



וְהִיא:

בְּמִזְזֵיךְ

קְדוּשָׁה

בטאון הרבנות הצבאית

גליון ב'
סתיו התשס"ח

וְהָיָה בְּמוֹצְאֵיךָ קְדוֹשׁ

בטאון הרבנות הצבאית

עורך: הרב יהושע לביא

הקלדה: ברוך מיכאלוב ואברהם טחן

עיצוב הכריכה: מיכאל עובד ודוד דביר

עימוד: יוסף לוי

❧ ❧ ❧

הכתובת לתגובות, למשלוח מאמרים ולקבלת הבטאון:

דוא"ל צבאי: יהושע לביא ctrl+k

דוא"ל אזרחי: bitaon@gmail.com

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

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



הודפס בהוצאה לאור של משרד הבטחון

תוכן הבטאון:

פתח דבר

מחנה ההלכה

9	הרב אביחי רונצקי	מציל עצמו בממון חבירו
13	הרב אברהם יוסף שוורץ	קביעת מזוזה במקום פטור, לצורך שמירה בלבד
21	הרב אייל קרים	ביטול קריאה בשבת
33	הרה"ג אביגדר נבנצל	תגובה
35	הרב אלחנן פרינץ	חייל בפעילות מבצעית שאין לו מגילה
39	הרב אליעזר רייכמן	מה מברכים על פיצה
43	הרב אסף וגנר	פתיחת קופסאות, שקיות ובקבוקים בשבת
49	הרב גבי אלמשעלי	קירוב המוות ע"י האדם
95	הרב דוד בס	מילה וטבילה לשם גיור - האם הסדר מעכב?
105	הרב חיים אשר לנדאו	חובת הפרשת חלה בעוגות בחושות (טורט למיניהם)
113	הרב חיים מרקוביץ	הדלקת נר חנוכה בשדה
125	הרב חנן לוי	הכנסת מחסנית לנשק בשבת
131	הרב חנניה שפרן	העדפת הליכה על פני נסיעה, וחובת צמצום ח"ש בפע"ם
147	הרב ידידיה הכהן	ברכת 'שעשה לי נס' לניצול מארוע מלחמתי
151	הרב יונה יוניוב	לימוד הלכות אבילות למי שאינו אבל
159	הרב יעקב רוז'יה	חובת קבורת דם
165	הרב יצחק שמבה	יום טוב שני של גלויות
189	ישי בוני	'היפוך פנים' בעת אמירת 'בואי בשלום'
193	הרב עזריאל לויתן	ק"ש ותפילת שחרית קודם הנץ החמה
201	הרב שלמה בורובסקי	קביעת מזוזה בחדרי קירור ומכולות
203	הרב שמעון הרטמן	הורדת 'חזקת כשרות' ממזוזה בבסיס צה"ל

מחנה העיון

211	הרב אריאל ממן	החינוך במשנת חז"ל - מסורת וחדוש
221	הרב אריק מלכיאלי	כפרת יום הכיפורים ללא תשובה
225	הרב בראון דסברג	עגלה ערופה
233	הרב זאב רונס	'תיאום כוונות' - כוונת הלוחם בעת הלחימה
243	הרב חגי ולוסקי	הכרת הטוב
263	הרב יהושע גלזמן	הפטרת חתנים
269	הרב יהושע לביא	הגדרות הלכתיות למלחמה אזרחית בעורף
287	הרב יוסף יצחק וינר	גדר המבשל במתכת בשבת
293	הרב רועי בן יהודה	ריבונות עם ישראל בארצו
297	הרב שלמה גוגיג	צורת הפתח במזוזה
301	הרב שמואל דב רוזנברג	המוסר, הלחימה והיחס לאוייב וסביבתו, בראי ההלכה

תגובות

311	הרב שלמה גולן	על 'חיוב מזוזה בספינות חיל הים'
-----	---------------	---------------------------------

רשימת המשתתפים בבטאון :

ראש ענף זיהוי וקבורה
ק. דת מחוז ירושלים
מוסמך כשרות בבית הספר לחילוץ
רב גדוד מילואים
דיין בתי הדין המיוחדים לגיור
חבר בית המדרש להלכה
רב קהילת 'מורשה' פ"ת ורב גדוד מילואים
רב מחוז דן
רב גדוד מילואים
רב גדוד מילואים
רב במילואים
רב מחוז מרכז
רב מחוז צפון
רב אגף הלוגיסטיקה הרפואה והמרכזים
רב גדוד מילואים
רב פיקוד העורף
חבר בית המדרש להלכה
חבר בית המדרש להלכה
רמ"ד כשרות חוץ
סגן רב פיקוד העורף
רב גדוד מילואים
רב חטיבת הנח"ל
רבה של ירושלים שבין החומות
ר"מ בישיבת הדרום, מחבר הספר 'ובלכתך
בדרך' ואיש מילואים ברב"צ
ראש תחום הלכה
רב חברא קדישא ת"א, נציג הרבנות הראשית
במכון לרפואה משפטית, יו"ר ועד רבני זק"א
וראש צוות חליטה בענף זיהוי וקבורה.
רב בפ"ת, לשעבר ראש מדור הלכה וישיבה
רב בית הספר לתותחנות שדה
הרב הראשי לצה"ל
רמ"ד כשרות בסיסי מזון
רב בה"ד חיל הים
רב גדוד מילואים
חבר בית המדרש להלכה

סא"ל הרב גבי אלמשעלי
סרן ישי בוני
רב"ט הרב שלמה בורובסקי
סגן (מיל.) הרב רועי בן יהודה
סא"ל (מיל.) הרב דוד בס
סרן הרב שלמה גוגיג
הרב שלמה גולן
סגן הרב יהושע גלזמן
סגן (מיל.) הרב בראון דסברג
סגן (מיל.) הרב ידידיה הכהן
סגן (מיל.) הרב שמעון הרטמן
סרן הרב אסף וגנר
סגן הרב יוסף יצחק וינר
רס"ן הרב חגי ולסקי
סגן (מיל.) הרב יונה יוניוב
רס"ן הרב יהושע לביא
רס"ן הרב חנן לוי
סרן הרב עזריאל לויתן
סרן הרב חיים אשר לנדאו
סרן הרב אריק מלכיאלי
סגן (מיל.) הרב אריאל ממן
סרן הרב חיים מרקוביץ
הרה"ג אביגדר נבנצל
הרב אלחנן פרינץ

סא"ל הרב אייל קרים
סא"ל (מיל.) הרב יעקב רוז'ה

רס"ן (מיל.) הרב שמואל דב רוזנברג
סגן הרב זאב רונס
תא"ל הרב אביחי רונצקי
רס"ן הרב אליעזר רייכמן
סרן הרב אברהם יוסף שוורץ
סגן (מיל.) הרב יצחק שמבה
סרן הרב חנניה שפרן

"עיניך יונים. עיניך, הן סנהדרין שהם עינים לעדה, הה"ד (במדבר טו) והיה אם מעיני העדה... יונים, מה יונה זו פושטת צוארה לשחיטה, כך ישראל, שנאמר (תהלים מד) כי עליך הורגנו כל היום... מה יונה זו מחדשת בכל חדש וחדש גרן, כך ישראל מחדשין בכל חדש תורה ומעשים טובים". (שיר השירים רבה פרשה א ד"ה 'עיניך יונים').

הרכבו התוכני של בטאון זה מביא לידי ביטוי חלק מהסוגיות המונחות תדיר על שולחנה של הרבנות הצבאית, לא רק שאלות של היום יום, כאלו שהצורך לתת להם מענה הוא דחוף ודוחק, אלא גם שאלות בסיס המצריכות עיון בהגדרת מושגים ועקרונות מנחים. שאלות שמצריכות פנאי מחשבתי לצד בקיאות רבה, ויכולת הבנה הבחנה וחידוד. טבען של שאלות אלו שהן צומחות משדה הקרב, מחובתה של הרבנות הצבאית להוביל את תחום העיסוק התורני הזה, ואנו שמחים שבטאון זה משמש במה ומצע לפריחה מבלבלת זו.

קוינו שבמה תורנית זו לא תשמש אך ורק עבור הרבנים הצבאיים, והנה התגשמה תקוותינו. לשולחן המערכת הגיעו תגובות ומאמרים מאנשי תורה שאינם נמנים על הסגל הסדיר של הרבנות הצבאית, ואנו שמחים לתת להם את הבמה הראויה להם, במגבלות הטכניות של בטאון היוצא לאור כפעמיים בשנה ומוגבל בהיקפו. מספר מאמרים בגליון נכתבו על ידי בוגרי קורס הרבנים האחרון (חלק מהמאמרים נדחו לגליון הבא, אך מחוסר מקום).

גליון שני אינו רק גליון נוסף, הוא גם אות לכך שישנה המשכיות, שמדובר בתופעה - לא רק במקרה.

גליון שני הוא גם מחוייבות, מחוייבות לגליונות נוספים, והם יופיעו בעזרתו יתברך בזה אחר זה.

כבראשונה, אשוב ואודה לכל הכותבים, המגיבים המעודדים וגם למבקרים. מכולכם נלמד להוסיף חיילים לאורייתא.

העורך

שגיאות מי יבין

בגליון א' נפלו מספר שגיאות, כולן באשמת המערכת.

1. בעמוד 155, כותרת המאמר צ"ל "דין כבוד שבת בלבוש".

2. בעמוד 183, הציור הראשון צריך להיות כך:

אאאאאאאאאאאאאאאאאאאא
אאאאאאאאאאאאאאאאאאאא
אאאאאאאאאאאאאאאאאאאא
אאאאאאאאאאאאאאאאאאאא

אאאאאאאאאאאאאאאאאאאא
אאאאאאאאאאאאאאאאאאאא
אאאאאאאאאאאאאאאאאאאא
אאאאאאאאאאאאאאאאאאאא

3. אותו עמוד, בפסקה האחרונה נשמטה מילה, וצ"ל כך:

ב. מסקנה.

העולה מכל הנ"ל: ספרדי שבא להניח תפילין של חברו האשכנזי מכניס את עצמו לספק גדול אם הוא יצא ידי חובה או בירך ברכה לבטלה. רק במלוא אחד משני תנאים אפשר לו להניח תפילין של אשכנזי: או שבדרך מקרה יודע החבר בוודאות שהפרשיות שבתפילין שלו - לא כתובות לפי שיטת הטי"ז, או שמדובר בחב"דיניק שיש לו תפילין ממקור חב"די אותנטי.



מחנה

השכלה

מציל עצמו בממון חבירו¹

- א. שאלות מעשיות
- ב. סוגיית הגמרא
- ג. שיטת רוב הראשונים
- ד. שיטת רש"י ומקורותיה
- ה. טעם השיטה שגזל הוא בדין ייהרג ואל יעבור
- ו. פסיקת ההלכה

א. שאלות מעשיות

הנושא שנעסוק בו יהיה בסוגיה ששמענו עליה גם בזמן המלחמה גם מאנשים פרטיים וגם מארגונים שונים.

אני אציג את השאלות, הן ישאלו בכמה צורות, מכמה אנשים שמייצגים נושאים שונים :

- א. אדם, שנפלה קטיושה על אחד הבתים הסמוכים לביתו, נחלץ לעזרתם של יושבי הבית, עולה על רכבו ומנסה לעבור בדרך, אך נתקל ברכביהם של אנשים שברחו מאימת הקטיושות והשאירום באמצע הרחוב. הוא דוחף עם רכבו את אחד הרכבים כדי להגיע במהירות, וכתוצאה מכך, פוגע בו. שאלה ראשונה: האם מותר לעשות נזק שכזה על מנת להגיע לאותו בניין? ואם אכן מותר, האם צריך לשלם אחר כך על הנזק שנגרם? זו שאלה של אדם פרטי.
- ב. ניתן לשאול את אותה שאלה לגבי כוחות ההצלה, פיקוד העורף, משטרה או מכבי אש, שנתקלים באותה מציאות, האם מותר להם להזיק את ממונם של אחרים, אותן מכוניות, בעת מילוי תפקידם?
- ג. אפשר לצייר זאת גם בציורים אחרים, האם מותר לכוחות ההצלה להזיק ממון של אחרים על מנת להציל נפשות?
- ד. אפשר גם לשאול זאת לגבי ארגון הצלה פרטי כגון: אמבולנס פרטי שרוצה להגיע כדי לעזור לאנשים שלכודים באיזשהו מקום. אותו נהג אמבולנס, של חברה פרטית, כזו שאינה שייכת לארגוני הצלה ממשלתיים או צבאיים, גם כן נתקל באותה מציאות, הוא צריך עכשיו להזיק ממנם של האחרים כדי להציל נפשות.

ב. סוגיית הגמרא

הגמרא (בבא קמא ס:) עוסקת בשאלה דומה: "ויתאוה דוד ויאמר מי ישקני מים מבור בית לחם אשר בשער..." . שואלת הגמרא "מאי קא מיבעיא ליה" - על מה מדובר כאן? המהרש"א מסביר את שאלת הגמרא, הרי היה להם מים. ברור שהוא לא מדבר פה על מים, ולכן השער שמתואר כאן הוא השער שבו יושבים הסנהדרין. מסקנת הגמרא היא ששאלתו הייתה שאלה הלכתית. בגמרא יש שתי אפשרויות, והנושא שלנו קשור לאפשרות השנייה. "רב הונא אמר: גדישים דשעורים דישאל הוה דהוה מטמרי פלשתים בהו". כלומר היו גדישי שעורים השייכים לישראל ופלשתים התחבאו בהם. שאלתו של דוד

¹ מבוסס על שיעור שהעביר הרב בכנס הבינלאומי לדיני ממונות בראשותו של הרה"ג רצון הלוי ערוסי. שו"ת ע"י תלמידיו מהישיבה הגבוהה ב'איתמר'.

היתה: "מהו להציל עצמו בממון חברו" - האם מותר לשרוף את אותם גדישים על מנת להרוג את הפלשתים האויבים? תשובת הסנהדרין הייתה: "אסור להציל עצמו בממון חברו" - זה לאדם רגיל, "אבל אתה מלך, ומלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו".

ג. שיטת רוב הראשונים

תוספות (שם ד"ה 'מהו להציל עצמו בממון חברו') מעירים על תירוץ זה: הרי עסקינן בפיקוח נפש. לפיכך, תוספות יוצאים מהפשט ומבארים כי שאלת דוד המלך הייתה האם הוא צריך לשלם אחר כך עבור הנזק שהוא גרם, אעפ"י שעשה זאת בהיתר. על כך עונה הגמרא שתשובת הסנהדרין היא שאדם רגיל צריך לשלם, אבל מלך אינו צריך לשלם. התמיהה שדוחקת את התוספות לפרש כן היא, ככל הנראה - וכי סלקא דעתך שיהיה אסור לאדם להציל את חייו על ידי נזק שהוא מזיק לחברו ושההיתר יהיה שינד רק למלך?! הרי, כמו שאומרת הגמרא בכמה מקומות, רק בשלושת העבירות הידועות שייכת מסירות נפש, ייהרג ואל יעבור: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, וגזל לא נאמר בשום מקום.

הרשב"א (שו"ת הרשב"א ח"ד סימן יז) רוצה להוכיח הסבר זה בהקשר לגמרא המפורסמת (בבא מציעא סב). לגבי מחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא. שניים שהיו מהלכים בדרך, וביד אחד מהם קיטון של מים, אם שניהם ישתו לא יוכלו להגיע למחוז חפצם כי שניהם ימותו, אבל אם רק אחד ישתה, אז הוא יוכל להגיע למקום יישוב וחברו ימות. בן פטורא משיב את התשובה הידועה שמוטב שישתו שניהם, ואל יראה אחד מהם את מיתתו של חברו, ומבן פטורא אתה וודאי יכול להוכיח שאפילו שיש סכנת נפשות לבעל קיטון המים, הוא צריך לתת חצי מהמים לחברו. קל וחומר, אם אין סכנת נפשות עבורו שעליו להתחלק במים. מוסיף הרשב"א שגם רבי עקיבא חלק על בן פטורא רק במקרה שיש סכנת נפשות לבעל קיטון המים "וחי אחיך עימדך" ו"חייד קודמים לחיי חברך", אבל אם אין סכנה כזו נשקפת לבעל הקיטון, וודאי שעליו לתת מים לחברו. מסיק הרשב"א שכשאדם הולך במדבר ורואה שמונח קיטון של מים השייד למישהו, פשוט שיהיה מותר לו לשתות את המים כדי להציל את נפשו, ואין כאן איסור גזל.

ד. שיטת רש"י ומקורותיה

למרות שסברת הראשונים שהובאה לעיל נראית לנו פשוטה, נראה שרש"י חולק עליה. מפשט דברי רש"י בפירושו לקושיית הגמרא על אחד הפירושים בבעיה של דוד המלך (ב"ק, שם ד"ה 'ויצילה'), נראה שאכן אסור לאדם להציל עצמו בממון חברו - כפשוטו, ולא כהסבר התוספות. לא היינו מחדשים הסבר זה בדעת רש"י, אילולי נאמר במפורש בספר 'פרשת דרכים'² (דרוש יט) שלאדם רגיל, למי שאינו מלך, אסור להציל את עצמו בממון של חברו. אסור היה לאדם רגיל לשרוף את אותם גדישים ושעורים של ישראל, בכדי לפגוע באותם פלשתים שאורבים לו, כי אסור לאדם להציל את עצמו בממון של חברו, גם במקרה של פיקוח נפש.

לכאורה, איך אפשר להסביר זאת?! הרי רק שלוש עבירות דוחות פיקוח נפש, ונאמר עליהן 'ייהרג ובל יעבור'?

אכן, מצאנו תנא שקבע במפורש שאכן ייהרג ואל יעבור במקרה כזה, ויש גם אמורא שכנראה הולך בשיטתו. המגיה של הפרשת דרכים מביא בעניין זה ראשונים ואחרונים.

² חיברו רבי יהודה רוניסי, בעל ספר 'משנה למלך', שהיה אחד מגדולי חכמי ישראל בטורקיה.

התנא הוא רבי מאיר שמביאים הראשונים מהתוספתא³, שמוסיף על 'ייהרג ובל יעבור' שבשלושת העבירות גם את איסור הגזל⁴. האמורא הוא רב חסדא (כתובות יט). שאמר שעדים שאמרו להם העידו עדות שקר, יש להם דין של 'ייהרג ובל יעבור'. הרמב"ן והריטב"א (בחידושיהם שם) מסבירים שדברי רב חסדא מבוססים על שיטת רבי מאיר, כי בעדות שקר, כשמדובר על נטילת ממון כתוצאה מהעדות, יש איסור גזל.

לפי שיטה זו מתבארת גם גמרא מפורסמת (בבא קמא פ). שמביאה את הסיפור התמוה על אותו חסיד שהיה גונח מליבו ושאלו לרופאים, וענו "אין לו תקנה עד שינק חלב רותח משחרית לשחרית", הביאו לו עז וקשרו אותה למיטתו והיה יונק ממנה משחרית לשחרית. אם כן, מדובר היה בפיקוח נפש, ככה הרופאים אמרו לו. לימים נכנסו חבריו לבקרו וכשראו את אותה עז קשורה למיטתו חזרו לאחוריהם ואמרו "ליסטים מזויין בביתו של זה ואנו נכנסים אצלו?" ישבו, בדקו ולא מצאו בו אלא אותו עוון של אותה עז ואף הוא בשעת מיתתו אמר "יודע אני שאין בי עוון אלא עוון אותה עז שעברתי דברי חבריי."

לכאורה תמוה, איזה עוון יש כאן? אמנם, יש גזירת חכמים שאסור לגדל בהמה דקה בארץ ישראל, בגלל החשש שפוגעת בממונם של ישראל, אבל כאן הרי זה פיקוח נפש? הרופאים אמרו לו שהוא צריך לינוק חלב רותח, ומאיזה בהמה? בהמה דקה. מה גם שהוא קשר את הבהמה הדקה למיטתו. אולם, לפי שיטת רבי מאיר ורב חסדא הדבר מובן, כי גם על גזל יש דין 'ייהרג ואל יעבור' ואין טענה של פיקוח נפש.

ה. טעם השיטה שגזל הוא בדין 'ייהרג ואל יעבור'

עד כה ראינו מקורות לשיטה שגם באיסור גזל יש דין ייהרג ואל יעבור, אך מה הסברא לכך? המהר"ם שיי"ק (שו"ת מהר"ם שיק יו"ד סימן שמו) מביא דבר שנראה לנו כאגדתא, או לפחות הוא לומד את האגדתא כפשוטם של דברים. חז"ל אומרים (ערכין טו): "כל מי שגוזל את חברו שווה פרוטה כאילו נוטל את נשמתו או נוטל את נפשו". הוא מוציא דברים אלו מגדר של מילי דאגדתא ורואה אותם כפשוטם כיסוד לשיטת רבי מאיר, רב חסדא ורש"י⁵.

הסבר אחר עולה ממקור מהירושלמי. בירושלמי לכאורה זו סוגיה מפורשת במסכת שבת (סוף פרק יד), שבה נאמר: "לא סוף דבר בשאמר לו הרוג את פלוני אלא אפילו חמוס את פלוני" גם כאן יש דין של ייהרג ואל יעבור. מסביר בעל קרבן העדה (שם): "לא סוף דבר, לא דווקא בשאמר לו הרוג פלוני באם לאו אני אהרוג אותך, שאסור להרוג חברו, אלא אפילו אמר לו גזול את פלוני באם לאו אהרגך, אסור לגזולו". זאת, בשל החזקה ש"אין אדם מעמיד עצמו על ממונו", בסוגיית הבא במחותרת הידועה בפרק בן סורר ומורה. אם כן, כל גזילה תבוא לידי שפיכות דמים. הוא מדייק בלשון של חמוס, כאן כבר מדובר על גזילה ולא על גניבה, "דגזילה מדעת בעלים היא וחיישינן" שהוא לא יעמיד את עצמו על ממונו, ויש חשש פיקוח נפש, יותר מאשר בגניבה.

³ ואינו בתוספתא שבפנינו.

⁴ לעניין שיטת רבי מאיר, יעויין 'אנציקלופדיה תלמודית' (כרך כב עמוד צו) ערך 'ייהרג ואל יעבור', ובמקורות שצוינו שם.

⁵ כך הסבירו אחרונים נוספים, יעויין שם הערה 462.

ו. פסיקת ההלכה

אמנם הבאנו כאן הרבה מקורות גם לשיטת רש"י, אבל לא כך נפסק להלכה. ההלכה נפסקה כמו פירוש אותם הראשונים שסוברים כמו בעלי התוספות והרא"ש, שמותר גם לאדם פרטי, שאינו מלך, להציל את עצמו בממון חברו אבל בתנאי שישלם (שו"ע חו"מ סימן שפח סעיף ב), ואילו מלך פורץ לו גדר והוא פטור מתשלומים.

יוצא מכאן, שאותו ראובן שנמצא בפני השאלה שהבאנו בתחילת הדברים, האם מותר להגיה איזשהו רכב בדרך בשביל להגיע לאותו הבית שיש שם לכודים, פצועים כדי לנסות ולהציל אותם, בוודאי שמותר לו. לגבי תשלומים, אמרנו שהוא צריך, לכאורה, לשלם, אלא אם כן הוא מלך.

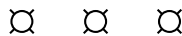
עם זאת, יש גמרא נוספת (בבא קמא ק"ז: וסנהדרין ע"ד). לגבי דין רודף. הגמרא מביאה שלושה דינים לגבי רודף, ואחד מהם הוא שמי שבא להציל את הנרדף מיד הרודף ואגב כך שבר כלים של אחרים - פטור. אומרת הגמרא הוא פטור לא מן הדין, כי סוף סוף הוא הזיק לכלים של אחרים, אלא הוא פטור מן התקנה, שאם לא תפטור אותו, לא יהיה אדם שירצה להציל את חברו.

זה מתקשר לסוגיה שלנו, שאותו אחד שעכשיו נגח רכב, הוא בעצמו לא צריך לשלם כי אחרת אנשים לא יחלצו לעזרת חבריהם הלכודים מחשש שהם יצטרכו לשלם. בימינו, חברות הביטוח ישלמו, ואם אין ביטוח אני לא יודע מי ישלם.

לגבי רכבי הצלה של פיקוד העורף, משטרה או מכבי אש, אפשר להחשיבם בגדר של המלכות 'מלך פורץ גדר' - למלך מותר, ולא רק שמותר לו, אלא גם הוא פטור מלשלם. למרות שגם פה יש מקום לשאול מי ישלם לאותם אנשים שהזיקו להם? אולם, על פי הסוגיה שלמדנו אז באמת יש פטור מתשלומים למלכות.

מה יהיה דינו של אמבולנס פרטי? ברכב הצלה כזה אין את הסברה שאמרנו לפני כן של אותה תקנה שנתקנה לרודף אחר רודף ששבר כלים שיש מצב שפעם הבאה, בגלל הצורך בתשלום, הוא לא ירצה לעזור לנרדף. כאן זאת הפרנסה שלו, ויש סיכוי שאפילו יגבה על נזקים שנגרמו בדרך.

לסיכום דברינו, שאלנו מה דינו של איש פרטי שמזיק ממון של אחרים כדי להציל אחרים? ומה דינם של ארגוני הצלה ממלכתיים? ומה באשר ארגון הצלה פרטי? בשני המקרים הראשונים יהיה מותר להם להזיק והם יהיו פטורים מתשלומים. במקרה השלישי, באמבולנס פרטי, יהיה מותר לו להזיק אך הוא יחויב בתשלומי הנזקים שיגרום.



קביעת מזוזה במקום פטור לצורך שמירה בלבד

שאלה

- א. מזוזה כסגולה לשמירה
 - ב. מזוזה שומרת או מצוה שומרת
 - ג. קביעת מזוזה כשאינן בה מצוה
- סיכום

שאלה.

בגליון א של הבטאון 'מחניך' (עמוד 15 ואילך) עסקתי בשאלה האם ישנה חובה לקבוע מזוזה בספינות חיל הים, ומסקנתי היתה שבחלק מהספינות הגדולות כדוגמת הסטי"ל והדבור, יש לקבוע מזוזה אך ללא ברכה. אבל בספינות הקטנות כדוגמת הגוררת והצרעה, אין כל חובה לקבוע בהן מזוזה. בעקבות פסיקה זו נשאלתי, האם מותר לקבוע מזוזות בספינות הללו, לצורך שמירה בלבד. שהרי ידוע שהמזוזה מהווה שמירה לבית, והחיילים המשרתים בספינות אלו מעוניינים לקבוע בהן מזוזות שישמרו עליהם מהסכנות הרבות שבים. או שמא, בגלל שספינות אלו פטורות ממזוזה, אסור לקבוע בהן מזוזה?

א. מזוזה כסגולה לשמירה

בראש ובראשונה, עלינו לדעת ולברר מהו המקור בדברי חז"ל שהמזוזה מהווה סגולה לשמירה. במסכת מנחות (לג:) נאמר:

"אמר רבא, מצוה להניחה (את המזוזה) בטפח הסמוך לרשות הרבים. מאי טעמא? רבנן אמרי, כדי שיפגע במצוה מיד. רב חנינא מסורא אומר, כי היכי דתינטריה¹. אמר רבי חנינא: בוא וראה שלא כמידת הקדוש ברוך הוא מידת בשר ודם. מידת בשר ודם - מלך יושב מבפנים ועבדיו משמרין אותו מבחוץ. מידת הקדוש ברוך הוא אינו כן, עבדיו יושבין מבפנים והוא משמרן מבחוץ, שנאמר (תהלים קכא ה) "ה' שומרך ה' צלך על יד ימינך".

כעין גמרא זו מוצאים אנו במסכת עבודה זרה (יא.) וזהו תוכן הדברים שם:

אונקלוס בר קלונימוס התגייר, שלח הקיסר הרומאי גדוד של חיילים כדי לאוסרו ולהביאו אליו. כאשר הגיעו החיילים לאונקלוס, גם הם התגיירו, וכך היה מספר פעמים, עד שציוה הקיסר לחייליו שכאשר יגיעו אל אונקלוס, לא ידברו עימו מאומה, מפני שחשש שאם ידברו עימו, יצליח לשכנע גם אותם שיתגיירו כקודמיהם. כאשר הגיעו החיילים, תפסו את אונקלוס והחלו ללכת בלי לדבר עימו מאומה. כשהגיעו לפתח הבית, ראה אונקלוס את המזוזה, הניח ידו עליה ושאל את החיילים האם יודעים אתם מה זה?! אמרו לו החיילים, אמור לנו אתה מה זה. אמר להם: מנהגו של עולם, מלך

¹ רש"י מפרש: "דתינטריה לכל הבית מן המזיקין".

בשר ודם יושב מבפנים ועבדיו משמרים אותו מבחוץ. ואילו הקדוש ברוך הוא עבדיו מבפנים והוא משמרן מבחוץ, שנאמר (תהלים שם ח') "ה' ישמור צאתך ובואך מעתה ועד עולם"².

משני קטעי הגמרא הללו אנו למדים, שהמזוזה הקבועה בפתח הבית, שומרת על כל הנמצאים בבית. אלו הן המקורות המופיעים בתלמוד בבלי. אך גם מהתלמוד ירושלמי נראה שיש ללמוד כך. במסכת פאה (פרק א הלכה א, דף ד.) נאמר:

"ארטבון³ שלח לרבי הקדוש חד מרגלי טבא אטימיטון (מרגלית מאוד חשובה וממש לא היה לה אומד). אמר ליה, שלח לי מילה דטבא דכוותה. שלח ליה חד מזוזה, אמר ליה מה אנא שלחי לך מילה דלית לה טימי (דבר שאין לו שומא וערך), ואת שלחת לי מילה דטבא חד פולר (מטבע קטנה). אמר ליה חפציך וחפצי לא ישוו בה, ולא עוד אלא דאת שלחית לי מילה דאנא מנטיר לה, ואנא שלחית לך מילה דאת דמך לך והיא מנטרא לך דכתיב (משלי ו כב) בהתהלךך תנחה אותך וגו'".

כדברים אלו אף מופיע בבבאראשית רבה (פרשה לה אות ד).

אולם, לפי דברי רבי מאיר הכהן זצ"ל מסרקסטה (הרמ"ד)⁴, אין ללמוד כלל וכלל מהגמרא במסכת עבודה זרה שהמזוזה הקבועה בפתח הבית, שומרת על כל הנמצאים בבית. שהרי, הרמב"ם (פרק ה מהלכות מזוזה הלכה ד) כותב בזו הלשון:

"מנהג פשוט שכותבים על המזוזה מבחוץ כנגד הריח שבין פרשה לפרשה 'שד-י', ואין בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ. אבל אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים או שמות קדושים או פסוק או חותמות, הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא. שאלו הטפשים לא די להם שבטלו המצוה, אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם של הקדוש ברוך הוא ואהבתו ועבודתו, כאילו הוא קמיע של הניית עצמן כמו שעלה על ליבם הסכל, שזהו דבר המהנה בהבלי העולם".

על דברים אלו מביא היסוף משנה' את קושיית הרמ"ד, שלכאורה מהגמרא במסכת עבודה זרה הני"ל משמע, שהקדוש ברוך הוא עושה את המזוזה כדי לשמור על ישראל, ואם כן מהי טענת הרמב"ם על אנשים אלו, ומדוע קוראם טיפשים. מתרץ על כך הרמ"ד, שכל מה שאונקלוס אמר לחיילים שהקדוש ברוך הוא עבדיו מבפנים והוא משמרן מבחוץ, לאמיתו של דבר, זה אינו נכון שהמזוזה שומרת על הנמצאים בתוך הבית, ואונקלוס אמר את דבריו אלו רק כדי להחשיב את עם ישראל לפני החיילים, ועל ידי כך יהיה להם חשק ורצון להתגייר, וממילא אין להקשות על הרמב"ם מדברי הגמרא.

² במאמר המוסגר, יש להבין מדוע ציטטה הגמרא במנחות את הפסוק "ה' שומרך" צלך על יד ימינך". ואילו הגמרא בעבודה זרה מביאה שאונקלוס אמר את הפסוק "ה' ישמור צאתך ובואך מעתה ועד עולם"? תרתי וחפשתי בספרים תשובה לשאלה זו, ומצאתי שהשאלת שלום' על השאילתות' דרב אחאי גאון (שאילתא קמה אות קסד) הקשה קושיה זו. והוסיף עוד, שלכאורה הפסוק "ה' שומרך..." הוא מוקדם בתהלים מהפסוק "ה' ישמור צאתך", ומדוע אונקלוס אמר להם דוקא את הפסוק השני? וכתב שם שיש לתרץ בדוחק ולומר, שמכיון שאצל אונקלוס החיילים תפסוהו והתחילו ללכת ורצו להוציאו מן הבית שהיה דר בו, לכן אמר להם דוקא את הפסוק "ה' ישמור צאתך". ועי"ש דתירץ עוד תירוץ, ואכמ"ל.

³ בדבר זהותו של 'ארטבון' - האם היה יהודי. עיין בקובץ 'זכור לאברהם' תשנו עמוד תמח במאמרו של הרב דוד ברדא שליט"א.

⁴ דבריו מובאים בכסף משנה פרק ה מהלכות מזוזה הלכה ד.

אבל לדעת ה'אגרות משה' (יורה דעה חלק ב סימן קמא סוף ענף א) למרות דברי הרמ"ך הנ"ל, שפיר אפשר ללמוד מהגמרא בעבודה זרה שהמזוזה שומרת על הבית מן המזיקין. מכיון שניתן לומר שמה שהרמ"ך כתב דאונקלוס אמר את דבריו כדי להחשיב את עם ישראל לפני החיילים. אין הכוונה כמו שכתבנו שבאמת אין המזוזה שומרת ומגינה על הנמצאים בבית. אלא ודאי המזוזה אכן שומרת על בני הבית, אלא שזאת **בזכות קיום המצוה** של קביעת המזוזה בפתח הבית. ואונקלוס לא אמר להם שזהו הטעם לשמירת המזוזה על בני הבית, אלא אמר להם שכל מצות מזוזה ניתנה לעם ישראל כדי שהמזוזה תשמור עליהם, והוא לא אמר להם את הסיבה האמיתית, מפני שרצונו היה להחשיב את עם ישראל לפניהם.

להלכה נפסק כמובא בגמרות הללו, וכך כותב הטור (יורה דעה סימן רפה):

"וגדולה מזה שהבית נשמר על ידה, כמו שדרשו בפסוק "ה' שומרך וגו'", מלך בשר ודם מבפנים ועבדיו שומרים אותו מבחוץ, ואתם ישינים על מטתכם והקדוש ברוך הוא שומר אתכם מבחוץ. ועל כן נתינתה בטפח החיצון, שיהא כל הבית ולפנים הימנה ובשמירתה. ומכל מקום לא יהא כוונת המקיימה אלא לקיים מצות הבורא יתעלה שציונו עליה".

עד כאן ביררנו האם המזוזה משמשת סגולה לשמירה לכל הנמצאים בבית. והסקנו, שאכן המזוזה שומרת על כל בני הבית.

ב. מזוזה שומרת או מצוה שומרת

עתה, נתחיל לברר האם המזוזה עצמה היא זו שמשמשת כסגולה לשמירה, וממילא גם כאשר היא אינה קבועה במקומה לפי כל כללי ההלכה, או שהיא קבועה במקום שפטור ממזוזה היא גם שומרת. או שמא קיום מצות מזוזה היא זו המהווה שמירה, וממילא כאשר המזוזה אינה קבועה כהלכה או שהיא קבועה במקום פטור, היא איננה משמשת כסגולה לשמירה.

במסכת מנחות (לב): נאמר:

"תניא נמי הכי, תלאה במקל או שהניחה אחר הדלת, סכנה ואין בה מצוה"⁵.

רש"י ז"ל בפירושו לגמרא שם כותב בזו הלשון:

"סכנה - מן המזיקים, שאין הבית משתמר בה, עד שיקבענה בצורת הפתח כהילכתה".

מדברי רש"י הללו משמע, שאף על פי שהאדם קבע בביתו מזוזה מהודרת בתכלית ההידור, שכתבה סופר צדיק וירא שמים, בכל זאת, כל זמן שלא קבע אותה כהלכתה - במקומה הנכון על פי ההלכה, אין היא שומרת על הבית מן המזיקים.

לכאורה דברי רש"י צריכים קצת ביאור. שהרי, לפי דבריו היה יותר נכון ומדויק שהברייתא תאמר, "אין בה מצוה, והוה סכנה". שהרי כל מה שאין הבית נשמר ממזיקים והוה סכנה, הוא מפני שמזוזה זו לא נקבעה במקומה הנכון ואין בה מצוה, ומדוע בברייתא נאמר "סכנה, ואין בה מצוה"? בנוסף לכך, תוספות שם (ד"ה סכנה) מקשה על דברי רש"י הנ"ל: "וקשה לרבינו תם, דאם כן הוה ליה למימר הכי, כל העשויה שלא כהלכתה". ובשיטה מקובצת (שם אות יא) מסביר את קושיית תוספות, שלכאורה מדוע דוקא כאן בפסול של תלאה במקל או שהניחה אחר הדלת, נזכרה הגמרא לכתוב שהוא

⁵ דברים אלו מובאים גם בתלמוד ירושלמי פרק ד דמגילה הלכה יב.

סכנה. הרי לפי רש"י כל זמן שאין המזוזה עצמה כשרה, או שלא נקבעה באופן הכשר, הוה סכנה, והיה יותר ראוי שהגמרא תכתוב כלל: "כל מזוזה העשויה שלא כהלכתה, הוה סכנה" מכיון שאיננה שומרת את הבית מן המזיקין? לכן חולק תוספות על רש"י וסובר שהסכנה שעליה מדברת הברייתא, היא סכנה ממשית ולא סכנה ממזיקין. שהרי מדובר שתלה את המזוזה במקל, והאדם בלי כוונה יכול להיתקל במקל ולהיפצע בראשו. וכך גם במקרה שהניח את המזוזה מאחורי הדלת, רגילה היא להיות בולטת מן הקיר, והאדם בלי כוונה מכה בה את ראשו ונפצע.

לאור דברי תוספות הללו, ניתן לומר שהם סוברים, שהמזוזה שומרת את בני הבית מן המזיקים אפילו בזמן שאין בה מצוה, כגון, שאינה קבועה במקומה הנכון או שאינה כתובה כהלכתה. שהרי, אם הדבר נכון, שבמקרה והמזוזה אינה קבועה כהלכתה, היא איננה שומרת ומגינה על הבית, תהיה קשה קושיית התוספות לא רק על רש"י אלא גם על עצמו, מדוע הגמרא לא כותבת כלל: "כל מזוזה העשויה שלא כהלכתה, הוה סכנה". בנוסף, קושייתנו על הגמרא לפי דברי רש"י הנ"ל - מדוע כתוב "סכנה, ואין בה מצוה" ולא כתוב "אין בה מצוה והוה סכנה", קושיה זו אינה קשה כלל לשיטת תוספות. שהרי, אין כל שייכות בין הסכנה לבין אין בה מצוה. הוה סכנה מכיון שיש כאן סכנה ממשית, שהאדם יכול לפצוע את ראשו על ידי המזוזה. ואין בה מצוה, מכיון שהיא אינה קבועה במקומה הנכון לפי כללי ההלכה, ולכן "הסכנה" יכולה להיות כתובה בגמרא גם לפני "אין בה מצוה" ואין סדר לדברים. אך לשיטת רש"י קושייתנו במקומה עומדת.

ונראה ליישב בדוחק ולומר, שהאמת היא שהסכנה שישנה כאן, היא מחמת שאין בזה מצוה ואין הבית נשמר מן המזיקין. והברייתא בכוונה תחילה כתבה את "הסכנה" לפני "אין בה מצוה", שהרי, אילו בתחילה היה כתוב "אין בה מצוה" ולאחר מכן "סכנה", הייתי יכול לומר, שדוקא כאן שאין בה מצוה וגם יש סכנה מחמת שאין בה מצוה, אין לאדם לשים את המזוזה. אבל במקום שיש מצוה אך יש סכנה ממשית, בכל זאת ישים האדם את המזוזה. לכן הברייתא כתבה בתחילה "סכנה" ולאחר מכן "אין בה מצוה", להשמיענו, שאפילו היכן שיש בה מצוה אך יש בה גם סכנה, אין לקבוע את המזוזה. שהרי התורה אמרה (ויקרא יח ה) "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" ודרשו על כך חז"ל (יומא פה:): "וחי בהם - ולא שימות בהם", ואין לאדם לעשות מצוה כשבעשייתה הוא מסכן את חייו עלי אדמות. בכך יישבנו את שיטת רש"י מקושייתנו, אבל על קושיית התוספות, לא מצאתי יישוב.

מעתה יוצא איפוא, ששאלתנו האם המזוזה משמשת סגולה לשמירה גם בזמן שאינה קבועה במקום החייב במזוזה, כגון שקובע אותה בספינת הגוררת או הצירעה, דבר זה תלוי במחלוקת רש"י ותוספות הנ"ל. לרש"י שסובר שברגע שאין במזוזה מצוה, יש סכנה מפני שהיא אינה שומרת מהמזיקין. ממילא כשחייל קובע מזוזה בגוררת או בצרעה, לא הוה מצוה, שהרי אין מצוה לקבוע מזוזה בספינות אלו - כפי שהסקתי במאמרי הנ"ל, ואם כן היא אינה שומרת על החיילים המפליגים בה. מה שאין כן לשיטת תוספות שהברייתא דיברה רק על סכנה ממשית, ממילא כשקובעים מזוזה בגוררת או בצרעה, נכון שאין בכך מצוה, מכיון שספינות אלו פטורות ממזוזה, אך למרות זאת המזוזה משמשת כסגולה לשמירה לכל החיילים המפליגים בספינות אלו.

ראיה לשיטת רש"י שהמזוזה שומרת ומגינה רק כשהיא כהלכה, ניתן להביא מהשאלות דרב אחאי גאון (שאלתא קמה). שם מובא הסיפור שציטטנו מהירושלמי בתחילת דברינו, אך בתוספת דברים שאינם מופיעים לא בירושלמי ולא במדרש רבה הנ"ל. וזה לשון השאלות:

"מיד נכנס שד בביתו של ארטבן, ולא היה לו אלא בת אחת, ובאו כל הרופאים ולא הועילו לה. כיון שנטל ארטבן את המזוזה ו**שם לה על הפתח**, מיד ברחא אותה שדה, ונטל רבנו הקדוש מרגלית לעצמו".

אם כן, רואים אנו בפירוש, שכל זמן שארטבן לא קבע את המזוזה על פתח הדלת, סגולת המזוזה לא הועילה לביתו.

להלכה האם פוסקים כרש"י או כתוספות, נראה שקיימות בכך שתי שיטות. האחת, שיטת הטור שפוסק כתוספות. וזה לשונו (יורה דעה סימן רפט):

"ואם הניחה אחורי הדלת, אין זה מצותה. ונראה, שאם שינה באלו המקומות, אינו מעכב, רק שתהיה בצד הימין לביאה".

כותב על כך הב"ח שם :

"משמע מדכתב רבנו הך ונראה, בטר דכתב ואם הניחה אחורי הדלת, אלמא דסבירא ליה, דאף בהניחה אחורי הדלת אינו מעכב, וכן פירש בית יוסף עיין שם. ותימה, דהלא רש"י מפרש סכנה מן המזיקין, שאין הבית משתמר בה, עד שיקבענה בצורת הפתח כהלכתה, עכ"ל. אלמא דמעכב, מדאין הבית משתמר בה. ויש לומר, דרבנו דחה פירוש רש"י, מדהקשו עליו התוספות לשם, ומפרשי בשם רבנו תם סכנה - דאחורי הדלת משום דמכה בה ראשו, אלמא משמע דהבית משתמר בה שפיר, דאינו מעכב".

אם כן, הטור, הבית יוסף והב"ח פוסקים כהתוספות, ולעיל כבר כתבנו שלשיטת התוספות ניתן לומר שהם סוברים, שהמזוזה שומרת ומגינה גם אם היא איננה קבועה כהלכתה, וממילא גם אפשר לומר דהני פוסקים הכי סבירא להו להלכה, שאפשר לקבוע מזוזה במקום שאינו חייב במזוזה כמו הגוררת והצירעה, ובכל זאת היא תשמור ותגן על כל החיילים המפליגים בספינות אלו.

השיטה השנייה היא שיטת הרמב"ם שפוסק כרש"י. הרמב"ם (הלכות מזוזה פרק ה הלכה ח) כותב :

"תלאה במקל פסולה, שאין זו קבועה. הניחה אחרי הדלת, לא עשה כלום".

מהא שכותב שיפסולה' או שילא עשה כלום, משמע שסבירא ליה כרש"י שמה שאין הבית משתמר, משמע שדבר זה מעכב ולא עשה כלום. יוצא איפוא, שאם האדם יקבע מזוזה בספינה שאינה חייבת במזוזה, המזוזה לא תגן ולא תשמור על כל נוסעי הספינה, מפני שהיא קבועה שלא כהלכתה.

וכבר כתב כן הרמב"ם בפירוש (שם הלכה ד), וזה לשונו :

"מנהג פשוט שכותבים על המזוזה מבחוץ כנגד הריח שבין פרשה לפרשה שד-י, ואין בזה הפסד, לפי שהוא מבחוץ. אבל אלו שכותבין מבפנים שמות המלאכים, שמות קדושים או פסוק או חותמות, הרי הן בכלל מי שאין להם חלק לעולם הבא. שאלו הטפשים, לא די להם שבטלו המצוה, אלא שעשו מצוה גדולה שהיא יחוד השם של הקדוש ברוך הוא ואהבתו ועבודתו, כאילו הוא קמיע של הניית עצמן, כמו שעלה על ליבם הסכל שזהו דבר המהנה בהבלי העולם".

מדבריו ניתן ללמוד, שכאשר לא עושים את המזוזה כהלכתה, כגון שמוסיפים בה כל מיני הוספות, כמו שמות של מלאכים וכדומה, ובמיוחד כאשר עושים את המזוזה אך ורק כקמיע לשמירה, זה אינו טוב, והעושים כן אין להם חלק לעולם הבא. ובוודאי שבמקרה כזה המזוזה אינה שומרת ומגינה.

כך למד גם הכסף משנה בדברי הרמב"ם הללו, וזה לשונו שם :

"לכך צריך לומר, דאין הכי נמי שהמזוזה שומרת על הבית כשהיא כתובה כתיקנה. לא המלאכים הכתובים בה מבפנים, וגם אין הכוונה בעשייתה לשמור הבית, אלא צריך שיכוין לקיים מצות הקדוש ברוך הוא, וממילא נמשך שתשמור הבית".⁶

כדברים אלו פוסק הדרכי משה (יורה דעה סימן רפו אות ד) :

"כתב המרדכי (הלכות קטנות סימן תקסב) בשם המהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימונה סימן קח), מובטח אני, שכל בית מתוקן במזוזה **כהלכתה** אין שום מזיק יכול לשלוט בו".

אם כן, אם יקבעו מזוזה בגוררת או בצרעה כדי שהיא תשמור על כל החיילים המפליגים בהן, דבר זה לא יעזור ולא ישמור, מכיון שאין חובה ומצוה לקבוע מזוזה בספינות אלו. יתירה מכך, יתכן שהם יהיו בכלל אלו שאין להם חלק לעולם הבא חס וחלילה כפי שכתב הרמב"ם הנ"ל, שהרי הם משתמשים במזוזה אך ורק לצורך קמיע.

ג. קביעת מזוזה כשאין בה מצוה

עד כה יוצא לנו, שקיימת מחלוקת בין רש"י לתוספות, האם המזוזה שומרת ומגינה גם כשהיא אינה קבועה כהלכתה. אך למעשה נראה, שאין להשתמש במזוזה כקמיע לשמירה, ולכן אין לקבוע מזוזה בספינה שאינה חייבת במזוזה רק כדי שתשמור על נוסעיה, וזאת מפני ג' טעמים. א. מכיון שאין זה ברור ופשוט, דהתוספות והטור סוברים שהמזוזה שומרת ומגינה גם כשאינה קבועה כהלכתה. ב. גם אם ננקוט כן, הלא הש"ך (יורה דעה שם ס"ק ג) לענין תלאה במקל או שהניחה אחורי הדלת, כותב שיש להחמיר ולחוש לשיטת הרמב"ם ודעימיה שהמזוזה פסולה, והרמב"ם הלא סבירא ליה שהמזוזה אינה שומרת ומגינה אם איננה קבועה כהלכתה. ג. אם נפסוק שהמזוזה שומרת ומגינה גם כשאיננה קבועה כהלכתה, תקלות רבות יכולות לצאת מכך, כגון שאנשים ישימו מזוזה בתוך התיק שלהם והמזוזה תתבזה וכדומה. לכן, יש לנהוג כדעת הרמב"ם ודעימיה, ואין להשתמש במזוזה כקמיע לשמירה, ולכן אין לקבוע מזוזה בספינות כדוגמת הגוררת והצרעה רק כדי שתשמור על נוסעיה.

ברם, שיטת האגרות משה (שם) שהמזוזה משמשת כסגולה לשמירה, גם בזמן שהיא אינה קבועה במקומה לפי ההלכה, אפילו כשהיא נמצאת על גופו של האדם. ואלו הן מקצת דבריו: פשוט שגם פרשיות דמזוזה לא גריעי משאר פסוקים ושמות ששייך לכותבם בקמיע לשמירה, ורק מה שסוברין שכל הנחת המזוזה בפתח הבית, היא רק לשמירה, זה אינו נכון, והוה ביטול המצוה. וכן מפורש בגמרא בשבת (סא:): שהיו כותבין קמיעין מענינות הרבה ויש בהן משום קדושה, ואיפסק כן ברמב"ם (פרק י מהלכות ספר תורה הלכה ה). וכל מה שהרמב"ם כותב בהלכה שהבאנו לעיל, שהם טפשים שמבטלים מצוה גדולה, כוונתו רק לאלו החושבים שכל מצות מזוזה היא רק כדי לשמור על הבית.

אחת מראיותיו, היא מהתוספות יום טוב, וזו לשון האגרות משה :

"וכמפורש בתוספות יום טוב (כלים פרק יז משנה טז) שמפרש כן בכוונת הרמב"ם (פרק ב מכלים הלכה ב) שנקט, מקל שיש בו בית

⁶ עיין בשו"ת אגרות משה שהבאנו לעיל, דבענף א שם ביאר יפה את שיטת הרמב"ם והכסף משנה הנ"ל. אך להלכה למעשה אין נפקא מינה בין ביאורנו בדברי הרמב"ם, לבין ביאורו של האגרות משה.

קיבול מזוזה, שמשמע שכן היה אורח ארעא. ואינו כלום מה שכתב בתוס' אנשי שם, שהרמב"ם שכתב שהם טפשים, קאי גם על אנשים כאלו. דהא אדרבה, מפורש ברמב"ם שאינו כן, אלא על אלו שכותבין שמות מלאכים ושמות קדושים בפנים - קראן טפשים, ולא על אלו שכותבין מבחוץ, וכל שכן שלא על אלו שנושאים מזוזה עימם לשמירה. ומשמע שגם הוא סובר דיש בזה שמירה כקמיע, ואף חכמים גדולים רשאים לעשות כן, ועיין בספר סדרי טהרות להגאון האדמו"ר מראדזין, שפירש כהתו"ט וביאר בד"ה 'ומקל', שמוכרחין לפרש כן".

והנה אנכי הצעיר באלפי ישראל, לא זכיתי להבין מהי ראייתו מדברי התוספות יום טוב הנ"ל. שהרי לכאורה בדברי התוספות יום טוב רואים בפירוש כדברינו, שאין המזוזה שומרת כאשר היא אינה כמצותה, ולא כדעת האגרות משה. וזה לשון התוס' יו"ט שם: "ומקל שיש בו בית קיבול מזוזה ומרגלית, לשון הר"ב: ועושין כך כדי לגנוב את המכס. וכלומר, שמניח בו המזוזה שאין נותנין ממנה מכס, ותחתיה טומן המרגליות. אבל לשון הרמב"ם בפרק כ מהלכות כלים, מקל שיש בו בית קיבול מזוזה או מקום מרגלית, ע"כ. ולפי זה, בית קיבול מזוזה - אורח ארעא, ולא משום גניבת מכס. ואפשר, שהיו האנשים בזמן המשנה נושאים מזוזה עימם, **וחשבו** זה למצוה ולשמירה להם".

אם כן, התו"ט בעצמו כותב שהאנשים שעשו זאת חשבו שהמזוזה שומרת עליהם. והם רק חשבו כך, אבל אליבא דאמת זה לא שמר עליהם, כי מזוזה שאינה קבועה כמצותה אינה שומרת, וממש כדברינו.

כמו כן משמע שם מדברי ה'תוספות אנשי שם', דהוא אינו מקבל את דברי התו"ט, דאם דבריו הם נכונים, יוצא שהאנשים הללו היו טפשים, וכי התנא של המשנה בשופטני עסיק?! לכן הוא מפרש שם שדרכם היתה כאשר הלכו למקום רחוק, היו נוטלים עימם מקל ובו מזוזה, וכשהיו ישנים בפונדק, היו תולין את המקל בו עד הבוקר, כדי שיהיה להם זיכרון של מזוזה, שהרי דירת עראי אינה חייבת במזוזה. חזינן בפירוש שהוא הבין בדברי התו"ט שכוונתו היא, שהאנשים הללו טעו וחשבו שמזוזה שאינה קבועה כהלכתה, היא גם שומרת, וזה אינו נכון. ובפשטות בדבר זה גם הוא סבירא ליה כהתוספות יו"ט. ובנוסף לכך, מנא ליה לבעל האגרות משה, שהפסוקים הכתובים במזוזה הם פסוקי שמירה, אולי הם אינם פסוקי שמירה ורק בזכות קיום המצוה אנו נשמרים, ופסוקים אלו אינם דומים לכל מיני פסוקים שהם ידועים כפסוקי שמירה?! אם כן דברי האגרות משה טעונים ביאור, וה' יאיר עינינו בתורתו.

לאור כל האמור לעיל, אנו על משמרתנו נעמודה, שכל זמן שהמזוזה אינה קבועה במקומה כהלכתה, או שקובעים אותה במקום שאינו חייב במזוזה, היא אינה משמשת כסגולה לשמירה. אך אם בכל זאת קבע האדם מזוזה במקום שפטור ממזוזה, כדוגמת ספינת הגוררת או הצרעה, לא רק שהיא אינה משמשת כסגולה לשמירה על נוסעי הספינה, אלא אף היא יכולה להזיק להם. וזאת על פי האור זרוע (הלכות תפילין סימן תקסה) שמצטט את דברי הגמרא במסכת מנחות (לה). שכל העושה את תפילתו עגולה, סכנה ואין בה מצוה. וכותב על כך שהסכנה היא מפני שהאדם נושא את השם הקדוש שלא כהלכתו. אם כן, גם במקרה דידן, אם החייל יקבע מזוזה בגוררת או בצרעה, הרי הוא נושא את השם הקדוש שלא כהלכתו, מכיון שספינות אלו פטורות ממזוזה, וחס וחלילה הוא וכל נוסעי הספינה יכולים להינזק.

למרות מסקנתנו שאין לקבוע מזוזה בגוררת או בצרעה, יש לדעת! שהמזוזה שקבועה בביתו ובחדרו של כל חייל, שומרת היא ומגינה עליו גם כאשר הוא מפליג בספינה. וזאת, על פי המבואר בספרי הפוסקים, שכאשר אדם קובע מזוזה כשרה בביתו לפי כל כללי ההלכה, ומכוון בעיקר לקיום מצות "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך", לא רק שהיא שומרת על בני הבית כאשר הם נמצאים בתוך הבית, אלא גם כאשר בני הבית יוצאים מחוץ לבית, המזוזה ממשיכה לשמור עליהם. אם כן, חייל הרוצה שתהיה לו שמירה בעת הפלגתו בים, יקנה מזוזה כשרה במקום מוסמך, ויקבע את המזוזה בביתו לפי כל כללי ההלכה, שהמזוזה לא תהיה למעלה מדאי או למטה מדאי, וכדומה. וכן יודא שבחדר המגורים שלו בבסיס ישנה מזוזה כשרה. ואז, לא רק שהמזוזה תשמור עליו בתוך ביתו ובחדרו, אלא גם תשמור עליו גם כשהוא מחוץ לביתו או לחדרו. כך גם כותב המהרש"א (חידושי אגדות עמ"ס מנחות לג:), ומסיים שזהו מה שממשיך הפסוק ואומר: "ה' ישמור צאתך וגו'". הדרכי משה (שם אות ב) כותב⁷:

"כתב מהרי"ל (סוף ספר מנהגי מהרי"ל, בליקוטים ממהר"ש מאושטריך זצ"ל אות צא): הרוצה לילך לדרך חוץ לעיר, כשיוצא יניח ידו על המזוזה ויאמר: בשמך טל אטלה. כי טל בגימטריא - כוזו. ובכל עת שיצא מן הפתח, יניח ידו על המזוזה ויאמר: ה' שומרי ה' צילי על יד ימיני, ה' ישמור צאתי ובואי מעתה ועד עולם".

סיכום

ספינות חיל הים - הגוררת והצרעה, שהן אינן חייבות במזוזה, אין לקבוע בהן מזוזה לצורך שמירה בלבד. אלא יש להקפיד שכל חייל בביתו הפרטי ובחדר המגורים שלו בבסיס, תהיה קבועה לו מזוזה כשרה כדת וכהלכה, ואז בעזרת השם היא תשמור עליו גם בעת הפלגתו בספינה בלב ים.



⁷ וכן כתוב שם בדרישה.

ביטול קריאה בשבת

שאלה

- א. רקע.
 - ב. הפרשה מאיסור כלאיים.
 - ג. הפרשת כהן מטומאת מת.
 - ד. חילוק בין שוגג לאנוס.
 - ה. חילוק בין עשה עבירה בימים, לעשה ממילא.
 - ו. חילוק בין 'עובר לשעה' לעובר 'כל ימיו'.
 - ז. כשאין ידיעה אין עבירה.
 - ח. אנוס בעבירה לשעה.
 - ט. כשהתחיל בהיתר.
 - י. המעשה נחשב למצווה למרות שאין בו צורך.
 - יא. שיקולים נוספים להיתר ולאיסור.
 - יב. דרך להתיר את פעולת ההתקשרות.
- מסקנות.
סיכום.

שאלה

מפקד ששבת בליל שבת בביתו שבירושלים, ובמהלך סעודת השבת הוזעק לצבא על ידי סמל המבצעים של היחידה, שהודיעו כי עליו להגיע עד חצות הלילה לצפון הארץ, לשם קבלת תדריך מבצעי, ולאחר כחצי שעה התבטלה קריאתו. האם רשאי סמל המבצעים להתקשר שנית למפקדו, כדי לידעו שקריאתו בוטלה. או מכיון שאינו מתקשר לצורך בטחוני, אלא להצלת המפקד מנסיעה ברכב בשבת, הדבר אסור. כמו כן האם למפקד מותר להורות לסמל המבצעים לאחר שהלה מזעיקו, שאם תתבטל הקריאה, יודיעו על כך בטלפון, כדי להמנע מנסיעה ברכב בשבת.

תשובה

א. רקע

משימות רבות המוטלות השכם והערב על יחידות שונות, נדחות או מתבטלות, זמן קצר לאחר 'הורדתן' לכוחות, בשל שינויים בנתוני השטח, מזג האוויר, האויב וכדומה. כך הוא אופי המציאות הצבאית ובעיקר זו הקרבית. מצד אחד ברור, שאסור לאדם לעבור אפילו עבירה קלה, להצלת אדם אחר מעבירה שעובר עליה בפשיעה. [ואין ראייה מאליהו רבא (הובא בפרי מגדים מש"ז סוף סימן שו) שעל איסור דרבנן מותר לעבור, משום ששם מדובר על המרת הדת של הבת, שהוא מקרה מיוחד, ואין כאן מקומו]. מצד שני כשאדם עומד לעבור עבירה בשבת, שלא מתוך פשיעה, בזה דנו רבותינו הראשונים, אם אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך (שבת ד.), וכשמותר לחטא להצלת החבר, דנו אם הותר רק איסור דרבנן, או גם איסור תורה ובאילו תנאים.

השאלה בה אנו דנים, עוסקת במציאות בה נדרש מפקד לנסוע בשבת לצורך בטחוני, בו זמנית שנודע לסמל המבצעים שנסיעת מפקדו מיותרת.

אילו ניתן היה ליידע את המפקד, ללא חילול שבת, שהזעקתו בוטלה, ודאי שצריך היה לעשות זאת, ולו כדי למנוע מהמפקד טירחה מרובה הכרוכה בחזרה לצבא, ולאפשר לו מנוחה בביתו לצורך אגירת כוחות חדשים לשבוע הפעילות הבא. אולם כשניתן ליידע את המפקד על כך רק דרך הטלפון, יש לדון בדבר, משום שסמל המבצעים אינו מתקשר לצורך פיקוח נפש, אלא להצלת אדם מנסיעה ברכב בשבת, בעוד שלמפקד יתכן שאין כלל עבירה, כל עוד לא נודע לו דבר ביטול קריאתו. לכן עלינו להגדיר מהו מעמדו ההלכתי של המפקד במצב שקריאתו בוטלה והוא אינו מודע לכך. האם המפקד נחשב עובר עבירה בשוגג או באונס, או שאדרבא, בנסיעתו הוא מקיים מצוה, אף שבפועל אינו מציל. אם כך פני הדברים, יתכן שלא רק שאין חובה לידעו על דבר ביטול קריאתו, אלא אף אסור לעשות זאת, מאחר והדבר כרוך בחילול שבת מצד סמל המבצעים, שצריך לאפשר לו להמשיך בנסיעתו.

אלא שיש לקחת בחשבון את העובדה, שהמפקד עשוי להמצא בליל שבת, לאחר לילה ללא שינה, כשנהגו או אדם אחר אינו מצטרף עמו לנסיעה שעשויה להתארך מספר שעות. כמו כן יש להביא בחשבון, שכאשר היחידה נמצאת בתקופה של פעילות מבצעית, יש חשיבות רבה למנוחת המפקד בביתו, משום שהדבר מאפשר לו לאגור כוחות חדשים לקראת שבוע הפעילות הבא, בעוד שחזרתו לצבא בליל שבת או אפילו בשבת עצמה, תמנע זאת ממנו. גם לעיתוי שבו נודע לסמל המבצעים דבר ביטול הקריאה, ישנה השלכה חשובה לשאלה שלפנינו. משום שכל עוד לא יצא המפקד מביתו לצבא, הדיון נוגע רק להיתר הדיבור בטלפון הכרוך בדרך כלל באיסור דרבנן. אולם כשהמפקד מקבל את הידיעה שקריאתו בוטלה, על אם הדרך בין ירושלים לגבול הצפון, נוגע הדיון גם לשאלת 'החזרה בשבת' ברכב, דבר שלרוב הפוסקים הותר רק על ידי נהג גוי. מאידך לשבות על אם הדרך אין זה מעשי, וישוב סמוך לשבות בו לא תמיד מצוי.

נוסף על הנאמר לעיל, יש למסגרת החברתית בצבא השלכה לענייננו. שכן גם כשטווח הנסיעה מהבית ליחידה קצר, אבל המפקד אינו שומר מצוות, וסמל המבצעים מעוניין להקפיד על ההלכה, האוסרת עליו לבטל קריאה, יתכן מאד שאם סמל המבצעים לא יידע את המפקד שנסיעתו מותרת, הוא ישפט ואולי אף יאסר או יורחק מתפקידו. לכן יש מקום לדון, אם במציאות מורכבת שכזו, מותר להתקשר בשבת אל המפקד, כדי לידעו שקריאתו בוטלה.

ב. הפרשה מאיסור כלאיים

הרא"ש (נדה פרק ט סימן ו) הביא את דברי הירושלמי (כלאים פרק ט סוף הלכה א), שם שנינו אין מדקדקין לא במת ולא בכלאיים בבית המדרש. רבי יוסי הוה יתיב ומתני, והוה תמן מיתה, מאן דנפק לא אמר ליה כלום, ומאן דתיב לא אמר ליה כלום. רבי אמי הוה יתיב ומתני, אמר ליה חד לחבריה את לבוש כלאיים, אמר ליה רבי אמי שלוף מאניך והב ליה ע"כ. על זה כתב הרא"ש דסבירא ליה לרבי אמי כאמורא דשרי. אי נמי בכלאיים דרבנן. אי נמי דווקא המוצא כלאיים בבגדו אין חכמה ואין תבונה לנגד ה' וצריך לפושטו אפילו בשוק. אבל אם אדם רואה כלאיים דאורייתא בבגדי חברו, והלבוש כלאיים אינו יודע, אין לאמר לו בשוק עד שיגיע לביתו, דמשום כבוד הבריות ישתוק ולא יפרישנו משוגג. ע"כ.

אבל הרמב"ם (הלכות כלאים פרק י הלכה כט) כתב, שהרואה כלאיים של תורה על חברו, קורעו מעליו אפילו בשוק, ואפילו הוא רבו שלמדו חכמה. משמע שהרמב"ם חולק על דברי הרא"ש הנ"ל. וכתב הרדב"ז (שם) שהרמב"ם אינו גורס בברכות (יט:), "אמר רבי יהודה אמר רב המוצא כלאיים בבגדו פושטו". אלא "המוצא כלאיים פושטו", ומשמע גם בחברו,

וכמעשה ברב אדא בר אהבה בברכות (כ). הטעם לזה הוא, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה. להלכה, פסק השו"ע (יו"ד סימן שג סעיף א) כהרמב"ם, והרמ"א (שם) פסק כהרא"ש.

אומנם הבי"ח (טור יו"ד סימן שג) כתב שגם הרמב"ם לא התכוין שקורעו מעליו בשוק, אלא באופן שהוא מזיד, דהיינו שידוע שהוא לבוש כלאיים של תורה, אבל אם הלוש שוגג, דהיינו שאינו יודע כלל שהוא כלאיים (שו"ד יו"ד סימן שג ס"ק ב), שותק עד שיגיע לביתו ואחר כך מודיעו, ולא נחלקו בזה הרמב"ם והרא"ש. אולם נראה שיש לחוש לדברי השו"ע שסובר, שאף בשוגג פושטו אפילו בשוק, וכפי שהעלה להלכה השאגת אריה (סימן נח).

ג. הפרשת כהן בטומאת מת

גם בנוגע לכהן ששוכב ערום באוהל המת ולא יודע שיש מת באוהל, פסק הרמ"א (יו"ד סימן שעב סעיף א), שאין להגיד לו, אלא יקראו לו סתם שיצא כדי שילביש עצמו תחילה. אבל אם כבר הגידו, אסור להמתין עד שילביש עצמו. ודווקא אם הוא באוהל המת שהוא טומאה דאורייתא, אבל אם הוא בבית הפרס, או בארץ העמים, שהיא טומאה דרבנן, ילביש עצמו תחילה, דגדול כבוד הבריות. דברי הרמ"א הם על פי שו"ת תרומת הדשן (סימן רפה), וציין לפסקו בענין כלאיים (ביו"ד סימן שג).

נמצא שלדעת הרא"ש והרמ"א, כאשר אין האדם מודע לאיסור שהוא עובר, כגון שלובש כלאיים דאורייתא, או כהן הישן ערום בבית שבו מת, אין להודיעו מחמת שגדול כבוד הבריות והוא שוגג. אולם ברגע שסרה המניעה של כבוד הבריות, כגון שהאדם הלבוש כלאיים כבר הגיע לביתו, חובה להפרישו מאיסור. הוא הדין לגבי כהן הישן בבית שבו מת, שאין היתר להשאירו לישון שם רק מחמת שלא ידוע לו, שהרי הרמ"א (שם) פסק, שכהן שהוא ישן ומת עמו באוהל, צריכין להקיצו ולהגיד לו כדי שיצא (שו"ת מהרי"ל סימן טט), ורק על האופן כיצד לומר לו, כתב הרמ"א שיקראו לו סתם, כדי שיתלבש ויצא, ואחר כך יגלו לו שמת בבית, משום שגדול כבוד הבריות. כך כתב גם השו"ד (יו"ד סימן שעב ס"ק ג), שצריכין להקיץ את הכהן שמת עמו באוהל, משום שאפילו בלא שהייה עובר הכהן. ואע"ג שאינו יודע, מכול מקום עובר איסור בשוגג. ואע"ג שאינו עושה מעשה, איסור יש, ולאחרים שיוודעים מכך מצוה להפרישו. עכ"ל תשובת מהרי"ל (סימן טט) שהביא השו"ד. לאור זה נראה, שאף שהמפקד שקריאתו בוטלה אינו מודע לכך שנסיעתו מיותרת, מכיון שעובר בנסיעתו בשבת על איסור בשוגג, יש מצוה לאחרים שיוודעים מכך, להפרישו מאיסור נסיעה בשבת, ובעיקר שבנסיעתו הוא עושה מעשה. אולם מאחר וביטול הקריאה כרוך באיסור דיבור בטלפון, אין להתיר זאת, משום שהתקשרותו של סמל המבצעים למפקד אינה לצורך פיקוח נפש, אלא למניעת איסור, שודאי חמור יותר מכבוד הבריות. נמצא שאם כשאדם עובר על איסור כלאיים בלא שמודע לכך, ההלכה היא שאין להפרישו מאיסור כשמצטרף הטעם של כבוד הבריות, הוא הדין שאין להפריש את המפקד מנסיעה אסורה, כשהדבר כרוך באיסור דיבור בטלפון מצד סמל המבצעים.

ד. דין 'אנוס'

ראיה לכך שכאשר אדם אנוס אין חובה להפרישו מאיסור, יש להביא ממה שפסק השו"ע (יו"ד סימן תב סעיף יב) בנוגע למי שמת לו מת ולא נודע לו, שאינו חובה שיאמרו לו, ואפילו באביו ואמו, ועל זה נאמר מוציא דיבה הוא כסיל. ומותר להזמין לסעודת אירוסין ונישואין וכל שמחה, כיון שאינו יודע. ע"כ. מוכח שאפילו באבלות יום ראשון שהוא מדאורייתא, ואפילו שעובר בקום ועשה, אין חובה להפרישו מאיסור. לפי דברי

הרא"ש ותרומת הדשן דין זה מובן, משום שאינו יודע שמת לו מת ואינו עובר עבירה. אלא שפסקי השו"ע סותרים זה לזה. שכן השו"ע (בסימן שג) פסק כדברי הרמב"ם, שהרואה את חברו לובש כלאיים דאורייתא בשוגג חייב להודיעו, ובנוגע למי שמת לו מת, פסק שאין חובה להודיעו, ואף התיר להזמינו לכתחילה אפילו לסעודת רשות.

בספר 'בני חיי' (סימן שפג), פסק בשם מהר"ש הלוי (סימן כז), שמותר לבעל לשמש עם אשתו שמת לה קרוב והיא אינה יודעת. לפסק זה הסכים המהר"י עייש בספרו 'שבת יהודה' (סימן שפג) והביא ראיה לדין זה, מפסק השו"ע, המתיר להזמין לחתונה מי שמת לו מת ולא נודע לו. אלא שבשו"ת 'בית יהודה' (ח"א יו"ד סימן יז ד"ה 'ומעתה'), תמה על דין זה, משום שאפילו באיסור דרבנן יש משום ולפני עור לא תתן מכשול, ובעיקר אם היה זה יום מיתה או קבורה שהוא מדאורייתא. וגם אם אין איסור לפני עור, אלא במי שמושיט את האיסור לעובר העבירה, ולא במי שרק רואה את חברו שנכשל ושותק, מכל מקום תשמיש המטה שעל ידו נגמר האיסור, חמור יותר ממושיט כוס יין לנזיר.

אומנם בנוגע לאבלות עולה מהראשונים, שגם אלו שאמרו שמותר להעלים מאדם ענין פטירת קרובו, אף שאולי ילך לשמחה, ואפילו לכתחילה התירו להזמינו, אין זה מפני האונס שאינו יודע על כך, אלא מפני שגדר אבלות כך הוא, שלא חלה אלא מרגע שיש לו ידיעה. כך מבואר בספר חסידים (סימן תתג), בנוגע לאחד ששמע שמת קרוב של אשתו, שאם היתה יודעת היתה מתאבלת, ולא רצה לשמש מטתו. אמרו לו, לא היית צריך כי אין אבלות נוהגת קודם שמיעה.

אלא שניתן לומר שכאן יש תרתי לטיבותא. אחד משום שהמודיע לאבל עובר על איסור, מאחר שבגמרא (עבודה זרה י:.) נאמר "אין משיבין על הקלקלה", ולכן אין לו לעבור על איסור להצלת חברו מאיסור אחר. שנית, בדרך כלל כשאדם אינו מפריש את חברו מאיסור, נענש העובר משום שגם שוגג צריך כפרה. אבל אדם שמת לו מת, באופן שלא יכול היה לדעת על כך ולהזהר מאיסור, אינו שוגג אלא אנוס, ואנוס אינו צריך כפרה. לכן אף שאסור לו לשמש מטתו, מאחר ולא ידע שמת לו מת, לא חל עליו איסור, ובאופן שכזה אין חובה להפרישו מאיסור. בנידוננו שהמפקד אנוס בנסיעתו בשבת, מכיון שלא היתה לו שום אפשרות לדעת שקריאתו בוטלה, אין הוא צריך כפרה, ולא חלה על סמל המבצעים חובה להפרישו מאיסור, ואסור לו להפרישו מאיסור כשהדבר כרוך בדיבור בטלפון בשבת.

ה. חילוק בין עשה עבירה בידיים, לעשה ממילא

אבל המלבי"ם בספר 'ארצות החיים' (סימן יג באר"י ס"ק ב) כתב, שהרואה את חברו לובש ציצית פסולה ברשות הרבים, חייב לומר לו זאת, אפילו לדעת הרא"ש הנ"ל, משום שהלובש ציצית פסולה, עושה מעשה ממש במה שמטלטל ברשות הרבים, ורק במי שלבוש כלאיים, שלגבי הרואה נחשב שב ועל תעשה, אינו חייב להודיעו אע"פ שהלובש עושה מעשה. לכן יש להפריש מהאיסור את הלובש ציצית פסולה גם כשאינו מודע לאיסור, שאין כבוד הבריות דוחה בזה.

בכך מתרץ המלבי"ם את הנאמר במסכת מנחות (לו:.) "רבינא הוה קאזיל בשבתא אבתריה דמר בר רב אשי. איפסיק קרנא דחוטי ולא אמר ליה [רבינא] ולא מידי. כי מטא לביתיה אמר ליה מהתם איפסיק. אמר ליה אי אמרת לי מהתם שדיתיה". והקשו מדוע לא אמר רבינא למר בר רב אשי שציציתו פסולה, ותירצו שמכיון שמר בר רב אשי לא ידע שציציתו פסולה, לא עבר על איסור. אבל המלבי"ם הסביר שדברי מר בר רב אשי, לא נאמרו בניחותא אלא בקפידא, משום שלדעתו עבר מר בר רב אשי בקום ועשה, והיה לו לרבינא להפרישו מאיסור אף שלא היה מר בר רב אשי מודע לכך שלובש ציצית פסולה. דהיינו, ניתן לומר שגם לדעת הרא"ש, רק במצב שאדם כבר לבוש כלאיים, ואינו עושה

מעשה ממש, אלא במה **ששועה** בלבישת הכלאיים, אין צריך להודיעו. אבל בנידוננו שהמפקד שמוזעק מביתו עושה בנסיעתו מעשה בקום ועשה, חובה להפרישו מאיסור, אלא שלא ניתן להפרישו מאיסור, רק על ידי פעולה הכרוכה בחילול שבת.

ו. חילוק בין 'עובר לשעה' לעובר 'כל ימיו'

ה'נודע ביהודה' (מהדורא קמא או"ח סימן לה) דן במי שנכשל עם אשת איש ובה עליה ברצונה, באופן שנאסרה על בעלה, ובא לחזור בתשובה, האם חייב להודיע לבעלה כדי שיפרוש מן האיסור לחיות עמה, או שאפשר למצוא היתר להקל בזה, משום פגם משפחה וכבוד הבריות. הנודע ביהודה תלה שאלה זו במחלוקת הרמב"ם והרא"ש הנ"ל. שהרמב"ם סובר שאפילו אם הלושב כלאיים בשוגג, כיון שעובר בקום ועשה בזה שהוא לובש כלאיים, חייב הרואה לפושטו מעליו, אף שלגבי הרואה כלאיים הוא שב ואל תעשה. והרא"ש סובר שאם הלושב כלאיים שוגג, אינו נחשב עובר בקום ועשה, וביחס למוצא שרואהו לבוש כלאיים ושותק, הוי שב ואל תעשה.

ע"פ זה כתב הנוב"י, שאומנם אם יודע לבעל שאשתו זינתה תחתיו ברצונה, יהיה פגם גדול למשפחה, מכל מקום לא אמרו גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, אלא בשב ואל תעשה, ולא בקום ועשה, ולכן לדעת הרמב"ם שהבעל שוגג, מאחר שבועל את אשתו בקום ועשה, אף שלגבי הנואף נחשב הדבר כשב ואל תעשה, מחויב להודיע לבעל למונעו מהאיסור. אבל להרא"ש מכיון שהבעל שוגג, אין צריך להודיעו מפני כבוד משפחה. אלא שהנוב"י שב ודחה זאת, משום שלדעתו יש חילוק בין נידון דידן שהבעל יושב עמה באיסור **כל ימיו**, לנידון הרא"ש בענין כלאיים שהוא איסור **לשעה**, ולכן גם לדעת הרא"ש צריך להודיע לבעל כדי להפרישו מן האיסור.

אלא שבעיקר דינו של הנוב"י כתב בשו"ת 'דברי חיים' מצאנו (ח"א חאו"ח סימן לה) שאין צריך להודיע לבעל ושכן הסכימו גדולי הדור בכמה מעשים שבאו לפניהם. גם בשו"ת 'עמק שאלה' (חאה"ע סימן פג) כתב שאין לדמות את נידון הנוב"י ללבוש כלאיים בשוגג, משום שכל שוגג צריך כפרה, היות שהיה יכול לדקדק בדבר היטב ולא היה בא לידי מכשול ותקלה וכמ"ש הרמב"ם (הלכות שגגות פרק ה הלכה ז), ולכן צריך כפרה. אבל כאן שהבעל לא היה צריך לדקדק אחר אשתו בזה, מכיון שלא נחשדו בנות ישראל על כך, הרי הוא אנוס ואין צריך כפרה, ולכן אין צריך להודיע כלל, כיון שאין על הבעל עוון כלל משום שאינו יודע מזה.

נמצא שמפקד המוזעק מביתו בליל שבת ואינו מודע לביטול הקריאה, נחשב אנוס ולא שוגג, מאחר ואין באפשרותו כלל לוודא אם קריאתו בתוקף. לאור זאת גם אם נגדירו כעובר עבירה באונס בקום ועשה בנסיעתו, מכיון שזהו **לשעה** בלבד, אין לסמל המבצעים להודיעו שקריאתו בוטלה לפי דעת הנוב"י, וכל שכן לפי הדברי חיים והעמק שאלה, שהרי המפקד אנוס גמור, והודעת סמל המבצעים כרוכה באיסור דיבור בטלפון בשבת.

ז. כשאין ידיעה אין עבירה

הגר"ע יוסף (שו"ת יבי"א ח"ח יו"ד סימן לב אות ד), ציין לשו"ת 'אבני צדק' (חאו"ח סימן יז), שנשאל אודות מגיה ספר תורה שמצא טעות בספר תורה, ואין בעיר סופר שיוכל לתקנו קודם השבת, האם מחויב להודיע לציבור שלא יקראו בספר תורה בשבת בברכות, או שתיקתו יפה מדיבורו. והשיב שאין להודיע לציבור משלושה טעמים. הראשון שמא הלכה כהרא"ש שאדם הלושב כלאיים בשוגג אין צריך להודיעו, ודלא כהרמב"ם. השני שמא איסור ברכה לבטלה מדרבנן, [ודלא כשו"ת הרמב"ם (סימן קה) הסובר שאיסור ברכה שאינה צריכה מדאורייתא] ומשום כבוד הבריות אין להודיעם. הטעם שלישי שמא

הלכה כהפוסקים דבשעת הדחק יכולים לברך על ספר פסול. יתר על כן, האבני צדק בתוך דבריו כתב, שנראה לו לחדש דבר חדש וז"ל: שאפילו למאן דאמר שאיסור ברכה לבטלה הוי מדאורייתא, שאני הכא שהציבור אינם יודעים שיש טעות בס"ת, ואינו עולה על דעתם שאינם צריכים לברך על קריאת ספר תורה, ואדרבא הם סוברים שמחויבים הם לברך קודם קריאתם, ואין להם כל כוונה להוציא שם שמים לבטלה, אפילו שיוודע להם אחר כך שלא היו צריכים לברך, לא עברו עבירה דלא תשא כלל, דהאי מילתא תליה בכוננת המברך, שאם מכוין לשוא עבירה היא, אבל אם אינו מכוין לשוא, לאו עבירה היא כלל, אפילו שנוודע להם אחר כך שא"צ לברך. עכ"ל.

נמצא שאין חובה להודיע למי שאנוס שלא יברך, כדי להפרישו מעבירה של ברכה שאינה צריכה, היכן שהדבר נוגע לכבוד הבריות, ואפילו במילי דאורייתא, שהרי דברי האבני צדק נאמרו גם למאן דאמר שאיסור ברכה שאינה צריכה הוא מדאורייתא. לפיכך אין חובה לסמל המבצעים להודיע למפקד שקריאתו בוטלה כדי לעכבו מלנסוע בשבת ליחידה, ואף אסור לו להתקשר אל המפקד לשם כך, היות שהתקשרותו אינה לצורך בטחוני.

ח. אנוס בעבירה לשעה

עוד הביא הגר"ע יוסף (בשו"ת יבי"א שם) משו"ת 'לחם ושמלה' (ח"ב יו"ד סימן נג), שנשאל בנוגע לאשה שבהיותה פנויה נתעברה מבחור שאיתו חיתה חיי אישות, ולאחר שעשתה הפלה מלאכותית, נישאה לאדם ירא שמיים אחר ששבה בתשובה, וילדה לו בן ראשון זכר. הבעל בהיות שלא ידע מכך שאשתו ילדה בן קודם נישואיהם, רצה לערוך פדיון הבן, וה'לחם ושמלה' נשאל, אם מי שידוע לו אודות נישואיה הראשונים של האשה חייב להודיע לבעלה, כדי שלא יברך ברכות לבטלה.

ה'לחם ושמלה' השיב להקל בדבר, וכתב שאין לגלות זאת לבעל משום שהוא אנוס, שכן אינו יודע שאשתו ילדה קודם נישואיהם, ומשום שגדול כבוד הבריות, שדוחה לא תעשה שבתורה בשב ואל תעשה, לדעת הרא"ש גבי כלאיים. ואף שהרמב"ם חולק, כבר פסק הנוב"י שכדאי הוא הרא"ש לסמוך עליו להקל, אלא שדחה זאת משום שבנידונו של הנוב"י הבעל עושה איסור **תמיד**, שבזה גם הרא"ש מודה שאסור, אבל בנוגע לבעל שמברך ברכת פדיון הבן, שהוא רק איסור **לשעה**, יש לסמוך על הרא"ש להקל. נמצא שגם ה'לחם ושמלה' מסכים עם הנוב"י, שהיכן שהאיסור אינו בקום ועשה לעולם אלא לשעה, אין חובה להפריש אדם שהוא אנוס מלברך ברכות שאינן צריכות, אף שהאיסור לחלק מהדעות הוא מן התורה. כך גם אין חובה לסמל המבצעים לבטל את קריאת המפקד בשבת, משום שהמפקד אנוס וסמל המבצעים מתקשר אליו באיסור.

ט. כשהתחיל בהיתר

והנה בדין מי שקנה תפילין מסופר מומחה ירא שמיים בחזקת שהם כשרים, ולאחר שהניחן כמה שנים מסרן לבדיקה ונמצאו פסולין משעת כתיבתן, דנו האחרונים אם חייב לקבל עליו תשובה כדין שוגג, או שדינו כאנוס שאינו צריך כפרה. הגר"ע יוסף (שו"ת יביע אומר ח"ז או"ח סימן ה), ציין לרמב"ם (הלכות תפילין סוף פרק ב) שכתב, שמעיקר הדין הלוקח תפילין מן המומחה, אינו צריך לבדוקן פעם אחרת, ואפילו לאחר כמה שנים, שכל זמן שחיפויים שלם הרי הן בחזקתן ואין חוששים להם שמא נמחקה אות מתוכן, או שנקבה. הלל הזקן היה אומר תפילין אלו משל אבי אמא. עכ"ל. כך פסק גם השו"ע (סימן לט סעיף ז), והיינו משום שחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן (פסחים ט).

מכאן רצה הגר"ע יוסף להוכיח, שמי שנמצאו תפיליו פסולים לאחר שנים, באופן שהפסול משעת כתיבתו, שדינו כאנוס שאין צריך כפרה כלל, כמו שאמרו במסכת שבועות (יח.) בנוגע למי שראתה דם בשעת תשמיש, אי שלא בשעת וסתה אנוס הוא. וכן פסק הרמב"ם (בהלכות שגגות פרק ה הלכה ו) וז"ל:

"הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת תשמיש, הרי אלו פטורים מקורבן חטאת, מפני שהם כאנוסים ולא שוגגים, שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק בדבר, ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות, לא היה בא לידי שגגת חטא, ולפי שלא טרח בדרישה וחקירה קודם שיעשה צריך כפרה. אבל זה מה לו לעשות, הרי טהורה היתה ושלא בשעת וסתה בעל, אין זה אלא אנוס ופטור".

לפיכך גם מפקד שהזועק מביתו ליחידה בליל שבת, והזעקתו בוטלה לאחר זמן, מכיון שאין באפשרותו לדעת זאת, הינו אנוס שאין צריך כפרה, ואין לכאורה להתיר לסמל המבצעים להתקשר אליו בשבת, כדי לידעו שקריאתו בוטלה.

י. המעשה נחשב למצוה למרות שאין בו צורך

נוסף על הנאמר לעיל, יש להביא ראייה ממנחות (סד.), שלא רק שאין בידי המפקד החוזר בשבת לצבא עבירה באנוס, אלא הוא מקיים מצוה. שכן בגמרא אמר רבא עשרה שרצו להביא גרוגרת, אפילו הבריא בראשונה כולם פטורים. ותמה בעל המאור (שם) מדוע הרי"ף השמיט דין זה בהלכותיו. ותירץ הרמב"ן (במלחמות ה') שפטורים מקורבן. משמע שעל כל פנים עבירה בידם, אלא שאנוסים הם ולכן פטורים מקורבן, ואם כן הם עוברים עבירה לאונסם. אלא שיש לדחות זאת, שרבא לא אמר שפטורים מקורבן, אלא במי שהיה יכול לברר אם צריכים עוד לחילול השבת שלו או לא, ולא בירר זאת, ואעפ"כ כיון שהיה עסוק במצוה פטור. אבל אם לא היה יכול לברר, בזה לא דיבר רבא כלל, ופשוט שלא רק שפטור אלא **שמצוה בידו**. לכן אין להודיע למפקד בשבת על ביטול הקריאה, מאחר שהמפקד בנסיעתו לצבא מקיים מצוה ולא עובר עבירה אפילו לאונסו.

כן כתב בספר נשמת אברהם (כרך א סימן שלח סוף ס"ק א) בשם הגרשז"א, בנוגע לרופא שהוזמן בשבת לחולה, ובינתים נעשתה הגעתו מיותרת, שמכיון שאותו רופא יחלל שבת בהיתר, וכוונתו להצלת נפש, יקבל שכרו מן השמיים, ואסור לעבור על שום עבירה, ואפילו על שבות דרבנן, כדי שהרופא לא יעבור על כמה איסורי תורה, כי אין הוא עושה שום איסור, כי כונתו למצוה הגדולה של הצלת נפש.

כך נפסק גם בשו"ע (סימן שכח סעיף טו), בנוגע לעשרה שרצו להביא גרוגרת לחולה והבריא בגרוגרת הראשונה, שלא רק שפטורים, אלא יש להם גם שכר טוב עבור מחשבתם הטובה. נמצא שאין שום סרך עבירה בידו של המפקד שחוזר לצבא בשבת, ולכן אין לסמל המבצעים לחלל שבת כדי לבטל את הקריאה.

יא. שיקולים נוספים.

המורם מכל האמור, שמאחר והמפקד נוסע בשבת לצורך פיקוח נפש, אף שנודע לסמל המבצעים שקריאתו אינה נחוצה, אין לו להודיע זאת למפקד, משום שהתקשרות אינה לצורך ביטחוני, ומאידיך אין למפקד עבירה אלא הוא מקיים מצוה. רק שלא אחת חוברים שיקולים נוספים, שבגינם יש בכל זאת לבטל את הקריאה מטעמי פיקוח נפש וכדלהלן. כפי שנאמר בסעיף א, מפקדים ברמת מפקד פלוגה גדוד וחטיבה, בדרך כלל אינם ישנים בימי חמישי בלילה, או ישנים מעט. חלקם עורכים ישיבות תדרוך, חלקם עסוקים בבדיקת 'מסדרי המפקד' הנמשכים לאורך הלילה, חלקם שוהים בתרגילים מתמשכים,

וכן הלאה. רמת עייפותם של המפקדים הללו, מגיעה למצבים שאינם מאפשרים נהיגה כה ארוכה, כגון זו שבשאלה, מירושלים לגבול הצפון, הנמשכת מספר שעות. מה גם שבשעת הזעקת המפקד מביתו, נהגו האישי אינו עמו, והחבירה ביניהם שאורכת זמן רב, מותרה בידי המפקד את האפשרות הבלעדית – לנהוג לבדו.

במצב שכזה שהמפקד נמצא לאחר שבוע אימונים אינטנסיבי, או לאחר שבוע פעילות מבצעית מתמשכת, בה כמעט שלא ישן, ועליו לנהוג כשעתיים שלוש בלילה - נהיגה בתנאים מסוכנים, מותר לו לעשות כל שנדרש לשמירת העירנות במהלך הנהיגה, כגון, להדליק רדיו, להפעיל מזגן להוריד חלונות חשמליים וכדו'.

במצבים מעין אלו, אף **שלהלכה** אין לבטל קריאת מפקד מביתו מהטעמים שהתבררו, **למעשה** כן יש להודיעו על ביטול הגעתו, הן כדי למנוע ממנו נהיגה בתנאים מסוכנים, הן כדי לאפשר לו מנוחה בביתו לצורך אגירת כוחות מחודשים, שיאפשרו לו לפקד טוב יותר על יחידתו בשבוע שלאחר מכן. אמנם כשהנסיעה קצרה ואין בה סכנה למפקד, או כשידוע שנהגו או חייל אחר נמצא עמו ויכול להחליפו בנהיגה, נראה שאין להתקשר כדי לבטל את הקריאה, ומכיון שהנתונים משתנים משאלה לשאלה, יש לבדוק כל מקרה לגופו.

יב. דרך להתיר את פעולת ההתקשרות

בשו"ע (או"ח סימן שלו ט), נפסק בנוגע לצינור המקלח מים מן הגג, שעלו בו קשים ועשבים הסותמים ומעכבים קילוחו, ומימיו יוצאים ומתפשטים בגג ודולפים לבית, שממעכן ברגליו בצנעא, על פי המבואר במסכת כתובות (ס). הטעם לזה הוא, שמכיון שמתקן על ידי שינוי, כלומר ברגליו, לא גזרו חכמים במקום הפסד. אלא שמדברי הגמרא והשו"ע, לא ברור אם מדובר בקשים ועשבים תלושים, והותר איסור דרבנן במקום הפסד.

או שמדובר במחוברים, והותרה גם מלאכה דאורייתא הנעשית כלאחר יד במקום הפסד. במשנה ברורה (סימן שלו ס"ק מו), הובאה דעת הפרי מגדים להלכה, שפירוש "עלו בו קשים ועשבים" היינו תלושים, שהאיסור למעכן מדרבנן, משום שנראה כמתקן כלי. וכשעושה כן ברגליו, נחשב לשבות דשבות שמותר במקום הפסד, בעוד שבעשבים המחוברים לקרקע, שהתולשם חייב, אסור. אולם הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (ח"ה סימן לג), השיג על דברי המשנה ברורה, והביא ראשונים הסוברים, שהגמרא בכתובות (שם) עוסקת בקשים ועשבים מחוברים, ותיקון הצינור על אף שכרוך במלאכה דאורייתא, מכיון שממעכן ברגליו, נחשב לאיסור דרבנן שהתירו משום הפסד, אף שאין להתיר איסור דרבנן אחר במקום הפסד. (עיין רמב"ן רשב"א וריטב"א בחידושיהם לשבת קל:). כך היא גם דעת הראב"ד בהשגות (פרק ו מהלכות שבת הלכה ט), וכן מבואר בר"ן (שבת קמה). ובשו"ת הריב"ש (סימן שפז) ובעוד ראשונים, שאין כאן אלא איסור דרבנן, דהיינו מלאכה גמורה הנעשית בשינוי כלאחר יד, ולא שבות דשבות.

לפיכך אפילו עם העשבים שבצינור מחוברים, מכיון שתלישתם נעשית ברגלו, הוי ליה תלישה כלאחר יד האסורה מדרבנן, כמבואר בתוספתא שבת (פרק י הלכה יא), שהתולש בין בימינו בין בשמאלו חייב, כלאחר ידו **ברגלו** בפיו ובמרפקו פטור, ולכן במקום הפסד לא גזרו רבנן. נמצא שגם למשנה ברורה, איסור דרבנן הנעשה כלאחר יד הותר במקום הפסד.

בכתובות (ס). תניא, רבי מרינוס אומר, גונח יונק חלב בשבת. מאי טעמא יונק מפרק כלאחר יד במקום צערא לא גזרו רבנן. אמר רב יוסף הלכה כרבי מרינוס. ע"כ. הרשב"א בחידושו לשבת (קכט). כתב וז"ל: וקשה דהא אמרינן גונח יונק חלב, מאי טעמא מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן. וי"ל כלאחר יד אע"פ שהוא שבות, אינו נראה כעושה מלאכה כלל ואין בו משום מראית עין, לפיכך התירו לחולה. ע"כ. הרי שאף

מלאכה דאורייתא הנעשית כלאחר יד התירו לחולה שאין בו סכנה. וכן מוכח מהר"ן (שבת קמה.), שכתב וז"ל: ואי קשיא היכי שרינן הכא גבי גונח למיעבד שבות איהו גופיה אע"ג דליכא סכנה, תירץ רמב"ן דמשום הכי שרינן, מפני שהוא שבות הנעשה בשינוי שלא כדרך המלאכות. ע"כ. הרי שגם הר"ן מתיר לעשות מלאכה דאורייתא כלאחר יד לצורך חולה שאין בו סכנה.

אולם ניתן לדחות את הראיות הנ"ל, שכן לדעת הרשב"א והר"ן (שבת צה.), חליבה בשבת אסורה מדרבנן, ואין ראייה לענין איסור דאורייתא הנעשה בשינוי לצורך חולה, והגונח שיונק חלב עובר על איסור דרבנן בשינוי. אלא שמדברי הרמב"ן בתורת האדם (ד. מוכח, שגם מלאכה דאורייתא הנעשית בשינוי התירו במקום צער, וכפי שכתב, "מפרק כלאחר יד הוא ובמקום צערא לא גזרו רבנן". ואע"פ שגם לדעת הרמב"ן חליבה בשבת אסורה מדברי סופרים בלבד (עיין בחידושו לשבת קמד.), וניתן היה לומר שרק לגונח מתיר הרמב"ן, זה אינו. משום שבסוף דבריו כתב "וכן התירו שבות דמלאכה הנעשית בשינוי" ומשמע דלא איירי בגונח בלבד, אלא בכל מלאכה הנעשית בשינוי, והרמב"ן מכנה אותה 'שבות' היות שעושה אותה בשינוי, וזוהי כוונתו כשאומר "שבות דמלאכה הנעשית בשינוי". ממילא הוא מתיר אף איסורי תורה בשינוי לצורך חולה שיש בו סכנה.

כך יש להוכיח גם מרש"י (פסחים סו: ד"ה 'שיש לו היתר מן התורה'), ששינוי מועיל גם במלאכה דאורייתא. שכן רש"י (שבת צה.) סובר שחליבה בשבת אסורה מן התורה, משום מפרק תולדה דדש, ובכ"ז כתב בפסחים (שם) דשבות שהוא כלאחר יד, לא חמיר כשאר שבות, דכל כלאחר יד לא שכיחא. נמצא שאף במלאכות האסורות מן התורה, לדעת רש"י, עשיה בשינוי לצורך חולה שאין בו סכנה מותרת, היות שנחשבת איסור דרבנן. [אמנם הר"ן (שבת קמה.) בתירוץ הנוסף כתב וז"ל: כיון שאי אפשר על ידי גוי ולכן התירו לינק מהבהמה. ע"כ. ומבואר בדבריו שגם איסור דרבנן בשינוי, לא התירו כשאפשר לעשות על ידי גוי, שהרי לדעת הר"ן חליבה בשבת אסורה מדברי סופרים. וכל שכן שלא התירו לדעה זו לעשות מלאכות דאורייתא בשינוי לצורך חולה].

בשו"ע (או"ח סימן שז סעיף ה) נפסק, שדבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה. על כך כתב המג"א (שם ס"ק ז) וז"ל: מקצת חולי, דאילו בחולה ממש כל הגוף או שיש בו סכנת אבר, אפילו ישראל עושה שבות לחד מאן דאמר, כמ"ש סימן שכח סעיף יז, **ושבות שלא כדרכה אפילו במצטער שרי**. ע"כ. מוכח שלדעת המג"א מותר לעבור על שבות בשינוי לצורך מצטער. בשו"ת מעשה חושב (ח"ב סימן ח) הסביר, שנחלקו האחרונים בפשט דברי המג"א, אם התירו לצורך מצטער שבות, היינו איסור דרבנן כלאחר יד. או שגם איסור תורה התירו וה"שלא כדרכה" הופכו לשבות, כלומר לאיסור דרבנן. לפי אפשרות זו, ישנה קביעה בדברי המג"א, שמלאכה הנעשית על ידי יהודי כלאחר יד, עדיפא על פני אמירה לעכו"ם, היות שבאמירה לעכו"ם לא הותרה מלאכה דאורייתא, אלא שבות דרבנן.

בשאלה זו נחלקו האחרונים למעשה. בשו"ע (סימן שז סעיף יט) מבואר שגם מלאכה דאורייתא הנעשית כלאחר יד, מותר לעשותה ע"י יהודי במקום צער או הפסד גדול, כאפשרות השניה במג"א, המתיר לגונח לינוק חלב מהבהמה בשבת, אף שחליבה לדעת המג"א (סימן שה ס"ק יב) אסורה מן התורה. אולם לדעת החיי אדם (כלל סב ו) והמשנה ברורה (סימן שכח ס"ק קז), התירו לחולה שאין בו סכנה שבות בלבד. ומה שהתירו לגונח לינוק מהבהמה בשבת, אף שחליבה אסורה מהתורה משום מפרק, זהו משום שכאשר הגונח יונק ואינו חולב ביד, לא הוי רק איסור דרבנן. ואע"פ שלצורך חולה שיש בו סכנה, יש לעשות על ידי נוכרי, הכא שאני דהרפואה של הגונח לינוק בעצמו. וכן כתב המשנה

ברורה (בשעה"צ סימן תצו אות ט) שאין להקל במלאכה דאורייתא. ואף שמצינו שהתירו חכמים לגונח לינוק בשבת, משום דהוי מפרק כלאחר יד, ובמקום צער לא גזרו. יש לומר דמאי דשרינן הוא משום שאין דרכו של מפרק בכך, ולא חשיבה מלאכה כלל, וגרע הדבר מסתם שינוי בעלמא. בביאור דברי המשנה ברורה יש לומר, שמכיון שדרך המפרק להפריד דבר באופן שההפרדה ניכרת, בגונח היונק בשבת שאין ההפרדה ניכרת כלל למשך זמן כל שהוא, אין בזה איסור מפרק וגרוע יותר משאר שינוי. נמצא שלדעת שועה"ר, מותר לעשות לצורך מצטער, או למניעת הפסד או לצורך גדול, מלאכה דאורייתא כלאחר יד, וכן פשטות דברי המג"א. אולם לדעת המשנה ברורה והחיי אדם, הותרה רק מלאכה דרבנן בשינוי.

כמו כן יש להוכיח, שהותר שבות דשבות על ידי יהודי לצורך גדול או לצורך מצוה, ממה שכתבו מקצת אחרונים, שבמקום שאין נייר מצוי לנקיות, מותר להוציא תחת הכובע, משום שגדול כבוד הבריות. וכן יש להוכיח קצת משו"ת מהר"ש עניזל (חי"ג סימן מג) שהתיר בשעת מלחמה, להוציא תעודת זהות כלאחר יד בכרמלית, לצורך הליכה למקווה או לבית המדרש. אומנם בנידונו צורף בזה נימוק שלישי שמדובר במלאכה שאינה צריכה לגופה, אולם כפי שכבר נתבאר אין הנימוק השלישי מהווה תנאי ויש להתיר שבות דשבות על ידי יהודי במקום מצוה, או צורך גדול או מקצת חולי, וכן פסק הגר"ע יוסף (בספר לויית חן עמוד מג) לדינא.

לאור הנ"ל נראה שמותר לסמל המבצעים להתקשר בשבת למפקד בטלפון שאין נדלקות בו נורות להט, שהוא איסור דרבנן, ויעשה זאת בשינוי, שזהו שבות דשבות שהותר במקום צורך גדול, לא רק לדעת שועה"ר, אלא גם לדעת המשנה ברורה והחיי אדם. ואין לך צורך גדול מזה שבנידון, שלא להחזיר את המפקד בליל שבת או בשבת ליחידה. שכן הדבר כרוך בטרחה מרובה מאוד וכשהמפקד נשוי אף בביטול מצות עונה או פריה ורביה ולעיתים אף בסכנת נפשות.

מסקנות

א. לדעת הרא"ש (נדה פ"ט סימן ו) ולפי פסק הרמ"א (יו"ד סימן שג סעיף א), כשאדם עובר בשוגג על איסור תורה ואינו מודע לכך, כגון שלובש כלאיים דאורייתא ברשות הרבים, אין להודיעו, משום שיצטרך לפשוט בגדיו ברשות הרבים וגדול כבוד הבריות. אך משהגיע לביתו חובה להפרישו מאיסור. וכן אין לומר לכהן שישן ערום, שמת עמו בבית, משום שיצטרך לצאת ערום החוצה וגדול כבוד הבריות. אך חובה להקיצו ולקרוא לו שבתוך כך ילבש בגדיו, ואז יודיענו שמת בבית (רמ"א יו"ד סימן שעב, א). לפיכך אף שהמפקד שנסיעתו מיותרת אינו מודע לכך, היה מקום להורות לסמל המבצעים להפרישו מאיסור. אולם מאחר שהדבר כרוך באיסור [דיבור בטלפון], אין להודיע זאת למפקד.

ב. בנוגע לאבלות כתבו מקצת ראשונים ואחרונים, שמותר להעלים מאדם פטירת קרובו, אף שאולי ילך לשמחה, ואף לכתחילה התירו להזמינו לשמחה (שו"ע יו"ד סימן תב סעיף יב), ואף לחיות עמו חיי אישות (מהר"י עייש בשבט מיהודה סימן קפג, על פי מהר"ש הלוי סימן כז), משום שהאבל שאינו יודע מכך נחשב אנוס שאינו צריך כפרה, והיות שלא חל עליו איסור אין חובה להפרישו. ומכיון שהמפקד אנוס, מאחר ולא היה יכול לדעת שקריאתו בוטלה, אינו צריך כפרה, ולא חלה חובה להפרישו מנסיעה בשבת, ואיסור להפרישו ממנה, כשהדבר כרוך בדיבור בטלפון בשבת. אומנם ראייה זו יש לדחות, משום שבאבלות התירו להזמינו לשמחה, או

לחיות עמו חיי אישות, לא מצד האונס שאינו יודע על כך, אלא משום שגדר אבלות כך הוא, שלא חלה אלא מרגע שנודע לו (יספר חסידים' סימן תתג).

ג. בנוגע למי שבא על אשת איש ברצונה, שההלכה היא שנאסרת לבעלה, ובא לחזור בתשובה, ושאל אם חייב להודיע על כך לבעלה, כדי שיפרוש מן האיסור לחיות עמה. כתב הנודע ביהודה (מהדו"ק או"ח סימן לה), שלדעת הרא"ש (הנ"ל בסעיף ב), מכיון שהבעל שוגג אין להודיעו מפני פגם משפחה וכבוד הבריות. אלא ששב ודחה זאת, משום שהבעל יושב עמה באיסור **כל ימיו**, משא"כ בענין כלאיים שהוא איסור **לשעה**, ולפיכך גם לדעת הרא"ש על הבעל להודיע על כך לבעל. בנדוננו שהמפקד שוגג בדבר ואיסורו **לשעה** בלבד, אין לסמל המבצעים להודיעו שנסיעתו מיותרת היות שהדבר כרוך באיסור.

ד. קל וחומר שאין לסמל המבצעים לבטל את קריאת המפקד בשבת, לפי דברי האחרונים (שו"ת דברי יחיים מצאנז' ח"א או"ח סימן לה, שו"ת 'עמק שאלה' חאה"ע סימן פג), שפסקו שאין להודיע לבעל, מחמת שחילקו בין הלוש כלאיים שהוא **שוגג** וצריך כפרה, משום שיכול היה לדקדק בדבר ולא לבוא לידי מכשול. לבין הבעל שהוא **אנוס** ואינו צריך כפרה, שלא היה צריך לדקדק בדבר, כי לא נחשדו בנות ישראל על כך. לפיכך אין לסמל המבצעים להודיע למפקד בטלפון שנסיעתו נעשתה מיותרת, מאחר שהמפקד **אנוס**, שכן לא היה באפשרותו לדעת זאת.

ה. מגיה ספר תורה שמצא טעות, ואין בעיר סופר שיוכל לתקנו קודם השבת, אינו חייב להודיע על כך לציבור כדי להפרישם בשבת מאיסור ברכות לבטלה, שמא הלכה כהרא"ש שאדם הלוש כלאיים בשוגג אין צריך להודיעו. שמא איסור ברכה לבטלה מדרבנן וגדול כבוד הבריות, שמא הלכה כהפוסקים, שבשעת הדחק ניתן לברך על ספר תורה פסול (שו"ת יבי"א ח"ח יו"ד סימן לב אות ד בשם שו"ת אבני צדק או"ח סימן יז). וחדש האבני צדק (שם), שאפילו למי שסובר שאיסור ברכה לבטלה מדאורייתא, מאחר שהציבור אינם יודעים מפסילתו של הספר תורה, אינם עוברים על 'לא תשא' כלל. לפיכך אין היתר לסמל המבצעים להודיע בטלפון למפקד שקריאתו בוטלה, משום שהמפקד אנוס בכך שאינו יודע.

ו. מי שקנה תפילין מסופר מומחה בחזקת שהם כשרים, ולאחר שהניחם שנים מסרם לבדיקה, ונמצאו פסולות משעת כתיבתם, דינו **כאנוס** שאינו צריך כפרה כלל (שו"ת יבי"א ח"ז או"ח סימן ה), משום שמעיקר הדין, הלוקח תפילין מן המומחה, אינו צריך לבדוק פעם אחרת כל זמן שחיפויים שלם (רמב"ם הלכות תפילין סוף פ"ב, שו"ע או"ח סימן לט סעיף י). ומכיון שגם המפקד אנוס, שכן לא היה באפשרותו לדעת שהזקתו בוטלה, אין היתר לעבור על איסור כדי להודיעו זאת.

ז. יתר על כן, לאור הגמרא במסכת מנחות (סד:) מוכח, שלא רק שאין להגדיר את המפקד כעובר עבירה באונס, אלא יש להחשיבו כמקיים מצוה. שכן בשו"ע (או"ח סימן שכח סעיף טו) נפסק ע"פ הגמרא הנ"ל, שעשרה בני אדם, שרצו להביא תרופה לחולה, והבריא בראשונה, יש להם שכר טוב עבור מחשבתם הטובה. אם כן איסור לסמל המבצעים להתקשר בשבת כדי למנוע את שיבת המפקד לצבא, היות שהמפקד מקיים מצוה בחזרתו, אף שבפועל לא יציל.

ח. למרות הנאמר לעיל, מכיון שקיים לעיתים צורך גדול למנוע את חזרת המפקד לצבא בשבת, או משום שהנהיגה מתבצעת בתנאים מסוכנים, כגון לאחר לילה שהמפקד לא ישן ואין נהגו עמו וכדו'. או כדי לאפשר למפקד מנוחה ממושכת

בביתנו, לצורך אגירת כוחות חדשים לקראת שבוע הפעילות הבא. נחלקו הדעות מה מותר לעשות בשבת לצורך גדול: יש אומרים שגם מלאכה דאורייתא, הנעשית על ידי יהודי כלאחר יד הותרה (שועה"ר סימן שז, יט). ויש אומרים שרק מלאכה דרבנן, הנעשית כלאחר יד הותרה (חיי אדם כלל סב, משנה ברורה סימן שכח ס"ק קז).

סיכום

1. ככלל, אדם שהוזעק בשבת לצורך פיקוח נפש, ובינתיים הגעתו נעשתה מיותרת, מכיון שאותו אדם יחלל שבת בהיתר, וכוונתו להציל נפשות, ויקבל על כך שכרו מן השמיים, אסור לעבור על שום עבירה, ואפילו על איסור דרבנן, כדי שהוא לא יעבור על כמה איסורי תורה, משום שאין הוא עושה שום איסור, היות ומתכוין לקיים מצוות הצלת נפשות.
2. למרות הנאמר לעיל, ישנם מצבים (דוגמת זה שבשאלה), שקיים צורך גדול לבטל בשבת קריאה שנעשתה מיותרת, כגון:
 - א. כשחזרת המפקד לצבא כרוכה בנהיגה בתנאים מסוכנים, כשהוא עייף מאוד וללא נהג מחליף.
 - ב. כשחזרתו לצבא לא תאפשר לו אגירת כוחות חדשים בשבת לשבוע הפעילות הבא.
 - ג. כשאי ביטול הקריאה עשוי להביא לכך, שבפעמים הבאות יהסס המפקד לחזור כשנחיצותו מוטלת (לדעתו) בספק, והעדרותו תביא לאי מוכנות הכח למשימה כראוי (עיינין ספר 'הצבא כהלכה' עמוד שיד הערה 7).
3. מכיון שלצורך גדול התירו הפוסקים לעבור על איסור דרבנן בשינוי, מותר לסמל המבצעים להתקשר בטלפון (שלא נדלקות בו נורות להט) אל המפקד, כדי למנוע את חזרתו לצבא, ויחייג על ידי חפץ שאינו מוקצה, שהוא שינוי גמור. וכן מותר למפקד, להורות לסמל המבצעים בשעה שהלה מזעיקו, להתקשר שנית בשינוי, אם תבוטל קריאתו.
4. מפקד שנודע לו כשהוא בדרכו לצבא שהגעתו נעשתה מיותרת, רשאי לשוב לביתו ברכבו, על פי היתר ה'אגרות משה' לאנשי ההצלה (או"ח ח"ד סימן פ), ועל פי שו"ת ציץ אליעזר (חלק כא סימן נט, חלק כב סימן צה) שכתב: "שאם ירצה משהו להסתמך על הוראת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, יש לו עמוד הוראה גדול בזה להשען עליו, ואין מזיחין אותו, וקל וחומר שאין מקום למחות בידו על כך". אולם אם יש בקרבתו מקום ישוב, המחמיר לשבות בו עד צאת השבת תבוא עליו ברכה.



הרב אביגדר נבנצל

הערה

שמעתי מאדמו"ר זללה"ה שאם למשל, יאמר אדם בשבת לטבח של בית חולים, שהגיע חולה מסכן הזקוק למרק, והטבח יבשל, והאומר יודע שלא הגיע חולה כזה, אלא שנפשו חשקה במרק, והוא ידע שעבורו לא יבשל הטבח בשבת, הרי הטבח קיים מצוה ויקבל שכר טוב מאת הבורא, והאומר עבר על ולפני עור וגוי'. וכן האומר לחברו שאולי יבא לבקר ביו"ט אחה"צ, ומגמתו שחברו יכין לו סעודה טובה, אבל אין בדעתו לבא אלא במוציו"ט, אלא שאם יגלה זאת לחברו לא יבשל הלה מאומה, ואכן הצליחה מזימתו וחברו בישל עבורו ביו"ט, הנה המבשל לא חטא, אך האומר עבר על ולפני עור. א"כ בני"ד הנוסע אכן עשה מצוה ולא עבירה, אך הבעי' היא של האומר. אולם במקרה דנן הלא בשעה שאמר האומר היתה אמירתו מוצדקת, וא"כ לכאורה אין כאן עבירה כלל.

קרובי הנפטר, כל עוד לא ידעו מפטירתו, אין להם דין אבלות כלל, כמו שציין כתר"ה בצדק, ואינו מכשילו בשום דבר.

בנוגע לברכה לבטלה על פדיון הבן כדי לא לערער שלו' בית, שמעתי בשם הגר"ש וואזנר שליט"א שהתיר, ונמק זאת בכך שהרי הקב"ה התיר למחות את שמו הקדוש על המים למען שלו' בית.

היתרו של האג"מ לאנשי הצלה לשוב לביתם באיסורי תורה, לא נתקבל על דעת אדמו"ר זללה"ה. אמנם בעניי הי' נלע"ד דיש מקום לדון בזה.

במדה ויש סכנה בחזרתו של המפקד ליחידה, פשיטא דיש להודיעו.

הלכה למעשה בשאלה הנדונה (כשאינן סכנה למפקד) אין ולא רפיא בידי ואיני יכול לענות.



חייל בפעילות מבצעית שאין לו מגילה

שאלה

- א. קריאת מגילה היא אמירת ההלל
 ב. מי שאין לו מגילה
 סיכום

שאלה

מה יעשה חייל אשר נמצא בפעילות מבצעית ואין ברשותו מגילה לקרוא, האם יאמר במקומה את מזמורי ההלל או שלא יאמר כלום.

א. קריאת מגילה היא אמירת ההלל

הגמרא (מגילה יד.) דנה מדוע אין אומרים הלל בפורים, והכי איתא:

"אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה: ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה, ממיתה לחיים לא כל שכן? אי הכי הלל נמי נימא! לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. יציאת מצרים דנס שבחוצה לארץ, היכי אמרינן שירה? כדתניא: עד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה. משנכנסו ישראל לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה. רב נחמן אמר: קרייתא זו הלילא, רבא אמר: בשלמא התם 'הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא - הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש? אכתי עבדי אחשורוש אנו. בין לרבא בין לרב נחמן קשיא. והא תניא, משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, כיון שגלו - חזרו להכשירן הראשון".

מדברי הגמרא מדייק המאירי (ד"ה 'דבר ידוע') כי לדעת רב נחמן מי שאין לו מגילה כשרה לקרות בה, עליו לומר הלל בברכה, שהרי הטעם שאין אומרים הלל הינה מפני קריאת המגילה וכשאין יכול לקרוא צריך לומר הלל. אולם לדעת רבא דטעמו 'אכתי עבדי אחשורוש אנו' גם מי שאין לו מגילה אינו קורא את ההלל. המאירי פוסק כרב נחמן, ואומר שטעמו הוא העיקר ('ראשון נראה עיקר').¹

בעל 'הלכות גדולות' והרמב"ם פסקו כרב נחמן, משום שטעמו של רבא לבדו אינו מספיק לבטל את אמירת ההלל, שהרי הטעם שאנו עבדי אחשורוש הינו מאונס ולא מרצון ובאמת אנו עבדי ה'. וז"ל הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ג הלכה ו):
 "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל".

¹ בשו"ת חתם-סופר (סימן קצב) כתב על דברי המאירי: "ומי'מ לית הלכתא כוותיה".

ב. מי שאין לו מגילה

לכאורה מי שאין לו מגילה יצטרך לומר הלל (ע"פ רב נחמן).
 החיד"א (בברכי יוסף סימן תרצג סעיף ג) חולק וסובר כי מכיוון דרבא הוא בתרא הלכה כמותו ואין אומרים כלל הלל בפורים לעולם, ובייחוד דנראה כי לפי הרי"ף (ד), הרא"ש והר"ן רב נחמן נשאר בקושיא, דלשיטתם יש לגרוס 'מתקיף לה רבא בשלמא' ונראה דזוהי שיטתו של המגן אברהם (סימן תרצג ס"ק ב) להלכה, דאין מציאות שאומרים הלל בפורים, דפוסקים אנו כדברי רבא: "אין קורין בו הלל - דבשלמא ביציאת מצרים אמרי' הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה אבל הכא אכתי עבדי אחשורוש אנן". וכ"כ המשנה ברורה. וראיתי כי בשו"ת 'תשובה מאהבה' (חלק א סימן מה) כתב להסביר מדוע הרמב"ם לא פסק כרבא שהוא בתרא אלא כרב נחמן"

"וואפשר דהרמב"ם ס"ל דאין הלכה כרבא במקום דפליג עם ר"נ רבו... עוד נראה לענ"ד דטעמא דרבא אינו אליבא דכולה תנאי (פסחים ק"ז)... מרדכי ואסתר אמרוהו בשעה שעמד עליהן המן הרשע כו' (ועיין פי' רשב"ם שם ד"ה 'שעמדו על היס') וקשה האיך אמרו הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשורוש הא אכתי עבדי אחשורוש נינהו ... וריה"ג לית להו סברת רבא כי עכ"פ נגאלו אז מן המות לחיים".

השולחן ערוך (סימן תרצג סעיף ג) סתם ואמר: "אין קורין בו הלל", וב'שערי תשובה' (שם) ביאר דמהגמרא (במסכת מגילה) לא ניתן ללמוד דיש לומר הלל בברכה, שכן מטרת הגמרא הייתה לבאר מדוע לא תיקנו חכמים לומר הלל בפורים, ומכיוון שלא תיקנו לומר הלל, אזי גם מי שאין לו מגילה אינו אומר הלל בברכה, ומכל-מקום הביא בסוף דבריו דמי שאין לו מגילה יאמר הלל בלי ברכה כקורא תהילים:

"נלענ"ד דעיקר כוונת הש"ס על עיקר התקנה, אבל אחרי שלא נתקן הלל בפורים משום דקריאתה כו' ממילא שאין מקום לקרות הלל מה שלא תיקנהו חז"ל לאומרה היום, ולענ"ד דאף על פי כן כשאין לו מגילה לקרות יש לו לקרות הלל בלא ברכה שלפניו ושלאחריו כקורא בתהילים, ושפיר דמי. ואף אם יש לו חומש שקורא בו מגילה לעצמו מכל מקום הרוצה לקרות גם הלל בלא ברכה לא הפסיד"².

דעה זו, לומר הלל בלא ברכה הובאה גם בשו"ת 'כתב סופר' (קמ). וכ"פ בשו"ת תשובה מאהבה (שם) למי שאין מגילה:

"הדבר צריך עיון במקומות רבות והנלע"ד כתבתי והדבר עודנה בספק ומי שהולך בדרך ולא היה קורא טרם צאתו או שהלך קודם חדש אדר קורא עכ"פ הלל בלי ברכה".

ממחלוקת זו הסיק בשו"ת תורה לשמה (קצד) דאשה חרשת שאינה יכולה לשמוע את קריאת המגילה, אולם היא יודעת לומר הלל, שתאמר הלל בלי ברכה:

"נראה מכל הנז' דהאשה הנז' נורה לה שתגמור ההלל אך לא תברך עליו" ואין להקשות ולומר דזהו 'מחרף ומגדף' שכן "אם אומרם בעבור נס השייך לאותו יום לית לן בה".

² עיין בשו"ת 'שיבת ציון' (סימן כא) דפסק דאף במקום שאין לו מגילה לא יאמר הלל, וסברתו דע"כ נאמר בגמרא (שבת ק"ח): 'מחרף ומגדף' משום שאינו חייב באמירתה.

אגב, בעניין 'חרש' מרבית הפוסקים סוברים שיקרא את המגילה לעצמו, ובין הפוסקים כך: הב"ח, מג"א, א"א, פרי"ח, שאגת-אריה, הגר"א. וכתב ערוך השלחן דזוהי גם דעתם של הרשב"א, הר"ן, הרשב"ץ והרי"ז, וכן היא מסקנת הביאור-הלכה (סימן תרפט ד"ה 'חרש'):

"וע"כ חרש לעצמו בודאי מחויב לקרות בעצמו כיון שאינו שומע ואף אם יקראנו בלא טעמים ג"כ אין קפידא".

המרחשת (א סימן כב) כתב כי הסיבה שהנשים אינם יכולות להוציא את הגברים ידי חובה בקריאת מגילה, מפני שחייב הקריאה הוא במקום הלל, ובהלל נשים פטורות דזוהי מצוות עשה שהזמן גרמא, (לפי זה בקריאת המגילה בלילה דאין זה משום הלל אלא פרסומי ניסא, הנשים והגברים שווים בדין). ועיין ביחשוקי חמדי (מגילה עמוד קעו) דכתב:

"יתכן שאשה שאינה יכולה לשמוע קריאת מגילה, גם תאמר הלל, שאף שהיא פטורה מההלל של היום, מ"מ מהלל שהיא זכר לנס היא חייבת".

סיכום

לדינא, חייל שאין לו מגילה בפורים (כגון: הנמצא בפעילות מבצעית) יאמר הלל בלי ברכה.



הרב אליעזר רייכמן

מה מברכים על 'פיצה'

- א. הגדרות
 ב. מה מברכים על פיצה
 סיכום

א. הגדרות

א. תפקיד החומרים שבבצק שמיוצר עבור הפיצה:
 'סוכרי' - משמש כמזון לשמרים ומאפשר את גידולם והתפשטותם.
 'שמרים' - תאים מיקרוסקופיים חיים הצומחים ומתפשטים ופולטים גזים בתהליך גידולם, ובכך מאפשרים לבצק לתפוח, ומעניקים למאפה מבנה בעל חללים ונקבים.
 'נוזלים' - חלק חשוב ממרכיבי הלחם, אפשר להשתמש במים, בחלב, או בצירוף שלהם. המים עושים את הלחם פריך יותר, בעוד שהחלב מעניק לו רכות.
 'בצק' - נדרש שיהיה סמיך אך מספיק רך שאפשר ללושו.

ב. תוספת תבלין ע"ג פיצה:

רוטב עגבניות וגבינה צהובה - מערבבים רסק עגבניות ועגבניות טריות במים ויוצרים רוטב עגבניות. רוטב העגבניות והגבינה הם אלו שמשפיעים על טעם הפיצה, הבצק צריך להיות טעים בסיסית (לא תפל).¹

ג. דרך אפית הפיצה:

רוב מוכרי הפיצות פורסים את הבצק לעלה דק, יוצקים את רוטב העגבניות ומקפידים שקצות הפיצה מסביב לא ירטבו ברוטב העגבניות כך שהרוטב לא יטפטף וילכלך את התנור. אם כן יש טבעת מסביב לפיצה בעובי ס"מ של בצק בלבד. על הרוטב מפזרים גבינה צהובה ותבלינים ואז אופים את הפיצה.

יש מוכרים אשר פורסים את הבצק לעלה ואופים אותו כמו שהוא, ולאחר האפיה יוצקים את רוטב העגבניות והגבינה ואופים שנית.²

ד. כמות החומרים:

הבצק המקובל בחנויות לממכר פיצה הוא במשקל בצק של כ 100 גרם למנה משולשת. כמות הגבינה הצהובה עשויה להשתנות. בשתי הזדמנויות כששקלתי את הפיצה לאחר הכנתה, שקלה 210 גר'. השקילה נערכה בימים שונים אך באותה חנות.

ה. טעם הבצק:

בדקתי בחנות העומדת תחת 'כשרות מהדריין' אשר המוכר נוהג לערבב 60% חלב ורק 40% מים. הוא אפה את הבצק -לבקשתי- ללא שום תוספת תבלין או גבינה צהובה, טעמתי את המאפה ולא הרגשתי את טעם החלב ולבקשתי גם בעל החנות טעם ולדעתו ציין שאין הרגשת טעם חלב בבצק שטעם. ואח"כ טעם גם הקונדיטור של החנות ולא הרגיש טעם חלב בבצק.

בחנות אחרת ביקשתי שיעשה את הבדיקה הנ"ל, וסרב ונימק בכך שהוא כבר בדק ולדעתו אין שום טעם של חלב בבצק.³

¹ הגדרה זו שמעתי ממר שמואל מולדובן שהיה השף הראשי של צה"ל.

² מצאתי חנות אחת בבית שמש שעושה כך, המוכר טען שיש עוד חנויות שנהוגות כך, אך אני לא מצאתי.

ו. סיבת הוספת החלב בבצק :

בעל הפיצריה טען שזו דרישת הרבנות להמנע מהצורך בברכת המוציא. והוסיף שהוא מקווה שיבטלו את ההוראה, מפני שהחלב מקצר את חיי המדף של הבצק לעומת בצק שנילוש במים בלבד.

ובספרות המקצועית מצאתי, שלחלב יש תפקיד חשוב ביצירת מבנה הבצק כבצק רך ולא בצק שברירי.

השף הראשי של צה"ל טען בפני, שאמנם החלב משנה את מרקמו של הבצק אבל ניתן להגיע לאותה התוצאה ע"י הוספת שמן, ואכן יש ששמים שמן במקום חלב.

ז. ככלל, בכל מדינה יש מבנה אחר של הפיצה, שמעתי שבארצות הברית מרדדים את הבצק דק דק, והעיקר הוא מה שעל גבי הפיצה, וכן יש שנוהגים לא לשים גבינה אלא בשר.

ב. מה מברכים על פיצה

השו"ע (או"ח סימן קסח סעיף יז) כתב :

"פשטידה הנאפה בתנור בבשר או בדגים או בגבינה מברך עליו המוציא לחם ובה"מ".

לכאורה היינו צריכים לדמות פיצה לפשטידה, אולם בסעיף ו כתב המחבר :

"פת הבא בכיסנין מברך עליו בורא מיני מזונות ולאחריו ברכה אחת מעין שלוש ואם אכל ממנו שעור שאחרים רגילים לקבוע עליו אף על פי שהוא לא שבע ממנו מברך עליו המוציא וברכת המזון".

ובסעיף ז מפרט מה זה 'פת הבאה בכיסנין' :

"שעשוי כמין כיסים שממלאים אותם בדבש או סוכר ואגוזים ושקדים ותבלין וכו', וי"א שהיא עיסה שעירב בה דבש או שומן וכו'".

יש שסוברים שכשמעורב חלב בבצק, מיד יש לו דין של 'פת הבא בכיסנין', אבל נראה לי שטעות בידם.

מפני שגם אם נאמר שעברו בבצק כמות חלב, הרי צריך שיהיה טעמו מורגש בעיסה כמובא במחבר (בסעיף ו) ולשיטת הרמ"א הרי צריך שיהיה הרבה תבלין או דבש כימיני מתיקה' בהם הדבש והתבלין הם כמעט העיקר - וכן נוהגים - ותבלין מטרתו היא לתבל את הבצק, ובפועל החלב בבצק לא משמש כתבלין, שהרי אינו נותן טעם.

נראה פשוט שגם החלב שניתן לבצק, מכיוון שאינו מוסיף טעם - כפי שהוכחנו בפתיחה - וכל כוונת הנותן היא לבנות את הבצק, וגם אם נתנו אותו בשביל לבטל את הבצק מדין לחם מכיוון שבפועל אינו נותן טעם ולא מורגש הטעם, ממילא אין לו דין 'תבלין' אלא נחשב כמים. ומבאר המשנה ברורה (או"ח סימן קסח ס"ק צד באמצע הסעיף) לגבי פשטידה, דשאני התם [משאר 'פת הבאה בכיסנין'] דאין עשויין אלא לקינוח סעודה ולמתיקה, משא"כ פשטידה שממלא בבשר, דרך לאוכלו לרעבון וכדי לשבוע, והוא כמו שארי פת ובשר שכשאוכל כאחד עכ"ל, מברך עליה 'המוציא', היינו אפילו בדלא קבע עליהו סעודה, ולא דמי לפת הבאה בכיסנין' דלא מברך עליהו 'המוציא' בדלא קבע סעודה עליהו.

ונראה לי שגם הפיצה נאכלת לרעבון וכדי לשבוע.

³ העיר לי מר שמואל מולדובן שטעמו של חלב עיזים אכן יורגש, בגלל טעמו המיוחד.

אולם מבאר הביאור הלכה במקום, כל זה כתבנו במשנה ברורה לשיטת המג"א (ס"ק מד) אשר חילק בין מילוי שנועד רק למתיקה שיש לו דין יפת באה בכיסנין, למילוי שנועד לאכול לשובע כגון בשר וגבינה שיש לו דין יפת גמורה' שלא צריך לקבוע עליו סעודה. הטי"ז (ס"ק כ, מובא בביאור הלכה הנ"ל) כתב שגם במילוי בשר שייך יפת הבאה בכיסנין, ופשטידה שדינה מובא בסעיף יז, מדובר לשיטת הטי"ז שיקבע עליה סעודה'.

היוצא לדברי הטי"ז הוא, שיפיצה' מכיוון שהאפיה של הבצק והגבינה הצהובה ורסק העגבניות נעשה ביחד, והאפיה היא זו שקובעת את הברכה, לכן יש לדון האם מכיוון שהגבינה ורסק העגבניות אינם מונחים בתוך כיס אלא מונחים על גבי הבצק האם במקרה דנן יודה הטי"ז שזה רק בא ללפת את הפת ויהיה ברכתו המוציא ולא כמו פת הבאה בכיסנין.

הרב בן ציון אבא שאול (בספרו 'אור לציון' פרק יב שאלה ז) הביא בשם ה'בן האיש חי' (פרשת פנחס אות כ) וז"ל:

"בצק שעשוי כעיסת לחם, וממולא בשר או דגים או גבינה, מברך עליו במ"מ. והיינו משום שחשש לדעת הטי"ז משום 'ספק ברכות להקל'. ומכל מקום נראה שהעיקר כשיטת השל"ה (צ"א:), שכן מוכח כדבריו מדברי הראשונים, וכמו שכתב בביאור הש"ס ד"ה 'פשטידא', ולכן אין לחוש לספק ברכות להקל. ועוד שאפשר שבפיצה שאינה עשויה ככיס, אלא הגבינה ושאר הדברים הנמצאים עליה, אף הטי"ז יודה שברכתה 'המוציא'. ועוד, שכן פשט המנהג לברך על זה המוציא לחם מן הארץ, וכן נהגו בני ספרד, שהיו מברכים על לחמא בעז"יין שהוא כעין פיצה עם בשר, המוציא לחם מן הארץ. ולכן פיצה בלא חלב ושמן, כיון שנותן בה רסק עגבניות וגבינה וכדומה, שדרך ללפת בהם את הפת, מברך עליה 'המוציא לחם מן הארץ' עכ"ל.

וכן כתב בראש התשובה. אך אם הבצק נילוש בלא חלב ובלא שמן, מברך עליה המוציא לחם מן הארץ, אף שיש על הבצק רסק עגבניות וכדומה, אלא אם כן נבלע הרסק בתוך הבצק, שאז מברך עליו בכל אופן ברכת בורא מיני מזונות.

סיכום

לבני עדות אשכנז הנהוגים כשיטת הרמ"א, צריכים לברך על פיצה 'המוציא לחם מן הארץ'. שהרי הרמ"א (סעיף ו) הצריך שיהיה הרבה תבלין או דבש כמיני מתיקה וכו', שהם כמעט העיקר ובלישת הבצק לא מורגש טעמו של החלב, והאפיה של הבצק כאשר יש על גביו רוטב העגבניות וגבינה צהובה אשר באים ללפת בהם את הפת, וכן ברגילות אין שהות לרוטב העגבניות להבלע בבצק, וכן משאירים טבעת בצק מסביב אשר אין בה רוטב עגבניות כמובא בפתיחת דברי, משום כך הם אינם יכולים לבטל את הלחם. כמו שבשר לא מבטל את הלחם כדברי השל"ה

לבני ספרד הנהוגים כשיטת ה'בית יוסף', אם מעורב בבצק חלב אשר טעמו מורגש כגון חלב עיזים יש לברך 'בורא מיני מזונות'. והיות וכנהוג עכשיו בין מוכרי הפיצות שאין טעמו מורגש, כמובא בפתיחה, יש לברך המוציא.

פתיחת קופסאות, שקיות ובקבוקים בשבת

שאלה

- א. בנין וסתירה בכלים
 - ב. שיטות הראשונים בפתיחת קופסאות
 - ג. שיטות האחרונים בפתיחת קופסאות
- סיכום

שאלה

הריני חייל דתי המשמש כטבח בגדוד מבצעי השוהה ברוב הזמן בקו, אני נתקל בבעיה שחוזרת על עצמה מידי פעם. קורה לעיתים שלאחר שהסתיימה הפעילות המבצעית, שלא הייתה מתוכננת מראש בשבת, מגיעים למוצב כוחות רבים של לוחמים אשר אינם קשורים לגדוד שלנו אך עקב סיום הפעילות הם מגיעים למוצב. שאלתי היא האם מותר לי בשבת לפתוח עבורם קופסאות שימורים / שקיות מארז (שהרי סד"כ האוכלים לא היה מתוכנן מראש לכמות כזו גדולה של לוחמים) ע"מ שאוכל להכין להם אוכל. יש לציין שבזמן הארוחה לא מדובר בפעילות מבצעית וגם לא במצב חירום!

א. בנין וסתירה בכלים

איתא במשנה (ביצה כא):

"שלושה דברים רבן גמליאל מחמיר כדברי בית שמאי... ואין זוקפין את המנורה ביו"ט".

ובגמרא:

"אמר רבי חנינא בר ביסנא: הכא במנורה של חוליות עסקינן דמחזי כבונה, דב"ש סברי יש בנין בכלים וב"ה סברי אין בנין בכלים ואין סתירה בכלים". (וכ"ה בדף י.).

שיטות הראשונים.

לדעת רש"י (שם כג.) אין בנין בכלים מן התורה כלל, והבונה כלי אינו חייב א"כ עשה מלאכה אחרת, כגון: תופר, אורג, ממחק, מחתך וכד', אך 'בנין' יש רק בבתים ובאהלים ולא בכלים.

לדעת הרשב"א, הרמב"ן והר"ן, העושה כלי שלם חייב משום בונה גם לדברי ב"ה, שאין זה 'בנין בכלים', אלא 'עשיית כלים', וחיובו הוא משום תולדת בונה (ומה שאמרו ב"ה שאין בנין וסתירה בכלים, הוא כגון החזרת כלי שהתפרק וכדומה).

עוד כתב הר"ן שיש בנין בכלים, כאשר צריך אומן בהחזרתו של כלי שנתפרק. לדעת בעל המאור יש בנין בכלים בכלי אחד, אך בשניים או בשלושה כלים - אין בנין בכלים (כגון: שידה, תיבה ומגדל, שדרך בני האדם לעשותם בקומות).

לדעת התוספות (עירובין לד:) והר"ן (בפרק חבית) יש סתירה בכלים גדולים (המחזיקים ארבעים סאה), אבל בכלים קטנים אין סתירה בכלים.

בגמרא (שבת קמו.) נאמר :

"שובר אדם את החבית לאכול הימנה גרוגרות, ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי".

נחלקו הראשונים האם דין זה הוא דווקא במוסתקי (חבית שנשברה ודיבק שבריה בזפת), או גם בחבית שלמה.

התוספות, הרא"ש והטור כתבו שזה דווקא במוסתקי (לפי הגמרא בביצה שהעמידה גמרא זו במוסתקי אליבא דר"א, ומסבירים שבזה מודים חכמים לר"א).

ואילו הרמב"ם, הרי"ף והרשב"א כתבו (או ששמע כד מדבריהם, כפי ששמע מהירושלמי) שדין זה הוא גם בחבית שלמה, ומה שהגמרא בביצה העמידה במוסתקי, זה רק אליבא דר"א. אך הלכה כחכמים.

בשו"ע (סימן שיד סעיף א) פסק כתוספות, רא"ש והטור.

הרמ"א הוסיף גם את החילוק בין כלים גדולים וקטנים.

והמ"ב (שם ס"ק א) הוסיף גם את החילוק בסתירה בכלי גמור.

ב. שיטות הראשונים בפתיחת קופסאות

תפילה למשה מביא מחלוקת הראשונים האם דין 'שובר את החבית' הוא רק בחבית רעועה (מוסתקי) או גם בחבית שלמה. לדעת התוספות, הרא"ש, רבינו פרץ, הארחות חיים והשו"ע, דין זה הוא רק בחבית רעועה, אך אסור לסתור חבית שלמה. אולם רבים מהראשונים מתירים גם בחבית שלמה, והם: הרשב"א, הריטב"א, הר"ן, האור זרוע, היראים, וכן משמע גם מהרי"ף, הרמב"ם והירושלמי.

הערוך השולחן (סימן שיד ס"ק ז-ח) כתב שהמקל יש לו ע"מ לסמוך, וכ"כ המהרש"ם. לכאורה אין לדמות קופסת שימורים לחבית, כיון שבחבית כששברה ה"ה מקלקל, ואילו בקופסת שימורים אין הוא מקלקל, ולהיפך, הריהו מתקן את הקופסא שיהיה ראוי להכניס ולהוציא דרך הפתח, וא"כ לכאורה יש לאסור מדרבנן - כיון שאין מתכוון בפתיחתו לעשות לה פתח, אלא להוציא את תוכנה - שמא יתכוון לעשות לה פתח. אולם נראה שקופסאות שהדרך לזורקן מיד לאחר הוצאת המאכל מתוכן (כגון קופסאות סרדינים, שקיות חלב וכד') שבהן אין לחוש שמא יתכוון לעשות לה פתח, והרי זה דומה למוסתקי, ומחמת גריעותה זורקה מייד לאחר הוצאת האוכל ממנה, וכמ"ש בשו"ע (שם סעיף ח) שמותר להתיר חותלות של תמרים, שאינו אלא כמשבר את האגוזים כדי ליטול האוכל מתוכן. (והיינו משום שחותלות אלו אינן כלי גמור, אלא עשויות רק שיתבשלו התמרים בתוכן). ואף שהמג"א ואחרונים נוספים כתבו על דין חותלות שזהו דווקא בהני שאינן כלים גמורים אבל בכלי גמור פשיטא שאסור, מ"מ אין מוכרח להבין מדבריהם שגם בני"ד אסור, כיון שני"ד שדעתו לזורקן שמא אין נחשבים כלל לכלים, וכ"מ מהרמב"ם (הלכות שבת פרק כג הלכה ב).

וגם בקופסאות שימורים גדולות שפעמים משתמשים בהם לאחר הוצאת האוכל מתוכן - נראה שיש להקל ולפתוח, בתנאי שאין מתכוון להשתמש בהם, כיון שקופסאות אלו נסגרו על דעת לפתחן כשירצה המשתמש, וכשם שהפותח בית הצואר בשבת שאע"פ שחייב חטאת, מ"מ אם נפתח אע"פ שחזר ותפרו - מותר לחזור ולפתחו בשבת לפי דעת רבים מהראשונים - ה"ה בני"ד, ואע"פ שיש חולקים שסוברים שכל שהוא חיבור יפה הוי כפותח פתח חדש, אולם משמע מהשו"ע (סימן שיז סעיף ג) שמתיר (אך לא בפני עם הארץ), וכן הוא ברמ"א. ובני"ד שאינו מתכוון לשם עשיית פתח, אלא רק להוציא את תוכן הקופסא, י"ל שיש להתיר אף לכתחילה, ואפילו בפני עם הארץ.

דעת הש"כ לאסור פתיחת קופסאות שימורים אא"כ עושה נקב בתחתית הקופסא, שבאופן זה אין לחוש שיתכוון לעשות כלי לתשמיש נוסף. אך העושים כן יצא שכרם בהפסדם, שלדעת השו"ע אסור לסתור כלי שלם בשבת, והעושים כן עוברים על איסור אחר מדאורייתא, ואילו היו פותחים כדרכם בחול לכל היותר היו עוברים על איסור דרבנן - גזירה שמא יכוון לפתח (ואף שגם סותר כלי שלם בני"ד הוא דרבנן, שאינו ע"מ לבנות, אך מ"מ יש לו עיקר מן התורה, וחמור יותר).

לסיכום

קופסת שימורים: עדיף לפותחן מע"ש, אך אם לא פתחן מע"ש - מותר לפתחן בשבת, והוא שלא יתכוון לעשות פתח להשתמש שימוש נוסף, והמחמיר תע"ב. פחית שתיה: נראה שיש להתיר לקרוע חלק מן המכסה שלה כנהוג, שכיון שקורע בידו, אזי אף אם יתכוון לעשות פתח אין לחייבו מהתורה דהו"ל כלאחר יד, והרי זה דומה לקוטס קיסם בידו לחצוץ בו שיניו, אך אסור לשתות ישר מן הפחית, שא"כ הרי הוא עושה אותה לכלי גמור.

ג. שיטות האחרונים בפתיחת קופסאות

שמירת שבת כהלכתה (פרק ט סעיפים ב, ג, ד, ז) מסכם זאת כך:

- א. לכתחילה ראוי לפתוח את כל קופסאות השימורים והבקבוקים עם פקקי הברגה מע"ש.
- ב. קופסאות ושקים שרגילים להשתמש בהם אחרי פתיחתם והוצאת תוכנם - אסור לפותחם בשבת, וגם כאשר הוא אינו מתכוון להשתמש בהם שימוש נוסף, שהרי בשל פתיחתם נעשה כלי. ומותר רק כאשר מקלקל את הקופסא, ומעביר את תוכנה לכלי אחר.
- ג. קופסאות ושקיות שאין משתמשים בהם שימוש נוסף לאחר פתיחתן, מ"מ אסור לפתחן, מכיוון שהדרך הוא לשמור בהן את התוכן עם פתיחתן, ואפילו אם מריק אותן עם פתיחתן. (אולם אם קרע את השקית, או שניקב את הקופסה בתחתיתה מותר), וא"כ זהו איסור עשיית כלי, שמשנה את שימוש הכלי להיות ראוי להכניס ולהוציא. ויש המקלים לפתוח קופסאות אלו, אם אומנם אין בדעתו להשתמש בהן שימוש נוסף, אם פותח אותם באופן שאין מתכוון לעשות פתח יפה לשימוש. וטעם להיתר הוא שכיוון שרגילים לזרוק מיד את הקופסא, מסתבר דחשיב ככלי רעוע וכחבית של מוסתקי, שגם בה היו רגילים להשתמש הרבה פעמים.
- ד. שקיות מחומר פלסטי שנפתחות בקלות במקום דיבוקן - פסק הגרש"ז אויערבך זצ"ל שמותר לפתוח במקום הדיבוק, גם בלי לקלקל תחילה, כדמוכח מהפוסקים שהתירו לחתוך זוג מנעלים התפורים יחד, ובני"ד קיל טפי, כיון שההדבקה היא על דעת לפותחן דרך אותו מקום, והרי זה חשיב כניירות שנדבקו מאליהן דלא מיקרי קורע מפני שעומדים להיפרד. אמנם שקיות שדבוקות למעלה ולמטה באופן שאפשר לפותחן באיזה צד שירצה, ואילו הצד השני יישאר סגור, י"ל דחמיר טפי, דאפשר דחשיב כל צד כקשר של קיימא, ולכן יש לפתוח את השקית דרך קלקול.
- ה. שקיות שרגילים להוריק את תוכנן מייד עם פתיחתן, כשקיות קטנות של סוכר וכו' מותר לפותחן.
- ו. מכסה פח שנפרדת ממנו טבעת - אסור להסירו מהבקבוק, כיון שעם פתיחתו נהפך המכסה לכלי ראוי לשימוש כפקק הברגה, ועד עכשיו המכסה לא היה ראוי

לשימוש. וניתוק קצה הפקק שהוא חלק מגוף הפקק מתקן אותו שיהיה שוב פקק הברגה טוב, ולכן הניתוק הוא רק תיקון גמור ולא קלקול. ומותר לפתחו רק אם מנקב או מקלקל את המכסה.

ה'יחיה דעת' (ח"ב סימן מב) דן לגבי בקבוק הנסגר ע"י מכסה פח שמהודק בראש הבקבוק, ובעת הפתיחה מופרדת טבעת מתוך המכסה. והוא אומר שרוב הפוסקים סוברים שמותר לשבור בשבת גם כלי שלם כדי ליטול ממנו מאכל או משקה, וקרוב לומר שאילו ראה השו"ע את דברי הפוסקים המתירים היה מתיר, שלא נחשב לסותר.

ובמקרה שלנו הרי שבפתיחת המכסה, אינו נחשב לעושה כלי, הואיל וכבר נקרא עליו שם כלי עוד לפני הידוקו בצוואר הבקבוק, וגם לאחר שנתהדק והוצמד לבקבוק לא ירד ממנו שם כלי, ולכן כשפותחו אינו נחשב למתקן כלי.

יתכן לומר עוד שגם המתירים שבירת חבית רק במוסתקי יתירו בני"ד, כיון שהמכסה נעשה ע"ד להפרידו, ואין זה סותר דבר של קיימא. ודומה לפסק תרוה"ד לגבי פח שסותמים בו את התנור מע"ש וטחים אותו בטיט, שמותר לסתור חיבורו ולפתוח פי התנור בשבת, הואיל ולא נעשה לקיום, וכ"פ השו"ע (סימן רנט סעיף ז, סימן שיד סעיף י). ומקרה זה חמור מני"ד, כיון שהוא בניה בקרקע וסתירה בה, ומחזי כסותר בנין, אך בכלים שלנו אפילו נעשה לזמן מה-הרי אין בנין וסתירה בכלים.

גם אם אין הפקק נחשב לכלי בהיותו על הבקבוק- יש להתיר, וכמ"ש המ"מ שבתיקון כלי כל שאינו מתכון אין לאוסרו אע"פ שהוא פ"ר, וכן הובא להלכה בב"י ובמג"א (סימן שיח). ובני"ד לא מתכוון לעשיית כלי, אלא להשתמש במשקה שבתוכו. אולם ממידת חסידות טוב להיזהר לפתוח את הבקבוק מע"ש, מהיות טוב, אך כששכחו-מתור לפתחו בשבת.

ה'ציץ אליעזר' דן בנושא בשני מקומות:

1. פתיחת קופסאות (חלק ו סימן לה).

דעת השו"ע לאסור שבירת חבית שלמה, ואילו דעת ראשונים אחרים להתיר. והקרנב נתנאל כתב שכיוון שדעת רבים מהראשונים להקל, אפשר להקל ע"י צירוף היתר קל. וכ"כ בערוה"ש (סעיף ח) שאין לגעור במתירים לשבור ראש בקבוק שיש בו יין, כיון שחמישה אבות העולם (רש"י, רמב"ם, ר"ן, רע"ב, רשב"א) מתירים, וכן דעת הגר"א. ויש גם לצדד להיתר בזה דהוי מלאכה שאצ"ל, שאינו צריך לשבירת הכלי אלא להוציא את המאכל, והוי גם מקלקל וגם שאינו מתכוון, ובזה מותר לכתחילה. (וכ"כ בישועות יעקב). לסיכום: אם אפשר לפתוח מע"ש - יש לפתוח בע"ש.

אם לא פתח במזיד, וכן כל שאין לו צורך שבת (שיש לו גם מאכלים אחרים לאכול, ואין לו צורך אורחים) בכל כה"ג אין לזוז מפשט השו"ע שאוסר, אך כל שלא פשע בפתיחה, ויש לו צורך לפתוח, יש כר נרחב של פוסקים ראשונים ואחרונים שמתירים שבירה בדרך של קלקול.

2. פתיחת בקבוק, שקיות חלב וכדומה (חלק יד סימן מה)

א. יש על הפקק שם כלי גם כשהוא על בקבוק, ואין בשבירה הקלה של הטבעת לא משום סתירת כלי ולא משום עשיית כלי, ודומה לדין חותלות (סעיף ח) שהסביר בשו"ע הרב (סעיף יח) שזהו בנין גרוע שאינו עשוי להתקיים הרבה, ואפשר להסירו בידים. וני"ד שונה מקופסת שימורים, שבקופסא יש חיבור גמור למכסה, אך בבקבוק אין חיבור אלא הידוק (וי"ל שבזה גם החזו"א שמחמיר בקופסא, מקל).

ב. בשבירת חלק מהמכסה אין משום סותר, וכמ"ש החזו"א שאם מסיר מגופה במפתח המעוות את צורתה אין בזה משום סותר כלי, שאין איסור בשבירת מגופה, וה"ה כאן.
ג. אין בשבירת חלק מהמכסה משום תיקון כלי, כיון שתמיד שם כלי עליו, ואע"פ שכל זמן שהפקק מחובר לחלקו התחתון אינו ראוי לכסות בו בקבוק אחר, ורק ע"י השבירה נעשה ראוי, מ"מ כשם שמותר להוציא פקק רגיל ע"י מכשיר, ואף אם הוא מחובר בשעווה, וגם שם בזמן שמחובר אינו יכול לשמש לבקבוקים אחרים, כך גם בעניינו. לסיכום. מעיקרא דדינא מותר לפתוח בקבוק כזה בשבת, וגם לרוצים להחמיר מותר ע"י קלקול המכסה, אך מהיות טוב כשפותח מכסה כזה שישליך את המכסה עם פתיחתו.

ה'אגרות משה' (או"ח ח"א סימן קכב) פוסק :

א. בקופסאות, שקיות שדרכם להיזרק אחר השימוש יש להתיר פתיחתן, משום דהוי כחותלות של תמרים, שנועדו רק לתמרים, וזהו בתנאי שידוע שמשתמשים בהם רק למאכל שנמצא בתוכם, ולאחר מכן זורקים אותם לאשפה, אך אם יש בני אדם שמשתמשים בזה - אין היתר.

ואת המג"א שכתב שדין חותלות זהו דווקא בהני שאינם כלים גמורים, אך בכלים גמורים אסור, יש לפרש שמפרש דברי השו"ע שזהו דווקא בכלים שדרך לעשותם רק לתמרים שיתבשלו בתוכם ועומדים להיזרק לאחר שימוש זה, אך כל שראוי להשתמש בו גם לדברים אחרים-אסור. דהיינו שלשון "לא כלים גמורים" ו"כלי גמור" אין כוונתו לשלם ושובר, אלא לעשויים רק לתמרים, או שראויים גם אחר שייקחו את התמרים.

ב. בשקיות העשויות מבד ומנייר יש להתיר מטעם אחר, שסתירה שייכת רק בעץ, אבן ומתכת, אך לא בבד ובנייר.

ג. קופסאות שימורים שמשתמשים בהם אחר האכילה, בזה נחלקו הראשונים בדין שובר אדם את החבית, והשו"ע אסר, אך באלו הנוהגים היתר בזה ע"פ הוראת חכם-אין למחות (מלבד בכלי גדול שאסור). וכל זה מדינא, אך למעשה אין להתיר, במיוחד במקום פרוץ שצריך להחמיר בכל זה, כדי שלא יבוא להקל יותר, אך אם יש צורך גדול (סעודת נישואין או שהזמין אורחים) ישבור ע"י עכו"ם, ואם אין, מותר לת"ח לשבור בצנעה.

ה'קצות השולחן' (סימן קיט, ובי'די השולחן' ס"ק ז כב-כג) כותב :

רבים נוהגים היתר לפתוח קופסאות סרדינים, ולכאורה אין היתר לזה, כיוון שחיבור העופרת חיבור גמור הוא, וכשמסיר הכיסוי נעשה פתח, והוי סותר בנין גמור. ואפשר לתת קצת טעם להיתר מפני שחיבור כיסוי הקופסא לא נעשה לקיום, אלא לפתחו בשבת-ואמנם יש לפקפק על זה, שבדף של תנור נעשה מתחילה במפורש לפתחו למחרת, ולהיפך-ידוע שמשעת הכיסוי בבית החרושת עד שתימכר בשוק לפתיחה נמשך הרבה זמן, ועל דעת כן חובר הכיסוי, ולכן אילו היו נוהגים להשליך את הקופסא לאחר שהוצא ממנה תוכנה, היה אפשר להתיר, מפני שלא נעשה לקיום לשם כלי אלא לשימור בלבד, אך אם אין משליכים את הקופסא, אלא מחזיקים אותה להשתמש בה, צ"ע בהיתר פתיחת הקופסא.

קופסא העשויה מנייר ובה מיני אוכלין, אם הנייר דק הוי בנין גרוע ומותר לשברה (כדין חותלות של תמרים), אך אם הנייר עבה, ומשתמשים בכלי לאחר שהוציא ממנה את האוכלין, אסור לשבורה. אך מותר לקרוע את הנייר שדבוק סביב לכיסוי הכלי, כדי לפתוח את הכלי, כי חיבור הנייר הוא חיבור גרוע.

סיכום

1. קופסת שימורים :

שיטה	קופסאות שהדרך לזרקן לאחר השימוש.	קופסאות שהדרך בהם לאחר השימוש.
שמירת שבת כהלכתה.	אסור (אא"כ מקלקל) ויש מתירים (דהוי ככלי רעוע).	אסור (אא"כ מקלקל), מפני שעושה כלי.
קצות השולחן.	מותר (שלא נעשה לקיום).	צריך עיון בהיתר שנוהגים בזה.
אגרות משה.	מותר (דהוי כיחותלות של תמרים!).	נחלקו הראשונים, והנוהג להקל ע"פ הוראת חכם-אין למחות בידו. וכ"ז מדינא, אך למעשה אין להתיר, ובשעת הצורך גדול מותר ע"י עכו"ם או ע"י ת"ח בצנעא.
ציץ אליעזר.	יש לפתוח מע"ש. אם לא פתח במזיד, או שאין צורך שבת בפתיחה, אין לזוז מפסק השו"ע שאוסר, אך כל שלא פשע בפתיחה, ויש לו צורך - מותר לשבור בדרך קלקול.	
תפילה למשה.	מותר (כימוסתקיי וכיחותלות!).	יש להקל אם אין מתכוון להשתמש בהם, אך בוודאי שאין לעשות נקב ולקלקל (כדעת השש"כ) שבזה סותר כלי שלם.

2. פקק בקבוקים העשוי מפח :

לדעת השש"כ - אסור לפתוח (שעם הפתיחה נהפך המכסה לכלי), אא"כ מקלקל את המכסה.

לדעת היחוו"ד : מותר לפתוח (א. רוב הפוסקים מתירים לסתור כלי שלם. ב. בפתיחה אינו נחשב לעושה כלי, כי הכלי כבר עשוי מקודם לכן. ג. זו סתירת דבר שאינו של קיימא), אך ממידת חסידות טוב להיזהר לפתוח מערב שבת, וכן מתיר בציץ אליעזר.

3. שקיות קטנות (סוכר וכדומה) :

לדעת האג"מ והשש"כ : כיון שהדרך לזורקן, מותר.

4. שקיות חלב וכדומה :

דעת השש"כ היא : כקופסא שהדרך לזורקה שאסור ויש מתירים.

לדעת הציץ אליעזר : (וגם כל הנ"ל המתירים בקופסאות) מותר.

5. חבילות מצות וכדומה :

לדעת השש"כ : אסור, ויש מתירים, ולאוסרים מותר בדרך קלקול, שלא יהיה אפשרי להשתמש בה שימוש נוסף.

לדעת קצוה"ש : מותר, שאין רגילים להשתמש בה שימוש נוסף.

הרב גבי אלמשעלי

קירוב המוות ע"י האדם

מבוא

- א. ערך חיי האדם ביחס לאורך החיים ואיכותם
 - ב. חומרת איסור 'רציחה' בתורה
 - ג. חובת 'שמירת הנפש'
 - ד. שמירת הנפש אף במצב אנוש
 - ה. האם ניתן לקצר חיי אדם הסובל ייסורים
 - ו. דין הסובל יסורים ללא סיכוי לרפואה
 - ז. בעלות האדם על גופו - האומנם
 - ח. חוות דעתו של רופא - יחס ההלכה
 - ט. אדם חשוך מרפא, המתייסר - האפשרויות הלכתיות השונות.
 - י. כללים והגדרות של פעולות שהם בבחינת 'הסרת המונע'
 - יא. קירוב מיתת הגוסס - דעת הרבנים כיום
 - יב. כפיית החולה לקבל טיפול רפואי
 - יג. מכונת הנשמה מלאכותית
 - יד. חיבור חולה גוסס למכונת הנשמה - מצוה או איסור
 - טו. התאבדות לשם מניעת יסורין.
 - טז. המותר להשתמש בגוי כדי להרוג על מנת למנוע יסורים?
 - יז. הצלת חיי שעה מול מניעת יסורין - שב ואל תעשה
 - יח. האם יש להימנע מלחבר את הגוסס למכונת הנשמה כאשר ברור שלא ינותק
 - יט. חיי שעה - מול סיכוי לרפואה וסיכון למוות מיידי
 - כ. תפילה למות החולה
- סיכום

מבוא

ישנם פעמים בהם מגיע אדם למצב בו הינו מעדיף את מותו מחייו. הדבר נובע בעיקר בשל מצב רפואי ו/או נפשי קשה, בו לא רואה האדם תועלת ותקווה לשיפור מצבו. ישנם אף מצבים בהם אין האדם עצמו יכול ומסוגל לשקול את העדפת המוות מאחר ומצבו הפיזי מדורדר עד כדי חוסר שפיות או חוסר הכרה ואז ישנו רצון הסובבים אותו, ובעיקר המשפחה הקרובה להקל את סבלו של האדם ולאפשר את קרוב מותו באמצעים שונים. אם כן, עולה השאלה, האם ישנם מצבים בהם דבר זה אפשרי? האם ההלכה מכירה כלל באפשרות של קירוב או זירוז המוות? בעיקר לאור הערך החשוב של "קדושת החיים" ולאור מאמרי חז"ל רבים המבטאים חשיבותן של החיים בכל מצב, כגון מאמר חז"ל (רות רבה פרשה ו, קהלת רבה פרשה ז) על הפסוק בתהילים (צ ג):

"תשב אנוש עד דכה" - עד דכדוכה של נפש".¹

¹ ופירש המדרש, כי גם כאשר נמצאת הנפש בדכדוך עמוק יש לקוות להשבת כקדם, ע"י תפילה לבורא עולם.

האם ישנם מצבים בהם כבודו של האדם מחייב את קרוב מיתתו?

ישנם פעמיים שהאדם הינו בבחינת מת אולם בשל אמצעים מלאכותיים - כגון מכונת הנשמה - עדיין חייו 'מוארכים' וא"כ האם ישנם מצבים בהם תהיה אפשרות לנתק האדם מהמכשירים, כאשר למשל, ברור שאין תקווה שישתקם מחוליו וכד'?

בשאלות אלו נדון בחיבור זה. נבחן האם תלויות שאלות אלו בסוגיה של 'בעלות האדם על גופו', כמו כן נרחיב בעניין כפיית חולה לקבל טיפול רפואי, האם יש מקום לכפות אותו או להניח לו לרצונו?

הסוגיה עצמה נותחה במאמרים רבים שעסקו בנושא שמכונה 'רצח מתוך רחמים'. אולם, בחיבורנו זה לא נעסוק באופן ישיר בנושא זה, אלא מתוך מסקנות החיבור נוכל להסיק גם לעניין זה.

כמו כן, בחיבור זה לא נעסוק באדם המאבד עצמו לדעת באופן אקטיבי ע"י פעולה המביאה ישירות למיתתו כגון יריה וכד', אלא נעסוק בקירוב המוות ע"י האדם ע"י נקיטה או אי נקיטה בפעולות מסוימות והן המביאות אותו לתוצאה של מוות.

חשיבות הנושא נובעת בעיקר לאור גישה המתפתחת בתרבות המערב, בה יש משקל רב לאיכות חייו של אדם. על פי גישה זו יש לבדוק את אורך חייו של אדם ביחס לאיכותם, ובהתאם לכך נוכל להסיק אם יש מקום לקרב את מות האדם או לא. גישה זו, שכפי שנראה, אין לה מקום בקרב הפוסקים, שכן המושג 'איכות חיים' הינו יחסי וככזה לא ניתן שהוא אשר ינחה/הוהוה בסיס ויסוד בתשובות לשאלות הנ"ל.

קדושת החיים וערכם בהלכה

חיי האדם הינם ערך עליון בסולם הערכי של ההלכה היהודית. האדם נחשב ליצירה אלוקית, כמובא בספר בראשית (א כו):

"ויאמר אלוהים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"

וכן (שם כז):

"ויברא אלוהים את האדם בצלמו בצלם אלוהים ברא אותו".

האדם הינו היצור היחיד בעולם בעל בחירה חופשית:

"ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע ובחרת בחיים למען תחיה אתה וזרעך" (דברים ל טז יט).

האדם הינו התכלית והמטרה ליצירה כולה, כמבואר במדרש (בראשית רבה פרשת נח) לגבי המבול:

"כלום בראתי בהמה וחיה אלא בשביל האדם, עכשיו שאדם חטא חיה ובהמה למה לי".

כן, מבואר במשנה (קידושין פב):

"ר' שמעון בן אלעזר אומר ראית מימך חיה ועוף שיש להם אומנות והן מתפרנסין שלא בצער והלא לא נבראו אלא לשמשני ואני נבראתי לשמש את קוני".

ומכאן ההלכה במשנה (סמהדרין לו):

"כל המאבד נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו איבד עולם ומלואו וכל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא".

בנוסף לערכיותו היחסית הגבוהה של האדם ביחס ליצירה כולה, התורה הוסיפה מימד של קדושה עילאית לאדם, עת קבעה כי האדם הינו חלק אלוה ממעל², וכמבואר בספר תהלים (ח ה-ו):

"ימה אנוש כי תזכרנו ובן אדם כי תפקדנו, ותחסרהו מעט מאלהים וכבוד והדר תעטרנהו".

א. ערך חיי האדם ביחס לאורך החיים ואיכותם

מאמרי חז"ל אשר הובאו לעיל המבטאים במעט את ערכם של חיי האדם, אינם תלויים באורך חיי האדם, ונראה כי אין לענין זה משקל. הדבר בא לידי ביטוי במאמרים שונים כפי שיפורט.

הוספת מרכיב 'אורך החיים' כמרכיב ב'ערכו' של האדם יביא למצב בו לא יהיו מצויים שני בני אדם שערכם שווה, היות ואין לחיי כל אחד מהם ערך מוחלט, אלא ערך יחסי, שכן, ערך האדם יוגדר ביחס לאריכות ימיו, מצב בריאותו, התועלת שלו לחברה או לקנה מידה אחר. דבר כגון זה ינעץ בהכרח תריס בין אנשים 'פחותים', להם, לכאורה, זכות מוגבלת לחיים, ובין אנשים 'עליונים', אשר ראויים יותר לימי חיים (דוגמאות להעדפה שכזאת ניתן היה לראות בתקופת הנאצים ימ"ש וכן בתפיסות עולם קדומות). אשר על כן, אוסרת ההלכה באופן מוחלט, **ויואה כרצח גמור**, כל פגיעה בנפש האדם, אפילו הוא גרוע, נכה וכד', כדרישת חז"ל (סנהדרין עח.):

"ואיש כי יכה כל נפש אדם (ויקרא כד יז), כל דהוא נפש - אפילו מקצתה" (רש"י שם).

עם כל דאגתה של ההלכה להקל ביסורים, ולעיתים קרובות ע"י היתרים גדולים בכל הנוגע לשמירת מצוות, אין מקום להקנות שחרור מיסורים במחיר החיים עצמם, כפי שהתבטא דוד המלך (תהלים קיח יח):

"יסור יסרני ולמות לא נתנני".

בהלכה מצינו מקרים רבים בהם הקלו מפני צער וחולי, לדוגמה: בהלכות שבת (או"ח סימן שכט), ישנן הקלות הניתנות לחולה ללא סכנה, אשר סובל מכאבים, וחז"ל התיירו לו דברים מסויימים.

הרב יעקב עמדין ('מור וקציעה' או"ח שם) אף התייר לחולה להכניס עצמו לספק סכנת נפשות:

"אבל יש שבוחרין בספק נפשות כדי להינצל מיסורין קשין, כאותו שמוסרין עצמן לחתוך (לעשות נתוח) מפני אבן שבכיס ובגיד וחצץ הכליות הכואב אותן מאוד בצער קשה כמוות ר"ל, ולא לה מניחים אותן לעשות כחפצם בלי מוחה, מחמת שכמה פעמים נושעים ונרפאים".

אולם, לכאורה, לא מצינו כי בשל צער וחולי 'הקלו' עד כדי קיצור אורך החיים. בענייננו כותב המנחת חנוך (מצווה לד):

"אף אם יבוא אליהו ויאמר שלא יהיה לאדם חיים אלא שעה או רגע, מ"מ התורה לא חילקה בין הורג ילד שיש לו לחיות כמה שנים ובין הורג זקן בן מאה, בכל ענין ההורג חייב, אף דהוא למיתה עומד, מ"מ מחמת הרגע שיש לו עוד שיחיה, על זה חייב".

² עיין איוב לא ב.

הרב יחיאל מיכל טיקוצינסקי (גשר החיים' ח"א פרק ב עמוד טז) מסביר:
 "דמכיון שאין שיעור וגבול לערכי החיים תכליתיים, הרי שלדבר אין
 גבול ומידה אין לסמן בו הפרש בין חלק קטן ממנו לבין רבוא
 רבואות שלו. כי על כן אין חלוק בדין התורה בין הורג איש בריא
 צעיר לימים לבין הורג איש גוסס זקן בן מאה".

הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה יח) מביא:

"מי שנפלה עליו מפולת וכו' מצאוהו חי, אע"פ שנתרוצץ ואי אפשר
 שיבריא, מפקחין עליו (את הגל, בשבת) ומוציאין אותו לחיי אותה
 שעה".

אם כן, רואים אנו כי ניתן לחלל את השבת מתוך רצון לשמור את נפשו של הגוסס.
 ובערוך השולחן (שם סעיף ט) נכתב:

"ואפילו אם ברור אצל הרופאים שימות, אלא שע"פ רפואות יכול
 לחיות איזה שעות יותר, מותר לחלל את השבת, דגם לחיי שעה
 מחללין".

ומהי הסברא לחילול שבת לחיי השעה? מסביר המאירי (פירושו למסכת יומא פה). כי
 ישנה תועלת בחיי השעה של החולה היות ויכול הוא לעשות תשובה ומעשים טובים³
 וחז"ל אמרו כי "יש קונה עולמו בשעה אחת" והמקרב מיתתו גם לרצונו וגם עת סובל
 קשות, נמנע ממנו מירוק חטאיו, אשר נתקיים רק כאשר הוא מת בידי הקב"ה בזמנו.
 ע"פ הביאור הלכה (סימן שכט ד"ה 'אליו') מדובר בטעם בלבד, כשע"פ הדין אין ההצלה
 תלויה בקיום מצוות, אלא כי התורה ציוותה לדחות כל המצוות בשביל חייהם של
 ישראל, כפי שנאמר (ויקרא יח ה): "וחי בהם", והוא מגיע למסקנה שאף לקטן, חרש
 ושוטה מחללין השבת.

והתשבי"ץ (ח"א סימן נד) כתב:

"ואפי' לא יחיה אותו מסוכן מפני חלול זה אלא שעה אחת ואח"כ
 ימות מחללין עליו שבת אפילו בשביל שעה אחת, מפני שגדול הוא
 לפני המקיים הצלת נפשות אפי' הצלה מועטת כחיי שעה".

בענין זה נרחיב עוד בהמשך.

ב. חומרת איסור 'רציחה' בתורה

יש פעמים שניתן ללמוד את חומרת החטא ע"פ קנה המידה של העונש אשר קבעה התורה
 על אותו החטא. היות והתורה קבעה כי העונש על רצח הינו מיתת הרוצח ע"י ביי"ד, הרי
 שניתן ללמוד מכך שרצח הינו מן העבירות החמורות. אולם, עונש המוות על רצח הינו
 הרג, דהיינו בסייף, שהינו קל יותר מעונש המוות של המחלל שבת, שהוא סקילה, וא"כ
 לכאורה חילול שבת חמור יותר מרצח, אולם מוצאים אנו שהתורה התירה לחלל את
 השבת בכדי להציל אדם מישראל, שהרי שבת נדחית מפני פיקוח נפש, הרי שישנו חומר

³ הגמרא (יומא פב:) מביאה טעמו של ר' שמעון בן מנסייה לפקוח נפש שדוחה את השבת: "חלל
 עליו שבת אחת על מנת שישמור שבתות הרבה". לפי טעם זה, לכאורה, יש מקום להציל רק
 כאשר ישנו סיכוי שהחולה יחזיק מעמד מעבר לשבוע אחד, וא"כ זה סותר את אשר אמרנו
 לגבי חיי שעה! אלא שיש מהאחרונים שפרשו כי לאו דוקא שישמור שבת, אלא הכוונה לדבר
 חיובי, וא"כ יכול בשעה קטנה גם לעשות תשובה (דברי יציב' חו"מ סימן פח). הציץ אליעזר
 (חלק ח סימן טו בקונטרס 'משיבת נפש') מביא שכאן אין הלכה כר' שמעון בן מנסייה אלא
 כשמואל שאומר שהטעם לכך שפקוח נפש דוחה שבת הוא "וחי בהם ולא שימות בהם".

ברצח עוד יותר מחילול שבת החמור, וכפי שהבהרנו לעיל חיי האדם מהווים ערך עליון ודוחים את מצוות התורה, על אף שהעונש עליהם חמור מאוד.

הדגשת חומרתו של פשע הרצח מצינו בדברי חז"ל (משנה סנהדרין פרק ד משנה ה) בזו הלשון:

"לפיכך נברא אדם יחידי, ללמדך שכל המאבד נפש אחת בישראל מעלה מעליו הכתוב כאילו איבד עולם מלא".

וכן על הרצח הראשון, לאחר שקין הרג את הבל - אומר לו הקב"ה (בראשית ד י):
"דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה"

אומר רש"י⁴:

"דמו ודם זרעיותיו".

עוד ניתן לעמוד על חומרת מעשה הרצח, מכך שהיא אחת משלוש העבירות שעליהם נצטוונו לההרג ולא לעבור (בניגוד לכלל של "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם"), וא"כ אע"פ שבסופו של דבר יהרג כאן אדם, הרי שרצח בידים אסור לעשות גם אם חייך יהיו תלויים מנגד.

ג. חובת 'שמירת הנפש'

כתוצאה מההשקפה הנ"ל נקבעו בתורה ובהלכה קריטריונים מקודשים לשמירת חיי האדם, (ככתוב (דברים ד ט):

"רק השמר לך ושמור נפשך מאוד.

וכן (שם טו):

"ונשמרתם מאוד לנפשותיכם".

חז"ל למדו מכאן כי האדם חייב לשמור על חייו ועל חיי חברו כעל כל משמר. אסור לאדם להכניס את עצמו לחשש סכנה, כמבואר בגמרא (ברכות לב):

"מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך. בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום, המתין לו עד שסיים תפילתו. לאחר שסיים תפילתו, אמר לו ריקא והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך מאוד וכתוב נשמרתם מאוד לנפשותיכם וכו'"

וכן הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק יא הלכה ד):

"וכן כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצוות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה, שנאמר: השמר לך ושמור נפשך. ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה ביטל מצוות עשה ועבר בלא תשים דמים".

האדם אף מוזהר מפני פגיעות גופניות אשר אין בהם בכדי לסכן את חייו, כפי שפסק הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה א):

"אסור לאדם לחבול בעצמו ובחברו".

ובהלכות דעות (פרק ד הלכה א) הוסיף הרמב"ם אף את חובת השמירה על בריאות האדם, בכתבו:

"הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק

⁴ רש"י לומד זאת מהריבוי של 'דמי אחיך' ולא נאמר 'דם אחיך'.

אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף ולהנהיג את הגוף ועצמו בדברים המבריאים והמחלימים".
 לאור ההשקפה הנ"ל נקבע עונש חמור ביותר על המאבד עצמו לדעת, אשר דינו כרוצח, כפי שנפסק ע"י הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק ב הלכה ב):
 "וכן ההורג את עצמו שופך דמים הוא ועוון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהם מיתת בית דין".
 דין זה נלמד מפרשת נח (בראשית ט ה), בה נאמר:
 "את דמכם לנפשותיכם אדרוש".
 ודרשו (שם הלכה ב):
 "זה ההורג את עצמו".

הנ"ל נובע מהתפיסה הכוללת של ההלכה כי חייו של האדם אינם רכושו הבלעדי, כפי שיובהר בהמשך, אלא, נפשו וגופו שייכים לשמיים ואין לו זכות לקפחם או לפגוע בהם.

ד. שמירת הנפש אף במצב אנוש

משני מקורות ניתן ללמוד עד כמה החמירו בהריגת האדם, אף במצב אנוש:
 א. מעשה שאול והנער העמלקי (שמואל א פרק לא - שמואל ב פרק א).
 הרד"ק מפרש את דברי הנער לדוד (שמואל ב א ט):

"ויאמר אלי (שאול) עמד נא עלי ומתני כי אחזתני השבץ, כי כל עוד נפשי בי, ואעמד עליו ואמתתהו - אמר שאול, כי כל כך אצטער מחמת המכה שעדיין נפשי בי, לכן אני רוצה שתקרב מיתתי".
 המדובר, אם כן, במה שמכונה 'רצח מתוך רחמים', שהרי שאול היה במצב של פצוע אנוש, סובל יסורים קשים ומבקש להמיתו, ואף על פי כן (שם פסוק טז):
 "ויאמר אליו דוד: דמך על ראשך".⁵
 העקרון הוא: המתה אקטיבית, מהווה רצח בכל הנסיבות ובכל התנאים.

ב. מעשה רבי חנינא בו תרדיון, שהיה אחד מעשרת הרוגי מלכות שנהרגו על ידי מלכות רומי, וכך מספרת הגמרא (ע"ז יח.):

"מצאוהו לר' חנינא בן תרדיון שהיה יושב ועוסק בתורה ומקהיל קהילות ברבים וספר תורה מונח לו בחיקו, הביאוהו וכרכוהו בספר תורה והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור, והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו במהרה... אמרו לו תלמידיו... אף אתה פתח פיך ותכנס בך האש",⁶
 אמר להם מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו".
 מהנ"ל עולה באופן חד משמעי כי 'המתה אקטיבית'⁷ בכל תנאי ובכל מצב הינה אסורה, ודין העושה כך כדין רוצח, זאת אף על פי שסובל הגוסס יסורים נוראיים, ואין להמיתו בפועל ע"מ שיחלץ מיסוריו, גם אם הוא עצמו מבקש זאת.

⁵ אולם יש הסוברים כי קיבל את עונשו דווקא בשל הפגיעה במלך ישראל, או בשל היותו עמלקי.

⁶ על מנת לזרז את השריפה.
⁷ פתיחת הפה הינה קירוב המוות באופן אקטיבי, בעוד שבהמשך המעשה מובא שהתלין הציע לר' חנינא בן תרדיון שיוריד ממנו את הספוגין והצמר ובכך יקל עליו המוות ויזרז את השריפה, וזאת בתנאי שיבטיח לו עולם הבא, ור' חנינא הסכים, הדבר מוסבר בכך שהסרת

נכון כי ההלכה מתחשבת בצער וביסורים, כדלעיל וכפי שיובהר להלן, אך למרות זאת אין הדברים מגיעים לכדי התרת גאולה מן הסבל במחיר החיים עצמם, כפי האמור בתהילים (ק"ח ח):

"יסור יסרני יה, ולמות לא נתנני".

ועל האדם לצפות, מתוך תקווה, לישועתו של הקב"ה, עד הרגע האחרון לחייו, כפי שנאמר באיוב (יג טו): "הן יקטלני - לו איחל".

בקיום החיים בכל צורה ומצב יש משום אפשרות לחולה להתעלות מבחינה רוחנית, ע"פ ההלכה משמע כי חיי צער וייסורים טובים ממות, וכך כותב הרמב"ם (הלכות סוטה פרק ג הלכה כ):

"סוטה שיש לה זכות תלמוד תורה... ואינה מתה לשעתה אלא נימוקת והולכת וחללים כבדים באים עליה עד שתמות אחר שנה או ב' או ג' לפי זכותה".

היינו, אף המשך חיי הייסורים לסוטה נחשב לה לזכות. ואף התנא (אבות פרק ד משנה יז) כתב:

"יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא".

ואף על החולה מוטלת החובה המוסרית שלא יתייאש ושימשיך לקוות לרפואתו על אף מצבו הקשה.

הגמרא (ברכות י.) מספרת מעשה בישעיהו הנביא וחזקיהו המלך שהיו מסוכסכים ביניהם, והקב"ה רצה להביא למפגש ביניהם:

"מה עשה הקב"ה - הביא יסורים על חזקיהו, ואמר לו לישעיהו, לך לבקר את החולה, שנאמר (מלכים ב כ א) בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ ויאמר אליו כה אמר ה' צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה... א"ל כבר נגזרה עליך גזירה, א"ל בן אמוץ, כלה נבואתך וצא, כך מקובלני מבית אבי אבא, אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם, אל ימנע עצמו מן הרחמים... שנאמר (איוב יג טו) הן יקטלני לו איחל".

היינו, גם אם החולה סובל יסורים, ולמרות הודעתו של הנביא על קץ החיים, המשיך המלך חזקיהו להתפלל להארכת חייו.

הרדב"ז אף הרחיב את האיסור להחשת הקץ לאדם וכלל בו אף עובר שלא בא לעולם ובאחת מתשובותיו (חלק ב סימן תרצה) נשאל כך:

"שאלה: אודיעך דעתי מעשים בכל יום במצרים בנשים שמתות מחמת לידה והולד מפרפר בטנה, והנשים מכות על בטנה כדי לקרב את מיתתו של העובר".

והשיב שודאי ראוי לגעור בנשים העושות כך, משום דמחזי כעין רציחה, ואסור להחיש את קצו של העובר אפילו כשמותו בטוח.

הספוגין מהווה הסרת העיכוב, דבר חיצוני ש'הולבש' ואינו נחשב למעשה אקטיבי, בבחינת 'הסרת המונע', כפי שיובהר להלן.

ה. האם ניתן לקצר חיי אדם הסובל ייסורים

לאור האמור לעיל נחدد את השאלה - האם מותר לקצר חיייו של חולה אשר בדרכו למיתה וסובל ייסורים נוראיים? הדילמה ברורה. מחד, אין בנמצא ערך הנעלה מהחיים, ואף ערך של 'חיי שעה' מוגדר בהלכה כחיי נצח. מאידך, גדול כבוד האדם וגדולה הדאגה להסרת הצער ממנו.

עקרון בסיסי הוא בהלכה כי חיי האדם נחשבים כערך עליון, אשר משך חיייו נקבע מאת הקב"ה ואין לאדם רשות לקפחם. במקרה של פיקוח נפש נידחים כל המצוות והאיסורים זולת עבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים (סנהדרין עד.). ערך חיי האדם הינו ללא שיעור ולכן אינם ניתנים לחלוקה. ערכם של 80 שנה שווה לדקה אחת וערכו של אדם חולה שווה לזה של אדם בריא. גישה יחסית לאיכות החיים היא שהביאה את הנאצים לחסל כ- 70 אלף חולי רוח, היות ולדעתם לא היה ערך לחייהם והיוו מטריד ציבורי. בשל כך התנגדה ההלכה לכל אפשרות של רצח גם כאשר מדובר במי שחיייו חיי שעה ובמשנה (שמחות פרק א ובשבת קנא:), נקבע כך:

"הגוסס הריהו כחי לכל דבריו... אין קושרין את לחייו... אין מזיזין

אותו... אין מאמצין את עיני הגוסס".

וכשמדובר ב'גוסס', קרי, אדם הקרוב למוות, גם לגביו חלים אותם העקרונות של קדושת חיייו והאיסור לקחתם ולקרב יציאת נפשו, כפי שכתוב בברייתא (שבת שם):

"ת"ר: המעצמו עם יציאת הנשמה - הרי זה שופך דמים".

כך פסקו להלכה בטור (יו"ד סימן שלט) ובשו"ע (שם סעיף א):

"הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו, אין קושרין לחייו ואין סכין אותו

ואין מדיחים אותו... ואין שומטין כר מתחתיו, ואין נותנין אותו לא

ע"ג חול וכו".

והרמ"א הוסיף בהגהותיו שם:

"וכן אסור לגרום למת שימות במהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך

ולא יוכל להפרד, אסור להשמיט הכר והכסת מתחתיו, מכח

שאומרים שיש נוצות מקצת עופות שגורמים זה, וכן לא יזיזו

ממקומו, וכן אסור לשום מפתחות ביהכ"ס תחת ראשו כדי שיפרד,

אבל אם יש שם דבר שגורם עכוב יציאת הנפש כגון שיש סמוך לאותו

בית קול דופק כגון חוטב עצים או שיש מלח על לשונו ואלו מעכבים

יציאת הנפש מותר להסירו משם דאין בזה מעשה כלל אלא שמסיר

המונע"⁸.

היינו, אסור לקרב את מיתתו של הגוסס אף באם כוונתנו הינה לטובתו בכדי לפוטרו

מיסורי גסיסתו.

הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש, פרק ב הלכות ז-ח) מסכם דברים אלו:

"אחד ההורג את הבריא, או את החולה הנוטה למוות, ואפילו הרג

את הגוסס - נהרג עליו. ואם היה גוסס בידי אדם, כגון שהכהו עד

שנטה למוות והרי הוא גוסס - ההורגו אין בית דין ממיתין אותו.

ההורג את הטרפה, אע"פ שאוכל ושתה ומהלך בשוק - הרי זה פטור

מדיני אדם. וכל אדם בחזקת שלם והורגו נהרג, עד שיוודא **בוודאי**

⁸ במושג 'הסרת המונע' - נעסוק בהמשך.

שזה טרפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות
אם לא ימיתו דבר אחר".

כמו כן, ניתן לראות את חשיבותם וערכם של החיים מדיני שבת החמורים המאפשרים
חילול שבת אף עבור מי שנפלה עליו מפולת, אע"פ שנתרוצץ ואין כל סיכוי שיבריא ואף
אם ברור לרופאים שהוא ימות וכדברי הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה יח⁹):
"מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, מפקחין עליו.
מצאוהו חי אע"פ שנתרוצץ וא"א שיבריא מפקחין עליו ומוציאין
אותו לחיי אותה שעה".

וע"י חילול השבת ניתן יהא אך להחיותו זמן קצר ביותר. היינו אורך החיים ואיכותם
אינו מהווה מדד או עילה לקיצורם באופן מעשי.

ו. דין הסובל יסורים ללא סיכוי לרפואה

הגוסס אשר נוטה למות, סובל יסורים קשים והרופאים נתייאשו מלרפאו, וכן חולה
המבקש כי יגאלוהו מייסורים ויקרבו את מיתתו. האם גם בדנן נאמרה ההלכה כי "הרי
זה שופך דמים"? מהי גישת חז"ל ליסוריו של גוסס שכזה?
הערוד השולחן (יורה דעה סימן שלט סעיף א) כתב בטעם ההלכה:
"וואף על פי שאנו רואים שמצטער הרבה בגסיסתו וטוב לו למות,
מ"מ אסור לנו לעשות דבר לקרב מיתתו, והעולם ומלואו של הקב"ה
וכך רצונו יתברך".

על פי דעה זו, יסוריו של האדם זהו רצונו של הקב"ה ונטילת חייו הם התקוממות נגד
רצונו של הקב"ה אשר העניק לו חיים והענישו ביסורים.
טעם זה נאמר אף גבי הלכה אחרת, אשר אין ממיתין אדם בהודאת פיו (רמב"ם הלכות
סנהדרין פרק יח הלכה ו) והרדב"ז (על הרמב"ם שם) כתב הטעם:
"לפי שאין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה כמו שנאמר (ע"פ
דברי רש"י ביחזקאל יח ו) הנפשות לי הם".
הובאו לעיל דברי הרמב"ם (הלכות רוצח פרק ב הלכה ז):
"אחד ההורג את הבריא או את החולה הנוטה למות, ואפילו הרג את
הגוסס - נהרג עליו".

מכאן נלמד ש"דין גוסס הרי הוא כחי לכל דבריו", איננו חומרא בלבד, אלא דין גמור.
התוספות (נדה מד. ד"ה 'איהו') סוברים:

"דמכל מקום משום פקוח נפש מחללים עליו את השבת (על גוסס)
אף על גב... דרוב גוססים למיתה... דאין מהלכים בפקוח נפש אחר
הרוב".

ובשו"ע (או"ח סימן שכא סעיף ד) גבי מפולת בשבת, נפסק:
"אפילו מצאוהו מרוצץ שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה מפקחים
ובודקים עד חוטמו".

מכאן ניתן ללמוד כמה ערך וחשיבות יש לחיי השעה, שהרי ידוע הוא, בצורה ברורה כי לא
יחיה, ומפקחים עליו הגל לצורך חיי שעה בלבד.
נשאלת השאלה הרי הטעם להיתר לחלל שבת לשם פיקוח נפש נלמד מהפסוק "וחי בהם",
ודרשו חז"ל, ולא שימות בהם, א"כ, מוטב שנחלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות

⁹ וכן עיין בכל הפרק העוסק במקרים של פיקוח נפש.

הרבה (יומא פה :) - והלא זה בוודאי ימות ועל כן אין לומר עליו "וחי בהם" ולא שישמור שבתות הרבה. כנראה שכך היה קשה להמאירי (בית הבחירה ליומא שם) ותירץ:
 "התחילו לפקח ובדקו בחוטמו ומצואוהו חי, משלימין בפיקוחו, ואף שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת, שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה".

טעם זה יפה אף לנושא שאנו עוסקים בו. היינו, אסור לקרב מיתתו של הגוסס אף אם יסוריו נוראיים, שמא טרם הספיק להתוודות בלבו ולחזור בתשובה טרם יפרד מהעולם, ושמא יעשה זאת דווקא באותם רגעים שאנו רוצים ליטול חייו ממנו.
 נציין ששאלתנו זו והתשובה עוסקים ב**מוות אקטיבי**. היינו, כאשר רוצים אנו לקצר חייו של הגוסס באופן אקטיבי, אולם כאשר מדובר בקיצור חיים **באופן פסיבי**, הדין שונה, ונעסוק בכך בהמשך.
 בפרקנו זה עמדנו מעט על ערכם של החיים, ואפילו חיי שעה, כאשר בעיקר ראינו שערך החיים בא לידי ביטוי באופן השמירה עליהם והחיובים הנובעים מכך.

נציין, כי אמנם מוסכם שמבחינת ההלכה, ערך החיים הינו ערך עליון כפי שהובהר ויובהר להלן, אך ישנם אסכולות הסוברות כי אין המדובר בערך מוחלט, והם סוברים כי אמנם זהו אחד מהערכים החשובים ביותר שעלינו לשמור, אבל גם ערך זה צריך לעמוד במבחני 'איכות החיים' והם דנים בשאלה האם מדובר בחיים בעלי איכות פחותה הרי שאז ייתכן כי אין להם ערך או שערכם ירוד. זוהי בעיה מחשבתית ופילוסופית¹⁰ שנעסוק בה בהמשך.

ז. בעלות האדם על גופו - האומנם?

מיהו הבעלים על גופו של האדם? האם יכול האדם לעשות בגופו כרצונו? שאלות אלו הינן שאלות בסיסיות בבואנו לבחון את מעשיו של האדם בגופו, וכן כאשר אנו עוסקים בהתמודדות עם ערכם של החיים.
 ייתכן שהתשובה לשאלתנו בדבר קירוב המוות נעוצה בשאלה זו, שכן אם האדם אדון לעצמו, הרי שערכם של החיים יהיה יחסי, כל אדם ומחשבותיו ורצונותיו.
 נראה כי שאלתנו זו אינה פשוטה כלל וחכמינו חלוקים בענין זה.
 על אף הציפייה לתשובה ברורה וחד משמעית כי האדם אינו אדון לעצמו, נראה כי יש מי שחולק על דעה זו ולמחלוקת זו ישנן משמעויות שונות, כפי שנראה.
 הרמב"ם (הלכות רוצח פרק א הלכה ד) באשר לדין רוצח, עונה לשאלה זו בדרך אגב ומסיק אף להלכה מכך:

"ומוזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה..."

היינו, נפש האדם איננה קניינו של האדם והינה שייכת לקב"ה.

על הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק ח הלכה ו) שאומר:

"גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים".

¹⁰ ראה 'החולה הסופני' פרופ' אברהם שטיינברג, הכינוס הבינ"ל השני לרפואה, אתיקה והלכה, אסופת מאמרים, עמוד 657.

כתב הרדב"ז :

"ואפשר לתת קצת טעם לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר הנפשות לי הנה (יחזקאל יח ד) הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו ומלקות פלגא דמיתה הוא, אבל ממונו הוא שלו, ומש"ה אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה לפי שאין נפשו קניינו".

וערוך השולחן (יו"ד סימן שלט סעיף א) הביא הנמקה זו של הרדב"ז בכדי לאסור המתה מתוך רחמים, אף כשהחולה סובל יסורים קשים.

הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פרק ה הלכה א) כותב :

"אסור לאדם לחבול בין בעצמו בין בחבירו ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם כשר בישראל בין קטן בין גדול, בין איש דרך בזיון, הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא יוסיף להכותו".

היינו, אין האדם הבעלים על גופו ואינו מורשה אף לחבול בעצמו. מכאן נראה כי לא מועילה כלל רשות אשר נותן חולה העומד למות לרופא לקרב את מיתתו, זאת מכיוון שהחולה איננו הבעלים על גופו, ואם התורה אסרה קירוב מיתתו של גוסס אין הבדל בכך שהחולה נתן הסכמתו לרופאו או לא.

על סמך עקרון זה מובן אף האיסור החמור של 'התאבדות', כי היות והאדם איננו הבעלים על גופו שלו הריהו לא יכול ליטול את חייו. גופו ניתן לו מאת הקב"ה רק כפקדון לצורך משימות מוגדרות, ע"י קיום המצוות, ואין לו כל זכות לפגוע בפקדון בצורה כשלהי.

בשאלתנו זו דן בהרחבה הרב זווין (בספרו 'לאור ההלכה' עמודים שי-שלה) במאמר 'משפט שייקוף לפי ההלכה', ולדבריו מדוייק הדבר מלשון השו"ע הרב (יו"ד הלכות נזקי גוף ונפש) :

"אסור להכות את חברו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו".

הדין הקובע כי אסור לאדם לחבול בעצמו מבואר במשנה ובגמרא (בבא קמא ז, : צא, :). אבל הרב בשו"ע הוסיף כי אין לאדם רשות על גופו בכלל, היינו, איננו הבעלים על גופו לעשות בגופו כרצונו.

אולם, מצינו שניים מגדולי האחרונים הסבורים כי האדם הינו הבעלים על גופו. ה'מנחת חינוך' (מצוה מח) כתב :

"ונראה לענ"ד דזה שחייבה התורה במכה אביו ואמו או בחבירו היינו דווקא בלא רשות, אבל אם אביו ואמו או חבירו אומרים לו שיכם או שיקללם, אינו עובר בלאו הזה ואינו חייב לא מלקות ולא מיתה... ואע"פ שלא מצאתי זה מפורש מ"מ הסברא נותנת כן, כן נראה לענ"ד ברור".

למנחת חינוך היה קשה מהאמור בגמרא (סנהדרין פד) :

"איבעיא להו בן מהו שיקיז דם לאביו, 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 לא שביק לבריה למשקל ליה סילוא. מרבריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה

כוותא דילמא חביל והוה ליה שגגת איסור, אי הכי אחר נמי, אחר שגגת לאו בנו שגגת חנק".

ואם האדם הינו הבעלים על גופו ונתינת רשות מותרת, מהי בעיית הגמרא האם מותר לבן להקיז דם לאביו, ומדוע אסרו האמוראים לבניהם ליטול לו קוץ, לפתוח לו כויה או להוציא לו ליחה שמא יכשלו בשגגת חנק, והרי הסכמה מפורשת מועילה בכך? (ואכן, בשל כך טען הרב זווין שנתנית רשות לא מועילה, כי אין האדם הבעלים על גופו). המנחת חינוך תירץ שבעיית הגמרא הינה שלא ברצון האב ואעפ"כ מותר שזה לרפואה. ואף אותם אמוראים אשר לא התירו לבניהם ליטול להם קוץ וכד', היינו שיעשו חבלה שלא לצורך בשוגג שלא מרצון אביו. אבל אם האב מחל ברור דשרי.

לכאורה דברי המנחת חינוך תמוהים, שהרי הוא בעצמו סובר כי האדם הינו הבעלים על גופו ויכול להחליט מה יעשה בו, ואם כן, כיצד הסביר את בעיית הגמרא "בן מהו שיקיז דם לאביו" והעמידם שלא ברצון אביו? הרי אם האב מתנגד כי יקיזו לו דם, אין לעשות נגד רצונו. ואם נאמר שמכאן הוכחה כי לשם רפואה מותר לעשות נגד רצון האב, הרי מכאן שאין אדם הבעלים על גופו שניתן לכפותו לשם רפואה, וזה לא כדברי המנחת חינוך?

אלא, ברור שאין בכוונת המנחת חינוך לומר שהקזת דם מותרת בניגוד לרצון האב, קרי, האב מתנגד במפורש. אלא, האב לא הביע במפורש לא את הסכמתו ואף לא את סירובו, ועל כן הגמרא מסתפקת, ומתירה - כי לרפואה מותר. אבל, אם הביע האב התנגדות או הסכמה, אזי ברור כי זכאי הוא לכך כי הוא הבעלים על גופו. וכן הדין גבי אותם אמוראים אשר סירבו להרשות לבניהם לטפל בהם, אין הכוונה כי התנגדו לכך, אלא, לעצם הטפול הרפואי בגופם הסכימו, אלא, הם חששו כי ביניהם יעשו בהם חבלה שלא לצורך ולזה לא הסכימו. אבל במקרה של התנגדות מפורשת לעצם הטיפול או הסכמה מלאה, ודאי שזכותם היא לכך כי האבות הינם הבעלים על גופם, כי אם לא נאמר כך, אלא, שסירבו במפורש ובכ"ז התורה התירה, נמצא כי אין הם הבעלים על גופם, שלא כדעת המנחת חינוך וקיימת סתירה בדבריו.

גם ה'טורי אבן' (על מסכת מגילה כז.) סובר שברור שהאדם הינו הבעלים על גופו. והוכיח דבריו מהאמור במסכת בבא קמא (צג.) ובמשנה (שם צב.):

"האומר סמא את עיני קטע את ידי שבור את רגלי חייב, ע"מ לפטור חייב. קרע את כסותי שבור את כדי חייב, ע"מ לפטור - פטור".

והגמרא הקשתה שם:

"מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?"

ולכאורה הבדל גדול בין הרישא לסיפא. שברישא, מכיוון שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, כך גם אין הוא יכול ליתן רשות לאחרים לחבול בו ולכן גם ע"מ לפטור - חייב, ואילו בסיפא, הממון של האדם הינו ברשותו ויכול לעשות בממונו כרצונו ולכן יכול גם ליתן לאחרים רשות לעשות ברכושו כרצונו וע"מ לפטור - פטור. אשר על כן, מוכח מכאן כי הבעלים על הגוף הינו האדם ויכול הוא למחול לאחרים שיחבלו בו, כפי שיכול לעשות בממונו ולכן הקשתה הגמ' "מאי שנא רישא ומאי שנא סיפא?"

עצם הראיה תמוהה, והרב זווין כבר דחה אותה. ואף הרב ורנר (במאמרו בקובץ תושבע"פ יח עמוד מא) סובר כי אין כל קשר בין האיסור לממון. האדם לא רשאי לחבול בעצמו ולכן לא רשאי ליתן לאחרים רשות לחבול בעצמו, אך אין זה אומר כי איננו יכול למחול להם על רכושו שהתחייבו לו לאחר שחבלו בו וקטעו איבר מאבריו, קרי, האדם איננו הבעלים

על גופו, אך הוא בעלים כדי למחול את חיוב הממון אשר נובע מתבלה זו. מכל מקום מצינו כי הימנחת חינוך' וכן ה'טורי אבן' מחזיקים בדעה כי האדם הינו הבעלים של גופו.

מצינו בתשובות הרדב"ז¹¹ שנשאל גבי אדם שאמדוהו כי יש לחלל עליו שבת אך הוא איננו מוכן לכך, מפני חסידות שבו. מה דינו? והרדב"ז עונה כי:

"כללא דמילתא איני רואה במעשה הזה שום חסידות אלא איבוד נשמה, הלכך מלעיטין אותו בעל כרחו או כופין אותו לעשות מה שאמדוהו, והשואל הרי זה שופך דמים ופשוט הוא".

מכאן מובן כי אין האדם הבעלים על גופו ויש לכפותו לרפואתו. אך לרב שילה רפאל¹² נראה כי לא מדובר בדנן באדם אשר מסרב לקבל טיפול רפואי, אלא, החולה רוצה מאוד להתרפאות ומוכן לכל טיפול, אך בשל חסידותו, חושש הוא מפני חילול שבת, ובדנן קבע הרדב"ז שכופין אותו. אך מדברי הרדב"ז אין כל ראייה, כי גם כאשר המקרה הינו באדם המסרב לקבל טיפול רפואי - כופין אותו, וניתן להוכיח זאת מדברי הרדב"ז אשר בתחילת תשובת (שם) כתב:

"ולא מיבעיא לדעת הרמב"ם ז"ל שכתב (הלכות יסודי התורה פרק ה) כל מי שנאמר בו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו, אלא אפילו לדעת האומרים שמי שהיה דינו יעבור ואל יהרג ונהרג ולא עבר הרי הוא במחיצת הצדיקים ומדת חסידות הוא ולזה דעתי נוטה וכו'".

הרי שדעת הרדב"ז נוטה לכך שמי שנהרג ולא עבר במקום שהיה רשאי לכך "הרי הוא במחיצת הצדיקים עמדת חסידות הוא", ואם אין האדם הבעלים על גופו הרי אסור לו לעשות כן ונאמרה בו ההלכה "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" וכיצד נחשב לצדיק, אלא, ברור כי דעת הרדב"ז הינה שהאדם הינו הבעלים על גופו ובמקרה של קידוש ה' מותר לו למסור את נפשו על כך למרות שאיננו חייב. ומה שכתב שכופין, הכוונה הינה שרוצה הריפוי אך לא רוצה בחילול שבת. כאמור אף דעתו של הרדב"ז לפסוק כן.

ומצאנו תשובה נוספת של הרדב"ז¹³ שברור ממנה כי הרדב"ז הלך לשיטתו שביכולתו של אדם ירא שמיים להחמיר על עצמו וליהרג ולא לעבור. וראינו גם במשנה ברורה (הלכות יוכ"פ סימן תריח ס"ק ה) כהאי לישנא:

"אם החולה רוצה להחמיר אחר שצריך לכך, עליו נאמר אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש".

היינו, שהחולה עצמו אין לו להחמיר על עצמו וחייב לציית לרופאיו, אך להכריחו לכך ולהאכילו בעל כורחו, לא עלה על דעתו של המשנה ברורה לומר. ובמידה ואין האדם הבעלים על גופו מדוע שלא יאכילוהו בעל כורחו? מכאן מובן שאין לעשות כן. ר' שלמה קלוגר (בספרו 'האלף לך שלמה' סימן שנא) כתב אף יותר מכך, שבספק סכנה יכול האדם להחמיר על עצמו ולהתענות בדאורייתא, נניח ביוכ"פ, וגבי אדם חשוב - ראוי

¹¹ תשובות הרדב"ז ח"ד סימן סז ד"ה 'כללא דמילתא' (אלף קלט), הובא במגן אברהם או"ח סימן שכח ס"ק ו' וכן בפתחי תשובה יו"ד סימן קנה ס"ק ד.

¹² במאמרו 'כפיית טיפול רפואי על חולה', הרצאות בכנס הארצי ה 33 לתושבע"פ בעריכת יצחק רפאל, מוסד הרב קוק תשנ"ב.

¹³ מובאת במג"א הלכות שבת סימן רמח ס"ק יד.

לו כי יחמיר על עצמו. אף הרב ישראל¹⁴ שייך לאותם רבנים שבמיעוט המכירים בזכותו של האדם על גופו. מכל הנ"ל רואים אנו כי יש חבל של פוסקים אשר סוברים כי אדם הוא הבעלים על גופו ובמקום הצורך רשאי האדם לסרב שיאכילהו או שירפאוהו בעל כורחו. אך רוב רובם של הרבנים בדעה כי גוף האדם הינו פקדון מאת הקב"ה ואך מופקד הוא אצל האדם. אולם, נראה לי כי אין סתירה בין גישות אלו, וגם הסוברים שהאדם הוא הבעלים על גופו והוא רשאי לעשות בגופו כרצונו, אין הוא רשאי להזיק ולהשחית, כפי שאת ממונו אין הוא רשאי להשחית, אולם יש לו שקול דעת כאשר ברצונו לבצע מצוה בגופו. מצד שני גם לסוברים שהקב"ה הבעלים על גופו, הרי שניתן לאמר שנתן שקול דעת לאדם ולפעול בגופו לשם קיום מצוה - להחמיר או להקל בספק סכנה וכדומה.

ח. חוות דעתו של רופא - יחס ההלכה.

פעולותיו של אדם בגופו, בנוסף לתחושותיו, ייסוריו וכאביו, תלויים הם גם בחווי"ד הרפואית המוצגת לחולה, חווי"ד זו מתארת את מצבו של החולה, ויש פעמים אשר תקוותו של האדם תלויה בחווי"ד ואף ייאושו במידה וחווי"ד לא מותירה תקווה לעתיד. גם לסוברים כי אין האדם בעלים על גופו אלא הקב"ה, עדיין לחווי"ד ישנה חשיבות רבה שכן, כפי שנראה, גם לדעה זו יש פעמים שלאדם יהיה מותר לנקוט פעולות שונות שהינם בבחינת 'הסרת המונע' שכל מהותם הוא על בסיס חווי"ד רפואית. ואם כן, יש לנו לשאול ולבחון מה יחס ההלכה לחווי"ד זו ואולי אף לרפואה בכלל?

באשר למדע הרפואה, ניתן להסיק באופן כללי כי היחס הוא חיובי וחיובי - הגמרא (בבא

קמא פה.) דורשת את הפסוק (שמות כא יט):

"ורפא ירפא, כי מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות".

ורש"י (שם):

"ולא אמרינן רחמנא, מחי ואיהו מסי",

והרמב"ן (שם) דורש:

"שלא יאמר הקב"ה מוחץ ואני ארפא"

אף נפסק כך בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שלו סעיף א):

"נתנה רשות לרופא לרפאות ומצווה היא ובכלל פיקוח נפש".

והט"ז (שם):

"קשה כיון דבאמת מצוה היא למה קרי לה תחילת רשות. ונראה דהכי היא כוונת הענין הזה, דרפואה האמיתית היא ע"פ בקשת הרחמים דמשמיה (דמן השמים) יש לו רפואה, אלא שאין האדם זוכה לכך אלא צריך (החולה) לעשות רפואה על פי טבע העולם, והוא יתברך הסכים על זה ונתן הרפואה ע"י טבע הרפואות, וזה נתינת רשות של הקב"ה, וכיון שכבר בא האדם לידי כך יש חיוב על הרופא לעשות רפואתו".

יוצא אם כן, כי הקב"ה מנהיג עולמו ע"פ דרכי הטבע ויש להסתייע בהן בכל פעולותיו של האדם, כולל, כמובן, ענייני הרפואה. באשר לחווי"ד רפואית, מצינו בסוגיות הלכתיות רבות בו הסתמכו הפוסקים על דעותיהם של הרופאים, ועל יסוד דעותיהם נפסקה ההלכה, לדוגמה: בעניין התרת האכילה לחולה ביום הכיפורים, עת השו"ע (או"ח סימן

¹⁴ במאמרו 'תקרית קיביה לאור ההלכה', בספר 'התורה והמדינה' כרך ה-ו, תשיג-תשיד, עמודים קו-קט.

תריח סעיף א) פוסק כי במידה ורופא קובע כי אם לא יאכילו החולה ביוהכ"פ הרי שיתכן כי יסתכן, הרי שמאכילין אותו, כן בעניין פיקוח נפש בשבת בו נפסק ברמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה א) כי חולה אשר יש בו סכנה הרי שעושין כל צרכיו בשבת, וזאת ע"פ רופא אומן. אם כן, ההלכה אכן מסתמכת על דעת הרופא.

האם ניתן ללמוד מכאן על עקרון כי יש להסתמך על דעתו של הרופא בכלל ועת הוא קובע כי אין בנמצא תרופה לחולה, בפרט?

עונה החתם סופר (שו"ת, יו"ד ב סימן קנח) כי ההלכה איננה מחשיבה את דעת הרופאים בתורת ודאי, אלא, רק בגדר ספק. וכששואל הוא את עצמו שהרי מצינו כי ההלכה אכן מסתמכת על חו"ד של הרופאים, עונה הוא כי:

"צ"ל שאינו דומה לפיקוח נפש בשבת ויוהכ"פ דדי לנו אם דיבורו עושה ספק פקוח נפש".

היינו, כאשר מדובר בפקוח נפש הרי שמספיק רק ספק בכדי לדחות איסורי שבת, אך במקרה בו יש צורך בבידור גמור, היינו, עת ההלכה דורשת קביעה ודאית, הרי שאין להסתמך על חו"ד של הרופאים כדבר וודאי, היינו, משקלה של חוות הדעת הוא משקל של ספק והיא לא תוכל להכריע במקרה שכזה.

אף הרב קוק (דעת כהן סימן קמ-קמב) מביע דעתו בזו הלשון:

"נראה שדבריהם (של הרופאים) בכלל אנו מחזיקים רק לספק, שגם בעצמם אי אפשר שיחזיקו דבריהם בתורת ודאי, שלפעמים יש שאחד וגם רבים מניחים יסוד מוסד בחכמת הרפואה וכו', ורבים מחליטים הדבר לדבר אמת, ואח"כ בר דור אחר וחקרה, שכל דבריהם מהבל המה, ומה שזה בונה זה סותר, ואין דבריהם כי אם כאסמכתא ואומדנא, א"כ יש לכל דבריהם דין ספק וכו', ולענין איסורי שבת ויוהכ"פ ועוד, נאמנים הרופאים משום שגם בספק נפשות ניתנו כל איסורי תורה להדחות".

ובשו"ת מהר"ם שיק (יורה דעה סימן ג'קנח) נשאלה השאלה מהו הדין והאם יש לסמוך על דעת הרופא כי חולה ימות בוודאי:

"שאלה, על המקשה לילד והרופא אמר שאם לא ימית ויחתוך העובר על כרחך ימותו שניהם, אם רשאים להניח לרופא לחתוך את העובר ולהציל את האישה?".

עונה מהר"ם שיק:

"אלא דכל זה אפשר לומר אם אנו יודעים בבידור שימותו שניהם. אמנם הרי זה (עובדת המיתה בוודאות) אינן נודע אלא עפ"י אמירת הרופאים, ואנן קיי"ל דאמירת הרופאים אנן חשבינן לספק, כמבואר בדברי מרן הגאון בעל חתם סופר בחיו"ד (הני"ל)".

יוצא אם כן, יש לדון בעניינינו מבחינת דין 'ספק פקוח נפש' ולא כיוודאי פיקוח נפש, כפי שהרופאים הביעו דעתם. כלומר, ע"פ ההלכה לחו"ד של רופאים במצב נתון ישנו דין של ספק ולא של וודאי, ולכן באם יחוה דעתו רופא ויאמר כי החולה במצב אנוש ואין לו כל סיכוי לחיות, הרי שאין לקבל דבריו בתורת ודאי.

ותשובתנו, אם כן, על שאלתנו הני"ל (האם חו"ד רופא תתקבל בהלכה כפי שהיא, וניתן לסמוך על חוות דעתו כי החולה ימות) הינה כי דעתו של הרופא תתקבל רק כספק, ועל כן אין ספקו זה של הרופא (למרות שהיא נאמרת על ידו בתורת ודאי) כי החולה ימות, גובר

על הוודאי, שהוא כי החולה כרגע חי, ונאמר כי הרופא טועה באבחנתו או שישתנה לפתע מצבו של החולה לטובה, וכי יתכן שחידוש רפואי יתגלה ויציל החולה.

ט. אדם חשוך מרפא, המתייסר - האפשרויות ההלכתיות השונות.

מצינו, אם כן, שתי נטיות עקרויות, אשר באו לביטוי בדברינו עד עתה. מחד, אותם העקרונות לגבי קדושת החיים, חשיבותם, הזכות העצומה שניתנה לנו בעצם החיים וחובת האדם והרופא לשמור ולטפח הפיקדון שניתן ע"י הקב"ה - קיום החיים בגוף האנושי.

מאידך, הרצון הטבעי להקל ולהעביר כל צער וסבל מאת החולה, בפרט במצבים טרמינליים טרם המוות, וכפי שראינו במעשה של ר' חנינא בן תרדיון לעיל, ישנו מצב, לכאורה, שניתן לאפשר זאת.

ועתה, עת עומד בפנינו אדם גוסס, שרגעי חייו קצרים ולדעתם של הרופאים אין סכוי להמשך חייו, אך הוא סובל נוראות בכל רגע מחייו, קיימות בידי הרופא שלש אפשרויות עקרויות:

א. **המתתו באופן אקטיבי** - החולה סובל ומבקש מהרופא שלא יסבול יותר. באם הרופא יהרגהו הרי שישלך את סבלו במחיר החיים עצמם. אפשרות זו מבוצעת למעשה בהולנד, ולה ישנם תומכים אף במדינות מערביות אחרות.

ב. **עשיית כל מאמץ לשם הארכת חייו בכל עת ובכל תנאי** - ולהאריך החיים אף אם המשמעות הינה הארכת החיים בשנייה אחת, ואף אם המדובר בהארכת כאב בלתי נסבל. ע"פ אפשרות זו, ערך החיים היינו ערך מוחלט ועל כן הרופא יעשה כל שבדעתו וביכולתו בכדי להאריך את חייו של החולה.

ג. **האותנזיה הפסיבית**, אשר דורשת הימנעות משימוש אגרסיבי ולא שיגרתי להארכת החיים. זוהי גישת הביניים. בתנאים מסוימים, אותם יש להגדיר היטב, מותר להמנע מלהאריך חיים, אך לעולם אסור לנקוט בפעולה אשר מקצרת את חיי החולה בפועל. אם נבחר באפשרות השלישית הנ"ל, היינו, כי מותר לרופא להימנע מלהאריך את חיי החולה בשל סבלו, אך אסור לקצרו בפועל, עלינו להכריע בכל מקרה לגופו באיזה מהטיפולים האפשריים נמשיך לתת לחולה ומאיזה נמנע.

נבחן יחס ההלכה לשלוש האפשרויות הנ"ל.

1. המתה אקטיבית

ברור כי האפשרות הראשונה כמצויין לעיל, קרי, המתה אקטיבית, אסורה, וזאת בכל תנאי ומצב, ודין רופא הנוהג כך, כרוצח, כפי שהבהרנו לעיל. רשותו או בקשתו של החולה איננה מועילה כלל. כמו כן, אף רשות או בקשת מישהו מטעמו.

ע"פ ההלכה ברור כי איסור זה הינו בכל תנאי והמקרב מותו של החולה, אף אם בשניה אחת או בדקה אחת, הרי הוא כרוצח וכך דינו. לא מצינו שום תנאי ושום הצדקה שיהא מותר לקרב בידים, בפועל ממש, את מותו של החולה.

הנ"ל אף כאשר המדובר בייסורים קשים לחולה, ואף, כאמור, כאשר החולה עצמו מתחנן לכך.

להלן מס' דוגמאות לפסקים אלה, בנוסף למקורות אשר הובאו לעיל בענין זה. החכמת אדם (כלל קנא סעיף יד) מביא:

"אסור לגרום שימות מהרה, ואע"פ שהוא גוסס ויש צער גדול למת ולקרוביו".

הערך השולחן (יו"ד סימן שלט סעיף ג) פוסק:

"נתבאר, שאין עושין מעשה שע"כ יקרב מיתתו... דאפילו אם לדעתם מצוה לקרב מיתתו, דטובתו הוא, כגון שהוא גוסס זמן ארוך, ורואים שיש לו יסורים גדולים, מ"מ אסור לעשות שום מעשה זה, דכך הוא רצון השי"י".

ישנו איסור גמור לפגוע בחיי אדם בכל שלב של חייו, וההורג אדם בפועל, אף בשלב הגסיסה, וכדברי הרב י. יעקובוביץ' ('הפרדס' תשיז, שנה לא, חוברת א עמוד 28):

"האיש ההוא נושא עוון פלילי ושופך דמים הוא ואינו לא רופא חולים ולא מחייה המתים, אלא מתיר איסורים וממית החיים".

וכן כתב הרב שמחה קוק (תושבע"פ יח תשלז עמוד פז):

"לית דין צריך בושש כי מחמת ייסורים, אף בייסורים חמורים לא התיר מאן דהוא לקצר חיי החולה ואף בגוסס דינו כרוצח, ואין תוספת היתר, כל שהוא בבקשת החולה עצמו המבקש שיטלו נשמתו מחמת יסוריו, ואין לשמוע בקולו ואפילו בגוסס ממש כך הדין".

וכן פוסק ה"ציץ אליעזר" (חלק ה - רמת רחל פרק כט ד"ה 'אך אין'):

"ברור על פי ההלכה, שקירוב מיתה לאדם אשר עוד נשמה באפו, יהיה מצב חיותו איזה שיהיה - לרציחה ממש תחשב".

הני"ל נלמד ממעשה שאול המלך והנער (שמואל ב פרק א פסוקים ח-טז), עת לאחר שהפיל עצמו על החרב ביקש שאול מהנער, בזמן שהוא מדמם, כי יקרב את מותו. הנער עשה כן. כשסיפר על כך לדוד המלך, ציווה דוד המלך להוציאו להורג. ברור כי שאול, עת דימם, היה מת כעבור מספר דקות, ובכל זאת מעשה הנער נחשב כרצח (כפי שיפורט להלן). לעומת המקור הני"ל מצינו, לכאורה, שני מקורות שמהם משמע קצת אחרת:

א. הגמרא (נדרים כב.) מביאה:

"עולא במיסקיה (בעלותו) לארץ ישראל, איתלוו ליה תרין בני חוזאי בהדיה, (יהודים היו - רש"י), קם חד שחטיה לחבריה, אמר ליה עולא, יאות עבדי? (עשיתי טוב?); אמר ליה, אין, ופרע ליה¹⁵ בית השחיתיה" (ונתיירא לומר שלא עשה יפה שמה ירהגנו- רש"י).

ומפרש הרא"ש:

"מחמת מורא החזיק ידיו וגם כדי שימהר למות".

משמע לפי הסבר הרא"ש, מאחר שידוע שבדאי ימות וסובל יסורין קשים מותר לקרב מיתתו.

ואמנם תמה על כך ר' שלמה קלוגר (ב'נדרים זירוזין' נדרים כב.) וכתב:

"והנה מדברי הרא"ש משמע שעולא היה מוכן לטובה לנהרג שימות מהר, ומוכח מזה דין חדש דהיכא דמאחר שידוע שבדאי ימות וסובל ייסורים גדולים מותר לקרב מיתתו מהר, ותמוה, דהרי קיי"ל דאפילו לחיי שעה מפקחין את הגל בשבת, וא"כ אם נתנה שבת

¹⁵ נוסחא אחרת 'לך פרע'.

להדחות בשביל חיי שעה מכל שכן שאסור להמיתו מחיי שעה. ובעל כורחך דעולא עשה כן רק להחזיקו ידיו מסכנה, ולמה הוסיף הרא"ש: כדי שימות מהר?!"

ב. הסיפור על ר' חנינא בן תרדיון (מסכת עבודה זרה יז:), אחד מהרוגי המלכות, שהרומאים שרפוהו ובכדי להגדיל יסוריו עטופוהו בספוגי צמר רטובים והאש התמהמה מלשורפו.

מספרת הגמרא שהתליין הרומי הציע כי יסיר ספוגי הצמר ויגביר האש וכך ימות מהר יותר ויגאל מיסוריו, ושם נאמר שר"ח בן תרדיון הבטיח לו שיהיה בן העולם הבא על מעשהו זה. ושוב מדובר כאן לכאורה בהמתת חסד אקטיבית, הוא קרב בפועל מיתתו של ר' חנינא בן תרדיון כי סבל מיסורים נוראיים.

הרב משה פינשטיין (אג"מ חלק חו"מ ב סימן עג ד"ה 'ולענין סימני') אמר כי מקרה זה הוא הוראת שעה ואין זה כלל שניתן ללמוד ממנו, אולם יש הסוברים שמאחר וניתקו ממנו הספוגין ששמו עליו קודם, הרי שזהו קירוב מוות פסיבי.

מכל מקום מסקנת כל הפוסקים היא כי אין שום מקום שע"פ ההלכה מותר לקרב בפועל את מותו של האדם וגם שני מקורת אלו רואים אנו כי לא ניתן להסיק אחרת ואין לזרז מוות באופן אקטיבי בשום דרך.

2. הארכת החיים באופן מוחלט

ככל הנוגע לאפשרות השנייה, קרי, עשיית כל מאמץ לשם הארכת חיי הגוסס, הרי שהדעות בין פוסקי דורנו חלוקות.

ישנם פוסקים הסוברים כי קיימת חובה לעשות כל מאמץ אפשרי לשם הארכת חיים, לדוגמא הרב נ.צ. פרידמן (בשו"ת נצר מטעי סימן ל) כותב:

"לא מיבעיא, שאסור לקרב מיתתו, אלא מחוייב כל אדם בכל האופנים לחפש ולבקש רפואות וסמים לרפואתו ולהחיותו, אף עם כפי דעתו מאריך ייסוריו ולא חייו, כי צריך לקוות ולצפות לישועת ה' עד נשמתו האחרונה".

כמו כן, שו"ת ציץ אליעזר (שם סימן כח):

"יש חיוב לעשות מאמצים להצלת נפש הגוסס בדרך רפואה בכל מידי דאפשר, ולו גם לחיי שעה בלבד, כי יקרים מאוד רגעי אנוש עלי אדמות, "ויש קונה עולמו בשעה וברגע אחד בהרהורי תשובה" (ימעבר יבק' חלק שפתי דעת פרק כו) וק"ו בן בנו של ק"ו, שמחוייבים לעשות כל מאמצי הצלה אפילו משום ספק ספיקא דספק ספיקא של הצלת הגוסס, לחברו עוד אל החיים כמיעוט דחיים".

ומצד שני ישנם פוסקים הסוברים כי ישנו איסור להאריך חייו של הגוסס הסובל יסורים, לדוגמא הגר"מ פינשטיין ('הפרדס' שנה מט חוברת ה):

"ודאי דאסור לעשות מאמצים להאריך חיי שעה באופן שיהיו ביסורים".

וכן, שו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן פט אות יא):

"בכלל אסור לעשות דבר כזה, להניח עליו דברים שיגרום להארכת חייו, בהיכא דברור לנו שלא יחיה עי"ז חיים עצמיים וכל החיות שיקבל עי"כ לא יהיו מחמת עצמם גופו, ומשום כך אם עבר ועשה כן,

כשרואה לאחר מכן שסבלו רב מזה, מותר לו (ואולי גם מצווה עליו) להסיר זה ממנו, ולא שייך בזה הסברא שיהא אסור לעשות זאת מפני "דכן הוא רצון השי"ת", כי החיות הפרוביזורי שיש לו עודנה, באה לו רק ע"י מעשה בשר ודם, ולא עוד אלא דאדרבא, הארכת חיות כזאת היא עוד נגד רצון השי"ת, כדמצינו בס' חסידים, ס"י רלד שכותב וז"ל: ואין צועקים עליו בשעת יציאת הנשמה, שלא תחזור הנשמה ויסבול יסורים קשים, עת למות, למה הוצרך קוהלת לומר כך, אלא שהאדם גוסס כשנפש אדם יוצאה אין צועקים עליו שתשוב נפשו, כי אינו יכול לחיות, לפי שאין זה תלוי באדם כי אין שלטון ביום המוות עכ"ל... הרי לנו שאין לעשות פעולה להחיות, בשעה שברור לנו שהעת אצל החולה הזה הוא כבר עת למות... כי זהו נגד רצון השי"ת, שגזר אומר דאין שלטון ביום המות, ואין זה בטווח סמכותו של בשר ודם להמשיך חיות כזאת בשעה בשעה שרואים שהאדם הזה נמצא כבר במצב של "עת למות".¹⁶

3. המתה פסיבית - 'הסרת המונע'

לעומת דעות הפוסקים הני"ל, מצינו אף דעותיהם של פוסקים אשר לדעתם אין חיוב בהארכת החיים בכל מצב, אך אין גם אסור בכך, לדוגמא הרב י. יעקובוביץ' (שם): "מכל הני"ל נראה בעליל, שאין שום חוב מוטל עלינו להאריך חיי אדם שכבר נואש ולהמשיך יסוריו שלא בדרכי הטבע, ואדרבה בתנאים מסויימים מותר לעזור אותו לפרידת נשמתו במהרה, אלא שצריכים לעיין ולבאר בדיוק מה הם התנאים האלה למעשה... בכך במקום שתביעות ערך החיים ותביעות כבוד הבריות מתנגשות אלה באלה, אין לנו מוצא אלא להסתלק מן הדין בשב ואל תעשה ולהניח את הברירה עם מי שבידו נפש כל חי. בדר"כ ברור הדבר, שטובים חיים עם יסורים ממיתה בנעימים, כאמור - "יסור יסרני י-ה ולמות לא נתנני", אך מותר לנו להמנע מאמצעים מלאכותיים המאריכים את החיים".

גישה זו מביאה לאפשרות השלישית הני"ל, אשר כיום מכונה 'אותנזיה פאסיבית'. לאפשרות זו יש מהלכים בהלכה, אך ישומה למעשה של פרטי שיטה זו נתון במחלוקת.

בהלכה נדונה שאלה זו במסגרת המונח 'הסרת המונע'. המקור הינו פסק של בעל הספר חסידים, אשר הובא בהרחבה ב'שלטי גבורים' (על הרי"ף מו"ק פרק ד):

"ומכאן היה נראה לאסור מה שנוהגים קצת אנשים כשהמת גוסס ואין הנשמה יכולה לצאת, ששומטין הכר מתחתיו כדי שימות במהרה, שאומרים כי יש במטה נוצות שגורמים לנפש שלא תצא, וכמה פעמים צעקתי ככרוכיא להסיר המנהג הרע ולא עלה בידו, ורבותי חלקו עלי, והר"ר נתן איש איגרא ז"ל כתב על זה להתיר,

¹⁶ לכאורה מקור זה סותר את תשובת הציץ אליעזר שהובאה לעיל בענין, אולם ניתן לחלק שיש לעשות מאמץ כל עוד ניתן יהיה להגיע למצב של חיים עצמיים.

אחר כמה שנים מצאתי בספר החסידים סי' תשכ"ג סיוע לדברי, שכתב שם ז"ל, ואם הוא גוסס ואינו יכול למות עד שישימוהו במקום אחר - אל יזיזוהו משם. אמת כי דברי הספר חסידים צ"ע, כי בתחילה כתב, שאם היה איש אי' גוסס והיה אי' קרוב לאותו בית חוטב עצים ואין הנשמה יכולה לצאת- מסירין החוטב משם, דמשמע היפך ממה שכתב אח"כ, אלא שיש לתרץ הכי ולומר דודאי לעשות דבר שיגרום שלא ימות מהרה הגוסס - אסור, כגון לחטוב עצים שם, כדי שתתעכב הנשמה לצאת, או לשים מלח על לשונו כדי שלא ימות מהרה - כל זה אסור, כדמשמע שם מלשונו, וכל כיוצא בזה שדי להסיר הגרמא ההוא, אבל לעשות דבר שיגרום מיתנו מהרה וציאת נפשו- אסור, אסור נמי לשום מפתחות בית הכנסת תחת מראשותיו של גוסס כדי שימות מהרה, כי גם זה ממהר יציאת נפשו. ולפי זה אם יש שם דבר שגורם לנפשו שלא תצא- מותר להסיר אותו הגורם, ואין בכל כלום, שהרי אינו מניח אצבעו על הנר, ואינו עושה מעשה אבל להניח דבר על הגוסס או לטלטלו ממקום כדי שתצא נשמתו במהרה- נראה דודאי אסור, דהא מניח אצבעו על הנר".

זהו הבסיס לדיונים של פוסקים מאוחרים יותר, וכך פסק הרמ"א (יו"ד סימן שלט סעיף א):

"וכן אסור לגרום למת שימות מהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך ולא יוכל להפרד - אסור להשמיט הכר והכסת מתחתיו, מכח שאומרים שיש נוצות מקצת עופות שגורמים זה, וכן לא יזיזו ממקומו, וכן אסור לשום מפתחות ביהכ"נ תחת ראש כדי שיפרד, אבל אם יש דבר שגורם עיכוב יציאת הנפש, כגון שיש סמוך לאותו בית קול דופק, כגון חוטב עצים, או שיש מלח על לשונו, אלו מעכים יציאת הנפש - מותר להסירו משם, שאין זה מעשה כלל, אלא שמסיר המונע".

מהנ"ל נלמד, בצורה ברורה, כי ישנו הבדל חשוב ועקרוני בין פעולה אשר יש בה משום מעשה של המתה בפועל - שהוא דבר האסור, ובין 'הסרת המונע', קרי, המנעות מעשיית פעולות אשר מקשות על הסתלקותה של הנשמה מהגוף, אשר לפחות באופן חלקי מוגדרת כ'אותניה פסיבית'¹⁷.

הרב משה ולנר (במאמרו בקובץ 'התורה והמדינה' ז-ח, עמוד שיח) כתב על פסק הרמ"א הנ"ל:

"מבורר דעיקר האיסור של נגיעה בגוסס שמניח אצבעו על הנר דהיינו החלשת כח החיים הטבעי. אבל הסרת הגורם לא טבעי, אף שבזה הוא מאריך את החיים, ובסילוק המונע מקרב את המיתה, אפילו הכי אין בזה שום איסור דהרי לא החליש את כוח החיים הטבעי אלא שמסיר את הכח העל טבעי".

¹⁷ עיין בהרחבה באנציקלופדיה רפואית לרב אברהם שטינברג ערך 'נוטה למות'.

ומסיק להלכה:

"חולה נואש שלפי דעת הרופאים אין לו תרופה, מותר (לחולה) להפסיק מלקחת תרופות".

ה'בית לחם יהודה' (על גליון השו"ע שם) טוען כי זה שפסקו מצד אחד כי אין לשים מלח על לשון החולה כדי להאריך חייו ומצד שני כי מותר להסיר המלח כדי שימות מהר, הוא היות ודין אחד תלוי בשני:

"ולי נראה דמותר (להסיר מלח) דהא יבוא המלח על לשונו, צ"ל כמ"ש בס"א (בסימן א) אסור להרחיק מיתתו, ואין משימין מלח על לשונו כדי שלא ימות. ע"כ נמצא שמתחלה לא עשו כהוגן שהיה מניח המלח על לשונו, ולכן מותר ליקח המלח מעל לשונו רק בנחת שלא יזיזו אבר. וכתב בספר חסידים, שאין צועקין בשעת יציאת הנשמה כדי שלא תחזור הנשמה ותסבול יסורים קשים".

מובן כי מדובר באופן שטרם הגיע זמנו של החולה למות, אלא, שיש לו יסורים גדולים ולכן רוצים למהר מיתתו טרם זמנה וזה אסור.

הנה הגענו למסקנה הברורה כי סילוק הגורם המעכב שהוא מותר, אינו דווקא זה שהונח בידים, כגרגר המלח, היות ובאמת ההיתר הינו משום שהגיעה זמנו למות באופן טבעי, ורק אותו גורם מעכב, "ולפי זה אם יש שם דבר שגורם לנפשו שלא תצא מותר להסיר אותו הגורם ואין בכך כלום", כדברי השלטי גבורים¹⁸ שהובאו לעיל.

אם כן, דברי הרמ"א, אשר מקורם בדברי השלטי הגבורים¹⁸ ברורים, כשהוא בא להוסיף על דברי מרן איסור קירוב מיתה שלא בפועל ובמעשה אלא ע"י פעולות סגוליות אף שהינן בבחינת גרמא בלבד, "וכן אסור לגרום למת שימות מהרה", והתיר לסלק את הגורם המונע, כחוטב העצים וגרגר המלח.

ובאשר להסרת הכר - ישנם רבים הרואים בכך גם הסרת המונע כמו גרגר מלח, אע"פ שכפי שראינו יש שאוסרים גם את זאת. ונראה לי שהאיסור אינו בשל חילוקי דעות לגבי הסרת המונע, אלא בשל החשש שיש בכך שעל ידי הוזזת הכר יגרמו למוות בידים¹⁸.

מצינו אף רמז לנ"ל במעשה רבי חנניא בן תרדיון, אשר מצד אחד אכן לא הסכים לפתוח את פיו ע"מ שתיכנס בו האש וימות במהרה, היינו, מעשה אקטיבי ישיר להחשת מיתתו, אך מצד שני הסכים כי יסירו ממנו הספוגים הרטובים וכך, בעקיפין ובדרך של הסרת המונע, לא תעוכב מיתתו.

במעשה הנ"ל של ר"ח בן תרדיון ואצל הפוסקים, אנו לומדים לא רק שהסרת המונע מותרת, אלא שלכאורה, אפילו ישנו איסור לעשיית פעולות לעיכוב יציאת הנשמה, וזאת כדי למנוע הארכת יסורים מיותרים לחולה. וכך מתבארים הדברים בפיסקה אחרת בספר חסידים (סימן רלד):

"ואין צועקים עליו בשעת יציאת הנשמה, כדי שלא תחזור הנשמה ותסבול יסורים קשים".

ישנה חובה כי נחدد את ענין ר"ח בן תרדיון גבי ההבדל בין פתיחת הפה אשר ר"ח בן תרדיון סירב לעשות, שהרי אין אדם רשאי לחבול עצמו למרות היסורים אותם הוא עובר, לעומת העובדה שהתיר לרומאי ליטול ספוגים ממנו ואף זיכהו בחיי העולם הבא על פעולתו זו.

¹⁸ עיין בנושאי כלים על השו"ע יו"ד סימן שלט סעיף א.

וראוי להוסיף בזה את דברי הברייתא (סוף מסכת כלה), אשר מוסרת לנו את מעשה מסירות הנפש של ר"ח בן תרדיון בתוספת דברים:

"...עד שהיה יושב ותמיה בא קסטינר, אי"ל ר' גזרו עליך לכורכך ולשורפך בתורתך, ולישראל עמך, עמד וכרכוהו בתורתו והקיפהו חבילי זמורות, והציץ בו האור והיה האור מצטנן ומתרחק ממנו, עמד קסטינר בבהלה, אי"ל רבי, אתה הוא שגזרו לשורפך, אי"ל הו, ולמה האור מכבה, אי"ל השבעתיו בשם קוני שלא יגע בי עד שאדע אם גזרו עלי מן השמים, המתן לי שעה אחת ואודיעך, היה קסטינר יושב ותמיה, אמר, הללו שגוזרים מיתה וחיים לעצמן למה עול מלכות עליהן אי"ל קום לך וכל מה שהמלכות רוצה לעשות בי יעשה, אי"ל ריקא הסכימה עלי גזירה מן השמים ואם אין אתה הורגני הרבה והורגים יש למקום הרבה דובים וכו' אלא סוף שהמקום עתיד לפרוע דמי מידך, וידע הקסטינר שכך היא המידה, מיד עמד ונפל על פניו וכיון אבד, והשמיע קולו מתוך האש ואמר באשר תמותי אמות ושם אקבר, באשר תחיה, אחיה מיד יצתה בת קול ואמרה ר"ח בן תרדיון וקסטינר מזומנין לחיי עוה"ב".

ונראה כי יש להסביר את דברי הגמרא במסכת עבודה זרה (ענין ר"ח בן תרדיון) ואת דברי הברייתא (במסכת כלה) כמשלימים זה את זה.

הכללים אשר עולים מדברים אלו הם, כאמור, כי הסרת המונע מותרת בגוסס אך פעולה אשר מחישה את המוות- אסורה, כדין רוצח כלשון הגמרא והרמב"ם שם. יוצא, אם כן, שהסרת הנוצות הינה בבחינת הסרת המונע, ומותר, והזזה ממקומו - אסורה, שכן היא הריגה בידיים ממש "משל לנר שהוא מטפטף, כיון שנגע בו אדם מכבהו" (מסכת שמחות פרק א הלכה ד).

בעניין גרגר המלח פוסק הרמ"א (שם) כאמור, כי מותר להוציאו, אך הט"ז (שם ס"ק ב) חולק בזה ואומר:

"הלא גם שם מזיזו פיו על ידו והוה כמעמץ עיניו, וע"כ נראה לעני"ד שאין לנהוג היתר בהסרת מלח".

הנקודות הכסף-שם- חלק עליו וטען כי:

"י"ל דנענוע קל כזה - לאו כלום הוא".

נוספה לנו דעתו של ה'בית לחם יהודה' (שו"ע שם) שאם עשו מעשה של איסור ע"י הארכת חיי הגוסס מותר להסיר את מאריך החיים, שהרי ע"י ההסרה חוזר המצב קודם שנעשה מעשה האיסור. ולפי הנ"ל ניתן להסביר את מעשה ר' חנינה בן תרדיון בשתי צורות, כפי שדייקנו מלשונו של הרמ"א שלסלק את 'המונע' מיציאת הנשמה - מותר, וברור כי הספוגים היו מונע ודומים הם לקול הדופק או לנוצות אשר שומרות על הנשמה, שאלמלא הוזזת הגוסס לא היה איסור בהסרתן, כפי שפרש הט"ז. אך כשהתלמידים אמרו לר"ח בן תרדיון שיפתח את פיו ויכנס בו האש - הרי בזה יש מעשה אשר מקרב את מיתתו בפועל ועל כן השיב להם ר"ח בן תרדיון "יטלנה מי שנתנה, שאין רשאי לחבל בעצמו", אולם סילוק הספוגים - שונה, שסילוק המונע הוא ולסלק המונע מהסתלקות הנשמה - מותר. הסבר שני הינו לפי היסוד שלמדנו מדברי 'בית לחם יהודה' שיש לבדוק באם הניחו את מאריך החיים בהיתר או שמא באיסור.

ולמדנו גבי דין הוצאה להורג בתוספתא ובגמרא (סנהדרין נב). ובתוספתא סנהדרין פרק ט הלכה יא ועוד) "ברור לו מיתה יפה" והכוונה בצורת המיתה, בהקלת היסורים ובקיצור

משך הזמן המיתה, ועל כן, לכתחילה, כאשר הוציאו להורג את ר"ח בן תרדיון, הרי שעצם הנחת הספוגים, כשהם טבולים במים, על לבו, זהו מעשה שיש בו חוסר התחשבות במוצא להורג והכל בכדי שר"ח בן תרדיון יסבול כמה שיותר, ולכן, כיוון שנעשה שלא כהוגן הרי מותר לסלקו בשעת גסיסה ואילו פתיחת הפה, כנ"ל, תהווה אסור, שהרי מדובר במעשה מחודש של קירוב המיתה ואת זה לא הותר לנו לעשות. אך סילוק הדבר אשר נעשה שלא כדין - שונה, כעין הסרת גרגר המלח מהלשון באם הונח שם שלא כדין דשרי כפסק הרמ"א שם.

הרב ברוך י. רבינוביץ ('אסיא' חלק ג תשל"א) כותב לגבי פסקו הנ"ל של הרמ"א אשר מתיר להסיר את המונע:

"הלכה זו חשובה מאוד בתהליך הריפוי המודרני. במאמצים להציל את החולה מצמידים אותו לפני מותו לכל מיני מכונות להזרים חמצן ורפואות לתאי גוף. כל זמן שהגוף צמוד למכשירים הללו יכול הוא להמשיך בחיים, שהרופאים קוראים - חיים וגטטיביים (צמחיים). השאלה האם מותר לנתק את המכשירים כל זמן שיש בו סימני חיים? לפי ההלכה הנ"ל התשובה ברורה. המכשיר הזה פועל למעשה כמעכב יציאת הנפש באופן מלאכותי. חייבים איפוא לנתק את האדם מן המכונה ולהשאיר אותו במצב הטבעי עד שתצא נפשו"¹⁹.

אצל הפוסקים הובאו דוגמאות רבות אימתי חל עקרון זה, תנאי המוגדרים ועוד, אך דוגמאות אלו לקוחות מהימים בהם ניתנו הפסקים, היינו, לפני שנים רבות, אולם לגבי ישומן בימינו מעורר הדבר קשיים ומחלוקות בין הפוסקים של ימינו. בכדי להבין דיוני הפוסקים נצטט מספר מקורות, אשר מהם נלמד הגדרות ועקרונות נוספים הנוגעים והרלוונטים לענייננו.

בשיורי כנסת הגדולה' (יו"ד סימן שלט סעיף ב) נכתב כך:

"נראה לי הטעם, שיש חילוק בין עושה מעשה חוץ לגופו, לעושה מעשה בגופו, והטעם דבעושה מעשה חוץ לגופו, אין כאן אלא קירוב מיתה, כה"ג שרי, אבל בעושה מעשה בגופו יש לו צער בהזזה".

וב'ערוך השולחן' (שם סעיף ד) כתב בכך:

"ולא מיבעיא לשמוט הכר מתחתיו, שבזה ראשו מזיז הרבה מגבוה לנמוך, אלא אפילו להזיזו מעט אסור, ואפילו לא יעשה מעשה בגופו כלל, אלא להניח תחת ראשו בלי הזזה כלל את מפתחות ביהכ"נ, ג"כ אסור, דסוף סוף עשה מעשה שימות מהרה, אף אם אין מעשה בגופו של הגוסס, אמנם יש דבר מן הצד שמעכב יציאת הנפש - מותר להסירו ממ"נ, אם העיכוב מצד זה - למה יסבול, דהלא זה אינו מחמת עצם גופו, ואם אין העיכוב מצד זה - הלא לא יועיל כלום, וגם הסרת המלח מלשונו לא נחשב כמעשה כלל, דנענוע קל הוא, ועוד מסתמא הניחו להאריך חייו וממילא דמותר להסירו, ויש מגמגמים בזה (עיין ט"ז ס"ק ב ונקודות הכסף ובית לחם יהודה) ובאמת אין חשש בזה".

¹⁹ ראה להלן בהרחבה על נושא זה בפרק העוסק בהנשמה מלאכותית, וכפי שנראה אין הדברים פשוטים כל כך.

ע"פ הדוגמאות הנ"ל ניתן לנסח מספר כללים והגדרות של פעולות שהינן בבחינת 'הסרת המונע', ועל כן תהיינה מותרות לעשותם או להמנע מעשותם בעת גסיסתו של חולה. ואף יתירה מכך, במידה והחולה הינו בשלב גסיסתו יהא אסור להתחיל בפעולות האלו, זאת כדי שלא להאריך את חייו של הגוסס באופן מלאכותי תוך גרימת צער, ולהלן נרחיב בדיון בנושא.

י. כללים והגדרות של פעולות שהם בבחינת 'הסרת המונע'

להלן מספר כללים והגדרות של פעולות שהינם בבחינת "הסרת המונע"²⁰ ואשר עיקריהן הובהרו לעיל.

- א. הסרתו של הגורם אשר מעכב את יציאת הנפש בתנאי שאין גורמים להנעת גופו, או חלק ממנו, של הגוסס.
- ב. הגורם אשר מעכב את יציאת הנפש לא במגע ישיר עם הגוף הגוסס, אלא, מצוי מחוץ לגופו.
- ג. בהסרת הגורם המעכב את יציאת הנפש אין קירוב או החשת המוות, אלא, רק מניעת הארכת החיים.
- ד. במידה ועשו פעולה מסויימת אשר מעכבת את יציאת הנפש שלא כדין, יש לסלק גורם זה.

ה. כל דבר אשר איננו פיזיולוגי וטבעי ואינו בבחינת מעכב יציאת הנפש.²¹ יש אשר הבדילו בין פעולות ב'יקום ועשה' אשר הן אסורות, ובין הימנעות מפעולה, קרי 'שב ואל תעשה' כפי שהובהר.

הפוסקים דנו ספציפית במספר פעולות חשובות אשר נעשים בחולה אנוש והם מביאים דעתם באם יש להמשיך ולעשותם, להמנע מעשותם או להפסיק מעשותם אף אם כבר הוחל בעשייתם.²²

מתן מזון - בענין זה נפסק כי יש להמשיך ולתת מזון לחולה המצוי בתרדמת, אף תוך עירוי תוך ורידי, שאם לא כן יורעב למוות, המדובר בפעולה פיזיולוגית טבעית²³ והפסקת מתן מזון אינה בבחינת "הסרת המונע".

מתן תרופות - ישנה מחלוקת בין הפוסקים: שו"ת בית יעקב (סימן נט) פסק כי תרופה מהווה עיכוב יציאת הנפש ועל כן אסור לתיתה לגוסס. שו"ת שבות יעקב (חלק ג סימן יג) חולק עליו ולדעתו מי אשר בקי ברפואות נותן אותן בכדי למנוע הגסיסה, אפילו באופן זמני - ורשאי לעשות כך.

המחלוקת הינה אף בין פוסקי זמננו, הרב י. יעקובוביץ' (לעיל סעיף ט 1) מחזיק בדעה כי תרופות אשר מחזיקות את החולה בחיים, אך אין סיכוי כי יבריאווהו, מותר לתיתם, אך אין ציווי עלינו לעשות כך. ובכך שונות התרופות ממזון, היות ואין הם פיזיולוגיות, ועל כן לדעתו ישנה חובה להאכיל, מותר לתת תרופות, אך אסור לשים מעכבים הדומים לפעולה של השמת מלח על הלשון.

²⁰ ראה בהרחבה בנושא, במאמרו של הרב דר' אברהם שטינברג 'רצח מתוך רחמים - לאור ההלכה', 'אסיא' כרך ה עמוד 5, וכן באציקלופדיה רפואית ערך 'נוטה למות'.

²¹ ראה שו"ת 'ציץ אליעזר' חלק יג. סימן פט.

²² ראה הרחבה בנושא מאמרו של דר' אברהם שטינברג לעיל.

²³ ראה מאמרו של הרב יעקב לוי 'נועם' כרך טז תשלג, עמוד נג ואילך.

הרב ד. וולנרד (במאמרו בקובץ 'התורה והמדינה' שם עמוד שטו). מחזיק בדיעה כי אין לתת זריקות שמרחיקות את מיתת הגוסס, אם לדעת הרופא אין אפשרות לרפאותו, וכן מותר לחולה הנואש להפסיק מלקחת תרופותיו.
 לעומת הנ"ל כתב הרב נ.צ. פרידמן ('נצר מטעיי סימן ל) כי:
 "שמחוייב כל אדם בכל האופנים לחפש ולבקש רפואות וסמים לרפואתו ולהחיותו, אף אם כפי דעתו מאריך יסוריו ולא חייו".

יא. קירוב מיתת הגוסס - דעת הרבנים כיום

רבני זמננו דנו בנושא 'קירוב מיתת הגוסס ע"י מעשה בידיים', וכפי שנראה קבעו להלכה כי אסור לקרב את מיתת הגוסס, אפילו עת הוא סובל יסורים, ומי שמקרב מיתתו הרי הוא כשופך דם.

וכך כותב הרב וולדינברג (ציץ אליעזר שם פרק כו ד"ה 'על כל פנים'):

"אין כל יסוד של היתר ואין כל רשות לרופאים להחליט על דרכי טפול מוות בחולה, יהיה מצב סבלו גרוע באשר יהיה, ותהיה החלטתם לאי יכולת הבראתו והבאת הטבה במצבו אשר תהיה, ואם תהינו לעשות חלילה כן, אף אם יתעטפו בטלית של חמלה ומעשה חסד בקיצור סבלו של ההולך למות, בכל זאת לרוצחים גמורים יחשבו, ודינם חרוץ בספרות ההלכה של תורתנו הקדושה".

ומצינו אף מספר רבנים אשר דנים לא רק בקירוב המוות ע"י מעשה בידיים בגופו של החולה, אלא, אף בקירוב מותו של החולה בשב ואל תעשה, קרי, הפסקת הטיפול הרפואי או נתוק המכונות המחוברות לחולה.

וכך כותב הרב ישראל יעקבוביץ (במאמרו 'הפרדס' שנה לא ג עמוד 16):

"ולכן בעוד שרשאים לפרוק עול יסורים מעל חולה נואש ע"י מניעת אמצעיים מלאכותיים כרפואות וסמים הדוחים שעת פטירתו, מ"מ איסור גמור הוא לפגוע בחיי האדם הנאסר לערש דוי בחבלי צער ובלי תקוה לקום ממנו".

ואף הרב דב וולנר (שם) מסכים וקובע להלכה:

"א. לגוסס, במקום שלפי דעת הרופאים אין שום אפשרות לרפואה, אין לתת זריקות כדי לרחק את המיתה בכמה שעות.
 ב. חולה נואש שלפי דעת הרופאים אין תרופה לו, מותר להפסיק מלקחת תרופות".

ובניגוד לנ"ל, דעתו של הרב נתן צבי פרידמן ('נצר מטעיי' שם):

"לא מבעיא שאסור לקרב מיתתו (של הנוטה למות), אלא מחוייב כל אדם בכל האופנים לחפש ולבקש רפואות וסמים לרפואתו ולהחיותו, אף אם כפי דעתו מאריך יסוריו ולא חייו, כי צריך לקוות ולצפות לישועת ה' עד נשמתו האחרונה".

אם כן, דעה אחת מצינו ככל הנוגע לעשיית מעשה בקום ועשה בגופו של החולה, ודין של מעשה זה כשפיכת דם, אולם באשר לשב ואל תעשה חלוקות דעות. וכפי שנראה בהמשך, יש לכך השלכות רבות, בעיקר למכשירים השונים הקיימים היום והם בבחינת מארכי חיים, כגון מכונות הנשמה, ואתם נבחן בהמשך לאור המחלוקות וההגדרת הללו.

יב. כפיית החולה לקבל טיפול רפואי.

המנעות מלקבל טיפול רפואי חיוני, זו אחת הדרכים, למעשה, בה יכול האדם לנקוט על מנת לקרב את מותו, ואף אם אינו מתכוין לכך, הרי שאין ספק כי בכך הוא מקרב את מותו - ואז עולה השאלה, האם ניתן לכפות אדם לקבל טיפול רפואי? ענין כפיית החולה לקבל טיפול רפואי עולה למעשה מעצם המקור ההלכתי להזדקקות לרופאים - "ורפא ירפא" (שמות כא יט) - אומרת הגמרא (ב"ק פה. ברכות ס.).

"תנא דבי ר' ישמעאל, מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות".

ומבהיר רש"י (במסכת בבא קמא שם):

"ולא אמרינן רחמנא מחי ואיהו מסי".

היינו, אין אומרים שרצון הקב"ה להחלותו, והוא הלך ומתרפא.²⁴

א"כ משמע, לכאורה, שזו רשות - האם כך פני הדברים?

מקור נוסף לחובה לרפאות מצינו בגמ' (סנהדרין עג.):

"מניין לרואה חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או ליסטים באין עליו, שהוא חייב להצילו? ת"ל לא תעמד על דם רעך".

ושואלת הגמ':

"והא מהכא נפקא?! מהתם אבדת גופו מניין ת"ל 'והשבות לוי'?"

היינו, הרי לומדים זאת מהפסוק "והשבות לוי"? ומתרצת הגמ':

"אי מהתם הוה אמינא ה"מ בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא קמ"ל".

היינו שישנה חובה גם לשמור על הגוף.

לכאורה ישנו פסוק של "רפא ירפא" ומדוע יש צורך בפסוקים אותם מביאה הגמ' בסנהדרין?

היתורה תמימה (על הפסוק) כותב שמ"רפא ירפא" ניתן ללמוד שזה רשות וע"כ יש צורך בפסוק "והשבות לוי" להורות שהרפוי הוא מצווה ואין להשתמט ממנה. וכן מביא הרשב"א (שו"ת סימן תיג):

"ומי שהשיגו החולי ואינו סומך על הנס שלא לשאול ברופאים ולהתעסק בדברים המועילים, בין בדברים הטבעיים והוא אמרו "ורפא ירפא" ואמרו ז"ל מכאן שנתנה לרופא רשות לרפאות ואומנם ניתנה רשות לאמר שאין הפך מה שהזהירה התורה בהשגחה וכו' ולא עוד אלא שאסור להיכנס בעניני הסכנות ולבטוח על הנס...".

אומנם הרמב"ן (בפירושו לתורה ויקרא כו יא) הביא שלכאורה אין חובה על החולה להתרפא וז"ל:

"... והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג ענינם בטבע כלל, לא בגופן ולא בארצם, לא בכללן ולא ביחיד מהם, כי יברך ה' לחמם ומימם לא יסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר כי אני ה' רופאך, וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה גם אם יקרה עוון שיחלו, לא ידרשו ברופאים, רק בנביאים כענין חזקיהו בחלותו וכו', ומה חלק

²⁴ כך מבהיר גם תוס' (ב"ק פה. ד"ה 'שניתנה').

לרופאים בבית עושי רצון ה' אחר שהבטיח וברך את לחמך ואת מימך והסירותו מחלה מקרבך וגו'! והוא מאמרם שאין דרכם של בני אדם ברפואות אלא שנהגו, שאלו לא היה דרכם ברפואות, יחלה האדם כפי אשר יהיה עליו עונש חטאו ויתרפא ברצון ה', אבל הם נהגו ברפואות וה' הניחם למקרה הטבעים, וזו היא כוונתם באומרם "ורפא ירפא" - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. לא אמרו שניתנה רשות לחולה להתרפאות אלא כיוון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת ה' שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מלרפאות... אבל ברצות ה' דרכי איש אין לו עסק ברופאים".

אולם הרדב"ז (תשובה אלף קלט, הובא בפ"ת ביו"ד סימן קנה) נשאל לגבי אחד שאמדוהו שיש לחלל עליו את השבת והוא רוצה להחמיר על עצמו, והשיב הרדב"ז כי האיש הינו חסיד שוטה ובמעשהו אין משום חסידות, אלא, איבוד נשמה ואומר: "הלכך מלעיטין אותו בעל כורחו או כופין אותו לעשות מה שאמדוהו. והשואל הרי זה שופך דמים ופשוט הוא".

הרדב"ז הביא ראיה מהר"ן שבמסכת יומא, אשר כתב כי חולה אשר יש בו סכנה וחיובים לחלל עליו את השבת, הרי אם הוא ממאן כי יחללו עליו את השבת הרי זה שופך דמים. והרדב"ז הסיק מכאן כי כופין אותו שלא ישפוך דמו שלו, אלא, יחלל שבת ויעסוק ברפואות, וזהו הדין בשל איסור כשאדם רוצה להחמיר על עצמו ולא לעבור על האיסור אשר הרופא התיר לו, הרי זה שופך דמים וכופין אותו.

זהו אף משמעות לשונו של הרמב"ן (תורת האדם ד"ה 'בפרק החובל' עמוד מא שבהוצאת מוסד הרב קוק) בו כתב כי הנמנע מלעסוק ברפואה, עת אמרו המבינים ברפואה כי יש לחלל עליו את השבת, הריהו שופך דמים, ופשטות דבריו מטיין לומר כי כופין אותו שלא לשפוך דמים, כשם שמצווה על כל אדם להציל את הנרדף מידו של הרודף אחריו להורגו. אף במגן אברהם (או"ח סימן שכח ס"ק ו) הביא את דברי הרדב"ז להלכה, שכופין על חולה לחלל עליו את השבת, למרות שהחולה רוצה להחמיר על עצמו ולא לשמוע בקולם של הרופאים.

המסקנה לדעת הפוסקים הינה, כי ברור שכל אדם חייב להציל את נפשו אם חלה ונסתכן. ואם רוצה החולה להמנע מצד חסידות, הרי זה שופך דמים וכופין אותו להציל את נפשו ולעסוק ברפואה. ואף אם אמרו הרופאים כי יש לחלל עליו את השבת או לעבור על איסורים אחרים שלחולה הותר לעבור עליהם, אלא, שחולה רוצה להחמיר - כופין אותו לעבור על האיסור, ואם החולה נמנע ולא רצה לחלל שבת הרי זה שופך דמים, וכאילו איבד עצמו לדעת.

כמו כן, ניתן לשייך את כל העניין הנ"ל למחלוקת שהובאה לעיל בענין בעלות האדם על גופו ולגזור מכך את התשובה בענין כפיית טיפול רפואי, אולם כפי שיובהר אין הדברים קשורים בהכרח לנושא, שכן עולות מסי' שאלות - אף אם האדם הינו בעלים על גופו, האם יכול בכל תנאי לסרב לקבל טיפול רפואי? האם ניתן לסמוך על שיקול דעתו בכל מצב? וכן

לשיטה השניה - אף אם אין האדם בעלים על גופו, האם נכפה טיפול רפואי בכל מקרה, גם אם החולה מתייסר? גם אם לא יקום מחוליו, גם אם יהיה לנטל על קרוביו? וכו'.²⁵ יש אם כן, לבחון באלו נסיבות מדובר וממה נובע חששו או אי רצונו של החולה לקבל טיפול רפואי. כמו כן, נראה בהמשך באיזו מידה תלויה סוגיה זו בשאלת בעלות האדם על גופו, כפי שהובהר.

חילוקים בין נימוקי החולה המתנגד לטיפול.

נבחין בין שישה מצבים:

א. התנגדות מחמת צדקותו של החולה.

חולה אשר איננו רוצה לקבל טיפול לשם הצלתו מסיבות דתיות, נניח, כי איננו רוצה שיחללו עבורו שבת - הרי זה חסיד שוטה ולא שומעים לו.²⁶

ב. פקוקו של החולה בטיב הטפול.

חולה אשר איננו רוצה לקבל טפול היות והטפול אשר מוצע לו איננו בדוק בעיניו, בין אם מצוי רופא המצדד בדעתו ובין אם לאו, אין לכופ אותו לקבל טפול. הנ"ל בין אם החולה סבור כי הטיפול המוצע לו זיקק לו ובין אם לדעתו הטפול לא יועיל לו, וכפי שאומר בעל מור וקציעה (סימן שכח ד"ה 'כתב מג"א'):

"נ"ל דווקא כשרוצה למנוע מהשתמש ברפואה הודאית (אף הסתמית ע"י הרופא מומחה, כודאית חשיבא) להחמיר על מצבו מחשש איסור דשבת, אבל אם נמנע מפני שאינו מחזיקה לרפואה בדוקה, אפי' מדעת עצמו בלבד, כ"ש אם מסייעו רופא אחד (המתנגד לרופא שאומר צריך) - אין כופין".

הרב משה פיינשטיין (הובא בתחומין ה עמוד 221) מבחין בין הסיבות בגללן מתנגד החולה לטיפול (להלן בהרחבה):

"בדבר כשהחולה אינו רוצה ליקח התרופה - תלוי אם הוא מחמת יאוש או מחמת צער לפניו, ומתחשב רק עם שעה זו שאינו רוצה להצטער בה, אף שמאמין לרופאים שהוא לטובתו שיתרפא בזה, או שידעו מזה איך לרפואתו, שהוא (ההתנגדות) מעשה שטות ומעשה תינוקות - צריכין לכפותו אם אפשר להם. אבל אם הוא מחמת שאינו מאמין לרופאים - צריכין למצוא רופא שיאמין בו, ואם ליכא רופא כזה, ואי אפשר לתאר לפניו מצב המחלה ולחכות... מוכרחים הרופאים שבכאן לעשות בעל כורחיה".

והוא מוסיף תנאי לענין האחרון הנ"ל:

"אם כל החולים שבבית חולים זה סוברים שזה רפואתו".

דברים אחרונים אלו נראים, לכאורה, סותרים את דברי ה'מור וקציעה', שאם אין החולה מאמין לרופאים, לא ניתן לכופו לקבל הטפול. בפשטות כוונתו הינה, כי לעולם לא ניתן לכופו בכגון זה, אף אם כל הרופאים מתנגדים לדברי החולה (ועיין 'ספר החיים' לר' שלמה קלוגר (אוי"ח הלכות שבת סימן שכט סעיף ח) הדין ביחס שבין מספר הרופאים הסוברים שיש לעשות פעולה מסויימת לבין ההיתר לעשותה).

²⁵ ראה מאמרו של הרב שילה רפאל 'כפיית טיפול רפואי על חולה', בקובץ תושבע"פ, הרצאה בכנוס הארצי ה-33 לתושבע"ע.

²⁶ לדוגמא: שו"ת רדב"ז ח"ד תשובה אלף קמט (ס"ד).

עם זאת, סבר הרב פיינשטיין (אגרות משה, יו"ד ח"ב סימן קעד ענף ג, ראש עמוד רצ) כי ללא קשר לעמדת החולה, ישנו איסור להארכת חיי חולה טרמינאלי מתייסר: "דמסתבר דזהו הטעם שמותר להסיר דבר המעכב יציאת הנפש... שהוא משום היסורים... אלא ודאי דאסור לעשות אמצעים להאריך חיי שעה באופן שיהיו ביסורים, וסתם עכוב יציאת הנפש בגוסס הוא ביסורים".

אך פעולות אשר מקילות הייסורים ולא מקצרות חיים- כגון תרופות נגד כאבים- יש לתת לחולה וזאת ללא כל קשר לרצון החולה. דברי הרב פיינשטיין (אשר מחד גיסא מחייב לבדוק מהי סיבת ההתנגדות, אך מאידך מחייב טיפול כופה באם הרבה רופאים סוברים כך) חזרו ונשנו בתשובה שכתב בר"ח כסלו תשמו, זמן קצר לפני הסתלקותו, לרב חיים ספרונג.²⁷

ג. חולה החושש מפני ייסורים

חולה אשר מתנגד לטיפול אשר יציל את חייו היות ואיננו רוצה עוד לסבול יסורים או כי הטיפול קשה והחולה מעדיף למות- יש לכוף אותו לקבל הטיפול. יצוין שגם כאשר ההלכה מתירה לכפות הטיפול על החולה, הרי שיש לעשות זאת באופן הכי פחות טראומתי עבור החולה, לדוגמא, אם החולה מסרב לאכול, עלינו להרדימו ולתת לו המזון באמצעות זונדה או באופן אחר.

ד. חששו של החולה מפני נפילה לטורח ולנטל על אחרים

בספר שמואל (ב יט לג-ו) כתוב:

"וברזילי הגלעדי זקן מאוד בן שמונים שנה והוא כלכל את המלך (דוד) בישיבתו במחנים, כי איש גדול הוא מאוד. ויאמר המלך אל ברזילי: עתה עבור אתי וכלכתי אותך עמדי בירושלים. ויאמר ברזילי אל המלך: כמה ימי שני חיי כי אעלה אל המלך ירושלים? בן שמונים שנה אנכי כיום, האדע בין טוב לרע... ולמה יהיה עבדך עוד למשא אל אדוני המלך?"

מתוך הדברים ניכר כי דוד אכן קיבל את בקשתו של ברזילי והבין אותו. עם זאת, לא עולה על הדעת כי חששו של זקן מהיות לטורח על הסובבים אותו, יכול ותצדיק קיפוד חייו, על כן, חולה אשר מתנגד לטיפול מהטעם הנ"ל- אין שומעים לו. יש לשכנעו לקבל הטיפול ושהכל לטובתו וכן שלא רואים בו נטל, נהפוך הוא, כך הוא מטיל עומס רגשי על הסובבים אותו אם יסרב לקבל טיפול. במידה ולא ניתן לשכנעו, הרי דינו כדן מי שאיננו רוצה עוד בחיי יסורים מחשש לכאב, שהרי אין כל הבדל בין חשש ליסורים גופניים לבין יסורים נפשיים, ושבשניהם יש לטפל בעל כורחו

ה. חששו של החולה מפני הסיכון שבטיפול הנוכחי

במידה ומדובר בטיפול אשר כרוך בסכנה גדולה לחיי השעה של החולה, הרי שא"א לכפותו לקבל הטיפול, אף כי אם החולה רוצה בכך הוא רשאי לקבלו. עצם הכניסה לטיפול מחייבת רק אם הוגשה הסכמת רוב הרופאים המומחים והרב שבעיר.²⁸

²⁷ פסקי דין רפואה ומשפט כרך א', הוצ' ועד מחוז ת"א של לשכת עוה"ד ישראל, ת"א 89 עמוד 102.

²⁸ שו"ת שבות יעקב חלק ג סימן עב.

כך פסק הרב פיינשטיין :

"ובאם יש בהרפואה עצמה איזו סכנה, אבל הרופאים נוהגין ליתן רפואה זו לחולה שיש לו מחלה מסוכנת, שמידת הסכנה של הרפואה פחותה הרבה מסכנת המחלה – אין ליתן בעל כורחיה בכל אופן".

(בהמשך נרחיב בעניין זה).

1. התנגדות עלומה

לעתים טעם התנגדותו של החולה עלומה, והדבר מלמד כי בפנינו חולה עם בעיה נפשית ולכן אין לשעות לדבריו, אלא, לדברי הרופא.

היסוד הנ"ל הינו בסוגיה (יומא פג.) הדנה ביחס לאכילה ביום הכפורים. ובמקרה של מחלוקת בין הרופא לחולה ששומעים לרופא. הגמרא דנה בחולה אשר איננו מנמק את דעתו (מהפשט נראה שמסרב בגלל יוה"כ) ועל כך כי מאכילים החולה שואלת הגמרא מהו הטעם? – והתירוץ הינו :

" תונבא הוא דקנקיט ליה".

ורש"י פירש :

"תונבא- שטות, אשטוררדישו"ן מחמת חוליו".

וממילא מובן, כי גם שלא ביום הכפורים, חולה אשר איננו מסביר מדוע הינו מתנגד לטפול, הרי שיש להניח כי רוח שטות מנחה אותו שלא להציל את נפשו ואין לראות בכך התנגדות אמתית ועל כן חלה גביו חובת הצלת נפשות ויש לטפל בו בעל כורחו.

חשש לפגיעה בחולה מעצם הכפייה.

אף באותם מקרים בהם אמרנו כי יש לכופף את החולה לקבל הטפול, באם ברור כי החולה יתבעת מעצם הכפייה אזי אין לכפותו בשום פנים ואופן. כפייה כגון דא עלולה להביא נזק לחולה ובאם ימות מחמת ביעותו זה יחשב הדבר, גבי אלו אשר כפוהו לקבל הטפול, כאילו הרגוהו בידיהם, כך פוסק הרב פיינשטיין (אג"מ חלק יו"ד סימן קע"ד).

ולא זו בלבד אלא נראה כי במצב בו אין באותו הרגע חיוב מידי של הצלת הנפש, אזי א"א לכופף החולה לקבל הטפול באם ברור שגם זמן רב לאחר הכפייה יקפיד על כך החולה ולא ימחל על כך, קרי, עלבון נפשי לחולה. אם כן, במקרה בו הטפול איננו חירום אזי אין לכפות, באם יש חשש גבי אחד מהשניים הנ"ל.

הטעם: ההנחה הבסיסית הינה כי הכפייה מוצדקת, משום שמעבר לחיוב ההלכתי כי עלינו להציל אדם (או מצד דיני פיקוח נפש או מצד חובת הסיוע וההצלה של הזולת או מצד חובת החולה עצמו להציל את חייו) הרי שבסופו של דבר תתקבל אף הסכמתו ותודתו של החולה גבי הטפול הרפואי שנעשה בו לאחר שיווכח כי טוב נעשה עמו. זהו ההסבר לתוספתא (שקלים פרק א) :

"משישבו במקדש, התחילו למשכנן. משכנו ישראל על שקליהן, כדי שיהיו קורבנות צבור קריבין מהן. משל לאחד שעלתה לו מכה ברגלו, והיה הרופא כופתו ומחתך בבשרו בשביל לרפאותו. כך אמר הקב"ה: משכנו ישראל על שקליהן, כדי שיהיו קורבנות הצבור קריבין מהן".

ממילא מובן כי אם ברור שהחולה לא יסלח לעולם על הכפייה- אין לבצעו. יוצא אם כן כי פגיעה גופנית ונפשית הינן זהות ובמידה ולא סביר שהחולה ימחל עליהן, אזי אין לכפותו ולהצילו על ידי עשייה של נזק לניצול.

חילוקי דיעות בין החולה לרופא עת החולה מציע אלטרנטיבה

שאלה נוספת אותה עלינו לשאול עצמנו הינה מה יהא הדין במקרה בו החולה לא רק שאיננו מקבל דעת רופאו, אלא, מציע אלטרנטיבה ומבקש שכך יטפלו בו, בעוד שהרופא טוען כי טיפול כזה יזיק לחולה?

אין המדובר במקרה בו הרופא אומר 'עשה' והחולה אומר 'שב ואל תעשה', אלא, החולה הוא האומר 'עשה', בעוד שהרופא אומר 'שב ואל תעשה, כי דבר זה יזיק לך'. האם שומעין לחולה או לרופא?

מצינו שני מקורות הסותרים אחד את השני:

1. בכל הנוגע לחולה בשבת נפסק (מג"א סימן שכח ס"ק ו):

"ואם הרופא אומר שאותה תרופה שהחולה מבקש תזיק לו - שומעין לרופא".

2. בכול הנוגע בדין ביום הכפורים נפסק (מג"א סימן תריח ס"ק ג):

"אם הרופאים אומרים שהמאכל שהחולה מבקש יזיק לו - שומעין לרופא".

מדברי מחצית השקל (סימן תריח) משמע כי יש להבחין בין תרופה (שומעין לרופא) לאוכל (שומעין לחולה). תירוץ זה דחוק משני טעמים:

ראשית, מהו הגבול אשר מפריד בין תרופה לאוכל?

שנית, האם כאשר הרופא מתנגד שהחולה יאכל אוכל כלשהו, האם איננו עושה זאת משום שיקול הדעת הרפואי שלו?

מהו הטעם, אם כן, לחלק בין תרופה לאוכל בעניין זה? נראה לדעת הרב י. שפרן (טיפול בהורים בניגוד לרצונם', תחומין יד 333) כי יש לומר: ההבדל בין אוכל ותרופה איננו בחומר אשר מרכיב אותם, אלא, במועד פעולתם בגופו של החולה. באם המדובר בבקשת חולה להליך שאמור לפעול בו מיד- יש להענות לבקשה, אף על פי שהרופא מזהירו מפני נזק עתידי, אך באם המדובר בבקשת חולה גבי הליך שלדעתו יועיל לו בעתיד- אין לשמוע לו, ועל כן באם החולה מבקש אוכל, כי כרגע הוא חש שבאם לא יאכל- ימות, הרי שהויכוח הינו בין איש ההווה (החולה) לאיש העתיד (הרופא), וכל עוד המדובר על ההווה "לב יודע מרת נפשו" ועל כן שומעים לחולה. אך לא כך גבי חולה אשר מבקש תרופה מסויימת, אשר מטרתה שיבריא מהר, ואילו הרופא טוען כי העתיד יהא הפוך מזה שהחולה מצפה לו והטפול שהחולה מבקש (אותה תרופה) עלולה להזיק לו בעתיד, וכאן הויכוח בין שניהם הינו גבי העתיד ובוויכוח כגון זה חו"ד של הרופא היא שקובעת בהיותו המומחה ואין כל דבר דחוף שעומד בפנינו בהווה ולכן בתרופה נשמע לרופא. העולה הינו כי בויכוח כנ"ל בין רופא וחולה, מה שקובע הינו משמעות הנקיטה באחת מן הדרכים על חייו המידיים של החולה, וככל שבקשת החולה הינה גבי חייו בהווה, כן ננטה יותר לומר כי ליבו יודע טוב יותר מה טוב בשבילו ולא נשמע לרופא, אלא, לחולה.

האם כופין את החולה אף אם יש בכך כדי להסתכן?

אם גם כאשר כרוכה כפיית החולה ליטול תרופה בהסתכנותו, מותר לכופו את החולה ליקח התרופה, האם החולה חייב להסתכן? האם יש לכופו אותו, או שמא לא "נחליף סיכון בסיכון"?- עד עתה עסקנו בחולה סתם אשר מסרב להרפא ובזה נפסק שכופין, אך האם כופין גם במקום אשר ספק אם יבריא?

הרדב"ז (שו"ת חלק ג סימן תמד, תתפה) נשאל לגבי מה שכתוב גבי ריב"א אשר חלה במחלה שבגינה נפטר וחל יוהכ"פ באותם הימים. הרופאים אמרו לו כי אם יאכל אולי יחיה ואם לא יאכל בוודאי ימות. ריב"א אמר כי ברי ושמא ברי עדיף ולא רצה לאכול ומת מהמחלה. השואל שאל באם יפה עשה ריב"א, והאם ראוי ללמוד ממנו: תשובת הרדב"ז היתה כי אין ראוי ללמוד ממנו היות ואפילו לחיי שעה חוששים ודוחים בעבורם שבת ויוכ"פ, כ"ש לספק שמא יחיה ואפילו לספק שבת אחרת, היינו, אפילו לספק חיי שעה חוששים:

"לפיכך אין ראוי ללמוד ממנו, כי אפשר שריב"א ז"ל הרגיש בעצמו שאפילו יאכל ימות דלב יודע מרת נפשו, והיינו דקאמר ברי ושמא ברי עדיף, כלומר הברי שלי עדיף משמא שלכם ולפיכך לא רצה לאכול. וכבר נשאלתי על כיוצא בזה פעם אחרת והורתי דאין זו מדת חסידות".

בסוף דבריו מפנה הרדב"ז לתשובתו (בחלק א סימן אלף קלט), שם פסק כי אין זה ממידת החסידות בהמנעות החולה מלחלל שבת לרפואה שלו, וכופין אותו להרפא בעל כורחו. אם כן, לדעת ריב"א אין חיוב להתיר איסור שבת ויוכ"פ במקום שיש ספק אם הדבר יועיל, ואפילו להבנתו של הרדב"ז, במקום שלב יודע מרת נפשו והחולה חש כי ימות ולא יועיל לו שיחלל שבת וכד', מותר לו להמנע מלחלל את השבת. ואפילו לדעתו של הרדב"ז עצמו חיוב החולה לחלל את השבת הינו במקום שחילול השבת ודאי שלא יזיק רק אולי יועיל, אך במקום בו יש ספק באם יועיל או יזיק, שמא ימות מיד, בזה לא חייב הרדב"ז לחלל שבת וכד'.

ואם כן בודן, כשיש ספק באם התרופה תרפא את החולה או שימות מיד, לדברי הריב"א כפשוטם ברור כי אין חיוב על החולה להזקק לתרופה, דברי ושמא ברי עדיף. ואף להבנת הרדב"ז פשוט כי רשאי לא ליטול את התרופה במקום שלב יודע מרת נפשו שחושב שלא תועיל לו.

וכן לרדב"ז עצמו אשר כופין חולה לחלל שבת כדי להתרפא ואין מידת חסידות בנמנע לאכול ביוהכ"פ באופן שספק יועיל. אין ראייה שיחלוק על הריב"א בדין זה, כאשר יש ספק באם התרופה תועיל או תזיק, שמא ימות החולה מיד, והדבר צריך הכרע מפי פוסקי הדור.

אכן, במידה והתרופה הינה נסיונית בלבד וטרם הושלמה בדיקת כח השפעתה ורפוייה על החולה, ברור כי אין לכוף אדם לקחתה אף אם היא לא מסכנת את חייו של החולה. ואף הביא ב'מור וקציעה' (סימן שכח) שאם החולה איננו רוצה לקחת את התרופה היות ואיננו מאמין בה בשל היותה לא ודאית - אין כופין אותו. אך בתרופה ודאית - כופין אותו, שאין החולה ברשותו לאבד את עצמו.

יוצא, אם כן, שבתרופות שלא ברור באם תרפא החולה - אין כופין אותו לקחתה בשבת, ונראה דעתם שבמקום שיש חשש שימות אף ביום חול - אין כופין לקבל טיפול רפואי להצלת חייו. יש החולקים על דעתו זו כשו"ת מנחת שלמה (סימן צא).

נראה כי בענין חשוב זה ישנו משקל רב לפסיקת הרב פיינשטיין שהיה מגדולי פוסקי ימינו, על כן נביא כאן את אחת מתשובותיו (אגרות משה חשן משפט ב סימן עג) תשובה זו גם מסכמת חלק מהדברים שהבאנו עד עתה.

"...ובדבר כשהחולה אינו רוצה ליקח הרפואה: תלוי אם הוא מחמת יאוש, או מחמת שהוא צער לפניו ומתחשב רק עם שעה זו שאינו רוצה להצטער בה, אף שמאמין להרופאים שהוא לטובתו שיתרפא

בוה או שידעו מזה איך לרפאותו, שהוא מעשה שטות ומעשה תינוקות- צריכין לכפותו אם אפשר להם. אבל אם מחמת שאינו מאמין לרופאים אלו, צריכין למצא רופא שמאמין בו. ואם ליכא רופא כזה ואי אפשר (לתאר) לפניו מצב המחלה ולחכות עד שיבין שהוא לטובתו, וגם לא לשלחו כשרוצה בבי"ח וברופאים שהם בעיר אחרת- מוכרחים הרופאים שבכאן לעשות בעל כורחיה, אם כל הרופאים שבבית חולים זה סוברים שזהו רפואתו.

וגם יהיה באופן שלא יתבצעת מזה. שאם יתבעת מזה, אפילו שהוא עניין שטות, אין לעשות, כי הביעותא אפשר שיזיקהו וגם ימיתהו, ויהיה זה כהמיתוהו בידים.

ולכן יותר טוב שלא לעשות בעל כורחיה, אף שהקרובים רוצים שיעשו לו גם בעל כרחיה. וצריכין הרופאים להתיישב בזה הרבה כשנזדמן חולה שאינו רוצה בהרפואה שעושין לו אם לכפותו כשהוא גדול, שקרוב שלא תהיה לתועלת כל כך, ולעשות בזה לשם שמים. ובאם יש בהרפואה עצמה איזו סכנה, אבל הרופאים נוהגין ליתן רפואה זו להחולה שיש לו מחלה מסוכנת שמדת סכנה של הרפואה פחותה הרבה מסכנת המחלה-אין ליתן בעל כורחיה בכל אופן.

וגם בעצם נתינת רפואה כזו שיש בה סכנה, שנוהגין הרופאים ליתן כשמחלתו מסוכנת יותר ממדת סכנה דהרפואה עצמה, דהא לא דמי הידיעה שיודעין הרופאים מאנשים בריאים וחולאים קטנים כמחויבים וחולשתא בעלמא איכא לפעמיים שהם לא מסתכנים כל כך מרפואה זו שרוצים ליתן לחולה זו על מחלתו הגדולה, ואין למילף כלום ממאורעות כאלו, וממילא אין ליתן רפואה כזו שיש בה סכנה, שהרי אפשר שלחולה כזה הוא סכנה גדולה, ורק כשאיכא ידיעה לרופאים שאף אינשי שחולים במחלה זו והם חלשים במדה זו, נמי לא נסתכנו מרפואה זו אלא מיעוט קטן טובא, אז כשסוברים הרופאים שלא פחות ממחצה חולים במחלה זו נתרפאו רשאיין ליתן רפואה זו כשהוא ברשות החולה. והרופאים צריכין להמלך טובא בהרבה רופאים וגדולים שיש שם, כי אומדנא כזו היא קשה מאד אף לרופאים גדולים".

העקרון הוא, שלמרות שישנו היתר לטפול רפואי בכפייה באותם מקרים ברורים בהם אין סכנה לחולה, הרי שבמקרה בו הפעלת כפייה שכזו עלולה להפחיד החולה עד כדי גרימת נזק לו, הרי שאין היתר לעשות כזאת ע"פ ההלכה.

לדעת הרב פיינשטיין הרי שלמעשה אין להשתמש בכוח בכדי לטפל במבוגר, וטיפול כפוי ראוי להמנע ממנו.

תשובתו השנייה עוסקת בהאכלת חולה בכוח, לדעת הרב פיינשטיין ישנה הבחנה חשובה בין מזון ונוזלים ובין תרופה, ועל כן יש להאכיל החולה המסוכן בצורה מלאכותית כל עוד שהאוכל אינו מזיק לו. לפי ההלכה, כנ"ל, ישנה אבחנה בין מניעת עיכוב המיתה של הגוסס, אשר מותרת, ובין החשת מותו, אשר אסורה.²⁹

²⁹ ספר חסידים סימן תשכג. שלטי גיבורים מועד קטן פ"ג. הגהות הרמ"א, יורה דעה סימן שלט סעיף ה.

לגבי גוסס יש להחשיב תרופה- באותם מקרים בהם אין סיכוי שהיא תבריא את החולה- לדבר אשר מעכב את המיתה, וניתן להסירה. ברם, מזון ומים אינם נכללים בקטגוריה של דבר אשר מעכב המיתה, אפילו במקרה בו אין שום סיכוי כי הגוסס יחזור לאיתנו: "רשאין למנוע מהגוסס דבר הממשיך חייו לפי שעה... וברור הוא שאם הדבר המעכב את המיתה הוא מאכל או משקה שבלעדיו אינו יכול לחיות, ודאי אסור להסירו... ודאי אסור להרעיב גוסס כדי לקרב מיתתו"³⁰.

לגבי מבוגר שסירב שיאכילוהו בכוח, הרב משה פיינשטיין (אג"מ חו"מ ב סימן עד) סובר: "אבל בע"כ ממש שצריך להחזיקו בכוח ולהאכילו, אין לעשות כן לגדול בר דעת כשאינו רוצה לאכול וכ"ש כשסובר שלא טוב לפניו האכילה אף שהרופא אומר שצריך לאכול ושטוב לו, משום זה שסובר שלא טוב לו האכילה הוא סכנה לחולה כשלא ישמעו לו... אבל צריכין להשפיע עליו שיעשה כצווי הרופא, ואם לאו אין שייך לעשות כלום".

בתשובתו זו מדגיש הרב את הצורך לכבד רצונו של החולה ושיש להמנע מכל טיפול כפוי אשר יש בו בכדי להרע את מצבו של החולה במקום לשפרו, המבחן סובייקטיבי דהיינו דעת החולה ולא דעת רופאיו.

היש קשר בין שאלת הבעלות על גופו של האדם ובין שאלת כפיית הטיפול הרפואי על החולה?

אכן, היו שתלו השאלה האם יכולים לכוף אדם לקבל טפול, במחלוקת הפוסקים גבי השאלה האם יש לאדם בעלות על גופו.

המצדדים בהיקש טענו כי אלו הסוברים כי יש לאדם בעלות על גופו יסכימו כי בידו הזכות לקבוע מתי לטפל בגופו ומתי לא. ואילו אלו הסוברים כי אין האדם אדון על גופו, יורו כי אין בידו כל זכות לפגוע בעצמו- וממילא איננו האדון אף לקבוע מתי לא יטפלו בו. דעתו של הרב זווין ('לאור ההלכה' עמוד שי-שלח) הינה כי אין לאדם בעלות על גופו כשהוא מייסד את דבריו על 'שו"ע הרב' (חלק ה סימן סד). לעומתו סובר הרב שאול ישראלי ('התורה והמדינה שם) כי האדם הינו הבעלים על גופו, אם באופן עצמאי ואם כשותפות עם הקב"ה.

אולם כל הנ"ל איננו רלוונטי לסוגיתנו כלל, ואין כל מקום להקיש ממנו לשאלה האם יש לכוף חולה לקבל טיפול בניגוד לרצונו. לא רק לפי הרב זווין, שהרי אסור לאדם לחבול בעצמו, אלא אף אליבא דהרב ישראלי, ברור כי אסור לאדם להשחית גופו או לצערו, למרות סברתו כי הגוף של החולה הוא.

ואכן מצינו גם גבי חפציו של האדם, שברור כי הם שייכים לו והוא הבעלים עליהם- אסור לו לחבול בהם ולכלותם, וזאת בשל איסור השחתה אשר יסודו מהפסוק (דברים כ יט): "לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן".

מכאן ששאלת הבעלות לחוד ואיסור ההשחתה לחוד, ואף הרב ישראלי מודה כי אין לאדם היתר לחבול, לא בעצמו ולא התיר לאחרים לחבול בו ולא לצוות על אחרים שלא יצילהו.

³⁰ הרב עמנואל יעקוביץ: 'בדין אם מותר לקרב מיתתו של חולה נואש הסובל יסורים קשיים', הפרדס לא (תשי"ז) חוברת א עמוד 28, חוברת ג עמוד 16.

לסיכום: השאלה באם לכוף חולה לקבל טיפול או לא, תלויה במידה רבה בשאלה מה בדיוק אומר החולה כטעם להתנגדותו, ובאילו נסיבות נפשיות הוא נתון.

יג. מכונת הנשמה מלאכותית

אחת הדרכים המעשיות ואולי הנפוצות לקיצור חייו של אדם הנתון במצב רפואי קשה הינו ניתוק מכונות ההנשמה המלאכותיות וע"כ נעסוק בענין זה. על רקע הסוגיה של 'הסרת המונע' כפי שהובהר לעיל.

מה בדבר ניתוק ממכונת הנשמה? השאלה הינה כיצד יש להגדיר מכונת הנשמה. האם מכשיר זה אינו אלא בבחינת מעכב יציאת נפשו של החולה וניתוק הינו בבחינת הסרת המונע, או שמא יש להתייחס למכשיר כדבר פיזיולוגי או קרוב לכך, שהרי הוא מספק חמצן אל ריאותיו של החולה בדרך פיזיולוגית (אם כי באמצעי טכני)? עוד שאלה אותה עלינו לשאול את עצמנו, האם אין בעצם הפסקת פעולתו של מכשיר ההנשמה כדי הריגת חולה?

אם כן, השאלה הינה האם מכשיר ההנשמה דומה לחוטב העצים ולמלח על הלשון וכיו"ב כהגדרת החיי אדם את 'הסרת המונע' או שישנו הבדל ביניהם בכך שלגבי מלח וחטיבת עצים (רעש) מדובר בדברים אשר במהותם לא מרפאים אלא רק מעכבים את יציאת הנפש, בעוד שמכשיר ההנשמה מהווה אמצעי מעין תרופתי ותוצאות פעולותיו הינם פיזיולוגיות.

הדילמה: הפסקת המכשיר שמטרתו לטפל בחולה אנוש מותרת רק במקרים בהם אנו בטוחים כי בפעולה כזו אנו מקצרים את תהליך המוות, אך איננו מפסיקים את החיים. אך מיהו זה שמסוגל לעשות אבחנה דקה זו בין הארכת תהליך המוות? הרבנים אשר דנו בשאלה זו התירו את הפסקת המכשיר כשהם מדמים אותה לכל אותם מעכבי יציאת הנפש ודינם כהסרת המונע, כן, היו רבנים שאף חייבו לעשות כן. הרב רבינוביץ ('אסיה' תשל"ו עמודים 8-197) סיכם את הבעיה כך:

"הלכה זו (של הרמ"א, יו"ד סימן שלט סעיף א) חשובה מאוד בתהליך הריפוי המודרני. על פי רוב, במאמצים להציל את החולה, מצמידים אותו לפני מותו לכל מיני מכונות להזרים חמצן ורפואות לתאי גוף. כל הזמן שהגוף צמוד למכשירים הללו הוא להמשיך בחיים, שהרופאים יקראום 'חיים וגטטיביים', זמן רב מאוד. אבל אנו, אין אנו מכירים בהבדל בין 'חיים וגטטיביים' ל'חיים רציונליים' והיפעולתם.

מתעוררת, אפוא, השאלה, האם מותר לנתק את החולה מן המכשירים כל זמן שיש בו סימני חיים... זאת בעיה, שאנו נתקלים בה כמעט מידי יום ביומו בבתי החולים. הרבה רופאים שואלים, מה עליהם לעשות, כי בו ברגע שמנתקים את האדם מן המכשיר - הוא מת. האם אין בזה גרימת מוות בידיים? הרבה רופאים, בעיקר הצעירים ביניהם, מצפונם מעיק עליהם בבעיה זו. אבל מאידך גיסא, הרי גם אי אפשר להצמיד לכל חולה מכשיר כזה, וכן אי אפשר להחזיק את החולה במצב כזה צמוד למכשיר לימים אין ספור. ההלכה הנ"ל, המבחינה בין קיצור חיי הגוסס ובין הסרת המונע המעכב יציאת הנפש, היינו הארכה מלאכותית של חיי הגוסס, נותנת לנו על השאלה הזאת תשובה ברורה. המכשיר הזה פועל למעשה

כמעכב יציאת הנפש באופן מלאכותי. אחרי שהרופא יגיע למסקנה, שאין יותר חיים טבעיים באדם והוא גוסס לכל דבר, הרי אין פעולת המכשיר אלא מונעת יציאת הנפש, אינה אלא מאריכה באופן מלאכותי את המצב של גוססות. חייבים, אפוא, לנתק את האדם מן המכונה ולהשאיר אותו במצב הטבעי עד שיצא נפשו".

להלן אף תשובתו המקיפה של הרב א. י. וולדינברג (יציץ אליעזר) חלק יג סימן תשכז) בעניין בירור הגדרות הסרת המונע ונצטט מדבריו כך :

"ואם כן לפי זה בכעין נידונו שהסרת מכשיר ההנשמה המלאכותית הוא רק בבחינת הסרת דבר המעכב יציאת הנפש, ואין כל גורם של קירוב מיתה, אם היא באה אחרי המבחן הדק היטב שאין עוד פעימות לב עצמותיות ואין גם שום שליטה של ניפוח הריאות ממרכזי המוח, באופן שההסרה הינה רק בבחינה של הסרת דבר המעכב יציאת הנפש בלבד, ואין כל גורם של קירוב מיתה, צריך להיות מותר להסיר גם בידיים את מכשיר ההנשמה ולהפסיק את פעולתו, הגם שיש לו מגע עם הגוף... שגם לפי הרמ"א מותר בנידונו לעשות אפילו גם מעשה בקום ועשה כדי להסיר מכשיר - הנשימה, בהיות שעל ידי כך מפסיקים רק תנועת החיות הבאה לו מן החוץ, ואין עושים מעשה כלל שיש בה בכדי להפסיק חיות עצמית, באשר שהתברר שכבר מופסקת היא. ועוד זאת למדנו מהאמור, שאם הסירו מכשיר - הנשימה כדי לברר חיותו, או שנפסקה מאיזו סיבה שהיא, ומתברר שאין לו כבר חיות עצמי - לו מהמוח ולא מהלב, שאזי לא רק שמותר שלא לחברו עוד אל גופו, אלא שיש איסור על כך, בהיות שברור כבר שזה לא יביא לו עוד חיות עצמית ויגרום רק להארכת עיכוב נפשו בלבד, ואם עברו וחיברו - יש מן החובה להסירו...".

ובסוף התשובה המחבר מביא את הצעתו של השואל (פרופ' ד. מאיר) ומסכים עמו להלכה :

"ואני בא איפוא להצעת כב' בזה והיא : כל חולה שמובא לחדר מיון אחרי תאוונה, הרעלה, וכי' ואפילו אלה שנמעך מוחם - יש לבצע בו מיד כל פעולות ההחייאה האפשריות, כולל חיבורו לכל המכשירים הקיימים. מכשירים אלה יוצמדו לשעונים הדומים לשעוני שבת, ויופעלו לתקופות קצרות, למשל 12 או 24 שעות. בפרק זמן זה יוכלו הרופאים לבחון כל הממצאים הקליניים בסיוע כל הבדיקות העזר, כגון בדיקות מעבדה, רנטגן וכי', ולהחליט אם לחולה יש סיכוי כלשהו להשאר בחיים, ואז כשתופסק פעולתם - יפעילו אותם מחדש מיד. במידה שיתברר, למשל, כי המוח נמעך ואין לחולה כל תקווה, או שנשברה מפרקתו ויש נתוק שלם בין מוחו לגופו, כשיפסיק המכשיר לפעול - לא יהיה הרופא חייב להפעילו מחדש, ע"כ הצעתו, והנה אני סומך את שתי ידי על הצעתו וקורא לה קילוס. ולפי מה שבארתי ובררתי לעיל בדברי את ההלכה הזאת, אפשר לומר שהיא גם למן מהדרין, אבל עם הוספה זאת, שגם אחרי כל הבדיקות המפורטות בהצעתו, כשתיפסק פעולתם של המכשירים ע"י

השעונים, יש לעשות עוד גם בדיקה לאת יכלתו של החולה לפעולת נשימה עצמונית ל- 10 או 20 דקות, ובמספר בדיקות חוזרות כאלה... והתברר כל הנ"ל יש לומר, דלא רק זאת שהרופא לא יהיה אזי חייב עוד להפעיל את המכשיר החדש, אלא שיהא גם אסור לעשות זאת... ולא עוד אלא שיש אפילו צד לומר, שאם עבר והפעיל - שמצוה להפסיק".

אם כך הפתרון המוצע הינו למעשה טכני באופיו, ועל כן יש לראות בו תוספת למהדרין, אם כי ברור שלדעתו מותר וצריך להפסיק את פעולת מכונת ההנשמה עת החולה הגיע למצב של 'גמר כלות הנפש'.

חשוב לציין כי כל הנ"ל בנוגע למעכבי יציאת הנפש והסרת המונע -אותנזיה פסיבית- לא נאמרו גבי חולה חסר תקוה (היות ובחולה כזה- אף שנותרו לו רק חיי שעה, חייבים לטפל בו בצורה הטובה ביותר שיש אף אם טיפול כזה יקצר את חייו, אך מצד שני ישנו סיכוי שהוא ירפאנו מהחולי או יאריך חייו מעבר למשוער- חייב לטפל בו גם בטפול כזה), אלא אם נוסף למצבו גם ההגדרה של גוסס, וכך כתב ב'ספר חסידים' (סימן תשכז):

"אם הוא גוסס ואינו יכול למות".

וכן הרמ"א:

"מי שהוא גוסס זמן ארוך".

ובמקורות אחרים מובן כי מדובר אף בשלבים מתקדמים יותר מגוסס, כגון: 'שעת יציאת הנשמה' (ספר חסידים סימן רלד), במקרים אלו, הרי שדברינו באשר להסרת המונע ולמכונת הנשמה תקפים.

דבר נוסף, שאומנם לא צויין בפירוש ע"י המקורות שדנו בכך, אך כן צויין ע"י חלק ממפרשיהם, הינו כי החולה סובל יסורים קשים והארכת חייו או מניעת מותו מוסיפים לחולה צער. ואכן זה מובן היות ודווקא מצב זה הינו גורם לקונפליקט בין השקפת קדושת החיים וערכם האין סופי ובין השאיפה למנוע סבל מבני אדם.

אם כן, דין הגרגר שמוותר להוציאו מלשונו של הגוסס הינו דומה למכונת ההנשמה המלאכותית, שהרי היתר הוצאת הגרגר מוסכם ופשוט לדעת כל הפסקים, ללא חולק, ועיקר הטעם הינו מפני שאין זה, אלא, הסרת המונע, כן, נתבאר שגרגר המלח הושם בלשונו של החולה, כנראה, בכדי להאריך את חייו תוך כוונה למצוא מרפא למחלתו. ועכשיו, עת רואים שהחולה גוסס וגרגר המלח מאריך יסוריו, מותר לסלקו. ומכונת ההנשמה דומה לכך, שהרי חולה זה שהגיע לביה"ח במצב קשה חובר מיד למכונת ההנשמה, והחיהו בחיים מלאכותיים בכדי לנסות לטפל בו. ועתה כשנוכחו הרופאים לדעת כי אין מזור למחלתו, הרי פשוט לנתקו מהמכשיר.

והדבר מותר מק"ו, שהלוא אותם חולים בהם עסקנו בהלכה עדיין נושמים בכוחות עצמם ולמרות זו, כשרואים שנפשם רוצה לצאת, אלא, שאותו גרגר מלח מעכב, מותר לסלקו ולאפשר לו למות, וכל שכן בזמנינו שאותו חולה שקשור למכונת ההנשמה ואין ביכולתו לנשום בכוחות עצמו וכל חייו אינם באים לו, אלא, מכח המכונה.

וגבי הטעם גבי פקוח נפש של חיי שעה, כדי שיחזור החולה בתשובה, הרי שאיננו תופס בנושא דידן שהרי חולים שקשורים למכונת הנשמה הינם חסרי הכרה.

ונראה כי גם אם יחפצו הרופאים להמשיך ולהחיותו בעזרת מכונת ההנשמה, אינם רשאים לעשות כן, שהרי בארנו כי אסור להאריך את חיי הגוסס באמצעים מלאכותיים,

כגון מלח על לשונו או או חוטב העצים, כשאין יותר סיכוי לחייו. נכון כי בהלכה מדובר בגוסס החי בכוחות עצמו ולכן גם יסוריו גדולים ואילו בדין איננו מרגיש כל כאב ויסורים, אך אף על פי כן נראה כי לא זו בלבד שמותר לנתקו, אלא, שיש אף חובה לעשות כן, שהרי נפש האדם הינה קניינו של הקב"ה, כבר נטלה הקב"ה מאדם זה, שהרי מיד עם ניתוקו מהמכונה ימות החולה, וע"י הנשמה המלאכותית משאירים אנו את נשמתו בו וגורמים לנפש (ולא לגוסס) צער שאין היא יכולה להפרד מהגוף ולשוב לכור מחצבתה ולמנוחתה.

ועל כן, נראה כי הרופאים מגיעים למסקנה כי אין כל סיכוי לאדם זה להתרפאות, כי מותר לנתקו ממכונת הנשמה ללא נקיפות מצפון³¹.

יד. חיבור חולה גוסס למכונת הנשמה - מצוה או איסור?³²

עסקנו בניתוק חולה ממכונת הנשמה, כאשר החיבור למכונה נעשה מתוך כוונה להצילו ולהאריך את חייו אולם עולה השאלה, האם יש מקום לא לחבר אדם למכונת הנשמה כלל כאשר ברור שלא יהיה ניתן לנתקו ממנה מבלי שימות? נבהיר זאת בעזרת דוגמא - חולה שראותיו אינן פועלות כראוי, הפתרון היחידי שנשאר לו הינו חיבורו למכונת הנשמה מלאכותית, אם יחובר ימשיך לחיות ימים ואולי אף שבועות, אלא שאז לא תהיה עוד אפשרות לנתקו מהמכונה, היות והדבר יביא למותו המיידית שכן אין סיכוי ואפשרות שמצבו ישתפר ושהוא לא יזדקק למכונה, הסיכוי כי ישאר בחיים לאחר הניתוק שואפים לאפס, -זוהי דעת הרופאים- המותר להמנע מלחברו למכונה?, או שמא אסור כלל לחברו למכונה?

לכאורה ברור כי אסור להימנע מלחברו שהרי נאמר (ויקרא יט טז): "לא תעמוד על דם רעך". אלא שראוי שנעיין במקורות שונים ונעסוק מעט בנושא הבא (התאבדות לשם מניעת ייסורין) כדי להבין ולהשליך לנושא זה.

טו. התאבדות לשם מניעת ייסורין

הגמרא (גיטין נז :) אומרת :

"במתנינא תנא, מעשה בארבע מאות ילדים וילדות שנשבו בקלון. הרגישו עצמם למה הם מתבקשים, אמרו : אם אנו טובעים בים אנו באים לחיי העולם הבא? דרש להם הגדול שבהם : "אמר ה' מבשן אשיב, ממצולות ים" (תהלים סח כג) - מבשן אשיב, מבין שיני האריה. אשיב ממצולות ים, אלו שטובעים בים. כיוון ששמעו ילדות כך, קפצו כולן ונפלו לתוך הים". נשאו ילדים קל וחומר בעצמם ואמרו, מה הללו שדרכן לכך, כך אנו שאין דרכנו לכך על אחת כמה וכמה. אף הם קפצו לתוך הים. ועליהם כתוב אומר (תהלים מד כג) "כי עליך הורגנו כל היום נחשבו כצאן טבחה".

³¹ בעניין מכונת הנשמה ראה מאמרו של הרב חיים דוד הלוי 'ניתוק חולה שאפסו סיכויו לחיות ממכונת הנשמה מלאכותית' תחומין ב עמוד 297.

³² בעניין זה ראה בהרחבה מאמרו של הרב בן ציון פירר, תחומין ז עמוד 219, ומאמרו של הרב חיים דוד הלוי, תחומין ב עמוד 297.

ובתוס' (שם ד"ה 'קפצו') כתבו :

"והא דאמר במסכת העבודה זרה (יח) מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל בעצמו, הכא היו יראים מיסורים כדאמרינן (כתובות לג) אלמלא נגדו לחנניה מישאל ועזריה, פלחי לצלמא".
תירוץ אחר מופיע אף הוא בתוספות, לגבי המקרה של ר' חנניה בן תרדיון, שם כתבו (ע"ז יח. ד"ה 'ואל יחבול בעצמו') :

"אומר ר"ת דהיכא שיראים פן יעבירו עובדי כוכבים לעבירה כגון על ידי יסורים שלא יוכל לעמוד בהם, אז הוא מצווה לחבל בעצמו כי ההוא דגיטין (נז) גבי ילדים שנשבו לקלון שהטילו עצמם לים".
יש מי ששואל (ה'תאוות עיני' שם) היאך היה מותר לילדים לקפוץ לים והרי ר"ח בן תרדיון סירב לפתוח את פיו כדי שתיכנס בו האש וימות מהר. ואין חשש כי יסורים יביאו את הילדים לידי עבירה, היות ואין זה דומה למקרה של חנניה, מישאל ועזריה שעל ידי יסורים היו משתחוויים לאנדרטא? ועל זה מתרץ בעל 'עיון יעקב' (על אתר) כי היה מותר להם ליטול את חייהם במו ידיהם כדי לחסוך מעצמם יסורים קשים ואם ר"ח בן תרדיון לא רצה לפתוח את פיו ואמר כי מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבול בעצמו, הרי זה רק ממתד חסידות ולא מעיקר הדין. אולם לדעת ר"ת משמע כי אין היתר לחבל בעצמו רק כדי לחסוך יסורים, אלא, רק במקרה שיש בו חשש שעל ידי יסורים קשים, שלא יוכל לעמד בהם, עלול הוא לעבוד עבודה זרה. ולפי דברי ר"ת הילדים עשו מה עשו כי חששו שלא יוכלו לעמוד ביסורים ויכשלו בגילוי עריות.

פירושו של בעל 'עיון יעקב' את דברי התוספות במסכת גיטין, כי מותר לאדם לחבל בעצמו בכדי לחסוך יסורים מעצמו, נותן פתחון פה להשיב האם יש היתר להמתת חסד כשהחולה, הסובל יסורים, מבקש זאת או מסכים לכך. ברור כי אין לסמוך להלכה על פרושו הנ"ל של בעל 'עיון יעקב', היות ואם נאמר שאמנם לכך התכוונו בעלי התוספות שם, הרי ר"ת אמר במפורש את ההיפך שכן משמע שרק כאשר ישנו חשש לעבירה, אז יש מקום להיתר לחבל בעצמו.

טז. המותר להשתמש בגוי כדי להרוג על מנת למנוע יסורים?

יש מקום לעיון גבי דבריו הנ"ל של ר"ת- אם מה שאמר ר' חנינא בן תרדיון איננו ממידת חסידות בלבד, אלא כך הוא ממידת הדין, שבמקרה בו אין חשש שהיסורים יעבירו אותו על דתו אסור לחבול בעצמו, היות ויש במעשה משום שפיכות דמים- אם כך, איך זכה הרומאי לחיי עולם הבא בשל מעשהו? הרי בן נח מצווה על שפיכות דמים (אחת משבע מצוות בני נח)? אף אם כוונתו היתה לחסוך יסורים מר"ח בן תרדיון, הרי מעשהו לא היה רצוי היות ויש בזה משום שפיכות דמים שבן נח מצווה עליה? ואף על ר"ח בן תרדיון יש לשאול שהרי אדם מישראל צריך להציל ואילו ר"ח בן תרדיון שידל הנוכרי לא להצילו, אלא לקפח חיי שעה אצלו? וא"כ נראה שאף לגוי אסור להרוג בענין זה וא"כ חוזרת שאלתנו דלעיל.

יז. הצלת חיי שעה מול מניעת יסורין - שב ואל תעשה

מעשהו של הרומאי שנטל הספוגים מליבו של ר"ח בן תרדיון- היה מותר, היות ובגוסס מותר להסיר דבר המעכב את יציאת הנשמה, כפי שמביא ה'שילטי גבורים' (על הרי"ף מו"ק פרק ד) שאם חוטבים עצים בסמוך לבית בו נמצא הגוסס והקול מעכב את יציאת הנשמה, אזי מותר להסיר את חוטב העצים כדי לא לעכב את יציאת הנשמה של הגוסס,

ואף כאן הספוגים עיכבו את יציאת הנשמה של ר"ח בן תרדיון, והיה מותר להסירם כדי שלא יעכבו את יציאת נשמתו.

אבל איך היה מותר להרבות בשלהבת? שהרי זה ברור כי הדבר אסור, כי אין שומטין את הכר מתחת לראש הגוסס כדי שימות מהר (שלטי גבורים הנ"ל) שהרי מדובר בזירוז אקטיבי ולא בהסרת המונע? אילו היינו מפרשים שהרומאי הרבה בשלהבת על ידי שהסיר הספוגים והכל בפעולה אחת, היה נמצא כאן אסמכתא לדברי 'ספר חסידים', אך מלשון הגמרא משמע כי היו שתי פעולות, וא"כ חוזרת השאלה מדוע מזומן הרומאי לחיי עולם הבא אם אכן עשה מעשה אסור ברבוי השלהבת?

לפני שנתרץ הקושיה, נאמר כי דבריו של 'ספר חסידים' כלל אינם צריכים ראייה והם מובנים מאליהם, היות וכל איש מישראל מצווה להסיר היסורים מחברו, אם זה ביכולתו, גם מטעם "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט יח) ואף מטעם "לא תעמוד על דם רעך" (שם טז), ואם מצווה אדם מישראל לא לקפח חיי שעה של חברו משום איסור שפיכות דמים ומצד שני מצווה להסיר יסוריו של חברו גם מטעם "ואהבת לרעך כמוך" וגם משום "לא תעמוד על דם רעך", הרי שבעת ששניהם אינם עולים בקנה אחד וניתן לקיים רק אחד מהם, כמו בגוסס, שבמידה ולא יקפחו חיי שעה שלו - יסבול, ובמידה ויצילוהו מיסוריו ע"י החשת מותו - יקפחו את חיי השעה שלו - במקרה זה נאמר "שב ואל תעשה - עדיף", ועל כן אסור לשמוט הכר מתחתיו, כי זו פעולה, ומותר להסיר את חוטב העצים כי זה מניעת העכוב. שהרי במניעה אין מעשה, כמפורט בדברי 'ספר חסידים' (שם):

"אין גורמים לאדם שלא ימות במהרה, כגון שהיה אחד גוסס והיה אחד קרוב לאותו בית חוטב עצים ואין הנשמה יכולה לצאת, מסירים החוטב משם, ואין משימים מלח על לשונו כדי שלא ימות, ואם גוסס ואומר איני יכול למות עד ששימוהו במקום אחד, אל יזיזוהו משם".

היינו, פעולה חיובית, אקטיבית - אסור. ואילו המנעות מפעולה אשר תאריך את חיי החולה ביסורין, מותר ואף מצוה.

נציין כי הרמ"א (שם סימן שלט סעיף א) כתב שמותר אף להסיר את המלח המעכב את המיתה מעל לשון הגוסס, הרי שהסיק כי מותר אף עשייה ממש ובלבד שלא יטלטל הגוסס, היינו הסרת המלח באופן זהיר, אולם הט"ז (שם) הסתייג מדבריו אלו. בכל מקרה, הסרת הספוגין כנראה שדינה כהסרת המלח וזה יהיה תלוי במחלוקת הנ"ל.

ועדיין יש לנו להבחין בין הסרת המלח, שם כבר נמצא המוות כאילו בתוך הגוף הגוסס והמלח מונע מיתה, ובין המקרה של ר"ח תרדיון, בו הגורם הממית הינו חיכוני, היינו, הספוגים מאיטים את קצב השריפה. נמצא כי הגוסס ללא גורמים חיכוניים הרי הוא מת ואילו ר"ח בן תרדיון ללא הגורמים החיכוניים הרי הוא חי, ואפשר שאז חמור יותר ענין קירוב מיתתו?

נראה שאין לראות, בעקרון, מחלוקת בין 'ספר חסידים' לרמ"א. אין כל הבדל בין הרחקת חוטב העצים ובין הרחקת המלח. שניהם בגדר מניעה, היינו שניהם בגדר גורמים חיכוניים המעכבים את המוות שכבר נימצא, ואף הסתייגותו של הט"ז הינה בשל טעמו "שעל ידי זה מזיז פיו והוה קירוב מיתה בידיים" (ס"ק ב), היינו, ישנו חשש אחר, של הוזהר ולא התיחסות להסרת המלח עצמו, וא"כ הסרת המלח והרחקת חוטב העצים הינם בגדר מניעת מעכב ולא מעשה של החשת המוות.

אם כן, הרומאי הרי קיפח חיי השעה של ר"ח בן תרדיון - מדוע זכה לחיי העולם הבא? מסביר הרב פירר (במאמרו הנ"ל) שעלינו להבדיל בין גוסס "שהוא חי לכל דבר" (יו"ד שם) ובין המקרה של ר"ח בן תרדיון.

אמנם בדרך כלל אומרים בגוסס "רוב גוססין למיתה" (גיטין כח.) אבל יש והגוסס נשאר בחיים ומשום כך "הוא כחי לכל דבר", אך במקרה של ר"ח בן תרדיון אין כל סיכוי שישאר בחיים וכאן אין עוד ענין של רוב ומיעוט ובה מותר להרבות את השלהבת בכדי להצילו מיסורין. כאן אין קיפוח של חיי שעה, חיים אלו כבר אינם קרויים חיים.

אם כך, מדוע לא פתח ר' חנינא את פיו בעצמו על מנת שתיכנס בו האש? יש לומר כי גם לפי ר"ת עשה כך ממידת חסידות כפי שמסביר היעין יעקבי על הגמרא, ר"ת שמתיר לחבל על עצמו רק במקום בו יש חשש להעברה על דת, איננו מדבר על ר"ח בן תרדיון.

ר"ת עוסק בילדים שעליהם מדובר בסוגיא בגיטין, ר"ת רק מסמיך את דבריו למאמרו של ר"ח בן תרדיון "מוטב שיטלנה מי שנתנה", אבל אין ר"ת אומר כי לר"ח בן תרדיון היה אסור לפתוח את פיו.

יח. האם יש להימנע מלחבר את הגוסס למכונת הנשמה כאשר ברור שלא ינותק

נחזור כעת לשאלתנו האם חיבור גוסס למכונת הנשמה מלאכותית -כשאין עוד אפשרות לנתקו והדבר גורם לו גסיסה ממושכת המלווה ביסורים. הרי לפי 'ספר חסידים' וה'שלטי גבורים' הנ"ל מותר להסיר מעכב המוות, וברור כי מותר למנוע המעכב מלכתחילה, ואף ישנה חובה להימנע בזה, היות ואסור להביא על אדם ייסורים מיותרים אשר אין להם תכלית לטובתו, זוהי מסקנת הרב פירר במאמרו הנ"ל.

"ר"ח בן תרדיון אשר חש שאיננו כלול עוד בגדר גוסס, הבטיח חיי עולם הבא לרומאי וכן הבת קול שיצאה ואישררה את הבטחתו של ר' חנינא, אמרה למעשה שאין דינו של ר"ח כגוסס, אולם אנו לא יכולים לשער את מידת חוליו של האדם ואם יצא מגדר גוסס או לא ועל כן עלינו לדון כל מקרה כגוסס סתם, ול פי קביעתו של 'ספר חסידים' כי "שב ואל תעשה עדיף".

יט. חיי שעה - מול סיכוי לרפואה וסיכון למוות מיידי

עולה השאלה באשר לחולה מסוכן אשר בפניו חיי שעה או מסי' ימים או שבועות בלבד, וכעת ישנה רפואה/תרופה אשר אם הטיפול בה יצליח, אזי החולה יתרפא מהסכנה ויוכל לחיות טווח ארוך, אולם במידה והטיפול לא יצליח, ימות החולה מיד. כיצד ננהג, האם נסכן את חיי השעה הוודאיים תמורת סיכוי לחיים ארוכים יותר, או שנאמר אין ספק מוציא מידי ודאי? מדובר למעשה בהכרעה אנושית, מוסרית ודתית, ובמידה ולא נגיע להכרעה הלכתית חד משמעית הרי ברור כי נהיה זקוקים להסכמתו של החולה בענין זה.

מעיון במקורות ניתן למצוא התלבטות בנושא בשלוש תקופות שונות ורחוקות זו מזו, כאשר ההכרעה בכלם היתה אחידה וחד משמעית.

בתקופת אחאב מתואר (מלכים ב' ז' כד-ה) שמלך ארם קיבץ את מחנהו וצר על שומרון, כאמור:

"ויהי רעב גדול בשומרון והנה צרים עליה עד היות ראש חמור בשמונים כסף ורובע הקב חריונים בחמישה כסף".

הרעב היה קשה ביותר, ומסופר כי :

"וארבעה אנשים היו מצורעים פתח השער ויאמרו איש אל רעהו מה אנחנו יושבים פה עד מתנו, אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם, ואם ישבנו פה ומתנו ועתה לכו ונפלה אל מחנה ארם אם יחיונו נחיה ואם ימותנו ומתנו".

הרי לפנינו צורך להחליט בבעיה אשר בבסיסה דומה לבעייתנו. בסופו של דבר במקרה הנ"ל אירע נס :

"וה' השמיע את מחנה ארם קול רכב וקול סוס קול חיל גדול... ויקומו וינוסו בנשף ויעזבו את אוהליהם ואת סוסייהם..."

אך ללא הנס ע"פ הסבירות, היו הארמים הורגים את המצורעים מיד עם שבייתם, אך למרות זאת העדיפו המצורעים את ספק ההצלה, תוך סיכוי קלוש להציל את חייהם ולא בחרו בחיי שעה הוודאיים, היינו, לא העדיפו להשאיר במקומם. מכאן ניתן ללמוד לענינו כי יש להעדיף את הסכון שבטיפול רפואי נסיוני אשר צופן בחובו סיכוי הצלה לטווח ארוך, אף אם מדובר בסיכוי בעל סבירות נמוכה ולא להקפיד על חיי השעה הוודאיים, אם כי ברור שצריך שיהיה בסיס מסוים לסיכוי להינצל.

בתקופת הגמרא (ע"ז כז:). הגמרא דנה בעניין קבלת טיפול רפואי מרופא נכרי עויין, אשר עלול בסבירות גבוהה, לגרום למיתתו של החולה מחד, אולם מצד שני יש סיכוי שבעזרתו יתרפא החולה ויארץ ימים, לאחר שהגמרא דנה במידת חוליו של החולה, אומרת :

"אמר רבא אמר ר' יוחנן, ספק חי ספק מת (היינו, מדובר בחולה שאם לא יטפלו בו, ספק יחיה ספק ימות) אין מתרפאין מהם (מאותם רופאים נוכריים עוינים, היות והם בודאי יהרגו אותו מוטב כי יניחחו ללא טיפול, אולי - יחיה רש"י במקום) ודאי מת- מתרפאין מהם".

הגמרא ממשיכה ושואלת בענין זה מדוע ודאי מת מתרפאין מהם, מהרופאים הנוכרים, ומה עם חיי שעה? ומתוצאת הגמרא כי אין חוששין לחיי שעה, ומביאה אף הגמרא הוכחה לכך מסיפור ארבעת המצורעים שהבאנו לעיל.

הלכה זו אף מובאת ברמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק יב הלכה ט):

"אסור ליקח רפואה מן העכו"ם אלא אם כן נתיאשו ממנו שיחיה".

כאן אין הרמב"ם מתיחס לענין חיי שעה אולם בשו"ע (יו"ד סימן קנה סעיף א) הדברים ברורים יותר :

"כל מכה וחולי שיש בהם סכנה שמחללין עליהם שבת, אין מתרפאין מעכו"ם שאינו מומחה לרבים, דחישין לשפיכות דמים. ואפילו הוא ספק חי ספק מת, אין מתרפאין ממנו. אבל אם הוא ודאי מת (במידה ולא יקבל טפול רפואי- ג.א.) מתרפאין ממנו שלחיי שעה לא חיישין בהא".

א"כ רואים אנו בבירור העדפת פתרון המאפשר סיכוי מועט למרות הסכון הגדול הכרוך בכך.

בדור הקודם, דן בעל השבות יעקבי (חלק ג סימן עה הובא בפתחי תשובה יו"ד סימן קנה סעיף א) בחולה מסוכן הנוטה למות וכל הרופאים בדעה כי ימות תוך יום יומיים, אך אומרים כי יש רפואה אשר ניתן להירפא ממנה, אך אם לא תצלח הרפואה, הרי שהחולה ימות מיד, והשאלה היתה שאף שבוודאי חוששין לחיי שעה, ואפילו מי שכבר גוסס ממש,

מכל מקום בעינינו שאפשר על ידי הרפואה יתרפא, ודאי שאין חוששים לחיי שעה, והוא מסתמך בפסקו על הגמרא שהבאנו לעיל וז"ל ה'פתחי תשובה':

"...אודות חולה שהוא מסוכן למות וכל הרופאין מייאשין אותו שודאי ימות אחר יום יומיים, אך אומרים שיש עוד רפואה אחת שאפשר שיתרפא וגם אפשר להיפך אם לא יצליח, ימות מיד תוך שעה או שעתיים. אי חיישנין לחיי שעה ושב אל תעשה עדיף והשיב אף דודאי דחיישנין לחיי שעה אפילו מי שכבר גוסס ממש, ומאי טעמא אין קושרין את לחייו וכו'... וכהאי גוונא קי"ל דמחללין עליו את השבת משום חיי שעה... מ"מ בנידון דידן שאפשר שע"י רפואה זו יתרפא לגמרי ודאי לא יחשינן לחיי שעה וראיה ברורה מש"ס פרק 'מעמידין', ומכל מקום צריך להיות מתון מאוד בדבר לפקח עם רופאים מומחין שבעיר ויעשה עפ"י רוב דעות הרופאים עם הסכמת החכם שבעיר".

ה'שובות יעקב' מסייג, א"כ, את פסק ההלכה בכך שיש צורך לוודא שמדובר בטובי הרופאים ועל דעת רוב דיעותיהם וכן הסכמת החכם שבעיר, שכן מדובר בדיני נפשות והיה לכאורה עדיף לנקוט ב"שב ואל תעשה" - עדיף" שהרי בכ"ז יש חשש לחיי שעה ואסור לקרב מיתתו של אדם, וא"כ פסק להלכה כפי שהבאנו לעיל כי רק כאשר מקרב את מותו כדי שימות מהר ולא לשם רפואתו אז אנו אומרים שהוא שופך דמים אבל כאשר הדבר נובע מתוך רצון לרפואתו הרי שישנה חובה שלא לחשוש לחיי שעה ולנקוט בצעד שיש בו סיכוי כלשהו להצלתו.

א"כ, רואים אנו כי ענין זה נדון במס' תקופות, וכי ענין זה שקיים ונפוץ אצלנו כמעט מדי יום בו משתילים איברים שהנשמה תלויה בהם - כגון: לב וכבד וברור כי ניתוח כזה שלא יעלה יפה יש בו סכון למושתל ובכל זאת מאפשרים ניתוחים אלו, נדון גם בעבר, ואף אז נפסק שיש חיוניות בניתוחים ומעשים אלו.

כמו כן, יש להדגיש כי המדובר במיקרים בהם סיכויי של האדם לחיות ולהתרפא ללא התרופה או הניתוח המסוכן קלושים מאוד או אפסיים, אולם אם מדובר ב"ספק חי ספק מת", הרי שלא ננקוט בצעד זה כפי שהובהר.

כ. תפילה למות החולה

עד עתה עסקנו בקירוב מותו של האדם באופן מעשי, אם באופן אקטיבי ואם ע"י 'הסרת המונע', והסקנו כאמור לעיל. אולם, עולה השאלה היש מקום להשתדל לקירוב המוות ע"י תפילה, היינו להתפלל ולבקש את מותו של החולה המתייסר? ענין זה כפי שנראה מופיע במס' מקורות בגמרא, בהם בקשו חכמים, על אדם שראו בצער, רחמים בכך שע"י מיתתו יחלץ האדם מייסוריו, וכן כפי שנראה גם בנביא מופיעות בקשות של נביאים למותם (יונה ד ג, מלכים א יט ד).

הגמרא (תענית כג.) מספרת על חוני המעגל:

"אמר ר' יוחנן: כל ימיו של אותו צדיק היה מצטער על מקרא זה 'שיר המעלות בשוב ה' היינו כחולמים' (רש"י - כחולמים נדמה גלות בבל שהיה שבעים שנה), אמר (חוני המעגל) מי איכא דניים שבעין שניין בחלמא?! (רש"י - בתמיה, יש אדם שישן שבעים שנה בשינה

אחת!!), יומא חד הוא אזל באורחא, חזייה להדיא גברא דהוי נטע חרובא, אמר ליה: 'האי, עד כמה שנין טעין?' (כמה שנים עד שהעץ יטען פירות?) 'א"ל יעד שבעין שנין, א"ל, פשיטא לך דחייית שבעין שנין?', 'א"ל יהיא עלמא בחרובא שכחתי, כי הכי דשתלי אבהתי, שתלי נמי לבראי.' (העוה"ז מצאתיו עם חרובים - כפי ששתלו לי אבותי, אשתול גם אני לבני). יתיב קא כריך כיפתא (ישב לאכול לחם), אתא ליה שינתא, ניס, אהדרא לי משניתא, אכסי מעינא וניס שבעין שנין (נרדם), עלה סביבו סלע שכיסהו מעיני האנשים ונרדם לשבעין שנה). כי קם חזייה לההוא גברא דהוא קא מלקט מיניהו, אמר ליה 'את הוא דשתלת?' 'א"ל 'בר בריה אנא' (בן בנו אני), 'א"ל 'שמע מינה דניימת שבעים שנה... אזל לביתיה, אמר ליהו 'בריה דחוני המעגל מי קיים?' (הלך לביתו, שאל אם בנו של חוני קיים?) 'א"ל 'בריה ליתא בן בנו איתא' (בנו לא קיים, בן בנו קיים), 'א"ל 'אנא חוני המעגל, לא הימניהו (לא האמינו לו), אזל לבית המדרש, שמעיניהו לרבנן דקאמרן נהירין שמעתתין כבשני חוני המעגל דכי הוי עייל לבית מדרשא כל קושיה דהוה להו לרבנן הוה מפרך להו, 'א"ל 'אנא ניהו', לא הימניהו ולא עבדי ליה יקרא כדמבעי ליה (לא האמינו לו, ולא עשו לו כבוד כמו שצריך), חלש דעתיה בעי רחמי ומית (חלשה דעתו, ביקש רחמים ומת). אמר רבא היינו דאמרי אינשי או חברותא או מיתותא."

א"כ רואים אנו שחוני לא מצא את מקומו, ראה שאין הוא נחוץ לסובבים אותו וביקש והתפלל לקב"ה שיקצר ימיו ומת.

מקרה דומה רואים אנו גם במסכת בבא מציעא (פד.): שם מסופר על מותו של ריש לקיש ועל צערו הרב של רבי יוחנן בעקבות מותו של ריש לקיש, וכאשר ראו חכמים את צערו הרב ואת יסוריו ויסורי המצפון של רבי יוחנן:

"בעו רבנן רחמי עליה ונח נפשיה".

היינו, חכמים התפללו על מותו, ואכן מת רבי יוחנן.

אולם, באופן ברור יותר מובא בגמרא (כתובות קד.) גבי רבי אשר התיסר ביסורים קשים לפני מותו ובאו חכמים והתפללו להארכת ימיו ומספרת הגמרא:

"ההוא יומא דנח נפשיה דרבי (ביום שבו מת רבי) גזרו דרבנן תעניתא ובעו רחמי ואמרו כל מאן דאמר נח נפשיה דרבי - ידקר בחרב, סליקא אמתיה דרבי לאגרא, אמרה 'עליונים מבקשים את רבי והתחתונים מבקשים את רבי, יהי רצון שיכופו תחתונים את העליונים', כיון דחזאי כמה זימני דעייל לבית הכסא וחלץ תפילין ומנח להו וקמצטער, אמרה 'יהי רצון שיכופו עליונים את תחתונים' ולא הוו שתקי רבנן מלמבעי רחמי, שקלא כוזא, שדייא מאיגרא לארעא, אישתקו מרחמי ונח נפשי דרבי".

אמתו של רבי שראתה בצערו, שהיה כנראה חולה מעיים, התפללה למעשה שינצחו עליונים, היינו שימות, וכאשר ראתה שחכמים מתפללים ומעכבים את מיתתו, זרקה חפץ מהגג ואז שתקו חכמים כדי לבדוק מה קרה, ובזמן זה שחכמים לא התפללו, מת רבי. בעצם העובדה שלא עשו דבר לאמה ולא מחו בידה, הכירו למעשה בצידקת מעשיה וכן מכך שבשמים קיבלו את בקשתה, ניתן להסיק שטוב עשתה.

בענין זה ממש, על דברי רב דימי (נדרים מ.):

"כל שאין מבקר את החולה, אין הוא מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות".

אומר הר"ן:

"נראה בעיני דהכי קאמר, פעמים שצריך לבקש רחמים על החולה שימות כגון שמצטער החולה בחוליו הרבה ואי אפשר לו שיחיה, כדאמרינן בפרק הנושא (כתובות קד.) דכיון דחזיאי אמתיה דרבי דעל כמה זימנין לביהכ"נ ואנח תפילין וקא מצטער, אמרה 'יהי רצון שיכופו עליונים את התחתונים' כלומר דימות רבי, ומשום הכי קאמר דהמבקר את החולה מועילו בתפילתו אפי' לחיות מפני שהיא תפילה יותר מועלת, ומי שאינו מבקרו אין צורך לאמר שאינו מועילו לחיות אלא אפילו היכא דאיכא ליה הנאה במיתה, אפילו אותה זוטרת אינו מהנהו".

א"כ, רואים אנו שהר"ן קובע שיש פעמים שאנשים מתפללים למותו של אדם כדי להקל עליו מסבלו.

התפילה בעצם הינה מעשה עקיף אשר לא פוגע ישירות בחולה, וע"כ ניתן לאפשר זאת, אולם כפי שנראה יש המסתייגים מכך.

דברי הר"ן לא הובאו להלכה בטור ובשו"ע ורק מאוחר יותר נוסחו ע"י ערוך השולחן (יו"ד סימן שלה) להלכה:

"דלפעמים יש לבקש רחמים שימות, כגון שיש לו ייסורין הרבה בחוליו ואי אפשר לו שיחיה כמעשה דרבי פרק 'הנושא'".

כמו כן מצינו בספר "פחד יצחק" (ערך גוסס ז) שניסח תפילה לקירוב מיתתו של האדם החולה והמתיסר:

"אנא ה' בכח רחמיך הרבים וברוב חסדיך הגדולים, יהיו רצון מלפניך שתוציא ממסגר אסיר, נפש פלוני או פלונית ותוציאהו מיסורים במהרה בימנו והרוח תשוב אל האלוקים אשר נתנה".

בילקוט שמעוני (ילקוט שמעוני, פרשת עקב תתעא וכן במשלי תתקמג) מובאת דרך נוספת בה זירזו את המוות:

"מעשה באישה אחת שהזקינה הרבה, באת לפני ר"י בן חלפתא, אמרה לו, רבי זקנתי יותר מדי ומעכשיו חיים של ניוול הם, שאיני טועמת לא מאכל ולא משתה, ואני מבקשת להפטר מהעולם. אמר לה, במה הארכת כל כך ימים? אמרה לו, למודה אני אפילו יש לי דבר חביב אני מנחת אותו ומשכמתו לבית הכנסת בכל יום. אמר לה, מנעי עצמך מבית הכנסת שלושה ימים זה אחר זה, הלכה ועשתה כן, וביום השלישי חלתה ומתה".

אולם, ה'ציץ אליעזר' (חלק ה' רמת רחל' סימן ה) כתב לסתור ולדחות שיטות אלו המאפשרים תפילה למות החולה, ולדעתו אסור לעשות כן, ובוודאי שלא לגבי בעל וקרובים ולכל אלה אשר יש להם טרחה סביב החולה וישנו חשש שתפלתם תהיה לא מתוך כוונה להקל על החולה, אלא מתוך כוונה להקל על עצמם מצד אחד ואולי מצד שני כדי לזכות בירושת הנפטר. לכן כל עניין תפילת החולה הוא רק כאשר אדם נטול אינטרסים אישיים רואה בצערו של המת ורואה שכל מבוקשו זה למות ולהפסיק להתיסר ורק אז ניתן לנקוט בדרך זו, וכפי שהובהר יש המסתייגים מכך.

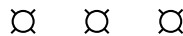
סיכום.

ניתן לראות כי שאלת קירוב המוות ע"י האדם עלתה, נדונה ואף נמתחה ביקורת על מעשים אלו עוד בימי קדם בתקופת שאול המלך ובתקופת התלמוד והמשנה. 'ערך החיים' כערך מוחלט מצמצם מאוד את אפשרויות קירוב המוות ע"י האדם, אולם ניתן לראות בכללים שישנם בהלכה בענין זה כי כל עוד החיים נובעים מעצמם, היינו, מכח הנשמה שבגוף האדם, הרי שלא ניתן להפסיקם. אולם, כאשר מדובר בהארכת חיים מלאכותית באמצעים חיצוניים כגון מכונת הנשמה וכדו' וכאשר אין סיכוי שהאדם יתרפא, ובינתיים נמשכים ייסוריו, הרי שכאן אי אפשר לאמר שערך החיים הוא ערך מוחלט שכן החיים אינם דבר טכני בלבד אלא הם ענין מהותי, ולכן קירוב המוות ע"י 'הסרת המונע' מותרת ובשום מקרה לא קירוב באופן אקטיבי. על כן, יש מקום לכפות חולה לקבל טיפול רפואי כאשר יש סיכוי להרפא מכך כפי שהובהר.

'ערך החיים' כערך מוחלט, הוא דבר המחייב אותנו אף לשאוף לחיים ארוכים יותר גם אם הסיכוי לכך נתון בסיכון של קיצור חיים וראינו שכאשר ישנה תרופה לחולה אנוש אשר יש לה סיכוי להאריך ימיו מחד ומצד שני לקצר חייו מיד, הרי שאין חוששים לחיי שעה והשאיפה לחיים ארוכים וטובים יותר גוברת.

אולם ההלכה לא התעלמה לחלוטין מרצונו של האדם למות כאשר הוא חש שאין בכוחו להמשיך בייסוריו, וכן לא התעלמה מרצון הסובבים את החולה שלא לראות את החולה סובל מיסורים קשים, וישנו המושג תפילה למות החולה, ענין התפילה הוא בקשה של החולה או המבקרים, שיופסקו יסוריו של החולה בדרך הקשה/קלה, ותפילה זאת מבטאת למעשה שעניין החיים נתון לבורא, ובעניין זה ישנו הצורך לפנות לבורא ולא לעשות פעולות אקטיביות של קיצור החיים, אף שראינו הסתייגות מכך של ה'ציץ אליעזר' הרי עצם הרעיון, התפילה שנוסחה, מבטאים רצון לקיצור חיים של האנשים מחד ומאידך ידיעה שאין הדבר נתון לבני אדם.

כמו כן, ראינו כי המושג 'איכות החיים' אינו מהווה משקל מכריע בשאלה זאת שכן איכות החיים הוא עניין יחסי מאדם לאדם שלא ניתן להימדד באופן מוחלט, בעוד שקיומם של החיים הינם ערך מוחלט וע"כ כפי שראינו שכאשר מדובר באדם המתייסר ולעניין זה מצטרפים העובדות כי לא ניתן לרפואתו רק אז יהיה מותר למנוע ממנו דברים מסוימים שיקרבו את מותו, אבל דברים אלו אינם יכולים להיות אויר, מזון וכו' שהם מסממני החיים כפי שהובהר.



הרב דוד בס

מילה וטבילה לשם גיור - האם הסדר מעכב?

סיפור המעשה

האם הסדר לעיכוב או לכתחילה

סיכום

סיפור המעשה

מעשה בא לידינו בבחור ממוצא לא יהודי, שאומץ כתינוק קטן על ידי זוג יהודי בדרום אמריקה וגוייר, לבקשת הזוג, בבית דין פרטי שהורכב לצורך העניין על ידי מוהל שבא מעיר סמוכה. דא עקא, שנפלו כמה פגמים בהליך הגיור. בין היתר¹ הפכו חברי בית הדין את סדר הפעולות בגיור. הסדר הנכון, המוסכם על כל הפוסקים ומבואר בשו"ע (יו"ד סימן רסח) הוא: "מלין אותו, וממתינין לו עד שיתרפא רפואה שלימה, ואחר כך מטבילין אותו". בפועל, בית הדין הטבילו תחילה את הילד ומיד אחר כך מלו אותו (ככל שביררנו אודות אותו מוהל, היפוך הסדר לא נבע מחוסר ידיעה, אלא כנראה מחמת דוחק הזמן: הוא מיהר לחזור לעירו באותו יום, והיפוך הסדר יצר אפשרות להתחיל ולסיים את הליך הגיור ביום אחד). מאז חלפו שנים רבות; הילד, שבינתיים עלה למדינת ישראל עם הוריו וגדל בה, הגיע לפרקו וביקש להינשא לבת ישראל, נדהם לשמוע מרשם הנישואין שתוקף גיורו מוטל בספק; רשם הנישואין - ששמע מהאב המאמץ את הפרטים האמורים - העביר להכרעת בית הדין את השאלה האם הגיור תקף.

טרם הברור ההלכתי נציין שמדובר בשאלה קשה במיוחד מבחינה אנושית. בית הדין שמע את קולו החנוק מדמעות של אבי המבקש, ניצל שואה חשוך ילדים, שהציג את הבעיה והסביר עד כמה חשוב לו שבנו יחידו - המאומץ - ייחשב יהודי, ובבוא היום יאמר אחריו קדיש. בנוסף, לא היה ברור מה יהיה עתידם של בני הזוג אם ייקבע שהמבקש אינו יהודי - האם ייפרדו, או שמא יחיו זה עם זה בלא חופה וקידושין; כך או כך, היה חשש ברור שהדבר יעורר אצל שני בני הזוג מצוקה קשה ועלול להביא לתוצאות הרסניות מבחינת היחס לדת ולמצוותיה. יצויין גם, כי בשלב בו התעוררה הבעיה, המבקש לא שמר מצוות ברמה המקובלת בינותינו, ובתחילה היה נראה, כי דרישה מהגר ובת זוגו ללמוד הלכה ואמונה ולקבל על עצמם אורח חיים דתי עשויה לגרום את התוצאה ההפוכה, כלומר התרחקות מהדת; כך שלא ראינו, בשלב זה, אפשרות לשוב ולהטבילו בקבלת מצוות וכך להסיר את הספק על נקלה.

האם הסדר לעיכוב או לכתחילה

קיימא לן כחכמים, שקבעו (ברייתא יבמות מו.): "אין גר עד שימול ויטבול"²; מוסכם, כאמור לעיל, על הכל, שהסדר הנכון לכתחילה הוא: מילה, ואחר כך טבילה. בשאלה,

¹ בעיה אחרת שהתעוררה באותו מקרה, נידונה במאמרו של ידידי הרב ישראל רוזן, 'טבילת גיור בפני קרובי משפחה', 'תחומין' כו עמוד 219.

² הרב י"ד סולובייצ'יק, במאמרו 'קול דודי דופק', בתוך: 'איש האמונה' (עמוד 95-100), מסביר בדרך דרשנית נאה את הצורך בשני מרכיבים כאחד; לדעתו כל אחד מהם מבטא היבט אחר של הצטרפות לעם ישראל: "הבשר נחתם בברית גורל", ואילו "הטבילה... מייצגת את השתלבות האדם ביעוד הגדול וכניסתו לברית-סיני". וראה הערתו והסברו האחר של הרב גד אלדד, 'גירות צריכה כוונה', (תחומין כרך כ עמוד 287 בעמוד 291-292).

האם סדר זה הוא לעיכובא, נחלקו ראשונים. המאירי, הגורס שהסדר מעכב, מבסס את דעתו על דברי הגמרא במסכת יבמות (מז:), העוסקת אמנם במתגייר בוגר:

"קיבל, מלין אותו מיד. מאי טעמא? שהוי מצוה לא משהיין... נתרפא, מטבילין אותו מיד. נתרפא אין, לא נתרפא לא, מאי טעמא? משום דמיא מרזו מכה".

המאירי (בבית הבחירה על אתר) מסיק מכאן שהקדמת המילה לטבילה היא לעיכובא. לסברתו, אילו לא היתה חשיבות קריטית לסדר הזה, ניתן היה לחסוך שיהוי על ידי טבילת הגר ומיד אחר כך מילתו (כדרך שעשו באותו תינוק נשוא דיוננו). זו לשונו:

"ולפי דרכך למדת, שהמילה קודמת, ואם טבל קודם לה - אינה כלום... שאם כן, יטבול ואחר כך ימול, כי היכי דלא ניהי מצוה לא במילה ולא בטבילה!"

אף 'בנימין זאב' מחזיק בדעה זו. הוא מוסיף הסבר ומביא גם הוכחה נוספת ממקום אחר בגמרא (שו"ת 'בנימין זאב' סימן עב):

"ואם תאמר, כיון שבא להתגייר, למה משהין אותו? יטבילוהו תחילה, ואחר כך ימולו אותו, דשהוי מצוה לא משהיין! ויש לומר, דכשהוא ערל אין טבילה מועיל בו, דהוה ליה כטובל ושרץ בידו, דטומאה דערלות טומאה גמורה היא³. ולפי זה בעי תחלה מילה ואחר כך טבילה⁴."

והכי משמע בפרק החולץ אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן לעולם אינו גר עד שימול ויטבול, משמע, מילה תחילה ואחר כך טבילה".

³ ביטוי דומה יש גם בנימוקי יוסף: "דטומאת ערלות טומאה גמורה היא". הרשב"א (בחי'דושיו) אף מקשר את הדין בנושא למה ששינו בפסחים (צב.): "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר". ברם, על כרחך, הכוונה אינה לטומאה כמשמעותה וגדרה בהלכות טומאה וטהרה. מבחינת גדר טומאה וטהרה, גוי אינו מקבל טמאה ושום איבר ממנו אינו מטמא בחייו. מה שנאמר במשנה כי "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר" אינו אלא מצד "גזירה שמא יטמא לשנה הבאה, ויאמר: אישתקד מי לא טבלתי ואכלתי - עכשיו נמי אטבול ואוכל. ולא ידע דאשתקד נכרי הוה, ולא מקבל טומאה. עכשיו ישראל, ומקבל טומאה", כמבואר להדיא בגמרא (שם) הכוונה אפוא ל'טומאה' במובן של יחס נפשי מסויים, או לכך שהערלה היא סימן מובהק ובולט המעיד על הנכריות ומונע הפיכת הטובל ליהודי (צריך עיון, האם לשיטה זו, הסדר מעכב גם בתינוק הקטן מבן שמונה ימים. בתינוק בגיל זה אין הערלה מהווה סימן לנכריות, שהרי גם תינוק יהודי בגיל דומה עדיין לא נימול את בשר ערלתו. אלא שבמקרה הנידון אצלנו, הגר טבל ונימול ביום העשירי ללידתו). וראה עוד הסברו של הר"י ענגיל ב'גליוני הש"ס', שהובאו על ידי הרב יעקב אריאל במאמרו 'מעוברת שהתגיירה' תחומין כ עמוד 251, בעמוד 253, ועל ידי הרב גד אלדד במאמרו 'גירות צריכה כוונה?' (שם עמוד 287, בעמוד 291): "כי הסרת הערלה מסרת תיעוב הכותיות; והטבילה נותנת קדושה... ומקדשתו להיות ישראל, ולכן המילה קודמת לטבילה". אפשר גם, כי היא הנותנת: טבילה אינה שייכת בנכרי, שכלל אינו מקבל טומאה ולעולם אינו טובל. במעמד הטבילה, הנכרי הופך ליהודי, וגיטו וידו באין כאחד - כיון שהוא יהודי, הטבילה יכולה לפעול עליו. ואולם, כל זמן שלא מל והטבילה אינה יכולה להשלים את גיורו, אין היא יכולה לעשות בו דבר.

⁴ וראה עוד הנימוק של בעל ה'לבוש' (יו"ד סימן רסח סעיף כא): "ויש אומרים שאינה מועלת וצריך לחזור ולטבול אחר שמל, שכן היה הענין באבותינו שיצאו ממצרים שהיו מולים ואחר כך טבלו".

ראשונים אחרים סבורים, כי הוכחות אלה אינן מוחלטות. לשון חכמים בברייתא, "לעולם אין גר עד שימול ויטבול", באה להוציא מהדעות התנאיות האחרות שם (רבי אליעזר ורבי יהושע), הגורסות כי מילה לבדה, או טבילה לבדה, די בהן; חכמים, שנצרכו למנות מילה וטבילה יחדיו, מוכרחים היו להקדים אחד לחברו, שאין כל בריה יכולה לומר ישמור וזכור בדבור אחד. אין אפוא הכרח להסיק מכך שהמילה קודמת לטבילה. גם ההוכחה מהקדמת המילה לטבילה בגר המבוגר אינה בהכרח נובעת מכך שהסדר מעכב; אפשר, שמצוה לכתחילה היא לעשות כן, גם אם הסדר אינו מעכב; מטרה אפשרית למצוה זו היא להעמיד בפני המתגייר, כבר בשלב מוקדם, את המחסום הקשה יותר, כדי לבחון את נחישותו. בדעה זו אווזים הרמב"ן והמגיד משנה (הלכות איסורי ביאה פרק יד הלכה ה). הרמב"ן מוכיח את דעתו מכך שמבואר בגמרא (יבמות עח.), שגירות שטבלה מעוברת, בנה, לכשוילוד, אינו טעון טבילה - וזאת גם למאן דאמר עובר לאו ירך אמו (הגמרא מסבירה שגוף האם אינו חוצץ בפני העובר, שכן 'היינו רביתה')⁵; משמע, הסדר אינו אלא מצוה לכתחילה, אבל אינו מעכב בדיעבד. זו לשון הרמב"ן בחידושו:

"נתרפא - מטבילין אותו מיד. תמהני, למה משהין אותו? יטבילוהו תחלה ומיד ימול! ושמא מצוה למול ואחר כך לטבול. אי נמי, כיון שהמילה קשה עליו, מלין אותו תחלה, כדי שאם דעתו נוקפו - יפרוש⁶. ומיהו, אם טבל ואחר כך מל - הרי זה גר, דלא שנא מילה וטבילה ולא שנא טבילה ומילה⁷. תדע, דהא אמרינן לקמן בפרק הערל (יבמות עח.): 'גירות מעוברת שטבלה - בנה אין צריך טבילה'. והרי קדמה טבילה למילתו, אם זכר הוא!"

הראייה שהביא הרמב"ן מדינו של 'עובר' נדחית על ידי ראשונים אחרים בכמה טענות. ראשית, הראייה (הובאו דבריו בנימוקי יוסף) מסביר, כי עובר עדיין אינו ראוי למילה, ולפיכך הוא מתגייר בטבילה בלבד, כנקבה. כך לשון ה'נימוקי יוסף' (יבמות טז). בדפי הרי"ף):

"אבל הראייה ז"ל דחה ראייה זו, דשאני התם, דכשהוא במעי אמו - אינו בן מילה, והרי הוא [כ]נקבה, דסגיגא ליה בטבילה; וכשנולד [ו]מלין אותו - אינו אלא כמו שמלין ישראל שהוא ערל, דבלאו

⁵ לגבי השאלה האם הסבר זה תקף להלכה, או שמא להלכה רואים את העובר כמתגייר כחלק מאמו, ראה: הרב יעקב אריאל, "מעוברת שהתגיירה" תחומין כרך כ עמוד 251; הרב מרדכי בראלי, 'מעוברת שנתגיירה', תחומין כרך כג עמוד 203.

⁶ וראה בשו"ת 'אבני נזר' (חלק יו"ד סימן שמד אות ה-ו), שהסביר שטעם הדין שיש להקדים את המחסום לשלב שלפני הטבילה, הוא שהטבילה, כשלעצמה, הופכת את המתגייר לישראל במקצת, והדבר בלתי הפיך:

נראה דגר שטבל ולא מל - אינו חשיב נכרי, כמו גר שמל ולא טבל... טבל ולא מל - חשיב קצת גר. והוא משום דנשים הא נעשין גרים בטבילה לבד; אלא דאין למדין מהם לזכרים משום דאפשר להם במילה. ואם נכרת הגיד מפורש בתוס' דבטבילה לחוד נכנס לברית כנשים. ואם כן הוה ליה מילה כמו קרבן בזמן המקדש ואימורים, דחשיב גר בטבילה לבד, אלא שלא נגמר... וכן משמע לי מדברי הרמב"ן... [שכתב] הואיל ומילה קשה עליו מוהלין תחילה דאי פירש נפרוש. וקשה, נטבילנו תחילה, ואי פריש, ואינו רוצה למול, יפרוש אחר הטבילה, וטבילה כמאן דליתא! אלא ודאי דבטבילה נעשה ישראל קצת.

⁷ בלבוש (יו"ד סימן רסח סעיף כא) מציין טעם לכך: "וטבילה, כיון שאינה מפורשת בגר בפירוש תורה, יש אומרים שמועלת בדיעבד אפילו טבל קודם שמל".

הכי נמי ישראל הוא. הא, כל שצריך מילה בשעת גרותו - אם קדמה טבילה למילה, חוזר וטובל".

טענה אחרת שמעלים הראשונים כנגד ראייתו של הרמב"ן היא, שהיא תקפה רק למ"ד עובר לאו ירך אמו הוא, אבל למ"ד עובר ירך אמו הוא, העובר מתגייר אגב אמו וסדר הפעולות בגיורו אינו רלוונטי אפוא. ועוד, שאפשר שכוונת הגמרא לבת נקבה (שכמובן כלל אינה טעונה מילה) ולא לבן זכר (כלומר, בן זכר באמת יצטרך טבילה לאחר שיוולד וימול). זו לשון הרשב"א (בחידושו ליבמות מז):

"למאן דאמר עובר ירך אמו הוא - ליכא ראייה מהתם כלל. ולהווא לישנא (=שעובר לאו ירך אמו הוא), נמי אפשר דלאו ראייה היא, ויבנה' דקאמר - היינו בתה"⁸.

רוב הראשונים מתלבטים בין העמדות השונות ואינם מגיעים למסקנה ברורה. הרשב"א, תלמידו המובהק של הרמב"ן, נוטה להחמיר (הוא מסביר, כי את הראייה של הרמב"ן מגיורת מעוברת שטבילה פוטר את העובר, ניתן לדחות: אפשר לפרש שכוונת הגמרא לבת דוקא), אך בסופו של דבר משאיר את השאלה פתוחה. כך לשונו (בחידושו על אתר):

"ולי נראה, דמילה קודמת לטבילה עכובא. דאם לא כן - לעולם היתה טבילה קודמת, משום שיהוי מצוה; אלא, כיון שהטבילה כוללת עיקר גירות, ולצאת מטומאת גוים וליכנס בקדושת ישראל-לפיכך צריכה בסוף... הכא דפורש מן הערלה שהוא כפורש מן הקבר... שהיא צריכה לבסוף... ואפשר נמי דלכתחלה דוקא, ואי עביד - עלתה לו טבילה"⁹.

אף בדברי הריטב"א (בחידושו על אתר) והינימוקי יוסף (יבמות טז. בדפי הרי"ף) אין מסקנה נחרצת; הם מסתפקים בהבאת העמדות השונות והמשא ומתן בנושא. התוספות (יבמות מז: ד"ה 'מטבילין') ותוספות רא"ש (שם ד"ה 'נתרפא') מסבירים אמנם כי דינו של עובר שונה מדינו של מי שכבר נולד (ולכן אין מקפידים בו על הסדר - מילה ואחר כך טבילה), אבל קשה לדעת האם כוונתם רק להסביר מדוע במקרה זה אין צורך להקפיד לכתחילה על הסדר המקובל, או שמא גם להסביר שבמקרה אחר הסדר מעכב אפילו בדיעבד¹⁰.

⁸ הרשב"א אף מביא דוגמא למקום בו נאמר בגמרא "בנה" במובן של בת דוקא, (ביבמות מה.): "ויש כיוצא בה לעיל, גבי 'גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד פגום ק"ו מאלמנה כו' זו שאיסורה שוה בכל אינו דין שבנה פגום" ומאי 'בנה' - בתה, לפי פירושו של רש"י ז"ל, וכדאיתא התם בהדיא בירושלמי שכתבתי שם".

ברם, את הרמב"ן דוגמא זו לא תשכנע. הרמב"ן בחידושו (יבמות מה.) וכן ב'ספר הזכות' (יבמות טו. בדפי הרי"ף), מחזיק בדעת יחיד בין הפוסקים הראשונים, ולפיה מדובר שם ב"בנה" ממש, והוא אפוא עקבי לשיטתו.

⁹ לדעתו של ר' יעקב עטלינגר בעל ה'ערוך לנר' (בשו"ת 'בנין ציון' סימן כב), מסקנתו של הרשב"א היא להקל, שהסדר אינו מעכב; דעתו של ר"י עטלינגר מבוססת כנראה על כך שזו היא השורה התחתונה בדברי הרשב"א. דומה, שמדויק יותר לומר, שהרשב"א לא הכריע ברורות בנושא.

¹⁰ ר"י עטלינגר (שם) סבור כי מדברי התוספות עולה כרמב"ן, שהסדר אינו מעכב; לעומתו, הרב בראלי (במאמרו ב'תחומין', עמוד 204), סבור כי נראה שכוונת התוספות היא להחמיר כרא"ה. לדעתי, דברי התוספות והתוספות-רא"ש מתיישבים לפי כל אחת מן השיטות, כך שאין דרך לשייך את בעלי התוספות ואת הרא"ש למחנה זה או אחר. וראה עוד דברי שו"ת ראני"ח (סימן צב) שיובאו להלן.

ה'בית יוסף' (יו"ד סימן רסח סעיף א) הביא אך את דעתם של הרמב"ן והמ"מ, בלא לציין כלל את הדעה החולקת. ברור אפוא שסבירא ליה לפסוק כך. בישלחן ערוך' לא נידונה בפירוש השאלה האם הסדר מעכב; מן הסתימה משתמע שאין הסדר מעכב, כמו שיוצא כאמור בפירוש מדברי ה'בית יוסף'. הרמ"א בהגהתו (יו"ד רסח סעיף א) מביא את הדעות השונות; אולם הדעה המקילה הובאה בסתם, ואילו המחמירה רק בשם "יש אומרים". זו לשון הרמ"א:

"טבל קודם שמל - מועיל, דבדיעבד הוי טבילה; ויש אומרים, דלא הוי טבילה".

כידוע, הכלל שנקבע באחרונים הוא, שכשאשר השו"ע או הרמ"א מביאים דעה אחת ב"סתם" ודעה אחת בשם "יש אומרים", כוונתם לפסוק כ"סתם". כך הבין את הדברים ר' יעקב עטלינגר, בעל ה'ערוך לנר', (בשו"ת 'בנין ציון' סימן כב), וזו לשונו:

"ובישלחן ערוך יורה דעה (סי' רסח) הביא הרמ"א, טבל קודם שמל מועיל, דבדיעבד הוי טבילה, ויש אומרים דלא הוי טבילה. ומדהביא דעה ראשונה שהיא דעת הרמב"ן בסתמא, ודעת הרא"ה דלא הוי טבילה בשם יש אומרים, משמע דפסק כדעת הרמב"ן, שהיא גם כן דעת התוספות והרשב"א¹¹ שהוכיחו כן דבדיעבד הוי טבילה".

אף מדברי ה"ט"ז (יו"ד סימן רסח ס"ק ד), שהביא דברי הרמב"ן באין חולק, משמע שהכריע כמותו להקל.

אמנם, לכאורה, השי"ך על אתר מכריע להחמיר. זו לשונו (יו"ד סימן רסח ס"ק ב):

"ויש אומרים דלא הוי טבילה - הלכך יש לקיים ולטבול אחר שמל".

לשונו של השי"ך - "יש לקיים" - משמעה לחזק ולהסיר ספק ופקפוק (כמו: "הא פרוסבלא... אקיימנה" - גיטין לו; "לקיים שטר"; "בעל שבא לקיים נדר של אשתו" וכיו"ב) ולצאת ידי כל הדעות (כמו: "כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב" - יבמות כ:), ואין בה בהכרח כדי להכריע כדעה המחמירה דווקא. אמנם, ידידי הרב מרדכי בראלי שליט"א, במאמרו 'מעוברת שנתגירה', תחומין כרך כג עמוד 204-205, סבור שכוונת השי"ך היא שהדין לא הוכרע (ולפי זה, למעשה יש להחמיר). זו לשונו:

"הרמ"א (יו"ד סימן רסח סעיף א) כתב: "טבל קודם שמל - מועיל, דבדיעבד הוי טבילה; ויש אומרים דלא הוי טבילה".

למעשה הורה השי"ך: "הלכך יש לקיים ולטבול אחר שמל". משמעות דבריו היא, שאין כאן הכרעה גמורה.

השי"ך עצמו (קיצור בהנהגת הוראות איסור והיתר, יו"ד סוף סימן רמב) כתב, שב"סתם ויש אומרים - הלכה כסתם"; ובאיסור תורה "אין להורות כסברא הטפלה, לא להחמיר ולא להקל אפילו בשעת הדחק. ויש לבעל נפש להחמיר לעצמו באיסור תורה.

אם כן, כאן, שהורה השי"ך להחמיר כדעה הטפלה, על כרחך סבירא ליה שאין כאן הכרעה גמורה".

הרב בראלי מצביע על כך שרבינו השי"ך קובע, ב'פלפול בהנהגת הוראות איסור והיתר' (יו"ד סימן רמב, קיצור, סעיף ה), כלל פרשני, ולפיו, כאשר השו"ע או הרמ"א מציבים דעה אחת ב"סתם" ודעה אחרת בשם "יש אומרים", כוונתם לפסוק כ"סתם"; אלא שלדעתו

¹¹ כאמור לעיל, הרשב"א התלבט בנושא, ומסקנתו אינה ברורה.

של הרב בראלי, בנושא דן הש"ך חורג מהכלל הפרשני שקבע, ואינו רואה בהצבת הדעה המקילה בסתם במקרה דן הכרעה. הרב בראלי אינו מסביר מדוע חרג רבינו הש"ך במקרה זה מהכלל הפרשני שקבע, ואינו מבאר אנה מצא הש"ך בדברי הרמ"א כאן סימן לכך שבמקרה זה לא התכוין להכריע. לדעתי, הש"ך לא חרג כאן ממנהגו הפרשני. הוא קבע רק דבר מובן מאליו: לכתחילה, הפתרון הנכון והראוי הוא לטבול שוב, ולצאת ידי כל הדעות; והוא מילתא דפשיטא. איש לא יעלה בדעתו שראוי להותיר שאלה חשובה כמו עצם יהדותו של גר-צדק בספק, ודאי לא כשניתן לצאת מן הספק בפעולה פשוטה כמו טבילה (מסתבר, בלי ברכה). אין בדברי הש"ך כאן הכרעה בשאלה האם בלא טבילה נוספת, הגיור תקף. הש"ך אינו מתייחס לשאלה זו בפירוש, אולי משום שאינו רואה צורך להכריע בה, שכן, כאמור, ניתן לברוח מן הספק בקלות. אין הש"ך רואה צורך לדון בפירוש ולהכריע בשאלה לצורך מקרים נדירים, מיעוטא דמיעוטא דלא שכיח, כגון שהגר קידש אשה לפני שטבל מחדש, האם יש לחוש לקידושיו, והאם קידושין של אחר תופסים בה; או שאין בית דין או מקווה בסביבה, כך שהגר אינו יכול לטבול שוב, והוא מבקש לשאת אשה, האם נניח לו לעשות כן. אין הש"ך מכריע בכך באופן ספציפי ומפורש, ואולם, דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר; מדבריו בי'פלפול בהנהגת הוראות איסור והיתר' משתמע שדעתו של הש"ך היא להקל במקרים שכאלה, כמו שהרב בראלי הביא.

לפיכך, לדעתי, ניתן למנות את רבינו הש"ך במניין רבותינו האחרונים האחרים שפסקו להקל - השו"ע, הרמ"א והט"ז. ניתן אפוא לומר שהדעה כללית בין האחרונים¹² היא לפסוק כרמב"ן וסיעתו, היינו, שהסדר אינו מעכב, והגיור תקף; אלא שלכתחילה נקבע כי יש לחזור ולטבול, במקום שהדבר אפשרי.

יצוין עוד, כי גם לדעה המחמירה בראשונים, שהסדר מעכב, עדיין אפשר לפרש שחלקם אוחזים בדעה שהסדר מעכב לכתחילה (היינו שעל הגר לחזור ולטבול), אבל לא בדיעבד (כלומר, הוא נחשב יהודי, וקידושיו קידושין, אלא שעדיף שיחזור ויטבול). על מדוכה זו עמד הראנ"ח (סימן צב):

"והתוספות, גבי מטבילין אותו מיד, כתבו: משמע שהמילה קודם טבילה... ותימא דאמ' בהערל מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, ואור"י דשני התם דאכתי לא חזי למילה. ומדבריהם יש ללמוד דאפילו בדיעבד, שקדמה טבילה למילה, לא מהניא היכא דאיפשר, דאם לא כן, מאי קשיא מההיא דגירות, דתני בדיעבד, שכבר טבלה?

ומיהו אכתי יש לספק, דשמא היינו דוקא גבי דיעבד שהוא כמו לכתחלה, דומיא דבן, שאיפשר להטבילו אחר כך, ומשום הכי קשיא להו, דאמאי אמרינן אין בנה צריך טבילה, כיון דאיפשר לתקן שתהא מילה קודמת, ומתריצים, דהיכא דלא איפשר להקדים המילה - לא חל בה דין קדימת (מעלה) [מילה], ואין צריך טבילה אחר כך; אבל מכל מקום, כשאי אפשר לתקן, כגון שטבל ומל וקדש בת ישראל - אכתי יש לספק אם בדיעבד מהני אם לאו, דיש לומר דעד כאן לא

¹² אפשר, שכך משמע גם בדברי הגר"מ פיינשטיין (שו"ת אגרות משה חלק יו"ד א סימן קנח), שטרח להקים דעת הטור כדעת הרמב"ן.

קשיא להו אלא משום דאמרין אין בנה צריך טבילה, דמשמע דאפילו לכתחלה, ובמקום שאיפשר לתקן, אינו צריך טבילה אחר מילה, אבל היכא דקדמה טבילה למילה וקדש בת ישראל או כיוצא בזה, חשבינן ליה גר ודאי, דהוי כדיעבד...

והנמוקי יוסף גבי שהוי מצוה לא משהינן כתב וז"ל: "ואם תאמר, למה משהינן אותו למילה בתחילה, ולהמתין עד שיתרפא, יטבילוהו בתחלה? יש לומר, דכשהוא ערל אין טבילה מועלת, דהוה ליה כטובל ושרץ בידו, ואפילו כדיעבד מעכב, ותדע וכו', אבל הרמב"ן ז"ל כתב, דבדיעבד, אם טבל קודם מילה, עלתה לו טבילה, והביא ראיה [מפי הערל], גיורת מעוברת שטבלה אין בנה צריך טבילה כו', אבל הרא"ה דחה רא"י זו דשאני התם דכשהוא במעי אמו אינו בן מילה והרי הוא כנקבה דסגי לה בטבילה.

ומכלל דבריו נראה, שמה שכתב תחלה, דטבילה קודם מילה מעכב אפילו בדעיבד - היינו בדעיבד דבכי האי גוונא, שאיפשר לתקן, מדמייתי הרמב"ן דפליג אהך סברא ראיה ממעוברת שטבלה אין בנה צריך [טבילה] אחריה; ועדין איפשר לומר דבדיעבד דאי אפשר לתקן, כגון שקדש בת ישראל, הוי גר".

ראנ"ח מבחין אפוא בין "דיעבד שהוא כמו לכתחילה", היינו, "שאיפשר לתקן" בטבילה נוספת ולצאת ידי הסדר המהודר לכתחילה, לבין "בדיעבד דאי אפשר לתקן", כלומר, שהגר כבר קידש בת ישראל ויש צורך לדון ולהכריע האם הקידושין תקפים, ולא ניתן לברוח מהבעיה. המקרה שלנו הוא לכאורה מקרה ביניים: מצד אחד, הגר טרם קידש אשה, והוא מבקש לפני מעשה, שנתיר לו לקדשה ונסדר לו קידושין; אך מצד שני, שהמתגייר אינו שומר מצוות ברמה המקובלת, וטבילה בקבלת מצוות אינה בהכרח מעשית, ולא ניתן לברוח מהספק ההלכתי ומ"שעת הדחק" האנושית.

על כל פנים, בהתחשב בכך שכאמור לעיל, הדעה הרווחת בפסיקה היא להכריע כרמב"ן ודעימיה, שהסדר אינו מעכב כלל ואינו אלא מצוה לכתחילה, ובהביאנו בחשבון גם את העובדה שסביר שהטלת איסור על הנישואין תגרום אצל שני בני הזוג רפיון ויאוש משמירת מצוות באופן כללי, יש לנו מקום בשופי להתיר את המבקש לשאת בת ישראל.

סיכום

1. לדעת חלק מהראשונים, ובראשם הרמב"ן, אין הקדימה של המילה לטבילה מעכבת; דעה אחרת קובעת כי הסדר מעכב.
2. הדעה הרווחת באחרונים קובעת הלכה כדעה המקילה; כך משתמע בפסיקת ה'בית יוסף', הרמ"א (כפי שנתפרשו דבריו על ידי האחרונים) והט"ז. בש"ך אמנם נקבע כי יש להורות למתגייר לחזור ולטבול, אבל מסתבר שהוראה זו אינה אלא לכתחילה, ואין בכוונתה לקבוע שהגיור אינו תקף ודינו של המתגייר כגוי.
3. לפיכך, המבקש הוא יהודי ומותר בבת ישראל, ורק לכתחילה עליו לטבול שוב.

בשולי הדברים ברצוני להעיר שתי הערות.

ההערה האחת היא, כי על מדוכה דומה לכאורה לזו שלנו, ישב כבר בעל 'מלמד להועיל' (חלק ב' יו"ד סימן פז); מבחינה מסויימת, המקרה עליו נשאל היה חמור יותר, כיון שהיה ספק האם הילד הוטבל כלל. הוא התווה פתרון הלכתי בכיוון שונה, וברצוני להסביר מדוע

לא הלכנו בעקבותיו. בעל 'מלמד להועיל' מנחה את בית הדין לבצע טבילה בלא קבלת מצוות, או - אפשרות שהוא מעדיף - ללוות את הטבילה בקבלת מצוות הנאמרת בפה בלבד ואינה משקפת את מלא כוונתו של המתגייר. בעל 'מלמד להועיל' מבסס את הפסיקה שלו על כמה יסודות. ראשית, הוא מעלה לדיון את השאלה האם קבלת המצוות מעכבת בדיעבד (גם במתגייר בוגר), ומניח אותה ב'צריך עיון'. שנית, הוא סומך על העובדה שהילד ספק יהודי, ולפיכך הוא כבר חייב במצות לפחות מספק, וכן על העובדה שקבלת מצוות נעשתה כבר עבור הילד על ידי בית הדין שגיירו ואביו המאמץ, בשלב בו היה הילד קטן. זו לשון בעל 'מלמד להועיל':

"שאלה:

בן נכרית מישראל שהניחו אביו לימול ואי אנו יודעין אם גם נטבל, והוא אין שומר מצוה, גם מחלל שבת, אך הוחזק ליהודי, ומשלם גם מס לקופת הקהלה; ועתה רוצה לישא אשה ישראלית, ואי אפשר להטבילו בקבלת המצות, כיון שאינו שומר מצות - לא ירצה לקבל. אם מותר לסדר לו קידושין, באשר שיש לחוש, שאם לא יסדרו לו - ישא אשתו בציפילההע (נשואין אזרחים).

תשובה:

...דא עקא דלא ידעינן אי נטבל כראוי... וע"כ נלע"ד דמידי ספיקא לא נפקא. וכבר כ' הרמב"ם (פ"י"ג מה' איסורי ביאה ה"ט) דאם בא גר לישא ישראלית צריך שיטבול בפנינו וכ"פ ב"י"ד (סי' רס"ח ס"ו).

ועתה ניחזי אנו אי מהני כשטובלין אותו עכשיו בלא קבלת מצוות. הנה ב"י"ד סי' רס"ח סעיף ג' כ' דקבלת מצות אפילו בדיעבד מעכב אם אינה ביום ובשלשה, ואם כן מכל שכן דמעכב אם לא קבל כלל המצות, ואף שבסוף סי' רס"ח כ' דבדיעבד הוי גר אף שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן מכל מקום קבלת המצוות מעכב אפילו בדיעבד וכן כתב בקונטרס 'וכתורה יעשה' (דף יב ע"א) בשם בעל 'בית יצחק'. אמנם לי אכתי הדבר צריך עיון דהא כתב הרב המגיד (פ"י"ג מה' א"ב ה"י"ז) "זה פשוט דאין הודעת המצות מעכב"; ואיך יקבל המצות אם אינו יודע המצות? ואם כן משמע, דגם קבלת המצות אינו מעכב בדיעבד, ואין לי פנאי לעיין כעת בזה.

אך נראה לי דבנידון דידן, דיש ספק אי כבר נעשה גר על ידי מילה וטבילה או לא, ואם כן, מצד ספק זה כבר נתחייב במצוות מדאורייתא, דהא קיימא לן ספק דאורייתא מן התורה לחומרא, ואין מאכילין אותו איסור משום לפני עור, אם כן הרי כבר מושבע ועומד מדאורייתא לקיים המצוות, בנידון זה אף דאם היה אפשר היו עושין על צד היותר טוב שיקבל המצוות עוד הפעם, אבל מכל מקום כיון דאי אפשר לעשות טבילה בקבלת המצוות, די בטבילה בלא קבלת המצוות.

ועוד דאפשר לומר, דאבותיו קבלו המצוות כבר בשבילו כשהיה קטן, כיון שמלוהו לשם גירות, ואף שלא הטבילוהו מפני שלא ידעו שצריך גם כן טבילה, מכל מקום מהני קבלת המצוות דקטנותו שהיה קודם מילה, דודאי מי שקבל המצות קודם מילה על מנת להתגייר ואחר כך נימול, אף שעברו שנים בין מילה לטבילה, מפני שלא ידע שצריך

גם כן טבילה, אין סברא דיעכב אי לא קבל המצוות עוד הפעם קודם טבילה.

ועל כן נראה לי מפני טעמים הנ"ל, דאם נטבל בפני שלשה - הוי גר גמור בדיעבד, אף שלא קיבל המצוות; ובנידון דידן דאי אפשר בענין אחר, כדיעבד דמי.

ועל צד היותר טוב יודיעו לו המצוות שבודאי רוצה לקבל, דהיינו עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, מצות צדקה וכבוד אב ואם ואהבת רע וכדומה, ויאמר אחר כך סתם שמקבל עליו מצוות היהודים; ומכל מקום כל זה אינו מעכב, ואם יטבלוהו כדין - נראה לי דמותר לסדר לו קידושין אפילו בברכה".

אנו, בבית הדין המיוחד לגיור, לא רצינו ללכת בתלם זה, וזאת מכמה סיבות. ראשית, דעתו של בעל 'מלמד להועיל' בענין קבלת מצוות בכלל, ובענין קבלת מצוות הנאמרת בפה בלא כוונה אמיתית בפרט, היא דעת מיעוט, ולא נסתיימה הלכה כדעתו¹³. שנית, בית הדין שלנו מגייר מספרים גדולים של מתגיירים, וכולם מקבלים מצוות כראוי ומשקיעים לשם כך מאמץ רב. סברנו, שטבילת אדם בלא קבלת מצוות, או בקבלת מצוות הנאמרת בפה כאשר כוונת הלב שונה ממנה באופן ברור וגלוי, עשויה לא רק לעורר תמיהה ופקפק על גיור זה לגופו, אלא לגרום ללעז על כלל המתגיירים, ואף ליצור פירצה העלולה להשפיע על מקרים רבים בעתיד. יצויין שבית דיננו עובד בצורה גלויה יחסית, בשל היותו חלק משירות המדינה ובשל העובדה שחוגים נרחבים מן הציבור (הדתני) נוטלים חלק בפעילות המאסיבית שסביבו, כמשפחות מאמצות, מורים וכדומה, והוא אף עומד תמיד במוקד התעניינות ציבורית רבה, כך שכנראה דבר מן הנעשה בו אינו נשאר סוד¹⁴. לא רצינו אפוא בטבילה בלא קבלת מצוות אמיתית, ולפיכך הוצרכנו להכריע ולחתוך את הדין, האם הגיור תקף או בטל.

ההערה השניה היא, שבסופו של דבר, מן שמיא קא גרמו שלא הוצרכנו לסמוך על היתר זה למעשה, ולהיכנס לחששות בנושא שעיקר היהדות תלוי בו. קיימנו בבית הדין כמה שיחות בימין מקרבת עם 'גר הצדק' ובת זוגו, ובמשך השיחות הם הבינו בהדרגה, כי

¹³ גם במקום אחר (שו"ת 'מלמד להועיל' ח"ג סימן ח), התיר רד"צ הופמן, בנסיבות קשות במיוחד, לגייר כשקבלת המצוות בפה אינה זהה לכוונת הלב הגלויה בעליל, כשאחת ההנמקות שלו היא: "דבאמת אם אומרת בפירוש שאינה רוצה לקבל מצוה זו - אסור לקבלה; אבל בנידון דידן הרי אינה אומרת כן בפירוש. ואם כן, אף שאנו יודעין שתעבור על איסור זה... ניתן לקבלה". וראה מאמרי 'גיור וקבלת מצוות: הלכה ומעשה', 'צהר' גליון ל, הערת שוליים 17.

¹⁴ וראה דבריו של הרב י"א הלוי הרצוג (שו"ת 'היכל יצחק' אבן העזר ב סימן סו), שלאחר שהתיר בדוחק עגונה בהכירו בהרשאה בעייתית לכתובת גט, ביקש מבית הדין: ונא לעשות הגט בצניעא ולבקש מאת הרבנים שליט"א ומאת הסופר והעדים שלא לפרסם הענין, מפני שני טעמים:

(א) יש האוהבים לנגח בהלכה. ואם יצא הדבר לחוץ ויתחילו לשאת ולתת בענין חמור זה בכל בתי המדרשות לא נצא מזה בשלום, וד"ל. ויש לחוש לקנאים מהטפוס הידוע, ולמתנגדרים ואוהבים להטיל מומין ולהראות חריפותם, וד"ל, ואינם חוששים לתקנת בת ישראל עלובה. ויש גם כן שכוונתם לשם שמים אלא שאינם רגילים בהוראה, ולהם רווח דאיסורא עדין.

(ב) יש נבזים ושפלים, לצערנו, שעושים מסחר מעניינים כאלה, ויש לצערנו הרבה עגונות, ולא יבצר מהם לקבל על עצמם לסדר טלגרמות שקר וכו' בעד בצע כסף רב, וד"ל, ועל זה נאמר חכמים הזהרו בדבריכם כו' וכו'.

הפתרון הנכון והטוב ביותר הוא להתקדם בקיום מצוות ולטבול בקבלת מצוות, וכך להסיר כל ספק; הם הסכימו לעכב את נישואיהם והחלו ללמוד עם אחד הרבנים מסביבת מגוריהם ענייני אמונה יהודית והלכה. לאחר זמן שבנו והזמנו את 'גר הצדק' וזוגתו לבית הדין, נוכחנו בהתקדמותם, והטבלנו את הגר שנית בקבלת מצוות כנהוג, להסרת ספק ולתוספת קדושת ישראל.



"אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות" (אבות א ט).
 "ע"ד צחות יתפרש אהוב את המלאכה נמשך אל הרבנות, והיינו 'מלאכת' הרבנות יאהב והוא הלימוד והבקיאות בהוראה, ולשנא את הרבנות והתרברבות בעצם, ובעוה"ר עתה הדבר להפך, אוהבים את הרבנות ושונאים מלאכתה - לדעת להורות בדת ודין בבקיאות ועיון. ואמנם עיקר ההוראות דבר יקר הוא ומי יורה דעה ומי ידון אם לא השרידים אשר ה' קורא, אבל הרב יאהב רק את מלאכת ההוראה היינו הלימוד כי מלאכת מצוה היא, אבל הרבנות אף שיהיה רב ישנאנה".

'רוח חיים' לרב חיים מוואלוז'ין

הרב חיים אשר לנדאו

חובת הפרשת חלה בעוגות בחושות (טורט למיניהם)

שאלה

- א. "באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה" - מהו לחם הארץ?
 - ב. "בלילה רכה" - פרטי הדינים והדעות
 - ג. הכרעת השולחן ערוך
 - ד. אימתי חלה חובת ההפרשה - בעיסה או לאחר אפיה?
 - ה. צירוף התבניות
- סיכום.

שאלה

בבסיסים רבים אופים עוגות בחושות אשר נקראות בפי העם 'עוגות טורט'. תהליך העשייה של עוגות אלו הוא ערבוב של קמח עם חומרים נוזליים שונים וחומרי טעם. המוצר המתקבל הוא עיסה נוזלית-מימית. את העיסה הנוזלית יוצקים בתבניות ואופים בתנור.

נשאלת השאלה: האם עיסה כזו חייבת בהפרשת חלה? ואם כן, באיזה תנאים?

א. "באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה" - מהו לחם הארץ?

בתורה נאמר (במדבר טו יז-כא):

"וידבר ה' אל משה לאמר. דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם בבאכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה. והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה'. ראשית עריסתכם חלה תרימו תרומה כתרומת גרן כן תרימו אתה. מראשית ערסתיכם תתנו לה' תרומה לדרתיכם".

ולמדו חכמים (תלמוד ירושלמי מסכת פסחים פרק ב דף כט טור ב, ה"ד)

"כתיב והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה' הייתי אומר יהו כל הדברים חייבין בחלה תלמוד לומר מלחם ולא כל לחם אם מלחם לא כל לחם אין לי אלא לחטים ולשעורים בלבד שאר מינין מניין תלמוד לומר ראשית עריסתכם ריבה וריבה את הכל".

כלומר חכמים למדו שמה שנקרא שמו 'לחם' חייב בחלה, אך מה שאין שמו לחם אינו חייב בחלה. וכן פסק מרן בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שכט):

"אין חיוב חלה אלא בלחם". והסביר הש"ך (שם ס"ק א) "אלא בלחם כו' - כלומר בעיסה שראויה לבא לידי לחם דכתיב ראשית עריסותיכם וגו' והיה באכלכם מלחם הארץ וגו' וסתם לחם אינו אלא העשוי מקמח ומים וכה"ג".

מהו לחם? המשנה (מנחות ע): "החיטין, והשעורין, והכוסמין, והשיבולת שועל, והשיפון - הרי אלו חייבין בחלה". שואלת הגמרא: "הני אין, אורז ודוחן לא, מנא הני מילי?" ומתוצת "אמר ריש לקיש: אתיא לחם לחם ממצה, כתיב הכא: (במדבר טו) והיה באכלכם מלחם הארץ, וכתיב התם: (דברים טז) לחם עוני".

- הרי לנו מידע ראשוני שלחם הוא העשוי מחמשת מיני דגן.
 ובירושלמי (חלה פרק א דף נז טור א הלכה א) הוסיף הסבר לדבר :
- "רבי ישמעאל אומר נאמר לחם בפסח ונאמר לחם בחלה מה לחם שנאמר בפסח דבר שהוא בא לידי מצה וחמץ אף לחם שנאמר בחלה דבר שהוא בא לידי מצה וחמץ ובדקו ומצאו שאין לך בא לידי מצה וחמץ אלא חמשת המינין בלבד ושאר כל הדברים אינן באין לידי מצה וחמץ אלא לידי סירחון".
- הוי אומר שחיוב הפרשת חלה הוא רק מעיסה העשויה מחמשת מיני דגן והעיסה ראויה לבוא לידי לחם, אך עיסה שאינה ראויה להיות לחם, אינה חייבת בהפרשת חלה. לחיוב הפרשת חלה מ'לחם' בלבד יש השלכות רבות ונמנה חלק מהם :
- א. **פת סובין** - פת שמעורב בה סובין, כתב הרא"ש (פסחים פרק ב סימן יד) "וכן י"ל דעת רב אלפס שכתב פת סובין כלומר שלא הוציא ממנו הסובין דאילו פת סובין לא מיקרי לחם ופטור מחלה (כדתנן בפ"ב דחלה משנה ו)". ואמנם דעת המאירי בפרושו למשנת חלה פרק ב משנה ו שגם פת סובין חשיב לחם וחייבת בחלה.
- ב. **נילוש במי פירות** - כתב הרשב"א (פסקי חלה' שער א) "עיסה שנילושה בין ושמן ודבש ובכל שאר המשקין חייבת בחלה דתנן (חלה פרק ב משנה ב) עיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה, ואעפ"י שלמדו לחם שנאמר בחלה מלחם שנאמר בפסח ואלו לחם שנאמר בפסח אינו בא לידי חימוץ כשנילושה במי פירות לבד שאין מי פירות מחמיצין, מסתברא שלא למדו מלחם שנאמר בפסח אלא המינין הבאין לידי מצה וחמץ ואפילו בפסח היו יוצאי' בה אלא שהיא מצה עשירי' ובעינין לחם עוני וליכא" - הרי שלשיטתו זה נחשב "לחם". וכן נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שכט) "עיסה שנילושה במי פירות, אפילו בלא שום מים, חייבת בחלה".
- ג. **מבושל בנוזל** - דעת הרא"ש (מסכת פסחים פרק ב סימן טו) "ועוד נראה דהא דמחייב רבי יוחנן במעשה אילפס היינו דוקא כשאפאו באילפס בלא משקין דומיא דתנור אבל אם בשלו במים או טיגנן בשמן מודה ר' יוחנן דלא הוי לחם כדמוכח בירושלמי בפ"ק דחלה דגרסינן התם אמר רבי יוחנן כל שהאור מהלך תחתיו חייב בחלה ואומר עליו המוציא ואדם יוצא בו ידי חובתו בפסח וריש לקיש אמר כל שהאור מהלך תחתיו אין חייב בחלה ואין אומרים עליו המוציא ואין אדם יוצא ידי חובתו בפסח אמר רבי יוחנן ובלבד על ידי משקין כלומר בהא מודינא לך" וכך נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שכט) "עיסה שביליתה עבה, וגלגלה על דעת לבשלה או לטגנה או לעשותה סופגנין או ליבשה בחמה, ועשה כן, פטורה". ואמנם הש"ך (שם ס"ק ד) כתב "מיהו הרבה פוסקים חולקים דהיכא דביליתה עבה אפי' גלגלה ע"ד לבשלה חייבת בחלה דמיד נתחייבה משעת גלגול כדאיתא בב"י לכן יש להחמיר להפריש חלה בלא ברכה וגו'".

ב. בלילה רכה - פרטי הדינים והדיעות

- א. **הסופגנין, הדובשנין והאסקריטין** - במשנה (חלה פרק א משנה ד) נאמר : "הסופגנין, והדובשנין, ואיסקריטין, וחלת המשרת, והמדומע - פטורים מן החלה". והסביר רש"י (פסחים לז.): "הסופגנין - עשויין כספוג. והדובשנין - מטוגנין בדבש, וכולן מין לחם. והאיסקריטין - עשויין כצפיחית, דמתרגמינן איסקריטון (שמות טז), שלשין עיסתן רכה מאד. המסרת - תרגום של מחבת. ופטורין מן החלה - דכתיב (במדבר טו) באכלכם מלחם הארץ - והני לאו לחם נינהו, ולקמיה מפרש טעמא". הרי שרש"י

מסביר שמוצרים אלו פטורים מן החלה כי הם אינם 'לחם'. ומדוע הם אינם 'לחם'? כתב רש"י בד"ה 'ואיסקריטין': "שלשין עיסתן רכה מאד". הרי שלשית רש"י 'עיסה רכה' אינה עיסה הראויה להיות לחם. וכן הסביר גם ר' עובדיה מברטנורא "האסקריטין - תרגום צפחית, אסקריטון ובלילתן רכה מאד".

אמנם הרמב"ם (בפירושו למשנה) כתב: "וסופגנין ודובשנין ואסקריטין וחלת המשרת, מיני לחם שמתחלת לישתן מערבין בהן שמן או דבש או תבלין ומתבשלין מיני בשול שונים, ונקראין לפי תערובתן וגם לפי אופן בשולם" הרי שלדעתו הסיבה שמוצרים אלו פטורים מהפרשת חלה היא לא בגלל היותם עשויים מבלילה רכה.

ב. **טריטא** - מובא בגמרא (ברכות לו:): "ואמר אביי: טריטא פטורה מן החלה. מאי טריטא? איכא דאמרי: גביל מרתח, ואיכא דאמרי: נהמא דהנדקא; ואיכא דאמרי: לחם העשוי לכותח".

ומסביר רש"י (שם): 'גביל מרתח' - נותנים קמח ומים בכלי, ובושין בכף, ושופכין על הכירה כשהיא נסקת. 'נהמא דהנדקא' - בצק שאופין בשפוד ומושחים אותו תמיד בשמן או במי ביצים ושמן. 'לחם העשוי לכותח' - אין אופין אותו בתנור אלא בחמה.

כלומר שלוש דעות יש לנו בגמרא להסביר מהי 'טריטא'. א. שנותנין קמח ומים ובושין בכף ושופכים על כירה רותחת שזה למעשה סוג של עיסה נוזלית - בלילה רכה ולכן העיסה פטורה מחלה. ב. בצק שאופין בשפוד ומושחים אותו בשמן או במי ביצים ולכן הוא פטור מחלה. ג. בצק שאופין בחמה ולא בתנור ולכן הוא פטור מחלה.

והנה השולחן ערוך הכריע פעמיים כדעה הראשונה שיטריטא היא עיסה נוזלית. פעם אחת ביורה דעה (סימן שכט סעיף ה) שכתב:

"טריטא, דהיינו עיסה שבלילתה רכה ושופכין אותה על הכירה ומתפשט עליה ונאפית, פטורה".

ופעם שניה בהלכות ברכות (אורח חיים סימן קסח סעיף טו) שכתב:

"אבל טריטא, דהיינו שלוקחין קמח ומים ומערבים אותה ושופכים על הכירה והוא מתפשט ונאפה, אין עליו תורת לחם כלל ואין מברכים עליו אלא בורא מיני מזונות וברכה אחת מעין שלש ואפי' קבע סעודתו עליו".

{תהליך הייצור של עלי ופל הוא עירוב כ-35% קמח עם חומרים נוזליים שונים וחומרי טעם. המרקם שמתקבל הוא עיסה מימית. את החומר שופכים על גבי פלטה רותחת בעוד פלטה עליונה רותחת יורדת על גבי החומר וכך נוצר עלי הופל - זהו בעצם 'טריטא'}.

ג. הכרעת השולחן ערוך

בבואנו לברר הלכה למעשה האם עיסה מבלילה רכה חייבת בחלה או פטורה מהפרשת חלה אנו מוצאים בשולחן ערוך שני סעיפים שלכאורה סותרים זה את זה.

הסעיף הראשון (יורה דעה סימן שכט סעיף ב): "עיסה שבלילתה רכה ואפאה בתנור או במחבת, בין שהרתיה ואחר כך הדביק, בין שהדביק ואח"כ הרתית, חייבת בחלה ובלבד שלא על ידי משקה", כלומר שעיסה מבלילה רכה שאפאה בתנור או במחבת חייבת בחלה.

והסעיף השני (שם סעיף ה) שכתב: "טריטא, דהיינו עיסה שבלילתה רכה ושופכין אותה על הכירה ומתפשט עליה ונאפית, פטורה", כלומר שעיסה מבלילה רכה פטורה מחלה.

ובמבט ראשון ניתן להסביר את הדברים על פי שו"ת 'תשב"ץ' (חלק ב סימן רצא ד"ה 'הפרק הב' בהסברו השני): "ויש מי שאומר כל שבלילתה רכה הרבה בין כך ובין כך פטורה לפי שאינה קרויה עסה. ואינה חייבת בגומא שבכירה אלא כשאין בלילתה רכה כל

כך. אע"פ שהיא רכה יותר משאר עיסות". וכוונת דבריו שיש לחלק בין שני סוגים של בלילה רכה שיש בלילה רכה יותר משאר עיסות' שהיא חייבת בחלה ולזה התכוין מרן המחבר בסעיף ב': "ויש בלילה רכה הרבה שפטורה מחלה", ולזה התכוין מרן המחבר בסעיף ה.

ובעיון נוסף נראה שכוונת מרן המחבר שאפילו באותה בלילה רכה יש לחלק בין "אפאה בתנור או באילפס" לבין "ששופכין על הכירה ומתפשט עליה ונאפית". שהנה בגמרא (פסחים לו.) על המשנה של 'הסופגנין והדובשנין והאסקריטין' שהובאה לעיל מביאה: "אמר ריש לקיש: הללו מעשה אילפס הן. ורבי יוחנן: אמר מעשה אילפס חייבין, והללו שעשאן בחמה". ומסביר רש"י (שם) שנחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן למה הסופגנין והדובשנין וכו' פטורים מחלה שלדברי ריש לקיש "מעשה אילפס הן - לפיכך לאו לחם הוא, דקא סבר: אין לחם אלא האפוי בתנור, כדכתיב (ויקרא כו) לחמכם בתנור אחד", ולדברי רבי יוחנן מעשה אילפס חייב בחלה "והללו - להכי פטורין, לפי שעשאן בחמה ולא באור". כלומר שסיבת הפטור של מוצרים אלו תלויה בדרך אפייתם שאם עשאן בחמה - כלומר אפה אותם בשמש לכו"ע פטורים ואם אפה אותם במחבת נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן שלשית ר"ל פטורין כי זה לא "לחם" ולשית רבי יוחנן חייבים. ובתוספות (שם ע"ב ד"ה יולכו"ע) כתב: "פסק ר"ח כר"ל מדקאמר דכולי עלמא מעשה אילפס פטורין, "ולר"י נראה דכר' יוחנן קיי"ל מדלא חשיב לה בהחולץ (יבמות לו.) בהדי ג' דהלכה כריש לקיש לגבי רבי יוחנן. ואומר ר"י דעל ידי משקה מודה ר' יוחנן דמעשה אילפס פטור' ואין מברך עליו המוציא". ובהמשך מביא: "ואומר רבינו תם דדוקא בבלילתו רכה פליגי דר' יוחנן סבר אפייתו באילפס עושהו לחם וחייב בחלה ור"ל סבר אין עושהו לחם ופטור אבל בלילתו עבה כולי עלמא מודו דחייב בחלה אפי' על ידי משקה דהא חיוב חלה הוי משעת גלגול כדמוכח בכמה דוכתי וכן משמע במס' חלה (פרק א משנה ה) דתנן עיסה שתחלתה וסופה סופגנין פטורה מן החלה תחלתה סופגנין וסופה עיסה תחלתה עיסה וסופה סופגנין חייבת בחלה ונראה לרבינו תם דהכי נמי מברכין עליו המוציא" הרי שבעלי התוספות נחלקו שלדעת ר"ח הלכה כריש לקיש שבלילה רכה שאפוי באילפס פטור מהפרשת חלה ולדעת ר"י ור"ת בלילה רכה שאפוי באילפס יבש (ללא משקה) חייב בהפרשת חלה.

ופסק הרא"ש (פסחים פרק ב סימן טו):

"ומיהו נראה דהלכה כר' יוחנן מדלא חשיב לה ביבמות (לו.) בהדי תלתא מילי דהלכה כר"ל. וכן פסק בשאלתות דרב אחאי (פרשת צו סימן עז)".

וכן פסק הטור (יורה דעה סימן שכט):

"ועיסה שבלילתה רכה ובשלה במים או טגנה בשמן פטורה אבל אם אפאה בתנור או אפאה במחבת בלא שמן והרתיח תחילה ואח"כ הדביק בו העיסה לכו"ע חייבת אבל אם הדביק ולבסוף הרתיח בזה פליגי רשב"ל פוטר ור"י מחייב ור"ח פוסק כרשב"ל ורב אלפס כר"י וכן הוא מסקנת א"א הרא"ש ז"ל".

ובהסבר הדברים נראה, שהנה השפת אמת כתב על התוספות (פסחים שם):

"בא"ד ואור"ת דדוקא בבלילתו רכה פליגי כו' דהא חיוב חלה הוי משעת גלגול ויש לתמוה לפ"ז מה מהני האפי' אח"כ היכא דבלילתו רכה מאחר דהחיוב תלוי בגלגול [ומ"ש המהרי"ט אלגזי דכיון

דאפאה אח"כ מעשה מוציא מידי מחשבה שחשב לעשותה כדרך הסופגנין אינו מספיק אלא לדעת הרמב"ן דאם הי' בדעתו מתחלה לאפותה אח"כ חייב מיד בחלה ועיקר הפטור הוא משום שהי' מחשבתו לסופגנין אבל להפוס' דלא ס"ל הכי אי אפ"ל כן] ולכאורה י"ל דחייב הגלגול הוא לפי שמחבר הקמח וכן האפ"י מחבר ג"כ ועוד יותר והוי ג"כ כמו גלגול".

וכוונת הדברים שהנה ברור לנו שלצורך חיוב הפרשת חלה יש צורך ב'לחם הארץ'. ולחם הוא חיבור של קמח ומים בצורה עבה ולא בצורה נוזלית. והנה יש שתי צורות של חיבור של קמח ומים לדבר עבה, האחת עיסה בבליה עבה והשניה אפיית הבליה הרכה שלאחר האפייה יש לנו חיבור של קמח ומים בצורה עבה.

והנה כתב בשו"ת 'אבני נזר' (חלק יו"ד סימן תיג) :

"ובאמת כשאני לעצמי נ"ל הפירוש שבלילתה רכה פטור משום דחייב חלה איפלו תנאי אם משעת גלגול אם משעת אפי'. ועי' פרק ג דחלה משנה ו בפירוש הרמב"ם. ואנן קי"ל כתי"ק דמשעת גלגול ולישה. ובשבת (קנו). לא קשיא הא בעבה הא ברכה. ופרש"י ברכה בוחשין דאין זו לישה. וכן פסק הלכה. יע"ש. ועי"כ כשבלילתן רכה דאין בו לישה כ"ע מודים לרע"ק דמשעת אפי'. ועי"כ אם אפאן בתנור חייב. ואלו לטעם הלבוש והש"ך אפי' אפאן אח"כ יפטור. ואולי הטעם משום דע"י אפי' נעשה עבה כנראה בחוש".

וודאי כוונתו שהאפיה גורם לחיבור להיות עבה ובחוש כמו בעיסה שבלילתה עבה.

ויש להוסיף לזה את הסברו של בעל שו"ת 'מנחת שלמה' (חלק א סימן סח)

"והיה נלענ"ד לומר דלא מחויב בחלה מחמת לחם אלא כשאותו לחם כמו שהוא עכשיו אפוי היה ראוי להיות עיסה ולהתחייב גם משום ראשית עריסותיכם, והא דמתחייב בשעת אפייה גם בבליה רכה שמעולם לא היתה כלל עיסה היינו מפני שהיה אפשר למעט מקצת מהמים ולעשותה עיסה עבה, ולכן אף שהחבור נעשה רק עכשיו ע"י אפייה ולאחר שהמים התאדו אפי"ה חשיב שפיר כראוי להיות עיסה".

וממילא זה החילוק בשולחן ערוך בין סעיף ב לסעיף ה. שבסעיף ב לאחר האפיה בתנור או באילפס יש לנו חיבור בין קמח ומים שנראה כבחוש וכדבר עבה, אך בסעיף ה הטריטא גם לאחר האפיה היא כל כך דקה שאינה נראית כבחוש וכדבר עבה ולכן היא פטורה מחלה.

ד. אימתי חלה חובת ההפרשה - בעיסה או לאחר אפיה?

ומעתה עולה לנו נ"מ חשובה להלכה למעשה, שהרי ידוע ההלכה שבעיסה בבליה עבה מפרישים חלה מן העיסה, אלא שיש לדון בעיסה בבליה רכה שאופה אותה בתנור אימתי זמן ההפרשה, האם בעודה עיסה נוזלית או שרק לאחר האפיה שאז היא נחשבת כבליה עבה כדברי הישפת אמת' וה'אבני נזר'!!

ויש לדייק מדברי התוספות "ואומר רבינו תם דדווקא בבלילתו רכה פליגי דר' יוחנן סבר אפייתו באילפס עושה לחם וחייב בחלה" כלומר שהאפיה יוצרת את החיוב.

וכן יש לדייק מלשון השולחן ערוך (סימן שכט סעיף ב) שלגבי עיסה מבליה רכה כתב "עיסה שבלילתה רכה ואפאה בתנור או במחבת, בין שהרתיח ואחר כך הדביק, בין

שהדביק ואח"כ הרתיח, **חייבת בחלה**", ובסעיף ג לגבי עיסה מבלילה עבה כתב "עיסה שבלילתה עבה, וגלגלה על דעת לבשלה או לטגנה או לעשותה סופגנין או ליבשה בחמה, ועשה כן, פטורה. גלגלה לעשות ממנה לחם, ונמלך לבשלה או לטגנה או לעשותה סופגנין או ליבשה בחמה, חייבת, שכבר נתחייבה משעת גלגול. גלגלה על דעת סופגנין וכיוצא בהן, ונמלך לעשותה לחם, חייבת".

הרי שדייק השולחן ערוך לכתוב בעיסה מבלילה רכה שהחויב הוא בגלל ש"אפאה בתנור או במחבת", ואילו בעיסה מבלילה עבה כתב ש"הגלגול גורם החיוב". וא"כ ניתן לומר שבמאפה מבלילה רכה חובת ההפרשה היא רק לאחר האפיה. ולכאורה הדברים מדויקים גם מתוספות (בכורות כז. ד"ה 'ברישי')

"ולפי שיש דברים שאין מתחייבין בחלה עד לאחר אפייה כגון סופגנין ודובשנין בפרק כל שעה (פסחים לז.). וכן משמע גם מספר 'התרומה' (הלכות חלה סימן פה) 'ופי מו' רבי' דמירי בדבר שבלילתו רכה דלא שייך גלגול ואין חיוב חלה עד שתאפה".

והנה כתב בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק ח סימן רמד):

"אשר הציע לפנינו בענין הפרשת חלה מלעקך שהיתה הבלילה בלילה רכה עפ"י משנתנו דפ"ק דחלה דתחלתה סופגנין וסופו עיסה דחייב והיינו אם אופה מעשה לחם, וכפשטות לשון השו"ע והפוסקים (יו"ד סימן שכט) וכמבואר בתוסי' (בכורות כז). דדוקא משעת אפי', ועוד בכמה מקומות ובסה"ת מפורש כן, וכן דעתי העניי' נוטה דהחויב מכאן ואילך לא למפרע משעת האפיה לשעת גלגול, דגלגול עיסה שהוא לדידן שעת חיוב הוא רק שעת חיוב, אבל יסוד החיוב ותנאי דין חלה שצריך להיות לחם הארץ ותורת לחם מקבל רק בנדון זה משעת אפי', ושפיר מעורר מעלתו על אי ידיעה בזה ושהמכשול קרוב או דאין מפרישין כלל, או דאין מפרישין כהלכה ז"א לפני האפיה".

הרי שהכריע במפורש שחובת ההפרשה היא רק לאחר אפיה.

וכן הביא בשו"ת 'מנחת יצחק' (חלק ח סימן קט):

"ראיתי בספר 'תורת הארץ' (פרק ד מאות צב עד צז) דתלוי מתי חל עליו חיוב חלה, אם החיוב חל בשעה שמערבים אותו בהכלי הגדולה, דזה היא במקום גלגול העיסה, ויש שיעור חלה וכבר נתחייב בחלה, או החיוב לא חל אז כיון שבלילתו רכה מאד, רק החיוב חל בעת אפייתו בתנור ונעשה לחם ואז אין בכל מחבת בפ"ע שיעור חלה".

ואחרי שהאריך בדברי הפוסקים סיים (באות צז וצח), בזה"ל:

"ולהלכה בנד"ד נראה כיון דבסה"ת כתב מפורש דבלילתו רכה ל"ה גלגול וכו' והרמב"ן בהל' חלה כתב מפורש דבלילתו רכה לא נקרא עיסה, ובדעת הרמב"ם י"ל אף דס"ל דל"ב גלגול ממש, מ"מ י"ל דבלילתו רכה גם הוא סובר דלא נקרא עיסה וכו' ובש"ע (יו"ד סימן שכט) כתב דבלילתו רכה הוי סופגנין וכו', ולכן בלעקוד דידן, ודאי דלא מתחייב בחלה משעה שמערבין הקמח עם המים, דאז בלילתו רכה מאד ול"ה עיסה, ורק משאפה בתנור וכו'".

וכן משמע גם משו"ת 'מנחת שלמה' (חלק א סימן סח):

"ולכן נראה דמלחם הארץ ילפינן רק דכמו ששם עיסה גורם חיוב חלה כך גם השם של לחם, וגם הני דבלילתו רכה מתחייב שפיר

בחלה לאחר שנאפה ונעשה לחם אע"ג דמעולם לא היי עליו שם עיסה".

ד. צירוף התבניות

לסיכום דברינו כעת נראה שדעת רוב הפוסקים שחיוב הפרשת חלה בעיסה שבלילתה רכה יהיה רק לאחר האפיה.

אך דבר זה מעורר לנו בעיה שהרי כמות הקמח שמחייב בחלה נמצא בכל העיסה ולצורך האפיה העיסה מחולקת לתבניות כך שבעצם בכל תבנית אין את כמות הקמח המחייבת בהפרשת חלה והרי לא ניתן להמנע מהפרשת חלה, שאולי הלכה כדברי המחייבים גם בבליה רכה להפריש בעודה עיסה, אלא מה נאמר שאולי התנור מצרף את כל התבניות שבתוכו לחיוב הפרשת חלה.

הנה דבר זה נמצא במחלוקת גדולה של הפוסקים שבגמרא (פסחים מח:): מובא ברייתא "תניא, רבי אליעזר אומר: הסל מצרפן, רבי יהושע אומר: תנור מצרפן. רבן שמעון בן גמליאל אומר: ככרות של בבל שנושכות זו מזו - מצטרפות", ומסביר רש"י ששיטת רבי יהושע - "תנור מצרפן - אף תנור מצרפן, אף על פי שלא נתן לסל", כלומר בין לשיטת רבי אליעזר ובין לשיטת רבי יהושע הסל מצרף ויש ביניהם מחלוקת לגבי צירוף ע"י תנור.

ביפסקי חלה' (לרשב"א שער ב אות ו) הסתפק בהסבר המחלוקת בין רבי אליעזר ורבי יהושע והביא שבירושלמי (מסכת חלה פרק ב הלכה ב) גרסינן "אית תניי תני הסל מצרף אין התנור מצרף אית תניי תני התנור מצרף ואין הסל מצרף".

ולמעשה ברמב"ם (הלכות ביכורים פרק ו הלכה טז) פסק:

"עשה עיסה פחותה מכשיעור ואפאה ונתן הפת לסל, וחזר ואפה פת אחרת ונתן לסל אם נתקבץ בסל שיעור חלה הסל מצרפן לחלה ומפריש החלה מן הפת, שנאמר והיה באכלכם מלחם הארץ מלמד שהוא מפריש מן האפוי, ואין התנור מצרפן לחלה".

ובשולחן ערוך (יורה דעה סימן שכה סעיף א) פסק:

"שתי עיסות שאין בשום אחת כשיעור, אם נוגעות זו בזו עד שנדבקים מעט זו בזו, מצטרפים, אם הם ממין הראוי להצטרף, כפי מה שנתבאר בסימן שכד. ואם אינם נדבקים, והם בסל אחד, הסל מצרפן ואפילו אחר שנאפה ונעשה פת. ואם נתנם על טבלא שאין לה לבזבז, אינם מצטרפים. הגה: ולכן כשמצרפם בכלי יזהר שלא יצא שום דבר למעלה מדופני הכלי, דהיינו שיהא כל ככר אחד או עיסה למעלה מדופני הכלי (טור). ויש מי שאומר שאם מכסה הפת במפה חשוב כמו כלי לצרפן".

הרי לנו שהפוסקים לא הזכירו שיש צירוף ע"י תנור, אלא רק צירוף ע"י סל או כלי או כיסוי.

וכן פסק גם בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק י סימן קצב).

סיכום

העולה מכל זה שכאשר עושים עוגות בחושות (לעקיך, טורט) ויש בעיסה כמות של קמח המחייבת בחלה הרי שיש חובת הפרשת חלה מדין עיסה מבליה רכה שנאפתה בתנור, וכתבו הרבה פוסקים שחובת ההפרשה היא לאחר האפיה ולא מהעיסה ולכן לכתחילה יש להורות להפריש מעוגות בחושות לאחר האפיה.

אלא שיש להוציא את כל העוגות מהתנור לפני ההפרשה ולצרף אותם ע"י כיסוי שיכסה את כל העוגות (כיסוי העגלה שעליה העוגות או השולחן) כדי שההפרשה תועיל לכל העוגות.

וכן יש לנהוג גם כאשר עושים 'מאפינס'.



"איש ההלכה הוא איש המתגעגע ליצירה ולחידוש, לימוד התורה - פירושו: חידושי התורה, "קודשא בריך הוא חדי בפלפולא דאורייתא" - אל תקרא פלפולא אלא חידושא. החידוש אינו מצומצם רק בתחום העיון, אלא מתפשט הוא גם לתחום המעשי, העולם הריאלי. משאת נפשו של איש ההלכה היא לחזות במילוי פגימת הבריאה, כשתסתגל להעולם האידיאלי ותגשם בקרבה את היצירה היותר מעולה ונהדרה. חלום היצירה היא האידיאה המרכזית בתודעתה של ההלכה - אידיאת חשיבות אדם בתור שותף להקב"ה כמעשי בראשית, בתור יוצר עולמות. בכל מגמות היהדות מתגלמת כמיהה זו ליצירה ולחידוש פני העולם. ואם אנו דנים לפעמים על מטרת המטרות של היהדות, על הטילוס של ההלכה בכל גוניה וגילוייה, אסור לנו אז להסיח דעת מהאמור בזה, כי מחזה פלאים של יצירת עולמות הוא חזון אחרית הימים וגישום כל התקוות בעולמו של ישראל".

'איש ההלכה' לרב י.ד. סלובייצ'יק (בסוד היחיד והיחד' עמוד 144)

הרב חיים מרקוביץ

הדלקת נר חנוכה בשדה

- א. הדלקת נרות בפתח הבית - שיטת רש"י
- ב. הדלקת נרות בפתח הבית - שיטת התוספות
- ג. בירור שיטת רש"י
- ד. הסבר שיטת רש"י מקושית הרשב"א
- ה. הסבר מחלוקת הראשונים
- ו. פסיקת ההלכה
- ז. הדלקה, חובת הגוף ולא חובת הבית
- ח. שיטת ה'מרדכי' בחיוב הדלקת נרות במי שנמצא אצל גויים מחוץ לביתו
- ט. גדר ברכת הרואה נר חנוכה
- י. בירור שיטת ה'מרדכי'
- יא. מסקנת ההלכה

יש לעיין בסוגיא זו בשתי נקודות מרכזיות: א. אם בכלל ניתן להדליק נרות שלא ב'בית'.
ב. אם ניתן להדליק נרות רק בכדי שיהיה אפשר לברך את ברכת 'הרואה' נר חנוכה.

א.הדלקת נרות בפתח הבית - שיטת רש"י

בגמרא (שבת כב.):

"אמר רבה נר חנוכה מצווה להניחה בטפח הסמוך לפתח".

נחלקו האמוראים באיזה צד: לדעת רב אחא בריה דרבא מניחה בימין הפתח, ולדעת רב שמואל מדפתי בשם שמואל יש להניח בצד שמאל. והלכה שמניחה משמאל כדי שיהיה נר חנוכה משמאל ומזוזה מימין.

עיקרו של נר חנוכה הוא לשם פרסומי ניסא, על כן במקום שאין בו פרסומי ניסא אין להדליק נרות. עיקרון זה נלמד מדברי רב תנחום בגמרא (שם): "נר חנוכה שהניחו למעלה מעשרים אמה פסולי". ומפרש רש"י שלמעלה מעשרים אמה לא שלטא ביה עינא ואין בזה פרסומי ניסא.

עוד למדנו שעיקר פרסום הנס הוא לרבים, שהרי בגמרא (שם כא.): נאמר שזמן ההדלקה הוא עד שתכלה רגל מן השוק. ונאמר שם עוד:

"תנו רבנן נר חנוכה מצווה להניחה על פתח ביתו מבחוץ. אם היה דר בעלייה מניחה בחלון הסמוכה לרה"ר, ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו".

ומפרש רש"י:

"מבחוץ: משום פרסומי ניסא, ולא ברשות הרבים אלא בחצירו, שבתיהן היו פתוחים לחצר".

הסיבה שאין מדליקין בתוך הבית היא, איפוא, משום פרסומי ניסא, והפרסום לבני הבית בלבד אינו מספיק, לכן יש להדליק בחוץ, אלא שאם כן יקשה מדוע אין להדליק בפתח רשות הרבים, הרי שם יש יותר עוברים ושבים ופרסום הנס גדול. יש להשיב על כך מדברי רש"י בפירושו לדברי רבה שיש להניח את הנרות בפתח הבית בטפח הסמוך לפתח כדי

שיהא ניכר שבעל הבית הניחם שם. על כן אם הבתים פתוחים לחצר, אבל כולם מדליקים בפתח רשות הרבים לא יהא ניכר מי הדליק, לכן יש להדליק בפתח הבית. לפי הסבר זה המשך דברי הברייתא "אם היה דר בעלייה" פשוט: רש"י מפרש שאין לו מקום להניח את הנרות בחצר, כוונתו היא שאין לו כניסה פרטית לביתו מן החצר, לפיכך אם ידליק נרות בחצר לא ידעו מי הדליקם ואם הדר בעלייה הדליק נרות. (וע"ע בב"י או"ח סימן תרעא סעיף ה) למדנו מכך, שעד כדי כך חשוב היכר זה והבחנה זו - מי הדליק את הנרות, עד שעדיף הוא על פרסומי ניסא גדול יותר. לפיכך עלינו לברר יסוד חובה זו מה ענינה ושייכותה לפרסום הנס.

אמנם בספר ראש יוסף (למוהר"י אישקאפא או"ח סימן תרעא, דפוס איזמיר ת"ח) כתב שהטעם שמדליק בפתח הבית ולא בפתח החצר הפונה לרשות הרבים הוא כדי שלא יאמרו שהונחו הנרות שם להאיר הולכים ברחוב ולא בגלל פרסומי ניסא. אך כאמור לעיל מדברי רש"י נראה שהעיקר הוא בגלל ההיכר הנצרך בין הנרות למי שהדליקם. עוד למדנו בגמרא (שבת כג.):

"אמר רב הונא חצר שיש לה ב' פתחים צריכה ב' נרות, ואמר רבא לא אמרן אלא מב' רוחות אבל מרוח אחת לא צריך וכו'. לעולם משום חשדא דבני מתא וזימנין דמחלפי בהאי ולא חלפי בהאי ואמרי כי היכי דבהאי פתחא לא אדליק בהך פתחא נמי לא אדליק". רש"י (ד"ה 'חצר') מפרש שמדובר בבית שיש לו שני פתחים לחצר, וחובת ההדלקה היא שיהא ברור שהדר בבית זה הדליק נרות, ולכן אם יש שני פתחים בצד אחד שבודאי שהעובר שם יראה את הנרות, די שידליק בפתח אחד, אך אם כל פתח נמצא בצד אחר של הבית, יש חשש שמא יעברו רק בצד שלא הדליקו את הנרות ויחדשו בבעה"ב שלא קיים את מצוות חכמים, לכן ידליק בשני הפתחים. וגדר זה המחייב לא רק שידעו מי הדליק, אלא שגם יתקיים בצורה כזו שלא יהא מקום לחשד שמא לא הדליק צריך בירור, שהרי לא מצאנו דבר שכזה בשאר מצוות שצריך אדם לעשותן באופן שיהיה ניכר לכל שעשאן ולא יבואו לחשדו.

ב.הדלקת נרות בפתח הבית - שיטת התוספות

לתוספות, יש שיטה אחרת בכל ענין זה.

את הדין שצריך להדליק בפתח הבית מבחוץ הם מפרשים (כא: ד"ה 'מצווה') שמדובר בפתח החצר הפונה לרשות הרבים, ומסתבר שהטעם הוא שבכך יש יותר פרסומי ניסא. ומפרשים הם (שם) במקביל את הסוגיא של "חצר שיש לה שני פתחים" כפשוטה, שלחצר עצמה יש שני פתחים לרשות הרבים, ולא כרש"י שפירש שבחצר יש בית שיש לו שני פתחים.

התוספות מביאים ראיה לפירושם מדברי רב הונא (שם כג.): "נר שיש לו שני פיות עולה לשני בני אדם". הדבר לא יתכן לשיטת רש"י, שהרי אם פתחי הבתים סמוכים זה לזה, ומניח את הנר בין שניהם, יצא שיהא הנר מצד ימין לפתח אחד ומצד שמאל לפתח השני, והרי קיימא לן שהנר צריך להיות תמיד משמאל. אלא ודאי שמדובר בפתח החצר הפונה לרשות הרבים, ועולה נר זה לשני בני אדם הדרים בחצר.

אמנם רש"י עצמו נשמר מקושיא זו, ובפירושו לדברי רב הונא שם (ד"ה 'שני פיות') פירש שמדובר בנר המיועד לשני בני אדם הדרים באותו בית, שמדליקים שניהם באותו הפתח.

וכתב המהרש"א שהתוספות לא אמרו פירוש זה, משום שלדעתם בסוגית 'המהדרין מן המהדרין' (שם כא: בד"ה 'יהמהדרין') היא, שרק אחד מדליק בבית ולא כל בני הבית. ומכל מקום שיטת התוספות צריכה ביאור, מדוע יש להדליק את הנרות בטפח הסמוך לפתח דווקא, הרי לשיטתם אין צורך בהיכר מי הדליק את הנרות, ומהו כל החשש הגדול לחשד שמא לא הדליק נרות כלל.

ג. בירור שיטת רש"י

נשוב ונעיין בשיטת רש"י. בסוגית טפח סמוך לפתח פירש רש"י (כב. ד"ה 'מצווה להניחה') שמדובר בפתח הנמצא "בחצר או ברשות הרבים", בפשטות הכוונה לבית שפתוח לרשות הרבים ממש, אבל בחכמת מנוח מפרש את דברי רש"י שמדליק בפתח הבית ולא בפתח החצר כך:

"כלומר, אין צריך להניח ברשות הרבים, משום דבחצר דרים הרבה בני אדם ואיכא פרסומי ניסא, אבל כשרוצה יכול להניח ברשות הרבים, וזהו שכתב לקמן 'בחצר או ברשות הרבים'. ועוד לפעמים אינו יוצא אם מניחה בחצר, אם אין דרים שם אלא בני אדם מועטין וצריך להניחה ברשות הרבים".

ודבריו צריכים עיון, שהרי הוא מתעלם ממה שכתב רש"י שצריך שיהא ניכר שבעל הבית הדליק את הנרות, ואם מניח בפתח רשות הרבים לא יהא הדבר ניכר. עוד יש להקשות מדוע צריך היה רש"י לפרש את סוגית נר שיש לו שני פיות העולה לשני בני אדם שמדובר בנוהגים כמהדרין ולא פירש באופן פשוט כתוספות - במי שהדליקו בפתח רשות הרבים. ועוד טוען כנגד דעה זו בחידושי הרב אלעזר משה הורוויץ (שם) ממה שאמרו בגמרא (כא:): שהדר בעלייה מניחו בחלון הפונה לרשות הרבים, והרי יכול להניחו בפתח החצר; על כרחנו שאין להניח בפתח הפונה לרשות הרבים אלא אם כן הבית פתוח לשם.

אלא שלכאורה היה מקום לסייע לדעת היחכמת מנוח' משיטת הר"ן (ט: -י. מדפי הרי"ף) שהסביר את כל הסוגיות הנ"ל כשיטת רש"י, ובסוגית נר שעולה לשני בני אדם הביא תחילה את פירוש התוספות - שמדובר שהדליקו שני אנשים בפתח רשות הרבים, ואח"כ את פירוש רש"י שמדובר בהדלקה בפתח הבית כדרך המהדרין; משמע שניתן להדליק גם בפתח רשות הרבים.

אך גם זה צריך עיון, שהר"ן עצמו פירש את הדין של ההדלקה בטפח הסמוך לפתח כרש"י, שצריך שיהיה ניכר מי הדליקו, וא"כ א"א להדליק בפתח רשות הרבים שהרי שם לא ניכר מי המדליק. צריך, אם כן, לומר שמדובר בחצר שיש בה רק שני אנשים ולא יותר, ולכן מותר להם להדליק בפתח רשות הרבים, שממילא ניכר שכל אחד הדליק. וראה גם בספר 'מועדים וזמנים' (ח"ו סימן פז) שכתב כן.

ונראה לחקור בזה אם החובה היא שיהא ניכר על כל נר לאיזה בית הוא שייך, או שמא יש להדליק רק באופן שידעו שבעל הבית הדליק נרות, אבל אין צורך שידעו אלו הן נרותיו. לכאורה נחלקו בזה רש"י והר"ן: לדעת הר"ן מספיק שיהיה ניכר שבעל הבית הדליק, לכן בחצר שיש בה שני בתים שניהם יכולים להדליק בפתח החצר, שהרי ניכר שכל אחד הדליק. אבל רש"י סובר שצריך שיהא ניכר לאיזה בית שייך כל נר, על כן אם הדליקו שנים בפתח החצר לא ניכר לאיזה בית שייך כל נר וממילא לא יוצאים בזה ידי חובה, ולכן הוצרך רש"י לפרש שמדובר ששנים מדליקים בפתח בית אחד כדרך המהדרין.

ד. הסבר שיטת רש"י מקושית הרשב"א

עוד הקשה הרשב"א על שיטת רש"י מדברי המשנה בבבא קמא המובאים בסוגייתנו (כא): גמל העובר ברשות הרבים וטעון פשתן, ונדלק הפשתן בנר של חנווני העומד ברשות הרבים והדליק את הבירה, החנווני חייב; הוסיף רבי יהודה שאם מדובר בנר חנוכה פטור. מעתה יקשה לשיטת רש"י מדוע פטור, הרי עליו להניח את הנרות בתוך החצר ליד פתח ביתו ולא ברשות הרבים. ולא עוד אלא שרש"י לכאורה סותר את עצמו שבבבא קמא (כב). ד"ה 'בנר חנוכה פטור' כתב: "שמצווה להניחה ברשות הרבים לפרסומי ניסא". ובאמת הריטב"א בחידושו כתב על פי דברים אלו לפרש את רש"י בדומה לפירושו של החכמת מנוח וזה לשונו:

"יומה שפרש"י ז"ל לא מבחוץ ברשות הרבים אלא מבפנים סמוך לרשות הרבים, לאו למיסר בחוץ ממש אתא, כי מנהגם היה להדליק מבחוץ ממש, אלא הוא הדין סמוך לחוץ מבפנים בענין שיכירו בני רשות הרבים".

הנה להריטב"א ניתן להדליק גם בתוך החצר, אבל בתנאי שיהיו הנרות נראים לבני רשות הרבים. ודברים אלו תמוהים מאוד, שהרי דברי רש"י ברור מיללו, החובה היא להדליק בפתח הבית בכדי שיהיה ניכר מי הדליקו, ופרסום הנס הוא לבני החצר ולא לבני רשות הרבים, ולחידושו של הריטב"א אין זכר בדברי רש"י, והדבר צ"ע.

וליישב את שיטת רש"י יש לומר בפשטות שכיוון שחנותו פתוחה לרשות הרבים יכול להדליק שם והרי זה כבית הפתוח לרשות הרבים. מה גם שאז החנות היתה חלק מביתו של האדם; ראה בגמרא (בבא בתרא כט): "האי חנותא דמחוזא דליממא עבידא ולליליא לא עבידא". דהיינו שלא היו דרים בהם בלילות (כמבואר ברשב"ם שם), וממה שכינו זאת 'חנותא דמחוזא' נראה שזה היה מיוחד למקום שם ובדרך כלל היו החנויות מיועדות גם לדירת לילה. עוד ראה בגמרא (סוכה ח): דיון על חיוב סוכה ב'סוכות יוצרים', ומפרש רש"י (שם): "כך היה דרך של יוצרי כלי חרס בימיהן עושין להם שתי סוכות זו לפני זו, מפנימית הוא דר ומצניע קדרותיו, ובחיצונה הוא עושה מלאכתו ומוציא קדרותיו למכור". מבואר בזה שדרך החנויות כך היה: דר אדם בחלקן הפנימי וחלקן החיצון היה משמש לחנות. שוב ראיתי שגם בתוספות הרא"ש (שם) מיישב כך את דברי רש"י, ע"ש.

ה. הסבר מחלוקת הראשונים

על מה שאמרו בגמרא (כא): "מצות חנוכה נר איש וביתו" הקשה הפני יהושע מדוע שונה מצוה זו משאר מצות שהן מוטלות על היחיד, והן חובת הגוף, ואי אפשר לקיימן ע"י שליח ואילו מצות נר חנוכה יוצא ידי חובה בנר לבית. ובשפת אמת (שם) תמה באופן זה:

"ויש לעיין אי המצווה נר אחד בבית כמו מזוזה וכמו נר שבת, דכל שהדליק לשם שבת אף שהדליק מי שיהיה די. ולפי זה אפשר דגם בי בעלי בתים הדרים בבית אחד די להם בנר אחד, והא דאושפיזא משתתף בפריטי י"ל שהוא לעשות המצווה בממונו, אבל מדינא יוצא. או נימא דהמצווה על כל אדם אלא דבעל הבית מוציא כל בני ביתו. אבל אם כן קשיא פשיטא דכל מצווה יכול להוציא חברו".

השפת אמת חוקר האם מצות ההדלקה היא חובת הבית כמזוזה, דהיינו שבבית שאדם דר בו תהא בו מנורה דלוקה בחנוכה, וממילא די מעיקר הדין בנר אחד לבית גם אם דרים כמה אנשים, או שמא חובת היחיד היא, שכל יחיד חייב להדליק נר, אלא שנתחדש בזה שיכול אחד להוציא את חברו, משא"כ בשאר מצוות. ומה שסיים "א"כ קשיא פשיטא

דכל מצווה יכול להוציא חבירו" צלע"ג שהרי כלל פשוט הוא שאי אפשר לאחד להוציא את חבירו ידי חובתו במצוות שבגוף כמבואר בראשונים ואחרונים בהרבה מקומות, ולהיפך זהו עיקר החידוש בכאן.

לעני"ד יש להסביר את מחלוקת רש"י ותוספות לאור חקירה זו. רש"י סובר שגדר המצווה הוא שיהיה לכל בית נר, לפיכך אכן מסתבר שיש צורך שהנר יהא בפתח הסמוך לבית שיהא ניכר שהוא שייך לו, וזהו שכתב רש"י שיהיה ניכר שבעל הבית הדליקו. הטעם לכך שהחובה היא להדליקו מבחוץ הוא אכן משום פרסומי ניסא, אך מכיוון שהחובה מוטלת על הבית אי אפשר להדליק בפתח החצר. מעתה גם מובן מאוד ענין הדלקת הנרות הכפולה מפני החשד: שונה הדבר מכל המצוות שהן עניינן של אדם, שהרי בהן עושה אדם מעשה ומקיים המצווה ודיו, ומה לנו לחשוד אם נטל לולב אם לאו, החושד בכשרים לוקה בגופו, אך כאן הענין שונה המצווה מוטלת על הבית ועניינה דוקא בפרסום - פרסומי ניסא, בפתח הבית. לכן מובן שאם יש פתח שבו אין נרות דלוקים יאמר כל אדם בבית זה לא הדליקו נרות, לכן יש למנוע את החשד ולהדליק בכל פתח.

אבל התוספות סוברים שהדלקת נר חנוכה היא חובתו של היחיד, אלא שנתחדש בכאן שיכול בעל הבית להוציא ידי חובה את בני ביתו, ואורח יכול להשתתף בפרוטה וכד'; אלא שקבעו חכמים להדליק בפתחי הבתים משום ששם יהיה יותר פרסומי ניסא, אך לא משום שזו חובת הבית. לכן מובן שפיר מדוע לשיטתם יש להדליק בפתח החצר ולא בפתח הבית - שהרי שם יהא יותר פרסומי ניסא. והטעם להדלקה בטפח הסמוך לפתח י"ל שזה משום הטעם שנימקו בגמרא שם כדי שתהיה מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל, וזה שייך אם החנוכה סמוכה לפתח, משא"כ אם היא מרוחקת ממנו, אין זה נקרא שהוא מסובב במצוות.

אלא שא"כ יש להקשות מדוע סוברים התוספות (כא: ד"ה 'והמהדרין') שהנהגת המהדרין מן המהדרין היא שבעל הבית מדליק עבור כולם ולא שכל אחד ואחד מדליק לעצמו כשיטת הרמב"ם, הרי שיטתם היא שהמצווה חלה על היחיד. זאת תירצו התוספות עצמם באומרם שא"כ לא יהא ניכר מספר הימים מאחר שיחשבו שמספר הנרות הוא מספר האנשים בבית. בזאת גם אפשר ליישב את קושיית הפני יהושע מדוע במצווה זו יכול אדם להוציא את חבירו משא"כ בשאר מצוות, והתשובה פשוטה משום שכך ניכר טפי מספר הימים. וראה עוד מש"כ בישוב קושיא זו בערוך השלחן (סימן תרעא סעיף יז).

ו. פסיקת ההלכה

הטור (סימן תרעא) פסק הלכה כשיטת התוספות שמדליקים על פתח החצר, ובתחילת הסימן כתב את דין ינר שיש לו שני פיות שעולה לשני בני אדם, אך לא פירש במה מדובר. הבי"י כתב לפרשו כשיטת רש"י, אבל הבי"ח טוען שהטור סובר כתוספות, שעולה לשני אנשים שגרים בחצר ומדליקים יחד בפתח החצר, ובאמת כך מסתבר, שהרי הטור סובר כשיטת התוספות. בשלחן ערוך (סימן תרעא סעיף ה) נפסק כשיטת התוספות, ובסעיף ג כתב בסתמא דנר שיש לו שני פיות עולה לשני בני אדם. המגן אברהם (ס"ק ב) הביא את פירוש רש"י, וזה לפי מה שבבי"י פירשו כן. אלא שזה צריך עיון מדוע נטו הבי"י והמג"א מפירוש התוספות הרי השו"ע בעצמו הכריע כמותם; ולא עוד אלא שסתירה פנימית יש בזה, שהרי בסעיף ב פסק השו"ע כשיטת התוספות שלהמהדרין מן המהדרין בעל הבית מדליק עבור כולם, וא"כ לשיטתו בכה"ג רק אחד מדליק. והדבר צ"ע.

אלא שכמובן אין בזה נפקא מינה להלכה, שהרי ודאי שהתוספות מודים שגר שכוזה שהודלק לשני בני אדם הנוהגים כדעת המהדרין שעולה לשניהם, ורק פירוש הנושאי כלים להשו"ע הוא שתמורה.

ומכל מקום עולה להלכה שיש להדליק נרות בפתח החצר הפונה לרשות הרבים ולא בפתח הבית, משום ששם יש יותר פרסומי ניסא. לכאורה נראה שבבניני דירות יש להדליק בכניסה לבנין שזהו פתח החצר, ולא בפתח הבית וגם לא בחלון, וצ"ע המנהג הרווח בצבור להדליק בחלונות הבית.

בנוהג זה כבר התקשו האחרונים, והסביר בעל ערוך השלחן (או"ח סימן תרעא סעיף כד) שמכיוון שתקופה זו היא תקופת החורף, הדרך היחידה שניתן להדליק בחוץ היא ע"י שנדליק את הנרות בתוך תיבת זכוכית וכולי היא לא אטררוהו רבנן, ועוד שבוזה לא יהיה היכר כל כך שהדבר נעשה לשם מצוה, וגם לא יתנו לעשות כן בכל המקומות. אלא שהסבר זה תמוה ביותר, שהרי גם בארץ ישראל תקופה זו היא תקופת החורף, ואף כאן אי אפשר להדליק את הנרות אלא בכלי זכוכית, ואם בכל זאת עיקר הדין להדליק בחוץ, על כרחך שכן אטררוהו חכמים להדליק באופן זה. וכן שני הסבריו הנוספים בודאי שבימינו אינם תקפים, שהרי ישנה ממילא תאורת רחוב, וניכר בבירור שההדלקה היא לשם מצוה, ובודאי גם שאין מי שמונע את האנשים מלהדליק בחוץ.

וראה עוד בספר 'נמוקי אורח חיים' (להגה"ק ממונקאטש סימן תרעא ס"ק א) שכתב שלסבו בעל היבני יששכר' היה כלי מזכוכית לנר חנוכה ושמר אותו לזמן ביאת המשיח ולא רצה להדליק בו, וכתב הטעם לזה שמכיוון שודאי בכל מקום אי אפשר להדליק בלי כלי זה, שהרי יכבו הנרות מהרוח, היו צריכים הפוסקים להזכיר זאת, אך לא הזכירו כן, משמע שניתן להדליק בבית, והוסיף:

"וא"ת שבאמת צריך להדליק מבחוץ בכלי זכוכית, י"ל בדברי הלכות קטנות למהר"י חאגיז ז"ל אם רואים זקן או ת"ח דרך זכוכית, והכי נמי בנר חנוכה יש להסתפק לפי זה כיון שנתקן לראותו" בלבד, אם הוי זה ראייה דרך הזכוכית או דילמא כיון שרואין האור דרך הזכוכית הוי פרסומי ניסא, וצ"ע."

ובאמת בימינו ברור שהוכרע ספק זה שהרי כל היראים מדליקים בפתחי הבית בכלי זכוכית ואינם חוששים לספקו של מהר"י חאגיז, וא"כ עדין צריך ביאור מנהג העולם להדליק בחלונות ולא בפתחי הבתים.

ברם לפי מה שבארנו בשיטת התוספות שהיא שנפסקה להלכה ניחא, משום שיש לומר בכאן דבר נוסף: שהנה יש לחקור במה שהצריכו חכמים להדליק בפתח הבית אם זה משום שיש להדליק בפתח דווקא, או שמא ההדלקה בפתח היא רק משום ששם יש יותר פרסומי ניסא לרבים, שכל העוברים ושבים רואים את הנרות. ובאמת זו נפקותא נוספת בין רש"י והתוספות לפי מה שבארנו לעיל: לשיטת רש"י שחובת ההדלקה היא מן החובות המוטלות על הבית נראה שיש דין להדליק בפתח הבית דווקא, שזהו המקום המייצג יותר מכל את הבית. אבל לשיטת התוספות שחובת ההדלקה היא חובת הגוף נראה שמה שקבעו חכמים להדליק בפתח הוא רק משום שזהו המקום שבפשטות יש יותר פרסומי ניסא, אבל אם יהיה מקום שיש בו יותר פרסומי ניסא, כגון במקום שפתח החצר פונה לרחוב צדדי, אך יש לבית חלון לרחוב ראשי, יש מקום לומר שידליק בחלון. ול דיון הגמרא אם מדליק בצד ימין של הפתח או שמאל הוא רק במקום שמדליק בפתח, אבל אין ללמוד מזה שיש דין הדלקה מסוים בפתח גופא.

לפיכך ניחא במקצת מנהג העולם, אם מדליקים במקום שהפרסום לרבים לכל הפחות שווה לפרסום שיווצר מהדלקה בפתח החצר, וכל שכן אם יש שם יותר פרסומי ניסא.

ז. הדלקה, חובת הגוף ולא חובת הבית

המסקנה שעולה מבידור זה היא שחובת ההדלקה להלכה היא חובת הגוף, וממילא בכל מקום שנמצא חייב בהדלקה, גם אם אינו ישן בבית. שוב מצאתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן כט) שהכריע כן, אמנם מנימוקים וטעמים אחרים ע"ש, וז"ל בהכרעתו:

"ולדעתי נראה להסביר דכוונת הברי"ח היא בכזאת, כי חיוב הדלקת נר חנוכה הוא חיוב מוטל אקרקפתא דגברא מבלי שיהא קשור בהחפצא, ושונה היא מצוה זאת בזה גם ממצות מזוזה, דמצות מזוזה אע"פ שחובת הדר היא אבל החיוב קשור עם חפצא, דהיינו עם שיעור בית שדר בו ובעינן שיהא ע"ז שם בית, ובלי זה ליכא חובת הדר, אבל משא"כ מצות הדלקת נר חנוכה דהמצוה קשורה רק עם גוף האדם ובהיכא שנמצא חייב להדליק ומסתבר שאפילו אם אחד יקבע לו מטה בפנה אחת מפנינות הרחוב וישן ויאכל שם שג"כ יהא חייב להדליק על ידו ובסמוך נר חנוכה ואעפ"י שאין לו בית כלל.

ולזאת בהכרעת ההלכה בזה נלענ"ד שחייבים להדליק נ"ח כשישנים בחוץ על פני השדה, ועל אחת כמה כשישנים באהל, בלא קירוי שחייבים להדליק אפילו בהיקף מחיצות בלא קירוי [או בחפירות] ולהשים הנרות בעשישית שלא ינשב הרוח ויכבה וממילא גם לברך, וזה עדיף גם מלהסתמך על מה שמדליקים בבית (למי שיש לו), כי זהו גדר עיקר המצוה ופרסומה, לראות נר חנוכה דולקת".

אמנם הרב פרנק ('מקראי קודש' לחנוכה סימן יח) סובר שר נר חנוכה הוא חובת הבית, ומציין לתוספות (סוכה מו. ד"ה 'הרואה') שם נאמר "שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצווה" ועל כן תיקנו ברכת הרואה, ולדעתו גדר בית בזה הוא כגדר בית לענין מזוזה. והוסיף את משי"כ בשו"ת מהרש"ם (חלק ד סימן קמו) שקרונות רכבת או ספינות של ימינו נחשבים כבית ויש להדליק בהם נרות. אלא שלפי מה שכתבנו נראה ברור שהכרעת השו"ע כדעת התוספות בנוגע למקום הדלקת הנר היא לא כך, והתוספות בסוכה אינם מסכימים בזה עם התוספות במסכת שבת, וביותר שאין הכרח לפרש כך בדעת התוספות שם, שהרי התוספות לא כתבו שמי שאין לו בית פטור מן המצווה, אלא שיש אנשים שאין להם בית ועל כן אינם יכולים לקיימה, ואולי חוסר היכולת הוא רק בגלל שאין להם עששית וכדומה, אך אין זה משום שהם פטורים בעצם מהדלקת הנר. ומכיוון שגם מדברי התוספות בסוכה אין הכרח לומר שחובת ההדלקה תלויה בבית, ממילא קמה וגם ניצבה ההוראה שחובה זו היא חובת הגוף, וכהכרעת הציץ אליעזר, וגם מי שאינו בבית חייב בהדלקה אם לא מדליקים עליו בביתו.

ח. שיטת ה'מרדכי' בחיוב הדלקת נרות במי שנמצא אצל גויים מחוץ לביתו

עוד יש לדון בענינין מכיוון נוסף. כתב הבית יוסף (או"ח סימן תרעז סימן ג) בשם הארחות חיים (סימן יג) שמי שהלך לכפר שאין בו יהודים ולן שם בחנוכה, אע"פ שאין לו בית מיוחד, שמענו שהר"ר משולם היה נוהג להדליק ולברך זכר לנס. הנה הדין הוא שמי שמדליקין עליו בביתו יוצא בזה ידי חובה ואינו צריך להדליק, אלא שאם יש לו בית מיוחד צריך להדליק מפני החשד (או"ח שם סעיף א), ומחדש רבנו משולם שגם אם פטור

משום שאין לו בית מיוחד חייב להדליק זכר לנס. כן כתב גם הרמ"א בדרכי משה (שם ס"ק ג) בשם הכלבו (חנוכה סימן מד), וכן דעת ריא"ז כמובא בשלטי גיבורים (שבת י. מדפי הרי"ף ס"ק א) והוסיף טעם "שהרי אין הנס מפורסם אצלנו", חיוב זה צריך בירור והרחבה, שהרי סוף סוף כבר יצא ידי חובה בהדלקת ביתו. ועוד יש לעיין בשיטה זו אם גם מי שלן תחת השמים בכלל זה.

ממשיך הב"י וכותב בשם הארחות חיים:

"מי שבא בספינה או שהוא בבית גויים מדליק בברכות ומניחה על שולחנו. ולא דמי לאכסנאי דאמרינן דאי מדליקין עליה בגו ביתיה לא בעי לאשתתופי, דשאני התם שיש פרסום הנס בהדלקת אושפיו, וכ"כ המרדכי (שבת סימן רסז)".

המעייין בדברי המרדכי המצויינים בזה ימצא חידוש גדול: הנה בגמרא (שבת כג.) למדנו שגם מי שרואה את הנרות חייב לברך את ברכת שעשה ניסים, ומבאר רש"י (שם ד"ה 'הרואה') את גדר החיוב:

"ומצאתי בשם רבנו יצחק בן יהודה שאמר משם רבנו יעקב דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק בביתו עדיין או ליושב בספינה".

וכן מופיע הדבר בסדור רש"י (סימן שיז). פשטות הדברים מורה שחיוב הברכה חל על מי שעדיין לא יצא ידי חובתו, אע"פ שיתכן שיחזור אח"כ לביתו וידליק שם. ובתשובות רש"י (מהד' אלפנבין סימן רצא) הלשון היא: "כגון שאין בדעתו להדליק בביתו, או כגון שהיה הולך בספינה או שהיה עובר בדרך שלא היה יכול להגיע לביתו קודם ההדלקה". וכן בשבולי הלקט (סימן קפה). לשון זו אינה ברורה כל צרכה אם כשיגיע לביתו יהיה חייב להדליק שוב בברכה אם לאו, אך מכל מקום זה ברור שמי שכבר יצא ידי חובה בהדלקת בני ביתו אינו מברך. כמו כן לא נתברר כאן אם חייב לראות את הנרות או שמא רק אם במקרה ראה חייב לברך, אבל אינו חייב לראותן.

המרדכי מוסיף ומחדש שני חידושים: א. יש חיוב לראות את הנרות ב. גם מי שיצא ידי חובה בהדלקת בני ביתו חייב לראותן. זה לשונו:

"לקמן מסיק קא מדליקי עלאי בגו ביתאי, ומכל מקום צריך לראות כדאמר בסמוך: הרואה, יומא קמא מברך ב' מכאן ואילך א'. וכן אומר ר"י שנהגו בני אדם שהיו הולכין בגייר"ש ביריד, ולא היה דר יהודי באותה עיר, ומדליקין בבית הנכרי".

מבואר בזה שיש חיוב גמור לכל הפחות לראות נר חנוכה, ועל כן גם מי שהדליקו עליו בביתו חייב בכך. (עיין בבגדי ישע שם ס"ק ג המסביר כיצד המרדכי מדייק כן בגמרא.) אבל הרשב"א (בחידושו) והר"ן (שבת י. מדפי הרי"ף ד"ה 'אמרי') חולקים על המרדכי, וזה לשון:

"ומסתברא דלא הוזקקה ברכה זו אלא למי שלא הדליק ולא הדליקו עליו בתוך ביתו ואינו עתיד להדליק הלילה. הא לאו הכי לא. שלא מצינו יוצא במצוה שיתחייב לחזור ולברך על הראיה".

סיום דברי הר"ן אכן מעורר קושיא גדולה על המרדכי, כיצד יתחייב לראות ולברך אם כבר יצא ידי חובה במה שהדליקו עליו בביתו.

ט. גדר ברכת הרואה נר חנוכה

והנה התוספות (סוכה מו. ד"ה 'הרואה') והרא"ש (בתוספותיו שם) מסבירים בשני אופנים מדוע חייבו חכמים לברך גם על ראיית הנרות בלבד:

"משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה".

מסקנתם היא שטעם הראשון מובן יותר, שהרי על הטעם השני יש להקשות ממצות מזוזה, שלא מצינו שתקנו חכמים דרך לקיים המצווה למי שאין לו בית. אך מכל מקום ברור לפי טעם זה שברכת הרואה מיועדת רק למי שלא יצא ידי חובתו. אלא שלא נתבאר בדבריהם אם מי שאין לו בית חייב עכ"פ לראות את הנרות, או שרק אם במקרה ראה מברך. לפי הטעם הראשון אי אפשר להכריע אם הברכה שייכת גם במי שכבר יצא ידי חובה במי שהדליקו עליו בביתו; וגם יש להסתפק אם חייב לראות את הנרות או שמא תלוי הדבר אם ראם במקרה, ובוה נחלקו האחרונים: המגן אברהם (סימן תרעז ס"ק א) כתב שממה שהתוספות לא כתבו בפשטות שר נר חנוכה שונה ממצות מזוזה בכך שיש מצוה לראותו, מוכח שלדעתם אין בזה מצוה מיוחדת. אבל החתם סופר (בחידושו לשת כג. ד"ה 'והיכן') כתב שזו גופא כוונת התוספות שמשום חביבות הנס יש מצוה מיוחדת לראות את הנרות.

בביאור הענין נראה לומר כך: בחנוכה אנו מציינים שני ניסים, נס פך השמן וניסי המלחמה ביוונים; על ניסי המלחמה אנו מודים באמירת על הניסים בתפילה, וגם ההלל מכוון לכך, כפי שלמדנו בגמרא (מגילה יד.). שעל נס של הצלה אומרים הלל, וגם אם לכתחילה לא רצו היוונים להשמיד אותנו מ"מ מכיון שנכנסו לקשרי מלחמה עמם בוודאי שהיתה שם סכנת נפשות לעם והיה זה נס של הצלה. מאידך על נס פך השמן אנו מודים בהדלקת הנרות, כך תקנו חכמים להודות לה' - לעשות מעשה המזכיר את הנס.

מעתה מי שאין לו בית ואינו יכול לקיים את המצווה (לפי שיטת תוספות זו) האם יתכן שלא יוכל להודות על הנס?! לכן תקנו חכמים ברכת הרואה שגם ע"י הראיה בלבד יכול לברך ולהודות. מסתבר אם כן שזו חובה גמורה, כפי שחייב כל אדם להודות לה' בהדלקת הנר בפתח ביתו, כך חייב מי שאין לו בית להודות לה' על ידי ראיית הנרות. והטעם שתיקנו כן דווקא בנר חנוכה הוא משום חביבות הנס. (השווה גם עם לשון הרמב"ם הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאוד, וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הניסים שעשה לנו").

לפי הסבר זה משתלבים שני טעמי התוספות לטעם אחד: התקנה נתקנה **בעבור** מי שאין לו בית, **והטעם** לתקנה הוא משום חביבות הנס. מיהא עולה מהסבר זה שהתוספות סוברים כהרשב"א והר"ן שמי שיצא ידי חובתו אינו צריך לברך ברכה זו, ומי שאין לו בית חייב בה. אלא שיש לעיין אם אין נרות לראות אם מחוייב להדליק נרות לעצמו ויברך עליהם ברכת הרואה בלבד.

ובשיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק (למסכת סוכה שם) כתב בדעת התוספות שאלו שני תירוצים נפרדים, והוסיף לבאר את ההסבר הראשון של חביבות הנס "כי דווקא בנר חנוכה מהווה פרסום הנס חלק מגוף המצוה, ולפיכך מדין פרסום הנס יש קיום מצוה בראיה הנרות". ויסוד סברא זו כבר מובאת בשדי חמד (ח"ח מערכת חנוכה אות ג) בשם הג"ר שלמה הכהן מוילנא, שעיקר המצוה הוא משום פרסומי ניסא ועל כן מדליק בפתח הבית כדי שהכל יקלסו לה', וכיון שהוא ג"כ מן הרואים יש לו חלק במצוה ועל כן שפיר מברך. מתוך כך הוסיף והוציא חידוש גדול לדינא, שאם רואה נרות שדלקו כבר חצי שעה אין מברך.

אלא שסברא זו צריכה עיון, שהרי בפשטות המדליק אכן מפרסם את הנס, כלשון הרמב"ם (שם פרק ג הלכה ג) "ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס", אבל הרואה אינו מפרסם את הנס, אלא שאצלו התפרסם הנס, והוא בראיתו מקיים את ההודאה עליו.

י. בירור שיטת ה'מרדכי'

מעתה נכונים אנו להבין את דעת המרדכי הסובר שגם מי שכבר יצא ידי חובה במה שהדליקו עליו בתוך ביתו חייב בראיית הנרות: לפי מה שנתבאר עולה שני דינים מתקיימים בהדלקת הנר: פרסום הנס וחובת הודאה. פרסום הנס נעשה בהדלקה בפתח הבית. מכיוון שעיקר המצוה הוא במה שמתפרסם ברבים ענין הנס ע"י הנרות, יוצא ידי חובה גם כשאשתו מדליקה עליו, שבכך מתפרסם הנס בדיוק כפי שהיה מתפרסם אם הוא עצמו היה מדליק. בזה מובן מדוע יכול לצאת ידי חובה ע"י שליח מה שלא מצינו בזה בשאר המצות, שבכאן גדר המצוה הוא בתוצאה, בפרסום, וזה שייך גם בשליח.

חובת ההודאה היא חובת האדם עצמו כלפי רבש"ע, ובכל מקום שהוא צריך להודות לה', ובזה כמובן אי אפשר לצאת ידי חובה בהודאת אחר לה'. לכן סובר המרדכי דאדם אכן יוצא ידי חובת פרסומי ניסא במה שמדליקים עליו בתוך ביתו, אבל ידי חובת הודאה לא יצא, ועל כן חייב לראות את הנרות כדי שיוכל לקיים את המצוה. בזה מיושבת כמובן קושיית הר"ן שלא מצינו מי שיוצא ידי חובה שיהא חייב בברכה.

ומצאתי שכבר עמד על כך הבי"ח (סימן תרעו סעיף ג) התמה על החולקים על המרדכי:

"ותימה דמה שמדליקין עליו בביתו אינו בא אלא לפטור אותו מחיוב המוטל על ממונו להדליק נרות לפרסם הנס ברבים, אבל ההודאה על הנס וברכת שהחיינו הוא החיוב על גופו ומזה לא נפטור כשמדליקין עליו, אם לא שעמד שם וענה אמן".

ובמאירי (שבת שם, הביאו גם בביאור הלכה תרצב, א ד"ה שהחיינו) כתב עוד שנראה שמי שנמצא במקום שגם אינו יכול לראות את הנרות שיברך שעשה ניסים ושהחיינו בכל אופן, משום שחובת ההודאה היא חובתו של אדם בכל מקום ובכל עת. ובאמת גם המגיד משנה (שם הלכה ד) כתב שגם הרמב"ם סובר כהמרדכי, והדברים מתאימים.

דבר זה שבעצם הראיה של הנרות יש הודאה על הנס, אנו אומרים כל פעם בהדלקת הנרות ככתוב במסכת סופרים (פרק כ הלכה ו לפי נוסח הטור סימן תרעז):

"הנרות הללו שאנו מדליקין וכו' ואין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד, כדי להודות ולהלל לשמך הגדול על נפלאותיך ועל ניסידך ועל ישועתיך".

(על פי זה יש להבין גם את מה שכתב המהרש"ל בתשובה (סימן עז, הביאו המשנה ברורה תרעה ס"ק ט) שסומא חייב בהדלקת נר חנוכה, דהיינו טעמא שבהדלקה יש את פרסום הנס לאחרים, ואין נפק"מ את הוא רואה את הנרות אם לאו, שראיתו נוגעת רק למצות ההודאה ולא למצות פרסום הנס).

אבל הפרי חדש (סימן תרעז ס"ק ג) כתב:

"פשיטא דליכא חיוב על ראיית נר חנוכה, ולישנא דגמרא הוי הרואה מברך שתים ולא קאמר דחייב לראות. ואפילו אי בעו להדליק בלא ברכה כדי לברך הב' ברכות האחרות שהן שעשה ניסים ושהחיינו לאו מילתא היא, דכיוון דלא מחייבי להדליק הוי ליה נר הרשות ולא נר מצוה והוי ברכות לבטלה, והכי נקטינן".

אמנם לפי מה שכתבנו עולה שיש חיוב לראות, וכל המחלוקת בין הראשונים היא באדם שכבר יצא ידי חובה, אבל מי שלא הדליקו עליו בביתו נראה בפשטות שחייב לראות, וכ"כ הנצי"ב בהעמק שאלה (סימן כו ס"ק ו):

"והא פשיטא דמי שאין לו כלל אפילו להשתתף דמצוה למחזי ולברך כדי לזכור הנס, אלא שאם כבר הדליקו עליו ויצא ידי חובת הדלקה, בהא פליגי אי נפטר ג"כ ממצות ראייה או לא".

גם דיוקו של הפר"ח מדברי הגמרא ניתן לדחות כפי שהסביר ה'בגדי ישעי' (המצויין לעיל). ועולה מכך שאכן חייב אדם זה שלא הדליקו עליו לראות נרות, ואם אין לו יהיה חייב להדליק נרות בכדי שיוכל לברך עליהן לכל הפחות את ברכת הרואה. (כ"ש לפמשי"כ לעיל שחובת ההדלקה להלכה אינה תלויה בבית וחייב להדליק בכל מקום שנמצא אם לא הדליקו עליו בביתו.) אלא שיש לציין שבתוספות הרי"ד (שם) הלשון היא שחייב לברך "מפני שראה" ומשמע קצת כהפר"ח, אך מכל מקום אין בדיוק זה בכדי לסמוך ולהכריע כהפר"ח.

יא. מסקנת ההלכה

השו"ע (סימן תרעו סעיף ג) פסק שלא כדעת המרדכי, שאם הדליקו עליו בביתו אינו צריך לברך, מאידך בסימן תרעז (סעיף ג) כתב בסתמא בשם יש אומרים שצריך לברך, והעירו בזה האחרונים, וראה בשער הציון (סימן תרעז ס"ק כא) מש"כ ליישב בדוחק בשם המאמר מרדכי. מכל מקום הרמ"א (סימן תרעז) כתב שנוהגין כהמרדכי, וכן דעת מהרש"ל (בתשובה סימן פה), ב"ח (סימן תרעז), שלי"ה (מסכת תמיד, נר מצוה), ערוך השלחן (סימן תרעו סעיף ז) ועוד. אבל המגן אברהם (שם ס"ק א), הטי"ז (שם ס"ק ז) ומשנה ברורה (שם תרעו ס"ק ו) כתבו שיש בזה ספק ברכות ולא יברך.

ונראה שאם אין מדליקין עליו בביתו חייב לראות לכל הפחות את הנרות, גם אם לא נמצא בבית, לפי מה שכתבנו לעיל להוכיח שחובת ההדלקה אינה תלויה בבית כלל.

לכן נראה לענ"ד שחיילים שנמצאים בשטח ואין מדליקין עליהם בבית (כמחלוקת הפוסקים הידועה ביחס לבחורי ישיבות) חייבים להדליק ולברך, ואם יכולים להתכנס ולהתפלל שם תפילת ערבית מה טוב, שאז אפשר ויהיה לזה גם דין של בית הכנסת שמדליקין בו ג"כ נרות.



הרב חנן לוי

הכנסת מחסנית לנשק בשבת

לעילוי נשמת בתי היקרה רבקה רחל ע"ה

שאלה

תשובה

- א. שיטות הראשונים בעייל שופתא בקופינא דמרא
 ב. דין מיטה של פרקים, כוס של פרקים, והכנסת מחסנית לנשק
 סיכום

שאלה

האם מותר לחייל להכניס מחסנית לנשק בשבת במקום שאינו פיקוח נפש גמור, כגון שומר ב.ש.ג. של בסיס עורפי. או עדיף שיכניס את המחסנית לנשק לפני שבת?

תשובה

שאלה זו ניתן לדון בה מארבעה צדדים:

- א. מצד דין 'בנין וסתירה' בכלים, האם קיים או לאו.
 ב. מה הדין ב'יתוקע' במקרה זה.
 ג. האם כשזה מתקיים רק לאותה שבת או אפילו לאחר שבת.
 ד. האם מספיק די בכך שזה 'מעשה אומן' כדי לחייב, או שגם צריך חוזק.
 במאמרינו זה נדון רק בשני הצדדים הראשונים, באחרונים נדון אי"ה בפעם אחרת.

א. שיטות הראשונים בעייל שופתא בקופינא דמרא

מצינו בגמרא (שבת קב.):

"עייל שופתא בקופינא דמרא. רב אמר משום בונה, ושמואל אמר משום מכה בפטיש".

"עייל שופתא בקופינא דמרא". שופתא הוא יתד קטן שתוחבין בתוך בית יד, כאשר הבית נמצא בקופינא דהיינו בטבעת ברזל, אצל הנקב דמרא שהוא מגרפה או מעצד. היינו מצד הדימוי למחסנית, זה מכשיר מאוד דומה.

ממהלך הסוגיה עולה שזו הדוגמא הרחוקה ביותר מבונה. ובפשטות עולה מהסוגיא ששמואל למד לאסור מצד 'מכה בפטיש', ורב למד לאסור הן מצד 'מכה בפטיש' והן מצד 'בונה'¹, אף שאין בזה דרך בנין ואינו דומה לבנין.

רבינו חננאל (שבת קג: ד"ה 'הבונה') הסיק שמחלוקתם היא שרב סובר יש בנין בכלים, ושמואל סובר שאין בנין בכלים. הוא מביא את הגמרא (שבת מז.) ומסיק שרבנן, היינו רבי אבא ורב הונא נבריה דרב חייא ורב חמא, למדו שם שהאיסור הוא מצד בונה, ומסיק להלכה כרב. וה"ה בימיטה של טרסיים ובימיטה גלילתנא.
 רש"י (שם מז. ד"ה 'חטאת') אומר:

¹ כך הבין המנחת חינוך (סימן כה ס"ק ד) בדעת רב.

"הוא תחילתן וגמרו ונמצא עושה כלי וְחַיִּיב מְשׁוּם מַכָּה בְּפִטְיֵשׁ אֵב לְכָל גּוֹמְרֵי מַלְאכָה וְלֹא מְשׁוּם בְּנִין דַּאִין בְּנִין בְּכָלִים".

במהלך הסוגיא שם דן רש"י מצד 'מכה בפטיש' גם לדעת רב ולא העיר דבר שזה בעצם מצד 'בונה', וכן למד בסוגיה בביצה (כב. ד"ה 'אין תורת בנין בכלים'). היינו שרש"י הבין בפשטות הסוגיא ש'תוקע' חייב מצד 'מכה בפטיש'. העולה מדברי רש"י שלמד שיש רק מלאכת 'מכה בפטיש' בכלים, הוא שלפי הסוגיא בשבת מז: עולה שלדעת האמוראים, רב הונא בריה דרב אחא ור' חייא ושמואל, יש 'תוקע' במכה בפטיש.

היראים (סימן רעד [קב]) אומר שמכמה סוגיות מצינו שאין בנין וסתירה בכלים: "שופתא בקופינא דמרה- רב אמר משום בונה ושמואל אמר משום מכה בפטיש. אלמא סבירא ליה לרב יש בנין בכלים ואם יש בנין יש סתירה לחדא טעמא הוא כדאמרינן בעל הכלים וא"כ קשיא דרב אדרב הא לא קשיא הבונה פירוש מרה זו מחוסרת בנין בחיסרון שופתא הלכך אין בו איסור משום מכה בפטיש, שאין איסור מכה בפטיש אלא בדבר שאינו מחוסר בנין. הכאת פטיש היא לאחר גמר בנין, וכן אמר רב משום בונה לומר שיש חיוב בונה בדבר. דהא אין בנין וסתירה בכלים ולא אמר משום בונה אלא להסירו מטעם מכה בפטיש שהוא לאחר בנין, שלעולם בחסרון בנין לא תהיה מלאכת מכה בפטיש פירוש בקצרה משום בונה, אין בדבר אלא טעם בונה ומאותו טעם אין כאן חיוב דאין בנין בכלים".

העולה מדבריו הוא שיש כאן הגדרה למושג 'מכה בפטיש' שהוא יהיה תמיד לאחר מעשה הבניין, וכל דבר שמוגדר כ'בנין' (אפילו אם למעשה פטורים על כך כגון בכלים) לא שייך להגדירו כ'מכה בפטיש'. ולמרות שלא ברור מה פסיקתו של היראים בכל מקרה נראה שעכ"פ יאסור מדרבנן.

שיטת התוספות (שבת קב: ד"ה 'האי מאן') היא שבמקום שתוקע בחוזק, הרי ששי בנין בכלים כמו בקרקע:

"אע"ג דקי"ל אין בנין בכלים? אור"י דהיינו דווקא בהחזרת בתי תריסין או במנורה של חוליות, אבל בנין גמור מיחייב בכלים כמו בקרקע. כדאמרי' בס"פ כירה (לעיל דף מז.) גבי מטה של טרסיים אם תקע חייב חטאת ומחזיר קני מנורה חייב חטאת, וקרן עגולה, ואין חילוק בין כלים לקרקע אלא במקום שאין חיזוק ואומנות, דבכלי לא חשיב בנין ובקרקע חשיב בנין".

הרמב"ם (הלכות שבת פרק י הלכה יג) פוסק:

"המכניס יד בקרדום בתוך העץ שלו חייב משום בונה".

המנחת חינוך (שם הערה 1) כתב בדעת הרמב"ם שחייב גם מצד 'בונה' וגם מצד 'מכה בפטיש', ומה שהרמב"ם לא ציין את 'מכה בפטיש' כי זה דרכו כמה פעמים בהלכות שבת

שלא הביא דחייב שתיים אף שסבר כן. ונראה שיש להוכיח זאת מדברי הלחם משנה² (שם פרק י הלכה יד) שכך למד ב"העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולין" שחייב שתיים. דעה זו היא בניגוד לדעה של המרכבת משנה המוכיח מהירושלמי (שבת פרק ז הלכה ב) שכל מלאכה שיש לה סימוכין מאב מלאכה מסוים, אין לחייב עליה מצד 'מכה בפטיש'.³

שיטת הפני יהושע (שם קב: ד"ה 'עייל שופתא') שונה משיטת המנחת חינוך שחייב שתיים, והוא מחלק בין שני מצבים. היכן שתחילתו וסיומו באין כאחד חייב, בזה רב חייב מצד 'בונה' ושמואל חייב מצד 'מכה בפטיש'. והיכן שיש שני שלבים, היינו צריך גם ליפות את הכלי, חייב גם מצד 'בונה' וגם מצד 'מכה בפטיש'. וכן סובר ה'מרכבת המשנה'.

שיטת המאירי (שם ד"ה 'העושה נקב') בסוגייתנו - כתוצאה מהסתירה בדברי רב- היא לחלק בין בנין כלי לעשייתו ברגע, שעשית כלי ביצירתו המצריכה מעשה אומן, על זה הוא חייב. וברגע שהחזרת כלי לקדמותו היינו ע"י מעשה הדיוט, אסור מדרבנן שמא יתקע. והוסיף המאירי וכל זה בכלים מסוימים שמנאם בפרק כירה. משמעות דברי המאירי הם כתוספות וכר' חננאל - לפסוק כרב.

ב. דין מיטה של פרקים, כוס של פרקים, והכנסת מחסנית לנשק

הטור (או"ח סימן שיג) מביא בשם מהר"ם מרוטנבורג:

"וראיתי כתוב על שם הר"ם מרוטנבורג דה"ה כוס של פרקים אסור להחזירו, א"כ יהא רפוי".

ומעצמו הוא אומר:

"ונרא' דכוס אין דרך להדקו כל כך, ושרי בכל ענין".

האם כוונת הטור לחפצא של הדבר, היינו שגם אם הידקת את הכוס כיון שאין דרכו מותר, או מצד פעולת האדם!?

השולחן ערוך (שם סעיף ו) בענין כוס של פרקים - הביא את דעת הטור ברישא, ודעת המהר"ם בתור יש מי שאומר. ובלשונו:

"מיטה של פרקים אסור להחזירה ולהדקה ואם תקע חייב חטאת ואם היא רפוייה מותר לכתחילה וכוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת, ויש מי שאומר שדין הכוס כדין המיטה".

הט"ז (שם) למד שחייב מצד 'מכה בפטיש', והביא את דעתו ודעת המהר"ם באופן הזה: "וכוס של פרקים מותר לפרקו ולהחזירו בשבת. : כשהוא רפוי, והכוונה שמהדקו ברפיון. מהר"ם - אפילו בצורה רפוייה אסור כיון שעל כל פנים הדרך להדק".

הנפק"מ היא שאם יהיה דרכו כך של אותו חפצא להיות מהודק כמו במחסנית לנשק, יאסור הט"ז אליבא דהטור לפחות מדרבנן.

² והביא סתירה מדעת הרמב"ם שבהלכה יד כתב שהלכה כרב, ואילו ב'לול של תרנגולין' פסק כשמואל.

³ עיין בהלכה ברורה דף קב: ציון ו

המשנ"ב (שער הצינן סימן שיג ס"ק ל) מסביר את דעת הטור באופן אחר, לדעתו התיר הטור בכל עניין וכסברתנו מצד החפצא של הדבר, היינו שאם דרכו לא להדקו - גם כשמהדקו מותר.

המג"א כותב שגם המיקל בכוס של פרקים יחמיר בכוסות המהודקים ע"י ברגים, ולדעתו זה איסור דאורייתא, בעוד שהט"ז סבר שהוא מדרבנן וכדברי שער הצינן (שם ס"ק לב) בכוסות העשויות עם ברגים, וכן בסטנדר האסור לכו"ע. והוסיף המשנ"ב שזה גם לדעת הטור חוץ מאשר כלים המיועדים לפרוק והרכבה, ובלשון הט"ז: שעיקר תשמישו ע"י פרוק תמיד, ולכן כיסויי הכלים המיועדים לפותחם ולסוגרם תמיד, ובלשון הט"ז שעיקר תשמישו ע"י פרוק תמיד, יהיה מותר לכו"ע.

בעל ה"לבושי שרדי (רי דוד שלמה אייבשיץ שו"ע שם ד"ה 'ולהדקה') העיר בדעת השולחן ערוך כד: במיטה של פרקים- להחזירה אסור, ולהדקה- הכוונה או להדקה, והיינו שאסור להחזירה אפילו רפויה בלי הידוק, וגם בהידוק יהיה איסור דרבנן. והחידוש הוא שגם אם הידקת זה רק אסור מדרבנן. ולפי שהשו"ע סיים "להחזירה ולהדקה" משמע שבלחץ אסור אבל ברפיון מותר, לכן הוסיף הרמ"א "ואם דרכה להיות מהודקת אסור", דהיינו, הוא מסביר את דברי השו"ע שאם החפצא הוא להיות מהודק אסור להחזירה אפילו ברפיון⁴. וזו כוונת הט"ז לדעה האחרונה היינו לדעת הרמ"א והשו"ע, שהם באותה דעה בהסבר הטור, לעומת דעת המהר"ם מרוטנבורג (שדן מצד פעולת האדם) שהיא דעה אחרת. בכוס של פרקים פוסק המשנ"ב להחמיר כדעת המהר"ם לכתחילה ורק אם הוא צורך שבת אפשר לסמוך על דעה ראשונה⁵.

ובבורג כתב שלכו"ע אסור למג"א מדאורייתא ולט"ז מדרבנן.

בברגים- לדעת המג"א האיסור דאורייתא ואסור להדק בחוזק. ולדעת הט"ז האיסור דרבנן, וגם אם הידקת האיסור מדרבנן.

להלכה, למרות כל הדברים הנ"ל שסוכמו לעיל יש סיבה להקל אפילו בדעת המהר"ם מרוטנבורג, בעקבות דברי המג"א והט"ז שציין המשנ"ב (בס"ק מה).

למסקנה. יש לחלק בין קופינא דמרא למחסנית מצד דעת המשנ"ב (שם) שהזכיר שכלים המיועדים לפירוק והרכבה מותר, וכן במחסנית יש לחלק בין מחסנית לכוס של פרקים. וכן מצד 'שיעור בתוקע'⁶, דהיינו כל דבר שתקעת ואח"כ אתה מפרק - אתה קצת מקלקל את הסביבה, אז זה מוגדר 'תוקע'. ברם לענ"ד לא יצאנו מכלל האיסור דרבנן או כדעת הטור הנ"ל או כדעת שער הצינן (בס"ק לב). וגם אם נאמר שאינו חייב מצד התוקע יהיה חייב מצד תיקון מנא, וכן הורה לי הרב דב ליאור שליט"א. ממילא במחסנית שלא בזמן מבצעי יש להכניס אותה לנשק בשינוי.

⁴ מהמשנ"ב שם ס"ק מו, ומהביאור הלכה ד"ה 'דרכה להיות רפויה' משמע, שהסביר זאת מצד התנהגות האדם ולא מצד החפצא.

⁵ יש להעיר שעפ"י לבושי השרד אין מחלוקת בין הרמ"א לשולחן ערוך. ברם משער הצינן ס"ק לה עולה שיש מחלוקת בין הבנת הרמ"א בטור להבנת השולחן ערוך בטור.

⁶ סברא זו נאמרה לי ע"י הרב יוסי הורביץ בשם הרב עמיאל שטרנברג.

סיכום.

עולה מדברינו שגם המהר"ם שמחמיר יודה הפעם, שהרי בפשטות נראה לדמות כיסויי כלים למחסנית, ששניהם עשויים לפרק ולהרכיב. אמנם יעויין ילקו"י (סימן שיד סעיפים ו, ט) שהביא אחרונים שתמהו על המג"א (בעקבות הסוגיא בשבת מז.). ב'קנה של סיידים' שהוי איסור דרבנן - לפחות - למרות שעשוי לפרק ולהרכיב, וחלקם תירצו וחילקו בין כלים לבין קנה של סיידים שההרכבה דרושה אצלו לצורך השימוש, ולפי"ז מחסנית דומה לקנה של סיידים ואסור מדרבנן. ברם יש שביארו שהסוגיא שם אינה אליבא דהלכתא, ולפי"ז הכלל של המג"א הוא בכל דבר שדרכו לפרק ולהרכיב. וממילא במחסנית אין אפילו איסור דרבנן.

להלכה. הורה לי הרב דב ליאור שליט"א שבהכנסת מחסנית עוברים איסור דרבנן, ושלא בזמן מבצעי יש להכניס את המחסנית לנשק בשינוי.



העדפת הליכה לפעילות מבצעית על פני נסיעה, וחובת צמצום חילולי שבת בתנאים מבצעיים

מבוא

- א. החיוב להימנע מחילול שבת, למ"ד 'שבת דחוייה אצל פיקוח נפש
- ב. החיוב לעשות בהיתר למ"ד שבת הותרה אצל פיקוח נפש
- ג. האם פיקוח נפש דוחה שבת או מתירה
- ד. מקורות בש"ס ופוסקים לחיוב לעשות בהיתר
- ה. האם הפעילות הצבאית במקום סכנה, נחשבת דחוייה או הותרה
- ו. האם שייך להתיר נסיעה לעמדת שמירה מדין פיקוח נפש
- ז. מסקנות בעניין החיוב לבחור דרך היתר להצלה
- ח. היבטים נוספים להתיר נסיעה בשבת

מבוא

בספר הלכה 'כסדרה' (חלק ב עמוד 38) כתבנו שחייל שמוטל עליו לשמור בעמדה מרוחקת חייב ללכת אליה רגלית, כשאין בכך חשש לפגיעה בפעילות המבצעית או חשש בטחוני וכיו"ב, על אף שפעילות זו היא לצורכי פיקוח נפש, ודעתינו להחמיר בזה גם במקום בו ההליכה ברגל כרוכה בטירחא מרובה¹ להלכה זו השלכות לא מעטות ולכן אנו רואים צורך להרחיב בה, כדי ללמוד ממנה על מקרים נוספים. דיברנו על סוגיא זו עם ת"ח רביס, יש שנטו להחמיר ויש שנטו להקל, אך למעשה לא הקילו בזה. בדברינו נכתוב את עיקר הסברות בזה, ויה"ר ולא ניכשל בדבר הלכה:

א. החיוב להימנע מחילול שבת למ"ד 'שבת דחוייה אצל פיקוח נפש'.

ביומא (ו): נחלקו, האם טומאה בציבור 'הותרה' או 'דחוייה', ומבואר שם שנפקא מינה ביחס לצורך לטרוח להביא כהנים טהורים להקרבת הקרבן. להלכה, טומאה 'דחוייה' בציבור.

והנה בתוספות (שם ד"ה 'אמר רב') מבואר, כי הדין שטומאה 'דחוייה' ולא 'הותרה' הוא מן התורה, ומפני זה הוצרכו המקריבים בטומאה לכפרת הציץ. מדבריהם משמע בפשטות, שאם היו כהנים טהורים - חייבים מן התורה לטרוח ולהביאם; וכן מבואר בגבורות אר"י (יומא שם)².

¹ וכך פסק הרב גורן בכמה מקומות בשו"ת משיב מלחמה (למשל, בחלק א עמוד רלד), וכן שמעתי לדינא מהגר"מ אליהו. וראה גם משי"כ בזה בשו"ת 'יחיצים' (חלק א עמוד 52), ובשו"ת 'קשרי מלחמה' (חלק ב סימן נב והלאה).

במאמר זה התייחסנו לשאלה זו מצידה ההלכתי בלבד, אבל מעבר לכך יש בשאלה זו צדדים נוספים להחמיר מהפן החינוכי והמערכת, וזה יבואר אי"ה במק"א.

² אמנם התוספות מציינים שאם לא טרחו להביא כהן טהור, אלא הקריב הטמא - כשר, אך אין מכאן ראיה שהחיוב לטרוח לכתחילה הוא מדרבנן, כי לאחר שנעשה כבר הקרבן בטומאה הרי זה כאילו לא ניתן להביא טהור, וכפי שכתב בישועות מלכו' (הלכות קרבן פסח פרק א

והנה הרמב"ם (הלכות ביאת המקדש פרק ד הלכה טו) כותב:
 "ומפני מה מחזירין על הטהור מבית אב אחר? - מפני שהטומאה לא
 הותרה בציבור אלא באיסורה עומדת ודחוייה היא עתה מפני הדחק,
 ואין דוחין כל דבר הנדחה אלא במקום שאי אפשר ומפני זה צריכה
 ציץ לרצות עליה".

נראה מדבריו שחיוב העשייה בטהרה הוא גם אם הטורח מרובה כל זמן שאינו בגדר אי
 אפשר, וכן מבואר ברדב"ז (שם הלכה יד) שעקרונית יש לטרוח ולהביא כהנים טהורים
 מחוץ לירושלים, ואמנם הרמב"ם כתב [ע"ש] שאין מחזרים על כהנים מחוץ לירושלים,
 אך אין זה בגלל הטורח שבדבר אלא בגלל שאם יטרוח להביא כהנים מחוץ לירושלים
 יעבור זמן הקרבן.

עוד משמע מדברי הרמב"ם שכתב: "כל דבר הנדחה", שהלכה זו של 'דחוייה' נכונה גם
 ביחס לשאר הנדחים, ולפי זה אם אמנם פיקוח נפש בשבת הוא בגדר 'דחוייה' - יש לחזר
 אחר דרך היתר בכל כוחו.

ואכן הרשב"א בתשובה (הובא בכס"מ הלכות שבת פרק ב הלכה א), משווה פיקוח נפש
 בשבת לטומאה בציבור, אולם התשבי"ץ (חלק ג סימן לו) ועוד רבים תמחו עליו, שהרי
 לעניין עבודת המקדש 'הותרה' שבת כמבואר ביומא (מו:); ואם כן מניין לרשב"א
 שפיקו"נ 'דוחה' שבת כטומאה, ולא 'מתיר' כעבודה?

אך בחידושי הרשב"א (ברכות כ). מבואר כי גם קרבנות וגם טומאת כהן לאביו דחויים הם
 ולא מותרים, ומכאן שלרשב"א כל מצווה המתנגשת במצווה אחרת נדחית מפניה ואינה
 מותרת, ומה שהקשו מיומא מו: - ראה בשו"ת 'עין יצחק' (סימן טו) שהאריך לבאר זאת
 לשיטת הרשב"א [אמנם ב'העמק שאלה' (י אות ט) כתב אחרת, שלרשב"א מילה וקרבנות
 הוו הותרה כי עיקר מצוותם בכך, ואילו פיקו"נ בשבת הוא דחוייה]

ולכאורה גם רמ"א (או"ח סימן שכח סעיף יב) סובר ששבת דחוייה אצל פיקוח נפש, ולכן
 הצריך לעשות ב'שינוי' מלאכות לצורך חולה, וביאר בשו"ע הרב שהחיוב לשנות הוא מן
 התורה כי שבת דחוייה אצל פיקו"נ, ולכן יש לטרוח ולעשות כל מה שניתן לעשות בהיתר
 במקום חולי כל עוד ניתן הדבר³; וכן מבואר גם ברמ"א (יו"ד סימן קנה סעיף ב) שיש
 לחזר ולהביא מאכלים מותרים לחולה שיש בו סכנה.

אך בערוך השולחן (או"ח סימן שכח סעיף ד) מבין אחרת וכותב:

"משמע שאם דחוייה מהדרינן אהיתרא, אבל דבר חדש הוא ולא
 מצאנו זה בפוסקים, ואדרבה הזהירו לזרז בזריזות... ונלע"ד דאפילו
 אם דחוייה היא א"צ להמתין על ההיתר, ולא דמי לטומאה, דכיוון
 דהתורה ציוותה לחלל עליו שבת, ולהאכילו כל האיסורים אם נאמר
 שימתין יבוא לידי סכנה, ונמצא דלפי"ז אין חילוק בין דחוייה
 להותרה בפיקו"נ לעניין זה".

הלכה א), שההלכה שטומאה 'דחוייה' מטילה את האיסור להקריב בטומאה (כשניתן לעשות
 זאת בטהרה) על האדם, אבל אינה פוסלת את הקרבן, כשאר קרבנות הנעשים בטומאה.
 אך בספר 'פני שלמה' (שם) כתב שהחיוב לטרוח ולעשות בטהרה הוא מדרבנן, ולא מצאתי מי
 שסובר כדבריו מלבד ה'יקרית ספר' (למבי"ט), הלכות ביאת המקדש פרק ד) שכתב כי החיוב
 הוא למצווה ולא לעכב, אך גם לדבריו יתכן שזו מצווה מן התורה.

העיר אחד הלומדים, שיתכן וחיוב הטורח מוגבל ואין צריך לטרוח טוחר גדול מדי, אך בשו"ת
 'באר יצחק' (סימן יד) כתב שאין סברה לחלק בין טורח גדול לטורח קטן בדחיית שבת
 להקרב קרבנות, ונראה שה"ה כאן.

ולא הבנתי דבריו כלל⁴, חדא, מהא דמבואר ברמ"א שאם אין בהילות חובה לטרור ולהביא לחולה אוכל כשר, ואין אומרים דאיי"צ לטרור, ועוד שחיוב העשייה בהיתר הוא מן התורה (כמשי"כ 'שו"ע הרב' סימן שכח סעיף יג), ומהיכא תיתי לבטל חיוב זה ולהתיר לעשות באיסור כאשר ניתן לעשות בהיתר⁵ (וכע"ז קשה לי במשי"כ באגרות משה' חלק ד סימן עט).

ואולי הוא סובר שהחיוב לעשות בהיתר הוא דרבנן, וכאן לא חייבוהו חכמים, אך נראה שלא כך משמעות הסוגיה.

[ובכיוון אחר יש ליישב דבריו (אעפ"י שלא משמע כך בלשונו) ע"פ משי"כ ה'כסף משנה' (הלכות חובל ומזיק פרק ג הלכה ט) שאף כאשר נראה לנו שאין חשש סכנה בשהיית הזמן, פיקוי"נ מחייב לעשות בזריזות שמא יתעכבו יותר מהראוי, ואי"כ נמצא שגדר הסכנה עצמו מחייב שלא לשהות במעשה ההצלה. לפי"ז משי"כ הרמ"א לחזר אחר אוכל מותר הוא דווקא כאשר הצורך באוכל איננו כטיפול ישיר בחולה, וצ"ע].

עוד ניתן לדחות את מה שכתבנו שחובה לעשות בהיתר, ולומר כי כמו שאסרו חכמים לעשות על ידי גוי מעשים של פיקוי"נ שמא ייטעו בפעם אחרת ויבואו חולים לידי סכנה, כך לא חייבו חכמים לטרור בדבר מחשש לתקלות, ומותר לעשות באיסור כשיש טורח לעשות בהיתר (ועיי' בדומה לכך בשו"ת ציץ אליעזר כרך ט חלק יז סימן ב).

אך גם זה אינו נראה כי חכמים אינם יכולים לעקור דבר מה"ת ב'קיום ועשה' ולהתיר לעשות בדרך איסור (וכן הקשה בשו"ת 'דברי מלכיאל' (חלק ד סימן טו), והוכיח מכאן ששבת הותרה ולא דחוייה בפיקוי"נ⁶), ומה שאסרו על ידי גוי הוא לומר דהוי כאילו אין כאן גוי ולכן יכול ישראל לעשות מלאכה⁷ (אי"נ י"ל ע"פ משי"כ תוס' יבמות פט: ד"ה 'כיוון'). דומה לכך ראינו בקידוש החודש שהתירו חכמים לחלל שבת גם לעדים המעידים על

⁴ הערה: שמעתי ממו"ר שאע"פ שלשון הערוה"ש לא מורה כן, כוונתו להתיר רק כאשר יש עניין להקדים את הטיפול בחולה, אך אם נתינת התרופה לחולה אמורה להיות בשעה מסוימת בדווקא, ודאי אין היתר לחלל שבת באותה שעה ולהביא את התרופה, וחובה להביאה דרך היתר.

⁵ חכם אחד יישב שהקרבנות מצוותה דווקא בטהרה, ורק כשאין ברירה הותר להקריב בטומאה, ואילו פיקוח נפש ושבת הם שתי מצוות שונות ואין קיום אחת עשוי להשתנות לצורך השנייה. ונראה שזו כוונת הגרש"ז אויערבך במנחת שלמה (שם): 'נלעני"ד דלגבי פקוי"נ כיון שאמרה תורה "וחי בהם" ולא שימות בהם, לכן אף אם רק דחוייה היא ה"ז חשיב כהיתר גמור וכמו שבימות החול אין חייבין להפסיד ממון או לטרור הרבה אם אפשר לבשל עבור החולה משלו כך גם בשבת, ואף אם נאמר דלענין קרבנות דטומאה דחוייה בצבור שאם אפשר לעשות בטהרה ע"י בזבז ממון דחייבין בכך, מ"מ הכא דכתיב "וחי בהם" נראה דקיל טפי"י.

⁶ ודבריו תמוהים לעני"ד כי לר"ן שבת דחוייה אצל חולה (כמבואר בר"ן בביצה יז) ואעפ"י כן הר"ן מבאר שאין עושים על ידי גוי מחשש לתקלה לעתיד, וגם בבאר יצחק (סימן יד) כתב שחכמים תיקנו אף אם שבת דחוייה שלא לטרור ולעשות על ידי שנים.

⁷ וראה במשי"כ (פרק לב הערה פט), ומשמע שם ובשו"ע (סימן שכח סעיף יב) שאין חוששים שמא כאשר יחזור אחר דרך היתר ילמדו הרואים שאסור לחלל שבת לצורך פיקוי"נ, ורק אם מקפידים על עשייה ע"י גוי יש חשש זה, אך יש לציין שבשו"ת ציץ אליעזר (כרך ט חלק יז סימן ב אות ו) חולק על גישת הגרש"ז א בזה.

וראיתי מי שכתב שאין חפץ דרך היתר מפני חשש 'מכשילן לעתיד לבוא', ולעני"ד צ"ע כי מבואר במשנה בר"ה (פרק א משנה ט) שאסרו לעידי קדוש החודש לרכוב על גבי בהמה כשיכולים ללכת ברגל אע"פ שהתירו להם איסור לקיחת מזונות שלא להכשילן לעתיד לבוא לדברי היעב"ץ. גם במג"א (או"ח סימן תקכו סעיף יג) כתב שכל שניתן לעשות דרך היתר אפילו בטורח לא שייך להתיר משום 'מכשילן לעתיד לבוא'.

כשרות העד הרואה את הלבנה (כמבואר במתני' ר"ה פרק ב משנה א) והחשיבוהו כצורך המצווה עצמה, וה"ה כאן שהחשיבוהו כצורך החולה שיחלל ישראל עבורו והוי כאילו אין גוי בפנינו לטפל בחולה.

בשו"ת 'מנחת שלמה' (חלק א סימן ז) כתב בדומה לערוה"ש שאין נפ"מ בין דחווה להותרה בחיוב לטרוח לעשות בהיתר, ובאם האופן לעשות באיסור מזומן יותר אי"צ לעשות בהיתר, ועיי"כ תמה על משי"כ המשני"ב (סימן שכח ס"ק לה) שהחיוב לעשות בשינוי הוא גם כאשר יש שהות מעט בדבר אם אין החולי בהול. לדברינו מובנים דברי המשני"ב כי ההיתר לחלל שבת הוא רק כאשר אין אפשרות אחרת.

ב. החיוב לעשות בהיתר למ"ד שבת הותרה אצל פיקוח נפש

בגמרא ביומא נאמרו ב' לישני למ"ד 'טומאה הותרה בציבור' אם מותר לכתחילה להקריב על ידי כהנים טמאים כשיש גם טהורים בבית המקדש, ולפי זה גם בפיקוח נפש אם הותר בשבת לא יצטרכו לעשות בהיתר ללישנא אחת בגמרא, וכי"כ בערוה"ש (הני"ל) כי למ"ד הותרה אף אם יש היתר מזומן לפנינו תלוי בב' הלישני אם צריך לתת לחולה מההיתר או שמוותר לתת לו מהאיסור.

לעני"ד צ"ע בזה⁸ כי פיקוח נפש בשבת אף אם הוא 'הותרה' אינו כטומאה שהותרה בציבור שאי"צ לחזור אחר היתר, וכמבואר בגמ' ביומא שכשיש חולה 'מאכילין אותו הקל הקל תחילה', והגמ' לא הוכיחה מכאן שטומאה הותרה בציבור, וזאת בגלל שאין דמיון בין דחיית שבת בפיקו"נ ודחיית טומאה בציבור (וראה לקמן). גם בתשובת התשב"ץ (שם) כתב ששבת הותרה לפיקוח נפש וטומאה דחווה. ממילא נראה כי כשם שאין העקרונות של 'דחווה' ו'הותרה' שווים כך אין פרטי הדין והחיוב לעשות בהיתר שווים. לדברינו הסוברים ששבת הותרה אצל פיקו"נ לא השוו זאת לטומאה, ורק הרשב"א הסובר לדינא שבת דחווה אצל פיקו"נ למד זאת מטומאה.

עוד נראה כי כאשר אפשר לעשות בהיתר אין זה נחשב כפיקוח נפש להתיר חילול שבת כי אין כל צורך לחלל שבת, והסכנה לא מכריחה חילול שבת.

אעפ"י כן נלע"ד כי כשיש טורח לעשות בדרך היתר אין צריך לעשות בהיתר לסוברים ששבת הותרה בפיקו"נ כי כאשר יש טורח באופן אחד נחשב הדבר לצורך אמיתי לעשות בדרך הקלה כי היא דרך ההצלה המקובלת, ומה שצריך לתת לחולה הקל הקל תחילה אם האיסורים הותרו אצל חולה הוא רק כאשר נמצאים לפנינו שני איסורים ובזה יש לעשות בהיתר (ולא כרמ"א יו"ד סימן קנה סעיף ב, כי לרמ"א פיקו"נ דוחה איסורים ואינו מתירם, ומיהו אף לרמ"א שמא י"ל שרק כאשר הטורח מועט יש לחזר אחר היתר).

ונראה להוכיח זאת ממה שלדעת השו"ע (סימן שכח סעיף יב, ועי"פ המבואר בבי"י) אי"צ לעשות מלאכות לצורך חולה ב'שינוי', והיינו מפני שסוף סוף צריך לעשות את המלאכה, ועיי"כ יכול לעשותה כדרכה אעפ"י שמדאורייתא אין כאן צורך לחלל שבת כלל כי אפשר לעשות בשינוי. ממילא גם כאשר יש צורך לעשות מלאכה לחולה באופן מסוים כי טורח לעשות בדרך אחרת אי"צ לטרוח ולעשות בהיתר.

(יש מי שדחה דברינו, ואמר כי כאשר כבר צריך לעשות מלאכה אי"צ לעשותה בשינוי, אך יש לחזר כמה שיותר להימנע מהצורך בעשיית המלאכה, וכעין משי"כ הגרש"ז אויערבך בשש"כ (פרק לב הערה יט, והערה פו) כי החיוב לעשות בשינוי קטן יותר מהחיוב לעשות בדרך היתר, וכן משמע קצת מלשון שו"ע הרב (סימן שכח סעיף יג) שכתב: 'מכיוון שאין

⁸ וכעיי"ז כתב ב'תהילה לדוד' סימן שכח.

דרך להצילו אלא בעשיית מלאכה האסורה בשבת הרי נדחית השבת בשבילו, ומשמע כי כשאפשר בהיתר אין היתר כלל בדבר.

אך לעניין כאשר טורח בדבר אין לחלק בין עשייה בשינוי לעשייה בדרך היתר כי מה שאי"צ שינוי הוא מפני שהצורך הוא בפעולה עצמה ושינוי נחשב כהתחמקות מהפעולה ולא כביטולה, וכך גם עשייה בדרך שאינה מקובלת נחשבת כהתחמקות)

אך שמעתי ממו"ר שאמנם יש ללמוד ממה שאי"צ שינוי על כך שאין חובה לעשות בהיתר בכל מקרה, אך אין זה תלוי בטורח לעשות בהיתר כי אם יש בפנינו ב' דרכים לפעולות ההצלה חובה לבחור בדרך ההיתר גם אם יש בה טורח רב, אך אם מסיבה אמיתית יש צורך לעשות באיסור אין צריך לחפש דרך חלופית לעשות בהיתר, וגבול הדבר אינו ברור.⁹

ודע, כי הדעה המקילה ביותר בהיתר פיקוח נפש אצל החולה היא דעת מהר"ם מרוטנבורג (ברא"ש יומא ח אות יד) שמלאכות לצורך חולה הרי הם כמלאכת אוכל נפש ביו"ט שהותרו לחלוטין¹⁰. לפי"ז היות וגם ביו"ט כאשר אי"צ לבשל ויש אוכל מוכן אסור לשחוט בהמה אחרת אי"כ גם בענינו כאשר ההיתר מזומן אין לחלל שבת לשם כך.

ג. האם פיקוח נפש דוחה שבת או מתירה

נחלקו הראשונים האם שבת הותרה¹¹ או דחיה¹² אצל פיקוח נפש, ונחלקו האחרונים מה הנפקא מינה במחלוקת זו, וכמעט כל נפ"מ שנכתבה בזה, יש שדחו שאינה תלויה בשאלה האם שבת דחיה או הותרה. ממילא מה שנקרא בלשון מקצת הפוסקים 'דחיה' נקרא אצל אחרים 'הותרה' ואיפכא, ונזכיר עיקרי הדיון בזה.

א. **החיוב לעשות בשינוי** - לדעת הרמב"ם (ראה מגיד משנה הלכות שבת פרק ב הלכה יא) אין צריך לשנות כאשר עושה לצורך חולה, ויש שלמדו מכאן¹³ ששבת הותרה. יש שדחו¹⁴ שכאשר נצרכים כבר לעשות פעולה גם למ"ד דחיה אי"צ לעשות בשינוי. וכן איפכא יש שכתבו¹⁵ שאף אם שבת הותרה כאשר אפשר יש לעשות בשינוי.

⁹ מעשה באחד מבסיסי חיל האוויר שהוקפץ מכונאי יר"ש מגף טכני לתקן תקלה בכלי טייס שהיה בטייסת במרחק של כחצי שעה הליכה. לאחר שהגיע המכונאי לכלי הטייס, התברר לו כי המברג המתאים אינו ברשותו ועליו לחזור לגף הטכני להביא מברג מתאים. במקרה זה הורו לי כמה תלמידי חכמים שהחזרה הרגלית להבאת מברג נחשבת למעשה מוזר, ולכן רשאי המכונאי לנסוע ברכב להביא את המברג על אף שבהליכה הראשונה לטייסת לא היינו מקילין בזה כשאין חובה לבצע את הפעולה בזריזות.

¹⁰ בשו"ת יחיה דעת (חלק ד סימן ל) כתב כי המהר"ם הוא המקור לשיטה ששבת הותרה במקום פיקוח, אך בהעמק שאלה (חלק י סימן ט) כתב שגם למהר"ם פיקוח דוחה שבת ואינו מתירה.

¹¹ שיטת התשב"ץ (חלק ג סימן לט). יש שכתבו שגם תוס' (פסחים מו): סוברים ששבת הותרה, ולכן שייך 'הואיל' והותר לפיקוח, ויש שביארו את תוספות אחרת, ראה 'אבני נזר' (אבהע"ז סימן רלז), ושו"ת 'היכל יצחק' (או"ח סימן לג).

¹² שיטת הרשב"א בתשובה הובאה בכס"מ (הלכות שבת פרק ב הלכה א), וראה גם בשו"ת הרשב"א (חלק ג סימן ריד).

¹³ עיין 'האלף לך שלמה' (סימן רצז), ועיי' 'שו"ע הרב' (סימן שכח סעיף יג).

¹⁴ כן יש לבאר לשיטת 'כף החיים' (סימן שכח סעיף יב), ולשיטת 'העמק שאלה' שבארו שאף לשו"ע - שבת דחיה.

¹⁵ כן יש לבאר לשיטת המג"א ששבת הותרה, ואפי"ה חייב לעשות בשינוי.

ב. עשיית צרכי חולה מסוכן שאין בדחייתם סכנה - יש שכתבו¹⁶ שממה שהתיר השו"ע (סימן שכח סעיף ד) לעשות לחולה כל צרכיו משמע ששבת הותרה, ויש שכתבו¹⁷ שאף אם שבת דחוויה - חשו חז"ל שמא יבוא לידי סכנה והתירו כל צרכיו, ויש שכתבו¹⁸ שאף אם שבת הותרה לא הותר מה שאין בו סכנה לחולה.

ג. כניסה מראש למקום סכנה - יש שכתב (הגהות 'חכמת שלמה' לשו"ע יו"ד סימן רסו) שאם שבת הותרה מותר להכניס עצמו לפיקוח נפש, ויש שכתבו שאינו תלוי בזה לשני הכוונים, או שלכתחילה אין להיכנס למצב זה גם אם שבת הותרה ('מנחת שלמה' שם), או שמותר להיכנס לזה כי סוף סוף כשיעשה יהיה בהיתר, וראה מה שכתב בזה בקובץ שיעורים כתובות ג: , ובשאר אחרונים שם.

ד. החיוב לעשות בדרך היתר - יש שכתבו¹⁹ שאם שבת הותרה אי"צ לעשות בדרך היתר גם אם ההיתר מזומן לפנינו כי שבת הותרה, אך הפוסקים כתבו²⁰ שכאשר ניתן לעשות בדרך היתר אסור לחלל שבת לכך, ויש שכתבו²¹ כי מזה עצמו שצריך לעשות בהיתר משמע ששבת דחוויה ולא הותרה.

ודע, כי הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה א) כתב: "דחוויה היא שבת אצל פיקוח נפש", ובאר הכס"מ שהיינו 'דחוויה' ולא 'הותרה', אך בתשובת הרמ"א (סימן עו) באר שהלשון לאו דווקא, ושבת הותרה אצל חולה, ורבים מהאחרונים לפלו בזה. יש להעיר כי מצינו ברמב"ם לשון 'דחוויה' גם בדבר שחיוב גמור לעשותו, והוא לגבי טומאת כהן לאביו שכתב הרמב"ם (הלכות אבל פרק ב הלכה טו): "הטומאה לקרובים דחוויה היא ולא הותרה לכל, לפיכך אסור לכהן להתטמא למת אפילו בעת שמתטמא לקרוביו". משמע כאן כי 'דחוויה' בא לומר שלא לעשות פעולות נוספות שאינם קשורות לאיסור הנדחה, אך ביחס לטומאה לקרוב עצמו הרי זה היתר גמור.

להלכה, נחלקו האחרונים²² בדעת השו"ע והרמ"א האם שבת הותרה או דחוויה, ובדעת הרמ"א יותר נראה ששבת דחוויה ממה שחייב לעשות בשינוי.

¹⁶ ראה שו"ת צמח צדק (או"ח סימן לח), ויחווה דעת (חלק ד סימן ל), וראה יביע אומר חלק ז סימן כג). [וראה באר יצחק (או"ח יד) שכתב שממה שצריך להמתין עד מוצ"ש כשאין בהילות בדבר משמע ששבת דחוויה].

ודע, כי שיטת הגר"ע יוסף בכמה מקומות שישבת הותרה, ובכלל זה הותרו גם פעולות שאינם פיקו"נ ממש, ובמנחת שלמה (שם) משמע שההיתר של פיקו"נ הוא במעשים הנצרכים בלבד ולא בעצם מצב הסכנה.

¹⁷ כן משמע בתשובת הרדב"ז (חלק ד סימן קל), וכ"כ ביתהילה לדודי, וכ"כ בדברי 'העמק שאלה' הני"ל.

¹⁸ כן נראה מהביאווה"ל (סימן שכח סעיף ד) שלא תלה זאת בדחוויה והותרה, וכ"כ לי הגאון ר"א וייס, וכ"כ דעת הגר"ש"ז אויערבך במנחת שלמה (שם).

¹⁹ כ"כ בישועות יעקב (סימן שכח סעיף ב), וכן נראה בערוה"ש (הני"ל).

²⁰ עיין לקמן.

²¹ יע"ן יצחק' (או"ח סימן טו). 'העמק שאלה' (י אות ט). 'יתהילה לדודי' (סימן שכח).

²² בשו"ת יחווה דעת (חלק ד סימן ל) האריך בזה, ומסקנתו ששבת הותרה לדעת השו"ע, ולדעת כף החיים (סימן שכח סעיף פה) שבת דחוויה לשו"ע.

ד. מקורות בש"ס ופוסקים לחיוב לעשות בהיתר**א. דין 'מאכילין אותו הקל הקל תחילה'**

מבואר בגמרא (יומא פג.) כי יש לתת לחולה את האיסור הקל ביותר, ומכאן למד הרשב"א שהאיסורים דחויים ולא מותרים. ובישוב שיטות הסוברים ששבת הותרה נאמרו ג' דרכים.

יש שבאר²³ כי שבת הותרה אצל חולה, ואילו שאר האיסורים נדחו אצל חולה. הטעם לחלק הוא כי לגבי חילול שבת נלמד ההיתר מהאמור ביומא (פה.) "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", וזהו היתר גמור, ואילו בשאר איסורים ההיתר הוא מטעם 'וחי בהם' ולא שימות בהם וזה דיחוי ולא היתר. מקור חילוק זה הוא מהתשב"ץ הנ"ל אעפ"י שלא כתב כך בפירוש.

יש שדחו²⁴ תירוץ זה כי בגמ' ביומא לא משמע שיש הבדל לדינא מהו המקור לכך שפיקוי"נ דוחה את כל התורה, ועוד שגם ממילה ועבודה למדו על שפיקוי"נ דוחה שבת, ומשם יש ללמוד גם על כל איסורים, ובמילה ועבודה רבים סוברים שהם הותרו לחלוטין כי עיקר מצוותם בכך²⁵. עוד יש להעיר כי הלימוד "חלל עליו שבת אחת" ספק אם יש לו משמעות להלכה, ודנו בזה הפוסקים גם לעניין מילת בן מומרת בשבת²⁶.

ויש שבאר²⁷ את החילוק בין שבת למאכלות אסורות אחרת לחלק בין איסורי גברא לאיסורי חפצא, שאיסורי 'חפצא' דחויים ולא מותרים, ומחזרים בהם אחר היתר ואילו איסורי 'גברא' הותרו לחלוטין. לכאורה קשה מנלן לחלק בין האיסורים השונים, ונראה לבאר ע"פ מה שכתבו האחרונים²⁸ לבאר בהא דשבת בקרבנות הותרה, ואילו טומאה דחוויה אעפ"י ששניהם נלמדו (יומא מו:) מאותו מקור של "במועדו", כי כל לימוד ע"פ ענינו והסברה שבו, וסוף דבר גם הסבר זה צ"ע.

והנראה ליישב²⁹ שמה שאיסורים הותרו הוא רק כשיש צורך אמיתי לכך, וכל עוד יש איסור קל יותר אין כאן צורך לעבור על איסור חמור, אך כשיש כבר צורך לעשות מעשה אין חיוב לעשותו בשינוי וכדומה.

ולפי"ז נראה לי כי חולה ביו"כ חייב לאכול בשיעורים³⁰ אף אם יו"כ ג"כ הותר כי הצורך לאכול אינו מחייב דווקא אכילה ברצף ואין לדחות את איסור יוה"כ לכך³¹ ודע, כי החיוב לאכול הקל הקל הוא מן התורה, כ"כ ב"שאגת אריה' (סימן עט) ובישואל ומשיב' (חלק ד סימן מב), וכן פסק ב'מנחת שלמה' (שם), ודעת ה'יקרית ספר' (הלכות מאכלות אסורות יד) שהחיוב דרבנן, וכן נוטה בשו"ת 'דברי יציב' (או"ח רסג).

²³ 'אפיקי יס' (ב לב). 'קובץ הערות' (יבמות יח), 'עמודי אור' [אינו בידי לע"ע, וכמדומני בסימן כא].

²⁴ ראה חת"ס (או"ח סימן עט).

²⁵ ראה 'המאיר לעולם' (חלק א סימן כו).

²⁶ ראה 'לוית חן' (סימן צג), וראה צ"ץ אליעזר (חלק ח סימן טו פרק ג).

²⁷ ראה 'דברי יציב' (או"ח סימן קע), והובא ביאור זה גם ב'יחווה דעת' (הני"ל).

²⁸ ראה 'המאיר לעולם' (שם הערב 24), וראה בעמודי אור' (סימן כ) שבאר בכיוון אחר.

²⁹ וכ"כ ב'קובץ תשובות' לגריש"א (חלק ב סימן כו), וכן משמע ב'דברי מלכיאלי' (חלק ד סימן טו).

³⁰ על חיוב אכילה בשיעורים ביו"כ, ראה באריכות בשו"ת 'יחווה דעת' (חלק ד סימן לט).

³¹ וחכם אחד דחה באור זה ביחס ליו"כ כי לא גרע הצורך לאכול מהצורך לעשות בשינוי, ואם בפיקוי"נ בשבת אי"צ לעשות בשינוי ממילא לא יצטרכו לאכול בשיעורים ביו"כ.

ב. דין קציצת גרוגרות לחולה

במסכת מנחות (סד.) מבואר כי כשיש לקצוץ לחולה גרוגרות לרפואתו ויש ב' גרוגרות בב' עוקצין או ג' בעוקץ אחד קוצצים מהעוקץ האחד למעט באיסור, ומשמע שיש לעשות בהיתר גם במקום פיקו"נ.

וקשה לשיטת התשב"ץ ששבת הותרה בפיקו"נ, אמאי בעינן לתלוש דווקא מהעוקץ האחד³² הרי שבת הותרה אצל חולה, ומכאן ברור כי כשיש אפשרות לעשות בהיתר אין לעשות באיסור.

[אמנם האבני נזר (סימן קנח אות ג) כתב כי אם שבת הותרה אי"צ לעשות בהיתר והדיון בגמ' במנחות הוא בגלל שישנה גרוגרת אחת שאינה נצרכת לחולה כלל³³, אך גם לדבריו י"ל דכשיש תלוש אין לקוץ גרוגרת נוספת, וכ"נ באבנ"ז שם סימן קנז].

יש שכתב כי החיוב לצמצם באיסור הוא מדאורייתא כי אין היתר לחלל שבת כאשר אין בזה צורך לחולה, וכ"כ הר"ן בביצה (ט: ברי"ף) כי ריבוי בשיעורין דאורייתא והסוגיא שם איירי בחיוב לצמצם מדאורייתא.

אך ה'יקרן אורה' (סוף פרק ר"א דמילה) והשפת אמת (מנחות סד.) כתבו לתמוה על הר"ן וכתבו שהחיוב לצמצם מדרבנן, ובאר השפת אמת כי היות והמעשה הוא להצלת חולה אין בו איסור תורה בכל גווני (ובחיידושו לביצה יז). כתב שהרי זה כטעה בדבר מצווה שפטור מחטאת, ולכאוי אינו אותו הטעם כי בזה במזיד יתחייב ממש, וגם זה רק פטור מחטאת והאיסור אכתי דאורייתא, וצ"ע), וביקרן אורה' משמע קצת שזה דרבנן מטעם אחר, עיי"ש.

גם בשו"ת מהרש"ג (חלק ג סימן יד) כתב:

'אם יש כאן חושיב"ס, וצריך הוא לאכול תאנה אחת, ויש כאן תאנה תלושה והלך איש אחד וקצר לו תאנה אחרת מן המחובר, ונתן לו לאכול ולא נתן לו התאנה התלושה אז נהי שבוודאי עשה שלא כדין... מ"מ לא עשה איסור דאורייתא דסוף כל סוף עשה מלאכתו בשביל החולה, והתורה לא חייבה אלא באם עשה מלאכה בלא חולה שיש בו סכנה"'.³²

נמצא כי יש חיוב לעשות בדרך היתר, אך יש אומרים שחיוב זה הוא מדרבנן בלבד, ויש אומרים שהוא מדאורייתא.

ג. כיבוי נר כשאפשר להוציא

בביאור"ל (סימן רעה) כתב כי כשיש חולה הצריך לישון ויכול להוציא את הנר מהחדר ועבר וכיבהו חייב חטאת, ולמד זאת הביאור"ל מהמשנה (שבת כט:): ש"המכבה את הנר בשביל החולה שיישן פטור", ובארה הגמ' דפטור היינו מותר, ואירי בחושיב"ס, ומוכח בגמ' שבחושיב"ס אין לעולם מקרה בו הוי איסור דרבנן 'פטור' אלא אם נצרך החולה לכיבוי מותר ואם לא נצרך כי ניתן היה להוציא את הנר חייב חטאת ממש.

לעומת זאת, ב'ישועות יעקב' (סימן שכח) הוכיח מגמ' זו איפכא שמותר לכתחילה לכבות את הנר לחולה, ואי"צ להוציא את הנר מהחדר כי שבת הותרה אצל חולה. נמצא כי

³² וראה שו"ת הרמ"א (סימן עו) שהסתפק האם הגמרא הזו להלכה, אך לדינא הלכה כגמרא זו (שו"ע סימן שכח סעיף יג).

³³ ודע, כי רבים תמהו על דברי האבני נזר, ובארו שבלשון השו"ע אין אפשרות לבאר כדבריו, ובשו"ת 'ארץ צבי' (חלק ב) טרח ליישב דבריו עיי"ש.

הוכחת הביאווה"ל היא רק אכן יש חיוב לעשות בהיתר, אך זה עצמו אינו מוכח מהגמרא ואפשר לבארה אחרת. למעשה, לא ראיתי מי שפוסק להלכה כיישועות יעקב. עוד נראה לדחות ראית הביאווה"ל ע"פ מש"כ הריטב"א (שם) וז"ל:
 "אשמעינן דבדבר של סכנה הזריז משובח ואין ממתנין לכפות כלי על הנר או להוציאה לבית אחר שבחצר".
 משמע מהריטב"א שלמעשה אין לעשות בהיתר בגלל העיכוב שבדבר, ולא בגלל שאין חיוב לעשות בהיתר, ונמצא דאין ראיה כלל מלשון המשנה.
 ואמנם הביאווה"ל לא סבר כריטב"א כי פסק ע"פ הרמב"ם (שם בפיה"מ) שכתב:
 "ותקון משנה זו כך מפני גוים מפני לסטים מפני רוח רעה פטור ואם בשביל החולה שישן מותר. ואמר פטור במקום מותר מפני שהדין בסוף המשנה חייב ואי אפשר שיעבור מדין מותר לדין חייב. וזה החולה הוא חולה שיש בו סכנה, ובתנאי שאי אפשר להעבירו למקום אחר ולא להסתיר את האור ממנו".

בעניי נ"ל דאף לרמב"ם אין החיוב לעשות בהיתר מן התורה אלא מדרבנן, ובוה מובן שינוי הלשון ברמב"ם שכשמכבה מפני ליסטים "פטור" ואילו בשביל חולה "מותר", והיות ואיירי בליסטים שיש ממנו פיקו"נ אמאי פטור ולא מותר. ונראה ברור דבליסטים לא מצוי בהילות כ"כ, ויש לחזר יותר אחר דרך היתר, ואילו בחולה המצב בהול יותר, וע"כ הותר לכבות לכתחילה, וחילוק זה הוא רק מדרבנן, וע"כ גם בליסטים אינו חייב כשכיבה בכל גווני.

הצעתי דברי בפני מו"ר, ומאן בחילוק זה, ובאר שלשון הרמב"ם לאו בדווקא אלא לישנא דמתניתין נקט, וכפי שנרמז בגמ' (שם כ.ט.).

ד. הדלקת מדורה לחולה כשאפשר לכסותו בבגדים

כתב ה'מגיד משנה' (הלכות שבת פרק ב הלכה יד) כי מותר - לדברי הרמב"ם להדליק מדורה לחולה לחממו גם כשאפשר לחממו בבגדים:

"ואני הייתי סבור לפרש וכו' דאפי' יש בחולי סכנה אין בצנה סכנה ואפשר בבגדים, וכו' אבל אני מבטל דעתי מפני דעתו לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין ואע"פ שאין במניעת דבר שעושין לו סכנה".

מדברי ה'מגיד משנה' משמע שמותר לחלל שבת ולהדליק מדורה לצורך חולה גם כשאפשר לחממו בדרך היתר. אך נראה לדחות ראיה זו, ולבאר כי רק בגלל שמדורה יעילה יותר הותרה הדלקתה, ואין פוגעים ביעילות הטיפול לחולה גם אם יש בו ריבוי חילול שבת, וכ"כ בדברי המגיד משנה בשו"ת 'תורת חיים' (חלק ג סימן ז), וב'שואל ומשיב' (חלק ד סימן מב).

ה. אי כיבוי דליקה בשבת

מבואר בשו"ע (או"ח סימן שלד) כי כשיש דליקה בשבת מפנים את הבית ואין מכבין אותה, וכתב המשנ"ב (ס"ק עג) כי רק כשיש זקן שאינו יכול לברוח מכבין את הדליקה. משמע שאין היתר להישאר בבית ולהחשיב זאת כסכנה לכבות את האש, ומכאן שיש להתחמק ממצב של פיקו"נ.

לקמן יבואר אי"ה שאין כאן דין כללי בסכנה, אלא רק כאשר מציאות הסכנה עצמה אינה הכרחית, והיינו שיציאה מהבית היא מעשה רגיל ומקובל, ואין מתעורר כלל צורך בכיבוי כאשר ניתן לצאת מהבית.

ו. הריגת בא במחותרת בשבת

בסנהדרין (עב:) מבואר כי בא במחותרת "אין לו דמים - בין בחול בין בשבת", ומשמע כי אי"צ לחפש טצדקי שלא לעמוד על ממונו ולהינצל ממצב הסכנה של 'אין אדם מעמיד עצמו על ממונו'.

והנה במג"א (סימן שכט ס"ק ה) כתב שאם יכול לוותר על ממונו ולא להגיע למצב של פיקו"נ אסור להרוג את האויב. משמע מכאן שאין להכניס עצמו למצב של פיקו"נ ולחלל שבת כאשר יכול להתחמק מהאיסור, וכ"כ בימנחת שלמה' (שם) כי רק כשאין אפשרות אחרת מותר להרוג 'בא במחותרת' בשבת.

יש שבארו את המג"א אחרת שבגויים הבאים על עיר לא שייך דין 'בא במחותרת' כי האויב בא בגלוי ולא במחותרת ('שבת הלוי' חלק ח סימן פו). עוד נראה כי היתר הריגת בא במחותרת ספק אם נובע מהלכות פיקוח נפש, וכמשי"כ ביאבי עזרי' (סוף הלכות גניבה) שבא במחותרת הריגתו אינה משום הסכנה אלא מדיני גניבה (הוכחתו מכך שהריגת בא במחותרת היא רשות ולא חובה, ולענ"ד יש לדחות), וגם בתשובות הגר"ח"ק (בסוף ספר 'משנת פיקו"נ') כתב שהיתר בא במחותרת אינו מצד פיקו"נ הרגיל ורק הריגת הבא במחותרת הותרה ולא חילול שבת אחר.

לסיכום:

מדברי רובא דרובא של הפוסקים עולה כי ישנו חיוב גמור לעשות בהיתר גם במקום פיקוח נפש, ורבים סוברים שחיוב זה מן התורה. הצעת דברי בפני מו"ר ואמר, כי נראה כמ"ב שהחיוב לעשות בהיתר הוא מדאורייתא, והטעם דכאשר ניתן לעשות בהיתר אין העשייה באיסור נחשבת כפעולת הצלה לחולה אלא כפעולה לצורך המציל שמונע עצמו מפעולת ההיתר ובה אין היתר לחלל שבת.

ה. האם הפעילות הצבאית במקום סכנה, נחשבת דחיה או הותרה

כאמור נחלקו הפוסקים האם במקום חולי שבת דחיה או הותרה, אך בפעילות הצבאית יש צדדים שונים לקולא ולחומרא, וכפי שיבואר.

א. חלק גדול מהפעילות בצבא היא למניעת אויב שיבוא ולא לטפל בארוע של סכנה, ובפרט בשמירה על נשק וכיו"ב, ובה יש לומר דהוי מניעת פיקוח נפש ולא פקו"נ ממש, וזה חמור יותר כפי שיבואר לקמן. אמנם בחשש סכנה לציבור מקילין יותר מפיקו"נ לחולה שהוא אדם יחיד (ויבואר אי"ה במק"א) אך פעילות למניעת סכנה שונה מזה. ראייה לדבר ממה שהבאנו לעיל את דברי הרמב"ם שכיבוי אור מחשש ליסטים חמור מכיבוי אור לצורך חולה.

ב. כתבו הישועות יעקב' (סימן שכח) וה'חלקת יואב' (סימן יד) שרק ודאי פיקו"נ הוא 'הותרה', כי למדים אותו מק"ו מעבודה או ממילה, אך ספק פיקוח נפש הוי דחיה. (וקצת משמע כן בתשב"ץ (הנ"ל) שכתב:

"וכיון דלענין עבודה אסיק תלמודא דהותרה שבת ה"ה לענין פקוח נפש דהא יליף ר"ע דפקוח נפש דוחה שבת וכו' עבודה דוחה את השבת ק"ו לפקוח נפש שדוחה את השבת. ואפי' למאי דפרכינן התם וכו', ואשכחן ודאי ספק מנ"ל מ"מ היכא דאיכא ודאי פקוח נפש מבטלין עבודה שהיא דוחה שבת א"כ פקוח נפש חמיר טפי מעבודה ואי לענין עבודה אמרינן דהותרה כ"ש לענין פקוח נפש. וזהו אפילו לפום האי פירכא וכ"ש דלמאי דאסיקנא דטפי חמיר פקוח נפש

מעבודה דאפילו בספק מחללין שבת משא"כ בעבודה הדבר פשוט מקי"ו שכמו ששבת הותרה לענין עבודה כ"ש שהותרה לענין פקוח נפש".

ונלענ"ד כי אין משם הוכחה להחמיר בספק פיקו"י, כי יתכן ולמסקנה גם הלימוד של 'וחי בהם' דומה ללימוד מעבודה דהוי הותרה ולא דחוייה.

'ספק פיקו"י' הוא לא רק כאשר הסכנה מסופקת, אלא אף כאשר אין ודאות שדרך הטיפול בסכנה תועיל, וכמוכח בגמרא ביומא (הני"ל) דהיוצא ליהרג ובא אחד להעיד לטובתו הוי רק ספק הצלה כי לא ודאי שעדותו תתקבל.

לפי"ז, בפעילות מבצעית, אע"פ שהסכנה היא ודאית, והאויב חפץ לכלותינו בכל עת, מ"מ הפעילות עצמה אינה ודאי מונעת סכנה בכל פעולה ופעולה, והרי היא 'ספק פיקו"י'. לפיכך, אף אם נאמר ששבת הותרה בפיקו"י, בפע"מ הוי ס"ס לחומרא לומר שהרי היא דחוייה.

ג. יש שכתבו³⁴ שאם ניתן היה מראש להיערך למניעת הסכנה הוי רק דחוייה ולא הותרה לכר"ע.

ד. היתר 'עד רדתה'.

יש שכתבו³⁵ כי הפעילות המבצעית נחשבת להיתר בגלל דין 'עד רדתה', ואי"ה נאריך בזה במק"א, אך משמע ברשב"א (ברכות כ. הו"ד לעיל) וכן מפורש בבאור הגר"א (יו"ד סימן רסו) שאף קרבנות הם דחוייה, וכ"ש שדין 'עד רדתה' אינו נחשב להותרה.

עוד נראה כי גם אם הקרבת קרבנות בשבת זהו 'הותרה' מ"מ היתר מלחמה מדין 'עד רדתה' חמור יותר כי אינו חיוב קבוע בכל שבת ושבת, וכע"ז כתב בספר 'המאיר לעולם' (חלק א סימן כה) שרק דבר שעיקר מצוותו בשבת אמרינן ביה הותרה ולא דבר שבמקרה אירע בשבת, וכך מוכח גם בהעמק שאלה (שם) שהבאנו לעיל שרק בדבר שעיקר מצוותו כוללת שבת אמרינן ביה 'הותרה', וזה לא שייך בעד רדתה.

[אחרי כתבי זאת מצאתי בקובץ המאמרים 'וחי בהם' שהאריך הגר"א שפירא בגדרי 'עד רדתה', ונקט שהיתר 'מלחמה' אינו מבטל את החיוב לעשות בהיתר אע"פ שמתיר יותר מהיתר פיקוח נפש, עש"ב]

ו. האם שייך להתיר נסיעה לעמדת שמירה מדין 'פיקוח נפש'

בארנו לעיל שמסתבר שלמ"ד שבת הותרה אצל פיקו"י יש פחות חיוב לטרוח לעשות בהיתר ואילו למ"ד דחוייה יש לטרוח יותר, ובארנו שיש הסוברים שכלל לא צריך לטרוח לעשות בהיתר לכר"ע. יש להוסיף כי אף לרמ"א שחובה לעשות בשינוי יתכן ובמקום טורח לא החמיר לפסוק כשיטה המחייבת טירחא, (וראה כע"ז במשנ"ב סימן תסו ס"ק ב). וממילא אם לדעת השו"ע מותר לנסוע לעמדות בגלל הטורח בהליכה רגלית גם לדברי הרמ"א יש מקום להקל בזה,

אך שמענו מכמה ת"ח כי הליכה לעמדת שמירה (וכ"ש ביקורת ציוד בבונקרים) נחשבת רק למכשיר להצלה ואסור לנסוע לעמדה כאשר אפשר ללכת ברגל. ונראה כי גם לדעת ערוה"ש (לעיל) פעולה שבמהותה צריכה להתחיל בזמן מסוים (כמו שמירה) אין להתיר לגביה עשייה באיסור כאשר ניתן להגיע לאותה תוצאה באותו הזמן בהיתר.

³⁴ ראה 'דברי יציב' סימן קע.

³⁵ שו"ת 'משיב מלחמה' סימן ב.

ולכאורה יש להקשות מהמבואר ב'מגיד משנה' (הלכות שבת פרק ב הלכה יא) כי כשמביאים תרופה לחולה אין צריך לקחתה בשינוי ורק בשמן ליוולדת החמירו לעשות בשינוי, ומשמע כי כל דבר שנועד לצורך החולה הרי הוא בכלל היתר פיקוח נפש, ואין רואים אותו כמכשיר בלבד, וא"כ תמוה מהו החילוק בין לקיחת 'התרופה' לבין לקיחת החייל לעמדה.

ונראה ליישב ב'ב' אופנים. או לומר שהחיוב לעשות בדרך היתר שונה מהחיוב לעשות בשינוי כי כאשר נדרש לעשות פעולה רשאי לעשותה כדרכה, אך כשהפעולה עצמה אינה נדרשת יש לעשותה בהיתר. אך לעני"ד אין לבאר כך כי כתבנו לעיל שלעני"ד טורח מרובה בפעולה לא גרע מעשייה בשינוי (וכ"ש לפי משי"כ במשנ"ב (סימן תסא ס"ק ב) שאם טורח לעשות בשינוי אי"צ לעשות בשינוי³⁶).

ונראה לבאר כי הליכה לעמדה אינה כצורך סכנה אלא רק למניעת סכנה במה שהחייל לא יגיע לעמדה, ולזה לא הותר שום איסור אלא כאשר אין אפשרות אחרת, ואל תתמה מנלן לחלק בכך כי כל ההיתר של 'וחי בהם' לעומת איסורים גבולותיו תלויים בסברה וכאן מסתבר שלא היתרו.

ונראה להביא לסברה זו ג' ראיות:

א. בירושלמי (עירובין פרק י הלכה ב) מבואר כי תינוק שסכנה להשאירו בשדה מוליכים אותו כמה בני אדם ברשות הרבים ואין לטלטלו להדיא לרשות היחיד כי 'אפשר לעשות דרך היתר'. משמע כי מה שיש סכנה אם יישאר כאן אינו נחשב לפיקו"נ כל עוד הסכנה רק תיווצר ולא קיימת כעת.

ב. בבית יוסף (או"ח סימן רסו) כתב כי ההולך בשיירה וסכנה לו להישאר בדרך רשאי ללכת עימם חוץ לתחום, אך לא היתרו לרכוב על גבי בהמה כי אין בזה צורך, ואין אומרים שמצב הסכנה מתיר לרכוב על גבי בהמה.

ג. במשנה (ר"ה פרק א משנה ט) מבואר שמי שראה את החודש מצווה ללכת ברגלו לירושלים ולהעיד עליו, ואין מתירים לו לרכוב על גבי בהמה כל עוד יכול ללכת ברגליו אעפ"י שקידוש החודש דוחה שבת, ומשמע שצריך לעשות בהיתר. וכן כתב הרמב"ן, הו"ד בב"י (סימן תקכו סעיף ז), שאפילו שבות לא היתרו לקידוש החודש וכדומה אלא כשאין אפשרות אחרת.

אעפ"י כן יש לדון בכל מקרה האם שמירה היא 'מניעת סכנה' או בגדר 'הצלה' מסכנה כי בהצלה ממש אין חיוב לטרוח לעשות בהיתר.

הצעת דברי בפני מו"ר, וחלק על גדר החילוק שבארנו. לדבריו, החילוק בין הולכת תינוק משדה לבין הולכת שמן לחולה אינו בזה שתינוק נחשב לסכנה עתידית, אלא הגדר הוא שלעולם יש לעשות בדרך היתר אא"כ יש צורך אמיתי לעשות את הפעולה האסורה שממנה ניתן לברוח רק ע"י תחבולה, ולכן בהולכת שמן לחולה אי"צ לקחת בשינוי, אך כאשר ב' דרכים עומדות בפנינו (כתינוק ברה"ר) חובה עלינו לעשות בהיתר.

כלומר: כשיש פיקוח נפש מותר להציל באיסור לכתחילה, אך להגיע לפיקוח נפש נחשב לעולם לדיעבד, וע"כ כשיש דרך להימנע ממנו אסור מדאורייתא לחלל שבת. הטורח לעשות בהיתר אינו הקובע האם באמת יש בפנינו פיקו"נ המצריך לחלל שבת אלא רק

³⁶ וראה ב'מנחת שלמה' שתמה על מה שכתב המשנ"ב שאם אין בהילות חייב לעשות בשינוי אף כשמתעכב בדבר, ותמה במנח"ש שלא מצינו חיוב להתעכב במקום סכנה, ולא הבנתי קושיותיו כי סו"ס אין סכנה אם יתעכב ויעשה בשינוי.

ההכרח המציאותי לעשות בדרך אחת נחשב לפיקוח נפש גם אם ע"י תחבולה אפשר להימנע ממנה.

יתכן ובימקרה' ולא ב'עצם' בכל מקרה שהסכנה היא רק בעתיד הוי כעומדות בפנינו ב' דרכים שחובה לעשות בהיתר, אך אין זה גדר חדש בלימוד של 'וחי בהם' אלא רק כיסימן' לכך שאין בזה צורך אמיתי לחלל שבת. ממילא גם כשיש סכנה בפנינו אם אין צורך אמיתי לחלל שבת בהולכת השמן יהיה אסור להוליכו באיסור.

ז. מסקנות בעניין החיוב לבחור דרך היתר להצלה

בארנו שכאשר מזומן היתר במקום פיקו"נ אין לעשות מלאכה באיסור, ונחלקו הפוסקים האם חיוב זה מדאורייתא (שיטת הביאווה"ל סימן רעח) או דרבנן (פשטות דברי השפת אמת והמהרש"ג).

כאשר טורח גדול לעשות בהיתר נראה לתלות זאת בשאלה האם שבת דחוויה או הותרה אצל פיקו"נ, אעפ"י שבארנו כי יש הסוברים שאף אם שבת דחוויה אי"צ לטרוח, ויש הסוברים שאף אם 'הותרה' כשיש אפשרות אחרת יש לעשות בהיתר.

למעשה, יש לפסוק בדי"כ בפיקו"נ ששבת 'דחוויה'. בדעת הרמ"א יותר מסתבר לבאר כן (אעפ"י שיש חולקים בזה), ובדעת השו"ע יש מחלוקת באחרונים בזה, ונראה כי בספק פיקו"נ יש להחמיר גם לדעת השו"ע, וזו המציאות הרגילה בצבא.

פעילות שנועדה למנוע סכנה ודאי יש לעשותה בדרך היתר ואין לעשותה באיסור גם במקום טורח, וע"כ יש להגיע לעמדות שמירה בהליכה רגלית בלבד.

ח. היבטים נוספים להתייר נסיעה בשבת

לעיתים, יש טעמים נוספים לדון להתייר, נסיעה לעמדות בשבת.

ראשית, הקפדה על הליכה רגלית עלולה לגרום לרפיון בפעילות הצבאית, ובפרט בבסיסים גדולים, וזה ודאי סיבה להחשיב את הפעילות באיסור כפעילות יעילה יותר, ואז ודאי היא מותרת כי החיוב לעשות בהיתר הוא רק כשאין חשש לפגיעה בהצלה עצמה.

וקצת יש לתלות דין זה במחלוקת המגיד משנה' והיכס"מ' (הלכות חמץ ומצה פרק ג הלכה ט). מחלוקתם, בהולך להציל מגויים בערב פסח אחר חצות ולא ביטל חמצו, ויש לו שהות להספיק לחזור ולשרוף חמצו ללא עיכוב בהצלה. לדעת המגיד משנה חוזר ושרוף חמצו כי חיוב השריפה מדאורייתא, ואילו לדעת הכס"מ כל שהולך להציל חוששים שמא יתעכב ויבוא לידי תקלה אעפ"י שאין הסכנה נראית מצויה, וז"ל הכס"מ:

"ולי נראה דמשום חומר סכנת נפשות וכו' אפילו שיש שהות לא היו

מצריכין אותו חכמים לחזור ולבער שמא יטרד בביעורו ויתבטל

מהצלת נפשות".

וכע"ז כתב 'המאירי' (פסחים מט.): "אין משהין על הנפשות".

להלכה כתבו המג"א (סימן תמד ס"ק יב) והגר"ז כמגיד משנה, וז"ל המג"א:

"משמע דבשעה ו' יחזור, דל"מ בטול. ונ"ל דוקא כשברי לו שיכול

להציל אח"כ, אבל מספיקא לא יחזור, דספק נפשות דוחה אפילו

שבת החמורה".

וב'חק יעקב' הקשה על המג"א דאפילו כשאין חשש לתקלה כתב הכס"מ שלא יחזור,

ומדוע פסק כמגיד משנה, והפמ"ג יישב שכאשר ודאי לחלוטין שלא יבוא לתקלה יחזור

ויבער. אעפ"י כן פסק המשנ"ב דלא כמג"א, והחשיב זאת בכל גווני לפיקו"נ.

מדברי הכס"מ והמשנ"ב משמע שחוששים לתקלה גם כאשר נראה לנו כי אין סכנה בעשייה בהיתר, והי"ה בהליכת שומרים לעמדות יש לחוש לתקלה אם ישלחו אותם ברגל. יש לחלק בין המקרים מחד, ומאידך, באופן מערכתי יש לחוש לתקלה שתגרם על ידי הליכה כרגל.

לפיכך נראה לתת גדר בדבר כי כאשר הצבא מקפיד **מבצעית** בימות השבוע להסיע את השומרים לעמדות, ואינם הולכים ברגל לעולם נחשב הדבר כצורך אמיתי להסיעם ואין צריך ללכת ברגל בשבת, אך כאשר מקובל לעתים ללכת ברגל אין היתר לנסוע ברכב. הדבר חופף במקצת למקרים בהם יש חשש שהחיילים יתעייפו ולא יתפקדו כראוי במשימתם וכדומה, ששם נתיר לנסוע לעמדה ולא נחייב ללכת ברגל.

עוד יש לבחון כאן היתר אחר, ע"פ מש"כ ב'מנחת שלמה' (שם) שכאשר נזדמן לאדם פיקוח נפש שאינו מוטל עליו ישירות לא הטריחוהו לעשות בהיתר אף כשאפשר לו לעשות בהיתר, ורשאי לחלל שבת ולעשות באיסור. הוכחתו מהרמ"א (יו"ד סימן שעד סעיף א) שכהן המוצא מת מצוה אינו חייב לשכור אחרים שיטמאו לכהן, ויכול להיטמא בעצמו, דהיות והטילה עליו תורה מצוה זו אינו צריך לחפש טצדקי לעשות בהיתר. לעומת זאת, כהן הנצרך לקבור את אביו אינו רשאי להיטמא לו [בחסרון איבר] וחייב לשכור אחרים שיטמאו לאביו כי אין זה נחשב למת מצוה.

כך גם בחילול שבת אין צריך לעשות בהיתר כאשר אין פעולת ההצלה מוטלת עליו ורק מי שמוטל עליו לטפל בחולה חייב לחפש דרך היתר³⁷.

לפי זה יש להסתפק האם בהליכה לעמדות שמירה נחשב הדבר למצוה המוטלת על החייל עצמו שעליו לעשותה בהיתר או כהיתר הצלה לצורך אחרים שאין בו חיוב טירחא. שאלנו כמה ת"ח, יש שנטו להתיר ויש שנטו לאסור.

למעשה, נראה שאין לסמוך על סברה זו להקל כי הגרשז"א עצמו (מילואים לשש"כ פרק מא הערה סה) כתב שאסור להתקשר לרופא כאשר יכול להזמינו ברגל כי אין השיחה מצרכי ההצלה, וגם מי שרק נזדמן למקום אסור לו להתקשר כאשר יכול ללכת ברגל.

עוד יש מקום לדון להתיר ולומר שאם יחכה החייל עד לשעת השמירה עצמה ויצטרך משום כך לנסוע ברכב אינו מחלל שבת באותה שעה והרי הוא רק כמכניס עצמו לפיקוח נפש ב'שוא"ת' שאיסורו קל משאר אונסין, ולכן יוכל להישאר במקומו ולנסוע בשעת השמירה.

³⁷ והאריך שם לבאר דלא תלי היתר זה בדחוייה או הותרה. בעניי נ"ל שטומאת כהן שונה מפיקו"נ בשבת כיוון שבטומאה יש מצוה ממש להיטמא למת, ומטמאין אותו ע"כ, ולשיטת הרמב"ם (הלכות אבל פרק ב הלכה ז) טומאת בעל לאשתו היא מדין מת מצוה, ואפי"ה מטמאין אותו בע"כ גם כשיש אחרים שיטמאו לה, ועל כרחך שטומאת כוהן היא מצוה לעשות דווקא בטומאה וע"כ אי"צ לטרוח ולהתחמק מכך, אך בפיקו"נ בארנו שיש חובה לעשות בהיתר, ומנלן שכשאין ההצלה מוטלת עליו אינו חייב לעשות בהיתר. הצעתי דברי בפני מו"ר ר"מ שטרנברג, ויישב את דברי המנחת שלמה. לדבריו, ההיתר להיטמא למת גם כשאפשר להביא אחרים דומה להיתר לחלל שבת לפיקו"נ, כי רק בגלל שאין חיוב לשכור אחר נחשב המת בפני הכהן המוצא למת מצוה, ואפי"ה אי"צ לשכור. אך נראה כי חייל בשמירה דומה לבן ביחס לאביו שאין לו היתר להיטמא, ואינו כאחר שנקלע ורואה מת מצוה בפניו, וממילא אין להתיר לחייל לנסוע לעמדה ע"פ המנחת שלמה.

למעשה, נראה שקשה להתיר מטעם זה ע"פ מה שבארנו באריכות במילואים להלכה כסדרה (חלק ב עמוד 169) שישנו חיוב להתכונן למניעת חילול שבת מערב שבת, וכ"ש בשבת עצמה.

נמצא לדינא כי יש לבדוק בכל מקרה לגופו את היכולת ללכת רגלית לעמדה, וכשאינן בזה בעיה מבצעית לא בטווח הקרוב ולא בטווח הרחוק חובה ללכת ברגל, וכן הורו למעשה ת"ח רבים עימם נועצנו בשאלה זו³⁸.



³⁸ מו"ר הגדיר זאת קצת אחרת. לדבריו, ההיתר לנסוע בשבת הוא זה שא"צ לעשות בהיתר כאשר נקלע בפניו מצב אמיתי של פיקו"ני. לכן, אם יש לחייל צורך אמיתי להישאר במקומו בטרם הגיע זמן השמירה, ואח"כ יאלץ לנסוע לעמדה אין בזה איסור כי זהו מצב אמיתי של פיקו"ני. לפיכך, ייתכן וחייל אינו צריך לבטל את ארוחתו וכד' ללכת ברגל לעמדה, וכשיגיע אילוץ לנסוע יוכל לנסוע, אך בסתמא חובה עליו ללכת רגלית לעמדה גם במקום טורח. סברתו בזה נובעת משיטתו הכללית בעניין 'מכניס עצמו לפיקוח נפש', שהבאנו במאמר הנ"ל וכמדומני שרוה"פ לא חילקו בכיוון זה בין מילה באישתפוך חמימי לבין הפלגה בספינה.

הרב ידידיה הכהן

ברכת 'שעשה לי נס' לניצול מקרב

שאלה
גדר הנס שתיקנו עליו ברכה
סיכום

שאלה

במהלך שירותי הצבאי נתקלנו בחוליית מחבלים שהפתיעונו מן המארב, החוליה תקפה אותנו בירי ובזריקת רימונים שהתפוצצו סמוך אלינו, ובנס לא נפגענו. לדברי גורמים צבאיים שתחקרו את האירוע, הסיכויים שניפגע על ידי קבלת החלטות שגויות, או על ידי פגיעה מאש המחבלים היו גבוהים, ולרוב במקרים אלו האירועים הסתיימו בצורה גרועה יותר מאשר במקרה שלנו. השאלה האם כאשר מגיעים למקום האירוע צריך לברך בשם ומלכות ברכת 'שעשה לי נס במקום הזה'?

גדר הנס שתיקנו עליו ברכה

הגמ' (ברכות נד.) מביאה שני מקרים שקרו, בהם פסקו חכמים שצריך לברך "שעשה לי נס", מקרה אחד הוא אדם שהתנפל עליו אריה וכלשון הגמ' "איתעביד ליה ניסא" וניצל ממנו, ומקרה נוסף הוא על מר בריה דרבינא שצמא למים במדבר ונבקע לו מעין ושתה ממנו וניצל, וכן כששהה בשוק מחוזה התנפל עליו גמל משוגע שיכול היה להזיקו ונפלה חומת הבית שהיה סמוך לו ונכנס לבית וניצל מהגמל.

שאלה אותה יש לברר בדברי הגמ' היא, מדוע מביאה שני תיאורים של מקרים שעליהם מברכים ברכת שעשה לי נס, ואינה מסתפקת רק במקרה אחד, האם יש חידוש באחד המקרים?

במדרשים מופיעים עוד שני מקורות שבהם מתוארת ברכת שעשה לי נס. במדרש תנחומא (סוף פרשת ויחי), מסופר שכשחזרו בני יעקב מקבורת אביהם הלך יוסף לברך על אותו הבור שהושלך בו ברכת שעשה לי נס, ומקור נוסף הוא מהילקוט שמעוני (ספר שמואל רמז קלג) שם מסופר על סלע המחלוקת שהוקף בו דוד על ידי שאול ואנשיו, וברגע האחרון ניצל, מפני שפלשתים עלו על הארץ¹.

ונראה שיש לחלק על פי המקורות שהבאנו לעיל בין כמה סוגי ניסים: יש נס שהוא השתנות מוחלטת של הטבע, כגון בריאת מעין במדבר, יש נס שהוא שינוי הטבע אך ניתן לתלותו שקרה בדרך מקרה כמו בנפילת הקיר, ויש נס שהאדם עומד בסכנת מיתה ודאית, אך מצליח להינצל ממנה על ידי תושייתו, כגון שמצליח לברוח מהסכנה האורבת לו, כביכול ללא התערבות מוחשית מן שמיא.

אם נדון במקרים המובאים לעיל, במקרה האריה לא ברור מה היה הנס שעל ידיו ניצל האדם מהאריה. המעניין הוא שיש גרסאות רבות שלא גורסות את המילים "איתעביד ליה

¹ שמואל א כג, כה-כח.

ניסא², ואולי ניתן לומר שזהו החידוש במקרה זה, שגם אם האדם ניצל מהאריה על ידי תושיותו, כגון שברח מהאריה, ולא על ידי נס היוצא לחלוטין מגבולות הטבע, יכול לברך שעשה לי נס.

גם במקרים המובאים במדרש, ודאי שברובד הפשט בתיאור הצלת יוסף או דוד, אין כאן תיאור של נס היוצא מגבולות הטבע, אך גם ברובד המדרש, אמנם במקרה של דוד ושאל שמתואר במדרש שמלאך מן השמים בא לקרוא לשאל³ מדובר בנס ממשי, היוצא לחלוטין מגבולות הטבע, אך במקרה של יוסף שאומר המדרש "אבל נחשים ועקרבים יש בו"⁴, אמנם בדרך כלל שאדם נופל לבור שיש בו נחשים ועקרבים ניזוק, אך אם יקרה מצב שאדם לא ניזוק, נס ההצלה אינו שינוי מוחלט של גבולות הטבע, כבקיעת מעיין.

השו"ע (או"ח סימן ריט סעיף ט) פוסק להלכה את דעת הרא"ש מלוניל המובא באבודרהם⁵ שמברך רק על נס היוצא ממנהג העולם, אך אם הוא מנהג העולם כגון שבאו גנבים בלילה ונסתכן וניצול, לא מברך, ויש חולקים, וטוב לברך בלי שם ומלכות. אך לא ברור איך מגדיר השו"ע נס היוצא ממנהג העולם, האם ההצלה צריכה להיות ניסית לחלוטין, או מספיק שהיה קרוב למיתה עד כדי כך שבדרך הטבע הוא שימות על ידי זה, וניצל בדרך מסוימת ולא משנה איך ניצל, עדיין מברך.

ונחלקו בכך אחרונים, החיי אדם (כלל סה סעיף ד)⁶ פוסק שצריך לברך בכל מקום שהאדם נמצא בסכנת מוות ודאית שיש לו סיכוי קטן להינצל ממנה, כגון שהתנפל עליו ארי וברח ממנו, נחשבת הדבר לנס וצריך לברך. והמשני"ב (סימן ריח ס"ק כט)⁷ חולק עליו וסובר שבמקרה זה יברך בלא שם ומלכות, ורק במקרה של מוות ודאי שאין שום סיכוי שינצל ממנו וניצל, כגון נפלה עליו מפולת, ושרד בחיים, או שנעשה לו נס שיוצא לחלוטין מגבולות הטבע מברך⁸.

2 עיין דקדוקי סופרים, וראה 'מגדים חדשים' (ברכות שם).

3 ילקוט שמעוני שמואל, רמז קלג.

4 שבת כב, בראשית רבא פד טז, ועיין יבמות קכא. שכל הנופל לחפירה מלאה נחשים ועקרבים מת בוודאות, וא"כ איך רצה להצילו ראובן, עיין נחמד למראה על המדרש, שמביא רא"ש שתיריך שלא ידע שיש שם נחשים ועקרבים, ומביא תירוץ נוסף שראובן ביקש להשליכו לבור ריק, והם השליכוהו לבור עם נחשים ועקרבים, הסמוך לבור הריק, מפני שלא קיבלו את דברי ראובן להורגו.

5 ב"י שם. ושואל האבודרהם (הלכות ברכות שער ח עמוד שלט) שהרי פורים הוא נס שאינו יוצא ממנהג העולם ובכ"ז מברכים "שעשה ניסים", ומתריך שביטול הכתב, והריגת שמונים אלף איש מאומתו בשביל אהבת אסתר, זה יציאה מגדרי הטבע, ולפי דבריו אלו כותב הימשך חכמה' (וישב ד"ה 'הבור ריק') שברכת שעשה ניסים שאנו מברכים בחנוכה היא על נס פך השמן, שהיה מחוץ לגבולות הטבע, ולא על נס הניצחון. ולפי דברינו ניתן לומר גם שמכיוון שנס הניצחון במלחמה היה בדרך של מעטים מול רבים שבדרך הטבע אין סיכוי לניצחון כזה, ניתן לברך גם על ניצחון זה שעשה ניסים, ואין צריך דווקא לנס השובר לחלוטין את גבולות הטבע, והראיה שהאבודרהם הביא דוגמאות להצלה הנמצאות בגבולות הטבע, למרות שיכל לציין ניסים מוחלטים כגון ספר דברי הימים הנפתח על ידי מלאך וכדומה.

6 ובי'נשמת אדם' ס"ק א, הוא מספר על בתו שניצלה מנפילת חומה, וציווה עליה לברך 'שעשה לי נס'.

7 ובי'שער הציון' ס"ק כו הוא חולק על החיי אדם מכוח המילים בגמרא "איתעביד ליה ניסא".

8 ובעל הישבט הלוי' (חלק ז סימן כח) פסק כחיי אדם, ובושו"ת 'בצל החכמה' לר' בצלאל שטרן (חלק ה סימן סב), נשאל האם צריכים ניצולי מחנות ההשמדה לברך 'שעשה לי נס' כשרואים את המחנה, והשיב שצריך כי כל מי שניצל משם, היה זה בהשגחת ה' עליו חוץ לדרך הטבע.

ולכן מי שנעשה לו נס היוצא לחלוטין מגבולות הטבע, בין אם היה כאן שינויי מוחלט של גדרי הטבע כנבקע מעיין, ובין אם נמצא במצב שעל פי דרך הטבע אין אדם יכול להינצל מהם וניצל, כגון נפלה עליו מפולת וניצל, או נחטף על ידי מחבלים שרצו להורגו (לאפוקי אם נחטף למטרת מיקוח) או נורה על ידיהם מטווח קרוב ולא היה לו מחסה, או כלי נשק שיוכל להגן על עצמו, לכו"ע מברך ברכת שעשה לי נס.

אך אם היה במצב של סכנת מיתה, אך לא ודאי שימות אלא יכול להינצל מסכנה זאת, כגון חייל הנקלע לקרב, אם ניצל בהצלה שאינה מחוץ לגבולות הטבע, נחלקו בכך האחרונים, ומכיוון שזהו ספק יברך בלא שם ומלכות, אך אם חש שסיכויי ההצלה היו קטנים ביותר ורוצה לברך, יש לו על מי לסמוך.

סיכום

אם חש האדם שהיה בסכנת מוות ודאית שהצלה ממנה יוצאת מגבולות הטבע, אף שהייתה ההצלה בדרך הטבע חייב לברך, אך אם לא היה זה סיכון של מוות ודאי אלא היה לו סיכוי להינצל יברך בלא שם ומלכות, אך ברכת הגומל חייב לברך בשם ומלכות. אך גם אדם שנעשה לו נס שאינו בקריטריונים של ברכת 'שעשה לי נס', ראוי שייתן צדקה⁹, ויעשה סעודה שבה יספר הנס שארע לו¹⁰, ובכל שנה יתבודד ביום שארע לו הנס וישמח בו¹¹.



⁹ משני"ב ס"ק לב.

¹⁰ 'חוות יאיר' סימן ע.

¹¹ 'שערי תשובה' סימן ריח ס"ק ה.

הרב יונה יוניוב

לימוד הלכות אבלות, למי שאינו אבל

שאלה

- א. החשש ללימוד הלכות אבלות
- ב. המתירים ללימוד הלכות אבלות
- ג. כתיבת ספר העוסק בהלכות אבלות
- ד. מעלת וסגולת לימוד הלכות אבלות

שאלה

יש מי שנוהג שלא ללמוד 'הלכות אבלות' כשאינו אבל, והוריו ואחיו ואחיותיו עדין בחיים, יש לדעת: האם למנהג זה יש מקור בהלכה? האם יש לנהוג כך, או כל אחד יכול ללמוד הלכות אלו?

א. דברי החתם סופר

החתם סופר (שו"ת יורה דעה סימן שמו) כותב:

"שלוש ושמחת יום טוב וכל טוב, לידי נפשי מורי וחמי הגאון מופת הדור, קדוש ישראל, נזר תפארתנו... מורי הרב עקיבא איגר נ"י... יקרת קדושתו הגיעני, ובקראי בו ב' קושיות בהלכות שמחות, נרתעתי לאחורי, כי גברא קפדנא אנא, ואמרתי העבר חרפתי אשר יגורתי כי משפטיך טובים. ואמנם, שגגה יצאה לפני השליט הגדול הקדוש מורי וחמי הגאון נ"י, ונעשיתי כאבל אם קודר שחתי, ובאת אלי השמועה מאמי הצדקת זצ"ל תנצב"ה הכ"מ. ובהתגולל בעפר קרני בשבוע העבר, עיינתי בדבר קודשו, ותמול קמתי נתעוררתי היום להשיב ולצרף אליו כל מה שעיינתי בימים האלו, ומורי וחמי הגאון דלא קפיד ולא קפדינן בהדיה, יעבור עיונו עליו בשבוע שמחות, או יניח הדברים עד תשעה באב שחל להיות בשבת הבאה עלינו לטובה, ואם אולי בין כך יהפוך לששון ולשמחה, אם כן גם יבולע המות לנצח, ופשיטא דליכא תו קפידא".

בעקבות המקרה הנ"ל שאירע לחתם סופר, נרתעו ונרתעים רבים וטובים מלעסוק בהלכות אבילות. אך האמת היא, שזה אינו המקור היחיד לאי עיסוק ולימוד בהלכות אבילות, ואנו מוצאים מקורות נוספים למנהג זה בספרי הראשונים והאחרונים וכפי שנפרט בהמשך, אך תחילה נעסוק מעט בדברי החתם סופר הנ"ל, ונברר למה הוא התכוון בדבריו.

לכאורה יש להבין כיצד החתם סופר בתשובתו הנ"ל כותב: "ובקראי בו ב' קושיות בהלכות שמחות, נרתעתי לאחורי", הלא באותו ספר בעצמו בו נדפסה התשובה הנ"ל, נדפסו כשלושים תשובות בהלכות אבלות, בין בתשובות שנכתבו לפני התשובה הנ"ל, ובין בתשובות שנכתבו לאחר כתיבת התשובה, וכן כל אותם תשובות לא נכתבו בזמן היותו אבל, אלא בשאר ימות השנה - כפי שהמעין יראה בתוך הספר, אם כן כיצד כתבם, הלא לדעתו הוא היה צריך להירתע מלכתבם?

אלא בהכרח צריך לומר, שבודאי למד החתם סופר את הלכות אבלות בטור ובשולחן ערוך וכיוצא בזה, ואף השיב לשואליו תשובות בהלכות אלו וכפי שכבר כתבנו, וכל רתיעתו היתה רק **מלפול** בהלכות אבלות, וכפי שהמעין שם בתשובה יראה שתוכנה הוא ב' **קושיות** בהלכות אבלות ואין זו תשובה להלכה ולמעשה, וכפי שהמעין יראה בכל יתר התשובות שמופיעות שם, אך להשיב תשובות בהלכות אבלות הלכה למעשה, בודאי שאין להירתע מלהשיבם ואין על כך כל קפידא, ואדרבה ישנה חובה להשיבם, שהרי הרב המורה הוראה צריך להורות לקהל עדתו כיצד עליהם לנהוג, ורבים מהשאלות שהציבור שואל, הם בדרך כלל שאלות בהלכות אבלות. לכן כשהחתם סופר נשאל שאלות הלכה למעשה, למרות שהיה גברא קפדנא, בכל זאת הוא לא נירתע מלהשיב עליהם.

מדברי החתם סופר הנ"ל, אנו למדים שני דברים: א. הרתיעה והפחד לעסוק בהלכות אבלות, הוא רק כשהדבר נעשה לפלפול בעלמא, אבל כשזה הלכה ולמעשה, אין ממה להירתע. ב. דוקא אדם קפדן צריך להירתע מלעסוק בהלכות אבלות כשזה לפלפול בעלמא, אבל אדם שאינו קפדן, אינו צריך להירתע מכך והוא יכול לפלפל ולעסוק בהלכות אבלות כאות נפשו.

מספרים שרבי שלמה מבאבוב, השיב למורה הוראה ששאלו אם ילמד הלכות אבלות, ואמר לו: בפעם הראשונה שתגיע אליך שאלה בהלכות אבלות, רק אז יהיה מותר לך ללמוד הלכות אלו.

ואין אנו מהרהרים חס וחלילה אחר דברי קודשו, אך יש להבין, אותו מורה הוראה שלא למד מעולם הלכות אבלות, כיצד הוא יידע להשיב לשואלו הראשון על שאלתו בהלכות אבלות אם מעולם לא למד הלכות אלו?! לכן, בודאי שלמורה הוראה יש ללמוד הלכות אלו, אך ינהג כפי שכתוב בהמשך.

ב. המתירים ללמוד הלכות אבלות

בניגוד לדעת החתם סופר, שמי שהוא גברא קפדנא בזמן שאינו אבל, לא יעסוק בהלכות אבלות לפלפול בעלמא, מוצאים אנו את דברי הספר חסידים, שלדעתו ראוי ונכון לעסוק בהלכות אבלות ובמסכת מועד קטן שמופיעים בה הלכות אבלות, וזו לשונו ('ספר חסידים') סימן רצא):

"אהוב לך את המצוה הדומה למת מצוה - שאין לה עוסקים... או תורה שאין לה עוסקים, כגון שתראה שבני עירך לומדים סדר מועד וסדר נשים וסדר נזיקין. אתה תלמוד סדר קדשים. ואם תראה שאינם חוששים ללמוד מועד קטן ופרק מי שמתו מוטל לפניו, אתה תלמדם ותקבל שכר גדול כנגד כולם כי הם דוגמת מת מצוה אותם מסכתות ואותם הלכות שבני אדם אין רגילים בהם, שזה דומה לאחד שהיו לו בנות ותבעום בני אדם והשיאם להם, ונשארה בת אחת שלא תבעוה להינשא, אמרה לאביה: לאחיותי לימדת אומנות נקייה - מעשה אורג, מעשה רוקס, לכן קפצו עליהם הכל והיו לאנשים, אבל למה לתת לי אומנות שהכל מתרחקים ממנה - לארוג בגדי אבל ותכריכי מתים, אילו היתה אומנותי בגדי שמחה, גם אנכי הייתי לאיש כאחת מאחיותי, אמר לה אביה, אני משבח אותך לכל שילכו הכל אצלך.

כך אמרה מסכת מועד קטן והדומה לה, ריבוננו של עולם: למה אין עוסקים בי כמו בשאר מסכתות. והקב"ה השיב לה, הרי כבר נאמר (קהלת ז ב) "טוב ללכת אל בית אבל מלכת אל בית המשתה, באשר הוא סוף כל אדם והחי יתן אל לבו".

מעין דברים אלו כתוב בספר 'יוסיף אומץ' (עמוד 270) וזה לשונו:

"כתיב (משלי ג יא) 'מוסר ה' בני אל תמאס', לכן יש להיזהר שלא לדלג בלימוד הלכות אבלות וכיוצא. רק שראיתי רבותי מקפידין, כשלמדו אלו העניינים קראו בכל פעם לאחר סיום שיעורם, שורה אחת מענין אחר שלא לסיים בדבר רע, שכן מצינו בגמרא בשם נביאים הראשונים, ועל כן נהגו לכפול פסוקי יתק"ק [ישעיה, תרי עשר, קניות איכה, קהלת] כדי לסיים בדבר טוב. אכן, ראיתי מקדמונים נוחי נפש, שקודם שהתחילו ללמוד חולין בישיבה גזרו תענית, והטעם, מפני שלא יקטרג המשטין על תלמידי חכמים המראים הלכות שחיטה בעצמם, ועל כן נהג אבי מורי החסיד ז"ל כשלמד עם תלמידו הרי"ף דמסכת חולין והרי"ף דיבמות, וכמדומני גם מועד קטן שמזכירין בהם ענייני מיתה והתענית, בלע המות לנצח".

מדברי ה'ספר חסידים' וה'יוסיף אומץ', יוצא איפוא, שאין להימנע מללמוד את הלכות אבלות אלא ההפך ראוי ונכון ללמודם, מיכון שהם כמת מצוה, וכך ינהג הרוצה ללמודם: א. לפני שמתחילים ללמוד הלכות אבלות, יש לצום יום אחד. ב. לפני תחילת הלימוד יתפלל לפני הקב"ה שלא יארע לו דבר רע. ג. יש ללמוד הלכות אלו בחשאי ולא לפני הרבה אנשים [ולפיכך, בכוללים שלומדים לקבלת תעודת הוראה מהרבנות הראשית לישראל, אין ללמוד בהם את הלכות אבלות, אלא כל אחד ילמד את ההלכות הללו בביתו וכדומה]. כפי שכתוב בספר החסידים (שם):

"וגם ילמדו הרב בחשאי ולא יפרסם, ולא יזיק ולא ינזק, מאחר שלשון בני אדם ועינים מזקת, וכתיב (שיר השירים ז ב) "חמוקי ירכיך כמו חלאים" [עיין מועד קטן טז].- אלו דברים של חלאים ותחלואי מיתות כמו מי שמתו מוטל לפניו ומועד קטן, יהיו בסתר ולא ינזק, שנאמר (ישעיה כו כ) "חבי כמעט רגע עד יעבור זעם".

ד. דבר נוסף כתוב שם, שכדי שהאדם לא ינזק מלימוד דברים אלו, בזמן הלימוד במסכת מועד קטן עליו לעסוק בה בכל לבו ולישב בלא קלות ראש. ה. כל פעם בסיום ההלכות, יש ללמוד דברים אחרים, כדי לא לסיים את הלימוד בדבר רע.

בשו"ת חתם סופר (אבן העזר חלק א סוף סימן קכא) כתוב:

"ושמעתי דרוש נאה מפי מורי הגאון בעל הפלאה נ"י על מדרש יען לא האמנתם בי - היה לכם ללמוד עליו פרק אחד או הלכה אחת והיה נותן מימיו. ואמר דהכי פירושו, דחז"ל פירושו וילכו ג' ימים במדבר ולא מצאו מים, שמרומז נמי על תורה שהלכו ג' ימים בלא תורה, ועל זה תקנו קריאת שני וחמישי. ואם כן הכא נמי, ולא היה מים לעדה, אף על פי שהוא פשוטו, מכל מקום מרמז נמי שעל ידי מיתת מרים נתבטלו מתלמוד תורה, על ידי שהיו משה ואהרון אבלים ונאסרו בתלמוד תורה, ואמר להם הקב"ה שהיה להם ללמוד

עמהם על כל פנים פרק אחד - רצונו לומר, ואלו מגלחין, או הלכה אחת - רצונו לומר, הלכות שמחות, ומצינו שהיה להקדמונים מסכתות עם פרקים מסודרים כמו עבודה זרה דאברהם אבינו עליו השלום ארבע מאות פרקים".

מדברי בעל ההפלאה הנ"ל יוצא איפוא, שמי שאינו אבל מותר לו ללמוד הלכות שמחות, שהרי לפני דבריו, הקב"ה בא בטענה למשה רבינו מדוע לא לימדת את בני ישראל הלכות שמחות, והלא בני ישראל באותה שעה לא היו אבלים, ואם זה נכון שמי שאינו אבל לא ילמד הלכות אבלות, כיצד רצה הקב"ה שמשה רבינו ילמד את בני ישראל הלכות אבלות בשעה שהם לא היו אבלים, אלא ודאי שמי שאינו אבל, גם כן יכול ללמוד הלכות אבלות. בשולחן ערוך (יורה דעה סימן שפד סעיף א) נפסק להלכה:

"אבל כל שבעה ימים אסור לקרות בתורה, נביאים וכתובים, משנה, גמרא, הלכות ואגדות".

כותב על כך שם ב'פתחי תשובה' (ס"ק א) וזה לשונו:

"עיינן בתשובות חכם צבי סימן ק שכתב, דטעמא [שאסור לאבל לקרות בתורה וכו'] הוא מפני שיכול ללמוד דברים הרעים שבירמיה והלכות אבלות [כפי שנפסק שם בשולחן ערוך סעיף ד], ולכן ברגל שאסור ללמוד דברים כאלה, מותר ללמוד כל דבר, דאינו נכון לישוב בטל".

והנה, בשו"ת 'אגרות משה' (יורה דעה חלק ד סימן ס אות ז) כותב על דברי ה'פתחי תשובה' הנ"ל:

"ותמוה מה שכתב ה'פתחי תשובה' בשם ה'חכם צבי' שאסור ברגל ללמוד הלכות אבלות, דמנא ליה דבר כזה בלא ראייה, ואולי כוונתו, דלאבל יש לאסור ללמוד דברים אלו, דכיון שידוע שהוא אבל, מובן לכל שמחמת אבלותו לומד זה ולא מחמת שסדר לימודו הוא בהלכות אלו, והוי כאבלות פרהסיא. ולא קשה מה שהקשה בפתחי תשובה מהא דבסימן ת' איתא דתלמוד תורה הוא דבר שבצינעא. דיש לומר, דלשבת שהוא יום אחד, הוא דבר שבצינעא, שודאי לכולי אינשי מזדמן שלומד הלכות אבלות וקורא באיוב ובירמיה דרך סדר לימודו, וכן הוא ביום טוב ביום אחד, אבל להרבה זמן כפסח וסוכות, לא מצוי זה".

מדברי ה'אגרות משה' הללו אנו למדים, שהוא סבר שאין כל מניעה ללמוד הלכות אבלות למי שאינו אבל, שהרי הוא כותב שלכל אדם מזדמן ללמוד הלכות אבלות דרך סדר לימודו גם כשהוא אינו אבל. וכדברים אלו הוא גם כותב שם בהמשך דבריו ביתר שאת וביתר עוז, וזה לשונו:

"ולמוד דברים אלו [היינו הלכות אבלות], הרי גם כל אדם לומדים ואין בזה כל שינוי מדרך סתם אינשי, שכל אדם מחוייב ללמוד לידע דינים אלו כמו כל התורה, ואף שאולי להאבל, לענין הלכה למעשה יותר ראוי שילמוד דיני אבלות, דאולי לא ידוע לו איזה דינים, מכל מקום, אין לימוד זה ניהוג אבלות".

דעה נוספת הסוברת שאין כל מניעה ללמוד הלכות אבלות למי שאינו אבל מוצאים אנו בשו"ת 'חק השיבי' [תשובות בהלכה שהשיב הגר"ח קנייבסקי] (יורה דעה שאלה ה) וזה לשונו:

"שאלה: יש נוהגים ומאוד מקפידים על כך, שאדם שאינו אבל, לא ילמד הלכות אבלות. האם יש לחוש למנהג זה, שהרי, אם האדם לא ילמד הלכות אלו, בבוא היום כאשר רחמנא ליצלן הוא יהיה אבל, הוא לא יידע את ההלכות הללו, וחס וחלילה יבוא לידי תקלה. תשובה: אין לחוש לזה".

ג. כתיבת ספר העוסק בהלכות אבלות

בשו"ת 'באר משה' (לרב משה שטרן חלק ב בתחילת ההקדמה) כותב:

"בהקדמת ספרי חלק א' הבטחתי להדפיס ההספד... וגם קבלתי על עצמי להדפיס בחלק זה השני - קונטרס גדול בהלכות שמחות. שני אלו הדברים לא עלו בידי לקיים לעת עתה בשלמות, הבטחתי הראשונה לא קיימתי עדיין מחמת כמה טעמים הכמוסים עמי, ואי"ה אקיימה בחלק השלישי. וקבלתי השניה קיימתי אבל לא בשלמות, מחמת מכתב שכתב לי אחד מנכדי הגאון הצדיק בעל ליקוטי מהרי"ח זצ"ל, וזה לשונו: אבוא בזה על דבר אשר ראיתי דברי מעלת כבודו בהקדמתו שמתכוון בעזרת ה' יתברך להוציא לאור חיבור גדול על הלכות שמחות, לזאת ארשום את אשר ידועה אצל צאצאי הגאון המפורסם מרן בעל ליקוטי מהרי"ח מראחוב זל"ה, שגם הוא זל"ה חיבר ספר על הלכות שמחות, וגדול אחד אמר לו לבל ידפיסו בחייו, וכן עשה, והוא ידוע לאמת גמור. והגם שמעלת כבוד תורתו הנהו גדול בתורה ובמנהגי ישראל, ועל כן אין לנו להיכנס בין גדולים, אך אמרתי שאולי יש דברים בגו גם לאחרים וכדאי להודיע זאת..., עד כאן לשון המכתב שקבלתי. על כן משכתי ידי להדפיס כל הקונטרס הגדול כצורתו, ולא הדפסתי אלא תשובות שערכתי בענין זה".

בניגוד למעשהו של ה'באר משה', שנמנע מלהדפיס ספר שלם העוסק אך ורק בעניני הלכות אבלות, רואים אנו לנגד עינינו ספרים רבים של גדולי עולם, צדיקים וחסידים, שעוסקים אך ורק בהלכות אבלות, כמו: 'מעבר יבקי' להגר"א ממודינא, 'כל בו להלכות אבלות' להגר"י גרינוולד, 'גשר החיים' להגר"מ טוקצ'ניסקי, 'נחמו עמי' להגרמ"צ נאה, 'נטעי גבריאלי' להגר"ג ציננער, 'פני ברוך' להגר"ח גולדברג, 'ילקוט יוסף' להגר"י יוסף, ועוד ספרים רבים, עיין בספר נטעי גבריאלי (אבלות חלק ב עמוד תשעב) שהביא שם רשימה ארוכה של ספרים העוסקים אך ורק בהלכות אבלות.

ובהקדמה לספר 'ילקוט יוסף' על הלכות אבלות, כותב המחבר:

"אמנם, טרם החילותי בכתיבת הספר הנוכחי על הלכות ביקור חולים ואבלות, נועצתי באדוני מורי אבי עט"ר מו"ר מרן הראשון לציון שליט"א, ויעץ לי לכתוב הספר, כי מאן דלא קפיד לא קפדינן בהדיה, בפרט שיש לזה זיכוי הרבים גדול. וכן אמר לי הגאון רבי בן ציון אבא שאול (שליט"א) [זצ"ל], מראשי ישיבת פורת יוסף בירושלים, אשר עודדני רבות להוציא לאור ספר בהלכות אבלות,

לזכות את הרבים ולהגדיל תורה ולהאדירה, שיש שאינם יודעים כיצד לנהוג למעשה כשאירע להם איזה מקרה אבל לא עלינו, והפרטים רבים. וזכורני, שביום הראשון לבואו של מרן אאמו"ר שליט"א להתגורר בתל אביב כרב ראשי ואב"ד, נשאל בטלפון עשר שאלות, ומתוכם תשע שאלות היו בהלכות אבלות, לא עלינו. ואשר על כן, שומה על תלמידי חכמים ללמוד הלכות אלו (בפרט בתשעה באב וכדומה), כדי שידעו להשיב לשואליהם דבר ה' זו הלכה, ובזכות הלימוד בעניני אבלות, השם יתברך לא יביאנו חס וחלילה לידי זה, כי התורה אגוני מגנא ואצולי מצלא".

יש לציין שחלק ממחברי הספרים על הלכות אבלות, אף שלא נמנעו מלחבר ספר על הלכות אבלות, בכל זאת הם חיברו את ספרם בהמשך שנת אבילותם על אחד מהוריהם.

ד. מעלת וסגולת לימוד הלכות אבלות

נראה שבנוסף לחשיבות ידיעת הלכות אבלות, ישנה מעלה גדולה ללמוד הלכות אלו, ומאוד רצוי ומומלץ ללומדם, שהרי חז"ל לימדונו (ברכות ח.):

"לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, נצחו מוטב... ואם לאו יזכיר יום המיתה".

והלא אין זיכרון ליום המיתה יותר טוב מאשר ללמוד הלכות אבלות.

בנוסף לכך ניתן לומר, שלימוד הלכות אבלות מהווה סגולה לאדם, שהוריו וכל משפחתו יאריכו ימים ושנים, והוא לא יצטרך ליישם את לימוד הלכות אלו הלכה למעשה. וזאת, על פי דברי הספר 'נטעי גבריאל' (על הלכות 'בין המצרים' חלק א עמוד ח) וזה לשונו:

"ונסיים בדבריו הנחמדים של הגה"ק מהרי"ד מבעלזא זיע"א, על הפסוק "וילך משה וידבר את הדברים האלה..." (דברים לא א), והקשו המפרשים "להיכן הלך". והתרגום יונתן מפרש "ואזל משה למשכן בית אולפנא". ובסוף פרשת האזינו (שם לב מד) דכתיב "ויבוא משה...", התרגום יונתן גם כן מפרש "ואתא משה מן משכן בית אולפנא". ענינו יש לפרש, לפי שמשנה רבינו אמר בפרשת האזינו נבואות של פורענויות, ויותר טוב היה שלא יבואו הדברים, אבל כי היכי דאמרו חז"ל במסכת מנחות (קי.) "כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה", הכי נמי כל העוסק בתורת יסורין ומתמלא מפחד ה' ומהדר גאונו ועוֹזו, ומצטער שלא יבואו עליו היסורין, הרי זה כאילו כבר עברו עליו, והיינו דרמז משה רבינו שהלך לדבר דברים אלו במשכן בית אולפנא, לרמז שימדו דברים אלו בבית המדרש, והלימוד יהא נחשב כאילו סבלו ועברו עליהם היסורין, על כן בגומרו הדברים, בא בחזרה ממשכן בית אולפנא, כלומר כבר נתקיימו הפורענויות במה שדברים נאמרו ונלמדו בבית המדרש, עכתו"ד האדמ"ר מבעלזא זצ"ל".

וכעין זה מבואר בט"ז (הלכות ראש השנה סימן תקפה ס"ק ז), על מאמרם של חז"ל (ראש השנה טז.) "כל שנה שאין תוקעין בה בתחילתה, מרעין לה בסופה":

"דכוונת הדברים הוא על פי מה שמצינו בחלמא בישא, דאמרינן שם עיצבותיה מסתייע, פירוש, שעל ידי שהוא דואג ומתעצב ניצול אחר

כך מהרעה שהיתה נגזר עליו, והכי נמי בהך דתקיעות של ראש השנה, באם נאנסו ולא תקעו, היא סיבה מאיתנו יתברך שאירע להם כן, ובזה מראה להם הקב"ה שירע להם בסוף השנה, ונפקא מינה שיחזרו בתשובה ויצטערו על זה, ועל ידי זה יתכפר להם מה שנתחייבו".

ובזה יש לפרש את הפסוק "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל" (דברים ד מד)

דלכאורה יש להבין איזו שייכות יש לפסוק זה שהוא נכתב באמצע פרשת ערי מקלט, ולפי הנאמר לעיל אתי שפיר, שמשה רבינו התפלל להשם יתברך שעל ידי לימוד הלכות אלו יזכו ולא יצטרכו לזה בפועל, ושירחם השי"ת עלינו ויתהפכו הימים האלו לששון ולשמחה ולמועדים טובים".

לאור דברים אלו ניתן לומר, דאף כאן בהלכות אבלות גם כן אפשר לומר כך, שכל העוסק בלימוד הלכות אבלות, יזכה בעזהי"ת ולא יצטרך ליישם הלכות אלו למעשה. ויהי רצון מלפני בורא עולם, שנזכה כולנו ולא נצטרך ליישם את הלכות אבלות הלכה למעשה, ויבולע המוות לנצח.



חובת קבורת דם

מבוא

- א. דם היוצא מן החי
 - ב. דם הנפש
 - ג. דם שיצא לאחר מיתה
- סיכום

מבוא

שאלת 'קבורת דם' נחלקת לשלושה סוגים של דם :
 א. דם היוצא מאדם חי. ב. דם הנפש. ג. דם שיצא לאחר מיתה. נדון בעניינים אלו כל מקרה לגופו.
 וטרם בואנו לדבר בעניין חובת הקבורה בדם ראוי להביא את דברי המהרש"ם (שו"ת מהרש"ם סימן קסב) שגם אם ישנו חיוב קבורה החיוב הוא מדרבנן בלבד, וז"ל:
 "ואף שקיימא לן דהמלין מתו עובר בלא תעשה היינו בהמת גופיה אבל גבי הדם ודאי דלא שייך 'בל תלין', דאינו בכלל 'נבלתו'. ועיין בפסחים (כב.) ותוס' שם (ד"ה 'יהרי דם'¹) ותוס' מעילה (יז.) ד"ה 'אמר ר' חנין'²), ומה גם דלא שייך בזה טעמא דיקללת אלקים תלוי, דבדם לא שייך דיוקן כלל כמובן. ועיין סנהדרין (מו: ³) ותבין והיכי דהטעם מפורש בקרא לכולי עלמא דרשינן טעמא דקרא כמו שכתב הלחם משנה בפרק ג ממלווה⁴. ובזה נראה דבדם לכולי עלמא ליכא עשה דקבורה מדאורייתא, כיון דנלמד רק מקרא ד"קבור תקברנו" דכתיב בסיפיה דקרא ד"לא תלין", וכבר נתבאר דהך קרא לא שייך בדם. ולכן לכולי עלמא חיוב הקבורה בדם הוא רק מדרבנן".

א. דם היוצא מאדם חי

לדעת כל הפוסקים אינו טעון קבורה.
 וכתב בשו"ת 'שבט הלוי' (חלק ה סימן קעט) שאפילו מדרבנן אינו טעון קבורה :
 "דם שיצא מחיים אפילו קרוב מאד ליציאת נשמה, ובשעת יציאת נשמה פסק דם, לית דין ולית דיין דאינו בחיוב קבורה אפילו מדרבנן".

¹ וז"ל "משמע דדם לא הוי בכלל בהמה".

² שאם יצא הדם מן הבשר, אין מצטרף לטמא.

³ כלומר מפני מה זה תלוי, מפני שבירך וגו'

⁴ שכתב וז"ל: "דרבי יהודה מודה היכא דמפורש הטעם בכתוב. א"כ רבי יהודה נמי דריש דהך דרשא דכי יסיר, כיון דמפורש בכתוב".

ב. דם הנפש

כדי לדון בעניין חובת הקבורה ב'דם הנפש', צריך ברור איזה דם נחשב ל'דם הנפש'. והנה באיכה רבה (פרשה ד על הפסוק "איכה יועם זהב, ישנה הכתם הטוב, תשתפכנה אבני קדש בראש כל חוצות") איתא:

"תשתפכנה אבני קדש - אלו שתי רביעיות של דם שהיה ירמיה נוטלן וקוברן, הדא הוא דכתיב⁵ ויקבר בקברות אבותיו, וכי בכמה קברות נקבר דאת אומר בקברות אבותיו, אלא אלו שתי רביעיות של דם שהיה ירמיה נוטלן וקוברן".

ובשו"ת מהרי"ל (סימן סח):

"ועל אשה שנפלה מן הגג ומתה בעוונותינו הרבים, הורה מהרי"ש⁶ שאם יוצא דם ממנה אז אין לטהרה, כי הדם יסתלק מנה, אך יקברו בלבושיה. וגם אמר אם רביעית דם יוצא ממנה אין הכהן להטמא לאותו דם".

והביאו הש"ך (יו"ד סימן שסד סעיף א):

"במהרי"ל כתוב דאם דם יצא ממנו אז אין לטהר אותו כי הדם יסתלק ממנו, אך יקברוהו במלבושיו, וכתב הבי"ח (טור יו"ד סוף סימן שסד): ונראה דהיינו דוקא כשמת במלבושיו, אבל בנפל ולא מת מיד אלא לאחר כמה ימים שכבר פשט מלבושיו, וגם אין דם יוצא ממנו שכבר פסק, ומת על מטתו מכח אותו נפילה, אז ודאי מטהרין אותו ועושין לו תכריכין כשאר בני אדם שמתין על מטתו. ובדבר הזה יש חילוק בין נפל מן הגג להרוג. דאלו בהרוג בידי עובד כוכבים אף על פי שבשעה שמצאוהו כבר פסק הדם קוברים אותו כאשר הוא נמצא כדי להעלות חימה ולנקום נקם, וזה אין שייך בנפל מן הגג, **וכן ביולדת שמתה ודם יוצא ממנה אין לטהרה אלא קוברים אותה בלבושיה**, אבל אם לא מתה אלא לאחר כמה ימים ושבעות וכבר פסק הדם, נוהגין עמה כמו בשאר מתים לטהרה ולעשות לה תכריכין. שוב מצאתי כתוב **שמעתי הטעם גבי הרוג, דהרי כבר יצאו כל הדמים ממנו והם מובלעים בבגדיו וחיישינן שמא נבלע בתוכן הרביעית דם שהנפש יוצאת בו, על כן יקברוהו כמו שמצאוהו ולא יחלצו אפילו מנעליו, דשמא הדמים שיצאו עם יציאת הנפש הם בתוך המנעלים, ועל כן נוהגין בהרוג לחפור ולחתור במרא וחצינא בקרקע במקום שנמצא שם ההרוג, וכן כל דמו שיצא ממנו במקום קרוב לו, וקוברין אותו עפר שנבלע בו דמו עם ההרוג, דשמא באותו הדם יצא דם הנפש. ומזה הטעם גם כן במי שנפל מן הגג ומת או נפל עליו הבית ומת ונעשה בגופו פצעים וחבורות ומוציא מהם דם. וזה**

⁵ דברי הימים ב פרק לה פסוק כד: "ויעבירוהו עבדיו מן המרכבה וירכיבוהו על רכב המשנה אשר לו ויוליכהו ירושלים, ומת, ויקבר בקברות אבתיו, וכל יהודה וירושלים מתאבלים על יאשיהו".

⁶ ליקוטי מהרי"ש בסוף ספר מהרי"ל [מנהגים], לרבו של המהרי"ל מוהר"ר שלום מאוסטרריך זצ"ל

גם כן טעם היולדת דרובם אינם מתים אלא מחמת שנעשה באיברים הפנימים שלה פצעים כשכורעת לילד, ועל ידי כן יצא ממנה דם הרבה נבלעו בכתונת שעל גופה ובשאר בגדים שעליה, והדמים שיצאו עם יציאת הנפש נבלעו בתוכם, מה שאין כן כשאין שם פצעים ולא יצא מהם דם כלל, דאז אין קוברין אותה בבגדיה אלא בתכריכין כשאר מתים, ומטהרין אותם. ולפי זה מי שמת בדרך בקור גדול ושלג, נראה דפושטין מלבושיו ומטהרין ומלבישין אותו בתכריכין, כיון שאין בו פצעים ולא יצא ממנו דם. וכן מי שנטבע במים בבגדיו דפושטין בגדיו ומטהרין אותו ומלבישין אותו תכריכין, וכמ"ש בסוף ספר מהרי"ל ע"כ. ואני ראיתי בהרבה קהלות נוהגין לטהר כל יולדת ולהלבישה תכריכים ולהלבישה בגדיה למעלה מהתכריכין ולמעלה מהם הסדין.

מדברי הב"ח המובאים בש"ך הנ"ל עולה שהדם היוצא בשעת מיתה נחשב לדם שהנפש יוצאת בו וחובה לקברו.

ובשו"ת 'חנינך בית יהודה' (סימן עה):

"ומצינו דרחמנא אחשביה לרביעית דם האדם דחיותא תלויה ביה. ונקרא גם בתורה 'נפש' לענין טומאה, במת בנפש האדם גו', נפש זו רביעית דם. וכדאיתא נמי במדרש אגדה ובפרט באיכה, שכל רביעית דם שיצא מיאשיהו היה ירמיה קוברו במקומו. והביאו רש"י גם כן במקרא תשתפכנה אבני קודש וגו'. ובמדרש יליף מקרא דדברי הימים ע"ש. שמע מינה דראוי כל רביעית דם מהאדם לקוברו ולא יבא לאיבוד".

ובהמשך דבריו:

"דדוקא הרוג או נפלו מת בחבלות ופצעים דאותו דם אחשביה רחמנא שמה שיצא בחייו עד אחר מיתה דמה שהנפש תלוי בו והואיל דלא ידענא באיזה רביעית דם שיצא ממנו שהיה עיקר חיות תלוי בו אימר דאותו רביעית דם מלוכלך בבגדיו".

העולה מדבריו, דדם שיצא מחיים עד למיתה טעון קבורה, דשמה יש בו רביעית דם שהנפש תלויה בו.

בשו"ת 'חיים ביד' (להרב חיים פלאגי סימן קא): "הנה מבואר כי כל החששא שיש ביציאת דם מן המת לקוברו זהו דוקא כשיש לחוש שיצא בשעת יציאת הנפש". ובהמשך דבריו: "ועיין בספר 'פחד יצחק' (מערכת יו"ד דף יב). דאם יש חששא שנדבק בבשרה מדם היוצא ממנה יש לחוש לדם שהנפש יוצאה בו. ושם הביא כמה מעשיות ביולדות שמתו שלא רחצו אותן ועשו להם טהרה וקברו בלבושיהן. וגם אשה אחד שטינפה בגדיה מדם היולדת שהיתה על ברכיה וקרע מקום שהיה בו הדם ונקבר עמה ע"כ. ואם כן זהו דוקא כשיוצא הדם ממנה בהיותה בחיים עד שמחמת זה מתה לגמרי יש לחוש שיש בכלל הדם גם דם שהנפש יוצאה בו אבל לאחר שמתה אם יצא דם אין לחוש.

ועוד כתב בחיים ביד (סימן קד): דוקא כשהוא הרוג או נפל ומת מיד, מטעם כי חיישינן כי דם הנפש יוצא בו הצריך קבורה.

ובשו"ת מהרש"ם (סימן קסב): "וכיון שהמנהג לקבור גם הבגדים שיש בהם דם, משום שיש להסתפק בדם הנפש, ובפרט אם ידוע שיצא דם אחר מיתה הרי דמו כבשרו בזה".

ובשו"ת שבט הלוי (חלק ה סימן קעט) כתב: דם שיצא בשעת יציאת נשמה ויש חשש שנבלע בו רביעית הדם שהנפש יוצאת בו, דעת השו"ע והפוסקים והשו"ת שקוברים אותו. וכן הבגדים שנבלע בהם הדם הזה, או ספק דם זה, נוהגין לקבור אותו. ועל כן אין מטהרין אותו, רק קוברים עם המלבושים האלה שנבלע בהם הדם, ולא יחלצו אפילו מנעליו, דאולי הדם הזה במנעלים, ועל כן נוהגין בהרוג לחפור ולחתור במרא וחצינא בקרקע במקום שנמצא שם ההרוג, ולקבור אותו עפר.

ועוד שם: "איברא, הא דנשמע מן הפוסקים דרביעית דם שהנפש יוצא בו חמור לענין קבורה יותר מדם אחר החייב בקבורה, נראה דאינו מן התורה, ורק מסברא יראו להו כן, כיון שהנפש יוצא בו".

ויעויין בשבט הלוי (חלק ב סימן רל) שלכאורה סותר את דבריו שהבאנו לעיל: "דם שיצא מחיים בודאי, דם שיצא בודאי לאחר מיתה, בשניהם אין חיוב מן הדין". וכששאלתי את מרן שליט"א על כך שלכאורה סותר את דבריו בחלק ה תשובה קעט, והשיבני: "פסקינן כלישנא בתרא", והוא התשובה בחלק ה, שיש חיוב קבורה בדם זה.

ג. דם שיצא לאחר מיתה

בשו"ת 'חינוך בית יהודה' (סימן צח) כתב:

"אבל דם ששותת לאחר מיתה בודאי דם זה לא נחשב כל כך, דהרי חזינן שכבר שיעור דם דחיותא תלויה בו אזלי מיניה. ועל כן בנהר גם כן אמרינן הכי, דמא דאחר מיתה לא נחשב כל כך".

ובשו"ת 'חיים ביד' (סימן קא) כתב:

"כשראינו בבירור שאחר יציאת הנפש עבר זמן מיציאת הנפש ליציאת הדם, הרי נראה דאין לחוש לדם זה כלל לקבורה. כיון שלא יצאת בשעת יציאת הנפש".

וסיים שם בסוף התשובה:

"אלא דצריך לדעת אם יצא דם מגוף המת אחר שכבר מת ויצאת נשמתו כנזכר בשאלה, מאן לימא לן שאותו הדם היוצא מגופו לאו מרביעית 'דם הנפש' הוא, דהגם כי הסברא פשוטה היא שרביעית 'דם הנפש' אחר שמת לא יהיה כח לצאת, ויהיה זה הדם 'דם האברים', על כל פנים צריך בירור.

ובשו"ת מהרש"ם (סימן קסב):

"וכיון שהמנהג לקבור גם הבגדים שיש בהם דם משום שיש להסתפק בדם הנפש ובפרט אם ידוע שיצא דם אחר מיתה הרי דמו כבשרו בזה".

ובגשר החיים (חלק א פרק יא אות ה) כתב:

"והנראה של זה (שיש חיוב קבורה) בדם היוצא ונבלע בבגדים, שיש לחוש לשיעור רביעית דם במקום אחד, או כגון שהוציאו ממנו דם בצלוחית (אם בשביל חנטה או דבר אחר), אבל דם המטפטף מהרוג או מיולדת או מזה שמת מתוך ניתוח בדרך נשיאתו, אין צריך לאסוף הדם לקבורו".

ובשו"ת שבט הלוי (שם חלק ה סימן קעט) כתב:

"והדם השלישי מה שיצא לאחר מיתה, הנה פשוט דחל בשעת מיתה חיוב קבורה מן התורה על כל הגוף בשר גידין עצמות ודם כי זה כל

האדם, אמנם אם יצא דם מן הגוף ובודאי לא יצא בשעת יציאת נפש אף על פי שפשוט שחייב בקבורה, מכל מקום מצדד בתשובת מהרש"ם (חלק ד סימן קיב) דלכולי עלמא דחייב קבורה בדם רק מדרבנן".

ומסיים את תשובתו:

"ובדם הזה שיצא בודאי לאחר מיתה, וכן אם יצא דם על כרים וכסתות וכיוצא בזה כתבו הפוסקים וכן הוא ביחכמת אדם' (כלל קנז סעיף י) דמכבסין הבגד עד שלא ישאר רושם והמים ישפכו אל קברו, או סמוך לקברו כמו שכתבו בפוסקים ומתקיים בזה מצות קבורה בדם, ואחר כך מותר כהן ללבוש הבגד, וצריך עיון קצת מנהגינו שמכבסים הדם ויוציא אל הביוב עם המים, והוא לכאורה נגד ההלכה".

סיכום

- א. דם שיצא מחיים ופסק, אינו טעון קבורה לכולי עלמא.
 - ב. דם שיצא מחיים סמוך למיתה ונמשך עד למיתה, לדעת היחידוך בית יהודה' והיחיים ביד', יש חיוב לקבורו דחיישינן שיש בו 'דם הנפש'.
 - ג. 'דם הנפש', דהיינו דם שיצא בשעת מיתה שזהו הדם שהנפש תלויה בו, לכולי עלמא טעון קבורה, מדרבנן.
 - ד. דם שיצא לאחר מיתה, לדעת היחידוך בית יהודה' והיחיים ביד' אינו טעון קבורה כלל, כי ברור שאין זה דם שהנפש תלויה בו, ולדעת המהרש"ם והישבט הלוי' טעון קבורה, היות וכל דם היוצא מן האדם הרי הוא כבשרו, וביגשר החיים' כתב שרק אם יש רביעית דם במקום אחד טעון קבורה, כי לשיטתו קבורת דם היא רק משום טומאה, וזה שייך רק ברביעית במקום אחד.
- לאור האמור לעיל, אנשי הסריקה הבאים לטפל בחלל, ויש דם במקום האסון, מְסַפֵּק יש לאסוף כל טיפה וטיפה של דם כדי להביא לקבורה יחד עם המת. אולם בשעת דחק גדול כגון דם מן המת שנתפזר לאורך מסילת ברזל וכמעט בלתי אפשרי לאסוף את כל הדם ועאכו"כ כשמדובר בשטח מלחמתי והוא מסוכן, יש לסמוך על דעת 'גשר החיים' ולאסוף רק אם יש רביעית דם במקום אחד.



הרב יצחק שמבה

יום טוב שני של גלויות**הקדמה**

- א. תקנת יום טוב שני של גלויות
- ב. אימתי נהגו יום טוב שני מספק ואימתי מחמת תקנה
- ג. דין יום טוב שני של גלויות בימינו
- ד. דין בן ארץ ישראל בחוץ לארץ
- ה. דין בן חוץ לארץ בארץ ישראל
- ו. גבולות ארץ ישראל לגבי יום טוב שני של גלויות

הקדמה

כפי שידוע, משרתים בצבא ההגנה לישראל חיילים בודדים וכן קבוצות של חיילים שמגיעים בסיוע הסוכנות היהודית כאשר משפחתם נשארת בחו"ל, ומטרתם היא לתרום את תרומתם למען עם ישראל ולשרת את שרות החובה כאשר בתום שרותם חוזרים מרבית מהחיילים הנ"ל לארצות מוצאם. נשאלת השאלה האם עליהם לשמור את יו"ט שני של גלויות בהיותם משרתים בצה"ל, או שמא דינם כבני א"י.

א. תקנת יום טוב שני של גלויות

הרמב"ם (הלכות קידוש החודש פרק א הלכה ז) פוסק :

"מצוות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החודש וישלחו ויודיעו את שאר העם באיזה יום הוא ראש חודש כדי שידעו באיזה יום הן המועדות שנאמר "אשר תקראו אותם מקראי קודש" (ויקרא כג ד) ונאמר "ושמרת את החוקה הזאת למועדה" (שמות יג י).

ומקור דברי הרמב"ם הוא מהבבלי (ראש השנה כא):

"תנו רבנן מנין שמחללין עליהן את השבת. תלמוד לומר "אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדים". יכול כשם שמחללין שבת עד שיתקדשו כך מחללין עד שיתקיימו. תלמוד לומר "אשר תקראו" על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן".

ופירש רש"י על אתר :

"יכול כשם שמחללין העדים כדי שיתקדשו בזמן כך מחללין השלוחין עד שיתקיימו המועדות בזמן. ומהא דסלקא דעתך דמחללין השלוחין מבואר דמן המצוה מו התורה הוא שליחת השלוחין".

וכך כתב הלחם משנה (על הרמב"ם שם) :

"מכאן למד רבינו דמצוה לשלוח ולהודיע שהרי משמע מן הברייתא דענין שילוח השלוחים נכנס בכלל הקריאה".

אלא שאין מופיע בתורה דין מסוים ודרך מסוימת כיצד להודיע.

ולכן קובע הרמב"ם (שם פרק ג הלכה ח) :

"בראשונה כשהיו בית דין מקדשין את החודש היו משיאין משואות בראשי ההרים כדי שידעו הרחוקים ומשקלקלו הכותיים שהיו משיאין משואות כדי להטעות את העם התקינו שיהיו שלוחין יוצאים ומודיעים לרבים".

כמו שנאמר במשנה (שם פרק ב משנה ב-ג) :

"בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהו השלוחים יוצאים. כיצד היו משיאים משואות מביאין כלונסאות של ארז ארוכים וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשחה ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חברו שהוא עושה כן בראש ההר השני וכן בראש ההר השלישי".

ופירש רש"י (שם) :

"לאחר שקידשו החודש ולא היו צריכין לשכור שלוחים לשלוח לגולה כי המשואות היו מודיעין אותם".

וכן פסק הרמב"ם (שם הלכה יא) :

"כל מקום שהיו שלוחי בית דין מגיעין היו עושין את המועדות יום טוב אחד ככתוב בתורה. ומקומות הרחוקים שאין השלוחים מגיעים אליהם היו עושין שני ימים מפני הספק לפי שאינם יודעים יום שקבעו בו בית דין ראש חודש איזה יום הוא".

ובהמשך (שם פרק ה הלכה ד) הוא כותב :

"כשהיתה סנהדרין קיימת והן קובעין על פי הראיה היו בני ארץ ישראל וכל המקומות שמגיעין אליהם שלוחי תשרי עושין ימים טובים יום אחד בלבד ושאר המקומות הרחוקות שאין שלוחי תשרי מגיעין אליהם היו עושין שני ימים מספק לפי שלא היו יודעים יום שקבעו בו בני ארץ את ישראל החודש".

מלשון דברי הרמב"ם נראה שכל דין 'יום טוב שני' מוזכר רק לאחר תקנת השלוחים, וצריך לברר שהרי לכאורה גם בזמן השאת המשואות, באותם מקומות שבהם לא נראו המשואות - נהגו יום טוב שני. וצריך לומר שבזמן המשואות יכלו להוסיף במשואות וכן להוסיף מקומות והרים שעליהם ישאו המשואות ככל שירצו, כדי להרחיב את הידיעה. אומנם צריך ברור מדוע בזמן המשואות לא יצאו שלוחים למקום שאין משיאים משואות, כגון לכיוון מצרים.

החתם סופר (שו"ת סימן רנב) כתב :

"שכאשר קידשו את החודש בחוץ לארץ עשו בארץ ישראל שני ימים טובים".

ודע שאף שאין די במילת 'גלויות' בלבד בכדי לקבוע. דהיינו שזה דין התלוי בחוץ לארץ, אמנם מהרמב"ם משמע שלא היה מקום בארץ ישראל שלא היו מגיעים. וכמו שכתב רש"י (עירובין לט) :

"ובגולה עושין שני ימים מפני שרחוקין מבית דין ואין יודעים אם הוקבעו תשרי וניסן ביו ל או ביום לא וכו', והנך דראש השנה לא קרי להו של גלויות, מפני שאף בירושלים פעמים היו נעשים שני ימים, וכגון שבאו העדים מן המנחה ומעלה".

העולה מן הדברים שעד זמן ביטול המשואות לא היה הפרש בין המקומות כשלעצמם אלא כל מי שלא ידע מקידוש החודש מאיזה סיבה שהיא ובאיזה מקום שהוא נהג יום טוב שני, וכל מי שידע מקידוש החודש יהיה באיזה מקום שיהיה ינהג יום טוב אחד. ואפילו באותו מקום שבשנים קודמות לא נודעו שם מקביעות ונהגו שני ימים. אם בשנה אחרת נודעה להם הקביעות נהגו שם יום אחד. כי לא היה המקום גורם אלא הידיעה. ולא עוד אלא שהחכמים יודעי סוד העיבור שידעו על פי החשבון שכבר נראית הלבנה החזיקו יום אחד גם בריחוק מקום. שהרי מן הסתם קדשו בית דין את החודש בזמנו ולא חששו שמא אירע שלא קבלו את העדות בזמנה. שדבר זה אינו שכיח וכמו שכתוב בבבלי (ביצה ו.) ש"מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, ואדר סמוך לניסן לעולם חסר".

אולם לאחר שקלקלו הכותים ורבי יהודה הנשיא ביטל את המשואות ותיקן להודיע על ידי השלוחים, נקבעו המקומות שעד שם היו מגיעים השלוחים לנהוג ביום טוב אחד. והמקומות הרחוקים יותר שלא יכלו להגיע לשם השלוחים [שהם המקומות הרחוקים יותר ממהלך עשרה ימים לפי הילוך בינוני של בן אדם] לנהוג יום טוב שני. אלא שבתחילה לא נתקבלה התקנה כתקנה קבועה ולכן כל אמורא שהיה בקי בסוד העיבור אף על פי שהיה גר במקומות הרחוקים היה נוהג רק יום אחד כיון שלא היה ספק אצלו.

וכמו שנאמר בגמ' (ראש השנה כ.):

"וכדאמר שמואל יכילנא לתקוני לכולה גולה".

ורק לאחר כמאה שנה בדור השני של האמוראים, בדורו של רבי אלעזר בן פדת תקנו חכמים להמשיך את מנהגם הקודם.

וכמו שנאמר בגמ' (ביצה ד.):

"שלחו מתם [מארץ ישראל] הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם [לשמור יום טוב שני], זמנין דגזרי מלכות שמדא ואתי לאלקלוליי" [שמא יגזרו המלכות גזירה מלקדש החודשים ויבאו לאכול חמץ בפסח וכו'].

מאז ואילך לא החזיקו יום טוב שני מפני הספק אלא משום תקנת חכמים.

ומעתה נקבעו גבולות לעניין יום טוב שני שבכל אותם המקומות שלא הגיעו אליהם השלוחים נוהגים כולם שני ימים טובים. ואפילו החכמים יודעי סוד העיבור שאין ספק אצלם חייבים בזה כיון שאין התקנה משום ספק.

וכדברי רבי יוחנן על הסיבה שצריך לשמור במקומות מסוימים אליהם הגיעו השלוחים בניסן ולא בתשרי (ר"ה כא.): "גזירה ניסן אטו תשרי". אותם מקומות נוהגים יום טוב שני בניסן, כיון שאין הנהגת יום טוב שני תלוי בידיעה אלא במקום.

ומתברר שאף על פי שבתקופה זו עדיין קבעו את החודשים לפי החשבון וקידוש בית דין. בכל מקום נהגו יום טוב שני כיון שחששו שמא יגזרו המלכויות שלא יתעסקו בתורה וישתכח סוד העיבור ויטעו ביום אחד בחשבון החדשים והמועדות.

קידוש החודש על פי ראייה וחשבון נמשך עד סוף תקופת התלמוד כמו שכתב הריטב"א (ר"ה יח.):

"ובזמן ההוא עמד הלל הנשיא האחרון שהיה בישראל בנו של רבי יהודה נשיאה בן בנו של רבי יהודה הנשיא וכשראה שהסמיכות מתמעטות [שאינן מקדשים החודשים אלא על פי סמוכים איש מפי איש ממש רבנו] ושלא יהא לישראל בית דין בקדוש החודש עמד ועיבר כל השנים על פי חשבון וקידש כל החודשים וכל המועדות. [שמפני הדחק רשאי לקובעם קודם זמנם] וגם שלא על פי הראייה.

וזכור אותו איש לטוב שאילולא הוא היו בטלים מועדות וראשי חודשים מ"שארל".

ותיקון זה של הלוח וקידוש מראש על פי חשבון היה בשנת ד אלפים קיח או קכ (4108 או 4120) אחרי פטירת רבא וקרוב לזמן חתימת התלמוד. מכאן ואילך ידעו כל ישראל את קביעות החודש ולעולם לא יהיה ספק לרחוקים אימתי חלים המועדות פרט לשיטת הריטב"א שהגזירה שמא יחזור הדבר לקלקולו היינו שתשכח תקנת הלל הנשיא. ומכל מקום נהגו יום טוב שני בגולה מפני התקנה לנהוג מנהג אבותינו שהיו נוהגים בספק למרות שכבר אין הספק קיים אצלם.

ב. אימתי נהגו יום טוב שני מספק ואימתי מחמת תקנה

נחלקו רב ורבא אסי (ביצה ד:): לגבי דינה של ביצה שנולדה ביום טוב ראשון, האם היא מותרת ביום טוב שני. לרב הביצה מותרת מכיון שיש כאן שתי קדושות שונות, ואילו רבא אסי מסתפק בזה ופוסק לחומרא.

ומדברי רש"י מבואר שהמחלוקת היא אם הרחוקים מבית דין עשו יום טוב שני מעצמם מחמת הספק, אם כן אז יש כאן שתי קדושות או שעשו יום טוב שני מחמת תקנת חכמים לעשות אותם לדורות ומחמת ספק זה והטילו חכמים עליהם לנהוג כאילו שני הימים הם יום ארוך אחד.

והקשה על זה ה'מנחת חינוך' (מצוה שא אות א) שהרי בזמן רב ורבא אסי עדיין קידשו על פי הראיה עד זמנם של אביי ורבא. ואם כן עדיין היו בספק אם ראו את החודש בזמנו. ואם כן בזה נחלקו רב ורבא אסי ופשוט ששתי הקדושות הן מחמת הספק וכן מה שכתב רש"י שם לבאר את זה שרבא אסי היה מבדיל בין שני הימים טובים האלה שהוא סבר שאנו בקיאים בקביעות הירח ויום טוב שני חול גמור הוא. מה אכפת לנו אם אנו בקיאים מכיון שעדיין קדשו על פי הראיה והדבר תלוי בבית דין של ארץ ישראל ומכיוון שלמקומות היו מגיעים שליחים. אם כן שני הימים היו שווים מספק.

החזון איש (אורח חיים סימן קל) דן במה שכתוב בגמרא "אמר ר' זירא כותיה דרבא אסי" מסתבר שעכשיו יודעים את קביעות הירח ועושים שתי ימים. ותמוה הדבר מה מועיל בקיאותנו כיון שהיו מקדשים בארץ ישראל על פי הראיה. אם כן נגררים בני חוץ לארץ אחרי קביעות בית הדין שבארץ ישראל. ואין לומר שכך פירשו שעכשיו שכבר חדלו בארץ ישראל לקדש על פי הראיה ואין הדבר תלוי בבקאות שהרי רש"י לא פירש כך.

וכך משמע מלשון הגמרא שבראשונה לא היו בקיאים ורק אחר כך נעשו בקיאים. ואין לומר שקודם ר' זירא ור' אסי כבר נפסק קידוש הראיה. ובכל אופן היו עושים בני חוץ לארץ שני ימים משום שלא היו בקיאים בחשבון. ובימי ר' זירא ור' אסי כבר היו בקיאים בני חוץ לארץ בחשבון.

ומובא בבבלי (ר"ה כא.) שרבא היה יושב בתענית יומיים, ופעם אחת נמצא שהועילה לו התענית הכפול מפני שבשנה זו עברו את אלול והיום השני שצם היה הצום האמיתי, ודבר זה לא יתכן על פי החשבון שלנו.

ואם כן הדבר תמוה מה מועיל בקיאותם?

מבאר החזון איש שתי יסודות חדשים שנתקבלו בהלכה למשה מסיני:

האחד: בזמן שיש סנהדרין מקדשים על פי הראיה. השני: בזמן שאין סנהדרין יש רשות לבית דין לכוון חשבון שיכוון את שנות הלבנה עם שנות החמה. ולכוון את קביעות החודשים שיכוונו עם חדשי המולדות. ועל פי חשבון זה קבעו הלל ובית דין את חשבונם לכל ישראל.

אם כן נראה שבכל מקום שאין שלוחי ארץ ישראל יכולים להגיע יש לבית הדין רשות לחשב ולכוון חשבון. ומתוך כך המולדות והחודשים והתקופות ישו יחד ולקבוע את שנותיהם על פי בית דין לכל בני ארצם גם בזמן שמקדשים על פי הראיה. וזה היה חשבוננו של הלל הזקן.

וזה מה שאמר שמואל: "יכילנא לתקוני לכולה גולה". דהיינו לקבוע את החשבון המכוון לקביעת השנים, ולא כמו שכתב בשו"ת 'בית אפרים' (סימן נא) שבימי הלל הנשיא היו מקדשים על פי החשבון אלא שבני חוץ לארץ לא היו בקיאים בחשבון והיו מצפים לשלוחי ארץ ישראל. ולפי דעת היחזון איש' בימי הלל אף על פי שהיו מקדשים על פי הראיה בני הגולה נהגו על פי החשבון שתקנו להם.

לפי זה מבוארת הסוגיה שבזמן רב ורב אסי עדיין לא היה להם חשבון אלא היו מסורים לועד שבארץ ישראל שהיו מקדשים על פי הראיה והיו עושים שני ימים מספק. אבל אחר כך למרות שעדיין קידשו על פי הראיה בכל אופן ישבו בית דין וקדשו להם את חודשי בני הגולה על פי חשבון שתקנו להם. ומהתורה אין להם לעשות אלא רק את היום טוב הראשון על פי חשבונם אלא משום שאבותיהם עשו שני ימים טובים הם גם כן עשו. אבל אם הגיעו שלוחי ארץ ישראל הדין לגביהם הוא שהם צריכים להיגרר אחר הועד שבארץ ישראל בפעם הזאת והוא יום טוב מהתורה מבחינתם ואחר כך חוזרים לחשבונם הרגיל. חוץ מזה שדברי היחזון איש' הם חידוש גדול שקידשו על פי ראייה ועל פי חשבון באותה תקופה, הנה מבואר בראשונים כדברי ה'בית אפרים' אשר דחה אותו היחזון איש' שהרי "דשלחו מתם" היה לאחר שכבר חדלו מלקדש על פי הראיה.

והנה הקשה הרא"ה (על אתר בסוגיה זו) על דברי ר' זירא כמו ר' אסי שעכשיו יודעים בקביעות הירח ועושים יומיים. ודבר זה תמוה שהרי במסכת סוכה (מג): נאמר במפורש שאנו לא בקיאים בקביעות הירח.

ויש לומר שבדאי בשני הסוגיות מדובר בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה, ואנו לא יודעים בקביעות הירח. אבל אחר כך עמד הלל בנו של ר' יהודה הנשיא בן רבן גמליאל בנו של רבנו הקדוש ותיקן חשבון עיבור שנמצא בידינו וקידשו לדורות. ואותו הלל זכור לטוב שאלמלא הוא כמעט השתכחו המועדים וראשי החודשים מעם ישראל שהרי הם תלויים בקידוש בית דין. והלל כשראה שהסמיכה מתמעטת עמד ותיקן כך וקידש את כל ראשי החודשים והמועדים הבאים בסדר זה לעולם עד שתחזור עטרה ליושנה. ורשאי בית דין לנהוג כך מפני הדחק. וזה שר' זירא אחר התקנה היה לכן עכשיו יודעים בקביעות הירח בודאי ואין ספק בזה בכל גבולות ישראל ולמרות זאת עושים יומיים מפני שתקנה קבועה היא לקדש יומיים. ויומיים אלו קדושה אחת יש להם. שהרי מבואר במפורש בדברי הרא"ה שזה ששלחו משם הוא אחר שקידשו על פי החשבון ולא כמו החזון איש.

אמנם לפי זה תמוהה ראיית ר' זירא לר' אסי, הלא ברור הוא לכאורה שבזמן רב ור' אסי שהיו בדור הראשון של האמוראים עדיין קידשו על פי הראיה. ואיזה ראייה יש מהזמן שקידשו על פי החשבון לזמן שעדיין קדשו על פי הראיה שגדר יום טוב שני כקדושה אחת. ואפשר שבגלל זה גרס הרא"ה "אמר ר' זירא כוותיא דר' אסי" ולא "כוותיה דר' אסי מסתברא" שבאמת לא בא להוכיח כדברי ר' אסי אלא לפסוק כמותו.

וכך אומר הריטב"א כרבו הרא"ה בביאור סוגיה זו "דשלחו מתם" שהיא היתה לאחר תקנת רבינו הלל הנשיא האחרון.

ולפי האמור לעיל יש לתמוה יותר על מה שכתב הרב טקוצ'נינסקי ('עיר הקודש והמקדש' חלק ג פרק יט אות א) להוכיח שגזירת "דשלחו מתם" היתה בימי ר' אלעזר בן פדת כמאה שנה קודם תקנת הלל הנשיא. והיא אותה תקופה של גזירת ר' יוחנן שתיקן "ניסן אטו

תשרי" והוא דור ראשון של אמוראים. וכתב שעל כן חייבים להגיד שנפלה טעות סופר בדברי הריטב"א שכתב "דשלחו מתם" היה אחרי תקנת הלל. ומלבד זה שמפורשים דברי הריטב"א בקיצור בלשון הרא"ה, הריטב"א בעצמו חזר ושנה יסוד זה בחידושו על מסכת סוכה (מג). שם כתב:

"אבל עכשיו שידוע לנו שעכשיו יודעים בקביעותא דירחא מפני החשבון שבידינו מדוע לא דומה שבת יום ראשון שהוא מן התורה שזה שאמרת שכל היכא דהוי מדאורייתא וידעינן בקביעא דירכא לית לן גזירה דרבה והטעם שלא דחינו מעיקרא זה משום שלא ידעינן בקביעא דירחא ואם כן עכשיו שידועים בקיבא דירחא נדחי".

יש לומר שהטעם שהתרוץ שלהם על מה ששאלו מדוע עושים יומיים, הוא משום "הזהרה במנהג אבותיכם שבידיכם" בזמן שגזרו שמד ובאו לידי קלקול, והכוונה היא שכשקבעו הלל ובית דינו חשבון זה קבעוהו על מנת שנהיה נוהגים בענין המועדות כמנהג אבותינו לעשות שני ימים בחוץ לארץ כמו שהיו נוהגים אבותינו שלא היו יודעים בקביעות הירח, ויהיה לנו כאילו הם ספק גמור כבתחילה לברך ולקדש את היום השני ולדחות לולב מהיום הראשון, כי הם ראו שכך יפה לנו.

וכך היא התקנה שלנו ואפילו לדחות מצוות עשה מדאורייתא שמא יבואו לקלקול בזמן שמד. ולא התכוונו הלל ובית דינו בקביעה זו אלא כדי שיהיה לנו מועדים על פי בית דין מדאורייתא אבל שננהג בהם כמניין אבותינו. ואנו אין לנו אלא רק כמו שקבעו וגזרו הם. ומעכשיו הרי אנו בעיקר המעשה כאילו אין אנו יודעים את קביעות הירח ואין לולב דוחה שבת.

נמצינו למדים מכל דברים אלו הוכחה שגזירת "דשלחו מתם" הייתה גזירה מאוחרת לאחר תקנת הלל הנשיא האחרון והיא הוכחת ר' זירא שלא כדברי החזון איש והרב טיקוצ'ינסקי.

ולענין מה שאמר רש"י לגבי הסוגיה בביצה אין הכרעה כי "דקסבר קים לן בקביעותא דירחא" משמע שכולם כבר ידעו בקביעות הירח. אולם פשוט שעדיין קדשו על פי הראיה בדורו של רב ולכאורה צריך לפסוק כדברי החזון איש.

ג. דין יום טוב שני של גלויות בימינו

יש לעמוד על שאלה בסיסית בענין זה. עתה שאנו בקיאים בקביעות הירח וזמן המועד קבוע, לכאורה אין יותר מקום לספק, ולמה עושים יו"ט שני?

כשיום טוב שני היה נוהג מחמת הספק נקבעה ההלכה כרב (ביצה ד:): שביצה שנולדה ביום טוב ראשון מותרת בשני, משום שבכל מקרה הביצה מותרת, דהיינו אם יום ראשון היה קודש היום השני הוא חול, ואם היום השני קודש היום הראשון הוא חול, ואין הביצה אסורה מדין מוקצה.

בסוף תקופת התלמוד, לאחר זמנם של אביי ורבא, פסקו לקדש את החודש בבית דין וסמכו כולם על החשבון. ומאז הכל בקיאים בזמנם המדוייק של החגים. ומה שבני חוץ לארץ נוהגים עד היום שני ימים טובים, הוא משום מה שנאמר בבבלי (ביצה שם):

"והשתא דידיעין בקיבועא דירחא מאי טעמא עבדינן תרי יומי? משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם זמנין דגזרו שמדא ואתי לקלולי".

דהיינו בקלות אפשר שיהודי יתנתק מהמרכז היהודי ויאבד את סדר עיבור החודשים ואת זמנם המדויק של החגים, ולכן השאירו את התקנה לנהוג שני ימים טובים על מכונה, כדי למנוע ספק בעתיד.

אלא שמתוך פסיקת ההלכה אנו רואים שגם היום מתייחסים ליום טוב שני כספק יום טוב. שכן גם היום ההלכה היא שביצה שנולדה ביום טוב ראשון מותרת בשני. כפי שפסק השו"ע (אורח חיים סימן תקיג סעיף ה):

"אם נולדה ביום טוב ראשון מותרת ביום טוב שני בשני ימים טובים של גליות. אבל בשני ימים טובים של ראש השנה וכן בשבת ויום טוב הסמוכים זה לזה נולדה בזה אסורה בזה".

וכן פסק הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק א הלכה כד):

"שני ימים טובים אלו של גליות שתי קדושות הן ואינן כיום אחד לפיכך דבר שהיה מוקצה ביום טוב ראשון או שנולד בראשון אם הכין אותו לשני הרי זה מותר. כיצד ביצה שנולדה בראשון תאכל בשני... במה דברים אמורים בשני ימים טובים של גליות אבל שני ימים טובים של ראש השנה קדושה אחת הן וכיום אחד הן חשובים לכל אלו הדברים אלא לענין המת בלבד אבל ביצה שנולדה בראשון של ראש השנה אסורה בשני וכן כל כיוצא בזה. שבת הסמוכה ליום טוב ונולדה ביצה באחד מהן אסורה בשני, וכן כל כיוצא בביצה ואפילו נולדה ביום טוב שני לא תאכל בשבת הסמוכה לו".

והוא הדין לענין עירוב תבשילין שפסק הרמב"ם (שם פרק ו הלכה יא):

"שני ימים טובים שחלו להיות בחמישי וערב שבת עושה עירובי תבשילין מיום רביעי שהוא ערב יום טוב, שכח ולא הניח מניחו בראשון ומתנה, כיצד מניח עירובי תבשילין ביום חמישי ואומר אם היום יום טוב ולמחר חול למחר אבשל ואופה לשבת ואיני צריך כלום ואם היום חול ולמחר יום טוב בעירוב זה יותר לי לאפות ולבשל למחר מיום טוב לשבת".

ובהמשך (הלכה יד-טו):

"כל הדברים האלו שאמרנו היו בזמן שהיו בית דין של ארץ ישראל מקדשין על פי הראיה והיו בני הגליות עושין שני ימים כדי להסתלק מן הספק לפי שלא היו יודעין יום שקדשו בו בני ארץ ישראל, אבל היום שבני ארץ ישראל סומכין על החשבון ומקדשין עליו אין יום טוב שני להסתלק מן הספק אלא מנהג בלבד. ולפיכך אני אומר שאין מערב אדם ומתנה בזמן הזה לא עירובי תבשילין ולא עירובי חצרות ולא שתופי מבואות ואינו מעשר הטבל על תנאי אלא הכל מערב יום טוב בלבד".

לכאורה, הרמב"ם סתר את עצמו בכך שכתב שהיום הדין שונה ואין מניחים ערוב ביום טוב ראשון ומשמע שהיום אין זה כספק. האחרונים מיישבים זאת ואומרים שלפי הרמב"ם אע"פ שמעיקר הדין זה ספק, אי אפשר להתנות ולומר זאת בפירוש "אם מחר קודש היום חול", הוא שזה נראה כשקר.

על כל פנים השו"ע (סימן תקכז סעיף כב) כותב:

"אם נזכר ביום טוב ראשון שלא עירב אם הוא ביום טוב של ראש השנה אינו יכול לערב על תנאי. אבל אם הוא ביום טוב של גליות

יכול לערב בתנאי. אם היום קודש אינו צריך לערב ואם היום חול בעירוב זה יהא שרי לן לאפויי ולבשולי וכו' ולמחר אין צריך לומר כלום. ויש אומרים דאי לית ליה מידי דבשיל מאתמול לא מהני תנאו".

ולא פסק בזה כרמב"ם אלא כדעת הראב"ד (בהגהותיו על הרמב"ם) שאם נזכר ביום טוב ראשון שעדיין לא עירב עירוב תבשילין יכול לערב אם יעשה תנאי. ובאמת צריך ברור מדוע הדין כן הרי היום אין עוד מקום לספק איזהו יום טוב אלא שני הימים הם קודש מתקנת חז"ל.

היאגרות משה' (אורח חיים חלק ד סימן קז) ביאר שאף שהיום אנו בקיאים בקביעות הירח, על כל פנים הלכות יום טוב נקבעו מכח הקביעה של "היזהרו במנהג אבותיכם", ואם כן הדין שהיה נוהג אצל אבותינו מכח ספק נוהג גם היום מדין "היזהרו במנהג אבותיכם". מכאן שכל שאלה שתדון בקשר להלכות יום טוב שני תיפתר על ידי מסקנות הלכתיות המתייחסות ליום טוב שני כספק יום טוב באותו אופן שהשאלה הזו הייתה נפתרת אצל אבותינו. לכן האמירה של בן חוץ לארץ לבן ארץ ישראל לעשות לו מלאכה אסורה כשם שהייתה אסורה בימי המשנה כשיום טוב שני נהג משום ספק.

הרשב"א (שו"ת חלק א סימן סא) נשאל מדוע אין מניחים תפילין ביום טוב שני, והרי הנחת תפילין היא מצוה דאורייתא ויום טוב שני מדרבנן בלבד? והשיב הרשב"א שכל מה שתקנו רבנן כעין דאורייתא תקנו וכמו שביום טוב ראשון אין מניחים תפילין כך ביום טוב שני. ויש כח בידי חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה.

דבר זה צריך ברור שהרי בזמן המשנה כשיום טוב שני נהג מחמת הספק בודאי היו מניחים תפילין ביום טוב שני שהרי זהו ספק דאורייתא והולכים לחומרא. וכתב הרא"ש (שו"ת כלל כו) :

"ובשלמא לגבי מילה שלא בזמנה שאינה דוחה יום טוב שני על אף שהיא מצוה דאורייתא משום שבמילה יש גם צד של ספק איסור מלאכה ביום טוב. אולם לענין תפילין דאין כאן ספק מלאכה מדוע לא נזיל לחומרא ונניח תפילין ביום טוב שני?"

במסכת מנחות (לו:) נחלקו רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא אם הלילה הוא זמן תפילין. רבי יוסי הגלילי למד מן הפסוק "ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה" (שמות יב ו) שאין זמן תפילין לא בלילה ולא בשבתות וימים טובים דהיינו "ימים" ולא לילות "ימים" ולא שבתות וימים טובים. ואילו רבי עקיבא ביאר שפסוק זה אינו עוסק במצות תפילין אלא בקרבן פסח ולדעתו לילה הוא גם כן זמן תפילין, אלא שגם לדעתו אין מצות תפילין נוהגת בשבתות וימים טובים, והוא למד כן מהדרשה מהפסוק "והיה לאות על ידך ולטטפות בין עיניך" רק אלא שצריכים אות, יצאו שבתות וימים טובים, שאינם צריכים אות.

בהמשך הגמרא (שם) חולקים ר' אלעזר ור' יוחנן. לדעת ר' אלעזר מי שמניח תפילין אחר שקיעת החמה עובר בעשה [משום דכתיב "ושמרת", והשמר דעשה עשה] ולדעת ר' יוחנן עובר בלאו [שמר דעשה גם לאו] מכאן שלפי ר' יוסי הגלילי מי שמניח תפילין בלילה וכן בשבתות ובימים טובים עובר בלאו. אבל לדעת רבי עקיבא שלמד שבתות וימים טובים מפסוק אחר אין איסור "ושמרת" בדבר אלא שאינו מחוייב בהנחת תפילין בשבתות ובימים טובים.

הרמב"ם (הלכות תפילין פרק ד הלכה ו) לעניין "הלילות" הביא את דרשת רבי יוסי הגלילי ופסק שהמניח תפילין בלילה עובר בלאו. ולעניין שבתות וימים טובים הביא את דרשת ר' עקיבא. בהלכה יא פסק:

"וכל המניח תפילין לכתחילה בלילה אחר שתשקע החמה עובר בלאו

שנאמר ושמרת את החוקה הזאת וגו' מימים ימימה".

מכאן למד הרדב"ז (שו"ת חלק ה סימן אלף תרצג) שדעת הרמב"ם היא כר' עקיבא שאין איסור להניח תפילין בשבתות ובימים טובים, אלא אין מצוה בהנחתם בימים אלו.

מקור הרמב"ם לפסק זה - שמצד אחד פוסק כר' יוסי הגלילי ומצד שני פוסק כר' עקיבא - הוא מהגירסא במכילתא דרשב"י (שמות פרק יג ו) שם כתוב שרבי עקיבא הוא זה שלמד שהפסוק "ושמרת את החוקה הזאת" מדבר לענין תפילין. ובהמשך מוכח שרבי עקיבא למד דין הנחת תפילין בשבתות ובימים טובים מדרשת הפסוק "והיה לך לאות...".

וכך נראה מהירושלמי (ברכות פרק ב הלכה ג) שאף שלומדים שלילה לאו זמן תפילין מהפסוק "ושמרת את החוקה", בכל אופן שבתות וימים טובים אנו לומדים מהפסוק "והיה לך לאות".

כדעה זו נפסק גם על ידי ראשונים אחרים:

הרא"ש ('הלכות קטנות' הלכות תפילין סימן טז) הביא את מחלוקת ר' עקיבא ור' יוסי הגלילי ופסק הלכה כרבי עקיבא.

ורש"י (ביצה טו. ד"ה 'משלחין אותו ביו"ט') וכן התוספות (שם ד"ה 'הכי קאמר') כתבו שאף ששבת ויום טוב אינם זמן תפילין, מכל מקום אין איסור להניח.

וכן פסק בבית יוסף בהלכות שבת (אורח חיים סימן שח) שתפילין אינם מוקצים בשבת, היות ואין איסור בהנחתם אלא שאין מצוה.

ומה שהביא הבית יוסף בהלכות תפילין (סימן לא) את דברי 'הזוהר' שהמניח תפילין בשבתות ובימים טובים מזלזל בכך באות של שבת ויום טוב. נראה שזה אינו 'איסור' ממש, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, ולכן במקום שיש ספק אם הוא יום טוב היה צריך להחמיר ולהניח תפילין ואי אפשר היה להקל מחמת איסור זה.

יתר על כן נראה שהמניח תפילין ביום טוב מחמת הספק שמא הוא יום חול אינו מזלזל בכך באות של יו"ט, שהרי מחמת שמא הוא חול הוא מניח.

אמנם ב'תוספות' יום טובי' (ביצה פרק א הלכה ו) כתב שיש איסור בהנחת תפילין בשבת ובחג שמא יצא בהם לרשות הרבים. אבל ב'תוספות' רבי עקיבא איגר' כתב שבשבת העניין מובן אבל ביום טוב אין איסור הוצאה ביום טוב.

אם כן חוזרת השאלה מדוע בזמן המשנה כשנהגו יום טוב שני מחמת הספק לא הניחו תפילין ביו"ט שני?

כדי לתרץ זאת, על כורחנו נצטרך לומר שגם בזמן המשנה לא נהגו יום טוב שני מספק בלבד, אלא גם משום תקנת חכמים.

את זה אפשר להוכיח גם מהנהגת יום טוב שני בשבועות. את תאריך חג השבועות יכולים לדעת בכל מקום שהרי כבר נודע מתי היה פסח במדויק וחג השבועות הלא הוא היום החמישים מהיום השני של פסח? כותב הרמב"ם (הלכות קדוש החודש פרק ג הלכה יב) שכמו שנהגו יום טוב בפסח אף באותם מקומות ששליחי בית דין היו מגיעים לשם משום גזירת ר' יוחנן (ראש השנה כא:): "ניסן אטו תשרי" [בתשרי הפסידו השליחים יומיים של הליכה ב-א בתשרי וב-י בתשרי ולכן שליחי ניסן הגיעו יותר רחוק מאשר שליחי תשרי במהלך של שני ימים], ובכדי שלא לחלק בין המועדים, נהגו כך גם בחג השבועות. אם כן

ברור שיום טוב שני של חג השבועות ובחלק מן המקומות גם של חג הפסח נהגו מתקנת חכמים ולא מספק.

מצד שני יום הכפורים לא נהגו בו בחוץ לארץ שני ימים.

וכמו שמוכח מהמעשה של רבא ורב נחמן (ראש השנה כא.) שזה מפני שסמכו על הרוב שחודש אלול חסר, ואף על פי כן בראש השנה ובסוכות כן הנהיגו יום טוב שני, ואף שיכולים היו לסמוך על הרוב שאלול חסר. על כרחך שלא מחמת הספק נהגו יום טוב שני אלא מחמת התקנה.

ד. דין בן ארץ ישראל שנמצא בחוץ לארץ

ה'יחכם צבי' (סימן קסז) ובנו ה'ישאלת יעב"ץ' (סימן קסח) טוענים שכיון שדין יום טוב שני נובע מספק שנוצר בחוץ לארץ לגבי קביעת החודש, הרי שדין זה תלוי במקום ולא באנשי המקום. לכן בן ארץ ישראל בחוץ לארץ עליו לנהוג שני ימים טובים כפי שהיו נוהגים אבותינו בעת שנתקדש החודש על פי הראיה.

גם אם כיום אין יום טוב שני נהוג עוד מחמת הספק אלא מחמת התקנה, לא מסתבר שהתקנה שמקורה בספק תהיה שונה מהספק עצמו.

ולמרות שיש טעם בדבריהם של החכם צבי ובנו היעב"ץ, לא פסקו כן שאר הפוסקים ולא נהגו כך ישראל. כנראה פעלו כאן חז"ל כדרכם בשאר התקנות שהעלימו את הטעם האמיתי לתקנה, ואף הביאו טעם שאינו עיקר. הטעם הגלוי אינו משנה מאומה בפרטי הדין. ויתכן שמהטעם האמיתי היה יום טוב שני חל על אנשי המקום ולא על המקום. טעם זה יכול להיות מעין קנס ועונש על היהודים היושבים בחוץ לארץ כדי שיעלו ארצה לקיים מצוותיה.

מעין זה מובא בירושלמי (עירובין פרק ג הלכה ט) דרשה על הפסוק (שיר השירים פרק א פסוק ו):

"בני אמי נחרו בי שמוני נוטרה את הכרמים כרמי שלי לא נטרתי"
מי גרם לי להיות משמרת שני ימים בסוריא על שלא שמרתי יום אחד בארץ. סבורה הייתי שאני מקבלת שכר על שנים ואיני מקבלת שכר אלא על אחת... ר' יוחנן קרי עליהון: "וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים".

מי שמעיין ביחזקאל (פרק כ פסוק כה) שממנו מצטט ר' יוחנן את הפסוק, יראה שהמצב המתואר בפסוק זה הוא קודם הכניסה לארץ.

סמוך לדרשות אלו בירושלמי מובאים דברי ר' יוסי:

"אף על פי שכתבו לכם סדרי מועדות אל תשנו מנהג אבותיכם נוחי נפש".

משמע קצת שהטעם לאיסור שינוי המנהג הוא אותם הדרשות הללו שמשמעותם היא שיום טוב שני הוא מעין עונש לגולים מהארץ.

בודאי שלא יתכן שטעם נסתר זה ישנה את ההלכה למעשה. וכשם שאיננו דורשים את טעם הפסוק כן איננו דורשים הטעם של חז"ל במקום שטעם זה הוא נסתר ומשוער בלבד. ומכל מקום אולי יכול שיקול זה להצטרף כסניף להקל אך לא תהיה בכך קולא מעבר למה שרבים מהשליחים נוהגים למעשה כיום.

דין דעתו לחזור

מהי ההגדרה של דעתו לחזור? לדבר זה ניתנו כמה מדדים בדברי הפוסקים.

לעניין השתתפות עם בני העיר בהוצאותיהם נקבע במשנה (בבא בתרא פרק א משנה ה):

"כמה יהא בעיר ויהא כאנשי העיר יב חודש. קנה בה בית דירה הרי הוא כאנשי העיר מיד".

ובגמרא (בבא בתרא ח.) נקבע שהזמן הדרוש כדי לקבוע אם אדם נחשב כאנשי העיר משתנה מנושא לנושא:

"שלושים יום לתמחוי, שלשה חודשים לקופה, ששה לכסות, תשעה לקבורה, שנים עשר לפסי העיר".

המאירי (על אתר) כתב שכדי שייחשב למי שדעתו לחזור צריך שתהיה דעתו לחזור בתוך שלושים יום, אבל כשדעתו להישאר מעבר לתקופה זו כבר נחשב הוא לבני המקום ועליו להחמיר כמותם במנהגיהם.

הרדב"ז (חלק ד סימן קמה) בתשובה לענין יום טוב שני של גלויות כתב, שהמדד הוא אם אשתו ובניו עימו בחוץ לארץ או שהם נשארו בארץ. הוסיף לכך ב'פרי חדש' (סימן תסח):

"דסתמא דמילתא כיון דעקרינהו לאינשי ביתיה כל שמוצא פרנסתו מרווחת באותו מקום שהלך לשם אינו זז משם".

הוא מדבר על אנשים שיצאו עם משפחותיהם לעליה לרגל לארץ-ישראל [מדובר בן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל] או שברחו עם משפחותיהם מפני מגיפה. בשו"ת 'זרע אברהם' (אורח חיים סימן יב) כתב שהכל תלוי בדעתו של אדם וחז"ל לא נתנו גבול לדבר.

והשרידי אשי' (חלק ב סימן קסא) הביא בשם ה'אבני נזר' שכל שנתחייב לדור בעיר שניים עשר חודש נידון מיד כאנשי העיר. אבל במסקנתו דחה את דבריו.

אולם ה'מגן אברהם' (סימן תצו סעיף ז) והמשנה ברורה (ס"ק יג) בשמו הביאו להלכה את המדד של הרדב"ז. אולם מדד זה אינו הלכה למשה מסיני. וכבר נאמר שחז"ל לא נתנו גבול לדבר. ובנושאים אחרים כגון: צדקה, קבורה ובטחון נידון כל ענין לגופו.

יש שרוצים לומר מסברא שבתקופת הרדב"ז הייתה היציאה לחוץ לארץ עם המשפחה קנה מידה לקביעת נחישותו של היוצא בהחלטתו לשוב ארצה. היום בעקבות תרבות הנוסעים לתיירות, למסחר, להשתלמות וכו', יתכן שהיציאה עם המשפחה שוב אינה מלמדת מאומה.

דין עשיית מלאכה

שמירת יום טוב שני על ידי יהודי התפוצות מקורה במנהג, כמו שנאמר הגמרא (ביצה ד.): "הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם".

אמנם גם כמנהג, תוקפו של מנהג יום טוב שני גדול מתוקפם של מנהגים אחרים. לדעת בעל 'המאור' (פסחים נא.) הואיל וזהו מנהג גדול שפשט בכל ישראל יש לנהוג בו בחומרא גדולה יותר, וכך הוא אומר:

"ועדיין הלכות ומנהגים לא יצאנו גם בנידון זה. וכן ארץ ישראל חייב לשמור דיני יום טוב שני ולא לסור מחומרי מקום שהלך לשם [חוץ לארץ] כפי שהוא חייב בזאת בכל שאר המנהגים".

כלומר אם הוא בגדר 'מי שדעתו לחזור' אזי חובת שמירת מנהגי המקום חלה עליו רק בפרהסיא ולא בצנעה.

בשו"ע (אורח חיים סימן תצו סעיף ג) נפסק:

"בני ארץ ישראל שבאו לחוץ לארץ אסורים לעשות מלאכה ביום טוב שני בישוב אפילו דעתו לחזור".

ואכן כך פסק ה"ט"ז (ס"ק ב):

"ואם כן יש היתר אם עושה מלאכה בצינעא".

אולם המשנה ברורה (ס"ק ט) וכן בשער הציון (אות יב) פסק בשם אחרונים אחרים ולא כ"ט"ז, שאפילו בצנעה אסור.

וכן ביאר המשנה ברורה ס"ק י):

"כתבו הפוסקים דישב נקרא ישוב של ישראל דווקא. וכל זמן שלא

הגיע לעיר של ישראל אינו צריך להתנהג כחומרי אותה מדינה".

והשו"ע (סימן תסח סעיף ד) פסק שבישוב לא יעשה מפני המחלוקת, ועל כן ביאר המשנה ברורה (ס"ק יז) שאפילו בצינעא לא יעשה:

"דמלאכה אי אפשר לעשות כל כך בצנעא שלא יתוודע".

שם מדובר על המנהג שלא לעשות מלאכה בערב פסח, ובמפורש מדובר על מלאכות גמורות כגון תפירת בגדים וכביסתם. אבל המשנה ברורה (ס"ק ז) פסק שמלאכת הדיוט שאינה מעשה אומן מותרת.

אפשר היה ליישב את המחולקת בין ה"ט"ז לבין שאר האחרונים החולקים עליו, שאף ה"ט"ז לא התיר לעשות מלאכה בצנעה אלא מלאכות כאלו שאפשר לעשותן בצינעא באופן שלא יוודע לאנשי המקום.

אם אמנם כך הרי שיש מקום ללמד זכות על אותם ישראלים שבתוך ביתם הם עושים מלאכות שונות שמאופי עשייתן הן נעשות תמיד בצינעא ולא בפרהסיא כגון: הדלקת אש וכיבויה, כתיבה [באחרון של פסח, וביום 'שמחת תורה' של גלויות], האזנה לרדיו וצפייה בטלוויזיה [המופעלים על ידי גויים]. מצד שני, אין היתר לנסוע ברכב, ואפילו אם יוצאים מהעיר מוקדם בבוקר.

כמו כן יש להדגיש שאין כאן שום פסק הלכה למעשה שהרי מדברי המשנה ברורה ברור דלא כ"ט"ז. אולם אולי יעיינו בדברים פוסקי הלכה מובהקים ובהתחשבם בכלל של "פוק חזי מאי עמא דבר" והעם שלנו הוא השליחים שיוצאים לחוץ לארץ יוכלו ליישב את דברי ה"ט"ז עם דברי שאר הפוסקים.

לפי זה בני ארץ ישראל השוהים בעיר או בתחום עיר בחוץ לארץ שגרים בה יהודים נותנים עליהם חומרי המקום שבאו לשם ואסור להם לשנות מפני המחלוקת. משום כך אסור להם לעשות מלאכה אפילו בצינעא. וגם אם יהיו מנין של בני ארץ ישראל באכסניה נפרדת אין להם לעשות מנין של חול וגם לא בשבת משום שהדבר נחשב כזלזול ביום טוב שני של גלויות. ואין הדבר דומה לבני חוץ לארץ שנוהגים לקיים מנין ביום טוב שני בארץ שכבר נהגו כך מדורי דורות. וכן משום שבארץ ישראל אין לחשוש לזלזול ביום טוב כמו ביום טוב שני בחוץ לארץ. כך נפסק בשו"ת 'הר צבי' (חלק ב סימן עח) ובשו"ת 'בצל החכמה' (חלק ב סימן עו). ומשום כך כתב בי"כף החיים' (סימן תרסט סעיף לג) בשם החיד"א שאסור לערוך הקפות בשמיני עצרת לבני ארץ ישראל בחוץ לארץ כיון שיש בזה זלזול ביום טוב שני. וגם אם נמצאים בנפרד ובחדרי חדרים אין לקיים מנין לבני ארץ ישראל ביום טוב שני בתוך תחום ישוב של ישראל. והמנהג הוא לאסור לבני ארץ ישראל בחוץ לארץ לעשות מנינים של חול אלא יתפללו ביחידות כדי שלא לנהוג מנהג חול בפרהסיא שכל דבר הנעשה בעשרה לא שייך בו צינעא.

כל מה שאמרנו הוא בנוגע ל"חומרי מקום שהלך לשם" דהיינו איסור מלאכה ביום טוב שני של גלויות. לזה לא שייכים כל דיני התפילה וכל הנוהג בבית הכנסת כגון תפילה

קריאת התורה וכו'. לעתים אלו יכולים להיחשב אפילו "קולי מקום שהלך לשם" שהרי יש בהם ברכות והזכרת שם שמים לרוב. לכן ברצוני לפרט לגביהם:

דין התפילות

לעניין 'תפילה', הפוסקים בני דורנו פסקו בדרך כלל שבני ארץ ישראל צריכים להתפלל בחוץ לארץ כמו בני ארץ ישראל אף שיש מהם שפסקו שכעבור שנה עליהם להתנהג גם בענייני תפילה כבני חוץ לארץ. משום כך נוהגים שליחים רבים לקבוע מנין לעצמם ביום שמיני עצרת של חוץ לארץ שהוא יום שמחת תורה בארץ ישראל. בדרך כלל אין הם באים לבתי הכנסיות ביום טוב שני של גלויות אלא מתפללים או ביחידות או במניינים לעצמם והם מניחים תפילין ביום טוב אחרון של חג וכדו'.

דין קריאת התורה

כתב בשו"ת 'אגרות משה' (אורח חיים חלק ד סימן קו) שכשיש שישה מתפללים בני חוץ לארץ כיון שהם רוב מנין חל עליהם דין ציבור ויכולים לצרף גם ארבעה בני ארץ ישראל להשלים המנין כדי לחזור חזרת הש"ץ וקריאת התורה. והוסיף שם שחייבים לעשות כן ולא לבטל המנין הקבוע שאם כן יראה הדבר כפרהסיה שבני ארץ ישראל אינם מתפללים ביום שני. ומטעם זה יכולים אף לעלות לתורה.

בישאלת יעב"ץ (חלק א סימן קסח) ובישערי אפרים (כלל ח) נפסק שכל זה כשהם בישוב יהודי או בתחומו ששם אסור להם לשנות מפני המחלוקת, אולם כשאינם בישוב מותר להם רק להצטרף להשלים מנין לבני חוץ לארץ אבל אינם יכולים לעלות לתורה, ודינם כדין מי שאינו מתענה בתענית שמצטרף למנין כדי להוציא ספר תורה כשיש שישה מתענים, אבל הוא אינו עולה לתורה כיון שאינו מתענה.

אמנם בשו"ת 'שבות יעקב' (סימן מ) נכתב שאף לכתחילה אפשר להעלות לתורה בן ארץ ישראל שדעתו לחזור ביום טוב שני כיון שאף הוא שייך בקריאה זו שהרי אם יחליט לגור דרך קבע בחוץ לארץ גם הוא יתחייב ביום טוב שני. ויש לסמוך על סברא זו כשקראו לו בדיעבד שצריך לעלות. ובפרט כשיום טוב שני הוא ביום שני או חמישי שגם לבני ארץ ישראל הם ימי קריאת התורה. ואם בדיעבד קראו לו יעלה לתורה אבל לכתחילה לא יעלה.

אולם כל זה כשיש שישה בני חוץ לארץ שהם רוב מנין וחלה עליהם החובה להוציא ספר תורה. אולם אם יהיו רק חמישה אין להם דין ציבור המחייב בקריאה בציבור ויתפללו כיחידים.

ובשו"ת 'יביע אומר' (חלק ח סימן יד) דן האם אפשר להוציא ספר תורה לשישה שלא שמעו הקריאה בצירוף ארבעה ששמעו. והביא שנסתפק בזה היחיי אדם' אם יש לדמות קריאת התורה לפורס על שמע וקדושה שהרי בפורס על שמע ובקדושה כל יחיד ויחיד חייב ועל כן ניתן לצרף את אותם שכבר התפללו ואילו קריאת התורה חיובה רק על הציבור ואין ציבור פחות מעשרה.

וכן גם בקריאת התורה מספיק רוב מנין. והביא שם דעות של כמה אחרונים שאפשר להוציא ספר תורה גם לשלושה שלא קראו ואפילו לאחד בתנאי שיקראו בפני עשרה. והביא שם שכך פסקו בשו"ת 'זרע אמת', 'פרי השדה' ועוד. על כל פנים הסיק להלכה כדעת רוב הפוסקים שצריך לפחות רוב מנין של שישה שלא קראו בתורה.

דין ברכת כהנים

לגבי ברכת הכהנים יש שסומכים על הרמ"א (אורח חיים סימן קכח סעיף מד) שפסק: "נהגו בכל מדינות אלו שאין נושאים כפים אלא ביום טוב משום שאז שרויים בשמחת יום טוב וטוב לב הוא יברך. מה שאין כן בשאר ימים אפילו בשבתות השנה שטרודים בהרהורים על מחייתם ועל ביטול מלאכתם".

אכן בני אשכנז שפוסקים כרמ"א, נוהגים בחוץ לארץ שלא לישא כפיהם בשבתות ובימי החול. ואין מקום להשגה שכיום היהודים בחוץ לארץ שרויים בשמחה, משום שאין אנו יודעים לשמחה זו מה היא עושה וכל מקום ינהג כמנהגו. ובשו"ת 'בית אפרים' (אורח חיים אות ו) נכתב שמקור המנהג הוא מזמן הראשונים והוזכר ביכל בו, בימהרי"ל, ביאגור' ו'בדרכי משה'. והט"ז ו'המגן אברהם' לא השיגו עליו וגם הבי"ל לא כתב לבטל את מנהג בני אשכנז, אלא כתב רק שיישר כוחם של בני ארץ ישראל ומצרים שנושאים כפיהם בכל יום, וכך המנהג בקהילות אשכנז בחוץ לארץ. אמנם הספרדים לא קבלו מנהג זה והם נוהגים בחוץ לארץ כמנהג בני ארץ ישראל לשאת כפיהם בכל יום. אולם גם הם נוהגים כך רק בקהילותיהם. ולא שמענו שספרדים ישאו כפיהם בבתי כנסת של אשכנזים. מצד שני רבנים בני אשכנז ששהו בחוץ לארץ ורצו להתברך בברכת כוהנים חיפשו בית כנסת כמנהג הספרדים כדי לשמוע ברכת כוהנים.

ה. דין בן חוץ לארץ בארץ ישראל

ה'יחכם צבי' (סימן קסז) חולק על דין זה וסובר שהמבקר בארץ ישראל נוהג בהיותו בארץ רק יום אחד כבני ארץ ישראל. וטעמו הוא משום שאם נחמיר על בן חוץ לארץ לנהוג כחומרי מקום שיצא משם תהיה זו קולא בעייני בני ארץ ישראל שאסור להם להוסיף יום טוב יותר ממה שכתוב בתורה, ובמצב זה לא נאמר הכלל "נותנים עליו חומרי מקום שיצא משם".

ודבריו אלו תמוהים. מכיוון שמההלכה משמע שבדעתו לחזור נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר כמו שמוכח מהמעשה של רבה בר בר חנה (פסחים נא). שאכל חלב שבכפיפת הקיבה, ואמר שם רב אשי:

"אפילו תימא מארץ ישראל לבבל הני מילי היכא דאין דעתו לחזור ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה".

ולא צריך לומר שלדעת הרא"ש והתוספות (שם ד"ה 'רבה') אלא אפילו לדעת הש"ך (יורה דעה סימן ריד) שהרמב"ם חולק על התוספות, דהיינו באין דעתו לחזור אם חייב לנהוג כחומרי מקום שיצא משם. אבל אף אחד לא חולק שבדעתו לחזור נוהג כאנשי מקומו בין לחומרא בין לקולא.

וכך הם דברי הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ח הלכה כ):

"וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר. והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו מפני המחלוקת".

אם כן בני חוץ לארץ צריכים להמשיך לנהוג גם בהיותם בארץ כמנהגם בין לקולא בין לחומרא. אלא שלכאורה היו צריכים הם לנהוג בארץ יום טוב שני בצינעא. אמנם לא נהגו כן כמו שהעיד רבי יוסף קארו (שו"ת 'אבקת רוכל' סימן כו) שהעולים לארץ ישראל ודעתם לחזור עושים שני ימים טובים של גלויות ולא עוד אלא שנאספים מניינים רבים של העולים בפרהסיא ומתפללים תפילת יום טוב ואין פוצה פה ומצפצף.

ועוד יש לומר כמו שכתב הרא"ש (יבמות פרק א סימן ט) :

"ובמגילה אף על פי שקורין לבני העיר בארבעה עשר ומקדימין לבני הכפרים והוי כמו בית דין אחד בעיר אחת פלג מורים כבית שמאי ופלג מורים כבית הלל לא קרינן ביה לא תתגודדו כיון דלא עבדי הכי משום פלוגתא אלא שהמקום גורם".

והוא הדין לענייננו, שאין מחלוקת בהלכה בין בני ארץ ישראל לבני חוץ לארץ אלא הם בני מעמד שונה הגורם דין שונה. דהיינו שלבני חוץ לארץ יש תקנת חכמים לנהוג שני ימים טובים ואין כאן מחלוקת.

ובשו"ת 'הר צבי' (חלק ב סימן עח) פסק שאין הדבר דומה לבני חוץ לארץ שנוהגים לקיים מנין ביום טוב שני בארץ שכבר נהגו כך מדורי דורות. וכן משום שבארץ אין לחשוש לזלזול ביום טוב כמו ביום טוב שני בחוץ לארץ.

אם כן בקשר לבן חוץ לארץ הבא לארץ ישראל ודעתו לחזור לחוץ לארץ נחלקו גדולי האחרונים איך עליו לנהוג ביום טוב שנית בשהותו בארץ ישראל.

יש אומרים שנוהג כמנהג ארץ ישראל בכל דבר כגון שו"ת 'יחם צבי' (סימן קסז) שלדעתו הטעם הוא משום דלא שייך בזה חומרי המקום שיצא משם ואפילו לעניין איסור מלאכה, כיון שאילו היו קובעים דירתם במקום הקולא [בארץ ישראל] היו אסורים לנהוג חומרתם כמו שבני ארץ ישראל אסור להם להוסיף יום אחד על הכתוב בתורה אף הבאים מחוץ לארץ כל זמן שהם בארץ ישראל אסורים לנהוג יום טוב שני. וכוונתו היא שיום טוב שני הוא דבר התלוי במקום והמקום גורם ואינו דבר התלוי באדם ולכן נוהג כמנהג המקום לכל דבר.

ובשו"ת 'שואל ומשיב' (חלק ג סימן כח) האריך להוכיח שדעת הרבה ראשונים ואף דעת השו"ע כדעת 'יחם צבי' וכן זאת ההלכה. ולכן פסק שחייב להניח תפילין ולהתפלל כמו ביום חול אלא שאם רוצה להחמיר שלא לעשות מלאכה ולא לאכול חמץ בשמיני של פסח תבוא עליו ברכה.

ואף על פי שלמעשה נוהגים יום טוב שני לכל דבר, בכל אופן הכריע רבה של ירושלים הרב שמואל סלנט כמו 'יחם צבי', והוכיח כן ממה שאמרו בגמרא בטעם שנוהגים יום טוב שני בזמן הזה שהוא משום "הזהירו במנהג אבותיכם" ולא יתכן שבזמן הזה המנהג חמור יותר מבזמן קידוש בית דין. וכיון שבזמן קידוש בית דין היה על בן חוץ לארץ שבא לארץ שראל אפילו אם הייתה דעתו לחזור ודאי נהג אז רק יום אחד מכיוון שלא היה לו ספק כיצד אפשר לומר שכיום ינהג האורח שני ימים משום מנהג אבותיו?

ויתכן שמשום זה לא הזכיר השו"ע דין אורחים שבאו מחוץ לארץ לארץ ישראל, משום שבארץ ישראל אין הבדל בין אזרח לאזרח. ומכל מקום לא רצה הרב סלנט לקבוע הלכה למעשה כמו 'יחם צבי' נגד רבותיו מייסדי הישוב בארץ ישראל ובכללם 'פאת השולחן', ולכן הורה לשואליו שיהגו כחומרת שני המקומות. אולם רוב הפוסקים לא חילקו בין דין זה ליתר דיני חומרי המקום שיצא משם.

לדעת רש"י (פסחים מז. ד"ה 'שני') בזמן 'לחם הפנים' לא היו עושי שני ימים טובים בארץ ישראל. והקשה הצ"ח (שם) שדבריו תמוהים, שמה שמדובר הוא בזמן לחם הפנים, האם בזמן הזה יש בירושלים שני ימים טובים חוץ משני ימים של ראש השנה?

ותירצו כמה אחרונים שכוונת רש"י הוא לבן חוץ לארץ המבקר בארץ ישראל שבזמן לחם הפנים לא היה עושה שני יום טוב ואילו בזמן הזמן הזה עושה שני ימים טובים אולם לפי מה שכתב 'יחם סופר' בחידושו בכוונת רש"י אינו מוכרח.

הכרעת המשנה ברורה (סימן תצו ס"ק יג) היא שעליו לנהוג כמנהג חוץ לארץ לענין יום טוב שני בכל דבר.

לענין בני ארץ ישראל הנמצאים בחוץ לארץ ודעתם לחזור כתב בשו"ת 'המביי"ט' (חלק ג סימן קמט) שאם מחלל יום טוב שני אינו חייב נידוי, אף על פי שעושה איסור. וכתב המהרש"ל (בחולין פרק 'כל הבשר' סימן נג) שבימיו אירע כן ולא זכה המחלל לחזור לארץ ישראל. והובאו דברי המהרש"ל (ביכנסת הגדולה) סימן תצו אות ה) וזה לשונו: "ומעשה באחד מן התלמידים בארצנו שהלך לארץ ישראל וקבע שם דירתו ואחר כמה שנים בא לסחורה במדינתנו ודעתו היה לחזור ונהג חול ביום טוב שני וגערו בו ושחק עליהם ונפטר במיתה משונה ולא זכה לחזור לארץ ישראל".

ולפי החיד"א (שו"ת 'חיים שאל' סימן מה) שכתב שבירושלים בשנת ה'ת"ס הטילו הזקנים קללה על הבחורים בני חוץ לארץ המזלזלים ביום טוב שני כשבאים לארץ ישראל ושבעלי הבתים שבירושלים חייבים לגרשם מביתם אם לא ישמעו לשמור יום טוב שני כדן, הרי שהפליגו רבותינו מאוד בחומרת שמירת דיני יום טוב שני גם לבני חוץ לארץ המבקרים בארץ ישראל.

ולכן בן חוץ לארץ הבא לארץ ישראל ודעתו לחזור לחוץ לארץ אסור ביום טוב שני בעשיית מלאכה ומתפלל בו תפלות יום טוב וחייב בהדלקת נרות יום טוב בברכה ובקידוש היום ואינו מניח תפילין. וכשחל יום טוב שני ביום שישי מניח עירוב תבשילין כבערב יום טוב בברכה. וחייב באכילת מצה ומרור וארבע כוסות ובאמירת ההגדה בליל שני של פסח. ואסור באכילת חמץ באחרון של פסח. ויושב בסוכה בשמיני עצרת ככל דיני בן חוץ לארץ הנמצא בארץ ישראל.

אמנם נחלקו פוסקי זמנינו בשעת הצורך וכן במקרים מסוימים כאשר יש ספק בדין או בדברים אשר גם בחוץ לארץ יש דעות חלוקות איך לנהוג אם אפשר להקל לנהוג כבן ארץ ישראל. שהרי לפי הרב שלמה זלמן אוירבך במקרים מיוחדים או כשיש ספק בדין אפשר לצרף את דעת היחכם צבי' להקל, והוסיף שלמרות שמשמע מהרדב"ז (חלק ד סימן עג) ושאר ראשונים (פסחים תחילת פרק 'מקום שנהגו') שדין יום טוב שני זה דבר המוטל על האדם ולא במקום ודלא כדעת היחכם צבי, מכל מקום אין משם ראייה נגד דעת היחכם צבי' משום שדבריהם שם עוסקים דווקא על בן ארץ ישראל הבא לחוץ לארץ ולא בבן חוץ לארץ הבא לארץ ישראל.

וכן מדויק מדברי השו"ע (סימן תצו סעיף ג) משלא הביא דין יום טוב שני אלא רק לגבי בן ארץ ישראל הנוסע לחוץ לארץ, ולא הזכיר כלל את הדין של בן חוץ לארץ הבא לארץ ישראל משמע מכאן שבן חוץ לארץ שבא לארץ ישראל דינו כבן ארץ ישראל. ולמרות שבשו"ת 'אבקת רוכל' (סימן כו) כתב שבן חוץ לארץ הבא לארץ ישראל צריך לנהוג יום טוב שני, כמנהגו מכל מקום בשולחן ערוך הוא לא הזכיר את זה. והוא תמך בדעת אלה הפוסקים כמו היחכם צבי'.

ואף על גב שהר"ח והראב"ן (פסחים דף נב.) כתבו במפורש לא כמו היחכם צבי', הרי שבראשונים שפסקיהם נתקבלו בכל ישראל מדורי דורות לא מצינו כן במפורש. ולכן אף על פי שאין הלכה כמו היחכם צבי' מכל מקום כיון שהרב מסלנט סמך על דבריו אפשר לצרפו כסניף להקל במקום שיש ספק בדין או במקום שנחלקו הפוסקים בדינו.

ודעת ה'מנחת יצחק' (חלק ד סימנים א-ד וחלק ח סימן נט) היא לצרף את שיטת ה'חכם צבי' באופנים מסוימים ובספיקות. וכן הרב בן ציון אבא שאול כתב שמנהג הספרדים הקדום היה לפסוק כמו החכם צבי אפילו לכתחילה, וכיום מצרפים אותו כסניף להקל. אך הרב אלישיב טוען שאין לנו לצרף דעת ה'חכם צבי' להקל כלל אפילו במקום שיש ספק בדין, ומכיוון שאף בנו דחה דבריו (בישאלת יעבץ' סימן קסח), הרי שדעתו נדחתה מההלכה ואף מלהיות סניף להקל.

וה'אגרות משה' דן בכמה מקומות בענייני יום טוב שני וגם כן פסק כך. ולא הביא את סברת ה'חכם צבי' כצירוף בשום מקום. ומכאן לומדים שדבר זה הוא שורש להרבה מחלוקות בין פוסקי ארץ ישראל ופוסקי חוץ לארץ בעניין יום טוב שני. שמנהג הרבה מפוסקי ארץ ישראל היה לצרף את דעת החכם צבי להקל. ומנהג פוסקי חוץ לארץ היה שלא לצרפו.

ולעניין אמירה של בן חוץ לארץ לבן ארץ ישראל וכן לגוי לעשות עבורו מלאכה, זה נקרא כאמירה לגוי ואסור לעשות זאת. הרי שהיה פשוט להם שאסור לבן חוץ לארץ המבקר בארץ ישראל לומר לגוי לעשות עבורו מלאכה ככל איסורי דרבנן שאסור לו לעשות בארץ ישראל ואמירה לגוי אסורה ביום טוב שני.

תפילה בציבור

לגבי תפלת יום טוב שני בציבור שנוהגים בני חוץ לארץ הנמצאים בארץ ישראל להתאסף לתפלת יום טוב שני בציבור ולהתפלל תפלת יום טוב כמנהגם בחוץ לארץ.

כך מובא בשו"ת 'אבקת רוכלי' (סימן כו) שכתב שהוא דבר שנעשה מימי קדם בפני גדולי עולם ולא פקפק בדבר זה אדם מעולם.

ובספר 'שערי יצחק' (כלל ו) כתב כן שיש להתיר למרות שזה כפרהסיא. וכתב עוד שלמרות שה'משנה ברורה' (סימן תצו סעיף קטן יג) כתב שיתפלל בצנעא, אפשר לומר שמדובר דוקא אם מתפלל ביחיד אבל בציבור מותר.

וכן בשו"ת 'אגרות משה' (אורח חיים חלק ה סימן לו אות ו) פסק שכך היה המנהג מימי קדם ויש לנהוג כך לכתחילה.

והרב בן ציון אבא שאול כתב שמה שנאמר בשו"ת 'אבקת רוכלי' מדובר בזמנו שהיו באים רבים מחוץ לארץ. וכן בימינו הרבה אורחים באים לארץ ישראל ליום טוב אפשר שזה כמו בזמן הב"י אבל בתקופות שרק באים יחידים לבקר בארץ ישראל אסור לעשות מניינים. ומה שנוהגים כיום לקיים המניינים בכל מקום אין זה נגד דברי ה'משנה ברורה' שדן ביחידים הבאים לבקר בארץ ישראל.

ולכאורה דברי ה'אבקת רוכלי' קשים, מאחר שהוא עצמו העיר על כך שבקיום מניינים של בני חוץ לארץ לתפלת יום טוב שני בארץ ישראל היה צריך לאסור משום אל ישנה אדם מפני המחלוקת מדוע הסכים למנהג זה? ומה שכתב שם ב'אבקת רוכלי' שעל כרחנו לומר שגדולי עולם אלו סוברים ששונה תפילה שלא יצא ממנה חורבה. משמע מדבריו שמשום מחלוקת בלבד לא היו אוסרים לשנות רק בצירוף שאפשר לצאת חורבה וכך כתב בשו"ת 'מנחת יצחק' (חלק ד סימן ג אות לה): "אבל הוא חידוש גדול". ולכן אל ישנה אדם מפני המחלוקת.

וגם הרדב"ז (חלק ד סימן עג) שמתיר תפלה בלחש בלבד שאינה פרהסיא כי אין אדם מבחין אם חבירו מתפלל תפלת חול או תפלת יום טוב ולא תפילה בפרהסיא.

וכן משמע מהעובדה שהביא ה'פרי חדש' (סימן תצו) כשירד למצרים הקפיד שלא ירגישו אחרים בתפלתו. ולכאורה הוא נהג דלא כמו האבקת רוכל. וכן פקפקו בדין זה כמה מגדולי הדור הקודם וביניהם הרב פינקל שהיה ראש ישיבת מיר. וכן מספר הרב שמואל פירמט על רבו ה'אגרות משה' שלא היה נוח לו מה שבני חוץ לארץ המבקרים בארץ ישראל עושים מנין לעצמם, ואם כי להלכה לא הורה לאסור אחרי שכך נהגו וכפי שכתב בנו הרב דוד פיינשטיין, מכל מקום לא היה נוח לו דבר זה. והרב לנדא בקונטרס 'פרי הארץ' פסק לאסור קיום מנינים אלו אך שמא בזמנו לא היה נפוץ המבקרים בארץ ישראל ולא נהגו בזה רבים. ונראה דיש ליישב זאת על ידי דברי הראב"ד (פסחים תחילת פרק 'מקום שנהגו'):

"שאיין בכל הגולה ולא בארץ ישראל מי שלא ינהוג שני ימים טובים של גלויות".

וביאור דבריו, שתקנת יום טוב שני נתקנה על כל ישראל שכשישתקעו בחוץ לארץ ינהגו שני ימים טובים, ואם כן אפשר לומר שמשאר חומרי מקום התלויים במנהגי המקום בלבד. החשש שחוששים לשינוי מפני המחלוקת מוצדק כיון שבני המקום שבא לשם חולקים על מנהג מקומו, מה שאין כן לענין יום טוב שני שגם בני ארץ ישראל יתחייבו בה אם ישתקעו בחוץ לארץ. ולכן באמת יודעים שהנוהג שני ימים טובים הוא מבני חוץ לארץ שחייב בכך ואין בזה חשש מחלוקת.

וכל מה שחשש הרדב"ז מדובר בן ארץ ישראל שבא לחוץ לארץ שבזה באמת יש חשש מחלוקת. מפני שמזלזל בפניהם בקדושת יום טוב שלהם. ומה שמצינו בגמרא "מפני המחלוקת" זה רק במקום שלא היה מנהג לכל המקומות. וכמו בסוגיא (פסחים נב.) לענין הבאים ממקומות היודעים בקביעות הירח למקומות שאין יודעים.

והרב אלישיב פסק שנכונים הדברים בביאור דברי הראב"ד ובישוב המנהג. ושכן הוא גם לגבי חילוקי המנהגים שיש בין עדות שונות שדומים לשני בתי דינים בעיר אחת.

וכן הסכים הרב אורבך בביאור דברי הראב"ד אלא שהוסיף שדעת אותם הסוברים שאין לבני חוץ לארץ לקיים מנין לעצמם הוא משום שהסברא נוטה כמו החכם צבי שיום טוב שני הוא דין במקום. וכמו שפשוט לנו שמי שבא ממקום שהשקיעה מתאחרת והשבת יוצאת בשעה מאוחרת למקום שהשקיעה מוקדמת וירצה להוסיף אותם השעות לשבת שודאי שטות הוא וכך בדיוק ביום טוב שני.

וכן משמע מהשו"ע שהשמיט דין זה ולכן יכולים בני ארץ ישראל לומר שלמרות שפשוט שבני חוץ לארץ צריכים לנהוג יום טוב שני מדובר דווקא במקומם בחוץ לארץ אבל לא בארץ ישראל. ולכן אף אם ישמרו בארץ ישראל על כל פנים ישמרו זאת בצנעא ואילו תפילה בפרהסיא גורם למחלוקת. וכן היה בדור הקודם שלא התפללו בני חוץ לארץ בצבור כיום טוב שני היו ממקום אחד ומיחו אף בזה.

הנחת תפילין בחול המועד

לענין הנחת תפילין בחול המועד. בני חוץ לארץ אינם רשאים לעשות מנין מיוחד עם תפילין, על פי מה שכתב ה'פרי חדש' שבכל ציבור בפני עצמו אין משום "לא תתגודדו". והרב שלמה זלמן אורבך אומר שאינו ראוי לעשות מנין כזה, כיון שמעולם היה המנהג בארץ ישראל שהמחמיר להניח תפילין בחול המועד אינו עושה כן אלא בצניעא, ואין להם לעשות כן בעשרה. ואף על פי שאם יעשו כן לא יהיה בזה איסור תורה של "לא תתגודדו" כיון שהם ציבור בפני עצמו, מכל מקום אינו ראוי לעשות כן.

והרב אלישיב שגם כן אסר לקיים מנין זה הוסיף ואמר שנניח לערוך מנין של בני חוץ לארץ ביום טוב שני מותר כיון שמובא בשו"ת אבקת רוכל שכך היה המנהג מדורי דורות. מה שאין כן במקרה זה שאין מנין קבוע והוי דבר חדש אין לעשות מנין בפרהסיא נגד מנהג המקום.

1. גבולות ארץ ישראל לגבי יום טוב שני של גלויות

גבולות ארץ ישראל הן נושא רחב לדיון, אולם במסגרת מאמר זה ברצוני להתמקד רק בשתי נקודות מרכזיות:

1. האם בכל המקומות שארץ ישראל של ימינו כוללת בתוכה חוגגים בהם יום טוב שני, או רק במקומות שנכללו בארץ ישראל בעבר?
 2. אם כן, לפי מה קובעים מה נחשב 'עברי' ומה נחשב 'חדש'?
- הראשונים התחבטו מאוד בשאלות אלו ובראשם שני ראשונים עיקריים הרמב"ם מצד אחד והריטב"א מצד שני.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות קידוש החודש פרק ה הלכה ט- יב):

"אין עשיית יום טוב אחד תלויה בקריבת המקום כיצד אם יהיה מקום בינו ובין ירושלם מהלך חמשה ימים או פחות שבודאי אפשר שיגיעו להן שלוחין אין אומרין שאנשי מקום זה עושין יום טוב אחד שמי יאמר לנו שהיו השלוחים יוצאין למקום זה שמא לא היו השלוחים יוצאין למקום זה מפני שלא היו שם ישראל ואחר שחזרו לקבוע על החשבון ישבו שם ישראלים שהן חייבין לעשות שני ימים או מפני שהיה חירום בדרך כדרך שהיה בין יהודה וגליל בימי חכמי משנה או מפני שהיו הגוים מונעין את השלוחין לעבור ביניהן.

ואילו היה הדבר תלוי בקריבת המקום היו כל בני מצרים עושין יום אחד שהרי אפשר שיגיעו להם שלוחי תשרי שאין בין ירושלם ומצרים על דרך אשקלון אלא מהלך שמנה ימים או פחות וכן רוב סוריא הא למדת שאין הדבר תלוי בהיות המקום קרוב.

נמצא עיקר דבר זה על דרך זו כד הוא כל מקום שיש בינו ובין ירושלם מהלך יתר על עשרה ימים גמורים עושין שני ימים לעולם כמנהגם מקודם שאין שלוחי כל תשרי ותשרי מגיעין אלא למקום שבינו ובין ירושלם מהלך עשרה ימים או פחות וכל מקום שבינו ובין ירושלם מהלך עשרה ימים בשוה או פחות שאפשר שהיו שלוחין מגיעין אליו רואים אם אותו המקום מארץ ישראל שהיו בה ישראל בשעת הראייה בכבוש שני כגון אושא וספרעם ולוד ויבנה ונוב וטבריה וכיוצא בהן עושין יום אחד בלבד ואם אותו המקום מסוריא כגון צור ודמשק ואשקלון וכיוצא בהן או מחוצה לארץ כגון מצרים ועמון ומואב וכיוצא בהן עושין כמנהג אבותיהן שבידיהן אם יום אחד יום אחד ואם שני ימים שני ימים.

מקום שבינו ובין ירושלם עשרה ימים או פחות מעשרה והוא סוריא או חוצה לארץ ואין להם מנהג או שהיא עיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל או מקום ששכנו בו ישראל עתה עושין שני ימים כמנהג רוב

העולם וכל יום טוב שני מדברי סופרים ואפילו יום טוב שני של ראש השנה שהכל עושין אותו בזמן הזה".

מדברי הרמב"ם עולה :

1. בתוך ארץ ישראל בגבולות בית שני במרחק של עד עשרה ימי הליכה מירושלים לכל צדדיה. חוגגים יום אחד לדוגמא : אושא, שפרעם, טבריה.
2. בארץ ישראל אך לא בתוך גבולות בית שני במרחק של עד עשרה ימי הליכה מירושלים לכל צדדיה חוגגים יום או יומיים תלוי במנהג המקובל. לדוגמא : צור, דמשק, אשקלון.
3. לא בארץ ישראל אך במרחק של עד עשרה ימי הליכה מירושלים לכל צדדיה. חוגגים יום או יומיים תלוי במנהג המדינה. לדוגמא : מצרים, עמון, מואב.
4. לא בארץ ישראל אך במרחק של יותר מעשרה ימי הליכה וגם אין להם מנהג חוגגים יומיים.
5. במדבר ארץ ישראל או בישוב חדש בארץ ישראל במרחק של עד עשרה ימי הליכה מירושלים חוגגים יומיים.

שיטת הריטב"א

הריטב"א (ראש השנה יח. ד"ה 'ועל אלולי') :

"ועל אלול מפני ראש השנה. פרוש דבתשרי גופיה לא מצי נפקי מפני ראש השנה שהרי חגו בן יומו ותימא אמאי נפקי על אלול דהא אכתי הוה להו לכולהו חוץ מבית הועד למיעבד שני ימים מפני ספיקו של אלול שמא היה מעובר וכי תימא דאהני להו דנפקי מספיקא דאב ולא יצטרכו לעשות שלוש ימים אם כן היכא דלא מטו שלוחין ליעבדי תלתא יומי ויש לומר דמסתמא ליכא למיחש לספיקא דאב ואלול דהא תרי ירחא חסורא כי הדדי לא שכיחי אלא דאפילו הכי כל מאי דאפשר לתקוני מתקנין ומשדרינן שלוחי שמה שאפשר לעמוד על הודאי אין לסמוך על הרוב וכי תימא אכתי כי היכי דעבדינן ראש השנה תרי יומי מספיקא דעברוה לאלול אמאי לא עבדינן נמי יום הכפורים תרי יומי היכא דלא מטו שלוחים והלא יום הכפורים חמור מאד שהוא בכרת ושמה אנו אוכלין ביום העשירי ואנו מתענין בתשיעי שמצוה לאכול בו ויש לומר דכיון דקימא לן דמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר והוא גזירה שאין רוב הצבור יכולין לעמוד בה הקילו בה וכל שכן בזמן הזה שאנו יודעין בקביעא דירחא ואין עושין שני ימים אלא מפני המנהג שאין להחמיר לצום שני ימים ואנו מונין מיום ראשון שהוא ידוע לנו בודאי שנקבע בו החדש".

ובמסכת סוכה (מג. ד"ה 'ופריך') :

"ופריך וכיון דזמנין עקרא האי וזמנין עקרה האי להוי כזב המתהפך. פרוש ויהיו טמאות כולן. והא דקאמר כיון דעקרה לאו למימרא דאי אמרת דלא עקרה לא תיקשי ליה לרב יהודה דהא ודאי כי אמרינן דלא עקרה תיקשי ליה נמי כיון דסבירא ליה דמסייע יש בו ממש כעושה מעשה אלא הכא לפום טעמיה פריך ליה מאי האי דקא מתרצת דשאני הכא דעקרה, דהא אדרבה אי אמרת דעקרה תיקשי

לך טפי דהוה ליה למיתני כולן טמאות דהוה ליה כזב המתהפך על ה' ספסלים דמשום דמיסתמיך על מקצתם ולא מיסתמיך על אידך כלל כולם טמאות דהא כי איסתמיך אמקצתייהו בלחוד איסתמיך בלא סיוע אידך נטמאו הם וכי הדר איסתמיך על אידך לחודייהו בלא סיוע הראשונים נטמאו גם הם והכא נמי כך יש לך לדון אי סבירא לך דהרביעי עקרה ליה לגמרי ואינו נדון אף כמסייע".

הוא חולק על הרמב"ם, ולפי דבריו למרות שלא לכל המקומות בארץ ישראל הגיעו השלוחים ולהיפך ישנם מקומות בחוץ לארץ הקרובים לארץ ישראל שאליהם כן הגיעו השלוחים, בכל זאת המנהג שבכל מקום שבארץ ישראל חוגגים יום אחד ואילו בכל מקום שבחוץ לארץ חוגגים יומיים.

מהריטב"א משמע, שגבולותיה של ארץ ישראל הם גבולות כיבוש ראשון או גבולות ההבטחה, וזאת מאחר שהוא מזכיר בדבריו את הבבלי (תענית ו.) העוסקת בחזרת עולי הרגלים לנהר פרת.

דעת הגאונים

הגאונים עסקו רבות בנושא זה ולפיהם ישנה תשובה ברורה לשאלה זו בתשובות הגאונים (גנזי קדם' חלק ד עמודים 36-37) מופיע בשם גאון ששמו רב יוסף: "ושמא מימות יהושע בן נון כך הנהיג את כל היוצאים ומשתהים חוצה לארץ לעשות... ולזאת אמרו רבותינו: שלחו מתם ועל תשנו מנהג אבותיכם".

מדבריו משמע שאלו שני טעמים שונים:

1. מנהג אבותינו.

2. שמא יחזור הדבר לקלוקלו.

מדברי הגאונים הללו עולה, שגבולות ארץ ישראל לענין יום טוב שני הם גבולות כיבוש ראשון מימות יהושע בן נון. אפשרות אחרת לומר היא שגבולות ארץ ישראל לענין יום טוב שני הם גבולות ההבטחה אלא שזה נהג בפועל מימות יהושע ואחריו בימי הנביאים. אם מתאימים את דברי הריטב"א עם הגאונים, הרי שמחלוקת הריטב"א והרמב"ם היא לא רק בשאלה כיצד יש לנהוג במקומות שונים, אלא שאלה עקרונית יותר והיא על בסיס מה נקבעים גבולות הארץ לענין יום טוב שני של גלויות.

לדעת הרמב"ם הבסיס הוא גבולות כיבוש שני, ואילו לדעת הריטב"א והגאונים הבסיס הוא גבולות כיבוש ראשון או גבולות ההבטחה.

לענין האם הגבולות הם על בסיס ההתיישבות בפועל או על בסיס גבולות הארץ המובטחת, מבלי שום קשר להתיישבות בפועל. לדעת הריטב"א והגאונים ברור הוא שדרומית לאשקלון באזור עזה וסביבותיה נהגו יום אחד וממילא כך יש לנהוג כיום. ואילו לדעת הרמב"ם יש לבדוק מה המנהג דרומית מאשקלון מאחר שאזור זה הוא בתוך מרחק הליכה של עשרה ימים מירושלים אבל לא בתוך גבולות בית שני.

ה'חזון אישי' (אורח חיים סימן קלב) כותב שהמחלוקת בין הרמב"ם והריטב"א אינה כל כך קיצונית. גם אם נתעלם מההבחנה העקרונית האם גבולות ארץ ישראל נקבעו לפי גבולות כיבוש ראשון או שני. לפי דבריו הריטב"א לא התכוון לומר שקביעות ההבחנה ביו ארץ ישראל לגלויות נובעת מפני שבכל מקום הולכים אחר הרוב אלא שכך הייתה הקביעה של הלל השני להקל בארץ ישראל במקום הספק.

ההבדל בין הרמב"ם לריטב"א הוא בכך שלדעת הריטב"א גם מקום בארץ ישראל בו היה ידוע שנוהגים יומיים לאחר התקנה עושים בארץ ישראל בכל מקום יום אחד ואילו לרמב"ם דווקא במקום בארץ ישראל שיש ספק אם נהגו בו יום או יומיים אזי חוגגים יום אחד אך אם היה ברור שבמקום מסוים בארץ ישראל נהגו לעשות יומיים אזי ממשיכים גם כיום לנהוג יומיים.

חידוש זה של החזון איש קשה להולמו עם הבנת הרמב"ם, מפני שהרמב"ם כתב (הלכה יב) במפורש שאם ישנם מקומות שהם במרחק הליכה עד עשרה ימים מירושלים ואין להם מנהג קבוע עושים יומיים כמנהג רוב העולם ולא יום אחד. ואם כפי שטוען החזון איש ברור שלפי הריטב"א - במקרה שכזה - ינהגו בארץ ישראל יום אחד. לאור האמור לעיל נשאלת השאלה מה היה המנהג בעזה ביום טוב? את התשובה ניתן למצוא בספרות השו"תים:

ספרות השו"ת

התשובה הראשונה שברצוני להתמקד בה היא תשובתו של הרדב"ז (חלק ד סימן א סעיף קה) שנשאל האם עזה היא מארץ ישראל הוא לא? ומסקנתו שעזה היא מארץ ישראל שכבשה עולי מצרים ובסוף תשובתו כותב כך:

"ואין להביא ראיה ממה שאין עושים [בעזה] שני ימים של גלויות שאין זה תלוי בארץ ישראל אלא במקומות שאין דרין רוב ישראל והיו השלוחים הולכים להם".

וכן נשאל הרב לוי בן חביב (שו"ת הרלב"ח סימן מט) על אופן קריאת התורה בחול המועד סוכות בארץ ישראל. ובתשובתו מציין את המנהג בעזה וכתב כך:

"גם חקרתי לדעת מנהג עזה ואמרו לי שהוא זה שביום ראשון של חול המועד שהוא יום שני לחג".

גם הרב יעקב עמדין (ימור וקציעה' אורח חיים סימן שו) כותב:

"שפשיטא שעזה לא מכלל גולה נחשבת הלא מעצם ארץ ישראל הוא שהם ואשר כמוהם שנתיישבו בערי פלשתים לא הוצרכו לשלוחים כי קרובים המה למקום בית דין מירושלים וכל שכן יבנה שאינם רחוקים אפילו מהלך יום אחד".

הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל' אורח חיים סימן סו) נשאל על ידי ד"ר רוזנבוים מעזה האם העיר עזה כגבול של ארץ ישראל הישן. בכדי לדעת איך על היהודים הראשונים בעזה לנהוג בימים טובים יום אחד או גם יום טוב שני של גלויות. מסקנת הרב עוזיאל היא שבעזה יש לעשות יום טוב אחד.

וכן הרב אליעזר ולדנברג (יצף אליעזר' חלק ג סימן כג סעיף ו) כותב שבעזה נהגו יום אחד. והוא מאריך לדון בשאלה זו וכותב שבכל שטח עולי בבל נהגו לשיטת הרמב"ם יום אחד. אך אם יש ספק שאולי הגיעו לשם השליחים עושים יום אחד גם אם יש ספק אם היה במקום ישוב. רק אם ברור שלא הגיעו שליחים לשם וברור הוא שלא היה שם ישוב אזי עושים יומיים.

עד כאן דנו בדינה של העיר עזה שהיהודים ישבו בה מאז ימות יהושע בן נון. ונשאלת השאלה מה דין הישובים החדשים שקמו בסביבות חבל עזה ששם לא היה מנהג מתקופת קודמות שהרי לא ישבו שם?

לשיטת הריטב"א כל מקום שהוא בתוך גבולות ארץ ישראל של כיבוש ראשון עושים יום טוב אחד ואם כן גם שם ינהגו כך. אך לשיטת הרמב"ם הדבר תלוי במנהג המקום וכיון

שלא היה ישוב במקום יש לראות מקומות אלו כמקומות ישוב במדבר ארץ ישראל שלגביהם פסק הרמב"ם שעושים שני ימים כמנהג רוב העולם. הרב טקווינסקי מרבניה של ירושלים ('עיר הקודש והמקדש' חלק ג פרק יט) כותב שהוא שלח שאלה זו ל-18 רבנים. ורוב הרבנים ובתוכם הרב הרצוג, החזון איש, והרב עוזיאל פסקו כשיטת הריטב"א ולא כרמב"ם. שישובי הנגב יחגגו יום אחד, אך היו מספר רבנים ובתוכם ה'ציץ אליעזר' (פרק נא שמביא את דברי הכפתור ופרח) פוסקים כרמב"ם שגם במקומות ישוב חדשים במדבר ארץ ישראל שאפילו אם יש ספק האם הגיעו השליחים לשם, נוהגים יום אחד. ורק במקום שברור שלא הגיעו לשם השליחים עושים יומיים. מי שחריג בתשובתו הוא הרב גורן ('משנת המדינה' עמוד 171 וכן ב'פסקי צבא' עמודים 113-115 בתשובה לחיילים בסעיף יא) ציין את מחלוקת הריטב"א והרמב"ם ולא מכריע ביניהם, ולפי דבריו לפוסקים כרמב"ם יש לנהוג באילת ובערבה יום טוב שני, אך חיילים שלא גרים באילת והערבה ינהגו בכל מקרה יום אחד.

נראה שיש להסביר את הרמב"ם באופן אחר, ואז גם מקומות ישוב חדשים המוקמים באזורים מסויימים בארץ ישראל ינהגו יום אחד. יסוד הדברים בדברי הרב צבי פסח פרנק ('מקראי קודש' חלק ב עמוד קצו) הפוסק שהנגב ואילת הם בכלל ארץ ישראל ונוהגים יום אחד, כך על פי הריטב"א. לפי דבריו גם לרמב"ם יש לעשות יומיים רק כשברור שלא היה שם יהודי או שברור שישבו שם גויים אך מספק אין להחמיר.

יש מקום להבין שכוונת הרמב"ם (בהלכה ט ובהלכה יב) באמרו שעיר שנתחדשה במדבר ארץ ישראל או מקום ששכנו בו ישראל עתה עושים יומיים כמנהג רוב העולם כוונתו למקומות שברור לנו שהשלוחים לא היו מגיעים אליו כלל או לא היו עוברים דרך שם ואין לצפות שהשלוחים יגיעו לכל גבעה או לכל הר בארץ ישראל או אף לכל קבוצת יהודים שיושבת בכל מקום. הכוונה היא שהשלוחים היו מגיעים לאזור מסוים ושם כבר הייתה נפוצה הידיעה מתי התקדש החודש. רק במקומות חדשים שהשלוחים אף לא היו עוברים ולא היו מגיעים כלל לאזור אז עושים יומיים. אבל במקומות שאין אנו בטוחים שהגיעו לשם אבל בהחלט יתכן שכן הגיעו מאחר שהם היו באזור מנין לנו לפסוק שינהגו יומיים? הרמב"ם (הלכות קידוש החודש פרק ג הלכה יד) פסק:

"כל מקום שלא יתבאר לנו בביאור ללא ספק שיהיו שלוחין באים אליהם חייבים לעשות שני ימים טובים".

יש לפרש כוונתו שהשליחים לא היו כלל באזור. ולכן יש לעשות יומיים אך אם ידוע שהיו באזור זה נחשב כמקום שהשליחים היו בו למרות שלא כל אחד מישראל שמע את דבריהם.

אמנם הרמב"ם פוסק ששליחי בית הדין המודיעים בקהילות ישראל מתי התקדש החודש הם על תקן עדים ומכאן שכל אחד צריך לשמוע את דבריהם.

נראה אם כן שאין צורך שכל אדם מישראל ישמע בצורה ישירה מפי שליחי בית דין מתי קדשו את החודש. מסתבר שכששליחים הגיעו למקום מסוים והודיעו מתי התחדש החודש הדבר מספיק ואין צורך שכל אחד ישמע אותם. לענייננו מספיק שיש מסורת או שידוע שהשלוחים היו מגיעים לאזור.

מהדוגמאות הרבות שהרמב"ם הביא עולה שהשליחים היו יוצאים מירושלים דרך אשקלון לכיוון מצרים. ואם היה ברור לנו מקודם שהמנהג בעזה הוא לעשות יום אחד הרי שגם סביבותיה ינהגו כך שהרי השלוחים היו מגיעים לאזור זה.

ומה שכתב הרב עמדין שהשלוחים לא היו מגיעים לעזה וסביבותיה בשל קרבתם הגדולה לבית הדין. דבריו מחזקים את הנחתנו שאין צורך שהשלוחים יגיעו לכל קבוצת יהודים שנמצאו בכל מקום בארץ אלא מספיק שהשלוחים הגיעו לאזור. אשר על כן גם במקומות ישוב חדשים בארץ ישראל כמו ישובי חבל עזה שהם בסביבות העיר עזה אף שבהם לא ישבו יהודים בתקופות קודמות כיון שבכל זאת השלוחים היו מגיעים לאזור הרי שגם לשיטת הרמב"ם יש לנהוג רק יום אחד.



"הכלל שיהיה האדם עבד נאמן למסור נפשו בשביל אהבת אדונו, ויעבוד את אדונו ית"ש בכל לבבו ובכל נפשו ובכל מאודו כמו עבד נאמן היורד למלחמה ומוסר נפשו למיתה בשביל אדונו, אף בידיים הוא מוסר נפשו בשביל אדונו כדי להרחיב גבול אדונו, ק"ו בן בנו של ק"ו למסור נפשנו ומאודנו על קדושת אדונינו מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא ולהרחיב גבול הקדושה על דבר כבוד שמו. והנה המקדש שמו ברבים או המזכה את הרבים, בזה הוא מרחיב גבול הקדושה, ואשרי לו".

'ספר המוסר' לתלמיד האר"י (סעיף לז)

סרן ישי בוני

'היפוך פנים' בעת אמירת 'בואי בשלום'

פתיחה

א. הבעיה בהיפוך הפנים

ב. מקור המנהג

ג. צד מערב

סיכום

פתיחה

מנהג הוא בקהילות אשכנז וספרד, שבעת אמירת הפזמון 'בואי בשלום' מהמזמור 'לכה דודי' שחיבר הרב שלמה אלקבץ, להפוך את פנינו ההיפך מן היכל הקודש אליו אנו מתפללים בכל עת. בדברים הבאים ארצה לעמוד על מקור המנהג, הטעם והסיבות לדבר, והאם ישנה בעיה הלכתית לאדם, ליהחזיר אחוריו להיכלי -'היפוך הפנים'. מנהג זה אינו נפוץ בקהילות תימן והתקבל למעשה רק בקהילות אשכנז וספרד, דבר מעניין לכשעצמו אך מחמת קוצר היריעה לא כאן המקום לפרט טעמים אלו.

א. הבעיה בהיפוך הפנים

ראשית נדון ונסביר את הבעייתיות לכאורה שיש ב'היפוך הפנים' בבית הכנסת. הרמב"ם (הלכות ספר תורה פרק י הלכה י וכן בשו"ע יו"ד סימן רפב סעיף א) דן ביחס שיש לנהוג בס"ת וזה לשונו:

"מצווה לייחד לס"ת מקום ולכבדו ולהדרו יותר מדאי ... לא יפשיט רגליו כנגדו ולא יניחנו על ראשו כמשאוי ולא יחזיר אחוריו לס"ת אלא אם-כן היה גבוה ממנו עשר טפחים".

על-פי הפשט, לכאורה, אין לאדם להפנות את גבו להיכל מטעם כבוד ס"ת, וכמו שנוהגים רבים מפקדי שריד בית מקדשינו, היוצאים ופניהם כלפי הכותל עד שמתרחקים דיים, והולכים כרגיל.

הט"ז (על השו"ע שם) כותב שרבנים הדורשים בפני הציבור וגבם מופנה להיכל אינם נכללים באיסור הני"ל, מכיוון שהס"ת מונח בהיכל / ארון קודש ומהווה רשות בפני עצמו ולכן אין נחשב גבם של הרבנים כמופנה לס"ת.

הגרי"ע יוסף (שו"ת 'יחווה דעת' חלק ג סימן יט) מוסיף כי: לא הותר להחזיר אחוריו לארון הקודש (אף על פי שמסתמא יש גובה עשרה טפחים מהארץ לספר תורה) אלא לכבוד הצבור. ולכן מותר לכהנים, בברכת כהנים, להחזיר אחוריהם להיכל ולרבנים להרצות בפני הציבור כשגבם להיכל.

ב. מקור המנהג

כעת, לאחר בירור השאלה האם אין איסור הלכתי ל'החזרת אחוריו' של אדם להיכל, נבחן ונבדוק את רעיון 'היפוך הפנים' בזמן אמירת 'בואי בשלום'.

כאמור, מנהג זה הונהג בקהילות אשכנז וספרד ומקורו ככל הנראה אצל האריז"ל (ספר הכוונות דף סד ע"ג. וכן מופיע בבן איש חי, הלכות שנה ב פרשת וירא אות ב), שהיה יוצא עם תלמידיו ומקבל את השבת בשדה ופונה לרוח מערב, ונהגו ישראל לקבל את השבת אף בבית הכנסת בצידוד ובנטייה לרוח מערב.

וכן מובא בשו"ע (או"ח סימן רסב סעיף ג) כי: ר' חנינא היה מתעטף (בטלית) ועומד ומקבל את השבת, ואומר: 'בואו ונצא לקראת שבת מלכתא', ר' ינאי היה אומר: 'בואי כלה בואי כלה'.

ככל הנראה, מכאן נלמד והוחל המנהג של יציאה לשדות וקבלת השבת בחיבור גדול ועצום, וכבר הוזכר לעיל מנהגו של האריז"ל.

בחלוף הזמן שלא היה בידי ישראל לצאת ולהקביל את פני השבת בשדות, היו יוצאים לרחבת בית-הכנסת או לעזרה (ראה משנ"ב שם ס"ק י) ו'מקבלים' את השבת. במשנה ברורה (שם) מובא שבימינו נוהגים להפוך פניהם לצד מערב בזמן אמירת 'בואי בשלום', כדרך אדם המקבל את פניו של אדם גדול (כגון ת"ח וכד').

ג. צד מערב

אם כן נשאלת השאלה, על פי הסבר ה'משנה ברורה' וה'בן איש חי', מה עניין הטיה, יציאה, צידוד וכו', לרוח מערב דווקא, הרי יכול לפנות לרוח אחרת?!

הרב פיינשטיין (אגרות משה חלק או"ח ג סימן מה ד"ה 'ובדבר הפיכת') מביא שברוב בתי הכנסת שהיו בזמנם היה הפתח במערב ולא היה סתירה למעשה, כלומר: הסיבות ל'היפוך הפנים' (החזרת אחוריו של אדם להיכל), אותו אנו נוהגים בימינו הן שתיים:

א. כיוון הפתח - פתח הכניסה והיציאה בבית הכנסת.

ב. צד מערב.

ראייה לדבר, מביא האג"מ, שמכיוון שהשכינה במערב ושבת באה מהשכינה, מהמערב, לכן יש עלינו לפנות לצד מערב ולקבל את השבת.

לדעת אלו האומרים ש'היפוך הפנים' הוא לכבוד שבת קודש, מהי מעלת הפניה למערב (במידה ואין פתח במערב)? עלינו לפנות ולהיפוך פנינו, לכיוון הפתח, שם אנו 'מקבלים' את השבת, משם השבת 'נכנסת'.

ועוד, לדעת הרב פיינשטיין בבית כנסת בו הפתח אינו במערב עלינו עדיין לפנות למערב, למקום שכינה. מסכם הרב פיינשטיין, מכיוון ששתי הסיבות ל'היפוך הפנים' בין לצד מערב ובין לכיוון הפתח, לכבוד שבת קודש ומנהג טוב הוא, אין הוא מכריע איך לנהוג, ושני המנהגים טובים ויפים.

בשו"ת 'בצל החכמה' (חלק ג סימן סב) מוסיף לדיון במקרה נוסף מעניין אף הוא, ממנו נוכל ללמוד, כיצד להכריע, איזה מנהג עדיף טפי, האם ל'היפוך פנינו' לכיוון הפתח או לצד מערב.

וזה המקרה:

בית כנסת בו מתפללים תמיד לצד מערב (כגון: תושבי צפון ים המלח, אוסטרליה וכד'), ששם ארון הקודש. שאם ינהגו להפוך את פניהם בעת אמירת 'בואי בשלום', יצא שבעת אמירת המזמור הם מתפללים בעצם לצד מזרח.

והוא אומר שלדעתו, יש ל'הפוך פניהם' לכיוון הפתח, כדי לעורר את המחשבה על כניסת השבת וקבלת תוספת קדושת השבת ואף אם הפתח לצד מזרח, יש לו לנטות לצד מזרח כדי לעורר את כניסת השבת וקבלת תוספת קדושת השבת ע"י זה שמראה שבכוונתו לצאת ולקבל את השבת.

הגרי"ע יוסף (שם), מתרץ את השאלה הראשונה ששאלנו - כי אין בזה גנאי להחזיר פניהם להיכל, מכיוון שהסי"ת מונח בארון וגבוה עשרה טפחים. וכבר ראינו שלכבוד ציבור מותר, אף כאן יהא מותר. ומוסיף וכותב, שכל עניין 'היפוך הפנים', מנהג האר"י ז"ל וקדום הוא, ויסודותיו בהררי קודש ואין לפקפק בו כלל, והנח להם לישראל.

סיכום.

ודאי שאין כל עניין ל'החזיר אחוריו' להיכל שלא על-מנת להפנות פניו לצד מערב ו/או לכיוון הפתח'. ומה שנוהגים ישראל להחזיר אחוריהם להיכל שלא על-מנת לפנות לרוח מערב ו/או לכיוון הפתח, מנהג שראוי לעוקרו מן היסוד. עיקרו של המנהג הוא לפנות לצד מערב, אך גם אדם שפונה לכיוון הפתח יש לו על מה שיסמוך. כמו-כן, אין איסור הלכתי להפוך פניו להיכל, בעת אמירת 'בואי בשלום' או לכבוד הציבור, אך טוב ורצוי להמעיט בכך.



הרב עזריאל לויתן

קריאת שמע ותפילת שחרית קודם הנץ החמה

שאלה

תשובה

- א. זמן קריאת שמע
 ב. זמן ברכת 'יוצר אור'
 ג. זמן תפילה
 ד. מחלוקת הפוסקים מהו זמן 'האיר פני המזרח'
 סיכום

שאלה

- חייל שעליו לצאת לדרך בשעה מוקדמת האם יכול לקרוא ק"ש קודם הנץ החמה?
 א. כאשר עליו לצאת לפעילות מבצעית.
 ב. כאשר עליו לצאת לאימון (בוחר מסלול, בוחר פלוגה, בוחר בר-אור וכד').
 ג. כאשר עליו לצאת לביתו לחופשה.
 ד. כאשר החיילים חוזרים מפעילות לפנות בוקר ומעוניינים ללכת לישון.

תשובה

נראה דיש לדון בשאלה זו הן לעניין אי שרי להקדים ק"ש, והן אי שרי להקדים תפילה, קודם הנץ החמה בנד"ד.

א. זמן קריאת שמע

לעניין קריאת שמע נאמר בגמ' (ברכות ח):

"רבי שמעון בן יוחאי אומר: פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר. אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר לילה הוא: והדר תני ביוצא ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה. אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר עד להנץ החמה חשיב יום! לא, לעולם הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה חשיב לילה. והא דקרי ליה יום ואפשר לצאת ידי חובת ק"ש של שחרית, הוא משום דאיכא אינשי דקימי בהאי שעתא, וכיוון שכך, בק"ש דכתיב "ובקומך" והוי זמן קימה. אמר רב אחא בר חנינא אמר ר' יהושע בן לוי הלכה כרשב"י."

יוצא אם כן, דלעניין ק"ש כיוון דכתוב ביה "ובקומך" ואיכא אינשי דקימי, נחשב ק"ש בזמנה כבר מעלות השחר אע"פ שלגבי שאר מצוות נחשב זמן זה ללילה.

ולכאורה דברי רשב"י סותרים את המשנה (שם ט):

"ימאיתמי קורין את שמע בשחרית? משיכיר בין תכלת ללבן, ר"א אומר בין תכלת לכרתי וגומרה עד נץ החמה".

ובגמ' (שם) ישנה מחלוקת: רב הונא אומר שהלכה כאחרים", שתחילת זמן קריאת שמע הוא כשיכיר את חברו במרחק ד' אמות. אבל אביי מחלק בין שעת הנחת תפילין שזמנה כדעת אחרים (משיכיר את חברו בד' אמות) אבל קריאת שמע זמנה כותיקין (כאותם אנשים ענווים המחבבים את המצוות) דאמר ר' יוחנן ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה. ומסקנת הגמ' שם:

"תניא נמי הכי ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה כדי שיסמוך גאולה (ברכת גאל ישראל שלאחר שמע ישראל) לתפילה (שמונה עשרה)".

שיטות הראשונים בישוב הסוגיות

תוס' מתרץ כך. עד כה הבנו בדברי רשב"י שלענין קריאת שמע, אדם שקרא קודם עלות השחר ולאחר עלות השחר, יצא ידי חובת לילה וידי חובת יום, דכתיב "ובקומך" ואיכא אינשי דקימי בעלות השחר. ומכאן הסקנו דכיוון דהלכתא כרשב"י אדם שקרא לאחר עלות השחר יצא ידי חובתו.

אלא שהתוס' פרשו דבריו באופן אחר דגם רשב"י שנקט לאחר שעלה עמוד השחר אין הכוונה מיד בעלות השחר שהרי צריך להמתין כדברי המשנה שיכיר בין תכלת ללבן, וממילא לפי"ז גם לדעת רשב"י שרי לקרות כבר משעה שיכיר בין תכלת ללבן.

לפי"ז לדעת התוס' ישנם ב' זמנים בהם מותר לקרות ק"ש:

א. בזמן הנץ החמה - זהו הזמן למצווה מן המובחר.

ב. משיכיר בין תכלת ללבן - עיקר הזמן.

אבל בעלות השחר אפילו בשעת הדחק אסור, והקורא לא יצא ידי חובתו.

אבל לדעת שאר הראשונים הגמ' בדף ח: מדברת על בדיעבד ושעת הדחק ובדף ט: במקרה רגיל.

מחלוקת ראשונים בביאור מחלוקת רב הונא ואביי

דעת רבינו יונה והרא"ש: דאביי ורב הונא אינם חולקים, אלא שהזמן לכתחילה הוא כותיקין וזאת בכדי להסמיך גאולה לתפילה. אבל לאדם אחר שאינו חושש לסמיכות גאולה לתפילה, שניהם מודים שיכול לקרותה לכתחילה משיראה את חברו בריחוק ד' אמות ויכירהו. אבל קודם לכן אין לו לקרותה אלא בדיעבד או בשעת הדחק. יוצא א"כ דלדעתם יש ג' זמנים:

עמוד השחר - דשרי לקרות רק בדיעבד או בשעת הדחק.

משיכיר את חברו ברחוק ד' אמות - שרי לכתחילה לקרות, אלא שאז יפסיד את ענין סמיכות גאולה לתפילה.

ותיקין - שהיו גומרים אותה עם נץ החמה ובכך היו סומכים גאולה לתפילה. וזהו הזמן המובחר.

שיטת הריף והרמב"ם: דאביי ורב הונא חולקים. רב הונא סובר שלענין קריאת שמע הלכה כחכמים דהזמן הוא משיכיר את חברו הקרוב אליו ברחוק דא' ויכירהו. ואביי סבר שדוקא לתפילין הלכה כחכמים (משיכיר) אבל לענין קריאת שמע הזמן הוא כותיקין.

יוצא א"כ דלרי"ף ולרמב"ם יש ב' זמנים:

עמוד השחר - דשרי לקרות רק בשעת הדחק ובדיעבד.

ותיקין - שזהו הזמן לכתחילה.

וז"ל הרמב"ם (הלכות קריאת שמע פרק א הלכה יא):
 "ואיזהו זמנה ביום? מצוותה שיתחיל לקרות קודם הנץ החמה כדי
 שיגמור לקרות ולברך ברכה אחרונה עם הנץ החמה".

ובהלכה יב:

"מי שהקדים יקרא ק"ש של שחרית אחר שיעלה עמוד השחר אע"פ
 שהשלים קודם הנץ החמה יצא ידי חובתו. ובשעת הדחק... קורא
 לכתחילה משעה שעולה עמוד השחר".

סוגיות נוספות

הגמ' (יומא לו):

"מיתיבי, הקורא את שמע בשחרית עם אנשי המשמר ואנשי המעמד,
 לא יצא ידי חובתו. מפני שאנשי משמר משכימין ומקדימין לקרוא
 את שמע קודם הנץ החמה".

משמע מהברייתא שהקורא ק"ש קודם הנץ החמה לא יצא ידי חובתו. ודלא כרשב"י
 (בברכות ח:) הסובר שהקורא ק"ש שתי פעמים בלילה, אחת קודם עלות השחר ואחת
 לאחר עלות השחר יוצא ידי חובת ק"ש בלילה וביום.

הרשב"א (ברכות ט. ד"ה 'ולענין פסק') מתרץ דמה שכתוב ביומא שלא יצא ידי חובתו,
 הכוונה שלא יצא ידי חובה מן המובחר וזאת כיוון שקראה עם אנשי המשמר קודם הזמן,
 אבל בדיעבד יצא ידי חובה.

והב"ח (או"ח סימן נח ד"ה 'ומה שכתב') מתרץ דהא דמשמע דמי שקורא ק"ש עם אנשי
 המשמר לא יצא ידי חובתו, מיירי דווקא באופן שרגיל לקרות עמהם, שהחמירו בו
 חכמים. אבל באקראי יוצא ידי חובה בדיעבד. וכן אם הוא שעת הדחק אפי' שרגיל טובא,
 שרי כיוון שאנוס הוא.

עוד איתא בגמ' (ברכות ל):

"אבוה דשמואל ולוי כשהיו יוצאים לדרך היו מקדימין ומתפללים,
 ולאחר מכן כשהגיע זמן ק"ש היו עומדים וקורים. כי האי תנא
 דתניא: השכים לצאת לדרך מביאין לו שופר ותוקע, לולב ומנענע,
 מגילה וקורא בה וכשיגיע זמן ק"ש קורא".

ולכאורה קשה שמהגמרא (שם ח:) למדנו שבשעת הדחק קורא מעלות השחר, ואילו
 מהסוגיה הזאת משמע שגם בשעת הדחק, כשאדם יוצא לדרך, אין לו היתר לקרוא ק"ש
 קודם הנץ אלא יקדים תפילתו ורק כשיגיע זמן ק"ש יקרא?

מתרץ הרשב"א (שם ט:) שאם אדם יוצא לדרך במקום גדודי חיה ולסטים שאז לא יוכל
 לכוון אפילו בפרשה ראשונה עד "לבבך", אז הדין הוא שמקדים לקרוא ק"ש מעלות
 השחר. אבל בדרך רגילה - יקרא בהיותו בדרך.

ונראה לעני"ד בדעת הרשב"א דה"ה בכל מצב שהדרך מפריעה לו ואינו יכול לקרוא פרשה
 ראשונה עד "לבבך" כגון בנסיעה בדרך קשה או כשיודע שירגיש רע, דאז עדיף שיקרא
 קודם לכן (מעלות השחר) ויכוון בק"ש. אבל במקום שיוכל לעמוד ולקרות לפחות פרשה
 ראשונה קורא אותה בזמנה (מהנץ החמה).

ור"י (בתוס') מתרץ, דה"ה "דשרי לקרות קודם הנץ כאשר "השיירה הולכת במהרה ולא ימתינו לו כלל". כוונתו בזה שאין לו שהות אפילו רגע אחד לעמוד בנחת לכוון וקרות פרשה ראשונה של ק"ש, ובלאו הכי פשוט שצריך לקרותה בזמנה. ויתכן שיש נ"מ בניהם, במקרה שאפשר לעמוד בדרך, אבל היא מסוכנת.

לפי"ז, חייל היוצא לפעילות מבצעית כגון מארב וכדו' שיוכל לעמוד (כלומר: לא ללכת), בפרשה ראשונה של ק"ש, לדעת הרשב"א יקרא קודם, כיוון שנמצא במקום סכנה. אבל לדעת רבינו יונה יקרא בעת היותו במארב, כיוון שיוכל עכ"פ לכוון בפרשה ראשונה. וכן נראה מדברי הטור (או"ח סימן נח ס"ג) (הביאו מהר"י אבוהב) שדקדק בלשונו "מי שהוא אנוס כגון שצריך להחזיק בדרך", וההזגשה בלשון "להחזיק" משמע שהוא טרוד בדרך ואינו יכול לקרות.

העולה מדברי הרשב"א והרבינו יונה וכן דעת הטור שהגדר של ישעת הדחקי - 'אנוס' דשרי לקרות כבר מעלות השחר, הוא בדווקא לאדם שאם לא יקרא קודם לכן לא יוכל לכוון בדרך עכ"פ לפרשה ראשונה, או מפני טרדה דלסטים וחיות או מפני סיבה אחרת שמונעת אותו מלכוין ובלאו הכי אין לו לקרות קודם הזמן, ואם בדיעבד קרא מעלות השחר - יצא.

לסיכום דברינו עד כה:

לדעת רבינו יונה והרא"ש:

הנץ החמה - הזמן המובחר, די שבו סמיכות גאולה לתפילה.
משיכיר בין תכלת ללבן - שרי לכתחילה אלא שחסר סמיכות.
עמוד השחר - דיעבד או בשעת הדחק.

לדעת הרי"ף והרמב"ם:

נץ החמה - הזמן דשרי לקרות.
עמוד השחר - בדיעבד ובשעת הדחק.

לדעת תוס':

נץ החמה - מצווה מן המובחר.
משיכיר בין תכלת ללבן - עיקר הזמן.

זמן קריאת שמע להלכה

כתב השו"ע (הלכות ק"ש סימן נח סעיפים א-ג):

"קריאת שמע של שחרית משיראה את חברו הרגיל עמו ברוחק ד' אמות ויכירנו... ומצווה מן המובחר לקרותה כותיקין שהיו מווכנים לקרותה מעט קודם הנץ החמה כדי שיסיים ק"ש וברכותיה עם הנץ החמה ויסמוך לה התפילה מיד בהנץ החמה.
מי שהוא אנוס, כגון שהיה משכים לצאת לדרך במקום גדודי חיה ולסטים, שלא יוכל לעמוד ולא לכוון אפילו פרשה ראשונה... או שבני השיירה הולכים מהרה ולא ימתינו לו כלל יכול לקוראה עם ברכותיה משיעלה עמוד השחר אבל אם אינו... קורא בזמנה".

ונראה דסובר כדעת רבינו יונה והרא"ש.

ולעניין שעת הדחק הביא שמדובר בכל גווי של טרדה, חיות רעות ולסטים וגם כשאין השיירה ממתינה (רבינו יונה וגם הרשב"א).
 וכתב המג"א בשם רבינו מנוח, דכל ההיתר של שעת הדחק הוא גם לצורך מצווה, כגון: מילה, קבורת המת, יום ערבה.
 ונראה לעני"ד לומר שייטכן גם לצורך אימון חשיב כמצווה, יהיה מותר להקדים ולקרוא כבר מעלות השחר. ואולי מותר למפקד לקבוע לכתחילה אימון נחוץ בזמן כזה שבו החיילים יצטרכו להשכים ולהתפלל (אלא שאולי אפשר היה לחלק דאימון הוא רק הכשר מצווה, דהרי המצווה היא להלחם וכדוגמאות שהביא רבינו מנוח, שמדובר שם על מצווה ממש, ודו"ק).
 ובפמ"ג (סימן תצד) הוסיף דה"ה בחג השבועות ובימי הסליחות שכל הציבור כבר ער וממתין לתפילת שחרית והוי טרחא אם ימתינו, שרי להקדים ולהתפלל.

ב. זמן ברכת 'יוצר אור'

דעת הרשב"א (בחידישויו שם) שבשעת הדחק דשרי לקרוא ק"ש בעלות השחר, יכול גם לומר את ברכותיה כולל ברכת 'יוצר אור', אף שעדיין חושך בחוץ. וסברתו בזה היא, כיוון שזוהי תחילת היוצרות האור, ומשעה זו האור הולך ומאיר.
 אמנם המג"א (סימן נח ס"ק ה) פקפק בזה, וכתב שהקורא ק"ש מעלות השחר לא יאמר ברכת 'יוצר אור' אלא בזמנה ('משיכיר'), היות וסדר ברכות אינו מעכב. וכן דעת הגר"א וכך מכריע בביה"ל (ארי"ח סימן נח ס"ק ה).

ועוד כתב ה'ביאור הלכה', דלדינא שרי לכתחילה למי שהשעה דחוקה לו לקרוא פסוקי דזמרה כבר מעלות השחר עד 'ישתבח', וכשיגיע זמן 'שיכיר' יניח תפילין יקרא ק"ש ויתפלל. ומכל מקום גם כשיתפלל מעמוד השחר אין לו היתר להניח תפילין אלא מזמן 'שיכיר'.

ממילא חייל שאנוס ושרי לו לקרא ק"ש מעלות השחר, יקח את התפילין ויניחם בזמנם. הטי"ז (סימן סג ס"ק ב) דן בשאלה לגבי 'רוכב', האם הקורא ק"ש צריך לעצור ולקרוא או שיוכל לקרוא ק"ש תוך כדי רכיבה.

ופשט דבריו מהגמרא (קידושין לג): שמכריעה "דרכוב כמהלך דמי" והרי הדין בהולך דחייב לעמוד ולקרוא, וממילא ה"ה באדם הרוכב על גב חמור דחייב לעצור ולקרוא. וממשיך הטי"ז ומברר מה הדין לגבי נוסע בעגלה, האם הנוסע בעגלה נחשב כרוכב דצריך לעצור את העגלה ולקרוא, או שנוסע בעגלה אין דינו כרוכב דשרי לקרוא בעוד העגלה נוסעת? ומסיק, שיכול דהואיל דכשיושב בעגלה בנחת יכול לכוון, הרי דשרי לקרוא בעודו נוסע בעגלה.

אמנם המג"א (סימן סט ס"ק טז) חולק וסובר (ע"פ מסקנת הגמ' בברכות ל). שגם קרון וספינה דינו כמהלך, וממילא הנוסע בעגלה חייב לעצור ולקרוא.
 לפי"ז, לענייננו יש מקום לדון בחייל הנוסע לדרכו בטיולית נוחה.
 לדעת הטי"ז: החייל יוכל לקרוא ק"ש תוך כדי נסיעה ולא קודם, כיוון שיוכל לקרוא בנחת ובריכוז.

אבל לפי המג"א: גם במקרה כזה חשיב כמהלך ולכן לא יקרא ק"ש בדרך, אלא יקדים. יחד עם זאת, כולם יודו שבנסיעה בדרך קשה כגון: בגייפ סופה או כאשר הדרך עצמה קשה ומפותלת וכד', דמי לרוכב על גב בהמה דחשיב כמהלך, ולכן לכולי עלמא לא יוכל לקרוא ק"ש בנסיעה.

ג. זמן תפילה

הגמ' לא מכריעה בפירוש מהו זמן תפילה, אלא מביאה דמצווה מן המובחר להתפלל כותיקין.

כתב הרא"ש (פרק ד דברכות כו. סימן א) דתחילת זמנה "משעלה ברק השחר והאיר פני המזרח". ולומד זאת מקרבן תמיד של שחר (יומא כח.) שהיה קרב כבר מעלות השחר. אע"ג דעיקר מצוותה עם הנץ החמה דכתיב (תהילים עב) "יראוך עם שמש". מ"מ אם התפלל בעלות השחר יצא.

וכן כתבו התוס' (ברכות ל. ד"ה 'אבוה') בשם ר"ח שזמן תפילת השחר מתחיל משעלה עמוד השחר.

וכתב הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ג) שתפילת השחר מצוותה שיתחיל להתפלל משעת הנץ החמה ואם התפלל קודם זמנה לא יצא ידי חובתו וחוזר ומתפלל בזמנה. ובשעת הדחק אחר שעלה עמוד השחר יצא.

ונראה מדבריהם דלענין תפילה ישנם ב' זמנים: הנץ החמה, ועלות השחר. 'רבינו ירוחם' סובר שגם לגבי תפילה, זמנה הוא משיכיר את חברו את חברו בריחוק ד' אמות אלא שמצווה מן המובחר להתפלל מיד עם הנץ החמה.

ונראה שלמד את דינו מדברי הגמ' (ברכות ט:) שהבאנו לעיל כדברי אב"י שם, וגרס "לתפילה כאחרים" הסוברים מ"שיכיר" את חברו הקרוב אפילו ברחוק ד' אמות.

בשו"ע (סימן פט סעיף א) כתב:

"זמן תפילת השחר מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה כדכתיב "יראוך

עם שמש", ואם התפלל משעה שעלה עמוד השחר והאיר פני המזרח

- יצא. כשיטת הרמב"ם והרא"ש.

ובמג"א (שם) כתב כדעת השו"ע, דאם התפלל שעלה עמוד השחר יצא, כתמיד של שחר שהיה זמנו בזמן עלות השחר. (והא דתמיד היה קרב קצת מאוחר יותר, הוא משום דחשיבן דילמא אתו למיטעו).

אמנם, ה'פרי חדש' חידש שהזמן לכתחילה בתפילה הוא עמוד השחר, ורק ותיקין היו מתחילים בהנץ, אבל רוב הפוסקים האחרונים לא הסכימו לדבריו.

ד. מחלוקת הפוסקים מהו זמן 'האיר פני המזרח'

הב"ח (או"ח סימן פט ס"ק א) כותב שזהו זמן מאוחר יותר מעלות השחר, זמן שכל פני המזרח מאיר, והביא ראיתו מקרבן התמיד שהיה קרב בביהמ"ק משהאיר המזרח - שהוא לאחר עלות השחר מעט.

אמנם המג"א כתב דלדעת שאר הפוסקים הזמן הוא עלות השחר, ומה שהמתינו בביהמ"ק - הוא מחשש טעות.

אבל רוב האחרונים חלקו עליו וסברו דעד שהאיר פני המזרח נחשב כלילה.

יוצא א"כ, נ"מ באדם שהתפלל בשעת הדחק בזמן עלות השחר ממש, דלדעת הב"ח לא יצא ידי חובתו, ולדעת המג"א יצא.

ומכריע בבה"ל (שם) להלכה, דאם בא להתפלל לכתחילה בשעת הדחק מעלות השחר, יתפלל רק משעה שהאיר המזרח. אבל בדיעבד אם הקדים מעט וקרא מעלות השחר, יצא.

סיכום

לעניין הקדמת קריאת שמע ותפילה קודם הנץ :
 לכל צורך שהוא - יכול לקרוא ק"ש משיכירי (את חברו הרגיל עמו בריחוק ד"א), לעומת
 זאת להתפלל מותר רק מהנץ. ולכן, חייל היוצא לביתו לחופשה יתפלל בזמן הנץ ולא
 לפניו. ואם לא יוכל לקרוא ק"ש בדרך ויעבור זמן ק"ש, יוכל לקרוא ק"ש משיכירי
 ויתפלל בזמן כשמגיע מן הדרך.

בשעת הדחק - מותר לקרוא ק"ש ולהתפלל החל מעלות השחר.
 הגדרת שעת הדחק לעניין ק"ש - כאשר יוצא לדרך מסוכנת, כגון : פעילות מבצעית, מארב
 וכדו'. שבהם לא יכול לכוון או כאשר יודע שלא יוכל לעצור במהלך הנסיעה ולקרוא עכ"פ
 פרשה ראשונה של ק"ש עד "לבבך".

ולעניין תפילה - כל דרך נחשבת כשעת הדחק ולכן תמיד יתפלל קודם.

אמנם, תלוי באיזו נסיעה מדובר :

1) כאשר נוסע בנסיעה נוחה - נחלקו בזה הראשונים, ולהלכה יתפלל ויקרא ק"ש בדרך
 ולא יקדים.

2) כאשר נוסע בדרך קשה - כגון : בגיפ סופה או בדרך מפותלת, יתפלל ויקרא ק"ש קודם
 הנץ.

ג) לצורך מצווה - לדעת האחרונים ניתן להקל גם כאשר ממהר לצורך קיום מצווה (ולכן
 יתכן להתיר למפקד לקבוע לכתחילה אימון נחוץ בשעה מוקדמת למרות שהחיילים
 יצטרכו להקדים להתפלל ולקרוא ק"ש כבר מעלות השחר).

ד) היתר נוסף הוא - כאשר יש חשש שהציבור יתפזר או ירדם ולא יתאסף שנית בזמן
 ולכן, חיילים שהגיעו מפעילות או משמירה סמוך לעלות השחר יכולים להתפלל כבר
 מעלות השחר.



הרב שלמה בורובסקי

קביעת מזוזה בחדרי קירור ומכולות

שאלה

- א. התנאים לחיוב מזוזה.
- ב. דין מחסן
- ג. ענינה של המזוזה.

שאלה

חדרי קירור ומכולות הקיימים בבסיסי צה"ל האם מחויבים במזוזה?

א. התנאים לחיוב מזוזה

בתורה נאמר פעמיים (דברים ו ט, יא כ) הציווי:
 "וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך".
 מכאן למדנו שיש לשים מזוזה על שערי הערים והחצרות ועל פתחי הבתים.
 אך ישנם תנאים החייבים להתקיים, כדי להתחייב במזוזה.
 הרמב"ם (הלכות מזוזה פרק ו הלכה א) אומר:
 "עשרה תנאים יש בבית ואחר כך יתחייב הדר בו לעשות לו מזוזה,
 ואם חסר תנאי אחד מהן פטור מן המזוזה, ואלו הן: שיהיה בן ארבע
 אמות על ארבע אמות או יתר, ושתי היינות לו שתי מזוזות, ויהיה לו
 משקוף, ותהיה לו תקרה, ויהיו לו דלתות, ויהיה השער גבוה עשרה
 טפחים או יותר, ויהיה הבית חול, ויהיה עשוי לדירת אדם, ועשוי
 לדירת כבוד, ועשוי לדירת קבע".

ובהלכה ח הוא כותב:

"בית התבן, בית הבקר, בית העצים, בית האוצרות - פטורין מן
 המזוזה: שנאמר "ביתך" - ביתך המיוחד לך, פרט לאלו וכיוצא
 בהן. לפיכך רפת בקר שהנשים יושבות בה ומתקשטות בה - חייבת
 במזוזה, שהרי יש בה ייחוד לדירת אדם".

ב. דין מחסן

לגבי מחסן כתוב בשו"ע (יו"ד רפו סעיף ב):

"אוצרות שמן חייבים במזוזה".

דהיינו, מחסן שמניח בו כלים או דברים ישנים - חייב במזוזה.
 לגבי חדרים שאין בהם ד על ד אמות, וכך שימושן, אומר ה'קונטרס היחיאלי' (סו: אות
 לו-לח, וסח: בענין 'מרפסות') שמכיון שזה השימוש שלו - חייב במזוזה. כלומר, מה
 שכתוב ברמב"ם שצריך ד על ד אמות, זה לגבי חדר רגיל, אבל חדר קטן שזה השימוש שבו
 - חייב במזוזה.

במחסנים שאין נכנסים בהם באופן קבוע, לדעת רוב הפוסקים אין חייבים במזוזה.

חדרי קירור שיש בהם ד על ד אמות חייבים במזוזה, מכיון שהם נחשבים כ"אוצרות יין ושמן" המוזכרים בברייתא (יומא יא:). וכן נפסק בשולחן ערוך (שם סעיף א):
 "אלו המקומות שחייבים במזוזה: אחד שערי בתים ושערי חצרות, מדינות ועירות, רפת בקר ולולין ואוצרות יין ושמן ובית האשה ובית השותפים, כולם חייבים".

הנחת היסוד שמאחורי הדברים היא שגם מקומות שמשמשים את האדם באופן של מחסן אם הוא נכנס ויוצא לשם לפרקים מוגדרים כחלק מדירתו, ומקויים בהם "על מזוזות ביתך".

הרב יעקב בלוי ('חובת הדר' פרק ב הערה יב) מצטט את הש"ך (יו"ד סימן רפו ס"ק ב) שמביא בשם ה'פרישה' שאם נכנסים ויוצאים קבוע חייב במזוזה וגם ביתשובות ושאלות מהרי"ל (סימן צד) ששמע שאם נכנס לעיתים רחוקות פטור. ועוד כותב ב'חובת הדר':
 "מכל מקום נראה פשוט שחדרי קירור שנכנסים בו בפרט חדרי קירור משכריים שעיקר החיוב לא ברור, כי זה כמו בתי מלאכה ומשרדים שאף במקום עיקר אין החיוב ברור שמכיוון שאי אפשר להישאר שם לזמן ממושך, הרי שאין צורך במזוזה".

אמנם ב'פתחי שערים' (עמוד מא בשם שו"ת 'באר משה' חלק ב) כותב "חדר קירור שנכנסים בו שפטור ממזוזה". ומביא את 'מגדלות מרקחים' (מהגאון מצעהלעם אות עו) שכתב לחייב במזוזה, שאפשר לדור שם אם היה מפסיק זרם החשמל ומסיים וכן יש נוהגים.

ומוסיף ב'פתחי שערים' (שם סעיף יא אות קמח) שחדר שעשוי רק להסקה אין צריך מזוזה, אך אם משתמשים בו כדי לאחסן בו את אוצרות הבית חייב במזוזה.
 אמנם אפשר לומר שגם ה'שכל טוב' לא מתייחס אלא לחדרי קירור שאין אפשרות לעצור את פעולת הקירור, והוא פועל קבוע כמו מקרר תעשייתי. אבל במקררי זמנינו שישנה אפשרות לעצור את הקירור וכאשר פותחים את הדלת של המקרר, המנוע מפסיק מלקרר, ואפשר לשהות בו הרבה זמן. אזי יש להחמיר כדעת הפוסקים הסוברים שיש צורך לקבוע מזוזה בלא ברכה, משום שחדר זה משמש כמחסן.
 כמו כן ודאי אשר מכולות אחסנה שמשמשים כמחסן, מחוייבים במזוזה ובברכה.

ג. עניינה של המזוזה.

עניינה של מזוזה בבית, היא להראות את התמסרותו המוחלטת של יהודי לקב"ה בכל ענייניו, להראות בגלוי שכל הבית כולו וכל תכולתו שייכים לקב"ה, ובשונה מכל מצוות התורה שהם מתקיימות רק באבר אחד. ענין נוסף ישנו במצוות מזוזה, והוא סגולה מיוחדת לשמירה, כמ"ש (תהילים קכא ח): "ה' ישמור צאתך ובואך וגו'". וידוע הר"ת בשם ש-ד-י שכותבים מחוץ למזוזה, "שומר דלתות ישראל" (בחיי פרשת ואתחנן).



הרב שמעון הרטמן

הורדת 'חזקת כשרות' ממזוזה בבסיס צה"ל

לעילוי נשמת דודי החייל ר' שמואל אשר ז"ל בן יבדלטי"א ר' דוד זאב ישראל
שנפל בעת מילוי תפקידו - כ"ח תמוז תשל"ח

- א. חזקת כשרות למזוזה
- ב. קיום מצוה על סמך חזקה
- ג. איסור על סמך חזקה
- ד. השכר, על קיום מצוה או על הכוונה
- ה. האם בודק המזוזה נחשב 'מזיק'

חייל דתי באחד מבסיסי צה"ל למד את דברי היקיצור שולחן ערוך' לפיהן ראוי לאנשי מעשה לבדוק את המזוזות במהלך חודש אלול. פתח החייל את נרתיק מזוזות חדרו שבבסיס, ומסרה - על דעת עצמו, לסופר סת"ם לבדיקה.

הסופר מצא שהמזוזה שהוצבה שנתיים קודם לכן ע"י הרבנות הצבאית, נפסלה. ניגש החייל לרב בבסיס וביקש ממנו להחליף את המזוזה, הרב הצבאי טען לחייל שהיות ומצד ההלכה ניתן היה לסמוך על חזקת המזוזה ולא לבדוקה, על כן עליו לשלם את דמי המזוזה, מכיוון שהוא עצמו הוציאה מחזקת כשרותה וגרם לצה"ל לרכוש כעת בעבור חדרו מזוזה חדשה וכשרה. נדון בשאלה הלכתית מרתקת זו וננסה לקבוע האם החייל נחשב ליצדיק' או להיפך לימזיק'. הנדון שלפנינו מתחלק למספר נושאים, כדלהלן:

א. חזקת כשרות למזוזה

השולחן ערוך (יו"ד סימן רצא סעיף א) פוסק:

"מזוזות יחיד נבדקת פעמים בשבע שנים, ושל רבים, פעמים ביובל".

ממילא מובן שבאמצע פרק זמן זה (ליחיד או לרבים) אין צורך לבדוק את המזוזה, וניתן לסמוך על חזקת כשרותה של המזוזה.

לעומת זאת מצינו ב'יקיצור שולחן ערוך' (הלכות חודש אלול סימן קכח סעיף ג) שהביא את 'המטה אפרים' בשם מהרי"ל (בתחילת הלכות חודש אלול) ש"אנשי מעשה נוהגים לבדוק בחודש אלול תפילין ומזוזות שלהם, וכל אשר ימצא שם בדק יתקנו".

ב. קיום מצוה על סמך חזקה

שורש הנדון שלפנינו הוא, כשאדם מקיים מצווה על סמך חזקה האומרת שמעשהו מעשה מצווה, האם אכן נחשב מעשהו למעשה מצווה בדיוק כפי שאדם מקיים מצווה שאינה מתקיימת רק על סמך החזקה, שהרי אם נאמר שהסתמכות על חזקה אינה נחשבת למצווה, כאשר לבסוף הוברר שהמצווה לא נעשתה כהלכה אם כן החייל אינו נחשב למזיק, כיון שגרם שדרי החצר יקיימו מכאן ואילך מצוות מזוזה ולא יסתמכו על חזקה שגויה.

ובפשטות נראה שאכן המושג 'חזקה' אין פירושה שהפועל על פיה נחשב לו הדבר למצווה, אלא רק שהתורה לא חיבה אדם לבדוק את תפיליו ומזוזתו או דוגמא לבדוק את

ארבעים הסאה שבמקווה וכד' בכל רגע ורגע, ויכול לסמוך על חזקת הכשרות, אך אם אכן הוברר שהסת"ם היה פסול, ודאי שלא קיים הוא מצווה (למרות שאינו נחשב חלילה לפושע).

ונרחיב בענין מעט.

הנה ידוע מה שחקרו בישיבות, האם 'חזקה' הגדרתה 'הנהגה' או 'בירור'. כלומר, האם כשחידשה התורה שסומכים על החזקות נאמר בה שאנו נוהגים שכן הוא, שהחזקה לא השתנתה, אך עדיין אין זה אומר שאכן הוברר לנו בבירור כמו בבירור שע"פ שני עדים למשל, שהחזקה נותרה בעינה ושם נאמר שמי מקוה של 40 סאה לא הומעטו, מפני שיכאן נמצא כאן היה, אזי ברור לנו שאכן לא נחסרו מימי המקוה אלא פירוש הדבר שאנו נוהגים כפי שהחזקה מורה לנו. ומנגד, הצד השני והמקובל בישיבות של המושג 'חזקה' הוא שיחזקה זוהי דרך בירור, ואמנם זהו ברור שאין הכוונה שהחזקה מגררת את הספק בפועל כבי' עדים, שהרי הספק עדיין לפנינו. וכמשי"כ החזון איש (יו"ד סימן צו ס"ק ז), "שלא נמצא כלל ודאי מוחלט, עד שלא נסיר עינינו מהדבר ההוא". אלא שהכוונה בדרך זה הוא שישנה הנהגת התורה שנהג ע"י החזקה את כל הדינים שהיו נוהגים אם היה ברור לנו כשמש בצהריים כצד שהחזקה מורה עליו [ומה שאין כן לצד שיחזקה זוהי הנהגה פירושה שנו נוהגים הנהגה זו רק בחפץ הספציפי עליו אנו מסופקים ואשר עליו הכריע החזקה את דינו, וההשלכה ההלכתית היוצאת לכאורה משני הגדרות למדניות אלו היא בשני חפצים השווים במידת ספקם, כאשר על אחד החפצים ישנה חזקה ועל השני אין חזקה. שאם חזקה נחשבת כ'בירור' אם כן החזקה תסייע לפתור גם את הספק שבחפץ השני כיוון שהוברר ע"י חזקת החפץ הראשון, כפי שהחזקה מורה.

אך לפי הצד השני אנו מתייחסים לחזקה רק באותו החפץ הספציפי עליהם דנו ושעליו הייתה חזקה המכרעת, אך לא ניתן להשליך ממנו על חפץ מסופק דומה, בו אין חזקה.¹

ואמנם, גם אם נסבור כפי הצד הישיבתי שחזקה זו היא 'בירור', עדיין מסתבר לומר שכל זה הוא לענין איסורים וחובים שבילא תעשה, אך במצוות של 'קום עשה', כמו מזוזה, לא נסתייע ביחזקת הבירור, כיוון שאף אם הנהגת התורה להביט בנושא החזקה כדבר מבורר, אזי כאשר התברר שהמזוזה הייתה פסולה, לא קיימנו את המצוה [ודוגמה לדבר: המושגים 'רוב', 'חזקה' ו'הכרעת הספק' יכולים להואיל רק כדי למנוע עונש ואיסור, אך אי אפשר לזכות בפרס הראשון בהגדרת 'מפעל הפיס' על פי 'חזקה' או 'רוב'. כי אם זכית - זכית, ואם לא - לא ייעזרו סיכוי חזקה או רוב. כך גם במצוה, שעניינה רווחים ושכר. אזי אם קיימת את המצוה מה טוב, ואם לא, הוי לא אספת ואגרת רכוש.

ג. איסור על סמך 'חזקה'

אך עדיין יש לדון בדברים וכלהלן:

במסכת יבמות (לה): נאמר שהחולץ ליבמתו ונמצאת מעוברת, שחייב קרבן כיוון שעבר על איסור נישואין לאשת אחיו, האסורה לו באופן שאינה זקוקה ליבום.

¹ ונדון זה מסייע רבות להבנת סוגיית 'חזקת האם מהני לבתי' שבפרק שני של מסכת כתובות, ועוד סוגיות רבות, כמו 'שני שבילין' בתחילת מסכת פסחים, ועוד.

וכתבו התוספות (ד"ה 'ונמצאתי') שחיוב הקורבן הוא דווקא כשחלץ תוך שלושה חודשים למיתת אחיו, אך לאחר מכן אינו חייב קרבן, משום שישנו רוב להניח שאם האשה הייתה מעוברת היה עוברת ניכר ברחמה, וזו מכיוון ולא הוכר עוברת מה הייתה יכולה היא לעשות. וכעין זה נאמר במסכת שבועות (יח.) לגבי אדם שבא על אשה שלא בשעת וסתה ונמצא בה דם, שאינו חייב קורבן מפני שנחשב לאנוס.

אמנם מנגד מצינו במסכת שבועות (יט.) גבי 'שני שבילים' שאחד מהם טמא והשני טהור, ונכנס אדם לאחד מהם ואינו יודע לאיזה מהם נכנס, האם לשביל הטהור או לשביל הטמא, שחייב קרבן. וביארו שם התוספות (ד"ה 'הלקטי') שחייב מכיוון שסמך על חזקת טהרה. הרי לנו שלמרות שהסומך על חזקת טהרה אינו חייב קורבן, מ"מ הסומך על חזקה וטעה - חייב להביא קורבן. ויעויין בדברי הרמ"א (יו"ד סוף סימן קפה) ובנושאי כלים שם שדנו בעניין חיוב כפרה ותשובה באדם שבא על אשתו הטהורה בשעת וסתה ושלא בשעת וסתה ומצא בביאתו דם נידה, האם עליו לכפר על מעשהו או לא, וכן בשו"ת נודע ביהודה (תניינא יו"ד סימן צו)

אמנם דיונים אלה עוסקים דווקא בנושא של איסור, שנחשב שעבר או שלא עבר איסור כיוון שסמך על החזקה. אך גבי הנדון שלפנינו, עשיית מצוה ע"י חזקה, אי אפשר להוכיח מסוגיות אלו, והדבר לכאורה דומה למיליונר המחלק מלגות לחיילים מצטיינים ואחד החיילים סמך על חזקה מסוימת ולא בא ליטול את המלגה. שלמרות שנחשב לאנוס, כיוון שסומך על החזקה, מ"מ אין לו מלגה. ולכאורה כן הוא גם כן במצוה שלא נעשתה כהוגן מפני שסמך על החזקה, שלמרות שאינו נחשב לפושע, כיון שסמך על החזקה, מ"מ סוף סוף לא קיים את המצווה.

ד. השכר, על קיום המצוה או על הכוונה

נראה לפשוט את הספק שבנידונו מדבריהם הנחרצים של שלשה גדולי עולם. הראשון שבהם בעל 'שבולי הלקטי' (ח"א שיבולת ה', וכפי המובא בספר 'דבש לפי' של החיד"א מערכה ד אות ד), ואלו דבריו:

"וכל איש מקבל שכר בכל מה שרואה בדעתו, אם דעתו מכוין לשמיים. שהרי אתה רואה שתפילין שתפרן בפשתן פסולים, כדאמר בפרק אלו הן חלוקין, אותו רב חזינן לתפילי דבי חביבי דתפרי בכיתנא ולית הלכתא כוותיה. ובודאי שרבי חייא הגדול היה לו שכר התפילין כשאר חסידים, אע"פ שתפרן בפשתן".

דבריו של ה'שבולי הלקטי' צוטטו בשו"ת 'רב פעלים', ושם דן הוא בשאלה מעשית מעניינת וזה לשונו:

"המצא תמצא באיש שכתב תפילין ונתנו למגיה וכו', ומקרה היה לו שנעלם ממנו טעות. התפילין בחסרון או ביתרון תיבה אחת או אות אחד. וזה לבשו לפי תומו כמה שנים. וכאשר פתח אותו לבדקו פעם שנית נמצא בו הטעות הנזכר, ונמצא זה לא קיים המצווה כמה שנים ובירך ברכה לבטלה. ואיך זה איש תם וישר יהיה ערום ממצוה יקרה זו וכו' ושיהיה בידו שגגת ברכה לבטלה, גם זה דבר קשה מאוד לסבלו".

ה'רב פעלים' מצטט דברי ה'שבולי הלקטי' ומוכיח מדבריו שמכאן שהאדם כיוון לשם שמיים, יש לו שכר מצוות תפילין, וכל זה למרות שהתפילין היו פסולות מעיקרם ואפילו לא היה בהם חזקת כשרות דמעיקרא. ואמנם ה'רב פעלים' הביא וציטט את דברי המשנה

בסוכה (פרק ב משנה ז) שם נאמר שאמרו חכמים לר"י החורני "אם כך היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימך", והתוספות (סוכה ג. ד"ה 'דאמר לך') כתבו שהכוונה היתה שר"י החורני לא קיים מצות סוכה מהתורה מימיו, ולכאורה משמע שלמרות שכוונתו הייתה לשם שמיים לקיים מצות סוכה, מ"מ -לטענתם- הוא לא קיים את המצווה מימיו. ואומנם הר"ן (פסחים פרק י משנה ה) ביאר ביאור אחר בדברי חכמים שנאמרו לר"י החורני, ולדבריו אין הכוונה שלא קיים בפועל את מצות סוכה, אלא שלא קיים כראוי. מסיק הרב פעלים' (בסוף דבריו שם) שנראה שגם לדעת התוספות אין סתירה מהדברים שנאמרו לר"י החורני לדעת 'שבולי', דיש לומר שעל דרך ההפלגה אמרו כן, כדי לקבוע את ההלכה מכאן ולהבא דלא כדעת ר"י החורני. אך בודאי שגם החולקים עליו מודים כי על מה שעשה ר"י החורני לפי תומו, יש לו שכר מושלם, ודלא כדעת הגאון היעביץ ז"ל (בפירושו 'לחם שמיים' על המשנה בפסחים שם) הסובר שאדם שלא קיים בשגגה את המצווה, אפילו ששגג בזה על פי דין תורה, אין לו שכר כלל, כי סוף סוף לא קיים את המצווה.

הרב צבי פסח פראנק בשו"ת 'הר צבי' (או"ח סימן לה) כתב שיש לעיין טובא בראיותיו ונידונו של הרב פעלים', דיש לחלק בעניין זה בין טעות למציאות, וכמעשה השאלה של האיש שהניח תפילין פסולות, לבין מחלוקת או טעות הלכתית, כהתפילין העשויות מפשתן של רבי חייא וסוכתו של ר"י החורני, באשר אישים אלו היו מחכמי הזמן ומגדוליו וכך הייתה דעתם להלכה, ובכגון דא נאמר (ר"ה כה): "אין לך שופט אלא שופט שבימך". אך כל אדם שעשה מעשה וטעה בעשייתו, אין זה נחשב כלל וכלל למצווה. ויעויין בדבריו שם בנושא מצוות אכילה [כמו קרבן, מצה ועוד] לפי שיעורי אכילה מסוימים, כאשר ההלכה בקביעת השיעורים השתנתה, האם כשקיים מצוה לפי השיעורים הקודמים, נחשבת אכילתו למצווה או לא.

הרב פראנק הוכיח (שם) שטעות במציאות ובפסול בעשיית המצווה גורמת להפסד מוחלט של המצווה, מדברי הגמרא (בבא קמא טז): המספרת שביקש ירמיה הנביא מהקב"ה שיכשיל את ישראל אפילו בשעה שעושים צדקה, ימציא להם בני אדם שאינם מהוגנים, כדי שלא יקבלו שכר. ומוכח שלמרות שנותני הצדקה רצו לקיים מצווה, מכל מקום מכיוון ובסופו של דבר לא היו עניים, לא קיימו מצווה.

על דבריו אלו של הרב פראנק יש להעיר שאפשר ויש לחלק בין הנידונים ואין להוכיח מהלכות צדקה, מפני דשאני צדקה שעיקרה קבלת המקבל ולא נתינת הנותן, וכפי המוכח ממספר מקומות בהלכה, כמו מדברי הגמרא (פסחים ז): שיהודי שאיבד פרוטה ובא עני ומצאה, שקיים בכך מצוות צדקה, ומדברי שו"ת מהרי"ט (חלק א סימן מד) שכתב שאי"צ כוונה במצות צדקה, כיוון שעיקרה קבלת המקבל ולא נתינת הנותן, ור' אלחנן וסרמן (קובץ מאמרים עמוד קיח) דן האם אפיקורוס יכול לקיים מצות צדקה, מפני שלמרות שלא קיים לשם מצוות צדקה כרצון הקב"ה, מ"מ העני נהנה מכך והשתכר וע"י אפשר וקיים את המצווה.

לאור זה שפיר יש לחלק ולומר דשאני מצות צדקה, שלמרות שהנותן התכוון לשם מצווה, כיוון שעיקר מצווה זו תכליתה בקבלת המקבל ולא בנתינת הנותן, אזי כאשר העני אינו עני, ממילא לא התקיימה המצווה וממילא אין הכרח להוכיח כן לשאר מצוות שבין אדם למקום, שכל תכליתם היא עשיית העושה ורצונו לעשות רצון ה'.

ועדיין ישנו כר נרחב לדיון האם כל הדוגמאות הנ"ל דומות לחזקת מזוזה כשרה, או שמא וכיוון שיראי שמיים נוהגים לבדוק מזוזות בכל חודש אלול, אזי אי אפשר להחשיבו לפועל

בתום לב מוחלט. ואפשר שעיי"כ לאחר שהתברר שהמזוזה הייתה פסולה, לא נחשב שעשה מצווה כלל. ומנגד אע"פ שהתכוון ועשה על פי דין השולחן ערוך (הני"ל ביו"ד סימן רצא) וסמך על החזקה, נחשבת המזוזה הפסולה למעשה מצווה, וצ"ע.

ה. האם בודק המזוזה נחשב 'מזיק'

והיה א"נ שהמזוזה נחשבה למזוזה כשרה, ורק במעשהו גרם לה להיחשב כפסולה, יש לדון האם החייל חייב לשלם את נזקו בדיני אדם.

הגמרא פוסקת במספר מקומות (בבא קמא ק.). שיגרמא' בניזיקין פטור, אך ביגרמא' נחלקו 'תנאים האם חייב או לא, וכן נחלקו הראשונים והפוסקים בדין 'גרמא', האם ומתי חייבים עליו או פטורים.²

וביאר שו"ת מהבדל בין 'גרמא' ל'גרמא' הוא, שזק הנחשב לכמעט ברור וקרוב 'ברי הזיקא', וכן בגוף הדבר הניזוק, וכן שההיזק נעשה ובא מיד בשעת ההיזק הגורם אותו, נחשב זה ל'גרמא', וכל נזק הרחוק מעט מהגדרות אלו נחשב ל'גרמא'.³

לאור זאת יש לדון האם הזקת המזוזה ע"י הורדתה ממקומה ומסירתה לסופר סת"ם נחשבת להיזק ודאי - ליברי הזיקא' ולנזק בגוף המזוזה, ואזי מחויבים על נזקה בדיני אדם, כנפסק בשו"ע ובנושאי כליו (חוי"מ סימן שפו) הנזכר. או שנאמר שעדיין אין הנזק נחשב לברור מאליו, כיוון שתלוי הוא בהחלטת הסופר, וכן ייתכן עד מאוד שהמזוזה כשרה להפליא, וממילא במסירתה לא נעשה נזק כלל וכלל. ואם נאמר כן אזי ייחשב נידונינו ל'גרמא' אשר פטורים על חיוביו בדיני אדם, אך כבר כתבו שם הפוסקים שחייבים על נזקה בדיני שמיים, ומקורם מדברי המאירי (בבא קמא ס:).

יחד עם זאת, בבוא הרבנות הצבאית לדון בשאלה זו, עליה לצרף את ההיבט הצה"לי-חינוכי, לפיו לא ייתכן שכל חייל יעשה דין לעצמו ויחליט כשירצה בכך לבדוק מזוזות בבסיס ללא קבלת אישור מסודר מראש. ברור כי פעולות מסוג כזה יביאו לאנרכיה מסוימת בסדרי החיים ההלכתיים בצבא שיפריעו לעבודתם התקינה של אחראי הדת בצבא. גם נקודה חינוכית זו, יחד עם יתר הנקודות ההלכתיות בהם עסקנו במאמרנו צריכה לבוא לידי ביטוי הכרעה שכזו, ותן לחכם ויחכם עוד.



² יעויין ברשב"ם ב"ב צד. ד"ה 'נותן', ובתוספות שם כב. ד"ה 'זאת', ובמרדכי בבא קמא פרק ט סימן קיט, רמב"ן בקונטרס דינא דגרמי ובעוד ראשונים רבים.

³ ראה בדברי הרא"ש (ב"ק פרק ט סימן יז ובב"ב פרק ב סימן יז), ברשב"ם (ב"ב שם), בתוספות (ב"ב כב:) ובשו"ע ובנו"כ (חוי"מ סימן שפו).



מחזקה

העפיק

הרב אריאל ממון

החינוך במשנת חז"ל - מסורת וחידוש¹

- א. חושך שבטו שונא בנו
 ב. דעת ה'מכתב מאליהו'
 ג. גברי הענישה בחז"ל
 ד. יישום דרכם החינוכית של חז"ל במציאות משתנה
 ה. האלטרנטיבה החינוכית

א. חושך שבטו שונא בנו

לעיתים נדמה, שכחלק ממצות חינוך, מצווים אנו לנקוט אף באמצעים קשים הכוללים בתוכם גם 'הכאה'. הנחה זו מתחייבת לכאורה מעיון בכתובים, בתלמוד ואף בפוסקים. את הפסוק הידוע במשלי (יג כד):

"חושך שבטו שונא בנו ואהבו שחרו מוסר".

מפרש רלב"ג כך (שם):

"מי שהוא מונע שבטו מלהכות (את) בנו לייסרו הוא שונאו כי מפני זה יהיה בלא מוסר".

ומוסיף רש"י (שם):

"יוסופו שיצא לתרבות רעה וימות בעוונו".²

במקום אחר בספר משלי (כג יג) אומר שלמה המלך:

"אל תמנע מנער מוסר כי תכנו בשבט לא ימות".

ומפרש רלב"ג (שם):

"אל תמנע מנער מוסר מפני צעירות ימיו, כי בהכאתך אותו בשבט תשמרנו, שלא ימות".

במילים אחרות - אין להירתע מכך שהילד קטן. כדי לחנכו צריך גם להכותו במידת הצורך.

הדרכה זו מגובה אף בחקיקה הלכתית במקרה של תוצאות הרות אסון (בבלי מכות ח.):

"הזורק אבן לרה"ר והרג - הרי גולה... יצא האב המכה את בנו,

והרב הרודה את תלמידו".

זאת אומרת שמאחר שעל האב והרב מוטלת אחריות כבדה של חינוך הילד, ומתוך כך חובה עליהם אף להכותו בעת הצורך, יש להם 'חסינות' מסוימת.

ניתן לראות את היחס הנוקשה הנדרש מהמורה כלפי תלמידיו אף מהגמרא הבאה (בבא בתרא כא.):

"אמר ליה רב לרב שמואל בר שילת: עד שית לא תקביל, מכאן

ואילך קביל ואספי ליה כתורא. וא"ל רב לרב שמואל בר שילת: כי

מחית לינוקא, לא תימחי אלא בערקתא דמסנא, דקארי - קארי,

דלא קארי - ליהוי צוותא לחבריה".

¹ מאמר זה הוא מאסף של מקורות חז"ל לאורך הדורות, ועל כן מובאים המקורות כמעט בשלמותם.

² כמו כן עיין מדרש משלי פרשה יג.

תרגום (ע"פ רש"י):

"אמר לו רב לרב שמואל בר שילת: עד לגיל שש אל תקבל (תלמיד לבית הספר) מכאן ואילך תקבל ותאביס אותו כמו שור (בחומר הנלמד). ואמר לו רב לרב שמואל בר שילת: כשאתה מכה את הילד, תכה אותו רק ברצועת המנעל (מכה קלה שלא יזקק), אם למד - למד ואם לא - יישאר בחברת חבריו (אינך זקוק לייסרו יותר מדי ולא לסלקו מלפניך אלא ישב עם האחרים בצוותא ובסופו של דבר הוא ילמד משהו)".

יחס זה הוא אמנם יחס נוקשה אך הוא מסויג - ישנם תלמידים שאליהם צריך להתייחס בסבלנות מאחר שהשימוש באמצעים נוקשים כלפיהם לא יועיל, ואולי אף יזיק. אם כן, על המחנך להפעיל שיקול דעת לפני היזקקותו לענישה. השאלה העומדת בפנינו היא האם ניתן להחיל את הדרך החינוכית המשתקפת מהמקורות הנ"ל על תקופתנו אנו, ואם כן, באיזו מידה ובאלו קריטריונים.

ב. דעת ה'מכתב מאליהו'

מעניין לראות בתקופתנו התייחסות לנושא זה המיישמת את דברי חז"ל הנ"ל ככתבם כלשונם. דוגמה טובה ניתן לראות ב"מכתב מאליהו" (חלק ג עמוד 360), מאמר בעניין חינוך הילדים):

"אשר כתבת שיש לחוקרים החדשים תשובה עקרונית בזה, שהרי מדרך הילדים לחקות מעשי הוריהם ואכן גם המה ילמדו להכות את העושים נגד רצונם.

אמנם שתי טעויות גרמו לחוקרים שלא לרדת לעומקו של דבר: הם סוברים שהאדם נברא בלי מידות כלל ורק מסביבתו הוא לומד אותן... כמובן שהסביבה מחזקת מדות ולומד גם מאחרים, אבל עיקרי המידות אינו צריך ללמוד מהם - כי יש לו משלו.

הם סוברים כי צריך לפתח בילדים את העצמאות וזו היא טעות גדולה למדי. לא עצמאות צריך לפתח אלא הכנעה... אבל ללמד לו כי אני ואפסי עוד, זוהי תורת אדום, תורת הרציחה והגזילה.

הרי מכאן עניין אחר לגמרי בהכאה דהיינו לעשות לב נשבר ונדכה... דהיינו שהכאת הבנים היא בבחינת הפרדת ערלת הלב ובבחינת חבוט הקבר. והנה סיפר לי בן דודי ר' זיסל שראה באחד הספרים הקדושים כי אם הבן שומע להוריו ראוי למצוא עלילה למען הכותו על כל פנים קצת... כן כאשר תחדור בלב התינוק הידיעה שהאב הוא השליט והבעלים שלו לגמרי, ובטל הוא כלפי אביו אז מתוך הכנעתו לא ילמד להכות בשביל שאביו מלקה אותו. אלא עיקר החינוך שלנו הוא מקולקל שהמורים נעשים חברים לתלמידיהם וכן ההורים - והכל בשביל עצמאות הבנים. ומכיוון שכן בודאי אם האב יכה לבנו ישוב הבן ויכה לאביו או לאחיו הקטן.

אלה החוקרים החדשים בחפוש חדשות ולהרוס היסודות שידעום אפילו הגוים ואשר שרשם בתורת ה' ובנביאים המציאו המצאות שמביאות להפוך כל השורשים ולחנך היטלריסטים חצופים וחוצפא יסגי. מזה אנו רואים עד כמה צריך להיזהר בכל גדר חדיש של

החוקרים בנוגע לפסיכולוגיה וחינוך וצריך לבחון ולדייק היטב אם אין לדבר סתירה בדברי חז"ל וראשונים או מנהגי ישראל שהם תורה. אם יש איזה סתירה צריך לזרוק הלאה את כל חידושיהם המטונפים ולא לקבל מהם דבר טרם נבקרם בקורת חדה ובחיפוש מחופש בתורה ובחז"ל וגדולי המחברים ראשונים ואחרונים".

דבריו של בעל ה"מכתב מאליהו", לוקחים את דברי חז"ל בתלמוד ומיישמים אותם בחיי היום-יום, כאן ועכשיו. אך, מעבר לכך, הם נותנים לנו גם ערך מוסף לדברי חז"ל אלו בכך שלפיהם יש ערך עצמי להכאה, משום כך "אם הבן שומע להוריו ראוי למצוא עלילה למען הכותו על כל פנים קצת"³. תפקידו של החינוך בראש ובראשונה הוא להפנים בלבו של הילד את מידת ההכנעה וקבלת מרותם של הוריו ומחנכיו "לא עצמאות צריך לפתח אלא הכנעה" (ומן הסתם, ע"י זה יקבל גם עול מלכות שמים בשלמות). דבריו גם שופכים אור על סוגיא נוספת, לפיה אין מקום לחידושים ולא צריך להתייחס למחקר ולהתפתחות המדעית.

בבואנו לברר סוגיה זו נדרשים אנו לחקור כמה עניינים עיקריים:

1. מהם הגדרים שהציבו חז"ל בעצמם לענישה בחינוך?
2. האם יכולים אנו להחיל את דרכם החינוכית של חז"ל על החינוך בימינו, כפי שעשה בעל 'מכתב מאליהו', בלי להתחשב בשינויים חברתיים מהותיים שנתהוו בדורות האחרונים?
3. מהן האלטרנטיבות החינוכיות הלגיטימיות ביהדות?

ג. גדרי הענישה בחז"ל

1. מניעת נזק

כפי שהבאנו לעיל: "א"ל רב לרב שמואל בר שילת: כי מחית לינוקא, לא תימחי אלא בערקתא דמסנא" (כשאתה מכה את הילד, תכה אותו רק ברצועת המנעל - מכה קלה שלא יוזק).

בהקשר זה של מניעת נזק, חשוב להתוודע למעשים המסופרים במדרש (מסכתות קטנות, שמחות פרק ב):

"מעשה בבנו של גורגיוס שברח מבית הספר, והראה לו אביו באזנו (איים עליו), ונתיירא מאביו, והלך ואיבד עצמו בבור, ושאלו לרבי טרפון ואמר אין מונעין הימנו כל דבר (על אף שהתאבד). ושוב מעשה בתינוק אחד מבני ברק ששיבר צלוחית, והראה לו אביו באזנו, ונתיירא ממנו, והלך ואיבד עצמו בבור, ובאו ושאלו לרבי עקיבא, ואמר אין מונעין הימנו כל דבר. ומכאן אמרו חכמים אל יראה אדם לתינוק באזנו אלא מלקהו מיד, או שותק ולא אומר כלום".

מכאן עולה ברור כי איומים הם מחוץ לתחום. וכן נפסק בקיצור שולחן ערוך (סימן קסה סעיף ז):

"לא יאיים על התינוק שיכהו לאחר זמן, אלא אם רואהו עושה איזה מעשה, יכהו מיד או ישתוק לגמרי. מעשה בתינוק וכו'".

³ ציטוט מהדברים לעיל

2. ענישה מוצדקת

כמו כן, אנו חייבים להיזהר שלא להעניש תלמיד על לא עוול בכפו. הנזק החינוכי שנוצר כתוצאה מענישה ללא סיבה מוצדקת הינו לאין ערוך חמור יותר מאשר מעבר לסדר היום ללא טיפול נקודתי במעשה השלילי. וכך כותב הרב משה פיינשטיין בשו"ת 'אגרות משה' (חלק יו"ד ב סימן קג):

"הנה בדבר מלמד שרוצה לענוש תלמיד אחד... ודאי הוא עכ"פ על דבר ברור שעשה התלמיד מה שצריך לעונשו ולא על חשד בעלמא, ואף שיש לו אומדנא לפי דעתו שנער זה עשה הדבר, לא שייך לשום אדם בעולם שיוכל לסמוך על גודל דעתו ולענוש אף עונש כל דהו בלא ידיעה ברורה דעדים, דאף דבר השהו רק פרוטה בעינן עדים וכ"ש עונש הגוף דשוה יותר מממון. ולא עדיף המלמד במה שהתירו לו לענוש מב"ד שעל חשד בעלמא אינו כלום לענוש. ומה שאיתא במכות שם (ח.) דאף בגמיר יכול לענוש, הוא דוקא אם אפשר לפי כשרונותיו ללמוד יותר בטוב ומתעצל לעיין היטב יכול לענוש, אף שבעצם הוא גמיר ואינו מבטל בזמן דגם זה שמחסר בעיונו הוא עצלות וראוי לענוש, וזה ודאי הוא רק כפי דעת המלמד שזה נחשב כדבר ידוע לפניו מצד שהוא מומחה ויכול לדון בזה, כי הרי אי אפשר שיביא לפני ב"ד לדון בזה. וכן יש ודאי עוד דברים שאירע לרב ומלמד בתלמידיו בכל עת שע"ז סמכו עליו שידון לחנכם לפי דעתו דלא שייך להביא ע"ז עדים ודיינים, ולכן הוא כעין מה שמצינו בחו"מ (סימן לה סעיף יד) דבמקום שאין רגילין אנשים להיות שם איכא תקנת קדמונים להאמין נשים, וכן הוא לרב ומלמד עם התלמידים שהוא דבר המצוי בכל עת בינו לתלמידיו הוכרחו לסמוך על דעתו ונאמנותו לבד. אבל עכ"פ הידיעה צריך שתהיה ברורה ולא בחשד בעלמא. ואם יש לו איזה ספק וחשד על אחד מהתלמידים באיזו דבר שלא כשורה צריך לדבר בדברי מוסר ודברים המקרבים לתורה ומרחקים מהדבר שחושד, וכשיודע בברור ויראה שיש צורך לענוש רשאי לענוש בשוב הדעת ולא בכעס ורוגזה".

3. הימנעות מגרימת/עשיית עבירה

באותה תשובה כותב הרב פיינשטיין:

"ובדבר אם רשאי המלמד לומר לתלמידים שאם יודעין מי עשה את דבר הגנאי יודיע לו, הוא דבר מכוער לעשות כן דזה יגרום שיקלו בלשון הרע... ובדבר להעניש את התלמידים בבטול תורה, ודאי אין להעניש בבטול תורה שהקלקול הוא ודאי, והתועלת מזה הוא רק ספק ולפעמים הוא רק ספק רחוק ולכן יש לבקש עונשים אחרים ולא בבטול תורה".

גדר נוסף שגדרו חכמים בענישה הוא איסור הכאת ילדים גדולים (מועד קטן יז.):

"אמתא דבי רבי חזיתיה לההוא גברא דהוה מחי לבנו גדול, אמרה: ליהוי ההוא גברא בשמתא, דקעבר משום (ויקרא יט) 'לפני עור לא תתן מכשלי'. דתניא: 'ולפני עור לא תתן מכשלי', במכה לבנו גדול הכתוב מדבר".

תרגום:

אמתו של רבי ראתה אדם שמכה את בנו הגדול, אמרה: ראוי לנדות את אותו האיש, משום שעבר על הלאו 'ולפני עיור לא תיתן מכשול' המדבר בבנו הגדול. ופירש רש"י (שם):

דכיון דגדול הוא, שמא מבעט באביו, והוה ליה איהו מכשילו.

הריטב"א הבין זאת בצורה שונה:

"ונראים הדברים דלא גדול ממש אלא הכל לפי טבעו שיש לחוש שיתריס כנגדו בדבור או במעשיו כי אפילו לא יהיה בר מצווה אין ראוי להביאו לידי מכה... אלא ישדלנו בדברים ומשום דאורחא דמלתא דבגדול שכיח כי הא נקט גדול".

וממספר מקורות למדים שיש צורך להיזהר שלא לבייש את התלמיד:

1. הגמרא (סוטה לב): מביאה את דרשתו של רבי יוחנן בשם רשב"י:

"מפני מה תקנו תפלה בלחש? כדי שלא לבייש את עוברי עבירה, שהרי לא חלק הכתוב מקום בין חטאת לעולה".

ופירש רש"י (שם):

"לא קבע לשחיטת חטאת מקום בפני עצמו שלא יבינו שהיא חטאת ומתבייש".

כדי לא לבייש חוטאים השוותה התורה את מקום הקרבת קרבן חטאת עם מקום הקרבת קרבן עולה וכך לא ירגישו מבוישים אלו שמביאים קרבן חטאת.

2. המשנה באבות (פרק ה משנה ה) אומרת:

עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש... עומדים צפופים ומשתחויים רווחים".

ומפרש רש"י (שם):

"המקום מרחיב עד שיש ביניהן ארבע אמות, שלא ישמע איש את ידויו של חברו ושלא יכלם".

מדהימה רגישות התורה לטבע האדם, וההימנעות מעלבוננו עד כדי עשיית נס גלוי!

במקורות הנ"ל ניתן לראות יישום של דרשת חז"ל (בבא מציעא נח): "כל המלבין פני חברו ברבים - כאילו שופך דמים", וניתן אף לראות עד כמה צריך להימנע מהשפלת הזולת אף למטרות חיוביות.

על כן, חייב כל מחנך להעלות אל מול עיניו את הסיכונים הכרוכים לעיתים בענישה.⁴ כבר בשלב הזה אפשר לראות שהמטרה איננה מקדשת את האמצעים, ולמרות שחז"ל ראו בענישה אמצעי חינוך לגיטימי, הם הציבו לה לא מעט סייגים ומגבלות שלעיתים אף קשים ליישום.

ד. יישום דרכם החינוכית של חז"ל במציאות משתנה

בבואנו לאמץ דרך חינוכית כלשהי, עלינו לגלות משנה רגישות: מחד, נדרשים אנו להיזהר שלא לעבור על דברי חז"ל ועל גדריהם, ומאידך, עלינו לבדוק האם דורנו נתייחד בתכונות

⁴ ועיין בט"ז (יורה דעה סימן שלד ס"ק א) שמדבריו יוצא שכך נפסק להלכה, שאין להעניש אם יש חשש שיצא לתרבות רעה בגלל העונש. וכן בפתחי תשובה שם.

כלשהו, המחייבות אותנו לסגל לעצמנו דרכי התמודדות חדשות עם בעיות ספציפיות בחינוכו.

על כן ראוי שנעיין במשנתם החינוכית של כמה מענקי הרוח בדורות האחרונים שהיטיבו לראות שינויים מהותיים באופיו של הדור ולפיכך התייחסו אליו בהתאם. כך כותב הרב משה פיינשטיין (אגרות משה חלק יו"ד ג סימן עו):

"בדבר הצלחה בחינוך הבנים ליכא כלל בדבר איך להתנהג (=אין דרך חינוכית אחידה), שתלוי לפי מדות הבן והבת שחנן אותם השי"ת, שיש שטוב לילך בתקיפות ויש שיותר טוב לילך ברכות ובנעימות. וברוב הפעמים בנעימות ורכות הוא יותר טוב... כי אז מה שאומרים לילד הוא מקבל בשמחה ומכיר שהאב והאם רוצים בטובתו אף בדעת קטנותו, וכשאומרים לו מה לעשות ומה שלא לעשות עושה ברצון, וכשגדל מעט עד שמבין דברי טעם מסבירין לו גם טעם לפי הבנתו. ועיקר החינוך צריכים לחנכו באמונה בהשם יתברך ובתורתו, ושכל דבר שנותנים לו הוא מתנה מהשי"ת, שאז יקנה אהבה להשי"ת ולאביו ואמו השלוחים משמים ליתן לו, ואז יעשה באהבה כל מה שיאמרו לו שכן הוא רצון השי"ת ולא יצטרכו לענשו רק לפעמים רחוקות, וכשיענשוהו יבין איך שהיה זה לצורכו ולטובתו.

וגם טוב לענין החינוך שיהיו האב והאם בדעה אחת... ואחר כל אלה צריך להתפלל אל השי"ת שיצליחהו בחינוכם וכשעושיין לשם שמים ודאי יעזרהו השי"ת, וזמני החינוך למעשה הוא כדקבעו חז"ל בכל דבר ודבר, ולחנך לאמונה ליכא זמן דלפעמים אף קודם שיכול לדבר צריך לחנכו באמונה אם כבר יש לו הבנה להכיר אמו ואביו והרגילין אתו".

ר' אליעזר פאפו רואה גם הוא את השינוי שפוקד את הדורות האחרונים, ובעקבות כך הוא מציע דרך שונה בחינוך ('פלא יועץ' ערך 'הכאה'):

"אפילו קטן כל שיודע בו שאינו מקבל מרות כגון בדורות הללו דחוצפא יסגא ובן בועט באביו לא על ידי הכאה, אלא אפילו אם גוער בו בכעס, גם הוא יכעס ואינו מקבל גערה, ואמת אמרו (משלי יז י): 'תחת גערה במבין, מהכות כסיל מאה". במבין אמרו, אבל מי שאינו מבין - אינו מקבל גערה. ויש בן שאינו שומע בקול אביו ובקול אמו, וכל כי הא צריך דעת באב ואם ביודעים ומכירים את בניהם שהם קשים ואין יראת ה' על פניהם, ואינם שומעים בקול אביהם ואמם, לא יצוו עליהם שום דבר שישרתום, וישתדלו שלא לכעוס עליהם ושלא לגערם, ולא ידברו אליהם אלא בלשון רכה. ונהי שלא כל העיתים שוות ופעמים שלא יוכל אב ואם להתאפק מלצוות את בניהם שום דבר ומלכעוס עליהם... על כל פנים את אשר בכוחם לעשות יעשו ויבחרו הרע במיעוטו".

בדרך זו הולך גם כן המחנך הדגול בדור הקודם, האדמו"ר מפיאסצנה⁵ ('חובת התלמידים' עמוד טו- יח):

"עלינו לבאר בראשונה מה החילוק בין דור לדור, למה בדורות הקודמים לנו, כל חינוך שהוא, היה מועיל. תלמידי כל מלמד ובני כל אב, רובם ככולם היו עובדי ה', ולא כן עתה. הסיבה הפשוטה והעיקרית היא: שהנוער קם וחושב את עצמו לאיש בטרם בא מועדו... ולא את הטעם והסיבה באנו בזה לבאר, למה קם הנוער, אבל כך היא העובדא. רוח שטות הזה עבר על בני הנוער לחשוב את עצמו לאיש בדעת ורצון, בעוד בו דעת מהופך ורצון בוסר ומר. ועוד הודיעו לנו מראש חכמינו זכרונם לברכה (סוטה מט.): "בעקבתא דמשיחא חוצפא יסגא". גם זאת חוצפה היא, לחשוב את עצמו ואת דעתו לנאמנים ובטוחים לסמוך עליהם. הדבר הזה כל כך התלקח, עד שמשתוממים אנו לפעמים לראות תינוקות קטנים ממש, איך שרוח עצמית ואומץ מרומה זה, כבר מבצבצים ועולים בהם לחשוב את עצמם לאנשים..."

תוצאות דברינו הם: שמלפנים כל מדריך ואב היה יכול לחנך את ילדי ישראל ולהורותם דרך ה', ואף אם לא היה מדייק לחנך "על פי דרכו" שרמז לנו שלמה המלך "על פי דרכו של כל בן ועצמותו", ורק מרגיל ומצוה, היה, גם כן מועיל, מפני שהילד בקטנותו אף בנערותו נפש נקיה היתה, ולא עוד אלא שגם הוא בעצמו בקרבו פנימה הרגיש ריקנותו וחשכת דעתו ומין צמאון פנימי היה בקרבו לשמוע את דרך ה' מכל מלמד ומדריך. ואף אם ארע שעה שהשתובב הנער וסרב לשמוע, גם כן הרגיש בעצמו אחר כך שחטא, וכי אביו ומלמדו המיסרהו אף מלקהו, הוא הצדיק, והוא הפושע. רוחו נפל בקרבו מעט וכפה את עצמו לשמוע מעתה לקולם ולבטל את רצונו מפני רצונם... **לא כן עתה**... וזאת ראה שלמה המלך בחוכמת ה' אשר בו, מראש, הזהיר לנו: "חנוך לנער על פי דרכו" - לא בצווי בלבד רק בחינוך, וחינוך על פי דרכו של כל אחד ואחד".

הראי"ה קוק היטיב לראות את המציאות במהותה ותוכנה הפנימי, וכך גם בנושא הזה ('מאמר הדור' בתוך 'אדר היקר' עמוד קט):

"מוזר הוא הדור הזה, שובב הוא, פראי הוא אבל גם נעלה ונשא - נוציא מן החשבון את הגסים שלקחו להם את רוח הפרצים למסוה לעולל על ידו עלילות גזל וחמס וכל נבלה - נמצא כי מעבר מזה (סוטה מט): "חוצפא ישגא, אין הבן מתבייש מאביו, נערים פני זקנים ילבינו", ולעומת זאת - רגשי החסד, היושר, המשפט והחמלה עולים ומתגברים, הכח המדעי והאידיאלי פורץ ועולה... הבה נכין לו הדרך, נראה לו את מבוא העיר, למען יוכל למצא את הפתח. נודיע לו שימצא מה שהוא מבקש דוקא בגבול ישראל... לא נעשוק ממנו את כל האור והטוב, את כל הזוהר והעצמה שרכש לו, כי אם נרבה

⁵ הרב קלונימוס קלמיש שפירא זצ"ל הי"ד. שימש כמלמד תינוקות וראה בכך שליחות ממדרגה ראשונה. נרצח במלחמת העולם השנייה ע"י הנאצים ימ"ש.

עליהם, נזריח עליהם באור של חיים, באור אמת, המנהיר ממקור הנשמה הישראלית ובנינו יביטו אליו וינהרו... דור כזה לא יוכל לשוב מיראה, אבל מאוד מוכשר הוא לשוב מאהבה, שיראת הרוממות תתחבר עמה... אין בשום אופן אפשרות להכניעם בדרך 'כבישה' כי אם לרוממם ולשגבם ולהראות לפניהם את הדרך של האורה הרוממה והאדירה".

ה. האלטרנטיבה החינוכית

לאור האמור לעיל, מתוך התייחסות למגוון הדעות בימינו, אנו רואים שהמציאות השתנתה ודורנו נתייחד בתכונות מיוחדות וייחודיות. כהגדרת הרב קוק, זהו דור אשר "לא יוכל לשוב מיראה..." וע"כ צריכים אנו לזנוח את דרך 'המקל' ולדבוק בשיטת 'הגזר', או במילים אחרות: בדורנו לא יהיה נכון להשתמש בענישה כדרך חינוכית סדירה, ואולי אף יותר מזה - שימוש עקבי בדרך זו יגרום לנזקים חסרי תקדים. הרב קוק זצ"ל הטיב להגדיר זאת בפירושו לסיפור התפילה ('עולת ראייה' חלק ב עמוד כז):

"יש בכל הדרכה פעולה קרובה ופעולה רחוקה. הפעולה הקרובה היא בעניין אותו הדבר הפרטי, הנדרש עכשיו לקיים, בעשייה או במניעה. הפעולה הרחוקה היא בעניין חשיבות התוצאות, שכלל ההנהגה פועלת כשהיא עומדת בתקפה. והנה לפי מה שיש בכל שלטון שני הדרכים הידועים, של נועם ושל חובלים, לרדות ביד חזקה או לנהל ברוך ונעם, אם נשים מגמתנו רק לצד ההדרכה הפרטית אז יתגלה מיד לעינינו שיותר נפעול על הלבבות ע"י אמירה רכה מאילו נבקש לבא ברדיה ובעקיפין... ע"כ צריך למימרינהו בניחותא, כי היכי דליקבלינהו מיניה, ותצא התועלת הקרובה, ומזה תצא ג"כ התועלת הרחוקה, כחק מצוה גוררת מצוה"

הרי רואים אנו שגישתם החינוכית של מחנכי הדורות היהודיים היתה רגישה לעולמו של הילד, ובהתאמה אליו קבעו כללים שיובילו לחינוך בריא ומשמעותי. לכן לא הרי החינוך בתקופת התלמוד כהרי החינוך בימינו אנו. הצד השווה ביניהם הוא הדבר המרכזי שעמד אל מול עיניהם - טובת הילד, אך לא בהסתכלות צרה וחד מימדית, כי אם בראיה כוללת שדואגת לטובתו הרוחנית-נצחית. בנוסף, אל לנו להתעלם מכך שכבר במקורות קדומים מופיעה העדפה לחינוך בדרכי נועם על פני הכאה (ברכות ז):

"ואמר רבי יוחנן משום רבי יוסי: טובה מרדות אחת בלבו של אדם יותר מכמה מלקיות, שנאמר: (הושע ב') "ורדפה את מאהביה וגו' ואמרה אלכה ואשובה אל אישי הראשון כי טוב לי אז מעתה", וריש לקיש אמר: יותר ממאה מלקיות, שנאמר: (משלי יז): "תחת גערה במבין מהכות כסיל מאה"⁶.

פירוש הדבר הוא שבאופן עקרוני עדיפה תוכחה מהכאה, כפי שכבר כתוב (משלי ט): "הוכח לְחַכָּם וְיִאֱהָבְךָ".

⁶ ועיין 'עין איה' ברכות (עמוד 31), שטוען שחז"ל הקדימו בגישה זו את חכמי הפדגוגיה, שרק בזמן האחרון נוכחו לדעת שעדיף להימנע מהכאה בחינוך.

אי לכך ובהתאם לזאת, כאשר המציאות דרשה לעיתים ענישה לשם השגת תוצאות טובות בחינוך ראו אותה חכמינו כלגיטימית במקרים מסוימים (כמובן עם מגבלות, כפי שראינו, ועם המון אהבה), אולם כאשר נפגש המחנך בן ימינו עם מציאות חדשה, נדרש הוא לשנות את התייחסותו לחניכיו בהתאם אליה. כל התעלמות מהשינויים העוברים על הדור פירושה החטאת מטרת החינוך וחטא כלפי המתחנך.

לסיום, מן הראוי להביא דברים צחים וברורים שנכתבו בתחום זה בעשור האחרון (הרב שלמה וולבה זריעה ובניין בחינוך' עמוד כג-כז):

"יש מין דעה נפוצה בעולם, שעיקר החינוך נעשה ע"י ענישה... עונש צריך להיות האמצעי האחרון בחינוך... אדם מרגיש כי כאשר יש בידו להעניש - יש לו שליטה... גישה זו מופרכת מלכתחילה...

והרי 'חושך שבטו שונא בנו' צריך להרביץ לבן!

בפסוקים אנו מוצאים "וארעה את צאן ההריגה לכן עניי הצאן, ואקח לי שני מקלות לאחד קראתי נעם ולאחד קראתי חבלים וארעה את הצאן" (זכריה יא, ז). הרי יש מקל שבו "חובלים" ומכים, ויש עוד מקל שגם בו מחנכים, אבל בנעימות: "מקל נועם!"

צריך לדעת שמקל נועם גם הוא מקל, אבל איננו מכאיב. אם אני נותן לילד עידוד - גם זה מקל... אבל זה מקל נועם. אין לשער כמה מזיק האדם לילד כאשר הוא מכה אותו מכות של ממש...

חז"ל אומרים (ב"ר י"י) שכל עשב ועשב יש לו מזל המכהו ואומר לו גדל. זאת אומרת שאותו כוח המצמיח נקרא בפי חז"ל מכה, המכה ואומר לו גדל... כך נוכל להבין גם את השבט של "חושך שבטו שונא בנו". אין הכרח לנקוט דווקא באופן שבו לוקחים את הילד ומכים אותו. יש דרכים אחרות איך לכוון את הצמיחה שלו, דרכים טובות יותר.

...במציאות של ימינו, אם מרביצים לילד בן שלוש - כבר עוברים על "לפני עיוור". כבר רואים איך הוא מתמרד נגד האבא. אתם יכולים לראות שילד שמקבל סטירה - רוצה לסתור בחזרה. הוא מרים את היד, אלא שהוא לא מגיע ללחיים של האבא שלו... את המרדנות הזו צריך לקחת בחשבון. בדורות הקודמים היה המצב שונה. לילדים היה כוח סבל... היו יותר חזקים באופי שלהם. לא הזיק להם כאשר קיבלו מעט מכות. אבל כיום - כל האווירה של התמרדות... אם מישהו ינסה לדכא את הילד שלו על ידי מכות - הוא עלול להזיק לילד, וליחס שלו כלפי ההורים... יש דבר שווה למכות, ואולי יותר גרוע - צעקות שצועקים על הילד".

ויהי רצון שלא תצא תקלה על ידינו, ושנזכה לחנך דור ישרים מבורך ולהראות לו את המאור שבתורה, ושנעמוד בדרישת חז"ל (אבות דרבי נתן כו) "לא הקפדן מלמד".



הרב אריק מלכיאלי

כפרת יום הכיפורים ללא תשובה

- א. יום כפור ללא תשובה
- ב. גדר התשובה וענינו של יום הכפורים
- ג. דוגמאות נוספות לחילוק הנ"ל בגדרי התשובה

א. יום כפור ללא תשובה

כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה ג):

"ויעצמו של יום הכיפורים מכפר לשבים, שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם".

ומקור דבריו מהמשנה (יומא פה):

"מיתה ויום הכיפורים מכפרים עם התשובה".

ובגמ' שם איתא דהוי מחלוקת בין רבי לרבנן. דלדעת רבי בין עשה תשובה ובין לא עשה תשובה - יום הכיפורים מכפר. ולדעת רבנן בעינן דווקא תשובה. והלכתא כרבנן. ולכן פסק הרמב"ם שמכפר דווקא לשבים אבל עם לא עשה תשובה אין יום הכיפורים מכפר עליו. על פי זה יש לעיין במציאות דורינו, שזכינו שישנה התערורות רבתי ביום הכיפורים וחלק נכבד מעם ישראל (לפחות בארץ הקודש) שומר וצם ביוהכ"פ, וחלק גדול אף מגיע לבית הכנסת. האם יש לומר דכל זה איננו שווה ואין יום הכיפורים מועיל להם כלום כל עוד אין בכוונתם לשנות את דרכם ולשמור תורה ומצוות??

ב. גדר התשובה וענינו של יום הכפורים

כדי לענות על כך יש להבין את גדר התשובה בכלל וביום הכיפורים בפרט.

דהנה גדר התשובה בכלל היא כדברי הרמב"ם (שם פרק ב הלכה א-ב):

"אי זו היא תשובה גמורה? זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה... ומה היא התשובה? הוא שיעזוב החוטא חטאו ויסירו ממחשבתו ויגמור בלבו שלא יעשהו עוד... וכן יתנחם על שעבר... ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם".¹

ואם כן ברור שאם ביום הכיפורים נדרשים לתשובה על דרך הרגיל, אם כן כל שאינו מתכוון לשנות מעשיו שאינם ראויים, לא יועיל לו יום הכיפורים כלום.

אך יש לומר שגדרי התשובה ביום הכיפורים הם באופן אחר כדלקמן וביאור העניין. דהנה בזמן שבית המקדש היה קיים היתה כפרה נוספת ע"י שעיר המשתלח, ובלשון הרמב"ם (שם פרק א הלכה ב):

"שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל שנאמר והתודה עליו את כל עונות בני ישראל.

שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל

¹ וראה בכללות עניין התשובה באגרת התשובה שבספר התניא, בפרק א

מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות, ומה הן הקלות ומה הן החמורות, החמורות הן שחייבין עליהם מיתת בית דין או כרת, ושבועת שוא ושקר אע"פ שאין בהן כרת הרי הן מן החמורות, ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות".

והיינו דאף על פי שמפשוטות הסוגיות בגמרא אין נפקא מינה בין 'שעיר המשתלח' ליום הכיפורים' בנוגע לצורך שיהיה עמהם גם תשובה מצד האדם או לאו, ובכל זאת מחדש הרמב"ם שיש חילוק ביניהם בצורך צירוף התשובה לכפרה (ראה באריכות בכסף משנה ולחם משנה על הרמב"ם כאן, מנחת חינוך מצווה שסד בסופה ובכו"כ ממפרשי הרמב"ם על אתר).

ויש לעיין מה הסברא לחלק ביניהם דביום הכיפורים ללא תשובה אינו מכפר כלל, ובשעיר המשתלח מועיל לכפר על עבירות הקלות אף ללא תשובה? ויש לומר דיסוד החילוק הוא בגדר ואופן כפרת יום הכיפורים ושעיר המשתלח. דהנה הלשון בתורה לגבי כפרת 'שעיר המשתלח' היא (ויקרא טז כב):
"ונשא השעיר עליו את כל עוונותם".

וכנאמר בפסוק שלפניו:

"והתוודה עליו את כל עוונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אותם על ראש השעיר".

והיינו שהשעיר גדר כפרתו היא שהוא 'מתעסק', לא כ"כ בטהרת הגברא עצמו, כי אם במחיקת והסרת ה'חפצא' של העברות מעם ישראל.

וממילא מובן שיש לזה דרגות שונות - שע"י תשובה יש לו תוקף חזק יותר והוא מוחק גם את העוונות החמורות וללא התשובה האפקט הוא חלש יותר ומוחק רק את העוונות הקלות.

אך כפרת 'יום הכיפורים' היא מכיוון אחר. לא בדרך של התעסקות עם ה'חפצא' של העברות עצמן למחקן אלא בכיוון ההפוך, התעסקות בה'גברא' להוציא את האדם מן העברות שבידו.

ובלשון הכתוב: "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאותכם לפני ה' **תטהרו**". והיינו שעיקר ההתעסקות של יום הכיפורים הוא ב'שליפת וחילוף' האדם מתוך העברות. על פי יסוד זה מובן שלולא עשיית האדם תשובה, להיות בתנועה של התקרבות לה', של שינוי וטהרה - אין הוא בגדר 'כלי' שיחול עליו אופן הכפרה של יום הכיפורים. מכיוון שהוא עומד בתנועה הפוכה מקירוב לה' ומציאה מהחטאים, הרי הוא מונע ומעכב לענין זה, ויום הכיפורים לא יכול להוציא אותו ולעמיד אותו למקום אחר, והרי זה ע"ד הכלל הידוע: "אין קטגור נעשה סגור".

ועל דרך ביאורו של הגאון הראגצ'ובר (בספרו 'צפנת פענח' על הרמב"ם, הלכות יבום פרק ד הלכה כ) בהסבר דברי רבא (שבועות יג). שאומר שאף לדעת רבי שיום הכיפורים מכפר אף ללא התשובה, בכל זאת מודה רבי שבעברות הקשורות ליכרת דיומא' (עברות הקשורות בדיני העינוי של יום הכיפורים כאכילה וכו') אין יום הכיפורים מכפר עליהם. ובהסברת העניין מבאר הרגצ'ובר:

דכיוון שבמקרים אילו הסיבה והגורם להגדרתם כעבירה, היא המציאות של יום הכיפורים, הרי לא יתכן שיום זה הגורם להגדרתם כעבירה יהיה זה שמכפר עליהם, דאין קטגור נעשה סגור.

(ועל דרך זה יש לבאר בנוגע ליציאת מצרים, שאמרו חז"ל במדרש על הפסוק "וחמשים עלו בני ישראל מארץ מצרים" שרק חמישית מעמ"י יצאו, והשאר היו רשעים שמתו במכת החושך. וקשה דאם כן איך מצאנו שהיו רשעים שכן יצאו ממצרים, כמאמר רז"ל (סנהדרין קג:): ש'פסל מיכה יצא עמהם' וכן לגבי קריעת ים סוף ארז"ל (זוהר פרשת תרומה) שקטרגה מידת הדין ואמרה 'הללו (המצריים) עובדי עבודה זרה והללו (עמ"י) עובדי עבודה זרה', ואם כן מאי שנא רשעים אלו שכן זכו לצאת ממצרים?

וביאור העניין הוא שגאולת עמ"י ממצרים באה מצד גילוי האהבה העצמית של הבורא יתברך לנו כאהבת האב לבן, שאין לה הפסק אף אם אין מעשי הבן ראויים. וכמאמר רז"ל 'בין כך ובין כך בני הם ולהחליפם באומה אחרת איני יכול'.

ולכן גם אלו העובדי עבודה זרה זכו לצאת. מה שאין כן אלה שלא יצאו הרי אלו הרשעים שלא רצו לצאת ולכן כיוון שהיו נגד גילוי זה של האהבה העצמית לא זכו לקבל אותו ולצאת ממצרים.

וראה באריכות בעניין זה בליקוטי שיחות (חלק יא פרשת שמות) ושם גם מבאר מדוע בגאולה העתידה גם מי שלא ירצה לצאת מהגלות יגאל עי"ש.

על פי כל זה יש לבאר דשאני סוג ועניין התשובה הנדרשת ביום הכיפורים מכל גדרי התשובה הרגילים.

דמכיוון שיום הכיפורים הוא זה שמרומם את האדם מעיניו ומוציאו מהעברות, הרי התשובה הנדרשת מהאדם אינה כדי לפעול את הכפרה אלא רק שלא יהיה בגדר דמנגד לתנועת הקירוב לה'.

ואם כן יש לומר דסגי **בתנועה כללית של תנועה וקירוב לה'** ולא כל כך בתשובה פרטנית הרגילה הנדרשת לכל השנה.

סמך ומקור לכך בדברי הרמב"ם עצמו (הלכות שגגות פרק ג הלכה י):

"אין יום הכיפורים ולא החטאת ולא האשם מכפרין אלא על השבים

המאמינים בכפרתן. אבל המבעט בהן אינן מכפרין בו.

כיצד, היה מבעט והביא חטאתו או אשמו והוא אומר או מחשב בלבו שאין אלו מכפרין, אע"פ שקרבו כמצוותן לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה מבעיטתו צריך להביא חטאתו ואשמו.

וכן המבעט ביום הכיפורים אין יום הכיפורים מכפר עליו, לפיכך אם נתחייב באשם תלוי ועבר עליו יום הכיפורים והוא מבעט בו, הרי זה לא נתכפר לו וכשיחזור בתשובה אחר יום הכיפורים חייב להביא כל אשם תלוי שהיה חייב בו".

והיינו דלא כתב "השבים והמאמינים", שאז היה משמע שזה שני דברים שונים, אלא 'השבים המאמינים', דהיינו שגדר השיבה כאן הוא כללי שמאמין ומכבד וכו'.

ומזה משמע דגדר השבים כאן הוא בעניין האמונה הכללית שלא יהיה 'מבעט' כהמשך לשונו של הרמב"ם ולא בגדר התשובה הרגילה הכללית.

ג. דוגמאות נוספות לחילוק הנ"ל בגדרי התשובה

1. חתן. חז"ל אמרו שמוחלין לו על כל עוונותיו.

ואיתא בפוסקים (רמ"א אה"ע ס"א ס"ס א) שנהגו להתענות החתן והכלה ביום חופתן. והיינו משום 'דהווי סליחה דידהו שנמחלו עוונותיהם, ויום כיפורים דידהו' (שו"ת מהר"ם מינץ סימן קט הובא בב"ש שם ס"ק ו).

ויש לומר דעיקר הכפרה היא עצם היום והעניין של הנישואין, אלא שצריך סוף כל סוף תנועה דומה מצד האדם - 'אתערותא דלתתא' ולזה סגי עניין הצום (וראה האריכות בעניין זה בגדר הכפרה והצום של החתן והכלה בליקוטי שיחות חלק ל פרשת וישלח).

2. בתשובה גופא ישנם שתי אופנים אלו.

בתשובה רגילה הוי מחיקת נחטא עצמו, מה שאין כן בתשובה מעלייתא הוי הכפרה מצד שמשנתנה מציאותו של האדם ונהייה אדם אחר .

ובלשון הרמב"ם (שם פרק ב הלכה ד)

"להיות השב צועק תמיד לפני ה' וכו' ומשנה שמו כלומר אני אחר

ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה".

ועיין בכל זה באריכות בליקוטי שיחות (חלק לד פרשת עקב), ושם נתבאר דהנפק"מ היא

שיש לומר שבסוג תשובה כזו מועילה גם על עברות כאלה שנאמר עליהם (קהלת א טו):

"מעוות לא יוכל לתקון", כיוון שאינו מתקן העבירה עצמה אלא יוצא ממנה.

ועל כל פנים מכל הנ"ל יצא לנו לימוד זכות עצום על כלל אחינו בני ישראל אף אלו שאינם

שומרים תומ"צ כהלכתם .

דכיוון שביום זה צמים ומכבדים ומאמינים בכפרתו, עניין זה גופא מועיל לכפרתם אף

ללא כל גדרי התשובה הרגילים.

ויש להוסיף ע"פ הידוע דרוב רובם של אנשים אלו, הוו בגדר 'תנוקות שנשבו', וא"כ כ"ש

דיש לומר שלהם מועילה תשובה כזו.



עגלה ערופה - אחריות הזקנים

הקדמה

- א. הפרשיה ומיקומה
- ב. אחריות הזקנים - שילוחו של הנרצח
- ג. מעשי הזקנים - כדי ללכוד את הרוצח
- ד. עגלה ערופה - כ'קרבן' הנעשה בחוץ
- ה. פסוק ומשנה דו משמעיים
- ו. עריפת העגלה - מעשה חינוכי

סיכום

הקדמה

מרתק הוא העיסוק בפרשיות קצרות במילים, אך בעלות משמעויות מרחיקות לכת, שאלות העולות מהן, פרשנויות המתלוות אליהן ועמקים אליהם ניתן להגיע בעקבות עיון בהן. כזו היא פרשת "עגלה ערופה" המופיעה בסוף פרשת 'שופטים' (דברים כא א-ט). פרשה זו, הינה בעלת סממנים ייחודיים במשפט ובחוק העבריים. במסגרת המצומצמת של מאמרנו לא נעסוק במכלול המוטיבים הייחודיים של פרשה זו, אלא נעסוק בשאלה המרכזית ש"זועקת" מתוך הפרשה, שאלת אחריותם של זקני העיר לאירוע שהתרחש. מתוך עיון בשאלה זו, נוכל לעמוד גם על מסרים שונים שעולים מהפרשה ומדיניה. מסרים אלו ייגעו ברמות השונות של החיים ובמעגלים מתפתחים של החברה המתוקנת. דווקא פרשה זו, שנראית כאילו עוסקת בשאלות שחלפו מן העולם בו אנו חיים, ושייכות לעידן אחר בהיסטוריה האנושית, מעלה שאלות מוסריות וחברתיות הרלוונטיות גם היום, כאשר נכנסים לעומק הסוגיה.

מעניין היה לראות במהלך איסוף החומרים, שינויי גרסאות 'תמימים' לכאורה שהובילו לשוני מהותי ועמוק, שאף הצליח להפוך את הקערה על פיה ולהביא להבנות חדשות. במהלך העבודה נביא פרשנים מרכזיים שהתייחסו לפרשייה. בסיכום נתייחס לזוויות השונות שהעלו הפרשנים, וכיצד אנו תפשנו את הקשר בין נקודת מבטו של כל פרשן (כפי שאנו מבינים אותה) לבין התובנות שאותן הביא לתוך הפרשייה שבה אנו עוסקים.

א. הפרשיה ומיקומה

"כי ימצא חלל באדמה אשר ה' אלוקיך נתן לך לרשתה נפל בשדה לא נודע מי הכהו. ויצאו זקניך ושפטיך ומדדו אל הערים אשר סביבת החלל. והיה העיר הקרבה אל החלל ולקחו זקני העיר ההוא עגלת בקר אשר לא עבד בה אשר לא משכה בעל. והרידו זקני העיר ההוא את העגלה אל נחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע וערפו שם את העגלה בנחל. ונגשו הכהנים בני לוי כי בס בחר ה' אלהיך לשרתו ולברך בשם ה' ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. וכל זקני העיר ההוא הקרבים אל החלל ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל. וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו. כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל ונכפר להם

הדם. ואתה תבער הדם הנקי מקרבך כי תעשה הישר בעיני ה' (דברים כא א-ט).

פרשה זו ממוקמת בסוף פרשת שופטים, בפרשה זו מפורטים הדינים של רשויות השלטון היהודיים: 'שופטי' [ר'שוטר'] (פרק טז פסוק יח - פרק יז פסוק יג), 'מלך' (פרק יז פסוקים יד עד כ), 'כהנים ולוויים' (פרק יח פסוקים א עד ח), ו'ינביאים' (פרק יח פסוקים ט עד כב). אחר כך מפורטים דינים השייכים לכלל הציבור ולא ליחידים: הבדלת ערי מקלט ודיני רוצחים (פרק יט פסוקים א עד כא), ודיני מלחמה (פרק כ פסוקים א עד כ). בנקודה זו מגיעה פרשתנו, ולאחריה שוב חוזרים דיני היחיד שבפרשת 'כי תצא'. המיקום של פרשתנו רומז לנו על מהותה של פרשה זו: היא שייכת לתחום המוסד השלטוני המכונה: 'זקני העיר', וכן לאותן מצוות השייכות לתחום האחריות הציבורית. מאידך, אפשר לקשר פרשה זו לפרשיות שאחריה, ולדון על מעשי הזקנים כעל מעשי יחידים, כמו פרשיות 'אשת יפת תואר', 'האהובה והשנואה' או 'בן סורר ומורה'. להלן נראה שהמתח הזה מתבטא בפרשנויות השונות באשר לאחריות הזקנים.

ב. אחריות הזקנים - שילוחו של הנרצח

השאלה המרכזית בפרשיית 'עגלה ערופה' היא ממה נובעת האחריות של זקני העיר על הרצח שהתבצע מחוץ לעיר? שאלה זו מחריפה לאור אמירתם של הזקנים: "ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו". נראה שבאמירה זו הם עונים על האשמה מוסווית שמופנית כלפיהם.

שאלה זו כבר מופיעה ברש"י על פרשתנו, ע"פ המשנה (סוטה מה):

"זקני אותה העיר רוחצין את ידיהן במים במקום עריפה של עגלה, ואומרים: ידינו לא שפכה את הדם הזה ועינינו לא ראו. וכי על דעתנו עלתה שזקני ב"ד שופכי דמים הן?"

תשובתה המפורסמת של המשנה היא:

"אלא, שלא בא על ידינו ופטרנוהו (בלא מזון), ולא ראינוהו והנחנוהו (בלא לוייה)¹".

שאלה ותשובה אלו מופיעות גם כן בברייתא (שם מו):

"ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו. וכי על לבנו עלתה שב"ד שופכין דמים? אלא לא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה".

אגב, ברייתא זו תמוהה ביותר, שכן נראה לכאורה שהיא אומרת את אותם דברים במדויק שאומרת המשנה, אם כן מה מחדשת לנו הברייתא? בהמשך נעמוד על ההבדל בין המשנה לברייתא, ונראה שהן אומרות דברים שונים בתכלית.

על פירוש המשנה, הברייתא ורש"י ניתן להקשות מספר קושיות, כגון:

למה הזקנים מצהירים שהם לא שלחו אדם ללא מזון? מה הקשר בין הרצחו של החלל לבין הצטיידותו במזון? (אמנם רש"י עונה על כך, שמכיוון שלא היה לו מזון, הוא נאלץ ללסטם את הבריות, ונרצח בעקבות זאת. אולם, ע"פ פירוש זה, אחריותם של הזקנים עקיפה ביותר).

¹ הסוגריים במקור

זקני הסנהדרין שבירושלים מודדים מהי העיר הקרובה לחלל. אם כל מטרת המדידה היא לבדוק מהיכן יצא החלל, החקירה הייתה צריכה להתמקד בכיוון אחר (כגון: עקבותיו או חפציו של החלל), שכן קירבתו לעיר לא מעידה שמשם הוא יצא, שהרי כל אדם שהולך מעיר אחת לשנייה יעבור בכל הדרך שבניהם, ומבחינה סטטיסטית הוא יכול להיות קרוב לנקודת המוצא או לנקודת הסיום באותה מידה. יתרה מזאת, ע"פ הפסוקים "לא נודע מי הכהו" מסתבר שזהותו של הרוצח נעלמה, אולם ייתכן שזהותו של החלל ידועה לנו, ואע"פ שאנו יודעים שהוא תושב עיר אחת, בכל זאת העיר הקרובה למקום הירצחו תביא את העגלה.

הקושיא האחרונה קשה במיוחד לאור זאת שמטריחים את זקני הסנהדרין (ע"פ הפסוק: "ויצאו זקניך ושפטיך") למדוד מהי העיר הקרובה, מעשה שלכאורה אינו רלוונטי, כאמור. כנראה שקושיה זו הטרידה את האבן עזרא (דברים כא ז) שנותן הסבר רוחני² ולא הסבר ריאליסטי לכך שהעיר הקרובה לחלל תביא את העגלה:

"ועינינו לא ראו. ויתכן שהשם צוה לעשות כן העיר הקרובה כי לולי שעשו עבירה כדומה לה לא נזדמן להם שיהרג אדם קרוב מהם ומחשבות השם עמקו וגבהו לאין קץ אצלנו".

כלומר, הקב"ה סובב את הדברים, כך שהחלל ימצא קרוב לעיר החוטאת.

ג. מעשי הזקנים - כדי ללכוד את הרוצח

הרמב"ם, שכדרכו מחפש הסבר רציונאלי, מסביר את העניין אחרת. הוא כותב במורה הנבוכים (חלק שלישי פרק מ) שקירבת מעשה הרצח לעיר איננו מורה על מוצאו המשוער של הנרצח, אלא על מוצאו המשוער של הרוצח:

"עגלה ערופה תועלתה מבוארת, כי המביא אותה היא העיר הקרובה אל החלל ועל הרוב ההורג הוא ממנה".

קרבת הרוצח למקום הרצח הגיונית ביותר, שכן אין סיבה לחשוב שהרוצח עבר את כל הדרך בין שתי הערים, שהרי המטרה שלו הייתה להגיע אל הנרצח (לשם שוד או כל סיבה אחרת), ולכן סטטיסטית, יותר הגיוני שהוא ימצא קרוב לעיר מוצאו. כמו כן פושעים רבים יחפשו מקלט קרוב באזור מגוריהם, ולכן סביר שהרצח התבצע קרוב לעירו של הרוצח.

מכיוון שאיננו מדברים על עיר מוצאו של הנרצח, כמובן שהרצח לא קרה באשמת הזקנים, ולכן הרמב"ם (שם) מוסיף:

² גם רבינו בחיי כתב הסברים רוחניים-מיסטיים לכל הפרשה כגון: "אם היו ישראל שבאותו הדור זכאין, היתה העגלה הולכת עד בית הרוצח והורגים אותו שם, וזהו ויכפר להם הדם' כלומר מתגלה להם הרוצח", וכן "ושמעתי כי בנבלת גוף העגלה נעשת תולעת בדרך הטבע, שהולך והורג הרוצח באשר הוא שם... והיא מנפלאות סתרי הטבע".
אולי המקור של רבינו בחיי הם דברי תרגום (המיוחס ל) יונתן (דברים כא ח): "פְּהִינְא יִמְרוּן פְּפֵר לְעַמְד יִשְׂרָאֵל דְּפִרְקָתָא יְיָ וְלֹא תִשְׁנִי חוּבַת אָדָם זְכָאֵי בְּגוּ עַמְדָּא יִשְׂרָאֵל וְגַלִּי מִן קְטְלִיָּה וְיִתְפַּר לְהוֹן עַל דְּמָא וּמִן יַד נְפִקִין נְחִיל דְּמוֹרְנִין מְגוּ פִּרְתָּא דְּעַגְלָתָא נְגִדִין וְאַזְלִין עַד אֲתִרָא דְּקְטוּלָא תַפְּסוּן וְסִלְקִין עֲלוּי וְאַחְדִּין בֵּי דִינָא יְתִיָּה וְדִינִין יְתִיָּה". אם כי ישנם הבדלים בין פירוש רבינו בחיי ובין תרגום יונתן.

פירושים אלו מתיישבים יותר עם דעת הרמב"ם לקמן, שסובר שמטרת מעשה העגלה הוא לחשוף את הרוצח.

אנו לא נרחיב בכיוון המיסטי, שכן מטרת עבודתנו היא להתמקד באחריות הזקנים עצמם.

"וזקני העיר ההיא מעידים עליהם שהם לא התרשלו בתיקון הדרכים ובשמירתם ולתייר כל שואל דרך, כמו שבא הפירוש בדברי רז"ל, ולא נהרג זה מפני ששכחנו התקונים הכוללים ואנחנו לא נדע מי הרגו".³

ואז כותב הרמב"ם את הסיבה לכך שהזקנים מביאים את העגלה:

"ואי אפשר על הרוב עם החקירה ויציאת הזקנים העומדים ולקחת העגלה, שלא ירבו דברי בני אדם, ואולי בפרסום הענין יודע ההורג".

כלומר, כל מעשה עגלה ערופה, וכל הדינים המיוחדים שמתבצעים באירוע זה, ונעשים ע"י זקני העיר וזקני הסנהדרין, יצרו רכילויות סביב נושא הרצח, שאולי יתרמו לפענוחו, ולתפיסת הרוצח (מעין 'בשידור חוקר')⁴.

ניתן להקשות שלוש קושיות על הרמב"ם:

1. מפשט הפסוקים נדמה, שמופנית אצבע מאשימה כלפי הזקנים, והזקנים עונים עליה במשפט: "ידינו לא שפכו את הדם הזה". לפי דברי הרמב"ם הזקנים הם רק חוקרי הרצח, ואינם נאשמים כלל.

2. איך הרמב"ם מסביר את המשנה בסוטה שהבאנו לעיל?

3. את השאלה השלישית שואל הרמב"ן (דברים כא, ה-ח):

"והנה לפי הטעם הזה יש בתחבולה הזו תועלת, אבל המעשה איננו נרצה בעצמו. והיה ראוי עוד שיעשה בשדה טוב ראוי לזריעה, שיכירו בו רואיו, כי בנחל איתן לא יודע מדוע לא יעבד בו".⁵

כלומר, פרטי המצווה אינם תואמים את התכלית שאותה הציג הרמב"ם.

אפשר להסביר, שאחריות הזקנים לא מסתכמת בחקירה בלבד, אלא הם כעין רשות מקומית, שצריכה לדאוג שלא יתבצעו מעשי רצח בתחומה. הם צריכים לתקן את הדרכים, לעזור לעוברים ולשבים וגם לחקור מעשי רצח, כפי שכתב הרמב"ם. בית הדין הגדול בירושלים 'מטריח' את עצמו עד אזור הרצח כדי לבצע מדידות, שכן הוא השלטון המרכזי שמוודד את תחומי השיפוט של הרשויות המקומיות. מובן שהאחריות לרצח נופלת על עירו המשוערת של הרוצח, ולא של הנרצח, קרי: העיר הקרובה למקום הרצח.

³ הרמב"ם לא מתעלם מהברייתא הנ"ל ופוסק (הלכות אבל פרק יד הלכה ג): "ובית דין היו מתקנין שלוחין ללוות אדם העובר ממקום למקום ואם נתעצלו בדבר זה מעלה עליהם כאילו שפכו דמים", אך הוא לא קושר חובה זו לחובת עגלה ערופה.

⁴ בכיוון זה פירשו גם ר' יוסף בכור שור, ר' עובדיה ספורנו, ואף רבינו בחיי העיר שזהו הפירוש ע"פ הפשט. כמו כן ספר החינוך כתב שזהו שורש המצווה.

⁵ ריטב"א (בספר הזכרון פרשת שופטים פרק יג) מעיר על קושיית רמב"ן הערה מחקרית: "וכמדומה לי כי נוסחא משובשת נזדמנה לו לרבינו ז"ל (=הרמב"ן. ב.ד.), כי לשון הרב ביהמורה' בערבי אינו כן, אלא: 'ויתחזק הענין בהיות המקום אשר תיערף בו העגלה לא יעבד בו, ולא יזרע לעולם, שבעל השדה יעשה כל תחבולה, ויחקור עד שיוודע ההורג כדי שלא תיערף ולא תיאסר ארצו לעולם'. עד כאן לשון הרב ביהמורה' ז"ל, וכן העתיקו החכם ר' שמואל בן תיבון. ואולי לשון רבינו ז"ל נתפס מהעתקת החריוז, שהוא ידוע ומבואר בכמה מקומות לאין מספר שהיא העתקה משובשת, אין ראוי לעיין בה. ולפי הלשון האמיתי אין מקום לקושיית הרב ז"ל".

בכך תירץ ריטב"א את קושיית רמב"ן לגבי פרט זה של המצווה, אולם הוא לא מתיימר להסביר את כל פרטי המצווה, ועל כך ריטב"א עצמו מעיר "שאין דעת הרב (=רמב"ם. ב.ד.) במצוות לתת טעם לפרטי המצוות כי אם לכלם, כמו שכתב הוא ז"ל (ב"מורה נבוכים" חלק ג פרק כו. ב.ד.)".

מכאן אנו למדים שאכן 'זקני העיר' הינם מוסד שלטוני נוסף (בנוסף למלך, שופט, כהן ונביא דלעיל), ופרשת עגלה ערופה רומזת לנו בדיניה על אחריותם ומעשיהם של חברי מוסד שלטוני זה.

כמו כן אנו לומדים מהפרשה, למי כפופים זקני העיר, וממי הם מקבלים את סמכותם ואת תחום השיפוט שלהם: השלטון המקומי מקבל את כוחו מהשלטון המרכזי, מהסנהדרין אשר בירושלים.

ד. עגלה ערופה - כ'קרבן' הנעשה בחוץ

אחרי הקושיא שהרמב"ן הקשה על הרמב"ם, הוא מציג את גישתו (דברים כא ה-ח):
 "ולפי דעתי, יש בו טעם כענין הקרבנות הנעשים בחוץ, שעיר המשתלח ופרה אדומה, ולפיכך מנו חכמים עגלה ערופה מכלל החוקים".

זאת אומרת: ישנם ציוויים שונים, כמו שעיר המשתלח ופרה אדומה שדומים לקורבנות בהלכותיהם ובמטרתם, אך אינם קורבנות, שכן הם נשחטים בחוץ⁶ (לגבי כל אחד מהם, ניתן למצוא סיבה מדוע ראוי היה להביא קרבן במקרה זה, ומדוע זה לא מתאפשר, ואכמ"ל). הרמב"ן משייך לרשימה זו גם את העגלה הערופה.
 לענ"ד ההסבר לכך הוא זה:

כאשר מתבצע רצח, העבירה אינה בין אדם לחברו בלבד, כי אם גם בין אדם למקום, שכן צלם אלוקים חולל. לכן ברוב המקומות בתורה, שבהם מוזכר רצח, מוזכרת החובה לכפר על הרצח, ו"כפרה" זו היא כלפי שמים.

הכפרה על הרצח נעשית ע"י הריגת הרוצח, כפי שנאמר בבמדבר (לה לא-ג):

"ולא תקחו כפר לנפש רצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת. ולא תקחו כפר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן. ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו".

בפסוקים אלו מוזכר גם דין ייחודי ותמוה (לכאורה) של 'רוצח בשגגה'. הרוצח בשגגה משתחרר עם מות הכהן הגדול, אולם הכהן הגדול יכול למות חודש אחרי הרצח או חמישים שנה אח"כ, אם כן העונש אינו שוויוני.

ניתן להסביר שעיר המקלט אינה עונש, אלא כפרה. אנו רוצים לכפר על הרצח שנעשה בשגגה מבלי להרוג את הרוצח. לשם כך אנו 'קוברים' את הרוצח בעיר המקלט עד מות הכהן הגדול. מות הכהן הגדול מכפר על עוונות בית ישראל, ולכן כאשר הוא נכנס לקדש הקדשים ביום כפור כדי לכפר על העוונות, הוא לא תמיד יוצא. אולם, כאשר הוא יוצא חי, זוהי שמחה לאומית.

מקור נוסף לכך שלכאורה 'מקריבים' את הרוצח, נמצא בפרשת משפטים (שמות כא יד):
 "ויכי יזיד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות".

⁶ רש"י הירש מסביר שזוהי הסיבה שהכניס מגיעים רק לאחר עריפת העגלה, כדי שיהיה ברור כלפי חוץ שאין זה קרבן, שהרי הכהנים לא התעסקו בו. על כך מוסיף הרב איתן שנדרופי (ב'שמעתיני' גליון 150) שזוהי הסיבה שעורפים את העגלה מן העורף ולא מן הצוואר, כדי שיהיה ברור שאין זה קרבן. אפשר גם להוסיף שעצם העובדה שמביאים עגלה מראה שאין זה קרבן, שכן חטאות נקבות הן רק שעירה או כבשה (חטאות יחיד), וחטאת מן הבקר היא רק זכר (פר העלם דבר או פר כהן המשיח), כמובן ששאר הקרבנות הינם רק זכרים.

הפשט הפשוט של פסוק זה הוא, שחובה לקחת את הרוצח ולבצע את דינו, אפילו אם הוא אוחד בקרנות המזבח כיואב בן צרויה. אולם אפשר לפרש גם, שחובה עלינו 'להקריב' את הרוצח כקורבן חטאת על מעשה הרצח, אבל לא נעשה זאת על המזבח, שכן אין ביהדות קורבנות אדם.

בפרשה שלנו, אחרי מעשה הרצח "לא נדע מי הָהוּ", ולכן זקני העיר אינם יכולים לכפר על הרצח ע"י הריגת הרוצח (שכנראה הוא בא מעירם, כדברי הרמב"ם). בשל כך הם מביאים עגלה ערופה "כענין הקרבנות הנעשים בחוץ" במקום להקריב את הרוצח.

ה. פסוק ומשנה דו משמעיים

את הפסוק "ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו" הסביר רש"י כמוסב על הנרצח. הזקנים מצהירים שלא שפכו (בגרמא) את דם הנרצח. כמו כן את דברי המשנה: "שלא בא על ידינו ופטרנוהו, ולא ראינוהו והנחנוהו" מסביר רש"י (ע"פ הברייתא) כמוסבים על הנרצח, קרי: לא שלחנו את הנרצח לא אוכל.

אולם אפשר להבין את הפסוק והמשנה אחרת:

אמירתם של הזקנים לא מכוונת כלפי הנרצח, אלא כלפי הרוצח: "ידינו לא שפכו את הדם הזה" (קרי: דמו של הרוצח), "ועינינו לא ראו (את הרוצח)", ומכיוון שאנו לא יכולים לכפר על הרצח בהריגת הרוצח, אנו נאלצים להביא עגלה ערפה. ע"פ פירוש זה, הביטוי "ידינו לא שפכו את הדם הזה" תואם להפליא את הביטוי והדין המוזכרים בבראשית (פרק ט פסוק ו): "שפך דם האדם באדם דמו ישפך", ובהמשך הפסוק מובאת הסיבה הא-לוקית לדין זה "כי בצלם אלהים עשה את האדם". פירוש זה אף מתיישב היטב עם תחילת הפרשיה, כאשר הנעלם הגדול הוא: "לא נודע מי הכהו", ולא שלא נודע מיהו הנרצח.

זוהי גם כוונת המשנה, אם איננו גורסים את המילים שבסוגריים (כשם שאינם מופיעים בכת"י קאופמן ובדפוס ונציה): "שלא בא על ידינו ופטרנוהו, ולא ראינוהו והנחנוהו", קרי: לא שפטנו את הרוצח ופטרנו אותו, ולא ראינו את הרוצח והנחנו אותו.

נמצא שהמשנה מדברת על הרוצח (כדברי הרמב"ם), והברייתא (שגורסת את המילים: לא בא לידינו ופטרנוהו בלא מזונות ולא ראינוהו והנחנוהו בלא לוייה) מדברת על הנרצח (כדברי רש"י).

כנראה שזוהי גם מחלוקת בין אמוראי א"י ובין אמוראי בבל, כפי שמופיע בירושלמי על משנתנו (סוטה דף מג. פרק ט הלכה ו):

"רבנין דהכא פתרין קרייא בהורג. ורבנין דתמן פתרין קרייא בנהרג.
רבנין דהכא פתרין קרייא בהורג שלא בא על ידינו ופטרנוהו ולא הרגנוהו ולא ראינוהו והנחנוהו ועימעמנו על דינו. ורבנין דתמן פתרין קרייא בנהרג לא בא על ידינו ופטרנוהו בלא הלוייה. ולא ראינוהו והנחנוהו בלא פרנסה".

תרגום והסבר חופשי: הרבנים שכאן (ארץ ישראל) מפרשים את המשנה ("שלא פטרנוהו...") שהיא מדברת על ההורג, לעומת הרבנים ששם (בבל) שמפרשים אותה על הנהרג.

בארץ ישראל מפרשים שלא פטרנו את ההורג בדין ולא הרגנוהו. בבבל מפרשים שלא פטרנו את הנהרג בלא ליווי ובלא מזון.

ו. עריפת העגלה - מעשה חינוכי

בנוסף למצוות "עריפת העגלה בנחל" (מצוה תקל) מונה בעל ספר החינוך מצווה "שלא לעבוד ולזרוע בנחל איתן" (מצוה תקלא). את טעם המצווה הוא מנח כך:

"משרשי המצוה מה שכתבתי בסדר זה במצות עריפת העגלה עשה אחרון שבסדר (מצוה תקל) שענין העריפה לפרסם ענין הרציחה כדי לעורר ההמון על הדבר, ויכניסו יראה בלבם על הדבר הרע הזה. וגם מניעת העבודה והזריעה שם לעולם מן הטעם הזה בעצמו היא לפי הדומה על צד הפשט, **כדי להזכיר לעולם בלב כל עוברי דרך כי על דבר שנרצח איש אחד בדרך נערפה העגלה במקום שהוא ונשאר חרב לעולם, ויניעו לבבם עם זה להרחיק ענין הרציחה מאד.**

בדרך זו הלך גם הרב אליהו לופיאן, וכתב (לב אליהו חלק א):

"מצינו בתורה בפרשת שופטים פרשה של "כי תצא למלחמה על אויבך וגו'", ויש לבאר הטעם כי על ידי המלחמה (במלחמת הרשות) שהורגים אנשים, נעשה זול אצל האדם שפיכות דמים, לכן הפסיקה התורה באמצע בפרשת עגלה ערופה, להורות עד כמה הרעישה תורה עבור נפש אחת מישראל, ויש בזה רק ספק רציחה, כמפורש בפרשה שם, כדי ללמד לאדם דעת, ולהוציא את האכזריות מלבם של בני ישראל".

הסבר מעניין לפרשה זו בכיוון החינוכי הוא הסברו של שמואל פוירשטיין⁷, שמראה כיצד כל הפרשה בנויה על עקרונותיה של ההוראה המתוכנת:

המקרה הראשוני הוא מקרה טראומטי ומלא בסימני שאלה שדורשים התייחסות מצד ההנהגה.

מעשיהם התמוהים ויוצאי הדופן של הזקנים יוצרים עניין ומרתקים את הקהל (כך הוא מסביר את סיבת הדינים התמוהים בפרשה: עריפה, נחל איתן וכו').

גרוי וריתוק הקהל מתעצם אף ע"י אמצעים וורבליים, כאשר הכהנים מכריזים "ידינו לא שפכו את הדם הזה ועינינו לא ראו.

אז מוסרים הזקנים לעם את ערכי החינוך שרצו להנחיל להם: "כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל ונכפר להם הדם. ואתה תבער הדם הנקי מקרבך כי תעשה הישר בעיני ה'". אלו ערכים של אחריות הדדית, זהירות בעניינים חברתיים וערך חיי האדם.

מטרת כל התהליך היא לקחת אירוע אנונימי, ולהפוך כל אחד מהקהל למשתתף ונוכח, לחלק מהתהליך.

סיכום

ראינו ארבעה כיוונים שונים לפירוש הפרשה, שמסבירים את מעורבותם של זקני העיר בפרשיית רצח שלכאורה אינה קשורה אליהם. המעניין בפירושים אלו, שבאמצעות מקרה שבו הופרעה עבודתם התקינה של הזקנים והתבצע מעשה רצח, יכולים אנו לחשוף את תפקידם של זקני העיר בשגרה, ולחברם לארבעת מוסדות השלטון שהתורה כבר פירטה לנו.

⁷ הרב שמואל פוירשטיין, "פרשת עגלה ערופה - באור עקרונות תאוריית ההתנסות בלמידה מתוכנת", בתוך: 'תלפיות' כרך יב.

ע"פ פירוש רש"י, תפקיד הזקנים הוא לדאוג לרווחת תושבי העיר ועוברי האורח. במקרה דנן הם מצהירים שהם דאגו לעובר האורח למזון וליווי. ע"פ הסבר הרמב"ם סמכותם של זקני העיר מתרחבת לתפקיד ביצועי של אכיפת החוק, חקירה ותפיסת הפושע, ואולי אף לרשות מוניציפאלית שאחראית על הדרכים והביטחון. הרמב"ן מרחיב אף יותר את תפקיד הזקנים, ונותן להם תפקיד רוחני: תפקידם לדאוג לכפרה על חטאים, שאיננו יודעים מי אחראי עליהם. ע"פ הסבר 'ספר החינוך', הרב לופיאן והרב פוירשטיין, תפקיד הזקנים הוא תפקיד חינוכי. כידוע לנו חינוך יכול לחבוק את כל תחומי החיים. ע"פ הסברים אלו, ברור מדוע פרשייה זו חותמת את הפרשה שעוסקת במוסדות השלטון ואחריותם.

לעני"ד, ניתן לשייך ארבע פרשנויות אלו, להשקפתם ועבודתם של האומרים אותם: רש"י הנהיג את קהילתו באשכנז, אולם מכיוון שהיהודים ומנהיגיהם לא החזיקו בתפקידים שלטוניים, עיקר עבודתו של המנהיג הייתה כלפי הקהילה ואורחיה פנימה. כך גם פירש רש"י את תפקיד הזקנים. הרמב"ם עסק בהלכות ובהשקפה של הנהגת עם (לדוגמא: הוא אחד הפוסקים היחידים שעסק ב"הלכות מלכים") בתור שכזה, הוא הוסיף את זקני העיר למערכת שלטון החוק של העם.

הרמב"ן ששילב בפירושו ובאישיותו הלכה, פשט, דרש וסוד, מצא להלכות אלו ולפשט הכתובים מניע רוחני שאופף את כל הפרשה, והוא גם מטיל תפקיד רוחני זה על מנהיגי העיר.

בעל ספר החינוך, ששמו מעיד עליו שעיקר מגמתו היא חינוכית,⁸ וכן הרב אליהו לופיאן משגיח בישיבה ואיש תנועת המוסר, וכן איש החינוך הרב שמואל פוירשטיין, כולם רואים בחינוך ומוסר מטרה עליונה, אשר על כן הם מטילים על זקני העיר תפקיד חינוכי זה. עיון נוסף ומעניין ניתן ללמוד מהבדלי השיטות בין התלמוד הירושלמי לתלמוד הבבלי, כפי שהבאנו אותם לעיל. ייתכן שאמוראי ארץ ישראל חיו בתודעה של עם היושב בארצו ועל כן, חלקו על אמוראי בבל, בהבינם את המציאות של האחריות על 'שלטון החוק' והסדר הציבורי, ולא רק על הפרטים בקהילה.



⁸ כמו כן, נראה שזוהי מגמתו בחיבור 'ספר החינוך' כפי שהוא מעיד בהקדמתו לספר: "על כן ראיתי טוב אני הדל באלפי, תלמיד התלמידים שבזמני, איש יהודי מבית לוי ברצלוני, לכתוב המצוות על דרך הסדרים וכסדר שנכתבו בתורה זו אחר זו, לעורר לב הנער בני והילדים חבריו בכל שבוע ושבוע, אחר שילמדו אותו הסדר, בחשבון המצוות, ולהרגיל אותם בהן ולהתפיס מחשבתם במחשבת טהרה וחשבון של עיקר, טרם שיכניסו בלבם חשבונות של שחוק ושל מה לך ומה בכך, וגם כי יזקינו לא יסורו ממנו". וכן הוא כותב בסיום ספר ויקרא: "והנני עודני בא להזכירך במה שהתנצלתי הרבה פעמים על השרשים אשר מלאני לבי לכתוב במצוות, שאין הכוונה רק (=אלא. ב.ד.). לחנך הנערים ולתת אל לבם כי יש במצוות תועלות רבות גלויות לכל אדם, כאשר יוכלון הבין בילדותם, ועל כן קראתי שם הספר חנוך, ועומק חכמתן ורוב תועלתם, אם יזכו וישגו בס בימי זקנתם. הלא ידעת כי יש פרי נמצא אשר בו כמה תרופות בסגולה וגם טוב לאכלה, ואיש חכם יודע לספר בשבחי תרופותיו, ואשר לא ידע בכל אלה יאמר שהוא טוב לאוכליו. גם אני אספר המושג אלי במעלות המצוות באזני בני (וחבירי) [וחבריו] יאכלו פרי מגדי, ישבעו תבואתי שאספתי אחרי הקוצרים בשדה רבותי ודשתי במדושתיי".

'תיאום כוונות' - כוונת הלוחם בעת הלחימה

הקדמה

- א. קושיה על הרמב"ם
- ב. תירוצי הגר"א נבצל
- ג. הצעת פירוש מחודש ברמב"ם
- ד. 'להרבות בגדולתו ושמעו' או 'על ייחוד ה'
- ה. מלחמה ופיקוח נפש
- ו. יישוב הפסוק בנחמיה
- ז. הבחנה בין מלחמת מצווה למלחמת הרשות
- ח. סוף דבר

הקדמה

תורתנו הקדושה תורת חיים היא- "כי הם חיינו ואורך ימינו", מדריכה היא אותנו מרגע פקיחת העיניים בבוקר ועד לרגע עצימתם בלילה, היא מלמדת אותנו מה לעשות, איך לדבר ועל מה לחשוב - אין רגע בחיינו שאין לה לתורה מה לומר.

התורה מתייחסת ומדריכה אותנו בחיי שיגרה של היום יום וגם במצבי חירום של מלחמה.

התורה מלמדת על הדרך בה יוצאים למלחמה- אחרי קריאה לשלום וכד', וכן על אורח החיים של החיילים בקרב - "והיה מחניך קדוש".

אבל, חיינו של החייל בלחימה מלאה בפעולות שצריך לבצע ומילים שצריך לומר, אך כל זאת בליווי של תחושות חזקות שמרגיש הלוחם בקרבו בעת הקרב. מהי הדרכת התורה בעניין מחשבתו של הלוחם? מה דורשת התורה שיעבור בראשו של הלוחם? על מה הוא אמור לחשוב ועל מה לא?

במאמר זה ננסה לברר סוגיה זו.

ב. קושיה על הרמב"ם

כתב הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ז הלכה טו):

"מי האיש הירא ורך הלבב כמשמעו, שאין בלבו כח לעמוד בקשרי המלחמה, ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה, וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה, שנאמר אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם".

הרמב"ם אומר שאסור לחייל לפחד בזמן הלחימה, וממילא אסור לחייל לחשוב על דברים שעלולים להביאו לידי פחד. משמע מדבריו שעצם המחשבה של החייל על אשתו ובניו תביא אותו לידי מורא ופחד, ועל כן היא אסורה.

אך, אם אכן כך ההסבר ברמב"ם, נראה שיש בדבריו אריכות יתר. הרי לאחר דברי הרמב"ם "וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד", ניתן היה לכתוב מיד "וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה". ההזכרה באמצע של מחשבת אשתו ובניו נראית מיותרת - לשם מה הרמב"ם מזכירה? הרי מה שונה המחשבה על אשתו וילדיו מכל הרהור ומחשבה אחרת שעלולה להפחיד את האדם?

ועוד, נראה לכאורה מדברי הרמב"ם שהמחשבה על אשתו ובניו בהכרח תגרום מורא ופחד אצל הלוחם ולכן אסורה באופן גורף, אך האם כך הם הדברים? לא בלתי הגיוני לטעון טענה הפוכה ולומר שאצל לוחמים מסוימים הגורם לחיזוק רוחם ועוזם של הלוחמים היא דווקא ההבנה שהם נלחמים למען הבית, למען המשפחה. אולי דוקא המחשבה על המשפחה היא חיובית ורצויה בכדי לדרבן את החיילים ולתת להם מוטיבציה לחימה?! הרי אינה דומה תעוזתו ותוקפנותו של חייל או"ם שנלחם ומגן על עם זר, לזו של חייל הנלחם למען עמו ומולדתו, דוקא הראייה מול העיניים של מטרת הלחימה, דהיינו ההגנה על הבית ועל המשפחה, היא זו שיכולה לחזק את הלוחמים, ולא ההפך - כטענת הרמב"ם!

ניתן היה לדחות את דבריו ולומר שהרמב"ם, הרופא הגדול, מבין טוב מאיתנו את נפש האדם, והוא אכן מלמדנו שבשעת מבחן של לחימה מסוכנת, עדיף לחייל למחות את זכרון משפחתו מליבו בכדי שיוכל להתרכז כל כולו בלחימה שלפניו. אולי זה גופא מה שבא הרמב"ם ללמדנו!

אך, פסוק מפורש מחזק את טענתנו ומהווה סתירה לכאורה לדברי הרמב"ם. נחמיה מתאר את תחילתו של בניין חומות ירושלים לאחר חורבן בית ראשון. אבל, למרות האישורים שניתנו לבנייה, היו כאלה שהעניין לא מצא חן בעיניהם "ויקשרו כולם יחדיו לבוא להילחם בירושלים" (נחמיה ד ב). ואומר נחמיה, "וארא ואקום, ואומר אל החורים ואל הסגנים ואל יתר העם" (שם ח), מסביר רש"י (ד"ה 'וארא ואקום'): "וכאשר ראיתי האויבים באים, קמתי לדבר אל החורים והסגנים לזרזם להילחם באויבינו". א"כ, נחמיה רואה שהתקפת האויב מתקרבת ולכן הוא מכנס את אנשיו ונותן להם שיחה לפני היציאה לקרב. אלו מילים בוחר נחמיה לומר בעת כזאת? על מה מבקש נחמיה מחייליו שיחשבו בעת הקרב? אומר להם נחמיה שני דברים: "אל תיראו מפניהם, את ה' הגדול והנורא זכרו, והילחמו על אחיכם, בניכם ובנותיכם, נשיכם ובתיכם" (שם). קודם כל, תזכרו שאתם לא לבד, תזכרו שה' איתכם, בדומה למה שאומר הרמב"ם "ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד ה' הוא עושה מלחמה" וממילא "אל תיראו מפניהם". אבל אז במקום שיאמר את דברי הרמב"ם של "ימחה זכרונם מליבו" (של אשתו ובניו) אומר להם נחמיה " והילחמו על אחיכם, בניכם וכו' ". נחמיה בפירוש מדרוך ומצווה את אנשיו להילחם למען המשפחה והבית, ואת זאת עושה נחמיה ע"פ פירושו של רש"י - "לזרזם להילחם באויבינו"!

גם ה'מצודות דוד' (שם) מפרש באופן דומה:

"וארא" - ראיתי כי טוב לזרזם ולחזק לבנם וקמתי ואמרתי אל החורים וכו': "זכרו" - לשאול מעמו עזרה: "על אחיכם" - בעבור אחיכם וכו'".

א"כ רואים שנחמיה סובר לכאורה, כמו שאמרנו, שהמחשבה על הבית והמשפחה בכוחה לזרז ולחזק את לב החייל בלחימה. מדוע א"כ כותב הרמב"ם באופן חד משמעי וכהוראה גורפת - "ימחה זכרונם מליבו"!!

ג. תירוצי הגר"א נבנצל

הגר"א נבנצל (בספרו 'מציון מכלל יופי' פרשת שופטים עמוד רכד) מביא שני תירוצים לקושיה זו. ראשית, הוא מתרץ ע"פ דקדוק האחרונים בדברי הרמב"ם שהאיסור של "אל ירך לבבכם" הוא רק "אחר שיכנס לקשרי המלחמה", אך קודם הכניסה ללחימה אין כל איסור, ובנחמיה הוא הרי מדבר איתם לפני תחילת הקרב (שהרי רש"י פירש "וכאשר ראיתי האויבים באים...") "דמשמע שאמר להם לזכור בבניהם ובנותיהם קודם שיכנסו בקשרי המלחמה ואז מותר עדיין לחשב בבני ביתו כנ"ל". (הרב נבנצל, שם).

דברי הגר"א נבנצל תואמים בזה את דברי הימשך חכמה' (דברים כ, ג עה"פ "אל תראו ואל תחפזו") שכותב:

"הוא אזהרה שבעת המלחמה לא יברחו... אבל קודם שפקדו שרי צבאות- מי האיש הירא ילך וישוב לביתו. ויעוין רמב"ן (סהמ"צ סימן נח), ואיננו לפמשי"כ. ופשוט. ומפורש כן בדברי הרמב"ם (שם) "ומאחר שיכנס בקשרי כו' עובר בל"ת. יעווי"ש".

הרי שהימשך חכמה' מחלק בין לפני התחלת הקרב שאז ה"ירא ורך הלבב" חוזר מעורכי המלחמה, לבין שעת הקרב עצמו שאז באמת כבר אסור לפחד כלל- כי הפחד עלול לגרום למנוסה.

בתירוץ השני אומר הרב נבנצל שאין הכי נמי, הרמב"ם רק אסר לחשוב על אשתו ובניו בתנאי שזה יגרום פחד ובהלה, אבל אם החייל יודע - וכך היה אצל נחמיה - שמחשבה זו יזרוז למלחמה - גם הרמב"ם יודה שלא רק שאין בכך איסור, אלא אדרבה, כך ראוי לנהוג!¹

נראה לכאורה להקשות על תירוץ של הרב נבנצל. על התירוץ הראשון, אמנם נחמיה דיבר עם אנשיו לפני תחילת הקרב עם האויב, אך מדברי נחמיה משמע שהוא מדרך אותם כיצד יחשבו בזמן הלחימה עצמה וכמו שאומר "והילחמו על אחיכם..." ולא רק שאמר להם לזכור את בני ביתם קודם היציאה לקרב. (וכמו בדבריו הראשונים שם הוא אומר להם "אל תיראו מפניהם, את ה' הגדול והנורא זכרו" שבפשוט הכוונה שיחשבו על דברים אלו תוך כדי הקרב, כך גם בלשון אחרון של דבריו "והילחמו על אחיכם..." - בפשוט הכוונה גם כאן שיחשבו עליהם בעת הלחימה).²

על תירוץ השני נראה להקשות, שמשמע לכאורה מדברי הרמב"ם שהאיסור לחשוב על אשתו ובניו הוא איסור גורף בכל מקרה, וכמו שכתבנו לעיל, ולא נראה מפשוט לשונו שהוא אוסר זאת רק בתנאי שזה באמת גורם לפחד ובהלה בקרב החייל.

¹ כך מביא גם בספר 'הצבא כהלכה' עמוד עד סעיף ב, בשם הגר"א נבנצל (הערה 5 שם) "אסור לחייל לחשוב מחשבות העלולות להביא חולשה או פחד בזמן המלחמה. לא יחשוב על אשתו, ילדיו ומשפחתו, באופן המעורר פחד בלבו ורצון להשאר מאחור במקום בטוח. ראוי שיחשוב כי נלחם הוא למען הצלת משפחתו וביתו ולכן ראוי שילחם בכל כוחו ובכל מקום הנדרש". כלומר, שהוא מחלק בין סוגי מחשבות על המשפחה, מחשבה שמחלישה ומחשבה שמחזקת.

² כמובן שישנם זמנים בעת המלחמה בהם החייל מרכז את כל כוחותיו וכל מחשבתו בהצלחת המלחמה בלבד, ואינו חושב אז לא על "ייחוד ה'" ולא על כל דבר אחר, אך גם בזמן המלחמה עצמה ישנם הזדמנויות לחשוב על כך (עייין 'הצבא כהלכה' עמוד עה אות ג והערה 10). דוגמה לדבר מביא שם מהרב אברהם יצחק נריה זצ"ל שכתב (צו לקו' דף 11) "המשיכה בכבל הירי המעיפה את הפגז למטרתו היא הפעולה העיקרית בתותחנים. החייל הדתי אינו מושך משיכה בעלמא, הוא מכין עצמו, מכוון לשם קיום מצווה, לשם עזרת ישראל מיד צר".

ד. הצעת פירוש מחודש ברמב"ם

נראה להציע פירוש מחודש בדברי הרמב"ם. הרמב"ם ודאי מכיר את נפש הלוחם, והרמב"ם מודע כמובן לפסוק בנחמיה ולכן הוא יודע שהמחשבה על המשפחה ועל הבית תביא תוצאות שונות אצל אנשים שונים, יהיו כאלה שהדבר עלול להחליש ולהכניס מורך בלבם אך מהצד השני יהיו רבים שמחשבה זו בכוחה לזרום ולחזקם לקראת הלחימה. גם במקרה השני, גם כאשר המחשבה על הבית תגביר את המוטיבציה בקרב הלוחם, גם אז כותב הרמב"ם "ימחה זכרונו מליבו"! יתכן שחייל בן אומה אחרת שנלחם על מולדתו את המוטיבציה שלו ללחימה מהמחשבה שהוא נלחם עבור ומשפחתו שבצרפת, אך לחייל ראוי ומתאים עבורו לחשוב שהוא נלחם עבור ביתו ומשפחתו. באמת חייל צרפתי יקבל בצבא ה' אין זה מתאים! חייל יהודי שנלחם, צריך שיהיה מול עיניו מטרה אחת ויחידה והיא זאת שתדרבן ותחזק אותו וממנה ישאב מוטיבציה. הוא מה שכותב הרמב"ם "וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה". אמנם באמת המלחמה תגן על הבית ועל המשפחה, אך אלו הם שיקולים אישיים פרטיים וצרים. חייל יהודי נלחם עבור אידיאלים הרבה יותר נשגבים, משמעותיים ורחבים, הוא נדרש להתעלות מעל השיקולים האגואיסטיים ולהתרכז במטרה אחת והיא - "יחוד ה'!"

לכן, אומר הרמב"ם, שבזמן הלחימה לא יחשוב על הבית והמשפחה אלא "ימחה זכרונו מליבו" כי למרות שיש בכוחה של מחשבה זו לחזק את רוח לחימת החייל, אך אין זאת הדרכת חז"ל מלכתחילה. לכתחילה החייל צריך לחזק עצמו על ידי שמבין שנלחם על "יחוד ה'".

דברי הרמב"ם של "ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו" אינם באים כהמשך למילים "ולא יירא ולא יפחד", הם באים בניגוד למילים של "וידע שעל יחוד ה' הוא עושה מלחמה", כלומר החייל צריך לצאת להילחם למען יחוד ה', וממילא אינו צריך לפחד, כי ה' איתו. ולא שיחשוב כל הזמן שנלחם למען אשתו, בניו וביתו בלבד. את זה שאסור לאדם לחשוב על ביתו כאשר זה יגרום להחלשתו - זה נלמד וכלול בדברי הרמב"ם "וכל המתחיל לחשוב ולהרהר במלחמה ומבהיל עצמו עובר בלא תעשה" - מילים אלו כוללים גם את האיסור לחשוב על משפחתו כשזה יגרום למורך ליבו, החידוש בדברי הרמב"ם הוא - לא לחשוב על המשפחה גם כאשר זה מחזק!

אמנם, ספר החינוך (מצוה תקכה) כותב:

"שלא לערוץ מפני האויב במלחמה - שנמנענו שלא לערוץ ולפחד מן האויבים בעת המלחמה ושלא נברח מפניהם, אבל החובה עלינו להתגבר כנגדם ולהתחזק ולעמוד בפניהם, ועל זה נאמר [דברים ז כא], לא תערץ מפניהם, ונכפלה המניעה במקום אחר [שם ג כב] באמרו לא תיראום... דיני המצוה כגון מה שהזהירו זכרונו לברכה שלא יחשוב אדם בעת המלחמה לא באשתו ולא בבניו ולא בממונו, אלא יפנה לבו מכל דבר למלחמה..."

מפורש א"כ בדברי החינוך כמו ההבנה הפשוטה ברמב"ם, שהמחשבה על המשפחה בהכרח תגרום פחד. אמנם בדברי הרמב"ם עצמו ניתן עדיין לדחוק ולומר את דברינו.

ה. 'להרבות בגדולתו ושמעו', או 'על ייחוד ה'!'

אמנם, כאן מתעוררת שאלה נוספת, הרמב"ם כותב (שם פרק ז הלכה ד):
 "במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה
 במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין ואפילו חתן
 מחדרו וכלה מחופתה".

אם נלמד כך, שדין "החוזרים מעורכי המלחמה" הוא רק במלחמת הרשות, אז הרי
 בהלכה בה עסקנו (טו) הרמב"ם מדבר על החוזר מהמלחמה משום שהוא "ירא ורך הלבב"
 ועל אותה מלחמה- אומר הרמב"ם שהחייל צריך לכוון בלחימתו ש"על ייחוד ה' הוא
 עושה מלחמה"- אבל הרי היא רק מלחמת רשות? וכמו שמגדיר הרמב"ם (שם פרק ה
 הלכה א):

"אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת
 מצוה זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר
 שבא עליהם, ואחר כך נלחם במלחמת הרשות והיא המלחמה
 שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו
 ושמעו".

אם כן, מדובר במלחמת הרשות על מלך שהחליט להרחיב את גבולות הארץ או שמעניין
 אותו "להרבות גדולתו ושמעו" של המלך ועל כן הוא יוצא למלחמה. איך הרמב"ם דורש
 מחייל שיוצא להילחם למען אינטרסים אלו שיכוון בליבו ש"על ייחוד ה' הוא עושה
 מלחמה", הרי על כבוד המלך הוא נלחם ותו לא?³
 אלא, מכיון שהרמב"ם כותב לגבי מלך בישראל (שם הלכה ו):

"...ובכל יהיו מעשיו לשם שמים, ותהיה מגמתו ומחשבתו להרים דת
 האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם
 מלחמות ה', שאין ממליכין מלך תחלה אלא לעשות משפט
 ומלחמות, שנאמר ושפטנו מלכנו ויצא לפנינו ונלחם את
 מלחמותינו".

כלומר, שלמלך אין סדר יום (אג'נדה) אישי משלו, סדר היום היחיד שיש למלך הוא
 "להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'".
 וכאשר זו היא כוונת המלך ביוצאו למלחמת הרשות, אז ודאי ברור ופשוט שגם במלחמת
 הרשות יכול וצריך החייל לצאת למלחמה כשכוונתו ש"על ייחוד ה' הוא עושה מלחמה"!

ו. מלחמה ופיקוח נפש

על פי דברים אלה ניתן ליישב קושיה נוספת, והיא- איך מותר כלל למלך להוציא את עמו
 למלחמת הרשות, הרי בכל מלחמה ישנם נפגעים, איך מותר למלך לסכן את חייליו בשביל
 עניין שהוא בסך הכל רשות? (זה שבמלחמת מצוה מותר להסתכן, כבר כתב הימנחת
 חינוך' (מצוה תכה): "דאף דכל המצות נדחות מפני הסכנה מ"מ מצוה זו דהתורה ציוותה
 ללחום עמהם... חזינן דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהוא סכנה א"כ דחויי סכנה
 במקום הזה". כלומר, שבציווי של התורה ללחום מלחמת מצוה, מונח שאין במלחמה זו
 דין של דחייה מפני פיקוח נפש- וחייבים לצאת למלחמה למרות שכרוך בה סכנה. זאת

³ עיין היכל אליהו להגרי"א הרצוג (או"ח סימן לו סעיף ו) שכתב שמלחמת הרשות היא
 מלחמה על 'ייחוד ה'" כי כל מה שכח ישראל יגבר בעולם, כן יתקרב היום עליו נאמר "ביום
 ההוא יהיה ה' אחד וישמו אחד".

אומר המנ"ח במפורש רק על מלחמת מצוה, מהו אם כן ההיתר להסתכן במלחמת הרשות?.

הנצי"ב ('מרומי שדה' עירובין מה.) אומר :

"ובאמת מותר למלך להילחם אפילו מלחמת הרשות ואינו חושש

לסכנת נפשות, דשאני סכנת מלחמה משארי הסכנות".

כלומר שלפי הנצי"ב, למלחמה יש כללים שונים וגם מלחמת הרשות היא מלחמה, ובמלחמה מותר וצריך להסתכן. הנצי"ב שם מביא ראיות לדבריו, אך כבר כתב בשו"ת 'דבר יהושע' (ח"ב סימן מח) :

"ובאמת אין צריך שום ראיה, דמהא גופא דהתירה התורה מלחמת

רשות מוכח דבמלחמה ליכא משום ושמרתם את נפשותיכם".

לפי דברינו נוכל להסביר שאמנם הגדרת מלחמה זו שאיננו מלחמת ז' עממים ועמלק, היא מלחמת הרשות, אך אין זה אומר שאין בה מצווה! הגדרים של מצוה או רשות הם לגבי השאלה האם המלך צריך ליטול רשות מבית דין לצאת למלחמה או לא. וכמו שאומרת המשנה (פ"ק דסנהדרין) "אין מוציאין למלחמת הרשות אלא על פי בית דין של ע"א". וכך פוסק הרמב"ם (שם פרק ה הלכה ב) :

"מלחמת מצוה אינו צריך ליטול בה רשות בית דין, אלא יוצא

מעצמו בכל עת, וכופה העם לצאת, אבל מלחמת הרשות אינו מוציא

העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד"

אבל זה ודאי שכל מגמת המלך גם במלחמת הרשות היא לשם שמים ולכן גם היא מצוה. על פי יסוד זה, שגם מלחמת הרשות היא מצוה, אומר בעל שו"ת 'מקום שמואל'⁴ (שאלה ח) שגם הנלחמים במלחמת הרשות יש להם דין 'עוסק במצווה' והם פטורים ממצוות אחרות. ולפי זה מובן מדוע יש היתרים מיוחדים במלחמת הרשות, כמו ההיתר לחלל שבת במלחמה 'עד רדתה' שנאמרה גם במלחמת הרשות⁵, וכן דין 'ארבע דברים שפטרו במחנה'⁶, וכן דין יפת תואר שמדובר דוקא במלחמת הרשות⁷, וכן ההיתר לאכול נבילות וטריפות ובשר חזיר ולשתות יין נסך⁸ "ואיך אפשר שיהיו רשות לגמרי ונתיר להם את כל אלה, דבר שאין הדעת סובלתו לאומרו?!... אלא שנקראת רשות בדברי חכמים מהטעמים הנאמרים" (מקום שמואל, שם). כלומר שגם 'מלחמת רשות' היא רק רשות לגבי החיוב ליטול רשות מבית דין, אך ודאי שיש מצווה להילחם במלחמה זו, כי כמו שאמרנו כל מגמתה היא "להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'".

אמנם, בזה שאמרנו שמלחמת הרשות יש בה עניין רוחני, אין בזה הצדקה הלכתית לדחיית הכללים של 'ונשמרתם'. להסבר ההלכתי, צריך את דברי הנצי"ב שלמלחמה-לכל מלחמה - יש כללים שונים. אך במישור ההשקפתי, הדברים כעת יותר מתיישבים על הלב כאשר אנו מבינים שמטרת המלחמה, גם במלחמת הרשות, היא ליעדים רוחניים ולא סתם "להרבות בגדולתו ושמעו".

4 הרב שמואל בן אלקנה מאלטונה.

5 שבת יט.

6 ערובין יז.

7 דברים כא יא וברשיי.

8 רמב"ם פרק ח מהלכות מלכים הלכה א.

ממילא מובן שהרמב"ם מחייב את הלוחם, גם במלחמת הרשות, שידע "שעל ייחוד ה' הוא עושה מלחמה" וזו תהיה כוונתו היחידה.

ז. יישוב הפסוק בנחמיה

אבל אם כך, מה עם נחמיה? מדוע נחמיה אומר לאנשיו "הילחמו על אחיכם"?! נראה פשוט שמלחמת נחמיה היתה מוגדרת לפי הרמב"ם כמלחמת מצוה של "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" (למעשה מלחמה זו לא יצאה לפועל כי כמו שהכתוב מתאר "ויהי כאשר שמעו אויבינו כי נודע לנו, ויפר אלוקים את עצתם" - וכמו שמפרש המצודות דוד "נודע לנו" - אשר המה רוצים לבוא עלינו פתאום ונשמרים אנו מהם. "ויפר" - כי לא באו מעתה להלחם ולהשבית הבניין").

נראה לומר, לא כמו שהבנו קודם, שגם במלחמת הרשות דורש הרמב"ם מהחייל להלחם "על ייחוד ה'" ולמחות מליבו את המחשבה על בני ביתו. אלא באמת דרישה זו של הרמב"ם היא רק במלחמת הרשות. שהרי הרמב"ם (שם הלכה טו) מדבר על "הירא ורך הלבב", ופטור זה של החוזרים מעורכי המלחמה הוא רק במלחמת הרשות שהרי במלחמת מצוה "הכל יוצאין".⁹

ממילא, כשאומר הרמב"ם שצריך להילחם על ייחוד ה', הרמב"ם מדבר רק על מלחמת הרשות. יתכן ורק במלחמת הרשות דרישה זו קיימת. אבל הרי, המלחמה אליה התכוון נחמיה היתה מלחמת מצוה - האויב בא לתקוף את היישוב והיה צורך בהגנה עצמית, במלחמת מצוה אין מניעה שילחמו גם למען המשפחה.

ח. הבחנה בין מלחמת מצוה למלחמת הרשות

נראה להסביר בטעם הענין, שבמלחמת מצוה העיקר הוא התוצאה ולא חשוב כ"כ הכוונות בדרך. חייבים למחות זכר עמלק, חייבים להרוג את ז' עממים - העיקר שהמטרה תושג, לא משנה איזה כוונה יש לחייל בדרך. יש יהודים בסכנה וצריך להציל אותם "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" - לא משנה איך נעשה את זה "כי בתחבולות תעשה לך מלחמה" (משלי כד ו), העיקר שהם ינצלו. ולכן כאשר נחמיה מבין שהמחשבה על המשפחה תחזק את לוחמיו, תזרזם ותביא תוצאות, הוא מדריך ומכוון את לוחמיו "הילחמו על אחיכם".

לעומת זאת מלחמת הרשות היא שונה לגמרי, במלחמת הרשות אין סכנה קיומית, זו אינה מלחמת הגנה, שם המטרה היא להרחיב את גבולות הארץ, וזאת אמרנו הרי, שמותר למלך להוציא את חייליו ולסכנם לשם כך רק כי מגמת הכל היא "להרים דת האמת, ולמלאות העולם צדק, ולשבור זרוע הרשעים ולהלחם מלחמות ה'". ומכיון שכך, אומר הרמב"ם כאן העיקר אינו התוצאה, כאן העיקר הוא הכוונה, כי רק אם הכוונה והמגמה היא באמת "להרים דת האמת" רק אז יש הצדקה למלחמה זו. ולכן, גם אם המחשבה על המשפחה יש בכוחה לחזק את רוח החייל, גם אם מחשבה זו תזרז אותו ותמלא אותו במוטיבציה להילחם, במלחמת הרשות מחשבה זו אינה רצויה! אסור לחייל לחשוב על מחשבה זו כי אז הוא סוטה מהמגמה הנשגבה של "להרים דת האמת וכו'".

⁹ עיין ברמב"ם שם פרק ז הלכה א ובנושאי כלים, ועיין 'ערוך השולחן העתיד' הלכות מלכים סימן עו אות ג.

(בדומה אולי לדין "הבועל ארמית קנאים פוגעים בו" (סנהדרין פא ע"ב) שרש"י (שם) מסביר "קנאין פוגעין בו" - "בני אדם כשרין המתקנאין קנאתו של מקום...". וכפי שכותב ה'אגרות משה' (אבן העזר חלק א סימן לח, בתשובה לחתנו הרב שיסגאל) :

" הנה ודאי האמת כאשר כתבת בשם הגאון ר' שלמה היימאן זצ"ל שלא הותר זה אלא לקנאין, שהוא כדפרש"י בסנהדרין דף פ"א בני אדם כשרים המתקנאים קנאתו של מקום פוגעין בו עיי"ש ואם הוא לכוונה אחרת הרי אינו קנאי ולא הותר לו וממילא הוא רוצח ממש שהוא חייב מיתה בעצם כפי שידוע כלפי שמיא, אך אינו שייך להרגו בדיני אדם משום דאולי האמת שהוא קנאי, דאף אם לפי אומדן דעתנו אין איש זה ראוי למדרגת קנאי מ"מ אולי אין אומדנא שלנו אמת וספק נפשות להקל".

ובאמת, נראה שכך כוונת הר"ן בחידושו לסוגיה בסנהדרין (שם) שמסביר שפנחס שאל את משה רבנו האם הוא ראוי להיכלל בשם "קנאיי" ולפגוע בפנחס, ומשה ענה לו "קריינא דאיגרתא ליהווי פרוונקא" כי אין ראוי לכך יותר ממנו.

נראה לומר שגם הקנאי וגם הלוחם מלחמת הרשות פועלים מעבר למה שדורשת שורת הדין, יתכן ועל כן נדרשת משניהם רמת כוונה עילאית של "ייחוד ה'" ללא שום פניות).

לסיכום, יוצא שיש מספר הבדלים יסודיים בין מלחמת מצוה למלחמת הרשות :

1. האם חייב המלך ליטול רשות מבית הדין קודם היציאה למלחמה?

2. האם יש דין של החוזרים מעורכי המלחמה או שכולם יוצאים?

3. מה צריכה להיות כוונת החייל בעת הלחימה, האם אסור לחשוב על כל דבר מלבד המחשבה על ייחוד ה', או שצריך לחשוב על כל דבר שיחזק את רוחו כולל על משפחתו וביתו.

ט. סוף דבר

כאשר צה"ל מבצע את הייעוד שלשמו הוקם וכשמו כן הוא - צבא ההגנה לישראל, כאשר חיילי צה"ל נלחמים בלחימה של "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם", אזי הלחימה במלחמה זו היא כבמלחמת מצוה. כאמור, נראה שדרישת הרמב"ם של "ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו" היא במלחמת הרשות בלבד. במלחמת מצוה העיקר הוא התוצאה של "עזרת ישראל" ולכן, על החייל לחזק רוחו בעזרת כל מחשבה שביכולתה ובכוחה לחזק ולזרזו. אמנם, האיסור של "לא תירא מהם" (דברים כ א) ושל "אל ירך לבבכם אל תיראו ואל תחפזו ואל תערצו מפניהם" (שם ג) קיים גם במלחמת מצוה ועל כן על החייל להכיר את עצמו ולדעת האם המחשבה בזמן הלחימה על משפחתו וביתו תחזקו או תחלישו.

ודאי הוא שבמלחמת מצוה כדאי, ראוי ונכון שהחייל יחשוב ויכוון שהוא נלחם מלחמות ה' ושי"על ייחוד ה' הוא עושה מלחמה". אך, אין זה חובה ואין זה מעכב.

חייל היודע ומכיר בעצמו שכונתו בלחימה לשם משפחתו וביתו תמלא אותו ברוח גבורה ובמוטיבציה, הרי שיותר ומצווה עליו לחשוב על כך.

אמנם, כל זאת בהנחה שהרמב"ם בהלכה טו מדבר על מלחמת הרשות בלבד. ניתן לחלוק על הנחה זו ולומר שאמנם הרמב"ם התחיל את ההלכה בדברו על מלחמת הרשות, אך הרמב"ם הרבה פעמים בהלכה האחרונה של הפרק עובר מדיבור הלכתי גרידא לדיבור מחשבתי השקפתי. ניתן לומר שזה מה שעושה הרמב"ם באריכות הגדולה של הלכה טו. אחרי שסיים את דבריו ההלכתיים "הירא ורך הלבב - כמשמעו וכו'..." עובר הרמב"ם לחלק ההשקפתי שבדבריו ונותן הרמב"ם הכוונה והדרכה ללוחם - בלי הבדל בין סוגי

המלחמות. יתכן ודברי הרמב"ם בקטע זה הם בגדר 'עצה טובה קמ"ל', על החייל לצאת לקרב על מנת שבאמת יחזור ממנה בשלום¹⁰. ועל זה אומר הרמב"ם שכאשר החייל שם כל מבטחו בהקב"ה אז מובטח הוא שלא יאונה לו כל רעה. כמו שאומר הרמב"ם (שם סוף הלכה טו):

"כל הנלחם בכל ליבו בלא פחד, ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד- מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל, ויזכה לו ולבניו עד עולם, ויזכה לחיי העולם הבא: שנאמר "כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן, כי מלחמות ה' אדוני נלחם, ורעה לא תימצא בך, מימך... והייתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים, את ה' אלוהיך".

דברים אלו הם בדומה לדברי ה'נפש החיים' (שער ג פרק יב) שכותב שכשאדם מגיע להכרה ש"אין עוד מלבדו ית' שום כח בעולם... ומבטל בלבו ביטול גמור ואינו משגיח כלל על שום כח ורצון בעולם, ומשעבד ומדבק טוהר מחשבתו רק לאדון יחיד ברוך הוא... ממילא יתבטלו מעליו כל הכוחות והרצונות שבעולם"¹¹. על כן, ודאי שראוי לכל לוחם ליחד מחשבתו ולפנותה מכל עניין והרהור ולחשוב שעל ייחוד ה' הוא עושה מלחמה.



¹⁰ כך משמע גם מדברי החינוך במצוה תקכה

¹¹ עיין בעניין זה גם 'מחנה ישראל' לחפץ חיים, מאמרים, פרק י סעי' א-ב)

הכרת הטוב

- א. מהות 'הכרת הטוב'
- ב. 'הכרת הטוב' לזולת
- ג. החובה להכיר טובה ליכל אדם'
- ד. החובה להכיר טובה גם לאדם שלא התכוון להיטיב.
- ה. החובה להכיר טובה גם כשהמיטיב נהנה
- ו. החובה להכיר טובה בכל מצב
- ז. החובה להכיר טובה על כל דבר
- ח. 'הכרת הטוב' לבעלי חיים
- ט. 'הכרת הטוב' לדומם
- י. 'הכרת הטוב' - יצירת מחוייבות למיטיב
- יא. מדוע יש להכיר טובה
- יב. כפיות טובה - הגדרות
- יג. המנעות מכפיות טובה.
- יד. השלילה שבכפיות טובה
- טו. עונש על כפיות טובה
- טז. היחס לכפוי טובה

היבטים מגוונים ומשמעויות שונות יש לחיוב של 'הכרת הטוב'. יש הממעטים בחשיבות ההתבוננות בנושא, מחמת אי שימת לב. במאמרנו ננסה להאיר נושא חשוב זה מכמה כיוונים.

א. מהות 'הכרת הטוב'

כשאדם עושה לרעהו טובה או חסד, כפרעון חוב או כגמול, הדבר מכונה 'גמילות חסד'. הרגשת צורך להשיב על הטובה והחסד. 'הכרת הטוב' הינה פעולה פשוטה וטבעית. אדם הנהנה מחברו, בקבלו ממנו עזרה - אם בדבר חומרי כהשאלת חפץ או הלוואת כסף ואם בנתינת עצה או יחס טוב - נעשה אסיר תודה לנותן ומודה לחברו על שהועיל בטובו לבוא לקראתו בעזר וסיוע. דברי התודה הם מעין תשלומים רגשיים על הטובה הנעשית. 'הכרת הטוב' הינה חובה מוסרית ממדרגה ראשונה. לכל אדם יש חובה אנושית ומוסרית של 'הכרת הטוב' ומחוייבות שבאה בעקבותיה. חובה זו הינה פשוטה וברורה, עד כדי שכששליחו של יוסף מוכיח את האחים על 'שגנבו' את גביע הכסף (סוף פרשת וישב), לא בא אליהם בטענה ישירה על עצם הגניבה, אלא שאל אותם "למה שלמתם רעה תחת טובה" (בראשית מד ד). השליח הרגיש שטבעי, פשוט וברור שאין להחזיר רעה למי שגמל טוב, ועל כך היתה תביעתו כלפי האחים.

מהי 'הכרת הטוב', מהי כפיות טובה ומה ההבדל ביניהם? מבאר הרב דסלר ('מכתב מאליהו' חלק א עמוד 46) ש'הכרת הטוב' נובעת מ'כח הנתינה'. הנותן אינו חפץ במתנות חינם, שאיפתו היא רק לתת ולא למשוך אליו את הדברים שהם חוץ ממנו. לכן, כשיגיע אליו דבר מחברו- יתעורר בו הרצון לשלם עבורו, ואם לא יוכל לעשות זאת, ליבו ירגיש בחובת התשלומים, וזו נקראת 'הודיה'.

לעומת זאת, 'כפיות טובה' היא תולדת 'כח הנטילה'. 'הנוטל' ישאף למשוך אליו כל מה שיוכל בכל דרך - בין כשרה ובין פסולה ובמצפונו יחשוב שזה שלו, וכשיגיע לו דבר טוב שרעהו יעשה לו ויטיב עמו - לא ירגיש חיוב לשלם בתמורה, ולכן נקרא 'כפוי טובה'. פרשת עשרת הדברות (שמות כ כ) פותחת בקביעה:

"אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים".

מבאר הרמב"ן:

"וטעם מבית עבדים, שהיו עומדים במצרים בבית עבדים שבויים לפרעה, ואמר להם זה שהם חייבים שיהיה ה' הגדול והנכבד... שיעבדוהו, כי הוא פדה אותם מעבדות מצרים... קבלו כל מצוותיו".
יצאת מצרים, שהיתה ההכנה לקבלת התורה, היא שורש ויסוד ל'הכרת הטוב'.
בישירת האזינו' (דברים לב ו) אומר משה רבנו: "עם נבל ולא חכם". מפרש רש"י: "עם נבל - ששכחו את העשוי להם". מוסיף על כך הרמב"ן:

"ולפי דעתי, העושה טובות חנים יקרא נדיב ומשלם רעה למי שהטיב עמו יקרא נבל... ולכך אמרו על נבל הכרמלי (שמואל א כה כה) כשמו כן הוא נבל שמו ונבלה עמו, כי דוד עשה עמו טובה גדולה... והוא לא רצה לשלם לו גמול ויעט במלאכיו ויבזהו... אם כן יאמר הכתוב הזאת תגמלו את השם על הטובות שעשה עמכם, עם נבל - שהוא משלם רעה תחת טובה".

פשר ביטויים אלו: '**נבל**' - על כך שאינו מכיר טובה על מה שקיבל. '**לא חכם**' - כיוון שאם היה חכם והיה רואה את הנולד, היה מודה על הטובות שנעשו לו, כדי שבעתיד ימשיכו להיטיב עמו.

ספר 'החינוך' בבואו לבאר את מצוות כיבוד הורים (עשה לג) כותב:

"שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נבל ומתנכר וכפוי טובה, שזו מידה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלהים ואנשים".

ל'הכרת הטוב' יש השפעה רבה על חיי האדם הן בחיי החברה והן בחיי המשפחה, ועל כן הנהגה זו חשובה מאוד. בחיי המשפחה, אם לא קיימת הערכה כלפי בן הזוג - יש לכך השפעה ישירה על האווירה השוררת בבית, כיון שחוסר הפרגון ובעקבותיו - אי ההודיה נתפס אצל בן הזוג כחוסר שביעות רצון מצד בן הזוג, ולתחושה זו יש לאחר מכן השלכות רבות.

גם בחיי החברה, אדם נמשך בדרך כלל למי שמעריך אותו והערכה מובעת גם בתודה ובמלה טובה. כשדבר זה לא קיים - מערכת היחסים בין אדם לחברו מתערערת.
יסוד 'הכרת הטוב' הוא להרבות חיבה ורעות בעם ישראל בכלל ובין איש לרעהו ולאשתו בפרט. המכיר טובה לחברו שהיטיב עימו - יודע שחברו אוהבו, וכפי שאומר שלמה המלך (משלי כז יט): "כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם". מכאן, חשיבותה של 'הכרת הטוב'.

את 'הכרת הטוב' יש צורך לבטא בפה (או במעשה) ולא להצניע. בפרשת ביכורים (דברים כו ג) על הפסוק: "ובאת אל הכהן... ואמרת אליו", אומר רש"י: "שאינך כפוי טובה". הרי שצריך לומר בפה מלא.

'הכרת הטוב' אינה נמדדת לפי המקבל, אלא לפי מי שהחובה מוטלת עליו להכיר טובה. הקב"ה ברא את העולם באופן שיהיה מושתת על 'הכרת הטוב'. התורה אומרת בפרשת

בראשית (פרק ב פסוק ה): "וכל שיח השדה טרם יהיה בארץ וכל עשב השדה טרם יצמח, כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין לעבד את האדמה".
מבאר רש"י:

"יומה טעם לא המטיר, לפי שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים, וכשבא אדם וידע שהם צורך לעולם התפלל עליהם וירדו, וצמחו האילנות והדשאים".

'הכרת הטוב' אינה רק עניין בין אדם לחברו. 'הכרת הטוב' היא גם כלפי דומם וצומח ולהבדיל גם כלפי בורא עולם (כפי שנפרט בהמשך).

בעל ה'חידושי הרי"ם' מגור היה אומר, שהעם היהודי נקרא בשם זה, ע"ש 'שבט יהודה', שמשמל בשמו את חובת ההודאה ו'הכרת הטוב'. באותה מידה יכלו להיקרא - שמעוניים או לויים. אולם נקראים יהודים, כדי להנציח הודאתה של לאה להקב"ה על בנה הרביעי שקיבלה יותר בנים מאחותה ומהשפחות. רואים אנו שיסוד העם היהודי זו ההודאה ו'הכרת הטוב'.

החיוב להודות לה' הוא תמידי, בכל רגע וכפי שאומר המדרש (בראשית רבה פרשה יד יא):

"ר' לוי בשם רבי חנינה: על כל נשימה ונשימה שהוא נושם צריך לקלס לבורא, מ"ט (שנאמר): כל הנשמה תהלל י-ה" כל הנשימה תהלל י-ה".

חובת הלבבות (שער עבודת האלוקים) בונה את כל עבודת ה' על יסוד 'הכרת הטוב'. הוא מבאר שם באריכות שכל שהטבה שלימה וההכרה בבורא עולם גדולה יותר, כך תגדל גם עבודת ה'.

החובה להודות לה' סובבת את האדם בכל צעד ושעל מחייו ומסדר יומו, החל בפקחות עיניו בבוקר, ועד הליכתו לישון בלילה בברכו את ברכת המפיל. זו הסיבה שתקנו חז"ל את ברכות השחר, שמהותן - הודאה לה' על סיפוק צרכיו.

המילה הראשונה שיהודי אומר בהקיצו בבוקר משנתו היא: "מודה אני לפניך...". ואע"פ שעדיין לא נטל את ידיו אומר מודה אני, משום חשיבות ההודאה להקב"ה. ובתחילת התפילה אנו אומרים: "כל זמן שהנשמה בקרבי מודה אני לפניך...". הוי אומר: 'הכרת הטוב' ו'הודאה' אינן מידות טובות בעלמא, אלא זה הוא עיקר הנשמה, כיון שזה עיקר כל חיינו.

ב. "הכרת הטוב" לזולת.

בפרי' בהעלותך (במדבר יב טו) נאמר: "ותסגר מרים מחוץ למחנה שבעת ימים והעם לא נסע עד האסף מרים". אומר על כך רש"י: "זה הכבוד חלק לה המקום בשביל שעה אחת שנתעכבה למשה כשהושלך ליאור, שנאמר: (שמות ב ד) "ותתצב אחותו מרחוק". עבור מעשה קטן, של המתנה שלה למשך זמן קצר כדי להשיג על משה שלא יאונה לו רעה - זכתה שכל בני ישראל חיכו לה ועשו בכך מעשה גדול, בעת הליכתם במדבר לכיוון ארץ ישראל.

ה'אור החיים' הקדוש (בביאורו לפרשת לך לך) משווה בין כפיות הטובה של מלך סדום שניצל ע"י אברהם מהמלחמה מול ארבעת המלכים, ל'הכרת הטוב' של מלכי צדק מלך שלם. מלכי צדק מוציא יין ולחם ומברך את אברהם, וכל זאת למרות שלא היה מחוייב לנהוג ב'הכרת הטוב' כלפיו.

התורה מדגישה נקודה זו - בפסוק יז נאמר: "ויצא מלך סדום לקראתו", ואילו בפסוק כא: "ויאמר מלך סדום אל אברהם". ובאמצע, בין שני הפסוקים הללו - התורה מפסיקה ברצף הסיפור ומדגישה את 'הכרת הטוב' שהיתה למלכי צדק הוא שם בן נח. וכך כותב אור החיים:

"להגיד שבח הצדיקים מה בינם לבין רשעים, כי מלך סדום יצא לקראת אברהם לראות פניו ריקם, הגם שאליו יחוייב לקבל פני אברהם במנחה כיד המלך. והוא הרשע (=מלך סדום) יצא בידיים ריקניות. ושם הצדיק (מלכי צדק), מבלי חיוב נדיבות, הקביל פניו בלחם ויין".

ג. החובה להכיר טובה ל'כל אדם'

לעיתים נדמה שיש להתייחס בצורה יפה להודות רק לאדם זר, ואילו לבן הזוג אין צורך להודות ולהכיר טובה, שהרי זה דבר מובן מאליה שמוטלת עליו חובה להיטיב עימו. ר' עקיבא סותר הנחה זו. הגמרא (כתובות סג.) מספרת שכשחזר רבי עקיבא לעירו לאחר היעדרות ממושכת מביתו, מלווה בשיירה ארוכה ונכבדה של תלמידיו, הדבר היכה הדים וגלים רבים וכל בני העיר יצאו לקראתו. לפתע הגיחה מולו אישה לבושה בבגדים פשוטים וכרעה לפניו ברך. תלמידיו של רבי עקיבא ניסו לקחתה ממנו, בטענה שאין זה ראוי שאישה הלבושה בבלויי סחבות תשתטח לפני גדול הדור. ענה להם רבי עקיבא: "הניחו לה, שלי ושלכם שלה הוא". רבי עקיבא לימד והדגים לתלמידיו עד כמה אדם חייב להכיר טובה לאשתו, באמרו לתלמידיו - שכל התורה שלימד אותם יש לזקוף לזכות אשתו. את הפיכתו מרועה צאן פשוט, שלא ידע קרוא וכתוב לרבן של ישראל חייבים כולנו לרחל אשתו, שמסרה נפשה במשך 24 שנים והעדיפה לחיות בעוני ובבדידות ובלבד שילך ללמוד תורה.

על החובה להכיר טובה לאישה למדנו גם מרבי חייא. חז"ל (יבמות סג.) מספרים שאשתו של רבי חייא היתה מצערת אותו. כשהיה מבקש ממנה שתבשל מאכל שאוהב, הייתה מבשלת לו מאכל אחר, שאינו אוהב. אדם מן השורה היה מגיב למעשה שכזה בצורה שלילית ויתכן שאף היה מבזה את רעייתו, אולם כשרבי חייא היה מוצא בדוכנים דבר שאוהב על אשתו, היה רוכשו ומביאו לה. ואכן רב (תלמידו) תמה על מנהגו זה, ושאל אותו לפרש קניית מתנה לאשתו, ובפרט שמצערת אותו. ענה לו ר' חייא - "דיינו שמגדלות בנינו ומצילות אותנו מן החטא". היה לו לרבי חייא צער גדול מהתנהגותה של רעייתו, אולם הוא חש בצורך להכיר לה טובה על כך שמגדלת את ילדיו - שהינם משותפים להם. ועל כן - גם כשהיה בשוק חשב כיצד יוכל להכיר טובה והביא לה תשורות.

ר' חייא לימד אותנו פרק נוסף ב'הכרת הטוב' - יש להכיר טובה על כל דבר, גם אם בנוסף לטובה מקבלים רעה מהמיטיב. יש למצוא את נקודות הזכות החיוביות ועליהן להכיר טובה, ללא קשר לתגובות רעות שקיבלנו.

החיוב להכיר טובה לכל אדם כולל גם את הגוי, שהרי מצינו כתוב בפגישתם של יעקב ופרעה (בראשית מז ז): "ויבא יוסף את יעקב אביו ויעמדהו לפני פרעה ויברך" מסיק מכך הרלב"ג: "צריך להיות מכיר טובה ביותר, ולכן הביא יוסף את אביו אל פרעה, להודות על כל הטובות שגמל להם".

וכן מצינו בהתנהגותו של יוסף בהמשך הפרשה (שם כב) שיוסף נהג גם כלפי מנהיגי מצרים, כפי שנאמר: "רק אדמת הכהנים לא קנה". מדוע לא קנה אותם יוסף? אומר על כך השל"ה - כשיוסף רב עם אשת פוטיפר, הכמרים של מצרים הבחינו, שיוסף אכן צודק

ולכן הצילו את יוסף מדין מיתה וגזרו עליו רק מאסר. (ע"פ המדרש), כאות תודה על כך הטיב עימהם יוסף. מהתנהגותו של יוסף רואים אנו עד כמה צריך להכיר טובה גם לגוי. ר' משה פיינשטיין (אגרות משה חלק ה או"ח סימן י) מביא שהמקור לנוהג שפשט אצל עם ישראל שקראו לבניהם בשם 'אלכסנדר' (למרות שבמקור הוא שם של גוי) הוא בהכרת טובה לאלכסנדר מוקדון, על כך שכיבד את שמעון הצדיק ולא נלחם בעם ישראל, כפי שמופיע בגמרא (יומא סט.).

וכן מצינו אצל יעקב אבינו, כשהגיע לשכם. על הפסוק (בראשית לג יח): "ויתן את פני העיר". אומר המדרש:

"קבע חנייתו חוץ לעיר נגד פני השער, התחיל מעמיד איטליסין (= שווקים), ומוכר בזול, למדך שצריך אדם להחזיק טובה למקום שיש לו הנייה ממנו".

יעקב נהנה מבני העיר, בעצם המצאותו במקום, יכל לקנות בו את כל צרכיו. כהוקרה ותגמול לתושבי העיר על ש'הרשו' לו לגור במחיצתם, חש הוא צורך להכיר להם טובה ותיקן דברים לרווחת תושבי העיר.

המשגיח ר' מאיר חדש מבאר, שיעקב עשה זאת למרות שדאג בכך לעובדי עבודה זרה, ובכך לימדנו שיש לגמול טובה לכל מי שהטיב עמנו, גם אם אינו יהודי ואפילו עובד עבודת כוכבים.

גדולי ישראל הכירו טובה לכל אחד גם אם היה עם הארץ. מסופר על ר' חיים שמואלביץ שבתקופת היותו פליט ב'שנחאי' היה מרבה לדבר עם בעל הדירה שבה התאכסנו, שלא היה תלמיד חכם (והרבה לדבר עימו בדברים בטלים). כשהציעו לו תלמידיו שימנעו מהאיש לדבר עימו ולבטל את זמנו, דחה זאת מהם ראש הישיבה, בנימוק: "האיש פתח בפני את ביתו, יש להכיר לו טובה על כך".

הגמרא (סנהדרין קא). מספרת ששלושה אמוראים ניסו להראות שרבים - רבי אליעזר, חשוב וטוב יותר מדברים חיוניים בעולם הזה.

רבי טרפון אמר על רבו שהוא טוב יותר מטיפה של גשם, כיון שטיפה של גשם טובה רק בעולם הזה ואילו הרב טוב גם בעולם הזה וגם בעולם הבא. רבי יהושע אמר שרבו טוב יותר מגלגל של חמה, כיון שגלגל של חמה טוב רק בעולם הזה ואילו רבו טוב גם בעוה"ז וגם בעולם הבא. רבי אלעזר בן עזריה אמר שרבו טוב יותר מאב ואם, כיון שההורים טובים רק בעולם הזה ואילו רבו טוב גם בעולם הזה וגם בעולם הבא.

מבאר ר' חיים שמואלביץ בספרו 'שיחות מוסר' את דברי שלושת האמוראים. הם דיברו על שלושה דברים שמשמלים את השפעת הרב על תלמידיו, ובעקבות זה - את החיוב שיש לתלמידים כלפי רבם מצד 'הכרת הטוב'.

ר' טרפון דיבר על הגשם, כידוע הגשם נותן את כח הצמיחה והגידול של כל גרעין שנזרע באדמה, וכך גם רבו - נותן לתלמידיו את כח הצמיחה והעליה. ללא השפעת הרב - היה התלמיד נשאר דומם כמו גרעין ללא טיפת גשם.

ר' יהושע אמר שרבו טוב מגלגל חמה, וכוונתו - כשם שאדם ניצל מכל פגע רע ע"י החמה, כך גם אדם גדל ולומד מרבו תורה וניצל מתקלות ומכשולים כשרבו מלמדו את הדרך הנכונה.

ר' אלעזר בן עזריה אמר שרבו גדול מהורים, וכוונתו - שהמקום הטבעי של הילד בחיק הוריו, וכך גם תלמיד - מקומו הטבעי אצל רבו.

המשותף לשלושתם, החובה להכיר טובה לרב על החינוך והלימוד המסור שהעניק לתלמיד, שכן לולי הוראה זו, התלמיד היה מוצא עצמו במקום אחר ובדרגה אחרת.

ד. החובה להכיר טובה גם לאדם שלא התכוון להיטיב

בפרשת שמות (ב יז) מסופר שמשה הציל את בנות יתרו מיד הרועים, שלא נתנו להן להשקות את הצאן. כשבנות יתרו מספרות לאביהן את המעשה ההצלה (פסוק יט) הן אומרות שהמושיע היה "איש מצרי". בפשטות, כוונתן היתה למשה, אולם עפ"י המדרש - ניתן לומר שהן כוונו שהאיש המצרי, שבזכותו משה ברח למדין - הוא בעצם זה שהציל אותן.

חז"ל (שמות רבה פרשה א לב) אמרו כך :

"משל לאחד שנשכו הערוד, והיה רץ ליתן רגליו במים. נתן לנהר וראה תינוק אחד שהוא שוקע במים ושלח ידו והצילו. אמר לו התינוק: אילולי אתה כבר הייתי מת. אמר לו: לא אני הצלתיך, אלא הערוד שנשכני וברחתי הימנו הוא הצילך. כך אמרו בנות יתרו למשה: יישר כחך שהצלתנו מיד הרועים. אמר להם משה: אותו מצרי שהרגתי הוא הציל אתכם. ולכך אמרו לאביהן: איש מצרי, כלומר מי גרם לזה שיבוא אצלנו? איש מצרי שהרג".

ע"פ מדרש זה, התינוק לא צריך להודות רק לאיש שהציל אותו, אלא גם לערוד שגרם לאיש להגיע לנהר, וע"י כך ניצל. הגורם להצלת התינוק -ע"פ המדרש הוא הערוד. וכך אמרו בנות יתרו לאביהן: "איש מצרי", כלומר, ע"י המצרי שהרג משה נגרם שפרעה רצה להרגו, וכתוצאה מכך משה ברח למדין ובדרך אגב גם הציל אותן ולכן צריכות הן להכיר טובה לאיש המצרי, שע"י הריגתו ניצלו.

נמצינו למדים יסוד גדול - **הנהנה ומקבל טובה מחברו, גם אם לא התכוון המיטיב באופן ישיר להיטיב עמו**, צריך הוא להכיר טובה למי שגרם לו, למרות שנהנה רק באופן עקיף מהמעשה.

על חובה זו להודות ולהכיר טובה למי שמיטיב אע"פ שלא התכוון לכך במיוחד, מוצאים אנו במדרש (בראשית רבה פרשה פד טו) על הפסוק:

"וישמע ראובן ויצילהו מידם". "והיכן היה? רבנן אמרי: אמר ראובן - הוא מונה אותי עם אחי ואיני מצילו?! אני הייתי סבור שנדחיתי מכח אותו מעשה (מעשה בלהה) והוא מונה אותי עם אחי, שנאמר: ואחד עשר כוכבים משתחווים לי, ואיני מצילו?!"

אומר על כך ר' חיים שמואלביץ (שיחות מוסר עמוד קיז):

"ויש להתבונן בעצם חיובו של ראובן ל"הכרת הטוב" ליוסף, וכי מה עשה לו יוסף, והרי לא היה כאן אלא חלום, ועיקר החלום אף הוא לא היה אלא לטובת יוסף, אלא שבדרך אגב נודע לראובן ע"י אותו חלום שלא נדחה מכח אותו מעשה, והרי הוא נמנה בשווה עם אחיו. וטובה זו שבאה לו מיוסף מחייבת "הכרת הטוב", ואע"פ שלא השקיע המיטיב כל עמל בטובה, מכל מקום כיון שהגיע לו טובה ממנו, חייב הוא ב"הכרת הטוב". וע"י מידה זו של "הכרת הטוב" זכה ראובן והעידה עליו התורה: "וישמע ראובן ויצילהו מידם".

כלומר, למרות שהמיטיב (יוסף במקרה זה) לא השקיע כל עמל בטובה, ולא היטיב עם ראובן מתוך כוונה מיוחדת אף על פי כן, מקבל הטובה מחוייב כלפיו, כיון שעבור מקבל הטובה אין חשיבות לכוונה של המיטיב או למאמץ שהשקיע בהטבה זו.

לעיתים, נתקלים אנו בתופעה שאנשים מנסים להתחמק מ'הכרת הטוב' בתירוץ כגון: 'מה כבר קיבלתי', או 'הוא עשה זאת במילא', 'הנהג ממילא נסע, אז נסעתי איתו, הוא לא השקיע במיוחד עבורי וכיו"ב.

למקרה מעין זה מתייחסת הגמרא (ברכות נח.):

"אורח טוב מהו אומר? כמה טרחות טרח בעל הבית בשבילי, כמה בשר הביא לפני, כמה יין הביא... וכל מה שטרח לא טרח אלא בשבילי. אורח רע מהו אומר? מה טורח טרח בעל הבית זה, פת אחת אכלתי, חתיכה אחת אכלתי, כוס אחת שתיתי, כל טורח שטרח בעל הבית זה, לא טרח אלא בשביל אשתו ובניו".

דברי הגמרא צריכים ביאור. כיון שאם דברי האורח הרע נכונים, ובעל הבית אכן לא טרח במיוחד עבורו, אלא הכין את הסעודה עבור בני ביתו והאורח רק הצטרף כנספח לסעודה, הרי האורח לא שינה מהאמת ומדוע מתייחסים בצורה שלילית לדבריו ואף נקרא "אורח רע". ואם אכן טרח בעה"ב במיוחד עבורו, מה המיוחד באורח הטוב שמשבחים אותו על כך, הרי בסך הכל מודה על טרחה מיוחדת שנעשתה עבורו?

אלא שהמצב האידיאלי של המכיר טובה הוא להתבונן במבחן התוצאה, כיון שקיבלתי משהו טוב - הרי אני מודה עליו, ואין זה משנה האם בעל הבית טרח במיוחד עבורי או שבעל הבית גם נהנה מכך. ולכן, למרות שלא טרחו במיוחד בשבילו - האורח מודה "כמה טרחות טרח" ונותן למארח תחושה שכל הטרחות היו במיוחד עבורו.

לעומתו, האורח הרע שאינו מעוניין להכיר טובה, ממעיט בערך הטובה שקיבל ולכן אומר: בסך הכל אחת - כוס אחת, חתיכה אחת, פת אחת וכיו"ב. וכיון שקיבלתי מעט אוכל, איני צריך להודות לבעל הבית על כך, בפרט שלא טרח במיוחד עבורי, אלא הייתי רק נספח לסעודה.¹

התורה אומרת שמשה, אהרון וזקני ישראל נהנו מסעודתו של יתרו, כפי שנאמר (שמות יח יב): "ויבא אהרון וכל זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה". יתרו עשה את הסעודה לכבוד עצמו (ולא להיטיב עם משה ואהרון), כפי שאומרים חז"ל (ברכות סג:), אולם משה ואהרון הרגישו צורך להכירו לו טובה על כך.

ואכן שאול המלך גמל על כך חסד, כעבור כמה שנים, כשאמר לקיני (שהיה מבניו של יתרו) (שמואל א טו ו): "לכו סורו רדו מתוך עמלקי, פן אוסיפך עמו, ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל בעלותם ממצרים". שאול התכוון לחסד שיתרו אביהם עשה, כשמשה, אהרון וזקני ישראל נהנו מסעודתו של יתרו.

¹ מסופר על ר' ישראל סלנטר שבאחת מנסיעותיו ברכבת, לאחר שירד מהקרון ניגש לנהג הקטר והודה לו שהביאו למחוז חפצו. נהג הקטר נדהם מאמירת התודה, וסיפר שעובד בתפקיד זה כ-40 שנה ומעולם לא ניגש אליו מישהו כדי להודות לו על הנסיעה. כיוצ"ב מספרים על הרב כהנמן, שכיהן כראש ישיבת פוניבז', שעמד ביום גשום תחת גגון בפתח חנות מכולת, כדי לחסות מפני הגשם שירד. לאחר מכן, נכנס לחנות וקנה חפסית גפרורים, שלא היה זקוק לה, אולם עשה זאת, כתגמול לבעל החנות על שנהנה מהשהות תחת הגגון, וכל זאת למרות שבעל החנות כלל לא הרגיש בטובה שעשה לרב כהנמן ולא התכוון לכך.

ה. החובה להכיר טובה גם כשהמיטיב נהנה

כשהקב"ה אמר למשה (שמות ג י): "ועתה לך ואשלחך אל פרעה", אין משה חוזר מיד למצרים, אלא נאמר עליו (שם ד יח): "וילך משה וישב אל יתרו חותנו". אומר על כך המדרש (שמות רבה פרשה ד ב, וכן בתנחומא פרשה טז):

"אמר לו (משה לקב"ה): ריבון העולם איני יכול (= ללכת ללא אישור ורשות של יתרו) מפני שקיבלני יתרו ופתח לי ביתו ואני עמו כבן ומי שהוא פותח פתחו לחבירו - נפשו חייב לו... איני הולך אלא ברשותו. לכך כתיב: וילך משה וישב אל יתרו חותנו".

עם ישראל משתעבד במצרים במשך 210 שנים, נאנק מקושי השעבוד, נמצא במצב תמידי של פיקוח נפש וממתין ומצפה לגאולה שתגיע בכל רגע, והנה הקב"ה סוף סוף שולח את משה לגאול את עם ישראל, אולם משה, שיודע ומכיר היטב את מצב השעבוד והעינוי במצרים, מתמהמה ומעקב בכך את הגאולה, עד שקיבל אישור מחותנו. מדוע? כיון שחותנו פתח לו את ביתו.

ויש להבין:

א. מדוע משה כל כך החשיב את הפתח שיתרו פתח לו, הרי זה היה כתגמול להצלת בנות יתרו, כפי שאומר המדרש (ויקרא רבה פרשה לד ח): "ר' סימון אמר: בשכרו האכילו, דכתיב (שמות ב) וגם דלה דלה לנו". אם כן, יתרו גמל טובה למשה על הצלת בנותיו, כאשר פתח לו את ביתו?

ב. הרי יתרו הוחרם ע"י בני עירו, לאחר שעזב את העבודה זרה ומצא כאן הזדמנות מצוינת להשיא את בתו למשה, כפי שאומר המדרש (שמות רבה פרשה א לב): "למה זה עזבתן את האיש - שמא ישא אחת מכם". נמצא אם כן שהחסד שיתרו עשה עם משה היה מתוך חשבון עצמי, ומדוע משה צריך להשיב לו טובה, ובפרט כשבני ישראל ממשיכים לסבול במצרים כתוצאה מהעיכות וגאולת עם ישראל ממצרים מתעכבת?

מבאר ר' חיים פרידלנדר (בספרו 'שפתי חיים') שמשה הרגיש צורך להכיר טובה ליתרו, למרות כשתוצאה מכך התעכבה הגאולה, וכל זאת כדי שלא לפגום במידת 'הכרת הטוב'. משה רבינו הכיר וידע היטב את סבלם של בני ישראל במצרים, ומסר נפשו עליהם. משה השתדל אצל פרעה שיתן להם יום מנוחה, ואכן נתנה להם השבת. משה רצה בכל מאודו בגאולתם של ישראל, אולם כשהדבר עשוי היה לפגום במידת 'הכרת הטוב' שלו, העדיף משה להכיר טובה ליתרו על פני הזדרזות בגאולת עם ישראל וביקש את רשותו של יתרו, וכל זאת למרות שגם יתרו שמח שמצא לבתו חתן. כל זה אינו גורע מ"הכרת הטוב" שמשה צריך להכיר ליתרו, ולכן לא זז ממדין עד שקיבל רשות מחותנו.

נמצינו למדים שיש להכיר טובה גם כשלמיטיב יש כוונה נוספת או הנאה מהטובה שהעניק, כפי שיתרו נהנה כשמשה נשא את ציפורת בתו לאישה.

לעיל הבאה הגמרא (יבמות סג.) שלרבי חייא היתה אישה שציערה אותו מאוד, ואעפ"כ רבי חייא (בניגוד לבעלים אחרים במצב דומה), כשהיה מוצא בחנות חפץ אהוב על אשתו - היה מביאו לה. שאל אותו רב לפרש מנהגו זה, ועל כך ענה לו ר' חייא: "דיינו שמגדלות בנינו ומצילות אותנו מהחטא".

ר' חייא הכיר טובה לאשתו על שני דברים: האחד - על שהיא מתאמצת בגידול הילדים וחינוכם. השני - על שזה אינו קשה לה כלל, וכל זה למרות שנוח לה - שמתקשטת בפני בעלה, ורוצה בכך. ר' חייא מלמד אותנו שהחייב להכיר טובה קיים בכל מקרה, בין אם על טובה שבאה במאמץ ובין אם על דבר שבא בקלות, וגם כשלמיטיב יש הנאה.

וכן מצינו במצוות הצדקה, שעני המקבל צדקה מודה לנותן למרות שעל התורם מוטל החיוב לתת (פסחים מו, בכורות כז). הסביר זאת ר' חיים שמואלביץ - כשם שבתרומות ומעשרות שנותנים לכהנים, יכול התורם לבחור כהן שמכירו כדי להיטיב עמו ולתת לו ועי"י כך יחזיק לו הכהן טובה, כל זאת למרות החיוב שמוטל עליו בכל מקרה לתת את התרו"מ. כך גם בנותן צדקה נחשבת הנאה זו לממון, וצריך להודות לנותן, אע"פ שגם לנותן הצדקה יש הנאה מעצם הנתינה. הנאה ששווה כסף. (וכן פסק באגרות משה חלק א סימן רמד).

ו. החובה להכיר טובה בכל מצב

התורה אומרת (דברים כג ד-ה):

"לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא יבוא... על דבר

אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים".

הלחם והמים שעמון ומואב מואשמים במניעתם מישראל, לא היו נחוצים לישראל כלל ועיקר, שהרי במשך שהותם במדבר היו בני ישראל ניזונים מה'מן' שירד להם ומ'באר מרים' שהלכה עמם, וא"כ במה חטאו עמון ומואב?

חיוב 'הכרת הטוב' קיים גם ביחס למי שלא נזקק לאותה טובה. ישראל אמנם לא נצרכו לעמון, אך עמון מצידם היו מחוייבים ב'הכרת הטוב' כדי לנהוג דרך ארץ ולקדם את ישראל בלחם ובמים, והואיל ולא נהגו כך, נוכחנו לדעת שיש בהם פגם עמוק ונצחי, ולכן - "גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם".

דבר זה מפורש במדרש רבה (פרשת בהר פרשה לד-ח):

"על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים. וכי צריכין היו להן ישראל, והלא כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היה המן יורד להם והבאר עולה והשליח מצוי וענני כבוד מקיפין עליהן ועמוד ענן נוסע לפניהם? אלא דרך ארץ הוא, הבא מן הדרך מקדימין להם במאכל ובמשתה. מה פרע להן הקב"ה מתוך כך? "לא יבוא עמוני ומואבי", והרי דברים קל וחומר... מי שאינו עושה חסד עם מי שצריך חסד- על אחת כמה וכמה".

הרמב"ן מבאר:

"כי הכתוב הרחיק שני אחים האלה (עמון ומואב), שהיו גמולי חסד מאברהם שהציל אביהם ואמם מן החרב והשבי... והיו חייבין לעשות טובה עם ישראל, והם עשו עמהם רעה. האחד- שכר עליו בלעם בן בעור, והם המואבים. והאחד- לא קידם אותם בלחם ובמים כאשר קרבו למולו".

עפ"י דברי הרמב"ן אומר ר' חיים פרידלנדר, שמפרשה זו ניתן ללמוד שחיוב זה מוטל גם על גויים, ואף על מי שהוא עצמו כלל לא חש בטובה שנעשתה עמו, כשם שעמון ומואב שחיו דורות רבים לאחר מעשה ההטבה שעשה אברהם עם לוט אביהם. ומאז הצלת לוט עברו מאות שנים.

ומאידך, חייבים ב'הכרת הטוב' אף למי שהרע לנו, ואת זה לומדים בפרשת כי תצא (דברים כג ח-ט): "לא תתעב מצרי, כי גר היית בארצו. בניס אשר יוולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל ה'". ופירש רש"י על כך: "לא תתעב מצרי- מכל וכל, אף על פי שזרקו זכוריכם ליאור. מה טעם? שהיו להם אכסניה בשעת הדחק".

התורה מדגישה שבניגוד לעמונים והמואבים, שצריך לרחק, לדחות ולא לקבל בקרב קהלנו, הרי שאת המצרים אסור לתעב. מדוע? הרי הם זרקו את כל הזכרים שבעמנו ליאור?

אותה מצרים ששעבדה את ישראל בשיעבוד קשה, שה"אכסניה" אצלה הייתה כרוכה בעינויי סבל, מכל מקום - מאחר ששם היו ישראל שנים רבות, מחוייבים ישראל כלפיהם ב'הכרת הטוב' על האכסניה, שהייתה להם בזמן הרעב, וכל זאת למרות שהמצרים התאכזרו לבני ישראל בעבודות פרך ועינויים.

זו גם אחת הסיבות שפרשת עשרת הדיברות (שמות כ ב): פותחת במילים "אנכי ה' אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". הזכיר את יציאת מצרים והעבודות בפתח המצוות הואיל וזה שורש עבודת ה' - להכיר טובה.

מקור נוסף ליסוד זה שהקב"ה לא מקפח את שכר בריותיו, גם כשמדובר בחוטאים, מוצאים אנו באיזבל. למרות חטאיה, כשמתה, אבריה זכו להיקבר בשלמות ולא ניתנו כמאכל לכלבים (מלכים ב ט לה) משום שעשתה מעשים טובים - איזבל הקפידה להשתתף בכל חתונה שהיתה ולצורך כך יצאה מהארמון והגיעה לשמח את החתן והכלה. בזכות שמחאה כפיה ורקדה בשמחה זכתה כגמול ושכר שאיבריה נקברו בקבר ישראל.

רואים אנו עד היכן מגיע חיוב 'הכרת הטוב', גם כשמקבל הטבה אינו בהכרח נזקק לטובה זו, וגם אם המיטיב התאכזר והתייחס לא יפה או שהיה חוטא - יש חיוב להכיר לו טובה על מעשיו.

מעין זה כותב חובת הלבבות (שער הבטחון פרק ד סוף חלק ג):

"...ואם ישלים על יד אחת מהם יודה הבורא יתברך אשר השלים חפצו ויודה למי שנעשה על ידו על לבו הטוב לו, ושהבורא הביא תועלתו על ידו. וכידוע שאין הבורא מגלגל טובה אלא ע"י הצדיקים... מגלגלין זכות ע"י זכאי...".

כלומר על מקבל הטובה מוטלת חובה להכיר ולהוקיר לנותן, שאילולי שהיה זכאי לא היתה נופלת בחלקו הזכות לתת טובה גם למקבל.

המחוייבות לנהוג ב'הכרת הטוב' קיימת גם כשיש צורך במסירות נפש וכך אומר המדרש (שמות רבה (וילנא) פרשה ד' ד"ה ב' ד"א וילך'):

"...וכן את מוצא באליהו, בשעה שהלך אצל צרפית האלמנה מת בנה, התחיל מתחנן ואומר: הגם על האלמנה אשר אני מתגורר עימה הרעות להמית את בנה".

במעשהו של אליהו היה 'מסירות נפש', שהרי הוא בא בטענות כלפי בורא עולם על שהמית את בנה של בעלת האכסניה שלו ויכל להענש בעוון חילול ה'. אעפ"כ לא נרתע אליהו ומסר נפשו והתפלל לה' שישב את נפש הילד. ומדוע? כיון שמי שהוא פותח פתח לחברו - את נפשו חייב לו". ואכן כתוצאה מתביעתו ותפילתו של אליהו - שבה נפשו של הילד אליו והוא חי.

ז. החובה להכיר טובה על כל דבר

הגר"א אומר שיש לאדם לגמול טובה לחברו אע"פ שנאלץ לעשות לו טובה. הוא לומד זאת מהפסוק: (דברים לד ט) "ויהושע בן נון מלא רוח חכמה כי סמך משה ידיו עליו". הקב"ה תלה את חכמת יהושע בסמיכת ידי משה. למרות שמשה עשה זאת עפ"י ציווי של הקב"ה, וכפי שאומרים חז"ל (בבא קמא צב:): "חמרא למריה, טיבותא לשקיה". כלומר, אע"פ שהיין שייך למלך, השותה אותו מודה למלצר שמזג והגיש את היין ולא

למלך, משום שהמלצר מזג וטרח וכו'. נמצינו למדים שצריך להודות ולהכיר טובה על כל דבר גם אם המיטיב פעל ועשה זאת מציווי או מתוקף עבודתו/משכורתו וכיו"ב. לפני שהסתלק דוד המלך מהעולם, מוסר הוא לשלמה בנו צוואה מפורטת ובה הוראה לזכור ולגמול חסד עם בניו של ברזילי הגלעדי על הטובה שעשה אביהם עם דוד כשברח מאבשלום בנו, וכך ציווה אותו (מלכים א ב ז): "ולבני ברזילי הגלעדי תעשה חסד והיו באוכלי שולחנך". דוד המלך לא מכיר טובה רק למי שסייע בידו ועשה עימו חסד, אלא גם לצאצאיו, ולא רק הוא מכיר טובה, אלא גם מצווה את בנו לנהוג בדרך זו.

ח. 'הכרת הטוב' לבעלי חיים

בפרשת משפטים (שמות כב ל) נאמר: "ובשר בשדה טריפה לא תאכלו לכלב תשליכון אותו". בדרך כלל מקצרת התורה בדבריה, אולם דוקא בפסוק זה, שנראה פשוט וברור לכאורה, מאריכה. מדוע? יש לכך שני טעמים: א. מביא רש"י: "ללמדך שאין הקב"ה מקפח שכר כל בריה, שהרי כשבני ישראל יצאו ממצרים, הכלבים לא נבחו שנאמר (שם יא): "ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו". אמר הקב"ה: "תן לו שכרו". הכלב צריך לקבל גמול טוב שלא נבח על בני ישראל בעת יציאתם ממצרים. 'הכרת הטוב' אינה רק למי שסייע בפועל, אלא אפילו לכלב שלא נבח על בני ישראל ונהג בהם כבוד, מגיע לו בשכר זה לאכול את הטריות של הבשר בעם ישראל.

ב. מובא ב'ידעת זקנים מבעלי התוספות', ש"מאחר שהכלב מוסר נפשו על הטרפה כשבא הזאב לטורפו, לא תהיה כפוי טובה כנגדו שכשיהיה לך טריפה, שתשליכהו אליו בשכר ששמר עד עתה, שלא נטרפה וגם שומר עוד האחרות, כי כן דרך העולם להעמיד כלבים לשמור הצאן מן הזאבים".

לשכר זה יש רובד נוסף. בגיליון הש"ס (לר' עקיבא איגר מובא בשולי הדף בברכות כה): מובאים דברי ה"ילקוט' (פרשת בא) "ולא עוד אלא שזכו לעבד עורות מצואתן ולכתוב בהם ס"ת".

את 'הכרת הטוב' לבעלי חיים מצינו במקום נוסף. בפרשת וישב (בראשית לו יד) אומר יעקב ליוסף בנו: "לך נא ראה את שלום אחיך ואת שלום הצאן" אומרים על כך הז"ל (בראשית רבה פרשה פד ג): "את שלום אחיך ניחא, אלא מאי ואת שלום הצאן? הדא אמר שאדם צריך לשאול בשלום דבר שיש לו הנייה ממנו". יעקב אבינו, בציווי ליוסף, דורש באותו דיבור ממש בשלום בניו ובשלום הצאן. וכי הצאן עושה טובה? אכן כן, לאדם יש הנאה ממנו, ולמרות שאין לצאן דעת ולא היטיב לו בכוונה, אעפ"כ אדם צריך להכיר לו טובה כיון שצמחה לו הנאה ממנו, וכך מצינו במדרש תנחומא (וישב סימן ג): "אמר ר' אייבו: צריך אדם שיהא מתפלל על מי שהוא משביר אותו, לפי שהיה יעקב משתכר מצאנו ואוכל החלב ולובש הגז, לפיכך נצרך לשאול בשלומן, לכך נאמר: "את שלום אחיך".

וכן מצינו במצות 'פטר חמור', שנאמרה רק בחמורים ולא בבעלי חיים אחרים, כדוגמת סוסים או גמלים, וכל זאת כ'הכרת הטוב' לחמורים שסייעו לעם ישראל לשאת את המשא ביציאתם ממצרים ובמסעיהם במדבר.

בפרשת הריגת הבל ע"י קין אומר המדרש תנחומא (בראשית), ובמדרש רבה בראשית פרשה יב:

"ומי קברו (להבל)? אמר רבי אלעזר בן פדת: עופות השמים וחיות טהורות קברוהו, ונתן להן הקב"ה שכרן - ב' ברכות שמברכים עליהן אחת לשחיטה ואחת לכיסוי הדם".

לאורך כל הדורות מכירים טובה לחיות ולעופות, באמצעות ברכה על שחיטתם וכל זאת כהוקרה על מעשה טוב בודד ויחיד שעשו להבל כשמת. ידוע המנהג לפזר פרורי לחם לציפורים בשבת שירה' (שבת פרשת בשלח), כהוקרה למעשי הציפורים בעת פיזור המן במדבר. בשבת לא ירד מן, אלא ביום שישי ירדה מנה כפולה – אחת ליום שישי והנוספת - לשבת. דתן ואבירם, שכפרו בדברי משה רבינו, רצו להוכיח שירד מן בשבת ולצורך כן פיזרו פרורים בשבת. הציפורים ירדו וליקטו את הפירורים. במעשה חשוב זה תרמו רבות לקידוש ה' וחיזוק האמונה בהקב"ה. כהוקרה ותודה למעשיהם של הציפורים, נוהגים לפזר להם בשבת שירה פירורים.

ט. 'הכרת הטוב' לדומם

הגמרא (בבא קמא צב:) אומרת:

"אמר ליה רבא לרבה בר מרי - מנא הא מילתא דאמרי איניש: בירא דשתית מינה, לא תשדי ביה קלא? אמר ליה, דכתיב: (דברים כג) "לא תתעב אדומי כי אחיך הוא, ולא תתעב מצרי כי גר היית בארצו".

ומבאר המהרש"א: "שהיה ראוי לתעבם לגמרי, שזרקו זכורכם לים, ומה טעם לא תתעב? לפי שהיו לכם אכסניה בשעת הדחק".

ממשל הגמ' אנו רואים שחוייבנו ב'הכרת הטוב' אפילו לדומם, למרות שאינו טורח עבורנו, ובודאי שלא תתכן בו הכוונה להיטיב עמנו או להיפגע אם לא נגמול עימו טוב. חז"ל לימדו אותנו שחיוב 'הכרת הטוב' אינו מותנה בכוונותיו וטרחותיו של הנותן אלא שחובה זו מוטלת על המקבל.

בפרשת וארא מסופר על המכות שניחתו על המצרים. רוב המכות ניתנו ע"י משה, אולם את שלש המכות הראשונות 'זכה' להכות אהרון, ולא משה.

במכת דם (שמות ז יט) נאמר: "אמור אל אהרון קח מטך ונטה ידך על מימי מצרים. במכת צפרדע (שם ח א) נאמר: "אמור אל אהרון נטה את ידך במטך על הנהרות על היאורים. ובמכת כינים נאמר (שם יב): "אמור אל אהרון נטה את מטך והך את עפר הארץ.

מדוע הוכו שלוש מכות אלו ע"י אהרון, בעוד שאר שבע המכות התבצעו ע"י משה? אומר על כך מדרש תנחומא (פרי' וארא סימן יד):

"אמר לו הקב"ה למשה: המים ששמרוך בשעה שהושלכת ליאור,

ועפר שהגן עליך כשהרגת את המצרי - אינו דין שילקה על ידיך".

הקב"ה מזכיר למשה שבילדותו הגן עליו היאור, עת אמו נצטוותה ככל האמהות להשליך בניהם ליאור, ומשה ניצל מסכנת טביעה זו הודות להגנה שנתן לו היאור. בהמשך דרכו של משה רבינו, כשגדל ויצא אל אחיו, ראה איש מצרי מכה איש עברי, הרג את המצרי וכדי שהדבר לא יתפרסם - טמן אותו ברגבי אדמת מצרים.

אמר לו הקב"ה למשה - מי שהגן עליך, אין ראוי שתכה בו. ולכן אהרון נצטווה להכותו במקום משה. את שורש החובה להכיר טובה גם לדומם יש להבין - וכי הדומם מרגיש? האם העפר או היאור ייפגעו אם משה לא יכיר 'טובה', ויכה אותם? ולחילופין, אם משה כן 'מכיר טובה' ליאור או לעפר ולא מכה בהם, האם הם חשים בתחושה מיוחדת כלפיו על 'הכרת הטוב'?

מבאר הרב דסלר בספרו מכתב מאליהו חלק א':

"כל מידות האדם מושפעות ונפעלות עפ"י הרגש ולא עפ"י השכל. לכן, אם לא מכירים טובה לדומם, שנהנו ממנו, ומבזין אותו - כתוצאה מכך נפגע הרגש, שאינו מגיב עפ"י ההיגיון והשכל, ופגיעת הרגש משפיעה באופן ישיר על המידות".

המים והעפר לא יפגעו אם משה לא יכיר להם טובה, אולם שלימות נפשו של משה תפגע מכך. כלפי דומם, אמנם אין הבעת תודה סתמית כמו ביחס לבני אדם, אולם כפיות טובה ביחס לדומם פוגעת ברגשות התודה של מקבל הטובה ועלול לגרום לקהות חושים שחלילה עלולה להביא לכפיות טובה לזולת. ולכן המשימה של הכאת היאור והעפר הוטלה על אהרן ולא על משה.

החידוש הגדול בהכאת היאור והעפר ע"י אהרן, שגם כשיש צורך למלא את ציווי ה' ומדובר בשליחות שמטרתה קידוש ה' כלל עולמי ע"י שינוי הטבע, אין אדם רשאי להיות כפוי טובה.

בשו"ע (או"ח סימן קפ סעיף ד) נפסק: "אין מעבירין על האוכלין". המקור לכך ברש"י (עירובין סד): "המוצא אוכלין בדרך - אינו רשאי לעבור עליהן ולהניחן שם". ואפילו אם אחר השליכם, אסור לעבור על ידם ולעזבם כשהם מונחים במצב בזיון.

מדוע? כיון שאדם ניזון ומתקיים ממאכלים אלו, הוא חייב ליתן להם תודה ולהניחם במקום מכובד. כל זאת למרות שהמאכל אינו פגיע ולא ירגיש בתחושת האדם כלפיו, אעפ"כ, כדי שלא ליצור פגם בנפשו של האדם, כדי שהאדם יתרגל להודות לכל מי שהיטיב עמו, צריך הוא לנהוג כבוד גם בדומם ולא להיות כפוי טובה כלפיו.

י. 'הכרת הטוב' - יצירת מחוייבות למיטיב

לעיתים כתוצאה מהטובה שהעניק אדם לזולתו נוצרת ביניהם מערכת של מחוייבויות, וכך אומרים חז"ל (בבא קמא קז): "חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו". המלווה היטיב עם הלוח ועזר לו. לא זו בלבד שהלוח לא יעיז פניו בפני בעל החוב, אלא שהלוח משועבד ביחס למלווה, כפי שמתאר הכתוב (משלי כב ז): "עבד לוח לאיש מלווה".

חז"ל (בראשית רבה נח פרשה לח אות ג) אומרים: "אם קדמך חברך בעדשים קדמנו בבשר, למה? שהוא גמל עליך תחלה". מבאר הגרי"ז מבריסק: לשלם על טובה חייבים, אך התשלום הזול ביותר הוא בכסף מלא. ולפי זה אפשר לבאר את הפסוק: (משלי טו כז) "שונא מתנות יחיה", אדם שמקבל מתנות חינם - נעשה בעקבותיהן משועבד לנותן לכל ימיו.

הסטייפלר ('ברכת פרץ' פרשת חיי שרה), מונה חמש סיבות מדוע לא רצה אברהם לקחת את 'מערת המכפלה' במתנה מעפרון. הטעם הרביעי הוא:

"כיון שמקבלים טובה מאחד שנעשים לו בעל חוב וצריך לו יותר ויותר ממה שנהנה ממנו - ואם הנותן הראשון הוא איש רע, יתבע אח"כ תשלום גדול ויכול לגרום לצרות כל הזמן לדרוש ולחזור ולדרוש ללא הפסקה".

המחוייבות להיטיב גדלה כשמדובר באדם שדרישותיו גדלות ללא הגבלה. אברהם אבינו ראה זאת ברוח קדשו ועל כן עמד על רצונו לרכוש את מערת המכפלה בכסף מלא, ולא לקבל במתנה, ללא תמורה.

בעקבות השעבוד והמחוייבות שנוצרה ביחס למיטיב, מקבל הטובה רואה צורך להתיר את החובה החדשה שכעת רובצת עליו. דבר זה יכול להיעשות ע"י תגמול מצד מקבל

הטובה כלפי המיטיב. לעיתים המיטיב מסרב לקבל טובה בתירוצים שונים, כשמטרתו 'להנציח' את החוב, ולהשאיר את מקבל הטובה כעבד החייב לאדונו.
אנו מוצאים במדרש (שמות רבה לו ב, במדבר רבה טו ה):

"אמר הקב"ה למשה: "ויקחו אליך שמן זית זך" - לא שאני צריך להם אלא שתאירו לי כשם שהארתי לכם. למה? כדי להעלות אתכם בפני כל האומות שיהיו אומרים ישראל מאירים למי שמאיר לכל. משל לפיקח וסומא שהיו מהלכין. אמר הפיקח לסומא: בא ואני סומכך, והיה הסומא מהלך. כיון שנכנסו לבית אמר הפיקח לסומא: צא והדלק לי את הנר והאר לי, שלא תהיה מחזיק לי טובה שלייתך, לכך אמרתי לך שתאיר. כך הפיקח זה הקב"ה... והסומא אלו ישראל... בשביל להעלות אתכם שתאירו לי כשם שהארתי לכם".

הקב"ה אינו צריך מאומה מאיתנו, אולם כדי שלא תהיה לנו הרגשת שפלות לאחר הטובה שקיבלנו, מצד 'הכרת הטוב' שאנו חייבים לו ואיננו יכולים להיטיב, נתן לנו הקב"ה הזדמנות - "תאירו לי כשם שהארתי לכם". חז"ל מבארים שהטעם להדלקת נרות הוא 'הכרת הטוב' שלנו כלפי הקב"ה על כך שמאיר לנו.

'הכרת הטוב' אין פירושה ניסיון להגדיל באופן מלאכותי את הבעת התודה ולראות את שאין בה. להיפך, 'הכרת הטוב' היא אמצעי לראות באופן נכון ובמימדים אמיתיים את אשר ניתן לזולת ולהודות לו על כך, בניגוד להרגל הטבעי הקיים אצל אדם, לגמד דברים שמקבל מחברו.

כשמשה רבנו עומד להפטור מהעולם הזה, נאמר עליו: (דברים לב מח-מט) "וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה לאמור עלה אל הר העברים". בשלושה מקומות בתורה נאמר "בעצם היום הזה":

- א. כשנכנס נח לתיבה לעיני כולם - "בעצם היום הזה". (בראשית ז יג)
- ב. כשבני ישראל יצאו ממצרים - "בעצם היום". (שמות יב מא)
- ג. כשמת משה - עם ישראל לא רצה שמשה, שעשה להם ניסים כה רבים ילך מהם. בתגובה לסירובם אמר הקב"ה: "בעצם היום הזה", ומי שרוצה יבוא וימחה. לגבי נח ולגבי מצרים מובן מדוע היה צריך לעשות זאת 'בעצם היום'. אולם כשמשה נפטר, האם מישהו מבני האדם היה יכול למנוע את פטירתו מהעולם? עד שהיה צורך לעשות זאת באמצע היום? מדוע זה קרה "בעצם היום"?
- יש מדרש רבה בספר שמות: "הפותח פתח לחברו - את נפשו הוא חייב לו...". עפ"י המדרש זה מתורץ. בני ישראל הרגישו שמכח "הכרת הטוב" אינם יכולים לתת למשה למות. זו דוגמה למחוייבות ויצירת קשר עם המיטיב.
- מעין זה מצינו אצל אליהו הנביא שהתארח אצל האלמנה הצרפית ולאחר ביקור אצלה מת בנה. אליהו התאונן כלפי בורא עולם (מלכים א יז כ): "הגם על האלמנה אשר אני מתגורר עמה הרעות להמית את בנה". אליהו בא בטענות כלפי הקב"ה ולוקח בזה גם 'סיכון', אולם אליהו מסר את נפשו על בעלת האכסניה שלו, משום שעפ"י 'הכרת הטוב' שהייתה לו כלפי האלמנה הצרפית, הרגיש שחייב לה את נפשו, ולכן החיה את נפשו של הילד. (כפי שמבואר בשמות רבה ד-ב).

המשגיח ממיר (בספרו 'דעת תורה') מבאר שהאבות ראו עצמם בעלי חוב על כל טובה שקיבלו, ונהגו לפרוע מיד כנגדה ב'הכרת הטוב'. וכן מצינו אצל יעקב שנאמר (בראשית לג יח): "ויחן את פני העיר". וביארו חז"ל (רבה פרשה עט ו) שיעקב תיקן חנויות ומכר בזול,

כיון שהרגיש שיש צורך להכיר טובה לעיר על שנתנו לו חניה שם ונהנה ממנה ומתושביה. זו מידתו ומהותו של אדם גדול להכיר טובה. יעקב הרגיש שהוא חייב לאנשי העיר, על עצם העובדה שנתנו לו אפשרות לחנות ליד העיר ולספק את כל צרכיו, ולכן - קם והחזיר להם טובה, תיקן מרחצאות וכו'. יעקב דאג במעשה זה לכנענים, עוברי עבירה, אולם לימד אותנו שאין זה משנה למי גומלים, יש חשיבות להשיב טובה לכל אדם. אדם העושה טובה עם חברו יוצר אצלו קושי מסוים, שלעיתים גובל בבושה שנוקק הוא לשרותיו או לטובותיו של המיטיב, ולכן חז"ל ניסחו בברכת המזון בקשה מיוחדת: "ואל תצריכנו ה' אלוקינו לא לידי מתנת בשר ודם ולא לידי הלוואתם... שלא נבוש ולא נכלם..."

לאמור. מקבל הטובה הופך להיות נצרך, וחייב להודות למיטיב על כך, ואם אינו מודה הרי הוא כפוי טובה. על כן מבקש האדם שלא להיות נצרך. הגמרא בתחילת מסכת עבודה זרה אומרת שמשה רבינו הגדיר את עם ישראל ככפוי טובה. תוסי' אומר שהכפיות טובה באה לידי ביטוי כשלא רצו לקבל מה' חסדים, כדי שלא יצטרכו להשיב לו טובה. זאת אומרת שאדם שנמנע מלהשתעבד לחברו גם הוא מוגדר כפוי טובה.

יא. מדוע להכיר טובה

כדי שלא יכפור

שנינו (משנת רבי אליעזר פ"ז): "כל הכופר בטובתו של חברו, לבסוף כופר בטובתו של מקום" (של הקב"ה). דוגמה לכך יכול לשמש פרעה, שבתחילה כפר בטובתו של יוסף ובסוף כפר בטובתו של ה' כשאמר (שמות ה ב): "לא ידעתי את ה'". מעין זה מבאר החינוך (מצווה לג) את חובת האדם להכיר טובה ולכבד את הוריו: "כי אדם שהוא כפוי טובה, עלול חס וחלילה לכפור בטובתו של הקב"ה".

כדי שלא יענש על כפיות טובה

א. אדם הראשון נטרד מגן עדן בגין כפיות טובה, נאמר (בראשית ב ה) "כי לא המטיר ה' אלקים על הארץ ואדם אין". ביאר רש"י: מדוע ה' לא המטיר? כיון שאדם אין לעבוד את האדמה ואין מכיר בטובתם של גשמים. משמע שמי שאינו מכיר בטובה אין לתת לו, משום כפיות טובה.

ב. נבל הכרמלי נענש בכך שמת כעבור עשרה ימים, הוא היה כפוי טובה לדוד.

ג. שלמה המלך אומר (משלי יז ג): "משיב רעה תחת טובה לא תמוש רעה מביתו".

כדי שלא להיות גזלן.

הרב וולבה מביא בשם ר' ירוחם ממיר (עלי שור ח"ב עמוד רעב). שאדם שאינו מכיר טובה נקרא 'גזלן'.

כדי שיקבל טובה גם בעתיד.

משה רבינו (שירת האזינו דברים לב ו) אומר על עם ישראל: "עם נבל ולא חכם". מבאר רש"י: עם נבל - ששכחו את הטובות שעשו להם, ולא חכם - להבין את הנולדות, שאינו רואה את הנולד וגורם לעצמו להפסיד את טובתו של הקב"ה גם בעתיד. מעין זה ביארו את הפסוק (תהלים קיח א) "הודו לה' כי טוב, כי לעולם חסדו". ה' ימשיך לתת לנו את חסדו לעולם, אבל (כך משמע בדרך השלילה), אם לא יודו לה', כלומר יהיו כפויי טובה, משמע שה' לא ייטיב להם שוב.

'הכרת הטוב' צריכה להיות אמיתית מלווה בהרגשה שפלוני היטיב, ועל כך צריך לשלם כדי להודות לו. אדם צריך להכיר טובה על מה שנעשה לו בעבר, אולם יש להיזהר

מהרגשה מזויפת שכל תכליתה הטבה ע"מ לקבל טובה בעתיד ולא כדי לגמול על העבר. הרגשות מזויפות מעין אלו אנו מוצאים בשני מקומות:

א. כשנדדה שנתו של המלך אחשורוש, הטרידה את מנוחתו המחשבה, מדוע מזמינה אסתר את המן למשתה, מחשבה זו הובילה אותו למסקנה שיתכן שיש איש עשה לו טובה ולא פרע לו עליה שהרי על מודיעין צריך לשלם ובעקבות זאת יתכן שנמנעים מלספר לו ולגלות לו את הסודות, ולכן ביקש "להביא את ספר הזכרונות". אחשורוש גמל טוב רק בגלל שהיה לו אינטרס. הוא דאג לעצמו, לגבי העתיד ולא כדי להודות על העבר.

ב. חז"ל אומרים שעשו כיבד את הוריו בדרגה גבוהה ביותר עד שתנאים ואמוראים התקנאו במידת כיבוד ההורים הנשגבה שהיתה בו. ומאידך, היה צד נשים מיד בעליהן, שזו תופעה הפוכה, שמרגיש שהכל שייך לו, והכל מגיע לו. איך אפשר להבין את הסתירה הזו? כוונתו של עשו בכיבוד הוריו לא היתה מתוך הכרת תודה, אלא מתוך חשבון שבנו יראה כיצד הוא מכבד את אביו, ודבר זה ישמש לו מודל לחיקוי ובעתיד גם בנו יכבד אותו כך לעת זקנותו. הרי לנו 'הכרת הטוב' מזויפת, שיש לו אינטרס רק לדאוג לעתידו לגמול טוב באמת ובתמים על העבר.

כדי שלא להיות משועבד.

היו בין גדולי ישראל שהשתדלו בכל יכולתם להימנע מלקבל טובות, כדי שלא להיות משועבד ובעל חוב כלפי המיטיב (ראה לעיל סעיף ח בביאור הפסוק "עבד לזה לאיש מלוה). ואם בכל זאת קיבלו טובה, הקפידו לפרוע בהקדם בעבורה.

יב. כפיות טובה

מהי כפיות טובה

כנקודת מוצא לדיון על כפיות טובה משמשים דברי הרא"ש ('ארחות חיים' סימן כה): "דרכם של הבריות להעלים הטובות ולגלות הרעות". הצורך להודות ולהכיר טובה ולהימנע מכפיות טובה הינו דבר הגיוני, פשוט וברור שהשכל מחייב. אולם כפיות טובה הינה מידה המושרשת בנו, עוד מאדם הראשון. בפרשת 'דור הפלגה' (בראשית יא ה) נאמר: "ויורד ה' לראות את העיר... אשר בנו בני האדם". שואלים על כך חז"ל (מובא שם ברש"י), מדוע מדגישה התורה "בני האדם", האם יש בנים אחרים? שמא בני חמורים וגמלים? עונים חז"ל: "אלא בני אדם הראשון שכפר בטובה ואמר: האשה אשר נתתה עמדי, אף אלו כפרו בטובה למרוד במי שהשפיעם טובה ומילטם מן המבול". אמנם כאן מדובר בכפיות טובה ביחס להקב"ה, וההגיון הפשוט אומר שיש להכיר טובה לבני אדם, אולם למידה זו יש שורש אחד.

בעת מסע בני ישראל במדבר (בהעלותך יא ה) התלונן האספסוף: "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים חנם, את הקישואים, ואת האבטיחים". מבאר זאת רשב"ם, כאן היתה כפיות טובה באזכור מצרים והכעס על היציאה, ועל כך נתבעו.

מדוע טבע האדם להיות כפוי טובה, אם השכל הברור מחייב אותו להכיר טובה? אומר על כך הרב וולבה בספרו 'עלי שור' כמה תשובות:

א. אדם נולד בעולם הזה והבין שהכל מגיע לו. מרגע שנולד וגדל אצל הוריו התרגל שהוא מקבל. הוריו מטפלים בו, ונותנים לו כל שצריך ורוצה, הכל מובן מאליו. אדם נולד בטבע אנוכי, הוא רואה את עצמו במרכז העולם, וכל הסובב אותו נועד לשמשו. הפועל היוצא ממחשבה זו - שכל מה שעושים לו - מגיע לו, ואין הוא צריך להוקיר על כך טובה.

- ב. אדם צריך לדעת שלא הכל מובן מאיליו, והכל בעולם הוא בבחינת חסד, גם הרופא שמרפא והנהג שנוהג (למרות שמקבלים על כך משכורת).
- ג. כשאדם מקבל טובה מאחר ומכיר לו טובה על כך, נעשה הוא מחוייב ומשועבד לו (עיין לעיל סעיף ח), מקבל הטובה צריך לגמול לו על כך ואף לומר לו תודה, ובאמירת תודה יש משום 'הכנעה' מסויימת. מקבל הטובה נהיה 'משועבד' לחברו ובעתיד יצטרך לגמול לו על כך, ואדם (בדרך כלל) אינו רוצה שעבודים. וכדי שלא להיות משועבד מתעלם מקבל הטובה, ומתנהג כאילו לא קיבל כלום וזוהי 'כפיות טובה', שכביכול 'כפה' וכיסה על הטובה שקיבל.
- מעין זה כותב הסטייפלר ('חיי עולם' פרק כו):

"ויש כמה אנשים שהמידה הרעה והמנוולת הזאת לשלם רעה תחת טובה, היינו לעשות רעות למי שמיטיב לו, ולאיש שלא היה לו עמו שום עסק לא ירעו ואל ישחיתו... כי כשקיבל טובה, מרגיש כעין חיוב 'הכרת הטוב'. וברוב גאוותו ומידותיו הרעים אינו חושב כלל וכלל להיכנע ולהכיר טובה, ושוב הוא רואה במיטיבו, כאיש המדריך מנוחתו וכבעל חוב שלו, שהוא מחויב לשלם, ולכן מתעורר אצלו שנאה עליו ומתאוה להרע לו. וגם להראות שהוא אינו נכנע ושאינו בו זיק רגש של 'הכרת טובה'".

משה רבנו מכנה את עם ישראל (דברים לב ו): "עם נבל ולא חכם". מדוע? כיון שהתביעה על יראת שמים נובעת מ'הכרת הטוב'. מי שכפוי טובה אינו ראוי לתואר אחר זולת נבל. וכפי שכתב רש"י (שם) "עם נבל - ששכחו את העשוי להם. ולא חכם - להבין את הנולדות שיש בידו להטיב ולהרע". ומשה רבנו מוסיף ואומר: "הלוא הוא אביך קנך הוא עשך ויכוננך". כלומר, משה תמה על בני ישראל - אחרי כל הניסים והחסד מצד בורא עולם- איך יתכן שלא תכירו טובה.

הראשון שכפר בטובתו של מקום היה אדם הראשון. בתשובה לשאלה (בראשית ג יב): "המן העץ אשר ציוויתך לבלתי אכול ממנו אכלת". עונה האדם: "האשה אשר נתת עמדי". יכל האדם להצטדק ולומר "האשה נתנה לי", אך במקום זה הוסיף שלוש מילים "אשר נתת עמדי" המורות על כפיות טובה. חז"ל (ע"ז ה:): אומרים שכאן כפר בטובה, בעוד שבורא עולם נתן לו את חוה לעזר, מתוך כוונה טובה.

דוגמא נוספת לכפיות טובה מוצאים אנו אצל בלעם הרשע שבאמת הכיר בהיותו כפוי טובה ואמר זאת גם לבלק (במדבר כג ז): "וישא משלו ויאמר: מן ארם ינחני...". מבאר המדרש (במדבר רבה קיט): "פתח ואמר... מן ארם ינחני. אמר לו (לבלק): "השווינו שנינו להיות כפויי טובה". על איזו טובה הם נעשו כפויי טובה? ממשיך המדרש:

"אילולי אברהם אביהם לא היה בלק, שנאמר: "...ויזכור אלוקים את אברהם וישלח את לוט... ואתה מבני בניו של לוט".

אברהם הציל את לוט, וכל צאצאיו צריכים לגמול לו טובה על כך. אולם בלק שהיה כפוי טובה, לא זו בלבד שאינו מכיר על כך, הוא אף נלחם בבניו של אברהם.

"ואילולי יעקב אביהם לא הייתי אני בעולם, שלא ראה לבן בנים אלא בזכות יעקב".

בזכות יעקב נולדו ללבן בנים, ומבני בניו יצא בלעם. וגם הוא כופר בטובה שמגיעה ליעקב על שבזכותו נולד בלעם.

המנעות מכפיות טובה

משה רבינו נצטווה (במדבר לא ו) ע"י הקב"ה לנקום את נקמת המדיינים לפני מותו. אולם משה לא נלחם בהם, אלא מצווה את בני ישראל להלחם, כפי שנאמר: "וישלח אותם משה... ואת פנחס בן אלעזר הכהן לצבא". המדרש (מובא ב'ילקוט שמעוני' מטות רמז תשפה): תמה על השינוי בביצוע ציווי ה' בכך שמשה לא נלחם בהם כפי שנצטווה, אלא פקד על העם לעשות זאת ושלח בראש הצבא את פנחס. עונה המדרש "ע"י שנתגדל במדין, אמר: אינו בדין שאני מצר למי שעשו לי טובה". משה לא מקיים את דברי ה' בעצמו, כדי שלא לעבור על 'הכרת הטוב', ולכן שולח את פנחס בראש הצבא כדי שילחם במדיינים. אומר על כך ר' חיים שמואלביץ כיון שיש צורך להקפיד שלא להיות כפוי טובה, הרי שכשהקב"ה ציווה את משה לנקום במדיינים, התכוון שיעשה זאת ע"י שליח ולא בעצמו ובלבד שלא יעבור על חיוב של 'הכרת הטוב'.

כשאשת פוטיפר מנסה לפתות את יוסף לשכב עמה, יוסף דוחה את הצעותיה ואומר לה (בראשית לט ט): "ולא חשך ממני... ואיך אעשה הרעה הגדולה הזאת וחטאתי לאלוקים". מפרש הספורנו: "איך אעשה הרעה הגדולה הזאת, לשלם רעה תחת טובה". ר' אליהו לאפיאן בספרו 'לב אליהו' מבאר, שלאחר שיוסף ראה שאשת פוטיפר דוחה את כל ההסברים שלו, השתמש יוסף ב'נשק האחרון', ואמר לה שצריך הוא להכיר טובה לאדונו על שמסר והפקיד בידיו את כל הנהגת הבית. יוסף מרגיש מחוייבות כלפי אדונו, וחש איסור לשלם לו רעה במקום האימון המוחלט שנתן בו.

המשנה (אבות פרק ב משנה ט) מבקשת למצוא את הדרך הרעה שמקיפה את מהותו וחיו של האדם שראוי להתרחק ממנה. מביאה המשנה כמה דעות ובהן: "איזוהי דרך שיתרחק ממנה האדם... ר' שמעון אומר: הלווה ואינו משלם...". אדם שחוטא ואינו משלם הרי זה מפני שאינו מרגיש חיוב וצורך, שהרי מי שלוה ומתחייב - משלם. אדם שמופקע מההרגשה של הכרת חיוב לשלם ולהכיר תודה, הרי זו המידה הרעה ביותר.

השלילה שבכפיות טובה

ר' יעקב קמינצקי אומר שאדם שהוא כפוי טובה גורם שתי רעות:

- א. באופן ישיר - גורם לעצמו רעה, שלא ייטיב עמו עוד.
- ב. גורם רעה לאחרים, כגון שלוה ולא שילם, גורם הוא שהמלווה שקיבל יחס ותגובה שליליים, ימנע מלהלוות לנזקקים.

עונש על כפיות טובה

נבל הכרמלי (שמואל א כה לח) היה כפוי טובה לדוד ומת כעבור עשרה ימים, כיון שממהרים להפרע מכפוי טובה. יש לכך סימוכין בדברי שלמה (משלי יז יג): "משיב רעה תחת טובה, לא תמוש רעה מביתו".

וכן מצינו במדרש (משנת רבי אליעזר פרשה ז): "לא נטרד אדם הראשון מגן עדן, אלא על כפיות טובה".

על השלילה שבכפיות טובה עומדים חז"ל (עבודה זרה ה.):

"ת"ר אמר להן משה לישראל: כפויי טובה... (מדוע) בשעה שאמר הקב"ה לישראל מי יתן והיה לבבם זה להם, היה להם לומר תן אתה".

רש"י (שם) מגדיר כפיות טובה "אינן מכירין להחזיק טובה לבעלים". כלומר מתעלמים מנותן הטובה. תוס' מוסיף שהאדם אינו רוצה לקבל טובה מחברו, כדי שלא יצטרך

להחזיק לו טובה על כך, לא זו בלבד שכפיות טובה שלילית בפני עצמה, אלא יש שלילה גם בהמנעות מלקבל טובה כשהמטרה היא שלא להשיב טובה.

חז"ל ממשיכים ואומרים שעם ישראל היו כפויי טובה ביחס להקב"ה כשאמרו (במדבר כא ה): "ונפשנו קצה בלחם הקלקל". עם ישראל קיבל במשך 40 שנה 'מן' שירד לו מן השמים תוך כדי ניסים גדולים, הם לא היו צריכים לתור מרחק רב אחרי אוכל, יכלו לטעום בו כל טעם שרצו, המאכל היה טרי ובכמות הנדרשת ועוד ניסים רבים.

רש"י (שם) מתאר נס נוסף שהיה ב'מן': "קל הוא המן ומפני שהיה נבלע בכל אבריהם ואינן יוצאין לחוץ, קראוהו קלוקל ורגנו על כך. והיא היתה להם טובה גדולה, שלא היו צריכין לטרוח ולצאת שלוש פרסאות לפנות". באופן טבעי כשאדם אוכל, המאכל מתעכל במעיו ולאחר זמן מערכת העיכול מפרישה את השאריות. אולם הקב"ה עשה עם בני ישראל במדבר חסד והמן היה נבלע באבריהם, וכל זאת כדי שלא יצטרכו לצאת חוץ למחנה להתפנות ולהפריש את הפסולת. עם ישראל, לעומת זאת, במקום להכיר על כך טובה, התלונן על המאכל המשונה שמונע מהם תהליך טבעי ותלה זאת במזון המוזר.

התגובה לא איחרה לבוא, ובפסוק שלאחר מכן נאמר: "וישלח ה' בעם את הנחשים השרפים וינשכו את העם". מדוע נחשים? אומר רש"י: "יבוא נחש שכל המינים נטעמים לו טעם אחד (טעם עפר) ויפרע מכפויי טובה". הרי לנו חומרת עונשה של כפיות טובה.

דוגמא לשלילה שבכפיות טובה אנו מוצאים בפרשת שמות (א ח) נאמר: "ויקם מלך חדש על מצרים". חז"ל (סוטה יא): נחלקו בפירוש המילה "חדש", לפי אחד הפירושים - שנתחדשו גזירותיו, כלומר זהו אותו פרעה שהיה בימי יוסף אלא שכעת התנהג בצורה שונה. מדובר באותו פרעה שאמר ליוסף לאחר שפתר את חלומותיו (בראשית מא לט): "אחרי הודיע אלוקים אותך", ושבזכות יוסף פרחו מצרים, ובזכות יעקב הנילוס עלה ונפסק הרעב. למרות כל זאת, פרעה שינה את יחסו כלפי ישראל עד כדי שנתחדשו גזירותיו. כיצד הגיע לדרגה שפלה זו?

כאן נוכל לראות בהתגשמותו את מאמר חז"ל (משנת ר' אליעזר פרק ז): "כל הכופר בטובתו של חברו, לבסוף כופר בטובתו של מקום". כלומר אם אדם רגיל להכיר טובה לחברו - הוא עושה זאת גם ביחס להקב"ה, אבל פרעה שהרגיש שהוא השליט ואין בלתו, לא הכיר טובה לבני אדם, ובהם גם ליוסף, והגיע למצב של גזרות לעם ישראל ובסוף הדרדר גם לכפירה בהקב"ה.

כה חמורה היא כפיות הטובה, עד שחז"ל השווו את מי שלא גמל טובה עם חברו לכופר בה' - אפיקורס. מדוע? כיון שמתברר שזו מידה שרשית אצלו, ואם לא גמל טוב עם רעהו - בסוף, גם אם הוא אדם ירא שמים, יגיע גם לכפירה בבורא עולם, וסופו יעיד על תחילתו.

טז. יחס לכפוי טובה

בפרשת כי תצא נאמר (דברים כג ד-ז):

"לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא יבוא להם בקהל ה' עד עולם". על דבר אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים ואשר שכר עליך את בלעם... לא תדרוש שלומם וטובתם כל ימך לעולם".

השווה כאן התורה את עמון, שלא הסבירו פנים לישראל, למואב ששכרו את בלעם לקלל את ישראל. והלא קללת בלעם חמורה היא פי כמה מ"לא קידמו אתכם בלחם ובמים" וחוסר נימוס, ואיך יתכן להעניש את בני עמון בעונש שווה למואב? כותב הרמב"ן (שם):

"והנראה אלי כי הכתוב הרחיק שני האחים האלה, שהיו גמולי חסד מאברהם שהציל אביהם ואימם מן החרב והשבי, ובזכותו שלחם ה' מתוך ההפיכה (בסדום), והיו חייבים לעשות טובה עם ישראל והם עשו עמהם רעה, האחד שכר עליו בלעם בן בעור והם המואבים, והאחד לא קידם אותם בלחם ובמים כאשר קרבו למולו, כמו שכתוב אתה עובר היום את גבול מואב את ער וקרבת מול בני עמון... והנה עמון הרשיע בזה יותר מכולם, כי בני עשו והמואבים כאשר ידעו שהזוהרו ישראל שלא יתגרו בהם, הוציאו לחם ומים חוץ לגבולם, ועמון לא אבה לעשות כן... ולכך הקדים הכתוב עמוני והקדים להזכיר פשעו, על דבר אשר לא קידמו אתכם..."

הרמב"ן כותב שכפיות טובה היא חטא חמור משכירת בלעם לקלל את ישראל, וכלשונו: "הרשיע בזה יותר מכולם", כיוון ש'הכרת הטוב' אינה מעלה טובה או יתרון, זו תכונה בסיסית ויסודית, שבהעדרה - עונו של כפוי הטובה גדול.

התורה (בראשית ד טו) אומרת: "וישם ה' לקין אות", אומר על כך המדרש רבה (פרשה כב): "רב אמר: כלב מסר לו". מדוע דווקא כלב ולא בעל חיים אחר? כיון שקין היה כפוי טובה ביחס להבל. המדרש (שם יז) אומר שהבל היה חזק יותר מקין, והיה כפוף אליו. המדרש מספר על דו שיח שהיה ביניהם - קין ביקש מהבל שלא יהרוג אותו, כדי שלא לצער את אביו, ואכן הבל התמלא רחמים על קין ולא הרג אותו, לבקשתו. אולם בסוף קין קם והרג את הבל. בתגובה לכך מסר לו הקב"ה כלב שישמור עליו. הייחודיות של הכלב, על פני בעלי חיים אחרים, שהוא מסור לבעליו ואינו כפוי טובה. הכלב שימש לקין תזכורת לנאמנות וליהכרת הטוב.

שלמה המלך מתייחס לכפוי טובה בצורה שלילית. בספר משלי (יז יג) כתוב: "משיב רעה תחת טובה לא תמוש רעה מביתו". ופירש הרלב"ג שיש שתי סיבות לכך שרעה לא תמוש ממנו: א. אנשים ישתדלו לא להיטיב עימו, וכשתהיה לו רעה בביתו היא לא תסור, כיון שהסובבים אותו רואים שהוא מחזיר רעה תחת טובה, ועל כן אף אחד לא ישתדל בהסרתה ממנו. ב. זה עונש מה' על כפיות טובה, כיון שמונעת מאדם את הטובות והשלימות.

הגמרא (ברכות ו:) אומרת: "ואמר רב חלבו אמר רב הונא: כל שידוע בחברו שהוא רגיל ליתן לו שלום, יקדים לו שלום, שנאמר (תהלים לד): "בקש שלום ורדפהו". ואם נתן לו ולא החזיר, נקרא גזלן", רש"י מבאר טעם מדוע נקרא גזלן: "שלא השיב על שלומו". 'הכרת הטוב' אינה רק בהשבת חפץ גשמי או תגמול פיזי, כשאדם מעניק משהו לחברו אך טבעי הוא שיקבל על כך בתמורה שווה ערך לנתינתו. על אמירת שלום משיבים שלום. אדם שלא השיב שלום לרעהו אינו רק כפוי טובה, הוא נקרא גזלן, כאדם שנטל משהו מחברו.



הפטרת חתנים

מבוא

א. קריאות מיוחדות

ב. קריאת חתנים

סיכום

מבוא

מנהג ישראל לקרא לאחר קריאת התורה את ההפטרה¹, בשבתות וימים טובים. כפי שפסק הרמב"ם (הלכות תפילה ונשיאת כפיים פר קיב הלכה ב):

"ואין מפטירין בנביאים אלא בשבתות וימים טובים ותשעה באב בלבד".

יש המפרשים שההפטרה הנה מלשון סילוק, כדברי המשנה (פסחים פרק י משנה ח): "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן", שעניינו מעין סילוק מתפילת שחרית ומעבר לתפילת מוסף². פירוש נוסף מלשון פתיחה כמו (שמות יג ב): "פטר רחם". ההפטרה נקראת בשבתות, חגים ובמועדים מיוחדים. להפטרה שלקוחה מדברי הנביאים יש קשר מיוחד לעניינה של הפרשה הנקראת, או למועד המיוחד מעניינו של היום³. דעות שונות הושמעו בעניין הנימוק מדוע קוראים את ההפטרה. שתי התשובות עיקריות בדבר: הראשונה: בכדי לצרף את לימוד הנביאים ללימוד התורה. השנייה: כזכר לימים בהם לא הותר לעם ישראל לקרא בתורה, אזי הם קראו בנביאים⁴. הרשב"ץ כותב ('שו"ת התשב"ץ' חלק א סימן קלא):

"קריאת ההפטרה אינו אלא לכבוד הנביאים בעלמא, ולא היתה תקנה מחוייבת כקריאת התורה, שהרי משה תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ועזרא תיקן תלתא גברי... וכיוון שאינה אלא לכבוד התורה בעלמא משום הכי הקילו בה".

¹ להרחבה עיין בערך: 'הפטרה' באנציקלופדיה התלמודית ובאנציקלופדיה העברית, וכן בספרו של הרב עדין שטיינלץ 'הסידור והתפילה', וכן ב'ערכון' למושגים ביהדות מאת ד"ר יחזקאל לוגר ועוד.

² כך מובא באבודרהם סדר שחרית של שבת בשם י"א. וכן ב'המנהיג' שבת סימן לה סילוק מן הדבר, ולא פירש ממה הסילוק; עיין בהגה בשו"ע או"ח סימן קמד סעיף ב שכתב: "ההפטרה י"א שהוא מלשון אין מפטירין אחר הפסח, שענינו סילוק, כלומר: תפלת שחרית".

³ ראה למשל במאמרו של הרב סולובייצ'יק: 'בין פסח לשבועות', בתוך: 'דברי השקפה' עמודים 73-99 וכן בהפניות של ההערה הקודמת. בנוסף עיין באנציקלופדיה התלמודית כרך י ערך: 'הפטרה' שם כתוב: "ומפטירים בעניינו של יום כסדרם".

⁴ להרחבה עיין במובאות בהערה מס' 1. בעל ה'תוספות' יום טוב, סובר שמדובר בתקופת החשמונאים במסגרת גזרותיו של אנטיוכוס. מקורות אחרים מצביעים לתקופה שלאחר חורבן בית-שני, (להרחבה עיין בספרו של: המבורגר בנימין שלמה, שרשי מנהג אשכנז כרך ג עמודים 115-116).

קריאות מיוחדות

עם זאת, היו שבתות מיוחדות בהם הפטרת השבוע הרגילה נדחתה בגלל מאורעות מיוחדים. כך, למשל, אנו משנים מההפטרות המקוריות של: שבת ראש חודש, שבת חול המועד, שבתות של ארבעת הפרשיות (שקלים, זכור, פרה והחודש), שבת תשובה. כל עניינם של ההפטרות מייז בתמוז עד ט' באב מפטירין בפורענות, וכן לאחר ט' באב עד ראש-השנה ישבע דנחמתא¹, מכאן נמצאנו למדים כי היו שבתות בגלל אירוע מסוים נדחתה הפטרת השבוע להפטרה מיוחדת מענייני של היום. כל זאת למרות הכלל התלמודי: "תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם", זאת לאור אירועים מיוחדים שדחו את הסדר הרגיל לפי פרשיות השבוע.

קריאת חתנים

השמחה במעונם של החתן והכלה מצאה לה ביטוי מיוחד בקהילות אשכנז², במקומות הללו קראו לחתן, בד"כ החתן עצמו³, הפטרה מיוחדת לכבודו בשבת שחלה בתוך שבעת ימי-המשתה⁴. המנהג היה להפטיר מתוך ספר ישעיה (פרק סא): "שוש אישי", וכך פסק הרמ"א בשו"ע (או"ח סימן תכח סעיף ח): "ונוהגין להפטיר בחתונה שוש אישי"⁵, שכן יש בה מענייני המיוחד של החתן, לדוגמה פסוק י האומר: "כחתן יכהן פאר וככלה תעדה כליה", וכן פרק סב פסוק ד: "ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך". נראה שהמקור הראשוני להפטרה זו הוא מהמאה התשיעית, היות ומנהג זה מוזכר כבר בסידורו של רס"ג בבבל, ובספר 'העיתים' לרבי יהודה בר ברזילי⁶. בספר: 'מנהגי ארץ

¹ המקור הראשוני של סוגיה הוא בבבלי מגילה לא. להלכה מובא בשולחן ערוך או"ח סימן תכח סעיף ח: "מייז בתמוז ואילך מפטירין ג' דפורענותא, ז' דנחמתא, תרתי דתיובתא; ג' דפורענותא; דברי ירמיהו, שמעו דבר ה', חזון ישעיהו. שבע דנחמתא, נחמו, ותאמר ציון, עניה סוערה, אנכי, רני עקרה, קומי אורי, שוש אישי. וביום צום גדליה במנחה מפטירין דרשו. ובשבת שבין ר"ה ל"ה מפטירים לעולם שובה. וכשר"ה בב"ג, יש שבת בין יה"כ לסוכות וקורין בו האזינו, מפטיר בו וידבר דוד. וי"א שכשר"ה בב"ג, שוילך בין ר"ה ל"ה, מפטירין בו דרשו; ובשבת שבין יו"כ לסוכות, שקורים האזינו, מפטירים שובה".

² על מהות ומושג 'המנהג' אצל חכמי אשכנז וכן על הסוגים המרובים של המנהגים, נכתבו ספרים רבים שלא כאן המקום לפרטם. מהמרכזיים שבהם נזכיר את חיבוריהם של: י.תא-שמע 'מנהג אשכנז הקדמון', הני"ל 'הלכה, מנהג ומציאות באשכנז'. א.גרוסמן 'חכמי אשכנז הראשונים', י.זימר 'עולם כמנהגו נוהג', ב.ש. המבורגר 'שרשי מנהג אשכנז' ועוד ספרים ומאמרים רבים. המקורות העיקרים והבסיסים של מנהגי אשכנז הם: מרבינו גרשום מאור-הגולה 965-1040 בצרפת. רבי יהודה החסיד 1156-1217 באשכנז. וכן בעלי התוספות לגוניהם (ראה א.א. אורבך בספרו על בעלי התוספות). רבי אלעזר ב"ר יהודה מגרמיזה 1165-1238. המהרי"ל- רבי יעקב מולין 1355-1427 במגנצא וירמייזא. ועוד רבים.

³ במקרים מיוחדים קראו לחתן, למשל, כאשר הוא לא ידע לקרוא לפי הטעמים כראוי וכו'.
⁴ הרב הפרופ' יצחק (אריק) זימר חיבר מאמר מיוחד שדן בנושא: 'קריאת הפטרה לכבוד חתן בתוך ספרו: 'עולם כמנהגו נוהג-פרקים בתולדות המנהגים, הלכותיהם וגלגוליהם' עמודים 273-280.

⁵ בהמשך דבריו אומר הרמ"א: "ואין דוחין מפניה שום ההפטרה הנזכרת כאן". כוונתו לאותן הפטרות מיוחדות כפי שראינו בהערה 5, נקודה זו חשובה להמשך דיוננו.

⁶ זאת כמובן מעבר לפיוטים המרובים שנכתבו לחתנים, שאין עניינם במאמר זה.

ישראל⁷ מובא:

"ונוהגים בשבת שיש בו חתן לומר אחר הפטרת השבוע ב' או ג' פסוקים מהפטרת שוש אשיש וכו', ואין למחות בידם. כתב מור"ם באו"ח סי"ס תכ"ח שנוהגים באשכנז להפטיר בחתונה שוש אשיש, ודוחים מפניה לגמרי הפטרת סדר השבוע, וכן היו נוהגים האשכנזים פה עיה"ק צפת ת"ו, ודלא כמ"ש הרב תיקון ישכר דפ"ה ע"א".

אחת השאלות המעניינות בנוגע להפטרה הנ"ל היא: היות ואין להפטרה זו מקור מוסמך מדברי סופרים ובספרות התלמודית, מה עושים בשבת שכבר יש לה הפטרה מיוחדת או שישנם צרכים אחרים הקודמים לה? שאלה כזו נשאל רבי משולם בר רבי משה ממגנצא (התשובה נמצאת בספר 'מעשה הגאונים' סימן נז) לגבי שבת חתן שמזדמנת ברי"ח או בארבעת הפרשיות, משיב רבי משולם:

"נהגו לדחות אותה הפטרה של חתן שלא מצינו לה לא כתובה ולא שנוייה מפי רבותינו לפיכך נדחית מפני השנויות... ואשתקד בשנה שעברה ישבו זקני קהלינו ונתיישבו בדבר ונמנו וגמרו שלא להחליף אותם הפטרות".

ז"א שאין מקום לשנות, במיוחד במקומות שכבר שינו, היות ואין להפטרה הנ"ל מקור מוסמך. בדומה לכך נשאל רבי אליעזר בעל 'הרוקח' לגבי קריאת ההפטרה ב'שבת שירה' ופסק (ספר הרוקח סימן שנה) שלא דוחים הפטרה מענייני דיומא לטובת החתן. באופן הנ"ל פוסק גם רבי יצחק בעל ה'אור זרוע' (סימן שצב):

"לענין ארבע פרשיות שדוחין של חתן מפני שההפטרות הללו של ד' פרשיות כתיבי בתלמוד וההפטרה של חתן לא כתיבה אלא שנהגו מנהג בעלמא מחמת שמחה".⁸

מקרה של וויכוח מקומי ומעניין אנו מוצאים במעשה שהיה במגנצא בשנת 1093.⁹ שם היו שני חתנים, ושניהם כוהנים, בשבת פרשת 'כי תצא'¹⁰:

"זה אומר יתפלל אחד מן החתנים הוא וסיעתו בבית אחד. וזה אומר יתפללו יחדיו... ונתעצמו הרבה בדבר עד שמצא סמך רבי יצחק בספריו של רבי אליעזר הגדול זצ"ל¹¹ בתשובת הגאונים. וסוף סוף

7 מאת: יעקב גליס עמוד שלח, בתוך הפרק העוסק בהלכות קידושין, סעיף מה.
8 כמו-כן כתב רבי רפאל מילדולה בשו"ת 'מים רבים' (מגדולי הספרדים שחיו בצרפת ראש ישיבת 'עץ חיים') באו"ח חלק א שאלה ז: "הרי לך בפירוש כי אינה חובה אלא רשות או מנהג ואין רשות מוציא מידי חובה... בעבור החתן שאין אותה קריאה אלא שמחה בעלמא".
9 מקור זה מצאתי בספרו של פרופ' אברהם גרוסמן: 'חכמי אשכנז הראשונים' עמוד 395 וכן בהערה מס' 161 שם. גרוסמן עומד שם גם על ההשלכות החברתיות והמעמד הציבורי של העניין, להרחבה עיין שם.

10 הבעיה כאן כפולה: הראשונה- שניהם כוהנים וזה יוצר בעיה לגבי העליות לתורה. השניה- פרשת 'כי תצא' היא אחת מהשבע נדחמות וכפי שראינו בתשובה הקודמת אין דוחים בפרשיות שבכל מקרה יש להם הפטרות מיוחדות.

11 לא הצלחתי לזהות למי הכוונה: 'רבי אליעזר הגדול' (אודה למי שיאיר את עיני בנידון), היות ולא מדובר ברבי אליעזר ב"ר נתן ראב"ן (1090-1170) ולא רבי אליעזר אשכנזי ממינץ (-1115/1198) שכן שניהם חיו לאחר השאלה הנידונה. כנראה שלא מדובר גם בתנא 'רבי אליעזר בן הורקנוס', להרחבה עיין גם בספרו של גרוסמן עמוד 396 הערה 162 שם, גם הוא מתלבט בזיהויו של: 'רבי אליעזר הגדול'.

סוף! תיקן רבי יהודה שליח ציבור ואמר רשות לחתנים¹²... וקילסוהו כל החכמים והודו לו".

ברם, קיימת דעה נוספת (אשר התפתחה בעיקר באזור צרפת), הסוברת שאין דוחים את הפטרת החתן מפני הפטרות אחרות, מכיוון שאין לה מקור ברור. אולם: "גדול כבוד הבריות שדוחה אפילו לא תעשה שבתורה" (ברכות יט: שבת פא: ועוד), ומנהג זה הפך למעין דין. אזי הם ניסו לשלב בין שתי ההפטרות, ובכך לספק את כולם. מחד גיסא, לשמור על הסדר המיוחד של ההפטרות. ומאידך גיסא, שומרים על כבודו של החתן ומעמדו המיוחד. גישה זו מצוייה אצל: רבי חיים פלטיאל, רבי יעקב ב"ר נחמן, רבי מרדכי מצרפת, רבי אברהם חילדיק, המהר"ש מנוישטט, המהרי"ל ועוד. סברתם היא:

"שבת ר"ח וחתונה יפטיר תחילה ואחר כך שוש אשיש עד ישיש עליך אלהיך... כן הדין בשאר הפרשיות".

הרב חיים פלטיאל כותב בפירושו לתורה על הפסוק "וביום השבת" (במדבר כח ט): "וכן יש חתן שמפטירין שוש אשיש דגדול כבוד הבריות שדוחה אפילו לא תעשה שבתורה כל-שכן דלא תסור להכי כבוד חתן דוחה כל ההפטרות".

באופן הזה נמצאה הנחייה בסידורו של רבנו שלמה מגרמייזה (מהדורת הרשלר עמוד רמה) וכן בסידור טרוייש (עמוד 13-14) וכן בעוד עדיי נוסח¹³. ז"א שהם העדיפו מפני כבודו של החתן, לדחות את ההפטרה שעל הפרק ולהפטיר במיוחד לחתן.

המהרי"ל נשאל בנושא זה כאשר יש שני חתנים בשבתות סמוכות, השיב (שו"ת המהרי"ל סימן לו וסימן לט) שיש לשמור על כבודם של החתנים:

"ובעובדא דידך דיש חתונה בשניהם, נראה לי לפי עניות דעתי להפטיר לחתן קמא, דע"ס, שוש אשיש, ולחתן שני רני וע"ס. דאמאי נדחה חתן קמא משמחתו כיון דיש לעניה סוערה תשלומים בשבת דרני עקרה, אבל אי נפטיר לחתן קמא עניה סוערה ורני דילמא מידחי חתן בתרא ודחינן חנם שמחת חתן הראשון וגם הסדר חנם. ולדחות שתייהם ולסמוך על תולדות נח לא חזינא דסמכינן אהא. אע"ג דהמרדכי משמע כן הא באגודה לא כתוב כן, גם המרדכי יש לפרש... ואם יש קפידה לקרובי החתן יכול לומר שוש אשיש ג"כ עד ישיש עליך א-להיך דבחד נביא הוא. וכן נוהגים באושטרייך".

סיכום

במהלך מאמר זה עמדנו על מקומה המיוחד של ההפטרה ועל הנוהג לכבד חתנים בהפטרה מיוחדת לכבודם. הפטרה זו "שוש אשיש", נקראה לכבודו של החתן ודחתה אף הפטרות רגילות שהיו על הסדר פרשיות השבוע. ראינו שתי מגמות, כאשר ההפטרה הנ"ל חלה בשבתות מיוחדות. הייתה בעיה לדחות את ההפטרה הרגילה. דיעה אחת סברה שאין לדחות את ההפטרה המיוחדת, למרות שמחתו של החתן, בגלל שאין להפטרה זו מקור מיוחד. דיעה שניה סברה שמשום כבוד החתן וכבוד הבריות, יש לדחות את ההפטרה ולכבד את החתנים. בנוסף ראינו את דיעות שניסו לשלב ולקרוא את שני ההפטרות, ובכך

¹² עליית החתן מלווה בפיט' רשות' בסגנון הקראה לחתן תורה ובראשית.

¹³ להרחבה עיין במאמרו של י. זימר 'קריאת הפטרה לכבוד חתן'.

לכבד את כולם. זאת למרות שיש לקפוץ מנביא לנביא, רק בכדי לכבד את החתן ושמתנו המיוחדת.



"בשוב ה' את שביתנו כאפיקים בנגב וזכותו אותנו ברירת הקוצר אחרי הזריעה בדמעה, באתחלתא דגאולה, בתקומת מדינתנו על חלק מאדמת קדשנו עם ממשל עצמי משלנו, אשר למראה הפלאות גם בגוים יצביעו עלינו ויאמרו "הגדיל ה' לעשות עם אלה". נפתחו לפנינו אופקי-הלכה חדשים והועמדנו לפני תפקידים גדולים המשתרעים לכדי ממדים רחבים, להתעסק ולהתעמק במקצעות הלכה כאלה אשר עד כה חובת ההתעסקות בהם במשך קרוב לאלפיים שנה היתה בבחינה של "הלכתא למשיחא", ופתאום כחולמים היינו לראות עין בעין אחד מפלאי אדון-הנפלאות איך הפכו כהרף-עין לתפקידים ממדרגה ראשונה שחובת-מילואם אינה ניתנת להדחה אף לרגע, בהיותם זקוקים למדינה כאויר לנשימה כאשר המה מבצרי-העוז במבנה חיינו המחודשים ובהוצאתם לפועל תלוי ועומד צביון-המדינה-ומהותה, ומזה עצם קיומה - לבנין עדי עד.

חובתינו להורות נתיב ודרך לאומה השבה לתחיה לפלוש אל חוקי התורה ומשפטיה, שעל ידי ההליכה בה שהיא הליכות-עולם תגיע לה"אל תקרי הליכות אלא הלכות", לידי ההכרה הברורה שרק הלכותיה של תורת קדשינו יכולות לשמש יסוד ובנין ולצינור שאיבה מתמיד להלכות-מדינתנו, ותביא בכנפיה לידי נקודת מפנה לליכוד העם כולו במסגרת רחבה ומקיפה אשר הבריח התיכון שלה אשר יבריחנה מן הקצה אל הקצה יהא חק המשפט העברי במלוא משמעותו, שיהפך להיות לנושא מרכזי ולרוח החיה של העם, עד שעוד לא יאמר לדון בו רק בחדרי חדרים בלבד, כי אם אמור יאמר בגאה ובגאון להעלותו על שלחן-המדינה במוסדות-נבחריה-ומחוקקיה, בהיותו מחוג-מכוון ןהכשיר הגשמה גדול לעם-כולו.

זאת היא חובתנו ועלינו למלאותה בכנות ובהתמדה בלתי פוסקת, לשקוד על הידוק הקשרים בקשר אמיץ בל ינתק בין התורה ובין המדינה, כי בנפשנו הדבר, ההיסטוריה הארוכה של עמנו לימדה אותנו באופן ברור והחלטיות בלתי משתמעת לשתי פנים אשר יסוד היסודות ועמודי הבנין של מדינת-היהודים הושתו על קרקעית לבנת הספר של תורת-קדשנו שקדמה להנתן לנו לפניה, ועבורה נאמר-מפי יוצר כל-למדינה שתולד, וכל הבא להפריד בין התורה ובין המדינה את נפש האומה הוא קובע "כי השתות יהרסון צדיק מה פעל" (תהלים יא ג)... ואם מדינתנו שוכנת בטבורו של עולם ומגינה על כל העולם כולו, הרי תורתנו שוכנת בלבה של מדינתנו ושולחת קרני-אור וחיות למדינה כולה, והמדינה אחוזה וקשורה בה כשלהבת לגחלת, ומשום כך נקבע מקום המשפט של "משפטי ה' אמת צדקו יחדו שהם המה חוקי מדינת היהודים בירושלים מרכז הכובד של קדושת העולמות, כדי שמקור יניקתם ינבע מבית קדשי הקדשים".

'הלכות מדינה' לרב אליעזר יהודה וולדינברג (מבוא שערים א)

הרב יהושע לביא

הגדרות הלכתיות למלחמה אזרחית בעורף

הקדמה

- א. דין ספק פיקוח נפש רופא מומחה
 - ב. מקור דין פ"נ להקל, ודחוייה או הותרה
 - ג. הגדרת המושג 'דחוייה'
 - ד. חילוק בין ספק פיקוח נפש לספק רפואה
 - ה. דין 'עד רדתה'
 - ו. מלחמה על 'עסקי תבן וקש'
- סיכום

הקדמה

מלחמת לבנון השנייה הביאה אל שולחנו שאלות הלכתיות רבות מתחומים אותן לא הכרנו עד אותה עת. אמת, יש בידינו עוד מקדמא דנא ספרות הלכתית עניפה העוסקת בהלכות צבא, אלא שהמציאות שהתפתחה באותם ימים הצריכה הגדרות חדשות שיתנו מענה לאותן שאלות שהזמן גרמן.¹

במאמר זה אבקש לעסוק בהגדרת ההלכתית של מציאות מלחמתית בעורף האזרחי {דוק! לא מלחמה אלא מציאות מלחמתית}, בימים בהם הצבא נלחם בחזית, והאזרחים היושבים בבתיים בעורף סופגים מטר אש וגפרית.

הנחת יסוד שאינה צריכה לפנים היא, היות המערכה מורכבת משלשה מאמצים השלובים ואחוזים זה בזה שאי אפשר להפריד ביניהם והם, המאמץ המדיני, המאמץ הצבאי והמאמץ האזרחי. השפעת המוראל האזרחי על החלטות הדרג המדיני על אופיים של המטרות והיעדים שהוא מציב לצבא ועל אורך הנשימה שהוא מאפשר לו, כמו גם על ביצועי הלוחמים בשדה הקרב - היא דבר פשוט ברור ומיידי, והיא דורשת הגדרה הלכתית שממנה יבואו ויצאו ההחלטות ההלכתיות לגבי אופי והיקף ההיתרים ההלכתיים (או החובות ההלכתיות) לביצוע פעילויות בשבת וכד'.

נקודה נוספת הראויה לציון כבר בפתיחת דברינו היא השתנות פני המלחמה ואופיו של הניצחון. בתקופתנו (ואולי גם בעבר אך באופן פחות חד) לא ניתן למדוד ניצחון [מלחמת] בכמות ההרוגים של הצדדים הלוחמים, אף לא בגודל הנזק שספגה כלכלתו. הניצחון הוא בעיקר תודעתי!² מה שאומר שבשדה הקרב לא יורים רק תותחים אלא גם

¹ עיקרו של מאמר זה יעסוק בהגדרת המושג 'דחוייה', בסיבת היתר חילול שבת 'על עסקי תבן וקש' ובתיחום שטח המלחמה. אך ישנן הגדרות נוספות בתחומים הלכתיים אחרים, ואי"ה עוד חזון למועד.

² מספרים שכאשר שקעו האמריקאים עמוק-עמוק בבוץ הווייטנאמי וכולם התחילו לשאול איך יוצאים מזה, הציע גנרל אמריקאי אחד הצעה זו: "נגיד שניצחנו ונסתלק משם כמה מהר שנוכל". יש המקדימים מעשה זה לתקופת מלחמת העולם הראשונה, בכל מקרה הוא משקף אל נכונה את מושג הניצחון בעולם המלחמות העכשווי. השאלה 'מי ניצח במלחמת לבנון השנייה, היתה מוקד הויכוח והדיון בימים שלאחריה, עסקו בה כל מנהיגי ערב והמערב גם יחד, וההשלכה המיידית של התשובה הנבחרת היא סכויי היתכנותה של מלחמה נוספת בזמן הקרוב.

מיקרופונים, שפליטת פה של מדינאי שווה לכמה וכמה פגזים, ושזעקת האזרח היושב במקלט אל מול מצלמות הטלוויזיה שווה בכוחה לכיבושה של עיר מערי האוייב. האם עובדה זו מתירה ביצוע פעילות הסברה (מסיבת עיתונאים) או תמיכה מוראלית כלפי האזרחים בשבת, או רק מי שיורה באמת יכול להיכנס תחת כנפיה הל ההגדרה "מלחמה"?

ושאלת השאלות, היכן נמצא שדה הקרב, ומהו גבול ההגדרה של 'פיקוח נפש'?

א. דין 'ספק פיקוח נפש' ורופא מומחה

בהלכות שבת (או"ח סימן שכח סעיף ב) כותב השו"ע:

"מי שיש לו חולי של סכנה, מצוה לחלל עליו את השבת. והזריז הרי זה משובח, והשואל הרי זה שופך דמים".

בהלכות יום הכפורים (שם סימן תריח סעיף ה) מוסיף השו"ע:

"אם החולה אומר: אינו צריך, והרופא מסופק, מאכילין אותו. אבל אם הרופא אומר: אינו צריך והחולה אומר: איני יודע, אין מאכילין אותו".

אומר המשנ"ב (שם ס"ק יד):

"מאכילין אותו מחמת דברי הרופא שמסופק, דספיקו הוא ספק נפשות ולהקל".

בהלכות שבת **אבל לא בהלכות יום הכיפורים**, מוסיף המג"א (סימן שכח ס"ק א):

"ועביו"ד (סוף סימן קנה) דבעינן שתהא הרפואה ידועה או ע"פ מומחה".

שואל ה'פרי מגדים' (אשל אברהם שם):

ומ"ש שהרפואה ידועה, צ"ע. דבספק נמי "ספק נפשות להקל"? כלומר, אם יש לנו הגדרה שיספק נפשות להקל, מדוע לא מקילים גם בתרופה שאינה ידועה או ע"פ רופא שאינו מומחה, והרי מכלל ספק לא יצאנו. מתרץ הפמ"ג: "יש לומר דמיירי בחולה שאין בו סכנה, דאיסור דרבנן אין מתירין בספק כה"ג".

משמע שבחולה שיש בו סכנה יתיר השו"ע (אליבא דהפמ"ג) אף ברפואה שאינה ידועה וברופא סתם, וכעין זה כותב הרמ"א (יו"ד סוף סימן קנה):

"מותר לשרוף שרץ או שאר דבר אסור ולאכלו לרפואה, אפילו חולה שאין בו סכנה, חוץ מבעצי עכו"ם (ארוך כלל לב). **וכל חולה שמאכילין לו איסור צריכים שתהא הרפואה ידועה או ע"פ מומחה** (שם כלל נט), 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** (ב"י ותשובות הרשב"א ס"ס קצד)".

אך קשה.

א. על תירוץ הפמ"ג קשה, הרי דברי ה'מגן אברהם' נסובים על דברי השו"ע בהלכות שבת (סימן ב) שם הוא כותב במפורש באיזה חולה מדובר:

"ומי שיש לו **חולי של סכנה** מצוה לחלל עליו את השבת, והזריז הרי זה משובח והשואל הרי זה שופך דמים".

ועל זה כתב המג"א שצריך שתהא הרפואה ידועה או הרופא מומחה, ולא כפי שתירץ הפמ"ג שמדובר בחולה שאין בו סכנה, על המג"א קשה, מה ההבדל בין הלכות שבת להלכות יום הכיפורים שם לא הצריך המג"א רפואה ידועה או רופא מומחה. ואכן בהמשך סימן תריח (סעיף ו) מכריע השו"ע במפורש שאין צריך מומחה:

"יש מי שאומר שאין צריך מומחה, דכל בני אדם חשובים מומחין קצת, וספק נפשות להקל". ומסייג המג"א (ס"ק ז ומביאו גם המשנ"ב):

"ועכ"פ צריך שיאמר שמכיר באותו חולי, כמ"ש סימן תריח".

משמע שהדרישה למומחיות בהלכות יום הכפורים קלה יותר מאשר הלכות שבת. ואין ניתן לפרוך את שאלתינו מהמשך דבריו (סימן תריח סעיף א) שם הצריך השו"ע עצמו שיהא הרופא מומחה:

"חולה שצריך לאכול, אם יש שם רופא בקי, אפילו הוא עכו"ם שאומר אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן, מאכילין אותו על פיו".

כי כבר ביאר המשנ"ב (ס"ק א):

"פי' בקי באותו מקום. ועייל לעיל סימן שכח סעיף י דהביא שם המחבר דעת יש מי שאומר דלא בעינן בקי, אלא כל אדם בחזקת בקי קצת לענין ספק נפשות (והיינו באומר עכ"פ שמבין בחולי זה) ומסיים הרמ"א שם די"א זה דוקא ברופא ישראל אבל ברופא עכו"ם אינו נאמן עד שיהיה בקי, והה"ה הכא. ודע דביוולדת לכו"ע מהימנין לנשמים דאינהו בקיאי בהו".

הצורך ב'בקי' הוא בגלל שמדובר בעכו"ם שנאמנותו הכללית על ענינים הקשורים בהקלות הלכתיות נמוכה, ובנוסף לכך הגדרת 'בקי' אינה מומחיות אלא הבנה כללית.³ וכן בהמשך דבריו (סימן ו) כתב השו"ע:

"אם הרופא אומר שאינו מכיר את החולי, הרי הוא כאדם דעלמא ואין דבריו מועילין ולא מורידין".

יוצא מדברינו, שלדעת השו"ע אין צריך מומחה, וקשה על הפמ"ג. ואם נניח כפמ"ג שצריך בחולה שאין בו סכנה - קשה על המג"א, למה הוא אומר את דבריו על חולה שיש בו סכנה.⁴

³ הרב יצחק זילברשטיין דן בהגדרת 'בקי' (בספרו 'שבת שבתון' סעיף עה) והוא מביא הסבר נפלא בשם ד"ר הרב משה רוטשילד, האומר שיש צורך בבקיאות באורחות חייהם של תושבי המקום הספציפי בו נמצא החולה, שכן רופא שבא ממקום אחר עלול לשגות בהערכת עוצמת המחלה, ואין דומה מקום אחד למשנהו.

⁴ גם שו"ע הרב (סימן שכח סעיף ב) כותב כפמ"ג: "ומ"מ אפי' בודאי סכנה אין מחללין אלא ברפוא' שהיא ידוע' לכל או ע"פ מומחה, וכשהיא רפואה ידועה אף שאין ידוע אם זה יתרפא בה אם לאו, מחללין מספק". וכבר תירץ את ההבדל בין הלכות שבת להלכות יום הכיפורים הרב משה הבלין (רב העיר קרית גת) בבמאמרו ביזך ונקי' עלון ועד רבני זק"א גליון ב, שם הוא טוען שהצום ביו"כ הוא זה שמזיק לחולה ולכן צריך להחיותו גם ברפואה שאינה בדוקה, משא"כ 'שבת' שלא היא זאת שמזיקה לו אלא מחלתו, ולכן אין לחלל שבת אלא ברפואה ידועה. ועי"ש שהביא שני הסברים אפשריים למצוות "וחי בהם".

ג. מקור דין פ"נ להקל, ו'דחוייה' או 'הותרה'

הגמ' (יומא פה.): מביאה שבעה מקורות אפשריים לדין דפ"נ דוחה את המצוות:

"וכבר היה ר' ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן נשאלה שאלה זו בפניהם מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת?

נענה ר' ישמעאל ואמר: אם במחותרת ימצא הגנב, ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל ניתן להצילו בנפשו, ק"ו לפקוח נפש שדוחה את השבת.

נענה ר"ע ואמר: וכי יזד איש על רעהו וגוי מעם מזבחי תקחנו למות. מעם מזבחי ולא מעל מזבחי, ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן לא שנו אלא להמית אבל להחיות אפילו מעל מזבחי. ומה זה שספק יש ממש בדבריו ספק אין ממש בדבריו ועבודה דוחה שבת, קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת.

נענה רבי אלעזר ואמר: ומה מילה שהיא אחד ממאתים וארבעים ושמונה איברים שבאדם דוחה את השבת, קל וחומר לכל גופו שדוחה את השבת.

רבי יוסי ברי' יהודה אומר: את שבתותי תשמורו. יכול לכל, ת"ל אך חלק.

רבי יונתן בן יוסף אומר: כי קודש היא לכם. היא מסורה בידיכם ולא אתם מסורים בידיה.

ר' שמעון בן מנסיא אומר: ושמרו בני ישראל את השבת. אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. אי"ר יהודה אמר שמואל: אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו, וחי בהם ולא שימות בהם.

אמר רבא: לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא. דר' ישמעאל דילמא כדרבא, דאמר רבא מאי טעמא דמחותרת חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו והאי מידע ידע דקאי לאפיה ואמר אי קאי לאפאי קטילנא ליה והתורה אמרה בא להרגך השכם להרגו ואשכחן ודאי ספק מנלן. דר' עקיבא נמי דילמא כדאבבי, דאמר אבבי מסרינן ליה זוגא דרבנן לידע אם ממש בדבריו. ואשכחן ודאי ספק מנא לן, וכולהו אשכחן ודאי ספק מנא לן. ודשמואל ודאי לית ליה פירכא. אמר רבינא ואיתימא רב נחמן בר יצחק: טבא חדא פלפלתא חריפא ממלא צנא דקריי".

המקור שהביא שמואל עולה בתוקפו על שאר המקורות, בכך שהוא מתיר גם בספק פ"נ, בעוד שאר המקורות ניתן לפירוש שמדובר בודאי פ"נ.

ידועה מחלוקת הראשונים, האם במקרה של פ"נ, שבת 'הותרה' או רק 'דחוייה'. הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה א) כותב: "דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות, כשאר כל המצוות". והכסף משנה מסביר שהמחלוקת לענין חולה בשבת היא כמחלוקת לענין טומאה בציבור (פסחים עז.). האם הותרה לגמרי או רק דחוייה. ומשמע בגמ' (שם)

שנפסקה הלכה כמ"ד "דחוייה היא", פסק הרמב"ם כך גם לענין חולה. וכך פסקו גם הרשב"א (שו"ת, ח"א סימן תרפט) והר"ן (ביצה פרק ב).
 היחתם סופרי' (שו"ת, חלק א או"ח סימן פה) תמה מה ענין שבת לטומאה, "דילמא לענין א' מהם היא דחוייה ולאידך הותרה". וראייתו לחלק היא מדברי הגמ' (יומא מו.) "רבה אמר דוחה את הטומאה ואין דוחה את השבת".

ולכאורה ניתן היה להביא אל שיטת הרמב"ם את ראייתו של תוס' (שבת קלג: ד"ה 'לועס') שמוכיח ששבת דחוייה אצל חולה - מהמשנה שאומרת שאחרי המילה "אם לא שחק מערב שבת, לועס בשיניו ונותן", ובלשונו של תוס': "אע"ג דאחר מילה חולה שיש בו סכנה הוא, מ"מ כמה דאפשר לשינויי משנינן". אבל ה'צפנת פענח' (הובאו דבריו ב'ספר הליקוט'ים' שבסוף מהדורת 'שבת' פרנקל') דוחה ואומר שיש הבדל בין דעת תוס' לדעת הרמב"ם, לדעת תוס' איסור שבת קיים אלא שהסכנה דוחה אותו, ואילו לדעת הרמב"ם נדחית השבת כולה, וזה שאומר הרמב"ם (שם הלכה ב): "כללו של דבר, שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן". מסביר ה'צפנת פענח': "היינו אפילו צרכים שבלא הן לא ימות, רק כיון שהוא מסוכן וצריך להם שרי. ועיין לקמן (הלכה יד) ובסוף דברי המגיד משנה (ד"ה 'אבל אין עושין')".⁵

הרא"ש (יומא פג) דן לענין חולה שצריך לאכול בשר בשבת, האם עדיף לשחוט עבורו או להאכילו בשר נבילה שמצוי אצלו, ואומר:

"והכי נמי כיון שהתירה התורה פיקוח נפש, הוי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאילו עשאה בחול, והיכא דאיכא תרי איסורי מאכילין אותו הקל. ושחוטה המאכל מותר, אבל נבילה המאכל עצמו אסור ואריה רביע עליה, עד כאן. ואני שמעתי שמא יהא החולה קץ באכילת איסור ויפרוש ויסתכן".

מהתירוץ הראשון משמע בבירור ששבת 'הותרה', אבל את התירוץ השני אפשר להסביר כך ששבת רק 'דחוייה'.

השו"ע (סימן שכח סעיף יד) מכריע כהרא"ש:

"היה חולה שיש בו סכנה וצריך בשר, שוחטים לו ואין אומרים: נאכילנו נבילה. אבל אם היה החולה צריך לאכילה לאלתר, והנבילה מוכנת מיד והשחיטה מתאחרת לו, מאכילין אותו הנבילה".

אומר המג"א (סי"ק ט):

"דשבת הותרה אצל פיקוח נפש. ומשמע ברא"ש ביומא דאפילו איסור דבריהם אין מאכילין אותו. אבל הר"ן כתב הטעם דבנבילה עובר על כל כזית ממנה, ובפחות מכזית איכא נמי איסור דאורייתא אע"פ שאין בו מלקות, והוי הרבה לאוין וחמירי מלאו א' דשבת".

ולכאורה דברי המג"א דחויים, שהרי הב"י (שם) מביא את תירוצי הראשונים בסיבת העדפת השחיטה על פני אכילת הנבילה, ואח"כ אומר:

"ולוי נראה שהכל תלוי במחלוקת אם נאמר שבת 'דחוייה' היא אצל חולה או 'הותרה', שאם נאמר 'הותרה' שוחטין לו, שלא אסרה תורה מלאכה בשבת אצל חולה, ושוחטין לחולה בשבת כדרך ששוחטין אנו לעצמנו ביום טוב. אבל למאן דאמר דחוייה היא, מאכילין לו הנבילה ואין אן עוברין לשחוט לו, שבמקום שיש לו בשר לאכול לא נעבור

⁵ את דברי המ"מ והסבר דבריו נביא בהמשך המאמר בפיסקה ד ובהערה 7.

אנו ולא נדחה שבת. וכמדומה לי שהיא הלכה דחוויה היא ולא הותרה, מכל מקום כל שאין שם נבלה אין אומרים לגוי לשחוט כיון שהיא דחוויה אצלו, ותדע לך שהרי שנינו (יומא פד:) אין עושין דברים הללו על ידי גוים ולא על ידי קטנים אלא על ידי גדולי ישראל [עכ"ל הרשב"א] והרמב"ם פסק בפרק ד מהלכות ביאת מקדש [הט"ו וט"ז] כמאן דאמר (פסחים עז. יומא ו:): טומאה 'דחוויה' היא בצבור, ואם כן גם בשבת יסבור כן, ובהדיא כתב בפרק ב מהלכות שבת (ה"א) 'דחוויה' היא שבת אצל סכנת נפשות, וכדעת הרשב"א וגם הר"ן בפרק ב' דביצה (ט: ד"ה 'ומיהא') גבי ממלאה אשה קדרה של בשר אף על פי שאינה צריכה אלא לחתיכה אחת, שהשבת 'דחוויה' היא אצל חולה ולא 'הותרה'."

אלא ודאי הוא שהשו"ע לא מעדיף את השחיטה בגלל ששבת 'הותרה' אלא בגלל שאר הסיבות שהביא.

המשנ"ב (שם ס"ק לט) מכריע שבמקרה שאין החולה קץ בנבילה, וכן בקטן, יש להעדיף את הנבילה על פני השחיטה.

ג. הגדרת המושג 'דחוויה'

לכאורה, המחלוקת האם שבת 'דחוויה' או 'הותרה' תלויה באיזה מקור נלמד דין זה של פ"נ.

אם נלמד כרבי ישמעאל שהמקור הוא בדין 'הבא במחותרת', הרי שזה רק 'דחוויה' מפני שדין זה של 'הבא במחותרת' עצמו אינו מתיר להורגו מיד, וכפי שכותב הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק א הלכה יג):

"כל היכול להציל באבר מאבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו, הרי זה שופך דמים וחייב מיתה. אבל אין בית דין ממיתין אותו."

גם אם נלמד מהמקור של רבי שמעון בן מנסיא (ושמרו בני ישראל את השבת - חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה) מסתבר שזה רק 'דחוויה', שכן בשיקולי כדאיות יש לבחון בכל רגע את הכדאיות, ואי אפשר להתיר במידה שאינה מינימלית והכרחית לכדאיות החילול.

אך אם המקור הוא כדברי רבי עקיבא (וכי יזיד איש על רעהו) או כרבי אלעזר (ממילה), או כדברי רבי יוסי בר יהודה (אך את שבתותי תשמרו) או כרבי יונתן בן יוסף (כי קדש היא לכם), משמע שזה דין לכתחילה, דהיינו התורה גילתה לנו שהשבת 'הותרה' מפני שיקולי פ"נ.

אך כאמור, הטעם הנפסק הוא של שמואל (וחי בהם). מה פשר סברת לימוד זה, האם 'הותרה' או 'דחוויה'?

לשם הבנת ענין זה ננסה להציע פשט מחודש במושג 'דחוויה'.

תוסי' (יומא פה. ד"ה 'ולפקחי') שואל, מדוע המשנה מתירה לפקח את הגל בשבת מספק שמא יש לכוד תחתיו, ושמא הוא חי. והרי תמיד הולכים אחר הרוב:

"אומר ר"י דהיינו טעמא דאין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב, משום

דכתיב (ויקרא יח) "וחי בהם" ולא שימות בהם, **שלא יוכל לבוא**

בשום ענין לידי מיתת ישראל."

לכאורה, נראה שסברת תוסי' מתאימה רק לשיטת ה'הותרה', ואיך יתרצו את השאלה אותם הסוברים שהיא 'דחוויה'.

אך ניתן לחקור בפשט דברי תוסי', האם התורה ציוותה את השבת כיחידה אחת שלמה, אך היא ציוותה אותה על תנאי שהיא תישמר רק במקום בו אין אפילו ספק פ"נ, וממילא כשיש ספק פ"נ אין ציווי שבת כלל. ואז כשהחולה בא לפנינו אנו אומרים שיש ספק אחד האם הוא אכן במצב של פ"נ, ועל גבי זה יש ספק נוסף האם הוא חייב במצוות שבת או לא. ובמקרה זה הספק הראשון (של פ"נ) מכריע לנהוג כאילו יש פ"נ וממילא הספק השני כלל לא מתעורר. וזה פירוש המושג 'הותרה'.

אך ישנה אפשרות אחרת להסביר, והיא ששבת מורכבת מרבדים רבדים. ברובד העליון יש חיוב סקילה, תחתיו בא חיוב חטאת, תחתיו שבות תחתיו עובדין דחול, וכדומה. וכשהתורה ציוותה את השבת היא ציוותה אותה ברבדים רבדים, וממילא כל פעם שיש ספק פ"נ אנו דנים על רובד אחד בלבד, והוא הרובד הקל. אם אי אפשר לקיים אותו ולשמור על חיי החולה דוחים אותו אך רק אותו, והדיון על הרובד הבא בתור לא מתקיים כלל, אך אם דחיית הרוהד הוא לא מספק את צרכי החולה, ממילא מתעורר הדיון על הרובד הבא, וכן על זו הדרך. זה פירוש המושג 'דחוויה'.

לפי ההסבר הראשון, שבת 'הותרה' מפני שהתורה ציוותה את השבת כולה בתנאי ש"לא יוכל לבוא לידי מיתת ישראל". לפי ההסבר השני שבת 'דחוויה' מפני שעל כל רובד יש לדון מחדש האם זה רלוונטי לומר עליו את התנאי שהתנתה התורה.

לפי הסבר זה ניתן לתרץ גם לפי שיטת ה'דחוויה' את השאלה מדוע אין הולכים אחר רוב, מפני שהתורה חידשה ששבת חל על אותו רובד רק בתנאי ש"לא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל".

אם נכונים דברינו הרי שניתן להביא להם ראיה מדברי ה'צפנת פענח' (הני"ל) שטען בשיטת תוסי' (שבת קלג: ד"ה 'ולועס') שאע"פ ששבת 'דחוויה' יש עדין איסור אלא שהסכנה דוחה אותו בשיטת 'הקל הקל תחילה' (או בלשונינו 'רובד רובד תחילה'). אבל לדעת הרמב"ם השבת נדחית לגמרי ומותר לעשות אף מלאכות שאי עשייתן לא תסכן את חיי החולה, ואע"פ שהיא רק 'דחוויה' וקיימת, אך לגבי החולה היא נדחית כל עוד הוא חולה ויש במלאכה זו משום סיוע לריפוי.⁶

ד. חילוק בין ספק פיקוח נפש לספק רפואה

לכאורה ניתן ליישב את שאלת הפמ"ג בהסברת החידוש שבדברי המג"א. כלל שאין עליו מחלוקת הוא "ספק נפשות להקל". אך גם כשיש ספק, צריך להבין על מה הספק. אם הספק הוא על מצבו של החולה האם הוא במצב פ"נ או לא, זה ענין אחד ובו אנו מקלים ומחללים שבת. אך אם הספק הוא על ידיעותיו של הרופא או על יעילותה של התרופה זה ענין אחר לחלוטין ובו אנו הולכין על פי כללי הכרעת הספיקות הרגילים. וההסבר לכך פשוט. כשהחולה טוען שהוא חולה אנו מתירים לו להתרפא, אך אנו עדין דורשים מהחולה להוכיח שרפואה אותה מבקש יש קשר או סיבה הגיונית לרפואת מחלתו. כללו של דבר, מתירים לחלל שבת כדי לרפא ולא כדי לשחק ברפואות. האם יעלה על דעתנו להתיר לחולה לב [ודאי] לנסוע להנאתו בכבישים בטענה שאולי זה ירפא אותו?!

⁶ עיין במקור שהובא בהערה הבאה את ההסבר בשיטת הרמב"ם על פי ביאור המ"מ.

השו"ע בסימן תריח מדבר על חולה, ועל זה הוא אומר שגם כשהרופא מסופק מאכילים אותו, המג"א בסימן שכח מדבר על תרופה, ועליה הוא דורש מהחולה הוכחה לעילותה, או למצער שיהא זה רופא בעל בקיאות בדרכי הרפואה היודע למתוח את החוט שבין התרופה למחלה.⁷

יסוד הלימוד מ"וחי בהם" [או מכל ששת המקורות הנוספים] הוא שהמצוה נדחית מפני החולי במה ששיך לרפואה ולא בכל דבר אחר שעליו הולכים על פי הרוב. ולא מבעיא עם נאמר ששבת 'דחוי' שיש צורך בהוכחה חזקה כדי לדחותה, אלא אף אם 'הותר' זה הותר רק בריפוי לא בניסויים חסרי פשר.

ניתן להוכיח את סברתינו זו מדברי הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה יד) שפסק: "עושיין מדורה לחיה ואפילו בימות החמה מפני שהצנה קשה לחיה הרבה במקומות הקור, אבל אין עושיין מדורה לחולה להתחמם בה". משיג הראב"ד על האיסור להסיק מדורה לחולה:

"א"א ובפרק יום הכיפורים (יומא פד:) תניא בהדיא מחמין חמין לחולה בשבת בין להשקותו בין להברותו וכו', ואפשר דבחולה שיש בו סכנה היא".

ניתן לשאול א"כ מדוע חילק הרמב"ם בין יולדת לחולה, היה לו לחלק בין חולה שיש בו סכנה לחולה שאין בו סכנה. ואמנם המגיד משנה כותב:

"ואני הייתי סבור לפרש דחיה דוקא תוך שבעה וכמו שכתבתי למעלה. וחולה לדעת רבינו אפילו יש בחולי סכנה **אין בצנה סכנה**, ואפשר בבגדים, ומחממין לו חמין מלתא אחריתא, ואין דומה לעשיית מדורה. אבל אני מבטל דעתי מפני דעתו לפי שאם הוא שיש בו סכנה הא משמע דלכל צרכיו מחללין, ואע"פ שאין במניעת דבר שעושיין לו סכנה".⁸

הנה צריך להבין את דברי המ"מ, במה שונה מדורה מחמין, ולמה חולה בימות הגשמים נחשב גרוע מיוולדת בימות החמה.

ולפי דברינו ניחא, שאמנם מדובר בחולה שיש בו סכנה ובימות הגשמים, אבל החמין לחולה אינם רפואה ודאית בניגוד ליולדת שהחימום הוא רפואתה. כלומר, לא המצב שונה אלא הפתרון למחלה. ואכן אם יוכיח החולה שהחימום הוא הרפואה הידועה למחלתו יותר לו לעשותו בשבת.

כללא דמילתא, בין אם שבת 'הותרה' בין אם 'דחוי', זה רק לענין הצלה ודאית אבל עשיית ניסויים רפואיים בשבת במה שאין כלל ודאות ששייך לריפוי המחלה - אסור לחלוטין, מפני שזה לא נכלל בהיתר של "וחי בהם".

⁷ פרופ' אסא כשר (בהרצאתו בפני קורס 'אפק' של המכללה לפיקוד ומטה, בכ"ט תשרי תשס"ח) עמד על מותר המקצוען מן החובב בחמשה פרמטרים, ואלו הן: (1) ידע שיטתי. (2) ארגון כלים. (3) עדכון מתמיד. (4) הבנה לוקאלית. (5) כללי אתיקה.

לעניינינו חשוב פרמטר מס' 4 'הבנה לוקאלית'. הרופא המומחה יודע להסביר את הקשר הסיבתי/הגיוני בין הניסוי שהוא עורך אל התוצאה שהוא מבקש להשיג, הרופא שאינו מומחה משחק בפיס.

⁸ בטעם דברי המ"מ ובסיבת הרחבת ההיתר לעשיית כל צרכי החולה גם אותם שאין בהם סיוע ישיר למחלתו, עיין במאמרו של הרב משה מרדכי פרבשטיין בבטאון 'אסיא' (גליון ט עמוד 164 ואילך ובעיקר בפסקא יא ובתקציר שבסוף המאמר).

ע"פ הסבר זה ניתן ליישב את דברי רש"י (יומא פג. ד"ה 'אין מאכילין') שאומר על דברי המשנה: "מי שנשכו כלב שוטה - אין מאכילין אותו מחצר כבד שלו, ורבי מתיא בן חרש מתיר".

"אין מאכילין מחצר כבד שלו - ואף על פי שנוהגין הרופאים ברפואה זו, אינה רפואה גמורה להתיר לו איסור בהמה טמאה על כך. ורבי מתיא בן חרש מתיר - קסבר רפואה גמורה היא".

ולכאורה קשה מה סברת ת"ק, הרי מדובר ברפואה שניתנת ע"י הרופאים, והאם [לדעת רש"י] נחלקו ת"ק ור' מתיא בן חרש האם יש לשמוע לרופא, וא"כ עקרת את כל דין פ"י בשבת. או שמא נחלקו בשאלה רפואית מובהקת, מהי יעילותה של תרופה זו.

אלא ודאי שלא נחלקו ביסודות אלו, אך כאן מדובר בתרופה מסוג מסויים, הרופאים אכן נותנים אותה אך אינם עושים זאת בגלל ידיעותיהם בחכמת הרפואה, אלא בגלל שהם מרימים ידים מחוסר הימצאות תרופה ידועה וכדי שלא להזניח את החולה לגמרי הם מוכנים לנסות עליו תרופה שאין להם שום מושג איך והאם היא בכלל פועלת, וכל שיש להם הוא שמועות שכך נוהגים לעשות.

לגבי רפואה מסוג שכזה אומר ת"ק שהיא לא דוחה איסורים. ואילו ר' מתיא בן חרש מוכן להתיר אותה בגלל **שהרופאים** הם שנותנים אותה, וזה מעניק לה סמכותיות מינימלית אבל אם היה מדובר באדם רגיל שאינו מומחה גם הוא היה אוסר.⁹

⁹ יסוד דומה מצאתי בדברי ה'חתם סופר' (שו"ת חלק ב' יו"ד סימן קנח) העוסק בשאלת נאמנות רופא נכרי לגבי אשה שראתה דם ג"פ מחמת תשמיש, וז"ל: "יקרת מכתבו הגיעני יום ה' העבר וביום ש"ק עיינתי בו והנני להשיב בקיצור כי למהר המצוה עדיף נידון אשה אחר לידתה וימי טהרה ראתה ג"פ מ"ית והרגישה כאב וצער בתשמיש ואח"כ עסקה ברפואות אצל הרופאים מומחים אשר לא מבני ישראל המה ואמרו הרופאים שהרפואות מספיקים לרפאות מחולי זה וכבוד פרי"מ שלח הרעצעפטין לכאן להראות לרופא יהודי מומחה כדי שיהיה עדות יהודי בדבר זה ודעתו הרמה לנסות ג"כ בבדיקה במכחול בלא שפופרת שהמציא גאון א' בפני הגאון אמונת שמואל בתשו' סי' נ"ז והובא במנחת יעקב סי' קפ"ז סק"ח ופרי"מ הגאון מחו' נ"י צלל במים אדירים שלדעתו הרמה על כל א' בפ"ע אין לסמוך רק בצירף שניהם ומענותותו רוצה הוא לשמוע דעתי והסכמתי בענין זה.

לא עברתי על מצוותו גם כי הזמן מאוד יקר ורבות סבבני במילי דפסחא ופרקי דכלה כמובן מ"מ אעבור פרשתא דא ואתני וה' יורני נפלאו' מתורתו. ואומר לסמוך על הרופאים יש לי כמה מגומי על הפרטים הנולדים בענין זה ועל הכלל כלו מיד בקראי אגרתו אמרתי איך ישפוט הרופא יהודי על רעצעפטין אם אין גוף החולי לפניו כי אולי לגוף הזה לא יועילו רפואות האלו ועל הכלל אמרו חז"ל ס"פ המפלת איכא גופא דלא מקבל סמא ואם באנו לסמוך על הרופא צריכים להאמין לו שגוף זה מקבל סם זה לפי מזוגו וא"כ צריך שיראה רופא יהודי הנאמן את הגוף לפניו והאחרונים שכלו את ידיהם וכתבו שאם הרופא כבר ריפא פ"א תסמוך עליו וקשה רופא ל"ל תקח היא הסממני' בלי ידיעת הרופא אע"כ צריך שישפוט הרופא על הגוף הזה אח"כ הראתי הרעצפטין למומחה א' יהודי ולא גליתי לו עניינה' והוא אמר לי ששני הרעצעפטין הם להחזיק חולשת האברים והעורקים הנקראים 'נערפין' והם דברים פשוטים אין בהם חידוש שוב גליתי לו שהמה נתנו לתרופת רואה מחמת תשמיש וע"ז השיב דבר זה יש לו ג' סיבות (גם בלעדו ידעתי זה) וסיבה א' הוא חולשת העורקים שבמקור ולזאת הסיבה ניתנו הרפואות האלו אבל אינה בדוקה וחלילה לסמוך ע"ז לענין איסורא אלו דברי רופא היהודי. והנה הוליד לנו ב' מבוכות א' מי יעיד לנו שאשה זו איננה חולה בסבה אחרת שאין הרפואות האלו מועילים לה ואני דחיתי להרופא בקש ואמרתי לו מסתמא הרופאים שנתנו לה הרעצעפטין בחנו הדבר היטב ומצאו סיבת דם זה אבל לדינא אנחנו לא נסמוך אלא על היהודי ויש כאן מבוכה א' שנית שהיהודי אמר שאין לסמוך על זאת הרפואה א"כ אפי' יהי' גוי נאמן כמו בעדות אשה מ"מ כיון שעד כשר מכחיש אותו הו"ל כתרי ותרי ונפלינן ברבוותא כידוע...

ובעצם הסבר זה מצוי ממש בדברי השו"ע הרב (הובאו לעיל הערה 4) שמצריך "רפואה שהיא ידוע" לכל או ע"פ מומחה" ומאידך מתיר להשתמש ברפואה ידועה "אף שאין ידוע אם זה יתרפא בה אם לא". כלומר, תרופה ששייכותה למחלה זו ברורה אף שאין ודאות

ועל הכלל בהאמנת הרופאים הטור (יו"ד סימן קפז) הביא שבעה"ת מגמגם בדבר וצ"ל שאינו דומה לפיקוח נפש בשבת ויה"כ דדי לנו אם דיבורו עושה ספק פ"נ אבל הכא צריכי ברור גמור וצ"ל נמי דלא דמי לשאר איסורים דע"א נאמן בא"י דאורייתא אע"ג דהכא אתחזק וסת בשעת תשמיש והו"ל אתחזק א"י ואין בידו מ"מ לא הו"ל להחמיר כיון דוסתות דרבנן וי"ל לא מבעי"י אי מיירי בסתם שהרופא נתן לה עסקי רפואות והבטיחו על הבנתו בעיניו חכמתו שיועילו לה הדמיון כוזב וטועה ואין זה ענין לע"א נאמן בא"י המעיד מה שעינו ראו ולא זר ואפי"ן אם אומר שכבר ריפא ע"י רפואות זו פ"א אפשר שאין להאמינו דעביד לאחזוקי אומנתו...

והב"ח כ' על דברי התרומות שאפשר שאם ריפא כבר אשה א' אחר שראתה ב"פ סמכין על הרופא גם באשה זו ויעיין בהגה' מיימוני שבב"י ע"כ דברי הב"ח (ומחו' הגאון נ"י שפט שהב"ח החליט כהתרומות וליתא אלא שכ"כ לפי דבריו) ודבריו מאוד תמוהים שאפי"ן ראינו וידענו שריפא א' שראתה ב"פ מה ראי' דאתמחי גברא וסמא הלא האשה ההיא התרנו לבעלה בלא רופא כלל משום שהיינו תולים במקרה כל זמן שלא אתחזקה שוב מצאתי שגם בחוות דעת הרגיש בזה ויש לקיים דבריו של הב"ח בריפא גוי' שראת' ג"פ כי הרופא אמר שיש בכאן גוי' א' שעוסקות ברפואות בענין זה ממש מכל מקום אפשר דלא דיינינן מינייהו לדין כמבואר בשבת פ' ר"ע ובגדה וא"י ישראלית ואחר פעם שניה בבעל שלישי דנהי דלענין וסתות דרבנן דלענין שלא לעגנה נותנים לה עוד בעילה ג' מ"מ להאמין הרופא אפשר יש לסמוך וכולי האי ואולי אבל אחר ביאה שני' של בעל א' מה זו סמיכה...

כל זה להתרומות אמנם בתשו' מיימוני להלכות א"י ביאה סי' ג' מייתי תשו' רצב"א (ובב"י נדפסה ע"ש הגה' מיימוני וליתא שם וגם נדפסה בחסרון) דעתו נוטה לסמוך על הרופא מירושלמי פ' במה אשה נאמן הרופא לומר קמיע זו מומחה ורפאתי ושניתי ושלשתי ואעפ"י שיש לדחות דהתם מיירי שידענו שריפא כבר פעם אחד אלא שאין אנו יודעים בשלוש מ"מ דעתי נוטה להתיר ע"ש. פ"י דבריו דהא אין ללמוד מהתם דבעי תלתא זימני מתרי טעמא חדא דהתם אינה אלא קמיע סגוליית שאין השכל גוזר על הרפואה אם כן כל דלא אתחזק תלין במקרה ועוד דהתם אפי"ן לו יהיה שיתרפא חולי זה על ידי קמיע מ"מ לענין משא בשבת לא מיקרי תכשיט לחולה אא"כ דעתו סומכת עליו בודאי ושיעורא דרבנן דלא סמכה דעתי דחולה להיות לו כתכשיט אא"כ ריפאתה ג"פ משא"כ הכא ברפואה שהשכל גוזר עליו עפ"י טבע אלא דחיישינן לטעות הדמיון כיון שניסה פ"א ועלתה בידו אין חכם כבעל נסיון לכן פשיטא ליה דבפ"א סגי אלא הספק אם נאמן לו כך אם כי לא ראינו כן בעיינו ומטעם שכתבתי לעיל דלא דמי לשאר ע"א דעביד לאחזוקי אומנת' ולומר שהוא מומחה ואפי"ן ת"ח שאמר שמועה ובא בשעת מעשה אין שומעים לו ולזה פשיט לי' מירושלמי דמהימן הרופא דהקמיע מומחה ג"פ וחזר ודחה דהתם מיירי שריפא בפנינו פ"א עכ"פ שוב מאמינים לו על השילוש משא"כ הכא שלא ראינו כלל אולי לא יאומן שריפא פעם א' וע"ז כתב שדעתו נוטה להקל.

הנה כל מעיין בצדק יראה וישכיל כי גם הריצב"א לא התיר אלא באומר שריפא פ"א אבל אם לא ניסה עדיין לא שמענו ומינה דבעה"ת אפי"ן באומר שריפא לא מהמנין ליה ודברי הריצב"א הללו צלע"ג איך יהיה בנמצא שריפא כבר פ"א אי באשה בבעלה הראשון הרי לא אתחזק רפואתו לכל האצבעות וכמ"ש לעיל ואי אתחזק בג' נשים ובג' בעלים א"כ הרי ג"פ כמו בהירושלמי וצ"ע...

ומכ"ש אם ע"י בדיקה זו שבמכחול עב לא תרגיש בו כאב וצער הרי ראי' ברורה לרפואת הרופא' שהרי המכחול פועל בגופה התפעלת התשמיש ואם לא הרגישה כאב וצער הרי שנתרפאות מכל הנ"ל אם דעתו הרמה מסכמת למטינא שיבא מכשורא לסמוך אבדיקת אמונת שמואל ז"ל וה' יורנו נפלאות מתורתו ויברך אותו ואת ביתו כאות נפשו היפה ונפש א"י מחותנו דש"ת - פ"ב נגהי ליום ז' ז"ך איש תקע"ד לפ"ק. משה"ק סופר מפפ"דמ"י.

שאכן תרפא בפועל (והרי בעולם הרפואה לעולם אין בטחון מוחלט שהניתוח יצליח והחולה יתרפא...).

ה. עד רדתה

עד כה דנו רק מצד 'פיקוח נפש', אך למלחמה יש דין נוסף והוא נלמד מהפסוק "עד רדתה" שמופיע בפרשת 'מצור מלחמה'

"רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אתו תשחית וכתר, ובנית מצור על העיר אשר הוא עשה עמך מלחמה עד רדתה".

הגמ' (שבת יט.) אומרת:

"תנו רבנן: אין צריך על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו אין מפסיקין. וכן היה שמאי אומר: עד רדתה - אפילו בשבת".

בשאלת יתירות ההיתר של 'עד רדתה' על פני ההיתר מצד 'פיקוח נפש' כבר נשתברו כמה קולמוסי¹⁰, לענייננו נביא את דברי הריב"ש (שו"ת סימן קא) שכותב:

"ומחללין את השבת לכל צרכי המצור ואפילו שלא מפני הסכנה".

ודברי השפת אמת (שבת שם):

"ונראה דוודאי לא מיירי בדאיכא סכנה דא"כ למה לי קרא, וע"כ צ"ל דמיירי היכי שידינו תקיפה אלא שע"י ההפסק בשבת יתבטל הכיבוש, ואתי קרא לומר דהכיבוש דוחה שבת".

אך הנה הבבלי הביא את הלימו' מיעד רדתה' כלפי ההיתר להילחם בשבת כשהתחילו שלשה ימים לפניו, ודין זה נאמר גם ב'מלחמת הרשות' כפי שכתוב בתוספתא (עירובין פרק ג הלכה ז):

"מחנה היוצאה למלחמת הרשות, אין צריך על עיר של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו אפי' בשבת אין מפסיקין.

וכך היה שמיי הזקן דורש עד רדתה ואפי' בשבת".

ואכן ה'דרישה' (או"ח סימן רמט) מדגיש זאת:

"ונראה דמ"ש "ואם התחילו", אינו מיירי שהתחילו באיסור תוך ג', אלא ר"ל דמאחר שהתחילו בהיתר שוב א"צ לפסוק כשיגיע שבת, דפסוק "עד רדתה" מיירי שצרו עליה כבר ג' ימים".

כך פוסק הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה כה):

"צריך על עיירות הגוים שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה ואע"פ שהיא מלחמת הרשות, מפי השמועה למדו "עד רדתה ואפילו בשבת". ואין צריך לומר במלחמת מצוה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת".

וגם הטור (שם רמט):

"אין צריך במלחמת הרשות על עיירות של עכו"ם אא"כ התחילו ג"י קודם השבת, ואם התחילו אין מפסיקין. אבל במלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת".

¹⁰ ראה הרב שלמה גורן 'משיב מלחמה' (סימן ב ובכמה תשובות נוספות), ויבלח"א הרב אברהם אבידן 'שבת ומועד בצה"ל' (עמודים א-יט), הרב אליעזר שנוולד 'ספר הראלי' (עמודים 164-180) הרב נחום רבינוביץ 'מלומדי מלחמה' (תשובה לו) ועוד.

לכאורה אין הבדל בין דעת הרמב"ם לטור. אבל היכנסת הגדולה (שם) טוען שמהרמב"ם משמע כ'דרישה' שהתחילו בהיתר, ואילו הטור סובר שבכל מקרה שהתחילו, גם אם עשו זאת באיסור - אין מפסיקין. ובעצם זה תלוי בהסבר דברי התוספתא "ואם התחילו אפילו בשבת אין מפסיקין" האם לשים את הפסיק אחרי "התחילו" או אחרי "בשבת". את מקור החידוש בדברי הריב"ש (ובעצם גם ברמב"ם) מסביר הרב שנוולד (ראה לעיל הערה 9) שלא מדובר בפ"נ אלא בביטול המשימה, ואילו הרב אבידן (שם) מסביר שמדובר במצור ולא במלחמה, וממילא אין זה מדין פ"נ אלא דין מיוחד למלחמה.

אך הנה הירושלמי (שבת פרק א הלכה ח) מביא מקור נוסף להיתר מלחמה בשבת: "אין מקיפין על עיר של גוים פחות משלשה ימים קודם לשבת, הדא דתימר במלחמת הרשות אבל במלחמת חובה אפילו בשבת. שכן מצינו שלא נכבשה אלא בשבת, דכתיב כה תעשה ששת ימים, וכתוב וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים, וכתוב עד רדתה - אפילו בשבת".

צריך להבין מה פשר הלימוד ממלחמת יריחו, ומה התוספת בו על פני הלימוד מ"עד רדתה".

היכנסת הגדולה (שם) מתרץ שהירושלמי לומד ממלחמת יריחו שבמלחמת מצוה אין צורך להקדים ג' ימים, שהרי מלחמת יריחו עצמה החלה בשבת (לדעתו, הקפת העיר בששת הימים אינה נחשבת למלחמה אלא למצור, ותחילת המלחמה היא בנפילת החומות בסיום ההקפות של היום השביעי), וזאת בניגוד ל"עד רדתה" שממנו למדים שמלחמת רשות בשבת מותרת רק כשהתחילו שלשה ימים לפנייה.

גם הרמב"ם הביא את המקור של מלחמת יריחו, אך הוא מביא אותו ביחס להמשך המלחמה בשבת ולא ביחס לזמן ההתחלה, ומשמע שיש מכאן ראייה ליכנסת הגדולה שהרמב"ם סובר כ'דרישה', וצריך לימוד כפול שבין במלחמת רשות ובין במלחמת מצוה מותר להמשיך בשבת רק כשהתחילו ג' ימים לפנייה.

ה'ציץ אליעזר' (חלק ג' סימן ט פרק ב, וביהלכות מדינה' חלק ב' שער י פרק א) טוען שהמקור ממלחמת יריחו כשהוא לבדו - אינו מספיק, מפני שניתן היה לומר שמדובר בהוראת שעה לכיבוש הארץ, ולכן צריך גם את 'עד רדתה'. אך עדין עיקר הלימוד הוא ממלחמת יריחו ו"עד רדתה" הוא גילוי על היות הלימוד ממלחמת יריחו תמידי.

הרב אבידן (ראה לעיל הערה 9) טוען שאע"פ שעיקרו של ההיתר להילחם הוא מצד פ"נ, הרי ש"עד רדתה" מרחיב את גבולות ההיתר גם לדברים שאינם מצילים מפיקוח נפש באופן ישיר אלא רק מסייעים למאמץ המלחמתי, כגון שמירת עירנותם של החיילים בשעת השמירה. את זה הוא מוכיח מדברי השפת אמת' "דמירי היכי שדינו תקיפה", ואם בכל זאת צריך להפסיק - כשהתחילו באיסור, ודאי שאין כאן מצב של פ"נ אלא היתר מיוחד.

הרב רבינוביץ' (שם) לומד מ"עד רדתה" להיתר אף שאין עדיין מצב של פ"נ (ואולי אף לא יהיה אם האוייב יברח) בכל זאת מצב הסכנה הכללי הופך את זה למלחמת מצוה ומותר אז מדין 'עד רדתה', מה שאין כן בדין פ"נ שמתיר רק כשהמצב כעת הוא בגדר של פ"נ.¹¹ הרב שנוולד (שם) טוען שההיתר של 'עד רדתה' רחב יותר מאשר של פ"נ בגלל מטרות המלחמה (כיבוש הארץ).¹²

¹¹ לגבי היתר המלחמה על 'עסקי תבן וקש' נדון בפרק הבא.

על כל פנים, מוסכם על הכל שדין 'עד רדתה' רחב יותר מאשר דין 'פיקוח נפש', וצריך להבין האם מלחמה אזרחית בעורף נידונית כפ"נ רגיל, או כמלחמה לכל דבר ונלמדת מדין 'עד רדתה'.¹³

ו. מלחמה על 'עסקי תבן וקש'

לא רק אם נלמד את היתר המלחמה מ'עד רדתה', אלא אף אם נלמד אותו מדין פ"נ, לעיתים אין מדובר בהיתר לצורך הצלת נפשות מיידית בלבד, אלא במשהו הרבה יותר רחב, וכך אומרת הגמ' (עירובין מה):

"אמר רב יהודה אמר רב: נכרים שצרו על עיירות ישראל אין יוצאין עליהם בכלי זיינן ואין מחללין עליהן את השבת. תניא נמי הכי, נכרים שצרו וכו' במה דברים אמורים כשבאו על עסקי ממון, אבל באו על עסקי נפשות יוצאין עליהן בכלי זיינן ומחללין עליהן את השבת, **ובעיר הסמוכה לספר אפילו לא באו על עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיינן ומחללין עליהן את השבת.** אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיא, ותרגומא נהרדעא. דרש רבי דוסתאי דמן בירי: מאי דכתיב (שמואל א כג) ויגידו לדוד לאמר הנה פלשתים נלחמים בקעילה והמה שוטים את הגרנות? תנא, קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש, דכתיב והמה שוטים את הגרנות וכתוב (שמואל א כג) ושאל דוד בה' לאמר האלך והכיתי בפלשתים האלה ויאמר ה' אל דוד לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה, מאי קמבעיא ליה? אילימא אי שרי אי אסור הרי בית דינו של שמואל הרמתי קיים, אלא אי מצלח אי לא מצלח. דיקא נמי דכתיב לך והכית בפלשתים והושעת את קעילה, שמע מינה".

דין זה נפסק ברמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה כג):

"גויים שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסקי ממון - אין מחללין עליהן את השבת, ואין עושין עימהן מלחמה; ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש, יוצאין עליהן בכלי זין, ומחללין עליהן את השבת. ובכל מקום, אם באו על עסקי נפשות, או שערכו מלחמה, או שצרו סתם - יוצאין עליהן בכלי זין, ומחללין עליהן את השבת".

ובשו"ע (או"ח סימן שכט סעיף ו):

"עכו"ם שצרו על עיירות ישראל, אם באו על עסק ממון אין מחללין עליהם את השבת, באו על עסקי נפשות ואפי' סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת".

¹² עיי"ש (עמוד 172) בהוכחתו מהיתר אמירה לעכו"ם לכתוב שטר קנין בשבת, שנלמד אף הוא ממלחמת יריחו ומ'עד רדתה'.

¹³ בענין זה, ראה במאמרו של הרב חנניה שפרן (בגליון זה עמוד 139) שם הרחיב להסביר את יחודו של היתר 'עד רדתה', וגם במקורות שהוא מפנה אליהם.

והרמ"א מוסיף עוד :

"וואפילו לא באו עדין אלא רוצים לבוא (אור זרוע)".

מסביר זאת המשנ"ב (שם ס"ק טו) :

"ר"ל כשהקול יוצא שרוצים לבוא אע"פ שלא באו עדיין מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר כדי שלא יבואו, **זאין מדקדין בפיקוח נפש**".

שואל תוסי' (שם ד"ה 'אי מצלח') מנין שמעשה קעילה היה בשבת :

"ווא"ת א"כ היכא דריש ר' דוסתאי דמחללין עליו השבת, דלמא חול היה?... ויש לומר דמוכחא מילתא מדקאמר נלחמים בקעילה דקרי ליה מלחמה ומסר דוד נפשיה עליה אע"פ שלא באו אלא על עסקי תבן וקש, שמע מינה דמחללין עליה נמי את השבת".

כלומר, עצם ההיתר להסתכן על עסקי תבן וקש אינו אלא משום שמדובר במלחמה, ואם כך יש להחיל עליו את כל דיני המלחמה, כולל ההיתר להילחם בשבת.

יסוד זה מדויק אף מדברי רש"י (ד"ה 'יהם לא באו') :

"ואף על פי כן מסר דוד עצמו להציל".

חידוש זה תמוה דא"כ בכל מקום שמותר לאדם להסתכן כדי להציל את חבריו יחשב הדבר כמלחמה ומותר יהיה אף לחלל שבת עליו, וצ"ע.

לענייננו, האם ניתן להסיק מדברי המשנ"ב שאין לדקדק בפ"י ומותר להתכונן מראש לכל אסון רק על סמך שמועה שהיא עומדת להתרחש? ברור שלא. ההיתר כאן מסוייג אך ורק לעיר הסמוכה לספר'. רש"י (ד"ה 'לספר') מסביר את אופי ההיתר בכך :

"עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול האומות, יוצאין עליהם שמא ילכדוהו **ומשם תהא נוחה ליכבש לפניהם**".

מתוס' משמע שישוד ההיתר נעוץ בהגדרת המצב כמלחמה, ולמלחמה יש דינים שונים מאשר בפ"י רגיל.

המאירי (ד"ה 'והלכתא') סובר שעסקי התבן וקש הוא רק בתחילת המלחמה, אבל סביר שהיא תתפשט גם לעסקי נפשות "דמתוך שצרתם קרובה יבואו מממון הקל לעסקי נפשות". סברא זו דומה לסברת היתר הריגת בא במחתרת, או אולי אף לעונשו של בן סורר ומורה שנדון על שום סופו.

הריטב"א (ד"ה 'תנא קעילה') משווה לחלוטין בין עסקי ממון לעסקי נפשות כשמדובר בעיר הסמוכה לספר :

"ומינה דכל שהיא סמוכה לספר, עסקי ממון כעסקי נפשות דמי".

וזאת בהמשך לפירושו של רש"י שמייחד את העובדה שמדובר בעיר הסמוכה לספר :

"ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם".

יש מי שרגיל לציין אל סעיף זה בשו"ע כשהנדון הוא נתינת שטחי ארץ ישראל לאומה זרה, אך דומני שפירושו אינו מוכרח, שהרי הגמרא מביא במפורש דוגמה לכך מעיר שאינה בארץ ישראל :

"אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן : ובבל כעיר הסמוכה לספר

דמיא, ותרגומא - נהרדעא".

א"כ מה באמת בסיסו של היתר זה ומדוע לא נאמר לתושבי העיר שעליהם להימלט על נפשם ככל אדם שרכושו בסכנה?

נראה להסביר בדעת רש"י שאינו דומה אדם פרטי שנדרש להקריב את כל ממונו עבור שמירת שבת לישוב שלם שאין לו לאן לברוח, שהרי נפילת הספר תביא להיות עיר אחרת ספר וכשהיא תיפול יתרחק הספר וכך עד נפילת הישוב כולו, ומה יהיה אז? וכך משמע גם מהמאירי וגם מהריטב"א שנצחון האוייב בעסקי הממון יביאוהו לעסקי נפשות ומשם הלאה, ואז מסתבר שמראש לא עמד הספר הראשוני בפני עצמו אלא היה קו הגנה לישוב כולו, ומשום כך מראש דינו שונה.^{14 15} וכך מסביר זאת המשנ"ב (סימן שכט ס"ק יד):

"עיר שמבדלת בין גבול ישראל דרים בה לגבול העו"ג, וחיישינן שאם ילכדוה משם תהא הארץ נוחה ליכבש לפניהם".

אבל אם ברור שבאו על עסקי ממון בלבד ולא יהרגו נפשות (וגם לא ימשיכו לעיר הבאה?), אין היתר לחלל שבת:

"דבשביל הפסד ממון לא הותר איסור שבת".

הרב שלמה גורן ('תרומת הגורן' א סימן עח) טוען שבגמרא כתוב במפורש 'סיפר' אינו מקום פיזי אלא מצב. בתשובה הנ"ל שנשלחה למענה שאלתו של הרב שלמה אבינר בדבר חילול שבת בכדי לתפוס רועים שגונבים מרעה בשבת, אומר הרב גורן כך:

"מכיון שהמדובר בגונבי מרעה ערבים העוינים את ישראל, ואין אפשרות לשמור על שדות המרעה בשבתות, עלול לפגוע קשות בקיום ענף הצאן ועדרי הבקר במשקים. יש לדון כל משק יהודי בארץ לענין זה כישוב ספר. כפי שמוכח מסוגיית הגמ' בעירובין עצמה, שאז אפילו אם לא באו הגויים אלא לגנוב מהם תבן וקש, יוצאין עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת. כי הרי אמרו שם במס' עירובין (מה). וכן במס' ב"ק (פג.): "אמר רב יוסף בר מניומי אמר ר"נ, ובבל כעיר הסמוכה לספר דמיר, ותרגומא נהרדעא". ופירש"י בעירובין: "נהרדעא - שהיתה סמוכה לנכרים מצד אחד ולעיריות שיושבין בהן בני גולה מצד שני". ובמס' ב"ק פירש"י (שם ד"ה 'בבל'): "בבל שם המדינה, ועיר אחת שבה נקראת נהרדעא, ואותה העיר סמוכה לספר. ואשמועינן ר"נ דהואיל ויש בבבל ישוב קבוע וישראל הרבה, מותר לגדל כלבים בעיר הסמוכה לספר כאילו היא מאי"י". ולפי"ז אין חידושו של ר"נ אלא שגם בבל שהיא עיר יהודית שסמוכה לישוב של גוים, דינה כעיר הסמוכה לספר באי"י.

והנה נהרדעא היתה המרכז היהודי הגדול ביותר בבבל, והיו בה לדעת רש"י וסיעתו לפחות שישים ריבוא יהודים, כי היה שם רשות הרבים מן התורה, כמבואר במס' עירובין (ו). ובכל זאת מכיון שסמוך לה מצד אחד ישבו גויים, היה לה דין של עיר היושבת על הספר. משמע, שבכל הנוגע להלכה זו של נכרים שצרו על עירות

¹⁴ כעין זה אמרה הגמ' (סוטה מד:) טעם בדין המתיר לשוטר לקפח את שוקיו של הנס משדה המערכה "שתחילת נפילה - ניסה".

¹⁵ הרב שלמה רוזנפלד (צהר גליון טו עמוד 129) מביא ראיה מדברי הגר"א על דין השו"ע (חו"מ סימן תפט סעיף ב) "אסור לגדל כלב רע אלא א"כ הוא אסור בשלשלאות של ברזל וקשור בהם. ובעיר הסמוכה לספר מותר לגדלו, וקושרו ביום ומתירו בלילה. הגה: וי"א דהשתא שאנו שרוין בין העכו"ם ואומות - בכל ענין שרי, ופוק חזי מאי עמא דבר (הנהות אלפסי החדשים)". מסביר הגר"א: "דדמי לספר". משמע שספר אינו מקום פיזי אלא הגדרה.

ישראל וכו', אין הכוונה לספר שהוא גבול המדינה ממש, אלא כל ישוב בארץ עצמה שבסמוך לו ישנו ישוב לא יהודי העוין ליהודים, דינו של הישוב היהודי כסמוך לספר.

יתר על כן גם קעילה שדונה כיושבת על הספר, כפי שהברייתא בעירובין (מה). הנ"ל קובעת: "תנא קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והם לא באו אלא על עסקי תבן וקש, דכתיב והמה שוסים את הגרנות (שמואל א כג א) וכו'. גם היא לא היתה מבחינה גאוגרפית על גבול א"י ממש וקרובה היתה לעדולם וסמוכה לחברון, ואע"פ כן נדונה בימי דוד כעיר הסמוכה לספר, משום שהפלישתים ישבו בגת ובסביבתה. נמצינו למדים שעיריה הסמוכה לספר, אין הכוונה היושבת על גבול המדינה, בסמוך למדינה זרה, אלא כל שבסמוך לישוב היהודי שוכנת אוכלוסיה לא יהודית עוינת, נדון הישוב היהודי כיושב על הספר, שהרי נהרדעא לא ישבה על גבול של מדינה שונה ממנה, כי גם היא השתייכה לבבל כמו חברותיה, ואע"פ כן נידון הישוב היהודי הגדול שבה כיושב על הספר".

בהמשך דבריו מסייג הרב גורן את ההיתר רק לאחר פרוץ הסכסוך בין הרועים, ונראה משום שהוא מבין שהרכבת דברי המשנ"ב על דברי תוס' והפיכת כל 'סכסוך' ל'מלחמה' שמותר לצאת לקראתה על סמך 'שמועה', היא הרחבה מופרזת, וצריך לכל הפחות שיהיה בסיס עובדתי לסכנה.¹⁶

במקרה דן מדובר בישובים שנמצאים עמוק בלב ליבה של ארץ ישראל (הגליל העליון התחתון ואיזור חיפה), קשה מאוד לדון אותם כאיזור ספר בגלל סמיכותם לישובי הערבים שבגליל (שנמצא בהם קומץ שתמך ולכאורה אף עודד את מעשי האוייב), גם לא ניתן לדונם כאיזור ספר בגלל קרבתם אל שדה הקרב, שהרי הם די מרוחקים ממנו, וכל שנוותר לנו לדון הוא האם עובדת מנוסתם של התושבים מאימת האש נחשבת כמי שמנחילה נצחון לאוייב, נצחון שממנו הוא ישאף להבריא תושבים בישובים מרוחקים יותר וכך עד סוף כל הישוב כולו.¹⁷ והרי כבר הקדמנו בפתיחת מאמרינו שהנצחון במלחמה הוא בעיקר תודעתי, יתר על כן, טבעה של מלחמה עתידית שהיא נפתחת באותו מקום בה הסתיימה המלחמה הקודמת (היל"ת), וכיסוד דברי חז"ל על עמלק שנאשם בהיותו זה שקירר את האמבטיה הרותחת, דהיינו הוכיח לכולם שסף ההתגרות נמצא במקום הרבה יותר גבוה וההגעה אליו אינה "נוראה כמו שחושבים".

א"כ, עצם הפעילות על מנת לעודד את השארות האזרחים בבתיהם למרות אש המלחמה נחשבת לכאורה כפעילות במסגרת המלחמה בישובי הספר, ולכל הפחות כמלחמה על עסקי תבן וקש.

¹⁶ הרב א.י. וולדינברג ('הלכות מדינה חלק ב שער י פרק א) לומד מכאן להתיר את פעילות המשטרה בשבת על עסקי ממון (תפיסת גנבים) אך גם הוא מסייג זאת: "...אזי יהיה עלינו לפסוק לפי הענין ולפי תנאי הזמן והמקום ובכללות, אם רק יש ספק שמתוך שלא יוכלו לעמוד על ממונם יהרגום, אזי מותר לחלל עליהם את השבת בכדי למהר ולבוא להצלה".

¹⁷ כפי שאכן ארע, וזכורים לכולנו איומיו של נסראללה לפגוע באזורים שנמצאים מדרום לחיפה, איומים שמומשו לצערינו במהלך המלחמה.

סיכום

- א. ראינו לעיל שההיתר לחלל שבת במלחמה (אף במלחמת הרשות!) רחב יותר מאשר בפיקוח נפש. כמו"כ ראינו שההיתר בשעת מלחמה אינו מוגבל לפיקוח נפש מידי אלא תקף גם בהגנה על 'עסקי תבן וקשי' שעלולים להביא לפיקוח נפש או להחרבת הישוב כולו.
- ב. הסברנו ש'ספרי' אינו מקום פיזי אלא כל נקודת תורפה שבנפילתה לידי האוייב היא תשמש בידו כנקודת מוצא להתקפה נוספת שתביא לנפילת הישוב הבא, וכן הלאה.
- ג. בתחילת דברינו הצבנו הנחה, בדבר היות המאמץ האזרחי **בשעת מלחמה** (!) מחובר בקשר בל ינתק עם המאמץ הצבאי.
- ד. אם כנים דברינו, הרי שפעילות שמשרתת את המאמץ האזרחי להמשכת חיי השגרה והשהיה בישוב **תחת מטר אש אוייב המבקש ומצהיר על רצונו לגרש את הישוב מהשטח המופגז**, נחשבת לפעילות מלחמתית, בתנאי שאכן ידוע שיש לאותה פעילות יכולת השפעה על התודעה של כוחותינו ושל האוייב, שהוא המרכיב העיקרי של הניצחון במלחמה.
- ה. אמנם היתר זה יסוייג אך ורק לפעילות שברור למומחים שהיא משפיעה על הניצחון, שהרי הסברנו בתחילת דברינו שאף בחולה שיש בו סכנה אין להתיר עריכת ניסויים רפואיים לאדם מן השורה, אלא רק לרופא מומחה או בתרופה בדוקה, שיש במקרים אלו כדי לקשר בקשר ברור בין הרפואה למחלה. לא כל פעילות הסברתית או חלוקת מזון לאזרחים נחשבות לתרופה בדוקה שיש חשש לפגיעה ביעילותה באם תידחה למוצאי שבת.
- ו. קשה עד כמעט בלתי אפשרי להרחיב היתר זה לפעילות נגד טרור המתבצעת בימי שגרה, לא מפני שאין זו מלחמה, אלא מפני שבסוג מאבק שכזה אין הניצחון מורכב מפעילות או רצף פעילויות בודדות, אלא מרצף ארוך טמתמשך של פעילויות, וככזו יש להגדיר בהם את המושגים 'ספי' ו'מלחמה' ביחס להיתר של 'עד רדתה' וזה חורג מתחומו של מאמר זה.
- ז. למרות זאת, אי אפשר שלא להעלות על נס את עובדת האחזותם - המופלאה בעיני- של תושבי העיר 'שדרות' בעירם במשך שנים ארוכות בהם הם נמצאים יום ולילה תחת אש. כך גם עמידתם של תושבי הישובים ביו"ש (ותושבי גוש קטיף וצפון הרצועה תובב"א). מעשה אזרחי אמיץ אשר גורם בהוויתו לכשלון מלחמתו של האוייב, ומולו את עובדת עזיבתם של תושבי צפון הארץ (ומרכזיה במלחמת המפרץ הראשונה), גם אם אין לנו זכות טענה אליהם, הרי שעובדה זו היא שהביאה אל פתחינו את שאלת המפתח 'מי ניצח במלחמה'.

הרב יוסף יצחק וינר

גדר המבשל במתכת בשבת

- א. הסתירה שיטת הרמב"ם
 ב. מו"מ בדברי הלחם משנה
 סיכום

א. הסתירה בשיטת הרמב"ם

הרמב"ם (הלכות שבת פרק ט הלכה ו) כותב, וז"ל:

"המתיד אחד ממיני מתכות כל שהוא או המחמם את המתכת עד שתעשה גחלת, הרי זה תולדת מבשל וכו'. כללו של דבר בין שריפה גוף קשה באש או שהקשה גוף רך הרי זה חייב משום מבשל".

ובמקום אחר (שם פרק יב הלכה א) כתב:

"המחמם את הברזל כדי לצרפו במים הרי זה תולדת מבעיר".

מקשה הראב"ד (שם ד"ה 'המחמם'), למה לא כתוב שיתחייב משום מבשל, כמו לגבי 'סיכתא לאתונא דמרפא רפי והדר קמיט דחזיה' (שבת עד): שחייב משום מבשל. לכאורה סובר הראב"ד שהמחמם את הברזל לא חייב משום מבעיר אלא רק משום מבשל, ולא כמו שכתב הרמב"ם.

המגיד משנה (שם) הביא את השגתו של הראב"ד, ולאחר מכן כתב:

"וימ"ש לחייבו משום מבשל אינו נראה לי, שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור ושורף, אין ראוי לומר המבשל אלא מבעיר, וכבר הזכירו גחלת של מתכת בלשון אש גמור וזה נראה ברור".

הרי, שהמגיד משנה סבר שלדעת הרמב"ם בברזל שנעשה אש ושורף לא שייך לחייב משום מבשל כלל, אלא רק משום מבעיר.

הלחם משנה בא כאן וקושיה בידו. דאי באמת לא נתכוון המגיד משנה אלא לחייבו לפי הרמב"ם דווקא במבעיר ולא במבשל, אי"כ הרמב"ם סותר בזה את דבריו (בפרק ט הנזכר לעיל) שכתב שחייב משום מבשל.

אשר ע"כ לומד הלחם משנה פשט מחודש עד למאוד בדברי הרב המגיד, שנתכוון בדבריו לומר שלא שייך לחייבו לבסוף משום מבשל, אלא בדין הוא לחייבו בסוף משום מבעיר. אבל ברור שגם לשיטתו מתחייב הוא בבישול משום הפועל הראשון דמירפא רפי, שכל דבריו הם על מה שנעשה לבסוף אש דמחייבין ליה משום מבעיר. דווקא לאו כהראב"ד שסבור שלעולם אינו חייב אלא משום מבשל, כ"כ הלחם משנה. אולם רבו כבר המקשים בהבנת דבריו, מהיכן חזה ברב המגיד שלמד בדעת הרמב"ם שנתכוון לחייבו גם משום מבשל וגם משום מבעיר, ויהי לפליאה ממנו נשגבה.

ועינא דשפיר חזיתי במרכבת המשנה שהוסיף להקשות על הלח"מ. דהא מלשון רבינו הרמב"ם, מוכחא מילתא שלא כדבריו שלבסוף משנעשה אש חייב משום מבעיר, דהא לגבי תולדת מבשל כתב הרמב"ם לשון "עד שתעשה גחלת", ואעפ"כ כתב שמתחייב משום 'מבשל', ואילו בחימום לרככו כתב הרמב"ם שחייב משום 'מבשל'. וידוע לצורפים שאין המתכת מתרכך להכותו בקורנס אלא עד שתעשה גחלת. הרי לנו שהמרכבת משנה מוכיח בדעת הרמב"ם לא כפי הבנת הלחם משנה, אלא שכאן חייב משום מבעיר לבדו ולעיל חייב

משום מבשל לחוד. וע"כ צ"ל שטעם החילוק ביניהם להרמב"ם הוא כמו שכתב המרכבת משנה דכל שמחממו לצרף חייב משום מבעיר ולרכך חייב משום מבשל.

א. מו"מ בדברי הלחם משנה

והנה יש להוסיף ולהקשות עוד על הלחם משנה :

א. שאם כדבריו שכאן חייב ברישא משום מבשל ולבסוף גם משום מבעיר, צריך להיות שגם (בפרק ט) לגבי מקשה גוף רך באש שאמר שחייב משום מבשל, יתחייב ברישא משום מבשל ולבסוף משום מבעיר, ומדוע כתב כך הרמב"ם שחייב רק משום מבשל, ולא ראה את מה שהקשה עליו הראב"ד והשיג שיתחייב גם משום מבעיר, וכמ"כ לא ראה בנושאי כליו שפירשו את הרמב"ם שחייב בשניהם (מבשל ומבעיר) וזה דבר תמוה מפני מה שונה שם מכאן?

ב. ניתן להקשות ממה שכתב הלחם משנה עצמו (בפרק ט שם) בדעת הרמב"ם, שאחר שהוקשה לו מנין לרמב"ם שבכל מקום שהקשה גוף רך מחייבים אותו משום מבשל הרי בסיכתא לאתונא משמע שאי לאו דרפי בתחילה לא היה חייב, למד הלחם משנה שהרמב"ם לא סבר כמו שכתב רש"י שעל כן שמירפא רפי ברישא חייב משום מבשל, אלא שהוא חולק עליו שכל דבר לח שמתבשל אע"פ שמתקשה חייב משום מבשל על הקישוי שלבסוף, ולא חייב כלל על הריכוך שהיה בתחילה, שזה דומה לאופה, ובסיכתא חייב בבישול מפני שבתחילה האש מרככת אותם ונעשה לח ואח"כ מתקשה ומפני זה חייב, אבל לעולם שבכל דבר לח חייב בקישוי. כך פירש הלחם משנה בדעת הרמב"ם. והלא אם נאמר כמו שכתב הלחם משנה שלא מחייבים משום מבשל על הריכוך כלל אלא רק על ההתקשות שבסוף, א"כ לכאורה אינו ברור למה כאן לגבי מחמם את הברזל כדי לצרפו במים כתב הלחם משנה שחייב על הריכוך משום מבשל, ואילו על הסוף משום מבעיר. הרי למעלה ראינו שעל הריכוך שהיה בתחילה לא מחייבים וכן על הקישוי, שלבסוף מחייבים אותו משום מבשל ולא משום מבעיר. ומה שונה שם מכאן?

ונראה לומר: שמכוח הקושיה הראשונה מוכרחים אנחנו לבאר את החילוק בין שם לכאן לפי הלחם משנה ע"פ מה שכתבו האחרונים, החל מהמגדל עוז והמרכבת המשנה וכלה בנשמת אדם והחזון איש, וע"פ מה שכתב האגלי טל (מלאכת האופה ס"ק ח-ט שם אומר שחייב על עצם החימום שמתחילה ולא על הקישוי שבסוף) שראינו שלמדו האחרונים האלו בדברי הרמב"ם שכוונתו של האדם היא הקובעת את שורש המלאכה אם זו מלאכת מבשל או מבעיר, או שניהם. ולפי דברים אלו צריך לומר ששם לגבי מקשה גוף רך בכדי להקשות חייבים את הריכוך, בוודאי חפץ הוא בריכוך המתכת ומשום כך מחייבים אותו רק על הכוונה לרכך דווקא וזוהי מלאכת מבשל. אבל כאן לגבי המחמם את הברזל כדי לצרפו במים שכל הכוונה הוא לעשות את הברזל אש ולהבעירו חייב משום מלאכת מבעיר. וזה שכתב הלחם משנה שחייב גם מטעם מלאכת מבשל.

לפי המלאכת משנה בדעת הרמב"ם ע"כ צריך לומר שהוא מאותו טעם שכתב האגלי טל, שאע"פ שלא נתכוון לריכוך, והריכוך הינו אמצעי ולא מטרה בכל זאת כיון שבמשכן ראינו ריכוך ובישול דומה אע"פ שאין מטרתו וכוונתו לזה מחייבים אותו גם משום מלאכת מבשל ולפי זה אין שם חילוק לפי הלחם משנה בין שם לכאן.

ובאמת המעיין בדברי החזון איש והנשמת אדם יראה שהם מפרשים בדעת המגיד משנה לא כפי שמפרשם הלחם משנה, אלא שלדעת הלחם משנה חייב רק משום מבעיר ולא משום מבשל, והוא חולק על הראב"ד לגמרי, כמו שמשמע ממנו בפשטות בהמשך. בהמשך נביא את טעמם ובפרט לפי דברי האגלי טל שאמרנו.

ולפירושם אין מקום לקושיה כלל. דאתי שפיר הא דכתב הלחם משנה לעיל (בפרק ט) בדעת הרמב"ם שמחייבים רק על הקישוי משום מבשל ולא על הריכוך, שהוא הדין כאן למגיד משנה לפי דבריהם מחייבים רק על הקישוי משום מבעיר ולא על הריכוך. ולא כמו שמפרש הלחם משנה שלהמגיד משנה כאן שונה ומתחייב גם על הקישוי משום מבעיר וגם על הריכוך משום מבשל שזה לא לפי דעת מהחזון איש והנשמת אדם ולדידם אין את הקושיה שהקשנו.

אמנם כל זה יפה לדידם, אך ללחם משנה עדיין תישאר הקושיה השנייה, שלא נראה לחלק בין שם לכאן, וא"כ הדברים שלמעלה אינם עולים בקנה אחד עם הדברים שכאן. ועל כרחך צריך לומר, שלדעת הלח"מ החילוק בין שם (פרק ט) לכאן (פרק יב) לפי הרמב"ם הוא, ששם סבר הרמב"ם שכיון שבעצם תכלית כוונת הריכוך היא בשביל שיהא קישוי לא שייך לחייבו משום מבשל על הריכוך אלא על הקישוי, כיון שסופסוף לזה נתכוון הבישול, אלא שלא שייך לומר שיתחייב על הבישול בעת הריכוך כאשר הריכוך הוא חלק מן התהליך של הקישוי ולא התוצאה הסופית שהיא הקישוי, וע"כ מתחייב בזה בסוף. משא"כ כאן סובר הרמב"ם ששייך לחייב משום מבשל כבר בתחילה על הריכוך של הברזל שהרי יש לו מטרה גם בריכוך עצמו שבלעדיו אין יוכל לעשות צורות בכלי. וחייב על הריכוך משום מבשל אפילו שזה לא התוצאה הסופית מכיוון שרצונו וחשקו הוא בריכוך. ועל הקישוי ל"ש לחייבו משום מבשל מפני שמדובר במחמם את הברזל עד שנעשה אש ושורף ולכן חייב על הקישוי משום מבעיר דווקא ולא משום מבשל, כמו שכתב המגיד משנה. וכמו"כ מתחייב על הריכוך משום מבשל שלא דומה למקשה גוף רך שיברנו למעלה. שם התכלית היא הקישוי ודעתו היא על הקישוי ואין לא צורך בריכוך ולא בקיימו כמו שדיברנו כאן לגבי מחמם את הברזל ולכן חייב משום מבשל ולא מחייבים משום מבעיר.

אבל לכאורה אמנם ממקשה גוף רך אין מה להקשות על הלחם משנה שלנו. אבל עדיין אפשר ממרפה גוף קשה כמו זה שראינו (שבת עד: וכן ע"ז לח.):

"האי מאן דשדא סיכתא לאתונא חייב משום מבשל וכו', מהי דתימא לשרורי מנא קא מיכוין קמ"ל דמירפא רפי והדר קמיט".

דהתם מרפה הוא הגוף הקשה תחילה ולאחר מכן מקשה אותו בחזרה, וכתב הלחם משנה (שם) שלהרמב"ם משמע שמה שאמרה הגמ' שחייב משום מבשל מחמם שבתחילה האש מרפה אותם ונעשה רך ואח"כ מקשה אותם ומפני זה חייב משום מבשל לעולם, שבכל דבר לא חייב משום מבשל רק כאשר מתקשה.

ודבר זה הוא קשה, מפני שלמה לא נאמר שעל הקישוי יתחייב משום מבעיר שהרי ע"י החימום והעברה מתקשה החפץ, וא"כ משום מבשל יתחייב על הריכוך (שהרי לא מדובר במקשה גוף רך אלא במרפה גוף קשה, שזה אומר שיש לו עניין להרפות את גוף הקשה שהרי הוא צריך שיצאו המים מן החפץ ובכך יתייבש ויתקשה, וזה לא שייך אלא ע"י ההרפיה) ועל הקישוי לא יתחייב אלא משום מבעיר, וכמו כאן גם שם יש לחוש לחימומו של החפץ ולהעברתו ואי אפשר לחלק בין כאן לשם.

והנראה ליישב, שבשלמא כאן לגבי מחמם את הברזל ע"מ לצרפו, שהדבר החשוב ביותר בברזל זה החימום והעברה, שייך לומר שיחויב בהעברה בזמן שהתקשה הברזל והתחמם,

ובעת ההרפיה משום מבשל ולא מחייבים משום מבעיר, וכמו"כ לא שנא לחייב על הריפוי משום מבשל שהרי כתב הלחם משנה הנזכר שהרמב"ם סבר שחייב רק הקישוי משום מבשל, כך נראה לתרץ לפי הלחם משנה.

וכן נכתב לעיל שיש לחלק אליבא דהחולקים על הלחם משנה בין פרק ט לפרק יב, ולפי זה ליכא לאקשווי גם ממרפה גוף קשה, ונתבאר היטב באגלי טל הנ"ל והוא ע"פ מה שכתב במלאכת האופה (פרק ט אות ב) ליישב על קושיית הראב"ד על הרמב"ם (בפרק יב), שכתב בזה שכל קושייתו שייכת רק לפירוש רש"י, אך לפירוש הרמב"ם (לפי מה שפירשו הלחם משנה בפרק ג) שחייבו אהא דקמיט לבסוף, אי"כ שפיר י"ל שכיוון שתכלית כוונתו אינו על הריפוי לא חייב עליו, וסיכתא לאתונא הוא דחייב על קמיטתו, אבל הכא כיוון שעדיין לא קמיט עד שמכבהו במים, ע"כ אינו חייב משום מבשל כלל ולא כמו שפירש הלחם משנה (בפרק יג) אלא רק משום מבעיר. וה"ט, מכיוון שתכלית כוונתו זה להגיע לחיזוק שיהיה לאחר שיפסיק הריפוי, ואדרבה רוצה הוא בדבר שהוא היפך הריפוי, ע"כ אינו חייב על הריפוי משום מבשל אלא יש לחייבו רק על החיזוק משום מבעיר.

ומוסיף וכותב האגלי טל שאין לפטרו אהבערה מטעם שתכלית כוונתו לכבותו במים ואז יפסוק ההבער, מפני שגם במשכן הייתה הבערה כזו בהעברת עצים לעשות מהם פחמים, דאף שתכלית ההבערה בעת שיפסוק ההבערה ויעשה מהם פחמים אפילו הכי ראינו את התוספות (שבת עג): שמבואר שס"ל שהבערה שבמשכן היינו הבערת עצים ולא הבערת פחמים דווקא, והרי ההבער כזה תכלית כוונתו לאחר שיפסוק, ואעפ"כ חייב משום הבערה, אי"כ הוא הדין הכא מתייבין ליה משום הבערה גרידא עכת"ד.

ולפי"ז מבואר שפיר החילוק בין מרפה גוף קשה כגון סיכתא לאתונא שחייב רק משום מבשל להכא, שלפי החולקים על הלחם משנה חייב רק משום מבעיר, דה"ט מכיוון שמשתכלים אחר תכלית כוונתו, והתם גבי סמיכתא וכו' כיוון שתכלית כוונתו הייתה הריפוי חייב משום מבשל לבסוף אחר קמיט לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ם לפי הלחם משנה אבל כאן לגבי מחמם את הברזל כדי לצרפו שתכלית כוונתו אינה על הריפוי אלא בהיפך שיתחזק יותר ל"ש לומר שיתחייב משום מבשל על הריפוי אלא משום מבעיר על החיזוק - ופשוט. וכעין זה פירש החזו"א (סימן נ ס"ק ט) ע"ש.

וכבר לעיל חזינא לגברא רבה הלא הוא בעל המרכבת משנה שחולק על הלחם משנה בשניהם, הן כאן כמו שאמרנו שכותב שחייב רק משום מבעיר, והן שם שכותב שחייב במבשל על הריפוי דווקא ולא על הקישוי, וכתב שם טעם החילוק בין שם לכאן בדומה למה שכתב האגלי טל, שהיכן שמחממו כדי לרככו זה תולדת מבשל וזה שייך לגבי סיכתא, והיכן שמחממו כדי לצרפו במים חייב במים חייב משום תולדת מבעיר כמו שראינו כאן, וזה לכאורה במקרה (כמו שאומר האגלי טל) שחייב על החיזוק (כמו שאומר הלחם משנה) אלא שחייב על הריפוי עצמו, כמו שפירש המרכבת משנה בדעת הרמב"ם, וכמו שראינו לעיל.

ולכאורה המעין היטב בדברי האגלי טל יראה שגם הוא חולק על הלחם משנה בשני דברים: א. זה שכתב לדברי הרמב"ם כאן לפי הכסף משנה חייב רק משום מבעיר ולא משום מבשל כלל, ולא כהבנת הלחם משנה. ועוד זה נתבאר לי מפי ת"ח איתו למדתי את הסוגיא, שאת מה שכתב הלחם משנה בדעת הראב"ד שאומר שבין כאן ובין שם החיוב הוא רק משום מלאכת מבשל, מפני שמי שמדקדק בדברי האגלי טל היטב יכריח שהוא סבר בדעת הראב"ד שקשה לו על הרמב"ם למה כתב שחייב רק משום מבעיר ולא מתחייב משום מבשל וגם משום מבעיר, שהרי ראינו לעיל האגלי טל כתב שלא שייך לפוטרו כאן

לגבי מחמם את הברזל כדי לצרפו במים על ההבערה משום שתכלית כוונתו לכבותו במים ואז יפסק ההבער מכיוון שדבר ברור הוא שחייב שהרי גם במשכן הייתה הבערה כזו בהבערת עצים ע"מ לעשות מהם פחמים, וראינו את התוספות (בשבת עג): דהויא הבערת עצים ולא הבערת חמים ומתחייב משום הבערה, ואם נאמר כדבריו א"כ כאן גבי מחמם את הברזל כדי לצרפו במים על כרחך כו"ע מודים שמשום מבעיר הוא בוודאי מתחייב שהרי גם במשכן הייתה הבערה כזו. ולפי"ז זה שהקשה הראב"ד על הרמב"ם אין בשאלתו זו כוונה לפוטרו מהבערה שזה לא שייך אלא לחייבו משום מבשל ולא רק משום הבערה כמו שכתב הרמב"ם.

ולפי זה מבואר היטב הטעם שחולק האגלי טל על מה שכתב הלחם משנה בדעת הכסף משנה שלהרמב"ם חייב הן משום מבשל והן משום מבעיר, והוא עצמו סובר שחייב רק משום מבעיר להרמב"ם לפי הכסף משנה, שהרי אחר שדיקדק היטב שסובר בדעת הראב"ד ששואל על הרמב"ם למה חייב רק משום מבעיר ואמר שחייב אף משום מבשל, וראינו את המחלוקת הכסף משנה והראב"ד, לא יתכן לפרש כמו הלחם משנה בדעת הכסף משנה שמפרש להרמב"ם שחייב הן משום מבעיר והן משום מבשל, שא"כ במה חולק על הראב"ד ולכן חולק האגלי טל על הלחם משנה ופירש בדעת הרמב"ם להכסף משנה שחייב רק משום מבעיר והרי לנו שכל דבריו קשורים זה בזה ועשויים כמקשה אחת כשאחד מטיל כורח על חברו.

והנה החזון איש (שם) פירש להדיא את דעת הראב"ד דפליג על הרמב"ם כמו שפירש הלחם משנה, שדעתו שלעולם מחמם את הברזל חייב משום מבשל ולא משום מבעיר, ולא כאגלי טל. ולכאורה יש לנו להבין מהיכן הוכיח הלחם משנה והחזון איש שזו קושייתו של הראב"ד הא בלשונו שכתב "ולמה לא משום מבשל" ניתן לפרש גם כהבנת האגלי טל שכתב שקשה לו למה לא יתחייב בשתיים, ומה הכריחם לחלוק עליו.

וע"כ צריך לומר שהלחם משנה והחזון איש שחולקים על האגלי טל, סוברים שמוכח לשיטתם שלהראב"ד כאן חייב רק משום מבשל ולא משום מבעיר, מזה שראינו שבפרק ט לגבי מתיך אחד ממיני מתכות ומחמם את המתכת עד שתעשה גחלת וכד', שפסק הרמב"ם שחייב משום מבשל לא הקשה עליו הראב"ד כעין קושייתו הכא, ולמה לא מבעיר. הא למדת שמה שהקשה בפרק יב על הרמב"ם "ולמה לא משום מבשל" היינו משום מבשל דווקא ולא גם משום מבעיר כלל, מכיוון שסובר שלעולם בכל האופנים הם כמו שם (בפרק ט) והן כמו כאן (פרק יב) לגבי מחמם את הברזל כדי לצרפו במים מחייבים רק משום שבשל כמו שראינו בסוגיא של 'סיכתא לאתונא' שחייב רק משום מבשל וע"כ חולקים האגלי טל.

ברם לפי מה שנתבאר לעיל בארוכה, הטעם שמצינו חילוק בין פרק ט לפרק יב יעויי"ש, איכא למימר שמהאי טעמא ס"ל לאגלי טל שהביאור בקושיית הראב"ד היא מדוע לא יתחייב גם משום מבשל וגם משום מבעיר, שהרי לפי מה שכתבנו לעיל אין הוכחה כלל ללחם משנה והחזון איש משם מפני שסופסוף יתכן שדווקא כאן יחויב בשניהם ושם חויב רק בדין מבשל - וכנ"ל.

סיכום

ראינו שתירה לכאורה בדברי הרמב"ם בין פרק ט לפרק יב בגדר המחמם את הברזל האם מתחייב משום מבשל או משום מבעיר. הבאנו את נושאי הכלים שפירשוהו. הבאנו את השאלות שנשאלו מפירושם. ותירצנו כי יתכן כי מחוייב משום מבשל בפרק ט ולעומת

זאת בפרק יב יתחייב משום מבעיר, כי העיקר הוא הכוונה במעשה האם כיוון להתיר או לחמס בלבד.



"כל קיום הצבא מיוסד על שתי נקודות: א) משמעת, או בלשון חכמינו ז"ל - קבלת עול, או בנוסח הידוע - נעשה ונשמע, בהקדמת נעשה לנשמע. רצוני לומר, שכשאיש צבא מקבל פקודה, הרי הסדר הוא למלא אותה בזריזות ובאופן הכי טוב, מבלי לשאול תחילה הטעם, או אם מסכים לזה, או אם אפשר לעשות אחרת, אלא לכל לראש צריך לקיים "נעשה", ורק לאחר שיקיים הפקודה ויש לו זמן פנוי ואפשרות וכו' יכול לחקור ולהתעמק ולהבין, היינו "ונשמע", שהוא לשון הבנה (וכלשון הכתוב "והם לא ידעו כי שומע יוסף, כי המליץ בינותם").

ב) נקודה שני' שעלי' מיוסד הצבא, שכשאיש צבא מקבל פקודה מהמפקד שלו, הרי לגמרי לא נוגע איך הם היחסים שלהם בשטחים אחרים, שאפילו אם במצבם האזרחי הי' המצב להיפך, שהחייל הי' מורו של המפקד בחכמה ובמדע או בכלכלה וכו' ועד לאופן של ריחוק ערך ביניהם, שהחייל בחייו האזרחיים הוא עשיר הכי גדול בנכסים גשמיים או בנכסים רוחניים, והמפקד עני הוא בכל האמור, אבל כיון שבמסגרת הצבא יש להמפקד ידע יותר ונסיון יותר והקדיש חייו ללימוד גינוני הצבא, מקיים הוא הפקודה מבלי להרהר אחרי' כלל ואין נפקא מינה כלל איך הוא בשטחים אחרים, ואין זה מבלבל כלל לקיום הפקודה.

ויש עוד נקודה, וגם היא עיקרית, אשר במסגרת הצבא אין מקום כלל לטענה שפעולתו בצבא הוא ענין פרטי שלו ואין לאיש להתערב בעסקיו, כי אם כל אחד הישר בעיניו יעשה. שהרי מובן ופשוט שפעולה אחת של חייל אחד במקום אחד יכולה להיות גורלית לכל היחידה הצבאית שלו, או גם לכל החזית, ועד לגורל כל המדינה והעם הדרים עלי'.

וככל הדברים האלה הוא בנוגע לכל אחד מעם ישראל בכל מקום שהוא, שהרי כל אחד מבני ישראל הוא חייל בצבא ה'. שלכן במתן תורה הי' תנאי קודם לנתינתה "נעשה" קודם ל"נשמע", ענין קבלת עול מלכות שמים ומילוי הוראות חכמי ישראל אשר הקדישו חייהם ללימוד התורה ולהבנתה ועד כדי מסירת נפש על לימוד זה. וגם בזה אין נוגע כלל איך הוא בשטחים אחרים אם עשיר הוא מהם או לאו. ובודאי לדכוותיהו אין צורך באריכות יתר".

מתוך 'אגרת ששלח הרבי מחב"ד זי"ע לארגון נכי צה"ל (חנוכה תשל"ב)

הרב רועי בן יהודה

ריבונות עם ישראל בארצו

פתיחה

- א. הוכחה על דרך השלילה
 - ב. הוכחה חיובית
- סיכום

פתיחה

במאמר זה נדון בשאלה הבאה :
האם מוטל על עם ישראל להיות 'ריבון בארצו', ממש כמו שמוטל עליו לקיים את מצוות השבת וכד'. או שמא זו משאלת לב, נוחות?
נביא הוכחות לכאן ולכאן, ומהן תתברר התשובה.

א. הוכחה על דרך השלילה

הגמרא (מועד קטן כו.):

"הרואה ערי יהודה בחורבן אומר 'ערי קדשך היו מדבר' וקורע".

הלכה זו הובאה בלשון זו גם בטור ובשו"ע (או"ח סימן תקסא סעיף א).
מבאר הבית יוסף מבואר שהכוונה שעם ישראל נמצא תחת שלטון גוי ואפילו שהבתים של ישראל עצמם בנויים לתפארת, מכיוון שישמעאלים מושלים בהן מקרי חורבן, וכן להיפך כשהעיר חרבה ועם ישראל הוא זה השולט, זה אינו נקרא 'חורבן'.
כשהמקום נמצא בידי גויים הוא נחשב למת, הגוף נמצא אך הנשמה חסרה בו - רוח החיים.
לכן התגובה המתבקשת היא קריעה.

הוכחה נוספת נמצאת במסכת ראש השנה (יח):

"דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא מאי דכתיב (זכריה ח)
"כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום
העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה" - קרי להו צום וקרי להו
ששון ושמחה? בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה, אין שלום צום.
אמר רב פפא: הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה יש
גזרת המלכות (שמד) - צום. אין גזרת המלכות (שמד) ואין שלום -
רצו מתענין רצו אין מתענין".

לאחר שיבת ציון נשאלה שאלה לגבי שלושת הצומות, האם יש להמשיך ולצום אותן,
שהרי ארעה שיבת ציון?

עונה הנביא זכריה שהימים הללו יהיו לשמחה וששון. התשובה אינה ברורה, האם למעשה
צריך לצום או לא?! אומרת הגמרא, שזה תלוי במצב. אם יש שלום - זה ששון ושמחה ואין
צורך לצום, אם יש גזרות רעות על היהודים חובה לצום. במצב הביניים כאשר אין שלום
ואין גזרות רעות - ניתן לצום או להמנע ע"פ החלטת חכמי הדור. וזו הסיבה ששלוש
הצומות הם רק חצי צום (בוקר בלי ערב).

נחלקו רש"י הרמב"ן בהגדרת המצב 'שלוש' בו חייבים לשמוח בימים אלו?

רש"י מגדיר זאת כך :

1. שלום - ידינו תקיפה, עם ישראל שולט והוא הריבון.
 2. צום - יש גזירות רעות.
 3. מצב ביניים - כשאין ידינו תקיפה והגויים שולטים, אך הם אינם הורגים יהודים.
- הרמב"ן מגדיר את המצבים כך :
1. שלום - כאשר יש בית מקדש.
 2. צום - יש גזירות רעות
 3. מצב ביניים - אין מקדש, אך גם אין גזירות רעות.

א"כ לפי רש"י המצב האידיאלי שהופך את הצום לחג הוא כשעם ישראל שולט וידינו תקיפה, זה פירוש מפתיע אך אפשר למוצאו בתורה בפרשת בחוקותי: "אם בחוקותי תלכו... ונתתי שלום בארץ... ורדפו מכם חמישה מאה ומאה מכם רבה ירדפו" לכאורה קשה, איזה 'שלום' זה כשישנה 'מלחמה'? מכירים אנו את הפסוקים שמתארים מציאות של שלום, "וכתתו חרבותם לאתים.."(ישעיה ב ד), "וגר זאב עם כבש" (שם יא ו), זה שלום, ולא מה שמדובר בפרשת בחוקותי. אך בכל זאת מוכח מכאן שגם אם לא שורר המצב הגבוה והיותר שלם של 'שלום', בכל זאת כאשר אנו שולטים וידינו תקיפה זה נקרא 'שלום' למרות הלחימה, כי מה שקובע זה השליטה במה שמתרחש.

הרמב"ם (פירוש המשניות תענית פרק א משנה ג) טוען שבימי עזרא ונחמיה צמו בתשעה באב. נשאלת שאלה, הרי באותה תקופה היתה שיבת ציון ובית המקדש היה קיים, מדוע אין זה מוגדר 'ימי ששון ושמחה' ומביא לביטולו של הצום?

עונה 'ישפת אמת' שהרמב"ם פסק כרש"י שמה שקובע זה האם ידינו תקיפה, קרי 'ריבונות', ובאותה תקופה לא הייתה לנו ריבונות, ועל פי הנאמר בגמרא (ראש השנה לעיל) במקרה שאין ריבונות אך גם אין גזירות רעות זהו מצב הביניים, וניתן לעשות מה שרוצים, ובאותה תקופה רצו שלא לצום בשלש הצומות (יו תמוז, ג תשרי, י טבת) אך רצו לצום בתשעה באב.

כאן אפשר להעיר על הסמל המפורסם של השלום 'יונה'. היכן זה מופיע במקורות. אכן כתוב שנח שלח את היונה, אך מה הקשר בין זה לשלום, הרי לא הייתה אז מלחמה? הרש"ר הירש בפירושו על התורה (בראשית ח,יא) מביא דברי את חז"ל (עירובין יח,ב) ששואלים על הכתוב: "ותבא אליו היונה לעת ערב, והנה עלה זית טרף בפיה". מדוע מספרת התורה עם איזה סוג עלה חזרה היונה? ושאלה נוספת, מה באה התורה לומר שזה בפיה דוקא ולא ברגליה? אלא שהתורה באה להשמיע לנו מסר מסויים ע"י היונה - עלה זית הוא מר ויונים לא אוכלות עלי זית, אבל יונה זו אמרה: יהיו מזונותי מרורין כזית בידו של הקב"ה, ולא נתוקין כדבש בידי בשר ודם, היונה רוצה חירות והיא מוכנה לשלם את מחיר החירות - החיים קשים בחוץ. ממילא יוצא שהיונה היא **סמל החירות** והנכונות לחיות חיים קשים לשם כך. אם כן מה שרש"י קורא **שלום** זה בעצם החירות, וחירות משמעותה שאנו שולטים, ואף על אף שזה קשה - אנו מוכנים לכך.

היוצא משתי המקורות שהובאו לעיל הוא :

1. הרואה ערי יהודה בחורבן קורע. על פי הבית יוסף - כשאין שלטון.
2. רש"י: שלום = חירות.

ב. הוכחה חיובית

הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם (מצוות עשה ד) כותב כך :
 "שנצטוונו **לרשת הארץ** אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבה ביד זולתנו מן האומות או לשממה. והוא אמרו להם 'והורשתם את הארץ וישבתם בה', 'כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה', 'והתנחלתם את הארץ'... וזו היא שהחכמים קורין אותה מלחמת מצווה... ואומר אני כי המצווה שהחכמים מפליגין בה, והיא **דירת ארץ ישראל**, עד שאמרו שכל היוצא ממנה ודר בחוצה לארץ יהא בעיניך כעובד עבודה זרה... הכל הוא ממצוות עשה הזה, שנצטוונו **לרשת הארץ ולשבת בה**. אם כן, היא מצוות עשה לדורות, מתחייב כל יחיד ממנו, ואפילו בזמן גלות, כידוע בתלמוד במקומות הרבה".

העולה מדברי הרמב"ן הוא שישנן שלוש נקודות במצווה זו :

1. מגורים בארץ ישראל.
2. יישוב הארץ - צריך לבנות הארץ "לא נעזבה לשממה".
3. לרשת את הארץ - הארץ שייכת לעם הזה ולא "נעזבה ביד זולתנו מן האומות" - ריבונות שלנו ולא של עם אחר.

ואומר הרמב"ן שזו מצווה **בכל הדורות**. ואפשר לומר על כך שבכל הדורות היינו חייבים במצווה זו אך לא קיימנו אותה מפני שהיינו אנוסים. בעל ה"ישועות מלכו"¹ כותב על דברי הרמב"ן כך :

"גם לפי דעת הרמב"ן שחשב זאת למצוות עשה, מכל מקום בעיקר המצווה אינו אלא **הירושה והישיבה כאדם העושה בתוך שלו**, לכבוש את ארץ ישראל שתהיה תחת ירושתנו, לא על ביאה ריקנית של עתה".

עולה מדבריו - בדעת הרמב"ן - שהיישוב תלוי בירושה, כלומר מצוות הישיבה בארץ ישראל תלויה בכך שיש שלטון יהודי על הארץ. ואם אין ריבונות של העם על הארץ אזי אין כאן מצוות ישיבה.

אך על כל פנים, גם לפי דברי ה"ישועות מלכו" עדיין ישנה מצווה של ירושה, ומצווה זו היא שונה בתכלית מכל המצוות משום שמצווה זו נעשית ע"י מסירות נפש לכתחילה. כל מסירות נפש למען התורה והמצוות היא בדיעבד, כגון שאמרו לך גויים עבוד עבודה זרה או שנהרוג אותך, הדין הוא שאתה צריך להיהרג ולא לעבור על כך. אך בכל מקרה אין התורה אומרת לך להכניס את עצמך מראש למצב שבו אתה אמור למסור את הנפש בעבור מצווה זו.

הרמב"ם (אגרת קידוש ה') כותב ליהודי תימן אשר היו במצוקה בעקבות כפייה מצד המוסלמים שימירו את דתם, כך :

"אבל כשכופים אותו לעבור על אחת מן המצוות, אסור לעמוד באותו מקום, אלא יצא ויניח כל אשר לו, וילך ביום ובלילה עד שימצא מקום שיהא יכול להעמיד דתו... וכל העומד שם הרי הוא עובר ומחלל שם שמים, והוא קרוב למזיד".

¹ דבריו נאמרו בשנת תרנ"א כתשובה לר"י חיים ישראל מקוצק.

נמצא שישנו איסור להישאר במקום שבו אתה מכניס את עצמך לפיקוח נפש, ואף שמדובר באחת משלוש העברות שנאמר בהן ייהרג ואל יעבור. אך במצוות ירושת הארץ הדין שונה כדי לקיים מצווה זו צריך להילחם על מנת לזכות בריבונות על הארץ, בעצם, זו עיקר המצווה להילחם ולהכניס עצמנו למצב שיתכן בו פיקוח נפש, שהרי אם כדי לכבוש את הארץ נדרשת מלחמה והמציאות מורה לצערנו שיש פצועים והרוגים במלחמה. וכדברי הרמב"ן:

"שאנו נצטוינו להרוג האומות ההם (שבעת עממין ר.ב.) בהלחם עמנו, ואם רצו להשלים נשלים [עמהם] ונעזבם בתנאים ידועים, אבל הארץ לא נניח אותם בידם ולא ביד זולתם מן האומות בדור מן הדורות".

מדוע במצווה זו ישנה חובה של מסירות נפש לכתחילה? משום שחינו בארץ ישראל זה חיי העם.

על חיינו בארץ ישראל עומד המהר"ל (נצח ישראל פרק א) כך:

"וזה אין ספק כי הגלות הוא שינוי ויציאה מן הסדר, שה' יתברך סידר כל אומה במקומה הראוי לה וסידר את ישראל במקום הראוי להם שהוא ארץ ישראל, והגלות מן מקומם הוא שינוי ויציאה לגמרי. וכל הדברים אשר הם יוצאים ממקום הטבעי והם חוץ למקומם, אין להם עמידה במקום הבלתי טבעי להם רק הם חוזרים למקום הטבעי, כי אם היו נשארים במקומם הבלתי טבעי להם, היה הבלתי טבעי נעשה טבעי, ודבר זה אי אפשר שיהיה הבלתי טבעי נעשה טבעי".

המקום של עם ישראל בטבעיותו הוא בארץ ישראל. אך אם העם הוא מפוזר מחוץ לארצו הוא לא טבעי, הוא חולה. הוא לא חי את חייו בטבעיותו אלא כחולה וזה לא חיים. אם כן לזה צריך מסירות נפש, לא כדי למות, אלא כדי להיות חי.

הרב גורן כותב (תורת המועדים עמודים 5-194) שגם אם בזמן מלחמת מצווה קיים סיכוי נמוך לניצחון, יוצאים לצורך כך למלחמה. אך במקרה שאין סיכוי כלל, לא יוצאים למלחמה.

ג. סיכום

במאמר זה סקרנו הוכחה שלילית והוכחה חיובית לכך שעם ישראל צריך להיות ריבון בארצו, וזו חובה לכתחילה, והדגש המיוחד במצווה זו שגם במצב של פיקוח נפש נכנסים למלחמה על מנת להשיג את הריבונות בארץ ישראל, דבר שלא קיים בשאר המצוות. הערנו בסיום המאמר שהכניסה למלחמה היא דווקא כשישנו איזה שהוא סיכוי לניצחון ואף קטן, אך במצב שאין סיכוי כלל לא נצא למלחמה.



הרב שלמה גוגיג

צורת הפתח במזוזה

מבוא

- א. שיטת הרמב"ם
 - ב. שיטת התוספות והרמב"ן
 - ג. דברי הרא"ש
 - ד. הסתירה בין פסקי הטור
- סיכום

מבוא

במהלך ביקור במרפאת השיניים היחידתית, העירו את תשומת לבי להיעדרן של מזוזות מפתחי החדרים. סקירה קצרה של המקום העלתה, כי כל חדרי המרפאה הם במקורם אולם אחד שחולק באמצעות מחיצות גבס. לחדרים לא היו דלתות, ואף מסגרת של מזוזות ומשקוף לא הייתה להם.

כידוע, בית שאינו משמש למגורי אדם - ספק אם חייב במזוזה. כך פסק בשולחן ערוך (יו"ד סימן רפו סעיף יא) שאין חיוב מזוזה בחנויות כדעת הרמב"ם (הלכות מזוזה פרק ו הלכה ט), מאחר ואין נמצאים בהם בלילה (ט"ז שם י, וראה ערוך השולחן שם כו). ואמנם המנהג היום במשרדים, חנויות וכמובן - מרפאות - לקבוע ללא ברכה. מכאן רציתי לפטור לגמרי במקרה שלפנינו, שהרי לפתחי החדרים לא היו דלתות, ואם כן הוי 'ספק ספיקא'¹ אם חדרים אלו חייבים במזוזה - ספק מצד השימוש בהם וספק מצד הפתח - ויש לפוטרים.

אלא שכבר פסק השו"ע (שם, טו) בסתמא שגם ללא דלת חייב הבית במזוזה, ושוב נשאר ספק אחד, כי לא רציתי לצרף ספק אחד כנגד דעת מרן המחבר.

א. שיטת הרמב"ם

ומכל מקום רציתי להסתפק מטעם אחר - שאין לפתח 'צורת הפתח', והרי מפורש בגמרא (מנחות לג:):

"אמר רב חסדא אכסדרה פטורה מן המזוזה לפי שאין לה פצימין. הא יש לה פצימין חייב!! - לחיזוק תקרה הוא דעבידי! הכי קאמר: אע"פ שיש לה פצימין פטורה שאין עשוין אלא לחיזוק לתקרה".

כלומר: היות שאין פצימין משני צדדיו של פתח האכסדרה - כי הרי הפצימין לא נעשו לשם כך, אלא לתמוך בתקרה - אין הפתח חייב במזוזה.

¹ עיין באריכות ב'שדי חמד' (כללים מערכת הס' כלל מג), אם במצוות עשה יכול לפטור עצמו מכוח ספק ספיקא, ובידעת קדושים' (רפו ז) מחייב במזוזה גם במקום כמה ספקות, אבל רק במקומות שעיקר החיוב בהם מן התורה וראה מקדש מעט שם ומשאר האחרונים משמע שפוטרים בכל גווני - ראה שו"ת 'מהרש"ם' (חלק ד סימן קיא) ובשו"ת 'ביעע אומר' (יו"ד חלק ד סימן כג).

רש"י שם משלים את התמונה ומוסיף שלפתח האכסדרה היה גם משקוף.
 "אכסדרה - שלושה דפנות סתומות בלא פתח, והרביעית פתוחה
 לגמרי מתחת, אבל למעלה יש **דופן מעט** המחזיק את הסכך.
 נראה מדבריו, שבעיני צורת הפתח שלמה וגם המשקוף הוא תנאי בחיוב המזוזה, אחרת
 היה רש"י משמיט פרט טכני זה.

ובאמת כך מוכח מסוגיית פתח העשוי ככיפה (עירובין יא: יומא יא):
 "כיפה ר"מ מחייב במזוזה וחכמים פוטרין ושין שאם יש ברגליה
 עשרה שהיא חייבת".

וכך פסק **רמב"ם** (הלכות מזוזה פרק ו, הלכה א):
 "עשרה תנאין יש בבית, ואחר כך יתחייב הדר בו לעשות לו מזוזה...
 ושיהיה לו שתי מזוזות, ויהיה לו משקוף..."
 רצף ההלכות הבאות בפרק ו מהווה פירוט לעשרת התנאים. בהקשר זה יש להבין את
 דברי הרמב"ם בהלכות ג-ד:

"אכסדרה, והוא המקום שיש לו שלושה כתלים ותקרה, אף על פי
 שיש לה שני פצימין ברוח רביעית, פטורה מן המזוזה, מפני
 שהפצימין להעמיד התקרה הן, ולא משום מזוזות נעשו...
 בית שיש לו מזוזה מכאן ומזוזה מכאן, וכיפה כמין קשת על שתי
 המזוזות במקום המשקוף - אם יש בגובה המזוזות עשרה טפחים או
 יתר - חייב במזוזה; ואם אין בהן עשרה טפחים - פטור, מפני שאין
 לו משקוף".

ב. שיטת התוספות והרמב"ן

הראשונים ז"ל עמדו על סתירה בין ברייתא המובאת בסוכה ח: ובמנחות לג: ומחייבת
בית שער, אכסדרה ומרפסת במזוזה, לבין ברייתא ביומא יא: הזורשת מן המילה 'ביתך'
 לפטור מקומות אלו מן המזוזה לפי שאינם בגדר 'בית'.

הרי"ף בהלכות מזוזה מיישב סתירה זו, שהברייתא **המחייבת** עוסקת בבית שער,
 אכסדרה ומרפסת **הפתוחים לבית** (וממילא מתחייבים במזוזה **כחלק** מהבית) ואילו
 הברייתא **הפוטרת** - עוסקת בפתוחים לגינה שהיא מקום הפטור מצד עצמו.

התוספות (סוכה שם ד"ה 'ותהווי') מקשים על תירוץ זה, שאינו מתיישב עם המשך הגמרא
 במנחות. הגמרא תמהה על דברי רב חסדא שאכסדרה פטורה ממזוזה מתוך ברייתא זו
 שאכסדרה חייבת, ולדברי הרי"ף - מדוע לא תירצה הגמרא שהאכסדרה של רב חסדא
 איננה פתוחה לבית, ולכן פטורה? (אלא על כרחך, הגמרא מבינה שאכסדרה חייבת במזוזה
 גם אם אינה פתוחה לבית - שלא כדברי הרי"ף).

מתוך שקלא וטריא זו אנו למדים כי פטור האכסדרה לרב חסדא אינו נובע רק מחסרונם
 של מזוזות ומשקוף בפתחה, אלא גם מהיותה מקום שאינו בגדר 'דירה' (אכילה ולינה).
 לדבריהם, מקום המשמש לעיקר דירה - אפשר שחייב במזוזה אף אם אין לו מזוזות
 ומשקוף.

להבנה זו שותף גם הרמב"ן במלחמות (סוכה ד). המוכיח, שדרשת הברייתא למעט
 מ'ביתך' מתייחסת גם לאכסדרה (בניגוד לשיטת בעל המאור שם):

"תדע, דהא אמרינן התם במנחות דכל אכסדרה פטורה, ואע"פ שיש
 לה פצימין... ובודאי מההוא קרא הוא דממעטא"

הרי לנו שפטור אכסדרה ממזוזה - שמפורש בגמרא במנחות שהוא בגלל העדר הפצימין (=המזוזות), הוא אך ורק באכסדרה שאינה בגדר 'ביתך' ואת זאת אנו דורשים מהמילה 'ביתך', שאכסדרה אינה בגדר 'בית'.

ג. דברי הרא"ש

בהמשך הסוגיה במנחות מובאים דברי אמימר:

"האי פיתחא דאקרנא חייב במזוזה. אמר ליה רב אשי לאמימר והא לית ליה פצימין, א"ל עדי פצימי".

הרא"ש בהלכות מזוזה פרק יד מביא מימרא זו להלכה ומפרשה:

"פיתחא דאקרנא, כגון שהפתח ממלא כל מזרח ומגיע מצפון לדרום... אע"פ שאין נראין כפצימין אלא כותלי הבית שנמשכין עד שם מכל מקום פצימין הם".

דברים אלו עומדים בסתירה לדברי רב חסדא - שאף הם הובאו ברא"ש (שם, פרק יב) שאכסדרה פטורה מן המזוזה לפי שאין לה פצימין.

נראה אפוא שבדבריו אלו נקט הרא"ש כשיטת התוספות ורמב"ן ואף הוא מבחין בין בית מגורים ובין אכסדרה. ולשיטתו באכסדרה אין חיוב מזוזה ללא צורת פתח גמורה, ואילו בבית ראשי הכתלים נחשבים למזוזות, כמבואר בהמשך דבריו שם, דפתח שאין לו אלא פצים אחד היינו שהכותל ממשיך הלאה מן הפתח, משמע שאם מסתיים אצל הפתח - חייב במזוזה.

הרמב"ם השמיט מימרא זו כמובן, מאחר שלשיטתו גם בית מגורים פטור ממזוזה אם אין לו צורת הפתח, והיינו שצריך הפתח משקוף ומזוזות, ורק אז יתחייב במזוזה, אבל ראשי הכתלים העירומים אינם נחשבים למזוזות.

ד. הסתירה בין פסקי הטור

הבחנה זו בין בית לאכסדרה מיישבת סתירה דומה בפסקי הטור, בהלכות מזוזה שהביא שתי מימרות אלו להלכה; אמנם כך היא גם משמעות הטור, שכתב דין אכסדרה בסימן רפו העוסק בדיני הבית החייב במזוזה, ואילו דין פתחא דאקרנא - שהפתח ממלא כל הרוח, הובא בסימן רפז - יחד דיני צורת הפתח.

והנה על מדוכת סתירה זו בין שני פסקי הטור - שבסימן רפז כתב שראש הכותל נחשב למזוזה, ואילו בסימן רפו פטר את האכסדרה מן המזוזה לפי שאין לה פצימין - עמדו האחרונים ז"ל.

הפרישה (בסימן רפז) תירץ, דמיירי שיש לו דלת העומדת במקום מחיצה רביעית, ובחזו"א (שם סימן קעב סעיף ב) הבין מדבריו דבלאו הדלת אין ראש הכותל נחשב למחיצה (וכן נראה שהבין בשו"ת מהרש"ם (חלק ד סימן קיא), והקשה דבטור, הלכות סוכה (או"ח סימן תרל) מבואר דדופן סוכה נחשבת קנה לצורת הפתח אע"פ שאין שם דלת.

ובהגהת בנו של בעל הפרישה (בסימן רפו אות יב) תירץ, דהתם (בסימן רפז) יש שם צורת הפתח ושתי מזוזות העשוין לשם מזוזה.

גם בתירוץ יש לעיין, דהא הטור ברישא כתב:

"פתח שאין בו אלא מזוזה אחת, כגון שמצד האחד עובר הכותל להלאה מהפתח כזה - אם המזוזה בצד ימיני חייב, ואם היא בצד שמאלי פטור".

הרי שאין לו מזוזות, דאם כן אמאי חשיב 'אין בו אלא מזוזה אחת', ואפילו הכי כתב הטור "כגון שמצד האחד עובר הכותל להלאה מהפתח" - משמע שאם אינו עובר הלאה מן הפתח נחשב ראש הכותל למזוזה.

ובהכרח מה שהצריך מזוזות בפתח הממלא כל הרוח לאו משום שאין ראשי הכתלים נחשבים למזוזות, אלא שאין לו מחיצה רביעית ואין הבית ראוי באופן זה למזוזה, אע"פ שהפתח מתוקן במזוזות כראוי (עיין ברמב"ם, הלכות מזוזה פרק ו הלכה ה) דגם כן משמע מדבריו שבית שאין לו מחיצה רביעית פטור ממזוזה, ודווקא אם מוקף מארבע רוחותיו חייב אע"פ שרק חלקו מקורה).

ואם כן יש לפרש דברי הפרישה כפשוטם, שהדלת 'עומדת במקום מחיצה רביעית' - היינו, שאע"פ שראש הכותל נחשב למזוזה, מכל מקום אין צורת הפתח עומדת במקום מחיצה רביעית לענין מזוזה עד שתהיה שם דלת.

ובספר 'יד הקטנה' (הלכות מזוזה פרק ב הלכה יד) תירץ דדווקא באכסדרה שהיא עשויה לטיול, וממילא הכוונה היא לפתוח את כל הרוח, ובהכרח הפצימין לחזוקי תקרה עבידי; אבל בית העשוי לדירה כוונתו ליצור שם פתח, וצריך עיון כנ"ל דבטור מוכח דראש הכותל חשוב מזוזה.

סיכום

נמצאנו למדים, שלדעת רוב הראשונים פשוט שלא לחייב מזוזה בחדר מרפאה שאינו משמש למגורים - אם כשיטת רמב"ם שכל בית פטור ממזוזה בהעדר צורת הפתח, ואפילו משמש לדירה; אם כשיטת תוספות ורמב"ן שתנאי צורת הפתח אמור רק באכסדרה, כי ודאי חדר זה אינו עדיף מאכסדרה.

בדברי הרא"ש יש להסתפק בדבר אם החזיק בשיטת התוספות ורמב"ן או שסלל דרך חדשה. גם אם כן יחידאה הוא בשיטה זו ואין להחמיר בדבר שהוא בלאו הכי בגדר 'ספק ספיקא'.



הרב שמואל דב רוזנברג

המוסר, הלחימה והיחס לאוייב וסביבתו, בראי ההלכה

- א. לחימה ומוסר ומה שביניהם (במקום הקדמה)
 - ב. גדרי המלחמה בתורה
 - ג. לחימה - מאבק לאומי
 - ד. גדר מלחמות ישראל בימינו
 - ה. סייגי התורה בעת מצור
 - ו. פגיעה ברגש המוסר כתוצאה מלחימה
 - ז. עונש הרשע ושכנו, במקורות
 - ח. הריגת אנשי שכם
 - ט. פגיעה באוכלוסייה אזרחית בעת מלחמה
- סיכום ומסקנות

א. לחימה ומוסר, ומה שביניהם (במקום הקדמה)

ה'מלחמה' וה'מוסר' נראים במבט ראשון כיסודות הסותרים לחלוטין זה את זה, שכן שפיכות דמים המלווה בד"כ את הלחימה, אינה מתיישבת עם רגשי המוסר, ולכן ניתן להסיק כי המלחמה היא אנטי-מוסרית מיסודה. דילמות מהותיות ביותר מתעוררות על עצם הפעולות המלחמתיות.

האם מתוך העובדה שב'מלחמה' עסקינן, ננהג כבמלחמה, וכל ההתייחסות התורנית החמורה כל כך להרג ולאלימות תהיה לפתע מוצדקת?

ההלכה היא המדריכה והמנווטת אותנו בהליכות עולם ובמסלול דקדקני אשר אינו נותן לרגשות עיוורים לנתב את נתיבתנו ולהובילנו למסקנות בלעדיות.

המפה ההלכתית אשר תתפרס בפנינו, היא אשר תיתן בידינו את הבסיס לעצם צידוק המלחמה הכרוכה מעצם טבעה בהרג, היא תעצב את 'גבולות הגזרה' של המלחמה, והיא אשר תבהיר לנו את ההגיון המצוי במציאות זו.

ב. גדרי המלחמה בתורה

בתורתנו מוצאים אנו שני גדרי מלחמה בישראל, 'מלחמת מצווה' ו'מלחמת רשות'. מהי מלחמת מצווה? הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ה הלכה א) פוסק כי בשלושה אופנים תתכן מלחמת מצווה, והם: מלחמת ז' עממין, מלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ואילו מלחמת רשות חלה כאשר נלחמים עם שאר העמים, וזאת כדי להרחיב את גבול ישראל.

בגמרא בסוטה (מד): נאמר כי מלחמת יהושע לכבוש - דברי הכל מלחמת חובה, ותו לא מידי. אך ניתן בוודאי להסיק כי לדעתו של הרמב"ן הסובר כי המצווה לרשת את ארץ ישראל נוהגת בכל הדורות (השגות הרמב"ן ל/ספר המצוות מצוה ד), הרי שכבוש ז' עממין, שהינו בניין האב למלחמת מצווה, אינו בדווקא, וכל פעולת כיבוש של ארץ ישראל היא מלחמת מצווה מן התורה.¹

¹ הרי"א הרצוג במאמרו 'על הקמת המדינה ומלחמותיה' (מובא בתחומין כרך ד עמוד 19).

מקורו הלכתי של הרמב"ם, כי "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" נכלל בכלל מלחמת מצווה, נדון באחרונים בהרחבה, ונראה שהסתמך על דברי הירושלמי (סוטה פרק ח הלכה ו) האומר: "רבי יהודה היה קורא מלחמת רשות היכא דאנן אזלינן עליהון, מלחמת חובה היכא דאתיין אינון עלינן".

והנה, בעוד שבמלחמת הרשות נדרש המלך לקבל את רשותם של הסנהדרין על מנת להוציא את עמו למלחמה, הרי שבמלחמת מצווה המלך אינו זקוק ליטול רשות, ויכול הוא לכפות על העם לצאת למלחמה.²

ג. לחימה - מאבק לאומי.

כלל ידוע בתורתנו ש"אין לך דבר העומד בפני פיקוח נפש, אלא עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים בלבד".³

אם כן מניין נוטל הלוחם הישראלי במלחמתו את הסמכות האלוקית או את סמכות השופט (הנקרא בתורתנו 'אלוקים') ופוגע וממית בני אדם אשר נבראו בצלם? חובת שמירת הנפש ואיסור ההסתכנות גם הם מתערערים לחלוטין במלחמה, וא"כ מניין נובע ההיתר ההלכתי להלחם ולהסתכן?

מהו הרב קוק כותב במאמרו (משפט כהן סימנים קמב-ד) שלמרות שהמלחמה מסכנת את משתתפיה, מותרת ואף מצווה היא. שכן היציאה למלחמה נובעת ממעמד המלכות, ולאחר שהמלך בישראל רשאי בהוראת שעה להוציא אנשים להורג, רשאי הוא אף לסכן את הלוחמים במלחמות. זיקה מוחלטת קיימת בין המלך ובין היציאה למלחמה, שכן מכח סמכותו נוצר מימד הלכתי מיוחד, שבעת הכרזתו על מצב מלחמה, מתחייבים כל אזרחי הממלכה להתרם למצב זה ולכל המשתמע מכך.

לא בכדי קישר הרמב"ם בספרו 'היד החזקה' בכותרת אחת את שני המושגים השונים במהותם "הלכות מלכים ומלחמותיהם".

ע"פ יסודות אלו ניתן להסיק כי במלחמה נהפכים כלל ישראל לגוף אחד, ואזי כל יחיד נדרש להתמסר לחיי הכלל בלי להתחשב בהסתכנותו.⁴

נראה כי ההלכה שנפסקה ברמב"ם (הלכות מלכים פרק ז הלכה טו): "ומאחר שיכנס בקשרי מלחמה יפנה ליבו מכל דבר למלחמה, ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו, אלא ימחה זכרונם מליבו". נובעת מהכרח להפרד מהשיוך הפרטי, ולהתמסר בצורה מוחלטת לכלל.

מכאן שכל היסודות של פיקוח נפשות הידועים לנו בתורה, עוסקים דווקא בפרט או באוסף של פרטים הנדון כיחידים, משא"כ מהות המלחמה היא ציבורית, פעולה של הממלכה וכלל האומה, ואין כל מקום לדון ולהתייחס למעשה ולתוצאות מלחמה במימד של פרט.

ד. גזר מלחמות ישראל בימינו

לאחר שציינו את סוגי המלחמות אשר מצינו בדברי חז"ל ובפוסקים, נדרש לברר את המעמד ההלכתי של מלחמת ישראל הקיימת בימינו.

² הרמב"ם שם.

³ בבלי כתובות יט.

⁴ דברי הר"ש ישראלי בספרו 'עמוד הימיני' סימן יד.

עם תחילת התהליך של שיבת ישראל לארצם והאיום הכולל של ערביי הסביבה על העם היושב בציון, ישבו גדולי ישראל על המדוכה ודנו בהגדרת המצב שנוצר, שכן מדיני המלחמה ניתן להסיק כי מלחמה החסרה 'מלך' או 'סנהדרין' תהיה אסורה. הראייה קוק (משפטי כהן סימן קמד) חידש כי גם בזמן שאין מלך בישראל, כאשר משפטי המלוכה בכל הנוגע למצב הכללי של האומה מוכרעים על ידיה ונציגיה, הרי הכרעתם וקביעתם עומדת ותקפה כתוקף המלך.

כך גם הרחיב תלמידו הרב ישראלי ('עמוד הימיני' סימן ט), כי למנהיג בישראל אשר "הימחוהו הרבים עליהם" מוקנה מעמד זהה לדיני המלכות.

בנוסף לכך מוצאים אנו בדברי חז"ל (הוריות ג.) הבהרה כי 'קהל ארץ ישראל קרוי קהל ואין קהל חוץ לארץ קרוי קהל', ומכאן שהעימות של הציבור היהודי בארץ ישראל הוא בעל תוקף מיוחד למען כל קהל ישראל.⁵

הרב הרצוג שהיה רבה הראשי הראשון של מדינת ישראל קבע בוודאות (ראה לעיל הערה 1) בעת פרוץ מלחמת העצמאות כי המלחמה שבאה עלינו הינה מלחמת מצווה וחובה ללא ספק, הן לדעת רמב"ם המציין כי "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" הינה מלחמת מצווה, שכן מטרת אויבינו הערבים היא שלא לתת לישראל שם ושארית בארץ, ולהוציאנו בכח הזרוע ולהשמידנו. ובוודאי שגם לדעת הרמב"ן המדגיש כי מצוות כיבוש איי נוהגת בכל הדורות הרי זו מצווה מהתורה, וכך גם הורו רבים מחכמי ישראל שבאותו הדור.⁶

גם לאחר מלחמת העצמאות, כשכבר נקבעו גבולות הארץ, נמשך עדיין מאבק מתמיד כנגד האויבים המתקיימים אותנו ופוגעים בנו, ולכן כל מלחמה על ביסוס כיבושה של הארץ הוא בכלל מלחמת מצווה.⁷

כמו"כ, גם מלחמה התקפית ולא רק הגנתית נכללת בגדרי מלחמת מצווה, כאשר האויב מתכוון לתקוף בעתיד,⁸ שכן מצינו בשולחן ערוך (או"ח סימן שכט סעיף ו וברמ"א שם) בעניין היתר חילול שבת כנגד אויבים שצרו על עירות ישראל, תוספת המובאת ברמ"א "אפילו לא באו עדיין, אלא רוצים לבוא".

המציאות המורכבת מלחימה מוגבלת המבוצעת ע"י יחידים ואין כל האומה כאחד נרתמת אליה, נחשבת גם היא כמלחמת מצווה,⁹ שכן מצינו במלחמת עמלק שם נאמר במפורש (שמות יז ט) "בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק", ושם הרי בוודאי מדובר במלחמת מצווה.

אחד מחכמי ישראל בדור הקודם¹⁰ רצה לחדש כי מלחמת ישראל בימינו כוללת את כל יסודות מלחמת המצווה הן של ז' עממין, הן של מלחמת עמלק והן של עזרת ישראל מיד צר, אך אין אנו צריכים לכך כדי להסיק כי מלחמה זו, גם במגבלות היקפיה, הן בכוחות לחימה מצומצמים והן בלחימה בגזרה מוגבלת, מלחמת מצווה היא.

5 הר"י אריאל 'ערכים במבחן מלחמה' עמוד 82.

6 ראה ספרו של הרש"י ז"ל 'לאור ההלכה', מאמר 'המלחמה' עמוד סה.

7 הר"ש ישראלי במאמרו 'פעולות תגמול לאור ההלכה' (מובא בספר 'צומת התורה והמדינה' ח"ג עמוד 253), וכן כתב הרכ"פ טכורש במאמרו 'מלחמת רשות מצוה או חובה' (מובא בקובץ הני"ל עמוד 243).

8 שו"ת 'היכל יצחק' או"ח סימן לו, וכן הר"ש ישראלי ב'צומת התורה והמדינה' שם.

9 שו"ת 'שרידי אש' ח"א עמוד שיד.

10 הר"י גרשוני 'יקול צופיך' עמוד קעה.

ה. סייגי התורה בעת מצור

מצונו בתורה כי גם בעת לחימה, יש לסייגה במספר תחומים. נאמר בתורה (דברים כ יט-כ) :

"כי תצור אל עיר ימים רבים להלחם עליה לתפשה, לא תשחית את עצה לנדוח עליו גרזן וגו', רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית".

מבאר הרמב"ן (בפירושו על התורה שם) כי איסור זה חל רק כאשר כורתיים עצים לבטלה ובדרך השחתה, ובאה תורתנו למנוע פעילות מושחתת מעין זו, אך כאשר מבקשים להצר על אנשי העיר כדי שלא יחיו מעצים אלו ולהכניעם עד רדתה הדבר מותר. איסור נוסף הקיים בעת לחימה הינו הקפת העיר במצור מכל רוחותיה, דין זה נלמד ממלחמת מדין (במדבר לא ז) שם צוה ה' את משה בענין זה, והובא על כך שם בספרי דעת ר' נתן הסובר שה' ציוה כי בעת מצור יניחו רוח רביעית כדי שיברחו משם. והנה הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ו הלכה ז) פסק כדעה זו, שבעת מצור יש להניח מקום לכל מי שרוצה להמלט משם על נפשו.

הרמב"ן לעומתו, כתב (בהשגתו לספר המצות מצוה ה) כי המצוה להניח רוח אחת להמלט, חלה דווקא במלחמת רשות, וכך גם 'החינוך' במנותו מצוה זו (מצוה תקכז) מדגיש כי היא נוהגת במלחמת רשות בלבד.

ולכאורה, מדעת הרמב"ם שלא חילק בדבר, ניתן להסיק שיש לנהוג בהנחת רוח פנויה גם במלחמת מצוה.

ה'משך חכמה' (במדבר שם) מבאר כי הרמב"ם והרמב"ן נחלקו בטעם איסור הקפת העיר במצור מכל צידיה, לדעת הרמב"ן, הטעם הוא "שננהיג עצמנו בחמלה" ואזי מצוים אנו בכך דווקא במלחמת הרשות, ואילו לדעת הרמב"ם, טעם עניין זה הוא מתכסיסי המלחמה, שאם יקיפו את האויב מכל צידיו יעמוד הוא על נפשו בכל שארית כוחו ויוכל לעשות חיל.

מכל הנ"ל עולה כי במלחמת מצוה השיקול להניח דרך לבחירת הנצורים או לא, נתון למפקדי הצבא או הממשלה האחראית, כשהנימוק שהביא הרמב"ם בודאי יהיה נגד עיניהם.¹¹

ו. פגיעה ברגש המוסר כתוצאה מלחימה.

באשר לפגיעה ברגש המוסר האנושי וזילות בחיי אדם, העלול לדבוק בלוחם הישראלי כתוצאה ממלחמת המצוה שבה הוא נלחם, מוצאים אנו התייחסות קוטבית בין חכמי זמננו לנושא זה.

יש מי שהסיק כי אין לחששות אלו כל הצדקה, שכן לחימה שהינה מוצדקת מיסודה, והיוצא למלחמה משוכנע כי מקיים הוא מצוה בהלחמו ובהצלחתם של ישראל מיד צר, ולא יינזק מוסרית. והביא ראייה לדבר ממצות העיר הנידחת, שבה נאמר (דברים יג יח): "ונתן לך רחמים ורחמך והרבך", וביאר ע"כ הנצי"ב מוואלוז'ין (בספרו 'העמק דבר' שם) כי לאחר שמקיים מצוה אשר בפרטיה קיימים דינים נוראים, הבטיחנו ה' כי המוסר האישי של מבצעי דין זה לא יפגע, שכן עושים הם לשם שמיים.¹²

¹¹ הר"ש ישראלי במאמרו 'מצור ביירות לאור ההלכה' (מופיע ב'תחומין' כרך ד עמוד 25).

¹² הר"ד ליאור 'מוסר ומלחמה' (תחומין שם עמוד 186).

מאידיך, מצויים מקורות המציינים כי הרג נפשות בעת מלחמה מנמיד את קומת הלוחם בן המוסרי, וכך נאמר דבר ה' לדוד (דברי הימים א כב ח): "דם לרוב שפכת ומלחמות גדולות עשית, לא תבנה בית לשמי כי דמים רבים שפכת ארצה לפני".

ויתרה מכך, אף אבני המזבח שהינן דוממות נפסלות כשהברזל נוגע בהן, שכן "המזבח נברא להאריך שנותיו של אדם והברזל לקצר שנותיו של אדם, אינו רשאי להניף המקצר על המאריך"¹³.

מובא בירושלמי (מגילה פרק א הלכה י), כי 'כהן משוח מלחמה' ראוי להיות 'כהן גדול'. תמהו האחרונים מה ההוא אמינא, ובמה יגרע כח משוח מלחמה משאר כהן הדיוט? השיב ע"כ הרב זון (בספרו 'לאור ההלכה' פרק 'המלחמה' סימן א) שנראה ליישב, כי בהיות משוח מלחמה עומד בראש מלחמות שמא אין הוא ראוי לכהן ככהן גדול במקדש ה'. הרי לנו כי מעשי לחימה והרג מותרים רישום המכתים את המקדש וקדשיו.

הפסוק (דברים כג ז) "ונשמרת מכל דבר רע", התבאר ע"י הרמב"ן (שם) "הישר בבני אדם בטבעו יתלבש אכזריות וחימה כצאת מחנה על אויב".

העולה מכל זאת, שבעת יציאה למלחמה יש לקחת בחשבון מרכיב הפגיעה ברגש המוסר במלחמה.¹⁴

ז. עונש הרשע ושכנו, במקורות

יסוד חשוב ומרכזי מוצאים אנו בתורתנו, כי אין לפגוע בצדיק עקב רשעת הרשע, זאת גם כאשר הצדיק מתגורר בסמיכות לו, וכך פונה אברהם אבינו לה' בעת השמדת אנשי סדום (בראשית יח כה): "חלילה לך מעשות כדבר הזה, להמית צדיק עם רשע... חלילה לך, השופט כל הארץ לא יעשה משפט".

אף במצות העיר הנדחת - ולמרות חומרת מעשיהם של אנשי אותה עיר, אשר נידחו ועבדו עבודה זרה, נדרשין הסנהדרין לדרוש, לחקור ולשאול היטב, ואלו מקירבה אשר עבדו ע"ז ובני משפחתם נהרגים בסיף, ואילו יתרת אנשי העיר שלא התבררו מעשיהן מעלים את ממונם ושללם באש, אף הם אינם נידונים למיתה¹⁵.

המצאותם הסמוכה לרשעים, מצדיקה את הפגיעה ברכושם ובממונם, איך אין היא נותנת צידוק לפגיעה בנפשם.

גם במקורות תלמודיים מוצאים אנו דוגמא להתייחסות כזו, וכך הגמרא במסכת סוכה (נו:): מצינת כי משמרת הכוהנים 'בילגה' נענשה בכך שסתמו את חלונה של המשמרת וקיבוע את טבעתה, בעקבות מעשי בת אחת ממשמרתם בשם 'מרים' שהייתה מבעטת בסנדלה ע"ג המזבח. לשאלת הגמרא שם, א"כ למה נענשה כל המשמרת?! משיבה הגמרא שני תירוצים. האחד, "שותה דינוקא בשוקא או דאבוה או דאימיה" (התינוק אומר בשוק את ששמע מאביו ואמו), והתירוץ הנוסף להענשה הכללית הינה "אוי לרשע ואוי לשכנו".

[מקור המימרא "אוי לרשע ואוי לשכנו" מובא בתו"כ המתייחס לפסוק (ויקרא יד מ) "וציוה הכהן וחלצו את האבנים", העוסק בדין 'נגעי בתים', והמלמדנו מהדיוק במילה "וחלצו" בלשון רבים, כי לעתים על האדם ושכנו לחלץ את האבנים בעת הנגע. והטעם שהשכן נפגע מנגעי שכנו הוא כי "אוי לרשע וכו"ן].

¹³ מכילתא פרשת יתרו, פרשה יא ח.

¹⁴ הר"א ליכטנשטיין 'מוסר ומלחמה' (תחומין שם עמוד 184).

¹⁵ רמב"ם הלכות ע"ז פרק ד הלכות ו-ז.

מהדוגמאות דלעיל ניתן להסיק כי שכנו של הרשע ינוק בנזקי רכוש, גם כאשר אין עובדות המוכיחות כל קשר בינו לבין הרשע.¹⁶

ח. הריגת אנשי שכם

אחת הפרשות המופיעות בתורה המעוררות תמיהה, הינה הריגתם של כל אנשי העיר שכם בידי שמעון ולוי, לאחר מעשיו של שכם בן חמור כלפי דינה בת יעקב. כך מוזכר בתורה (בראשית לד כה): "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו ויבואו על העיר בטח ויהרגו כל זכר". ובהמשך הפרשה הזו מופיעה התייחסות של יעקב למעשיהם, וכך נאמר (שם ל): "ויאמר יעקב אל שמעון ולוי, עכרתם אותי להבאישני ביושב הארץ וגו'".

בפרשנות מעשי שמעון ולוי נחלקו הראשונים.

הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ט הלכה יד) מצדיק את מעשיהם של שמעון ולוי ומנמק זאת בכך שכבני נח המצווים על הדינים, נתחייבו כל אנשי שכם בהריגה, שכן שכם בן חמור גזל את הנפש, ואנשי עירו ראו וידעו ולא דנהו.

גם האברבנאל (על התורה שם) מסיק כי לאחר ששכם שכב ועינה את דינה, ואנשי העיר לא מיחו בידי, הרי הם נתפסים באותו מעשה, ולכן כולם היו חייבים מיתה.

לעומתם, הרמב"ן (ע"ת שם יג) מביע הסתייגות ממעשי שמעון ולוי ואינו מקבל את מסקנת הרמב"ם. לדעתו כעס יעקב על תגובתם, ארר את אפם וענש אותם להפיצם בישראל, על שהרגו אנשי העיר כולה אשר לא חטאו להם.

המהר"ל (גור אריה על התורה שם) מבאר בדרך מקורית כי הריגת אנשי שכם נבעה ממלחמה שהתרחשה בין האומות, ככתוב (שם טז) "והיינו לעם אחד", ולא מדובר במאבק או נקמה בין שני אנשים גרידא, ומכיון ששמעון ולוי לחמו כנגד האומה היושבת בשכם, נהגו כדרך המלחמות.

אך ומכיוון שלא קיבלו האחים את הסכמת יעקב אביהם ארר הוא אותם, שכן היציאה למלחמה חייבה ביצוע מתוך הסכמה, ובלעדיה הריגת אנשי שכם נותרה כמעשה פרטי.

מהפרשנות הנ"ל עולה כי כאשר כל האומה כאחד נמצאת במאבק, ואויב אינו מוחה, ובודאי כאשר אף מסייע בידי מרצחים, הבסיס של אנשי המקום מתערער ונשמט ודמם בראשם.¹⁷

ט. פגיעה באוכלוסייה אזרחית בעת מלחמה

ע"פ הכוונתה של התורה לא ניתן ליחס לאוכלוסייה של רבבות אזרחים, אף אם מצויים בסביבה העויינת לנו, ואף אם הם רואים בנו כובש- את הכלל של¹⁸ "הבא להרגך השכם להרגו", שכן מיעוט קטן הוא שפוגע בנו ובא להרגנו.¹⁹

¹⁶ על המצוות מחייבת עמלק והריגת עממיו, אין כאן המקום להרחיב. שכן שורשיה חריגים ושונים בתכלית (יעויין בספר החינוך מצווה תכה, בשורשי מצוות אלו וטעמיהן).

¹⁷ הר"ש ישראלי במאמרו 'פעולות תגמול בהלכה' (בקובץ 'צומת התורה והמדינה' ח"ג עמוד 289).

¹⁸ בבלי סנהדרין עב.

¹⁹ הרח"ד הלוי 'הבא להרגך השכם להרגו בחיינו הציבוריים' (מובא בתחומין כרך א עמוד 343).

אף במלחמת מצווה, לבד מאותם מקומות שהתורה הורתה לנו (דברים כ טז) "לא תחיה כל נשמה", מצווים אנו לחוס ולא להרוג אוכלוסיה אזרחית, ובודאי שאין לפגוע בנשים ובילדים אלא רק כאשר קיים הכרח להגנה עצמית לצורך כיבוש וניצחון.²⁰ מאידך, כשקיימת סכנה מוחשית וגלויה לעין ללוחם, שריר וקיים הבסיס של המלחמה הדורש כי תעשה כל פעולה שלא ייפגע חייל או אזרח מצד הלוחמים, ואין במצב זה למדוד את מספר חיילנו העלולים להפגע בנפשם כנגדם של אזרחי אויב משונאי ישראל, העלולים לשלם בחייהם את מחיר מלחמה זו.²¹

ואף אם מצאנו כי ראוי לדקדק ב'רודף' שאם ניתן להצילו באחד מאבריו, הרי שבמלחמה, כבר הוזכר לעיל (סוף פרק ג), שעניינה אינו לאנשים פרטיים, אלא לחימה של המלכות, ואין לצמצמה במידה של פרט זה או אחר הנפגע הנמצא בצידו או בחסותו של האויב.²² יתירה מכך, נראה שבמלחמה יותר למותקפים להילחם ולהרוג את רודפיהם גם אם הם נסוגים באמצע, שלא כדין 'הבא במחתרת', שכן הוא נוהג המלחמות²³, וכך אמר דוד המלך (שמואל ב כח לח): "ארדפה אויבי ואשיגם, ולא אשוב עד כלותם". כך מוצאים אנו בפניית שאול לקיני בעת לחימתו כנגד העמלקי, האומר (שמואל א טו ו): "ויאמר שאול אל הקיני לכו סורו מתוך עמלקי פן אספך עמו". ומכאן משמע כי אלמלא סר הקיני מתוך העמלקי, היה עלול להספות עמם, ושאול לא היה נרתע משום כך להילחם בעמלק.

במקרה שהאוכלוסייה האזרחית מאנשי המקום נותנת מחסה לאויב וכן כשאינם מוסרים ללוחמים או לשלטון כל סיוע שהוא, גם אם אינם נידונים לכתחילה כרוצחים עצמם, עליהם לדעת כי דמם בראשם, ויד מי שיפגע בהם נקי הוא.²⁴

סיכום ומסקנות

1. לדעת הרמב"ם, עזרת ישראל מיד צר הבא עליהם מוגדר כמלחמת מצווה. נראה כי אף לדעת הרמב"ן כל מלחמה לכיבוש א"י בכל הדורות - מלחמת מצווה היא.
2. הממשלה הינה בעלת הסמכות ההלכתית הזוהה למלך, להכריז ולהוציא למלחמת מצווה.
3. אין מקום להתייחס למעשה הרג בעת מלחמה במימדים של פרט, וכן חובת שמירת הנפש מכל הסתכנות מתבטלת בעת מלחמה לצרכי האומה.
4. רבני ארץ ישראל קבעו במלחמות העצמאות בוודאות, כי מלחמתנו מלחמת מצווה היא.
5. גם מלחמה המתמשכת, המורכבת מלחימה מוגבלת, וגם מבצעים התקפיים נכללים בגדרי מלחמת מצווה.
6. איסור העמדת מצור סביב כל רוחות עיר אויב אינו חל במלחמת מצווה, לדעת רוב הראשונים.

²⁰ הר"ש גורן 'משיב מלחמה' ח"א עמוד יד.

²¹ הר"א שפירא 'מלחמה ומוסרי' (מובא בתחומין כרך ד עמוד 182).

²² הר"י אריאל 'חרבות ואתים' (מובא בתחומין שם עמוד 189).

²³ הר"י אריאל שם עמוד 190.

²⁴ הר"ש אבינר 'שו"ת אינתיפאדה' עמוד 24.

7. איסור השחתת עצי פרי בעת מצור על האויב, חל דווקא כשנעשה לבטלה ובדרך השחתה.
8. ראוי כי בעת החלטה על יציאה למלחמה, יילקח בחשבון מרכיב הפגיעה הנפשית והזילות בחיי אדם.
9. למרות זאת, ניתן להעריך כי במלחמת מצוה, כשהלוחמים משוכנעים בהצדקתה ובמצוה שמקיימים, לא ינזקו בנפשם ובמוסריותם.
10. לא ניתן ליחס לאוכלוסיה עוינת של רבבות, שאינה פוגעת בנו 'דיני רודף'.
11. אין מניעה לפגוע בבית מחבל, גם אם שכנו יינזק מהרס הבניין.
12. כאשר שכנו של החבלן מסייע או אף מעלים אין מפעילות שכנו, אין הוא נחשב כחף מפשע ודמו בראשו.
13. האזרחים המצויים בסמיכות למחבלים, ואינם מתרחקים מהם מסכנים את נפשם, ואין חובה על כוחותינו להימנע מפגיעה בהם עקב סמיכות לאזרחים.
14. חייל שבמהלך פעילותו המבצעית חש בסכנה מוחשית לחייו, יבצע את כל הנדרש למניעת היפגעותו, ובלא רתיעה מחשש פגיעה באזרחי האויב.
15. בעת לחימה כנגד מחבלים באזור מאוכלס. נכון להזהיר את האזרחים השלויים שבסביבה, להתרחק ממקום הפעילות המלחמתית.





דַּת הַבְּרִית

הרב שלמה גולן

תגובה למאמר 'חובת קביעת מזוזה בספינות חיל הים' (מחניך גליון א')

ברצוני להאיר בדברי תורה בבחינת להגדילה ולהאדירה, לא באתי לחלוק על המסקנה ההלכתית לא מצד ההלכה ולא מצד המעשה, כותב המאמר פסק ודאי מתוך נקודת הנחה שיש לספינות 'צורת פתח', שכן לולא זה הדיון לא מתחיל.

בסעיף א' הובאה דעתם של השו"ע ונימוקו של הרמב"ם לגבי פטור ספינה ממזוזה. מתוך דבריהם יש להקשות הלא הבתים שבספינה עומדים שנים רבות וכן הנוסעים עשויים להימצא זמן רב ומדוע שיהיו פטורים ממזוזה? וכך למעשה הקשה הגרע"א (על הדף שו"ע או"ח סימן שסו סעיף ב) מדוע בתים בספינה פטורים ממזוזה אך חייבים בעירוב?

ה'חזון יחזקאל' השיב על כך (שבת פרק א הלכה י בהשמטות) שמזוזה היא 'חובת הדר', ולכן אע"פ שהבתים בספינה קבועים מצד עצמם, האדם אינו דר באופן קבוע אלא רק לצורך נסיעתו בים. לעומת זאת חבל פוסקים אחרים ('חמדת שאול', 'מור ואהלות' ו'יקונטרס המזוזה' להגר"ב זילבר) עולה חילוק אחר. אומנם הבית קבוע, אך הוא חלק מספינה ונע ביחד עמה, ולכן אין זה דירה כלל.

בלשון בריסקאית נאמר, כי לדעת ה'חזון יחזקאל' הוי חובת 'גברא', ולדעת שאר הפוסקים הוי 'חפצא'.

לפי זה יש לדון את חייל צה"ל בספינה. לדעת החזון יחזקאל יהיו פטורים ממזוזה כיוון שהחייל מרגיש כאורח הנמצא בספינה בעל כורחו, גם אם הוי לזמן ממושך, ולדעת האחרים ג"כ יהיו פטורים אך בצד החפצא, שכן הספינה נעה ממקום למקום. והנ"מ תהיה לגבי אוהל, לדעת החזון יחזקאל פטור, אך לדעת הפוסקים האחרים חייב.

