

שו"ת

ניצני ארץ

• עיוני הלכה •

לאבא ולאמא

משה ומרים גליקסברג

לרגל יום נישואיכם החמישים

'כִּי בִּי יָרְבוּ יָמֶיךָ וַיּוֹסִיפוּ לָךְ שָׁנוֹת חַיִּים'

(משלי ט, יא)

'אֶרֶךְ יָמִים בְּיָמֶינָהּ בְּשִׂמְאוּלָהּ עֵשֶׂר וְכָבוֹד'

(שם ג, טז)

שו"ת
ניצני ארץ
• עיוני הלכה •

מאת:
שלמה א' גליקסברג
רב קהילת ניצנים
ירושלים ת"ו

בהוצאת אריאל

מפעלי תורה יהדות וחברה בישראל
ירושלים תשע"א

הספר יוצא לאור בסיוע
משרד התרבות – מנהל התרבות

עיצוב כריכה:
צופית - עיצוב גרפי

נדפס בישראל תשע"א
דפוס העיר העתיקה, ירושלים

באהבה ובהערכה לרב שלמה גליקסברג

לכבודם של ילדינו האהובים - ישראל ורעייתו אלה, ריבי, נדב ואיתמר.
שתילים שניטעו באדמת ירושלים וגדלו בקהילה.

"והיה כעץ שתול על מים, ועל יובל ישלח שרשיו ולא ירא כי יבא חם, והיה
עלהו רענן, ובשנת בצורת לא ידאג, ולא ימיש מעשות פרי" (ירמיהו, יז)

רותי ואלי קדוש



ספר זה יד לזכרם של הורינו

יהושע ורחל וייס ז"ל

משה ומרסל אביהוד ז"ל



ספר זה יד לזכרו של

יהודה מנחם (לאון)

בן יהושע זליג הלוי רובינשטיין ז"ל

נפטר בי"ד חשוון תשע"א

מוקדש לזכרו על ידי אחותו וגיסו שושנה ומנחם יצחקי

נר ה' נשמת אדם

ספר זה יד לזכרם
של חברינו היקרים

מרדכי כהן ז"ל

נפטר ביום ו' ניסן תשס"ה

יונתן ברניג ז"ל

נפטר ביום ב' אלול תשס"ד

קהילת ניצנים



ספרי! ספרי!

הריתיך וילדתיך.	טפחתיך ורביתיך.
גדלתיך ורוממתיך.	ועד הלום הביאותיך.
והנני מקריבך למנחה.	בלב טהור בשמחה.
לעיתים תשיגך אנחה.	מבעלי דעה זחוחה.
כי יעקמו עליך שפה.	וידם יניפו תנופה.
ויאספו עליך אסיפה.	של השגות בסערה וסופה.
על פי תורת הקנאות	אשר לטוב רע קוראות.
ומספקות יעשו ודאות.	וירבו מחקות ומחאות.
ומה גם כי שמי בקרבך.	ומספרו קנאה שים בלבך.
ואף! אם רע ימצא בך.	בו יביטו ולא בטובך.
כי יש מדעת נבוב.	ובעיניו הוא לבוב.
על הפצע ישכון כזוב.	וישיר עליו כאבוב.
לא הכל מודדין בזאת האיפה.	רק בעלי נפש יפה.
עינם אל טובך תהיה צופה.	ועל מומך תהיה חופה.
כי זה גורל כל ספר.	יש אותו מבאיש וחופר.
ויש אותו שופר.	כאשכול הכופר.
גם אתה יש אותך יהלום.	ויש לפניך תחשב כיהלום.
בכן בטח באל עלום.	ולך לשלום:

תוכן עניינים

6	דברים מאת הרב שאר ישוב כהן שליט"א
8	מכתבי ברכה
13	מבוא

חלק א - התשובות

19	סימן א: תפילה בחדר תפילה המשותף לדתות שונות
57	סימן ב: שימוש במשחות בשבת; נספח רפואי מאת פרופ' דוד אנק
85	סימן ג: טלטול חפצים בעיר לוקה
111	סימן ד: סוכה ברשות הרבים
123	סימן ה: כשרותן של תרופות סיניות
169	סימן ו: התחזות לנכרי לצורך מסחר
195	סימן ז: חבישת כיפה במקום חשש סכנה
235	סימן ח: החלפת קרקעות עם נכרי בארץ ישראל
263	סימן ט: מכירת קרקע לארגון העוסק במיסיון
291	סימן י: טיפול שיניים בהורה
315	סימן יא: גיורו של אדם המבקש להישאר נשוי לגויה
743	סימן יב: שאלות בענייני קבורה

חלק ב - חגים ומועדים, לקט הלכות ומנהגים

יום טוב; חול המועד; ראש השנה; יום הכיפורים; סוכה; חנוכה; פורים; הכשרת
המטבח לפסח; ערב פסח שחל בשבת; שבועות; תעניות; בין המצרים; תשעה
באב.....
183

בי"ה

אריאל - מפעלי תורה ויהדות וחברה בישראל (ע"ר)
ARIEL - UNITED ISRAEL INSTITUTES



וזהב הארץ ההיא טוב - אין תורה כתורת ארץ-ישראל

דברים מאת הרב שאר-ישוב כהן שליט"א
נשיא מוסדות "אריאל"

הנה חברנו הדגול והגדול הרה"ג מוה"ר שלמה א' גליקסברג שליט"א שהיה חבר בית מדרשנו - הוא המכון להנהגה רוחנית גבוהה אשר במוסד התורה הנודע "אריאל" מפעלי תורה, יהדות וחברה בישראל, מיסודו של מכון הארי פישל לדרישת התלמוד ומשפט התורה והמדרשה הגבוהה לתורה להשתלמות רבנים ודיינים - זכה להתמיד ולעלות בקודש במעלות התורה והיראה, כאחד הגדולים אשר בארץ וכעת הוא מכהן כרבה של קהילת "ניצנים" אשר בירושלים עיה"ק נודע בשערים כוחו וחילו לאורייתא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

הרה"ג ר' שלמה שליט"א בא לפנינו ובידו רצפה במלקחיים לקח מעל המזבח, להאיר באור התורה נושאים הלכתיים אקטואליים אשר נשאל משומעי-לקחו, בשם "עיו"ת ניצני ארץ" - עיוני הלכה וברוריה" אשר השיב למבקשי-פניו ושומעי-לקחו, מקהילתו ומקהילות אחרות, תשובה-הלכה-למעשה, וכן צרף לתשובותיו חלק נוסף של ספרו ובו לקט הלכות ומנהגים למועדי השנה, כי ה' הטובה עליו.

היה בדעתי לעבור על דבריו בעיון - ותשובה אחרי תשובה - ונושא אחרי נושא, כאשר שאל ממני הרב המחבר לכתוב הסכמה על ספרו החשוב. אך לצערי גם מסיבות חולשת-הגוף וגם מפני טרדות עול

הרב שאר ישוב כהן
הרב הראשי וראב"ד חיפה - נשיא
מכון הארי פישל
לדרישת התלמוד ומשפט התורה
בית מדרש להשתלמות רבנים
ע"ש יונה מנחם רעננטיס
בית מדרש "משכן דוד"
הספריה התורנית הערבית
ע"ש הרב ח.ש. גולדשטיין
"נבו דוד סנורה" - ע"ש
הרב דוד כהן (הרב הנזיר) זצ"ל
מדרשה גבוהה
כולל "שבט ומחוקק"
מפעל רש"י השלם
ביהמ"ד להכשרת טוענים רבניים
"משכן הלל"
בית מדרש גבוה לתורה ודיינות, חיפה
מרכזים לתורה ויהדות
לעולי מוצא אירופה בחיפה והמחוז

המשרד הראשי:
ירושלים
בית גן, רח' השמחה 5
ת"ד: 16002, ירושלים 91160
טל: 02-6416166-7-8
פקס: 02-6432955
E-mail:
Aritora@zahav.net.il

אריאל -
מרכזים לתורה ויהדות חיפה
רחוב הרבג 7, ת"ד 5174
טל: 04-8670457

Machon Harry Fischel
For Research in
Talmud and Jewish Law

The Jonas Mendel Rennert
Rabbinical Seminary

The Rabbi H.S. Goldstein
Central Torah Library

"Nezer David"-Institute
of Jewish Philosophy
Named for Hazzan
Rabbi David Cohen

Midrasa G'voha L'Torah
Kolel "Shevet Umechokek"

Rashi Hashalem Project

Religious Barristers School

"Mishkan Hillel"
Institute for Higher Learning

Centers of learning for olim
from Eastern Europe
in Haifa & the region

Main Office:
The Fridman Torah Center
5 Hapizga St. Bayit Vagan
P.O.Box 16002, Jerusalem 9116
Telephones: 02-6416166-7-8
Fax: 02-6432955

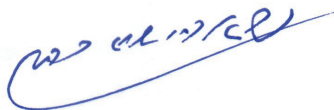
Ariel
Center of Torah and Judaism
Haifa, 7 Herzog St.
Telephone: 04-8670457

הרבים המוטל עלי, עיינתי רק מעט בתשובותיו החשובות והתפעלתי משפע המקורות שהביא בנושאים השונים שעסק בהם וגם מבהירות והחלטיות תשובותיו ההלכתיות, ועליו אני קורא את מה שאמרו חז"ל "תא חזי מה בין תקיפי דארעא דישאל לחסידי דבבל" (תענית דף כג ע"ב, ועוד) - שזכה ואוירה של א"י שרה עליו ודבריו מוציאים את המעיין ממחשכי-הספק לבהירות הודאי. ואם לדין יש ראייה ולא היה בידי כאמור, לדון בנושאים שהוא עוסק בהם, כי לצערי "מה שהלב חושק הזמן עושק" ועלי להסתפק בדברי ברכה והוקרה ולומר למחברנו שהוא בגדר "כל מן דין סמוכו לנא" שיהי רצון שיתקבלו דבריו, דבר ה' זו הלכה, על ידי גדולי ופוסקי הדור ויזכה לעלות מעלה במעלות הקודש ותורה וגדולה יתאחדו על שולחנו לתפארת התורה העם והארץ.

מוסדנו - מוסד אריאל, שמח להיות אכסניא של תורה, להוציא לאור בשער בת רבים את פרי עטם וכוחם של טובי חבריו ההולכים בדרכו של מייסד מכון הרי פישל, אור ישראל וקדושו, גאון הדורות, מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל שהרצה בזמנו בדבריו לפני חכמי ירושלים וכן בדבריו בזמן יסוד המכון, וקרא את חכמי התורה של ארץ ישראל וביחוד חכמי התורה של ירושלים עיר-הקודש ל"חיים של יצירה" הלכה למעשה, לברור הלכה ותורת א"י, מתוך עמקות ועוז רוח להכריע בשאלות קשות, מתוך היקף, בקיאות, וברור מעמיק של ההלכה למקורותיה.

יהי רצון ותעמוד למחברנו זכותו ויזכה להמשיך לעלות מעלה מעלה להאיר באור תורת ארץ-ישראל את הליכות ימינו, שעליה אמרו רבותינו ז"ל: "זוהב הארץ ההיא טוב - אין תורה כתורת ארץ-ישראל". (בראשית רבה ט"ז, ד')

כנפש המברך באהבה
הכותב וחותם לכבוד התורה לומדיה ועושיה
ומתפלל לישועת ד' על עמו ונחלתו,



הרב שאר-ישוב כהן
החופעיה"ק חיפה ת"ו
נשיא מוסדות אריאל ומכון הרי פישל

& Rabbi Of Bak'ah Neighbourhood in Jerusalem
& Chief Rabbi of "Tzoof Devash" Yeshiva

דב שכונת בקעה, וראש ישיבת צוף דב"ש
מחבר שו"ת דברות אליהו ז"ח

הם צריכים ..

ראית ועתה בספר. הניח אחי שפר. שנת ויצא את
מחשבו ידיו להגדיל על ידי' וחבי' יאס וביא' "החפץ וכו'
המנפץ בתורה ונפץ. זה פסוקים לתורה ואינא. והמנפץ עונה
והנפץ. הנפץ מנפץ חרב משנת ק"ן. היה שלמה. ויצא מנפץ שלטון
יד ק"ק וצ"מ שבוט בקלה יראלים ת". ענין מדינה ומה
להניא. מביאני באוני בתורה. בן שאים הנפצים שיקראו לנפץ וכו'
מאשר נשאל משמעי זקחו. ומהפונים אליו מאשר כחוקים.
ועל זה השם במקראות השם והפונים. חפצים על שנים.
בתקן עצים עלבא. עמא וסבא. יאסמין שמעתיא אלהא דהימנא.
ובשמות שבים ענין מאוני. יצאין והנפץ. השם והפונים. באשר
כח בן' לתורה. ובני אהרן שפר. ה' בידו יצא. ואז אצא
שם תקרה מתנה ידו. ויבנה על המנפץ בקרה יאס. מביאני
לאונה. תורה על מקומו. יצא וסמכה. בדינא וכו'
וקנהא מציא. אכ"ר

במחנה ויקראו צאנזניאן.

১৯৮০/৮১ খ্রিঃ



שריה דבליצקי

בני ברק, רחוב ירושלים 50

טל. 6182649

פקס. 6181091

בס"ד, יום ג' אדר ב' תשע"א

מכתב דרכה

הנה אנה די יודי נרה"ל' שמהא. גליקסדיג' ל' הכאה' עי את ח'בורו
אשר ח'ידר הנקרא קסם לצבא ארץ, אשר תאבדו קיבורי העם ותשבות אשר
לשאלה מאנשי קהילתנו הנכ' בירושלים, קסם לצעס, מאצד מקומות, וגם דינעס מסודרים
סמאצדיס וסימאס סודים סישראס.
ומאשר קראתי מאצ' לנכותי כי דרכו דרך ישרה קיבורי העלכות מסקנת
הדברים.

ולכן הגע קזה עברכו, ענגע צאט ספרו זה הראשון, עאנור, מאנחה עו המשכה
באניה הצידותו קקצט ענגדיה תורה דעאצורה אסו.

ובאות עה"ל יום ה"ג
קצרכת כה הדרכות אסו.

שריה דבליצקי

שריה דבליצקי

רח' ירושלים 50, בני ברק

טל. 6182649

משרד הרבנות רמת-גן



לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

בס"ד

מכתב ברכה

ניסן תשעא

לכבוד הרב שלמה גליקסברג שליט"א

שלו' רב לאוהבי תורתך

"הניצנים נראו בארץ עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו"
ב"ה צומח ועולה דור צעיר של ת"ח המחובר לארץ על כל משמעויותיה ומשמיע את קולה של תורת א"י ברבים, ע"י עיסוק בסוגיות הלכתיות מסובכות ועמוקות
קונטרס התשובות "ניצני ארץ" ראוי לברכה. כל תשובה לובנה לעומקה ולרוחבה, על כל שלל הבטיה בתלמוד ובפוסקים בראשונים ובאחרונים, בסדר ראוי ובלשון בהירה. כל כדן סמוכו לן הנני מאחל לך שהניצנים שהנצו בערוגתך יגדלו וישלחו פארות וישאו פירות פרי הארץ לגאון ולתפארת.

יורשה לי להעיר כמה הערות בשולי תשובותיך.
בתשובה ב אתה מתלבט אם לסמוך על הרפואה הסינית. אני מציע להתיעץ עם רופא מדיציני שמכיר גם את הרפואה הסינית. יש כאלו.

בתשובה ז הוזכר בין היתר שטיוול נחשב בימינו צורך כמו פרנסה, גם לעניין יציאה לחר"ל. אומנם הטיוול עצמו נחוץ לבריאות הגוף והנפש, אולם מה ההכרח לטייל בחר"ל דווקא? המבלי אין מקומות יפים ושקטים גם בארץ? לא דמי למסחר שיש סחורה בחר"ל שאינה בארץ. ומדוע לא להרויח אגב טיוול בארץ גם הליכת ארבע אמות חדשות בא"י וחיבוב הארץ (ר' רמב"ן וריטב"א גיטין ב א שיש מצוה לחבב את הארץ). ומדוע לא לפרנס יהודים תושבי ארצנו הקדושה? ולעצם ההשוואה. לצורך פרנסה מותר לאדם להסתכן במידה מסוימת, כגון לעלות באילן וכדו'. האם גם לצורך טיוול נחיר הסתכנות כזו? עם זאת, אין ספק שהטיוול חשוב, אך לא כמו פרנסה ממש.

בתשובה ח בדבר נדל"ן משועבד הנמצא בכפר ערבי שהגיע לאדם כפרעון על חובותיו. לדור שם לא יוכל לא הוא ולא יהודי אחר. הדרך היחידה להציל את רכושו היא להמירה בקרקע אחרת ע"י נוכרי. הבאת את כל שיטות הפוסקים בנושא "לא תחנם" וביניהם את שיטת החזו"א שלדברך אוסר לעשות עסקא כזו.

משרד הרבנות רמת-גן



בס"ד

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

תחנם חמור יותר. הפתרון הוא, גם אליבא דהחז"א, מכירת הקרקע לגוי כמבואר במסכת גיטין דף מד עמוד א המוכר ביתו לעובד כוכבים - דמיו אסורין, ועובד כוכבים שאנס ביתו של ישראל, ואין בעליו יכול להוציאו לא בדיני ישראל ולא בדיני עובדי כוכבים - מותר ליטול את דמיו, וכותב ומעלה בערכאות שלהן, מפני שהוא כמציל מידם. וכ' הרשב"א בשם ר"ת : אע"פ שנראה כמקיים המקח לרצונו. אף נ"ד דומה לאנוס שרכושו נמצא בכפר ערבי ואין לו דרך להוציאו משם אלא ע"י מכירת הנכס לגוי. הדבר מותר.

בס"ט סיוע בדבר עברה למשומדים משומדים שונים ממומרים לעברות. האב"נ י"ד סי' קכו פירש את הש"ך בס"י קנ"א, שהתיר לסייע למומר לעבור עברה, שאין הכוונה למומר לדבר אחד, שהוא עדיין בכלל ערבות וחייבים למנוע ממנו לעבור עברה, אלא כוונתו למשומד גמור שהמיר את דתו לדת אחרת. הוא הוציא את עצמו מכלל ישראל ואין לנו שום ערבות כלפיו ולכן אין איסור לסייע לו לעבור עברה (אמנם על לפ"ע מה"ת בתרי עברי נהרא עובר גם כלפיו אך סיוע לד"ע הוא משום ערבות בלבד).

ושוב אני מברך שתמשיך ללבן ולברר סוגיות עמוקות בהלכה ויפוצו מעיינותיך חוצה

בברכת התורה-והארץ

הרב יעקב אריאל

בס"ד

סיון תשע"א

מכתב ברכה

הנה כבוד ידידי הרב וכו' המוכתר בכתר תורה, ושם טוב על גביהו, רבי שלמה גליקסברג שליט"א, רב ביהכ"נ ניצנים רחש לבו הטוב להו"ל מפרי ביכוריו שו"ת ניצני ארץ בשאלות שהובאו לפניו ונו"נ בהם כיד ד' הטובה עליו, במקרא, ובגמ' ובסברא ע"פ רבותינו עד לגדולי האחרונים דבר דבור על אופניו, ודבר בעתו מה טוב, ואם כי לא עלה בידי לעיין טובא בדבריו, הרי כבר זכה למכתבי תהילה על חיבורו ולא באתי אלא לברכו בברכת כהנים באהבה, שכשם שזכה להיכנס לכרך זה בשלום כן יכנס לכרכים נוספים, לזיכוי הרבים מניב תנובתו בתורה"ק אשר עמל בה מאז הסתופפו בחצרות אלוקינו בישיבתנו הק', ומצא חן ושכל טוב גם בעיני רבותיו זצ"ל בחכמתו וביראתו הקודמת לה.

ויה"ר שיוסיף להנה וכהנה להגדיל תורה ולהאדירה, בדרך אשר נלך בה, ותורה אקרי דרך, ויהיו דבריו נשמעים ומקובלים בעיני המקום והבריות לאהב שם שמים ולקרב לבותינו לאבינו שבשמים.

בידידות ובברכה נאמנה,

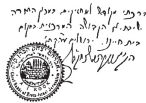
יחזקאל
הרב יעקב שפירא



ישיבת
מרכז
הרב

YESHIVAT
MERCAZ
HARAV

פיסודו של מרן הרב
אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל
Founded by Harav
Avraham Y. Kook



הרב צבי יהודה (בן דור) 12

ת.ד. 5010, ירושלים, 91050

טלפון: 02-6524793

פקס: 02-6540356

12 Harav Zvi Yehuda St.

P.O.Box 5010

Jerusalem, 91050

Phone: 02-6524793

Fax: 02-6540356

www.mercazharav.org.il

mercaz@012.net.il

פתח דבר

‘הנצנים נראו בארץ את הזמיר הגיע’ (שיר השירים ב, יב)

שמו של הספר מבוסס על שמה של ק"ק ניצנים, אשר בה משרת אני בקודש ברבנות זה קרוב לשמונה שנים.

מעבר להקשר זה, ישנה עבודי משמעות נוספת לשם, על פי הפסוק דלעיל. מהו אותו ‘זמיר’? רבי אברהם אבן עזרא מביא שני פירושים: א. ‘כמו ‘זמיר עריצים יענה’ (ישעיהו כה, כ) וענינו זמירת [=שירת] העופות. ב. ‘ויש אומרים כי הוא מן ‘זכרמן לא תזמר’ (ויקרא כה, ד).

כתיבת התשובות שבספר זה היתה עבודי ‘זמיר’ במובן הראשון, שירת התורה: ‘עתה כתבו לכם את השירה הזאת’. אולם, בעייני בדברים, ובידעי את גודל האחריות שבהדפסת דברי תורה, בפרט אלו העוסקים בהלכה, היססתי: האם הגיעו הדברים לגמר מלאכה, או שמא עדיין הם בגדר ‘ניצנים’? האם מדובר בבצירה של ענבים בשלים, או שמא מדובר בזמירה במובן השני, זמירת הגפן, הנעשית כשהיא רחוקה עדיין מהבשלתה?

אמנם, אחרי שובי ניחמתי, שכן אף אם מדובר בזמירה במובן השני, אין היא משוללת ערך, שכן, ‘זמירה בכלל זריעה’ (מועד קטן ג ע"א) - ‘שדרכו של זומר להצמיח פירות כזורע’ (רש"י, שם). ולאמתו של דבר, זוהי מטרתו של הספר. אין בו בהכרח דברים מוגמרים ומוחלטים, אולם, כך תקוותי, ככל זמירה, יש בו כדי לתרום לדיון בעניינים הנזכרים בו, ולקדם את צמיחתם לקראת הבשלה.

השאלות נשאלו ברובן על ידי חברי הקהילה ומתפללי בית הכנסת. בדרך כלל השבתי תשובה מעשית קצרה, אולם בנושאים מסוימים ראיתי לנכון להרחיב יותר, והקדשתי להם את השיעור בשבת אחר הצהריים. בחודשי הקיץ, משהתפניתי מהוראה במסגרות השונות

בהן אני מלמד תדיר, העליתי את הדברים על הכתב. שמרתי על סגנון של השאלות שנשלחו בכתב, את השאלות שנשאלתי בעל פה ניסחתי בעצמי.

סגנון הדברים איננו 'לישנא דרבנן', משום שמטרתי היא להנגיש את הדברים גם לציבור המשכיל שאינו בהכרח מיושבי בית המדרש באופן קבוע. מגמה זו הדריכתני גם להרחיב מעט ביסודות הלכתיים העשויים להיות מוכרים לתלמידי חכמים מובהקים.

בחלק ב' של הספר צירפתי את לקטי ההלכות אותם חילקתי בבית הכנסת בעיקר בין השנים תשס"ד-תשס"ו. שמרתי על מבנה הדפים כפי שחולקו אז, למעט כמה שינויים נצרכים שמקורם בשאלות חדשות שנשאלו ובספרים חדשים שיצאו מאז.

שתי התשובות האחרונות נכתבו יחד עם חברי הרב אילן סלע בשנת תשס"ד במסגרת בית ההוראה שעל ידי המכון הגבוה לתורה. שאלות אלו נשלחו על ידי רבני קהילות באירופה ונתבקשנו לתת להם מענה. סימן י"ב התפרסם בשנת תשס"ז בכתב העת מגל והוא מתפרסם כאן מחדש עם שינויי עריכה קלים.

הרבה שותפים לספר במתכונתו העדכנית, יעמדו כולם על התודה והברכה. הרבה למדתי מהרב משה רזיאל עמו התייעצתי בשאלות שונות, והוא אף נענה לבקשתי, עבר על חלק מן התשובות והעיר הערות נחוצות. חבריי מנוער הרב מאיר בר אלי והרב חיים מרקוביץ ניאותו לעבור על כמה סימנים ולהעיר הערות מחכימות. תודה מיוחדת לידידי הרב רועי זק שהואיל לעבור מחדש על התשובות לקראת פרסומן, הציע שיפורי תוכן ולשון וסייעני בעצה נכונה.

ביציאתי אני מבקש ליתן הודאה לבורא עולם על חלקי, על הזכות הגדולה שנפלה בחלקי, לשרת בקודש בקהילה תומכת ואוהדת. ללמוד וללמד, להשיב בדבר הלכה, לשמוח בשמחתם של החברים בשעות חדווה ונחת, ולשאת עמם בעול בעיתות קושי צרה וצוקה. וזו הזדמנות אפוא להודות לחברי הקהילה ולמשתתפי השיעורים על שנים יקרות של ידידות ושותפות.

אחרונים חביבים בני משפחתי היקרים.

הורי, משה ומרים גליקסברג, שלא חסכו ממני דבר. עוד ינובון בשיבה דשנים ורעננים יהיו, ירוו נחת מכל יוצאי חלציהם, בבריאות טובה ונהורא מעליא.

לרעייתי אמירה, חברתי ואשת בריתי (מלאכי ב, יד), על שותפות מלאה בכל אשר אני

עושה. לילדיי הנחמדים מזהב ומפז רב, ומתוקים מדבש ונפת צופים (תהילים יט, יא)
עמיעד משה, צבי יהודה, טליה ליבי, הילה לאה ואורי עוזר. לה' אשא עיני, שנהיה אנחנו
וצאצאנו וצאצאי צאצאנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה. יהי רצון שלא יארע דבר תקלה
על ידי, לא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי. ואזכה ללבן עוד נושאים נוספים. ללמוד
וללמד לשמור ולעשות מתוך שמחה וישוב הדעת.

בס"ד, ירושלים התשע"א

חלק א



התשובות

סימן א

תפילה בחדר תפילה המשותף לדתות שונות

(אלול התשס"ז)

שאלה

בשדות תעופה שונים בעולם, הוקצה בידי הנהלת המקום חדר תפילה ("Multi Faith Prayer Room"), שמטרתו להוות מקום נוח לתפילה עבור בני הדתות השונות. אין במקום כל מאפיין דתי מכל סוג שהוא, ובפועל הוא משמש לתפילה בעיקר יהודים, מוסלמים ונוצרים מסוגים שונים. האם מותר להתפלל בחדר כזה?

תשובה

על מנת להשיב על שאלה זו, שומה עלינו להקדים ולברר כמה שאלות נלוות:

- מה מהות האיסור בכניסה לבית עבודה זרה, והתפילה בו?
- כיצד הופך בית לבית עבודה זרה לעניין האיסור הנ"ל?
- האם נוצרים ומוסלמים הנם עובדי עבודה זרה, וממילא בתי תפילתם ייחשבו כבתי עבודה זרה? האם קיימת הבחנה בין הכיתות השונות?
- בהנחה שהבית אינו מוגדר כבית עבודה זרה, האם מותר להתפלל בו כנגד עובד ע"ז בשעת תפילתו?

א. איסור הכניסה לבית עבודה זרה

המשנה במסכת עבודה זרה דנה בעשיית משא ומתן עם תושבי עיר ביום חגם האלילי (יום אידם). על פי משנה זו, אסור אף ללכת בדרך המובילה לעיר, אם הדרך אינה מובילה למקום אחר: 'עיר שיש בה ע"ז... מהו לילך לשם, בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום אסור ואם היה יכול להלך בה למקום אחר מותר'.¹

על פי משנה זו, קובע הרמב"ם, בפירושו למשנה, שכשם שאסור לדור בעיר כזו או אף לעבור בה, כך אסור להיכנס לבית עבודה זרה, להתקרב אליו ואף להביט בו: 'ולפיכך יש לדעת שכל עיר מערי האומה הנוצרית שיש להם בה במה, רצוני לומר בית תפילתם, אשר הוא בית עבודה זרה בלא ספק, הרי זו העיר אין מותר לעבור בה בכוונה, וכל שכן לדור בה. אבל ה' מסרנו בידיהם עד שנדוד בעריהם בעל כרחנו, לקיים ייעודו הרע "ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן"'. ואם זה הוא דין העיר, קל וחומר לדין בית עבודה זרה עצמו, שכמעט אסור להביט בו,² וכל שכן לקרב אליו, וכל שכן להיכנס אליו.³ את האיסור להיכנס לחצר של עבודה זרה, מסיק ממשנה זו גם הרשב"א, כפי שהביאו הטור: 'וכל שכן שאסור ליכנס לעולם לחצר עבודה זרה ואפי' לדבר עם אחד מהם ואפשר אפילו על עסקי רבים ואפילו על פקוח נפש אסור ליכנס שם'.⁴ אכן, שיטת רבנו יונה והרא"ש היא, שמותר להיכנס לחצר כזו שלא בשעת פעילות של עבודה זרה. הרמ"א מסכם את שיטות הראשונים: 'חצר של עבודה זרה, י"א דדינו כעיר של ע"ז (טור בשם הרשב"א), ובזמן שאין הגויים מתקבצים שם לתרפותן מותר ליכנס שם (טור בשם ר' יונה והרא"ש). וי"א דבכל ענין אסור, אם אין דרך עובר בו למקום אחר. אבל כשדרך עובר למקום אחר, לכולי

1 עבודה זרה א, ד.

2 האיסור להסתכל על בית עבודה זרה, מפורש בספר חסידים: 'אם אדם בבה"כ ורואה דרך חלון בית ע"ז או שתי וערב ישים בחלון שום דבר כדי שלא יראנו' (ספר חסידים, מהדורת מרגליות, סימן תלז). הרא"י וולדינגברג, בשו"ת ציץ אליעזר, חלק יד, סימן צא, ד"ה למדנו דברים, מספר: 'זכורני עוד מימי קטנותי, דכשהיו צריכים לעבור על יד כנסיה מובהקת שלהם היו המבוגרים מאיצים בנו לא להסתכל לשם ולמהר לעבור ובדרך המהירות לומר ג"פ שקץ תשקצנו וגו', וכפי הנראה המקור לכך הוא מדברי הרמב"ם אלה'.

3 פירוש המשנה לרמב"ם, שם. דברי הרמב"ם צוינו על ידי הגר"א, יו"ד, סימן קמט, ס"ק ז, והועתקו בסגנון אחר על ידי הש"ך, שם, ס"ק א; שו"ת חיים ביד סימן כו; שו"ת שיח השדה סימן מה; שו"ת ציץ אליעזר, חלק יד, סימן צא; שו"ת יביע אומר, חלק ב, יו"ד, סימן יא; שם, חלק ז, יו"ד, סימן יב.

4 טור יורה דעה סימן קמט, מהדורת שירת דבורה. בגרסאות הדפוס: 'לחצר אליל', אולם זהו ככל הנראה שיבוש מחמת הצנזורה.

עלמא מותר. וכן המנהג פשוט לילך דרך אותו חצר למקום אחר, ומ"מ מדת חסידות הוא⁵ להתרחק מלילך בו אם יש לו דרך אחרת קצר כמוהו⁶.

על פי שיטת רבנו יונה והרא"ש כפי שהובאה ברמ"א, מותר להיכנס ל'חצר של ע"ז' שלא בזמן הפעילות, אולם כאמור, על פי שיטת הרשב"א והמלצת הרמ"א עצמו⁷ אין להיכנס לחצר שכזו גם כאשר היא ריקה⁸. הנידון שברמ"א, וכן המלצתו, שמקורה בספר חסידים, עוסקים אמנם דווקא בחצר, אולם ברור וכפי שכותב הרמב"ם, שבבית עבודה זרה עצמו, האיסור חל מעיקר הדין ובכל אופן⁹.

ב. מהות איסור הכניסה לבית ע"ז

מהאמור עולה כי חל איסור להיכנס לבית עבודה זרה. אכן, שומה עלינו לברר כעת את טעמו של האיסור, ונראה כי יש בכך להשפיע על הבנת תחולתו.

דומה כי ניתן להציע שלוש סיבות אפשריות: (א) מפני חשד הבריות. (ב) שמא יימשך אחרי ע"ז. (ג) קיום בפועל של איסור עבודה זרה, או הנאה מעבודה זרה.

מפירושו של רש"י בכמה מקומות עולה כי החשש הוא מפני שהרואים יחשדו בו שמא כניסתו לחצר או שהליכתו בדרך היא לשם עבודה זרה. כך בפירושו למשנה: 'שאין דרך

5 כך בספר חסידים, מהדורות מרגליות, סימן תלה: 'כומר אחד היה חייב ליהודי כסף וידע הכומר שלא ילך אחרי לבית התיפלות וכשהיה הולך לתבוע חובו הלך הנכרי לבית התיפלות ולא רצה היהודי לילך אחרי שם. איש אחד הלך בבית ע"ז ונתחרט שאל לזקן להורות לו מה לעשות א"ל באיזה יום היה כך וכך בכל שנה באותו יום תתענה וכן עשה. יהודי אחד הלך בחצר בית ע"ז כשיצא שמע בת קול שאמרה ואותי השלכת אחרי גוך (מ"א י"ד ט') והתענה כל ימיו. אמרו לחכם למה לא תלך לקראת המלך אמר מביאין פסל שלהם וקטורת ע"ז תועבה לכך לא אלך שם'.

6 רמ"א, יורה דעה, סימן קמט, סעיף ב.

7 בשו"ת ציץ אליעזר, חלק יד, סימן צא, אות ב, קבע את דעת הרשב"א להלכה: 'וידוע דהיא שהרמ"א כותב י"א וי"א הלכה כ"א בתרא, וא"כ למדנו מכאן שאסור מדינא בכל ענין ליכנס לחצר של עבודת כוכבים אפי' בזמן שאין העובדי כוכבים מתקבצים שם לתרפותן'.

8 כאמור לשון הרשב"א כפי שהובאה בדפוסי הטור ובה המילים 'חצר של אליל' משובשת, וממילא אין להסיק ממנה שהאיסור מכוון דווקא לחצר אשר בה מוצב צלם, אלא כלשון הרשב"א המקורית: 'חצר של עבודה זרה', וממילא כל חצר אשר בה מתקיימת פעילות של עבודה זרה גם ללא שימוש בצלמים. אמנם היו אחרונים שציטטו את לשון הרשב"א המצונזרת, ואף הסיקו ממנה מסקנות הלכתיות, ראה למשל: שו"ת שואל ומשיב, מהדורה א, חלק ג, סימן עב.

9 כך גם בשו"ת אגרות משה, חלק יו"ד ג, סימן קכט. ובשו"ת דברי יציב, ליקוטים והשמטות, סימן עד.

יוצאה מאותה העיר לילך לעיר אחרת ודרך הכבושה מכאן לאותה העיר מיוחדת לאותה העיר לבדה אסור לילך שם מפני חשד שנראה כמהלך לעובדה.¹⁰

גם בפירושו לברייתא שבהמשך הסוגיה,¹¹ האוסרת להיכנס לעיר שמתקיים בה כעת יום חג אלילי,¹² הסביר רש"י שהחשש הוא מפני החשד:¹³ 'דאמרי איהו נמי אזיל למפלח'.¹⁴

זו גם דעת הרשב"א המובאת בטור: 'ומשום הך טעמא דחשדא אפילו ישראל הדר בעיר שיש בה עבודה זרה אסור לילך לרחוב שעבודה זרה שם אם אין אותו רחוב פתוח לשווקים אחרים דנראה כהולך שם כדי לעובדה וכל שכן שאסור ליכנס לעולם לחצר עבודה זרה'.¹⁵ כך גם בריטב"א שהסכים אף הוא לטעמו של רש"י. כן עולה מתוך דברי הריטב"א, כי מדובר באיסור שהוא בכלל אביזריהו דעבודה זרה,¹⁶ שאינו נדחה מפני סכנה:¹⁷ 'וטעם נכון הוא, דהא בגמ' אמרינן דחיישינן לחשדא, ואפי' במקום סכנה כגון דצחי מיא דאי לא שתי מאית. והיא בכלל אביזרא ע"ז שיהרג ואל יעבור. ולפי זה אסור ליכנס לבית ע"ז, במקום שאין רגילין הגויים ליכנס לשם אלא לצורך ע"ז בלבד. אבל אם יש שם חצר לדון או שדרכן ליכנס שם לעשות צרכיהן, או לעבור דרך קפנדריא מותר. ואפי' במקום הפסד ממון בלבד,

10 רש"י, שם, יא ע"ב ד"ה בזמן.

11 ע"ז יב ע"א: ת"ר: עיר שיש בה עבודה זרה - אסור ליכנס לתוכה ולא מתוכה לעיר אחרת, דברי רבי מאיר; וחכ"א: כל זמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום - אסור, אין הדרך מיוחדת לאותו מקום - מותר.

12 וממילא על פי הרמב"ם והרשב"א גם לבית עבודה זרה.

13 או בלשון רש"י המובא בטור שם: 'ופירש"י דטעמא משום חשדא שיחשדוהו שהולך לשם לעבוד עבודה זרה'. והוסיף הטור וכתב: 'ומשום הכי קאמר בירושלמי שלא אסרו אלא באכסנאי אבל בן עיר מותר. שיירא מותר שכן דרך שיירא לילך בכ"מ. כתב א"א הרא"ש ז"ל יש שכתבו שאם יהודים דרים בעיר מותר דתלינן דלדבר עם היהודים הולך שם ומתוך הירושלמי אינו משמע כן דלא שרי אלא בבן עיר שהיה חוץ לעיר והולך לביתו ע"כ'.

14 רש"י, עבודה זרה יב ע"א, ד"ה אסור.

15 טור שם.

16 אמנם יש לדון כיצד נכלל איסור זה, שהוא מפני החשד בכלל גדר 'אביזריהו', שהוא איסור עצמי המסתעף מאיסור ע"ז. ושמה הצורך להימנע מיצירת חשד בעניין זה הוא מגוף האיסור.

17 כך גם בשו"ת פרי השדה, חלק ב, סימן ד, שהובא ביביע אומר, חלק ב, יורה דעה, סימן יא, אות ז, לפיו יש בביקור בכנסיה משום אביזריהו דעבודה זרה. אולם גם כאן יש להתלבט, האם בביקור מתקיים איסור עצמי, אביזריהו, או שמהותו של האביזריהו הוא החששות שלעיל: 'שנשאל ג"כ באנשים שנעודו ביום הזכרון לאחד משרי המדינה, והלכו לבית תפלתם וכו'. והשיב שבדאי שעשו איסור גמור מאביזרא דע"ז ליכנס בבית תפלתם ובפרט כשמתאספין לכבוד אדם גדול דהו"ל כיום אידם וכו'. ואפי' במקום איבה אין להתיר דבר שהוא אביזרא דע"ז, ואוי לדור שכן עלתה בימיו להתיר איסור חמור כזה, ובודאי שצריכים כפרה גדולה. וישובו בתשובה ונסלח להם כי לכל העם בשגגה'. יש לציין כי שם מדובר אף במקום בו אין שם צלמים.

דהוה ליה כהא דתנן שאם אין הדרך מיוחדת לאותו מקום מותר. וכל כיוצא בזה מותר לעשותה קפנדריא, דקלון הוא. וכן אמרו בירושלמי מהו למיעבר קומי צלמניא אבוריא. אמר ליה עבור קומי וסמי עינוי'.¹⁸

טעם נוסף העולה מתוך הסוגיה הוא החשש שמא יימשך אחר עבודה זרה. הסוגיה מספרת על אמוראים שהיו מהלכים בדרך עד שהגיעו לשני שבילים, אחד היה פתוח לפתח של עבודה זרה ואילו השני היה פתוח לפתח של בית זונות. לאחר התלבטות, החליטו האמוראים שלא לעבור דרך פתח עבודה זרה, ולהעדיף את הפתח השני: 'ר' חנינא ור' יונתן הוו קאזלי באורחא, מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעבודה זרה, וחד פצי אפיתחא דבי זונות. אמר ליה חד לחבריה: ניזיל אפיתחא דעבודה זרה דנכיס יצריה, א"ל אידך: ניזיל אפיתחא דבי זונות ונכפייה ליצרין, ונקבל אגרא. כי מטו התם חזינהו [לזונות], איתכנעו מקמייהו. א"ל: מנא לך הא? א"ל: מזימה תשמור עלך תבונה תנצרכה'.¹⁹

על פי האופן בו הכריעו האמוראים, לומדים התוספות כלל: 'מכאן יש ללמוד שדרך להרחיק מפתח עבודה זרה כל מה שיכול משום דכתיב אל תקרב אל פתח ביתה'²⁰ ומוקמי לעיל בעבודה זרה שהרי היה רוצה ללכת יותר אפיתחא דבי זונות'.²¹ את דברי רבי יוחנן במסכת עירובין, מדוע אין ללכת אחרי עבודה זרה 'אחרי אשה ולא אחרי עבודה זרה',

18 ריטב"א, עבודה זרה יב ע"א. הר"מ פיינשטיין הבחין אמנם בין בית עבודה זרה לבין חצר, שהחשש מחשד הוא רק לגבי חצר: 'ודין החצר הוא חצר שאין שם כלום והנידון הוא רק מפני החשד שלכן כשדרך עובר בו למקום אחר מותר' (שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן קכט). ממילא, היתר זה לא יהיה תקף בכניסה לבית עבודה זרה עצמו. אולם, כאמור המקור לשיטת הרמב"ם והרשב"א, האוסרים להכנס לבית עבודה זרה הוא מהמשנה הנ"ל, וכפי שמפורש בריטב"א הנ"ל: 'דחיישינן לחשדא... ולפ"ז אסור ליכנס לבית ע"ז' (ריטב"א, עבודה זרה יב ע"א).

19 עבודה זרה יז ע"א-ע"ב.

20 הסוגיה בדף יז ע"א, מספרת על רבי אליעזר שהואשם על ידי השלטונות באשמת מינות. במשפטו רמז רבי אליעזר בדבריו לפני השופט, שאם הוא נאשם במינות מן הסתם אכן היה ראוי להיות מואשם בזה. לתלמידיו סיפר: 'שפעם אחת הייתי מהלך בשוק העליון של ציפורי, ומצאתי אדם אחד מתלמידי ישו הנוצרי ויעקב איש כפר סכניא שמו'. הסוגיה מספר על דו שיח לימודי שהיה ביניהם, ממנו נהנה רבי אליעזר 'הנאני הדבר, על ידי זה נתפסתי למינות, ועברתי על מה שכתוב בתורה: הרחק מעליה דרךך - זו מינות, ואל תקרב אל פתח ביתה - זו הרשות'. כלומר אסור לאדם להיות במקום מינות שמא ייגרר אחריה. וזאת על הפסוק במשלי 'הרחק מעליך דרךך ואל תקרב אל ביתה'. עוד עולה מסוגיה זו, כי על הנאה מעבודה זרה או ממינות מתחייבים בדיני שמים: 'שמא בא מינות לידך ונתפסת'.

21 תוספות, עבודה זרה דף יז ע"א, ד"ה ניזיל.

הסביר רש"י: 'שמא ימשך אחריה, וכתוב הרחק מעליה דרך ואמרין (עבודה זרה יז, א): זו המינות'.²² כך גם במאירי שם: 'ולא אחורי עבודה זרה שמא ימשך אחריה'.²³

דומה כי ניתן להציע טעם שלישי, לפיו עצם הביקור בבית עבודה זרה נחשב כהנאה מעבודה זרה.²⁴ שאסורה כשלעצמה,²⁵ ולא רק מחשש לדבר אחר שיקרה. רמז לכך נמצא במגיד ישרים בפרשת בחוקות: 'עברתי על פתח התקוי עם קצת חברים והכניסוני שם לטייל... ובעודי על הס' אמר' חזק ואמץ כו', רק שלא תפסיד הקשר כו' וגם לא תפנה אל האלילים, ולא תלך אחרי הבעלים כאשר הלכת אתמול כו' ע"כ". שימוש הלכתי בדבריו נעשה בידי בשו"ת ישכיל עבדי שהסיק מדבריו: 'הרי לך דייחס אותו בכלל את תפנו אל האלילים'.²⁶

דומה כי גם הפגיעה הרוחנית בעצם השהות בבית עבודה זרה, קשורה לטעם זה,²⁷ כפי

22 רש"י, עירובין יח ע"ב, ד"ה ולא.

23 בית הבחירה למאירי, עירובין, שם. ברוח זאת פוסק הר"מ פיינשטיין מדוע אין להיכנס לכנסיית נוצרים, אפילו על-מנת ליהנות מצורות נוי: 'איסור ליכנס לכנסיית הנוצרים פשוט שליכנס לכנסיית הנוצרים שהוא מקום עובדים ועושין תפלותיהם שאסור אף ליכנס רק להביט בצורות שהיו ידועין שרק לנוי נעשו שליכא לתוס' שבת איסור הסתכלות בהו כלמקום הע"ז גופא כדאיתא בע"ז דף י"ז הרחק מעליה דרך זו מינות' (שו"ת אגרות משה, חלק יו"ד ג, סימן קכט, אות ו). מסיבה דומה הוא גם אוסר משחק של ילדים באולם השייך לתפילת עכו"ם: 'משחקי ילדים באולם השייך לתפילה דעכו"ם ובדבר לשחק ילדים בשחק כדור באולם השייך לתפילה דעכו"ם ודאי אסור אף שאין שם צורות דהרחק מעליה דרך כתיב זו מינות בע"ז דף י"ז והמסיתים והמדיחים הא הם הרבה ונמצאים שם ביותר, ואדרבה יש ללמד להילדים שיתרחקו משם ושהוא מקום משוקץ ומתועב, ואף שצריך זה לאיזו ת"ת אין להתיר וביותר כסף ישיגו איזה מקום' (שו"ת אגרות משה, חלק או"ח ד, סימן מ).

24 הרמב"ם בהלכות עבודה זרה, פרק ז, הלכה ב, פסק: 'עבודה זרה ומשמשיה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך'. ולכאורה לא גרע הנהגה מבית עבודה זרה מהנהגה מתשמישי עבודה זרה בביתו. כך פסק מפורשות הרד"ל זילברשטיין בשו"ת שבילי דוד, חלק ד, יורה דעה, סימן קנד, פג ע"א: 'מיהא להכניס הילוד לבית תפלה שלהם ליכא פקודה ואין סכנה ובסתם איבה לא התיר דאורייתא לכנוס לבתי תפלה שלהם מ"ה אסור לכנוס דתשמיש ע"ז אסור בהנאה'.

25 על פי הרמב"ם במורה נבוכים, חלק שלישי, פרק לו, איסור ההנאה נובע מהחשש 'שמא ימשך': 'ואמנם אסור ההנאה בעבודה זרה מבואר מאד, שפעמים יקחה לשבור אותה וישאירה ותהיה לו למוקש... וכשתעין בכל המצות שבאו בעבודה זרה אחת אחת תמצא סבתם מבוארת, והוא להסיר הדעות הרעות ולהתרחק מהם עד הקצה האחרון'. בספר החינוך, מצווה תכח, נימק: 'שלא ליהנות מציפוי עבודה זרה... משרשי המצוה כדי להרחיק כל ענין עבודה זרה וכל הנטפל לה'.

26 שם, אות ג.

27 כך גם בשו"ת חיים ביד, חלק יו"ד, סימן כו. אמנם, בסוף דבריו הבחין במפורש בין איסור עבודה זרה ובין הטומאה ששורה בבית כזה: 'ועי' במילס ע"פ אלי אלי ע"ש ובס' אור החמה ז"ל ר"ס צו דל"א ע"א כ' וז"ל מאן דמסבא גרמיה שטמא עצמו במיני עבירות וכן בהיותו עוסק בספרי המינים וכיוצא והיותו נכנס לבתי ע"ז או המופקרות וכיוצא שמיד כח הזנות או רוח המינות מתלווה אליו ואף אם לא יפיק רצונו לפחות

שהטעים בעל הישכיל עבדי: 'ובלא"ה אסור להכנס בבית תפלתם, מקום שבו תלוי הש"ו שלהם, שהוא מקום בו שרויה הסט"א, והאיש הנכנס שם, לא יבצר שישאב איזה השראה של סט"א משם ויטמא ויפגל גופו ונפשו, וזה יזיק לו לעבודת ה' שלא תהיה תפלתו זכה וטהורה, וע"ז נאמר אל תעבור על פתח ביתה'.²⁸

ג. נפקויות מעשיות בין טעמי האיסור

דומה כי ניתן להבחין בכמה נפקויות בין הטעמים השונים:

א. מקום שמשמש לא רק לעבודה זרה - לפי הטעם של חשד, הרי כתב הריטב"א שאסור להיכנס רק למקום שרגילים להיכנס אליו לשם ע"ז בלבד, משא"כ כשרגילים להיכנס אליו גם לצרכים אחרים מותר כי אין חשד, שהרואה יאמר שנכנס לצרכים אחרים. משכך, ניתן לומר שגם אם הבית נחשב כבית עבודה זרה לעניין איסור הנאה ממנו, ואולי אף יש לחשוש שמא יימשך, אולם חשד אין.

ב. האיסור להביט בבתי עבודה זרה - על פי הרמב"ם בפירושו למשנה, לא זו בלבד שאסור להיכנס לבתי עבודה זרה, אלא אסור להתקרב אליהם ואף אסור להביט בהם. דומה כי בהבטה מרחוק, ניתן לחשוש לשמא יימשך, ואף להנאה מעבודה

יטמא עצמו ובכלל זה השואלים למכשפים והרואים מתי גוים בגילוי פנים והמשחקים בלייצנות וכיוצא באלו כל אלו מושכים עליהם טומאה יע"ש ועיין בב"ר ורש"י ז"ל פ' תולדות ע"פ ויתרוצצו הבנים בקרבה וכו' כשהיתה עוברת על פתחי ע"ז וכו' ומ"ש בס' מלאכת הקדש ז"ל יע"ש ויאירו עיניך בדברות קדשו ועיין שיורי ברכה סי' קמ"ב ודוק וכתב בסה"ח ז"ל סי' תל"ה במי שנכנס לבית ע"ז שלהם שיש להתענות בכל שנה ביום שנכנס יע"ש ועיין עוד בס' החסידים סי' תתשנ"ז שכתב אין ליכנס בבית ע"ז שנאמר גבי אליעזר ואנכי פניתי הבית ומה שהיה יעקב בבית לבן לא נכנס באהלו יע"ש ועיין בס' מגיד משרים ז"ל ס' בחקתי שיש אזהרה שלא ליכנס לטיקי' ע"ש... ואל יקחך לבך לומר דבזה"ל ליכא ע"ז כדכתבו הפוסקים לכמה מילי דזהו לגבי הגויים דאין לדונם לעו"ז אכן בית טפילתם מקום מוכן לפור' דמקטרינ ועושים עבודתם זכר לע"ז של קדמונים תינח דאינו ע"ז ממש נקוט מיהא פלגא דמידי סרך טומאה וסט"א לא פלט ובפרט כשהנכנס הוא ישראל זרע קדש דהחיצונים דבקים בו כמי שנכנס למקום הדבורים וזה פשוט וברור ושכלי וצריכים טבילה ומלקות ולתת מלבושים שנכנסו בהם לעניים מרודים דתיהוי להו כפרה'.

28 שו"ת ישכיל עבדי, חלק ח, חלק אר"ח, סימן כ, סעיף מו, אות ב.

זרה.²⁹ אולם מסתבר שכאשר מביט מרחוק, לא יהיה בכך חשד.³⁰

ג. ביקור לצרכי עבודה – בשאלה זו יש להתלבט: האם יהודי שהוזמן לעבוד בבית עבודה זרה, בעבודות שאין בהן כשלעצמן עבודה זרה, כגון נגרות, האם מותר לו להיכנס לצורך זה לבית עבודה זרה. לדעתו של מהר"ש ענגיל, אסור לנגר להעמיד חלונות בבית כנסייתם, כי נהנה מבית ע"ז: 'בדבר שאלתו אודות העמדת חלונות בבתי עכו"ם. הנה מה שרצה להתיר הואיל שנכרים שבנינו לאו עובדי ע"א נינהו, אם מצינו היתר זה בתוס' ריש ע"ז לענין שיהי' מותר לשאת ולתת עמהם ועיין בר"ן שם, מ"מ זה שייך רק לענין משא ומתן משום דלא אזיל ומודי אבל להנות מבית ע"ז ל"ש היתר זה'.³¹ לכאורה, ניתן לומר שהיות ועסוק במלאכתו לא חששו חז"ל שמא יימשך, אולם מסתבר שחשד קיים, שהרי הרואה אינו יודע מה אופי הביקור, וכן לגבי הנאה מעבודה זרה, אם הביקור כשלעצמו נחשב להנאה, הרי נהנה, וכפי וכמפורש בתשובת מהר"ש ענגיל.

ד. הבחנה בין סוגים שונים של כנסיות, וכפי שכתב הר"י הנקין בשו"ת בני בנים, לאחר שהתייחס לרוב הכנסיות כבתי עבודה זרה שאליהם אסור להיכנס: 'זרק היוניטאריאנ"ס ומקצת אחרים אינם מאמינים באלוהותו של ישו, וכנסיות שלהם אינן בתי ע"ז ומותר להיכנס לתוכן שלא בשעת תפילות כמו שמותר להיכנס למסגד אלא שאין לעשות כן משם חשד כי העולם אינו מבדיל בין כנסיה לכנסיה'.³² ייתכן אפוא כי בכנסיה כזו רק חשד יהיה, אולם אין לחשוש ל"שמא יימשך" כי לא מדובר כלל בעבודה זרה, שרק לגביה חששו חז"ל וגזרו, וגם לא הנאה מע"ז כי אין זה בית ע"ז.³³

29 שהרי אע"פ שקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, 'הא איסורא איכא' כפי שעולה מהסוגיה בפסחים כו ע"א. לפי"ז כתב בשלטי גיבורים בשם הרי"א: 'ז'וכן אם היה רואה נוי הע"ז או שהיה שומע נגינות הכומרים המנגנים לפני הע"ז, אם אינו מתכוין ליהנות שאינו חפץ בהנאה זו ואינו צריך לה מותר ואם היה מתכוין ליהנות אסור, שאף הקול והמראה אע"פ שאין בהם ממש אסור ליהנות בהם' (בדפי הרי"ף על מסכת פסחים ו ע"ב).

30 אלא אם כן, נסביר שכונות הרמב"ם לא לחשש מחשד, או הנאה, אלא גזירה שיש להרחיק מכל מגע עם עבודה זרה מצד עצם העניין ולא רק כהרחקה מאיסור ואפילו אם אין בזה הנאה ממשית.

31 שו"ת מהר"ש ענגיל, חלק א, סי' פג.

32 שו"ת בני בנים, חלק ג, סימן לה, אות א.

33 יש להעיר כי על פי שו"ת חיים שאל שהובא לעיל הערה 27, גם בבית שאינו מוגדר כבית עבודה זרה, יש בו טומאה, ודלא כשואל ומשיב שיובא להלן הערה 64.

ה. האם מדובר באיסור דאורייתא או באיסור דרבנן, התלבטות שיש בה כמובן נפקות מעשית לעניין ספקות וכפי שנראה להלן; יתכן שהאיסור להיכנס לבית עבודה זרה מקורו באיסור הנאה מבית עבודה זרה, שאסורה מדאורייתא,³⁴ וכפי שעולה מתשובת הרד"ל זילברשטיין בשו"ת שבילי דוד, האוסר להיכנס לבית עבודה זרה גם אם קיים חשש לאיבה, מכיוון שהכניסה לשם היא בבחינת איסור דאורייתא של הנאה מעבודה זרה: 'מיהא להכניס הילוד לבית תפלה שלהם ליכא פקודה ואין סכנה ובסתם איבה לא התיר דאורייתא לכנוס לבתי תפלה שלהם מ"ה אסור לכנוס דתשמיש ע"ז אסור בהנאה'.³⁵ איסור הכניסה לבית עבודה זרה כאיסור דאורייתא, אם כי ממקור אחר, עולה גם מתשובת הישכיל עבדי. על דברי המגיד מישרים, העיר 'הרי לך דייחס אותו בכלל את תפנו אל האלילים', כלומר מדובר באיסור דאורייתא. מאידך, יתכן שמדובר באיסור מדרבנן, והפסוק במשלי 'לא תקרב אל ביתה' הוא אינו אלא אסמכתא בעלמא.

ד. כיצד נהפך בית לבית עבודה זרה

מדרשת הספרי עולה, כי יש להבחין בין בית שנבנה לשם עבודה זרה, ובין בית שנבנה לצורך אחר ורק מאוחר יותר הכניסו לתוכו חפצי עבודה זרה: 'שלשה בתים הם בית שבנאו מתחילה לעבודה זרה הרי זה אסור שנאמר אבד תאבדון את כל המקומות, חדש, נוטל מה שחדש שנאמר ואבדתם את שמם. לא חדש, אלא הכניס לתוכו עבודה זרה והוציאה, הרי זה מותר שנאמר ונתצתם את מזבחותם ושברת את מצבותם נתצתה את המזבח הנח לו שברתה את המצבה הנח לה'.³⁶ כך גם במשנה בעבודה זרה בסגנון דומה: 'שלשה בתים הן בית שבנוי מתחלה לע"ז הרי זה אסור. סיידו וכיירו לע"ז וחיידש נוטל מה שחיידש. הכניס

34 אם אכן מדובר באיסור הנאה, הרי שעל פי הרמב"ם, מדובר באיסור דאורייתא: 'עבודה זרה ומשמייה ותקרובת שלה וכל הנעשה בשבילה אסור בהנאה שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך וכל הנהנה באחד מכל אלו לוקה שתיים, אחת משום ולא תביא, ואחת משום ולא ידבק בידך מאומה מן החרם' (הלכות עבודה זרה, פרק ז, הלכה ב). ושמוא מטעם זה סבר השבילי דוד שמדובר באיסור דאורייתא, ולא מפני שלמד את הפסוק 'אל תקרב' שהוא מדאורייתא, כפי שהניח הרע"ב בדבריו: 'ואע"פ שיש לדון עמ"ש דהוי מדאורייתא'. (ונראה שסמך על הכתוב הרחק מעליה דרכך וכו'). ראה: שו"ת יביע אומר, חלק ב - יו"ד, סימן יא, ד"ה איברא.

35 שבילי דוד, חלק ד, יורה דעה, סימן קנד, פג ע"א.

36 ספרי, דברים, פסוקא סא.

לתוכה ע"ז והוציאה הרי זה מותר'.³⁷ אם כן, בית שנבנה לשם עבודה זרה אסור בהנאה, ללא כל קשר לתכולתו. בית שלא נבנה מתחילתו לשם עבודה זרה יהיה אסור כל זמן שמשמש כבית לחפצי עבודה זרה, ולכאורה גם אם לא עובדים בו. אמנם, הוצאת חפצי העבודה זרה מהבית כשלעצמה, תתיר את ההנאה ממנו, ללא כל הליך נוסף.

הקדשת הבית כשלעצמה, אינה מחילה עליו שם של בית עבודה זרה, אלא קיימות שלוש אפשרויות: (1) בניה לשם עבודה זרה. (2) תוספת על הבניה קיימת לשם עבודה זרה. (3) תוספת של חפצי עבודה זרה.

לגבי האפשרות הראשונה, בניית בית לשם עבודה זרה, לכאורה מדובר שהבניה כשלעצמה, כאשר היא מלווה בכוונה מתאימה, היא האוסרת. מדברי רש"י עולה אמנם שמדובר בבית שהוא כשלעצמו נעבד כעבודה זרה, ולא רק משמש כבסיס לה: 'שתחלת בניינו לעבודה זרה והיו עובדין את הבית עצמו'.³⁸ גם התוספות מבארים שמדובר בבניה של בית שנועד להיעבד: 'דודאי צ"ל שהבית והאבן נעשו ליעבד דאי להיות משמשי עבודה זרה הא אמרינן (לעיל יט): משמשי עבודה זרה אינן אסורים עד שיעבדו ואילו בגמרא קאמר גבי בית בנה אע"פ שלא השתחוה וגבי אבן נמי מדקתני חצבה מתחלה משמע דלא עבד בה כבר דאי עבד בה ל"ל חציבה מתחלה לכך הא גבי תפילין (ברכות דף כג:) אמרינן צר ביה ולא אזמניה וכן זו נמי לא ליבעי חציבה מתחלה אי עבד בה'.³⁹

אמנם, בהמשך דבריהם מדייקים התוספות מרש"י שעל פי שיטתו, בנייתו של הבית לא היתה על מנת להיעבד, אלא על מנת להניח בתוכו עבודה זרה, אולם אגב השימוש בו בפועל, עבדו גם את הבית: 'מיהו מתוך לשונו משמע שהבית והאבן נעשו להניח עבודה זרה ואגב עבודה זרה עובדים הבית והאבן'.⁴⁰ יש להניח כי אין כוונתם שלפי רש"י הבניה לשם בית עבודה זרה כשלעצמה לא תאסור את הבית ויש צורך בעבודה פעילה, אלא נראה שגם לשיטה זו הבניה כשלעצמה אוסרת, מכיוון שיש להניח שעל אף שהכוונה הראשונית היתה לשם העמדת ע"ז בתוכו, הרי שההנחה היא שבסופו של דבר, כחלק מהפולחן, ייעבד גם הבית עצמו. בדומה לכך וביתר ביאור עולה גם מדברי התוספות רי"ד: 'לרבנן דאמרי

37 עבודה זרה ג, ז.

38 רש"י, שם מז ע"ב, ד"ה בית.

39 תוספות, שם, ד"ה בית.

40 תוספות שם.

לקמן אי זו היא אשרה כל שתחתיה ע"ז ואע"פ שאין עובדין את האילן להחזיקו ביראה שלהן אלא לע"ז שתחתיו עובדין אפ"ה משום קלון ע"ז שתחתיו משתחווים לאילן והיא אשרה שבתורה הם ה"נ גבי בית שבתוכו ע"ז אע"פ שאין מחזיקין הבית ביראה שלהם אלא הפסל שבתוכו מחזיקים ביראתם אפ"ה כל הבית אסור בהנאה כי מפני קלון ע"ז שבתוכו משתחווים לבית וכל הבית חשוב ע"ז והילכך אע"פ שלא בנאו לשם ע"ז ממש לקבלו עליו באלוה אלא להכניס לתוכו ע"ז הרי הוא חשוב כאלו בנאו לשם ע"ז ממש ולקבלו עליו באלוה.⁴¹

מכוח קושייתם מבארים התוספות את שיטתם שכאמור מדובר בבית שנבנה מתחילה להיעבד, ועובדה זו כשלעצמה אוסרת גם ללא עבודה פעילה: 'לכן נראה לפרש בכל שלשתן שנבנה וחצב ונטע להיות עבודה זרה עצמה'.⁴² כך גם פוסק הרמב"ם להלכה: 'בית שבנאו הגוי מתחלה שיהא הבית עצמו נעבד וכן המשתחוה לבית בנוי הרי זה אסור בהנאה'.⁴³

קיימות, אפוא, שתי אפשרויות כיצד ייאסר הבית כשנבנה מראש להיות בית עבודה זרה. לפי רש"י על פי הבנת התוספות, מדובר כשנבנה בתחילה על מנת לשמש מקום לעבודה זרה, ומתוך הנחה שאגב העבודה גם יעבדו את הבית עצמו. לפי התוספות עצמם והרמב"ם, מדובר שמלכתחילה כבר בבניית הבית הכוונה היתה שיעבד כעבודה זרה, ורק באופן הזה ייאסר גם ללא עבודה פעילה. אמנם, להלן נראה כי על פי רש"י, לא רק בניה לשם בית עבודה זרה תאסור את הבית, אלא גם הקצאת בית קיים לשם בית עבודה זרה תאסור אותו, כאשר מלבד ההקצאה גם הכניס לתוכו עבודה זרה.

41 תוספות רי"ד, עבודה זרה מז ע"ב.

42 שם, ד"ה בית. כך גם בתוספות הרי"ד: 'ואינו נ"ל דבר זה שאם בנה הבית להכניס לתוכו ע"ז שיהא נאסר בהנאה אע"פ שלא הכניס דהא תנן בפ"ק הגיע לכיפה שמעמידין בה ע"ז אסור לבנותה ואמרי' בגמרא אמר ר"א אם בנה שכרו מותר פשיטא משמשי ע"ז הוא ומשמשי ע"ז בין לר' ישמעאל בין לר"מ אינן אסורין אלא עד שיעבדו אלמא אע"פ שבנה הכיפה להכניס בתוכה ע"ז אינה אסורה אלא עד שתעבד ויכנס בתוכה ע"ז דבית שיבנה לצורך ע"ז אינו נקרא ע"ז אלא תשמישי ע"ז. הילכך אין לפרש מתנא' אלא בית שבנאו מתחלה לשם ע"ז ממש כדפריש המורה לעבוד הבית אבל אם בנאו להכניס בתוכו ע"ז אינו אסור עד שיכניס ואחר שהכניס בתוכו ע"ז נאסר משום תשמישי ע"ז ואם חזר והוציא ע"ז משם הותר הבית מיד כדקתני בסיפא הכניס לתוכו ע"ז והוציא' הרי זה מותר ואין חילוק בין אם היה בנוי מתחלה שלא לצורך להכניס בתוכו ע"ז בין אם בנאו מתחלה להכניס בתוכו ע"ז שאם יוציא ע"ז מתוכ' הותר הבית בהנאה וכל זמן שהע"ז בתוך הבית כך הוא אסור כל הבית לישב בו בצל האשרה דמשמשי ע"ז אסורין בהנאה כע"ז עצמה'.

43 רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ח, הלכה ד.

האפשרות השניה שמובאת בספרי ובמשנה, עוסקת בבית שכבר נבנה, ובעל הבית מבקש לשנות את ייעודו ולהתאימו לבית עבודה זרה.⁴⁴ במצב זה דינה של התוספת כדינו של בית שיועד לעבודה זרה מלכתחילה. משהוסרה התוספת, התוספת אסורה והבית מותר.⁴⁵ אולם ברור שכל זמן שהבית עומד במצבו הנוכחי, הוא נחשב כבית עבודה זרה לעניין האיסור להתפלל בו או להיכנס אליו.⁴⁶ במובן זה, כשמדובר בבית בנוי או שכור, עיצובו כבית עבודה זרה, מהווה את החלת שם בית עבודה זרה.

האפשרות השלישית על פי הספרי והמשנה, היא הכנסה של עבודה זרה לבית. הבית ייאסר כל זמן שהוא משמש לצורך זה, אך יותר בהנאה משיפסיק לשמש לכך. אם כן, גם השימוש בפועל מחיל על הבית שם עבודה זרה.

לאור זאת, ברורה אפוא שיטת רבנו יונה והרא"ש, לעיל, כי חצר שכרגע אין בה אליל או עבודה זרה פעילה, תהיה מותרת בכניסה, שהרי אם לא מדובר בבית שנבנה לשם עבודה זרה כמפורט לעיל, הרי שייאסר הבית בכניסה רק בשעה שיש בו צלמים או עבודה זרה פעילה.

מאידך, מדברי רש"י ניתן לדייק כי הכנסת עבודה זרה כשלעצמה לא תחיל על הבית שם בית עבודה זרה, אלא יש צורך בתנאי נוסף של הקצאת הבית כבית עבודה זרה.⁴⁷ דברי רש"י מוסבים על דברי המשנה, לפיה בית שרק הכניס לתוכו עבודה זרה, יותר מהרגע שיוציא אותה. על כך מוסיף רש"י: 'ואת הבית עצמו לא נתכוין לעבוד ולא הקצהו לתשמיש עבודה זרה אלא לפי שעה'⁴⁸ הכניס לתוכו עבודה זרה'.⁴⁹ בדברים אלו מבאר רש"י את המקרה השלישי שבמשנה, הכנסת עבודה זרה לבית. מדברי רש"י עולה כי שני התנאים שיהפכו

44 רש"י, שם, בד"ה סיידו, פירש: 'שהיה בית בנוי לדירת אדם והקצהו לעבודה זרה וטחו בסיד ועשה בו ציורין לעבודה זרה'.

45 רש"י, שם, ד"ה נוטל: 'אם בא ישראל לבטלו נוטל מה שחידש ומותר הבית ואע"פ שלא ביטלו גוי או אפילו היתה של ישראל משומד שאין עבודה זרה שלו בטילה הכא בטיל שאין נאסר אלא חידוש והוא חידוש שבטל אסור בהנאה לעולם ובגמרא מוקי לה כגון שלא נעבד הבית מעולם אבל אם השתחוה לה גוי אחרי כן נאסר כל הבית ובעי גוי לבטלו ואם השתחוה לה ישראל אסורה עולמית'.

46 הדיון שבמשנה נוגע לאפשרות לבטלו. וראה בר"ן שנביאו להלן.

47 יש להעיר שהרמב"ם בהלכות עבודה זרה פרק ח, הלכה ד לא הזכיר כלל עניין של הקצאה.

48 'לפי שעה' שבדברי רש"י מתפרש כפרק הזמן שבכוונתו להשאיר בבית את הצלמים, אמנם ברש"י שמובא בטור מבואר כי ההקצאה היתה לפי שעה.

49 רש"י, שם, ד"ה הכניס.

את הבית לבית עבודה זרה קבוע הם הכנסת עבודה זרה לבית והקצאתו כבית עבודה זרה, ועל מנת להתירו, הכרחי הדבר כי שני התנאים אלו לא יתקיימו עוד.

נחיצותה של ההקצאה כתנאי להחלת שם בית עבודה זרה לבית שלא נבנה לשם כך עולה גם מפירושו של רש"י למקרה השני במשנה, כאשר הבית נבנה לצורך אחר ורק 'סיידו וכיירו' על מנת להתאימו כבית עבודה זרה: 'שהיה בית בנוי לדירת אדם והקצוהו לעבודה זרה וטחו בסיד ועשה בו ציורין לעבודה זרה'.⁵⁰ אולם, כאן ברור כי הקצאה זו אין תפקידה להפוך את הבית לבית קבוע לעבודה זרה, המצריך ביטול, אלא מסתבר כי בכדי לשוות לבית הגדרה של בית עבודה זרה, לא די בהכנסת עבודה זרה לבית, כדרכם של בתים פרטיים של עובדי עבודה זרה, שגם בהם פעמים מתפללים ופעמים מניחים צלמים, אלא גם לבית עבודה זרה זמני, כזה שבהסרת התוספות שהתאימוהו לכך, יתבטל שמו, יש צורך בהקצאה זמנית.

דומה כי כך עולה גם מפירושו של רש"י למקרה השלישי שבמשנה, כפי שהובא בטור, ולפיו, מלבד הכנסת חפצי עבודה זרה, יש צורך בהקצאה לפי שעה, וזו תאסור את הבית לפי שעה, כל זמן שהצלמים בתוכו. הקצאה זמנית אוסרת זמנית, והקצאה מוחלטת אוסרת את הבית באופן מוחלט, ומכאן ואילך הוצאת התשמישים לא תתיר אותו ויש צורך בהליך נוסף: 'פירש רש"י שלא הקצוהו לעבודה זרה אלא לפי שעה, הלכך מועיל הוצאה לפי שעה אפי' דעתו להחזירה או אפילו הוציאה ישראל מותר אבל אם הקצוהו למשמשי עבודה זרה'⁵¹ לא מהני הוצאה לפי שעה עד שיבטל מחשבתו ומוציאה על מנת שלא להכניסה עוד'.⁵²

בבית יוסף הביא שמקורה של שיטת רש"י שבטור היא בדברי רש"י שעל המשנה, ושמה היתה לו גרסה שונה ברש"י. את טעם הדבר מסביר הבית יוסף בשם הר"ן: 'וטעמא דמילתא דכיון שלא נעשה אלא לתשמיש עראי אינו נאסר משום משמשי עבודה זרה'.⁵³ כדברי רש"י המובאים בטור פסק הרמ"א להלכה.⁵⁴

יהא הדבר אשר יהא, מובן מאליה כי כל זמן שהעבודה זרה נמצאת בפועל בבית, ייחשב

50 רש"י, שם, ד"ה סיידו.

51 מכן נראה בבירור שאין משמעותה של ההקצאה הפיכת הבית לעבודה זרה וסגידה לו, אלא ייחוד הבית כבית שבו עובדים עבודה זרה, ובלשונו של הטור: 'הקצוהו למשמשי עבודה זרה'..

52 טור, יורה דעה, סימן קמה.

53 בית יוסף, יורה דעה, סימן קמה, אות ג, ד"ה תלוש ולבסוף.

54 רמ"א, יורה דעה, סימן קמה, סעיף ג.

הבית כבית עבודה זרה,⁵⁵ וכפי שגם הדגיש הר"ן בהמשך דבריו: 'ומיהו כל זמן שעבודה זרה בתוכו מיתסר מדרבנן ומכל מקום אם הכניס שם עבודה זרה דרך קבע אפילו אם הוציאה ישראל אסור דנעשה בית זה משמש לעבודה זרה'.⁵⁶ מאידך, כאשר מדובר בהקצאה זמנית, משפסקה עבודה זרה מהבית, הבית מותר בהנאה ללא ביטול. אולם, יש להדגיש כי ההנאה המותרת היא הנאת רשות ולא הנאת מצווה, וכפי שסיכם בביאור הלכה: 'א"כ אף לאחר שהוציאו משם דהותר הבית להדיוט מטעם ביטול מ"מ עכ"פ למצוה אסור כמו לענין נוי עכו"ם אף לאחר שביטלו'.⁵⁷

כעת, יש לעיין בטיבה של ההקצאה. האם מדובר בייעוד הבית לשם שימוש עבודה זרה, מלבד שימושי האחרים, או שמא כאשר הייעוד של המקום הוא גם לדברים אחרים, לא ייחשב הבית כבית עבודה זרה.

לגבי משמשי עבודה זרה המשמשים גם לדברים אחרים, קבע בעל האבני נור: 'זהנה הדבר פשוט דלא מקרי משמשי ע"ז אלא אם מיוחדים לזה לבד אבל אם משמש גם לדברים אחרים לא מקרי משמשי ע"ז דאל"כ כל בית נכרי יאסר בהנאה כיון שמכניס בו ע"ז... ויהי' אסור לכנוס לבית נכרי. וע"כ כיון דאינו מיוחד לע"ז לא מיקרי משמשי ע"ז'.⁵⁸ לענייננו, יוצא אפוא, שהיות שהבית אסור לא כבית עבודה זרה אלא כמשמשי עבודה זרה, יעוד של בית לצרכים שונים, ולא רק לצרכי עבודה זרה, לא יהפוך את הבית לעבודה זרה.

לפיכך, בנידון דידן, שחדר התפילה הוקצה לא רק לתפילת עובדי עבודה זרה, מסתבר שלא ייחשב הבית כתשמישי עבודה זרה, וכפי שיבואר עוד להלן.

ה. בית עבודה זרה ללא צלמים

עוד יש לעיין בכוונת המשנה 'הכניס לתוכו עבודה זרה'. האם כוונתה לצלמים דווקא, או שמא הכוונה אפילו את העבודה עצמה, כגון תפילות ללא צלמים.

פשט לשון המשנה 'הכניס לתוכו עבודה זרה' מורה לכאורה שמדובר בצלמים,⁵⁹ אולם

55 כך גם בשו"ת דברי מלכיאל, חלק שני, סימן נא: 'משמע שבשעה שהעכו"ם בתוכה אוסר הבית'.

56 בית יוסף שם. אלא אם כן נאמר כדברינו לעיל, ששימוש בלבד לא יועיל ויש צורך בהקצאה. הר"ן בוודאי לא סובר זאת, שכן דבריו בנויים על שיטת רש"י כפי שזו הובאה בטור.

57 ביאור הלכה, סימן קנד, ד"ה נרות של.

58 אבני נור, חושן משפט, סימן צט, עמ' קלו.

59 כך גם נראה מלשון רש"י כפי שהובאה בטור בסימן קמה: 'שלא הקצוהו לאליל אלא לפי שעה'. אולם כפי

מסברה נראה לומר שדין דומה יהיה גם לעבודה זרה שאינה תלויה בצלמים. הדבר תלוי בשאלה האם התפילה כשלעצמה נחשבת לעבודה זרה, שאז הבית נהפך לתשמיש לעבודה זרה, או שרק פולחן המלווה בחפצי עבודה זרה מהווה עבודה זרה.⁶⁰

בדברי הר"ן העוסק בבתי נוצרים או ישמעאלים, מפורש שההשתחוות כשלעצמה, הופכת את הבית לבית עבודה זרה: 'שהקדשים של עכו"ם,⁶¹ וגם המשוגע (מוחמד) של הישמעאלים, אע"פ שאינם טועים אחריהם לעשותם אלהות, מ"מ הואיל ומשתחוים לפניהם השתחואה של אלהות, דין עבודה זרה יש להם לכל דבר איסור של ע"ז'.⁶² כך גם באגרות משה: 'פשוט שליכנס לכנסית הנוצרים שהוא מקום שעובדים ועושין תפלותיהם שאסור אף ליכנס'.⁶³

ו. מעמדה ההלכתי של הנצרות

בשאלת מעמדה של הנצרות כעבודה זרה,⁶⁴ מפורסמות שלוש שיטות:

שהערנו לגבי לשון הרשב"א שטור, נראה שמדובר בשיבוש מחמת הצנוורה, וגרסת רש"י שלפנינו 'לעבודה זרה', היא הנכונה.

60 ראה: צ"ץ אליעזר, חלק יד סימן צא שהביא תשובת פרי השדה שגם במקום שאין צלמים נחשב בבית ע"ז: 'ועוד יעוין בשו"ת פרי השדה ח"ב סי' ד' שהעלה ג"כ דהא דאסור ליכנס בבית תפלתם דהוא אפילו במקום דליכא צלמים'. כך גם בתשובת אגרות משה חלק או"ח ד, סימן מ, אות כו, האוסר משחקי ילדים באולם ששייך לתפילת ע"ז על אף שאין בו צלמים: 'משחקי ילדים באולם השייך לתפילה דעכו"ם ובדבר לשחוק ילדים בשחוק כדור באולם השייך לתפילה דעכו"ם ודאי אסור אף שאין שם צורות דהרחק מעליה דרכך כתיב זו מינות בע"ז דף י"ז והמסיתים והמדיחים הא הם הרבה ונמצאים שם ביותר, ואדרבה יש ללמד להילדים שיתרחקו משם ושהוא מקום משוקץ ומתועב'. אולם נראה שמדובר במניע רוחני ולא בחובה הלכתית מגדרי ע"ז.

61 לכאורה נראה שמדובר בשיבוש מחמת הצנוורה וצ"ל 'נוצרים'. אכן במהדורות הר"ן של מוסד הרב קוק, הגרסה: 'כותים'.

62 וכפי שגם הבינו, על פי דרכו בהבנת הר"ן, הרא"י ולדינברג, שו"ת צ"ץ אליעזר, חלק יח, סימן מז: 'אבל לענין קדושים' (המסגדים) ס"ל להר"ן שאעפ"כ דין ע"ז יש להם לכל דבר איסור של ע"ז הואיל ומכל מקום ענין השתחויותיהם לפניהם הוא השתחואה של אלהות, וכלשונו שם "כענין עבודה של אלהות הוא עבודתן", אמנם "כענין" בכף הדמיון, אבל עכ"פ לא יצאו מידי סרך טומאה'.

63 שו"ת אגרות משה, חלק יו"ד ג, סימן קכט, אות ו.

64 להבהרת הדברים, אעתיק מדבריו של הר"י הנקין, לגבי הנצרות ככלל והכתות השונות שבה. מתוך תשובה בענין מוסיקה כנסייתית, שו"ת בני בנים, חלק ג, סימן לה: 'עיקר עבודה זרה הוא הגישום של האלוקים, והנצרות דינה כעבודה זרה מכמה סיבות: א' האמונה בשילוש של האב רוח הקדוש והבן שמחשיבים את ישו לאלקים, ואלמלא כן הפיצול באחדות הבורא בין האב לרוח הקדוש לא היה נחשב לע"ז לגבם כל עוד לא ניתן להגשמה אף על פי שהוא מינות לגבינו. גם אילו חשבו את ישו לבן אלקים ח"ו אבל לא לאלקים

שיטת הרמב"ם היא שהנצרות נחשבת לעבודה זרה.⁶⁵ כך כותב הרמב"ם בהלכות עבודה

עצמו ולא היו עובדים אותו היה זה מינות אבל לא ע"ז ואילו חשבו אותו למשיח ולא לאלקים ולא לבן אלקים היה זה טעות ושטות אבל לא ע"ז... וב' שמאמינם שהלחם שלהם נהפך בפולחן ההמא"ס לגופו של ישו. וג' שסוגדים לצלמים ואיקונים ודרך סגידתם היא כריעה בעשיית הצלב. כל זה בנצרות הקתולית והארתודוקסית והאנגליקנית אבל מאז לותר נטשו הכנסיות הפרוטיסטנטיות את הסיגוד לצלמים. ובכנסיה שאינם סוגדים בה לצלמים ואינם אצלם אלא לזכר בעלמא אזי אפילו דמות האיש על הצלב אינה עבודה זרה'. אולם, יש להדגיש שלמרות שהפרוטיסטנטים אינם עושים שימוש בצלמים, אין זה אומר כלל שהם אינם עובדי עבודה זרה, ולכל הפחות מדובר בעבודה זרה בשיתוף, שאמנם הותרה לנכרים אולם נאסרה לישראלים. ממילא יש לחשוש מכניסה לשם, שכן עבור הישראלי זהו בית עבודה זרה. להבחנה בין קתולים ופרוטיסטנטים, התייחס כבר בשו"ת שואל ומשיב, מהדורה א', חלק ג, סימן עב: 'ואלו יש להם נימוס אחר אומרים מזמורי תפלות על אותו איש ומרקדים ואח"כ עומד איש אחד ודורש להם נשגבות מאותו איש והם עומדין הכן ושומעים ובעת מסיים אזי שנית יזמרו וירקדו הכל בשם הרקב והעובדים המה פרוטיסטאנטען בלי צלם ודמות... ולדינא נראה לפע"ד כאן שאין כאן דמות וצלם לפע"ד דשרי לעשות בהמ"ד'. אולם גם לשיטתו יש לומר שאין הכוונה שאין זו ע"ז, וכמבואר בדבריו שהביא את הרמב"ם על איסור כניסה לבית ע"ז ולא כתב שאין זה בית ע"ז. כך גם נראה מתשובתו בסימן עג, שלא כתב שזה לא ע"ז אלא שזה לא בית ע"ז כי אין שם צלם ודמות. כך גם הרי"א הרצוג, במאמרו שהתפרסם בתחומין ב: 'בנוגע לקיום הפולחן שלהם, הגה בנוגע לפרוטיסטנטים, מכיון שבאופן היותר גרוע אין אמונתן אלא אמונה של שיתוף, ואין להם אנדרטות בפולחנם, אלא השתי והערב בלבד וזה ברור שאינו אלא סמל וזכרון ולא נעבד, אבל גם הקתולים ידוע לנו שאינם עובדים לאנדרטות בתור אלהות, אלא בתור הערצה לאישיות שהתמונות מציינות, ואם כי ודאי אנו מצויים להתרחק מלהכנס למקומות התפלה שלהם (ההדגשה שלי) כשם שאסור לנו השיתוף וכל אביזריה של השיתוף ולהתרחק תכלית הריחוק...'. עוד ראה: ד' פיקסלר וגיל נדל, 'האם הנוצרים בימינו עובדי עבודה זרה הם?', תחומין כב (תשס"ב), עמ' 75, ובהערות הר"י אריאל שם, והמצוטט בהערה הבאה.

65 ראה על כך: י' פאור, עיונים במשנת הרמב"ם, ירושלים תשל"ח, עמ' 238-230; ד' פיקסלר, ג' נדל, שם, עמ' 69-70. שיטתו העקרונית של הרמב"ם מתבארת גם מדין מורדין ולא מעלין, בהלכות עבודה זרה י, א, כפי שמביא הר"י קאפח מכתבי יד: 'לפיכך אם ראה עובד עבודה זרה אובד או טובע בנהר לא יעלנו... במה דברים אמורים בגוי, אבל מוסרי ישראל והמינים והאפקורסים מצוה לאבדן ביד, ולהורידן לבאר שחת, מפני שהיו מצדיקין לישראל, ומסירין את העם מאחרי ה' כישוע הנוצרי ותלמידיו'. כך גם בהלכות תשובה ג, ח; מאכלות אסורות יא, ז; מורה נבוכים א, נ; אגרת תחית המתים, עמ' שלט; אגרת תימן, עמ' קכ; פירוש למשנה, עבודה זרה א, ג; חולין א, ב. אכן פיקסלר ונדל במאמרם הנזכר, מבקשים להסיק כי 'הקביעה הגורפת שהנוצרים הנם עובדי עבודה זרה, אינה תקיפה יותר בימינו' (שם, עמ' 75), נספח ב, ושם כתב על כך הר"י אריאל: 'אך עדין נותרה אם כיתות אלו מאמינות באל אחד בלבד ללא שיתוף כל שהוא? דבר זה מחייב בדיקה תיאולוגית עמוקה יותר, ולא ניתן להסיק מסקנות מעשיות ללא בדיקה כזאת בכל כת מכתות הנצרות. כל עוד לא נעשתה בדיקה מעמיקה כזו מחדש, נהגו לסמוך על דברי התוספות וראשונים אחרים, שהנוצרים עובדי עבודה זרה' (שם, עמ' 77). אמנם ר' יוסף משאש, על סמך בדיקה מקומית הגיע למסקנה מקילה. כך בספרו שו"ת מים קדושים, סימן קח: 'ועוד עמדתי על ענין הנוצרים בעבודתם והפצתם ביהודי אחד מכיר כומר אחד גדול אדוק מאד בדתו, להציגני לפניו לשאול את פיו על רזא דנא, וכן היה נתודענו שלוששתו בבית תפלתם, וראיתי להם כמה פסלים של תמונות משיחם ומרים אמו עם כמה שתי וערב של זהב וכסף ונחושת, ושאלתי אותו בפה צח, למי אתם עובדים ולמי אתם מתפללים במקום הזה ובכל מקום

זרה: 'נוצרים עובדי ע"ז הם ויום ראשון הוא יום אידם'.⁶⁶ בדפוסים המאוחרים כתוב 'כנענים', אולם ברור שזהו שיבוש מאימת הצנזורה, וכפי שעולה מתוך העיון בכתבי היד.⁶⁷

כך גם בהלכות מלכים, רואה הרמב"ם את ישוע הנוצרי שר"י כמי שהציב עצמו אלטרנטיבה לעבודה ה' לבדו: 'אף ישוע הנצרי שדמה שיהיה משיח ונהרג בבית דין, כבר נתנבא בו דניאל שנאמר ובני פריצי עמך ינשאו להעמיד חזון ונכשלו. וכי יש מכשול גדול מזה. שכל הנביאים דברו שהמשיח גואל ישראל ומושיעם ומקבץ נדחיהם ומחזק מצותן. וזה גרם לאבד ישראל בחרב ולפזר שאריתם ולהשפילם ולהחליף התורה ולהטעות רוב העולם לעבוד אלוה מבלעדי ה'.'⁶⁸

שיטה נוספת היא שיטת התוספות, ולפיה הנוצרים הם עובדי אלוה בשיתוף, ואין בפולחנם משום עבודה זרה עבורם שהרי גויים לא הוזהרו בכך: 'מ"מ בזמן הזה כולן נשבעים בקדשים שלהן ואין תופסין בהם אלהות ואע"פ שמה שמזכירין עמהם ש"ש וכוונתם לדבר אחר מ"מ אין זה שם עבודה זרה גם דעתם לעושה שמים ואע"פ שמשותפין שם שמים ודבר אחר לא אשכחן דאסור לגרום לאחרים לשתף ולפני עור ליכא דבני נח לא הוזהרו על כך'.⁶⁹

השיטה השלישית היא שיטת המאירי, כפי שזו באה לידי ביטוי בדפוסים. לשיטתו, הנוצרים של ימיו כבר אינם בגדר עובדי עבודה זרה: 'כל שהוא מעממין הגדורים בדרכי

ומקום, ותמה תמהון גדול מהשאלה ואמר, מה זו שאלה אנחנו כולנו בכל מקום עובדים ומתפללים רק לאל אחד המיוחד בתכלית האחדות'. עוד ראה: אוצר המכתבים תתפה; שם, סימן תתקצב; שו"ת מים חיים חלק א, סימן יג; שו"ת מים חיים, חלק א, סימן פא. בהקשר זה יש להזכיר את תשובתו של ר' ישראל משה חזן, רבה של רומא שהעיד שרובנים היו מתגנבים מאחורי הפרגוד של כנסיות נוצרים בימי חגם, כדי ללמוד את מנגינותיהם, להתאימן לתפלות של ימים נוראים, ומנגנים על פיהן קדוש וקדושה (שו"ת כרך של רומי, סימן א). אולם שיטתו של הר"מ חזן נדחתה על ידי רוב הפוסקים, ראה: שו"ת ציץ-אליעזר, חלק יג, סימן יב; שו"ת עשה-לך-רב, חלק ג סימנים ד-ה, שזו דעת יחיד. ואף בעדותו הטילו ספק, ראה: שו"ת וישב הים לר' יעקב משה הלל, חלק ב, סימן ז, אות ט.

רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ט, הלכה ד. 66

ראה: רמב"ם מהדורת הר"י קאפח: 'נוסח הלכה זו כאן כפי שהוא בכל כתבי היד. ובנדפס שבשו גם את ההלכה וגם את פירושו המשנה מאימת הביקורת'. כך גם נוסחת הרמב"ם, כפי שמובאת בכפתור ופרח, עמ' קצט. כך גם במהדורת שבתי פרנקל.

רמב"ם, הלכות מלכים, פרק יא, הלכה ד. במקום אחר, מתייחס הרמב"ם לטענת הנוצרים שהם עובדים אל אחד, על כך כותב הרמב"ם שזו טענה כלפי חוץ, ובאמת הם עובדים בשיתוף: 'אמנם מי שהאמין שהוא אחד בעל תארים רבים, כבר אמר שהוא אחד במלתו, והאמינו רבים במחשבתו, וזה כזאמר הנוצרים הוא אחד אבל הוא שלשה והשלשה אחד' (רמב"ם, מורה הנבוכים, חלק ראשון, פרק ג).

תוספות, סנהדרין סג ע"ב, ד"ה אסור. דברי ר"ת הובאו גם בתוספות בבכורות ב ע"ב, ד"ה שמא. 69

הדת ועובדי האלוהות על אי זה צד, אע"פ שאמונתם רחוקה מאמונתנו, אינם בכלל זה, אלא הרי הם כישראל גמור לדברים אלו,⁷⁰ ומכך מסיק המאירי שאבידתם אינה מותרת כאבידת גוי. כך גם כותב המאירי לגבי פיקוח הגל בשבת: 'פיקוח נפש אין הולכים בו אחר הרוב, כיצד חצר שהיו בו ישראל ועובדי כוכבים ומזלות הקדמונים עמהם, שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם אחר שאין להם שום דת כלל, וגם אינם חוששים לחובת חברת האדם'.⁷¹

דעתו של המאירי על הנוצרים מתבארת גם בחידושו לסוגיית הגמרא בעבודה זרה: 'מה שאמרו נוצרי לעולם אסור כבר פירשנו דעתנו במשנה, וגדולי המחברים כתבו בעניינים אלו דרכים אחרים ולא נראה לנו, ובמשנה פירש נוצרי לעולם אסור, אני מפרש מלשון נוצרים באים מארץ מרחק האמור בירמיהו שקרא אותם העם נוצרים על שם נבוכדנצר, וידוע שצלם השמש היה בבל, ושכל עם נבוכדנצר היו עובדים לו, וכבר ידעת שהחמה משמשת ביום ראשון במנין ראשי ימים, ומתוך כך היו קוראים לאותו יום נצרי, על שם שהיה קבוע לנבוכדנצר על צד ממשלת חמה שבו, והדברים נראין ברורין'.⁷²

אולם נדמה שיש להסתייג מהצבתה של שיטת המאירי כשיטה העומדת מול שתי השיטות שמנינו, שכן ייתכן שדבריו נאמרו מאימת הצנזורה.⁷³

אכן, גם לפי הנדפס, יש לשים לב שדברי המאירי עוסקים בתפיסת האלוהות של הנוצרים, או החשש שלהם לחברת אדם,⁷⁴ אולם גם לדעת המאירי לחפצי הפולחן של הנוצרים יש

70 מאירי, בית הבחירה, בבא קמא ק"ג ע"ב.

71 שם, יומא פד ע"ב.

72 שם, עבודה זרה ו ע"א. כדברי המאירי הכריע הראי"ה קוק באחת מאגרותיו, לפחות בנוגע לקביעת מעמדם כגרים תושבים: 'העיקר הוא כדעת המאירי שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחבירו הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם' (אגרות ראי"ה, חלק א, אגרת פט, עמ' צט). אמנם לא ברור שכך פסק באופן מוחלט, שהרי בספר שבת הארץ לא סמך על כך לענין לא תחנם אלא בצירוף סניפים, ועוד יש לשים לב שבאגרת הזו מדובר בענייני אמונה ולא בענייני הלכה וייתכן שמרן הרב דיבר רק באופן כללי אמוני ולא כהכרעה הלכתית ממש.

73 הרד"צ הילמן, הקדיש לכך את מאמרו: 'לשונויות המאירי שנכתבו לתשובת המינים', צפונות א (תשמ"ט), עמ' סה-עב. בפתח המאמר הוא מצטט מדבריו של החתם סופר, שנדפסו בספר עטרת חכמים, סימן יד: 'התם בב"ק (ק"ג ע"א) בספר אסיפת זקנים הפסק בשם המאירי מצוה למוחקו כי לא יצא מפי קדשו והוא דעת האומרים לרשע צדיק באמונתו יחיה'. לדבריו גם העובדה שחלק מכתבי היד מאשרים את נוסח הדפוס, אינה ראייה, שכן מצאנו שגם בכתביהם שינו פעמים מחברים מאימת הצנזורה. מנגד, ראה: יעקב כץ, הלכה וקבלה, ירושלים תשמ"ו, עמ' 310-291.

74 הר"מ אברהם במאמרו: 'האם יש עבודה זרה "נאורה"? על היחס לגויים ועל שינויים בהלכה', אקדמות יט

מעמד של חפצי עבודה זרה, וממילא יש לומר כי גם לכנסיה נוצרית יהיה שם של בית עבודה זרה.⁷⁵

כאמור, ניתן להבין שלשיטת התוספות הנוצרים עובדי אלוה אלא שהם משתפים בעבודתם דבר אחר. בנוגע להלכה, נחלקו בכך אחרונים. הרמ"א פסק להלכה את דברי התוספות: 'ויש מקילין בעשיית שותפות עם הגויים בזמה', משום שאין הגויים בזמן הזה נשבעים בע"ז, ואע"ג דמזכירין הע"ז, מ"מ כוונתם לעושה שמים וארץ אלא משתפים שם שמים וד"א, ולא מצינו שיש בזה משום ולפני עור לא תתן מכשול, דהרי אינם מוזהרין על השתוף.⁷⁶ כך הכריע למעשה הרי"א הרצוג: 'ולדעתי הדלה דעת הגאון רבי זאב וולף הלוי באסקוביץ ז"ל מכרעת שבני נח לא הוזהרו על השיתוף ומכיון שמנו רבותינו ז"ל בראש שבע המצוות איסור עבודה זרה, ומכיון שהוכח, מאידך גיסא, שעל השיתוף לא הוזהרו, הוה אומר שהעבודה בשיתוף, כלומר העבודה בבת אחת לא-ל היחיד ללא ראשית וללא תכלית בורא השמים והארץ בצירוף אליו יתברך בר מינו, כח הגוף או אחת מתופעות הטבע, או איש שהדמיון שהלך שובב העלהו לדרגת אלוה, באופן שהראשון עיקר והשני טפל, אפילו אם זו עבודה זרה לשיראל לחייב עליה מיתת בית דין או מיתת בידי שמים, אין הדבר כן לבני נח שעליהם לא נאסרה כלל. ולפי"ז יצאו מכלל עבודה זרה'.⁷⁷

מנגד, בעל הנודע ביהודה האריך להוכיח שהטענה שנכרי אינו מוזהר על שיתוף אינה נכונה, ולשון הרמ"א מטעה: 'הנה אני אומר דקשר חבל בחבל ונימא בנימא וזה גופא מנ"ל להחכם הזה דאין הנכרים מצווים על השיתוף ואף שדבר זה מורגל בפי כמה חכמים שאין הנכרים מצווים על השיתוף וגם בכמה ספרים מדרשות ואגדות השתמשו בהקדמה זאת. ואני יגעתני ולא מצאתי דבר זה לא בשני תלמודין בבלי וירושלמי ולא בשום אחד מגדולי הראשונים ואילו היה זה אמת הו"ל להרמב"ם להביא בהל' מלכים לפסק הלכה שאין הנכרי מצווה על ע"ז בשיתוף ולמה זה השמיט דין זה גם הוא מוכח דאין חילוק בעובד ע"ז בין ישראל לנכרי... ונ"ל דמה שנתפשט דבר זה לומר שאין ב"נ מוזהר על השיתוף היה ע"פ טעות שראו בהתוס'... ועפ"ז פסק הרמ"א... ולשון זה הטעה לכמה חכמים וסברו דכוונת

(תשס"ז), עמ' 86-65, טוען שהמאירי סבור שהנצרות אכן עבודה זרה ורק הבחין בין עבודה זרה ובין פחיתות מוסרית, שבעבר לא הבחינו הפוסקים בין השניים ולשיטתו של המאירי בזמנו יש להבחין ביניהם. לשיטה זו ברור מדוע חפצי הפולחן של הנוצרים אסורים כדין חפצי עבודה זרה.

75 מאירי, עבודה זרה יד ע"ב, במהדורת הר"א סופר, עמ' 32.

76 רמ"א, אורח חיים, סימן קנו, סעיף א.

77 הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, 'זכויות המיעוטים לפי ההלכה', תחומין ב (תשמ"א), עמ' 174.

הרמ"א הוא שאין ב"נ מצווה לעבוד ע"ז בשיתוף, אבל באמת לא כן הוא וכוונת התוס' ורמ"א הוא דמה שמשותף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד ע"ז ממש רק שמשותף שם שמים ודבר אחר ואינו קורא בשם אלהים ואינו אומר אלי אתה רק שמזכירו בשבועתו עם ש"ש בדרך כבוד, בזה מצינו איסור לישראל דכתיב ובשמו תשבע והוא אזהרה לישראל שלא ישבע אלא בשמו ב"ה ולא ישתף ש"ש ודבר אחר כמ"ש הרמב"ם בפי"א מהל' שבועות הל' ב' והנכרים אינן מוזהרים על זה השיתוף. אבל בשעובד ע"ז בשיתוף אינו חילוק בין ישראל לנכרי.⁷⁸

עוד יש להסתייג, שגם לשיטת התוספות ודעימיה שנכרים לא הוזהרו על השיתוף, הרי ישראל הוזהרו על השיתוף, ומשום כך אסור יהיה ליהודי להיכנס לכנסיה נוצרית, שהרי עבורו זו עבודה זרה. הערה מעין זו העיר הרד"צ הופמן בשו"ת מלמד להועיל: 'דבר ידוע שאף שלרוב הפוסקים אין הגויים מוזהרים על השתוף מ"מ לישראל שתוף אסור במיתה כשאר ע"ז'.⁷⁹ וכפי שגם קבע הרי"א הרצוג: 'ואם כי ודאי אנו מצווים להתרחק מלהכנס למקומות התפלה שלהם כשם שאסור לנו השיתוף וכל אביזריהו של השיתוף ולהתרחק תכלית הריחוק'.⁸⁰

יתירה מכך, יש לשים לב לכך שהרמ"א דיבר על משא ומתן והחשש משבועה, אולם מסתבר שנוצרי שבשבועתו מזכיר גם אלוהות וגם דבר אחר, מן הסתם חלק מן הזמן עובד דבר אחר, ולעניין הגדרתו כעובד עבודה זרה, לא התייחס הרמ"א.

אחר הדברים האלה, יש לעיין בדברי הפוסקים לגבי מעמד הנוצרים כיום, שהרי על פי השו"ע, כיום הגויים אינם עובדי עבודה זרה: 'יש אומרים שאין כל דברים אלו אמורים אלא באותו זמן, אבל בזמן הזה אינם עובדי ע"ז לפיכך מותר לשאת ולתת עמהם ביום חגם

78 שו"ת נודע ביהודה, מהדורה תנינא, יו"ד, סימן קמח, ד"ה הנה אני. בפתחי תשובה, יורה דעה, סימן קמז, ס"ב, ציין לאחרונים נוספים שהחזיק בשיטתו של הנודע ביהודה, ואף שהסכים לשיטתו לאחר מכן העיר שקשה להסביר כך בדעת הרמ"א: 'וכ"כ בתשובת מעיל צדקה סימן כ"ב ע"ש וכ"כ בתשובת שער אפרים וכן מצאתי בפמ"ג לעיל סימן ס"ה בשפ"ד סוף ס"ק מ"ה ע"ש ולע"ד אף שהאמת כן הוא מ"מ אי אפשר לומר כן בדעת הרמ"א ז"ל דמדבריו בד"מ לקמן סימן קנ"א המובא בש"ך שם סק"ז מבואר להיפך ע"ש ועיין בספר משנת חכמים ריש הלכות יסוה"ת סוף לאו א' שהביא דהגאון מהור"ר ישעיה בערלין זצ"ל מברעסלא כתב אליו בדבר זה והאריך בעוצם ידו דאין ב"נ מוזהר כלל על השיתוף וגם הוא ז"ל השיב לו באריכות וגוף הפלפול שהיה ביניהם לא נזכר שם'.

79 שו"ת מלמד להועיל, חלק א, בסימן כ.

80 לעיל הערה 64.

ולהלוותם וכל שאר דברים'.⁸¹ אולם, כפי שהובא בש"ך, פסיקת השו"ע היא לגבי משא ומתן ביום חגם 'ושאר דברים', אך אין דין זה נוגע להלכות אחרות, כדוגמת הכניסה לבית עבודה זרה שלו ביום חגו.⁸²

הרב חיד"א הבחין בין האנשים ובין המקום, כלומר בין עובדי עבודה זרה ובין בית עבודה זרה: 'ואל יקחך לבך לומר דבזה"ז ליכא ע"ז כדכתבו הפוסקים לכמה מילי דזהו לגבי הגויים דאין לדונם לעזע"ז אכן בית טפילתם מקום מוכן לפור' דמקטרינ ועושים עבודתם זכר לע"ז של קדמונים תינח דאינו ע"ז ממש נקוט מיהא פלגא דמידי סרך טומאה וסט"א לא פלט ובפרט כשהנכנס הוא ישראל זרע קדש דהחיצונים דבקים בו כמי שנכנס למקום הדבורים וזה פשוט וברור ושכלי וצריכים טבילה ומלקות ולתת מלבושים שנכנסו בהם לעניים מרודים דתיהוי להו כפרה'.⁸³

יתר על כן, אין דינו של השו"ע נוגע לכניסה שבה מונח צלב, וכפי שהסיק בשו"ת יביע אומר מדברי הרמ"א, לפיהם צורת שתי וערב שמשותחותים לה נחשבת לצלב, וגם כזו שרק נותנים לה כבוד: 'זכה"ג מצינו להרמ"א (ס"ס קנ) שכ', שרים או כהנים שיש להם צורת ע"ז בבגדיהם, אסור להסיר הכובע לפנייהם וכו'. ע"ש. אלמא דאף בשתי וערב בזה"ז, אין לעשות לפנייהם דבר הנראה ככבוד, דחשיבי כע"ז. וה"נ הנכנס לבית תיפלתם חשיב כבוד ברבוי הנכנסים אליה'.⁸⁴

ז. מעמדו ההלכתי של האיסלם

לגבי שאלת מעמדו ההלכתי של האיסלם וממילא גם מעמדם של מסגדים ושאלת הכניסה אליהם, הרי שהתשובה פחות חד משמעית מקודמתה.

בתקופת הגאונים, בשלבים הראשונים להופעתו של האיסלם, התייחסו חכמי ישראל

81 שו"ע, יורה דעה, סימן קמח, סעיף יב.

82 ש"ך, שם, ס"ק יב. ראה: שו"ע, שם, סעיף ט, ובש"ך שם, ס"ק ז.

83 שו"ת חיים ביד, סימן כו. כך גם בחזון איש, אמונה ובטחון, עמ' מט, ובשו"ת ציץ אליעזר, חלק יד, סימן צא, אות ג.

84 שו"ת יביע אומר, חלק ב, יו"ד, סימן יא, אות ד. ודחה שם את דברי מהר"י אסאד: 'זהן אמת כי בשו"ת מהר"י אסאד (חיו"ד ס' קע) נטה קו להקל בנידונו, משום דאליל שלהם אינו חשוב ע"ז. ע"ש. לפע"ד נראה במחכ"ת שדבריו תמוהים בזה. וכבר מצאתי ראי' להגאון ממונקאטש בשו"ת מנחת אלעזר ח"א (ס' נג אות ג), שהרבה להשיב עליו בזה. והעלה דחשיבא ע"ז ממש. והביא דברי הרמב"ם (ס"פ יא מהמ"א), שעבודת הנוצרים היא ע"ז וכו'.

אל האיסלם כעבודה זרה, והסתייעו במימרת רב בתלמוד הבבלי: 'חמשה בתי עבודה זרה קבועין הן, אלו הן: בית בל בבבל, בית נבו בכורסי, תרעתא שבמפג, צריפא שבאשקלון, נשרא שבערביא'.⁸⁵ כך למשל מובא בספר האשכול: 'כך ראינו ישמעאלי(ם) האידנא עובד ע"ז הוא ואינו מכיר שהוא עובד, דאמור רבנן חמשה בתי עבודה זרה קבועים הם, ואחת מהן נשרא בערביא'.⁸⁶ כך גם מובא בשיבולי הלקט בשם רב נחשון גאון: 'שלחו לרב נחשון גאון על מגע ישמעאל בין ואסר. שאף על פי שאין עושה יין נסך ליאסר בהנאה, אף על פי כן עובד עבודה זרה'.⁸⁷

זיהויה של העבודה הזרה שבערב עם האבן השחורה שבמכה, עולה גם מדברי ר' טוביה ב"ר אליעזר מיוון, בעל מדרש לקח טוב, בדרשתו על הפסוק 'אוי לך מואב אבדת עם כמוש'.⁸⁸ 'זה כמוש שקוץ אשר במדבר והוא אבן שחורה דמותה כדמות אשה שחורה והיא בתוך הבמה והיו הולכים אליה להשתחוות לה מואב וכל סביבותיה... והוא בלשון ישמעאל מכה עבודה זרה שהיא במדבר והולכים אליה עמים רבים ואחד מאלף אין חוזרין וכבר התחיל להיבטל'.⁸⁹

זו היתה גם שיטת הר"י מיגאש, כפי שהביאה המאירי: 'וישמעאלים הללו יש מי שאומר עליהם שאינם עובדי ע"ז, ודנים אותם כגר תושב, ואין מגעם אוסר בהנאה... ומ"מ חכמי ספרד'⁹⁰ חולקים בה, שהרי בפרק ראשון שהוא מונה בכלל עבודות זרות גישרא שבערביא'.⁹¹ מול קביעתם של הגאונים וסיעתם, עומדים דברי הרמב"ם, כי אמת שבעבר היו הישמעאלים עובדים את האבן במכה ומשתחוים לה כעבודה זרה, אולם הישמעאלים בתקופתו כבר אינם עובדים אותה כעבודה זרה, אלא מכוונים ליבם לשמים: 'אלו הישמעאלים אינם עובדי ע"ז כלל, וכבר נכרתה אמונת הע"ז מפיהם ומלבם, והם מיחדים לאל יתברך יחוד כראוי, יחוד שאין בו דופי, ואם יאמר אדם שהבית שהם מקלסים בו בית ע"ז הוא, וצפונה בתוכו ע"ז שהיו עובדים אותה אבותיהם, מה בכך, אלו המשתחוים כנגדו היום אין לבם אלא לשמים, וכבר אמרו בסנהדרין (סא ב) שהמשתחוה לבית ע"ז וכסבור בית הכנסת הוא הרי לבו

85 עבודה זרה יא ע"ב.

86 ספר האשכול, לר' אברהם ב"ר יצחק אב"ד, חלק ב, מהדורת אלבק, ירושלים תשמ"ד, דף קנ ע"ב, עמ' 78.

87 שיבולי הלקט, חלק ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' כ.

88 במדבר כא, כט.

89 פסיקתא זוטרותא (לקח טוב), במדבר, פרשת חקת, קכה ע"ב.

90 'חכמי ספרד' אצל המאירי הוא הר"י מיגאש כפי שהעיר המהדיר ר"א סופר בהערה ח על אתר.

91 מאירי, בית הבחירה, עבודה זרה על דף נו ע"א.

לשמים. ולכן אלו הישמעאלים היום כולם נכרתה ע"ז מפיהם, רק טעותם וטפשותם בשאר דברים, אבל ביחוד ה' אין להם טעות כלל. ואמת שהיה לישמעאלים מקודם שלשה מיני ע"ז, פעור ומרקוליס וכמוש, וכולם מפורשים וידועים מקודם שתעמוד דת הישמעאלים, אבל היום אומרים הישמעאלים כי זה שנשליך אבנים, בפני השטן אנו משליכים אותם כדי לערבבו'.⁹² כך גם עולה מתוך פסיקת הרמב"ם בהלכותיו: 'כל גוי שאינו עובד ע"ז, כגון אלו הישמעאלים יינם אסור בשתיה ומותר בהנאה, וכן הורו כל הגאונים, אבל אותם העובדים ע"ז סתם יינם אסור בהנאה'.⁹³

על פי דברי הרמב"ם שלפנינו, פסקו רבים כי אין לראות באיסלם משום עבודה זרה, וממילא לא חל איסור כלל לבקר במסגדים.⁹⁴

אמנם, לאחר העיון מסתבר שדעתו של הרמב"ם, מורכבת יותר, מכיוון שבמקורות אחרים הוא מראה פנים לאיסור. כך למשל הוא קובע בתשובה שמאמיני האיסלם 'אינם רחוקים מעבודה זרה'.⁹⁵ בתשובה אחרת הוא קובע, כי מעמדם של הישמעאלים כמעמדם של עובדי עבודה זרה לעניין תחולת האיסור של לא תחנם, 'ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי'.⁹⁶

יתר על כן, נאמן דרכו של הרמב"ם, הרדב"ז, פסק שהאיסלם הוא אכן עבודה זרה, וחייב יהודי למסור את נפשו ולא להמיר את דתו. בפסיקתו הוא אף הסתייע מדברי הריטב"א: 'זאת ועוד אחרת שצריך להודות שהיה שם [אצלם] אדם שמעלתו היא למעלה ממעלת מרע"ה וזו הריסה בכל הדת. ועוד שכיון שינהוג בדתם אפשר שיעבור על החמורות ולא אדעתיה. וגדולה מזו אני אומר שאם אונסין לעבור על אחת מכל מצות התורה באומרם

92 שו"ת הרמב"ם, הוצאת מיקיצי נרדמים, סימן שסט.

93 רמב"ם, מאכלות אסורות, פרק יא, הלכה ז.

94 ראה: למשל: מאמרו של הרי"א הרצוג, 'זכויות המיעוטים לפי הלכה', תחומין ב (תשמ"ב), עמ' 171, 174; שו"ת יביע אומר, יורה דעה, חלק ז, סימן יב, אות ד; שו"ת עשה לך רב, חלק א, סימן נט; מקור חיים השלם, חלק ה, פרק רסה, עמ' 243, וכן בפרק רסג, סעיף כט, עמ' 234.

95 שו"ת רמב"ם, שם סימן רסח.

96 שם, סימן קמח. וראה: שו"ת דברי יציב חלק יו"ד סימן מ. לניתוח מקיף של שיטת הרמב"ם בעניין, ראה מאמרו של הרב ישראל אריאל, 'ישראל גוי אחד בארץ', צפיה ג (תשמ"ט), עמ' 213-194. את הסתירה שבדברי הרמב"ם, מיישב הר"י אריאל בשני אופנים: האחד, הסתירה אינה בדברי הרמב"ם אלא בהבחנה בין כיתות שונות ותפיסות שונות באיסלם. יש אמנם באיסלם אמונה באל אחד, אולם יש בו גם פולחן עבודה זרה. הבחנה נוספת היא בנמען התשובה. לדעתו, התשובה לעובדיה הגר נכתבה כאגרת תנחומים ופיוס, שהרי כפי שמובא באגרת, רבו של עובדיה הגר חרף אותו כשהזכיר לו את עברו כעובד עבודה זרה, כשאר המוסלמים.

שאינן תורת משה אמת או שאנחנו החלפנו אותה כאשר הם אומרים ושלל צוה הקדוש ברוך הוא על ככה שחייב למסור את נפשו עליה אפילו להנאת עצמו ובצנעא ושלל בשעת הגזרה. ויגעתי ומצאתי שכתב הריטב"א ז"ל כדברי וז"ל והוי יודע שאמונת הישמעאלים אעפ"י שהם מיחדים [את השם] ע"ז גמורה חשיבא ליהרג ואל ימיר שהרי המודה באמונתם כופר בתורת משה שאינה אמת כמות שהיא בידינו וכל כיוצא בזה ע"ז גמורה היא ולא אמרו בשאר מצות יעבור ואל יהרג במתכוין להעביר אלא כשאומרים לו חלל שבת כדי לעבור על דתך לא שיאמרו לו חלל שבת [שתהי'] כמודה שאין תורתך אמת ולא צוה הקדוש ברוך הוא לשמור את השבת כך שמעתי עד כאן לשונו ז"ל. והרי זה ממש שאלתך ומינה לא תזוז.⁹⁷

זאת ועוד, גם מול דברי הרמב"ם המפורשים לקולא, לעיל, עומדים פוסקים מאוחרים לו, שפסקו שהאיסלם הוא אכן עבודה זרה.⁹⁸ כך למשל מפורש בדברי הר"ן בחידושי: 'ולמדנו מכאן שהקדשים של עכו"ם, וגם המשוגע (מוחמד) של הישמעאלים, אעפ"י שאינם טועים אחריהם לעשותם אלהות, מ"מ הואיל ומשתחווים לפניהם השתחואה של אלהות, דין עבודה זרה יש להם לכל דבר איסור של ע"ז, שלא בהידור בלבד הם משתחווים לפניהם, שאין הידור למתים, אלא כענין עבודה של אלהות היא עבודתם'.⁹⁹

אכן, בסוף דבריו, לשונו מסוייגת מעט, ומראה פנים כאילו מדובר רק כענין עבודה זרה,

97 שו"ת רדב"ז, חלק ד, סימן צב, ד"ה תשובה ראיתי.

98 פוסקים נוספים, אם כי רק אלו הרואים באיסלם עבודה זרה, הובאו במאמרו הנזכר של הר"י אריאל: כך ר' יהודה אלהריזי, ומתאר את מקום העזרה שנתחלף בעבודה זרה (שם עמ' 207). כך גם בעל המגיד משנה, הרואה בשפחות ישמעאליות כעו"ז שאסור לקיימן בארץ ישראל (עמ' 208-207). ר' אשתורי הפרחי, בעל הכפתור ופרח מתיר אמנם את יינם, אך אוסר למכור להם בתים בארץ ישראל, משום לא תחנם (עמ' 210-212). כך גם לפי הרב אברהם בן נחמן הכהן, בספרו טהרת מים, המגדיר את הישמעאלים כעובדי עבודה זרה ממש. ועוד מפוסקי זמנינו מהם עולה כי האיסלם עבודה זרה (עמ' 212). על מקורותיו הנזכרים אבקש להוסיף גם את הברכי יוסף, שעל דברי הרמב"א ביו"ד סימן קמח, סעיף יב, לפיהם מי שניכנס לעיר ומצאם ששומרים, ישמח עימהם משום איבה, הוסיף הברכי יוסף בשם מהר"י בן לב, שה"ה גם לגבי ישמעאלים, ומי שרגיל לנגן בבית ישמעאלים כל השנה, מותר לו לנגן גם ביום חגם, משום איבה. רואים א"כ שהשווה דינם לנוצרים, ובשניהם התיר מאותה סיבה, משום איבה. כך גם בברכי יוסף, סימן קכג, בשו"ב אות ב, ממ"ש גורי האר"י זצ"ל משם הרב מהר"י וז"ל, פ"א שתיתי עם מומר אחד ישמעאל שעשה תשובה ועדיין לא השלים תשובתו, והוא במצחי ששתיתי יי", ואמר לי מורי ז"ל שצריך לעשות תיקון שותה יי"ג שהם ע"ג תעניות עכ"ל. כמו"כ יש לציין לתשובת ציץ אליעזר, חלק יח, סימן מז, אות ג, וכן את תשובת דברי יציב, חלק יו"ד, סימן מ. כך גם מסר לי הרב משה רזיאל משמו של הרי"ש אלישיב.

99 חידושי הר"ן, סנהדרין סא ע"ב, בד"ה יכול.

אולם קודם לכן כתב במפורש כי 'דין עבודה זרה יש להם לכל איסור של ע"ז'. משכך מסתבר אפוא, כי על פי דרכו של הר"ן, גם להשתחוות 'כענין עבודה של אלוהות', יש דין של עבודה זרה לכל דבר איסור.¹⁰⁰

על רקע זה, יש לתמוה על סתירה בדברי הר"ן, שכן בתשובותיו, פסק הר"ן הלכה למעשה, כי הישמעאלים לא אוסרים יין שבא במגעם באיסור יין נסך, שהרי הן אינם עובדי עבודה זרה: 'שהרי הסכימו הגאונים שישמעאלים אין יין אסור אלא בשתייה ולא בהנאה כלל, כמו שכתב הר"מ ז"ל בפרק י"א מהלכותיו לפי שאינם עובדי ע"ז ואין ביניהן חשש נסוך'.¹⁰¹

כשיטתו של הר"ן בחידושו, פסק הרב א"י ולדינברג, בנימוק: 'ואדרבה הר"ן אחרון הוא וראה דברי הרמב"ם בזה, כדיוצא מתשובתו שם כדיעו"ש, וא"כ הלכה בזה כבתראי'.¹⁰² מנגד, הרב עובדיה יוסף פסק כתשובת הרמב"ם, ועל היחס בינה ובין דברי הר"ן כתב: 'ואפילו הר"ן שאמר שהואיל ומשתחווים לפניהם כעבודה של אלוהות דין ע"ז יש להם, י"ל שאילו הוה שמיע ליה כל מ"ש הרמב"ם בתשובה לא היה אומר כן. שבודאי הרמב"ם היה בקי בהם ביותר. וכל רז לא אניס ליה'.¹⁰³

כדעת הר"ן מכריעים לכאורה גם דברי הרשב"א, שנפסקו להלכה בשו"ע. הרשב"א נשאל לגבי: 'טבח ישראל ומקולי ישמעאלים. ומנהגם של ישמעאלים לשחוט לעולם כנגד המזרח. וכן בכל העבודות שלהם מחזירין פניהם לרוח מזרח וקורין לו אל קבלה. והם מחשבין דבר זה לדברי רוח שלהם תועלת. וכשיבא הישראל לשחוט לא יניחוהו לשחוט אלא אם כן ישחוט לצד האל קבלה כחקותם. וכשמעי הדבר חרה לי לפי שאין די שיש בזה משום לא תלכו בחקות הגוים (ויקר' כ) אלא שיש בזה אף משום עבודה זרה אחר שהם חושבים אותו רוח לתועלת. שהרי השוחט לשם הרים אפילו לרפואה בעלמא או לשם כשפי' אסור'.¹⁰⁴ בשאלת השואל, שנוסחה על ידי הרשב"א, קיים אזכור מפורש של שחיטה לכיוון אל קבלה שהיא משום עבודה זרה. בתשובה לשאלה, מסביר הרשב"א שיש למנוע זאת על אף שאין זה דומה לשוחט לשם הרים, שהרי הכוונה היא רק של הישמעאלי, ואילו

100 שלא כפי שכתב הרא"י ולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק יח, סימן מז, אות א, ד"ה ואם כן. גם מונח 'הקדשים של עכו"ם' שנוכר בר"ן דומה כי יש לפרשו לנוצרים ולפולחנם, ולא למסגדים כפי שפירש הרא"י ולדינברג.

101 שו"ת הר"ן, סימן ה.

102 שו"ת ציץ אליעזר, שם, אות ג.

103 שו"ת יביע אומר, יורה דעה, חלק ז, סימן יב, אות ד.

104 שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן שמה.

השוחט בפועל לא מתכוון לכך: 'ומכל מקום אינו דומה לשוחט לשם הרים דהתם השוחט בעצמו מתכוין לכך אבל הכא זה מחשב וזה עובד לא אמרינן... ומ"מ אחר שהישמעאלים מקפידין בשלהן והן מזהירין בשעת מעשה בפירוש לשחוט כנגד המזרח דוקא. ראוי הוא לבטל המנהג ולגזור במי שעושה כן'.¹⁰⁵

דברי הרשב"א נפסקו להלכה בשו"ע: 'ישמעאלים שאינם מניחים ישראל לשחוט, אלא אם כן יהפוך פניו לא"ל קיבל"א, (דהיינו שיהפוך פניו נגד מזרח) כמנהג חקוניהם, אינו דומה לשוחט לשם הרים. ומכל מקום ראוי לבטל המנהג ההוא ולגזור במי שעושה כן'.¹⁰⁶ מתוך לשון השו"ע ניכר שפסק כרשב"א, אלא שבלשונו הקצרה לא הביא את הטעם שברשב"א, מדוע אינו דומה לשוחט לשם הרים. במקום שקיצר השו"ע, הרחיבו נושאי הכלים. כך למשל לשון הש"ך: 'דהתם השוחט עצמו מתכוין לכך אבל הכא זה מחשב וזה עובד לא אמרינן, רשב"א'.¹⁰⁷

מנגד בעל הפרי תואר מבאר את שיטת המחבר באופן אחר: 'הא מילתא אין בה אלא הקפדת מצות לא תלכו בחקות הגוים, אבל משום לתא דע"ז ליכא כלל דהא הישמעאלים הם כופרים בע"ז ומיחדים יחוד שלם בכל השגת ידיעתם ומחייבים מיתה לכל משתף ש"ש ודבר אחר. ומה ששוחטים לאל-קיבלא אינו אלא כדרך שאנו מתפללים לצד מזרח שהוא מכון למקום אשר שם שוכן שם האלקים, וגם הם גנבו ענין זה ושוחטים לרוח זה כדי שהשחיטה תהיה ראויה לפני הקב"ה'.¹⁰⁸

כך גם סבור ר' יצחק אלחנן ספקטור, שאין לראות בהקפדה לשחוט לכיוון אל קיבלא עבודה זרה, אלא כשחיטה לשם רפואה: 'אבל באמת אינו קשה כלל לפי המבואר בגוף תשובת הרשב"א ח"א סי' שמ"ה דדרכן של הישמעאלים לשחוט דוקא נגד המזרח דמחשבין דבר זה לדברי רוח שלהם תועלת כו'. א"כ אינן עובדים ע"ז בשחיטתן למזרח רק דהוי כמו שוחט לרפואה וכיוצא בה מדברי הבאי שאומרים כו'... ואין זה שום סתירה כלל למה שכתבו כל הפוסקים וגם הרשב"א בעצמו דישמעאלים אינן עובדי ע"ז. ולכן שפיר אין לנו להחמיר בנ"ד וכמש"כ לעיל'.¹⁰⁹ עוד עולה מדבריו, כי ככלל אין לחוש ליחידים היוצאים מן הכלל,

105 שם.

106 שו"ע, יורה דעה, סימן ד, סעיף ז.

107 ש"ך, שם, ס"ק יא. וכ"כ גם הט"ז, שם, ס"ק ח; הפר"ח, שם, ס"ק יד; הגר"א, שם, ס"ק י.

108 פרי תואר, שם, ס"ק יא.

109 שו"ת עין יצחק, חלק א, או"ח, סימן יא, אות ד.

אלא יש לבחון את דתם ואת השקפת עולמה הרשמית: 'גם י"ל דהתם היו יוצא מן הכלל, דהנהו טייעי ה' ידוע דעובדי ע"ז היה.¹¹⁰ אבל כ"ז דלא הוחזקו לעובדי ע"ז הם בכלל אומה דלא פלחי ע"ז'.¹¹¹

אמנם, ייתכן מאוד שתפקיד האבן באיסלם של ימינו הנו בבחינת סמל בלבד, וממילא אין המוסלמים עובדי עבודה זרה. אולם כפי שהעיר הר"י אריאל לגבי נוצרים יש לומר גם לגבי מוסלמים, בהיעדר בדיקה תיאולוגית מעמיקה, אין לנו אלא דברי הפוסקים שלפנינו.

כך או אחרת, מידי מחלוקת לא יצאנו, ולכן דומה כי יש לראות במסגד כספק בית עבודה זרה. אולם, היות ואיסור הכניסה לבית ע"ז הוא איסור מדרבנן,¹¹² מסתבר שיש להקל בספקותיו, ובמקום שבו הסתפקו או נחלקו הפוסקים לגבי כנסיות כגון משום איבה, לצורך פרנסה וכו', מסתבר שיש להקל בדינו.

ח. תפילה בבית ששימש בעבר כבית עבודה זרה

גם בהנחה שבית או חדר ששימש לעבודה זרה אכן יוגדר כבית עבודה זרה במשך זמן פעילותו, הרי שלאחר שפסקה פעילות זו, ניתן יהיה להתפלל בו תפילת עראי, ויש מי שסבור שאף מותר להתפלל בו תפילת קבע. דין זה עולה מתשובת הרא"ם, כפי שהובאה במגן אברהם: 'ובכ"ה כתב בשם הרא"ם ח"א סי' ע"ט דאפי' נעבד בבית ע"ז בקבע מותר להתפלל בתוכו ואפשר דס"ל דמחוב' שאני ואע"ג דבית דינו כתלוש מ"מ דמי למחובר'.¹¹³ ר' יוסף שאול נתנזון, בעל השואל ומשיב, הביא שיש מי שהסתפק בדברי המגן אברהם, האם מותר להתפלל בבית זה בקביעות או רק בדרך עראי: 'והנה מעלתו הביא דברי המ"א סי' קנ"ד ס"ק י"ז דאפילו נעבד בקבע בבית ע"ז מותר להתפלל בתוכו ומע"ל נסתפק בכוונתו אם הכוונה אם נעבד בקבע ולא הקצו אותו לכך או אולי מותר להתפלל בו באקראי ולא בקבע... והנה דבר פשוט דכוונת הכה"ג דמותר להתפלל אף בקבע וכשלא הקצה אותו הבית לכך כמ"ש המג"א'.¹¹⁴

110 ראה: חולין ל"ט ע"ב.

111 שם.

112 שהרי חששות כמו שמא יימשך או חשד אינם חששות מדאורייתא. הלימוד מהפסוק במשלי, אל תקרב אל פתח ביתה, גם הוא אינו מדאורייתא, וניתן גם לומר קרא אסמכתא בעלמא. זאת, שלא כדברי השבילי דוד והישכיל עבדי, מהם עולה שמדובר באיסור דאורייתא, כמפורט לעיל.

113 מגן אברהם, סימן קנד, ס"ק יז.

114 שו"ת שואל ומשיב, מהדורה א, חלק ג, סימן עב. והוסיף שם שבפרט כשמדובר בבית תפילה פרוטיסטנטי

אכן, בביאור הלכה, לאחר שהביא את המגן אברהם, הביא את דעתו של אליה רבה החולק והוסיף: 'ודעת הא"ר דלא נתכין הרא"ם מעולם להקל לעשות ביהכ"נ קבוע.¹¹⁵ ואולם דע דכל זה אם לא העמידו שם העו"ג את אליהם בזה מצדד המ"א דלא דמי לנרות שעוה שאסור למצוה אף לאחר הביטול דשם חל עליהו עכ"פ שם נוי עכו"ם קודם הבטול ולכך מאיסי למצוה משא"כ בבית זה דלא חל עליהו מעולם שם נוי ע"ג ולא שם משמשי עכו"ם דהא לא היה שם ע"ז בבית זה רק שהם משתחווים ומתפללים לאליהם שם... אבל אם מעמידין שם אליהן דחל על הבית שם משמשי עכו"ם ואסור בהנאה אף להדיוט כדאיתא ביו"ד סימן קמ"ה ס"ג בהג"ה א"כ אף לאחר שהוציאום משם דהותר הבית להדיוט מטעם ביטול מ"מ עכ"פ למצוה אסור כמו לענין נוי עכו"ם אף לאחר שביטלו'.¹¹⁶ אמנם, בבית שרק היה מושכר לעבודה זרה, היקל: 'ודע עוד דאם הבית תפלה שלהם לא היתה רק שכורה להם אפשר שיש לצדד להקל אף באופן זה דאין בכחן לאסור הבית לעולם'.¹¹⁷ לכן מסתבר שבבית ששימש רק זמנית לעבודה זרה, בודאי מותר.

ט. תפילה כנגד עובד עבודה זרה

אמנם, גם אם נניח שאין לחדר התפילה המדובר מעמד של בית עבודה זרה בשום שלב, מסתבר שעדיין חל איסור להתפלל כנגד תפילתו של עובד עבודה זרה.

על פי דרשת המכילתא, משה רבנו יצא להתפלל מחוץ לעיר, מפני הגילולים שבה: 'בארץ מצרים. חוץ לכרך אתה אומר חוץ לכרך או אינו אלא בתוך הכרך כשהוא אומר ויאמר אליו משה כצאתי את העיר וגו' (שמות ט כט) והלא דברים ק"ו ומה תפלה הקלה לא התפלל משה אלא חוץ לעיר דבור החמור דין הוא שלא נדבר עמו אלא חוץ לכרך ומפני מה לא

שאינו בל צלם מותר להתפלל תפילת קבע. כך גם כתב ברוח זו בסימן שלאחריו: 'דכל שאינו צלם ודמות לא מקרי הוקצה לע"ז ומה שמבואר בש"ע סי' קמ"ה ס"ג הוא דוקא בהנכים אליל לתוכה וכאן לא נעבד כלל' (שם, סימן עג). אמנם יש להעיר על כך שכפי שהערנו לעיל הלשון 'אליל' שבפוסקים אינה אלא שיבוש מחמת הצנזורה, והלשון המקורית היא 'עבודה זרה'.

¹¹⁵ כמה אחרונים הקשו על המגן אברהם מהתוספות במגילה ו' ע"א, בד"ה טראטריות. כך בדגול מרבבה, בהערותיו לאורח חיים, סימן קנד. כך העיר גם בשו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן מב, וכן בהגהותיו על השו"ע שם. וראה עוד: שו"ת עין יצחק, חלק א, או"ח, סימן י, אות א; שו"ת מלמד להועיל, חלק א, או"ח, סימן כ, ד"ה תשובה; שו"ת חלקת יעקב, או"ח, סימן לג, ד"ה ואף דמבואר; שו"ת ציץ אליעזר, חלק יב, סימן טו, אות ב; שו"ת שבט הלוי, חלק ט, סימן לו, ד"ה ואומר לענ"ד; שו"ת עטרת פז, חלק ראשון, כרך ב, יו"ד, סימן ז, ד"ה ולכאורה עוד.

¹¹⁶ ביאור הלכה, סימן קנד, ד"ה נרות של.

¹¹⁷ שם.

נדבר עמו בתוך הכרך מפני שהיתה מלאה שיקוצים וגילולים.¹¹⁸ עיקרון זה היה לנגד עיניו של בעל תרומת הדשן: 'מי שהוא בדרך, והיום מעריב, שהוא עת לתפלת המנחה, והרי הוא קרוב למלון, לעיר שכולה נכרים, שיוכל להגיע שם בעוד היום גדול, שפיר טפי שימתין להתפלל עד כי יבא למלון, או יתפלל בשדה ג"כ מעומד, כגון שיוכל להסתלק מן הדרך'.¹¹⁹ בתשובתו, הוא קובע כי תפילה בדרכים כאשר היא אפשרית, עדיפה יותר מתפילה במלון, מכיוון שבמלון מן הסתם יש ציורים וצלמים: 'יראה, דאם יוכל להסתלק מן הדרכים כל כך, שקרוב הדבר לגמרי, שלא יבאו עובדי דרכים ויפסיקוהו, שפיר טפי, להתפלל בדרך, ממה שיתפלל במלון, בעיר שכלו נכרים: מפני שבעיר, הרבה גילולים ובתי טומאה יש בה, וכמעט שאין מלון שהוא בית נכרי, שלא תמצא בה הרבה גילולים, מצויורים או חקוקים בכותל, גם לפעמים תועבות ופסילים'.¹²⁰ אמנם כאשר לא ניתן להתרכז בתפילה בדרך, יש להעדיף את התפילה במקום שקט במלון: 'אמנם, אם אין בירור שלא יפסיקוהו עובדי דרכים בשדה, וגם שאפשר לו למצא חדר או קרן זווית במלון, שיוכל להתפלל שם בלב פנוי, ולא יבלבלוהו בני הבית, בדרך זה שפיר טפי, להתפלל במלון. כדאמרינן בפ"ק דברכות דרבי יוסי נכנס לחורבה להתפלל, ולא רצה להתפלל בדרך שלא יפסיקוהו עובדי דרכים'.¹²¹

תשובתו של בעל תרומת הדשן הובאה להלכה ברמ"א. אולם, תשומת לב לדברי הרמ"א, מלמדת, כי רק החלק האחרון של התשובה הובא בו, לגבי תפילה במקום בו לא ניתן להתרכז כראוי, אולם לגבי תפילה מול גילולים, לא התייחס הרמ"א כלל. זוהי אפוא לשון הרמ"א: 'ומי שבא בדרך והוא סמוך למלון, אם יכול להסתלק מן הדרך במקום שלא יפסיקוהו עובדי דרכים, יסתלק שם ולא יתפלל במלון של גויים, שלא יבלבלוהו בני הבית; אבל אם א"א לו להסתלק מן הדרך במקום שלא יפסיקוהו, יתפלל במלון באיזה קרן זווית'.¹²²

בעל מגן אברהם השלים את החסר, על פי התשובה המקורית של תרומת הדשן: 'ואין לחוש לגילולים שכל תפלתם היתה בעיירות מלאות גילולים'.¹²³ ובמשנה ברורה הוסיף: 'ואם בכותל מזרחי שם תלויים גילולים אל יתפלל לאותו צד אלא אחר אע"פ שאינו

118 מכילתא דרבי ישמעאל, בא, מס' דפסחא, פרשה א, ד"ה בארץ מצרים.

119 שו"ת תרומת הדשן, סימן ו.

120 שם. בהמשך התשובה הוא מסתייע בדברי המכילתא הנזכרים, והוא אף מוסיף ראייה מהסוגיה במסכת שבת קכז ע"ב, שרבי יהושע, כשרצה לילך למטרוניתא, חלץ תפיליו ונתנם לתלמידיו, והסביר שעשה כך בשביל שלא יכנסו דברי קדושה למקום טומאה.

121 שם.

122 רמ"א, אורח חיים, סימן צד, סעיף ט.

123 מגן אברהם, סימן צד, ס"ק יד.

מזרח'.¹²⁴ הפוסקים שלפנינו התיירו, אפוא, להתפלל בחדר שבו נמצאים גילולים, ועל פי המשנה ברורה עולה, כי במקום בו יש לפניו גילולים, יש לשנות את כיוון התפילה, כדי שלא יתפלל כנגדם.

על כך יש להוסיף כי לא רק כנגד צלם שמיועד לפולחן אסור להתפלל, אלא גם כנגד דמות צלם העשויה לכבוד. כך עולה מפסיקת הרמ"א ביורה דעה: 'שרים או כהנים שיש להם צורת ע"ז בבגדיהם, או שנושאים צורת חמה לפניהם כדרך הגמונים, אסור להשתחוות להם או להסיר הכובע לפניהם... ויש מקילין בדבר הואיל וידוע שגם הגויים אינם מסירים הכובע או משתחוים לעבודה זרה, רק להשר. וטוב להחמיר כסברא הראשונה'.¹²⁵

זאת ועוד, בהלכה אחרת הבחין הרמ"א בין צלב שנועד לפולחן שאסור בהנאה ללא ביטול, ובין צלב שניתלה לזיכרון בצואר: 'צורות שמשתחוים להם, דינם כדין הצלם ואסורים בלא ביטול. אבל אותן שתולין בצואר לזכרון, לא מקרי צלם,¹²⁶ ומותר'.¹²⁷ נראה, אפוא, כי השימוש בצלב במסגרת תפילה, דומה יותר לצורות שמשתחוים להם יותר מאשר כזה שניתלה לזיכרון בלבד.¹²⁸

עוד יש להוסיף, כי על פי הנפסק בשו"ע, אין להתפלל כנגד בגדים מצוירים, וכפי שביאר כוונתו במשנה ברורה, מחשש שהללו יסיחו את כוונתו:¹²⁹ 'הבגדים המצויירים, אע"פ שאינם בולטות אין נכון להתפלל כנגדם, ואם יקרה לו להתפלל כנגד בגד או כותל מצויר, יעלים עיניו'.¹³⁰ אלא שכפי שמפורש בשו"ע, יש לכך פתרון, 'יעלים עיניו'. ברם, על הלכה דומה שהביא הרמ"א: 'ולכן אסור ג"כ לצייר ציורים בספרים שמתפללין בהן, שלא תתבטל

124 משנה ברורה, סימן צד, ס"ק ל.

125 רמ"א, יורה דעה, סימן קנ, סעיף ג.

126 כך גם הכריעו למעשה בשו"ת יחזקאל דעת, חלק ג, סימן סה, ובשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן סט.

127 רמ"א, יורה דעה, סימן קמא, סעיף א.

128 כפי שהבאנו לעיל, וראה שוב: שו"ת יביע אומר, חלק ב, יו"ד, סימן יא, אות ד: 'ומכיון שצורת השתי וערב אשר בבית כנסייתם היא ע"ז גמורה ואסורה בהנאה, ודאי שבית תפלתם קרו בית ע"ז'.

129 משנה ברורה, סימן צ, ס"ק ע: 'שלא יהא מביט בציורם ולא יכוין בתפילתו'.

130 שו"ע, אורח חיים, סימן צ, סעיף כג.

הכוונה. אבל בגדים שמצוייר עליהם דברי תפלות, אפי' לישב עליהם בב"ה,¹³¹ אסור.¹³² הוסיף במשנה ברורה בשם האחרונים, שמעבר לציורים בגובהם של המפללים, שאותם יש לאסור לכתחילה ובדיעבד יש לעצום עיניים: 'אסור להתפלל כנגד המראה דמיחזי כמשתחוה לבבואה שלו והיינו אף בעינים סתומות דבפתוחות בלא"ה אסור משום ביטול כונה. אחרונים'.¹³³ כלומר מלבד הטעם שבגינו אסר השו"ע להתפלל כנגד בגדים מצויירים, היסח הדעת, קיים בתפילה כנגד מראה איסור נוסף, שלא להיראות כאילו משתחוה לבבואה שלו, שלגבי זה לא תועיל עצימת עיניים, ואף בעיניים עצומות אסור. מסתבר אפוא, כי גם לגבי תפילה או השתחויה כנגד צלמים תהיה בעיה דומה, ועצימת עיניים לא תועיל, וכאמור יש לפנות לכיוון אחר.

אכן, בשו"ת שיח יצחק לר"י וייס הי"ד, העיר אף הוא על הרמ"א שלא הזכיר את החשש לגילולים שבתשובת תרומת הדשן, והוא מתרץ: 'ואפשר שרמ"א לשיטתו ביו"ד סימן קנ"א סעיף יו"ד, שכתב שם, והאידנא נהגו להשכיר אף לדירה כיון שאין נוהגים להכניס עבודה זרה בבתיהם. וכתב שם הש"ך בס"ק י"ז, שבזמן הרב לא היו נוהגין להכניס ע"ז בבתיהם בקבע, ע"ש. ולזאת חש הרמ"א רק שיבלבלוהו בני הבית שם, אמנם כעת מכניסים ע"ז, וכדכתב הש"ך במקומו שם, בוודאי שיש לאסור'.¹³⁴ על פי דרכו עולה, כי בבית שבו

131 מקורה של ההלכה האחרונה שברמ"א היא תשובת הרא"ש, כלל ה סימן ב, ומפני שייכותה אביא אותה בלשונו: 'מה ששאלת בענין מחצלת קטנה הנקראת סגאדה בלשון ערבי, שדרך ישמעאלים להתפלל עליה ויש בה כמו צורת משקל שחור... דבר זה שאלתי בעבורי וחקרתי עליו, ונתברר לי שנהגו איסור בכאן, בטוליטלא, להניח מחצלת כזו בבית הכנסת כדי לישב עליה, כל שכן לתלותה בצד ההיכל. לפי שאומרים שאותה צורה שחורה העשויה בה היא צורת המקום שהולכים לחוג לשם בארצם. וגם יש אומרים שיש בה צורת מרקולים, ודרכם להתפלל עליה ולכרוע עליה' בתפלתם. ועוד אמרו לי: מפני זה קורין למחצלת סגאדה, לפי שסוגדין עליה. וכיון שכן, נראה לי שאסור לתלותה בבית הכנסת כלל, כל שכן בצדי ההיכל, וצריך להוציאה מבית הכנסת כדי שלא ישאר לה שום זכר בבית הכנסת. כי מה לנו להניח בבית הכנסת שלנו דבר כזה, שהוא מוכן ומזומן לתפלתם'. אמנם, הרא"ש מדבר באיסור להכניס מחצלת זו לכתחילה, וכפי שהטעים המשנה ברורה, שם בס"ק עב: 'שנאמר ולא תביא תועבה אל ביתך', אולם הרמ"א שראה לנכון להביא הלכה זו, אגב דברי השו"ע העוסקים בתפילה כנגדם, הניח כנראה שלא זו בלבד שאין להכניס מחצלת זו לבית הכנסת, אלא שאין להתפלל כנגדה, שוב יש לומר שעצימת עיניים לא תועיל, ויש להפנות ולהתפלל לכיוון אחר, וכפי שפסק המשנה ברורה, בסימן צד, ס"ק ל, שכנגד גילולים אין להתפלל ויש להתפלל לכיוון אחר.

132 רמ"א שם.

133 משנה ברורה, שם, ס"ק עא.

134 שו"ת שיח יצחק, סימן מה. תשובה זו עוסקת בלימוד תורה 'בבית עכו"ם שיש בו צורות', והעלה לאיסור. מנגד בשו"ת מלמד להועיל, חלק ב (יו"ד), סימן נד, התיר כשאין מקום אחר: 'מדברי מג"א סי' צ"ד סק"ד

יש גילולים, אין להתפלל כלל, על אף שאינו מיוחד לכך, כמו מלון. אכן יש לעיין האם לפי דעתו הפיכת פניו לכיוון אחר תועיל, כפי שעולה מתוך דברי המשנה ברורה לעיל.

וזאת ועוד, כאשר התפילה מתקיימת במניין, קיים קושי נוסף, והוא: צירופו של היחיד אל מנין המתפללים, כאשר עובד עבודה זרה מפסיק ביניהם. דין זה מובא בשו"ע: 'היו עשרה במקום א' ואומרים קדיש וקדושה, אפילו מי שאינו עמהם יכול לענות. וי"א שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או עבודה זרה'.¹³⁵

פשטות לשון השו"ע מורה שמדובר בהפסק של עבודה זרה ולא של עובד עבודה זרה, וכפי שהניח במגן אברהם: 'נ"ל שר"ל שלא יהא ע"ז מפסקת אבל עו"ז אינו מפסיק כנ"ל'.¹³⁶ מנגד, בשערי תשובה שם הביא בשם בית דוד החולק: 'וכ' דהיינו גוי, ואין חילוק בין איש לאשה'.¹³⁷

י. סיכום העקרונות שהועלו ויישומם

לפי מסקנות הדיון דלעיל, על פי דרכנו בהבנת שיטת רש"י כאשר חדר הוקצה לשם עבודה זרה, כל זמן שמתקיימת בו פעילות שמוגדרת עבודה זרה, יש לראות בחדר זה כבית עבודה זרה על כל המשתמע מכך. אמנם, גם בהנחה שכרגע אין עבודה זרה פעילה במקום, וניתן לראות בכך 'הוציאה הרי זה מותר',¹³⁸ הרי שלעניין דבר מצווה ותפילה, החמירו הפוסקים מכיוון שעדין המקום 'מאוס'. אולם, כבר פסק בביאור הלכה שבחדר שרק הושכר לעבודה זרה, אין להחמיר, ונראה כי כך הדין גם במקום בו מתקיימת עבודה זרה באופן חלקי וזמני.

גם במהותה של ההקצאה הנזכרת יש לדון, האם ניתן לומר שבחדר תפילה משותף לכלל הדתות ולכלל התפילות, אכן היתה הקצאה שכזו. הלא חדר זה הוקצה לתפילה או לפולחן דתי, ללא כל זיהוי של דת או אמונה. גם בהנחה שרוב המשתמשים שעבורם הוקצה המקום, הם עובדי עבודה זרה (נוצרים קתולים, נוצרים פרוטסטנטים שסוגדים

ומדברי מחה"ש שם ס"ק י"ג ומדברי החיי אדם סוף כלל כ"ג ומפסק רש"י ס"ס צ"ד משמע דהיכא דא"א בענין אחר מותר להתפלל בבית שיש בו גילולים. ונ"ל דכן הדין לענין תלמוד תורה היכא דאין למצוא בית אחר שרי, ואם יש בית אחר יש למנוע מזה'.

135 שו"ע, אורח חיים, סימן נה, סעיף כ.

136 מגן אברהם, שם, ס"ק טו. כך גם במחצית השקל, שם, ס"ק טו. וכן גם בדבר שמואל, סימן קפט (הו"ד בבאר היטב, שם, ס"ק יז).

137 שערי תשובה, שם, ס"ק יז.

138 עבודה זרה ג, ז.

לצלל, או למחמירים בדינם של מוסלמים המשתחוים למכה), הרי שלא היתה כאן הקצאה רק לעבודה זרה, ושמה הקצאה חלקית אינה הקצאה, כפי שעולה מתשובת האבני נזר, וכדלעיל.

מסתבר כי גם הפולחן כשלעצמו, הסגידה לצלב, ההשתחוות למכה, או אפילו התפילה עצמה, תיחשב כהכנסת עבודה זרה, שלפי המשנה הופכת את הבית לבית עבודה זרה, כל זמן שהיא שם, ומשיצא יהיה הבית מותר ללא ביטול, וכדין עבודה זרה שהוצאה מהבית, שמותר הבית ללא ביטול נוסף.

יש אמנם להסתפק, מה יהיה הדין אם התחיל להתפלל ובאמצע התפילה הצטרף לחדר עובד עבודה זרה, והתחיל בתפילתו. לגבי האיסור להתפלל כנגד עובד עבודה זרה, העצה היא פשוטה, ימשיך בתפילה ויפנה את פניו לכיוון אחר. לגבי עצם השתחוות בחדר כזה, מסתבר שמן הראוי לעזוב את החדר באמצע התפילה ולצאת מהחדר ולהמשיך את תפילתו במקום אחר. אלא אם כן, אין אפשרות כזו, או שיש חשש לאיבה, שאז יהיה רשאי להמשיך בתפילה, שהרי מדובר בספק איסור שהוא כאמור איסור מדרבנן בלבד.¹³⁹

ויהי רצון שתתקיים בנו נבואת הנביא ישעיהו: 'וְהִבִּיאֹתִים אֶל הָרַקְדָּשִׁי וְשִׁמְחֹתִים בְּבֵית תְּפִלָּתִי עֹלְתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרִצּוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים' (ישעיהו נו, ז).

י. סיכום

העולה מכל הנ"ל:

הרמב"ם בפירושו למשנה קובע שאסור להיכנס לבית עבודה זרה.

1. בבירור טעמו של האיסור, הצענו שלוש סיבות אפשריות: (א) מפני חשד הבריות. (ב) שמא יימשך אחרי ע"ז. (ג) קיום בפועל של איסור עבודה זרה, או הנאה מעבודה זרה.

¹³⁹ כך פסקו השו"ע והרמ"א באורח חיים, סימן צ, סעיף כז, לגבי תפילה במקום שותן או צואה: 'היה עומד בתפלה והשתין תינוק בבהכ"נ, ישתוק עד שיביאו מים להטיל על המי רגלים, או יהלך לפניו ד' אמות או לצדדיו או יצא מב"ה ויגמור תפלתו. הגה: ויותר טוב לילך למקום אחר ולא לשתוק, שמא ישהה כדי לגמור את כולה ויצטרך לחזור לראש'. ובמשנה ברורה שם בס"ק פ"ד ופ"ה, ובערוך השלחן שם בסעיף לא, הבחינו בין שותן שהאיסור להתפלל בקרבתו מדרבנן, ולכן רשאי להמשיך בתפילתו, ובין צואה שאיסורה מדאורייתא, ולכן עליו לצאת ולהתפלל במקום אחר.

2. בדברינו הבחנו בכמה נפקויות בין הטעמים השונים, אשר לכמה מהם, לפחות, יש השפעה ישירה על דיוננו. כך לגבי מקום שמשמש לא רק לעבודה זרה, וכן לגבי מעמד האיסור – מדאורייתא או מדרבנן.
3. מדברי הספרי והמשנה במסכת עבודה זרה עולה כי קיימות שלוש אפשרויות כיצד בית הופך לבית עבודה זרה: (1) בנייתו לשם עבודה זרה. (2) תוספת על הבניה קיימת לשם עבודה זרה. (3) הוספה של חפצי עבודה זרה. מדברי רש"י בכמה מקומות דייקנו כי הכנסת עבודה זרה כשלעצמה לא תחיל על הבית שם בית עבודה זרה, אלא יש צורך בתנאי נוסף של הקצאת הבית כבית עבודה זרה.
4. מדברי בעל האבני נזר עולה שהיות שהבית אסור לא כבית עבודה זרה אלא כמשמשי עבודה זרה, יעוד של בית לצרכים שונים, ולא רק לצרכי עבודה זרה, לא יהפוך את הבית לעבודה זרה. לפיכך, בנידון דידן, שחדר התפילה הוקצה לא רק לתפילת עובדי עבודה זרה, מסתבר שלא ייחשב הבית כתשמישי עבודה זרה.
5. על פי דרכנו, כוונת המשנה 'הכניס לתוכו עבודה זרה', אינה מוגבלת דווקא לצלמים, אלא אפילו הפולחן עצמו, כגון תפילות ללא צלמים, הוא בכלל הכנסת עבודה זרה לבית.
6. בשאלת מעמדה של הנצרות כעבודה זרה, מפורסמות שלוש שיטות: לשיטת הרמב"ם הנצרות נחשבת לעבודה זרה. לשיטת התוספות, הנוצרים הם עובדי אלוה בשיתוף והרי גויים לא הוזהרו בכך. לשיטת המאירי, כפי שזו באה לידי ביטוי בדפוסים, הנוצרים של ימיו כבר אינם בגדר עובדי עבודה זרה.
7. גם לשיטת התוספות, כפי שהבינוה חלק מהאחרונים, שנכרים לא הוזהרו על השיתוף, הרי ישראל הוזהרו על השיתוף, ומשום כך אסור יהיה ליהודי להיכנס לכנסיה נוצרית, שהרי עבורו זו עבודה זרה.
8. לגבי מעמד הנוצרים כיום, על פי השו"ע, כיום הגויים אינם עובדי עבודה זרה, אולם כפי שהובא בש"ך, פסיקת השו"ע היא לגבי משא ומתן ביום חגם 'ושאר דברים', אך אין דין זה נוגע להלכות אחרות, כדוגמת הכניסה לבית עבודה זרה שלו ביום חגו. הרב חיד"א הבחין בין האנשים ובין המקום, כלומר בין עובדי עבודה זרה ובין בית עבודה זרה. זאת ועוד, אין דינו של השו"ע נוגע לכנסיה שבה מונח צלב.

9. מעמדו ההלכתי של האיסלם ומעמדם של מסגדים ושאלת הכניסה אליהם שנוי במחלוקת. בתקופת הגאונים, התייחסו חכמי ישראל אל האיסלם כעבודה זרה. מול קביעתם של הגאונים וסיעתם, עומדים דברי הרמב"ם, שהישמעאלים בתקופתו כבר אינם עובדים את האבן השחורה כעבודה זרה, אלא מכוונים ליבם לשמים. בדברינו עמדנו על שיטתו המורכבת של הרמב"ם בשאלה זו.
10. מול דברי הרמב"ם המפורשים לקולא, עומד הר"ן המאוחר לו ופוסק שהאיסלם הוא אכן עבודה זרה. דברי הרשב"א שנפסקו להלכה בשו"ע תומכים לכאורה בשיטתו של הר"ן.
11. להלכה נחלקו פוסקי דורנו. רבים פסקו כרמב"ם, אולם יש שפסקו כר"ן, ומידי מחלוקת לא יצאנו, ולכן יש לראות במסגד ספק בית עבודה זרה. אולם, היות ואיסור הכניסה לבית ע"ז הוא איסור דרבנן, מסתבר שיש להקל בספקותיו.
12. לאחר שפסקה פעילות של עבודה זרה מהבית, ניתן יהיה להתפלל בו תפילת עראי, ויש מי שסבור שאף מותר להתפלל בו תפילת קבע. בביאור הלכה הקל בבית שרק היה מושכר לעבודה זרה, לכן מסתבר שבבית שרק שימש זמנית לעבודה זרה, בודאי מותר.
13. גם בבית שאינו בית עבודה זרה חל איסור להתפלל כנגד תפילתו של עובד עבודה זרה.
14. הפוסקים התירו להתפלל בחדר שבו נמצאים גילולים, אלא שמדברי המשנה ברורה עולה, שיש לשנות את כיוון התפילה, כדי שלא יתפלל כנגדם.
15. מפסיקת הרמ"א עולה כי לא רק כנגד צלם שמיועד לפולחן אסור להתפלל, אלא גם כנגד דמות צלם העשויה לכבוד.
16. על פי הנפסק בשו"ע, אין להתפלל כנגד בגדים מצוירים, מחשש שהללו יסיחו את כוונתו, אלא עליו להעלים את עיניו. אולם, על פי הרמ"א מלבד היסח הדעת קיים איסור נוסף בתפילה כנגד מראה, והוא שלא להיראות כאילו משתחוה לבבואה שלו, שלגבי זה לא תועיל עצימת עיניים. מסתבר אפוא, כי גם לגבי תפילה או השתחויה כנגד צלמים תהיה בעיה דומה, ועצימת עיניים לא תועיל, ויש לפנות לכיוון אחר.
17. כאשר התפילה מתקיימת במניין קיים קושי נוסף, והוא צירופו של היחיד אל מנין המתפללים, כאשר עובד עבודה זרה מפסיק ביניהם.

18. כאשר באמצע התפילה הצטרף לחדר עובד עבודה זרה, והתחיל בתפילתו, מסתבר שמן הראוי לעזוב את החדר באמצע התפילה ולצאת מהחדר ולהמשיך את תפילתו במקום אחר. אם אינו יכול או שחושש לאיבה, רשאי להמשיך בתפילה.

סימן ב

שימוש במשחות בשבת*

(תמוז התשס"ח)

שאלה

בנינו סובל ממחלת עור קשה (אטופיק דרמטיטיס), לצורך הטיפול הממושך אנו נדרשים למרוח אותו במשחות שונות. משחות אלו נספגות בעור הנגוע חלקן במהירות וחלקן לאחר זמן. האם מותר יהיה למרוח אותן בשבת? האם קיימת הבחנה בין סוגי משחות?

תשובה:

שימוש במשחה בשבת כרוך בדרך כלל בחשש מפני איסור ממרח. אולם, עיון בשורשיה של המלאכה מגלה כי לא בכל משחה ולא בכל מצב יש לחשוש. להלן נעיין בשורשי הדברים ובמסתעף מהם להלכה.

א. ממחק

מלאכת ממחק היא מט"ל מלאכות האסורות בשבת ונזכרת במשנה ובתלמודים בהקשרים שונים.

בטרם נעיין במהותה ואופיה ההלכתי של המלאכה בהקשר של הלכות שבת, נבקש לעיין במשמעות המונח 'ממחק' בהקשרו הרחב.

* עומד להתפרסם באסיא פט-צ (כרך כג, א-ב), תמוז תשע"א, עמ' 62-84.

סקירת המקורות הנוגעים העלתה כי לא מצאנו הבחנה תוכנית בין 'מוחק' ל-'ממחק'¹, והמשמעות המשותפת להם היא הסרה של החלק הלא רצוי. כך לגבי מחיקת אותיות בשבת: 'והמוחק על מנת לכתוב שתי אותיות'², כך גם לגבי מחיקת מידה: 'מקום שנהגו... למחק - לא יגדוש, לגדוש - לא ימחק'.³ שימוש דומה לגבי ממחק; כך על פי המשנה במסכת מכשירין: 'הממחק את הכרישה... היוצאין - בכי יותן, ואת שבו - אינן בכי יותן, מפני שהוא מתכוין שיצאו מכולו',⁴ וכפי שפירש הרמב"ם: 'המקנה את הכרישין מן הרטיבות שעליהן'.⁵

לאור האמור, ניתן היה להניח כי מלאכת ממחק האסורה בשבת לא תהיה שונה מהאמור, ומשמעה יהיה הסרה של החלק הלא רצוי. אלא שבבואנו להבין את המונח 'ממחק' בהקשרו האיסורי ובהקשר להלכות שבת, יש להבחין תחילה בין פעולת מחיקה שאינה אסורה בשבת, כגון מחיקה של מידה או מחיקת הלחות מעל הכרישין, לבין פעולת מחיקה האסורה בשבת, כגון מוחק שתי אותיות או ממחק עור.

מסתבר, שמהות ההבדל הוא במידת היצירתיות והתיקון שבפעולה; שכן, במלאכות שבת מלאכת מחשבת אסורה תורה, מטרת המלאכה היא אפוא יצירה שיש עמה תיקון. מחיקה שאין עמה תיקון של ממש, כגון מחיקה של מידה או מחיקת הלחות מעל הכרישין, לא תהיה אסורה.

לאור זאת, יש להבין את מהות ההבדל שבין שתי המלאכות שהוערכו כיצירתיות;⁶ מהו

- 1 בתלמוד הירושלמי מכונה מלאכת ממחק - 'מוחק'. לדיון בגרסאות השונות, ראה: מי טל, מלאכת ממחק, עמ' רלה-רלח.
- 2 משנה שבת ז, ב. אמנם בסוגיית הירושלמי שבת פ"ז ה"ב, י ע"ד, מבואר שניתן למחק גם בדרך של כתיבה, וזאת, על ידי ביטול אות קיימת ללא שום הסרה. כמו בהוספת קצר מימין לגג האות ר'. הוספה שהופכת אותו לאות ד'. מבואר בירושלמי שם שהוא חייב גם משום כותב (של האות ד') וגם משום מוחק של האות ר'.
- 3 בבא בתרא ה, יא.
- 4 מכשירים א, ה.
- 5 רמב"ם, פירוש למשנה, שם, ד"ה הממחק את הכרישה.
- 6 מהותה של מלאכת מוחק אינה בקלקול אלא בתיקון - מוחק על מנת לכתוב. כך בתוספתא, שבת (ליברמן), פרק יא, הלכה יא: 'נפלה דיו על גבי ספר ומחקה שעוה על גבי פנקס ומחקו אם יש במקומה כדי לכתוב שתי אותות חייב והמוחק לקלקל פטור אין לך שחייב אלא המוחק על מנת לכתוב והמוחק על מנת לתקן כל שהו הרי זה חייב'. כך גם ברש"י, שבת עה ע"ב, ד"ה מחק: 'שאינו מלאכת מחיקה חשובה אלא על מנת לכתוב, והרי יש מקום לשתי אותיות'. עוד ראה בביאור הלכה, סימן שמ, ד"ה המוחק בשם הפמ"ג שכל שיש במחיקה תיקון, חייב משום מוחק.

אם כן ההבדל שבין מלאכת מוחק למלאכת ממחק? הרי בשתיהן מדובר במחיקת החלק הלא רצוי?

לכאורה נראה כי מחיקת אותיות עונה אמנם על הקריטריונים הנדרשים להגדרת מלאכת ממחק. אולם, היות והתורה הוציאה פעולה זו מכלל ממחק והגדירה אותה כאב מלאכה, הרי שהיא מלאכה העומדת בפני עצמה. לשון אחרת: מלאכת מוחק אכן בכלל ממחק היתה, אולם העובדה שהיתה מלאכה בפני עצמה במשכן, הפכה אותה לאב מלאכה העומד בפני עצמו.⁷

לאור האמור, יש לברר את הגדרתה של מלאכת 'ממחק' בהקשר המיוחד של הלכות שבת על-פי מקורות חז"ל והראשונים.

ב. מלאכת ממחק

מלאכת ממחק האסורה בשבת נזכרה בכלל כל ט"ל מלאכות במשנה בפרק שביעי של מסכת שבת: 'הצד צבי... והממחק'.⁸ את פעולת המחיקה האסורה על פי משנה זו, פירשו הראשונים כהסרת השיער שעל גבי עור הצבי, כך למשל ברש"י: 'ממחקו - מגרר שער'.⁹ כלומר הסרת השערות מעל גבי העור. פעולה זו הינה מלאכה שיש עמה תיקון, וזוהי מלאכת ממחק.

דוגמא נוספת למלאכת ממחק מובאת בסוגיית הבבלי: 'אמר רבי אחא בר חנינא: השף בין העמודים בשבת חייב משום ממחק'.¹⁰ בדברי הסוגיה לא התבאר מהו הדבר שאותו שפו בין העמודים, ורש"י פירש ששפו את הקרקע שבין העמודים: 'כגון עמודי אכסדראות שעשויים חלונות חלונות, ונסמכין בחלונות בין עמוד לעמוד, והשף שם בקרקעית הבנין שנשענין עליו כדי שיהא חלק - חייב משום ממחק'.¹¹ לעומת זאת, בסוגיית הירושלמי

7 דוגמא לכך ניתן לראות בהבחנה שבין המלאכות זורה בורר ומרקד. כך בסוגיה במסכת שבת: 'היינו זורה היינו בורר היינו מרקד אביי ורבא דאמרי תרויהו: כל מילתא דהויא במשכן, אף על גב דאיכא דמאי לה, חשיב לה' (שבת עג ע"ב - עד ע"א). או בלשון הרמב"ם, שבת, פרק ח, הלכה יא: 'ומפני מה מנו אותן בשלשה מפני שכל מלאכה שהיתה במשכן מונין אותה בפני עצמה'.

8 שבת ז, ב.

9 רש"י, שם, ד"ה ממחקו, וכן בר"ן על הרי"ף ובמאירי. בפירוש רש"י לבכורות כה ע"א: 'ממחק - מחליק'. ברמב"ם בפירושו למשנה ובהלכותיו שבת יא, ה, 'המעביר' שיער'.

10 שבת עה ע"ב.

11 רש"י, שם, ד"ה השף.

מבואר ששיפת העור בין העמודים היא המלאכה שהיתה במשכן: 'מה מחיקה היתה במשכן? זעיר' בר חנינא בשם ר' חנינא: שהיו שפין את העור על גבי העמוד. השף את העור על גבי העמוד - חייב. משום מה הוא חייב? ר' יוסה בשם ר' יהודה בן לוי, רבי אחא בשם רבי יהודה בן לוי - משום מוחק'.¹² אכן מדובר במקור דומה, אולם ממקור זה נראה כי לא את הקרקע שייפו אלא את העור שהיה תלוי על גבי העמוד. מפירוש רבינו חננאל כפי שהובא בדבריהם של כמה מהראשונים, עולה, כי כך יש לפרש גם את השיפה בין העמודים שהוזכרה בסוגיית הבבלי. כך בתוספות: 'פירש רבינו חננאל דשף העור על העמוד כדי להחליקו, וכן משמע בירושלמי'.¹³ כך גם ברבינו ירוחם: 'ורש"י פירש השף בין העמודים - ששף בין עמודי אכסדראות כדי להחליקו, ורבינו חננאל פירש השף בין העמודים שמימינן עליהן העורות כדי להחליקו כדרך העבדנים'.¹⁴ בין אם מדובר בשיוף העור המתוח בינות לעמודים, ובין אם מדובר בשיוף הקרקע שבין העמודים, מהות המלאכה כפי שעולה ממקורות אלו ברורה - החלקה ותיקון של משטח.

דוגמא נוספת בברייתא שבתוספתא: התולש כנף מן העוף, הקוטמו והמורטו חייב שלש חטאות'.¹⁵ בסוגיית הבבלי מובא פירושו של רבי שמעון בן לקיש: 'תולש חייב משום גוזז; קוטם חייב משום מחתך; ממרט חייב משום ממחק'.¹⁶

בדברינו אלו סקרנו את כל המקורות התלמודיים המפורשים בנוגע למלאכת ממחק. כעת, נביא מספר מקורות שהמפרשים ראו בהם איסור מטעם מלאכת ממחק, אך הדברים אינם מפורש בחז"ל.

הדין הראשון - איסור ניקוי מנעלים. בסוגיה יש הוראה ברורה לאיסור: 'א"ר אבהו א"ר אלעזר אמר ר' ינאי: מגררין מנעל חדש אבל לא ישן. במה מגררו? א"ר אבהו: בגב הסכין. אמר ליה ההוא סבא: סמי דידך מקמי הא דתני רבי חייא: אין מגררין לא מנעל חדש ולא

12 תלמוד ירושלמי, מסכת שבת פ"ז ה"ב, י ע"ג.

13 שם, ד"ה השף.

14 נתיב יב, חלק יד, פו, ב.

15 במהדורת ר"ש ליברמן - ט, כ.

16 שבת עד ע"ב. כך פסק הרמב"ם בהלכות שבת, פרק יא, הלכה ו.

מנעל ישן.¹⁷ אולם, לא התברר מדוע. רש"י הסביר: 'שקולפו והוי ממחק',¹⁸ ובעקבותיו פסק כן בשו"ע: 'אין מגררין לא מנעל חדש ולא מנעל ישן, מפני שקולף העור והוי ממחק'.¹⁹

הדין השני - האיסור למרק כלי הכסף, בברייתא: 'בכל חפין את הכלים, חוץ מכלי כסף בגרתקון'.²⁰ בדברי הברייתא לא תואר מהות האיסור ורש"י פירש שהוא משום ממחק: 'משפשפין את הכלים בשבת לצחצחן. חוץ מכלי כסף בגרתקון - כמין עפר שגדל בחבית של יין, וקורין לו אלו"ם, והוא עיקר תיקון כלי כסף, וגורר אותו, שהכסף רך, והוא ממחק, שהוא אב מלאכה'. כך פסק גם השו"ע.²¹ אולם, מדברי הרמב"ם נראה שכלל לא מדובר באיסור ממחק: 'אסור לחוף כלי כסף בגרתקון מפני שהוא מלבנן כדרך שהאומנין עושין, ונמצא כמתקן כלי וגומר מלאכתו בשבת'.²²

הדין השלישי - האיסור למשמש בצרור: 'אמר רבא אסור למשמש בצרור בשבת כדרך שממשמש בחול',²³ כמה מהראשונים פירשו שהאיסור הוא 'משום שהוא ממחק'.²⁴

כללו של דבר, מהותה של מלאכת ממחק היא החלקה של משטח. יש אמנם להבחין בין הפעולה ובין התוצאה, ושתייהן הינן חלק מהגדרת המלאכה,²⁵ וכפי שהסביר הרמב"ם: 'ואיזה הוא מוחק? זה המעביר השער או הצמר מעל העור אחר מיתה, עד שיחליק פני העור'.²⁶ כלומר הפעולה היא העברת הצמר, אולם בפעולה זו כשלעצמה אין די, ויש לסמן מראש את התוצאה שהיא החלקת פני העור.

17 שבת קמא ע"א.

18 שם, ד"ה אבל לא ישן.

19 שו"ע, סימן שב, סעיף ח. אכן מלשון הרמב"ם (שבת כב, יח) נראה שאינו מטעם ממחק אלא מגדרי כיבוס.

20 שבת נ ע"א.

21 שו"ע סימן שכג סעיף ט.

22 פרק כג, הלכה ז. ולכאורה י"ל שהרמב"ם לשיטתו דלעיל שגם את איסור גירוד המנעל הסביר שלא משום ממחק, וצ"ע מה הוא גדר הדבר לשיטת הרמב"ם. ושם י"ל שכיוון שאינו מתכוין במלאכות אלו להחלקה - לא בכלי כסף ולא בגירוד המנעל, וכנראה אף לא זו התוצאה של פעולות אלו, משום כך אין בהן איסור ממחק ואיסורין נעוץ במלאכות אחרות.

23 שבת פא ע"א.

24 אור זרוע, הלכות שבת, סימן עד בשם רבינו חננאל; ריטב"א, שבת, שם; הגהות אשרי, שם.

25 שאלת היחס בין המעשה לבין התוצאה היא שאלה עקרונית בהלכות שבת, ועיוין בהרחבה בספר מנחת חינוך, מצווה לב, לט מלאכות דשבת אבות ותולדות, אות ב, מלאכת זריעה.

26 רמב"ם, הלכות שבת, פרק יא, הלכה ה.

ג. תולדת ממרחק - ממרח

המשנה במסכת שבת מזכירה את האיסור למרח: 'ואם היתה נקובה - לא יתן עליה שעוה, מפני שהוא ממרח'.²⁷ כך גם בתוספתא: 'לא יקנח באספלונית מפני שבא לידי מרוח, והממרח בשבת חייב חטאת'.²⁸ על היחס שבין ממרח לממחק, ניתן לעמוד מתוך דברי הסוגיה: 'הממרח רטיה בשבת - חייב משום ממחק',²⁹ כלומר ממרח הנו תולדה של ממחק.

אכן, קיים שוני בין האב והתולדה, לפחות במובן זה שפעולת המחיקה היא בגוף הדבר, כגון עור הצבי או רצפת הבית, בעוד שבמירוח מדובר בפעולה של חומר (בעל אופי מתמרח כפי שנראה להלן) על גבי דבר אחר.

לעיל הערנו על כך שפעולת מחיקה תהיה אסורה רק כאשר מדובר במחיקה שיש עמה תיקון. לאור זאת, נדון כעת לגבי 'ממרח' האם גם בפעולה זו יש צורך במירוח המתקן דבר אחר, או שמא יצירת השכבה הנמרחת כשלעצמה מהווה תיקון.³⁰ מתוך עיון בכל המקורות שהזכירו את האיסור למרח, נראה כי מעבר לשאלת אופיו של החומר המתמרח, פעולת המירוח אסורה כאשר היא באה להכשיר דבר לפעילות.

דוגמא בולטת לכך היא המשנה האוסרת סתימת חור בחבית על ידי שעוה: 'ואם היתה נקובה לא יתן עליה שעוה, מפני שהוא ממרח. אמר ר' יהודה: מעשה בא לפני רבן יוחנן בן זכאי בערב, ואמר: חוששני לו מחטאת'.³¹ הטור שפסק משנה זו להלכה, הטעים: 'אסור ליתן שעוה או שמן שהוא עב בנקב החבית, מפני שהוא ממרח'.³² במקרה זה ברור אפוא כי מטרת המרוח היא תיקון החבית. אמור מעתה: פעולת המרוח אסורה לא כשלעצמה, אלא במקום בו היא מהווה תיקון לדבר אחר. השכבה הנמרחת כשלעצמה אינה מהווה פעולה שיש בה תיקון כשלעצמה.³³

27 שבת כב, ג.

28 תוספתא שבת ה, ו.

29 שבת עה ע"ב. וב רש"י, שם, קמו ע"א, ד"ה שהוא ממרח: 'ויש כאן משום ממחק'.

30 מטרתו של הדיון אינו רק בהיבט המצומצם של תיקון וקלקול. הצורך למצוא 'תיקון' קיים רק במקום שהפעולה כשלעצמה היא פעולה של קלקול, מפני שכל המקלקלין פטורין. אולם, כל מלאכה דורשת מידה של יצירתיות, שהרי 'מלאכת מחשבת אסרה תורה', ומכאן שיש לדון מה היא מהות מלאכת ממרח האם היא פעולה בחומר המתמרח או פעולה בחפץ.

31 שבת כב, ג.

32 טור, סימן שי"ד.

33 שו"ר שעמדו על כך: הר"י קאפח שהתיר להלכה שימוש במשחות בשבת, מבלי להבחין בין בריא לחולה.

גם לגבי מירוח הרטיה האסורה בשבת, וגם לגבי הנחת קילור על גבי העין, שעל פי הברייטא זו פעולה המותרת מערב שבת ואסורה בשבת עצמה, ופירשו הראשונים שהאיסור בשבת הוא משום ממרח. להלן³⁴ נבקש להראות שפעולת המריחה אינה על גבי העין אלא על גבי התחבושת, ואם כן גם במקרה זה, פעולת המריחה מהווה תיקון לתחבושת ככלי רפואי יעיל.³⁵

ד. חומרים שיש בהם איסור ממרח

לעיל הבאנו את לשון המשנה, לפיה אסור בשבת לסתום בשעווה חור של חבית, מחשש לאיסור ממרח. אולם, מכיוון שבמשנה נידון רק דינה של שעווה, שהיא בעלת מאפיינים ייחודיים, לא ברור מה הדין לגבי חומרים אחרים. על כך מביאה הסוגיה מחלוקת לגבי מישחא: 'מישחא, רב אסר ושמואל שרי. מאן דאסר - גזרינן משום שעווה, ומאן דשרי - לא גזרינן'.³⁶

לענין הלכה נחלקו הפוסקים. בספר יראים פסק כשמואל ולקולא: 'ומשחא - קיימא לן

בהתבסס על לשון הרמב"ם בהלכות שבת פרק יא, הלכה ו: 'עד שיחליק פנים', מסביר הר"י קאפח, שם בפירושו, אות יד: 'זהכוונה פני הרטיה שלא תישאר מחוספסת ותכאיב לפצע. וכן לקמן... הסותם נקב בשעווה וממרח פני הנקב כדי שיחליק דופן החבית וכדומה זהו ממרח... ובנדפס "שיחליק פניהם" נוסח מטעה וכאלו מדובר בהחלקת פני השעווה או הזפת, ומתוך כך באו כמה פוסקים לכלל סברא שאסור לרחוץ בסבון שהוא גוש... הרי הוא לדעתם ממרח את הסבון ומחליק פניו והם דברים תמוהים ביותר, וכי למי נחוצה החלקת פני הסבון. וגדולה מזו כתבו שצחצוח שנים במשחת שנים יש בו משום ממרח, וכל האסורים הללו דברי תימא לדעתי בשטת רבנו'. כך גם כתב ר' אברהם שמואל פפנהיים ביאטר, חיי אריכי על חיי אדם, בני ברק תשס"ז, עמ' רטז: 'ולכאורה י"ל שורש הדבר בכ"ז דהאיסור הוא לא משום מירוח המשחה אלא משום החלקת הדבר שעליו מורח וכמש"כ הרמב"ם דמחליק את העור'. כך גם ר' חיים יהודה ישראל, בספר טל תחיה, חלק א, סימן עט, עמ' קנ: 'והנה ראיתי דיש שמדקדקים לא להשתמש בסבון נוזלי עב כיון שזה דומה לשמן עב, ונראה דאין לחוש בזה כלל כיון דכל הגזירה בשמן עב היינו רק למלאות נקבים אבל בתשמיש אחר לא גזרו ומשום ממרח גם אין ואם תרצה לומר דשייך גזרת סיכוך בשמן עב אטו משחה דכן שייך בה משום ממרח ולכן אסור להשתמש בסבון עב נראה דגם זה אינו שאין בידינו להוסיף גזרות שגם בזמן חז"ל היה משחה ולא שמענו שגזרו שימוש בשמן עב אלא רק למלאות נקבים'. אמנם ראה: שו"ת אז נדברו, חלק ג, סוף סימן כא, עמ' מה, ובספר חוט שני לר"נ קרליץ, שבת א-ב, מלאכת ממרח, עמ' קטז, שלא הבחינו.

34 ליד הערות 76-70.

35 לחשש במריחת רוק נקדיש דיון בפני עצמו להלן. בקצרה נרמז כאן שלדעתנו נראה מדברי רש"י שאין בכך איסור כי האדם כלל לא התכוון למרוח את הרוק אלא רק להבליעו, וכפי שהבין המג"א.

36 שבת קמו ע"ב.

כמאן דשרי, דלא גזרינן משום שעוה'.³⁷ כך פסק גם הראב"ה: 'ולי נראה כיון דשמואל שרי במשחא ורב יוסף פליג ואמר דרב נמי שרי - הילכתא כוותיה דשרי'.³⁸ מאידך, על פי הכלל של 'הלכה כרב באיסורי', פסקו הר"ח, הר"ף, הרמב"ם והרא"ש כרב לאיסור, וכן פסק להלכה גם בשו"ע³⁹ שאין למרוח מישחא, מחשש שמא יבוא להקל גם בשעוה האסורה.

יש להבין אם כן מהי אותה 'מישחא' שנאסרה על פי גזירת חכמים, ומתוך כך נוכל להסיק כי כל משחח שאינה סמיכה כאותה 'מישחא', תהיה מותרת ולכתחילה. רש"י פירש: 'שמן עב',⁴⁰ אך קשה להסיק מכך מה מידת סמיכותה של ה'מישחא' שנאסרה. אכן, מדברי הרמב"ם עולה כי 'מישחא' היא 'שומן': 'ואפילו בשומן אין סותמין את הנקב, גזרה משום שעוה'.⁴¹ לכן נראה כי מדובר בשמן סמיך במיוחד או שמן קרוש. הנחה זו מתקבלת על הדעת, מכיוון שלא מדובר באיסור עצמי, אלא בחשש שמא יטעה וימרח בשעוה, אם כן בכלל הגזירה רק חומר הדומה בסמיכותו לשעוה ולא מעבר לכך. זאת ועוד, הסוגיה מתלבטת לגבי מישחא בהקשר של סתימת חור בחבית, אם כן מסתבר כי שני תנאים יש במישחא האסורה (מדרבנן: א) דומה לשעוה. ב) מדובר בחומר סמיך דיו כזה שבכוחו לסתום חור של חבית.

אכן יש מקום להתלבט בדבריו של הראב"ן שהובאו בפוסקים לפיו 'חלב ושומן דינו כשעוה';⁴² האם כוונתו שהשומן זהה ממש לשעוה והוא נאסר מן התורה כאמור במשנה, או שמא פירש כמו הרמב"ם, שמישחא היא שומן, ונאסרה רק משום גזירה אטו שעוה.⁴³ כמו כן, יש להתלבט בכוונת דבריו של השו"ע שאין בחלב איסור ממרח אלא רק איסור מוליד: 'מעבירין גלדי המכה וסכין אותה בשמן אבל לא בחלב, מפני שהוא נימוח'.⁴⁴

37 יראים, מהדורת תועפות ראם, עמ' קלט.

38 ראב"ה, סימן שמ.

39 שו"ע, אורח חיים, סימן שיד, סעיף יא.

40 שם, ד"ה משחא.

41 ועיין עוד ברש"י שבת קכט ע"א ד"ה ולישוף משחא בצדעיה, שמפרש שהוא שומן שנמס מן החום, ראה גם בדבריו לשבת סו ע"ב, ד"ה דצייל. ובפירושו בדף קלד ע"א, ד"ה לשייפיה משחא, כתב 'שמן'.

42 ראב"ן, סימן שפ. הובא בא"ר, סימן שיד, ס"ק יח, הו"ד בביאור הלכה, בסימן שכ"א בד"ה תע"ב; במשנ"ב, ס"ק מה בשם אחרונים.

43 בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן ל, אות ד, הניח בפשטות שמדובר באיסור עצמי המקביל לשעוה. יש אמנם להתלבט לגבי מהות כ' הדמיון כמו בעניינים רבים ואכמ"ל.

44 שו"ע, סימן שכח, סעיף כב.

במשנה ברורה הוסיף ששמן קרוש דומה לחלב: 'וה"ה אם השמן היה קרוש דדמי לחלב'⁴⁵ יש להבין אפוא מדוע אין בחלב איסור ממרח. באופן פשוט יש להסביר וכפי שנראה להלן, שבמוצק שלא ממרחו כמוצק אלא ממסו וממרחו כנוזל אין איסור ממרח,⁴⁶ אולם בספר יד יוסף מסיק מכך 'מדכתיב הטעם בחלב משום נימוח משמע דבחלב לא שייך מירוח אלא בשעווה'.⁴⁷

הרא"י וולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר הסביר שאם נניח שהאיסור למרוח חלב הנו איסור מדרבנן כדין מישחא, ניתן להבין מדוע השו"ע לא חשש לאיסור ממרח בחלב: 'ונראה לומר דאם נתפוס דבחלב האיסור ממרח הוא רק מדרבנן, ירד הקושי מדוע דלא פירש השו"ע הטעם משום ממרח, והיינו דחדא מינייהו נקט, בהיות דטעם זה של ממרח ג"כ לא הוי בכאן אלא מדרבנן, וכזה כנראה פירש כן גם בספר החיים שנזכר בערך שי שם (ואינו תח"י לעיין בגופן של דברים) שכותב ללמוד מזה דהוצרכו לומר בחלב הטעם דנימוח דממרח חמאה על נייר אינו רק שבות ומותר ע"י עכו"ם גם בספק אולי יבוא לידי מיחוש כל גופו גם במקום שעדיין לא חלה כל גופו ואינו חשש סכנה ע"ש, והיינו מפני דאם אינו רק שבות נחא מה דלא נקט השו"ע טעמא דממרח דחדא מינייהו נקט בהיות דגם אילו היה מבאר טעם זה ג"כ לא היה האיסור כ"א מדרבנן'.⁴⁸

מכל הנ"ל ניתן היה להסיק שמריחת חלב אינה אסורה מדאורייתא, כדין שעווה, אלא מדרבנן בלבד, כדין מישחא. מכאן, רשאים היינו להסיק שמשחה שאינה מוצקה כחלב אינה בכלל מישחא שאסורה מדרבנן אלא בכלל חומר שאינו מתמרח שמותר לכתחילה. כך או אחרת, דבר ברור הוא, שנוזל שאינו דומה לשעווה כלל,⁴⁹ אינו אסור אף מדברי

45 משנה ברורה, שם, ס"ק עא.

46 בשו"ת ציץ אליעזר (לעיל הערה 43), אות יב, הביא בשם ספר ערך שי, שהסביר מדוע יש במירוח חלב מוליד ולא ממרח, בגלל חידושו של המגן אברהם, להלן: 'בדומה לדברי המהרש"ם הנ"ל ראיתי שכותב לפרש בספר ערך שי על או"ח דברי השו"ע בסי' שכ"ח סעי' כ"ב, דבשו"ע שם איתא דמעבירין גלדי המכה וסכין אותה בשמן אבל לא בחלב מפני שהוא נימוח, ומבאר שלכן לא פירש משום ממרח עפ"י דברי המג"א הנ"ל מפני דה"נ בסיכה רוצה שיבלע ולא שיתמרח ע"ש'. לתירוצים נוספים ראה: בשו"ת ארץ צבי פרומר, סימן ע; קצות השלחן, חלק ה, עמ' נו.

47 או"ח סימן שכח ס"ק כו. הו"ד בשו"ת ציץ אליעזר, שם, ד"ה ומצינו דכבר.

48 שו"ת ציץ אליעזר, שם.

49 בבית יוסף כתב שיש לאסור שמן עב כי שייך בו מירוח קצת, ובהנ"ל קיים חשש שיחליפו בשעווה. אולם סביר לומר שמירוח קצת שלגביו חשש הב"י שיחליפו בשעווה, הוא מירוח שיכול לסתום באמצעותו חור של חבית, לגביו יש לחשוש. כללו של דבר, גזירת חכמים היא בחומרים המתמרחים כשעווה או הדומים לה.

חכמים. וכפי שכתבו הרא"ש והר"ן לגבי האיסור להניח קילור על גבי העין בשבת: 'ומיירי בקילור שהוא עב דומיא דאספלנית הלכך דוקא מערב שבת אבל בשבת אסור להניחו על העין משום גזירת שחיקת סממנים או גזירה שמא ימרח. אבל קילור צלול אף בשבת מותר להניחו על גב העין'.⁵⁰ וכפי שהעיר הפרישה על דברי הטור לפיהם אסור לתת שעוה ושמן עב בנקב החבית משום ממרח: 'לאפוקי שמן דק'.⁵¹ וכפי שפסק השו"ע: 'מעבירין גלדי המכה וסכין אותה בשמן'.⁵²

לא זו אף זו: גם משחה שאינה נוזלית, אולם היא רכה ו'לא שייך בה מירוח', תהיה מותרת לכתחילה, כפי שדייק הבית יוסף מדברי הר"ן לגבי דין התוספתא כי 'אספלנית שפירשה מן האגד מחזירה': 'ופירש הר"ן (ד"ה איספלנית) 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'.⁵³

על פי זה התיר בשו"ת מטה לוי שימוש במשיחה לתינוקות: 'על שאלתו אם מותר לסוך תינוקות בזאלבע בשבת ולא שייך בו משום ממרח, הנני להגיד כי לדעתי דוקא ברטיה שעל גבי מכה שהיא קשה כמו פלאזטער שהיו נותנים מלפנים על כל מכה שייך גביה משום מירוח, אבל בזאלבע שהיא רכה לא שייך כלל שימרח ולא הוי רק כמו סיכה, והרי חזינן שאפילו לרחוץ ידיו בבורית דודאי דומה לממרח אף לאותן שאסרו היינו רק משום שנימוח על ידו והוי נולד כמו שכתב רמ"א או"ח סי' שכ"ו סעי' י' וזה לא שייך בזאלבע דלא הוי שום נולד וגם לא נימוח ולא ממרח שנשאר כמו שהיה ודומה לחלב שהביא שם הרמ"א וגם בחלב לא אסרו רק משום נולד ובזה ליכא נולד כמו שכתבתי'.⁵⁴

ניתן לומר אפוא שהכלל בנידון זה הוא אחיד. אם לא ניתן ליצור שכבה אחידה וחלקה מהחומר המתמרח אין כאן איסור כלל, ואין זה משנה כלל אם החומר הוא נוזלי אם לאו. אם ניתן ליצור שכבה אלא שאינה מתקיימת משום שהיא נמסה, כחלב, אסור המירוח מדרבנן. אם נוצרת שכבה אחידה ומתקיימת, כשעווה, המירוח אסור מהתורה.

יש לציין עם זאת כי בשו"ת ציץ אליעזר הסתייג מההבחנה בין משחות: 'ראשית הרי כמה

50 רא"ש, מסכת שבת, פרק א, סימן לג; ר"ן, שבת (בדפי הרי"ף ו ע"א), ד"ה והאי קילור.

51 סימן שיד, אות י.

52 שו"ע, אורח חיים, סימן שכח, סעיף כב.

53 בית יוסף, אורח חיים, סימן שכח, ד"ה איספלנית.

54 שו"ת מטה לוי (הורוויץ), חלק ב סימן כא, הו"ד בשו"ת ציץ אליעזר (לעיל הערה 43), אות א.

וכמה סוגי זאלבע ישנם ועינינו הרואות כמה וכמה משחות שהן עבות באופן ששפיר שייך בהן מרוח, וגם משחות הרכות לפעמים מתוך שמונחים זמן ממושך מתעבות, וא"כ א"א לתת הדבר לשיעורין ולמסור בידי נשים וע"ה תורת כל אחד בידו להחליט בדבר המגביל ובא לידי איסור דאורייתא.⁵⁵ אולם, נראה כי זוהי גזירה לגזירה, ובפרט במקום צורך רפואי או במקום סבל.

כללו של דבר, מסיכום המשנה והסוגיה עולה כי ישנן שלוש דרגות של סמיכות: (א) שעווה – אסור על פי המשנה. (ב) מישחא – על פי רב ולהלכה אסור מחשש שמא יבוא להקל גם במריחת שעווה. (ג) שמן צלול – מותר מעיקר הדין.

ה. רוק

לאחר שהסקנו שנוזל צלול מותר במריחה מעיקר הדין, יש לתמוה על הפרי מגדים שאסר למרח רוק: 'משמע ברוק נמי שייך מירוח אם רוצה להשוות ולהניח שם על גבי מכה וכדומה'.⁵⁶

מקור לדינו של של הפמ"ג הוא בדברי רב יהודה: 'רוק - דורסו לפי תומו'.⁵⁷ רש"י פירש את ההיתר שבדברי רב יהודה: 'שאינ מתכוין למרח... אף על גב דממילא ממרח הוא, כי לא מיכוין שרי'.⁵⁸ מרש"י נראה לכאורה שככלל יש איסור במירוח רוק, אלא שבמקרה שלפנינו מותר הדבר מכיוון שהאדם לא התכוון לכך, אלא שאם כך יש להבין מדוע מותר לדורסו, והרי מדובר בפסיק רישא. אכן, באורחות חיים ניסח את האיסור באופן מפורש: 'לא ירוק אדם בקרקע וישוף ברגלו מפני שהוא חייב משום ממרח ומשום אשוויי גומות'.⁵⁹

זאת ועוד אחרת: לכאורה, דברים אלו נסתרים מהסוגיה דלעיל, לפיה רק במישחא גזרו חכמים ולא בחומר שאינו סמיך כלל, כרוק. אכן, לגבי דברי רש"י ניתן היה לומר שכלל לא התכוון בדבריו למלאכת ממרח אלא לפעולת המירוח, וכפי שהובאו הדברים בטור: 'אע"ג דממילא ממרח ומשוה גומות כיון שאינו מכוין לכך ואיכא מאיסותא'.⁶⁰ כלומר האיסור הוא

55 שו"ת ציץ אליעזר, שם אות א (אות א במקור וצ"ל אות ב).

56 אשל אברהם, סימן שטז, אות כד.

57 שבת קכא ע"ב.

58 שם, ד"ה רוק.

59 סימן קכג.

60 טור, סימן שטז.

רק משום השוואת הגומות שהוא איסור חורש.⁶¹ אולם, הסבר זה לא יועיל להבנת דברי האורחות חיים הנזכר, שכתב במפורש את איסור ממרח כאיסור עצמאי - ממרח.

אמנם, ניתן להציע שאכן ברוק כשלעצמו אין כלל איסור ממרח, והאיסור למרח רוק אינו בגלל הרוק אלא בגלל כיחו וניעו, כלומר משום הליחה שבו. בדרך זו ניתן להסביר גם את דיונו של המגן אברהם שיובא כעת.⁶²

ו. הבלעת הרוק בקרקע – חידוש המגן אברהם

כאמור על פי רב יהודה מותר בשבת לדרוס רוק בהליכתו, וכך נפסק להלכה בשו"ע: 'לא ישפשף ברגליו רוק ע"ג קרקע, משום משהו גומות, אבל מותר לדרסו לפי תומו שאינו מתכוין למרח ולהשוות גומות; ואע"ג דממילא ממרח הוא, כי לא מכוין שרי, משום מאיסותא'.⁶³ על דברי השו"ע העיר במגן אברהם שבמקומות שבהם לא קיים חשש של השווית גומות, כגון על גבי ספסל ואפילו רצפה, אין כל חשש. אמנם, הוא מוסיף ומקשה מדוע לא יישאר חשש של ממרח: 'וצ"ע דליתסר משום מירוח עצמו וי"ל דממרח לא שייך אלא כשכונתו שיתמרח דבר ע"ג חבירו אבל הכא רוצה שיבלע בקרקע, כתב מהרי"ל מותר להעמיד רגליו עליו ובלבד שלא ישפשף וכ"כ הגמ"נ'.⁶⁴

כלומר על פי המגן אברהם,⁶⁵ בדריסת רוק אין כלל חשש של ממרח, היות ואין בכוונתו ליצור שכבה מהחומר המתמרח אלא כל כוונתו היא להבליעו בקרקע.

דברי המגן אברהם הנם חידוש גדול לדינא, אולם נראה כי ניתן לתומכם בראיה מדברי הטור. בדומה לרש"י, גם בדברי הטור הובאו שתי סיבות מדוע אין בדריסת הרוק חשש של ממרח. על פי רש"י: 'שאין מתכוין למרח ולאשוויי גומות; דאף על גב דממילא ממרח הוא, כי לא מכוין - שרי משום מאיסותא'.⁶⁶ מרש"י עולה שבכל מצב בו אין הוא מתכוון למרח,

61 כך כתב בפירוש הרמב"ם בהלכות שבת פרק כא, הלכה ב: 'כל המשוה גומות הרי זה חייב משום חורש', וכן נראה מסוגיית הירושלמי שבת פ"ז ה"ב, י ע"ב.

62 את דעת האורחות חיים ניתן להסביר גם באופן אחר: שההחלקה של האדמה ע"י הרטבתה ברוק היא היא פעולת הממחק שהותרה בגמ' לדורס לפי תומו, אך ברור שהדברים לא מתאימים לשיטת המגן אברהם, שאיננו פוסק כדעת האורחות חיים.

63 שו"ע, סימן שטז, סעיף יא.

64 מגן אברהם, שם, ס"ק כד.

65 שכמותו פסקו התוספת שבת, ס"ק ל; התפארת ישראל, בכלכלת שבת, סימן ל; המשנה ברורה, ס"ק מט; הערוך השלחן, ס"ק לב, וראה: שו"ת יביע אומר, חלק ד, או"ח, סימן כז.

66 רש"י, קכא ע"ב, ד"ה רוק.

וכל כוונתו היא להבליע את הרוק, יש להתיר כאשר מצטרף תנאי נוסף: מאיסותא.⁶⁷ על דברי רש"י יש להקשות מדוע בכל זאת יהיה מותר למרח, והרי הגם שאינו מתכוון יש פסיק רישא שימרח.⁶⁸

טעם דומה לרש"י הביא הטור, אולם דיוק בלשונו מלמד על הבדל ביניהם: 'אף על גב דממילא ממרח ומשוה גומות, כיון שאינו מכוין לכך ואיכא מאיסותא'.⁶⁹ מדברי הטור ניתן להסיק כי לא מדובר בהיתר של מלאכה שנעשית מבלי להתכוון, וממילא אין לדרוש את התנאי של אינו מתכוון ואין פסיק רישא לתוצאה. נראה כי הטור הטעים שבדריסת הרוק אין כוונת האדם למרוח שכבה, שדווקא זו הפעולה האסורה, אלא כוונת האדם היא להעלים את הרוק מבלי למרח, משום מאיסותא. כלומר המאיסות מלמדת גם על מגמתו; היות ומגמתו היא להעלים את הדבר המאוס, הרי שאין לו עניין ביצירת שכבה שתישאר, ומשום כך אין בכך משום ממרח, שהרי ממרח במהותו הוא יצירת שכבה מתוך מגמה שתישאר כשכבה.

זאת ועוד אחרת, בכל המקורות בהם הוזכר החשש של ממרח במשחה, יש לשים לב שהמירוח לא היה על גבי הגוף אלא על גבי דבר אחר. כך למשל, לגבי ממרח רטיה, שם הדיון מתמקד ברטיה או בשכבה שבכוונתו ליצור על גבי הרטיה ולא בשכבה על גבי העין, וכפי שעולה מפירושו של רש"י 'ממרח רטיה - מחליק תחבושת על המכה'.⁷⁰ כלומר מדובר בהחלקת התחבושת אשר בה המשחה, ולא בהחלקת המשחה ישירות על גבי המכה, וכפי ששגם נראה מרש"י בעירובין, לגבי החזרת הרטיה במקדש ולא בגבולין:⁷¹ 'שהוא ממרח -

67 לשיטת רש"י יש לעיין האם מאיסותא הוא התנאי היחיד שבהצטרפו אל מצב בו אינו מתכוון יהיה מותר, או שמא יש צרכים מסויימים שהיו בכלל, כגון צורך רפואי, ואולי אפילו צורך רפואי קל.

68 בט"ז, בסימן שטז, ס"ק י, הסביר: 'ואע"ג דממילא ממרח. פי' והו"פ ד"ר דמודה ר"ש דאסור בלא מתכוין הכא מותר משום מאיסותא'. אמנם בספר תהלה לדוד, שם, ס"ק טו (הובא בשו"ת יביע, שם) הקשה ע"ז דהא פסיק רישיה דניחא ליה חייב וא"כ איך אפשר להתיר חיוב חטאת משום מאיסותא. אכן, על פי דברינו להלן אין אנו צריכים כלל לגדרי דבר שאינו מתכוון ופסיק רישא.

69 טור, אורח חיים, סימן שטז.

70 רש"י, שבת עה ע"ב, ד"ה ממרח רטיה. יש להתלבט בכוונת רש"י, האם כוונתו שמוסיף חומר מחליק על גבי הרטיה, או שמחליק את הרטיה המחוספסת עצמה והופך אותה לרטיה חלקה. וראה ברמב"ם בפירושו למשנה, עירובין קב ע"ב: 'רטיה היא חתיכה של בגד שפושטין עליו המשחה לתת אותה על המכה...'. יש אמנם להתלבט בכוונתו של רבנו חננאל שהשווה בין ממרח רטיה לבין שף בין העמודים וכן בדעת הרמב"ם שבת, יא, ו.

71 כך ברש"י עירובין קב ע"ב, ד"ה מחזירין רטיה: 'כֹּהֵן שֶׁלָּקָה בִּידוֹ, וְנָתַן עָלֶיהָ רְטִיָּה מִבְּעוֹד יוֹם, וְהוֹצֵרָה לְעִבּוֹד עֲבוּדָה בַּשַּׁבָּת אוֹ בַּיּוֹם טוֹב וְנָטַל רְטִיָּה מֵעַל יָדוֹ שֶׁלֹּא תִּהְיֶה חוֹצֶצֶת בֵּינוֹ וּבֵין יָדוֹ לְעִבּוּדָה, דְּחִצִּיצָה פּוֹסֶלֶת בָּהּ,

מחליק גומות שברטיה, מירוח חייב משום ממחק'.⁷² כלומר החלקת הגומות אינה על גבי הגוף אלא על גבי הרטיה.

מסקנה דומה ניתן להסיק מהאיסור להניח קילור על גבי העין בשבת. על פי הברייתא, מותר להניח קילור על גבי העין ואספלנית על גבי מכה מערב שבת. מדגיש הטור כי בשבת אסור הדבר: 'להניח קילור עבה על העין, אף על פי שאסור בשבת משום ממרח'.⁷³ והנה רש"י פירש: 'קילור - תחבושת, שקורין - לז"א, אספלנית - רטיה'.⁷⁴ כלומר מדובר במריחה על גבי התחבושת או הרטיה ולא על גבי הגוף.⁷⁵ ראייה נוספת ניתן לראות בברייתא שהובאה בירושלמי: 'תני לא יקנח אדם את האיספלנית שלא יבוא לידי מירוח והממרח בשבת חייב חטאת והתני החליקה ממטן מחזירה מלמעלן החליקה מלמעלה מחזירה מלמטה מגלה מקצ' איספלנית מיכן ומקנח המכה מיכן ומגלה מקצת איספלני' מיכן ומקנח המכה מיכן אבל לא יקנח את האיספלני' שלא יבוא לידי מירוח והממרח בשבת חייב חטאת'.⁷⁶ כלומר מותר לקנח את המכה ואסור לקנח את האיספלנית, מכיוון שחשש ממרח שייך באיספלנית ולא במכה עצמה.

כללו של דבר, מהמקורות שלפנינו עולה כי במשחה הנמרחת על גבי הגוף אין חשש של ממרח, והחשש קיים רק כאשר מורח את המשחה על גבי התחבושת או הרטיה. ניתן להטעים את ההבחנה הזו בשלושה הסברים אפשריים: האפשרות הראשונה, כפי שאמרנו לעיל, שמהותה של המלאכה היא בתיקון, והתיקון הוא בכלי ולא בגוף.⁷⁷ האפשרות השנייה, כפי שנבקש להראות להלן, שמשחה סמיכה שבתהליך המירוח הופכת לנוזל אין

דבעינן ולקח הכהן וכיון דחייץ לא הוי לקיחה בכהן - מחזירה במקדש, דאי לא שרית ליה להחזירה - לא שקיל ליה מידיה, וממנע ולא עביד עבודה, וזה אחד משלשה דברים האמורים במסכת ביצה שהותרו סופן משום תחילתן'.

72 רש"י, שם, ד"ה שהוא ממרח.

73 טור, סימן רנב.

74 רש"י, שבת יח ע"א, ד"ה קילור, ואיספלנית.

75 בספר אוצר לעזי רש"י, שם, פירש: 'לז"א' luzie, תרגום: משחה לעין חולה. אולי יש להטעים luzie. אולם, מאחר שאין כל עדות למלה הזאת חוץ מלעזי רש"י, וגם מקורה לא ברור כל צורכו, אין מקום להכריע'. אולם, היות ורש"י כתב במפורש תחבושת, נראה שמדובר במשחה על גבי התחבושת, ותחבושת בתוספת משחת עיניים נקראת קילור.

76 תלמוד ירושלמי, עירובין פ"י ה"א, כו ע"ג.

77 למרות שיש להסתייג מעט, כי פעמים יש מושג של תיקון גם בגוף, כפי שעולה מהסוגיה בשבת קו ע"א לגבי מילה שיש בה בחינה של תיקון הגוף לגבי מילה שיש בה בחינה של תיקון הגוף, וכפי שכתבו ראשונים ואחרונים בדיון.

במשיחתה איסור, אלא דומה הדבר לסיכה בשמן שאינה אסורה. האפשרות השלישית, כפי שקבע המגן אברהם, שמטרת מריחת המשחה שעל גבי הגוף היא בהבלעתה, ומשום כך לא יהיה כאן איסור ממרח.⁷⁸

אכן, אם נרצה ליישם את חידושו של המגן אברהם למשחות, יש להתלבט בכוונת דבריו. ניתן אמנם להסביר שרק ברוק התיר המגן אברהם ולא במשחות, מכיוון שברוק אינו מעוניין בקיומו אלא מעוניין להעלימו לגמרי ואילו במשחה הוא מעוניין בקיומה ובהשפעתה, אלא שבד בבד הוא גם מעוניין בהבלעתה. אולם, ניתן להציע אפשרות אחרת, אשר לפיה אין הבדל בין רוק למשחה. מהות המלאכה אינה אלא יצירת שכבה של המשחה על עור הבשר. אולם, כאשר האדם אינו מעוניין בקיומה של שכבה שכזו אלא בהבלעתה, לא יהיה בכך איסור כלל.

אם נבין את המגן אברהם בדרך השניה נוכל להתיר בשבת שימוש במשחות הנספגות בעור הבשר. אפילו משחות כאלה שאינן רכות, ומשיחתן אסורה מדרבנן ואפילו מדאורייתא, תהייה מותרות למעשה היות וכל כוונתו להבליע⁷⁹ ולא ליצור מהן שכבה, וכאמור, לכאורה לא יהיה בכך איסור.

ברוח זו אכן הבין המהרש"ם, ולכן התיר שימוש במשחות הנבלעות בבשר, לפחות עבור חולה שאין בו סכנה:⁸⁰ 'נשאלתי אם מותר לשפשף על מכה וניפוח במשיחה (שקורין זאלב בלע"ז) עבה עד שנימוח ונבלע, והוא חולה שאין בו סכנה. והנה יש לומר דהוי ממרח, ואין לומר דדוקא ברטיה איכא משום ממרח, ולא על גוף בעל חי... יש לומר על פי מה שכתב

78 על ההנחה המקובלת תמה גם הר"י רונטל בספרו משנת יעקב, זמנים, על פי"א ה"ו עמ' קד-קה: 'מקובל לומר שאסור לקחת משחה ולמרוח אותה ע"ג המכה... ומשום דיש בזה איסור ממחק... ולכאורה, הרי אין לאדם ענין בזה שיהיה חלק אלא רצונו שהמשחה תהיה על כל המכה וא"כ אין זה דומה לממחק ששם רוצה להחליק הדבר... אבל במורח משחה על המכה אין לו שום ענין להחליק לא המקום ולא המשחה רק רוצה שהמשחה תגיע לכל המקום שצריך משחה א"כ למה יהיה בזה משום ממחק וגבי ממרח רטיה בשבת כ' בביאור הלכה בסימן שכ"ח סעיף כ"ה בד"ה רטיה היא: חתיכה של בגד שפושטין עליו המשחה לתת אותה על המכה... והנה בזה הרי הוא רוצה שהרטיה תהיה חלקה כדי שיכול לתתה על המכה אבל בשם המשחה על גופו הרי אין לו ענין מיוחד החלקת המקום וכנ"ל. אמנם עי' ברש"י... שכתב מחליק תחבושת על המכה ולא נתברר היטב כוונתו גם המ"ב העתיק דברי הרמב"ם וכנ"ל ולא הביא דברי רש"י הנ"ל... ולפי"ז בשם משחה ע"ג המכה למה יהיה בזה משום ממחק וצ"ע'.

79 בהנחה שאכן קיימת אפשרות טכנית להבליע משחות כאלו. מסתבר שמשחות עבות ישאירו שכבה על העור, וראה על כך להלן.

80 כאמור ההיתר העולה מהמגן אברהם מרווח, ואינו מוגבל לחולה דווקא.

מגן אברהם סימן שטז שם, דאם רוצה שיבלע בקרקע שרי, והכא נמי בנדון דידן... אך לפי מה שכתב האליהו רבה בסימן שטז שם, דלשיטת רש"י והר"ן והטור גם בכהאי גוונא איכא משום מירוח - צריך עיון... ועל כל פנים במקום חולי אף שאין בו סכנה יש לסמוך על דברי מגן אברהם.⁸¹

אמנם הר"י נויבירט הביא את דברי המהרש"ם והקשה עליו מדברי התפארת ישראל, שהובאו במשנה ברורה, לפיהם אסור למרוח בשבת משחה על גבי נעליים. מתוך כך הסיק הר"י נויבירט שכוונת המגן אברהם אינה כפי שהבין אותה המהרש"ם: 'ולכאורה יש להקשות עליו מהא דסי' שכו' במ"ב סק"ז, דהמורח את נעליו במשחה דחייב משום ממרח, והרי ידוע דכוונת המורח להבליע את המשחה לתוך עור הנעליים... וע"כ י"ל דכוונת המ"א היא, דאין איסור ממרח במקום שכוונתו להבליע את הרוק, והרי הוא רוצה שייבלע הרוק בתוך האדמה ושלא יהיה כלל בעולם (ושלא כהבנת הדעת תורה), וזה לא שייך לומר בני"ד, דאמנם כוונתו להבליע את המשחה בתוך הבשר, אבל לא מפני שרוצה שלא תהיה בעולם, אדרבה, אלא דכך דרך שימושה, וכמו כן במורח משחה על הנעליים, דג"כ כוונתו שתיבלע המשחה בתוך עורן והוא מעוניין במשחה'.⁸²

אולם נדמה כי את קושייתו של הר"י נויבירט ניתן לתרץ באופן פשוט. למריחת הוואקס על גבי הנעליים, יש שתי מטרות. מטרה אחת היא שימור העור על ידי שימונו והברקתו מבחוץ. אכן, לצורך שימון העור די בהבלעת המשחה. אולם, כדי להעניק לו מראה נאה, האדם אכן מעוניין בהישארותה של שכבה מבחוץ. לא מדובר אפוא בתוצאת לוואי של השומן שנספג בעובי העור, ובחזותא בעלמא,⁸³ אלא בצורך העומד בפני עצמו, ומתוך כוונת מכוון.

דבר דומה יש לומר גם לגבי הלכה נוספת שהובאה בתפארת ישראל,⁸⁴ ושנפסקה אף היא להלכה במשנה ברורה,⁸⁵ ולפיה יש איסור ממרח במריחת סבון על גבי העור. גם לגבי סבון

81 דעת תורה, הלכות שבת, סימן שכח, סעיף כו.

82 שמירת שבת כהלכתה, פרק לג, סעיפים יג-יד, הערה נח. כך גם בספר חוט שני לר"ן קרליץ, שבת א-ב, מלאכת ממרח, עמ' קטז, הערה יד.

83 בשו"ת יביע אומר, חלק ד סימן כח אות יד, חלק על התפארת ישראל: 'שגם המושח נעלים, אין רצונו להשאיר גוש מהמשחה על גבי נעלי, כגון שעוה וכיוצא בזה, אלא ברצונו שישאר הצבע דוקא על פני עור נעליו, והמשחה עצמה נימוחה על העור, ואין כאן אלא חזותא בעלמא, וממילא אין כאן חיוב דממרח'.

84 כלכלת שבת, מלאכת לש, סוף סימן י.

85 משנה ברורה, סימן שכו, ס"ק ל.

יש לומר שמטרתו היא ליצור שכבה שתהיה על בשרו לפרק זמן. בפרק זמן זה ימים הסבון את השומנים וירכך את הלכלוך שנצמד לגוף, ולאחר מכן כאשר ישטוף את הסבון מגופו יישאר גופו נקי.

עוד הביא הר"י נויבירט פוסקים שהקלו בכך, כאשר המשחה נספגת לגמרי: 'ובעיקר דין ממרח משחה על גוף האדם, שמעתי מהגרא"י קליין זצ"ל רבה דק"ק נירנברג, שדן עם מרן החזו"א זצ"ל, אי שייך ביה משום איסור ממרח, והחזו"א היה נוטה להקל... ומהגרש"ז אורבך שליט"א שמעתי, דאם ממרח את המשחה עד שכולה נמסה ונבלעת בגוף האדם, לא מיקרי ממרח, ולא אסר אלא כשהמשחה נשארת והוא רוצה להחליקה ע"פ הגוף, עכ"ד... וצ"ע לדינא, דאי אין בו אלא איסור דרבנן, יש מקום להקל בחושיאב"ס'.⁸⁶

על פי האמור, נוכל לסכם כי ישנם שני מצבים שהמסקנה ההלכתית לגביהם פשוטה, ובצדם, שני מקרים נוספים שלגביהם יש מקום להסתפק.

שני המצבים הפשוטים:

משחה שמטרתה להוות שכבת הגנה, כגון קרם הגנה בפני השמש, או משחה למניעת תפרחת טיטולים, היות ומטרת האדם בפעולה זו היא יצירת שכבה, יש במריחת המשחה חשש לאיסור ממרח.⁸⁷ לפיכך, יהיה הדין תלוי בסמיכותה של המשחה, כמפורט לעיל. במשחה עבה כשעווה יהיה איסור ממרח דאורייתא, במשחה רכה יותר, חששו חז"ל לטעויות ומחשש להחלפתה במשחה עבה כשעווה, יהיה בשימוש בה איסור מדרבנן. ואילו במשחה נוזלית שאינה דומה בצמיגותה לשעווה כלל, יהיה מותר לכתחילה.

משחה שמטרתה להיספג בעור, והיא אכן נספגת לגמרי,⁸⁸ היות ואין לו כל כוונה ליצור ממנה שכבה, מותר יהיה למרוח אותה על העור, אפילו במשחה עבה הדומה בצמיגותה לשעווה.

86 שם.

87 גם לגבי משחה שאסורה במריחה, נותרה העצה לתת ממנה על התחבושת או על הגוף ללא מריחה, כפי שכתב החזו"א, או"ח, סימן נב, ס"ק טז, והובא גם בשמירת שבת כהלכתה: 'לא הכין תחבושת – מותר להוציא את המשחה משפורפרתה, ולתיתה על גוף החולה, על הפצע או על גבי הגזה... אבל יש להזהר מאד בכל זה, שלא למרוח את המשחה על גוף האדם או על הגזה. ומותר לשים תחבושת על גוף האדם, ולית לן בה אם אמנם המשחה נמרחת על ידי זה' (שמירת שבת כהלכתה, פרק לג, סעיף יד).

88 אמנם כפי שיתברר בנספח להלן: 'רמת הספיגה של תרופות דרך העור היא נמוכה מאוד', אולם זה לגבי הרכיב התרופתי שבמשחה, שהוא כשלעצמו אינו אסור מדין ממרח. פעמים המשחה הנושאת אותו נספגת לגמרי.

אמנם, יש להסתפק בשני מצבים נוספים:

משחה שמטרתה להיספג בעור, אלא שעל פי כוונת מכון היא נשארת על גבי העור על מנת שמאוחר יותר תמשיך לחדור לעור ולהיספג בו, ובכך להשפיע.⁸⁹

משחה שמטרתה להיספג בעור, אלא שבפועל אינה נספגת ביעילות, וכגון משחות שעשויות על בסיס ואזלין ולא על בסיס מים. אמנם אין לו עניין מכל סוג שהוא בשכבה הנותרת על גבי העור, אולם בפועל הוא ממרח, ולגבי אותה שכבה זהו פסיק רישא שאכן ימרח.⁹⁰

הנה לפחות לגבי ההתלבטות הראשונה, באשר למריחת משחה שמשאירה שכבה על מנת להיספג מאוחר יותר, נראה כי בהנחה שאכן נשארת שכבה ולא רק לחות של נוזל, אכן יש לאסור למרוח משחה כזו כשאינה רכה ומותרת בפני עצמה. זאת, מפני שהאדם מעוניין בהישארותה של שכבה זו, על מנת שתיספג מאוחר יותר ולכן הוא רוצה בקיומה.

לגבי ההתלבטות השנייה, לכאורה⁹¹ שני הדבר במחלוקת פוסקי זמננו לגבי השימוש במשחת שיניים. לדעת הר"ע יוסף אין ביצירת שכבה לשעה משום ממרח: 'אולם נראה דלא שייך ממרח ככה'ג אלא אם כן רוצה בקיומו של הדבר שמתמרח, כממרח רטיה ושעוה. אבל המשפסף משחת שיניים שאין רצונו כלל בקיום המשחה אלא בנקיון השיניים, ואחר זה תיכף שוטף פיו ושיניו במים ורוח עברה ותטהרם, בזה לא שייך איסור מירוח אפי' מדרבנן'.⁹² ולפי הרא"י וולדינברג, היות והוא חפץ בשכבה זו לצורך השפעתה, יש בכך איסור ממרח: 'אבל באמת זה אינו דאינו דומה לההיא דרוק, דבשם כל שיפשוף להרוק הוא רק לשם המטרה שיבלע בקרקע ובלעדי זה אין לו כל כוונה תועלתית בזה, אבל בשיפשוף השיניים במשחה שיש לו גם כוונה תועלתית מוקדמת שתעלה שכבת המשחה על השיניים ותשאיר ככה לרגעי קט ורק לאחר מיכן הוא דרצונו שתסמסם ותיבלע, וא"כ

89 כגון זו המפורטת בסעיף ד' בנספח שלהלן.

90 אמנם, רש"י הטעים מדוע מותר לדרוס רוק מפני שאינו מתכוון ואיכא מאיסותא, ולהנ"ל הסתפקנו האם צורך רפואי כל שהוא יהיה מקביל לצורך כמו של מאיסותא. אולם, כפי שהסברנו על פי הטור, נראה שאין זו כוונת רש"י, אלא לכך שהאדם אינו מתכוון באופן טכני למרח אלא להבליע.

91 אכן בהחלט ייתכן שכלל לא מדובר במחלוקת בדין אלא בניתוח המציאות.

92 שו"ת יביע אומר, שם.

י"ל דבכה"ג שפיר הוא דאוסר דהרי אין שיעור למירוח לא בכמותו ולא באיכות השהייתו ובכל שהו חייב.⁹³

חיזוק לכך ניתן לראות בדברי התפארת ישראל, שנפסקו להלכה במשנה ברורה, מהם עולה באופן ברור שבמריחת סבון, על אף שאינו רוצה בקיומו הקבוע על הגוף אלא רק בקיומו לשעה, יש משום ממרח.⁹⁴ כלשון המשנה ברורה: 'ועיין בספר תפארת ישראל שכתב דבבורית שלנו שהיא רכה לכו"ע אסור משום ממחק וכעין מה דאיתא לענין שעה בסימן שי"ד סי"א ע"ש וכן מצאתי בספר דברי מנחם בשם המעש"ר בפ' כ"ב מהלכות שבת דין י"ג שהוא ממרח וממחק והוא אב מלאכה ופסיק רישא וכו' והוא פשוט ויש להזהיר העם ע"ז מאד עכ"ל'.⁹⁵

ז. סיכה בשמן ובחלב

אמנם, נראה כי קיימת סיבה אחרת בגינה ניתן יהיה להתיר לפעמים שימוש במשחות בשבת: נראה, כי כאשר כוונתו להבליע את המשחה אך בפועל נשאר רושם על גבי העור,

- 93 שו"ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן ל, ד"ה אבל באמת.
- 94 אמנם הרב עובדיה יוסף עצמו חלק על התפארת ישראל ופסק שלא כמותו, ראה: שו"ת יביע אומר, שם. גם קצות השולחן חלק על תפארת ישראל, ובשמירת שבת כהלכתה יד, הערה מט, הקשה עליו. מנגד, בציץ אליעזר, שם, אות ה, קיבל את דבריו להלכה. והדברים משתלבים בשיטתו העקרונית.
- 95 כלכלת שבת מלאכת אות כ, עמוד לו, הקשה על התפארת ישראל, שממחק וממרח חייב כשמחליק את החומר קמו, בדי השולחן אות כ, עמוד לו, הקשה על התפארת ישראל, שממחק וממרח חייב כשמחליק את החומר המתמרח על גבי העור או את החומר בפני עצמו, מה שאין כן ברחיצה בסבון רך, שאינו מחליקו לא על הגוף ולא בפני כשלעצמו. אמנם יש להעיר על כך שככל הנראה הסבון הנוזלי שעליו דיבר בעל התפארת ישראל, אכן היה סבון סימך והיה בו בכדי למרח. כך הביא הר"מ הרש"ל, הלכה ורפואה ה, עמ' מוז: 'וב'נעם' חלק יג כתב הגר"מ פאליקאו ביאור בזה, בימי התפא"י וגם הח"ח שכתב המ"ב איזה שנים קודם תרמ"ג היה להם שני מיני סבון – רך, וקשה, כנראה מדברי התפא"י. והנה אף לא אחד הסביר מהותם של שני המינים. אחר חקירה מקיפה נתברר לי מהותם. הסבון הקשה זה הסבון שנתפשט אצילניו הבא בחתיכות. והסבון הרך זה סבון בצורת מקפה שמושחים על הגוף. בזמנינו גם כן יש סבון כזה אבל אין משתמשים בו אלא בבתי חרושת וכדומה שמתלכלכים במיני לכלוך שקשה מאד להעבירם בסבון רגיל הנמצא בבית. גם אופן השתמשות הסבון הרך אינו כיום כמי (צ"ל כפי) שפי' בימי התפ"י. בימיו עדין לא היה מפעלי המים בבתי כמו בזמנינו ולכן לא עשו כמו שאנו עושים לוקחים גוש של סבון רך ביד מזחילין עליו מים ומשפשפים היטב ואח"כ משתטפים הכל מעל הגוף במרץ המים. הם לקחו את הגוש ומשחו בו את הידיים או את הפנים או איזה חלק מהגוף שרצו לרחוץ וכדי שלא לבזבז הסבון פשטו אותו והחליקו אותו על הגוף לשכבה דקה. אח"כ פשטו ידיהם אל כלי המים ושפשפו את הסבון עד שהעלה קצף ואח"כ שטפו אותו מעל הגוף. נמצא לפי זה כשהם השתמשו בהסבון הרכה עשו ממש כמו שכתב המחבר בסי' שיד סע' יא בענין השעוה וכמו רטי' בעירובין ק"ב ע"ב שחייב משום ממרח'.

לא יהיה במשיחתה איסור ממרח, ופעמים יש לחשוש לאיסור מוליד בלבד. זאת, מפני שמותר למרוח על גבי הידיים שמן, אף שאין בכוונתו להספיגו, ואף מותר למרוח משחה סמיכה שאינה נשארת בסופו של דבר בסמיכותה אלא הופכת לנוזל. כך מוכח לכאורה מפסיקת השו"ע לגבי סיכה בשמן ובחלב: 'מעבירין גלדי המכה וסכין אותה בשמן אבל לא בחלב, מפני שהוא נימוח'.⁹⁶ כלומר מותר לסוך בשמן אף שאינו נספג, וכל האיסור לסוך בחלב אינו אלא מפני שמשנה בכך את מצבו ממוצק לנוזל, ויש בכך איסור מוליד. אין אפוא בסיכה בשמן או בחלב משום איסור ממרח, מכיוון שאין בכוונתו להשאיר שכבה של חלב, אלא לסוך בנוזל. כך עולה גם מפסקו של הרמ"א: 'ואסור לרחוץ ידיו במלח, וכ"ש בבורית שקורין זיי"ף בל"א, או בשאר חלב שנימוח על ידיו והוי נולד'.⁹⁷

מסקנה דומה עולה גם מדברי המרדכי שהובא בבית יוסף: 'זהמרדכי בסוף פרק במה טומנין (שם) כתב כדברי בעל התרומה ואח"כ כתב ורבינו יחיאל מפרי"ש היה מביא ראיה להתיר מדאמרין פרק כירה (מ: סכה אשה ידה שמן ומחממתה כנגד המדורה וסכה לבנה וסתם שמן זית הוי קרוש ואפילו הכי שרי'.⁹⁸ כלומר מותר לסוך את הידיים בשמן קרוש, ואין בכך איסור ממרח, ונראה כי למרות שהשמן אינו נספג בעור ביעילות, מותר הדבר מפני שאין בכוונתו למרח שכבה אלא רק לסוך את ידיו. אמנם במשחות סמיכות פעמים שיש לחשוש למוליד, אולם במשחות רכות לא יהיה חשש של מוליד וממילא לא לממרח.

ח. חולה שאין בו סכנה

חידושו של המגן אברהם אינו מבחין לכאורה בין משחה רכה לסמיכה, ובלבד שתיספג כולה.⁹⁹ אולם יש להדגיש כי גם במצבים שבהם אסרנו למרוח משחה (מפני שאינה בכלל

96 שו"ע, סימן שכח, סעיף כב.

97 רמ"א, סימן שכו, סעיף י.

98 בית יוסף, סימן שיח. יש להוסיף ולהעיר שבאמת לא מצאנו בשום מקום שסיכה בשבת אסורה. להיפך, העובדה שביום הכיפורים בלבד אסורה, מוכיחה שבכל השבתות הסיכה מותרת, ובפרט לשיטות הראשונים שהאיסור ביוהכ"פ הינו מדרבנן בלבד (ראה: תוספות, יומא עז ע"א, ד"ה דתנן, וראה: ר"ן, שם, א ע"א, בדפי הרי"ף, ד"ה יום הכיפורים).

99 העיר לי על כך הרב מרדכי הלפרין עורך אסיא: 'כדאי לדעת שיש שני סוגי משחות הנבדלים בשמן הלועזי והם שונים זה מזה באופן מהותי: Ointment לעומת Cream. ה Ointment היא משחה המבוססת על תוצר הנפט הידוע בשמו וזלין. היא אינה יכולה להיספג כולה בתוך העור והיא איננה הופכת לנוזל בעת מריחתה. לעומת זאת ה Cream היא סוג של "אמולסיה" המזכירה, במידה מסויימת חומר מוקצף אשר המריחה שלו יכולה בד"כ לגרום לספיגה רבה יתר שלו בתוך העור, וגם הלחץ על המשחה מרכז אותה יותר. ליבי אומר לי, אף שאין לי עדיין הוכחה ברורה, שגזירת רב על "שמן עב" הכונה יותר ל Ointment מאשר

היתרו של המגן אברהם כאשר רוצה בקיומה לשעה על גבי הבשר), יש מקום להבחין בין משחה רכה לסמיכה. זאת, מפני שכאשר המשחה האסורה בשימוש אינה סמיכה כשעווה, הרי שהיא בגדר איסור מדרבנן בלבד. כמו כן, כפי שהערנו לעיל, גם במצבים בהם חששנו לאיסור מוליד, כאשר המורח משנה במריחתו את מצבה של המשחה ממוצק לנוזל, הלוא מדובר באיסור מדרבנן ויש לדון לגבי איסורי דרבנן האם נדחים מפני חולי, בחולה שאין בו סכנה – מחלות עור, או בתינוקות, שמבחינה הלכתית מוגדרים כחולה שאין בו סכנה, גם מבלי לזהות אצלם מחלה מיוחדת.

בשאלה העקרונית האם מותר לעשות דבר האסור מדרבנן עבור חולה שאין בו סכנה הסתפק הרא"ש ונחלקו בכך ראשונים להלכה. הטור מסכם ג' שיטות: 'אבל בחולי שאין בו סכנת אבר נסתפק א"א הרא"ש ז"ל אם מותר לחלל עליו בשבות דאית ביה מעשה דשמא לא התירו אלא אמירה לא"י אבל לא שבות דאית ביה מעשה אלא בסכנת אבר. אבל הרמב"ם ז"ל כתב חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו ע"י א"י ואם היו צריכין לדברים שאין בהן מלאכה עושין אותן אפילו ע"י ישראל¹⁰⁰ לפיכך מעלין אזנים ומעלין אונקלין בשבת ומחזירין השבר וכל כיוצא בזה. והרמב"ן חילק בדבר דבחולה שאין בו סכנה אפי' סכנת אבר אע"פ שהתירו אפי' שבות דאית ביה מעשה צריך שיעשנו בשינוי אבל בלא שינוי אסור אבל אם יש בו סכנת אבר מותר אפילו שבות דאית ביה מעשה בלא שינוי'.¹⁰¹

בשו"ע הביא ארבע שיטות: א) שיטת הרשב"א והרמב"ם על פי הטור שיש להתיר שבות על ידי ישראל. ב) שיטת הר"ן שהתיר שבות רק על ידי נכרי. ג) שיטת הרמב"ן שהתיר שבות על ידי נכרי או על ידי ישראל בשינוי. ד) שיטת הרמב"ם, על-פי פירוש הר"י קארו בכסף משנה ובבית יוסף, שניתן להתיר רק איסורים מדרבנן שאינם נסמכים על איסורים מדאורייתא כלל. השו"ע מסיים: 'ודברי הסברא השלישית נראין'.¹⁰² כלומר הוא הכריע כרמב"ן שהתיר שבות רק בשינוי. וכן פסק במשנה ברורה שם: 'היינו שמותר לעשות אפילו כל השבותים ורק ע"י שינוי אם הוא חולי כל הגוף ואין בו סכנת אבר ואם יש בו סכנת אבר אין צריך שינוי כלל וכ"פ הט"ז ומג"א וכ"כ הגר"א שדעה זו עיקר שהיא דעת רוב הפוסקים'.¹⁰³ אמנם, במקום אחר מביא המשנה ברורה את דברי החיי אדם לפיו כאשר לא

ל Cream, וצ"ע לדינא'. וראה להלן בנספח.

100 זו הבנת הטור ברמב"ם, אמנם בשיטת הרמב"ם נחלקו המגיד משנה והכסף משנה.

101 טור, אורח חיים, סימן שכה.

102 שו"ע, שם, סעיף יז.

103 משנה ברורה, שם, ס"ק נו.

ניתן לרפא חולה שאין בו סכנה בדרך של שינוי, מותר גם ללא שינוי: 'דע"י ישראל מותר דוקא ע"י שינוי אך הח"א מסיק שם דאם א"א בשינוי מותר שלא בשינוי'.¹⁰⁴

בנקודה זו, יש לברר מהו חולה שאין בו סכנה, שבמצבו ניתן להקל בשימוש במשחות שמשיחתן אסורה מדרבנן בשל מירוח או בשל מוליד.¹⁰⁵ בשו"ע הגדיר חולה שאין בו סכנה: 'חולה שנפל מחמת חליו למשכב ואין בו סכנה',¹⁰⁶ או סכנת אבר.¹⁰⁷ הרמ"א הוסיף על כך גם בעל מיחוש: 'או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו שאז אע"פ שהולך כנפל למשכב דמי'.¹⁰⁸

עוד הוסיף הרמ"א כי קטן נחשב לחולה שאין בו סכנה: 'מותר לומר לא"י לעשות תבשיל לקטן שאין לו מה לאכול, דסתם צרכי קטן כחולה שאין בו סכנה דמי'.¹⁰⁹ לגבי גילו של קטן שנחשב לחולה שאין בו סכנה, הנה בשו"ת אור לציון פסק שקטן עד גיל מצוות (י"ג שנה לקטן וי"ב שנה לקטנה) נחשב לחולה שאין בו סכנה, ומותר לעשות עבורו כל מה שמותר לעשות עבור חולה שאין בו סכנה.¹¹⁰ אמנם הר"י נויבירט הגדיר קטן כחולה שאין בו סכנה עד גיל תשע-עשר.¹¹¹

ט. סיכום

על בסיס הדין דלעיל, עולות המסקנות הבאות:

1. מלאכת ממחק היא מט"ל מלאכות שבת ומשמעותה, החלקת משטח. איסור ממרח הוא התולדה, ומשמעותו מריחה והחלקה של חומר על גבי דבר אחר. על פי דרכנו, פעולת המירוח אסורה רק כאשר היא באה להכשיר דבר לפעילות, כגון סתימת חור בחבית או תיקון הרטיה.

104 משנה ברורה, שם, ס"ק קב.

105 במשנה ברורה, סימן שכ, ס"ק לג: 'דמי למלאכה שבורא המים הללו ואסור מדרבנן'. על איסור מוליד ואופניו השונים, ראה בארוכה בהערות של הר"י נויבירט, שמירת שבת כהלכתה, עמ' רצא-רצב, הערה קמ.

106 שו"ע, שם.

107 שו"ע שם. לגבי סכנת איבר העיר הר"י נויבירט בשם קצות השלחן: 'ולאו דוקא סכנת-אבר ממש, כלומר שהאבר יפסיק לתפקד לגמרי, אלא אפילו ישנו רק חשש שהאבר לא יתפקד כמו אצל כל אדם, כגון שיצלע על ירכו' (שמירת שבת כהלכתה, פרק לג, עמ' תנט).

108 רמ"א שם.

109 רמ"א שם.

110 שו"ת אור לציון, חלק ב, עמ' רנה, אות ד.

111 שמירת שבת כהלכתה, פרק לי, סעיף ב, עמ' תצה.

2. לגבי החומרים האסורים במירוח, מסיכום המשנה והסוגיה העלנו כי יש שלוש דרגות של סמיכות החומר הנמרח: א) שעווה – אסור על פי המשנה מדאורייתא. ב) מישחא – על פי רב, אסור מחשש שמא יבוא להקל גם במריחת שעווה. ג) שמן צלול – מותר מעיקר הדין.
3. להלכה פסקו רוב הפוסקים, ובכללם השו"ע, כרב, שמישחא אסורה מדרבנן. אולם, היראים והראבי"ה פסקו כשמואל ולקולא.
4. מהי 'מישחא' האסורה מדרבנן? רש"י פירש שהוא שמן עב והרמב"ם פירש שהוא שומן. יש אמנם להתלבט בכוונת הפוסקים לגבי מידת סמיכותה, וממילא משחה שאינה בכלל 'מישחא' האסורה מדרבנן תהיה מותרת לכתחילה. אולם, נראה ברור כי חומר שאינו 'מתמרח קצת' כהגדרתו של הבית יוסף, אינו בכלל המישחא האסורה מדרבנן.
5. הרא"י וולדינברג חשש ליישום מעשי של ההבחנה שבין משחות מחשש שהציבור יטעה ולא יבחין כראוי. אולם, נראה שבמקום צורך רפואי, ואפילו במקום סבל, אין להחמיר ולגזור גזירות חדשות.
6. על פי המגן אברהם, בדריסת רוק אין כלל חשש של ממרח, היות ואין בכוונתו ליצור שכבה מהחומר המתמרח אלא כל כוונתו היא בהבלעתו בקרקע. על פי דרכנו, יש לחידושו של המגן אברהם יסוד בדבריו של רש"י והטור והוא בכלל ההיתר של אינו מתכוון. כמו כן, הבאנו ראיות לכך, שככלל, במשחה הנמרכת על גבי הגוף אין חשש של ממרח, והחשש הוא במריחת המשחה על גבי התחבושת או הרטיה.
7. על פי חידושו של המגן אברהם, נראה כי בכל מצב בו המשחה נבלעת בעור, ואין עניין במריחתה לשעה על גבי העור, מותר יהיה להשתמש בה ולכתחילה. אולם אם מטרת המריחה היא יצירת שכבה על גבי העור, כגון קרם הגנה בפני העור או קרם למניעת תפירת טיטולים, אין היתר במריחת משחה זו, אלא אם כן המשחה רכה ואינה מתמרכת כמו שמן עב (רש"י) או שומן (רמב"ם).
8. גם כאשר המשחה אסורה במריחה, נותרה העצה לתת ממנה על גבי העור או התחבושת מבלי למרח.

9. יש שסייגו את ההיתר של המגן אברהם להבלעת רוק בקרקע, כאשר אינו רוצה בקיומו כלל. המהרש"ם, לעומת זאת, הסיק מהמגן אברהם היתר לגבי משחה הנבלעת בעור, אולם סייג את ההיתר לחולה שאין בו סכנה.
10. כאמור, לגבי משחה הנספגת לגמרי בעור, לכאורה מותר אף לכתחילה גם לצורך שאינו רפואי. אולם, מנהג העולם להחמיר בכך שלא במקום צורך, ומסתבר שיש לאמץ את חששו של הרא"י וולדינגברג מהקושי בהבחנה בין סוגי המשחות, לפחות כאשר לא מדובר בצורך של ממש.
11. לגבי משחה שמטרתה להיספג בעור, אלא שבפועל אינה נספגת, וכגון משחות שעשויות על בסיס ואזלין ולא על בסיס מים, נחלקו פוסקי זמננו האם יצירת שכבה לשעה היא בכלל האיסור. אולם, נראה שאין השכבה הנותרת על גבי העור בכלל שמלמדת על פעולת מריחה אסורה, אלא כסיכה בלבד, שאינה בכלל ממרח, אלא שפעמים היא בכלל איסור מוליד מדרבנן, כאשר המשחה הפכה ממוצק לנוזל.
12. לגבי משחה שמטרתה להיספג בעור, אלא שעל פי כוונת מכוון היא נשארת על גבי העור על מנת שמאוחר יותר תמשיך לחדור לעור ולהיספג בו, נראה שהיות ויש לממרח עניין ביצירת שכבת משחה על גבי העור לפרק זמן, משחה שכזו אסורה בשימוש בשבת.
13. גם כאשר המשחה אסורה בשימוש על פי הטעם האמור, יש להבחין בין חומר סמיך כשעווה, שהשימוש בו אסור מדאורייתא כאשר הוא נשאר בסמיכותו בעת המריחה, לבין משחה פחות סמיכה כמו 'מישחא', האסורה רק מדרבנן, ובין משחה סמיכה ההופכת בשעת המריחה לנוזל ואסורה רק בגלל איסור מוליד דרבנן.
14. על פי גדרי חולה שאין בו סכנה, מותר לעבור על איסורי דרבנן עבור חולה שאין בו סכנה בשינוי כאשר אפשר בכך, וכאשר לא ניתן לשנות, מותר אף ללא שינוי.
15. ילד קטן הוא בכלל חולה שאין בו סכנה, וכן מבוגר שקיימת לגביו סכנה לתפקוד תקין של אחד מאבריו אם לא ימרח אותו, או שמחלת העור שהוא לוקה בה מצערות את כל גופו אף שאינו נופל למשכב, הוא בכלל חולה שאין בו סכנה, שמותר פעמים באיסורים מדרבנן של ממרח או מוליד, וכדלעיל.

נספח רפואי

מאת: פרופ' דוד אנק
מח' עור, מרכז רפואי הדסה, ירושלים*

ככלל, רמת הספיגה של תרופות דרך העור היא נמוכה מאוד. ולכן רק חלק קטן מהחומר הפעיל (התרופה) שבמשחה או בקרם (הנשא) חודר דרך השכבות החיצוניות של העור. רוב התרופה נשארת על פני העור, ורק נעלמת למשך 10-12 שעות ממקום המריח על פני חלק החיצוני של העור ע"י קילוף, הזעה, שטיפה, ספיחה לבגדים או פירוק כימי. לעומת זאת, הנשא נספק תוך העור תוך דקות סבורות.

רמת החדירה דרך העור תלויה בגורמים שונים. ביניהם: סוג הנשא (קרם [cream], ג'ל, משחה [ointment], או תחליב [lotion]); ריכוז התרופה, אזור האנטומי בגוף ועובי העור במקום המריחה (אזורים סגורים כגון בתי שחי או מפשעות סופגים יותר טוב מאשר אזורים פתוחים כגון גב, בטן, כף ידיים או רגליים). ככלל, תרופות נספגות טוב יותר דרך עור פגוע (פריחה או פצע) מאשר דרך עור בריא.

ניתן לשפר את רמת הספיגה על ידי תחבושות לחות או על ידי תחבושות אוטמות. כמו כן, תרופות נספגות יותר טוב כשהם נמצאים בנשא שומני כגון משחה מאשר בנשא מימי כגון בקרם או בג'ל.

מריחת משחה / קרם / ג'ל על פני העור נעשתה מ-4 מטרות:

(א) **הסוואה** מסתירה פגמי עור כגון כתמים, פצעים, בליטות, או קטמים. הסוואה מיועדת לכסות את העור ואינה מיועדת לספיגה בתוך העור.

דוגמאות: איפור מעין איי-ליינר, סומק, אודם, ולק.

(ב) **תכשירי הגנה** מיועדים ליצור שכבה מגינה על העור. הספיגה בעור מינימלית.

דוגמאות: מסנני קרינה כגון *ULTRASOL*, או *BABY PASTE* נגד תפרחת חיתולים.

* פרופ' דוד אנק, חבר קהילת ניצנים נענה לבקשתי וצירף לתשובה נספח רפואי קצר. הנספח נכתב באנגלית ותורגם לעברית מטעם מערכת אסיא ע"י פרופ' דוד פינק וד"ר מרדכי הלפרין.

(ג) מוצרי טיפוח מחזקים את העור ומעודד עור בריא. מוצרים אלה מיועדים לשכבות החיצוניות של העור, ואינם נספגים אלא בשכבות אלו.

דוגמאות: תחליבי לחות, ויטמינים וחומרים מזינים, חומרים מעכבי חימצון.

(ד) העברת תרופות בתוך או דרך העור. תרופות מסוג זה מיועדים לשכבות שונות של העור בהתאם למיקום הפגיעה בהן מטפלות. לכן תרופה נגד גרדת (scabies) או כינמת מיועדת לשכבה העליונה של העור שבה נמצא הטפיל. מאידך, תרופות נגד דלקת (פצעי בגרות, אקזמה, פסוריאזיס) מיועדות לשכבות יותר עמוקות. תרופות אחרות מיועדות לכניסה למחזור הדם, ויעדן נמצא מחוץ לאזור העור. תרופות כאלו (ביניהם גם משככי כאבים) משתמשות בעור כאמצעי לשחרור איתי ומבוקר של החומר פעיל.

תרופות נגד גרדת וקינים:

Gamma Benzene Hexachloride, Permethrin, Crotamiton, Malathion,
Benzyl Benzoate

תרופות נגד פטרת:

Bifonazole, Clotimazole, Miconazole, Ketoconazole, Terbinafine,
Selenium Sulfide

תרופות נגד פצעי בגרות, אקזימה או פסוריאזיס:

Benzoyl Peroxide, Tretinoin, Erytromycin, Clindamycin,
Metronidazole, Hydrocortisone, Betametasone, Diflucortolone,
Clobetasne, Calcipotriol, Dithranol, Tar

תרופות שחרור מבוקר מיועדות לכניסה למחזור הדם:

Buprenorphine And Fentanyl Transdermal Patches, Fentanyl

סימן ג

טלטול חפצים בעיר לוקה

(תמוז התשס"ט)

שאלה

בדעתנו לנפוש באיטליה בבית הסמוך לחומת העיר העתיקה לוקה¹. העיר העתיקה מוקפת חומה, אולם יש בה כמה פתחי שערים שאינם נעולים. האם יש לעיר העתיקה מעמד של רשות היחיד? האם מותר לטלטל בה חפצים?

תשובה

על מנת להשיב על שאלה זו, עלינו לברר כמה שאלות:

א. האם יש לעיר זו מעמד של רשות הרבים מדאורייתא?

1 העיר לוקה (באיטלקית: Lucca) ממוקמת במחוז טוסקנה שבצפון-מרכז איטליה. על גדות הנהר סרצ'יו. היא עדיין מוקפת בחומה מן המאה ה-ט"ז לספירת העמים, והיא אחת הערים הגדולות ביותר בהן עדיין קיימת חומה כזו בשלמותה. בעיר 82,250 תושבים (נכון לשנת תשס"ו). ממקורות שונים עולה כי המרכז האשכנזי הקדום מקורו ביהודים שהגרו מהעיר לוקה; לקראת סוף האלף ה-1 (תתמ"ט לחורבן 917 לסה"נ) הגרה משפחת קלונימוס, משפחת חכמים מפורסמת מהעיר לוקה ועמה משפחות נוספות למגנצא שבגרמניה ומשם התפתח כאמור מרכז אשכנז. כך למשל בשו"ת מהרש"ל, סימן כט: 'וכל החסידים הקדושים הללו יצאו מזרעו של ר' משולם הגדול בן רבינו קלונימוס בן ר' משה הזקן אשר הוליד ר' חננאל ואת ר' קלונימוס ואת רבינו איתאל ואת רבינו יקותיאל משפיר"א ורבינו משה הזקן הוא אשר יסד את אימת נוראתך הוא רבי משה הזקן בין רבי קלונימוס בן רבינו יקותיאל בן רבינו משה בן רבנא משלם בן רבנא איתאל בן רבנא משלם זל"ע ורבינו משה הזקן הביאו המלך קרלא עמו ממדינת לוקא בשנת תתמ"ט לחורבן הבית שיבנה במהרה בימינו אמן סלה'. וראה עוד בפירוש התפילה לר' אליעזר מוורמייזא, מובא בספר 'מצרף לחכמה' לר' יש"ר מקנדיאה אב"ד ור"מ המבורג ואמשטרדם, ווארשא 1892, עמ' 64.

- ב. בהנחה שהעיר לוקה אינה רשות הרבים, האם החומה המקיפה אותה משווה לה מעמד של רשות היחיד? האם החומה או הפתחים דורשים תיקון נוסף?
- ג. האם יש צורך בעירובי חצרות או שיתופי מבואות?

א. מעמדה ההלכתי של עיר המוקפת חומה לעניין רשויות שבת

את רשות היחיד הגדיר הרמב"ם בזו הלשון: 'זאי זו רה'... וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן אפילו יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה ומבואות שיש להן שלשה כתלים ולחי ברוח רביעית, וכן חצר ודיר וסתר שהוקפו לדירה כולן רה' גמורה הן'.² על פי הרמב"ם, גם אזור רחב ידיים ובו דיורים רבים עשוי להיות רשות היחיד, ובלבד שיהיה מוקף במחיצות. שטח המוקף בחומה עם שערים יוגדר כרשות היחיד, ובלבד שהשערים ינעלו בלילה.

המקור לדברי רמב"ם הוא, ככל הנראה, דבריו של רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן,³ לפיהם העובדה שדלתותיה של ירושלים ננעלות בלילה מפקיעה ממנה את האפשרות שתוגדר כרשות הרבים, למרות שהיא עונה על דרישות אחרות בהגדרת רשות הרבים: 'דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים, אלמלא דלתותיה ננעלות בלילה - חייבין עליה משום רשות הרבים'.⁴ אולם, לכאורה, אין בדבריו של רבי יוחנן אלא שלילת האפשרות של זיהויה של ירושלים כרשות הרבים, ומעמדה יהיה בשלב זה, ללא תיקון נוסף, כרמלית, ולא רשות היחיד. זאת, כפי שעולה מן הסוגיה עצמה: 'ורבנן, אמר רבי מאיר רשות הרבים - ומהדרו אינהו כרמלית'.⁵ כך אכן נראה מדברי רבנו יהונתן בפירושו לרי"ף, שזוהי כרמלית של ממש, שעל מנת לשוות לה מעמד של רשות היחיד יש צורך בצורת הפתח: 'ירושלים כרמלית היא דכיון שדלתותיה ננעלות בלילה לא מיקריא רה"ר אלא דין כרמלית יש לה'.⁶

2 רמב"ם, הלכות שבת, פרק יד, הלכה א.

3 דבריו הובאו להלכה בכל הראשונים וזולת באור זרוע, חלק ב, הלכות עירובין, סימן קכט, אות י, שפסק שאין צורך בדלתות, ואין הלכה כר' יוחנן.

4 עירובין קא ע"א.

5 שם.

6 רבינו יהונתן על הרי"ף, לד ע"א בדפי הרי"ף דפוס וילנא, ד"ה אמרו לו. אולם, מדברי רש"י במסכת עירובין ו ע"ב, ד"ה ירושלים, נראה שיירושלים, בגלל דלתותיה הנעולות, היא כרמלית רק לעניין זה שחסר לה עירוב חצרות: 'אבל נעילת דלתות משווא לה כחצר של רבים, ומערבין את כולה, וכל זמן שלא עירבו - היא כרמלית ולא מחייבי עלה, והכי נמי אמרינן בפרק בתרא, (עירובין קא, א) דירושלים כרמלית היא'. כך גם

בדרך זו ניתן להסביר את שיטת 'מקצת הגאונים' שהביא המאירי: 'יש למקצת גאונים שטה אחרת בזה לומר שאין רה"ר מתערבת בשום ענין ואף בדלתות ננעלות ומה שהקשו ורה"ר מי מיערבא הקשו אפי' לדעת המצריך דלת מכאן ודלת מכאן ושיהו נעולות בלילה וכמו שאמר וכי תימא וכו' הא בדלתות מיערבא והא אמר ר' יוחנן ירושלם וכו' והם מפרשים בשמועת ירושלם אלמלא דלתותיהן ננעלות בלילה חייבין עליהן משום רה"ר הא מ"מ בדלתות ננעלות אינו רה"ר גמורה אבל מ"מ יש בה איסור ואין בה תקון חכמים והרי היא ככרמלית.⁷ אמנם, קשה להניח שלשיטה זו אין כל אפשרות לתקן עיר מוקפת חומה ולהופכה לרשות היחיד, ושמא סבורה שיטה זו שאין די בכך שהדלתות ננעלות בלילה בלבד, מכיוון שבפועל במשך היום הן פתוחות, ויש צורך בתיקון אחר.⁸

להלכה, נפסק בשו"ע וברמ"א שניתן להפקיע את מעמד רשות הרבים על ידי דלתות שננעלות בלילה: 'רשות הרבים עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות, והוא שננעלות בלילה. ויש אומרים אע"פ שאין ננעלות אבל צריך שיהיו ראויות לינעל, שאם היו משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן שיהיו ראויות לינעל. ואחר שעשה לה תיקון דלתות חשובה כולה כחצר אחד ואין מבואותיה צריכין תיקון'.⁹ כך גם בהערת הרמ"א על דברי השו"ע בהגדרת רשות הרבים: 'איזהו רשות הרבים, רחובות ושוקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער ואין דלתותיו נעולות בלילה (טור) הוי רשות הרבים'.¹⁰

לאור הדיון דלעיל, יש להתלבט בכוונתם. האם שערים הננעלים בלילה מפקיעים את העיר הזו ממעמדה כרשות הרבים, אך לכלל רשות היחיד לא באה, כפי שהסבירו מקצת הגאונים שבמאירי. כך אכן הסביר במשנה ברורה, שהדלתות רק מפקיעות אותה מזיהויה כרשות הרבים: 'שעי"ז נתבטל ממנה שם ר"ה שאינה דומה לדגלי מדבר שהיה פתוח כל שעה'.¹¹ מאידך גיסא, שמא יש בדבריהם הגדרה חיובית, ולפיה סגירתה בדלתות הופכת את העיר לרשות היחיד גמורה, ואין היא צריכה תיקון נוסף.

נראה מהמגיד משנה, הלכות עירובין, פרק א, הלכה א.

7 בית הבחירה למאירי, עירובין ו ע"ב. המאירי עצמו חלק על שיטה זו ופירש שהעיר המוקפת חומה ניתרת על ידי דלתות ננעלות, ורק זקוקה לעירוב פת כמו בכל תיקוני המבואות.

8 אכן, יש לדון מהו התיקון האחר; האם לחי או קורה עדיפות על פני צורת הפתח של הדלתות שאינן ננעלות.

9 שו"ע, אורח חיים, סימן שסד, סעיף ב.

10 שם, סימן שמה, סעיף ז.

11 משנה ברורה, שם, שסד ס"ק ז.

אכן, דלתותיה של לוקה אינן ננעלות בלילה. לפיכך, בטרם ניגש לדיון בעניין מעמדה של עיר שדלתותיה ננעלות בלילה, עלינו לבחון תחילה האם מתקיימים תנאי רשות הרבים בעיר זו או בדרך המרכזית שבה. אם אכן מתקיימים תנאים אלו, הרי שהיות ואין דלתותיה נעולות, אין אפוא מה שיפקיע את העיר מהגדרתה כרשות הרבים.

ב. גדרי רשות הרבים

הברייתא במסכת שבת, מגדירה את תנאי רשות הרבים, ואת המשמעויות ההלכתית שיש לחלוקת הרשויות: 'איוזו היא רשות הרבים - סרטיא ופלטיא גדולה, ומבואות המפולשין זו היא רשות הרבים גמורה. אין מוציאין מרשות היחיד זו לרשות הרבים זו, ואין מכניסין מרשות הרבים זו לרשות היחיד זו; ואם הוציא והכניס, בשוגג - חייב חטאת, במזיד - ענוש כרת, ונסקל'.¹²

רש"י הסביר כי סרטיא זוהי 'מסילה שהולכין בה מעיר לעיר'. פלטיא 'רחבה של עיר, ששם מתקבצין לסחורה'. ומבואות מפולשים, הם הדרכים של עיר המחוברים לאותה רחבה עירונית: 'משני ראשיהן לפלטיא'.¹³

בנוסף, רש"י הזכיר עוד תנאי להגדרת מבואות אלו כרשות הרבים: 'רחבים שש עשרה אמה'.¹⁴ המקור לתנאי זה הוא בדברי הסוגיה, הלומדת מהמציאות במשכן שדרך הרבים היא יש ט"ז אמה: 'אלא דקיימא לן: דרך רשות הרבים שש עשרה אמה, אנן דגמרינן לה ממשכן, דמשכן חמיסרי הוא! אמתא יתירא הוא, דהוה קאי בן לוי, דכי משתלפי קרשים - הוה נקיט להו'.¹⁵ תנאי זה נזכר גם בדברי הרמב"ם, ועליו הוסיף הרמב"ם עוד תנאי, שאין מעליהם תקרה: 'איוזו היא רה"ר מדברות ויערים ושווקים ודרכים המפולשין להן, ובלבד שיהיה רוחב הדרך ט"ז אמה ולא יהיה עליו תקרה'.¹⁶

תנאי אחרון להגדרת מקום כרשות הרבים, נזכר בדברי רש"י במסכת עירובין, והוא הצורך

12 שבת ו ע"א.

13 בביה"ל הדגיש, שאם הדרך המפולשת תוגדר כרשות הרבים, תחול ההגדרה גם על חלקי הדרך שאינם עומדים כנגד הפילוש, בהנחה שמתקיימים בו יתר התנאים של רשות הרבים: 'ונראה פשוט דגם כל הרחוב והשוק יש עליו דין ר"ה אף שהוא מתרחב הרבה מכנגד הפילוש... דכל עיקר מקום קיבוץ הרבים הוא במקום שנתרחב' (ביה"ל, סימן שמה, ד"ה אם).

14 רש"י שם.

15 שבת צט ע"א.

16 רמב"ם, הלכות שבת, פרק יד, הלכה א.

בששים רבוא. כך ברש"י בעירובין: 'משמע רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצויין בה ששים ריבוא'¹⁷ ואין בה חומה, (או) שהיה רשות הרבים שלה מכון משער לשער שיהא מפולש, דומה לדגלי מדבר'.¹⁸ אכן, קיימת מחלוקת רבתי בין הראשונים, ובעקבותיהם בין הפוסקים, האם יש לפסוק כך למעשה.¹⁹

גם לפי שיטת רש"י יש לחקור האם הצורך בשישים ריבוא הוא דין בצורת המקום או באופי הפומבי שלו. נפקא מינה לחקירה זו תהיה בשאלה האם צריך את מעבר הרבים בפועל.²⁰ מפשטות לשונו של רש"י נראה שיש צורך במעבר בפועל ('שמצויין בה ששים ריבוא'). אולם, מדברי הר"ן בשם הרא"ה נראה כי הוא רואה בצורך בשישים רבוא דין בצורת הדרך ולא בכמות האנשים. לדעתו, לפי רש"י אין צורך כלל בשישים ריבוא ממש, אלא בדרך שעשויה להכיל שישים ריבוא.²¹ במקור לשיטת רש"י, בספר הלכות גדולות,²² התנאי של שישים רבוא מצריך כמות כזו של אנשים באותה דרך ולא לאנשים שיבואו מדי פעם, וכפי שניסח זאת בשו"ע: 'עוברים'. דעת ביניים מופיעה אצל הריטב"א בעירובין: לדעת רש"י אין צורך בשישים ריבוא שיגורו בעיר ממש, אלא די אם יהיו בקרבת מקום.²³

להלכה, הביא בשו"ע את שיטת רש"י כ- "יש אומרים",²⁴ ובמשנה ברורה הסיק מדבריו שדעתו להחמיר שמקום שעונה על יתר התנאים של רשות הרבים, ייחשב כרשות הרבים,

17 שש מאות אלף איש. יש להתלבט בדעת החולקים על רש"י האם יש מספר מינימאלי שמגדיר רשות הרבים, או שההגדרה אינה תלויה כלל במספר התושבים או העוברים. מהרמב"ם בפירוש המשניות נראה, שעל אף שלא נזקק לתנאי זה, יש צורך ברבים שיבקעו בדרך זו: 'רשות הרבים, והוא המקום שהרבים בוקעים בו' (שבת א, א), וכפי שכתב בשו"ת בית אפרים, סימן כו. אמנם בשו"ת משכנות יעקב הסתפק מהו אם כן, השיעור.

18 רש"י, עירובין ו ע"א, ד"ה רשות הרבים.

19 ראה: בית יוסף, אורח חיים, סימן שמה, וביתר פירוט בביאור הלכה, שם, ד"ה שאין שישים, ושם מנה הבה"ל שנים עשרה פוסקים לכאן ולכאן.

20 נראה ברור ששיטת הראשונים החולקים, שאינם מצריכים שישים רבוא ומסתפקים בדרך הרחבה ט"ז אמה, היא שהגדרת רשות הרבים היא על פי הצורה ולא לפי התנהגות האנשים בפועל.

21 ר"ן, בחידושי לשבת ו ע"ב.

22 יש להעיר כי הדברים המצוטטים בראשונים בשם ספר הלכות גדולות אינם נמצאים בספר הלכות גדולות שבפנינו.

23 ריטב"א, עירובין נט ע"א. וראה: שו"ת אגרות משה, חלק א, סימן קלט; שם, חלק ד, סימן פז.

24 שו"ע, סימן שמה, סעיף ז. יש להדגיש כי מרוב הפוסקים עולה שגם גויים מצטרפים למנין שישים רבוא, ראה: אשל אברהם (בוטשאטש), סימן שמה; שו"ת בית אפרים, סימן כו; שו"ת אגרות משה, חלק א, סימן קלט, ענף ו. עוד ראה מאמרו של הרד"מ קרויזר, 'תיקון עירובין במנהטן', נעם, א (תשי"ח), עמ' רד, אות ה.

למרות שלא עוברים בו שישים ריבוא.²⁵ אולם הוא הדגיש שלמרות שלשון השו"ע היא 'עוברים', הרי שמרש"י ומיתר הראשונים שצידדו בתנאי זה, נראה שדי במצויים ואפילו שאינם עוברים בפועל.²⁶

לגבי הגדרת מבואות המפולשים, נחלקו אחרונים האם הגדרת 'מפולש' הוא רחוב החוצה את העיר בקו ישר, משער אחד אל עבר השער המקביל לו בצד השני של העיר, או שמא כל דרך החוצה את העיר ומאפשרת מעבר משער אחד אל השער השני, על אף שלא מדובר בדרך ישרה, היא בכלל הגדרת מבואות המפולשים שייחשבו כרשות הרבים.

מדברי רש"י בעירובין שהובא לעיל, נראה לכאורה שדרך מפולשת היא דרך החוצה את העיר בקו ישר: 'מכוון משער לשער שיהא מפולש'.²⁷ כך גם עולה מראשונים אחרים, וכפי שסיכמם בשו"ת בית אפרים: 'כל חכמי קדם שבצרפת כולם כאחד עונים ואומרים... מכוונים משער לשער'.²⁸

בשו"ע פסק את דין הברייתא: 'ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער ואין דלתותיו נעולות בלילה) הוי רשות הרבים'.²⁹ והוסיף על כך במגן אברהם: 'פי' שהשערים מכוונים זה כנגד זה ויש לאותו דרך המכוון משער לשער כל דין ר"ה'.³⁰

אמנם, בשו"ת אגרות משה התלבט בכך: 'שבעניויות אני נבוך בעיקר דין זה שמגלן שצריך

25 משנה ברורה, שם, ס"ק כג. הביה"ל שם, בד"ה שאין שישים, סקר רשימה של ראשונים לכל אחד מהצדדים, והכריע שדין רה"ר חל גם ללא התקיימות התנאי של שישים רבוא, אלא שאין למחות במקלים. הרב כשר עורך רשימה מלאה יותר מראשונים רבים יותר שעמדו בפניו, ומגיע למסקנה שרוב הראשונים דווקא כן דורשים שישים ריבוא.

26 משנה ברורה, שם, ס"ק כד, שער הציון, שם, ס"ק כה. ועיין עוד בשו"ת אבני נור, או"ח, סימן רעג.

27 או בלשונו הברורה של המאירי: 'מפולש משני ראשיו עד שיוכל אדם לעבור ביושר בלא עכוב' (בית הבחירה למאירי, עירובין ב ע"א).

28 שו"ת בית אפרים, סימן כו. יש לציין עם זאת כי בשו"ת אגרות משה, חלק ח, או"ח, סימן כח, סעיפים ו-ז, עמ' צו-צז הסביר שזו כלל לא כוונת הראשונים. וגם בדעת המיעוט של רש"י וסיעתו הציע לחלק בין רשות רבים שאינה מוקפת חומה לבין עיר המוקפת חומה, שרק באחרונה יש דרישה לקו ישר. לעומת זאת, ראה בספר אום אני חומה לר"מ קליין בעל משנה הלכות, סימן יח, ירושלים תש"ס, עמ' צא-צו, שצידד בתוקף שהדרישה להלכה היא שרשות הרבים חייבת להיות ישרה ממש: 'הנה מבואר מדברי הפוסקים הראשונים ומוסכם מרביתנו הצדיקים האחרונים ז"ל שכל שהמבואות שאינן מפולשות אין כאן רה"ר והוא מוסכם ומקובל ועל היתר זה נהגו בעיירות גדולות... ואין פוצה פה ומצפצף ח"ו לומר שכולם חללו שבת בעירוב כזה והוא ברור' (עמ' צג).

29 שו"ע, אורח חיים, סימן שמה, סעיף ז.

30 מגן אברהם, סימן שמה, ס"ק ו, הובא גם במשנה ברורה, שם, ס"ק כ.

שיהיו השערים מכוונים זה כנגד זה דמש"כ הרא"ש שיהא פלושו דומה לדגלי מדבר, תמוה דמנלן שבדגלי מדבר היו מכוונים. ומלשון רש"י באמת אין ראייה שלא כתב שהשערים מכוונים אלא כתב רה"ר שלה מכוון משער לשער וא"כ אפשר שהולך אף באופן עקלתון ואין השערים מכוונים נמי הוא רה"ר ובא למעט אם מפסיק באמצע מבואות שאין רחבים ט"ז אמה או שמפסיק מקום שאין בו דריסת ששים רבוא או שמפסיק מקום מקורה שזה יש למילף מדגלי מדבר שכל הרחובות היו רחבין בשוה ט"ז אמה ולא היו מקורות ודריסתן שוה... איברא דכן איתא ברמב"ן במלחמות דף כ"ב שכתב חייבין עליה משום רה"ר לפי ששעריה מכוונים זה כנגד זה אבל תמוה גם על הרמב"ן מנא ליה דבר חדוש כזה לומר בלא ראייה מגמ' והא אין ללמוד מדגלי מדבר שגם שם מנא ליה שהיו מכוונות.³¹ בהמשך הוא מבקש להוכיח שגם הגר"א סובר כמוהו.

אולם, כאמור הכרעת הפוסקים היא כי רק דרך המובילה משער לשער היא רשות הרבים. וכפי שראינו, כך גם נראה מלשונו של השו"ע וכפי שפירשוהו המגן אברהם והמשנה ברורה. משכך, המתבונן במפה של העיר לוקה, יראה שאין אף דרך המובילה ישירות משער לשער. ניתן אמנם לעבור בדרך הראשית משער אחד אל השער שבצד השני של העיר (בדרך עקלתון), אולם אין רחוב אחד ישר המוביל משער לשער, ולכן נראה שלפחות על פי רוב הפוסקים, אין לדרך הראשית הגדרה של רשות הרבים.³²

אמנם, המתבונן בשו"ע יבחין שהתנאי של דרך מפולשת אינו תנאי העומד בפני עצמו, שבהיעדרו אין יותר לדרך זו דין רשות הרבים, אלא הוא למעשה דין ב'עיר המוקפת חומה'. מלשונו נראה, כי אם יש דרך בעיר שאינה מוקפת חומה, העונה על יתר התנאים: רחבה ט"ז אמה ואינה מקורה, יהיה לעיר זו מעמד של רשות הרבים. נענין שוב בלשונו של השו"ע: 'איזהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה ואינם מקורים ואין להם חומה, ואפי' יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער (ואין דלתותיו נעולות בלילה) הוי רשות הרבים. ויש אומרים שכל שאין ששים רבוא עוברים בו בכל יום אינו רשות הרבים'. הרקע להתלבטות האם התנאי של מבואות המפולשים הוא תנאי עצמאי שבהיעדרו הופקעה עיר זו מלהוות רשות הרבים אף שמתקיימים בה יתר התנאים, או שזהו דין בעיר

31 שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קמ.

32 יצויין כי גם אם נגדיר את הדרך הראשית של העיר כרשות הרבים, כלל לא ברור כי גם שאר העיר תוגדר כרשות הרבים.

המוקפת חומה, הוא שינויי הגרסאות שבפירוש רש"י. כך בדברי רש"י: 'משמע רחב שש עשרה אמה, ועיר שמצוין בה ששים ריבוא ואין בה חומה, (או) שהיה רשות הרבים שלה מכוון משער לשער שיהא מפולש, דומה לדגלי מדבר'.³³ המילה 'או' שבדפוסים שלפנינו מוקפת בסוגריים, מלמדת על הדרישה למבואות מפולשים כתנאי לעיר המוקפת חומה דווקא, אולם מי שלא יגרוס את התוספת 'או', ילמד מן הסתם על תנאי עצמאי, שבהיעדרו אין יותר לעיר מעמד של רשות הרבים, בכל מקרה.³⁴

משכך, היות ובשו"ע פסק שזהו תנאי בעיר המוקפת חומה, הרי שלמרות העובדה שאין השערים מכוונים ואין זו דרך מפולשת, יש לבדוק האם התנאי של דרך הרחבה ט"ז אמה מתקיים.³⁵

דומה כי כך גם יש להתייחס לתוספת שבדברי הרמ"א 'ואין דלתותיו נעולות בלילה'. מדברי הרמ"א עולה כי התנאי של דלתות הנעולות בלילה הנו דין בעיר המוקפת חומה ושעריה מפולשים. אמנם, מדברי השו"ע נראה כי התנאי של דלתות נעולות או ראיות להינעל הנו תנאי העומד בפני עצמו, ללא כל קשר לדרך המפולשת: 'רשות הרבים עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות, והוא שנעולות בלילה. ויש אומרים אע"פ שאין נעולות אבל צריך שיהיו ראיות לינעל'.³⁶

על מנת להבהיר את הצורך בדלתות נעולות יש לברר: האם זהו צורך עצמאי, שמטרתו ליצור היקף מלא של העיר, והיות והחומה אינה מליאה, יש להשלימה בדלתות, הנעולות לפחות בלילה, או שמא מטרת הנעילה אינה אלא ליצור מצב שהדרך אינה מפולשת, ורבים אינם בוקעים עוד דרכה. לשון אחרת: מה שמשווה לעיר מעמד של רשות הרבים היא הדרך

33 רש"י, עירובין ו' ע"א, ד"ה רשות הרבים. שו"ר שהתייחס לכך הר"מ פיינשטיין באגרות משה, חלק ח, סימן כח, ענף ב, אות ז.

34 העובדה שרש"י כתב 'משער לשער', מלמדת לכאורה על חומה. כך גם בראשונים נוספים שהעתיקו את רש"י, ראה למשל ברמב"ן נט ע"א, ד"ה ועוד; טור, סימן שמה. לעומת המאירי בשני מקומות שלא הזכיר שער אלא: 'מפולש משני ראשיו' (ב ע"ב), או 'שני ראשיו מכוונים זה כנגד זה' (ו ע"א). לעומת זאת בראב"ה חלק א, הלכות עירובין, סימן שעט, מפורש שהתנאי של מפולש הוא גם במקום שאינו מוקף חומה: 'דמלאכת שבת ממשכן גמרינן. והיה מפולש משני צדדים. ובמדבר היו אוהלים ואינו מסובב בחומה, והוא הדין עיירות שאין להן חומה שראשי רשות הרבים שלהן מפולשין הוי רשות הרבים'.

35 במנחת פתים בסימן שמה, הדגיש שמדובר באמות מצומצמות ('עצובות' ולא 'שוחקות'), וחלק בזה על המהרש"א. שיעור אמה על פי החזו"א 57.72 ס"מ, ועל פי הר"ח נאה 47 ס"מ. שיעור שש עשרה אמה אם כן על פי שיעור החזו"א הוא בערך 9.2 מטרים בערך, ועל פי שיעור הר"ח נאה 7.52 מטרים.

36 שו"ע, סימן שסד, סעיף ב.

המפולשת שדרכה רבים בוקעים, וכדי לשלול ממנה מעמד זה יש צורך להסיר תנאי זה על ידי סגירת הדרך המפולשת.³⁷

דומה כי בכך תלויה מחלוקת ראשונים בשאלת הצורך בשערים נעולים בלילה. האם יש צורך בשני שערים על מנת להפקיע מהעיר מעמד רשות הרבים או שדי בשער אחד. לדעת הרשב"א די בשער אחד, ואילו לדעת רש"י, הרי"ף והרא"ש יש צורך בשני שערים. כפי שסיכם המגן אברהם: 'ומכל מקום כתב בשם רשב"א שאם יש דלת מצד א' הנעלת בלילה' ומונעת הרבים מלעבור אין זה ר"ה דאינו מסור לרבים בכל עת וסגי בצד השני בלחי או קורה עכ"ל וכ"מ בתוס' ד' ו' ע"ב בשם ר"י ע"ש בד"ה והאמר רבה וכו' אבל לפרש"י בעי' ב' דלתות ודלת לא חשוב כמחיצ' גמור' ולכן בעי' ברביעית נמי דלת וכו' מ' ברי"ף ורא"ש עמ"ש ססי' שמ"ו.³⁸ נראה לכאורה שהרשב"א סבור שהצורך בדלתות נעולות הוא למעשה דרך להסיר את החשש מדרך מפולשת,³⁹ ואילו לשיטת רש"י זהו תנאי העומד בפני עצמו, שמטרתו ליצור מחיצה גמורה, גם בשער שאינו מוביל לדרך המפולשת.

יש להדגיש כי על אף שבדברי רש"י שהובאו לעיל קיים התנאי של דרך מפולשת בעיר המוקפת חומה, לא ברור כלל שרש"י יודה לקולא של דרך שאינה מפולשת רק בלילה, כאשר ננעלת אחת מדלתותיה.

כך או אחרת, המעיין בתמונות שבנספח יכול להתרשם שרוחב הכביש אינו עולה על רוחב של 7.5 מטרים (ט"ז אמה על פי הר"ח נאה), ואם כן נשללה בכך באפשרות שיהיה לעיר זו מעמד של רשות הרבים.⁴⁰

37 אמנם יש להבהיר, והלאו עדיין עומד מרובה על הפרוץ, ולכאורה די בזה לדין מחיצה. אולם, מסתבר ששער הפתוח תמיד גרוע מעומד מרובה על הפרוץ שאז מוגדרת המחיצה כשלמה, משא"כ שער שכל מטרתו לאפשר גישה חופשית, וממילא הוא סותר במהותו את עניין היקף מחיצות.

38 מגן אברהם, סימן שסד, ס"ק ב.

39 כפי שכתב במפורש הט"ז, שם, ס"ק ה: 'נראה דאם דלת א' נעול מבטל ג"כ ר"ה כיון דלא הוה מפולש'.

40 יש להתלבט האם ניתן לעשות שימוש מקל בסברה נוספת. הר"מ קליין בשו"ת משנה הלכות, חלק ח, סימן פא, קבע שדרך שאינה של רבים אלא שייכת לממשלה לא יכולה להיות רשות הרבים: 'וא"כ עלתה לן בס"ד בדין דידוע בזה' דהדרכים כולם הם תחת הממשלה ואין ליחידים רשות עליהם כלל ואדבריה אם נפל אחד ברה"ר שהי' שם איזה מכשול יכול לבקש מהממשלה פיצויים וגם בידם לשנות הדרכים כרצונם וגם לבנותם ולהרסם ולסבבם כפי רצונם ואין שום כח ביד היחידים על הדרכים ואם הולכים ממקום למקום ברוב מקומות צריכים לשלם מס (טאל בלע"ז) שהוא שכר עבור הדרך פשוט דהו"ל דין דעירות של מלכים שכתב המאירי שאין עליהם דין רה"ר. אם כי עדיין יש להתלבט במסקנתו זו, האומנם דרך של ממשלה היא בגדר 'עירות של מלכים' וזו רשות פרטית שלהם, או שממשלה היא נציגת העם ודרך זו במהותה רשות הרבים שמנוהלת על ידי העם ונציגיו, ולי נראה כאפשרות השניה. כך אכן דחה באגרות משה חלק ח, או"ח, סימן

ג. גדרי צורת הפתח

לאחר ששללנו את האפשרות שהעיר לוקה יכולה להיות רשות הרבים, ומעמדה הוא כמעמד כרמלית, יש לדון בשערי העיר הפתוחים. היות ושעריה של העיר לוקה אינם נעולים ואף אינם ראויים להינעל, אך מאידך יש בהם צורת הפתח, יש לדון אם כן, האם תועיל צורת הפתח כשלעצמה להכשיר את החומה כהיקף שישווה לעיר מעמד של רשות היחיד וניתן יהיה לכתחילה לטלטל בה חפצים.

על פי המשנה בעירובין, כאשר מחיצה מקיפה שטח, היא הופכת אותו לרשות היחיד ומותר לטלטל בו. גם כאשר יש במחיצה פרצות, אם הן לא עולות על עשר אמות הן אינן פוגעות במחיצה, מפני שהן כפתח: 'שיירא שחנתה בבקעה והקיפיה כלי בהמה - מטלטלין בתוכה, ובלבד שיהא גדר גבוה עשרה טפחים, ולא יהו פירצות יתרות על הבנין. כל פירצה שהיא כעשר אמות - מותרת, מפני שהיא כפתח'.⁴¹ זאת אומרת, שלמרות העובדה שהחומה של העיר אינה מליאה ודלתותיה אינן נעולות בלילה, היות והן אינן רחבות מעשר אמות, אין הן פוגמות במעמד החומה כהיקף מלא של רשות היחיד.

אמנם, לפי שיטת הרמב"ם, אותה ראינו לעיל, שנעילת הדלתות בלילה היא האפשרות היחידה שמאפשרת לחומה להפוך את העיר לרשות היחיד, יש להקשות: אמנם, הדלתות אינן נעולות, אולם מ"מ היות ורוחבן אינו עולה על עשר אמות הרי הן כפתח והמחיצה נותרה שלימה?

ניתן היה להניח בפשטות שהרמב"ם, כשדרש דלתות הננעלות בלילה, ביקש להכשיר את החומה גם בלי להזדקק לדין של פתח הצר יותר מעשר אמות. כאשר הדלתות נעולות, גם אם הפתח רחב יותר, החומה מהווה מחיצה כשרה. אולם, על הסבר זה יש להקשות מדברי הרמב"ם עצמו, שהוסיף שגם פתח הרחב יותר מעשר אמות עדיין מהווה פתח כאשר יש לו צורת פתח: 'עשר אמות הרי היא כפתח, ואם היה לפרצה זו צורת פתח אף על פי שיש בה יותר מעשר אינה מפסדת המחיצה, והוא שלא יהא הפרוץ מרובה על העומד'.⁴² אם כן, סביר להניח שבמציאות של שערים, גם שערים הרחבים מעשר אמות מהווים פתח, ואינם פוגמים במחיצה, ואם כן עדין קשה מדוע דרש הרמב"ם דלתות ננעלות.⁴³

כח, ענף ב סעיף ד, עמ' צה, וענף ג, סעיף י, עמ' צח, ובסעיף יב, עמ' צט.

41 עירובין טו ע"ב.

42 רמב"ם, הלכות שבת, פרק טז, הלכה טז.

43 אמנם ניתן היה לתרץ בפשטות אם יש לדלתות הללו צורת הפתח אין צריך שיהיו ננעלות, דל דלתות

יש לתרץ אפוא כי מסתבר שיש להבחין בין הכשרת רשות הרבים והפיכתה לרשות היחיד, שלשם כך נצרך התנאי של דלתות נעולות, לבין הפיכתה של כרמלית לרשות היחיד, שלגביה די בצורת הפתח ואין צורך בדלת נעולה. לשון אחרת, ניתן לקבוע את מעמדה של עיר מגורים בשני אופנים: אופן אחד הוא הקפתה בחומה ונעילתה בדלתות, ואילו אופן חילופי הוא לקבוע את מעמדה ככרמלית ולא כרשות הרבים, בשל היעדר תנאים אחרים, ומשכך, די בצורת הפתח כדי להתירה וכ"ש מחיצה וצורות הפתח שמשלימות אותה. כך אכן כותב הרמב"ם במפורש לגבי רשות הרבים: 'אבל צורת פתח או לחי וקורה אינן מועילין בהכשר רה"ר'.⁴⁴

בטעם הבדל זה שבין רשות הרבים ובין כרמלית, ראוי לצטט את דברי הגר"ח מבריסק המגדיר את תפקידו של הפתח בהפקעת שם הפרצה, כלומר על ידי היכר, ואילו על מנת להפוך לרשות היחיד של ממש יש צורך במחיצה של ממש: 'דשני ענינים נפרדים הן בעיקרן, דפתחים בעלמא אע"ג דדין פתח עלה ופקע מינה שם פרצה... אבל מ"מ אינה בכלל סתימה או מחיצה העשויה להתיר, ועיקר דין מחיצה והרה"י נעשה רק ע"י יתר המחיצה העומדת, ושם פתח מועיל רק להפקיע מינה שם פרצה האוסרת... והיינו משום דתרי מילי נינהו, דין עומד מרובה על הפרוץ המועיל להחשב מחיצה ולאשוויי רה"י, וחלות שם פתח המועיל להפקיע מינה שם פרצה האוסרת, משא"כ צוה"פ אף אם יסוד דינה הוא מדין פתח, מ"מ כולה דין מחיצה בה'.⁴⁵

מהכא סוף סוף הרי צורת הפתח ישנה, והרמב"ם רק מבהיר את דין החומה. (וראה בהלכות עירובין, פרק א, הלכה א, שהרמב"ם עוסק בחומה בגובה עשרה טפחים שדלתותיה נעולות, ולחומה כזאת לא מסתבר שיש בכלל צורת הפתח) ובכלל ראה באגרות משה (או"ח, חלק א, סימן קלט, ענף ג) שכל עניין זה הוא כלל לא מגדיר מחיצות אלא גדרי דין רבים שמבטלים מחיצה, ראה ברמב"ם הלכות שבת פרק יז, הלכה י ששם לא דרש דלתות נעולות ובמ"ש שם המגיד משנה וכן באג"מ הנ"ל. אכן, הדברים אינם מוחלטים בלשון הרמב"ם.

44 רמב"ם, הלכות שבת, פרק יז, הלכה י. כך גם בשו"ע להלכה, בשתי הלכות: 'מבוי המפולש בשני ראשיו לרשות הרבים, או צד א' לרשות הרבים וצדו השני לכרמלית, [הגה: או שני ראשיו פתוחין לכרמלית] צריך צורת הפתח מכאן ולחי או קורה מכאן... רשות הרבים עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות, והוא שנעולות בלילה. ויש אומרים אע"פ שאין ננעלות אבל צריך שיהיו ראויות לינעל, שאם היו משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן שיהיו ראויות לינעל' (שו"ע, אורח חיים, סימן שסד, סעיפים א-ב).

45 חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם, שם טז, טז. אמנם יש להקשות על כך מלשון הרמב"ם שם 'זבלבד שלא יהיה באותן פרוצות פרצה שהיא יתר על עשר אמות, אבל עשר אמות הרי היא כפתח. ואם היה לפרצה זו צוה"פ אע"פ שיש בה יותר מעשר אינה מפסדת המחיצה'. מלשון זו מבואר שאין הבדל בין צוה"פ לפרצה פחות מעשר, על שניהם שם פתח עליהם.

כיוצא בזה חקר בספר דברי יחזקאל, מה היחס ההלכתי בין הדלת לבין המחיצה שבה היא בנויה: 'דהנה יש לחקור במהות סתימת הדלת להרשות אם הוא רק מתורת מחיצה בפועל לבד, אבל אין בה תורת סתימה מצד הדין כלל ולפ"ז כשהדלת פתוחה הרי סילק המחיצה, או דיש בה דין סתימה אף בשעה שהיא פתוחה וזה אפשר משני פנים א) משום דלא גרע מצורת הפתח דאע"ב דצורת הפתח בעי קנה מכאן וקנה מכאן על גביהן היינו דבלא"ה לא חשיב צורת פתח אבל כל שיש לו דלת הרי היא צוה"פ ממש, ב) דאפשר דדלת הוא דין מחיצה בפני עצמו וכמו דכל מחיצה הוא מהלל"מ, צורת הפתח, ולחי, וקורה למ"ד שהוא מחיצה דאורייתא ה"נ דלת חשיב מחיצה כמו אלו והוא בכלל הלל"מ'.⁴⁶

תדע, שהרי הרמב"ם הצריך ארבע מחיצות ממש: 'וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה',⁴⁷ ומשום כך כאשר צריך מחיצה של ממש, לא תועיל צורת הפתח, מפני שהיא אינה מחיצה אלא רק היכר. כנראה שדלתות הננעלות בלילה נחשבות עדיין חלק מן החומה,⁴⁸ אבל אם אין הן ננעלות אז אין הן חלק מהחומה.⁴⁹

אמנם, עדיין יש להתבונן בשיטתו של הרמב"ם, שהרי לכאורה יש סתירה בדבריו. מצד אחד, בשני מקומות כתב הרמב"ם שרשות היחיד גמורה היא מדינה המוקפת חומה שדלתותיה נעולות בלילה. כך בהלכות שבת,⁵⁰ וכך בהלכות עירובין.⁵¹ לעומת זאת, במקום אחר בהלכות שבת הצריך הרמב"ם רק דלתות הראויות להינעל: 'שני כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם כיצד מכשיר ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואחר כך יעשה ביניהם רה"י, ואינו צריך לנעול הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראויות להנעל, היו

46 דברי יחזקאל, סימן ה, ענף א, אות ח.

47 רמב"ם, הלכות שבת, פרק יד, הלכה א.

48 לגבי נקודה זו, יעויין להלן בדיון בדברי חנניה בשם ב"ש 'וכשיוצא נועל'.

49 אם כי עדיין ניתן להקשות מדוע לא תיחשבנה דלתות לא נעולות אלו כפירצה, ויחול הכלל שכאשר העומד מרובה על הפרוץ המחיצה כשרה?

50 רמב"ם, הלכות שבת, פרק יד, הלכה א: 'וכן מקום שהוא מוקף ארבע מחיצות גובהן עשרה וביניהן ארבעה על ארבעה או יתר על כן אפילו יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותיה ננעלות בלילה ומבואות שיש להן שלשה כתלים ולחי ברוח רביעית, וכן חצר ודיר וסהר שהוקפו לדירה כולן רה"י גמורה הן'.

51 רמב"ם, הלכות עירובין, פרק א, הלכה א: 'וכן הדין במדינה שהיא מוקפת חומה גבוהה עשרה טפחים שיש לה דלתות וננעלות בלילה שכולה רשות היחיד היא, זה הוא דין תורה'.

משוקעות בעפר מפנה אותן ומתקנן להנעל, אבל צורת פתח או לחי וקורה אינן מועילין בהכשר רה"ר.⁵²

המגיד משנה תירץ שהרמב"ם לא דייק, ועיקר שיטתו היא שדי בדלתות הראויות להינעל: 'לא דקדק רבינו בדין המחיצות לפי שאינו מקומו וכתב שיש לה דלתות ננעלות בלילה ופי"ז מהלכות שבת בדין שני כותלים ברה"ר וכו' נתבאר שם שדי בראויות לינעל אע"פ שאינן ננעלות ממש'.⁵³

אולם, דומה כי מדברי הרמב"ם נראה שיש גדר ביניים. רשות הרבים של ממש תהפוך לרשות היחיד רק על ידי דלתות הננעלות בלילה, וצורת הפתח לא תועיל אלא בכרמלית. אולם, דלתות הראויות להינעל מועילות בשני כותלים שברשות הרבים. אכן, עדיין יש להבין במה שונה דינם של שני הכותלים מדין רשות הרבים של ממש. כמו כן, כן יש להבין את לשון הרמב"ם, שלאחר שהכשיר ביניהם דלתות מכאן ומכאן, כתב 'ואחר כך יעשה ביניהם רה"י'.

בטרם נציע הסבר לדברי הרמב"ם, נבקש להבהיר מעט יותר. המגיד משנה נאמן לשיטתו שהרמב"ם בהלכה זו התייחס לרשות הרבים שאותה אנו מבקשים להפוך לרשות היחיד, על כל המשתמע מכך. ממילא, יש ללמוד שניתן להכשיר כל רשות הרבים ע"י דלת הראויה להינעל.

הרקע להתלבטות היא המחלוקת כיצד לפסוק במחלוקת רב ושמואל בסוגיית עירובין, ובמה בדיוק נחלקו.

הסוגיה מביאה ברייתא: 'תנו רבנן: כיצד מערבין דרך רשות הרבים - עושה צורת הפתח מכאן, ולחי וקורה מכאן'.⁵⁴ חנניה אומר; בית שמאי אומרים: עושה דלת מכאן ודלת מכאן, וכשהוא יוצא ונכנס - נועל. בית הלל אומרים: עושה דלת מכאן, ולחי וקורה מכאן'.⁵⁵ על פי חנניה נחלקו בשאלה זו בדיוק בית שמאי ובית הלל. על פי בית שמאי יש צורך בדלתות הננעלות, ואילו על פי בית הלל די בדלת אחת מצד האחד ולחי וקורה מן הצד השני. מסתבר שעל פי בית הלל אין צורך בדלת הננעלת בכל פעם שנכנס ויוצא, שהרי בית שמאי

52 רמב"ם, הלכות שבת, פרק יז, הלכה י.

53 מגיד משנה, הלכות עירובין, פרק א, הלכה א,

54 כלומר בפתח אחד של הדרך עשויים צורת הפתח, ובצד השני די בלחי וקורה.

55 עירובין ו ע"א.

שהצריכו שתי דלתות התנו זאת במפורש, ובית הלל לא אמרו על כך דבר, וכפי שהראתה זאת, בשלב מתקדם יותר, הסוגיה עצמה.⁵⁶

הסוגיה מקשה על כך משני מקורות, מהם עולה שרק דלתות הנעלות מהוות עירוב של ממש: 'וכי תימא: בכך הוא דלא מיערבא, הא בדלתות מיערבא. והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים! ואמר עולא: הני אבולי דמחוזא, אילמלא דלתותיהן ננעלות - חייבין עליהן משום רשות הרבים'. על כך מביאה הסוגיה את תירוצו של רב יהודה, לפיו הברייתא אינה עוסקת ברשות הרבים של ממש, אלא במבואות המפולשים לרשות הרבים: 'אמר רב יהודה: הכי קאמר, כיצד מערבין מבואות המפולשין לרשות הרבים - עושה צורת הפתח מכאן, ולחי וקורה מכאן'. כלומר, לא מדובר ברה"ר עצמה אלא כגון שיש שני רחובות מקבילים שהם רה"ר וביניהם יש מבוי שמחבר בין שניהם, ואת אותו מבוי מבקשים לערב.

בהמשך, מביאה הסוגיה מחלוקת בין רב לשמואל כיצד יש לפסוק להלכה. רב פוסק כתנא קמא, שדי בצורת הפתח בצד האחד וקורה ולחי בצד השני, ואילו שמואל פוסק כחנניה ובית הלל, כלומר דלת שאינה נעולה מצד אחד ולחי וקורה מן הצד השני. לא ברור מה סברו רב ושמואל לגבי זיהוי נדון המחלוקת בין תנא קמא וחנניה, וממילא בית שמאי ובית הלל. האם מדובר על הדרך בה יש לערב רשות הרבים ממש, או שמדובר רק על הכשרם של מבואות המפולשים לרשות הרבים. למרות שהסוגיה הקדימה את העמדתו של רב יהודה, שמחלוקת התנאים, או לפחות דברי תנא קמא, עוסקים במבוי המפולש לרשות הרבים, הרי שרב יהודה מאוחר מרב ושמואל, וממילא אין הכרח לבאר את מחלוקתם לפי ביאור זה.

נראה כי לפחות חלק מן הראשונים תפסו שרב ושמואל נחלקו בשאלת עירוב מבואות המפולשים לרשות הרבים. מסיבה זו פסקו הרי"ף והרא"ש כרב. לדידם, דברי רב עוסקים בשאלת מבואות המפולשים והוא הכריע כתנא קמא, שדי בצורת הפתח מצד אחד וקורה

56 שם ו' ע"ב: 'איבעיא להו: לחנניה אליבא דבית הלל, צריך לנעול או אין צריך לנעול? - תא שמע, דאמר רב יהודה אמר שמואל: אינו צריך לנעול, וכן אמר רבי מתנה אמר שמואל: אינו צריך לנעול. איכא דאמרי, אמר רב מתנה: בדידי הוה עובדא, ואמר לי שמואל: אין צריך לנעול. בעו מיניה מרב ענן: צריך לנעול, או אין צריך לנעול? - אמר להו: תא חזי הני אבולי דנהרדעא, דטימן עד פלגיהו בעפרא ועייל נפיק מר שמואל, ולא אמר להו ולא מידי'.

ולחי מן הצד השני. אולם, ברשות הרבים של ממש יש צורך בדלתות הננעלות בלילה, כפי שהזכירה הסוגיה לגבי ירושלים.

אולם, בשיטת הרמב"ם בהלכה שהבאנו לעיל, לפיה יש צורך בשתי דלתות שראויות להינעל, יש להתלבט.

לדעת המגיד משנה הרמב"ם פסק כרב, אולם היות והוא פסק גם כרבי אלעזר, שלא אתי רבים ומבטלי מחיצתא,⁵⁷ לפיכך, ממשיכה הסוגיה לדון בשיטת שמואל, הפוסק כחנניה ובית הלל, בשאלה האם לפי שיטה זו, שיש צורך בדלת מכאן ולחי וקורה מכאן, האם יש צורך בדלת נעולה.⁵⁸ היות ובקיעת הרבים לא מבטלת שם מחיצה, הרי שגם רשות הרבים של ממש ניתנת לתיקון על ידי דלתות הננעלות בלילה. בכך חלוק הרמב"ם על הרי"ף והרא"ש, הסבורים שניתן להפוך רשות הרבים של ממש לרשות היחיד רק על-ידי דלתות הננעלות בלילה. עם זאת, עדיין יש לשוב ולהקשות על הסתירה בדברי הרמב"ם לגבי דלתות נעולות או ראויות להינעל, שכן על פי המגיד משנה בשלושת המקומות הרמב"ם עוסק באותו עניין, בעירוב רשות הרבים ממש.

ניתן להציע, אפוא, דרך אחרת. הרמב"ם פסק כשמואל, אלא שהוא סבר שדברי שמואל נאמרו במבואות המפולשים לרשות הרבים. לאור זאת, יש לומר כי בהלכה שלפנינו התייחס הרמב"ם לדרך בה יש לערב מבואות המפולשים לרשות הרבים, שלגביהם קבע כשמואל כחנניה וכבית הלל שדי בדלת שאינה ננעלת, וכן יהיה הדין גם לגבי שני כתלים שברשות הרבים. לעומת זאת, בשני המקומות האחרים, מהם נראה שהגדרת רשות היחיד דורשת דלתות הננעלות, מדובר ברשות הרבים של ממש.

אין לענ"ד להקשות על הסבר זה, כיצד פסק הרמב"ם כאן כשמואל, והרי כלל בידינו שהלכה כרב באיסורי. זאת, מפני שכבר הביא המאירי בשם גאוני הראשונים: 'זכן שלדעתם לא נאמר הלכתא כרב באיסורי אלא במחלוקת שלהם אבל במה שהם מפרשים בו דברי אחרים לא'.⁵⁹ או ביתר כפי שכתב המהרש"ל: 'ועוד נראה להכריע, דכאן לא שייך לומר הלכתא כרב באיסורי, מאחר שאינו חולק על שמואל אליבא דנפשיה, אלא אליבא דמ"ד יש

57 שבת כב, ולא כרבי יוחנן.

58 כך בהמשך הסוגיה שם ו ע"ב: 'איבעיא להו: לחנניה אליבא דבית הלל, צריך לנעול או אין צריך לנעול?.'

59 בית הבחירה למאירי, מסכת פסחים ב ע"א.

זיקה, ולא ק"ל האי כללא דהלכתא כרב באיסורי, אלא כשחולק אליבא דנפשיה, וכן מצאתי אח"כ בדברי נ"י, ושמתתי שכוונתי דעת הגדולים.⁶⁰

בדרך זו נראה כי ניתן להבין את התוספת שבדברי הרמב"ם 'ואחר כך יעשה ביניהם רה"י'. על פי הרמב"ם דלתות הראויות להינעל אינן מועילות כדי להפוך רשות הרבים לרשות היחיד, אך הן מועילות להפקיע ממקום זה את שם רשות הרבים. למרות שהדלתות אינן נעולות ממש, הרי שהעובדה שהן ראויות להינעל, והרבים אף יודעים זאת, אינה מעודדת רבים לעבור בדרך זו, ואין היא מוגדרת עוד כרשות הרבים. מקום זה יצא כעת מכלל רשות הרבים, אולם לכלל רשות היחיד טרם בא. על מנת להכשירו להיחשב כרשות היחיד, מצריך הרמב"ם שלב נוסף: 'ואחר כך יעשה ביניהם רה"י', כלומר תיקון נוסף ההופך את הכרמלית לרשות היחיד, כגון צורת הפתח.

אמנם עדיין קשה, בהנחה שפסק הרמב"ם כשמואל וכחנניה ובית הלל, מדוע שינה ודרש שתי דלתות, והלא על פי בית הלל די בדלת אחת?

ניתן לתרץ ולומר שלמרות הדמיון שבין מבואות המפולשים לרשות הרבים, המופיעים בסוגיה בעירובין, לבין שני כתלים ברשות הרבים והעם עוברים ביניהם, המופיעים בדברי הרמב"ם, יש ביניהם גם הבדל. שני הכתלים הם בתוך רשות הרבים, ואילו המבואות המפולשים הם מחוצה לה.

אזור הנמצא בתוך רשות הרבים והרבים יכולים לעבור דרכו, מקבל מעמד של רשות הרבים, אלא אם כן יהפוך לרשות היחיד. הדרך להפקיע ממנו את שייכותו לרשות הרבים היא הגדרתו כרשות היחיד. לצורך זה הוא זקוק לארבע מחיצות של ממש, ולכן יש צורך לסתום את שני הצדדים הפתוחים בדלתות, וסבור הרמב"ם שדלת הראויה להינעל נחשבת למחיצה של ממש.

לעומת זאת, מבואות המפולשים לרשות הרבים אינם בתוך רשות הרבים, אלא הם מקבלים את מעמדם כרשות הרבים מן העובדה שהם מחוברים אליה, והרבים שברשות עשויים לעבור דרכם. במקרה כזה, די בכך שמהצד האחד יהיה היכר, בצורתו של קורה ולחי, שמבקש להמחיש שהמתחם אינו קשור לרשות הרבים, ומן הצד השני תהיה מוצבת דלת, שמונעת באופן טכני מהרבים לעבור דרך המתחם. זאת אומרת: מי שדורש שתי

60 ים של שלמה, מסכת יבמות, פרק ג, סימן ב.

דלתות במבואות המפולשים, רואה בדלת השלמה למחיצה, ומי שמסתפק בדלת אחת, רואה בצורך בדלת דרך טכנית למנוע מהרבים מלעבור.

בדרך דומה אך שונה תירץ בדברי יחזקאל: 'משום דנהי דדלת אית לה תורת מחיצה אפילו בשעה שהיא פתוחה מ"מ דוקא בשיש עליה תורת דלת שננעלת בעת שראויה להנעל אבל באינה ננעלת לעולם אין תורת דלת עליה אע"פ שראויה לנעול, ומש"ה לענין שיעשה רשות היחיד דין תורה דבעי ד' מחיצות לדעת הרמב"ם אינו מועיל דלת ראויה לנעול לבד אבל לענין להכשיר המבוי לטלטל לא בעי שיעשה רה"י דין תורה דהא כבר נתבאר לעיל דשיטת הרמב"ם דס"ל ד' מחיצות דאורייתא ומבוי שהכשירו בקורה הזורק לתוכו פטור ואעפ"כ מותר לטלטל בו אע"ג דדינו ככרמלית...'⁶¹

אחרונים רבים פסקו כי דלתות הננעלות בלילה אינן דורשות צורת פתח סביבן, ולמרות שבחלק מן הזמן, כאשר אינן נעולות, יש לכאורה פירצה בחומה, הרי שעצם קיומה של הדלת והעובדה שהיא ננעלת מדי פעם מספיקה לכאורה. דומה כי ניתן לנמק זאת בשתי סברות: א) דלת הראויה להינעל למרות שאין מעליה משקוף, מהווה למעשה צורת הפתח גם כאשר אינה ננעלת. היא מגלה למעשה שאין זו סתם פירצה אלא פתח בעל היכר. ב) העובדה שבחלק מן הזמנים הדלת נעולה ממעיטה בכמות העובדים והשבים, ומסירה מדרך זו את מעמדה הפומבי. דומה כי השוני שבין שתי הסברות נעוץ בהבנה שונה של מהותן של הדלתות הננעלות בלילה. האם נועדו להיות חסימה טכנית בפני העוברים והשבים, או שמא מדובר בהיכר סמלי. אמנם, כפי שכתבנו לעיל, ברשות הרבים של ממש היכר אינו מספק ויש צורך בחסימה של ממש, ושמא מסיבה זו גופא נחלקו אחרונים בדין זה.

בשו"ת אבני נזר הביא משו"ת ברית אברהם וכמה מהאחרונים לפיהם גם בשעה שהדלת אינה נעולה, אין צורך במשקוף. על פי דברי הברית אברהם, תנאי זה של צורת הפתח מעל הדלת אינו נזכר בש"ס ובפוסקים, ודלת הננעלת טובה יותר מצורת הפתח, גם בשעה שאינה נעולה, ולפחות לגבי כרמלית מועיל הדבר: 'ומה שכתב עוד שבתשובה הקודמת נסתפק אם דלתות בעי צורת הפתח אלא דברשות הרבים לא מהני צורת הפתח לבד ובעי גם כן דלתות. ומכל מקום דלתות לבד אפשר אינו מועיל. הסכמת הספר פתח הבית ושמעתי שגם בשאלות תשובות ברית אברהם⁶² דדלתות לבד מתירין, וכן דעת החתם

61 דברי יחזקאל, סימן ה, ענף ג, אות כג.

62 כדברי הברית אברהם פסק גם בשו"ת מהרש"ם, חלק א, סימן קסב, ובשו"ת שבט הלוי, חלק ד, סימן מא, בשם שו"ת פנים מאירות ח"ב סי' קמג.

סופר. שגם ראוי לצורת הפתח מועיל. כל שכן ראוי לנעילת הדלתות לבד'.⁶³ מאידך, בעל החזון איש החמיר והצריך צורת הפתח מעל הדלת הנפתחת: ו'נראה שאין תיקון דלתות בלא צוה"פ מועיל כלום. שדלת בלא צוה"פ אינו עושה פתח. אלא אם הדלת נעול, הוא כשאר מחיצה. ובזמן שהפתח פתוח בטלה המחיצה ואסור... דעל כורחן צוה"פ בלא דלתות עדיפא מדלתות בלא צוה"פ'.⁶⁴

כך או אחרת, מחלוקת זו אינה נוגעת להכרעה המעשית בשאלתנו, וכפי שניתן להתרשם מהתמונות המתעדות את שערי העיר לוקה ולהיווכח שלא זו בלבד שרוחב השערים אינו עולה על כחמישה מטרים, כלומר עשר אמות, אלא גם שיש לשערים אלו צורת פתח.⁶⁵

יתירה מזו, בשו"ת מים חיים לר' יוסף משאש, נשאל על 'עיר מוקפת חומה מכל צדדיה ויש לה פתחים הרבה, יש מהם בצורת פתח עם כפה מאבני גזית, גם דלתות שאינם ננעלות, אך ראויות לינעל, ויש פתחים שאין להם לא דלתות ולא צורת פתח דהיינו כפה או משקוף, רק מזוזות בנויות מאבני גזית מרובעות כעין עמודים ועל ראשיהם מזה ומזה בולטים ומשוכים מגובה החומה אבני מחצב חדודים בראשם במין קובע, אשר כל זה הוא אות שאין אלו פרצות רק פתחים מתוקנים למדינה, האם יועילו לחשוב את העיר כרה"י לעשות בה שתופי מבואות'.⁶⁶ בתשובתו, קובע הר"י משאש, שכיון שאין לנו דין רשות הרבים, בגלל התנאי של שישים רבוא: 'וא"כ האי מדינתא בבעי מר עלה דין מבוי יש לה, ואותם הפתחים דאית ליהו דלתות אית ביהו טיבותא טפי דבצורת הפתח לבד סגי, ואותם הפתחים שאין להם צורת פתח רק מזוזות וכו' כמ"ש למעלה בשאלה, פשיטא שהם ג"כ עדיפי מלחיים דמהנו להכיר על ידם שזוהי רה"י גמורה'.⁶⁷ עוד הוא מוסיף, כי היות וכיום אין כלל רשות

63 שו"ת אבני נזר, חלק אורח, סימן רעב. בשו"ת המורים בקשת תשובה 22, עמ' 41-40, הביא מפוסקי זמננו: 'האם מקום שיש בו שער פתוח שרוחבו מעל עשר אמות ואין שם צורת הפתח נחשב מוקף לכל דבר? תשובה: שמעתי מהגר"מ אליהו שבזמננו המציאות השתנתה וצריך להתייחס גם לשער כזה כשער לכל דבר ולכן הוא מועיל בדיוק כשער שיש לו צורת הפתח ואפילו כשהשער פתוח מותר לטלטל. הגר"ד ליאור פסק שבמקרה זה אפשר לסמוך על הרוב ורוב הזמן השער סגור לכן חייל יכול להחשיב את המקום למוקף'.

64 חזון איש, אורח חיים, מועד, הלכות עירובין, סימן עח (יד), אות א. וראה גם דבריו ביורה דעה, הלכות מזוזה, סימן קעא, אות א.

65 יש להדגיש שלמרות שגגות השערים הם עגולים, יש להם מעמד של צורת הפתח, כפי שפסק בשו"ע: 'כיפה (פי' שער העשוי ככיפה, רש"י), אם יש ברגליה, דהיינו קודם שהתחיל להתעגל, י' טפחים, מותרת משום צורת פתח' (שו"ע, סימן שסב, סעיף יב).

66 שו"ת מים חיים, אורח חיים, סימן ק.

67 שם.

הרבים, אין לחשוש שמא יחליף מישוהו בין כרמלית לרשות הרבים, והיה ראוי להתיר הוצאה וטלטול, ורק משום שחכמים גזרו יש להחמיר, אולם אין להחמיר במזוזות הללו שהן עדיפות מלחיים. בפרט שחז"ל הקילו בעירובין 'כל שיש לך להקל בעירובין הקל'.

ד. עירוב חצרות ושיתופי מבואות

בנוסף לדיון בגדרי היקף המקום המשווה לו מעמד של רשות היחיד, יש לדון בתנאי הכרחי נוסף הנצרך להגדרת המקום כרשות היחיד - עירובי חצרות או שיתופי מבואות. חכמים גזרו שלא לטלטל חפצים אפילו במקום מוקף מחיצות, כאשר יש באותו מקום כמה רשויות יחיד בבעלותם של יחידים שונים. על מנת ליצור שותפות בין היחידים השונים המתגוררים בחצר במבוי או בעיר, יש להניח 'עירוב', כלומר לרכוש מזון בשיעור שתי סעודות שיהיה שייך לכולם, ועל ידי כך ייעשו כולם שותפים. העירוב מערב את כל החצרות והבתים והופך אותם לרשות אחת, רשות יחיד של רבים.⁶⁸

הסוגיה בעירובין קובעת כי זו תקנה שתיקן שלמה המלך. הרמב"ם הטעים תקנה זו באופן הבא: 'ומפני מה תיקן שלמה דבר זה, כדי שלא יטעו העם ויאמרו כשם שמותר להוציא מן החצרות לרחובות המדינה ושוקיה ולהכניס מהם לחצרות כך מותר להוציא מן המדינה לשדה ולהכניס מן השדה למדינה, ויחשבו שהשוקים והרחובות הואיל והן רשות לכל הרי הן כשדות וכמדברות ויאמרו שהחצרות בלבד הן רשות היחיד וידמו שאין ההוצאה מלאכה ומותר להוציא ולהכניס מרשות היחיד לרשות הרבים'.⁶⁹

אכן, הכלל הוא שיש צורך בעירוב רק כאשר יש חלוקת דיורים, למשל לא כל שתי רשויות שיש ביניהן מחיצה תיחשבנה כשתי רשויות לעניין הצורך בעירוב,⁷⁰ וכן לא כל צורות המגורים של אדם אוסרים ומצריכים עירוב.⁷¹

68 עירובין מט ע"א; שו"ע, סימן שסו, סעיף ג; משנ"ב, שם, ס"ק ג. רש"י הטעים זאת: 'שדעתו של אדם על פיתו, והוא להו כאילו דיירי בהוא ביתא, ואין בחצר זו אלא דירה אחת, והרי כל רשות החצר מיוחדת לבית זה (רש"י, עירובין שם, ד"ה משום דירה).

69 רמב"ם, הלכות עירובין, פרק א, הלכה ד. בתוספות יו"ט, עירובין, ז, א, הסיק מדברי הרמב"ם שגזירת שלמה היא הגזירה הראשונה, הוצאה מבתיים לחצרות, אולם מאוחר יותר הרחיבו חז"ל את הגזירה וגזרו גם על הוצאה מבית לבית, וראה עוד בישועות יעקב, סימן שעב, ס"ק ב.

70 ראה: שו"ע, סימן שעב, סעיף א.

71 ראה: שו"ע, סימן שע.

על רקע זה ניתן להבין את דברי ר' אליעזר בן יעקב,⁷² לפיהם דירת גוי אינה אוסרת: 'הדר עם הגוי בחצר, או עם מי שאינו מודה בעירוב - הרי זה אוסר עליו. רבי אליעזר בן יעקב אומר: לעולם אינו אוסר עד שיהיו שני ישראלים אוסרין זה על זה'.⁷³ הסוגיה מנמקת את שיטתו של רבא: 'דכולי עלמא דירת גוי - לא שמה דירה, והכא בגזירה שמא ילמד ממעשיו קא מיפלגי, רבי אליעזר בן יעקב סבר: כיון דגוי חשוד אשפיכות דמים, תרי דשכיחי דדיירי - גזרו בהו, חד לא שכיח - לא גזרו ביה רבנן'.⁷⁴

דינה של עיר כדינה של חצר, כלומר שדווקא אם שני יהודים מתגוררים במקום אוסרים זה על זה,⁷⁵ וממילא גם על האחרים. כפי שפסק בשו"ע: 'ככל משפטי ישראל בחצר עם הגוי, כן הוא במבוי או בעיר, שאין אסור לטלטל במבוי או בעיר המוקפת חומה עד שיהיו שתי חצרות של בתי ישראל בעיר, אבל חצר אחת, לא, אפילו אם הרבה בתים של ישראל פתוחי לתוכה; והוא שתהא העיר מוקפת חומה לדירה. וסתם עיירות הן מוקפות לדירה. וסתם מבצרים אינם מוקפים לדירה'.⁷⁶

יוצא, אפוא, כי עיר שהוקפה במחיצות מצריכה עירוב רק אם חיים בה שני יהודים לפחות. רק דירת יהודים אוסרת את הטלטול זה על זה. דירת גויים כשלעצמה אמנם אינה אוסרת, אולם חז"ל חששו ממגורים משותפים ומחשש שיהודים ילמדו ממעשיהם, וגזרו שדירת גוי תאסור כאשר חיים שם שני יהודים, שהרי מציאות בה יהודי אחד חי לבדו בין נוכרים אינה שכיחה ואין צורך לגזור עליה.

לכאורה, נראה מכך שכאשר יהודים אינם מתגוררים בעיר, ורק באים אליה לביקור, אין צורך בעירוב כלל. גידור המקום בחומה או בצורת הפתח מספיק כדי לשוות למקום מעמד של רשות היחיד, והיות ואין בה יהודים שדירים בה בקביעות,⁷⁷ אין צורך בעירוב. יש להדגיש כי גם אם חיים בה יהודים אולם הם יהודים מומרים, הם אינם מחייבים בעירוב,

72 שההלכה כמותו כפי שעולה מן הסוגיה: 'אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב. ורב הונא אמר: מנהג כרבי אליעזר בן יעקב. ורבי יוחנן אמר: נהגו העם כרבי אליעזר בן יעקב... אמר ליה אבבי לרב יוסף: קיימא לן, משנת רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי, ואמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב' (שם, סב ע"ב). כך גם ברמב"ם, עירובין, פרק ב, הלכה ט, ובפסקי הרא"ש, פרק ו, סימן א.

73 עירובין ו, א.

74 עירובין סב ע"א.

75 ראה: ט"ז, שם, ס"ק ב.

76 שו"ע, אורח חיים, סימן שצא, סעיף א.

77 דיוור קבוע פירושו מקום אכילה קבוע, ראה: עירובין עב ע"ב-עג ע"א: 'מאי מקום דירה? רב אמר: מקום פיתא, ושמואל אמר: מקום לינה'. להלכה נפסק כרב, ראה: שו"ע, סימן שע, סעיף ה.

כפי שנפסק בשו"ע: 'ישראל משומד לעבודה זרה או לחלל שבתות בפרהסיא, אפילו אינו מחללו אלא באיסור דרבנן, הרי הוא כגוי'.⁷⁸

אמנם, אם מתגוררים בעיר שני יהודים לפחות, דירתו של הגוי אוסרת, ויש צורך לשכור מכל אחד מהגויים את דירתו, שהרי ביטול רשות על ידי גוי אינה מועילה.⁷⁹ אפשרות אחרת היא לשכור רשות משר העיר.⁸⁰ אולם דומה שקיים קושי טכני לעשות כן.

יש להדגיש, כי יהודי המבקר בעיר אינו הופך לתושב, וממילא אינו אוסר על יהודי אחר את הטלטול בעיר, שכן אינו מתגורר בעיר בקביעות, ואין לו בה 'מקום פיתא', וכדלעיל.⁸¹

יש אמנם להתלבט בדרך לקבוע בוודאות, ללא בדיקה יסודית ומקיפה, שאין בעיר זו שני יהודים.⁸² נראה אפוא שאמנם לכלל ודאי לא באנו, אולם מאידך מכלל ספק לא יצאנו, וספק מדרבנן לקולא.

ה. סיכום

העולה מכל הנ"ל:

1. על פי הרמב"ם, גם אזור רחב ידיים ובו דיורים רבים עשוי להיות רשות היחיד, ובלבד

78 שו"ע, סימן שפה, סעיף ג. אמנם בביה"ל הסתייג: 'היינו כשעושה זה בפריקת עול אבל אם הוא מוטעה בדבר שחשב שמוותר לו לעשות כן מסתברא שאין זה בכלל מומר' (ביה"ל, שם, ד"ה או לחלל).

79 כך בשו"ע, סימן שפב, סעיף א: 'ואינו מועיל שיבטל הגוי רשותו, אלא צריך שישכירו ממנו'.

80 כך ברמ"א, סימן שצא, סעיף א: ויש אומרים דדוקא לענין להוציא ולהכניס לרשות הגוי, אבל לטלטל במבוי יכול לשכור מן השר שהרי דרך המבוי הוא של השר ויכול לסלק כל הגויים משם'. בשו"ת חלקת יעקב או"ח סימן קפב, הסביר: 'אבל הקילו מאד, דסגי אף בשכירות רעועה וכו' ששת בגמ' ס"ב שם, ואף בפחות משה פרוטה ואף בשבת ואף משכירו ולקיטו. ומה"ט נהגינו לשכור את הרשות משר העיר, ואפילו מעבד מעבדיו הקטנים רק כשהם מקבלים פרס מהמלך'. עוד ראה: שו"ת חכם צבי, סימן ו.

81 יש להדגיש שמדובר באורחים המבקרים בעיר ואינם אוכלים בה, שהרי אם האורחים אוכלים בה, ראה: רמ"א, סימן שע, סעיף ח: 'ודוקא בדאיכא בעל הבית אחד קבוע דא האורחים בטלים לגביה, אבל אורחים ביחד, אוסרים זה על זה מיד'. ובמשנה ברורה, שם, ס"ק נח, הדגיש: 'זמירי בשיש לכל אחד חדר מיוחד לאכילה'. וראה עוד במשנ"ב שם, ס"ק ס, ובביאור הלכה ד"ה אוסרים.

82 לאחרונה שמעתי שבעיר זו מתגוררת משפחה יהודית אחת, איש ואשתו. אולם כאמור לא די ביהודי אחד או במשפחה אחת, אלא שני יהודים בשתי רשויות נפרדות. כך ברמב"ם: 'דין ישראל אחד ודין רבים שהן סומכין על שלחן אחד דין אחד הוא' (רמב"ם, הלכות עירובין, פרק ה, הלכה טז). ובט"ז: 'אבל ב' ישראל' בחד בית כחד חשבי' להו אפי' אינם אוכלים על שלחן א' (ט"ז, סימן שפב, ס"ק א). ויתירה מזו כתב במשנה ברורה שם בס"ק ג, שאב ובניו שמקבלים פרס מאתו, אינם צריכים לערוב אפילו הם דרים כל אחד בבית בפני עצמו. ובשער הציון, שם, ס"ק ג: 'דכבית יחיד חשיבי'.

- שיהיה מוקף במחיצות. שטח המוקף בחומה עם שערים יוגדר כרשות היחיד, ובלבד שהשערים ינעלו בלילה.
2. להלכה, נפסק בשו"ע וברמ"א, שניתן להפקיע את מעמד רשות הרבים על ידי דלתות שננעלות בלילה.
3. דלתותיה של לוקה אינן ננעלות בלילה. לפיכך, יש לבחון אפוא האם מתקיימים תנאי רשות הרבים בעיר זו או בדרך המרכזית שבה. אם אכן מתקיימים תנאים אלו, הרי שאין מה שיפקיע את העיר מהגדרתה כרשות הרבים.
4. הכרעת הפוסקים היא כי רק דרך המובילה משער לשער היא רשות הרבים. וכפי שראינו, כך גם נראה מלשונו של השו"ע וכפי שפירשוהו המגן אברהם והמשנה ברורה.
5. המתבונן במפה של העיר לוקה, יראה שאין אף דרך המובילה ישירות משר לשער. ניתן אמנם לעבור בדרך הראשית משער אחד אל השער שבצד השני של העיר (בדרך עקלתון'), אולם אין רחוב אחד ישר המוביל משער לשער, ולכן נראה שלפחות על פי רוב הפוסקים, אין לדרך הראשית הגדרה של רשות הרבים.
6. היות ושעריה של העיר לוקה אינם נעולים ואף אינם ראויים להינעל, אך מאידך יש בהם צורת הפתח, יש לדון האם תועיל צורת הפתח כשלעצמה להכשיר את החומה כהיקף שישווה לעיר מעמד של רשות היחיד, על מנת שניתן יהיה לכתחילה לטלטל בה חפצים.
7. למרות העובדה שהחומה של העיר אינה מליאה ודלתותיה אינן נעולות בלילה, היות והן אינן רחבות מעשר אמות, אין הן פוגמות במעמד החומה כהיקף מלא של רשות היחיד.
8. כפי שניתן להתרשם מהתמונות המתעדות את שערי העיר לוקה, הרי שלא זו בלבד שרוחב השערים אינו עולה על כחמישה מטרים, כלומר עשר אמות, אלא גם יש לשערים אלו צורת פתח.
9. תנאי הכרחי נוסף הנצרך להגדרת המקום כרשות היחיד הוא עירובי חצרות או שיתופי מבואות. חכמים גזרו שלא לטלטל חפצים אפילו במקום מוקף מחיצות, כאשר יש באותו מקום כמה רשויות יחיד בבעלותם של יחידים שונים. על מנת ליצור שותפות בין היחידים השונים המתגוררים בחצר במבוי או בעיר, יש לרכוש מזון בשיעור שתי

סעודות שיהיה שייך לכולם, ועל ידי כך ייעשו כולם שותפים, וכל החצרות והבתים יהפכו לרשות אחת.

10. דינה של עיר כדינה של חצר, שדווקא אם שני יהודים מתגוררים במקום אוסרים זה על זה, וממילא גם על האחרים. חז"ל חששו ממגורים משותפים ומחשש שיהודים ילמדו ממעשיהם של הגויים, וגזרו שדירת גוי תאסור כאשר חיים שני יהודים.

11. לכאורה, נראה מכך שכאשר יהודים אינם מתגוררים בעיר, ורק באים אליה לביקור, אין צורך בעירוב כלל. גידור המקום בחומה או בצורת הפתח מספיקים כדי לשוות למקום מעמד של רשות היחיד, והיות ואין בה יהודים שדרים בה בקביעות, אין צורך בעירוב.

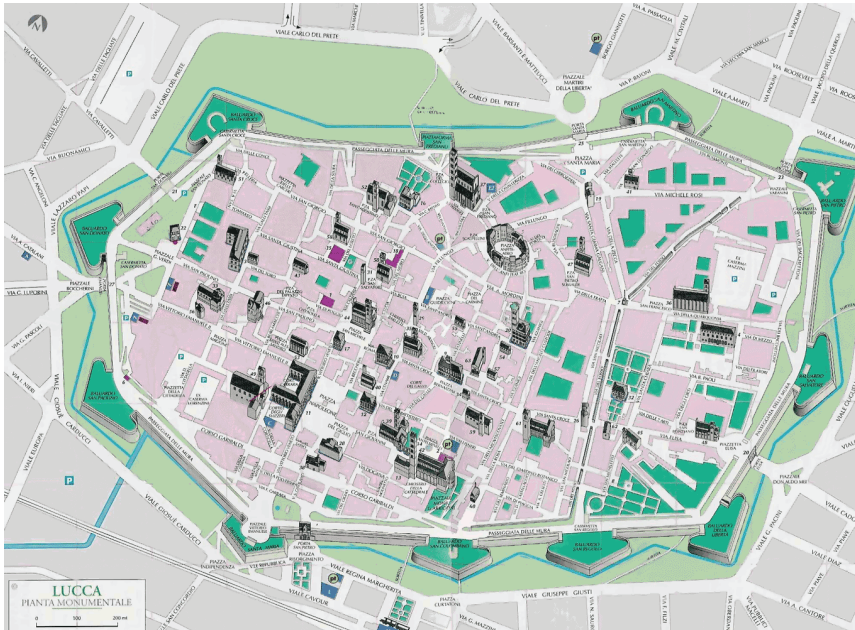
12. יש להדגיש כי גם אם חיים בה יהודים אולם הם יהודים מומרים, הם אינם מחייבים בעירוב.

13. יהודי המבקר בעיר אינו הופך לתושב, וממילא אינו אוסר על יהודי אחר את הטלטול בעיר, שכן אינו מתגורר בעיר בקביעות, ואין לו בה 'מקום פיתא'.

14. יש להתלבט בדרך לקבוע בוודאות, ללא בדיקה יסודית ומקיפה, שאין בעיר זו שני יהודים. נראה שאמנם לכלל ודאי לא באנו, אולם מאידך מכלל ספק לא יצאנו, וספק מדרבנן לקולא.

15. הנה כי כן, היות שהעיר לוקה מוקפת חומה, ורוחב שעריה פחות מעשר אמות, הרי היא רשות היחיד. כיון שבעיר לוקה אין קהילה יהודית, ולא ידוע על שני יהודים שמתגוררים בה, מותר לטלטל בה חפצים גם ללא עירוב חצרות ושיתופי מבואות.

נספחים



מפת העיר לוקה



שערי העיר לוקה

סימן ד

סוכה ברשות הרבים

(תשרי התש"ע)

שאלה

האם מותר לבנות סוכה ברחוב, במקום שאינו מפריע בהכרח להילוך הרבים?

תשובה*

שאלה זו היתה ועודנה מושא להתלבטות הלכתית מעשית במהלך כל הדורות. ראשיתה במקורות חז"ל ואחריתה בתשובות פוסקי זמננו. נפתח אפוא בברייתא במסכת סוכה שהיא הבסיס לכל דיוני המפרשים והפוסקים שיבואו לאחר מכן.

א. הברייתא

במסכת סוכה מופיעה ברייתא העוסקת גם בבניית סוכה ברשות הרבים: 'ת"ר סוכה גזולה והמסכך ברשות הרבים רבי אליעזר פוסל וחכמים מכשירין'.¹ במקור שלפנינו שתי מחלוקות: האחת נוגעת לסוכה גזולה,² והשנייה לבניית סוכה ברשות הרבים. דומה, כי

* נושא זה נידון על ידי במאמר שאותו כינתי: 'סוכה כמטרד ברשות הרבים: על המתח שבין מצוותו של היחיד ובין חובת הציבור', שיח שדה 3 (תשס"ז). אני מעתיק בזה את עיקרו, עם שינויי עריכה.

1 סוכה לא ע"א.

2 יש להתלבט בחקירה: האם בפסול של סוכה גזולה מדובר בפסול בחפצא של הסוכה כאילו לא סכך בסכך כשר, או שהסוכה מצד עצמה כשרה למרות היותה גזולה, אלא שהגברא אינו יוצא יד"ח בסוכה זו, בדומה לדין לסוכה שאולה או לולב שאול שזהו פסול לר' אליעזר בשל החיסרון ב'לכם'. אכן מהסוגיה בסוכה כז ע"ב שתצוטט להלן נראה שהן ר' אליעזר והן חכמים ממעטים סוכה גזולה בשל החיסרון ב'לך', וא"כ נראה

החיבור בין שתיהן לכדי ברייתא אחת, מלמד על טעם זהה, והוא קיום מצוות סוכה בדרך של גזלה. כך נראה מפירוש רש"י:³ 'והמסכך ברשות הרבים, הא נמי גזל הרבים'.⁴ להלן נראה, כי דברים אלו עומדים ביסוד דברי פוסקים מאוחרים יותר באופן מפורש.

ב. סוכה ברשות הרבים, לכתחילה או בדיעבד

כמצוין לעיל, חכמים, החולקים על רבי אליעזר, מכשירין סוכה שנבנתה ברשות הרבים. פשט הלשון 'מכשירין' מטה, כבמקומות רבים, לכיוון של הכשר בדיעבד בלבד, ומשמע כי לא התירו חכמים את בניית הסוכה לכתחילה, אלא רק הכשירו אותה משנבנתה. אמנם, סוגיית התלמוד קישרה את מחלוקת רבי אליעזר וחכמים שלפנינו למחלוקתם לעיל בדף כז ע"ב, ממנה עולה כי חכמים חולקים על רבי אליעזר עקרונית וסבורים שלא כמו בלולב, בסוכה אין דין של 'לכם'. משכך, ניתן לומר אפוא כי ההכשר הוא אף לכתחילה, שהלוא לחכמים כלל אין הגבלה של 'לכם'. כך היא אפוא מחלוקת רבי אליעזר וחכמים, כפי שהיא מובאת בברייתא בדף כז ע"ב: 'תניא רבי אליעזר אומר כשם שאין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון של חג בלולבו של חבירו דכתיב ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים משלכם כך אין אדם יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים משלך. וחכמים אומרים אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו ביום טוב הראשון בלולבו של חבירו אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבירו דכתיב כל האזרח בישראל ישבו בסכת מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת'.

לפי רבי אליעזר, ברור שסוכה גזולה פסולה, שהרי הוא דורש את ההגבלה של 'לכם', וזו הגבלה הן לגבי שאולה והן לגבי גזולה. אולם, לשיטת חכמים, קרוב לומר שאף סוכה גזולה מותרת לגמרי, על כל פנים מבחינת גדר דיני סוכה, שהרי מהברייתא עולה שחכמים כלל לא דורשים 'לכם'. משכך ניתן לומר אפוא כי ההכשר שניתן על ידי חכמים לסוכה ברשות הרבים, כמקום הכשר לשיבה, הוא אף לכתחילה.

אמנם, מהמשך הסוגיה עולה כי גם חכמים דורשים את המילה 'לך', וממנה הם לומדים 'למעוטי גזולה'. אם כן, גם לשיטת חכמים יש להקפיד לקיים את מצוות הישיבה בסוכה

כאפשרות השניה.

3 רש"י, שם, ד"ה והמסכך.

4 דברי רש"י עולים בקנה אחד עם העיקרון לפיו רשות הרבים שייכת לכלל הציבור ולא ליחידים שבה, ראה מה שהרחבתי בעבודתי: היחס למטרד לציבור בספרות ההלכה, ירושלים תשס"א, עמ' 115-70.

דווקא בסוכה שאינה גזולה. אולם, כבר הסביר רש"י שם,⁵ שדברי חכמים כאן, הפוסלים סוכה גזולה, אינם מתייחסים לגזול סוכה המחוברת לקרקע, שכן זו אינה גזולה, אלא לגזול סוכה ניידת. לפיכך, דומה כי לא ניתן למצוא בשיטת חכמים כל פסול בסוכה ברשות הרבים.

מקור נוסף הוא דברי התוספתא שבמסכת בבא קמא, וממנו נראה ביתר חדות כי חכמים, שהובאו שם כחולקים על דעתו של רבי יהודה, מתירים בניית סוכה ברשות הרבים אפילו לכתחילה: 'וכן היה ר' יהודה אומ' בנר חנוכה פטור, מפני שהניח ברשות. וחכמים אומ' בין זה ובין זה חייב. כגון אילו מסככין על פתחי חנויותיהן ברשות הרבים בחג, אע"פ שיש להם רשות, ובא אחר והוזק בהן, הרי זה חייב'.⁶

אמנם, על אף ההיתר הגורף שבלשון חכמים במקור זה, מפרש הר"י אברמסקי, בספר חזון יחזקאל, כי ההיתר מוגבל לבניית סוכה בפתחי החנויות בלבד, ואילו במקום מעבר או ביתר המקומות ברשות הרבים, אין להתיר: 'דוקא על פתחי חנויותיהם כדתני הכא יש להם רשות, דומיא דתני בתוספתא בבא מציעא (פי"א ה"ה) "מביא אדם עפר וצוברו על פתח ביתו לרשות הרבים לשרותו לטיט. אבל לעשות סוכה בשוק לא על פתח חנותו אין לשום איש רשות'.⁷

מקור תלמודי נוסף, ממנו ניתן לדלות התייחסות לשאלה הנידונה, הוא סוגיית הירושלמי: 'אי זו היא גזולה פסולה כל שהוא נכנס בתוך סוכתו של חברו שלא מדעתו. כהדא גמליאל זוגא עבד ליה מטלא גו שוק' עבר רשב"ל א"ל מאן שרא לך'.⁸ מדברי רבי שמעון בן לקיש עולה כי גם חכמים מכשירים את הסוכה בדיעבד בלבד.

ברוח זאת אכן פירש בעל האור זרוע: 'פירוש, מי התיר לך לעשות כן לכתחילה, דעד כאן לא מכשרי רבנן אלא בדיעבד, אבל לכתחילה לא'.⁹

אחרת היא דעתו של בעל הפני משה, ואת דברי הירושלמי הוא מפרש כי כוונתו של רשב"ל

5 רש"י, שם לא ע"א, ד"ה אבל גזול עצים.

6 תוספתא, בבא קמא, ו, יג. מהדורת הר"ש ליברמן, עמ' 27.

7 חזון יחזקאל, שם.

8 ירושלמי, סוכה פ"ג ה"א, כג ע"ג.

9 אור זרוע, הלכות סוכה, סימן שב. כך גם בקרבן העדה, שם, ד"ה עבר: 'עבר רבי שמעון בן לקיש ואמר מי התיר לך לעשות סוכה כאן, ולא אסר ליה, שמע מינה דבדיעבד יצא אפילו בקרקע גזולה, דהא קרקע של רבים היא'.

הייתה לפסול את הסוכה אף בדיעבד: 'דגמליאל זוגא עשה לי סוכה בשוק דרשות הרבים הוא ועבר ר"ל ואמר ליה מי התיר לך זה דסבירא ליה כמאן דאמר שאולה פסולה והלכך ברשות הרבים נמי פסולה דנהי דקרקע אינה נגזלת, מ"מ ברשות הרבים לאו קרקע ידידיה הוא וכשאולה דמיא ופסולה'.¹⁰

אכן, בעל החתם סופר בחידושיו, מקשה על סתירה בדברי הירושלמי, שכן דברי התוספתא בבבא קמא שהבאנו לעיל, מהם ניתן היה להסיק כי מותר לסכך ברשות הרבים אף לכתחילה, הובאו בתלמוד הירושלמי במסכת סוכה: 'על כל פנים מבואר שם בירושלמי, דרשות לכתחילה לעשות סוכה ברשות הרבים. אבל בירושלמי דפרקין [הלכה א'] איתא (לוי בר) [גמליאל] זוגא עביד סוכתו ברה"ר ואמר לי' ריש לקיש מי נתן לך רשות'.¹¹ החתם סופר מתייחס לסתירה זו גם בהגהותיו לשלחן ערוך.¹²

בחידושיו, מבקש בעל החתם סופר לתרץ את הסתירה, כאשר ביסוד דבריו עומדת ההבחנה בין חלקים שונים של רשות הרבים. מבעד לתירוץ ניתן אף לזהות קריטריון עיקרון הלכתי מעשי, בבואנו לקבוע את גבולות האיסור: 'על כן נלע"ד לחלק הם [בירושלמי דב"ק] בארץ ישראל [איירי] ולא הפקירו ישראל רה"ר שלהם, שיכלו גוים למחות קיום מצוותיהם להניח נר חנוכה או לעשות סוכה או להעמיד תנורי פסחים על פתחי בתיהם, והא דריש לקיש איהו נמי בארץ ישראל [הוי], צריך לומר שסיכך באמצע רשות הרבים במקום מעבר לרבים, שאפילו ישראלים מקפידים'.¹³

כלומר, בארץ ישראל ניתן להניח כי קיימת מחילה כללית של תושבי רשות הרבים עבור צרכים חיוניים, מה שאין כן ביישוב גויים, שסביר להניח שאין מחילה שכזו. יתר על כן, אף בארץ ישראל, אין הציבור מוחלים כאשר מדובר באמצע רשות הרבים.

בעל שו"ת ערוגות הבושם מתרץ אף הוא את הסתירה, ומניח כי בירושלמי בסוכה לא ניתנה רשות מאת השלטון המקומי לעשות סוכה, ואם כן זוהי מצווה הבאה בעבירה. דברי רשב"ל שבסוגיית הירושלמי 'מאן שרא לך', מתפרשים, אפוא, על פי ערוגות הבושם,

10 פני משה, שם, ד"ה כהדא.

11 חתם סופר, סוכה שם, ד"ה והמסכך.

12 הגהות החתם סופר לשו"ע, אורח חיים, סימן תרלז, ס"ק ג: 'עין ירושלמי דמייתי רשב"א סוף פרק ו דבבא קמא, משמע דבארץ ישראל על כל פנים מותרים לעשות סוכה ברשות הרבים, וצריך עיון בירושלמי פרק לולב הגזול'.

13 חתם סופר, סוכה שם.

כביקורת שעניינה 'הרי לא קיבלת רשות ממושלי העיר לסכך ברשות הרבים': 'דעל פי דינא דמלכותא הרשות נתונה למושלי העיר לשלוט ברחובות קריה כפי רצונם, וצריך ליטול רשות ממושלי העיר וכל זמן שלא ניתן לו רשות על זה הוי ליה מצוה הבאה בעבירה, ואין לו לכרך עליה וזה מה שכתוב שם בירושלמי פרק לולב הגזול אמר לו ריש לקיש מי נתן לך רשות'.¹⁴ מדבריו ניתן להסיק הלכה למעשה, כי נותר לעשות שימוש פרטי ברשות הציבורית, ובלבד שתניתן לכך רשות מפורשת ממושלי העיר.

ג. הפסיקה להלכה

א. לכתחילה או בדיעבד – הרמ"א בדרכי משה מביא את סוגית הירושלמי, ואת דברי האור זרוע שהבאנו, ומסיק מהם שלכתחילה אין לבנות סוכה בקרקע של רבים. הוא מוסיף אמנם, כי לא ראה שבפועל נזהרים באיסור זה:¹⁵ 'ונראה מזה דיש לזהר לכתחילה מלעשות הסוכה בחצר או במבוי של רבים אמנם לא ראיתי נזהרים בזה'.¹⁶ כך גם פסק בהגהותיו לשלחן ערוך: 'וכן לא יעשה סוכה לכתחילה בקרקע של חברו שלא מדעתו וכן בקרקע שהיא של רבים מיהו בדיעבד יצא'.¹⁷

ב. ברכה על סוכה שברשות הרבים – על דברי הרמ"א מעיר המגן אברהם,¹⁸ כי על אף

14 ערוגות הבושם, אורח חיים, סימן קצ, אות ה.

15 על רקע זה קבע ר' מנשה הקטן כי החניית רכב במקום האסור על פי חוק הוא גזל הרבים, משום שהרחוב שייך לכל העולם: 'ולא אחד מעטי כי כבר הי' לי הרהורי דברים באנשים שיש להם מכונית (קאר בלע"ז) ולא מצאו מקום ליכנס עם המכונית ומעמידים המכונית ברחוב במקום אשר אסור מדינא לעמוד שם לבד ממה שעוברים בזה על דינא דמלכותא דינא יש בזה עוד איסור של גזל הרבים כיוון דהרחוב שייך לכל העולם והוא גזול מהם וצ"ע מאד אמאי סמכו אפילו שומרי התורה שמניחין המכונית נגד החוק' (שו"ת משנה הלכות, חלק ד, סימן רכו). עוד ראה: שו"ת מנחת יצחק, חלק ח, סימן קמח, לענין הענשת מי שמצער את הציבור, ומי שמחנה את רכבו באופן שמפריע לציבור; הרב נ"צ פרידמן, הבטיחות בדרכים לאור ההלכה, שנה בשנה (תשכ"ט), עמ' 123-130; פתחי חושן, חלק א, פרק ח, סעיף כט, אות עג. בספר חשוקי חמד על מסכת סוכה לר"י זילברשטיין, עמ' רעג, דן בעץ ערבה הנוטה לרשות הרבים ומפריע לעוברים והשבים. לדבריו יש מקום לומר שבעל העץ בעצמו לא יוכל לצאת בהן ידי חובת מצוות ארבעת המינים משום שגדלו בגזל מבני רשות הרבים, וזוהי אם כן מצווה הבאה בעבירה.

16 דרכי משה, אורח חיים, סימן תרלז, ס"ק א.

17 שו"ע, או"ח, סימן תרלז, סעיף ג. מסביר זאת בביאור הגר"א, שם, ד"ה מיהו לכתחילה, כי המקור לכך הוא בביריתא במסכת סוכה, והפסיקה היא כחכמים שמכשירין: 'מדאמר מכשירין משמע דיעבד'. עוד ראה: ספר האשכול, הלכות בית הכנסת, סימן כד, לגבי בניית בית כנסת על קרקע גזולה ובהערות נחל אשכול, שם אות כח; דעת תורה, אורח חיים, סימן תרלז, ס"ק ג.

18 מגן אברהם, אורח חיים, סימן תרלז, ס"ק ג.

שבדיעבד יצא ידי חובת סוכה, מכל מקום לא יברך על ישיבה בסוכה שכזו, והמברך ברכתו לבטלה.¹⁹

דעתו של המגן אברהם אמנם נפסקה להלכה בשלחן ערוך הרש"ז,²⁰ דרך החיים²¹ וברכת הבית,²² אך פוסקים רבים²³ חלקו על הרמ"א והמגן אברהם, וכתבו שמותר לסכך ברשות הרבים, ואף לברך על הישיבה בה. בין הפוסקים השונים מצאנו את דעתו של הבית מאיר, לפיו, מכיוון שהסוכה נעשית לשבעה ימים בלבד, ולאחר מכן הקרקע חוזרת לרבים ללא שום חיסרון, הרי זה כשאלה מדעת, שמותרת אף מגוי. כן מבואר בדברי הבית מאיר, כי ההיתר הוא אף לכתחילה: 'הכא ברור דיברך, ואין זה ענין לסימן תרמ"ט, דשם קנה הגזלה וכו', וכל זה בתוקף חברו ומכוון לגזול, מה שאין כן בנידון דידן שעושה סוכה ברשות הרבים הא אינה אלא שאולה ממשי, שהרי אינו מכוון כלל אלא לשאול המקום עד אחר החג ולהחזירה בעינה בלי שום חסרון. ואפילו שואל שלא מדעת אינו, שהרי הרבים, ואפילו גויים, רואים ואינם מוחים והוי שואל מדעת ממשי, ופשיטא דיברך'.²⁴

בנוגע לברכה, מסכם בכף החיים: 'ואם כן כיוון דאיכא פלוגתא בזה נראה דאין לברך משום ספק ברכות להקל, אבל מי שמברך אין מוחין כיוון שיש לו על מה לסמוך'.²⁵ לעומת זאת, במשנה ברורה כתב: 'ועל כן אם אין לו אחרת מותר לברך עליה'.²⁶

19 כן מצאנו בדברי הפוסקים, כי אף העושה סוכה ברשותו, אלא שעל ידי הסוכה נגרמים נזקי שכנים, כגון שמאפיל חלונות חברו אין לברך על סוכה זו. ראה: מועד לכל חי כא, כה; קנין פירות, מערכת סוכה; סוכת שלם מו, ח בשם ספר בית שמחה.

20 שו"ע הרש"ז מלאדי, אורח חיים, סימן תרלז, סעיף יא: 'כל מקום שבארנו שאין לעשות לכתחילה סוכה ברשות הרבים ועבר ועשה אע"פ שהיא כשרה כמו שנתבאר, מ"מ אין לברך עליה, כיון שע"י עברה באה סוכה זו לידו אין זה מברך אלא מנאץ'.

21 דרך החיים, סימן תרלז, סעיף טו.

22 ברכת הבית, סימן לב.

23 ראה: יעב"ץ, מור וקציעה, סימן תרלז, ס"ק ג; מאמר מרדכי, סימן תרלז, ס"ק ג, ד; שו"ת אחיעזר, חלק ב, סימן מז, אות ח; מקור חיים, סימן תרלז, ס"ק ג; שו"ת דברי מלכיאלי, חלק ג, סימנים ל-לא; שו"ת תועפת ראם, אורח חיים, סימן ל; בית אריה, קונטרס אות יאיר, סימן יב; שו"ת ערוגות הבושם, אורח חיים, סימן קצ, אות ה; שו"ת פני אהרון, אורח חיים, סימן כט; שו"ת עמודי אש, סימן ו, אות ט; שו"ת כנף רננה, חלק א, סימן יא; שו"ת ישועות יעקב, סימן תרלז ג, א; שו"ת חסדי אבות, סימן ב; שו"ת שאילת שלום, מהדורה קמא, סימן טו; שו"ת שנות חיים, סימן מא; עוד ראה: בספר בני יששכר מאמר י, שהסביר על פי דרכו מדוע נוהגים לעשות סוכה ברשות הרבים.

24 בית מאיר, אורח חיים, סימן תרלז, ד"ה הגה.

25 כף החיים, סימן תרלז, ס"ק טז.

26 משנה ברורה, סימן תרלז, ס"ק ג.

ג. צדי רשות הרבים - מדברי שו"ת שואל ומשיב עולה כי איסור זה הוא דווקא במקום שמצויים שם עוברים ושבים, והסוכה מפריעה למימוש השימושים האופייניים לרשות הרבים. לא כך יהיה לגבי סוכה שבצידי רשות הרבים²⁷ בסמוך לפתח ביתו: 'שאלתי אם מותר לעשות סוכה ברחוב שלפני הבית, והשבתי דזה ודאי דארבע אמות שלפני הבית הם שלו ולא מקרי רשות הרבים'²⁸ ובפרט כשיש להם דאקאמענט משר העיר²⁹ שהרשות להם לעשות עירובין וסוכות, בוודאי אין חשש פקפוק בדבר.³⁰

כך גם בביאור הלכה: 'ואפשר לומר דדוקא בשוקא במקום שמצויים עוברים ושבים, ומפסיק עליהם הדרך אבל לא במי שמסכך בצידי רשות הרבים סמוך לפתח ביתו'.³¹

כאמור, מדברי השואל ומשיב עולה, כי ניתן לעשות סוכה בסמוך לבית גם מטעם הרישיון שהוענק משר העיר. באופן מפורש יותר מצאנו זאת בביכורי יעקב.³²

27 מקור לכך בריטב"א, בבא בתרא ס"ע א, ובנימוקי יוסף שם. לגבי דין המשנה לפיו אסור לעשות חלל ברשות הרבים, כותב הריטב"א: 'עוד נראה דאפילו ברשות הרבים דוקא כשהחלל הוא במקום שרגילין בהמות, ועגלות מצוין שם כגון באמצעו אבל מן הצדדין ליכא למיחש כיוון שנתן עליו כיסוי הראוי לעגלה מהלכת וטעונה אבנים'. כך בנימוקי יוסף: 'הא דחיישינן דמפחית היינו דווקא כשהחלל הוא במקום שרגילי בהמות ועגלות מצוין שם כגון באמצע, אבל מן הצדדים ליכא למיחש דמפחית כיוון שנתן עליו כיסוי הראוי לעגלה מהלכת וטעונה אבנים' (בבא בתרא לב ע"ב, בדפי הרי"ף דפוס וילנא). על פי עיקרון זה, נוכל לומר כך גם בנוגע למפגעים אחרים שברשות הרבים, כמו הוצאת זיז או גוזזטרא או ענפי אילן לרשות הרבים, לסקל לשם אבנים וכדומה. וכפי שמוותר לעשות כן בתוך חצרו.

28 וראה: כף החיים תרלז, ס"ק טז, שמביא את דברי השואל ומשיב הללו. ונראה מכך שהוא פוסק כמוהו להלכה. עוד ראה: תוספות ביכורים, ביכורי יעקב, סימן תרלז ג, ו, ד"ה לא ידעתי, שכתב: 'דווקא לסתום המבואות נאסר, אבל לקצר רוחב הדרך קצת כאשר הוא בבנין הסוכה ברשות הרבים שלא נסתם הדרך לגמרי, יש לומר דלא מקרי מזיק לרבים, ובאין היזק לרבים אין יכולין למחות'.

29 בספר סוכה כהלכתה, ירושלים תשמ"ב, עמ' 44, הערה ד, העיר: 'שכיוון שהשלטונות רואים ואינם מוחים, הרי זה כאילו הרשו במפורש'.

30 שואל ומשיב, מהדורה קמא, סימן קכז, ד"ה והנה. ובפרי מגדים כתב: 'ולמה שכתב הט"ז אפשר כאן נמי אם שכר המקום מהשר העיר שפיר דמי, וכמו לענין שיתופי מבואות, אף על גב דכאן הוי דבר תורה נמי מהני שכירות, דינא דמלכותא כהאי גוונא דינא'. וראה: פרי מגדים, אשל אברהם, סימן תרלז, ס"ק ג.

31 ביה"ל שם.

32 ביכורי יעקב, סימן תרלז ג, ו. על רקע זה דנו כמה מפוסקי זמננו לגבי בניית סוכה אמנם ברשותו אלא שעל פי דין המלכות אסור לבנות שם ללא רישיון או במקום מדרגות חירות המיועדות למילוט בשעת שריפה. דעת ר' יוסף אליהו פריד בשו"ת אהל יוסף, סימן יד, וכן דעת הרי"ש אלישיב כפי שהביא בשמו חתנו הרי"י זילברשטיין בספרו חשוך חמד על מסכת סוכה, עמ' רלח, שסוכה זו פסולה ואין לברך עליה. מכיוון שהיות ועל פי חוק המדינה אסור לסכך שם, הרי שהמסכך עובר על איסור גזל. מנגד בשו"ת ישיביל עבדי, חלק ז, אורח חיים, סימן לט, וכן בשו"ת רבבות אפרים, חלק א, סימן תכד, וכן הביא שם גם משמו של ר' משה שטרן בעל שו"ת באר משה, שמוותר לבנות שם סוכה, שהרי מדובר בסיכוך ברשותו שלו. וראה מאמרו של

דומה כי בדרך זו נוכל לתרץ סתירה בדברי המגן אברהם. לעיל הבאנו את דברי המגן אברהם לפיהם אין לברך על ישיבה בסוכה ברשות הרבים, והמברך ברכתו לבטלה.³³ אולם, מפירושו לתוספתא בבבא קמא, נראה לכאורה שהתיר. על דברי התוספתא: 'כגון אילו מסככין על פתחי חנויותיהן ברשות הרבים בחג אע"פ שיש להם רשות'³⁴ העיר המגן אברהם בהגהותיו: 'צ"ל שכן לב ב"ד מתנה שמותר לעשות סוכה ברה"ר וא"כ יש ללמוד מזה שגם עתה העושין סוכה ברה"ר אין בהן משום גזל'.³⁵ לאור דברינו לעיל, נראה להסביר שבדבריו אלה התייחס המגן אברהם דווקא לפתחי החנויות ולצדי רשות הרבים, בהם בניית הסוכה אינה פוגעת בשימושי רשות הרבים, ורק במקומות אלו התיר.

ד. סוכה ברשות הרבים על פי ספר נחמיה

רבי חיים אלפאנדרי, בספרו עץ חיים,³⁶ מקשה על האוסרים לסכך ברשות הרבים מפסוק מפורש בספר נחמיה, שם מתואר כיצד קהל הבאים משבי הגולה עשו סוכות ברחובות שער אפרים ושער המים שהיו שערי רבים ורשות הרבים. כך בפסוק בנחמיה: 'ויצאו העם ויביאו ויעשו להם סוכות איש על גגו ובחצרותיהם ובחצרות בית אלוקים וברחוב שער המים וברחוב שער אפרים'.³⁷

רבי יוסף שאול נתנזון בספרו ציון ירושלים על הירושלמי, מעיר כי שאלה זו קדומה היא: 'מצאתי ששאלת הראשונים הוא בספר המנהיג, וכתוב דירושלים נעשו אכסנאים בחג לכל האורחים ומותרים לעשות סוכה. ועיין בכפתור ופרח דבר חדש, שהוא מחלק בין מטלטלי לקרקע, דאף אם נימא דמטלטלין לא שייך גזל גויים, ומותר, אבל במקרקע יש להם קנין נכסים'.³⁸

שאלה זו נידונה בהרחבה בספרי האחרונים והפוסקים, ונאמרו בה מספר תירוצים,³⁹ מהם

הרב צבי רייזמן, 'סוכה במקום שאסור לבנותה על פי הרשויות', מוריה, תשרי תשע"א, עמ' קיב-קכב, מה שביאר בזה. עוד ראה שם, עמ' קכב את מכתבו של הר"א וייס, ולפיו: 'דכיון דמהות תקנה זו לא משום גזילה היא ולא משום זכויות ממון או היעדרן אלא משום בטיחות הציבור, וא"כ אין כאן גזילה'.

33 לעיל הערה 19.

34 לעיל הערה 7.

35 הגהות המגן אברהם על התוספתא, דפוס וילנא, שם, אות כז.

36 עץ חיים, חלק ב, פרשת אמור, (נה ע"א).

37 נחמיה ח, טז.

38 ציון ירושלים, על הירושלמי שם.

39 ראה: חתם סופר שם. וכן בדברשות חתם סופר, חלק א לט ע"ב, ד"ה נחמיה; שם מ ע"ב, ד"ה בנחמיה; שם

ניתן לחשוף כמה תובנות הלכתיות לגבי מעמדה המשפטי של רשות הרבים, כמו גם לגבי האסור והמותר בה.

לעיל, הבאנו מדברי המגן אברהם, התמה על מנהג העולם לעשות סוכה ברשות הרבים. בתוך דבריו מעיר המגן אברהם כי אין לומר שההיתר לכך הוא מחילת כלל ישראל, שבבעלותו רשות הרבים, כי הלא גם לגויים חלק בה. בדרך זו מתרץ בעל שו"ת שואל ומשיב, ומניח שכך הייתה המציאות בזמן שבי הגולה שספר נחמיה: 'ועל כך צריך לומר דכל ישראל מחלו וגויים לא דרו שם, כי קדשו את החומה, ואם כן היו שלהם ומחלו והיו יכולים לעשות להם סוכות'.⁴⁰

בעל החזון איש כותב, כי יש דרך בה כל אחד נותן רשות לחברו לעשות סוכה ברשות הרבים, ויש להניח כי כך נעשה גם בזמן נחמיה: 'נראה דכל שהקרקע גזולה אף שהסכך והדפנות שלו פסולה אי קרקע נגזלת, וכן לכא' פסול משום חסרון לכם שאם אין קרקע אין סוכה, אבל אם חברו נתן לו רשות לעשות סוכה בחצרו והדפנות והסכך שלו מקרי לכם אפי' לר"א כיון דיש לו קרקע שאולה כבר יש לו מקום לסוכה והסוכה עצמה שלו... ובוה ניחא מה שהק' הגרא"מ זצ"ל בהגהותיו מקרא דנחמי' ח' דעשו סוכות בחצרות בית ה' וברחובות, ובלא"ה לק' דכיון דלר"א בעי לכם כמו בלולב, היה דעת כולם להקנות חלקם לכל אחד ואחד כמו באתרוג של הקהל'.⁴¹

שאלה זו נשאל גם רבי שלמה קלוגר, ובספרו שו"ת אלף לך שלמה הוא משיב עליה. מתשובה זו ניתן ללמוד גם על מעמדה המשפטי של רשות הרבים כרשות ציבורית. ועל מידת השותפות של כל יחיד ברשות זו. טענתו היא, כי נידון זה תלוי במחלוקת תנאים שבמסכת נדרים: 'השותפין שנדרו הנאה זה מזה אסורין ליכנס לחצר ר"א בן יעקב אומר זה נכנס לתוך שלו וזה נכנס לתוך שלו'.⁴²

ההסבר הניתן לכך בסוגיה הוא: 'ר"א בן יעקב סבר יש ברירה האי לדנפשיה עייל והאי לדנפשיה

עייל ורבנן סברי אין ברירה'.⁴³ לאור זאת מסביר הר"ש קלוגר: 'ואם כן הכא נמי ברשות

מה ע"ב, ד"ה ויעשו; שם נא ע"ב, ד"ה צאו; שם נד ע"א, ד"ה עוד.

40 שואל ומשיב, מהדורא קמא, סימן קכד.

41 חזון איש, בבא קמא, טז, יט.

42 נדרים ה, א.

43 בבא קמא נא ע"ב.

הרבים דהוי כחצר השותפין למאן דאמר אין ברירה הוי זה סוכה גזולה, אבל למאן דאמר יש ברירה וזה נכנס לתוך שלו מותר גם זה. ואין זה גזילה...ואם כן אתי שפיר דיש לומר דבנחמיה מיירי קודם שגזרו רבנן דאין ברירה, לכן ודאי דמותר ברשות הרבים דאמרינן ברירה ושלו הוא לפי שעה זו, אבל לדידן דקיימא לן מדרבנן אין ברירה לכן אסור לעשות סוכה ברשות הרבים.⁴⁴

באופן אחר משיב בעל היד דוד: 'בע"כ צ"ל דבי"ד זיכו להם המקומות הללו לצורך סוכות, דהיה המקום צר מהכיל, והוי הפקר ב"ד הפקר, ויכולת בידם לעשות כן לצורך הרבים'.⁴⁵ מהדרך בה תירץ בעל היד דוד את השאלה ניתן להסיק כי מכיוון שיש סמכות לבית הדין להפקיע קרקעות לצרכים שונים, הרי שכאשר הם מזכים מקומות שונים ברשות הרבים לצורך בניית סוכה, מותר יהיה לבנות סוכה,⁴⁶ וכפי שנעשה בזמן נחמיה.

הנה כי כן, על קושית הר"ח אלפאנדרי נאמרו כמה תירוצים, וכפי שהערנו מגמתנו אינה בביאור הפסוקים, אלא במשמעויות הלכתיות שהתחדשו בדרך הילוכם של המשיבים השונים.

44 שו"ת אלף לך שלמה, חלק א, סימן שסט. לגבי סוכת שותפים, במסכת סוכה כז ע"ב דורשים חכמים: 'כל האזרח בישאל יישבו בסוכות מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת'. רש"י, שם ד"ה כל האזרח, מבאר את הדרשה: 'דמשמע סוכה אחת לכל ישראל שישבו בה זה אחר זה ואי אפשר שיהא לכולן דלא מטי שוה פרוטה לכל חד אלא ע"י שאלה'. אלא שמהתוספות שם, ד"ה, כל האזרח, עולה, כי הפסוק בא לרבות סוכה שכולם שותפים בה: 'ושמא הוה מרבי מדכתיב תשבו כעין תדורו שותפין שיכולים לישב יחד בסוכה'. כך היא גם הפסיקה בשו"ע, אורח חיים תרלז, ב. אלא שבכף החיים שם תרלז, כותב שראוי שכל אחד מהשותפים ימחול לחברו באופן מפורש על חלקו. בספר כפות תמרים על סוגיתנו מסתפק: 'בהא דמסכך ברה"ר, אם יש חלק ברה"ר גם להמסכך, וא"כ הו"ל סוכת השותפין ונמצא דכ"א פוסל סוכת שותפין, או נאמר דזה המסכך אין לו חלק ברה"ר והפסול הוא משום שהיא גזל הרבים, אבל סוכת שותפין יתכן שכשר גם לפי ר"א... וי"ל דשאני מסכך ברה"ר דקצת הוא שלו והשאר היא שאולה'. בדרך זו ניתן להבין את תירוץ הערוך לנר בסוגיתנו, לשאלת הר"ח אלפאנדרי: 'אלא דלא קשה, דשם היה להם שותפין, דירושלים לא נתחלקה לשבטים כדאמרינן במגילה דף כו, ומודה בה ר"א דסוכת השותפין כשרה, משא"כ רה"ר לא נחשב לשותפין'.

45 יד דוד, סוכה לא ע"א. הובא באספת זקנים על מסכת סוכה.

46 בספר סוכה כהלכתה ירושלים תשמ"ב, עמ' 44: 'כתבו האחרונים דאיתא בתוספתא שיש תנאי בית דין המתיר לעשות סוכות ברשות הרבים [עיין תוספתא וירושלמי ספ"ו דב"ק ורשבא שם, ובסוף ספר "מקור חיים" בהגהותיו לסי' תרל"ז, ובספר "דעת תורה"] וצ"ע שהפוסקים לא הביאו זאת. ולהלכה בארץ ישראל יש לסמוך על תנאי בית דין זה, ואף שאין יד בית דין תקיפה בזמן הזה (מגדולי ההוראה פעיה"ק).

ה. סיכום

העולה מכל הנ"ל,

1. ברייתא המובאת במסכת סוכה עוסקת בסוכה שנבנתה ברשות הרבים. לפי דעת רבי אליעזר הסוכה פסולה, ואילו לדעת חכמים הסוכה כשרה. מכמה מקורות העלנו, כי גם הקולא שבדברי חכמים, היא אינה אלא בדיעבד.
2. את הבעייתיות מסביר רש"י בכך שרשות הרבים שייכת לכלל הציבור ולכן המסכך ברשות הרבים הרי הוא גוזל את הרבים.
3. מדברי כמה פוסקים העלנו כי גם לשיטת חכמים, המתירים את הסוכה, מכל מקום אין לברך על הישיבה בה, ואם ברך ברכתו לבטלה.
4. מתוך הדיונים הפרשניים, בשו"ת ובחידושים לגבי היחס שבין מקורות חז"ל שונים, וכן על פי הנימוקים שהועלו בביאור היחס בין המתואר בפסוק בנחמיה על שבי הגולה שבנו סוכות ברשות הרבים לבין מסקנות הפוסקים לגבי בניית סוכות ברשות הרבים, עולות דרכי ההיתר הבאות:
 - א) שימוש פרטי בדרך של מתן רשות לכך ממושלי העיר (ערוגות הבשם).
 - ב) מחילה הדדית של דיירי רשות הרבים (שואל ומשיב).
 - ג) הרשאה של בית הדין לעשות שימוש ברשות הרבים לצורך המצווה (יד דוד).
 - ד) שימוש פרטי שאיננו מפריע לשימוש הרבים – 'צדי רשות הרבים' (חזון יחזקאל, חתם סופר, שואל ומשיב).

סימן ה

כשרותן של תרופות סיניות

(תמוז התשס"ט)

שאלה

אני עוסק ברפואה סינית, הכוללת דיקור במחטים ופעמים רבות אף שימוש בצמחי מרפא, דבר שמחזק מאוד את הטיפול. עד היום כאשר הייתי רושם מרשם היו מכינים לי אותו בבית מרקחת, שיש לו הכשר כיון שהוא משתמש בחומרים כשרים בלבד. בעקבות מידע על מעבדה שמייצרת את החומרים באיכות גבוהה יותר רשמתי למטופלת פורמולה אך החלטתי לבדוק את המקום בעצמי.

כאשר ביקרתי במעבדה שמתי לב שבמקום זה עושים שימוש גם בחומרים שאינם כשרים: חלקים מבעלי חיים שאינם כשרים, או מבעלי חיים כשרים אך שלא נשחטו כהלכה וכד'. באותם מכשירים שבהם משתמשים אח"כ גם בחומרים שאין בהם חשש של מאכלות אסורים.

תהליך ההכנה מתבצע כדלהלן:

לוקחים את הצמח, או את החומר, והוא נטחן עד לרמת אבקה, במכונה בעלת 15.000 סל"ד (=סיבובים לדקה). לאחר מכן לוקחים את האבקה, ומשרים אותה בצנצנת עם אלכוהול למשך תקופה ארוכה.

לאחר מכן שופכים את תכולת הצנצנת אל תוך מכבש, ששם מתבצעת כבישה של החומר ע"י מכבש בעוצמה של 5 טון, על מנת שתתבצע סחיטה מלאה של החומר,

על מנת לנצל את כולו. את מה שיוצא מהכבישה שמים בצנצנות נפרדות. כך נעשה עם כל החומרים, כאשר כל חומר עובר תהליך זה בנפרד, אולם באותם המכשירים.

כאשר מטפל כלשהו נותן מרשם הוא מבקש להשתמש בחומרים מסוימים, על פי הכמויות שהוא מגדיר, ושם במעבדה מכינים לו את החומרים שביקש על פי המינון המבוקש. את התרופה לוקחים במינון של כ-5 c.c. מהולים במים, 2-3 ביום. לתרופות יש על פי רוב טעם מר, ולא נעים, ולכן מוהלים במים, אך יש הלוקחים אותם גם בכפית ישר לפה או שותים מים כדי למהול את הטעם.

(1) האם מותר להשתמש בתרופות שהוכנו במעבדה זו רק בהתניה שהם עושים שימוש בחומרים כשרים בלבד?

(2) האם מותר לקחת תרופה ממעבדה זו המורכבת גם מחומרים שבבסיסם לא כשרים, כיון שבעשייתם מתבטל השם של המקור שלהם, או שמא יש לומר כאן את ההיפך: אע"פ שהופכים אותם כאן לאבקה, כיון שכל הרעיון הוא להשתמש בתמצית של הדבר, אע"פ שהוא מאבד את שמו המקורי, יש לאסור?

תשובה

נחלק את דיוננו לשתי שאלות עיקריות, הקשורות זו לזו:

א. השפעתם של הרכיבים הלא כשרים על כשרותה של התרופה כולה.

ב. כשרותו של המכבש, והשפעתו על ייצור התרופה הכשרה. גם בהנחה שמדובר בתרופה בעלת רכיבים כשרים, יש לדון בתהליך הייצור. האם המכבש נאסר בשימושיו הקודמים, והאם יאסור את הרכיבים הכשרים.

נדון תחילה במעמד הרכיבים הלא כשרים שבתרופה.

א. ביטול ברוב

גם בהנחה שחלק מן הרכיבים אינם כשרים (חלקים מבעלי חיים שאינם כשרים, או מבעלי חיים כשרים אך שלא נשחטו כהלכה וכד'), הרי מדובר ברכיבים שאינם עומדים

בפני עצמם, אלא הם בלולים בתערובת עם רכיבים כשרים, או לכל הפחות בתערובת עם אלכוהול, וכפי שציין השואל.

עלינו לברר, אפוא, מה דינה של תערובת שרובה היתר ומיעוטה איסור, שכן מן הסתם יש רוב באלכוהול ביחס לאיסור, וזהו הלא רוב של חד בתרי, שבטל מדאורייתא, וכפי שנראה להלן.¹

לגבי תערובת של יבש ביבש, פסק בשו"ע: 'חתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות מין במינו יבש ביבש, (דהיינו שאין נבלל, והאיסור עומד בעצמו אלא שנתערב ואינו מכירו) חד בתרי, בטיל'.² דעת השו"ע היא אפוא שבתערובת של יבש ביבש, אף מדרבנן אין צורך בביטול בשישים, כפי שביאר הט"ז: 'דכתיב אחרי רבים להטות ולא החמירו רבנן להצריך ס' כיון שאינה ראויה להתכבד רק שהחמירו שלא יאכל שלשתן כאחד דהא ממה נפשך אוכל האיסור באותה אכילה'.⁴

יש להדגיש כי אמנם דעת 'תורת האשם', שעל מנת לבטל את הרכיב האסור ברוב, יש צורך שיהיה בהיתר כפול מכמות האיסור, וכך גם כתבו אחרונים נוספים.⁵ אולם, להלכה נראה כדעת רוב הפוסקים, שאף מדאורייתא אין צורך שיהיה בהיתר כפול מהאיסור, אלא די ברוב המותר מעט יותר מן האיסור. כך פסקו הש"ך,⁶ המגן אברהם,⁷ הפרי חדש,⁸ הפרי

1 זהו חידוש של התורה שנלמד מהפסוק אחרי רבים להטות, שעל אף שאין כלל שינוי ברכיב האסור, והספק הוא רק בידיעתנו, כפי שהסביר ר' שמעון שקופ, שערי יושר, שער א, פרק א: 'דבעצמות הדבר אין החפץ משתנה מאיסור להיתר על ידי הרוב, ודין רוב הוא רק לגבי דידן, כשאנו מסופקים על עצמות הדבר, ואיכא רוב להיתרא, היתירה תורה לנו'.

2 שו"ע, יורה דעה, סימן קט, סעיף א.

3 נחלקו בכך הראשונים. דעת הסמ"ג, התוס', הרא"ש, הרשב"א והר"ן היא שאף מדרבנן אין איסור. לעומתם, דעת רש"י, הרמב"ם והראב"ד, שאמנם מדאורייתא בטל ברוב, אך מדרבנן יש צורך בביטול בשישים, וכלשון הרמב"ם: 'עד שיאבד בעוצם מיעוטו'. ראה: בית יוסף, שם.

4 ט"ז, סימן קט, ס"ק א. נחלקו ראשונים האם מותר מדרבנן לאכול את כל התערובת, ראה טור ובית יוסף שם.

5 כך גם הביא בפתחי תשובה יורה דעה סימן קט ס"ק א, מספר מנ"י כלל נא וכלל לט, שמדרבנן בעינן דווקא כפל ממש. והוסיף בשם הפמ"ג בפתיחה שכתב 'דבאיסור דרבנן גם המנ"י מודה דאין צריך כפל ואף באיסור דאורייתא המקיל במשהו יותר כפ"ח אין לגעור בו'.

6 ש"ך, סימן קט, ס"ק ו.

7 מגן אברהם, סימן תנה, ס"ק טו. וראה גם בפמ"ג בפתיחה להלכות תערובות, ח"א פ"א ד"ה והנה (עמ' ג), וכן בסוף פ"ג (עמ' ד).

8 שם, ס"ק ד.

תואר, ⁹ הגר"א¹⁰ ערוך השלח¹¹ ועוד.¹²

כך לגבי תערובת של יבש ביבש. לגבי תערובת בלולה, שהרכיבים בה אינם מזוהים ('לח בלח'),¹³ פסק בשו"ע שאמנם מדרבנן יש צורך בביטול בשישים, אולם מדאורייתא בטל ברוב: 'לפי שדבר תורה מין במינו בטל ברוב, אלא שחכמים הצריכו ששים'.¹⁴

כל זה כשמדובר בתערובת ('לח בלח') של 'מין במינו', כלומר כאשר טעמים¹⁵ של הרכיבים דומה. אולם כאשר מדובר בתערובת של 'מין בשאינו מינו', וטעמים של הרכיבים שבתערובת אינו דומה, הרי שהצורך בביטול בשישים אינו מדרבנן אלא מדאורייתא. וכפי שביאר בש"ך: 'דקיי"ל טעם כעיקר אסור מדאורייתא במין בשאינו מינו דכיון שנותן האיסור טעם בהיתר נהפך ההיתר להיות כולו איסור ואסור כולו מדאורייתא אבל מין במינו כיון שאינו נותן בו טעם בטל מה"ת ברוב כדכתיב אחרי רבים להטות אלא שחכמים הצריכוהו ס'.¹⁶ כלומר בתערובת לח בלח מין בשאינו מינו, החובה לבטל בשישים ולא ברוב בלבד אינה מדרבנן אלא מדאורייתא, היות ואנו פוסקים שטעם כעיקר מדאורייתא.

ב. טעם כעיקר

נרחיב מעט: דין 'טעם כעיקר' קובע שתערובת של איסור והיתר, שכאשר אוכלים אותה ניתן לחוש בטעמו של האיסור, אסורה התערובת כולה באכילה כמו האיסור עצמו, למרות שהחתיכה עצמה בטילה מדאורייתא חד בתרי. העיקרון של טעם כעיקר דאורייתא מחדש

9 שם, ס"ק ב.

10 שם, ס"ק ד.

11 סימן צח, סעיף כו: 'אבל באמת אם רק ההיתר רבה יותר מעט מהאיסור נתבטל האיסור בהיתר וכן הכריעו גדולי האחרונים ובכמה מקומות בש"ס אומר וליבטל ברובא אלמא דרק רוב בעינן'.

12 ראה: פתחי תשובה, יורה דעה סימן קט ס"ק א, בשם תשובת חינוך בית יהודה.

13 בדרכי תשובה, סימן קט, ס"ק יב, הביא בשם הפרי"ח שהגדיר ללח בלח באופן הבא: 'דתערובת לח בלח מקרי היכא דגוף האיסור או טעמו מתערב ונבלל יפה עם ההיתר לגמרי, באופן שכל חלק מן התערובת יש שם איסור והיתר מעורבין יחד'. הגדרת יבש ביבש הובאה ברמ"א שם: 'היינו שאין נבלל, והאיסור עומד בעצמו אלא שנתערב ואינו מכיר'.

14 שו"ע, יורה דעה, סימן קיא, סעיף ד. בטעם הגזירה כתב הרא"ש, חולין, פרק גיד הנשה, סימן לז, שגזרו חכמים מין במינו אטו מין בשאינו מינו.

15 ראה: ש"ך, סימן צח, ס"ק ו; דרכי תשובה, שם, ס"ק ל. אמנם, דעת השו"ע והרמ"א, כי הגדרת מין תלויה בשם הדבר ולא בטעמו. עם זאת, להלכה למעשה נפסק כדעת הש"ך, וראה: במנחת יעקב על אתר שמיישב את דעת השו"ע והרמ"א מקושיותיו של הש"ך.

16 ש"ך, יורה דעה, סימן צח ס"ק ו.

שטעם האיסור אינו בטל, אא"כ יש בהיתר פי ששים ממנו. חכמים קבעו גדר של שישים, שממנו העריכו שלא יורגש יותר הטעם.¹⁷

אמנם, נחלקו ראשונים האם זהו איסור מדאורייתא או מדרבנן. התוספות בחולין כתבו שטעם כעיקר מדאורייתא,¹⁸ והביאו ראיה לכך מהסוגיה בפסחים, בה למדו תנאים את העיקרון של טעם כעיקר מפסוקים. כך גם סבורים רבנו אליהו¹⁹ ורבנו יוסף²⁰ וכך גם לכאורה סבור הרא"ש,²¹ וכפי שנפסק להלכה בשו"ע.²² מאידך גיסא, רש"י והרמב"ם²³ סבורים שטעם כעיקר מדרבנן, ולדעתם הפסוקים מהם למדו התנאים את העיקרון של טעם כעיקר, אינם אלא אסמכתא בעלמא.²⁴

לכאורה שורש המחלוקת היא האם מדובר בלימוד ישיר מן הפסוקים (תוס': 'דרשה גמורה היא ולא אסמכתא'), או שהפסוקים הם אסמכתא בלבד (רש"י: 'סבירא להו אמוראי בתראי דאסמכתא בעלמא הוא'). אולם, ייתכן שגם אם הפסוקים הם אסמכתא, עדין יש מקום לתלות את מחלוקת ראשונים זו²⁵ בחקירת מהות הדמיון, האם הטעם ממש כ'עיקר' או רק דומה לו. אם העיקרון של 'טעם כעיקר' מחדש שהטעם זהה לעיקר, אם כן יש לומר שהאוכל ממנו יתחייב מדאורייתא, כדינו של האוכל מן העיקר. אולם אם החידוש הוא שהטעם רק דומה לעיקר, מסתבר אם כן שזו גזירה שמעמדה מדרבנן.

עוד ניתן לומר, שנחלקו הראשונים בחקירה מהותית אחרת, אך דומה ומשלימה את קודמתה: האם טעם כעיקר הוא בבחינת סיבה או בבחינת סימן. בפרי מגדים²⁶ הביא בשם

17 הדרך הקבועה בשו"ע על פי פשטות הסוגיות היא להעביר את התערובת לבדיקתו של נכרי לשם בדיקת המצאות טעם איסור בתערובת. הרמ"א על אתר בהתבסס על חומרתם של ראשונים אשכנז, פוסק כי לא ניתן לסמוך בפועל על בדיקה זו, אלא יש לעשות שימוש תמיד במנגנון החישוב של שיעור ששים.

18 מקורם בספר הישר לר"ת. חלק החידושים, סוף סימן תרצ"ד, עמ' 405.

19 בתוספות עבודה זרה סז ע"ב, ותלה את המלכות בשיעור של כזית בכדי אכילת פרס.

20 בתוספות שם, ובתוספות בחולין צט ע"א, אלא שפטר ממלקות.

21 כך הבינו הטור, שם, ואילו הבית יוסף סבר שאין ברא"ש הכרעה אלא רק סקירת השיטות.

22 שו"ע, סימן צח, סעיף ב.

23 רמב"ם, מאכלות אסורות, פרק טו.

24 רש"י מסכת חולין דף צח עמוד ב, ד"ה לטעם כעיקר: 'והא דילפינן ליה בפסחים (דף מד) מנזיר ומשרת ליתן טעם כעיקר סבירא להו אמוראי בתראי דאסמכתא בעלמא הוא ולא מילף הוא דהו נזיר וגיעולי גויים ב' כתובין הבאין כאחד אי נמי גיעולי גויים חדוש הוא כדאמרינן התם ומשרת להיתר מצטרף לאיסור'.

25 ובפרט שלא בכל הראשונים שצינו, מפורש שהמחלוקת היא האם טעם כעיקר נלמד מפסוקים או שהפסוקים אסמכתא בלבד.

26 פרי מגדים, משבצות זהב, א.

הרשב"א²⁷ שכאשר נשאר טעם לאחר הביטול, וטעם זה מורגש בחוש, הרי הטעם הוא בבחינת סימן,²⁸ ומגלה בכך שהאיסור לא בטל. מאידך, בחידושי הגר"ח הלוי על הרמב"ם²⁹ העלה שזהו חידוש העומד בפני עצמו, וזהו גופא החידוש על העיקרון של טעם כעיקר, לפיו הטעם אסור כסיבה העומדת בפני עצמה, ולא רק כסימן למציאותו של העיקר.

מסתבר לומר שאם משמעותו של טעם כעיקר הוא כסימן למציאותו של העיקר, הרי ניתן לומר שזהו דין דאורייתא, שהרי עיקר שאינו בטל אסור מדאורייתא, אולם אם נאמר שזהו סיבה העומדת בפני עצמה, מסתבר שזהו חידוש מדרבנן, שלא רק המאכל אסור אלא גם טעמו.

עוד ייתכן כי בחקירה זו נחלקו הרמב"ם ור"ת, בשאלה כיצד יש לחשב את כמות האכילה של כזית בכדי אכילת פרס לצורך חיוב האוכל במלקות. לדעת הרמב"ם³⁰ עליו לאכול כמות גדולה מספיק מן התערובת על-מנת שיצטבר בה כזית מן העיקר. אולם, הרא"ש³¹ מביא את דעת ר"ת³² כי יש להעריך את שיעור כזית בכדי אכילת פרס מן התערובת כולה. לכאורה המחלוקת נעוצה בחקירה זו. אם טעם כעיקר הוא סימן, המלמד על מציאותו של העיקר, ברור ממילא שהעיקר הוא האסור, ויש לחשב את שיעור האכילה מן העיקר ולא מן הטעם, וזו דעתו של הרמב"ם. מאידך גיסא, אם הטעם אסור כאיסור העומד בפני עצמו, אזי אפילו כזית מן התערובת החדשה מחייב מלקות.

דומה כי ניתן לתלות מחלוקת נוספת בחקירה זו. הרמ"א הביא להלכה, שאיסור שנותן טעם בתבשיל אינו בטל אף לא באלף: 'אבל אם נותן טעם באותה קדירה, והוא אסור מצד עצמו, אפילו באלף לא בטיל כל זמן שמרגישין טעמו. ולכן מלח ותבלין מדברים לא דעבידי לטעמא, אם אסורים מחמת עצמן אינן בטילים בששים'.³³ לדעת האיסור והיתר,³⁴

27 חידושי הרשב"א, חולין צח ע"ב.

28 כלומר הטעם גורם לכך שהאיסור ניכר בתערובת ואינו מתבטל, הטעם לפי זה הוא גורם מזהה, בדומה לחזותא. אמנם בחזותא נחלקו הפוסקים, ראה סימן קב.

29 חידושי הגר"ח על הרמב"ם, הלכות מאכלות אסורות, פרק טו, הלכה א.

30 שם, הלכה ג.

31 רא"ש, חולין, פרק ז, סימן לא.

32 מקורו בספר הישר, חלק החידושים, סוף סימן תרצ"ד, עמ' 405.

33 רמ"א, יורה דעה, סימן צח, סעיף ח, על פי הארוך, כלל כה.

34 כלל כה, סעיף ז, הובא בש"ך, שם, ס"ק כט.

חידוש דין זה אינו מדאורייתא אלא מדרבנן, ואילו לדעת הר"ן³⁵ והפרי חדש³⁶ זהו איסור מדאורייתא. לכאורה, נחלקו בשאלה האם העיקרון של 'עביד לטעמא' אינו אלא סעיף בדיני טעם כעיקר, ומשמעותו שיש כאן סימן לכך שהאיסור עדין קיים ולא נבלל בהיתר ואיבד את זהותו, ומשום כך הוא אסור מדאורייתא, כדין טעם כעיקר. אולם, אם נתפוס את טעם כעיקר כסיבה האסורה בפני עצמה, הרי שמשנתבטל האיסור המקורי, טעמו אינו אלא איסור מדרבנן.

כך או אחרת, מן האמור עולה שהיות וטעם כעיקר מדאורייתא, כפי שנפסק בשו"ע, הרי שכאשר אנו נפגשים במציאות מסופקת, האם יש בתערובת איסור או לא, נראה שבפחות משישים מדובר בספק דאורייתא, ספק אם יש טעם בחתיכה, וממילא יש לשער בשישים כנגד האיסור.

ג. טעם עיקר באיסורי הנאה

אמנם, דין טעם כעיקר נאמר לגבי איסורי אכילה, ואילו לגבי איסורי הנאה נחלקו הראשונים. לדעת הרא"ש במסכת עבודה זרה, גם באיסורי הנאה יש דין טעם כעיקר ואסור: 'כי היכי דבשאר איסורי הנאה שנתנו טעם בהיתר נאסר אף בהנאה דטעם כעיקר דאורייתא בין לאכילה בין להנאה וה"ה חמץ בפסח אפילו במשהו אסור בהנאה'.³⁷ אולם, הרא"ש דייק מדברי הראב"ד שלשיתו אין דין טעם כעיקר באיסורי הנאה ומותר. ניתן אף להטעים ולומר שמחלוקת זו תלויה אף היא בחקירה דלעיל, בנוגע למהות החידוש של טעם כעיקר. אם נאמר שטעם כעיקר הוא סיבה בפני עצמה, יתכן שהאיסור נאמר רק לגבי אכילה ולא הנאה. אולם, אם טעם כעיקר הוא בבחינת סימן לקיומו של האיסור, מסתבר שאין לחלק בין אכילה להנאה, והיות והטעם מגלה שהאיסור קיים אסור ליהנות ממנו.

אכן, על פי המהרש"ל שנביאו להלן, לפיו אכילת חצי שיעור בתערובת אינו בגדר אכילה אלא הנאה, יש להסתפק האם על פי שיטת הראב"ד³⁸ לא יהיה חשש של טעם כעיקר, וניתן יהיה בדיעבד להסתפק בביטול ברוב. אמנם, שיטת הראב"ד לא הובאה להלכה, אך יתכן שניתן יהיה לצרפה לסניף לקולא, וצ"ע.

35 חולין לה ע"ב.

36 סימן צח, ס"ק כה.

37 פסקי הרא"ש, מסכת עבודה זרה, פרק ה, סימן ל.

38 אמנם, ראה בזכר יצחק, סימן לו שהבחין בדעת הרמב"ם בין מצב בו עיקר האיסור הוא לאכילה, שאז גם איסור ההנאה לא בטל, ובין מצב בו עיקר האיסור הוא ההנאה, שאז בטל.

ד. חתיכה נעשית נבילה

גם אם נניח שיש בהיתר יותר משישים כנגד האיסור,³⁹ יש לבחון מחדש את היחס שבין האסור והמותר. זאת, מכיוון שאם דרך הייצור היא הוספה של ההיתר על האיסור, הרי שעשוי להתעורר חשש של 'חתיכה הנעשית נבילה', ותוספת ההיתר עצמה תהפוך לאיסור, ואף אותו יש לבטל בשישים.

דעת רבינו אפרים, שהובאה בתוספות בחולין,⁴⁰ שכל דין חתיכה נעשית נבילה אינו אלא בבשר וחלב, וכך פסק בשו"ע,⁴¹ אולם, הרמ"א⁴² פסק להלכה כשיטת ר"ת והר"י שהובאו בתוספות שם, וכדעת הסמ"ג והסמ"ק כפי שהובאו בבית יוסף, שדין חנ"ץ נוהג בכל האיסורים, בין בדרך של בישול כבישה ואף בכל דרך של תערובת. אמנם, לדעת הרמ"א בדרכי משה, דין חנ"ץ אינו נוהג בתערובת כלולה של לח בלח,⁴³ והרמ"א אף הקיל בכך למעשה במקום הפסד גדול. אולם, כבר חלקו עליו בהיתר זה להלכה הש"ך⁴⁴ והדרכי תשובה.⁴⁵

כך או אחרת, דבר ברור הוא שגם לשיטה המחמירה, דין חנ"ץ, והחובה לבטל את החתיכה שנ"נ כולה בשישים, אף הם מדרבנן, וכפי שהדגישו האחרונים.⁴⁶

ה. חצי שיעור בתערובת

דומה כי מסיבה נוספת ניתן להקל, והיא העובדה שמדובר בחצי שיעור שאינו עומד בפני עצמו אלא בתערובת. מדברי כמה ראשונים נראה, שבמקרה זה חצי שיעור אינו אסור

39 אין לחשוש לדין בריה שאינה בטלה, שהרי מן הסתם לא מדובר בבעלי חיים שלימים. כפי שפסק בשו"ע: 'בריה, דהיינו כגון נמלה... אפילו באלף לא בטל. ואין לו דין בריה... וכן צריך שיהיה דבר שלם, שאם יחלק אין שמו עליו' (שו"ע, יורה דעה, סימן ק, סעיף א).

40 תוס' חולין ק ע"א, ד"ה בשקדם. דברי רבינו אפרים מופיעים בהרחבה, על ראיותיו ומהלכו הפרשני, בספר התרומה, סימן נ"ב, עמ' 26-27. אמנם, הנושא נדון, בלשונו של רבינו אפרים, גם במכתבו לר' אב"ן. המכתב נמצא בסוף ספר אבן העזר, ס ע"ב (שורה כ-ג), סב ע"א.

41 שו"ע, סימן צב, סעיף ד; סימן קו, סעיף א.

42 רמ"א, סימן צב, סעיף ד; בסימן צט, סעיפים ג-ה; בסימן קו, סעיף א.

43 דרכי משה, סימן צט, אות ב..

44 ש"ך יורה דעה סימן צט ס"ק יד.

45 דרכי תשובה, סימן קלד, ס"ק מח.

46 ראה: ש"ך, סימן צב, ס"ק יב; ט"ז, שם, ס"ק יא; דרכי תשובה, שם, ס"ק מ. אומנם ר' עקיבא איגר העיר על הש"ך, שם, שמדברי התוספות ניתן לדייק שסובר שדין חנ"ץ איסורו מדאורייתא.

מהתורה אלא מדרבנן. כך עולה מפירוש הר"ש למשנה במסכת טבול יום: 'ואע"ג דחצי שיעור אסור מן התורה, שמא ה"מ בעיניה אבל ע"י תערובת לא. ומיהו בחולין (צח) גבי ההוא פלגא דזיתא דתרבא דנפל בדיקולא דבשרא משמע שאפילו ע"י תערובת אסור מן התורה'.⁴⁷ כך גם עולה מדברי הרדב"ז: 'דעד כאן לא אשכחן דפליגי ר' יוחנן ור"ל אי חצי שיעור אסור מן התורה אלא בעיניה, אבל ע"י תערובת ל"מ, ולכן הוצרך הרמב"ם בדין חמץ להביא ראיה לאסור חצי שיעור ע"י תערובת מדכתיב לא יאכל חמץ'.⁴⁸

כך פסק גם ר' יהונתן אייבשיץ בפליתי ונימוקו עמו: כל האיסור של חצי שיעור הוא, משום 'חזי לאיצטרופי', אם כן כאשר נתערב ונתבטל לא שייך חזי לאצטרופי: 'ובחיידושי אמרתי כי הא דחצי שיעור על ידי תערובת דסבירא ליה לרמב"ם אינו אוסר... הטעם הוא משום דכל הטעם דחצי שיעור אסור דחזי לצרופי וזה שייך בעין אבל לא כשנתערב ונתבטל דאין שייך לצרופי הלא כבר נתבטל ולא שייך תו לצרופי'.⁴⁹

ו. ביטול איסור לכתחילה, כללי

כאמור, פעמים רבות הרכיבים האסורים בטלים ברוב של שישים. בהנחה שאכן כך, הרי שמדובר בתערובת שאינה אסורה כלל, והיא מותרת בשימוש אף לכתחילה.⁵⁰ אולם, יש לעיין האם אין זה בכלל מבטל איסור לכתחילה, ואז לא רק שהפעולה אסורה כשלעצמה אלא גם תוצאתה, והתערובת תהיה אסורה באכילה למבטל ולמי שהתבטל בעבורו.

47 ר"ש, טבול יום, פרק ב, משנה ג.

48 רדב"ז, לשונות הרמב"ם, חלק ב, סימן קמג. למקורות נוספים ראה: שו"ת יביע אומר, חלק ו, יו"ד, סימן ה, אות ד. כך גם בספר העיטור, ראה: שו"ת קול מבשר, חלק א, סימן סו. עוד ראה ביד מלאכי, כללי דינים, אות רמב, בשם הפר"ח, בדעת הרמב"ם; מהרש"א, פסחים מד ד"ה ולענין; גנת וורדים להפמ"ג בדף האחרון, ובפתיחה להלכות תערובות חלק ב, כתב דלא מצינו מי שחולק על כך. וראה: שו"ת הר צבי, יו"ד, סימן מח. פליתי, סימן קט, אות ד. מדברי החו"ד, סימן קד עולה שחצי שיעור על ידי תערובת מותר אף מדרבנן.

49 ולכאורה אין עניין להחמיר, כפי שהביא בפתי תשובה, יורה דעה, סימן קטז, ס"ק י: 'ראיתי בסולת למנחה כלל ע"ו דין ח' שכתב בשם תורת האשם דמי שרוצה להחמיר לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראי כגון מה שנתבטל בששים או בכלי שני הוי כמו אפיקורסות ויצא שכו בהפסדו'. ובבני יששכר (חודש אדר, מאמר ב' דרוש ז), כתב: 'ואותן המחמירים שנוהגים סלסול בעצמם ואינם רוצים לאכול מאכל שיש בו תערובת איסור אף על פי שנתבטל בשישים, וכן נמנעים מלאכול שום מאכל שהיה עליו איזה שאלת חכם הגם שהוא דבר פשוט ומבואר דינו להיתרא, שאין זה מדרך החסידות, כי הוא הסיבה מאת ה' שישים האיסור להיתר' (ראה: דרכי תשובה, יורה דעה, שם, ס"ק יט). וראה על כך: שו"ת משנה הלכות, חלק ז, סימן קד.

נעיין בקצרה בסוגיה זו ובמסקנותיה:

הסוגיה בגיטין דנה בביטול אגוזי פרך של ערלה. רבי מאיר ורבי יהודה סבורים שגוזרים שוגג אטו מזיד, ורבי יוסי ורבי שמעון סבורים שאין לגזור. על כך מעירה הסוגיה שמדובר באיסור דרבנן, כי מדאורייתא בטל ברוב: 'נפלו ונתפצעו, אחד שוגג ואחד מזיד - לא יעלו, דברי ר"מ ורבי יהודה; רבי יוסי ור' שמעון אומרים: בשוגג - יעלו, במזיד - לא יעלו; והא הכא דמדאורייתא חד בתרי בטל, ורבנן הוא דגזור, וקא קניס ר' יהודה'.⁵¹ ניתן להסיק אפוא מן הסוגיה, כי אם לא היה מדובר באיסור מדרבנן, אסור היה לבטל מדאורייתא.

כפי שנראה להלן, באיסורי דרבנן הקלו פעמים הפוסקים עבור חולה שאין בו סכנה, וזיהויו של האיסור כאיסור שמעמדו מדרבנן, עשוי להוות שיקול מקל בביטול איסור. לכן יש חשיבות בבירור שאלה זו.

בנושא זה נחלקו ראשונים.⁵² הרשב"א והר"ן הביאו בשם התוספות שהאיסור הוא מדרבנן בלבד, ושהראב"ד סבור⁵³ שתוקף האיסור מדאורייתא.⁵⁴

ניתן לכאורה לתלות מחלוקת זו בהבנה מהותית של יסוד האיסור לבטל איסור לכתחילה. הרש"ז אוירבך התלבט בכך: 'ואפשר שספק זה תלוי במה שיש לחקור בהך דאין מבטלין איסור לכתחילה אם הטעם הוא מפני שרצו חכמים שימנע כל אדם לכתחילה גם מאכילת איסור שנתבטל בהיתר דלפי זה מסתבר דאף בכה"ג דנד"ד נמי אסור, או אפשר שהגזירה היא רק שכל דבר האסור צריך להשאיר באיסורו כדי שלא יבוא אח"כ לאכלו גם בלא בטול, דלפי"ז שפיר י"ל דבכה"ג שאיסורו וביטולו באין כאחד אינו חשוב כלל כמבטל איסור לכתחילה'.⁵⁵

לפי ההסבר הראשון, התורה אסרה לאכול מאכלות אסורות והתירה כאשר הם כבר התבטלו ואינם קיימים עוד. לפיכך, נראה שכל זמן שהאיסור קיים, לא ניתן על פי התורה להבליע

51 גיטין נד ע"ב.

52 ראה: בית יוסף, יורה דעה, סימן צט; ש"ך שם, ס"ק ז. שו"ת נודע ביהודה, מהדורה תנינא, יורה דעה, סימן מה.

53 ראה: רשב"א, תורת הבית, סית ד, שער ג; שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תקד; ר"ן על הרי"ף, חולין לה ע"ב (בדפי הרי"ף דפוס וילנא).

54 בדרכי תשובה, סימן צט, ס"ק לה, הביא בשם הספר יד דוד הספרדי, ובשם הפרשת דרכים, שאין זה אלא 'אי' בעלמא ואין לאו'. כך גם בשו"ת אבני מילואים, סימן יח. ובשם הפר"ח הביא שזוהי הלכה למשה מסיני.

55 שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן ס.

אותו במאכל היתר. אולם, לפי ההסבר השני, חכמים הם אלו שגזרו, מחשש שמא לא יירתע מספיק מהאיסור ויבוא לאוכלו ללא ביטול.

להלכה, פסק הש"ך שמעמדו של האיסור מדרבנן.⁵⁶ בנודע ביהודה הבחין בין ביטול ממשות האיסור (יבש ביבש), שאכן אסור מדאורייתא, ובין ביטול טעמו של האיסור (לח בלח) בשישים, שהוא מותר מדאורייתא ורק אסור מדרבנן.⁵⁷ אולם, מרוב הפוסקים⁵⁸ נראה שהסכימו להכרעת הש"ך, והתייחסו לדין ביטול איסור לכתחילה כאיסור האסור מדרבנן.⁵⁹

ז. ביטול איסור לכתחילה, ספק איסור

חשיבות נוספת לקביעה האם מדובר באיסור דאורייתא או מדרבנן קשורה לשאלה של ספיקות. בהנחה שמדובר באיסור שמעמדו מדרבנן, הרי שספק מדרבנן לקולא. היות ולא ברור שיש בתרופה רכיב מן החי, ואף לא ניתן בהרח לברר זאת, הרי שיש להקל בספיקות.

כלל זה קבע הר"י איסרליין בשו"ת תרומת הדשן: 'ואין זה מבטל איסור לכתחילה כיון דספק הוא אם יתערב שום איסור כלל'.⁶⁰ גם לסוברים שדין ביטול איסור לכתחילה הוא מדאורייתא, דעת הפרי תואר שבספק איסור מותר ואף חכמים לא גזרו: 'אלא איסור ודאי אבל התם ספק הוא ובספק לא אשכחן דאסור' מדאורייתא ומידי דהוי דמותר בדיעבד ואפילו במזיד ואפילו לא אמרינן... מבטלין איסור' ואפילו מדרבנן דלא גזור בכה"ג'.⁶¹ כלומר, חכמים לא גזרו בו שיהיה איסור שמעמדו מדאורייתא.

56 שם, ס"ק ז. כך גם בפר"ח שם, אלא שבספרו מים חיים על או"ח, בליקוטים על יו"ד, חזר בו, וכתב שהאיסור מדאורייתא.

57 שו"ת נודע ביהודה, שם; שם, מהדורה קמא, יורה דעה, סימן כו. וראה: שו"ת חתם סופר, אורח חיים, סימן קכט; יורה דעה, סימן שיט; פתחי תשובה, שם, סימן צט, ס"ק ג.

58 בחוות דעת, שם, אות ד, תמה על הש"ך שכתב שבשו"ג יודה הראב"ד לתוספות.

59 ראה: שו"ת נודע ביהודה, סימן כו; שו"ת האלף לך שלמה, יורה דעה, סימן קמו; ערוך השולחן, יורה דעה, סימן צט, סעיף כז, שרוב הפוסקים סברו שזהו איסור מדרבנן.

60 תרומת הדשן, סימן קעא. והובא בפוסקים: לבוש יורה דעה סימן פד סעיף יד; ש"ך, יורה דעה, סימן פד, ס"ק מ; שם, סימן קיד, ס"ק כא; שם, סימן קטו, כח; שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן סב; שו"ת רבי עקיבא איגר, מהדורה קמא, סימן עז; שו"ת יהודה יעלה, חלק ב, אה"ע, חו"מ סימן רעט; ערוך השולחן, יורה דעה, סימן פד, סעיף פו. עוד ראה: שדה חמד, כללים, מערכת א, אות ה; דרכי תשובה, סימן צט, ס"ק לז.

61 פרי תואר, סימן צט, ס"ק ה. אמנם, בעל הפרי מגדים בשפתי דעת, סימן צט, אות ז החמיר: 'דכי אמרינן ספק דרבנן להקל באירע כך אבל לעשות מעשה ולעשות ספק דרבנן בהא לא אמרינן', אולם בערוך השולחן שם, סעיף כח הקל.

ניתן להטעים שיטה זו על פי האפשרות הראשונה של חקירתו של הרש"ז, אותה ציטטנו לעיל. דומה כי רק כאשר לפנינו מאכל שכבר יש לו 'שם איסור', יש לחשוש לו. אולם, למאכל מסופק אין שם איסור, וממילא ניתן להוסיף עליו ולבטלו.⁶²

ח. תוצאת הביטול

למרות שיש בביטול כשלעצמו איסור, דאורייתא או דרבנן, בכל זאת יש לדון בתוצאת הביטול. האם מותר לעשות שימוש בתערובת לאחר ביטול האיסור שלה בשישים, כשהאיסור אינו ניכר, או שמא האיסור לבטל מראש, אוסר גם את התוצאה.

הרמב"ם פסק שחכמים קנסו את המבטל: 'אסור לבטל איסורין של תורה לכתחלה ואם ביטל הרי זה מותר, ואעפ"כ קנסו אותם חכמים ואסרו הכל, ויראה לי שכיון שהוא קנס אין אוסרין תערובת זו אלא על זה העובר שביטל האיסור, אבל לאחרים הכל מותר'.⁶³ אמנם, על אף שלא הזכיר הרמב"ם את בעל הקדירה כאשר לא הוא ביטל אלא אחר ביטל עבורו,⁶⁴ הרשב"א והטור הסיקו שלפי הרמב"ם אף הוא בכלל הגזירה.⁶⁵

להלכה, פסק בשו"ע שביטול במזיד אוסר את הקדירה עבור המבטל 'אם הוא שלו, וכן למי שנתבטל בשבילו... ולשאר כל אדם, מותר'.⁶⁶

יש להעיר על כך, כי להכרעה במחלוקת הראשונים האם דין ביטול איסור לכתחילה אסור מדאורייתא או מדרבנן, עשויה להיות השפעה גם לביטול בשוגג. כפי שהעיר רעק"א: 'ונ"מ אם ביטל בשוגג, דלהראב"ד בדאורייתא קנסי' שוגג אטו מזיד ואינו מותר אלא דכבר נתבטל ברוב'.⁶⁷

כאשר הזיד במעשה אך שגג בדין, דייק הט"ז בתחילה מלשון הטור שנחשב למזיד, וממילא אסור לו ועבור מי שביטל עבורו, אך למעשה הכריע שייחשב לשוגג.⁶⁸ לענייננו, על פי

62 וראה במנחת שלמה שם.

63 רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות, פרק טו, הלכה כה.

64 גם הרא"ש בפסקיו בסוף סימן לה, הביא את הרמב"ם מבלי להוסיף, וראה בבית יוסף.

65 מדברי הטור אף עולה כי גם למבטל עצמו מותר אם הקדירה אינה שלו. כך גם בש"ך, שם, ס"ק י.

66 שו"ע, יורה דעה, סימן צט, סעיף ה.

67 חידושי רעק"א, שם, בהערותו על הש"ך ס"ק ז. כך גם בחוות דעת, ס"ק ד.

68 ט"ז, שם, ס"ק ט.

הט"ז רוקח ששגג בדין לא יאסור את התערובת שביטל. למסקנתו זו הסכים גם בפרי מגדים.⁶⁹ אולם, בערוך השולחן הביא ראייה מהרמב"ם ששגגת דין נחשבת למזיד.⁷⁰

עוד הוסיף הט"ז שאם האחר לא ידע כלל על ביטול האיסור, מותר לו ליהנות מהתערובת: 'דוקא שידע זה שנתבטל עבורו וניחא ליה אפילו לא צוה אותו לבטלו אבל אם לא ידע ממנו שרי ליה דהרי הוא כשוגג'.⁷¹ מאידך רעק"א מדייק מדברי הריב"ש שאסור לאחרים אף שלא ידעו שנתבטל עבורם,⁷² וכפי שנראה להלן.

אכן, יש להתלבט לגבי מעמדם של הלקוחות. האם הם בבחינת 'שאר כל אדם', שהאיסור לא נתבטל עבורו אלא עבור הרוקח, או שמא הלקוחות הם בבחינת 'מי שנתבטל בשבילו', שהוא בכלל הגזירה. בחידושי ר' עקיבא איגר, כתב בשם הריב"ש:⁷³ 'ואם ביטל על הסתם למי שירצה לקנות הרי הוא כמו שנעשה בשבילם ביחוד ואסור' לכולם.⁷⁴ אולם, על פי זה ברור, שכאשר התרופה מיוצרת בחו"ל, במקום שרוב הלקוחות אינם יהודים, הרי שלא רצה עבורם איסור, ואין לאסור מדין מבטל בשבילם.⁷⁵

ט. ההשוואה בין מעשה שבת לביטול איסור לכתחילה

דיון מקביל קיים לגבי מעשה שבת שאסור בהנאה, האם הוא מותר בהנאה לאחרים. המגן אברהם⁷⁶ וערוך השלחן⁷⁷ הבחינו בין דין מעשה שבת ובין ביטול איסור לכתחילה, אולם בשו"ת כתב סופר, החמיר במסעדה שבה טבח שמבשל בקביעות בשבת לאחרים. במקרה

69 משבצות זהב, שם, ס"ק ט. וראה עוד בכף החיים, שם, ס"ק לח.

70 ערוך השולחן, שם, סעיף כג.

71 שם, ס"ק י, והסכים לדברי הרש"ל בנקודה זו.

72 חידושי רעק"א על השו"ע, יורה דעה, סימן צט.

73 כדבריהם פסק חזון איש, סימן לו, ס"ק יג.

74 שם. על פי זה חלק על הט"ז והחמיר אף במי שנתבטל עבורו אלא שלא ידע מכך.

75 כך גם בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן סב: 'הא פשוט שכיון שרוב היי"ש נמכר לעכו"ם נחשב במה שנעשה למכור כנעשה בשביל הרוב... וא"כ ברוב עכו"ם הוא כמו התם שאין להחשיב שנעשה בשביל ישראל המעוט ואין לאסור מצד זה'. כך גם כתב בשו"ת שרידי אש, חלק ב סימן כ, עמ' שצו. אולם, בשונה מהאגרות משה שלעיל, הוא ראה בסברה כחולקת על סברת הריב"ש ורעק"א: 'ברם, זה תלוי אם העכו"ם עשה זאת בשביל הישראל או לא. והנה, בבית חרושת גדול בודאי לא שייך לומר שעשה זאת בשביל ישראל. אלא שהגאון רע"א בהגהותיו ליו"ד סי' צ"ט כתב בשם הריב"ש, שאם ביטל סתם בשביל מי שיקנה אסור עיי"ש'.

76 מגן אברהם, סימן שיח, ס"ק ב.

77 ערוך השלחן, שם, סעיף ט.

זה הוא פוסק שיש לקנוס אותו ואף לאלו שנתבשל בשבילם כמו לו עצמו מחשש שיעשה להם פעם אחרת: 'אבל זה נראה לי פשוט דדוקא במי שמבטל במקרה בשביל אחר גם שהוא לדעתו ורצונו לא חיישי' שמא יצוה לאחר, דלא ישמע לו ולא שכיח, וכ"כ האי לא קנסו, אבל בנדון שלנו שמבשל הפונדק בקביעות מדי שבת בשבת לאחרים דמקפידין לאכול מבושל ב"י וזה פרנסתו של פונדק זה תמיד בחול ובשבת בוודאי קנסא קנסו רבנן לאלו שנתבשל בשבילם כמו למבשל עצמו הגם כי בשביל זה לא יחדלו מלפשוט דהא אוכלים בשבת עצמו, אנו אין לנו אלא קנס חכמים לאסור למבשל במזיד לעולם דה"ה נמי למי שנתבשל בשבילו בידיעתו ולרצונו כבנידון שלנו דשייך שיצוה לו בפ"א דחל עליו קנס חכמים כנ"ל פשוט'.⁷⁸

אמנם הגרי"ד סולוביצ'יק הביא בשם אביו לחלק בין מעשה שבת ובין תוצאת ביטול איסור לכתחילה: 'ואמר הגר"מ ז"ל שיש חילוק גדול בין האיסור להינות ממעשה שבת לבין האיסור להינות מאיסור שביטלו בידים. דלגבי מעשה שבת, האיסור להינות מהמלאכה הוא בתורת קנס על שעבר עבירה, וממילא מסתבר דלא קנסינן אלא למי שחילל שבת ולא לאחרים אף שנעשה בשבילם. אבל לגבי ביטול איסורים בידים, אין האיסור להינות מהביטול בתורת קנס על שעבר עבירה עי"ז שביטל איסור לכתחילה, אלא ההנאה היא היא עצם העבירה לבטל איסור לכתחילה, ומה שאסור לו להינות היינו כדי שלא יעבור על האיסור דלבטל איסור לכתחילה... דאיסור זה דאין מבטלינן איסור לכתחילה הוא שלא ליהנות מביטול האיסור ובאותה שעה שמשתמש ונהנה מן התעורבות מקרי מבטל איסור לכתחילה'.⁷⁹

י. דון הכנת התרופה או ביטול איסור

מאידך גיסא, יש להתלבט האם יש בהכנת התרופה משום דין ביטול איסור לכתחילה, שהרי אין בכוונת הרוקח לבטל את האיסור, וריבוי הרכיבים המותרים ביחס לרכיב האסור הוא מדרך הכנת התרופה.

והנה הרח"ד הלוי הביא לסברה זו ראיה מפסיקת השו"ע:⁸⁰ 'דבש שנפלו בו נמלים, יחממנו

78 בשו"ת כתב סופר, אורח חיים, סימן נ. הובא גם בכף החיים, סימן שיח, ס"ק יב; שו"ת שבט הלוי, חלק ג, סימן נד, אות ב.

79 שיעורי הגרי"ד, עמ' רפא.

80 הרב חיים דוד הלוי, 'כשרותן של תרופות הומיאופתיות', שנה בשנה (תשמ"ג), עמ' 169-170.

עד שיהיה ניתן, לח ויסננו⁸¹ המקור לדין השו"ע הוא מדברי האורחות חיים: 'מעשה אירע בטרשקון בבית החכם ר' אליעזר שנמצאו נמלים בכלי דבש ושאל מה יעשה ואמרו לו חכמים שהיו שם שיחמם הדבש עד שיהא נתך ויסננהו וישארו הנמלים למעלה וענה הוא למתירין והרי נמצא שמבטלין אסור משהו לכתחלה שהרי יפלטו הנמלים בדבש והשיב לו רבו ר' דוד הכהן ז"ל אין כאן בטול אסור שהרי כוונתנו אינה אלא לתקן הדבש. וזה קרוב למה שאמר לו פעם אחרת האי גברא לתקוני קא מכוין ע"כ וכן נמי פסק אדננו מוריננו הר' שם טוב פלכו ז"ל הלכה למעשה הנה במיורקא יע"א⁸². כלומר כאשר כוונתו לתקן את המאכל ולא לבטל את האיסור, אין משום ביטול איסור לכתחילה. כך גם עולה מדברי הר"ן במסכת עבודה זרה: 'לא נאסר לבטל איסור לכתחלה אלא למי שמתכוין לבטלו כדי ליהנות ממנו הא לאו הכי לא'⁸³.

אולם נראה שזו ראייה שיש להשיב עליה, שכן במקרה של האורחות חיים והשו"ע, אין לו עניין בנמלים, ואילו בהכנת תרופה הוא מעוניין ברכיב האסור שהרי הוא חלק מהתרופה.

יא. ביטול איסור לכתחילה על ידי נכרים

עוד יש לדון במקרים בהם התרופה מיוצרת בחו"ל ויש להסתפק האם ניתן לעשות שימוש במוצר שהרכיב האסור שבה התבטל ברוב. האם שונה דינו של איסור שנתבטל בידי נכרי מדינו של איסור שנתבטל על ידי יהודי.⁸⁴

81 שו"ע, יורה דעה, סימן פד, סעיף יג. כך גם פסקו הש"ך, שם, ס"ק לח; הט"ז, שם, ס"ק יח; שו"ת צמח צדק, סימן נא; שו"ת שרידי אש, חלק, סימן כב, עמוד שצט; שו"ת הר צבי, יו"ד, סימן קיד. בשו"ת נודע ביהודה, חלק יורה דעה, סימנים כו בהג"ה, שם, תניינא, סימנים מז, נו ונז, סייג דין זה רק למציאות של בדיעבד, כאשר כבר נתערב, אולם אין לערב לכתחילה, גם כאשר מטרתו אינה ביטול האיסור: 'שדוקא בדבר שכבר נתערב התיירו אם אין כוונתו לבטל אבל לערב מתחלה, אף שאין כוונתו לערב רק להשתמש בכלי, אסור'. בערוך השולחן יורה דעה סימן פד סעיף פד, כתב עליו: 'ודברי טעם הן אלא שיש לבאר בזה דאין אסור אלא כשנותן איסור להדיא כמ"ש אבל כשנותן דבר שאין בה איסור כעת כגון שנותן חלב לתוך היי"ש דהיתר גמור הוא אלא שאם ישתה עם בשר יהיה מבטל איסור לכתחילה זהו בודאי מותר'. דברי הנודע ביהודה הובאו גם בפתחי תשובה (שם, ס"ק י), אולם הוא הביא גם את דבריו שלו בנחלת צבי ששם הקל. בשו"ת יביע אומר חלק א – יורה דעה, סימן ו, אות ה, הביא פוסקים נוספים שהחמירו לסנן את האיסור כשאפשר, כגון חומץ, שניתן לסננו, בשונה מדבש.

82 אורחות חיים, הלכות איסורי מאכלות, אות מא.

83 ר"ן, עבודה זרה, יב ע"ב (בדפי הרי"ף דפוס וילנא), ד"ה איבעיא להו.

84 אמנם יש להדגיש שבתרופות שמיוצרות בחו"ל קיים קושי גדול יותר בפיקוח הלכתי. הן לגבי הרכיבים, הן לגבי חשש סתם יינם ופעמים בישולי נכרים.

מתשובת הרדב"ז נראה שאסור, והלקיחה כשלעצמה מהווה ביטול איסור לכתחילה: 'ולענין אם מותר לקחת מן הגוי דבר שנתבטל בס' הדבר ידוע הוא שאסור דהוה בשעה שלוקחו מן הגוי כאלו מבטלו לכתחלה והא כתיבנא בדבר שיש לו עיקר מן התורה אע"ג דהשתא הוי מדרבנן לא מבטלינן לכתחלה דלא התיירו לו בדיעבד אלא מפני הפסד ממנו אבל לקחתו מן הגוי לכתחלה הוא ואסור ודבר ברור הוא אין ראוי להאריך בו'.⁸⁵

אולם, מהרמ"א בהלכות הכשר כלים נראה שמוותר: 'אם חמם מים בכלי של גוי ללוש בהן פת, אסור ללוש באותן מים, דלדבר זה מקרי לכתחלה הואיל ועדיין לא התחיל הנאתו, שלא הוחמו לשתייה (ש"ד והגהותיו). אבל דבר שנעשה בשבילו ולא בשביל דבר אחר, אע"פ שהוא של גוי וישראל קונה ממנו, לכתחלה מותר דמאחר דכבר נעשה ביד גוי מקרי דיעבד'.⁸⁶

כך גם הכריע מהר"ם מלובלין, שכאשר האיסור התבטל אצל הנכרי, מותר לקנות ממנו לכתחילה, ואין ברכישה כשלעצמה משום דין מבטל איסור לכתחילה: 'ואין כאן משום מבטל איסור לכתחילה או האין קונין אותן לכתחילה דיש לומר כיון שהעכו"ם מערבין כל החלב ביחד בלתי ציווי הישראל כי כן מנהגן תמיד הלכך אין איסור'.⁸⁷ בספר ערך השלחן, אף הביא תשובה אחרת של הרדב"ז שהתיר: 'וכ"כ הרדב"ז עצמו... ומטעם זה אנו אוכלי' דובשני' של גוים ואע"פ שנתבלו בתבלי' של גוים שנדוכו במדוכה שלהם מ"מ בטלים בקמח ובדבש... מיהו יש לחלק בין נתבטל בידי גוים ונתבטל בידי ישראל'.⁸⁸

אמנם, בפתחי תשובה נטה לאסור כאשר הנכרי עושה כן בשביל ישראל: 'ע' בספר ל"ש שנסתפק אם העובד כוכבים עושה מעצמו כך בשביל הישראל לבדו או בשביל אנשי העיר למכור להם ורוב העיר ישראל ומכ"ש אם הישראל יודע שעשה בשבילו דאפשר בכה"ג אסור ג"כ'.⁸⁹

כללו של דבר, גם בהנחה שבהכנת תרופה יש משום ביטול איסור לכתחילה, מאחר ומדובר באיסור שמעמדו מדרבנן בלבד, יש לברר את מעמדו של החולה שזקוק לתרופה, מה

85 שו"ת רדב"ז, חלק ג, סימן תקמז.

86 רמ"א, יורה דעה, סימן קכב, סעיף ו. ראה: הרח"ד הלוי (לעיל הערה 80), עמ' 167.

87 שו"ת מהר"ם מלובלין, סימן קד.

88 ערך השלחן, סימן צא, ס"ק ח. והרחיב בכך בדרכי תשובה, קח, כ. כך גם בשו"ת בית שלמה, אורח חיים, סימן צז, ובשו"ת שם אריה, אורח חיים, סימן ח. וראה: שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן מא.

89 פתחי תשובה, שם, ס"ק ה.

מעמדו של חולה זה, האם ידחה איסור מדרבנן לצורך רפואתו, וכן יש לברר את מעמדה של רפואה זו, האם היא אמינה דיה, באופן שתדחה איסור מדרבנן.

יב. מאכלות אסורות עבור חולה שאין בו סכנה

לגבי חולה שיש בו סכנה, ברור שמותר להתרפא במאכלות אסורות, גם כאלה שאיסורם מדאורייתא, שהרי פיקוח נפש דוחה איסור מאכלות אסורות.⁹⁰ מסתבר שמותר לחולה מסוכן אף ליטול תרופה שלא הוכחה מדעית כמועילה, שכן גם אם לא הוכחה יעילותה, מידי ספק לא יצאה, והרי ספק נפשות לקולא.⁹¹

אכן, לגבי איסורים שמעמדם מדרבנן, לכאורה מותר לעשות בהן שימוש גם עבור חולה שאין בו סכנה, שהרי מותר לחולה שאין בו סכנה להתרפא באיסורי הנאה האסורים מדרבנן אף כדרך הנאתם.⁹²

לגבי הלכות שבת, נחלקו בכך ראשונים להלכה. בשו"ע הביא ארבע שיטות לגבי טיפול בחולה שאין בו סכנה: (א) שיטת הרשב"א והרמב"ם על פי הטור שיש להתיר שבות על ידי ישראל. (ב) שיטת הר"ן שהתיר שבות רק על ידי נכרי. (ג) שיטת הרמב"ן שהתיר שבות על ידי נכרי או על ידי ישראל בשינוי. (ד) הר"י קארו בכסף משנה ובבית יוסף שניתן להתיר רק מעשים שאין בהם איסור כלל. השו"ע מסיים: 'ודברי הסברא השלישית נראין'.⁹³ כלומר הוא הכריע כרמב"ן שהתיר איסור דרבנן רק בשינוי. וכן פסק במשנה ברורה שם.⁹⁴

לכאורה, מותר יהיה להקל באיסורי דרבנן גם במאכלות אסורות, וכפי שכתב הרדב"ז: 'ואין סברא לחלק בין איסורי שבת לשאר איסורין דרבנן שהרי בישולי עכו"ם מותר לחולה שאין בו סכנה'.⁹⁵

90 ראה: פסחים כד ע"ב-כה ע"א; טו"ש"ע, סימן קנה, סעיף ג. אגב דברי הרמ"א הדגיש זאת הגר"א, ראה: ביאור הגר"א, שם, ס"ק יט.

91 אמנם במגן אברהם סימן שכח, ס"ק א הדגיש שמותר לחלל שבת אפילו במקום פיקוח נפש רק עבור תרופה ידועה, וראה מאמרו של: הרב ישעיהו פרנקל, 'רפואה סגולית או שאינה ידועה כשכרוכה בעשיית איסורים', עטרת שלמה ב (תשנ"ז), עמ' קעא-קצא.

92 ראה: שו"ע, יורה דעה, סימן קנה, סעיף ג.

93 שו"ע, אורח חיים, סימן שכח, סעיף יז.

94 משנה ברורה סימן שכח ס"ק נו. אמנם בסימן שכח, ס"ק קב, מביא המשנה ברורה את דברי החיי אדם לפיו כאשר לא ניתן לרפא חולה שאין בו סכנה בדרך של שינוי, מותר גם ללא שינוי

95 שו"ת רדב"ז חלק ד סימן ב. כך גם בשו"ת בשמים ראש, סימן רפ; שו"ת שואל ומשיב מהדו"ג, חלק ג, סימן מא, וראה בשדה חמד, מערכת כ, כלל כב.

אדרבה, ייתכן שמעמדו של חולה שאין בו סכנה אף יהיה קל יותר לגבי מאכלות אסורות. זאת, מפני שלגבי הגדרת חולה שאין בו סכנה בדיני שבת, הגדיר בשו"ע: 'חולה שנפל מחמת חליו למשכב ואין בו סכנה',⁹⁶ או שיש לו סכנת אבר.⁹⁷ הרמ"א הוסיף על כך בעל מיוחד: 'או שיש לו מיוחד שמצטער וחלה ממנו כל גופו שאז אע"פ שהולך כנפל למשכב דמי'.⁹⁸ אולם, לגבי מאכלות אסורות, הניח הרש"ז אוירבך שההגדרה רחבה יותר ומקילה יותר, ולמשל, גם מי שסובל מנדודי שינה או חש בראשו, ייכלל בהגדרת חולה שאין בו סכנה: 'לא ברור אצלי מהו הגדר של חולה לענין נד"ד שהרי מצינן דאסרי רבנן רפואה בשבת ולא התירו אלא לחולה שאב"ס שנפל למשכב או כאיב לי טובא אבל לא עבור כאב ראש רגיל או כדור שינה וכדומה, וא"כ אפשר שגם בנד"ד לא שרי אלא בחולים כאלה, אך גם אפשר דשאני שבת שעיקר איסור רפואה הוא עבור חולה ולכן אמרינן שרק בכה"ג הוא דשרי, משא"כ בנד"ד הרי יש גם שכתבו בדעת התוס' שמותר אפי' לבריא, וא"כ אפשר דבכל ענין של חולי קצת שרי וצ"ע'.⁹⁹

אמנם, בשו"ת הריב"ש כתב, שאכן הותרו איסורי הנאה מדרבנן לחולה שאין בו סכנה, אולם איסורי אכילה נאסרו: 'מ"מ לא הותר אלא הנא', אבל אכיל' או שתי', אין לנו. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בפירושו.¹⁰⁰ כך גם פסק ברמ"א: 'י"א דכל איסורי הנאה מדרבנן מותר להתרפאות בהן אפילו חולה שאין בו סכנה... ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור, הואיל ואין בו סכנה'.¹⁰¹

יג. חצי שיעור לחולה שאין בו סכנה

אכן, גם לשיטת הריב"ש והרמ"א, יש לדון במעמד האיסור הנאכל בענייננו, שהרי מדובר רק בחצי שיעור, שאסור מן התורה.

הר"ש קלוגר קבע כי מותר לחולה שאין בו סכנה להתרפא באכילת איסור כאשר אינו אוכל איסור שלם, מכיון שחצי שיעור קל מאיסור דרבנן: 'שאלה, באחד שיש לו מיוחד גדול אם

96 שו"ע, שם.

97 שו"ע שם. לגבי סכנת איבר העיר הר"י גויבירט בשם קצות השלחן: 'ולאו דוקא סכנת-אבר ממש, כלומר שהאבר יפסיק לתפקד לגמרי, אלא אפילו ישנו רק חשש שהאבר לא יתפקד כמו אצל כל אדם, כגון שיצלע על ירכו' (שמירת שבת כהלכתה, פרק לג, עמ' תנט).

98 רמ"א שם. לגבי מעמדו של קטן, ראה דיונינו לגבי משחות בשבת.

99 שו"ת מנחת שלמה חלק א סימן יז, אות ג.

100 שו"ת הריב"ש סימן רנה.

101 רמ"א, יורה דעה, סימן קנה, סעיף ג. וראה גם: ש"ך, יורה דעה, סימן פא, ס"ק כא. בגיליון מהרש"א, יורה דעה, שם, החמיר גם לגבי קטן, ובשו"ת הרי"א הרצוג, חלק יורה דעה, חלק א, סימן לה, נטה להתיר.

מותר לו לשתות לרפואה שומן דגים טמאים. תשובה, הנה לדעתי מותר מכמה טעמים... נראה שמותר לחולה שאין בו סכנה לאכול או לשתות. דחצי שיעור קיל מאיסור דרבנן. וכדמוכח בש"ך יו"ד (סי' רלט), שעל חצי שיעור חלה שבועה, ועל איסור דרבנן לא חלה שבועה. ומוכח דח"ש קיל טפי מאיסור דרבנן. וא"כ כיון שמותר לחולה שאב"ס לאכול איסור דרבנן, כ"ש שמותר לו לאכול ח"ש.¹⁰²

וזאת ועוד אחרת, בחידושי לשבועות כתב המהרש"ל, שאכילת חצי שיעור הנה בגדר 'שלא כדרך הנאתו': 'מ"ט דר"ש דפוסר היינו משום דמחייב בכל האיסורים בכל שהוא א"כ ה"ה דמחייב שלא כדרך הנאתו ורבנן דמחייבי הכא היינו משום דלא מחייבי בכל שהוא בכל שאר איסורים וכ"ש שלא בדרך הנאתו והכא דמחייב לרבנן איירי כדמפרש שלא כדרך הנאתו'.¹⁰³ כלומר אין באכילת חצי שיעור איסור גברא, ואכילת הגברא כאילו אינה אכילה, אלא הנאה חלקית.¹⁰⁴ משכך, הרי כבר פסק בשו"ע, שאף באיסור דאורייתא מותר להתרפא ואף בדרך הנאתו ובלבד שלא יהיה כדרך אכילתו, כפי שהדגיש הרמ"א. אם כן, ניתן לומר שעל אף שבאופן מעשי מדובר באכילה, אכילה פחות משיעור אינה בגדר אכילה, שכן בדרך כלל רק השיעור הוא המגדיר את האכילה כמעשה של אכילה שאותו אסרה תורה.¹⁰⁵ ייתכן, אפוא, שהיות ואכילה זו איננה מוגדרת כאכילה של תורה, הרי שלא מדובר באיסור אכילה אלא באיסור הנאה, אשר לו גדרים משלו.

בהנחה שאכן מדובר בנידון דידן באיסור מדרבנן, מהסיבות שפורטו לעיל, הרי שהיות ולפי המהרש"ל אין הוא בגדר אכילה, הרי שניתן יהיה להקל באכילתו או בשתייתו עבור חולה שאין בו סכנה.

אמנם, יש להדגיש כי גם בהנחה שמדובר באיסור מדרבנן אסור לבטלו לכתחילה, כפי שפסק בשו"ע וברמ"א: 'איסור של דבריהם, אין מערבין אותו בידים כדי לבטלו. ואם

102 שו"ת האלף לך שלמה, חלק יורה דעה, סימן כב. ייתכן שניתן יהיה גם לצרף את שיטת מהר"ם חלוואה, פסחים מד ע"ב, לפיה כאשר מדובר בפחות מחצי שיעור, הרי שגם לר' יוחנן אין בכך איסור תורה, וכן את שיטת המאירי, יומא עג ע"ב, לפיה כאשר מדובר על חצי שיעור, שאין סיכוי שיצטרף לשיעור שלם – אין בכך איסור תורה.

103 חכמת שלמה, שבועות כג ע"ב.

104 ראה: שו"ת בית שערים חלק או"ח סימן קסז.

105 עוד ראה: שו"ת יביע אומר חלק ח – או"ח סימן לו, אות יא; שו"ת משנה הלכות, חלק יג, סימן פו. עיקרון זה, שהשיעור הוא חלק מהותי מהגדרת הפעולה עולה מדברי הרא"ש בפסחים (פרק י, סימן כה) לגבי גדרי אכילת מרור. כך עולה גם מהלכות שבת, שבהן מלאכה בפחות משיעור אינה נכנסת כלל להגדרת המלאכה.

עשה כן, במזיד, אסור... הגה: וי"א דאין לבטל איסור דרבנן או להוסיף עליו, כמו באיסור דאורייתא. וכן נוהגין, ואין לשנות'.¹⁰⁶

בניגוד למהלך דברינו לעיל, הרי שמדברי הרמב"ם עולה כי גם אכילת חצי שיעור אסורה לחולה שאין בו סכנה, כפי שסיכם במשנה למלך מדברי המגיד משנה: 'וכמ"ש ה"ה ז"ל ולא מצינו בשום מקום שיתירו חצי שיעור בחולי שאין בו סכנה'.¹⁰⁷

מאידיך גיסא, גם לפי דעת הרמב"ם ישנם מצבים בהם ניתן לצרף את סברתו של בעל האור שמח, לפיה במצבים בהם ניתן היה למצוא תחליף כשר אלא שמסיבות טכניות הדבר לא נעשה, מותר לחולה שאין בו סכנה לאכול מאיסור דרבנן: 'שזה הרפואה שיהא יונק מדדי אמו, הוי כמתרפא באיסור דדבריהם, ע"ז העמידו חכמים דבריהם, אבל כשהרפואה הוא לאכול ולשתות גבינה או יין, ולא נמצא רק גבינת עכו"ם או סתם יינם וכיו"ב, כיון שאין רפואתו תלוי במה דיעקר תק"ח רק על צד המקרה, שאין אחרים. בזה לא העמידו חכמים דבריהם'.¹⁰⁸

העולה מן המקובץ, הוא כי בדרך כלל יש לחשוש לסברת הריב"ש והרמ"א האוסרים איסורי דרבנן לחולה שאין בו סכנה, בדרך אכילה או שתיה. משכך, יש לעיין האם בנטילת תרופה יש משום אכילה או שמא מדובר בהנאה, שאינה אסורה.

טו. תרופה שאינה ראויה לאכילה

הסוגיה בפסחים קובעת כי מאכל איסור שאינו ראוי לאכילת גר, אינו אסור באכילה: 'דתניא: לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך - כל הראויה לגר קרויה נבילה, שאין ראויה לגר אינה קרויה נבלה'.¹⁰⁹

על רקע זה ניתן להבין את דעת הר"ן, לפיו חמץ שנתעפש ונפסל מאכילת כלב מותר באכילה בפסח: 'בדין הוא דאפילו באכילה נמי כיון שיצא מתורת פת קודם שיחול בו איסור חמץ'.¹¹⁰ כך גם בדברי בעל המאור: 'הא דאמרי' לא צריכא שחרכו קודם זמנו בדין הוא

106 שו"ע ורמ"א, יורה דעה, סימן צט, סעיף ו.

107 משנה למלך, הלכות יסודי התורה, פרק ה, הלכה ח. וראה: שו"ת יביע אומר, חלק ב, יו"ד, סימן יב, אות ב.

108 אור שמח, הלכות יסודי התורה, פרק ה, הלכה ח.

109 עבודה זרה סז ע"ב-סח ע"א.

110 ר"ן על הרי"ף, פסחים ה ע"ב, ד"ה ומותר בהנאתו.

שאפי' באכילה מותר, אלא שאין דרך אכילה בלחם חרוך... דכיון דנפק ליה מתורת חמץ ל"ש באכילה ולא שנה בהנאה שרי'.¹¹¹

אמנם, הרא"ש חולק ואוסר לאכול בפסח חמץ חרוך שנפסל מאכילת כלב: 'יש שרוצים לומר לאו דוקא הנאה דהוא הדין נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא. ולא מסתבר דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מ"מ כיון דאיהו קאכיל ליה אסור'.¹¹² כלומר העובדה שהאדם מחשיב את המאכל החרוך למאכל, מחשיבה אותו ומעניקה לו שם מאכל.¹¹³

כל זה לעניין תרופה שאינה ראויה לאכילה. אולם לגבי שימוש בתרופה שלא כדרך הנאתה, כתב הרמב"ן בספרו תורת האדם: 'ושמענין מינה דמתרפאין באיסורי הנאה של דבריהם כגון חמץ שעבר עליו הפסח וכלאי הכרם בחוצה לארץ אע"פ שאין בו סכנה. ומיהו לענין אכילה אין לנו, אפשר שעשאו כשל תורה שלא להתרפאות בהם אלא במקום סכנה'.¹¹⁴ כלומר, הנאה שלא בדרך ההנאה הייעודית מותרת, אולם אין להסיק מכך שמותרת אף באכילה. אכילה שלא במקום סכנה אסורה.

מדברים אלו הסיק בעל השאגת אריה שאפילו אם המאכל אינו ראוי לאכילה, כגון חמץ שרוף, אסור לחולה שאין בו סכנה לאוכלה: 'ומדלמדו דמתרפאין באיסורי הנאה דדבריהן מדמתרפאין בשלא כדרך הנאתן ואפ"ה ס"ל דלענין אכילה אין לנו ש"מ דס"ל דשלא כדרך אכילתן דאסור באיסור תורה מדבריהן אין מתרפאין בחול' שאין בו סכנה א"כ ה"נ אסור ביה"כ בשאינן ראויין לאכילה ושתיה בחולה שאין בו סכנה... והשתא נקטינן דאוכלין שאינן ראויין לאכילה וכן משקין שאינן ראויין לשתיה אע"פ שפטור עליהן ביה"כ איסור' מיהא איכא ואפי' לרפואה בחולה שאין בו סכנה אסור'.¹¹⁵

אמנם, מדברי הרמב"ם נראה כי אכילת דבר מר או סרוח נחשב כאכילה שלא כדרך הנאה, ואינו חייב על אכילה זו אף שלא במקום סכנה: 'כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם... כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של גבלה ואכלן כשהן מדין, או שאכל אוכל האסור

111 המאור הקטן שם, ד"ה הא

112 רא"ש, מסכת פסחים, פרק ב, סימן א.

113 השווה שבועות כד ע"ב: 'מדאכליה אחשביה'.

114 תורת האדם, שער המיחוש, ענין הסכנה.

115 שאגת אריה, דיני יוה"כ, סימן עה.

אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור, ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב.¹¹⁶ זאת אומרת, מדברי הרמב"ם נראה שאכילת מאכל מר או סרוח, ואף כאשר המאכל כשלעצמו אינו מר אולם הוסיף לו טעם מר, אכילה זו אינה נחשבת 'דרך הנאה', ופטור.

בהלכות יסודי התורה מתייחס הרמב"ם בפירוש למצבים של רפואה, ומבחין בין מקום סכנה לבין 'אפילו שלא במקום סכנה'. על פי הרמב"ם, תרופה מרה או תרופה שאינה מרה אלא שערבב בתוכה טעם מר, אינה בגדר 'דרך הנאתה', ומותרת אף לחולה שאין בו סכנה: 'כמה דברים אמורים שאין מתרפאין בשאר איסורים אלא במקום סכנה, בזמן שהן דרך הנאתן כגון שמאכילין את החולה שקצים ורמשים או חמץ בפסח או שמאכילין אותו ביוה"כ, אבל שלא דרך הנאתן כגון שעושין לו רטיה או מלוגמא מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל שהרי אין בהן הנאה לחיך הרי זה מותר ואפילו שלא במקום סכנה, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שהן אסורים אפילו שלא דרך הנאתן, לפיכך אין מתרפאין מהן אפילו שלא דרך הנאתן אלא במקום סכנה'.¹¹⁷

כך גם נראה מדברי הראב"ה, וכפי שהביאו המרדכי: 'כתב רבינו אבי העזרי דכל איסורין שבתורה שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן או ליהנות מהן שלא כדרך הנאתן וכ"ש מאפרן... ומעשה בא לידי ושאלוני מהו לשרוף שרץ אחד טמא ולעשות האפר לרפואה, והשבת דמותר דכל הנשרפין אפרן מותר... ומיהו אדם שהוא בריא יזהר בדבר'.¹¹⁸ כך נפסק בשו"ע וברמ"א, המתירים לחולה לאכול שרץ שרוף מכיוון שאינו בגדר מאכל. כך בשו"ע: 'שרץ שרוף, מותר לאכלו משום רפואה, דעפרא בעלמא הוא'.¹¹⁹ וכך גם ברמ"א: 'מותר לשרוף שרץ או שאר דבר איסור ולאכלו לרפואה, אפילו חולה שאין בו סכנה'.¹²⁰

לאור זאת, ניתן לומר כי גם בהנחה שיש בתרופה רכיב שמקורו באיסור, הרי שמכיוון שהוא נפסל מאכילת כלב מותר הוא אף לחולה שאין בו סכנה.

מוסיף בעל היד אברהם וטוען כי העובדה שהחולה נוטל רפואה זו אינה מחשיבה אותה

116 רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות, פרק יד, הלכות י-יא.

117 שם, הלכות יסודי התורה, פרק ה, הלכה ח.

118 מרדכי, פסחים פרק ב, רמז תקמה.

119 שו"ע, יורה דעה, סימן פד, סעיף יז.

120 רמ"א, יורה דעה, סימן קנה, סעיף ג. וראה עוד שם בדברי הש"ך, יורה דעה, סימן קנה, ס"ק יד שהביא את דברי הראב"ה.

למאכל. זאת, מכיוון שרק בגלל מחלתו הוא נוטל אותה, מתוך תקווה שהיא תרפא אותו, ולכן אין זה נחשב כמאכל: 'אי לאו לרפוא' ודאי אין להתיר שרץ שרוף באכילה אף שנפסד מאוכל אדם משום דאמרי' דמדאכלי' אחשבי' רק כשאכלו לרפואה מותר דאז לא שייך לומר דמדאכלי' אחשבי'.¹²¹

על כך יש להוסיף, כי גם השילוב של האלכוהול המר, הופך את המאכל למאכל שאין דרך הנאה בכך. הן אמת שדרך נטילת תרופות אלו היא על ידי דילולן במים, אולם נראה שעדיין הן מרות, ומכלל מאכל שאין דרך אכילתו בכך לא יצאו. מסתבר כי בדרך כלל, תוספת המים לא תשנה את מהותו של המאכל, ואין בכוחן להפוך אותו מדבר שאינו ראוי למאכל לדבר הראוי למאכל, שכן תוספת המים רק מקילה על בליעתו. אולם, במקרה שלפנינו גם תוספת האלכוהול היא תוספת של דבר מר, ואילו הטעם המקורי של האיסור אינו בהכרח מר, לכן, לפחות במובן זה, תוספת המים עשויה לשנות את טעמו ולקבוע שלפחות מבחינת הטעם, אם אבד הטעם המריר, הרי שחזר המאכל להיות כדרך הנאתו.¹²²

אמנם, בספר שערים המצוינים בהלכה הסתפק האם די בטעם מר במקצת או שעל מנת להגדיר את אכילת המאכל כאכילה שלא כדרך הנאתו יש צורך במרירות גמורה.¹²³

יתר על כן, הרמ"א הדגיש שלמרות ההיתר, יש להעדיף תרופות מותרות: 'ואין מתירין שום דבר איסור לחולה, אם יוכל לעשות הרפואה בהיתר כמו באיסור אע"פ שצריך לשהות קצת קודם שימצא ההיתר, מאחר שאין סכנה בדבר'.¹²⁴

טז. בליעה ללא אכילה

העובדה כי תרופות ככלל אינן נאכלות אלא ניטלות לצורך בליעתן, מגדירה כי לא מדובר בדרך ההנאה הייעודית.¹²⁵ אמנם, מדברי הנודע ביהודה עולה כי הגדרת דרך ההנאה

121 ר' אברהם משכיל לאיתן, יד אברהם, יורה דעה, סימן פד, ס"ק יז, הובא באוצר המפרשים, על שו"ע, מהדורת לשם, ירושלים תשס"ד.

122 כאשר התרופה ניתנת בצורה של כמוסה, יש להניח שגם לסברת השאגת אריה, אין בכך משום אכילה אסורה, וראה: שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן לא, אות ד; תורת חיים, חולין קב ע"א. לגבי כריכה בסיב, ראה משנה למלך, מאכלות אסורות, יד, יב; מנחת חינוך, מצוה שיג, אות ב. וראה: שו"ת מנחת שלמה, תנינא (ב - ג), סימן סה.

123 שערים המצוינים בהלכה, סימן קצב, ס"ק יב.

124 רמ"א, שם.

125 כך בתורת חיים, חולין קב ע"א.

הייעודית נקבעת על פי מצב הצבירה הנוכחי של האיסור. לפיכך לכאורה כאשר עומד בפנינו איסור הנועד לבליעה תהא הבליעה דרך ההנאה ממנו, ותיאסר לחולה שאין בו סכנה.¹²⁶ אולם, כבר העיר הרש"ז אורבך שגם לפי הנוב"י ניתן לומר שבליעת תרופות אינה בגדר 'דרך אכילה', היות ובריאים אינם יכולים לאכול זאת כלל, והאיסור אינו מיועד לכך כלל ועיקר, ובייחוד שמדובר בבליעה ולא באכילה.¹²⁷ כך פסק למעשה הר"י נויבירט בספרו שמירת שבת כהלכתה בשם גדולי פוסקי האחרונים.¹²⁸

יז. חריפותו של האלכוהול וכשרותו של המכבש

נקודה נוספת אותה יש להעלות לדיון היא כשרותו של המכבש. כפי שתיאר השואל, לאחר ששרו את הרכיבים הטחונים באלכוהול, שופכים את תכולת הצנצנת אל תוך מכבש, בו מתבצעת כבישה של החומר, על מנת שתתבצע סחיטה מלאה של החומר, בכדי לנצל את כולו. עובדה זו מהווה בעיה, ופותחת דיון חדש, שהרי גם בהנחה שתכולת הצנצנת שלפנינו אינה אסורה, אם מפני שמדובר ברכיבים צמחיים או שאלו רכיבים מן החי שהתבטלו בשישים, המכבש שכבש בעבר רכיבים מן החי נאסר על ידם ונדרש הכשר לפני השימוש. בהנחה שלא מתבצעת פעולת הכשרה לפני הכבישה, הרי שהחומר הנכבש אסור באכילה. גם בהנחה שהכבישה של החומרים שאינם כשרים נעשתה מכבש וטעמם נפגם, טעמו החריף של האלכוהול,¹²⁹ בצירוף דוחק הכבישה, עשויים להשביח את הטעם הפגום הבלוע במכבש.¹³⁰

אמנם, עיון בדיוני הפוסקים בסוגיה זו, מעלה שלא כל טעם שעל פי שיפוטנו זוהה כחריף, אכן ייחשב חריף מבחינה הלכתית.

126 שו"ת נודע ביהודה תניינא, חלק אורח חיים, סימן סד.

127 שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן יז.

128 שמירת שבת כהלכתה, פרק מ, סעיף פה.

129 לא נדרשנו לשאלת כשרותו של האלכוהול, אולם דבר הברור מאיליו, שכאשר התרופה מיוצרת בחו"ל יש לחשוש שמא האלכוהול אינו סינטטי אלא מיוצר מענבים ויש לחשוש לחשש סתם יינם. אכן בדיעבד יש להקל בספק סתם יינם, שהוא מדרבנן. כך למשל בשו"ת מנחת יצחק, חלק ח, סימן סח: 'וכ"ז בנעשה בודאי מאלכוהול של יי"ג, אבל אם הוא רק ספק, בכה"ג אפשר להתיר אף לבלוע, והוא עפ"י דאיתא בתשו' זכרון יוסף (יו"ד סי' ר), בנדונו דה' ספק יי"ג, דיש להקל בזמן הזה דלאו ע"ז הן והוא ספיקא דרבנן לקולא'.

130 להלכה החמיר הרמ"א לאסור את כל המאכל החריף ולא רק בכדי נטילה: 'זי"א שאם חתך צנן בסכין של איסור, כולו אסור. וכן אם חתכו בסכין של בשר, אסור כולו בחלב. וכן נהגין לכתחלה, אבל בדיעבד אין לאסור רק כדי נטילה' (רמ"א, שם, סימן צו, סעיף א).

השפעתו של המאכל החריף נזכר בשתי סוגיות ובשני הקשרים שונים. המקור הראשון הוא בסוגיה במסכת חולין לגבי צנון, שטעמו החריף בצירוף דוחק הסכין, מפליטים את הטעם שבסכין ומבליעים אותה בצנון: 'אמר חזקיה משום אבבי, הלכתא... צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר - אסור לאוכלו בכותח, וה"מ צנון דאגב חורפיה בלע'.¹³¹ המקור השני הוא בסוגיא במסכת עבודה זרה לגבי חילתית, שחריפותה הופכת טעם פגום למושבח: 'זהקורט של חילתית. מ"ט? משום דמפסקי ליה בסכינא; אע"ג דאמר מר: נותן טעם לפגם מותר, אגב חורפיה דחילתיתא - מחליא ליה שמנוניתא, והוה ליה כנותן טעם לשבח ואסור'.¹³²

שני הדברים שזוהו כחריפים על פי שתי הסוגיות וכאמור על פי שני ההקשרים, הם חילתית וצנון. נחלקו הראשונים האם מאכלים נוספים וטעמים נוספים נכללים גם הם בהגדרה של חריף, לעניין השבחת טעם פגום ולעניין היכולת להפליט ולהבליע.

התוספות הרחיבו את הרשימה וכללו שומין, כרישין ובצלים בכלל המאכלים החריפים, שבכוחם להפליט ולהבליע: 'יש לזוהר שלא לחתוך שומין כרישין ובצלים בסכין חולבת משום דחריפי טובא... אבל חתכו בסכין של גוי נעשה הירק כולו נבלה וצריך ששים לבטל הירק'.¹³³ כך גם נראה מדברי הרמב"ם שהרחיב אף הוא ההגדרה ל'כיוצא בו מדברים חריפין': 'סכין שחתך בה בשר צלי וחזר וחתך בה צנון וכיוצא בו מדברים חריפין אסור לאכלן בכותח'.¹³⁴

לעומת זאת, יש ראשונים שסברו שרק המאכלים שזוהו במפורש בסוגיות כחריפים יש להם את התכונות הנ"ל, ואין לנו אלא מה שאמרו חכמים, כפי שהסביר בבית יוסף: 'זכבר נתבאר שיש חולקים על זה... דסילקא דאמרו בגמרא דאסורה היא דוקא יש לה דין צנון אבל שאר דברים החריפים לא. וכן נראה מדברי הרשב"א שכתב בתורת הבית הקצר חתך בו סילקא אסורה כצנון אע"פ שאינה חריפה כצנון משיכה יש לה בטבעה'.¹³⁵ אולם להלכה,

131 חולין קיא ע"ב - קיב ע"א.

132 עבודה זרה לט ע"א.

133 תוספות, חולין קיב ע"א, ד"ה אגב חורפיה בלע. כך גם בספר התרומה כפי שהביאו בבית יוסף: 'ז"ל ספר התרומה צריך לזוהר שלא יחתוך בסכין חולבת לא שומים ולא בצלים וראשי כרישין אם רוצה לתתם עם בשר לפי שהם חריפין ודמו לצנון... ויכול להיות שאין חילוק בסכין אלא אפילו אינו בן יומו חשוב כבן יומו דאגב חורפיה דצנון או הירק מחליא ליה וה"ל לשבח כדאמרינן גבי קורט של חלתית של גוים אבל עליו של קפלוטות וכרוב אינם חזקים וחריפים ולא בעו רק הדחה' (בית יוסף, יורה דעה, סימן צו).

134 רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות, פרק ט, הלכה כד.

135 שם.

הכריע בשו"ע שדברים חריפים וחמוצים על אף שלא נזכרו בגמרא, הם בכלל ההגדרה של חריף: 'אם חתך בו שומין ובצלים וכרישין (ותמכא שקורין קרי"ן) וכיוצא בהם מדברים החריפים ופירות חמוצים ודגים מלוחים, דינם שוה לחתך בו צנון'.¹³⁶

מהאמור עולה כי כל דבר שטעמו חריף, כפי שמושג בחוש, מחולל את הפעולה של הפלטה והבלעה. משום כך יש לכאורה להתייחס לטעמו המריר של האלכוהול כטעם חריף, שבכוחו להשביח את טעמם הפגום של הרכיבים הלא כשרים, בצירוף דוחק המכבש שדינו כדוחק הסכין, ושניהם יחדיו יפליטו את הטעם שבמכבש ויבלעו אותו בתרופה החדשה.

אמנם, יש להסתייג מהכרעה חד משמעית שאלכוהול הוא בבחינת חריף, שכן למרות דעתם של התוספות ודעימיה, ופסיקתו המפורשת של השו"ע, הרי שבשו"ת מהרי"ל דיסקין הקל בבצלים משום שבין השאר הסתפק לגבי חריפותם: 'הוריתי להתיר בבצלים שנחתכו בסכין חולב ונתנו בקדירה של בשר. חדא, דדילמא בצלים אינו חריף, ואף דנימא דחריף הוא, אכתי לא עדיף מכלים שהודחו ביחד דהוי פלוגתא דרבוותא [דהבצל לא הוציא יותר ממה שיש בסכין], ואף שלא היה ס' גגד הבצלים או סכין, התרתי'.¹³⁷ מדברים אלו עולה כי פסיקת השו"ע לפיה חריפות נקבעת על פי חושנו ואינה מוגבלת לצנון וחילתית, אינה שוללת הסתמכות על השיטה החולקת כסניף במקרים בהם קיימים ספיקות נוספים, כגון בעניין בו דן המהרי"ל דיסקין, וכן לגבי נידון דידן, שבו קיימים ספקות רבים, כמפורט לעיל, והללו על פי מהרי"ל דיסקין, ראויים להצטרף לספק בנוגע להגדרת החריפות.¹³⁸

יח. אמינותה של רפואה אלטרנטיבית

גם בהנחה שניתן פעמים להקל באיסורי דרבנן עבור חולה שאין בו סכנה, יש לבחון את אמינותה של רפואה שאינה קונבנציונאלית, ויחס הפוסקים אליה. כלל קבע הרמ"א לעניין ההיתר להאכיל חולה במאכלות אסורות: 'וכל חולה שמאכילין לו איסור צריכים שתהא הרפואה ידועה או על פי מומחה'.¹³⁹

136 שו"ע, יורה דעה, סימן צו, סעיף ב.

137 שו"ת מהרי"ל דיסקין, פסקים, סימן יד.

138 וראה בשו"ת יביע אומר, חלק ט, סימן קה, סוף אות ג, שקבלת הוראות מן אינה בתורת ודאי אלא בתורת ספק, ומשום כך סברו כל אחרוני הספרדים 'דעבדינן ספק ספיקא אפילו נגד מרן'.

139 רמ"א, יורה דעה, סימן קנה, סעיף ג.

מה הם אם כן הקריטריונים ההלכתיים בקביעת שיטת ריפוי כאמינה דיה, באופן שמאפשרת פעמים קולא בהלכה?

בשאלת הרפואה ההומיאופטית התלבט ר' גדליה אהרן רבינוביץ משיקגו: '... דהני תרופות הומיאופטיות לא ידענא מאי אידון בהו, האם חשובות הן רפואות בדוקות, והאם הן מקובלות אצל רופאים מומחים, וכמובן שבעיה זו יש לה השלכות לכמה בעיות הלכתיות, ואחת מהן היא אם מותר להזניח דרכי רפואה הידועות והמקובלות ולסמוך על דרכי רפואה הללו, ובפרט בחולה שיש בו סכנה, ולמעשה צע"ג בזה'.¹⁴⁰

קביעה חד משמעית משמו של ר' משה פיינשטיין, מביא חתנו ר' מ"ד טנדלר: 'הרפואה ההומיאופטית אינה ניתנת להחשב כרפואה בדוקה ומנוסה, שאפשר לאנשים להשתמש בה בלי שיהי' בניגוד לרצון ד'. שיטה רפואית שמגנה הסברה שכלתנית (רציונלית) מביאה לידי אמונות הבל ומסכנת את המרפאים בה להשפעת פולחנים (זרים), אמונות נסתרות ובסוף להתכחשות של סדר העולם שסידר השם ית".¹⁴¹

אמנם יש להדגיש את ההבדלים שבין שיטות הרפואה האלטרנטיביות השונות, שכן ישנן שיטות אלטרנטיביות המבוססות על 'הסברה שכלתנית', ובכללן גם חלק מהרפואה הסינית. לשון אחרת: אין בהכרח מתאם בין רציונאליות לבין הרפואה המערבית. דרישת הפוסקים כי תהיה הנמקה הגיונית לטיפול הרפואי, אין משמעה הכפפת כל שיטות הרפואה לכללי ההיגיון של הרפואה המערבית דווקא.¹⁴²

אמנם, יש מקום לבחון את מסקנות הפוסקים בסוגיה זו, שכן, חז"ל והפוסקים בעקבותם, דנו במעמדה של רפואה בדרך של סגולה, אפילו כאשר אין לה הסבר רציונאלי מכל סוג שהוא, ובדרכם ניסחו כמה גדרים שיוכלו לסייע בידינו.

140 הלכה ורפואה, ג (תשמ"ג), עמ' רמח-רמט.

141 המאור, רעב (תשמ"ג), עמ' 34.

142 מעין זה מצאתי גם בשו"ת עשה לך רב לרח"ד הלוי, חלק ה, שאלה יג, עמ' קיד-קטו בהתייחסו לדבריו של הרב טנדלר: 'ואליבא דאמת, אף כי אין שיטת הריפוי ההומי' מקובלת על המדע הרפואי, הרי שאין היא "מגנה הסברה שכלתנית", ואדרבא, היא עצמה בנויה על הסבר רציונלי משלה... סוף דבר, כל שיטת ריפוי אף אם אינה רציונלית, וכ"ש אם יש לה הסבר הגיוני משלה, אף אם אינה מקובלת על המדע השיגרתי, אין בה שום חשש להשפעה פולחנית או אמונות נסתרות, ולכן אין לענ"ד שום בסיס הלכתי לאסרה'.

בעניין זה הארכתי במקום אחר,¹⁴³ בהקשר של רפואה בשבת בדרך של סגולה.¹⁴⁴ הואיל ויש קשר הדוק בין שני הדיונים, נפנה כעת לדון בנושא זה, תוך בחינת ההשלכות ההלכתיות של שני התחומים, הלכות שבת והלכות איסור והיתר.

יט. רפואה סגולית באיסור- דברי התנאים

הרקע לדיון הוא המשנה במסכת יומא הקובעת כי מותר להאכיל חולה מסוכן במאכלות אסורות כדי להיטיב את מצבו הבריאותי אף ביום הכיפורים. אולם, לגבי רפואה בדרך של סגולה, מביאה המשנה מחלוקת תנאים: 'מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו אפילו דברים טמאים עד שיאורו עיניו מי שנשכו כלב שוטה אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו ורבי מתיא בן חרש מתיר'.¹⁴⁵ נחלקו, אפוא, חכמים ורבי מתיא בן חרש כיצד יש לטפל ביום הכיפורים באדם שנשכו כלב שוטה, לדעת רבי מתיא בן חרש מותר אף להאכילו מיותרת הכבד של אותו כלב, ואילו לפי חכמים אסור לעשות כן.

כ. ראשונים

שיטת רבי מתיא בן חרש המתיר שימוש ברפואה סגולית גם כשמדובר באיסור ניתנת להסבר פשוט לכאורה, שהרי מותר לחלל שבת גם עבור ספק פיקוח נפש, כפי שקבע רבי מתיא עצמו בהמשך לאותה משנה: 'ועוד אמר רבי מתיא בן חרש החושש בגרונו מטילין לו סם בתוך פיו בשבת מפני שהוא ספק נפשות וכל ספק נפשות דוחה את השבת', ואם כך הוא, מדוע שלא נחלל שבת על רפואה מסופקת?¹⁴⁶

143 ש"א גליקסברג, 'מלאכות בעלות השפעת סגולית ומאגית בשבת ושביעית', שיח שדה 6 (תשס"ט), עמ' 61-82.

144 על משמעות המושג, ראה: א' שטיינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, חלק ז, ירושלים תשס"ו, עמ' 190.

145 משנה, יומא ח, 1.

146 לשיטתם של חכמים האוסרים, השיב על טענה זו בעל שדה חמד: 'ואף דלפי מה שכתב הרב ערך השולחן בשם הרדב"ז לחלק בין ספק אם יתרפא חולה זה לספק אם הוא רפואה לחולי זו יש לומר דלא אמר הר"ן דמספק מחללין אלא כשהספק הוא מצד החולה הזה, דהיינו שיודעים הרופאים שמים חמין יפים לחולי זו, רק שמסתפקים אם יועילו לחולה הזה לפי דרגת חוליו ועל דרך שמתבאר מדברי שולחן ערוך הרב מוהרש"ז כמו שכתבתי למעלה, אבל בספק אם רפואה זו מועילה לחולי זו אפשר דסובר דאין מחללין מספק' (שדה חמד, מערכת יום הכיפורים, סימן ג, אות כד, עמ' 164).

אמנם, שיטת חכמים האוסרים רפואה סגולית בשבת צריכה בירור: מהו בעצם הקריטריון לרפואה המותרת לשימוש בשבת במצבים של פיקוח נפש? מתי יש להתיר ומתי לאסור?

בעיון ראשוני בדברי רש"י ניתן להסיק כי התנאים נחלקו בשאלה מציאותית: האם רפואה זו של האכלת חולה ביותרת הכבד של כלב הנה רפואה גמורה או לא. חכמים אוסרים: 'ואף על פי שנוהגין הרופאים ברפואה זו אינה רפואה גמורה להתיר לו איסור בהמה טמאה על כך'.¹⁴⁷ ואילו רבי מתיא מתיר: 'קסבר רפואה גמורה היא'.¹⁴⁸

אמנם, קשה להניח שנחלקו התנאים בשאלה מציאותית, האם יותרת הכבד של כלב רפואה גמורה או לא, ושמא ביקש רש"י ללמדנו את הקריטריונים של הגדרת רפואה גמורה, ובכך נחלקו התנאים. אכן, פעמים שרופאים משתמשים ברפואות שאינן בדוקות והגיוניות, אולם בהעדר טיפול אחר הם יסתפקו בהן. רבי מתיא נאמן לדרכו שבמציאות מסופקת, מותר לעשות בתרופה האסורה שימוש, ואילו חכמים דורשים רמת ודאות גמורה יותר.¹⁴⁹

גיבוש קריטריונים ברורים עומד ביסוד פירושו של הרמב"ם: 'ואין הלכה כר' מתיא בן חרש שהתיר להאכיל את האדם ביום צום כיפור יותרת כבד של כלב שוטה אם נשך, מפני שאינו מועיל אלא בדרך סגולה. וחכמים אומרים אין עוברין על מצוה אלא בריפוי בלבד, שהוא דבר ברור שההגיון והנסיין הפשוט מחייבים אותו, אבל הריפוי בסגולות לא, לפי שעניינם חלוש לא יחיבוהו ההגיון, ונסיינו רחוק, והיא טענה מן הטוען בה, וזה כלל גדול דעה'.¹⁵⁰

מדברי הרמב"ם עולה אפוא כי על פי חכמים, רפואה המצדיקה חילול שבת או עבירה על איסורים אחרים, מבוססת על שני קריטריונים: (א) הגיון, כלומר הסבר רציונלי; (ב) ניסיון, כלומר, יעילות אמפירית. מאחר שלרפואה סגולית אין הסבר רציונלי, וגם הניסיון לא הוכיח את יעילותה, הרי שאין להתיר את השימוש בה אם הוא כרוך בעבירה על אחת מן העבירות שבתורה.

אמנם יש להתלבט בכוונת דברי הרמב"ם, לגבי היחס שבין שני התנאים: האם חייב הרמב"ם את התקיימותם של שני התנאים, או שמא די באחד מהם.

147 רש"י, יומא פג ע"א, ד"ה אין.

148 שם, ד"ה ורבי מתיא.

149 ושוב יש להזכיר את דברי הרדב"ז, לעיל הערה 146. עדין יש להבין מהי רפואה גמורה ומהי רפואה שאינה גמורה, ולמרות שדברי רש"י קצרים מדי בכדי להסיק מהם משנה של ממש, שמא יש לשער שרש"י התכוון לרפואה שיש עמה ניסיון, וכפי שעולה מהרמב"ם שנצטטו להלן, ומראשונים אחרים.

150 רמב"ם, פירוש למשנה, שם.

התייחסות נוספת, מאוחרת יותר לזו הנזכרת כאן, מביא הרמב"ם בספרו 'מורה נבוכים'. ממקור זה דווקא נראה כי ניתן להסתפק בקריטריון אחד: הניסיון, ואף כאשר לא ניתן בהכרח להבין את ההיגיון שמאחוריו; אם כי אפשר שכוונתו שקיים אמנם מכניזם ביולוגי שכרגע נסתר מעינינו, אולם יתכן שעוד ייחשף בעתיד: 'ואל יקשה עליך מה שהתירו מהם במסמר הצלוב ושן השועל, כי הדברים ההם בזמן ההוא היו חושבים בהן שהוציא אותם הנסיון והיו משום רפואה... כי כל מה שנתאמת נסיונו באלו אע"פ שלא יגזרהו ההיקש הוא מותר לעשותו, מפני שהוא רפואה ונוהג מנהג שלשול הסמנין המשלשלים, והעלה בידך אלו הנפלאות ממאמרי זה אתה המעיין ושמרם, כי לוית חן הם לראשך וגו'.'¹⁵¹

מסקנה זו עשויה להשתלב עם פסיקת הרמב"ם בהלכותיו. לגבי החפצים המותרים בהוצאה בשבת, פסק הרמב"ם באופן כללי: 'יוצא אדם ... ובכל דבר שתולין אותו משום רפואה והוא שיאמרו הרופאים שהוא מועיל'.¹⁵² בהלכה שלאחר מכן הוא קובע קריטריון ברור לבדיקת יעילותו של קמע: 'ויוצאין בקמיע מומחה, ואי זה הוא קמיע מומחה זה שריפא לשלשה בני אדם או שעשהו אדם שריפא שלשה בני אדם בקמיעין אחרים'.¹⁵³ נראה לומר כי גם בהלכה זו אימץ הרמב"ם את קריטריון הניסיון.¹⁵⁴ משכך, קמע שהוכחה הצלחתו בפועל שלוש פעמים, מוגדר על פי הרמב"ם כרפואה אמינה שניתן לחלל עבורה שבת.¹⁵⁵

את העמדה הקוטבית יש לראות בדברי הרשב"א והר"ן, אשר לדעתם, רפואה סגולית היא רפואה העומדת בזכות עצמה, והיא קשורה לרובד קיומי נוסף בעולמנו. לפיכך אין היא חייבת לעמוד בקריטריונים המדעיים של הלוגיקה הנדרשים מהרפואה המקובלת, ודי בכך שהיא הוכיחה את עצמה על ידי הניסיון: 'ואומר אני כי מחסד עליון היה בתחלת הבריאה להמציא בעולמו דברים להעמיד בריאות הנבראים. שאם יקרה המקרים כחליים

151 רמב"ם, מורה נבוכים, חלק ג, פרק לז.

152 רמב"ם, הלכות שבת, פרק יט, הלכה יג.

153 שם, הלכה יד.

154 בשונה מהראשונים שהכירו גם בערכה של רפואה סגולית, ובסגולה בכלל, הרמב"ם אינו מכיר בסגולה, אולם הוא מוכן להכיר ברפואה הסגולית שהוכיחה הצלחה, למרות שאינו מבין מבין את ההיגיון שמאחוריה. היות והרמב"ם זנח את קריטריון ההיגיון, מן הסתם סבור הוא, שיש רפואה שהוכחה הצלחתה, בסיס מדעי הגיוני, שאולי עוד יתגלה למדענים בעתיד.

155 בשו"ת הרדב"ז, חלק ה, סימן א תלו, מבחין בין שני הדיונים, הלכות הוצאה בשבת ובין מאכלות אסורות, שבשבת מותר לצאת בכל דבר אם הוא דרך לבוש. אמנם, יש לציין כי הרמב"ם בהלכה יד, הבחין בין קמע מומחה ובין קמע שאינו מומחה שהאחרון פטור מכיוון שאינו דרך מלבוש, משמע שעל מנת להתיר לכתחילה, דרש הרמב"ם רפואה אמינה ולא רק דרך מלבוש.

ושאר הסבות יוציאו הנמצאים מגדר טבעם השלם יהיו אלו מוכנים להחזירם אל גדרם או להעמידם על בריאות'. ושם הכחות האלה בעצם הדברים הנמצאים בטבע מושג בעיון כסמים והמסעדים הידועים לחכמי הרפוא' או בטבע מסוגל לא ישיג אותו העיון. וכן הענין בעצמו בשאר הנמצאים שיש בכל אחד דבר מועיל או בטבע מושגי או בטבע מסוגל כמסמר הצלוב וכן של שועל ואבן תקומ'. וכן תמשך הסגלה בסמים הידועים המחממים בחומם ובסגל' יועילו לדבר החם וכיוצא בזה הרבה... ובגדר זה נכנסו כל דרכי הרפואות אפילו מה שמועיל בסגולה מן הסגולות בין בעצמים בין בדבורים. וזה דרך הקמיעים בין קמיע של כתב בין קמיע של עיקרין. וכן כל מה שאמרו בשבת וחולין וסנהדרין ובעבודה זרה ובשאר המקומות שכתבנו למעלה. והוא שאמרו אביי ורבא כל שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי.¹⁵⁶

דברים דומים מצאנו בדרשות הר"ן: 'כי הדברים כולם פועלים בשני דרכים, אם פועל טבעי ואם פועל סגולי, והפועל בסגולה גם הוא פועל בטבע, אלא שהפועל הטבעי יגזור השכל חיובו, והפועל הסגולי יקבל השכל אפשרותו לא שישגור חיובו. והפועל הטבעי הוא בדברים הקרים שיקררו באיכותם, או החמים שיחממו, הן שיהיה זה אחר שיתפעלו מן הגוף או שלא יתפעלו ממנו, וזה הפועל יגזור השכל חיובו. ואמנם הפועל הסגולי אשר יקבל השכל אפשרותו ולא יגזור חיובו הוא על זה הדרך, ידוע הוא כי הכוחות השלמייות נמצאות בגופים רחוקי ההפך, והחסרונות כולם נמצאות בגופים רבי ההפך, עד שנמצא הגרמים השמימיים, להיעלות ההפך מהם, רבי השלמויות, והיסודות, להיותם היותר גדולי ההפך, שיהיו הם רבי החסרונות. ויתחייב מזה שיהיה הנמזג מוסיף שלמות על הפשוט כפי העלות הפכו והסתלקו. ולזה יהיה היותר שלם במזג, יותר רב שלמות, והוא הרוח הלב. ולכן יש בנמזגים קונים שלמויות בעצמם, חילוקים, ויקבלו קצתם סגולות נמשכות אחר עירוב המזג לבד, וקצתם יקנו מן המזג נפש צומחת, וקצתם נפש חיונית, וקצתם יהיו מוכנים עוד לקבל נפש אנושית כאדם, ולכן כפי עירובם והימזגם יקבלו סגולות ושלמויות... ואחר אלו ההקדמות נאמר שריר וקיים [ש] זהו [ש] אמרו אביי ורבא דאמרי תרומיהו כל דבר שיש בו משום רפואה אין בו משום דרכי האמורי, אין הכונה שישגורם העיון הטבעי, אבל הכונה שכל מי שיכין בו שיהיה פעלו פועל הרפואה, והוא המיר הנמזג, אין בו משום דרכי האמורי, כי

אלו הדברים כשהיו סמים או דברים שישנו הנמזג הפרטי בסגולתם, אין בהם צד איסור ולא משום דרכי האמורי כלל, ואפילו עשיית צורה מיוחדת לרפואה על זה, מותר.¹⁵⁷

אמנם, בתשובה אחרת, הביא הרשב"א שמועה משמו של הרא"ה,¹⁵⁸ ולפיה מותר לכתוב קמיע בשבת, בשני מצבים: א) 'ליתובי דעתייהו. אע"פ שאין אנו יודעים אם הוא מומחה, אם לאו', כלומר, כאשר יש סבירות להשפעה פסיכולוגית על נפשו של החולה, נקודה שעליה נבקש לעמוד להלן. ב) 'דאמחי קמיע, או אמחי גברא'. כלומר, או שמדובר בקמיע שהניסיון הראה את הצלחותיו, או שמדובר באדם שהניסיון הראה את מומחיותו בכתיבת קמעות שהועילו לרפואה. כך אפוא בדברי הרשב"א: 'יכול אדם לצאת בקמיע בשבת, בין בצוארו בין בזרועו אחד חולה שיש בו סכנה, ואחד חולה שאין בו סכנה. כך שמעתי מפי ה"ר אהרן ז"ל. ועוד אמר: שכותבין כל קמיע, אפי' בשבת, לחולה שיש בו סכנה, או ליולדת, היכא דאניהו תבעי, ליתובי דעתייהו. אע"פ שאין אנו יודעים אם הוא מומחה, אם לא. אבל אם אינם תובעים, אלא שאמר חכם אחד: יש לי קמיע א', שמועיל לאותו חולי. אפשר שאין כותבין אותו בשבת מספק, אא"כ יודע דאמחי קמיע, או אמחי גברא, שרוצה לכתוב אותו קמיע'.¹⁵⁹

ממקור זה עולה, כי גם רפואה סגולית, חייבת לעמוד בקריטריון המחמיר של הניסיון, כפי שהסקנו מדברי הרמב"ם. זאת, למרות דברי הרשב"א דלעיל, על המסלול השונה של הסגולות, אשר מהם עולה לכאורה שאין להתאים את הסגולה עם ההיגיון שברפואה המקובלת.

כא. מאגיה ואמינותה

למרות התהום הפעורה לכאורה בין שתי שיטות ביחס לאמינותה ולמעמדה של הרפואה הסגולית, אמת מידה משותפת לשתייהן היא הניסיון. הן לפי הרמב"ם והן לפי הרשב"א,

157 החיד"א בספר חיים שאל הביא ראשונים שחלוקים על הרמב"ם וסבורים כמו הרשב"א. כך בספר חיים שאל: 'ראיתי בספר כתיבת יד ישר, שרבינו פרץ כתב בשבת שמות הקודש לסגולה בדוקה ליושבת על המשבר, ומריש הוא אמינא שאין לסמוך ע"ז ממ"ש הרדב"ז כיו"ב וכו', אמנם זוהי מחלוקת קדומה, שהרמב"ם סובר שאסור לעבור על המצות אלא ברפואה טבעיית, ולא בדבר שהוא דרך סגולה. וכתבו האחרונים שהרמב"ן והרשב"א חולקים על הרמב"ם בזה, וס"ל שאפילו ברפואה שהיא בדרך סגולה מותר לעבור על איסורי תורה... ולפ"ז אפשר שרבינו פרץ ס"ל כסברת החולקים על הרמב"ם'.

158 אמנם זהו ציטוט של הרא"ה, אולם הרשב"א לא חלק עליו ומסתבר שהסכים לו.

159 שו"ת הרשב"א, חלק ז, סימן רמה.

אמינותה של הרפואה תיבחן על פי 'מבחן התוצאה', והישנותה של ההצלחה היא שתיקבע את גורלה. אולם, דווקא משום שמתברר כי הם אינם חולקים בזיהויו של הקריטריון הבסיסי, יש להבין במה הם בכל זאת חלוקים.

בטרם ננסח הבדל מהותי מבין שתי השיטות, נבקש לפסוע צעד אחד נוסף.

הקרבה הרעיונית שבין הרשב"א לר"ן אינה מפתיעה, שכן הרשב"א והר"ן שותפים לבית מדרש אחד שמקורו בשיטתו של הרמב"ן. הרמב"ן הכיר במאגיה כתופעה הקיימת בעולמנו, ואף האשים בהתחסדות את מי שכפר בעובדה זו: 'ועתה דע והבן בעיני הכשפים, כי הבורא יתברך כאשר ברא הכל מאין עשה העליונים מנהיגי התחתונים אשר למטה מהן, ונתן כח הארץ וכל אשר עליה בכוכבים ובמזלות לפי הנהגתם ומבטם בהם כאשר הוא מנוסה בחכמת האיצטגנינות, ועשה עוד על הכוכבים והמזלות מנהיגים מלאכים ושרים שהם נפש להם. והנה הנהגתם מעת היותם עד לעולם ועד, גזירת עליונים אשר שם להם. אבל היה מנפלאותיו העצומות, ששם בכח המנהיגים העליונים דרכי תמורות, וכחות להמיר הנהגת אשר למטה מהם, שאם יהיה מבט הכוכבים (בפניו) [בפנים] אשר כנגד הארץ טובה או רעה לארץ או לעם או לאיש, ימירו אותם הפנים העליונים עליו להפך במבט עצמו, כענין שאמרו תמורת ענג נגע. ועשה כן, להיות הוא יתברך שמו מהשנא עדניא וזמניא, קורא למי הים לעשות בהם כרצונו, והופך לבקר צלמות, מבלי שינוי טבעו של עולם, ושיעשו הכוכבים והמזלות מהלכם כסדרן... ורבים יתחסדו בנחשים לומר שאין בהם אמת כלל, כי מי יגיד לעורב ולעגור מה יהיה. ואנחנו לא נוכל להכחיש דברים יתפרסמו לעיני רואים. ורבותינו גם כן יודו בהם'.¹⁶⁰

שנים רבות מאוחר יותר, נמתחה בהקשר זה ביקורת על הרמב"ם מכיוונו של הגר"א. על פי הגר"א חז"ל הכירו בקיומם של כשפים, והרמב"ם שכפר בכך, הושפע מן הפילוסופים: 'הרמב"ם וכ"כ בפי' המשנה לפ"ד דעבודה זרה אבל כל הבאים אחריו חלקו עליו שהרי הרבה לחשים נאמרו בגמרא והוא נמשך אחר הפילוסופיא ולכן כ' שכשפים ושמות ולחשים ושדים וקמיעות הכל הוא שקר אבל כבר הכו אותן על קדקדו שהרי מצינו הרבה מעשיות בגמ' ע"פ שמות וכשפים אמרה איהי מלתא ואסרתה לארבא אמרו כו' (שבת פ"א ב' חולין ק"ה ב') ובספ"ד מיתות ובירושלמי שם עובדא דר"א ור"י וכן בתירה וכן ר"ח ור"א דאיברו עיגלא תילתא ור' יהושע דאמר שם ואוקמיה בין שמיא לארעא (בכורות ח' ב') וכן אבישי

בן צרויה (סנהדרין צ"ה א') והרבה כיוצא ואמרו (בספ"ד מיתות חולין ז' ב') למה נקרא שמן כשפים כו' והתורה העידה ויהיו תנינים וע' זוהר שם וכן קמיעין בהרבה מקומות ולחשים רבו מלספר. והפלוסופיא הארורה הטתו ברוב לקחה לפרש הגמרא הכל בדרך הלציי ולעקור אותם מפשטן וח"ו איני מאמין בהם ולא מהם ולא מהמונם אלא כל הדברים הם כפשטן אלא שיש בהם פנימיות לא פנימיות של בעלי הפלוסופיא שהם חצוניות אלא של בעלי האמת.¹⁶¹

אמור מעתה, מבעד למחלוקת בעניין רפואה סגולית ושאלת האיסור הכרוך בה, ניתן לחשוף מחלוקת מהותית בשאלת היחס לקיומה של מאגיה. הרמב"ם וממשיכי דרכו כפרו בה, ואילו הרמב"ן ובית מדרשו הכיר בה.¹⁶²

דומה כי ההבדל המהותי שבין השיטות, בכוחו להסביר כיצד שתיהן העמידו את אותו הקריטריון – הניסיון, כקריטריון מברר, אך הגיעו למסקנה הלכתית שונה. על פי הרשב"א רפואה סגולית שהניסיון הוכיח את יעילותה, תוכר כרפואה על כל המשתמע מכך. הרמב"ם לעומתו, המכיר אף הוא בניסיון ככלי מדידה ומבחן, אינו מוכן להכיר בפרשנות שאינה מתקבלת על הדעת מבחינת היתכנותה. הנה כי כן, למרות שהרמב"ם על פי מסקנתו במורה נבוכים זנח לכאורה את הצורך בקריטריון לוגי, הרי שאין הוא מוכן לקבל תוצאה שאינה עולה עמו בקנה אחד.

כב. בין מאגיה לפסיכולוגיה

גם לשיטתו המחמירה של הרמב"ם, ולפיה אין לקבל רפואה סגולית במקום שלא הוכחה הצלחתה, נראה כי פעמים ניתן יהיה להתיר את השימוש ברפואה מאגית או סגולית במצבים של איסור, כאשר יש בה בכדי לפעול על נפשו של החולה, ובכך לשפר בדרך פסיכולוגית את מצבו. בהלכה הבאה מתיר הרמב"ם ללחוש על מקום נשיכת נחש או עקרב, למרות שיש בדרך זו איסור דאורייתא של חובר חבר.¹⁶³ הרמב"ם התיר לחישה זו כדי שלא תיטרף דעתו של החולה: 'מי שנשכו עקרב או נחש מותר ללחוש על מקום

161 ביאור הגר"א, יורה דעה, סימן קעט.

162 על ההבחנה שבין הרמב"ם והרמב"ן באופן כללי, ראה: ש' קסירר-ש' גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, רמת גן תשס"ח, עמ' 30 ואילך.

163 ראה: רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק יא הלכה י. עוד על שיטתו של הרמב"ם, ראה מאמרו של: הרב מרדכי זמיר, 'דעת הרמב"ם על רפואה באמצעות סגולות', תחומין טו, עמ' 368-363.

הנשיכה ואפילו בשבת כדי ליישב דעתו ולחזק לבו, אף על פי שאין הדבר מועיל כלום הואיל ומסוכן הוא התיירו לו כדי שלא תטרף דעתו עליו.¹⁶⁴

בדרך זו הסביר גם המאירי, נאמן דרכו של הרמב"ם, את דרך פעולתו של הקמע. לדידו לא מדובר במאגיה אלא בפסיכולוגיה: 'ודאי ללמדנו שאעפ"י שהוא מומחה לאדם, אינו מומחה לבהמה, שאם אפשר שטבעו מתחזק מתוך בטחונו על הקמיע ומתרפא'.¹⁶⁵ כך גם מסביר המאירי באופן כללי את סגולתה של המאגיה: 'שמצד שהיו ההמון באותו זמן בטוח באותם העניינים היה טבעם מתחזק ונמצא מצד ההרגל עזר טבעי בהם'.¹⁶⁶ דומה כי הישען על קביעה פסיכולוגית מעין זו מצא הרמב"ם דרך לפרש את התוצאות באופן רציונאלי ובאופן שיעלה בקנה אחד עם הלוגיקה.¹⁶⁷

גם בקרב האחרונים, שבמסקנותיהם נעסוק להלן, היו שאימצו הסבר דומה. בדרך זו הסביר למשל בעל 'שיח יצחק' את ההיתר של רבי מתיא בן חרש לחלל שבת עבור רפואה סגולית: 'הואיל ומנהג העם בכך סובר רבי מתיא, שרפואה גמורה היא משום שהנשון ממנו ישקיט כח דמיונו הגובר בחולי זה וכו' ולפעמים אפשר שיתרפא בזה, הגם שבאמת אינה רפואה אלא מצד המנהג'.¹⁶⁸

ברוח זו נימק בסידור 'לב שמח'¹⁶⁹ את הנוהגים היתר בחילול שבת בדרך של נסיעה בשבת עבור צדיק כדי שיתפלל על החולה. רבים מהפוסקים אסרו זאת מהטעם שאין להתיר איסור שבת עבור רפואה שהיא בגדר סגולה בלבד, וכפי שנראה להלן. אולם בעל לב שמח מסביר את ההיתר בהשפעה הפסיכולוגית שבדבר: 'בסידור לב שמח כתב וז"ל ראיתי שתופסין וחולקים על צדיקים מה ששולחין להם שליח בשבת להתפלל בשביל החולה, וזה בודאי מותר לחולה כמבואר בהר"ן שאפילו לקרובים מותר לשלוח, כדי שלא תטרף דעתו

164 שם, הלכה יא. יש להוסיף על כך כי הרמב"ם לשיטתו שלחישתו זו אינה מועילה כלל, ואת האיסור של ודבר דבר התיירו כדי שלא תטרף דעתו (כסף משנה שם).

165 בית הבחירה למאירי, שבת נג ע"א.

166 שם, שבת סז ע"ב.

167 עיקרון ההשפעה הפסיכולוגית, עולה גם מדברי הרשב"א בשם הרא"ה כפי שהבאנו לעיל: 'שכותבין כל קמיע, אפי' בשבת, לחולה שיש בו סכנה, או ליולדת, היכא דאינהו תבעי, ליתובי דעתייהו. אע"פ שאין אנו יודעים אם הוא מומחה, אם לאו'. אולם כאמור, בשונה מהרמב"ם והחולקים בדרכו, הרשב"א מכיר גם בהשפעה של המאגיה כשלעצמה, גם ללא אמונתו של החולה.

168 חנוך אלבק, השלמות ותוספות, יומא ח, ו, ירושלים-תל אביב תשי"ב, עמ' 472 בשם שיח יצחק.

169 לר' חנוך הניך, לבוב תרכ"ב.

עליו, ומכ"ש אין לך כגודל האמונה והבטחון שיש לחולה כשיודע ששולחים להצדיק. מזה עצמו נמשך רפואה וממילא הוא אצלו כסכנת נפשות אם אין שולחים.¹⁷⁰

כך גם בתשובת המהרש"ם: 'ובדבר שילוח הט"ג [=טלגרמה, מברק] בשבת לצורך חולה... אך לצורך חולה שי"ב סכנה למאמינים בצדיקים י"ל דהוי כמקום פ"נ דמותר לחלל שבת אפי' באיסור תורה ומכ"ש בשבות'.¹⁷¹

כג. אחרונים ופוסקי זמננו

בספרי האחרונים, הוסיפו לשאת ולתת שבשאלות דומות, הללו אוסרים והללו מתירים. להלן כמה מהם:

בתשובת הצמח צדק: 'נשאלתי על חולה המסוכן מאד... ורבים אומרים שהוא מתולעים: אם שרי לעשות לו סגולה שקורין אוש גיסין עופרת, שיש בזה מלאכה גמורה וחיוב חטאת, כמ"ש הרמב"ם והביאו המג"א סימן שיח: המתין א' מכל מיני מתכות וכו'. והאיש היוצק העופרת אומר שריפא ושנה ושילש לחולי תולעים'.¹⁷² ולמעשה נטה הצמח צדק להתיר את אותה רפואה בצירוף כמה טעמים.

הר"ש הכהן בספר מנחת שבת, נשאל לגבי שליחת מברק לחכם וצדיק בשבת, על מנת שיתפלל על חולה מסוכן. בתשובתו ביקש לדמות את השאלה לדיונו של בעל הצמח צדק:¹⁷³ 'כי תקות רפואה שע"י תפילה, הוא גם כן רפואה שלא עפ"י הטבע, וגם לדעת רש"י (שם ביומא) מ"מ... בעינן שתהיה הרפואה ידועה ובדוקה ואין שייך לומר על זה שהיא רפואה בדוקה'.¹⁷⁴

לגבי שליחת מברק בשבת לצדיק, הרי שהר"ש קלוגר, בשו"ת ובחרת בחיים, פסק בתקיפות לאסור: 'לכתוב בשבת קוויטל ולנסוע יותר משלש פרסאות שהוא דאורייתא וכו', ובאמת שהוראה זו מקולקלת מאוד מאוד'. כאמור התשובה מאופיינת בתקיפות

170 ספר טעמי המנהגים, קונטרס אחרון, עניני שבת סעיף רסח, הערה כ"ב, עמ' קלא.

171 שו"ת מהרש"ם חלק ג סימן ד"ה ובדבר שילוח.

172 שו"ת צמח צדק, או"ח, סימן לח.

173 אמנם הר"ד אליעזרוב, מורה דרך בהלכה, שבת, חלק חידושי תורה, כתב לחלק בין הדבקים, שכן בדיונו של הצמח צדק, חילול השבת הוא ברפואה עצמה, לעומת שליחת מברק פעולת האיסור אינה הרפואה, אלא פעולה מקדימה, ראה במאמרו של הרב יהודה שביב, רפואה סגולתית בשבת', אסיא עא-עב (2003), עמ' 75-78.

174 מנחת שבת, סימן פד, סעיף יט, אות סה.

ובנחיצות, ומתקבל הרושם שהר"ש קלוגר ביקש למגר את התופעה: 'הציקתני רוחי על חילול שבת שנעשה על ידי הוראה רעה ומקולקלת בקהלת זלאטשוב, אשר הורה מורה אחד לכתוב בשבת קוויטל ולנסוע יותר משלש פרסאות שהוא דאורייתא וכו', ובאמת שהוראה זו מקולקלת מאוד מאוד, כי אע"פ שהדין פשוט שפקוח נפש דוחה שבת, מ"מ לא הותר אלא ברפואה שהיא דרך הטבע, וגם צריך שתהיה ע"י מומחה ידוע, בדוק ומנוסה, אבל בדרך נסיי ותפלה לא הותר בשום אופן, אפילו אם יהיה המתפלל צדיק כרבי חנינא בן דוסא... וכן מבואר בפי' המשנה להרמב"ם ביומא (פג א), שלא הותר שום איסור אלא ברפואה טבעיית ולא כשהיא דרך סגולה. סוף דבר המורה הזה חילל שבת בכמה דברים, בכך אם יחזור המורה לרעה הזה מהוראתו ויתוודה ברבים ששגגה הי' בידו ולא יוסיף כן הרי טוב, ואם לאו ידעו שכל הוראותיו המה מקולקלים והמה כחתיכה דאיסורא ממש ואל יסמכו עליו בשום הוראה, ונא להודיעני מי המורה הזה אשר ראה על ככה כי לא אחשה לא אתן שנת לעיני ותנומה לעפעפי עדי אפרסם קלונו בפני כל המדינה, והשם יודע כי לא לכבודי אני מדבר ולא לכבוד בית אבא כי מה התפארות יש בדין פשוט כזה אשר תנוקות של בית רבן יודעים בו, ובבוא האיש הזה הנה ותהום כל הקרי' וכל השומעו תצילנה אזניו ואין בו כדי התפארות זולתי החלול שבת בפרהסיא כזה בכמה ענינים שונים הוא בלבי כאש בוערת, ואם אולי לא ישמעו לדברינו כי הזמן גורם בעקבותא דמשיחא להיות חכמת חכמיו תסרח, ידעו כי עדיין לא אלמן ישראל ואני בעזה"י אפרסם הדבר לכל הרבנים והצדיקים אחד מהם לא יהי' נעדר כדי שידעו ויענו ויאמרו כולם היתכן לעשות כן, וגם אתם תוכלו להראות דברי אלה לפני כל חכם ומבין אם לא יתנו עדיהון ויצדקו ויאמרו אמת'.¹⁷⁵

בשו"ת אדמת קודש לר' משה מזרחי נשאל: 'ראובן הוחזק להיות מכת הכסילים משתטה ומשתגע מזמן לזמן ונוהג בו השטות כמה ימים וחוזר ומשתפה שפוי גמור כאילו לא נשתטה כלל. אך בימי וסת השיטות מתלבש בו רוח רעה עד שיוצא מן הכלל ומניחין אותו בכבלי ברזל בידיו ורגליו חדר בחדר בדלתיים ובריה ובא שמעון ואמר שתיקון חולי זה

175 שו"ת ובחרת בחיים, אורח חיים, סימן פז. על המעשה בולטשוב סיפר גם המהרש"ם: 'ועובדא ידענא בעיר מולדתי בולטשוב שהי' חולה מסוכן ובאותו זמן הי' מו"ר הגה"ק מוהר"ש אבד"ק בעלז זצ"ל משובתי ש"ק בבראד והתיר דיין א' לכתוב ע"י עכו"ם בש"ק שם החולה ואמו ושלח לבראד והרעיש הגאון מהרש"ק ז"ל ופסל את הדיין מלהורות עוד וכבוד מו"ר הגה"ק הנ"ל נתרעם ג"כ על הכותב ואמר עכשיו אני מחויב להתאמץ שישגי החולה רפואה שלא יוגרם על ידי חילול ש"ק וכן הי' שנתרפא ובכל כה"ג אין להקל ובפרט בדור הזה אין להקל מכמה טעמים ועל כיוצא בזה אמרו שבת הוא מלועוק וכו' יכולה היא שתרחם וכו' (שו"ת מהרש"ם, חלק ג, סימן רכה, ד"ה ובדבר שילוח).

שלא יחזור לחולי זה לעולם הוא שיאכילהו תרנגולת נבלה שמתה בידי שמים ואמר שכן ראה בעיניו שכן אירע לאדם א' בעירו ונתרפא ע"י זה. וכן העידו נשים מבנות ישראל שהם ג"כ ראו כמה בני אדם שנשתטו ונתרפאו ע"י אכילה זו. וע"ז נסתפק השואל אם זה החולי נקרא חולי שיש בו סכנה לכדי שנאכילהו איסור נבלה בידים... עוד נסתפק השואל דאף את"ל שהוא חולי שיש בו סכנה מ"מ כיון שתרופה זו אינה מדרך הטבע כדרך כל התרופות שעושין הרופאים אלא כדרך סגולה הוא אם אסור או מותר.¹⁷⁶

בתשובתו זו מביא הר"מ מזרחי ראיות מהתלמוד כנגד שיטתו של הרמב"ם, ולמעשה סומך את ידיו על דברי הרמב"ן והרשב"א 'שהתירו להתרפאות בדברים הסגוליים אף שהן חוץ להיקש שיש להם ע"מ לסמוך מכמה מקומות מן התלמוד', ובכך מתיר סגולה שהוכיחה את עצמה ברפואת שלושה חולים: 'וכיון שכן נ"ד דאיכא סכנת נפשו' כמש"ל ודאי דיכולין להברותו באכילת נבילה זו אף שרפואה זו אינה מן המומחה ברפואה ע"צ (=על צד) ההקש אלא סגוליית כיון דאתמחי רפואה זו שנתרפו בה ג' בני אדם שאירע להם מאורע כזה... ודאי דשרי להאכילו לשוטה זה רפואה זן של נבלה ומוטב שנעבור על לאו זה דלא תאכלו כל נבלה ולהאכילו בידים כדי שיתרפא וישמור אכ"כ את חוקי האלקים ואת תורותיו וכל הזריו בזה ה"ז זריו ונשכר ושכמ"ה'.¹⁷⁷

בשאלה דומה דן אחיו של ר' משה, ר' ישראל מאיר מזרחי בעל 'פרי הארץ' המביא עדות מרבני שלוניקי: 'והגיד הח"ר מנחם חביב יצ"ו שבהיותו בסאלוניקי אירע כן ליהודי אחד ואמרה אשה אחת שתורפתו היא ליקח תרנגולת מתה שהיא נבילה ולבשלה ולהשקותו מן המרק ויתרפא, ועשו כן ונתרפא רפואה שלימה והורו רבני מתא להיתרא... גם הגידו שתי נשים שבקושטא אירע כן ועשו לו התרופה הנז' ונתרפא'.¹⁷⁸

בשו"ת יביע אומר, הביא הרב עובדיה יוסף מדברי הרחיד"א בברכי יוסף: 'מעשה באיש אחד שמצא בספר כתיבת יד מאדם גדול מהראשונים, סגולה אחת, למי ששתה סם המות, לכתוב לו קמיע כפי שכתוב שם, ובנתינת הקמיע עליו תיכף הוא מקיא ושב לבריאותו. וכמה פעמים אירע שאיזה נער או מר נפש שתו סם המות, והאיש הנ"ל כתב קמיע זה ועשה והצליח ע"י שהקיא את הסם ונתרפאו. ויהי היום ליל שבת קודש אירע שנערה יהודיה שתתה בכעסה סם המות והתחילו לה דבק מיתה, והוריה באו אל האיש הנ"ל בליל

176 שו"ת אדמת קדש, חלק א, חלק יורה דעה, סימן ו, שלוניקי תקט"ז, כו ע"א-כו ע"א.

177 שם.

178 שו"ת פרי הארץ, חלק ג, חלק יורה דעה, סימן ב, ירושלים תפ"ז, ז ע"א-ח ע"א.

שבת, וקם וכתב הקמיע הנ"ל לנערה, ותיכף ומיד הקיאה ועמדה על בוריה, וביום השבת נודע בעיר כל אשר נעשה, ולעזה עליו כל המדינה על שחילל שבת בשאט בנפש וכתב ונתן בידה, והוא השיב שפקוח נפש דוחה שבת, והם היו מגמגמים בדבר. ושאל שאל האיש אם חטא בזה. ולפום ריהטא נראה דלאו שפיר עבד, שאע"פ שפקוח נפש דוחה שבת, זהו דוקא בדברים המרפאים בדרך הטבע, אבל לא בדבר שהוא סגולה'.

אולם לאחר מכן כתב שהיות ובדיעבד התברר שאכן נרפא החולה, התברר כי לא היה בכך איסור. להלכה ולמעשה, הכריע הרב עובדיה יוסף שניתן לסמוך על הפוסקים שהתירו כתיבתו של קמיע בשבת במקום סכנה, 'אם אתמחי גברא על ידי נסיון של כמה פעמים, שהועיל בהצלת נפשות מ ישראל... והלכה רווחת ספק נפשות להקל'.¹⁷⁹

מנגד, הרב א"י וולדינברג פסק לאסור. הוא מסתייע בתשובת הר"ש קלוגר, ופסק: 'ולחלל שבת עבור לשלוח לבקש מצדיק מפורסם שיתפלל בעד החולה שיש בו סכנה. נראה ברור דכו"ע יודו דאסור אפילו באיתמחי גברא שתפילתו מקובלת לפני המקום והנהו מופלג בחסידות... ונראה דבזמנינו, ולפי הדור הירוד בעו"ה, אין כל מקום להתיר לחלל שבת אפילו בעשיית רפואות סגוליות ככתיבת קמיעות וכדומה, דמי הוא זה שיוכל להרהיב בנפשו עוז לומר אנכי הרואה ולפני נגלו בבירור תעלומות חכמה נסתרת זאת, וד"ל'.¹⁸⁰

מסקירת התשובות השונות, ועל אף שאין סקירה זו ממצה את כל האחרונים שהתמודדו עם שאלות אלו, התמונה הכללית המצטיירת בפנינו, היא כי באופן כללי נטו אחרוני הספרדים להתיר, ולעומתם נטו האשכנזים לאסור. נראה כי שאלת ההכרה באמינותה של הרפואה הסגולית, עמדה ביסוד דברי החולקים בתקופה זו, ובאופן כללי המחלוקת שהצגנו משקפת את שתי העמדות.

כד. מסקנה למעשה

בהיעדר הכרעה הלכתית בין שתי העמדות שהצגנו, נראה כי יהא ההיגיון אשר יהא, קריטריון הניסיון הוא המשותף לשתי השיטות. הן על פי הרמב"ם וההולכים בעקבותיו והן על פי הרשב"א וההולכים בעקבותיו, מותר להתרפא ברפואה בשבת גם כאשר הרפואה כרוכה באיסורי שבת, ובלבד שהניסיון הוכיח את הצלחותיו של המרפא או של התרופה,

179 שו"ת יביע אומר, חלק ח, אור"ח, סימן לז.

180 שו"ת ציץ אליעזר חלק ח, טו, ח.

כך בלשון הרשב"א: 'דאמחי קמיע, או אמחי גברא, שרוצה לכתוב אותו קמיע'.¹⁸¹ או בלשון הרמב"ם המגדיר מהו קמע מומחה: 'ואי זה הוא קמיע מומחה זה שריפא לשלשה בני אדם או שעשהו אדם שריפא שלשה בני אדם בקמיעין אחרים'.¹⁸²

נראה אפוא כי רפואה סינית בפרט ורפואה אלטרנטיבית בכלל, עונות לקריטריונים של רפואה שהוכחה הצלחתה אצל שלושה חולים, זאת על אף שההיגיון שמאחוריה אינו דומה ללוגיקה של הרפואה הקונבנציונאלית.¹⁸³

עוד יש להדגיש כי על-פי הידוע לנו לגבי תולדות הרפואה, הרפואה שבה דנו הרמב"ם והרשב"א, ואותה הנגידו לרפואה הסגולית, דומה יותר לרפואה האלטרנטיבית של ימינו ולא לרפואה המערבית-קונבנציונלית.

כה. סיכום

העולה מכל הנ"ל,

1. גם בהנחה שחלק מן הרכיבים אינם כשרים, הרי שמדובר ברכיבים שאינם עומדים בפני עצמם, אלא הם בלולים בתערובת עם רכיבים כשרים, או לכל הפחות בתערובת של אלוהול.
2. בתערובת בלולה ('לח בלח') 'מין במינו', יש אמנם יש צורך בביטול בשישים מדרבנן, אולם מדאורייתא האיסור בטל ברוב. לעומת זאת, כאשר מדובר בתערובת של 'מין בשאינו מינו', הרי שהצורך בביטול בשישים הוא מדאורייתא, היות ואנו פוסקים שטעם כעיקר מדאורייתא.
3. הרא"ש והראב"ד נחלקו לגבי טעם כעיקר באיסורי הנאה. הרא"ש דייק מדברי הראב"ד שאין דין טעם כעיקר באיסורי הנאה ומותר, אלא שהרא"ש עצמו חולק על כך.
4. על פי המהרש"ל, אכילת חצי שיעור בתערובת אינה בגדר של אכילה אלא של הנאה.

181 שו"ת הרשב"א, חלק ז, סימן רמה.

182 שם, הלכה יד.

183 על ההבדל שבין החשיבה המדעית של הרפואה המקובלת ובין זו של הרפואה האלטרנטיבית, ראה דבריו והפניותיו של א' שטיינברג, אנציקלופדיה הלכתית רפואית, חלק ו, ירושלים תשנ"ט, עמ' 215-216. על הרפואה הסינית, ראה: שם, עמ' 231-232. על עמדת הרפואה הקונבנציונאלית כלפי שיטות ריפוי אלה, ראה: שם, עמ' 237-238.

הסתפקנו האם ניתן לצרף קביעה זו לשיטת הראב"ד, ואז לא יהיה חשש של טעם כעיקר, וניתן יהיה בדיעבד להסתפק בביטול ברוב. גם לא נפסוק כך, שמא ניתן יהיה לצרף סברה זו לסניף לקולא.

5. כאשר בדרך הייצור מוסיפים את ההיתר על האיסור, הרי שעשוי להתעורר חשש של 'חתיכה הנעשית נבילה', ותוספת ההיתר עצמה תהפוך לאיסור, ואף אותו יש לבטל בשישים. בשו"ע פסק להלכה כדעת רבינו אפרים שכל דין חנ"ן אינו אלא בבשר וחלב, אולם, הרמ"א פסק להלכה כשיטת ר"ת והר"י וכדעת הסמ"ג והסמ"ק, שדין חנ"ן נוהג בכל האיסורים, בין בדרך של בישול כבישה ואף בכל דרך של תערובת. אולם, גם לשיטה המחמירה דין חנ"ן, והחובה לבטל את החתיכה שנ"נ כולה בשישים, אף הם מדרבנן, וכפי שהדגישו האחרונים.

6. מסיבה נוספת ניתן להקל במקום צורך, שהרי מדובר בחצי שיעור שאף אינו עומד בפני עצמו אלא בתערובת. מדברי כמה ראשונים נראה, שבמקרה זה חצי שיעור אינו אסור מהתורה אלא מדרבנן.

7. יש להעלות לדיון את דין 'אין מבטלין איסור לכתחילה'. הרשב"א והר"ן הביאו בשם התוספות שהאיסור הוא מדרבנן בלבד, והראב"ד סבור שתוקף האיסור מדאורייתא. להלכה, פסק הש"ך שמעמדו של האיסור מדרבנן, ונראה שרוב הפוסקים הסכימו להכרעתו. על פי תרומת הדשן, במקום ספק אין לחוש לאיסור הנ"ל כלל.

8. חכמים קנסו אמנם את המבטל שהביטול במזיד אוסר את הקדירה עבור המבטל ואת מי שנתבטל בשבילו, אולם, מדובר בקנס מדרבנן, שניתן להקל בספיקותיו. על פי הט"ז, אם האחר לא ידע כלל על ביטול האיסור, מותר לו ליהנות מהתערובת.

9. ביטול איסור על-ידי גויים אינו אוסר את התרופה בשימוש.

10. בהלכות שבת פסק בשו"ע שניתן להקל באיסור דרבנן בשינוי עבור חולה שאין בו סכנה. אולם, לגבי מאכלות אסורות פסקו בשו"ת הריב"ש וברמ"א שאיסורי אכילה נאסרו.

11. על פי הר"ש קלוגר, מותר לחולה שאין בו סכנה להתרפא באכילת איסור כאשר אינו אוכל איסור שלם, מכיון שחצי שיעור קל מאיסור דרבנן. על פי המהרש"ל, אכילת חצי שיעור הנה בגדר 'שלא כדרך הנאתו'. בהנחה שבנידון דידן מדובר אכן באיסור

מדברנן, מהסיבות שפורטו לעיל, הרי שהיות ולפי המהרש"ל אין הוא בגדר אכילה, ניתן יהיה להקל באכילתו או בשתייתו עבור חולה שאין בו סכנה.

12. מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה עולה שתרופה מרה או תרופה שאינה מרה אלא שערכב בתוכה טעם מר אינה בגדר 'דרך הנאתה', והיא מותרת אף לחולה שאין בו סכנה. כך גם נפסק להלכה בשו"ע וברמ"א, המתירים לחולה לאכול שרץ שרוף, מכיוון שאינו בגדר מאכל. אמנם, הרמ"א מדגיש שלמרות ההיתר יש להעדיף תרופות מותרות.

13. לדעת גדולי הפוסקים בליעה אינה בגדר אכילה ומשום מותר לחולה שאין בו סכנה לבלוע תרופה המכילה רכיבי איסור.

14. גם בהנחה שתכולת הצנצנת שלפנינו אינה אסורה, אם מפני שמדובר ברכיבים צמחיים או שאלו רכיבים מן החי שהתבטלו בשישים, הרי שהמכבש שכבש בעבר רכיבים מן החי נאסר על ידם ונדרש הכשר לפני השימוש. בהנחה שלא מתבצעת פעולת הכשרה לפני הכבישה, נאסר החומר הנכבש באכילה. אפילו אם טעם האיסור שבמכבש פגום, בכל זאת עשוי טעמו החרף של האלכוהול, בצירוף דוחק הכבישה, להשביח את הטעם הפגום הבלוע במכבש.

15. אמנם, עיון בדיוני הפוסקים בסוגיה זו העלה שלא כל טעם שעל פי שיפוטנו זוהה כחרף, אכן בהכרח ייחשב חריף מבחינה הלכתית. על פי מהרי"ל דיסקין, פסיקת השו"ע לפיה חריפות נקבעת על פי חושינו ואינה מוגבלת לצנן וחילתית, אינה שוללת הסתמכות על השיטה החולקת כסניף במקרים בהם קיימים ספיקות נוספים. בנידון דידן קיימים ספקות רבים, כמפורט לעיל, והללו ראויים להצטרף לספק בנוגע להגדרת החריפות, על פי מהרי"ל דיסקין.

16. גם בהנחה שניתן פעמים להקל באיסורי דרבנן עבור חולה שאין בו סכנה, יש לבחון את אמינותה של רפואה שאינה קונבנציונאלית, ויחס הפוסקים אליה. על פי הרמ"א גם במצבים בהם ניתן להאכיל חולה מאכלות אסורות: 'צריכים שתהא הרפואה ידועה או על פי מומחה'.

17. לגבי תרופות הומיאופתיות נמסר בשמו של ר' משה פיינשטיין כי הן אינן נחשבות לבדוקות ומנוסות. אולם יתכן שהרפואה הסינית אכן מבוססת על הסברה שכלתנית.

18. הן על פי הרמב"ם וההולכים בעקבותיו והן על פי הרשב"א וההולכים בעקבותיו, מותר להתרפא ברפואה בשבת גם כאשר הרפואה כרוכה באיסורי שבת, ובלבד שהניסיון הוכיח את הצלחותיו של המרפא או של התרופה. נראה אפוא כי רפואה סינית, עונה לקריטריונים של רפואה שהוכחה הצלחתה אצל שלושה חולים, זאת על אף שההיגיון שמאחוריה אינו דומה בהכרח ללוגיקה של הרפואה הקונבנציונאלית.

19. לאור כל האמור לעיל, נראה כי מותר להשתמש בתרופות המתוארות בשאלה.

סימן ו

התחזות לנכרי לצורך מסחר

(תמוז התשס"ח)

שאלה

משרד הפנים של דובאי מנפיק תעודת מעבר חופשי ברחבי המדינה. לצורך קבלת תעודה שכזו יש לחתום על מסמך, שבו בין השאר נשאל המועמד לזהותו הדתית. במסמך זה קיימות למעשה שתי אפשרויות קבועות, מוסלמי ונוצרי. מי שאינו משיב בחיוב על אחת משתי האפשרויות הנזכרות, חייב לפרט בעצמו את זהותו הדתית. מחשש שיבולע להם, חוששים אנשי עסקים יהודים להזדהות כיהודים, ומשום כך מעדיפים להזדהות כנוצרים. האם מותר לנהוג כך?

תשובה

שאלת ההתחזות לנכרי, הועלתה בצורות שונות בהזדמנויות לא מעטות. במהלך התשובה, ניתן את דעתנו לכמה אפשרויות, וביניהן: מתן הצהרה "גוי אני",¹ לבישת בגדי גויים ושימוש בשם לא יהודי, על מנת להסתיר זהות.

א. הצהרת 'גוי אני', שיטות הראשונים

מקור ברור לאיסור הוא דבריו המפורשים של הרא"ש בפסקיו. הרקע לדברי הרא"ש הוא המשנה וסוגיית הירושלמי במסכת עבודה זרה. במשנה נאמר: 'אין מעמידין בהמה

1 לשון הרא"ש בדפוסים היא 'עכו"ם' אולם כפי שנעיר גם להלן מדובר בשיבוש הצנוורה ובכל המקורות בתלמודים ובראשונים יש לגרוס 'גוי'.

בפונדקאות של גויים מפני שחשודין על הרביעה ולא תתיחד אשה עמהן מפני שחשודין על העריות ולא יתיחד אדם עמהן מפני שחשודין על שפיכת דמים.²

המשנה מבחינה בין האיש ובין האשה. על פי המשנה, אסור לאשה להתייחד עם גויים מפני שחשודים על עריות, אולם אין היא מזכירה חשש נוסף שהוזכר בהקשר של האיש, 'מפני שחשודין על שפיכות דמים'. בסוגיית הירושלמי הקשו על כך: 'ואין האשה בכלל שפיכות דמים?'³ על מנת לתרץ את הקושיה, מביאה הסוגיה מדברי שני אמוראים: 'אמר ר' אמי תיפטר בבריאה' אמר רבי אבין ואפילו תימר בתשה⁴ יכולה אשה להטמין את עצמה ולומר גויה אני ואין האיש יכול להטמין עצמו ולומר גוי הוא.⁵

מחלוקת האמוראים היא לכאורה מחלוקת פרשנית בלבד, כיצד ניתן לתרץ את קושיית הסוגיה, אלא שבעל האור זרוע ראה בכך מחלוקת עקרונית: 'ובהא פליגי דר' מנא' סבר אסור לאדם לומר לגוים שהוא גוי כדי להציל עצמו שלא יהרגוהו ור' בון' סבר שמותר'.⁶ על פי האור זרוע, נחלקו אמוראים בשאלה, האם במקום שפיכות דמים (סכנה) מותר ליהודי להתחזות לגוי ולהצהיר על כך או שאסור. רבי אבין התיר, ולפיו רשאית אשה לעשות כן, וגם האיש רשאי, אלמלא שהדבר לא תמיד מתאפשר באופן טכני. לעומתו, רבי אמי, שלא תרץ כך, אסר.¹⁰

בטרם נפנה לשיטת הרא"ש, נבקש לדון במהות האיסור. מדוע אסורה הצהרה שכזו? הלוא מדובר בהצהרה מן השפה ולחוץ, ומדוע תהיה אסורה במצב של פיקוח נפש?

- 2 עבודה זרה ב, א.
- 3 תלמוד ירושלמי, עבודה זרה פ"ב ה"א, מ ע"ג.
- 4 באור זרוע, חלק ד, פסקי עבודה זרה, סימן קמג, פירש: 'פי' שיכולה לסבול התשמיש שבאים עליה ואינם הורגין אותה'. בפני משה, שם, ד"ה תיפטר בבריאה, פירש: 'וחזקה ואינה מתפחדת מהן וקמ"ל דאפ"ה משום עריות חיישינן שמא תתפתה'.
- 5 המלה 'בתשה' נוספה על פי הירושלמי במהדורת האקדמיה ללשון העברית, על-פי קטע גניזה, והיא משתלבת היטב ברצף המילים בסוגיה.
- 6 שם. באור זרוע שם פירש: 'ואין האיש יכול להטמין עצמו ולומר גוי הוא פי' מפני שמילתו מוכחת שהוא יהודי'. בפני משה שם, ד"ה ואפי' תימר, פירש: 'שיכולה היא להטמין ולהעלים עצמה ולומר נכרית אני מה שאין כן באיש שהכל מכירין אותו שהוא יהודי בפאת הראש ובפאת הזקן'.
- 7 בדפוס הירושלמי שלפנינו: 'ר' אמי'.
- 8 לפנינו: 'רבי אבין'.
- 9 אור זרוע שם.
- 10 ראה להלן ליד הערה 19, בשם הגר"א, שלמעשה הסביר גם הוא באופן זה את מחלוקת האמוראים בירושלמי.

דומה כי ניתן להעלות כמה הסברים אפשריים:

1. הצהרה כזו מהווה הודאה בפועל בעבודה זרה והיא בכלל איסור עבודה זרה.¹¹
2. מדובר בחילול השם כלפי הרואים.
3. 'אתי למסרך', חשש שייגרר מתוך כך לעבודה זרה בפועל.
4. איסור הנאה מעבודה זרה, שהרי על ידי מתן הצהרה שכזו נהנה באופן עקיף מאותה עבודה זרה.

להלן נראה כי בדברי הראשונים אכן נמצא ביטוי לכמה מהאפשרויות דלעיל,¹² בנוסף למספר נפקויות מעשיות.

כעת ניתנה ראש ונשוב לעיין בדברי הרא"ש. בעוד שבעל האור זרוע רואה בדברי רבי אבין מקור להתיר, הרא"ש ביקש לשלול אפשרות זו: 'ירושלמי יכולה האשה להטמין עצמה ולומר גויה'¹³ היא. והאיש אינו יכול להטמין עצמו. אין לדקדק מכאן שיהא מותר לישראל לומר גוי הוא כדי שלא יהרגוהו. דודאי כופר בעיקר הוא. דכיון שרוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם ויהיה עובד עבודה זרה כמותם. ודאי כשאומר גוי הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהן. וההיא דירושלמי ה"פ ותיפוק ליה משום שפיכות דמים ומשני מילתא דפסיקא נקט דאפשר דזימנין דליכא שפיכות דמים אי אמרה גויה אני. ולא שיהא מותר לעשות כן. ולהכי נקט טעמא דעריות דאפי' אם תאמר גויה היא יבואו עליה'.¹⁴

על פי הרא"ש, אין בסוגיה זו כל היתר למתן הצהרה שכזו, ואף לא בדברי רבי אבין. סיבת האיסור אף היא מפורשת ברא"ש: 'דודאי כופר בעיקר הוא. דכיון שרוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם ויהיה עובד עבודה זרה כמותם. ודאי כשאומר גוי הוא הודה לדתם וקבל

11 על פי המשנה בסנהדרין ז, ו, אף אמירת 'אלי אתה' בכלל היא עבודה זרה: 'העובד עבודה זרה אחד העובד אחד הזובח ואחד המקטר ואחד המנסך ואחד המשתחוה ואחד המקבלו עליו לאלוה והאומר לו אלי אתה'. יש להניח אפוא כי למרות שכאן רק אומר גוי אני, הרי שבהצהרה זו מקופלת הודאה בעבודה זרה.

12 בתשובת הרשב"א שהוזכרה לעיל, אוסר הרשב"א לבישת בגד מיוחד לגויים לצורך ממון, והוא מפרט שלוש סיבות: 'אבל ללבוש מצנפת לבן או כיוצא בו שהוא מיוחד לגויים אסור חדא שיש חלול ה' בדבר שאפשר שיכירוהו ויאמרו החליף דתו מפני הממון. ועוד כי לפעמים נמשך מזה סכנה בדת כמו שראינו בעינינו כמה פעמים. ועוד שנראה ככופר בדת כדי להבריא את המכס'.

13 בכל מקום בדברי הרא"ש שיניתי מ'עכו"ם' ל'גוי' על-פי לשון הטור בסימן קנו (מהדורת שירת דבורה, ירושלים תשנ"ג), שהרי הב"י והב"ח הראו מקורו בטור, והלשון שם זהה לפסקי הרא"ש רק מקוצרת.

14 פסקי הרא"ש, עבודה זרה, פרק ב, סימן ד.

עליו אלוה שלהן'. כלומר הצהרה של 'גוי אני' על רקע דרישה שכזו¹⁵ הנה כפירה והודאה בעבודה זרה.¹⁶

שיטת הרא"ש היא זו שנפסקה להלכה בשו"ע: 'אסור לאדם לומר שהוא גוי'¹⁷ כדי שלא יהרגוהו'.¹⁸ אמנם, למרות דבריו החד משמעיים של הרא"ש לאיסור, ופסיקת השו"ע כמותו, הגר"א סבור שדבריו דחוקים, ורואה בסוגיית הירושלמי מחלוקת, וכפי שהבאנו לעיל מדברי האו"ז: 'ירושלמי דפ"ב דאמרינן שם יכולה לומר גויה כו' דחק שם ברא"ש אבל פלוגתא הוא בירושלמי שם ר' בון ור' חגא ע"ש'.¹⁹

לכאורה, ניתן היה לראות בשיטת הרמב"ם באיגרת השמד, שיטה החולקת על זו של הרא"ש, ואולי אף לראות בדברי רבי אבין שבסוגיית הירושלמי כמקור²⁰ לשיטתו. שיטת הרמב"ם באיגרת זו, אשר לא הובאה להלכה לא בשו"ע ואף לא בדברי הרמב"ם עצמו ביד החזקה, היא כי בשעת שמד יש להבחין בין דיבור ובין מעשה. מעשה אסור אולם אמירה מותרת: 'דע שכל השמדות שהיו בזמן החכמים - היו מצוים בהם לעבור על המצוות, והיה בהם עשית מעשה, כמו שאמרו ז"ל בתלמוד: שלא יעסקו בתורה, שלא ימולו את בניהם, או שיבעלו נשותיהם נדות, או שיחללו את השבת. וזה השמד לא יחבו עשית מעשה כלל, זולת הדיבור בלבד... וכבר נתאמת אצלם שאין אנו מאמינים באותו הדיבור, ואינו בפי האומרו רק כדי להנצל מהמלך, כדי להפיס דעתו בעילוי דתו. לפיכך כל מי שנהרג כדי שלא יודה בשליחות אותו האיש - לא יאמר עליו אלא שעשה מצוה, ויש לו שכר גדול לפני ה' יתעלה, לפי שמסר עצמו על קדשת השם. אבל מי שבא לשאל אותנו, אם יהרג, או יודה, אומרים לו שיודה ולא יהרג'.²¹

אולם המעיין בדברי הרמב"ם ייווכח לתנאי מגביל שהציב, והוא שהגויים יודעים שאינו

15 על פי הרי"ש אלישיב, שנביאו להלן, דרישה זו חיונית להתהוות האיסור.

16 את דברי הרא"ש הביא גם הרדב"ז, וסיים: 'ובזה טעו הרבה בגזרת פורטוגאל שחשבו שבאומרם שהם עכו"ם כיון שלא עברו עליהם המים שלא היו חייבים למסור נפשם וה' הטוב יכפר בעדנו ואל יביאנו לידי נסיון אמנ' (שו"ת רדב"ז, חלק ד, סימן סה).

17 תיקנת מ'עכו"ם' ל'גוי' עפ"י שו"ע דפוס ונציה וע"פ דברי הב"י עצמו בב"י לעיל.

18 שו"ע, יורה דעה, סימן קנז, סעיף ב.

19 ביאור הגר"א, שם, ס"ק כ.

20 כשם שדרכו של הרמב"ם לפסוק כירושלמי במקומות רבים, כך גם כאן התחשב הרמב"ם הלכתית במחלוקת המופיעה רק בסוגיית הירושלמי.

21 רמב"ם, אגרת השמד או מאמר קידוש השם, מהדורת הר"י שילת, ירושלים תשמ"ז, עמ' נג-נד.

מתכוון לכך, ואמירתו אינה אלא להפיס דעתם:²² 'זכבר נתאמת אצלם שאין אנחנו מאמינים באותו הדיבור, ואינו בפי האומרו רק להינצל מן המלך כדי להפיס דעתו בדיבורין מן הדיבור'.²³

כך או אחרת, כאמור שיטת הרא"ש היא זו שנפסקה להלכה בשו"ע, ויש להבין את השלכותיה המעשיות.

ב. סוגיית נדרים

הנה כי כן, על פי שיטת הרא"ש, שיטה שכאמור נפסקה להלכה, אסור ליהודי להצהיר 'גוי אני', גם במצב של פיקוח נפש.

אמנם, מסקנת הרא"ש נסתרת לכאורה מסוגייה מפורשת במסכת נדרים. להלן נציע את הסוגיה ומפרשיה: 'ואמר רבא: שרי ליה לצורבא מרבנן למימר עבדא דנורא אנא לא יהיבנא אכרגא, מ"ט? לאברוחי אריא מיניה קאמר'.²⁴ מדברי רבא עולה לכאורה שמותר ל'צורבא מרבנן', להצהיר על עצמו שהוא 'עבדא דנורא', כלומר עובד עבודה זרה. יש להדגיש כי לא מדובר במצב של פיקוח נפש אלא בהצהרה לצורך ממון בלבד.

אכן, נחלקו הראשונים בנוגע לתוכן ההצהרה. שיטת הרא"ש מבוארת, שאין בדברי רבא כל היתר להצהיר 'גוי אני', אלא כל שחידש רבא, שפעמים 'התירו לו לומר שהוא עבד של הכומרים העובדים עבודה זרה'.²⁵ שיטת הרא"ש בפסקיו לעבודה זרה, משתלבת אפוא עם שיטתו בסוגיית נדרים. אמנם, כאמור לעיל, קיימת מחלוקת ראשונים בהסבר דברי רבא,

22 מתאים לשיטתו במורה נבוכים, חלק א, פרק נ: 'האמנה אינה הענין הנאמר בפה אבל הענין המצויר בנפש כשיאמינו בו שהוא כן כמו שיצויר'. וראה הערותיו של הר"י שילת, שם, עמ' מ הערה ל, שורה 8, עמ' נג, הערה על שורה 13.

23 מצאתי שכבר העיר על כך, הרג"א רבינוביץ, 'שינוי שם המשפחה', תורה שבעל-פה כו (תשמ"ה), עמ' קכד. אולם, הוא הוסיף על כך, שהיות ועיקר העניין הוא חילול השם, אם כן יש להצריך תנאי שההיתר יהיה מוגבל למצב בו הגויים סבורים שהוא עושה כן מן השפה ולחוץ, משום כך אין בכך חילול השם. אולם במקרה של המשנה בעבודה זרה הירושלמי והרא"ש אין הם יודעים שהאשה יהודיה לכן אין חילול השם. אם כן לפי הרמב"ם צ"ל מותר והרא"ש אוסר, מכאן שאכן מדובר בשיטות חלוקות. עכ"ד. בשולי הדברים יש להעיר, כי הדגש בדבריו הוא על חילול השם, וכפי שנראה להלן בדברי המהרשד"ם שהדגיש עיקרון זה, אולם, טעמו של הרא"ש אינו קשור בהכרח לחילול השם, כאמור לעיל.

24 נדרים סב ע"ב.

25 פירוש הרא"ש, נדרים שם.

וממילא גם בהיקף ההיתר. יש, אפוא, לבחון כעת את יתר השיטות, ואת הניתן להעלות מהן להלכה.

הנה נחלקו הראשונים בסוגיה זו בשלוש נקודות: (1) האם מדובר בהצהרה על עבודה זרה או בהצהרה על עבד לכומר של עבודה זרה. (2) האם ההיתר הוא דווקא לצורבא מרבנן או לכל אדם ואפילו לצורבא מרבנן. (3) האם ההיתר הוא דווקא בעבודה זרה זו או בכל סוג של עבודה זרה.

על פי שיטת המפרש והרשב"א בשם 'יש מי שפירש', מדובר בהצהרה על עבודה זרה. כך במפרש: 'עבד של עבודה זרה כוכבים פלונית אני ואיני רוצה ליתן מס'. כך נראה גם מהפירוש שהביא הרשב"א: 'ויש מי שפירש שאומר עבדא דנורא מכין לבו לשמים דכתיב אש אוכלה הוא'. מדברי הרשב"א מתבאר כי סיבת ההיתר להצהיר 'עבדא דנורא אנא' היא שמדובר בלשון המשתמע לשני פנים, וכך גם הביא הריטב"א בשם ר"י: 'כבר פירש ר"י ז"ל שיהא לבו להקב"ה שנקרא אש אוכלה'.²⁶

לעומת זאת, לשיטת התוספות, הרשב"א והריטב"א בשם ר' פנחס הלוי, מדובר בהצהרה שהוא עבד של הכמרים, ולא שהוא בעצמו עובד עבודה זרה. זאת אומרת, ההטעיה כאן אין משמעותה הודאה בעבודה זרה.²⁷ כך בתוספות: 'כלומר שהוא משועבד לכומרים של אותה עבודה זרה שעבדיהם פטורין מן המכס ואינו נראה כמודה להם שהדבר ידוע [דליפטור] ממס [אמר הכי]'.²⁸ על פי התוספות סיבת ההיתר היא שאין בכך כל חשש של נראה כהודאה, כי מתוך ההקשר ברור שעושה זאת על מנת להיפטר ממס.²⁹

על פי השיטה הראשונה, יש לכאורה בסוגיית נדרים היתר מרווח אפילו להצהיר 'עובד ע"ז אני', ואפילו לצורך ממון, אלא שההיתר מוגבל להצהרה המשתמעת לשני פנים. יצוין עוד, כי לא מצאנו בדברי הראשונים בעלי שיטה זו את ההגבלה לצורבא מרבנן דווקא.

26 ריטב"א, שם

27 המהרשד"ם הביא ראייה מסוגיית נדרים, כי במקום הפסד ממון מותר לשקר אף אם הצהרת האדם אינה משתמעת לשני פנים (תרי אפי): 'מ"מ אית לן ראייה מהתם דהיכ' דעביד דבר שאינו ראוי לעשות ועושה אותו כדי להנצל מהפסד ממון שיש בידו לעשותו' (שו"ת מהרשד"ם, חלק אה"ע, סימן קנה). אמנם יש להדגיש כי אין מדובר כלל בתשובה על אמירת גוי אני אלא על שקר אחר לגמרי.

28 תוספות, שם, ד"ה עבדא דנורא אנא.

29 כך גם הרשב"א שם, ובריטב"א: 'ומורי רבי נר"ו בשם החכם הגדול אחיו רב פנחס הלוי פירש דעבדא דנורא לאו שהוא עבד לע"ז ששמה נורא אלא אנשים ידועין הן פטורין מן המכס מפני שקרובין לע"ז כגון הטיפלי בזמן הזה ועבדיהן ואנשיהן גם כן מאיזה אומה שיהיו פטורין גם כן מן המכס'.

הגבלה זו נזכרה דווקא בראשונים המצדדים בשיטה השניה, ובראשם הרא"ש: 'צורבא מרבנן דלא חיישינן שמא יתפקר לזלזל יותר התיירו לו לומר שהוא עבד של הכומרים העובדים עבודה זרה'.³⁰ כך גם בריטב"א: 'וקאמר דצורבא מרבנן שרי ליה למימר דאע"פ שהוא יהודי אין לו לתת מכס מפני שהוא עבד של אותן אנשים דהשתא לא מיפטר בע"ז, ואילו איניש בעלמא לא שרי ליה דילמא אתי למיסרך, אבל לצורבא מרבנן שרי'. אמנם, הרשב"א והר"ן, אשר פירשו כי ההיתר מוגבל להצהרת עבד לכומרים, התיירו לכל אדם. כך ברשב"א: 'וצורבא מרבנן דקאמר אפי' צורבא מרבנן קאמר וכ"ש אדם אחר דאפי' בצורבא מרבנן ליכא משום חילול השם'.

אכן גם לשיטה הראשונה, המרחיבה את ההיתר אפילו לעבודה זרה ממש, הביא המאירי מחלוקת בשאלת סוג העבודה זרה: 'היתה ע"ז לעובדי אלילים שהיו עובדים ליסוד האש מותר לו לומר שהוא מהם ופירשו רבותי שיהא בלבו לומר כן על התורה הנקראת אש, אבל בע"ז אחרת שאי אפשר להניח שמם על איזה דבר שבקדושה אסור. ויש מפרשים כן אף בכל ע"ז, ובלבד שיאמר עבדא כלומר שמשועבד הוא להם, והיה מחוקם שאף עבדיהם פטורים וכן שיאמר ולא יהיבנא מיכסא כלומר שאינו אומר אלא להבריה ארי מעליו'.³¹ כלומר על פי שיטת רבותיו של המאירי, ההיתר הוא רק כאשר שמה של העבודה זרה עליה הוא מצהיר משתמע לשני פנים. אולם על פי שיטת היש מפרשים, אין צורך בשני פנים, ובלבד שהמניע יהיה ברור.

ג. בין הצהרה ללבוש

מדברי ספר חסידים, אשר צוטטו מאוחר יותר על ידי הפוסקים, עולה כי פעמים מותר ליהודי להסתיר את זהותו על ידי בגדי גויים: 'אבל יהודי שלא המיר לא יקח עליו שום תכשיט ולא יתקן עצמו כעין כומר כדי שלא יכירוהו אבל ישנה בגדיו ולא יגלח זקנו. מעשה היה בשעת השמד באחד שהלביש מלבוש נכרי וברח כסבורים שהוא נכרי ושאל צריך אני כפרה. אמרו לו כיון שמתחילה חשבת כך היה לך לקנות מלבוש נכרי ולתקנו בחוטים שאינם של פשתן וצריך כפרה. אדם שהולך בשיירא יהא לו שינוי בגדים כשל נכרים בלא שעטנו ואם ילך במלבושי יהודים שמזיק לאחרים ונמצא גורם רעה לכולם לא יעשה שהגורם טובה לרבים כאלו עשאה בידיים וכן הגורם רעה לרבים. מעשה בחסיד אחר

30 פירוש הרא"ש לנדרים שם.

31 בית הבחירה, נדרים סב ע"ב.

שהלך בדרך עם החבורה אמרו לו הלבש בגדי מקטורן שלא יכירו בך אמר מפני שתפור בשעטנו לא אלביש תפשו אותו והוצרכו לפדותו ואותו חסיד טרח עד שפרע כי אמר אני גרמתי. וכל מי שצריך לילך בדרך צריך שיכין מלבושים בחוטי קנבוס או במשי שלא יהא שעטנו שיהא מזומן לו כשיצא לדרך.³²

מדברי הנימוקי יוסף עולה כי התחזות לנכרי בדרך של לבוש מותרת: 'אבל היכא שגזרו שיהרג כל הנקרא בשם יהודי על שאינו עובד עבודה זרה וזה כדי שלא יכירוהו מפני פיקוח נפש משנה מלבושו כמלבושם ובורח מותר'.³³ לשיטתו מביא הנימוקי יוסף כמה ראיות.

ראיה ראשונה היא מסוגיית נדרים, סוגיה שבה עסקנו לעיל. על פי סוגייה זו: 'שרי לצורבא מדרבנן למימר עבדא דנורא אנן לא יהיבנא כרגא... ומעתה ק"ו הוא להא...'. כלומר על פי שיטתו מהסוגיה בנדרים עולה שמותר להתחזות לנכרי אף על ידי הצהרה, ואם כך לגבי הצהרה החמורה, כל שכן לגבי לבוש הקל.³⁴

ראיה נוספת מביא הנימוקי יוסף ממדרש: 'ואח"כ מצאתי במדרש רבה פרשת וישלח³⁵ שני תלמידין של רבי יהושע שינו עטיפתן בשעת השמד פגע בהם איסוריטו"ס משומד אמר להם אם בניה של תורה אתם תנו נפשכם עליה למה שניתם עטיפתכם ואם אין בניה אתם וכו' אמרי ליה בניה אנו ועליה אנו נהרגין. הרי מבואר שגם כי רצונם ליהרג בשביל התורה עכ"ז היו משנים מלבושיהן למלבושי נכרי שמא לא יכירוהו ולא ימיתום עליהם'.

על היחס שבין הצהרה ושינוי הלבוש עמד הר"י איסרליין בתשובת תרומת הדשן. השאלה שנשאל נוגעת לבגדים: 'שאלה: יש מקומות שגזזין רשעי האומות שלא יעבור בן ברית בהן, ואשר ימצא דתו לתופשו על נפשו, רשאי בן ברית להשתנות להתדמות בבגדיו לנכרי, ללכת בגלוי ראש כמו הנכרים כדי שלא יכירוהו או לאו'.³⁶

תחילה מביא תרומת הדשן את דברי ספר חסידים המתיר ללבוש בגדי נכרים במקום סכנה, ומסכם: 'לפי דעת ספר חסידים מוכח מהא דרבי מאיר דאפי' להתדמות לנכרי בדבר איסור גמור כההיא דנבילה שריא, ונראה דאפילו בשעת השמד שרי כה"ג'. אולם, הוא מקשה על היתר זה מדבריו של הרא"ש בשני מקומות. בפסקי הרא"ש למסכת עבודה זרה, אסר

32 ספר חסידים (מרגליות), סימן קצט.

33 נימוקי יוסף, בבא קמא, דף מ ע"א בדפי הרי"ף דפוס וילנא.

34 אכן, יש צד לומר כי מעשה חמור מדיבור, ונושא זה יידון להלן.

35 פרשה פב, אות ח.

36 שו"ת תרומת הדשן, סימן קצז, על פי מהדורת הרב שמואל אביטן, ירושלים תשנ"א.

הרא"ש לתת הצהרת 'גוי אני', ובפסקי הרא"ש למסכת בבא קמא, אסר על לבוש כלאיים, מתוך רצון להתחזות לנכרי: 'זאין לפרש שמתוך שהוא לבוש כלאים יסברו שהוא נכרי ולא יטלו ממנו מכס. דהא ודאי אסור לפי שנראה ככופר בשביל להבריא המכס'.³⁷

לפיכך, מסיק בעל תרומת הדשן כך: 'מכאן משמע דאסור להתדמות לנכרי כדי שלא יכירוהו, ולא דווקא ללבוש כלאים אלא אפי' בגדים העשויים מב' או מג' צבעונים, או שהן עשויין בציצין וחתוכות בשוליהן ובקצוות, כמו שרגילים הנכרים בהן וללכת בכל העיר בגילוי הראש, כל אילו הצורות סוברים הנכרים באשכנז שהוא אסור גמור לבר ישראל כמו כלאים בבגדים, והעושה אותן נראה ככופר כמו בגדים של שעטנז. אמנם י"ל דדוקא כדי להבריא המכס אסור, אבל בשביל סכנה כההיא דס' חסידים, וכמו שאלותינו שרי'. זאת אומרת, שיש לחלק בין מקרים של סכנה ובין מקרים של רווח ממוני. יצויין, כי למרות שתרומת הדשן הזכיר בדבריו גם את דברי הרא"ש בעבודה זרה לגבי הצהרה, נראה כי ההבחנה שבין ממון לנפשות, נוגעת רק לגבי לבוש.

בהמשך דבריו, מוסיף בעל תה"ד הסתייגויות נוספות: 'אמנם בנ"ד כדמבואר בשאלתינו צ"ע אי חשיב סכנה, הואיל ומתחילה מכניס את עצמו לכך לעבור דרך אותו מדינה, ולא דמי לעובדא דרבי מאיר ולהוא דס' חסידים שבא הסכנה עליו שלא ברצונו. ותו דיש לחוש בנ"ד אולי יכירוהו לאחר שעבר מפניהם, וידעו שנתדמה לנכרי בשביל שלא יכירוהו ונמצא חלול השם למפרע, כמו ערקתא דמסאנא דלא חלקנו לעיל אלא משום דהנכרים אינם יודעים שהוא משנה מן הדת'.

אמנם, נראה כי לפחות לגבי הנקודה האחרונה, ניתן להביא ראייה הפוכה מדברי הנימוקי יוסף, שהרי הוא התיר התדמות לנכרי בלבישה כל זמן שאין מכירים כעת שהוא יהודי, ולא חשש מזיהוי רטרואקטיבי של המתחזים,³⁸ וכפי שהסיק מהמדרש: 'הרי מבואר שגם כי רצונם ליהרג בשביל התורה עכ"ז היו רשאים לשנות מלבושיהן למלבושי נכרים שמא לא יכירוהו ולא ימיתום עליהם'.³⁹ כך גם נראה מתשובת הרדב"ז, שלא חושש למצב שבו קיים ספק בלבד אם יזהו אותו: 'אבל כשעושה עצמו גוי כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי אע"ג שאפשר יבא לידי שיכירוהו מכל מקום ספק הוא ובמקום ספק לא אמר'.⁴⁰

37 פסקי הרא"ש, בבא קמא, פרק עשירי, סימן יא.

38 גם לא מתשובת המהרשד"ם כפי שנביא להלן.

39 וכפי שנראה להלן גם מתשובת המהרשד"ם נראה שלא סבר כך.

40 שו"ת רדב"ז, חלק ד, סימן סה.

עיקרון נוסף מתבאר בתשובה זו בתה"ד והוא ההבחנה שבין מצב בו מכירים הגויים בו שהוא יהודי ובמעשיו בא לשנות, לבין מצב שבו לא ידעו שהוא יהודי, ומשם כך מותר ללבוש בגדי נכרים ובכך להשאירם בטעותם: 'והא דאסור לשנות אפילו ערקתא דמסאנא היינו דווקא כשמכירים בו שהוא יהודי ורוצים לכופו שישנה מדתו מנהג יהודים, חייב למסור את עצמו שלא יחלל השם, אבל כשעושה את עצמו כנכרי כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי ליכא חילול ולא מידי'.

אמור מעתה, על פי תרומת הדשן, פעמים מותר להידמות לנכרי בלבוש,⁴¹ אולם דווקא אם מתקיימים התנאים המצטברים הבאים:

1. כאשר הנכרים אינם יודעים על יהדותו, ואם כן הוא עצמו אינו מכריז בכך דבר.
2. במקום סכנה בלבד, ודווקא בסכנה שנקלע אליה, ולא כשהכניס את עצמו ביוזמתו למצב שבסופו של דבר התברר כמסוכן.
3. גם לאחר זמן לא יכירוהו, שכן חילול השם עלול להתרחש גם למפרע.

כאמור, יש להדגיש כי ההיתר והגבלותיו נאמרו רק לגבי שינוי לבוש ולא לגבי הצהרה. הצהרה תהיה אסורה גם כאשר לא מדובר בתגובה לדרישה של הגויים לעשות כן,⁴² וגם במקום סכנה. הבדל עקרוני זה, עליו עמדנו מתוך עיון בדברי תרומת הדשן, נמצא גם בדבריו של הר"י קארו בבית יוסף. על פי עיקרון זה הוא משלב בין שיטתו המחמירה של הרא"ש לגבי הצהרה, ובין שיטתו המקילה של נימוקי יוסף לגבי לבוש: 'ומבואר הוא דלא מהני שינוי העטיפה אלא לשמא לא ישאלום מאיזה דת הם אבל אם ישאלום אסור להם לומר שהם גוים וכדכתב הרא"ש ז"ל והיינו דאמרו הנך תלמידים בניה אנו ועליה אנו נהרגים'.⁴³ והוסיף בשם המהרי"ק: 'וכיוצא בדברי נימוקי יוסף כתב מהר"י קולון בשורש פ"ח בשם הגהות סמ"ק וז"ל הא דאמרינן אפילו ערקתא דמסאנא אסור וכו' היינו דוקא

41 לגבי לבוש שאינו מיוחד לגויים, כתב בשו"ת הרדב"ז, חלק ד, סימן סה: 'ואם הוא מלבוש שאינו מיוחד לגויים אלא שלובשים אותו כל עוברי דרכים מותר'. מהמהרי"ק, שורש פח, ענף ב, עולה כי לבוש שאינו מיוחד לשם ע"ז, אלא לסימן כבוד לחכמים, והיהודי לובש אותו לשם תועלת וכבוד, להראות שגם הוא מן החכמים באותה חכמה, מותר.

42 זאת, לא כפי שהובא בשם הרי"ש אלישיב.

43 בית יוסף, יורה דעה סימן קנו. יש להעיר כי בדברי הנימוקי יוסף אין הכרח לפרש שהוא יודה לרא"ש לגבי הצהרה, שהרי הוא מביא את סוגיית נדרים ומסיק ממנה שהצהרה מותרת וכ"ש לבוש. ניתן אמנם לחלק בין דברי רבא בנדרים למסקנת הרא"ש כפי שנעשה להלן, אולם, הנימוקי יוסף לא עשה כך במפורש.

כשהגוים אומרים לו עשה כך כדי לחלל את השם אז הוא אסור אפילו בשינוי ערקתא אבל כדי שלא יהא ניכר שהוא יהודי כגון ללבוש בגדי נכרי שקורין ראי"י או להתנהג בדבר שלא יהא ניכר מותר.⁴⁴ כך גם הביא בשו"ע: 'אסור לאדם לומר שהוא גוי כדי שלא יהרגוהו. אבל אם כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי משנה מלבושו בשעת הגזרה, מותר כיון שאינו אומר שהוא גוי'.⁴⁵

אל לבישת בגדי נכרים מתייחס הר"י קארו בהלכה נוספת בשו"ע: 'מי שהוא קרוב למלכות וצריך ללבוש במלבושיהם ולדמות להם, מותר בכל'.⁴⁶ אולם נראה כי לא מדובר בבגדי עכו"ם אלא בבגדי נכרים שאסורים אמנם בלבוש בשל האיסור של 'ובחוקותיהם לא תלכו', אולם לא מדובר באיסור עבודה זרה שלגביו נאמר יהרג ואל יעבור, ומשום כך הוא יידחה במצבים שונים ובאופנים שונים.⁴⁷

עיקרון דומה נמצא במהרשד"ם. המהרשד"ם נשאל לגבי אנוסים שבקשו לעשות שימוש בשמות נכריים, על מנת להסתיר במקומות מסויימים את זהותם: 'שאלה אלו האנוסים שבאו מפורטוגל והיו להם שמות כשמות הגוים ואחר שבאו לבקש את ה' ואת תורתו משנים שמם לשמות בני ישראל ויש להם צורך לכתוב ממקום אשר הם יושבים ביהדותם אל המקום אשר היה להם שמות כשמות הגוי' אם לקרוביהם ואם למי שנושא ונותן ממונם

44 בית יוסף, יורה דעה, סימן קנז.

45 שו"ע, שם, סעיף ב.

46 שו"ע, יורה דעה, סימן קעח, סעיף ב. מדברי הבית יוסף עולה כי יש בלבישת לבוש של נכרים והדמות להם משום האיסור של ובחוקותיהם, אלא שהוא נדחה בצורה זו או אחרת מפני הצלת ישראל: 'ואם תאמר כיון דמדאורייתא אסירי הנך מילי ומילקי נמי לקי עלייהו היאך היה כח ביד חכמים להתיר איסור תורה לקרובי המלכות ויש לומר דמשום הצלת ישראל יש כח בידם להתיר דכשיש ישראלים קרובים למלכות עומדים בפרץ לבטל הגזירות... ועוד יש לומר שהתורה לא פירשה דבר אלא סתמה וכתבה ובחוקותיהם לא תלכו ומסרה הדבר לחכמים והם אסרו דברים אלו לשאר בני אדם ולא ראו לאסרם לקרובים למלכות'. (בית יוסף שם). אמנם הב"ח חולק על הבית יוסף, ומסביר שכלל לא מדובר כאן ברצון להידמות לנכרים, ולכן מראש אין הוא בכלל האיסור: 'ולי נראה דליכא הכא קושיא דלשון ובחוקותיהם לא תלכו לא משמע אלא שרוצה להתדמות ולנהוג כמותם שנראה שמודה לדתם... אבל מי שאין דעתו להתדמות להם אלא שצריך ללבוש כמלבושיהם ולדמות להם כדי שלא יהיה לו גנאי אם לא ידמה להם, דבר זה לא אסרה תורה ולא עליו קאי הלאו'.

47 בספר ארץ החיים, יורה דעה, סימן קנז, עמ' 133 כתב: 'וכתב הרב מורנו הרב סמא דחיי, יו"ד, סי' ז, דהדבר פשוט ששלוחי ארץ ישראל לקבץ צדקה בעבור עניי ישראל מותרים לשנות בגדיהם בדרך. מחשש הפסד ממון עניי ארץ ישראל ואפילו במלבוש המיוחד דווקא לגויים'.

אם יכולים לכתוב ולשנות שמם כשמות אשר היו להם בגיותם או אם יש חשש איסור בדבר מפני שנראה מקיים היותו עדין גוי ובלתי מודה בתורת ה'.⁴⁸

לאחר שהמשיב נושא ונותן בסוגיית נדרים ובדברי המהרי"ק הוא מסיים: 'כ"ז נר' לע"ד שאינו צריך אלא לרווחא דמלת' להפיס דעת השואל אבל כפי האמת כל מה שאוסרים ומחמירים הפוסקי' ז"ל אינו אלא שלא ישנה האדם עצמו וגופו בפני הגוי' שלא יחשבוהו לגוי ויאמרו ויראו באצבע פ' זה גוי הוא ואיכא חלול השם אבל במה שכותב צרכיו ואח"כ חותם שמו כשם גוי ומי שנשתל' אליו הכתב יודע בודאי שהוא יהודי ואחרי' הרואים הכתב חושבים שנכסים אלו אינם מיהודי אלא מגוי ואינם יודעים האיש בעצמו וכ"ז ג"כ אינו דבר של פרהסיא דלימא דאיכא חלול השם חליל' מות' הנלע"ד כתבתי'.⁴⁹

אכן, יש להעיר כי מהרשד"ם אמנם אימץ את העיקרון שראינו בתרומת הדשן, אולם, לגבי הנקודה האחרונה שבדבריו, ייתכן כי על פי תרומת הדשן לא ניתן להתיר זאת, היות והדבר יכול להתברר למפרע שמדובר ביהודים.

יש לציין, כי יש מקורות בהלכה לכך שמעשה מברר יותר את כוונת הלב מדיבור.⁵⁰ אולם, על פי הרא"ש, במקרה שלפנינו יהיה דיבור חמור יותר, כי הצהרת 'גוי אני' אסורה בפני

48 שו"ת מהרשד"ם, חלק י"ד, סימן קצט, ד"ה שאלה אלו.

49 שם.

50 כך כתב בעניינינו המהרש"ל. למסקנה זו מגיע המהרש"ל מתוך עיון בדברי הרא"ש במסכת בבא קמא, והשוואתם להיתר של סוגיית נדרים: 'והא דאוסר הרא"ש ללבוש כלאים כדי שיסברו שהוא גוי כו'. יש להקשות עליו, מהא דאיתא פרק קונם יין (נדרים ס"ב ע"ב). אמר רבא, שרי ליה לצורבא מרבנן למימר עבדא דנורא אנן, לא יהבינן כרגא... אלמא דאפילו דיבור הדומה לכפירה שרי מפני המס. ק"ו בגדים בעלמא, שאינו נראה כ"כ ככופר. אלא שאחרים טעו בו, שהם סוברים שהוא גוי. והוא לא עביד מיד'. על כך תירץ: 'ונראה לחלק, בשלמא גבי דיבור, שעיקר תלוי בלב, והיכא שלבו לאביו שבשמים שרי כה"ג. אבל ללבוש בגדים של גוים, שהן בגזרת התורה, שלא ללכת בחקותיהם, ואם דעתו שלא יכירוהו שהוא יהודי, אלא יסברו שהוא גוי, א"כ עבר בלאו לא תלכו בחקות הגוים, ואין מועיל מה שבלבו לאביו שבשמים. ומשום הכי מפני סכנת הנפש שרי, מאחר שאין מכירין בו שהוא יהודי, הוי כדבר שבצנעה, ויעבור ואל יהרג, ואפילו התם נראה דלא שרי אלא לצורבא מרבנן, כמו שפרישתי. דלא חיישינן שמא יתפקר לזלזל יותר, התיירו לו. אבל לא לאחר' (ים של שלמה, מסכת בבא קמא, פרק י, סימן יט). עוד יש להעיר כי גם מפסיקת השו"ע בהלכות נידה, נראה לכאורה כי מעשה מוכיח יותר מדיבור: 'אמרה לבעלה: טמאה אני, ואחר כך אמרה: טהורה אני, אינה נאמנת. ואם נתנה אמתלא לדבריה, כגון שאומרת שלא אמרה לו כן, תחלה אלא מפני שלא היה בה כח לסבול תשמיש, או טענה אחרת כיוצא בזה, נאמנת. אבל אם ראוה לובשת בגדים המיוחדים לימי נדותה, ואח"כ אמרה: טהורה אני, אע"פ שנתנה אמתלא לדבריה, אינה נאמנת' (שו"ע, יורה דעה, סימן קפה, סעיף ג, וראה בנושאי כלים שם).

עצמה, משא"כ לבוש שאינו אסור בפני עצמו. אמנם, מהנימוקי יוסף נראה כי היחס שבין הצהרה ללבוש הוא יחס של קל וחומר, הצהרה חמורה ולבוש קל.

ד. תרי אפין

כאמור בשו"ע פסק כרא"ש ואסר הצהרת 'גוי אני'. הרמ"א הוסיף על כך את ההיתר בדבר המשתמע לתרי אפין: 'ואף על גב דאסור לומר שהוא גוי, מ"מ יוכל לומר להם לשון דמשתמע לתרי אפין, הגוי יחשוב שהוא גוי והוא יחשוב לדבר אחר או להטעותו'. הגר"א⁵¹ ציין לסוגיית נדרים כמקור לדברי הרמ"א. אולם, נראה כי הרמ"א עצמו בדרכי משה הסיק מסקנה זו ממקור אחר. על דברי הבית יוסף: 'שני תלמידים של רבי יהושע שינו עטיפתן בשעת השמד... ועליה אנו נהרגים',⁵² כתב בדרכי משה: 'ומשמע מפירוש זה דמותר לומר דבר דמשתמע לתרי אפי כדי שלא יכירוהו'.⁵³

עוד יש להעיר, כי הסבר סוגיית נדרים על פי ההיתר של שני אפין, אכן נמצא בחלק מן הראשונים⁵⁴ בעיקר אלו הסבורים שמדובר בהודאה בעבודה זרה. אולם על פי שיטת הרא"ש שלא מדובר בהודאה בעבודה זרה אלא בהודאה על היותו עבד של כומר לעבודה זרה. על פי דרכנו לעיל, רק מסיבה זו התיר הרא"ש הצהרה זו. אמנם, המעיין בדברי הר"ן יראה שעל אף שפירש שלא מדובר בהצהרה על עבודה זרה ממש, נדרש הוא גם לתרי אפין: 'עבד לאיש שהוא כהן לעובדי האש שעבדיו פטורין מכרגא ולא הוי כמודה בעבודה זרה דמוכחא מילתא דלא אמר הכי אלא לאפטורי מכרגא וכי קאמר צורבא מרבנן רבונתא קאמר דאפילו צורבא מרבנן שרי ליה למימר הכי דהן סבורים לעבודה זרה והוא לבו לשמים כדכתיב ה' אלהיך אש אוכלה הוא'. וצ"ע מדוע נזקק לזה, אולם עכ"פ ייתכן כי גם הרא"ש היה סבור כך.

מסוגיית נדרים למד גם הרשב"א בתשובה כי מותר לתלמיד חכם לומר לשון המשתמעת לשני אפין: 'איש מפרשין עבדא דנורא עבד לשם יתברך שכתוב בו אש אכלה הוא. ושרי ליה להוציא לשון שהן שומעין ממנו נורא שלהם'. כמקור נוסף⁵⁵ מביא הרשב"א גם את הסוגיית

51 ביאור הגר"א, יו"ד, סימן קנז, ס"ק כב.

52 בית יוסף, סימן קנז.

53 דרכי משה, שם, אות ו.

54 כך ברשב"א בשם יש מי שפירש, וכך גם בשו"ת הרשב"א, חלק א, סימן פד, ובריתב"א בשם ר"י.

55 בקובץ בית אהרן וישראל, שנה יח, גליון ב (קד), עמ' קטו-קטז, רצה הכותב לראות גם בסוגיית הירושלמי בברכות ראייה לעיקרון של תרי אפין: 'אמר רבי פינחס עובדא הוה ברב דהוה עייל מחמתה דטיבריא פגעון

במסכת עבודה זרה: 'וזה כענין מה שאמר רבי אליעזר לאותו הגמון נאמן עלי הדיין. וסבור ההגמון שעליו הוא אומר ושהאמינו. ואמר לו האמנתני דימוס פטור אתה. ולא השיבו רבי אליעזר לא עליך אני אומר אלא על השם יתברך שהוא הדיין האמיתי. לפי שההגמון הטעה את עצמו'⁵⁶ וכן זה מתכוון לשם יתברך וגבאי המס מטעין את עצמן'.⁵⁷

ההבדל שבין המקורות ברור, שכן בעוד שרבי אליעזר נהג כך במקום סכנת נפשות (רשב"א), ותלמידיו ר' יהושע נהגו כך בשעת השמד (דרכי משה), הרי שבסוגיית נדרים (רשב"א, גר"א) מדובר על ממון. הרמ"א סתם אמנם דבריו, אך הוא הסמיכם לדברי השו"ע שעסק בצורך 'לומר שהוא גוי כדי שלא יהרגוהו', ומסתבר שעל כך דיבר גם הרמ"א. אכן, בעל הלבוש סייג את פסיקת הרמ"א למקום סכנה בלבד: 'מכל מקום יוכל לומר להם לשון דמשתמע לתרי אפי, שהגויים יבינו שהוא אומר שהוא גוי והוא כוונתו לדבר אחר ואינהו דמטעי נפשיהו, וכן כל כיוצא בזה שיוכל להטעותם שהם יסברו שהוא גוי מותר דאינהו אטעי אנפשיהו... וכל זה דוקא במקום שיש בו סכנה, אבל שלא במקום סכנה... אסור לעשותו שמציל ממונו בע"ז, וזה לא התירה התורה'.⁵⁸ כך גם עולה גם מדברי הש"ך, בשם המהרש"ל: 'לשון דמשתמע לתרי אפי - היינו משום סכנת נפשות... אבל משום ממון כגון ליפטר מן המכס או מס נראה דעת הרב דאסור וכ"כ מהרש"ל פרק הגזול בתרא סימן י"ט דדוקא משום סכנת נפש שרי הא לאו הכי אסור'.⁵⁹

עוד כתבו המהרש"ל והש"ך, כי ההיתר של 'תרי אפי', מוגבל רק לתלמידי חכמים: 'מיהו אמרינן בש"ס דשרי לת"ח לומר עבדא דנורא אנא כדי ליפטר מן המס (שהוא לשון

ביה רומאי אמרון ליה מן דמאן את אמר לון מן דסופיינוס ופנינה ברמשא אתו לגביה אמרין ליה עד אימתי את מקיים עם אילין יהודאי אמר לון למה אמרין ליה פגעינן בחד אמרין ליה יהודאי ואמרינן ליה מן דמאן את אמר לון דסופיינוס' (תלמוד ירושלמי, מסכת ברכות, פרק ט, ה"א, דף יג, טור א). אולם המעיין בסוגיה יראה שלא מדובר בהזדהות כגוי אלא כיהודי שהוא מאנשי השר דסופיינוס, ולדבריהם רב אף הדגיש את יהדותו: 'אמרין ליה יהודאי ואמרינן ליה מן דמאן את אמר לון דסופיינוס'.

56 לכאורה, יש לתמוה על ראייה זו, כי המעיין באותה סוגייה יראה כיצד רבי אליעזר הצטער על כך ולא קיבל תנחומים, וראה בכך 'מינות': 'כשבא לביתו נכנסו תלמידיו אצלו לנחמו, ולא קיבל עליו תנחומין. אמר לו ר"ע: רבי, תרשיני לומר דבר אחד ממה שלימדתני? אמר לו: אמור. אמר לו: רבי, שמא מינות בא לידך והנאך, ועליו נתפסת? אמר לו: עקיבא, הזכרתני, פעם... והנאני הדבר, על ידי זה נתפסתי למינות, ועברתי על מה שכתוב בתורה: הרחק מעליה דרכך - זו מינות, ואל תקרב אל פתח ביתה - זו הרשות'.

57 שו"ת הרשב"א, שם.

58 לבוש, יורה דעה, סימן קנז, סעיף ב.

59 ש"ך, שם, ס"ק יח.

דמשתמע לתרי אפי⁶⁰ דנורא הוא עבודה זרה הנקראת נורא והת"ח דעתו לשמים שנקרא אש אוכל' כו') וכתב מהרש"ל שם דוקא לת"ח התירו דלא חיישינן שמא יתפקד לזלזל יותר וגם מאחר שהוא פטור ממס והעובדי כוכבים באים עליו בגזלה אבל לא בע"א וע"ש וכן משמע להדיא בפירוש הרא"ש בנדרים (דף ס"ב ע"ב) דדוקא לת"ח שרי'.⁶¹ דומה כי הסתייגות זו מצמצמת את תחולת ההיתר למינימום, ולמעשה מוציאה אותו מכלל שימוש מעשי כיום. שכן קשה להגדיר מיהו תלמיד חכם, ושמא הלכה בעניין זה כדברי הרמ"א בהלכות נדרים לפיו: 'דבזמן הזה לכולי עלמא דיינינן להו כדין עם הארץ, לפי שרובן אינן בני תורה'.⁶²

בנימה דומה, הסיק בעל כנה"ג מדברי הרמ"א שבמקום סכנה מותר לכל אדם, ושלא במקום סכנה ההיתר מוגבל רק לצורבא מרבנן: 'אך קשה ששם מפורש דלא התירו זה אלא לצורבא דרבנן... וי"ל דס"ל דאיברא דבגמרא מוכח אפי' אונס ממון היינו דוקא מפני שהוא ת"ח הותר לו אפי' מפני הממון, אבל אם יש סכנת נפשות אפילו לעם הארץ שרי ואפילו בסכנה לא הותר אלא לומר לשון דמשתמע לתרי אפי'.⁶³

דומה כי ברוח זו ניתן להבין את השימוש בהיתר 'תרי אפינן' שעשו פוסקים במהלך הדורות, לגבי מקום סכנה, ללא הבחנה בין תלמיד חכם לאחר. כך, למשל, הביא בספר תורתן של ראשונים, מתשובת מהרש"ם: 'שנשאל מרוסיה בשעת הגזרות אם מותר לפרושים למען הציל נפשו לקחת תעודת מסע על שם קראי, והאריך בדיני קראים, וכתב מכאן ראייה (קידושין שם) שכמו שביחיד יתכן לשון "קרא", יתכן גם ברבים לשון "קראים", וכיון דעל כל פנים יש לפרש כך הוי בכלל לישנא דמשתמע לתרי אנפי'.⁶⁴

כך גם בספר תורת חיים לר' חיים שור:⁶⁵ 'כבר שמעתי על גדול אחד מהקדמונים ששאלוהו בשעת הגזירה אם יהודי הוא והשיב להם "כן יוד" בלשון אשכנז כסבורים הם הרשעים שמשיב להם בלשון אשכנז שאינו יהודי וניצל אבל כוונתו הי' בלשון הקודש "כן יוד" אמת

60 מלשון זה נראה כי המקור לתרי אפי על פי הש"ך הוא סוגיית נדרים, ולכן יש לתמוה מדוע הגביל היתר זה לנפשות בלבד, הלוא ההיתר לומר 'עבדא דנורא אנא' נוגע לממון ולא לנפשות.

61 ש"ך שם.

62 רמ"א, יורה דעה, סימן רה, סעיף א. לגבי דין ת"ח בזמן הזה ראה: שו"ת יחיה דעת חלק ד, סימן טז, וחלק ה, סימן סא; זיכרון בצלאל למו"ר הר"ש דביליצקי, על סעיף ז.

63 שיירי כנסת הגדולה, יורה דעה, סימן קנד, הגהות טור, אות יח.

64 קידושין מט ע"א. והכוונה אינה שהוא מהקראים הכופרים בתושבע"פ אלא שהוא מהבקיאים בתנ"ך.

65 עבודה זרה יז, ד"ה אי סייפא לא ספרא.

וכנים הדברים שהוא יהודי'. שאלה דומה מובאת גם בקונטרס מעמק הבכא: 'נשאלתי בגיטו קובנה; ישראל שיש לו שם שמשממע כשם העכו"ם כמו ששכיח טובא ביו יהודי אשכנז ויש לו פספורט כזה עוד מקודם המלחמה וכעת מפני הסכנה ברצונו לכתוב בתוכו גם האותיות "ר.ק." שהוא ר"ת האמונה שלהם "רוימיש קאטאליש" למען שיחשבו עליו שהוא עכו"ם האם יש בזה איסור של מודה בעכו"ם? והנה בנידון דידן אפשר לומר דמותר... ולפי"ז אפשר לומר ג"כ שהיהודי יכוון בעת כתיבת האותיות ק. ר. בפספורט שלו " קיין רוימער" ואפשר להתיר לו בכוונתו זה'.⁶⁶

בפתחי תשובה מביא בשם תשובת בית יעקב לדון במסקנת הרש"ל, ומחדש כמה נפקויות: 'דרש"ל מיירי ביש לו ממון ליתן המס אז לא שרי אלא בת"ח אבל אם אין לו גם בשאר בני אדם רשאי לומר לישנא דמשממע לתרי אפי. וכ' עוד דטעם השני שכ' רש"ל מאחר שהוא פטור ממס כו' הוא עיקר ולפי"ז אם באים עליו לעשות לו גזילה בדרך מותר לכל אדם לומר לישנא דמשממע לתרי אפי' דדוקא במס יש חילוק בין ת"ח לשאר אדם אבל בגזילה אין חילוק'.⁶⁷ אם כן, גם על פי המהרש"ל, המחמיר ומתיר רק לתלמיד חכם, ברור שגם יהודי אחר רשאי להצהיר בתרי אפי כאשר אין לו ממון, וכן כאשר באים עליו בתביעה לא מוצדקת.

אמנם, בספר ברוך השם לר' משה ראטמאן, חלק על סברת המהרש"ם ופסק שכל אמירה או עשייה הגורמת לנכרי להסיק כי אדם זה ודאי איננו יהודי, אסורה לחלוטין: 'ובאמת הוא טעות לומר ולדמות פאס למלבוש. דבשלמא מלבושים הרי מאי ראי' ממלבושי שהוא לבוש כמלבושי הנכרים שנאמר ברור שהוא ג"כ נכרי אטו לא משכחת לה שיהי' יהודי באמת ורק לבוש במלבושי נכרים... כמו שכשנכנס לבית של עכו"ם מטעה בזה אותן שדומין שהוא כאחד הנכרים כמו כן במלבוש במלבושים כנכרי ג"כ מטעה אותן ודומין אפשר הוא עכו"ם אבל גם להן יש ספק עדיין אפשר הוא ישראל רק שנתלבש כנכרי. וכיון דלהנכרים גופיהו ג"כ רק ספק בדבר לכן התירו. אבל כל שמוציא את לבם מידי ספיקא ומחליט בלבבם שגזרו ברור עליו שהוא נכרי זה גופא הוא הכפירה ח"ו והודאה להם ושאסרה תורה דבר זה. א"כ פאס שזה אי אפשר לומר שהם טועין עדיין דהרי רק בדבר הפאס הם מבררין הספק דאחרי שהן מדמין פן הוא יהודי ורק לבוש כמו נכרים אזי חוקרין

66 קונטרס מעמק הבכא, סימן ד, וראה גם בשו"ת ממעמקים, חלק ה, סימן ג.

67 פתחי תשובה, יורה דעה, סימן קנז, ס"ק יח. אם כי יתכן שיש להסתייג מעט מיישום מקור זה לכל מקרה של הפסד ממון, שכן אי תשלום מס גרר בזמנם סכנת נפשות לעיתים.

בו ע"י הפאס. א"כ הרי מוציא אותן מידי ספיקן בזה כי הם מאמינים מעתה שבבירור הוא נכרי. א"כ הוי זה ממש כמו שאומר להם עכו"ם הוא בפיו שכשמאמינים לו באמירתו ומניחין לו אסור לעשות כן. ה"נ שוה ממש כח הפאס לכח אמירה ממש. כלל הדבר פאס הוי רושם וסימן ברור אם יהודי הוא או נכרי כמו הגדה ממש... אמת שלהלכה בדעתי ברור שכן הוא דגם לסכנת נפשות אסור בודאי ג"כ לעשות כזה.⁶⁸

כללו של דבר, לאור כל האמור לעיל, קשה יהיה לעשות כיום שימוש בהיתר של תרי אפי לצורך מסחר רגיל.

ה. בין גוי לעכו"ם

לשם השלמה התמונה, נדגיש כי למרות שכפי שהערנו המונח 'עכו"ם' בכל המקורות הוא משיבושי הצנזורה ויש לגרוס 'גוי', עדין מהות ההצהרה היא הצהרה על עבודה זרה. שכן, מסתבר כי גם במקומות בהם התייחסו חז"ל לגוי, הם למעשה התייחסו אליו כעובד עבודה זרה. דומה כי ניתן להביא לכך ראיות רבות, ונסתפק בכמה:

ברכות נב ע"ב: 'מה טעם אין מברכין לא על הנר ולא על הבשמים של נכרים - מפני שסתם מסבת נכרים לעבודה זרה'. כלומר מדובר בנכרים ולא דווקא בעכו"ם, אולם ההנחה היא שסתם נכרים בזמנם של חז"ל עובדי עבודה זרה הם, ודיבר 'הכתוב' בהווה.

עבודה זרה ב, א: 'בת ישראל לא תיילד את העובדת כוכבים, מפני שמילדת בן לעבודת כוכבים... בת ישראל לא תניק בנה של עובדת כוכבים, אבל עובדת כוכבי' מניקה בנה של ישראל ברשותה'. המשנה מתייחסת אמנם לעובדת כוכבים, אולם זוהי גרסה מצונזרת. מנגד גרסת הירושלמי, שם: 'בת ישראל לא תיילד את הנכרית מפני שמעמדת בן לע"ז',⁶⁹ וכך גרסת כתבי היד בסוגיית הבבלי.

גם מכאן ניתן להסיק בפשטות שדיברו חז"ל בהווה, מכיוון שגוי על פי רוב עובד עבודה זרה.

חולין א, א: 'שחיטת נכרי נבלה ומטמאה במשא'. אולם גם כאן מסתבר שהחשש הוא

68 ר' משה ראטמאן ראב"ד האראדישץ פלך קיוב, מחותנו של ר"ח ברלין. חלק השו"ת, יו"ד, כרך א, ברדישוב תרע"א, סימן עז-עח.

69 תלמוד ירושלמי, עבודה זרה פ"ב ה"א, מ ע"ג.

למחשבת עבודה זרה, כפי שפירש הרמב"ם: 'לפי שסתם מחשבת נכרי לעבודה זרה'.⁷⁰ דומה כי גם הנחתו הראשונים בפסיקתם ולא רק בפרשנותם את דברי חז"ל.

במיוחד בדברי הרא"ש המהווים מקור בסיסי לדיון שלפנינו, למרות שיש לגרוס בדבריו גוי ולא עכו"ם, מהות שיטתו אינה משתנה, שעיקר הוא החשש לעבודה זרה: 'דודאי כופר בעיקר הוא. דכיון שרוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם ויהיה עובד עבודה זרה כמותם. ודאי כשאומר גוי הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהן'.⁷¹

לאור האמור, מסתבר אפוא כי בזמננו שיש הבחנה בין דת ללאום, והצהרה על לאום שאינו יהודי אינה בהכרח הצהרה על דת, לא יהיה כל חשש.

בשאלה מעין זו הסתפק הר"י זילברשטיין והכריע בקצרה: 'יש להסתפק אם מותר ליהודי לומר לפקיד הקבלה בבית חולים של שונאי ישראל שהוא אנגלי או רוסי כדי שיקבל טיפול רפואי טוב. ונראה דמותר. כי רק לומר שהוא עובד כוכבים אסור אבל מותר לומר שהוא אזרח אנגלי או רוסי'.⁷²

ו. האם יש חובה לתקן

לא זו בלבד שאסור להצהיר 'עכו"ם אני', אלא מכמה מקורות עולה כי גם אם סבורים היו הגויים שהוא עכו"ם, עליו להעמידם על טעותם. כראיה לדבר נביא מספר חסידים: 'ישראל ששומע שאומר עליו שהוא גוי צריך לומר יהודי אני מנלן ממרע"ה אמר רבש"ע יכנסו עצמותי בארץ הואיל ולא זכיתי ליכנס כמו עצמות יוסף אמר הקב"ה דמודה בארעי' יקבר בארעי' יוסף על שאמר כי גונב גונבתי מארץ העברים (בראשית מ' ט"ו) זכו עצמותי לקבר בארץ אבל אתה ששתקת כששמעת שאמרו עליך איש מצרי הצילנו מיד הרועים

70 פירוש המשנה לרמב"ם, מסכת חולין, פרק א, משנה א. הרב א"ר זיני הסיק מכך ש'כל גוי שאינו גר תושב רבתינו קוראים לו עובד עבודה זרה' (ארץ חמדתנו עמ' 61), אולם נראה שאין בכך צורך, שכן כאמור דיברו חז"ל בהווה, וגם בחז"ל שאין בכלל אפשרות כזו.

71 פסקי הרא"ש, עבודה זרה, פרק ב, סימן ד.

72 הרב יצחק זילברשטיין, חכם לב יקח מצוות – קונטרס בענין עבירות הנדחים במקום פיקוח נפש, עמ' מז-מו. מאידך בילקוט יוסף, קיצור שו"ע סימן קנז, סעיף ו כתב: 'הנוסע במטוס או באניה בין גוים לאויבים, מותר לו ללבוש בגד של ערבי כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי. וכל זה שאינו מצהיר בפירוש שהוא גוי, רק שהם טועים בו על ידי מלבושיו, אבל להתכחש לדתו ולעמו אסור בהחלט'. הרי שנקט שגם התכחשות לאומית אסורה.

(שמות ב' י"ט) ולא אמרת איש עברי אנכי לכן לא יכנסו עצמותיך לארץ'.⁷³ דומה כי הדבר מפורש גם בדברי רבנו יונה: 'פגעת נכרים אל תשנה דבורך כאלו אינך יהודי, גם אם יאמרו לך נכרי אתה אמור יהודי אני, ולא תעבור על המכסים'.⁷⁴

אולם, נראה כי לא מדובר בהלכה פסוקה⁷⁵ אלא בהדרכה לכתחילה וכזו שתידחה במקום פיקוח נפש,⁷⁶ צא ולמד שהרי התירו אמירה המשתמעת לשני פנים וכ"ש כשלא אמר דבר.⁷⁷

ז. אמירת איני יהודי

עוד הוסיף הר"י זילברשטיין להסתפק: 'ויש להסתפק מה הדין כששואלים אותו, האם אתה יהודי, האם מותר לו להכחיש? דאולי אסור לומר עכו"ם אני אבל לומר איני יהודי אולי מותר? ונראה דאסור עפי"מ שכתב הב"ח בשם מהר"ם מץ... משמע דאסור היה ליהודי לומר אין יהודי ביננו, אף שלא אומר שהוא עובד ע"ז... ועדין צ"ע'.

גם כאן נראה שאם עיקר האיסור הוא עבודה זרה ממילא רק הצהרה חיובית על זהותו כעובד ע"ז תהיה אסורה. השתייכות לעם אחר אינה בכלל האיסור ומכ"ש שהצהרה שלילית שכזו לא תהיה אסורה.⁷⁸ מסיבה זו נראה כי גם הצהרה על העדר השתייכות דתית אינה בכלל הצהרת 'עכו"ם אני' האסורה.

משכך יש מקום לתמוה על מסקנתו של הר"ב שטרן בשו"ת בצל החכמה. התשובה

73 ספר חסידים (מרגליות), סימן קיז.

74 ספר היראה לרבנו יונה, ד"ה פגעת נכרים.

75 מסופר על האדמו"ר רמ"מ מלובביץ שהקפיד על כך במלחמת העולם השניה, ולמרות שנרשם שהוא ארתודוקסי, וסבורים היו שהוא נוצרי ארתודוקסי, טרח לתקן ולומר שהוא יהודי.

76 יש להתלבט בכוונת דברי הרדב"ז. הרדב"ז מדבר גם במצב של פיקוח נפש ('ואפילו במקום סכנה אסור לומר שהוא עכו"ם'), ועל כך הוא כותב: 'ואפילו אם ישאלוהו יאמר יהודי אני ויבטח בו ית' דכיון שאומר גוי הוא הוי מודה לדתם כדי שלא יהרגוה' (שו"ת רדב"ז, חלק ד, סימן סה).

77 ניתן להוסיף ולומר כי חשש זה עולה בקנה אחד עם שתיים מבין ארבע האפשרויות שהעלנו בטעמי האיסור. אמנם, בשתיקה כשלעצמה לא יתקיים איסור עבודה זרה, ודומה שגם לא חילול השם, אולם ייתכן שהחשש של דילמא אתי למיסרך במקומו עומד, ובמיוחד סברת הריטב"א שיש בהצהרה על עבודה זרה איסור, נראה כי גם בשתיקה שכזו יש הנאה בפועל מעבודה זרה.

78 גם מי שירצה להחמיר בכך, ודאי יודה שאמירת 'איני יהודי' אינה גרועה מאמירה המשתמעת לתרי אפין. שכן הבעייתיות באמירת גוי אני, לפחות על פי הרא"ש היא דווקא באמירה חיובית של הודאה בעבודה זרה, ולכן היות ואמירה שלילית אינה אמירה מפורשת אלא אמירה עקיפה, הרי אין זה גרע מתרי אפין שהוא הוא אמירה עקיפה.

שלפנינו עוסקת: 'במעשה שאירע בקהלתכם באחד שהעמיסו עליו לישא במשא הקהל מס גדול לפי דעתו, ע"כ כדי להפטר מזה הלך אל הערכאות והצהיר שם שהנו בן בלי דת (הנקרא, קאנפעסיאנסלאז) וחתם עצמו ע"ז בחתימת ידו ונפטר ע"ז מתשלומי מסי הקהל,⁷⁹ וכעת רצונו לשוב אל קהלתכם ולהתפשר בדבר תשלום המסים...'. על כך משיב הר"ב שטרן: 'זנ"ל כי ההולך לערכאותיהם וחתם עצמו שאין לו חלק באלקי ישראל ר"ל להיותו (קאנפעסיאנסלאז) כדי להפטר ממסי הקהל... איסורא רבא עביד ויש בו משום חילול השם ונפרעין ממנו בגלוי. וגם מבואר הדבר לאיסורא מהא דאיתא בשו"ע יו"ד (סי' קנ"ז סעי' ב'), אסור לאדם לומר שהוא עכו"ם... הרי בהדיא שאסור לומר עכו"ם אני אף במקום סכנה ר"ל סכנת נפשות, ומכש"כ כדי להרויח ממון שלא לשלם המכס למוכס עכו"ם, בודאי שאסור לומר עכו"ם אני כמובן... ואם כי בשו"ע אינו מבואר לאסור רק לומר עכו"ם אני ובנ"ד הרי אינו אומר שהוא עובד עכו"ם אלא שהוא אינו יהודי מ"מ נלענ"ד פשוט כי אין חילוק בין אומר בהדיא עכו"ם אני או שאומר רק שאינו יהודי כאשר נלענ"ד מוכח כן מדברי הרא"ש (פ"ב דע"ז הל' ד') שהוא מקור לדין השו"ע שהעתיק בסמוך...'.⁸⁰

ח. טעמי האיסור והשלכותיהם

לאחר שסקרנו את שיטות הפוסקים, נחזור לחקירתנו בנוגע למהות הדבר, ונבקש לראות האם האיסור, אותו העלנו לעיל מדברי הרא"ש, חל גם על הצהרה כתובה בשאלון, כמפורט בשאלה.

על פי האפשרות הראשונה, הצהרה כזו מהווה הודאה בפועל בעבודה זרה והיא בכלל איסור עבודה זרה, ומשום כך אסורה. אכן, הרא"ש רואה בהצהרה שכזו כפירה בעיקר, והודאה בדתם 'כשאומר גוי הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוהי שלהן'. לפיכך, מובן מדוע אמירה לא החלטית, כזו המשתמעת לתרי אפין, אינה אסורה.

על פי האפשרות השנייה, יש בהצהרה שכזו חילול השם. סברה זו אמנם מצאנוה בהקשר זה בתשובת תרומת הדשן, ומתוך הבנה זו הוא אף מבחין בין שני מצבים: 'כשמכירים בו שהוא יהודי ורוצים לכופו שישנה מדתו מנהג יהודים, חייב למסור את עצמו שלא יחלל

79 מסתבר שאין לראות בכך הצהרה על היותו יהודי אתאיסט, שמן הסתם אינה בכלל האיסור, מכיוון שאם כל כוונתו להיפטר מהמיסים, הוא מבקש להצהיר שאינו שייך ליהודים כלל.

80 שו"ת בצל החכמה, חלק א, סימן נא. כך גם נראה מדברי תורת חיים שהבאנו לעיל, כי אמירת 'כן יוד' מותרת כי היא אמירה המשתמעת לתרי אפין. על אף שהשומע מבין שאינו יהודי ולא שהוא עכו"ם. ונראה שכפי שהערנו, בשלב זה לא היתה הבחנה בין גוי לעכו"ם, וממילא גם בין איני יהודי לעכו"ם.

השם, אבל כשעושה את עצמו כנכרי כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי ליכא חילול ולא מיד'. אמנם, גם בתשובת מהרשד"ם העלה סברה זו כיסוד האיסור, אך דווקא משום כך הבחין בין הצהרה לכתיבה: 'כל מה שאוסרים ומחמירים הפוסקי' ז"ל אינו אלא שלא ישנה האדם עצמו וגופו בפני הגוי' שלא יחשבוהו לגוי ויאמרו ויראו באצבע פ' זה גוי הוא ואיכא חלול השם אבל במה שכותב צרכיו ואח"כ חותם שמו כשם גוי ומי שנשתל' אליו הכתב יודע בודאי שהוא יהודי ואחרי' הרואים הכתב חושבים שנכסים אלו אינם מיהודי אלא מגוי ואינם יודעים האיש בעצמו וכ"ז ג"כ אינו דבר של פרהסיא דלימא דאיכא חלול השם חליל' מותר'. מדברי המהרשד"ם שלפנינו עולה כי שונה הצהרה בעל פה מזו שבכתב, ואם אין במסמך כל שימוש שנעשה בפרהסיא, אין בכך חילול השם ולא יהיה איסור בדבר.

החשש של אתי למיסרך הוזכר בראשונים בהקשר של סוגיית נדרים. אולם, הראשונים שראו בהצהרת 'עבדא דנורא אנא' הצהרה על אמונה בעבודה זרה לא חששו לסברת אתי למיסרך, והם לא הגבילו את ההיתר דווקא לצורבא מרבנן. לעומתם, הראשונים שהגבילו את ההיתר לצורבא מרבנן, פירשו את הסוגיה באופן שכלל לא מדובר בעבודה זרה, אלא בענין אחר, ואינו נוגע לענייננו. זאת ועוד אחרת, יש לעמוד על המצב המיוחד בענייננו של הצהרה על נצרות בפני מוסלמים, ושמא במצב שכזה לא יהיה חשש שיימשך אחר דתם, שהרי כלל אינו מזהיר על דתם.⁸¹

טעם נוסף שהעלנו והוא האיסור להנות מעבודה זרה, ואפילו הנאה בדרך עקיפה. סברה זו עולה מדברי הריטב"א: 'מיתיבי רבי נתן אומר יום שע"ז מנחת בו את המכס מכריזין ואומרים כל מי שנוטל עטרה ויניח בראשו ובראש כו'. פירוש לסימן ע"ז יניחו לו את המכס, יהודי הנמצא שם כיצד יעשה יניח נמצא נהנה. פרש"י נמצא נהנה מן הריח, והקשו בתוספות הניחא במעוטורות בורד והדס אבל במעוטורות בפירות מאי איכא למימר, לכך פירשו נמצא נהנה בשביל ע"ז כי מפני כך מניחין לו את המכס, ומכאן שהעובר בבית המכס אסור שיאמר שהוא גוי מפני שיפטר מן המכס דהא מתהני מע"ז.⁸²

מדברי הריטב"א ניתן לכאורה להסיק כי כל רווח כתוצאה משימוש במסמך שכזה, יהא זה רווח כלכלי או אחר, עלול להיות בבחינת הנאה מעבודה זרה. אמנם, דומה כי ניתן לדייק מהמשך דבריו, כי מהצהרה המשתמעת לשני פנים, אין את האיסור והחשש של 'מתהני

81 אא"כ נחשוש שיחבור לנוצרים שלהם הוא מתחזה, אולם נראה שמדובר בחשש שהוא מעבר לחשש שחששו לו חז"ל.

82 חידושי הריטב"א, עבודה זרה יג ע"א.

מע"ז: 'והא דאמרינן בנדרים (ס"ב ב') שרי ליה לצורבא דרבנן למימר עבדא דנורא אנא שביקו לי מיכסא, כבר פירש ר"י ז"ל שיהא לבו להקב"ה שנקרא אש אוכלה'. יש אמנם להבין מדוע, אולם עכ"פ הדברים מפורשים בריטב"א.

ט. בזמן הזה

למרות האיסור החד משמעי המופיע אצל הרא"ש והשו"ע, מובא בשם הרי"ש אלישיב, שבזמן הזה לא חל איסור זה כלל: 'דכל מה שנפסק אסור לאדם לומר שהוא עכו"ם כדי שלא יהרגוהו, היינו דוקא כשרוצים להרגו אם לא יהפוך לדתם, וכמו שכתב הרא"ש (ע"ז פ"ב ד'): 'ודאי כשאומר עובד כוכבים הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהם'. עכ"ל. אבל כשננס לבי"ח במקום ששונאים ישראל, וכדי לקבל טיפול טוב הוא אומר שהוא ערבי, מותר במקום פיקוח נפש.⁸³ כי לא רוצים להעביר על הדת. והלכה שאדם חייב ליהרג ולא לומר עכו"ם אני, לא שכיחא בזמן הזה, כי כיום אין שכיח כפיה לעבור על דת'.⁸⁴

אמנם, ניתן להביא ראיה לדבריו מדברים אחרים של הרא"ש: 'דכיון שרוצין להורגו אם לא יהפוך לדתם ויהיה עובד ע"ז כמותם'. אולם, נראה שבכך הסביר הרא"ש את משמעות ההודאה, אך לא את מלוא היקפה. באופן פשוט, מסתבר לומר כי האיסור חל גם כשאין כאן כפיה על דת, וכפי שכתב הרא"ש 'כשאומר עובד כוכבים הוא הודה לדתם וקבל עליו אלוה שלהן', ואכן אמירה זו מהווה אמירה של עבודה זרה. וכי כיום אין עבודה זרה, וכי היום אין אפשרות של המרת דת גם ללא כפיה?

עוד יש להתלבט לגבי מעמדן של קבוצות שונות בנצרות, שהרי רבים מהם משתייכים לקבוצות שמצהירות על עצמן שאינן מאמינות בשילוש ואינן עושות שימוש בצלמים.⁸⁵ אולם כפי שהבאנו בדיון אחר, קבוצות אלו הנן בגדר עובדי עבודה זרה בשיתוף שהותר להם ונאסר לנו. משכך יש להסתפק האם העובדה שנצרות אסורה רק ליהודי, בהצהרת 'נוצרי אני', היות והוא מתחזה לנכרי עובד עבודה זרה הרי זה מותר שהרי מותר לנכרים לעבוד עבודה זרה בשיתוף, או שהיות והוא יהודי ועבורו זו עבודה זרה, אסור לו להנות מעבודה זרה. ומסתבר יותר כאפשרות השניה.

בשולי הדברים נוסיף, כי לכאורה ניתן היה לומר שגם כיום אמירת 'נוצרי אני' הנה אמירה

83 לא ברור מדוע רק במקום פיקוח נפש, אם דין זה אינו נוהג כיום, גם שלא במקום פיקוח נפש יהיה מותר.

84 הר"י זילברשטין בשו"מ חותנו, לעיל הערה 72, עמ' מז-מח.

85 ראה על כך בהרחבה בדינונו בעניין חדר תפילה, סימן א, סעיף ו.

המשתמעת לתרי אפין, שהרי אולי כוונתו לנוצר כמשמעות הפסוק: 'הִזְכִּירוּ לְגוֹיִם הַנֶּה הַשְׁמִיעוּ עַל יְרוּשָׁלַם נְצִירִים בָּאִים מֵאֶרֶץ הַמִּרְחָק וַיִּתְּנוּ עַל עָרֵי יְהוּדָה קוֹלָם'⁸⁶, או הפסוק: 'כִּי יֵשׁ יוֹם קָרָאוּ נְצִירִים בְּהָר אֶפְרָיִם קוֹמוּ וְנַעֲלֶה צִיּוֹן אֶל יִקְנֹק אֱלֹהֵינוּ'⁸⁷, שמשמעו שומרים. אמנם למרות הדוגמאות שראינו לעיל על דרך השימוש היצירתית בתרי אפין, מסתבר כי המונח 'נוצרי' כה טעון עד כי אין הוא משתמע לשני פנים. וכן, לאור האמור לעיל, ההיתר של תרי אפין אינו מרווח, וקשה כיום לעשות בו שימוש כשמדובר בצורך ממוני למי שאינו עונה על ההגדרה של 'צורבא מרבנן'.

י. סיכום

העולה מכל הנ"ל:

1. הצהרת 'גוי אני'. על פי האור זרוע והגר"א, שנויה הצהרה זו במחלוקת אמוראים בסוגיית הירושלמי, לדעת רבי אמי הצהרה זו אסורה ואילו לדעת רבי אבין מותרת.
2. שיטת הרא"ש בפסקיו למסכת עבודה זרה, שהצהרה 'עכו"ם אני' אסורה. השו"ע פסק אמנם כמותו, אולם כאמור הגר"א העיר על כך שפרשנותו של הרא"ש את דברי הירושלמי דחוקה, וממילא יש לומר כי גם הכרעת השו"ע כרא"ש אינה הכרעה סופית.
3. מדברי רבא בסוגיית נדרים עולה לכאורה שמותרת הצהרה שכזו אף לצרכי מס. הרא"ש וראשונים נוספים פירשו את דברי רבא באופן מצמצם, אולם מראשונים אחרים נראה שמותר להצהיר אף על עבודה זרה ממש, ובלבד שהצהרה זו תיעשה באופן המשתמע לשני פנים.
4. גם למתירים להצהיר הצהרה המשתמעת לתרי אפין, יש שסייגו את ההיתר. כך למשל המהרש"ל והש"ך, הגבילו את ההיתר למצב של סכנת נפשות ולצורבא מרבנן בלבד.
5. יש שהביאו מקורות אחרים להיתר של תרי אפין, אולם מקורות אלו עוסקים במקום סכנה, וקשה יהיה להסיק מהם היתר למצבים של ממון.
6. אמנם, במאירי מובאת שיטה ולפיה מותרת הצהרה זו בכל סוגי עבודה זרה, וממילא לא רק באופן המשתמע לתרי אפין, ובלבד שהמצהיר ידגיש את המניע.

86 ירמיהו ד, טז.

87 ירמיהו לא, ה.

7. מספר חסידים, נימוקי יוסף, תרומת הדשן ועוד עולה כי מותר לשנות את הלבוש ובכך להתחזות לגוי, אולם פוסקים אלו הבחינו בין לבוש גוי שפעמים מותר, ובין הצהרה האסורה.
8. על פי דרכנו, מהות האיסור הוא ההצהרה על היותו עובד עבודה זרה. להנ"ל הצהרה כיום על השתייכות ללאום אחר אינה מעידה בהכרח על עבודה זרה ואינה בכלל האיסור.
9. מכמה מקורות עולה, כי לכתחילה אף קיימת חובה לתקן שטעה וסבר שהוא אינו יהודי.
10. הרי"ש אלישיב סבור שכל איסור זה לא חל כיום, אלא רק בזמנים ובמקומות בהם כופין על דת.
11. יש להסתפק האם, הצהרת 'נוצרי אני', מהווה הצהרה המשתמעת לתרי אפין.
12. על פי האמור, בשל האיסור המפורש בשו"ע על הצהרת 'עכו"ם אני' והסתייגות הפוסקים משימוש בהיתר של תרי אפי, נראה כי ראוי להימנע משימוש כיום מהצהרת 'נוצרי אני'. אעפ"כ במקום הפסד מרובה ואף החמצה של הזדמנות עסקית (מניעת רווח), הרוצה להקל, יש לו על מה לסמוך: האיסור כשלעצמו שנוי במחלוקת אמוראים (עפ"י או"ז וגר"א) וראשונים (על סוגיית נדרים), הרמ"א סתם דבריו ולא הבחין בין ממון לנפשות ובין צורבא מרבנן ואחרים. על פי הרי"ש אלישיב האיסור כלל אינו נוהג כיום.

סימן ז

חבישת כיפה במקום חשש סכנה

(אב תשס"ט)

שאלה

במסגרת נסיעות עסקיות אני מזדמן למקומות בהם חבישת כיפה אינה מקובלת, ואף מסכנת. ניתן אמנם לחבוש כובע ברחוב, אולם לא מקובל לחבוש כובע בתוך בית או מקום עבודה. האם מותר להסיר את הכיפה מחשש לסכנה? מה יהיה הדין בנסיעות לצורך נופש? האם מותר לנסוע למקומות בהם קיימים חששות כאלו?

תשובה

א. דין או מנהג - כללי

בפתח הדיון נבקש לברר את חובת כיסוי הראש לגברים ומעמדה. האם מדובר בחובה מדאורייתא, מדרבנן, או שמא מדובר במידת חסידות, שבקלות רבה יותר תידחה במצבים של שעת הדחק והפסד ממון. בשאלה זו נחלקו אחרונים. נסקור תחילה כמה ממקורות חז"ל שהיוו את הרקע לדיוני האחרונים.

ממקורות שונים בחז"ל עולה כי זהו מנהג חסידות שנהגו בו בעיקר חכמים.¹ כך מציינת הסוגיה בקידושין את רב הונא בריה דרב יהושע שהקפיד שלא ללכת ד' אמות ללא כיסוי

1 ראה: שבת עז ע"ב: 'סודרא - סוד ה' ליראיו'. ופרש"י, ש, ד"ה סודרא: 'דרך תלמידי חכמים לעטוף סודר'.

ראש: 'רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר: שכינה למעלה מראשי'.²

תיאור הנהגתו של רב הונא בריה דרב יהושע, כהנהגה שיש בה מעלה, משתלבת עם עדותו שלו כפי שהובאה במסכת שבת: 'אמר רב הונא בריה דרב יהושע: תיתי לי דלא סגינא ארבע אמות בגילוי הראש'.³

אכן, יש לשים לב שיתר האמוראים שצוטטו בסוגיה זו, השתבחו בקיום מצוות של ממש, כגון ציצית ותפילין, ומכאן נראה לכאורה שכל אחד מהם דיבר על זהירות מיוחדת מעבר לחובה. אולם, מדברי רש"י נראה שמדובר במצוות שיש בהם את עיקר החובה, והמעלה מעבר לשורת הדין היא הזהירות שלא ללכת אף ד' אמות בלעדיהם: 'שלא הלך ארבע אמות בלא תפילין, וכן לענין ציצית'.⁴ במובן זה, מקבילה הזהירות שלא ללכת ד' אמות ללא כיסוי ראש לזהירות שלא ללכת ד' אמות ללא ציצית ותפילין.

כך גם נראה מסוגיית שבת, על פיה כיסתה אמו של רבי נחמן בר יצחק את ראשו, מתוך שמירה מיוחדת: 'דאימיה דרבי נחמן בר יצחק אמרי לה כלדאי: בריך גנבא הוה. לא שבקתיה גלויי רישיה. אמרה ליה: כסי רישיך, כי היכי דתיהוי עלך אימתא דשמיא, ובעי רחמי'.⁵

2 קידושין לא ע"א.

3 שבת קיח ע"ב. לדיון בשאלה זו הקדיש ר' יוסף משאש תשובה מפורטת בשו"ת מים חיים, אורח חיים, סימן כג, בסוף דבריו הוסיף הערה: 'ואענה גם אני חלקי להביא מן החדש, שאין בזה אפילו מדת חסידות לת"ח, ממ"ש בברכות דף מג ע"ב בברייתא, ששה דברים גנאי לו לת"ח וכו' וי"א אף לא יפסיע פסיעה גסה וכו' וכו', ואלו גלוי ראש לא תני בהדיהו כלל, משמע שאין בו אפילו גנאי לת"ח, רק רב הונא בריה דרב יהושע הוא דאחמיר על אנפשיה, האי חומרה חדשה, כמש"ל (שם, עמ' לג).

4 רש"י, שם קיח ע"ב, ד"ה דקיימתי מצות תפילין.

5 שבת קנו ע"ב. כך גם בספר המנהיג שהסיק ממקורות אלו שזהו מנהג: 'ומנהג שלא להתפלל בגילוי הראש מפני אימת שכינה שכנגדו שנ' שויתי יי' לנגדי תמיד... לכן יתכן לו לאדם ללכת בכיסוי הראש דרך צניעות ומוראת מלכות העולם כמנהג כל אנשי ספרד ויישר כחם. אב"ן' (ספר המנהיג, דיני תפילה, עמ' פד). מאידך, בשו"ת מהריט"ץ החדשות, סימן ר, סיכם להלכה: 'כללא דמלתא, שהטור ובית יוסף ובעל ההגהות ובעל הלבושים ומהר"ם מראקנאטי ז"ל והתנא רשב"י ע"ה והרעיא מהימנא, לכולהו גילויא דרישא אסיר מדינא. ויש למחות על עון זה ככל עונות ועבירות שבתורה, רבו כמו רבו עמי הארצות המתפרצים מעל התורה ומלעגים על דברי חז"ל ופורצים גדר ישכם נח"ש'. כך גם מהר"ח אלפאנדרי בהגהותיו לספר בני חיים; צרור החיים בקונטרס כסוי חטאה, כתבו ש- 'תיתי לי' אינו מידת חסידות אלא מן הדין, וראה: שדי חמד, מערכת התיי, אות א, ובספר אות חיים לרח"א ממונקטש סימן כה, ס"ק ה, וכן בספרו נימוקי או"ח סימן ב הוכיח שהוא מן הדין ולא מידת חסידות. אמנם יש להעיר כי ראייתו קלושה, שהביא מדברי דרוש שכתב הט"ז בסימן מזו ס"ק ב, לפיהם דווקא בברכות עוטר ישראל ואזור ישראל הוזכרו ישראל משום שהשאר כולם הם להנאת העולם ורק ישראל שייכים בכובע וחגורה משום צניעות. על זה כתב 'מזה משמע

אמנם, במסכת כלה רבתי מסופר שחכמים זיהוי בילד שלא כיסה את ראשו פחיתות: 'פעם אחת היו זקנים יושבים, עברו לפנייהם שני תינוקות, אחד גלה את ראשו, ואחד כסה את ראשו, זה שגלה ראשו, ר' אליעזר אומר ממזר, ר' יהושע אומר בן הנדה, ר' עקיבא אומר ממזר ובן הנדה, אמרו לו, עקיבא... באותה שעה אמרו ברוך שגלה סודו לעקיבא בן יוסף'.⁶ אולם, יתכן שהחוצפה שזיהו בו חכמים היתה בעובדה שלא כיסה את הראש בפניהם. כך גם נראה מסוגיית קידושין, שהביקורת היתה על אדם שלא מכסה את ראשו בפני חכמים, כלומר הבעיה לא היתה בכך שעבר על הלכה מהלכות אורח חיים, אלא בכך שהוא עבר על מידת כבוד ודרך ארץ, ואולי על הלכות כבוד תלמידי חכמים, ולא כיסה ראשו בפני הגדולים: 'רבינא הוה יתיב קמיה דר' ירמיה מדיפתי, חלף ההוא גברא קמיה ולא מיכסי רישא, אמר: כמה חציף הא גברא! א"ל: דלמא ממתא מחסיא ניהו, דגסיי בה רבנן'.⁷

מאידך גיסא, הטור בהלכות ציצית מביא מדברי בעל העיטור, מהם נראה שקיימת חובה הלכתית של ממש לכסות את הראש: 'ומכסה ראשו שלא יהא בגילוי הראש'.⁸ אולם, הבית יוסף הסיק מן ההקשר שלא בחובת כיסוי הראש עסקו בעל העיטור והטור, אלא בהלכות ציצית: 'ונראה דלאו למימרא שיכסה ראשו כדי שלא יהא בגילוי הראש לגמרי שאין זה מענין מצות ציצית ועוד דהיאך הלך לעשות צרכיו וליטול ידי בגילוי הראש אלא היינו לומר שאע"פ שראשו מכוסה דרך צנועים להטיל סודר או טלית על ראשם... ואפשר דהכי קאמר יכסה ראשו בענין שלא יהא בגילוי ראש מטלית של מצוה שצריך שיכסה ראשו בציצית לקיים מצות ציצית מן המובחר'.⁹ על כל פנים, מדברי הבית יוסף נראה ששני כיסויים היו, 'כיסוי תחתון שבראש', וכיסוי נוסף עליו כגון סודר או טלית שנהגו בו נשואים בלבד: 'ופשיטא שלא היו הבחורים הולכים בגילוי ראש ממש אלא ודאי היינו סודר או טלית שפורסין על הראש לצניעות ולפי שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי יראת שמים... לכך כתב שיכסה ראשו בטליתו כדי שלא יהא בגילוי ראש מסודר או טלית שדרך

שהכובע על ראשו חיובית לישראל מדינא דגמ' ולא דווקא ממידת חסידות, ומדברי דרוש אלו ביקש להוכיח הלכה למעשה, ולא זו בלבד אלא שהגדיל והביא את דברי הגר"א שהוא ממידת חסידות וכתב על כך 'ושרא ליה מאריה' מכח ראייה זו, וכמובן שאין מכך ראייה נגד הגר"א.

6 מסכתות קטנות, מסכת כלה רבתי, פרק ב, הלכה ב.

7 קידושין לג ע"א.

8 טור, אורח חיים, סימן ח.

9 בית יוסף שם.

ליתן על כסוי התחתון שבראש'. אולם, בדרכי משה פירש את דברי הטור כפשוטם: 'כי בלא ציצית אין איסור לילך בגילוי ראש רק מידת חסידות'.¹⁰

והנה בשאלה מעמדה של חובת כיסוי הראש התלבט הרצ"פ פראנק, ובשם ספר ארצות החיים למלבי"ם הביא ראיה: 'ובספר ארצות החיים (סימן ח) מביא מסנהדרין (דף קא ע"ב) גבי ירבעם בן נבט דכתיב וירם יד במלך, אמר רב נחמן שחלץ תפילין בפניו ופרש"¹¹ משום שמגלה ראשו והוא זלזול למלך וה"ה דהוי זלזול לת"ח והרא"י כי הרמב"ם בהל' ת"ת (פ"ה ה"ו) כ' דלא יחלוץ תפילין בפני רבו וכתב הכס"מ שלמדה מגמרא סנהדרין הנז', ע"כ. והנה מהרש"ל¹² דס"ל דאין איסור מדינא אזיל לשיטתו שם בסנהדרין בספרו חכמת שלמה, וכותב על דברי רש"י הנז' דצריך למוחקו, ומשמע דלא היה בגירסתו כלל ענין גלוי הראש כאן'.¹³

אולם, נראה כי אין בדברי רש"י, גם בגרסה שלפנינו, ראיה לכך שגילוי הראש מהווה איסור, אלא רק שאינו מנהג מכובד בפני רבו,¹⁴ או שאינו מכובד בפני המלך, כלומר בבית הכנסת. אולם, אין בכך ראיה לאיסור את גילוי הראש שלא בפני רבו או שלא בבית הכנסת.¹⁵

והנה, בשו"ת לב אברהם לר' אברהם וינפלד כתב שלא זו בלבד שזוהי חובה ולא מידת חסידות, אלא זוהי אף חובה מדאורייתא: 'ועוד נלע"ד לומר דבר חדש דעיקר דין זה הוא דינא דאורייתא, דהנה מצות עשה מן התורה לירא את השם הנכבד והנורא שנאמר את ה' אלוקיך תירא... והנה לכאורה ידוע חקירת הראשונים במצות אהבת ויראת ה' דאין שייך

10 דרכי משה, שם, ס"ק ד.

11 המיוחס לרש"י, ראה: יונה פרנקל, דרכו של רש"י בפירוש לתלמוד הבבלי, ירושלים תשל"ה, עמ' 304 ואילך.

12 שו"ת מהרש"ל, סימן עב. וראה מה שהקשו עליו בשו"ת שבות יעקב, חלק ג, סימן ה, ובשו"ת האלף לך שלמה, חלק אורח חיים, סימן ג, וראה: שו"ת יביע אומר, חלק ו, חלק אורח חיים, סימן טו. בעמדה הרואה בכיסוי הראש כמדת חסידות בלבד החזיק גם הגר"א, ראה: ביאור הגר"א, סימן ח, ס"ק ו.

13 שו"ת הר צבי, או"ח, חלק א, סימן ג.

14 כפי שהבאנו לעיל מסוגיית קידושין, וכפי שבקשנו להסביר בדרך זו את ההלכה במסכת כלה רבת. וראה: באר שבע, על סוגיית סנהדרין.

15 כפי שנראה מהיעב"ץ שהביא הרצ"פ להלן: 'כן משמע לי מדברי הגאון ר"י יעב"ץ בסדורו בית יעקב (אחר עלינו, בהערותיו, אות ה') שכתב: אחר שמיעת ד' קדישים מותר להסיר התפילין, אבל אינו נכון לחלצן בבית הכנסת משום דאמרין סנהדרין שם וירם יד במלך שחלץ תפילין בפניו שמסיר המורא מפניו עאכ"ו כשמסלק מורא מלכות שמים מעליו בבית המלך כו' ולפחות יזהר שלא לחלוץ לפני ארון הקדש. ע"כ. גם מסתימת לשונו נראה דעיקר האיסור הוא עצם חליצת התפילין שזה אינו לכבוד המלך אם חולצים בפניו אבל גילוי ראש מאן דכר שמה'.

בזה צווי לאהוב ולירא הלא זה תלוי בלב האדם ואם בעצמו לא ירגיש אהבה ויראה לה' הטוב לשוא בזה כל ציווי כי לא להביא אהבה ויראה אל לבו, ותרצו שמצות התורה כן הוא שחייב אדם לעשות כל הדברים ולחשוב כל המחשבות שיביאו אותו לאהבת וליראת ה' ועל זה שפיר שייך ציווי כי היא מצות מעשית, וזה כונת הרמב"ם שם... והיאך הוא דרך לאהבתו... וכונתו כמו שכתבנו לעיל והיאך הוא דרך לאהבתו וליראתו, ר"ל איך אפשר בזה ציווי הלא הוא דבר המסור ללב, ומתרץ שהצווי הוא לעשות דברים המביאים לאהבה וליראה היינו שיתבונן במעשיו כנ"ל, ונמצא שיש מצות עשה מה"ת לעשות כל הדברים המביאים אותנו לידי יראת ה', וממילא אם חז"ל הקדושים הורו לנו וגילו לנו ברוח קדשם במסכת שבת שכיסוי הראש הוא סגולה ליראת ה'... ממילא מחוייבים אנו מדין תורה לשמוע דברי חכמים ולעשות כדבריהם כי היכי דלהוי עלן איתמא דשמיא.¹⁶

אולם, נראה כי למרות שחז"ל גילו שכיסוי הראש מביא ליראת שמים, אין בכך בכדי לשוות לו מעמד של חיוב מדאורייתא. זאת, מפני שלפי הנ"ל דברי חז"ל לא נאמרו כחובה, אלא כציון עובדה שכיסוי הראש מביא ליראת שמים, ולכל היותר משתמעת מכך המלצה. גם לו היו חכמים מחייבים זאת, לא היתה לחובה זו מעמד של דאורייתא, ולא יתכן כי נהיה 'מחוייבים אנו מדין תורה לשמוע דברי חכמים ולעשות כדבריהם', לגבי מצווה ספציפית.

נושא זה נידון בהרחבה על ידינו במקום אחר,¹⁷ אולם בקצרה אומר כי הרמב"ן, הסבור שמצוות 'לא תסור' נאמרה ביחס לפירושי התורה, ולא ביחס למצוות, גזירות ותקנות שמדרבנן, הקשה על הרמב"ם שהרי לשיטתו שהלאו של לא תסור מחייב את הציות לדברי חכמים, היה אמור כל דבר מדבריהם של חכמים להיעשות למצווה ישירה של תורה.

יש שהסכימו להנחת הרמב"ן, שאכן לדעת הרמב"ם יש עשה ולא תעשה על כל פרט ופרט מדברי סופרים. ואת סיבת הקולא בדבריהם ביארו כתנאי שהתנו חכמים מראש מדבריהם. ואף שהרמב"ן עצמו דחה דרך זו וכתב: 'ואין אלו דברים הגונים ולא של עיקר', יש שראו בסברה זו את הביאור הנכון לדעת הרמב"ם.¹⁸

16 שו"ת לב אברהם, סימן א.

17 ש' קסירר – ש' גליקסברג, מסיני ללשכת הגזית, רמת גן תשס"ח, עמ' 125-134.

18 דרשות הר"ן, עמ' פז, קיד; רשב"ץ, זהר הרקיע, עמ' 12; מגילת אסתר, עמ' כח. ר' אריה לייב הכהן הקשה בספרו שב שמעתתא (שמעתא א, פרק ג) כי ביאור זה לא יועיל להסביר מדוע במחלוקת בדברי סופרים הולכים להקל, שהרי המחמיר בוודאי לא יכול להורות לאדם הנבון בדין להקל, שהלא לדעתו הדבר אסור בוודאי! ותיירץ, שהלא לדעת הרמב"ם אפילו ספק דאורייתא איננו לחומרא אלא מדרבנן, על כן, גם בספק הנובע ממחלוקת, אין צריך להחמיר אלא מדבריהם, והם לא גזרו כי אם על דאורייתא ולא על דרבנן. ויש

ר' מאיר שמחה הכהן בספרו משך חכמה,¹⁹ מבחין בין מקור הסמכות הכללי של מצוות דרבנן, לבין תוכנה של מצווה פרטית.²⁰ נקודת המוצא שלו היא שאלותיו של הרמב"ן, שעיקרן: מדוע קלים דברי סופרים יותר מדברי תורה? תשובתו של ר' מאיר שמחה היא שמצוות 'לא תסור' מכוננת את סמכותם של חכמים, ומטילה על היחיד חובת ציות, אך אין לראות בה אישור אלוקי לתוכן המצווה: 'ואם כן המצוה דוקא לשמוע מה שיאמרו, אבל הענין בעצמו שאמרו וחדשו, אפשר דאינו מתקבל אל רצון הבורא, ואם יעמוד ב"ד אחר הגדול ויבררו טעותן, או שהוא דבר שאין הצבור יכול לעמוד, ויעשו היפך מזה, מותר, וכמו ר"י דשרי משחא (עבודה זרה לו)... ואף אם יכונו האמת, כפי מה שהוא רצון הבורא באמת, בכ"ז לא רצה השם יתעלה לעשותו חק נצחיי מטעמים הכמוסים בחקר אלוד, רק שיהיה מעצת החכמים וברצונם, ורצה דוקא שנשמע בקולם, אבל לא בפרטי הדברים'.

מתוך הבנה זו של אופי חובת הציות, מסביר ר' מאיר שמחה את הקולות שמצאנו במצוות דרבנן; בשונה מדברי תורה, אין בקולא בדברי סופרים חשש לקלקול מהותי כלשהו, אלא רק חשש לפגיעה בסמכות חכמים, ואופיה של ההקלה, במקרים שבהם היא אפשרית, איננו מביא לידי פגיעה כזו.

ב. דעת השו"ע והרמ"א

דעת השו"ע להלכה אינה ברורה, ונשאו ונתנו אחרונים בדבריו. מהבית יוסף נראה לכאורה שסבר שיש בגילוי הראש איסור. בהלכות ציצית דן הבית יוסף בדברי בעל העיטור שהובאו על ידי הטור, מהם עולה כי קיימת חובה של ממש לכסות את הראש. הבית יוסף הביא הוכחה ממסכת שבת שכיסוי הראש מביא ליראת שמים: 'ופשיטא שלא היו הבחורים הולכים בגילוי ראש ממש אלא ודאי היינו סודר או טלית שפורסין על הראש לצניעות ולפי שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי יראת שמים'. כך גם נראה מדבריו בסימן מו: 'ונראה לי שטעם ברכה זו לפי שאסור להלך בגילוי הראש כדמשמע בפרק כל כתיבי (שבת קיח:).'²¹ אמנם, בהמשך דבריו הביא הבית יוסף את הדעה הרואה בכך מידת חסידות בלבד: 'ואפילו לדברי המפרש שאינו אסור לילך בגילוי הראש מכל מקום מודה דמדת חסידות

להציע אפשרות נוספת, שגם המחמיר, הסובר שחכמים אסרו דבר זה, יודה שאותם חכמים עצמם שקבעו גזירה זו, התנו מראש, שימחלו על דבריהם בכל מקרה של ספק או מחלוקת בדבריהם.

19 דברים יז יא. משך חכמה, מהדורת אברהם אברהם, תשל"ח, עמ' תסג-תסד.

20 דברים קרובים כתב ר' שמעון שקאפ, שערי ישר, שער הספקות, פרק ז, עמ' יט.

21 בית יוסף, אורח חיים, סימן מו, אות א.

היא שלא לילך בגילוי הראש'.²² אולם נראה שרק הביא את דעת המקילים ודעתו כפי שהביא בתחילה היא לאיסור. כך גם כותב בפרישה בסימן ב: 'ומתוך הבית יוסף משמע שצד איסור בדבר'.²³ כך גם הבין הרמ"א בדרכי משה, ומשום כך חלק על הבית יוסף והקיל: 'ואף כי מצוה לשמוע אל דברי בית יוסף ופירושו מכל מקום נראה לי... כי בלא ציצית אין איסור לילך בגילוי ראש רק מדת חסידות'.²⁴ הרמ"א כשלעצמו פסק בהלכות קריאת ספר תורה בשבת: 'ואסור לקרות בראש מגולה', ומדבריו נראה שהאיסור הוא רק לעלות לתורה בראש מגולה אולם אין איסור של ממש בהליכה ד' אמות ללא כיסוי ראש.²⁵

אולם, בשו"ע קיימת סתירה לכאורה. בסימן ב' פסק בשו"ע בצורה חד משמעית: 'אסור לילך בקומה זקופה, ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש (מפני כבוד השכינה)'.²⁶ מאידך, בהלכות תפילה מביא השו"ע כ- 'יש אומרים' את האיסור לומר אזכרה או להיכנס לבית הכנסת ללא כיסוי ראש: 'יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה, וי"א שיש למחות שלא ליכנס בבהכ"נ בגילוי הראש'.²⁷ לכאורה נראה מכאן שאפילו לגבי אזכרה או כניסה לבית הכנסת האיסור אינו חד משמעי וכל שכן לגבי הליכה סתם. אמנם, הפרי מגדים בפתיחה הכוללת, כתב שבכל מקום שהר"י קארו מביא בשולחנו דעה כיש אומרים ללא חולק, כך יש לנהוג להלכה.²⁸ הנחה זו מתחזקת לאור פסיקת השו"ע במקום אחר:

22 שם.

23 פרישה, סימן ב, אות ו.

24 דרכי משה, אורח חיים, סימן ח, ס"ק ד, עוד ראה שם, סימן ב, ס"ק ב.

25 רמ"א, סימן רפב, סעיף ג.

26 שו"ע, סימן ב, סעיף ו.

27 שו"ע, סימן צא, סעיף ג. בשאלת גילוי הראש בשעת תפילה וברכות דן ר' רפאל אנקווא בשו"ת קרני רא"ם, סימן רכב. למסקנה הוא מבחין בין שלוש חלוקות: 'ומעתה עיניך תראנה דשלש חלוקות בדבר. ראשון בקודש לענין תפלה כבר הוכחנו דאליבא דכ"ע אסור להתפלל בגילוי ראש ויסוד איסור זה מהגמרא הנו: השני בקודש ג"כ בענין הברכות הואיל ובהם הזכרת קדושת ה' הדבר שנוי במחלוקת וכבר הורה מר"ן מלכא שמדברי האוסרים לא נוזז: שלישי בתרומה היא תורת ה' תמימה הרי הוכיח התייר הגדול (=מהרש"ל) שמותר ללמוד בגילוי הראש'. ודוק, שלגבי הליכה בכיסוי ראש שלא בזמן אמירת דברים שבקדושה או לימוד תורה אף לא טרח להזכיר.

28 פרי מגדים, פתיחה כוללת, כללים בשו"ע קילורים לעינים, סעיף כו: 'כל מקום שכתב המחבר יש מי שאומר ולא הביא חולק כן הלכה אף לקולא'. כך גם כתבו הרבה אחרונים, ראה: שדי חמד, כללי הפוסקים, סימן יג, אות כב, ודלא ככף החיים, סימן נד, ס"ק יא. אמנם יש לעמוד על היחס שבין שני הפוסקים שהביא השו"ע באותה הלכה; האם נכון יהיה להציג את הי"א הראשון מול הי"א השני כמחלוקת, שהשני מקיל יותר ומחמיר רק בבית הכנסת, והראשון מחמיר לגבי כל אזכרה גם מחוץ לבית הכנסת. ושוא ניתן לומר גם הפוך שאולי הראשון מקיל יותר שרק באזכרות יש לכסות את הראש והשהות בבית הכנסת כשלעצמה אינה

'כל אלו הברכות... או שראשו מגולה, אסור לברך'.²⁹ אולם גם אם לגבי אמירת דברים שבקדושה הכריע השו"ע שיש לכסות את הראש, עדיין אין בדבריו אלה איסור מפורש על הליכה של ד' אמות ללא כיסוי ראש.

והנה, במגן אברהם עמד על היחס שבין הפסקים בשו"ע, והניח שהאיסור ללכת בגילוי ראש אינו איסור של ממש אלא הוא ממידת חסידות: 'ומ"ש בסי' ב' שלא ילך ד"א בגילוי הראש היינו מדת חסידות'.³⁰ אולם, בפרי מגדים תירץ שדעת השו"ע לאיסור, ובהלכות תפילה לא התייחס לד' אמות ללא גילוי ראש, אלא לפחות מכך.³¹

אעפ"כ, סביר יותר כי בסימן ב' אין איסור של ממש, שהרי השו"ע סמך את דין הילוך בגילוי ראש להליכה בקומה זקופה, וזוהי ודאי לא חובה מעיקר הדין, כשם שסעיפים נוספים בהלכות הנהגת הבוקר הם אינם אלא מידת חסידות ששולבו ברצף ההלכות.

כך כותב במפורש הרחיד"א בברכי יוסף: 'מדקדוק דברי מרן, דקתני ברישא אסור, גבי קומה זקופה, והדר קתני ולא ילך ד"א בגילוי הראש, משמע דליכא אסורא בהולך בגילוי הראש'.³² אמנם, הר"ש משאש³³ נטה לומר שדעת מרן הבית יוסף לאסור מן הדין ללכת בגילוי הראש, אולם הרע"י בשו"ת יחוה דעת הביא מכמה אחרונים שדעת השו"ע היא שאין זו חובה מעיקר הדין אלא מידת חסידות.³⁴

מחייבת. ממילא אם מדובר בשני י"א חלוקים, על פי כללי השו"ע, יש להכריע כשני, ראה: כנסת הגדולה, אורח חיים, סימן שיח, הגה"ט בשם גדולי האחרונים. אמנם יש אחרונים שחלקו על כך וסברו שבכגון זה השו"ע לא הכריע ודעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד, ראה: שו"ת יביע אומר, חלק ח, חושן משפט, סימן א, אות א.

29 שו"ע, סימן רו, סעיף ג.

30 מגן אברהם, סימן צא, ס"ק ג.

31 ראה: ביאור הלכה, שם, ד"ה וי"א שיש.

32 ברכי יוסף, אורח חיים, סימן ב, דין ו. כך הבין בדעת השו"ע גם השבות יעקב, חלק ג, סימן ה.

33 שו"ת תבואות שמש, חלק אורח חיים, סימן לג.

34 שו"ת יחוה דעת, חלק ד, סימן א. אמנם בספר בית יחזקאל למו"ר הרמ"י צוריאלי, חלק א, עמ' קצד, הביא בשם הרב וינברג: 'שהיום שפסק הדין הוא שאסור ללכת אף ד' אמות בלי כיסוי ראש, העובר על זה במציאות פורק ממנו יראת שמים ונהיה קל דעת בשאר עבירות. כי זו היא כח הקדושה שבמצוות שנפסקה ההלכה בהם בישראל'. אולם כאמור כלל לא ברור שכך נפסקה ההלכה. כך גם יש לכאורה להעיר על דבריו של הר"א נבנצאל: 'ולגלות הראש כדי להראות כמי שאינו שומר תורה ומצוות הוא איסור שאמנם אינו ממש יהרג ואל יעבור, אלא הוא איסור הקרוב לזה, ולכן אפילו מי שיצרור תוקפו והולך למקומות אסורים, אין לו לגלות ראשו. ובמקום פיקוח נפש או כדי להציל משמד מותר' (משנ"ב עם הגהות ביצחק יקרא, סימן ב, סעיף ו, משנ"ב ס"ק יא, עמ' 12 בדפי הספר). אמנם הר"א נבנצאל הדגיש בדבריו את הרצון 'להראות כמי שאינו שומר תורה ומצוות' שמראה שאינו מאמין ולא עצם ההליכה בגילוי ראש.

ג. מנהג שהפך לחובה

גם בהנחה שלא קיים איסור של ממש אלא מידת חסידות, מכמה פוסקים עולה שברבות הזמנים הפכה מידת חסידות זו לחובה של ממש. כך כבר בשו"ת מהר"י מברונא: 'מעשה בראובן שהלך בגילוי הראש בפני עשרה ובא א' מן התלמידים וראה ומיחה בו ולא אשגח עליה ונדה התלמי' לראובן: והשבתי דנדויי נדוי... ה"מ לדידהו דבארץ ישראל הוה והו מסגי הכי, אנן דדיירינן בין האומות ואינהו אזילי בגילוי הראש וחשיב כחוקות הגוים ולא מינכר ביניהון אלא בכיסוי הראש חשוב השתא כעובר על דת יהודית'.³⁵

כך גם בט"ז: 'ונראה לי שיש איסור גמור מטעם אחר היינו כיון שחוק הוא עכשיו בין העכו"ם שעושים כן תמיד תיכף שיושבין פורקין מעליהם הכובע ואם כן זה נכלל בכלל ובחוקותיהם לא תלכו'.³⁶

באופן דומה, כתב גם בשו"ע הרש"ז מלאדי: 'ומדת חסידות שלא לילך ד' אמות בגילוי הראש גם בימיהם שרוב העם היו רגילים לילך לפעמים הרבה בגילוי הראש מפני החום בימים ההם ועכשיו בזמן הזה שכולם דרכם לכסות ראשם לעולם אסור לילך או אפילו לישב בגילוי הראש משום צניעות שהרי זה כמגלה בשרו המכוסה וגם הקטנים נכון לכסות ראשם. וכ"ש במדינות אלו שהנכרים נהגו לגלות ראשם וישראלים קדושים נזהרים בזה משום צניעות א"כ ההולך או אפילו היושב בגילוי הראש כמו הנכרי הרי זה עובר בלאו דובחוקותיהם לא תלכו'.³⁷

זו גם מסקנת הדברים בשו"ת נחלת בנימין: 'ואחר כל הדברים הנ"ל נלע"ד להלכה דודאי

35 שו"ת מהר"י מברונא, סימן לד. כך גם כתב בשו"ת חתם סופר, שמכיוון שהגויים רגילים להסיר את כובעיהם בכניסה לבית יראתם, הרי שכיסוי הראש כיום זהו מנהג שמחוייב כיום מדין בחוקותיהם לא תלכו: 'עד שבא האפיפיור הידוע והשכיל ואמר הלא טוב יותר להראות הכניעה בראשו מלהראות בשליפת סנדל ברגל והנהיג ותיקן שכל ההכנעה בשעת עבודתם יהי' בהכנעות הראש בהסיר המצנפת במקום שליפת הסנדל והדברי' ראוי' למי שאומרי' עפ"י שכל אנושי וגם נתקבלו דבריו בכל ארץ אירופא אך אנחנו בשם אלקינו נזכיר כי הוא אמר ויהי הוא צוה ההיפוך וחייב מיתה על עבודת פרועי הראש בלי מצנפת והצריך לעבוד עבודה יחף דוקא ומי יבוא אחר המלך ית"ש את כבר עשהו' (שו"ת חתם סופר, חלק ה, השמטות, סימן קצא). וראה שו"ת ישכיל עבדי, חלק ו, השמטות, אורח חיים, סימן א.

36 ט"ז, אורח חיים, סימן ח, ס"ק ג. דבריו הובאו גם במשנה ברורה, סימן ב, ס"ק יא: 'ואפילו יושב בביתו'.

37 שו"ע הרב, אורח חיים, מהדורא תניינא, סימן ב, סעיף ו. אמנם יש להעיר על כך שמקור דבריו, כפי שציין, מהרמב"ם, הלכות דעות, פרק ה, הלכה ו, אולם הרמב"ם הדגיש שזו הנהגה של תלמידי חכמים: 'צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן, לא יתבזו ולא יתגלו ראשן ולא גופן'.

איסור גילוי ראש דת יהודית היא, דבפ' המדיר ע"ב הקשה הגמ' ראשה פרוע דא' היא, ותי' דא' קלתה ש"ד, דת יהודית אפי' קלתה נמי אסור, והא מדינא ליכא איסור רק משום שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיב עיי' רש"י שם במתני', וה"נ הא ודאי בני ישראל קדושים נהגו כן מעולם שלא לילך או לישב בגילוי ראש ותופסים אותו לקלות ופריצות, ודאי לבניהם הוא דת יהודית, וזה ברור.³⁸

מן המקובץ עולה כי למרות שכסוי ראש החל כמנהג חסידות, הרי שברבות השנים, משהקפידו הגויים להסיר את הכובע בבתי התפילה שלהם,³⁹ הפך לחובה של ממש, והעובר על כך עובר על לאו דאורייתא של 'ובחוקותיהם לא תלכו'. בהנחה שמדובר בלאו דאורייתא, הרי שחייב אדם להוציא את כל ממונו ולא לעבור על לאו, כפי שפסק ברמ"א: 'א"צ לבוז עליה הון רב, וכמו שאמרו: המבוז אל יבזו יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת; ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור'.⁴⁰ משום כך, גם אם יאלץ להפסיד הזדמנות עסקית אם יימנע מלהגיע למקומות בהם יחשוש מלחבוש כיפה,⁴¹ הרי חובה עליו להפסיד ממון כדי לא לעבור על לאו דאורייתא.

אמנם, אם הדיון סובב סביב האיסור של 'ובחוקותיהם לא תלכו', נראה כי כיום יש טעם גדול להתיר את גילוי הראש במצבים מסויימים. זאת, מפני שכאשר אדם מבקש להסיר את כיסוי הראש לחלוטין, כגון שנמצא בבניין משרדים בו לא מקובל לחבוש כובע, אין זה בשל רצונו להידמות לגויים, המסירים את הכובע. בשונה מזמנם של מהר"י ברונא ויתר הפוסקים שהחמירו בכך, מסתבר שכיום חבישת הכובע אינה מקובלת, והסרתו כאשר נכנס לבניין אינה כאמור מנהגי נוכרי מובהק אלא מעשה שההיגיון והנוחיות בצדו. כיוצא בזה כתב הר"מ פיינשטיין בעניין אחר: 'והנה פשוט לע"ד דאף מה שהוא ודאי נחשב חוק העכו"ם, אם הוא דבר שחזינן שעושים כן כולי עלמא דנכרים, גם אלה שלא שייכי כלל לאמונתם ולחוקותיהם, מטעם שכן יותר ניחא לעלמא להנאתם, כבר ליכא על זה איסור

38 שו"ת נחלת בנימין סימן ל, הובא בשו"ת ציץ אליעזר חלק יג סימן יב. הרא"י וולדינברג הסכים לדבריו: 'ובפרט בזה"ז מאז שכאילו משמיא קלא נפק לאיסורא, וכל הירא וחרד לדבר ד' מדקדק ומקפיד על כך עד לאחת'.

39 כך עולה במפורש מהט"ז, אולם גם לפוסקים שלא הזכירו את מנהג הגויים להסיר את הכובע דווקא בבית תפילתם, נראה שלזה התכוונו, שהרי בידוע שהמנהג היה ללכת בכיסוי ראש בחוצות קריה, ולא שמענו מעולם מי שיאמר שיש לגלות את הראש משום כך.

40 רמ"א, אורח חיים, סימן תרנו, סעיף א. וביאר במשנה ברורה, שם, ס"ק ט: 'דבטול עשה הוא במניעה מלקיים ואינו עושה שום מעשה נגד רצון הש"י משא"כ בלא תעשה אם יעבור'.

41 את ההבחנה שבין הפסד ממון לבין מניעת רווח אדגיש יותר להלן, בסימן ט, סעיף ב.

דבחוקותיהם לא תלכו. וגם פשוט שאם יעשו עכו"ם חוק לע"ז שלהם לאכול איזה מין מדברים הטובים והראויים לאכילה - שלא יאסר אותו המין לאכילה. וכמו כן כל הנאה שבעולם, לא שייך שתיאסר בשביל שעכו"ם עשו זה לחוק.⁴²

כך גם מובא בשם הרש"ז אורבך: 'ומכל מקום בעיקר דינא דהט"ז הנ"ל, אמר רבנו דנראה שבזמננו לא שייך איסור זה, דאף שמתחילה נהגו כן מפני אמונתם כמ"ש החת"ס, היום אין זה אלא משום נימוס ואין זה בכלל חוקות הגויים'.⁴³

גם הרב עובדיה יוסף העלה את ההבחנה בין הזמנים והדורות לעניין כיסוי ראש לגברים, אך בכיוון אחר. זאת, לגבי הפוסקים שהקילו וראו בכיסוי הראש לגברים כמדת חסידות בלבד אל מול זמנינו. מתוך כך, הוא קובע לחובה זו מעמד אחר. אין זה איסור של ממש, אולם כיום מדובר בחובה שאמנם מעמדה חמור יותר ממדת חסידות אך לכלל איסור לא באה: 'ומכל מקום נראה שבכיסוי הראש בזמנינו יש טעם יותר ממדת חסידות, כי ידוע שזה דרכם של החפשים פורקי עול תורה ומצות ללכת בגילוי הראש, ויש היכר מיוחד בין עובד אלקים לאשר לא עבדו, על ידי הכיפה שעל הראש, שהדתיים נזהרים ללכת תמיד בכיסוי ראש, והפכה הכפה שעל ראשם לסמל לאדם דתי, שמורא שמים עליו. ואם כן מי שהולך בגילוי ראש יש לחוש בו משום מראית העין שיחשדוהו לפורק עול מלכות שמים מעליו. ואף על פי שיש קצת דתיים שבאו מחוץ לארץ ונהגו ללכת בגילוי הראש כמנהגם בחוץ לארץ, אינם אלא מיעוטא דמיעוטא. ולכן יש מקום לחוש בזה על כל פנים משום מראית העין, וכמו שנאמר והייתם נקיים מה' ומישראל. ונאמר ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם. והגם שאין בידינו להמציא איסורים מדעתינו, מכל מקום טעמא דמסתבר הוא לומר שיש בזה על כל פנים יותר ממדת חסידות, וכל שיש לו כיפה על הראש יצא מחשש מראית העין'.⁴⁴

42 שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ד, סימן יא.

43 בספר הליכות שלמה תפלה, פרק שני, סוף הערה 88, בעמ' כא.

44 שו"ת יחוה דעת, חלק ד, סימן א. יש להעיר, שלמרות שהרע"י הזכיר בדבריו את החובה להמנע ממראית עין באיסור דאורייתא (כלומר כאשר נראה מעשהו כאיסור דאורייתא, זהו איסור של ממש (ראה כריתות כא ע"ב לגבי דם, וברמ"א סימן פז, סעיף ג, לגבי חלב שקדים), ובדברנו זהו מנהג (ראה: רמ"א שם לגבי בשר עוף, וראה בש"ך שם, ס"ק ו בשם מהרש"ל), אולם למעשה לא הסכים לקבוע שיש בכך איסור של ממש, אלא הסתפק בכך ש'כל שיש לו כיפה על הראש יצא מחשש מראית העין'. ובפרט לפי הגר"ד סולוביצ'ק שביאר את דעת המהרש"ל לפיו גם למעשה הדומה למעשה האסור מדרבנן, ראה: מנחת חינוך, מצוה רלב, שהמכשיל את חברו באיסור מדרבנן לא גרע ממשאיו עצה שאינה הוגנת לו, שהוא בכלל איסור לפני עור מדאורייתא, שהחשש במראית עין הוא בכך שאחרים עלולים לטעות ולחשוב שמותר לעשות כן, והרי

על כך יש להוסיף, כי אם יחבוש כובע בראשו ובכך יכסה את ראשו מחד ומאידך לא יחשוף את זהותו, אין בכך כל חשש, שהרי כבר פסק בשו"ע: 'מי שהוא קרוב למלכות וצריך ללבוש במלבושיהם ולדמות להם, מותר בכל'.⁴⁵ יתירה מזו, אין בלבישת בגדים נכרים משום הלאו של בחוקותיהם, כאשר עושה כך לשם כבוד, כפי שפסק הרמ"א בשם המהרי"ק: '...יהא מובדל מהם במלבושיו ובשאר מעשיו. וכל זה אינו אסור אלא בדבר שנהגו בו העובדי כוכבים לשום פריצות, כגון שנהגו ללבוש מלבושים אדומים, והוא מלבוש שרים וכדומה לזה ממלבושי הפריצות, או בדבר שנהגו למנהג ולחוק ואין טעם בדבר דאיכא למיחש ביה משום דרכי האמורי ושיש בו שמץ עבודת כוכבים מאבותיהם, אבל דבר שנהגו לתועלת, כגון שדרכן שכל מי שהוא רופא מומחה יש לו מלבוש מיוחד שניכר בו שהוא רופא אומן, מותר ללבושו. וכן שעושי משום כבוד או טעם אחר, מותר'.⁴⁶

גם כאשר אדם מבקש לטשטש את זהותו היהודית על ידי חבישת כובע לראשו, נראה כי אין בכך איסור, כפי שמובא בספר חסידים: 'אבל יהודי שלא המיר לא יקח עליו שום תכשיט ולא יתקן עצמו כעין כומר כדי שלא יכירוהו אבל ישנה בגדיו ולא יגלח זקנו'.⁴⁷ כך גם בנימוקי יוסף: 'אבל היכא שגזרו שיהרג כל הנקרא בשם יהודי על שאינו גוי וזה כדי

זהו 'מעין' איסור לפני עיוור לא תתן מכשול. הרי שמראית עין הוא איסור מדאורייתא או 'מעין' איסור דאורייתא (שיעורי הגר"ד סולוביצ'ק, בשר וחלב, ירושלים תשס"ה, עמ' קפה-קפח). יצוין כי מלשון התשובה אין מדובר בגדר הלכתי של מראית עין, אלא בהתנהגות שאינה נאה.

45 שו"ע, יורה דעה, סימן קעח, סעיף ב.

46 רמ"א, יורה דעה סימן קעח סעיף א. אמנם, הגר"א חלק על כך, אולם כך נפסק ברמ"א להלכה. וראה: שו"ת יביע אומר, חלק ג, חלק יורה דעה, סימן כד, שהביא משו"ת אמרי אש, חלק יורה דעה, סימן נה, שדחה את הגר"א, שכן דברי המהרי"ק נפסקו להלכה ברמ"א, והאחרונים הבאים אחריהם הביאוהו להלכה. כך גם הביא בשם שו"ת כרך של רומי, סימן א, שאין חשש בהעמדת שעון בבית הכנסת, משום בחוקותיהם כמנהג הנוצרים. עוד ראה: בשו"ת בני בנים, חלק ב, סימן ל, עמ' קטו: 'ולע"ד אין הלכה כן אלא כר"ן ומהרי"ק ורמ"א ורוב הפוסקים וכס המנהג'. ויתירה מכך כתב הר"י אריאל בשו"ת באהלה של תורה, חלק א, סימן כג, עמ' 176, כתב: 'אך דבר שהיינו עושים וזולתם – מותר; וכן במלבושים. וכנראה רצונו לומר שאם גם בלעדיהם היינו עושים את אותו לבוש – מותר... ובכוונתו נראה לענ"ד לומר שכל דבר שהשכל האנושי או הטעם האנושי היה מקובל עלינו גם בלעדיהם, אין בו משום "חוקותיהם". כי אין כאן חיקוי, אלא שימוש בדבר שהשכל האנושי וחוש היופי האנושיים משותפים בו לכולנו'. וראה עוד: שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ד, סימן יב, לגבי קיום סעודות שמחה ביום ה'טענקס גיוונינג'.

47 ספר חסידים (מרגליות), סימן קצט.

שלא יכירוהו מפני פיקוח נפש משנה מלבושו כמלבושם ובורח מותר.⁴⁸ וכבר הארכנו בכך במקום אחר.⁴⁹

ד. מידת חסידות שהפכה למנהג- האם מחייבת

כאמור, החובה לכסות את הראש אינה אלא מידת חסידות, וכפי שהסקנו לעיל שגם אין גילוי הראש היום בכלל הלאו של בחוקותיהם. יש, אפוא, לדון כעת בגדריו ובתוקפו של מנהג, שהרי ברור שלמרות שאין זו חובה מעיקר הדין, אולם היות וכיום נהגו בכך כולם, הרי שזה מנהג מחייב, ויש לדון בשאלה עד כמה חייב אדם להוציא ממון כדי להקפיד על מנהג.

ראשית יש להסתייג מהקביעה הגורפת שזהו מנהג שנהגו בכל המקומות, שהרי יש תפוצות שלא הקפידו על כך.⁵⁰

כך למשל באיטליה, ר' יהודה אריה די מודינה, מתאר את מנהג העולם, ומנמק אותו מבחינה הלכתית: 'מפני שראיתי רוב הקהל הזה ורוב בני איטליה שלא נהגו בו איסור ראיתי ללמד כי הם דברים המותרים... כי גם בנו דבר ה' ותורתו שבכתב ושבע"פ נאמנים ונחמדים לעד ולעולמי עולמים עלינו ועל בנינו לנצח נצחים... כי דברי רז"ל צריך להבינם כפי המקום והזמן והאדם דאם לא כן נהיה בדבריהם אפיקורסים כמו הקראים בתורה שבכתב... והנה לפי המלבושים שנוהגים בני מזרח וגלוח ראשם והמצנפת ודאי שג"ה יורה להם עזות מצב... אבל לנו בני איטליה שלבושנו באופן אחר ומגדלי' שערוטינו, ומנהג הוא להסיר הכובע ולעמוד כן לפני הגדולים לכבדם איך ייחשב המוסר חוצפא והכבוד

48 נימוקי יוסף, בבא קמא, דף מ ע"א בדפי הרי"ף דפוס וילנא.

49 לעיל בסימן ו, סעיף ג.

50 מנהג איטליה ואשכנז הושפע ככל הנראה ממנהג ארץ ישראל הקדמון שבה לא נהגו כן. שכן, בניגוד לתלמוד הבבלי, אין בתלמוד הירושלמי כל התייחסות לכיסוי הראש לגברים. אוספי מדרשים מאוחרים יותר המשקפים את המנהג הארצישראלי, מביאים למסקנה דומה. ראה: "זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 18-20. תיאור ברור של ההבדל שבין המנהגים, בספר החילוקים שין אנשי מזרח ובני ארץ ישראל: 'אנשי מזרח אוסרין שיברכו הכהנים לישראל וראשם פרוע ובני ארץ ישראל מברכין [כהנים לישראל וראשם] פרוע' (ראה: זימר, שם, עמ' 20). גם מאוחר יותר בתקופת הראשונים, נטו חכמי אשכנז להקל בכיסוי ראש, ראה למשל מהר"ם מרוטנבורג, סימן סה; ראבי"ה, חלק ב, ירושלים תשכ"ו, עמ' 145. גם עמדתם של הרמ"א והמהרש"ל תומכת בכך. על הזיקה שבין המנהג הארצישראלי הקדמון ובין איטליה ואשכנז, ראה: אברהם גרוסמן, 'אימתי פסקה ההגמוניה הארץ-ישראלית באיטליה?', משאת משה (תשנ"ח), עמ' 143-157.

עזות'.⁵¹ כמאה שנים לאחר מכן כתב ר' יעקב פארדו: 'שאין שום הפרש בין ב"י לגויי הארץ שכולם הולכים בגילוי הראש, וההרגל בביתם או בחנותם גורם להם לצאת אפילו תחת אויר השמים שברחובות קריה בלי שום מין כיסוי על ראשם'.⁵²

כך גם נהגו בגרמניה, כפי שעולה מתשובת הרד"צ הופמן. הרד"צ הופמן דן בשאלת השבועה בערכאות ללא כיסוי ראש, ותוך כדי התשובה כתב: 'והנה בעת הזאת הרבנים היראים במדינות אונגארן מחמירין מאד בענין גלוי ראש... הנה בק"ק יראים דפפד"מ בבית החינוך שנתיסד מהגאון ר' שמשון רפאל הירש זצ"ל (שאני היית מורה שם ב' שנים וחצי) יושבים התלמידים בשעת לימוד שאר המדעים בפריעת ראש, ורק בשעת לימוד תורה מכסים ראשם (וכן הוא המנהג בבית הספר בהאמבורג) וזה נעשה שם עפ"י תקנת הרה"ג מו"ה ש"ר הירש זצ"ל. ובפעם ראשון שבאתי לביתו של הרה"ג ש"ר הירש בכובע על ראשי, אמר לי שכאן הוא דרך ארץ להסיר הכובע מעל הראש כשבאין אל אדם חשוב, ואולי יראה מורה אחר (יש בבית החינוך שם גם הרבה מורים א"י) שאני איני מסיר הכובע מעל הראש לפני ראש בית החינוך (דירעקטאר) היה מחשב זה כאילו אני מבזה אותו. ובוזה וכיצא בזה אין בו משום בחוקותיהם'.⁵³ וכידוע מנהג חלק מיוצאי גרמניה עד לאחרונה לכסות את ראשם רק בשעת תפילה ולימוד תורה.

אולם, אף על פי כן, מפורסם לכל שברוב ככל המקומות נהגו במנהג זה, ויש לברר מה מעמדו, שכן במקורו הוא מדת חסידות בלבד.

באופן פשוט, נראה כי על אף שאין זו הלכה אלא מדת חסידות, הרי שבכל המקומות שנהגו במנהג זה יש לו תוקף של מנהג מחייב. ממקורות שונים עולה כי גם מנהגים שלא הונהגו על ידי חכמים יש להם תוקף מחייב. כך נראה מכמה מקומות בתוספות, למשל

51 שו"ת זקני יהודה לר' יהודה אריה דה מודינה, סימן כא. אם כי היו שהסתייגו מפוסק זה, ונצטט בקצרה את דבריו של הרא"י וולדינגר: 'אולם אין להתפעל מדברי החכם האטלקי הזה, והדבר לא צריך להיות לפלא אם כותב מה שכותב, כי היו היה האיש אדם הפכפך, המתהפך בדיעותיו כחומר חותם, מנהל מלחמות נגד רבני וגדולי עירו בצורה לא פחותה ממלחמת המשכילים נגד רבני דורם, ולא בעיני אחד היה מוחזק ככופר, והנראה מכפי עדות עצמו הלך בלי כובע על הראש ברחובות קריה... ובתוך המשך דבריו שם כותב כי דברי רז"ל צריך להבינם כפי המקום והזמן והאדם...', כי אין קץ לדברים שמצינו להם ז"ל אסורים שנעשו מותרים בחילוף הזמן והמקום, ויאמר נא ישראל הלשכזה רב - פוסק יקרא' (שו"ת ציץ אליעזר, חלק יג, סימן יב).
52 מנחת אהרון, ונציה תקט, סימן ג. מציאות זו עולה גם מתמונות של רבנים איטלקיים, מהם נראה שלפחות חלקם לא כיסו את ראשם.

53 שו"ת מלמד להועיל, חלק ב, יורה דעה, סימן נו. יש לציין כי במהדורת המוסד לעידוד לימוד התורה (קעסט-ליבוביץ; ישראל חש"ד), השמיטו המדפיסים את סימן זה, ואף מחקו את האיזכור שלו במפתחות הספר.

בתוספות בחולין: 'העולם נהגו שלא לאכול גבינה אחר בשר כלל אפילו אחרי עוף'.⁵⁴ כך גם בתוספות בברכות לגבי ברכת הגומל: 'ונהגו העולם לברך אחר שקורא בתורה',⁵⁵ או בתוספות בפסחים: 'הבכורות נהגו להתענות בערב פסח'.⁵⁶

הרשב"א בתשובה מפרט סוגים שונים של מנהגים, חלקם נוצרו בידי חכמים במסגרות שונות וחלקם הונהגו בידי העם: 'דע: כי דרכי המנהג באיסור והתר רבים. יש מנהג פשוט בכל ישראל, ואסור לעבור עליו בכל מקום, כשל תורה, ואי אפשר לישאל עליו, כמו שאי אפשר לישאל על אסורין של תורה. והרי הגדרים והתקנו', שגדרו ותקנו בבתי דינין של ישראל, לעשות סייג תקנו... ויש מנהג, נהגו ברוב מקומות, הנהיגם גדולי הדור. ועם כל זה, יש מקום שהנהיג בו גדול המקום התר, והעמידו על דינו. ואותו המנהג, אסור בכל המקומות, ובאותו המקום מותר לאנשי המקום... ויש מנהג שנהגו מעצמן, שלא בתקנת חכמים, לגדר ולהתקדש במותר להם, ואסור לעבור עליו כגופי תורה. כשומנן של גיד, שאמר: שמנו של גיד, מותר. וישראל קדושים, נהגו בו איסור. ובנות ישראל, הן החמירו על עצמן, שאפילו רואות טפת דם כחרדל, יושבות עליה שבעה נקיים. ויש שנהגו בו מעצמן, במקצת מקומות; ולא, במקצת. ובמקום שנהגו בו אסור לנהוג בו היתר, אפילו מבני המקום שנהגו בו היתר. והוא ששנינו: מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים, עושין. מקום שנהגו שלא לעשות, אין עושין. וכן, בתשעה באב. וכן מקום שנהגו להדליק בלילי יום הכפורים, מדליקין. מקום שנהגו שלא להדליק, אין מדליקין. וכל אלו, אפילו נשאל אין מתירין לו'.⁵⁷

כלומר גם למנהג שלא הונהג על ידי חכמים אלא נהגו העם מעצמם יש תוקף מחייב. יש להעיר, כי גם מי שמוצאו מאחת מהקהילות שלא נהגו לכסות את הראש, הרי שכיום חלה עליו חובה זו, הואיל וזהו המנהג הרווח היום, ודין מי שנמצא זמנית בקהילה אחרת, כפי שקובעת המשנה בפסחים: 'ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין או ממקום שאין עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם'.⁵⁸ מעתה יש לדון בשאלת מעמדו של מנהג מול הפסד ממון או מניעת רווח.

54 תוספות, חולין קד ע"ב, ד"ה עוף.

55 שם, ברכות נד ע"ב, ד"ה ואימא.

56 שם, פסחים קח ע"א, ד"ה שמונה. במקרה זה מנהג הבכורים כדעת מסכת סופרים ולא כירושלמי.

57 שו"ת הרשב"א, חלק ב, סימן רסח.

58 פסחים, פרק ד, משנה א.

ה. הפסד ממון ומניעת רוח בשל קיום מנהג

נראה פשוט כי על אף שבמצוות יש להפסיד ממון, עד חומש במצוות עשה וכל ממון בלא תעשה, הרי שבמנהג אין כל חובה להפסיד ממון. למסקנה זו מגיע גם בעל האגרות משה בדונו בשאלה דומה: 'הנה בדבר שצריך מע"כ להשיג משרה שצריך להפגש עם בעלי המשרד שאומרים לו שיצטרך שם להוריד כובעו מעל ראשו ולישב בגלוי הראש בלא כיפה שקורין יארמולקע שאם ילבש שם כיפה לא יקבלוהו לעבודה שם, והמשתדל עבורו אומר שיהיה היזק גם לו על זה שהשתדל עבור אדם כזה שלדעתם לא יהיה מסוגל, ואחר שיתקבל אומרים לו שיוכל לישב שם עם כיפה, והוא צריך להמשרה לפרנסתו שם בדענווער שלא מצוי להשיג משרה אצל אינשי שלא יקפידו על זה אם מותר'.⁵⁹ הר"מ פיינשטיין מגיע למסקנה שחבישת כיפה אינה אלא מדת חסידות ומשום כך: 'אף שכיון שכבר הנהיגו זה בכל ישראל לא גרע ממנהגי ישראל קדושים וודאי לא עדיף מעשה ממש דלהפסד גדול אינו מחוייב דאונס ממון הוא אונס לגבי מ"ע... וא"כ כ"ש בגילוי הראש שאינו עשה דתורה ואף לא עשה דרבנן אלא מנהג טוב שאונס ממון הוא אונס, והשגת משרה שהוא לפרנסתו הוא הפסד גדול יותר אף מחומש שאינו מחוייב'.⁶⁰

בהמשך התשובה, מזכיר הרמ"פ את הט"ז שהחמיר, ולמרות שבתשובה אחרת בה פסק כמותו לכתחילה, הרי שכאן הוא מוכן להקל לצורך פרנסה: 'אבל שיטת הט"ז שם דאיכא איסור במקומותינו שהוא חוק העכו"ם שא"כ הוא לאו שאונס ממון אינו אונס שמן הראוי להחמיר כמותו אף שפליגי עליו דהא טעמו הוא טעם גדול ועיין באגרות משה ח"א דאו"ח סימן א' שדחקתי בטעם המג"א, מ"מ במקום הפסד גדול כזה יש לסמוך עליהו'.

59 שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן ב.

60 שם. אמנם יש להדגיש שבמקרה זה מדובר במצב שבו לא ניתן להשיג כלל משרה ללא הסרת הכיפה. אם כי מסתבר שהעיקרון הוא פגיעה בפרנסה, וכפי שהביא בשמו הר"א יפה-שלזינגר בשו"ת באר שרים, חלק ג, סימן סו, אות ב: 'שיצא להקל במקום הפסד ממון ופרנסה'. וחתם: 'והמקיל מצד פרנסתו יש לו על מי לסמוך... וכן משמע קצת להקל גבי פרנסה אך כמובן מה שזקוק' (שם, אות ג). מאידך בשו"ת באר משה לר' משה שטרן, עסק בשאלה דומה, והחמיר אולם לא משיקולים הלכתיים: 'השבתי עפ"י הלכה יש מקום להתיר אבל עצתי שבודאי לא לקבל משרה זו כי גילוי ראש מרגילו לאדם לקלות ראש והפקרות... ושמעתי מליצה יפת תואר דרחמנא שרי' מפני... מרן הח"ס... ההולך בגילוי ראש אינו משוקץ לפי שהולך בגילוי ראש, אלא מפני שהוא משוקץ הולך בגילוי ראש... לכן בשום אופן אינני מסכים וממני לא יצא הוראה להתיר שיקבל משרה זו שיהיה מוכח לשיב כל היום יום אחר יום שבוע אחר שבוע אחד חודש אחד חודש בגילוי הראש ובודאי עם הסביבה שבה נמצא כולם דומים להם יפעלו עליו לרעה וילך מדחי אל דחי עד שיפול ח"ו נגד רצונו (מעיקרא) בבאר שחת'.

אמנם, בתשובה זו מדובר בהפסד מרובה⁶¹ ובחשש שלא יתקבל למקום עבודה.⁶² יש לדון אפוא במצבים בהם לא מדובר במקום עבודה קבוע ובהפסד מרובה אלא בהפסד הזדמנות עסקית בלבד. אכן, נראה כי על אף שהרמ"פ ציין בתשובתו שמדובר בהפסד מרובה, הרי שמהדיון העקרוני בתשובה לגבי גדרי הפסד ממון במצוות עשה והיחס שבין מנהג למצווה, רשאים אנו להסיק כי אם מדובר במנהג בלבד, גם במקרים בהם לא מדובר בהפסד מרובה, אין חובה להימנע מהזדמנות עסקית ובכך לאבד ממון. לא נראה אפוא שקיימת הבחנה בין הפסד ממון למניעת רווח, שהרי היות ומדובר במנהג אין חובה להפסיד על ממון ובמובן זה גם הפסד של אפשרות להרוויח בכלל.

כך גם עולה מתשובתו של ר' יואל כץ, כפי שהובאה בשו"ת ירושת הפליטה.⁶³ בתשובה זו הוא מתבסס על תשובת נטע שורק שהתיר, ועל הפוסקים שראו את כיסוי הראש כמנהג ולא חובה: '... במי שעושה כן בהכרח ללמוד אומנות והוא בבית עכו"ם באופן שמוכרח לישב בגילוי ראש וכן בשאר ענינים כה"ג שמוכרח לישב בהקאנצליא או בהבאנק מקום שמוכרח להיות יושב בגילוי ראש למען פרנסתו... נראה לי דיש לסמוך להתיר כדברי הנטע שורק שם בכל דבריו שכתב בדרך אמת אחר שהעלנו כי מעיקר הדין וההלכה... שגם בד"א אין בו רק משום מדות חסידות'.⁶⁴ להלכה ולמעשה מתיר הר"י כץ את גילוי הראש לצורך פרנסה, רק כאשר מדובר במקום הכרח 'ורק בבית ולא בחוץ'. אכן, גם בתשובה זו מדגיש המשיב את דוחק הפרנסה: 'בפרט עתה בדורותינו ובימינו עתה שהפרנסות כ"כ בקשיות בעוה"ר... ומכ"ש שמאז עד עתה'⁶⁵ עוד נגרע הרבה מצב פרנסות ישראל בעוה"ר ע"כ אין להחמיר יותר מדאי לעת הצורך'. אולם גם כאן יש לדון מצד ההיבט העקרוני, שהיות וזהו מנהג אין חובה להפסיד ממון רב כדי לקיימו.

בתשובה אחרת של הרמ"פ הקל אמנם במנהגי האבלות של ספירות העומר ושלושת

61 אם כי מתשובה זו ניתן להסיק כי מניעת רווח בהקשר של פרנסה נחשב להפסד ממון.

62 בשו"ת יביע אומר, חלק ו, או"ח, סימן טו, הביא משו"ת שאילת משה (חאו"ח סי' כב) 'שהתיר לת"ח אחד ללמד בבית ספר לא דתי תלמוד, אע"פ שכמה תלמידים יושבים אז בגילוי הראש, ובלבד שיש דוחק פרנסה בזה'. שם אמנם מדובר שהמלמד עצמו אינו בגילוי ראש.

63 'קובץ תשובות מגדולי מדינת הונגריא אשר רובם נהרגו על קדושת השם בשעת הגזרה התש"ד', פעסט תשי"ד.

64 שם, סימן יח.

65 מזמנו של התוספות, בבא מציעא ע' ע"ב, ד"ה תשיך, שכתבו בזמנם שאין לאסור ריבית דעכו"ם, למרות שחכמים גזרו ואסרו: 'עכ"ז בזה"ז שאנו שרויים בין האומות ואי אפשר לנו להשתכר בשום דבר אם לא נשא ונתן עמיהם לפיכך אין לאסור'.

השבועות לצורך פרנסה: 'הנה אם אחד עוסק באיזה מסחר למלאכה שאם לא יסתפר את זקנו בימי הספירה ובימים שבין י"ז בתמוז לט' באב יהיה לו הפסד ממון אז מותר כי לא נהגו במקום הפסד. אבל בשבוע שחל בו ט' באב שאסור מדינא דגמ' סוף תענית (ל ע"א) אין להתיר'.⁶⁶

אמנם יש להבחין בין מנהגים שונים ורמת התוקף שלהם. כמו כן יש לבדוק כל מנהג וגדריו ובהחלט ייתכן למשל שבמנהגי האבלות של ספירת העומר לא נהגו במקום הפסד, ולא כן במנהגים אחרים.

ו. חתימה

למרות זיהויה של החובה לכסות את הראש כמידת חסידות וכמנהג, ולמרות ההשלכות ההלכתיות המתבקשות מקביעה זו, יש לעמוד על חשיבותו של מנהג זה, ובשו"ת נצר מטעי לר' נתן צבי פרידמן, הדגיש זאת: 'וגדול כוחו של מנהג מקובל בישראל יותר מכחו של דין והלכה'.⁶⁷ בהמשך⁶⁸ הביא לכך כדוגמא את אמירת הקדיש שאינו אלא מנהג שהוזכר ברמ"א ביורה דעה, בלשון 'נהגו',⁶⁹ ואעפ"כ התקדש במסורת הדורות למנהג יהודי מובהק. עוד הוסיף שם: 'בא וראה עד היכן הגיעה מסירות נפשם של אבותינו על ענין זה. מסופר על נכדי הצדיק רבי פנחס מקוריץ וצ"ל שהיו מדפיסים הש"ס בסלאוויטא ועל ידי מלשינות נתפסו למלכות ונענשו לעבור בין שתי שורות של אנשי צבא שהיו מכים עליהם בעברם בשוטים, וכשעבר אחד מן האחים, רבי פנחס, בתוך שורות המכים עליו באכזריות, נפלה מצנפתו מעל ראשו, רבי פנחס נעצר במקומו ולא רצה לצעוד הלאה בגילוי ראש, סבל מכות נמרצות ולא זו משם עד שהרימו לו את מצנפתו ושמוה על ראשו'.

66 שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ד, סימן קב.

67 שו"ת נצר מטעי, סימן ג, אות א.

68 שם, אות ב.

69 רמ"א, יורה דעה, סימן שעו, סעיף ד.

נספחים

א. נסיעה למקומות שבהם יאלץ ללכת ללא כיסוי ראש מדין פיקוח נפש

מאחר ובמקומות בהם סממן דתי יהודי ככיסוי ראש מסכן נפשות, ומשום כך מותר להסירו, יש מקום לעיין האם כאשר אדם מודע לסכנה ובכל זאת המציא את עצמו למקומות כאלו, האם עדיין נאמר שמשום פיקוח נפש הוא נחשב לאנוס ולא יעבור בכך איסור, או שמא העובדה שזים נסיעה זו, למרות שמודע היה לחשש, לא יוכל להיפטר בטענת האנוס.

שאלת משובב אונסין לעצמו חורגת ממסגרתו של דיון זה וקובעת ברכה לעצמה, אולם דווקא משום העובדה שהיא משתלבת גם בנושאים רבים אחרים אבקש להרחיב בה מעט.

על פי הברייתא המובאת במסכת שבת, אסור להפליג בספינה בשלושת הימים הסמוכים לשבת: 'תנו רבנן: אין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים - לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - שפיר דמי'.⁷⁰ בטעם הדבר נחלקו ראשונים.⁷¹ התוספות⁷² כתבו שהאיסור הוא מחשש שיתקן כלי שיט בשבת. רבנו חננאל⁷³ פירש שהחשש הוא משום איסור תחומין. הרי"ף⁷⁴ לעומתם הטעים שהחשש הוא מפני ביטול עונג שבת שיש בימים הראשונים של ההפלגה. לדיוננו חשובה במיוחד שיטת הרז"ה בעל המאור: 'ולי נראה טעם אחר בין בזו בין במה שאמרו אין צרין על עיירות של נכרים דכולהו מקום סכנה הוא וכל שלושה ימים קודם לשבת קמי שבתא מקרי ונראה כמתנה לדחות את השבת, מפני שאין דבר שעומד בפני פקוח נפש והוא הדין להפריש במדברות וכל מקום של סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת'.⁷⁵ מדברי הרז"ה רשאים אנו להסיק שקיים איסור

70 שבת יט ע"א.

71 ראה: הקדמת המשנה ברורה לסימן רמח.

72 תוספות, שם, ד"ה אין.

73 שם.

74 שם, דף ז ע"א בדפי הרי"ף דפוס וילנא.

75 בעל המאור על הרי"ף, שם, דף ז ע"א (בדפי הריף דפוס וילנא).

ליצור מצב שבאמצעותו ייפטר בסופו של דבר מחיוב הלכתי בגלל טענת פיקוח נפש. ומסתבר שלא מדובר בגדרי פיקוח נפש כאילו האיסור אינו נדחה במצב בו תחילת היוזמה קשורה אליו, אלא זהו איסור בפני עצמו ומדרבנן.

דברי הרז"ה משתלבים, לכאורה, עם דבריו בסוגיה אחרת. במשנה במסכת שבת נאמר: 'מרחיצים את הקטן בין לפני המילה ובין לאחר המילה'.⁷⁶ הר"ן מביא מחלוקת ראשונים לגבי מקרה בו נשפכו המים המיועדים לרחצה, מה יהיה הדין לאחר המילה: 'מיהו היכא דאיכא חמימי לרחוץ קודם מילה ואישתפוך הנך דלאחר מילה בכה"ג הוא דאיכא למידק אי אמרינן תדחה מילה כיון שאם נימול נצטרך אחר כך לחלל את השבת במכשירין או דלמא השתא מיהת בדין מהלינן ובתר הכי פקוח נפש הוא שדוחה את השבת. והרמב"ן ז"ל כתב דשרי למימהלי שאין למצוה אלא שעתה ואין דוחין את המילה מפני שנצטרך אח"כ לדחות את השבת, דבתר הכי פקוח נפש הוא דדחי ליה ולא מכשירי מילה ... ואינו כן דעת הרז"ה ז"ל שהוא ז"ל אמר שכל היכא דאישתפוך חמימי דבתר מילה [מקמי מילה] תדחה מילה וכן דעת הרשב"א ז"ל.⁷⁷

כלומר כאשר נשפכו המים המיועדים לשימוש לפני המילה יש לדחות את המילה, שהרי מכשירי מילה אינם דוחים את השבת. אולם נחלקו ראשונים כאשר נשפכו המים המיועדים לשימוש לאחר המילה. לדעת הרמב"ן, אין למצווה אלא שעתה ולכן יש למול את התינוק בשבת, והיות שלאחר שמלו את התינוק מדובר בסכנת נפשות יש להתיר לחמם עבורו מים. אולם, לדעת הרז"ה נראה שאסור לגרום למצב בו סכנת נפשות תתיר איסור בשבת והרי זה מסבב היתר סכנת נפשות לעצמו. דומה, כי דעת הרז"ה בסוגיה שלפנינו משתלבת במהותה עם סברתו בסוגיית ההפלגה בספינה בימים הסמוכים לשבת, שגם בה אסר לסבב היתר של פיקוח נפש. אולם, יש להעיר, שאם בסוגיית ההפלגה בספינה התיר הרז"ה הפלגה לצורך מצווה, הרי שבסוגיה זו אסר זאת, שכן מילה בשבת היא מצווה. ועוד נידרש לקושיה זו בהמשך.

עוד יש להקשות על שיטת הרז"ה מסוגיית כתובות, ממנה עולה כי מותר לאדם פעמים להכניס את עצמו למצב שבו במציאות של פיקוח נפש מותר יהיה לו לעבור ולא ליהרג. הסוגיה בכתובות מביאה ברייתא לפיה 'ומסכנה ואילך, נהגו העם לכנוס בשלישי, ולא

76 שבת יט, ג.

77 ר"ן, שבת, דף נג ע"א (בדפי הרי"ף דפוס וילנא).

מיחו בידם חכמים'.⁷⁸ מבררת הסוגיה: 'מאי סכנה? ... אמר רבה, דאמרי: בתולה הנשאת ביום הרביעי, תיבעל להגמון תחלה. האי סכנה? אונס הוא! משום דאיכא צנועות, דמסרן נפשיהו לקטלא ואתיין לידי סכנה'. על כך שואלת הסוגיה: 'ולידרוש להו דאונס שרי'. זאת אומרת, מדוע לא נלמד את אותן צנועות שאנו חוששים שתסכנה את עצמן ותימנענה מלהיבעל להגמון, שהיות והבעילה להגמון מתבצעת באונס, אינן עוברות במעשה זה איסור, ולא ייאסרו על בעליהן.⁷⁹ והנה כמה אחרונים הקשו על כך, שהרי לפי שיטת הרז"ה אסור לאדם להכניס את עצמו למצב בו מחשש לפיקוח נפש יאלץ לעבור על איסור, והרי בעצם העובדה שהן נישאות בליל רביעי, הן מביאות למצב בו הן תיבעלנה להגמון, ועל פי הסוגיה אין בכך איסור משום פיקוח נפש.⁸⁰

ובאמת ניתן היה לתרץ בפשטות שיש להבחין בין שני מקרים. מציאות אחת היא בה האדם מסבב מצב בו ייאנס על ידי מאן דהו, שבמצב זה נראה שאין בכך איסור, כפי שנראה מסוגיית כתובות שניתן לדרוש שזהו אונס. לפיכך, מותר לכלה להכניס את עצמה למצב בו תאנס ואעפ"כ לא תהיה אסורה על בעלה, מכיוון שזהו אונס ורחמנה פטריה. מציאות אחרת היא מקרה בו אדם מכניס את עצמו למצב בו הוא בעצמו יאלץ ביוזמתו לעבור איסור. במצב זה אסר הרז"ה לחמם מים לאחר המילה. דומה כי יסוד ההבחנה שבין שני המצבים נמצא בדברי ר' ברוך בער ליבוביץ בספרו ברכת שמואל: 'ונראה באמת בעבירות אונס יש ב' פטורים, א) היכא דאונסים אותו על עיקר המעשה הוי פטור מדין ולנערה לא תעשה דבר, והב) היכא דעל עיקר המעשה הוי רצון גמור, דהיינו היכא דמתרפאין באיסורי הנאה, או חילל שבת בשביל פיקוח נפשות דבעיקר המעשה ליכא אונס ורק פטורו הוא משום הדין וחי בהם ולא שימות בהם, הפי' הוא אם הוא מוכרח לדבר הזה לגבי פיקוח נפשות התירה התורה האיסור'.⁸¹

ניתן להוסיף ולומר שבמקום שבו לא מדובר באונס על המעשה והמעשה כשלעצמו מתבצע ביוזמתו, במקרה כזה הרצון שגילה בתחילת התהליך - בעובדה שסיבב לעצמו מציאות שכזו, משווה למעשה האונס מעמד של מעשה ברצון. מסיבה זו אסר הרז"ה למול

78 כתובות ג ע"ב.

79 רש"י, שם, ד"ה ולדרוש להו.

80 ראה למשל: קהילות יעקב, שבת, סימן טו.

81 ברכת שמואל, חלק ד, כתובות סימן ז, אות ד, עמ' נו ע"ב.

בשבת ולגרום לכך שיאלץ לחמם מים בשבת על אף שמסוגיית כתובות נראה שכאשר האונס מתבצע על ידי אחר והאונס על עצם המעשה יש בכך פטור של וחי בהם ולכן מותר.

אמנם, מכמה ראשונים נראה שגם במקום שבו מדובר באונס על המעשה עדיין חל איסור ליזום מציאות שכזו. כך כתב הר"י מלוניל במסכת סנהדרין,⁸² שאם אמר המלך לאשה לך למקום פלוני בכדי להיבעל שם, תיהרג ולא תלך. ובאמת המאירי שהביא שיטה זו כתב שאסתר נלקחה לבית המלך בעל כורחה.⁸³

עוד אפשר לומר, שכל עוד האונס תלוי בגורם אחר, יש אפשרות שהוא לא יתקיים שהרי 'גזירה עבידא דבטלה', כמבואר בסוגיית כתובות שם. אולם, לגבי חימום המים, מדובר במציאות וודאית, ולכן בזה יש להחמיר, משא"כ כשיש ספק יש להקל, מאחר וממילא כל האיסור הוא מדרבנן כפי שכתבנו לעיל, הרי שיש בזה ספק דרבנן עתידי באונס.

בדרך אחרת מתרץ בעל האבני נזר, ולפיו יש להבחין בין מצב בו אדם מעוניין במעשה האסור, כגון חימום המים, ובין מצב בו אינו מעוניין בכך, כמו באונס שעל ידי ההגמון. לפי דבריו יצא שבכל מצב שבו אדם אינו מעוניין באיסור לא יעבור על איסור כאשר הוא מכניס את עצמו למצב בו יהא חייב לעבור על האיסור באונס.⁸⁴ כך גם בספר קהילות יעקב, שמקשה על שיטת התשובות המיוחסות להרמב"ן לפיה מסבב אונסין לעצמו אינו בגדר אונס מסוגיית כתובות, ומתריך: 'וי"ל דתשובת המיוחסות הנ"ל מיירי בגוונא שרוצה ומתאוה לעצם העבירה אלא שבשביל שלא יאנס מביא עצמו למקום האונס כדי שיפטור עצמו בטענת אונס, וכל כה"ג אינו נקרא אנוס מכיון דזהו רצונו שיבא אונס על העבירה למען עשות את העבירה, אבל בההיא דכתובות שאין רצונה כלל להיות אנוסה ולעשות החטא, אלא מה דנשאת היתה בשביל נישואין על בעלה, והאונס ממילא בא, וכל כה"ג שפיר נקראת אנוס לענין ניתר ולענין לאוסרה על בעלה'.⁸⁵

82 חידושי ר"י מלוניל, סנהדרין עד ע"א (בתוך: סנהדרי גדולה, כרך ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' קכה).

83 בית הבחירה למאירי, סנהדרין, שם. אמנם סברא זו נדחתה על ידי מהרי"ט: 'והיה נראה להכריע הדבר להחמיר דהא אונס דרחמנא שריא באשת איש מולנערה לא תעשה דבר נפקא ואמרו גבי אסתר כאשר אבדתי מבית אבא כך אבדתי ממך עד עכשיו באונס עכשיו ברצון לפי שהליכתה לפני אחשורוש היה ברצונה אף ע"פ שלבסוף ודאי היתה אנוסה נאסרה על מרדכי לפי שהיא גרמ' בהליכת' ומיהו זה יש לדחות דעד עכשיו באונס היינו שלא נבעלה לו ברצון' ועכשיו ברצון שצריכה היתה להבעל ברצונה כדי למצוא חן בעיניו ואו ודאי אסור' (שו"ת מהרי"ט, חלק א, סימן כא).

84 אבני נזר, סימן רמד, אות ב.

85 קהילות יעקב, בבא קמא, סימן כא, אות ב.

דוגמא לכך ניתן לראות בתשובת הריב"ש, לפיה במקום בו אדם ממציא את עצמו למקום בו 'יאלץ' לעבור על איסור, עדיין חל עליו האיסור המקורי. כך היה סיפור המעשה כפי שהובא לפני הריב"ש: 'זה כמו ד' שנים, נאספו כל קהל קאליר בבית הכנסת הגדולה, והסכימו והחרימו בחרם חמור, שלא יצחק שום איש ואשה לשום צחוק של דאוו"ש, לא בעדו ולא בעד אחר, ולא אחר בעדו, והעובר עונו ישא, וכל ישראל יהיו נקיים. ויקר מקרה, כאשר עבר מלך שיציליא"ה שם, קאלי"ר היו צוחקין בימי שלשה חגות קלנד"א, ורבים מהיהודים נמצאו שם בחצר המלך לראות הצחוק. ושם הוגד למלך, כי אחד מהם רגיל לצחוק בטוב; ויאמר לו המלך: מדוע אינך מצחק? ויען היהודי: לא אוכל, עד יתיר לי החרם מרנא רבי יהודה ב"ר דוד. השיב לו המלך: מה לך ולו? הנה כחי עולה על כלם, אני אשים עליך קנס שתצחוק, ותהיה פטור מן החרם. ותכף האיש, כמו ירא אלהים, הגיד הדבר אל הרב הנזכר ואל הנאמנים; ומיד נאספו עם אנשי המעמד בבית הכנסת, ונועצו, שיעלו הנאמנים אל הפרנס, ייטב בעיניו להשתחוות למלך לבל יבטל הסכמתם, וכן עשו. ויען להם הפרנס: הניחו זה עלי ואל תחושו, כי אין רצון אדונינו המלך להכריח שום יהודי שיצחק; אני מיעץ לכם, שהיהודים המפורסמים שמצחקים בטוב, לא יכנסו בחצר המלך לראות הצחוק, דהזמנה מילתא היא. ותכף הסכימו הקהל, לבל ילך שם יהודי, בעצת הפרנס. וקרה, שיהודי אחד שידו תקפה, לא נמנע מלכת שם לראות הצחוק; וביום ערב שבת עם חשכה, אמר לו המלך: יהודי, אתה תצחק; ויען: והנה בא השבת; ויאמר לו המלך: ויום ראשון תצחק? ויען: מה שיצוה אדוני המלך אל עבדו, יעשה. והרב הנזכר, שהיה עומד לפני המלך תמיד, בשמעו את דבריו, הביט בו בעין רעה ובפנים זעומות, והלך לו. והי בנסוע המלך מקאליר, ירד לישן בעיר הלאפול"ה, אשר היא תחת המגדל מחוברת עמו, אשר על שפת הים. והאיש ההוא ירד שם, לפי דבריו לגבות דמי ד' חביות יין, ונכנס לראות המלך ופרשיו כשהם המצחקים, ואמר, שהמלך צוהו שיצחק, ואם לא יהרגנו, וממצות המלך יש לו שטר; וצחק, והרויח ק"ס פרחים. ואחרי הלך המלך לדרכו לשלום, ראשי הקהל שאלו לרב הנזכר מה טיבו של עובר זה, ואמר להם, שיבא בבית הכנסת ביום השבת, ויפרסם חטאתו ויאמר אונסו וטענותיו, ויבא במסורת הברית. ואחר השתדלות הרב בא, ובגאווה לא קם, אלא יושב במקומו, אמר, שצחק באונס במצות המלך, ויש לו שטר מזה; ואם עבר, הנה מוכן לעשות מה שיגזרו עליו הרבנים.⁸⁶

על פי הריב"ש לא מדובר באונס, מכיוון שהאדם הביא את עצמו לכך, והוא מסתייע במשנה

בבבא מציעא שהדב והנמר הרי אלו אונסין בזמן שבאו מאיליהן ולא בזמן שהוליקן השומר למקום גדודי חיות וליסטים: ⁸⁷ 'אבל, מה שיש לעיין בזה, שאם זה היה יודע בהסכמת הקהל, שלא יראה אדם במקו' הצחוק למען לא יצוהו המלך לצחוק, וזה לא חשש להסכמת' והלך שם, כי נתאוה לצחוק, בחשבו שכאשר יראנו המלך יצוה עליו לצחוק. אם נאמר שבעתה הנה הוא כמזיד גמור'. ⁸⁸

והנה מדברי הנימוקי יוסף בחידושו למסכת בבא קמא בסוגיית אשו משום חציו, עולה כי גם אם יום אדם מציאות של אונס, הרי היא עדין בכלל אונס: 'אשו משום חציו כאילו בידיו הבעירו כדאמרן. ואי קשיא לך א"כ היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת... לא קשיא לך שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל ולא חשבינן ליה מעשה דמכאן ולהבא דאי חשבינן ליה הוה לך למפטריה דאונס הוא'. ⁸⁹ עיקרון זה סותר לכאורה את שיטת הרז"ה ויתר הראשונים שראינו עד כה, שאוסרים לסבב מציאות של אונס. כמובן יש להבחין בפשטות בין חלות הפטור או המתיר ובין איסור מקדים. וגם לפי הנימוקי יוסף לא ברור כלל שלא יהיה איסור מקדים העומד בפני עצמו, לגרום לנזק באונס. אמנם בגרמא בנזיקין פטור הגורם לנזק מפיצוי, אולם אעפ"כ המעשה כשלעצמו אסור. אמנם, לפחות מדברי הר"י מלוניל נראה שמדובר באיסור של ממש, שעליו נאמר ייהרג ואל יעבור, ובהחלט יתכן שמדובר לדבריו בהעדר הפטור של אונס, ולא באיסור מקדים.

אכן, בעל הקהילות יעקב מנגיד בין שיטת הנימוקי יוסף לשיטת התשובות המיוחסות לרמב"ן, מהן נראה שמדובר בגדרי אונס ולא באיסור מקדים: 'לפמש"כ הרמב"ן... שאונס כשמו ואין הרצון אונס ואילו מסבב זה אונסין לעצמו וכו' אין זה אונס אלא רצון עכ"ל וא"כ ה"נ שפיר י"ל שהוא חייב מה שהחץ ועשה אח"כ אע"פ שהוא אונס לפי שאין זה נחשב אונס לפוטרו כיון שהוא עצמו הביא מרצונו את האונס, ולכאורה מוכח מזה דהנימוק"י פליג בזה על הרמב"ן'. ⁹⁰

ובאמת בספר ישועת ישראל הבחין בין כניסה למצב של פיקוח נפש ובין כניסה למצב של אונס: 'ואמנם עיקרא דהאי מילתא נראה דמילה ואונס תרי מיילי נינהו ומתרי קראי נפקי,

87 בבא מציעא ז, ט.

88 שם.

89 נימוקי יוסף, בבא קמא, דף י ע"א (בדפי הרי"ף דפוס וילנא).

90 קהילות יעקב, בבא קמא, סימן כא, אות ב.

דאונס ילפינן מולנערה ל"ת דבר וחולה ופקוח נפש ילפינן מקרא דוחי בהם, וכל היכא דאיכא סכ"נ הר"ז כמו טומאה שדחוי' בציבור... והרי בטומאה דחוי' בציבור וודאי שציבור שטמאו עצמם במזיד עושין ק"פ בטומאה ואינן נענשין כרת על אכילת פסח בטומאה.⁹¹

ולפי זה לא יהיה על פי הרז"ה איסור כאשר מכניס את עצמו למצב בו יאלץ לעשות שימוש בהיתר של פיקוח נפש שהרי פטרה אותו תורה במצב זה, ולכן במקום מצווה מותר. אולם בסוגיית אישתפ"ך חמימי מדובר בכניסה למצב בו הוא מכניס את עצמו לאונס, ואת זה לא התירה התורה.

ההבחנה שבין הכניסה לפיקו"נ ובין הכניסה למצב של אונס, מצאתי שנעשתה גם בידי ר' שמעון שקופ, כפי הובאו דבריו בחידושי ר' שמואל רוזובסקי. בדבריו הוא גם מבחין בין איסור עשה ובין איסור לא תעשה: 'ושמעת' בזה מהגר"ש שקופ ז"ל שתי' דבסוגיין אין אנו באים להתירה משום אונס כי אם היתר דפיקו"נ... ונמצא דהכא אינה מכנסת עצמה לאונס כי אם להיתר דפיקו"נ, ומכניס עצמו לפיקו"נ לא דמי למכניס עצמו באונס, דהא דאסור להכניס עצמו לאונס בעלמא היינו משום דכיוון שהוא גרם לעצמו אונס זה לא חשיב כלל שהוא אונס על המ' והוי מזיד, משא"כ במכניס עצמו לפיקו"נ דבשעה שעושה המע' יש לו היתר דפיקו"נ, ונמצא דמכניס עצמו למצב שבו מתרת לו התורה לעבור ואין כאן איסור. ואף דמצינו בכמה דוכתי דגם להכניס עצמו להיתר דפיקו"נ אסור... אמר בזה הגר"ש דיש בזה נפק"מ בין מכניס עצמו לביטול עשה או מכניס עצמו לאיסור ל"ת, דלהכניס עצמו לאיסור ל"ת מותר, כיון דבשעה שיעבור יהא לו היתר דפיקו"נ... ונמצא דגורם לעצמו לעבור על ל"ת בהיתר, ובזה ליכא איסור כלל, משא"כ במצות עשה אסור לו להכניס עצמו להיתר דפיקו"נ, ומשום דאף שכשעובר אח"כ על העשה אין עושה איסור, מ"מ אין לו קיום עשה, ואסור לאדם שיכניס עצמו למצב שיתבטל קיום עשה.⁹²

בדרך זו נוכל לתרץ את הקושיה שהקשנו על הסתירה בין שיטת הרז"ה בסוגיית הפלגה בספינה, שם אסר הרז"ה להכניס את עצמו למצב בו יפטר מאיסורי שבת בגלל פיקוח נפש אולם התיר על פי הברייתא ביציאה לדבר מצווה, ובין דבריו בסוגיית אישתפ"ך חמימי, שם אסר למול בשבת על אף שמדובר בדבר מצווה.

ניתן אפוא לתרץ בפשטות שדברי הרז"ה בסוגיית ההפלגה בספינה מדברים על איסור

91 ישועת ישראל, חושן משפט, הלכות דיינים, סימן כא, אות א.

92 חידושי רבי שמואל, כתובות, סימן ד.

מקדים מדרבנן להפקיע מעצמו איסורי שבת בדרך של פטור על כניסה למצב של פיקוח נפש. היות ושבת עדין לא חלה לא מדובר אלא באיסור מדרבנן, שאינו חל במקום מצווה. אולם, בסוגיית אישתפ"ח חמימי הלוא מדובר כבר לאחר כניסת השבת, וא"כ מדובר באיסור מדאורייתא. כלומר קיימת חובה חיובית לשמור שבת, ומי שיוצר לעצמו מצבים הלכתיים שבאמצעותם נפטור מהחיוב הרי אינו מקיים בכך את החיוב הכללי של שמירת שבת.

עוד נראה שיש להבחין בין אונס לפיקו"נ. לגבי פיקו"נ יש איסור מקדים להפקיע א"ע מחיובי שבת. אולם, לגבי אונס יש לומר שלא מדובר על איסור מקדים, אלא כפי שכתב במיוחסות לרמב"ן, האונס לא יפטור אותו. ניתן שוב להטעים שהאונס לא יפטור אותו כי אין זה אונס אלא רצון, הרצון המוקדם שזה יקרה אומר שגם בזמן ביצוע העבירה יש רצון וממילא אין פטור של אונס. מאידך, לגבי פיקו"נ אין מדובר כלל במצב שפיקו"נ לא יפטור אותו ויצטרך ליהרג ולא לעבור כי סיבב לעצמו, אלא יש איסור מקדים בלבד, ואת זה חידש בעל המאור.

אכן משכך, יש להבין, איזה מין איסור זה ומה מקורו. ובאמת, הרב שבתאי רפפורט השיב לי שזהו איסור של לפני עוור עצמי, והביא לכך ראיות שבכלל האיסור לתת מכשול לפני עיוור, אסור גם לתת מכשול לפני עצמו, שהרי הוא עצמו לא גרוע מכל עיוור אחר. וכשם שאסור להכשיל אחרים כך אסור להכשיל את עצמו ולסמוך על טענת אונס.⁹³

אולם, ניתן לחדש ולומר שכל מצווה שניתנת לקיום, חייבים לטרוח עבודה מראש כדי לקיימה, במובן זה חיובי שבת אינם מתחילים מכניסת שבת, אלא כפי שביאר בעל המאור, שלושה ימים קודם שבת יש לטרוח עבודה, בבחינת מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת, וכפי שעולה מהברייתא בפסחים ששלושים יום קודם פסח חלים חיובי פסח כגון המפרש ויוצא בשיירה.

מכל האמור עולה, כי ישנן שיטות בפוסקים לפיהם לא חל על האדם איסור להכניס את עצמו למצב בו יאלץ לעבור עבירה בפיקוח נפש. אמנם פוסקים רבים חולקים על כך, אך נראה ברור כי כאשר מדובר במנהג בלבד, יודו הם כי אין לחשוש לכך.

ב. נסיעה לצורך פנוסה

⁹³ יש להזכיר שאונס הוא פטור מעונש, בשונה מפיקו"נ שאין הוא פטור מעונש אלא לא חל החיוב לקיים את המצווה, וגם לא חיוב של ונקדשתי בעבירות שאינן ג' עבירות, ובמקומו יש חיוב אחר של וחי בהם.

מאחר וכיסוי הראש אינו דין, אלא מדת חסידות ומנהג שנהגו בו, יש מקום לעיין האם ניתן להקל בנסיעה לצורך פרנסה למקום שבו קיים חשש שהחובש כיפה יבולע לו. האם יש להעמיד את הנוסע על שורת הדין, או שמא בכל מצב יש לנקוט בגדרים המחמירים המקובלים, ולחייבו בכיסוי ראש, ואין להקל לו גם במקום פרנסה.

הנה ממספר מקומות עולה כי חז"ל והפוסקים התייחסו לעיסוק במלאכה לצורך פרנסה כמצווה אשר מפניה נדחו אף קיומן של כמה הלכות.

ראשית יש לצטט מדבריו של רבי כפי שהובאו במכילתא דרשב"י, לפיהם: 'ששת ימים תעבד ר' אומר הרי זו גזירה אחרת שכשם שנצטוו ישראל על מצות עשה שלשבת כך נצטוו על המלאכה'.⁹⁴

כך גם באבות דרבי נתן בשם רבי אליעזר: 'ועוד היה רבי אליעזר אומר גדולה היא מלאכה שכשם שנצטוו ישראל על (התורה) [והשבת] כך נצטוו על המלאכה שנאמר ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך'.⁹⁵

על פי דברים אלו, ניתן להבין את שיטתו של ר"ת, לפיה הפלגה לצורך פרנסה היא בכלל הפלגה לדבר מצווה. על פי הברייתא במסכת שבת, אשר בה עסקנו לעיל, אסור אמנם להפליג בספינה בשלושת הימים הסמוכים לשבת, אולם כאשר ההפלגה לצורך מצווה מותר.

הטור מביא את שיטתו של ר"ת המבחין בין הפלגה לצורך טיול שאינה בכלל מצווה ובין הפלגה לצורך פרנסה שהיא לצורך מצווה: 'ולענין דבר מצוה פר"ת שכל מקום שאדם הולך כגון לסחורה או לראות פני חבירו חשיב הכל דבר מצוה ואין חשובה דבר הרשות אלא כשהולך לטייל'.⁹⁶ מדבריו של המגן אברהם אף עולה כי גם הפלגה לצורך רווח שהוא מעבר לפרנסה המינימלית הנצרכת היא בכלל הפלגה לדבר מצווה: 'אפי' יש לו מזונות והולך

94 מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, פרק כ, פסוק ט.

95 מסכתות קטנות, מסכת אבות דרבי נתן, נוסחא ב, פרק כא, ד"ה אהוב. וראה על כך בהרחבה בתורה שלמה לרמ"מ כשר, מילואים, שמות כ, פרקים יד-טו. עוד הוסיף שם שממקורות אלו יש ראייה כנגד המחמירים בשאלת קו התאריך ומחייבים שמירת שתי שבתות, ולמעשה מקילים במלאכת ששת ימים, שזו גם קולא בקדושת השבת: 'ומהנ"ל יש להוכיח בשאלת קו התאריך שיש שפסקו להחמיר ולשמור כדין שתי שבתות, ולדעתי יש לחשוש שחומרא זו קולא היא...!'

96 טור, אורח חיים, סימן רמח.

לסחור' להרוח".⁹⁷ המגן אברהם מעצים אפוא את חידושו של ר"ת; לא זו בלבד שנסיעה לצורך פרנסה היא בבחינת דבר מצווה אלא אף נסיעה לרווח בכלל.

יש להדגיש כי אין לצמצם את חידושו של ר"ת לדבר 'מצווה בעלמא', אלא ברור שמדובר בגדרי ובחלות שם מצווה, שהרי הסוגיה התירה הפלגה בתוך שלושת הימים הסמוכים רק בדבר מצווה של ממש. וכפי שהטעימו הראשונים,⁹⁸ סיבת ההיתר היא העוסק במצווה פטור מן המצווה, וא"כ מדובר במצווה של ממש.

הבית יוסף הקשה על שיטתו של ר"ת, וכתב שאין לפסוק כמוה להלכה,⁹⁹ ואכן בשו"ע כלל לא הביאה, אולם הרמ"א קבע¹⁰⁰ שהמקלים בכך יש להם על מה שיסמכו: 'יש אומרים כל מקום שאדם הולך לסחורה או לראות פני חבריו חשוב הכל דבר מצווה ואינו חשוב דבר הרשות, רק כשהולך לטייל; ועל כן נהגו בקצת מקומות להקל בענין הפלגת הספינות והליכת שיירא תוך שלשה ימים, כי חשובים הכל לדבר מצווה; ואין למחות בידן, הואיל ויש להם על מי שיסמכו'.¹⁰¹

ישנן דוגמאות נוספות מהן נראה שכאשר קיומן של הלכות שונות עומד מול היכולת לעסוק במלאכה לצורך פרנסה, פעמים הקלו בהן חכמים.¹⁰² אמנם, יש להסתייג מראש שבכל הדוגמאות שנביא להלן כלל לא ברור שמדובר על התנגשות בין עיקרון אחד מול השני, ויתכן שמראש לא חייבה ההלכה את קיומה של מצווה זו או אחרת במקום פרנסה. אעפ"כ, יש לראות במקורות אלו ביטוי להערכה רבה לעיסוק במלאכה ובישובו של עולם, אולם כאמור, אין בהם ראיה שבמקרים אחרים ניתן יהיה להקל ולו במשהו מקיומן של מצוות לצורך פרנסה.

97 מגן אברהם, שם, ס"ק יט. המגן אברהם הפנה לשו"ע בסימן תקלא, סעיף ד: 'ואלו מגלחין במועד... וכן הבא ממדינת הים בחול המועד, או שבא בערב הרגל ולא היה שהות ביום לגלח, והוא שלא יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ לטייל', על כך מעיר במגן אברהם שם: 'אבל יצא להרוויח, או לראות פני חברו, שרי, דמקרי מצווה'.

98 ראה בית יוסף שם.

99 בית יוסף, אורח חיים, סימן רמח, אות ד: 'ומכל מקום נראה לי שאין כל הפוסקים מודים לרבינו תם בזה... אלא ודאי לית להו הא דרבינו תם'.

100 כך גם בראב"ה שהביא את דברי ר"ת וסיכם: 'וכן נראה לי עיקר' (ראב"ה, חלק א, מסכת שבת, סימן קצח, ד"ה תנו רבנן).

101 רמ"א, אורח חיים, סימן רמח, סעיף ד. גם במגן אברהם, שם, כתב: 'וכבר נתפשט המנהג להפליג אפי' בשבת'.

102 ברוח זו במאמרו של בנימין דה לה פואנטה, חידושי תורה NDS, @, כרך 10 (תש"ע), עמ' 109-123.

להלן כמה דוגמאות אפשריות:

חכמים פטרו פועלים העושים מלאכתם בשכרם אצל מעביד, מתפילה במניין וברכות ועוד: 'התניא: הפועלים שהיו עושים מלאכה אצל בעל - הבית קורין קריאת שמע ומתפללין, ואוכלין פתן ואין מברכים לפניו, אבל מברכין לאחריה שנים, כיצד - ברכה ראשונה כתקונה, שניה - פותח בברכת הארץ וכוללין בונה ירושלים בברכת הארץ; במה דברים אמורים - בעושיין בשכרן, אבל עושיין בסעודתן או שהיה בעל הבית מיסב עמהן - מברכין כתיקונה'.¹⁰³

כיוצא בזה לעניין תפילת שחרית קודם זמן הנץ החמה. בשו"ע פסק שלמרות שזמן תפילת שחרית מזמן הנץ החמה, אם התפלל משעלה עמוד השחר, יצא.¹⁰⁴ במשנה ברורה שם העיר,¹⁰⁵ שיצא בדיעבד ואפילו לא בשעת הדחק, אולם בשעת הדחק כבר פסק בשו"ע שם בסעיף ח: 'בשעת הדחק, כגון שצריך להשכים לדרך, יכול להתפלל משעלה עמוד השחר'. אפילו לכתחילה כפי שכתב במשנה ברורה שם.¹⁰⁶ הרי שהקל השו"ע לצורך פרנסה.

כיוצא בזה, פטרו חכמים את העוסקים במלאכתם מלהדר פני זקן בקימה, למרות המצווה המפורשת בתורה. כך נפסק בשו"ע להלכה: 'אין בעלי אומניות חייבים לעמוד בפני תלמיד חכם בשעה שעוסקים במלאכתן. ואם הוא עוסק במלאכת אחרים ורוצה להחמיר על עצמו לעמוד מפניו, אינו רשאי'.¹⁰⁷

אמנם, יש לעמוד על כך שבסוגיית קידושין, שהיא המקור להלכה זו, נראה שמראש לא נקבעה חובה במקום הפסד, וזו אם כן הלכה שהיא מגדרי המצווה וכן: 'אלא אקיש קימה להידור, מה הידור שאין בו ביטול, אף קימה שאין בה ביטול; ואקיש נמי הידור לקימה, מה קימה שאין בה חסרון כיס, אף הידור שאין בו חסרון כיס; מכאן אמרו: אין בעלי אומניות

103 ברכות טז ע"א.

104 שו"ע, סימן פט, סעיף א.

105 שם, ס"ק ד.

106 כך פסק בשו"ת יחוה דעת, חלק ב, סימן ח, והקל בדינם של 'פועלים משכימי קום שצריכים להופיע במקום עבודתם בשעות המוקדמות של הבוקר', לעניין תפילת שחרית לפני הנץ החמה. כך גם בספר תפילה כהלכתה, בשם הרי"ש אלישיב: 'פועלים שעליהם להופיע במקום עבודתם השכם בבוקר, רשאים להתפלל לאחר עה"ש לכתחילה. וכן הורה הרי"ש אלישיב למי שנאלץ לעסוק במלאכתו השכם בבוקר ויש לו מנין המתפללים לפני הנץ שעדיף להתפלל איתם מלעסוק בצרכיו לפני התפילה ולהתפלל מאוחר יותר' (תפילה כהלכתה, עמ' עז, הערה סג).

107 שו"ע, יורה דעה, סימן רמד, סעיף ה.

רש"י לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין במלאכתם.¹⁰⁸ אכן, יתכן שחכמים כשהגדירו וקבעו את גדרי המצווה מדאורייתא, הגבילו את המצווה והעמידו אותה במקום שבו אין חסרון כיס.

כיוצא בזה, התיר הרמב"ם לצאת מארץ ישראל לצורך 'סחורה', למרות האיסור הכללי לצאת מארץ ישראל: 'אסור לצאת מארץ ישראל לחוצה לארץ לעולם, אלא ללמוד תורה או לישא אשה או להציל מן העכו"ם ויחזור לארץ, וכן יוצא הוא לסחורה'.¹⁰⁹ כך גם הקל הרמב"ם לשכון בארץ מצרים לצורך 'סחורה ופרקמטיא', למרות שקודם לכן הביא משלושה פסוקים שיש איסור מפורש לגור במצרים: 'ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים... בשלשה מקומות הזהירה תורה שלא לשוב למצרים, שנאמר לא תוסיפין לשוב בדרך הזה עוד, לא תוסיף עוד לראותה, לא תוסיפו לראותם עוד עד עולם, ואלכסנדרה בלל האיסור'.¹¹⁰ מותר לחזור לארץ מצרים לסחורה ולפרקמטיא, ולכבוש ארצות אחרות, ואין אסור אלא להשתקע שם, ואין לוקין על לאו זה, שבעת הכניסה מותר הוא, ואם יחשב לישב ולהשתקע שם אין בו מעשה'.¹¹¹ אולם, גם לגבי הלכות אלו יש להתלבט האם מדובר בקולא שהיא מגדרי המצווה, כלומר שמראש האיסור הוא לצורך שאינו חיוני כגון פרנסה.

ג. נסיעה לצורך טיול

לכאורה, מכלל הן ניתן לשמוע את הלאו. על פי ר"ת שהובא בטור, נסיעה לצורך פרנסה היא אמנם בכלל מצווה אולם ר"ת הדגיש בדבריו: 'ואין חשובה דבר הרשות אלא כשהולך לטייל'.¹¹² מסתבר, כי הפוסקים לא העניקו מעמד הלכתי לטיול או לנופש ולא ראו בו מצווה, ובודאי לא כזו שתדחה מצווה אחרת.¹¹³ כך למשל בשו"ת מהר"ם אלשיך, המבאר

108 קידושין לג ע"א.

109 רמב"ם, הלכות מלכים, פרק ה, הלכה ט.

110 רמב"ם, שם, הלכה ז.

111 שם, הלכה ח.

112 טור, אורח חיים, סימן רמח.

113 יש פוסקים שחששו מנסיעה שאינה לצורך פרנסה, כלומר לטיול, בגלל סכנת דרכים. ונראה שבכל מקום שיש חשש סביר לסכנת נפשות יש להחמיר בכך. בשו"ת התשב"ץ מתאר את המציאות בזמנו: 'בודאי דאין לך בזמן הזה מי שהולך לטייל כי עלו על צוארנו העולים והמס' והארנוניות ובפרט שכל הדרכים בחזקת סכנה כי רבו השוללים והבוזזים בין בספינות שבים בין בשיירות שביבשה ואין אדם מסכן עצמו ללכת אלא מדוחק גדול ולא לטייל (שו"ת תשב"ץ, חלק ד, טור ג (חוט המשולש), סימן יא). בשו"ת שם אריה, פוסק להלכה: 'אמרו חז"ל כל הדרכים בחזקת סכנה, ועם כל זה מותר לצאת לדרך, אך אם ההליכה אינה אלא לשוטט בעולם ולראות דברים חדשים וכדומה... מהראוי להרחיק מזה. רק לצורך מזונות או סחורה... מה

את לשון הטור לפיה אסור לאדם לצאת לסחורה או לצורך 'דבר אחר' שלא ברשות אשתו: 'וזו כוונת הטור בלישניה דקאמר אסור לצאת לסחורה או לצורך דבר אחר כו' דהאי דבר אחר לטפויי אתא ובתר דקאמר לסחורה שהוא לפרנסת ביתו אין למעלה מזה אלא דבר מצוה כי לטייל או לשאר דברים גריעי מסחורה'.

יש אמנם להדגיש כי הטיול בארץ ישראל ייחשב כמצווה לפי חלק מהפוסקים.¹¹⁴ המגן אברהם מסכם את דעות החולקים: 'ודוק' ע"ד להתיישב וי"א אפי' ע"מ להחזיר כיון דאפי' מהלך ד"א בא"י מצוה היא'.¹¹⁵ כלומר נחלקו הפוסקים האם עליה לארץ ישראל, הנחשבת למצווה על פי השו"ע, היא דווקא עליה על מנת להתיישב או שכל עליה לארץ ישראל, אפילו לטיול זמני, נכללת בכלל המצווה. השיטה השניה שבמגן אברהם תופסת, אפוא, כי הליכה ד' אמות בארץ ישראל היא בבחינת מצווה.

על פי האמור, מסכם במשנה ברורה את המצבים שבהם ניתן לצאת לחו"ל ואת המצבים שבהם אסור: 'דמארץ ישראל לארץ ישראל או מחו"ל לחו"ל אף ביצא לטייל שאינו דבר מצוה אפ"ה מותר לו לגלח כשלא היה פנאי לגלח מבעוד יום כיון שיציאתו ברשות היתה שלא עשה איסור בזה אבל מא"י לחו"ל אינו מותר אלא ביצא להרויח או לראות פני חבריו דהוא חשיב דבר מצוה שמותר לצאת מא"י בשביל זה משא"כ לטייל בעלמא דבכה"ג אסור לצאת מא"י לחו"ל'.¹¹⁶

שהוא מנהגו של עולם אין לחוש לסכנה' (שו"ת שם אריה, סימן כז). כך גם באגרות הרא"ה: ע"ד ההליכה לטייל במקום שיש אפילו חשש רחוק של סכנה ח"ו, כבר גיליתי את דעתי כמדומה באיזה ממכתבנו שאינה מהראוי... דכל דבר שיש בו חשש סכנה אע"פ שמנהג העולם להיכנס בכך לצרכן של הבריות, אין היתר כ"א לפרנסה, ולפי מה דקיי"ל כרבנן גם להרווחה מותר, אבל לא לשם טיול בעלמא. ונראה לענ"ד דה"ה בכ"מ שיש בו חשש סכנה, אפילו מיעוט ורחוק מאד' (אגרות הרא"ה, חלק ג, אגרת תתנב).

¹¹⁴ ישנם מצבים נוספים בהם הטיול ייחשב למצוה גם בחו"ל, כאשר מדובר בטיול ביו"ט, כחלק משמחת החג. כך בתרומת הדשן: 'שאלה: הא דפסקו הגאונים שאסור לערב ע"ת אלא לדבר מצוה. אם יש לישראל פרדס יפה חוץ לתחום, והיה חפץ ללכת שם ביו"ט ע"י עירוב, כדי לטייל ולשחוק שם לשמח ביו"ט ע"י עירוב, חשיב כה"ג לדבר מצוה או לא? תשובה: יראה דשרי לערב כה"ג, דהולך ביו"ט לטייל חשיב לדבר מצוה' (תרומת הדשן, סימן עז). כך נפסק להלכה גם ברמ"א: 'אין מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה..., הגה: או שרוצה לילך לטייל ביום טוב או שבת בפרדס שיש בו שמחה בזה מקרי דבר מצוה' (שו"ע ורמ"א, סימן תטו, סעיף א).

¹¹⁵ מגן אברהם, סימן רמח, ס"ק טו.

¹¹⁶ משנה ברורה, סימן תקלא, ס"ק יד. הרקע לדברי המשנה ברורה הוא הלכה בשו"ע לפיה אין לגלח במועד, אלא אם כן מדובר בכמה מקרים: 'ואלו מגלחין במועד... וכן הבא ממדינת הים בחול המועד, או שבא בערב הרגל ולא היה שהות ביום לגלח, והוא שלא יצא מארץ ישראל לחוצה לארץ לטייל' (שו"ע, סימן תקלא, סעיף ד).

זאת ואומרת, נסיעה לצורך הרווחה כלכלית על אף שאינה נוגעת לצרכי פרנסה בסיסיים מותרת ואילו יציאה לטיול אסורה. על רקע מקורות אלו ברור אפוא מדוע פסקו כמה שאין ראוי להקל בכל הלכה ומנהג גם כאשר מדובר ביציאה לנופש. כך למשל הורה הרש"ז אורבך: 'אין ראוי לנסוע ביודעין למקום שאין שם עשרה מתפללים, אלא אם כן נוסע לצרכי בריאות פרנסה או מצוה, כדי שלא יתבטל מתפלה בצבור'.¹¹⁷

כך גם ניתן להסיק מתשובת הר"י וייס לגבי נסיעה לנופש במקום שאין בו מקווה למי שרגיל בטבילת עזרא בכל יום: 'בנדון האנשים הדרים בימי הקיץ בין ההרים, רחוק ממקוה כשרה, ורוצים לקיים טבילת עזרא, ובמקום ההיא איכא מקום הרחצה, הנקרא סווימינג פאול (=בריכת שחיה), דהוא כעין כלי גדולה עד מאד, הנעשה מחתיכות מתכת ביחד, ושופכים לתוכו מים שאובים ע"י פלומפ מוואסערלייטונג (=משאבה מצנור מים), ונעשה כך שהמימות מתחלפים מעצמם אויטומאטיש (=אוטומטית), והשאלה הוא אם ראוי לטבילה, בשביל טבילת עזרא, דהא המה שאובים לגמרי, וכלי הקבוע בקרקע, ואולי היא מקבלת טומאה עכ"ד... ופשי' שאין להחמיר בזה בכל החומרות, וביותר באם אי אפשר בענין אחר'.¹¹⁸

אמנם, יש שזיהו כיום נסיעה לצורך נופש כצורך, ובגינה הקלו בכמה הלכות. ר' משה פיינשטיין באגרות משה שהבחין בין נסיעה לצורך פרנסה ובין נסיעה לטיול, שלגבי האחרונה אין לפטור אותו ממצוות סוכה: 'ובדבר לצאת לטיול ולתענוג בעלמא למקום שלא יהיה לו סוכה מסתבר לע"ד שאסור דהולכי דרכים שאיתא בסוכה דף כ"ו כשהוא לדבר הרשות שפטורין עכ"פ ביום הוא כשהולכין למסחר וכיוצא שהוא צורך ממשי וגם הוא לכל אדם שבשביל זה היה צריך לצאת גם מביתו שלכן באופן זה מותר לצאת מהסוכה, אבל לטיול ולתענוג בעלמא שאין לזה שום צורך אינו כלום מה שבשביל תאותו והנאתו היה יוצא מביתו כיון שלא היתה יציאתו אף מביתו לצורך'.¹¹⁹ הרמ"פ מבחין אפוא בין הליכה לצורך מסחר שהיא 'צורך ממשי', ובין טיול שהוא 'לתענוג בעלמא'. כך גם קובע הרש"ז אורבך: 'שאסור לערוך טיולים בחג הסוכות להיפטר מסוכה מדין הולכי דרכים, שהרי יכול להקדים או לאחר הטיולים ליום אחר'.¹²⁰

117 הרש"ז אורבך, הליכות שלמה, הלכות תפילה, ירושלים תש"ס, עמ' סא.

118 שו"ת מנחת יצחק, חלק ג, סימן סד. אם כי יש להסתייג מעט שהרי תוקפה של טבילת עזרא בזמן הזה לפי חלק מהפוסקים אינה במעמד של מנהג.

119 שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ג, סימן צג.

120 ראה: א' וייספיש, ספר הסוכה השלם, ירושלים תשנ"ג, עמ' תנח. כך גם דעתו של הר"ב זילבר בשו"ת אז

לעומתם, קובע הרי"ש אלישיב, שכיום מקובל לצאת לטיול ולכן היציאה לטיול היא בכלל תשבו כעין תדורו: 'הנה הגר"מ פיינשטיין זצ"ל באגרות משה יצא בחידוש גדול שוהלכי דרכים הפטורים, היינו דוקא בדרך סחורה שזה דרכו כל השנה, אבל הולכי דרכים היוצאים לטיול בעלמא, אינם פטורים מן הסוכה... ולכאורה דבריו אינם מובנים, דמ"מ כיון שהיום הדרך הוא לצאת לטיול, א"כ מאי גרע מסחורה דהוה כדרכו, הוה בכלל תשבו כעין תדורו ופטור מן הסוכה... ונראה דמש"כ הולכי בדרך סחורה לא דוקא נקט'.¹²¹ אין אפוא בדבריו של הרב אלישיב את הזיהוי של הטיול כצורך, אולם יש בדבריו הכרה בכך שהטיול היום מקובל יותר מבעבר, ושמא יש להתייחס אליו אחרת גם במובנים אחרים.

דומה כי כך גם סבור הר"ש ווזנר: 'ובטיול על פי סברא לא נקרא צורך המועד... ומכל מקום אם הולכים לזמן מועט מאוד כדי לראות פלאי הטבע של יוצר בראשית ברוך הוא, יש מקום להקל, כמובן צריך להפך הכל לדבר מצוה'.¹²²

ניתן להוסיף ולהטעים, שאם המגן אברהם ראה כמעשה של מצווה לא רק נסיעה לשם פרנסה אלא גם הרווחה כלכלית, לא מן הנמנע שכיום שהרבה רואים בנסיעה לנופש 'הרווחה נפשית', לא גרועה נסיעה זו מנסיעה לשם הרווחה כלכלית.¹²³ ואם כן על פי

נדברו, חלק יא, סימן לד.

121 הרי"ש אלישיב, הערות למסכת סוכה, עמ' קיד. וראה עוד בשו"ת אהלה של תורה לר"י אריאל, חלק ב, סימן צג שלימד זכות על היוצאים לטייל בחג הסוכות שהרי מצווה ללכת ד' אמות בארץ ישראל. כך גם בשו"ת שאילת שלמה לר"ש אבינר, חלק א, סימן שלח, שהביא בשם הרב אברהם דב אוירבך שגם הולכי דרכים לטיול פטורים מן הסוכה. כך גם דעתו של הר"ד ליאור כפי שהובאה במכתבו המצורף לספר מקראי קודש לר"מ הררי, הלכות סוכות, ירושלים תש"ע, נספח יא, עמ' 612.

122 שו"ת שבט הלוי, חלק ה, סימן קעג.

123 יש להתלבט האם מדובר באיסור מדאורייתא או מדרבנן. האיסור כשלעצמו מפורש בחז"ל: 'דאסור לצאת מארץ לחוצה לארץ', ראה: גיטין עו ע"ב; בבא בתרא צא ע"א; קידושין לא ע"ב, והביאו הרמב"ם בהלכות מלכים, פרק ב, הלכה ט, ובשו"ע בדרך אגב בסימן תקלא, סעיף ד. אולם, יש להתלבט לגבי טעם האיסור, וממילא לגבי מעמדו וגדריו. האחרונים הזכירו שני טעמים אפשריים: א) ביטול קיום מצוות ישוב ארץ ישראל, לדעת הרמב"ם בהשגותיו לספר המצוות, מצווה ד, ולדעת האחרונים שסבורים כך בדעת הרמב"ם, שאמנם לא מנאה במפורש (ראה למשל: אבני נזר, יורה דעה, סימן תנד; אם הבנים שמחה, עמ' קנד; ארץ חמדה, שער א, א-ג; שו"ת בני בנים, חלק ב, סימן מב). ב) הפקעה ממצוות (וככל הנראה מצוות התלויות בארץ, שאינן כוללות מצוות ישוב ארץ ישראל). בשו"ת דבר יהושע לר' יהושע אהרנברג, יורה דעה, חלק ב, סימן עא, כתב שנפק"מ תהיה בין שני הטעמים, כאשר יצא מן הארץ ברשות לצורך מצווה המתירה יציאה מן הארץ, אך מבקש כעת להישאר שם עוד, שלא מטעם המצדיק יציאה מהארץ. לדעת הרמב"ם הוא מבטל בשהייתו בחז"ל מ"ע של ישוב הארץ, ואילו לדעת הרשב"ם אינו מפקיע מעצמו מצוות, שהרי 'מעשה ההפקעה' כבר התקיים בהיתר. עם זאת, נראה לי שאין לייחס חשיבות רבה יותר למעשה היציאה

הבסיס לדבריו של ר"ת היציאה בספינה בימים הסמוכים לשבת שמותרת רק לדבר מצווה, גם טיול ייחשב כדבר מצווה.¹²⁴

דברים מפורשים נמצאים במאמרו של הר"ש דיכובסקי, הקובע כי כיום טיול עשוי להיחשב כצורך, שבגינו ניתן להקל באיסור של היציאה מן הארץ, ולהחשיב את היציאה כיציאה המותרת: "יציאה לחו"ל מותרת לצורך. במסגרת הצורך ניתן לכלול גם טיול שמטרתו ראיית נפלאות הבריאה, וכן נופש או טיול לרפואת הגוף או הנפש. היציאה מותרת גם כדי לראות פני חבירו, או לסייע להוריו ולזקניו. הנסיעה לקברות צדיקים ולמחנות השמדה של קדושי עמנו מותרת".¹²⁵

כך גם כתב הר"י זילברשטיין: 'ומסתבר, שלצאת להבראה לחוץ לארץ, גם מותר'.¹²⁶ ובהערה שם הוסיף והטעים: 'הנה ישנם מצבים שהאדם זקוק לטוס לחו"ל כדי להינפש. וכמו שכתב הרמב"ם ב"שמונה פרקים" סוף פרק ה... ולפעמים קורה שאדם זקוק למנוחה שלימה, וזאת ישיג רק בחוץ לארץ. בהיותו רחוק מעירו. או שרוצה להפיג הליאות ע"י

כמעשה הפקעה מאשר לעצם השהות שלו בחו"ל שלא בהיתר, שבכל רגע ורגע מפקיע מעצמו מצוות. והנה הרב ש"א גולדברג, במאמרו: 'איסור יציאה מא"י לחו"ל', קובץ תורה שבעל פה יא (תשכ"ט), עמ' עא סבור שלדעת הרמב"ן זהו איסור דאורייתא, ולדעת הרשב"ם זהו איסור דרבנן: 'עכ"פ עצם האיסור של ההפקעה מן המצוות לא מצינו שהוא מן התורה ונראה שהוא מדרבנן'. מאידך גיסא, ניתן לומר, לאור דברינו לעיל בסוף נספח א', שגם האיסור לצאת להפלגה בג' הימים הסמוכים לשבת אינו בהכרח איסור עצמאי שלא ברור מקורו, אלא זה הוא חלק מגדריה של כל מצווה, בין דאורייתא ובין דרבנן, לטרוח עבורה מראש ולקיימה כראוי, ובוודאי לא להפקיע את קיומה. אם מדובר אפוא בגדר מגדרי איסור דאורייתא של מצוות התלויות בארץ, יתכן שאף ההפקעה כלולה באיסור דאורייתא וצ"ע. אמנם ראה: בשו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק א, סימן קב שכתב: 'הא ודאי אינו איסור לאו'.

124 ככלל, ישנם מצבים שבהם טיול עשוי לענות על הצורך הנפשי כפי כותב הרמב"ם לגבי מרה שחורה: 'זכן מי שהתעוררה עליו מרה שחורה - יסירה בשמיעת הנגונים, במיני זמר, בטיול הגנות, בבנינים הנאים, חברת הצורות היפות וכיוצא בהם ממה שירחיב הנפש ויסיר חולי המרה השחורה ממנו' (רמב"ם, שמונה פרקים, פרק ה). אולם מסתבר כי גם מי שאינו במצב של מחלה מסוגה של המרה השחורה, עשוי להתבונן על טיול כמועיל לבריאותו הנפשית, כפי שמדריך הראי"ה קוק זצ"ל את בנו: 'זע"ד הטיול, אם הוא מועיל לבריאות כפי השערתי, מדוע תימנע מזה, אם רק אין בזה מגרעות רוחניות מכריעות' (אגרות ראי"ה, חלק ג, אגרת תשעט). גם בהקשר של היציאה לחו"ל שהותרה במקום מצווה, ניתן לראות כיצד זיהו חלק מן הפוסקים את הטיול כצורך. הרב עובדיה יוסף התייחס להיתר לצאת לחו"ל, לצורך טיפול רפואי שנזכר בפוסקים כמותר, ואף מרחיב את גדרו: 'האיסור לצאת לחוץ לארץ הוא לאדם בריא לשם טיול, אבל מותר לצאת לחוץ לארץ לשם הרגעת עצבים נפשיים למי שסובל מכך' (תשובה מכת"י, הובאה בספר הבית היהודי, חלק ד, עמ' 300, וראה: אהרון ארנד, טיול לחו"ל, שנה בשנה (תשנ"ו), עמ' 290).

125 תחומין, כ (תש"ס), עמ' 406-399.

126 הרב יצחק זילברשטיין, כנפי רוח, בני ברק תשס"ה, פרק ה, סעיף יא, עמ' לט.

שיראה עניינים נאים. ונראה שמותר לצאת לצורך זה לחו"ל, שהוא מצרכי הגוף... אין ארץ ישראל בית האסורים שיהיה אסור לאדם לצאת לראות עניינים נאים להפיג הליאות כשצריך לכך.¹²⁷

אמור מעתה, זיהוי טיול כיום כצורך חיוני, יוכל להוות שיקול מקיל בהלכה, ובוודאי כשמדובר במקום מנהג. וכשם שזוהה כיום כצורך לגבי האיסור לצאת מן הארץ, לא מן הנמנע שיוכל להוות קולא גם לגבי הקפדה על מנהג כמו כיסוי הראש,¹²⁸ ובפרט אם מדובר במקום שרק ספק אם ייאלץ לגלות את הראש.

י. סיכום

העולה מכל הנ"ל,

1. יש להתלבט בשאלת מעמדה של חובת כיסוי הראש לגברים.
2. ממקורות שונים בחז"ל עולה כי זהו מנהג חסידות שנהגו בו בעיקר חכמים, כזהירות מיוחדת מעבר לחובה. אמנם, בשו"ת לב אברהם לר' אברהם וינפלד כתב שזוהי חובה מדאורייתא, אולם כאמור מכלל המקורות נראה שזוהי מידת חסידות ואף לא חובה מדרבנן.
3. דעת השו"ע להלכה אינה ברורה, ונשאו ונתנו אחרונים בדבריו. בסימן ב פסק בצורה שם, עמ' לט - מ, הערה כד. ובעמ' לח הציע בשם חותנו הרי"ש אלישיב: 'ושמעתי ממו"ר הגרי"ש אלישיב שליט"א שיעץ לאנשים לעמדו לצאת לחו"ל שישפיעו בחו"ל על חבר או ידיד שיקבע מזווה על פתח ביתו, או שיניח תפילין, או שיתחיל לקיים אחת מן המצוות שעד עתה לא קיים אותה, ואז תיחשב נסיעתו לחו"ל נסיעה לדבר מצווה. וגם לא גרע ממסחר שעבדו מותר לצאת לחו"ל'. כך גם שמעתי בשם מו"ר הגר"א שפירא שיעץ לנוסעים לחו"ל לנצל את ההזדמנות וללמד שם תורה, ואז נסיעתם תיחשב בכלל יציאה ללימוד תורה. עוד ראה: בשו"ת שיח נחום לר"נ רבינוביץ, סימן צ שראה בנופש בחו"ל צורך הנכלל בהגדרה של 'דבר מצווה': 'ברם, אפילו לדעת החולקים ואוסרים לצאת מארץ ישראל לטיול, לדבר מצווה מותר לצאת. וראה רמב"ם הלכות עירובין (ו, ו)... לדבר מצווה - כגון שהיה רוצה לילך לבית האבל, או למשתה של נישואין, או להקביל פני רבו או חבריו... וכיוצא באלו. מעתה, המתוודע ליהודים בחו"ל, או המטייל לראות את נפלאות הבריאה, כגון הרים וימים ושאר נפלאות הטבע שיש לברך עליהם ברכות הראייה - הכל דבר מצווה ייחשב, ומותר'.
- 128 אמנם יש להסתייג מעט משתי הדוגמאות שהבאנו, שכן כפי שכתבנו לעיל בנספח ב לגבי היחס לעיסוק בפרנסה, לא מדובר בהכרח בהתנגשות בין עיקרון אחד לשני, אלא בגדרי מצווה הכוללים התייחסות למצבי צורך, ביציאה מן הארץ או לגדרי תשבו כעין תדורו בהלכות סוכה. ודו"ק. מאידך גיסא, ניתן לומר שאם ההלכה משקללת את הטיול כצורך בגדריהן של המצוות הללו, אפשר שגם הטיול ייחשב לצורך גם במצב של התנגשות עם מנהג כיסוי הראש לגברים וכדלעיל.

חד משמעית שאסור להתהלך ד' אמות בגילוי הראש, אך מסתבר שמדובר במידת חסידות ולא בחובה שמעיקר הדין, שכן להלכה הביא השו"ע בסימן צא שיש איסור באזכרה בגילוי ראש או בכניסה לבית הכנסת.

4. גם בהנחה שלא קיים איסור של ממש בגילוי הראש אלא שכיסוי הראש הוא מידת חסידות, הרי שמדבריהם של פוסקים מספר עולה שברבות הזמנים הפכה מידת חסידות זו לחובה של ממש. כך כבר בשו"ת מהר"י מברונא הסבור שכיום, שמנהג הגויים בגילוי הראש ואילו היהודים ניכרים בכיסוי הראש, המגלה ראשו נחשב כעובר על דת יהודית. כך גם בט"ז הסבור שבזמנו גילוי הראש נכלל בכלל 'ובחוקותיהם לא תלכו', וכן הוא בשו"ע הרש"ז מלאדי ובשו"ת נחלת בנימין.

5. אם אכן מדובר בלאו מדאורייתא של 'ובחוקותיהם לא תלכו', הרי שחייב אדם להוציא את כל מזונו ולא לעבור על לאו. משום כך, גם אם יאלץ להפסיד הזדמנות עסקית אם יימנע מלהגיע למקומות בהם יחשוש מלחבוש כיפה, מוטלת עליו חובה להפסיד ממון כדי לא לעבור על לאו דאורייתא.

6. אמנם, דווקא מפני שהדיון סובב סביב האיסור של 'ובחוקותיהם לא תלכו', נראה כי יש להקל בכך. זאת, מפני שבשונה מזמנם של מהר"י ברונא ויתר הפוסקים שהחמירו בכך, מסתבר שכיום חבישת הכובע אינה מקובלת, והסרתו כאשר נכנס לבניין אינה מנהג נוכרי מובהק אלא מעשה שההיגיון והנוחיות בצדו. כך כתב הר"מ פיינשטיין, וכך גם מובא בשם הרש"ז אורבך.

7. מאידך, סבור הרב עובדיה יוסף שקיימת דווקא הבחנה לחומרא בין הזמנים והדורות לעניין כיסוי ראש לגברים. לדבריו, כיום שחבישת הראש מהווה ... אין זה איסור של ממש, אך זו חובה שמעמדה חמור יותר ממדת חסידות.

8. עם זאת, יש להדגיש, כי לפי כל השיטות שנוכרו, מותר ליהודי לכסות את ראשו בכובע, למרות שמטרתו להסתיר את זהותו היהודית, כפי שפסק בשו"ע. יתירה מזו, אין בלבישת בגדים נכרים משום הלאו של בחוקותיהם, כאשר עושה כך לשם כבוד, כפי שפסק הרמ"א בשם המהרי"ק.

9. יצוין, כי יש להסתייג מהקביעה הגורפת שכיסוי הראש לגברים הוא מנהג שנהגו בכל

המקומות, שהרי יש תפוצות שלא הקפידו על כך, למשל באיטליה ובגרמניה בדורות עברו.

10. אמנם, על אף שאין זו הלכה אלא מדת חסידות, הרי שבכל המקומות שנהגו בכך יש לכך תוקף של מנהג מחייב.

11. יתר על כן, גם מי שמוצאו מאחת מהקהילות שלא נהגו לחבוש כיפה, הרי שכיום חלה עליו חובת חבישת כיפה, הואיל וזהו המנהג הרווח היום, ודינו כמי שנמצא זמנית בקהילה אחרת שעליו לנהוג כעת כמנהגי הקהילה בה הוא נמצא, כפי שקובעת המשנה במסכת בפסחים.

12. לאור האמור לעיל, יש לדון במעמדו של מנהג במקרה של הפסד ממון או מניעת רווח. נראה פשוט כי על אף שיש להפסיד ממון על מנת שלא לעבור עבירה או לקיים מצווה, הרי שלגבי מנהג אין כל חובה להפסיד ממון. למסקנה זו מגיע גם בעל האגרות משה בדונו בשאלה דומה.

13. לא נראה שקיימת הבחנה בין הפסד ממון למניעת רווח, שכן מניעת רווח נכללת במסגרת הכללית של הפסד ממון, בהקשר בו אנו דנים.

נספחים

14. כאמור, קיימים מקומות בהם סממן דתי יהודי, כמו כיסוי ראש לגברים, יש בו משום סכנת נפשות, ומשום כך מותר להסירו שם.

15. יש מקום לעיין האם כאשר אדם מודע לסכנה ובכל זאת המציא את עצמו למקומות כאלו, האם עדיין נאמר שמשום פיקוח נפש הוא נחשב לאנוס ולא יעבור בכך איסור, או שמא העובדה שזו נסיעה זו, למרות שמודע היה לחשש, גורמת לכך שהוא לא יוכל להיפטר בטענת האנוס.

16. עיונו העלה, כי ישנן שיטות בפוסקים כי אין איסור על אדם להכניס את עצמו למצב בו יאלץ לעבור עבירה בפיקוח נפש. אמנם, פוסקים רבים חולקים על כך, אך נראה ברור כי כאשר מדובר במנהג בלבד, יודו הם כי אין לחשוש לכך.

17. מאחר וכיסוי הראש לגברים אינו דין, אלא מדת חסידות ומנהג שנהגו בו, יש מקום לעיין האם ניתן להקל בנסיעה לצורך פרנסה למקום שבו קיים חשש שהחובש כיפה

- יבולע לו. האם יש להעמיד את הנוסע על שורת הדין, או שמא בכל מצב יש לנקוט בגדרים המחמירים המקובלים, ולחייבו בכיסוי ראש, ואין להקל לו גם במקום פרנסה.
18. ממספר מקומות עולה כי חז"ל והפוסקים התייחסו לעיסוק במלאכה לצורך פרנסה כמצווה, אשר מפניה נדחו אף קיומן של כמה הלכות.
19. לגבי טיול, בפשטות נראה כי הפוסקים לא העניקו מעמד הלכתי לטיול או לנופש ולא ראו בו מצווה, ובודאי לא כזו שתדחה מצווה אחרת. נסיעה לחו"ל לצורך הרווחה כלכלית על אף שאינה נוגעת לצרכי פרנסה בסיסיים מותרת ואילו יציאה לטיול אסורה.
20. על רקע מקורות אלו ברור אפוא מדוע פסקו כמה שאין ראוי להקל בכל הלכה ומנהג גם כאשר מדובר ביציאה לנופש. כך למשל הורה הרש"ז אורבך שאין להקל לגבי תפילה במגן גם לצורך נופש, אלא אם כן נוסע לצרכי בריאות פרנסה או מצווה. בדומה לכך, לגבי ישיבה בסוכה מבחין ר' משה פיינשטיין בין הליכה לצורך מסחר שהיא 'צורך ממש', ובין טיול שהוא 'לתענוג בעלמא'. כך גם קובע הרש"ז אורבך.
21. מאידך, יש שזיהו כיום נסיעה לצורך נופש כצורך, ובגינה הקלו בכמה הלכות. כך למשל, הרי"ש אלישיב פוסק שכיום מקובל לצאת לטיול ולכן היציאה לטיול היא בכלל תשובה כעין תדורו, ולא כדברי הרמ"פ והרש"ז א לעיל. אמנם, אין הרב אלישיב מגדיר את הטיול כצורך, אולם יש בדבריו הכרה בכך שהטיול היום מקובל יותר מבעבר, ושמא יש להתייחס אליו אחרת גם במובנים אחרים. כך גם נראה שסבור הר"ש וזנר.
22. על פי דרכנו הצענו, שאם המגן אברהם ראה גם הרווחה כלכלית כמעשה של מצווה, הרי שכיום, שהרבה רואים בנסיעה לנופש 'הרווחה נפשית', לא מן הנמנע לומר שנסיעה זו אינה גרועה יותר מנסיעה לשם הרווחה כלכלית.
23. אם כן, על פי הבסיס לדבריו של ר"ת בעניין היציאה בספינה בימים הסמוכים לשבת שמותרת רק לדבר מצווה, ניתן לומר גם טיול ייחשב כדבר מצווה.
24. כך גם סבורים הר"ש דיכובסקי והר"י זילברשטיין, ולפיהם כיום טיול עשוי להיחשב כצורך, שבגינו ניתן להקל באיסור של היציאה מן הארץ, ולהחשיב את היציאה כיציאה המותרת.
25. גם בהקשר של היציאה לחו"ל שהותרה במקום מצווה, ניתן לראות במקרים חריגים

הגדרה של טיול שהוגדר כבעל ערך. הרב עובדיה יוסף התייחס להיתר לצאת לחו"ל לצורך טיפול רפואי, שנזכרה בפוסקים כמותרת, ואף מרחיב מעט את גדרו.

26. אמור מעתה, זיהוי טיול כיום כצורך חיוני, יוכל להוות שיקול מקיל בהלכה, ובוודאי כאשר מדובר במקום מנהג. וכשם שזוהה כיום כצורך לגבי האיסור החמור מאוד של יציאה מן הארץ, כל שכן שיוכל הוא להוות טעם לקולא לגבי הקפדה על מנהג כמו כיסוי הראש, ובפרט אם מדובר רק במקום שספק אם ייאלץ להסיר כיפה.

27. אמנם, כאן המקום לחזור ולהדגיש את חשיבותו של מנהג כיסוי הראש לגברים, כמבואר אצל כל הפוסקים, וממילא יש לצמצם מאוד את השימוש בהיתר זה.

סימן ח

החלפת קרקעות עם נכרי בארץ ישראל

(אלול התשס"ח)

שאלה

במסגרת התקשרות עסקית עם נכרי, משכן הנכרי קרקע הממוקמת בבית צפפה שליד ירושלים. משלא עמד בהתחייבויותיו, הועבר לידי הנכס הממושכן.

למותר לציין כי קרקע בכפר ערבי אינה שימושית עבורי, מאידך אני מודע לכך שאסור לי למכור את הקרקע הזו לנכרי, אולם הוצע לי בידי גורם שלישי, אף הוא ערבי מוסלמי, להחליף את הקרקע הזו עם קרקע אחרת שבבעלותו, אולם זו האחרונה ממוקמת באזור יהודי.

האם מותר להחליף קרקעות עם נכרי בארץ ישראל?

תשובה

בטרם ניגש לדון באיסור לא תחנם על מקורותיו וגדריו, יש להבהיר את ההליך המשפטי. לא מדובר בפעולה אחת של החלפת קרקעות, אלא החלפת הקרקעות הוא מונח שבא להגדיר את התהליך הכולל. מבחינה משפטית-אזרחית וממילא גם משפטית-הלכתית.

מדובר בשתי פעולות העומדות כל אחת בפני עצמה: מכירה של הקרקע לנכרי, ורכישה של הקרקע האחרת מהנכרי, על אף שניתן לקשור ביניהן.¹

יש לברר אפוא האם מותר למכור קרקע בארץ ישראל לנכרי כאשר מכירה זו מותנית ברכישה של קרקע אחרת תמורתה.

א. מקור האיסור ורכיבו

המשנה בפרק ראשון של מסכת עבודה זרה אוסרת למכור קרקע בארץ ישראל לנכרי: 'אין מוכרין להם במחבור לקרקע אבל מוכר הוא משיקצץ רבי יהודה אומר מוכר הוא לו על מנת לקוץ'.² הן על פי סוגיית הבבלי והן על פי הסוגיה המקבילה לה בתלמוד הירושלמי, האיסור שבמשנה - במכירת קרקע או דבר המחובר אליה, מקורו בציווי התורה 'לא תחנם' המוזכר בספר דברים: 'כִּי יִבְיָאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפְּנֵיךָ הַחַיִּי וְהַגֵּרָגֵשִׁי וְהָאֲמֹרִי וְהַכְנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי וְהַחִיטִי וְהַיְבוֹסִי שְׂבָעָה גּוֹיִם רַבִּים וְעַצּוּמִים מְאֹד: וְנָתַנָּם ה' אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֵרֶם תַּחֲרִים אֹתָם לֹא תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַנְּם'.³

את משמעותו של האיסור למדה הסוגיה בשלוש דרכים, כאשר הראשונה שבהן, אשר בה גם ראה רבי יוסי בר חנינא כמקור לדין המשנה הוא: 'דאמר קרא: לא תחנם, לא תתן להם

1 מבחינה רישומית ומבחינה מיסויית, מדובר בשתי פעולות שונות: ראובן מוכר קרקע א' לשמעון, ושמעון מוכר קרקע ב' לראובן. השלמת המכירה לשמעון מחייבת רישום בפנקס המתאים של א' על שמו, והשלמת המכירה לראובן מחייבת רישום בפנקס המתאים של ב' על שמו (ויתכן שמדובר בפנקסים שונים ובמקומות שונים). כמו כן, שלטונות המס יראו כל מכירה כמכירה של קרקע, וימסו את השבח שכל צד מקבל ממכירת הקרקע שלו: מתייחסים לראובן כמי שמכר את א' בתמורה שהיא שווי השוק של ב', ומתייחסים לשמעון כמי שמכר את ב' בתמורה שהיא שווי השוק של א'. אך אין סיבה שהצדדים אינם יכולים להסכים שמדובר בפעולה אחת במובן זה, שהא בהא תליא; כלומר, שכל מכירה של קרקע אחת מותנית במכירת השניה, כך שאם משום מה אחת הקרקעות אינה מועברת לקונה שלה, גם השניה לא תועבר לקונה שלה. ניתן להסדיר זאת בחוזה בו קובעים ששתי ההתחייבויות - זו של ראובן להעביר את א' לשמעון, וזו של שמעון להעביר את ב' לראובן - שלובות זו בזו. תיתכן בעיה פרקטית בביצוע הרישומים של ההעברות האלו (במיוחד אם שתי הקרקעות רשומות בפנקסים שונים ובמקומות שונים), אך אין מניעה משפטית לעשיית הסכם כזה (בהתייעצות עם עו"ד המתמחה בדיני מקרקעין).

לאור האמור, אין זיקה בין הדיון ההלכתי בשאלה זו לנושא של קניין חליפין, המופיע בטור חו"מ בסימן קצה, מפני שקנין חליפין הוא פעולה משפטית-קניינית אחת ולא שתי פעולות נפרדות.

2 עבודה זרה א, ח.

3 דברים ז, א-ב.

חנייה בקרקע'.⁴ בהמשך מביאה הסוגיה עוד שתי הלכות הנלמדות מן הפסוק, ובריינתא המסכמת את שלושתן: 'לא תחנם - לא תתן להם חנייה בקרקע; דבר אחר: לא תחנם - לא תתן להם חן; דבר אחר: לא תחנם - לא תתן להם מתנת חנם'.⁵

יצוין, כי סוגיית הירושלמי מביאה אף היא את שלושת האיסורים הנלמדים מן הציווי המקראי של לא תחנם, אולם בשמם של אמוראים: 'רבי זעירה בשם רבי יוסי בן חנינה רבי אבא רבי חייה בשם רבי יוחנן לא תחנם לא תתן להם חן לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם לא תחנם לא תתן להם חניה בארץ'.⁶ בהמשך הסוגיה בירושלמי מובא איסור נוסף: 'הורי רבי יוסי בי רבי בון שאסור להשכיר להן קבורה בארץ ישראל על שם לא תתן להם חניה בארץ לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם'. אולם, מסתבר שאין זה איסור עצמאי אלא סעיף באיסור של 'לא תתן להם חניה בקרקע', ובדברי רבי יוסי בי רבי בון התחדש שאין הבחנה בין במותם ובין בחייהם, חנייתם בקרקע אסורה.⁷

ברמב"ם מובא איסור נוסף ושונה הנלמד אף הוא מאותו פסוק. לשלושת האיסורים שזכרו לעיל הקדים הרמב"ם: 'זאסור לרחם עליהם שנאמר ולא תחנם, לפיכך אם ראה מהם אובד או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילנו'.⁸

את היחס שבין הלימודים הרבים ובין המקור הקצר שבתורה, מסביר רבינו בחיי. לפי דבריו, ההלכות השונות נדרשו על-בסיס ההבדל בין הכתיב ובין צורות שונות של הקרי: 'מלה זו דרשו רז"ל על פנים רבים: מלשון חן, ומלשון חניה, ומלשון חנם, מלבד פשוטו שהוא לשון חנינה, כאלו אמר לא לחון אותם, והוא שדרשו במסכת עבודה זרה: לא תחנם, לא תתן להם חן, אסור לו לאדם שיאמר כמה נאה גוי זה שנאמר לא תחנם, קרי ביה לא תחנם, החי"ת בחירי"ק. ועוד דרשו בו: לא תחנם לא תתן להם חניה בקרקע שאסור למכור להם קרקע בארץ ישראל שזה יהיה סבה שיתיישבו שם, והתורה אמרה לא ישבו בארץ פן יחטיאו אותך לי, קרי ביה לא תחנם, התי"ו בפת"ח והחי"ת בשו"א ופת"ח. ועוד דרשו בו לא תחנם לא תתן להם מתנת חנם, קרי ביה לא תחנם, החי"ת בפת"ח והנו"ן בדגש. ולמדנו מכאן כמה גדול כח התורה שהיא נדרשת לכמה טעמים עד שאפילו תיבה אחת היא מתפרשת

4 תלמוד בבלי, שם יט ע"ב - כ ע"א.

5 שם כ ע"א.

6 תלמוד ירושלמי, עבודה זרה פ"א ה"ט, מ ע"א.

7 מסתבר שגם קבורה בארץ יוצרת זיקה אליה ואחיזה בה, וממילא גם יוכלו להשפיע על ישראל.

8 רמב"ם, עבודה זרה, פרק י, הלכה א. על היחס שבין שלושת האיסורים ובין איסור זה והמקור בפסוק נשאל בשו"ת הרדב"ז, חלק ו, סימן ב אלפים רמז.

לכמה עניינים לפי הנקוד, ובהתנועע הניקוד תתנועע התיבה, כי האותות הן הגוף והנקוד הוא הנפש.⁹

מסתבר אפוא שהתוספת שהוסיף הרמב"ם היא על פי פשוטו של מקרא, וכפי שתרגמו המתרגמים: 'ולא תרחים עליהן (אונקלוס), או 'ולא תרחמון עליהן' (המיוחס ליונתן בן עוזיאל). וכפי שגם קבע הסמ"ג: 'ועיקר פשוטו לא תרחם עליהם'.¹⁰ מסיבה זו כנראה הקדימו הרמב"ם לפני יתר האיסורים בהלכה א', ורק לאחר מכן בהלכה ד', הביא הרמב"ם את שלושת האיסורים כנובעים מאותו לאו של 'לא תחנם': 'ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא, וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה גוי זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר ולא תחנם לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי במכירה ולא בנתינה'.¹¹

אמנם, הן בספר המצוות והן ביד החזקה, משלב הרמב"ם מקור מקראי נוסף לאיסור, ויש לעמוד על היחס בין שני הפסוקים. בספר המצוות נאמר: 'שהזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו כדי שלא נלמד כפירתם והוא אמרו ית' (משפטי' כג לג) לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי. ואילו רצה הגוי לעמוד ברצנו אינו מותר לנו זה עד שיקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה ואז יהיה אפשר לו לשכון. וזה יקרא גר תושב... ואולם עובד עבודה זרה לא ישכון עמנו ולא נמכור לו נחלה ולא נשכיר. ובבאור בא לנו הפירוש (שם כ א) לא תתן להם חנייה בקרקע'.¹² כלומר מלבד האיסור של 'לא תחנם', קיים איסור נוסף של 'לא ישבו בארצך'.¹³

9 רבנו בחיי, דברים יז, ב.

10 סמ"ג, ל"ח מח. הובא על ידי הרב ישראל שציפנסקי, 'הלאו "לא תחנם" בארץ ובחוץ לארץ', אור המזרח קו-קו (תשמ"ב), עמ', עמ' 253.

11 רמב"ם, עבודה זרה, פרק י, הלכה ד.

12 ספר המצוות לרמב"ם, מצוות לא תעשה נא.

13 בספר החינוך מצווה צד, מזכיר רק את הלאו של לא ישבו בארצך בנוגע למכירת הקרקעות. את ציווי 'לא תחנם' הוא מזכיר במצווה תכו בהקשר של יתר האיסורים. בחזון איש, שביעית, סימן כד, אות א, סיכם שהמוכר קרקע עובר בשני לאוים: לא תחנם ולא ישבו. עוד הוסיף בעל החזון איש, כי גם לסוברים שקדושת ארץ ישראל בזמן הזה מדרבנן, האיסור של לא תחנם גם כיום מדאורייתא. כך גם נראה ממנחת חינוך, שם, או ד. אמנם הראי"ה קוק במבואו לשבת הארץ, אות יב, הראה פנים לכך שמעמד האיסור כיום יהיה מדרבנן וכן כתב ר' אלכסנדר משה לפידות, תורת הגאון רבי אלכסנדר משה, יו"ד סימן מב, עמ' קכב-

את שני הפסוקים כמקור לאיסור למכור קרקע לנכרי בארץ ישראל, מביא הרמב"ם גם בהלכותיו, תחילה הוא מביא את הפסוק הראשון: 'אין מוכרין להם בתים ושדות בארץ ישראל... ומפני מה החמירו בשדה מפני שיש בה שתיים, מפקיעה מן המעשרות ונותן להם חנייה בקרקע, ומותר למכור להם בתים ושדות בחוצה לארץ מפני שאינה ארצנו'.¹⁴ כך גם בהלכה שלאחר מכן: 'ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא'.¹⁵ בהמשך דבריו, מביא הרמב"ם גם את הפסוק השני.

לכאורה ניתן היה לבאר בפשטות שמדובר בשני איסורים שונים; 'לא ישבו' מתייחס למתן אפשרות המגורים בארץ ישראל, בלא קשר לקניית קרקע, ו'לא תחנם' מתייחס למכירת קרקע.¹⁶ מהבחנה זו עולות כמה נפקויות אפשריות, למשל שאלת מכירת קרקע לנכרי כאשר יש לו כבר בבעלותו קרקע בארץ ישראל; מדין 'לא ישבו' לכאורה אין כל איסור, שהרי כבר יושב בארץ, והמכירה השניה אינה מוסיפה בישיבתו. מדין 'לא תחנם' בפשטות אסור. כמו כן מכירת קרקע לנכרי שגר בחוץ לארץ באופן שהקרקע אינה ראויה למגורים, מדין 'לא תחנם' יהיה בכך איסור, אולם מדין 'לא ישבו בארץ' אין כל חשש, שהרי אינו יושב בארץ.¹⁷

אולם המעייני בדבריו של הרמב"ם יבחין בהבדל נוסף: בין מצב בו ידו של עם ישראל תקיפה לבין שעה שאינה תקיפה: 'אין כל הדברים האלו אמורים אלא בזמן שגלו ישראל לבין האומות או בזמן שיד הגוים תקיפה על ישראל אבל בזמן שיד ישראל תקיפה על אומות העולם אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו. ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח

קכט. עוד הוסיף החזון איש שם, שהאיסור כיום חל גם במקומות שנכבשו בידי עולי מצרים, שלא כמנחת חינוך שם שכתב שמקומות אלו דינם כסוריה.

14 רמב"ם, עבודה זרה, פרק י, הלכה ג.

15 שם, הלכה ד.

16 אולי אף בלא קשר למגורים, כפי שיבואר להלן לדעת החזו"א למשל, שאין הבחנה בין אם מצב בו יש לו כבר בבעלותו קרקע בארץ או לא.

17 כמובן שלפעמים מכירת הקרקע גורמת לו לשבת בארץ, ואז פשוט שיש בוה גם את הלאו של 'לא ישבו, אך באופן עקרוני ניתן לומר שהאיסורים שונים, האחד עוסק במגורי הנכרי בארץ ישראל, והשני במתן בעלות על קרקע בארץ ישראל לנכרי.

שנאמר לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה. ואם קיבל עליו שבע מצוות הרי זה גר תושב. ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג.¹⁸

אולם עדין יש להבין מדוע רק בשעה שיד ישראל תקיפה קיים האיסור של 'לא ישבו בארצך'. האומנם רק מדובר במידת הישימות של האיסור, וכאשר יד ישראל תקיפה יש בידם את היכולת ליישמו, או שמא מדובר בגדרי תחולתו. כמו כן, יש להבין מדוע הרמב"ם בספר המצוות לא מנה שני לאווים כפי שנראה מדרכו בהלכותיו, והזכיר את האיסור של לא תחנם רק במסגרת הדיון בלאו של לא ישבו.

דומה כי כך יש לבאר את הדברים. על פי הרמב"ם יש להבחין בין ההיבט הלאומי ובין ההיבט הדתי. כן יש להבחין בין 'חניה' ובין 'ישיבה'. כיצד? הרמב"ם בעקבות הפסוקים למד את האיסור להושיב עובדי ע"ז בארץ ישראל ('שהזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו') מפני החשש שיחטאו את העם, ואת האיסור למכור קרקע ('ולא נמכור לו נחלה')¹⁹ כדי למנוע מהם חניה. מסתבר אפוא, כי על פי הרמב"ם המונח 'חניה' פירושו ישיבת קבע, ואילו 'ישיבה' פירושה ישיבת עראי. משכך, היות ואת איסור הישיבה של עובדי ע"ז בארץ מנמקת התורה בחשש 'פן יחטאו אותך לי', נראה כי גם בישיבת עראי יש מקום לחשש זה. אולם, מסתבר כי המקור לחשש בחניית קבע אינו החשש בהשפעה של עובדי עבודה זרה על היהודים, אלא בהיבט הלאומי, ולכן דווקא חניית קבע אסורה. לאור הבחנה זו קובע הרמב"ם, כי בזמן שיד ישראל תקיפה יש להקפיד אפילו על ישיבת עראי, ואילו בשעה שאין יד ישראל תקיפה, יש להקפיד רק על האיסור של חניית קבע.

משכך יש לומר כי הרמב"ם בספר המצוות הדגיש את הלאו העיקרי, שאליו יש לשאוף, שלא להושיב אפילו בדרך עראית עובדי ע"ז בינינו, ואגב הדיון המרכזי צרף גם את האיסור הפחות כולל ורחב.

הן אמת שהרמב"ם בהלכות עבודה זרה, צירף לאיסור לא תחנם את הנימוק: 'מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים', אולם המדייק בלשונו ישים לב, שזו הנמקה שניתנה

18 שם, הלכה ו.

19 יש להבחין בין הלשונות. לגבי האיסור 'לא ישבו', מתנסח הרמב"ם בספר המצוות 'שהזהירנו מהושיב עובדי ע"ז בארצנו'. ובהלכות: 'אסור לנו להניח גוי עובד עבודה זרה בינינו, ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו'. 'ולגבי האיסור של 'לא תחנם' כותב הרמב"ם בספר המצוות: 'עובד עבודה זרה לא ישכון עמנו ולא נמכור לו נחלה ולא נשכיר'. ובהלכות: 'ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם'.

רק לדין של האיסור לספר בשבחם, ולא לגבי שני הדינים האחרים; את האיסור למכור קרקע נימק הרמב"ם: 'שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא', ואת האיסור שלא לתת מתנת חנם, לא נימק כלל.

נקודה נוספת המשלימה את קודמתה: כאמור את האיסור של הושבת עובדי ע"ז רואה הרמב"ם כאיסור על הכלל, ואת האיסור של לא תחנם כאיסור על הפרט. מסיבה זו, כנראה, מנה את האיסור הכללי, ובדרך אגב, מנה גם את האיסור הפחות מקיף וכללי, שאותו ניתן לקיים גם על ידי יחידים, בשלב שעדיין אין יד ישראל תקיפה.

ב. תוקפו וחומרתו של האיסור 'לא תחנם'

למרות האיסור המפורש בסוגיות, מסוגיית הירושלמי עולה כי מדובר באיסור התלוי במנהג: 'אף במקום שאמרו להשכיר כו' הא במקום שנהגו למכור מוכר לו אפילו בית דירה ומשכיר לו אפילו בית דירה'.²⁰ ר' אשתורי הפרחי בספרו כפתור ופרח, מסיק מכך כי בכל מצב בו קיים אונס קל ואפילו אונס ממון, לא יחול הלאו של לא תחנם: 'מסתברא שהוא הדין ישראל הדר בעיר שכולה גוים בארץ ישראל, ורוצה להעתיק דירתו לעיר אחרת, ויש לו שם בית, שיכול למוכרה לגוים, כי הוא מתירא שהגוים יחריבוהו, או שיחזיקו בו וידורו שם בעל כרחו. וכן נמי אם הוא בעיר שרובה ישראל, ואנסוהו וזו, ואין שם ישראל שיקנהו אפילו בזול. וההיא דאין מוכרין להם בתים נוקמה בדליתא לחדא מהני תנאי'.²¹

בדבריו, מסתייע בעל הכפתור ופרח בסוגיית גיטין: 'תניא המוכר ביתו לגוי דמיו אסורים, וגוי שאנס ביתו של ישראל ואין בעליו יכול להוציאן, לא בדיני ישראל ולא בדיני אוה"ע מותר ליטול דמיו וכותב ומעלה בערכאות מפני שהוא כמציל מידיו... פרש"י ז"ל המוכר ביתו לגוי, בארץ ישראל, דאמר קרא לא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע'.²²

מהסיבה הזו ככל הנראה, התיר בהלכות ארץ ישראל המיוחס לר' יעקב בעל הטורים, מכירה של קרקע לנכרי, במקום שלא ניתן למצוא יהודי שיקנה ממנו את הקרקע: 'אסור למכור שום קרקע בא"י לגוי... מיהו אם אין באותה העיר דרים ישראל נראה לי שמותר למכור'.²³

על פי אותה סוגיה בגיטין, התיר ר' יעקב שאול בכור אלישר בשו"ת מעשה איש, מכירת

20 תלמוד ירושלמי, עבודה זרה פ"א ה"י, מ ע"ב.

21 ספר כפתור ופרח, פרק י, מכירה והשכרה לעובדי ע"ז ולישמעאלים.

22 שם.

23 דיני קדושת הארץ, פרק ו.

בית לנכרי, אף במקום מניעת רווח. תחילה הוא מתאר את הרקע לדיון:²⁴ '... וראיתו שואל כענין אודות החצר הגדולה אשר קנו פקידי ואמרכלי אמסטרדם הי"ו ע"י הנאמן בבריתם לצורך בית החולים. ומטעם הממשלה יר"ה נמנע מלעשות החצר הזו ביה"ח. וכאשר לא נתקיימה מחשבתם מוכרחים הם למכרו ולקנות חצר אחרת להשיג מטרתם וחשקם לעשות ביה"ח לעניי עיה"ק ולהציל ישר' הדלים מפח המסיתים. ונלאה הנאמן הנז' ומצא קונה אחד מבני ישראל שנתן ב' אלפים ות"ק נאפו' ותו לא מידי. ועתה נזדמן קונה אחד נוצרי שנותן אלף נאפו' יותר ממה שנותן ישראל'.²⁵

על פי שיקול אחר, התיר ר' מרדכי רוביי בשו"ת שמן המור מכירת קרקעות באופן זמני לקראת שנת השמיטה, מהטעם: 'שכל שאנו עושים לטובת ישראל למוכרה לגוי לשנה השביעית לא שייך בזה איסור לא תחנם, שאם לא נעשה תקנה להצילו ממכשול, כל איש הירא את ה' ברוח יברח וימנע מלקנות נחלת שדה וכרם בארץ ישראל, בחושבו מה יעשה בשנה השביעית לשדהו ולכרמו, ואדרבה על ידי כך אנו נותנים לגוים חניה בקרקע, באופן שדוקא על ידי תיקון זה יהיה לישראל חניה בקרקע'.²⁶ כך גם בשו"ת ישועות מלכו: 'ואני אמרתי בפשיטות להתיר למכור הקרקעות לגוי, שאף על פי שאסור למכור קרקעות לגוי בארץ ישראל משום לא תחנם, הואיל ובנידון דידן הוא לטובת היישוב פשיטא שאין כאן איסור לא תחנם... ולכן אין שום חשש בנידון דידן מצד איסור לא תחנם, לא תתן להם חניה בקרקע, מאחר שהישראל עושה כן לטובתו'.²⁷

על כך יש להוסיף שבשו"ת שואל ומשיב הביא בשם הרשב"א והר"ן שבכל מצב שבו המכירה לטובת ישראל, אין בכך משום לא תחנם: 'איך מוכרים חמץ בא"י, והרי צריך

24 התייחסות לאותו מעשה בשו"ת זכר שמחה, להלן הערה 64. תיאור מפורט של הרקע לדיון בצירוף תשובות נוספות במאמרו של הרב עמיהוד יצחק מאיר לוין, 'ניסיון להקים ב"ח בירושלים בתרמ"ב', אורייתא יד (תשנ"א), עמ' קנז-קע.

25 שו"ת מעשה איש, יורה דעה, סימן ב. בתשובה זו הוא מסתמך גם על דברי בעל כפתור ופרח והמהרש"א, ומצדף שיקול נוסף: 'דון מינה לנ"ד אחרי שכבר מכרו החצר הנז' להערל אם יחזרו בהם המוכרים מפני שהוא ערל נתבטל המקח... פשיטא שיתעורר איבה ושנאה לאין תכלית רח"ל'. אמנם יש להעיר שהכפתור ופרח התיר רק כשאין ישראל שיקנהו בזול. בשונה ממקרה זה שיש ישראל שיקנהו, רק הנכרי מוכן לשלם מחיר יותר גבוה.

26 שו"ת שמן המור, חלק יורה דעה, סימן ד.

27 שו"ת ישועות מלכו, חלק יורה דעה, סימן נה, וסימן נט. כך גם הכריע האדר"ת, שבת הארץ, עמ' קכח; אדר היקר, סימן ט, עמ' פז; שו"ת אמרי שפר, סימן צב; ר' צבי פסח פראנק, כרם ציון, ג. ראה: שו"ת יביע אומר, חלק ח, חושן משפט, סימן ב, אות א.

למכור ולהשכיר החדר, והרי אסור למכור ולהשכיר דירות בא"י... לא קשה מידי, דכל הטעם הוא משום לא תחנם וכאן עושה בשביל עצמו, וכעין מה שכתב הר"ן בשם יש מפרשים לענין מה ששחרר רבי אליעזר את עבדו.²⁸ בדרך זו תירץ בספרו על התורה יד שאל, כיצד כרת אברהם ברית עם אבימלך: 'שכל שעושה לטובת עצמו לא שייך לא תחנם מכיוון שאינו מחונן אותו רק לעצמו'.²⁹

מדברי הרי"ש נתנון עולה כי בכל מקום שניתן לזהות רווח למוכר, אין לראות במכירה מתנת חנם, והמוכר לא יעבור על הלאו של לא תחנם. למרות שעל פי הסוגיה בעבודה זרה המהווה מקור ללאווים הכלולים בפסוק באיסור של לא תחנם, העיקרון של 'חנם' נוגע רק למתנת חנם ולא לאיסור לתת חניה. מהותו של האיסור לתת מתנה הוא כאשר המתנה ניתנת בחנם, אולם מהותו של האיסור למכור בתים הוא בחניה שנותן לנכרי בארץ, וכפי שכתב בעל החזון איש: 'ואע"ג דלענין לא תיתן להם חן כל שעושה לריוח ישראל מותר... הכא לענין חני' בקרקע אין חילוק, דנתינת חן אינו אלא ברגש החנינה אבל לא בדורש טובת עצמו. אבל חני' בקרקע המציאות של ע"ז (=עובדי עבודה זרה) על אדמת ישראל בקנין, שנאוי לפני המקום וכל שקנה קרקע והיא שלו הרי ע"ז חונה על קרקע הארץ, וגם לא נתנה תורה לשיעורין ובכל נכרי שמכר לו עבר בלאו אף שלפי ראות עינינו אינו מתאחז בה'.³⁰ וכפי שגם העיר הרי"מ טיקוצ'נסקי בספר השמיטה.³¹

יש לציין כי גם אחרונים אחרים דחו את הראיה מסוגיית גיטין³² והחמירו במכירה באיסור

28 שו"ת שואל ומשיב, חלק ב, מהדורא תנינא, חלק ב, סימן עז. אמנם, בחידושי הרשב"א למסכת גיטין, הביא תירוצו זה בשם הרמב"ן: 'הא דאמרינן מצוה שאני הקשה בה הרמב"ן נ"ר וכי מפני מצוה להתפלל בצבור נדחה עשה שבתורה, ותירץ דאפשר דלא אמרה תורה אלא משום שלא ליתן להם מתנת חנם כענין דכתיב בגוים לא תחנם אבל כשהוא משחררו מפני שנתן דמי עצמו או משום מצוה וצורך הרב דליכא חנינה מותר' (חידושי הרשב"א, גיטין לח ע"ב), אלא שהרשב"א עצמו הקשה על הדברים. אכן, כבר העיר בשו"ת כתב סופר, סימן סא, שלמרות שהרשב"א הקשה על הרמב"ן, הסכים איתו לעצם העיקרון.

29 יד שאל, בראשית, פרשת וירא. אמנם יש להעיר שלפחות מדברי הכפתור ופרח שהבאנו בראשית דברינו, נראה לא כך. שהרי הכו"פ התייר רק כשאנו מוצא ישראל שיקנה, ומכאן נראה שכאשר ישראל מוכן לקנות אך יותר בזול אסור לו למכור לגוי, ולפי השואל ומשיב הנזכר צריך להיות מותר כי עושה זאת לטובת הישראל.

30 חזון איש, זרעים, שביעית, סימן כד, סעיף ד.

31 ספר השמיטה, עמ' קח.

32 פאת השולחן, הלכות ארץ ישראל, סימן א, סעיף יט, אות מ; תורת חסד לרש"ז מלובלין, התשובה נדפסה בשו"ת זכר שמחה לרב שמחה הלוי באמבערגער, סימן רטו.

זה אף במקום הפסד, ככל איסור לא תעשה מדאורייתא.³³

ג. מכירת קרקע לצמיתות

במכירה של קרקע בארץ ישראל לנכרי קיים לכאורה חשש לאיסור נוסף, מכירת הקרקע לצמיתות. מקור האיסור בפסוק בפרשת בהר: 'וְהָאֶרֶץ לֹא תִמָּכֹר לְצִמְתָּת כִּי לִי הָאֶרֶץ, כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אִתָּם עִמָּדִי'.³⁴ אמנם, הפסוק שלפנינו אינו מנוסח בצורה של אזהרה מפני איסור, אלא בצורה של קביעה, לפיה לא ניתן למכור קרקע בארץ ישראל לנכרי, וקרקע שבכל זאת תימכר באופן זה, המכר לא יחול מבחינה קניינית. ואכן, חלק ממנוי המצוות, כדוגמת בעל הלכות גדולות ובעל ספר יראים, לא כללו פסוק זה במניין המצוות, ודומה כי באופן זה ניתן להסביר את שיטתם. כך בדברי הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות: 'והמובן בלאו הזה מדברי בעל ההלכות שאינו מניעה כלל אבל צוה (פ' בהר) ובכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ לפי שאין הארץ הזאת נמכרת לצמיתות מפני שאינה שלכם אבל אתם גרים ותושבים בה עמו ולכן לא כתב בעל ההלכות זה הלאו לפי שהוא אצלו שלילות לא מניעה'.³⁵

מאידך, מדברי רש"י בפירושו לתורה, עולה במפורש שמדובר בלאו של ממש: 'ליתן לאו על חזרת שדות לבעלים ביובל, שלא יהא הלוקח כובש'.³⁶ כך גם מנה הרמב"ם בספר המצוות: 'שהזהירנו שלא למכור אחוזתנו בארץ ישראל מכירה קיימת'.³⁷ וכך גם הביא הרמב"ם להלכה בהלכות שמיטה ויובל: 'א"י המתחלקת לשבטים אינה נמכרת לצמיתות

33 כפי שפסק הרמ"א, אורח חיים, סימן תרנו: 'אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור'. אמנם נראה לפחות על כך יש להשיב, שעל אף שהסוגיה הבחינה בין האיסור שלא לתת חנייה בקרקע ובין האיסור שלא לתת מתנת חנם, יתכן שגם את האיסור של החנייה ראו כחנייה דווקא שלא בחנם. מאחר וזהו אופיו של האיסור, אין הוא חל במצבים שבהם לא מדובר בחנם, ולכן למרות שמדובר באיסור דאורייתא, אין להחמיר בו כמו שאר איסורי דאורייתא. לא מדובר אפוא בדחיה של האיסור אלא בקביעה מראש שבמצבי הפסד הוא אינו חל.

34 ויקרא כה, כג.

35 השגות הרמב"ן לספר המצוות, מצות לא תעשה רכו. מהרמב"ן שם עולה כי מדובר באיסור על רקע הלכתי ולאומי כאחד: '... צוה עוד על המוכר שיהיה שלא תמכר הארץ לצמיתות והוא למי שיחזיק בה ולא ינהוג בה דין יובל עמנו - הם הגוים, אבל נשמר שתהיה מכירתנו בה שתחזור אלינו על כל פנים, ולא נניח אותה בידם לעולם. ונתן בה טעם הנזכר בגופות זה שנתן טעם לארץ, לפי שהארץ שלו יתעלה ויתברך, ואנחנו כולנו גרים ותושבים עמו, ולא יחפץ להושיב בה אחרים זולתינו רק בידינו תשאר ואלינו תחזור'.

36 רש"י, ויקרא כה, כג, ד"ה והארץ לא תמכר.

37 ספר המצוות לרמב"ם, מצות לא תעשה רכו.

שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות, ואם מכר לצמיתות שניהם עוברין בלא תעשה, ואין מעשיהן מועילין אלא תחזור השדה לבעליה ביובלי.³⁸

משכך נראה לכאורה כי היות ומבחינה משפטית כל מכירה שלא פורש בה אחרת הינה מכירה לצמיתות, המוכר קרקע לנכרי, על פי השיטה הזו, עלול במכירתו לעבור גם על איסור זה.

אולם נראה ברור שהיות ולא זו קשור במהותו לשנת היובל, אם כן חל הוא רק בזמן שהיובל נוהג, וכפי שנראה ממספר החינוך: 'ונוהגת בזכרים ונקבות בארץ ישראל, בזמן שיושביה עליה, כי כל עניני היובל אינם אלא בזמן שיושביה עליה'.³⁹

ד. מכירה לזמן קצוב

לאחר שסקרנו את האיסורים האפשריים במכירה של קרקע בארץ ישראל לנכרי, נבקש להעלות לדיון את שאלת המכירה לזמן קצוב, אשר לפי דעתנו ניתן לחשוף באמצעותה כמה תובנות לגבי מהות המכירה האסורה, הללו עשויות לסייע בידינו בגיבוש מענה גם לשאלת החלפת הקרקעות. דומה כי שאלת המכירה לפרק זמן קצוב מראש, תבחין בין האיסורים השונים וגדריהם.

לגבי הלאו של 'והארץ לא תמכר לצמיתות', נראה ברור שבמכירה שכזו לא יחול שום איסור, שהרי איסור זה במהותו שייך דווקא למכירה לצמיתות. כך גם מפורש בדברי ספר החינוך: 'ואם התנה עם הגוי להחזירה מותר למוכרה לו'.⁴⁰

לעומת זאת, לגבי הלאו של 'לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי', נראה כי במכירה לפרק

38 רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל, פרק יא, הלכה א. כך גם בספר המצוות לרמב"ם מצות לא תעשה רכו: 'שהזהירנו שלא למכור אחוזתנו בארץ ישראל מכירה קיימת והוא אמרו (פ' בהר) והארץ לא תמכר לצמיתות'.

39 ספר החינוך, מצוה שלט. כך גם בחזון איש שביעית סימן כא, אות ב. אמנם הרמב"ן בהשגותיו הביא מסוגיית הירושלמי בדמאי, וכתב: 'והנראה מדבריהם אלו שהיא מניעה שלא נצמית הארץ ביד הגוים ולא נעזבנה להם בממכר מוחלט'. מכך נראה לכאורה שלא הגביל את תחולתו של הלאו לשעה שבה היובל נוהג, אולם, הרמב"ן בדבריו הדגיש: 'צוה עוד על המוכר שיהיה שלא תמכר הארץ לצמיתות והוא למי שיחזיק בה ולא ינהוג בה דין יובל עמנו'. ראה: משנה שלמה, לר' שלמה גרוס, סימן מ, פרק ה, אות לד. אם כי ייתכן שכוונת רמב"ן להפקעה כללית של אפשרות יישום דיני יובל ואין הוא מגביל את הלאו רק לזמן שהיובל נוהג. מכל מקום נראה שדעת הפוסקים להלכה שלאו זה חל רק בשעה שהיובל נוהג.

40 ספר החינוך, מצוה שלט.

זמן קצוב יש בה את החשש של ההשפעה השלילית, וכפי שפירש הרמב"ם גם בשיבת עראי קיים חשש זה: 'ואפילו יושב ישיבת עראי או עובר ממקום למקום בסחורה לא יעבור בארצנו... שנאמר לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה',⁴¹ וכפי שפירשנו לעיל.

אכן, יש מקום להתלבט לגבי האיסור של לא תחנם. לכאורה, על פי דברינו לעיל, מהותו של האיסור, כפי שהביאו הרמב"ם, הוא בחנייה של קבע דווקא ולא בשיבת עראי. וכפי שכתב הרמב"ם: 'שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן עראי היא'.⁴² המגורים בקרקע שנמכרה לשעה בלבד, אינם בכלל ישיבה של קבע, ומשכך לכאורה לא יחול על מכירה זו האיסור של לא תחנם.

אמנם, נראה כי יש לחקור בגדרה של מכירה זו, וזיקתה אל האיסור הכרוך בה. האם הלאו של לא תחנם, שבכללו איסור המכירה, מותנה בגדרים הפורמאליים של המכירה על פי דיני מכירה, או שהאיסור חל דווקא על מכירה שהתקיימה כדין ושגם מתקיים בה החשש המהותי העומד ביסוד האיסור.⁴³ זאת אומרת, האם מעשה המכירה הוא כשלעצמו האסור, או שמא חנייתו הקבועה של הנכרי בקרקע היא האסורה, והמכירה כשלעצמה אינה אלא תנאי והכשר לחנייתו זו.

דומה, כי בשאלה זו הסתפק במנחת חינוך: 'וצ"ע במוכר לזמן ע' בר"מ פ' כ"ג מהל' מכירה'⁴⁴ אפשר דהוי מכירה ועובר בלאו הזה'.⁴⁵ כלומר, היות ועל פי הרמב"ם בהלכות מכירה, מכירה לפרק זמן קצוב היא בכלל מכירה, נוטה המנחת חינוך לומר שתחולתו של האיסור של לא תחנם תלויה בחלותה הפורמאלית של המכירה.⁴⁶

41 שם, הלכה ו.

42 רמב"ם, עבודה זרה, פרק י, הלכה ד.

43 על ההבחנה שבין הפורמאלי למהותי בדיונים שבתוואי שבין הלכה למציאות משתנה ובמשפט העברי, עמדת בעבודת הד"ר שלי, איכות הסביבה במשפט העברי – הרחקת מטרידים, רמת גן תשס"ה, עמ' 225 ואילך.

44 כך היא לשון הרמב"ם בהלכות מכירה, פרק כג, הלכה ה: 'המוכר גוף הקרקע לזמן קצוב הרי זה מכירה, ומשתמש הלוקח בגוף כחפצו ואוכל הפירות כל זמן המכירה ובסוף תחזור לבעליה'.

45 מנחת חינוך, מצווה תכו.

46 הרי"ב ז'ולטי במאמרו: 'החזקת השטחים המשוחררים', תורה שבעל-פה יא (תשכ"ט), עמ' מו, ביקש לראות מחלוקת זו כמחלוקת תנאים בעבודה זרה כ ע"ב, האם מותר להשכיר בתים בארץ ישראל לגוי. על פי ר' יוסי שבסוגיית כא ע"א עולה כי נחלקו בשאלה האם גזרו שכירות אטו מכירה. יוצא, אם כן, שלפי רבי מאיר משום האיסור של לא תחנם גזרו שכירות אטו מכירה. מכאן מניח הרי"ב ז'ולטי כי רבי מאיר סבר שגם במכירה כשלעצמה חל האיסור, ולכן שכירות עראית יכולה להיות דומה למכירה עראית. אולם, נראה כי הדמיון שבין שכירות למכירה הוא בעצם העברת המגורים שמתבצעת בשניהם, ולא בפרק הזמן שהוא

שאלת המכירה לזמן קצוב עמדה ביסוד המחלוקת לגבי 'היתר המכירה' בשנת השמיטה. בעל תורת יהונתן מביא ראיה מדברי הרמב"ם לפיהם אף במכירה לזמן קצר חל האיסור. על פי הרמב"ם, האיסור של לא תחנם כולל אף מכירה של גידולים חקלאיים המחוברים לקרקע, אף שאינם מחוברים בקרקע לצמיתות: 'ואין מוכרין להן פירות ותבואה וכיוצא בהן במחובר לקרקע'.⁴⁷ זוהי גם מסקנתו של בעל החזון איש: 'ש"מ דמכירה לזמן כמכירה דמי, ואסור בא"י מן התורה וקאי עלי' בלאו דאורייתא'.⁴⁸ זאת, למרות שהאיסור על מכירה של דבר המחובר לקרקע נראה כגזירה מדרבנן שנוספה מעבר לעיקר האיסור מדאורייתא ומהותו.⁴⁹

מאידך גיסא, היו פוסקים שסברו שאין במכירה לפרק זמן קצוב תחולה של האיסור. הראשון שהתייחס לכך היה ר' מרדכי רוביו, רבה של חברון, בספרו שמן המור. וזו לשון השאלה בשמן המור: 'איש ישראל אשר קנה לו כרם בחברון ת"ו, ויש לו חוכר גוי לעבודת הכרם לעובדה ולשמרה לו... כי בעיר הזאת אי אפשר לעובדה ולשמרה כי אם ע"י גויים שידם תקיפה, וגזלנים הם באישון לילה ואפילה, ואם לא יהיה ידי גוי באמצע פשיט' שיחריבו אותה לקצץ נטיעותיה הטובות כחוטב עצים, ויגזלו את כל פירותיה, ולא יניחו בה זמורה ואשכול ענבים. ואי לזאת שאול שאל האיש, מה משפט ותיקון יבחר לו להתנהג בו בשנת השמיטה, כדי שלא תהא מכשילו עבודת הגוי...'.⁵⁰ הר"ם רוביו מציע לשואל למכור את הקרקע זמנית לגוי. ובאשר לחשש איסור לא תחנם, הוא מסביר שבמכירה לזמן, אין משום חניה: 'ומה גם דהא איכא נמי לצרף אל האמור דכיוון שדעתו של מוכר בשעת מכירה אומר בלבו שיחזור ויקנה אותו אחר שביעית תכף מן הגוי לא מקרי חניה בקרקע'.⁵¹ בדבריו הוא מסביר גם את המניע המהותי: 'כל איש ישראל הירא את ה', יברח וימנע מלקנות כרם

ממהותו של כל אחד מהדברים. שכירות במהותה היא עראית ומכירה קבועה יותר. דומה, כי ההשוואה שבין שכירות למכירה עולה ממקומות רבים שבהם אין משמעות לפרק הזמן אלא המשותף שביניהם הוא אחר.

47 רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק י, הלכה ד.

48 חזון איש, זרעים, שביעית, סימן כד, אות ד.

49 שוב ראיתי שכך הציע הרי"ם טיקוצ'נסקי, ספר השמיטה, ירושלים תשנ"ג, עמ' קיג, אות ב, והביא לכך ראיות. חילוק נוסף הביא הרי"ם שם, שמחובר לקרקע נחשב חלק מהקרקע, וכשמוכר לנכרי חלק זה הרי הוא כמוכר עולמית חלק מן הקרקע.

50 שמן המור, סימן ד.

51 דומה כי בדבריו יש חידוש עוד מעבר לכך, שכן המכירה שם הייתה מכירה ללא הגבלת זמן, רק שהמוכר תכנן לקנות את הקרקע חזרה אחר שנת השמיטה. ומלשונו נראה כי אפילו לא אמר כך לגוי: 'דכיון שדעתו של מוכר בשעת מכירה אומר בלבו שיחזור ויקנה אותו אחר שביעית'.

בארץ הקדושה, אם לא נעשה להם תיקון להצילו ממכשול. באופן שעל ידי תיקון הלזה יהיה גורם לישראל חניה בארץ ישראל טפי, שיקנו כרמים בארץ, דכגון דא דמצוה כנודע'.⁵² דגש על המניע המהותי שבמכירה, לטובת הישוב היהודי ולא לטובת החנייה של הנכרי בארץ, הודגש בדברי פוסקים נוספים.⁵³

בהמשך דבריו, מסתייע הרב רוביו גם בדברי ספר החינוך שהובאו לעיל בהקשר ללאו של מכירת קרקע לצמיתות, שלגביו קבע בעל ספר החינוך כי במכירה לשעה אין חשש של איסור זה. אולם, כפי שציינו לעיל, נראה כי יש להבדיל בין שני איסורים אלו. מכירה לשעה נוגדת את עיקרון הצמיתות וממילא את מהותו של האיסור 'לא תימכר לצמיתות', אולם לגבי האיסור של 'לא תחנם', עדין יש להתלבט בכך.⁵⁴

בספר תורת יהונתן מביא את מכתבם של הר"י מקוטנא והר"ש מוהליבר ולפיהם האיסור של לא תחנם: 'זהו דווקא כשהמכירה הווה לחלוטין, דאז הווה ישיבתם ישיבת קבע אבל כשהמכירה נעשית על תנאי שיחזירו להם, לא מקרי ישיבתו בקרקע אלא ישיבת עראי וליכא בזה משום לא תחנם'.⁵⁵

מחלוקת אחרונים נוספת, אותה ניתן לקשור לשאלה עקרונית זו, היא המחלוקת בשאלת דינו של יהודי המוכר קרקע לנכרי, אך מתנה עמו שלא יכנס להתגורר בה בפועל. הר"ח פלאג' בספרו שו"ת נשמת כל חי, הביא מבעל מלאכת הקודש ששלל אפשרות של מכירת בתים לנכרי גם כאשר התנה עמו שלא יכנס בפועל להתגורר בבית: 'ואשובה אתפל'א עוד על הרב מלאכת הקדש ז"ל במ"ש שם וז"ל ואין לומר דלא אסרו למכור להם בתים בא"י ושדות בח"ל אלא דוקא אם ידור בהם הגוי שהוא מכניס שם ע"ז והתורה אמרה לא תביא תועבה אל ביתך אבל מותר למכור לו ופוסק עמו שישאר הישראל שם דר בבית ומעלה לו שכר'.⁵⁶ על פי עיקרון זה מיישב הר"ח פלאג' את קושיית המפרשים כיצד נתן

52 שם. ושוב יש להזכיר את שיטתו של השואל ומשיב שהבאנו לעיל, שבכל מקום שניתן לזהות רווח למוכר, לא מדובר במתנת חנם ולא יהיה בכך איסור. ההבדל הוא שכאן לא מדובר ברווח כלכלי אלא ברווח לכלל ישראל.

53 ראה: שו"ת אבני נזר, חלק ג, יורה דעה, סימן תנח, הראי"ה קוק, מבוא לשבת הארץ, פרק יב; הר צבי, זרעים, חלק ב, סימן מז, וראה: הרש"י ז"ל, לאור ההלכה, עמ' קכג-קכד.

54 ההסתייגות בדברי ספר החינוך אלו, גם בדבריהם של הר"י מקוטנא והר"ש מוהליבר במכתבם שיובא להלן, וכן בדברי מרן הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן, סימן ס.

55 ראה תורת יהונתן, פרק ז.

56 שו"ת נשמת כל חי, סימן נה.

שלמה לחירם ערים מארץ ישראל: 'והכא חירם לא היה דר באלו הערים אלא היה נהנה מפירותיהם'. על כך חולק הר"ח פלאג'י: 'מ"מ להא דחירם נראה פשוט דלפי מאי דתלי טעמא דהרמב"ם ז"ל... דמאי אסיר לן שלא ליתן להם חנייה בקרקע משום שיהיה ישיבתם עראי בא"י וכיון דלא ידורו כלל ודאי דמותר לתת להם חנייה בקרקע'.⁵⁷

גם הרצ"פ פראנק הביא מתשובת הרש"ז מלובלין בעל התורת חסד, כי במכירה שלא תמומש בפועל בכניסתו של הנכרי לקרקע, לא יהיה בה איסור של 'לא תחנם': 'וסברתו, משום דאיסור מכירה לנכרי לא תליא בחלות הקנין לנכרי... דאם יצויר מכירה והקנאה לגוי שיקנה קרקע בא"י אבל הקנייה לא תוסיף לו כח ושום אפשרות להגיע עי"ז לידי ישיבת קבע בארץ, יתכן לומר דבכה"ג לא יעבור ישראל המוכר בל"ת, דשרש האיסור באזהרה דלא תחנם לאו בקנין תליא מילתא ורק בגורם לו חנייה בארץ זהו שרש האיסור'.⁵⁸

דיון מקביל יש לראות בשאלת מתנת חנם, הכלולה אף היא בלאו של לא תחנם, האם במתנה על מנת להחזיר יחול האיסור. דעת הר"י עמדין בספרו מור וקציעה, שאמנם אין בכך איסור כמו במתנה רגילה, אולם מדבריו נראה כי בכל אופן האיסור יחול גם בדרך זו: 'שיקנה לו על מנת להחזיר... שאין בו כל כך איסור כמו במתנת חנם חלוטה'.⁵⁹ בשאלה זו הסתפק גם בשו"ת כתב סופר: 'ויש לעיין אפשר דסגי למיפטר מטבילה במתנה על מנת להחזיר אחר השבת ואפשר מתנה כזו לא אסרה תורה לתת לנכרי ולא אסר רק נתינת נבילה מתנה עולמית'.⁶⁰ מאידך, בשדי חמד, הביא בשם אחרונים שאין במתנה על מנת להחזיר משום לא תחנם: 'דע דבפתח הדביר שם בדף ח"י כתב דנראה לו פשוט דלא אסר הכתוב אלא מתנה עולמית ולא מתנה כזו... שאינה החלטית אלא ליום השבת ואחר השבת תחזור פרה לבעלים דאף דגמר ונתן מתנה גמורה מכל מקום אינה אלא לאותה שבת כדי להנצל מאיסור... ובספר הבהיר תורת יהונתן... בשם שני גאוני דורנו דפשיטא להו דבמתנה על מנת להחזיר ליכא משום לא תחנם'.⁶¹

מהות האיסור של מתנת חנם מתבאר בדברי ספר החינוך: 'שנרחיק ממחשבתנו ולא יעלה על פינו שיהיה במי שהוא עובד עבודה זרה דבר תועלת... ויש מרבתינו שלמדו מלא תחנם

57 שם.

58 שו"ת הר צבי, יורה דעה, סימן קכג.

59 מור וקציעה, אורח חיים, סימן רמו.

60 שו"ת כתב סופר, אורח חיים, סימן סא.

61 שדי חמד, כללים, אות למד, סימן צ, עמ' 71.

לא תתן להם מתנות חנם, והכל שורש אחד... ועל כן בהמנענו במחשבה ובדבור ממצוא בעובדי עבודה זרה תועלת וחק, הגנו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומלרדוף אחר אהבתם ומללמוד דבר מכל מעשיהם הרעים'.⁶² משכך, דומה כי במחלוקת האחרונים הזו נוכל לראות מחלוקת עקרונית בשאלת האיסור של לא תחנם בין הפורמאלי למהותי. כלומר נחלקו אחרונים האם המתנה הפורמאלית כשלעצמה אסורה, ואם כך היות ומתנה על מנת להחזיר על פי דיני מתנה נחשבת למתנה, יחול האיסור, או שמא במתנה שאין בה את החשש של קרבה, לא יחול האיסור של לא תחנם.

ה. חילופי קרקעות בין הפורמאלי למהותי

שאלת חילופי הקרקעות תלויה במידה לא מעטה בחקירה העומדת ביסוד המחלוקת האם יש במכירה לשעה משום לא תחנם, אותה הצגנו בסעיף הקודם. אם מוקד האיסור הוא הטעם, ולא המכירה הפורמאלית, הרי שבחליפין באופן פורמאלי אכן קיימת מכירה אולם בפועל לא נוספה לנכרי חניה בארץ ישראל. אדרבה, פעמים במסגרת העסקה היהודי מוכר אמנם קרקע לנכרי, אולם הוא קונה מהנכרי קרקע גדולה יותר תמורתה. כמו כן, יש להתלבט לגבי מיקום הקרקע. מה יהיה הדין כאשר הקרקע שאותה יקנה מהנכרי בתמורה למכירת הקרקע שלו, ממוקמת במיקום אסטרטגי טוב יותר מקודמתה.⁶³

היות ומדובר בשתי פעולות משפטיות ולא בפעולה אחת, השאלה היא למעשה האם מותר פעמים לעבור איסור של לא תחנם כאשר מרוויח יותר חניה בקרקע של ישראל, כאשר הדרך לכך היא לבצע פעולת עבירה של מכירת קרקע בא"י לגוי על מנת לקיים מצווה של קניית קרקע בא"י מהגוי.

דומה כי בשאלה זו נחלקו האחרונים. בעל תורת חסד מלובלין הדגיש את הטעם לאיסור ולא את המכירה הפורמאלית: 'הי' נראה דפשוט הוא דבחליפין שרי להחליף עם העכו"ם בית בבית דהא לא אסר רחמנא אלא ליתן להם חניי' בקרקע מחדש מה שלא הי' לו קודם לכן והיתה ישיבתו מתחלה ישיבת עראי ועכשיו תהי' ישיבת קבע וכמ"ש הרמב"ם הנ"ל,

62 ספר החינוך, מצווה תכו.

63 יש להבהיר כי מידת האסטרטגיות קשורה פעמים בשאלה עד כמה הדבר מחזק את חניית הנכרי בארץ. יכול להיות שהנכרי נותן תמורת הקרקע במקום אחד, אך ברור שלא יגור שם. מאידך, במקום אחר אכן יגור. נמצא שבהחלפה מחזקים את אחיזתו בארץ, כי כעת יש לו מקום מגורים מתאים.

אבל חליפין לית לן בה דב"כ וב"כ ישיבתו קבועה ומה לי בית זה או בית אחר, ול"ש בזה איסור כלל'.⁶⁴

ברוח זו, הציע הרי"מ טיקוצ'נסקי, לצרף להיתר המכירה את עיקרון חילופי הקרקעות: 'לפני שמיטות אחדות הצעתי: למכור הקרקעות (מכירה לזמן) לנכרי עשיר ידוע שיש לו הרבה קרקעות משלו, והקונה יתחייב לשלם מחיר הקרקעות לא בכסף מזומן אלא בנכסי דלא נידי משלו שיש לו באר"י, ואחרי שתי שנים יחזור שוב למכור את קרקעות ישראל לבעלי' במחיר ריוח מותנה. וידוע שיש אחרונים (ביחוד מרבני הספרדים) נוטים להקל להתיר להחליף בית של ישראל בבית של נכרי (כמעשים שהיו), שלפי דעתם אין בחליפין הלאו דלא תחנם דאין זו נתינת חני' אלא חילופי קרקע. ואם כי הרבה רבנים התנגדו גם לזו עכ"פ הר"ז צירוף גדול להיתר מכירה לזמן'.⁶⁵

מאידך גיסא, הרי"ב זולטי מספר כי שאלה דומה שאל לפני בעל החזון איש, ואף הדגיש שהקרקע של הנכרי גדולה מזו של הישראל, וכך השיב לו: 'איני מוצא היתר למכירת המגרש, לא לאינו-יהודי ולא לישראל חשוד למכור לאינו-יהודי, לא בכסף ולא בחליפין'.⁶⁶ הרב זולטי הוסיף שבעל פה הוא נימק: 'שאין מחליפין מצות על עבירות. ואף שמצוה לגאול קרקע בארץ ישראל מנכרי, אבל לא ע"י עבירה, שנותנים לו קרקע אחרת בארץ-ישראל'.⁶⁷ נאמן לשיטתו, סבור בעל החזון איש כי הלאו של לא תחנם מתקיים בעצם

64 תשובתו הובאה בשו"ת זכר שמחה לר' שמחה הלוי במברגר, סימן רטו, פרנקפורט דמיין תרפ"ה, עמ' 220. השאלה שנשאל: ע"ד השאלה. מחברת אנשים נכבדים ואנשי מעשה במדינתנו שהתנדבו ואספו סך מסויים לבנין בית החולים בעיר הקודם ירושלים תובב"א, וקנו שם בית מפואר מעכו"ם א', ועתה שרצו לפתוח שערי הבית בשביל החולים קמו עליהם שכנים הרעים להפריעם ממעשיהם ולעכב עליהם מהיות בית חולים בסביבותם... אזי מההכרח להחברה הנ"ל למכור את הבית הזה ולקנות בדמיו בית חולים במקום אחר שלא יהי' עליו שום ערעור. ושאל כ"ת אם יש היתר למכור הבית הזה לעכו"ם שקופצים לקנותו ולהרבות במחירו יותר ממה שנתנה החברה בעדו באופן שירויחו בו החברה סך כ"ה אלפים מארק. ואם אין היתר למכור לעכו"ם רק לישראל יהיו מוכרחים להויל המקח הרבה פחות' (עמ' 216). להלכה פוסק הרש"ז: 'כבר מבואר לעיל דלא הותר למכור לעכו"ם בשביל שירויח הישראל וכו', אך עצה טובה יש להם לעשות בדרך חליפין, דהיינו שכאשר יושו הקונים העכו"ם במחיר הבית הלו ביוקר כפי רצונם, אז לא ימכרו להם הישראל בעצמו, רק הבית האחר שיקנו החברה מיד עכו"ם אחר יעשו עמו חליפין בית זה בבית זה' (עמ' 221).

65 הרב י"מ טיקוצ'נסקי, ספר השמיטה, ירושלים תשנ"ג, עמ' קכב.

66 לשון בעל החזון איש, הו"ד במאמרו של הרי"ב זולטי (לעיל הערה 46), עמ' מד.

67 הרב זולטי שם.

בחלותה של המכירה כשלעצמה, משום כך גם במכירה שבה לא מתקיים הטעם שמבעד לאיסור, האיסור יחול עם המכירה, כך לגבי היתר המכירה וכך לגבי חליפין.

שאלת הטעם המהותי מול המכירה הפורמאלית נידונה גם בהקשר למכירה של קרקע לנכרי שיש לו כבר קרקע בארץ ישראל, והקרקע הנוספת רק מגדילה את אחיזתו בארץ. בעל התורת יהונתן,⁶⁸ והראי"ה קוק⁶⁹ סבורים שהיות והטעם שמבעד לאיסור המכירה הוא חנייתו של הנכרי בארץ, ובמצב זה הרי הנכרי כבר בארץ, אין איסור. מאידך, בעל החזון איש סבור שהמכירה הפורמאלית היא האסורה, ללא כל קשר למידת קביעותו בארץ: 'ואין חילוק בין אם כבר יש לו להעכו"מ קרקע בארץ או לא, דבכל בית ושדה שמוסר להם הרינו נותן חני' לעכו"מ בקרקע זה... סתימת המשנה והגמרא והפוסקים מכרעת שאין חילוק... אבל בלא"ה אין כאן מקום להסתפק כלל, וח"ו לנהוג קלות ראש בל"ת דאורייתא'.⁷⁰

ו. ערים שמסר שלמה לחירם

למחלוקת האחרונים אותה הצגנו בסעיף הקודם, קדמה מחלוקת ראשונים בין מפרשי המקרא. על פי המתואר בספר מלכים, כחלק מהסכם ידידות ושיתוף פעולה עם חירם מלך צור העביר שלמה המלך לרשותו עשרים ערים בגליל: 'חִירָם מֶלֶךְ צֹר נָשָׂא אֶת שְׁלֹמֹה בְּעֵצֵי אֲרָזִים וּבְעֵצֵי בְרוֹשִׁים וּבִזְהָב לְכָל חֶפְצוֹ אֲזִי יָתֵן הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה לְחִירָם עָשָׂרִים עִיר בְּאֶרֶץ הַגָּלִיל: וַיֵּצֵא חִירָם מִצֹּר לְרֵאוֹת אֶת הָעָרִים אֲשֶׁר נָתַן לוֹ שְׁלֹמֹה וְלֹא יָשְׁרוּ בְּעֵינָיו: וַיֹּאמֶר מָה הָעָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר נָתַתָּה לִי אָחִי וַיִּקְרָא לָהֶם אֶרֶץ כְּבוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה'.⁷¹

המפרשים התקשו בכך, כיצד נתן שלמה לחירם ערים בארץ ישראל, והלוא יש בכך איסור של לא תחנם?

כך למשל בתוספות: 'ואם תאמר והיכי כרת ברית שלמה עם חירם מלך צור דכתיב ויכרתו ברית שניהם (מ"א ה) והכתיב לא תכרות להם ברית ולא תחנם'.⁷² באחד מן התירוצים

68 תורת יהונתן, פרק ז.

69 ראי"ה קוק, מבוא לשבת הארץ, פרק יב.

70 חזון איש, זרעים, שביעית, כד, סעיף א.

71 מלכים א ט, יא-יג.

72 תוספות יבמות כג ע"א, ד"ה ההוא.

מזיעים התוספות שחירם היה גר תושב, שלגביו לא חל הלאו של לא תחנם: 'או שמא חירם מלך צור גר תושב היה'.⁷³

אמנם, מדברי הסמ"ג ניתן להסיק שחירם לא היה גר תושב, שכן הסמ"ג הביא ראיה מהעובדה ששלמה העניק לחירם ערים ארצישראליות, כראיה לכך שמותר לכוות ברית עם נכרים שאינם עובדי עבודה זרה. מכאן שסבר שחירם לא היה גר תושב שהרי אין איסור של כריתת ברית עם גר תושב:⁷⁴ 'שלא לכוות ברית לשבעה עממים... אבל בשאר אומות לא נאסרה כריתת ברית, כמו שמצינו... וכתוב ויכרתו שלמה וחירם ברית'.⁷⁵

דרך פרשנית אחרת ניתן לראות ברד"ק וברלב"ג. מדבריהם עולה כי שלמה נתן לחירם ערים בגליל בתמורה לערים שקיבל שלמה מחירם, וכפי שעולה מהפסוק בדברי הימים: 'וְהָעָרִים אֲשֶׁר נָתַן חִירָם לְשִׁלְמָה בָּנָה שְׁלֹמֹה אֹתָם וַיּוֹשֶׁב שָׁם אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'.⁷⁶ כך ברד"ק: 'ובבנינים האלה נשא וסייע חירם את שלמה בעצי ארזים ובעצי ברושים ובזהב ובגמול זה גמלוהו המלך שלמה ונתן לו עשרים עיר בארץ הגליל... ובדברי הימים אומר כי חירם נתן לשלמה עשרים עיר בארצו והושיב שם בני ישראל וכן היה כי חירם נתן לשלמה עשרים עיר בארצו ושלמה גם כן נתן לחירם עשרים עיר בארץ הגליל וזה עשו לחזק הברית ביניהם וזכר בזה הספר מה שנתן שלמה לחירם וזכר בדברי הימים מה שנתן חירם לשלמה'.⁷⁷ כך גם ברלב"ג: 'כבר נזכר בספר ד"ה (=דברי הימים) כי חירם נתן גם כן לשלמה עיירות הושיב בהם את בני ישראל וראוי היה להיות כן כי לא יתכן למלך למעט ארץ ישראל'.⁷⁸ כלומר מדובר בחילופי קרקעות, ומדבריהם עולה בבירור כי בחילופי קרקעות אין משום האיסור של לא תחנם.

73 שם.

74 כך נראה מהרמב"ם, עבודה זרה, פרק י, הלכה ו: 'לא יעבור בארצנו אלא עד שיקבל עליו שבע מצות שנצטוו בני נח שנאמר לא ישבו בארצך אפילו לפי שעה, ואם קבל עליו שבע מצות הרי זה גר תושב'. וראה: חזון איש, שביעית, סימן כד, סעיף ב. אלא שעל הנחה זו יש להעיר, כי בספר מנחת חינוך מביא ראיות לכך שגם לגבי גר תושב חל האיסור של לא תחנם: 'קשה הא ארוונא הי' עכו"ם ב"נ רק היה גר תושב כמבואר במס' ע"ז פ' אין מעמידין והיאך עברו על לאו דלא לחנם דאסור ליתן להם חנייה בקרקע... ואף גר תושב נראה דאסור ליתן להם חנייה בקרקע. ובפרט לטעם המבואר בע"ז דמפקיע השדה מתו"מ א"כ לגר תושב נמי אסור מה"ט' (מנחת חינוך, מצווה רפד).

75 סמ"ג, לאוין מז. הרב ישראל אריאל, אטלס ארץ ישראל לגבולותיה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 58, מסיק מדברי יוסף בן מתתיהו שחירם מלך צור לא היה כנעני אלא מאיי הים.

76 דברי הימים ב ח, ב.

77 רד"ק מלכים א ט, י.

78 רלב"ג שם.

מאידיך, אברבנל שולל את האפשרות הפרשנית של חילופי קרקעות: 'זכתבו המפרשים שראשונה נתן חירם לשלמה ההרים ההם, ושלמה גמלהו בעשרים עיר אשר נזכרו בכאן, ושעשו זה לחזק הברית והאחזה ביניהם. ורחוק אצלי שיתן חירם עיירות לשלמה ויקח עיירות ממנו ולא יזכור הכתוב זה עם זה... לכן אחשוב אני ששלמה נתן לחירם בכל שנה ושנה כמו שנזכר למעלה חיטים ושמן כמות רב למאכל ביתו, ואחר שכיילה את כל מלאכתו ראה לתת לחירם עיירות מארץ הגליל. שלא שישתעבדו העיירות ההם לחירם, ולא שיהיה אדון עליהם וישתעבדו במ הדרים בהם אל מלך צור, כי יהיה שלמה בזה עובר על מצוות התורה. אבל יהיה ענין המתנה שבאותה העיירות יגבה בכל שנה ושנה החטים והשמן אשר היה נותן אליו, והיו אם כן הפרות לחירם ומשפט הערים ואדנותם היה לשלמה. ואולי היה העניין שעבדי חירם יזרעו ויקצרו שמה ויהיו עובדי אותם הארצות שיהיה פריים שווה יותר ויותר מאשר התנדב לתת לו... הנה אם כן לא הייתה המתנה כי אם בפירות, לא בקרקע הארץ'.⁷⁹

לדעת אברבנל שלמה לא נתן לחירם את הערים נתינה של ממש, כי זוהי דרך אסורה מבחינה הלכתית, אלא העניק לחירם רק את הזכות להנות מתנובתם, כתגמול על השמן החיטין והארזים שנתן חירם לשלמה כשנזקק להם בבנים בית המקדש.

בדרכו של האברבנאל צעדו גם כמה אחרונים, כך למשל בספר שאילת דוד לר' דוד פרידמן מקרלין: 'יש לומר שלא נתן לו העיירות בתורת מתנה רק נתנם לו בתורת נתינה למושל. רצוני לומר שיהיה לו הכנסה מאנשי המדינה שגרים בה ואין לו גוף הקרקע כלל. ובזה נוכל לומר דאפשר דאף לא תחנם לא שייך באופן זה. גם בספר מלאכת הקודש כתב כן הכוונה שנתן לו ערים אלו להנות מפירותיהם כל ימי חייו וסבירא ליה קנין פירות לאו כקנין הגוף'.⁸⁰

79 אברבנל שם.

80 שאילת דוד, חלק א, קונטרס המנהגים, חידושים בענייני שביעית, עמ' 30. הובא במאמרו של י' זיסברג, ויתור על חלקים מארץ ישראל לאור פרשיות בתנ"ך ובתולדות ישראל, המעיין, לו (תשרי תשנ"ו), עמ' 16. הרב ישראל אריאל, שם, עמ' 59, הסתייג בתיאורו של יוסף בן מתתיהו, ממנו עולה שצור היתה ישובה על אי, ובדרך זו אף מיישב את הסתירה בין המתואר בספר מלכים ששלמה נתן ערים לחירם, ומדברי הימים עולה שחירם הוא שנתן ערים לשלמה: 'מדברי יוסף בן מתתיהו ברור, שלא היה חירם יכול לתת ערים לשלמה, כי לא היו לו כאלו. הכרח אפוא להסביר, כדברי הפרשנים (מלבי"ם ואחרים), שבדברי הימים מדובר בערים שהחזיר חירם לשלמה, מאחר שלא חפץ בהן'.

ז. נכרי או עובד עבודה זרה דווקא

על אף שעל פי פשוטם של מקראות, הפסוקים האוסרים למכור קרקע לנכרי מדברים על ז' עממים ולא לגבי יתר העמים,⁸¹ מרוב הפוסקים נראה שאיסור זה כולל גם את עובדי עבודה זרה בכלל.⁸²

מה דינם של נכרים שאינם עובדי עבודה זרה? שמא זו תהיה הבחנה שבין האיסורים השונים.

האיסור למכור את הקרקע לצמיתות אינו מבחין בהכרח בין נכרי סתם ובין נכרי עובד עבודה זרה, שהרי כל נכרי מפקיע את הקרקע מהאפשרות להחזירה ביוכל. וכפי שהטעים הרמב"ן: 'והוא למי שיחזיק בה ולא ינהוג בה דין יובל עמנו - הם הגוים'.⁸³

לעומת זאת, עשויה להיות הבחנה בין הלאו של לא ישבו בארץ פן יחטאו לי ובין הלאו של לא תחנם. את האיסור להושיב נכרים בארץ ישראל מנמק הרמב"ם בעקבות ההנמקה שבפסוק: 'כדי שלא נלמד כפירתם'. ובאופן פשוט מדובר בעבודה זרה דווקא.⁸⁴ מאידך גיסא, את האיסור של לא תחנם, מטעים הרמב"ם באופן אחר: 'זמפני מה אין מוכרין להן שנאמר ולא תחנם לא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא'.⁸⁵ כלומר אסור להפוך את ישיבתם לישיבת קבע, ללא כל קשר לעבודה זרה,

81 כך בתורה תמימה, הערות, דברים, פרק ז, הערה א: 'איירי בשבעה עממין וכפשטות הכתוב הקודם ונשל גוים רבים החתי והגרשגי וגו' וכן בהדרשות שבסמוך, והתוס' כתבו דרך איסור כריתת ברית איירי בשבעה אומות, אבל לאוין אלו שוין בכל העובדי כוכבים, וכתבו כן ע"פ הסברא לבד, אבל לדעתי זה קשה טובא, אחרי דאין ספק דפסוק זה איירי בשבעה אומות כמוש"כ'.

82 ראה: תוספות, יבמות יג ע"א, ד"ה ההוא; עבודה זרה כ ע"א, ד"ה דאמר קרא; רמב"ם, ספר המצוות, לא תעשה נא. כך גם משמע מהרמב"ם, עבודה זרה, פרק י, הלכה, ומהשו"ע ביורה דעה בסימן קנא, שהביאו את הדין לזמנם מבלי להבחין. מאידך ראה בראב"ד על הרמב"ם שם, וראה רש"י, גיטין מה ע"א, ד"ה לא ישבו: 'בשבעה אומות כתיב'. אולם ראה בהרחבה בדבריו של הרא"ד ז"ל, ארץ חמדתנו, חיפה תשנ"ד, עמ' 28-33.

83 השגות הרמב"ן לספר המצוות, מצות לא תעשה רכו.

84 אם כי ניתן עדיין לחשוש להשפעה שלילית שאינה בהכרח עבודה זרה, וכפי שכתב החזון איש, שביעית, סימן כד, אות ג: 'אף לדעת הראב"ד דוקא שהוא שלם באמונת ישראל שישאל נתיחייב בתרי"ג מצוות וב"נ ב' אבל אם יש לו דעות כוזבות והוא משועבד לדעותיו אף שאין בהן ע"ז ממש... הרי הוא באיסור ל"ת ובאיסור ישיבה וקרינן בהו פן יחטאו בכפירותם'. וראה עוד במשנה למלך, מלוה ולוה, פרק ה, הלכה ב, לגבי האיסור להלוות לגוי ריבית מחשש שילמד ממעשיו: 'אבל לטעמא דילמא אתי למיסרך אסור אפילו לגר תושב'.

85 שם, הלכה ד.

וכפי שהטעים האדר"ת: '...ובשגם כל עיקר הלאו הוא כמובן כדי שיהיה לנו אחיזה באה"ק ולא להם...'⁸⁶ מסיבה זו, יתכן שהלאו של לא תחנם יחול גם במכירה לנכרי שאינו עובד עבודה זרה. על ההבחנה האחרונה עמד הרי"מ טיקוצ'נסקי: 'וכנראה שיש כאן שני ענינים נפרדים, הלאו דלא ישבו בארצך זהו בשביל ע"ז ולא דוקא במכירה אלא אפילו בשכירות ואפילו דרך עראי בעלמא, ואילו לאו דלא תחנם שהוא דוקא במכירה (ולא בשכירות) ושזהו איסור לעשות לנכרי קביעות באר"י – לאו זה מסתבר שהוא בכל האומות'.⁸⁷

אמנם, מדברי החזון איש נראה כי גם הלאו של לא תחנם מקורו בחשש מפני עבודה זרה: 'לפי שהאיסור ליתן להם חני' בקרקע הוא מפרטי מצות ביעור ע"ז והיה ראוי למיסר אף חוץ לארץ אלא שאי אפשר להזהיר בכל העולם ולא הוזהרו אלא בארצנו'.⁸⁸ ביתר חדות נאמר הדבר במקור הבא: 'חניה בקרקע המציאות של עובדי עבודה זרה על אדמת ישראל בקניין, שנאו לפני המקום וכל שקנה קרקע והיא שלו הרי עובד עבודה זרה חונה על קרקע הארץ'.⁸⁹

אכן, לגבי דין מתנת חנם, המהווה רכיב אחר בדין הכללי של לא תחנם, נשאל הרשב"א. הרשב"א פסק כי אין איסור לתת לנכרי שאינו עובד עבודה זרה מתנת חנם: 'ומה ששאל ממך הנער בשולח אדם ירך לנכרי איך יתישב עם מה שאמרו אסור לתת מתנת חנם. ואמרת לו דהוא דשולח ירך לנכרי לא לחנם אלא לגמול למה שקדם או בגוי שאינו עובד עבודה זרה יפה אמרת. ומקרא מלא דבר הכתוב (דברי י"ד) לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי'.⁹⁰

וכן כתב המאירי: 'וכן דרשו ממנו שלא ליתן להם מתנת חנם שלא לגזלה למי שאנו חייבים לה ביותר כגון גר תושב והוא בן נח הגמור לקיים שבע מצות כמו שאמרה תורה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה... אבל אם הוא שכנו או חברו מותר שהוא כמוכר לו הא כל שהוא מן האומות הגדורות בדרכי הדתות ושמודות באלהות אין ספק שאף בשאין מכירו מותר

86 אדר היקר, אגרות האדר"ת, סימן ט.

87 ספר השמיטה, עמ' קט. חלק על הבחנה זו הרי"י שצ'פנסקי, 'הלאו לא תחנם בארץ ובחוץ לארץ', אור המזרח ל (תשמ"ב), עמ' 261-262: 'ולא ידעתי איפה מצא שאיסור מכירת קרקע מלא תחנם קאי על סתם גויים שאינם עו"ז, וממקורות שציין אין שום הוכחה'.

88 חזון איש, שביעית, סימן כד, אות א; וכנ"ל ביורה דעה, עבודת כוכבים, סימן סה, אות א.

89 חזון איש, זרעים, שביעית, סימן כד, סעיף ד.

90 שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן ח.

וראוי'.⁹¹ כך גם ברלב"ג: 'לפי שהוא עובד עבודה זרה ולזה לא רצתה שנהנה אותו מתנת חנם'.⁹²

בספר דרכי תשובה⁹³ הביא מדברי בעל ספר מזבח אדמה, שהביא ראיות לכך שהאיסור למכור קרקע לנכרי אינו אלא לנכרי עובד עבודה זרה, ומשום כך נהגו בזה גדולי ישראל היתר:⁹⁴ 'והאידינא שראינו גדולי ישראל מו"ה, מוהרש"א ומהר"מ וכמה וכמה חצרות ובתים וכיוצא שנמכרו לעכו"ם נראה וודאי דהיינו משום דלאו דלא ישבו בארצך לעניין חניה בקרקע, היינו על גויים עובדי עבודה זרה דווקא'.⁹⁵ יש לציין שהראי"ה קוק סמך על פסק הב"ח,⁹⁶ והתיר בשעת הדחק למכור קרקע למוסלמים מפני שהם אינם עובדי עבודה זרה.⁹⁷

מאידך גיסא, מפורשת דעתו של בעל הכפתור ופרח, שהלאו של לא תחנם חל גם על נכרים שאינם עובדים עבודה זרה: 'ומסתברא שעכשיו שהארץ היא ביד הישמעאלים בחטאינו, שמשכיר אפילו מקום שהוא ראוי לדירה לישמעאל שהרי אינו עובד עבודה זרה... אבל למכור להם בתים או שדות בא"י כלל כלל לא משום לא תחנם'.⁹⁸ כך גם קבעו במפורש הנצי"ב, בשו"ת משיב דבר,⁹⁹ והחזון איש.¹⁰⁰

91 בית הבחירה למאירי, עבודה זרה כ ע"א. אמנם לגבי שיטתו של המאירי ביחס לנוכרים, יש להזכיר את ההסתייגות שהבאתי בדיון לגבי חדר תפילה. וגם בעניין זה ראה בהסתייגותו של הרא"ד זיני, שם, עמ' 76-77.

92 רלב"ג, דברים יד, כא.

93 דרכי תשובה, סימן קנא, אות כב, וראה: שו"ת מנחת יצחק, חלק ו, סימן כד, אות ח.

94 אולם ראה בדבריו של הרא"ד זיני בחוברתו הנזכרת, עמ' 49-59, שהביא ראיות רבות לכך שדברי בעל המזבח אדמה לא נאמרו אלא: 'אך ורק מפאת המציאות הקשה בה היה חי תחת שלטון הישמעאלים וגם מפחד שלהם' (שם, עמ' 51).

95 בשו"ת יביע אומר, חלק ח, חו"מ, סימן ב, אות א, הוסיף עוד אחרונים: 'וכן כתב הגאון מלובלין מהר"א קלאצקין בשו"ת אמרי שפר (סימן צב), שעל פי דברי הב"ח חשן משפט (סימן רמט) יש ללמוד שמותר למכור קרקע של ארץ ישראל לישמעאל שאינו עובד עבודה זרה. ע"ש... הסכים עמו הגאון רבי משה חסקין בכלכלת שביעית (עמוד תקפו). ועיין עוד בשו"ת חקרי הלכה להגאון רבי שמואל מוהליבר, שגם כן הסכים להקל'. אך ראה על כך בדברי הרב זיני, שם.

96 ב"ח, יורה דעה, סימן רמט, סעיף ב.

97 ראה את דבריו בשו"ת משפט כהן בסימן נ"ח וסימן ס"ג.

98 כפתור ופרח, פרק י.

99 שו"ת משיב דבר, יורה דעה, סימן נ, 'קונטרס דבר השמיטה'.

100 חזון איש, שביעית, פרק כד, סעיף ג. ליקוט של פוסקים הסבורים שהלאו של לא תחנם חל גם על נכרי שאינו עובד עבודה זרה, הובאה בספר שמיטה כמצוותה, לר' י"ש קסירר, עמ' ז-יב, אשר יצא לאור ערב שנת השמיטה תשס"ז, מטרת הספר, כפי שהוגדרה על ידי המחבר ואליה הוא חותר במוצהר במהלך הספר היא: 'מברר דעת הרבנים שהתירו בעבר למכור קרקע בארץ ישראל להפקיע דיני שביעית ומדוע אינם

אמנם נראה כי גם את עמדת המקלים יש לסייג, שכן לפחות חלקם כתבו זאת מאימת הצנזורה. כך למשל פסק הטור לעניין מתנה: 'אסור ליתן מתנת חנם לעובד עבודה זרה אבל מותר ליתן לגר תושב שהרי מצוה להחיותו'.¹⁰¹ הב"י סייג אמנם את דבריו: 'ומ"ש רבינו אסור ליתן מתנת חנם לעובד עבודה זרה. לאו לאפוקי ישמעאלים אלא לאפוקי גר תושב דהיינו שקיבל עליו שבע מצות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו אבל שאר גוים כלם דין אחד להם'.¹⁰² אולם הב"ח הביין לכאורה את דברי הטור כפשוטם: 'ולפי דבריו קשה למה לו לרבנו לכתוב לע"ז ולתת מכשול שיבינו למעט ישמעאלים'.¹⁰³ אמנם גרסת הב"ח מדפוס ראשון כפי שמופיעה במהדורת הטור השלם, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ד: 'ולפענ"ד נראה דלפי שהמלכיות מקפידים אם יזכירו שם גוי בספרינו במקום שאיננו לכבוד על כן הסיירו מלת גוי וכתבו במקומו לעובדי עבודה זרה אבל עיקר הנוסחא בספרי רבינו היא אסור ליתן מתנת חנם לגוי'.¹⁰⁴

ח. גר תושב

אולם, מסתבר שגם אם נקבל להלכה שהלאו של לא תחנם כולל גם נכרים שאינם עובדי עבודה זרה, נראה כי מותר יהיה למכור קרקע לנכרי כאשר הוא בגדר 'גר תושב'. שכן מכיוון שמותר לו להתגורר בארץ, מותר גם למכור לו קרקע.¹⁰⁵ משכך יש להעלות לדיון את מעמדם של נכרים הגרים בארץ ישראל כיום, האם מעמדם הוא כשל גר תושב שמצווה להחיותו וממילא מותר יהיה למכור לו קרקע.

גר תושב הוא נכרי שקיבל על עצמו לקיים שבע מצוות בני נח בפני בית דין של שלושה

מתירים בזמנינו.

101 טור, חושן משפט, סימן רמט. וראה בהגהות והערות שבטור מהדורת שירת דבורה, הערה א, שבדפו"י הגרסה היא 'לגוי'.

102 בית יוסף, שם.

103 לעיל הערה 96.

104 בספר שמיטה כמצוותה, שם, עמ' ט, בדק מקורות נוספים אותם השווה בין גרסת הדפוס מהם נראה שהתירו למכור קרקע לנוכרים שאינם עובדי עבודה זרה, ובין דפוס ראשון ממנו נראה שלא הבחינו בכך. בשם הר"ש וזונר הביא באופן כללי: 'ומה שהיו מקרים שרבנים התירו למכור קרקע בארץ ישראל לישמעאלי הסתמכו על גרסת הדפוסים שהתקלקלו מחמת הצנזורה'.

105 ראה שמיטה כמצוותה שם, עמ' ז-ט.

מישראל,¹⁰⁶ אולם אין מקבלים גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג.¹⁰⁷

מִרְן הָרָאִי"ה קֹקֶס סוֹבֵר לְכַאֲוֶרָה שְׁדִין הַמוֹסְלָמִים יוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ כְּדִין גֵּר תוֹשֵׁב,¹⁰⁸ וְכֵן פֶּסֶק בַּעֲקֻבּוֹתֵי הָרִיא"ה הָרִצּוּג, וְהַדְּגִישׁ שֶׁאִפִּילוֹ שְׁלֹא נִתְקַבְּלוּ בְּבֵית דִּין שֶׁל יִשְׂרָאֵל וְאִף עַל פִּי שְׂאִין מִקְבָּלִים גֵּר תוֹשֵׁב בְּזִמְנָן הַזֶּה... שְׂאוּמָה שֶׁלֹּמָה שְׁקִיבֵלָה עֲלֶיהָ שְׁבַע מִצְוֹת, גַּם בְּזִמְנָן הַזֶּה יֵשׁ לָהֶן דִּין גֵּרִים תוֹשְׁבִים.¹⁰⁹ הָרֵב הָרִצּוּג סָבּוֹר שֶׁאִף עַל הָעֲרָבִים הַנוֹצְרִים שֶׁבָּאָרֶץ יִשְׂרָאֵל חָל דִּין זֶה.¹¹⁰

נִמְצָא, אִפּוֹא, שֶׁבְּזִמְנָן שֶׁנֶּהָג הַיּוֹבֵל לֹא הָיָה חָל הָיָה דִּין גֵּר תוֹשֵׁב עַל מִי שְׁקִיִּים שְׁבַע מִצְוֹת בְּנֵי נָח, אִם לֹא שְׁקִיבֵל עֲלָיו בְּפָנֵי בֵּית דִּין לְקִיּוּמָן. וְאִילוּ בִּימֵינוּ חָל דִּין גֵּר תוֹשֵׁב גַּם עַל מִי שֶׁמִּקְיָמָן אִף אִם לֹא בִּיקֵשׁ לְהִיחָשֵׁב גֵּר תוֹשֵׁב. מִכָּאֵן, נִרְאֶה חִידוּשׁ גָּדוֹל עוֹד יוֹתֵר: גַּם מִי שִׁיאֲסוֹר בְּאוֹפֶן עֲקֻרוֹנִי לְמַכּוֹר קֶרֶקֶע לְעֲרָבִי מוֹסְלָמִי כִּי הוּא סָבּוֹר שֶׁאֲסוֹר לְמַכּוֹר קֶרֶקֶע גַּם לְנִכְרִי שְׂאִינוּ עוֹבֵד עֲבוּדָה זֹרָה, יִתְכֵּן וְיִתִּיר מִטַּעַם אַחֵר אִם יִסְבּוֹר שִׁישׁ לְתוֹשְׁבִים עֲרָבִים כִּיּוֹם מַעֲמַד שֶׁל גֵּר תוֹשֵׁב, וּמִכָּאֵן כְּאִמּוֹר הַחִידוּשׁ גָּדוֹל עוֹד יוֹתֵר, יִתְכֵּן שֶׁגַּם לְעֲרָבִי נוֹצְרִי יִהְיֶה מוֹתֵר לְמַכּוֹר.¹¹¹ שֶׁכֵּן אִם הַנִּצְרוֹת הֵנָּה עֲבוּדָה זֹרָה בְּשִׁיתוּף שֶׁאִמְנָם נִאֲסָרָה לָנוּ אֶךְ הוֹתֵרָה לָהֶם, הֵרִי שִׁיתְכֵּן שֶׁגַּם הֵם בְּכֻלָּל אֱלוֹ שֶׁמִּקְיָמִים מִצְוֹת בְּנֵי נָח.

הַמַּעֲיִין בְּכַתְּבֵי הַהֲלָכָתִיִּים שֶׁל מִרְן הָרָאִי"ה, יִיוֹכַח אִמְנָם כִּי נִימוּק זֶה מוֹפִיעַ אֶךְ וְרַק כִּסְנִיף לְנִימוּקֵי הִיתֵר נוֹסְפִים. הָרֵב אִף כּוֹתֵב בְּמַפּוֹרֵשׁ כִּי אֵין הוּא מַכְרִיעַ כְּשִׁטָּה זֹה, אִם כִּי כְּמוֹכֵן אֵין הוּא דוֹחָה אוֹתָהּ לְגַמְרִי.¹¹² לְעוֹמֶת זֹאת מַדְבְּרִי הָרִיא"ה הָרִצּוּג נִרְאֶה כִּי הַכְרִיעַ כְּשִׁטָּה זֹה לְגַמְרִי. אִי לִכֵּן נִרְאֶה כִּי נִיתֵן לְצִרְף שִׁטָּה זֹה לִיתֵר הַנִּימוּקִים הַהֲלָכָתִיִּים שֶׁהוֹבָאוּ לְעִיל.

ט. סיכום,

העולה מכל הנ"ל:

1. מכירת קרקע בארץ ישראל לנכרי אסורה מדאורייתא מכמה סיבות: א) לא תחנם

106 נחלקו בכך תנאים בעבודה זרה סד ע"ב, אולם הלכה כחכמים, ראה: רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יד, הלכה ז.

107 ערכין כט ע"א; רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק י, הלכה ו.

108 שו"ת משפט כהן, סימן נח.

109 שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, חלק א, סימן יב.

110 הרב י"א הלוי הרצוג, 'זכויות המיעוטים לפי ההלכה', תחומין ב (תשמ"א), עמ' 172.

111 יש להזכיר את הדיון לעיל בסימן א, סעיף ז בעניין מעמדו של האיסלם, אולם גם אם נאמר שהאיסלם הוא עבודה זרה, הרי הוא אינו אלא כעבודה זרה בשיתוף שהותרה לגויים.

112 ראה: שו"ת משפט כהן, סימנים נח, ס, סא, סג, סח, עא.

- איסור למכור קרקע לנכרים בארץ ישראל. יצויין, כי על פי הרמב"ם, מטרתו של האיסור היא למנוע מגויים לחנות בארץ ישראל חניית קבע; (ב) לא ישבו בארץ – איסור מגורים של נכרים בא"י, מחשש שבמגורים בא"י הם יחטיאו את עם ישראל; (ג) והארץ לא תימכר לצמיתות – על פי רש"י והרמב"ם זהו לאו של ממש.
2. הלאו של 'לא ישבו' עוסק במכירת קרקע שבאמצעותה ישב בא"י נכרי שלא ישב בה עד כה. אולם, במקרה המתואר בשאלה, מדובר בהחלפת קרקעות, והמכירה אינה מוסיפה על הקיים.
3. גם על פי רש"י והרמב"ם הרואים בפסוק והארץ לא תימכר לצמיתות לאו של ממש, נראה ברור כי בזמן שאין היובל נוהג לא יחול לאו זה.
4. עיון בגדרי הלאו של לא תחנם העלה כמה מסקנות: על פי בעל הכפתור ופרח, במקום אונס ממון לא יחול הלאו. בשו"ת מעשה איש התיר למכור קרקע לנכרי אף במקום מניעת רווח. מנגד אחרונים אחרים החמירו.
5. יש לחקור בגדרי איסור המכירה שבכלל הלאו של לא תחנם, האם די בהתקיימות הגדרים הפורמאליים של המכירה, או שהאיסור יחול דווקא אם מתקיים במכירה גם החשש המהותי העומד ביסוד האיסור. דומה כי שאלת מכירת קרקע לזמן קצוב, אשר בה נחלקו אחרונים, תלויה בחקירה זו.
6. בשאלת חילוף הקרקעות, התלויה אף היא בחקירה זו, נחלקו אחרונים: בעל תורת יהונתן הדגיש את הטעם לאיסור ולא את המכירה הפורמאלית ולפיכך התיר. לעומתו, סבור בעל החזון איש כי הלאו של לא תחנם מתקיים בעצם חלוקתה של המכירה כשלעצמה, ומשום כך גם במכירה שבה לא מתקיים הטעם שמבעד לאיסור, יהא הדבר אסור, כך לגבי היתר המכירה וכך לגבי חליפין.
7. על פי פרשנותם של רד"ק ורלב"ג, הערים בגליל שנתן שלמה לחירם, היו בתמורה לערים שקיבל שלמה מחירם, ומכאן נראה שלדעתם אין איסור בהחלפת קרקעות.
8. מכמה פוסקים עולה שהלאו של לא תחנם לא נאמר אלא לנכרי עובד עבודה זרה, ומשום כך לסוברים שמוסלמים אינם עובדי עבודה זרה היה ניתן להקל בדינם. אולם, מסתבר שדברים אלו נאמרו מחמת הצנזורה, ולהלכה אין לחלק.
9. מותר למכור קרקע לגר תושב. על פי הראי"ה קוק והרי"א הרצוג בזמן שאין היובל

נוהג, ניתן לצרף כסניף את דעת המאירי כי חל דין גר תושב על כל מי שמקיים שבע מצוות בני נח. משכך, לסוברים שמוסלמים אינם עובדי עבודה זרה, ניתן להכלילם בגדר גר תושב. על שיטת התוספות ודעימיה, נוצרים הנם עובדי עבודה זרה בשיתוף שהותרה לנכרים, ואם כן ניתן לומר שאף הם בגדרי גר תושב. ונראה שלפחות לגבי החלפת קרקעות, שבה יש טעמים הלכתיים נוספים, ניתן לסמוך על שיטה זו.

סימן ט

מכירת קרקע לארגון העוסק במיסיון

(אב התשס"ח)

שאלה

ארגון בשם 'היהודים המשיחיים' הביע רצון לרכוש מאיתנו קרקע במחיר טוב במיוחד. ארגון זה ידוע כעוסק במיסיון, אולם לטענת נציגי הארגון שבאו אתנו בדברים, הקרקע מיועדת לבנייה של מוסד לגמילה עבור נערים המכורים לסמים, ואינו קשור לפעילות נוצרית. האם מותר לבצע עסקה זו? האם יש להימנע ממנה למרות שמדובר בהזדמנות עסקית טובה במיוחד, והימנעות ממנה תביא להפסד כספי?

תשובה

'היהודים המשיחיים' הנה קבוצה הפועלת בישראל מזה עשרות בשנים, והיא מורכבת מיהודים שהשתמדו והוטבלו לנצרות ומנכרים, ובהם ערבים מקומיים ואחרים. מדובר בעשרות קהילות הפועלות בישראל, אשר חלקן מורכבות בעיקר מיהודים משומדים וחלקן בעיקר מנכרים.¹ ברשותם של ה'יהודים המשיחיים' אולמות כנסים, הוצאות לאור, בית

1 על פי הערכות של ארגון יד לאחים, ה'יהדות המשיחית' מתחלקת לכ-100 קהילות הפרושות בכל רחבי הארץ. בקהילה משיחית סטנדרטית, ישנם כמה סוגים של אנשים: נוצרים פרוטסטנטיים ללא שורשים יהודיים כלל, שבעיקר הם בני זוגם של אותם 'יהודים משיחיים' או עובדים וסטודנטים זרים; יהודים משומדים שאין להם שום זיקה ליהדות ואורח חייהם כנוצרים גמורים; יהודים משומדים השומרים חלק ממצוות התורה (ואפילו דרבנן) בגוונים שונים.

אבות ומרפאות, מרכזי גמילה, אכסניות נוער ועוד. על פי הערכות של ארגון 'יד לאחים', 'היהודים המשיחיים' נמנים על הקבוצות המיסיונריות האגרסיביות ביותר הפועלות בקרב יהודים בעולם בכלל ובישראל בפרט.²

שאלת מכירת הקרקע לארגון הקשור עם גופים אלו דורשת עיון בכמה שאלות נלוות:

- א. האם מותר למכור שדה או בית בארץ ישראל לעבודה זרה ולעובדי עבודה זרה?
- ב. גדרי דין לפני עיוור לא תתן מכשול, ודין מסייע לדבר עבירה.
- ג. מעמדם ההלכתי של גופים אלו ושאלת הספק, שהרי כאמור חלקם גויים, וחלקם משומדים שהוטבלו לנצרות, אך לא ברור שיש לפעילותם סממנים ברורים של עבודה זרה. כיצד יש להתייחס לארגון כשלעצמו הכולל קבוצות שונות?

א. מכירת נכס לנכרי בארץ ישראל

מהמשנה בפרק א' של מסכת עבודה זרה עולה כי אסור למכור לנכרים שדות בתים וכל דבר המחובר לקרקע: 'אין מוכרין להם במחובר לקרקע אבל מוכר הוא משיקצץ רבי יהודה אומר מוכר הוא לו על מנת לקוץ'.³ הסוגיה מנמקת את האיסור וקובעת שמקורו בלאו של לא תחנם: 'מנהני מילי? אמר רבי יוסי בר חנינא, דאמר קרא: לא תחנם, לא תתן להם חנייה בקרקע'.⁴ האי לא תחנם מיבעי ליה דהכי קאמר רחמנא: לא תתן להם חן! א"כ, לימא קרא לא תחונם, מאי לא תחנם? שמע מינה תרתי'.⁵ מדברי הסוגיה עולה באופן ברור כי האיסור הוא משום לא תחנם בלבד. לפיכך, נותרו כמה ספיקות לבירור: האם מדובר בקהילה של נכרים. אם אכן מדובר בנכרים, או אז על פי דין המשנה אסור למכור להם קרקע.⁶ אולם, אם

2 ראה באתר הארגון: <http://www.yadleachim.co.il>

3 עבודה זרה א, ח. כך נפסק בשו"ע, יו"ד סימן קנא, סעיף ז.

4 ומכאן שהאיסור למכור להם כל דבר המחובר לקרקע הוא איסור דאורייתא, וכפי שכתב רש"י לקמן כ ע"ב, ד"ה אין משכירין בתים: 'לגוי בא"י גזירה משום מכירה דאיסור דאורייתא היא שנותן להם חנייה בקרקע'.

5 עבודה זרה יט ע"ב-כ ע"א.

6 יש להזכיר בהקשר לזה את הפולמוס שהתנהל בירושלים לגבי מכירת בניין בית החולים שערי צדק בירושלים שבין החומות לידי נוצרים קתולים, וראה על סקירתו של הרב עמיהוד יצחק מאיר לוין, 'ניסיון להקים בי"ח בירושלים בתרמ"ב', אורייתא יד (תשנ"א), עמ' קנז-קסג, ואת התשובות המצוטטות שם בעמ' קסג-קע.

מדובר ביהודים משומדים, אם כן אין בדין המשנה בכדי לאסור את המכירה, מכיוון שאין איסור של לא תחנם ליהודים, ואף לא לכאלה שהשתמדו.⁷

אכן, בהמשך המשנה, מופיע גם האיסור להשכיר להם בתים: 'אין משכירין להם בתים בארץ ישראל ואין צריך לומר שדות ובסוריא משכירין להם בתים אבל לא שדות ובחוץ לארץ מוכרין להם בתים ומשכירין שדות דברי רבי מאיר רבי יוסי אומר בארץ ישראל משכירין להם בתים אבל לא שדות ובסוריא מוכרין בתים ומשכירין שדות ובחוצה לארץ מוכרין אלו ואלו'.⁸ המשנה שלאחר מכן מסייגת את ההיתר: 'אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו מפני שהוא מכניס לתוכו ע"ז שנאמר (דברים ז') לא תביא תועבה אל ביתך'.⁹ כלומר גם במקום שבו התירו להשכיר בית לנכרי, כגון בסוריה או בחו"ל,¹⁰ אין להתיר השכרתו של בית המיועד למגורים, מחשש שהנכרי יכניס לתוכו עבודה זרה.¹¹

אולם, דומה כי יש להבחין בין השכרה ובין מכירה. שכן הטעם 'מפני שהוא מכניס לתוכו ע"ז', או 'לא תביא תועבה אל ביתך', שייך רק בבית הנמצא עדיין בבעלותו של היהודי והוא רק משכיר אותו לנכרי. אולם, אם היהודי מוכר את הבית לנכרי, הרי שמרגע המכירה

7 במגן אברהם, סימן קפט, ס"ק א, כתב: 'כשיש גוי בבית נוהגין לומר כלנו יחד בני ברית, וכתב הט"ז ב"ד שאינו נכון דכיון שאומר כלנו יחד הכל בכלל אלא יאמר אותנו בני ברית כולנו יחד, והטעם לפי שאסור לברך גוי דכתי' לא תחנם (מט"מ כל בו), כשיש משומד במקום סעודה צ"ל בני ברית דמשומד אינו בכלל ברית כמ"ש התוס' בסנהדרין דף ע"ב'. מדברי המגן אברהם עולה שדין לא תחנם קיים גם בישראל משומד. וראה על כך בספר חבצלת השרון, לר' מרדכי קרליבך, ספר שמות, פרשת כי תשא, עמ' תשצ. אמנם, בספר פלפולא חריפתא לר' נתן מרגלית, בראשית הקשה בשם שפתי יצחק, 'האיך הותר ליעקב ליתן מתנה לעשיו הא עבר על לא תחנם. והביא ראיה שבישראל מומר אין לאו של לא תחנם, והסיק מסוגיית קידושין יח ע"א, שנראה יותר שישראל מומר יורש את אביו ואין בכך איסור לא תחנם: 'הרי משמע מהגמרא, דבישראל מומר יותר נראה לומר דשייך ביה ירושה מאשר בגוי, ועשיו ישראל מומר הוי. ואם כן נוכל לחלק, שאף שאסור ליתן מתנות חנם לעובד כוכבים, מכל מקום אפשר דבישראל מותר מותר לתת מתנות חנם, דכמו שישראל מומר מוריש הוא הדין שמותר ליתן מתנה לישראל מומר'. כך גם הניח ר' יעקב ירוחם ורשנר, בספרו סדר יעקב: 'ולכ' נ' דעכ"פ מה"ת אין איסור זה אלא בגוי, אבל בישראל מומר אינו עובר מה"ת על לאו זה'.

8 שם.

9 שם, משנה ט.

10 וכפי שפירש רש"י לעיל טו ע"א, ד"ה אף במקום: 'הכי קתני במתני' אין משכירין להן בתים בא"י אבל בחו"ל משכירין ואף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו שידור בו הגוי אלא לבית העצים לבית האוצרות מפני שמכניס לתוכה עבודה זרה'.

11 לעיל בסימן א, סעיף ה, הסקנו שבכלל הכנסת עבודה זרה לא רק צלמים אלא גם פעילות האסורה משום עבודה זרה.

הבית אינו שלו והנכרי יכניס עבודה זרה לבית שלו. וכפי שכתב הבית יוסף: 'ונראה דלמכור אפילו לדירה שרי דכיון שקנאו הגוי ואין לישראל זכות בו אע"פ שמכנים גוי לתוכו עבודה זרה לית לן בה ולא דמי לשוכר שאע"פ שהיא ברשות הגוי מכל מקום כיון דעיקר הבית של ישראל אית ביה משום ולא תביא תועבה אל ביתך'.¹²

אמנם, סברה זו, לפיה בקניין הנכרי מכנים את התועבה לביתו שלו ולא לבית היהודי שמכר לו את הבית, הובאה בסוגיה דלעיל, ונדחתה מפאת חומרת האיסור: 'מתקיף לה רב שישא בריה דרב אידי: ושכירות מי קניא? והתנן: אף במקום שאמרו להשכיר, לא לבית דירה אמרו, מפני שמכנים לתוכו עבודה זרה; ואי ס"ד שכירות קניא, האי כי קא מעייל לביתי' קא מעייל שאני עבודה זרה דחמירא, דכתיב: ולא תביא תועבה אל ביתך'.¹³

אכן, מסתבר שסברה זו תחול רק לגבי שכירות הדומה לקניין ולא בקניין ממש. זאת, מפני שגם בשכירות הדומה לקניין, עדין היא שכירות ועדין הבית נשאר ברשותו לגבי כמה עניינים, הכוללים גם את האיסור של 'ולא תביא תועבה אל ביתך' מפאת חומרתו.

אמנם, התוספות הקשו על מנהג העולם למכור ולהשכיר בתים לגויים: 'יש לפקפק על מה היו סומכים בני אדם למכור ולהשכיר בתים לגויים ואף לבית דירה',¹⁴ ובשם רבינו חיים הביאו לתרץ: 'ורבינו חיים כהן היה מביא ראיה להתיר מדגרסינן בירושלמי אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו הא במקום שנהגו למכור מוכר אף לבית דירה ומשכיר אף לבית דירה והיה נראה לו הטעם דבחוז' לארץ לא מיקרי ביתך אלא בארץ'.¹⁵ כלומר מהירושלמי עולה כי בחו"ל, שם נהגו אף למכור, אין את ההגבלה של המשנה ומותר למכור אף לבית דירה. אולם, היה קשה לו לרבנו חיים מדוע מותר למכור בית עבור בית דירה והרי מכנים לביתו תועבה. ניתן היה לתרץ בפשטות שמרגע המכירה הבית אינו ביתו כלל והנכרי א"כ עושה בשלו,¹⁶ אולם רבנו חיים תירץ שבחו"ל אינו ביתו של היהודי

12 בית יוסף, יורה דעה, סימן קנא, אות י, ד"ה ולא התירו. והוסיף הש"ך, שם, בס"ק טו: 'וכן משמעות הפוסקים וכן מבואר בדברי הרא"ש שבס"ק שאח"י'. והלבוש, שם, בסעיף י הדגיש שמדובר בחשש מדרבנן: 'מכל מקום עיקר הלאו דלא תביא לא נאמר אלא לישראל עצמו, אבל כשיגרום הישראל שהגוי מביא כגון במשכיר אינו אסור אלא מדרבנן'.

13 עבודה זרה טו ע"א.

14 תוספות, שם, כא ע"א, ד"ה אף במקום.

15 שם.

16 ובאמת במהרש"א כבר העיר על כך ונקט שמכר לאו דווקא.

מלכתחילה ולכן אין בהכנסת עבודה זרה לביתו משום 'ולא תביא תועבה אל ביתך'.¹⁷ דומה כי ניתן לדייק מדבריו, כי בארץ ישראל אסור יהיה למכור לגוי בית מכיוון שהבית נחשב לביתו גם לאחר המכירה, ויהיה בכך משום האיסור הנזכר. משכך, רשאים אנו להסיק כי גם לגבי משומדים, שלגביהם לא חל האיסור למכור בתים או מחובר לקרקע בארץ ישראל, מכיוון שלא חל כלפיהם האיסור של לא תחנם, אולם היות והם עובדי עבודה זרה, אסור יהיה למכור להם בתים משום 'ולא תביא תועבה אל ביתך'.

נפקא מינה נוספת עשויה להיות בין מכירת בית ליהודי משומד או לגוי, לגבי האיסור לפני עיוור, בו נעסוק בהרחבה להלן; גם אם נאמר שמותר למכור בית דירה לגוי, ואין לחשוש לתועבה בבית מכיוון שהבית כבר שייך לו, על פי משנה נוספת באותו הפרק, אין לעשות כן. על פי הסוגיה החשש הוא מפני האיסור של לפני עיוור. אולם, כאן יש לומר שאמנם ליהודי יש איסור להכניס עבודה זרה אל הבית, אולם הנכרי אמנם מצווה על איסור עבודה זרה, אולם אין הוא מצווה על האיסור 'ולא תביא תועבה אל ביתך', שיהיה בביתו עבודה זרה.¹⁸

ב. האיסור 'לפני עיוור לא תתן מכשול' וגדריו

עוד יש לעיין האם יש במכירת קרקע למשומד המבקש להחטיא את ישראל ולהעבירם על דת משום האיסור של לפני עיוור לא תתן מכשול. יש להזכיר בהקשר לזה את דברי הרמ"א, ולפיהם לגבי איסור לא תעשה אין הגבלה של בזבוז עד לחומש, ועליו לשאת בהפסד הכספי שיגרם כתוצאה מהפסד העסקה: 'אבל לא תעשה יתן כל ממנו קודם שיעבור (הרשב"א וראב"ד)'.¹⁹ ובפרט שבמקרה שלפנינו לא מדובר בהפסד כספי אלא במניעת רווח.²⁰

הנה, המשניות הראשונות של מסכת עבודה זרה אוסרות למכור לעובדי עבודה זרה חפצים

17 הובא גם במרדכי, אות תתה.

18 הערה דומה בשו"ת מנחת יצחק, חלק א, סימן קכ, אות ג.

19 רמ"א, אורח חיים, סימן תרנו, סעיף א. ובמשנה ברורה שם, בס"ק י, הוסיף: 'אף דיצטרך עי"ז אח"כ לחזור על הפתחים לא נוכל להתיר עי"ז איסורי תורה. וזה אפילו בל"ת גרידא וכ"ש אם נוגע הדבר לחייבי כריתות ח"ו... ואף דנוגע זה למזונותיו ולמזונות אנשי ביתו אין לו להכרית נפשו עבורם'.

20 כך למשל בש"ך, חושן משפט, סימן סא, ס"ק י: 'דמניעת הריח לא קרי הפסד'. או במשנה ברורה, סימן צ, ס"ק כט, לגבי תפילה במניין: 'אבל משום מניעת ריח לא ימנע מלהתפלל עם הצבור דחילוק יש בין מניעת ריח לבין הפסד מכיסו'.

שקיים חשש שיעשה בהם שימוש לעבודה זרה. על פי אחת מהמשניות, אסור למכור להם את הדברים הבאים: 'אלו דברים אסורים למכור לגוי אצטובלין ובנות שוח ופטורותיהן ולבונה ותרגול הלכן רבי יהודה אומר מותר למכור לו לבן בין בתרגולין ובזמן שהוא בפני עצמו קוטע את אצבעו ומוכרו לו לפי שאין מקריבין חסר לע"ז ושאר כל הדברים סתמן מותר ופירושן אסור רבי מאיר אומר אף דקל טב וחצב ונקליבם אסור למכור לגוי'.²¹ מהסוגיה עולה כי מהות האיסור הוא הלאו של לפני עיוור לא תתן מכשול: 'וליחוש דלמא אזיל ומזבין לאחרני ומקטרי! אמר אביי: אלפני מפקדינן, אלפני דלפני לא מפקדינן'.²²

על פי המשנה הראשונה של הפרק אסור לשאת ולתת עימם כלל לפני חגיהם: 'לפני אידיהן של גויים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהן להשאלין ולשאול מהן להלוותן וללוות מהן לפורען ולפרוע מהן'.²³ לגבי מהות האיסור מתלבטת הסוגיה: 'איבעיא להו: משום הרווחה,²⁴ או דלמא משום ולפני עור לא תתן מכשול?²⁵ למאי נפקא מינה? דאית ליה בהמה לדידיה, אי אמרת משום הרווחה - הא קא מרווח ליה, אי אמרת משום עור לא תתן מכשול - הא אית ליה לדידיה'.²⁶

כלומר אם יש לנכרי בהמה אחרת, מותר למכור לו בהמה, ולא יהיה בכך משום האיסור של לפני עיוור. על כך מקשה הסוגיה: 'וכי אית ליה לא עבר משום עור לא תתן מכשול? והתניא, אמר רבי נתן: מניין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר, ואבר מן החי לבני נח? ת"ל: ולפני עור לא תתן מכשול; והא הכא דכי לא יהבינן ליה שקלי איהו, וקעבר משום לפני עור לא תתן מכשול! הב"ע - דקאי בתרי עברי נהרא. דיקא נמי, דקתני לא יושיט ולא קתני לא יתן, ש"מ'.²⁷

האיסור של לפני עיוור לא תתן מכשול חל רק במצב של 'תרי עברי דנהרא', כלומר במצב

21 עבודה זרה א, ה.

22 שם יד ע"א. וראה גם בפירושו של התוס' יו"ט למשנה זו.

23 שם א, א.

24 כך ברש"י, שם, ד"ה משום הרווחה: 'דרוח ואזיל ומודה לעבודה זרה ועבר ישראל משום לא ישמע על פין (שמות כג)'.

25 כך ברש"י, שם, ד"ה ולפני עור: 'דמזבין ליה בהמה ומקריבה לעבודה זרה ובני נח נצטוו עליה דהיא אחת משבע מצות בד' מיתות בסנהדרין (דף נו) ונהי דאמרן עמד והתירן מיהו אל יעברו על ידיך שהרי עתידין הן ליתן את הדין על שאין מקיימין אותן ואע"פ שאין להן שכר בקיומ' (ואהני) קא עבר ישראל משום ולפני עור לא תתן מכשול (בחילול שבת משום ממצוא חפצך ודבר דבר)'.

26 עבודה זרה ו ע"א.

27 שם ו ע"ב.

בו אדם אינו מסוגל להגיע בכוחות עצמו אל המכשול ללא עזרתו של אחר. אולם, במצב של 'חד עברא דנהרא', כלומר שמסוגל להגיע אל המכשול גם בכוחות עצמו, אין בהושטה אליו כוס יין או אבר מן החי משום מכשול אסור.

יש לעיין, אפוא, מהי ההגדרה המדויקת של חד עברא דנהרא שאינו אסור. האם מדובר דווקא במצב שיש לו אפשרות זהה לבצע את העבירה, או שמא ניתן להסתפק באפשרות דומה ולא זהה, ואף כזו שאינה זמינה באופן מיידי אולם מסוגל להשיגה במועד מאוחר יותר.

המרדכי הביא בשם בה"ג²⁸ שמותר להלוות לגויים מעות למרות שהם מפרישים מהכסף גם לכוומר, מפני שאת הסכום הקטן שניתן לכוומר יכולים הגויים ללוות מגויים אחרים, כדין חד עברא דנהרא. והרמ"א הביא את דבריו להלכה: "א"א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר. (מרדכי דפ"ק דע"ז).²⁹ להלכה פסקו רבים כמרדכי והרמ"א, וכ"פ בשו"ת מהרש"ם,³⁰ בשו"ת אבני נזר,³¹ שו"ת משיב דבר,³² בשו"ת אגרות משה³³ ועוד.³⁴

אמנם, בפתחי תשובה הביא בשם אמונת שמואל שההיתר של המרדכי והרמ"א אינו פשוט כלל ועיקר: 'עיי' בתשובת אמונת שמואל סי' י"ד שכתב דאין היתר זה ברור אצלו דבגמרא אמרו נ"מ היכא דיש לו בהמה אחרת ולא אמרו היכא דיכול לקנות בהמה אחרת ועוד דא"כ תבטל לגמרי הדין של משנתנו אסור למכור דכי אין בכל העיר אחד שימכור בהמה או לבונה... וכיון דלא מצינו בגמרא רק שיש לו בהמה אחרת לא שרינן בגווני אחרית'.³⁵

28 כך גם במאירי, שם.

29 רמ"א, יורה דעה, סימן קנא, סעיף א. יצויין, כי המרדכי עוסק בהלוואה לנכרי, והרמ"א הרחיב את העיקרון למכירת חפצים.

30 חלק ב, סימן רפד, ובחלק ו, סימן יא.

31 יורה דעה, סימן קכו.

32 חלק ב, סימן לא.

33 יורה דעה, סימן עב.

34 ראה בספרו של הרב יצחק אליהו אדלר, לפני עור לקט ובירורים בהלכות ובכללי לפני עור לא תתן מכשול, אופקים תשמ"ט, עמ' כה-כו.

35 פתחי תשובה, שם, ס"ק ב. כנ"ל בביאור הגר"א, שם, ס"ק ח: 'אבל דינו של המרדכי לא נראה דדוקא באית ליה אמרו שם דאינו עובר ולא במוצא דאל"כ תקשי ההיא דנדרים ס"ב ב' וכי לא היה עצים בעולם'. כך גם בכתב סופר, יורה דעה, סימן פג. וכן בחזו"א, הלכות עכו"ם, סימן סב, אות יג. ראה: בספר לפני עור, שם,

והנה מהמאירי, אשר, כנזכר, שיטתו דומה לשיטת המרדכי שנפסקה ברמ"א, עולה כי כאשר הקונה אכן מסוגל לרכוש קרקע אחרת, אולם לצורך כך הוא יטרח, עדיין יהיה בכך משום האיסור של לפני עיוור: 'כל מה שנאסר לנו משום לפני עור לא תתן מכשול אם הוא רשאי ליקח מאותו דבר בזולתנו מותר לנו למכור לו שהרי אין המכשול בא בשלנו, מעתה מותר לנו למכור דבר האסור לו אע"פ שהוא לוקחה לאכילה הואיל והוא מוצא לקנות בזולתנו... וכן מ"מ אם אינו מוצא אלא בטורח אסור להמציא לו בהזמנה'.³⁶

מתשובת החוות יאיר עולה שכאשר המוכר מציע לקונה מחיר טוב יותר משל האחרים, תנאי תשלום נוחים יותר, או קרקע כזו שהוא אינו מסוגל לקנות דומה לה מאחרים, אין זה בגדר חד עברא דנהרא והמכירה אסורה משום לפני עיוור: 'ועוד בנ"ד היהודי נותן להעובד כוכבים בהקפה על חשבון בודאי בכה"ג א"א ליקח מאחר ואסור אף לדעה ראשונה... דלא מתרמי ליה במדתו ובדמיו כדבעי'.³⁷

הגבלה נוספת להיתר של חד עברא דנהרא נמצאת בדברי המשנה למלך, לפיהם העיקרון של חד עברא קיים רק כאשר ה'עיוור' יכול לעשות את העבירה לגמרי לבדו, או באמצעות מי שאינו מחויב באיסור לפני עיוור. אולם, כאשר הוא מסתייע ביהודי שאסור אף הוא באותו איסור, במקרה כזה לכל אחד אסור לעזור לו מדין לפני עיוור: 'אבל גבי רבית דאם לא היה לו זה היה הלווה האחר עובר אלפני עור בשביל שלוה זה לא נפטר מפני עור ודכוותה גבי נזיר נמי אם היה מושיט לו אחר כוס יין בתרי עברי ובא אחר והושיט לו פשיטא דעובר ועוד יש לחלק ולומר דלא הותר ללווה בשביל שלוה אחר רוצה ללוות משום דאפשר שהלווה יחזור בו ולא ילווה ונמצא דאיהו הוא דקא מכשיל למלוה'.³⁸

עמ' כד.

36 חידושי המאירי, עבודה זרה ו ע"ב, ד"ה כל.

37 חוות יאיר סימן קפה. הובאה גם בפתחי תשובה, סימן קנא, ס"ק ג.

38 משנה למלך, הלכות מלוה ולוה, פרק ד, הלכה ב. אמנם, להלכה, נחלקו הפוסקים כיצד לפסוק. בשדי חמד, מערכת ו, כלל כו, אות ט, כתב שגדולי האחרונים סבורים כדעת משנה למלך וכך יש לנקוט להלכה כך גם במנחת חינוך, מצווה רלב). בקהילות יעקב, חלק ב, סימן ז, הכריע כמותו ואף הביא פוסקים אחרים שפסקו כמותו. כך פסק גם הרב שאול ישראלי, ראה: שו"ת במראה הבזק, חלק ג, סימן קנג, עמ' 250, הערה 8, אות ב. וראה עוד בהרחבה בשו"ת תפילה למשה חלק א, סימן לא, אות ב. אולם, מאידך נראה שהרבה פוסקים חלקו עליו (חכמת אדם, כלל קל, סעיף ב; ערך השלחן, חושן משפט, סימן לד, סעיף יב). בשו"ת ציץ אליעזר, חלק יט, סימן לג, סיכום: 'אבל רבו הפוסקים החולקים על המשנה למלך וסוברים שאיננו עובר זה על לפ"ע אפילו בכה"ג מכיון שעכ"פ אם לא הוא, ימצאו אחרים שיעשו זאת, כמובא בשדי חמד מע' ו' כלל כ"ז ע"ש. ואוסף לציין גם לשו"ת כתב סופר חיו"ד סימן פ"ג שמרבה להשיב ולסתור דברי המשל"מ יעו"ש. ויעוין גם בשו"ת בית יצחק חאו"ח סי' כ"ט וסי' קי"ז ע"ש'.

אמנם, לכאורה ניתן לומר בענייננו שכיוון שמדובר במשומדים, שאינם חוששים להיכשל, כלל לא יחול האיסור של לפני עיוור. סברה זו הביא הר"א ליכטנשטיין בשיעוריו בשם ר' אהרון סולוביצ'יק, ולפיה אם אדם מעוניין להיכשל באיסור ומישהו מסייע לו בכך, לא ניתן להתייחס אליו כאל עיוור ואל העזרה כמכשול.³⁹

אכן, מדברי הרמב"ם בפרוש המשניות נראה שלא כדבריו. כך היא לשון הרמב"ם: 'אמר ה' ולפני עור לא תתן מכשול, הכוונה בזה, שמי שעוורה אותו התאוה והדעות הרעות, אל תעזרהו על עורונו ותוסיף להתעותו. ולפיכך אסור לסייע לעבריינים בעשיית העבירות, ולא לגרום למה שיביאם לכך, אלא נעשה בהיפך'.⁴⁰

כך גם עולה מתשובת הרדב"ז, כי כאשר הנכשל אינו מודע לאיסור או אינו מאמין בו, גם בחד עברא דנהרא, יהיה אסור להכשילו. תשובה זו עוסקת באשה הנשואה לקראי, שאינו מאמין בתורה שבעל פה, ומבשלת לו מאכלים האסורים על פי ההלכה, אך כשרים על פי שיטתו. הרדב"ז סבור שאשה זו עוברת תדיר על הלאו של לפני עיוור, ובמצב זה הדבר אסור גם בחד עברא דנהרא. כך בתשובת הרדב"ז: 'היינו דוקא גבי כוס יין לנזיר או אבר מן החי לבני נח שהוא יודע שאותו דבר אסור לו איכא למימר דליכא אלא משום מסייע ידי עוברי עבירה דדילמא כיון שיודע שהוא אסור לו דילמא הדר ביה ולא עביד מש"ה לית ביה מתחילה אלא משום מסייע ידי עוברי עבירה. אבל בג"ד שהוא יודע שמה שנותנת ומתקנת לו אשתו מותר גמור הוא לא הדר בית וודאי אכיל ליה ולדידן הוא אסור ודחי וכיון שכן הוא אית ביה משום ולפני עור לא תתן מכשול'.⁴¹

אמנם, יש להקשות על כך מפשטות הסוגיה בעבודה זרה, ולפיה כאשר יש לנכרי בהמה משלו, מותר למכור לו בהמה נוספת ואין בכך משום האיסור של לפני עיוור לא תתן מכשול, מכיון שמדובר בחד עברא דנהרא. רואים אפוא מהסוגיה שלמרות שמדובר בעובד עבודה זרה שאינו מאמין באיסור, לא חל האיסור בחד עברא דנהרא.

39 סיכום שיעורו ניתן למצוא בארכיון בית המדרש הוירטואלי: "לפני עור לא תתן מכשול".

40 פירוש המשנה לרמב"ם, שביעית ה, ו.

41 שו"ת הרדב"ז, חלק ב, סימן תשצ"ו (נדפס בסוף הספר). חלק זה של התשובה הובא ביד מלאכי, ערך לפני עור, אות שסו.

ג. האיסור לסייע לדבר עבירה וגדריו

הנה כי כן, מהסוגיה בעבודה זרה עולה כי האיסור של לפני עיוור לא תתן מכשול אינו חל אלא בתרי עברי דנהרא, ואילו בחד עברא דנהרא אין איסור כלל.

מדברי הר"ן עולה שעל אף שאין במקרים מעין אלו איסור מדאורייתא של לפני עיוור, עדין קיים איסור מדרבנן של מסייע לדבר עבירה: 'הני מילי לענין איסורא דאורייתא, אבל מ"מ מדרבנן מיהא אסור, שהרי מחוייב הוא להפרישו, והיאך יסייע עוברי עבירה'.⁴² כך גם עולה מדברי התוספות במסכת שבת, שהקשו מדוע כאשר נטל העני מידו של בעל הבית, בעל הבית פטור ומותר, והרי בעל הבית עובר על האיסור של לפני עיוור, או לפחות של מסייע: 'וא"ת והא קא עבר אלפני עור לא תתן מכשול ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס יין לנזיר מוקי לה בפ"ק דמס' עבודה זרה (דף ו: דקאי בתרי עברי דנהרא מ"מ איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור'.⁴³

אמנם, בדרכי משה הארוך הביא שנחלקו בשאלה זו הראשונים, יש שהתירו לגמרי ויש שאסרו מדרבנן: 'וכתב המרדכי רפ"ק דע"ז (סי' תשצה) כתב הראב"ה בשם אביו ר' יואל הלוי להתיר ללות בגדי כומרים שמרננים בהם לע"ז שקורין קלקלני"ש כל היכא דאיתא לכומרים אחריני אע"ג דברור דקנו לע"ז שרי עכ"ל ואפשר דבכהאי גוונא אף ספרי דתן וכל דבר שרי ולזה נהגו האידנא שמוכרין לגויים מחרוזות של קשרים הנקראים פטור הכלים אע"ג שמשבחין בהם לע"ז וסתמן לע"ז הואיל ואית להו אחריני אמנם בהר"ן... דאסור להושיט לגוי מדרבנן אע"ג דיכול ליטלו בלאו הכי משום דאסור לסייע ידי עוברי עבירה'.⁴⁴

הרמ"א הביא את שתי הדעות ופסק כמרדכי לקולא: 'י"א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר. (מרדכי דפ"ק דע"ז). ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה,⁴⁵ וכל בעל נפש יחמיר לעצמו. (ר"ן שם

42 ר"ן, עבודה זרה דף א ע"ב בדפי הרי"ף.

43 תוספות שבת ג ע"א, ד"ה בבא.

44 דרכי משה הארוך, סימן קנא, אות ו.

45 בש"ך, שם, ס"ק ז, באר על פי דרכי משה, שהמנהג להקל הוא דווקא לגבי נוצרים, שעבודתם בשיתוף ואינם מוזהרים על השיתוף: 'דבזמן הזה מותר להשתתף עמהם שכוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשותפים שם שמים ודבר אחר ולא מצינו שיש בזה משום לפני עור שאין בני נח מוזהרין על השיתוף וה"ה הכא'. לכן נראה שבשאר איסורים לא יהיה את ההיתר הנ"ל. ובפרט לגבי ישראל, שבשונה מבני נח הוזהר על השיתוף, וא"כ אכן יש חשש של לפני עיוור במזמרים. וכבר עמדנו על כך בדינונו בעניין חדר תפילה.

ובתוספות ואשיר"י והגמ"ר פ"ק דשבת לדעת הרב).⁴⁶ על כך יש להוסיף, כי היות ומדובר באיסור מדרבנן, מסתבר לומר כי בכל מצב שבו קיים ספק אם המסתייע אכן יעשה שימוש בחפץ ויעבור עבירה, יש להתייחס לכך כאל ספק מדרבנן ולקולא.⁴⁷

ד. גוי ומשומד באיסור מסייע

ההבחנה בין התוספות ובין הר"ן ברורה. הר"ן דיבר גם על סיוע לנכרי,⁴⁸ לעומת התוספות שהתייחסו דווקא לישראל. כאמור, להלכה פסק הרמ"א לקולא לגבי גוי, אך גם הביא את שיטת הר"ן והמליץ לבעל נפש להחמיר ולא לסייע לנכרי לעבור עבירה. אמנם, להלכה נקטו הפוסקים שאין דין מסייע בנכרי, וכפי שהעיר במגן אברהם: 'ונ"ל דלגוי ליכא אסור לסייע במידי דאסור לו כמו אבר מן החי אם לא דקאי בענין שאינו יכול ליטלו וכן איתא בהדיא בע"ז דף ו'.⁴⁹ והגר"א: 'ומגמ' דעבודה זרה שם משמע דאפילו מדרבנן מותר בגוי דאל"כ הדק"ל מאי נ"מ הא מתני' אינו אלא מדרבנן וקושית הר"ן ותוס' דשבת י"ל דוקא בישראל אסור לסייע'.⁵⁰

זהו אמנם הדין לגבי נכרים, אך יש לדון מה הדין לגבי משומד, האם יש לגביו איסור מסייע לדבר עבירה.

על מחלוקת המרדכי והר"ן שהובאה ברמ"א, אם מותר למכור איסור לנכרי במקום בו יש לו אחרים שימכרו לו וכדין חד עברא דנהרא, או שמא גם במקום שבו אין איסור לפני עיוור עדין יש איסור מסייע, הסביר הש"ך שכלל לא מדובר במחלוקת, ויש להבחין בין יהודי ובין נכרי או משומד, שלגביהם אין דין מסייע: 'אבל לפעד"נ דלא פליגי דכ"ע מודים להמרדכי ותוס' בפ"ק דעבודה זרה דבגוי או מומר שרי והגמ"ר ותוס' והרא"ש בפ"ק דשבת והר"ן

46 רמ"א, יורה דעה, סימן קנא, סעיף א.

47 דברים מפורשים לקולא מצאנו בשו"ת טוב טעם ודעת, מהדו"ג, חלק ב, סימן נ, ובברכת משה, קונטרס התשובות, סימן כא. ונראה לומר שאין לקשור את דינו של ספק באיסור מסייע לחקירתו של היד מלאכי או של המחנה חיים שיובאו להלן, מכיוון שיתכן שהאיסור של לפני עיוור הוא איסור ייחודי, שבו לכאורה יש לאסור גם על עצם נתינת המכשול, אולם איסור מסייע הוא רק כאשר אכן מסייע לדבר עבירה.

48 כך ברור על פי ההקשר, האיסור להושיט כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח, למרות הלשון: 'שהרי מחוייב הוא להפרישו'.

49 מגן אברהם, אורח חיים, סימן שמז, ס"ק ד.

50 ביאור הגר"א, יורה דעה, סימן קנא, ס"ק ח. אמנם הר"י אדלר, עמ' קכג-קכח, מביא אחרונים שהביאו ראיות שיש איסור מסייע גם לגוי, אולם להלכה נראה שאין בכך איסור מסייע, וכפי שהכריעו המגן אברהם והגר"א שהבאנו.

פ"ק דעבודה זרה מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור וכדכתב הרא"ש שם דלא גרע מישראל קטן אוכל נבילות שב"ד מצווים להפרישו כ"ש ישראל גדול משא"כ בגוי וישראל מומר שאינו חייב להפרישו.⁵¹

אמנם, הפוסקים⁵² הקשו על הש"ך, שהרי ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא, והלוא מוטלת עלינו חובה להפרישו מן האיסור, לכן מדוע יהיה מותר להושיט לו איסור ולסייעו בעבירה.⁵³

כך גם הקשה בדגול מרבבה, ומכוח שאלה זו הגביל את חידושו של הש"ך למצב בו המשומד גם עובר במזיד ואינו מעוניין בתוכחה, אם כי מצב זה כולל לכאורה את מרבית המקרים של מומר: 'משא"כ בישראל מומר, הא ודאי שישראל מומר אע"פ שחטא ישראל הוא, וא"כ מה בינו לשאר ישראל לענין להפרישו מעבירה. אבל נראה לפרש כוונות הש"ך דאף בישראל אין מצווים להפרישו, כי אם כשעובר בשוגג. וכמו בקטן אוכל נבילות, שהקטן שוגג הוא. ומתני' (דריש שבת) בשוגג מיירי, וכמ"ש רש"י (שם ג) ד"ה פטורי דאתי. אבל בישראל שרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה, אפילו אינו מומר גמור, אין מצווין להפרישו, לד' הש"ך. ומומר דנקט הש"ך הוא משום שהפ' במומר דיברו, ומומר מסתמא מזיד הוא. ועוד שכל עובר עבירה במזיד, נקרא מומר לאותו דבר'.⁵⁴ ניתן גם לצרף את דברי בעל התפארת

51 ש"ך, יורה דעה, סימן קנא, ס"ק ו.

52 ראה: שו"ת חות יאיר, סימן קפה; שו"ת בנין ציון, סימן טו; שו"ת טוב טעם ודעת חלק ב, סימן לא. במשנה ברורה, סימן שמז, ס"ק ז, הכריע שלא כש"ך: 'ולמומר לעבודת כוכבים אסור להושיט ג"כ דבר איסור כמו לשאר ישראל'. ובשו"ת ציץ אליעזר חלק יא סימן לד, התייחס להכשלת נהג במוצאי שבת, ובדבריו הסתייג מהפסיקה כש"ך וכדגמ"ר: 'נשאלתי מו"ח מופלג אחד מדוע אין מקפידין שלא להזמין במוצש"ק (וכן בימי החול הראשונים) מונית לנסיעה שנהגו איננו שומר שבת ובטוח שאינו שומע הבלדה וגם איננו אומר המבדיל בין קודש לחול... ודומה זה להנפסק ברמ"א באו"ח סי' קס"ג סעיף ב' שאסור להאכיל למי שלא נטל ידיו משום לפני עור לא תתן מכשול. ידידי הגר"י וועלץ שליט"א חוה דעתו שאין באמת דרך להתיר זולת אם נרצה להסתמך על שיטת הש"ך ביו"ד סי' קנ"א סק"ו והדגול מרבבה שם דבישראל מומר ועברין במזיד אין מצוין להפרישו. אבל זה קשה לשמוע, דמלבד שכידוע רבו הדעות והפליאות בדברי הש"ך והדגול"מ, הרי בנידוננו הדבר חמור ביותר, דהא לא הוא המבקש ואנחנו המסייעים בידו אלא אנו המה היוזמים להכשילו'.

53 וראה בשו"ת יביע אומר חלק ב, או"ח, סימן טו, שתירץ: 'ולכאורה יש מקום לומר לפמ"ש המשנה ברורה בבאה"ל (ר"ס תרנח), שלאילו הפורקי עול כגון מחלל שבת בפרהסיא או אוכל נבלות להכעיס, כבר יצאו מכלל עמיתך, ואינם בכלל מצות הוכח תוכיח את עמיתך. וכן אי' בתדב"א רבה (פי"ח), הוכח תוכיח את עמיתך, עמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ובמצות אתה חייב להוכיחו, אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח. ע"ש... וא"כ יש לצדד שאין מצוה וחיוב להפרישם, שאינם בכלל עמיתך. ומש"ה בישראל מומר ס"ל להש"ך להתיר בדלא קאי בתע"ד, הואיל ואינו מחוייב להפרישו'.

54 דגול מרבבה שם.

ישראל שהעיר על הש"ך: 'הך מומר שכתב הש"ך היינו מומר להכעיס'.⁵⁵ או כפי שכתב בביאור הלכה: כגון מחלל שבת בפרהסיא או אוכל נבילות להכעיס'.⁵⁶

ה. כל היכא דאיכא למיתלא תלינן

גם במקום שבו יש לחשוש ללאו של לפני עיוור, או לפחות לאיסור דרבנן של מסייע לדבר עבירה, הרי שמהמחנה בשביעית עולה שבכל מקום שבו אין מידה של וודאות שה- 'עיוור' יעשה שימוש אסור במקח, לא יוגדר המקח כמכשול, ואין איסור במכירתו: 'אלו כלים שאין האומן רשאי למכרם בשביעית מחרישה וכל כליה העול והמזרה והדקר אבל מוכר הוא מגל יד ומגל קציר ועגלה וכל כליה זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור לאסור ולהתר מותר'.⁵⁷ על פי עיקרון זה, מתירין בית הלל למכור לחשוד פרה החורשת בשביעית, מכיוון שניתן לתלות שהחשוד מעוניין בה לא לצורך חרישה אלא לשחיטה.⁵⁸ מסיבה דומה התירו בית הלל למכור שדה ניר לחשוד על שביעית, מכיוון שיכול להובירה.⁵⁹ את תחולתו של הכלל, סיכם רב אשי בסוגיית עבודה זרה: 'כל היכא דאיכא למיתלא תלינן ואע"ג דמצווה, וכל היכא דליכא למיתלי לא תלינן אע"ג דאינו מצווה'.⁶⁰

אמנם יש להתלבט האם ההיתר לתלות הוא עיקרון מקביל להיתר של חד עברא דנהרא, ובכל מקום שבו המכשול אינו ברור⁶¹ לא יהיה איסור של לפני עיוור, או שמא לא התירו חכמים לתלות במקום שבו אסרה תורה בתרי עברא דנהרא, וכל ההיתר מצטרף למעשה

55 תפארת ישראל, שבת א, א.

56 באור הלכה, סימן תרח, ד"ה אבל. אמנם, בשו"ת בנין ציון יישב את הסתירה שבין פסקי התוספות והרא"ש בדרך אחרת מהש"ך: 'ולענ"ד יש ליישב סתירת התוספ' והרא"ש בדרך אחר דדוקא להושיט להעובר האיסור טרם יעשה האיסור בזה יש חילוק אם יכול מעצמו להביא לו האיסור או לא שאם יכול להביא לו האיסור גם בלא שיושיט לו אז אפילו מדרבנן מותר אבל אם בשעה שעושה האיסור יכול להפרישו ע"י שלא יושיט לו זה ודאי אסור מדרבנן שאסור לסייע ידי עוברי עבירה'. כלומר יש להבחין בין מסייע בשעת העבירה, או לאיסור שייעשה מייד, ובין איסור שייעשה מאוחר יותר, שבו אינו אסור אלא בתרי עברי דנהרא. סברת הבנין ציון הובאה גם בשו"ת משיב דבר, חלק ב סימן לב, ואף הביא לו ראיה מהתוספתא בדמאי. וראה: שו"ת משנה הלכות, חלק ז, סימן קטו, ד"ה ורביעי בקודש.

57 שביעית ה, ו.

58 שם ה, ח.

59 עבודה זרה טו ע"ב.

60 שם.

61 בין אם מדובר בחד עברא דנהרא, שבו הקונה הנכשל מסוגל להיכשל גם מבלי להזדקק לעזרתו של המכשיל, ובין אם מדובר במקום ספק, שבו כלל לא מדובר במכשול ודאי.

להיתרים אחרים, ורק במצב של חד עברא דנהרא. לשון אחרת: האם ההיתר של 'היכא דאיכא למתלי תלינן' הוא היתר לגבי מסייע דרבנן בלבד או שמא ניתן לתלות גם כשקיים חשש של איסור דאורייתא של לפני עיוור.

באחרונים הביאו כמה ראיות לכך שההיתר הוא גם בתרי עברי דנהרא באיסור מדאורייתא של לפני עיוור. בספר תולדות יצחק הטעים: 'נתינת מכשול לא מקרי אלא כשהמכשול ידוע בשעה שזה נותן לו, אבל בספק אם יעשה את המכשול והוא יכול שלא לעשות, אין זה נותן מכשול לו, והוא מכשיל את עצמו מקרי'.⁶²

אם זו סברת התליה, סביר לומר שניתן לתלות רק במקום בו יש ספק סביר, שכן רק במציאות זו ניתן לומר שכלי זה או פעולה זו אינם בבחינת 'מכשול', ומכאן ואילך העוון כולו באחריותו של הנכשל. לא מסתבר, אפוא, כי נתלה בהיתר גם בספק רחוק, כגון כלי שמיועד לאיסור,⁶³ כאשר ההנחה שיעשה בו שימוש להיתר היא רחוקה ואינה סבירה,⁶⁴ או בכלי שמיועד בעיקר לאיסור, ופעמים שיעשו בו שימוש היתר. נראה כי במקרה זה יהיה בהושטת הכלי או בעשיית המעשה משום לפני עיוור.

אמנם, בפועל נחלקו בכך ראשונים ואחרונים. בהגהות תוספות אנשי שם כתב: 'דהא דתולין היינו דוקא היכא שההיתר והאיסור שקולים הם משא"כ היכא דלאיסור יש צד

62 תולדות יצחק, תלמוד ירושלמי, שביעית פרק ה, הלכה ג. באגרות משה הסביר תחילה שלא יהיה איסור מסייע בכלי שאינו מיועד לאיסור: 'וגם מסתבר דלא אסרו משום מסייע ידי עובדי עבירה כשליכא איסור לפני עור אלא בנותן לו דבר שיעשה בו רק מעשה העבירה אבל בדבר שהעיקר הוא למעשה היתר כגון שכירת האולם שהוא לעשות בו החתונה והסעודה רק שיעשה שם גם מעשה עבירה דרקודים אין להחשיב שהשכירות הוא ע"ז ולאסור, דאל"כ היה לן לאסור מלמכור כל כלי לעובדי עבירה כגון קדרות לבשל משום דיבשל בהו גם בשבת וגם מאכלות אסורות אלא הוא משום דכיון דעיקר הדבר אינו לאיסורין לא אסרו בזה משום מסייע כשליכא איסור דלפני עור' (שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן עב). אולם, לאחר מכן הביא ראיות לכך שבהנ"ל גם איסור לפני עיוור לא יהיה: 'והנה אף בליכא במקום אחר נמי אינו ברור לאסור ככה"ג שהוא דבר שאינו מיוחד תשמישו רק לעבירה ויותר נוטה שאין בזה משום לפני ע"ע ומסייע ומותר' (שם).

63 יש להזכיר בהקשר לזה את הגדרות הפוסקים לגבי כלי שמלאכתו לאיסור לעניין שבת. הנה רש"י, שבת קכב ע"ב, ד"ה, קורנס של אגוזים, מסביר את ההבדל בין קורנס של נפחים לקורנס של אגוזים, ועל קורנס של אגוזים הוא כותב: 'משום דעיקרו למלאכת היתר', אבל של נפחים 'דעיקרו למלאכת איסור לא'. כלומר הגדרתו ככלי שמלאכתו לאיסור קשור לעיקר השימוש בו. מאידך בבאור הלכה, סימן שיח, ד"ה קורדום, הביא בשם הפמ"ג הגדרה על פי רוב השימוש ולא העיקר, והביא ראיה מהרשב"א.

64 בשאלה זו גופא הסתפק המחנך חיים, והביא ראיות, ראה על כך לקמן.

יותר מלהיתר לא תלינן'.⁶⁵ ויש להבין, אם כן, את סברת המתירים. אכן, ניתן לחדד יותר את הסברה שאמרנו לעיל ולהסביר באמצעותה גם את שיטת המתירים. המכשול שנאסר להושיטו לעיוור הינו מכשול אבסולוטי, וכדוגמא שנקטה התורה עיוור ולפניו מכשול. לעומת זאת, במקום שבו קיימת גם דרך חיובית לעשות שימוש בחפץ, אזי אין הוא עוד בבחינת 'מכשול', והאחריות כולה עוברת לנכשל.

עוד יש להתלבט בכלי שמלאכתו לאיסור והיתר, במקום שבו ברור שהחשוד יעשה בו איסור. בשו"ת טוב טעם ודעת אסר למכור תער הגלבים לחשוד על השחתת פאת זקנו, למרות שאין זה כלי שמיועד לאיסור בלבד. מאידך, הר"מ פינשטיין הכריע שכל שאין הכלי מיועד לעבירה, אין איסור במכירתו גם לחשוד: 'וראיה קצת משביעית פ"ה מ"ו דתנן זה הכלל כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור לאיסור ולהיתר מותר, אף שכיון שאיירי בחשוד על השביעית כמפורש בכל המפרשים מהא דירושלמי, א"כ הרי ודאי יעשה בהם גם מלאכת איסור ומ"מ מותר... ומה שע"ז יוכל לעשות העבירה, הוא רק גרם שיכשיל את עצמו שזה לא נאסר. ולכן במכירת קדרות וכדומה אף שודאי יעשה בהם גם איסורין אין לאסור'.⁶⁶

יש להוסיף, כי גם במקום שספק אם אכן יעשה החשוד שימוש בקרקע לצורך עבודה זרה, הדבר תלוי בחקירה שהביא היד מלאכי האם במקום שבו נתן מכשול בפני עיוור, ובסופו של דבר העיוור לא נכשל, האם עבר המכשיל באיסור: 'נסתפקו בלימוד הישיבה היכא שהנזיר לא שתה אותו כוס של יין והבן נח לא אכל אותו אבר מן החי שמושיט לו, אי קעבר המושיט משום לפני עור לא תתן מכשול או לא. מי נימא דכיון דלא נכשלו באיסור ע"י ההיא ההושטה לא מקרי תו מכשול, או נימא כיון דסוף סוף הוא נתן המכשול לפנייהם עובר בלפני עור לא תתן מכשול אף דלא נכשלו בזה'.⁶⁷ וביד מלאכי שם נטה לומר שגם כאשר לא נכשל העיוור המכשיל עבר על האיסור: 'והנה באמת ובתמים מכח הסברה אמרתי דמ"מ קעבר המושיט אף שלא באו על ידו מכשול כיון דאנתינה קפיד רחמנא והרי נתן'.⁶⁸ והמשיך עוד והביא ראיות.

65 שביעית ה, ז. ראה: שו"ת ציץ אליעזר, חלק ד, סימן ה, פרק ד, ובראיותיו.

66 שם.

67 יד מלאכי, ערך לפני עור, אות שסו.

68 שם.

ראיה ראשונה הביא מסוגיית מועד קטן:⁶⁹ 'דאמתא דבי רבי חזיתיה לההוא גברא דהוי מחי לבנו גדול אמרא להוי ההוא גברא בשמתא דקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול דתניא ולפני עור לא תתן מכשול במכה בנו הגדול הכתוב מדבר... הא קמן מבואר דמיד שהאב מכה לבנו הגדול ונתן המכשול לפניו אז עובר משום ולפני עור לא תתן מכשול הגם שאפשר שבנו לא יבעט בו ולא יכשל'.⁷⁰ אולם, יתכן שאין כוונת הדברים אלא קביעת הסבירות שבנו יכה אותו בחזרה, ולכן מן הסתם יעבור על הלאו, ו'קעבר' שבגמרא לאו דווקא, אלא שיש חשש סביר לכך שדי בו בכדי להצדיק נידוי. מנגד מתקשה בעל יד מלאכי מסוגיית קידושין: 'רב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה אמר איזיל אחזי אי רתח אי לא רתח ופריך תלמודא ודילמא רתח וקעבר משום ולפני עור לא תתן מכשול ומשני דמחיל ליה ליקריה... משמע דכל עוד לא רתח... לא היה עובר'. ועיי"ש מה שנדחק לתרץ. ושמא יש לתרץ שאין הכוונה במילים 'ודלמא רתח' שמא הוא יכעס, אלא הכוונה כיון שיש אפשרות שיכעס לכן מיד עובר על לפני עיוור. בהמשך דבריו הוסיף ביד מלאכי והביא ראיות שגם אם לא נכשל האדם בסופו של דבר, המכשיל עבר על האיסור.

לעומת זאת, בספר פרי יצחק נפסק שתחולת האיסור תלויה בכישלון, וכאשר העיוור לא נכשל התברר שגם המכשיל לא עבר על האיסור. את פסיקתו תמך בעל פרי יצחק בראיות, אך דומה כי ניתן להשיב על אחת מראיותיו.⁷¹ בסוגיית עבודה זרה נאמר: 'רבה זבין ההוא חמרא לישראל החשיד למכור לגוי, א"ל אביי: מ"ט עבד מר הכי... רהיט בתריה תלתא פרסי, וא"ד: פרסא בחלא, ולא אדרכיה'.⁷² מכאן, ביקש הפרי יצחק להוכיח שהאיסור הוא רק בתוצאת עבירה, ומשום כך רדף רבה אחרי החשוד להשיגו כדי למנעו מעבירה. אולם, נראה כי הרצון שלא להכשיל את חברו באיסור, עומד בפני עצמו גם בלי הלאו המפורש של לפני עיוור וגדריו. זאת, בין אם נאמר שרצה רבה להימנע מאיסור דרבנן של מסייע לדבר עבירה ובין שחובה זו עומדת בפני עצמה.⁷³

לאחר העיון, ולאחר שהבאנו שני דיונים שונים בשאלות הספקות, יש לבאר את היחס

69 מועד קטן יז ע"א.

70 שם.

71 פרי יצחק, חלק ב, סימן מט. גם הרצ"פ פראנק, חקר חקירה דומה והביא ראיות לכך שאין בנתינה ללא תוצאת הכשלה משום הלאו של לפני עיוור. ראה: שו"ת ציץ אליעזר, חלק טו, סימן נג, אות ו.

72 עבודה זרה טו ע"ב.

73 ועוד נידרש להנחה כללית זו בהמשך.

ביניהם. בדברי מחברי זמננו אכן נשאו ונתנו בשאלות אלו, אולם דומה כי יש להבחין בין מספר דיונים השונים זה מזה:

1. כל היכא דאיכא למתלי תלינן – מדובר בכלי או חפץ שאינו מהווה 'מכשול' באופן מובהק אלא הוא משמש לאיסור ולהיתר, ויש לומר כן גם לגבי פעולה. לגביהם נאמר כל היכא דאיכא למתלי תלינן.⁷⁴
2. לגבי כלי שמלאכתו לאיסור והיתר, במקום שבו ברור שהחשוד יעשה בו איסור, נחלקו בכך אחרונים וכדלעיל.
3. גם בהנחה שמדובר בחפץ שהנו כלי לאיסור באופן מובהק, כגון אבר מן החי וכוס יין לנזיר, עדיין יש להתלבט בחקירת היד מלאכי, האם כאשר בסופו של דבר העיוור לא נכשל, המכשיל עבר על איסור של לפני עיוור בעצם נתינת המכשול. חקירה זו נוגעת, לכאורה, רק למצב בו מדובר בכלי או פעולה שאין להתלבט לגביה האם היא מכשול, אלא השאלה היא רק מה יהיה הדין אם בסופו של התהליך העיוור לא נכשל. כאשר מדובר במכשול לא וודאי, לכאורה אין מקום לחקירה זו, וחזרנו לדין המשנה בשביעית לפיה 'כל שמלאכתו מיוחדת לעבירה אסור לאסור ולהתר מותר', ולדינו של רב אשי: 'כל היכא דאיכא למיתלא תלינן'.⁷⁵
4. גם לגבי כלי המיועד לאיסור, הסתפק במחנה חיים מה יהיה הדין במצב שבו השימוש בכלי שמיועד לאיסור אינו וודאי אלא מסופק, ושמא לא יעשה בו העיוור שימוש אסור: 'והנה הדבר צריך התבוננות מה טיבו של הלאו מי נימא דוקא אם בבטח יש מכשול אז הנותן עובר על הלאו דלפני עור אבל אם יש ספק אם נותן מכשול כגון ליתן לחם לחשוד על נט"י אז הגם שלבסוף נגלה שנעשה מכשול אעפ"כ אינו עובר על לאו דהא בשעת נתינה לא היה מכשול ברור ולא שייך לפני עור לא תתן מכשול או נימא בהיפך כיון דיש בעולם לאו דלפני עור אז אפי' אם יש ספק מכשול בשעת

74 אמנם, גם לדין זה יש גדרים ומסתבר לומר שספק רחוק אינו בגדר ספק, וכגון להושיט יין לנזיר, שמא ישאל על נזירותו, ועיין בשו"ת בית שערים, יורה דעה, סימן קח. בעניין זה, ראה בדברי הרי"א אדלר בספרו על דיני לפני עור (לעיל הערה 34), לעיל, עמ' עה ואילך.

75 וראה גם בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, סימן לג, אות ד בשם ר"ח ברלין, האם מותר לשאול דבר מחבירו כשיודע שישב לו בשקר, ובתשובתו הוא מחלק בין מקרה בו ברור שחבירו ישיב לו בשקר לבין מקרה בו הדבר מסופק, שאז יהיה מותר לשאלו.

נתינה כיון שלבסוף נעשה מכשול עבר על הלאו'. ובמחנה חיים כתב⁷⁶ שדין זה שנוי במחלוקת ראשונים בפירושים את דינו של רבי נתן 'מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח', על כך פירוש רש"י: 'שמא יבא לשתותו'⁷⁷ כלומר אפילו במצב של ספק, קיים האיסור של לפני עיוור. אולם, מדברי התוספות שכתבו 'כי הדבר ידוע שיאכלוהו'⁷⁸, עולה לכאורה כי רק במצב של וודאות קיים איסור ולא במצב של ספק. אמנם, יש לשים לב שהמחלוקת בין רש"י והתוספות היא במצב של חפץ שהוא כלשעצמו ודאי אסור, ואין להתלבט לגבי מהותו אלא השאלה היא האם בגלל סיבות שונות יש לחשוש שאכן יתבצע השימוש הייעודי בו. כמו כן, יש להבחין בין חקירת היד מלאכי ובין חקירת המחנה חיים. חקירת היד מלאכי נוגעת למצב שבו מדובר בכלי של איסור וגם קיימת מראש מידה של וודאות שהעיוור אכן יעשה בו שימוש אסור. לעומת זאת, חקירת המחנה חיים נוגעת למצב שבו מראש אנו מסופקים האם העיוור יעשה בכלי שימוש אסור, וממילא האם מדובר בנתינת 'מכשול'. אמנם, יש לציין כי הריטב"א שהובא על ידי המחנה חיים אכן עוסק בשאלת הספק, אולם הוא מדבר על הספק הראשון, כלומר לגבי כלי שאינו מיועד לאיסור בהכרח.

5. לאור כל האמור לעיל, עולה בבירור כי בכל מקום שבו הכלי אינו של כלי של איסור, וגם קיים ספק אם העיוור יעשה בו שימוש, שהדבר מותר לכתחילה. ולכן במקום שבו ניתן להסתפק האם זהו כלי של איסור או כלי של איסור והיתר, יש לצרף את אליו את הספק הראשון, האם העיוור יעשה שימוש בכלי זה.

ו. לפני עיוור ומסייע במקום הפסד

לאחר שבררנו את גבולות האיסור דאורייתא של לפני עיוור וגבולותיו של האיסור מדרבנן של מסייע, יש לברר עד כמה חייב אדם חייב להפסיד מממונו בעקבות ביטול העסקה. שהרי כלל כתב הרמ"א, ולפיו לגבי איסור לא תעשה אין הגבלה של בזבז עד לחומש כמו במצוות עשה, ועליו לשאת בהפסד הכספי שיגרם כתוצאה מהפסד העסקה: 'אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור'⁷⁹. כך גם כתב הרמ"א בהלכות עבודה זרה: 'הגה: ואם

76 שו"ת מחנה חיים, חלק א, סימן מז.

77 רש"י, עבודה זרה ו ע"ב, ד"ה לא יושיט.

78 תוספות, שם, ד"ה מנין.

79 רמ"א, אורח חיים, סימן תרנו, סעיף א. ובמשנה ברורה שם, בס"ק י, הוסיף: 'אף דיצטרך עי"ז אח"כ לחזור על הפתחים לא נוכל להתיר עי"ז איסורי תורה. וזה אפילו בל"ת גרידא וכ"ש אם נוגע הדבר לחייבי כריתות

יוכל להציל עצמו בכל אשר לו, צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה'.⁸⁰ וכאמור, בפרט שבמקרה שלפנינו מדובר במניעת רווח ולא בהפסד כספי.⁸¹

אמנם, כל זה לגבי לא תעשה מדאורייתא, אולם לגבי איסור מדרבנן, כתב בחוות יאיר: 'שאלה על דבר פלוני שגדפוהו בפוקר באיסור יי"נ מפני שביקש ממנו אותו בעל מלחמה שישתה יי"נ עמו או יקטע אזנו. נ"ל אם הוי דיבור בעלמא וגיוזום לא היה לו למהר לשתות ומ"מ אם באמת ירא לנפשו פן יחרה אפו ויריק חרבו פתאום ויעשה אשר זמם אין לו חטא... בפרט בזמן הזה שאין נסך גמור כידוע... ואם הי' יכול להציל עצמו בממונו ולא עשה חוששני לו מחטאת וצריך תשובה קלה'.⁸²

כך גם בתשובת הרדב"ז: 'שאלה שאלת ממני על מי שהוא בין הגויים ואינו מוצא לאכול אלא דברים אסורים עד כמה יוציא ממנו למצוא דברים מותרים... אבל אין מקום לשאלה אלא היכא דאיכא איסורין דרבנן כגון חלב שחלבו גוי או שומנו של גיד או שאר איסורין דרבנן ואפי' בזה אני אומר שחייב לתת כל ממנו עד שימצא דבר היתר שהרי הוא עובר משום לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך וגו' דכל גזרות דרבנן אהאי קרא אסמכוהו'.⁸³

מעבר לכך, ניתן לומר, לכאורה, שמידת החומרא באיסורים אלו ובמצב של הפסד ממון קשורה לחקירת האחרונים האם האיסור של לפני עיוור לא תתן מכשול הוא איסור בפני עצמו, או שמא הוא סעיף בהלכה הנידונה וממילא מקבל את גדריה. אם נניח כאפשרות השניה, הרי שחמור יותר יהיה דינו של המכשיל עיוור באיסור של עבודה זרה, שלגביה נאמר יהרג ואל יעבור, מאשר המכשילו באיסור אחר.

כבר הבאנו לעיל את חקירת היד מלאכי. הרא"י וולדינברג קושר את ספיקו של היד מלאכי בחקירת האחרונים האמורה: 'כעת עולה בדעתי דיש לומר שהדבר תלוי באי הלאו דל"ע הוא חלק בלתי נפרד מהעבירה שרצונו להכשילו בה והוא ענף ואביזר ממנה, או דילמא שהלאו דל"ע הוא לאו מיוחד ונפרד הכולל לכל עבירה שהיא, זאת אומרת שהתורה יחדה לאו מיוחד שהזהירה בו שאדם מישראל אסור לו להכשיל את חברו באיזה עבירה שהיא

ח"ו... ואף דנוגע זה למזונותיו ולמזונות אנשי ביתו אין לו להכרית נפשו עבורם'.

80 רמ"א, יורה דעה, סימן קנז, סעיף א.

81 ראה: לעיל הערה 20.

82 שו"ת חוות יאיר, סימן קפג.

83 שו"ת רדב"ז, חלק ד, סימן קמה.

שהתורה הזהירה עליה אבל אין לה כל קשר לעצם סוג העבירה שהוא רוצה להכשיל את חברו.⁸⁴

בהמשך להסבר זה, תולה הרא"י וולדינברג בחקירה האמורה גם את מחלוקת בעל המאור והרמב"ן בשאלה האם כאשר אדם מבקש להכשיל את חברו בעבירה אחת מג' עבירות שלגביהן נאמר יהרג ואל יעבור, יקבל הלאו של 'לפני עור' את חומרתן של עבירות אלה, או שמא מעמדו כאן הוא כשאר הלאוים שבתורה: 'וצא לנו מזה דהבעל המאור... ס"ל דהלאו דלפ"ע הוא תמיד ענף מאותה העבירה שמכשיל בה את חברו, ועל כן ס"ל שהיא שפיר נקראת אביזרהא דהעבירה... אבל הרמב"ן והר"ן סברי דהלאו דלפני עור הוא לאו נפרד ואיננו כענף להעבירה שמכשיל את השני בה אלא עבירה מיוחדת היא הכוללת לכל המצוות שבתורה והיא כשאר לאוי אחרינא שבתורה ולכן אין לה מגע להעבירה שמכשיל בה את חברו, ולכן בכאן איננו אביזרהא דע"ז כלל, והרי הוא כעובר לאו אחר שבתורה שאינה כלל מהג' עבירות'.⁸⁵

ז. טעמים נוספים לאיסור, כללי

למרות חומרתם של האיסורים שתיארנו עד כה, ולמרות החובה לציית להם גם במקום של הפסד ממון, כפי שבארנו לעיל, על פי הגדרים של אותם איסורים, לא תמיד הם יחולו, ויתכן שלפי חלק מן הפוסקים לא יחול איסור לפני עיוור או מסייע, כאשר הנכשל בגדר משומד. אולם מסתבר כי גם במקום שבו לא יחולו האיסורים הללו, עדין יש לאסור את המכירה מהטעמים שנפרט להלן.

ח. ובעת הרע מקובן – תשובת הר"ח פלאג'י

התייחסות מפורשת למכירת דירה למסיונר מופיעה בתשובת הר"ח פלאג'י: 'נשאלתי בראובן שהיה לו חצר למכור ובא מין אחד לקנותו בדמים יקרים והשכנים אשר סביבותיו מוחים בידו... ויש חשש שהמין רוצה לעשות בית תלמוד ללמוד לפתות נערי ישראל ללמוד תנ"ך לפי רצונו היש כח בידי השכנים לעכבו או לא'. תשובתו היתה: 'נראה שיפסיד ממנו בשביל זה אפילו קרן כל שכן ריוח ותוספת וזה שנים שעשיתי כן בקום ועשה... שקנינו

84 שו"ת ציץ אליעזר, חלק טו, סימן נג.

85 שם.

חצר זונה גויה וגרשנו אותה ושוב מכרנו החצר לישראל כשר והפחת גבינו מהכולל כי כל ישראל חייבים לסייע בזה ובערת הרע מקרבך'.⁸⁶

על פי תשובה זו, מקור החיוב הוא הדין הכללי של 'ובערת הרע מקרבך', וחיוב זה מצדיק אף הוצאת ממון של עמידה בנטל הפחת. אמנם, הר"ח פלאג' עוסק בחצר הסמוכה לשכנים אחרים, אולם עיקר העניין הוא ההשפעה השלילית שטמונה בקרבתו של הדייר החדש. נראה אפוא כי כיום יכולת ההשפעה של ארגון מסיוני שכוה עשויה להגיע למעגלים רחבים יותר מאשר השכנים הפיסיים בשל צורות תקשורות מודרניות, כאשר החניה הפיסית אינה אלא בסיס לפעילות זאת. לפיכך, מסתבר שעל פי אותו עיקרון וודאי יאסור הר"ח פלאג' את מכירת הקרקע, ויראה בכך קיום של החיוב 'ובערת הרע מקרבך'.

ט. האיסור למכור לעובדי עבודה זרה דבר המזיק לרבים

ברצוננו להוסיף עוד מקור לאיסור. על פי משנה נוספת בפרק א של מסכת עבודה זרה, אסור למכור לנכרים גם דברים שעלולים להזיק בעתיד ליהודים:⁸⁷ 'אין מוכרין להם דובין ואריות וכל דבר שיש בו נזק לרבים'.⁸⁸ והוסיף הרמב"ם: 'כשם שאין מוכרין לגויים דברים שמחזיקין בהן ידיהן לעבודה זרה כך אין מוכרין להם דבר שיש בו נזק לרבים כגון דובים ואריות וכלי זיין וכבלים ושלשלאות ואין משחזיזין להם את הזיין, וכל שאסור למכור לגוי אסור למכור לישראל החשוד למכור לגוי, וכן אסור למכור כלי נזק לישראל ליסטים'.⁸⁹

והנה בשונה מהדיון של לפני עיוור, בו אנו דנים בהגנה עליהם מפני איסור, הרי שההלכה שלפנינו עוסקת בהגנה עלינו מפניהם. המשנה עוסקת בנזקי גוף, אולם מסתבר שגם נזקי הנשמה בכלל, וכל דבר המזיק לנו אין למכור להם.

דומה כי הזהות שבין נזקי גוף ונזקי הנשמה עולה מהלכה בהלכות שבת, ולפיה מותר לחלל את השבת לצורך הצלת נפשות, אולם מסתבר שלא רק הצלת נפשות פיסית בכלל, אלא גם הצלה רוחנית בכלל הצלת נפשות המותרת בשבת. כפי שהובא בשולחן ערוך 'מי

86 שו"ת רוח חיים, חלק ז (צד ע"ד).

87 חידושי הריטב"א שם: 'ולא כל דבר שיש בו נזק לרבים. פירוש וכיון דחשודין לשפוך דם ולהזיק אסור לגרום דבר זה על ידינו'.

88 עבודה זרה א, ז.

89 רמב"ם, עבודה זרה, פרק ט, הלכה ח.

ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצווה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה; ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות ואי לא בעי, כייפין ליה.⁹⁰

על כך יש להוסיף, שבמנחת חינוך⁹¹ ובשו"ת מהרשד"ם, כתבו שמי שאינו מחזיר את חברו למוטב, עובר על לא תעמוד על דם רעך, שהרי אם על הטובע בנהר ואינו מצילו עובר משום לאו זה, כ"ש כאשר רואה אותו נכשל בעבירות. בשו"ת מהרשד"ם: 'ואם להציל דם חברו חייב לטרוח בין בגופו בין בממונו להצילו להציל נפשו מני שחת עאכ"ו שחייב'.⁹² מכאן נראה שהלכות המתייחסות לנזק גשמי חלות גם על נזק רוחני.⁹³

90 אורח חיים, סימן שו, סעיף יד. המקור לפסיקת השו"ע הוא דבריו בב"י (בסימן שו), שם חלק על תשובת הרשב"א (חלק ז, סימן רסז), בנוגע לדין 'חטא כדי שיזכה חברך'. הרשב"א נשאל: 'על אחד ששלחו לו בשבת שהוציאו בתו בחזקה מביתו על ידי ישראל משומד להוציאה מכלל ישראל אם ישים לדרך פעמיו בשבת פן יפחידה ותשתמד אם מותר לילך אפילו חוץ לשלשה פרסאות למאן דאמר דתחום שלשה פרסאות דאורייתא ואפילו להביא חותם מצד המלכות מי דחינן מספק זו את השבת כדדחינן בספק נפשות והשיב הדבר צריך תלמוד ומכל מקום כך דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות לפי שאמרו (שבת ד.) אין אומרים לאדם עמוד וחטא בשביל שיזכה חברך ואפילו איסור זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חברו מאיסורא רבה דעד כאן לא אמרין בפרק בכל מערבין (עירובין לב:) ניחא ליה לחבר דליעביד איסורא זוטא כי היכי דלא ליעביד עם הארץ איסורא רבה אלא כשאותו איסור בא לעם הארץ על ידי חבר אבל בענין אחר לא כדמוכח פ"ק דשבת (ו) בבבועיא דהדביק פת בתנור (ד.) ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בוריו'. הכרעת הרשב"א היתה שאומרים חטא וכו' כאשר לא הוא יוזם העבירה. המקור לפסיקת הרשב"א הוא אחד מתירוצי התוספות בשבת ד ע"א, בד"ה וכו', ובעירובין לב ע"ב ד"ה ולא. שם הקשו התוספות על סתירה בין סוגיית שבת ד ע"א לפיה אין אומרים חטא וכו', ומשום כך ברור לה לסוגיה שאסור לאדם להציל את חברו מאיסור חטאת על ידי רדיית הפת שהוא איסור דרבנן שאסור משום עובדין דחול (ראה, משנ"ב, סימן רנד, ס"ק לה), ובין סוגיית עירובין לב ע"א-לע"ב שדעת רבי היא ש'ניחא לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעבר עם הארץ איסורא רבה'. התוספות בשתי הסוגיות תירצו כמה תירוצים. הרשב"א כאמור קיבל את התירוצ הראשון, ואילו הב"י קיבל את שני התירוצים האחרונים בתוספות במסכת שבת, לפיהם במצווה רבה או במצווה דרבים, וכאשר לא הוא שפשע, אומרים חטא וכו'. אמנם הרמ"א, בסימן שכח, סעיף י, בהלכות פיקוח נפש, פסק את דברי הרשב"א לפיהם: 'מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו'. במשנ"ב, בסימן שו, ס"ק נח העיר שפסיקת הרמ"א בסימן שכח אינה חולקת על פסיקת השו"ע בסימן שו, והבחין בין עבירה חד פעמית שבה עסק הרמ"א, לבין השתמדות, שתביא לריבוי של עבירות, שבה עסק השו"ע וקבע שיש לחלל שבת, כדי להציל מפיקוח נפש רוחני. כללו של דבר, הרמ"א שמשלים למעשה את פסיקת השו"ע ואינו חלוק עליה, הביא פסיקה זו בהלכות פיקוח נפש, ורשאים אנו להסיק מדבריו שפיקוח נפש רוחני דוחה שבת, כשם שפיקוח נפש דוחה שבת.

91 מנחת חינוך, מצווה רלט, אות ו.

92 בשו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סימן רד.

93 ברוח זו, יצא לדון ר' יחיאל מיכל פליסקין, הישר והטוב (שאלות ותשובות בנושאים אקטואליים בדיני ממונות), ניסן תשס"ו, חלק ב, עמ' רד-ריב, בשאלה: 'אדם שמכשיל באיסורים, האם מותר להזיק או לגזול לו החפצים שעל ידיהם הוא מכשיל, ומי שהזיק או גזל למטרה זו האם יהיה חייב לשלם על זה'. בדבריו, הוא

י. לא ישבו בארצן פן יחטיו לי

הבאנו לעיל את דין המשנה לפיה אסור למכור קרקע לעובדי עבודה זרה, אולם הנחתנו היתה שהאיסור חל על נכרים ולא על יהודים שהמירו את דתם. אמנם מעבר לאיסור 'לא תחנם', קיים לאו נוסף באיסור מכירת הקרקע לנכרי, על פי הפסוק: 'לא ישבו בארצך פן יחטיו אתך לי כי תעבד את אלהיהם כי יהיה לך למוקש'.⁹⁴

לדעת בעל האבני נזר, לאו זה חל גם על מומרים: 'והנה מומר אף דאפי' חטא ישראל הוא. מ"מ גוי הוא ג"כ. ועושה יי"נ. וקנאים פוגעים במומרת כמו בגוי' כמבואר בפוסקים... וכיון שדינו כנכרי ג"כ. פשוט שיש בו לאו דלא ישבו בארצך פן יחטיו אותך לי'.⁹⁵ ובאמת הסברה נותנת שיחול לאו זה או לפחות ההנמקה שבבסיסו: 'פן יחטיו אתך לי כי תעבד את אלהיהם'.

יא. השבת אבידה ולא תעמוד על דם רען

על פי דרכם של בעל המנחת חינוך והמהרשד"ם יש להעיר שאולי בדומה לאיסור למכור חפצים שיש חשש שיסייעו בנזקי גוף כלפי ישראל, בו רצינו לכלול גם נזקי הנשמה, ייתכן כי על פי דרכם, גם מדין השבת אבידה ולא תעמוד על דם רען יהיה אסור למכור קרקע. אם על פי אחרונים אלו קיימת חובה להשיב אבידה ורוחנית, או קיים איסור לעמוד בפני פגיעה רוחנית מבלי לסייע, כ"ש שאסור יהיה לסייע⁹⁶ להקים מפגע רוחני. יש אכן להתלבט בשאלה האם ניתן יהיה להסיק זאת רק בדרך קל וחומר, או שעל פי דרכם של

מתלבט האם בכלל הדין של 'עבד איניש דינא לנפשיה' גם נזק רוחני: 'ומעתה יד לדון, במי שמזיק בהיזק רוחני, האם גם זה נחשב למזיק לגבי היתר עאד"ל'. בהמשך הוא מבקש להסתייע בדברי המאירי: 'נרצע שכלו ימיו... ועכשו שפרחה אימתו מתירא שמא עד שילך לבית דין יגנוב לו או יעשה עבירה בביתו כגון שמסר לו שפחה כנענית שעד עכשו היתה מותרת לו ועכשו אסורה...'. מדברי המאירי הוא מבקש להסיק: 'ונראה שיטת המאירי, דאין היתר להכות רעהו כדי להפרישו מאיסורא, אלא רק היכא עומד לעבור איסור בביתו, והיינו שהופך את ביתו למקום זימה וחטאה, שאז הוא בעצם מזיק אותו, ולכן מותר להכות אותו מדין עאד"ל... ואף שלענין פשט הגמ' כל הפוסקים למדו כרש"י שהיתר הכאת העבד הוא מדין לאפרושי... אך לענין החידוש הזה שהיזק רוחני נחשב להיזק לא מצאנו מי שיחלוק עלי'. אמנם המעיין במאירי וודאי יראה שאין הדברים מוכרחים. וראה עוד בשל"ה, פרשת קדושים.

94 שמות פרק כג, פסוק לג. וראה על כך דברינו לעיל בתשובה על החלפת קרקעות.

95 שו"ת אבני נזר, חלק יו"ד, סימן ככו. וראה בשו"ת ישועות משה לר' יהושע אהרונסון, חלק א, סימן כא, שביקש לעשות בסברה זו שימוש תמוה לגבי בני קיבוצים. וראה עוד באוצר הפוסקים, קונטרס ישוב ארץ ישראל, עמ' 26-28.

96 ובדרך זו לא יהיה מקום לשימוש במגבלות ההלכתיות הרגילות של האיסור לסייע וגדריו.

אחרונים אלו, אף יהיה בכך משום קיום של מצוות השבת אבידה או לאו של לא תעמוד על דם רעך.⁹⁷

יב. איבוד עבודה זרה ומשמשיה

בדרך של קל וחומר ניתן גם ללמוד על האיסור לסייע בהקמת בית עבודה זרה, גם ממצוות עשה לאבד עבודה זרה ומשמשיה בארץ ישראל. כך ברמב"ם: 'מצות עשה היא לאבד עבודה זרה ומשמשיה וכל הנעשה בשבילה שנאמר אבד תאבדון את כל המקומות ונאמר כי אם כה תעשו להם וגו', ובארץ ישראל מצוה לרדוף אחריה עד שנאבד אותה מכל ארצנו, אבל בחוץ לארץ אין אנו מצווין לרדוף אחריה אלא כל מקום שנכבש אותו נאבד כל עבודה זרה שבו, שנאמר ואבדתם את שמם מן המקום ההוא, בארץ ישראל אתה מצווה לרדוף אחריהן ואי אתה מצווה לרדוף אחריהן בחוץ לארץ'.⁹⁸ גם כאן בדרך של קל וחומר נוכל לומר שאם יש מצווה לאבד בתי עבודה זרה,⁹⁹ ואף משמשיה, כל שכן שאין לסייע בבנייתה במכירת קרקע שתאפשר את הקמתה.

אולם ייתכן שבהימנעות מסיוע יהיה משום קיום של עשה זה ממש. דוגמא לכך מעניין אחר ניתן אולי להסיק מדברי מהר"י ווייל. על פי מהר"י ווייל, בהכאת זקן, מלבד שעלול לעבור על הלאו של חובל בחברו, גם עובר על עשה של והדרת פני זקן: 'ואם הזקן הוא בן שבעים, עבר גם על מצות עשה: מפני שיבה תקום וגו', דהלכ' כאיסי בן יהודא דאומר: כל שיבה במשמע'.¹⁰⁰ ברוח זו דן החפץ חיים בהקדמתו שהמדבר לשון הרע על זקן עובר גם על העשה של והדרת. יש להתלבט אפוא, האם מאידך, בהימנעות מביזוי הזקן יהיה משום קיום של העשה של והדרת פני זקן. ואכן, בספר ברכי נפשי לר"י זילברשטיין, דן באפשרות זו: 'נסתפקתי לפי הנ"ל, שהמכה זקן עובר גם מפני שיבה תקום, אם כן אולי גם נאמר להיפך שהמציל זקן מהכאה וכ"ש הטובע בנהר, יקיים גם מ"ע והדרת פני זקן'.¹⁰¹

97 מעין זה אצל ר' שמעון שקופ, כפי שהובא בספר קונטרסי שיעורים של הרי"ז גוסטמן. הר"ש שקופ רואה בלאו של לא תוכל להתעלם מקור לאיסור להזיק לחברו: 'וממו"ר הגרש"ש זצלה"ה שמעתי שאיסורו הוא מהלאו דלא תוכל להתעלם הנאמר באבדה וכמו דאמרינן בב"ב דף לא. ראה מים ששוטפין ובאין הרי זה גודר בפניהם כל שכן שאסור לעשות מעשה לגרום את האבידה' (קונטרסי שיעורים, בבא קמא, סימן א). אולם, נראה שגם הוא למד זאת בדרך של קל וחומר בלבד, וראה בקהילות יעקב, בבא קמא, סימן א.

98 רמב"ם, הלכות עבודה זרה, פרק ז, הלכה א.

99 לגבי ההגדרה של בית עבודה זרה ראה בתשובה על חדר תפילה.

100 שו"ת מהר"י ווייל, סימן כח. וראה בגיליוני הש"ס, קידושין לג ע"א, שדן בחידוש זה.

101 ברכי נפשי, בני ברק תשס"ז, עמ' תשמב.

על פי אפשרות זו, הוא אף מסתפק האם חייב אדם לבזבז ממנו עד חומש כדי להציל זקן מרשע הבא להכותו, כדין כל מצוות עשה. כלומר בהחלט ייתכן שמניעה של ביזוי הזקן, ואף ההימנעות מביזוי, מהווה קיום של העשה של והדרת, ושמא יש לומר בדומה לזה גם לגבי העשה הכללי של אבד תאבדון.

יג. גדול המחטיאו

לקראת חתימה אבקש להוסיף כהמשך ישיר לרצף הדברים ולמשמעות העיקרון עליו הצבענו לעיל 'כל דבר שיש בו נזק לרבים', וגם כדברים העומדים בפני עצמם. דומה כי מלבד האיסורים שפרטנו לעיל, הדעת נותנת והרגישות המוסרית הטבעית מחייבת,¹⁰² כי גם לולי הדברים שפורטו לעיל, סברה פשוטה¹⁰³ היא לאיסור. וכי יעלה על הדעת למכור להם קרקע ולסייע בידי פעילות מיסיונרית בתוכנו?! בעניין זה נאה לצטט את דברי המדרש. הרקע למדרש הוא הציווי לצרור את המדיינים. המדרש עומד על היחס שבין פגיעה רוחנית ופגישת גופנית: 'צרור את המדיינים למה כי צוררים הם לכם, מיכאן אמרו חכמים בא להורגך השכם להרגו'. על כך מוסיף המדרש: 'שכל המחטיא את האדם יותר מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, ויש לו חלק לעולם הבא, והמחטיאו הורגו בעולם הזה ולעולם הבא'.¹⁰⁴

יד. סיכום

העולה מכל הנ"ל:

1. כאשר מדובר בקהילה של נכרים, הרי שיש במכירת קרקע לארגון זה משום הלאו של לא תחנם. אולם לאו זה אינו חל לגבי מכירת קרקע ליהודים משומדים.

102 הזכרנו סברה זו לעיל, בהקשר לדבריו של הפרי יצחק.

103 בהקשר לכך, נזכיר את דבריו של מהר"ץ חיות, מבוא התלמוד, כרך א, פרק רבעי: 'עוד יש לנו הרבה ענינים בתורה שבעל פה, אשר לא באו אלינו באחד מאלו... רק דרך סברא משקול דעת האדם, וכחו של הלכות אלו גם כן דין תורה ממש להם, כמו דאמרינן ריש זבחים. ובשאר מקומות, אי בעית אימא סברא ואי בעית אימא קרא, ראינו דקרא וסברא שניהם שקולים הם. דדברים הנטבעים בשכל האנושי, ובהקש הדעת, שוים בדרכי הלמד והמתלמד, כאלו נלמדו מקרא... עוד תראה שקראו חז"ל ענין הלמד מסברא בשם דבר תורה, בין בעניני ממון, בין בעניני איסור והיתר, כמו שאמרו בב"מ ר"פ הוזהב דבר תורה מעות קונות אע"פ שלא הביאו שום ראיה לזה מן הכתוב, רק דנו מצד הסברא'.

104 מדרש תנחומא (בובר), פרשת פינחס, סימן ד.

2. ככלל, אסורה מכירת קרקע למשומד המבקש להחטיא את ישראל ולהעבירם על דת משום האיסור של לפני עיוור לא תתן מכשול.
3. על פי שמועה משמו של ר' אהרון סלוביץ'יק, איסור 'לפני עיוור' אינו חל לגבי משומדים, אולם מהרמב"ם ומהרדב"ז נראה לא כך.
4. הלאו של לפני עיוור חל רק במציאות הדומה ל'תרי עברא דנהרא'.
5. על פי המרדכי והרמ"א, אם יכול היה הקונה למצוא מוכר אחר נכלל המקרה בכלל חד עברא דנהרא, ולא יחול הלאו של לפני עור.
6. מדברי הר"ן והתוספות עולה שעל אף שאין במקרים מעין אלו איסור מדאורייתא של לפני עיוור, עדיין קיים איסור מדרבנן של מסייע לדבר עבירה. להלכה, הקל בכך הרמ"א אולם קבע שבעל נפש יחמיר על עצמו.
7. במגן אברהם קבע להלכה שאין איסור מסייע בנכרי. נחלקו אחרונים האם יש איסור מסייע במשומדים.
8. מהמשנה בשביעית עולה שבכל מקום שבו אין מידה של וודאות שה- 'עיוור' יעשה שימוש אסור במקח, הרי שהמקח אינו מוגדר כמכשול, ואין איסור במכירתו.
9. ביד מלאכי הציג חקירה לגבי הדין במקרה שבו ניתן מכשול בפני עיוור, ובסופו של דבר העיוור לא נכשל.
10. בכל מקום שבו הכלי אינו של כלי של איסור, וגם קיים ספק אם העיוור יעשה בו שימוש, מותר הדבר לכתחילה.
11. מסתבר כי גם אם לא יחולו איסור לפני עיוור ואיסור מסייע, עדיין יש לאסור את המכירה, כמפורט להלן.
12. על פי תשובת הר"ח פלאג', מקור האיסור למכור קרקע למסיונר הוא בדין הכללי של 'ובערת הרע מקרבך', וחיוב זה מצדיק אף הוצאת ממון של עמידה בנטל הפחת.
13. על פי דרכנו, בכלל דין המשנה האוסר למכור לנכרים דברים שעלולים להזיק בעתיד ליהודים כגון 'דובין ואריות וכל דבר שיש בו נזק לרבים', כלולים גם נזקי הנשמה, וכל דבר המזיק לנו אין למכור להם. הוזהות שבין נזקי גוף ונזקי הנשמה עולה מהלכה בהלכות שבת.

14. לדעת בעל האבני נזר, הלאו של 'לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי' חל גם על משומדים.
15. על פי בעל המנחת חינוך והמהרשד"ם קיימת חובה להשיב גם אבידה רוחנית, או קיים איסור לעמוד בפני פגיעה רוחנית מבלי לסייע, כ"ש שאסור יהיה לסייע להקים מפגע רוחני.
16. בדרך של קל וחומר ניתן ללמוד על האיסור לסייע בהקמת בית עבודה זרה גם ממצוות עשה לאבד עבודה זרה ומשמשיה בארץ ישראל. אם יש מצווה לאבד בתי עבודה זרה, ואף משמשיה, כל שכן שאין לסייע בבניתה במכירת קרקע שתאפשר את הקמתה.
17. גם כיום, כאשר מצווה זו אינה מיושמת מכיוון שאין ידינו תקיפה, ייתכן שיהיה בהימנעות מסיוע משום קיום של עשה זה ממש.
18. מעבר לדברים שפורטו לעיל, סברה מוסרית פשוטה היא לאיסור. וכפי שהתנסחו חז"ל 'שכל המחטיא את האדם יותר מן ההורגו, שההורגו הורגו בעולם הזה, ויש לו חלק לעולם הבא, והמחטיאו הורגו בעולם הזה ולעולם הבא'.

סימן י

טיפול שיניים בהורה

(תמוז התשס"ז)

שאלה

האם מותר לרופא שיניים מומחה, לטפל באביו, בהנחה שקיימת סבירות גבוהה שבמהלך הטיפול יפצע הרופא את אביו ואביו ידמם. האם יש לאסור את הטיפול מחשש של 'חובל אביו ואמו'.

בצד השאלה המרכזית דומה כי יש להציג כמה שאלות נלוות:

א. האם יש להבחין בין טיפול שבהכרח פוצע ומדמם, כגון עקירת שן, לבין טיפול שאין אמנם הכרח שיגרום לדימום, אולם קיימת סבירות כי כך יהיה, כגון סתימת שן?

ב. האם מומחיותו הרפואית של הבן אל מול הרופאים האחרים שיכולים לטפל באב מהווה שיקול לקולא?

ג. האם העובדה שהבן יטפל באביו בחינם מהווה שיקול לקולא?

ד. האם האב יכול למחול על כבודו בזה?

תשובה

א. מקור הדין וגדרי חבלה

המשנה במסכת סנהדרין קובעת כי המכה את אביו או את אמו, שעליו אמרה התורה 'מות

יומת,¹ 'אינו חייב עד שיעשה בהן חבורה'.² זוהי גם מסקנת המכילתא דרבי ישמעאל: 'ומכה אביו ואמו, מכה שיש בה חבורה; אתה אומר, מכה שיש בה חבורה, או אינו אלא מכה שאין בה חבורה; אמרת, ומה אם מדת נזיקין מרובה, אינו חייב עד שיעשה בהן חבורה, מדת עונשין מעוטה, לא יהיה חייב עד שיעשה בהם חבורה, הא מה ת"ל מכה אביו ואמו, מכה שיש בה חבורה'.³

אמנם, במשנה, במכילתא ובסוגיית הבבלי⁴ אין התייחסות מפורשת לשאלה האם מדובר בחבורה שיש בה הוצאת דם או שמא די בשטף דם פנימי. אולם, בסוגיית הירושלמי נבחנו שתי האפשרויות: 'באי זו חבורה כחבורת שבת כחבורת נזקין אין תימר כחבורת שבת אפילו לא חיסר ואין תימר כחבורת נזקין עד שעה שיחסר'.⁵

בעל מראה הפנים על סוגיה זו, מבקש להראות כי במקורות האחרים יש מענה להתלבטות זו. תחילה, הוא מצביע על הבדל שבין סוגיית הבבלי והמכילתא: 'ונראה דהך בעיא תליא במהיכן דילפינן מיניה דאינו חייב עד שיעשה חבורה. דהתם בריש פירקין⁶ ילפינן ממכה בהמה באם אינו ענין לבהמה דהא אפי' הכחישה באבנים חייב, תנהו ענין לנפש אדם, והיינו אביו. ובמכילתא שם יליף לה הכי... כלומר שאינה נוהגת מדת עונשין של מיתה אלא במכה אביו ואמו, אינו דין שלא יהיה חייב עד שיעשה בהם חבורה. והשתא לפי דרשת

1 שמות כא, טו. לגבי מקור האיסור, ראה: מכילתא, מסכתא דנזיקין, פרשה ה; רמב"ם, ספר המצוות, ל"ת שיט; חינוך, מצווה מח.

2 סנהדרין יא, א. אופי החבלה יידון להלן. אם בן מכה את אביו הכאה ללא חבורה מהווה מעשה זה את הלאו הרגיל של מכה אדם מישראל, ראה: רמב"ם, ממרים, פרק ה, הלכה ה; טוש"ע, יורה דעה, סימן רמא.

3 מכילתא דרבי ישמעאל משפטים - מס' דנזיקין, פרשה ה, ד"ה ומכה אביו.

4 שם פד ע"ב: 'אמר קרא מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה - עד דעביד בה חבורה דכתיב בה נפש, אף מכה אדם - עד דעביד חבורה. - מתקיף לה רב ירמיה: אלא מעתה, הכחישה באבנים הכי נמי דלא מיחייב? אלא: אם אינו ענין לנפש בהמה, דהא אי נמי הכחישה באבנים חייב - תניהו ענין לנפש אדם. - אלא הקישא למה לי? - לכדתניא דבי חזקיה. - הניחא למאן דאית ליה תנא דבי חזקיה, אלא למאן דלית ליה תנא דבי חזקיה היקישא למה לי? - מה מכה בהמה לרפואה פטור - אף מכה אדם לרפואה פטור'.

5 תלמוד ירושלמי, סנהדרין, פ"א ה"א, ל ע"א. מבאר בעל הפני משה שם: 'דאין תימר כחבורת שבת אפי' לא חיסר בו כלום מתחייב. דקי"ל החובל בשבת חייב על החבורה אם יצא דם או נצרך אע"פ שלא יצא הדם. אבל אם אנו מדמין לחבורת נזיקין אינו חייב עד שעה שיחסר כדקיי"ל בריש החובל דאינו מתחייב בנזק אא"כ חיסר בו איבר שקטע ידו וכיוצא בו'.

6 תלמוד בבלי, סנהדרין פד ע"ב.

המכילתא יש להסתפק, הואיל ומנזיקין ילפינן לה, איכא למימר דדינו כנזיקין, ועד שיחסר. או דילמא לא ילפינן כולה מילתא מנזיקין.⁷

לאחר מכן הוא מציע הסבר נוסף: 'א"נ דהיא גופא מבעיא ליה אם מנזיקין גמרינן כדרשת המכילתא או מאם אינו ענין ילפינן ליה... ומצינו בעלמא דחבורתו כחבורת שבת... א"כ ש"מ דלא בעינן עד שיחסר'.⁸

מסקנת הדברים היא אפוא, כי אם בסוגיית הירושלמי ישנו ספק שלא הוכרע, הרי שבסוגיית הבבלי יש הכרעה, ולפיה גם חבורה ללא יציאת דם כחבורת שבת,⁹ הנה חבורה שיש בה חיוב.¹⁰

ב. חבלה לצורך רפואה

בסוגיית הבבלי על אתר מופיעה התלבטות באשר לחבלה לצורך רפואה:¹¹ 'דאיבעיא להו: בן מהו שיקיז דם לאביו?' שני אמוראים התירו, ונימוקיהם עימם: 'רב מתנא אמר: ואהבת לרעך כמוך. רב דימי בר חנינא אמר: מכה אדם ומכה בהמה, מה מכה בהמה לרפואה פטור - אף מכה אדם לרפואה פטור'. רב מתנא מתיר מהטעם העקרוני שאיסור מכה אביו אינו אלא בניגוד לרצונו, אולם במקרה שאביו חפץ בכך, מותר.¹² רב דימי לעומתו, אינו מסתפק בסברה, ככל הנראה מפני הקושי להעמיד סברה כנגד איסור מפורש, ולכן הוא מבקש ללמוד את ההיתר מתוך השוואה לאיסור דומה, 'מכה בהמה'.

אכן ניתן להסביר, שגם דברי רב דימי הם מסברה, שהרי הפטור של מכה בהמה לרפואה הוא מסברה, כפי שכתב רש"י 'מקיז דם פטור מן התשלומין שהרי לא הזיקה'. אולם יש בדימוי זה מן החידוש, שהרי לכאורה כאשר אדם מכה בהמה הוא חייב בשל היותו מזיק,

7 מראה פנים, תלמוד ירושלמי סנהדרין, שם, ד"ה באיוו (בדפוס וילנא נה ע"א).

8 שם.

9 יש לציין כי בעל השאלות בסימן ס, כתב בפשטות כי רק על חבורה שיש בה הוצאת דם חייב, כמכה בהמה, וכן היא דעת החינוך, סימן מח. וראה בהעמק שאלה, שם, ס"ק ט, שהאריך בזה, וכן במנחת יצחק, חלק א, סימן כז, אות ג, שנקט כדעת מראה הפנים.

10 לגבי חבורת שבת די בחבורה שיש בה צרירת דם, ראה: שבת קז ע"ב. במקום אחר הוא מבאר רש"י: 'ונאסף במקום אחד דהיינו האדים העור מבחוץ אף על פי שלא יצא וקרי ליה התם חבורה שאינה חוזרת דכיון שהאדים העור מבחוץ בידוע שנקרע העור מפנים וסופו לינקב ולצאת' (רש"י, חולין מז ע"ב, ד"ה נצור הדם).

11 סנהדרין פד ע"ב.

12 רש"י, שם, ד"ה ואהבת: 'לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו'.

וממילא כשאין נזק גם אין חיוב תשלומין. אולם, מדוע לומר שאיסור הכאת הורה יסודו בדין תשלומי נזק, והרי אפשר שהאיסור הוא עצמי גם כשאין נזק, משום כבודו של האב. רב דימי מחדש אפוא כי הפסוק המקשר בין הכאת בהמה להכאת אב בא ללמדנו בדיוק את הדימוי הזה, וגם בהכאת אב מדובר באיסור גרימת נזק, אלא שחמור הוא מהאיסור הרגיל להזיק לכל אדם, ששם אין חיוב מיתה ובאביו יש חיוב מיתה, וזה אכן חידוש גדול.¹³ מאידך, לדברי רב מתנא אין יסוד האיסור משום גרימת נזק, אלא מצד עצם העניין של כבוד אביו. לפיכך, אם האב מעוניין בכך אין בזה איסור.¹⁴

בהמשך הסוגיה מסופר על שני אמוראים שאסרו על בניהם לטפל בהם מחשש לפציעה: 'רב¹⁵ לא שביק לבריה למישקל ליה סילוא¹⁶ מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוותא,¹⁷ דילמא חביל, והוה ליה שגגת איסור. - אי הכי אחר נמי! - אחר - שיגגת לאו, בנו - שגגת חנק'.¹⁸

מהסוגיה שלפנינו עולה לכאורה, כי קיימת מחלוקת בין האמוראים האם מותר לבן לטפל באביו טיפול שיש בו חבלה. השיטה האוסרת אף הובאה בסוף הסוגיה, ובמסגרת סיפור 'מעשה'.¹⁹

אמנם, בסוגיה נתבארו דווקא הדעות המתירות, ובאמת הסברא הפשוטה נוטה יותר להיתר, יש להבהיר אפוא את סברת האיסור, וממילא גם האם במקום שאין רופא אחר עדיין יהיה הבן אסור לבן לטפל באביו. ושמא ניתן לתלות את מחלוקת האמוראים בחקירה הבאה: האם איסור החבלה בהורה הוא חלק מהאיסור של החובל בחברו אלא שהחמירה

- 13 התלבטות זו לגבי יסוד האיסור לחבול בהוריו, קשורה לחקירה יסודית שתידון להלן.
- 14 לאור האמור, ניתן להצביע על נפק"מ מעשית בין הדעות. לדעת רב מתנא הדבר מותר לכתחילה, שהרי אביו מעוניין בכך, אך לדעת רב דימי אפשר בהחלט לטעון שמדובר בפטור בדיעבד בלבד, מכיוון שאינו מזיק, אך מ"מ לכתחילה אין לעשות כן משום כבודו של אביו, שגם אם הוא לרפואה עדיין יש בזה פגיעה בכבודו. אכן, גם לשיטת רב דימי, יש לומר שמדובר בהיתר ולא בפטור, כפי שכתב במפורש בכסף משנה, ממרים ה, ז: 'ומדיליף לה ממכה בהמה ודאי פטור ומותר קאמר'. אמנם בתורה תמימה, משפטים, אות קכ, כתב שרב דימי פטר רק מעונש, וכדלעיל (אני מודה לרב חיים מרקוביץ שהיטיב להבהיר סברה זו).
- 15 בחלק מכתבי היד ובגרסאות הראשונים: רב פפא.
- 16 רש"י, שם, ד"ה סילוא: 'קוץ ישב לו בבשרו'.
- 17 רש"י, שם, ד"ה למפתח ליה כוותא: 'כויה, להוציא ליחה ממנה'.
- 18 שם.
- 19 לפי כללי התלמוד, מחזקים שני נתונים אלו את משקלה ההלכתי של שיטה זו. ראה: אנציקלופדיה תלמודית, ערך הלכה, ירושלים תשי"ט, חלק ט, עמ' רעב-רעד, שיח.

התורה בעונשו, או שמא זהו איסור חדש שגדריו שונים.²⁰ זאת, לאור דברי הרמב"ן בתורת האדם, שיובאו להלן, שאיסור החבלה הותר בגלל המצווה של רפוא ירפא – ניתנה רשות לרופא לרפא. ניתן לומר, אפוא, שאם חבלה באב יסודה בחבלה של כל אדם, א"כ גם באב הותר האיסור משום רפואה. אולם, אם מדובר באיסור חדש, יתכן שרק איסור חבלה של כל אדם הותר, אך לא איסור החבלה בהורה. כמובן, במקום פיקוח נפש הותר האיסור, ככל האיסורים שבתורה, אך במקום חולי רגיל הדבר אסור.²¹

זאת ועוד אחרת, ראויה לתשומת לב היא העובדה, שבועוד ששאלת הסוגיה היא לגבי הקזת דם, פעולה שיש בה בהכרח הוצאת דם, הרי ששני הסיפורים המובאים בהמשך הסוגיה, מוסבים על נטילת קוץ ועל פתיחת כוויה, מעשים שאין בהם הוצאת דם ודאית אלא רק חשש, וכדברי מר בריה דרבינא 'דילמא חביל'.

בבואנו לנסות ולהבין את מסקנת הסוגיה להלכה, דומה כי להתלבט בהבנת שורש המחלוקת ולהגדיר את היחס בין דברי האמוראים בסוגיה, והגדרה זו היא העומדת ביסוד שיטותיהם של הראשונים. דומה כי קיימות שתי אפשרויות של הסבר:

(א) מדובר במחלוקת קוטבית: רב מתנא ורב דימי התירו לחלוטין, ואילו רב ומר בריה דרבינא אסרו לחלוטין.

(ב) לכל הדעות הטיפול הרפואי בהורה מותר באופן עקרוני, וכפי שנמקו זאת רב מתנה

20 בדעת הרמב"ם יש להתלבט: מצד אחד הרמב"ם מנה לאו נפרד לחובל בחברו (ספר המצוות לרמב"ם, מצות לא תעשה ש), ולא נפרד לאיסור הכאה של אב ואם (שם, מצות לא תעשה שיט). לכאורה נראה מכך שאלו הן מצוות נפרדות, וממילא אין גדרי החובל בחברו כגדרי החובל באביו. מאידך גיסא, בהלכות ממרים כתב הרמב"ם, כי מקור האיסור הוא באיסור חבלה של כל אדם (רמב"ם, הלכות ממרים, פרק ה, הלכה ח: 'אזהרה של מכה אביו מנין, עונש שמענו אזהרה לא שמענו, הואיל והוא מוזהר שלא להכות אדם מישאל הרי אביו ואמו בכלל').

21 שוב מצאתי שבחקירה דומה לגבי מידת הזהות שבין שני האיסורים הסתפק הר"י זילברשטיין: 'זייש להסתפק אם איסור הכאת אב הוא באותם גדרים של הכאת כל אדם מישאל, אלא שהעונש חמור יותר שהוא בחנק, או שמא גדרו שונה ולא דומה לאיסור הכאה של כל אחד מ'ישראל', וממילא יש לומר, שמי שסובר שמחילת האב אינה מועילה, סבור שלא מדובר בגדרים זהים. ראה: אבני זיכרון, קונטרס כיבוד אב ואם, בני ברק תש"ס, עמ' שה, הערה יג. עוד ראה: תשובות והנהגות, חלק ב, יורה דעה, סימן תמג, שהגדיר את ההבדל באופן הבא: בחובל בחברו האיסור הוא בצער, ואילו בחובל באביו ואמו האיסור הוא בחבלה: 'אבל גם אם נאמר שמועיל רשות בחבירו היינו דשורש האסור שמצער (דילפינן מפסוק פן יוסיף וגו' ונקלה) ובוה לא מצער, אבל במכה אביו האסור בעצם מעשה החבלה ואסור גם ברשות, ואם כי בגמרא מסקינן שורש האזהרה באביו מהפסוק באחר ... אבל צורת האסור שונה, ובאחר הצער ובאביו החבלה'.

ורב דימי, אלא שרב ומר בריה דרבינא חששו לחבלה שאינה חלק מההליך הרפואי. על פי אפשרות זו, ייתכן שחשש זה יידחה כאשר אין אדם אחר שיכול לבצע את הטיפול.

ג. שיטות הראשונים

דומה כי לפנינו שבע שיטות שונות באשר למסקנת הסוגיה:

1. **שיטת הגאונים** – משיטה זו עולה שאכן מותר לבן לטפל באביו, כדברי רב דימי ורב מתנא שבתחילת הסוגיה, ואילו רב ומר בריה דרבינא אסרו על בניהם לטפל בהם, לא כאיסור מעיקר הדין, אלא מחמת זהירות לכתחילה: '...והכין חזיננא דמדה יתירה הוא דהוה עבדין במקום דאשכחו נכראיי דאו מישתלו ועבדי חבורה שגגת לאו רחיקו בניהו מדרבה מינה אבל איסורא ליכא במילתא'.²² על פי שיטה זו, היות ומדובר ב'מידה יתירה', מסתבר כי במקום בו אין אחר, מותר יהיה לבן לטפל באביו גם לפי רב ומר בריה דרבינא, שהרי מעיקר הדין, הדבר מותר.

2. **שיטת השאילתות והרי"ף (על-פי הסברו של הר"ן)** – דעת השאלתות היא כי מעיקר הדין יש אמנם להתיר, אלא שיש לחשוש שמא בתוך הטיפול יפגע הבן באב בשוגג שלא לצורך הטיפול. חשש זה הוא שעומד בבסיס מחלוקת האמוראים בסוגיה. מסקנת בעל השאילתות היא להחמיר בחשש זה, מפני שאע"פ שאב שמחל על כבודו – כבודו מחול, 'הני מילי כבודו אבל הכאתו וקללתו לא'.²³

כך גם הסביר הר"ן את שיטת הרי"ף. תחילה מביא הרי"ף את התלבטות הסוגיה האם מותר לבן להקזיז דם לאביו, לאחר מכן הוא מסיק שיש לאסור את ההקזה, שהרי רב לא הניח לבנו להוציא עבירו קוץ, ומר בריה דרבינא אסר על בנו לפתוח לו כוויה: 'איבעיא להו בן מהו שיקזיז דם לאביו ואסיקנא רב פפא לא שביק ליה לבריה למישקל סלווא מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח כוותא מ"ט דילמא חביל והוה ליה שגגת איסור'.²⁴ מבאר הר"ן את דבריו: 'וטעמא דרב דלא שביק לבריה דילמא חביל ה"ט שמא יעשה חבורה לאביו ללא צורך שיחשוב ליטול הסילוא ויחבולוהו במקום אחר אבל הקזה לרפוא' מותר כפי שמותר להקזיז לאחר. אבל אפשר לאסור להקזיז לאביו מההיא טעמא שלפעמי' יטעה

22 תשובות הגאונים – הרכבי סימן רטז.

23 שאילתות דרב אחאי, פרשת משפטים, שאילתא סא.

24 רי"ף, סנהדרין, דף יט ע"א (בדפי הרי"ף). כך גם בפסקי הרא"ש, שם, פרק י, סימן א. הסבר זה של דברי הרי"ף מופיע בלחם משנה (ממרים ה, ז), ולא כהסברו של הר"ן, לעיל.

בהקזה ולא יכוין בווריד ויעשה חבורה שלא לצורך ואיכא שגגת חנק אבל לאחר דליכא שגגת לאו מותר.²⁵ על פי הר"ן גם שיטת הרי"ף היא שהאיסור איננו גורף, וכי האיסור שנהגו אמוראים בסוגיה הוא מעשי ולא עקרוני, כאשר קיים חשש שמא יחבול מעבר לנדרש. כך גם עולה מפירושו של הר"י אלמאדרי.²⁶

3. שיטת הרי"ף (על-פי הסבר הלחם משנה וסיעתו) – הלחם משנה מסביר כי מסקנת הרי"ף להלכה היא שאסור לבן לטפל באביו, טיפול שיש בו חבלה. לפי הרי"ף יש נושא אחד לסוגיה, וממילא האמוראים שאסרו הוצאת קוץ חולקים על האמוראים שהתירו הקזת דם, והלכה כמותם לאסור בין הקזה ובין הוצאת קוץ.

בצורה דומה מפרש הב"ח את דברי הרי"ף, בשם הר"י קארו בבית יוסף,²⁷ שמעצם העובדה שלא הביא הרי"ף (והרא"ש, הסבור כמותו), את שיטתם המקילה של רב מתנא ורב דימי, יש להניח כי לשיטתם מסקנת הסוגיה היא שחל איסור מוחלט על בן לרפא את אביו ריפו שיש בו חבלה, בין אם יש מטפל אחר ובין אם לא.²⁸

4. שיטת הרי"ף (לפי הסבר הב"ח וסיעתו) – הב"ח עצמו סבור שהאיסור הגורף שבדברי הרי"ף והרא"ש קיים דווקא אם יש מטפל אחר. אולם כאשר אין מטפל אחר זולתי הבן, ודאי מותר.²⁹ הרי"ף והרא"ש לא הביאו את דברי רב מתנא ורב דימי, מפני שגם האמוראים האוסרים יודו להם שמדאורייתא הטיפול מותר, וכל המחלוקת היא מדרבנן, כאשר יש מטפל אחר.³⁰

25 ר"ן, סנהדרין, דף יט ע"א (בדפי הרי"ף דפוס וילנא).

26 ר' יהודה אלמאדרי, בתוך: סנהדרי גדולה, סנהדרין, חלק ב, ירושלים תשכ"ט.

27 יש להדגיש כי הנחה זו אינה מבוארת בלשון הב"י כלל, ואע"פ שהב"ח כתב אותה בשמו, המעיין בדברי הבית יוסף יראה שהב"ח הוסיף זאת בתוך ציטוט דברי הב"י, אע"פ שכאמור בב"י לא מבואר כן. להיפך, בסוף דבריו הוא מצטט את דברי הרמב"ן בתורת האדם שכתב בדעת הרי"ף 'רבינו הגדול ז"ל' כי האיסור הוא כשיש אחרים.

28 בית יוסף, יורה דעה, סימן רמא, אות ג, ד"ה לפיכך היה: 'נראה מדבריהם שהם סוברים דעובדא דרב ודמר בריה דרבינא פליגי על פשיטתא דרב מתנא ורב דימי וקיימא לן כרב ודמר בריה דרבינא. וכ"כ רבינו ירוחם (נ"א ח"ד טו ע"ד) בשם הרי"ף שאין הבן מקיז דם לאביו'. וכ"כ בשמו הב"ח שם: 'אבל הב"י כתב... אבל הרי"ף והרא"ש סוברים דפליגי אמוראי וקיימא לן כרב פפא ומר בריה דרבינא דאסור אפילו בדליכא אחר'.
29 ב"ח, שם. וראה להלן שיטת הרמב"ם והטור. אמנם בדברי הרמב"ם והטור נוספה הדרישה של קבלת הסכמה מפורשת, ועל פי שיטה זו אין בכך צורך.

30 עוד הביא הב"ח, שהלשון 'לא שביק' מלמדת, שודאי מדובר במידת חסידות, ובאמת אין מחלוקת של ממש בין שתי קבוצות האמוראים שבסוגיה. זאת, כשיטת הגאונים שהובאה לעיל.

כך מפרש גם בעל כנסת הגדולה: 'ונראה לי דאף דברי הרי"ף והרא"ש אפשר להתפרש על ד"ז, חדא שכיוון שהרמב"ם מפרש כן מסתמא על דרך רבו הרי"ף אמרה. ועוד דאם דעת הרא"ש דמר דרבינא ורב פפא פליגי אפשרותא דרב מתנא ורב דימי, ואפילו ליכא אחריני אסור, יש תימא על הטור שפסק היפך דעת אביו, ולכן אני אומר דאף דעת הרי"ף והרא"ש, דעובדא דרבינא בדאיכא אחר אבל בדליכא אחר מותר. והן דברי הרמב"ם והטור'.³¹

5 שיטת הרמב"ם (לפי הסבר הכסף משנה וסיעתו) – לפי שיטת הרמב"ם מותר לבן לרפא את אביו, ומותר לו אף לחתוך איבר, אם יש בכך צורך רפואי הכרחי. אולם, היתר הטיפול מותנה בהתקיים כל שלושת התנאים הבאים: (א) אין אדם אחר שמסוגל לרפא את האב. (ב) היעדר הטיפול גורם לאב צער. (ג) קיימת הסכמה מפורשת של האב.³² כך בלשון הרמב"ם: 'המקזי דם לאביו או שהיה רופא וחתך לו בשר או אבר פטור, אע"פ שהוא פטור לכתחילה לא יעשה או להוציא סלון מבשר אביו או אמו לא יוציא שמא יעשה חבורה, במה דברים אמורים כשיש שם אחר לעשות, אבל אם אין שם מי שיעשה אלא הוא והרי הן מצטערין הרי זה מקזי וחותך כפי מה שירשהו לעשות'.³³

יש אמנם מקום לדון בדעת הרמב"ם. האם פסק להיתר, כרב מתנא ורב דימי, ורק הוסיף תנאי לחומרא, או שפסק כרב ומר בריה דרבינא שאסרו על בניהם, אלא שהניח שהם אסרו כי היה אחר, ואם לא היה אחר היו הם מודים להיתר.

מדברי הכסף משנה עולה שאין מחלוקת של ממש בין האמוראים, ומעיקר הדין יש להכריע כרב מתנא ורב דימי המתירים, אלא שהרמב"ם מקבל את החשש של רב פפא ומר בריה דרבינא מפני חבלה מיותרת, וסבור שיש לחשוש לה לכתחילה, במקום שיש אחר: 'ומה שכתב אבל אם אין שם מי שיעשה אלא הוא וכו'. נראה לי שלמד כן מדאיבעיא לן בן מהו שיקזי לאביו ופשטיה מואהבת לרעך כמוך כלומר ולא הוזהרו ישראל לעשות לחבריהם

31 דינא דחיי, לאוין, ריט, ירושלים תש"ל, דף קצד.

32 כך מובא גם במאירי, ובמנחת חינוך, מצווה מח, תמה על כך.

33 רמב"ם, הלכות ממרים, פרק ה, הלכה ז. כך גם בטור, יורה דעה, סימן רמא. אמנם, הב"ח הבחין בין שיטת הרמב"ם ובין שיטת הטור: 'ומיהו משמע מדברי הרמב"ם, דמחלק בין הקזה וחתכת אבר, דמדינא שרי אלא שלא יעשה כן לכתחילה בדאיכא אחר, ובין להוציא סילוא דלא יוציא מדינא שמא יעשה חבורה שאין בה צורך להוצאת סילוא. אבל מדברי רבנו (=הטור) מבואר דאין חילוק, אלא בכל ענין אסור מדינא כשיש שם אחר ודוק'. אכן, בספר שיירי כנה"ג (יו"ד שם, הגהות ב"י, אות ב, וכן גם בספרו דינא דחיי על הסמ"ג, שם), כתב, שהטור לא חלק על אביו הרא"ש, שסבר שפשטות הסוגיה היא לחומרא, כדעת הרי"ף, והמחלוקת אינה אלא על פירוש ההלכה ולא לדינא.

אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו ורב דימי פשט ממכה אדם ומכה בהמה מה מכה בהמה
לרפואה פטור אף מכה אדם לרפואה פטור ומדיליף לה ממכה בהמה ודאי פטור ומותר
קאמר אלא דרב פפא ורבינא כיון שהיו מוצאים מי שירפאם לא הוו שבקי לבנייהו משום
דדילמא הוו חבלי בהו טפי ממה שהוא כדרך הרפואה וכ"כ נמוק"י בשם הרמב"ן.³⁴

כך גם עולה מדברי הרדב"ז. על פי הסברו, הרמב"ם קיבל באופן עקרוני את הסברה של רב
מתנה, ולפיכך במקום שאין אחר, מותר לבן לטפל בהוריו: 'אבל אין שם אחר והוא מצטער
מותר, וקרא כתיב ואהבת לרעך כמוך, שאין אסור לעשות לחבירו אלא דבר שאינו חפץ
לעשות לעצמו.³⁵

6. שיטת הרמב"ם (על פי הסבר הב"ח) - שיטה אחרת בהסבר הרמב"ם מעלה הב"ח,³⁶
ולפיה הקזת דם או חיתוך איבר, כאשר יש אדם אחר שיכול לעשות פעולות אלו, מותרים
מעיקר הדין ואסורים רק לכתחילה. לעומת זאת, הוצאת קוץ אסורה מעיקר הדין, שמא
יעשה חבורה שלא לצורך.

7. שיטת הרמב"ן - לשיטת הרמב"ן אין כלל מחלוקת בסוגיה, אלא שיש להבחין בין הקזת
דם שהותרה, ובין יתר הדברים שנאסרו. בנטילת קוץ ובפתיחת כוויה קיים חשש סביר
שמא יחבול הבן באב שלא לצורך, ויבוא לידי שגגת איסור. אולם, בהקזת דם הוצאת הדם
היא פעולת הריפוי כשלעצמה, ומשום כך מותר הדבר.³⁷ תחילה מבחין הרמב"ן בין החשש

34 כסף משנה, שם. אם כן, הרפואה כשלעצמה אינה אסורה, ורק מה שאינו צורך הרפואה הוא נקרא חבורה
והוא בכלל האיסור. החשש הוא א"כ שמא יעשה מעבר למה שצריך ואז יהא בכלל חבלה. פשטות הלשון
מורה כשיטת השאלות, אלא שהוא מוסיף את התנאי שאין שם אחר, שלא מופיע בדברי השאלות. שמא
יש להטעים ולומר שאמנם חז"ל אסרו על הבן לטפל באביו, אך יש לדמות זאת לאיסור דרבנן של רפואה
בשבת, שבמקום חולי של ממש לא גזרו, וחולה שאין בו סכנה מותר לטפל בו באמירה לנכרי (רמב"ם שבת
ב, י) והוסיף שם 'ואם היו צריכים לדברים שאין בהם מלאכה עושין אותן אפילו ישראל, ע"ש בכסף משנה.
וא"כ גם לגבי טיפול של בן באביו ניתן לומר שהאיסור הותר במקום צער, ולכן אם יש אחר אין טעם להתיר
את האיסור. אם נכונים הדברים יתכן שגם השאלות יודה לזה, למרות שלא כתב זאת בפירושו. וראה
בהעמק שאלה, שם, ס"ק יב, שרמז לזה.

35 רדב"ז שם.

36 שם, סוף אות ג.

37 הרמב"ן מפרש למעשה את הסוגיה על פי פשוטה. הנחת היסוד היא כי כל מה שהוא צורך רפואה מותר
לכולם, הן מדאורייתא והן מדרבנן, שכן אין להניח שרבנן יאסרו דבר שהוא צורך מצווה של ריפוי. ממילא,
הקזה דם מותרת לכולם, מהטעמים שהובאו בגמרא. לעומת זאת, פתיחת כוויה וכד' ששם יש חשש
לפעולה שאינה בכלל הרפואה, אסורה מדרבנן על הבן בלבד, אם יש אפשרות שאחר יעשה זאת. כמו כן,
מפורש בדבריו שהאיסור הוא בגלל שיש אחר שיעשה זאת, כפשט הגמרא.

אצל אחר ובין החשש אצל הבן: 'וי"ל כיון שנתנה תורה רשות לרפוא לרפאות, ומצוה נמי היא דרמיא רחמנא עליה אין לו לחוש כלום, שאם מתנהג ברפואות כשורה לפי דעתו, אין לו בהן אלא מצוה, דרחמנא פקדי' לרפויי, וליביה אנסיה למטעא. אבל בן אצל אביו כיון דאיכא אחריני למשקל ליה סילוא ולמפתח לי' בועיה לא שבקינן לבן למעבד הכי, דלא ליהוי מעייל נפשיה לספקא דחויב מיתה... ולהאי טעמא גבי הקזה כיון דחבלה גופה לרפואה היא, מותר לבן להקיז דם לאביו, דבנו ואחר שוין הם בכך. אם הקזה זו רפואה היא לו, לשניהם מותר ולשניהם מצוה. ואם טעו והמיתו, לשניהם עונש שגגת מיתת ב"ד. ועובדא דרב פפא ומר בריה דרבינא לא פליגי אפשר דבעיא דפשוטו רב מתנא ורב דימי להתירא'.³⁸

כללו של דבר, לפנינו שבע שיטות:

שיטת הגאונים, מותר מעיקר הדין לבן לטפל בהוריו, טיפול הכרוך בהוצאת דם, והלכה כרב מתנא ורב דימי. רב ומר בריה דרבינא אינם חולקים על כך, והנהגתם היתה בבחינת זהירות יתירה.

שיטת הרי"ף והרא"ש על פי הבנת הב"י שבב"ח, אסור לבן לטפל בהוריו טיפול פוצע, גם כאשר אין אחר.

שיטת הרי"ף והרא"ש על פי הב"ח, האיסור חל רק כאשר יש אחר, אולם כאשר אין אחר, מותר.

שיטת והשאלות והרי"ף על פי הר"ן והר"י אלמדרי, הרפואה כשלעצמה מותרת, וכל חשש הוא 'שמא יעשה חבורה לאביו ללא צורך'.

שיטת הרמב"ם והטור, מותר לבן לטפל בהוריו בהנ"ל, בתנאי שאין אחר וההורה מצטער ואף הסכים לכך מפורשות.

שיטת הרמב"ם על פי הב"ח,³⁹ הקזת דם או חיתוך איבר כאשר יש אחר, מותרים מעיקר הדין ואסורים רק לכתחילה. לעומתם, הוצאת קוץ, אסורה מעיקר הדין, שמא יעשה חבורה שלא לצורך.

38 רמב"ן, תורת האדם שער המיחוש - ענין הסכנה ד"ה וי"ל כיון. שיטה דומה אך שונה בדברי ר' ירוחם, נתיב א, חלק ד.

39 שם, סוף אות ג.

שיטת הרמב"ן ור' ירוחם, הקזת דם מותרת, ונטילת קוץ ופתיחת כוויה, אסורה כיוון שקיים חשש סביר שמא יחבול הבן שלא לצורך, ויבוא לידי שגגת איסור. בהקזת דם, הוצאת הדם היא פעולת הריפוי כשלעצמה, ומשום כך מותר הדבר.

ד. הפסיקה להלכה

השו"ע פסק שאסור לבן לטפל באביו ולא הביא להלכה את ההבחנה בין מצב בו יש אחר לבין מצב בו רק הבן יכול לבצע את הפעולות הנדרשות. פשטות דבריו מורה, שלא קיבל הבחנה זו, כפי שגם עולה מהבנתו בב"י את שיטת הרי"ף והרא"ש.⁴⁰ לעומתו, הרמ"א אכן מסייג כך את האיסור. כך בלשון השו"ע והרמ"א: 'היה קוץ תחוב לאביו, לא יוציאנו, שמא יבא לעשות בו חבורה. וכן אם הוא מקיז דם, או רופא, לא יקיז דם לאביו ולא יחתוך לו אבר, אף על פי שמכוין לרפואה. הגה: בד"א, בשיש שם אחר לעשות. אבל אם אין שם אחר לעשות והוא מצטער, הרי הוא מקיזו וחותר לו כפי מה שירשוהו לעשות'.⁴¹

אמנם, למרות שבשו"ע אין הבחנה בין איכא אחר לבין ליכא אחר, מצאנו לכמה מגדולי חכמי הספרדים שפסקו להתיר בדליכא אחר;⁴² כך למשל ר' אליעזר פאפו בספר חסד לאלפים⁴³ וכך ר' יוסף חיים בספרו בן איש חי.⁴⁴

אכן יש להתלבט האם אמרו את דבריהם בדעת השו"ע או שפסקו כרמ"א,⁴⁵ שהרי למעשה

40 נראה כי פסק כשיטתו העקרונית שמוכרעת הלכה על-פי שני עמודי הוראה מול אחד, וכאן כהרי"ף והרא"ש נגד הרמב"ם. כך גם הבין הרש"ז אורבך (במכתבו לפרופ' אברהם, הו"ד בנשמת אברהם, יו"ד, שם, ס"ק א, הערה 10): 'לע"ד הואיל ובשו"ע השמיט הב"י את הבמה דברים אמורים שהוא מפורש בטור, מסתבר שפסק בשו"ע כהרי"ף והרא"ש שאסרו בכל ענין'.

41 שו"ע, יורה דעה, סימן רמא, סעיף ג. דעת הרמ"א היא כשיטת הרמב"ם, והגר"א בביאורו מצרף לזה גם את דעת הרמב"ן.

42 את דעת השו"ע ביאר באופן הזה גם הרב נפתלי פרנקל, דבריו הובאו במאמרו של ר' אברהם יעקב גולדמינץ, 'בענין חבלה באב ואם לצורך רפואה', **זכור לאברהם** (תשס"ב), עמ' תרסו-תרסז. תחילה הוא מקדים שבעל השו"ע הדגיש שאין לפסוק להלכה מתוך השו"ע כי אם מי שלמד תחילה טור עם פירוש הב"י. משום כך לא רצה המחבר לסייג את דבריו ולהתיר במצב בו ליכא אחר, מכיוון שהדברים לא מפורשים ברי"ף וברא"ש. מאידך, לא רצה להוסיף את דעת הרמב"ם ביש אומרים, מכיוון שהניח ששיטת הרי"ף והרא"ש חלוקה על הרמב"ם (שלא כדברי שיירי כנה"ג שהובאו לעיל). לפיכך סתם דבריו, וסמך על דברי הטור והב"י.

43 חסד לאלפים, יורה דעה, שם, ס"ק א.

44 בן איש חי, שנה ב, פרשת שופטים, סעיף כד; שו"ת תורה לשמה, סימן רסה. כך גם הבינו הרש"ז אורבך, בהערתו לספר נשמת אברהם (לעיל), את דעת השו"ע הבין שאוסר גם בדאיכא אחר, וסיים: 'ואף גם הב"ח הבין כך בדעת הב"י ולא כהבן איש חי'.

45 בדרך כלל פוסק הרי"ח בעל הבן איש חי כשו"ע, וראה: שו"ת רב פעלים, חושן משפט, סימן ג, שכתב שדרכו

ציטטו את הרמ"א.⁴⁶ אולם בהחלט יתכן שהדברים נאמרו בדעת השו"ע, וסברו שהתוספת שברמ"א אינה חלוקה על השו"ע. אמנם מדובר במחלוקת ראשונים, והשו"ע והרמ"א משקפים לכאורה שיטות אחרות, אולם יתכן שאת דעת הרי"ף והרא"ש שהובאה בבית יוסף ונפסקה להלכה על ידי הרי"ק קארו בבית יוסף ובשו"ע, הבינו כדעת הב"ח ולא כדעת הבית יוסף. אפשרות זו מביא הר"י יוסף בשם כמה אחרונים בספרו ילקוט יוסף, וסיכם: 'לפי זה יש לומר שגם הרב בן איש חי אזיל ונקיט כדעת הב"ח והמהריק"ש והרב שמע אברהם להקל בזה כשאי אפשר באופן אחר'.⁴⁷

כללו של דבר, יש שהבינו שגם על פי השו"ע, כאשר ליכא אחר, מותר לבן לטפל טיפול פוצע בהוריו.

אכן, נראה כי גם לפי ההבנה הפשוטה יותר בדעת השו"ע, לפיה האיסור חל גם כשאין אחר, לא מסתבר שמדובר במצב של פיקוח נפש, וכל הדיון בסוגיה שלפנינו הוא רק במקום של

לפסוק כש"ע. אכן, פעמים שפסק כרמ"א, ראה ש' מונדני, 'הרב יוסף חיים ומשנתו ההלכתית כפי שהיא משתקפת ב"בן איש חי', עבודת ד"ר, רמת גן תשס"ה, עמ' 122-146.

46 כך לשון הבא"ח: 'בד"א כיש אחר לעשות להם אבל אם אין אחר לעשות ומצטערים ה"ו מקיז ועושה כל מה שירשוהו לעשות להם'. כך בחסד לאלפים: 'ואם אין שם אחר והוא מצטער מותר'.

47 ילקוט יוסף כיבוד אב ואם, ירושלים תשס"ה, פרק טז, עמ' תרצא-תרצב: 'ואמנם בבן איש חי כתב... ולכאורה צ"ע שהרי מרן בבית יוסף כתב... ובשלחן ערוך כתב בסתם לאסור... ולא חילק... ורק הרמ"א הוא זה שחילק בהכי, ואם כן היאך הקיל הבן איש חי בזה דלא כדעת מרן השלחן ערוך, ובפרט בדבר שיש בו חשש חיוב מיתה. וכבר נודע שבכמה מקומות כתב הרב בן איש חי שאנו הספרדים קיבלנו הוראות מרן השלחן ערוך, וחזר על כלל זה כמה פעמים... ואין לומר דהרב בן איש חי הבין בדעת הרי"ף והרא"ש כהבנת הב"ח... דהא סוף סוף מרן הבית יוסף לא הבין כך, והיאך חלק עליו להקל בדבר שיש בו חשש מיתה. והן אמת שמצאנו לעוד אחרונים שהבינו כהבנת הב"ח, וכבר קדמו להב"ח דברי מהר"י קאשרו בהגהותיו לסימן רמ"א (סק"ג) שכתב, וז"ל: שדעת כל הפוסקים שוה שאם אין אחר לעשות, והאב מצטער, הרי זה מקיז וחותר כפי מה שהרשוהו. ע"כ. וכפי הנראה הבנת המהריק"ש היא כהבנת הב"ח, ולכן כתב שדעת כל הפוסקים שוה, דאילו לביאור הבית יוסף לדעת הרי"ף והרא"ש אסור אף בדליכא אחר. וכן הביא בשו"ת שמע אברהם הנ"ל (סימן ע'). וע"ש במ"ש מהר"א פלאג' להשיב ע"ד מהר"ם גאטניו הנ"ל, ולדעתו לא בכל מקום נקטינן כדעת מרן בשלחן ערוך, ובנידון דין נקטינן כפי הבנת הב"ח, דבדליכא אחר שרי. וכתב עוד, והן אמת דאתריה דמרי יתיב בנהר דע"ה עיר גדולה לאלוקים של חכמים וסופרים, שאלוניקי, וכן ראינו להרב שלחן גבוה (בכללי השלחן ערוך אות טו) דקיבצם כעמיר לכמה רבני מתא שאלוניקי שכתבו כן'. סברה נוספת הביא שם בשם הרב רצאבי: 'וראיתי בשלחן ערוך המקוצר להרב רצאבי (עמוד ע') שכתב, שיש מקום להקל לעת הצורך ולפי הענין, מפני שנראה כי אילו היתה דעת מרן השלחן ערוך לפסוק בביור כהרי"ף והרא"ש שאסור אף בדליכא אחר, כמו שהביא מחלוקתם בבית יוסף, היה לו לכתוב זאת בשלחן ערוך בהדיא. ומצד זה שדרכו לפסוק כב' עמודי הוראה, נמי אינו הכרח, כי לפעמים יש היוצאים מן הכלל'. אמנם מן הראוי להעיר כי בעל הילקוט יוסף לא פסק כך למעשה.

צער ולא בחשש סכנה. הדגשה זו העלה, באופן עקרוני, בעל ר' מרדכי יעקב ברייש, בשו"ת חלקת יעקב: 'דהמעייין היטב בגמרא ובפוסקים יראה דדין הנ"ל מיירי רק לעשות לו דבר בענין שאין בו סכנה רק שהוא מצטער, כמו למישקל לי' קוץ או לפתח לי' בועתא, וכן להקזיז דם שזה רק להברות גופא... משמע להדי' דכל ענין הקזה הוא רק להברות גופא ולא משום סכנה או חשש סכנה (רק באופן יוצא מן הכלל שההקזה היא כדי לשמרו מסכנה)... וזה דוקא כשיש לו אחר, ובאין לו אחר מותר מפני שהן מצטערין... הכי יעלה על הדעת לומר דאסור לבן לרפאותו, והא כל התורה נדחה מפני סכ"נ - מכל הנ"ל נראה להדי' דכל זה לא מיירי רק לענין הנוגע רק לצער, שאין דוחה לא שבת ולא שאר איסורים'.⁴⁸

ה. 'בדליכא אחר'

כאמור, על פי פסיקת הרמ"א, ויש הסבורים שכך סבור גם השו"ע, לבן אסור לטפל בהוריו טיפול הכרוך בדימום דווקא כאשר יש אדם אחר שמסוגל לתת טיפול דומה. אולם, כאשר אין אחר, מותר לבן לטפל בהוריו.

לאור זאת, יש לדון בהגדרת התנאי של 'אין אחר'. האם מדובר בהבחנה אבסולוטית, וההיתר הוא דווקא כשאין אחר ממש, או שמא מדובר בהבחנה יחסית. דומה כי התלבטות זו גוררת התלבטויות נוספות: מה יהיה הדין כאשר יש אמנם רופא שמסוגל לטפל בהורה אלא שהוא פחות מקצועי או כאשר הרופא המוצע נוטל שכר ואילו הטיפול הנעשה על ידי הבן הנו בחינם.

בשאלה זו נשא ונתן בעל החלקת יעקב, והביא ראיות לכך שכאשר יש אפשרות להשיג מטפל אחר בדרך של 'טורח גדול', נחשב הדבר כאילו 'ליכא אחר': 'ועי' בחינוך מצוה מ"ח הלשון אם אפשר לו ע"י אחר ובתוס' פסחים כ"ה ב' ד"ה אי אפשר וז"ל נראה לר"י דלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול חשיב לא אפשר ע"ש, ועי' תוס' יבמות ה' ב' ד"ה כולה (ציין עליו מהרש"ם בדרכי שלום ס"ז) דאי לא בוקר שני הו"א דשריפת קדשים דוחה יו"ט, אע"ג דאפשר למחר לא מקרי אפשר לקיים שניהם'.⁴⁹

בדרך דומה צעד מחותנו בעל המנחת יצחק, והוא מסיק שהמציאות של מטפל אחר חייבת להיות זמינה בדיוק כמו הבן, 'אבל בלאו הכי חשוב כמו אין אחר': 'ומהו השיעור דאין

48 שו"ת חלקת יעקב, יו"ד, סימן קלא.

49 שם. דבריו הובאו גם בשו"ת מנחת יצחק הנ"ל.

שם אחר, אם הכוונה דאין בכל העיר או דאין כאן בשעת מעשה הרפואה אצל החולה, לא נתבאר, ולכאורה יש לומר כיון דהאיסורא היכא דאיכא אחר נלמד מרב (ר"פ) ומר ברי' דרבינא דלא שבקו לבריהו להוציא סילוי ומפתח בועא ואלו הענינים ל"ה מעשה אומן כ"כ, ושכיחי בקיאים לעשות זאת בכל עת ובנקל, כהאי גוונא אסור לכן לעשות, אבל היכא דצריכים לרופא, לאו בכל עת ובכל זמן אפשר להגיע לרופא, ובזה כשאמרו אצל הרופא שיש שם אחר, הכוונה שהוא מוכן ומזומן על אתר כמו הבנו, אז אסור להבן לעשות הרפואה, אבל בלאו הכי חשוב כמו אין אחר, ומכל שכן כעין נידון דידן שהאב חלוש וטרחא יתירה לילך אצל הרופא או לבית החולים, וכמה פעמים צריכים להמתין כמה שעות עד שאפשר להשיג הרופא.⁵⁰

ברוח דומה מתייחס הרי"מ טיקוצ'נסקי לעלות הטיפול, ולכן הוא קובע כי כאשר הבן מטפל בהוריו בחינם, ואילו האחר עושה זאת בתשלום, הדבר ייחשב כליכא אחר.⁵¹

הרש"ז אוירבך, מוסיף ומביא לכך ראיה מבעל היפה ללב: 'גם חדושו דמר דכשעושה הבן בחנם וליכא אחר בחנם הר"ז כליכא אחר - בדומה לזה מצאתי ביפה ללב ח"ג רמ"א שכתב בזה"ל: ואף אם יש שם אחר והוא בשכר ובנו עושה בחנם וניחא לי' לאב בחנם רשאי, ועי' משק ביתי אות ס"ט, עכ"ל, וגם בני"ד הלא אנו שומעים שאין ביכולת וברצון האם ובעלה לתת שכר, וניחא לה בחנם ע"י הבן.⁵²

ראיה נוספת מביא בעל החלקת יעקב: 'ומצינו לענין דבר שיש לו מתירין דבאיכא פסידא לא מקרי דשיל"מ, עי' יו"ד סימן ק"ב סע' ג' ד', והכא נמי כיון דמבואר בפוסקים דבאיכא אחר אסור, גם כן דומה לזה, רק אם האחר גם כן בחינם... אבל בני"ד דהאחר רק בשכר ומקרי פסידא - ועי' או"ח סימן רנ"ב ס"ה לענין השמעת קול בשבת.⁵³

על פי החלקת יעקב, קיימת סיבה נוספת להקל המשתלבת באותו העיקרון כאשר הבן מטפל בחינם והמטפל האחר יגבה שכר, והיא העובדה ששימוש במטפל אחר היא בבחינת הפסד: 'ומיהו במקום פסידא יש להקל, ובמג"א ס"ק כ"א דביש פלוגתא סמכינן להקל במקום פסידא, וכן בסי' של"ד סע' כ"ב לענין גרם כיבוי בשבת להתיר במקום פסידא,

50 שו"ת מנחת יצחק חלק א סימן כז, אות ד.

51 גשר החיים, חלק א, עמ' ח. אמנם הרי"א הרצוג, בתשובה שהובאה שם, עמ' יא, חולק: 'לדידי אין זה ברור, דאטו משום דצריך ליתן שכר מותר לו להניח לבנו לעשות איסור'.

52 שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן לב, אות ב.

53 שו"ת חלקת יעקב, שם.

וכן בגמרא פסחים נ"ו א' קוצרין לפני העומר ברצון חכמים וגודשין שלא ברצון חכמים, וברש"י שם דבמקום פסידא לא גזרו חכמים, ואף דבתוס' נדה ל"ג ב' ד"ה ורמינהו דאין להשוות גזירות חכמים דלפעמים נראה להם להחמיר אף בס"ס וכו".⁵⁴

דומה כי באופן הזה יש להבין גם את פסיקת בעל ערוך השולחן, שאם הבן מומחה יותר מהרופא האחר, מותר לבן לטפל בהוריו: 'בד"א כשיש שם אחר לעשות אבל אם אין שם מי שיעשה אלא הוא אם הם מצטערים ה"ז מקיז וחותר כפי שיתנו לו רשות לעשות וכן אם הוא עושה בטוב יותר מאחר ואביו חפץ בו יכול לעשות'.⁵⁵

ברוח זו פסק בשו"ת קנין תורה בהלכה לרא"ד הורביץ, 'דאם האב יש לו נימוקים ואמון יותר בבנו', כלומר שסומך על בנו יותר מאחר, הרי זה בכלל 'ליכא אחרינא', ומותר לו לבן לטפל באביו גם כאשר עובדתית יש רופא אחר.⁵⁶ כך גם פסק הר"י גרינואלד, בספרו כל בו על אבלות, לגבי נתוחים: 'אבל נתוח באיברים הפנימים שהוא ממש פקוח נפש, וצריכים אומנות יתירה, וכל מחשבות הרופא על הנתוח, והרבה גורמת לרפואה אמונת החולה בהרופא, מזה לא דברו חז"ל והוא מותר'.⁵⁷

ו. הסכמה ומחילה

סיבה נוספת להקל לבן לטפל בהוריו, גם כאשר יש רופא אחר, היא העובדה שההורה מעוניין בכך. לעיל הבאנו את דעת הרמב"ם לפיו יש להתיר לבן לטפל בהוריו, ובלבד שיתקיימו כמה תנאים, כשאחד מהם הוא הסכמה מפורשת של ההורה.⁵⁸

אמנם, למרות שני התנאים שבדברי הרמב"ם, שגם נפסקו להלכה ברמ"א, מחדש בעל המנחת חינוך, שהאיסור העולה מן הסוגיה, חל רק כאשר ההורה אינו מעוניין בכך. כאשר

54 שם.

55 ערוך השולחן, יורה דעה, סימן רמא, סעיף ו.

56 שו"ת קנין תורה בהלכה, חלק א, סימן צד, אות ח.

57 כל בו על אבלות, חלק ב, פרק א, סימן א, אות ד, עמ' 14.

58 לכאורה זוהי גם הסברא של רב מתנא, וכפי שהסביר רש"י, שם, ד"ה ואהבת: 'לא הוזהרו ישראל מלעשות לחבריהם אלא דבר שאינו חפץ לעשות לעצמו'. כלומר האיסור של חובל באביו או אמו אינו אלא כאשר ההורים אינם מעוניינים בכך. אולם באופן פשוט יש לומר שסברת רב מתנא לא נפסקה להלכה, שהרי הן השו"ע והן הרמ"א פסקו שאסור לבן לטפל בהוריו. אמנם, על פי הרמ"א מותר כאשר אין אחר, אולם מסתבר שהרמב"ם, שהוא המקור לפסיקת הרמ"א, לא פסק כמו רב מתנא, אלא כאמוראים שאסרו על בניהם לטפל בהם, וכאמור ההנחה היא שהם אסרו כי המצב היה שאיכא אחר.

ההורה מבקש זאת מהבן לא יחול איסור כלל ועיקר: 'ומה דמבואר כאן בש"ס דאיבעיא לענין להקזיז דם היינו שלא מרצון אביו, ומ"מ מסקינן דפטור כיון דהוי לרפואה, וכן הנהו תנאי דלא שבקי לבניהם ליטול להם קוץ, היינו דלמא יעשו חבורה שלא לצורך בשוגג שלא מרצון אביו, אבל אם אביו מוחל ומצווה להכותו נראה דאינו חייב כלל, וכן בחברו אינו עובר כלל, אף על פי שלא מצאתי זה מפורש, מ"מ הסברא נותנת כן כנלע"ד ברור'.⁵⁹

סברה זו של המנחת חינוך נסתרת לכאורה מדברי השאלות, שכתב: 'האב שמחל על כבודו כבודו מחול הני מילי כבודו אבל הכאתו וקללתו לא'.⁶⁰ בעל העמק שאלה אף הביא לכך ראיות והוסיף: 'ובאמת לא נצרכנו לראיות אלא על בזיון בעלמא דלא מהני מחילה, אבל קללה והכאה פשיטא שהרי אפי' המקלל עצמו עובר בל"ת'.⁶¹ כך גם עולה מדברי הראב"ד, שנאמרו לגבי כבוד רבו, כפי שהובאו בתשובת הריב"ש: 'ועוד ראיתי בשם הראב"ד ז"ל: שאין ביד הרב למחול. ואע"פ שאמרו בפ"ק דקדושין (ל"ב) הרב שמחל על כבודו, כבודו מחול; דתורה דיליה היא, דכתיב: ובתורתו יהגה יומם ולילה, היינו מידי דלית ביה בזיון, אלא שבאותן דברים שחייב אדם לנהוג בו כבוד מחמת תורתו, כגון: לעמוד מפניו; וכיוצא בזה. בהנהו, יכול למחול. אבל על בזיונו, אינו יכול למחול. אדרבה! אסור לו למחול, שהתורה מתבזית בכך. ודמי למאי דאמרינן התם: האב שמחל על כבודו, כבודו מחול; דליכא למימר: שיהא האב יכול למחול לבן, לומר לו, דברי חרופין וגדופין'.⁶²

59 מנחת חינוך, מצווה מח. על פסיקה על פי המנחת חינוך העיר הרי"מ ברייש, שו"ת חלקת יעקב, שם, אות ה: 'והנה אף כי אין זה ספר פסקים, מ"מ ידוע דרב גוברי' ולסברתו כמעט נפל כל דין הנ"ל בבירא'.

60 שאילתות דרב אחאי, פרשת משפטים, שאילתא סא.

61 העמק שאלה שם.

62 שו"ת הריב"ש, סימן רכ. וראה בארוכה: שדי חמד, חלק ג, מערכת כ, כלל לא, שהביא את דברי הריב"ש ועוד הרבה אחרונים שסבורים כך. עוד הוסיף בשדי חמד שם, שאמנם אין האב יכול למחול על בזיונו, אולם 'מהני פיוס לבזיונו'. על פי יסוד זה, ביקש בעל שו"ח ליישב את חקירת החיד"א בספרו יעיר און: 'דלפי מה שכתבו המפרשים דטעם דתשובה מהני לישראל הוא משום שנקראו בנים ואב שמחל על כבודו מחול, הא תינח בשאר עבירות, אבל אותן העבירות שהעובר מזלזל ח"ו כהנהו דפרק חלק דנאמר עליהם כי דבר ה' בזה... איך מהני להו תשובה. וניחא ליה דכי היכי דאמרינן דאף שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול מכל מקום לגבי קודשא בריך הוא דכולי עלמא דיליה כבודו מחול הכי נמי לגבי בזיון אף דקים לן דאין בזיון האב מחול מכל מקום לגבי קודשא ב"ה דכולי עלמא דיליה מהני מחילה. ולי הדל במח"כ קדושתו דבריו תמוהים... שמעת מינה דמחילת הבזיון אינו תלוי באם הכבוד שלו לבדו או של אחרים אלא כך שורת הדין מחייבת דעל בזיון אינו מועיל מחילה... אמנם לפי מה שכתבתי דהא דלא מהני מחילה לבזיון האב היינו דווקא בלא פיוס והרצאת הבן את האב אבל אם הבן מפייס את אביו ואפייס ומחיל מהני מחילתו, מתיישבת שפיר חקירתו, לפי שעל ידי התשובה אנחנו מפייסים אותו יתברך והוא ברחמיו מתרצה ברחמים ומתפייס בתחנונים'.

לכאורה ניתן היה לחלק בין הדבקים, ולהבחין בין הכאה דרך ביזיון שעליה אין בסמכותו למחול, לבין הכאה שהיא חלק מתהליך רפואי, שעליה אולי גם בעל השאילתות יודה שיש בסמכותו של ההורה למחול.⁶³ אולם נראה כי לא ניתן לומר כך בדעתו של בעל השאילתות, שהרי בשאלה זו עצמה, כאשר הבן צריך להקיז את דמו של אביו לרפואה, הוא עוסק ועליה אמר את דבריו.⁶⁴

אכן, הרש"ז אוירבך מקבל להלכה את סברת המנחת חינוך, ומצרפה להיתר. הוא אף מביא ראיה לדבריו מהעובדה שאזהרת חובל באביו ואזהרת חובל בחברו נלמדו מאותו הפסוק, והלוא לגבי חובל בחברו נפסק בשו"ע⁶⁵ שכאשר נתן אדם רשות לחברו להכותו, המכה פטור, ואם כן לכאורה כך יהיה בדין חובל באביו ואמו.⁶⁶ ראיה נוספת מביא הרש"ז מלשון הרמב"ם לגבי חובל בחברו: 'ומפורש גם פסק הרמב"ם בהל' חו"מ פ"ה ה"א שאזהרת הלאו מחובל בחברו הוא דוקא "דרך ביזיון", - א"כ הה"נ בחבל באביו דרך רפואה גם שלא לצורך והוא נטל ממנו רשות גם על הטעות שאין לחוש לשגגת חנק'.⁶⁷ כסברת המנחת חינוך פסקו גם הרי"מ ברייש בעל החלקת יעקב⁶⁸ והרי"א הרצוג שאף הביא לו ראיות נוספות.⁶⁹

אולם, בעל המנחת יצחק הקשה על סברת המנח"ח,⁷⁰ שהרי על פי סברתו לא ברור מדוע אסרו אמוראים על בניהם לטפל בהם, הלוא לשיטתו כאשר ניתנת לכך רשות מפורשת, ניתן להתיר את הטיפול. אכן, נראה כי בעל המנחת חינוך התייחס לכך בדבריו, ואת העובדה שאמוראים אסרו על בניהם לטפל בהם, נימק שמדובר בחשש מפני פציעה שאינה נצרכת,

63 סברה דומה כתב בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ה, רמת רחל, פרק ה, ד"ה ומשום כך: 'דזהו דוקא בדרך הכאה דאיכא בה גם ביזיון, אבל בכגון עובדא דנא דלא הוי דרך ביזיון כלל ואדרבא כלפי הרואים שלא יודעים שדבר זה יזיק לאביו נראה עוד הדבר בדרך כיבוד, וגם איכא מזה הנאת חין לאב לכן יש מקום לדבר צידודו של הברכ"י להתיר בזה'.

64 ושמא יש להבחין בין פעולות רפואיות שונות, ולמרות המכנה המשותף של פציעה, יש שנראות כביזיון ויש שאינן נראות כך. כך או אחרת, שיטתו של בעל השאילתות לא נפסקה להלכה, ולפיכך אין מניעה מלהכריע כסברתו של בעל המנחת חינוך.

65 חושן משפט, סימן תכא, סעיף יב.

66 אם כי יש להעיר שבשו"ע שם מדובר בפטור ולא בהיתר לכתחילה.

67 שו"ת מנחת שלמה, שם. יש להעיר שברמב"ם מהדורת פרנקל הנוסח הוא 'דרך ניציון', וראה מה שדייק מלשון זו הרש"ז אוירבך בתשובתו כפי שהובאה בספר יחל ישראל, חלק א, סימן כד.

68 שו"ת חלקת יעקב שם.

69 הו"ד בגשר החיים לרי"מ טיקוצ'נסקי, שם, עמ' יא-יג.

70 מהר"ם שיק על תרי"ג מצוות, מצווה מח, אות ב, אף הוא חולק על סברת המנחת חינוך.

ועולה מכך שלשיטתו, על פציעה שאינה נצרכת לרפואה, לא ניתן להתיר גם ברשות מפורשת.⁷¹

עוד הקשה בעל המנחת יצחק, מדברי הרמב"ם והטור שכתבו 'ומקיצו וחותך כפי מה שירשהו לעשות', ואעפ"כ הם הגבילו את ההיתר רק למצב בו אין מטפל אחר מלבד הבן, וכן הביא הרמ"א להלכה.⁷² נראה לתרץ גם קושיא זו בכך שדברי הרמב"ם אינם אלא הגבלה להיתר לרפא את ההורה במקום שאין אחר מלבדו. לגבי מקרה זה מסייג הרמב"ם שלא מדובר בהיתר גורף ובעל כורחו של האב, אלא רק על פי הסכמתו. לעומת זאת, דברי המנחת חינוך עוסקים לא רק בהסכמה אלא ברצון ובבקשה, כלשונו של המנחת חינוך: 'אבל אם אביו מוחל ומצווה להכותו נראה דאינו חייב כלל'. בכגון זה סבור בעל המנחת חינוך, שבדומה לבקשה ברורה של אדם אל חבריו שיכהו, כך גם לגבי בן ביחס להוריו, מותר לבן להיענות לבקשתם ולטפל בהם.

ז. יישום הלכה למעשה

כאמור, אסור לבן לטפל באביו טיפול שיש בו הוצאת דם ואף צרירתו. טיפול שאין בו חבורה, אין מקום לאסור אף אם יש אדם אחר שיכול לעשותו. אמנם, יש לברר האם יש לחשוש כאן לחבלה שאינה נצרכת. בעקירת שן יש ודאי יציאת דם. אולם, ישנם טיפולים שאמנם לא בהכרח יצא דם, אך קיים חשש לתקלה. האם יש לחשוש לכך.

על פי הר"ן שהובא לעיל, נראה שזה היה החשש של האמוראים שאסרו על בניהם לטפל בהם: 'וטעמא דרב דלא שביק לבריה דילמא חביל ה"ט שמא יעשה חבורה לאביו ללא צורך שיחשוב ליטול הסילוא ויחבולוהו במקום אחר'.⁷³

דיון דומה בשאלתו ותשובתו של בעל השאלתות, לגבי עקירת שיניים, כאשר יש לחשוש לחבלה שאינה נצרכת: 'ברם צריך מהו למעבד ביה חבורה לרפואה כגון למישקל ליה דמא

71 על פי האמור, יש לתמוה על המסקנה שהסיק הריא"ה הרצוג מדברי המנחת חינוך: 'ולפי"ז די שאביו (או אמו) יאמר לו עשה לי זריקה זו, ואם תכשל ותעשה חבורה אני מוחל לך למפרע' (הו"ד בגשה"ח, שם, עמ' יא). גם הרש"ז אוירבך, שהביא ראיה למנחת חינוך מדברי הרמב"ם, מסיק מכך כי 'בחבל באביו דרך רפואה גם שלא לצורך והוא נטל ממנו רשות גם על הטעות שאין לחוש לשגגת חנק'.

72 כנגדו פסקו גם: שו"ת שרידי אש, סימן סא; שו"ת תשובות והנהגות, חלק ב, יורה דעה, סימן תמג; כל בו על אבילות (לעיל), עמ' 15. וראה עוד: שבט הלוי, יו"ד, סימן קיב, אות ד; מהר"ם שיק, מצות, מצווה מח, אות ב.

73 ר"ן, סנהדרין פד ע"ב.

ומתעקק ליה שיניה כיון דלא לצעוריה קא מכוין שפיר דמי או דילמא זמנין דעביד ביה טפי ממאי דמתבעי ואתי לידי איסורא... אלמא אף על גב דמדאורייתא שרי חיישינן דילמא אתי למעבד חבורה וכן אמרי' האב שמחל על כבודו מחול הני מילי כבודו אבל הכאתו וקללתו לא'.⁷⁴

כך גם העלנו משיטת המנחת חינוך שהובאה לעיל, כי אמנם על הפציעה הנצרכת מועילה מחילה, אולם על הפציעה שמעבר לכך, לא תועיל מחילה.

באופן זה ניתן להבין את האוסרים על בניהם לספרם. כך בפירוש מושב זקנים על התורה, האוסר על בן לספר את אביו: 'שמא יחבול ויצערו ואין מחילתו כלום'.⁷⁵ כך גם בהנהגותיו של בעל תרומת הדשן, כפי שהובאו בספר לקט יושר: 'שאין בני רשאי לגלח את זקני אעפ"י שאני מוחל על כבודי משום שמא יעשה בה חבורה'.⁷⁶ כלומר מדובר בטיפול שאין בו הוצאת דם בהכרח, אעפ"כ הוא אסור מחשש לשגגה.

אכן, בשו"ת הצ"ח, לר' נתן נטע לייטער, כתב על כך: 'ובאמת לא ראינו ולא שמענו שיהיה איסור לבן לגלח את אביו שמא יעשה בו חבורה בשום מקום למיעוט ידיעתי לא בראשונים ולא באחרונים'.⁷⁷ אולם לאחר מכן הביא את לקט היושר ואת המושב זקנים וקבע שעל אף שהאיסור לא נמצא 'בפוסקים הידועים', יש לפסוק כתרומת הדשן.

מנגד, פסקו כמה מפוסקי זמננו, שבמקום שאין וודאות גמורה שתיעשה חבורה, אין לחשוש לכך.⁷⁸

דומה כי יש גם להתייחס למידת הסבירות של חשש טעות, וכפי שקובע הרש"ז אוירבך

74 שאילתות דרב אחאי, פרשת משפטים, שאילתא סא, ד"ה ברם צריך. יש להדגיש עם זאת כי הדימוי לדברי השאלות אינו מדויק, שהרי לבעל השאלות חבלה הנצרכת מותרת גם אם יש בה הוצאת דם, כל הדיון שלו הוא שמא יעשה חבלה שאינה נצרכת. אולם נראה כי מ"מ ניתן ללמוד מדבריו בדרך של קל וחומר: אם גם הוא אוסר, ק"ו שמי שאוסר חבלה הנצרכת שיאסור בזה.

75 מושב זקנים על התורה, ויקרא יט, ג.

76 לקט יושר, יורה דעה, עמ' 37.

77 שו"ת הצ"ח, סימן ל, מתשובת בן המחבר.

78 בשו"ת באר משה לר' משה שטרן, חלק ד, סימן פב-פד, התיר לספר את אביו אף במקום שיש לאב חטטים, וצייר שתי סברות לקולא: משום שיש לאב צער שממתיך בתור ושצריך לשלם. כך גם בשו"ת שבט הקהתי, חלק א, סימן רס; שו"ת שמע אברהם, סימן ע; ילקוט יוסף, כבוד הורים, חלק ב, עמ' תקנא. אמנם מלשון השו"ע נראה שיש לאסור: 'היה קוץ תחוב לאביו, לא יוציאנו, שמא יבא לעשות בו חבורה' (שו"ע, יורה דעה, סימן רמא, סעיף ג), אולם מסתבר שאסר בגלל הסבירות הגבוהה לפציעה, וממילא יתיר כאשר אין סבירות גבוהה לפציעה, וכפי שנעיר בסמוך.

לגבי זריקות, לאחר שהביא פוסקים שחששו לשגגה: 'זכ"כ גם הלבוש ועוד פוסקים שהחשש הוא שמא יחבול יותר ממה שצריך, א"כ גבי זריקות שעפ"י רוב אין זה עושה כלל חבורה מסתבר שאין להחמיר'.⁷⁹

עוד יש לומר, כי גם הפוסקים שקבלו את דברי המנחת חינוך להלכה, והתירו לבן לטפל בהוריו טיפול הכרוך בפציעה כאשר התבקש לעשות כך על ידם – מדבריהם עולה בבירור כי בסמכותו של ההורה למחול גם על פציעה שאינה נצרכת, כאשר היא חלק מההליך הטיפולי.⁸⁰

ח. מצוות כיבוד אב ואם במקום חשש חבלה

לעיל הבאנו את שיטתו של המנחת חינוך, שכאשר ההורה מבקש מבנו לטפל בו, אין בכך איסור, ואם כן גם כאשר יש אחר, מותר לבן לטפל בהוריו. דומה כי ניתן להוסיף על כך ולומר, שבמקום שבו אין איסור יש אף חיוב, שהרי בהיענות לבקשת האב או בטיפול בו יש לכאורה קיום של מצוות כבוד אב ואם.

כך למשל עולה מדברי המאירי, אלא שהוא מצמצם זאת רק למצב בו אין אחר: 'ולא עוד אלא באביו ואמו פטור בדיעבד אלא שלכתחילה אסור לו. מעתה בן לא יקזיז דם לאביו לכתחילה ולא יטול קוץ התחוב בבשרו ולא יפס לו מורסא וכיוצא באלו, מחשש חבורה ואם עשה לכונת רפואה פטור. ודברים אלו דווקא בשיש אחר לעשות, אבל אם אין שם אחר, והם מסתכנים או מצטערים, עושה ברשותם לכתחילה ומצוה עליו לעשות'.⁸¹ אכן, יש להתלבט בכוונת דבריו, האם במקום שיש אחר, לא חלה מצוות כבוד אב ואם, או שמא חלה המצווה, אלא שאין אפשרות מעשית לקיימה, מחשש לשגגת חנק.

חקירה דומה, אך בעניין אחר בהלכות כיבוד אב ואם, חקר רבי יוסף ענגיל: 'יל"ע אם יש מצות כיבוד אב כשאומר לו לעשות דבר איסור, אלא שאין בכח המצוה לדחות האיסור, או

79 שו"ת מנחת שלמה, שם. כ"כ גם הרי"מ טיקוצ'נסקי, גשר החיים, חלק א, עמ' ח.

80 כך עולה גם על פי ראיותיו של הרש"ז אוירבך מפרשות שניתנה על ידי חבירו לחבול בו, שהרי מסמכותו של החבר למחול על כל סוג של מכה. ואף מפורש בדבריו שהרשות מההורה ניתנה גם על הטעות. כיו"ב יש לומר גם על ראיותו של הרי"א הרצוג, עיי"ש. יש להוסיף, כי לכאורה ניתן לומר שאם הפציעה היא חלק מההליך, הרי היא בגדר של חבלה נצרכת, וניתן לדמות זאת לדיון בשאלה האם הכשר מצווה הוא בגדר של עשה דוחה ל"ת. מדברי הראשונים עולה בפשטות שהכשר מצווה שאי אפשר למצווה בלעדיו הרי הוא כמצווה דוחה ל"ת, כפי שנראה מתוספות, בבא בתרא יג ע"א, ד"ה כופין.

81 בית הבחירה להמאירי, סנהדרין שם.

אין מצוה כלל וכלל, ונ' פשוט דאין מצוה כלל דהא אינו עושה מעשה עמך ורק אילו הי' דוחה הי' חשוב עושה מעשה עמך כיון שהבן בכדין יעשה משא"כ עתה דאינו דוחה באמת ה"ל אינו עושה וכו'. ויש נפקותא בספק שלנו הנ"ל לענין נודר על דעת רבים מדבר, וציוהו אביו לעשות הדבר שאסרו ע"ע בנדר, דאי נימא דיש מצוות כיבוד אלא דאינו דוחה איסור הנדר, עכ"פ יש לחכם להתיר לו דה"ל ההתרה לדבר מצוה ונדר עד"ר יש לו התרה לדבר מצוה, ומשא"כ אם אין מצוה כלל לשמוע לאביו, אין כאן דבר מצוה כלל להתיר עבורו.⁸²

שמה תאמר מאי נפקא מינה, והלוא אם נאסר הבן מלטפל באביו, הרי בפועל לא יוכל לקיים את המצווה בין אם חלה או לא. לכאורה ניתן להציע שתי נפקויות:

(א) ייתכן שגם ההסתייעות באחר תהווה קיום של מצוות כבוד אב ואם. רצ"פ פראנק אף הביא לכך ראייה: 'אבל בנ"ד חיוב המצוה לא פקעה עכ"פ דאי ליכא אחר עליו המצוה לעשותה, ובכל אופן הוא מחויב לקיימה, או ע"י עצמו או לבקש מאחר שיעשה במקומו. (וגם ע"י אחר מקיים מצוות כבוד או"א כדמשמע מפסחים ק"ד: 83. א"ל ר"י לר' יצחק ברי' זיל אמטי לי' כו' לא אזל שדרא לי' לאביי כו').⁸⁴

(ב) נפק"מ נוספת תהיה חידושו של בעל המנחת חינוך. על פי המנחת חינוך, יש בסמכותו של האב למחול על הפציעה, וכפי שהסברנו את דבריו, לא די במחילה אלא מדובר בבקשה של האב. משכך, נראה כי אם חלה מצוות כבוד אב ואם, במצב בו מבקש האב מבנו שיטפל בו, לא זו בלבד שמותר לו להיענות לבקשתו, אף חייב בנו לטפל בו מצד מצוות כבוד או"א, אף כשיש אחר.⁸⁵

82 רבי יוסף ענגיל, גיליוני הש"ס, יבמות ו ע"א.

83 פסחים קד ע"ב: 'עולא איקלע לפומבדיתא, אמר ליה רב יהודה לרב יצחק בריה: זיל אמטי ליה כלכלה דפירי, וחזי היכי אבדיל. לא אזל, שדר ליה לאביי'.

84 תשובתו הובאה בגשר החיים, שם, עמ' יג.

85 אמנם ניתן לומר, שאף אם לא חלה מצוות כבוד אב ואם בגלל האיסור שבדבר, ייתכן שברגע שבאב ביקש מבנו לטפל בו, מכאן ולהלן חלה החובה.

סיכום

העולה מכל הנ"ל:

1. על פי המשנה במסכת סנהדרין, המכה את אביו או את אמו, אינו חייב עד שיעשה בהם חבורה.
2. במשנה ובסוגיית התלמוד הבבלי אין התייחסות מפורשת לשאלה באיזו סוג חבורה מדובר. בסוגיית הירושלמי נבחנו שתי אפשרויות: חבורה יבשה כחבורת שבת, או חבורה שיש בה פציעה כחבורת נזקין. בעל מראה הפנים על סוגיה זו, מבקש להראות כי במקורות תלמודיים אחרים יש מענה להתלבטות זו. מתוך כך הוא מסיק, שאמנם בסוגיית הירושלמי הספק לא הוכרע, אולם בסוגיית הבבלי הוכרע, שגם חבורת שבת, ללא יציאת דם, היא בכלל החיוב.
3. הסוגיה הבבלית מתלבטת באשר לחבלה לצורך רפואה, מהסוגיה עולה כי קיימת מחלוקת בין האמוראים בשאלה זו.
4. באשר למסקנת הסוגיה, התלבטו הראשונים, ומדברי הראשונים ומפרשיהם, העלנו שבע שיטות שונות.
5. להלכה פסק השו"ע שחל איסור בהנ"ל, ולא הביא את ההבחנה בין איכא אחר ובין ליכא אחר. פשטות דבריו מורה, שלא קיבל הבחנה זו, אולם מסתבר שיש שהבינו שגם על פי השו"ע, כאשר ליכא אחר, מותר לבן לטפל טיפול פוצע בהוריו. גם לפי ההבנה הפשוטה בדעת השו"ע, במצב של סכנה מותר לבן לטפל בהוריו, גם כאשר אין אחר.
6. על פי הרמ"א, האיסור הוא כאשר יש אחר שמסוגל לטפל בהורה, אולם בדליכא אחר, מותר.
7. 'בדליכא אחר'. מדברי כמה פוסקים העלנו כי הגבלה זו איננה חד משמעית, ומשום כך גם כאשר השגת מטפל אחר הנה בבחינת 'טורח גדול', הדבר ייחשב כליכא אחר. כמו כן גם כאשר הבן מטפל בהוריו בחינם, ואילו האחר עושה זאת בתשלום, או כאשר הבן מומחה יותר מהאחר, ואפילו כאשר ההורה סומך יותר על בנו ממטפל אחר, מותר לבן לטפל בהוריו.

8. על פי המנחת חינוך, שכמותו פסקו כמה מפוסקי זמנינו, גם כאשר יש מטפל אחר מלבדו, מותר לבן לטפל בהורה, כאשר ההורה מוחל ומצווה על כך.
9. גם בטיפול שאין בו חבורה, יש שחששו לתקלה ולחבלה שאינה נצרכת. אולם מסתבר כי חומרה זו תהיה רק בסבירות גדולה לתקלה, מה גם שאחרים סבורים, שגם לכך תועיל מחילתו של האב.
10. מדברי המאירי עולה, כי במקום שבו מותר לבן לטפל בהוריו, הוא אף מצווה על כך. ויש להתלבט האם גם במקום בו נאסר הבן מלטפל בהוריו, האם לא חלה מצוות כבוד אב ואם, או שמא רק נדחתה.

סימן יא

גיוור של אדם המבקש להישאר נשוי לגויה

(חורף התשס"ד)

שאלה מרב בקהילת מילאנו, איטליה:

לפני שנים רבות פנה לבית הדין אדם המבקש להתגייר. למרות שהמבקש למד תורה והלכות היטב, שומר מצוות כדבעי ומקפיד על מצוות קלות וחמורות, בית הדין החליט לא לקבלו – כיוון שהוא נשוי לאשה שאיננה יהודיה ואינה רוצה להתגייר כלל ועיקר. האשה מוכנה לכבד את בעלה הרוצה להתגייר – הבית כשר והשבת נשמרת כהלכתה בתוך הבית.

בשבועות האחרונים התברר שהבעל איננו בעל כח גברא (אימפוטנט) ובין הבעל והאשה לא מתקיימים יחסי אישות כלל ועיקר. האם במצב זה יכול בית הדין לקבל את המבקש הנ"ל כגר, למרות היותו נשוי לאשה שאינה יהודיה?

תשובה

א. הגיוור מצווה או רשות

כבכל שאלה העוסקת באדם המבקש להתגייר, ובוודאי במקרה בו הגיוור מלווה בקשיים הלכתיים, יש לברר תחילה מהו היחס שעל בית הדין לגלות כלפי המבקש להתגייר. האם הגיוור הוא מצווה חיובית המוטלת על בית הדין, שאינם יכולים לפטור עצמם ממנה ללא

טעם מספק, או שמא הדבר הוא בגדר רשות אצלם. האם יש עניין להרבות גרים, וממילא גם לנסות למצוא פתח לגיורם במקרים בעיתיים, או שמא אין צורך כלל, או לכל הפחות אין חובה, להרבות בגרים ועל אחת כמה וכמה, שבמקרה שהגיור כרוך בקשיים הלכתיים, אין להתאמץ ולגיירו ואולי אף יש עניין להימנע מכך.

מעיון בדברי חז"ל ניתן לעמוד על שתי מגמות באשר לקבלת גרים, שעל פניהן נראות מנוגדות.

בצד אחד ניתן לציין את דבריו של ר' יצחק: 'מאי דכתיב: (משלי י"א, טו) 'רע ירוע כי ערב זר' - רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים...'¹. דברים אלו, המבטאים יחס שלילי לקבלת גרים, סמכה הגמרא לדבריו של ר' חלבו, שהובאו בתלמוד הבבלי במספר מקומות: 'אמר רבי חלבו: קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר: (ישעיהו יד, א) 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', כתיב הכא 'ונספחו', וכתיב התם (ויקרא יד, נו) 'לשאת ולספחת'.²

להשוואתם של הגרים לספחת על ידי ר' חלבו ניתנו פירושים שונים,³ וממרבית הפירושים אכן עולה עמדה שלילית כלפי הגרים, שבגינה יש להימנע מקבלתם ומהכנסתם תחת כנפי השכינה.

כך למשל, פירש רש"י ביבמות: 'לשון ספחת, שאוחזין מעשיהם הראשונים ולמדים ישראל מהם, או סומכין עליהם באיסור והיתר'.⁴ וכן ברש"י בקידושין: 'שאינם זהירים במצוות והרגילים אצלם נמשכים אצלם ולומדים מעשיהם'.⁵ והתוספות ביבמות הוסיפו: 'לפי שמתערבין בהם ואין שכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות שבישראל'.⁶

1 יבמות קט ע"ב.

2 קידושין ע ע"ב; יבמות מז ע"ב; שם קט ע"ב; גדה יג ע"ב.

3 פירושים אלו רוכזו על ידי הרב יוסף אביאור במאמרו: 'קשים גרים לישראל כספחת', אורות עציון כב-כג (תשנ"ג), עמ' 113.

4 רש"י, יבמות מז ע"ב, ד"ה דאמר מר.

5 רש"י, קידושין ע ע"ב, ד"ה קשין גרים, וכעין זה פירש הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה יח.

6 תוספות, יבמות מז ע"ב, ד"ה קשים גרים. יש לציין, כי אמנם ניתן למצוא גם מפרשים אחרים אשר פירשו את הביטוי 'ספחת' לא כביטוי שלילי כלפי הגרים, אלא כביטוי המבטא את הקושי והאתגר שהם מציבים לישראל. כך, למשל, התוספות (יבמות מז ע"ב, ד"ה קשים גרים) כתבו בפירוש אחד: 'לפי שביותר הוזהרו ישראל על הגרים ואין יכולין להזהר מאונאתן'. ובמקום אחר (קידושין עא ע"א, ד"ה קשים גרים) כתבו בשם ה"ד אברהם גר: 'לפי שהגריין בקיאים במצוות ומדקדקין בהם קשים הם לישראל כספחת דמתוך כן הקב"ה מזכיר עונותיהם של ישראל כשאין עושין רצונו וכה"ג מצינו גבי הצרפית (מ"א יז) שאמרה מה לי ולך איש האלהים (כי) באת אלי להזכיר [את] עוני שמתוך שהוא צדיק גמור היה נראה לה שמזכיר השם עונה'.

לעומת מקורות אלו, ניתן למצוא לא מעט מקורות המשבחים את הגרות, ואף מחייבים אותנו להזדרז בקבלת הגרים. כך אמרו במדרש על הפסוק 'דודי ירד לגנו לערוגות הבשם לרעות בגנים וללקוט שושנים' (שיר השירים ו, ב): 'א"ר שמואל בר נחמן: למלך שהיה לו פרדס, ונטע בו שורות של אגוזין ושל תפוחין ושל רמונים, ומסרו ביד בנו, בזמן שבנו עושה רצונו, היה המלך מחזיר ורואה איזו נטיעה יפה בעולם, והיה עוקרה ומביאה ושותלה בתוך אותו הפרדס, ובזמן שלא היה בנו עושה רצונו, היה המלך רואה איזו נטיעה יפה בתוך הפרדס ועוקרה, כך כל זמן שישראל עושין רצונו של מקום, רואה איזה צדיק יש באומות העולם, כגון יתרו ורחב מביאו ומדבקו בישראל'.⁷

יתר על כן, מאותו הפסוק שממנו הסיק ר' חלבו כי קשים גרים לישראל כספחת, למד ר' ברכיה דברים כמעט הפוכים: 'א"ר ברכיה: כנגד מי אמר 'בחוץ לא ילין גר' אלא עתידים גרים להיות כהנים משרתים בבהמ"ק שנאמר (ישעיה יד, א) 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', ואין 'ונספחו' אלא כהונה שנאמר (שמואל א' ב, לו) 'ספחני נא אל אחת הכהונות' שעתידין להיות אוכלין מלחם הפנים לפי שבנותיהן נישאות לכהונה'.⁸ בעיני ר' ברכיה אפוא, נתפס הסיפוח לא כמגרעת כי אם כהישג, לאמור, בני הגרים יגיעו למעמד מכובד ומבניהם ימשכו כהנים.

ועוד מובא בסוגיה בפסחים: 'ואמר רבי אלעזר: לא הגלה הקדוש ברוך הוא את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים, שנאמר (הושע ב, כה) 'זורעתיה לי בארץ'. כלום אדם זורע סאה - אלא להכניס כמה כורין'.⁹ מדברי רבי אלעזר עולה, כי רצונו של הקב"ה שעם ישראל ישפיע על אומות העולם להתקרב לדת האמת, וזאת ע"י הוספת גרים לעם ישראל.

ויותר מזה מצינו שגר הרוצה להתגייר באמת, ישנה חובה לקבלו מיד. כך במסכת גרים: 'הרוצה להתגייר אין מקבלין אותו מיד, אלא אומרין לו, מה לך להתגייר, והרי אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וסגופה מכל האומות... אם אמר איני כדאי ליתן צוארי בעול מי

וכאמור, ראה לעניין זה בהרחבה במאמרו של הרב אביאור הנ"ל.

7 שיר השירים רבה (וילנא), פרשה ו, ג.

8 שמות רבה (וילנא), פרשה יט, ד.

9 פסחים פז ע"ב.

שאמר והיה העולם ברוך הוא, מקבלין אותו מיד.¹⁰ וכן הובא ברמב"ם בהלכות איסורי ביאה, שאף הוסיף: 'ואם קיבל אין משהין אותו אלא מלין אותו מיד'.¹¹

התוספות ביבמות נדרשו לסתירה זו שבין המקורות השונים, והקשו על דברי המימרא בגמרא שם, המדברת בשלילה על מקבלי גרים: 'והרי מצינו קבלת גרים ע"י יהושע שקבל את רחב הזונה, ומצינו שקיבלו את נעמה ורות המואביה, והלל שגייר אותו שאמר גיירני על מנת שתשימני כהן גדול'.¹² וביארו בשם ר"י, ששלילת קבלת גרים האמורה בגמרא 'היינו היכא שמשיאין אותן להתגייר או שמקבלין אותן מיד. אבל אם הן מתאמצין להתגייר, יש לנו לקבלם, שהרי מצינו שנענשו אברהם יצחק ויעקב שלא קבלו לתמנע שבאת להתגייר והלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו, ונפק מינה עמלק דצערונה לישראל'.¹³

לאמור, הגירות נתפסת כדבר שלילי ולא רצוי כאשר אנו אלו שיוזמים את הגיור, או במקרים בהם הגיור נעשה בחיפזון ובצורה שטחית. לא כן כאשר הגר מתאמץ להתגייר והיוזמה באה מצדו, שאז יש עלינו לקבלו, ואולי אף יש עלינו חובה לקבלו. ומטעם זה אמרו בברייתא ביבמות ש'אין מרבים עליו ואין מדקדקין עליו',¹⁴ והסביר רש"י שם: 'דברים, לאיים עליו שיפרוש',¹⁵ והובא דין זה להלכה ברמב"ם,¹⁶ ובשו"ע.¹⁷ כלומר יש גבול לעיכוב, ואסור להניאו יותר מדי.

ואכן, ישנם מהראשונים שכתבו שיש מצווה על בית הדין לקבל גוי שבא להתגייר ולגיירו כדין.

כך כתב התשב"ץ בספרו זהר הרקיע: 'ולאהוב הגרים - ואני תמה למה לא הכניסו בכלל המצוות קבלת גרים שהיא מיוחד בב"ד לקבלם (בימ"ק¹⁸) ולא לדחותם כמו שאמר ביבמות

10 מסכת גרים, פרק א, הלכה א.

11 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יד, הלכה ה, והובא להלכה גם בשו"ע, יורה דעה, סימן רסח, סעיף ב.

12 שבת לא ע"א.

13 תוספות, יבמות קט ע"ב, ד"ה רעה.

14 יבמות מז ע"ב.

15 רש"י, שם, ד"ה ואין.

16 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יד, הלכה ב.

17 שו"ע, יורה דעה, סימן רסח, סעיף ב.

18 פי' בימים קדמונים. והשווה גם ערוך השלחן, יורה דעה, סימן רסח: 'דיני גרים בימים הקדמונים ובמדינתנו אין לנו רשות לקבל גרים מדינא דמלכותא'. והכול כמובן מפאת הצנזורה ואין לכך כל השלכה הלכתית. עוד ראה: ים של שלמה, יבמות פ"ד, אות מט.

פ' החולץ (מ"ז ב') מלין אותו מיד משום דאשהויי מצוה לא משהינן וכמו שאמר בענין יבום אם יש כאן אח קטן והגדול הוא במדינת הים שאין יכול לומר המתנינו עד שיבוא אחי הגדול ונתנו הטעם משום דשהויי מצוה לא משהינן א"כ קבלת גרים לב"ד מצוה היא... וא"כ ראוי הוא שתבוא במנין פרטי ואיני יודע על איזו מצוה נסמך אותה אם אינה נמנית מצוה מיוחדת ואלו היו כל הדינים נמנין מצוה אחת כמו שאני סובר היה אפשר לכלול זה עם כלם אבל כיון שהסכימו למנות כל חלק דין בפני עצמו על כן הוא ראוי לעשות מזאת המצוה.¹⁹

וגם הר"י פרלא בביאורו לספר מניין המצוות לרס"ג התייחס לדברי התשב"ץ שמנה קבלת גרים כמצווה וכחלק ממצוות אהבת הגר, וכתב: 'דאם איתא דקבלת גרים הו"ל בכלל עשה דואהבתם את הגר, ע"כ צ"ל דאע"ג דעכשיו כשבא לפנינו אכתי לאו גר הוא, מ"מ כיון דבקבלה זו נתגייר קרינן ב' ואהבתם את הגר'.²⁰

גם באזהרות הר"י ברצלוני, בעשה דאהבת הגר, כתב שמצוות אהבת הגר כוללת גם את המצווה של קבלת גרים והכנסתם תחת כנפי השכינה, כיוון שעל ידי קבלה זו הוא מתגייר הרי זה בכלל 'ואהבתם את הגר', וזה לשונו: 'יחסה בצלכם גר הבא להתגייר באומרו בך ה' חסיתי יקבלוהו ויודיעוהו קצת מצוות קלות וחמורות פן יחזור ברוחו ויאמר מה עשיתי לא אוכל ללכת באלה כי לא נסיתי'.²¹

מדבריהם, עולה כי קיימת מצווה חיובית לקבל גרים, עד כדי כך שאם בא גוי לבית הדין ולא קיבלו אותו, בית הדין עוברים על איסור עשה.²²

אחרים ציינו את דברי הרמב"ם בספר המצוות כמקור לחיוב לקבל גרים: 'זה מצוה השלישית היא שצונו לאהבו יתעלה וזה שנתבונן ונשכיל מצותיו ופעולותיו עד שנשיגהו ונתענג בהשגתו תכלית התענוג וזאת היא האהבה המחוייבת. ולשון סיפרי (פ' שמע) לפי שנאמר ואהבת את י"י אלהיך איני יודע כיצד אוהב את המקום תלמוד לומר והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך שמתוך כך אתה מכיר את מי שאמר והיה העולם. הנה כבר בארו לך כי בהשתכלות תתאמת לך ההשגה ויגיע התענוג ותבא האהבה בהכרח. וכבר אמרו שמצוה זו כוללת גם כן שנדרוש ונקרא האנשים כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו. וזה כי כשתאהב אדם תשים לבך עליו ותשבחהו ותבקש האנשים לאהוב אותו. וזה על

19 תשב"ץ, זהר הרקיע, על אזהרות לרבינו שלמה אבן גבירול, אות כח, ירושלים תשכ"ו, עמ' 37.

20 ר"י פרלא, ביאור לספר מניין המצוות לרס"ג, עשה יט, ד"ה ומעתה לפ"ז, ניו-יורק תשכ"ב, עמ' 295.

21 אזהרות הר"י ברצלוני, עשה דאהבת הגר, ליוורנו, תרנה, יא, ב.

22 וראה גם אנציקלופדיה תלמודית, ערך גרות, כרך ו, עמ' תכו.

צד המשל כן כשתאהב האל באמת כמה שהגיעה לך מהשגת אמיתתו הנה אתה בלא ספק תדרוש ותקרא הכופרים והסכלים לידיעת האמת אשר ידעת אותה. ולשון סיפרי (שם) ואהבת את י"י וכו' אהבהו על הבריות כאברהם אביך שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן. ר"ל כמו שאברהם בעבור שהיה אוהב השם כמו שהעיד הכתוב (ישעי' מא) אברהם אוהבי שהיה גם כן לגדול השגתו דרש האנשים אל האמונה מחוזק אהבתו כן אתה אוהב אותו עד שתדרוש האנשים אליו.²³

הרב יהודה גרשוני רואה בדברי הרמב"ם הללו מקור לחיוב קבלת גרים, כחלק ממצוות אהבת ה', שעניינה, בין היתר, בקריאה לבני אדם לדעת ידיעת האמת ולהכניסם תחת כנפי השכינה, כדרך שעשה אברהם אבינו וכלשון הספרי שהזכיר הרמב"ם 'אהבהו על הבריות כאברהם אביך'.²⁴

הן אמת כי הרב גרשוני עצמו מתלבט בשאלה, שמא אין כוונת הרמב"ם להכניסם תחת כנפי השכינה בגירות כיהודים, אלא לקרבם לקיום ז' מצוות בני נח בלבד, וכפי שכתב הרמב"ם: 'משה רבינו לא הנחיל התורה והמצוות אלא לישראל, שנאמר מורשה קהלת יעקב, ולכל הרוצה להתגייר משאר האומות, שנאמר ככם כגר, אבל מי שלא רצה אין כופין אותו לקבל תורה ומצוות, וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נח, וכל מי שלא יקבל יהרג, והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום'.²⁵

אמנם, הרב גרשוני בעצמו מסיק בסופו של דבר, שמאחר והרמב"ם למד זאת מאברהם אבינו, ובמדרש מובא שאברהם אבינו גייר אותם,²⁶ ע"כ שכוונת הרמב"ם שיש חובה לגיירם כיהודים.

לעומת זאת, יש שטענו, כי דיוק בלשון הרמב"ם ילמדנו שאין כאן הדרכה פרטית, הקובעת חובה לגייר כדי לקיים מצוות אהבת ה', אלא חובה כללית להגיע לאהבת ה' כזאת שנהג בה אברהם אבינו, היכולה לבוא לידי ביטוי גם בכך שגם קירב אנשים תחת כנפי השכינה.²⁷

23 רמב"ם, ספר המצוות, מצות עשה ג.

24 הרב יהודה גרשוני, 'בירור אם יש מצוה חיובית לגייר גרים', קול ציפיק, ירושלים תש"מ, עמ' תקג.

25 רמב"ם, הלכות מלכים, פרק ט, הלכה י.

26 אבות דרבי נתן, נוסחה ב, פרק כו; בראשית רבה (וילנא), פרשה לט, יד.

27 כך, למשל, טוען הרב שלמה רוזנפלד במאמרו: 'עת לעשות לגיור משפחות מעורבות', תחומין יז (תשנ"ז), עמ' 224, והוא מציין כראייה לכך את העובדה, שהרמב"ם בהלכות גרים (איסורי ביאה, פרקים יב-יד) אינו

גם הראב"ד, בחיבורו בעלי הנפש, מתייחס לגיור כמעשה מצווה. הסוגיה בפסחים קובעת כי גר אינו מברך 'אקב"ו על הטבילה' עובר לעשייתה אלא רק אחר שעלה מהטבילה, מהטעם שלפני שטבל עדיין לא נתקדש ולא נצטווה.²⁸ על סוגיה זו כתב הראב"ד: 'ונ"ל דדוקא בגר גדול אבל בגר קטן שביה"ד מטבילין אותו אי נמי בעבד קטן שרבו מטבילו בשלשה, שבית דין והאדון מברכין עליהם קודם הטבילה כדין כל שאר מצות'.²⁹ לאמור, שבית דין עצמם מברכים 'אשר קדשנו במצוותיו וצונו על הטבילה'. ועל כן מיד אח"כ שואל הראב"ד: 'ואם תאמר והיכן צונו', ומבואר בדבריו שיש מצווה על הבית דין לגייר, ולמצווה זו מחפש הראב"ד מקור.³⁰

ביישוב קושייתו בדבר המקור למצווה המוטלת על הבית דין לגייר, כתב הראב"ד: 'מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן' (בראשית יב, ה). והלא אם נתכנסו כל באי עולם אינם יכולים לברוא אפילו יתוש אחד אלא הגרים שגייירו והחזירו תחת כנפי השכינה מעלה עליהם כאילו בראום וכתוב (ירמיהו טו, יט) 'אם תשוב ואשיבך לפני תעמוד וכו', וכתוב (ישעיה מט, ו) 'ויאמר נקל היותך לי עבד להקים שבטי יעקב ונצורי ישראל להשיב ונתתיך לאור גוים להיות ישועתי עד קצה הארץ'.³¹

ב. חובת הדקדוק אחר כוונת הגר

ברם, יש לציין כי בין אם קיימת מצווה חיובית לקבל גרים ובין אם לאו; בין אם יש לראות בהכנסת גרים תחת כנפי השכינה דבר חיובי ובין אם לאו, אין ספק כי יש לדקדק אחר המתגייר וכוונותיו. הסוגיה ביבמות מביאה ברייתא: 'ת"ר: גר שבא להתגייר בזה"ז - אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים, ומטורפין ויסורין באים עליהם? אם אמר יודע אני ואיני כדאי (רש"י: ואיני ראוי להשתתף בצרתך, ומי יתן ואזכר לך) - מקבילין אותו מיד, ומודיעין אותו מקצת מצוות'.³²

מזכיר קריאה לעמים לבא ולהתגייר.

28 פסחים ז ע"ב. ראה: רמב"ם, ברכות, פרק יא, הלכה ז.

29 ראב"ד, בעלי הנפש, סוף שער הטבילה, סימן ג.

30 הרב אברהם שרמן שדן בדברי הראב"ד (במאמרו 'הגיור - מצוה, רשות, אסור', תושבע"פ כט (תשמ"ח) עמ' (עד), מציין בעמ' עה כי הפוסקים לא הביאו את חידושו של הראב"ד להלכה, ואדרבה, בעל ה'שרידי אש' (חלק ב, סימן קח) אף כתב שהברכה של הגר על הטבילה היא אך על הטובל ולא על אחרים שהטבילוהו.

31 ועיין במאמרו של הרב שרמן הנ"ל, בעמ' עז מה שהעיר על מקור זה של הראב"ד.

32 יבמות מז ע"א.

במסכת גרים,³³ שלא כבברייתא שבגמרא, נאמר תחילה כך: 'הרוצה להתגייר אין מקבלין אותו מיד', ורק אחר כך נאמר: 'אומרים לו מה לך להתגייר', כנזכר בבביתא שבמסכת יבמות. משמע, שאין לקבלו מיד, ואף מנסים תחילה להניאו מן הגיור. רק כאשר חברי בית הדין משתכנעים ועומדים על כוונותיו הטהורות, מקבלים אותו. מטעם זה גם מאריכה הברייתא שם בדין ודברים שמנהלים איתו, כל זאת כדי ללמדנו שלכתחילה יש לעכבו, על מנת לעמוד על כוונותיו ורצינותו.

גם הרמב"ם, בהלכות איסורי ביאה, הדגיש את מגמת העיכוב והבדיקה: 'אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה כשיבוא הגר או הגיורת להתגייר, בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל השררה'.³⁴ ובהמשך מפרט הרמב"ם את תהליך הקבלה: 'כיצד מקבלין גירי צדק? כשיבא אחד להתגייר מן העכו"ם ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר?'.³⁵ כלומר, קודם בודקים ואח"כ מנסים להניאו, ורק אם עמדו על כנותו – מגיירים אותו.

נמצאנו למדים, כי יש חשיבות בעיכוב ובבדיקה לפני תהליך הגיור; אך משך זמן העיכוב וכיצד לנהוג בכל מקרה, כמו גם עצם ההחלטה בדבר רצינות כוונותיו של המתגייר להצטרף לעם היהודי, על כל המשמעויות הכרוכות בכך, מוטלת על בית הדין, בבואם להכריע בשאלת הגיור, וההכרעה היא לפי שיקול דעתם. וכך אכן מסכם הבית יוסף את הדיון בשאלת השיקולים והיחס לקבלת גרים: 'ומכאן יש ללמוד דהכל לפי ראות עיני בית דין'.³⁶ דבר זה הוא למד, בין השאר, מהסבר התוספות לכך שהלל קיבל גרים בתנאים קלים ונוחים, משום ש'בטוח היה הלל דסופו לעשות לשם שמים'.³⁷ ודברי הבית יוסף הובאו להלכה גם בש"ך.³⁸

ג. בחינת מניעי המתגייר

בהקשר לזה חשוב לציין, כי יש להתבונן על שאלה זו של הצורך לגייר גם בהיבט של המקום והזמן בו בא אדם להתגייר. אינו דומה מי שבא להתגייר בזמן ובמקום שישראל

33 מסכת גרים, פרק א, הלכה א-ב.

34 רמב"ם, איסורי ביאה, פרק יג, הלכה יד.

35 שם, פרק יד, הלכה א.

36 בית יוסף, יורה דעה, סימן רסח, אות יב, ד"ה אחד גר.

37 תוספות, יבמות כד ע"ב, ד"ה לא.

38 ש"ך, יורה דעה, שם, ס"ק כג.

בשפל, נתונים לבז ולמשיסה, למי שבא להתגייר בתנאים טובים, כשישראל שרויים על אדמתן בטובה וברכה. כך בסוגיה המביאה את דעת ר' נחמיה ש- 'מי שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום עבדי שלמה - אינו גר, וכן גירי אריות, גירי חלומות, וגירי מרדכי ואסתר - אינן גרים'.³⁹ ודברי הברייתא שם: 'אין מקבלין גרים לימות המשיח; כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה'.⁴⁰ ומטעם זה אף העלו בסוגיה את הסברה כי אין מקום לגיור בארץ ישראל כלל מאחר ו'משום טיבותא דארץ ישראל קמגיירי'.⁴¹ ובספרא אמרו: 'בארץ צריך [הגר] להביא ראיה, ובח"ל אין צריך להביא ראיה'.⁴²

כאמור, שאלה זו בדבר היחס לגירות, שיקולי המתגייר להתגייר וכנות רצונו, עומדים בבסיס ההכרעה ההלכתית בכל מקרה של גיור, ועל אחת כמה וכמה במקרה דנן, שהגירות כרוכה בבעיה של המשך הנישואין לגווה.

ומכאן לדיון בשאלה גופא.

ד. קבלת מצוות כחלק מהליך הגיור

דיני הגירות נלמדים מכניסתם של ישראל לברית. כך פותח הרמב"ם את דיונו בהלכות קבלת גרים בציון הדברים בהם נכנסו ישראל לברית: 'בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן'.⁴³ ובהמשך הוא כותב: 'וכן לדורות כשירצה הגוי'.⁴⁴ להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן'.⁴⁵

39 יבמות כד ע"ב.

40 וראה באריכות בעניין זה במאמרו של הרב משה צבי נריה זצ"ל: 'קהל גרים' תושבע"פ יג (תשל"א), בעמ' צה.

41 יבמות מז ע"א.

42 קדושים פרשה ג, ח.

43 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה א.

44 נוסח הדפוסים: 'עכו"ם', אולם ברור שזהו ניסוח שהושפע מאימת הצנזורה כפי שמעלה בדיקת כתבי היד, ומשום כך החלפנו מונח זה למונח 'גוי', וכן בכל מקום בר"מ ובשו"ע. וראה לעיל בסימן ח', סוף סעיף ז' הבאנו את דברי הב"ח חושן משפט, סימן רמט (דפוס ראשון כפי שמופיעה במהדורת הטור השלם, מהדורת מכון ירושלים, ירושלים תשנ"ד) לגבי דין לא תחנם: 'ולפענ"ד נראה דלפי שהמלכיות מקפידים אם יזכירו שם גוי בספרינו במקום שאיננו לכבוד על כן הסירו מלת גוי וכתבו במקומו לעובדי עבודה זרה אבל עיקר הנוסחא בספרי רבינו היא אסור ליתן מתנת חנם לגוי'.

45 שם, הלכה ד.

קבלת המצוות היא יסוד חשוב בקבלת הגר, ודומה קבלה זו לדברי עם ישראל במעמד הר סיני: 'זיען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה'.⁴⁶

על התנאי של קיום מצוות כחלק מתהליך הגיור, לבד מהמילה והטבילה, אנו למדים בברייתא ביבמות: 'תנו רבנן: גר שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? ... ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות... ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו. קיבל, מלין אותו מיד'.⁴⁷ וקבלה זו הנסמכת למילה – 'קיבל מלין אותו מיד' – היא קבלת עול המצוות.

ועל יסוד ברייתא זו פסק בשולחן ערוך: 'כל ענייני הגר, בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום'.⁴⁸ ובהמשך הסעיף כתב: 'מיהו דוקא לכתחלה... חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה'. הרי שלא תיתכן גירות ללא קבלת מצוות.

ואולם, לכאורה, המחבר סותר דבריו אלו, שפסק באותו סימן עצמו בסעיף יב: '...ואם לא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדיוטות, ה"ז גר'. הרי, שקבלת מצוות אינה מעכבת בדיעבד.

והנה, גם הרמב"ם פסק: 'גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר'.⁴⁹ וגם מדבריו משמע שאין קבלת מצוות מעכבת, ואם מל וטבל עצמו כדין הרי הוא יהודי גמור, וכך כתב המגיד משנה על דברי הרמב"ם: 'זה פשוט, שאין הודעת מצוות מעכב בדיעבד'.⁵⁰ גם הב"י הביא בשם הנמוקי יוסף ביבמות פרק החולץ: 'סברא דרבוותא שאם לא הודיעוהו (המצוות) אינה מעכבת...'.⁵¹

ואולם, הרמב"ם עצמו בפרק יד מהלכות איסורי ביאה הלכה ח פוסק: 'ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו'. ומכאן דייק מרן הראי"ה קוק זצ"ל⁵² כנגד דברי הב"ח, מאחר ומדברי

46 שמות כד, ג; וכן שם, פסוק ז: 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'.

47 יבמות מז ע"א-ע"ב.

48 שו"ע, יורה דעה, סימן רסח, סעיף ג.

49 רמב"ם, שם, הלכה יז.

50 מגיד משנה, שם.

51 בית יוסף, יורה דעה, סימן רסח.

52 שו"ת דעת כהן, סימן קנד.

הרמב"ם הללו מוכח, כי כשיש חסרון ולו החסרון הקטן ביותר בקבלת מצוות, אין הגר תושב מוגדר ככוה. ⁵³ אלא שאם כן נמצאו גם דברי הרמב"ם סותרים אהדי דברי השולחן ערוך.

וכדי ליישב סתירה זו כתב בשו"ת חמדת שלמה: 'ע"כ נראה לענ"ד דקבלת המצות והודעות המצות שני ענינים הם, דקבלת המצות היא בסתם שקיבל עליו ליכנס בדת יהודית דזה הוי ממילא קבלת המצות, והודעות המצות הוא להודיע לו ענין המצות כדאיתא בגמ' אכלת חלב וכו' וכן שכתב ועונשן כדאיתא שם, וזה אינו מעכב, ולעולם בקבלת המצות בסתם מעכב, דזהו עיקר הגירות שנכנס לדת יהודית'. ⁵⁴

לאמור, קבלת מצוות והודעת מצוות הם שני ענינים. קבלת המצוות היא בסתם, שקיבל עליו להיכנס בדת היהודית, שזה ממילא קבלת מצוות. הודעת המצוות היא להודיע לו עניני המצוות לפרטיהם, וכן שכתב ועונשן, ורק דבר זה אינו מעכב. אבל לעולם קבלת המצוות עצמה ע"י המתגייר ודאי שמעכבת, שזהו עיקר הגירות, שנכנס לדת יהודית.

בהסבר זה הוא מיישב גם את הסתירה שבפסקי השו"ע, כאמור לעיל. לדברי בעל החמדת שלמה אין בכך כל סתירה. ברישא פסק השו"ע שקבלת מצוות מעכבת ואילו בסוף דבריו הוא מתכוון שאם נעדרה הודעת המצוות מצד בית הדין, תוך כדי תהליך הגיור – אין בכך כלום. ⁵⁵

53 לדיון בשאלה האם מה שכתב הרמב"ם בהלכה זו 'אין מקבלין אותו' הוא רק לכתחילה או גם בדיעבד – ראה: שו"ת בית יצחק לר' יצחק שמלקיש, יורה דעה, סימן ק; אחיעזר, חלק ג, סימן כו, אות ה; הרב י' גרשוני 'בענין גירות', קול צופיך, ירושלים תש"מ, עמ' תצב.

54 שו"ת חמדת שלמה, יורה דעה, סימן כט, ד"ה ע"כ. וראה: שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו; שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן קה; שו"ת מנחת יצחק, חלק א, סימן קכא, אות א; הרב י' רלב"ג, 'קבלת מצוות בגירות', שרידים יז (תשנ"ח), עמ' מב.

55 אמנם, ראה בדרכי משה, יורה דעה, סימן רסח, אות א, שכתב על דברי הב"י בשם הנמוקי יוסף: 'ולקמן בדברי רבינו לא משמע כן שהרי מעכב אפילו בג'. ועולה מכאן, שהרמ"א למד שהודעת מצוות וקבלת מצוות הינן עניין אחד ועל כן כתב שדברי הטור שכתב: 'שקבלת מצוות מעכבת אם אינו ביום ובשלושה' סותרת דברי הנמוקי יוסף שכתב 'שאם לא הודיעוהו אינה מעכבת'. וראה במאמרו של א' וינרוט, 'שלבי הגיור ומרכיביו – משקלם ההלכתי וההגותי', סיני קי (תש"ף), עמ' קטו, המציין פוסקים הסבורים לדינא, שקבלת מצוות אינה מעכבת בדיעבד, ראה למשל, שם, בעמ' קכו, שהביא את דברי השיטה ישנה (הובא בשטמ"ק, כתובות יא ע"א): 'אע"ג דגר בעי קבלת מצוות, הני מילי היכא דאפשר, אבל בקטן לא אפשר' [ור' פסק בית הדין הרבני בירושלים, שפסק שלכתחילה ברור שאסור לבית הדין לגייר קטן שלאחר הגיור לא יקבל חינוך למצוות (פד"ר א, 375) בהסתמכו על תשובת הגר"י אלהן אב"ד קובנא שהובאה בשו"ת מטה לוי (חלק ב, סימן נה) ועל דברי הגאון מפונבז' בשו"ת זרע יצחק (סימן ב)]. וכן דברי ר' שלמה קלוגר

הודעת המצוות, נעשית כחלק מבדיקת רצינות כוונתו ונחישותו של הגר להתגייר ולהצטרף לעם ישראל, וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה: '...אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרשו, אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן שנאמר 'ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה'.⁵⁶ והמאירי כתב בטעם הודעת המצוות: 'מפני שעובדי האלילים אין להם בדרכי דתיהם ועבודת אליליהם מצוות יתירות, וכשישמע מצוות יתירות שלנו והקלות שבהם יאמר בלבו כמה דקדוקין הם מדקדקים ללא צורך ויחזור בו'.⁵⁷

רק כאשר מתברר שהגר רוצה בכנות להיות יהודי 'ולהשתתף בצרת ישראל', עובר בית הדין לשלב הבא והוא הודעת המצוות לצורך קבלת עול המצוות על ידי הגר בעת הטבילה, שזוהי השעה בה נכנס תחת כנפי השכינה ועל כן בשעה זו צריך הוא לקבל עליו עול המצוות. כמו שכתב רש"י בפירושו לסוגיית יבמות: 'דהשתא ע"י טבילה הוא נכנס לכלל גירות הלכך בשעת טבילת מצוה צריך לקבל עליו עול מצות'.⁵⁸

יש להבחין, אפוא, בין רצון להתגייר לבין התחייבות במצוות ובשמירתן. אפשר שנכרי יבוא ויבקש להצטרף לעם ישראל, אך לא יהיה מוכן לקבל עליו עול מצוות. מצד שני, אפשר שירצה לקבל על עצמו מצוות ישראל, ויחד עם זאת להישאר בגויותו. בגירות כרוכים יחדיו הרצון וההתחייבות, ודבר זה הוא יסוד מרכזי בדין קבלת המצוות. אין גיור ללא רצון להיות יהודי, לפי ש'אין מגיירין בן דעת אלא מרצונו',⁵⁹ ואי אפשר לייהד נכרי בכפייה. אולם, בנוסף לכך, על המתגייר להתחייב מרצונו במצוות ובשמירתן. ההתחייבות היחידה המועילה לשם גיור היא התחייבות במצוות. קבלת גרות היא ע"י קבלת מצוות.

לפי זה, 'מקבלין אותו' האמור בתחילת הברייתא שהובאה בגמרא, הכוונה לקביעה שהוא ראוי לגיור, לאחר שהוכיח את כנותו ורצונו להצטרף לעם ישראל. רק לאחר מכן יהיה על הגר לקבל עליו עול מצוות, שהוא עיקר הגיור ותנאי לה.

בש"ת טעם טוב ודעת, מהודרא תליתאה, חלק ב סימן קיא: 'כל דין קבלת מצוות אינו אלא מדרבנן. ואם מל וטבל ולא קיבל מצוות, הוי גר מן התורה בוודאי'. דרך אחרת ביישוב הסתירה העולה לכאורה מפסקי השו"ע, ראה: שו"ת בית מאיר, מהדורת מכון ירושלים, תשנ"ה, עמ' עב, א-עג, א.

56 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה יד.

57 מאירי, יבמות מז ע"א.

58 רש"י, יבמות, מז ע"ב, ד"ה ומודיעין אותו. וראה גם ברמב"ן מה ע"ב, ד"ה מי לא טבלה: 'אלמא בעינן קבלה בשעת טבילה ממש'. וכך פסק הרמב"ם פרק יד מהלכות איסורי ביאה הלכה ו.

59 רש"י יבמות מח ע"א, ד"ה כך.

בדרך שונה במקצת הולך הרב בצלאל ז'ולטי. לדבריו קבלת מצוות אינה חלק מהליך הגיור אלא היא תנאי מקדמי לגיור. על מנת שביה"ד יוכל להתחיל בהליך הגיור עליו להבטיח לפני כן כי הייתה קבלת מצוות. זו אבן הסף אשר בלעדיה לא ניתן להיכנס לעם היהודי.⁶⁰

סופו של דבר, קבלת המצוות הינה חלק יסודי בתהליך הגיור ובלעדיה אין הגיור חל, או שמא אף אין ההליך מתחיל כלל. וכפי שהטעים ה'חזון איש': 'ונראה דענין גירות אינו אלא למאמין ביסודו שצוה ה' את ישראל חוקים ומשפטים ע"י משה נביאו והבדילם מכל העמים ומסר להם כי יכולים לקבל גרים מכל העמים ע"י מילה וטבילה וקבלת מצוות. והנה בזה נכנס לתורת ישראל לכל דורותיו עד העולם, אבל אם אינו מאמין בכל זה אלא שמקבל עליו להתנהג ע"פ חוקי התורה מפני שהנהגה הזאת מטיבה אותה או מצלת אותו מן ההיזק אין זו קבלת גירות'.⁶¹

ואולם עדיין עלינו לדון בדינו של הגר במקרה דנא, גר המקבל עליו עול מצוות, אלא שימשיך לדור עם אשתו הנכרית. ותחילה עלינו לברר מהותו וגדרו של איסור הנישואין עם הנכרית.

ה. איסור נישואין עם נכרית

כך פסק בעל השולחן ערוך: 'ישראל שבעל גויה, דרך אישות, או ישראלית שנבעלה לגוי (דרך אישות), הרי אלו לוקין מן התורה, שנאמר: לא תתחתן בם (דברים ז, ג) (ויש חולקין בזה). אבל הבא על הגויה דרך זנות, במקרה, חייב עליה מדרבנן משום גויה ומשום זונה ומכין אותו מכת מרדות. ואם ייחדה לו בזנות, חייב עליה מדרבנן משום נדה, שפחה, גויה, זונה. ואם היה כהן, אפילו בא עליה דרך מקרה לוקה מן התורה משום זונה (ויקרא כא, ז)'.⁶²

בעל השו"ע, הפוסק שיש בחיתון לגוי חיוב מלקות, הולך בשיטת הרמב"ם, שפסק כדעת

60 ראה במאמרו: 'בדיני קבלת גרים', תושבע"פ יג (תשל"א) עמ' לג. וראה כעין זה במאמרו של הרב יעקב נ' רוזנטל, 'בהלכות גרות', מוריה שנה שנייה, גליון ג-ד, עמ' כו; אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן קיב. לדיון מקיף בשיטות אלו ראה: מאמרו של אברהם וינרוט, ה"ל הערה 8, מעמ' קכד ואילך. בין השאר הוא מציין לדברי מרן הרב קוק זצ"ל, כי המקבל עליו עול מצוות עבר את השלב המקדמי של ניתוק מגויות ומיד הוא מכונה גר – 'גר שבא להתגייר'; ואילו מי שלא קיבל עליו עול מצוות הוא 'נוכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד' (בכורות ל ע"ב). ומשינוי לשונות אלו מוכיח הרב קוק כי קבלת מצוות אינה חלק מהליך הגירות כי אם תנאי מקדמי לו.

61 חזון איש, יורה דעה, מסכת נדה, סימן קיט, ס"ק ב.

62 שו"ע, אבן העזר, סימן טז, סעיף א.

ר' שמעון שאיסור 'לא תתחתן במ' הוא בכל האומות ולא רק בז' אומות.⁶³ לעומת זאת, דעת החולקים המובאת בשו"ע, סוברת כדעת הטור, שפסק כת"ק ש'לא תתחתן במ' מדבר רק בז' אומות, אבל בשאר אומות אין איסור דאורייתא אלא רק איסור נשגז מדרבנן.⁶⁴

אולם, באוצר הפוסקים הביא מהאמרי אש⁶⁵ ומהמהר"ם שיק,⁶⁶ הסבורים שגם אליבא דהטור, יש איסור דאורייתא בנשואי נכרית, לכל הפחות כאשר מדובר בפרהסיא. ואף הובאו שם דברי ערוך השלחן שכתב, שאפילו לחולקים על הרמב"ם, נראה שאם היא בביתו תמיד כדרך איש ואשתו חייב עליה מן התורה, ע"ש.⁶⁷

הרמב"ם כשהוא מגדיר את האיסור להתחתן עם גוי קובע: 'ישראל שבעל גויה משאר האומות דרך אישות, או ישראלית שנבעלה לגוי דרך אישות הרי אלו לוקין מן התורה שנאמר 'לא תתחתן במ בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך', אחד שבעה עממין ואחד כל אומות באיסור זה, וכן מפורש על ידי עזרא 'ואשר לא נתן בנותינו לעמי הארץ ואת בנותיהם לא נקח לבנינו'. ולא אסרה תורה אלא דרך חתנות אבל הבא על הגויה⁶⁸ דרך זנות מכין אותו מכת מרדות מד"ס, גזירה שמא יבא להתחתן, ואם ייחדה לו בנות חייב עליה משום נדה ומשום שפחה ומשום גויה ומשום זונה, ואם לא ייחדה לו אלא נקראת מקרה אינו חייב אלא משום גויה וכל חיובין אלו מדבריהן'.⁶⁹

וכתב הב"ח על דברי הרמב"ם: 'ומ"ש דרך אישות פי' דרך נישואין דנישואין איכא בכותי' מדאיצטריך אשת יפת תואר למישרי א"א אלמ' דאיכא אישות ונישואין בגויה אע"ג דקידושין לא תפסי בגויה נישואין מיהא איכא בגויה וע"ז אמר לא תתחתן דהיינו אישות ונישואין'.⁷⁰

לאמור, מדין תורה הביאה היא האסורה, אך תנאי לקיום איסור בביאה היא שתהיה דרך

63 קידושין סח ע"ב; עבודה זרה לו ע"ב, משום ש'כי יסיר' האמור בפרשה כטעם לאיסור, מרבה את כל המסירין, והאיסור הוא בעודן בגיותן, משום שבגרותן לא שייך הטעם של 'כי יסיר' שהרי הם שומרים תורה ומצוות. ומשום כך, גם הלאו של 'לא תתחתן במ' שייך בכל האומות.

64 כפי שעולה מסוגיה בעבודה זרה לו ע"ב.

65 אמרי אש, סימן יד.

66 המהר"ם שיק, אבן העזר, סימן לו.

67 ערוך השלחן, אבן העזר, סימן טז, סעיף ב.

68 לשון הרמב"ם בדפוסים 'כותית' ושינינו בכל מקום ל'גויה' וכדלעיל.

69 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יב, הלכות א-ב.

70 ב"ח, אבן העזר, סימן טז, ד"ה ומ"ש דרך.

חתנות ('ולא אסרה תורה אלא דרך חתנות') ולא ביאת זנות בדרך אקראי. ביאה דרך זנות אסורה מדרבנן. אך מה הדין של חתנות ללא ביאה? האם גם בכך יש איסור?

נדמה, כי מלשון הרמב"ם עולה, כי התשובה היא שלילית. כל האיסור כולו נגרר אחר הביאה ('ישראל שבעל גויה'), והיא זו האסורה. כשאין ביאה – אין בחתנות שלעצמה איסור מן התורה.

כך גם עולה מדברי הרמב"ם בהמשך שכתב: 'עון זה אע"פ שאין בו מיתת ב"ד אל יהי קל בעיניך, אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל נחשב אע"פ שהוא ממזר והבן מן הגויה אינו בנו שנאמר כי יסיר את בנך מאחרי מסיר אותו מלהיות אחרי ה'. ודבר זה גורם להדבק בגויים שהבדילנו הקב"ה מהם ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו'.⁷¹ הרי שהרמב"ם תלה את האיסור וחומרתו בכך שיסיר את בנו מאחוריו, ולא מעצם הנישואין שלו עצמו, וגם מכך יש ללמוד, שעיקר האיסור הוא בביאה.

כך גם כתב הבית שמואל: 'גם לרמב"ם (=הסובר שלא דלא תתחתן חל גם על שאר אומות) משמע דלא לקי אלא בבעל דרך אישות ולא בחיתון לבד ולא בביאה לבד'.⁷² אמנם ייתכן וכוונת הב"ש שרק מלקות אין בביאה בלבד, אבל איסור מיהא איכא.⁷³

ויש להוסיף שאם הוא דר בין יהודים קיימת חומרה יתרה באיסור זה של נישואין לגויה, שאז 'יש להחשיב זה כבפרהסיא שקנאין פוגעין בו שיש בזה גם חומר נגד כרת וגם יש כרת דדברי קבלה שאמר בסנהדרין דף פ"ב.⁷⁴

דא עקא, שבנסיבות המקרה דנא, בו המבקש להתגייר מנוע מלקיים יחסי אישות עם אשתו,⁷⁵ יש לדון האם קיים בזה איסור כלל.

71 רמב"ם, שם, הלכות ז-ח.

72 בית שמואל, אבן העזר, סימן טז, ס"ק א.

73 ואולם ראה בדברי הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה, נב) שם הזכיר החתנות בהגדרת הלאו, וזו לשונו: 'המצוה הנ"ב היא שהזהירנו מהתחתן בכופרים והוא אמרו יתעלה (ס"פ ואתחנן) 'לא תתחתן בם' ובאר החתנות מה הוא ואמר 'בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך'. ובבאר אמרו בעבודה זרה (לו ב) 'דרך חתנות אסרה תורה'. הרי שהרמב"ם מזכיר בהגדרת הלאו כעיקר את החתנות. רק בהמשך דבריו מדבר על הביאה, והרמב"ם אף מסיים: 'וכשהתאמת על אדם שהוא בעל גויה בעדים והתראה לוקה מדאורייתא. ודע זה'.

74 שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק ב, סימן ד.

75 כמובן שעליו להמציא מסמכים רפואיים שיגבו את דבריו ולא מפיו אנו חיים.

ו. האם קיים איסור בביאת נכרית באדם שאינו יכול לקיים יחסי אישות

הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה פסק: 'כל הבא ביאה אסורה בלא קישוי, אלא שהיה האבר שלו מדולדל כמו אבר המתים כגון החולים, או מי שנולד כך כגון סריס חמה אע"פ שהכניס את האבר בידו אינו חייב לא כרת ולא מלקות ואין צריך לומר מיתה, שאין זו ביאה, אבל פוסל הוא מן התרומה וב"ד מכין את שניהם מכת מרדות'.⁷⁶

המקור לדין הרמב"ם, הם דברי רבא בסוגיה במסכת שבועות, שהמשמש באבר מת בעריות פטור,⁷⁷ ובסוגיית יבמות למדו זאת מדכתיב 'שכבת זרע' באשת איש למעט משמש מת.⁷⁸ וכך גם פסק הרמב"ם בהלכות תרומות: 'בן תשע שנים ויום אחד כיצד, מי שנבעלה לאסור לה והוא בן תשע שנים ויום אחד הואיל וביאתו ביאה נפסלה מן הכהונה ואסורה מלאכול בתרומה מפני שנעשית זונה או חללה כמו שביארנו, אפילו היה שחף'.⁷⁹

דין נוסף שמצינו במשמש באבר מת הוא שהבעל מקנא על ידי ביאה כזו. הסוגיה במסכת סוטה דנה באמור במשנה: 'ע"י כל עריות מקנין, חוץ מן הקטן וממי שאינו איש',⁸⁰ ואמרו על כך בסוגיה: 'ושאינו איש למעוטי מאי? אילימא למעוטי שחוף, והאמר שמואל: שחוף מקנין על ידו ופוסל בתרומה; מקנין על ידו, פשיטא! מהו דתימא (במדבר ה, יג) 'ושכב איש אותה שכבת זרע' אמר רחמנא והא לאו בר הכי הוא, קמ"ל; ופוסל בתרומה, פשיטא! מהו דתימא (ויקרא כא, טו) 'לא יחלל זרעו' אמר רחמנא, דאית ליה זרע ליחלל, דלית ליה זרע לא ליחלל, קמ"ל'.⁸¹

מסוגיה זו עולה, כי 'שחוף' מקנין על ידו, וכך פסק הרמב"ם בהלכות סוטה: 'קינוי האמור בתורה וקנא את אשתו הוא שיאמר לה בפני עדים אל תסתרי עם איש פלוני. אפילו היה אביה או אחיה או גוי או עבד או שחוף הוא האיש שאינו מתקשה ואינו מוליד'.⁸² מדין זה שמקנין ע"י שחף למד הבית שמואל, כי אשת איש שזנתה עם משמש באבר מת – נאסרה לבעלה.⁸³

76 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק א, הלכה יא.

77 שבועות יח ע"א.

78 יבמות נה ע"ב.

79 רמב"ם, הלכות תרומות, פרק ח, הלכה יא.

80 סוטה ד, ד.

81 סוטה כו ע"ב.

82 רמב"ם, הלכות סוטה, פרק א, הלכה א, וכן פסק בשו"ע, אבן העזר, סימן קעח, סעיף ב.

83 בית שמואל, אבן העזר, סימן כ, ס"ק ה. וחלק בכך על העולה מדברי הרמ"א שאשה שזנתה עם המשמש

יש להדגיש כי שחוף והמשמש באבר מת חד הם, כפי שפירש רש"י: 'שבשרו נשחף וכלה ויבש ואין בו כח'.⁸⁴ כך גם ברמב"ם: 'או השחוף הוא האיש שאינו מתקשה'.⁸⁵

השאלה שעלינו לשאול היא האם המשמש באבר מת בביאה אסורה אינו עובר איסור כלל, וכפי שעולה מלשון הרמב"ם 'שאין זו ביאה', ואז עלינו לתת טעם מדוע ביאה שכזו פוסלת מן התרומה ומדוע בעל יכול לקנא לאשתו ע"י משמש באבר מת, או שמא ביאה אסורה תהא אסורה גם במשמש באבר מת, אלא שאין בדבר זה עונש כי אם לאו.

ואכן, בשו"ת בית הלוי כתב, שמשמש באבר מת אין בו איסור כלל ואשת איש אף אינה נאסרת ע"י בועל שבעל באבר מת.⁸⁶ הסיבה שהבעל יכול לקנא לאשתו ע"י שחוף הוא טעם מיוחד בקניו, משום שקניו תלתה התורה בקפידת הבעל, וכיוון שמקפיד - גם בשחוף, נחשב לקניו. וכן כתב בשו"ת שואל ומשיב בשם הרב בן שער אפרים: 'דמה דאמרו דמקנין ע"י שחוף משום דבקפידא דבעל תלי' מלתא אבל באמת ביאת שחוף כל שלא קינא הבעל לא מקרי ביאה'.⁸⁷

ובספר אבי עזרי הוסיף על כך, שגם הדין שכתב הרמב"ם שנאסרת לתרומה ע"י ביאה באבר מת, זהו טעם מיוחד לעניין אכילת תרומה, והוא, שלעניין תרומה לא הביאה פוסלתה אלא שם זנות הוא הפוסלה, וגם במשמש באבר מת יש לה שם זונה לפוסלה לכהונה מן התורה.⁸⁸ אולם, בעיקרו של דבר אין ביאה באבר מת נחשבת לביאה כלל וכפי שכתב הרמב"ם להדיא 'שאין זו ביאה', ואין כוונת הרמב"ם לומר שרק לעניין עונש אין הביאה נחשבת ביאה, אלא שאין הביאה נחשבת ביאה כלל ואין בה אפילו איסור.⁸⁹

וזה שכתב הרמב"ם שלוקה מרדות, ייתכן והוא משום איסור ייחוד שיש בדבר, כפי שפסק

באבר מת אינה נאסרת על בעלה. הרמ"א (אבן עזר, סימן כ, סעיף א) כתב: 'אשה גדולה שבא עליה קטן פחות מבן ט' שנים, אינה חייבת מיתה על ידו (טור). ונראה לי דה"ה אינה נאסרת על בעלה. ולכן כתב הרב בעל הטורים הרבה דינים אימתי חייבים מיתה או לא, נפקא מינה בזמן הזה באיזה ביאה אשה נאסרת על בעלה, ועיין בפנים'. ומדכתב הטור שהמשמש מת בעריות פטור, מוכח שגם אין אשה נאסרת לבעלה על ידי ביאה של משמש מת, לדעת הרמ"א.

84 רש"י, סוטה שם, ד"ה שחוף.

85 רמב"ם, הלכות סוטה, פרק א, הלכה א.

86 שו"ת בית הלוי, חלק ב, סימן מ, אות ה. שלא כדברי הב"ש באה"ע, סימן כ, ס"ק ה.

87 שו"ת שואל ומשיב, (מהדורה א, חלק ג, סימן קלו) ובכך יישב קושיית השבות יעקב על הרמ"א הנ"ל, שכל אשה שאינה חייבת מיתה על ידו אינה נאסרת על בעלה, ואעפ"כ מקנין על ידי שחוף ונאסרת על בעלה.

88 עיין שם שהביא ראייה לכך מהסוגיה ביבמות עו ע"א בעניין נשים המסוללות זו בזו שפסולות לכהונה.

89 אבי עזרי, הלכות איסורי ביאה, פרק א, הלכה יא.

בהלכות איסורי ביאה: 'כשאירע מעשה אמנון ותמר גזר דוד ובית דינו על ייחוד פנויה, ואע"פ שאינה ערוה בכלל ייחוד עריות היא, ושמאי והלל גזרו על ייחוד גויה, נמצא כל המתייחד עם אשה שאסור להתייחד עמה בין ישראלית בין גויה מכין את שניהן מכת מרדות האיש והאשה'.⁹⁰

עם זאת, יש מקום לומר שהמשמש באבר מת לא גרע מחיבוק ונישוק עם אחת מהנשים האסורות, שמחייב במלקות, כפי שפסק הרמב"ם: 'כל הבא על ערוה מן העריות דרך איברים או שחבק ונשק דרך תאוה ונהנה בקרוב בשר הרי זה לוקה מן התורה'.⁹¹ וא"כ המשמש באבר מת היה צריך ללקות מן התורה ולא רק מכת מרדות מדרבנן.

אמנם, ניתן לחלק ולומר שחיוב המלקות בחיבוק ונישוק אחת מהעריות הוא מחמת הרחקה מביאה אסורה, וכפי שהטעים הרמב"ם להדיא בהלכה הנ"ל: 'שנאמר 'לבלתי עשות מחקות התועבות'. ונאמר 'לא תקרבו לגלות ערוה'. כלומר לא תקרבו לדברים המביאין לידי גילוי ערוה'. מאחר שכן, במשמש באבר מת, מאחר ואינו יכול "לגלות ערוה", אין איסור דאורייתא בדברים שנאסרו רק מחמת הרחקה. מכל מקום, מדרבנן נאסר גם דבר זה ועל כן לוקה מכת מרדות מדרבנן.

על כך יש להוסיף, שכפי שצינו לעיל, הרמב"ם תלה את חומרת איסור חתנות עם הגויה ומהותו בהסרת הבנים שילדו מהגויה ולא בעצם הנישואין, משא"כ בשאר איסורי ערוה, שם האיסור הוא בנישואין עצמם. לפיכך, אפשר שבאיסור זה, העובדה שאינו יכול להוליד ילדים יש בה צד קולא להקל בדינו של שחיף שכבר נישא לגויה, ונדמה כי אף אם הדבר אינו ראוי, אין בכך איסור, ובודאי לא איסור תורה.

מכאן עלינו לדון האם יש באיסור זה שעובר בכך שחי עם אשתו הנכרית כדי למנוע את גיורו.

ז. שיוור מצווה אחת האם פוגם בקבלת מצוות

קבלת המצוות המהווה תנאי לחלות הגיור, בה דנו לעיל, חייבת להיות קבלה מלאה. כך אמרו בספרא: 'כאזרח, מה אזורח שקיבל עליו את כל דברי התורה, אף גר שקיבל עליו כל דברי התורה, מיכן אמרו גר שקיבל עליו את כל דברי התורה חוץ מדבר אחד אין מקבליים

90 רמב"ם, איסורי ביאה, פרק כב, הלכה ג, נפסק גם בשו"ע, סימן כב, סעיף ב.

91 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק כא, הלכה א. וכן פסק בשו"ע, אבן העזר, סימן כ, סעיף א.

אותו, רבי יוסי ברבי יהודה אומר אפילו דבר קטן מדקדוקי סופרים.⁹² בבביתא שהובאה בסוגיה בבכורות נאמר: 'ת"ר: הבא לקבל דברי חבירות חוץ מדבר אחד - אין מקבלין אותו, גוי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד - אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפי' דקדוק אחד מדברי סופרים.'⁹³ ולפי זה פסק הרמב"ם: 'כל הגויים כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה... הרי הן כישראל לכל דבר.'⁹⁴ ובפרק יד פסק לגבי גר תושב: 'ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו.'⁹⁵

הלכה זו אמנם נשמטה מדברי הטור והשולחן ערוך בהלכות גרות, אולם כבר אמרו הפוסקים בעניין זה, כי 'מכל מקום הלא משנה לא זזה ממקומה ואין חולק על זה, על כל פנים כדברי תנא קמא שחוץ מדבר אחד של תורה אין מקבלין אותו.'⁹⁶

המהות של קבלת המצוות בתהליך הגיור אינה רק התחייבות לנהוג על פי האמור בתורה, אלא יש בה קבלת עול מלכות שמים וגילוי הרצון להיכנס 'תחת כנפי השכינה', ומשום כך, די ברור, שמי שאינו מקבל עליו ולו מצווה אחת, מלמד על עצמו שאינו מקבל עליו עול זה, והמצוות שבחר כן לקיים הן מבחירתו הוא ולא מחמת ציווי האל. קבלת עול מצוות, מותנית בקבלתו של ה'עול', ומטבעו של קבלת מלכות שאינה ניתנת לחצאין. ובלשונו של ר' משה פיינשטיין: '... שלפי זה נמצא, כשיודע איזה מצות או כולן ואומר על איזו מצות ואף רק על מצווה אחת שאינו רוצה לקבלם, אף שיודע שהשי"ת ציוה זה בתורתו לישראל, הרי נמצא שאינו מקבל כלל ענין הקבלה שהצריכה תורה לגר לקבל, שהרי אינו מקבל מחמת ציווי השי"ת בתורתו אלא מחמת בחירתו, בין אם הוא מחמת שמבין טעמן בין אם הוא מחמת שקל לפניו לקיימן.'⁹⁷

עם זאת, יש להבחין בין מקרים בהם מוכח שלמתגייר אכן אין כוונה לקבל עליו את כל המצוות עד שיש בזה להוכיח על רצינות כוונתו להיכנס תחת עול המצוות, ושהוא מוכן,

92 ספרא, קדושים, פרשה ג, ח.

93 בכורות ל"ב.

94 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יב, הלכה יז.

95 שם, בפרק יד, הלכה ח.

96 מרן הראי"ה קוק זצ"ל, דעת כהן, סימן קנד. וראה גם שם, בסימן קנב. ובטעם השמטת הפוסקים הלכה

זו - ראה בספרו של מנחם פיינקלשטיין, הגירות - הלכה ומעשה, רמת גן תשנ"ד, עמ' 60.

97 דברות משה, יבמות, סימן לז, ענף ד, עמ' תקז.

לכל היותר, 'להתנהג ע"פ חוקי התורה מפני שההנהגה הזאת מטיבה אותו או מצלת אותו מן ההיזק',⁹⁸ לבין מקרים בהם ברור שהמתגייר אכן מתכוון לקבל עליו עול מצוות באמת, ורק מצווה מסוימת לא יקיים או אינו יכול לקיים.

ואכן, מצאנו בחלק מהפוסקים מגמה מקילה בדין זה של המקבל עליו מצוות חוץ ממצווה אחת, תוך כדי סיוג הדין במקרים מסוימים.⁹⁹

המקור שממנו למדו הפוסקים את מגמת הצמצום של דין זה, הוא הברייתא בשבת לא ע"א, שם מסופר: 'מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: כמה תורות יש לכם? אמר לו: שתים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אמר לו: שבכתב - אני מאמינך, ושבעל פה - איני מאמינך. גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב. גער בו והוציאו בניזיפה. בא לפני הלל - גייריה, יומא קמא אמר ליה: א"ב ג"ד, למחר אפיך ליה. אמר ליה: והא אתמול לא אמרת לי הכי? אמר לו: לאו עלי ידי קא סמכת? דעל פה נמי סמוך עלי!'. הרי, שההלל גייר את אותו נכרי הגם שלא קיבל עליו חלק ניכר ממצוות התורה, או אפילו רוב דיני התורה. ואכן, רש"י פירש, כי שמאי סרב לגייר את הנכרי מטעם זה עצמו.¹⁰⁰

כאמור, ברייתא זו שימשה מקור לפוסקים שונים לצמצום האיסור לגייר מי שלא קיבל עליו עול המצוות בשלמות.

כך למשל, ר' יצחק שמלקיש בעל שו"ת בית יצחק למד מכאן, שהאיסור הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד יתפוס הגיור.¹⁰¹ אולם, בהמשך דבריו הוא מביא 'הוכחה ברורה' ממחלוקת התנאים במסכת עבודה זרה¹⁰² בעניין הגדרת גר תושב, שם סבורים 'אחרים' שגר תושב הוא מי שקיבל עליו את כל המצוות חוץ מאיסור נבילות, ומכאן שמי שלא קיבל עליו ולו מצווה אחת - אף בדיעבד אינו גר, שאם לא כן מדוע נחשב מי שלא קיבל עליו רק איסור נבילות כגר תושב בלבד ולא כישוראל.¹⁰³

98 חזון איש, הנ"ל.

99 לדיון ארוך ומקיף בדברי הפוסקים בעניין זה ראה בספרו של פינקלשטיין הנ"ל, בעמ' 109 - 124.

100 רש"י, שם, ד"ה הוציאו בניזיפה. המהרש"א אמנם כתב בטעם הדבר, שההלל לא גיירו ממש אלא קיבל עליו לגיירו אחר שילמד, ולפי"ז אין כל הוכחה שאי קבלת דבר אחד בדיעבד אינה מעכבת. ברם, פירוש זה דחוק, ואינו מתיישב עם פשט לשון הגמרא (ראה: רש"י שם ד"ה גייריה; תוס' יבמות כד ע"ב, ד"ה "לא בימי"; שם קט ע"ב ד"ה רעה; שו"ת רעק"א סימן מא; שו"ת היכל יצחק, אה"ע, חלק א, סימן יט, אות ז).

101 שו"ת בית יצחק, יורה דעה, חלק ב, סימן ק, אות י.

102 עבודה זרה סד ע"ב.

103 ואולם ראה בשו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו, אות ה, ובשו"ת היכל יצחק, אה"ע, חלק א סימן יט, אות ט

וכך גם מסקנתו של הרי"א הרצוג: 'אבל הדעת נוטה שאם הוא בדאורייתא אין הגירות מועילה כיון שיש חסרון בקבלת המצוות',¹⁰⁴ אלא שהרב הרצוג שם מסתפק: 'אבל אם האיסור רק בדרבנן וכן'ל' אולי מן התורה הר"ז גר ורק מדרבנן אינו גר וכמו גר שטבל במקוה שאינה פסולה אלא מדרבנן שמן התורה הוא גר. או דילמא שאני הכא כיון שהתורה ציוותה על דרבנן בלא תסור הר"ז כמשייר בדבר תורה'.

בשאלת חלות דין 'חוץ מדבר אחד' ביחס למצוות דרבנן מסתפק גם בשו"ת אחיעזר,¹⁰⁵ ואילו ר' שאול בראך בשו"ת וישאל שאול מסיק שאף אם אינו מוכן לקבל על עצמו אחת ממצוות או איסורים שתקנו חכמים, גם כן נחשב הדבר כחסרון בקבלת המצוות ולא הוי גירות כלל.¹⁰⁶ אחת מראיותיו היא פסקו של הרמב"ם הנ"ל 'ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו'. הר"ש בראך מדייק מלשון הרמב"ם: 'אפילו דקדוק אחד' שהיא הלשון שהשתמש בה רבי יוסי ברבי יהודה בברייתא בבכורות הנ"ל 'אפי' דקדוק אחד מדברי סופרים',¹⁰⁷ ומכאן, שהרמב"ם נתכוון להכריע כמותו.

והנה, סייג גדול יותר להלכה זו של 'חוץ מדבר אחד', כתב בעל האחיעזר, בזו הלשון: 'ולבד זה נראה דדין זה דנכרי שבא להתגייר ולקבל עליו כל המצוות חוץ מדקדוק אחד מד"ס דאין מקבלין אותו, היינו במתנה שלא לקבל ושיהי' מותר לו דבר זה מן הדין, בזה אין מקבלין

מש"כ לדחות ראייה זו.

104 שו"ת היכל יצחק, אה"ע, חלק א, סימן יט, אות ט וכן אות ו. וראה גם בסימן יג, אות טו, שם כתב: 'והנה בפירוש רגמ"ה לבכורות ל' יש דברים שצריכים הבנה, כי הוא אומר שאין מקבלין אותו דאמרינן הואיל ואינו יכול לעמוד באותו דבר ודאי לא יעמוד גם באחרים עיי"ש. ומשמע שאין זה מעכב בעצם הגירות ומינה שאם קבלו אותו שהקבלה מועילה ומיהו הא ודאי שאם קיבלו אותו אין תנאו כלום והרי חייב באותו דבר שלא קיבל. ואם כן יש לנו להבין דברי רבינו גרשום ז"ל דאיך יעלה על הדעת שנקבל אותו כשאנו יודעים שלא ישמור מצוה אחת ממצוות התורה שיהיה חייב בה? ואולי כוונת רבינו ז"ל היא דהוה סלקא אדעתין לקבלו אפילו בסתמא ולסמוך שקיום רוב המצוות בתוך כלל ישראל סוף סוף יביאנו לשמור גם מצוה זו. ואי דעד שיביאנו לידי כך יעבור על מצוה זו אולי כך טוב לו מאחר דסוף סוף הוא בא לחסות תחת צל כנפי השכינה ואין ראוי לענשו באותו החומר שראוי לפושע ישראל מכיון שיש תקנה להביאו לידי שמירת מצוה ונקל להסביר וקצרתי'. וראה גם שו"ת אגרות משה, אה"ע, חלק ב, סימן ד, וביו"ד חלק ג, סימן קו וסימן קח, שכתב שגם בדיעבד אם לא קיבל עליו כל המצוות כולם – אינו גר.

105 שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו, אות ה.

106 שו"ת וישאל שאול, יורה דעה, סימן כט.

107 כעין זה בספרא: 'אפילו דבר קטן מדקדוקי סופרים'.

אותו דאין שיור ותנאי בגירות ואין גירות לחצאין, אבל במי שמקבל עליו כל המצות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצות'.¹⁰⁸

והוא מוסיף לגבי הנידון שבו הוא דן, כי 'מה"ט נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפ"ל דאין לחוש לזה כיון דמקבל עליו כל המצות אף שחושב לעבור על איזה מהמצות אח"כ לתיאבון, מ"מ אין זה מניעה לקבלת המצות, ודוקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב' (על אף שלמסקנה אוסר בעל האחיעזר את הגירות במקרה הנידון לפניו אולם מטעם אחר).

גם הרי"א הרצוג הסתפק בדבר זה: 'שמא הדין הזה הוא דווקא בתנאי מפורש, שאמנם יש כאן אומדנא חזקה שלא תשמור דבר זה, אבל זהו משום שיצרה כופה אותה, היינו המסיבות שאינה יכולה להתגבר עליהן, ותעבור על זה לתיאבון אבל אין זאת שיור בעצם הגירות, שזהו רק כשהיא מתנה שלא תחול הגירות לענין זה ושלדבר זה תהא כנכרית ויהא מותר לה מן הדין, וא"כ היא באה לעשות שיור תנאי בגירות ואין גירות לחצאין. אבל זו איננה משיירת בגירות אלא שאנו יודעים שאעפ"י שיודיעו לה שמהיום והלאה תהא גיורת ויחול עליה האיסור... לא תוכל להתגבר ויודעת שתחטא, זה לא נקרא שיור בגירות. כך אפשר לומר, ואעפ"כ אין הדבר ברור וצ"ע'.¹⁰⁹

יתרה מזאת כתב ר' משה הכהן בשו"ת והשיב הכהן, שם נידון מקרה של מתגייר צעיר שהתפרנס למחייתו כשחקן כדורגל, ועל פי תנאי המקום והזמן התקיימו משחקי הכדורגל בשבת. המתגייר הצהיר בבית הדין שגם אחר הגרות ימשיך לשחק בשבת, מאחר שפרנסתו בכך. מאחר והיה על השחקן לנסוע בשבת כדי להגיע למשחק, הרי שיש בכך איסור דאורייתא, ועל כן התלבט הרב משה הכהן כיצד ניתן לגיירו, כאשר הוא אומר מראש שלא יקיים את כל המצוות כולם. והוא מסיק: 'קבלת המצוות אין הכוונה שהוא מוכרח לקבל עליו את כל המצוות לקיימם, אלא לקבל עליו כל מצות תורה, ושם יעבור, הוא מקבל על עצמו ליענש העונש שמגיע לו. וכמו שאומרים לו: 'עד שלא באת למדה זו, אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, חיללת שבת אי אתה ענוש סקילה. ומשבאת למדה זו, אכלת חלב אתה ענוש כרת, חיללת שבת, אתה ענוש סקילה'. והוא מקבל עליו כל זה, המצוות וענשיהן.

108 שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו, אות ד.

109 שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, חלק א, סימן יט.

ואם כן, לא אכפת לנו אם בשעה שמקבל המצוות הוא חושב וגומר בדעתו לעבור על מצוה פלונית ולקבל העונש. ולא חשיב זה חסרון בקבלת המצוות.¹¹⁰

לפי זה, קבלת עול מצוות פירושה קבלת חיוב הגורר סנקציות. אם אח"כ הוא בוחר להפר את החיוב ולשאת בסנקציה אין זה אומר כי מלכתחילה אין חיוב, והראיה שהוא נכון לשאת בסנקציה.

וגם הרד"צ הופמן בשו"ת מלמד להועיל כתב כעין זה: 'וי"ל דבאמת אם אומרת בפירוש שאינה רוצה לקבל מצוה זו אסור לקבלה, אבל בג"ד הרי אינה אומרת כן בפירוש, וא"כ אף שאנו יודעין שתעבור על איסור זה, מ"מ בשביל תקנת הכהן ובשביל תקנת זרעו מקבלין אותה'.¹¹¹ אמנם, כפי שנראה מדבריו, לא התיר כן אלא לצורך הצלה מאיסור חמור יותר, שכן הוא דן במקרה בו כהן נשא נכרית ונולד לו ממנה בן, 'ועתה הנכרית לבה נוקפה שאינה באותו דת כבנה, ורוצה להתגייר ולישא את הכהן כדת משה וישראל, ויש לחוש שאם לא יאבה ב"ד לגייר את הנכרית שתחלה ותשתגע, איך יעשו'.

ומטעם זה היה נראה גם בנידון דידן, שהמתגייר מקבל עליו עול מצוות בשלמותו, אלא שימשיך לדור עם אשתו הנכרית, מחמת ההרגל ולא מחמת שטוען שאין בדבר איסור, שאין פגם של קבלת עול מצוות במקרה זה, על פי דברי האחיעזר, שרק במקום 'שברור הדבר שבדאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו כל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצוות לאו כלום הוא א"כ זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב'.

ואף שבשו"ת דבר אברהם השיב על דברי האחיעזר ותמה כיצד יכולה להחשב קבלת עול מצוות, קבלה על דעת שלא לקיים מה שהתקבל?¹¹² הן זה שטר ושוברו בצידי? ואף שאי הקיום נובע מאי קבלת עול מצוות אלא מחמת פיתוי ('לתיאבון') אך איזה עול מצוות הוא זה, אם אין כוונה לקיימו אף כשזה לא נח? ובלשונו: 'כיון שבשעת הקבלה הוא חושב לעבור אפילו לתאבון, אין זו קבלה, והם תרתי דסתרי'. והוא מסיק: 'ואפשר ששכרן של מקרים פרטים, אולי יוצא בהפסד הכללי'. כבר כתב הרב עובדיה יוסף כי 'נראה דלא שבקינן

110 שו"ת והשיב הכהן, יורה דעה, סימן נ. וראה גם דבריו בסימן נא.

111 שו"ת מלמד להועיל, חלק ג, אבן העזר, סימן ח.

112 שו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן כח.

פשיטותיה של האחיעזר משום ספקן של הדבר אברהם והעיקר כדברי האחיעזר.¹¹³ וכאמור, פוסקים אחרים נוספים נקטו כדעת בעל האחיעזר להלכה.

וא"כ, יש לסמוך על דברי האחיעזר ודעימיה ולהקל בנידון דידן, לגיירו על אף שנשאר נשוי לאשתו הנכרית, ולו בצירוף הספק הנ"ל בנוגע לאיסור נכרית באדם שאינו יכול לקיים יחסי אישות כבמקרה דנן.

ח. שיקולים נוספים

אמנם, על אף האמור לעיל, נראה כי ההכרעה בדבר הגיור כרוכה במכלול שיקולים נוספים, ולהלן נציין כמה מהם.

ראשית, יש לציין כי על אף שמהאמור לעיל עולה כי יש מקום להקל בדין זה של חוץ מדבר אחד, ועל אף שככל הנראה בנסיבות המקרה דנא, מדובר באיסור דרבנן, יש לתת את הדעת, לאידך גיסא, כי באיסור שלפנינו ישנה חומרה מיוחדת דווקא משום שמדובר בגירות. שכן, הניתוק של הגר מעברו מהווה חלק מרכזי בתהליך הגיור, בחינת האמור ברות המואביה 'ותעזבי אביך ואמך וארץ מולדתך ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום' (רות ב, יא). וכדרך שאמרו חז"ל: 'גר שנתגייר כקטן שנולד דמי'.¹¹⁴ נדמה, כי מי שמתגייר ונשאר בנישואיו לאשה נכרית מעמיד את כל תהליך הגיור שלו בסתירה לתהליך זה. גר הנשוי לגויה נשאר לא פעם באותה סביבת חיים ובאותה אוירה, והוא אינו מתנתק מעברו, ואינו מכיר בשינוי המהותי שבא באורחות חייו. חשש זה יכול שיהיה קיים בכל גיור, הוא קיים בוודאי כאשר מדובר בגיור בחו"ל, כשהסביבה הטבעית היא אינה יהודית, וקיים שבעתיים במקרה דנא, שבו הגר ימשיך להתגורר דרך קבע עם אשה גויה. על כך גם יש להוסיף, כי התורה הדגישה לא פעם כי העירוב עם אומות העולם קרוב לבא דווקא דרך הנישואין עימהם,¹¹⁵ ועל כן יש לתת את הדעת, בין מכלול השיקולים, גם לכך שיש בנישואין אלו כדי להעיב על עצם תהליך הגיור, שכולל בתוכו, כאמור, גם את ההתנתקות מהעולם בו היה מצוי הגר עד כה.

יש גם להביא בחשבון את העובדה שכיום במקומות רבים פשה נגע נשואי התערובת, ואם

113 הרב עובדיה יוסף, 'בעיות הגיור בזמננו', תושבע"פ יג (תשל"א), עמ' לב.

114 יבמות כב ע"א.

115 ראה למשל, שמות לד, יד-יז; דברים ב, ד.

בית הדין יקבל גר אשר יהיה נשוי לגויה בהיותו יהודי, יש חשש שאנשים יראו בכך מעין נתינת גושפנקא על ידי בית הדין לנשואי תערובת.

עוד יש מקום לשוב ולהסתפק שמא ומאחר וגם לאחר שיתגייר, חייו יהיו לצדה של אשה שאינה יהודיה, מתעורר ספק באשר לרצינות כוונתו של המתגייר לקבל עליו עול מצוות. האם יוכל לקיים מצוות באופן שכזה? כך, למשל, כתב בשו"ת מנחת יצחק בנוגע למי שמתגייר ויהיה נשוי אחרי הגירות למי שאינה שומרת תורה ומצוות, שזו מהווה סיבה שלא לגיירו, מחמת שיש בזה אנן סהדי שהוא לא יקיים את כל המצוות.¹¹⁶

מאידך גיסא, קיימות גם השלכות לאי-גיוורו על ידי בית הדין. כך, למשל, בשו"ת מלמד להועיל הביא כשיקול לגיור את העובדה שאם רב ירא שמים ידחה את הגיור 'תלך אצל אחד מהחדשים שמקבלין גיורות בלי טבילה בב"ד ובלי קבלת מצות, ואז תהיה נחשבת לגיורת אף שהיא נכרית, מוטב לאחוזו הרע במיעוטו ולקבלה אם תבטיח שהיא מתגיירה (מתגיירת) לשם שמים ושתקיים כל המצות ובפרט מצות שבת, נדה ומאכלות אסורות וכו'...'¹¹⁷

לאחר שכלול כל הנסיבות והשיקולים, יש לשוב ולזכור, כי בכל מקרה יש לבדוק היטב את כוונותיו ורצינותו של המבקש להתגייר.

במסכת גרים¹¹⁸ קיימת דעה, לפיה תוקף הגיור מותנה בכך שרצונו של הנוכרי להתגייר מונע על ידי כוונה לשם שמים: 'כל המתגייר לשום אשה, לשום אהבה, לשום יראה, אינו גר. וכן היו רבי יהודה ורבי נחמיה אומרים כל אותם שנתגיירו בימי מרדכי ואסתר אינם גרים, שנאמר ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם, וכל שאינו מתגייר לשם שמים אינו גר'. גם בסוגיית יבמות מובאת דעת ר' נחמיה בברייתא הקובעת שלכתחילה יש להימנע מגיור אדם המתגייר מתוך מניעים פסולים: 'אחד איש שנתגייר לשום אשה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום

116 שו"ת מנחת יצחק, חלק ו, סימן קז.

117 שו"ת מלמד להועיל, חלק ב, סימן פה. וראה כעין זה בשו"ת מנחם משיב לר' מנחם קירשבוים (אב"ד של קהילת פרנקפורט עד השואה), חלק א, סימן מב. וראה גם שו"ת מים חיים, חלק ב, סימן קח. מגמה הפוכה לזו בשו"ת רבי עזריאל לר' עזריאל הילדסהיימר, סימן רלד.

118 מסכת גרים א, ג.

עבדי שלמה - אינן גרים, דברי ר' נחמיה; שהיה רבי נחמיה אומר: אחד גירי אריות, ואחד גירי חלומות, ואחד גירי מרדכי ואסתר - אינן גרים.¹¹⁹

ואף שבגמרא ביבמות שם הסיקו שלהלכה כולם גרים הם, כבר כתב הריטב"א בחידושו את הטעם לכך: 'אבל (הא) הכא כיון דנתגיירו וקבלו עליהם, חזקה הוא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו ואע"ג דמחמת האונס הוה גירות הוא אליבא דרבנן'.¹²⁰ לאמור, איש שנתגייר לשום אשה ואשה שנתגיירה לשום איש, שהלכה היא שכולם גרים, הוא משום שאחר שנתגיירו וקיבלו עליהם תורה ומצוות, חזקה שאגב אונסייהו (לשום איש או לשום אשה), גמרו וקיבלו עליהם בלב שלם, אבל אם לא נתגיירו מעולם בלב שלם, ולא קבלו עליהם תורה ומצוות, אפילו בדיעבד אין זו גירות כלל.

אכן, שבמקרה שלפנינו אין מדובר בגירות לשם אישות, שהרי אין מדובר במצב בו יהודי חי עם אשה נכריה או להיפך, והצד שאינו יהודי מעוניין להתגייר, ועל כן לא קיים החשש שמא כל ההתעוררות לגיור נובעת בשביל סיבה אחרת (הנישואין), ולא מתוך רצון להידבק בדת האמת בלב שלם ולהיכנס תחת כנפי השכינה.¹²¹ עם זאת, ודאי שיש לבדוק בכוונותיו של המבקש להתגייר, וכפי שכתב הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה: 'אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת... לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו... ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם'.¹²²

ובהקשר זה יש לתת את הדעת גם לדבריו של הרי"א הרצוג באשר לצורך בבירור מדוקדק יותר של רצינות כוונתו של המתגייר דווקא בימינו, ובלשונו: 'ואמנם הלכה כדברי האומר כולם גרים הם ואעפ"כ חוכך אני בגירות כזו בימינו, דבימי חז"ל ובימי הפוסקים ז"ל כמעט

119 יבמות כד ע"ב.

120 חידושי הריטב"א, יבמות כד ע"ב.

121 ראה לעניין זה: שו"ת אגרות משה, יורה דעה, סימן קנט וקנו, וכן מאמרו של הרב מרדכי אליהו: 'גירות לנשוי בנישואין אזרחיים', תושבע"פ כט (תשמ"ח); מאמרו של הרי"מ לאו 'גרות לשום אישות', תושבע"פ יג (תשל"א), עמ' נב; מאמרו של הרב שמואל ת' רובינשטיין, 'גיור לשם אישות - בהלכה', שם, עמ' עד; ובאניקלופדיה תלמודית, כרך ו, ערך גרות, עמ' תכז.

122 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכות יד-טו. וראה גם בפרק יד, הלכה א.

לא היה מקום בתוך עדת ישראל ליהודי עברייני, והנכרי שהתגייר אעפ"י שהיתה לו פנייה חומרית, היינו יכולים לקבל לרצינית את הסכמתו לשמור את המצוות כי אחרת כמעט שחיי לא היו חיים, אבל בימינו לדאבוננו, שהמצב כ"כ פרוץ שיהודים שעפ"י הדין הם בכלל פושעי ישראל, הרבה מהם הם מנהיגים של הקהלות, ואף מנהיגי האומה, מה נחשב זה לנכרי זה (או לנכרית זו), לאמר בפיו (או בפיה), שהוא (או היא), מקבלים יהדות, ולמה ישמרו את המצוות כשכל כך הרבה יהודים אינם שומרים, באופן שיש אומדנא שהקבלה מסופקת כשסבת הגירות היא חיצונית, ומכיון שיש לדון שגרים כאלה הם גירי ספק הרי משתנה הדין שאם יבואו לפנינו לגיירם יש לנו להמנע שהרי אנו מכניסים את הנפש הזאת באיסורים חמורים ואנו נותנים מקום לתערובת זרע ספק נכרי בישראל.¹²³

ויפיים לעניין זה גם דברי בעל החלקת יעקב: 'ואני אשתומם מאד על המראה - כי הרבנים היושבים בערי הפריצות במערב אירופא אין יכולים לרמאות את עצמן באשר יודעים בטוב, אשר רובא דרובא גרים כאלו, הם אשר נדבקו נפשם בישראל להתחתן ורוב הישראלים הללו הם פושעים ואין רוצים כלל לידע מיהדות כשרות שבת נדה, כל המצות הם עליהם למעמסה, והם רק יהודי לאומי, ויודעים בטח אשר גם הנכרית אשר למראית עין מתגיירת, לא תתנהג כלל בשום יהדות, כיון שגם בעלה היהודי הלאומי אינו יודע כלל מזה. וא"כ באופן כזה הדבר פשוט אצלי, אשר אף בדיעבד לא הוי כלל גירות כיון דקבלת עול מצות היא מהדברים דמעכבים אף בדיעבד ... ואיזה קבלת מצות יש, אם אנו יודעים אשר הם מצחקים ומזלזלים בשבת בנדה ובכשרות'.¹²⁴

ובסופם של דברים, יש לחזור ולהזכיר, שלאחר מכלול כל השיקולים שנמנו לעיל ההכרעה הסופית מונחת, כמובן, לפתחו של בית הדין לפנינו עומד המתגייר הספציפי על כל נסיבותיו, וכדברי מרן הבית יוסף שהובאו לעיל: 'הכל לפי ראות עיני הדיין'.

ט. סיכום

העולה מכל הנ"ל:

1. בדברי חז"ל ניתן לעמוד על שתי מגמות ביחס לגרים; האחת מבטאת יחס שלילי

123 שו"ת היכל יצחק, אבן העזר, חלק א, סימן כ.

124 שו"ת חלקת יעקב, יורה דעה, סימן קנ. וראה גם דבריו של מרן הראי"ה קוק וצ"ל בשו"ת דעת כהן, סימן קנד.

לקבלת גרים, ומנגד ניתן למצוא לא מעט מקורות המשבחים את הגרות ואף מחייבים אותנו להודרו בקבלת הגרים.

2. ביישוב מקורות אלו כתבו התוספות, כי הגירות נתפסת כדבר שלילי ולא רצוי כאשר אנו אלו שיוזמים את הגיור, או במקרים בהם הגיור נעשה בחיפזון ובצורה שטחית. לעומת זאת, כאשר הגר מתאמץ להתגייר והיוזמה באה מצדו, אז יש עלינו לקבלו ואולי אף יש עלינו חובה לעשות כן.

3. בנוסף, יש מהראשונים שכתבו שיש מצווה על בית הדין לקבל גוי שבא להתגייר ולגייירו כדין, אם כחלק ממצוות אהבת ה' ואם כחלק ממצוות אהבת הגרים. יש אף כאלו שראו בכך מצווה חיובית, עד כדי שאם בא גוי לבית הדין ולא קיבלו אותו, בית הדין עוברים על איסור עשה.

4. לכל הדעות, אין ספק כי לכתחילה יש לעכב את הגירות על מנת לעמוד על כוונותיו של המתגייר ורצינותו.

5. יש לבחון את כוונת המתגייר גם על רקע המקום והזמן בו מבקש האדם להתגייר: אינו דומה מי שבא להתגייר בזמן ובמקום שישראל בשפל, למי שבא להתגייר כשישראל שרויים על אדמתם בטובה וברכה.

6. בנוסף למילה וטבילה שעל המתגייר לעבור, יש להודיע למתגייר ענייני המצוות לפרטיהם, וכן שכרן ועונשן, וכן על המתגייר לקבל עליו עול המצוות בשלמותן.

7. קבלת המצוות הינה חלק יסודי בתהליך הגיור ובלעדיה אין הגיור חל, או שמא אף אין הליך הגיור מתחיל כלל.

8. לדעת הרמב"ם והשולחן ערוך, ישראל שבעל גויה דרך חתנות לוקה מן התורה. יש חולקים (הטור) וסוברים שהאיסור הוא רק אם בעל אחת מז' אומות ולאחר שהתגיירה. אולם, יש מהאחרונים הסוברים שהטור לא נחלק אלא לעניין מלקות, אך גם הוא מודה שמכל מקום יש איסור בבעילת נכרית גם משאר אומות. לדעת ערוך השולחן, במידה והם גרים יחד אזי גם הטור מודה שהוא לוקה.

9. איסור הביאה הוא רק בדרך חתנות, ואולם מגזרת חכמים שילקה גם הבעל נכרית דרך זנות ואפילו לא בפרהסיא.

10. מלשון הרמב"ם ניתן ללמוד, כי אין מלקות בחתנות ללא ביאה, אם כי ייתכן ואיסור מיהא איכא.
11. חומרה יתרה ישנה במי שנשוי לגויה למי שדר במקום שיש בו יהודים.
12. שחיף הוא המשמש באבר מת, והמשמש באבר מת בביאה אסורה אינו לוקה, ומדברי הרמב"ם עולה כי אף אינו עובר איסור כלל בביאה כזו.
13. מכל מקום, גם המשמש באבר מת בביאה אסורה לוקה מכת מרדות, ואפשר שהוא מחמת איסור ייחוד שיש בדבר.
14. ייתכן ומאחר ואת איסור החתנות עם הגויים תלתה תורה בהסרת הבנים שיולדו מהנכרית מאחרי ה' ולא בעצם הנישואין, יש מקום להקל בדינו של שחיף שכבר נישא לנכרית, ונדמה כי אף אם הדבר אינו ראוי, אין בכך איסור, ובודאי לא איסור תורה.
15. קבלת המצוות יש בה קבלת עול מלכות שמים וגילוי הרצון להיכנס 'תחת כנפי השכינה', ועל כן היא חייבת להיות קבלה מלאה, ואם קיבל עליו כל דברי התורה חוץ מדבר אחד אין מקבלים אותו.
16. יש הסבורים כי בדיעבד מי שקיבל עליו המצוות חוץ מדבר אחד הרי הוא גר, ואולם רבים אחרים פסקו כי במצוות דאורייתא אין הגירות מועילה במקום שיש חסרון כלשהו בקבלת המצוות. ויש הסבורים שגם אם לא קיבל עליו מצווה אחת מדברי סופרים אין הגירות תופסת אפילו בדיעבד.
17. יש שסייגו את ההלכה שמי שקיבל עליו המצוות חוץ מדבר אחד, שאינו גר, רק למי שמתנה בפירוש שלא לקבל מצווה אחת, ושיהיה הדבר מותר לו מן הדין. אבל אם קיבל עליו כל המצוות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון על מצוות אחת אין הדבר מהווה חסרון בקבלת המצוות.
18. מכאן, שבנידון דידן, שהמתגייר מקבל עליו עול מצוות בשלמותו, אלא שימשיך לדור עם אשתו הנכרית מחמת ההרגל ולא מחמת שטוען שאין בדבר איסור, אין הדבר מהווה פגם של קבלת עול מצוות, ולו מחמת העובדה שהוא אינו יכול לקיים יחסי אישות עם אשתו ואפשר שיש בדבר רק איסור דרבנן, וניתן להקל ולגיירו.
19. על אף האמור לעיל, קיימים גם שיקולים כבדי משקל שלא לגיירו, כמו העובדה

שחייו עם אשתו הנכרית ישאירו אותו באותה סביבת חיים שבה חי קודם וימנעו ממנו להתנתק מעברו הנכרי; יכולתו לשמור תורה ומצוות כדת וכדין במחיצתה של אשה נכרית; השפעת גיור זה על התייחסות הציבור לנשואי תערובת וכד'.

20. סוף דבר, שיקול הדעת במקרה זה כמו בכל מקרה של קבלת גרים הוא בידי בית הדין המגיר, אשר י שקול את גיורו של המועמד לגיור על פי מכלול השיקולים, ו'הכל לפי ראות עיני הדיין'.

סימן יב

שאלות בענייני קבורה*

(חורף התשס"ד)

שאלה מרב בקהילת מילאנו, איטליה:

- א. האם ניתן לקבור מתגיירים אשר נפטרו באמצע תהליך הגיור בשדה הסמוך לבית הקברות היהודי אשר איננו משמש בפועל כבית קברות אך הוא בבעלות הקהילה היהודית.
- ב. האם ניתן לקבור באותו השדה אפר של יהודי, אשר הוא או בני משפחתו בקשו לשרוף את גופתו לאחר מותו.

תשובה

חלק א: קבורת גר בבית קברות יהודי
כאשר לא הושלם תהליך גיורו

א. איסור קבורת נכרי ליד ישראל

1. מקור הדין

בברייטא שהובאה בגמרא בגיטין נאמר: 'מפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל, ומבקרין חולי נכרים עם חולי ישראל, וקוברין מתי נכרים עם מתי ישראל, מפני דרכי שלום'.¹

* פורסם במגל טו (תשס"ז), עמ' 106-135, והוא מתפרסם כאן מחדש עם שינויי עריכה קלים.

בהסבר ברייתא זו כתב הר"ן: 'ומכל מקום לא שיהיו קוברים אותן אצל ישראל דהא אין קוברין רשע אצל צדיק אלא לומר שמתעסקין עמהם'.²

מקור דין זה שאין קוברין רשע אצל צדיק הוא בסוגיה בסנהדרין. סוגיה זו עוסקת בביאור הדין המשנה: 'ולא היו קוברין אותו בקברות אבותיו, אלא שתי בתי קברות היו מתוקנין לבית דין; אחת לנהרגין ולנחנקין, ואחת לנסקלין ולנשרפין'.³ מבארת הסוגיה: 'וכל כך למה - לפי שאין קוברין רשע אצל צדיק, דאמר רבי אחא בר חנינא: מנין שאין קוברין רשע אצל צדיק, שנאמר (מלכים ב יג, כא): 'ויהי הם קברים איש והנה ראו את הגדוד וישליכו את האיש בקבר אלישע ויגע האיש בעצמות אלישע ויחי ויקם על רגליו'.⁴

כאמור, מסוגיה זו האוסרת לקבור רשע אצל צדיק למד הר"ן, שאין קוברים נכרי אצל ישראל, ועל כן פירש שמה שאמרו בגמרא שקוברים מתי עכו"ם עם מתי ישראל, אינו בא להתיר לקבורם בקבר ישראל אלא רק לומר שמתעסקים בקבורתם. כך גם פירש רש"י שם: 'לא בקברי ישראל אלא מתעסקין בהם אם מצאום הרוגים עם ישראל'.⁵

2. 'עם מתי ישראל' - ההתעסקות בקבורת עכו"ם בפני עצמה

אמנם, מדברי רש"י עולה כי הוא למד מדברי הברייתא הגבלה נוספת באשר להתעסקות בקבורת הנכרים, והיא, שהתעסקות זו מותנית בכך שהנכרי נמצא הרוג עם ישראל, הגבלה אותה למד מלשון הברייתא 'קוברין מתי נכרי עם מתי ישראל'. ברם, כבר הרשב"א בחידושו לגיטין עמד על כך שהגבלה זו אינה נזכרת לא בתוספתא ולא בירושלמי שהביאו דין זה.⁶

כך בתוספתא בגיטין: 'עיר שיש בה ישראל וגוים הפרנסין גובין מישראל ומגוים מפני דרכי שלום מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום'.⁷ ובהלכה יד: 'מספידין וקוברין מית גוים מפני דרכי שלום מנחמין אבילי גוים מפני דרכי שלום'. הרי שרק בהלכה יג לעניין פרנסה הזכירו הלשון 'עם' עניי ישראל אך לא הזכירו לשון זאת בהלכה יד לגבי קבורת מתי גוים.

2 ר"ן, שם, דף כח ע"א בדפי הרי"ף.

3 סנהדרין ו, ה.

4 סנהדרין מז ע"א.

5 רש"י, שם, ד"ה לא בקברי.

6 חידושי הרשב"א, גיטין סא ע"א, ד"ה הא דתניא.

7 תוספתא, גיטין (ליברמן), פרק ג, הלכה יג.

וכך גם בסוגיית הירושלמי בגירסת ברייתא זו: 'תני עיר שיש בה גוים וישראל הגביים גובין משל ישראל ומשל גוים ומפרנסין עניי ישראל ועניי גוים ומבקרין חולי ישראל וחולי גוים וקוברין מתי ישראל ומתי גוים ומנחמין אבילי ישראל ואבילי גוים ומכניסין כלי גוים וכלי ישראל מפני דרכי שלום'.⁸ והוסיפו על כך: 'גירדאי שאלון לרבי אימי יום משתה של גוים מהו סבר מיישרי לון מן הכא מפני דרכי שלום אמר לון רבי בא והתני רבי חייא יום משתה של גוים אסור א"ר אימי אילולי רבי בא היה לנו להתיר עבודה זרה שלהן וברוך שריחקנו מהם'.

הרי שגם בסוגיית הירושלמי לא תלו את העיסוק בקבורת עכו"ם בכך שהדבר נעשה עם מתי ישראל, שהרי מבריייתא זו סבר רב אימי להתיר גם להתעסק ולסייע ביום משתה של גויים, וזה ודאי שאינו נעשה עם יום משתה של ישראל בהדי הדדי.

וממקורות אלו השיג הרשב"א על פירוש רש"י שעולה מדבריו שרק 'בעודנו מתעסק עם שאר מתים ישראלים דאז הוה ליה איבה אם מתעסק באלו ומניח את אלו אבל אם מצאן בפני עצמן לא'. והסיק הרשב"א שמתעסקין בקבורת עכו"ם לא רק כשמצאים עם מתי ישראל, והסביר את לשון הבריייתא בגמרא בבבלי 'עם' מתי ישראל, שהכוונה היא 'כשם' שמתעסק עם מתי ישראל.⁹

גם הר"ן חלק על דברי רש"י הנ"ל וכתב: 'ולישנא (של רש"י) לאו דוקא דהוא הדין כשנמצאו מתי כותים לבד שמתעסקים בהם מפני השלום'.¹⁰

3. שיטת הב"ח המתיר לקבור נכרי אצל ישראל

כאמור גם הר"ן סבור, שהבריייתא לא באה לומר אלא שמתעסקים בקבורתם אך לא להתיר קבורתם יחד עם מתי ישראל, שדבר זה אסור מטעם שאין קוברים רשע אצל צדיק, וכנ"ל.

אמנם הב"ח פירש את הבריייתא בגיטין גם לעניין קבורתם בקברי ישראל: 'אם מצאם הרוגים עם ישראל יכול לקבור מתייהם בקברי ישראל, ואע"ג דאין ספק שאין קוברין נכרי אצל ישראל דאפילו ישראל רשע אין קוברין אצל צדיק כ"ש נכרי אצל ישראל וכדכתב הר"ן

8 תלמוד ירושלמי, דמאי פ"ד ה"ג, והובא גם בגיטין פ"ה ה"ט ובעבודה זרה פ"א ה"ג בשינוי לשון.

9 כך כתב בתוספות ר"ד, שם שאף אם מצאוהו לבדו מתעסקים בקבורתו.

10 ר"ן על הרי"ף שם. וראה בטור, יורה דעה, סימן שסז ששינה בלשון רש"י וכתב: 'ופרש"י לא שיקברוהו בקברי ישראל אלא משתדלים בקבורתם כמו שמשתדלים בקבורת ישראל'. וכתב על כך הב"י ששינה הטור לשון רש"י על פי דברי הר"ן הנ"ל, ע"ש.

ס"פ הניזקין, מ"מ יכול הוא לקבור מתי נכרי עם מתי ישראל בחצר אחד מפני דרכי שלום כיון שמצאום הרוגים יחד.¹¹

אך כמבואר בדברי הב"ח להדיא, כל ההיתר הוא במצאם הרוגים ביחד, ומפני דרכי שלום, ואף בזה לא התיר אלא בחצר אחד ולא זה אצל זה.

ומדברי הב"ח שכתב שמאחר שאין קוברים רשע אצל צדיק כ"ש נכרי, יש לכאורה ללמוד, שאף שבשו"ע¹² לא התייחס לקבורת נכרי אצל ישראל (ורק פסק שאין קוברים אנשים כשרים אצל רשעים, ולא רשעים אצל כשרים), מאחר וכל שכן הוא, כדברי הב"ח, יש לאסור הדבר. וכך כתב בב"י להדיא אחר שהביא את דברי הר"ן: 'ומכל מקום לא שיהו קוברין אותן אצל ישראל דהא אין קוברין רשע אצל צדיק אלא לומר שמתעסקין עמהם'.¹³

אמנם בבית יוסף הוסיף: 'כתב הכל בו (סי' קיד דף פו ע"ג) הרואה את המת חייב לעמוד מפניו ולנהוג בו כבוד ואפילו מת גוי חייב ללוותו ארבע אמות ותימה כי בנדה כתוב השוחט לנכרי פירוש ואוכל עמו אם מת אין הולכין אחר מטתו ונוכל לומר כל שכן גוי עכ"ל והתימה שתמה אינו כלום דודאי ישראל רשע גרע מגוי ולרבי אליעזר (בחולין לח:) דאסר שחיטה לנכרי משום דמחשבת נכרי לעבודה זרה ישראל האוכל מאותה שחיטה רשע הוא אבל אעיקרא דדינא פירכא דלא עלה על הדעת שיהיה חייב ללוות מת גוי אם לא מפני דרכי שלום ומיהו אפשר לאוקמי בגוי חסיד דקיימא לן (סנהדרין קה.) חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא'.¹⁴

מכאן יש מקום ללמוד, שמסקנת הב"ח שאם אין קוברים רשע אצל צדיק כל שכן נכרי אצל ישראל, אינה מוכרחת, שהרי מדברי הב"י הנ"ל עולה שיייתכנו דינים מסוימים שלגביהם 'ישראל רשע גרע מגוי'. ואכן, כך כתב בשו"ת פרי השדה: 'מ"מ לקבור גוי אצל ישראל רשע אינו מוכרח שיהיה חמור יותר מלקבור רשע אצל צדיק, עכ"פ א"ש מה שהר"ן לא נקט בלשון 'וכ"ש'.¹⁵ ואף הביא לכך הסבר לאור טעמו של דין זה שאין קוברים רשע אצל צדיק: 'ועוד י"ל דהא דאין קוברין רשע אצל צדיק אין הטעם משום שפוגמין בכבודו של

11 ב"ח, יורה דעה, סימן קנא, ד"ה אסור.

12 שו"ע, יורה דעה, סימן שסב, סעיף ה.

13 בית יוסף, יורה דעה, סימן שסז, אות א, ד"ה קוברין מתי.

14 שם.

15 שו"ת פרי השדה, חלק ג, סימן כט.

צדיק דהצדיק אינו מרגיש עי"ז שום פחיתות הכבוד כי נפשו דבקה באור האמת...¹⁶ אלא הטעם הוא משום ש'הרשע סובל עונש ר"ל גם בקבר... ואם הרשע נקבר אצל צדיק והצדיק רואה בצערו מרגיש הצדיק ג"כ כאב וצער משום שיש לו רחמנות משו"ה אין קוברין רשע אצל צדיק שהצדיק לא יצטרך לסבול צער כשיראה פורענויות הרשע. וא"כ לפי"ז י"ל דנכרי שפיר קוברין שבצער דגוי לא אכפת כ"כ לצדיק, וא"כ יפה עשה הר"ן שלא כתב דכ"ש גוי אין קוברין, דהו"א דבגוי לא איכפת לנו כיון שיש סברא לומר דרק בצערא של ישראל רשע הנקבר שם מרגיש הצדיק ג"כ, אמנם עכ"פ כדי שלא יהיה גנאי לרשעי ישראל שגוי יכולים לקבור סמוך לישראל, ורשע אצל צדיק אסור משו"ה אמרינן דגם גוי אין קוברין סמוך לישראל'.

4. קבורת נכרי אצל ישראל – פוסקי זמננו

אכן, הרמב"ם לא הביא להלכה את הדין שאין קוברים נכרי אצל ישראל ואף לא את הדין שאין קוברים רשע אצל צדיק אלא רק את הדין שני קברות שהיו מתוקנין לבית דין אחד לנסקלין ולנשרפין ואחד לנהרגין ולנחנקין,¹⁷ ואולם דבר פשוט הוא שאין בו שום ספק לכל הפוסקים שאין קוברין נכרים בבית הקברות של ישראל 'ואין לשנות כלל ועיקר מהמקובל והנהוג בזה מדור דור, ואשר יסודו מהררי קודש'.¹⁸

16 השווה לדברי ספר חסידים שהובאו להלן, שראה בטעם האיסור פגיעה בצדיק.

17 רמב"ם, הלכות סנהדרין פרק יד הלכה ט. וראה בשו"ת קול מבשר (חלק א סימן א ד"ה והנה החת"ס) שהסביר הטעם שהשמיט הרמב"ם הדין שאין קוברים רשע אצל צדיק בכך שמהגמרא הנ"ל העוסקת בשתי בתי קברות שהיו לבית הדין אחד לנסקלין ולנשרפין ואחד לנהרגין ולנחנקין, עולה שרק דין זה של עשיית שתי בתי קברות הוא הלכה למשה מסיני ('גמרא גמירי לה' - ובאמת בגמ' לא נאמר רק גמרא גמירי לה ומוזה אין הכרח שיהי' הלל"מ כמ"ש בתשו' חות יאיר סימן קצב והביא מכמה מקומות בש"ס לשון זה שהוא רק מדרבנן). 'אבל בשאר מתים הא דאין קוברין רשע אצל צדיק הוא רק זהירות בעלמא מדרבנן ואסמכוה אקרא דדברי קבלה מעובדא דאלישע'. מטעם זה הזכיר הרמב"ם רק את הדין שלהרוגי ב"ד התקינו שתי קברות וכתב שזה הלכה מפי השמועה, ואילו את הדין שאין קוברין רשע אצל צדיק השמיט ולא הביאו אפילו בתור מצוה דרבנן, משום שהרמב"ם סבור, 'דאינו דין גמור רק זהירות בעלמא'.

יתרה מזאת הוסיף בעל ה'קול מבשר' שהרמב"ם סמך על מדרש אחר החלוק עם המדרש העוסק בקבורתו של אלישע, ממנו למדה הגמרא שאין קוברין רשע אצל צדיק. ואלו דבריו: 'אולם באמת מדרשים חלוקים הן בדפרכי דר"א ס' ל"ג איתא דהנקבר אצל אלישע הי' צדיק מגדולי הדור והוא שלום בן תקוה והלך לביתו וחייה שני' רבות והוליד בן את חנמאל יעו"ש. ועי' בפ' רד"ק במקרא שם במלכים שהביא ג"כ מדברי חז"ל דרש זה ולא הביא את מקורו. וא"כ לפי"ז אין שום ראי' כלל מאלישע. והרמב"ם סמך עצמו על ספר פרקי דר"א שהחשיב אותו מאד בכמה מקומות בחבורו מו"נ...'

18 שו"ת ציץ אליעזר, חלק טז, סימן לו. וראה מה שכתבו בחומרת איסור זה בשו"ת מלמד להועיל, חלק ב, יו"ד, סימן קכז; מרן הראי"ה קוק זצ"ל בשו"ת דעת כהן, סימן רא; הרב עובדיה הדאיה בשו"ת ישכיל עבדי,

בשׁו"ת אגרות משה, הוסיף על כך, שאף בן נח ששומר שבע מצוות אין לקבור אצל ישראל, מאחר ואין זה מצד רשעתם אלא הוא מצד שאין להם קדושת ישראל.¹⁹ וראה כמו כן, בספר דודאי השדה לר"א דיטש לענין חיוב ההבדלה בין קברי ישראל לבין קברי עכו"ם, כתב: 'מה שאין קוברין עכו"ם בקברי ישראל לא מחמת שנאה אסור לנו לעשות כן רק כי הנשמה בעת תפרד מגויתה צריכה לשוב למלונה למקום אשר חוצבה, ומי שדרכו ליסע למזרח העולם לא יוכל ליסע ביחד עם מי שנוסע למערב העולם, כמו כן בביה"ק אשר הוא משכן הגוף למנוחות אשר משם תפרד הנשמה לשרשה, לא תתכן שיהיו הגופות אשר רוח החיה אשר בהם היה אינם מתאחדים בשרשן שיהיו משכנם במקום אחד... וגדולה מזו מצינו בגמ' סנהדרין מ"ו שלנסקלין ונשרפים היה ביה"ק מיוחד מלנהרגין ולנחנקים, וכתב הרמב"ם פ"ד מה' סנהדרין ה"ט שדבר זה הוא הלכה מפני השמועה, וידוע שמה שהוא הלכה אין לנו לעמוד על סוד הדבר, רק זאת מחויבים אנו להאמין שמסתמא ידע הקב"ה אשר אם לא יהיו מובדלים במוותם שלא תוכל הנפש אח"כ לשוב למקום מחצבתה, וא"כ ממילא פשיטא שהאומות אשר שורש נשמתן ממקום אחר לא טוב להם להיות מקום מנוחתם בקבר במקום קברי ישראל. כי אז לא תוכל נפשם להגיע למטרת חפצם'.²⁰

ב. קבורת גר בבית קברות יהודי כאשר לא הושלם תהליך גיוור

1. קדושת בית הקברות

בשלטי גיבורים כתב: 'מכל אלו לבי אומר לי דסבירא ליה להרמב"ם ז"ל דדין בית הקברות הוא כדין בתי כנסיות ויהיב לבתי קברות כל דין דיהיב לבתי כנסיות... הלכך בתי קברות של רבים דכיון דאקצו ההוא קרקע לבית הקברות חל עליה בכוליה קרקע שם בית הקברות ואיסורו ואפי' במקום שלא נקברו שם המתים דהא להכי אקצינהו לכולי ארעא'.²¹

מדבריו עולה, כי עצם הקצאת מקום לשמש כבית קברות די בה כדי להחשיב את המקום לקברי ישראל שאין לקבור שם נכרים. עם זאת, ייחוד המקום כשלעצמו אין בו די, ורק אם בפועל קברו ולו רק אדם אחד בחלק מהשטח, מאותה שעה חל על המקום שם קברות ישראל לעניין קדושת המקום בכל השטח שנקנה לשם בית הקברות עד הגבולים והמיצרים

חלק ו, חלק יו"ד, סימן כ. והרב עובדיה יוסף בשׁו"ת יביע אומר, חלק ז, חלק יו"ד, סימן לו, אות ב.

19 שׁו"ת אגרות משה, חלק ג, יו"ד, סימן קמו.

20 דודאי השדה, סימן לג.

21 שלטי גיבורים, סנהדרין, דף טו בדפי הרי"ף.

שהוקצו לכך ואין לקבור בו עכו"ם. כך כתב מרן הראי"ה קוק בתשובה, אחר שהביא דברי השלטי גבורים הנ"ל: 'ומפני כך כל הקרקע שנתייחדה לקברות, אע"ג דקיי"ל הזמנה לאו מילתא היא, ואין איסור הנאה של משמשי מת מתחיל כ"א לאחר שכבר קברו בו את המת, אבל מאחר שכבר התחילו לקבור שם (והדגשה אינה במקור), אז ע"י המעשה הזה כבר נתקדש כל שטח האדמה שנתייחד לשם קברות צבוריים, ונתפשטה על זה קדושת בית הכנסת, והוי כמו אומניה וצר בי' תפילין, שאסור למיצר ביה זוזי להורידו מקדושתו, ומתוך שהוזמן כל שטח הקרקע המיוחד לבית הקברות כבר חלה הקדושה, שנעשתה ע"י מעשה הקבורה, על כל החלק המיוחד לכך'.²²

ומשנתקדש המקום בקדושת בית הקברות, שוב אין לקבור שם נכרים ואפילו להקצות שטח מיוחד ונפרד בתוך בית הקברות לצורך קבורת מתי נכרים אפילו בריחוק מקום והפסק ניכר ע"י מחיצה וכיו"ב ג"כ אסור.²³

2. הפסק מחיצה

ויתרה מזאת כתב הר"ש קלוגר, שלא רק שבתוך שטח בית הקברות של ישראל אין לקבור נכרים ואין לייחד להם בו מקום, אלא שאף אין לסמוך בית קברות של נכרים לבית קברות של ישראל ולו באופן שדופן אחת מבית הקברות של ישראל תהיה פרוצה לקברות נכרים ללא שיהיה הפסק במחיצה ניכרת. והטעים: 'כל דאין הבדל בין זה לזה נקרא יחד, והתורה אמרה בפ' תרומה 'והבדילה הפרוכת לכם בין הקודש ובין קודש הקדשים', מוכח דאף אם כולו קודש אם זה מקודש מזה צריך הבדל במחיצה, ובלי הבדל לא נחשב בפ"ע רק הם כמעורבין, ומכ"ש בין הקודש ובין טומאה אשר מעמידין על קבריהם צלמים ודאי צריך מחיצה ממש ובלא מחיצה נחשבו נקברין יחד וכו'.²⁴ והביא סמך לזה מהדין האמור בש"ס²⁵ ובשו"ע²⁶ שבית או חצר שנפרץ כותל אחד מכותליו למקום האסור לו נאסר גם שם לטלטל, מחמת שבלי הפסק מחיצה נחשב האויר מעורב יחד.

הוסיף על דבריו הרא"י וולדנברג, שמה שכתב שיש להבדיל 'בין הקדש ובין הטומאה אשר

22 שו"ת דעת כהן, סימן רא. וכ"כ גם בגשר החיים, חלק א, עמ' רפו.

23 דעת כהן, שם; שו"ת ציץ אליעזר, חלק טז, סימן לו.

24 שו"ת טוב טעם ודעת, מהדור"ג, חלק ב, סימן רנג.

25 עירובין צג ע"ב.

26 שו"ע, אורח חיים, סימן שעד, סעיף ב.

מעמידין זה על קבריהם צלמים',²⁷ נימוק זה הוא לא העיקר, 'וגם אפילו אם לא יעמידו על קבריהם צלמים, כגון הישמעאלים וכדומה, ג"כ מן הצורך ההכרחי להבדיל בין הקברים מכח יתר הנימוקים שהמה העיקריים'.²⁸

ואכן, גם מספר חסידים עולה כי יש צורך בהפרדת מחיצה אפילו בין קבר רשע לקבר צדיק, וז"ל: 'מעשה בחכם צדיק שקברוהו אצל אדם שאינו הגון, ובא הצדיק בחלום אצל כל בני העיר והתרעם לאמר, הרעותם לי, כי קברתוני אצל בית הכסא שריחו רע, וקשה לי מאד העשן שלו, ושמו אבנים בין קבר הצדיק לקבר הרשע כמחיצה, ומשם והלאה לא בא אליהם בחלום עוד'.²⁹

ואולם, יש מן הפוסקים הסבורים שלא די במחיצה בלבד, ויש צורך להשאיר שטח פנוי של כמה אמות בנוסף לעשיית המחיצה. כך, בשו"ת מנחת אלעזר, כתב שלא מועילה מחיצת אבנים וגדר בין קברי עכו"ם לקברי ישראל, אלא צריך להרחיק עכ"פ שמנה אמות.³⁰

ואחר שהעלנו שאין לקבור נכרי סמוך לישראל ואף לא באותו בית הקברות אף שאינו סמוך, ואף לא בחלקה הסמוכה לבית הקברות של ישראל ללא הפסק מחיצה, יש לדון במעמדו של אדם שביקש להתגייר ואף פתח בהליכי גיור אלא שלא זכה להשלימם ומת, האם ניתן לקבור אדם זה בקברי ישראל.

ג. קבורת גרים שנפטרו בטרם הושלם תהליך הגיור בבית קברות יהודי

1. מרכיבי הגיור – לכתחילה ולעיקובא

הליך הגיור בנוי ממספר מרכיבים הנלמדים מכניסתם של ישראל לברית. וכפי שכתב הרמב"ם בתחילת הפרק הדין בהלכות הדנות גירות: 'בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן... וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן'.³¹ משחרב בית המקדש

27 ציץ אליעזר, שם.

28 שם.

29 ספר חסידים, סימן תשה. וראה על כך בעבודתי: איכות הסביבה (אקולוגיה) במשפט העברי: הרחקת מטרידים, רמת גן תשס"ה, עמ' 219.

30 שו"ת מנחת אלעזר, חלק ב, סימן מא, ד"ה אולם. וראה גם: שו"ת רמ"ע מפאנו, סימן מד; אבן יעקב להרא"י וולדנברג סימן כו; שו"ת יביע אומר, חלק ז, יורה דעה, סימן לו, אות א.

31 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה א-ד.

נמנע מהמתגייר מלהביא קרבן, ובהליך הגיור נותרו אפוא המילה והטבילה בלבד.

בסוגיית הבבלי ביבמות מובאת ברייתא ובה מחלוקת תנאים באשר למעמדו של מי שקיים רק אחד ממרכיבי גיור אלו: 'ת"ר: גר שמל ולא טבל - ר"א אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באבותינו, שמלו ולא טבלו; טבל ולא מל - ר' יהושע אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באמהות, שטבלו ולא מלו; וחכמים אומרים: טבל ולא מל, מל ולא טבל - אין גר, עד שימול ויטבול'.³²

להלכה נפסק כחכמים ש'לעולם אינו גר עד שימול ויטבול'.³³ בסוגיה אף מובא מעשה ממנו עולה כי זו אכן ההלכה: ר' חייא בר אבא איקלע לגבלא, חזא בנות ישראל דמעברן מגרים שמלו ולא טבלו... ולא אמר להו ולא מידי. אתא לקמיה דר' יוחנן, א"ל: צא והכרז על בניהם שהם ממזרים... ר' יוחנן לטעמיה, דאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן: לעולם אין גר עד שימול ויטבול, וכיון דלא טביל - עובד כוכבים הוא, ואמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד ממזר'.³⁴ כך נפסק הדבר גם ברמב"ם: "גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול".³⁵

כך גם בסוגיה במסכת ברכות הדנה בדברי המשנה 'נכרי אין מזמנים עליו', שאלו 'פשיטא', ותרצו, שמדובר בגר שמל ולא טבל. ונאמר על כך שם 'וכמה דלא טבל נכרי הוא',³⁶ הרי שגם בסוגיה זו סבורה הגמרא שבמצב זה עדיין נכרי הוא.

2. מל ולא טבל - לעניין פקוח נפש וקרבן פסח

והנה על אף שהן מהסוגיה ביבמות והן מהסוגיה בברכות הנ"ל עולה בצורה ברורה כי מי שמל ולא טבל הרי הוא כנכרי, הראשונים והפוסקים דנו במעמדו של מי שמל ולא טבל בנוגע להלכות שונות.

כך, למשל, התשב"ץ בתשובותיו עוסק בדיון האוסר להפליג בספינה פחות מג' ימים קודם השבת,³⁷ ובין השאר, הוא כותב: 'ומכאן אני אוסר למול את הגר בחמישי בשבת כדי

32 יבמות מו ע"א.

33 שם ע"ב.

34 שם ע"א.

35 רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה ו. וראה גם בשו"ע, יורה דעה, סימן רסח, סעיף ב.

36 ברכות מז ע"ב.

37 שבת יט ע"ב; או"ח, סימן רמח ס"א.

שלא יבא יום ג' למילה בשבת ויצטרכו לחלל עליו שבת כדאיתא במס' שבת פר"ע (פ"ו ע"א)...³⁸.

מדברים אלו הסיק הרא"י וולדנברג, שניתן לחלל את השבת על גר שמל ולא טבל והוא חולה שיש בו סכנה, וזאת על אף שבגמרא אמרו כדבר פשוט שלעולם אינו גר עד שימול ויטבול וכמה דלא טבל נכרי הוא. שהלא מדברי התשב"ץ הללו עולה, כי התשב"ץ ראה כדבר פשוט שגר שנימול ביום חמישי מחללין עליו את השבת אע"פ שבודאי עוד לא הספיקו גם לטבולו עד אז, מאחר ובמשך יומיים-שלשה בוודאי עוד לא הספיק להתרפא מהמילה. הרא"י וולדנברג מוסיף, כי 'אילו הוה ס"ל להתשב"ץ שהדין הזה הוא דוקא כשגם כבר טבל, אזי בלי שום ספק שלא היה נמנע מלבאר זאת כדי שלא לתת מכשול לרבים ללמוד מסתימת דבריו לחלל את השבת עבור גר שמל ולא טבל במקרה ומסתכן'.³⁹

ואולם, מחמת דברי הגמרא הנ"ל, מהם עולה כי מעמדו של מי שמל ולא טבל הוא כנכרי, משתדל הרא"י וולדנברג למצוא טעם מיוחד בדין זה שמחללין את השבת על מי שמל ולא טבל. לדעתו, מי שמל ולא טבל על אף שהוא נחשב כנכרי נכלל בפסוק של 'וחי בהם' (ויקרא יח, ה) ממנו למדו חז"ל 'ולא שימות בהם'⁴⁰ שפיקוח נפש דוחה את מצוות התורה, ע"ש. ולאחר ראיותיו, הוא אף מטעים דבריו בכך, שבפסוק של 'וחי בהם' נאמר: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם', ולשון 'האדם' כולל גם עכו"ם.⁴¹

התחייסות נוספת בדברי הראשונים למעמדו של מי שמל ולא טבל ניתן למצוא בדברי הרשב"א בחידושו למסכת יבמות. הסוגיה שם לומדת שהפסוק 'תושב ושכיר לא יאכל בו' (שמות יב, מה) האמור בקרבן פסח, בא לרבות גר שמל ולא טבל, שגם הוא אסור באכילת קרבן הפסח. הרשב"א נדרש לצורך בריבוי מיוחד מפסוק כדי ללמד על איסור אכילת קרבן פסח לגר שמל ולא טבל, מדוע ללא הריבוי היינו חושבים שהוא אוכל בקרבן פסח למרות שעדיין לא הושלם הליך הגיור ולכאורה הוא איננו יהודי. ומסביר הרשב"א: 'דשאני הכא

38 שו"ת תשב"ץ, חלק א, סימן כא. דבריו אלו הובאו בבית יוסף בטור, יורה דעה, סימן רסח, ובב"ח בקו"א לסימן רסו ובש"ך בסימן רסו, ס"ק יח.

39 שו"ת ציץ אליעזר, חלק י, סימן כה.

40 יומא פה ע"ב.

41 ראה: תוספות יבמות סא ע"א, ד"ה ואין. וראה גם בשו"ת מחזה אברהם, חלק אורח חיים, סימן נד, ובשו"ת אמרי יושר, חלק ב, סימן קל, שדנו בשאלה זו, אם מותר לחלל את השבת עבור גר שמל ולא טבל.

דמילתו לשם יהודית ואף על פי שלא נגמר גירותו מ"מ כבר התחיל ונכנס קצת בדת יהודית שאינו צריך אלא טבילה".⁴²

3. היחס בין המילה והטבילה

כאמור, הליך הגירות נשלם ע"י שני המרכיבים מילה וטבילה. על היחס ביניהם, דרך פעולתם ותלותם אחד בשני, עמדו מספר אחרונים, תוך השוואת הליך הגיור על מרכיביו למשנה במסכת מנחות הבוחנת את זיקתם של מרכיבים שונים המקיימים מצווה אחת ביחס למצוות שונות. כך למשל, נאמר שם במשנה: 'התכלת אינה מעכבת את הלבן והלבן אינו מעכב את התכלת תפלה של יד אינה מעכבת של ראש ושל ראש אינה מעכבת של יד הסולת והשמן אינם מעכבין את היין ולא היין מעכבן המתנות שעל מזבח החיצון אינן מעכבות זו את זו'.⁴³

יש שראו את המילה והטבילה כשתי פעולות שונות ונפרדות הפועלות גם זו ללא זו. כך, למשל, כתב בעל האור שמח: 'נראה קצת דמילה וטבילה הוי כשני דברים המתירים שמעלין זה בלא זה...'.⁴⁴

מנגד ניצב בעל האחיעזר הטוען: 'וגם עיקר הדמיון לשני דברים המתירים מעלים זה בלא זה אינו עולה יפה דבזה אין לנו אלא מה שאמרו ובודאי דגר שמל ולא טבל הוי גוי לכל הדברים כמו שאמרו ואינו גר עד שימול ויטבול ואין גירות לחצאין ורק במה שמצינו בכבשי עצרת דשחיטה וזריקה יש להם דינים מיוחדים מאי דשחיטה מקדש וכן בחליצה ורקיקה יש שם דינים לפוסלה'.⁴⁵ לאמור, אין כל משמעות הן למילה ללא טבילה והן לטבילה ללא מילה.

ואכן, דין הגמרא הנ"ל שמי שטבל ולא מל או מל ולא טבל אינו גר, תומך במסקנתו של בעל האחיעזר, וכפי שהטעים ר' יוסף ענגיל: 'אין גר עד שימול ויטבול, וחכם אחד שאלני מדוע כל חד מנייהו אינו פועל כלל, ומאי שנא מדאמרינן בעלמא דשני דברים המתירים מעלין זה בלא זה. והשבתי דשני דברים המתירים דמעלין זה בלא זה, היינו רק כששניהם עושים פעולה אחת, ואז כל אחד פועל מקצת פעולה, משא"כ מילה וטבילה דגר לכל אחד פעולה אחרת, כי בגירות יש שני דברים הסרת ענין הכותיות וקבלת ענין הישראליות, עיין

42 חידושי הרשב"א, יבמות ע"א, ד"ה אלא.

43 מנחות ד, א.

44 אור שמח, הלכות איסורי ביאה, פרק יג הלכה ו.

45 שו"ת אחיעזר, יורה דעה, סימן כט, אות ו.

סנהדרין (נח ע"ב), יצא מכלל עכו"ם ולכלל ישראל לא בא, הרי דיש מיצוע לשני הדברים האלו, ופשוט מסברא גם כן, דלא כל מי שאינו עכו"ם הוא ישראל ממילא... וא"כ הרי צריך בגירות שתי פעולות הסרת הכותיות והעשותו ישראל, וזהו שפועלים המילה והטבילה, כי הסרת הערלה מסרת תיעוב הכותיות, והטבילה נותנת קדושה ומקדשותו להיות ישראל, ולכן המילה קודמת לטבילה, וכעת מצאתי ממש כדברי בשו"ת רדב"ז ח"ג סימן תתקי"ז ואמרתי שישו בני מעי שישו.⁴⁶

יש לשים לב, שעל אף שמדברי הר"י ענגיל עולה כי הוא מסכים להגדרת השואל ש'כל חד מינייהו אינו פועל כלל' ובכך עולים דבריו בקנה אחד עם דברי בעל האחיעזר, הרי שמהמשך דבריו עולה בצורה ברורה כי לכל אחד ממרכיבים אלו פעולה נפרדת אשר פועלת את פעולתה ללא כל תלות במרכיב השני: המילה היא הסרת הערלה ('הכותיות') המעכבת את הגיור בחינת 'סור מרע' ואילו הטבילה היא היוצרת את הגיור ומכנסת את המתגייר בקדושת ישראל בחינת 'עשה טוב'.⁴⁷

יתרה מזאת, הר"י ענגיל מכיר בקיומו של מעמד מיוחד למי שנמצא במצב הביניים, לאמור, שמל ולא טבל, שהוא אינו בגדר ישראל על אף שכבר יצא מגדר עכו"ם.

4. יהדותו של מי שמל ולא טבל

למעשה, מדברי הרשב"א הנ"ל עולה, כי המל ולא טבל לא רק שיצא מכלל העכו"ם כדברי הר"י ענגיל, אלא שגם 'נכנס קצת בדת יהודית'. כפי שהסיק מו"ר הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא מדברי הרשב"א: דאם כי צריך שני דברים לגירות – מילה וטבילה, מ"מ סגי כבר בדבר אחד בלבד כדי לקבוע שנכנס קצת לדת יהודית, ולדבריו יתכן שיצא חידוש שהו"ה לשיטה שסוברת שסדר מילה ואח"כ טבילה אינו מעכב, ומהני גם טבילה ואח"כ מילה, א"כ גם בטבילה לחוד נכנס קצת בדת יהודית, והוא לא יהיה כבר בכלל גוים ערלים הם'.⁴⁸

ברם, כבר העיר על כך בעל הדבר אברהם⁴⁹ – אחר שהעיר על כך ש'המושג של מקצת

46 ר' יוסף ענגיל, גליוני הש"ס, יבמות מו ע"א.

47 ראה: שו"ת לב אריה, סימן י; שו"ת משנת רבי אהרן, סימן לה, אות ו; במאמרו של הרב י"ד סולובייצ'יק, 'קול דודי דופק' בספרו בסוד היחיד והיחד, ירושלים תשל"ו, עמ' 385.

48 במאמרו: 'הטפת דם ברית לעולי אתיופיה', תושבע"פ כז (תשמ"ו), עמ' מו.

49 דבר אברהם, חלק ג, סימן יט.

יהדות דבר מוזר הוא' - כי גם הרשב"א לא אמר דבריו רק להווא אמינא, היינו, לתת טעם מדוע הייתה צריכה התורה פסוק מיוחד למעטו מקרבן פסח, ועל כך כתב שכיוון שמל הרי הוא 'מקצת יהודי'. אמנם למסקנה אחר שהתורה מייעטה אותו, לימדה אותנו בזה שיש לראותו כנכרי גמור. מסקנה העולה בקנה אחד עם סוגיית הגמרא ביבמות ובברכות הנ"ל.

ואמנם, מחמת הסוגיות הנ"ל ראו חלק מהאחרונים לחלק בין מעמדו של מי שמל ולא טבל לבין מעמדו של מי שטבל ולא מל⁵⁰ וזאת על אף שמלשון חכמים בברייתא עולה שלא חילקו בכך. בעל החלקת יואב כתב: 'והנראה לפענ"ד לחדש שאף דלשון חכמים הוא שבין מל ולא טבל ובין טבל ולא מל אינו גר מכל מקום אין דינן שווה דמל ולא טבל עדיין הוא כעכו"ם גמור כמבואר בסוגיין (=יבמות מו ע"א) דאם הוליד מבת ישראל הולד ממזר למ"ד כותי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר וגם עושה יי"נ במגעו כמבואר בע"ז (דנ"ז ע"א) אבל בטבל ולא מל אעפ"י שעדיין לא נעשה גר לגמרי מ"מ נתקדש קצת ע"י הטבילה ואסור לעבור על כל עבירות כישאל, וגם הב"ד חייבים לכופו שימול את עצמו ויעשה גר גמור'.⁵¹

ובטעם הדבר כתב, שמאחר וישנם מקרים בהם יש בכח הטבילה לבדה להשלים את כל פעולת הגירות, כמו במי שנחתך גידו או בנשים, משא"כ פעולת המילה לבדה שאין שום מקרה בו יכול אדם להתגייר רק ע"י מילה, משום כך 'כח מעשה הטבילה עדיף מכח מעשה המילה ושפיר חשיב עדיין כעכו"ם גמור במילה לחוד אבל בטבל ולא מל שפיר נעשה קדוש קצת לענין שאסור לו לעבור על שום עבירה כישאל'.⁵²

בדומה לזה ומאותם נימוקים פסק גם בעל האבני נזר שגר שמל ולא טבל אינו גר ואילו גר שטבל ולא מל יצא מכלל העכו"ם אף שעדיין אינו כישאל גמור.⁵³

50 וראה ברמ"א, יורה דעה, סימן רסח, סעיף א, שהביא ב' דעות בנוגע לשאלה האם מועילה טבילה ללא שקדמה לה מילה. וראה גם ברמב"ן (בחידושי ליבמות מו ע"ב, ד"ה נתרפא), שהסביר טעם הקדמת המילה לטבילה בכך ש'כיון שהמילה קשה עליו מלין אותו תחילה כדי שאם דעתו נוקפו יפרוש'. לאמור, מאחר והמילה שלא כטבילה היא פעולה קשה וכואבת בבשר, ועל כן מי שמל יש בכך כדי להראות על רצינות כוונתו להתגייר ואנן סהדי שהוא גמר בדעתו לקבל עליו עול מצוות.

51 שו"ת חלקת יואב, תנינא, סימן ח.

52 וראה דבריו שם: 'אך דע דמה שכתבתי דבטבל ולא מל נתקדש קצת היינו רק אם קיבל עליו בשעת טבילה קבלת מצות שיקיימן תיכף אחר הטבילה ויהיה ישראל בטבילה לבד או נתקדש קצת וכנ"ל, אבל אם נתכוון לקיים המצות אחר המילה ורק אז יהיה ישראל ודאי דיכול לחזור מקבלת המצות גם אחר הטבילה...'.
53 אבני נזר, חלק יורה דעה, סימן שדמ.

אחת מהראיות שהביאו לדבריהם היא ממעמדו של גר שמל וטבל בזמן הבית אך טרם הקריב קרבן. כאמור בתחילת הדברים, בזמן הבית על המתגייר היה להקריב קרבן כתנאי לגירותו מלבד המילה והטבילה. בזמן הזה שאי אפשר להביא קרבן ריבתה תורה מהמילה 'לדורותיכם' האמורה בגירות, שמקבלין גרים בזמן הזה אף ללא קרבן.⁵⁴ הרמב"ם והרמב"ן והנמוק"ם⁵⁵ סבורים שבזמן הבית היה הקרבן מעכב את המתגייר מלישא בת ישראל. לעומת זאת, התוס' והרשב"א סבורים שמהלימוד מהפסוק 'לדורותיכם' הנ"ל, לומדים שאין הקרבן מעכב לעניני גירות אפילו בזמן הבית. ה"אבני נזר" מציין שאף לדעת הרמב"ם ודעמיה שבזמן שביהמ"ק היה קיים היה קרבן מעכב, מ"מ אין משמעות הדברים שכל עוד לא הביא קרבן הוא נכרי גמור על אף שמל וטבל, אלא שאינו ישראל גמור עד שיביא קרבנו. כלשון הרמב"ם: 'גר שמל וטבל ועדיין לא הביא קרבנו, אע"פ שהוא אסור לאכול בקדשים עד שיביא קרבנו אינו ממחוסרי כפרה, שקרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשרי ישראל ומפני זה אינו אוכל בקדשים שעדיין לא נעשה ככשרי ישראל'.⁵⁶ טעם הדבר הוא, שאחר שלימדה תורה שיש מקרים בהם הקרבן אינו מעכב, אחר שאי אפשר להביאו וכמו בזמן הזה, למדנו שאין הקרבן מעכב לחלוטין את הגירות גם בשעה שאפשר לקיימו. מכאן הסיקו ה'חלקת יואב' וה'אבני נזר', שגם גר שטבל ולא מל אינו נחשב כנכרי גמור, אחר שנשים מתגיירות בטבילה לבד, ומכאן שהמילה אינה מעכבת לגמרי. לא כן מי שמל ולא טבל, כיוון שהטבילה נצרכת בכל מקרה, אזי כל עוד לא טבל המתגייר הרי הוא בכלל עכו"ם.

5. מל ולא טבל – לעניין יין נסך

שאלה אחרת שנידונה בראשונים הנוגעת למעמדו של גר שמל ולא טבל, עוסקת בדינו בנוגע לאיסור יין נסך.

בסוגיית עבודה זרה אמרו: 'איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים, דברי ר"מ; וחכ"א: כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח; אחרים אומרים: אלו לא באו לכלל גר תושב, אלא איזהו גר תושב? זה גר אוכל נבילות שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות; מייחדין אצלו יין, ואין

54 כריתות ט ע"א.

55 יבמות מו ע"ב.

56 הרמב"ם, הלכות מחוסרי כפרה, פרק א, הלכה ב.

מפקידין אצלו יין ואפי' בעיר שרובה ישראל, אבל מייחדין אצלו יין ואפי' בעיר שרובה עובדי כוכבים... ולשאר כל דבר - הרי הוא כעובד כוכבים.⁵⁷

והתוספות שם כתבו: 'כתב רבינו יהודה מעשה היה בגר אחד שמל ולא טבל טבילה כראוי ועמד בבית ישראל ימים רבים ונגע ביינו והתירו רבינו יצחק בשתיה כפירושו דגר תושב מגעו מותר בשתיה כל שכן זה שמל וקבל עליו מצות'.⁵⁸

אבל הר"ן שם כתב, שאפילו אם נאמר שגר תושב יינו מותר בשתייה, גר שמל ולא טבל יינו אסור בשתייה, משום 'דליכא לדמויי מל ולא טבל לגר תושב, משום דגר תושב מקבל מהשתא, וגר אינו מקבל אלא לאחר טבילה'.

והרשב"א כתב: 'ועו"ג שמל ולא טבל עושה יין נסך, ונ"ל דוקא להאסר בשתיה, אבל בהנאה מותר, והכין דייקא לי ברייתא דקתני בפרק השוכר וכו' אלמא כל שקבל עליו שלא לעבוד ע"ג ושבע מצוות בני נח אינו עושה יין להאסר בהנאה וכל שמל כבר קיבל עליו שלא לעבוד ע"ג וקבל עליו עול המצוות... ולא גרע מגר תושב. הלכך אינו אוסר במגעו אלא השתיה וזה נ"ל ברור'.⁵⁹ לאמור, הרשב"א סבור, שעל אף שקיבל עליו המצוות קודם הטבילה (כדעת התוספות) דינו כגר תושב ואוסר היין בשתיה (כהר"ן).

הרדב"ז דן אף הוא בדינו של גר שמל ולא טבל ונגע ביין. הרדב"ז דוחה את דברי הר"ן הנ"ל, וטוען כי גר שמל ולא טבל עדיף מגר תושב, הן מחמת שגר תושב לא קיבל עליו שום מצוה ממצוות ישראל וגר שמל ולא טבל קבל עליו מקצת מצוות קלות וחמורות, והן מחמת שגר תושב לא קבל עליו דת ישראל ואילו גר שמל ולא טבל 'כבר קבל עליו להיות כמונו אלא שנאנס ולא היה יכול לגמור הדבר'.⁶⁰ הרדב"ז מוסיף, כי גר תושב לא מל ואילו זה שבא להתגייר ומל 'יצא מטומאת העכו"ם'. לכן הוא מסיק, שאפילו הסובר שגר תושב אוסר יין במגעו מודה שגר שמל ולא טבל אינו אוסר.⁶¹ עם זאת, הרדב"ז מסייג דבריו ומסיים שמכל

57 עבודה זרה סד ע"ב.

58 תוספות, שם, ד"ה אין מפקידין.

59 רשב"א, תורת הבית הארוך, הבית החמישי, שער ראשון.

60 שו"ת רדב"ז, חלק ג, סימן תעט (תתקיז).

61 ואף שבשו"ע, יורה דעה, סימן כד, סעיף ב, פסק שגר שמל ולא טבל מגעו אוסר בשתייה, שלא כהרדב"ז. כתב בשו"ת ציץ אליעזר, חלק י, סימן כה, פרק ב, שזה 'מפני שסוברים דגזירת הי"נ היתה כללית על כל מי שאיננו מוגדר עדנה בשם ישראל, אבל בנוגע אם לחלל שבת עבורו יש לומר דעל זה שכבר יצא מכלל עכו"ם וכבר קיבל עליו להיות כמונו אלא שנאנס ולא היה יכול לגמור הדבר (כלשונו של הרדב"ז שם) שפיר מותר כבר לחלל עליו את השבת ומצוה להחיותו כדי שישמור שבתות הרבה'.

מקום 'לענין' להצטרף לכל דבר שבקדושה ולענין אי חיישינן לקידושיו הדבר ברור שאינו כישראל לשום דבר דקייל"ן מל ולא טבל כאלו לא מל'.⁶²

6. מל ולא טבל – לענין שמירת שבת

מאוחר יותר, נידונה בפוסקים השאלה, האם מי שמל ולא טבל עדיין (אחר שטרם נתרפא ממילתו)⁶³ חייב לשמור שבת. שאלה זו נשאל ר' יעקב עטלינגער ע"י ר' אשר לעמיל על מקרה שארע לו, בגר שמל ולא הספיק לטבול לפני השבת, והוא מספר לבעל ה'ערוך לנר', שהוא הורה ש'לא מבעי' שמותר לו לעשות מלאכה בשבת אלא אפילו מחויב ומוזהר על 'יום ולילה לא ישבותו'⁶⁴ וחייב לעשות מלאכה בשבת כ"ז שלא טבל לשם גירות'.⁶⁵ אולם לדבריו, בני העיר לעזו עליו, שלא הורה כדין ומעולם לא הקפידו ע"ז בשום מקום שלא ישמור הגר שבת קודם הטבילה, ועל כן פנה בשאלה זו לבעל ה'ערוך לנר'.

בתשובתו מעיר הר"י עטלעינגר, כי חקר ומצא שגם בשאר מקומות שמקבלים גרים נוהגים כמנהג רבני ירושלים שלא להקפיד על כך שהגר לא ישמור שבת קודם הטבילה. ובטעם הדבר כתב: 'דאף שעדיין לא נכנס לכלל ישראל גמור עד שטבל, מכ"מ משעה שנכנס לברית מילה כבר נבדל מכלל ב"נ... וע"כ אין עליו עוד מצות 'יום ולילה ל"י (=לא ישבותו)' של ב"נ, ולכן לא בלבד שמותר לגר כזה לקיים שבת אלא אפשר לצדד ג"כ שחובה עליו לקיים'.⁶⁶

דברים מעין אלו כבר נמצאו בדבריו של בעל ספר חסידים הכותב: 'גר שבא להתגייר וכבר קבל עליו כל המצות מ"ע לעשות וכל מצות ל"ת שלא לעשות ומבקש שימולו אותו, והיה אחד מאכילו נבילות וטריפות כי אמר כל זמן שלא נמול ולא טבל הרי הוא כמו נכרי. א"ל חבירו: זה לענין ישראל שאם נגע ביינו אסור לשתות; אבל כבר קיבל כל המצות עליו – איך יתכן להאכילו נבילות וטריפות?'.⁶⁷

62 ראה: שו"ת קול מבשר, חלק א סימן כג, אות יא.

63 כך הוא הדין שלאחר המילה משהין אותו עד שיתרפא רפואה שלימה ואחר כך מטבילין אותו, כי 'מיא מרוז מכה' (יבמות מ"ז ע"ב, וראה: רמב"ם, איסורי ביאה, פרק יד, הלכה ה).

64 ראה: סנהדרין נח ע"ב: 'אמר ריש לקיש עובד כוכבים ששבת חייב מיתה שנאמר ויום ולילה לא ישבותו (בראשית ח, כב)'.
שו"ת בנין ציון, סימן צא.

65 בענין זה ראה באריכות במאמרו של הרב משה רוזאל, 'תשובה בדין שמירת שבת בגר שמל וטרם טבל', ברקאי ד (תשמ"ז) עמ' 111.

67 ספר חסידים, מהדורת מרגליות, ירושלים תשי"ז, סימן תרצ, עמ' תלג.

7. הפסיקה

העולה מהאמור עד כה, כי מי שמל ולא טבל אינו נידון כנכרי גמור רק בנוגע לדינים מסוימים, לגביהם כתבו הראשונים והפוסקים, כי אין לתת להם דין של עכו"ם, וזאת לא מחמת שיש משמעות מהותית לעובדה שהם נימולו, אלא מחמת מהות הדין בו דנו. כך הוא בנוגע לחילול שבת לצורך רפואתם, כך לגבי שמירת שבת על ידם, וכך לגבי איסור יין נסך במגעם. ואולם, לשאר דינים, נידון מעמדו כנכרי גמור וכפי שאמרו בגמרא.

הוא הדין לגבי מי שטבל ולא מל, נפסקה ההלכה כחכמים שאינו גר, ואולם כאמור, ה'חלקת יואב' וה'אבני נזר' ראו במעמדו של זה כמי שיצא מכלל עכו"ם ואף 'נתקדש קצת' בקדושת ישראל, אם כי גם לשיטתם כל זמן שלא מל, הוא אינו בכלל ישראל.

משכך, אין צריך לומר אפוא, שמי שעדיין לא מל ולא טבל, אלא רק נמצא בהליכי גיור מקדמיים בהם מודיעים אותו מקצת מצוות וכיוצ"ב, לא יצא מכלל העכו"ם ויש לדנו כנכרי, וממילא שאין לקוברו בקברי ישראל.

ואכן, הר"מ פיינשטיין הדן במעמדו של מי שמל ולא טבל לעניין קבורה, לאחר שהוא קובע לדבר פשוט שהוא אינו גר, הוא מסיק כי ממילא אין לקוברו בקברי ישראל.⁶⁸

בתשובה אחרת⁶⁹ דן הר"מ פיינשטיין באשה שהייתה מוחזקת לישראלית, ואחר מיתתה קודם הקבורה אחר שעשו אנשי הח"ק הטהרה כדין יצא קול שאמה היתה נכרית. תחילה קובע הר"מ פיינשטיין, כי אם אין שני עדים כשרים שמעידים בפני ב"ד שאמה הייתה נכרית ולא נתגיירה - היא כשרה ובניה כשרים ואין לחוש לאנשים שאמרו שהיא בת נכרית. ואולם, הוא מציין, כי אם יתברר שהיא נכרית אזי על אף שחייתה במשך שנים כיהודית, אין לקברה בקברי ישראל. הוא מוסיף, כי אם בעלה רוצה דווקא לקברה בקבר משפחתו ולא יוכלו למחות בידו, יצטרכו על כל פנים, להרחיק שמנה אמות מקברה לקבר ישראל, או אם לא ירצו להפסיד משטח בית הקברות כ"כ, יכולים לעשות גדר גבוה עשרה טפחים סביב קברה. וכ"כ גם בחלק א לגבי גירות שנעשתה אצל רב קונסרוטיבי ללא קבלת מצות וטבילה כראוי, שאין לקוברם בקברי ישראל.⁷⁰

ואם כך הוא הדין במי שמל ולא טבל, או אף במי שחי מספר שנים כיהודי מחמת גיור שאך

68 שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן קמט.

69 שו"ת אגרות משה, שם, סימן קלא.

70 שם, יורה דעה, חלק א, סימן קס.

בדיעבד התברר שלא נעשה כראוי, על אחת כמה וכמה באלו שרק נמצאים בתהליכי הגיור הראשונים ועדיין לא מלו שאין לקוברם בקברי ישראל.

אמנם יש לציין כי בכל התשובות הנ"ל, מדגיש הר"מ פיינשטיין, כי על אף שעיקרו של דין זה ברור שאין לקוברם בקברי ישראל, הוא אינו רואה חיוב על הרבנים להלחם כנגד זה ביד חזקה 'אם משפחתו של המתגייר אינם רוצים לשמוע להוראת הרבנים ומזלזלין בעצמם ורוצים לקברו בקבורת המשפחה שלהם'.⁷¹ ורק שיש להקפיד שלא יקברוהו סמוך למתים שכבר נקברו שם אלא בהרחקה של ח' אמות, או לכל הפחות, ד' אמות, או לעשות גדר סביב למתים שכבר נקברו.

גם פוסקים אחרים ראו להקל בדינו של מי שמל ולא טבל ואף בדינו של מי שנתקרב לדת היהודית אף שעדיין לא החל כלל בהליכי הגיור, לעניין קבורה.

כך, בשו"ת זקן אהרן לר' אליהו הלוי דן בשפחה של יהודי 'שנתידה והיתה שומרת שבתות השם ומצוות ודברי הצומות וזעקתם אלא שלא נתגיירה בפני בית דין וגם לא טבלה בפני שלשה כדין מתייהד, אלא שהבעל שהוא אדונה, חמלה קצת מצוות ועונשין, וגם אחר שאמו הטבילה אותה לשם גירות'.⁷² אשה זו נקברה בקברי ישראל, והשאלה שנשאלה הייתה האם, מאחר ואינה גרת צדק, 'צריך להוציאה מקברה שלא תראה עם מתי ישראל, כיון שאינה נחשבת בכללם?'.

ר' אליהו הלוי מסיק, שאין בהליכים שעברה ולא כלום ודינה כגויה גמורה, ועל כן לא היה מן הראוי לקבורה בקברי ישראל, ואולם מאחר ומדובר בשאלה של בדיעבד האם להוציאה מקברה, הוא כותב: 'מיהו, זאת השפחה – אחרי שהייתה כוונתה למצוות גרות ולבה לשמים, כבר קנתה מקומה ואין להוציאה מקברה, שלא יאמרו גויים גם כן כך עושים ישראל לגרים ואומה זו אין ראוי להתחבר עמה, והתורה צותה בכמה מקומות על אהבת הגר'. הרי שלכל הפחות, בדיעבד, אין להוציא מקברו מי שהחל בתהליכי גיור ממשיים, כשכוונתו להתגייר לשם שמים.⁷³

ואם ר' אליהו הלוי דן בדבר במציאות של בדיעבד, הרי שר' יקותיאל גרינוואלד בספר כלבו

71 שם, חלק ב, סימן קמט, וכעין זה בתשובות האחרות שצויינו לעיל.

72 שו"ת זקן אהרן, סימן יט.

73 לדיון בתשובה זו ר' במאמרו של א' שוחטמן, 'פסיקת בג"ץ בפרשת קבורתה של תרזה אנגלוביץ', דיני ישראל טו (תשמ"ט-תש"ן), עמ' קצט.

על אבלות דן בדבר במציאות שטרם הקבורה. באותה תשובה דן הרב גרינוואלד באשה שנתגיירה ומתה, ואז נולדו חששות בדבר גיורה. לאור העובדות שנתבררו לפניו, מביע המשיב את חששו שאותה אשה אינה כלל בת ישראל 'וממילא אין לה מקום בבית קברות ישראל'.⁷⁴ אבל הוא מוסיף: 'אבל לפי שכל שכניה החזיקו אותה כבת ישראל, הרי גדולה חזקה... גם יש בזה חלול השם מבלי לקבלה לקבורה, ומה יאמרו הבריות? הלא עזבה אמונתה ואין מי יודקק לה'. לפיכך מסקנתו היא, שיש לקבלה לקבורה בבית קברות של ישראל, אם כי גם הוא כהר"מ פיינשטיין קובע כי יש לקבורה ד' אמות מקברי כשרים, והוא מוסיף כי יש להשגיח 'לקבור שם נשים הדומות לה'.

כך גם פסק בשו"ת מנחת אלעזר: 'אם אירע בגר שמל וטרם שטבל נפטר ל"ע... אז לא יסבול הדעת שיקברוהו בקברי נכרים שכיון שקיבל עליו במס"נ ליכנס תחת כנפי השכינה בדת ישראל ויסורי המילה וכיוצא ע"כ חלילה להתאכזר להרחיקו ולשומו בין קברי עכו"ם ובודאי צריכין לקברו בבית החיים של ישראל (אך אם צריכין להרחיק בכה"ג מקברו שם ח' אמות כיון שעפ"י דין אינו גר עד שיטבול ודינו כנכרי כנ"ל צ"ע למעשה שלא יארע כזאת)'.⁷⁵

יתרה מזאת כתב בשו"ת צרור הכסף לר' אברהם גאטיניו: 'מעשה היה בשפחה גויה של הגביר יעקב פי שוהם נר"ו שהיתה חולה וחילתה פני אדוניה יגיר אותה, והלכו שם בית דין – מהרי"ד (=ר' יוסף דוד, בעל שו"ת בית דוד) ה"ה, וב' תלמידי חכמים ה"י עמו, וקבלה דת יהודית ומתה בלא טבילה, ועם כל זה עשו לה תכריכין וארון וחזן הכנסת וקברוה תוך קברי ישראל, וכן הורה הרב הנזכר ה"י שיעשו לשפחת הגביר ה"ר יעקב עשהאל נר"ו'.⁷⁶

הרי לפנינו, שהרי"ד, התיר לקבור בקברי ישראל שפחה גויה גמורה ואף לעשות לה ארון ותכריכין ולהספידה, על אף שלא נתגיירה כלל, אלא רק שהיה בדעתה להתגייר. יש לציין כי בניגוד לפוסקים שהוזכרו לעיל, בתשובה זו לא נמצאה שום הגבלה לעניין הרחקתה של זו מקברי ישראל.

ואכן, הרא"י הרצוג⁷⁷ בהתייחסו לתשובת בעל 'צרור הכסף' הנ"ל, תמה על החידוש הגדול

74 כלבו על אבלות, חלק ב, שאלות ותשובות, פרק שני, סימן ב, ירושלים תשל"ג, עמ' 68.

75 שו"ת מנחת אלעזר, חלק ג, סימן ח, ד"ה ברם.

76 שו"ת צרור הכסף, שאלוניקי תקכא, יורה דעה, סימן יח. תשובה זו הובאה גם בשו"ת חיים ביד, סימן צט, והוא אף נסמך עליה להלכה לעניין אחר, ע"ש.

77 פסקים וכתבים, חלק ה, יורה דעה, סימן קכג, עמ' תכו.

שבדבריו, שהתיר לקבור שפחה זו אף 'לו יהא שהיא חסידה גמורה מחסידי אומות העולם', סוף סוף גויה גמורה היא ו'קדושת ישראל אין בה', וכיצד אפוא התיר לקבורה ללא הרחקה כלשהי מקברי ישראל.

ובישוב הדבר כתב: 'ואולי לענין קבורה לא נגעו אלא משום צדיק ורשע וסתם עכו"ם לגבי סתם ישראל כרשע לגבי צדיק... ובאופן זה יש ליישב קצת אף שאין לה קדושת ישראל מכיון שהיא בחזקת צדקת כיון שהיא עומדת לבוא לחסות תחת כנפי השכינה ונאנסה, אין קפידא לקבורה בתוך קברות ישראל'. ואולם גם את דבריו של בעל צרור הכסף הוא מסייג לעניין ההרחקה שיש לעשות ומסיים: 'ואפשר גם ש'תוך קברות ישראל' לאו דווקא אלא בריחוק מקום אם לא ד' אמות עכ"פ ששה טפחים, ואף שבכל המתים צריך להרחיק זה מזה ששה טפחים (סי' שסב ס"ד ועיין ביאור הגר"א שם ס"ק ח), אך ידוע שמקילים בזה, ובאותו מקרה החמירו'.

ויתרה מזאת כתב ר' יהודא ליב צירלסאהן בתשובה. באותה תשובה נשאל הרב צירלסאהן, אם מותר לקבור בבית קברות יהודי את בני הכת הרוסית הנקראת בשם 'מתיהדת'. בניגוד לתשובות שהובאו לעיל בהן נידונו נכרים שבקשו להתגייר אלא שלא עלה בידם, בני כת זאת לא נתגיירו ורק קיימו חלק ממצוות הדת היהודית.

הרי"ל צירלסאהן כותב בתשובתו, שעל אף שאין לחשבם כלל כישראל אחר שלא נתגיירו ועל כן אין לקברם בקברי ישראל, 'בכל זאת, חלילה לנו מלדחותם לגמרי באמת הבנין, דאדרבה, עלינו לקרב את כל הנכרי, הבא אלינו בתם רוחו בשם ה', מבלי הבט על עניות דעותיו ביחס דתנו'.⁷⁸ אמנם אין הוא מתיר לקברם בקברי ישראל ממש, אלא 'שיש ליחד לבני הכתה ה'מתיהדת', אשר אף שעדיין לא התגיירו כראוי, ידועים הם בכלל לתמימי דרך, מקום מוגבל בקצה בית הקברות של ישראל, אשר יגדר בגדר מיוחדת. אמנם את הגדר הזאת יש להרחיק מקברי ישראל ארבע אמות סביב, על אופן שהשטח הזה ישאר פנוי לעולם; דבכהאי גוונא ודאי, דאין זה בכלל הקבורה 'אצל ישראל', דשיעור ארבע אמות הוי שפיר הרחקה גמורה'.

העולה מכל הנ"ל, שלדעת הפוסקים שהובאו לעיל, ניתן לקבור בקברי ישראל אדם שהחל בהליכי גיור ולא זכה להשלימם טרם מותו, תוך הרחקה של ח' אמות מקברי ישראל, או לכל הפחות ד' אמות, כאמור. ובוודאי שניתן לקבורו בחלקה הסמוכה לבית הקברות

שאינה חלק מבית הקברות עצמו. וייתכן ואף מן הראוי לעשות כן כדברי ה'מנחת אלעזר' מאחר 'שקיבל עליו במס"נ ליכנס תחת כנפי השכינה בדת ישראל ויסורי המילה וכיוצא ע"כ חלילה להתאכזר להרחיקו ולשומו בין קברי עכו"ם', לכל הפחות, במקרה בו המתגייר הספיק למול.

חלק ב: קבורת אפר של יהודי שביקש לשרוף גופתו, בבית קברות יהודי

א. מצוות קבורה

בסוגיית הבבלי בסנהדרין: 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: רמז לקבורה מן התורה מניין - תלמוד לומר 'כי קבור תקברנו' מכאן רמז לקבורה מן התורה. אמר ליה שבור מלכא לרב חמא: קבורה מן התורה מניין? אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי. אמר רב אחא בר יעקב: אימסר עלמא בידא דטפשא. דאיבעי ליה למימר 'כי קבור' - דליעבד ליה ארון. 'תקברנו' - לא משמע ליה. ונימא מדאי קבור צדיקי! - מנהגא בעלמא. מדקבריה הקדוש ברוך הוא למשה! - דלא לישתני ממנהגא. תא שמע: (מלכים א' י"ד) 'וספדו לו כל ישראל וקברו אותו' - דלא לישתני ממנהגא. (ירמיהו ט"ז) 'לא יספדו ולא יקברו לדמן על פני האדמה יהיו' - דלישתנו ממנהגא'.⁷⁹

והרמב"ם בספר המצוות כתב: 'והמצוה הרל"א היא שצונו לקבור הרוגי בית דין ביום שייהרגו והוא אמרו יתעלה (שם) 'כי קבור תקברנו ביום ההוא'. ולשון ספרי 'כי קבור תקברנו מצות עשה'. והוא הדין בשאר המתים. כלומר שייקבר כל מת מישראל ביום מותו'.⁸⁰

וכך פסק בהלכות סנהדרין: 'ומצות עשה לקבור את כל הרוגי בית דין ביום ההריגה שנאמר 'כי קבור תקברנו ביום ההוא', ולא הרוגי בית דין בלבד אלא כל המלין את מתו עובר עליו בלא תעשה, הלינו לכבודו להביא לו ארון ותכריכין אינו עובר עליו'.⁸¹ וכן בהלכות אבל:

79 סנהדרין מו ע"ב.

80 רמב"ם, ספר המצוות, מצוות עשה רלא.

81 רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק טו, הלכה ח. וראה גם בשו"ע, יורה דעה, סימן שסב, סעיף א. אמנם יש הסוברים שמצוות קבורה היא מדרבנן - רבינו חננאל בסנהדרין מו ע"ב, ד"ה א"ל שבור מלכא שכתב: 'וק"ל מצוה זו מדרבנן היא'. וכן נקט בספר ארעא דרבנן, אות תקמו, בדעת הרמב"ם וראייתו מדברי הרמב"ם

‘ההספד כבוד המת הוא, לפיכך כופין את היורשין ליתן שכר מקוננים והמקוננות וסופדין אותו, ואם צוה שלא יספדוהו אין סופדין אותו, אבל אם צוה שלא יקבר אין שומעין לו, שהקבורה מצוה שנאמר ‘כי קבור תקברנו’.⁸²

ב. קבורת אפר

והנה, באשר לאפר מת יש להוכיח מדברי המשנה למלך סוף הלכות אבל, שאפר מת אינו חייב בקבורה. המשנה למלך שם, מדייק מדברי סוגיית הירושלמי בנזיר: ‘כי קבור תקברנו – מכאן שאין נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו’,⁸³ שמכיון שאין נעשה מת מצוה עד שיהא ראשו ורובו, א”כ הוא הדין לכל הנלמדים מפסוק זה של ‘קבור תקברנו’, דהיינו חיוב הקבורה של כל המתים, הוא רק בראשו ורובו.⁸⁴ וא”כ מאחר ואפילו כזית מן המת אינו חייב קבורה, כל שכן שאפר מת אינו חייב קבורה.

ונראה שאף לדעת התוספות יו”ט במסכת שבת, שכזית מהמת חייב קבורה,⁸⁵ עדיין יש מקום לחלק בין כזית ממשי מגוף המת לבין אפר שאין בו ממש. זאת מאחר שכזית מהמת מטמא כמת עצמו ואילו לעניין אפר מת אם מטמא או לא נחלקו ר’ אליעזר וחכמים במשנה באהלות⁸⁶ והלכה כחכמים שאינו מטמא. וכפי שכתב הרמב”ם בטעם הדבר: ‘ואפר שרופין, אפר בני אדם הנשרפין אם לא נתערב בהם אפר העצים. וחכמים חושבין את האפר הזה כמו

בהלכות אבל, פרק יד, הלכה א: ‘מצות עשה של דבריהם... ולהתעסק בכל צרכי הקבורה... ולחפור ולקבור’. וליישוב דברי הרמב”ם עם ההלכות שהובאו לעיל כתב ב’ארעא דרבנן’, שמה שכתב הרמב”ם שזו מצוות עשה מה”ת אינו אלא לקרובים אבל לשאר בני אדם שאינם קרוביו הוא מדבריהם. וכ”כ גם בשו”ת שאגת אריה החדשות, סימן ו, שהעשה והלאו של ‘לא תלין’ אינו אלא על הקרובים. וראה גם רש”י בסנהדרין שם, ‘רמז לקבורה שאדם חייב לקבור את מתו’. תוספות, נזיר מג ע”ב, ד”ה כשהוא: ‘... כלומר שהרי קרובתו ומוטלת עליו לקבור... ובמת שאין לו קרובים אין חיוב מצוה זו על שאר כל אדם אלא מדבריהם’. כמו כן ראה באור זרוע, הלכות אבלות, סימן תכב; רמב”ן על ספר המצוות, שורש א, ד”ה והתשובה הג’, ומגילת אסתר, שם.

82 רמב”ם, הלכות אבל, פרק יב, הלכה א.

83 תלמוד ירושלמי, נזיר פ”ז ה”א.

84 וכ”כ במהרי”ל דסקין קו”א אות קפח, ובשו”ת דובב מישרים, חלק א, סימן כד שבכזית מן המת אין מצוות קבורה.

85 תוספות יו”ט, שבת י, ה, וכ”כ במנחת חינוך מצוה תקלז שבכזית מהמת נוהג מצוות קבורה וכ”כ בשו”ת נודע ביהודה, מהדור”ק סימן צ, ובשו”ת אור המאיר, סימן עד, אות ה.

86 אהלות ב, ב.

הגבס, כי משנשרף יצא מדין המתים.⁸⁷ וא"כ אפוא, יש להבחין בין אפר ובין כזית מהמת, וניתן לומר שגם לפי התויו"ט אין חובת קבורה באפר.

מכאן גם, שאף לפי דברי התפארת ישראל בשבת שם, הסבור שיש טעם נוסף לקבורת אברים גם בלא המצוות עשה של 'קבור תקברנו', והוא מפני הטומאה,⁸⁸ שהרי גם אבר מטמא טומאת מת,⁸⁹ מכל מקום, מאחר ולהלכה אפר אינו מטמא, כאמור, אין בו חיוב קבורה גם מטעם זה. וכן פסק הר"מ פיינשטיין: 'ובכלל, אפר של מתים אין צריך קבורה'.⁹⁰

והנה, למרות האמור לעיל, בשו"ת בית יצחק כתב שגם באפר הנשרפים יש מצוות עשה של 'קבור תקברנו' ולא של 'לא תלין'.⁹¹ ברם, לא כן דעת רוב הפוסקים, הסבורים שבאפר מת אין בו מצוות עשה של קבורה, וכפי שכתב בשו"ת אגרות משה: 'אלו ששרפו אותם בין מצד רשעת הבנים ובין מצד רשעת עצמו שצוה שישרפו אותו אין להניח לקבור האפר בקברות ישראל ובכלל אפר של מתים אין צריך לקבורה'.⁹²

ברם, יש שכתבו שאף אם אין חיוב קבורה של כזית מהמת מצד הדין של 'קבור תקברנו', מ"מ יש לקבורו מחמת איסור הנאה שיש במת, וכל דבר האסור בהנאה יש לקבורו כדי שלא יבואו לידי תקלה.⁹³ ומטעם זה יש מקום לומר שיש חובה גם לקבור אפר מת, מאחר

87 פירוש המשנה לרמב"ם, תרגום הרב קאפח, שם. אמנם בנוסחאות אחרות הגירסה ברמב"ם היא: 'ואפר שרופין, האפר אשר ישרפו מהאדם כאשר לא התערב בו מאפר העצים. וחכמים שמו זה האפר במדרגת הגוף, כי כאשר נשרף יצא מדין המתים'. ויש שהקשו על סתירת דברי הרמב"ם שתחילה אמר 'וחכמים שמו זה האפר במדרגת הגוף' ואח"כ כתב ש'כאשר נשרף יצא מדין המתים'. וראה בשו"ת מלמד להועיל סימן קיד שהוכיח שיש טעות סופר בהעתקת לשון הרמב"ם. וכאמור, בתרגומו של הרב קאפח, אכן מבואר שאין כל סתירה.

88 לדיון בשאלה האם מצוות קבורה תלויה בדין טומאה – ראה מאמרו של הרב יוסף אליהו מובשוביץ, 'מצות קבורה וקבורת אברים', בנתיבי חסד ואמת (תשנ"ב), עמ' 79, בעיקר בעמ' 85.

89 כמש"פ הרמב"ם בפרק ב מהלכות טומאת מת הלכה א. שמדין טומאת בשר, דווקא בכזית מטמא. ואם זה אבר שיש בו בשר וגיד אפילו פחות מכזית נמי. ראה משנה, אהלות א, ז ברע"ב תו"ט ותפא"י.

90 שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן קמז. וכ"כ בשו"ת תפארת צבי, או"ח סימן כו, ד"ה והנה; שו"ת מהרש"ם, חלק ד, סימן קיב.

91 שו"ת בית יצחק, חלק ב, יורה דעה, סימן קנה.

92 בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן קמז. וראה גם, שם, חלק ד, סימן נו; ובגשר החיים עמ' קנה; וראה מאמרו של הרב חיים אשר לנדאו, 'דין אפר מת', בנתיבי חסד ואמת (תשנ"ב) עמ' 76.

93 ראה גם שו"ת לב אריה, סימן לב; שו"ת מנחת יצחק חלק ו, סימן קלו. וראה משנה סוף תמורה ופיהמ"ש לרמב"ם, שם; אנציקלופדיה תלמודית, ערך אסורי הנאה, כרך ב, עמ' צו.

שגם אפר הנשרפין אסור בהנאה.⁹⁴ וכן פסק בשו"ת אחיעזר: 'ומ"מ אם אירע שנשרף המת בודאי דראוי לקבור את האפר בקרקע וגם מצד שהוא אסור בהנאה משום תקלה'.⁹⁵

ג. איסור שריפת מת

יש להדגיש, ששאלת חובת הקבורה אינה טומנת בחובה את היתרו של מעשה השריפה. הדבר ברור ומוסכם על הכל, שאין כל היתר לשריפת גופתו של אדם מישראל. הן מהטעם שע"י שריפת גופתו, מבטלים מ"ע של קבורה, ואפילו אם יש דין קבורה באפר, מ"מ מצוות קבורה בשלמותה אין כאן, מאחר ו'תקברנו' – כולו ולא מקצתו.⁹⁶ הן מצד ניוול המת שבדבר. כך, למשל, הנביא עמוס (ב, א) המפרט את פשע מואב, מדגיש כי שרפו עצמות מלך אדום, וחז"ל בסוגיית סנהדרין ראו עונש גדול בכך שנענש יהויקים שגולגלתו נשרפה.⁹⁷

וכך כתב הר"י ווינברג בשו"ת שרידי אש בחומרת איסור שריפת המת: 'מצד ההלכה ודאי שאיסור חילול שבת חמור יותר לאין ערך, אבל מצד רגש האמונה, ודאי שהמַצְוָה שישרפו גופו כופר בתחיית המתים והשארת הנפש... וראה בכל בו הל' אבלות דף ק"ל, שעניין הקבורה הוא לחזק האמונה בתחיית המתים, שהיא מעיקרי הדת... והרי אנו יודעים ורואים, שכל מי שיש בו אף זיק של אמונה דתית הוא מבקש שישמרו ויכבדו את גופו המת, ורק אלה שכבה בלבם כל רגש דתי ויש להם השקפת - עולם חומרית, מבקשים שישרפו את גופם'.⁹⁸

94 כמו שאמרו בסוגיית תמורה לד ע"א.

95 שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן עב, ד"ה וע"ד קבורה. וכעין זה פסק בשו"ת זקן אהרן וואלקין, סימן ס בשם גדול אחד; שו"ת הרי בשמים מהדורה רביעאה, סימן קמח; שו"ת דעת כהן, סימן קצו, ד"ה ופשוט; שו"ת ערוגות הבושם, יורה דעה, סימן רמז. וראה שו"ת יביע אומר, חלק ג, יורה דעה, סימן כב, אות כב; גשר החיים, חלק, עמ' קיד. יש לציין שלעניין לוייה ודאי שאין מצווה לעשות לוייה לאפר שהרי הסוגיה במסכת מועד קטן כה ע"א אומרת שארון העובר ממקום למקום אם שלדו קיימת חייב בלוייה ואם אין שלדו קיימת אין חייב בלוייה, וכן נפסק בשו"ע, יורה דעה, סימן שסא, סעיף ה, וא"כ באפר שאין שלדו קיימת ודאי אין חובת לויית המת, וכן אין ניהום אבלים בשורה שגם על זה אמרו בגמ' שם שחייבים רק כאשר שלדו קיימת. ראה בעניין זה מאמרו של הרב חיים אשר לנדאו, שם.

96 תלמוד ירושלמי, נזיר פ"ז ה"א.

97 סנהדרין פב ע"א. וראה בענין זה בשו"ת בית יצחק, יורה דעה, חלק ב, סימן קנה. ויש לציין שגם מיתת השריפה שבבב"ד עפ"י חז"ל במשנה בסנהדרין ז, ב, אינה מכלה את הגוף עצמו אלא פוגעת באיברים הפנימיים של האדם. ואולם ראה דעת ר' אלעזר בן צדוק במשנה שם ובגמרא סנהדרין נב ע"א.

98 שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן צח.

ד. קבורת אפר מת בקברי ישראל

ובאשר למקום הקבורה, האם ניתן לקבור את האפר בין קברי ישראל או שצריך להקצות לקבורתו מקום מיוחד שאינו בין קברי ישראל, מאחר שאין קוברין רשע אצל צדיק, וכן"ל. הנה מאחר וכאמור מדברי הרמב"ם, אפר בני אדם הנשרפין אינו מטמא מאחר ש'משנשרף יצא מדין המתים', ניתן ללמוד מכאן, שקבורת אפר אינה קבורת מתים כלל, ועל כן אין בזה משום קבורת רשע אצל צדיק. ויש לומר, שאפר זה אינו גרוע מפירות האסורים בהנאה או בכור בהמה שמת שקוברים אותם בבית הקברות,⁹⁹ ואין בכך איסור מצד בזיון המתים האחרים.¹⁰⁰ ואכן, כך כתב הרב יקותיאל יהודה גרינוואלד: 'ומותר לקבור אפר נשרף רשע בין הצדיקים...'¹⁰¹ וכך כתב גם הר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה, שמצד המתים המונחים בבית הקברות אין קפידא לקבור אצלם אפר של מת - אף אם היה אפר של מת רשע (שאלו לא היה נשרף לא היו קוברים אותו אצל כשר), מאחר והאפר לא נחשב שקיים איזה דבר מהמת כשאין שלדו קיים. ויתרה מזאת כתב, שאף שמעיקר הדין אין האפר צריך קבורה, 'כשרוצים לכבד זכרו, ובשביל זה הם מקברים את האפר שנעשה מגופו, אין מעכבין אותן. וגם אולי הוא דבר טוב לעשות. וכ"ש כשהוא אביהם שחייבין בכבודו, מאחר דהעלמא חושבין זה (קבורת האפר) לכבוד - אולי נעשה מצד זה מצוה להבנים ממילא, אף שלדינא אינו כלום. דענין כיבוד אב אולי הוא חיוב גם במה שהחשיבו העלמא לכבוד, כשליכא בזה ענין איסור. ולקבור אפר המת, אף שלכא חיוב, הא ליכא איסור'.¹⁰²

ואמנם, חלק מהפוסקים אסרו קבורת אפר בבית קברות ישראל משום 'מגדר מילתא', מאחר ואם נתיר קבורת אפר בבית קברות זה, קיים חשש שרבים יצוו לשרוף את גופם, בחשבם שאין בכך איסור גדול, כשסיוע לכך, ימצאו בעובדה שהוא יגיע לבסוף לקבר ישראל כרגיל.¹⁰³

99 ראה: עבודה זרה סב ע"ב, ובתוספות שם, ד"ה ולקבריהו, ובבאר היטב סימן שז.

100 ראה מאמרו של הרב יונה מצגר, 'קבורת אפר - אשה אשר צייתה את גופתה למדע', נתיבי חסד ואמת (תשנ"ו), בעמ' 34.

101 כל בו ע"א, סעף טז, ירושלים-ניו יורק תשל"ג, עמ' 183.

102 שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ד, סימן נו. אולם עיין במאמרו של הרב אליהו בקשי-דורון, 'פתרון לבעיית קבורת הנכרים במדינת ישראל', תושבע"פ לט (תשנ"ח), יט [חלק מהמאמר הובא גם בתחומין יז (תשנ"ז)], עמ' 123 - 'קבורת נכרים ע"י חברה קדישא', בעמ' כח, שנשאר בצ"ע בשאלה זו אם מותר לקבור אפר רשע אצל צדיק.

103 ראה: שו"ת ערוגת הבושם, חלק ב סימן רמז; שו"ת מנחת אלעזר, חלק ב, סימן לד; גשר החיים עמ' קנה, סימן ט, אות ב, ושם בחלק ב, פרק יג, סימן ב.

כך כתב בשו"ת אחיעזר: 'אבל אין לקבור בביה"ק של ישראל את השורפים לכתחלה משום שראוי לגדור גדר ולמחות ביד אלה המתנהגים בשריפת מתים למונעם מזה ולבלי לקוברם בבית הקברות של ישראל, שלא יתפשט הדבר אצל אחב"י שזהו באמת עקירה במצות קבורה וביסודות המקובלים אצלנו ובמדינתנו עוד לא פשתה הנגעה הזו...'¹⁰⁴ והאריך בדבר זה בשו"ת שרידי אש: 'אבל בדבר קבורת הנשרפים בוודאי ישמעו לנו, לפי שכל המנהג של שריפת הגוף הוא נגד דת ישראל ותורתו, ועדיין לא נשתרש חטא זה במחנה ישראל. ולפיכך מחויבים אנחנו למחות בדבר הנשמע'.¹⁰⁵

ויתרה מזאת כתב בעל השרידי אש, שייתכן ויש מקום להחמיר ולאסור קבורת אפר הנשרפים בכלל, מאחר ודעת האור זרוע, שמה שאמרו במסכת שמחות: 'כל הפורש מדרכי צבור אין מתעסקין עמו בכל דבר',¹⁰⁶ קבורה בכלל. וכתב האור זרוע: 'אדם ידוע שהוא בעל עבירות, לא מבעיא שאין מצוה להתעסק בקבורתו, אלא שאסור להתעסק בקבורתו'.¹⁰⁷ וע"ש שציין גם לספרו של הר"מ לערנער 'חיי עולם', אשר בו הביא דעות כל גדולי הדור שאוסרים את קבורת הנשרפים ואפילו בבית קברות מיוחד.¹⁰⁸

והנה, הן בעל האחיעזר והן בעל השרידי אש הדגישו בדבריהם שהאיסור הוא למגדר מילתא מאחר ו'עדיין לא נשתרש חטא זה (של שריפת המתים) במחנה ישראל. ולפיכך מחויבים אנחנו למחות בדבר הנשמע',¹⁰⁹ והוא נועד למנוע 'שלא יתפשט הדבר אצל אחב"י... ובמדינתנו עוד לא פשתה הנגעה הזו'.¹¹⁰ ייתכן אפוא, והיתרו של הר"מ פיינשטיין הנ"ל לקבור אפרו של מי שציווה לשרוף גופתו, נובע מהעובדה שבזמנו כבר 'פשה הנגעה' ואיסור קבורת האפר בבית קברות של ישראל שוב אינו 'דבר הנשמע'.

104 שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן עב, ד"ה וע"ד קבורת.

105 שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן צח.

106 שמחות, פרק ב, הלכה ח.

107 אור זרוע, חלק ב, הלכות אבילות, סימן תכב, אות ג.

108 והוסיף שם: 'אמנם אין ברצוני לחדש שוב את המחלוקת שהי' בין הרב לערנער ובין הרב עהרענטרוי, שכמדומה שבמחברתו "חקר הלכה" (מחברת זו אינה בידי) התיר את הקבורה לנשרפים בשדה מיוחד. ובאמת נחלקו עליו כל גדולי הדור, כמבואר בספרו של הרב לערנער, אבל מעולם לא עלה גם על לבו של הרב מהר"ח עהרענטרוי להתיר קבורת אפר הנשרפים בתוך שאר קבורת ישראל. הס מלהזכיר ולא תהא כזאת בישראל'. וראה גם בספר אור המת לר' שמעון צבי דייטש, מכתבים ע"ד הספר חיי עולם; וכן בספר יענה באש לר' אליהו בן אמוזג, העוסק אף הוא בשאלת שריפת המתים.

109 שרידי אש, שם.

110 אחיעזר, שם.

ומאחר והר"מ פיינשטיין התיר קבורת אפר בבית הקברות, ואף הוסיף שאולי אף ראוי לבנים לעשות כן לכבוד אביהם, נדמה כי אין כל חשש להתיר קבורת האפר, לכל הפחות, שלא בבית הקברות ממש כי אם בחלקה הסמוכה לה. עם זאת, בהתאם לדברי ה'אחיעזר' וה'שרידי אש' הנ"ל, על כל קהילה וקהילה לשקול, האם קבורת האפר באופן זה לא תוביל לפריצת גדר בתחום זה.

ברם, יש לציין כי על אף שלפי סברתו של הר"מ פיינשטיין, אין באפר המת כל ממש ומטעם זה לא שייך בו הדין, שאין קוברים רשע אצל צדיק, וכנ"ל. מכל מקום, מן הראוי, להבדיל מאותם אלו שהחלו בתהליכי הגיור ולא הושלמו, הנקברים גם הם באותה החלקה.

סיכום

העולה מכל הנ"ל:

1. **קבורת נכרי אצל ישראל** - מתעסקים בקבורת מתי נכרים כשם שמתעסקים עם מתי ישראל, מפני דרכי שלום, ומכל מקום אין קוברים אותם בסמוך לקברי ישראל, שהרי אפילו ישראל רשע אין קוברים אצל צדיק.
2. דעת הב"ח, שאם מצא הרוגי נכרים עם הרוגי ישראל יכול לקבור מתיהם בקברי ישראל, אך הדבר מותנה בכך שמצאם הרוגים ביחד, ומפני דרכי שלום, וגם במקרה שכזה, אין קוברים אותם זה אצל זה אלא רק באותה חצר.
3. לדעת רש"י, ההתעסקות בקבורת הנכרים מותנית בכך שהנכרי נמצא הרוג עם ישראל, ואילו הרשב"א והר"ן, וכפי שעולה מהתוספתא והירושלמי, סבורים שמתעסקים בקבורתם לא רק כאשר מצאום עם מתי ישראל.
4. דין זה שאין קוברים נכרים בבית הקברות של ישראל הוא דבר פשוט שאין בו שום ספק לכל הפוסקים. גם בן נח ששומר שבע מצות אין לקבור אצל ישראל.
5. משעה שנקבר מת אחד בשטח שהוקצה לשמש כבית קברות, נחשב המקום לקברי ישראל ואין לקבור נכרים בכל השטח עד הגבולים והמיצרים שהוקצו לכך.
6. כמו כן, אין להקצות שטח מיוחד ונפרד בתוך בית הקברות לצורך קבורת מתי נכרים אפילו בריחוק מקום והפסק ניכר ע"י מחיצה וכיו"ב.

7. אין לסמוך בית קברות של נכרים לבית קברות של ישראל ולו באופן שדופן אחת מבית הקברות של ישראל תהיה פרוצה לקברות נכרים ללא שיהיה הפסק במחיצה ניכרת.
8. יש הסבורים שגם במקרה של מחיצה מפסקת יש להרחיק שמונה אמות בין הקברים.
9. מעמדו של מי שלא הושלם הליך גיורו - בזמן הבית היה על המבקש להתגייר למול ולטבול לשם גירות ולהביא קרבן. משחרב בית המקדש נמנע מהמתגייר מלהביא קרבן, ובהליך הגיור נותרו אפוא המילה והטבילה בלבד.
10. ההלכה נפסקה כחכמים שגר שמל ולא טבל או שטבל ולא מל - אינו גר.
11. יש הסבורים שדווקא מי שמל ולא טבל הוא כעכו"ם גמור, אבל בטבל ולא מל אעפ"י שעדיין לא נעשה גר לגמרי מ"מ נתקדש קצת ע"י הטבילה ואסור לעבור על כל עבירות כישראל.
12. נחלקו הראשונים באשר לדינו של יין שנגע בו גר שמל ולא טבל. דעת רבינו יצחק והרדב"ז שמגעו אינו אוסר בשתייה. דעת הר"ן שהיין אסור בשתייה. ודעת הרשב"א שהיין אסור בשתייה אך מותר בהנאה.
13. יש הסבורים כי ניתן לחלל את השבת על גר שמל ולא טבל והוא חולה שיש בו סכנה.
14. עם זאת ברור, כי אין לצרף גר שמל ולא טבל לכל דבר שבקדושה ואין לחוש לקידושיו.
15. משכך, אין צריך לומר אפוא, שמי שעדיין לא מל ולא טבל, אלא רק נמצא בהליכי גיור מקדמיים בהם מודיעים אותו מקצת מצוות וכיוצ"ב, לא יצא מכלל העכו"ם ויש לדנו כנכרי.
16. ואכן, הרי"מ פיינשטיין פסק, שאין לקבור בקברי ישראל גר שמל ולא טבל, או אף מי שחי מספר שנים כיהודי ובדיעבד התברר שגיורו לא נעשה כראוי, ומכל שכן מי שרק נמצאים בהליכי הגיור הראשונים ועדיין לא מל.
17. עם זאת, הרי"מ פיינשטיין מציין, כי הוא אינו רואה חיוב על הרבנים להלחם כנגד זה ביד חזקה ורק שיש להקפיד שלא יקברו אדם כזה סמוך למתים שכבר נקברו שם אלא

בהרחקה של ח' אמות, או לכל הפחות, ד' אמות, או לעשות גדר סביב למתים שכבר נקברו.

18. פוסקים אחרים ראו להקל בדינו של מי שמל ולא טבל ואף בדינו של מי שנתקרב לדת היהודית והחל בהליכי גיור ולא זכה להשלימם טרם מותו, תוך הרחקה של ח' אמות מקברי ישראל, או לכל הפחות ד' אמות, כאמור. ולשיטתם, בוודאי שניתן לקבורו בחלקה הסמוכה לבית הקברות שאינה חלק מבית הקברות עצמו, וייתכן ואף מן הראוי לעשות כן מחמת חילול השם שבדבר.

19. בשו"ת צרור הכסף אף התיר לקבור בקברי ישראל שפחה גויה גמורה שלא נתגיירה כלל, ורק שהיה בדעתה להתגייר.

20. קבורת אפר מת מישראל – מצות עשה לקבור כל אדם מישראל, ואיסור חמור לשרוף גופת אדם מישראל.

21. דעת רוב הפוסקים שאפר המת אין בו מצוות קבורה, מאחר ש'משנשרף יצא מדין המתים'. ברם, יש שכתבו שיש חיוב קבורה באפר המת מחמת איסור הנאה שיש בו, וכדי שלא יבואו לידי תקלה.

22. מאחר ואפר המת יצא מדין המתים, אין בקבורת האפר משום קבורת רשע אצל צדיק, ומותר לקבור אפר נשרף רשע בין הצדיקים.

23. חלק מהפוסקים אסרו קבורת אפר בבית קברות ישראל משום 'מגדר מילתא'.

24. ברם, הר"מ פיינשטיין התיר לקבור אפרו של מי שציווה לשרוף גופתו והוסיף שאולי אף ראוי לבנים לעשות כן לכבוד אביהם. ייתכן והדבר נובע מהעובדה שבזמנו כבר 'פשה הנגע' ואיסור קבורת האפר בבית קברות של ישראל שוב אינו 'דבר הנשמע'.

25. משכך, נדמה כי אין כל חשש להתיר קבורת האפר, לכל הפחות, לא בבית הקברות ממש כי אם בחלקה הסמוכה לה, אך יש להבדילם מאותם אלו שהחלו בתהליכי הגיור ולא הושלמו, הנקברים גם הם באותה החלקה.

חלק ב



חגים ומועדים

לקט הלכות ומנהגים

(תשס"ד-תשס"ו)

יום-טוב

ערב החג

- א. מצווה להסתפר בערב החג (שו"ע, סימן תקלא, סעיף א), ולקצוץ ציפורניים לכבוד החג (שם, סימן רס).
- ב. ערב יום טוב שחל בשבת, יש להקדים ולאכול סעודה שלישית לפני תום שעה תשיעית (זמנית) של היום, ובדיעבד יש לקיים סעודה שלישית גם לאחר מכן עד שקיעת החמה, אך מצווה לכתחילה למעט באכילת פת ולא לאכול אלא כביצה (שכן חל איסור לאכול בערב החג סעודה כדי שיאכל את סעודת החג בתאבון: רמ"א, סימן תקכט, סעיף א, משנ"ב, שם, ס"ק ח).
- ג. אין לעסוק במלאכה בערב החג, מזמן מנחה קטנה ואילך, דהיינו מתחילת השעה העשירית (זמנית) של היום (א"ר, סימן תקכט, ס"ק א).
- ד. בקהילות רבות נוהגים לתלות לפני ארון הקודש פרוכת מיוחדת לכבוד החג (א"ר, סימן תצד, ס"ק יב, בשם מהרי"ל; ספר מנהגי וורמייזא, סימן מה).

עירוב תבשילין

- ה. כאשר חל יום טוב בערב שבת, יש לעשות 'עירוב תבשילין' בערב החג (ביום חמישי. כשחל ראש השנה בחמישי ושישי אז יש לעשות עירוב תבשילין ביום רביעי בערב החג), כדי שיהיה מותר להכין בחג (ביום שישי) את צרכי השבת (שו"ע, סימן תקכו, סעיף א). עירוב זה ייעשה על ידי פת ותבשיל באופן הבא: יש לקחת

דבר מבושל בשיעור כזית (27 גרם כדעת הגר"ח נאה וכמנהג ירושלים), כגון ביצה או בשר, ולצרף אליו חלה אחת או שתי מצות (ובלבד שיהיה בהן שיעור כביצה, 54 גרם וכן"ל), ולברך: 'ברוך... אשר קדשנו במצוותיו וציונו על מצוות עירוב', ולאחר הברכה יש לומר: 'בעירוב זה יהא מותר לנו לאפות ולבשל ולהטמין ולהדליק נר (= מנר דלוק) ולהוציא מרשות לרשות ולעשות כל צרכינו מיום טוב לשבת' (שו"ע שם סעיפים ב, ג; משנ"ב, שם, ס"ק ז).

ו. מצווה לקחת חלה זו (או המצות) עבור לחם משנה של סעודה שלישית של שבת, וכן להשתמש בדבר המבושל באחת מסעודות השבת (משנ"ב, שם, ס"ק מה: 'דכיון דאיתעביד בו מצוה חדא ליתעביד בו מצוה אחרייתא').

ז. אין לברך על עירוב תבשילין אלא אם בפועל עתידים לבשל ביום טוב לצורך שבת, ואם לאו – דהיינו שכל מאכלי השבת כבר מוכנים מערב יום טוב – יש לעשות עירוב תבשילין אך אין לברך עליו (כה"ח, סימן תקכו, ס"ק קיג; שו"ת מנחת יצחק, חלק ז, סימן לו; פסח שחל בשבת, עמ' קעז).

הדלקת נרות

ח. מצווה להדליק נרות לכבוד יום טוב (שו"ע, סימן תקיד, סעיף יא, ומשנ"ב שם; סימן רסג, סעיף ה). קיימים מנהגים שונים באשר לזמן אמירת הברכה. יש שנוהגות לברך לאחר ההדלקה, כבערב שבת, ויש שנוהגות לברך לפני ההדלקה (מג"א, סימן רסג, ס"ק יב, בשם אמו"ל של ה'דרישה', שלפי שביו"ט אין איסור הדלקה, יש להדליק לאחר הברכה. המג"א עצמו חולק, אולם במשנ"ב, ס"ק כו כתב בשם אחרונים כדברי הדרישה). כשחל יו"ט בשבת, או ביום הכיפורים, יש לברך לאחר ההדלקה כבכל ערב שבת.

ט. כשחל יו"ט במוצאי שבת, יש להבדיל, לפני ההדלקה, על ידי אמירת 'ברוך המבדיל בין קודש לקודש' (מג"א, סימן רצט, ס"ק יג; משנ"ב, שם, ס"ק לו).

י. מן הראוי שהבית יהיה מואר לכבוד החג, לפחות כמו בימות החול (ראה: משנ"ב, שם, ס"ק ב).

1 אמנם יש להעיר כי ככל הנראה מדובר באשתו של ה'דרישה', וראה דברי הרב יעקב ניסן רוזנטל, קובץ בית הלל, גיליון מג (ג), עמ' טו.

יא. מומלץ להכין מערב החג, נר נשמה, על מנת שבשעת הצורך יהיה אפשר להעביר ממנו אש, ובפרט כאשר היום הסמוך לחג, הוא יו"ט שני או שבת, על מנת שיהיה אפשר להדליק ממנו נרות בערב החג או השבת שלמחרת (לדעת רז"ה, שבת י' ע"ב עדיף להדליק את הנר ביו"ט עצמו כשיש בו צורך, אולם לדעת הרמב"ם, שבת, פרק ל, הלכה ה' יש להדליק מערב יו"ט כבכל שבת).

שהחיינו

יב. אומרים ברכת שהחיינו בקידוש הלילה (מלבד בשביעי של פסח). המנהג המקובל כיום לברך ברכה זאת בהדלקת הנרות (שלא כמשנ"ב, בסימן רסג, ס"ק כג, וראה שו"ת ציץ אליעזר, חלק יד, סימן נג, ובהלכות ראש השנה סעיף ו' נרחיב יותר).

יג. לגבי ברכת שהחיינו בראש השנה - ככלל, שני ימי ראש השנה נחשבים ליחידה אחת, וקיים ספק באשר לברכת שהחיינו בלילה השני. על מנת לצאת מן הספק, יש לברך שהחיינו על פרי חדש או על בגד חדש, ולכוון גם על היום השני (שו"ע, סימן תר, סעיף ב). אולם, גם מי שאין לו פרי חדש או בגד חדש יברך שהחיינו (שם). ובכלל, יש נוהגים כהגר"א ומברכים שהחיינו בכל מקרה (לוח א").

עונג החג

יד. כתב הרמב"ם: 'חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו, שנאמר ושמחת בחגך... אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים... יש בכלל אותה שמחה לשמחה הוא ובניו ובני ביתו, כל אחד בראוי לו. כיצד? הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטים נאים כפי ממנו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביינ' (שביתת יום טוב, פרק ו, הלכה יח).

טו. מי שאכילת בשר אינה משמחת אותו, אינו חייב בו (לקט הלכות לחג השבועות מאת הר"מ אליהו). וכן לגבי שתית יין (מועדים וזמנים, חלק ו, סימן קיא). הללו יוכלו לענג את החג במאכלים הערבים עליהם (ראה: שו"ע הרב, סימן רמב, סעיף ב: זכיל מקום ומקום לפי מנהגו יענגוהו במאכלים ומשקים החשובים להם ענג).

- טז. יש שכתב שיתכן שאף הקונה לאשתו פרחים לכבוד החג הוא כקונה בגדים ותכשיטים (שו"ת שבט הלוי, חלק ח, סימן קכד: 'א"כ פרחים לכב' יו"ט יתכן שהם בגדר זה, וכן בגדים וכה"ג או רקידה או טיול לכב' השמחה של היום שגורם הרחבת הדעת').
- יז. עוד כתב הרמב"ם: 'וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולא למנה עם שאר העניים האמללים, אבל מי שנועל דלתות חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש אין זו שמחת מצוה אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר זבחיהם כלחם אונים להם כל אוכליו יטמאו כי לחמם לנפשם, ושמחה כזו קלון היא להם שנאמר וזריתי פרש על פניכם פרש חגיכם' (רמב"ם, שם, הלכה יח).

האסור והמותר

- יח. כל מלאכה האסורה בשבת, אסורה ביום טוב, מלבד המלאכות שהתירה התורה לצורך 'אוכל נפש' (שו"ע, סימן תצה, סעיף א. לגבי הוצאה ראה להלן).
- יט. כל מלאכת אוכל נפש שאפשר לעשותה מערב יום טוב, בלי שיהיה באוכל כל שינוי טעם או פגם אם יעשנה מערב יום טוב, אסרו חכמים לעשותה ביום טוב, אפילו לצורך יום טוב. מחשש שמא יניח אדם מלאכות שהיה יכול לעשותן מערב החג, ויעסוק בהן במשך החג, ובדרך זו יימנע משמחת החג (רמב"ם, יום טוב, פרק א, הלכה ה).
- כ. יש אומרים שגם במצבים שבהם אסרו הפוסקים לבשל ביו"ט (ראה להלן בסעיף כז) מותר לכתחילה לבשל בחג כאשר הדבר נעשה בדרך של שינוי (מהר"ח א"ז, סימן לא; מג"א, סימן תצה, ס"ק ג), ויש מחמירים (משנ"ב, שם, ס"ק י, בשם בגדי ישע; שעה"צ, שם, ס"ק יב; שעה"צ, סימן תקד, ס"ק לג).
- כא. אם היה אנוס או שהיה טרוד במיוחד, ולא היה יכול לעשות מלאכות אלו מערב החג (שו"ע הרב, שם, ס"ק ה; משנ"ב, שם, ס"ק י), או ששכח (שו"ע הרב, שם), מותר לו לעשותן בחג בלי שינוי (מג"א, שם, ס"ק ו, בשם הב"ח).
- כב. גם מלאכה שהיא רק הכנה לעשיית האוכל, או סיוע לו, מותרת בחג (ביצה כח ע"ב),

ואין צורך לעשותה בשינוי (ביה"ל, סימן תצה, סעיף א), ובלבד שלא היה יכול לעשותה מערב החג. אם ההכנה מערב החג תפגום מעט בטעם המאכל, הרי זה נחשב לדבר שלא היה יכול לעשותו מערב החג (רמב"ם, הלכות יום טוב, פרק א, הלכה ח).

- כג. כל גזירות חז"ל שגזרו בשבת, אסורות גם בחג (רמב"ם, שם, הלכה יז).
- כד. כל דבר שאסור לעשותו בחג, אסור לומר לגוי לעשותו, כמו בשבת (ראה: רמ"א, סימן שז, סעיף כב).
- כה. כל מלאכה שיש בעשייתה טורח מיוחד אסור לעשותה, אפילו לצורך אוכל נפש (שו"ע, סימן תצט, סעיף א).
- כו. ישנן מלאכות שהן לצורך אוכל נפש שהתירה התורה לעשותם ביום טוב, אך חכמים אסרו אותן, כגון: קצירה, טחינה, דישה, זרייה, הרקדה, בצירה וצידה. מפני שחששו חכמים שמפני הרגילות לעשות כן, יעסוק בהן כל החג, ויימנע משמחת החג (טוש"ע, שם, סעיף ב. ויש אומרים שהן אסורות מן התורה).

בישול ואפיה

- כז. מותר לבשל בחג כל מזון שטעמו משובח יותר כאשר הוא מוגש זמן קצר לאחר בישולו (שו"ע ורמ"א, סימן תצה, סעיף א; משנ"ב, ס"ק ח).
- כח. מותר לעסוק בצרכי אוכל נפש רק עבור החג עצמו, אולם אסור להכין אוכל מיום טוב אחד עבור האחר, אפילו כשמדובר בשני ימי ראש השנה, וכל שכן עבור ימות החול שלאחר החג. כמו כן, אין לבשל סמוך מאד למוצאי החג, אפילו חל יו"ט בערב שבת, אפילו הניח עירוב תבשילין כאמור לעיל (שו"ע, סימן תקג, סעיף א).
- כט. מותר להוסיף על הכמות הנצרכת, מתוך מטרה שהמאכל יספיק ליום אחר, כאשר הכל נעשה בפעולה אחת, או כאשר טעמו של המזון יהיה ערב יותר אם יתבשל ככמות גדולה (שו"ע, שם, סעיפים א-ב; משנ"ב, ס"ק ז).
- ל. מותר להכין כמות נוספת עבור אורחים שהוזמנו, אף שבואם מוטל בספק (ר"ש וגשל, חגים ומועדים, עמ' מד).
- לא. אסור לכבות אש ביו"ט, גם במקום הפסד ממון (שו"ע, סימן תקיד, סעיף א). בכלל

איסור הכיבוי גם הנמכת האש (שם, סעיף ב; ביה"ל, סימן רעח, ד"ה החולה: 'דהמעט האור הוא בכלל מכבה'). אולם מותר להנמיך את האש כדי שהאוכל שעליה לא ישרף, אם אין לו אש אחרת קטנה יותר (ט"ז, סימן תקב, ס"ק ג), שהרי מותר לכבות לצורך אוכל נפש (שו"ע, סימן תקז, סעיף ד. בשו"ת אגרות משה, או"ח, חלק א, סימן קטו, כתב שניתן להנמיך את האש גם כאשר יכול להדליק אש קטנה ואין הבחנה בין הדלקה לכיבוי, אולם הרבה מפוסקי זמננו אסרו, כדעת המגן אברהם, והתירו להנמיך את האש רק כאשר אין לו אפשרות להדליק להבה קטנה יותר. ראה: פס"ת, חלק ה, עמ' שפט).

- לב. גרימת כיבוי מותר ביו"ט (רמ"א, סימן תקיד, סעיף ג) אפילו שלא במקום הפסד (משנ"ב, סימן תקיד, ס"ק כה שלא כמג"א, שם, ס"ק ה, שהתיר רק במקום הפסד כמו בשבת).
- לג. יש מי שסבור שסגירת ברזי מיכל הגז הראשיים, הממוקמים במרחק רב מלהבות הגז הביתי, היא בגדר גרימת כיבוי שמותרת החג (הגהת נכד הישועות יעקב, או"ח, סימן שלד; וראה: שו"ת נצר מטעי, סימן ט). אמנם, רבים חלקו עליו (ראה: פס"ת, שם, עמ' שצ), אך מסתבר שבדיעבד ניתן לסמוך עליו.
- לד. כאשר האדם אינו זקוק עוד לאש, והוא מעוניין במים רותחים, מותר באופן עקרוני לגרום לכיבוי האש באמצעות הרתחת המים, שבזמן הרתיחה יצופו ויכבו את האש. לאחר שכבתה האש מותר לסובב את כפתור הגז (משום סכנה ומשום גרף של רעי).
- לה. מותר לצלות בשר על הגחלים, ואין חשש בליבוי האש על ידי ה'נפנוף'².

טחינה

- לו. טחינה חיטים אסורה בחג, אולם מותר לחתוך ירקות ופירות בחיתוך דק, למעוך או לרסק במזלג, לצורך היום, כאשר טעמם ייפגם אם יכינום מערב החג (שו"ע, סימן תקד, סעיף א).
- לז. מותר למעוך או לחתוך דק, מאכלים שאין גידולם מן הארץ, כגון: ביצים, בשר

2 מכמה סיבות: א) בפועל אין בליבוי פעולה של כיבוי אלא הסטת האש בלבד. ב) גם בהנחה שכליבוי האש מכבה חלק מן הגחלים, הרי מותר לכבות לצורך אוכל נפש. ג) אם מטרתה היא ליבוי האש והוא רק גורם לכיבוי חלק ממנה, הרי שגרמא מותרת ביו"ט.

וגבינה. מותר אף להשתמש בפומפיה. אולם, מכיון שהשימוש בפומפיה הוא בבחינת 'עובדין דחול', יש להשתמש בה בשינוי (רמ"א, שם, סעיף ג; משנ"ב, ס"ק יט).

סחיטה

לח. דישה כאמור, אסורה בחג, וסחיטה הינה תולדה של דישה. משום כך אסור לסחוט פירות בחג, גם לצורך אוכל נפש, גם כאשר ייפגם טעמם אם ייסחטו הפירות מערב החג (שו"ע, סימן תצה, סעיף ב. וראה: מג"א, סימן תקה, ס"ק ג, שהביא שיש מי שהתיר סחיטה לצורך או"נ), וגם בדרך שינוי אסור. אכן, מותר לסחוט פירות בחג, באופן המותר בשבת, כגון סחיטה ישירה על גבי המזון (שו"ע, סימן שכ, סעיף ד).

לט. אסור לסחוט בגדים רטובים בחג, כמו בשבת (ראה: שו"ע, שם, סעיף טו).

בור

מ. מותר לברור מזון בחג, על פי התנאים הבאים:

מא. אם היה אפשר לברור את המזון מערב החג - יהיה מותר לברור בחג, אך ורק על פי האופנים המותרים בשבת, דהיינו: (א) ברירת האוכל מתוך הפסולת ולא להפך. (ב) ברירה ביד ולא בכלי. (ג) ברירה סמוך לאכילה או לבישול. ונכון לברור בדרך של שינוי (רמ"א, סימן תצה, סעיף א. וראה: חגים ומועדים, מילואים, עמ' קלא, שדווקא כשהיה לו פנאי בערב יו"ט ולא ברר, אולם אם לא היה לו פנאי בערב יו"ט אלא בימים שלפניו, אין להחמיר).

מב. אם לא היתה אפשרות לברור לפני החג - מותר יהיה לברור בחג, אולם יש להקפיד לא להשתמש בכלי שנועד לברירה, כגון נפה או מסננת. כמו כן, יש להקפיד לברור באופן שיש בו פחות טרחה, וכאשר יש מעט פסולת והרבה אוכל יש להוציא את הפסולת מתוך האוכל ולא להפך (שו"ע, סימן תקי, סעיף ב).

מג. אין לנפות קמח בחג ניפוי ראשוני, ואף לא בדרך שינוי. אולם, אם מדובר בניפוי חוזר, מותר הדבר, ובלבד שישנה מעט את דרך הניפוי (שו"ע, סימן תקו, סעיף ב).

הדחת כלים

- מד. מותר להדיח כלים בחג, ובלבד שיש בהם צורך לחג עצמו, שהרי אסור להכין מהחג לימות החול (שו"ע, סימן שכג, סעיף ו). אולם, מותר להדיח יותר מהדרוש בכלים שמשתמשים בהם באופן תדיר (משנ"ב, שם, ס"ק כו).
- מה. מותר להדיח את הכלים גם באמצעות מדיח כלים שיופעל על ידי שעון שבת, שכן 'גרמא' ביום טוב מותרת (ראה: רמ"א, סימן תקיד, סעיף ג, ופסקי תשובות שם), ובלבד שסגירת הדלת לא תפעיל את המדיח.

הוצאה, יציאה וטלטול

- מו. מותר להוציא מרשות לרשות, אם קיים צורך בהוצאה בו ביום (רמ"א, סימן תקיח, סעיף א), גם כאשר הפעולה הייתה יכולה להיעשות מערב החג. 'ולמה לא אסרוה, כדי להרבות בשמחת יום טוב, ויוליך ויביא כל מה שירצה, וישלים חפציו, ולא יהיה כמי שידיאו אסורות' (רמב"ם, שם, הלכה ו).
- מז. אסור לצאת חוץ לתחום (אלפיים אמה) בחג כמו בשבת (שו"ע, סימן תטז, סעיף ה; תקח, סעיף א), אלא ע"י עירוב תחומין, והדבר אסור אף לצורך אוכל נפש או מצווה (תרנה, סעיף א).
- מח. אסור חכמים לטלטל מוקצה (שו"ע, סימן תצה, סעיף א), אולם מותר לטלטל מוקצה לצורך אוכל נפש, כלומר אם יש צורך לטלטל את המוקצה על מנת להגיע לאוכל (רמ"א, סימן תקט, סעיף ז).

טעות בתפילות החג

- מט. אם טעה באחת מתפילות העמידה של החג – פרט לתפילת מוסף – והתחיל בנוסח תפילת חול במקום אתה בחרתנו, גומר את הברכה שהתחיל בה, ולאחר מכן יתחיל אתה בחרתנו. בתפילת מוסף יפסיק מיד ויתחיל אתה בחרתנו (שו"ע, סימן רסח, סעיף ב; משנ"ב, שם, ס"ק ג).

נ. אם טעה והתפלל תפילה של שבת, יפסיק מיד ויתחיל אתה בחרתנו (כה"כ, שם, ס"ק טז, בשם החיד"א).

נא. אם טעה והתפלל תפילה של יום חול וסיימה, אזי אם הזכיר את החג באחת הברכות, כגון שאמר יעלה ויבוא... ביום חג פלוני – יצא ידי חובת התפילה ואינו חוזר (משנ"ב, שם, ס"ק י; שו"ע הרש"ז, סימן תפז, סעיף ב).

טעות בברכת המזון

נב. טעה ולא הזכיר יעלה ויבוא בברכת המזון, אם נזכר קודם שאמר ברוך אתה ה' של ברכת בונה ירושלים, יאמר יעלה ויבא, וימשיך כרגיל (משנ"ב, סימן קפח, ס"ק כב).

נג. אם נזכר לאחר שאמר כבר רק את שם ה', יסיים באמירת 'למדני חוקיך' כדי שייחשב רק כאומר פסוק, ויאמר מיד לאחר מכן יעלה ויבא, וימשיך כרגיל (חיי"א, סלל מז, סעיף טז; שעה"צ, ס"ק יח).

נד. אם נזכר לאחר שסיים ברכת בונה ירושלים, יאמר: 'ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר נתן ימים טובים לישראל לששון ולשמחה את יום חג... הוזה, ברוך אתה ה' מקדש ישראל והזמנים' (שו"ע, סימן קפח, סעיף ו).

נה. אם התחיל לומר ברכה רביעית, ולאחר שכבר אמר ברוך... מלך העולם, נזכר שלא אמר יעלה ויבא, יעצור ויאמר 'אשר נתן'... כדלעיל, ולאחר מכן יחזור לתחילת ברכת הטוב והמיטיב (חיי"א, שם; משנ"ב, שם, ס"ק כג. אמנם ראה: בביה"ל שם).

נו. אם התחיל באמירת הברכה הרביעית, וכבר התחיל לומר האל אבינו וכו', ורק אז נזכר שטעה, יחזור לתחילת ברכת המזון, ובלבד שמדובר בשתי הסעודות הראשונות (גם בשבת וגם ביו"ט הדין כנ"ל. משנ"ב, סימן קפח, ס"ק כד; שם, ס"ק כו).

מוצאי יו"ט והבדלה

נז. במוצאי יו"ט מתפללים ערבית של חול ומוסיפים בברכה הרביעית אמירת 'אתה חוננתנו' (שו"ע, סימן תצא, סעיף א). גם במוצאי יו"ט לחול המועד.

- נח. מבדילים על יין. אין מקדימים להבדלה פסוקי ברכה כבכל מוצאי שבת (מטה אפרים, סימן תרא, סעיף י), אין מברכים לא על בשמים ולא על הנר (שו"ע, שם; משנ"ב, ס"ק ב-ג).
- נט. ביו"ט החל במוצאי שבת מבדילים על היין ומברכים על הנר. אולם, אין מקדימים להבדלה פסוקי ברכה, ואין מברכים על הבשמים. סדר ההבדלה הוא יקנה"ז (יין, קידוש, נר, הבדלה, שהחיינו), וחותרים את ברכת ההבדלה: 'המבדיל בין קודש לקודש' (שו"ע, סימן תעג, סעיף א; משנ"ב, ס"ק ג).

'שכל תיקון שנתקן ואור גדול שהאיר בזמן מהזמנים, בשוב תקופת הזמן ההוא, יאיר אור מעין האור הראשון, ותחודש תולדת התיקון ההוא במי שקבלו. והנה על פי זה נצטוינו בחג בכל הענינים שנצטוינו לזכר יציאת מצרים, כי בהיות התיקון ההוא תיקון גדול מאד שנתקנו בו וכמש"ל, הוקבע שבשוב תקופת הזמן ההוא יאיר עלינו אור מעין האור שהאיר אז, ותחודש בנו תולדת אותו התיקון, ועל כן נתחייב באותם הענינים כלם'

(רמ"ח לוצאטו, דרך ה' ד, ז)

חול המועד

א. הלכות מועד - כללי

א. חייב אדם לכבד את המועד במאכל ובמשתה ובבגדים נאים, ולא ינהג בו כימים רגילים (משנ"ב, סימן תקל, ס"ק א.).

ב. כתב הרמב"ם: 'חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלוים אליו, שנאמר ושמחת בחגך... אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים... יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו, כל אחד בראוי לו. כיצד? הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר, ואין שמחה אלא ביין' (שביתת יום טוב, פרק ו, הלכה יח). קיימת חובה מדבריי חכמים להתענג ולשמוח בדברים נוספים שלא הוזכרו לעיל (שו"ע הרב, סימן רמב, סק"ב). בכלל מצוות 'ושמחת בחגך' גם השמחה בחול המועד (משנ"ב, סימן תקכט, ס"ק טז; תקל, ס"ק א.).

ג. אין מערבין שמחה בשמחה ולכן אין עורכים חתונות בחול המועד, אולם מסיבת אירוסין (שידוכין) מותרת (שו"ע, סימן תקמו, סעיף א.). סעודת ברית מילה מותרת אף שלא בזמנה, וכן סעודת פדיון הבן (שם, סעיף ד), בר מצווה, חנוכה הבית (כה"ח, שם, ס"ק יט) או סעודת סיום מסכת (פתחי תשובה, סימן תרסט).

ד. מצוה להסתפר או להתגלח בערב החג, כדי שלא יכנס לחג כשהוא מנוול (שו"ע, סימן תקלא, סעיף א.). אסור להסתפר ולהתגלח בחול המועד (שו"ע, סימן תקלא, סעיף ב.). זוהי גזירה מדרבנן משראו חכמים שהיו שדחו את התספורת לחול המועד, ונכנסו לחג כשהם מנוולים (משנ"ב, שם, ס"ק ג.). לדעת חכמים התועלת מגזירה זו גדולה מאי הנוחות הזמנית שהיא גורמת (ראה: חגים ומועדים, עמ' קב. אמנם בשו"ת אגרות משה, חלק

א, סימן קסג, התיר גילוח בחוה"מ למי שמצטער ביותר או במקום צורך גדול, והוסיף: 'ואם אחד ירצה לסמוך ע"ז גם בשביל היפוי לבד אין למחות בידו'. וראה עוד בשו"ת עשה לך רב, חלק א, סימן לט).

ה. נטילת ציפורניים: מנהג הספרדים להקל (שו"ע, סימן תקלב, סעיף א), ומנהג האשכנזים להחמיר (רמ"א, שם), אא"כ נטלם בערב החג, שאז מותר ליטלם גם בחול המועד (בדומה לגילוח. משנ"ב, שם, ס"ק ב).

ב. מלאכות בחול המועד – עקרונות

ו. הסוגיה במסכת חגיגה מביאה ברייתא לפיה חולו של מועד אסור בעשיית מלאכה, אלא שאינו אסור בכל המלאכות, ומסרן הכתוב לחכמים 'לומר לך איזה יום אסור ואיזה יום מותר, איזו מלאכה אסורה ואיזו מלאכה מותרת' (חגיגה יח ע"א).

ז. באופן כללי יש לומר, כי המלאכות האסורות במועד הן כל המלאכות שנאסרו בשבת, מלבד אלו שאין בעשייתן טרחה (יראים, סימן שד; תרומת הדשן, סימן קנג; שיבלי הלקט, סימן רכה. מאידך יש הסבורים שיש לאסור אף מלאכות שאין עימן טרחה, כגון הוצאה מרשות לרשות קושר ומתיר וכו', ראה: פסקי תשובות, חלק ו, עמ' א), אולם גם פעולות שאין להן כל קשר למלאכות שבת ויש בעשייתן טרחה אסורות (מור"ק ב ע"ב: 'מועד משום טרחה'; שו"ע, סימן תקלה, סעיף א, ובמשנ"ב, שם, ס"ק א).

ח. המטרה המרכזית של איסורי המלאכה בחול המועד, היא הקדשת הזמן לשמחת החג וללימוד תורה, וכדברי סוגיית הירושלמי: 'כלום אסרו לעשות מלאכה בחולו של מועד אלא כדי שיהיו אוכלין ושותין ויגיעין בתורה' (תלמוד ירושלמי, מועד קטן פ"ב ה"ג, פא ע"ב).

ט. לגבי מעמדו של איסור המלאכה בחול המועד, נחלקו ראשונים: יש הסבורים שזהו איסור שמעמדו מדאורייתא, ויש הסבורים שמעמדו מדרבנן (ראה: משנ"ב, סימן תקל, ס"ק א; ביה"ל, שם, ד"ה ומותר במקצת).

י. למרות האיסור העקרוני על עשיית מלאכה בחול המועד, לא כל המלאכות אסורות כמו בשבת ויו"ט, וישנן כמה שמותרות, על פי הכללים הבאים:

(1) דבר האבד. (2) צרכי רבים. (3) פועל שאין לו מה לאכול. (4) לצורך מועד.

1. דבר האבד

- יא. מלאכה שמניעתה עלולה לגרום להפסד כספי או הפסד אחר (שו"ע, סימן תקמה, סעיף ב), מותרת בחול המועד. יש להדגיש כי מדובר בהפסד ממשי, ולא רק במניעת רווח פוטנציאלי (וראה דברי הרש"ז אוירבך, שמירת שבת כהלכתה, מהדורה ראשונה, ירושלים תשכח, עמ' שלו-שלוז).
- יב. כאשר לא מדובר בטרחה מרובה, מותר לעשות פעולות שהן בגדר דבר האבד ואין צורך בשינוי. פעולות שיש בביצוען טרחה מרובה, אסורות אף כאשר מדובר בדבר האבד, אא"כ מדובר בהפסד מרובה (שו"ע, סימן תקלו, סעיפים א-ב).
- יג. למרות שדבר האבד מותר (לשון הרמ"א: 'הכל שרי בדבר האבד'), לכתחילה יש לבצע את המלאכה בצנעה (שו"ע, סימן תקלח, סעיף ב). יש להשתדל לסיים מלאכה זו לפני כניסת החג, ואסור ולהמתין עד למועד ולעשות שימוש בהיתר (שו"ע, שם, סעיף ו).
- יד. כאמור מניעת רווח אינה בגדר דבר האבד, אולם כאשר מדובר ברווח מרובה, המלאכה מותרת 'יוציא לשמחת יו"ט יותר ממה שהיה דעתו להוציא' (רמ"א, סימן תקלט, סעיף א).

2. צרכי רבים

- טו. מותר לעשות בחול המועד צרכי רבים, 'כגון לתקן הדרכים ולהסיר המכשולות...' (שו"ע, סימן תקמד, סעיף א).
- טז. צרכי רבים מותרים אפילו אם כיוון מלאכתו למועד בפרהסיא ובטורח גדול (משנ"ב, שם, ס"ק א). במקרה זה, מעשה אומן מותר אם הוא לצורך המועד, ומעשה הדיוט (מלאכה שאינה דורשת ידע מקצועי ואדם לא מקצועי מסוגל לבצעה ללא תשומת לב מיוחדת) מותר אפילו אם זקוק לו לאחר המועד (משנ"ב, שם).
- יז. צרכי רבים המותרים הם דווקא צרכי הגוף (ולא צרכי רבים כבניית בית כנסת או שאר צרכי מצווה. רמ"א, שם).

3. צורך המועד

יח. מלאכות הנצרכות לצרכי החג עצמו מותרות. לגבי איכותה ומקצועיותה של הפעולה המותרת, יש להבחין בין שני מצבים:

צורך אוכל נפש – מותר אפילו כשמדובר במעשה אומן (משנ"ב, סימן תקל, ס"ק א), ומותר אף לכוון מלאכתו על מנת לעשותה במועד (שו"ע, סימן תקלג, סעיף א; משנ"ב, שם, ס"ק ב). מכשירי אוכל נפש (כגון: תיקון מקרר, השחזת סכין ודומיהם), מותר לעשותם בחול המועד ואף בטרחה מרובה (משנ"ב, סימן תקלז, ס"ק טו), אך אסור לכוון מלאכתו לעשותם במועד דווקא. (משנ"ב, סימן תקמ, ס"ק כז).

שאר צרכי המועד – דווקא מעשה הדיוט (משנ"ב, סימן תקל, ס"ק א), וכשאין בו טרחה מרובה (משנ"ב, סימן תקלז, ס"ק טו). אסור לכוון מלאכתו על מנת לעשותה במועד (משנ"ב, סימן תקלג, ס"ק ב).

יט. גם פעולה הנעשית לצורך מצווה, אסור לעשותה במועד אלא בהתקיים התנאים הללו: לצורך המועד והיא מעשה הדיוט (רמ"א, סימן תקמד, סעיף א), לצורך מצווה עוברת, מותר אפילו מעשה אומן (שם, סימן תקמה, סעיף ג, במשנ"ב, ס"ק יז).

4. פועל שאין לו מה לאכול

כ. כל הפעולות שמותרות, אסור לעשותן עבור אחרים בשכר (שו"ע, סימן תקמב, סעיף א), מכיוון שקבלת שכר בחול המועד מוגדרת 'עובדא דחול' ואסורה (משנ"ב, שם, ס"ק ב). אולם, מותר לעשותן על ידי פועל שאין לו מה לאכול 'כדי שישתכר וירווח' (שו"ע, שם, סעיף ב).

נסכם, אפוא, את העקרונות בטבלה:

הערות	טרחא מרובה	לכוון מלאכתו	אומן	
בהפסד מרובה מותר גם במצבים של טרחא	אסור	אסור	מותר	דבר האבד
מעשה הדיוט מותר כשמכוון לאחר המועד	מותר	מותר	מותר	צרכי רבים
במכשירי אוכל נפש אסור לכוון מלאכתו	מותר	מותר	מותר	צורך המועד: אוכל נפש
	אסור	אסור	אסור	צורך המועד: שאר צרכים

ג. הלכות מעשיות

כתיבה

- כא. באופן כללי, כתיבה שהיא בגדר 'מעשה אומן', אסורה בחול המועד, אולם היא מותרת כאשר מתקיימים אחד מן המצבים הבאים: (1) צורך המועד (שו"ע, סימן תקמה, סעיף ב; משנ"ב, ס"ק ו). (2) דבר האבד (משנ"ב, שם, ס"ק ח). (3) צרכי הרבים (שם, ס"ק ט). (4) צורך מצווה (אף שאינה לצורך המועד) (שו"ע, שם, סעיף ג; משנ"ב, ס"ק יד).
- כב. גם כתיבה שאיננה בגדר 'מעשה אומן', מותרת רק לצורך המועד (משנ"ב, סימן תקמה, ס"ק ל), וכן לצורך מצווה או לצורך רבים או דבר האבד.
- כג. כתיבה בכלי כתיבה על גבי נייר, איננה מעשה אומן ולכן מותר לכתוב בדרך זו לצורך המועד (רמ"א, סימן תקמה, סעיף א; משנ"ב, שם, ס"ק א).
- כד. כתיבה של רשימה פשוטה לזיכרון אינה אסורה (ערוה"ש, סימן תקמה, סעיף ח).
- כה. כתיבה לצורך הכנת שיעור מותרת היות ומדובר בצרכי הרבים (ראה: שו"ע, שם, סעיף ב).

כו. מותר לכתוב חידושי תורה כאשר חושש שישכח, מכיוון שזהו בכלל דבר האבד (שו"ע, שם, סעיף ט; משנ"ב, שם, ס"ק מז).

כז. מותר לכתוב מכתב לחברו, ואף אם המכתב יגיע לחברו לאחר החג (שו"ע, שם, סעיף ה; משנ"ב, שם, ס"ק ל), והמנהג לשנות בכתובה של השורה הראשונה, ולשוות לכתובה צורה של מעשה הדיוט ולא מעשה אומן (משנ"ב, שם, ס"ק לה).

כח. דברים שמותר לכתוב, אין צורך בשינוי, ודברים שאסור לכתוב, שינוי לא יועיל (שו"ע, שם, סעיף ז). ויש מחמירים ומשנים גם בכתובה המותרת.

כט. הקלדה על ידי מחשב:

נחלקו אחרונים האם הגדרת הכתיבה כמעשה אומן תלויה במעשה (אשל אברהם בוטשטאש, סימן תקמה) או בתוצאה (אליה רבה, סימן תס, ס"ק ו), וממילא האם השינוי צריך להיעשות בדרך הכתיבה, גם אם השינוי לא ישפיע על התוצאה, או שיש צורך דווקא בשינוי המשפיע על התוצאה.

התלבטות זו עשויה להשפיע לגבי שאלת ההקלדה במחשב, שהרי גם אם ההקלדה תיעשה באופן לא מקצועי, התוצאה תהיה בבחינת 'מעשה אומן'. אולם, אם הגדרת מעשה אומן קשורה בפעולה, הרי שיש להתיר הקלדה במחשב בדרך של שינוי (כגון הקלדה באצבע אחת למי שאינו רגיל להקליד כך).

ל. הקלדה במחשב ללא הדפסה, אינה מוגדרת מבחינה הלכתית ככתיבה המתקיימת, ומותרת לצורך המועד, לצרכי רבים או בשביל מצווה שאינה לצורך המועד (שו"ת באר משה, חלק ז, סימן לט; שו"ת שבט הקהתי, חלק א, סימן קסט; שו"ת יביע אומר, חלק ח, סימן מח; חול המועד כהלכתו, פרק ו, הערה רכו בשם רמ"ש קליין, וראה: קדושת השבת לר' משה הררי, חלק ב, ירושלים תשס"א, עמ' שטו-שטז. אמנם ראה שם בעמ' תיג-תיז בשם הר"ש אלישיב שאמנם ההקלדה כשלעצמה בבחינת מעשה הדיוט ומותרת בחוה"מ, אולם לא התיר הקלדה הנראית על הצג, אלא יבדוק את מה שהקליד לאחר החג. ועוד ראה שם שאסר הדפסה בחוה"מ והתיר הדפסה לצורך הרבים).

קניה ומכירה

- לא. באופן כללי, מותר לקנות או למכור כאשר מדובר בדבר האבד, אך לא במקום של מניעת רווח פוטנציאלי (שו"ע, סימן תקלט, סעיף ד; משנ"ב, סם, ס"ק טו).
- לב. קניה של מזון הנצרך למועד מותרת. אסור לרכוש רהיטים או בגדים כאשר אינם נצרכים למועד.
- לג. כאשר מדובר במכירה חד פעמית או במבצע מיוחד, מותר לקנות גם במועד (שו"ע, שם, סעיף ה). מסיבה זו מותר לרכוש דירה או מכונית בחול המועד, כאשר חושש שלאחר החג לא ימצא דומה לו במחיר או באיכות (ראה: שו"ע, סימן תקלט, סעיף א; שו"ת הרב הראשי לר"מ אליהו, חלק ב, ירושלים תשס"ט, עמ' 61).

עבודה

- לד. כאשר מדובר בהפסד בעל אופי של 'דבר האבד' ולא מסוגו של 'מניעת רווח', מותר להפעיל עסק במועד, ואף מותר לדרוש מהעובדים שיגיעו למקום העבודה.
- לה. מותר לפתוח חנויות במועד מפני חשש של איבוד לקוחות (ביה"ל, שם, סעיף ה, ד"ה אינו מותר, בשם אחרונים). כאמור, הזדמנות עסקית מיוחדת שקיים חשש שלא תחזור לאחר המועד, הרי היא כדבר האבד ומותרת (משנ"ב, שם, ס"ק יח).
- לו. מותר לפתוח חנויות של ממכר מזון (שהרי צרכי אוכל נפש מותרים וכדלעיל).
- לז. עובד שחושש למקום עבודתו, מותר לו לעבוד בחול המועד, שהרי זה כדבר האבד עבורו (גם כאשר עבור המעביד לא מדובר במצבים של דבר האבד שמתיר את הפעלת העסק בחוה"מ).

העברת דירה

- לח. באופן כללי, אין לעבוד דירה בחול המועד משום שמדובר בטרחה (שו"ע, סימן תקלה, סעיף א; משנ"ב, שם, ס"ק א).

טיפול בבגדים

- לט. אסור לכבס בגדים בחול המועד, בין בכביסה על ידי מכונה ובין בכביסה ידנית (שו"ע, סימן תקלד, סעיף א). מותר לכבס בגדי ילדים קטנים שמתלכלכים באופן תדיר (רמ"א, שם), וכן בגדי זקנים וחולים (ראה: פסקי תשובות, שם, עמ' טז).
- מ. מותר לכבס בגדים עבור חייל כאשר לא תהיה הזדמנות לאחר החג (על פי שו"ע, שם). מי שאין לו בגדים ללבוש במועד, מותר לכבס בצנעה (שם).
- מא. מותר לכבס לבנים וגרביים אם אין לו אחרים (כדין מטפחות הידיים הספרים והספג, ראה: שו"ע, סימן תקלד, סעיף א, ובמשנ"ב, ס"ק ד).
- מב. מותר להסיר כתם מקומי מבגד (שנכתם במועד ולא קודם לכן, ראה: שש"כ, פרק סו, סעיף עג).
- מג. מותר לגהץ בגדים לצורך המועד אם אין אחרים (רמ"א, סימן תקמא, סעיף ג; משנ"ב, שם, ס"ק ט).
- מד. מותר לתקן בגד שנקרע, או לתפור כפתור שנפל, ובלבד שהתפירה תהיה פשוטה ולא מקצועית (שו"ע, שם, סעיף ה).
- מה. מותר לצחצח נעליים, ויש שחוששים (שו"ת יגל יעקב, או"ח, סימן כה; שו"ת יביע אומר, חלק א, או"ח, סימן לב; שש"כ, פרק סו, סעיף מח. מאידך פוסקים אחרים חשש שצחצוח נעליים בכלל כיבוש ואסרו).

גיטון

- מו. עבודות שאינן הכרחיות אסורות. מותר להשקות בימים הראשונים של חול המועד, אולם עדיף להשקות בהשקיה אוטומטית שאין בה טרחה (שו"ע, סימן תקלז). ריסוס שאינו יכול להיעשות לפני החג או אחריו מותר (שו"ע, שם, סעיף יב).
- מז. מותר לקטוף ירקות לצורך החג (שו"ע, סימן תקלג, סעיף ג).

תיקונים

מח. באופן כללי, פעולות שאינן לצורך המועד ואינן דבר האבד אסורות, ולכן אין לצבוע את קירות הבית, לתקן דלתות וכיו"ב. מותר לבצע פעולות אלו על ידי קבלן נוכרי כאשר ברור לכל שהעבודות אכן מתבצעות בידי נוכרי (כגון שיש שילוט המעיד על כך, ראה מעין זה בשו"ת מהרש"ם, חלק ב, סימן קכג), אולם, הן אסורות על ידי קבלן יהודי (ראה: שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ג, סימן לה).

מט. מותר לתקן תנור, מקרר וכיו"ב שהרי אלו נצרכים לו במועד (ובפרט כשמדובר בצרכי אוכל נפש).

נ. אין להכניס רכב לתיקון בחול המועד, גם כאשר מדובר בצורך המועד, מכיוון שמדובר במעשה אומן. מותר לתקן תיקונים קלים (מעשה הדיוט לצורך המועד כשאין מדובר בטרחה מרובה). כאשר ההימנעות מהתיקון עשויה לגרום להפסד כספי שהוא בבחינת דבר האבד, כגון שיאלץ לעשות שימוש במוניות וכדומה, נראה שמותר לתקן את הרכב במועד.

נא. ראוי שלא לרחוץ את הרכב במועד (יש בפעולה זו טרחה רבה יותר מסריקת הסוס, שהתיר השו"ע בסימן תקלז, סעיף ב, ובשונה מסריקת הסוס, אין ניקיון הרכב משפיע על הנסיעה).

אבלות

נב. מי שנפטר בערב החג מותר לספוד לו אף בערב החג, אולם מי שנפטר קודם לכן, אין לספוד לו שלושים יום קודם החג (שו"ע, סימן תקמז, סעיף ג). אמירת דברים לזכר הנפטר שאין בה לעורר צער ובכי והתכנסות לשם כך אינם אסורים (כל מהות האיסור הוא הספד הגורם לצער ובכי. ראה: משנ"ב, שם, ס"ק ב). גם שלושים יום קודם החג, מותר לפקוד את הקבר בתשלום שבעה ושלושים (שו"ת דבר יהושע, חלק ה, ליקוטים, סימן לג).

נג. בערב החג לאחר חצות היום ובחול המועד, אין מספידים אלא לחכם בפניו (שו"ע, יורה דעה, סימן תא סעיף א).

נד. מנהג ירושלים שאין לקרוע על מתים בחול המועד אלא על אב ואם (גשר החיים, פרק ד, סעיף כד), וביתר המקומות, מנהג האשכנזים לקרוע רק על פטירת אב או אם (מו"ר

הר"ש דבליצקי, ומנהג הספרדים לקרוע גם על שאר קרובים (שו"ת יביע אומר, חלק ד, יורה דעה, סימן כה).

נה. אין יושבים שבעה בחול המועד. כשהלוויה נערכה לפני החג, והספיקו לשבת שבעה אפילו זמן מועט, הרגל מבטל שבעה. ימי הרגל עולים למניין שלושים ונוהג בהם מנהגי שלושים (שם, סעיף ז; משנ"ב, ס"ק כו). לוויה שנערכה בחג, יושבים שבעה לאחר צאת החג, ובחול המועד נוהגים מנהגי אבלות בדברים של צנעה בלבד (שו"ע, סימן תקמח, סעיף א). מנחמים אבלים במועד גם לפני שהחלו לשבת שבעה, עד שבעה ימים לפטירה (שו"ע, שם, סעיף ו).

כללי

- נו. כל מלאכה האסורה במועד אסורה גם על ידי נכרי (שו"ע, סימן תקמג, סעיף א).
- נו. רפואה, אף לחולה שאין בו סכנה, מותרת בחול המועד (שו"ע, סימן תקלב, סעיף ב). אין לבצע ניתוחים וכן טיפולי שיניים, כשניתן לדחותם לאחר המועד (שש"כ, פרק סו, הערה פח).
- נח. מותר לנגן בכלי נגינה, וזהו שמחת החג (שע"ת, סימן תקלד, ס"ק ה בשם שבות יעקב, שלא כתשובת שער אפרים שהובאה בבאר היטב ס"ק ה).

'... וכתב ראבי"ה הא דאמרו לא מסרן הכתוב אלא לחכמים... הכל תלוי שישמח במועד ומתוך שמחה נוח לו ללמוד ולהבין בהלכות רגל כדאמרינן אין השכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות וכו' עד וכן לדברי תורה הילכך היכא דאיכא טירחא יתירתא אסור את שלבו עצב מן הטורח וכן התירו לעשות מלאכה בדבר האבד או כשאין לו מה יאכל כדי שיהא שמח במועד ועל דרך זה הולכים כולם'

הגהות מיימוניות, פרק ו, הלכה כ, אות מ)

ראש השנה

ערב ראש השנה

- א. נהגו רבים להתענות בערב ראש השנה.¹ לנוהגים כן, אין צורך לקבל את התענית מראש,² ואין להשלימה עד לזמן צאת הכוכבים, משום שאין להיכנס ליו"ט בתענית.³ לפיכך, יש לסיימה מיד לאחר פלג המנחה (שעה ורבע קודם צאת הכוכבים), ורבים נוהגים להתענות עד לזמן מנחה גדולה (חצי שעה לאחר חצות היום).⁴ בזמנינו 'שהדורות חלופים', נוהגים מעטים בלבד להתענות בערב ראש השנה,⁵ ובדאי שמי שלא חש בטוב שלא יתענה. אולם, יש שנהגו לפטור את התענית על ידי השתתפות בסעודת מצווה, כגון: ברית, פדיון הבן או סיום מסכת.⁶
- ב. לאחר תפילת שחרית של ערב ראש השנה, נוהגים לערוך 'סדר התרת נדרים', בפני שלשה אנשים בוגרים,⁷ ומותרים אותם דיינים להיות קרובי משפחה זה לזה או למבקש ההתרה.⁸

יושם לב: התרת נדרים מועילה אך ורק לנדרים שנשכחו, אולם לגבי הנדרים שמבקש ההתרה עדין זוכר, לא תועיל ההתרה אלא אם כן מבקש ההתרה יפרט את

- 1 טור, סימן תקפא בשם מנהג אשכנז, ובספר חיי אדם כתב: 'לפי שערב רה"ש הוא יום אחרון מהשנה וקיבלו חז"ל שכל העושה תשובה יום א' בשנה חשוב כאילו שב כל השנה'.
- 2 שו"ע, שם, סעיף ב; משנה ברורה, שם, ס"ק טז.
- 3 משנה ברורה, שם; מטה אפרים, סעיף לח.
- 4 מחצית השקל, הובא במשנה ברורה, סימן תקסב, סעיף י'.
- 5 כך נראה מדברי החיי אדם, כלל קלח, סעיף א, לעניין תעניות בחודש אלול, ועיין עוד במטה אפרים, סעיף לו. וראה: מקראי קודש, ראש השנה, ירושלים תשס"ז, פרק ב, סעיף ח, הערה ז בשם הר"מ אליהו שלא נוהגים בדורנו להתענות בתענית זו כיון שירדה חולשה לעולם. ובשם מו"ר הר"ש ישראלי שרק הקל לבחורי ישיבה.
- 6 מגן אברהם, שם, ס"ק ב; משנה ברורה, שם, ס"ק יט.
- 7 שערי תשובה, שם, ס"ק ג; חיי אדם, סוף כלל קלח.
- 8 שו"ע, יורה דעה, סימן רכח, סעיף ג.

הנדר, לפחות לאחד מן הדיינים (אם הדיין בקי בהלכות נדרים), ויפתח לו הדיין פתח חרטה כדין.⁹

מסירת המודעה שבסוף נוסח התרת נדרים, שכוונתה לבטל את הנדרים להבא, מועילה רק כאשר בזמן הנדר אינו זוכר את המודעה שמסר. אולם, אם בעת שנדר זכר את המודעה, ולמרות זאת נדר, נדרו קיים.¹⁰

אישה שאינה מגיעה לבית הכנסת, יכולה לעשות את בעלה שליח על מנת להתיר את נדריה, ויוסיף בעלה בסוף נוסח ההתרה: 'וכן לאשתי', והדיינים ישיבו: 'הכל מותרים לכם'.¹¹

ג. ראוי להשתדל ולטבול במקווה בערב ראש השנה, החל משעה קודם חצות היום,¹² ויש לטבול שלוש פעמים.¹³ מי שאינו יכול לטבול, יוכל לשפוך על עצמו תשעה קבין מים (כ-11 ליטר).¹⁴

ד. יש מקומות שנהגו ללכת להשתטח על קברי צדיקים,¹⁵ לאחר תפילת שחרית, כדי לבקש רחמים, ובמשנה ברורה כתב: 'אך אל ישים מגמתו נגד המתים אלא יבקש מהשי"ת שיתן עליו רחמים בזכות הצדיקים שוכני עפר'.¹⁶ קודם התחינה ייתן צדקה לעניים,¹⁷ וידליק נר לעילוי נשמת הנפטר.¹⁸ אין אומרים 'צידוק הדין' (תפילת אל מלא רחמים) בערב ראש השנה, משום שאין אומרים בו תחנון.¹⁹

9 סידור דרך החיים, אלף המגן סק"ק בשם הפוסקים. לגבי הצורך בפתח חרטה, ראה: שו"ע, יורה דעה, סימן רכח, סעיף ד.

10 שו"ע, שם, סימן ריא, סעיף ב; משנה ברורה, סימן תריט, ס"ק ב.

11 תשובות והנהגות, חלק א, סימן שלח; שו"ת יביע אומר, חלק ב, אורח חיים, סימן ל.

12 רמ"א, אורח חיים, סימן תקפא, סעיף ד, בשם הכל בו. מש"כ שיש לטבול החל משעה קודם חצות, הוא על פי החיי אדם, כלל קלח, סעיף ו.

13 מטה משה, סימן תשפח, בשם מהרי"ל והרוקח.

14 משנה ברורה, שם, ס"ק כו, בשם החיי אדם.

15 רמ"א שם בשם מהרי"ל.

16 משנה ברורה, שם, ס"ק כז. בספר פסקי תשובות, הביא שיש חולקים וסוברים שיש לפנות אל הנפטר עצמו, ולבקש ממנו שיעורר רחמים וימליץ טוב בעד החיים, כי המתים יודעים ומצטערים בצער החיים.

17 רמ"א שם, בשם הכל בו, ובמשנה ברורה שם ס"ק כז.

18 אלף המגן שג.

19 רמ"א, יורה דעה, סימן תא, סעיף ו.

ה. יש נוהגים לשלוח מנות לעניים בערב ראש השנה, שנאמר: 'ושלחו מנות לאין נכון לו', ואותו יום ראש השנה היה.²⁰

ו. בהדלקת הנרות מברכת האשה 'להדליק נר של יום טוב' (ויש נוהגים לומר: 'של יום הזיכרון') דעת המשנה ברורה שלכתחילה אין לברך ברכת 'שהחיינו' בהדלקת הנרות, אלא רק בקידוש.²¹ אולם, המנהג כיום לברך בהדלקה.²²

ראש השנה

ז. נוהגים לטבול את פרוסת המוציא בדבש,²³ ולאחר שטועם ממנה ובוֹלע אומר: 'יהי רצון שתתחדש עלינו שנה טובה ומתוקה'.²⁴ יש שנהגו לטבול את הפרוסה מצד אחד במלח ומצדה השני בדבש, או שתי פרוסות שאת האחת טובלים במלח ואת השניה בדבש.²⁵

וכן נוהגים לאכול תפוח מתוק בדבש, ואומרים עליו את אותו ה'יהי רצון'.²⁶ את אמירת ה'יהי רצון' ניתן לומר לפני הברכה או לאחר הטעימה, אך לא יפסיק בין הברכה לטעימה.

על התפוח יש לברך ברוך וכו' בורא פרי העץ, על אף שאוכל אותו לאחר שכבר ברך ברכת המוציא ופוטר בכך את הדבש הטפל לו.²⁷

ח. אמרו חז"ל: 'לעולם יהא רגיל אדם לאכול בראש השנה קרא (=דלעת) רוביא

20 פרי חדש, סוף סימן תקפא, על פי הפסוק בנחמיה ח.

21 משנה ברורה, סימן רסג, ס"ק כג, בשם שערי תשובה, שאילת יעב"ץ, סימן קז וגיליון רע"א, וכן בברכי יוסף שם. במשנה ברורה שם סיכם שאין לברך זמן על ההדלקה, אולם במקום שנהגו, אין למחות בידם. לעמת זאת להלן בסימן תר, ס"ק ד, לגבי הדלקת נרות של יום שני, הסתייג מעט וכתב: 'אשה בברכת הדלקה ביום שני תלבש בגד חדש או תניח פרי חדש ואז תוכל לברך שהחיינו'.

22 בסידור היעב"ץ, וכן במשנה ברורה בסימן רסג שם מקיים את המנהג וכו"ל.

23 משנה ברורה, סימן תקפג, ס"ק ג, ובלבוש הביא שכך מנהג אשכנז.

24 ראה: פסקי תשובות, חלק ו, עמ' רב, שבהרבה קהילות נוהגים לא להזכיר את שם ה' ביהי רצון, והביא שם את מנהג ירושלים לומר: יהי רצון מלפני אבינו שבשמים וכו'. אמנם במשנה ברורה, שם, ס"ק ב, כתב שיש לומר: יהי רצון מלפניך ה' אלוקינו ואלוקי אבותינו וכו', ונהרא נהרא ופשטיה.

25 טעמי המנהגים, אות תרו. המנהג השני הובא בשו"ת שלמת חיים, חלק א, סימן שמו.

26 רמ"א, שם, סעיף א.

27 משנה ברורה שם.

(-תלתן) כרתי (=מין בצל) סילקא (=תרד) תמרי²⁸ (=תמרים).²⁹ מיני ירקות ופירות אלו בשמותיהם יש רמז לטוב, ובשעת אכילת כל ירק יאמר: יהי רצון מעניין הרמז שיש בו. כגון: כשאוכל סילקי אומר: 'יהי רצון שיסתלקו שנאנו (נוסח ספרד: אויבינו ושונאינו). כשאוכל כרתי: 'שייכרתו שונאינו'. כמו כן, ניתן וראוי לאכול דברים נוספים שיש בלשונם רמז לסימן טוב והצלחה,³⁰ על מנת להמחיש ולהפנים את תחושת יום הדין, ואת הצורך בברכה.

ט. לאחר האכילה, נוהגים אנשי מעשה ללמוד את ארבעת הפרקים הראשונים של משניות מסכת ראש השנה,³¹ ולאחר מכן נוטלים מים אחרונים, אף למי שמקל בזה כל השנה.³²

י. יש נוהגים שלא לישון כלל ביום ראש השנה³³ על פי הירושלמי: 'מאן דדמיך בריש שתא דמיך מזליה'.³⁴ ויש נוהגים להקל ולישון מחצות היום.³⁵ וההולך בטל כישן דמי.³⁶ מי שהשינה נצרכת לו כדי לכוון בתפילתו כראוי, עליו לישון.³⁷

יא. יש נוהגים לגמור בכל אחד משני ימי ראש השנה את קריאת ספר תהילים, וטוב מעט בכוונה מהרבה בלא כוונה.³⁸

יב. ביום ראשון של ראש השנה, לאחר מנחה, קודם השקיעה,³⁹ הולכים אל מעיין, נהר, או בור מים, כדי לומר 'תשליך'.⁴⁰ במקום שאין בו מקור מים חיים, ניתן לומר

28 היות ותמרים הם משבעת המינים יש לברך עליהם בורא פרי העץ ולפטור בכך גם את התפוח.

29 כריתות ו ע"א.

30 מגן אברהם, חיי אדם, קיצור שו"ע שם.

31 חיי אדם וקיצור שו"ע שם.

32 מטה אפרים שם.

33 דין שינה ביום השני דומה ליום הראשון, ויש מקילים בו יותר במיוחד מחצות היום.

34 רמ"א, שם, סעיף ב; משנה ברורה, שם, ס"ק ט, אולם בירושלמי שלפנינו ליתא. וראה: ערוך השולחן, שם, סעיף ב.

35 על פי האר"י הקדוש, הובא על ידי תלמידו המהר"ח בספר פרי עץ חיים, שער כד, פרק ג; משנ"ב שם.

36 פרי מגדים, אשל אברהם שם.

37 רש"ז אוירבך, הליכות שלמה, חלק א, תפילה פרק א, עמ' ה.

38 חיי אדם ומטה אפרים, תחילת סימן תקצח.

39 מגן אברהם, סימן תקפג, ס"ק ה.

40 רמ"א, שם, סעיף ב בשם מנהגים.

את סדר התשליך על שפת בור ריק, על אף שכרגע אין בו מים.⁴¹ בשנה בה יום ראשון של ראש השנה חל בשבת, יש לומר 'תשליך' ביום השני.⁴²

ג. בעשרת ימי תשובה אומרים: 'המלך הקדוש' בברכת אתה קדוש, במקום 'האל הקדוש', וכן המלך המשפט בברכת השיבה שופטינו, במקום מלך אוהב צדקה ומשפט. אם טעה ואמר האל הקדוש או שהוא מסופק⁴³ חוזר לראש התפילה, אלא אם כן נזכר תוך כדי דיבור (ששיעורו משך זמן של שלוש תיבות: שלום עליך רבי) ותיקן מיד ואמר המלך הקדוש.⁴⁴

ד. אם טעה ואמר מלך אוהב צדקה ומשפט, לבני ספרד הנוהגים על פי דיני השולחן ערוך, יש לנהוג כדלהלן: אם נזכר שטעה (או שהוא מסופק) ונזכר בכך קודם שעקר רגליו בסיום התפילה, חוזר לברכת 'השיבה' ואומר משם ואילך על הסדר, ואם נזכר רק לאחר שעקר רגליו, חוזר לתחילת התפילה. גם שליח ציבור שטעה בזה עליו לחזור ולהתפלל.⁴⁵

לבני אשכנז, הנוהגים על פי פסקי הרמ"א, אין צורך לחזור מכיוון שבכל זאת, גם בסיום של 'מלך אוהב צדקה ומשפט' הוא הזכיר עניין המלך.⁴⁶ ולכן, אם נזכר תוך כדי דיבור, יתקן מיד, ואם לא נזכר תוך כדי דיבור ימשיך בתפילתו.

טו. בראש השנה שחל בשבת יש לומר 'זיכרון תרועה' במקום 'יום תרועה', אולם בדיעבד אין זה מעכב.⁴⁷

מותר וראוי להתפלל על החולים בראש השנה ויום כיפור, אף כשחלים בשבת, וכן מותר לבקש בקשות פרטיות וכלליות, מכיוון שימים אלו נקבעו לבקשות תחנונים.⁴⁸

41 כף החיים, שם, אות ל, שכך נהגו בישיבת המקובלים בית-אל בירושלים.

42 משנה ברורה, סימן תקפג, ס"ק ח.

43 שמן הסתם אמר כהרגלו בכל השנה, אולם בתפילות ראש השנה ויום כיפורים אין צריך לחזור שמן הסתם אומר על פי שגרת הלשון של תפילות הימים הנוראים, וספק ברכות להקל.

44 שו"ע, סימן תקפב, סעיף א.

45 שו"ת יביע אומר, חלק ב, סימן י.

46 רמ"א, סימן קיח, סעיף א, ובמשנה ברורה, שם, ס"ק ג.

47 פרי חדש, סימן תקפב.

48 שו"ת אז נדברו, חלק יד, סימן כא; אורחות רבנו, חלק ב, עמ' קפא.

טז. הגאונים תקנו לומר בעשרת ימי תשובה: בברכת אבות – זכרנו לחיים וכו'. בגבורות – מי כמוך. בהודאה – וכתוב לחיים וכו' ובשים שלום – בספר חיים וכו'. אם שכח לאומרם: אם כבר הזכיר את שם ה' של אותה ברכה – אינו חוזר. אולם אם נזכר שטעה לפני שאמר את שם ה' של אותה הברכה – יכול לחזור לתקן.⁴⁹

יז. בקדיש יש לומר: 'לעילא ולעילא' (או 'לעילא לעילא') במקום 'לעילא מן וכו', 'מכל ברכתא' במקום מן כל ברכתא, 'עושה השלום' במקום 'עושה שלום', ואם טעה ולא תיקן מיד, אינו חוזר.⁵⁰

יח. בליל ראשון של ראש השנה, לאחר התפילה, מברך איש את חברו: 'לשנה טובה תיכתב ותיחתם לאלתר לחיים טובים',⁵¹ ולא ישה: 'תיכתבי ותחתמי וכו'. וחברו משיב לו: 'זכן למר'.⁵² וכן למחרת בשחרית נוהגים לברך בצורה זו, עד חצות היום,⁵³ ומכאן והלאה לא יברך, לפי שצדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים טובים, ואם יברך אותו בברכה זו לאחר מכן, יהיה זה כאילו מחזיק את חברו כאילו שאינו צדיק גמור ועדיין לא נחתם לטובה. בשם מרן הראי"ה קוק זצ"ל מובא, שבלייל החג השני יאמר אדם לחברו 'חג מבורך' ולא 'חג שמח', מפני שאין גדר של שמחה בראש השנה אך נקרא חג ככתוב 'בכסה ליום חגנו'.⁵⁴

יט. תקנה קדומה מזמן הגאונים, היא להימנע מלאכול בראש השנה מאכלים חמוצים או מרים, אולם אין מניעה לאכול מאכלים שתובלו בתיבול חריף.⁵⁵

'יש המדקדקים'⁵⁶ שלא לאכול אגוזים, שאגוז בגמטריה 'חטא', אולם במאפה או

49 שו"ע, שם, סעיף ה; משנה ברורה, שם, ס"ק טז.

50 מגן אברהם, סימן תקפב, ס"ק ב; משנה ברורה, שם, ס"ק טז.

51 טור, סוף סימן תקפב, הביא את מנהג אשכנז, וכ"פ הרמ"א, שם, סעיף ט. אמנם בסידור אזור אליהו, ירושלים תש"ס, עמ' עה ציינו שבסידורי אשכנז הישנים אין הבחנה וגם בעשרת ימי תשובה אמרו 'עושה שלום' כהרגלם.

52 מקור חיים, שם.

53 מג"א, שם, סעיף קטן ח, ועל פי הלבוש בסימן תקצו, לאחר ארבע שעות אין לברך.

54 הרב מ"צ נריה, מועדי הראי"ה, עמ' עב.

55 שיבולי הלקט, רפג, בשם תשובת הגאונים; אבודרהם, כנ"ל; כף החיים, שם, ס"ק יח. משנה ברורה, שם, ס"ק ה. לגבי דברים חמוצים ראה: ערוך השלחן, שם, סעיף ג.

56 לשונו של הרמ"א, סימן תקפב, סעיף ב.

בתבשיל שמעורבים בהם אגוזים טחונים, שאינם ניכרים כל כך, אלא רק טעמם מורגש, יש להתיר.⁵⁷
בספר מעשה רב לגר"א כתב: 'ואין לאכול ענבים בראש השנה והטעם על פי סוד'.

לשמוע קול שופר

כ. מצוות עשה מן התורה לשמוע תקיעת שופר בראש השנה שנאמר: 'יום תרועה יהיה לכם'.⁵⁸

כמה תקיעות חייב אדם לשמוע בראש השנה? תשע תקיעות. לפי שנאמר תרועה ביובל (ביום הכיפורים של שנת היובל), ובראש השנה שלוש פעמים, וכל תרועה פשוטה לפנייה (תקיעה), ופשוטה לאחריה.⁵⁹

מכיוון שהסתפקו חז"ל אם התרועה הנזכרת היא קול גניחה כשברים או קול יללה כעין תרועה, או שניהם יחד כשברים ותרועה, לפיכך מספק יש לתקוע שלוש פעמים תשר"ת, שלוש פעמים תש"ת ושלוש פעמים תר"ת.⁶⁰

כא. התקיעות שמברכים עליהן ושומנן קודם מוסף, נקראות 'תקיעות דמיושב' ומעיקר הדין על התקוע לעמוד. אולם לציבור השומעים מותר לשבת, אלא שנהגו גם בהם לעמוד,⁶¹ אכן, בדיעבד גם אם ישב בתקיעות דמעומד – יצא ידי חובה.⁶²

כב. הציבור מחוייב לתקוע גם על סדר הברכות שבתפילת מוסף, במלכויות בזכרונות ובשופרות, והמנהג כיום לתקוע תשר"ת תש"ת ותר"ת בכל סדר.⁶³

57 שו"ת באר משה, חלק ג, סימן צו, והוסיף שיש שנהגו להחמיר והמחמיר תבוא עליו ברכה.

58 ראש השנה טז ע"א; רמב"ם, הלכות שופר, פרק א, הלכה א.

59 שם לג ע"ב; רמב"ם, שם ג, א; טוש"ע, סימן תקצ, סעיף א.

60 תקנת רבי אבהו, שם, לד ע"א. בתשובת רב האי גאון כתב שחז"ל הנהיגו כך כדי להשוות את מנהג כל המקומות.

61 מטה אפרים, פרק ה; משנה ברורה, שם, ס"ק ב.

62 מגן אברהם, שם, ס"ק ב.

63 ראש השנה טז ע"ב; שם לד ע"ב. לגבי המנהג ראה: כף החיים, שם, שכתב שכך גם על פי סוד. את המנהג לתקוע מאה קולות הסביר בעל המאור בפרק האחרון של מסכת ראש השנה, שהיות ויום זה הוא 'יום הרת עולם' אנו תוקעים מאה קולות בדומה ליולדת שפועה מאה פעיות.

- כג. גם יחיד כשהוא בכלל הציבור עליו לשמעם, ואפילו כשעומד באמצע תפילת לחש, יפסיק מתפילתו וישמע, אלא אם כן הוא באמצע ברכת אבות שלא יפסיק.
- כד. לאחר התפילה אנו נוהגים להוסיף ולתקוע עוד ארבעים קולות, על מנת להשלים למניין מאה קולות, אולם, כאמור, זהו מנהג ואינו מעיקר הדין.⁶⁴
- כה. מעיקר הדין, נשים פטורות משמיעת שופר הואיל וזו מצוות עשה שהזמן גרמא. אולם, רוב הנשים קיבלו על עצמן להחמיר ולקיים מצוות תקיעת שופר.⁶⁵ לכתחילה, רצוי שהנשים תשמענה גם את התקיעות של תפילת מוסף, אולם מעיקר הדין די בשמיעת שלושים קולות, דהיינו ג' פעמים תשר"ת, ג' פעמים תש"ת, ג' פעמים תר"ת.⁶⁶
- כו. אמנם, נשים רשאיות לתקוע בראש השנה להוציא את עצמן ולברך בעצמן על התקיעה,⁶⁷ אך לא נהגו כן. כאשר התוקע לנשים כבר יצא ידי חובת המצווה, עדיף שהן תברכנה בעצמן.⁶⁸
- כז. התוקע יכוון להוציא את השומעים ידי חובתם, והשומעים יכוונו לצאת ידי חובת מצוות שמיעת קול שופר.⁶⁹
- כח. השומעים צריכים להקפיד ולשמוע היטב את כל הברכה ולכוון לצאת ידי הברכה, ויענו אמן. אין להפסיק באמצע הברכה באמירת ברוך הוא וברוך שמו, ובדיעבד אין זה הפסק, אם שמע את כל הברכה.⁷⁰
- כט. אין להפסיק בדיבור בין הברכה עד לסיום התקיעות דמיושב, אפילו בענייני תפילות,⁷¹ וכן אין להפסיק בשיחה ובדברים בטלים עד לסיום גמר התקיעות דמעומד, אבל יכול להפסיק בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ורק בענייני התפילות והתקיעות.⁷²

64 תוספות ראש השנה לג ע"ב, בשם הערוך; של"ה, שכך נוהגים המהדרין והאשכנזים בירושלים.

65 שו"ת רבי עקיבא איגר, סימן א, בהשמטות.

66 שו"ת רבבות אפרים, חלק א, סימן שצז.

67 ראש השנה לג ע"א; שו"ע סימן תקפ"ט, סעיף ו.

68 משנ"ב, סימן תקפ"ט, ס"ק יא.

69 טוש"ע, סימן תקפ"ח, סעיף ח. אם אחד מהם לא התכוון, עליו לחזור ולשמוע, אולם אין צורך לברך מחדש, ראה: מגן אברהם, סימן תפ"ט, ס"ק ח.

70 תשובת דבר שמואל, סימן רצ"א; מגן אברהם, סימן קכ"ד, ס"ק ט. בדיעבד אין זה הפסק, ראה: משנה ברורה, שם, ס"א כא.

71 רי"ף ורא"ש, ראש השנה, פרק ד. וחמורות תקיעות דמיושב מתקיעות דמעומד.

72 שו"ע, סימן תקצב, סעיף ג, ובמשנה ברורה שם.

ל. קטן בגיל חינוך המצווה, ויודע שיש מצווה לשמוע קול שופר, חייב אביו לחנכו מדרבנן במצוות שופר.⁷³

יום שני של ראש השנה

לא. אסור להכין מיום טוב ראשון של ראש השנה עבור יום טוב שני,⁷⁴ בין אם היום הראשון חל בשבת או בחול. לפיכך, יש להקפיד שלא להדיח את הכלים של סעודות יום א' של ר"ה, אם אין בהם עוד צורך באותו היום, עד לצאת היום, ורק בליל ב' של ר"ה מותר להדיחם. מותר בערב להדיח את הכלים, גם באמצעות מדיח כלים שיופּעל על ידי שעון שבת, שכן פעולה הנעשית בדרך של 'גרמא' ביום טוב מותרת,⁷⁵ והוא הדין ביחס לחימום האוכל או לבישול. אין כל היתר לבשל מיום א' של ר"ה ליום השני.

לב. אין יום טוב ראשון של ראש השנה מכין ליום טוב שני, ועל כן אין להוציא ביום טוב ראשון אוכל מהמקפיא לצורך יום טוב שני, וכן אין לערוך את השולחן או לחתוך סלט וכדו' לצורך ליל יום טוב שני, בין אם חל יום ראשון בשבת ובין אם חל ביום חול.⁷⁶

לג. בצאת הכוכבים אפשר להכין את השולחן לצורך הלילה השני. אמנם, אם היום הראשון חל בשבת יאמרו: 'ברוך המבדיל בין קדש לקדש' לפני שעושין כן.⁷⁷

לד. כאשר חל יום שני של ראש השנה בערב שבת, יש לעשות בערב ראש השנה 'עירוב תבשילין' כמפורט לעיל בהלכות יו"ט, סעיפים ה-ז.

לה. בלילה השני של ראש השנה, לאחר צאת הכוכבים,⁷⁸ יש להדליק נרות ולברך עליהם.⁷⁹ לגבי ברכת שהחיינו בהדלקה זו, ראה לעיל סעיף ו, ולהלן סעיף לז.

73 ערכין ב ע"ב; ראש השנה לג ע"ב. גיל חינוך לעניין שופר הוא כל קטן לפי חכמתו והבנתו.

74 יש להדגיש כי קיים הבדל גדול בין יום טוב שני של גלויות לבין יו"ט שני של ראש השנה בארץ ישראל. יו"ט שני של גלויות בחו"ל הוא מפני הספק מתי קדשו את החודש, אך ברור שרק אחד הימים הוא קודש וממילא השני חול. בראש השנה שני הימים הם ימים טובים, אלא שהראשון הוא דאורייתא והשני מדרבנן. אכן בעל המאור סבור (ביצה ה ע"א), כי בארץ-ישראל נוהגים לחגוג רק יום אחד של ראש השנה כמו שאר ימים טובים, אולם רוב הראשונים (רי"ף, רמב"ם ורא"ש) סבורים, שגם בא"י עושים יומיים והם כ'ומא אריכתא'.

75 רמ"א, סימן תקיד, סעיף ג.

76 שו"ע, סימן תקטו, סעיף א; הלכות חגים לר"מ אליהו, הלכות ראש השנה, סעיף ח.

77 משנה ברורה, סימן רצט, ס"ק לו.

78 מטה אפריים, סימן תקצט, סעיף י, משום איסור הכנה מיום ראשון לשני.

79 משנה ברורה, סימן תקצט, ס"ק ד.

- לו. על מנת שתהיה אש שממנה נדליק את הנרות של הלילה השני של ראש השנה ואת נרות השבת, יש להכין ביום הרביעי שני נרות נשמה (שדרכם לדלוק יותר מ-24 שעות), את האחד יש להדליק בערב ראש השנה, ואת השני במוצאי היום הראשון.
- לז. נחלקו הפוסקים אם יש לומר ברכת שהחיינו בליל שני של ראש השנה, הואיל ושני הימים קדושה אחת הם. לכן לכתחילה יש ללבוש בגד חדש, או להניח פרי חדש בעת הקידוש, ויכוון בברכת שהחיינו גם עליו. מ"מ גם אם אין לו פרי חדש, יוכל לברך שהחיינו גם בלעדיו.⁸⁰

'קול השופר ביום הגדול והקדוש לאדונינו, מכריז על נצח ישראל, הוא קורא באזנינו את ההכרזה האדירה: אל תירא עבדי יעקב ואל תחת ישראל ובתקופתנו זאת שצרינו ושוטני נפשנו אומרים "לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד" (תהילים פג, ה), כמה עמוק צריך להיות בלבנו הרושם של הכרזה המעודדת הזאת' (הראי"ה קוק זצ"ל, התור, תרצ"ד, גיליון לו).

80 שו"ע, סימן תר, סעיף ב. כפי שציינו לעיל בהלכות יו"ט, יש הנוהגים כהגר"א שלא להדר כלל אחר פרי ובגד חדש, אלא מברכים שהחיינו בכל מקרה (לוח א"י).

יום הכיפורים

ערב יום הכיפור

- א. עבירות שבין אדם לחברו אין יום הכיפורים מכפר עד שיפייס את חברו (שו"ע, סימן תרו, סעיף א). משום כך, יש לתקן לכל המאוחר עד ליום זה (משנ"ב, ס"ק א) את כל ענייני הממון שבין אדם לחברו, ולבקש על כך מחילה. לכתחילה, יפייס את חברו בעצמו, ואם קשה לו, יוכל לעשות זאת באמצעות שליח (משנ"ב, ס"ק ב). לא רק אנשים זרים יש לפייס, אלא גם את קרובי משפחתו (בא"ח, וילך, אות ו).
- ב. מנהג קדום מזמן הגאונים, שיטהר אדם עצמו בערב יום הכיפורים, ויטבול במקווה או בנהר, לאחר חצות היום (שו"ע שם, סעיף ד; חיי אדם, כלל קמד, סעיף ז, מכל מקום הרוצה להקדים לא יקדים לפני שעה חמישית). במקום שאין מקווה, ניתן לטבול בבריכת שחייה, ובתנאי שאין המים זורמים ממנה החוצה בשעת הטבילה (מור"ר הר"ש דבליצקי, קיצור הלכות מועדים, עמ' פה). בטבילה זו, יש להקפיד יותר מטבילה בשאר ימות השנה, ויש להסיר כל חשש חציצה מהגוף ומהציפורניים (מטה אפרים שם, ח; פסקי תשובות, עמ' רנז).
- ג. נהגו רבים מישראל לעשות 'כפרות' בערב יום הכיפורים. יש הלוקחים תרנגול זכר לבן עבור האיש ותרנגולת לבנה עבור האישה ושני תרנגולים עבור אישה מעוברת (רמ"א, סימן תרה, סעיף א), ויש שאינם עושים כפרות באמצעות התרנגול, אלא מפרישים לצדקה סכום כסף בשווי של תרנגול (חיי"א, כלל קמד, סעיף ד), ואומרים כסף זה יהא חליפתי תמורת כפרתי, כסף זה ילך לצדקה ואני אכנס ואלך לחיים טובים וכו' (וראה: שו"ת עשה לך רב, חלק ג, עמ' סה-סח).
- ד. מצווה מן התורה לאכול בערב יום כיפור ולהרבות בסעודה, ואמרו חז"ל שכל מי שאוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי (שו"ע, סימן תרד, סעיף א). מלבד הסעודה המפסקת, נוהגים לקבוע סעודה אחת נוספת על הפת, כסעודות

שבת ויו"ט, ויש שנהגו לבצוע על לחם משנה (פס"ת, עמ' רנא). יש מגדולי ישראל שהקפידו לאכול צימוקים במהלך היום, ובדרך זו להרבות באכילה (מהרי"ל דיסקין. וראה: שו"ת כתב סופר, סימן קיד שהמצווה מתקיימת גם באכילה ובשתיה מועטת). יש מי שסובר שמצווה זו מתחילה כבר מליל ערב יום כיפורים (של"ה, הובא במג"א, שם, ס"ק א). גם שתייה בכלל המצווה (מג"א שם).

ה. נהגו רוב ישראל להדליק נרות בערב יום הכיפורים מבעוד יום (ראה: שו"ע, סימן תרי, סעיף א; מהרי"ל בדרשותיו), ומברכים על הדלקה זו להדליק נר של יום הכיפורים, ולאחר מכן יש המברכות ברכת שהחיינו, אך במקרה זה עליהן להקפיד שלא לברך שהחיינו שנית עם החזון לאחר תפילת כל נדרי (שעה"צ, סימן תריט, ס"ק ז). לאחר הדלקה זו, חל על האישה קדושת יום הכיפורים, משום כך אסור לה לעשות מלאכה, וחלים עליה חמשת העינויים האסורים ביום הכיפורים (כה"ח, סימן תרי, ס"ק ט).

ו. נוהגים להדליק נרות נשמה לעילוי נשמת הורים שנפטרו (רמ"א, שם, סעיף ד), וטוב להדליק נר נשמה נוסף עבור ההבדלה במוצאי יו"כ (כדלהלן סעיף כח). וכן נוהגים לפרוס מפה לבנה על השולחן אע"פ שאין אוכלים שם (רמ"א שם).

ז. יש להוסיף מהחול על הקודש, לפיכך יש להפסיק באכילה במלאכה ובשאר עינויים, מעט קודם כניסת היום (שו"ע, סימן תרח, סעיף א. זוהי חובה מהתורה, אך אין על כך איסור כרת עד בין השמשות ממש, ראה: משנ"ב שם, ס"ק א).

ח. אם מתעטף בטלית בליל יוה"כ לפני השקיעה, יש לברך עליה, אך אם שקעה החמה בטרם התעטף, יתעטף בלא ברכה (באה"ט, סימן תריט, ס"ק ד).

ט. סעודה מפסקת היא הסעודה האחרונה שלפני הצום. יש להיזהר לאכול אותה בזריזות כדי לסיימה לפני כניסת הצום. אוכלים בה מאכלים קלים, כדי שלא יהיה שבע וגאה כשמתפלל (שו"ע, סימן תרח, סעיף ד). נהגו בסעודה זו לטבול את הפרוסה בדבשו לאכול בה בשר עוף, אך להימנע מאכילת בשר בקר (משנ"ב, ס"ק טז), דגים (קיצוש"ע, כלל קלא, סעיף יב), מאכלים מתובלים (קיצוש"ע ומשנ"ב שם) ומשתיית יין טוב (משנ"ב, שם). יש להימנע מאכילת מאכלי חלב חמים במשך היום, אולם בארוחת הבוקר מותר (רמ"א, שם). נוטלים מים אחרונים ואומרים שיר המעלות.

י. נהגו שההורים מברכים את ילדיהם קודם לכתם לבית הכנסת (ראה נוסח המלא של הברכה בחיי אדם, כלל קמב, סעיף יט, ובמחזוריים).

יום הכיפורים

יא. מי שאכל ביום הכיפורים מאכל, בכל כמות שהיא, עבר על איסור מן התורה, ואם אכל במזיד מאכל בשיעור של כותבת הגסה (כ2 או כ40 סמ"ק על פי השיטות השונות) במשך זמן של כדי אכילת פרס (כ4 או כ9 דקות על פי השיטות השונות), חייב כרת (שו"ע, סימן תריב, סעיפים א, ה). גם דבר שאינו ראוי למאכל אסור לאוכלו, אך האוכלו פטור מכרת (משנ"ב, סימן תריב, ס"ק טו). גם לטעום מבלי לבלוע אסור (שו"ע, סימן תקסז, סעיף א).

יב. אסור לשתות ביו"כ אפילו כמות קטנה. אולם, רק אם שתה משקה בשיעור של כמלוא לוגמיו, חייב כרת (שו"ע, סימן תריב, סעיף ט). כל המשקים מצטרפים לשיעור זה, ומשקה נחשב כל שאין צורך ללועסו בעת האכילה. מאכלים ומשקים אינם מצטרפים (שו"ע, שם, סעיף ב).

יג. חולה שיש בו סכנה, אם רופא המומחה בתחום זה קבע שאם לא יאכל יסתכן, מצווה עליו לאכול (שו"ע, סימן תריח, סעיף א). בכל ספק פיקוח נפש יש להקל, 'והשואל הרי זה שופך דמים' (שו"ע, סימן שכח, סעיף ב, לעניין פקוח נפש בשבת, וראה: רמב"ם, מילה, פרק א, סעיף יח).

יד. בכלל חולה שיש בו סכנה גם חולה שלעת עתה אינו מסוכן אולם ההנחה היא שאם לא יאכל יסתכן (ביה"ל, שם, ד"ה חולה). אם על פי חוות דעתם של הרופאים, מסוגל החולה להסתפק באכילה 'בשיעורים', יאכל רק על פי השיעורים המפורטים להלן: **מאכל** - בנפח של 30 סמ"ק, כל 9 דקות לפי הצורך (יש למדוד מערב יו"כ בכוס 30 גרם מים ולסמן את המידה, ולפי זה למדוד ביו"כ את גודל המאכל המותר). **משקה** - בשיעור של 'מלא לוגמיו', ששיעורו בערך 40 גרם משקה, (כל אדם לפי מידת גופו), כל 9 דקות לפי הצורך. כאמור, אכילה ושתיה אינם מצטרפים, ולכן אם זקוק לכך על פי עצת הרופא, יוכל לאכול כשיעור, ומיד לאחר מכן לשתות כשיעור. חולים, שעל פי חוות דעת רפואית לא די להם בכך, יוכלו לצמצם את

משך זמן ההמתנה בין אכילה לאכילה או בין שתיה לשתיה, כלומר במקום להמתין 9 דקות ימתינו 8 דקות, או 7 דקות לפני הצורך.

טו. חולה שאינו יכול להתענות כל היום, ולדעת הרופאים אם ימתין עד אמצע היום יצטרך בודאי לאכול שיעור שלם, מוטב שיתחיל לאכול מהבוקר פחות פחות מכשיעור (שש"כ, פרק לט, הערה סט).

טז. ככלל, נשים בהריון ומיניקות, מתענות (שו"ע, סימן תריז, סעיף א), אלא אם כן יורה להן רופא מומחה אחרת, ואז ניתן לאכול מזון ומשקה בשיעורים, כדלעיל סעיף יד.

יז. נשים מניקות, אשר ללא שתייה לא תהיה להן כמות חלב מספקת, וכל הזנת התינוק תלויה בהנקה, וקיים חשש שהתינוק יסתכן, מותר לה לשתות בשיעורים (שמירת שבת כהלכתה, פרק לט, סעיף יז), מהשלב שבו היא מרגישה שהחלב מתחסר (ר"א נבנצאל בשם הרשז"א, ועלהו לא יבול, חלק א, עמ' רטז, ואין להתחשב באפשרות להזין את התינוק בתחליפים, אלא מניקה כהרגלה). לכתחילה, יש להקפיד לשתות לפני ואחרי הצום ולא להגיע לבית הכנסת.¹ יש לשאוב חלב לפני הצום ולתת לתינוק. אולם, אם התינוק אינו מוכן, תוכל להתחיל לשתות בשיעורים מהבוקר.

יח. יולדת, מתחילת הלידה ועד סוף שלושה ימים (72 שעות) לא תתענה כלל (שו"ע, סימן תריז, סעיף ד, ובמשנ"ב, ס"ק יג שכמה פוסקים הקלו שיש לשער מעל"ע). משלוש יממות עד שבע, אם אמרה: צריכה אני, מאכילין אותה. מגמר היום השביעי ואילך דינה כדין חולה שאין בו סכנה, וחיבת לצום. אולם, אם כתוצאה מהלידה חלה הרעה במצבה, והיולדת אומרת שהיא צריכה לאכול, או אם רופא אומר כן, דינה כדין חולה שיש בו סכנה (משנ"ב, ס"ק יב; שש"כ, שם, סעיף יד).

יט. מי שאוכל ביום הכיפורים מחמת חוליו, בין שאוכל בשיעורים, בין שאוכל כרגיל בכל ימות השנה, מותר לו לעלות לתורה ביום הכיפורים בבוקר, ואם חל יום הכיפורים בשבת – אף במנחה (שש"כ, שם, סעיף לו).

כ. חולה, יולדת וקטן שאוכלים בהיתר ביום הכיפורים, עליהם להוסיף בברכת המזון

1 במידת הצורך עדיף שהבעל יישאר בבית ויתפלל ביחידות ויכול לעזור בטיפול בילדים, כדי שהאישה תוכל לצום, מאשר שילך לבית הכנסת ואשתו תאלץ, מחמת העומס המוטל עליה, להפסיק את הצום.

'יעלה ויבוא' ולהזכיר את יום הכיפורים (שו"ע, סימן תריח, סעיף י), ואם חל יום הכיפורים בשבת עליהם להוסיף 'רצה והחליצנו' כבכל שבת (משנ"ב, ס"ק כט).

כא. מותר, אפילו לחולה שאין בו סכנה, לבלוע כדורים, לפי הצורך, כשטעמם מר, אך אסור לשתות מים כדי להקל על הבליעה. אם הרופא דורש שתיית מים עם הכדורים, ניתן לערב במים (פחות מכשיעור) טעם מר (שש"כ, שם, סעיף ח). כדורים שטעמם מר ניתן לחילופין להמיס מעט מהכדור עצמו בתוך המים, ואת יתר הכדור יבלע בעזרת מים אלו (פרופ' א' אברהם בשם הרי"ש אלישיב, אסיא נג-נד (יד, א-ב), אלול תשנ"ד, עמ' 76-86). אם אפשר לו לקבל את התרופה בצורה של פתילה – עדיף (שש"כ, שם). אפילו אם האדם הינו כעת בריא, אלא שאם לא יקח את התרופה יגיע למצב של חולה שאין בו סכנה (כגון אדם הסובל מהתקפים של מיגרנה קשה), מותר לו לבלוע תרופה (ללא מים) כדי למנוע את ההתקף (פרופ' א' אברהם בשם הרי"ש, נויבירט, שם).

כב. אסור לרחוץ ביוה"כ רחיצה של תענוג, ואפילו אצבע אחת, בין במים חמים בין במים קרים. לגבי רחיצה שאינה של תענוג, שכל מגמתה היא רק להעביר הזוהמה, אזי מי שהוא איסטניס ומתקשה מאוד, מותר לו לרחוץ (שו"ע סימן תריג, סעיף א, ומשנ"ב, ס"ק ב). נטילת ידיים בבוקר, רק עד קשרי אצבעותיו, ויברך על נטילת ידיים (שו"ע, שם, סעיף ב). נכון ליטול ידיים במוצאי יוה"כ, לפני תפילת ערבית, ג"פ לסירוגין (לוח דבר בעתו). ילדים קטנים או חולים שאוכלים ביום כיפור, נוטלים ידיים כרגיל ולא רק עד קשרי האצבעות (שש"כ, פרק לט, סעיף לא). וכן הדין בכהן שנוטל ידיו לישא כפיו (משנ"ב, ס"ק ז).

כג. אסור לנעול מנעל של עור, בין אם העור בחלקן העליון של הנעל, ובין אם העור בחלקו התחתון (משנ"ב, סימן תריד, ס"ק ו). ויש מחמירים בנעלי גומי נוחות במיוחד (עפ"י הג' חת"ס לסימן תריד). סנדל גומי המחופה בעור אסור (שו"ע שם), חיפוי חלקי ולא משמעותי אינו אסור (פר"ח). נעלי גומי שנראות כעור אסורות (מנחת שלמה, חלק ב, סימן נח, אות כט. ועיי"ש הגדרת מראית עין).

כד. נשים לא יקשטו עצמן בתכשיטים שמתקשטים בהם בשבת ויו"ט מפני אימת יום הדין (משנ"ב, סימן תרי, ס"ק טז).

כה. סיכה אסורה ביום הכיפורים (שו"ע, סימן תריד, סעיף א), ומשום כך אין להשתמש

במוצרי קוסמטיקה או בדאודורנט (פס"ת, עמ' ערב). סיכה לצורך חולה, ואף חולה שאין בו סכנה – מותרת (שו"ע, שם).

כו. ילדים קטנים מתחת לגיל תשע אינם מתענים ואף לא תענית שעות, כדי שלא יבואו לכלל סכנה (שו"ע, סימן תרטז, סעיף א), אכן, לגבי התענית בליל יום הכיפורים, ניתן להקדים את ארוחת הערב לפני השקיעה, ובאופן זה אין זה נחשב כתענית שעות (הליכות והנהגות הרי"ש אלישיב, סימן תרטז, סעיף א, אות א, עמ' 14, שלא כפס"ת, עמ' ערה). לעניין נעילת הסנדל, גם ילדים מתחת לגיל תשע אסורים בנעילת הסנדל, ויש לחנכם לכך החל מגיל שש או שבע, כל ילד לפני מידת הבנתו (שו"ע, שם; שש"כ מהדו"ק), פרק לב, הערה קמג, בשם הרש"ז אורבך).

כז. כשמשתחוים על הארץ בכריעות שבתפילה, יש לשטוח על הרצפה דבר מה, כגון מפית מגבת וכיו"ב כנגד פניו של המשתחוה, שנאמר: 'ואבן משכית לא תתנו בארצכם להשתחוות עליה', כלומר אסור להשתחוות אפילו לה' על אבנים, חוץ מאשר בבית המקדש (רמ"א, סימן קלא, סעיף ח, ומשנ"ב, ס"ק מ-מא).

מוצאי יום הכיפורים

כח. במוצאי יום הכיפורים מתפללים תפילת ערבית, ואומרים בה אתה חוננתנו (שו"ע סימן תרכד, סעיף א), בהבדלה אין מברכים על הבשמים (שם סעיף ג), ואם חל בשבת, נוהגים האשכנזים לברך על הבשמים (משנ"ב, ס"ק ה). מברכים ברכת בורא מאורי האש, רק על נר שדלק מערב יום הכיפורים (שו"ע, שם, ד, משנ"ב ס"ק ח-ט).

כט. נוהגים לקדש את הלבנה במוצאי יום הכיפורים, למרות שכבר הגיע הזמן לכך קודם לכן (רמ"א, סימן תרב, סעיף א. אמנם יש שהעדיפו לקדש את הלבנה לפני יום הכיפורים כדי להוסיף מצווה בעשיית ולהכריע את הכף, ראה: משנ"ב, ס"ק י; ביה"ל, סימן תכו, ד"ה ולא).

ל. אוכלים ושמחים במוצאי יו"כ 'דהוי קצת יום טוב', ורצוי להתחיל מיד בבניית הסוכה, כדי לצאת ממצווה אל מצווה (רמ"א, סימן תרכד, סעיף ה; תרכה, סעיף א: 'דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה').

'רבי אומר יוה"כ מכפר בלא תשובה'

(יומא פה ע"ב)

'ביוה"כ"פ אין ההשגות מוגבלות, השטן אינו שולט בהן אין ערבוב ובלבול, הנפש מתרחבת והשגותיה עולות לבלי תכלית. סגולת היום אינה טמונה בחובה, גלויה היא לכל אחד מישראל להשיגה. ורבנו הקדוש חדר לפנימיות קדושת יוה"כ"פ ולפנימיות קדושת נשמת ישראל וראה שהיום עצמו מביא להרגשת סגולתו בנשמת ישראל. ומתוך כך מגיעה איזו מדה של תשובה, אם ע"י שימת הלב, ואם ע"י התעלות הנשמה, שזהו יסוד התשובה שהיא שיבה לשורש העליון'

(הרב שלום נתן רענן, בשמן רענן, חלק א, עמ' שטז)

הלכות סוכה

עשיית הסוכה

- א. מצווה להתחיל בבניית הסוכה מיד במוצאי יום כיפור, כדי לצאת ממצווה אל מצווה (רמ"א, סימן תרכד, סעיף ה, ובסימן תרכה, סעיף א בשם מהרי"ל).
- ב. נאמר בתורה 'חג הסוכות תעשה לך'; יש שהסיקו מכך, שאף מן התורה חל חיוב גמור לבנות סוכה (שאילתות דרב אחאי, סימן קסט, וכן משמע מרש"י, מכות ח ע"א ד"ה השתא; ספר הפרדס לרש"י מה ע"ב; שו"ת אבני נזר, או"ח, סימן תנט. לדעת הירושלמי ברכות פ"ט ה"ג אף יש לברך על עשייתה), ויש מי שקבעו שהקמת הסוכה היא הכשר מצוה בלבד, ומשמעות הפסוק היא שיש לקיים את מצוות החג, ואין חיוב מיוחד בעשייתה (שו"ת הרמב"ם, סימן נא; שו"ת הרשב"ש, סימן שלד; שו"ת חת"ס, יו"ד, סימן רעא).

הישיבה בסוכה

- ג. כך היא לשונו של בעל השו"ע: 'כיצד מצוות ישיבה בסוכה, שיהיה אוכל ושותה (וישן ומטייל) ודר בסוכה כל שבעת ימים בין ביום ובין בלילה, כדרך שהוא דר בביתו בשאר ימות השנה, וכל שבעת ימים עושה אדם את ביתו עראי ואת סוכתו קבע' (שו"ע, סימן תרלט, סעיף א).
- ד. אוכלים ושותים וישנים בסוכה (שו"ע, שם, סעיף ב). בלילה הראשון, נכון להקפיד לאכול פת בשיעור כביצה, תוך זמן אכילת פרס (משנ"ב, שם, ס"ק כה). אכילת עראי ושתיית מים ומשקאות אחרים, מותרים מחוץ לסוכה. כמו כן מותר לאכול פירות מחוץ לסוכה, והמחמיר בכל אלו הרי זה משובח (שם).

- ה. מהי אכילת עראי? לחם עד כביצה [כ-45 סמ"ק] (שם. ובפס"ת, עמ' שסח, הערה 31, שלעניין אכילה מחוץ לסוכה יש להחמיר בשיעורים).
- ו. עוגות או תבשילים מחמישה מיני דגן, כשקובע עליהם סעודה, חייב בסוכה (משנ"ב, שם, ס"ק טז; ביה"ל ד"ה אם, בשם מאמר מרדכי).
- ז. בשר, דגים, גבינה וכדומה, כאשר אוכל אותם ללא פת, גם כאשר קובע עליהם סעודה, אינו חייב בסוכה, וכל שכן כשאינו קובע עליהם סעודה (משנ"ב, שם, ס"ק יג), ויש מחמירים (ראה: משנ"ב ס"ק טו) ובפרט למי שרגיל לאכול ארוחת מרכזית כמו ארוחת צהרים ללא פת (תשובות והנהגות, חלק א, סימן שעא. ומסתבר שאין לברך בכה"ג, וכפי שגם הכריע בשעה"צ, ס"ק לט).
- ח. שתיית יין גם בדרך של קביעות סעודה, אינה מחייבת ישיבה בסוכה (שו"ע שם, ועיין בביה"ל ד"ה ויין, דעות המחמירים).
- ט. ירדו גשמים הרי זה נכנס לבית (שו"ע, סימן תרלט, סעיף ה. מדובר בכמות גשם שעלולה לפגום בתבשיל. המשנ"ב שם בס"ק לא, קובע שגם מפני שרב ויתושים ניתן להיכנס לבית, וגם בזה הקריטריון הוא שמדובר ברמת חום שעלולה לפגוע בתבשיל). 'וכל הפטור מן הסוכה ואינו יוצא משם אינו מקבל עליו שכר ואינו אלא הדיוטות' (רמ"א, שם, סעיף ז). פסקו הגשמים, רשאי לסיים את הסעודה בבית ולא לחזור לסוכה (שם, סעיף ו. אם פסקו גשמים ורוצה להחמיר אינו נקרא הדיוט, ביה"ל, ד"ה הדיוטות), אא"כ עדיין לא התחיל בסעודתו בביתו (משנ"ב, ס"ק לח).
- י. ברכת 'לישב בסוכה' - נחלקו הפוסקים מהי ישיבה בסוכה, ועל איזה סוג של ישיבה יש לברך. לדעת הגאונים, הרמב"ם והגר"א עצם הישיבה היא מצווה, ועליה יש לברך. ואילו לדעת רבנו תם הישיבה בסוכה היא קביעות בסוכה, ומשום כך יש לברך רק על אכילה בסוכה, וכך מקובל להלכה (שו"ע ורמ"א, סימן תרלט, סעיף ח; משנ"ב, ס"ק מו).
- יא. יש לברך 'לישב בסוכה', מיד לאחר ברכת המוציא או ברכת בורא מיני מזונות וכו', לפני הטעימה (שו"ע, סימן תרמג, סעיף ג) אמנם, יש מי שהורה שבמזונות יש לברך לישב בסוכה קודם ברכת בורא מיני מזונות (רש"א, הליכות שלמה, עמ' קנט, כי

י"א שבמזונות גם בשיעור כביצה אין חיוב ישיבה בסוכה ולפיהם ברכת לישב מהווה הפסק בין ברכת במ"מ לאכילה).

יב. נשים שפטורות מהסוכה, למנהג האשכנזים רשאיות לברך, ולספרדים הנוהגים

כשו"ע אינן מברכות (מחלוקת שו"ע ורמ"א לעיל סימן יז, סעיף ב, ולעיל סימן תקפט, סעיף ו. אמנם, יש מחכמי הספרדים שהורו שרשאיות לברך, ראה: פס"ת, סימן תרמ, אות א, עמ' שעט).

יג. הולכי דרכים שנצרכו לכך, פטורים מן הסוכה בזמן הליכתם (שו"ע, סימן תרמ, סעיף

ח). אולם, אין לתכנן טיול למקום שאין בו סוכה, ואין בזה את הפטור של הולכי הדרכים הנזכר (שו"ת אגרות משה, חלק ג, סימן צג. אמנם ראה לעיל סימן ז, נספח ג בשם כמה פוסקים, שיתכן שכיום הולכי דרכים פטורים כי הם בכלל תשבו כעין תדור).

יד. אורחים או מטיילים במקום שאין להם סוכה, מותר להיכנס ולשבת בסוכה של

אחרים גם מבלי לבקש את רשותם, ובלבד שמדובר בזמן שהסוכה פנויה, באופן שסביר שבעל הסוכה לא יקפיד על כך, 'דניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה' (משנ"ב, סימן תרלז, ס"ק ט). אכן, אם מדובר בסוכה מטופחת, סביר שבעל הסוכה מקפיד על השימוש בה, ומשום כך אין להשתמש בסוכתו אלא ברשותו (כה"ח, שם, ס"ק טו).

מידות הסוכה

טו. גובה מינימאלי - גובה חלל הסוכה, מהקרקע ועד לסכך, צריך להיות לפחות עשרה

טפחים מרווחים [כלומר לכל הפחות 80 ס"מ, וראוי להחמיר לגובה 1 מטר] (שו"ע, סימן תרלג, סעיף ח; משנ"ב, ס"ק כה).

טז. ענפים היורדים לתוך גובה חלל הסוכה, ממעטים את הגובה ופוסלים את הסוכה,

אך נווי הסוכה, מנורה או כלים שאינם חלק מהגג אינם ממעטים (שו"ע, שם, סעיף ט; מג"א, ס"ק ז).

יז. על מנת להכשיר סוכה נמוכה, ניתן לחקוק בקרקע באופן שישלים את גובהה

לשיעור עשרה טפחים, גודל החפירה לא יפחת משבעה על שבעה טפחים (כדלהלן סעיף יט), ודפנות הסוכה יהיו קרובים לחפירה מרחק שלא יעלה על שלשה טפחים (כדלהלן סעיף כט) (שו"ע שם, סעיף י; משנ"ב, ס"ק כט).

- יח. גובה מקסימאלי – גובה חלל הסוכה לא יעלה על עשרים אמה [9.60 מטר] (שו"ע שם, סעיף א; משנ"ב, ס"ק א).
- יט. שטח הסוכה המינימאלי – שטח הסוכה הוא לכל הפחות שבעה על שבעה טפחים [56 ס"מ על 56 ס"מ] (שו"ע, סימן תרלד, סעיף א, והוסיף שבגודל הסוכה אין שיעור מקסימאלי הפוסל את סוכה). סוכה צרה משבעה טפחים, אך ארוכה משבעה, אין האורך משלים את הרוחב, והיא פסולה (משנ"ב, ס"ק א, שלא כב"ח).
- כ. מרפסות שבהן הרוחב צר משבעה טפחים, ובצדן רוחב המעקה (אבן השפה בגובה הראוי לשימוש) המשלים את הרוחב לכדי שבעה טפחים, רוחב אבן השפה יצטרף וישלים לכדי שיעור של שבעה טפחים (שערי תשובה, שם, ס"ק ב, בשם דבר שמואל, וגם פוסקים שהתלבטו בדבריו, הקילו במעקה הנמוך מעשרה טפחים, ראה: פס"ת, עמ' שנב. אמנם בספר סוכה כהלכתה, עמ' 88, הביא בשם 'גדולי הוראה' שהחמירו כאשר גובהו של המעקה, גבוה מג"ט).
- כא. סוכה עגולה או משולשת (והדבר מצוי כאשר רוצים להתאים את מבנה הסוכה למרפסות הבנויות בצורה כזו), אם ניתן להכניס בתוכה ריבוע של שבעה על שבעה טפחים, כשרה. ניתן לשער זאת על ידי חוט באורך של עשרים ותשע טפחים בתוספת שני חמישיות הטפח (235.2 ס"מ לר"ח נאה, ולחזו"א 294 ס"מ), כאשר נקיף את השטח בעיגול, נדע שיש בתוכו ריבוע בגודל שבעה על שבעה (שו"ע, שם, סעיף ב; משנ"ב, ס"ק ד. אמנם, יש להקפיד שהמחיצות תהיינה מחוץ להיקף זה כדי לא למעט בגודל הסוכה המינימאלי).

הדפנות

- כב. כל החומרים כשרים לעשיית הדפנות, לרבות חומרים הפסולים לסכך (שו"ע, סימן תרל, סעיף א).
- כג. כאשר הדפנות הן התומכות ומעמידות את הסכך, יש להקפיד לכתחילה (שעה"צ, שם, ס"ק ס, ועיי"ש פירוט שיטות הראשונים בזה) שלא יהיו התומכים מדברים הפסולים לסכך (משנ"ב, ס"ק נט). גם תמיכה מעל גבי הסכך היא בגדר 'מעמיד', ומשום כך אין לקשור את הסכך בחוטי ברזל, בחוטי ניילון (שו"ת אבן ישפה, סימן קכ), או לחברו במסמרים (ראה: משנ"ב, סימן תרכט, ס"ק כו, ולגבי מסמרים בשעה"צ, סימן תרלג, ס"ק ו, שכתב שהדבר אסור משום שנעשה כדירת קבע), ואף לא להניח על גבי הסכך חומרים הפסולים

לסיכוך (שו"ע, סימן תרכט, סעיף ז, כגון סולם שמכביד על הסכך ובאופן זה מחזיק תומך בו), אא"כ הסכך עומד ברוח מצויה גם ללא המעמיד הפסול לסיכוך (שו"ת בצל החכמה, חלק ה, סימן מד, ואין לחשוש למראית עין. אכן לגבי מסמרים, לפי השעה"צ הנ"ל, יש לאסור גם באופן זה). בדיעבד הסוכה כשרה (משנ"ב, סימן תרכט, ס"ק כב).

כד. העצה היעוצה היא להניח על גבי הדפנות, תומכים הכשרים לסיכוך, כגון קרשים או ענפים, ועל גביהם יניח את הסכך (משנ"ב, שם, ס"ק כו, שמעמיד דמעמיד כשר, אמנם החזו"א, או"ח, סימן קמג, ס"ק ג, החמיר גם בזה, אולם ראה בשו"ת חלקת יעקב, חלק ג, סימן קכו, שהמנהג עפ"י ראשונים ואחרונים שלא לחוש לזה, וכן במועדים וזמנים, חלק א, סימן פב), באופן שוללי התומכים הכשרים, הסכך לא היה עומד (מקראי קודש, סוכות, חלק א, סימן כא).¹

כה. בסכך הפסול מדרבנן אין להחמיר ולחשוש מלהשתמש בו לתמיכה (ביה"ל, סימן תרל, ד"ה כל הדברים. ובמנחת שלמה, חלק א, סימן רב, אות ב, מחמיר).

כו. אין לעשות דפנות מחומרים העלולים להתייבש תוך שבעת ימי החג, באופן שלא יישאר מהם שיעור מחיצה המעכבת להכשר הסוכה. סוכה שכזו תהיה פסולה מיד, גם בשלב שבו הדפנות עדיין שלימות (רמ"א, שם, סעיף א; משנ"ב, ס"ק ה).

כז. דופן שחמתה מרובה מצלתה כשרה (שו"ע, שם, סעיף א). דופן פרוצה או שיש בה חלונות, אם הפתחים קטנים מגודל של שלשה טפחים, הדופן כשרה מדין לבד (משנ"ב, ס"ק כב).

כח. מחיצה שמתנדנדת ברוח, כגון מחיצה העשויה מסדינים, יש שפוסלים גם אם כרגע הדפנות אינן מתנדנדות (ראה: שו"ע, שם, סעיף י; משנ"ב, ס"ק מח, על פי הב"ח והמג"א), ויש שמקילים (קרית ספר, סוכה פ"ד; פמ"ג א"א שסג, ד; חזו"א עז, ו). על מנת להכשיר סוכה מסדינים לכתחילה (עיי' בערוה"ש, שם, סעיף לב, שבדיעבד הסוכה כשרה), יש להעמיד מבעד לשלוש מהמחיצות קנים או לקשור חוטים אחד למעלה מהשני, עד לגובה עשרה טפחים (1 מטר, לחומרא כשיטת החזו"א), באופן שבו המרחק שבין חוט לחוט יהיה פחות משלשה טפחים (24 ס"מ, לחומרא כשיטת הר"ח נאה), ובדרך

1 מי שרוצה להחמיר במעמיד דמעמיד, ניתן להציע לו שתי פתרונות: לקשור את הסכך בעלים של לולב, או להניח קרשים על גבי הסכך. לגבי חוט פישתן, מבואר במשנ"ב, שם, ס"ק יג, שחוטים העשויים ממין הצומח אינם מקבלים טומאה, ופסולים רק מדרבנן מפני שנשתנה צורתם (שם, ס"ק, יב). על פי הביה"ל שאבא בסעיף הבא אין להחמיר במעמיד שאסור לסיכוך מדרבנן.

זו, ניתן לסמוך על חוטים אלו כדפנות הסוכה בנוסף על הסדינים (היות והקנים הנ"ל הם רק תוספת למחיצות הבדים, נראה כי אין לחשוש בסוכה זו לחומרת המג"א המובאת בסעיף לב).

כט. כאמור, גובה הדפנות הוא לכל הפחות עשרה טפחים, אולם אין חובה שהמחיצות תגענה לסכך ממש, אלא כל שיש למחיצות גובה עשרה טפחים, אפילו הסכך גבוה מעל המחיצה הרבה (באופן שגובה הסוכה לא יעלה על עשרים אמה וכנ"ל), הסוכה כשרה (שו"ע, סימן תרל, סעיף ט, מדין 'גוד אסיק מחיצתא', ראה: משנ"ב ס"ק מג). על הדפנות להיות סמוכות מן הצד לסכך מרחק שלא יעלה על שלשה טפחים (שו"ע, שם).

ל. הלכה למשה מסיני, שהדופן השלישית אינה חייבת להיות שלמה, וניתן להסתפק בטפח מרווח (סוכה ו ע"ב). תחילה יש להעמיד שתי דפנות, כאשר אורך כל אחת מהן יהיה לא פחות משבעה טפחים [56 ס"מ] (שו"ע, שם, סעיף ב). על שתי הדפנות להיות צמודות זו לזו בקרן זוית (בלשון הפוסקים: ב' דעריבן) (רמ"א שם סעיף ה; משנ"ב, ס"ק, כד).

לא. את הטפח המרווח יש להעמיד במרחק של פחות משלשה טפחים (פחות מ24 ס"מ) בסמוך לדופן המלאה, וכך על פי דין 'לבוד' תיווצר דופן בת ארבעה טפחים, שהוא שיעור של רוב מחיצה כשרה (משנ"ב, שם, ס"ק ו). על מנת שתהיה הדופן השלישית באורך שבעה טפחים, תיקנו חכמים לעשות את 'צורת הפתח' מהעבר השני של הדופן (שו"ע, שם, סעיף ב; משנ"ב, ס"ק י). ולכן בקצה הסוכה (במרחק של לא פחות משלשה טפחים, וי"א ארבעה טפחים, שזהו הרוחב המינימאלי של מבנה פתח. ראה: חזו"א, יו"ד קעב, ט), יש להעמיד עמוד נוסף, ומעל שני העמודים (הטפח המרווח והעמוד שבקצה הדופן), יש להניח קנה ובאופן זה לחבר בין שני העמודים (משנ"ב, שם, ס"ק אמנם, ראה: שעה"צ, סימן תרל, ס"ק ב שדן בדברי הלבוש; שו"ת שבט הלוי, חלק א, סימן קסט, וחלק ט, סימן קלט, ס"ק ב, שהקלו יותר).

לב. לבוד – ניתן לבנות סוכה שלמה, ממחיצות הבנויות מקנים עומדים או חבלים מתוחים (בצורה אנכית או אופקית) במרחק של פחות משלשה טפחים אחד מהשני, וכן בחבלים או קנים ובלבד שיהיו לסוכה ארבעה דפנות, אולם בסוכה בת שלשה דפנות, לא יועיל דין לבוד באופן הנ"ל (מג"א, הובא במשנ"ב, שם, ס"ק ז. אמנם בחזו"א, סימן עה, ס"ק יב, חולק על המג"א ומחמיר גם בארבע דפנות). כאשר המחיצות בנויות

משתי וערב יחד (עמודים אנכיים וגם אופקיים), הסוכה תהיה כשרה גם בשלשה דפנות. משום כך ניתן לכתחילה להחשיב מעקה או סורג של מרפסת לדופן (באם התקיימו יתר התנאים), אם יוסיף ויקשור חבלים לרוחב.

לג. פי התקרה יורד וסותם – אפשרות נוספת להכשיר דופן שלישית (לספרדים לכתחילה, ולאשכנזים בדיעבד): מקום המוקף שלוש מחיצות, אלא שאחת מהן מכוסה בגג (כפי הדבר מצוי במרפסות רבות), באופן שנותרו שתי דפנות כשרות, ורק חלק מהסוכה שראוי לסיכוך, לדעת השו"ע אנו אומרים 'פי התקרה יורד וסותם', ולכן יש להעמיד מתחת לקצה התקרה ובצמוד לשתי הדפנות, שני עמודים בגובה עשרה טפחים, ובדרך זו תיווצר דופן שלישית. לדעת הרמ"א אין לעשות כך, אולם, בעל המשנה ברורה הכריע שבדיעבד סוכה זו כשרה (שו"ע ורמ"א, שם, סעיף ח; משנ"ב, ס"ק מא).

לד. שלא כמו במחיצות לעניין שבת, בסוכה אין אנו אומרים את הכלל: 'גוד אסיק מחיצתא' כאשר אין התחלה של מחיצות סוכה כלל (משנ"ב תרל, ס"ק לא שפסק כדעה הראשונה בשו"ע סעיף ו, וראה במשנ"ב, שם, ס"ק מג).

לה. יש להקדים את בניית הדפנות להנחת הסכך, משום שיש בכך פסול של 'תעשה ולא מן העשוי' (רמ"א, סימן תרל"ה, סעיף א; משנ"ב ס"ק ט, והביא שם בס"ק י שרוה"פ פוסלים גם בדיעבד). כמו כן, מי שמבקש להכשיר דפנות בדרך של הוספת קנים או החבלים במרחק של פחות מג' טפחים אחד מהאחר (לבוד), עליו להקפיד לעשות זאת לפני הנחת הסכך.

הסכך

לו. על מנת שסכך יהיה כשר לסיכוך, יש להקפיד על שלשה תנאים מרכזיים:

התנאי הראשון – שיהיה מין הצומח מן הארץ; אולם דבר שאינו צומח מן הקרקע, אף שמקורו ממנה, וכגון מיני מתכות, חומרים פלסטיים או כלי אדמה, אין לסכך בהם (שו"ע, סימן תרכט, סעיף א; משנ"ב, ס"ק ד; ביה"ל, ד"ה צומח).

התנאי השני – סכך שאינו ראוי לקבל טומאה; ומשום כך אין לסכך במיני אוכל, כלים שיש להם כלי קיבול (משנ"ב, שם, ס"ק כג), מחצלת הראויה לשכיבה (שו"ע, שם, סעיף ו) חבילות פשתן (שו"ע, שם, סעיף ה), וכיוצא באלה, אע"פ שגידולם מן הארץ.

התנאי השלישי – על הסכך להיות תלוש ממקורו, ולפיכך כל דבר שמחובר לקרקע, כגון ענפי אילן שעדיין מחוברים אליו, אין לסכך בו (שו"ע, שם, סעיף א).

לז. חכמים הוסיפו וגזרו שלא לסכך בנסרים ברוחב של ארבעה טפחים (32 ס"מ), מפני שהם נראים כמו קרשים של תקרת הבית, וחששו חכמים שנטעה, ובעתיד נשב תחת תקרה ממש (שו"ע, שם, סעיף יח). נסרים אלו פסולים לסיכוך, גם כאשר הפך אותם על צידם, אף שבעובי שלהם אין ארבע טפחים (שם). הגזרה הנ"ל היא רק לגבי נסרים שדומים לתקרת הבית, אולם לגבי ענפי אילן כגון ענפי דקלים, גם אם הם רחבים מארבעה טפחים, הם כשרים לסיכוך (ראה: פסקי תשובות, שם, עמ' שכט).

לח. בשלחן ערוך כתב, שעל פי המנהג אין לסכך בנסרים כלל, גם כאשר רוחבם פחות מארבעה טפחים, מפני שהסכך במהותו הוא ארעי, ואם יסכך בנסרים, קיים חשש שיסכך באופן שלא יוכלו הגשמים לרדת דרכם (שו"ע, שם; משנ"ב, ס"ק מט, וכן משום גזרת תקרה).

לט. אולם כיום המנהג להקל בנסרים צרים (פלפונים)², ובלבד שלא יהיו הנסרים מחוברים יחד במסמרים (שעה"צ, סימן תרלג, ס"ק ו), באופן שהכל ייחשב לנסר אחד (ראה: שו"ת רבבות אפרים, חלק א, סימן תכא, שציין את דעות המקילים, וקבע שהמקל יש לו על מ"לסמוך).

מ. מחצלת העשויה לשכיבה, פסולה לסיכוך, מפני שהיא עשויה לקבל טומאת מדרס, אולם מחצלת שעשאוה לסיכוך או למחיצה, כשרה (שו"ע, סימן תרכט, סעיף ו; משנ"ב, ס"ק, יח). משום כך 'סכך לנצח', שנעשה במיוחד לסיכוך ולא לשימוש אחר, כשר לסיכוך (שו"ת אבני נזר, סימן תעג; שו"ת אז נדברו, חלק ב, סימן סו; שו"ת שבט הלוי, חלק ו, סימן עד). לכתחילה, רצוי לסכך במחצלות שהקנים שבהם ארוגים מסיבי צומח טבעיים שלא עברו עיבוד, שהם כשלעצמם כשרים לסיכוך, ולא במחצלות שארוגות בחוטי פשתן או כותנה שהם פסולים לסיכוך מדרבנן (מבואר במשנ"ב, שם, ס"ק יג, שחוטים העשויים ממין הצומח אינם מקבלים טומאה, ופסולים רק מדרבנן מפני שנשתנה צורתם, שם ס"ק יב, וראה בשו"ת יחיה דעת, חלק א, סימן סד, שהתיר).

2 העיר לי על כך מו"ד הגר"ש דבליצקי, במכתבו אלי מיום כו אדר א' תשע"א: 'הנה מנהג ארץ ישראל חסידים ופרושים וכנראה גם ספרדים לסכך בהם לכתחילה ולא נהגו בזה כמנהג שכתב מרן בס' 'תרכ"ט יח דנהגו שלא לסכך בהם כלל. וכן ראינו כל גאוני ארץ קדושי עליון בדור שלפנינו ולפני לפנינו כולם סיככו בהם סוכות שלהם, בירושלים והגרי"ד הלוי זצ"ל בתל אביב'.

מא. עוד גזרו חכמים, שלכתחילה אין לסכך בחומרים שריחם רע, או בענפים שנושרים מהם עלים או חרקים, מחשש שמחמת הריח או נשירת העלים, נצא מן הסוכה (שו"ע, שם, סעיף יד).

מב. לכתחילה יש לסכך באופן שדרך הסכך ייראו כוכבי הלילה, או שלפחות יראו דרכו את הכוכבים הגדולים, אלו שנראים גם ביום (שו"ע, סימן תרלא, סעיף ג; משנ"ב, ס"ק ה). בדיעבד, כשרה הסוכה גם כאשר אין הכוכבים או אור השמש נראים דרך הסכך כלל (משנ"ב, ס"ק ג; שעה"צ, ס"ק ו).

מג. מטרתו של הסכך הוא להגן מפני השמש, משום כך כל זמן שהוא חוסם את רוב קרני השמש, הסכך כשר. אולם, אם מחצית מקרני השמש חודרות דרכו, הסוכה פסולה. קרני השמש מתרחבות בדרך ירידתן דרך החורים, עד שבסמוך לקרקע, פעמים רבות נראה שחמתה מרובה מצילתה. הדרך להעריך זאת היא למדוד את היחס שבין הצל והשמש בסמוך לקרקע. אם המדידה בסמוך לקרקע תראה שזו סוכה שצילתה מרובה מחמתה, הסוכה כשרה. גם אם המדידה תראה שחמתה וצילתה שווים מלמטה, הסוכה כשרה (שו"ע, סימן תרלא, סעיף א). כאשר הסוכה כשרה, גם היושבים מתחת לסכך הדליל, קיימו בשיבתם את מצוות סוכה (משנ"ב, ס"ק ג). אכן, יש להקפיד שלא ייוצר מצב שבו יהיה בסוכה אזור בגודל שבעה על שבעה טפחים, כשיעור סוכה קטנה (56 ס"מ על 56 ס"מ), שבו החמה מרובה מהצל, מכיוון ששיעור זה נחשב למקום חשוב כשלעצמו, ואינו בטל ביחס לשאר הסוכה, ומשום כך היושב תחתיו לא יצא ידי חובת מצוות סוכה (רמ"א, שם, סעיף ב; משנ"ב, ס"ק ד).

מד. סכך פסול המצורף לסכך כשר, וכן רווח (אויר) ללא סכך, פחות משלשה טפחים: הסוכה כשרה, ואף הסכך הפסול או הפתח מצטרפים להשלים לשיעור הסוכה (שו"ע, סימן תרלב, סעיפים א-ב).

מה. באופן זה ניתן לשבת תחת הסכך הפסול (שו"ע, שם, סעיף א). אולם, לגבי רווח, אם הוא בגודל ראשו ורובו, או שהוא לאורך כל הסוכה, אין לשבת תחתיו (רמ"א שם; משנ"ב, ס"ק יב).

מו. כאשר הסכך הפסול הוא בצד הסוכה הסמוך לדופן, והוא פחות מרוחב ארבע אמות, הסוכה כשרה, מפני שאנו מחשיבים את הסכך הפסול כדופן עקומה אך אין

לשבת תחת שטח זה, ואין הוא מצטרף לשיעור גודל הסוכה (שו"ע ורמ"א שם. כאשר הדפנות אינן מגיעות עד לסכך ממש, יש מי שאומר שלא נאמר גם את הכלל של 'גוד אסיק מחיצתא', וגם את הכלל של 'דופן עקומה', ראה: משנ"ב, שם, ס"ק ד. אכן, אם המרחק בין הדופן והסכך הוא פחות משלשה טפחים, הסוכה כשרה מדין לבד, ובזה ניתן יהיה לצרף את שני הכללים).

מז. רוח בצד הסוכה סמוך לדופן, והוא פחות משלשה טפחים, הסוכה כשרה, אך ברוח של יותר משלשה טפחים, הסוכה פסולה, ואין אנו מחשיבים את הפתח כדופן עקומה. היושב תחת רוח זה דינו כיושב תחת כיפת השמים מחוץ לסוכה (שו"ע, שם, סעיף ב).

מח. סכך פסול ברוחב ארבעה טפחים, או רוח ללא סכך ברוחב שלשה טפחים, כאשר הוא במרכז הסוכה ולאורך הסוכה כולה, בסוכה בת שלשה דפנות, הסוכה תתחלק לשניים, באופן שלכל סוכה יהיו שתי דפנות ושתייהן תהיינה פסולות (משנ"ב, שם, ס"ק ב, ג).

הקישוטים

מט. מצווה לקשט ולנאות את הסוכה, שנאמר 'זה אלי ואנוהו' התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה נאה וכו' (שבת קלג ע"ב), אולם על הקישוטים התלויים על הסכך להיות סמוכים לו בתוך ארבע טפחים הקרובים לו (32 טפחים). באופן זה הקישוטים תפלים לסכך ואינם פוסלים את הסוכה (רמ"א, סימן תרכז, סעיף ד), ומותר אף לשבת תחתיהם (משנ"ב, ס"ק י). קישוטים הרחוקים מהסכך ארבעה טפחים, כל זמן שרוחבם אינו עולה על ארבעה טפחים, הקישוטים אינם פוסלים את הסוכה (משנ"ב, ס"ק טו). את המנורה יש להרחיק מהסכך אפילו ארבע טפחים ויותר (משנ"ב שם) וחמירא סכנתא מאיסורא.

נ. בשבת וחג, הקישוטים הם בבחינת מוקצה מחמת מצווה, ומשום כך אין לטלטל אותם בידיים (רמ"א, סימן תרלח, סעיף ב), וכנ"ל לגבי קישוטים שנפלו (ביה"ל, ד"ה דמוקצים), אלא אם כן הם נפלו על השולחן באופן שמפריע לאכילה (ביה"ל, ד"ה ובי"ט).

נא. אין להשתמש בקישוטי הסוכה כל שמונת ימי החג, אא"כ התנה במפורש בפיו

בערב החג הראשון לפני כניסתו שאינו בודל מהם כל בין השמשות של שמונת ימי החג (שו"ע, סימן תרלח, סעיף ב; פס"ת, עמ' שס). בכלל איסור ההנאה גם קישוטים שנתלו בחלק הפסול של הסוכה, כגון שחלק מן הסוכה מתחת לגג (פס"ת, שם).

צל סוכה

נב. המצווה היא לשבת בצל הסוכה, לפיכך סוכה הנעשית מתחת לאילן שצילתו מרובה מחמתו, פסולה (שו"ע, סימן תרכו, סעיף א). כאשר האילן כשלעצמו אינו מיצל, והסוכה שתחתיו צילתה מרובה מחמתה, גם ללא תוספת הצל מהאילן – כשרותה של הסוכה שנוי במחלוקת הפוסקים, ולהלכה יש להחמיר לכתחילה, ובדיעבד הסוכה כשרה (ביה"ל, ד"ה וי"א).

נג. סוכה תחת גג שהוסרו ממנו הרעפים, קורות הגג פסולות לסיכוך, ומשום כך יש לוודא שהקורות כשלעצמן אינן מצילות, באופן שללא סכך נוסף מעמדה של הסוכה יהיה: 'חמתה מרובה מצילתה' (ראה: משנ"ב, שם, ס"ק יז. אכן, לגבי הסרת הרעפים, יש שהקלו והחשיבו את הסרת הרעפים, כפעולה המכשירה את הקורות עצמן). אם אכן הקורות עצמן אינן מצילות, הסוכה תהיה כשרה, וניתן יהיה אף לשבת תחת הקורות עצמן (שעה"צ, ס"ק כב).

נד. סוכות פרגולה (מצללה) – לדעת הרבה מחכמי דורנו, פרגולה כשרה לסוכה, ויש מחמירים. הרוצה לנהוג על פי דעת המכשירים, עליו לחדש בה דבר לכתחילה כדין סוכה ישנה, היינו, טפח על טפח או כל שהוא על פני כולה. החידוש צריך להיות בגופה דווקא, וקל לעשות כן בפקפוק ונענוע קורה אחת או החלפתה בסכך רגיל.³

נה. הרוצה להחמיר ינהג באופן הבא: אם חמתה מרובה מצלתה – יניח עליה סכך כשר יתר על הסכך הפסול, ובכך הוכשרה כולה. אם צלתה מרובה מחמתה – נוטל אחת מבינתיים או מפקפק (כדין תקרה שאין עליה מעזיבה). כלומר, נוטל אחת מבין כל שתי

3 ראה: הרב ד' הרשקוביץ, תחומין יט (תשנ"ט), עמ' 373-377, שהכשיר פרגולה כמות שהיא, אלא שכתב שלכתחילה ראוי לחדש בה דבר; הרב י' אריאל סבור שלכתחילה יש לבנות פרגולה שחמתה מרובה מצילתה ועליה לסכך, אך כאשר אין מקום אחר לעשות סוכה, מותר להשתמש בפרגולה הקיימת (שו"ת באהלה של תורה, חלק ב, סימן פה) וראה גם הרב י"מ לאו, שו"ת יחל-ישראל, סימן לה, שמכשיר אם מחדש בה דבר מה, כדין סוכה ישנה; וראה עוד: שו"ת שיח נחום לרב נ"א רבינוביץ, סימן לט.

קורות וממלא את מקומה בסכך כשר, או חולץ את המסמרים של קורות הגג, מנענע כל קורה ומניחה במקומה. לאחר הפקפוק יוכל לחבר את הקורות באופן רופף, שישמור על יציבות הקורות בימי החג, אך לא יעשה את המבנה ל'קבע', ולאחר החג ישוב ויחזק אותן (ראה: הרב ש' קסירר, תחומין כט (תשס"ט), עמ' 436-424).

נו. יש מי שסובר שיש דין 'לבוד' לחומרא, ולפיו יש לוודא שקורות הפרגולה לדעת המחמירים אינן קרובות זו לזו פחות ממרחק שלשה טפחים, וכן יש להקפיד במקרה שחוטי הכביסה מתוחים שמעל הסוכה, שלא יהיו קרובים זה לזה בפחות מג' טפחים, מכיוון שבאופן זה יהיה להם דין לבוד, שמחשיבם לקורה אחת רחבה, וכדין סכך פסול ברוחב ארבעה טפחים, שפוסל את הסוכה כולה (ב"ח שם, ועיין במשנ"ב, שם, ס"ק יז, ובשעה"צ, ס"ק כג שהחמיר כמותו לכתחילה). גם לשיטה זו, כאשר סכך כשר מונח בין הקורות הפסולות לסיכוך, לא יהיה בזה דין לבוד (משנ"ב, שם). אולם, מרבית הפוסקים סבורים שאין דין לבוד לחומרא, ומשום כך אין להחמיר בזה, אא"כ כל הקורות או החוטים מצטרפים יחד לשיעור ארבעה טפחים (מקראי קודש, שם, סימן יב; מנחת שלמה, סימן צא, אות יט).

'סוכה היא שמחה עליונה מאד, עד שאינה יכולה להיות קבועה, כי אם דרך ארעי, אבל היא עומדת במקום אחד מפני שגלי האור של השמחה שוטפים, האחד מתעלה ומיד בלי שום הפסק יורד ונשפע השני, החדש, שהוא יותר מאיר ויותר משמח. על כן נראה כאלו הכל היא סוכה אחת, ובאמת כל רגע ורגע ובכל חלק מחלקי הרגע, ישנה סוכה חדשה ממש. ומפני שהשמחה היא בהתחדשות וכאן ההתחדשות היא תמידית, על כן היא זמן שמחתנו'

(הראי"ה קוק זצ"ל, ערפילי טוהר, עמ' נב)

חנוכה

האסור והמותר בחנוכה

א. כתב הרמב"ם בהלכותיו: 'בבית שני כשמלכו יון גזרו גזרות על ישראל ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצות, ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלהי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם והעמידו מלך מן הכהנים וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתים שנה עד החורבן השני. וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום בחמשה ועשרים בחדש כסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים עד שכתשו זיתים והוציאו שמן טהור. ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה' (לשון הרמב"ם, חנוכה, פרק ג, הלכות א-ג).

ב. אסור להספיד ולהתענות בחנוכה (שו"ע, סימן תרע, סעיף א, עפ"י שבת כא ע"ב. ומותר להספיד לחכם בפניו. שו"ע, שם, סעיף ג), אך מותר להספיד ולהתענות ביום שלפניו וביום שלאחריו (שו"ע, סימן תרפו, סעיף א), ויש אוסרים להתענות ביום שלפני חנוכה (ב"ח ושכנה"ג בהגה"ט, סימן תרע, ס"ק א; כף החיים, סימן תרפו, ס"ק ג).

ג. נוהגים שלא לבקר בבית הקברות בחנוכה, ודוחים את הביקור לאחר חנוכה, ויש שנוהגים ללכת לבית הקברות גם בחנוכה (גשר החיים, פרק כט, סעיף ו).

ד. יש נוהגים לאכול בחנוכה תבשילי חלב וגבינה לזכר הנס שהאכילה יהודית בתו

של יוחנן כהן גדול את מלך יוון גבינה, ומשנרדם כרתה את ראשו, ובעקבות כך נס גם צבאו (רמ"א, סימן תרע, סעיף ב, ובספר בן איש חי, פרשת וישב, סעיף כד, כתב שאף שהמעשה נעשה כמה שנים קודם הנס העיקרי של חנוכה, מכיוון שאותו אויב היה ממלכי יוון ורצה גם הוא להעבירם על דתם, לכן עושים זכר לאותו נס בחנוכה).

ה. נוהגים לאכול מאכלים מטוגנים בשמן, כגון סופגניות ולביבות, זכר לנס שנעשה בפך שמן (ראה על כך: ח' סימונס, 'אכילת גבינה ולביבות בחנוכה', סיני, קטו (תשנ"ה), עמ' נז-סח).

ו. נוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה, בזמן שהנרות דולקים בביתן, והוא כשיעור חצי שעה (שו"ע, סימן תרע, סעיף א; במשנ"ב, ס"ק ד; שעה"צ, ס"ק ז). מלאכות המותרות ביום טוב מותרות גם בשעה שהנרות דולקים, ויש אומרים שלא אסרו אלא מלאכות כגון תפירה סריגה כיבוס וגיהוץ, אולם שאר ענייני הבית, כגון שטיפה וכיבוד הבית, וכ"ש בישול ואפיה, אינם אסורים (פס"ת, עמ' תסב).

ז. נחלקו הראשונים אם ימי חנוכה נקבעו גם למשתה ושמחה, כפורים, או רק לימי הלל והודאה, והסכימו הפוסקים, שמכל מקום יש קצת מצווה בריבוי סעודות בחנוכה, מכיוון שבאותם ימים הייתה חנוכה המזבח. לכן נוהגים לומר שירות ותשבחות לה' בסעודות שמרבים בהם, ואז הן נחשבות לסעודות מצווה (שו"ע ורמ"א, שם, סעיף ב).

מצוות ההדלקה

ח. מצוות חנוכה: נר איש וביתו, דהיינו נר אחד לכל בני הבית בכל לילה ולילה, והמהדרין מדליקין נר לכל אחד ואחד מבני הבית, והמהדרין מן המהדרין מוסיפים בכל לילה נר נוסף (שבת כא ע"ב).

ט. לגבי המהדרין מן המהדרין נחלקו הראשונים: על פי שיטת התוספות, יש לנהוג בהידור רק של מוסיף והולך כמניין הימים. לשיטה זו רק בעל הבית ידליק באופן זה, מכיוון שאם כל בני הבית ידליקו כך, לא יהיה היכר למניין הימים, וכך מנהג הספרדים (שו"ע, סימן תרעא, סעיף ב). לשיטת הרמב"ם (ראה: ט"ז, ס"ק א) המהדרין מן המהדרין נוהגים שכל אחד מבני הבית ידליק, בדרך של מוסיף והולך, כלומר בשני ההידורים, וכך מנהג האשכנזים (רמ"א, שם). אולם, גם לשיטה זו, יש להיזהר שלא

להניח את כל החנוכיות בסמיכות, על מנת שיהיה היכר למספר הנרות (רמ"א שם, עפ"י מהר"א מפראג).

י. יש להיזהר ולהעמיד את הנרות בגובה שווה (חיי אדם כלל קנד, סעיף י. אמנם בהגהות ביצחק יקרא לר' אביגדור נבנצאל, סימן תרעא, סעיף ד כתב שלא דווקא וה"ה גם באלכסון או בצורה אחרת, ובלבד שיהיה ניכר שזו הדלקה אחת) יש לתת די שמן שיספיק לכל הפחות משך זמן של חצי שעה (שו"ע, סימן תרעב, סעיף ב). למדליקים בשקיעת החמה יש לתת די שמן שיספיק למשך חצי שעה לאחר צאת הכוכבים (משנ"ב, סימן תרעט, ס"ק ב).

יא. הדלקה עושה מצווה, ולכן אם הדליק נרות שראויים לדלוק חצי שעה באיכותם ובמיקומם, וכבו לפני שהספיקו לדלוק חצי שעה, מעיקר הדין אינו חייב לחזור ולהדליקם (שו"ע, סימן תרעג, סעיף ב), אולם ראוי להחמיר (משנ"ב, ס"ק כז).

יב. נוהגים להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת, ומברכים על הדלקתם כפי שמברכים על ההדלקה בבית (שו"ע, סימן תרעא, סעיף ז). אולם, אין יוצאים ידי חובה בהדלקה זו ויש לשוב ולהדליק בבית בברכות (רמ"א שם), גם מי שהדליק ובירך בבית הכנסת (משנ"ב, ס"ק מב, מ"מ לא יחזור על ברכת שהחיינו, אא"כ מתכוון להוציא את בני ביתו). נוהגים להדליק נרות בבית הכנסת בין מנחה לערבית, ובערב שבת לפני מנחה (רמ"א שם).

יג. מנהג ראוי הוא להדר ולהדליק נרות גם באירועים ציבוריים, כגון חתונה, בר מצווה, או מסיבת חנוכה. לכתחילה אין לברך על הדלקה זו (שו"ת ציץ אליעזר, חלק טו, סימן ל; הליכות שלמה, עמ' שיד), ויש שהתירו להדליק במקומות אלו בברכות (כדין הדלקה בבית הכנסת, ראה: מקראי קודש (הררי), ירושלים תשנ"ד, פרק כ, הערה כג, ועל פי דברי הר"מ אליהו שהובא שם, מותר לברך בתנאי שהתפללו שם תפילה ערבית).

מקום ההדלקה

יד. מעיקר הדין, מצווה להדליק בפתח ביתו מבחוץ; גם בימינו, שרבים נוהגים שלא להדליק בפתח הבית, עדיין קיים מנהג להדליק בטפח (8 ס"מ) הסמוך לפתח השמאלי של הבית מבפנים (רמ"א, סימן תרעא, סעיף ז, ובביה"ל שם), כדי שתהיה מזווה מימין ונר חנוכה משמאל, וכשהוא נכנס ויוצא הריהו מוקף במצוות (שו"ע שם).

- טו. בזמן התנאים, היו מניחים את החנוכיה בפתח הסמוך לרשות הרבים (שבת כא ע"ב; שו"ע, שם, סעיף ה), ואם הייתה חצר לפני הבית, היו מניחים את החנוכיה על פתח החצר (שו"ע שם, עפ"י התוס'). ואולם, בזמן הזה נוהגים להדליק בחלון הבית הפונה לרשות הרבים, ויש רבים הנוהגים להדליק בחוץ מכיוון שכיום אין חשש סכנה (אמנם בערוה"ש שם, סעיף כד, כתב שגם כיום המנהג לא כך, ולמרות שאין כיום סכנה, מדובר בימי חורף קרים. והוסיף שלא הטריחונו חכמים לשים את החנוכיה בזכויות).
- טז. המדליק בפתח הבית או החצר, לכתחילה יקפיד להניח את החנוכיה למטה מגובה עשרה טפחים מהקרקע (80 ס"מ), ולמעלה מגובה שלשה טפחים מהקרקע (24 ס"מ), ובדיעבד אם הניחה למעלה מעשרה טפחים עד לגובה של עשרים אמה – יצא (שו"ע, שם, סעיף ו; משנ"ב, ס"ק כו). ואם הניחה מעל לגובה של עשרים אמה (9.6 מטרים), לא יצא ידי חובתו (שם).
- יז. מי שגר בבניין דירות ודירתו גבוהה מעשרים אמה מהמקום שבני האדם עוברים בו, אם יש בסביבה בנייני דירות נוספים, יוכל להדליק בחלון ביתו, מאחר ויהיה פרסום הנס לדיירים הגרים מולו (שו"ת אג"מ, או"ח, חלק ד, סימן קכה; שו"ת שבה"ל, חלק ד, סימן סה; בשם מו"ר הר"ש ישראלי והר"ש דבליצקי). ויש מחמירים וסוברים שלא תיקנו חז"ל לפרסם את הנס אלא לעוברים והשבים ברחוב, ולכן הם סבורים שהגרים בדירות אלו, ידליקו הנרות בפתח דירתם מבפנים בטפח הסמוך לפתח (ראה: תשובות והנהגות, חלק ב, סימן שמב; מקראי קודש, חנוכה, ירושלים תשנ"ו, פרק ב, הערה ג בשם הר"מ אליהו), או בפתח הכניסה לבנין (פס"ת, עמ' תסח, בשם הרי"ש אלישיב; הליכות שלמה, עמ' ער).
- יח. בזמננו אין חובה להדליק בפתחים נוספים מפני החשד (הליכות שלמה, עמ' רסז).

זמן ההדלקה

- יט. מצוות הדלקת נר חנוכה היא משקיעת החמה, עד שתכלה רגל מן השוק (שבת כא ע"ב). ונחלקו הפוסקים: יש אומרים שהכוונה לתחילת השקיעה (רשב"א, ר"ן יראים ורמב"ם, וכ"פ פר"ח והגר"א), ויש אומרים שהכוונה לסוף השקיעה, כלומר לזמן צאת הכוכבים (רא"ש מרדכי וטור, וכן פסק שו"ע, סימן תרעב, סעיף א).
- כ. זמן שתכלה רגל מן השוק הוא כחצי שעה לאחר תחילת זמן ההדלקה (על פי

השיטות המפורטות בסעיף הקודם), אולם כיום יש שמשערים זמן זה בסביבות השעה תשע בערב, מכיוון שרוב בתי העסק נסגרים בסביבות השעה שבע, ועד שהציבור שב לביתו, השעה היא כבר שמונה או תשע (ראה: פסקי תשובות, עמ' תעו). ויש מי שכתב שבשעת הדחק ניתן להדליק עד חצות, מכיוון שכיום (לפחות בערים הגדולות) מצויים עוברים ושבים ברחובות עד חצות הלילה, לכן אם נאנס, יוכל להדליק בברכה עד לחצות הלילה, בפתח ביתו (שו"ת משנה הלכות, חלק ד, סימן עט).

כא. בדיעבד אם עבר ולא הדליק, מדליק עד עלות השחר (שו"ע, סימן תרעב, סעיף ב) אם בני הבית עדין ערים, אף יברך על הדלקה זו (משנ"ב, שם, ס"ק יא). ואם בני הבית ישנים, ידליק בלא ברכה (שם, ובעל החמד משה התיר להדליק בברכה).

כב. שיעור השמן או גודל הנר, צריך להיות בשיעור שידלק עד שתכלה רגל מן השוק, שהוא בערך כחצי שעה (שו"ע שם). כיום שזמן כלות הרגל מן השוק מאוחר יותר מזמן חז"ל, נכון לתת כמות גדולה יותר של שמן (הליכות שלמה, עמ' רצב).

כג. אדם שגר במקום יישוב קטן, ורוצה להדליק בפתח ביתו, יש מי שהורה, שעליו לשער עד לאיזו שעה מצויים ברחוב עוברים ושבים בתדירות גבוהה, ואם מדליק לאחר שעה זו ידליק בלא ברכה (מקראי קודש (הר"י), ירושלים תשנ"ד, פרק ד, הערה יא בשם הר"מ אליהו). אולם אם מדליק בתוך ביתו, הדבר תלוי אם בני ביתו עדין ערים, וכדלעיל סעיף כא.

כד. אם יודע שלא יוכל להדליק נר חנוכה בזמנו, רשאי להקדים ולהדליק בברכה מפלג המנחה, וייתן כמות גדולה יותר של שמן, על מנת שימשיך לדלוק כשיעור חצי שעה לאחר השקיעה (שו"ע שם, בשם מהר"י אבוהב).

כה. לכתחילה ישתדל להימצא בבית בזמן ההדלקה, אולם אם אינו יכול להגיע לביתו, יוכל לצאת ידי חובת ההדלקה על ידי אשתו או על ידי מי מבני ביתו, לדרך זו יש עדיפות מסוימת על פני האפשרות להדליק מאוחר.¹

1 ברוח זאת כתבתי בלקט ההלכות שפרסמתי בבית הכנסת בשנת תשס"ד, אולם מאז ראיתי שהרב אליעזר מלמד בספרו פניני הלכה, זמנים, עמ' 271-269, הביא כמה שיקולים להעדיף את ההמתנה לבן הזוג על פני ההדלקה במועד. ונראים דבריו. מאידך, דומני שראוי לעודד את הציבור להשתתף בהדלקה במועד לפחות בחלק מהימים.

השמנים והפתילות

- כו. כל השמנים כשרים לנר חנוכה, לרבות שמנים הפסולים להדלקה לנרות שבת, ומצווה מן המובחר להדליק בשמן זית (שבת כג ע"א), שאורו זך וצלול (רוקח), ומפני שבו נעשה הנס (כלבו).
- כז. אין חובה להחליף את הפתילות בכל לילה, ומותר להמשיך ולהשתמש בהם ביתר הימים (שו"ע, סימן תרעג, סעיף ד), ויש שאף העדיפו פתילות ישנות (ראה: ילקוט יוסף, מועדים עמ' 220, סעיף ב). שיירי השמנים והפתילות אסורים בהנאה מכיוון שהוקצו למצוותם, ויש לשרפם בפני עצמם (שו"ע, סימן תרעז, סעיף ד; משנ"ב, ס"ק יח-יט).
- כח. כשמאור החשמל דולק במקום שבו דולקים נרות החנוכה, מעיקר הדין אין צורך בשמש (הליכות שלמה, עמ' שט).

אורח

- כט. מי שמתארח אצל אחרים, ובני ביתו לא מדליקים עבורו, עליו להשתתף עם בעל הבית בהוצאות השמן או הנרות (כדין 'אכסנאי'. שו"ע, שם, סעיף א; משנ"ב, ס"ק ג), או שבעל הבית יקנה לו חלק מהשמן במתנה (מג"א, שם, ס"ק א, בשם תשובת הרשב"א). אורח המתארח בחנם גם מדליקים עבורו בחנם ואינו צריך להשתתף בהוצאות וכו' (הגהות ביצחק יקרא לרב אביגדור נבנצאל, סימן תרעז, סעיף א בשם הרש"א).
- ל. גם כאשר בני ביתו מדליקים עבורו, מסתבר שכיום, שניתן להשיג בקלות שמן או נרות, יש להעדיף להדליק לבד או להשתתף עם בעל הבית מאשר לסמוך על ההדלקה בבית (ראה: משנ"ב ס"ק טז; פס"ת, עמ' תצה). אולם, היות וחז"ל פטרו אותו בהדלקת אשתו, נכון להדר שלא יברך בעצמו את הברכות אלא ישמע את הברכות ממדליק אחר ויכוון לצאת ידי חובה ולאחר מכן ידליק, או שישער את הזמן בו מדליק אשתו בביתם וידליק לפניה (משנ"ב, שם).
- לא. כאשר אשתו מתארחת בבית אחר, אין הבעל יוצא בהדלקתה (ביצחק יקרא, שם, ס"ק ב).
- לב. המתארח אצל חברו, ויש לו דירה באותה העיר, עליו לשוב לביתו ולהדליק שם.

בזמן ההדלקה. אם מוכרח הוא להישאר בבית חברו, יבקש מבני ביתו שידליקו עבורו (משנ"ב, שם, ס"ק יב).

לג. מי שמתארח בבית מלון או בבית חברו, אין לו דין 'אכסנאי' או 'א"כ' מתקיימים שני תנאים: א) שמתארח בבית ללא תשלום (שו"ת מהרש"ם, חלק ד, סימן קמו; פס"ת, עמ' תצד); ב) שבעל הבית נמצא באותו בית ומדליק נרות חנוכה (חובת הדר, הלכות חנוכה, פרק ב, הערה לט). לאור זאת, מי שמתארח בבית מלון, היות ומשלם עבור השהות שם, דינו כדין בעל הבית ומדליק שם (שם). כמו כן, מי שמתארח בדירת חברו וחברו אינו שם ואינו עתיד לחזור ולהדליק נרות, עליו להדליק שם בברכה (שם).

לד. משפחה המתארחת בשבת בבית מלון או אצל משפחה אחרת, היות והם ישנים שם, זהו ביתם לאותה השבת, וידליקו שם בברכה (ביה"ל, שם, ד"ה במקום).

לה. משפחה המתארחת בבית מלון בשבת, ובמוצאי שבת הם שבים לביתם, וכן משפחה המתארחת אצל משפחה אחרת (והדבר מצוי מאוד כגון ילדים המתארחים בשבת אצל הוריהם) עליהם להדליק בביתם ולא בבית המלון או בבית שבו הם מתארחים (בספר הליכות שלמה יד, יט כתב שאם ממשיכים לשהות בבית המארח כחצי שעה, עדיף להדליק שם). אם הם גרים בריחוק מקום, עליהם להקפיד שלא לעבור את זמן שתכלה רגל מן השוק, ולאחר זמן זה יש לנהוג כדלעיל סעיפים כ-כא. לחילופין ניתן להציע שאם הם מניחים שלא ישובו בזמן לביתם, עליהם למנות שליח שידליק עבורם בביתם (כדין שליח בבדיקת חמץ, ראה: משנ"ב, סימן תלב, ס"ק י. אולם את הברכות לא יאמר השליח. הליכות שלמה, עמ' ש).

בערב שבת ובמוצאי שבת

לו. בערב שבת מדליקים נר חנוכה תחילה ולאחר מכן נר שבת (שו"ע, סימן תרעט, סעיף א). ניתן להדליק את נרות החנוכה ולברך בעוד היום גדול, אולם לא לפני פלג המנחה, שהוא שעה ורבע קודם הלילה (רמ"א, שם; משנ"ב, ס"ק ב. ויש שסבורים שבהדלקת נרות מפלג המנחה אינו מברך, ראה: פס"ת עמ' תעו).

לז. בערב שבת יש להשתמש בנרות ארוכים או בשמן רב, בכדי שידלקו הנרות לכל הפחות חצי שעה לאחר זמן הדלקת נרות שבת. היות ובירושלים המנהג להדליק

נרות שבת כארבעים דקות קודם השקיעה, יש לדאוג לכך שנרות החנוכה ידלקו כשעה ועשר דקות, והנוהגים להדליק בצאת הכוכבים, יש לדאוג לכך שנרותיהם ידלקו כשעה וחצי (משנ"ב, שם, ס"ק ב; מקראי קודש (הררי), עמ' צט, עפ"י הר"מ אליהו).

לח. במוצאי שבת, יש להזדרז להתפלל ערבית מוקדם ככל האפשר, על מנת שלא יעבור זמן ההדלקה (לוח א"י לרי"מ טיקוצ'נסקי).

לט. בבית הכנסת מדליקים נרות חנוכה תחילה ולאחר מכן מבדילים (שו"ע, סימן תרפא, סעיף ב). בהדלקת נרות שבבית, נחלקו הפוסקים: יש אומרים שידליק ולאחר מכן יבדיל, ויש אומרים שיבדיל ולאחר מכן ידליק, וכל אחד ינהג כמנהגו (משנ"ב, סימן תרפא, ס"ק ג; ביה"ל, ד"ה מדליקין).

בתפילה

מ. כל שמונת ימי החנוכה יש לומר 'ועל הנסים' בכל התפילות, לאחר אמירת 'מודים', וכן בברכת המזון בברכת הארץ (לאחר 'נודה לך') (שבת כד ע"א; שו"ע, סימן תרפב, סעיף א).

מא. טעה ולא אמר על הנסים, אם כבר אמר ברוך אתה ה' של ברכת 'הטוב שמך ולך נאה להודות' – אינו חוזר (ואין לומר 'למדני חוקיך' – חיי אדם, כד, ח). אולם אם עדין לא אמר את שם ה', למרות שאמר ברוך אתה, יחזור ויאמר 'ועל הנסים' (שו"ע, שם).

מב. מי ששכח לומר בתפילה, יאמר באלוהי נצור, קודם יהיו לרצון, דרך בקשה: הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו וכו' בימי מתתיהו וכו' (ט"ז, שם, ס"ק ה).

מג. בברכת המזון, אם שכח לומר 'ועל הנסים', ונזכר לפני שאמר את שם ה' שבחתימת 'על הארץ ועל המזון', יחזור ויאמר 'ועל הנסים'. אולם אם כבר סיים את הברכה בשם ה', אינו חוזר (שו"ע, שם, סעיף א), וכשיגיע לסוף ברכת המזון, יאמר דרך בקשה: הרחמן הוא יעשה לנו נסים ונפלאות כשם שעשית לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בימי מתתיהו וכו' (רמ"א, שם; סימן קפז, סעיף ד).

'הנצחון שנתן ד' ביד עבדיו הכהנים שנתגברו על היונים שבקשו לא רק לעקור את עם ישראל ממעמדם החומרי כ"א [לעקור] את תכונת החיים שישראל מודיעים בעולם, שהם צריכים להיות ע"פ שרשי התורה, שתהי' הטהרה והצניעות המטרה הראשית בחיי המשפחה ואחריהן ימשכו יתר המדות והדעות הישראליות. זה שנאו עם היונים וראו בזה צר ואויב לתרבותם הם, שהעמידו לנס [את] עליצת החיים והנאותיו הגופניות והדמיוניות, ע"כ היתה שנאת היונים רבה מאוד לתורת ישראל. והנה כפי דרך המיצוע הנוהגת באיש הישראלי, אע"פ שאינו מצויין, מ"מ בחיי המשפחה מוכר האור העברי, הטוהר והצניעות, האמן וכל המדות המסתעפות מזה לטובה, ניכרים יפה לשם ולתפארת בכל בית בישראל המתנהג ע"פ דרכי הצורה והמצוה, ע"כ חובת מצות (נר) חנוכה נר איש וביתו' (הראי"ה קוק זצ"ל, עין איה, שבת כא ע"ב)

פורים

מנהגי חודש אדר

- א. אמרו חז"ל: 'משנכנס אדר מרבין בשמחה' (תענית כט ע"א). לעניין פסיקת ההלכה ראה בשו"ת חת"ס, חלק א, או"ח, סימן קס), וכפי שנאמר במגילה: 'והחודש אשר נהפך להם מיגון לשמחה' (מגילת אסתר ט, כב).
- ב. בזמן שבית המקדש היה קיים, היו בני ישראל תורמים בחודש אדר מחצית השקל, על מנת לממן את הקורבנות שהיו קרבין החל מר"ח ניסן. זכר לאותה תרומה, נוהגים גם כיום לתרום שלושה חצאי מטבעות מהמטבע הנהוגה בכל מקום ומקום (כדעת הרמ"א, סימן תרצד, סעיף א; לוח א"י. אכן לדעת הגר"א במעשה רב, הו"ד בביה"ל, שם, ד"ה ויש ליתן; כה"ח, ס"ק כג, יש לתת חצי מהמטבע הנהוגה בכל מקום). למנהג הספרדים, יש לתת סכום השווה לפחות לעשרה גרם כסף טהור בהתאם למחיר הכסף באותה עת בשוק העולמי (ילקוט יוסף, מועדים, עמ' 311; מקראי קודש (הררי), ירושלים תשנ"ד, עמ' נז, בשם הר"מ אליהו).
- ג. יש אומרים כי יש לתת את המעות דווקא לעניים ולא לכל מטרה אחרת (ראה בשערי תשובה שם, ס"ק ב מה שהעיר על טעות שנפלה אצל הבאה"ט בהבנת המג"א). אמנם, יש שהתירו לתרום מעות אלו למוסדות צדקה ואף לבתי כנסת וישיבות (כף החיים, שם, ס"ק כב; שו"ת יחווה דעת, חלק א, סימן פו).
- ד. המועד שבו יש לתת את מחצית השקל, שנוי במחלוקת בין כמה מנהגים: על פי הרמ"א יש ליתנו לפני מנחה של תענית אסתר (רמ"א, שם, סעיף א. ובמקראי קודש, שם, עמ' נו הביא בשם הר"מ אליהו שניתן לתת מעות אלו כבר מתחילת חודש אדר הסמוך לניסן). יש אומרים שיש ליתנו לאחר מנחה ולפני קריאת מגילה (סידור יעב"ץ ולוח א"י). ויש אומרים שיש ליתנו בשחרית של פורים (מג"א, שם, ס"ק ב), וכל אחד ינהג כמנהגו.

אכן, ניתן לתת זכר למחצית השקל גם לאחר פורים, עד לסוף חודש אדר (בשם מו"ר הר"ש ישראלי).

ה. אם מחלק את המעות לזכר למחצית השקל ביום פורים עצמו, ומחלקם לאביונים, ויכול לצאת בכך גם ידי חובת מתנות לאביונים (ראה: ביה"ל, שם, ד"ה ליתן).

תענית אסתר

ו. נוהגים להתענות ביום יג באדר, ותענית זו נקראת תענית אסתר (רמב"ם תענית, פרק ה, הלכה ד; שו"ע, סימן תרפו, סעיף ב). הטעם לתענית זו הוא: 'כי בימי מרדכי ואסתר נקהלו ביום יג באדר להלחם ולעמוד על נפשם והיו צריכין לבקש רחמים ותחנונים שיעזרם ד' להנקם מאויביהם ומצינו כשהיו ביום מלחמה שהיו מתענין שכן אמרו רז"ל שמשנה רבנו ע"ה ביום שנלחם עם עמלק היה מתענה וא"כ בודאי גם בימי מרדכי היו מתענים באותו יום ולכן נהגו כל ישראל להתענות בי"ג באדר ונקרא תענית אסתר כדי לזכור שהש"י רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה וישוב כמו שעשו בימים ההם' (משנ"ב, ס"ק ב).

ז. תענית זו קלה משאר תעניות, ומשום כך ניתן להקל בה בשעת הצורך, כגון נשים בהריון, על אף שאינן מצטערות, פטורות מלצום (משנ"ב, שם, ס"ק ד בשם ישועות יעקב. אמנם במשנ"ב שם הביא את דעת הא"ר ובשעה"צ, ס"ק י הביא את דעת המחצית השקל שהחמיר, אולם המנהג כיום להקל).

ח. יולדת עד שלושים יום, פטורה מהתענית, גם אם אינה מצטערת (גם אם אינה מניקה. כה"ח, סימן תרפו, ס"ק יט; ילקו"י, עמ' 278). מינקת פטורה מהתענית כל תקופת ההנקה (רמ"א, שם. ויש מי שסבור שכל שהיא בתוך כ"ד חודש ללידתה פטורה מהתענית גם אם פסקה מלהניק, ראה: שו"ת יחזה דעת, חלק א, סימן לה; ילקוט יוסף, שם, סעיף ג).

ט. חולה שאין בו סכנה, וכן מי שהצום מצער אותו מאד, לא יתענה (שם), אולם יתר האנשים הבריאים לא יפרשו מן הציבור אלא יתענו, ואפילו מי שהולך בדרך ומתקשה, יצום (שם, ובמשנ"ב, ס"ק ו).

קריאת המגילה

- י. חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשוב ולשנותה ביום (מגילה ד ע"א; שו"ע, סימן תרפז, סעיף א).
- יא. קריאת המגילה של הלילה זמנה מצאת הכוכבים עד עלות השחר (שו"ע, שם; מג"א, ס"ק א) וזריזין מקדימין למצוות (ערוה"ש, שם, סעיף ד). אין לקריאה של הלילה תשלומים ביום (שע"ת, ס"ק א).
- יב. קריאת המגילה של יום זמנה כל היום, מנץ החמה ועד לשקיעתה, ובדיעבד אם קראה מעלות השחר יצא (שו"ע, שם). נאנס ולא קרא עד שקיעת החמה, יקרא גם בבין השמשות ללא ברכה (משנ"ב, ס"ק ה).
- יג. מגילה בזמן הזה נקראת בי"ד ובט"ו באדר. כפרים ועיירות גדולות וכרכים שאינם מוקפים חומה קוראים בי"ד. כרכים המוקפים חומה מימות יהושע בן נון, אפילו אינם מוקפים כיום, ואפילו בחו"ל, קוראים בט"ו (מגילה א, א; שו"ע, סימן תרפח, סעיפים א-ג). כיום קוראים בט"ו באדר בברכה רק בירושלים. ישנם כמה ישובים שבהם קוראים בשני הימים (כגון: טבריה, בית שאן, חברון, לוד, צפת). נחלקו פוסקי דורנו לגבי שכונות חדשות בירושלים, בייחוד השכונות המרוחקות, ולהלכה נראה שההגדרה המוניציפאלית לגבי מיסים תקבע גם לעניין קריאת מגילה (הרש"א, הליכות שלמה, חלק ב, עמ' שנג. אמנם, בין פוסקי זמננו יש בכך שיטות רבות, ראה: קונטרס ירושלים הרים סביב לה למור"ר הר"ש דבליצקי, בני ברק תשמ"ט). לגבי פורים משולש ראה להלן סעיפים לד-מג.
- יד. לכתחילה יש לקרוא את המגילה במניין (שו"ע, סימן תרצ, סעיף יח). אם לא ניתן לקרוא את המגילה בעשרה, ניתן לקרוא אותה אפילו בחמשה, שגם בזה יש פרסום הנס (מקור חיים, שם, סעיף יח). לגבי פורים משולש ראה להלן סעיף מג.
- טו. השומע את קריאת המגילה באמצעות טלפון או באמצעות כלי תקשורת, ואפילו בשידור חי, אינו יוצא ידי חובה, ואין לענות אמן לאחר הברכות (שו"ת אגרות משה חלק ב או"ח, סימן קה; שו"ת חלקת יעקב חלק א, סימן נט; שו"ת מנחת יצחק חלק ג, סימן לט ועוד. אמנם בשו"ת יחזק דעת, חלק ב, סימן סח כתב שיש לענות אמן). גם השומע את המגילה באמצעות רמקול, אינו יוצא ידי חובה, אלא אם כן הוא שומע את קול הקורא גם

ללא הרמקול (שו"ת מנחת יצחק, חלק ג סימן קיג; שו"ת אגרות משה, או"ח, חלק ב סימן קח. אולם ראה: מקראי קודש לרצ"פ פראנק, ירושלים תשמ"ט, עמ' צה-צו).

טז. אסור לדבר בזמן קריאת המגילה עד לאחר הברכה האחרונה (שו"ע, סימן תרצב, סעיף ב).

יז. מחנכים את הילדים והילדות במצוות קריאת מגילה (לא נתבאר מהו הגיל המחייב, וכתב המג"א, סימן שמג, ס"ק ב, שכל ילד לפי חריפותו). מנהג טוב להביא גם ילדים קטנים יותר לבית הכנסת (ראבי"ה, מגילה, סימן תקסט), 'ובלבד שלא יביאו קטנים ביותר שמבלבלין דעת השומעים' (משנ"ב, סימן תרפ"ט, ס"ק יז), ויש להשגיח על הילדים שיקשיבו היטב לקריאה, שאם לא כן אין בזה מצוות חינוך (שם, ס"ק יח).

יח. נשים חייבות בקריאת מגילה (שו"ע, סימן תרפט, סעיף א), ומצווה עליהן להדר ולשמוע את קריאת המגילה במניין המרכזי של בית הכנסת דווקא, משום שיש בכך פרסום הנס וברוב עם הדרת מלך (פס"ת, עמ' תקמד. הרמ"א בסימן תרצ, סעיף יח, מסתפק אם נשים מצטרפות למניין לעניין פרסום הנס).

יט. הקורא את המגילה לנשים, וכבר יצא ידי חובתו, עליו לברך בנוסח אחר: 'לשמוע מגילה' (מג"א, סימן תרצב, ס"ק ה), והמנהג כיום שאחת מהשומעות תברך את שלוש הברכות עבור כולן, ואת הברכה הראשונה תברך בנוסח: 'לשמוע מגילה', כאמור (לוח א"י לגרי"מ טיקוצ'נסקי. אמנם מהמג"א הנוכח ומהמשנ"ב, ס"ק יא, נראה שהקורא הוא המברך, לדעת הר"ש ישראלי יש לנהוג כרי"מ טיקוצ'נסקי, שהיה בקיא יותר במנהגי א"י, ראה: מקראי קודש (הררי), ירושלים תשנ"ד, עמ' קמח, הערה לח).

בן עיר שהלך לכור

כ. תושב ירושלים (בן כרך) שהלך לעיר (שאינה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, כגון הרצליה), לפני עלות השחר של יום יד, ונשאר שם בזמן עלות השחר של יום יד, דינו כשל פרוז בו יומו, ומתחייב בפורים של פרוזים (כלומר ביד אדר). אם חזר לירושלים לפני עלות השחר של יום טו, ונשאר שם בזמן עלות השחר של יום טו, חל עליו מעתה דין מוקף, והוא חייב לנהוג מנהגי פורים גם כמוקף.¹

1 כך על פי שיטת רש"י, בעל המאור והמגיד משנה, שהמעשה קובע ולא המחשבה, ולמעשה הורו כך:

כא. מי שהתחייב כבר כפרוזו כאשר יתחייב ביום המחרת כמוקף, ישתדל לשמוע את ברכות המגילה מאחר, כי לעניין ברכה יש לחשוש לפוטרים (ראה: משנ"ב, ס"ק ח).

משלוח מנות ומתנות לאביונים

כב. מצווה על כל אדם לשלוח מנות לחברו ביום הפורים (שו"ע ורמ"א, סימן תרצה, סעיף ד). יש לשלוח לכל הפחות שתי מנות לאדם אחד, ואם שלח מנה אחת לא יצא ידי חובה, וכל המרבה לשלוח לרעים הרי זה משובח (שו"ע, שם). ויש מי שכתב שמצווה גם להרבות במנות (ערוך השלחן, שם, סעיף טו).

כג. אין יוצאים ידי חובה אלא בדבר מאכל (תרומת הדשן, סימן קיא; שו"ע, סימן תרצה, סעיף ד; משנ"ב, ס"ק כ).

כד. קטנים שהגיעו לגיל חינוך יש לחנכם במצווה זו (פרי מגדים, שם, ס"ק יד; כף החיים, ס"ק נז). ויש שכתבו שניתן למנות אותם כשליחים ובדרך זו יתחנכו למצווה, ראה: פס"ת, עמ' תקפח). נערים מעל לגיל בר מצווה, יש להחמיר ולחייבם במשלוח מנות (ראה: מג"א, שם, ס"ק יב שכתב שטוב להחמיר במי שסמוך על שולחן חברו), ויש מי שפוסט כל זמן שהם סמוכים על שולחן הוריהם (שו"ת קנין תורה, שם), ודינם שונה מקטנים היות ואינם בכלל חובת חינוך.

כה. אבל חייב במשלוח מנות (שו"ע, סימן תרצו, סעיף ו), אולם אין לשלוח משלוח מנות לאבל (רמ"א, שם), ומותר לשלוח למשפחתו, כאשר אינה אבלה. מי ששלח משלוח מנות לחברו ואינו בבית, אם עתיד להגיע לביתו במשך יום הפורים, יצא (ראה: פס"ת, עמ' תקפו).

כו. נחלקו הפוסקים אודות בן עיר פרוזה ששלח מנות ביום י"ד לבן עיר מוקפת חומה,

הרי"מ טיקוצ'נסקי, עיר הקודש והמקדש, פרק כו; מקראי קודש (הררי), עמ' צו, הערה לב, בשם הר"מ אליהו. אולם, הרי"ף, הרמב"ם והראב"ד סבורים שיש ללכת אחר מחשבתו, ולא אחר מעשיו, כלומר מקום הימצאותו בעלות השחר. לשיטה שיש ללכת אחר מחשבתו נחלקו הפוסקים האם המועד הקובע הוא שעת יציאתו מביתו לעיר האחרת, או מחשבתו בשעת כניסת ליל י"ד. להלכה פסק במשנ"ב שהמועד הקובע הוא הזמן שנסע לאותו מקום, ראה: משנ"ב בסימן תרפח, ס"ק יב. אולם, הרצ"פ פראנק הורה שהמועד הקובע הוא בתחילת ליל הפורים, ראה: שו"ת הר צבי, או"ח חלק ב, סימן קכח, ושמעתי שבמחלוקת זו מקובל להורות בירושלים כרב פראנק.

או בן עיר מוקפת חומה ששלח מנות ביום ט"ו לבן עיר פרוזה, אם יצאו ידי חובה, לפיכך לכתחילה ישלחו בני הפרוזה משלוח מנות לבני הפרוזה, ובני המוקפים לבני המוקפים (ראה למשל: מקראי קודש (הררי), עמ' קפו, הערה מט).

כו. חייב כל אדם מישראל לקיים מצוות מתנות לאביונים ביום הפורים ולא בלילה (מג"א, סימן תרצה, ס"ק יג), ויש לתת בפורים מתנה לשני עניים לפחות, על מנת לסייע בידם לאכול את סעודת הפורים (שו"ע, סימן תרצד, סעיף א). מכל מקום ניתן לתת המעות לגבי צדקה לפני פורים על דעת שיחולקו ביום הפורים.

כח. עדיף לתת דבר מאכל, אולם ניתן גם לתת כסף (משנ"ב שם ס"ק ב, והביא בשם הריטב"א שיש לתת בשיעור של פרוטה לכל אביון).

כט. פרוזים יתנו לעניים פרוזים ומוקפים יתנו למוקפים. מוקף שנתן לעני פרוז ופרוז שנתן לעני מוקף לא יצא ידי חובה (מקראי קודש (הררי), עמ' קסח, הערה כא, בשם הר"מ אליהו).

סעודת פורים

ל. מצווה להרבות בסעודת פורים (רמ"א, סימן תרצה, סעיף א. לעניין אם חייב בסעודה זו באכילת פת ובשר, ראה: פס"ת, עמ' תקעט-תקפ). יש נוהגים לערוך את הסעודה בבוקר לאחר תפילת שחרית (אורחות חיים, ס"ק לה; של"ה כד ע"ב) ויש נוהגים לסעוד לאחר מנחה (רמ"א, שם, סעיף ב) ובלבד שרוב הסעודה תהיה ביום (לבוש שם), ובפורים של ירושלים יש לסיים את הסעודה בעוד יום (כך משמע מהמשנ"ב בס"ק טז, שניתן להמשיך את הסעודה במוצאי יד מכיוון שלמחרת זהו פורים דמוקפים, היות ולפי הרמ"א שם: 'חייב במשתה ושמחה קצת בב' ימים ביד וטו'). כאשר פורים חל ביום שישי, יש לכתחילה לעשות את הסעודה בבוקר (פורים משולש למו"ד הר"ש דבליצקי, עמ' יד).

לא. חייב אינשי לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי (שו"ע שם). יש שפרשו שאין צריך להשתכר ממש אלא שישתה יותר מהרגלו ומתוך כך ירדם וישן, והיות וישן לא יוכל להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי (רמ"א שם. אמנם, בביה"ל, שם, ד"ה עד דלא הביא בשם המאירי: 'ומכל מקום אין אנו מצוין להשתכר ולהפחית עצמנו מתוך השמחה, שלא נצטוינו על שמחה של הוללות ושל שטות, אלא בשמחה של תענוג שיגיע מתוכה

לאהבת השם יתברך והודאה על הנסים שעשה לנו'. ובשם החיי אדם הוסיף: 'ואמנם היודע בעצמו שיזלזל אז במצוה מן המצוות... או שינהג קלות ראש, מוטב שלא ישתכר'.

לב. יש נוהגים להדליק נרות בסעודה (אורחות חיים, ס"ק לה).

לג. אומרים על הנסים בתפילה (בפורים משולש אומרים על הנסים בשבת בלבד, וכדלהלן בסעיף לד), ואם שכח אינו חוזר (שו"ע ורמ"א, סימן תרצג, סעיף ב). יש לומר על הנסים גם בברכת המזון, ואם שכח בברכת המזון נחלקו הפוסקים האם עליו לחזור, וספק ברכות להקל (משנ"ב, סימן תרצה, ס"ק טו). אם נזכר לפני שסיים תפילת י"ח או ברכת המזון, ראה לעיל בהלכות חנוכה, סעיפים: מ-מג.

פורים משולש

לד. כאשר יום ט"ו באדר חל בשבת, מחלקים תושבי ירושלים ובני הכרכים את פורים לשלושה ימים: יום שישי (י"ד באדר), קוראים את המגילה, ביום חמישי בערב ולמחרת ביום ששי בבוקר, ומחלקים מתנות לאביונים. שבת (ט"ו באדר ב'), אומרים על הנסים בכל התפילות ובברכת המזון. מוציאים שני ספרי תורה, בראשון קוראים לשבעה מפרשת השבוע, ובשני קוראים פרשת ויבוא עמלק, ומפטירין את הפטרת פרשת זכור. יום ראשון (ט"ז באדר ב'), מקיימים סעודת פורים, ומצוות משלוח מנות. בכל שלושת ימי הפורים, אין אומרים תחנון ונפילת אפים (שו"ע, סימן תרפח, סעיף ו; ומשנ"ב שם).

לה. תושב ירושלים (בן כרך) שהלך לעיר (שאינה מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, כגון הרצליה), לפני עלות השחר של יום ששי, ונשאר שם ביום שישי, פורים שלו ביום שישי בלבד, כדין פרוז בן יומו. אם חזר לפני שבת לירושלים, חל עליו מעתה דין מוקף (מכיוון שבעלות השחר של יום ט"ו שהה בירושלים), והוא חייב לנהוג מנהגי פורים גם כמוקף.

לו. אם נסע לעיר לאחר עלות השחר של יום שישי, ובדעתו לחזור לפני שבת לירושלים, דינו כמוקף, אף אם נשאר בסוף מחוץ לירושלים.

לז. לפיכך, על תושב ירושלים להימנע מלנסוע ביום ששי לעיר על מנת להישאר שם בשבת, שכן למרות שכבר יצא ידי חובת קריאת המגילה, היות ובעלות השחר של

יום ט"ו הוא ישיבה מחוץ לירושלים, הוא יפטר בזה מיתר מצוות החג (לפי שיטת רש"י שהחייב נקבע בעלות השחר של י"ד לפרו וט"ו למוקף).

לח. בשעת הדחק, אם חייב לנסוע מירושלים ביום שישי, יקיים בעיר הפרוזה את יתר מצוות החג: אמירת על הנסים בשבת (מו"ר הרא"א שפירא, במכתב המובא במקראי קודש (הררי), עמ' רמו, סעיף 5. אמנם. דעת מו"ר הר"ש דבליצקי, פורים משולש, פרק ה, סעיף טז, שהיות וזו חומרה בלבד, יש לומר על הנסים של התפילה באלוהי נצור, ובברכת המזון ב'הרחמן', וישתדל שלא לעלות למפטיר בשבת זו). סעודה ומשלוח מנות ביום א' (כשיטת הרא"ש שחייבי פורים נקבעו בעלות השחר של יום י"ד). לכתחילה, יש לשלוח מנות למי שמחויב במשלוח מנות בט"ז באדר.

לט. לאור האמור, יש להמליץ להקדים ולנסוע לעיר הפרוזה כבר ביום חמישי, או לפחות לפני עלות השחר של יום שישי.

מ. אם נסע מירושלים לעיר במוצאי שבת או ביום ראשון, יקיים סעודת פורים ומשלוח מנות בכל מקום שיהיה.

מא. בן עיר ששהה בזמן עלות השחר של יום י"ד בירושלים, אם יישאר בשבת בירושלים, דינו כבן כרך, ויתחייב בפורים משולש. אולם, אם יחזור לשבת לעיר, דינו כפרוזה, ועל כן יקפיד לסיים את יתר מצוות החג עוד לפני כניסת שבת (מו"ר הרא"א שפירא, שם).

מב. בן עיר שנסע לירושלים לאחר עלות השחר של יום י"ד, או שנסע לירושלים לפני שבת, מן הראוי שיחמיר ויקיים גם את יתר מצוות פורים בשבת וביום ראשון (שם).

מג. גם בפורים המשולש, מי שלא עלה בידו לשמוע את המגילה בציבור יכול לקרותה ביחיד כמדי שנה (מו"ר הר"ש דבליצקי, פורים משולש, עמ' מב).

נכנס יין יצא סוד (עירובין סה ע"א) ומאוד אנו צריכים בחיינו, שהסודות הנעלמים יצאו ויתגלו. כי על ידי גילוייהם של הסודות נכיר את עצמנו, נכיר את מה שחבוי בקרבנו. בשעה שנבוא לאותה הבחינה של "לבסומי עד דלא ידע", נפטר לפחות לשעה מכל אותן

הידיעות המטעות אותנו, המוליכות אותנו "כשבויים ואין לפדות, כאסירים ואין להתיר", הידיעות המטעות הללו שהן המסתירות ממנו את הסוד.

מבוססים אנחנו יותר מדאי מדמיונות חיצוניים, ובשביל כך אין אנו מרגישים את האמיתיות הפנימיות שלנו, את סוד האמת. סבורים אנחנו, שבחכמתנו ובפקחות הפקחים שבנו באנו עד הלום, להיות לנו "יתד וגדר ביהודה"... ואנו שוכחים כי לולא יד "בעל מלחמות זורע צדקות ומצמיח ישועות" לא היו כל מפעלותינו פועלות מאומה. שוכחים אנו שהיד הסודית הזאת – זאת היא כל המפעל'

(הראי"ה קוק, היסוד, תרצ"ה, גיליון קכב)

הכשרת המטבח לפסח

הכשרת כלים - כללים

- א. הכלל היסודי ביותר בהכשרת כלים הוא 'כבולעו כך פולטו', כלומר בדרך שטעם האיסור נבלע בכלי, בדרך זו הוא גם יפלט. מסיבה זו, אם האיסור נבלע על ידי רותחים, כגון סיר שנתבשל בו מרק או תבשיל אחר, יש להגעיל את הסיר במים רותחים, ובדרך זו טעם האוכל שנותר בדפנות הכלי, יפלט.
- ב. אולם, אם הכלי בלע חמץ על ידי חום האש ללא נוזלים, כגון תבנית אפיה או שיפודים, דרך ההכשרה תהיה על ידי ליבון חמור, ובדרך זו טעם האוכל שנותר בדפנות הכלי יישרף.
- ג. היות והליבון שורף את שאריות המאכלים שבחלל דפנות הכלי, גם שאריות המזון שנותרו על הכלי מבחוץ יישרפו. אולם, כאשר מגעילים כלי על ידי טבילה ברותחים, ההגעלה תפליט רק את המזון שבדפנות הכלי, לכן, את שאריות המזון שעל הכלי מבחוץ (וכן בידיות הכלי), יש לנקות היטב ולהסירם. אם לא ניתן להסיר את שאריות המזון, יש ללבן את שאריות המזון בליבון קל, או להשרות את הכלי בתוך חומר ניקוי חריף (רצוי בחום) ובדרך זו ייפגם האוכל ולא יהיה ראוי למאכל כלב. מראה חלודה (כתם) אינו מעכב את ההכשרה, אולם חלודה שיש בה ממשות יש להסיר.
- ד. כלים שיש להכשירם, אולם קיים חשש סביר שהם יינזקו כתוצאה מתהליך ההכשרה, לא ניתן להכשירם, מחשש שהמלבן או המגעיל יחוס עליהם ולא יכשירם כראוי.
- ה. קיימים כמה סוגי הכשרה: א) הגעלה. ב) ליבון חמור. ג) ליבון קל. ד) שריה ג' ימים.
- ו. הגעלה פירושה הפלטה, כלומר שהמים הרותחים מפליטים ומוציאים את הבליעה שבדפנות הכלי. בכלל ההגעלה יש לכלול גם הגעלה לפי דרגות חום שונות, ולגבי כל

אחת מהאפשרויות, דרך ההכשרה תהיה לפי דרך השימוש. להלן האפשרויות: כלי ראשון שעל גבי האש, כלי ראשון שאינו על גבי האש, עירוני מכלי ראשון, כלי שני.

ז. אמנם, משום חומרת חמץ, נוהגים לכתחילה להחמיר ולהכשיר כל כלי שהיה בו חמץ בחום שהיד סולדת ממנו, בדרך של הגעלה על ידי טבילתו בכלי מים העומד על גבי האש, וכאמור בתנאי שלא יאונה נזק לכלים.

ח. לפני תהליך ההכשרה, יש להגעיל תחילה את הכלי שבו נרצה להגעיל את יתר הכלים. לצורך זה, ניתן לקחת סיר גדול, ולהרתיח בו מים, בשלב שבו יגיעו המים לרתיחה ויעלו בועות, הם גם יפליטו את טעם החמץ הבלוע בסיר ההכשרה. על מנת להגעיל גם את צדו החיצוני של הסיר, יש להכניס לסיר הרותח ברזל מלובן, ובדרך זו יצופו המים הרותחים וכשירו גם את שפת הסיר ואת צדו החיצוני [במקום ברזל מלובן ניתן להרתיח קנקן מים, ובאמצעות הקנקן הרותח להציף את המים].

ט. לכתחילה יש לשטוף את הכלים במים קרים אחרי ההגעלה.

י. נוהגים שלא להגעיל כלים בני יומם, כלומר בתוך 24 שעות מהשימוש האחרון. בדיעבד ניתן להגעיל גם כלים שהשתמשו בהם ב-24 השעות האחרונות, על ידי הוספה של חומר ניקוי, שיפגום את טעמם של מי ההגעלה. בליבון אין צורך להמתין 24 שעות.

יא. ליבון חמור הוא הבערת הכלי באש, עד למצב שצבעו יהפוך לאדום או שניצוצות יינתזו ממנו. ליבון קל הוא חימום הכלי באש עד למצב שאם יצמידו אליו קש או חוט מבחוץ, כלומר מהצד שלא בא במגע עם האש, הם יחרכו מרוב החום.

יב. ליבון קל לא יועיל במקום שצריך ליבון חמור, אולם הוא טוב יותר מהגעלה, וכמו כן את שאריות המזון ניתן לשרוף על ידי ליבון קל בלבד.

יג. סוג נוסף של הכשרה הוא שריה של הכלי במים למשך שלוש יממות. דרך זו תועיל רק לכלים שנשרה בהם חמץ מעת לעת (24 שעות) או שנשרה בהם חמץ עם דברים חריפים או מלוחים למשך 18 דקות, ולא לכלים שבשלו או אפו בהם חמץ. על מנת להכשיר כלי על ידי שריה, יש לנקותו תחילה מחמץ בעין. לאחר מכן, יש לשרות אותו בתוך כלי מלא במים, באופן שהכלי ישקע במים עד לשפתו. לאחר 24 שעות יש לרוקן את המים ולהחליפם במים חדשים. לאחר 24 שעות, שוב יש לבצע את

אותו התהליך. דרך זו תועיל גם בכלי זכויות ששרו בהם חמץ, לאשכנזים המחמירים בהכשרתם.

הכשרת המטבח לפסח

שיש – יש לנקותו היטב, במיוחד יש לוודא שלא יישארו בחריצים שאריות מזון. לאחר מכן יש לערות עליו מים רותחים, כאשר חומרי הניקוי עדיין על השיש. אכן, במקום העירוי ניתן להסתפק בציפוי השיש בשעוונית או במפה, על מנת לחצוץ בין כלי הפסח ובין השיש. אמנם, מנהג העולם לערות מים רותחים ואח"כ לצפות את השיש.

כיוור – יש שמקילים ומסתפקים בניקיון הכיוור [מכיוון שמלכתחילה, טעם החמץ שנבלע בכיוור היה פגום, כתוצאה מהשימוש בחומרי ניקוי], ולאחר מכן מערים עליו מים רותחים. ויש מחמירים, ובנוסף לעירוי מניחים בתוך הכיוור קערה, או שמצפים את הכיוור בנייר כסף עבה.

גז – יש ללבן את החצובה בליבון קל, ולאחר מכן לצפות אותה בנייר כסף עבה, על מנת לחצוץ בינה ובין הסירים שיעמדו עליה. את שאר הברזלים שאינם נוגעים בסיר, וכן את משטח האמאיל שמתחת לחצובה, יש לנקות היטב, ולאחר מכן להבעיר את הגז למשך כחצי שעה.

תנור אפיה – [יש שטוענים שכלל לא ניתן להכשיר אותו לפסח מכיוון שבלע ביבש, ולכן יש להכשירו בליבון חמור, ותנור רגיל לא מסוגל לעמוד בחום כזה. אולם, לעומתם יש שטענו, שהכלל כבולעו כך פולטו נאמר גם לגבי הטמפרטורה בה בלע בכלי]. הרוצה להכשיר תנור לפסח, יפעל לפי האופן הבא: יש לנקותו היטב, אם קיים חשש שנפלו פירורי חמץ לתוך דלת התנור, יש לשטוף את הדלת עם הרבה חומר ניקוי, עד שהפירורים יפגמו ולא יהיו ראויים עוד למאכל כלב. לאחר מכן יש להפעיל את התנור על חום גבוה למשך כחצי שעה.

תנור מתכת שיש בו מנגנון של ניקוי עצמי על ידי טמפרטורה רבת עוצמה (self cleaning), מסתבר שהוא מגיע למצב של ליבון חמור, ומותר להכשירו לכתחילה [נראה כי הסימן של ניצוצות ניתנים הוא בבחינת סימן ולא סיבה, והחומר שממנו מיוצר התנור עומד בחום רב מבלי להראות סימנים אלו]. תנור המצופה בציפוי חרס לא ניתן להכשירו.

תבניות אפיה – ממתכת או מפירקס, יש להכשירן על ידי ליבון חמור, ומכיוון שקיים

חשש סביר שתינזקנה בדרך זו, על כן לא ניתן להכשירן לפסח, ויש לרכוש תבניות חדשות מיוחדות לפסח.

פלטת של שבת – פלטת מתכת: יש לנקותה, לחממה בחום גבוה למשך שעתיים, ולכסותה בנייר אלומיניום. יש לוודא שהכיסוי מוצמד היטב לפלטה באופן שרטיבות או לחות לא תחדור בין הפלטה לכיסוי. לגבי פלטה המצופה באמייל, הדבר שנוי במחלוקת הפוסקים אם ניתן להכשירה כלל, וכדלהלן בעניין כלי אמייל, ומסתבר שניתן להכשירה בדרך הנוכחת.

מיקרו גל – יש לנקותו היטב. יש להניח על הצלחת כיסוי חוצץ (כגון חתיכת קרטון). להמתין 24 שעות, ואז להניח בו כוס מים ולחממה עד למצב שחלק מהמים יתאדו, יש להשתמש בכוס הכשרה לפסח, ועדיף להוסיף למים חומר ניקוי פוגם.

מדיח כלים – יש לנקות את המסננת שבה בדרך כלל נשארים שאריות מאכל. לאחר מכן יש להפעיל את המדיח על חום גבוה, בתוכנית הארוכה והחמה. את המגשים יש להגעיל על ידי עירוי של מים רותחים (ויש שמתירים להגעילם על ידי הדחה בתוך המדיח). יש להמתין 24 שעות לאחר ההדחה האחרונה של כלי חמץ, לפני פעולת ההכשרה.

שולחן אוכל – יש לנקותו היטב, ולערוות עליו מים רותחים מכלי ראשון. לחילופין ניתן להסתפק בכיסוי השולחן בניילון או בשעוונית.

מקרר וארונות מטבח – יש לנקותם היטב. במקומות שקשה לנקות וקיים חשש שנשארו שם פירורי חמץ, ניתן לשפוך בהם חומר ניקוי שיפגום את הפירורים ומעתה לא יהיו ראויים למאכל כלל. לגבי מקפיא, אם נותר בו קרח יש להפשיר אותו לפני תהליך ההכשרה.

סירים – סירים יש להגעיל.

מחבתות – ספרדים נוהגים להכשיר מחבת לפסח על ידי הגעלה, ואשכנזים מכשירים על ידי ליבון קל.

מחבת טפלון – לא ניתן להכשיר לפסח.

בלנדר ומיקסר – אם השתמשו בהם במשך השנה במאכלים קרים שאינם חריפים, מחשש שנותרו בהם שאריות מאכל יש לנקות היטב (יש לשים לב לחורים שנועדו לאוויר, וכן אם מדובר במנוע עליון, שיש לחוש שקמה הגיע לתוך המנוע), או להשרות אותם בתוך חומר פוגם, עד שהפירורים לא יהיו ראויים למאכל כלל. אם השתמשו בהם למאכלים חמים או חריפים,

יש להגעיל את כל החלקים שבאו במגע עם אותם מאכלים. אם המכשיר שימש ללישת בצק, למנהג האשכנזים צריך ליבון קל, ולמנהג הספרדים ניתן להסתפק בהגעלה.

גביעי כסף – טוב להכשירם, וניתן להסתפק בעירווי מים חמים מכלי ראשון [שכן החשש הוא לכבישה של פירווי לחם במשקה שהיה בהם, והרי להלכה כבישה אינה מבליעה אלא כדי קליפה, ובכוחו של עירווי להפליט כדי קליפה].

בקבוק פלסטיק של תינוק – רצוי להחליפו, ובדיעבד ניתן גם לנקותו היטב ולהגעילו.

קומקום חשמלי ודוד מים – יש לנקות אותם תחילה מהאבנית (כדין כלי חרס שבולע). לאחר מכן ניתן להגעילם, וניתן להגעילם באופן הבא: ימלא אותם במים עד שפתם, לאחר מכן ירתיח את המים עד שיגלשו. יש לפתוח את ברד הדוד בעת הרתיחה.

טוסטר – אין להכשירו.

כלים ללישת בצק – לשיטת הרמ"א יש להכשירם על ידי ליבון קל, ומכיוון שיש חשש סביר שיתקלקלו בדרך זו, לא ניתן להכשירם.

שיניים תותבות – יש לנקותם היטב בטרם יגיע זמן איסור חמץ.

כלי חרס – לכלי חרס לא מועילה הגעלה. גם ליבון לא יועיל להם, כי יש חשש שהם ישברו בדרך זו.

כלי חרסינה חימר וקרמיקה – דינם ככלי חרס וכן"ל.

כלי פורצלן – רוב הפוסקים סבורים שדינם ככלי חרס וכן"ל.

כלי זכוכית – שלוש שיטות: (1) זכוכית אינה בולעת ולכן ניתן להסתפק בשטיפה, וכך פסק השו"ע וכך נוהגים הרבה מיוצאי ספרד. (2) דינה ככלי חרס שלא ניתן להכשירו כלל. כך פסק הרמ"א וכך נוהגים האשכנזים. אולם בשעת הדחק ניתן להכשירם על ידי השריתם במים במשך שלושה ימים וכן"ל. (3) דין זכוכית כדינם של כלי מתכות שניתן להגעיל, אולם כיון שזכוכית עדינה ולא תעמוד בהגעלה, אין להגעילה. שיטה זו לא נפסקה להלכה.

כלי דורלקס ופיירקס – לספרדים אין צורך להגעיל אלא די בשטיפה, אולם לאשכנזים לא ניתן להכשירם כלל.

כלי פלסטיק – אם השתמשו בהם למאכלים רותחים, ניתן להגעילם. אם יש בהם חריצים אין להגעילם.

כלי אמייל – יש שכתבו שכלל לא ניתן להכשירם לפסח כדין כלי חרס, יש שכתבו שניתן להכשירם על ידי ליבון קל, ורבים נוהגים כיום להגעילם כשאר כלי מתכת, ומחמירים להגעילם שלוש פעמים.

ברכונים וזמירונים – מאחר ונדבק בהם שמנונית ופירורים אין להשתמש בהם בפסח.

מגבות ומפיות – יש לבדוק בפניות שלא נישאר חמץ, ולאחר מכן לכבס.

מברשת שיניים ומברשת לניקוי בקבוקים – לא ניתן להכשיר, ויש לרכוש מברשות חדשות לפסח.

בקבוק טרמוס – לגבי הבקבוק ניתן להסתפק בשטיפה בלבד, אולם את המכסה והפקק יש להגעיל.

מימיה – יש להגעילה.

תרופות – תרופות המכילות חמץ (אפילו כמויות מזערית של חמץ), אם התרופה טעימה, כגון סירופ מתוק וכדומה, אסור לאוכלה [מלבד חולה שיש בו סכנה], אולם אם טעמה של התרופה מר, ניתן לאוכלה בפסח, גם ללא הכשר, מכיוון שהיא נפסלה מאכילת כלב [ויש מחמירים, אולם ברור שכאשר החשש הוא רק לקטניות אין להחמיר].

מוצרי נקיון וקוסמטיקה – חומרי ניקוי אינם צריכים הכשר, משום שטעמם פגום. משחת שיניים, וכן שפתון, שקיים חשש שיבוא במגע עם הפה, יש לרכוש כשרים לפסח. נוזל לשטיפת כלים – עדיף לקנות כשרים לפסח.

לגבי סבון גוף או משחה הנספגת בגוף, יש מחמירים ומצריכים הכשר, על פי הכלל שסיכה אסורה כשתייה, ולכן למרות שהחמץ אינו ראוי למאכל כלב, היות והוא ראוי לסיכה, עדין שם חמץ עליו. ויש מתירים וסוברים שהכלל שסיכה כשתייה נאמר רק לגבי יום כיפור ושמן תרומה ולא לגבי פסח.

'כשאנו בודקים את החמץ לאור הנר, אנו בודקים גם כן את חדרי הלב, לבער אחרי חומצת העבדות שנדבקה בנפשותינו. למען נוכל להכנס אל חוג האורה של חג חירותינו ברוממות נפש, נקיים מכל כתם של העבדות'

(הראי"ה קוק, מאמרי ראי"ה, עמ' 164).

'בואו נא, אחים, אל הסדר כולנו, יוודע לנו שהננו בני מלכים, ועם שהחירות היא גורלו הנצחי, לא עבד ישראל ולא יליד בית ולא יהיה לבוז, מאז אשר נשא ברמה, מיום חג חירותינו, את דגל החירות וביעור החמץ, אשר יבאו כמים בקרבנו וכשמן בעצמותינו על ידי כוח האיתנים של המפעל הקדוש והנאמן, בקיימנו את דבר ד' גואל ישראל מעולם ועד העולם, אשר צונו לשמור את המצות. שמרו את החירות ואת ביעור החמץ, והגאלו מהרה גאולה שלמה'

(עולת ראי"ה, עמ' רמד)

ערב פסח שחל בשבת

שבת הגדול

- א. נוהגים שהרב דורש בשבת שלפני הפסח הנקראת 'שבת הגדול'. הדרשה עוסקת בענייני דיומא ובהלכות הפסח (משנ"ב, סימן תכט, ס"ק ב). בשנה שבה חלה שבת הגדול בערב הפסח, יש להקדים את הדרשה לשבת שלפניה (משנ"ב, סימן תל, ס"ק ב, אמנם בערוה"ש, שם סעיף ה, כתב שכיום שתוכן הדרשה כיום אינו בהלכה, אין צורך להקדים את הדרשה).
- ב. נהגו רבים מעדות אשכנז לומר בשבת הגדול במנחה את ההגדה, מתחילת 'עבדים היינו' עד 'לכפר על כל עונותינו' (רמ"א, סימן תל, ובביה"ל שם הביא את דעת הגר"א שאין לנהוג כך), וכך הוא גם כאשר ערב פסח חל להיות בשבת (משנ"ב, שם, ס"ק ב).

יום חמישי י"ב ניסן

- ג. הבכורים מתענים בערב פסח, בין שהוא בכור לאביו ובין שהוא בכור לאמו (שו"ע, סימן תע, סעיף א), וכן אביו של בכור קטן מתענה במקומו בערב פסח (רמ"א, שם, סעיף ב, ויש מי שאומר שבערב פסח אינו חייב להתענות עבור בנו הבכור, ראה: שו"ת יחוה דעת, חלק א, סימן צא, עמ' רעג). לדעת רוב הפוסקים בדורות האחרונים ניתן להקל ולהפטר מן התענית ע"י השתתפות בסעודת מצוה (הכרעת המשנ"ב, שם, ס"ק י, וכ"פ: שו"ת אג"מ, או"ח, חלק א, סימן קנז; שו"ת מנחת יצחק, חלק ג סימן צג; שו"ת יביע אומר, חלק ד, או"ח, סימן יג). בשנה בה ערב פסח חל בשבת, יש להקדים את התענית ליום חמישי (שו"ע ורמ"א, שם, סעיף ב).
- ד. מקדימים לבדוק את החמץ ביום חמישי בלילה, החל מצאת הכוכבים (שו"ע, סימן תמד, סעיף א). קודם הבדיקה יברך 'על ביעור חמץ', ולאחריה יבטלו באמירת 'כל

חמירא' כבכל שנה (משנ"ב, ס"ק א). שכח ולא בדק ביום חמישי, יבדוק ביום שישי מיד כשייזכר (שו"ע, סימן תלה, סעיף א).

יום שישי י"ג ניסן

ה. נוהגים לבער את החמץ בשריפה, וטוב לשורפו ביום עד שעה חמישית, קודם שיגיע זמן איסורו (שו"ע, סימן תמד, סעיף ב). חמץ שנזרק לפח האשפה, אם הפח הוא בחצר פרטית, יש לבער את החמץ לפני זמן איסורו, ובדיעבד ניתן לשפוך עליו חומר ניקוי חריף, עד שלא יהיה ראוי למאכל כלב. אם הפח שייך לרשות המקומית, ומונח ברשות הרבים, והונח שם החמץ לפני זמן איסורו, החמץ מופקר ואין צריך לבערו (הרש"ז אורבך, שלמי מועד, עמ' שנו. אמנם יש שהחמירו בכך, והצריכו לבער את החמץ שהשליך לפח, ראה: פס"ת, עמ' נ-נב).

ו. גם בשנה בה ערב פסח חל בשבת יש לבער את החמץ ביום שישי קודם חצות עד לסוף שעה חמישית, כדי שלא יבואו לטעות בשאר השנים, אולם לאחר השריפה אין צורך לבטלו. ביום השבת, לפני סוף שעה חמישית, ישוב ויבטל את החמץ באמירת 'כל חמירא' (שו"ע ורמ"א, סימן תמד, סעיפים ב, ו; משנ"ב, ס"ק כה).

ז. למוכרים חמץ, ניתן למכור את החמץ גם במשך יום שישי, ולכתחילה טוב למוכרו עד סוף שעה חמישית כבכל שנה (ראה: סידור פסח כהלכתו פ"ב הערה ג, בשם אחרונים). וכן ניתן להגעיל בו כלים (קובץ מבית לוי, ה).

ח. נוהגים לסדר בקערה שני תבשילין אף בשנה שחל ערב פסח בשבת (הכרעת המשנ"ב, סימן תעג, ס"ק כב). לכתחילה יש לצלות את הזרוע כבר מערב שבת, אולם בדיעבד אם שכח, ניתן לצלות את הזרוע בליל יו"ט (מג"א, ס"ק ח) אך אז עליו לאכלה למחרת ביו"ט. את הביצה ניתן לצלות או לבשל גם במוצ"ש של ליל יו"ט (שו"ע ורמ"א, שם), ובתנאי שיאכל אותה לאחר מכן (משנ"ב, ס"ק לב).

ט. גם את החרוסת יש להכין מערב שבת (משנ"ב, ס"ק מז), ועל מנת לשמור על טריותה, ניתן להוסיף לה יין (בהנחה שמערב שבת נתן בה כבר מעט יין, שהרי אין גיבול אחר גיבול) לאחר צאת השבת (רמ"א, שם, סעיף ה). בדיעבד, אם שכחו להכין מע"ש, ניתן להכין בחג עצמו בשינוי (רמ"א, סימן תקד, סעיף א).

שבת ערב פסח, י"ד ניסן

י. ככלל, בשתי הסעודות הראשונות של כל שבת יש לבצוע על שתי ככרות (שו"ע, סימן רעד, סעיף ד). היות ובערב פסח ניתן לאכול חמץ רק עד סוף שעה רביעית, את סעודת שבת בבוקר ניתן לקיים בשני אופנים:

יא. הראשון - בחמץ ממש (כפשט השו"ע, סימן תמד, סעיף א), ורצוי לבצוע בשבת זו על פיתות על מנת להימנע מפירוורים מיותרים. לאחר אכילת פת כשיעור (כביצה, ראה: שו"ע סימן רצא, סעיף א; משנ"ב, סימן תרלט, ס"ק כג) ניתן לעבור לשולחן אחר ובו להמשיך את סעודת השבת עם אוכל הכשר לפסח, ובכלי פסח. בהנחה שיש קשר עין בין שני המקומות, ניתן יהיה לברך את ברכת המזון במקום הסעודה ולא לחזור למקום אכילת הפת (לדעת הרש"ז שכיום היות ויש רגילות ללכת מחדר לחדר בעת הסעודה, אין זה נחשב כשינוי מקום גם אם אין קשר עין. ראה: שלמי מועד, עמ' שנו). אכן, ניתן גם לפנות ולנקות את השולחן לאחר אכילת הפת (מומלץ להסתייע במפה חד פעמית), ולהמשיך באותו מקום את יתר הסעודה, ואף ניתן באופן זה להמשיך את הסעודה בכלי פסח. כמו כן, ניתן, לאכול בכלים חד פעמיים, ובדרך זו ניתן לאכול חמץ בכל מהלך הסעודה. על מנת להספיק לאכול חמץ עד סוף שעה רביעית, יש להקדים את תפילת שחרית.

יב. השני - לדעת חלק מן הפוסקים ניתן לקיים סעודה שניה של שבת על ידי אכילת מצה עשירה, בשיעור קביעת סעודה (כדין פת הבאה בכיסנין, ראה: שו"ע, סימן קסח, סעיף ז, ובמשנ"ב, ס"ק כד, כיצד לקבוע שיעור זה), ולפי פוסקים אלו ניתן יהיה לקיים סעודה זו אף לאחר שעה רביעית (ערוה"ש, סימן תמד, סעיף ד, וחק יעקב בדעת הרמ"א, שם, ס"ק א. דעת הנוב"י שניתן לאוכלה רק עד חצות. אולם בשו"ע הרב, שם, וכך משמע גם משעה"צ שם, וכ"פ בשו"ת אגרות משה, או"ח, חלק א, סימן קנה, שמנהג האשכנזים שלא לאכול מצה עשירה לאחר סוף זמן אכילת חמץ). למנהג רוב הספרדים ניתן יהיה לקיים את סעודת שחרית וגם את סעודה שלישית במצה עשירה (שו"ע, שם, סעיף א; סימן תסב, סעיף א. אמנם הר"מ אליהו מחמיר במצה עשירה של ימינו כספק חמץ, ראה: מקראי קודש (הררי), עמ' קעח).

יג. לקראת סוף שעה רביעית, יש לנער את המפה ואת הבגדים מהפירוורים (שו"ע, שם, סעיף ד) ולטאטא את המקום שבו אכל חמץ (ראה: ביה"ל, סימן שלו, ד"ה ויש), וכן להצניע את כלי החמץ והזמירוניהם, ולצחצח שיניים באופן המותר בשבת (אלא אם כן המשיך

את סעודתו בכלי פסח, שאז יש לצחצח שיניים לפני המעבר לכלי פסח). לאחר מכן, יש לבער מן הבית את כל החמץ שנותר. רצוי לפורר ולשטוף אותו באסלה ולא להשליכו לאשפה. ניתן גם לפסול את החמץ מאכילת כלב ע"י שישפוך עליו חומר ניקוי חריף, ובדרך זו ייפסל החמץ מאכילת כלב. את הכלים והמפות החד פעמיים ניתן כאמור להשליך למיכל האשפה שברחוב.

יד. לקראת סוף שעה חמישית יש לבטל את החמץ כבכל שנה (שו"ע, שם, סעיף ו; משנ"ב, ס"ק כב), ולומר את נוסח 'כל חמירא' המופיע בסידורים.

טו. את הסעודה השלישית ניתן לקיים בכמה אופנים: א) באכילת פירות או בשר ודגים (רמ"א, סימן רצא, סעיף ה; תמד, סעיף א). ב) על ידי מצה עשירה (למנהג רוב הספרדים וחלק מהאשכנזים), ובלבד שתסתיים הסעודה קודם שעה עשירית (משנ"ב, ס"ק ז). ג) אכילת מיני מזונות מבושלים העשויים מקמח מצה כמו כופתאות ('קניידלאך'), (משנ"ב, ס"ק ח), אולם אין לאכול בערב פסח לחמניות האפיות מקמח מצה (משנ"ב, סימן תעא, ס"ק יט-כ). ד) חלוקת סעודת הבוקר לשניים, עם ברכת המזון והפסקה של כחצי שעה ביניהם (אגרות חו"א, איג' קפח, ויש שהסתפקו בפחות, ראה: פסקי תשובות, עמ' לח), ובאופן זה ניתן יהיה להספיק לאכול פת ממש בשתי הסעודות, מכיוון שגם אכילת הפת של סעודה שלישית תסתיים לפני סוף שעה רביעית (מנהג המהר"ם מרוטנבורג כפי שהובא בתשב"ץ קטן, סימן כג; משנ"ב, סימן תמד, ס"ק ח). יש שנוהגים להחמיר ולשלב בין אפשרות ב' ואפשרות ד'.

טז. אין לאכול אכילת קבע לאחר שעה עשירית, כדי שניתן יהיה לאכול בליל הסדר מצה לתאבון (שו"ע, שם, סעיף א; סימן תעא, סעיף א), אך ניתן לאכול פירות, או בשר ודגים גם אחרי שעה עשירית, אך גם באופן זה יש להקפיד לא לאכול לשובע (שו"ע, שם; מג"א, ס"ק ג).

יז. אין להכין שום דבר הנחוץ לליל הסדר או לחג, כגון עריכת השולחן או הכנת המאכלים, לפני צאת השבת, מכיוון שאסור להכין משבת ליום טוב (שו"ע, סימן תקיג, סעיפים ה, ח). לכן רצוי להכין את מרבית הדברים הנצרכים לליל הסדר מערב שבת, ומה שלא ניתן להכין מערב שבת, ניתן יהיה להכינו לאחר צאת שבת על ידי אמירת 'ברוך המבדיל בין קודש לקודש' (משנ"ב, סימן רצט, ס"ק לו; שעה"צ, ס"ק מז). כמו כן יש להכין לפני השבת מערכת פמוטים כפולה לשבת וליום טוב, מפני שאסור

להדביק את הנרות ביום טוב, אולם ניתן להניח את הנרות בפמוטים מבלי להדביק. המדליקים בנרונים או בשמן יכולים להניחם במקומם לפני ההדלקה, לאחר צאת שבת.

ליל הסדר

יח. מייד לאחר צאת הכוכבים מדליקות הנשים נרות לכבוד יו"ט, ומברכות להדליק נר של יו"ט (שו"ע, סימן רסג, סעיף ה), ויש שנוהגות לברך גם שהחיינו (ראה: משנ"ב, שם, ס"ק כג וראה: לעיל בהלכות ראש השנה, סעיף ו). יש הנוהגות להדליק לפני הקידוש (לוח דבר בעתו).

יט. טוב להתפלל תפילת ערבית קודם ההדלקה כדי שיבדילו בתפילה. אישה המדליקה נרות לפני תפילת ערבית, תאמר לפני ההדלקה: 'ברוך המבדיל בין קדש לקדש' (שו"ע ודמ"א סימן רצט, סעיף י).

כ. מקדשים על היין לפי הסדר: יין, קדוש, נר, הבדלה, זמן, וחותרם בברכת ההבדלה המבדיל בין קדש לקדש, ואין מברכים על הבשמים (משנ"ב, סימן תעג, ס"ק ג).

כא. בסיום 'מגיד', בשנים רגילות אנו אומרים: 'ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים', אולם כשליל הסדר חל במוצאי שבת יש נוהגים לשנות ולומר: 'מן הפסחים ומן הזבחים', מכיוון שבשנים רגילות אכילת קורבן חגיגה (זבחים), קודמת לאכילת הפסח (פסחים), כדי שהפסח יהיה נאכל על השובע, אולם בשבת אין שוחטים קורבן חגיגה (שו"ת מהר"י וייל, סימן קצג; הראי"ה קוק, עולת ראיה).

שבועות

חודש סיון

- א. מתחילת חודש סיון ועד י"ב בו, אין אומרים תחנון ואין מתענים (הרמ"א, בסימן תצד, בסעיף ג, פסק שאין להתענות עד אסרו חג, אולם הראבי"ה כתב שאין להתענות גם בששת ימי התשלומין שלאחר אסרו חג, הובא במשנ"ב, סימן קלא, ס"ק לו, וכן המנהג בא"י, וראה: זה השלחן, בני ברק תשכ"ו, עמ' עא-עב).
- ב. ביום ג' בסיון מתחילים שלושת ימי ההגבלה, על פי הנאמר בפסוק: 'והגבלת את העם סביב' (שמות יט, יב). גם כיום יש משמעות לימים אלו, כימי הכנה והיטהרות לפני יום מתן תורה.

הכנות לחג

- ג. יש נוהגים לאפות שני מיני חלות לכבוד שבועות (רמ"א, שם, זיכרון לשתי הלחם שהיו מקריבים ביום הביכורים), אחת עם חמאה על מנת לאוכלה עם מאכלי חלב (בכגון זה יש לשנות את צורת הפת, על מנת שיהיה ניכר שמדובר במאפה חלבי, כמבואר בשו"ע, יורה דעה, סימן צז, סעיף א, וברמ"א שם לעניין שבועות. אכן יש לתמוה על המשנ"ב שלא הזכיר זאת בהל' שבועות, שלא כמו כה"ח) והאחרת ללא חמאה על מנת לאוכלה עם מאכלי בשר (משנ"ב, סימן תצד, ס"ק טו). יש נוהגים לאפות חלה ארוכה בת ארבעה ראשים (כלבו, סימן נב; א"ר, שם, ס"ק י).
- ד. נוהגים לשטוח עשבים בשבועות בבית הכנסת ובבתים, זכר לשמחת מתן תורה, שהיו עשבים סביב הר סיני (רמ"א, שם, וראה מאמרי: 'דק בשבועות לקורותיו וטעמיו של מנהג', שיח שדה 5 (תשס"ט), עמ' 41-62).

ה. יש קהילות שנהגו להעמיד בבית הכנסת אילנות, מפני שבעצרת נידונים על פירות האילן (מג"א, שם, ס"ק ה; משנ"ב, שם, ס"ק י), אמנם הגר"א ביטל מנהג זה משום חוקות הנוצרים (מעשה רב, ס"ק קצו; משנ"ב, שם. אולם ראה במאמרי הנזכר, בשם מו"ר הר"ש דבליצקי, שבפועל בבית מדרשו של הגר"א העמידו אילנות בשבועות).

ליל שבועות

ו. אין מקדימים להתפלל תפילת ערבית בכניסת החג לפני צאת הכוכבים, כדי שיהיו ימי הספירה מ"ט יום 'תמימות' (משנ"ב, שם, ס"ק א, עפ"י הט"ז). על כן, גם מי שהקדים והתפלל, ימתין מלקדש עד הלילה ממש, כדי לקיים 'שבע שבתות תמימות' (מג"א, הקדמה לסימן תצד; של"ה, מס' שבועות).

ז. נוהגים לאכול מאכלי חלב בחג שבועות (רמ"א, סימן תצד, סעיף ג), אולם מנהג זה אינו עוקר את החובה לאכול בשר כבכל יום טוב (משנ"ב, סימן תקכט, ס"ק יא; שעה"צ, ס"ק יג לגבי עצרת. וראה על כך לעיל בהלכות יו"ט, סעיפים יד-טו). יש שנהגו לאכול מאכלי חלב בקידוש בבוקר לפני הסעודה (לוה א"י), ויש שנהגו לאכול מאכלי חלב בליל שבועות ומאכלי בשר בסעודת היום (אורחות רבנו, חלק ב, עמ' צח).

ח. נהגו רבים להיות ניעורים בליל שבועות ולעסוק בתורה. מקור המנהג בזה (בתרגום): ועל כן חסידים הראשונים לא היו ישנים בלילה והיו עוסקים בתורה ואמרו נבוא לנחול ירושה קדושה לנו ולבנינו בב' עולמות (פר' אמור, צח ע"א, הו"ד במג"א, בתחילת סימן תצד. ובשער הכוונות פ"ט ע"א, כתב: 'ודע כל מי שלא ישן בלילה הזאת כלל אפילו רגע אחד ויהי' עוסק בתורה כל הלילה מובטח לו שישלים שנתו ולא יארע לו שום נזק בשנה ההיא...').

ט. אמנם, אין לנהוג כן, אם מכיר בעצמו שלא יוכל להתפלל בבוקר בערנות ובכוונה, כדי שלא יצא שכרו בהפסדו.

י. יש שמקפידים בלילה זה ללמוד דווקא את סדר הלימוד כפי שמופיע ב'סדר תיקון ליל שבועות' (ראה: כה"ח, שם, ס"ק ו-ז עפ"י הוזה"ק וכתבי האר"י, מו"ר הר"ש דבליצקי), ורק לאחר מכן, אם נשאר זמן, לומדים מה שליבם חפץ (רחיד"א, לב דוד, פרק לא). אולם, יש שכתבו שסדר התיקון נועד למי שאינו יודע ללמוד בכוחות עצמו (פס"ת, חלק

ה, עמ' שח בשם חק יעקב). בדרך זו יש להתייחס גם לערבי הלימוד המקובלים בבתי הכנסת, לענ"ד יש להעדיף את הלימוד העצמי ביגיעה על פני שמיעת שיעורים. אמנם, יש מעלה בלימוד ברבים (לב דוד שם).

יא. יש שנהגו לעסוק בליל שבועות בלימוד תורה שבעל פה דווקא (ישועות יעקב, שם, ע"פ מדרש תנחומא שכפיית ההר כגיגית היתה על תורה שבעל פה. בנוגע ללימוד משנה, יש להזכיר את התיאור הנפלא על גילוי השכינה בבית מדרשו של מרן הר"י קארו, ראה: של"ה שבועות).

יב. מנהג נכון ללמוד תהילים ביום זה, לפי שהוא יומא דהילולא של דוד המלך (כה"ח, סימן תצד, ס"ק לד).

יג. כתב הרוקח: 'מנהג אבותינו שמושיבין התינוקות ללמוד בשבועות לפי שניתנה בו תורה...' (סימן רצו).

הניעור כל הלילה – ברכות

יד. הניעור כל הלילה, כשיגיע עלות השחר, ייטול ידיו שלוש פעמים (משנ"ב, סימן ד, ס"ק כט), ולא יברך על נטילת ידיים (משנ"ב, סימן תצד, ס"ק א). כאשר יעשה צרכיו לאחר עלות השחר, יברך על נטילת ידיים ואשר יצר (משנ"ב, סימן ד, ס"ק ל).

טו. נחלקו הפוסקים אם יש לברך ברכות אלוקי נשמה והמעביר שינה (שע"ת, סימן מו, ס"ק ב). על מנת לצאת ידי חובת כל הדעות, ישתדל לשמוע הברכה מחברו שישן בלילה, ויכוון לצאת ידי חובה בברכתו (משנ"ב, שם, ס"ק כד).

טז. אם ישן בלילה כשיעור 'שיתין נישמין' (=שישים נשימות), לכל הדעות יברך את כל הברכות הנ"ל (י"א ששיעורו כשלש שעות, י"א כחצי שעה, וי"א כשלש דקות, ראה: ביה"ל, סימן ד, ד"ה דוד).

יז. באופן דומה ינהג לגבי ברכות התורה, דהיינו שישתדל לשמוע מחברו שישן בלילה ויכוון לצאת בברכתו (משנ"ב, סימן מז, ס"ק כח).

יח. אם אין לפניו אדם שישן בלילה, יכוון לצאת ידי חובה בברכת אהבה רבה, וילמד מעט לאחר התפילה (משנ"ב, שם. אכן, דעת המג"א, סימן מז, ס"ק יב שאם אין לו אפשרות לשמוע מאחר, יברך בעצמו).

יט. אם ישן בערב שבועות שנת קבע במיטתו (לכל הפחות חצי שעה), אע"פ שהיה ער כל הלילה, חייב בברכת התורה (משנ"ב, סימן מז, ס"ק כח. בשו"ת קרן לדוד, סימן נט הציע הצעה נוספת: שיכוון בברכת התורה בבוקרו של ערב שבועות שלא לפטור בברכתו אלא רק עד יום המחרת. כך גם הביא בלוח א"י בשם האדר"ת).

כ. מי שישן שנת קבע לאחר עלות השחר, אע"פ שהיה ניעור כל הלילה, חייב בברכות התורה (ארץ צבי, סימן יט).

כא. נחלקו הפוסקים אם יש לברך על טלית קטן כשהיה ניעור כל הלילה, וספק ברכות להקל (משנ"ב, סימן ח, ס"ק מב), ונכון שבשעה שמברך על טלית גדול יכוון לפטור בברכתה גם את הטלית קטן (משנ"ב, סימן תצד, ס"ק א).

מגילת רות

כב. נהגו לקרוא מגילת רות בשבועות (רמ"א, סימן תצ, סעיף ט). יש שהצריכו לקרוא אותה מתוך מגילה כשרה ולברך על מקרא מגילה ושהחיינו (מעשה רב, סימן קעה; לוח א"י), ויש שלא החמירו והניחו לקרוא אותה מתוך חומש (שו"ת הרמ"א, סימן לה).

מוצאי החג

כג. מקדשים את הלבנה במוצאי החג (משנ"ב, סימן תכו, ס"ק ה), אלא אם כן חל יום טוב ביום שיש, שאז מקדשים את הלבנה במוצאי שבת.

כד. ממחרת השבועות – אסרו חג. מרבים קצת בסעודה ואין אומרים תחנון ולמנצח (לגבי תחנון, ראה: רמ"א, סימן תצד, סעיף ג. לגבי למנצח, למרות שרוב האחרונים דחו את שיטתו של היעב"ץ, המנהג בארץ ישראל שלא לאמרו מכיוון שבחור"ל זהו חג, ראה: ארחות רבנו, חלק א, סט בשם חזו"א).

'כדי להביא את כל האור העליון לתוך העולם המוגבל ולהאיר את כל מחשכיו – ניתנה תורה בעולם. אור התורה הבוקע ממרומי – עד וחודר עד עמקי – עמקים, הוא המקשר את כל המציאות מראשית ועד אחרית, לשגבם נצח'

(הראי"ה קוק, עולת ראיה, חלק א, עמ' קפה).

תעניות

- א. 'יש ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן, כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי תשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזיכרון דברים אלו נשוב להטיב שנאמר והתודו את עונם ואת עון אבותם' (רמב"ם, תעניות, פרק ה, הלכה א).
- ב. מלבד בתשעה באב, חייבים כל ישראל להתענות גם בג' תשרי (צום גדליה), י' בטבת, י"ז בתמוז, וכן בי"ג באדר (תענית אסתר) (שו"ע, סימן תקנ, סעיף א, נקט לשון חובה לגבי ג' התעניות הראשונות, ולגבי תענית אסתר, העיר הרמ"א בסימן תרפו, סעיף ב, שאין תענית זו חובה ולכן יש להקל בהם בשעת הצורך).
- ג. חיוב התענית בימים אלו, חוץ בתשעה באב, הוא מעלות השחר עד לצאת הכוכבים (כעשרים דקות לאחר שקיעת החמה) (ראה: שו"ע, שם, סעיף ב). בליל התענית מותר לאכול ולשתות עד שיעלה עמוד השחר, אולם אם לאחר שאכל ישן בלילה שנת קבע, ולא התנה שבכוונתו לאכול עוד לאחר שיתעורר, חלה עליו התענית כבר בלילה והוא אסור באכילה כשיקום, גם לפני עלות השחר (שו"ע, סימן תקסד, סעיף א. ולגבי שתיה, מי שרגיל לשתות בלילה, יוכל לשתות עד עלות השחר ללא תנאי. משנ"ב, שם, ס"ק ו).
- ד. מי שמשנה את מקומו וטס ביום התענית לארץ אחרת, מסיים את התענית בזמן צאת הכוכבים במדינה שאליה הגיע, בין אם מקצר בכך את תעניתו, ובין אם מאריך (שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ג, סימן צו).
- ה. שלא כבתשעה באב, תעניות אלו מותרות ברחיצה, סיכה, נעילת הסנדל ותשמיש המיטה (שו"ע, סימן תקנ, סעיף ב), ובעל נפש יחמיר על עצמו (של"ה קצט ע"ב; משנ"ב, סימן תקנ, ס"ק ו).
- ו. עשרה בטבת שחל ביום שישי, מתענים בו כרגיל, ויש להמתין עם אמירת הקידוש

עד לצאת הכוכבים, גם אם התפללו ערבית מבעוד יום (שו"ת יביע אומר, חלק ו, סימן לא). שאר הצומות לא יחולו ביום שישי לפי קביעות הלוח המקובלת בידנו (ב"י, סימן תקנ. וראה: שו"ע, סימן תכח, סעיף ב).

ז. נוהגים לתת צדקה בתפילת מנחה של יום התענית, ויש שנהגו לאמוד את מחיר המזון של יום התענית וליתנו לצדקה (משנ"ב, סימן תקסו, ס"ק יב).

ח. מי ששכח ואכל, וזכר במשך היום, אינו רשאי להמשיך לאכול, אלא ישלים את היום בתענית (משנ"ב, סימן תקמט, ס"ק ג), ואינו צריך להתענות בנוסף לכך יום אחר (משנ"ב, סימן תקסח, ס"ק ח).

ט. מי ששכח שהוא שרוי בתענית, ורצה לאכול דבר מה, ובירך 'ברכה שלפניה', אם סיים את הברכה, יאכל משהו בלבד ממה שרצה לאכול, כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה. לאחר מכן ימשיך בתענית (שו"ת הלק"ט, חלק א, סימן רנב; שו"ת יביע אומר, חלק ב, יורה דעה, סימן ה). אכן, אם רק התחיל לברך: 'ברוך אתה ה', יסיים 'למדני חוקיך', מבלי לטעום כלל.

י. ילדים שלא הגיעו למצוות, פטורים מתעניות אלו (א"ר, סימן תקמט, אות ז), וגם אין לעודד אותם להתענות חלק מהיום (חיי"א, כלל קלג, אות ו). אכן, ילדים שמבינים את משמעות התענית, ראוי לחנכם שיאכלו רק לפי הצורך ולא מעבר לכך, ובודאי שלא יאכלו ממתקים (ראה: משנ"ב, סימן תקנ, ס"ק ה).

יא. נשים הרות או מיניקות, פטורות מלהתענות תעניות אלו (רמ"א, סימן תקנ, סעיף א. אמנם, הרמ"א כתב 'מצטערות הרבה', אולם פוסקים רבים הורו שכיום כל מעוברת ומיניקה היא בכלל מצטערת. ראה: פסקי תשובות, עמ' סג), והן רשאיות לאכול מיד בבוקר, אך לא יתענגו במאכל ובמשתה אלא רק כפי הצורך (שם).

יב. גם אשה בשלבי הריון ראשונים, כשעדיין 'לא הוכר עובריה' (כלומר ארבעים יום מתחילת ההריון), אם היא מרגישה חולשה, אין היא חייבת לצום (משנ"ב, שם, ס"ק ג).

יג. כל תקופת ההנקה, מכיוון שקיים חשש שהחלב ייפסק מחמת הצום, אין לצום (ראה: שו"ע, סימן תקנד, סעיף ה). ויש הסבורים, שעשרים וארבעה חודשים משעת הלידה, הוא זמן ההנקה שנשים פטורות בו מהצום, גם אם הן אינן מיניקות בפועל

(ראה: שו"ת יחווה דעת, חלק א, סימן לה). אולם, כאמור, לא תתענגנה במאכל ובמשתה (כדלעיל סעיף י).

יד. חולה, אע"פ שאין בו סכנה, אוכל כדרכו מבלי לחשוש (משנ"ב, סימן תקנ, ס"ק ד), ובלבד שלא יאכל בפרהסיא (שו"ת מנחת אלעזר, חלק ג, סימן ג), וכאמור לא יתענג במאכל ובמשתה (כדלעיל סעיף י).

טו. יולדת לאחר שבעה ימים ובתוך שלושים יום ללידה, דינה כחולה שאין בו סכנה (משנ"ב, שם, ס"ק ט), ופטורה מהתענית (כדין חולה שאין בו סכנה, וכדעיל בסעיף יד).

טז. חיילים הנמצאים בפעילות ביטחונית מבצעית, והצום עלול לפגוע בכשירותם המבצעית, ישתו, ואף יאכלו לפי הצורך, ואינם רשאים להחמיר (עם כלביא, או"ח, חלק א, סימן רד).

יז. מי שמבשל בצום לצורך סעודת מצווה, מותר לטעום מן התבשיל (ולפלוט מבלי לבלוע) (משנ"ב, סימן תקסו, ס"ק ו), ויש שהחמירו ואסרו אפילו לגעת באוכל, מחשש שיטעה ויאכל (פמ"ג, מ"ז, סימן תריב).

יח. נהגו שלא להתרחץ בתעניות אלו (רחיצת כל הגוף במים חמים) (שעה"צ, סימן תקנ, ס"ק ח), מלבד בתענית שחלה בערב שבת (משנ"ב ס"ק ו).

יט. לכתחילה אין לצחצח שיניים בתענית ציבור, אולם למי שמצטער יש להתיר (פסקי תשובות, עמ' קסג).

כ. מותר בתענית ליטול תרופות שאין החיך נהנה מהן, ללא מים (באר היטב, סימן תקסו, ס"ק ז, בשם דבר שמואל. ילקו"י, מועדים, עמ' 535), ומי שנוזקק לתרופות, מותר אף אם הן טעימות, והוא הדין לגבי מי שאינו מסוגל לבלוע תרופות ללא מים (שהרי חולה שאין בו סכנה אינו חייב בתענית כלל, וכ"ש שמותר לו ליטול תרופות).

כא. ביום התענית, מוסיפים לומר 'עננו' בתפילת העמידה (שו"ע, סימן תקסח, סעיף א).

כב. מי שפטור מהתענית, אינו אומר בתפילתו עננו כלל (ביה"ל, סימן תקסה, ד"ה בין), ולכתחילה לא יהיה שליח ציבור (שו"ע, סימן תקסו, סעיף ה), ואין להעלותו לתורה (ואם קראו לו, יעלה. משנ"ב סימן תקסו, ס"ק יט).

כג. מי שחייב בתענית, אך שכח ואכל, יש מי שאומר שעליו לומר עננו בתפילתו (משנ"ב,

סימן תקסח, ס"ק ג, וראה: מקראי קודש, עמ' כא-כב, הערה פ), ויש מי שאומר שאם אכל יותר מכזית מאכל, אף על פי שעליו להמשיך בתענית, לא יאמר עננו בתפילתו (ילקו"י, שם, עמ' 353).

כד. שכח לומר עננו בברכת שומע תפילה (למנהג הספרדים: הן בשחרית והן במנחה; למנהג האשכנזים: בתפילת מנחה בלבד), ונזכר לאחר שאמר את המילים 'ברוך אתה ה' של 'שומע תפילה' (או אף לאחר מכן), אינו חוזר, ויאמר עננו בסוף תפילתו, לאחר 'יהיו לרצון' הראשון (שו"ע ורמ"א, סימן תקסה, סעיף ב). אך אם נזכר ששכח לאחר שעקר רגליו, לא יחזור ויתפלל, אלא ישתדל לשמוע זאת משליח הציבור בחזרת הש"ץ (שו"ת מהרי"ל, סימן יג).

כה. שליח ציבור ששכח לומר עננו (בחזרת הש"ץ של שחרית ומנחה, כברכה בפני עצמה), אם לא סיים עדיין 'ברוך אתה ה', של ברכת רפאנו, ישוב ויאמר עננו, וימשיך את התפילה כדרכו, אולם אם כבר סיים את ברכת 'רופא חולי עמו ישראל', ימשיך בתפילה כדרכו (שו"ע, סימן קיט, סעיף ד), ויאמר עננו בברכת שומע תפילה, ויסיים: 'ברוך אתה ה' שומע תפילה' כיחיד (רמ"א, שם). אם שכח גם בברכת שומע תפילה, אינו חוזר (ראה: משנ"ב, שם, ס"ק יט).

כו. לכתחילה, על מנת לומר עננו בחזרת הש"ץ כברכה בפני עצמה (שו"ע, סימן תקסד, סעיף ג), או להוציא ספר תורה ולקרוא בו 'ויחל' (משנ"ב, שם, ס"ק יד), צריכים להיות בבית הכנסת לפחות עשרה מתענים בוגרים. אם אין בבית הכנסת עשרה מתענים, יש אומרים שאין להוציא ספר תורה, ואין לומר עננו בחזרת הש"ץ, ויש שמקילים שאם יש לפחות שבעה מתענים אפשר להוציא ספר תורה, וגם לומר עננו בחזרת הש"ץ (משנ"ב, שם, ס"ק יד; ילקו"י, שם, עמ' 547).

כז. בכל התעניות הללו, הכהנים נושאים כפיהם בתפילת מנחה הסמוכה לשקיעת החמה, אך לא במנחה גדולה (שו"ע, סימן קכט, סעיף א; תקסו, סעיף ח).

כח. כהן שאינו מתענה, לא יעלה לדוכן (פר"ח, סימן קכט, אות א). כשאין כהנים בבית הכנסת, אומר הש"ץ בחזרת הש"ץ: אלוקינו ואלוקי אבותינו ברכנו בברכה וכו' (גם במנחה גדולה, ראה: רמ"א, סימן קכט, סעיף ב).

כט. 'כל השרוי בתענית...הרי זה לא ינהג עידונין בעצמו, ולא יקל ראש, ולא יהיה

שמח וטוב לב, אלא דואג ואונן, כענין שנאמר: מה יתאונן אדם חי' (ש"ע, סימן תקסח, סעיף יב). וישמור עצמו מן הכעס (משנ"ב, שם, ס"ק נ). יש שצדדו לומר שבתעניות י' בטבת וי"ז בתמוז, יש לנהוג במנהגי האבלות הנהוגים בתשעת הימים (ביה"ל, סימן תקנא, ד"ה מר"ח בשם א"ר ופמ"ג).

'... התענית הוא ראוי אל החוטא כי התענית הוא קדושה לאדם, ולכך כאשר מתענה הוא מקדש עצמו ומטהר עצמו מן החטא. ואין התענית שיהיה מצער עצמו כנגד תאות החטא שנטה אחריו, שזה אינו רק כי התענית בעצמו הוא קדושה לאדם להיות בלא אכילה ושתיה כמו העליונים ובזה מתקדש מן החטא'

(מהר"ל מפראג, נתיבות עולם, נתיב התשובה, פרק ז).

בין המצרים

‘מבין המצרים המאיר לארץ ולדרים, יאיר אורים, לכל בני ציון היקרים’
(אגרות ראי"ה, חלק ב, עמ' רב)

שלושת השבועות

א. הימים שבין י"ז בתמוז לתשעה באב נקראים 'ימי בין המצרים' על שם הכתוב: 'כל רודפיה השיגוה בימי בין המצרים' (איכה א, ג). ונוהגים בהם מקצת מנהגי אבלות, כפי שאפרט להלן.

ב. על פי מנהג האשכנזים אין לערוך נישואין כל אותה תקופה (רמ"א, סימן תקנא, סעיף ב), ומנהג הספרדים שיש להחמיר בכך רק מראש חודש אב ועד לתענית (שו"ע, שם, וראה: שו"ת יביע אומר, חלק ו, סימן מג. אמנם דעת הר"מ אליהו כפי שהובאה בספר מקראי קודש, בין המצרים (תשס"ז), עמ' 138 שגם למנהג הספרדים יש להחמיר ולאסור כבר מ"ז בתמוז. באשר לערב י"ז בתמוז - באגרות משה, או"ח, חלק א, סימן קסח, כתב שניתן לערוך בו נישואין מכיוון דיני האבלות עדין אינן חלים, ואילו בציץ אליעזר, חלק י, סימן כו החמיר). מותר לקיים 'מסיבת תנאים' (וורט), המתקיימת ללא סעודה של ממש אלא רק בכיבוד קל (משנ"ב, שם, ס"ק טז).

ג. אין לערוך ריקודים ומחולות בימים אלו (מג"א, סימן תקנ"א, ס"ק י), ובכלל זה גם אסור לנגן בכלי נגינה ולשמוע מוסיקה (ראה: פסקי תשובות, חלק ה, סימן תצג, אות ד, שהביא את דברי הפוסקים שציינו שזהו מנהג, ואף שהדבר לא נזכר בפוסקים, ניתן ללמוד זאת מק"ו מריקוד ומחול), משום כך אין להשתתף בימים אלו בקונצרט או בערב שירה.

ד. מי שמנגן לפרנסתו, או שמלמד נגינה, מותר לו להמשיך בכך עד ראש חודש אב, מכיוון שאינו עושה זאת כדי לשמוח אלא להתפרנס (ביה"ל, סימן תקנ"א, ד"ה ממעטים; מועד לכל חי ט, יב). מסיבה דומה מותר לתלמידים ללמוד נגינה בימים אלו, אם קיים חשש שההפסקה בלימוד תפגע בהם, (ציץ אליעזר, חלק טז, סימן יט, אות א. ועיי"ש שהחמיר בכך רק בשבוע שחל בו ט' באב, שלא כביה"ל שהחמיר מר"ח).

- ה. סעודות מצווה המתקיימות בימים אלו, כגון בר מצווה (ביומו), ברית, פדיון הבן, שבע ברכות או סיום מסכת, יש המתירים לנגן, לשמוע מוסיקה ולרקוד (שכנה"ג ס"ק ל"ג; שו"ת חיים שאל, חלק א, סימן כא; הר"מ פיינשטיין לעניין שבע ברכות, הו"ד בשו"ת משנה הלכות, חלק ו, סימן קט). ויש אוסרים (סידור יעב"ץ; א"ר, ס"ק כ"ו). ובסעודות מצווה המתקיימות לאחר ר"ח אב, לכל הדעות אסור.
- ו. שמיעת שירים שקטים ועצובים על ידי רדיו טייפ וכיו"ב אינם אסורים (ראה: שו"ת מהר"ם שיק, יו"ד שסח). ויש מי שכתב שבכלל שמיעת שירים בדרך זו אינה אסורה, מכיוון שאפשרות זו לא הייתה בכלל הגזירה (שו"ת חלקת יעקב, חלק א, סימן סב). כמו כן שמיעת שירי קודש לכבוד ה', שירים שמוסיפים יראת שמים מותרת (כך הורה לי בשעתו מו"ר הגר"א שפירא זצ"ל).
- ז. מותר לקיים מסיבת יום הולדת לילדים קטנים ללא מוסיקה (שו"ת שאילת שלמה, חלק א, עמ' 406, בשם הר"י אריאלי).
- ח. מותר לטייל ולשחות בבריכה או בים (תשובות והנהגות, חלק ב, סימן רסג. הרגילות להבחין בין מי שכבר נהג לשחות לפני יז בתמוז ובין מי שלא, לא נמצא לה מקור בפוסקים), אולם משנכנס אב ממעטים בשמחה, ולכן יש להימנע מכך (שו"ע תקנ"א, טז). מי ששוחה לשם בריאות, מותר לו להמשיך לשחות גם בתשעת הימים. אכן יש שנמנעו ללכת בימים אלו לבריכה או לים מחשש לסכנה (מקו"ח שם; אורחות רבנו, ח"ב, עמ' קעט).
- ט. נוהגים שלא לברך שהחיינו בימים שבין המצרים (ספר חסידים סימן תתמ; מהרי"ל, סימן לא, וכתב שדבר שלא ניתן להדחות כגון פדיון הבן מברכים; שו"א, שם, סעיף טז. וכל זה שלא כדעת הט"ז והגר"א, ראה: משנ"ב, ס"ק צח). בשבתות שבין המצרים, יש שאסרו לברך שהחיינו, ויש שהתירו (ראה: התענית בהלכה, ירושלים תשמ"ו, עמ' קלז), ומנהגינו להקל (משנ"ב, שם).
- י. בזמננו, שרבים נוהגים שלא לברך ברכת שהחיינו על בגדים חדשים, מותר לקנות ולחדש בגדים חדשים עד ראש חודש אב (ראה: משנ"ב, שם, ס"ק מה, שהאיסור ללבוש בגד חדש בבין המצרים הוא משום ברכת שהחיינו). בחודש אב, היות ויש למעט במשא ובמתן, יש להימנע מכך. יש להחמיר בבגדים מיוחדים, כגון חליפות וכיו"ב שלא לחדשם בימים אלו ואפילו בשבת (ערוך השולחן, שם, סעיף יח. אמנם, ראה: במשנ"ב, ס"ק צח).
- יא. על פי מנהג האשכנזים אין להסתפר בכל שלושת השבועות, ולגבי ילדים, נחלקו

הפוסקים אם יש להחמיר בכל שלושת השבועות (א"ר, שם, לא). הספרדים נהגו שלא להסתפר רק מהשבוע שחל בו תשעה באב (שו"ע, סימן תקנא, סעיף ג). יש הסוברים שגם למנהג האשכנזים, לכתחילה ראוי להתגלח בערבי שבתות שלפני ראש חודש אב (ראה: בשו"ת נר עזרא, חלק ב, עמ' קנה-קנח). לגבי גזירות ציפורניים, נחלקו אחרונים, ולכבוד שבת ודאי יש להקל (משנ"ב, ס"ק כ).

יב. מותר לנשים לקצר את שער ראשן כאשר התארך והחל לצאת מכיסוי הראש (משנ"ב, שם, ס"ק עט).

יג. לקראת ברית מילה עד לשבוע שחל בו ט"ב, מותר לאבי הבן הסנדק והמוהל להסתפר ביום הברית או בלילה שלפניו (הכרעת האחרונים, ראה: פסקי תשובות, שם, אות ו), ולגבי תספורת לנער לקראת סעודת הבר מצווה שלו, יש החמירו, ויש שהקילו עד שבוע שחל בו (שם), ולגבי האב, נראה שניתן להקל בגילוח עד לשבוע שחל בו.

תשעת הימים

יד. משנכנס אב ממעטין בשמחה (תענית כו ע"ב), ובמגן אברהם הסביר שהכוונה שאין שמחים כלל (מג"א, סימן תקנא, ס"ק א). אולם, אין הגדרה מדויקת מהו מיעוט השמחה, ואילו פרטים נכנסים בכלל זה. בעל הנודע ביהודה הסתפק בהגדרה כללית: 'כל מה שנחשב אצל אדם לשמחה ראוי למנוע ממנו' (שו"ת נודע ביהודה, תניא-או"ח, סימן קה). כמה דוגמאות בשו"ע: 'ממעטים במשא ומתן ובבנין של שמחה, כגון בית חתנות לבנו, או בנין של ציור וכיור, ובנטיעה של שמחה...' (שו"ע, שם, סעיף ב).

טו. אין לקיים בימים אלו אירועים משמחים כגון: מסיבות, טיולים, יציאה לנופש, פעילות חברתית משמחת או צפייה בתכנית משעשעת. פעילות חינוכית מותרת.

טז. לגבי תספורת בתשעת הימים, ראה לעיל סעיף י"א.

יז. בשר ויין - למנהג האשכנזים, אין לאכול בשר או עוף ואין לשתות יין כל תשעת הימים, כולל ראש חודש אב (שו"ע, שם, סעיף ט; ובמשנ"ב, ס"ק נח), ולמנהג הספרדים, האיסור מתחיל לאחר ראש חודש (כה"ח שם). איסור זה נמשך עד היום עשירי בחצות היום (כדלהלן סעיף לב), ולמנהג הספרדים עד סיומו (שו"ע, סימן תקנח, סעיף א, וברמ"א שם).

- יח. נוהגים להחמיר גם בתבשיל שנתבשל בו בשר, אולם אין להחמיר שלא לבשל בכלים בשריים (משנ"ב, שם, ס"ק סג).
- יט. חולה, ואפילו 'חולה קצת', אם אכילת הבשר או שתיית היין מועילה לו, מותר לו בהם (משנ"ב, סימן תקנא, ס"ק סא).
- כ. בהבדלה של מוצאי שבת חזון, נהגו הספרדים על פי השו"ע להבדיל על יין ולשתותו (שו"ע, שם, סעיף י), ומנהג האשכנזים כפי שהובא ברמ"א להעדיף את שתיית קטן (רמ"א שם, ובמשנ"ב שם, בס"ק ע הגדיר קטן: הגיע לגיל חינוך אולם לא הגיע לשלב שמסוגל להתאבל על ירושלים, אולם, ראה: הלכות שלמה, עמ' תכח-תכט שהגדרת קטן כאן מאוד קשה לכימות ולכן נהג כדעת השו"ע), והמבדיל מכוון בברכת הגפן עבורו. אולם, אם אין לפניו קטן, יוכל המבדיל לשתות את היין בעצמו, ויש להעדיף מיץ ענבים שמשמח פחות מהיין (ראה: פס"ת, שם, או לה).
- כא. בשבת חזון מותר לאכול בשר ולשתות יין, וכן בסעודות מצווה, כגון בברית מילה, פדיון הבן, בר-מצווה (ביומו) או סיום מסכת (ראה: רמ"א, שם, סעיף י: 'אך יש לצמצם שלא להוסיף').
- כב. קטנים: על פי המגן אברהם מותר להאכיל ילדים בבשר עד לגיל שאינם יודעים להתאבל, ועל פי החיי אדם אין להחמיר בקטנים לפני גיל בר מצווה אלא רק בשבוע שחל בו (ראה: משנ"ב, שם, ס"ק פב). במשנה ברורה החמיר בילד בריא שלא במקום הבדלה או מצווה, אולם קודם לגיל חינוך אין להחמיר (משנ"ב, ס"ק ע; פסקי תשובות, אות מא).
- כג. ממעטים במשא ובמתן של שמחה (שו"ע, שם, סעיף ב), ובכלל זה גם רכישה של דברים יקרים, כגון תכשיטים, רהיטים, או מכונית (שו"ת אגרות משה, חלק ג, סימן פ). אולם, במקרה שאם לא יקנה עתה, יגרם לו הפסד כספי עקב עליית המחירים וכיו"ב, מותר לו לרכוש את אותו מוצר גם בתשעת הימים (כך עולה מדברי המשנ"ב, סימן תקנא, ס"ק יא, שאם מדובר ביריד שמוצא בו מוצר זול יותר, מותר).
- כד. אסור לבנות בימים אלו בניין של שמחה, ובכלל זה גם שיפוץ הבית או הרחבתו, סידור או צביעה, תוספת מרפסת. לצורך מצווה מותר (שו"ע, סימן תקנ"א, סעיף ב). כל זה

‘להרווחה בעלמא’, אולם אם זקוק להרחבת הדירה לשם מגורים, מותר (ראה: משנ”ב, שם, ס”ק יב).

כה. לא זו בלבד שאין לרכוש דירה בתשעת הימים, אלא אף אין להיכנס לדירה חדשה או לדירה שכורה. אולם, אם העיכוב בכניסה לדירה החדשה מהווה הפסד כספי מותר (פס”ת, שם, עמ’ עה).

כו. אסור בתשעת הימים לכבס בגדים או לגהץ, ואף לכבס בגדים על מנת ללבושם לאחר ט’ באב אסור. כמו כן, אסור ללבוש בגד מכובס, ובכלל זה גם השימוש במפה מכובסת, מצעים או מגבות (שו”ע, שם, סעיף ג). בגד מכובס שכבר לבש אותו לפני תשעת הימים, מותר ללבושו שוב, ואף אם לבש אותו לשעה קלה בלבד. משום כך, ניתן לכתחילה ללבוש בגדים לזמן מועט, ובדרך זו ניתן יהיה ללבושם לאחר מכן, בתשעת הימים (שו”ת יביע אומר, חלק ג, סימן לא, ס”ק ה; שש”כ, פרק כח, סעיף ו. במנחת יצחק חלק י, סימן מד, הציע להשליכם ע”ג הקרקע). מנהג הספרדים להחמיר בכך רק החל מהשבוע שחל בו ט’ באב (שו”ע שם).

כז. בגד שנתלכלך באופן שמתבייש לצאת לבוש כך, מותר לנקות את הכתם על ידי ניקוי מקומי (בגשר החיים, חלק א, פרק כא, מתיר גם באבלות שבעה. ומפורש גם בדברי הרש”ז אורבך, ראה: שלמי מועד, עמ’ תפא). לבנים וגרביים אינם בכלל האיסור (ראה: פסקי תשובות, חלק ו, עמ’ עח), וכן מותר לצחצח נעליים (שו”ת יביע אומר או”ח, חלק ג, סימן לא).

כח. מותר לכבס בגדי ילדים, אולם אין להוסיף עליהם מבגדי הגדולים (רמ”א, שם, סעיף יד). על פי מנהג האשכנזים אין להתרחץ מראש חודש אב, ואפילו במים קרים (רמ”א, שם, סעיף טז). ומנהג הספרדים שלא להתרחץ במים חמים, וגם זאת רק מהשבוע שחל בו ט’ באב (שו”ע, שם). אולם, כיום שהרגלי הרחצה השתנו, נראה שמותר להתרחץ גם בשבוע שחל בו, ובלבד שזו תהיה רחצה לניקיון ולא לתענוג (כפסק השו”ע, בסימן תריג, סעיף א, שהתיר רחיצה שאינה לשם תענוג, ובמשנ”ב שם, ס”ק ב, שלאיסטניס מותרת גם רחצה שמטרתה היא רק העברת הזיעה, וראה: שו”ת אגרות משה, אבה”ע, חלק ד, סימן פד. אמנם בספר מקראי קודש, הלכות בין המצרים, פרק יד, הערה ה הביא בשם הר”ש ישראלי שניתן אמנם לרחוץ את כל הגוף בסבון אולם במים קרים הנוטים לפושרים).

ל. יש שאסרו לשטוף את הרצפה בימים אלו (שו”ת שלמת חיים, ח”ד, סימן, ד, אות כד, ובספר

מועדים וזמנים, ח"ח, סימן שלה, כתב שזוהי חומרא ואינה מעיקר הדין, ויש שהתירו (שו"ת יביע אומר, שם, אות ד) והמנהג כמתירים. לכבוד שבת ודאי אין להחמיר (אורחות רבנו, ח"ב, סימן קלג בשם החזו"א).

לא. השבת הסמוכה לתשעה באב, היא 'שבת חזון'. למנהג הספרדים, מנהגי האבלות מתחילים רק למחרת השבת, ולכן אין בשבת זו מנהגי אבלות כלל. למנהג האשכנזים, שבת זו היא בתוך ימי האבלות, ולפי הרמ"א (שם, סעיף א) אין ללבוש בשבת זו בגדי שבת, אולם מנהגנו ללבוש בשבת זו בגדי שבת (כמנהג וילנא שהונהג ע"י הגר"א, הובא במשנ"ב, שם ס"ק ו).

לב. 'בתשעה באב לעת ערב הציתו אש בהיכל ונשרף עד שקיעת החמה ביום העשירי, ומפני כך מנהג כשר שלא לאכול בשר ולא לשתות יין בליל עשירי ויום עשירי' (שו"ע, סימן תקנח, סעיף א). ומנהגנו להחמיר בכך רק עד חצות היום (רמ"א שם). והוסיף בעל המשנה ברורה, שהוא הדין גם לגבי יתר מנהגי האבלות שאנו נוהגים בתשעת הימים: רחיצה תספורת וכביסה. וכשחל י' באב בערב שבת, מותר בכל אלו לכבוד שבת (משנ"ב, שם, ס"ק ג).

לג. בשעת הדחק, ואף במקרה בו משפחה שיוצאת לנופש מיד לאחר ט' באב, ניתן להקל ולכבס וכו' מיד עם צאת הצום (שכן לדעת המאמר מרדכי שהובא בביה"ל, האיסור בליל עשירי הוא רק לגבי בשר ויין, וכפשט לשון השו"ע).

לד. 'כל המתאבל על ירושלים זוכה ורואה בשמחתה שנאמר (ישעיה סו) שמחו את ירושלם וגילו בה כל אוהביה (בבא בתרא ס"ב)'.¹

'כל מה שאדם מישראל מרבה בלימוד תורה ומדקדק בקיום מצוות, מתקשר הוא יותר בכנסת ישראל, ומרגיש בקרבו נשמת הכלל כולו בתמציתו היותר עליונה, וחש הוא בכל מהותו את הצער של כנסת ישראל בשפלותה, ומתענג משמחת עולמים העתידה לפניו... שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה, למן תינקו ושבעתם משד תנחומיה, למען תמצו והתענגתם מזיו כבודה'

(הראי"ה קוק זצ"ל, אורות ישראל, פרק ג, פסקה ז)

תשעה באב

'על ידי חוזק קישורנו לעבר ועומק צפייתנו לעתיד נמצא מילוי
אורות בנשמתנו בהווה' (הראי"ה קוק, אורות ישראל ז, ו)

סעודה מפסקת

- א. סעודה המפסקת היא זו הנעשית לאחר חצות היום, והיא הסעודה האחרונה שלפני הצום (שו"ע, סימן תקנב, סעיף א).
- ב. על אף שאנו נוהגים שלא לאכול בשר בכל תשעת הימים (ולספרדים בשבוע שחל בו ט"ב), בסעודה מפסקת הדבר אסור מעיקר הדין ולא רק כמנהג (תענית כו ע"ב – ערב ט"ב; שו"ע, שם). כמו כן, אין לאכול בסעודה זו דגים (שו"ע, שם, סעיף ב) ואין לשתות יין או משקה חריף אחר (שו"ע ורמ"א, שם, סעיף א, משנ"ב, ס"ק ד).
- ג. אין לאכול בסעודה זו שני תבשילים (שם), והרוצה לאכול יותר מתבשיל אחד, יקבע את סעודתו קודם לכן, ובסעודה זו יאכל כמה תבשילים, ולקראת הצום יקבע את הסעודה המפסקת, ובה יאכל תבשיל אחד כדין (ראה: שו"ע ורמ"א, שם, סעיף ט). ובלבד שהסעודה המפסקת תהיה סעודה של ממש (משנ"ב, שם, ס"ק כב).
- ד. מהו תבשיל? פרי או ירק שנאכל חי אינו בגדר תבשיל, אולם כאשר הוא מבושל הוא נחשב לתבשיל (ערוה"ש, שם, סעיף ז).
- ה. מוצרי חלב, כגון גבינה או חמאה, מותר לאכול מהם אף יותר ממין אחד, שכן תהליך הפסטור אינו מחשיבם לתבשיל (כף החיים, שם, ס"ק יג; ילקוט יוסף, דיני סעודה המפסקת, סעיף ד, אולם הר"מ אליהו בדיני ערב ט"ב, סעיף ט החמיר).
- ו. משקאות מבושלים כגון קפה ותה, יש הסבורים שאין הם בכלל תבשיל ומשום כך מותר לשתות מהם בסעודה זו בנוסף לתבשיל אחר (ראה: שערי תשובה, שם, ס"ק א).

אולם יש שהחמירו בכך (שם). והר"מ אליהו החמיר גם בשתיית קולה והחשיבו כמבושל). ומי שיכול לעמוד בכך ראוי שיחמיר (ילקוט יוסף, שם)

ז. מהם שני תבשילים? תבשיל שבדרך כלל רגילים לערב בו שני מינים, כאשר אחד הוא העיקרי והשני טפל לו, נחשב לתבשיל אחד. תבשיל המורכב משני רכיבים שונים, נחשב לשני תבשילים שונים (שו"ע, שם, סעיף ג). אולם, כאשר רגילים לאכול כך את התבשיל כאחד (כגון פסטה עם גבינה), נחשב לתבשיל אחד (ראה: ביה"ל, ד"ה שנותנים; ערוה"ש, סעיף ח; כה"ח, ס"ק כד). מין אחד שבושל בשני סירים שונים ויש הבדל ביניהם, כגון שהאחד בלילתו סמיכה והאחר בלילתו דלילה, נחשב לשני תבשילים (שו"ע, שם).

ח. מאפה אינו בגדר תבשיל, ומשום כך מותר לאכול בסעודה זו שני מאפים. מעיקר הדין ניתן לאכול בסעודה זו עוגות (אשל אברהם בוטשאטש וראה: פס"ת, עמ' צט. אמנם, בספר מקראי קודש, פרק ב, הערה יב הביא בשם הר"מ אליהו לאסור). לכתחילה יש לאכול בסעודה זו פת במלח כדרכם של אבלים (כף החיים, שם, ס"ק לו). ויש שנהגו לטבל את הפת במעט אפר (רמ"א, שם, סעיף ו) ולומר 'זוהי סעודת ט"ב' (משנ"ב, ס"ק טז).

ט. מותר לאכול מאכלים כבושים, כגון מלפפונים כבושים, ואינם נחשבים למבושלים (ערוה"ש, שם, סעיף ז, ויש שמחמירים ראה: כף החיים, ס"ק כו).

י. נוהגים לשבת על גבי הקרקע, אולם בשלב זה אין עדיין צורך לחלוץ את הנעליים (שו"ע ורמ"א, שם, סעיף ז).

יא. אין לאכול סעודה זו בחבורה, כדי לא להתחייב בזימון (שו"ע, שם, סעיף ח), וגם כשאלו שלשה ביחד אין לזמן (משנ"ב, שם, ס"ק יט).

יב. נוהגים לאכול בסעודה זו ביצים קשות, כדרכם של אבלים (טור וב"י, סימן תקנב בשם הרא"ש; רמ"א, שם, סעיף ה).

יג. אין להתענג בסעודה זו במעדנים (רמ"א, שם, סעיף א: 'לא יאכל אחר סעודתו צנון ומליח, דברים שנוהג בהם בשאר פעמים, כדי שיתנהג בפרישות'). 'חסידים הראשונים כך היתה מדתו, ערב תשעה באב היו מביאין לו לאדם לבדו פת חרבה במלח ושורה במים ויושב בין תנור וכירים ואוכלה ושותה עליה קיתון של מים בדאגה ובשממון ובכיה

כמי שמתו מוטל לפניו, וכזה ראוי לחכמים לעשות או קרוב מזה' (רמב"ם, הלכות תעניות, פרק ה, הלכה ט. וראה ברמ"א, שם, סעיף א.).

התענית

יד. ככלל, נשים הרות או מניקות, מתענות כמו ביום כיפור (שו"ע, סימן תקנד, סעיף ה). אולם, אם הן חלשות, באופן שקיים חשש שמחמת החולשה הן עלולות ליפול למשכב, ובפרט בחודשי ההיריון הראשונים, מהשלב שבו הן מרגישות שלא בטוב, עליהן לשתות ולאכול לפי הצורך. כך לשונו של בעל ערוך השולחן: 'ואפילו בט"ב אם הן חלשות שקרוב שיפלו לחולי, אף בלא סכנה, אין להן להתענות. וזה הוא ההפרש בין ט"ב ליוה"כ. דביוה"כ אין לאכול רק במקום סכנה, ובט"ב אפילו שלא במקום סכנה, דבמקום חולי לא גזרו רבנן' (ערוה"ש, שם, סעיף ז; הליכות ביתה סימן כה, הע' ג, בשם הרש"ז אוירבך. בספר הליכות שלמה, ירושלים תשס"ז, פרק טז, עמ' תנ מובא שהרש"ז א היה מורה לשואלים שאם הריונה קשה או שהיא מרגישה חולשה מעט יותר מהרגיל, תאכל ותשתה כצרכה). ומיד כשחשה שינוי לרעה בהרגשתה תאכל ותשתה כפי הצורך (הליכות שלמה, שם). נשים הרות ברמת סיכון גבוהה, שהנחה אותן רופא לשתות או לאכול, עליהן לנהוג כך על פי הצורך. יש הסבורים שבדורנו כל המעוברות חייבות לאכול בתשעה באב גם אם הן חשות בטוב, ובמקום צורך ניתן לסמוך עליהם (שו"ת אבן ישראל לרי"י פישר, חלק ט, סימן סב ס"ק י; הר"מ אליהו כפי שהובא במקראי קודש, הלכות תשעה באב, ירושלים תשס"ח, עמ' רכא, הערה ז).

טו. יולדת בתוך שלושים יום מיום הלידה, והיא חלשה והצום מקשה עליה, לא תצום (הרמ"א, שם, סעיף ו, החמיר כל זמן שאין צער גדול, אולם בערוה"ש, שם, ס"ח כתב שכיום אין ליולדת להתענות בתוך ל').

טז. נשים מניקות - כאשר קיים חשש שהחלב יפסק בגלל הצום, והתינוק ניזון רק על ידי הנקה, מותר לה לשתות לפי הצורך (פסקי תשובות, חלק ו, עמ' קח, בשם החזו"א, ובספר תורת היולדת החמיר עד גיל ששה חודשים בלבד). ואם אפשר יש להעדיף שתיה פחות מכשעור (40 גרם משקה) (הליכות ביתה, סימן כה, ס"ק ד).

- יז. חולה שאין בו סכנה, אם הוא חלש במיוחד וחש בגופו, אוכל ושותה כפי הצורך (משנ"ב, שם, ס"ק יא).
- יח. חולה שאין בו סכנה, אולם הצום עלול להזיק לו (כגון חולי אולקוס, סכרת, לחץ דם גבוה), אינו מתענה. (כה"ח, שם, אות כט; מועדים וזמנים, ח"ז, סימן רנז, בשם הרי"ז מברסק).
- יט. חולה שאין בו סכנה שחייב על פי הוראת רופא ליטול כדורים בט"ב ואינו מסוגל לבלעם מבלי ללגום מים, מותר לו לשתות מעט מים באופן שיספיקו לבליעת הכדורים (שלמי מועד, עמ' תצא, בשם הגרשו"א. מו"ר הר"ש דבליצקי הורה לי שכדי שיוכל לעלות לתורה עליו לשתות פחות מכשיעור).
- כ. חולה שאין בו סכנה, אולם רופא מומחה ואמין הורה לו לאכול ולשתות, גם אם כרגע חש בטוב, ואינו מרגיש צורך לאכול, לא ימתין עד שירגיש ברע, ויאכל מיד (כך הורה לי מו"ר הר"ש דבליצקי עפ"י סברת המהרי"ל).
- כא. גם מי שזקוק לאכול בתענית (כמפורט לעיל), ראוי שיאכל וישתה רק כפי הצורך ולא מעבר לכך (ראה ראיותיו של הרמ"מ קארפ, הלכות ומנהגי בין המצרים, עמ' קכב-קכג, הערה 15, שההיתר הוא בגדר דחוייה ולא הותרה). כמו כן, ראוי שלא יתענג במאכלים טעימים ומהנים, אלא רק יאכל לפי הצורך ויתאבל עם הציבור (ראה: שו"ע, שם, סעיף ה).
- כב. גם מי שנאלץ להפסיק את הצום, שותה ואוכל לפי הצורך ולא מעבר לכך (ביה"ל, סימן תקנד), ואין צריך להסתפק בשיעורים כמו ביום הכיפורים (ראה: שו"ת אבני נזר, או"ח, סימן תקמ; ערוה"ש, סימן תקנד, סעיף ז, שלא הזכירו שיעורים, אולם הביה"ל, ד"ה דבמקום, מחמיר).
- כג. ילדים - אין לדרוש מהם או לעודד אותם להתענות (ביה"ל, סימן תקנ, ד"ה הכל חייבים, בשם הא"ד), וכן אין לעודד אותם להתענות תענית שעות (שלא כמו ביום כיפור, ראה: שו"ע, סימן תרטז, סעיף ב. וכל זה שלא כחקרי לב, סימן קלב, ונזירות שמשון, סימן תקנ, שחינוך לשעות מנהג יפה הוא, וראה על כך: מועדי ראיה"ה, עמ' תקמט). אמנם יש למנוע מהם אכילת ממתקים וכדומה (משנ"ב, סימן תקנ, ס"ק ה). אין הבחנה בין ילד שהגיע לגיל חינוך, ובין מי שלא הגיע לגיל זה. אכן, לגבי התענית בליל ט"ב, ניתן להקדים את ארוחת הערב לפני השקיעה, ובאופן זה אין זה נחשב כתענית שעות וכחינוך לאבלות (שלמי מועד, עמ' תצ, בשם הרש"ז אוירבך).

דברים האסורים בתשעה באב

- כד. תשעה באב אסור בחמשה עינויים כמו ביום כיפור, וכן בדברים שאבלים נוהגים בהם כמו לימוד תורה ושאיילת שלום (על פי תענית ל ע"א; שו"ע, סימן תקנ"ד, סעיף כ; תקנ"ט, סעיף ג). בשאיילת שלום האסורה כלולה גם אמירת בוקר טוב או ערב טוב (משנ"ב, ס"ק מא. ויש מקילים, ראה: שו"ת באר משה, חלק ד, סימן קו; תורת המועדים, סימן ח, סעיף כב). נמנעים מלשבת על גבי כסא עד לחצות היום, כמפורט להלן.
- כה. אסור ללמוד תורה בתשעה באב, מפני שנאמר 'פיקודי ה' משמחי לב', ונהגו שלא ללמוד תורה כבר מערב ט"ב בחצות (רמ"א, סימן תקנג, סעיף ב. אולם במשנ"ב, בס"ק ל, הביא חולקים וסיכם: 'ראה דמי שרוצה להקל בזה אין מוחין בידו'). ניתן ואף מומלץ ללמוד מדרשים הקשורים לחורבן (שו"ע, סימן תקנד, סעיף ב. נחלקו האחרונים האם מצוות לימוד תורה מתקיימת בדברים אלו, ולכן יש גם חובה, או שכלל אין חיוב ת"ת בט"ב, ראה: שד"ח, ביהמ"צ ב, יב), וכן לעיין בספרי היסטוריה שמתארים את החורבן (עפ"י משנ"ב, ס"ק ג), או אלו המתארים את האירועים הקשים שעבר עם ישראל בשנות גלותו, הגזרות וההרדיפות ועד לשואה (עפ"י פסקי תשובות, חלק ו, עמ' קו).
- כו. אסור להתרחץ ואפילו במים קרים (שו"ע, שם, סעיף ז), אולם רחיצה מקומית כשאינה לשם תענוג ומטרתה לנקות את הלכלוך, מותרת (שו"ע, שם, סעיף ט). נטילת ידיים של בוקר ולאחר עשיית צרכים, ג"פ עד לסוף קשרי אצבעותיו (שו"ע, שם, סעיף י).
- כז. למרות שסיכה אסורה בתשעה באב, מותר למרוח משחה רפואית (עפ"י שו"ע, שם, סעיף טו, שסיכה שאינה של תענוג מותרת).
- כח. קטן מתחת לגיל חינוך מותר ברחיצה וסיכה, ומשהגיע לגיל חינוך מחנכים אותו לכל אלו (חכמת אדם, אבלות, קנב, יז). לגבי נעילת הסנדל, נוהגים לחנך לכך קטנים גם מתחת לגיל חינוך (מועדים וזמנים, חלק ז, סימן רנא, דלא כחכמת אדם הנ"ל) כל ילד לפני מידת הבנתו (ראה: שש"כ (מהדו"ק), פרק לב, הערה קמג, בשם הרש"ז אוירבך).
- כט. אסור לנעול מנעל העשוי מעור, אולם מנעל העשוי מגומי מותר (שו"ע, שם, סעיף טז), ויש מחמירים בנעלי גומי נוחות במיוחד (עפ"י הג' חת"ס לסימן תריד). סנדל גומי המחופה בעור אסור (שו"ע שם), חיפוי חלקי ולא משמעותי אינו אסור (פר"ח). נעלי

גומי שנראות כעור אסורות (מנחת שלמה, חלק ב, סימן נח, אות כט. ועיי"ש הגדרת מראית עין).

ל. נוהגים כיום שלא לעשות מלאכה בתשעה באב (פסחים נד ע"ב; טוש"ע, סימן תקנד, סעיף כב. ובב"י שם כתב: 'זכן מנהג ישראל בכל מקום ששמענו שמעם'), עד לחצות היום (לפחות לנוהגים כרמ"א, שם), ולכן אין לעסוק במסחר, וכן אין לבשל ואין להדיח כלים או לנקות את הבית עד לחצות היום. מותר לקנות מוצרי מאכל לצורך היום גם לפני חצות (כה"ח, שם, ס"ק קו). מלאכה שאין בה 'שיהוי', כלומר משך זמנה קצר, ואינה מסיחה את הדעת מהאבלות, מותרת (רמ"א שם). כל המלאכות האסורות, מותרות ע"י גוי (שו"ע שם). דבר האבד מותר אפילו על ידי ישראל (מג"א, שם, ס"ק כה, על פי גדרי חוה"מ). באופן כללי שנו חכמים: 'כל העושה מלאכה בתשעה באב אינו רואה סימן ברכה' (תענית ל ע"ב).

אמירת 'עננו'

לא. בתפילת מנחה, מוסיפים בברכת שמע קולנו אמירת 'עננו' (שו"ע, סימן תקנו, סעיף א), וכן ש"ץ בתפילת שחרית בין גאל ישראל לרפאנו כברכה בפני עצמה (משנ"ב, ס"ק ג). שכח לומר, וסיים ברוך אתה שומע תפילה, אינו חוזר, ואם ייזכר, יאמר באלוקי נצור (שו"ע, סימן תקסה, סעיף ב; משנ"ב, ס"ק ו). בתפילת מנחה, בברכת בונה ירושלים, מוסיפים לומר נחם וכו' וחותמים 'מנחם ציון ובונה ירושלים' (רמ"א, סימן תקנו, סעיף א, ומנהג הרבה מהספרדים לומר אותו בכל התפילות, כמשמעות לשון השו"ע). שכח לומר אינו חוזר (שו"ע, שם), ואם ייזכר, יאמר באלוקי נצור (כפי שכתב במשנ"ב, סימן תקסה, ס"ק ו, לגבי אמירת עננו).

ישובב אל עליון דברים להוייתן,
לויים לשירן וכהנים לעבודתן,
וישראל אל נזה - איתן,
עינינו תראינה ירושלים גינת - ביתן,
וארמון על משפטו, היכל ודביר על מכונתן,
ובנות יהודה בשלוותן,
וערבה לה' כמנחת יהודה כימי עולם וכשנים ככקדמותן,
יעלו על רצון מזבחו, תמידין כסדרן ומוספין כהלכתן,

(רמב"ן, סוף ספר ויקרא)