



וְהַלֵּילָה
:דָּרָה

בְּמִזְזָרְךָ

קְדוֹשׁ

בטאון הרבנות הצבאית

גליון א'
אביב ה'תשסז

יהודה בוזניך קדוש

בטאון הרבנות הצבאית

עורך: הרב יהושע לביא

הקלדה: ברוך מיכאלוב

עיצוב הכריכה: מיכאל עובד ויהל חזן



הכתובת לתגובות ולמשלוח מאמרים:

דוא"ל צבאי: יהושע לביא ctrl+k

דוא"ל אזרחי: rabats@nana.co.il

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

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



תוכן הבטאון:

ברכת הרב הראשי לצה"ל

פתח דבר

מחנה ההלכה

11	הרב אביחי רונצקי	עוסק במצוה פטור מן המצוה
15	הרב אברהם שוורץ	חובת קביעת מזוזה בספינות חיל הים
21	הרב אייל קרים	טיפול רפואי בכלבי 'יחידת עוקץ' בשבת
47	הרב איתי קריימר	זאת תורת הסוציאליזם
65	הרב אליעזר רייכמן	נתינת 'מעשר עני' בצה"ל
71	הרב אשר לנדאו	קיום מצוות דרך הטלפון
81	הרב גבי אלמשעלי	פינוי המת מקברו, גדרי האסור ואופני ההיתר
133	הרב דוד נאור	דין קרבה לאשת העד בחופה וקידושין
135	הרב זאב רונס	חילול שבת לצורך 'פיקוח נשמה'
145	הרב חיים מרקוביץ	בישולי עכו"ם בצבא, עיון בדיון 'משרתי ישראל'
155	הרב חיים פרל	דין עונג שבת ב'לבוש'
159	הרב חנניה שפרן	מוקצה בציוד צבאי, בשגרה ובפעילות מבצעית
171	הרב יהושע לביא	נישואין חוזרים לגיורת.
181	יעקב גשר	תפילין בנוסח מסויים לבן עדה אחרת
185	הרב יצחק בן יוסף	צירוף מי שאינו מאמין למנין
195	הרב דוב ליאור	תגובה
197	הרב שלמה גוגיג	תיקון סביבת מחסום ב'צורת הפתח'
201	שמעון הרטמן	טבילת כלים במטבח צבאי
207	הרב שמשון קליין	ביטול חתיכת איסור שהתערבבה בין חתיכות היתר
211	הרב שרגא נתן דהן	העלמת מידע מ'מלה' מטעמי סיווג בטחוני
219	הרב זלמן נחמיה גולדברג	תגובה
220	הרב אליהו בקשי דורון	תגובה

מחנה העיון

225	הרב אמיר בן פורת	הקרבה ומסירות נפש למען הכלל
-----	------------------	-----------------------------

239	הרב אריק מלכיאלי	עיונים ביסוד התשובה במשנת הרמב"ם
249	הרב גדעון קפלן	גלות וגאולה' במשנת הרמב"ן

רשימת המשתתפים בבטאון :

ראש ענף זיהוי וקבורה	סא"ל הרב גבי אלמשעלי
רב יחידות זרוע היבשה	סא"ל הרב יצחק בן יוסף
חבר בית המדרש להלכה	סרן הרב אמיר בן פורת
לשעבר הראשלי"צ והרב הראשי לישראל	הרה"ג אליהו בקשי דורון
חבר בית המדרש להלכה	סרן הרב שלמה גוגיג
אב"ד בירושלים וראש כולל דעת משה סדיגורא	הרה"ג זלמן נחמיה גולדברג
מפקד מעבדת סופרי סת"ם	סמ"ר יעקב גשר
רב חטיבת בי"ס למכ"ים ומקצועות החי"ר	סרן הרב שרגא נתן דהן
רכז דת בחיל המודיעין	רב"ט שמעון הרטמן
חבר בית המדרש להלכה	רס"ן הרב יואב חן ציון
רב פיקוד העורף	רס"ן הרב יהושע לביא
חבר בית המדרש להלכה	רס"ן הרב חנן לוי
מרא דאתרא קרית ארבע	הרה"ג דוב ליאור
ראש מדור כשרות חוץ	סרן הרב אשר לנדאו
סגן רב פיקוד העורף	סרן הרב אריק מלכיאלי
רב חטמ"ר יהודה	סרן הרב שמואל מקלר
מפקד מדרשת הרבנות הצבאית	סרן הרב חיים מרקוביץ
רב מרחב באר שבע	סרן הרב דוד נאור
רב בסיס כליאה 6	סגן הרב חיים פרל
רב הפנינה הכחולה חיל האויר	סרן הרב שמשון קליין
רב בסיס חיל האויר עובדה	סגן הרב גדעון קפלן
רב בית הספר למודיעין	סרן הרב איתי קריימר
ראש תחום הלכה	סא"ל הרב אייל קרים
רב בית הספר לתותחנות שדה	סגן הרב זאב רונס
הרב הראשי לצה"ל	תא"ל הרב אביחי רונצקי
ראש מדור כשרות בסיסי מזון	רס"ן הרב אליעזר רייכמן

רב בה"ד חיל הים
חבר בית המדרש להלכה

סרן הרב אברהם שוורץ
סרן הרב חנניה שפרן

בס"ד

אייר תשס"ז



שמחה עצומה אוחזת בנו בראותנו את פירות הביכורים של רבני
יחידות צה"ל. המאמרים בספר עוסקים במגוון רחב של נושאים,
המעידים על כך שמלבד עבודת הצבא השוחקת מוצאים רבנינו
עת ללימוד התורה בעיון.

תודה מיוחדת לרב יהושע לביא, הוגה רעיון כתיבת הספר, "אומר
ועושה", שמיד נגש למלאכת העריכה, ותוך זמן קצר ביותר אנו
זוכים לברך על המוגמר.

בציפייה לספר המאמרים הבא

הרב אביחי רונצקי, תא"ל
הרב הראשי לצה"ל

פתח דבר

"ויאמר ה' אל משה, כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע (שמות יז יד), הזהיר הקב"ה למשה שהיה רבן של ישראל על הכתיבה, כי זהו תועלת גדול לזכרון" (קב הישר ריש פרק נה).

עם כניסתו לתפקיד, הציב הרב הראשי לצה"ל הרב אביחי רונצקי בפני סגל הרבנות הצבאית את היעד של 'ללמוד וללמד לשמור ולעשות', כממשות העוטפת את כל ישותו של הרב הצבאי, בכל עת. את היות הרב הצבאי עוסק בתורה ומתגדל בה - כחלק מהותי מההגדרה הבסיסית של תפקידו.

יום הלימוד השבועי המשותף לרבנים בפיקודים ובחיילות, ימי הלימוד החודשיים של כלל הרבנים הצבאיים כמו גם השו"ת המקוון, משיבים רוח רעננה בקרב הגוף הרבנותי המכוון את עצמו אל החדרת התודעה היהודית לחיילי צבא ההגנה לישראל, בראש העניינים העומדים על סדר יומו. את ביכורי פירותיה של מהפיכה זו אנו קוצרים בבטאון זה.

הן אמת, כתיבת מאמרים הלכתיים נראית על פניה כנוגדת את אופיו של גוף צבאי. שכן הוא אמון על פקודות ונהלים המנוסחים בקצרה וממוקדים למטרותיהם. מה לו ולפלפול דאורייתא שלעיתים רבות היא תוצר של 'לעיונא ולא להלכתא'!?

אך מטרת הבטאון, כפי שהוגדרה על ידי ואושרה על ידי הרב הראשי לצה"ל, אינה פסיקת הלכה, לשם כך יש מוסדות מוסמכים ברבנות הצבאית שזה ייעודם. מטרת הבטאון היא לשמש מצע שעליו יפרח ויגדל לימוד התורה בצה"ל ואיתו יעלו ויתגדלו גם הרבנים הצבאיים שהתורה והם חד הוא.

דברי תורה שמועלים על הכתב על ידי רבנים שעיסוקם היומיומי מרחיק אותם מבין כתלי בית המדרש אל שדות האימונים ומרחבי המלחמה, הם הם אות ומופת לדברי הרמב"ם (בפירושו לאבות ה ט): **"ואמרו שלא יתקיים מן החכמה אלא מה שנלמד בעמל ויגיעה ויראה מן המלמד, אבל לימוד השעשוע והנחת - לא יתקיים, ולא יקבל בו תועלת. אמרו בפירוש אמרו: (קהלת ב ט) "אף חכמתי עמדה לי" - "חכמה שלמדתי באף עמדה לי".** משום כך יש לבחון את הבטאון בהקשרו היחודי ולא כיתר חבריו הבטאוניים הנפוצים במקומותינו.

בהיות בטאון זה ראשון בסדרה, החלטנו שלא להתמקד הפעם בנושא מסויים, אלא לתת את חופש הבחירה בידי הכותבים, איש איש בנושא המעסיק אותו.

מלחמת לבנון השנייה אותה חווינו בקיץ הקודם, והשלכותיה התורניות העסיקה אותנו רבות ועדין מעסיקה, אך דומה שעדיין לא הבשיל הזמן כדי להעלות את פירותיה התורניים על הכתב, (לדעת) בעיקר משום היותינו עסוקים בעשייה שוטפת ודוחקת שמקשה על שלוות הנפש שכה דרושה לכתובה, אך עם עבור הזמן ניכרים ניצנים של כתיבת סוגיות הלכתיות שעלו במלחמה, הם מצויים על שלחן המערכת ועתידיים להופיע בבטאוניים הבאים.

כאן המקום להודות לרב הראשי לצה"ל על עידודו ודחיפתו להוצאת הבטאון, לכותבי המאמרים, למגיהים ולכל מי שסייע בעצה טובה.

העורך



מחזקה

דההלה

הרב אביחי רונצקי

עוסק במצווה פטור מן המצווה

- הקדמה.
- א. סוגיית הגמרא.
 - ב. דברי הריטב"א.
 - ג. שיטת התוספות.
 - ד. הראשונים הסוברים כרש"י.
 - ה. גדר הפטור של "העוסק במצווה" לדברי הראשונים.
 - ו. הגדרת "מחוייב בדבר".
 - ז. התייחסות האחרונים לשאלה הנ"ל.
 - ח. הנקודה הרעיונית.

הקדמה

בחרתי לברר את סוגיית 'העוסק במצווה פטור מן המצווה', מפני שתוצאותיה נוגעות ברבות משאלות החיילים והמפקדים. מצוות המלחמה וההכנות אליה באימונים ובתרגילים מביאה את החייל והמפקד למצבים מורכבים, בהם קיימת התנגשות בין קיום מצוות שונות ובין העיסוק המלחמתי. במצבים הקיצוניים של חיי שיגרה, מחד, ושל עת הלחימה ממש, מאידך, אין למעשה כל שאלה. הבעייתיות מתעוררת ב'זמנים אפורים', בהם יש לברר ולהכריע כיצד לנהוג. תקוותנו שמאמר זה יסייע, ולו במעט, לברור זה.

א. סוגיית הגמרא

במשנה (סוכה כה.) נאמר: "הולכי מצווה פטורים מהסוכה", והגמרא (שם) מסבירה שהטעם לפטור זה הוא שהעוסק במצווה פטור ממצווה אחרת שמתחדשת לו בעת שעוסק במצווה הראשונה. הגמרא לומדת דין פטור זה מהפסוק שמחייב אותנו בקריאת שמע "ושננתם לבניך ודברת בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך" ומדייקת בלשון הכתוב: "בשבתך בביתך- פרט לעוסק במצווה, ובלכתך- פרט לחתן". רש"י שם (ד"ה 'ובלכתך') מקשה, מדוע אי אפשר ללמוד גם את פטור החתן מקריאת שמע מהלימוד הראשון של בשבתך בביתך- פרט לעוסק במצווה", שהרי אף הוא עסוק במצווה. מתרץ רש"י, שלולי הלימוד הנוסף היינו סבורים שדווקא כשעוסק במצווה בגופו פטור ממצווה אחרת אך כשטרוד במחשבתו בלבד כמו החתן, שעוסק במחשבת בעילה, יתחייב בקריאת שמע, קא משמע לן מהייתור של "בלכתך" שגם טרדת מחשבה פוטרת.

ב. דברי הריטב"א

לגבי עצם הלימוד מהפסוק שהעוסק במצווה פטור ממצווה אחרת, מקשה הריטב"א ממה נפשך: אם מדובר שיכול לקיים את שתי המצוות- מדוע שייפטר מקיום המצווה השנייה,

ואם אנו יכולים לקיים את שתייהן- פשיטא שלא יניח את המצווה הראשונה כדי לקיים את השנייה.

מיישב הריטב"א את קושייתו בשני אופנים:

1. ללא הפסוק היינו יכולים לחשוב שאין עליו חיוב להפסיק מהמצווה הראשונה ולקיים את השנייה, אבל אם ברצונו לעשות כן רשאי הוא. מחדשת התורה, שכל עוד הוא עסוק במצווה אחת אסור לו להפסיק ולקיים את השנייה, מפני שהיא כעת לגביו כדבר רשות.
2. החידוש בפסוק הוא שגם אם המצווה השנייה היא כזאת שקבוע לה זמן, כגון קריאת שמע או שחיטת הפסח, גם כן אין צורך להפסיק מן העיסוק במצווה שאותו בה כעת.

ג. שיטת תוספות

התוספות (סוכה כה. ד"ה 'שלוחי') מתקשים גם כן במה שקשה היה לריטב"א (לכאורה קושיות שונות). הם מביאים את שאלתם על דברי רש"י, במשנה האומרת ששלוחי מצווה פטורים מן הסוכה, ומפרש רש"י שהפטור הוא אף בשעת חנייתו. על כך מקשים התוספות, מדוע שיהיה פטור- הרי יכולים לשבת בסוכה ואחר כך להמשיך בדרכם לקיים את המצווה שהיו עסוקים בה קודם. מתרצים התוספות, שהפטור הנלמד מהפסוק הוא רק במקרה בו הטרחה בקיום מצוות הסוכה תפגע במימוש המצווה הראשונה, למשל אם הסוכה מרוחקת מדרך הליכתם וכיוצא בזה. בדעת הריטב"א צריך לומר, שלא פירש כתוספות את חידוש הפסוק, כי היה פשוט לו, מסברא, שאם המצווה הראשונה תיפגע לא יפסיק האדם את קיומה כדי לקיים את השנייה.

ד. הראשונים הסוברים כרש"י

הר"ן (על הרי"ף סוכה יא:) וכן ה"אור זרועי' (הלכות סוכה סימן רצט) מתקשים גם הם בשאלה מה בא הפסוק לחדש, ומיישבים זאת על פי כמה סוגיות בש"ס, שהפטור שמלמדת אותנו התורה הוא, שבעת שהאדם עוסק במצווה פטור הוא מקיום מצוות אחרות גם כשהוא יכול לקיים את כולם. לפיכך, ההולך בדרך מצווה לפדות שבויים או ללמוד תורה, פטור ממצוות סוכה אף בשעת חנייתו (כפרוש רש"י) גם כשקיום מצוות הסוכה לא יפגע במצווה הראשונה. אמנם, אם ללא כל טרחה כלל יכול לקיים את שתי המצוות, מודה הר"ן ש"מהיות טוב אל יקרא רע" ויקיימן. טעם הדבר הוא כפי שניסח זאת הר"ן: ש"כל העוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה מלטרורח ולקיים מצוות אחרות אף על פי שאפשר". כך הוא גם בלשון ה"אור זרועי': "אף על פי שיכול לקיים את שתייהן, פטריה רחמנא, וגזרת המלך הוא".

ה. גדר הפטור של העוסק במצווה לדברי הראשונים

יש לשאול- האם הפטור לעוסק במצווה ממצווה אחרת הוא כזה שהמצווה השנייה היא לגביו כדבר רשות, או שבאמת הוא מחוייב בה, אלא שמחמת עיסוקו וטרדתו במצווה הראשונה איננו יכול לקיימה¹.

נפקא מינה אחת היוצאת מבירור זה היא, האם העוסק במצווה שפטור כעת ממצות תפילה יתחייב אח"כ בתפילת תשלומין.

נפקא מינה אחרת תהיה, במקרה שהפסיק ממצוותו הראשונה וקרא קריאת שמע להוציא אחרים ידי חובתם, האם אכן יצאו ידי חובתן.

לצד שהוא עדיין חייב במצווה השנייה אלא שאינו יכול לקיימה אם לא התפלל בשעה שהיה עוסק במצווה, יתחייב בתשלומין, וכן יכול הוא להוציא ידי חובתו בקריאת שמע את האחרים. אמנם, לצד שהמצווה השנייה היא לגביו כדבר רשות, הרי הוא לאו בר חיובא לגבה ואינו יכול להוציא את האחרים (כדברי המשנה ר"ה כט.), וכן לא צריך להתפלל תפילת תשלומין מפני שלא יתחייב כלל בתפילה בעת שעסק במצווה.

בדברי הריטב"א מפורש שהמצווה השנייה היא כדבר הרשות בעת שעוסק במצוותו, ונראה לומר כך גם בשיטת הר"ן והאור זרוע שהרי כתבו שבעת "שעוסק במלאכתו של מקום לא חייבתו תורה לקיים מצוות אחרות", ובלשון האור זרוע שהבאנו קודם לכן- "פטריה רחמנא וגזירת מלך היא".

אם כן, ניתן לכאורה לפשוט שבאמת אין הוא בר חיובא להוציא אחרים ולא חייב בתשלומין.

ו. הגדרת 'מחוייב בדבר'

אך ראיתי בספר 'שעשועי צבי' שרצה לחלק בין המקרה דנן לבין המשנה במסכת ראש השנה, שם נמצא הדין שמי שאינו בר חיובא אינו מוציא אחרים ידי חובתו, מפני ששם מדובר על פטור עצמותי כחרש שוטה וקטן, ואילו בסוגייתנו האדם הוא בר חיובא, רק שכעת, באופן זמני, הוא פטור.

אכן נראה שנחלקו בזה אחרונים. בשולחן ערוך (אורח חיים סימן תקפט סעיף א) מובא שכל מי שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא אחרים ידי חובתו. ובספר 'פסקי תשובות' כתב שאם אונן תוקע להוציא אחרים, צריכים השומעים לחזור ולשמוע תקיעות מאחר, אמנם לא יברכו מפני שלדעת הפרי מגדים יכול להוציא אחרים ידי חובתם.

נראה אפוא, שנחלקו בשאלה הנ"ל- האם מי שבדרך כלל הוא בר חיובא, אלא שכעת התחדשה עליו מציאות זמנית שאינו בר חיובא, האם יכול להוציא אחרים ידי חובה? אמנם, אם נדייק בלשון הפרי מגדים נראה שהוא סובר שהאונן פטור מדין עוסק במצווה, וגם כשעוסק במצוות קבורת המת מחוייב קרינן ביה, ולא כפי שבררנו שהוא פטור מהמצווה האחרת.

ז. התייחסות האחרונים לשאלה הנ"ל

לעצם הבירור שהבאנו אם אכן יש כאן פטור מהמצווה השנייה כשעוסק בראשונה נראה מדברי האחרונים שאין זה פטור, שעל דברי הר"ן שכתב שאם יכול לעשות את שתי המצוות כאחת ללא טורח יעשה את שתיהן ש"מהיות טוב אל יקרע רע" - כתב הביאור הלכה (אורח חיים סימן לח ד"ה 'אם') שנראה שחייב מן הדין לעשות כן, וכך כתב אף ב'ערוך השולחן' (שם) ומשאיר זאת בצריך עיון.

¹ חקירה זו ראיתי בספר 'שעשועי צבי' חלק א סימן טז.

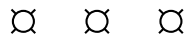
אם באמת יש כאן פטור, לא נראה לחלק בין אם יש טירחא בקיום המצווה השנייה או לא.

ח. לעניין פסקי ההלכה בענייננו.

נראה מדברי הרמ"א (שם) שסובר כדעת הר"ן והאור זרוע, וכך פירש דבריו במשנה ברורה, ובביאור הלכה הביא מ'הגהות מיימוניות' שאף הרמב"ם והגאונים סוברים כדעת הר"ן, וכך פסק המשנה ברורה אף בהלכות סוכה (סימן תרמ"ק לח) כשיטת הראשונים שאף ביכול לקיים את שתייהן פטור.

ט. הנקודה הרעיונית

חשבתי לנסות ולהבין את הנקודה הרעיונית שבשיטה זו, על פי הסבר הרב קוק ב'מוסר אביך' (עמוד כה) את הפסוק במשלי "בכל דרכיך דעהו". הרב כותב שם שבעת שאדם עוסק במצווה יתעסק בה בלבד, בכל שכלו וכוחותיו, ולא יחשוב אז בעניינים אחרים, כי "כיוון שהוא עוסק בעבודה זו, הקדוש ברוך הוא כביכול שורה מצידו בזה העבודה דווקא, ובה ימצאנה ולא במקום אחר" ומסיים הרב שם: "ורמזו חז"ל בדבריהם, זמן תפילה לחוד וזמן תורה לחוד". אף הר"ן אומר מעין זאת בסוגייתנו, שכל שהוא עוסק במלאכתו של מקום, לא חייבתו התורה לקיים מצוות אחרות. גם מדברי רש"י, שהבאנו בתחילת דברינו, מוכח שפטור מקריאת שמע גם כשיושב ובטל, אלא שהוא טרוד במחשבת מצווה, שהמצווה איננה רק המעשה בגופו של אדם ללא שיתוף כוחות הנפש והמחשבה². גם קביעת חז"ל ש"אין עושים מצוות חבילות חבילות", ויש ליחד לכל מצווה את מקומה, אפשר שמכוונת לאותו יסוד שניסינו לברר.



"ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי" (שמות כ ה).

"לאהבי, זה אברהם וכיוצא בו. ולשומרי מצותי, אלו הנביאים והזקנים. רבי נתן אומר: לאהבי ולשומרי מצותי, אלו שהם יושבים בארץ ישראל ונותנין נפשם על המצות, מה לך יוצר ליהרג על שמלתי את בני, מה לך יוצא לישרף על שקראתי בתורה, מה לך יוצר ליצלב על שאכלתי את המצה, מה לך יוצא מאפרגל (=מקל ורצועה) על שנטלתי את הלולב. ואומר (זכריה יג ו) אשר הוכיחי מאהבי, המכות האלה גרמו לי לאהב לאבי שבשמים.

הרי פירש רבי נתן כי האהבה מסירת נפש על המצוה. והכתוב ודאי על ע"ג, כי בה נתחייבנו ביהרג ואל יעבור בכל הזמנים לעולם. אבל הרחיב הענין לכל המצות, לפי שבשעת השמד אנו נהרגין על כלן, מן הכתוב האחר (ויקרא כב לב): ולא תחללו את שם קדשי. ות"ק שאמר זה אברהם ואילו הנביאים, אינו נכון שיאמר שהיו הנביאים עושים על מנת לקבל פרס, אבל יש בזה סוד, אמר שאברהם מסר נפשו באהבה כענין שכתוב (מיכה ז ב): חסד לאברהם, ושאר הנביאים בגבורה, והבן זה".

² אמנם אפשר ללמוד ברש"י שפטור חתן מקריאת שמע אינו מדין עוסק במצווה אלא מדין חידוש נוסף שנלמד מהמשך הפסוק "ובלכתך על הדרך תזכיר את ה' התורה (שם)

חובת קביעת מזוזה בספינות חיל הים

שאלה.

- א. דעת הרמב"ם.
- ב. מקור דעת הרמב"ם.
- ג. הסברות לפטור סוכה וספינה ממזוזה.
- סיכום.

שאלה

האם צריך לקבוע מזוזה בפתחי החדרים/מדורים שבספינות חיל הים?

א. דעת הרמב"ם.

השולחן ערוך (יו"ד סימן רפו סעיף יא) כותב:

"סוכת החג בחג והבית שבספינה והחנויות שבשוקים, פטורים".

מקור דברי השולחן ערוך הוא מהטור (שם).

הב"ח על אתר כותב:

"ומה שכתב דהבית שבספינה נמי פטור, כן כתב הרמב"ם (פרק ו

מהלכות מזוזה הלכה ט), וכתב בו דהטעם הוא כמו גבי סוכה, לפי

שאינה עשויה לדירת קבע. ומצאתי כתוב דתוספתא היא".

אכן, הרמב"ם (שם) כותב: "סוכת חג בחג ובית שבספינה פטורין מן המזוזה, לפי שאינן

עשויין לדירת קבע". מקור הרמב"ם להלכה זו, הרי הוא בבחינת מרובה הנסתר על

הנגלה. במאמר זה אנסה להתחקות אחר מקור דברי הרמב"ם הנ"ל.

ב. מקור דברי הרמב"ם

הכסף משנה (שם) כותב: "אך מה שכתב ובית שבספינה. סתם ולא פירש". הב"ח

שציטטנו לעיל כתב "ומצאתי כתוב דתוספתא היא". אך הוא אינו מציין היכן נמצאת

תוספתא זו. בספר בירור הלכה (הרב יחיאל אברהם זילבר) כותב שבדפוסים ישנים של

הב"ח, ראה שליד דבריו כתובה הגהה בנוסח: "ובתוספתא שלפנינו ליתא". ואכן כך כתבו

הרבה מחברי ספרים שחיפשו תוספתא זו ולא מצאו את מקורה.

אמנם, בספר דברי ירמיהו (לרב ירמיה לעזו), הביא בשם ספר מרכבת המשנה, שככל

הנראה מה שהב"ח כתב "ומצאתי כתוב דתוספתא היא", אולי כוונתו לתוספתא בנגעים

(פרק ו ג) שם כתוב: "הבית שבספינה אין מטמא בנגעים". והוא הסיק מכך שאם הבית

שבספינה אינו מטמא בנגעים, כנראה שאין לו גדר של בית, ולכן גם מחובת מזוזה הוא

פטור, שהרי במזוזה כתוב "וכתבתם על מזוזות ביתך" וצריך שזה יהיה בית.

שואל על כך בשו"ת מנחת יצחק (חלק ב סימן פב אות ב), איך יתכן לומר שהכוונה היא

לתוספתא בנגעים הנ"ל, הלא אין לדמות דין מזוזה לדין נגעים. שהרי בנגעים ישנו לימוד

מיוחד מן הפסוק (ויקרא יד לד) "ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחוזתכם". ומפסוק זה אנו

למדים, שדין הנגעים הוא רק בבית שבארץ ולא בבית שבים, ואף הרמב"ם עצמו בפירוש

המשניות (נגעים פרק יב משנה א) מביא לימוד זה וכותב: "וכן בית שבספינה לאמרו בבית

ארץ אחוזתכם, עד שיהיה מחובר בארץ". אם כן, כיצד ניתן לומר שמקור הדברים לפטור **מזוזה** בבתיים שבספינה, הוא מן התוספתא בנגעים הנ"ל.

לולי שהב"ח כתב "ומצאתי כתוב דתוספתא היא", היה נראה לומר בפשטות, שמקור דברי הרמב"ם הנ"ל הוא מהברייתא (יומא י.) וכפי שמציין הבאר הגולה על דברי השולחן ערוך הנ"ל (יורה דעה סימן רפו אות יט) וזו לשונו: "ברייתא יומא דף י. וכרבנן, וטעמייהו דכתיב ביתך, שהוא דירת קבע לאפוקי ארעי". הגמרא שם מביאה את מחלוקת חכמים ורבי יהודה לענין חיוב תרומות ומעשרות לפירות שהוכנסו לסוכה במהלך חג הסוכות. רבי יהודה מחייב בתרומות ומעשרות ואילו חכמים פוטרים. ממשיכה שם הגמרא ואומרת שיש המשך לברייתא זו: "ותני עלה, רבי יהודה מחייב בעירוב ובמזוזה ובמעשר". זאת אומרת, רבי יהודה מרחיב את החיובים של סוכת החג בחג גם לענין חיוב הסוכה במזוזה. הגמרא שם ממשיכה לדון ולפלפל בנושא זה, עד שבעמוד ב אומרת:

"רבי יהודה לטעמיה, דאמר סוכה דירת קבע בעינן ומחייבא במזוזה. ורבנן לטעמייהו, דאמרי סוכה דירת ארעי בעינן ולא מחייבא במזוזה".

יוצא איפוא, שישנה מחלוקת בין רבי יהודה לחכמים, האם הסוכה במהלך חג הסוכות חייבת במזוזה או לא. אליבא דרבי יהודה היא חייבת, מכיון שלפי דעתו במסכת סוכה (ז:): "סוכה דירת קבע בעינן" – סוכת מצוה חייבת להיות כדירת קבע, שכן האדם חייב בחג הסוכות לשבת בסוכה כדרך שהוא יושב בביתו הקבוע בשאר ימות השנה. לעומת זאת, אליבא דחכמים הסוכה פטורה ממזוזה, מכיון שלפי דעתם במסכת סוכה (ב): "סוכה דירת ארעי בעינן" – סוכת מצוה צריכה להיות דירת ארעי. במשך כל שבעת ימי החג, על האדם לצאת מדירת הקבע שלו ולשבת בדירת ארעי, ומכיון שהסוכה היא דירת ארעי, הרי היא פטורה ממזוזה, שכן דירת ארעי איננה נחשבת לבית, ובציווי נכתב "על מזוזות **ביתך**".

מעתה יוצאכך. מכיון שהלכה כחכמים לענין סוכה, שסוכת החג פטורה ממזוזה מכיון שהיא דירת ארעי. ממילא ניתן לומר בפשטות שבתים שבספינה גם כן פטורים ממזוזה, שהרי הם נחשבים לדירת ארעי. לכן הרמב"ם כתב בפשטות שסוכת החג ובית שבספינה פטורין ממזוזה, לפי שאינן עשויין לדירת קבע. ומכך שהרמב"ם כלל את סוכת החג ואת הבתים שבספינה באותו סעיף, משמע שהוא למד דין בתים שבספינה מדין סוכת החג, וזהו מקורו הטהור לדין זה.

לאור דברי הרמב"ם, הטור והשולחן ערוך, בפשטות נראה שחדרי המגורים בספינות חיל הים פטורים ממזוזה, שהרי הם 'בתים שבספינה'.

ג. הסברות לפטור סוכה וספינה ממזוזה

אך כדרכה של תורה, הבה נעיין ונעמיק בדברים. לכאורה יש להבין, למה התכוונו התנאים הנ"ל במחלוקתם האם סוכה דירת ארעי בעינן או דירת קבע בעינן. במשנה (ריש מסכת סוכה) נאמר: "סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, פסולה". והגמרא מביאה שם מספר דעות להסבר הלכה זו. דעת רבא שם (שהיא זאת שנפסקה להלכה), היא כך: "ורבא אמר מהכא: 'בסוכות תשבו שבעת ימים'. אמרה תורה, כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי. עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת ארעי. למעלה מעשרים אמה אין אדם דירתו דירת ארעי, אלא דירת קבע".

שואל אביו, אם אתה אומר שסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, מכיון שישודות סוכה זו ומחיצותיה קבועין כדי שהיא לא תיפול. אם כן, מה הדין באדם שבנה סוכה בגובה של פחות מעשרים אמה, אך הוא בנה אותה עם מחיצות של ברזל, האם

סוכה זו לא תהיה כשרה? משיבה הגמרא, עד גובה של עשרים אמה שאדם רגיל לבנות דירת ארעי, אז גם אם הוא בנה זאת ממבנה קבע כמו מחיצות של ברזל, יצא ידי חובתו. אבל למעלה מעשרים אמה, שאדם רגיל בגובה כזה לעשות מחיצות חזקות יותר - קבועות, אז גם אם הוא עשה סוכה בגובה זה ממחיצות ארעיות, לא יצא ידי חובתו.

מכל פרשני הגמרא הראשונים (רש"י, תוס', ריטב"א, המאירי ועוד) יוצא, שהכלל להכשרת סוכה הוא: כל סוכה שניתן לעשותה ממבנה ארעי, גם אם האדם עשה אותה ממבנה קבוע, כמו מחיצות מאבן ומברזל וכדומה, יצא ידי חובתו. אבל סוכה שלא ניתן לעשותה ממבנה ארעי, כמו סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה, גם אם האדם עשה אותה ממבנה ארעי, לא יצא ידי חובתו. ופוק חזי מאי עמא דבר, שרבים מעם ישראל, בונים את סוכותיהם בתוך הבית, כאשר דפנות הסוכה עשויות מאבנים, ורק על הסכך יש להקפיד לעשותו מסכך כשר - ארעי, ובודאי שלא יצא ידי חובה בסכך קבוע.

לאור דברים אלו, לכאורה יש להבין את דברי הגמרא ביומא שציטטנו לעיל, שלדעת חכמים הסוכה בחג פטורה ממזוזה מפני ש"סוכה דירת ארעי בעינן". מדוע אכן הסוכה פטורה ממזוזה גם אם היא אינה עשויה ממבנה ארעי אלא ממבנה קבוע וחזק, וכי רק בגלל שהיא צריכה להיות ראויה לעשותה ממבנה ארעי, זה פוטר אותה ממזוזה?

אלא ודאי צריך לומר, שביאור המחלוקת של רבי יהודה וחכמים האם סוכת החג חייבת במזוזה או לא, הוא כך: רבי יהודה שסובר שסוכה דירת קבע בעינן, כוונתו היא צריכה להיות ראויה להשתמש בה באופן קבוע ועליה להיראות כבית¹, ולכן סוכת החג חייבת במזוזה. לעומת זאת, לדעת חכמים סוכת החג פטורה ממזוזה מכיון שבהגדרת 'סוכה דירת ארעי בעינן' כלולים שני דינים. דין א': לענין סוג מבנה הסוכה, וכפי שכבר כתבנו לעיל שהסוכה צריכה להיות ראויה לעשותה ממבנה ארעי. דין ב': התייחסות האדם לסוכה כדירה ארעית לשבעת ימי חג הסוכות, שהלא האדם נצטווה כל שבעת הימים צא מדירת קבע ושב בדירת ארעי, ומכיון שהסוכה במהלך החג היא דירתו הארעית של האדם, זה אינו שונה מההלכה שנפסקה בשולחן ערוך (יורה דעה סימן רפו סעיף כב), שאדם שגר בפונדק בארץ ישראל פחות משלושים יום, הרי הוא פטור ממזוזה מכיון שהתורה ציוותה "וכתבתם על מזוזות ביתך" - ביתך הקבוע ולא ביתך הארעי- הזמני, ולכן סוכת החג בחג פטורה ממזוזה.²

אם כך, לכאורה ניתן לומר שכל מה שהרמב"ם כלל את דין הבתים שבספינה יחד עם דין סוכת החג בחג ופטר אותם ממזוזה "לפי שאינן עשויות לדירת קבע" - כלשונו, כל זה רק בספינות שהיו פעם וכן בחלק מהספינות שיש בימינו. שכן, שני הדינים שכתבנו לעיל הכלולים ב"סוכה דירת ארעי בעינן", שניהם התקיימו ומתקיימים בהם במלואם. א. מבחינת המבנה הארעי, לא רק שמבנה הספינות הללו הוא ראוי להיות ארעי, אלא בפועל הוא מבנה ארעי מבחינת החומר והחוזק של המבנה. ב. מבחינת התייחסות האדם לשהייתו כאל שהייה ארעית, בספינות שהיו בעבר וכן בחלק מהספינות שישנן בזמנינו, כדוגמת ספינות הגוררת, השהייה של האדם בהן היא ממש ארעית, היא אך ורק בזמן ההפלגה ותו לא, ממש כמו השהייה הארעית של האדם בסוכה במהלך חג הסוכות, וברגע שמסתיימת ההפלגה, האדם יוצא מהספינה.

לעומת זאת, בחלק מספינות חיל הים (כדוגמת הסטי"ל), אין מתקיימים כלל שני הדינים הנ"ל. דין א' אינו מתקיים בהם, שהרי מבנה הספינה הוא אינו ארעי אלא הוא מבנה קבע ממש - מבנה העשוי מחומרים חזקים וכן מבחינת צורת המבנה, ובודאי שאין לספינה

¹ עיין רש"י סוכה ז: ד"ה 'דירת קב'.

² עיין בכסף משנה הלכות מזוזה פרק ו הלכה ט ד"ה 'סוכת חג בחגי', דכך משמע מדבריו.

את הדין שיש בסוכה שהיא צריכה להיות ראויה להיות מבנה ארעי. כמו כן, דין ב' אינו מתקיים, מכיון שהחיליים המשרתים בספינות הללו, הספינה היא הבית הקבוע שלהם, בין בהפלגה ובין שלא בהפלגה. כאשר הספינה עוגנת ברציף שבסיס, החיליים המשרתים בספינה - לפחות חלק מהם, הספינה היא הבית שלהם: בספינה הם ישנים; בספינה הם מתקלחים; בספינה הם עושים את צרכיהם, בספינה הם אוכלים ובספינה הם שוהים במהלך כל היום. ממילא לא ניתן לדמות ספינות אלו לסוכת החג, ולכן בהחלט ניתן לומר שספינות אלו חייבות במזוזה.

לפי דברים אלו ניתן לומר, שמה שהרמב"ם כתב שסוכת החג בחג והבית שבספינה פטורין ממזוזה **לפי שאינן עשויין לדירת קבע**, כלול בכך גם שהמבנה הוא אינו מבנה קבוע מבחינת חוזק וכדומה, וגם האדם לא גר בסוכה ובספינה באופן קבוע. שהרי אם לא נסביר כך, דברי הרמב"ם (בהלכות ברכות פרק יא הלכה ב) אינם מובנים. וזו לשונו: "ויש מצוה שאינה חובה אלא דומין לרשות, כגון מזוזה ומעקה שאין אדם חייב לשכון בבית החייב מזוזה כדי שיעשה מזוזה, אלא אם רצה לשכון כל ימיו באוהל או בספינה, ישב". לכאורה אם נסביר בפשטות את דברי הרמב"ם בהלכות מזוזה, שמה שכתב שם שסוכת החג ובתים שבספינה פטורין ממזוזה לפי שאינן עשויין לדירת קבע, כוונתו אך ורק שלא מתגוררים בסוכה ובספינה באופן קבוע, מדוע בהלכות ברכות הוא כותב שאדם המתגורר באופן קבוע בספינה פטור ממזוזה?

אלא ודאי צריך לומר, שכדי להתחייב במזוזה צריך שיתקיימו שני הדינים שכתבנו: א. שהמבנה יהיה מבנה קבוע מבחינת חוזק וכדומה. ב. שהאדם יתגורר במקום באופן קבוע, וכל עוד ששני הדינים הללו אינם מתקיימים, האדם פטור ממזוזה, ולכן אדם שמתגורר בספינה או באוהל באופן קבוע, פטור ממזוזה מכיון שהאוהל והספינה הם מבנה שאינו קבוע מבחינת חוזק המבנה. וכך גם יש להסיק מכך שהרמב"ם כלל את דין הספינה ודין האוהל כאחד.

כדברים שכתבנו, מסיק להלכה הערוך השולחן (יורה דעה שם סעיף כז) וזו לשונו:

"ודע, דהא דסוכה פטורה מן המזוזה, זהו בסוכה שרק בסוכות יושבים בה ולא בכל השנה. אבל סוכות שלנו העשויים בחדר שדרים בה כל השנה, ובסוכות נוטלים הגג ומסככין אותה, נראה דגם בסוכות חייבת במזוזה, שהרי על כל פנים היא דירה קבועה לכל השנה כולה. וכן יראה לי הך דבית שבספינה, זהו כשעשו בית עראי בספינה. אבל בספינות שלנו שיש בהם בתים קבועים, וגם בספינות ההולכות על הנהרות, שיש בכל ספינה בית קבוע וקורין לה קאיוט"א, חייבת במזוזה, שהרי היא דירה קבועה".

כמו כן מסיק כך להלכה בספר חובת הדר (פרק ד הערה יג) וזו לשונו:

"ונראה לעניות דעתי לדעת רוב הפוסקים, שדין הנוסעים בספינה כדין דר בפונדק (שנתבאר דינו בפרק ג' סעיף ה' - הדר בפונדק אפילו בארץ ישראל, עד ל' יום פטור, מכאן ואילך חייב), והמלחים העובדים בקביעות על הספינה ודרים שם בתאים המיוחדים להם, אף על פי שיש להם בית ומשפחה גם ביבשה, ובין הפלגה להפלגה חוזרים לבתיהם, כיון שהבית שבספינה ניתן להם על ידי בעל הספינה לדור שם והוא חלק משכרם, אפשר שיש להם דין שוכר, ועל כל פנים לא גרע מפונדק. ופשוט דכל זה בבתיים שבספינה שבימינו שהם חזקים וראויים לעמוד אפילו ברוח שאינה מצויה בים".

גם בעל המנחת יצחק (חלק ב סימן פב) מסיק כך להלכה, אלא שלענין הברכה האם לברך בשעת קביעת המזוזה או לא, הוא נשאר בצריך עיון, ומכיון שהברכה אינה מעכבת וספק ברכות להקל, יש לקבוע את המזוזה בספינה ללא ברכה.

סיכום

יש לקבוע מזוזות בפתחי המדורים בהם שוהים ומתגוררים החיילים בספינות הגדולות של חיל הים, כדוגמת סטי"ל ודבור. אך אין לברך על הקביעה. לעומת זאת, בשאר הספינות כדוגמת הגוררות, אין לקבוע מזוזה.



"הצריך שנכתוב כל מה שנראה אלינו באותות ובמופתים על ידינו ועל בין עינינו, ולכתוב אותו עוד על פתחי הבתים במזוזות.. ממה שכתוב (דברים טז ג) למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך" (רמב"ן סוף פרשת בא).

וקשה, היכן מצינו ענין יציאת מצרים במזוזה?

ניתן לתרץ. על פי דברי הרשב"א (שו"ת ח"א סימן רמה) שהבונה בית חדש, אף שמדינא דגמרא צריך לברך שהחיינו, מ"מ המנהג שלא לברך כלל. ומרן הב"י (יו"ד סימן רכג) מעיד שהמנהג לברך.

וכתב בשו"ת 'להורות נתן' שיש לחלק בין א"י לחו"ל, דבארץ ישראל יש לברך, שמקיים ישוב א"י, משא"כ בחו"ל. וזאת ע"פ דברי החת"ס (יו"ד סימן קלח) שכתב שהבונה בית בחו"ל הוי כמתייבש מן הגאולה, שנראה כמרחיב משכנות חו"ל, לפי"ז אין לברך שהחיינו על בנית בית חדש בחו"ל.

והנה במזוזה גופה כתיב קנין בתים בחו"ל, וענין חיוב קביעת מזוזה בהם מרומז בפרשת המזוזה, כדכתיב "ואבדתם מהרה מעל הארץ הטובה אשר ה' נתן לכם... ושמתם את דברי אלה... וכתבתם על מזוזות ביתך ובשעריך". ואמרו חז"ל (ספרי) "אף לאחר שתגלו היו מצויינים במצות, הניחו תפילין, עשו מזוזות, כדי שלא יהיו לכם חדשים כשתחזרו". לכאורה לפי דעת הפוסקים (יו"ד סימן רפו סעיף כב) שהשוכר בית פטור ממזוזה, א"כ הפסוק מדבר בחיוב קונה בית בחו"ל, הרי שמותר לבנות בית בחו"ל, וקצת קשה על סברת החת"ס.

ברם ביציאת מצרים אכלו אבותינו קרבן פסח. וקשה איך אכלו קדשים בחוץ? והתרגום יונתן כתב על הפסוק "ואשא אתכם על כנפי נשרים" שהקב"ה הביא אותם לא"י ושם אכלו את הפסח. וצ"ב דא"כ למה היו צריכים לתת את הדם על המשקוף והמזוזות כדי להינצל, הרי כלל לא היו במצרים?

יש לומר ע"פ דברי הגמ' (מגילה כט.) "עתידין ביכנו"ס שבבבל לקבע בא"י, וכתב הקדושת לוי שזה כולל גם בתים יהודיים שקבוע בהם מזוזה. והענין הוא שעל ידיקדושת המזוזה מתקדש הבית בקדושת א"י ונעשה כחלק ממנה, וכן במצרים ע"י מתן הדם נתקדשו הבתים ונעשו כא"י, ונתקיים הפסוק "ואשא אתכם על כנפי נשרים".

ולפי"ז בעת קביעת המזוזה בבית חדש בחו"ל ממשיך את הנס שהיה במצרים, ולכן אין מברכים שהחיינו על בית חדש בחו"ל אלא בשעת קביעת המזוזה, שבזה אינו מתייבש מן הגאולה, אלא אדרבה מכין את מצות ישוב א"י, כשיקבע הבית בא"י.

מעובד מתוך ההקדמה לספר 'פתחי שערים' אוצר הלכות מזוזה

הרב אייל קרים

טיפול רפואי בכלבי יחידת 'עוקץ' בשבת

שאלה.

- א. הקדמה.
 - ב. דין מוקצה בכלבי היחידה.
 - ג. דין מוקצה בכלב שחלה או נפצע.
 - ד. דחיית איסורי דרבנן מחמת צער בעלי חיים.
 - ה. ראיות נוספות לדחיית איסור טלטול מוקצה מחמת צער בעלי חיים.
 - ו. דחיית איסור דרבנן מחמת הפסד סתם.
 - ז. דחיית איסור מוקצה מחמת הפסד פתאומי.
 - ח. דחיית איסורי דרבנן מחמת הפסד כשאדם "בהול".
 - ט. דחיית איסורים מחמת הפסד על ידי מלאכה הנעשית בשינוי.
 - י. טלטול מוקצה מחמת הפסד בשבת.
 - יא. דחיית איסורי תורה לשם טיפול בכלב.
- מסקנות.
סיכום.

שאלה

יחידת הכלבים 'עוקץ', מפעילה כלבים לצורך לחימה בטרור באופנים שונים, ולא אחת קורה שנפצע, מת או נהרג כלב בשבת. במקרה אחד נפצע כלב בכף רגלו מזכוכיות חדות, וכלב אחר נפצע קשה בקרב עם מחבלים. במקרה נוסף נהרג כלב בכניסה לבית בו שהו מחבלים חמושים. כאשר כלב מת או נהרג, מקובל לקוברו בשטח שמוקצה לכך בסמוך ליחידה. הקשר הריגשי בין הכלב לכלב מפותח מאוד, והינו תוצר של אימונים משותפים זמן רב. כבר קרה שלוחם שכלבו נהרג על ידי מחבלים, התקשה לתפקד כהרגלו תקופה ממושכת, ואף נכנס לדכאון נפשי.

יש לציין שוטרניר היחידה אינו שוהה ביחידה בשבת, ופציעת כלב מחייבת טלטול למרפאת היחידה והבאת הוטרניר מביתו ליחידה ברכב. או לחליפין הסעת הכלב אל בית חולים לכלבים, הנמצא במרכז הארץ, על פי הנחיה טלפונית של הוטרניר. למהירות הטיפול בכלב נודעת חשיבות עליונה, משום שבכל כניסת כח לוחם מיחידה כלשהיא, לתוך בית מחבלים, נעשה שימוש בכלבים אלו. רק בשנתיים האחרונות, ניצלו כ-138 פעמים חיי אדם באופנים שונים, בזכות השימוש בכלבים הללו. תמיד על כך העובדה שעם פרוץ הלחימה ברצועת עזה, נשלח מסוק מיוחד, כדי לאסוף את כלבי התקיפה ששהו באותה עת בגבול הצפון, על מנת לשלבם בלחימה העיקשת שמתנהלת באיזור יהודה שומרון ועזה.

לאור הנאמר לעיל, חשוב לנו לדעת, כיצד לנהוג כאשר כלב נפצע, מת או נהרג בשבת, הן ביחידה עצמה או בחטיבה המרחבית באיו"ש בה אנו שוהים, הן בשטח במהלך תרגיל מודל לקראת מבצע, או לאחר המבצע עצמו. כל זאת מצד דיני: (1) טלטול מוקצה (2) הוצאת הכלב מרשות לרשות, או העברתו ארבע אמות בכרמלית. (3) דיבור בטלפון עם

הרב אייל קרים
 הוטרניר או עם בית החולים 4) הסעת הכלב או הוטרניר ברכב. ברצוננו להדגיש שגם אם מותר לבצע את כל או חלק מהדברים הנ"ל, הכלב ברוב המקרים לא יחזור לתפקד באותה שבת עצמה. אבל שלב החלמתו יתקצר, והשאלה היא אם גם לשם מניעת פיקוח נפש מהלוחמים לטווח ארוך מותר לחלל שבת.

תשובה

א. הקדמה

אסור לאדם מישראל, לעשות בשבת או ביום טוב, מלאכה לצורך רפואת בעל חיים, גם אם כשלא יעשה מלאכה זו ימות בעל החיים, בין מלאכה האסורה מדאורייתא ובין מלאכה האסורה מדרבנן. אולם שאר צורכי רפואה, שאין בהם מלאכה אסורה, אף שלצורך האדם אסרו לעשותם, משום גזירת שחיקת סממנים, מכל מקום לצורך רפואת בהמה התירו לעשותם (משנה ברורה סימן שלב סעיף קו, בשם חיי אדם הלכות שבת כלל נט סימן א, שעה"צ שם).

מקור דין זה במסכת שבת (נג:), שם פסקה הגמרא כרבי הושעיא, שמתיר לעשות צורכי רפואה בבהמה שאכלה כרשינין ומצטערת. וכתב הרא"ש (סוף סימן ג), שזהו משום שאין אדם בהול כל כך ברפואת בהמתו, שנחשוש שיבוא לידי שחיקת סממנים (שמירת שבת כהלכתה פרק כז סעיף נה). לכן לאדם שחולה במקצת, אסרו חכמים לעשות לו רפואה בשבת, משום החשש שמא יבוא לידי שחיקת סממנים, אך לבהמה שחולה במקצת, התירו חכמים לעשות פעולות מסוימות עבודה.

גם כשהתירו לעשות לרפואת בהמתו פעולות מסוימות, יש שכתבו שלא התירו אלא מה שמפורש בדברי חז"ל, ואין לדמות מעצמנו דבר לדבר בזה, משום שכלל נקוט בדינו, שאין לדמות גזירות חכמים אלו לאלו (משנה ברורה סימן שה ס"ק ע, שו"ת חוות יאיר סימנים קצא, קסד; בית יוסף או"ח סימן שז בשם הרשב"א ועוד). מאידך יש שכתבו, שכן מדמים איסורי דרבנן זה לזה, מלבד במקום שנמצא טעם, ושכך היא דעת הרמב"ם בהלכות שבת פ"ו ה"ט (אגלי טל מלאכת טוחן אות יז הגהה ראשונה; שו"ת מהר"ם בריסק ח"ב סימן כא; ספר תהילה לדוד סימן שלא סק"ט; ספר לוית חן להגר"ע יוסף סימן שז).

על כל פנים ברור, שבנוגע לחילול שבת מדאורייתא, אסור לחללה לצורך רפואת בעל חי, משום שעל פי המבואר בגמרא (יומא פה:), רק פיקוח נפש של אדם מישראל דוחה שבת. ואף בנוגע לגוי, דנו להתיר עבורו איסור דרבנן משום איבה, ויש שדנו גם באיסורים חמורים יותר, או משום סכנה לישראל במקום אחר, שעכו"ם לא ירצו לרפאותם, או משום שזוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה, ואסורה לרוב הפוסקים רק מדרבנן (עיין מהרי"ק סימן קלז, שו"ת חתם סופר יו"ד סימן קלא, חושן משפט סימן קצד, שו"ת דברי חיים או"ח סימן שכה), מכל מקום בנוגע לרפואת בעלי חיים, אין מקום להתיר איסורי תורה. אלא שלענין איסורי דרבנן יש לדון בדבר, הן מצד צער בעלי חיים, הן מצד הפסד ממון.

בנוגע לכלבים המופעלים על ידי יחידת 'עוקץ', יש מקום נרחב לדון אם להתיר גם איסורי תורה לצורך ריפויים, מאחר ויש לראות בכל כלב אמצעי לחימה ראשון במעלה, ששילובו בכח לוחם הפורץ לבית מחבלים, עשוי להציל חיי לוחמים. וכשם שמותר וחובה, להחזיר בשבת לכשירות מבצעית, אמצעי לחימה מיוחדים שיצאו מכלל פעולה, כדי להחזיק את הכח בכוננות מושלמת, גם כשהדבר כרוך באיסורי תורה, כגון לתקן כלי זין בשבת (עיין רמב"ם הלכות שבת פרק ב הלכה כד), כך יתכן שמותר לרפא כלב שחלה או שנפצע, על ידי פעולות האסורות מן התורה, כשאינן דרך אחרת לעשות זאת, משום שכלבים אלו מהווים כמעט תנאי בביצוע חלקם הגדול של המשימות.

לאור הנאמר לעיל יש לדון בשאלה זו בנקודות הבאות:

א. האם דין מוקצה שנאמר בבעלי חיים, תקף לגבי הכלבים לסוגיהם השונים המופעלים על ידי היחידה.

ב. האם כלב שחלה, או כלב שנפצע, במהלך תרגיל או פעולה צבאית, ויצא מכלל פעולה, הופך להיות מוקצה, כשברי כלים שאינם ראויים לשימוש. או שמא מאחר והוא עדיין כלב חי, אע"פ שנפצע וחדל מלתפקד, שונה דינו משברי כלים שעם שבירתם חדלו מלהיות כלי.

ג. אלו איסורים נדחים מחמת צער בעלי חיים, ואלו איסורים נדחים מחמת הפסד. נקודה זו של הפסד יש לבררה מצד שוויו הכספי של הכלב ועלות הכשרתו, וכן לאור העובדה שאי שילובו במסגרת כח הפורץ אל תוך בית מחבלים חמושים, מסכן מאוד את הלוחמים, ועשוי להביא לפגיעתם, וחוזר הדבר להיות פקוח נפש עבור הלוחמים.

ד. מכיון שהקשר הריגשי בין הלוחם לכלבו מפותח מאוד, והמגמה להצילו כשנפגע יוצרת בהלה אצל הלוחם, יש לברר אלו איסורים נדחים מחמת שאדם בהול על ממונו, וכשלא יתירו לו להציל את רכושו באיסור קל, יעבור להצלתו על איסור חמור מחמת בהלתו, או שיכנס משום כך למצב של דכאון נפשי.

ה. לאור הנקודה הנ"ל, יש לבחון האם ניתן להתיר, הבאת כלב שנהרג בקרב בשבת אל מקום שמור, כדי לאפשר קבורתו בשטח המוקצה לכך ביום ראשון [כפי שמקובל].

ו. מכיון שהגשת טיפול רפואי לכלב חולה או פגוע, אינה מתבצעת תמיד במקום שיש בו עירוב, יש לברר אם וכאשר התירו לטלטלו, התירו גם להוציאו מרשות לרשות, או להעבירו יותר מארבע אמות בכרמלית.

ז. במידה ורק הותר לטלטלו מחמת צער בעלי חיים או הפסד, אך לא הותרה הוצאתו והעברתו יותר מארבע אמות בכרמלית, השאלה היא אם יש היתר לעשות זאת בשינוי שלא כדרך הוצאה.

ח. הנקודה המרכזית בה יש לדון היא, דבר הסעת כלב או וטרינר בשבת, כדי להחזיר כלב לכשירות מבצעית במהירות האפשרית, דבר שכמובן כרוך מלבד הסעת הרכב, גם בתקשורת טלפונית או אלחוטית בשבת בין הלוחמים לוטרינר, או בינם לבין עצמם.

ב. דין מוקצה בכלבי היחידה

במסכת שבת (קכח:) מבואר, שהופכים בשבת סל לפני האפרוחים, כדי שיעלו וירדו, אבל אסור לטלטל את הסל בעוד האפרוחים עליו, משום איסור טלטול מוקצה. וכן תרנגולת שברחה, דוחים אותה בידיים עד שתיכנס למקומה, אבל אין מדדים אותה, כלומר שאין אווזים בגפיה כדי להכניסה למקומה, לפי שדרכה להגביה עצמה מן הארץ, ונמצא כאילו מטלטלה. וכן עגלים וסייחים, מותר לדדותם בשבת, כלומר לאווזים באווזניהם או בצואריהם כדי לסייע להם ללכת, משום שאין חשש שמא יגביהו עצמם ונמצא מטלטלים.

וכן מבואר בברייתא (שם), שאין עוקרים בהמה חיה ועוף, דהיינו שאין מגביהים אותם מן הארץ משום איסור טלטול מוקצה. ואף במקום שיש צער בעלי חיים לבהמה, לא התירו לטלטלה בידיים, כמו ששינונו (שם) בנוגע לבהמה שנפלה לאמת המים, שאם יכול לזונה באמת המים מה טוב, ואם אינו יכול לזונה שם, וקיים חשש שתמות אם ישאירנה שם עד מוצאי שבת, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה כדי שתעלה, אבל אינו מעלה בידיים משום איסור טלטול מוקצה, וכן נפסק ברמב"ם (הלכות שבת פרק כה הלכה כו) ובשו"ע (או"ח סימן שח סעיפים לט, מ).

בטעם הדבר שבעלי חיים הם מוקצה, כתבו הר"ן (שבת שם ד"ה ונמצא פסקו) והמגיד משנה (הלכות שבת הלכה כה פרק כה), משום שאינם ראויים. כלומר, מאחר שחז"ל אסרו

הרב אייל קרים
להשתמש בבעלי חיים בשבת, ממילא נחשבים כדבר שאין בו כל שימוש, ואינם ראויים לכלום, ונחשבים משום כך מוקצה. במשנה ברורה (סימן שח ס"ק קמו) כתב, שבעלי חיים הינם מוקצה מחמת גופו, כעצים ואבנים, שהם דברים שאינם מאכל אדם או בהמה, ולכן אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם או מקומם. אלא שהתירו לדדותם, מה שנקרא "טלטול במקצת", משום צער בעלי חיים, והתירו לדחפם מאחור, מה שמכונה "דחיה", משום הפסד ממון או משום צער בעלי חיים. אבל הגבהתם מן הארץ לא הותרה משום איסור טלטול מוקצה, גם במקום הפסד או צער בעלי חיים, ויבואר להלן.

בשבת (מה:): נאמר שרבי יוחנן פוסק כרבי שמעון דלית ליה מוקצה, והקשו על כך ממה שאסר רבי יוחנן לטלטל קן של תרנגולת, משום שאינו עשוי לתשמיש האדם. ותירצו שמדובר בקן תרנגולת שיש בו אפרוח מת, ובה גם רבי שמעון מודה שהקן אסור בטלטול משום מוקצה. ואע"פ שאמר רבי שמעון, מחתכין את הנבילה לפני הכלבים, זהו דווקא בבהמה מסוכנת, אבל בבהמה בריאה לא, משום שלא היתה דעתו עליה מאתמול ליתתה לכלבים. ומשום שגם על האפרוח לא היתה דעתו מאתמול להשליכו לכלבים, נחשב מוקצה גם לרבי שמעון.

ממה שלא נקטה הגמרא שמדובר באפרוח חי, הוכיח הרב יוסף (מבעלי התוספות), שאפרוח חי אינו מוקצה, משום שראוי לשתק בו תינוק בוכה, ומכיון שיש בו היתר השתמשות, אינו נחשב מוקצה. אבל התוספות (שם ד"ה הכא), חלקו על דברי הרב יוסף, והוכיחו מהמשנה בשבת (קכח:): ומעוד מקומות בתלמוד שבעלי חיים נחשבים מוקצה. גם המרדכי (שם סימן שטז), כתב בשם רבינו שמשון להתיר, אך סיים שדבריו אינם עיקר. וכן נפסק בשו"ע הרב (סימן שח סעיף עח), שאפילו עוף שראוי לצחק בו תינוק כשבוכה, גם אסור בטלטול בשבת.

בשו"ת מהר"ח אור זרוע (סימן פא) נשאל, בנוגע לעופות המצפצפים בקול נאה בכלובם, אם ניתן לטלטלם בשבת, שמאחר ובני אדם נהנים בקולם אין הם מוקצים. המהר"ח או"ז (סימן פב) הביא את תשובת הרא"ש שכתב, ועל העופות לא מלאני ליבי להתיר וכו', ויש לאסור יותר בבעלי חיים [מכלים שמלאכתם לאיסור, שהותר לטלטלם לצורך גופם או מקומם], משום שאין משתמשים בבעלי חיים, ולא פלוג רבנן בבעלי חיים. ובארו האחרונים (ספר דעת תורה סימן שח אות לט), שאפילו אם ייחד את העופות ליהנות מהם בשבת, אין תורת כלי עליהם, משום שאינו משתמש בגוף הבהמה אלא רק נהנה מקול ומראה שלה.

על כך כתב הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (תאו"ח ח"ה סימן כו), שכיון שהרא"ש פוסק מפורסם ומעמודי ההוראה בישראל, וגם מסתבר טעמו של הרא"ש, יש להחמיר במוקצה של בעלי חיים, החמור מכל מוקצה. והוסיף הגר"ע יוסף שאף בספר מנחת שבת (סימן פח ס"ק ו), הביא בשם כמה פוסקים, שמקילין לטלטל בעלי חיים ביתיים, כגון עופות המצפצפים בקול נאה בכלוב, מכיון שבני אדם נהנים בקולם ואין הם מוקצה, אך מכל מקום סיים שלמעשה צריך להחמיר. לכן פסק הגר"ע יוסף לדינא, שגם חיות בית אין לטלטלם בשבת משום מוקצה (עיין 'שמירת שבת כהלכתה' ח"א פרק כז הערה צו).

למרות האמור לעיל נראה, שיש לחלק בין תקופת חז"ל לזמנינו. בזמנם השימוש שנעשה בבעלי חיים היה שימוש של אכילה או מלאכה. ומכיון שבשבת אותם בעלי חיים לא היו ראויים לכלום, נחשבו מוקצה, כפי שכתבו הר"ן והמגיד משנה הנ"ל. גם אותם עופות המצפצפים בקולם, עליהם דנו מהר"ח אור זרוע והרא"ש, לא היו בעלי חיים שבני אדם טלטלום, אלא שהו בכלובם וגרמו משם הנאת קול ומראה לבעליהם. ואף אם טלטלום לא נעשה הדבר תדיר. מכיון שכך היתה המציאות, הרי שבשבת היסח הדעת של הבעלים מאותם עופות היה מוחלט, משום שלא היו ראויים לכלום. ואף אם באורח חד פעמי

הרגיעו תינוק בוכה על ידי אפרוח, כדברי הרב יוסף מבעלי התוספות, מובנת בהחלט סברת הרא"ש שחז"ל ילא פלוגי בין בעל חי כזה או אחר. אבל בזמנינו שבני אדם מגדלים בביתם חיות מחמד, שאינם עומדים לאכילה או למלאכה, וכל השימוש בם נעשה על ידי הגבהתם ונשיאתם בידיים, וכל יעודם של חיות אלו כך הוא, הרי שהסברא "לא פלוגי" שנאמרה על ידי הרא"ש לאסור, יתכן שיש בה דווקא צד להתיר. שכן יש מקום רב לחלק, בין סוג בעל חיים שעומד רק לאכילה או למלאכה שאינו ראוי בשבת לכלום, לבין חיה ביתית שנועדה למשחק ושעשוע בלבד. ואף שלמעשה לא התירו רוב הפוסקים לטלטל גם חיה ביתית בשבת וקבעו שהיא מוקצה, מכל מקום בנוגע לכלב נחיה של עוור, כתב הגרשז"א (שמירת שבת כהלכתה פרק יח הערה סב), שאינו מוקצה, משום שעומד במיוחד לשימוש המחייב טלטול ולא לסתם שעשוע בעלמא, או לשתק בו תינוק בוכה שכתבו התוספות.

לאור זה ניתן לומר, שגם אם נחמיר ונחשיב חיה ביתית כמוקצה, כדברי רוב הפוסקים, כלבי היחידה שמלאכתם מלאכת פיקוח נפש, המצילה חיי אדם רבים בשבת כבחול, אינם נחשבים מוקצה ללוחמים, מכיון שעומדים להצלה מידי שבת בשבתו, וניתן לטלטלם גם על ידי נשיאתם בידיים כל שיש צורך בדבר. לזה ניתן לצרף כסניף, מה שכתב בשו"ת הלכות קטנות (סימן מה), שבעלי חיים נחשבים כלי, ומותר לטלטלם לצורך גופם או מקומם. והוכיח כן מדברי התוספות בבבא מציעא (מו: ד"ה פירי), ששור נקרא כלי, משום שכל שעושיין בו איזה דבר ומיוחד לכך נקרא כלי. ואע"פ שהתוספות כתבו כן רק לגבי שור שעומד לחרישה או למשא ולא בנוגע לשאר בהמה חיה ועוף, יתכן שיש לדמות בין שור לאותם כלבי תקיפה. אלא שיותר נראה לומר שהתוספות הגדירו שור ככלי, רק בנוגע לדיני קנינים, שלפעמים בעלי חיים נחשבים כלי לענין קנין חליפין וכדומה, אבל ביחס לדיני מוקצה בשבת אין תורת כלי עליהם. אף על פי כן ראוייה דעה זו להצטרף להנ"ל כסניף, ומה שהתירה המשנה בשבת (קכח:) רק לדדות עגלים וסייחים ולא לטלטלם, זהו משום שלא לצורך גופו ומקומו, אלא לצורך עצמו של איסור.

ג. דין מוקצה בכלב שחלה או נפצע

כלב תקיפה שחלה או נפצע קודם השבת, ובבין השמשות של כניסת השבת לא היה ראוי למלא את יעודו ככלב מבצעי, נחשב מוקצה לרוב הפוסקים שזכרו בסעיף הקודם. אולם כלב שנפצע או חלה בשבת וחדל מלתפקד, נראה שיש לדמות בינו לבין כלים שנשברו בשבת, שנפסק להלכה (באו"ח סימן שח ו), שאם אין עושים כלל מלאכה הם מוקצה. אבל כשעושים מלאכה, אפילו לא כעין מלאכתם אינם מוקצה. המג"א (שם ס"ק יד) כתב: "עייין סימן תצה דיש אומרים דנולד אסור בשבת". ובעקבות זה כתב (שם ס"ק טו), שלדעה שנולד אסור, בעיני מעין מלאכתם הראשונה, וכבר כתב הביה"ל (שם ד"ה ילשום מלאכה'), שהרבה אחרונים נחלקו עליו.

בפשטות, הסברת הענין להלכה הוא, כלשון הלבושי שרד שהביאו גם המשנה ברורה (שם ס"ק כח), שכיון שכלים שנשברו דומים לצרורות, שזה מוקצה מחמת גופו, אלא היות שבאו מכלי, והיו "מוכנין על גבי אביהן", לא בטל שם כלי מהם כל זמן שראויים לשום דבר. ולכאורה היסוד להגדיר שברים כאלו כמוקצה, למרות שבבין השמשות היו מוכנים, זהו מחמת גדר 'נולד', שדבר אחר עומד לפנינו. ויש לדון אם דווקא בנשבר, שאכן חל שינוי במציאות, שקודם היה כלי ועכשיו אינו כלי, אלא רק שבר כלי, אם את זה בדווקא שייך להגדיר כנולד, או שמא אף בפחות מזה, גם אם לא חל שום שינוי, אלא בגלל תקלות ומניעות שונות, אין הכלי משמש ליעודו וגם לא ליעוד אחר, כך שאינו עושה גם מעין מלאכה, די בזה לגדר 'נולד'.

הראשונים דנו כיצד מותר לטלטל דלתות כלים שנתפרקו, והרי לגבי שברי כלים, צריך שיעשה לכל הפחות מעין מלאכה ותירצו כל אחד על פי דרכו. הב"ח והט"ז משמע שמבינים בעקבות התוספות [וכן גם בריטב"א] שהתרוצים הנ"ל הוצרכו למקרה שהכלים נתפרקו ביום חול. אבל כשנתפרקו בשבת, שורש ההיתר כי הם ראויים אגב אביהם, אלא שהזכירו שם גם את המשך דברי התוספות שביאר, שלעומת נשתברו, הרי נתפרקו בשבת אין זה גדר נולד. ולא ברור אם רצונם לומר שבנתפרקו שייכות הסברות שנאמרו לעיל, ולכן אין בעיה של נולד. או עצם העובדה שלא נשברו, אלא רק התפרקו, לפיכך אין זה גדר נולד, כפי שנראה לדייק קצת מלשון מהר"י אבוהב בפירושו לטור, ומלשון המשנה ברורה (סימן שח ס"ק לה), שבהקשר לנתפרקו בשבת, הזכירו רק את הנושא של "מוכנין אגב אביהם". ואולי זוהי התלבטות התהילה לדוד (סימן יא) שהזכיר בספר 'שלמי יהודה' על הלכות מוקצה (פרק ג הלכה ג), שהסתפק אם יש לחלק בין נשבר לנתפרק ונשאר בצ"ע.

גם במשנה ברורה (שם ס"ק נח), לגבי סנדל שנקרע הגדירו ככלי, מחמת שאפשר לתקנו למחר. ואף שבשלמי יהודה הנ"ל, רצה לבארו באוקימתא שגם עתה הוא ראוי קצת להליכה, ומה שציין המשנה ברורה שאפשר לתקנו למחר, זה רק כדי לבאר מדוע אינו זורקו, מכל מקום נראה שאין זה משמע בלשון המשנה ברורה, וחסר העיקר מן הספר, ודבריו לעני"ד מטים יותר לסברא הנ"ל שנשבר הוא בדווקא, שאכן יצירה אחרת לפנינו ולא בנקרע. שאף שכרגע אי אפשר לנעלו, מכל מקום עדיין לא פקע שם כלי ממנו, וגדרי סנדל שנקרע שיתוקן מחר, ולא סנדל שנשבר והפך לשבר כלי.

אמנם מדברי חלק מרבתינו האחרונים, נראה שהבינו לא כן, עיין 'שמירת שבת כהלכתה' (פכ"ח הכ"ד), גבי שעון שעמד מלכת, שמשוה אותו לשברי כלים ע"פ מקורותיו. וכן הביא בספר 'שלמי יהודה' הנ"ל בשם הגרי"ש אלישיב שליט"א (עיין שם בהערה). אבל לאידך גיסא בספר 'שולחן שלמה' (סימן שח), הביא מספר 'מנחת שבת' בשם הגרש"ז אורבך, שנקט שלא כל כך פשוט לאסור השעון, ובסוף דבריו נטה יותר לאוסרו רק מגזירת שמא יכונן ולא מגדר מוקצה. כך שלהתיר רק על סמך זה, ודאי אי אפשר, מאחר שמצינו מפורשות לחלק מרבתינו האחרונים שלא סברו כן. מכל מקום לאידך גיסא נראה, שיש אחרונים שכן יסכימו לגדר זה, כך שנראה שסברא זו ראויה להצטרף. אלא אם כן נאמר, שבנוגע לכלים שייך גדר "נולד", מה שאין כן לגבי כלב, שלא שייך לומר "נולד", משום שהיה כלב ונשאר כלב, רק שקודם שרת ועתה אינו משרת.

ד. דחיית איסורי דרבנן מחמת צער בעלי חיים

במסכת שבת (קכח):

"אמר רב יהודה אמר רב, בהמה שנפלה לאמת המים, מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה ואם עלתה עלתה. מיתיבי בהמה שנפלה לאמת המים, עושה לה פרנסה במקומה בשביל שלא תמות. פרנסה אין, כרים וכסתות לא. לא קשיא, הא דאפשר בפרנסה, הא דאי אפשר בפרנסה. אפשר בפרנסה אין, ואי לא מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה. והא קא מבטל כלי מהיכנו, סבר מבטל כלי מהיכנו דרבנן, צער בעלי חיים דאורייתא, ואתי דאורייתא ודחי דרבנן".

מן הגמרא עולות מספר נקודות. ראשית, רק צער בעלי חיים שעשוי להביא למיתת הבהמה, יש בו כדי לדחות איסור דרבנן. כך מוכח מלשון הגמרא, עושה לה פרנסה במקומה שלא תמות. מדויק, שאם לא תמות אין לעבור על איסורים להצלת הבהמה. שנית, נראה מהגמרא שלא דווקא איסור ביטול כלי מהיכנו נדחה מטעם צער בעלי חיים, אלא גם איסורי דרבנן נוספים, כגון מוקצה, נדחים מטעם צער בעלי חיים. שכן מוכח

לשון הגמרא בסופה, אתי דאורייתא ודחי דרבנן. אלא שהיכן שכדי להציל את הבהמה, די בביטול כלי מהיכנו שהוא קל יותר, אין לעבור על איסור דרבנן חמור יותר. נקודה שלישית, יש לדון בפשט דברי הגמרא "ואם עלתה עלתה". אם הכוונה היא שאם עלתה על הכרים והכסתות וביטלה כלי מהיכנו – עלתה, ומותר משום צער בעלי חיים. או שהכוונה היא, שאם עלתה מאמת המים בעזרת הכרים והכסתות – עלתה. אבל אם לא הצליחה לעלות בעזרת הכרים והכסתות, אין לעבור להצלתה על איסור דרבנן חמור יותר, כגון להעלותה בידיים, משום מוקצה.

הרמב"ם (הלכות שבת פרק כה הלכה כו) כתב:

"בהמה שנפלה לבור או לאמת המים, אם יכול ליתן לה פרנסה במקומה, מפרנסין אותה עד מוצאי שבת. ואם לאו מביא כרים וכסתות ומניח תחתיה, ואם עלתה עלתה. אף על פי שמבטל כלי מהיכנו, שהרי משליכו לבור לתוך המים, מפני צער בעלי חיים לא גזרו, ואסור להעלותה בידו".

בפשט דברי הרמב"ם נחלקו המג"א (סימן שה ס"ק יא) והאליהו רבה (שם ס"ק יח), הביאם המשנה ברורה (בסימן שה ס"ק סח, סט, ע). לדעת המג"א, במצב שאי אפשר להעלות את הבהמה על ידי הנחת כרים וכסתות, אסור להעלותה בידיים, משום שאין לדמות גזירות חכמים זו לזו, ואם התירו ביטול כלי מהיכנו, אין זאת אומרת שגם התירו טלטול מוקצה. לפי זה נראה שהמג"א מפרש בדברי הרמב"ם, ואם עלתה ע"י כרים וכסתות, מה טוב, ואם לא הצליחה לעלות בעזרתם, אין לעבור על איסור חמור יותר להצלתה.

אבל האליהו רבא פסק, שאם אי אפשר להעלותה על ידי כרים וכסתות, מותר להעלותה בידיים, מכיון שגם טלטול מוקצה הוא איסור דרבנן, הנדחה מפני צער בעלי חיים, ומה שכתב הרמב"ם "ואסור להעלותה בידו", זהו דווקא כשיכול ע"י כרים וכסתות. לפי זה לשון הרמב"ם "ואם עלתה עלתה" יתפרש לדעת הא"ר, כהאופן השני שהזכרנו, שאם עלתה על הכרים והכסתות ובזה ביטלה כלי מהיכנו – עלתה, שמשום צער בעלי חיים התירו. מקור דברי הא"ר הוא משלטי הגיבורים (דף נא בדפי הרי"ף אות ג) שכתב שאם אי אפשר ע"י כרים וכסתות מותר להעלותה בידיים. שצער בעלי חיים איסורו מן התורה, והתירו איסור של דברי סופרים מפני איסור של תורה. עכ"ל. מדויק מלשוננו, שלא רק ביטול כלי מהיכנו נדחה מפני איסור דאורייתא, אלא כל איסורי דרבנן.

ונראה ששלטי הגיבורים הבין בגמרא, שביטול הכלי מהיכנו נעשה על ידי דריכת ועליית הבהמה עליו, וביאר שאם עלתה וביטלה את הכרים מדין כלי – עלתה ואין איסור. ואם לא הצליחה להחלץ מאמת המים ע"י הכרים והכסתות, מותר לטלטלה גם בידיים. אבל מלשון הרמב"ם מבואר שאופן ביטול הכרים והכסתות, נעשה בעצם נתינתם למים, ולא מחמת דריסתם על ידי הבהמה, משום שכרגע בהיותם רטובים אינם ראויים לשימוש. משא"כ לדעת שלטיהגבורים, מאחר ויהיו ראויים לשימוש כשיתייבשו, אין בזה עדיין ביטול כלי מהיכנו (ועיין שו"ת מעשה חושב ח"ב עמוד קמג).

בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סימן רה ד"ה 'הנה') דן בנוגע לטלטול תרנגולת בשבת, בגלל צער בעלי חיים הנגרם לה על ידי חברותיה, והכריע, שלהלכה אפשר להקל להעלות את הבהמה בידיים משום צער בעלי חיים, ראשית משום שלדעת שלטי הגיבורים התירו לטלטל כל מוקצה משום צער בעלי חיים, גם בהמה שנפלה לאמת המים. שנית משום שלדעת הב"ח (סוף סימן שח) והאליהו רבא, גם הרמב"ם מסכים לשלטי הגיבורים, שאם אי אפשר להעלותה על ידי כרים וכסתות מותר להעלותה בידיים. סיבה שלישית משום

שלפי הבנת המג"א בדעת הרמב"ם, יש לומר שלא החמיר אלא בהעלאה, אבל בטלטול בעלמא, לדברי הכל יש להתיר משום צער בעלי חיים.

גם החיי אדם (כלל נט סעיף י), כתב להקל בזה משום צער בעלי חיים, אלא שהעיר שאם הבהמה נמצאת בכרמלית, וכל שכן ברשות הרבים, שיש שם גם איסור הוצאה, אסור להוציאה בידיים. ובנידוננו, בין שהכלב נפגע בתוך המבנה בין שנפגע חוצה לו, הרי כרוך הדבר לא רק בטלטול מוקצה, אלא גם בהוצאתו מרשות היחיד לכרמלית ובהכנסתו מכרמלית לרשות היחיד [רכב הפינוי, או המחנה אליו שב הכח בסיום הלחימה], וכן בהעברתו ארבע אמות בכרמלית.

להלכה נראה, שממה שהמשנה ברורה (סימן שה ס"ק ע), הביא את דעת המג"א האוסר להעלות את הבהמה בידיים, בראשונה, ורק לאחר מכן ציין את דעת האליהו רבא המתיר זאת, נראה שדעתו נוטה לפסוק כהאליהו רבא ולא כהמגן אברהם. דהיינו שצער בעלי חיים בלבד, מתיר טלטול הבהמה, היכן שלא ניתן לעשות זאת על ידי איסור דרבנן קל כביטול כלי מהיכנו.

אבל הערוך השולחן (או"ח סימן שה סעיף יט), פסק כהמגן אברהם, שגם אם לא ניתן להעלות את הבהמה על ידי ביטול כלי מהיכנו, אסור להעלותה בידיים. וכן פסק שו"ע"ר (סימן שה סעיף כו), שצער בעלי חיים בלבד אינו מתיר טלטול מוקצה, ורק אם יהא גם הפסד מרובה, יש להקל להעלותה בידיים, היכן שלא ניתן לפרנסה במקומה עד צאת השבת, וגם לא להעלותה על ידי כרים וכסתות. אלא שכבר נתבאר שדעת ה'הר צבי' (שם), להתיר טלטול תרנגולת בשבת, מחמת צער בעלי חיים הנגרם לה על ידי חברותיה, והרי אין בהפסד תרנגולת אחת הפסד מרובה.

ראיה לכך שהמשנה ברורה סובר, שדי בטעם של צער בעלי חיים להתיר טלטול מוקצה, ואין צורך גם בטעם של הפסד מרובה, יש להביא ממה שפסק (בסימן שה ס"ק סה, ובביאור"ל שם ד"ה 'מכניסי' וד"ה 'ומטעים'), שמשום צער בעלי חיים, התירו לפרוק בשבת משא שעל גבי הבהמה, אפילו שהוא מוקצה. ואף שלא הותר לפרוק את המשא בידיים משום מוקצה, זהו משום שניתן לפרוקו שלא בידיים, כגון על ידי הכנסת ראשו תחת המשא וסילוקו לצד אחר כדי שיפול מעצמו. אבל אם המשא דבר שביר, הותר לפרוקו גם בידיים משום צער הבהמה.

כדעת המשנה ברורה פסק גם החזון איש (או"ח סימן נב ס"ק טז), בנוגע לעוף שברשותו שיצא מכלובו אל תוך ביתו, ורוצה להחזירו לכלובו, והוא מקום צער בעלי חיים והפסד, כגון שקיים חשש שהעוף יפגע מחפצים שבבית. שמכיון שהאיסור לצוד עוף שברשותו אינו אלא מדרבנן ויש דעות בזה, ולשו"ע מותר, יש להקל במקום של צעב"ח וחשש הפסד. והוסיף החזון איש, "וכן יש להקל איסור מוקצה בשביל צעב"ח והפסד", עכ"ל. והרה"ג בנימין זילבר שליט"א, ביאר בספרו 'ברית עולם' (עמ' 84 סעיף ו) שכוונת דברי החזון איש היא, או צער בעלי חיים או הפסד, ואין צריך שניהם יחד.¹

ה. ראיות נוספות לדחיית איסור טלטול מוקצה מחמת צער בעלי חיים

ראיה ראשונה - במסכת ביצה (לז.), נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע, בנוגע לבהמה ובנה שנפלו לבור. לדעת רבי אליעזר מעלה ביום טוב את הבהמה הראשונה על מנת לשוחטה, ולשניה נותן מזונות בבור עד מוצאי יום טוב, משום האיסור לשחוט אותה ואת בנו ביום אחד. ולדעת רבי יהושע, לאחר שמעלה מן הבור את הבהמה הראשונה על מנת לשוחטה, ואינו שוחטה, חוזר ומערים ומעלה את הבהמה השניה, ושוחט איזה מהם שירצה.

¹ וזהו שלא כמו שכתב בספרו 'אז נדברו' ח"א סימן עט עמוד קסא מלאכת צד.

ובירושלמי (ביצה פ"ג ה"ד) מבואר, שלאחר שהעלה את השניה, אינו חייב לשחוט אף אחת.

אומנם מקצת אחרונים פירשו, שהאיסור להעלות את השני לרבי אליעזר, הוא משום טירחא יתירה (עיין מנחת ביכורים על התוספתא ביצה פ"ג), ואם כן אין ראייה שהותר לטלטל מוקצה ביום טוב משום צער בעלי חיים או משום הפסד מרובה. אולם בקרבן העדה על הירושלמי (שם, ובפסחים פ"ג ה"ג), ובפירוש חסדי דוד על התוספתא (ביצה פ"ג) מבואר, שהאיסור להעלות את השני מן הבור, הוא משום מוקצה. למעשה מצינו שנחלקו הראשונים בשאלה, מדוע הותר לפי רבי יהושע להעלות את השני. הרמב"ם (פ"ב מהלכות שביית יום טוב ה"ד), נימק זאת משום צער בעלי חיים, ואילו הרשב"א (ביעבודת הקודש) שער ב פרק ב) כתב, שהטעם הוא כדי לחוס על נכסיהן של ישראל.

לפיכך ניתן לומר שהרשב"א פוסק כהירושלמי, שאחר שהעלה את השני, אינו חייב לשחוט אף אחד מהם. בעוד שהרמב"ם פוסק כהבבלי, וצריך לשחוט אחד מהם, והערמה שהתירו לו, היא רק כדי להעלות את השני מן הבור, ומטעם צער בעלי חיים. מלשון השו"ע (או"ח סימן תצח סעיף ו), "רצה שוחט זה, רצה שוחט זה", מוכח שעל כל פנים חייב לשחוט אחד מהם, וכהבבלי, וכן פסק המגן אברהם. אלא שהמשנה ברורה (שם ס"ק נ, נח), לאחר שנימק את ההיתר להעלות את השני משום צער בעלי חיים כהרמב"ם, ומשום הפסד כהרשב"א, כתב שהפוסקים ציינו לירושלמי, שאם רצה שלא לשחוט כלל רשאי, משום שהוצאת הבהמה היתה בהיתר, אלא שסיים שראוי לחוש ולהחמיר לשחוט אחד מהם, כדי שלא יהיה ניכר הערמה. נמצא שצער בעלי חיים לחוד, והפסד ממון לחוד, יש בם כדי להתיר לטלטל הבהמה ביום טוב מן הבור.

ואף שמשלשון המשנה ברורה ניתן להבין, שכדי לטלטל את השני מן הבור לא די בנימוק של צער בעלי חיים לחוד, אלא דרוש גם הטעם של הפסד ממון, וכן לכאורה מוכח מלשון הערוך השולחן (סימן תצח, יט) שכתב, "דאע"ג דהוי הערמה התירו משום צער בעלי חיים והפסד". מכל מקום בנוגע להצלת כלב שנפצע בקרב, באופן שפציעתו עלולה להביא למיתתו אם לא יטופל, יש בזה משום צער בעלי חיים וגם הפסד מרובה. ואף שניתן לטעון שלגבי המערכת הצבאית אין באובדן כלב משום הפסד ממון, יש לומר שההפסד אינו רק בטוי לשווי הכספי ועלות הכשרתו של הכלב, אלא גם לכך, שחסרונו עלול לגרום למותם או אפילו רק לפציעתם של לוחמים בקרב.

ראיה שניה - בשו"ע (או"ח סימן שלב, א) נפסק, שאסור לילד בהמה בשבת. באיסור לילדה, כלומר למשוך הוולד מן הרחם, נחלקו הראשונים אם הוא מהתורה או מדרבנן. שיטת רש"י (שבת קכח: ד"ה 'אין מילדין') והתוספות (ע"ז כו. ד"ה 'סברי') היא, שהאיסור הינו מדרבנן, משום טירחא יתירה. שמשעה שהוולד נעקר לצאת, או משעה שכלו לו חודשיו, אין האיסור לילד את הבהמה מן התורה. אולם לרשב"א (שם) האיסור הוא מן התורה. הרשב"א הוכיח זאת משאלת הגמ', שלאחר שבמשנה נאמר שמילדים את האשה בשבת, וקורין לה חכמה ממקום למקום, שאלה הגמרא מה הצורך לכתוב גם שמחללים עליה את השבת. על כורחנו שאם האיסור לילד את הבהמה בשבת הינו מדרבנן, כרש"י ותוספות, הרי המשנה מחדשת שגם באיסורי דאורייתא מותר לחלל את השבת, ואין מקום לקושיית הגמרא. אולם אם יילוד הבהמה אסור מן התורה, מובנת תמיהת הגמרא, מה מחדשת המשנה באומרה "ומחללין עליה את השבת".

ולפי הרשב"א אי אפשר לומר שקושיית הגמרא היא, משום שכבר נאמר במשנה שקוראים למיילדת שתבוא, משום שאיסור תחומין מדרבנן, ויש מקום לחדש שמחללים עליה את השבת גם באיסורי תורה. מכח זה מוכיח הרשב"א, שהאיסור לילד את הבהמה הוא מן התורה, והסכים עמו הריטב"א, והסביר שהמילד נחשב כמתקן וחייב משום מכה

בפטיש. להלכה נפסק בשו"ע (שם) כרש"י ותוספות, שלא רק שאסור לילד את הבהמה בשבת משום טרחא יתירה, אלא גם אסור לסעדה דהיינו לאחוז הוולד שלא יפול לארץ, או ליתן לו דד לתוך פיו וכן שאר צרכי הלידה.

אולם הביה"ל (סימן שלב ד"ה 'אין') כתב, שאם הבהמה מבכרת, ויש לחוש שמא תמות, מסתפק הפרי מגדים אם מותר ליילדה, והביה"ל הכריע שעל ידי גוי מותר, ומשמע שצער בעלי חיים אינו דוחה איסור מוקצה. אבל החזון איש (סימן נט ס"ק ה), כתב להקל ליילדה גם על ידי ישראל, משום שלרש"י תוספות והרמב"ם מדובר באיסור דרבנן. וכן נכתב בפסקי חזו"א בספר 'מנוחה נכונה' (עמוד עה) וז"ל, אסור להרביע בהמה בשבת, כמו כן אסור ליילד בהמה בשבת. ואסור אף לסעד ולתמוך בוולד היוצא ממעי אמו. אכן אם יש סכנת מיתה לבהמה או לוולד, והוולד כבר ניתק לצאת, מותר ליילדה, כלומר למשוך את הוולד או לסעדו על ידי גוי. ואם אי אפשר להשיג גוי, מותר כל זה אף בישראל.

ו. דחיית איסור דרבנן מחמת הפסד סתם

במשנה במסכת שבת (קנג). מבואר, שמי שנמצא בדרך כשנכנסה השבת, נותן כיס עם כסף לנכרי, ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור. וכאשר מגיע לחצר החיצונה של העיר, שהוא מקום המשתמר, פורק מעל החמור כלים שאינם מוקצה, ואת כלי המוקצה שבשקיו, פורק על ידי התרת החבלים, כך שהשקים נופלים מאליהם. בהמשך הגמרא (קנד:) אומר רב הונא, שאם הכלים שבירים, מניח תחתם כרים וכסתות, ומתיר את החבלים, והשקים נופלים על הכרים והכסתות. ואם הכלים שהם מוקצה קטנים, כגון כלי הקזת דם, שהם מוקצה מחמת איסור או מיאוס, אין בפריקתם על גבי הכרים משום ביטול כלי מהיכנו, היות ויכול להוציא את הכרים מתחת לכלים קטנים אלו ולהשתמש בהם בשבת, והתירו לפרוק באופן זה משום הפסד.

אך כלים שבירים גדולים שהם מוקצה, ואין בשבירתם אלא הפסד מועט, ופריקתם על הכרים כרוכה בביטול כלי מהיכנו משום כובדם, שהרי בשבת לא יוכל להשתמש בכרים, בזה לא התירו לבטל כלי מהיכנו, אף על פי שהכלים ישברו בפריקתם על גבי הקרקע. אולם בכלים שבירים גדולים שהם מוקצה, שבשבירתם יש הפסד מרובה לבעלים, היות ואי אפשר להניח תחתם כרים וכסתות, משום שבזה מבטל כלי מהיכנו, פורקם בנחת מעל הבהמה באופן שלא ישברו, ואינו רשאי להשאירם על הבהמה בשבת משום צער בעלי חיים.

עוד מבואר בגמרא (שם), שלרבי שמעון בר יוחאי, פורק בשבת תבואה שעל גב הבהמה משום צער בעלי חיים, אלא שעושה זאת בשינוי, על ידי שמניח ראשו תחת התבואה, ומסלקה לצד אחר עד שנופלת מאליה. הרי שמשום צער בעלי חיים, התירו לפרוק משא שעל גב הבהמה אף שהוא מוקצה, אלא שלא רצו להתיר לטלטלו בידיים, משום שאפשר לסלקו שלא בידיים כנ"ל (עיין שו"ע או"ח סימן שה סעיף יח ובמשנה ברורה שם ס"ק סה), ומותר לעשות כן אפילו למי שסובר שטלטול בגוף נחשב טלטול, משום צער בעלי חיים (ביה"ל שם ד"ה מכניס). אומנם אם המשא שעל הבהמה עשוי להשבר אם יפילנו, התירו לפרוקו גם בידיים משום צער הבהמה (ביאוה"ל שם ד"ה 'מטעם').

מה שנאמר בנוגע לכלים גדולים שהם מוקצה, שאם בנפילתם לקרקע יגרם הפסד מרובה לבעלים, שפורקן בנחת, אין הכוונה שמטלטלם בידיים, אלא הכוונה לטלטול במקצת. ולכן היכן שניתן לפרוק את המשא על ידי טלטול במקצת, לא התירו לטלטול גמור, ועל דרך זה פירש החזו"א (סימן מח ס"ק ז) את דברי המגן אברהם [שהרי טלטול גמור של מוקצה לא התירו לשיטת המג"א (סימן שה ס"ק יא), בבהמה שנפלה לאמת המים]. לכן כאשר על הבהמה מונח משא גדול של כלים מוקצים שבירים, ואין ביכולתו לפרוקן בנחת,

מדברי הגר"א משמע, שבמצב כזה יכול להניח תחת המשא כרים וכסתות, אף שמבטל כלי מהיכנו, משום שלהשאירו על הבהמה אסור מטעם צער בעלי חיים. אומנם לדעת הרמב"ן והרשב"א (בחידושיהם), אסור להניח תחת הבהמה כרים וכסתות, והפתרון היחיד הוא להתיר את החבלים, כך שהשקים יפלו אע"פ שהכלים ישברו. ומה שלא התירו במצב כזה, לפרוק את המוקצה מעל הבהמה על ידי טלטול גמור, כפי שמבואר בסימן שה, זהו משום שמצד צער בעלי חיים, די לבהמה בהתרת החבלים ונפילת המשא, בעוד שמחמת הפסד ממון בלבד לא הותר טלטול מוקצה בידיים.

ז. דחיית איסור מוקצה מחמת הפסד פתאומי

מה שנתבאר בסעיף הקודם, שלא הותר חילול שבת למניעת הפסד ממון, זהו דווקא במצב, שאם לא נתיר איסור קל, לא קיים חשש סביר שאדם יעבור על איסור חמור יותר להצלת ממון. אבל כשיש מקום להניח, שאם לא נתיר לו לעבור על איסור קל להצלת ממון בשבת, יעבור איסור חמור להצלתו, נראה שיש מקום לדון להתיר לו לעבור על האיסור הקל, כדי למנוע ממנו איסור חמור יותר. שכן שנינו משנה מפורשת במסכת שבת (קנג.), מי שהחשיך בדרך, נותן כיסו לנכרי, ואם אין עמו נכרי מניחו על החמור וכו'. בגמרא (שם) מבואר, שטעם ההיתר לטלטל מעותיו בשבת על ידי נכרי או על החמור, הוא משום שאין אדם מעמיד עצמו על ממון, ואם לא נתיר לו לטלטל מעותיו באופנים הללו, יטלטלם בעצמו ויעבירם ארבע אמות ברשות הרבים שהוא איסור תורה. אך כשאין עמו נכרי וחמור, חרש, שוטה, וקטן, התירו לו לטלטל בעצמו את מעותיו, פחות מארבע אמות שאיסורו מדרבנן.

וזה לשון הרמב"ם (הלכות שבת פרק ו הלכה כב):

"מי שהיה בא בדרך וקדש עליו היום, והיו עמו מעות, נותן כיסו לנכרי להוליכו לו וכו' מפני שאדם בהול על ממון, ואי אפשר שישליכנו. ואם לא תתיר לו דבר זה, שאין איסורו אלא מדברי סופרים, יבוא להביאו בידו ועובר על מלאכה של תורה".

הוסיף הרמב"ם (שם פרק כ הלכה ז), שאפילו מציאה שבאה לידו מהלך בה פחות פחות מארבע אמות. אבל קודם שתבוא לידו אם יכול להחשיך עליה מחשיך, ואם לאו מוליכה פחות פחות מארבע אמות. עכ"ל. וכן פסק השו"ע (או"ח סימן רסו סעיפים א, ז, ח), שאם אין עמו אחד מכל אלו הנזכרים, יטלטלנו פחות פחות מארבע אמות, הן בנוגע למעותיו, הן בנוגע למציאה שבאה לידו. הרי שבמקום שקיים חשש סביר, שאם לא נתיר איסור קל יחסית, כטלטול מוקצה והעברה פחות פחות מארבע אמות, שאיסורם מדרבנן, יעבור האדם מתוך בהילותו איסור מן התורה להצלת ממון, יש להתיר האיסור הקל למניעת הפסד.

אלא שעל הרמב"ם שהתיר טלטול מוקצה במקום הפסד, ואף שאינו אלא מניעת רווח בלבד, כבמציאה, יש להקשות מדוע אסר לפי פירוש המג"א, להעלות בשבת בהמה שנפלה לאמת המים, אף ששם בנוסף להפסד ממון, יש גם צער בעלי חיים שהוא מן התורה, וגם לפי פירוש האליהו רבא, התיר הרמב"ם להעלות את הבהמה, רק משום צער בעלי חיים, אך לא משום הפסד בלבד. ואף אם נסביר, שבמציאה מבוסס ההיתר על כך שיש הפסד ממון ובנוסף לזה האדם בהול [אף שאינו בהול כל כך], עדיין יקשה מדוע אין הוא בהול כשנפלה בהמתו לאמת המים. בשו"ת מעשה חושב (ח"ב סימן ט), רצה ליישב קושי זה, על פי מה שכתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן קנה), לחלק בין דינו של בעל התרומה, שהתיר לטלטל מעות במקום דליקה וליסטים, משום שכל ממוןו בסכנת הפסד, לבין אווז שנתקע לו עצם בגרונו, ששם לא התירו לטלטלו משום הפסד, מכיון שלא כל ממוןו

בסכנה. אבל הקשה על כך מדינו של המרדכי (סוף פרק 'במה בהמה'), שהתיר להקזיז דם, לבהמה שאחזה דם בשבת, על ידי נכרי, כדי שלא תמות, שמוכח מדבריו שדנים דין בהול, גם כשמדובר בבהמה אחת ולא בהפסד כל רכוש, וסיים שדברי המהר"ם שיק צריכים עיון.

הר"ן (בדף סו בדפי הרי"ף), הביא את שיטת בעל התרומה (סימן רכו), שהתיר למתיירא מליסטים, לטלטל מעותיו בשבת ולהחביאם, והוכיח כן מהגמרא בענין מי שהחשיך בדרך, שהותר איסור טלטול מוקצה בשבת למניעת הפסד ממון. לאור זה עולה ששכנים הנמצאים בבית הסמוך לבית שבו דליקה, שנתבאר בראשונים (תוד"ה 'כל שבת' קטו. ובשאר הראשונים מלבד רמב"ן), שיכולים להציל מפני הדליקה כל מה שרוצים, ולא רק מזון שלש סעודות, יכולים להציל גם כסף ושאר דברים מוקצים, וזה שאסרו בבית שהדליקה בו, להציל אפילו דברים המותרים, הוא מחשש שמא יכבה, אבל בבתים הסמוכים שלא חששו שיבוא לכבות, מותר להציל גם דברים שהם מוקצה. ואף שנאמר בגמרא (שבת קטז:), שמוותר להציל מן הדליקה, תיק ספר תורה עם הספר תורה, אע"פ שיש בתיק מעות, ומדויק שללא שישנו הספר תורה אסור להציל תיק וכל שכן מעות, זהו דווקא לחצר שאינה מעורבת, וכל שכן לכרמלית. אבל כשמציל לחצר המעורבת, מציל כמה שרוצה כולל חפצים שהם מוקצה. אם כן שיטת בעל התרומה היא, שחז"ל לא גזרו איסור טלטול מוקצה במקום הפסד.

אבל הרמב"ן חולק על בעל התרומה וסובר, שההיתר להציל ממון בשבת, כשקיימת הסברה "אין אדם מעמיד עצמו על ממונו", אינו היתר גורף. שכן רק למי שהחשיך בדרך, ואוחז ממונו בידו, ומשום כך אינו יכול לכוף את יצרו ולזרוק ממונו ולאבדו, לו בלבד הותר טלטול מעותיו פחות פחות מארבע אמות. אבל בדליקה שממונו נפסד מאליו, ויכול להעמיד עצמו על ממונו, מציל רק מה שצריך לאותה שבת ואסור לו להציל דברים מוקצים.

גם הטור חולק על ספר התרומה וסובר, שהטעם שהתירו במי שהחשיך לו בדרך, לטלטל המעות פחות פחות מארבע אמות, זהו כדי שלא יבוא לאיסור תורה בטלטול ארבע אמות ברשות הרבים. אבל בליסטים שאין חשש כזה, משום שמתירא להוציאם מפניהם. ועוד שאפילו יוציאם, לא יעבור על איסור תורה, שאין לנו רשות הרבים, אסור לטלטל דברים מוקצים. וכן בדליקה למי שנמצא בבתים הסמוכים לבית שבו הדליקה, מכיון שאין חשש שיכבה, לא הותר טלטול מוקצה.²

גם הרשב"א (בחיידושיו), חולק על ספר התרומה, ומפרש שהטעם שהתירו למי שהחשיך בדרך לטלטל מוקצה, הוא כדי שלא יבוא לידי איסור תורה, טעם ששייך למי שנמצא ברשות הרבים, ויכול לטלטל מעותיו, יותר מארבע אמות. נמצא שבניגוד לרמב"ן, יש להתיר טלטול מוקצה לא רק למי שכבר אוחז ממונו בידו. אך מאידך אין להתיר לטלטל המוקצה בכרמלית, משום שאין הגיון להתיר איסור דרבנן אחד למניעת איסור דרבנן אחר. ולדעת הר"ן אין הבדל בין סוגי הסכנה, אלא תמיד קיים חשש שיבוא לידי איסור תורה. רק שלדעתו החילוק הוא בין מצב שבו אדם בהול מאוד, והשעה דחוקה לו, כגון בדליקה וליסטים, שעדיף לאסור עליו הכל כדי שלא יעבור על איסור חמור. לבין מצב שאדם אינו בהול כל כך, כגון מי שהחשיך לו בדרך, שיוכל לנהוג לפי סולם עדיפויות כגון זה המבואר במשנה ובגמרא ריש פרק מי שהחשיך.

² בנוסף לזה, הרי כיבוי אסור לדעת הטור מדרבנן היות שפסק כרבי שמעון במלאכה שאינה צריכה לגופה.

להלכה נפסק בשו"ע (או"ח סימן רסו סעיף ב) בשם "יש אומרים", שהיא דעת ספר התרומה, שאם פרצה דליקה בבית מותר להוציא מהבית, במקום שיש עירוב, מעות ושאר חפצים שהם מוקצים. וכן לענין גזלנים, התיירו לטלטל מוקצה מפניהם, כדי שלא יבוא להוציאם דרך רשות הרבים. אבל בשו"ע מובאת דעה נוספת בשם "יש אוסרים", שהיא דעת הטור (או"ח סימן שלד) והמגיד משנה (פ"ו מהלכות שבת) בשם הרמב"ן והרשב"א. והיות שהשו"ע הביא את המחלוקת הנ"ל, בלשון יש מתירים ויש אוסרים, ולפי כללי הפסיקה הלכה כיש בתרא, נמצא שהשו"ע, אוסר טלטול מוקצה במקום הפסד. אבל גדולי האחרונים הסכימו לפסק בעל התרומה, ומהם הב"ח, המג"א (סימן שלד סעיף קג) האליהו רבא (שם סעיף קב) והתוספת שבת (שם סעיף קז). נראה שסברתם היא, שמלבד החשש להוצאה לרשות הרבים, קיימים חששות נוספים לאיסורי דאורייתא, שהרי יכול לחפור בקרקע וכיוצא"ב, כדי להצניע את המעות מפני הליסטים. לכן יש לסמוך על האחרונים הנ"ל בשעת הדחק, להתיר טלטול מוקצה מפני הפסד, היכן שאדם בהול וקיים חשש שאם לא נתיר לו, יעבור על איסור תורה.

מה שנתבאר שבבית שבו הדליקה, אסור להציל דברים מוקצים, גם לדעת ספר התרומה (עיין משנה ברורה סימן שלד סעיף קה), ה"ט"ז חולק על כך ומתיר גם בבית שבו הדליקה, משום שמעות ודברים חשובים, אם לא נתיר לו לטלטלם כדי להצניעם יבוא לכבות. ואף שאין להורות כן לכתחילה, אין למחות ביד המיקל (ביאורו"ל שם ד"ה ויש מתירים, שעה"צ אות ג).

ולשיטת ספר התרומה, המתיר להציל ולטלטל מוקצה מחמת הפסד, נחלקו הראשונים להיכן מותר לטלטלו. המהרי"ל בשם מהר"ש סובר, שמותר להוציאו גם מחוץ לעירוב, ומשמע שאין לחוש לדבריו לאיסור כרמלית (עיין משנה ברורה שם ס"ק ו). אולם הביה"ל (שם ד"ה במקום) כתב, שמהראשונים משמע שרק לחצר המעורבת מותר. אך בסימן שא סעיף לג, כתבו האחרונים, שאם נושא את המוקצה בשינוי, שלא כדרך הוצאה, כגון בין בגדו לבשרו, מותר להוציאו גם מחוץ לעירוב, אך להוציאו כדרך הוצאה אסור. אבל גם לשיטת בעל התרומה, כל שהתירו לטלטל מוקצה, זהו דווקא מפני הדליקה או מפני ליסטים, משום שאדם בהול מאוד ויכול להכשל באיסור תורה. אולם כשירדו גשמים על סחורה שהיא מוקצה, אסור לכל הדעות לעשות דבר להצלת הסחורה על ידי ישראל, משום שאינו בהול כל כך, עד שנחוש שיבוא לידי איסור תורה (עיין משנה ברורה שם סעיף קז).

ח. דחיית איסורי דרבנן מחמת הפסד כשאדם "בהול"

נקודה זו, שמחמת שאדם בהול ועלול לבוא לידי איסור תורה, אם לא נתיר לו להציל את ממונו על ידי איסור דרבנן, מתבררת יותר בסוגיא בבכורות (לג:) ובברייתא במסכת שבת (נג:). במשנה בבכורות (לג:) נחלקו רבי יהודה וחכמים, בנוגע לבהמה שהיא בכור שנתמלא גופה דם, והצלתה כרוכה בהקזת דם מגופה. על פי המבואר בפסחים (יא.), אוסר רבי יהודה להקיז דם ממנה, משום שאדם בהול על ממונו, ואם נתיר לו להקיז מבהמתו דם במקום שאינו עושה אותה בעלת מום, יבוא להקיז גם במקום שעושה אותה בעלת מום. אבל חכמים המתירים להקיז ממנה דם, ממקום שאינו עושה אותה בעלת מום, סוברים, שאם לא נתיר זאת, אזי מחמת שבהול על ממונו, יקיז דם ממקום שעושה אותה בעלת מום. לאור זה נראה, שלרבי יהודה נדחה צער בעלי חיים דאורייתא מפני איסור דרבנן, ולחכמים יתכן להסביר זאת באחד משני אופנים: או שמצב 'בהול' הוא שמתיר איסור דרבנן, או שצער בעלי חיים מתיר איסור דרבנן, ומה שאמרו חכמים שמתוך בהילותו יבוא לעבור על איסור תורה, זהו רק כדי לדחות את דברי רבי יהודה.

בשבת (נג:): מבואר, שבהמה שאחזה דם בשבת, מותר להעמידה במים כדי לרפאותה, ואין לחוש לפי רבי אושעיא לגזירת שחיקת סממנין. אבל אם קיימת אפשרות שאם לא יקיצו דם לבהמה תמות, פסק המרדכי (סוף פרק במה בהמה סימן שמ), שמקיצים לה דם על ידי נכרי. המרדכי הוכיח זאת ממה שהתירו איסור דרבנן בבכור שאחזו דם כנ"ל. דינו של המרדכי נפסק בשו"ע (או"ח סימן שלב סעיף ד), והוסבר על ידי האחרונים (ט"ז שם סעיף קג ומג"א שם סעיף קג), שמכיון שאדם בהול על ממונו, אם לא נתיר לו להקיצו דם מהבהמה על ידי נכרי, יבוא להקיצו דם בעצמו ויעבור על איסור תורה. נמצא שהמציאות של אדם בהול, היא שמתירה איסור דרבנן ודווקא כשקיים חשש שהבהמה תמות, שאז גדל החשש שיעשה להצלתה מלאכות האסורות מן התורה. אבל כשאין האדם ירא שבהמתו תמות, אסור.

על כך הקשה החיי אדם (כלל נט סעיף א בסופו, ובנשמת אדם סעיף קא), שמדברי המרדכי, השו"ע והמג"א יוצא, שכאשר הבהמה רק חולה ובגדר מצטערת, אסור להקיצו לה דם על ידי נכרי, דבר שעומד בסתירה, להיתר החליבה בשבת על ידי נכרי משום צער בלבד, כמבואר בשו"ע (או"ח סימן שה). נוסף על כך קשה, מדוע גם כשהבהמה יכולה למות, לא די בטעם של צער בעלי חיים כדי לדחות איסור דרבנן, ויש צורך גם בטעם שאדם בהול על ממונו. אכן המשנה ברורה (שם סעיף קט) כתב, וזה לשונו:

"ועיין בחיי אדם, דאפילו אם היא רק חולה בעלמא, גם כן מותר על ידי נכרי כדי לרפאותה משום צער בעלי חיים. אבל להקיצו דם לסוס כדי שיאכל יותר בודאי אסור".

משמע שהמשנה ברורה פוסק לדינא כהחיי אדם, להקל גם כשלא נשקפת לבהמה סכנת מיתה.

בשו"ת מעשה חושב (ח"ב סימן ט) עמד בקושיא זו ותירץ, שעל השו"ע לא יקשה, משום שניתן לומר, שהקזה כרוכה בצער גדול לבהמה, ואף בסכנה לחייה (עיין שבת קכט.). ואולי יש בזה יותר צער לבהמה מאשר עצם המחלה. אם כן אין חובה מצד צער בעלי חיים, לצער את הבהמה כדי להצילה ממיתה, משום שאין שום דין להציל חיי בהמה, אלא רק להסיר ממנה צער, וכאן שהוצאתה מצער כרוכה בצער גדול יותר עבורה, אין לזה שום היתר מדין צער בעלי חיים, וכל ההיתר מדין בהול בלבד. משא"כ בנוגע לחליבה שם ההיתר משום צער בעלי חיים, מכיון שעצם החליבה אינה כרוכה בגרימת צער לבהמה. אמנם גם כאשר צער ההקזה קטן, אעפ"כ יש לומר, שהתורה לא חיבה לצער בעל חי בצער קטן או בצער לזמן מועט, כדי להוציאו מצער גדול יותר, או מצער אע"פ שהוא קטן יותר אם זמנו ממושך יותר. והיות שמצד צער בעלי חיים, אין חובה לעשות זאת לבהמה, ממילא יש לדון אם מותר לצערה לשם כך. שכן אם האדם רוצה להציל את חיי הבהמה משום הפסד ממונו, מותר לצערה, משום שצער בעלי חיים הותר לצורך האדם (עיין ר"ן סוף פרק שני בבא מציעא). אבל כשאין לאדם תועלת בהצלת חייה, יתכן שאסור לו לצערה משום איסור צער בעלי חיים, שכן העובדה שהוא מציל את חייה, אינה מתירה את הדבר, בעוד שעתה הוא מצערה בידיים.

בנוגע למרדכי ניתן לומר, שמתיר שבות רק כשיש חשש למיתת הבהמה, כפי שהוכח משבת (קכח:), בנוגע לבהמה שנפלה לאמת המים, שרק אם אי אפשר לפרנסה באמת המים עד צאת השבת, ויש חשש שתמות, מותר לבטל כלי מהיכנו. (ועיין מה שכתב הנצי"ב ב'מרומי השדה', שבת שם, שביאר כך את הגמרא "אי אפשר בפרנסה"). אלא שיקשה על המרדכי, שאם כן הרי צער בעלי חיים דאורייתא יכול להתיר שבות דרבנן, ומדוע נזקק המרדכי לדון בהול כדי לדחות איסור הקזה דרבנן. וצ"ע. עכ"פ למדנו שהסברא של אדם בהול שייכת, דווקא כשקיים חשש, שאם לא יעבור על איסור דרבנן

הבהמה תמות, ואז יש בכח סברא זו של אדם בהול, להתיר לא רק איסור דרבנן קל אלא כל איסורי דרבנן. מאידך, כאשר לא קיים החשש שיעבור על איסור תורה מחמת בהילותו, יאסר עליו לעבור על איסור דרבנן גם אם הבהמה תמות. וכאשר הטעם שמתירים הוא לא מחמת דין בהול, אלא מחמת דין צער בעלי חיים, גם כשאין חשש שיעבור על איסור חמור, יש להתיר איסור דרבנן, משום שה"מתיר" הוא צער הבהמה ולא החשש שיעבור איסור חמור.

ט. דחיית איסורים מחמת הפסד על ידי מלאכה הנעשית בשינוי

בשו"ע (או"ח סימן שלו סעיף ט) נפסק, על פי הגמרא בכתובות (ס.):

"צינור המקלח מים מן הגג, שעלו בו קשים ועשבים שסותמים ומעכבין קילוחו, ומימיו יוצאים ומתפשטים בגג ודולפים לבית, ממעכן ברגלו בצנעא. דכיון דמתקן על ידי שינוי הוא, שאינו עושה אלא ברגליו, במקום פסידא לא גזרו רבנן".

מעתה, אם המדובר בקשים ועשבים תלושים, יש להוכיח שהתירו איסור דרבנן במקום הפסד. אך אם המדובר בקשים ועשבים המחברים לקרקע, יש ראייה שהתירו מלאכה דאורייתא הנעשית בשינוי במקום הפסד.

המשנה ברורה (סימן שלו, ס"ק מו) כתב בשם הפרי מגדים, שמדובר בעשבים תלושים שהאיסור למעכן הוא מדרבנן, משום שנראה כמתקן כלי, וכשעושה זאת ברגליו נחשב שבות דשבות שהתירו במקום הפסד. משא"כ במחברים שהתולשם חייב, שאסור. אבל בשו"ת יביע אומר (ח"ה סימן לג), הביא ראשונים (רמב"ן, רשב"א, וריטב"א בחידושיהם לשבת דף קל:), המעמידים את הגמרא בכתובות בקשים ועשבים מחברים, כך שתקון הצנור כרוך במלאכה דאורייתא, ומכיון שממעכן כלאחר יד ברגלו, נחשב לאיסור דרבנן, כמבואר בתוספתא בשבת (פ"י הי"א), ובכל זאת התירו זאת משום הפסד. וכן מבואר בהשגות הראב"ד (פ"ו מהלכות שבת ה"ט), בר"ן (שבת קמה.) בשו"ת הריב"ש (סימן שפז) ובעוד ראשונים.

בכתובות (דף ס.) נאמר בברייתא, שמוותר לאדם גונח לינק מבהמה חלב בשבת, אם אין לו חלב מוכן לרפואתו. ואף על פי שאסור לחלוב בהמה בשבת, משום שפעולת החליבה הינה תולדה של מלאכת מפרק, היינו דש, [בזה שמוציא מאכל מתוך דבר שאינו נאכל], זהו דווקא כשחולב בהמה כדרכה. אבל כשיונק מהבהמה דבר הנחשב לחליבה בשינוי שאין איסורו אלא מדרבנן, לא גזרו רבנן במקום צער וכאב. והסביר הרשב"א בחידושו לשבת (קכט.), שמלאכה הנעשית כלאחר יד, אע"פ שאסורה מדרבנן, מכיון שאינו נראה כעושה מלאכה כלל, ואין בה משום מראית עין, לפיכך התירו לחולה, וכעין זה הסביר הר"ן (שבת קמה.), ולדבריהם הותרה גם מלאכה דאורייתא הנעשית כלאחר יד, לצורך חולה שאין בו סכנה.

אמנם יש להקשות, שכן לדעת הרשב"א והר"ן בשבת (צה.), מוכח שחליבה אסורה מדרבנן, ואם כן אין ראייה לענין איסור דאורייתא הנעשה בשינוי לצורך חולה שאין בו סכנה, והגונח שיונק חלב מהבהמה, עושה איסור דרבנן בשינוי. אבל מהרמב"ן ב"תורת האדם" (דף ד.) מוכח, שגם מלאכה דאורייתא הנעשית בשינוי, הותרה במקום צער וכאב, כפי שכתב "מפרק כלאחר יד הוא, ובמקום צערא לא גזרו רבנן". ואף שגם לדעת הרמב"ן חליבה בשבת אסורה רק מדרבנן, כפי שמבואר בחידושו לשבת (קמד:), וניתן היה לומר שרק לגונח התיר זאת הרמב"ן. זה אינו, משום שבסוף דבריו כתב, "וכן התירו שבות דמלאכה הנעשית בשינוי", שמזה מוכח שלא מדובר בגונח בלבד, אלא בכל מלאכה הנעשית בשינוי, והרמב"ן מכנה אותה "שבות" משום שעושה אותה בשינוי, וזה כוונת

דבריו "שבות דמלאכה הנעשית בשינוי". נמצא שהרמב"ן מתיר לעשות איסורי תורה בשינוי לצורך חולה שאין בו סכנה.

גם מרש"י בפסחים (סו: ד"ה 'שיש לוי') מוכח ששינוי מועיל במלאכה דאורייתא. שכן רש"י בשבת (צה.), סובר שחליבה אסורה בשבת מן התורה, משום מפרק תולדה דדש וכנזכר לעייל, ולמרות זאת כתב בפסחים (שם) ששבות שהוא כלאחר יד, לא חמור כשאר שבות, משום שמלאכה הנעשית כלאחר יד אינה שכיחה. לפי זה דעת רש"י היא, שגם במלאכות האסורות מן התורה, מועילה עשיה בשינוי לצורך חולה שאין בו סכנה, משום שהדבר נחשב רק לאיסור דרבנן. [אך יעוין בר"ן שבת קמה. בתירוץ שני, שכאשר אפשר לעשות על ידי נכרי, לא הותר לצורך חולה, אפילו איסור דרבנן הנעשה בשינוי]. בשו"ע (או"ח סימן שז סעיף ה) נפסק:

"דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לאינו יהודי לעשותו בשבת. והוא שיהיה שם מקצת חולי, או צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצווה. כיצד אומר יהודי לאינו ישראל לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצווה, וכו' ויש אוסרין. הגה, ולקמן סימן תקפ"ז פסק להתיר. ועיין לעייל סימן רע"ו דיש מקילין אפילו במלאכה דאורייתא".

המגן אברהם (שם סק"ז) כתב על דברי השו"ע:

"מקצת חולי, דאילו בחולה ממש כל הגוף, או שיש בו סכנת איבר, אפילו ישראל עושה שבות לחד מאן דאמר, כמ"ש סימן שכח סעיף יז, ושבות שלא כדרכה אפילו במצטער שרי".

בפשט דברי המג"א "ושבות שלא כדרכה", נחלקו האחרונים, אם הכוונה לאיסור דרבנן הנעשה בשינוי, או שהכוונה לאיסור דאורייתא והעשיה שלא כדרכה הופכה לשבות, היינו לאיסור דרבנן. לפי האפשרות השניה, מלאכה הנעשית על ידי יהודי כלאחר יד, עדיפה לדעת המג"א על עשייתה על ידי נכרי, משום שאמירה לנכרי לא הותרה במלאכה דאורייתא, ורק שבות דרבנן התירו.

נחלקו בשאלה זו האחרונים. לדעת שו"ע הרב (סימן שז סעיף יט), הותרה גם מלאכה דאורייתא הנעשית כלאחר יד, במקום צער או הפסד גדול, וזהו כהאפשרות השניה בדעת המג"א, שהתיר לגונח לינוק חלב מבהמה בשבת, אף שחליבה לדעתו (בסימן שה ס"ק יב) אסורה מן התורה. לעומת זאת פוסקים החיי אדם (כלל סב סעיף ו) והמשנה ברורה (סימן שכח ס"ק קז), שרק איסור דרבנן הנעשה בשינוי הותר לצורך חולה, אך לא מלאכה דאורייתא. ומה שהתירו לגונח לינוק חלב מבהמה, אף שחליבה אסורה מן התורה, זה משום שכאשר הגונח יונק ואינו חולב ביד, נחשב רק איסור דרבנן. ואע"פ שלצורך חולה שאין בו סכנה, צריך לעשות על ידי נכרי, כאן הדבר שונה, היות שרפואת הגונח לינוק בעצמו, וכן כתב בשעה"צ (סימן תצו אות ט), שאין להקל במלאכה דאורייתא. בביאור דברי המשנה ברורה יש לומר, שמכיון שדרך המפרק להפריד דבר, באופן שהפרדה ניכרת, אזי גונח שיונק בשבת, שאין ההפרדה ניכרת כלל למשך זמן כלשהו, אין בזה איסור מפרק והוא גרוע יותר משאר שינוי.

נמצא שלדעת שו"ע הרב, מותר לעשות למניעת הפסד גדול, גם מלאכה דאורייתא כלאחר יד, וכן פשטות דברי המג"א. בעוד שלדעת המשנה ברורה והחיי אדם, הותרה רק מלאכה דרבנן בשינוי למניעת הפסד גדול. ומאחר שטלטול הכלב לצורך טיפול בו כרוך באיסורי דרבנן בלבד, נראה שגם לדעת המשנה ברורה והחיי אדם יהיה מותר לטלטלו בשינוי. כך שאם באופן רגיל נושאים כלב פצוע בידיים, בשבת ישאווהו על גבי אלונקה, ואם ביום חול נישא כלב פצוע על גבי אלונקה, ישאווהו בשבת שני חיילים בידיהם, אא"כ משקלו אינו

מאפשר גם ביום חול לשאתו על ידי חייל אחד, שאז אין נשיאתו בשבת בשניים נחשבת שינוי. להלן יבואר אם יש להניח על כלב חפץ שאינו מוקצה, קודם העמסתו על האלונקה.

י. טלטול מוקצה מחמת הפסד בשבת

כפי שכבר נתבאר, ישנם מצבים שכלב נחשב מוקצה בשבת, אך בכל זאת התירו לטלטלו מחמת צער בעלי חיים, או מחמת הפסד מרובה, רק השאלה כיצד יש לעשות זאת, שכן במת מצינו שהתירו לטלטלו מחמת לצל על ידי ככר או תינוק, והשאלה אם התירו זאת גם בשאר מוקצה. כמו כן יש לדון, במידה ומותר לטלטלו על ידי ככר או תינוק, אם זה דווקא באותה רשות, או שגם כאשר נדרש להוציאו מרשות לרשות, או להעבירו בכרמלית יותר מארבע אמות, יש להניח עליו ככר או תינוק, כלומר חפץ שאינו מוקצה.

במסכת שבת (קמב:) נחלקו רב אשי והאמוראים, אם ההיתר לטלטל בשבת מוקצה על ידי ככר או תינוק, חל דווקא במת, [משום כבודו כרש"י (שם ד"ה אלא), או כהרמב"ם (פרק כו הלכה כא) משום שאדם בהול על מתו, ואם לא יתירו לו לטלטל על ידי ככר או תינוק, יטלטלו בידי, או גם בשאר דברים שהם מוקצים. לדעת רב אשי התירו במת בלבד, אך לדעת שאר האמוראים, התירו לטלטל גם מוקצה מחמת גופו, או מוקצה מחמת חסרון כיס, על ידי ככר או תינוק, כל שיש צורך בדבר, כגון כדי שלא יגנב. ולמר זוטרא כשהתירו זאת גם בשאר מוקצה, זהו דווקא כששכחו אך אם הניח את המוקצה, על דעת שיהא מונח באותו מקום בשבת, ולאחר מכן נמלך לפנותו משם, אסור להעבירו מחמת לצל או לכל צורך אחר, על ידי ככר או תינוק, והלכה כרב אשי (רא"ש פכ"א משבת סימן ב, רי"ף דף נט: , רמב"ם שם, שו"ע או"ח סימן שיא, ה).

מאידך, בגמרא (קכג.), נאמר שמותר לטלטל בשבת מדוכה אגב שום שבה, וזה שלא כרב אשי, ונחלקו ראשונים ביישוב הסתירה. בשו"ת הריב"ש (סימן צג) כתב, שרב אשי שאסר, זהו כשהניח דבר היתר על המוקצה בשבת. אבל בשום שהונח במדוכה מלפני שבת, גם רב אשי מודה, שמותר לטלטל את המדוכה אגב השום בשבת. אבל בשו"ת הרא"ש (כלל קכב, ח) כתב, שרב אשי שהתיר לטלטל רק מת על ידי ככר או תינוק, בא למעט רק אבנים או ארנק שבו מעות, משום שבמהותם נחשבים לסוג מוקצה הדומה למת. אבל מדוכה שיש עליה תורת כלי, מותרת בטלטול בשבת אגב השום, גם אם הונח בה בשבת עצמה.

אלא שדברי הרא"ש בתשובותיו סותרים לדבריו בחיבורו (פכ"א סימן ב), שכן שם אסר בשם רב ניסים גאון, להניח ככר על מנורה שהדליקו בה בשבת, כדי לטלטלה ממקום למקום. ותירץ הטי"ז (או"ח סימן שיא סק"ד) שהרא"ש מחלק בין כלי שמלאכתו לאיסור, כגון מדוכה, אותו מותר לטלטל מחמת לצל על ידי ככר או תינוק. לבין מנורה, שמכיון שאותה עצמה אסור לטלטל בשבת לצורך גופה או מקומה, אסור גם לטלטלה מחמת לצל על ידי ככר או תינוק (ועיין ברעק"א סימן שח שדחה תירוץ זה, ובקרבן נתנאל על הרא"ש סימן ו שיישב את הסתירה באופן אחר).

הרשב"א (בחידושו לשבת שם, ד"ה 'הא דתנן') דחה את הדעה המתירה לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור על ידי ככר או תינוק, והסביר שבמדוכה התירו, מפני שאין בה איסור אלא מחמת מלאכת טחינת השום, וכאשר השום בתוכה, הרי היא ככלי שמלאכתו להיתר, כמו קדירה שמבשלים בה, שמותר לטלטלה אגב התבשיל שבתוכה, אך אין היתר לטלטל מדוכה שאין בה שום, אגב ככר או תינוק. וכן דייק הגר"א (סימן שח ס"ק כד) מלשון הברייתא, העוסקת במדוכה שיש בה שום, ולא במדוכה שיש בה דבר המותר אחר. וכשיטת הרשב"א סוברים גם הרמב"ן (בחידושו לשבת שם, ד"ה הא), בעל ההשלמה ועוד ראשונים – עיין בהלכה ברורה למסכת שבת (עמוד שז).

להלכה פסק השו"ע (או"ח סימן שח ה), שיש מתירים לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור, אפילו מחמה לצל על ידי ככר או תינוק, והיא דעת הרא"ש בתשובותיו, ונראה שכך גם פוסק השו"ע להלכה. ומה שפסק השו"ע (או"ח סימן שיא ה), שלא התירו לטלטל על ידי ככר או תינוק אלא במת, בא למעט מוקצה מחמת גופו ולא כלי שמלאכתו לאיסור. אלא שהמשנה ברורה (סימן שח ס"ק כו) כתב, שהרבה ראשונים חולקים על פסק הרא"ש, וסוברים שההיתר להניח דבר היתר על המוקצה כדי להתירו בטלטול, שייך רק במת, ושכן הכריעו הרבה אחרונים כהרמב"ן והרשב"א החולקים על הרא"ש, ונראה שזו גם הכרעת המשנה ברורה. אלא שבשער הציון (שם אות כד) פסק בשם שועה"ר, שבמקום הפסד מרובה יש להקל כדעת השו"ע והרא"ש.

כל זה כשמניח על המוקצה דבר המותר, כשאין המוקצה מקומו מיוחד. אבל כשמונח בכלי דבר היתר שזהו מקומו המיוחד, כמו שום במדוכה או שיירי תבשיל בקדירה, וכיוצא בזה, מותר לכל הדעות לטלטל את הכלי אגב הדבר המותר (משנה ברורה שם ס"ק כו). יתר על כן, בהגהות רבי עקיבא איגר לשו"ע (סימן שח ה) מבואר, שגם כלי שהוא מוקצה מחמת חסרון כיס, מותר לטלטלו בשבת על ידי ככר או תינוק, [אף שאין בו היתר לעצמו] לצורך גופו או מקומו, וראייתו ממה שהתירו לטלטל מדוכה אגב שום שבה. שמכיון שהגמרא (ריש פרק כל הכלים) רצתה להוכיח ממדוכה, שכלי שמלאכתו לאיסור, אין לטלטלו לצורך גופו ומקומו, נמצא שדבר שאין לו היתר טלטול כלל, אעפ"כ מותר לטלטלו אגב השום, משום שהמדוכה בטלה לגביו. בנקודה זו חולק רעק"א על שו"ת הרא"ש. שהרא"ש בשם רב ניסים גאון, אוסר לתת ככר על גבי מנורה שהדליק בה בשבת כדי לטלטלה, ורעק"א מתיר זאת אף שהמנורה [נר] נחשבת מוקצה מחמת איסור.

אולם משו"ת הרא"ש (שם) משמע שרק כלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטלו בשבת על ידי ככר או תינוק, אך מוקצה מחמת חסרון כיס, אסור לטלטלו בשבת על ידי ככר או תינוק. שהרי בנוגע לקורנס הזהבים ובשמים, שהוא לדעת הרא"ש מוקצה מחמת חסרון כיס, כתב שאסור לטלטלו אפילו לצורך גופו. כפי הנראה הרא"ש סובר שרק מה שנחשב "כלי", מותר לטלטלו על ידי ככר או תינוק, בעוד שקורנס הזהבים שהוא מוקצה מחמת גופו, לא שייך לגביו היתר זה. על כל פנים, לרבי עקיבא איגר מותר לטלטל גם מוקצה מחמת חסרון כיס, או מוקצה מחמת איסור, על ידי ככר או תינוק.

בשו"ע (או"ח סימן שלד סעיף ב), הובאו שתי דעות בנוגע להצלת דבר שהוא מוקצה, מן הדליקה או מפני הפסד אחר. לדעה הראשונה שהיא דעת ספר התרומה, מותר להציל מעות או דברים מוקצים מן הדליקה או מידי גזלנים, משום שבמקום הפסד אין לחוש לאיסור מוקצה. שכשם שלמי שהחשיך בדרך, התירו לטלטל כיס מעותיו פחות פחות מארבע אמות ברשות הרבים, כדי שלא יעבור איסור חמור יותר, כך התירו להציל מוקצה מן הדליקה כדי שלא יבוא לכבותה. וכן התירו להציל מוקצה מידי גזלנים, כדי שלא יבוא להוציאו דרך רשות הרבים. לדעה שניה שהיא דעת הטור והמגיד משנה (פ"ו מהלכות שבת) בשם הרמב"ן והרשב"א, אסור להציל מוקצה מן הדליקה ומן הגזלנים, ורק למי שהחשיך התירו, כדי שלא יטלטל את כיס מעותיו ארבע אמות ברשות הרבים, אבל בגזלנים לא חששו שיעבור עבירה חמורה יותר, אם לא יתירו לו להציל את המוקצה, משום שלא יוציאו בפניהם. וכן בדליקה לא התירו להציל ממנה מוקצה לדעה זו, משום שהדליקה בבית אחר, ואינו בהול כל כך על המוקצה, כך שאין לחוש שיכבה את הדליקה. אומנם בכל הנזכר לעיל, מדובר על הצלת המוקצה באופן ישיר. אך בנוגע להצלתו על ידי ככר או תינוק, נפסק בשו"ע (או"ח סימן שלד, יז) בשם סמ"ג, ירושלמי ושאר פוסקים, שמותר להציל כיס מעות על ידי ככר או תינוק, על ידי שנותנו לכתחילה על הכיס, כדי לטלטלו באופן זה מן הדליקה או מפני גנבים. היתר זה תקף גם אם הככר או שאר דבר

היתר, פחות בחשיבותו מהמעוות, ואין אומרים שהוא בטל לגבי המעות. ואף ששאר מוקצה אסור לטלטל גם כשנותן עליו דבר היתר, בדליקה התירו משום הפסד, וכן מפני גזלנים וגנבים. המשנה ברורה (שם ס"ק מז) ציין לדעת ספר התרומה הנ"ל, שמתיר גם בלא ככר או דבר היתר אחר כלל. אלא שגם לדעה זו, מותר להציל לרשות היחיד, אבל לא לחצר שאינה מעורבת או למבוי שלא נשתתפו בו, או לכרמלית.

והנה בנוגע לטלטול מת שהוא מוקצה בשבת, הביא השו"ע (או"ח סימן שיא סעיף ב) בשם "יש אומרים", את הדעה המתירה הוצאת מת לכרמלית על ידי ככר או תינוק, משום שכמה שאפשר לתקן מתקנים, והיא דעת רש"י והטור. ובשם "יש מי שאומר" כתב, שכל שמוציא לכרמלית, מוטב להוציא שלא בככר ותינוק, כדי למעט בהוצאה, והיא דעת הרמב"ן. על כך כתב המשנה ברורה (שם סק"ט), שהאליהו רבא פסק כדעה ראשונה להוציאו על ידי ככר או תינוק, משום שהרבה פוסקים סוברים כמותה. אולם בהעדר ככר או תינוק, הכריע המשנה ברורה שאין זה לעיכובא.

יא. דחיית איסורי תורה לשם טיפול בכלב

כפי שנתבאר בהקדמה, מעמדם ההלכתי של הכלבים המופעלים על ידי יחידת 'עוקץ', זהה למעמדם ההלכתי של יתר אמצעי הלחימה המיוחדים, הנמצאים בשירות יחידות השדה, ששילובם בתוך הכוחות הלוחמים, עשוי להציל לוחמים רבים במצב כזה או אחר. כלב שנשלח לסרוק מבנה כשהלוחמים צרים ממרחק על המבנה, עשוי לפגוש מחבל חמוש ולהורגו, קודם שהלוחמים עצמם נכנסים למבנה ומסתכנים. וכן כלב שנשלח לגשש ציר תנועה שעליו אמור לנוע הכח, עשוי להפעיל מטען על עצמו, ובכך למנוע אבידות בנפש. כל שכן כאשר ביכולתו לאתר מטען מבלי להפעילו, להזעיק את הלוחמים ולנטרלו, פעולה שבאמצעותה ניתן להשיג רווח מודיעיני, אודות שיטות ודרכי הפעולה של האויב. לאור זה יש לראות בכלבים לסוגיהם השונים, אמצעי לחימה ראשונים במעלה ולקבוע, שכלב נחשב [כמעט] תנאי בביצוע המשימה, ורק מחסור בכלבים, מאלץ את צה"ל להפעיל את יחידותיו בלעדס.

אלא שבשונה מאמצעי לחימה אחרים, אותם ניתן לתקן ולהחזיר לכשירות בשבת עצמה, לכלב חולה או פצוע, נדרש זמן החלמה שנמשך לעיתים זמן רב, מה שאולי אין בו כדי להתיר חילול שבת, על כל פנים בפעולות הכרוכות באיסורי תורה. אולם מאידך, העובדה שאם כלב לא יטופל בשבת, עשויה לגרום למיתתו, או לאחר את זמן חזרתו לתפקוד, יש בה משום פיקוח נפש ללוחמים, לא רק לטווח הרחוק אלא לטווח המיידי. זאת משום שבלחימה המתנהלת זה זמן רב באיו"ש, מתבצעות יום יום פעולות קרביות, המחייבות שילוב כלבים בלחימה. אמנם כשהכלב שנפצע בקרב, מבוגר בגילו ועומד לסיים את שירותו ביחידה, כך שהחלמתו תהא בזמן שכבר לא ישתמש בו. או כשברור ללוחמים שפגיעה אנושה של כלב, לא תאפשר להשתמש בו שנית לצרכים מבצעיים, יש לדון מה מותר לעשות לצורך ריפוי, רק מחמת צער בעלי חיים המתיר איסורי דרבנן בלבד.

לגבי כלבים שנמצאים בשלב ההכשרה המבצעית, אך עדיין אינם משולבים בפעילות עצמה, נראה שלצורך ריפויים מותר להתיר רק איסורי דרבנן שפורטו לעיל, משום שהכנסת הכלבים לכשירות, תתאפשר בטווח זמן רחוק מאוד, ומחמת צער בעלי חיים, או הפסד ממון, או גם שניהם ביחד, ואף מפני ספק פיקוח נפש עתידי, אין לעשות כרגע פעולות האסורות מן התורה. אלא שקיים קושי גדול להעריך נכון את סוג הפגיעה של הכלב וכן האם הטיפול בו סובל דיחוי עד צאת השבת. על כל פנים נראה, שמותר להתקשר בטלפון [שאינו פועל על ידי נוריות להט ואיסורו מדרבנן], כדי לקבל הנחיות מהוטרנר לגבי המשך הטיפול בכלב.

יש גם מקום להבחין בין סוגי הכלבים השונים שביחידה. שכן חשיבותו של כלב תקיפה, או כלב לאיתור חומרי נפץ, גדולה מחשיבותו של כלב שמיועד לאתר לכודים תחת הריסות, משום שקריסת מבנה אינו אירוע שכית, ובשל חששות רחוקים כל כך, אין לחלל שבת באיסורי תורה, משא"כ בנוגע לכלבי תקיפה שנדרשים יום יום ושעה שעה. נוסף לזה יש להביא בחשבון, שלא אחת מצויה ביחידה כמות גדולה של כלבים, מזו הנדרשת מחמת הכוונות, והשאלה, אם אין צריך לחוש לאירוע גדול יותר, שיחייב שימוש במספר רב של כלבים שלא היה מתוכנן. לדוגמא, אם סוג כוונות מחייב ארבעה כלבים, ובו זמנית מצויים ביחידה שמונה כלבים, יתכן שאין להתיר חילול שבת לריפוי כלב. אולם מכיון שיתכן אירוע בהיקף רחב, ויזדקקו לשמונה כלבים, זו עילה לחלל שבת לריפוי כלב שאינו נמנה על הכח הנמצא בכוונות.

מכיון שמערכת השיקולים הללו מורכבת ומסועפת, ומכיון שמדובר במערכת צבאית, שחייבת להיות זמינה, כדי לפעול על הצד הטוב ביותר בסיכול פיגועים, בהגנה ושמירה על אזרחים וחיילים רבים, חובה להחזיק את הכוחות הללו במצב כוונות גבוה, מה שמחייב לעיתים לעשות גם פעולות שאסורות מן התורה לצורך זה. מקור לכך שיותר לעבור על איסורי תורה, לצורך שמירת כשירותם המבצעית של הכוחות הללו, יש להביא ממה ששינו בעירובין (מה.), שבראשונה היו מניחין כלי זיינן בבית הסמוך לחומה [בשובם מהקרב]. פעם אחת הכירו בהם האויבים ורדפו אחריהם, ונכנסו ליטול כלי זיינן, ונכנסו אויבים אחריהם. דחקו זה את זה והרגו זה את זה, יותר ממה שהרגו אויבים. באותה שעה התקינו, שיהיו חוזרין למקומן בכלי זיינן. ע"כ.

כתב על כך רבינו יהונתן (בפירושו על הרי"ף שם), ולא חיישינן להעביר ארבע אמות ברשות הרבים ולא להכנסה, לפי שמסכנת נפשות היה בדבר אם יניחום [את הכלי זין] חוץ לתחום, או מחוץ לעיר באותו מקום שנאמר להם כבר נעשה מעשה. ושמה ירגישו בהם אויבים ויקחום, ולא יהיה להם להנצל כשיצורו על העיר. ע"כ. מפירושו אנו למדים, שכוונות אמצעי הלחימה לפעולה מיידית, נחשב לפיקוח נפש, ועל הנשק להמצא אצל כל אחד ואחד בביתו ולא במחסן נשק ציבורי, שהרי בשל כך התירו חכמים טלטולו חזרה דרך רשות הרבים, דבר שרוך באיסור תורה.

אומנם מפירושו רבינו יהונתן משמע לכאורה, שסיבת ההיתר אינה כוונות האנשים ללחימה, אלא חשש גניבת הנשק על ידי האויב, אם יושאר בשדה, שאז תמצא העיר ללא אמצעי הגנה בזמן המצור. אך מהברייתא שבגמרא לא משמע כן, כי מדובר שכבר החזירו את הנשק לבית הסמוך לחומה, והחשש של גניבתו כבר סר, אלא שעדיין היה קיים חשש, שבשעה שיבואו אויבים, לא יספיקו אנשי העיר ליטול את נשקם מן הבית הסמוך לחומה. כלומר, הגורם להיתר טלטולו ברשות הרבים, היה הרצון להמצא ברמת הכוונות הגבוהה ביותר, היינו נשק בביתו של כל אחד ואחד, ולא החשש מפני גניבתו.

נמצאנו למדים שני דברים. ראשית, שהתקלה הנ"ל הביאה את חכמים לשנות את התקנה הראשונה, שהתירה להחזיר את הנשק לבית הסמוך לחומה בלבד, לתקנה המתירה הבאתו לבית של כל אחד ואחד, אף שבזה עברו על איסור תורה. שנית, שסכנה בטחונית לחיי אדם, אינה תלויה בדחיפות הסכנה כעת, אלא כל שלטווח רחוק עלולה היא להוות סכנה, מותר לנקוט מיד בפעולות מנע. שהרי הסתרת הנשק במקום מרוכז, תמיד התירו מכיון שהנשק חיוני להגנת התושבים, ולעולם לא חייבו להפקירו בגמר הקרב בשטח. אלא שבתחילה התירו טלטולו רק עד מחסן הנשק שבבית הסמוך לחומה, ולאחר התקלה הרחיבו חכמים תקנה זו מטעמי בטחון, לכך שהנשק ימצא ביד כל אחד ואחד, והתירו לטלטלו עד הבית, כדי שימצא מוכן להפעלה מיידית. לכן כל פעולה שנעשית במסגרת שמירת רמת הכוונות הגבוהה, מותרת בשבת, גם כשהיא כרוכה במלאכה דאורייתא.

וכשם שהאור זרוע (הובא בהגהת הרמ"א לשו"ע סימן שכט, ז), קובע ביחס לחילול שבת ביציאה עם הנשק בשבת בישובי ספר, שהדין הוא גם כשעדיין לא באו האויבים, אלא שקיים חשש מסוים לבואם, כך גם ביחס להחזקת הכוחות במצב של כוננות, תלוי הדבר בדרישות הבטחון של האיזור. שאם הן מחייבות החזקת כוננות רצופה, גם שלא בשעת מלחמה, מותר לעשות הכל בשבת, על מנת להחזיק את הלוחמים, הנשק והכלבים, במצב כוננות להפעלה מיידית.

אומנם לשיטת הרמב"ם (פ"ב מהלכות שבת הכ"ג), שהטעם להיתר החזרת הנשק, משום שלא להכשילן לעתיד לבוא, ההיתר חל רק על חזרה מפעולה ממש, שם קיים הנימוק שהתירו סופו משום תחילתו. מה שאין כן בהחזקת כוננות שוטפת שלא קיים טעם זה. אבל לפי המבואר בגמרא ובתוספתא, ההיתר אינו מבוסס על חזרה מפעילות מבצעית, שאם כן לא היינו צריכים לתקנה מיוחדת הנזכרת בברייתא הנ"ל, אלא אפשר היה ללמוד זאת, מההלכה שבסוף פרק ראשון בירושלמי במסכת עירובין, הנותן תוקף לכל ההיתרים החלים על היציאה לחימה, גם על החזרה מהלחימה. שכן לומד זאת הירושלמי (שם), מהפסוק בשופטים (פרק ז) "מי ירא וחרד ישוב ויצפור מהר הגלעד, ולמה הן חוזרים בצפירה, מפני השונאין". מכאן למדו בירושלמי, "שכשם שבהליכתן פטורין מארבע דברים כך בחזירתן". לפיכך צריך לומר שהתקנה הנ"ל, בענין כוננות הנשק בידי כל אחד ואחד בביתו, חלה לא רק בזמן לחימה, שאז קיימים ההיתרים המיוחדים של לחימה בשבת, אלא גם במצב של רגיעה, המחייב החזקת כוננות גבוהה של האנשים ואמצעי הלחימה השונים.

מסקנות

א. בזמן חז"ל והראשונים, השתמשו בבעלי חיים בעיקר לאכילה ולמלאכה, ומכיון שבשבת בעלי חיים אלו, לא היו ראויים לכלום, נחשבו למוקצה מחמת גופו, כעצים ואבנים שאסורים בטלטול בשבת, גם לצורך גופם או מקומם. זאת משום שהיסח הדעת מהם היה מוחלט (ר"ן שבת קכח: ד"ה ונמצא, מגיד משנה פכ"ה מהלכות שבת הכ"ה). גם אותם עופות המצפצפים בקולם, עליהם דנו מהר"ח, אור זרוע (סימן פא, פב) והרא"ש, ששהו בכלובם באופן תמידי, ומשם גרמו הנאת קול ומראה לבעליהם, לא נועדו לטלטול, על כל פנים לא בקביעות, אבל משום שניתן להנות מקולם וממראיהם בשבת, כגון להשתיק על ידם תינוק בוכה, נחלקו הראשונים והאחרונים אם נחשבים מוקצה. דעת מקצת ראשונים ואחרונים שחיות בית אלו אינן נחשבות מוקצה (הרב יוסף בשבת מה: תוד"ה 'הכא', רבינו שמשון במדכי שם סימן שטז, מנחת שבת סימן פח סק"י בשם האחרונים). אך דעת רוב הראשונים והאחרונים היא, שגם חיות בית אלו נחשבים מוקצה, משום שחז"ל לא חילקו בין סוגי בעלי חיים. (רא"ש במהר"ח אור זרוע סימן פב, שו"ע הרב סימן שח סעיף מח, משנה ברורה סימן שח, ס"ק קמו).

אף שלמעשה אסרו רוב הפוסקים לטלטל בשבת חית מחמד, גם זו שנועדה רק למשחק ושעשוע, מכל מקום בנוגע לכלב נחיה של עוור הסכימו שאינו מוקצה, משום שעומד במיוחד לשימוש המחייב טלטול, ולא לסתם שעשוע בעלמא, או לשתק בו תינוק בוכה (הגרש"ז אורבך בספר שש"כ פי"ח הערה סב). קל וחומר שכלבי יחידת 'עוקץ' המצויים בשירות הצבא, אינם נחשבים מוקצה בשבת, משום שלא גרע דינם מכלב של עוור, וניתן לטלטלם גם על ידי נשיאתם בידיים, כל שיש צורך בדבר. לזה מצטרפת כסניף, דעת שו"ת הלכות קטנות (סימן מה), המחשיב בעל חיים שעושה מלאכה ככלי, שמותר בטלטול לצורך גופו או מקומו. ואע"פ שלא נפסק כמותו, מ"מ ראויה דעתו להצטרף להקל.

ב. במסכת שבת (קכח:), נאמר בנוגע לבהמה שנפלה לאמת המים בשבת, שמאכילים אותה במקומה עד מוצאי שבת, ואם הדבר אינו ניתן, מניחים לה כרים וכסתות באמת המים, כדי שתעלה מעצמה, משום שביטול כלי מהיכנו נדחה מחמת צער בעלי חיים. אולם כשלא ניתן להעלותה בדרך זו, וקיימת סכנת מיתה לבהמה, נחלקו הראשונים והאחרונים, אם מותר להעלותה בידיים מאמת המים, דהיינו אם צער בעלי חיים דוחה איסור מוקצה.

לדעת המגן אברהם (או"ח סימן שה ס"ק יא) אוסר הרמב"ם להעלותה בידיים. אולם לדעת האליהו רבא (שם ס"ק יח) מתיר הרמב"ם (בפכ"ה מהלכות שבת הכ"ו) להעלותה גם בידיים, משום שגם טלטול מוקצה, נדחה לדעתו משום צער בעלי חיים, וכן היא דעת שלטי הגיבורים (דף נא. בדפי הרי"ף אות ג). ואף שלמעשה החמיר בערוך השולחן (או"ח סימן שה, סעיף יט), ואסר להעלותה בידיים, וגם שועה"ר (סימן שה סעיף כו) התיר להעלותה מן המים בידיים, כשאי אפשר על ידי כרים וכסתות, רק במקום הפסד מרובה. מכל מקום רבו האחרונים המתירים להוציאה מן המים בידיים, במקום שיש עירוב, רק מחמת צער בעלי חיים. (שו"ת הר צבי או"ח סימן רה ד"ה הנה, חיי אדם כלל נט סעיף י, משנה ברורה סימן שה סק"ע, ס"ק סה, ביה"ל שם ד"ה מכניס וד"ה ומטעם, חזון איש או"ח סימן נב ס"ק טז ובהוספותיו לספר מנוחה נכונה דף עח).

ג. ראייה נוספת לדין הני"ל, יש להביא ממסכת ביצה (לז.), שם נאמר בנוגע לבהמה ובנה שנפלו לבור, שלדעת רבי יהושע אף שקיים איסור לשחוט אותו ואת בנו ביום אחד, מעלה ביום טוב את הבהמה הראשונה על מנת לשוחטה, ואינו שוחטה, וחוזר ומערים ומעלה את הבהמה השניה, ושוחט איזה מהם שרוצה. ובירושלמי (ביצה פ"ג ה"ד) מבואר, שאינו חייב לשחוט אף אחת.

בקרבן העדה על הירושלמי (שם, ובפסחים פ"ג ה"ג) וכן בפירוש חסדי דוד על התוספתא (ביצה פ"ג) מבואר, שהאיסור להעלות את השני מן הבור לדעת רבי אליעזר החולק על רבי יהושע, הוא משום מוקצה. ונחלקו הראשונים מאיזה טעם נדחה איסור מוקצה זה לרבי יהושע. לדעת הרמב"ם (פ"ב מהלכות שביתת יו"ט ה"ד), מטעם צער בעלי חיים. ולדעת הרשב"א (ביעבודת הקודש' שער ב פרק ב), כדי לחוס על נכסיהן של ישראל.

ממה שהמשנה ברורה (סימן תצח ס"ק נ, נח) נימק את ההיתר להעלות את השני משום צער בעלי חיים כהרמב"ם ומשום הפסד כהרשב"א, נראה שפסק שבכל טעם לחוד, יש כדי לדחות איסור טלטול מוקצה של הבהמה ביו"ט. ואף אם נעמיס בדבריו שדרושים שני הטעמים, בנדונינו יתכן שבחסרון כלב תקיפה גם הפסד מרובה.

ד. ראייה נוספת שהתירו טלטול מוקצה משום צער בעלי חיים בלבד, יש להביא משבת (קנד:), ממה שהתירו לפרוק משא שעל גבי הבהמה אפילו הוא מוקצה, אבל לא רצו להתיר משום צער בעלי חיים לסלקו בידיים, כיון שאפשר לסלקו שלא בידיים, כגון על ידי שמכניס ראשו תחת המשא ומסלקו לצד אחר והוא נופל מאליו. ורק אם המשא עשוי להשבר אם יפילו, התירו לפרוקו גם בידיים משום צער הבהמה (משנה ברורה סימן שה, ס"ק סה, ביה"ל ד"ה מכניס וד"ה ומטעם).

ה. על אף שהשו"ע (או"ח סימן שה), מתיר חליבה בשבת על ידי נכרי, כשיש צער לבהמה, ומוכח שנדחה איסור דרבנן של אמירה לנכרי מפני צער, אף שאינו מביא לידי מיתת הבהמה. מסוגיית הגמרא במסכת שבת (קכח:) נראה, שלדעה המתירה להעלות בהמה שנפלה לאמת המים בידיים, מותר רק כשקיים חשש שתמות, שצער המביא לידי מיתה דוחה איסור מוקצה (הנצי"ב במרומי השדה, שבת קכח:). גם מהלבוש (סימן שלב) ומהפרי מגדים (באשל אברהם), שחוששים לדעה שאוסרת להעמיד בהמה שנתמלא גופה דם במים, משום איסור רפואת בהמתו בשבת (שבת נג:), מוכח שצער בעלי חיים שאינו

מביא למיתת הבהמה, אינו דוחה את האיסור שגזרו רבנן, שמא ישחוק סממנים לרפואת בהמתו. ומה שחליבה דוחה איסור דרבנן גם כשאין חשש מיתה לבהמה, זהו באיסור קל של אמירה לנכרי.

ו. כאשר עלול להגרם לאדם הפסד גדול, אבל אין חשש שאם לא נתיר לו לטלטל מוקצה להצלת ממונו יעבור על איסור תורה, נחלקו הדעות אם מותר לטלטל מוקצה. יש אומרים שבכל מקרה של הפסד גדול, לא גזרו חכמים כלל על המוקצה. (חיי אדם כלל מה סעיף ח, כתב בשם האיסור והיתר הארוך הגהות מן הספר שער נט סימן מא, שכך פירש את ספר התרומה סימן רכו, וכן פירשו את דעת סה"ת שו"ת הרשב"א סימן תשפד ושו"ת הב"ח סימן קמו ועוד אחרונים). ויש אומרים שלא הותר לטלטל מוקצה במקום הפסד גדול סתם (חזון איש בהסבר הביטוי ברמב"ם פכ"א מהלכות שבת ה"י "פורקן בנחת", שו"ע או"ח סימן רסו, ט, ביה"ל סימן רסו ד"ה ולא יניחם, משנה ברורה סימן שלד סק"ז).

ז. אבל כשעלול להגרם לאדם הפסד גדול, ויש חשש שאם לא נתיר לו לטלטל מוקצה להצלת ממונו, יעבור על איסורי תורה, התירו לו לטלטל את המוקצה בשינוי. לכן מי שהיה בדרך וקדש עליו היום, ואין עמו נכרי או חמור או חרש, שוטה וקטן, מטלטל את כיס מעותיו פחות פחות מארבע אמות, משום שאין אדם מעמיד עצמו על ממונו, ואם לא נתיר לו, יעבור על איסור דאורייתא של העברה ארבע אמות ברשות הרבים. (שבת קנג, קנד, שו"ע או"ח סימן רסו סעיפים א, ז, ח).

כמו כן התיר בעל התרומה (סימן רכו), להציל מעות ושאר דברים מוקצים, מפני ליסטים או מפני דליקה, בבתים הסמוכים לבית שבו הדליקה, [ולדעת הט"ז גם בבית שבו הדליקה שמא יהיה בהול ויכבה]. ואף שהראשונים חלקו על התירו של ספר התרומה וגם השו"ע (או"ח סימן רסו, ב) פסק לאסור לטלטל מוקצה במקום הפסד. מכל מקום גדולי האחרונים הסכימו לפסקו של בעל התרומה, וסברתם, שאם לא נתיר לו לטלטל מוקצה להצלת ממונו, אזי מחמת ש"בהול" יבוא לחפור בקרקע ולהטמין מעותיו וכדו' (ב"ח, מג"א סימן שלד סק"ג, אליהו רבא שם סק"ב תוספת שבת שם סק"ז).

אמנם כשאינו בהול על ממונו, כגון כשירדו גשמים על סחורה שהיא מוקצה, גם לבעל התרומה אסור לטלטל מוקצה על ידי ישראל לצורך הצלת ממונו, משום שאינו בהול כל כך, עד שנחוש שיעבור על איסור תורה לשם כך (משנה ברורה סימן שלד, סק"ז).

ח. כן יש להוכיח מפסק המרדכי (סוף פרק במה בהמה סימן שמ), שהתיר להקיז דם על ידי נכרי, לבהמה שנתמלא גופה דם ויש חשש שתמות. והוכיח את פסקו, ממה שהתירו חכמים, להקיז דם לבכור שאחזו דם במקום שאינו עושהו בעל מום (בכורות לג, פסחים יא.). ומאחר שלמרדכי הקיז דם מבכור, גם ממקום שאינו עושה אותו בעל מום, כרוכה באיסור דרבנן, שמא יקיז ממקום שעושה אותו בעל מום, מוכח שהמציאות של אדם "בהול", בכוחה להתיר לא רק איסור קל של אמירה לנכרי או לטלטל מוקצה, אלא כל איסורי דרבנן, משום שאחרת יעבור האדם על איסורי תורה חמורים יותר (שו"ע או"ח סימן שלד, ד, ט"ז ומג"א שם סק"ג).

ט. לאור סוגיות הגמרא (כתובות ס.) בענין צינור המקלח מים מן הגג, וגונח יונק חלב, נחלקו האחרונים על מה התירו לעבור בשבת, למניעת הפסד ממון מרובה. לדעת החיי אדם (כלל סב, סעיף ו) והמשנה ברורה (סימן שכח ס"ק קז), אסור לעשות מלאכה שאיסורה מן התורה בשינוי, להצלת ממון מהפסד גדול. אבל לדעת שו"ע"ר (סימן שז) מותר, וכן נראה פשוט דברי המג"א (או"ח סימן שז סק"ז). אבל עשיית מלאכה שאיסורה מדרבנן בשינוי, מותר לכל הדעות הנ"ל, לצורך מניעת הפסד מרובה.

י. לפי פסק השו"ע (או"ח סימן שיא, ה), התירו לטלטל מת בלבד, על ידי ככר או תינוק, או דבר אחר המותר, וזהו משום כבוד המת (כרש"י), או (כהרמב"ם) משום שאדם בהול על מתו, ואם לא נתיר לו להצילו על ידי דבר המותר, יטלטלו בידיו.

יא. בנוגע להיתר טלטול כלי שמלאכתו לאיסור מפני הפסד על ידי ככר או תינוק, נחלקו הראשונים. הרא"ש בתשובותיו (כלל קכב, ח) מתיר, והרשב"א והרמב"ן (בחי'דושיהם לשבת קכג.) אוסרים, והכרעת השו"ע (או"ח סימן שח, ה) כהרא"ש להתיר, אך הכרעת המשנה ברורה (שם שעה"צ אות כד), להתיר בהפסד מרובה בלבד.

יב. ההיתר לטלטל מוקצה מחמת חסרון כיס, על ידי ככר או תינוק, שנוי אף הוא במחלוקת. הרא"ש (שם) אוסר, ורבי עקיבא איגר (בהג' לשו"ע סימן שח, ה) מתיר לטלטל באופן זה, מוקצה מחמת חסרון כיס וגם מוקצה מחמת איסור, אך הכרעת רוב האחרונים לאסור.

יג. התירו להציל מפני דליקה או מפני גנבים, מוקצה ששוויו רב, כגון כיס של מעות. לדעה אחת בשו"ע (או"ח סימן שלד סעיף יז), על ידי הנחת ככר או תינוק, או דבר המותר אחר על המוקצה, ולדעה אחרת בשו"ע (שם סעיף ב) אף ללא הנחת דבר היתר על המוקצה.

יד. הצלת מוקצה מפני הפסד, או מפני הפסד מרובה, מותרת ברשות היחיד בלבד (משנה ברורה סימן שלד ס"ק מז), ובכרמלית יש לטלטל את המוקצה שעליו הדבר המותר, בדרכים המותרות, כגון על ידי שמוש במקום פטור, או על ידי שני בני אדם [אם אין הדרך לשאתו כך], או להעבירו פחות פחות מארבע אמות.

טו. על פי ביאור רבינו יהונתן בסוגית הגמרא בעירובין (מה). ועל פי דברי האור זרועי (בהגהת שו"ע סימן שכט, ו), מותר לעשות בשבת גם פעולות האסורות מן התורה, כאשר אי אפשר לעשותן מערב שבת, כדי להחזיק את הכוחות במצב כוננות גבוה. היתר זה אינו רק בשעת מלחמה, שאז קיימים היתרי הלחימה הרגילים בשבת. אלא גם במצב רגיעה, המחייב החזקת רמת כוננות גבוהה של הלוחמים ואמצעי הלחימה השונים שברשותם.

סיכום

1. כלבי היחידה אינם מוקצה כשאר בעלי חיים, משום שעומדים במיוחד לשימוש המחייב טלטולם ולא לסתם שעשוע בעלמא. אולם כלב שנפצע או חלה קודם כניסת השבת ואולי גם בשבת עצמה, וחדל משום כך מלתפקד ככלב מבצעי לזמן מסוים, נחשב מוקצה כשברי כלים שאינם ראויים לכלום ואסור בטלטול.

2. היות שאנו דנים את כלבי היחידה, כאמצעי לחימה מיוחדים ראשונים במעלה, ששילובם במסגרת הכוחות הפועלים בלחימה המתנהלת באוי"ש, מאפשרת פגיעה טובה יותר באויב, ויש בזה גם משום הצלת לוחמים ואזרחים רבים, מותר לטפל בס כשחלו או כשנפגעו, על ידי פעולות שאיסורם מדרבנן כטלטול הכלב או הוצאתו מרשות לרשות כפי שיבואר להלן.

3. כאשר לא ניתן לטפל בכלב במסגרת איסורי דרבנן, מותר לעשות בשבת לצורך הטיפול בו, גם מלאכות האסורות מן התורה, שבכללם הסעת הוטרינר אל הכלב, או ההיפך, משום שחסרונו של הכלב פוגע ברמת כוננות הכח, ומהווה סכנת נפשות מיידית ללוחמים, ומאידך, מהירות הטיפול בו, מזרזת את שובו של הכלב אל הכח.

4. האמור בסעיף הקודם, מתיחס רק לאותם כלבים, המשולבים בפעילות המבצעית יום יום, ולא לסוג הכלבים שמיועדים לאתר לכודים תחת הריסות, משום שארוע של קריסת מבנה המצריך שימוש בכלבים הינו נדיר, וגם משום שאין בהעדרו של כלב אחד, לפגוע בכשירותה של יחידת החילוץ וההצלה הפועלת במבנה שקרס.

5. כלב הנמצא בשלב ההכשרה, שחלה או שנפצע [כגון מזכויות בכף רגלו] בהיותו ביחידה, ואם לא יטופל בשבת יתכן שימות, מכיון שבהחלמתו אין משום הסרת הסכנה מהלוחמים לטווח הזמן המייד, ותרומתו מוטלת בספק והינה עתידית בלבד, שכן לעת עתה אין הוא משולב בפעילות המבצעית, אסור לעשות עבורו מלאכות האסורות מן התורה. אבל מותר מדין צער בעלי חיים לטלטלו אל המרפאה הוטרינרית ביחידה, ואף להתקשר לשם כך בטלפון [שלא נדלקות בו נורות להט] בשינוי גמור אל הוטרינר, כדי לקבל ממנו הנחיות. וכן הדין ביחס לכלב שחלה או שנפצע, ולאחר החלמתו לא ישוב לתפקד ככלב מבצעי, מחמת גילו המבוגר, או מחמת סוג פציעתו.³
6. כלב שמת ביחידה, מכיון שהמקום מוקף מחיצה כשרה לעירוב, מותר לטלטלו על ידי הנחת חפץ שאינו מוקצה על גופו, אל מקום מבודד שביחידה, כדי שנבלתו לא תסכן את שאר הכלבים והלוחמים. אולם כשהדבר אירע סמוך לצאת השבת, יש להמתין מלפנותו עד מוצאי שבת.
7. כשמותר לטלטל כלב, כגון כשחלה או כשנפצע, או כאשר נבלתו מסכנת את שאר הכלבים או הלוחמים, אזי כשהמקום בו מטלטלים אותו אינו מקום מסוכן ללוחמים, כגון ביחידה, או בחטיבה המרחבית וכדו', יש להקפיד על הדברים הבאים:
- (1) כשהמקום מוקף מחיצה, יש להניח עליו חפץ שאינו מוקצה וכך לטלטלו למקום הרצוי. (2) כשהמקום אינו מוקף מחיצה יש לטלטלו כנ"ל, ובנוסף לזה יש להשתמש במקום פטור, או לטלטלו על ידי שני לוחמים [אם בדרך כלל נושאו לוחם אחד], או להעבירו פחות פחות מארבע אמות שהם שני מטר.
8. ככלל אין לטלטל כלב שנהרג בשבת בקרב, אלא להשאירו בשטח. אולם כשנמצא על גופו אמל"ח מיוחד, שבנפילתו בידי האויב, יש כדי לחשוף שיטות פעולה של הצבא, מותר לטלטלו כדי להסיר את האמל"ח מגופו, אם לא ניתן לעשות זאת במקום שנהרג. וכן מותר לטלטלו כדי לתחקר אירוע להפקת לקחים מבצעים, שניתן לישמש בפעולות הבאות.
9. כשמותר לטלטל כלב שנהרג בקרב כנ"ל בסעיף הקודם, אין צורך לעשות זאת בשינוי, מאחר שהדבר כרוך בסיכון הלוחמים. והיות שבנוגע לאיסור דרבנן השבת הותרה גם לדעה הסוברת שהשבת רק דחוייה מפני פיקוח נפש, אין להחמיר לטלטלו או להוציאו מרשות לרשות בשינוי. קל וחומר שאין לעשות בשינוי לדעת הגר"ש גורן הסובר שבמלחמה השבת הותרה ולא רק דחוייה.
10. אין לסכן לוחמים להבאת כלב שנהרג בקרב, אבל כשם שהתירו להסתכן מעט לדבר מצווה, מותר להסתכן מעט להצלת כלב שנפצע בקרב, גם אם לא יחזור לכשירות, מדין צער בעלי חיים.
11. כשנראה לעין שהקשר הריגשי בין הכלב לכלב שנהרג, עשוי להביא את הכלב למצב נפשי שיחדל מלתפקד [כפי שכבר אירע], יש להתיר לטלטל את הכלב בשבת באופנים שזכרו לעיל למקום שמור, כדי לקוברו ביום ראשון. ובעיקר מותר הדבר כשקיים חשש, שאם לא נתיר לו לטלטלו, יעבור מחמת בהלתו על איסור חמור יותר, כהסעתו ברכב.



³ חיוג בשינוי גמור נעשה ע"י חפץ שאינו מוקצה.

"שלח שלמה לבי מדרשא, אבא מת מוטל בחמה וכלבים של בית אבא רעבים, מה אעשה". הרבה דברים נמצאים בעולם שהם צריכים כולם לתיקון המציאות וההנהגה, בהם ישנם דברים גדולים וקטנים, דברים רבי ערך ודברים נקלים. ורובי המכשולות שבאים לעולם, באים מפני שלפי הדמיון האנושי הרבה דברים כמו סותרים זה את זה. וכאשר אנו אומרים הנה דבר פלוני עיקר הוא וראוי לרדוף אחריו להשיגו ולהרחיבו, מכלל זה למדים הרבה בנ"א שדבר אחר אין צורך בו כלל, ואם ימצאו שיש מי שהוא עוסק בו יקראו אחריו מלא ויחשבוהו כמבלה עולם. אבל האמת אינה כך, כל דבר צריך שיהיה חביב בערכו, והשלם באנשים ההולך בדרכי ד' וראוי להנהיג עם גדול בדרך ישרה, צריך הוא שכ"כ תהיה נפשו רחבה עד שהדבר היותר יקר, היותר רם ונשגב לא יעכב בעדו מהסתכל ג"כ לדבר קל בערך והיותר שפל, כיון שעכ"פ יש איזה צורך בו. והוא ממש דרך ד', שעם המטרה האלהית להנהיג את העולם לתכלית הנעלה היותר נשגבה אין נעזב גם הפחות שבכרואים והקטן שבצרכים ממציאת השלמתו ושכלולו. ע"כ תיכף שלח לבי מדרשא שאלה סגנונית שנודמנה, בכונה להורות על עוצם כח הרחב שבנפש המלך החכם מכל אדם, הראוי להנהגה היותר אדירה, את מצב נפשו הגדולה שעלולה להכניס בבת אחת הדבר היותר מענין ויותר מחיריד עם הקטן שבצרכי החיים. ע"כ בבת אחת שאל: אבא מת מוטל בחמה, ועם כל זאת החרדת קודש לא פג טעם החוש הסידורי לדאוג ג"כ בתור החובה המוסרית התוריית לבע"ח הנמוכים, הכלבים הרעבים, זאת היא הערת מלך חכם המכילה שיטה שלמה בהנהגה הלאומית".

עין איה' שבת ל:

הרב איתי קריימר

זאת תורת הסוציומטרי¹

הקדמה

- א. חומרת איסור 'לשון הרע'.
 - ב. כללי 'לשון הרע' הרלוונטים לעניינינו, בקצרה.
 - ג. מתי מותר לדבר 'לשון הרע'.
 - ד. שאלות המתעוררות בהקשר לשאלון הסוציומטרי.
 - ה. סוציומטרי - הכלי, איכותו ומגבלותיו.
 1. הקדמה.
 2. רציונל.
 3. דרך הערכה.
 4. בקרה מקצועית של התהליך.
 5. צורת החישוב.
 6. אמינות מקצועית.
 7. שימוש מטעה בסוציומטרי.
 8. חוות דעת מפקד.
 9. סיכום.
 - ו. חובת הגדת עדות.
 - ז. חיוב דרישה וחקירה.
 - ח. עדות בפני בעל הדין.
 - ט. עדות בכתב.
 - י. חיוב אמירה מדין 'לא תעמוד על דם רעד'.
- סיכום

הקדמה

התעוררתי לנושא בעקבות הפקודה השנתית המחייבת למלא את דו"ח הסוציומטרי על חברים ועמיתים ליחידה. הדבר גרם לי תחילה לחוסר נחת בשל שתי סיבות:

1. התלבטתי האם מילוי השאלון מותר ע"פ הלכות 'לשון הרע'.
2. יש בנכתב בדו"ח, כדי לחרוץ גורלות של אנשים לחסד או לשבט, והדבר פוגע מאוד בערך ה'רעות'.

מאידך, יש צורך בשיפור המערכת ובתיקון ליקויים שמקורם ב'גורם אנושי'. הסוציומטרי הוא כלי מקצועי שיש לו יכולת לחשוף את המוצלחים שבין אנשי הקבע ולקדם אותם, ומאידך לחשוף אנשים העובדים בשיטות עבודה שגויות ולתקן את התנהגותם ע"י הערה בונה או הוצאה מהמערכת של 'הנחשלים אחריד'.

¹ ע"פ דברי חז"ל - על הפסוק 'זאת תהיה תורת המצורע' - 'תורת המוציא שם רע'. (ויקרא רבה פרשה טז, ואבן עזרא דברים פרק כד).

ברצוני להודות לרס"ן **סיימון גבעולי** רת"ח הערכת קצונה בכירה באמ"ן, שהקדיש לי מזמנו ומידיעותיו הרבות, ולימד אותי על הסוציומטרי. סיכום דבריו מובא במהלך המאמר.

א. חומרת איסור לשון הרע

לשון הרע הוא אחד מהאיסורים החמורים ביותר. חז"ל ראו בלשון הרע כלי נשק אכזרי היכול לפגוע בשם הטוב של האדם, להרוס את החברה ולמוטט אנשים ישרי דרך. דוד המלך התפלל על רכלנים (תהלים יב ד):

"יכרת ה' כל שפתי חלקות לשון מדברת גדלות".

לשון הרע הוא עוון שפירק את החברה בארץ בזמן בית המקדש השני, וגרם להרס המקדש. במקומות רבים נכתב על חומרת העוון הזה (משלי ו יד-ט):

"שש הנה שנא ה' ושבע תועבת נפשו. עינים רמות לשון שקר וידיים שפכות דם נקי. לב חרש מחשבות און רגלים ממהרות לרוץ לרעה. יפיח כזבים עד שקר ומשלח מדנים בין אחים".

בגמרא (פסחים קיח.):

"אמר רב ששת משום רבי אלעזר בן עזריה: כל המספר לשון הרע, וכל המקבל לשון הרע, וכל המעיד עדות שקר בחבירו - ראוי להשליכו לכלבים".

ובמדרש (פרקי דרבי אליעזר (היגר) - "חורב" פרק נב):

"כל המלשין את חבירו בסתר אין לו חלק לעולם הבא".

ועוד נאמר (תענית ז):

"אמר רבי שמעון בן פיזי: אין הגשמים נעצרים אלא בשביל מספרי לשון הרע".

וכן (רמב"ם הלכות דעות פרק ז הלכה א):

"המרגל בחברו עובר בלא תעשה שנאמר לא תלך רכיל בעמך, ואע"פ שאין לוקין (מקבלים מלקות) על דבר זה **עוון גדול הוא וגורם להרוג נפשות רבות מישראל**, לכך נסמך לו ולא תעמוד על דם רעך, צא ולמד מה אירע לדואג האדומי"².

ב. כללי לשון הרע הרלוונטיים לעניינינו בקצרה

1. לשון הרע הוא סיפור גנותו של חברו (רמב"ם הלכות דעות פרק ו הלכה ג ופרק ז הלכה ב).
2. לשון הרע הוא אפילו בסיפור אמיתי לחלוטין! (חפץ חיים הלכות לה"ר כלל א א)³.
3. אסור לדבר לשון הרע אף לא בצחוק ובלי כוונה רעה (שם כלל ג ג).
4. כשם שאסור לדבר, כך אסור לכתוב לשון הרע (שם כלל א ח).
5. האיסור קיים בין במצב שהאדם יודע שמדברים עליו, ובין כשאינו יודע (רמב"ם שם פרק ז הלכה ה).
6. אין הבדל בין אם הוא מספר ברצונו או שהכריחו אותו (ח"ח שם כלל א ה).
7. אין היתר לדבר לשון הרע, גם אם הנך מסתכן באובדן פרנסה (שם כלל א ו).

² שהלשין על נוב עיר הכוהנים ושאל המלך החרובה. ועיין הלכות חובל ומזיק פרק ח הלכה ט.

³ כאשר בסיפור מעורבים שקרים והגזמות, המספר נקרא "מוציא שם רע".

ג. מתי מותר לדבר לשון הרע?

ישנם מקרים בהם **מותר** לדבר לשון הרע, ולעיתים קיימת גם **מצווה**. ההגדרה ההלכתית היא 'לשון הרע לתועלת' כלומר, אין מטרתו של המספר לפגוע באדם עליו הוא מדבר, אלא הוא מעוניין להביא תועלת לאדם אחר. דוגמא: קניתי מטבח מחברה, וקיבלתי שירות גרוע או מוצר באיכות נמוכה. חבר מתייעץ איתי בקשר לרכש מטבח מאותה החברה. ברצוני לספר לו על הניסיון הרע שיש לי עם החברה. אם כוונתי לטובת חברי, הרי זה 'לשון הרע לתועלת' ומותר לספר את האמת. אם מטרתי לנקום בחברה על העוול שגרמה לי, זהו לשון הרע 'טהור' ואסור לספר אותו. האבחנה בין המקרים עדינה לעיתים, ורק הלב יודע האם המטרה טובה או רעה (עיין סנהדרין כא.).

גם בהיתר דיבור 'לשון הרע לתועלת', ישנן הגבלות הלכתיות שנועדו לוודא שהדיבור הינו לתועלת בלבד (ח"ח הלכות רכילות כלל ט א-ב):

1. בדיקה לפני הסיפור, האם הרע הוא באמת רע והעוול הוא באמת עוול.
 2. אסור להגדיל את החלק הרע מעבר לנעשה בפועל.
 3. יכוון המספר רק לתועלת ולא לשם מטרות אחרות.
 4. המספר צריך לבדוק אם אין אפשרויות אחרות לעזור לזולת מבלי להזדקק להיתר הדיבור.
 5. יבדוק מהי רמת הנזק שהוא גורם לאיש עליו הוא מדבר.
- סעיף 5 עקרוני ביותר, בהמשך המאמר נתייחס אליו בהרחבה.

ד. שאלות המתעוררות בהקשר לשאלון הסוציומטרי

1. מהו המעמד ההלכתי של ממלאי השאלון: עדים? קול? דברים הניכרים?
2. במידה שהם עדים, האם עדות בכתב ראויה להיחשב עדות?
3. האם אין חובה לחקור את העדים? ומה בדבר פסולי עדות?
4. האם יש למפקד היחידה סמכות של **בית דין**?
5. האם יש סמכות לרשויות הצבא **לחייב** לכתוב סוציומטרי?
6. עדות היא על מעשה מבורר שניתן להגדירו: בזמן, במקום, בפרטי אירוע וכו', מעשה שניתן לחקור ולבדוק. הסוציומטרי מבקש חו"ד כללית בלי ירידה לפרטים. האם הדבר מותר?
7. האם בכלל מותר להעיד **בבית דין** על אופיים של בני אדם?
8. בעדות בבית דין ישנה התאמה בין שני עדים. בשאלון סוציומטרי ההגדרות משתנות מאדם לאדם. ישנו אדם שיגדיר בעל מקצוע טוב בדירוג 5 וחברו יגדיר את אותו אדם ב 7.
9. כיצד מקבלים חוות דעת של עמיתים לאותו מקצוע, הרי ישנו כלל ש'כל אומן שונא את חברו' (ילקוט שמעוני תורה פרשת מצורע רמז תקנח), ויש חשש ברור לכתובה לא אמיתית, שהרי קידומו המקצועי של ממלא השאלון מותנה בכישלוננו של הזולת?⁴

⁴ בתוכנית הרב שנתית 'תר"ש קלע' הנושא הוחמר, היות שהצבא החליט על צמצום משמעותי בכוח אדם, ועל תקנים ספורים נאבקו מספר אנשי קבע, ונוצר מצב של תחרות קשה.

10. כיצד אנשים חסרי ידע מקצועי רלוונטי יכולים לחוות דעתם על האיכות המקצועית של נשוא הכתיבה?⁵
11. האם חייבת להיות התאמה בין מקצועיות לבין יחסי אנוש? בדרך כלל חו"ד על מקצועיות האדם מושפעת מיחסי האנוש של נשוא חו"ד וממילא אמינותה נגרעת.

ה. סוציומטרי-הכלי, איכותו ומגבלותיו

(סיכום שיחה עם רס"ן סיימון גבעולי- ראש תחום הערכת קצונה בכירה בממד"ה-אמ"ן).

1. הקדמה

הבעיות ההלכתיות העולות ממילוי הסוציומטריה נכונות גם לכלי הערכה אחרים הקיימים בצבא, שגם בהם אנשים נדרשים להעריך את עמיתיהם, פקודיהם או מפקדם בצורה כנה ואמיתית. כמו כן יש לזכור שמבחינה פילוסופית אין "מציאות" אנושית, במובן של מציאות פיזיקאלית. ה"מציאות" האנושית נתונה תמיד לפרשנות המתבונן.

2. רצינות

הסוציומטרי נועד לשתי מטרות:

כלי עזר נוסף בהחלטות לגבי קידום ושיבוץ. (לרשות מקבל החלטות עומדים כלים נוספים, והסוציומטרי איננו כלי בודד).
כלי ללמידה ופיתוח אישי.

3. דרך ההערכה

ההערכה מתבצעת ביחידה, כאשר ישנם מספר כללים ברורים:

המוערך חייב להיות לפחות שלושה חודשים ביחידה, תקופה בה ניתן להעריך אותו.

המעריכים חייבים להיות לפחות שלושה חודשים ביחידה.

משתדלים להדגיש שיש צורך להעריך אנשים שיש קשרי עבודה ביניהם, ויש להם את היכולת להעריך. (כלומר, אין חובה להעריך אדם שאינך מכיר ושאינך לך דעה עליו).
משתדלים להדגיש שגם אם אתה יכול להעריך, אין חובה להעריכו בכל הפרמטרים, אם אינך בטוח בהם.

4. בקרה מקצועית של התהליך

ישנם מספר תהליכי בקרה המאפשרים בקרה על מילוי התהליך:

התדריך - מתן תדריך על משמעות הסוציומטרי לפני תחילת הכתיבה חשוב מאוד, היות שהוא מקנה חשיבות להערכה, ואנשים מתייחסים לסוציומטרי ברצינות.⁶

דבר מפקד היחידה - מקנה חשיבות למילוי נכון של הסוציומטרי.

נוכחות פסיכולוג או יועץ ארגוני - דבר זה חשוב כדי לוודא שאין התייעצויות או שתוף פעולה בין המעריכים.

גם בתהליכי עיבוד המידע, מסתכלים בעין ביקורתית, האם המילוי התבצע באופן תקין.

⁵ יש להבחין בין נותן שירות כללי כמו מ"פ מפקדה, שלישי, קצין לוגיסטיקה, טבח וכו' שאת איכות עבודתם הכול מרגישים. לבין רב, יועצת ארגונית, קב"ן וכד' שתחום העיסוק המקצועי שלהם ייחודי ואינו ברור לרוב האנשים.

⁶ ניתן לבחון את רצינות הכותבים במספר דרכים:

א. הזמן שאנשים מקדישים למילוי.

ב. האם המערך מעניק ציונים שונים לאנשים שונים (ולא ציון אחיד).

ג. האם המערך נותן ציונים שונים לאותו מוערך.

ד. בחינת ההערכה המילולית האם היא כלאחר יד או לא.

5. צורת החישוב

אחד מיתרונות הסוציומטרי הוא **ריבוי המעריכים**, דבר המונע הטיה. גם אם שני אנשים מילאו בצורה שאינה ראויה, הם מתבטלים בכמות המעריכים. על מנת שיחושב למוערך ציון, יש צורך בעמידה במספר כללים, למשל, מספר מינימאלי של מוערכים. הסוציומטרי אינו משמש לקבלת החלטות אם למוערך פחות משתי הערכות (כלומר לא עבר סוציומטריה פעמיים לפחות), היות שלא ניתן לראות מגמה. אחרי חמש-שש פעמים ניתן לדבר על מגמות ברורות, ובכל מקום בו יש שינויי מגמה יש צורך בהסבר מפורט.

6. אמינות מקצועית

בספרות המקצועית חקרו ובדקו את האמינות של הכלי מול מדדים אחרים, והסוציומטרי נחשב האמין מכולם בשל ריבוי המעריכים, ובשל העובדה שהמעריכים הם עמיתים שכל הזמן חיים עם המוערך, ובוחנים אותו בצורה רציפה, ולא על בסיס אקראי. בגיבוי סיירות, הצליחו מבחני סוציומטרי אשר נעשו לחיילים לבא אחוזי הצלחה בהמשך השירות.

7. שימוש מוטעה בסוציומטרי

לעיתים משתמשים בסוציומטרי ככלי הערכה בעת נתינת תגמולים או תמריצים שונים, כמו למשל בחירת האנשים הנוסעים למשלחות צה"ל לפולין. אנחנו מתנגדים לשימוש בסוציומטרי ככלי בודד. היות שהחלטה האמורה להתקבל היא החלטה פיקודית. ישנה נטייה של מפקדים להסתתר אחרי התוצאות של השאלון הסוציומטרי בטענה של 'כך האחרים חושבים עליך' ולא לקבל החלטה אישית ולעמוד מול האדם. לפעמים נובע הדבר מרצון אמיתי להמשיך ולעבוד יחד, וכך הוא יעדיף להתלות בסוציומטרי.

8. חוות דעת מפקד

תמיד יש מקום לפער בין שיקול דעת מפקד לשיקול דעת העמיתים. צריך לבדוק מה מקור הפער בהתייחסות ולנסות להסביר אותו. (לדוגמא: איש קבע חולה במחלה קשה אשר עקב מחלתו יוצא מוקדם יותר לביתו ועמיתיו לעבודה אינם רואים זאת בעין יפה, היות שהם אינם מודעים למחלתו). לכן, אין הסוציומטרי כלי העומד בפני עצמו ויש צורך בעין אנושית שתבחן אותו.

9. סיכום

צריך לזכור את נקודת המוצא: המפקדים חייבים לקבל החלטות על כוח האדם שלהם לחסד או לשבט, וכלי העזר אמור לעזור להם לקבל החלטה בצורה נכונה ומושכלת ולא מתוך הרהורי הלב.

10. האם כותב סוציומטרי הוא עד?

נראה, לכאורה שמעמד כותבי הסוציומטרי, הוא כשל עדים המצטרפים יחד להעיד על חברים.

הגדרה זו היא הפשוטה יותר מבחינה הלכתית היות שלעדים יש את הכוח לחייב אדם בתשלום ממון, והתורה האמינה לדבריהם בבית דין. כמוכן, שהגדרתם כעדים מעוררת בעיות רבות, החל מהשוואת החוק הצבאי והשיפוט הצבאי לבית דין, בעיית צירוף פסולי עדות, חוסר היכולת לחקור את העדים, עדות באמצעות כתב, ועוד בעיות הלכתיות. בתחילה אנסה לבחון האם ניתן להגדיר את כותבי הסוציומטרי בתור 'עדים'.

ז. חובת הגדת עדות

הגמרא (ב"ק נה:): מגדירה שיש חובה על אדם היודע עדות לחברו לבוא לבית הדין ולהעיד, למרות שבעדותו הוא גורם נזק לבעל הדין של חברו.

"תניא, אמר ר' יהושע: ארבעה דברים, העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואלו הן: ... והיודע עדות לחברו ואינו מעיד לך".

הגמרא (שם נו.): מבארת את דברי רבי יהושע:

"במאי עסקינן? אילימא בבי תרי, פשיטא, דאורייתא הוא, אם לא

יגיד ונשא עונו! אלא בחד".

הפסוק שהגמרא מביאה מובא בספר ויקרא (ה א):

"ונפש כי תחטא ושמעה קול אלה והוא עד או ראה או ידע, אם לוא

יגיד ונשא עונו".

אומר תוס' (שם ד"ה פשיטא):

"ואם תאמר, הני מילי כשעבר על שבעתו, כדכתיב: "ושמעה קול

אלה"?

וי"ל דהכי קאמר קרא: כשעובר בדבר שאם לא יגיד היה נושא עוון,

אז יביא קרבן שבועה. אבל בלא שבועה נמי איכא נשיאות עוון

כדמוכח במתניתין ב(פרק) אחד דיני ממונות".

עד אחד, יכול ע"פ ההלכה לחייב את הנתבע שבועה, אבל אינו יכול לחייבו לשלם ממון.

בשל כך הוא יכול להתחמק מקורבן גם בעת שבועת שווא ולטעון שאין בטחון שעדותו

הייתה מועילה, היות שהנתבע יכול להתחמק ולהישבע. הפטור מקורבן **אין משמעותו**

שלעד יש פטור מעדות, היות שיש לו חיוב בדיני שמים לבוא ולהעיד.⁷

וכך פוסק הטור (חו"מ סימן כח):

"כל מי שיודע עדות לחבירו, וראוי להעידו, ויש לחבירו תועלת

בעדותו, חייב להעיד לו, בין אם הוא לבדו יודע בעדותו, בין אם יש

אחר עמו. שכשם שבי' העדים מחייבין ממון כך האחד מחייבו

שבועה, ואולי ישלם ולא ישבע, ונמצא מרויח זה בעדותו".

כאשר עד אחד יכול עפ"י דין לחייב כסף, הרי עדותו היא חובה מדין תורה! וכך אומר

הרשב"א (כאן בסוגיה):

"אבל עד אחד המחייב ממון בעדותו ממש כעד (במקרה של) נסכא

דרי' אבא⁸ חייב נמי מדאורייתא כבי תרי".

מכאן למדנו **כלל גדול** שבכל מקום שבו העד יכול להביא תועלת לחבירו, **אף אם היא**

תועלת מסופקת חובתו לבוא ולהעיד בבית דין.

אבל גם לכלל זה ישנה הגבלה ברורה **שאם בוודאות אין תועלת מהעדות**, אסור להעיד

היות שזו לשון הרע!

"שלשה הקדוש ברוך הוא שונאן, המדבר אחד בפה ואחד בלב,

והיודע עדות בחברו ואינו מעיד לו, והרואה דבר ערווה בחברו ומעיד

בו יחידו.

⁷ "ובדיני שמים מיחייב דאי הוה מסהיד מחייב ליה שבועה ודלמא לא הוי משתבע בשיקרא ומשלם" (רש"י).

⁸ שבועות לב:

כי הא דטוביה חטא ואתא זיגוד לחודיה ואסהיד ביה קמיה דרב פפא. נגדיה לזיגוד. אמר ליה: טוביה חטא וזיגוד מינגד? אמר ליה: אין, דכתיב לא יקום עד אחד באיש (דברים יט) ואת לחודך אסהדת ביה. - שם רע בעלמא קא מפקת ביה (פסחים ק"ג:).
בעדות זיגוד - שעסקה בעריות - אין לעד אחד סמכות להעיד, וממילא כל משמעות העדות אינה קיימת, ודבריו הם רק הוצאת שם רע.
גם כאשר יש לעד יכולת להשפיע בבית הדין, במידה שההליך המשפטי פגום⁹, אסור להעיד בו.

"מנין לדיין שיודע לחבירו שהוא גזלן, וכן עד שיודע בחברו שהוא גזלן, מנין שלא יצטרף עמו? תלמוד לומר: מדבר שקר תרחק (שבועות ל:)."

במקרה זה העדות עצמה היא אמיתית ונכונה והעד המעיד יודע את אמיתותה, ותוצאות הדיון המשפטי גם הן על פי האמת המעשית. על פי האמת המשפטית התוצאה היא שקרית, שהרי בפועל יש כאן רק עד אחד (היות שהעד השני גזלן ופסול לעדות), שעל פיו לא ניתן לחייב ממון. **לכן אסור לעד להעיד במקרה זה.**

צעד נוסף במהלך זה הוא, שגם אם העדות נכונה אבל ההליך המשפטי איננו נכון היות שבית הדין איננו דן על פי דין תורה ותוצאותיו אינם משקפות את דעתה של התורה במקרה הנדון, אסור להעיד בדין זה, שהרי עפ"י דין תורה נעשה לאדם הנתבע עוול!

"מכריז רבא, ואיתימא רב הונא, דסלקין לעילא ודנחתין לתתא: האי בר ישראל דידע סהדותא לכותי ולא תבעו מיניה, ואזל ואסהיד ליה בדיני דכותי על ישראל חבריה - משמתין ליה. מאי טעמא? דאינהו מפקי ממונא אפומא דחד. ולא אמרן אלא חד, אבל בתרי לא; וחד נמי לא אמרן אלא בדיני דמגיסתא, אבל בי דוואר, אינהו נמי חד - אמומתא שדו ליה" (ב"ק ק"ג: - קיד)."

כלומר בבית משפט שאינו דן לפי דין תורה מותר להעיד רק כאשר ההליך המשפטי זהה לדין תורה, ובמקום שההליך המשפטי אינו זהה אסור להעיד.

יוצאים מהכלל מקרה בו הגוי ביקש מהי הודי לבוא ולהעיד לטובתו, מקרה שעלול להיגרם **חילול ה'** או שזכויות משפטיות של **כל** הציבור היהודי עלולים להיפגע¹⁰. מותר להעיד אף בהליך שאינו תורני.

וכך פוסק שולחן ערוך (חו"מ סימן כח סעיפים ג-ד):

"אם עובד כוכבים תובע לישראל, ויש ישראל יודע עדות לעובד כוכבים נגד ישראל, ואין עד אלא הוא, והעובד כוכבים תובעו שיעיד לו במקום שדיני העובדי כוכבים לחייב ממון ע"פ עד אחד, **אסור להעיד לו**; ואם העיד, משמתין אותו (מנדים אותו)... ואם מתחלה ייחדו העובד כוכבים לישראל להיות עד, איכא חילול ה' אם לא יעיד לו (ויעיד לו).

⁹ למרות שבתוצאות שלו הוא אמיתי.

¹⁰ וכתב האור זרוע (חלק ג סימן תג) והרא"ש (סימן יד) וכל זה בשלא יחדו אותו מתחלה להעיד, אבל אם יחדו הגוי מתחלה לישראל להיות עד, איכא חילול השם. והוסיף הרא"ש, וכ"ש בזמן הזה שחוק לישראלים במדינת אשכנ"ז ופולין וביה"ם שאין שום גוי נאמן להעיד על ישראל, אם לא שהישראל עמו. ואם הישראל יחדו עדותו, יבטלו זה החוק, ויאמינו לגוי להעיד על הישראלי (ים של שלמה ב"ק פרק ז).

ישראל התובע לעובד כוכבים, וכופר, ויש לעובד כוכבים עד אחד מותר להעיד לו אם יתבעהו. הגה: וכל שכן שבי' עדים יכולין להעיד, שהרי גם בדין ישראל יתחייב על פיהם. וכן במקום שאין מוציאין ממון על פי עד אחד, יכולים להעיד".

עדות שני עדים מעוררת התלבטות במקום בו הערכאות מחייבות יותר מדין תורה: מצאנו התייחסות של בעל 'נתיבות המשפט' (סימן כח ד) למקרה מקביל:

"ונראה דהיינו דוקא במקום שאם האמת כדבריו לא יתחייב יותר מאילו היו דנין בדין תורה, אבל במקום שיתחייב יותר, כגון שיש בו אסמכתא, דפטור בדין תורה ובדיניהם יתחייב, ודאי דאסור להעיד, ואם העיד חייב לשלם כדין מסור ומזיק".

בהמשך הגמרא (שם קיד.) דן רב אשי במקרה בו ערכאות מעריכות את עדותו, וסומכות עליה ועל סמך היכרותם איתו הם מוכנים לחייב ממון:

"אמר רב אשי, כי הוינא בי רב הונא איבעיא לן: אדם חשוב דסמכי עליה כבי תרי, מפקי ממונא אפומיה ולא איבעי ליה לאסהודי, או דלמא כיון דאדם חשוב הוא, לא מצי משתמיט להו ומצי לאסהודי? תיקו".

ההתלבטות של רב אשי איננה מובנית, שהרי אם העדות אינה על פי ההלכה הרי יש בזה היזק לחבירו, ומדוע יש אפשרות להעיד למרות גרימת הנזק.

הרי"ף (שם מ: בדפי הרי"ף) לא ציטט את רב אשי, והרמב"ם (הלכות ת"ת פרק ו הלכה יד) לא פסק כמוהו. משמע שסבירא להו שאין הלכה כרב אשי. הרא"ש (ב"ק פרק י יד)¹¹ פוסק כרב אשי ולקולא כלומר שיכול להעיד.

וכך כותב המהרש"ל (ים של שלמה ב"ק פרק י):

"וכתב הרא"ש (שם) כיון דלא אפשריטא, אזיל ומסהיד. ולא ידעתי סברא זו, דלא שייך כאן ספיקא דרבנן לקולא. **דאף מדאורייתא אסור לעשות היזק לחבירו. ואפי' כל דיני דגרמא בנזקין, דפטורין מן התורה. מ"מ אסורין מן התורה, משום ואהבת לרעך כמוך. על כן נראה דטעות סופר הוא, וצריך לומר ולא אזיל ומסהיד, או דילוג יש שם. וכך הוא ראוי להיות, ואי אזיל ומסהיד לא משמתינן. וכן איתא בספר צפנת פענח. ומה שהשמיט הרי"ף בעיא זו, משום דליכא בה נפקותא כ"כ. מאחר דלכתחילה בין אדם שאינו חשוב או אפילו חשוב לא יכול להעיד. וכן מסתבר, דאי חשוב הוא, ורוצה להיות בחזקתו בעיניהם, לא יעבור החרם. אלא ישלם משלו. וכן הטור לא הביאו".**

השו"ע לא מזכיר את הסברא הזו, אבל האחרונים חולקים האם היא נפסקת להלכה או לאו¹².

¹¹ וכן סברו הרשב"א והראב"ד. עיין שיטה מקובצת ב"ק על הדף.

¹² "ואדם חשוב מותר להעיד אף במקום שמשלם על פיו" [סמ"ע ס"ק כה]. והש"ך [ס"ק י] חולק וסובר דאסור להעיד לכתחילה, רק שאם העיד אין משמתינן אותו, (נתיבות המשפט חידושים סימן כח ס"ק יז).

סיכום :

1. יש חובה להעיד בבית דין.
2. החובה קיימת כאשר העד יכול להביא תועלת.
3. התועלת נמדדת לפי דין תורה.
4. גם כאשר הדין אינו דין תורה, אבל ההשלכה המעשית זהה לדין תורה, חלה החובה להעיד.
5. כאשר פסק הדין אינו לפי דין תורה אסור להעיד.
6. כאשר יש לחץ על האדם להעיד, ואיננו יכול מלהשתמט מלהעיד, ישנה מחלוקת האם מותר לו להעיד.

ההשלכה לסוציומטרי

למפקד יחידה יש סמכות של ערכאה שיפוטית לפי החוק הצבאי. סמכות המאפשרת גביית עדות וחיוב בתשלומים וקנסות. הסמכות מוגבלת ע"י החוק הצבאי עצמו. גם אם אגדיר את כלל כותבי הסוציומטרי כעדים, הרי זה כעדים המעידים בערכאות, ואז בחינת הדבר היא, האם ע"פ דין תורה בעדות זהה ניתן להפסידו ממון¹³. יתכן לצרף את סברת רב אשי, שהחוק הצבאי והמצואות ביחידה מגדירים את ממלא הסוציומטרי כאדם חשוב שאין לו יכולת מלהשתמט וחייב להעיד אף שבעדותו יחייבו ממון שלא כדין תורה.

ח. חיוב דרישה וחקירה

ישנו חיוב לברר מול העדים את פרטי האירוע על מנת לקבל מידע אמין לפני חריצת דין. "אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה ובחקירה, שנאמר (ויקרא כד כב) משפט אחד יהיה לכם" (סנהדרין לב.).

חז"ל תיקנו תקנה, המבטלת את הצורך לבדוק עדים, כאשר הדיון בדיני ממונות¹⁴.

בסיבת הביטול הובאו בגמרא שלוש דעות:

1. רבי חנינא: שלא תנעול דלת בפני לווים- כלומר, חז"ל חששו שסרבול ההליך המשפטי, יגרום למלווים להירתע ולהימנע מלהלוות כספים לנוקמים, לכן חז"ל ביטלו את הצורך בחקירות בדיני ממונות.
 2. רבא: קיים הבדל בין דיני הלוואות שם ביטלו חז"ל את הצורך בחקירות ע"מ שלא לפגוע בנוקמים הלוואות, לבין דיני קנסות על חבלות שם אין צורך להקל, ויש צורך בחקירות.
 3. רב פפא: יש הבדל בין דיון רגיל שם ביטלו את הצורך בחקירות, לבין מקום שהדין חש שהעדים או בעלי הדין מרמים, ויש צורך בחקירה אף בדיני ממונות. האם יש מחלוקת בין שלושת הדעות?
- שלושת הדעות אינן חולקות זו על זו, וכל דעה מוסיפה מימד על חבירתה. עדות על תפקוד לקוי של איש קבע, הינה עדות בדיני גזילות היות שהוא ממעט בכמות ואיכות העבודה עליה הוא מקבל שכר. האם בדיני גזילות יש צורך בדרישה וחקירה?
- רבא חילק בין הודאות והלוואות שם אין צורך בדרישה וחקירה כדי שלא תנעול דלת בפני לווים, לבין חבלות שם אנו מעוניינים שהדיון המשפטי היסודי ישאר.

¹³ הקושי הבסיסי בהשוואה לדין תורה הוא, שדין תורה עוסק במקרים ברורים, והסוציומטרי בהערכת תפקוד אישית.

¹⁴ רש"י שם ד"ה אמר רבי חנינא.

מה דינו של גזלן, האם בדומה לגורם חבלה יש צורך בבדיקה יסודית של העובדות? בבית יוסף הכריע על סמך דברי הראשונים, שרק מה שצריך דיינים מומחים, צריך בו דרישה וחקירה, אבל בכל דין שדנים ללא דיינים מומחים¹⁵ אין צורך בדרישה וחקירה. לכן בדיני גזילות אין צורך בדרישה וחקירה. וכך פסק בשולחן ערוך (חו"מ סימן ל סעיף א):

"עדי דיני ממונות, חוץ מעדי חבלות אינם צריכים דרישה וחקירה. כיצד, אמרו העדים: בפנינו הלוח זה את זה מנה בשנה פלונית, אף על פי שלא כיוונו החודש ולא המקום שהלוח בו, ולא המנה אם היה ממטבע פלונית או ממטבע פלונית, עדותן קיימת".

רק כאשר חושש הדיין לרמאות, עליו לחקור בכל מקרה.

ההשלכה לסוציומטרי

מותר להעיד בסוציומטרי אף שהעדות לא נחקרה, היות שאין צורך בדרישה וחקירה בדיני ממונות. אולם אם יש חשש שהסוציומטרי אינו מתאים או מרומה, יש צורך לבדוק היטב את הפרטים שנמסרו בו.

ט. עדות בפני בעל הדין

עדות חייבת להינתן בפני בעל דין (תובע או נתבע). לענ"ד נראה שההיגיון העומד אחר הלכה זו, היא הידיעה שעד נרתע מלשקר, והוא מדייק בעדותו כאשר נשוא עדותו ניצב בפניו¹⁶.

מקור הלכה זו הוא מהפסוק (שמות כא כט):

"ואם שור נגח הוא מתמול שילשום והועד בבעליו ולא ישמרנו

והמית איש או אישה השור יסקל וגם בעליו יומת".

מפסוק זה לומדים שיש חובה להעיד עדות בפני בעל הדין.

הנושא חמור מאוד, והוא מהווה חלק מהליך שיפוטי יסודי, כפי שמספרת הגמרא (סנהדרין יט.):

"עבדיה דינאי מלכא קטל נפשא, אמר להו שמעון בן שטח לחכמים:

תנו עיניכם בו, ונדוננו. שלחו ליה: עבדך קטל נפשא. שדריה להו.

שלחו ליה: תא אנת נמי להכא. והועד בבעליו, אמרה תורה: יבוא

בעל השור ויעמוד על שורו. אתא ויתב. אמר ליה שמעון בן שטח:

ינאי המלך! עמוד על רגליך ויעידו בך".

וכך הגמרא (ב"ק קיב.): אומרת זאת כהנחה פשוטה:

"בר חמוה דרבי ירמיה טרק גלי באפיה דרבי ירמיה, אתא לקמיה

דרבי אבין, אמר: שלו הוא תובע. א"ל: והא מייתינא סהדי דאחזקי

ביה בחיי דאבוה! א"ל: וכי מקבלין עדים שלא בפני בעל דין?!"

¹⁵ מדובר על דיינים שסמכו אותם דור אחרי דור עד משה רבינו ודווקא בארץ ישראל. כבר בתקופת הגמרא בטלה הסמיכה, ומאז אין לנו 'דיינים סמוכים'. הסמיכה איננה עדות על הידיעה התורנית של האדם אלא על הסמכות המשפטית שבידו. גם דיינים שאינם סמוכים נחשבים תלמידי חכמים גדולים אבל הם בעלי סמכויות פחותות. אנשים שלא למדו תורה אינם נקראים דיינים כלל אלא 'הדיוטות'.

¹⁶ מעין הסברא של 'אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו' (כתובות יח.).

וכך פוסק בשולחן ערוך (שם סימן כח סעיף טו) :

"אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין ; ואם קבלו, אין דנין על פיו".
הפסוק אינו אלא 'אסמכתא'¹⁷. אבל החובה להעיד בפני הנידון היא תקנה מדרבנן, ולכן כאשר התובע או העדים חולים או כאשר הנתבע מסרב לבוא, מקבלים עדות שלא בפני בעל דין¹⁸.

מה הדין כאשר קיבלו עדות **שלא כדין**, האם בדיעבד העדות תופסת?

"אומר ראבי"ה שאם קבלו הדיינים עדות שלא בפני בעל דין בדיעבד הוי עדות... וריב"א כתב דלא הוי עדות לדון על פיהם ... וראב"ן כתב **דמדמכשרינן קבלת אונס¹⁹ שלא בפני בעל דין כמו שיתבאר בסמוך שמע מינה דבלא אונס כשר בדיעבד**, דאי פסול, על ידי אונס נמי מיפסל ע"כ וכן כתוב במישרים נ"ב ח"א (יא:) בשם גדולי האחרונים. ונמוקי יוסף כתב בפרק בתרא דבבא קמא **וכיון דקיימא לן דאין מקבלין עדים שלא בפני בעל דין אם עברו וקבלו לא עשו [ולא] כלום דהוה להו טועים בדבר משנה דקיימא לן דחוזר עכ"ל**. והרא"ש בפסקיו (ב"ק פ"י ס"ג) וגם בתשובה סוף כלל מ"א (סי' ו) לא כתב אלא סברת ריב"א **דאפילו בדיעבד פסול**, ואחריו נמשך רבינו²⁰.

להלכה

"אין מקבלים עדות שלא בפני בעל דין ; ואם קבלו, אין דנין על פיו. הגה: **ויש חולקין ואומרים דאם נתקבל העדות שלא בפניו כשר בדיעבד**" (שו"ע שם סעיף טו).

"ומהרש"ל בישי"ש (ב"ק פרק י סימן ט) פסק, דאפילו בדיעבד פסולה העדות שהועדה שלא בפני בעל דין (ש"ך שם ס"ק יט).

למדנו שבמקרי 'אונס' שונים, יש היתר לגבות עדות אף שלא בפני בעל דין. האם כאשר בעל הדין הוא 'אדם אלים' ובעלי הדין פוחדים להעיד בפניו, יש אפשרות להתיר להם להעיד שלא בפניו?

בעל שו"ת 'תרומת הדשן' דן בשתי תשובות הלכתיות על מקרה בו תובע התלונן בפניו, שפרנסי הקהל מפחדים להעיד כנגד פרנס תקיף. הוא קובע בצורה החלטית שמותר במקרים כאלו לקבל עדות שלא בפני בעל דין :

"שלומכם יסגא לחדא אהוביי נכבדי ופרנסי נורנבר"ק. הנה אהוביי זעקת מהר"ד יצ"ו גדלה על ההוא גברא הדר עמכם, וקצת ניכרים דברים דברי אמת. והנה ידוע שאימת אותו גברא מוטלת עליכם, לכן הנני גוזר עליכם בתוקף גזרתי בואם לא יגיד²¹, שכל אחד מכם יגיד

¹⁷ "מדרבנן הוא, וקרא אסמכתא בעלמא. והם אמרו דהיכא דאיכא אונס מקבלין, והיכא דליכא אונס וקבלו אפילו דיעבד לאו כלום הוא" (בית יוסף חו"מ סימן כח ד"ה אין מקבלין).

¹⁸ שו"ע שם סעיף טו

¹⁹ כאשר העדים חולים או רוצים לנסוע למדינת הים.

²⁰ בית יוסף שם.

²¹ "נפש כי תחטא ושמעה קול אלה והוא עד או ראה או ידע, **אם לוא יגיד** ונשא עונו" (ויקרא פרק ה).

לו ולהבא מכוחו כל אשר ידוע לכם מזכות, ותכתבו לו עדותכם ביחידי כל אחד בפני עצמו מה שידוע לו. ואל תתמה על שאני מזיק אתכם להעיד שלא בפני בעל דין, כי ראב"ן כתב מדקבלת עדות כשר לכתחילה שלא בפני בעל דין מחמת אונס, ש"מ דבדיעבד כשר בלא אונס. וגם כתב דאם אין שהות להמתין עליו מקבלינן, אלמא מקילינן בדבר היכא דאיכא צד וטעם. ובנידון דידן נמי כיון דידיעין שיתעבב קבלת העדות ע"י כוחות ואלים אס יודע לו, מקבלינן שלא בפניו, ואף כי עקרון אינו אלא לברר אמיתית הדברים לפי אומדנות מוכחות, ושלוש מאת אהובכם הקטן והצעיר שבישראל" (תרומת הדשן פסקים וכתבים סימן קעה).

דברי בעל 'תרומת הדשן' קשים מכמה סוגיות. החל מהסוגיה של ינאי המלך, שם לא תקנו הסנהדרין תקנה שניתן לקבל עדות שלא בפני בעל דין, אלא קבעו קטגורית שמלכי ישראל אין דנים אותם כלל. וכן קשה מהסוגיא שבמסכת בבא מציעא (לט):

"מרי בר איסק אתא ליה אחא מבי חוזאי. אמר ליה: פלוג לי! אמר ליה: לא ידענא לך. אתא לקמיה דרב חסדא. אמר ליה: שפיר קאמר לך, שנאמר (בראשית מב ח): 'ויכר יוסף את אחיו והם לא הכירוהו' מלמד שיצא בלא חתימת זקן ובא בחתימת זקן. אמר ליה: זיל אייתי סהדי דאחיה את. אמר ליה: אית לי סהדי, ודחלי מיניה, דגברא אלימא הוא. אמר ליה לדידיה: זיל אנת אייתי סהדי דלאו אחוך הוא. אמר ליה: דינא הכי? המוציא מחבירו עליו הראיה! אמר ליה: הכי דיינינא לך ולכל אלימי דחברך!"

לכאורה רב חסדא יכול לנקוט פתרון פשוט בהרבה, והוא לגבות עדות שלא בפני מרי בר איסק. מכך שלא השתמש בפתרון זה, נראה שפיתרון זה איננו קביל לאנשים אלימים. בעל 'תרומת הדשן' (שם סימן קעו) מתרץ, שבמקרה של מרי בר איסק מדובר בעדים שפחדו להעיד אפילו שלא בפניו, היות שזהותם תיוודע ומרי בר איסק עלול לנקום בהם לאחר מכן.

דברי 'תרומת הדשן' מתבססים על שיטת ריב"א שנדחתה ע"י רוב הפוסקים, אבל הרמ"א פסק אותו להלכה (שם סעיף כח):

"ויש חולקין ואומרים דאם נתקבל העדות שלא בפניו כשר בדיעבד, **ולכן אם הבעל דין הוא אלים, והעדים יראים להגיד לפניו, מקבלינן העדות שלא בפניו, ודנין על פיו**".

סיכום

1. אין לקבל עדות שלא בפני נשוא העדות.
2. גם אם קיבלו את העדות, העדות איננה קבילה.
3. במקום בו העדים מפחדים להעיד, יש מקום להקל ולקבל שלא בפני בעל דין.

ההשלכה לסוציומטרי

במידה ונגדיר את מילוי הסוציומטרי כהגדת עדות, קיימת בעיה מהותית לתת חוות דעת שלא בפני נשוא הדעת. אלא אם כן נגדיר שהיות שבסוציומטרי בעלי דרגות נמוכות מחווים דעתם אף על בעלי דרגות בכירות, וברור שיש כאן יראה להעיד בפומבי כנגדם שמה יבולע להם, על כן חוות הדעת החשאית מותרת.

י. עדות בכתב

ישנו חיוב הלכתי להעיד את העדות בפה ולא ע"י כתיבה.

* "על פי שני עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר" (דברים יט טו).
* "לא על פי כתבם ולא על פי תורגמן" (ספרי דברים פסקא קפח ד"ה 'על פי').

* "על פי שני עדים- ולא שיכתבו עדותם באגרת וישלחו לבית דין, ולא שיעמוד תורגמן בין העדים ובין הדיינים" (רש"י דברים שם).
* אמר ר' זירא: אי קשיא לי, הא קשיא לי. דתניא: 'אם לא יגידו²²- פרט לאילם שאינו יכול להגיד; אמאי? הא יכול להגיד מתוך הכתב! אמר ליה אביי: עדות קאמרת? שאני עדות, דרחמנא אמר: מפיהם - ולא מפי כתבם" (גיטין עא.).

רבינו תם (ב"ב מ. ד"ה 'מחאה'- תחילתו בדף לט:) חולק על רש"י (בפירוש החומש) וסובר שכל עדות שניתן לאומרה בפה ניתן לאומרה בכתב, ורק לאילם שאין לו יכולת מילולית כלל, אין רשות להתבטא בכתב.

הריטב"א (גיטין עא.)²³ מסביר שאמנם 'כתיבה' נקראת 'הגדה', אבל יש לה חסרון שאין כאן אמירה של עדים. כלומר, בעדות יש שני חלקים, תוכן העדות, ואמירתה ע"י עדים. על אף שהתוכן אמיתי ואותנטי, עדין ישנו חסרון באמירה.

להלכה (שו"ע חו"מ סימן כח סעיף יא) נפסק שאין היתר להשתמש בעדות בכתב.

"העדים ששלחו עדותן בכתב לבית דין, אינו עדות, דכתיב: על פי שנים עדים ... מפיהם, ולא מפי כתבם. הגה: וכן נוהגין; **ודלא כיש מכשירין אם העדים ראויין להעיד ואינם אילמים**" (טור בשם ר"ת)²⁴.

השאלה המתבקשת היא מהו ההבדל בין עדות בכתב הפסולה לבין כתיבת שטר הכשרה לכתחילה, אף שהוא עדות בכתב? (שו"ע חו"מ סימן כח סעיף יב).

בעלי התוספות (כתובות כ: ד"ה 'ורבי יוחנן' ממשיך מעמוד א) תירצו, ששטר נעשה מדעת **האדם המתחייב** כגון שטר מכר, שטר מתנה ושטר הלוואה. הרמב"ם (הלכות עדות פרק ג הלכה ד) מסביר בדרך שונה:

"דין תורה שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות, אלא מפי העדים. שנאמר: על פי שנים עדים- מפיהם ולא מכתב ידן. אבל מדברי סופרים שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר אף על פי שאין העדים קיימים כדי שלא תנעול דלת בפני לווי, ואין דנין בעדות שבשטר בדיני קנסות ואין צריך לומר במכות ובגלות אלא מפיהן ולא מכתב ידן".

כלומר, שטר שונה מעדות בכתב, רק בשל העובדה שחז"ל תיקנו תקנה שלא תנעול דלת בפני לווי ולאפשר קיום יחסי מסחר תקינים, אבל בכל מקום אחר, שטר פסול.

²² ויקרא ה א

²³ מוסבר עפ"י ההערות על הטור השלם בהוצאת 'מכון ירושלים'.

²⁴ "ובתלמיד חכם נוהגין ששולח כתבו לבית דין ומעיד כדעת היש מכשירין" (סמ"ע ס"ק מב. נתיבות המשפט חידושים סימן כח ס"ק כד).

הקושי בדברי הרמב"ם גדול שהרי עדות בגיטין כשרה לכתחילה מדין תורה, ולא חיישין לדין "מפיהם ולא מפי כתבם"²⁵?

מתרץ הגר"ח סולוביצקי בחידושו על הרמב"ם (תחילת הלכות עדות):

"ונראה לומר, דהנה באמת הכי מבואר בגיטין (עא.) דעדות בכתב בטלה, מהך דרשה שמפיהם ולא מפי כתבם, ופשוט דאין זה סותר לדין שטרות דעדותן בכתב קיימת, משום דשני דינים הם, עדות בכתב פסולה ועדות בשטר קיימת.

ורק אם באנו לדון מה מוגדר עדות שבשטר, בזה חולק הרמב"ם וסובר, דאין שטר אלא מה שנעשה לקניין כמו גירושין וקידושין ושחרורים וקנינים וכדומה, דאיכא עלייהו דין שטר מדין תורה. אבל מה שנעשה רק לראייה בזה דעת הרמב"ם דלא מקרי שטר, אלא עדות שבכתב, ועל כן פסל בהו מפי כתבם.

האומנם, כי גם לדעת הרמב"ם, הרי עיקרן של שטרות הוא רק במה שנעשה מדעת המתחייב, וכדעת כל הראשונים, אבל מכל מקום זהו דין בפני עצמו דלא חייל דין שטר רק היכא דנעשה לקניין. ועל כן כל שטרי ראייה אף שנעשו כדין שטרות, מכל מקום לא חייל עלייהו דין שטרות, והויין רק עדות שבכתב, ופסולים משום מפי כתבם, ורק מדרבנן הוא דעדותן מתקיימת ונוהג בהן דין שטרות".

סיכום

אין היתר לכתוב עדות בכתב.

החיסרון בעדות בכתב היא הצורך באמירה מעדים חיים.

ההבדל בין עדות בכתב שאסורה לשטר שמותר הוא ברצון המתחייב.

ההשלכה לסוציומטרי

אין היתר להשתמש בסוציומטרי כדרך עדות, היות שהיא עדות בכתב.

יא. **חיוב אמירה מדין "לא תעמוד על דם רעך"** (ויקרא יט טז):

ישנה אפשרות הלכתית נוספת למסור מידע על הזולת, וזאת במקרה שהמידע חיוני להצלה מנזק.

ההלכה מחייבת להציל את חברי מנזק בכל סוג עזרה אפשרית.

לעיתים העזרה היא בהעברת מידע שיכול להצילו מכישלון. העברת הידע איננה בגדר עדות, ולמרות זאת היא מותרת **וגם בגדר חובה הלכתית**. היות שהיסוד ההלכתי להסתמך על פסוק זה מחודש מאוד, אצטט את דברי ה'חפץ חיים' (הלכות רכילות כלל ט באר מים חיים ס"ק א) שהם עקרוניים מאוד לענייננו:

²⁵ "וכבר השיבו עליו חכמי הדורות בזה תשובות גמורות אינן נעלמות מכל מבין עם תלמיד, מהן שאנו דנין בגיטין בעידי חתימה בלבד והאשה המוציאה לפנינו גט חתום מקיימין אותו בחותמיו, ומתירין אותה להינשא על פי עדות השטר. וזה לדברי הכל. ומפורש אמרו בפרק השולח (לד:): והעדים חותמין על הגט מפני תיקון העולם. והקשו (לו.) מפני תיקון העולם! דאורייתא הוא! דכתיב: "וכתוב בספר וחתום והעד עדים". אמר רבא: לא נצרכה אלא לרי' אלעזר דאמר עידי מסירה כרתי-תקיניו רבנן עידי חתימה דזימנן דמייתי סהדי, אי נמי דאזלו למדינת הים. עשו הלימוד הזה שלמדו מן המקרא וכתוב בספר וחתום והעד עדים- דאורייתא" (השגות הרמב"ן לספר המצוות שורש ב).

"וכדי שלא יהיה לפלא בעיני הקורא, על שאני מקל כל כך **ומצריך לילך ולהגיד**, אני מוכרח להאריך קצת בעניין זה. כי לכאורה בדין זה (ונתפוש ציור אחד והוא הדין בכל הציורים) דלקמן, כגון שרוצה ליקח אחד לשרת אותו בביתו, וזה מכירו מכבר שהוא גנב. יש להסתפק בתלתא גווני, אם **מותר** להגיד לו כדי שלא ייקחנו למלאכתו ולא יהיה נפסד על ידו, או אולי **דמצוה** נמי איכא, או אפשר **דאסור** מטעם רכילות, כי הוא גורם בדיבורו לזה הפסד, וכנ"ל בתחילת הסימן.

ונראה לי דמחוייב מן הדין להגיד לו. וראיה ממה דגרסינן בסנהדרין (עג.) **מנין לרואה את חברו טובע בנהר וכו' או לסטין באין עליו, תלמוד לומר לא תעמוד על דם רעד**, והובא דין זה בחושן משפט בסימן תכ"ו שצריך לילך ולגלות אצלו בזה עיי"ש.

ואין לדחות, דהתם דווקא שלסטים רוצים להרגו, ולכן כדי להציל את הנפש צריך לילך ולהרגיל עליהן כדי שישמור את עצמו, אבל בעניין ממון, אפשר דלא כללה התורה בלאו זה. זה אינו, דהרי איתא במכילתא והובא בספר המצות להרמב"ם במצווה רצ"ז שהלאו דלא תעמוד וכו' כולל נמי לכובש את עדותו בענין ממון ואינו מגיד לו, ואפילו לא תבעו חברו נמי משמע, כמו שמוכח מלשון דלא תעמוד וכו', וכמו שמפורש בספר שער המשפט בריש הלכות עדות וכדמשמע שם בספר המצות גופא.

וגם זה אין לדחות, דהתם הטעם כדי שיעיד עליו בבית דין, ובב"ד לא שייך רכילות, אבל שלא בב"ד לא. דזה אינו, דכיון דגילתה לנו המכילתא דלאו דלא תעמוד וכו' כולל עניני ממון נמי, **בודאי ממילא נכלל נמי בלאו זה שלא נתרשל עצמנו ולהניח את חברנו לבוא לכלל הפסד לכתחלה** כמו לענין נפשות, דכוונת התורה בלאו זה שלא להניח את חברנו לבוא לידי איבוד נפשות לכתחלה, כמו שציריה הברייתא מנין לרואה את חברו שטובע בנהר וכו', דאטו עדות כתיב בקרא?...

ומה שציריה הברייתא לענין כובש את עדותו, לומר דבענין ממון יש לאו דלא תעמוד וכו' אפילו אם כבר נתן את ממונו בידי אנשי בליעל והם מכחישים לו, **כיון שבעדותו של זה יכול לעזרו להוציא מהם, והוא מתעצל בזה, עובר על לא תעמוד וכו'.**

וכל שכן בזה הענין שדיברנו, שהנידון אינו יודע את טיבו ומהותו של האיש הזה שרוצה ליקח אותו למלאכתו, **ומן הסתם הוא מעמידו בחזקת כשר**, והוא מכירו לאיש גנב, בודאי אף שהוא יחידי בדבר, מצווה לומר לו כדי שלא יבוא לידי הפסד ממון²⁶.

²⁶ "ואף דבענין עדות הלאו דלא תעמוד איננו, רק בשנים, דאל"ה אין ראייה שעדותו תועיל לו, וכדמשמע בב"ק (נ"ו). דעד אחד הכובש עדותו חייב בדיני שמים, דאם תאמר דהלאו דלא תעמוד וגו' הוא בכל גווני פן לא ירצה לישבע ויוכרח לשלם, א"כ תישאר קושית הגמרא שם דאורייתא הוא עיי"ש. שם היינו טעמא משום דלא תועיל כי אם בתרי שיצילו את ממונו שביד חברו, **אבל הכא דלכתחלה הוא**, ובודאי יתקבלו דבריו באזני חברו ויצילו בזה מהפסד, בודאי מחוייב אפילו בחד, דומיא דהצלת נפשות" (המשך דברי ה'חפץ חיים').

ועיין היטב בספר המצות שם ותמצא מבואר כדברינו, דזה לשונו שם: הזהירנו מלהתרשל וכו' כשנראהו בסכנת מות, או ההפסד, ויהיה לו יכולת להצילו כמו וכו', ובתיבת או ההפסד, כוונתו בודאי להפסד ממון, וכמו שהביא לבסוף בשם הספרא, ומפשטות לשונו משמע דַּפְּלָל בחד גוונא, **בין שהיה לו הפסד, ונוכל להצילו מן ההפסד, או להצילו שלא יבוא לידי הפסד בענייננו...** אלמא דהיכא דאין עיקר הכוונה לגנותו של זה, רק לטובתו של זה על להבא, כדי שיזהר המחזיק בשטרו, תו לא נקרא רכיל, ומצוה נמי איכא, והוא הדין נמי בענייננו".

סיכום

1. יש מצווה וחובה ליידע את חברי כאשר עלול להיגרם לו נזק.
2. הנזק האמור-בין בנפשות ובין בממון.
3. חובת היידוע אינה עפ"י גדרי עדות, ולכן מותר לומר גם כשהוא לבדו יודע את המידע.

ההשלכה לסוציומטרי:

איכות העובד והעבודה בצה"ל נוגעת בחלק נכבד מהמקרים לדיני נפשות, ובשאר המקרים לדיני ממונות. בכל מקרה בו אני יכול להציל את צה"ל מנזק חלה עלי חובה הלכתית להציל את הציבור מהפסד, ועלי למסור את המידע שברשותי. היות שמסירת המידע נמצאת בתחום המותר והמצווה, יש כוח לחוק הצבאי לחול בתחום זה, ולחייב מסירת מידע.

יב. הגבלה מהותית-מידע לפני התקשרות ומידע אחר התקשרות

למרות ההיתר המבוסס אשר ציטטנו לעיל, מגביל ה'חפץ חיים' את ההיתר בהגבלה מהותית, אשר לכאורה שומטת את הבסיס מהמסקנות שהסקנו לעיל. ההיתר קיים רק לפני התקשרות, כלומר לפני ששני הצדדים חתמו על חוזה. במקרה שחברי עומד לפני שותפות עסקית, שידוך, או העסקת עובד חדש. אבל במקום בו השידוך יצא לפועל, והעסקה נחתמה היכולת לומר מוגבלת ביותר ונפרט למה כוונתינו. לפני שותפות עסקית וכו' אין בביטול השותפות הפסד כלכלי ישיר או הפסד אחר, היות שהעסקה או ההעסקה לא יצאו עדיין לפועל. לכן מותר לומר לחברי את המידע ע"מ להצילו מעסק רע. כאשר השותפות נחתמה או שהפועל מועסק כבר, יש בביטול השותפות נזק כלכלי, והשיקול במסירת המידע חייב להיות עפ"י קריטריונים של בית דין. במידה שבית דין הי מוציא ממון ומפרק את השותפות מותר למסור מידע, ובמקרה שבית הדין לא הי ה מוציא ממון אין היתר למסור מידע העלול לפגוע בצד השני מעבר לדין תורה. לפי זה לאדם אחד אין יכולת למסור מידע אחרי שהשותפות קיימת, היות שבית הדין לא הי ה מוציא ממון על סמך אמירתו.^{27 28} ההיתר היחידי למסור מידע במקרה שהשותפות נוצרה כבר, היא רק כאשר מקבל המידע ידוע כאדם מתון, שלא ישתמש במידע בצורה מיידית ויפרק את השותפות, אלא יבדוק

²⁷ עיין 'חפץ חיים' באריכות רבה בהלכות רכילות כלל ט בסעיפים ה-ז-ח-יא-יג. ובבאר מים חיים ס"ק יז.

²⁸ גם אם נדמה את הסוציומטרי להגדרה של 'קולי' או 'דברים הניכרים' אין היתר לסמוך עליהם, רק לכתחילה, כלומר שלא לעשות שותפות. אבל במידה שכבר נשתתף אין היתר להוציא ממון על סמך מקורות המידע הללו. (שם הלכות לשון הרע כלל ז סעיף יב).

את הנושא, יישמר מהעובד או מהשותף ובמידה שיימצא בעצמו שהעובד לא התנהג כראוי, יפטר על סמך המידע שלו. וכן בהקשר לשותפים, יפרק את השותפות ויתבע את חברו בבית דין.²⁹

היתר זה קשה מאוד, היות שטבע בני אדם שלא להיות מתונים, והם פועלים במהירות והרבה פעמים שלא בצדק, ולכן נגרם נזק שלא עפ"י הדין וסביר שגם לא עפ"י האמת.³⁰

סיכום:

1. החיוב למסור מידע הוא רק לפני התקשרות או חוזה העסקה, במקום שבו ההתקשרות וההעסקה יצאו לפועל אין היתר למסור מידע כאשר הנזק שייגרם גדול ממה שבית דין מחייב.
2. מותר למסור מידע כאשר מקבל המידע ידוע כאדם מתון שלא יעשה צעד בלי בדיקה יסודית של המידע ואמיתותו, וגם אז ינהג עפ"י שורת הדין.

ההשלכה לסוציומטרי

לכאורה אין היתר למסור מידע בסוציומטרי היות שמדובר באנשים המועסקים כבר ע"י הצבא, והמידע עלול לגרום לסילוקם ממקום העבודה.

ניתן היה -אולי- לומר שהמערכת הצבאית איננה נוהגת בחופזה בידע המועבר ע"י הסוציומטרי,

והרחקת איש קבע משירות נעשית ע"י הליך פירוק התקשרות ממושך, המאפשר לאיש הקבע להשמיע את עמדתו ולהביא חוות דעת נוגדות ובלנסוף היא מסתמכת על מקורות מידע נוספים כמו חו"ד מפקד.

חוזה ההעסקה החדש בצה"ל מקל מאוד על הסוציומטרי עפ"י ההלכה. היות שחוזה ההעסקה הוא חד שנתי או דו-שנתי, ובסיומו ההתקשרות העסקית בין הצבא ואיש הקבע מופסקת עד לחידוש החוזה ע"י חתימה חדשה. ממילא הגדרת המצב היא שלצבא יש את ההיתר לקבץ מידע על העובד החדש לפני העסקתו שוב. ומסירת המידע מותרת בכפוף לכללי ישון הרע לתועלתו.³¹

סיכום

עפ"י הנאמר לעיל ישנה חובה, למסור לצבא מידע אמיתי בקשר לאיכות אנשיו ואיכות עבודתם, בפרט שיעודו של צה"ל הוא הצלת נפשות, וליקויים בעבודתו גם אם היא עבודת מטה יכולה להשפיע על יכולתו של צה"ל לבצע את משימותיו. כדי שמסירת המידע תהיה אמינה ויעילה יש להקפיד על מספר כללי עבודה פשוטים.

א. עורך הסוציומטרי (פסיכולוג, יועץ ארגוני)

1. חייב לעשות את הסוציומטרי תוך עבודה מקצועית גבוהה, תוך שימת לב לפרטים הנכתבים, לראות האם יש שינויים מחשידים או שאינם סבירים.
2. עליו להיות נוכח בזמן מילוי השאלונים, ולא להניח למאבחנות או חיילות בחובה לעשות את העבודה במקומו.
3. עליו להבהיר את מטרת הסוציומטרי לממלאי השאלון ולהסביר את ההשלכות הנובעות מכך.

²⁹ הלכות רכילות שם סעיף ה.

³⁰ שם סעיף ו

³¹ עיין פרק ד במאמר.

4. עליו ליצור 'שולי בטחון' של מקסימום מעריכים ע"מ לצמצם את האפשרות למרמה או חוות דעת מקצועית שאינה הוגנת.
5. עליו להדריך את המפקד בדבר השימוש הנאות בכלי, והבהרת מגבלות השימוש.

ב. ממלא השאלון

1. עליו לראות בדמיונו את האדם עליו הוא כותב, ולשקול את תוצאות כתיבתו.
2. עליו לכתוב רק אמת.
3. במידה שיש לו חשש להטיה אישית בגלל שנאה או תחרות על תקן או קידום עליו להימנע מהתייחסות.
4. עליו לכתוב רק על אנשים אותם הוא מכיר בבירור, וגם לאנשים הללו יתייחס רק לפרטים אותם הוא יודע.

ג. מפקד היחידה

1. עליו להתייחס לסוציומטרי רק ככלי ולא כתחליף לשיקול דעת.
2. עליו לתת חו"ד אישית המנותקת מהרושם העולה מהסוציומטרי.
3. עליו לתת הסבר נאות לפקודו על הסוציומטרי, ולתת לו הזדמנות הוגנת לשפר את תפקודו.
4. עליו להיעזר בסמכות מקצועית להבנת משמעות הסוציומטרי.



הרב אליעזר רייכמן

נתינת 'מעשר עני' בצה"ל

מבוא.

- א. פריעת חוב ב'מעשר עני'.
 - ב. תמיכה במשפחות חיילים נזקקים ב'מעשר עני'.
 - ג. מכירת ה'מעשר עני' ע"י גבאי הצדקה.
 - ד. דרך העברת מעשר עני מספק המזון לרשות גבאי הצדקה.
 - ה. האחריות המוטלת על גבאי צדקה.
- סיכום.

מבוא

במאמר זה נתייחס לבעיות הנוגעות בעיסוק בסחורה שמעורב בה מעשר עני. הצבא רוכש את המזון כאשר הוא מתוקן מתרומות ומעשרות. והיה וספק הירקות או הפירות לא הספיק לתקן את פירותיו או לא סיפק אישור מרב מוכר שפירותיו מתוקנים, אנשי הרבנות הצבאית שבבסיסי המזון מתקנים את הסחורה טרם שקילתה וקבלתה על ידי הצבא.

היוצא מכאן הוא, שאנשי הרבנות הצבאית הם שליחי ספק המזון לעניין תרו"מ ולא שליחים של הצבא, וכך מופיע במפרט רב"צ שבחוזה בין משהב"ט לזכין האספקה הטרייה:

"1. ג- פירות או ירקות שהגיעו ללא אישור על הפרשת תרו"מ, הספק או שלוחו ימנה את נציג רב"צ להפריש תרו"מ, לפדות מעשר שני וחלוקת מעשר עני מסחורה שייבחר נציג רב"צ, כל מין על מינו, על חשבון הספק".

אולם בפועל ה'מעשר עני' אינו מועבר לעניים אלא רק קוראים עליו שם מעשר עני. העולה מכאן, שבשנת מעשר עני הצבא רוכש פירות וירקות טריים וכן משומרים או מיובשים וקטניות כאשר בתוכם מעורב מעשר עני שהוא 'ממון עניים'.

א. פריעת חוב ב'מעשר עני'

כששאלתי למי ניתן ה'מעשר עני', נעניתי שהחיילים הם בגדר עניים. אך נראה לי שדבר זה בטעות יסודו, שהרי הצבא מחויב לפרנסם, וא"כ אינם בתורת עניים שרשאים לקחת לקט שכחה ופאה ומעשר עני.

זאת משום שהצבא מחויב להאכיל ולהלביש את החיילים והדבר בגדר חוב על שלטונות הצבא, ותוספתא מפורשת בשביעית (פרק ז הלכה ו) וז"ל:

"אחד שביעית ואחד מעשר שני אין פורעין מהן מלוה וחוב, אין משלמין מהן גמולין וכו'".

וכן בתוספתא פאה (פרק ד הלכה טז):

"מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה וחוב ואין משלמין ממנו את הגמולים וכו'".

וכן פסק הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק ו הלכה י):
 "דמי שביעית אין פורעין מהם את החוב ואין עושים בהן
 שושבינות".

ונראה פשוט שהוא הדין מעשר עני אין פורעין בו את החוב.
 וכן כתב הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק ו הלכה יז):
 "מעשר עני אין פורעין ממנו מלוה, ואין משלמין ממנו את
 התגמולין".

אבל מעניין שבהלכות מתנות עניים השמיט הרמב"ם את המילה חוב, ורק כתב: אין
 פורעין ממנו מלוה, ובתוספתא כתב גם חוב. ובהלכות שמיטה השמיט את המילה מלוה,
 ורק כתב: אין פורעין מהם את החוב. אבל בין כך ובין כך כבר פסק הרמב"ם שאין פורעין
 חוב בדמי שביעית, ונראה שהוא הדין במעשר עני.
 ועוד, הרי חלק מהאוכלים בצבא הם אנשי קבע, אשר מתפרנסים בכבוד וחלקם אנשי
 מילואים.

ב. תמיכה במשפחות חיילים נזקקים ב'מעשר עני'

תהילה לה' יתברך אשר האיר את עיני בדבר זה- הרי הצבא תומך במשפחותיהם של
 החיילים הנזקקים, והם בוודאי בגדר עניים, שהרי הצבא בודק את זכאותם לפי כללים
 נוקשים וא"כ ניתן להשתמש בכסף מעשר עני לתמיכה זו.
 הגמ' (קידושין כו.):

"מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו באים בספינה, אמר להם רבן
 גמליאל לזקנים, עישור שאני עתיד למוד נתון ליהושע ומקומו
 מושכר לו, ועישור אחר שאני עתיד למוד נתון לו לעקיבא בן יוסף
 כדי שיזכה בו לעניים ומקומו מושכר לו".

ובהמשך הסוגיא (כז ע"א) מבארת הגמ', "שאני ר' עקיבא דיד עניים הוה", מבאר רש"י:
 "הואיל וגבאי של עניים היה הרי הוא כידן משא"כ באחר". ובכך קיים הנותן מצוות
 נתינה לעני.

נמצאנו למדים מדברי רש"י שדווקא מי שהוא 'גבאי צדקה' יש לו דין יד עניים ובכך
 מקיימים מצוות נתינת מעשר עני, אבל אדם אחר אינו יכול על דעת עצמו להיות יד עניים
 ולקבל עבורם מעשר עני.

ובצבא, היועץ הכספי לרמטכ"ל ומפקד מרכז מזון הממונה על רכש המזון ודאי שיכולים
 הם למנות את נציג הרבנות להיות ממונה על קבלת המעשר עני בתורת גבאי צדקה,
 ולחלקו לעניים או למוכרו ואת הכסף לחלק לעניים. והכסף אשר ניתן לגבאי הצדקה
 תמורת פירות מעשר עני יוקצה לתמיכת משפחות חיילים נזקקים. ז"א שהתמורה של
 הפירות או הירקות שהיו מעשר עני, יופקד בסעיף אשר מיועד לתמיכת משפחות החיילים
 הנזקקים.

וכן הממונה על התקציב בצבא ומפקד מרכז מזון יכולים למנות נציג מטעמם לרכוש את
 פירות מעשר עני מגבאי צדקה ובכך הפירות ייצאו מגדר ממון עניים ואפשר יהיה
 להשתמש בפירות לשימושים רגילים.

ומן הדין אפשר למכור את המעשר עני בכדי לחלק לעניים את תמורתו, כאשר יש חשש
 שהעניים יפסידו כדאמרינן בגמרא (ב"ב ח ע"א):

"תנו רבנן גבאי צדקה שאין להם עניים לחלק פורטין וכו'".

העובדות הן שבשנת תקציב אחת מחלק הצבא בין ששה לשבעה מיליון ₪ למשפחות
 נזקקות שבניהם משרתים בצבא, כך שכסף זה יכול להוות תמורה לסחורת מעשר עני

שנמצאת בתוך המזון טרם רכישתו ע"י הצבא, כאשר בשנות מעשר עני מעורב בתוך הסחורה הכללית שיעור של מעט פחות מ 10% אחוז מעשר עני. כאשר בררתי אצל האחראי על רכש פירות וירקות מה שווי הקניה בשנת תקציב אחת, נודע לי שהמעשר עני שבפירות וירקות טריים של אותה שנה שווה פחות מכסף התמיכה, כך שכבר בשנת המעשר עני עצמו ניתן להמיר אותו בשוויו. ולגבי המעשר עני שבקטניות ובקופסאות שימורים ניתן להמיר אותם בשווים בתמיכה הניתנת בשנים א' ב' ד' ה' ושביעית שבמחזור השנים.

ג. מכירת ה'מעשר עני' ע"י גבאי הצדקה

ואין להקשות מסוף המימרה שהבאתי לעיל וזה לשונה:

"תנו רבנן גבאי צדקה שאין להם עניים לחלק, פורטין לאחרים ואין פורטין לעצמן, גבאי תמחוי שאין להם עניים לחלק מוכרין לאחרים ואין מוכרין לעצמן".

וכן פסק הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק ט הלכה יא):

"גבאי תמחוי שאין להם עניים לחלק מוכרים לאחרים ואין מוכרין לעצמם".

וכן פסק השו"ע (יו"ד סימן רנו סעיף ב):

"גבאי צדקה שאין להם עניים לחלק וכו', וכן אם צריכים למכור מה שגבו מהתמחוי, ימכרו לאחרים אבל לא לעצמם מפני החשד".

כי בכל אלו מדובר שהגבאי צדקה רוצה למכור לעצמו את אשר קיבל עבור צדקה, בכדי שלא יפסידו העניים את הפירות בקלקולם בשביל לחלק לעניים את כסף התמורה כשיזדמנו לו, ובכדי שלא יחשדוהו בגזל כתבו שימכור לאחר ולא לעצמו.

אבל בנידון דידן הצבא רוכש את הסחורה המתוקנת ואת המעשר עני המובלע במזון מקבל גבאי הצדקה מספק המזון טרם רכישת הסחורה ע"י הצבא, הרי כאן הנדון הוא מכירת המעשר עני ע"י נציג הרבנות הצבאית שנתמנה ע"י הממונה על רכש המזון בצבא כגבאי צדקה, וקנייתם ע"י שליח מטעם הממונה על התקציב בצבא. והכסף שניתן בתמורה יונח בסעיף תקציב תמיכה למשפחות החיילים הנזקקים, והעסק הזה יהא צריך להיות מבוטא בספרי התקציב, הרי זה נחשב עיסוק דבין גבאי אחד עם גבאי שני, ועיסוק מגבאי אל גבאי חשוב כמו למכור לאחרים. דכלפי התקציב אשר מיועד לתמוך במשפחות החיילים יש לממונה עליה דין גבאי צדקה, אשר יכול לקבל עבורם את כסף התמורה עבור מעשר עני, ובכך ספקי המזון מקיימים מצוות נתינה לעני, וזה שהצבא קיבל על עצמו לתמוך במשפחות החיילים ונותן להם הרבה יותר משווי המעשר עני שבסחורה אין זה בגדר חוב על הצבא.

ד. דרך העברת ה'מעשר עני' מספק המזון לרשות גבאי הצדקה

תהליך קניית הסחורה מתבצע בעת עלית המשאית על המשקל מדין 'חצר המשתמרת לבעליה'. 'פלט המחשב' משמש כמסמך מסכם לקניה.

וזה לשון שטר כתב המינוי אשר נכתב בין מפקד 'מרכז מזון' לגבאי הצדקה' והקניין יעקב פיטרמן, בשעת כניסת סחורה שיש בה מעשר עני לרשותו של מרכז מזון:

"90% מהסחורה הינם מועברים ישירות לרשותו של הצבא שאר

הסחורה שהיא מעשר עני מועברת כולה לרשותו של גבאי הצדקה.

עם הגעת המעשר עני והעברתו לרשות גבאי הצדקה, ירכוש נציג

הצבא: יעקב פיטרמן, בעל כתב מינוי המצ"ב, את המעשר עני

תמורת תשלום כספי בערך מלא, יעקב פיטרמן יקנה את הסחורה בעת פריקת המשאית והכנסת הסחורה למחסנים לרשות מרכז מזון, ובוזה תיעשה קניית הצבא את הסחורה בקנין חצר מאת גבאי הצדקה.

וכסף התמורה יונח בתקציב אמ"ש/פרט כמוסכם עם היועכ"ל בכתבי המינוי המצ"ב".

ה. האחריות המוטלת על גבאי צדקה

אבאר בקצרה מה האחריות של גבאי צדקה, הגמ' (ב"ק צג ע"א. סוף העמוד):

"ההוא ארנקא דצדקה דאתי לפומבדיתא אפקד רב יוסף גבי ההוא גברא, פשע בה! אתו גנבי גנבוה, חייבה רב יוסף, אמר ליה אביי והתניא לשמור ולא לחלק לעניים".

בסוגיה שבגמ' מדובר שהמעות טרם הגיעם לפומבדיתא הוגדרו כמעות צדקה ורב יוסף שגבאי היה הפקידים בידי אדם, אשר פשע בשמירתם! חייבו ר' יוסף באחריות כשומר שפשע!

"אמר לו אביי שומר חייב באחריות כאשר מפקידים אצלו לשמור, אבל כשניתן לו לחלק לעניים ואבדו פטור, מבאר רש"י "דכיון דא"ל חלקהו, תו לא דמפקיד ניהו", ומאן קתבע! ועניים לא מצו תבעי, דלכל חד וחד מצי אמר, לאו לדידך יהיבנא, אלא לאחריני".

השיב לו רב יוסף:

"עניי דפומבדיתא מיקץ קיץ להו".

מבאר רש"י:

"קיץ להו, ממון כך וכך לשבת לכל אחד. הוה ליה ממון שיש לו תובעין וקרינא ביה 'לשמור'".

נמצאנו למדים שיש שני סוגי גבאי צדקה. אחד אשר לא מחויב לעניים ספציפיים אלא כאשר ידבנו לבו והוא פטור בפשיעה, כגון אדם שהפריש מעשר עני ופשע במעשר עני שהוא פטור מלשלם. והשני דיני שומר יש לו ומחייב בפשיעה. כאשר בני העיר הקציבו לעניים סכום קבוע והגבאי רק מעביר את ההקצבה דיני שומר יש לו כלפי הממון והעניים.

וכן כתב הרמב"ם (הלכות שאלה ופיקדון פרק ה הלכה א):

"מי שהפקידו אצלו מעות של עניים וכו' ופשע בהם וכו' פטור, שנאמר 'לשמור' ולא לחלק לעניים, והרי הוא ממון שאין לו תובעים. בד"א כשאין זה הממון מופקד לעניי מקום זה וכו', אבל אם היו לעניים אלו והרי הוא קצוב להן - הרי זה הממון שיש לו תובעין וישלם אם פשע וכו', וכדרך כל השומרים".

ומבאר המגיד משנה:

"נראה שהכוונה היא דבעינן תרתי "שיהיו אנשים ידועים" והיה "חלק כל אחד ידוע", וזהו שכתב והרי הוא קצוץ להם, וכן פרש"י ז"ל במה שאמרו בגמרא בסוף החובל דף צג "עניי דפומבדיתא מיקץ קייץ להו, ולשמור הוא". פירש רש"י ז"ל, קייץ להו כך וכך לשבת לכל אחד, הוה ליה (כפי שהפקידו עניים עצמם), וקרינן ביה לשמור".

והרי משפחות החיילים הנתמכים ע"י הצבא, הצבא הקציב להם סכום קבוע מראש לפי קריטריונים שהצבא קבע, וסכום זה מופיע בספרי התקציב בסעיף תמיכת משפחות החיילים כך שכסף זה הוא סכום ידוע שהצבא קיבל על עצמו כלפי עניים ידועים, ובכך

הצבא מקיים נתינה לעני. וזה שהצבא קצב להם לא הופך את זה לפריעת חוב שהרי מופיע בספר התקציב בתורת תמיכה ושמקור הכסף ממעשר עני אבל מחייב את הצבא באחריות השמירה על המעשר עני.

סיכום

נראה שהממונה על רכש המזון בצבא ביחד עם הממונה על התקציב, יכולים למנות את נציג הרבנות גבאי צדקה מטעמם לקבל ולחלק את המעשר עני שמובלע בפירות שהצבא רכש. וספק המזון יכול לתת לגבאי את המעשר עני, והממונה על התקציב בצבא ביחד עם הממונה על רכש המזון בצבא, יכולים למנות שליח מטעמם לרכוש את המעשר עני, וגבאי הצדקה יכול למכור את המעשר עני - בכדי שלא ינזק - והכסף הניתן בתמורת הסחורה יופקד ככסף התמיכה לחיילים נזקקים ויופקד בסעיף תקציב התמיכה אשר ניתן למשפחות החיילים הנזקקים לתמיכה בצבא.

בכדי למנוע מהספק גזל עניים בשעת מכירת הסחורה לצבא כשבתוכה כלול מעשר עני, יש להוסיף בחוזה סעיף כדלהלן:

התשלום לספק יהיה לפי משקל התוצרת נטו, והתשלום עבור משקל המעשר עני הכלול בסחורה הכללית המוסכם בין הצדדים יהיה בעד הובלת המעשר עני לפי שער המחיר לקילוגרם לאותו יום.

ובכך ספק המזון בעזרת הצבא מקים מצות נתינה מעשר עני לעניים למהדרין שבמהדרין.



"בארבעה פרקים הדבר מתרבה... ובמוצאי החג שבכל שנה ושנה מפני גזל מתנות עניים" (אבות פרק ה משנה ט). והטעם נראה, כי הדבר מתרבה על אלו דברים מפני מעשר עני וגזל מתנות עניים ופירות שביעית, מפני כי כל אלו שייכים לעני, והעני חיותו תלוי באלו הדברים שבהם מחיה את נפשו, ואינו דומה הגזול את העני למי שגזול את העשיר, כי מי שגזול את העני אף אם אין גזול רק שוה פרוטה כאלו גזול את נפשו שנאמר (משלי כב) אל תגזול דל כי דל הוא ואל תדכא עני בשער כי ה' יריב ריבם וקבע את קובעיהם נפש. ולמה נוטל נפשו, אבל דבר זה בשביל שגזול דבר שהוא פרנסת נפשו, כי כל אשר לעני בו הוא מתפרנס שאין לו ממוץ רק להחיות את נפשו ונחשב כאלו נוטל את נפשו, ולכך הקב"ה נוטל גם כן ממנו נפשו. ולפיכך העונש מדה כנגד מדה שבא הדבר עליהם ונוטל את נפשם".

מהר"ל מפראג 'דרך החיים' על אבות

הרב אשר לנדאו

קיום מצוות דרך הטלפון

שאלה.

- א. סוגי המצוות התלויות בשמיעה.
 - ב. ביקור חולים וניחום אבלים.
 - ג. צירוף למניין.
 - ד. מצוות שמקיימים ע"י שמיעה.
 - ה. הצטרפות לציבור.
 - ו. השיטות שלא מועיל שמיעה דרך הטלפון.
 - ז. השיטות שמועיל שמיעה דרך טלפון.
- סיכום.

שאלה

חייל שנמצא בכוננות במשך מספר שעות בכל יום. בזמן הכוננות עליו להימצא בחדר 'כיתת כוננות' ואסור עליו לצאת משם לשום מקום, כך שלעיתים הוא מפסיד את תפילת שחרית בציבור ולעיתים מנחה או ערבית. כמו כן לפעמים הוא מנוע מלשמוע הבדלה במוצאי שבת משום שבחדר שבו הוא נמצא אין יין, ואילו את ההבדלה עושים בחדר האוכל. פעם אחת ארע שהוא הפסיד את שמיעת מגילת אסתר בליל הפורים משום שהיה בתורנות במשך כל ליל פורים.

שאלתו היא: האם מכיוון שמותר לו לשוחח במכשיר טלפון הנייד שברשותו בזמן שהותו בכוננות, האם הוא יכול לשמוע דרכו את קריאת התורה בשני וחמישי או קריאת המגילה בליל פורים ואולי אף לענות אמן, קדושה וברכו, למניין התפילה שבבית הכנסת. ע"י שהוא יתקשר בטלפון לחייל אחר שנמצא בבית הכנסת, והוא ישמע את הדברים הנאמרים שם דרך מכשיר הטלפון?

שאלה נוספת: האם נכון שיתפלל את תפילת העמידה בהיותו בחדר הכוננות ביחד עם המניין שבבית הכנסת, ועל ידי כך ייחשב לו כתפילה בציבור בהיותו מקושר אליהם באמצעות הטלפון הנייד?

הנחת היסוד היא, ששאלות אלו נשאלות במקרה של צורך מחמת התפקיד, ובזמן שהוא לא בכוננות, יגיע לתפילה בבית הכנסת.

א. סוגי המצוות התלויות בשמיעה

המצוות שעליהם נידונה השאלה מתחלקים למספר סוגים. על הסוג האחד נמנות המצוות שמקיימים אותם ע"י שאחד מדבר והאחר שומע, ובשמיעתו זו הוא יוצא ידי חובה כמו שמיעת הבדלה, קריאת התורה ומגילה - (שומע כעונה), והנדון שיש לנו לברר הוא האם שמיעה דרך טלפון נחשבת כדין 'שומע כעונה'? הסוג השני הם המצוות התלויות בצירוף של מניין אנשים, וע"י הצירוף ביניהם ניתן לקיים את המצווה כמו תפילה בציבור, קדושה וברכו, והנדון שיש לברר האם די בשמיעה דרך טלפון כדי להצטרף או שצריך נוכחות מלאה במקום?

הסוג השלישי הוא, עניית אמן על ברכות, דבר שתלוי בשמיעת הברכות, שהרי אמן ללא ברכה הוא אמן יתומה, והנדון שיש לברר הוא האם שמיעה דרך הטלפון נחשבת לצורך זה?

ב. ביקור חולים וניחום אבלים

ישנם שתי מצוות שבהם דברי המדבר צריכים להגיע לאוזני השומע ובהם מקיים המדבר את המצווה שבהם דעת רוב הפוסקים שניתן לאנוס לקיימם חלקית דרך הטלפון – ביקור חולים וניחום אבלים.

וכך כותב האגרות משה (יורה דעה ח"א סימן רכג) :

"ובדבר ביקור חולים ע"י שאלה בטלפון... שאף שכל העניינים שחשבו הטור והבית יוסף (ביורה דעה סימן שלה) בשם הרמב"ן¹ אינו מקיים, מ"מ יוצא ידי המצווה של ביקור חולים, משום דגם בעשה אחת מכל אלה נמי יצא ידי חובתו. הנה פשוט לעניות דעתי שאף שמקיים מצווה דביקור חולים וכו'... דכיוון שיש עדיפות בפניו ודאי למאן דאפשר לבקרו בפניו חייב לבקרו, אך אם לא אפשר בין מצדו ובין מצד החולה, הוא מחויב לבקר החולה בדרך שאפשר לו וע"י הטלפון יש גם כן קיום איזה עניינים".

וכן כתב גם ביחווה דעת (ח"ג סימן פג) :

"לפיכך נראה שאם יכול ללכת לבקר החולה בעצמו אינו יוצא ידי חובת המצווה בשלמותה על ידי הטלפון או על ידי מכתב... ורק אם אינו יכול לבקר החולה בעצמו מוטב לטלפן או לשלוח אליו מכתב לחזקו ולעודדו בדברים".

גם המנחת יצחק (חלק ב סימן פד) כתב :

"הנה למעשה הברור כדברי כהד"ג, דאף דקיום המצווה בשלמות לא הוי רק בהליכתו לבקרו בפועל דאז שייכים כל העניינים הנאמרים במצוות ביקור חולים שאיתא בש"ס ופוסקים [עיין הערה 1], מכל מקום באם אי אפשר לקיים כולם מקיים גם כן המצווה בכל פרט ופרט. ויש הרבה עניינים שאפשר לעשות לטובת החולה ע"י דיבורו עמו ועם בני ביתו על ידי הטלפון".

ומוסיף ה'מנחת יצחק' שאם ביקרו פעם אחת בפועל, הרי שכלפי מה שאמרו חז"ל שמצוות ביקור חולים מתקיימת אפילו מאה פעמים ביום "אז בכל פעם שחוקר ע"י טלפון להתוודע מצב החולה מקיים בזה מצוות ביקור חולים".

ולעניין ניחום אבלים כתב באגרות משה (אורח חיים חלק ד סימן מ אות יא) :

"ובדבר אם מקיים מצוות ניחום אבלים ע"י הטלפון, הנה בנחום אבלים איכא תרתי עניינים. חדא לטובת אבלים החיים שהם טרודים מאוד בצערם, מחויבים לדבר על ליבו ולנחמו... ושנית לטובת המת כדאיתא בשבת (קנב.) א"ר יהודה מת שאין לו מנחמים הולכים עשרה בני אדם ויושבים במקומו וזה לטובת המת... ומשמע לי שמצד האבל החי שייך לקיים גם ע"י הטלפון, אבל המצווה שמצד טובת המת לא שייך אלא דווקא כשיבוא לשם... ולכן למעשה אם

¹ יש כמה חלקים בביקור חולים – שאלה בשלומו, תפילה לרפואתו, לקיחת חלק מחוליו ועזרה בטיפול בו. בין ע"י הכנסת אוויר או סיוע בהחלפת תנוחות וכדו'.

אפשר לו לילך לבית האבלים שהוא קיום מצווה שלימה לא שייך שיפטר בטלפון, אך קצת מצווה יש גם ע"י הטלפון, שלכן אם אי אפשר לו ללכת לבית האבלים כגון מחמת חולי או שהוא טרוד בטירדא של מצווה יש עליו חיוב לקיים מה שאפשר לו ולנחם ע"י הטלפון דג"כ יש בזה מצווה".

הרי ששתי מצוות אלו שמתקיימות ע"י שמיעת הדיבור של הזולת, בשעת הדחק התירו הפוסקים לקיימם דרך הטלפון.

א"כ נשאלת השאלה האם גם בשאר מצוות שקיומם בשמיעת הדיבור של הזולת ניתן לקיימם דרך הטלפון, או שכדי שגם השומע יצא ידי חובה או יוכל לענות אמן בעי שמיעה ישירה מן המדבר?

ג. צירוף למניין

לאמירת דבר שבקדושה יש צורך במניין, וכמו שנפסק בשולחן ערוך (או"ח סימן נה סעיף א):

"אומרים קדיש ואין אומרים אותו בפחות מעשרה זכרים, בני חורין, גדולים שהביאו ב' שערות וה"ה לקדושה וברכו שאין נאמרים בפחות מעשרה".

והוסיף במשנה ברורה (שם) שה"ה לכל דבר שבקדושה, דהיינו קריאת התורה ונשיאת כפיים וחזרת הש"ץ. וטעם הדבר שצריך מניין לדברים אלו נלמד בגמרא (ברכות כא):

"שנאמר ונקדשתי בתוך בני ישראל" מאי משמע? דתנאי רבנאי אחוה דרבי אחא בר אבא אתיא תוך תוך כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל וכתיב התם [במעשה מרגלים] הבדלו מתוך העדה הזאת. מה התם [במעשה מרגלים] עשרה [שהרי שנים עשר מרגלים נשלחו, הוצא את כלב בן יפונה ויהושע בן נון שלא נכללים בעדה הרעה - הרי עשרה] אף כאן בעשרה". הרי שלאמירת דבר שבקדושה צריך עשרה".

מוסיף השולחן ערוך (שם סעיף ג):

"צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח ציבור עימהם והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ דהיינו שכשסוגר הדלת הוא נמצא משפה של עובי הדלת ולחוץ - נחשב כעומד בחוץ ולא מצטרף"

ובסעיף יד כתב:

"שמי שעומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פניו מצטרף אך אם לא מראה פניו או שעומד על גבי גגין ועליות אינן בכלל בית והעומד עליהם אינו מצטרף".

הרי שהשולחן ערוך פוסק שלצורך אמירת דבר שבקדושה צריך עשרה במקום אחד, ואם העשרה אינם במקום אחד אפילו כולם שומעים את הדבר שבקדושה לא מועיל ואסור לומר קדיש, קדושה, ברכו וכל דבר שבקדושה שמנינו קודם. א"כ ודאי שאם אין מניין בבית הכנסת אפילו אם יש אנשים ששומעים את התפילה לביתם דרך הטלפון הם אינם מצטרפים למנין, ואי אפשר יהיה לומר שם דברים שבקדושה.

ד. מצוות שמקיימים ע"י שמיעה

מצינו במצוות שמקיימים ע"י שמיעה הלכות מפורשות שקובעות שאין צורך בנוכחות השומע ליד המדבר.

הנה כתב השולחן ערוך (סימן תרצ סעיף יד):
 "הקורא את המגילה צריך שיכווין להוציא את השומע, ואם הקורא
 שליח ציבור מסתמא דעתו על כל השומעים אפילו הם אחורי בית
 הכנסת".

מוסיף המשנה ברורה (שם):
 שאם העומדים מאחורי בית הכנסת כיוונו לצאת, הרי שיצאו ידי
 חובה.

הרי שאף שאינם נמצאים במחיצת הקורא מועלת שמיעתם לצאת ידי חובה.
 וכן נפסק בשולחן ערוך (סימן תקפט סעיף ט) לעניין תקיעת שופר בראש השנה:
 "מי שתקע ונתכווין להוציא כל השומע תקיעתו ושמע השומע
 ונתכווין לצאת ידי חובה... יצא לפיכך מי שהיה מהלך בדרך או יושב
 בתוך ביתו ושמע תקיעות משליח ציבור יצא אם נתכווין לצאת
 וכו'".

הרי שגם לתקיעת שופר של ראש השנה אין צורך שהשומע יהיה במקום אחד עם התוקע.
 גם בהלכות שבת (סימן רעג סעיף ו) כתב השולחן ערוך:
 "ואם קידש בביתו ושמע שכינו... יוצא בו, וכגון שנתכווין השומע
 לצאת והמשמיע להוציא".

ומוסיף המשנה ברורה (שם):
 "וה"ה דאפילו לכתחילה יכול לקדש בביתו כדי שישמע שכינו הדר
 בבית אחר".

הרי שגם לעניין קידוש ומסתמא ה"ה לעניין הבדלה - שהרי דינם שווה מדין "זכרהו
 בכניסתו וביציאתו"- מועיל להוציא אפילו את מי שאינו נוכח בחדר אחד עם המשמיע.

ה. הצטרפות לציבור

לעניין תפילת יחיד עם הציבור כתב השולחן ערוך (סימן נה סעיף ה):
 "היו עשרה במקום אחד ואומרים קדיש וקדושה אפילו מי שאינו
 עימהם יכול לענות".

דהיינו שאם יש במקום אחד עשרה אנשים ואומרים שם דברים שבקדושה אפילו מי
 שאינו נוכח עימהן יכול לענות לדברים שבקדושה.
 ומוסיף המשנה ברורה:

"שאפילו הוא בבית אחר רחוק לגמרי שכיוון שעשרה הם במקום
 אחד שכינה שרויה ביניהם ואז אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת
 בין כל מי שרוצה לצרף עצמו עם אביו שבשמים השוכן בתוך אלו
 העשרה".

כלומר שהמשנה ברורה כותב שנחשב שמצרף עצמו למניין לעניית קדיש קדושה וברכו
 ואמן על כל הברכות.

ועוד מוסיף שם המשנה ברורה (ע"פ מסקנת התוס' סוטה לח: ד"ה 'מחיצה'):
 "שאפילו יכול השליח ציבור להוציא את העובר בחוץ ידי חובת
 תפילה אם אינו בקי, וכפי שפסק השולחן ערוך (סימן קכד סעיף א)
 שהשליח ציבור חוזר התפילה כדי להוציא את מי שאינו בקי
 בתפילה. ואומר המשנה ברורה שאפילו את מי שאינו עימהם בחדר
 יכול השליח ציבור להוציא ידי חובה".

משמע מדבריו שנחשב ממש לאותו יחיד כמצורף עם הציבור. ואף שאמנם את עיקר תפילה בציבור לא יכול לקיים שהרי כתב המשנה ברורה (סימן צ ס"ק כח):

"ועיקר תפילה בציבור הוא תפילת שמונה עשרה דהיינו שיתפללו עשרה אנשים שהם גדולים ביחד ולא כמו שחושבים ההמון שעיקר תפילה בציבור הוא רק לשמוע קדיש וקדושה וברכו ולכן אינם מקפידים רק שיהיו עשרה בית כנסת וזהו טעות ולכן חוב על האדם למהר לבוא לבית כנסת כדי שיגיע להתפלל תפילת שמונה עשרה בציבור הרי שלדבריו עיקר תפילה בציבור להתפלל תפילת שמונה עשרה בעשרה במקום אחד ואת זה לא מקיים כשאנו עימם בחדר, אך לצרוף עם הציבור מועיל".

נראה לכאורה שלפי פסק השולחן ערוך (סימן צ סעיף ט):

"ישתדל אדם להתפלל בבית כנסת עם הציבור ואם הוא אנוס שאינו

יכול לבוא לבית כנסת יכוין להתפלל בשעה שהציבור מתפללים".

א"כ אם יכול לפחות לשמוע תפילת הציבור מצטרף עימם לעניית קדיש וקדושה וברכו ונחשב יותר כמצורף עם הציבור.

נחזור לנידונינו שהנה בכל הדינים שמנינו כגון לשמוע מגילה או שופר [שלא בראש השנה שהרי הטלפון בחג אסור], לשמוע הבדלה וכן לשמוע קדיש וברכו, קדושה, חזרת השי"ץ, ברכת כהנים, וקריאת התורה בשני וחמישי, ניתן לקיימם גם אם השומע אינו נמצא במחיצת המדבר. ושאלת השאלה האם גם יוכל לקיימם בשעת הדחק ע"י טלפון שהרי הוא שומע את הדברים דרך הטלפון ויוכל לענות ולקיים את המצווה. וא"כ מי שאנוס ואינו יכול לבוא לבית כנסת לתפילה בציבור יצטרך לשמוע את התפילות וקדיש וברכו דרך הטלפון, ולהצטרף ע"י לציבור שבבית כנסת וכן מגילה ישמע מבית כנסת דרך הטלפון ויצא ידי חובה, וכן מי שנמצא במקום שאין לו מי שיבדיל בשבילו יקשיב להבדלה דרך הטלפון ויצא ידי חובה או ששמיעה דרך טלפון לא נחשבת שמיעה כלל?

ו. השיטות שלא מועיל שמיעה דרך טלפון

הרב אויערבך (במאמר שפרסם בקובץ סיני בשנת תש"ח וכן בספר מנחת שלמה חלק א סימן ט) מברר תחילה את התהליך הטכני שבהפעלת הטלפון. וכאן הוא מסיק שהטלפון מתחלק לשני חלקים. החלק הראשון הוא המיקרופון או מכשיר הדיבור, והשני הוא האזניה – מכשיר השמיעה. הפעולות בשני החלקים הם הפוכות אחד מהשני, במיקרופון נהפך קולו של המדבר – האנרגיה שלו – לאנרגיה חשמלית, והאזניה הופכת אותו חזרה למיכנית – שמיעה ע"י האוזן. פעולה זאת נעשית באמצעות ממברנה שהיא פחית דקה בדומה לתוף האוזן הרגישה לתנודות האויר הנגרמת ע"י הדיבור, ע"י הממברנה ישנה פחית עם פחמימות צפופות המוליכות את זרם החשמל. בזמן דיבור ליד הממברנה נעה הממברנה לפי אותה תדירות ועוצמה של דיבור ומפעילה את הפחמימות ליצור זרם חשמלי באותה תדירות ועוצמה של הדיבור. כאשר זרם חשמלי זה מגיע לאוזניה נעשה תהליך הפוך כאשר הממברנה שבו קולטת את זרם החשמל ויוצרת גלי קול באותה תדירות ועוצמה של המדבר.

מסכם הרב אויערבך:

"ואחרי כל התיאור האמור לעיל נראה, כשבשומע קול שופר או מקרא מגילה ע"י טלפון או רם קול לא יצא ידי חובה, משום דדוקא כשרושם שמיעת האוזן נעשה באופן ישיר ע"י קול השופר שמזעזע את האוויר ויוצר בו גלי קול אז חשוב כשומע קול שופר, משא"כ

כשהאוזן שומעת רק תנודות של ממברנה אע"פ שגם אותן תנודות יוצרות באוויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר אפילו הכי מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר... כיוון שקול האדם או השופר רק משנה זרם חשמלי אבל הקול עצמו כבר עבר ובטל מן העולם לכן אף שבין רגע היה ובין רגע אבד וחיש מהר חוזר ונוצר שוב, מ"מ כיוון שבינתיים חלף ונעלם והקול הנשמע עכשיו הוא קול תנודות הממברנה אין זה חשוב קול שופר או קולו של המדבר".

ולכן לא מועיל שום מצווה ע"י הטלפון, וביותר מסכם שם שאין לענות אמן אחר ברכות ששומע דרך הטלפון הואיל והוא שומע רק קול של ממברנה ולא קולו של המברך .
וכן פסק בשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סימן לט אות טז):

"ברור הדבר שאין קול המדבר נשמע דרך הטלפון אלא הוא קול אחר הבא ע"י זרם ולכן אין יוצאין בזה ידי חובת קריאת התורה, מגילה וכו'".

ובספר מועדים וזמנים (חלק שישי סימן קה) לאחר שמבאר את דרך פעולתו של הטלפון כותב גם כן "בעניין שמיעת המגילה בטלפון הדבר ברור שאין יוצאין שאין זה קולו כלל".
בשו"ת יביע אומר (חלק א סימן יט) הביא גם הוא את דעת הרב אויערבך, שהקול הנשמע בטלפון אינו קולו של המדבר ולכן לא מהני למצוות, ולצידו הביא רשימת פוסקים הסוברים ששמיעה דרך הטלפון מועילה וכתב "וכלם לא העירו בזה שהזרם הוא קול אחר ואינו חשוב קול המדבר ומ"מ חזי מאן גברא רבא דקא מסהיד עלה דמילתא".
דהיינו שסיכומו להלכה כדברי הרב אויערבך שהקול הבא דרך הטלפון אינו קולו של המדבר ולכן לא מהני. והנה משמע מדבריו של היביע אומר שהבין שטעם המתירים לשמוע דרך הטלפון הוא שהם סוברים שדרך הטלפון נשמע קולו של המדבר ממש ולכן היות והמצויאות של טלפון הוא כהסבר שהובא לעיל ע"י הרב אויערבך לכן פסק להלכה כדעתו.

ז. השיטות שמועיל שמיעה דרך טלפון

הרב אויערבך זצ"ל הביא (שם) שהחזו"א פקפק קצת בדברים ואמר לו "שיתכן שמכיוון שהקול הנשמע בטלפון נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים, אפשר, דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר". היינו שלשיטתו יתכן שיש לומר שהקול הנשמע בטלפון הוא קולו של המדבר, וא"כ לדבריו נראה שיש מקום להתיר לשמוע מגילה ושאר מצוות שבשמיעה דרך הטלפון אפילו שהקול של המדבר הופך בזמן מסוים להיות זרם חשמלי.

והנה מצאתי בספר מקראי קודש - פורים (להרב פראנק) שכתב "אבל בקריאת התורה או מגילה הרי הוא שומע קול הקורא אלא שמעורב בו קול אחר (אם נאמר שהטלפון נחשב כקול הברה) יש לדון דשפיר יוצא דהכל הוא מכוח הקורא וכל הקולות כשרים אלא שיהיה מכוח בר חיובא" ומסביר שם נכדו (בהערות לספר):

"יסודו של מרן בזה הוא שהעיקר הוא שהקול יבוא מכוח בר חיובא ובמקרא מגילה שהמצווה היא הקריאה אפילו אם הקול של הקורא בא דרך מגביר קול או טלפון יוצאים בזה ידי חובה כיוון שסוף כל סוף בא מכוח הקורא שהוא בר חיובא וכל שבא מכוח הקורא נחשב כקול ממש. ובזה נסתרו דברי המערערים על מקרא מגילה ע"י מגביר קול או טלפון משום שדרך הטלפון או מגביר הקול לא נשמע

קול האדם אלא קול אחר שנתהווה מקולו (זרם חשמלי), אבל לפי האמור אפילו אם נאמר שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר מ"מ עדיין לא נפסק כוח קול האדם ולא נשמע הקול אלא כשהוא קורא והכול בא מכוח הקורא ונחשב כקולו ממש, דהיינו שגם לשיטתו כדברי מרן החזו"א אפילו אם נאמר שהקול הנשמע נובע מהזרם החשמלי בכ"ז נחשב כקולו של המדבר משום דהוי מכוחו ומדיבורו ולכן מהני למגילה, קריאה בתורה, הבדלה וכו'".

ונראה שמקור דבריו נובע מדברי הגליוני הש"ס' (ברכות כה:) שכתב:

"יש להסתפק ג"כ בשמיעה ע"י דבר אחר כגון שמיעת קול שופר או מגילה ע"י הטלפון שנתחדש בשנים אלו אי שמה שמיעה. ובזכרוני מספרי המחקרים הטבעיים שאין הקול עצמו של המדבר הוא הבא לשומע [הכוונה בדיבור ישיר ולא דרך טלפון וכדו'] ואך קול המדבר מרעיד חלק האוויר שסמוך לו וחלק זה לסמוך לו וכן כסדר עד שנרעד חלק האוויר שבאוזן השומע וא"כ לפי זה כל השמיעה תמיד ע"י גרם ותמיד נחשב השמיעה ע"י דבר אחר וא"כ אין לחלק בין השמיעה סתם לע"י טלפון... ואולם לכאורה אין לדון מהשמיעה סתם להשמיעה ע"י דבר אחר ממש כטלפון דהשמיעה סתם אף דהוא גרמא מ"מ הואיל ודרכה וטבעה בכך שפיר חשיבא שמיעה ולא דמי לטלפון דאין דרך וטבע שמיעה בכך, אולם נזכרתי שבשו"ת הלכות קטנות לגבי מכשיר שמיעה לחרש דן שחייב בשופר ויוצא ידי חובה מהדין של לולב שלקחו ע"י דבר אחר כגון תופסן שמחזיק את הלולב הוי לקיחה אף אנו נאמר שמיעה ע"י דבר אחר הוי שמיעה. וא"כ היוצא מדבריו שבכל שמיעה רגילה, קולו של המדבר הופך בתחילה לתנודות אוויר וליד האוזן השומעת הופך להיות קול וזה דמי לטלפון. ואין חסרון שהטלפון יחשב למעביר זר של הקול משום ששמיעה ע"י דבר אחר הוי שמיעה. וא"כ לשיטות אלו הדבר ברור שאפשר להשתמש דרך הטלפון ככלי לקיום המצוות שבשמיעה ובדיבור [מלבד שופר או הכרוכים בחילול שבת]. ולכן בשעת הדחק ניתן לצאת ידי חובת הבדלה מגילה וכדו' דרך הטלפון".

ואכן פסק בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן עב) וזה לשונו:

"נשאלתי להלכה למעשה אם יש לענות אמן לאחר ברכת חברו ששומע דרך הטלפון וכי' והנה בטושי"ע (אורח חיים סימן נה) פסקין כריב"ל דאפילו מחיצה של ברזל אין מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמיים, וכל השומע קול השי"ץ אפילו יחיד והוא בבית אחר יוכל לענות אמן עמו. והוסיף שם: אמנם לעניין שופר שנשאלתי אם יוצא בשמיעתו דרך הטלפון זה פשוט לעני"ד שלא יצא דלא עדיף מהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות לאותן העומדים בחוץ, שאם קול שופר שמעו יצאו ואם קול הברה שמעו לא יצאו, וה"נ בא הקול ע"י הטלפון מעורב וגם קול השופר ישתנה בוודאי ויתערב כמו דרך הברת הטלפון, וז"פ. אך לעניין קידוש בשבת ויו"ט אם שומע ע"י הטלפון ג"כ יוצא חברו, אלא בשבת ויו"ט ממילא אסור לדבר בטלפון [ונראה שלהבדלה לדבריו פשוט שיועיל] וכן לעניין מגילה יוצא השומע מהקורא בטלפון, דבאמת במגילה לא פסל אם נתעבה הקול".

הרי שפסק שמועיל לצאת ידי חובה ע"י הטלפון בכל מקום שלא הקפידו על ניקיון הקול. ולכן מגילה, הבדלה ועניית דבר שבקדושה יועיל דרך הטלפון.

וכמוהו פסק גם בשו"ת מערכי לב (סימן ה ובהשמטות) שחזן המתפלל ברדיו כדי לפרסם את קולו אינו מוציא את הרבים ידי חובה אך אם מטרתו היא אך ורק להוציא את הרבים

ידי חובה שפיר מהני. וא"כ הרי כאן ששומע דרך הטלפון שלא גרע לעניין זה מרדיו ודאי שכוונתו רק לצאת ידי חובה ומהני.
 וכן כתב בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן פב) שבכל הדברים מועיל דרך הטלפון מלבד קול שופר. משום שבשופר אפילו אם סתמו במקצת כדי להגביר קולו פסול. כ"ש כשמגביר קול השופר ע"י הטלפון שלא מהני. אך בשאר מצוות מועיל ע"י הטלפון.
 הרי לנו שלשיטת הנ"ל שמיעה דרך הטלפון נחשב כשמיעת קול המדבר עצמו ומועיל למצוות, מלבד לשופר שבו צריך קול שופר נטו.

ח. עניית אמן, קדיש וקדושה ללא שמיעה

ולכאורה יש להוסיף שלעניין עניית קדיש, קדושה וברכו וכו' יש לומר שיתחייב דרך הטלפון מטעם אחר שהנה מצינו בגמרא (סוכה נא):

"תניא ר"י אומר מי שלא ראה דיופלוסטון של אלכסנדריא של מצרים לא ראה בכבודן של ישראל. אמרו כמין בסילקי גדולה הייתה סטיו ע"ג סטיו פעמים שהיו בה שישים רבוא על שישים רבוא כפליים כיוצאי מצרים... ובימה של עץ באמצעיתה וחזן הכנסת עומד עליה והסודרין בידו וכיוון שהגיע לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונים אמן".

מסביר רש"י (שם ד"ה 'לענות אמן'):

"שהיה שליח שלפני התיבה גומר ברכתו והן לא היו יכולין כולם לשמוע קולו".

ולזה היה מועיל הסודרין שיוכלו לענות אמן, וא"כ עונים אמן אפילו אם לא שומעים את הברכה. והקשו רש"י ותוס' (ברכות מז.) מהגמרא שאסרה לענות 'אמן יתומה' דהיינו כשלא שומע הברכה, ואיך ענו אמן באלכסנדריא? והשיבו רש"י ותוס' שכיוון שהיו יודעין באיזה ברכה החזן עומד אינו נחשב כאמן יתומה אפילו אם לא שומעים הברכה ומותרים בעניית אמן. וכתב הבית יוסף (טור אורח חיים סימן קכד) שלשיטתם של רש"י ותוס', אם לא שמע הברכה אבל יודע איזו ברכה הוא מברך, אפילו אם הוא מחויב בה עונה אמן ונפטר בכך, ולדעת הרבינו יונה ורבינו ניסים אם הוא מחויב בברכה לא יענה אמן, שמכיוון שהוא מחויב ואינו יוצא ידי חובה הוי אמן יתומה אך אם אינו מחויב באותה ברכה ויודע איזו ברכה מברך יענה אמן אפילו אם לא שמע את הברכה. וי"ח ברכות שחוזר הש"ץ למי שכבר התפלל לא נחשב כמחויב בהם ויענה אמן אפילו אם לא שמע הברכה אלא שיודע איזו ברכה מברך. וכן פסק בשולחן ערוך (סימן קכד סעיף ח): "ולא יענה אמן יתומה דהיינו שהוא חייב בברכה אחת וש"צ מברך אותה וזה אינו שומעה, אע"פ שיודע איזו ברכה מברך הש"צ לא יענה אחריו אמן". ומוסיף במשנה ברורה (ס"ק לא): "אבל אם אינו חייב כגון שכבר התפלל לעצמו אף דמצווה לכל אדם לשמוע חזרת הש"צ וכו', מותר לדעת המחבר לענות אף שהוא אינו יודע על איזה ברכה הוא עונה רק ששומע לאחרים שעונים. והרמ"א בהגה כתב: "ויש מחמירים דאפילו אינו מחויב באותה ברכה לא יענה, אם לא יודע באיזה ברכה קאי ש"צ". ומוסיף המשנה ברורה (ס"ק לג): "ואם יודע על איזה ברכה הוא עונה מותר לענות בכל הברכות". וא"כ משמע שבין למחבר ובין לרמ"א להלכה כשיודע על איזה ברכה הוא עונה אפילו שלא שמע הברכה כלל יכול לענות אמן על הברכה (ובלבד שאינו מבקש לצאת ידי חובה על ידי ענייתו). וא"כ לכאורה אפילו אם נאמר שע"י הטלפון לא נחשב כשומע את קול המברך אבל הרי באותו זמן הש"צ מברך, והוא וודאי נחשב כיודע באיזה ברכה קאי, וודאי שיוכל לענות אמן וקדושה וכו'. שהרי קאי באחד שבקי ומתפלל ביחידות בביתו ורק רוצה להצטרף לציבור לעניית

דבר שבקדושה, ובזה מהני. ואמנם גם בזה עדיין יש להסתפק דשמה בעינין אחד מתרי צירופין, או שיש צירוף מקום אע"פ שאינו שומע, וכמו שהיה באלכסנדריא, או שבעי צירוף ע"י שמיעה ורק אז מועיל לענות אמן, אך כשאין אף אחד מהצירופים לא במקום אחד ולא בשמיעה מהש"ץ, אין לענות אמן. אך מכיוון שבשו"ע לא הודגש הדבר אי בעינין איזה צירוף כלשהוא אלא כפי שכתב במשנה ברורה שלמחבר די בזה ששומע לאחרים שעונין אמן אפילו אינו יודע באיזה ברכה קאי ולרמ"א בעינין שיודע באיזה ברכה קאי ואז מותר לענות אמן ולא הדגישו שצריך שיהיה בצירוף מקום עם הש"ץ משמע שאפילו בדרך הטלפון מהני.

ט. האם לחשוש למקום שאינו נקי

ועדיין יש לדון אף לדעת המתירים האם יש לחוש לדברי השולחן ערוך (סימן נה סעיף כ) שכתב "וי"א שצריך שלא יהא מפסיק דבר שאינו נקי". וא"כ בחוטי הטלפון שעוברים ברחוב וודאי שיש שם דבר שאינו נקי ושמה יש לחוש ולא לענות אמן? כבר כתב בשו"ת מנחת אלעזר הנ"ל דיש שתי סיבות להקל, ראשית, מדברי המשנה ברורה (ס"ק סב) "מדכתב השו"ע דין זה בלשון וי"א, משמע דדין זה לא פסיקא ליה וכן משמע מהרמ"א". וא"כ לפי המשנה ברורה הזה לא מבעי לשיטת הרמ"א שאין לחוש לדבר שאינו נקי אלא אפילו לשיטת המחבר אי הוי כשתי שיטות הרי קי"ל כשהמחבר מביא שתי שיטות בסתם הוא פוסק הלכה כראשונה, וא"כ גם הוא לא חייש לדבר שאינו נקי. ושנית, אפילו לדברי הפרי מגדים שפוסק שצריך לחוש לדעה זו שלא יפסיק לכלוך בין המדבר לשומע כותב המנחת אלעזר שזה דווקא בקול שיוצא מבית לבית ועובר דרך הרחוב אך כאשר הקול עובר דרך חוט הברזל של הטלפון שנמצא בוודאי גבוה מהרחוב והמדבר והשומע אינו רואה את הדבר המלוכלך הרי אין לחוש כלל על מה שהדיבור עובר ברשות נפרדת שזה חוט הברזל של הטלפון, ולכן מותר לענות אמן על ברכות ששומע בטלפון וכן בכל המצוות כמבואר לעיל.

סיכום

נראה שלענות אמן ברכו וקדושה שלא ע"מ לצאת ידי חובת ברכה מהש"ץ, יוכל לשמוע ע"י הטלפון ואף למצוות שבהם יוצא ידי חובה ע"י המדבר כגון מגילה או הבדלה בשעת הדחק גמור כגון שאם לא ישמע דרך הטלפון אין לו עצה אחרת הרי יכול לסמוך על המקילים ולשמוע דרך הטלפון. אך בלא דחק גמור יש לחוש לדעת האוסרים. ולעניין הצטרפות לציבור, נראה שאכן כדאי להתפלל בזמן שהציבור מתפללים ולשמוע דרך הטלפון את חזרת הש"ץ וייחשב לו כמצורף עם לעניין קדיש קדושה וברכו. לסיום דברי אדגיש, שכל הדיון כאן הוא רק למי שאנוס ואינו יכול לבוא לבית הכנסת, אך מי שיכול לבוא לבית הכנסת חלילה לחשוב להתיר לו שלא יבוא לבית הכנסת ויצא דרך הטלפון וכל הדיון הוא רק לנסות למצוא פתרון לאנוסים וכדומה.



הרב גבי אלמשעלי

פינוי המת מקברו גדרי האיסור ואופני ההיתר

מבוא.

- א. מקור האיסור.
- ב. טעמי האיסור.
- ג. איסור פינוי המת, מדאורייתא או מדרבנן. מתי מותרת ההוצאה.
- א. העברה לקברי אבות.
- ב. בתוך שלו.
- ג. קבר הנמצא, קבר המזיק לרבים.
- ד. קבר שאינו משתמר.
- ה. נתנוהו על מנת לפנותו.
- ו. 'ציווה לפנות', האם יש משקל לאמירה זו.
- ז. העברה לארץ ישראל.
- ח. פינוי מארץ ישראל לחו"ל.
- ט. האם רשימת ההיתרים הני"ל, 'רשימה סגורה'.
- י. אופני ההיתר מול הטעמים לאיסור.
- יא. אופן פינוי המת מקברו.
- דיני אבלות בליקוט עצמות.
- א. האם ישנה אנינות ביום זה.
- ב. דיני אבלות, מה הם כוללים.
- ג. האם חלים דיני האבלות (גם) ביום הקבורה.
- ד. האם חלים דיני האבלות גם כאשר מועבר בארון.
- ה. דין מקום הקבר שהתפנה, ודין המצבה ומבנה הקבר.

מבוא

העוסקים בטיפול במת הינם גומלי חסד של אמת שכן עיסוק זה הינו באדם שאין ביכולתו להשיב גמילת חסד¹. אולם, נראה לי להסביר שעשיית החסד עם המת נקראת כך בשל מהות החסד ורמתו שכן הזחירות וחרדת הקודש הנדרשת והמתבצעת הינה מעבר למה שאדם עושה אף עם החי.

אם כך הטיפול הוא במת המובא לקבורה, הרי שעל אחת כמה וכמה כאשר נאלצים אנו להוציא המת מקברו ולהטמינו במקום אחר.

אע"פ שיש הסוברים שמצוות קבורה הינה מדרבנן, וכן יש הסוברים שאיסור פינוי מת מקברו הוא מדרבנן², הרי שהחמירו רבותינו הפוסקים שבכל דור בכל הקשור להתעסקות

¹ "ועשית עמדי חסד ואמת אל נא תקברני במצרים" (בראשית מז כט) "חסד שעושים עם המתים הוא חסד של אמת, שאינו מצפה לתשלום גמול" (רש"י).

² עיין בהרחבה להלן בפרק "איסור פינוי המת דאורייתא או דרבנן".

עם המתים. וכן הוא מן הדברים שנפשו של כל חי חרדה עליהם, וכל אדם מצטער ובהול על כבוד מתו יותר מעל ממונו.³

כמו כן, פוסקים רבים אשר עסקו בסוגיה זו, גם כאשר התירו את פינוי המת מקברו הוסיפו בסוף תשובתם שהיתר זה הינו בתנאי שיסכימו עימם רבנים נוספים⁴ וכל זאת בשל הזהירות והחרדה אשר צריכה ללוות העוסקים במלאכה זו.

פינוי המת מקברו הינה סוגיה מורכבת אשר נדמה, לכאורה, שזוהי גם סוגיה נדירה והעיסוק בה הוא מצומצם מאוד. אולם, אם רוצים אנו לראות עד כמה נושא מסויים נפוץ בעולם היהודי, הרי שניגשים אנו לספרות השו"ת העניפה בדורות השונים, ועל פי מסי השאלות ניתן לראות עד כמה הסוגיה הטרידה את הקהילה היהודית לדורותיה ותפוצתה. ואכן מתברר כי בנושא זה ישנם **אלפי שאלות ותשובות** בכל קהילות ישראל במזרח ובמערב, דבר המעיד שחכמי ישראל נדרשו לסוגיה זו שעלתה מהציבור ובמקרים רבים אף קבעו "מצווה לפנות".

גם אנו בצבא ההגנה לישראל נאלצים בעקבות בקשות של משפחות להעביר חללים מקברם בשל סיבות שונות וכל אירוע שכזה נבדק באופן קפדני אם הוא נכלל במסגרת ההיתרים שהתירו חכמים בעניין זה ורק לאחר מכן יבוצע בחרדת קודש⁵.

במאמר זה רוכזו עיקרי הנושאים בעניין פינוי המת מקברו, כפי שעולים מתוך המקורות וזאת מתוך כוונה להוסיף נדבך נוסף בחומת הזהירות והחרדה לפני ביצוע מלאכה שכזו, שכן לימוד הסוגיה ופרטיה הינם הבסיס לזהירות ולרגישות הנדרשת.

אין במאמר זה כל כוונה או יומרה לפסוק הלכה אלא אך ורק לימוד הסוגיה וצדדיה. נישא תפילה כי פתיחת קברותיהם של מתי ישראל יהיה בהתקיים במהרה מאמר הנביא יחזקאל (לז יב-יד):

"לכן הנבא ואמרת אליהם כה אמר ה' אלוקים הנה אני פתח את קברותיכם והעליתי אתכם מקברותיכם עמי והבאתי אתכם אל אדמת ישראל: וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם ובהעלותי אתכם מקברותיכם עמי: ונתתי רוחי בכם וחייתם והנחתי אתכם על אדמתכם וידעתם כי אני ה' דברתי ועשיתי נאם ה'".

א. מקור האיסור

איסור פינוי חלל מקברו מובא לראשונה במסכת שמחות (פרק יג הלכה ז):
 "אין מפנין לא את המת, ולא את העצמות, ממקום בזוי למקום מכובד, ואין צריך לומר ממקום מכובד למקום בזוי".
 ובירושלמי (מועד קטן פרק ב (דף פא טור ב) ה"ד) מובא בנוסח דומה:⁶

³ ע"פ דברי תוסי' שבת מד. ד"ה 'מתוך'.

⁴ ראה מהר"ם שיק, חיו"ד תשובה שנג; שו"ת בצל החכמה ח"א, סימן יד; שו"ת חתם סופר ח"ו-ליקוטים סימן לז ועוד.

⁵ לאחרונה נאלצנו, לצערנו, לעסוק בנושא זה בשל החלטת ממשלת ישראל, לפנות את איזור גוש קטיף מיהודים ולמסור את השטח לפלשתינים, ובכלל זה לפנות את בית העלמין האיזורי בגוש קטיף. אין כוונה במאמר זה להיכנס לנושא, שכן עדיין כואבים אנו את הארוע ולא הגיעה העת, כפי שיובהר, לעסוק בפירוט בעניין זה.

⁶ נחלת יעקב על מסכת שמחות במקום, מציין כי הסוגיה מובאת בירושלמי ושם מבוררת "קצת יותר" כלשונו. כמו כן, מרבית הפוסקים והפרשנים כאשר עוסקים בסוגיה מביאים את המקור בירושלמי.

"אין מפנין את המת ואת העצמות מקבר מכובד למכובד ולא מבזוי לבזוי ולא מבזוי למכובד⁷ אין צורך לומר מן המכובד לבזוי".
 וכך פסק להלכה הרמב"ם (הלכות אבל פרק יד הלכה טו), הטור (יו"ד סימן שסג), והמחבר (שם סעיף א).
 בהמשך נראה כי לא מדובר באיסור מוחלט, ובתנאים מסוימים אשר הקיפם וגידרם יובהר, ניתן לפנות חלל מקברו. אולם האמור לעיל, זהו הכלל המנחה וכל אותם היתרים הינם בהתקיים התנאים שיפורטו⁸.

ב. טעמי האיסור

טעמים לאיסור זה לא הוזכרו במקורות התלמודיים שהזכרנו לעיל⁹, אולם מאוחר יותר הוזכרו מספר טעמים אותם נבחר ונעמוד על ההבדלים ביניהם. כמו כן, ישנם דגשים שונים בטעמים אלו, כאשר הראשונים והאחרונים אשר הזכירו, כל אחד טעמו הוא, ניתן לראות מדוע לא סבר אחרת ומה כולל טעם זה.

1. ניוול המת

בטרם נדון בטעם זה המוגדר 'ניוול המת', יש להדגיש כי מעיון בפוסקים ובפרשנים, עולה כי ישנו הבדל בין 'בזיון המת' ל'ניוול המת'. אע"פ שבמקומות רבים ניתן לראות שימוש במונחים אלו בערבוביה וללא הבחנה יתירה ביניהם¹⁰.
 לאותם אלו העושים הבחנה בין מושגים אלו, נראה, לעניות דעתי, להגדיר כי ניוול המת, היינו, מצב בו המת נמצא כאשר הוא אינו בקברו, מקומו הטבעי, ואינו מכוסה בעפר (כאשר היה צריך להיות במצב זה), לעומת זאת בזיון המת, היינו התנהגות האנשים המביאה לידי בזיון המת, או התנהגות כלפי המת או בסביבתו שנחזית כבזיון ואינה ראויה, על כל פנים ניוול המת נראה כדבר מוחלט בעוד בזיון המת הוא דבר יחסי.
 טעם ניוול המת, אע"פ שכאמור לא הובא במקורות התלמודיים העוסקים בפניני המת מקברו, הוזכר במקרה אחר בו נאסר לפתוח קברו של אדם על מנת לבדוקו, כפי שאומרת הגמ' (בבא בתרא קנד.):

"איתביה רבי יוחנן לרבי שמעון בן לקיש: מעשה בבני ברק באחד שמכר בנכסי אביו ומת, ובאו בני משפחה וערערו לומר קטן היה בשעת מיתה, ובאו ושאלו את רבי עקיבא: מהו לבדוקו? אמר להם: אי אתם רשאים לנוולו; ועוד, סימנין עשויין להשתנות לאחר מיתה".

⁷ עובדה זו שאסור לפנות המת מקבר בזוי למכובד מלמדת, לדעתי, כי כל הקשור למושגים של בזוי ומכובד - אלו מושגים סוביקטיבים מבחינת האדם החי- המפנה. אולם, מבחינת החלל, די לו שהוא בדי' אמות של אדמה שהינה כור מחצבתו וע"כ אוביקטיבית הוא נמצא במקום ראוי. וכפי שנראה אחד התנאים להוצאה "קבר שאינו משתמר"- היינו כאשר אותם ד' אמות אמורים להיפגע או נפגעים ואז ישנה מצווה לפנות.

⁸ ראה שו"ת ציץ אליעזר חלק י סימן מ, המדגיש זאת.

⁹ נראה לי כי טעמים אלו לא הוזכרו בשל בהירות האיסור בתקופה זו לאותם תנאים, בבחינת דבר שאינו מחייב הסבר.

¹⁰ ראה למשל שו"ת דעת כהן סימנים רב, רד, רה. נראה כי אינו מבחין בין מושגים אלו והכל בכלל ניוול המת וכן פוסקים ופרשנים נוספים, כפי שיובהר. (יודגש כי הדברים הם רק כאשר לביזיון החלל עצמו ולא כאשר מדובר בבזיון המתים שמשביבתו, בדבר זה נדון בנפרד). וכן שו"ת משפטי עוזיאל כרך א יו"ד סימן ל, אשר מצויין שני המושגים יחד "ניוול המת ובזיונו".

בשׁו"ת חכם צבי (סימן נ) מבהיר כי עצם פתיחת הגולל וראיית האדם המת מהווה ניוול גם אם לא בדקוהו לעניין שתי שערות.

שׁו"ת שבות יעקב (ח"ב סימן קג), מביא טעם הניוול **כטעם מכריע ומרכזי** באיסור 'פינוי המת מקברו' ומביא את דברי הגמרא לעיל כהוכחה מרכזית לטעמו. מהו 'ניוול המת'?

הגמרא (סנהדרין מו:): דנה במצוות הקבורה ובטעמים למצווה זו¹¹:

"איבעיא להו: קבורה משום בזיונא הוא, או משום כפרה הוא? - למאי נפקא מינה? - דאמר: לא בעינא דליקברוה לההוא גברא. אי אמרת משום בזיונא הוא - לאו כל כמיניה. ואי אמרת משום כפרה הוא - הא אמר לא בעינא כפרה, מאי?"

מבהיר רש"י (שם):

"משום בזיונא הוא - שלא יתבזה לעין כל שיראוהו מת ונרקב ונבקע". או - כי היכי דתיהוי ליה כפרה בהטמנה זו, שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות".

אע"פ שרש"י מבהיר את המושג 'בזיון', **כאן** הכוונה -לכל הדעות- להגדרת 'ניוול'. וכן שׁו"ת שבות יעקב (שם) מבהיר את המימרא בבבא בתרא, כפי שהובא לעיל, שאע"פ שמדובר בפתיחת הגולל ללא נגיעה והוזזת המת הרי זהו ניוול. האם ישנו ניוול בעצמות או לאחר עיכול בשר?

בשאלה זו דן השרידי אשי (ח"ב סימן ק ענף שני אות יא)¹², והוא מביא את דעת השבות יעקב ומסיק שנראה שהוא סובר שטעם הניוול הינו גם בעצמות וגם לאחר עיכול בשר¹³ ועל כך מקשה השרידי אש מהגמרא בסנהדרין (מו:):

"והנה בשבו"י ובשיבת ציון (שם), נתכוונו לדבר אחד, להוסיף טעם חדש באיסור פינוי עצמות - משום שיש בו נוול המת. ולפי טעם זה אסור גם בעצמות שכלה מעליהן הבשר לפנותם וגם אין חילוק בין פחות מכי לבין כי ובין קודם יב לאחר יב חודש, ולכאורה יש להעיר על זה מגמי סנהדרין מו: דקאמר שם דלהכי היו מלקטין את העצמות לאחר שנתעכל הבשר והיו קוברין אותן במקומן [פירש"י: "בקברות אבותיו"] ולא קודם לכן, כדי דליהווי ליה כפרה. ומקשה שם, לרב אשי דאמר: מכי חזי צערא דקברא פורתא הוי ליה כפרה, למה לי עיכול בשר? ומשני: משום דלא אפשר. ופירש"י: "משום דנבקע כריסו ומסריח". משמע, שבמקום נוול לא הותר אף להוליכו לקברות אבותיו. וקשה, אמאי התירו בירושלמי לפנות את המת כדי לקוברו במקום אבותיו, ובע"כ אנו מוכרחין לומר שהפינוי הותר רק לאחר שנתעכל הבשר דליכא ניוול".

משמע בגמי שהעברה לקבר האבות מעוכבת עד לעיכול הבשר, כדי למנוע את הניוול. ואם מותר אח"כ להעביר, משמע שלאחר עיכול בשר אין ניוול?

¹¹ כפי שנראה בהמשך לגבי חיוב מצוות הקבורה, ישנה מחלוקת האם מצווה זו הינה מדאורייתא ואז מדובר בדבר מוחלט, או כפי שמשמע מהגמרא, הקבורה הינה תוצאה ביחס לדעות בגמרא, ולא מדובר בדבר מוחלט.

¹² להלן בכל מקום שמוזכר "שרידי אש אות _" הכוונה לשרידי אש ח"ב סימן ק. **קונטרס פינוי עצמות המתים**.

¹³ לכאורה סותר הדבר את הגדרתו של רש"י לביזיון.

מתרץ השרידי אש כי גם בעצמות ישנו ניוול אלא **שהניוול קטן יותר**, וההמתנה היא על מנת לבצע את היתר הפינני כאשר הניוול מינימלי.

המהר"ם שיק (שו"ת, יו"ד סימן שנד) והחתם סופר (שו"ת סימן שנג) סוברים שלא שייך ניוול לאחר עיכול בשר, כאשר הטעם הוא "כי כל שכלה בשרו אין כאן כבודו של מת" וכן "כלה הבשר אין צורתו ניכרת".

יש המביאים אסמכתא לכך שיש ניוול בעצמות, מהאמור במסכת שמחות (פרק יב) שרבי יצחק ציווה לבנו שלא יטפל בפינוי עצמותיו שלא יראה הבן בניוול אביו¹⁴.
אם כן, כפי שניתן לראות, ישנה מחלוקת בעניין זה, כאשר משתמע כי מרבית הפוסקים סוברים כי ישנו ניוול גם לאחר עיכול בשר.
האם ישנו ניוול כאשר המת מועבר בארון?

כפי שהוגדר לעיל, הניוול הוא בכך שרואים את המת בניוול. אולם כאשר הוא מונח בארון ואף אם מפנים אותו מקברו כאשר הוא בארון. הרי שאין ניוול. כך מביא השרידי אש (שם אות יב) וכן הרב קוק (שו"ת 'דעת כהן' סימן רב), אם כי הוא מוסיף:

"וגם אם הם מקברין בארון חוששני שמ"מ ניוול קצת איכא במה שמוציאים אותו ממנוחתו, חוץ מחשש חרדת הדין וא"א להתיר זה כי אם בטעם ברור"¹⁵.

2. חרדת הדין

טעם זה מובא בבית יוסף (יו"ד סימן שסג) בשם הכלבו:

"וכתב הכל בו (סימן קיד דף פח:) הטעם שאין מפנין המת ממקום למקום לפי שהבלבול קשה למתים מפני שמתיראין מן יום הדין וזכר לדבר (איוב ג יג) ישנתי אז ינוח לי ובשמואל הוא אומר (ש"א כח טו) למה הרגזתני לעלות".

המחבר עצמו אינו מביא טעם לכך בשו"ע, אולם נושאי הכלים מביאים טעם, וכך כותב הש"ך (ס"ק א):

"אין מפנין כו' - הטעם שהבלבול קשה למתים מפני שמתיראין מיום הדין וזכר לדבר ישנתי אז ינוח לי ובשמואל הוא אומר למה הרגזתני להעלות וגו'".

גם הטי"ז (שם) מתנסח בדומה לש"ך.

מעניין לראות כי הן הבית יוסף והן נושאי הכלים מביאים טעם זה בלבד מבלי להזכיר טעמים נוספים¹⁶.

מהו הבלבול ומהי חרדת הדין?

המושגים בלבול וחרדת הדין נשמעים כמושגים מיסטיים ואינם ברורים דיים¹⁷, טעם זה אינו מוזכר במקורות התלמודיים, אע"פ שהמקור לכך כפי שמביא הבית יוסף הוא מהנביא (שמואל א כח טו):

"ויאמר שמואל אל שאול למה הרגזתני להעלות אתי".

¹⁴ ראה מאמר של הרב יצחק פרנקל זצ"ל "פינוי מת מקבר השייך לאחר ושנקבר בו בטעות"- מתוך 'בנתיבי חסד ואמת', ספר השנה של ח"ק ת"א שנת תשנ"ב.

¹⁵ וראה עוד שם סימנים רד רה.

¹⁶ עיין בשרידי אש אות י המביא תמיה על המחבר בעניין זה.

¹⁷ עיין משפטי עוזיאל כרך א יו"ד סימן ל "אין אנו צריכים לטעמים נסתרים מבחינתו של חרדת הדין".

וכן באיוב (ג יג): "כי עתה שכבתי ואשקוט, ישנתי אז ינוח לי". משמעותם של פסוקים אלו היא, כי כל הפרעה במנוחתם של המתים מהווה פגיעה בהם עד כדי הרגזה, וזהו הבלבול האמור. כפי שנראה, החרדה נגרמת גם מעצם ההפרעה, שכן רק כאשר מובאים המתים לדין, מתבצעת הפרעה בשכיבתם וע"כ הם חרדים לכל הפרעה. הרב יחיאל מיכל טיקוצ'ינסקי (גשר החיים פרק כו א ט) מבהיר:

"חרדת הדין- שמזיזים אותו ממנוחתו, ובכלל הוא חפץ במנוחה ואין לבלבל מנוחתו".

השרידי אש (שם אות יד) מבהיר שהדין בבי"ד של מעלה הוא באופן שנשמה מתחברת שוב לגוף, ואז נידון המת על מעשיו, וא"כ כאשר נוגעים בעצמותיו - יותר נכון בגופו- של מת, יש כאן **חרדה** מבחינת המת שמא הוא מובא כעת לדין, וזוהי **חרדת הדין**.¹⁸ הרב אליהו בקשי דורון (שו"ת בנין אב סימן סז) מביא הבדל בין 'חרדת הדין' ל'בלבול', ומגדיר 'חרדת הדין': "שעל ידי פנויו עולה שוב דינו". 'בלבול' הוא מגדיר: "משום בלבול המת שמפריעים את מנוחתו".

האם ישנה חרדת הדין לאחר עיכול בשר/י"ב חודש? על פי האמור לעיל, יש לבחון עד מתי ישנה חרדת הדין? אם אנו מקשרים את עניין חרדת הדין לאופן בו מבוצע הדין למעלה, בשמיים, הרי שיש לבדוק מתי נגמר הדין, והאם האדם המת נתון לדין מעבר לי"ב חודש. בדברי חז"ל מופיע במס' מקומות¹⁹ כי המת נגמר דינו תוך י"ב חודש וא"כ לכאורה לא שייך חרדת הדין אחר זמן זה. הנודע ביהודה (מהדורה קמא יו"ד סימן פט) סובר, כי לא שייך בלבול בעצמות/לאחר עיכול הבשר:

"אלא נלע"ד שאפילו בעצמות אם לא נשאר רק עצם בלי בשר לא שייך בלבול. וסמיכות שלי מדברי הטו"ד סימן שסג... אבל עיקר ליקוט עצמות ממקום קבר לא קפיד משום בלבול אלא ודאי דאחר עיכול הבשר ואז כבר פסק הדין ליכא בלבול ואך בשרו עליו יכאב כתיב אבל אחר כלות הבשר אין חשש".

וכן סובר הט"ז (מובא בשו"ת 'שיבת ציון' סימן סג ד"ה 'והנה מה'): "שכל זמן שהבשר עליו אינו נח מן הדין, שנאמר "אך בשרו עליו יכאב", מזה משמע שאחר עיכול הבשר ליכא משום בלבול וליכא חרדת הדין".

וכן מביא קורבן העדה על הירושלמי (מו"ק פרק א הלכה ד ד"ה 'שנינוחו'): "שנינוחו- שנצלו מן הדין לאחר עיכול בשר פטור מן חיבוט הקבר".²⁰ אולם, יצויין כי יש הסוברים שחרדת הדין קיימת גם בעצמות, הציץ אליעזר (חלק י סימן מ) סובר שישנו בלבול גם בעצמות, ומוכיח זאת מדברי המחבר (וכן מהש"ך והט"ז)

¹⁸ שרידי אש מבהיר זאת לגבי שמואל, במגמה להראות שטעם חרדת הדין אינו טעם עיקרי שכן מציאות של הוצאת חלל אינה דומה למציאות שהיתה אצל שמואל, אולם אעפ"כ מכאן ניתן ללמוד לגבי כל הפרעה למת כפי שהובהר.

¹⁹ במסכת עדויות (פרק ב משנה י) מובא כי רשעים דינם נמשך י"ב חודש. מכך נלמדת ההלכה לומר קדיש על האב רק אחד עשר חודש, על מנת לא להעמיד האב על חזקת רשע.

²⁰ קשה לי מדוע לא הביאו הסבר זה ונוקקו לנודע ביהודה בעיני - שכן כל האחרונים המזכירים עניין חרדת הדין נתלים בנודע ביהודה ולא מזכירים את קרבן העדה והירושלמי.

שמביאים טעם איסור הפינוי משום הבלבול. המחבר עצמו עוסק הרי בעצמות "אין מפנים את המת והעצמות", לכן מוכח שגם בעצמות ישנו חרדת הדין.

וכן משמע בתפארת צבי (מובא בשרידי אש אות יח) אשר מנסה להוכיח שניווול קשה מחרדה מהגמרא (סנהדרין מז): אשר משמע ממנה שפינוי המת בתחילה לא מתאפשר משום ניוול, ולאחר עיכול בשר - שאין ניוול - הדבר אפשרי, אע"פ שקיימת חרדה. וא"כ מוכח שכאשר ישנו ניוול המת א"א לפנות, בעוד שכאשר ישנו טעם חרדה אפשר לפנות. ומדבריו משמע שיש חרדה גם אחרי עיכול בשר, אולם אף התפארת צבי סובר שחרדה ישנה עד י"ב חודש.

א"כ רואים אנו הבדל במושגים ומשתמע כי עיכול בשר ויב חודש הינם זמנים שונים, כאשר עיכול בשר קודם ל"ב חודש.

וכך מסכם השרידי אש (אות טז) את הכלבו והב"י בעניין זה:

"ומהיות טוב צריך לחוש ג"כ לדעת הכלבו והב"י ולהחמיר במקום שאפשר לדחות את הפינוי עד שיעברו יב חודש מיום הקבורה ובטלה חרדת הדין. ואף שהוכחנו שכל הראשונים חולקים על הכלבו וגם מגמ' דידן משמע דלא ס"ל לחששא זו, מ"מ כדאי הוא הכלבו שנחשוש לדבריו במקום שאפשר, כי דבריו דברי קבלה וסודות האמת".

האם יש מקום לטעם חרדת הדין בחלל קטן מכי שנים?

שאלה זו תלויה לכאורה בתשובה אם קטן היא בר עונשין למעלה, כאשר קטן מוגדר פחות מכי שנים

השיבת ציון (סימן סג דה"מ 'והנה מה') רוצה להוכיח כי מכך שר' עקיבא (במסכת בבא בתרא) לא תלה את איסור הוצאת המת בטעם חרדת הדין, אע"פ שהטענה שם היתה שהוא קטן בעת פטירתו, ונקט בטעם "אי אתה רשאי לנוולו", זאת משום שבקטן לא שייך טעם חרדת הדין, שכן אינו בר עונשין.

כמו כן, ר' עקיבא איגר (שו"ת מהדורה תנינא סימן יז ד"ה 'ביסוד הדין') מביא שקטן לאו בר דינא הוא וע"כ לא שייך בו חרדת הדין.

אולם יש הסוברים שאין לחלק בין קטן לגדול לעניין זה, וכך כתב בשו"ת יהודה יעלה (חלק א יו"ד סימן שנט):

"וגם לטלטלו בארון סתום ומוסגר שאין רואין אותו בניווול מ"מ בזה נתנו הפוסקים טעם לאסור משום חרדת הדין, קשה הבלבול למתים ואין חילוק כלל גדול וקטן שם הוא".

וכן מביא החכם צבי (שאלה ג) בשם ספר חסד לאברהם, שיש דין אפילו לקטנים, ושאיין לחלק בין קטנים לגדולים בעניין זה.

האם קיים טעם חרדת הדין בפינוי החלל בארון?

השרידי אש (שם אות יב) מביא, שכתבו האחרונים כי כאשר מת מונח בארון אין בו ניוול. לכן בזמן שאין חרדת הדין, דהיינו לאחר י"ב חודש, ניתן לפנות החלל. משמע כי בפחות מ"ב חודש אומנם אין ניוול אולם לא ניתן לפנות החלל בשל חרדת הדין על אף העובדה שנמצא בארון. וכן ראינו לעיל בתשובת 'יהודה נעלה' וכן סובר הרב קוק (דעת כהן סימן ר"ב ד"ה 'הנני להשיבו'), ומוסיף הרב קוק בתשובה נוספת (שם סימן רה ד"ה 'נראה שאין'):

"והטעם השני הוא מה שכתב בכלבו מפני חרדת הדין, והוא חמיר טפי, שאפילו במקום שאין בו משום ניוול, כגון אם נקבר בארון

סתום, אם נאמר שאין ניוול בזה, מ"מ הטלטול הוא בלבול למת ואיכא חרדת הדין".

כאמור לעיל, עניין חרדת הדין משמעותו החשש מהדין בשל הפרעת מנוחתו של המת ואין הדבר שייך למראהו ומצבו של המת לכן עניין קבורתו בארון אינו משפיע על עניין חרדת הדין.

3. בזיון המת וצערו

כפי שנאמר לעיל, ישנם רבים מהפוסקים אשר אינם מבדילים בין המושגים בזיון המת וניוול המת, ורואים בשני מושגים אלו מכלול אחד שמשמעותו זילות המת. אולם יש שהבחינו בין המושגים ועשו הפרדה ביניהם. ובכך יישבו מס' קושיות שעלו להם. השרידי אש (שם ענף שלישי) מקדיש חלק ניכר לנושא זה כאשר לטעמו **בזיון המת זהו הטעם העיקרי לאסור פינוי חלל מקברו**.

השרידי אש (שם ענף שלישי אות יג) מקדים ומודה על שהאיר הקב"ה את עינו ומצא את האור זרוע (סימן תיט), וכך הוא אומר:

"ובעוד שהייתי יושב ומצטער במיצר זה של קושיות והלכות חמורות וסותרות זו את זו, פקח ה' את עיני לראות באורו הגדול של רבינו האור זרוע, אשר מתוך מקורו שאבו המחבר והרמ"א את הדינים בפינוי המת והולכתו, והכניסום לשולחנם הטהור בהשמטת הטעמים שהוא האריך בהם לבאר את הלכותיו הברורות וליישב כל דין על מכונו".

ומצטט את האור זרוע:

"ועל ענין הולכת המת מעיר לעיר פירשתי אני המחבר ושאלתי מרבתי על מעשה שנעשה באחד שהתיר ביו"ט שני להוליך את המת מעיר לעיר אחרת ע"י היהודים והמת לא צוה, ובעיר שמת בה הי' בית - הקברות ולעיר שהולכיכהו שם לא נקברו אבותיו של מת. ודבר זה נראה בעיני אפילו בחול אסור, כי בזיון המת הוא וגם צער הוא שמטלטלים אותו מעיר לעיר... הא למדת דאם הי' כבודו של מת אפילו באותה עיר יותר מעיר שמת בה אין מפנין אפילו את עצמות, כ"ש שאין מוליכין אותו כשהוא שלם דאיכא בזיון טפ"י".

מה בין טעם ניוול המת לטעם בזיון המת?

ניתן לומר כי מושג בזיון המת הוא מושג רחב יותר, הוא אומנם כולל בתוכו גם את ניוול המת אולם לא בכל פעם שנסיק כי ישנו ניוול המת יהיה בהכרח בזיון המת שכן המושג בזיון המת, על אף שהוא מושג כולל הוא **מושג יחסי**, הוא מושג של הגדרה ואינו מושג מוחלט. היינו, כאשר אדם מוחל על כבודו או כאשר מתבצעת פעולה שניתן להגדירה **לטובת החלל** – כגון, פינוי החלל לקבר אבותיו (כפי שיורחב בהמשך) הרי שאין כאן **בזיון** וזהו לכבודו של המת- אולם **ניוול** כפי שהוגדר לעיל, ראיית המת ועצמותיו הרי יש כאן, ובכל זאת הדבר מותר²¹.

וכפי שכתב הרדב"ז (תשובות הרדב"ז ח"ב סי' תרי"א): "שכל שהיא לתועלת המת אין בו משום בזיון כי זה כבודו".

²¹ כך נראה לי להסביר דברי השרידי אש האמורים (שם) אות יד ובאות טו.

בהתאם לכך מיישב השרידי אש (שם אות טו) מספר תמיהות שהעלה במקורות שהובאו לעיל ועל הטעמים שהוזכרו, הן ע"י השבות יעקב שנקט טעם ניוול, והן לגבי הב"י והש"ך והט"ז שנקטו חרדת הדין.

יצוין, כי השרידי אש מאמץ את דעת השבות יעקב שטעם חרדת הדין "אין זה טעם כעיקר" ומוכיח אף מהגמרא בבבא בתרא שלא הביאה טעם זה של חרדת הדין ובמקומות נוספים שהש"ס אינו סובר בכלל טעם זה, ולכן הוא מתמודד בעיקר עם טעם ניוול המת וסובר כאמור שגם זה אינו עיקר.

עם זאת, מציין השרידי אש (שם אות טז) כי גם כאשר ישנו היתר לפנות החלל, יש לבצע זאת - ככל שניתן - רק לאחר עיכול בשר, והטעם לכך משום שלפניכן יש ניוול המת אולם לאחר עיכול הבשר שכבר אין ניוול, ומדויק יותר לאמר שאז הניוול בגדרה פחותה, ואז ניתן לבצע את הפעולות, שהם בעצם לכבודו של המת:

"אמנם מכל הנ"ל יוצא כי ההיתר לפנות מת מקברו הוא רק לאחר שנתעכל הבשר כבר וליכא נוול אלא צער ובזיון בלבד, משא"כ קודם שנתעכל הבשר, שיש נוול למת, אין לנו להתיר את הפינוי אפילו כדי להוליכו לקבורת - אבותיו, כמו שמבואר (סנהדרין מו). במשנה ובגמ' מ: (שקודם העיכול לא היו מפנין את ההרוג משום דלא אפשר, וכפירש"י: "משום דנבקע כריסו ומסריח". ואף שיש לדחות, שאין כוונת רש"י שיש איסור בדבר אלא שאי אפשר להקוברים לטפל בו מפני הסרחון, מ"מ פשטות הדברים מוכיחה שיש גם איסור בזה".

כמו כן מזכיר השרידי אש (שם) את הטעם הכלבו והב"י, שאע"פ שאינם עיקר הרי יש לחשוש להם, ולכן באם אפשר נדחה הפינוי עד לאחר י"ב חודש.

האם טעם בזיון המת קיים בעצמות?

בשונה מהטעמים של ניוול המת וכן חרדת הדין בהם ראינו דעות שונות אם טעמים אלו חלים בעצמות, הרי שלכל הדעות טעם בזיון המת חל גם בעצמות. שכן מדובר בהתנהגות או במציאות מבזה כלפי המת, ואין זה משנה מה מצבו. וייתכן אף שבעצמות המושג **בזיון** שייך יותר מכל טעם אחר, שכן ניוול במשמעות של קושי לאדם הרואה אינו קיים (בשונה ממצב לפני עיכול בשר).

וכן כתב האורחות חיים (הלכות אבל סימן כד):

"למה אין קוברין מת על גבי מת ולא שני מתים ביחד ולא המת בצד עצמות ולא עצמות בצד מת - לפי שבזיון הוא להם".

4. בזיון המתים השוכבים עימו

בעל הכנסת יחזקאל (תשובה מג) מערער באופן כללי על האופן בו למדנו את הירושלמי, וכן את הנאמר במסכת שמחות, וסובר כי לא מדובר במת שכבר נקבר ומעוניינים לפנותו. אלא הירושלמי עוסק במת שטרם נקבר וכעת מעוניינים להעבירו לעיר אחרת²², ואז אומר הירושלמי שניתן להתיר זאת במקרים שהובאו, היינו, אם אבותיו במקום אחר, או ציווה לפנותו וכו'. אבל לגבי מת שכבר נקבר אין כל היתר לפנותו, **זאת בשל הבזיון הנגרם לשאר המתים שכעת לוקחים אותו מהם.**

רבים חלקו על הבנתו זו של הכנסת יחזקאל והוכיחו זאת מהרשב"א²³ (אותו מביא גם הכנסת יחזקאל) המתיר לפנות מת אשר ציווה להיקבר במקום מסוים אולם ביום מיתתו

²² בדומה נאמר בשו"ע סימן שסג סעיף ד.

²³ תשובות הרשב"א חלק א סימן שסט, הובא גם בבב"י יו"ד סימן שסג.

-בשל אונס- נקבר בעירו וכעת רצו להעבירו למקום שציווה, והתיר זאת. א"כ משמע שלא מתחשבים בכבוד שאר המתים.
 לדעת הכנסת יחזקאל הדבר מותר רק כשציווה. ויש מי שרוצה לאמר שגם הרשב"א לא עוסק בנקבר אלא רק שהונח בארון.
 על כל פנים רואים אנו שישנו איסור לפנות מת מקברו ולהעבירו למקום אחר, והטעם לכך הוא בשל בזיון שאר המתים.
 מהו בזיון שאר המתים?
 מצאנו בחז"ל שהחמירו בעניין כבוד המתים הקבורים, כפי שמביא המחבר (יו"ד סימן שסח סעיף א):

"בבית הקברות, אין נוהגין בהן קלות ראש; (כגון לפנות שם (כל בו) או לאכול ולשתות שם, ואין קורין ואין שונין שם (סמ"ג), ואין מחשבין שם חשבונות). (ב"י בשם רבינו ירוחם); ואין מרעין בהם בהמות; ואין מוליכין בהם אמת המים; ולא יטייל בהם לקפנדריא (פי' למעבר מצד זה לצד זה); ולא ילקט מהם עשבים".

ומבהיר הש"ך במקום: "מפני כבודן של מתים".
 המחבר (שם שסג ד) מוסיף שכאשר אדם מת בעיר אחת: "אין מוליכין מת מעיר שיש בה קברות לעיר אחרת".

מבהיר ש"ך (במקום ס"ק ד): "משום כבוד המתים הקבורים באותה העיר שמבזה אותם שלא לנוח אצלם את זה".

אולם השרידי אש (שם ענף ד סעיף ה) סובר שאיסור הפינוי אינו נובע מטעם בזיון שאר המתים. וטוען שאין זה בכלל הבזיון המדובר. ומוכיח זאת גם מדברי הרשב"א לעיל. וסובר עוד שאם אכן היה בכך בזיון, לא היה ניתן לאפשר זאת גם אם אדם מצווה לפנותו, מאחר ואין אדם יכול לתבוע את כבודו אם בכך הוא גורם לבזיונם של אחרים, כפי שהובא לעיל בגמרא (סנהדרין מו:), שאדם שמוותר על כבודו ולא מעוניין שנקבור אותו, אם נאמר שקבורה הינה משום בזיונה הרי, שלא נשמע לו. כי ע"י כך גורם בזיון לקרוביו, ואע"פ שכאן מדובר בחיים, מנין לנו שבמתים הדין שונה?²⁴

השרידי אש, לטעמו, מסביר את דברי המחבר שמדובר כאן בבזיון המת עצמו, שכן מצערים אותו בטלטלו שלא לצורך לעיר אחרת. כך גם מביא הפתחי תשובה (שם שסג ס"ק ד).

ומשום כך כאשר מדובר בקברי אבות או כאשר ציווה, הדבר אפשרי, שכן אין הדבר בבחינת ביזיון.

5. ביטול מצוות קבורה

טעם זה מביא באופן ברור וחד האגרות משה (חלק יו"ד א סימן רמב):

"ונמצא שכל פותח קבר עובר על מ"ע דקבורה בידים ואין צורך לנו לשום טעם במה שאסור לפנות המת ממקום למקום דאין לך טעם גדול מזה במה שעוקר בזה מ"ע דקבורה ואף שדעתו לחזור ולקברו אין מקום להתיר כמו שאסור בשאר איסורין כה"ג שיכול לחזור ולתקן כגון לגרש האנוסה ע"ד להחזירה וכדומה. ומה שהוצרכו להטעמים דחרדת הדין ובב"ב לזה שהוא ניוול מוכרחין לומר שהוא רק לצורך כבודו ולהפסד ממון אחרים שנגמר על ידו שבכה"ג היה

²⁴ ועוד ממשיך השרידי אש להפריך את הוכחותיו של הכנסת יחזקאל בעניין זה.

מותר להשהות הקבורה מתחלה כדתנן הלינו לכבודו אינו עובר מטעם דאמר בסנהדרין דף מז כי אמר רחמנא לא תלין דומיא דתלוי דאית ביה בזיון לכן היה לן להתיר גם לפתוח ולפנות אח"כ ובשביל הטעמים אסור גם לצורך".

אולם בטרם נדון בטעם זה יש מקום לדון **במצוות הקבורה עצמה והאם מצווה זו היא מהתורה מדרבנן?**

מצוות קבורה מדאורייתא או מדרבנן

אומרת לנו התורה (דברים כא ב כג):

"וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת ותלית אותו על עץ... לא תלין נבלתו על העץ כי קבור תקברנו ביום ההוא כי קללת אלהים תלוי ולא תטמא את אדמתך אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה".

פסוקים אלו במקורם מדברים למעשה על אדם אשר **מומת ע"י בית הדין**, לכאורה אינם עוסקים באדם שמת מוות טבעי או אחר.

הגמרא (סנהדרין מו:): דנה בנושא הקבורה ומביאה שתי לישנות:

"אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה? תלמוד לומר כי קבור תקברנו, מכאן למלין את מתו שעובר בלא תעשה.

איכא דאמרי, אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: רמז לקבורה מן התורה מניין? תלמוד לומר כי קבור תקברנו, מכאן רמז לקבורה מן התורה.

אמר ליה שבור מלכא לרב חמא: קבורה מן התורה מניין? אישתיק ולא אמר ליה ולא מידי. אמר רב אחא בר יעקב: אימסר עלמא בידא דטפשא. דאיבעי ליה למימר כי קבור דליעבד ליה ארון. תקברנו לא משמע ליה. ונימא מדאיקבור צדיקי! מנהגא בעלמא מדקבריה הקדוש ברוך הוא למשה! דלא לישתני ממנהגא. תא שמע: (מלכים א יד) וספדו לו כל ישראל וקברו אתו דלא לישתני ממנהגא. (ירמיהו טז) לא יספדו ולא יקברו לדמן על פני האדמה יהיו דלישתנו ממנהגא".

מהלישנה הראשונה עולה כי מצוות קבורה הינה מדאורייתא, ופסוקים אלו עוסקים בכל מת ולא דווקא בחיובי מיתות ביי"ד, והדבר נלמד מהמילה "תקברנו".

אולם מהלישנה בתרא בה שואלת שואלת הגמרא - "רמז לקבורה מהתורה מניין" משמע שמדובר במצווה דרבנן בלבד הרמוזה בתורה. וכן רואים אנו מהמשך הגמ' ומהמעשה עם שבור מלכא ורב חמא, המחזק את האמור בלישנה השניה.

ממשיכה הגמרא שם ודנה **בטעמים לקבורה**:

"איבעיא להו: קבורה משום בזיונא הוא, או משום כפרה הוא? למאי נפקא מינה? דאמר: לא בעינא דליקברוה לההוא גברא. אי אמרת משום בזיונא הוא - לא כל כמיניה. ואי אמרת משום כפרה הוא - הא אמר לא בעינא כפרה, מאי? תא שמע: מדאיקבור צדיקי ואי אמרת משום כפרה - צדיקי לכפרה צריכי? אין, דכתיב (קהלת ז) אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא.

תא שמע וספדו לו כל ישראל וקברו אתו, ואי אמרת כי היכי דתיהוי ליה כפרה - הנך נמי ליקברו, כי היכי דתיהוי להו כפרה! האי דצדיק הוא תיהוי ליה כפרה, הנך לא ליהוי להו כפרה.
תא שמע: לא יספדו ולא יקברו! דלא תיהוי להו כפרה".

יש מי שאומר (דעת כהן סימן רב) שגם כאן ממשיכה הגמרא להתלבט בשאלה זו. שכן מי שטוען שהטעם לקבורה היא **בזיון**, ובשל כך אדם גם לא יכול לצוות שלא יקברו אותו שכן הוא מבזה בכך אחרים, סובר למעשה שקבורה היא מהתורה שכן **ניוו** המת אף הוא מהתורה. ולפי הדעה שקבורה הוא משום כפרה ואדם יכול להחליט שאינו מעוניין בכפרה, הרי שזאת מאחר וכל עניין הקבורה הוא תקנה או מנהג עולם, ואדם יכול לוותר על כך. ישנה דעה (אגרות משה חלק א יו"ד סימן רמב, מסביר כך את דעתו של הרמב"ם) שכל ההתלבטות לגבי הטעמים לקבורה היא רק לאותה דעה שקבורה אינה אלא מדרבנן, אולם לפי הדעה שקבורה מדאורייתא אדם אינו יכול לטעון שאינו מעוניין בקבורה, ואין זה משנה מה הטעם לקבורה.

הרמב"ם (ספר המצוות עשה רלא) מונה את מצוות הקבורה:

"והמצוה הרלא היא שצונו לקבור הרוגי בית דין ביום שייהרגו, והוא אמרו יתעלה (שם) כי קבור תקברנו ביום ההוא. ולשון ספרי כי קבור תקברנו מצות עשה. והוא הדין בשאר המתים. כלומר שייקבר כל מת מישראל ביום מותו".

וכן פוסק הרמב"ם גם לגבי קבורה (הלכות אבל פרק יב הלכה א) וגם לגבי הלאו של בל תלין (הלכות סנהדרין פרק טו הלכה ז).

א"כ הרמב"ם נוקט בשיטה כי מצוות קבורה הינה דאורייתא, וכן מי שמלין את מתו עובר בלי"ת של לא תלין.

הרדב"ז (שו"ת חלק א סימן שיא) סובר שמצוות קבורה האמורה בתורה שהינה ביום המיתה שייכת רק לגבי חייבי מיתות בי"ד אשר גומרים לגביהם את הדין בבוקר וע"כ יש שהות משך היום לקוברם אבל לגבי מתים שלנו שיכול שהם מתים בסמוך לסוף היום או אפילו במועד וא"א לקיים הקבורה באותו יום לא שייכת מצווה זו, ולכן לגבי מתים שלנו מי שלא קובר את מתו עובר רק ב"לא תלין" אבל אינו מבטל מצוות עשה של קבורה. אולם הרדב"ז בתשובה אחרת שם חלק ב סימן תשפ) כותב:

"והוי יודע דאע"ג דלא נפשטה בעיין אי קבורה משום בזיונא או משום כפרה מ"מ חייבים כל ישראל לקבור מתיהם מן התורה, כדאמר ר' יוחנן משום רשב"י".

ולעניות דעתי, אין הדברים סותרים, שכן בתשובה האחרונה ישנה מצוות קבורה כדי לא לעבור על **לא תלין**, ולא כי קיימת מ"ע בפני עצמה.

החתם סופר (שו"ת, קובץ תשובות סימן נח ד"ה יקרתו הגעני) מביא דברי המהר"ץ חיות בשם חוות יאיר (סימן קלט) הסובר כי אע"פ שהגמרא (שהבאנו לעיל) שואלת ולומדת לגבי מצוות קבורה וכן לגבי לי"ת של לא תלין, הרי שהדברים הינם **אסמכתא בעלמא**, ומהתורה את חיוב המצוות הללו לגבי מת שאינו מחייבי מיתות בי"ד. ומסיים החת"ס:

"ואין נפקותא לדינא בזמן הזה. ומוכח כהרמב"ן ועיין עוד בהרמב"ן בפירושו לספר המצוות לרמב"ם, שורש ראשון ד"ה 'והתשובה ג' היא' שכתב כן, עיי"ש. ברם, הרמב"ן לאו יחידאה הוא בזה, עיין חינוך מצוה תקלוז שכתב שהוא מ"ע, ונדרש בספרי שם".

אם כן, רואים אנו דעות חלוקות לגבי מצוות קבורה ולגבי לא תעשה של "לא תלין", אם הדברים הינם מהתורה או מדרבנן- ומה שהבאנו לעיל את דברי הרב משה פינשטיין, נציין שמביא זאת אם אכן נוקטים כדעתו של הרמב"ם שגם במתי ישראל ישנה מצוות קבורה ועובר בלי"ת אם מלינו.

האם מצוות קבורה קיימת גם למת שכבר קברוהו ופונה?

הבאנו לעיל את דברי האגרות משה המציין כי כאשר מפנים חלל מבטלים מצוות עשה אע"פ שבכוונתו לשוב ולקברו.

אולם דעה מעניינת בנושא מובאת בספר 'גשר החיים' (חלק ב פרק כב חקירות דיני ליקוט עצמות), הרב טיקוצ'ינסקי מביא את הטור והשו"ע (יו"ד סימן תג סעיף ד) שכותב - לגבי דיני הקבורה בליקוט עצמות: "אין עומדים עליהם בשורה ואין תנחומים", וממשיך, כי גם נראה שאין בהם מצוות לויה. שואל על כך הרב טיקוצ'ינסקי, הרי לגבי שלד נפסק כי 'אם שלדו קיימת' כן עומדים בשורה. - הכוונה אמנם לשלד שטרם נקבר- אולם מדוע שיהיה דין שונה בליקוט עצמות?

לאחר שדן בסוגיה זו מציע הרב טיקוצ'ינסקי חידוש:

"ואלולא יראתי לומר דבר שלי"י כן מאחדים מרבתינו הפוסקים, הייתי אומר כאן חדשה המתקבלת על דעת כשלי. שעצמות נלקטו מקברם לאחר שנתעכל מהם כל הבשר אף שהשלד של המת קיים, אין בקבורתם ממצות הקבורה, אלא נקברין מצד האיסור הנאה שבהם, ולכן אין עומדין עליהם בשורה וכו'".

על אף שבסופו של דבר מסתייג הגשר החיים מהצעה זו, הרי -כפי שיובהר בהמשך- מרבית הפוסקים סוברים שאסור פינוי המת מקברו הינו דרבנן, וזאת מבלי להיכנס לשאלה אם מצוות הקבורה הינה מהתורה או מדרבנן, וייתכן אם כן כי יש מקום לסברתו של גשר החיים לחלק בין שתי הקבורות.

6. שלא נכון לגרום אבלות לקרובים

הנודע ביהודה (קמא יו"ד פט) דן בסוגיית פינוי המתים בתשובה לשאלה בדבר העברת בית קברות אשר הקרקע שלו נרכשה / הוחכרה למאה וחמישים שנה, וצפויה לחזור לבעליה בעתיד, וכיום נמצאים הם בשנה השישים והם מעוניינים להעביר המתים למקום אותו רכשו, ושם הרכישה היא עולמית. ומביא מס' טעמים לאיסור העקרוני ובין טעמיו הוא מביא:

"ועוד נ"ל טעם ג' כי לא נכון לגרום אבלות קרובים בליקוט עצמות

כדאיתא בסימן תג, ולפטור עצמו מכל המצוות".

היינו, בשו"ע (סימן תג) מפרט המחבר את דיני האבלות החלים על הקרובים בליקוט עצמות ובמרכזן דיני האבלות הכלליים שחלים על אבל, אלא שהם חלים ליום אחד בלבד. כמו כן, קרוב המשפחה המטפל בכל נושא הקבורה המחודשת והטיפול בעצמות פוטר עצמו מהמצוות. ע"כ כאשר אין צורך מיוחד ולא מתקיימים התנאים להיתר - כפי שמובא בירושלמי, אין מקום לגרום לביטול מצוות ולחיוב דיני אבלות, וע"כ יש לאסור פינוי המת מקברו.

7. מת קנה מקומו

טעם זה מביא המהר"ם שיק (שו"ת, חלק יו"ד תשובה שנד):

"קיימא לן בסוף הנזקין שקרש שכזה להיות בצפון לעולם הוא בצפון ובדרום לעולם הוא בדרום... והמת קנה מקומו והחזיק המקום ההוא".

ההנחה הינה שהמת נקבר במקום מאושר, ואשר יועד לו, וא"כ לאחר קבורתו הרי שקנה מקומו, וכל הזזה שלו מהמקום - הרי היא כאילו גוזלים את מקומו. המושג של 'מת קנה מקומו' שייך למעשה לסוגיה של 'מת מצווה אשר קונה מקומו' (ב"ק פא.) ושם הכוונה היא שמת מצווה קונה את מקומו, היינו, כאשר הוא מת על קרקע שאינה שלו ומדובר במת מצווה ללא קרובים שיכולים לעסוק בקבורתו. מבהיר רש"י במקום:

"מקומו. מקום שנפל שם בעת מותו קנאו לקבורה ואין בעל השדה מעכב עליו"²⁵.

נראה, שמסוגיה זו לומד המהר"ם שיק שאף לגבי מת אשר נקבר בבית העלמין או בכל מקום מאושר, הרי שהוא קנה מקום זה לאחר שנקבר בו, וא"כ אין אתה רשאי להוציאו. ניתן עוד להסביר כי 'מקומו' זהו 'כבודו', דבר שנלמד גם מהקרשים ב'משכן' אשר כל אחד קנה מקומו ואין להעבירו למקום אחר.

ג. איסור פינוי המת, דאורייתא או דרבנן

שאלה זו תלויה לכאורה בטעמים שהביאנו לעיל ולמשקלם, זאת מתוך הנחה שטעמים אלו הינם מהותיים ומהווים למעשה **סיבה** לאיסור ולא רק **טעם** ערב לאוזן המסביר את האיסור²⁶.

על כן, ע"פ הדעה כי מצוות קבורה דאורייתא כפי שהובא באגרות משה, הרי שיהיה מדובר באיסור דאורייתא עם כל המשתמע מכך.

כמו כן, באשר לטעם בזיון המת. יש הסוברים כי איסור בזיון המת הוא מדאורייתא²⁷ הרי שכל פינוי חלל מקברו שלא לצורך מהווה איסור דאורייתא, אם כי ראיתי בשו"ת אדני פז(סימן סח) שאף לדעה זו ולסוברים כי ניוול המת הוא מהתורה, הרי זה כאשר הניווול מתבצע בידיים בניתוח איבריו, אולם בהוצאתו מקברו על מנת לקוברו במקום אחר יהיה האיסור מדרבנן בלבד.

באשר לטעמים האחרים לאיסור, היינו חרדת הדין או בזיון המתים האחרים וכן חיוב דיני אבלות, הרי שמדובר בטעמים שכל ענינם ומהותם הוא מדרבנן, ע"כ ברור כי האיסור עצמו גם הוא מדרבנן, כפי שיפורט.

אולם, אי אפשר לתלות זאת בטעמי האיסור, שכן טעמים אלו ייתכן כי יותר מאשר הם מהווים **סיבה** לאיסור הרי שהם מהווים יותר **הסבר** לאיסור עצמו.

כמו כן, ניתן לראות כי עצם שאלה זו אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן, נדון כבר ונלמד -לכאורה- מדברי הראשונים.

²⁵ זוהי אחת מעשר התקנות שתקן יהושע, שמת מצווה יקנה מקומו- פרק מרובה, ב"ק פא.

²⁶ בדומה לטעמי המצוות שהם בבחינת 'טעם' ואינם 'סיבה' לקיומם.

²⁷ ראה דעת כהן עניני יו"ד סימן רב.

הגמרא בסנהדרין (מז:): עוסקת ב'קבר הנמצא' שמותר לפנותו. מבהיר רש"י במקום את הטעם משום 'גזל'²⁸: "כגון שהוא חדש ויודע בעל השדה שלא ציווה מעולם לקבורו שם ובגזילה נקבר שם", למדים מכך, שאם ישנו ספק האם בעל הבית ידע או לא, הרי שלא ניתן להוציא. משמע שהאיסור הוא מדאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרה. וכך מביא הצפנת פענח (שו"ת סימן קפב) שאיסור זה היא דאורייתא. אולם הבית יוסף (סימן שסד ס"ק ב) לגבי הגמרא לעיל, קובע במפורש שאם יש ספק האם בעל השדה ידע על הקבר, הרי שמותר להוציאו. משמע שהוא סובר שהספק הוא מדרבנן, והוא מציין גם שדעת רש"י שונה.

"המוצא קבר בתוך שדהו ואינו יודע אם נקבר שם מדעת בעל השדה וכו' עד ואסור בהנאה. ברייתא שם (מז:): קבר הנמצא מותר לפנותו פינהו מקומו טהור ומותר בהנאה קבר הידוע אסור לפנותו פינהו מקומו טמא ואסור בהנאה ופירש רש"י קבר הנמצא. וכגון שהוא חדש ויודע בעל השדה שלא צוה מעולם לקבורו שם ובגזילה נקבר שם: ... ומה שכתב רבינו ואינו יודע אם נקבר שם מדעת בעל השדה דמשמע דמסתמא מותר לפנותו עד שידע שמדעת בעל השדה נקבר שם מדברי רש"י שכתבתי נראה בהיפך דלא שרי לפנות אלא קבר חדש שיודע בעל השדה שמעולם לא צוה לקבורו".

וניתן להסביר שהב"י לטעמו שתולה את איסור ההוצאה ב'חרדת הדין', וטעם זה הוא מאוחר יותר ומקורו הוא בדברי חז"ל הראשונים.

וכן פסקו היביע אומר (חלק ג יו"ד סימן לז אות ד) והציץ אליעזר (חלק י סימן מ). א"כ, ניתן לסכם נושא זה ולומר, שלמרבית הפוסקים איסור זה הוא מדרבנן.

נראה לי שניתן להסיק זאת מנקיטת הטעמים לאיסור, שכן רבים הם יחסית. וראינו שמי שנקט טעם זה לא נקט את טעם האחר, ועצם העובדה שטעם חרדת הדין הוא טעם דומיננטי מעיד על כך.

יתרה מזו, במידה והיה מדובר באיסור דאורייתא, הרי שלא ניתן היה לפנות בשל הטעמים שיוזכרו בהמשך, בעיקר לא לגבי הטעמים שלא הוזכרו בתורה אף באסמכתא, כגון ב'ציווה לפנות'. שכן מדוע אם ציווה נתיר איסור דאורייתא?! וכן מביא בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סימן קצח ד"ה 'ולענין אב').

ובענין זה מסכם השרידי אש (בהקדמה לקונטרס שם):

"ואף שכל עיקרו של האיסור אינו אלא מדרבנן (ב"י יו"ד סימן שסד) מ"מ החמירו בו רבותינו הפוסקים שבכל דור ודור".

מתי מותרת ההוצאה

איסור פינוי חלל מקברו אינו, כאמור, איסור מוחלט אלא ישנם אופנים וזמנים בהם לא קיים איסור זה וכפי שנראה ישנם אפילו אירועים בהם מצווה לפנות. נדון במקרים המוזכרים בתלמוד הבבלי והירושלמי, ובראשונים והאחרונים, ונבחן את גדריהם והיקפם, וכן נבדוק האם מדובר ב'רשימה סגורה'.

²⁸ עיין לקמן בפרק 'קבר הנמצא'.

א. העברה לקברי אבות²⁹

הירושלמי (מועד קטן פרק ב הלכה ד) שהובא לעיל כאשר הגמרא מנמקת זאת:

"אין מפנין את המת ואת העצמות מקבר מכובד למכובד ולא מבזוי לבזוי ולא מבזוי למכובד אין צורך לומר מן המכובד לבזוי **ובתוך שלו אפילו מן המכובד לבזוי ערב הוא לאדם שהוא נינוח אצל אבותיו**".

חשיבות הקבורה בקברי אבות

לראשונה אנו מוצאים רצון של אדם להקבר בקברי אבותיו אצל יעקב (בראשית מז ל) המבקש מיוסף:

"ושכבתי עם אבותי, ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם".

כמו כן מוצאים אנו במלכי בית דוד שישנה הקפדה רבה שמלכי יהודה יקברו בקברי אבותיהם, וע"כ דברי הירושלמי "ערב הא לאדם שהוא נינוח אצל אבותיו" מבטאים את רצונו הבסיסי ושאיפתו של האדם להיקבר עם משפחתו, לחזור למעגל הבסיסי ולהיות סמוך על קברי אבותיו. וכפי שמשמע בירושלמי תחושה זו הינה גם כאשר מדובר בהעברה **מקבר מכובד לקבר בזוי**, היינו, גם כאשר מקום אבותיו הוא קבר בזוי, עדין זה עדיף ונח למת- וכפי שהבהרתי לעיל, נראה לי שהטעם הינו משום שהמושגים בזוי ומכובד הינם מושגים יחסיים בעיקר ממבט האדם **החי**- אולם מבחינת **המת** קבר אבותיו זה **טוב מוחלט**, ע"כ אין טוב זה מושפע מהביזוי היחסי של המקום.

קברי אבותיו- האם אבותיו דווקא במשמע?

הירושלמי כאמור מתיר פינוי המת לקבר אבות מאחר וערב לו לאדם להיות אדם נינוח אצל אבותיו. נשאלת השאלה האם היתר זה הינו דווקא כאשר מדובר בפינוי הבן מקברו והעברתו לקבר אביו³⁰, או שלא דווקא בן לאביו אלא ייתכן גם אב לבנו או אדם לאשתו וכן שאר הקרובים.

בשאלה זו דנו האחרונים, שכן גם המחבר, כפי שראינו, הביא את הירושלמי כמעט כלשונו³¹ ללא פירוט³² - ומאחר ואנו עוסקים באיסור חמור שיש הסוברים אף שהוא דאורייתא, הרי שנרצה להתיר רק המותר ולא לפתוח פתח בעניין זה. החתם סופר (שו"ת, חלק יד סימן שלא) מתיר פינויו של מת כדי להוליכו למקום בני משפחתו:

"אבותיו לאו דווקא. הוא הדין בשאר בני משפחתו".

החתם סופר³³ מביא כראיה גירסה בב"י על הטור (שהיתה כנראה אצלו) ולפיה גרס הב"י בירושלמי "אצל משפחתו" ועל כך הביא: "אצל משפחתו- א"כ לאו דווקא בן אצל

²⁹ בשל שכיחות טעם זה במקרים רבים, נרחיב ונפרט הצדדים השונים של טעם זה.

³⁰ שעל כך יש לנו סמך מהפסוק "וקברתני בקבורתם", כאמור.

³¹ וכן ראשונים נוספים, רמב"ן בתורת האדם, האור זרוע והרשב"א סימן שסט מביאים את הירושלמי כלשונו.

³² יתירה מכך, הב"י בסימן שסג כותב "ודווקא משום האי כבוד מפניו, וכמו שנתבאר **שערב לאדם בשעה שינוח אצל אבותיו, אבל משום כבוד אחר לא**"- משמע לכאורה כאן צמצום של היתר זה.

³³ החת"ס סופר עונה בתשובה זו לדעה לפיה אין זה חשוב למת היכן הוא קבור, וכל עניין הקבורה חשוב למעשה רק לחיים, ואם אינו נקבר במקום ראוי הרי שיש בכך פגם למשפחה. על כך עונה החת"ס שאין זה נכון, ומביא לראיה את הגמרא בירושלמי שערב לו לאדם שהוא נינוח

אבותיו". אולם זו אינה הגירסה הקיימת אצלנו, וכך מציין גם האמרי אש (סימן קכא) שהעיד שלא מצא גירסה כזו.

השרידי אש (אות כב) מבהיר בחת"ס שהבהיר למעשה את המושג "בתוך שלו" שהכוונה לתוך משפחתו אולם אין מכך הוכחה שמותר לפנות מת לקבר שבו נמצאים בני משפחה מבלי שאבותיו שם.

הט"ז והש"ך (יו"ד סימן שסג א) אף הם בהסברם על המחבר- מציינים "בתוך שלו- בני משפחתו". אולם ניתן לומר כי הם מבהירים את המושג בתוך שלו שהכוונה לקבר משפחתי, אולם לכאורה א"א ללמוד מכך לגבי העברה, שכן העברה תהיה לתוך שלו, לקבר המשפחתי, רק אם אבותיו שם שאז חל עניין הערבות, שערב לו לאדם שנינוח אצל אבותיו.³⁴

אולם הכנסת יחזקאל (מג) הבין אחרת בחת"ס, בט"ז ובש"ך, והוא שכוונתם היא להגדיר שקבר אבות- שהכוונה לקבר משפחתי. וכן סובר האמרי אש (סימן קכא) שאבותיו לאו דווקא, וכן המהר"ם שיק (סימן שנה).

והשרידי אש (שם אות כה) מבהיר כי הירושלמי כאשר הוא עוסק ומזכיר בפניו לקבר אבות, הכוונה לקבר משפחתי ולאופן הטיפול במת באותם ימים- שכך היו קוברים בתחילה³⁵ בכוכין ומהמורות וכשניתעכל הבשר היו מלקטין העצמות ומוליכין אותן לקברי אבות, א"כ ברור שהכוונה כאן לקבר המשפחה כי כל משפחה הייתה מרכזת את עצמות המשפחה במקום מסויים מבלי להבדיל מי מת ראשון.

כמו כן מבהיר עוד השרידי אש (שם אות כו) לשיטתו, שטעם איסור פינוי המת הוא בזיון המת כדברי האור זרוע, הרי שיהיה מותר לפנות מת כל עוד נעשה הדבר לכבודו, ומבהיר שכבודו של אדם להיטמן בסמוך לקרוביו ע"כ אותו טעם שיש לגבי האבות יש גם לגבי שאר הקרובים.

א"כ נראה, כי על פי מרבית הפוסקים **קברי אבות** הכוונה לקבר משפחתי ונח לו לאדם להיקבר בצד בני משפחתו.³⁶

אולם, גם כאשר מפנים המת לקבר משפחתו צריך אכן לוודא שהדבר נח למת, היינו, שהיה רוצה גם בחייו להיות עימהם ולידם. אבל אם היה מסוכסך עם בני משפחתו בחייו וסביר להניח שלא היה רוצה להיקבר עימם, ברור שאין לבצע העברה.³⁷

ומתוך כך מידת הקרבה אשר נדרשת להעברה הינה לא תוצאה ביולוגית בלבד, אלא גם **יחס**- היינו שיהיה חשוב לאחד להקבר ליד השני. ויש מי שאומר³⁸ שאין זה חשוב, ודי שמדובר בבני משפחה, מאחר והסיבה לרצון להיות יחד זו התפילה, שמאחר שבא אדם להתפלל על פלוני הוא כבר מתפלל גם על אלמוני קרובו שנמצא לידו.

אצל אבותיו, ומבהיר שלא דווקא אצל אבותיו, אלא הכוונה למשפחתו. וממשיך אף ואומר שכך גם גורס הבי"י בטור "אצל משפחתו" במקום "אצל אבותיו".

34 שרידי אש שם.

35 ירושלמי מו"ק פרק א הלכה ה.

36 אם כי בעיון באגרות משה (יו"ד ח"א סימן רלו) מביא מראה של רצון להעביר האב ליד הבן ומתיר זאת רק בצירוף סברת האור שמח בכך שיקנו החלקה ויהפוך המקום לקבר משפחתי.

37 ציץ אליעזר חלק י סימן מ.

38 שמעתי זאת מהרב יעקב רוזיה שליט"א.

1. האם יש צורך בחלקה מיוחדת למשפחה?

במס' מקומות בתלמוד³⁹ וכן מהרמב"ן (תורת האדם שער הקבורה) עולה, כי בימי התלמוד פניו חלקות קבורה המיוחדות לכל משפחה בה היו טומנים את עצמותיהם. וכפי שמובא בירושלמי (מו"ק פרק א הלכה ד):

"ועוד אמר רבי מאיר: מלקט אדם עצמות אביו ואמו מפני ששמחה היא לו. בראשונה היו קוברין אותן במהמורות. נתאכל הבשר היו מלקטין את העצמות וקוברין אותן ברזים. אותו היום היה מתאבל ולמחר היה שמח, לומר שנינוחו אבותיו מן הדין".

ניתן להבין את אפשרות פינוי המת לקבורת אבותיו או לחלקה המשפחתית במציאות הנ"ל- אולם כיום שישנו בית קברות בכל עיר ובה נקברים כל בני העיר- האם קיים היתר זה של הבאה לקברי אבות? (כאשר קוברים כמובן בסמיכות לבני המשפחה). האמרי אש (סימן קכא) סובר, שכל דין פינוי המת מטעם קברי אבות הוא רק במציאות שהייתה בעבר בה היה קבר המיוחד למשפחה, אולם, כיום אין היתר לכך, שכן אין בית עלמין זה כלול בהגדרה קברי אבות.

"ויש לי קצת ספק במאי דקי"ל שמותר לפנות כדי להקבר אצל אבותיו, שערב לאדם שיהא נח אצל אבותיו, שאפשר שזהו דוקא כשיש מקום מיוחד לקבורת המשפחה, וכמו שאמרו בב"ב (ק:), בפי רשב"ם ד"ה המוכר קברו וכו', שהיו עושים להם מערות קבורה בחייהם לקבור שם כל מתי המשפחה, וכ"ה לשון הירוש' והפוסקים ובתוך שלו וכו', וכן בט"ז סק"ג. הלא"ה אין לפנות לקברו אצל אבותיו".

וכן סובר הגאון הראגזיבי בשו"ת צפנת פענח (סוף סימן קפב):

"אף שמבואר בירושלמי ערב לאדם שיהיה מונח אצל אבותיו, מ"מ ברמב"ם דייק בתוך שלו וכו', ועכ"פ אצלינו לא שייך כלל זה, שאצלם היה קבר משפחה, וכמ"ש בבכורות (נב:) וכתובות (פד.) ובמס' שמחות, ולכן אסור לפנות".

וכן פוסקים נוספים⁴⁰.

אולם מנגד ישנם רבים הסוברים שאין להבדיל בין התקופות ושחלקה משפחתית יכולה להיות גם כיום בתוך בתי העלמין במקומותינו. המהר"ם שיק דוחה טענה זו ומבהיר את המושג "לתוך שלו" היינו הקבר בו הוא נמצא וממשיך ואומר:

"ובגוף הפלוגתא [בין החתם סופר, שהתיר לפנות כדי לקבורו אצל בני משפחתו אף שאין להם בית קברות מיוחד וגם התיר לפנותו למקום שנתן כסף עבורו והוא שלו (עיין מ"ש לעיל אות א) ובין האמרי אש, דבעינן דווקא מקום מיוחד למשפחה], נלע"ד דממקומו הוא מוכרע, דבירושלמי מועד קטן פ"ב ה"ד מבואר דבמועד אין מפנין מבית לבית, אבל לפנות לבית שלו מותר, ועל זה מביא הירושלמי שם דלענין מת ג"כ הדין כן, וא"כ משמע דלעולם חשוב קבר שלו אפילו אין הבית הקברות של המשפחה וכן בשו"ע יו"ד סימן שסג, דסתם הרמ"א והפוסקים שם, ובזמנם הי' כמו בזמננו,

³⁹ ראה רשב"ם ב"ב ק:

⁴⁰ עיין שו"ת יביע אומר ח"ז יו"ד סימן לז, המביא פוסקים רבים בעניין.

שלא הי' קברות מיוחדים למשפחה ואפי"ה סתמו דלתוך שלו מפנין את המת".

היינו, הראשונים שעסקו בעניין זה יכלו להבהיר זאת, ומשלא הבהירו משמע שהם לא ראו הבדל בין תקופתם שהם קברו כפי שקוברים היום לבין תקופת התלמוד.

וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (שו"ת, חלק ג סימן שמג) ונותן טעם לכך:

"והביא משו"ת אמרי אש סימן קכ שנסתפק בהא דלהקבר אצל אבותיו מפנין אי סגי שיהי מונח אצל אביו או בעי' שיהי קבר משפחה. הנה לענ"ד בנ"ד שרוצים לקברה אצל בעלה וישאר עוד פינאי מצד השני עבור אי' ממשפחתה או שישאר פנוי לגמרי כשיעור קבר אי' בודאי סגי בזה. **כיון שיש מקום מיוחד לקברות המשפחה לא נגרע חביבות המשפחה בעבור שלמרחוק נקברים מתים אחרים**".

הרב עובדיה יוסף (יביע אומר ח"ג יו"ד סימן לז אות ד) מסכם מחלוקת זו ופוסק: "ולענין הלכה הואיל ואין איסור פנוי המת אלא מדרבנן, הו"ל ספיקא בדרבנן ולקולא, ומה גם שכן מוכח מסתמות דברי האחרונים. וא"כ הי"ה לנ"ד שיש להקל בפשיטות לפנות הנפטר ולקבורו סמוך לאחיו בבית הקברות הצבאי".

וכן פוסק הציץ אליעזר (חלק י סימן מ):

"אבל אחרי כל זאת נראה דאין לזוז מהמשמעות הפשוטה מכל הפוסקים להתיר גם בזמנינו ואפילו בצורה שקוברים עתה, וכך הסיק למעשה גם בשו"ת מהר"ם שיק חיו"ד סימנים שני"ד שני"ה וזאת אחרי שדן מקודם לכן על המקום שיש לחלק כנ"ז, ויפה העיר בזה בספר כל בו על אבילות (פ"ג סימן ו הערה 29) דמ"מ דעת רוב הפוסקים דמותר גם בזמנינו לפנות לקבר אבותיו ובכל גוונא עיי"ש. וגם בנוגע לאיסור פינאי המת מצינו ג"כ בדברי הפוסקים שכתבו ההיפך ממ"ש בצפנת פענח, וכדכותב הברכי יוסף יו"ד סי' שס"ג אות ב' דכבר נודע דאיסור פינאי המת הוא מדרבנן עיי"ש".

בשו"ת דברי מלכיאל (שו"ת דברי מלכיאל ח"ד סימן צד ד"ה 'ולזה'. מובא בשו"ת 'בצל החכמה' ח"א סימן יד) מציין שאצל אבותיו לא דווקא, אלא הוא הדין אצל **קרוביו הפסולים לו לעדות מחמת קורבה**. אולם נראה כי ישנם דעות שאף לאו דוקא קרובים אלה, אלא אפילו אנשים שיודעים אנו כי ערב לו לאדם לנוח אצלם.

2. חלקה משפחתית בבית עלמין כללי, מהו גידרה?

הציץ אליעזר (חלק יו"ד סימן מ) מציין כי ההיתר להעביר חלל לחלקה משפחתית כאשר לא מדובר בקברי אבות ממש, קיים רק כאשר אכן דעתו של הנפטר קרובה לאותם בני משפחה הנמצאים שם, ויש לו ערבות להיקבר על ידם, וכן צריך שיהיו שם לכל הפחות שלושה בני משפחה אבל ללא תנאים אלו, לא תהיה אפשרות העברה, אלא אם כן החלל ציווה לפנותו או שמדובר בסמוך לאבותיו ממש⁴¹.

⁴¹ יש בכך חידוש מסויים לגבי הגדרת הצורך שיהיו שם שלושה, כמו כן לכאורה סותר דבר זה את ההלכה הרווחת שהביאו פוסקים רבים להתיר העברת אישה ליד קבר בעלה וכן להיפך ולא

3. מהי הסמיכות הנדרשת לקברי אבות?

בפרק הקודם העלינו כי גם כיום בבתי העלמין הכללים קיים המושג קברי אבות, היינו קברי משפחה. על כן עולה השאלה כאשר מפנים חלל לקבורה בסמוך לקרוב המשפחה-מה מידת הסמיכות הנדרשת?

בפשטות, ברור כי מצב של סמיכות ממש היינו קבר סמוך לקרוב, זה המצב הטוב ביותר אולם השאלה היא כאשר אין מקום בסמיכות שכזו או אין מקום באותה חלקה- האם גם אז ישנו פתרון וניתן לסמוך על היתר זה של קברי אבות?⁴² שו"ת זכרון יהודה (חלק ב סימן קמה) פוסק שאין צורך בקבורה בסמיכות לקברי האבות ממש, אלא די לפנות לעיר בה קבורים האבות או בני המשפחה. אולם על כך מציין הציץ אליעזר (חלק י סימן מ): "אבל זה חידוש גדול". שו"ת מחזה אברהם (חלק ב סימן מ, מובא בשו"ת בצל החכמה חלק א סימן יד) אומר: "כל אותו בית הקברות נקרא קבר אבותיו".

ובעניין זה מביא בשו"ת בצל החכמה (שם) לסתור דעה זו משאלה שנשאל השבות יעקב (חלק ב סימן צו) - לגבי אדם שרוצים לפנותו לסמוך לקבר אביו אולם בצד אחד לא היה מקום ובצד השני שהיה בו מקום הוא היה גם ליד אדם שהיה שונאו של אותו אדם. השבות יעקב פוסק שאם השונא נקבר מלפני י"ב חודש הרי שאין חשש, אולם תוך י"ב חודש יש להמתין, שעדיין מידת הדין מתוח עליו. והשו"ת בית לחם יהודה (יו"ד סימן שסב אות ז) חולק ואוסר גם לאחר י"ב חודש. על כל פנים רואים אנו ששני פוסקים אלו לא נקטו להתיר לקבור באותו ביי"ק, א"כ משמע שאין הם סוברים שניתן להתייחס לכל אותו ביי"ק כקבר אבותיו.

שו"ת בצל החכמה (שם) - פוסק שיש צורך בסמיכות של ד' אמות ולכל היותר ח' אמות. שכן לכל מת ישנה תפיסה של ד' אמות, וקבורה בתוכם מהווה סמיכות למת, ומכך שאם לכל מת ישנם ד' אמות הרי שאם נקבר האחד תוך ח' אמות הרי שד' של זה נמצאים בתוך ד' אמות של השני. ומתוך כך מתיר בצל החכמה לפנות מת באותו ביי"ק אם נמצא בריחוק מקבר אבותיו של יותר מח' אמות.

הציץ אליעזר (שם) אינו מגדיר מרחקים, אולם מתיר העברה לקבר אבות ובתנאי שיהיה הדבר "סמוך על ידם ממש"- משמע א"כ שישנו צורך בסמיכות 'צמודה' ואינו סובר אף תוך ד' אמות⁴³.

א"כ רואים אנו דעות מגוונות הכוללות אפשרויות שונות לגבי הגדרת הסמיכות הנדרשת. יש לציין כי אין מדובר כאן בדעות מחמירות ומקילות שכן לכל דעה ישנה השלכה ותלוי מה נסיבות המקרה⁴⁴. כך למשל נשאל הציץ אליעזר לגבי אפשרות העברה של מסי חללים

ציינו שם כלל את הצורך שיהיו שם שלושה בני משפחה אצלם. ניתן אולי להסביר שכאן ישנה 'חזקת ערבות' באיש ואישתו וע"כ דומה הדבר לקברי אבות (ג.א.).

⁴² אנו רואים כאן מגוון דעות קיצוני שיש מקום לנתח אותו, ונראה שהדבר נתון לשכיחות הנושא בהתאם לתקופה, שכן רואים קשר בין תקופת הפוסקים לדעתם, וככל שהפוסק חי מאוחר יותר דורש סמיכות גדולה יותר.

⁴³ שכן תוך ד' אמות, (2 מטר) ניתן לטמון אדם נוסף בין הקברים, וכנראה שאז זה לא יהיה בהגדרה של סמוך ממש.

⁴⁴ לדעה זו גם קשה, במקום שנהגו לייחד חלקות לשומרי שבת או אפילו חלקות לגוים הנקברים בריחוק של ד' אמות- שאם כל ביה"ע נחשב לסמיכות אחת גדולה וניתן להעביר לאותו בית העלמין קרוב משפחה גם אם לא נקבר בסמוך, הרי שיוצא שלמעשה גם אותם מחללי שבת או

מהר המנוחות בירושלים לקבורה בסמיכות לבני משפחה הקבורים בהר הזיתים. הרי שבמקרה זה לפי שסמיכות לקברי אבות די אם נקבר באותה העיר, ולכן נאסור את ההעברה. כמו כן, לגבי הדעה שכל ביה"ק הינו קברי אבות, הרי שלא ניתן יהי לבצע העברה בתוך אותו ביה"ק.

4. האם ניתן לפנות מת מקבר הסמוך לבני משפחתו, למקום בו טמונים קרובים לו יותר?
שו"ת בצל החכמה (שם) דן בכך וסובר:

"עפ"י? נלענ"ד דאף שהתירו לפנות את המת כדי לקברו בקבר אבותיו היינו דוקא אם עד עתה הוא קבור אצל זרים שאינם מבני משפחתו כלל. אבל אם גם כעת הוא קבור אצל בני משפחתו, אסור לפנותו כדי להשכיבו אצל אחרים מבני משפחתו הקרובים אליו יותר. ואפי' לפנותו על מנת לקברו אצל אביו ואמו ממש ג"כ אסור, שהרי מה שאמרו ערב לו לאדם לנוח אצל אבותיו אין הכוונה על אבותיו ממש, אלא על קרוביו בני משפחתו, וא"כ אין לנו רמז היתר לפנותו כשהוא קבור אצל בני משפחתו בשבי לקברו אצל אביו או אמו. - וכנלענ"ד מוכח בשו"ת פרי השדה (ח"ד סימן נו סוד"ה 'והנה יש, וסימן עא ד"ה 'בשו"ע') עיי"ש".

נראה א"כ שדעה זו נובעת מהרחבת המושג "קברי אבותיו" לקבר משפחה כך שא"א לאחוז החבל משני קצותיו.

ב. בתוך שלו

הבאנו לעיל כי המקומות התלמודיים העקרים האוסרים והמאפשרים העברה בתנאים מסויימים, הם הברייתא במס' שמחות והגמרא בירושלמי. ושני מקומות אלו מזכירים את המושג "בתוך שלו" אולם בדגשים שונים:
בירושלמי (שם):

"ובתוך שלו אפילו מן המכובד לבזוי ערב הוא לאדם שהוא נינוח אצל אבותיו".

ובברייתא (מסכת שמחות פרק יג הלכה ז):

"ובתוך שלו, אפילו ממקום מכובד למקום בזוי הרי זה מותר, שכן הוא כבודו".

רואים אנו בירושלמי כי "בתוך שלו" מהווה חלק מהנימוק של ערב לו לאדם להיות נינוח אצל אבותיו, נכון יותר לומר כי הערבות היא הסבר להיתר של "בתוך שלו".

יוצא א"כ, שאם מדובר במת הקבור בשדה שאינה שלו ורוצים להעבירו לשדה שלו, אולם לא קבור בשדה זו אף אדם מבני משפחתו- משמע מהירושלמי שאין היתר לכך.

בעוד שמהברייתא במס' שמחות מופיע המושג 'בתוך שלו' כמושג עצמאי, ויש לכך גם נימוק עצמאי משום שזהו כבודו.

ניתן אולי לומר שישנה כאן לכאורה מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, ובמחלוקת בין התלמודים ההלכה-בדר"כ- כמו הבבלי, ולכן יש לנו סיבה נוספת של היתר "בתוך שלו" כהיתר עצמאי, אולם כפי שנראה, מרבית הפוסקים לא מקבלים זאת. וראינו זאת לעיל

גוים קבורים בסמוך לשומרי שבת וכו'. שאלה זו נכונה גם לדעה הראשונה אולם כאן היא חדה יותר. שו"ת בצל החכמה מעלה טענה זו כנגד דעות אלו כפי שפורט.

שהמקור המרכזי בו משתמשים הפוסקים לאיסור פינוי המת היא הירושלמי לעיל ולא מסכת שמחות.

1. 'בתוך שלו', האם היתר עצמאי?

שאלה זו להנחה תלויה בהסברים שהבאנו לעיל במקורות התלמודיים אולם נראה כיצד דברי הירושלמי כלשונם, ומשמע שהנימוק ערב לו לאדם שנינוח אצל אבותיו הוא הסבר וטעם ל"בתוך שלו" וכך באמת משתמע מפירושים של ה"ט"ז (שם):
 "ובתוך שלו פירוש למקום שהוא שלו ששם שוכבים בני משפחתו".

ובלשון דומה מבהיר גם הש"ך את המושג 'בתוך שלו'.
 החתם סופר (שו"ת, חלק ב יו"ד סימן שלא ושלד) סובר שגנאי הוא לאדם להיות קבור בקרקע שאולה גם אם היא שאולה לצמיתות, וגם אם ישנה, כאמור, רשות בעלים. ונח לו לאדם להיות קבור בקבר שקנה בכסף.

משמע מהחתי"ס שהוא מבין את ההיתר של "בתוך שלו" כסברה, וזהו היתר עצמאי, ומסכים כי הירושלמי לא עוסק בכך⁴⁵.

2. בתוך שלו וקברי אבות, שילוב הטעמים

האור שמח (הלכות אבלות פרק יד הלכה טו) מביא, שאם קונים מקום גדול לקבר משפחה גם זה יחשב כקברות אבותיו, לעניין שמוותר לפנות לשם בין לענין אסור פינוי ובין לאיסור הולכה מעיר שיש בה קברות לעיר אחרת.

האור שמח מחדש כאן שאפילו במקום שלא קבור עדין אף אחד מבני המשפחה, אולם עצם העובדה שהמקום נקנה במטרה שהיה קבר משפחתי, ניתן כבר להעביר לתוכו בני משפחה שנקברו במקום אחר⁴⁶.

תשובה דומה מביא הרב קוק (דעת כהן סימן רב) להתיר העברה של ילד לקבר משפחתי אע"פ שעדין לא קבורים בחלקה זו.

א"כ רואים אנו כאן שילוב של "בתוך שלו" היינו, רכישת קרקע שתהיה של הנפטר או בני ביתו, יחד עם זאת יש צורך בקברי אבות שכן אם לא יהיו שם קברי המשפחה הרי שאין טעם זה עומד בפני עצמו⁴⁷.

אולם, יש לציין כי בכל בו אבלות (סימן ו) תמה על היתר זה של האור שמח והרב קוק. כמו כן בשו"ת בית רידב"ז (סימן יז) דחה דעה שקבר המשפחה צריך שיהיה בזמן הקבורה הראשונה.

ג. "קבר הנמצא", "קבר המזיק לרבים"

הגמרא סנהדרין מז:):

"תא שמע: נמצא אתה אומר שלש קברות הן: קבר הנמצא, קבר הידוע, קבר המזיק את הרבים. קבר הנמצא - מותר לפנותו, פינהו -

⁴⁵ קשה לי מדוע לא הביא החתם סופר את הבריתא בשמחות וסיוע לדבריו- והביא דעה זו רק מסברה- וצ"ע.

⁴⁶ עיין אגרות משה חיו"ד ג סימן קמט ואגרות משה חיו"ד א סימן רלו- העושה שימוש בדברי האור שמח להתיר העברה כאשר רוכשים חלקה.

⁴⁷ ע"פ היתר זה קשה מאוד להבין את המגבלה שהציץ אליעזר העלה שצריך שהיו לפחות 3 בני משפחה קבורים. וקשה לומר שהוא עוסק במקרה שלא קנו חלקה, כי הרי מת קונה מקומו ודי שאחד קבור שם כדי לומר שהמקום קנוי.

מקומו טהור ומותר בהנאה. קבר הידוע - אסור לפנותו, פינהו - מקומו טמא ואסור בהנאה. קבר המזיק את הרבים - מותר לפנותו, פינהו - מקומו טהור, ואסור בהנאה".

ומסביר רש"י:

"קבר הנמצא - כגון שהוא חדש וידוע בעל השדה שלא צוה מעולם לקבורו שם, ובגזילה נקבר שם. קבר הידוע - שנקבר שם מדעת בעל השדה. וקבר המזיק את הרבים - שקבור במקום הילוך רבים, ומטמאין באהלו. מותר - לפנותו, שלא קנה את מקומו. קבר המזיק את הרבים - ניתן רשות לפנותו מפני נזקו של רבים".

1. קבר הנמצא

מדובר ברצון לפנות, הבא מצד בעל השדה אשר גילה כי נקבר אדם בשדהו מבלי רשותו, והדבר מהווה גזל. וכפי שאומרת הברייתא בהמשך. החידוש כאן הוא בכך שאין המת קונה מקומו, בשונה ממת מצווה.

יש לציין כי בשונה מההיתר של "בתוך שלו", שם הרצון לפנות בא מצד משפחת הנפטר שרוצים להניח את רצון הנפטר ושם יש צורך, לפי הדעה הרווחת בהעברה לקבר משפחה או לשדה שקנה, אולם, במקרה שלנו הפינוי יהיה מותר, גם אם לא לקברי אבות וגם אם יהיה למקום אחר שאינו של הנפטר, למשל של אדם אחר שיאשר את הקבורה בחלקו. בימינו אנו, תתאפשר העברה לבי"ק כללי.

כך כאמור פוסק גם המחבר (יו"ד סימן שסב סעיף ב) כפי שהבאנו לעיל.

2. קבר המזיק לרבים

בשונה משאר המקרים, מציינת הגמרא כאן ש"מצווה לפנותו", היינו כבוד הבריות וצרכיהם קודמת למעשה לכבודו של מת. או אולי ניתן לאומר שזהו כבודו של מת שקברו לא יהווה נזק לרבים (ג.א.).

רש"י כאמור מציין - כי במקרה שכזה הפינוי מותר מאחר והמת לא קונה מקומו. לא ברור באיזה מציאות מדברת הגמרא, האם מדובר שהמת קבור במקום שלו וכעת אותו מקום מזיק לרבים או מראש נקבר במקום שמזיק לרבים, נראה לכאורה שאף אם נקבר בתוך שלו, הרי שיש כח לרבים להפקיע ממנו את מקומו - וכן פוסק הטור (שם):

"וקבר המזיק לרבים כגון שהיא סמוך לדרך אפי' נקבר שם מדעת בעל השדה מותר לפנותו ומקומו טהור ואסור בהנאה ובירושלמי מהלך דווקא שהקבר קודם אבל אם הדרך קודם מקומו מותר בהנאה ולא כל כמינה לאסור את הרבים".

וכן פוסק המחבר (שם) בלשון דומה.

ד. קבר שאינו משתמר

המקור לדין זה אינו נמצא בתלמוד ומקורו הוא באור זרוע (חלק ב הלכות אבלות סימן תכ):

"והיכא שנקבר המת כבר פירשנו לעיל שאין מפנין אותו אפילו מקבר בזוי לקבר מכובד א"כ תוך שלו מפנין אותו אפילו ממכובד לבזוי. והא דתנן פ"ק דמו"ק ועוד אר"מ מלקט אדם עצמות אביו ואמו מפני ששמחה היא לו ופירש"י זצ"ל כדי לקבורו במקום אחר הגון, אין לפרש דהיינו ממכובד למכובד יותר מזה, אלא כגון שלא היה

משתמר היטב בזה הקבר, ויש לחוש שמא יוציאוהו, או שמא יכנסו מים לתוך קברו, א"י בקבר הנמצא כההיא דפרק נגמר הדין אז ודאי מצוה לפנותו מפני צער ובזיון המת שבזה".
 ומביאו הבית יוסף (שם סימן שסג) וכן פסק המחבר (שם).
 מעניין לראות כי הטעם שנוקט האור זרוע להתיר הוא משום "צער ובזיון המתים" – וטעם זה נוקט האור זרוע (סימן תיט) גם לאיסור הוצאה של מת מקברו.
 ואכן השרידי אש (אות ד) דן בשאלה, היכן הצער והבזיון גדולים יותר? האם בעצם הוצאתו ואז נגרום -בידיים- צער ובזיון. או כאשר נשאירו שם ונגרום לבזיון שייגרם לו ע"י גורם עויין או מים?
 ומסיק כי בקבר שאינו משתמר מצווה לפנותו, שכן בכך מונעים בזיון וצער גדולים יותר. וזהו הקו המנחה בכל הקשור לטיפול בחלל הן במניעת הוצאתו והן בחיוב הוצאתו כשיש צורך.

בעניין קבר שאינו משתמר בשל חשש שגוים יפגעו בקברים, נכתבו אלפי תשובות בספרי השו"ת ורבים מהם נכתבו באירופה, זאת בשל חשש שבתי הקברות היהודים יחוללו. דבר זה נבע גם בשל נדידות רבות של היהודים אשר הפכו במהלך הזמן למיעוט שאינו ניכר במקום מושבם ולא נשאר מי שידאג לשמר את בית העלמין של אותה עיר. כמו כן, כאשר בתי עלמין של קהילות יהודיות התמלאו והפסיקו לאחר שנים לקבור במקום זה ועברו לקבור במקום אחר ובמשך השנים הפך כנראה המקום למוזנח וקל היה לשלטונות להחליט לעשות במקום זה שימוש אחר. בשל עובדות אלו שנבעו מהיות עם ישראל בגלות, נתון לשלטונם ורצונם של פריצים שונים – עלה עניין העברת מתי ישראל למקום בטוח יותר וע"כ מוצאים אנו תשובות רבות בעניין.

1. גדר קבר שאינו משתמר

- באור זרוע (שם) ובמחבר (שם שסד) ראינו שני היבטים של קבר שלא משתמר:
1. קבר שחודרים אליו מים. כאן ישנה פגיעה במת במס' כיוונים. האחד, ככל שהקבר לח יותר ישנה יותר רימה וזו קשה למת כמחט בבשר החי⁴⁸, אולם בשל כך ברור כי לא נפנה את המת. השני מים בקבר יכולים למוטט את הקבר ויכול לפגוע בכבוד המת תוך פגיעה בגופה עצמה. בכל בו אבלות מביא כי החשש הוא שהגופה או העצמות יישטפו במים.
 2. קבר שיכול שיפגעו בו גוים. בעניין זה יש מקום להגדיר את החשש – מתי אנו נוקטים בפעולה חריגה של העברת המת, ולמעשה מתי דבר זה מהווה מצווה?
 האם כאשר הקבר נפגע ואז יש לנו הוכחה לסכנה או אולי די שישנם כוונות, או שצריך שיהיה מצב שהגוי שולט במקום זה או שכבר אם ישנה הערכה או ידיעות מודיעיניות לארוע שכזה או אולי די בכך שאם יהיה ארוע של חילול נתון לדעתו של הגוי כבר נאמר שעדיף לפנות?
 בשאלות אלו נדון שכן שאלות אלו עלו על שולחן הפוסקים בדורות האחרונים.

2. יש לחוש שמא יוציאוהו עובדי כוכבים

בלשון זו משתמש האור זרוע וכך מצטטו המחבר לעיל. א"כ רואים אנו כאן שאין צורך להמתין לפגיעה במת אלא די שישנו חשש שכזה, אולם החשש המודגש כאן הוא שמא

⁴⁸ ברכות יח:

יוציאוהו, היינו כאשר ישנו חשש שהם 'רק' יפגעו בקבר או יחללו אותו עדיין לכאורה, לא ניתן ללמוד מכך שמצווה לפנותו ובהחלט ייתכן מצב שהחשש לחילול הקבר קיים אולם חשש להוצאה הינו רחוק יותר. אולם כפי שנראה מרבית הפוסקים לא רואים הבדל בין החששות הללו.

3. רצון הממשלה לבנות דרך על גבי הקברות

שאלה זו עלתה במספר ספרי שו"ת⁴⁹ וכפי שהובהר לעיל כנראה שבתי עלמין לאחר מסי שנים שלא היו פעילים, היו מפנים אותם לשימושים אחרים ובודאי כאשר מדובר בבי"ק יהודי שלא היה עניין מיוחד לשלטונות בדבר.

שיבת ציון משיב שבתחילה יש לעשות מאמץ כלכלי להניא השלטונות ממחשבה זו, אולם אם אין אפשרות שכזו, הרי שמצווה לפנות. גם בשל החשש להוצאת המתים מקבריהם ע"י הגוים במהלך העבודה, וגם בשל הבזיון בעצם המעבר מעל קברי המתים.

"לכן לענ"ד צריכים להשתדל בזה ולהוציא הוצאות בכדי יכולתם אף שיכבד העול על הצבור בהוצאת האלה להסיר דרך הרבים משם, ואם יעלו הוצאות יותר מכדי יכולתם ואי אפשר להסיר הדרך מעל הקברים, לענ"ד טוב לפנות אותן קברים למקום המשתמר כמו שפסקין בש"ע יו"ד ריש סי' שס"ג דאם אינו משתמר בזה הקבר דיש לחוש שמא יוציאוהו כותים או שיכנסו בו מים, וכן מבואר בהגה"ת אשרי בפי' אלו מגלחין שאם יש לחוש לבזיון וצער המתים מצוה לפנותו, הרי שאפי' מצוה הוא לפנותו ואין לך צער ובזיון יותר מהעברת דרך רבים על הקברים אשר עוברים בו בעגלות ודופקים על הקברים ברגלי סוסים וחמורים בכל שעה וגם בעת שמתקנים הדרכים חופרים בקרקע ומי ישגיח שלא יעמיקו בחפירה ויוציאו העצמות בבזיון".

המהר"ם שיק מבהיר את גודל הבזיון שיש בעשיית דרך על גבי הקברים, שכן אסרו ע"פ ההלכה לעשות את ביה"ק קפנדריה, היינו, לקצר את הדרך דרך בית הקברות, וזהו כבר בזיון למתים. א"כ בוודאי כאשר סוללים ממש דרך ע"ג הקברות ומוסיף שגם אין טעם בהעמדת שומרים והקפדה שהדרך תתבצע ללא חילול הקברים, שכן אין זה מעשי מאחר וזקוקים הם גם לשולי הדרכים לצרכים נוספים.

ומוסיף עוד המהר"ם שיק להתיר הפינוי גם בשל אופן וטעם נוסף שהזכרנו לעיל, שלאחר שהממשלה 'מפקיעה' את המקום לדרך, הרי המת כבר קבור במקום "שאינו שלו", וכבר מטעם זה יש להוציא המתים מקברם, גם אם אין חילול ע"י הגוי.

4. מקום הנתון לשליטת גוים וחשש לביזוי

החתם סופר (שו"ת, חלק ב סימן שנג) דן לגבי העברת בית עלמין אשר נמצא במקום בו שולטים שונאי ישראל וגם שטף מים רבים יש בו, וישנו חשש גדול לפגיעה במתים שם. והוא דוחה את הטענה כאילו ליקוט עצמות וכל הדינים הקשורים בכך, היה שייך רק בזמן הגמרא ולא כיום, ומציין את שני הטעמים יחד, גם סכנת מים וגם פגיעת הגוים⁵⁰

⁴⁹ מהר"ם שיק יו"ד שאלה שנג, שו"ת שיבת ציון סימן סב.

⁵⁰ מהחת"ם סופר משמע לכאורה כי גם די בטעם אחד כדי לפנות. וא"כ לא ברור לי מה התועלת בהעברה לבית העלמין אחר שאף בו ישנו חשש לשלטון גוים, עדיין מדובר בגולה ומי יערב לנו

הקברות החדש. מתיר החתם סופר את הפינוי, ומציין אף שעדיף הביזוי של הפינוי מאשר השארתו והתבזותו אח"כ ע"י הגוים או המים, וזהו הרע במיעוטו. אולם, בתשובה לשאלה אחרת (שם סימן שלד) לגבי בית עלמין שנקברו בו חולי מגיפה, והחוק של אותה מדינה מצווה לחרוש את המקום לאחר שש שנים. מתיר זאת החתם סופר ומציין אף כי זו מצווה רבה.

"נפשו היפה בשאלתו על אודות בית הקברות שניתן ליהודים לקבור שם המתים במגפת קאלרא (כולירה) ר"ל, ואותם הנקברים לא ניתן לחלוטין לאחווה לישראל וגם אינו מוקף חומה ואינו משומר וע"פ דיניהם אחר שש שנים מפנים העצמות וזורעים שם באותו מקום שיחדו לקבור שם מתי מגפה שלהם והן עתה מצאו מקום שבקל יכולים המנהיגים להשתדל אצל הקיר"ה לפנות בה"ק ולהוציא המתים ולקבורם בבה"ק הישנה, ורובם מהמתים במגפה המה מבני העיר שיש להם משפחתם שוכבים בקברות הישנה, ועתה נפשו בשאלתו אם מותר לפנות כל הקברות ההוא או לא.

נראה פשוט יותר מביעא בכותחא דמותר, ומצוה רבה איכא להשתדל בזה, ולא מבעיא אותם שאבותיהם וקרוביהם שוכבים בקברות הישנה פשיטא ופשיטא ואין צריך לפנים, והוא בשו"ע (יו"ד סימן שסג) אלא אפי' שארי מתים שאין להם קרובים וגואלים בוועין וקיי"ל אין מפנים אלא מקבר בזוי למכובד, מ"מ הכא שאני בוועין דאינו מוקף חומה ואינו משומר ועתידיים לבוא בה פריצים ולחלל, אף על פי שאפשר ע"י השתדלות והוצאות מרובים, אפשר יתן ה' ויפעלו המנהיגים הנגידיים לבנות חומה סביב ולסגור ולשומרו ושיהי' מוחלט לאחווה מבלי שישלטו בו ידי זרים. מ"מ מכיון שהוציא משם כל האנשים השייכים לאנשי העיר ושיש להם קרובים שם ולא נשאר על הקברות ההוא רק אנשים אחרים שהתגוררו, מי יכול להטיל על הצבור להוציא הוצאות וטרחא מרובה ע"ז, כיון שאין כאן קרוביהם ויורשיהם שייסיעו לזה, לא מצינו להטיל חיוב זה על הצבור. נמצא נשאר בלי שמירה מפריצי' שיתעוללו בהם, ובכי הא מותר לפנות מקבר לקבר, כמבואר ג"ז שם. ועוד נ"ל דכיון שאין הקברות של ישראל משא"כ הקברות הישנה ה"ל לגבי הנקברים שם כצדיק קבור בקבר שאינו שלו, יעיי' ב"ב קיב. משא"כ בבה"ק של החברא כנהוג יש לכל הנקברים שם חלק, כדקיי"ל בה"כ של כרכים במגלה ר"פ בני העיר. ע"כ נלע"ד פשוט שיהי' זריזים לדבר מצוה והי' עמהם הכ"ד אי"נ. פ"ב יום ב טז כסליו תקצב לפ"ק. משה"ק סופר מפפ"דמ"י.⁵¹

המהר"ם שיק (יו"ד תשובה שנג) מחדש עוד חידוש גדול:

שברבות השנים לא ירצו הגוים גם בית עלמין זה בעיקר שהרי היהודים קוברים בנפרד - אולם ייתכן שבדקים 'לפי מה שהוא' - היינו לפי המצב הנתון.

⁵¹ אולם יש לציין כי במקרה זה בשל העובדה כי על פי דין המדינה לאחר שש שנים מפנים העצמות וזורעים שם הרי יש כאן בזיון ממשי ולא רק חשש - אולם לא ברור מדוע בהמשך התשובה מציין החתם סופר שאם ישנה אפשרות לשמר מקום זה ע"י חומה שייעשו זאת, הרי לאחר שש שנים יזרעו את המקום ולא סביר שישקיעו כל כך בשביל שנים מועטות - אא"כ שכאשר ישנה חומה אז לא זורעים במקום, או אולי עדיף לבנות חומה כדי לא לזרז, או אפילו למנוע את ההוצאה, ואז יש לכך משמעות לדינא.

"נראה שזה עצמו הוי גנאי דיהא תלוי בדעת הגוי אם לבזותו או להניחו במנוחה ויהי ביד הגוי כחומר ביד היוצר"⁵².
 אולם מסכם המהר"ם שיק בעניין זה כי למרות הטעמים להיתר יש בכך חשש גדול ומבקש להיתר רק אם יצטרפו אליו רבנים נוספים.
 "מכל מקום מהלין טעמא היה נראה לי שיש לפנות, אבל מי יתקע עצמו כדבר הלכה בדבר גדול ופומבי רבה. ובענין פינוי הגאון מהר"ם בנפט זצ"ל שהיה בו טעמים יותר ברורים ופחדו ורדו עד שהסכימו גדולי העולם כמובא בתשובת מרן זצ"ל בחלק שישי הנ"ל סימן לז.
 כ"ש בנידון שלנו. ולזאת ישאל עוד מרבנים מובהקים ואם יסכימו גם אני אמטוני שיבוא מכשורה. והנראה לפי עני"ד כתבתי".

5. מקום שעתיד לעבור לידי גוים

המהרש"ם (שו"ת, חלק ג סימן רב) מתיר לפנות אשה מחצרה, ואחד הטעמים הינו שעתידים גוים להשתלט על מקום זה.

"מכתבו הגיעני וע"ד שאלתו באשה שמתה בכפר וקברוה בחצרה, ואחר ג' שנים נמלכו בניה ורוצים לפנותה ולהוליכה לעיר לביה"ק ורו"מ צידד דמסתמא קברוה ע"מ לפנותה ולעני"ד גם בסתמא שרי דבכפר קרוב הדבר שישלטו במקום ההוא ידי נכרים והוי כמקום שאינו משתמר וכהא דסימן שסב ס"א".

א"כ רואים אנו כאן שבשל חשש עתידי והסתברות שישלטו גוים באותו מקום, הוא מתיר לפנות אולם נראה כי כאן מצטברים טעמים רבים וע"כ טעם זה מוזכר. אולם, אם טעם זה היה היחידי ואם לא היה מדובר במצב שאותה אישה קבורה לבדה בחצר ומשתמע גם שלא היה זה המנהג לקבור בחצר, איני משוכנע שבשל טעם זה, על בסיס חשש עתידי שכזה, היינו ממהרים להוציא⁵³.

הנודע ביהודה (מהדורא קמא יו"ד פט) 'מצנן' מעט את ההיתר לפנות הקברות כאשר ישנו חשש עתידי לבזיון המתים או כאשר החשש נראה רחוק.

הוא נשאל לגבי שדה שנחכרה למאה וחמישים שנה, ואח"כ היא אמורה לעבור חזרה לבעלים אשר יוכלו לזרוע ולחרוש בה, וכעת – לאחר שישים שנה - נזדמנה לקהילה הזדמנות לקנות קרקע לעולם ורוצים הם להעביר הקברים לאותה חלקה ובשל חשיבות התשובה המקיפה נצטט כאן את מרבית תשובתו:

"שאלה: קהל שקנה קרקע לפני ס' שנה לקברות. ולפי שהמקום ההוא לא נמכר לצמיתות עלמין קנוהו למאה וחמישים שנה ואח"כ תחזור הקרקע לבעלים לחרישה או לבנין כמו אדם העושה בשלו. ואותן שלקחו הלכו לעולמם ונקברו שם. ועתה קמו בניהם ורוצים לקנות קרקע אחרת שתהיה לקנין עולם. אם מותר להן לפנות הנקברים שם ולקברם בקרקע זו שיהיה להם מנוחה לעולם.
 נ"ל לאסור לפנות המתים מפני ג' טעמים. חדא דהא דקיי"ל בסימן שסג דאם נתנוהו על מנת לפנותו מותר היינו אם נתנוהו ע"מ לפנותו סתם מותר לפנותו בכל זמן. ואם נתנוהו לפנות לזמן קבוע מותר לפנותו לאותו זמן. דכל כה"ג ליכא בלבול למתים. אבל לפנותו קודם

⁵² וכן עיין בנודע ביהודה חיו"ד סימן פט.

⁵³ עיין בתשובת הנודע ביהודה מהדורה קמא יו"ד פט שאינו ממהר בחשש שכזה, יובהר בהמשך.

זמן הקבוע איכא טעמא דבלבול: עוד יש טעם אחר דלזמן מרובה כי האי ק"ן שנה ע"פ רוב לא נשאר אלא רקב ולא שייך בו בלבול אבל לעת עתה אכתי הם עצמות שייך ביה בלבול כמו גבי יהודה שהיו עצמותיו מגולגלים. ויוכל להיות שישתדלו עוד מאותו זמן גם מאז והלכה [והלאה]. ונלע"ד דלא שייך קבורה ברקב... ועוד נ"ל טעם ג' כי לא נכון לגרום אבילות קרובים בליקוט עצמות כדאיתא בסי' ת"ג ולפטור עצמו מכל המצות. אבל ברקב לא שייך אבילות. והא דבשבת דף קי"ב ע"ב צדיקים לא הוי עפרא עד שעת תחה"מ היינו בצדיקים גמורים ותלמידי חכמים כמו יוסף הצדיק ור' אחאי ור' יאשיה וזהו לא שכיח בזה"ז כאשר שמעתי מהקברנים פה שמצאו בקברות ישן הרבה קברים מלאים רקב.

... ומ"מ נ"ל שמחויבים לעשות אחת משתים או שישתדלו להיות מקום קבוע עולמית או שיקנו קרקע אחרת כדי שמכאן ולהבא לא יקברו עוד באותה קרקע ראשונה. דברי הק' מאיר בומסלא: תשובה מה שכתב מר דברקב לא שייך בלבול, יפה דן ויפה הורה ולא עוד אלא נלע"ד שאפילו בעצמות אם לא נשאר רק עצם בלי בשר לא שייך בלבול. וסמיכות שלי מדברי הטו"ד סימן שסג נשאל לרבינו האי גאון וכו' והשיב דלא כדין עושים דהא חיישי רבנן למקום תפיסת שני מתים וכו'. הרי שעיקר החשש שמונחים עצמות הרבה מתים בגומא אחת אבל עיקר ליקוט עצמות ממקום קבר לא קפיד משום בלבול אלא ודאי דאחר עיכול הבשר ואז כבר פסק הדין ליכא בלבול ואך בשרו עליו יכאב כתיב אבל אחר כלות הבשר אין חשש. ועוד ראייה מדברי הב"י שם שעל מה שכתב הטור הכא אין מלקטין וכו' כתב הב"י בת"ה מסיים בה מקום שנהגו וכו' וכתב על זה הרמב"ן ומסברא מקום שנהגו כגון שנהגו לשנותם אחר עיכול הבשר וכו' ע"ש. והיינו דקודם עיכול הבשר אי אפשר לנהוג כן משום בלבול.

ומעתה לדעתי אם יהיה בטוחים שגם אחר כלות הזמן יהיה להם רשיון לפנות העצמות משם למקום אחר קודם שישוב הקרקע לבעליו נכרי לחרוש ולזרוע א"כ כל הפלפול בחנם שמהיכא תיתי להתיר לפנות עתה ופן ואולי בריבוי הזמן אולי יחיו המתים או יוכלו לקנות הקרקע לחלוטין וגם אם לא יוכלו לקנות קודם הזמן יעשו זה בסוף הזמן ויפה הורה רוס מעלתו. אבל אם יש חשש שאח"כ לא יתנו רשות לפנותם וא"כ ישארו בקרקע נכרי לחרוש ולזרוע עליהם. אם הדבר כן היה דעתי נוטה להתיר ולפנותם כמו שמותר לפנות מקברי נכרים לקברי ישראל או כדי להניחו למקום שלו. ועכ"פ מכאן והלאה כיון שיש בידם לקנות קרקע לחלוטין לא יקברו במקום הזה".

מתשובה זו לומדים אנו כי אין מקום לפנות אם ישנו חשש קלוש או חשש רחוק וכי ישנו צורך בניתוח מעמיק של המציאות על מנת להגיע למסקנות בעניין זה. עם זאת, בספר שארית הצאן (חלק ראשון) נשאל לגבי ב"ק באלג'יר הנמצא סמוך לבי"ס, והממשלה ביקשה לפנות את ביה"ק ובשלב זה הנושא בגדר **בקשה**, וייתכן שבשלב מאוחר

היא גם תדרוש זאת. האם ניתן כבר להקדים ולפנות בית הקברות? והוסיף עוד שהשכנים הנוכחים שופכים שם מחלון בתייהם מים סרוחים ודברים סרוחים, והשיב:

"עד כאן סופא דמילתא מה שנלע"ד המורס מן התור"ה, והקורא לבבו יבין דכמה צדדים של היתר שייכי לפינוי קברות הללו, אם מצד שמשליכים עליהם מים סרוחים ודברים מאוסים, כמ"ש כת"ר במכתבו. אם מצד החשש שיכריחונן לפנותם לימים הבאים ואפשר שיהיה הפינוי בנחיצה, ומי שבעת ההיא לא יתפנו ככל הצורך דלא כל העתים שוות, שאנו רואים החופשיות מתפשטת ומתרבה מיום ליום, ובעת אחרת אפשר שאין איש שם על לב, ואם סוף סוף יכריחו עלינו לפנותם אז מותר גם היום, וכמ"ש כת"ר משם החת"ס סי' שלד, שהביא הפת"ש סי' שסג ב"ור"ד, ואחר הפינוי הקרקע אינה נאסרת בהנאה, ואם יפנו גם העפר שלא ישאר ממנו מאומה אז יכולים הכהנים לעבור שמה. וה' יגרור פרוצותינו ופרצות ישראל, בלע המות לנצח וכו', וחרפת עמו יסיר מאתנו, אכ"ר".

לאור הנ"ל-כיצד מותירים בתי עלמין תחת שלטון גוים?

ראינו לעיל מס' תשובות אשר מחייבות ומציינות כ'מצווה רבה' את פינוי המתים הנמצאים במקומות בהם שולטים גוים, ובמקומות בהם חילול המתים נתון לשיקול דעתו ולזמינותו של הגוי. לכאורה יודעים אנו על אלפי בתי עלמין יהודים הפזורים בכל מדינות הגולה ולא מצאנו חשש או קריאה לפנותם לארץ ישראל או למקום שמור אחר. א"כ נראה לי שלא די בכך שגוים שולטים באותם מקומות אלא צריך כאן להצטרף החשש הסביר לביזיון המתים. וכנראה שכל הפוסקים הנ"ל חזו בעיניהם את אותם 'מים זדונים' והאווירה הייתה שהנושא הינה פרוץ וע"כ פסקו את פסקיהם, ולכן מדובר במצווה רבה. נראה לי שגם לדעת המהר"ם שיק אשר אומר שאין לך ביזוי גדול מזה שחילול המת יהיה נתון לדעתו של הגוי, מדובר במציאות שישנו חשש סביר ויום יומי שהגוי יחליט שרירותית לבצע זאת, אבל אם לא כך, וישנו שלטון חוק המקפיד בעינין זה, הרי שאין מצווה רבה בעינין זה.

לכן נראה שכאשר דנים אנו 'בקבר שלא משתמר' ישנו צורך בניתוח המציאות ע"י מומחים אשר יגדירו הן את המצב והן את התנהגות האנשים, ויסיקו שהאווירה הקיימת היא אווירה שיכול שיחוללו הקברים והם אינם משתמרים, בדיוק כפי שנעשה לגבי החשש שמים יחדרו לקבר.

בעינין זה מביא האגרות משה (חלק יו"ד א סימן רמו):

"בדבר בית הקברות ישן אשר נמצא עתה בשכונה כושית שמבזים את המקום ומשליכים לשם כל מיני אשפה ואי אפשר לשמור כי אחרי שמתקנים את הגדר חוזרים ופורצים וגם עולה להוצאה מרובה אשר אינו ביכולת הקהל... ולכן לע"ד כיון שנעשה אינו משומר צריך לפנות העצמות ולקוברם בביה"ק שיקנו במקום רחוק שלא יהיה חשש שיבואו לשם הכושים והריקים ופוחזים לזלזל שם ויעשו שם גם גדר. ויקברו עצמות כל מת בפ"ע שאסור לערב העצמות ולקוברם יחד כדאיתא בסי' ת"ג סעיף ח".

ובתשובה נוספת (יו"ד חלק ג' סימן קג) מדגיש היטב את האמור לעיל, ומשתמע שיש צורך בעובדה מוכחת של ביזיון ולא בחשש גרידה, כמו כן מדגיש שלא די שישנו חוק האוסר ביזיון בית הקברות, אלא יש צורך ביישומו וביכולת אכיפה אפקטיבית.

בתי קברות יהודיים בשלטון מדינת ישראל הריבונית ששטחם נמסר לידי גוים
 לצערינו, גושא זה לא שייך לארצות הגולה בלבד, ובהסטוריה הקצרה של מדינת ישראל המתחדשת, העבירה ישראל שטחים ויישובים במסגרת הסכמים או באופן חד צדדי לידי מדינות ערב/פלשתינים, ובשטחים אלו היו אף בתי קברות יהודיים שהיה צורך בפינויים בשל חשש שיחוללו ע"י הערבים כפי שיפורט.

בית העלמין בימית (תשמ"ב)

בשנת תשמ"ב העבירה ישראל לידי המצרים את איזור חבל ימית, באזור זה היה בית קברות ובו היו שלושה קברים. בעניין פינוי הקברים נשאל הראשון לציון דאז הרב עובדיה יוסף, ובתשובתו (ילקוט יוסף חלק ז' 'אבלות' סימן לב סעיף ח הערה ט מובא מכתב התשובה למשרד הדתות ששאל בעניין קברים אלו) מביא את העקרונות שהבאנו לעיל ומוסיף כי במציאות שכזו אין לסמוך על אותם גוים שישמרו את המקומות הללו.

"אודות שאלתו בדבר פינוי עצמות המתים מבית הקברות בחבל ימית (והם שלשה במספר) בהיות שעל תושבי חבל ימית לעזוב את המקום, ולפנות את השטח למצרים, כפי הסכם השלום הידוע. הנה מאחר שלאחר פינוי התושבים מחבל ימית יישאר כל השטח בידי גוים, קיים חשש גדול שהגוים יוציאו את עצמות המתים מקברותיהם ויבאו לידי בזיון ח"ו, לכן הדבר ברור שמצווה לפנותם. וכמו שמבואר באור זרוע (חלק ב סימן תכ). שאם אין המת משתמר בקבר ויש לחוש שמא יוציאוהו עכו"ם משם מצווה לפנותו, וכן פסק מרן השולחן ערוך ביורה דעה (סימן שסג סעיף א), וכן כתב בפתחי תשובה שם בשם החתם סופר סימן של"ד. וכן מבואר בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סימן מד), ובשו"ת שאגת אריה החדשות (בסוף הספר, סימן יז). ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג סימן רב) ועוד. ואפילו אם יבטיחו המצרים לדאוג לשמירת הקברים, אין לסמוך עליהם, אשר פיהם דיבר שוא וימינם ימין שקר, שברבות הימים ישכח דבר, וינהגו בהם כרצונם, כמו שהתברר לנו לצערנו שבית הקברות היהודי בקהיר (ובשאר המקומות במצרים), חולל באופן מחפיר. ערו עד היסוד בה, ואין דורש ואין מבקש ואין מכלים. לפיכך מצווה לפנות את עצמות המתים שבחבל ימית להביאם לקבר ישראל, לבית העלמין בגבולות המדינה השמורים מכל פגע, שזהו כבודם".

בית העלמין בגוש קטיף (תשס"ה)

עדים היינו למציאות זו של פינוי מתים מקברם במסגרת פינוי גוש קטיף מיהודים והעברת שטח זה לידי הפלשתינים. אין בכונת המאמר לעסוק בנושא כאוב זה, שכן עדיין כואבים אנו את המהלך כולו ולא הגיע העת לטעמי, לעסוק בכך ולפרט במאמר זה את המשא ומתן ההלכתי שנדון בתקופה ההיא.

ה. "נתנוהו על מנת לפנותו"

היתר זה כולל את המקרים בהם ניתן להניח כי הנפטר נקבר במקום ממנו הוא עתיד להתפנות ועל זה היה ידוע או היה ניתן להניח כבר ברגע הקבורה.

מקרים אלו יכולים לכלול מצב בו הנפטר עצמו מצווה לקבור אותו במקום מסוים ולהעבירו בעתיד למקום אחר, או כאשר בני ביתו של אותו אדם מצווים ומכריזים ברגע הקבורה כי בעתיד כוונתם להעביר הנפטר למקום אחר או כאשר הדבר ברור מאליו ועצם האירוע מוכיח מתוכו כי הקבורה מתבצעת באופן זמני.

נעמוד על המקורות של האירועים הללו, היקפים וגידרם, נבדוק האם יש צורך בהכרזה ואמירה ברורה או די במחשבה שכוזו. ומי אמור לעשות התנאי. וכן גם כאשר אדם מצווה לפנותו האם יש לחקור אחרי טעם בקשה שכוזו.

1. 'ציווה לפנות', האם יש משקל לאמירה זו

על אף שהיתר זה לפנות המת בשל כך שציווה לפנותו או בשל העובדה שאחרים נתנוהו על מנת לפנותו הינו מדברי הראשונים, נראה שאת העובדה שלאמירה כזו ישנו משקל אנו רואים כבר בתלמוד הירושלמי (מו"ק פרק ג הלכה ה) שם מובאת שאלה לגבי מת שמפנים אותו מקברו תוך השבעה, ממתי מתחילים למנות השבעה?

"הרי שמפנין אותו מקבר לקבר אית תני תני משייסתם הגולל הראשון, אית תני תני משייסתם הגולל השני. רבי יונה הוה ליה עובדא שאל לרבי חנניה חברון דרבנן אמר ליה משייסתם הגולל הראשון. רבי ירמיה הוה ליה עובדא, שאל לרבי זעורה לר' אמי, אמר ליה משייסתם הגולל השני, אתא לגביה אמר ליה לחומרא הורי לך. רבי יונה ורבי יוסי תריהון אמרין הדא דת אמר בתוך שבעה אבל לאחר שבעה כבר עבר האבל. בשנתנו דעתן לפנותו אבל אם לא נתן דעתו לפנותו משייסתם הגולל הראשון, כהדא גמליאל דיקונתיה קברוניה בורסאיי גבון בתר תלתא יומין אימלכון מחזרא יתיה אתון ושאלון לרבי סימון אמר לון רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי מכיון שלא נתתם דעתכם לפנותו משייסתם הגולל הראשון."

א"כ רואים אנו בגמרא שבמידה שקברוהו ונתנו דעתם לפנותו הרי שמנין האבלות לשבעה יחל משנסתם הגולל השני, היינו לאמירה זו ישנו משקל הלכתי ולא מדובר בדברים בעלמא.

המקור להתיר כאשר הנפטר עצמו ציווה לפנותו ממקום שיקבר בו למקום אחר, הוא ברשב"א (שו"ת, חלק א סימן שסט):

"שאלת ראובן צוה בשעת פטירתו שישאו אותו לקבור אותו אל מקום קברות אבותיו, וביום שמת נאנסו ולא יכלו לישא אותו מיד, והכניסוהו לשעה בקבר מקום פטירתו, ועכשו רצו בניו להוליכו אצל קברות אבותיו ומפני שאי אפשר לישא אותו מחמת הפסד הבשר וריחו נודף עד שיתעכל הבשר אם מותר ליתן על כל גופו סיד למהר העכול אי איכא בזיון/המת/ בכך או לא? אי נמי משום צער? וכענין שאמרו קשה רמה למת כמחט בבשר חי. ואי נמי אם מותר לטלטלו ממקומו אפילו לישא אותו אצל אבותיו כמו שצוה או לא?

תשובה: כל כי האי שעושין לעכל בשרו מהרה כדי לישא אותו למקום שצוה מותר. שאין כאן משום בזיון [המת]. ואין כאן משום צער שאין בשר המת מרגיש באזמל כל שכן בסיד. והחנוטין קורעין אותן ומוציאין מעיהן ואין כאן לא משום צער ולא משום בזיון. ולפנותו ממקומו כדי לקברו במקום שצוה ומקום קברות אבותיו מותר... וכן בשנתנו מתחלה דעתם לפנותו מותר. ומעשה היה בעירנו

הרב גבי אלמשעלי
 באחד שנקבר תוך השכונ' ביום הידוע לנוצרים. שלא יכלו לקבור אותו ליומו בבית הקברות. ואח"כ פנהו משם לבית הקברות. וכש"כ בנדון שלפנינו שצוה לפני מותו ושנקבר על דעת לפנותו שהוא מותר ומצוה על בניו לקיים דבריו".

הרשב"א כאן אומנם עוסק בציווה להביאו לקבר אבותיו, אולם, ניתן לראות שהדגש הוא על העובדה שציווה, והחתם סופר (חלק ו לקוטים סימן לז) מציין זאת בצורה מפורשת: "וזה כי רשב"א טרם שהביא טעם שני להתיר מטעם הירושלמי ספ"ב דמו"ק שנוח לו לאדם שישכב אצל אבותיו ומשמע מזה דמטעם צוואה לחוד אפי' שלא אצל אבותי נמי מותר ואין כאן בזיון וכן מוכח ג"כ בסוף דברי' אחר שהביא טעם ב' שנוח לשכב אצל אבותי כי עוד טעם ג' שיקבל ע"מ לפנותו וסוף סיים וכ"ש בנידון שלפנינו שצוה לפני מותו ושנקבר ע"מ לפנותו שהוא מצוה על הבנים לקיים דברי' עכ"ל משמע להדי' שמשום ציווי שלו לבד נמי מותר ומחויב לפנותו".

הרמ"א (שו"ע יו"ש סימן שסג סעיף ב) מביא זאת להלכה ומציין: "ואם ציווה להוליכו ממקום למקום או שציווה לקבורו בביתו ולא בבית קברות שומעים לו".

הרמ"א מציין שהמקור לכך הוא ברשב"א- אולם יש מי שאומר⁵⁴ שדברי הרמ"א הם רק כאשר טרם נקבר ורוצה לומר שכאשר ציווה אין משגיחים לבזיון המתים האחרים, אבל לאחר שנקבר אין יתרון בכך שציווה שכן מדוע שנעדיף את כבודו על פני בזיון האחרים? אולם כאמור מדברי הרשב"א לעיל והאור זרוע משמע שמדובר גם לאחר שנקבר. אציין כי בסעיף א' במחבר לא מציין היתר זה כשציווה- ונראה לי שמבחינת המחבר היתר זה כאשר ציווה כלול בהיתר של נתנוהו על מנת לפנותו, ולכן לא היה מקום לפרט בנפרד לזה שכן זה לכאורה נלמד מקל וחומר⁵⁵.

2. טעמים נוספים להיתר זה

לעיל הבאנו את דברי המחבר (סימן שסג סעיף א):

"ואם נתנוהו שם על מנת לפנותו מותר בכל עניין".

המחבר בב"י מביא את תשובת הרשב"א לעיל, וזהו כנראה המקור להלכה זו. אולם ישנם טעמים נוספים מדוע יש להתיר באופן זה. הטעם האחד מובא בכל בו (אבלות סימן ו אות ח) הוא 'לפי שלא קנה המת מקומו'. וכן כתב המהר"ם שיק (יו"ד סימן שנד):

"כיוון שהירשים קברוהו על מנת לפנותו לא מחזי כקבר שלו וממילא ניחא למת שיפנוהו להיקבר בקבר שלו".

אולם יש לציין כי טעמים אלו מוסיפים הסבר אולם אין בכך עדיין כדי להתמודד עם שאר הטעמים לאיסור, על כן יש לומר שכאשר ציווה או נתנוהו על מנת לפנותו, הרי שזהו כבודו ולכן אין בזיון המת וכן לגבי חרדת הדין ניתן להתגבר על כך או ע"י העברה לאחר י"ב חודש או שבאופן שכזה נאמר שאין חרדת הדין⁵⁶.

⁵⁴ כנסת יחזקאל חשובה מג.

⁵⁵ האגרות משה יו"ד חלק א תשובה רמו מביא שהטעם לכך שהמחבר לא הביא זאת מאחר שכאשר הוא מצוה ישנו צורך בעם לכך, יובהר בהמשך.

⁵⁶ עיין חת"ס חלק ו לקוטים סימן לז.

3. מי רשאי להתנות בשעת הקבורה

ראינו לעיל שכאשר האדם עצמו מצווה לפנותו לאחר מותו שומעים לו, אולם עולה השאלה, כאשר מביא המחבר "נתנוהו על מנת לפנותו"- למי הכוונה? בפשטות הכוונה ליורשיו, ומציין החת"ס סופר:

"ונ"ל הך תנאי תלי או במי שהקרקע שלו ומתנה ע"מ לפנותו או בהקובר שמוטל עליו לקוברו כגון בני ומשפחתו והכא תרתי איכא שהרי מבואר בהשאלה שהרב מו"ה נפתלי בנו של הגאון זצ"ל קנה מקום קבר והוא התנה בשעת קבורתו לפנותו אע"ג דבני עיר ל"ש הניצבים עלי לא הסכימו בתנאי זה מ"מ לאו בעלי דברי דקבורה נינהו לאו בעלי קרקע ולא בעלי קבורה כי על הבן מוטל הקבורה והקרקע כבר קנה מאנשי העיר וקרקע דילי היא ובדידי תלי מילתא לאתנווי ותנאי זה מפורסם וגלוי וידוע ואין צריך עדי ואין מכחיש בזה".

כן מציין הציץ אליעזר (חלק י סימן מ) - שבעלי הקרקע הם למעשה אנשי חברה קדישא. ומוסיף שו"ת נהרי אפרסמון (יו"ד מא) שאף חברה הקדישא יכולה להתנות ודוקא חברה קדישא של אותה עיר שקוברת ולא חברה קדישא אחרת.⁵⁷

4. האם יש צורך באמירה ברורה שהקבורה היא על דעת שיפנהו

החת"ס לעיל מדגיש כי במקרה הנ"ל בנו של הנפטר הכריז עוד כאשר גופת אביו מוטלת כי בכונתו לפנותו למקום שציווה האב, כמו כן גם ב"ציווה" מדובר בדבר מוכח שזהו רצונו. אולם, עולה השאלה במקום שהדברים לא נאמרו בבירור או שנאמר ע"י הקרובים מאוחר יותר שהיה הדבר בדעתם לפנותו, האם יש לסמוך על כך?

בשו"ת שואל ומשיב (מהדורא א חלק א סימן רלא) מביא מקרה בו רצתה אישה להעביר בעלה למקום אחר וטענה כי היה בדעתה להעבירו (אולם לא הייתה אמירה כזו בשעת קבורה) ופסק שאין מאמינים לה "וזה ברור".

הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ו יו"ד סימן לא) מביא כי במקרה דומה בו טענה אחות כי אחותה דיברה על כך כי ברצונה להקבר במקום פלוני ובינתיים הגיעה ארצה וכאן נפטרה ונקברה, והוא הגדיר אמירה זו שזהו גילוי דעת בעלמא ואינה כצוואה גמורה. יתירה מזו מביא הרב עובדיה יוסף (שם) דעה כי גם כאשר אדם אומר שברצונו להיקבר במקום מסוים עדין לא ניתן להוכיח שזו כוונתו גם כאשר נקבר במקום אחר, היינו, לא ציין שלשם כך צריך אף לפנותו וע"כ ייתכן שיהיה נח לו במקום זה אע"פ שרצה אחרת. הציץ אליעזר (חלק י סימן מ) נשאל אם קרובי משפחה נאמנים לומר שקברו את קרובם בדעה להעבירו למקום אחר והאם דעה ומחשבה משקלם כתנאי ברור? ופוסק ומסכם נושא זה:

"לזה אשיב דמשני נימוקים אין להתחשב בטענה כזאת של בני - משפחה, ראשית, אין באמת להאמינם על כך, דנוגעים בדבר הם, וכך מצינו בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"א סי' רל"א שהעלה בנידון אשה שאמרה שבעת קבורת בעלה אמרה שרצונה לפנותו, דאנו לא מהמנינן לה, ושזה ברור לדעתו ע"ש, הגם דהשד"ח במערכת אבילות

⁵⁷ דבר זה נלמד למעשה מתשובת החת"ס לעיל, שכן בני במקום שם לא הסכימו עם תנאי זה מאחר והיו מעוניינים שאותו אדם יהיה קבור בעירם, אולם כאמור, אין הם צד שיכול להשפיע.

אות קל"ה כתב להשיג על השו"מ בזה, אבל אין בהם כדי השב, וכדברי השו"מ משמע גם בשו"ת חתם סופר ח"ו סי' ל"ז דכותב בנידונו שם דלענין נאמנות שצוה על כך אנשי העיר שרוצים לפנותו אליהם אינם נאמנים דכולים נוגעים בעדותם הם וכו' ע"ש, הרי דסבר הח"ס נמי בפשטות דנוגעים בדבר אינם נאמנים בזה, וכך משמע גם בשו"ת מהר"ם שיק חיו"ד שני"ד ע"ש, וגם לרבות בספר משמרת שלום ערך פינאי אות כ"ג כותב לחזק דברי השו"מ שלא רצה לסמוך על עדות האשה, אלא בעינן בזה ידיעה ברורה שיש לסמוך עליה, ומעיד דמעולם לא ראינו ולא שמענו לסמוך על כעין זה עיי"ש.

ושנית, גם לו נכונה טענה כזאת של בני - משפחה שהיה בדעתם ובמחשבתם על כך לפנותו בזמן הנכון, ג"כ זה לא קובע עוד, כי בעינן בזה שיהא תנאי על כך בפה ולא רק במחשבה, וכך העלה במפוי בשו"ת מהר"ם שיק שם, דבלא הי' תנאי כלל אלא שבדעת האם היתה לפנות, ודאי לא מועיל דעתה ולא חשיב משום כך כנקבר על תנאי ע"ש, והחרה החזיק בדעתו זאת גם בס' שו"ת דודאי השדה סי' ו' דלא מהני מה שהיה במחשבתם אא"כ התנו כן בפירוש עיי"ש. וזאת לדעת דלאתנווי בזה בעינן שיתנו או בעלי הקרקע, שהמה הח"ק, או בעלי הקבורה כדהעלה בשו"ת ח"ס ומהר"ם שיק שם וכן בשו"ת מנח"א ח"ד סימן יב ועוד, עיי"ש.

אולם - הרב עובדיה יוסף (ילקוט יוסף סימן לב סעיף ח) נשאל לגבי קבורת חייל שהתבצעה בהר המנוחות והאם אמרה בזמן ההלוויה "עוד נעביר אותך מכאן להר הרצל" ולטענת המשפחה יש עדים על כך. והוא מביא את תשובת השואל ומשיב (הני"ל) ומביא שהעיר על כך השדה חמד (מערכת אבילות אות קל), מדוע שלא תהיה האישה נאמנת בכך ואף אם לא אמרה באותו רגע שזהו דעתה ייתכן שזה בגלל המצב הנפשי שבו היתה. וכן מביא פוסקים נוספים המקילים בעניין זה, ומביא עוד דעת הרב קוק (דעת כהן סימן רב) שנאמן האב לומר שנקבר שם על מנת לפנותו.

ומסיק הרב עובדיה יוסף שנאמנת האם לומר שנקבר על מנת לפנותו, אולם יש לחשוש לשאר הדעות וע"כ טוב לקחת עדות שאכן דבר זה נאמר. אם כן, יוצא כי ישנה חשיבות מרובה לאמירה ברורה בנושא, וכאשר אין הדברים נאמרים בבירור ישנו צורך לעשות בירור שאכן זו הייתה הכוונה ואם ישנו חשש שלא כך הרי שלא נתיר לבצע ההעברה בשל חומרת הנושא.

4. מה בין ציווה לפנות לבין נתנוהו על מנת לפנות

האם ישנו הבדל בין המקרים או שציווה לפנות מהווה חלק מנתנוהו על מנת לפנות? לכאורה נראה כפי שהסברנו לעיל כי אין הבדל בין הדברים אולם האגרות משה (יו"ד חלק א סימן רמב). מביא לחלק בין הדברים לפיהם כאשר אדם מצווה שיפנוהו צריך שהיה יתרון למקום החדש:

"ונמצא שיש חלוק בין נתנוהו ע"מ לפנותו לצוה שיקברוהו במקום אחר והם קברוהו בכאן בסתם אף שבתרוייהו מותרין לפנות שבע"מ לפנותו מותרין בכל ענין אף בקברים שוין לגמרי ובצוה שיקברוהו במק"א הוא רק כשיש טעם כגון שהמקום ההוא מכוונד בעצם יותר או אף שהן שוין בעצם אבל הוא מחמת ששם הוא אצל אוהביו

וכדומה אבל בלא טעם יהיו אסורין. ויהיה ניחא מה שבסימן שסג סעיף א לא הוזכר אלא הדין דע"מ לפנותו מותר בכל ענין ולא מה שבצוה לקברו במק"א נמי מותר משום דבצוה לא יהיה מותר בכל ענין אלא כשיש טעם. ודין צוה שמותר שמעינן מהא דכתב הרמ"א בסעי' ב' בצוה להוליכו ממקום למקום שומעין לו שהוא אף אחר שנקבר כדאיתא בגליון מהרש"א ומשמע שכוונתו אף בקברוהו סתם שהוא שלא לפנות וכדמשמע מהגר"א סק"ד שכתב על או שמוליכין לקברות אבותיו דהוא אף לפנות וכמש"כ בסעי' א' שערב לאדם שיחא נח אצל אבותיו שמטעם זה הא מותר אף בנתנוהו סתם וא"כ גם סיפא דהרמ"א בצוה להוליכו ממקום למקום נמי מפרש שאירי בכה"ג ומותר. וא"כ הוא רק ביש טעם לצואתו כהא דממקום למקום שבסתמא הוא מחמת שנאתו לכאן או אהבתו לשם וכן הוא בצוה לקברו בביתו ולא בביה"ק שנקט הרמ"א שג"כ הוא מאיזה טעם בכדומה לזה אבל לא בליכא שום טעם".

ובספר דודאי השדה (סימן ל) מביא לגבי אב שקבר את בתו על דעת לפנותה, ומציין שצריך שתהיה סבה לאב בשעת ההתנאה לרצונו להעביר בעתיד את בתו.

5. אופן הקבורה שממנו לומדים שהינה על תנאי

ישנם מקרים בהם אין הכרזה ואין אמירה כי הקבורה נעשתה על מנת לפנות, אולם ניתן ללמוד זאת מאופן ביצוע הקבורה ו/או ממקום הקבורה. ניתן ללמוד זאת כבר מהגמרא (מכות יא):

"מת קודם שמת כהן גדול מוליכין עצמותיו על קברי אבותיו"⁵⁸.

ומביא רש"י שם: "מת רוצח בערי מקלט ומת כהן גדול אחר זמן". אם כן לגבי רוצח, עצם קבורתו בערי מקלט מהווה אמירה שהדבר נעשה על דעת לפנותו לאחר מות הכהן הגדול.

בשו"ת מהרש"ם (חלק ג סימן כב) מביא לגבי אישה שנקברה בחצר ביתה ורוצים כעת בני ביתה לאחר ג' שנים להעבירה לבית הקברות, ומביא דעה להתיר "דמסתמא קברוה על מנת לפנותה". א"כ רואים אנו מקרה שעצם הקבורה במקום שאינו מקובל מעיד שזו היתה הכוונה ויש לדבר זה כח כמו הכרזה ממש, דהיינו ישנו צורך בהכרזה כאשר בלי ההכרזה א"א היה להניח זאת.

החזון איש (יו"ד סימן כט ס"ק יג) פוסק לגבי חיילים שנקברו על פני השדה שמותר לפנותם לבי"ק קבוע, ומגדיר זאת "דסתמא דעת הקוברים כרצון בני משפחתו ונתנוהו על מנת לפנותו".

הרב אליהו בקשי דורון בנין אב חלק ד סימן סז) דן לגבי קבורה שהתקיימה בסנהדריה בקבר אחים, ואז לא היה המקום מיועד לבי"ק, ופוסק שאופן הקבורה במקום שלא הופקע מהבעלים והקבורה לא היתה מסודרת מעידה שזו קבורה זמנית.

⁵⁸ החתם סופר (ח"ו סימן לו) עונה לשאלה מדוע לא מובא מקור זה להיתר של קברי אבות, הרי עדיף מקור מהבבלי מאשר מהירושלמי: "...וני"ל הא דלא מייתי מש"ס דילן מכות י"א ע"ב מת קודם שמת כ"ג מוליכין עצמותיו על קברי אבותיו דכתיב ישוב הרוצח אל ארץ אחוזתו וכן מבואר ברמב"ם (פרק ז מהלכות רוצח הלכה ג) מכל מקום התם איכא למימר הואיל ונקבר מתחילה על מנת לפנותו לכשימות כ"ג דודאי מוכח משם דערב לאדם להניחו אצל אבותיו דאל"ה לא היו קבורים מעיקרא על מנת לפנותו אלא ע"כ משום שנוח לו לנוח אצל אבותיו אבל אינו מוכח שמטעם זה לחוד בלי תנאי שיהיי מותר לפנותו".

וכן דן הציץ אליעזר (חלק י סימן מ) לגבי הקבורה בירושלים בזמן המלחמה (בבתי הקברות על שייך באדר וחצר בית החולים שערי צדק), ומסכם כי ישנם מקרים שאין צורך בהתנאה אלא עצם הקבורה באופן ההוא מעידה על כך.

"על אודות היתר פינוי הנכם שואלים עוד: האם אפשר לפנות מהחלקות הזמניות בשייך באדר ושערי צדק לשם הבאתם לקבורה בחלקת קברי משפחה בבי"ע אחר מלבד הר הזיתים בגלל המשפחה הדורשת זאת, שאפשר שהתנאי בזמנו היה להעברתם להר הזיתים בלבד.

ועל זה אשיב אמרי. לפי הרשום בזכרוני עקרי הקבורות על תנאי שהיו בזמנו בחלקות אלה, וביותר בחלקת שערי צדק, היה בעיקר מפני שלא חשבו בזמנו, לא בעלי הקרקע ולא בעלי הקבורה, שישארו הנפטרים קבורים במקומות אלה, ולכן גם אם הוסיפו להתנות שיעבירו אותם כשיגיע הזמן להר - הזיתים לא ביטל זה לדעתי עצם ההתנאה העיקרית שלא ישארו קבורים כאן, ולכן אפשר להעבירם בהחלט לקבורה גם בחלקת קברי משפחה בבי"ע אחר לפי דרישת המשפחה, ומה גם כשקבורים בארונות (שכך נקברו רובם ככולם במקומות אלה).

ועוד זאת חושבני כי בחלקות האמורות (ובמיוחד בשערי צדק) שנקברו שם בזמנו בשעת חירום ובהלה וכולם ידעו שקבורים שם באין ברירה ובאין אפשרות לקבור אז במקו"א, יש מקום לומר שאפילו לו נמצאים כמה נפטרים ששכחו להתנות עליהם בשעת הקבורה מ"מ בסתמם כמותנים ועומדים דמי, והכי ראיתי שכותב לומר בכזאת בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סימן יב) דכשקברו ולא בביה"ק הקבוע מתוך בהלה הוה ליה כאילו התנו בפירוש לפנותו דמותר אח"כ לפנותו עיי"ש".

ו. העברה לארץ ישראל

הטור (יו"ד סימן שסג) מביא:

"אבל לכפרה שלו או לכבודו כגון להעלותו לארץ ישראל או לקוברו בקבר אבותיו מותר".

וכן מביא המחבר (שם):

"וכן כדי לקברו בארץ ישראל מותר".

המקור לדין זה הינו ברמב"ן (תורת האדם שער הקבורה):

"אבל לכפרה שלו ולכבודו כגון להעלותו לארץ ישראל ולירושלים⁵⁹ או לקברות אבותיו - מותר".

⁵⁹ הרמב"ן מזכיר את ירושלים, ולא ברור האם הכוונה לירושלים יש יתרון כאשר מעבירים מחו"ל או אולי שבארץ ישנה עדיפות לירושלים וניתן להעביר אליה כאפשרות עצמאית. והנה ראיתי בשו"ת אפרקסתא דעניא לר' ברוך קלונימוס שפרבר שהיה מגדולי רבני רומניה בדור הקודם שהביא שכוונת הרמב"ן שמותר גם בארץ ישראל להעלות לירושלים וכי לירושלים ישנה משמעות מיוחדת מבחינת הקדושה המאפשרת לפנות חלל לתוכה. יתכן שזה המקור להצעתו של הרב הראשי לישראל הרב שלמה עמאר להעביר את מתי גוש קטיף להר הזיתים.

המקורות לעיל באים להתיר פינוי חלל מקברו על מנת להעבירו לארץ ישראל. אולם, לגבי חשיבות עצם הקבורה בארץ ישראל אנו מוציאים מס' מקורות תלמודיים אותם נפרט, זאת בנוסף לעצם העובדה שכבר ציינו והיא בקשתו של יעקב מיוסף להעלות עצמותיו לארץ ישראל וכן העלאת עצמותיו של יוסף ע"י עולי מצרים.

בתוספתא (ע"ז פרק ה) מובא:

"כל הקבור בארץ ישראל באילו קבור תחת המזבח. כתיב הכא מזבח

אדמה תעשה לי וכתוב התם וכפר אדמתו עמו".

ומתוספתא זו נלמד האמור אצלנו וכפי שאומר הש"ך (סימן שסג סעיף א אות ג) על דברי השו"ע שהפינוי לארץ ישראל מותר:

"שהוא כפרתו שעפר ארץ ישראל מכפר שנאמר וכפר אדמתו עמו".

וכן מובא במסכת אבות דרבי נתן (נוסחא א פרק כו):

"הוא היה אומר כל הקבור בשאר ארצות כאלו קבור בבבל. כל

הקבור בבבל כאלו קבור בארץ ישראל. כל הקבור בארץ ישראל כאלו

קבור תחת המזבח. לפי שכל ארץ ישראל ראויה למזבח. וכל הקבור

תחת המזבח כאלו קבור תחת כסא הכבוד שנאמר (ירמיה יז יב)

כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו".

וכן אומרת הגמרא בירושלמי (כלאיים פרק ט הלכה ג):

"ר' אלבו ור' אבא בר זמינא- חד אמר מת שם ונקבר שם יש בידו

שתיים (לרעה) מת שם ונקבר כאן יש בידו אחת ואחרינא אמר

קבורה שבכאן מכפרת על מיתה שלהם".

אולם, יש החולקים על עצם רעיון ההבאה לקבורה לארץ ישראל של מי שגר בחו"ל ומת

שם, ובוודאי שהוא הדין יהיה אף בפינוי אדם שמת וגם נקבר בחו"ל לארץ ישראל.

המקור לכך בירושלמי (שם):

"רבי בר קיריא ורבי אלעזר הוון מטיילין באיסטרין ראו ארונות

שהיו באין מחוצה לארץ לארץ אמר רבי בר קיריא לרבי אלעזר מה

הועילו אלו? אני קורא עליהם ונחלתי שמתם לתועבה בחייכם

ותבואו ותטמאו את ארצי במיתתכם אמר ליה כיון שהן מגיעין

לארץ ישראל הן נוטלין גוש עפר ומניחין על ארון דכתיב וכפר

אדמתו עמו".⁶⁰

יש לציין כי בירושלמי לעיל רואים אנו שישנה מחלוקת בין רבי בר קיריא לבין ר' אלעזר

ומכך שרבי בר קיריא לא ענה לו לומדים שהסכים עם רבי אלעזר ולכן הלכה כמותו.

וכאשר ישנה מחלוקת בין הזוהר לירושלמי הלכה כמו הירושלמי, ובודאי במקרה שלנו

שראינו סימוכין בבבלי וסיוע לעדיפות הקבורה בארץ ישראל.⁶¹ וכן מקרים רבים בתלמוד

⁶⁰ ובלשון חריפה יותר מציין זאת הזוהר: "וכל מאן דזכי לאתקשרא בחייוי בהאי ארעא קדישא, זכי לאתקשרא לבתר בארעא קדישא עלאה, וכל מאן דלא זכי בחייוי ומייתין ליה לאתקברא תמן, עליה כתיב (שם) ונחלתי שמתם לתועבה רוחיה נפיק ברשותא נוכראה אחרא וגופיה אתי תחות רשותא דארעא קדישא, כביכול עביד קדש חול וחול קדש, וכל מאן דזכי למיפק נשמתיה בארעא קדישא אתכפרו חובוי וזכי לאתקשרא תחות גדפוי דשכינתא דכתיב (דברים לב) וכפר אדמתו עמו".

⁶¹ עיין יביע אומר חלק ו יו"ד סימן לא.

הבבלי בהם מצוין כי היו אמוראים שהעלו את עצמותיהם לארץ ישראל⁶², ההלכה היא כר' אלעזר.

וכך פוסק הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ה הלכה יא):

הרב גבי אלמשעלי "אמרו חכמים כל השוכן בארץ ישראל עוונותיו מחולין, שנאמר וכל יאמר שכן חליתי העם היושב בה נשוא עון, אפילו הלך בה ארבע אמות זוכה לחיי העולם הבא, וכן הקבור בה נתכפר לו, וכאילו המקום שהוא בו מזבח כפרה, שנאמר וכפר אדמתו עמו, ובפורענות הוא אומר על אדמה טמאה תמות, ואינו דומה קולטתו מחיים לקולטתו אחר מותו, ואעפ"כ גדולי החכמים היו מוליכים מתייהם לשם, צא ולמד מיעקב אבינו ויוסף הצדיק".

כאמור, ראיות אלו מציינים את חשיבות ותועלת הקבורה בארץ ישראל ובשל כך רצוי להביא המתים מחו"ל לארץ אולם, לכאורה, מדובר על הבאה לארץ בטרם נקבר ולא ניתן ללמוד מכך שגם לפנות מת שנקבר בחו"ל מותר להביא, וזהו למעשה החידוש שמחדש מרמב"ן שכן לאור כל האמור ברור שערב לו לאדם להיקבר במקו שתהיה לו כפרה ושהיא התועלות המוזכרות לעיל.

ח. פינוי מארץ ישראל לחו"ל

נושא זה עולה כמובן כאשר ישנה 'התנגשות' בין הטעמים, היינו מחד קבורה בארץ ישראל ומאידך טעם המתיר פינוי מקבר.

בשאלה שהובאה לרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ו יו"ד סימן לא) נשאל בדבר תיירת מחו"ל אשר נפטרה כאן בארץ ונקברה, ולאחר מכן באה אחותה ואמרה שיש להם חלקה משפחתית בחו"ל, וגם האחות הביעה את רצונה להיקבר בחלקה זו, ובקשה להתיר את העברתה. פסק הרב כי בשל חשיבות הקבורה בארץ יש להשאירה כאן, ואף שציוותה בחייה, מצוין כי לא היה ציווי ממש, ואף אם היה הרי שבוודאי לא התכוונה שאם נקברה כאן בארץ אז שיפונה לשם, ובוודאי ערב לה שהיא נקברה בארץ.

א"כ רואים אנו את חשיבות הקבורה בארץ שדוחה אף ציווי של אדם להיקבר בחו"ל, ובשל כך אין לפנות חלל שמת ונקבר בארץ לחו"ל.

אולם השו"ת שבט מיהודה מזכיר מקרה זה, ואוסר את הפינוי, אולם בשל הפצרות האחות נאמר לה כי בשל חרדת הדין תמתין י"ב חודש, ולאחר מכן נאמר לה להמתין י"ח חודש, והתיר את העברה אם האחות תפציר מאוד, אולם אמר שיש להסביר לה את חשיבות הקבורה ולהניא אותה מלפנות הקבר.

ט. האם רשימת ההיתרים הנ"ל 'רשימה סגורה'

פרטנו לעיל את המקרים בהם מותר לפנות חלל מקברו ולהעבירו לקבר אחר אולם עולה השאלה האם רשימה זו 'רשימה סגורה', וכל מה שלא הותר במפורש ע"י חכמינו אין אנו מתירים. או שאלו הם 'עקרונות', ועל בסיס עקרונות אלו נתיר מקרים נוספים?

הוצאה לשם זיהוי: הרב אליהו בקשי דורון (בנין אב חלק ד סימן לז) דן באשר לפתיחת קבר אחים של חללי שיירת הדסה מתש"ח אם מותר לפתוח קבריהם על מנת לבצע בדיקות D.N.A ולזהותם ואח"כ לקבור אותם כל אחד בנפרד. לאחר שדן בכך, הוא מסיק כי מה שכתב הטור שמותר להעביר - אם זה לכפרה או שזה לכבודו- הכוונה אמנם לקברי

⁶² במסכת מו"ק כה: מסופר על רב שהביא את רב הונא לקבורה בישראל, וכן שהביאו את רבה בר רב הונא, וכן רב המנוא.

אבות, אולם ברור שכל העברה שהיא לכבודו נתיר, וא"כ ברור שקבורת כל אחד בנפרד תוך זיהוי ולא בקבר אחים, הרי זה לכבודו, וע"כ גם במקרה זה יש להתיר⁶³.
קבורה בין קברות גוים: החכם צבי (תשובה נ) נשאל לגבי אדם שנקבר בטעות במקום של גוי, ופוסק שאין זה גרוע מקבר הנמצא, וכן ישנו החשש שיבוזהו. מוסיף הגשר החיים (פרק כו) שאף אם נקבר בקבר שלו אולם קבר זה סמוך לקברות גוים, ניתן להוציאו. ובודאי אם הוא קבור בסמוך לגוי, וזה גם מהטעם של 'אין קוברים צדיק אצל רשע'. ומביא תימוכין מהמגן אברהם⁶⁴ הקובע כי היה צריך להוסיף ברשימת ההיתרים שבירושלמי גם כאשר הוא נמצא בין עכו"ם, ומסכם שיש להתיר לפי ראות המורה.
 והנה בילקוט יוסף (חלק ז אבלות סימן לב סעיף יט) דן לגבי אישה נוצריה שנקברה ברמאות בביה"ק בראשון לציון ושופטי בית המשפט העליון אסרו להוציאה, וכן דחו את בקשת החברא קדישא לעשות מחיצה. ופסק שנכון הוא שקרובי המתים הנמצאים בדי' אמות של האישה הנוצריה יפנו עצמות המתים שלהם, ואין חשש לחרדת הדין בעניין זה. מסביר זאת מהטעם שאין קוברים צדיק אצל רשע וק"ו אצל גוי⁶⁵. וממשיך שבעניין זה לא שייך להשאיר הגוי משום דרכי שלום שכן לא זו כוונת ההלכה שקוברים מתי גוים עם מתי ישראל משום דרכי שלום אלא הכוונה שמבצעים הקבורה אבל לא באותו בית העלמין ובוודאי לו בסמיכות.

פינוי מי שנקבר שלא ע"פ כללי ההלכה: השרידי אש (אות י) מביא תשובה של הגאון מהר"ג ממיץ לגבי שניים שנקברו ללא תכריכין אחד גדול ואחד קטן, ופסק להוציא הקטן ולהלבישו תכריכין, מאחר ועל קטן לא חל חרדת הדין.
פינוי על מנת לקבורו בסמוך לבני מקומו: בהערות על שו"ת אפרקסתא דעניא (חלק ג יו"ד סימן כח) מרחיב את המושג של 'קברי אבותיו', ומציין שאמרו האחרונים שקברי אבותיו לאו דווקא אלא אפילו בני משפחה. ומביא את 'קרובן העדה' שמסביר 'קברי אבותיו' לקבורו במקומו, ומכך משמע שלא דווקא קברי אבותיו אלא אפילו 'בני מקומו', והוא מבהיר שזו משמעות של 'לכבודו' שזהו כבודו להיקבר בסמוך לבני מקומו. אולם זו הרחבה שלא ראינו באחרונים, ונראה לי שזהו חידוש גדול.

י. אופני ההיתר מול הטעמים לאיסור

נסקור בקצרה⁶⁶ מדוע טעמי האיסור שהבאנו לעיל אינם מעכבים את ביצוע פינוי המת והעברתו למקום אחר, היינו, מדוע אופני ההיתר חזקים יותר מהטעמים לאיסור.
טעם ניוול המת: בכל אופני ההיתר ניתן לומר שעל אף שקיים ניוול המת הרי שרצונו וכבודו של המת עדיפים על הניוול⁶⁷. ראינו לעיל עוד כי כאשר הקבורה בוצעה בארון לא

⁶³ בסופו של דבר, לאחר שהתברר שתהליך הזיהוי מחייב הוצאת השלדים וכתישת חלק מהעצמות לציון הפקת הפרופיל הגנטי, חזר בו הרב בקשי דורון. אולם העיקרון של לכבודו קיים.

⁶⁴ שו"ע או"ח סימן תקלה, העוסק בפינוי מדירה במועד, דבר הנלמד מהסוגיה בירושלמי הסמוכה לסוגית פינוי המת.

⁶⁵ משמע לכאורה מהרב עובדיה יוסף שהדין שלא קוברים צדיק אצל רשע אינו רק לכתחילה, אלא גם אם עברו וקברו אפשר להוציא את הצדיק, אם א"א להוציא הרשע. וזהו חידוש לכאורה, שכן לגבי גוי אפשר ללמוד אף לגבי הוצאה, אבל לא ראינו שמוציאים את הצדיק, אם נקבר ליד מי שמוגדר רשע (מחלל שבת וכו').

⁶⁶ פרק זה מהווה סיכום קצר שכן הפרטים צוינו במקומם.

⁶⁷ בנין אב סימן סז.

קיים ניוול, יש הסוברים שכאשר ההוצאה מותרת הרי שאין ניוול או על כל פנים ניוול מועט ועצם ההעברה עדיפה.⁶⁸

ניתן גם להתגבר על כך אם ההעברה מתבצעת בארון.

הרדת האלן – ניתן להתגבר על טעם זה לאיסור, אם ההעברה מבוצעת לאחר י"ב חודש כדעת הנודע ביהודה, באשר לקבר שאינו משתמר הרי בשל טעם חרדת הדין לא נעכב ההוצאה על מנת לא לפגוע במת, כמו כן יש הסוברים כי מאחר וזהו רצונו הרי שאינו חושש לחרדת הדין.

בזיון המת: כפי שהגדרנו בזיון הוא דבר יחסי ומאחר ובכל אופני ההיתר הדבר הוא לכבוד המת ולטובתו הרי שלא קיים בזיון באופנים אלו.⁶⁹

בזיון שאר המתים: בזיון זה קיים רק כאשר ניתן להסיק שאין כל טעם להעברה והיא מתבצעת בשל העובדה שהמת אינו רוצה להיות עימהם, אבל אם ישנו טעם להעברה כגון קברי אבות, אינו משתמר וכד', הרי שאין זה בזיון למתים האחרים, כי הם 'מבינים' שלא בגללם הוא מפונה מהמקום.

מת קנה מקומו: גם כאן בכל הטעמים להיתר ניתן לומר כי גילה למפרע שלא קנה מקומו, או שאעפ"כ שקנה מקומו עדיף לו להיות במקום אחר, וע"כ אין זה מעכב.

יא. אופן פינוי המת מקברו

1. שלא לפרק את עצמות המת

כאשר עוסקים בהוצאתו של המת מקברו, יש להיזהר מאוד שלא לפרק העצמות, וכן לא להשיל הבשר והגידים מהנפטר. כך מביא הטור (יו"ד סימן תג):

"תניא אין מפרקין את העצמות ואין מפסיקין את הגידין אלא אם

כן נפרקו העצמות מעצמן ונפסקו הגידין".

ומציין הבית יוסף (במקום) כי המקור לכך הוא באבל רבתי (פרק יב), ומביאו הרמב"ן בתורת האדם וכן הראש בפ"ק דמועד קטן, וכך פוסק גם המחבר (שם סעיף ו).

הכל בו (אבלות פרק ו אות יא) מביא שאלה שנשאל בעל העמק הלכה (סימן ס) באחד שרצה לפנות עצמות אביו ולהוליכם לארץ ישראל, והיה טורח והוצאה רבה להוליכן בארון, וע"כ רצה לפרק האיברים ולקפלם ולצורבם בתיבה קטנה ולהוליכם כך. והשיב לו שאם לא נתעכל הבשר ישנו איסור חמור של ניוול המת, וגם אם אין בשר, עדיין אסור. כפי שמביא המחבר. וכל זה אפילו אם יש צורך בדבר. אולם אם הם נתפרקו בעצמם והגוף אינו שלם, יכול להניח בתיבה, ובשעת הקבורה יסדר אותם כמו שהם בחיים ויקברם.

2. דין תפוסת העפר⁷⁰

דין זה שכאשר מפנים מת מקברו למקום אחר יש להעביר עימו שלוש אצבעות מהקרקע עליה הוא שוכב, אע"פ שמוזכר בתלמוד לא הוזכר כלל בפוסקים הראשונים, רק באחרונים⁷¹.

⁶⁸ שרידי אש ענף שני אות יא.

⁶⁹ רשב"א ח"א שסט.

⁷⁰ מלשון 'תפיסה', היינו העפר שהמת תופס. אולם כפי שיובהר, יש הגורסים 'תבוסת עפר' מלשון "מתבוססת בדמך" וגם כאן הכוונה לעפר שנמצא תחת המת.

⁷¹ ראה שרידי אש אות כט המציין כי גם בספרי האחרונים לא מצא דבר בעניין מלבד ספר ערך שי ליו"ד ושו"ת מהריא"ז ענזיל.

נעמוד בקצרה על מקורותיו של דין זה והטעמים לדין זה ובאם נוהג הוא היום. על אף העובדה האמורה לעיל כי הפוסקים הראשונים לא דנו בעניין זה, הרי שמקור המושג הינו במשנה (מסכת אהלות פרק טז משנה ג):

"המוצא מת בתחלה מושכב כדרכו - נוטלו ואת תבוסתו. מצא שנים נוטלן ואת תבוסתן. מצא שלשה אם יש בין זה לזה מארבע אמות ועד שמנה כמלא מטה וקובריה הרי זו שכונת קברות בודק ממנו ולהלן עשרים אמה מצא אחד בסוף עשרים אמה בודק ממנו ולהלן עשרים אמה שרגלים לדבר שאילו מתחלה מצאו נטלו ואת תבוסתו".

וכן במשנה במסכת נזיר (סד):

"המוצא מת בתחילה מושכב כדרכו - נוטלו ואת תפוסתו. שנים - נוטלן ואת תפוסתן. מצא שלשה, אם יש בין זה לזה מד' אמות ועד שמונה - הרי זו שכונת קברות".

ומסביר הרמב"ם (בפירושו למשנה באהלות):

"כבר בארנו בסוף נזירות כי אמרו מת לא הרוג, משכב לא יושב, כדרכו לא ראשו בין ירכותיו. לפי שאם היה על אחד המצבים הללו אינו עושה שכונת קברות, לפי שאנו אומרין שמא הם גוים ואין להם שכונת קברות. וכן אמרו המוצא, שימצא אותו אחר החפוש והחפירה. ושם נתבאר עוד שמת שחסר אין לו תבוסה ולא שכונת קברות. ואם מצא מת בתנאים הללו ורצה לטהר אותו המקום, נוטלו ונטל את העפר שנתערב בו דמו ותמציתו, ואותו העפר נקרא תבוסה בגלל ערוב חמריו שם כמו שבארנו בענין דם תבוסה במה שקדם. והוא שיטול כל מה שתחתיו מן העפר המלוכלח שאינו הדוק אשר אינו צריך חפירה, וחופר בקרקע הקשה עומק שלש אצבעות, הסמיכו את זה למה שאמר יעקב אבינו ונשאתני ממצרים, אמר לו טול עמי מעפר מצרים מפני שיש בו חומר המת. ואם מצא מתים רבים במקום אחד מוטלין זה על זה הרי הן כמו מת אחד ונוטלן ואת תבוסתן. ואם מצאם כפי התנאים הללו ובמרחק האמור הרי אותו המקום בחזקת בית הקברות".

והברטנורה (שם) מסביר:

"נוטלו ואת תפוסתו - מותר לפנותו משם ולקברו במקום אחר. וצריך שיטול מן העפר של הקבר עמו, כדי תפישה, שהוא כל העפר תיחוח שתחתיו, וחופר בקרקע בתולה שלש אצבעות. דכתיב (בראשית מז) ונשאתני ממצרים וקברתני בקבורתם, שלא היה צריך לומר ממצרים, אלא הכי קאמר, מעפר של מצרים טול עמי. ורמב"ם גריס תבוסתו, העפר המעורב מדם וליחה של המת. לשון מתבוססת בדמין (יחזקאל טז). מצא שלשה. אם יש בין זה לזה מארבע אמות ועד שמונה - כלומר מקבר ראשון עד שלישי אין פחות מארבע אמות ולא יותר על שמונה".

ומסבירה הגמרא (נזיר סה):

"נוטלן ואת תפוסתן. היכי דמי תפוסה? אמר רב יהודה, אמר קרא: (בראשית מז) ונשאתני ממצרים, טול עמי. וכמה שיעור תפוסה? פירש רבי אלעזר: (ברבי צדוק) נוטל עפר תיחוח, וחופר בבתולה ג'

אצבעות. מיתבי: וכמה שיעור תפוסה? פירש רבי אלעזר ברבי צדוק: נוטל את הקיסמין ואת הקססות, וזורק את הוודאין ומניח את הספיקות, והשאר מצטרף לרוב בנינו של מת, ולרובע עצמות למלא תרווד רקב! הוא דאמר כי האי תנא, דתניא: וכמה שיעור תפוסה? א"ר יוחנן משום בן עזאי. נוטל עפר תיחוח, וחופר בבתולה שלש אצבעות".

ראשית, רואים אנו הבדל בין הגרסאות במשנה. הרמב"ם גורס "תבוסתו" ואילו רבנו עובדיה מברטנורה גורס "תפוסתו". ונפקא מינא בין הגירסאות, כפי שיובהר, הינה לגבי הנימוקים לדין זה. במשנה זו, כאמור, מדובר במת שמצאוהו וכעת ישנו צורך להעבירו, ומבהיר התוס' בניזיר, שמדובר כאן למעשה ב'קבר הנמצא' שמותר לפנותו. לפי התוס' משמע, אם כן, שלכאורה נוכל ללמוד מהגמרא את הדין לכל אותם מקרים בהם התירו העברה.

3. נימוקים ללקיחת עפר תפיסה/ תבוסה

א. תערובת רקב המת: הרמב"ם בפירושו המשניות מביא טעם זה, וגרסתו הינה "תבוסה" מלשון "מתבוססת בדמיך". וע"כ יש לאסוף כל העפר הלח וכן מהאדמה הקשה כפי שאומרת הגמרא.

ב. מת קנה מקומו⁷²: כל מת קונה את מקום העפר שנמצא בו וכן ג' אצבעות שהמוהל שלו נמצא. ואמנם ניתן לומר כי לאחר שהוחלט להוציא המת, הרי שכל מה שהשתמש בו המת פקע ממנו קנין המת, אולם אז ישנו הדין כי מקומות אלו אסורים בהנאה, וכן מובהר שמאחר שמוהל המת נמצא בו הרי כאילו המת נמצא בו, וע"כ הינו אסור.

ג. טומאה: הרמב"ם (בפרושו למשנה בניזיר) מביא:

"שמאסף עם המת העפר הלח שלו כולו שהוא מתחתיו ויחפור מן העפר התחוח ומקרקע בתולה ג' אצבעות ואז יטהר זה המקום".

היינו, יש צורך לטהר מקום זה על מנת שכהנים יוכלו ללכת לשם⁷³.

ד. חלק מהמת/מצוות קבורה: התפארת ישראל (אהלות פרק טז משנה ג) נוקט בדעה שהטעם הוא משום מצוות קבורה, וכדי למנוע חשש שמשאירים חלק מהמת - שכן ישנה מצוות "תקברנו- כולו ולא מקצתו", וע"כ -כדי למנוע חשש שמשאירים שם משהו- ומחשש שמוהל המת וליחו נבלע בעפר ע"כ מוציאים זאת, והנפקא מינא בין נימוק זה לנימוקו של הרמב"ם הוא לגבי רקב, שמצד 'דין קבורה' לא קיים ברקב, אולם לפי דעת הרמב"ם יש צורך לאסוף גם זאת.

ה. מדין קבורה⁷⁴: עניין תפוסת העפר הוא מדיני מצוות קבורה, שכאשר קוברים המת שמעבירים אותו ממקום מסוים קוברים גם התפוסה שלו "והוא סוד עמוק מסודי מצוות הקבורה" היינו שמדובר בטעם קבלי שאין לו הסבר רציונלי. טעם זה שונה מהנאמר לעיל בעניין מצוות הקבורה, בשל העובדה שזהו חלק מהמת שחייב קבורה, וזה אינו חלק מהמת, אולם כאשר מפנים מת, גם דבר זה חייב בקבורה.

⁷² טעם זה מביא השרידי אש אות מה.

⁷³ לכאורה אין הכרח לומר שישנה סתירה בין טעם א' לטעם ג'. שכן יש להוציא כל חומריו של מת כדי שלא תהיה טומאה. אלא שקשה לומר זאת, שכן יש דעות שאין טומאה ברקב, ולפי זה לא יצטרכו להוציא זאת. עיין בשרידי אש ענף חמישי ובמסקנתו.

⁷⁴ מובא בשרידי אש אות מד, בשם בעל סדרי טהרה.

השרידי אש (שם ענף חמישי) דן באריכות מדוע לא הובא דין זה בפוסקים הראשונים ולא הזכירו המחבר, והביא טעמים שונים ודחה אותם. בסופו של דבר מסיק השרידי אש ומבהיר ששיטת הרמב"ם היא בשל טומאה, והעפר הנמצא תחת המת הינו עפר קברות והוא מטמא. לפי הסבר זה ניתן להבין גם מדוע לא כתבו זאת הפוסקים. שכן בגמרא מדובר בקבר הנמצא בשדה, ושם ישנה מטרה להוצאת התפיסה והיא לטהר את השדה ולאפשר לכהנים ולשאר בני אדם לילך שם מבלי להיטמא, אבל בבית קברות שהוא מקום טמא ממילא, אין סיבה להוציא את התפוסה, משום טומאה וטהרה. וע"כ לא מוציאים את התפוסה.

הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל כרך א יו"ד סימן ל) דוחה הסבר זה של השרידי אש, ומשתמע מדבריו שאי אפשר להתעלם מהנימוקים האחרים שהובאו לעיל, והטעמים הם מצטברים. לכן הוא מעדיף להישאר בתמיהה על המחבר שלא הביא דין זה, מאשר לסבור כי הוא לא סובר את עצם הדין.

בשונה מהשרידי אש שלא מצא מי שדן בכך באחרונים, מביא הרב עוזיאל (שם) תשובה בעניין משנת תפ"ח:

"לכן פליאה דעת ממני להבין מדוע זה השמיטו הטור ומרן ז"ל דין זה של תבוסת המת. ואולם למעשה ראיתי בתשובת זרע אברהם יצחקי לאחד מגדולי הרבנים בירושלים ת"ו שנשאל מעיר הקדש צפת בשנת תפ"ח ע"ד פינוי קברות אחדות מבית הקברות כדי לתקן הביב העובר דרך בית הקברות שלא יתפרץ החוצה ויעלו השופכין על הקברות או בתוכן, ואם לא יתכן תיקון זה ומוכרחים לפנות הקברות. והשיב הנה כל דבר שהוא של בנין אסור בהנאה וגם כל עפר תיחוח שתחת המת עד שמגיע לסלע אסור בהנאה, ואם אינו סלע אלא קרקע בתולה חופר ממנה שלש אצבעות והכל אסור בהנאה בשביל הדם והמוהל היוצא מן הנבלע בקרקע, וצריך לפנות הכל עם המת".

יצוין כי יש הטוענים כי דין התפוסה חל רק כאשר המת נקבר ערום ואז יחו נספג בקרקע אולם כאשר המת ניקבר בתכריכין אין לוקחים תפוסת קרקע אולם השרידי אש הנ"ל דוחה זאת וכן הרב עוזיאל (שם) דוחה דעה זו:

"ובודאי שאפילו נקבר במלבושיו יש לו דין תבוסת המת, וכמו שכן הוכיח כת"ר בדברי טעם שגם בזמן התלמוד היו רגילים לקבור במלבושין ותכריכין, ואם כן הדבר תמוה מאד שלא נזכר בדברי הפוסקים דין זה של נטילת תבוסת המת".

4. תפוסת עפר - הדין הנוהג כיום

האגרות משה (חלק יו"ד א סימן רנט) נשאל בדבר פינוי ביי"ק, אם יש צורך לפנות גם תפוסת העפר. ופוסק שכיום אין נוהגים דין זה, וגם בארץ ישראל נהגו בכך רק בזמן הבית.

לעומתו סובר הרב עוזיאל (שם) שדין זה נוהג גם כיום, ויש ליטול תפוסת העפר ולהטמין זאת יחד עם החלל.

הרב עוזיאל דן בכל מכלול השאלות העוסקות בפינוי המת ומסיק בענייננו:

"ומהאמור יוצא שבמקום שהתירו פנוי עצמות המת צריך ליטול עמו גם את תפיסתו/תבוסתו/ כנ"ל ולהוליכו עמם לקבורה למקום מנוחתם האחרון וצריך גם לנהוג כבוד בפנוי העצמות הלויים

וקבורתם בכל הכבוד וחרדת קדש הראויה ולהעתיר לה' אלקינו שישיב את שבותנו לארץ נחלת אבותינו שבה ינוחו עצמותיהם של שוכני עפר בהשקט ובטחה ובכבוד הראוי ולא ימצאו בני עולה שיטלטלו עצמותיהם ממקום למקום או שיעשו בית הקברות למרמס רגל השור והחמור. ובו ישכון ישראל לבטח שקט ושאנן ואין מחריד ויקוים בימינו ולעינינו יעוד ה' ע"י נביאו קדשו לאמר: בלע המות לנצח ומחה ה' אלקים דמעה מעל כל פנים וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ כי ה' דבר ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה קוינו לו ויושיענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו".

הרב גבי אלמשעלי

וכן פוסק בגשר החיים (פרק כו):

"ובפינוי המת צרכים ליטול כדי תפיסה מהעפר שהיה מונח שם. כי כל בסתמא נבלעה שם מהלחה ומהדם של המת ונתערב בעפר, וצריך גם זה קבורה".

מהרשדס (ח"ג כב):

"שיעור תפוסת מת העפר שלוש אצבעות בעומק מכל צדדי המת". ובעל הזכרון מאיר (אבלות חלק א) פוסק שיש לקחת תפיסת עפר, ומוסיף כי אם נקבר בארון יש מקילים שאין צורך בכך, באם הארון נשאר בשלמותו⁷⁵.

דיני אבלות בליקוט עצמות

נדון בפרק זה בהלכות האבלות השונים בליקוט עצמות מהאבלות הרגילה. מביאה הגמרא (מועד קטן ח.):

"המלקט עצמות אביו ואמו- הרי זה מתאבל עליהם כל היום, ולערב אין מתאבל אליהם ואמר רב חסדא אפילו צוררים לו בסדינו".

רש"י במקום:

"אפילו צררין לו בסדינו- שאינו מלקטן, ואינו רואה אותן, הרי זה מתאבל כל זמן שלא נקברו".

התוס' (ד"ה 'ולערב אינו מתאבל') מביא:

"להביא. פירוש הברייתא דאפילו צרורין לו בסדינו אינו מתאבל לערב".

ומתוך כך פוסק הטור (יו"ד סימן תג):

"תניא המלקט עצמות אביו הרי זה מתאבל עליהן כל היום כולו ולערב אין מתאבל עליהן אפילו צרורות לו בסדינו".

הבית יוסף מסכם דין זה וכך פוסק גם בשו"ע (שם):

"תניא המלקט עצמות אביו ואמו הרי זה מתאבל עליהם כל היום ולערב אין מתאבל עליהם אפילו צרורות לו בסדינו. בפרק קמא דמועד קטן (ח.) ופירש רש"י אפילו צרורין לו בסדינו שאינו מלקטן ואינו רואה אותן הרי זה מתאבל עליהם כל זמן שלא נקברו.

⁷⁵ לכאורה צריך שיהיה הדבר תלוי בטעמים שהזכרנו לעיל, ולגבי הטעם של 'מות קנה מקומו' לכאורה שייך הדבר גם בארון.

והתוספות (ד"ה ולערב) כתבו דיותר נראה לפרש דהכי קאמר אפילו צרורים לו בסדינו אינו מתאבל לערב".
 אם כן רואים אנו כי דיני האבלות חלים אף בליקוט עצמות אולם ליום אחד.⁷⁶

א. האם ישנה אנינות ביום זה

מביא הטור :

"כתב הר"מ מרוטנבורג כל זמן שלא נקברו חל עליו כל דין אנינות לאסור בשתיית יין ואכילת בשר ואחר שנקבר חל עליו כל דין אבילות עד הערב וא"א הרא"ש ז"ל כתב שאין עליו דין אנינות כלל אלא מיד חל עליו דין אבילות אפילו קודם שקברום".
 המחבר אומנם לא מציין זאת אולם הרמ"א (שם) מביא זאת בסוף הסימן, ופוסק כדעת הרא"ש :

"ואין אנינות בליקוט עצמות, רק חל עליו אבילות מיד (טור בשם הרא"ש)".

ב. דיני אבלות מה הם כוללים

הבית יוסף מביא את דעת הנימוקי יוסף כי אין הכוונה לדיני אבלות בשלמותן, אלא אסור רק באכילת קודשים כאונן. אולם דוחה זאת וסובר שחלים כל דיני האבלות :
 "אותו יום נוהג כאבל בעטיפת הראש וכפיית המטה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה ורחיצה וסיכה וכל מה שאסור באבלי".

ועוד מביא הטור :

"לאו דוקא עצמות אביו אלא על כל הקרובים נמי מתאבל ביום ליקוט עצמותיהן ככל הדברים הנוהגים באבל בקריעה ובכל דיני אבילות : כל שקורעין עליו בשעת מיתתו קורעין עליו בשעת ליקוט עצמות אין עומדין עליהן בשורה ואין אומרים עליהן ברכת אבלים אבל אומרים עליהן תנחומין לעצמו ואין מברין עליהן בחבר עיר אבל מברין עליהן לעצמו תניא ליקוט עצמות אין אומרים עליהם קינה ונהי וא"א עליהן ברכת אבלים ותנחומי אבלים אבל אומרים דברים מה הן דברים רבנן אומרים קילוסין פירוש מקלסין המת ומספרים בשבחו לפי מה שהוא וי"א קילוסין להקב"ה שהוא ממית ומחיה".
 וכן פוסק המחבר (שם סעיפים ב-ג) :

"כל שקורע עליו בשעת מיתתו, קורע עליו בשעת ליקוט עצמות. וכל שאינו מתאחה בשעת מיתתו, אינו מתאחה בשעת ליקוט עצמות. עצמות, אין עומדין עליהם בשורה, אבל אומרים עליהם תנחומין לעצמים. ואין מברין עליהם בחבר עיר, אבל מברין עליהם בביתו. ואין אומרים עליהם קינה ונהי, אבל אומרים עליהם קילוסין. (דהיינו שבחו של מת, ומשבחיו להקב"ה שממית ומחיה)".

באשר לעמידה בשורה ראינו לעיל את הגמרא כי עומדים בשורה רק כאשר שלדו קיימת, והסביר רש"י שלדו- גופו קיימת. וייתכן כי בשל כך לא עומדים בשורה וייתכן שזהו בזיון

⁷⁶ אע"פ ששמע שמדובר על יום ליקוט העצמות, נראה כי יש הסוברים שהכוונה ליום הקבורה, או יום הקבורה בתוספת ליום הליקוט.

למת אם רק למי ששלדו קיימת יעשו שורה ולאחר לא, לכן לא עושים כלל בליקוט עצמות.

א"כ יוצא כי דיני האבלות הכלליים חלים ביום ליקוט העצמות יצויין עוד כי המחבר (שם) חרף גבול המסע, שאף אם לא סיים ליקוט העצמות באותו היום וממשיך למחר דיני האבלות חלים רק ביום הראשון ומוסיף עוד שעדיף לא להתחיל עם חשיכה:

"המלקט עצמות אביו, או של שאר קרובים שמתאבלים עליהם, מתאבל עליהם כל היום כולו, בכל הדברים הנוהגים באבל, בכפיית המטה ועטיפת הראש ונעילת הסנדל ותשמיש המטה ורחיצה וסיכה; ולערב אין מתאבל עליהם, אפילו צרורים לו בסדינו. היה עומד ומלקט, וחשכה לו, מותר ביום שלאחריו. לפיכך אין מלקטין אותם סמוך לחשכה, כדי שלא יהיה נמצא שלא התאבל על ליקוט עצמות אביו".

החתם סופר (חלק ב' יו"ד סימן שנג) דוחה את הטענה שדיני אבלות לא חלים כיום בליקוט עצמות, וסובר שדינים אלו חלים, כפי שהבאנו לעיל. אלא שהוא מחדש שעדיף שלא להודיע לקרובים על יום ליקוט העצמות, ובכך למנוע מהם את האבל הנדרש:

"איברא כ"ז כשיודעים הקרובים אבל אין לנו להודיעם כלל וטוב לעשות תקנה ואיסור שלא להודיע לשום אדם שהגיע היום פינני עצמות קרוביו כדי לבטלו ממו"מ ושוב אחר שנעשה תקנה זו בפומבי ע"י הרב ובד"ץ שוב אם יארע לו שאמר לו ע"א כן א"צ להאמינו אע"פ שבעלמא מתאבלין על פי עד אחד, הכא שהוא עבריין ועובר על תקנות הקהל א"צ להאמין לו, וזה נ"ל תקנה נכונה".

ומסכם הנושא:

"כל היודע כי יפנו היום עצמות קרוביו פטור מכל המצות עד שהביאם למנוחתם בקבר ואחר הקבורה מתאבל עד הערב וחיוב לקרוע בשעת פינני או בשעת שמועה אבל טוב שלא להודיע להקרובים כ"ז ובעלי ח"ק גומלי חסדים יבררו כל יום ביומו אנשים שלא יגיעו לקרובי עצמם ביום ההוא והוא מגמילת חסד דהתורה חסה על ישראל וביטול זמניהם וחכמים עיניהם בראשיהם".

ג. האם חלים דיני האבלות (גם) ביום הקבורה

אע"פ שראינו לעיל כי דיני האבלות חלים רק ביום ליקוט העצמות, הרי שראינו גם דעת רש"י הסובר כי אבלות חלה עד לאחר שנקברו העצמות, ואע"פ שמהמחבר משמע שדיני האבלות הם רק ביום הליקוט, יש מי שרוצה לומר כי ברור שגם יום הקבורה והמחבר והטור באים לומר כי כאשר ליקוט העצמות היה מסי ימים או שהיה שהות בין הליקוט לקבורה, אז האבל הוא רק ביום הליקוט הראשון ויום הקבורה.⁷⁷ וכן משמע מהחתם סופר (שציטטנו לעיל) המדגיש כי האבלות היא עד אחר הקבורה.

ומוסיף ומדגיש האגרות משה (יו"ד חלק א סימן רס):

"וא"כ הרי גם דעת מהר"מ וכן הרא"ש שבליקוט יש להתאבל עד הערב שאחר הקבורה דלא כהק"נ בדף ח' ואיני רואה שום ראייה ממה שהשיג על מהר"מ דליכא אנינות אלא אבלות דהשגתו הוא מדנקט בברייתא ה"ז מתאבל עליהם וע"ז אר"ח אע"פ שצוררים

⁷⁷ כל בו אבלות חלק שני

בסדינו אלמא דאף קודם הקבורה הוא רק אבלות ולא אנינות אף שקאי ר"ח ארישא. ואולי זהו טעם החת"ס שפסק להתאבל עד הערב שאחר הקבורה.

ולכן לדינא כיון שחזינן מר' מנא בירושלמי שלא אזלינן אחר המיקל בליקוט עצמות הוריתי שיותר ראוי להחמיר לקרוע ולהתאבל עד הערב שאחר קבורה וכדאיתא בחת"ס, וכ"ש בכאן שלא נהגו כלל שבעה ולא קריעה. ובבן על אב ודאי ראוי להחמיר. ומ"מ באלו שמקילין אין למחות".

וכן פוסק החזון איש (יו"ד סימן ריג) ופוסקים נוספים (מאורות נתן סימן נ, כל בו אבלות חלק שני) מביאים הלכה זו שיש לנהוג אבלות עד ערב יום הקבורה.

אולם, היחודה דעת (חלק ד סימן נט) נשאל לגבי חיילי צה"ל אשר הובאו לקבורת קבע לאחר שנקברו כנהוג בצה"ל בשעת חירום, הקבורת עראי – מתי נוהגים אבלות וחלק על דעה זו שהבאנו לעיל ופוסק שדיני אבלות חלים רק ביום הליקוט, ומה שנאמר בחתם סופר עד אחרי הקבורה הכוונה היא כאשר הפינוי והקבורה נעשו באותו יום:

"שאלה: חללי צה"ל הקדושים שנהרגו במלחמת יום הכפורים, ה' ינקום דמם, שמובאים בימים אלה לקבורת קבע ולמנוחת עולמים, האם צריכים קרוביהם לנהוג דיני אבלות ביום קבורתם?

תשובה: במסכת מועד קטן (ח.) שנינו בברייתא, המלקט עצמות אביו ואמו הרי זה מתאבל עליהם כל היום, ולערב אינו מתאבל עליהם. אמר רב חסדא ואפילו צרורים לו בסדינו. ופירש רש"י, שאפילו צרורים לו בסדינו שאינו רואה אותם הרי זה מתאבל עליהם כל זמן שלא נקברו. והתוספות פירשו, דאסיפא קאי, ואפילו צרורים לו בסדינו אינו צריך להתאבל עליהם לערב. וכן כתב הרא"ש (פרק ג דמועד קטן סימן נו) בשם רבו מהר"ם מרוטנבורג. וכן הסכים המאירי (מועד קטן ח.). וכן פסק הרמב"ם (בפרק יב מהלכות אבל הלכה ח.). וכן פסקו הטור והשלחן ערוך יורה דעה (סימן תג סעיף א), בזו הלשון: המלקט עצמות אביו ואמו או של שאר קרובים שמתאבלים עליהם, מתאבל עליהם כל היום כולו בכל הדברים הנוהגים באבל, ולערב אינו מתאבל עליהם אפילו צרורים לו בסדינו. ומה שכתב בתשובת חתם סופר (חלק יורה דעה סימן שנג), שכל מי שידע שהיום יפנו עצמות קרוביו מבית הקברות הישן לבית קברות חדש, הרי הוא פטור מן המצות עד שיובאו למנוחתם, ואחר הקבורה יתאבל עליהם עד הערב, נראה שהמדובר הוא באופן שהקבורה נעשית ביום הפינוי, אבל אם הקבורה מתעכבת יום או יומים אינו נוהג אבלות אלא ביום פינוי העצמות עד הערב, ולא יותר, וכמבואר בפוסקים הנ"ל, ושלא כמו שהבין הרב משה פיינשטיין (שו"ת אגרות משה חלק יורה דעה סימן רס), שדברי החתם סופר הם בניגוד גמור לכל הפוסקים הנ"ל.

ומוסיף עוד ודוחה הסוברים שיש להחיל האבלות ביום הקבורה מהטעם שיש להקל באבלות:

"והנה מבואר במאירי (מועד קטן ח.) שאם עבר יום ליקוט העצמות אינו נוהג אבלות ביום הקבורה כלל. ואמנם הגאון החזון איש (יורה דעה סימן ריג) כתב, שיש לנהוג אבלות ביום הקבורה, אפילו אם כבר

נהג אבלות ביום ליקוט העצמות. וכן פסק הגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (סימן רס). אולם הגאון רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים, פסק בשו"ת הר צבי (חלק יורה דעה סימן רצו), שאין צריך להתאבל ביום הקבורה. וכן דעת הגאון מהרי"ל דיסקין (בקונטרס אחרון סימן ר). ותנא דמסייע להם הוא המאירי הנ"ל. ומה שכתב בשו"ת משפטי עוזיאל (מהדורא תנינא חלק יורה דעה סימן קל) שמנהג ירושלים להתאבל גם ביום הקבורה, ולא מעיקר הדין, אלא דרך כבוד לנפטרים. אין המנהג הזה נפוץ בזמנינו. והעיקר להלכה שאין צריך להתאבל ביום הקבורה. ובפרט שכלל גדול בידינו הלכה כדברי המיקל באבל. וכן העלה הרה"ג שריה דבליצקי בקונטרס מתי מלחמה. והשי"ת ינחם את ההורים השכולים והמשפחות השכולות בתוך אבלי ציון וירושלים, ולא יוסיפו לדאבה עוד. ויקויים בהם הפסוק כאיש אשר אמו תנחמו כן אנכי אנחמכם ובירושלים תנוחמו אמן".

ד. האם חלים דיני אבלות כאשר מועבר החלל בארון?

שאלה זו אקטואלית בעיקר לגבי חללי צה"ל הנקברים בארון⁷⁸ ואם כן, כאשר מוציאים החלל מקברו בארון ומועבר באותו ארון למקום האחר, האם גם במקרה זה יחולו דיני אבלות כפי שהובהר לעיל לגבי ליקוט עצמות?

בשאלה זו דן גשר החיים (פרק כב אות ה ובתשובותיו שם) ומסיק כי כאשר מועבר הארון ממקום למקום מבלי שפותחים אותו, אין לכך דין ליקוט עצמות. ומביא כסימוכין את דברי הגמרא (ירושלמי מ"ק פרק א הלכה ה):

"תני המעביר ארון ממקום למקום אין בו משום ליקוט עצמות, אמר רבי אחא הדא דת בארון של אבן אבל בארון של עץ, יש בו משום ליקוט עצמות. אמר ליה רבי יוסי ואפילו תימר בארון של עץ אין בו משום ליקוט עצמות".

מצוין עוד גשר החיים כי אם נאלצו לפתוח הארון ולהעבירו לארון אחר, או שהיתה התעסקות עם החלל הרי שיחולו הדינים לעיל.

ה. דין מקום הקבר שהתפנה, ודין המצבה ומבנה הקבר

לאחר שפונה המת, אם באיסור ואם בהיתר- מה דין מקום הקבורה עצמו, האם ניתן לקבור שם מת אחר?, וכן מה דין המצבה ובניין הקבר⁷⁹? האם ניתן לעשות בהם שימושים אחרים או נוספים? אומרת הגמרא (סנהדרין מז):

"החוצב קבר לאביו והלך וקברו במקום אחר, הרי זה לא יקבר בו עולמית. הכא במאי עם דנין בקבר בנין".

מסביר רש"י: לא יקבר בו עולמית היינו **הבן** לא יוכל להיקבר בו. ומבינה הגמרא כי מאחר והמקום הוזמן הרי שגם הבן וגם אחר לא יוכלו להקבר שם. וכן מבינה הגמרא

⁷⁸ יש להדגיש כי הדברים נכונים בדר"כ לשניים הראשונות בלבד, ותלוי הדבר גם במידת לחות הקרקע, שכן לאחר מסי' שנים הארון נרקב ומתפרק.

⁷⁹ בקבר של חיילי צה"ל למשל, ישנו קבר הבנוי ממסגרת קבועה, האם ניתן להשתמש במסגרת זו לקבר אחר או לשימוש אחר?

בשלב זה שמדובר על הקבר עצמו - ומסיקה הגמרא כי מדובר בקבר בנין, היינו לגבי המקום עצמו = האדמה, לא ניתן ללמוד מכך, ומה שנאסר זה דווקא הבנין = מה שהיה תלוש מהקרקע, ומה שנבנה על הקבר - זה אסור בהנאה, אבל הקרקע עצמה לא נאסרת בהנאה.

ומביאה הגמרא מעשה שלקחו עפר מקברו של רב על מנת להתרפא והתיר זאת שמואל מאחר ואין איסור הנאה בקרקע עצמה אלא רק במה שתלוש, ומה שנאמר שקבר אסור בהנאה הכוונה לבנין הקבר כפי שהובהר. הטור דן לגבי העפר של מילוי הקבר שבתחילה היה מחובר ואח"כ נתלש האם מותר בהנאה, ופוסק שקרקע כלל לא נאסרת בהנאה, ואין בתלישות זו דבר. ודוחה את דעת הרב ישעיה שמביאו הטור.

וכך פוסק המחבר (שם סימן שסד).

"קבר של בנין, אסור בהנאה; אבל קרקע עולם של קבר, אינו נאסר. הגה: וי"א דהקרקע שלקחו מן הקבר וחזרו ונתנו עליו, דהוי תלוש ולבסוף חברו, אסור בהנאה (טור בשם הר"ר ישעיה). ויש אוסרין עוד לישב על האבן שנותנין על הקבר למצבה (גם זו בשמו וכ"כ הגהות אשיר"י בשם או זרוע פרק אלו מגלחין). ויש חולקים ומתירים (טור בשם הרא"ש). הכלים שחופרים וקוברים בהם, מותרים בהנאה, ואין להשתמש בהן אלא מדעת הגבאי, כמו בשאר צדקה (תשובת הרשב"א סימן צז). והא דקבר של בנין אסור לעולם, דוקא שבנאו לשם מת, ונתנו בו אפילו על דעת לפנותו, ואפילו לא נתן בו אלא נפל. אבל אם בנאו לשמו, ולא נתנו בו, מותר. וכן אם נתנו בו אדעתא לפנותו, ולא הזמינו מתחלה, מותר לאחר שפינהו. אבל אם נתנו בו על דעת להיות בו עולמית, אסור אפילו לאחר שפינהו, אפי' לא בנאו לשמו. ואם לא בנאו לשמו, ונתנוהו בתוכו והוסיף בו דימוס (פירוש נדבך, והוא שורת בנין החומה) לשמו, כולו אסור, אפילו לאחר שפינהו ואפילו שקברו שם על דעת לפנותו. ואם מכיר הדימוס שהוסיף לשמו, מסירו, והוא לבדו אסור, ושאר הקבר מותר".

וכפי שהבאנו לעיל הרי שמה שנאסר זהו הקבר עצמו וכן מביא הט"ז (שם אות ו) שבגלל כך אסור למכור את המצבה, וכל מה שנעשה לכבודו של מת אסור בהנאה, ואסור לישב על המצבה. אולם הקבר עצמו היינו הקרקע אינה נאסרת, וניתן לעשות בה שימוש ולקבור שם, כך משמע מהגמרא לעיל ומהפוסקים הנ"ל⁸⁰.

הטעם לאיסור הנאה הנ"ל מסביר הבי"ח (שם) הוא בשל כבוד המתים. ומדובר כאן, כאשר נעשה שימוש בשביל מת אחר באיסור דרבנן, כי מהתורה לא שייך שאסור למת להנות מדבר של מת אחר.

ובהתאם לאמור לעיל פוסק הציץ אליעזר (ח"ז סימן מט קונטרס אבן יעקב פרק ח) ומביא שם פוסקים רבים המתירים כאמור לקבור במקום שממנו פינו המת מאחר ובקרקע עצמה לא שייך איסור הנאה - ומוסיף שצריכים הקרובים לשלם עבור המקום וגם החברא קדישה טוב שיתנו הכסף לצדקה:

"וא"כ בהסתמך על כל הנ"ל נלפענ"ד דיש מקום להורות היתר לקבור בקרקע הקבר שפינהו מת אחר ואפי' בבי"ק של רבים, ובפרט כשהקרובים משלמים כפי שהיה עולה להם במקום אחר".

⁸⁰ כך גם מסביר הגשר בחיים את דעת הרב ישעיה בטור שסובר שישנו אסור לקבור קטנים בקבר גדולים, שכוונתו היא לבנין הקבר ולא לקבר עצמו.

ובאשר לעפר אשר הוצא מהקבר. הבאנו לעיל הדעה האוסרת שימוש בעפר וגם הרמ"א מזכיר זאת, ומביא הרב קוק (דעת כהן סימן רב) בענין זה כיצד להתגבר על דעות אלו: הרב גבי אלמשעלי "ולענין מכירת המקום של הקבר, ראוי שלא ישתמשו בהעפר שהיה תלוש כבר, כי הוא נחשב לכמה רבוותא כתלוש, אע"פ שנתחבר אח"כ, ונאסר בהנאה. וכ"ז הוא לרווחא דמילתא, כי העיקר הוא כדעת הפוסקים דס"ל דא"ז הנאה כלל מה שיקברו בו מת אחר. ומ"מ ראוי לראשי החברה לומר להקונה את הקבר הפנוי, שהם לוקחים את הכסף רק בשביל הקרקע המחוברת, ולא בשביל העפר שנתלש כבר, כדי שלא יהי' לכתחילה שום פקפוק איסור על לקיחת הדמים. ופשיטא שנאה הדבר מה שמקדישים אותם לצדקה ולמצוה רבה של החזקת ביה"ח משגב לדך, ותבא עליהם ברכה. וד' יגדור פרצות עמו, ומחה דמעה מעל כל פנים, ובירושלים ינחם את שאר עמו, בבא לציון גואל ובטל אורות יקיצו וירננו שוכני עפר, ליום אשר הוא עושה סגולה במהרה בימינו".

וע"כ פוסק הציץ אליעזר שטוב יותר שיקחו עפר זה למקום אליו מעבירים החלל. ועל כל פנים פוסק ר' עקיבא איגר שגם לאוסרים העפר התלוש שלא מדובר על כל עפר הממלא את הקבר אלא כך עפר שסביב המת⁸¹.

ובאשר למצבה. פוסק הרשב"א (שו"ת סימן תקז) שמותר להניח המצבה על קבר אחר ומביאו הרב עובדיה יוסף (יביע אומר חלק ז סימן לג):

"הרשב"א בתשובה ח"א (סימן תקלז) כתב, ומה ששאלת על מצבה שנהגו להניחה על הקבר לכבוד בעלמא, ופנו אותה כדי להניח שם יפה ממנה, האם מותר להניחה על קבר אחר, מסתברא לי שמותר להניחה על קבר של מת אחר, שאע"פ שרבינו תם פירש (בתוס' שבת קנב:) שאותה מצבה שמניחים על הקבר היינו גולל, מ"מ הרי אפילו החוצב קבר וקבר בתוכו מת ופנהו מותר לקבור בו מת אחר, שלא אסרוהו חכמים אלא בהנאה, ולקבור מת אחר שם מה הנאה יש בו לחי, אך למכור אותה להניחה על קבר אחר אסור. וכן להשתמש בה החי, שזהו ששנינו (סנהדרין מז:), פנהו אסור בהנאה".

ומוסיף עוד דעה אחרת ופוסק:

"מסקנא דדינא שמותר ליתן המצבה על קבר של מת אחר, ומ"מ טוב להחמיר שלא יהנו מן המצבה כלל, אלא יתנוה לצורך מת עני שאין לו קרובים הדואגים לעשות לו מצבה. ואמנם ראיתי עתה מ"ש הרה"ג המנוח רבי עמרם אבורביע זצ"ל בספר נתיבי עם ח"ב (בסוף הספר עמוד שלא) שאסור בהחלט להשתמש במצבה שהונחה על קבר, אפילו לצורך קבר של מת אחר, ועל החברה קדישא להטמינה בקבר של אותו המת וכו'. ע"ש. וכיו"ב כתב הגר"מ פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (ח"ג מיו"ד ס"ס קנז). ע"ש. ואני על משמתי אעמודה להתיר ליתנה על קבר של מת עני שאין לו קרובים בעלי יכולת לעשות מצבה לקרובם העני. ובזה אין שום חשש כללי".

⁸¹ מובא בגשר החיים פרק כא שו"ת על דרך פיני המת.

וכן שו"ת קול מבשר⁸² מפרט שאסור למכור המצבה ואף אסור להחליפה ביפה יותר, היינו לתת אותה בתמורה לטובה יותר.

האגרות משה פוסק שיש לקבור המצבה הישנה כשאר איסורי הנאה הצריכים גניזה.

"הנה בדבר המצבה שרוצה להחליף ביפה וחזקה ואת הישנה באשר אינה ראויה כ"כ רוצה להטמין בקבר הנפטרת, יפה הורה כתר"ה, דהא נוהגין לאסור המצבה בהנאה כדאיתא בש"ך סי' שס"ד בשם הגהת אשרי דאסור למכור מצבה שנשברה וכן הוא בט"ז סק"א ובפ"ת סק"ג בשם הרדב"ז. ואף שמתירין ליתן את המצבה להעמידה על קבר מת עני לפי מה דאיתא בגליון מהרש"א שם אבל כיון שלפי האומדנא לא תהיה ראויה משום דתשאר דקה ביותר אחרי שיגררו את האותיות החקוקות ובהנאה אחרת הא אסורה צריך לקבורה. וגם אף אם תהיה ראויה רשאי להחמיר ולגונזה, וממילא כיון שהיא אסורה בהנאה היא ככל אה"נ שצריכים קבורה כדאיתא בסוף תמורה כדי שלא יכשלו ליהנות בה.

אבל ודאי יכול לקבורה במקום אחר ואין בזה שום בזיון להמת אף אם תשבר המצבה בהולכתה אבל כיון שאביה מפני צערו על מיתת בתו הנקברת שם חושב זה לבזיון ורוצה דוקא לקבור את המצבה בקברה, יפה הורה כתר"ה שיחפרו רק כטפח או טפחים, שעדין ישאר ארון של המת מכוסה בעפר טובא להתחשב קבור ואין כאן חשש פתיחת הקבר לאסור מצד חרדת הדין ולא משום ניוול ובזיון וגם לא יגיע להם סרחון המת שזה ג"כ היה ניוול, ושימו שם האבן, דמיתחזי כמתקנים את הקבר ולא כפותחים אותו. ויכסוהו בעפר משום דכשיהיה מגולה שכל העובר יראה שהוא למותר שאין בו צורך למצבה כיון שיש שם מצבה למעלה ולכן אפשר שישלך אחד אותו משם ליהנות בו ול"ד למצבה המונחת שנתקן להיות כן למצבה שאין חשודין ליקח מצבות מהקברים אבל אבן זה שיראו שהוא למותר יש לחוש כשיתראה שיקחהו אחד ליהנות בו ולכן הוא ככל קבורת אה"נ שצריך לקבור באופן שלא יתראו.

ומטעם זה יותר טוב שיחפרו כטפח וטפחיים להניח שם האבן ולא להניחו בהתל שעל הקבר לבד שהוא למעלה שאף כשיכסו אותו בעפר יהיה ניכר שהאבן שם, וגם עלול העפר להתפזר מהאבן ויתגלה אבל כשיניחוהו בעומק הקרקע אז לא יהיה ניכר שהאבן שם וגם לא יתפזר. ואפשר אף ברובו בתוך הקרקע לא יתפזר הקרקע ולא יהיה ניכר".



⁸² שו"ת קול מבשר חלק ב' סימן ט.

"המות הוא חזיון שוא, טומאתו היא שקרו, מה שבני אדם קוראים מות הרי הוא רק תגבורת החיים ותעצומתם. ומתוך השקיעה התהומית בקטנות, אשר יצר לב האדם השקיע אותו בה, הרי הוא מצייר את תגבורת החיים הזאת בצורה מדאיבה וחשוכה, שהוא קוראה מות.
מתעלים הם הכהנים בקדושתם מהקשבה שקרית זו, שאי אפשר להמלט ממנה כל זמן שהממשל הכזבי כל כך שולט בעולם, כי אם בהעברת העינים מהמחזה המביא את רשמי ההטעאה הללו אל הנפש, על כל נפשות מת לא יבא, לנפש לא יטמא בעמיו".

כפי ערכו של הזיכוכ הרעיוני, תעלה יקרת הנשמה המופעת, ושלטונה על הגוף יגדל, אבל לנצח את המות לא תוכל, עטיו של נחש מפעפע ומחלחל, עד אשר יפוח היום, והשאיפה העליונה תלך ותתגשם, הרצון הנשגב של שכלול חיים שלמים ונשאים יגדל ויבר על כל נטיה, וההשפלה העבדותית אשר לחומר ותנאיו הנלחצים, לא תהיה מעורבת בכל היצירה. הנשמות שבגוף תכלינה, נשמות חדשות שהן למעלה מן הגוף יוצרות אותו, מתרכזות בו, ושואפות ממנו ועל ידו למרומים נשאים מאד, הן יופעו והתולדה שהקריאה אל חייה נובעת בפועל מחפץ רומם זה, של שאיפת יקיצה לחיים עליונים, היא תהיה המנצחת בעולם, לפניה יכרע המות ברך, ולא יזכר ולא יפקד, ובולע לנצח.

המות מום הוא ביצירה, ישראל נועד להעבירו, חרפת עם הוא לנו, וחרפת עמו יסיר מעל כל הארץ, כי ה' דבר".

'אורות הקודש' חלק ב עמודים שפ-ו

הרב דוד נאור

דין קרבה לאשת העד בחופה וקידושין

שאלה.

א. קרבה דרך צאצא חורג.

ב. קרבה דרך בת זוג.

מסקנה.

שאלה

האם אדם יכול לשמש כעד במעשה קידושין כשאשתו קרובת משפחה לאחד מבני הזוג, קרבה בדרגה כזאת שפוסלת לעדות?

א. קרבה דרך צאצא חורג

נאמר בגמרא (סנהדרין כח.)

"רב איקלע למזבן גוילי ושאלו אותו מהו שיעיד אדם באשת חורגו?
בסורא אמרו בעל כאשתו בפומבדיתא אמרי אישה כבעלה".
פירוש הדברים: רב נשאל לגבי מקרה בו ראובן נשא את רחל ויש לה בן מבעל אחר (=בן חורג) ששמו שמעון. שמעון נשא לאישה את לאה, וללאה יש דין ודברים עם יצחק לגבי 'נכסי מלוג' שלה. האם מותר לראובן להעיד על לאה שהיא אשת בנו החורג.¹
הגמרא הסתפקה בדין 'בן חורג'. שהרי מעיקר הדין מותר לאדם להעיד לבנו של הבן החורג.² ועל כן השאלה היא האם דינה של לאה כדין יעקב בנה, או כדינו של יצחק בעלה. בסורא סברו ש'בעל כאשתו', בפומבדיתא אמרו 'אשה כבעלה'. וממילא, כשם שהאישה נחשבת לחמותה של אשת הבן, כך בעלה נחשב כחמיה, אף על פי שבעצם בעלה אינו בנו אלא רק חורג.
מוסיפה הגמרא ואומרת (שם כח.):

"דאמר רב הונא אמר רב נחמן מנין שהאישה כבעלה דכתיב "ערות אחי אביך לא תגלה אל אשתו לא תקרב דודתך היא" והרי אשת דודו היא (=ומדוע קראה הפסוק דודתך)? מכלל דאשה כבעלה".
ויש להתבונן בשתי הלשונות של סורא ופומבדיתא.
וכתב הנימוקי יוסף (שם), שבפומבדיתא פסלו אותו מלהעיד לאשת בנו החורג, משום ש"אישה כבעלה" שכמו שבעלה של האישה פסול להעיד לבנו החורג, כך הוא פסול להעיד גם לאשת הבן החורג. שהרי היא אשתו ו'אישה כבעלה'.
ובסורא כשאמרו 'בעל כאשתו- הם דברו על מציאות אחרת לחלוטין. בה ראובן נשא את רחל ויש לה בת בשם דינה מבעלה הראשון ששמו שמעון. אותה דינה התחתנה עם יעקב. הרי ראובן בעלה של רחל פסול מלהעיד ליעקב בעלה של דינה בתו החורגת. וזאת מפני

¹ חייבים אנו להניח שמדובר במקרה בו ראובן אמר לרחל 'אין לי דין ודברים בנכסייך', שאם לא כן הרי הוא כמעיד על שמעון בנו החורג, וזה פשיטא שאסור.

² יעקב בנו של יצחק.

שכשם שלבתו החורגת פסול הוא מלהעיד, כך גם על בעלה של אותה בת. שהרי היא (הבת) כגופו והוא כגופה.

וא"כ - לפי דברי הנימוקי יוסף, אין מחלוקת בין לשון סורא ללשון פומבדיתא, אלא שדברו על מציאות שונה. הבן חורג או הבת היא החורגת.

ואולם המרדכי (שם) מביא את דברי הריב"ן שחולק על הנימוקי יוסף וסובר שאכן יש מחלוקת בין לשון סורא לפומבדיתא, ויש נפק"מ הלכתית בניהם, והלכה כלשונה של פומבדיתא "שאישה כבעלה".

הכלל היוצר את הנפק"מ ההלכתית בין הלשונות הוא, שכל הקרוב לבעל פסול לאישה. לכן פסול הוא מלהעיד לאשת בנו החורג.

ואולם, במקרה ההפוך, מי שפסול לאישה כשר לבעל. ולכן אם היא הבת החורגת שלו הרי שהוא כשר להעיד לבעלה. והטעם הוא, שבכל מקום אנו אומרים 'מה שקנתה אישה קנה בעלה' ואין לאישה ישות עצמית שמנותקת מבעלה בזכות הקניין, ואולם 'מה שקנה בעל לא קנתה אשתו' והרי הוא כאישיות עצמית המנותקת מאשתו לעניין זה (אפשר להוסיף עוד סברא בענין זה. והיא שהרי הבעל יכול להתחתן עם אישה נוספת).

הרי לנו מחלוקת בין הריב"ן לנימוקי יוסף בהסבר הגמרא והנפק"מ ההלכתית, 'האם כשר אדם להעיד לבעלה של בתו החורגת'.

ב. קרבה דרך בת זוג

הרמב"ם (הלכות עדות פרק יג הלכה ו) פסק כשתי הלשונות וזה לשונו: כל אישה שאתה פסול לה אתה פסול לבעלה, שהבעל כאשתו. וכל בעל שאתה פסול לו כך אתה פסול לאשתו, שהאישה כבעלה.

גם השו"ע (חושן משפט סימן לג סעיף ג) הביא את לשונו של הרמב"ם, 'שאישה כבעלה' ויבעל כאשתו.

ואולם מוסיף השו"ע (שם), לדעת הפוסלים 'שלישי בראשון', מכשירים באשתו מפני שהוא מופלג. פירוש הדברים כך הוא: 'ראשון בראשון' היינו האחים זה עם זה - בין מן האב בין מן האם, וכן אב עם הבן נחשב 'ראשון בראשון' ועם נכדו נחשב 'שני בראשון' ופסול. ואולם נינו שהוא הרביעי ממנו - נחשב 'שלישי בראשון' וכשר. ואולם מביא השו"ע 'ויש אומרים דשלישי בראשון פסול'. וכלל נקוט בידנו 'סתם וי"א - הלכה כסתם'. ואולם הרמ"א כתב על יש אומרים 'וכן ראוי להורות'.

וא"כ לאותם הפוסלים 'שלישי בראשון' דהיינו להעיד לנין, על כל פנים, לאשת הנין יהיה מותר להעיד 'מפני שהוא מופלג'. ועל זה מוסיף הרמ"א שכל זה בתנאי שאין לבעלה (היינו הנין) הנאה מהממון, שאל"כ פסול הוא מלהעיד לה, מטעם 'מה שקנתה אישה קנה בעלה'.

מסקנה

היוצא לנו מדין זה הוא, שמוטל על הרב העורך חופה וקידושין לחקור היטב בקרבת העדים לחתן או לכלה, וכן לשאול על נשות העדים ולראות שאכן אין ביניהם קרבה מצד נשותיהם. שהרי קרבה שכזאת פוסלת את העד ואיתה את מעשה הקידושין שחייב להיות בעדים.

ובדידי הוה עובדה כי רק לאחר ששאלתי כמה פעמים בצורות שונות התברר כי אשת העד בת הדודה של הכלה - וברוך השם נמנעה תקלה לפני כתיבת הכתובה.



הרב זאב רונס

חילול שבת לצורך 'פיקוח נשמה'

רקע.

- א. דין "פיקוח נפש דוחה שבת".
- ב. האם יש היתר לחלל שבת להצלה רוחנית?
- ג. הסתירה בין הסוגיות וישובה.
- ד. פסיקת ההלכה למעשה.
 1. דעת הרשב"א.
 2. דעת הבית יוסף.
 3. דעת הרמ"א.
 4. הבנת שיטת הרשב"א.
 5. מחלוקת התוס' ורשב"א - מחלוקת יסודית.
 6. סברת "כדי שישמור שבתות הרבה" - קיימת להלכה.
 - סיכום.

רקע

הלכה יסודית היא, ש"דחוייה שבת אצל הצלת נפשות כשאר כל המצוות", וכפי שמטעים הרמב"ם (הלכות שבת פרק ב הלכה א): "שנאמר: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' - ולא שימות בהם. הא למדת שאין משפטי התורה נקמה בעולם, אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם".

במאמרי זה ברצוני להתחקות אחר טעמיה של הלכה זו, על מנת לברר את השאלה הבאה: האם מותר לחלל את השבת גם, כאשר נשמתו של היהודי נמצאת בסכנה, כדי להצילו? ונבאר את כוונתינו.

לאורך ההיסטוריה היהודית היו ניסיונות רבים להעביר את היהודים על דתם ולגרום להם לזנוח את דרך התורה ולקבל עליהם דת אחרת. מאמיני הדת הנוצרית כמו גם מאמיני אחרות הצעירה - האיסלם - שמו להם לעיתים קרובות למטרה, לגרום ליהודים "לראות את האור" ולהביאם להאמין ב'אותו האיש' או באמונות אחרות. היו מיסיונרים שפעלו בדרכים "ידידותיות", אבל היו גם כאלה שהשתמשו בשיטות אחרות. הרבה מאד מקרים היו לאורך השנים, בהם נחטפו ונלקחו בכוח ילדים יהודיים מחיק משפחתם תוך כוונה לגדל אותם לנצרות. ילדים אלו הועברו בסתר למנזר או כנסייה במקום אחר בעולם, רחוק מביתם, שם גידלו אותם, 'חינכו' אותם ודאגו לכל צרכיהם הגשמיים על מנת שיהיו פנויים לקלוט וללמוד את הדת החדשה, ובבוא היום כשיהיו שלימים באמונתם יוכלו לעזור לכנסייה בהשגת מטרותיה. הורי הילדים על אף מאמציהם הכבירים לאתר את הילדים ולעלות על עקבותיהם, נכשלו לרוב במאמציהם ולא זכו לראות שוב את ילדיהם לעולם, למרות שידעו שבמקום כלשהו בעולם הם חיים, בריאים ושלמים בגופם.

נשאלת השאלה, כאשר נודע לאדם שילדו נחטף בשבת על ידי מיסיונרים וכדו' וברור לחלוטין שלא נשקפת סכנה לחייו והילד בודאי איננו במצב של פיקוח נפש. הסכנה לילד

הוא איבוד הנשמה, קיים חשש שהוא יעבור שטיפת מוח כל כך חזקה שתעבירנו לגמרי על דעת קונו - האם יש היתר לחלל שבת כדי להציל ולשחרר את הילד מידי חוטפיו לפני שייעלמו עקבותיהם, כדי להציל את נשמת הילד? לדאבונו עם חיזוקן של קבוצות מיסיונריות, הופכת שאלה זו למעשית גם בימינו ובארצנו הקדושה ת"ו.

א. דין 'פיקוח נפש דוחה שבת'

איתא בגמ' (שבת קנא):

"תניא, רשב"ג אומר, תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת, דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו את השבת. תינוק בן יומו חי מחללין עליו את השבת- אמרה תורה חלל עליו שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה. דוד מלך ישראל מת אין מחללין עליו- כיון שמת אדם, בטל מן המצות והיינו דאמר רב יוחנן "במתים חפשי" כיון שמת אדם, נעשה חפשי מן המצוות."

אם כן, ההיתר לחלל שבת משום פיקוח נפש הוא מהסברא של "חלל שבת אחד כדי שישמור שבתות הרבה", עדיף לתורה ולשבת להתחלל פעם אחת ובכך "להרויח" בטווח הארוך.

ר' שמעון בן מנסיא (יומא פה): אומר אותה סברה, אך הוא לומד זאת מפסוק. (שמות לא טז) "ושמרו בני ישראל את השבת" אומר ר' שמעון בן מנסיא- "אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

הגמ' שם מביאה גם מקורות נוספים לדין פיקוח נפש דוחה שבת, כולל את שיטת שמואל שלומד שאת מהפסוק (ויקרא יח ה) "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". "וחי בהם" – "ולא שימות בהם".

רבה שם אומר על כל הלימודים ש"לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא". אבל הפירכא הוא לא על עצם המקור, אלא על ההיתר לחלל שבת גם במקרה של ספק פיקוח נפש "אשכחן ודאי, ספק מנלן" וכמו שמסביר רש"י ד"ה "ואשכחן" – "מהכא דאודאי פיקוח נפש מחללין, אבל ספק לא שמעינן מינה... וכן חלל עליו כדי שישמור ודאי שבתות הרבה". ובהמשך אומר רש"י "דשמואל לית ליה פירכא" – "אשר יעשה האדם המצוות שיחיה בהם ודאי, ולא שיבא בעשייתה לידי ספק מיתה, אלמא מחללין על ספק". נראה לענ"ד להסביר בדברי רש"י כך. למושג "ספק פיקוח נפש" יכולים להיות כמה אפשרויות וכלשון המשנה (יומא פג.) "מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק כותי ספק ישראל מפקחין עליו את הגל, מצאוהו חי מפקחין ואם מת ניחוהו". כמו"כ יכול להיות מצב שהיהודי ודאי נמצא שם וכרגע הוא חי בודאות, אלא שהוא גוסס וספק אם אצליח בנסיונותי להצילו. יש גם מצב של חולה שכרגע הוא בגדר "אינו מסוכן" אך מצבו מחמיר ועלול להגיע לידי סכנה, או שאינני יודע אם המצב הוא בגדר סכנה או לא. בכל המקרים האלה אין ודאות שפעולת חילול השבת שלי היא זו שתגרום "שישמור שבתות הרבה". שהרי יתכן שהוא יחיה גם בלי חילול השבת שלי, ומאידך, יתכן שגם אחרי החילול ונסיונות ההצלה הוא כבר מת או שבקרוב ימות ולא יגיע לשמור "שבתות הרבה". בכל המקרים האלה לא יהיה היתר לחלל שבת לפי הסברא של "כדי שישמור שבתות הרבה". אבל הפסוק של "וחי בהם" אומר לי שחייבים לקיים את המצוות רק במקרה שאוכל בודאות להמשיך לחיות ולא ייווצר שום ספק בעצם המשך החיים.

נפק"מ גדולה בין הטעמים הנ"ל הוא כידוע, בעניין חילול שבת להצלת חיי עובר, שמטעם הסברא של "חלל שבת אחת" ודאי שצריך להציל חיי העובר ובכך לאפשר לו להיוולד לזה העולם ולשמור שבתות הרבה, אך מצד הפסי' של "וחי בהם" - עובר זה אינו "חיי" עדיין ולכן אולי אין מקום לחלל שבת להצלתו.

ב. האם יש היתר לחלל שבת להצלה רוחנית?

אמנם, יתכן ויש גם נפק"מ נוספת בין הטעמים. בסברת "חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", הדגש הוא על הצלת נשמת האדם והצורך לאפשר לו להמשיך ולקיים מצוות בעתיד. אם מותר להציל את גופו של האדם רק כדי שע"י כך נציל גם את נשמתו, בודאי שמותר להציל את נשמתו בלבד כשלא נשקפת סכנה לנפשו. הרי הדברים הם ק"ו! אך אם ההיתר של פקו"נ דוחה שבת הוא מצד "וחי בהם" - "ולא שימות בהם", אין לנו שום מקור להתיר חילול שבת מפני הצלת "נשמה" בלבד.

השו"ע (או"ח סימן שכט סעיף ד) אומר שמחללים שבת בשביל ספק פיקוח נפש, גם אם יש כמה ספיקות ואפילו אם יוכל לחיות רק לפי שעה. כותב שם הביאור הלכה:

"ואע"ג דלא שייך הכא הטעם "חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" משום דלאו דוקא שבת, ה"ה שאר מצוות... שבאותה שעה ישוב בלבו ויתודה... אבל לדינא לא תלוי כלל המצוות, דאין הטעם דדחינן מצוה אחת משום הרבה מצוות, אלא דחינן כל המצוות בשביל חיים של ישראל! וכדיליף לה שמואל מ"וחי בהם"... ודע עוד דה"ה גוסס נמי מחללין עליו בפיקוח הגל, או אם רופא אומר שסממנים אלו יועילו לו להאריך רגעי חייו... משום חיי שעה מחללין עליו וכמו כן גוסס..."

א"כ אומר הביאור הלכה שהיסוד האמיתי לחילול שבת מפני פיקוח נפש, הוא משום שחיי ישראל הם ערך עליון העומד מעל הכל (כאמור, מלבד ג' מצוות יהרג ואל יעבור).

אם הדין הוא כך לגבי הקיום הפיזי של האדם בעולם הזה, לכאורה ק"ו שכך יהיה לגבי הקיום הרוחני של האדם! שרי העולם הזה הוא רק כפרוזדור בפני העולם הבא, וע"י המצוות ומעשים טובים הנעשים בעולם הזה זוכים לחיי העוה"ב. ואם להציל את גופו של האדם מחללים שבת ולמרות שזה רק הצלה זמנית שהרי אדם זה ימות בבוא היום, הרי שלהציל את נשמתו הנצחית, אותה נשמה שאם תזכה לכך, תתענג על ה' בחיי העוה"ב - על אחת כמה וכמה שצריך להיות מותר לחלל שבת כדי להציל את נשמתו. כך גם ההלכה לגבי אבידת אביו ואבידת רבו, שאבידת רבו קודמת שאביו הביאו לחיי העולם הזה ואילו רבו מביאו לחיי העולם הבא.

אמנם, לכאורה נראה שאין כך ההלכה.

הגמ' (שבת ד.) שואלת:

"בעי רב ביבי בר אביי, הדביק פת בתנור, התירו לו לרדותה קודם

שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו?"

הגמ' דנה לגבי אדם שהדביק בשוגג פת בתנור בשבת, האם יהיה מותר לחברו להוציא את הפת מהתנור לפני שהוא נאפה ובכך לעבור בעצמו איסור דרבנן של רדיית הפת, בכדי להציל את חברו מהאיסור החמור של אפיה בשבת? ועונה הגמ': "וכי אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך?!" כלומר לאדם עצמו יהיה מותר להוציא הפת מהתנור וכך לעבור איסור דרבנן בכדי להציל עצמו מאיסור דאורייתא, אבל זה נכון רק לאדם עצמו, לאדם אחר אסור לעבור איסור, קל ככל שיהיה, בכדי להציל את חברו אפילו מאיסור חמור - אין אומרים לאדם "חטא כדי שיזכה חבירך".

ג. סתירה בין הסוגיות וישובה

התוספות (שם) מביאים מקור שסותרת לכאורה גמ' זו. הגמ' (עירובין לב:) דנה לגבי אדם האומר לחבירו "מלא לך כלכלה זה תאנים מתאנתי" האם המלקט יכול להניח שבעל הבית תיקן כבר הפירות והפריש תרומות ומעשרות או לא. מביאה על כך הגמ' מחלוקת:

"אוכל מהן עראי ומעשרן דמאי. במה דברים אמורים? בעם הארץ אבל בחבר אוכל ואינו צריך לעשר, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר, במה דברים אמורים? בעם הארץ, אבל בחבר אינו אוכל עד שיעשר לפי שלא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף. אמר רבי, נראין דברי מדברי אבא, מוטב שיחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף ולא יאכילו לעמי הארץ טבלים. ובהמשך מסבירה הגמ' "רבי סבר, ניחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה".

גמרות אלו לכאורה סותרות אחת את השנייה אם אסור לאדם לחטוא כדי שיזכה חבירו, איך אומר רבי שנוח לו לחבר לעבור איסור קל בכדי להציל את חבירו מאיסור חמור? תוספות מביאים חמש תירוצים לקושיה זו.

בתירוץ הראשון אומר תוס' שבמקרה של מס' עירובין, אם החבר לא יתקן את הפירות, יוצא שהעם הארץ יאכל טבל על ידי החבר, ובכדי למנוע מעם הארץ שיעשה עבירה על ידו, עובר החבר איסור קל ותורם שלא מן המוקף. משא"כ במקרה של מס' שבת, האיסור בישול של השני לא נגרם על ידי ולכן אסור לי לעבור אפילו איסור קל ע"מ להצילו מהאיסור החמור.

בתירוץ השני מחלק תוס' בין המקרים בכך שבמקרה של האיסור בישול, מעשה האיסור נעשה עם הכנסת הפת לתנור, וזה למרות שאת העבירה יעברו רק בזמן שזה מגיע לידי אפיה. מכיוון שהמעשה כבר נעשה והאיסור יגמר מאליו - אין אומרים לאדם להתערב ע"מ להציל את החבר מהאיסור החמור. משא"כ במקרה עם הפירות ששם לא נעשה עדיין איסור כלל, רק שיודעים שעתיד העם הארץ לאכול הפירות מבלי לתקנם, שם כדי למנוע עבירת איסור עתידי, אנו כן אומרים לאדם שיכול לעבור איסור קל כדי להציל את חבירו מאיסור חמור.

בהמשך תוס' מביא מספר מקרים בהם רואים שכן עברו אנשים איסורים למען השני, ואומר תוס' שיש מצוות כמו מצוות "פריה ורביה" שהיא "מצווה רבה" ולמענה עוברים איסור קל בכדי לאפשר לשני לקיים מצווה רבה וכך גם בנוגע ל"מצווה דרבים". ולכן מותר לאדון לעבור על העשה של "לעולם בהם תעבוד" ולשחרר חצי עבד וחצי בן חורין ע"מ שיוכל לקיים מצוות פרו ורבו כי "מצווה רבה שאני".

בתירוץ האחרון אומר תוס' שיש לחלק בין מקרה שבו עובר העבירה פשע, כמו במקרה של הכנסת הפת לתנור, ששם האדם פשע ושכח ששבת היום, לבין המקרה של אכילת הפירות ששם עם הארץ לא פשע אלא רק חושב בתמימות שהפירות כבר מתוקנים. נפקא מינא בין התירוצים.

קיימת נפקא מינה גדולה בין תירוצי התוס' השונים, בבואנו ליישב את שאלתנו. אליבא דתירוץ הראשון, מכיון שאבי הילד לא הוא זה שגרם לחטיפת בתו, ממילא יהיה אסור לו לחלל שבת ע"מ להצילה. וכן לתירוץ השני, מכיון שהילד כבר נחטף התדרדרותו הרוחנית של הילד בידי החוטפים כבר יעשה ממילא ולכן אולי יהיה אסור לחלל שבת להצילו.

אבל לתירוץ האחרון שרק במקרה שהאדם פשע לא עוברים איסור בכדי להצילו, הרי שאצלנו ודאי שצריך לעשות כל מאמץ להציל את הילד המסכן שנחטף בע"כ! וכן כמובן לתירוץ של "מצווה רבה" – איזה מצווה גדולה יש יותר מאשר הצלת ילד שנשבה לבין הגוים והצלתו מלחיות את כל חייו באיסורים רח"ל.

ד. פסיקת ההלכה למעשה

1. דעת הרשב"א

איזה מתירוצי תוס' היא עיקר להלכה?

הרשב"א (שו"ת חלק ז תשובה רסז) נשאל את השאלה שלנו, האם מותר לאבא לחלל שבת כדי להציל את בתו שהוצאה "בחזקה מביתו על ידי משומד ישראל, להוציאה מכלל ישראל"?

עונה הרשב"א:

"דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מעבירות לפי שאמרו (שבת ד. ד.) "אין אומרים לו לאדם עמוד וחסוא בשביל שיזכה חברך, ואפילו איסור זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חבירו מאיסורא רבה, דעד כאן לא אמרינן (עירובין לב:) "ניחא חיה לחבר דליעביד איסורא זוטא כי היכי דלא ליעביד עם הארץ איסורא רבה" – אלא כשאותו איסור בא לעם הארץ על ידי חבר, אבל בענין אחר לא".

הרשב"א נוקט א"כ כעיקר את התירוץ הראשון של תוס', ולכן תלוי מי גורם לאיסור שיבא.

2. דעת הבית יוסף

הבית יוסף (או"ח סימן שו) מביא את דברי הרשב"א, אך חולק על מסקנתו. וטעמו של הבית יוסף הוא שהרי ישנם תירוצים נוספים בתוס', וז"ל:

"והשתא אם לתירוצא דמצוה רבה, הדבר ברור שאין לך "מצוה רבה" מלהצילה שלא יפחידוה עד שתישמד! ואם לתירוצא דמחלק בין פשע ללא פשע, הכא נמי לא פשעה. והילכך לחלל עליה את השבת לפקח עליה שרי ומצוה נמי איכא, ואי לא בעי למיעבד כייפינן ליה כדאשכחן במי שחציו עבד שכופין את רבו לשחררו כדי שלא יתבטל ממצוה פריה ורביה. ואפילו לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי, דלגבי שלא תשמד ותעבור כל ימיה חילול שבת, אמרינן איסורא זוטא הוי".

נראה שהבית יוסף מסתמך להלכה בעיקר על התירוץ של "מצוה רבה"¹, אך הוא מצרף גם את התירוץ של 'לא פשע'.

וכך הוא פוסק בשו"ע (או"ח סימן שו סעיף יד):

"מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום דרך פעמיו להשתדל בהצלתה ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות, ואי לא בעי ב"ד גוזרין עליו".

המחבר הולך לשיטתו ופוסק נגד הרשב"א וכמו התירוצים הנוספים בתוס'.

3. דעת הרמ"א

לכאורה ישנה סתירה בפסקי הרמ"א.

¹ ולכן מתיר כפייה ומתיר איסורי דאורייתא.

בסוף ההלכה הנ"ל כותב הרמ"א "ועיין סימן שכח סעיף י". שם כתוב "מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו" וכמקור מצויין "ב"י בשם הרשב"א".

מה כוונת הרמ"א? האם כוונת הרמ"א לחלוק על המחבר? האם הרמ"א באמת מקבל את פסק הרשב"א נגד שאר תירוצי התוס'?

אומר המשנ"ב (סימן שו ס"ק נח):

"ואין סתירה כלל, דהתם מיירי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה פעם אחת, אפילו אם היא עבירה גדולה כגון לעבוד ע"ג, אין צריך לחלל שבת כדי להצילו, דמחלל שבת ג"כ כעובד ע"ג. משא"כ כאן שתשאר מומרת ותחלל שבת לעולם".

כלומר שיש כמובן לחלק בין עבירה חד פעמית לבין העברה על הדת. בעבירה חד פעמית כמובן שלא נחלל שבת בכדי להציל מהעבירה שהרי חילול שבת הוא עצמו עבירה חמורה עד מאד, וכאן נפעיל את הכלל של "אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך". אך כאשר המדובר הוא על העברה על הדת ושמד, שם שייכת הסברה של "חלל שבת אחת בכדי שישמור שבתות הרבה".

נראה שדברי המשנ"ב לקוחים מדברי הט"ז שכתב (סימן שו סעיף יד אות ה):

"וצ"ל דשאני הכא שרוצים להמירה ותשאר מומרת לעולם אחר כך, בזה הכריע כהתוס' דיש להצילה בחילול שבת, דזה עדיף מפיקוח נפש. משא"כ לקמן שיעשה פעם אחת באונס, כיון דאונס רחמנא פטריה ואח"כ אין חשש, לא יחלל שבת בשביל הצלה זו".

גם במ"א (שם אות כט) כתב מעין דברים אלה וז"ל:

"דלגבי שלא תמר ותעביד כל ימיה חילול שבת הוי זה איסורא זוטא, דמוטב לחלל שבת א' כדי שתשמור שבתות הרבה".

א"כ, הט"ז כותב בפירוש שהצלה רוחנית עדיפה מפיקוח נפש רגילה, וגם המ"א לומד מהסברה של "חלל שבת אחת" שהיא סברה שנאמרה בגמ' לעניין פקוח נפש. נראה א"כ שגם הט"ז וגם המ"א דנים בהצלה רוחנית כבדיני פיקוח נפש.

הגר"א גם הוא מיישב כך את הסתירה ברמ"א, ואלו דבריו (ביאור הגר"א שם):

"ואינו מותר אלא בלא פשע, ומצוה רבה, ולכן דוקא אמר "שהוציאו" ודוקא בכה"ג, משא"כ בסימן שכח סעיף י, אע"ג דעבירה גדולה, מ"מ אין מחללין שבת עליה, דאין מצוה גדולה משמירת השבת, משא"כ כה"ג להביאה לכלל ישראל".

גם הגר"א רואה חילוק בין עבירה שתעבור באופן חד פעמי לבין הצלה שנועדה "להביאה לכלל ישראל".²

4. הבנת שיטת הרשב"א

מדוע באמת הרשב"א מתעלם מתירוציו הנוספים של התוס' ופוסק להלכה רק את התירוץ הראשון?

² אמנם, הב"ח והלבוש הציגו יישובים אחרים בדברי הרמ"א. לפי הב"ח (סימן שו ד"ה "כתב בשו"ע בסימן זה") מחללים רק אם אין אונס אבל ברגע שהעבירה נעשית באונס אין מחללים שהרי "אונס רחמנא פטריה". לפי הלבוש ניתן לחלל שבת להציל מעבירה, רק כאשר המדובר הוא על עבירה על אחת מג' עבירות "יהרג ואל יעבור". עיי"ש.

הגר"א (שם) אומר שהרשב"א בחידושו חולק על הסבר תוס' שמותר לשחרר חצי עבד חצי בן חורין ולעבור בכך על "לעולם בהם תעבדו" משום מצוה רבה של פריה ורביה. סובר הרשב"א שקושיא מעיקרא ליתא משום שלדעתו "חצי בן חורין לית ביה משום "תעבדו" משום צד חירות שבו" עכ"ל הגר"א. כלומר, אומר הגר"א שהרשב"א סובר שאין שום מקור שמותר לעבור עבירה משום ש"מצוה רבה שאני", שהרי שם לא היה שום איסור, שלדעת הרשב"א בחצי עבד חצי בן חורין אין את המצוה של "לעולם בהם תעבדו" שהרי יש בו צד בן חורין. ואם כך, נשאר לרשב"א רק התירוץ הראשון של תוס', וכך פוסק להלכה.

5. מחלוקת התוס' והרשב"א - מחלוקת יסודית

הרב ישראל זצ"ל (תחומין' כרך ב עמ' 33, חוות בנימין ח"א סימן יד) מציע הסבר חדש להסבר מחלוקת הרשב"א והתוס' (והב"י). הם נחלקו האם באמת מקבלים להלכה את הסברא של "חלל שבת אחת" או שכל ההיתר לחלל שבת הוא משום "וחי בהם".

השאלות לרב אחאי גאון (בראשית א) מביא להלכה את סברת "חלל שבת אחת" וז"ל: "תניא ר"ש בן אלעזר אומר, תינוק בן יומו מחללין עליו את השבת שנאמר "ושמרו בני ישראל את השבת", אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" ואומר על כך הנצי"ב בהעמק שאלה (סק"ח) "מדהביא רבינו דרשה זו, ש"מ דס"ל להלכה, ואע"ג דאנן קיי"ל כרבא דקלסיה לדרשה דשמואל... מ"מ נפק"מ בדרשה זו לענין עובר... מחללין עליו את השבת מהא דרשה ד"ושמרו בני" את השבת", והיינו שכי הבה"ג בה"י יוה"כ".

אם כן, לפי השאלות והבה"ג דרשת ר"ש בן מנסיא קיימת גם להלכה, אך בענין זה יש מחלוקת ראשונים המובאת ברא"ש (יומא פרק ח סימן יג) לגבי האכלת מעוברת ביום הכיפורים להצלת עובר, וז"ל:

"וכי הרמב"ן ז"ל, משמע מתוך דברי בעל הלכות, דמשום סכנת ולד לחודיה מחללין... ואיכא דסבירא ליה דלא מחללין".

הבה"ג כאמור, סובר שמחללים שבת להצלת עובר מטעם סברת ר"ש בן מנסיא. הרמב"ן מביא "איכא דסבירא ליה" שחולק וסובר שלא מחללים עובר עובר. נראה להסביר בטעמו, שלהלכה נשאר רק הטעם של "וחי בהם" ועובר שאינו אדם ואינו בגדר "חיי", אין היתר לחלל שבת להצלתו.

ניתן להעמיד את הרשב"א כ"איכא דסבירא ליה" שמביא הרמב"ן והסברא של רבי שמעון בן מנסיא נדחית מההלכה לגמרי ולכן אין מקום לחילול שבת להצלת עובר וממילא גם אין מקום לחילול שבת להצלת נשמה. אך התוס' סוברים כשאלתו והבה"ג שסברת ר"ש בן מנסיא נשארת גם היא להלכה, ולכן מותר לחלל שבת להצלת עובר וכמוכן להצלת נשמה.

למעשה כאמור, השו"ע פוסק כתו"ס ומקבל להלכה את סברת ר"ש בן מנסיא של "חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

הגר"ש ישראל זצ"ל (חוות בנימין ח"א סימן יד) נטה משום כך להתיר חילול שבת לשם העלאת יהודי רוסיה ארצה, משום פיקוח נפש רוחני.³

³ אמנם, הרב פנחס גולדשמידט אב"ד מוסקבה, חולק עליו (המעייין' תמוז תשנ"ד) בטעונו שהבאת יהודי רוסיה ארצה אין בה משום הצלה רוחנית שהרי גם בארץ לא ישמרו תורה ומצוות, כמו שלדאבוננו קרה ברוב המקרים.

6. סברת "כדי שישמור שבתות הרבה" - קיימת להלכה

באמת נראה שגם גדולי הפוסקים הראשונים מקבלים להלכה את סברת "חלל שבת אחת" שהרי הרי"ף מביא דרשא זו בסוף פרק שואל וא"כ כנראה הוא סובר שהיא להלכה, וגם הרמב"ם מביא אותה (הלכות ממרים פרק ב הלכה ד), וז"ל:

"כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו, כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצוות לפי שעה כדי שיתקיימו כולם, כדרך שאמרו חכמים ראשונים: חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

גם שו"ע הרב (או"ח סימן ש סעיף כט) מביא שמחללין שבת עבור הצלה משמד, והוא מסביר:

"מפני שענין זה הוא כפיקוח נפש שמחללין השבת אפי' בספק הצלה שאין לך פיקוח נפש יותר מזה שלא תצא מכלל ישראל ותחלל שבתות כל ימיה, ומוטב לחלל עליה שבת אחת משתחלל היא שבתות הרבה".

בקונטרס אחרון (שם) מסביר:

"ואפשר דלבתר דגלי לן קרא דמחללין מספק פקוח נפש, אם כן ה"ה בשביל שישמור שבתות הרבה, שהוא חשוב גם כן כפקוח נפש".

כלומר, הבעיה של הגמרא עם הסברא של "חלל שבת אחת..." היתה רק שאין בה מקור ללמוד שמחללים שבת גם בשביל ספק פקוח נפש, רק מהפסי' של "וחי בהם" ניתן ללמוד לגבי ספק. אבל גם למסקנה נשאר להלכה הסברא של "חלל שבת אחת..." עם כל הנפ"מ שיש לסברא זו, ואחרי שלמדנו מ"וחי בהם" שמחללים גם עבור ספק אז "בא זה ולימד על זה" ומחללים על הספק גם במקרים שנלמדים מהסברא של "חלל שבת אחת..." גם במקרים של הצלה משמד.

גם ה"ערוך השולחן" (סימן שו סעיף כה) משווה לגמרי (כך נראה) בין דין פיקוח נפש לדין "פיקוח נשמה" וז"ל:

"מי שהודיעו לו שרוצים להרוג בתו או להוציאה מהכלל, מצוה לשום לדרך פעמיו גם בשבת להשתדל בהצלתה... שזהו פיקוח נפש שמחללין עליו את השבת... וזה שיתבאר בסימן שכח דאם אונסים אדם לעבירה אין מחללין שבת להצילו, זהו על עבירה פעם אחת, דמה יועיל בהצלת עבירה זו, הלא יעשה עבירת חילול שבת, אבל במקום שנוגע לכל ימי החיים מוטב לחלל שבת אחת משתחלל שבתות של כל ימי חייה כדאמרינן בפיקוח נפש..."

אמנם בסוף דבריו אומר ה"ערוך השולחן" (שם):

"ואם היא בעצמה פושעת בזה צ"ע, ויש לעשות בזה לפי הבנת הענין".

קודם כל, ברור שמילים אלו מתייחסות רק למקרה של הוצאה לשמד ולא למקרה של פיקוח נפש ממש. אבל אם ה"ערוך השולחן" משווה באמת בין פיקוח נפש ל"פיקוח נשמה", מדוע בפיקוח נשמה הוא מסתפק האם יש חובה לחלל במקרה של פשיעה, הרי בכהאי גוונא בפיקוח נפש ממש, וודאי שמחללים?

נראה לתרץ, שיש הבדל יסודי בין הצלת נפשו של אדם לבין הצלת נשמתו. כאשר נפשו של אדם בסכנה, בידי למנוע ממנו לפגוע או להיפגע בנפשו גם כשהוא עצמו מעוניין בפגיעתו, בידי לשלוט על גופו ו"נפשו" של השני. אך כאשר המדובר הוא על נשמת חברי, זהו אזור שאינו תחת שליטתי, אדם שהחליט שברצונו להמיר את דתו אין בידי כח למנוע זאת

ממנו, הרי זה קשור לדברים שבלב ולאמונות ודעות. לכן אולי, מסיים ה"ערוך השולחן" במילים "ויש לעשות בזה לפי הבנת הענין". כלומר, אם באמת נראה שיש סיכוי עוד להשפיע ולהחזיר את הבת למוטב ולהביאה ש"תשמור שבתות הרבה"- אז באמת מותר ומצווה לנסות. אך אם לפי העניין נראה שהיא כ"כ נחושה בהחלטתה שאין כמעט סיכוי להחזירה למוטב ולהביאה לשמור שבתות הרבה - אז אין באמת הצדקה ל"חלל שבת אחת".

אמנם, המשנ"ב (סימן שו ס"ק נו) מתיר בשם האליה רבה לחלל שבת במקרה של בפשיעה, באיסור דרבנן בלבד ולא דאורייתא.

סיכום

מצאנו, שעל אף הפרכא שהביאה הגמרא לסברא של "חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", סברא זו עומדת במקומה וקיימת גם להלכה. ה"מנחת אשר" (שמות סימן ס) מביא ארבע הלכות נוספות⁴ שנלמדות מסברת "חלל שבת אחת".

תוס' (ב"מ קיד:) ד"ה "אמר" שואל, איך אליהו, שכהן היה, נטמא להחיות את בן האלמנה? עונה תוס' "ויש לומר שהיה ברור לו שיחיה לכך היה מותר משום פיקוח נפש". אומר ה"מנחת אשר" שמטעם "וחי בהם" לא היה אפשר להתיר לו להיטמא שהרי הבן היה כבר מת, אלא ברור שעשה זאת מטעם "חלל שבת אחת".

משה רבינו לא מל את בנו לפני יציאתו למצרים משום שאמר "אמול ואצא סכנה היא" (נדרים לא:). ואומר השטמ"ק שם שלמרות שלבן נח לא נאמר "וחי בהם" אלא צריך למסור נפשו ולהסתכן לקיום המצווה בכל אופן, נהג משה רבנו ע"פ הסברא של "חלל מצווה אחת כדי לשמור מצוות הרבה".

שו"ת בית יצחק (ח"א סימן לט) התיר להכניס ילד שוטה למוסד על מנת לרפאותו אף אם יאכילוהו נבילות – דחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

ה"חכמת שלמה" (סימן שכח סעיף מו) מתיר לחלל שבת להציל מאור עיניו של אדם אפי' במלאכה דאורייתא, שהרי לשיטת ר' יהודה - וכך פוסק רבינו ירוחם - סומא פטור מכל המצוות. אמנם רוב הפוסקים אינם אומרים כך, אבל בפקו"נ אין הולכים אחר הרוב, וכיון שלשיטתו סומא פטור ממצוות, אומרים "חלל שבת אחת".

ולענייננו, במקרה של הצלת אדם מישראל משמד והמרת דת, מותר ומצווה לחלל שבת אפילו באיסורי דאורייתא ממש על מנת להציל נשמת אותו יהודי ולהביאו "שישמור שבתות הרבה".

כך גם פסק למעשה ר' חיים סולוביצ'יק (ע"פ עדותו של הגר"ד), שהצלת תינוקות משמד דינו כפיקוח נפש ממש שדוחה את כל התורה.⁵



⁴ מלבד דין הצלת נשמה ודין הצלת עובר בשבת.

⁵ עיין "נפש הרב" עמוד פח.

הרב חיים מרקוביץ

בישולי עכו"ם בצבא, עיון בדין 'משרתי ישראל'

- א. מקור הדין וטעמו.
- ב. באיזה מקרה נאסר התבשיל.
- ג. דין בישול עבדים ומשרתיים.
- ד. ישוב שיטות המקילים מקושיית הגר"א.
- ה. הלכה למעשה.

א. מקור הדין וטעמו

דין בישולי עכו"ם מבואר בסוגיא (עבודה זרה לה:-לז:). אמנם לעומת איסור פת נכרי שטעמו נתבאר בגמרא (שם לה:) שהוא משום חשש חתנות, טעם איסור בישולי נכרים לא נתפרש בגמרא. בטעם האיסור נחלקו הראשונים. בדעת רש"י מצאנו שני טעמים. בפירושו למשנה כתב שהאיסור הוא משום חתנות ובפירושו לגמרא כתב שהוא מחשש שמא יאכילנו דבר טמא, וכ"כ האור זרוע (פסקי ע"ז סימן קצא) בשם רבנו שמואל. דעת רוב הראשונים (תוס', תוס' הרא"ש, רמב"ן, רשב"א, תוס' רי"ד, ראב"ד, רבנו יונה, כלבו ועוד) שהאיסור הוא משום חתנות.

כתבו התוס' (עבודה זרה לח. ד"ה אלא):

"אומר הר"ר אברהם ב"ר דוד¹ דודאי שלקות אסרו חכמים כשהעובד כוכבים מבשל בביתו, אבל כשהוא מבשל בביתו של ישראל אין לחוש לא לחתנות ולא שמא יאכילנו דברים טמאים. ולא הודה לו ר"ת דודאי כיוון שהעובד כוכבים מבשל לא חילקו כלל חכמים בין רשות הישראל לרשות העובד כוכבים, כי לעולם יש לחוש שמא לא יזהר גם בביתו של ישראל כמו בביתו של עובד כוכבים."

רבנו אברהם סובר שיש לבחון כל מקרה אם טעמי הגזרה תקפים בו, ובהתאם לכך לאסור משום בישולי עכו"ם. דעה זו מבוארת בתוס' הרא"ש (שם) שמתוך החומרה הגדולה שהחמירו חכמים והרחיקו את ישראל מן הנכרים בגזרותיהם, ראו להקל עד כמה שאפשר, "אלמא קל היה לחכמים באיסור שלקות מפני רחוק הגדרים", כמו שהקלו בכל דבר שנאכל חי. על כן טען רבנו אברהם שכאשר מבשל הנכרי בבית ישראל אין מקום לחוש שמא עירב דבר טמא בתבשיל, וכן אין לחוש לקירוב יתר על המידה ולחתנות. דבריו ביחס לחשש עירוב דברים אסורים מסתברים: אכן ניתן להשיג על הנכרי כאשר מבשל בבית ישראל, ובפרט אם מקבל הוא ממנו את כל המצרכים לבישול, אך לא נתברר בדבריו מדוע אין לחוש לחתנות בכהאי גוונא. אמנם ר"ת טען כנגדו רק מצד החשש של מאכלות אסורים "כי לעולם יש לחוש שמא לא יזהר גם בביתו של ישראל כמו בביתו של עובד כוכבים", משום שגם בבית ישראל יש מקום לחוש שמא לא יזהר כהוגן בהפרדה בין בשר וחלב וכד', אך תימה הוא מדוע לא התייחס לחשש של קירוב.

¹ אינו הראב"ד כמו שחשבו חלק מן המפרשים, אלא רבנו אברהם דודו של רבנו יצחק בעל התוספות כמבואר בתוס' הרא"ש שם מ. ד"ה ורואה אני.

יש ליישב זאת בשני אופנים: א. ברור היה לר"ת שלא אסרו חכמים כל סוג של מגע עם הנכרים, דא"כ יפסקת לחיותיך, והרי מותר לסחור עם הנכרי ולדבר עמו וכד', אלא שאסרו עניינים שיש בהם אפשרות לחיבה יתירה וקירוב דעת שמא יגיע לידי חיתון עימהם. ובאו חכמים ואמדו שרק אם הנכרי מבשל בביתו, שאז יש גם לחוש שמא הישראל יטרח לבוא אליו, בצירוף שני העניינים (עצם הבישול וביאת ישראל לבית הנכרי) יש חשש לקירוב הדעת ואסרוהו, משא"כ כשמבשל בבית הישראל. ב. ניתן לעשות אוקימתא ולהעמיד שכל ההיתר הוא בכה"ג שהנכרי הוא שכיר או משרת של אדונו, ואינו מבשל עבורו כדי להביע את חיבתו בכך אלא זוהי עבודתו, ובאופן שכזה אין חשש של קירוב הדעת והדבר מותר. הנפק"מ בין התירוצים תהא, בנכרי שמבשל בבית ישראל אבל אינו משרתו או שכירו אלא עושה זאת אכן משום הכרת טוב וכד', שלפי התירוץ הראשון יהא הדבר מותר ולפי התירוץ השני אסור.

עולה מדברי ר"ת (כפי שהובאו בתוס'), שאם אכן יש לפסוק להלכה רק את החשש של חתנות, יהא מותר לנכרי לבשל בבית ישראל, גם לדעת ר"ת. אמנם בספרי רבותינו הראשונים הובאו דברי ר"ת בסגנון אחר: בתוס' הרא"ש בשני מקומות (ע"ז לח. מ.) הביא את דעת ר"ת, ונימוקו הוא שלא חילקו חכמים בגזרתם והיא חלה בכל מקום 'לא פלוג', כלומר אין לילך בכל מקום אחר טעמי הגזרה, אלא שכיוון שנגזרה תופסת היא בכל מקום, וכן הובאו הדברים גם במרדכי (סימן תתל) ובחידושי הרא"ה (ע"ז לח.). זה כפי הנראה גם יסוד שיטת הרמב"ם בפירוש המשנה (ע"ז ב ו) שכתב: "לפי שחכמים אסרו בעבור ההרחקה מהם ג"כ כל מה שיבשלו גוי, ואפילו בישראל דבר שלנו ברשותנו." והנה בספר הישר לר"ת (סימן תשלג) נאמר:

"אבל בבית ישראל אם בשלו לצורך ישראל מותר, שאם אי אתה אומר כן רוב המאכלין הנעשים ע"י שפחות אסורים. הבל הוא וצריך להזהר".

מלכתחילה תמהתי ביותר על דברים אלו, מיהו בעל ההיתר, ומי הוסיף שהיתר זה הוא הבל ויש לזהר, ואמנם ידוע שבספר זה נפלו שיבושים וטעויות רבות. אך לפמשי"כ בדעת ר"ת כפי שהובאו בתוס' אפשר אולי שר"ת הוא המתיר, והתוספת היא הגהה מאיזה מעתיק שלא ירד לעומק דעת ר"ת וצ"ע.

ב. באיזה מקרה נאסר התבשיל

כתב בתשובות המיוחסות לרמב"ן (סימן קמט):

"שאיין איסור הבישול אלא מגזרת חתנות, ואין גזירות חתנות וקירוב הדעת בהם אלא במי שעושה מרצונו מאהבת ישראל, ואלו עושין בין ירצו בין לא ירצו ואין קירוב הדעת בזה ולא גזרת חתנות. ומ"מ אין דבריהם מכוונים בעינינו ואין אנו סומכים על זה, אלא נוהגים אנו איסור בבישוליהם אפילו בדיעבד".²

² בס' מכוונות ועטרת שלמה למהרש"ל על שערי דורא (ח"ב דיני בישול גוים סימן עה ס"ק ח) ציטט דברים אלו בשם הראב"ן ונמשך אחריו הב"ח (יו"ד סימן קיג ס"ק א) וכפי הנראה הוא ט"ס וצ"ל הרמב"ן. ובאמת הרמב"ן (שם סימן רפד) כתב באופן אחר והדברים סותרים זה את זה. ואולי התשובה שבה עוסקים אנו היא תשובת הרשב"א, מאחר והיא מופיעה גם בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן סח), וצ"ע.

לצורך בירור הדברים נקדים את מה שכתב הרא"ה בבדק הבית (תורת הבית בית ג שער ז דף צד.) שמתוך בחינת גזרות חז"ל על יינם פיתם שמנם ומאכלם של עכו"ם עולה כך:

"ותרצתא דהני שמעתא דרבנן באיסורין אלו שאסרו בשל נכרים משום חתנות, לא השוו בהם מידותיהם כשאר איסורין של דבריהם כגון שמנו של גיד וכחל, אלא כאן לפי מה שראו אסרו, ופעמים החמירו ופעמים הקלו וכו'. נמצא דבר אחד פעמים אסור פעמים כיו"ב מותר, שלא אסרו בזה כל זמן שאין בו חשש בנותיהם."

על פי יסוד זה טוען רבנו אהרן הלוי שהכלים שבישל בהם הנכרי מותרים, שאין בפליטתם חשש חתנות, ומוסיף:

"עוד שמעתי בשם הרב רבי יצחק ברבי מנוח ז"ל שאין דין בישולי נכרים בעבדו ושפחתו הקנויים לו, כיוון שמעשים דרך כפיה לא שייך הכא איקרובי דעתא. ומורי רבנו משה ז"ל רואה דבריו. אע"פ שאין ראוי לעשות כן לכתחילה דיעבד מותר."

נראה לבאר את דברי הרא"ה כך: לכאורה יש לתמוה על עצם העובדה שיש לישראל משרת נכרי, וכי יש לך קירוב הדעת גדול מזה, ובכל זאת חז"ל לא אסרו זאת. צריך לומר שקירוב הדעת נוצר כשהנכרי מבשל עבור ישראל מרצונו ומדעתו, אזי נוצרת חיבה שיכולה להביא להידוק הקשר ביניהם עד לחיתון ח"ו, אבל אם הנכרי עושה זאת מתוך הכרח ולא מתוך רצון טוב לעזור לישראל חשש זה אינו קיים. יתר על כן, עצם העובדה שמדובר במעמדות שונים - יחסי עובד ומעביד, יוצרים מרחק ומונעים קשר קרוב.

יש להסיק מכך שיש שלשה דרגות של סוגי קשר: א. קשר של חיבה ורעות - כשהנכרי מבשל מרצונו. ב. קשר של ריחוק - כשהנכרי מבשל על פי פקודת אדונו. ג. קשר שאין בו לא קרבה ולא ריחוק, כשנכרי עושה לטובת עצמו בלבד, כגון מבשל לצורך ממכר בשוק, שעושה זאת לטובת עצמו - להרוויח כסף. לענין דינא, הרא"ה מתיר רק סוג של קשר המבוסס על ריחוק - כשהנכרי מבשל מתוך הכרח; ועל פי זה כתב להתיר במקום שחוק המלכות מחייב את הכל לאפות בתנור אחד, שנכרים מפעילים אותו, מכיוון שעושים זאת מתוך הכרח המלכות.

והנה הרשב"א במשמרת הבית (שם דף צד:) תמה על דעת הרא"ה שלפי דבריו יש להתיר במקרים רבים:

"שלקות של חנווני שאינו מתכווין לאדם מיוחד אלא למלאכתו, לבשל לעצמו ולא לשום אדם מיוחד אלא לבשל ולמכור, ולמלאכתו מתכווין היא מותר?! כו' ואי משום דמתכווין למלאכתו, א"כ מי שהשכיר נכרי לאפות לו ולבשל לו לשתרי דלמלאכתו ולשכרו הוא מתכווין?!"

הרשב"א מביא ראיה לדבריו מדברי הגמרא (ע"ז לח.) שאמר רבינא, נכרי שנתן יתד לאש כדי להקשותה, וישראל הניח באש דלעת בלא ידיעתו ונתבשלה - הדלעת מותרת, כיוון שהנכרי לא נתכווין לבישולי מנא אלא לשרורי מנא כלומר להקשות את היתד. משמע שאם היה מכווין להליך של בישול היתה הדלעת נאסרת, אע"פ שלא נתכווין לה כלל ואף לא ידע על קיומה, ועשה את הבישול עבור עצמו בלבד. אך ראיה זו גופא ניתנת להידחות לפי פירוש המאירי שם, שכתב שמדובר שהנכרי ידע שישראל טמן את הדלעת וחוששין שמא "הרהיב דעתו עליה". א"כ ניתן לומר שגם הרא"ה יפרש כהמאירי.

את עצם קושיית הרשב"א ניתן ליישב ולומר שגזרת חז"ל חלה גם על דרגת הביניים, במקרה ואין ריחוק ואין קירוב, ולכן בכל המקרים שהזכיר הרשב"א - באדם שמבשל כדי

למכור בשוק התבשיל אסור משום בישולי עכו"ם, ורק במקום ויש ריחוק בין הנכרי לישראל, כבמקום והנכרי הוא משרתו, הגזרה לא חלה ומותר הנכרי לבשל עבור ישראל. בפשטות יש לומר שזהו יסוד סברת הרמב"ן, וכמו שהזכיר הרא"ה שמורו רבנו משה הסכים לזה.

ג. דין בישול עבדים ומשרתים

כאמור לעיל הרמב"ן (מיוחסות סימן רפד ובתשובות רמב"ן סימן קה) כתב בענין זה גם לרבנו יונה:

"וגם בענין בשולי נכרים, דעתי אני שאין אסורין בשפחות הללו הקנויות לנו, דמלאכה דעבד ערל מלאכה דישראל הוא, דקנוי לו למעשה ידיו ומוזהר עליו בשבת מן התורה, וליתיה בכלל נכרים, והלכך ליתיה בכלל גזירות דידהו, וכן נהגו."

תשובה זו צריכה ביאור: א. מה פירוש הדבר "דמלאכה דעבד ערל מלאכה דישראל הוא", ומדוע יש מכך נפקותא לנידון דידן. ב. מה עניין שביתת עבד בשבת לבישולי עכו"ם. ג. האם יש נפק"מ בין תשובה זו לתשובה שנתבארה לעיל אות ב. נפתח תחילה בבירור דין שביתת עבד בשבת, אלו סוגי עבדים כלולים בחיוב זה לשיטת הרמב"ן.

בעשרת הדברות (שמות כ י) הוזכרו העבד והאמה בכלל האסורים בעשיית מלאכה בשבת וכתב על כך הרמב"ן בפירושו (שם ט):

"העבדים שמלו וטבלו שחייבין בכל דיני השבת כישראל, כמו שאמר במשנה תורה (דברים ה, יד) 'למען ינוח עבדך ואמתך כמוך', ואלו חייבין בכל המצוות כנשים כמו שמפורש בדברי רבותינו (חגיגה ד.). וראוי היה שיזהיר להם בעצמם כי הם עצמם מצווים בשבת, אבל דבר הכתוב עמנו, מפני שהעבדים ברשותינו לומר ששביתתם עלינו ואם לא נמנעו אנחנו נענשים עליהם. ועוד בעבור שעם ישראל ידבר האלקים בכל עשרת הדברות."

כאן למדנו שעבד כנעני שמל וטבל חייב במצוות השבת כישראל לכל דבריו, ויש לעיין מה דינו של שכיר, ומה דינו של משרת ומי שאינו קנוי קניין הגוף.

הנה, דעת הרמב"ם (שבת כ, יד) שעבד שלא מל ולא טבל אלא רק קיבל עליו ז' מצוות בני נח דינו כגר תושב, ומותר לעשות מלאכה לעצמו בפרהסיא בשבת, וכן גר תושב שהוא שכיר או לקיטו של ישראל אסור לעשות מלאכה עבור רבו. המגיד משנה שם דן במעמד השפחות הישמעאליות העובדות בבתי ישראל בלי קבלת מצוות כלל, והביא את דברי הרמב"ן (תורת האדם סוף שער ההוצאה) שכתב:

"אני אומר עבד ערל, גוי עובד ע"ז בשלו, אינו גר תושב ואינו בכלל איסור; לא הזכירה תורה אלא תושבים שהרי קבלו עליהם אלא שבע מצוות והזכירה תורה על שביתתו בשבת לצורך ישראל. אבל אלו אינם בכלל."

לכאורה, דבריו סותרים זה את זה, שבתורה האדם' פסק שרק גר תושב בכלל האיסור, ואילו בתשובתו לרבנו יונה כתב שגם העבדים ושפחות שלנו מוזהרים עליהם בשבת, וסתם עבדים שלנו ודאי לא קיבלו עליהם ז' מצוות בני נח, וכן נראה מדבריו בחידושו ליבמות (מח: ע"ש). (וזה דלא כמו שכתב בספר שמן המשחה - יו"ד סימן קיג בענין בישולי עכו"ם ע"י עבדים ושפחות- ליישב את סתירת דברי הרמב"ן בכך שהרמב"ן ב'תשובה' מדבר בכגון וקבלו עליהם ז' מצוות). ובאמת כן מסתברא כמו שכתב הרשב"א

בתשובה (ח"א סימן נט וסימן סח) שאינם גרועים משורו וחמורו שמצווה בשביתתם, וכ"כ הרשב"א והריטב"א בחידושיהם ליבמות (שם).

בביאור מחלוקת הראשונים בזה יש לומר על פי דברי החתם סופר (או"ח סימן סב), שישראל מצווה שיראה בעיניו בשבת כאילו כל מלאכתו עשויה ואין לו עוד צורך כלל בעשיית חפציו, כלומר יש כאן דין שלא תעשה מלאכת ישראל, ואם נעשית מלאכתו יש בזה חילול שבת, וחילול שבת של ישראל הוא כעבודה זרה. אשר על כן מובן שנכרי שקיבל עליו ז' מצוות בני נח (דהיינו גר תושב), ובכללן עבודה זרה, אסור במלאכת ישראל בשבת משום שיש בזה בחינת איסור עבודה זרה.³ ואע"פ שכל נכרי מצווה בז' מצוות, הנה מדברי רב יוסף בבבא קמא (לח.) שהקב"ה התיר להם ז' מצוות אלו, וממסקנת הגמרא שם שהיינו שאינם מקבלים עליהם שכר כמצווים ועושים, ומדברי רש"י שם (ד"ה לומר שאפילו) שאינם מצווים עליהם, נראה ברור שיש שינוי בגדר חובתם במצוות אלו; ע"כ רק מי שקיבל ע"ע מצוות אלו בפירושו, מתחייב בהם באופן מוחלט, ולכן הוא נאסר במלאכת ישראל בשבת.

מתוך הסבר זה אפשר להבין את שורש מחלוקת הראשונים אם מוזהר על שביתת עבדו רק על גר תושב או גם סתם נכרי. לדעת הרמב"ם והרמב"ן ב"תורת האדם" שהאיסור חל רק על גר תושב, יסוד העניין הוא כבאורו של החתם סופר. אבל לדעת הרשב"א והרמב"ן ב"תשובה" שהאיסור חל על כל נכרי, צריך לומר שחלות האיסור אינה על הנכרי, שאז תלוי הדבר אם שייך הוא לאיסור ע"ז כדעת החת"ס, אלא חלות האיסור היא על ישראל, שמלאכתו תהא עשויה לגמרי בעיניו, וכל נתינת מלאכה לנכרי היא בכלל האיסור, היא מעמדו אשר יהיה. כלומר המחלוקת היא האם גדר האיסור נקבע לפי הנכרי או לפי הישראל.

בשלחן ערוך (או"ח סימן שד סעיף א) הביא תחילה בסתמא את דעת הסוברים שגם אם אינו גר תושב מוזהר על מלאכתו בשבת, ואח"כ בשם יש אומרים את דעת הסוברים שנידון כגוי גמור ואינו מוזהר עליו מן התורה. וכל זה הוא דווקא בעבד שקנוי לו קנין הגוף, כמבואר במשנה ברורה שם (ס"ק ח), אך אם הוא שכירו בלבד, הכריע בשלחן ערוך (שם סעיף ג) שאין רבו מצווה עליו, ומסביר המגן אברהם (ס"ק יב): "דלא הזהירה תורה אלא על עבד הקנוי קניין עולם"; ואף בנוגע לשכיר לשנים רבות כתב במשנה ברורה שם (ס"ק כה) שאין בו איסור מן התורה "שאיינו בכלל עבדו", וכן דעת הש"ך (יו"ד סימן קיג ס"ק ז) והט"ז (שם ס"ק ג). (ואע"פ שלדעת הרמב"ם הנ"ל גם על שכירו ולקיטו חייב - זה דווקא בגר תושב ולא בנכרי גמור).

נמצינו למדים שכל מה שכתב הרמב"ן להקל בבישולי נכרים זה דווקא בשפחות ועבדים שעכ"פ קנויים למעשה ידיהם, אבל בשכיר אין להקל, שהרי אינו מצווה על שביתתו בשבת.

ועדיין מוטלת עלינו החובה להבין את הקשר שבין דינים אלו. ובפרט שכבר כתבו הפוסקים שטעם של חשש חתנות שייך גם ביחס לגר תושב, כמו שמוצאים אנו בדין יין נסך, ראה שו"ע (יו"ד סימן קכד, ב - ו).

אולי יש לבאר דין זה כך: מסתבר שגזרת חז"ל לא היתה על כל תבשיל שהנכרי הניחו על האש בפועל והוא מעשה ידיו בלבד, אלא הגזרה חלה על תבשיל ששם הנכרי חל עליו, שעל תבשיל שכזה חששו חז"ל שמא יגרם בנתינתו לישראל קירוב דעת יתר על המידה שאינו רצוי. אבל אם לא חל על התבשיל שם של הנכרי, לא גזרו על כך. כמובן שאין זה תלוי

³ משא"כ במלאכתו שמותר בה לכל דבר, משום הדין שנכרי אסור בשביתת השבת.

בבעלות הממונית, אלא שייכות במובן זה שהנכרי במעשהו חשוב כידא אריכתא של הבעלים, ואז נחשב הדבר כבישול ישראל.

מעתה יש לומר שזו כוונת הרמב"ן בתשובה, שהרי את דין שביתת עבדו בארנו ע"פ דברי החתם סופר שהאיסור הוא משום שנחשבת המלאכה כמלאכת ישראל, ממילא מה שאינו מוגדר כמלאכת ישראל בשבת יהא מותר, ומאידך גיסא בדין בישולי עכו"ם יהא אסור. לכן מובן ששפחות הקנויות למעשה ידיהן, עשייתן נחשבת כמעשה ישראל ולכן חל עליהם דין שביתת עבדו, ולכן אין בזה איסור בישולי עכו"ם. אבל אם העבד הוא רק שכיר, היחס בין האדון לעבד הוא זמני (אף אם מדובר בשכירות לזמן רב, היחס במהותו זמני) ואינו מאפשר להגדיר את העבד כידא אריכתא של אדונו, אשר ע"כ חל על זה דין בישולי עכו"ם. ועיין עוד בתשובת ערוגת הבשם (ח"ב יו"ד סימן קיד) שהבין את דברי הרמב"ן כפשט לשונו, שכיוון שמצווים על שביתתן אינם בכלל נכרים; וצריך לומר בסברתו שביסודם עומדים דברי רבנו אברהם ב"ר דוד, שכאשר פועל מתוך כפייה אין לחוש לקירוב וחתנות, ואין לומר בזה ש"לא פלוג רבנן", שכיוון שמצווה בשביתתן אינם בכלל נכרים.

והוסיף להקשות עוד: "צריך לי עיון גדול, דלא היה צריך לזה תיפוק ליה דמחוייב במצוות כאשה, ולמה הוצרך לאתויי טעמא דאדם מוזהר על שביתת עבדו. ואי משום דעכ"פ כיוון דלאו בכלל ישראל הוא הווא אמינא דאיתא בכלל לא פלוג, א"כ גם ממה שאדם מצווה על שביתת עבדו נמי אין ראייה". ובאמת לא קשיא מידי, שהרי רמב"ן מתייחס לשפחות הקנויות לנו, ומודגש בדבריו שהן גויות לכל דבר וודאי שלא מלו וטבלו לשם גירות, על כן וודאי שאינם מחוייבים במצוות וערלים הם לכל דבר. וגם עצם הדבר שהבין דברי רמב"ן כפשטם צ"ע, סוף סוף מה בכך שמצווה על שביתתם, ומה עניין יש בזה ששוב אינם בכלל הנכרים ואינם בכלל לא פלוג, וע"כ כמו שפרשנו.

ד. בירור שיטות המקילים וישובן מקושיות הגר"א

הבאנו לעיל את דעתו רבנו תם שאין להקל בשפחות ישראל ולא חילקו רבנן בין הנכרים. הרשב"א (שו"ת ח"א סימן סח. מובא בב"י יו"ד סימן קיג ד) הביא ג"כ את סברת רבנו אברהם המתיר כשהנכרי מבשל בבית ישראל, וכתב שאינו סומך על טעמו ו"נוהגין אנו איסור בבישוליהם אפילו בדיעבד." כבר הבאנו לעיל (אות ב) את קושיותיו על הרא"ה שהלך בדרכו של רבנו אברהם, שלסברתו יש השלכות מרחיקות לכת להיתר בהרבה מקרים, ומכלל דבריו נראה, שאכן אין להתיר בדבר משום 'לא פלוגי כר"ת. והנה הגר"א (יו"ד סימן קיג ס"ק י) הביא ראייה לשיטת הרשב"א מדין יין נסך, שם מוצאים אנו ב' דינים: א. איסורו בשתייה, משום חשש חתנות. ב. איסורו בהנאה מחשש שנוסך לעבודה זרה.⁴

ובגמרא (ע"ז נו). אמר רב, שתינוק נכרי בן שנה עושה יין נסך. רב שימי בר חייא הקשה על כך מברייתא האומרת שהלוקח עבדים מן הגוים או מבני השפחות שמלו ולא טבלו, אם הם גדולים היודעים בטיב ע"ז - עושים י"י, ואם הם קטנים שאין יודעים - אין עושין י"י. א"כ קשיא לרב שטען שקטן עושה יין נסך. הגמרא מיישבת שהחילוק בין קטנים לגדולים מתייחס רק לקונה מבין השפחות, ואילו דינו של רב מתייחס לקונה מן הנכרי. הגר"א תמה, אם כדברי הרמב"ן בתשובותיו שאצל בני השפחות אין חשש חתנות, א"כ אין כל קושיא על רב, שהרי אין חשש ניסוך לע"ז, וגם אין חשש חתנות שהרי כעת הם

⁴ כן מבואר בתוספות (ע"ז נו: ד"ה לאפוקי), רא"ש (שם פ"ד סוסי"ז), ר"ן (שם כו: מדפי הרי"ף סוף ד"ה גופא), רשב"א (תורת הבית בית ה שער א. דף לט.:) וראה גם בט"ז (יו"ד סימן קיג ס"ק א).

עבדיו, ומזה שהגמרא הקשתה ע"כ שגם אצל עבדים הגזרה חלה. זה לשון הגר"א: "וראיה (לדעת הרשב"א) מדפריך (נז). לרב מעבדים קטנים, ואם איתא, כיוון דאין יודע בטיב ע"ז אין אסור אלא משום חתנות, דלהכי אין אסור אלא בשתיה לרב, ובעבדים ושפחות לא שייך" עכ"ל, וכמובן שקשה מכאן לרבנו אברהם.

והנה השו"ע (יו"ד סימן קכד סעיף א - ד) בדיני יין נסך לא הזכיר דין עבד קטן שנלקח מבין הנכרים ולא מל ולא טבל, וכן הוא ברמב"ם (מאכלות אסורות יא ה-ו). הגר"א (יו"ד סימן קכד ס"ק ח) טוען שדין זה נלמד מפסק השו"ע (שם סעיף א) שתינוק גוי אוסר יין בשתיה, וא"כ הגר"א לשיטתו מחמיר בעניין השפחות. כן כתב גם הכסף משנה (שם הלכה ו) בדעת הרמב"ם, שעבדים קטנים שלא מלו ולא טבלו "עושיין יין נסך לאוסרו בשתיה כדן שאר גוי קטן דאין הפרש בין בני השפחות לשאר גוים בין בגדלם בין בקטנם."

אמנם הרשב"א (תורת הבית בית ה שער א) חולק וסובר שבני השפחות אינם עושים יין נסך אפילו כשלא מלו ולא טבלו, ומפשטות דבריו נראה ג"כ שזה דווקא אם נולדו בבית ישראל, אבל בקונה עבד מנכרי לכו"ע עושה יין נסך. וא"כ תקשי מזה טובא, גם לשיטת הרמב"ן שבכל ענין שנמצאים בבית ישראל ופועלים מתוך כפיה אין חשש של חתנות, וכן לשיטת הרשב"א, שהתיר כשנולד בבית ישראל, אע"פ שבעניין בישולי עכו"ם לא נזכר חילוק זה.

אבל באמת לא קשיא מידי; הנה כבר הקדמנו לעיל ששתי גזרות הם: גזרה אחת על סתם יינם משום בנותיהם, ואיסור זה כולל רק איסור על שתיית היין. גזרה שניה היא על מגע נכרי ביין מחשש שמא נסכו לע"ז, וגזרה זו אוסרת את היין גם בהנאה. מעתה יש לומר שהסוגיא בע"ז עוסקת אך ורק בגזרה השניה, כמבואר בחידושי הריטב"א שם, ובזה הכל מובן: שפיר טען הרשב"א שאם העבד נולד בבית ישראל היין מותר, אפילו לא מל ולא טבל, שהרי החשש של חתנות אינו שייך כאמור לעיל, ומאחר ונולד בבית ישראל אין שם ע"ז שגור על פיו ואין לחוש שמא ניסך את היין לע"ז.

בזה יש ליישב את ראית הגר"א מדברי הגמרא אליבא דהרמב"ן, שהרי לפי מה שכתבנו אין לשקול בדיון זה של הסוגיא כלל את העובדה שמדובר בעבדי ישראל, מאחר ולעובדה זו יש משמעות רק לענין הגזרה על שתיית סתם יין נכרי, ולא לענין הגזרה על מגע נכרי ביין ישראל האוסר גם בהנאה. משאה ומתנה של הגמרא שם יתפרש איפוא כך: הטעם שגם קטן עושה במגעו יין נסך אע"פ שאינו יודע בטיב ע"ז הוא משום גזרה אטו גדול, כמבואר בחידושי החתם סופר שם; הגמרא בהווא אמינא הבינה שהחילוק בין עבד קטן לגדול קיים גם בלוקח עבד מן הנכרים, וא"כ קשיא לרב שטען שגם קטן עושה במגעו יי"נ, ובמסקנה חילוק זה שייך רק בבני השפחות, שהחשש בהם לע"ז אינו חמור ששם ע"ז אינו שגור על פיהם, ולכן רק בגדול גזרו, משא"כ הלוקח מן הנכרי ממש שיש חשש לכך החמירו וגזרו גם בקטן אטו גדול.

וראה עוד לאבני נזר (יו"ד סימן צז) שכתב כן בפשטות לחלק בין מגע גוי לסתם יינם ולהשיב בכך על הגר"א, ותמה עליו מה ראה להקשות מסוגיא זו הרי החילוק בין הנידונים פשוט כמו שנתבאר. וע"ש שהוסיף להליץ על דבריו לנסות ולבאר את כוונתו, אך מסקנתו היא שלק"מ.

בשו"ת ערוגת הבשם (הני"ל) כתב ליישב את קושיית הגר"א, שהגמרא מתייחסת לעבדים שמלו ולא טבלו, ושיטת הרמב"ן היא שבכגון זה אין מוזהר עליו בדין שביתת עבדו וממילא חל איסור בישולי עכו"ם, על כן שפיר הקשתה הגמרא לאוסרו. אמנם בדברי הרמב"ן לא מצאנו כלל התייחסות למקרה שמל ולא טבל, וברמב"ם (שבת כ יד) מבואר שכשמל וטבל חייב במצוות כאשה, ואם לא מל ולא טבל אלא שקיבל על עצמו ז' מצוות בני נח, הרי הוא גר תושב, ואם הוא שכירו הוא מצווה על שביתתו. והמגיד משנה כתב שם

בשם הרמב"ן שאם לא קיבל ע"ע ז' מצוות הרי הוא נכרי גמור ואינו מצווה בשביתתו, ולא התייחס כלל לדין מל ולא טבל.

אמנם כתב הר"ן (שם) שעבד שמל ולא טבל גרע מגר תושב, אך דעת רמב"ן בזה לא נתבררה; ובפרט לפי מש"כ בשו"ת אבני נזר (יו"ד סימן שנא) וכלי חמדה (פ' נצבים סימן א) שגוי שמל ולא טבל חייב במצוות שבת, וה"ה בעבד, לכן תירוץ זה של בעל ערוגות הבשם אינו מוכרח כלל, ואכמ"ל.

ה. הלכה למעשה

אחר שבררנו את שיטות הראשונים בנדון, והראנו פנים לשיטות המקילים בזה, נברר את פסק ההלכה בנדון.

נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סימן קיג ד): "יש מי שמתיר בשפחות שלנו ויש מי שאוסר אפילו בדיעבד". הרמ"א מוסיף שבדיעבד יש לסמוך על דעת המתירים, ונוהגים להקל לכתחילה כי אי אפשר שלא יחתה בבישול אחד מבני הבית אפילו מעט.

מסתבר שהמתיר הוא הרמב"ן, שהרי הביטוי "שפחות שלנו" לקוח מדבריו, ואין זו דעת רבנו אברהם שבתוספות, שהרי הוא לא דן כלל מצד היותם "קנויות" כלל, אלא מצד עצם הבישול בבית ישראל, והנפק"מ בזה היא פשוטה - כאשר מבשל נכרי סתם בבית ישראל, שלשיטת רבנו אברהם אין בזה איסור, משא"כ לדעת הרמב"ן; ומכיוון שהמתיר הוא הרמב"ן יש להקל רק במי שהוא "קנוי" לנו. גם באר הגולה (אות ה), ט"ז (ס"ק ג) והגר"א (ס"ק ט) כתבו שהמתיר הוא הרמב"ן. א"כ גם מה שכתב הרמ"א שבדיעבד יש לסמוך על המקילים הוא דווקא באופן זה. אמנם הט"ז (ס"ק ו) הביא גם את דעת רבנו אברהם, נראה מדבריו שבדיעבד ניתן לסמוך גם על שיטה זו, וזה שלא כדעת הפרי חדש (ס"ק י) שסומך רק על הרמב"ן ומתיר רק בשפחות קנויות, ובנכרי משרת שרק נשכר לעבודה בבית ישראל מחמיר אפילו בדיעבד.

יתירה מכך, הש"ך (ס"ק ז) מתלבט בכוונת הרמ"א גופא, וכותב שאם אכן כוונת המתיר כרמב"ן א"כ יש להקל רק בשפחות קנויות, אך אם כוונתו לרבנו אברהם יש להקל בכל אופן שמבשל בבית ישראל; והוסיף לציין שבב"י ובדרכי משה לא הובא טעם זה. מכלל דבריו נראה שיש להקל בדיעבד גם כשיטת רבנו אברהם. גם בערוך השלחן (שם) כתב להקל בזה, ומסיים את דבריו:

"ובוודאי שבמקומות הגדולים שאין מניחים להשהות משרתת ישראלית ודאי דיכולים לסמוך על היתרים אלו, אבל במקום שאפשר אין לסמוך על כל ההיתרים שנתבארו, וכן המנהג הפשוט ואין לשנות."

כן סמך להקל בדיעבד גם בשו"ת מנחת יצחק (ח"ז סימן סב, ג) והביא שכן דעת השדי חמד (אסיפת דינים, פאת השדה, מערכת בישולי עכו"ם סימן א), וכן דעת רבנו יוסף חיים בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ד סימן ו) להקל אם ישראל מחתה פעם אחת בתבשיל ונכנס ויוצא שם - אף לבני ספרד, וכן כתב להקל בשו"ת יחווה דעת (ח"ה סימן נד) במסעדות שאין בהם השגחה על בישולי עכו"ם לפי פסק מרן. עוד יש לצרף בזה גם את שיטת הרא"ה שכל שהנכרי מבשל בכפיה אין בזה איסור, אע"פ שאין המבשלים קנויים לנו אלא שכורים בלבד.

מתוך כל זה נראה לומר שבצבא יש מקום להקל בדבר, שהרי במצבנו הנוכחי לא ניתן לומר שרק יהודים ישרתו במטבח ולא דרוזים או עולים שאינם יהודיים, ואם יעשו כן לא יובן הדבר היטב והדבר יגרור מתקפה ציבורית גדולה, לכן נראה שיש להגדיר מצב זה כשעת הדחק ולהקל בדבר, שהרי הצבא נחשב כבית ישראל (ואפילו שומר שבת!) וניתן

א"כ לסמוך על שיטת רבנו אברהם והרא"ה להקל בדבר ; וכן פסק בשו"ת מלומדי מלחמה (סימן קז) ע"ש.



"כל הלומד תורה לשמה - זוכה לדברים הרבה". לא די בשיקול דעת אף כי הוא נחוץ כדי לדעת מה לפסוק לפלוני במצב עובדתי נתון. לא די לו לפוסק שידע את ההלכה. הוא חייב להכיר גם את המציאות. אל לו להסתפק בדיעת הרמב"ם וה'שולחן ערוך'. עליו להכיר את יסודות ההלכה, את השורשים. את השקלא וטריא ואת ההווא אמינא, לא רק את המסקנה. לאחר שידע הוא את הבסיס, את המקורות הראשוניים, יוכל להפעיל את שיקול דעתו, בשים לב לשואל הספציפי שעומד לפניו. אחת השאלות שנשאלתי בעת כהונתי ברבנות חיפה הגיעה מרב ששירת במשטרת ישראל. באותם ימים הפעילה המשטרה ברחבי הגליל למעלה מעשר נקודות משטרה, ובכל אחת מהן היה מטבח. מטבח זה שימש להכנת ארוחות בשריות בלבד, ואילו בבוקר ובערב היו מביאים את הארוחות מחוץ לבסיס. לאחר שערכו מכרו התברר כי הזכיון היה דרוזי, ורק לו הותר להפעיל את המטבחים. נתעוררה שאלה של בישולי עכו"ם, וחיפשתי אחר היתר. בהלכה יש מחלוקת בטעם איסור בישולי עכו"ם. לפי דעה אחת, האיסור הוא משום "חתנות", שהרי גדולה אכילה שמקרכת לבבות. לפי דעה אחרת, החשש הוא "שמא יאכילנו דבר טמא". חלק מהפוסקים אמנם התירו העסקת שפחות נכריות, אך גם אז רק כשהן קנויות לבעליהן היהודי. הרמ"א, למשל, פוסק שבמקרה זה ניתן להתיר בדיעבד. דא עקא שכאן היה מדובר במצב שבו כל המטבח, לא רק העובדות, נתונות לניהולם של דרוזים. אכן הדרוזים אינם עובדי עבודה זרה. וכבר הקלו בפת פלטר, כאשר לא מדובר באיש פרטי אלא בלחם שנאפה לצורך הרבים. ועם זאת, קשה להסתמך על היתר מעין זה לכתחילה. מתחילה סברתי שעלינו לדרוש שבכל מטבח כזה יהיה לפחות עובד יהודי אחד שידליק את האש ויניח את הסירים על גבה. אך אז התעוררה בעיה חמורה הרבה יותר. כאמור, כל עובדי המטבח היו דרוזים. וכל איסור בישולי עכו"ם לא נועד אלא למנוע "חתנות", קירוב דעות ולבבות. האם כדי להינצל מאיסור בישולי עכו"ם ניצור מצב שבו יהודיה אחת תעבוד במחיצת פועלים דרוזים? אכן, במצב כזה יש להפעיל שיקול דעת, ולהתחשב בנסיבות. לא די בלימוד ההלכות עצמן, אלא יש להתחקות גם אחר מקורן וטעמן".

הרב אליהו בקשי דורון שליט"א
מתוך מאמרו "סייעתא דשמיא - שיקול הדעת בהכרעת ההלכה"
פורסם ב'עלון שבות - בוגרים' עלון כ' אדר ב' התשס"ה

הרב חיים פרל

דין כבוד שבת בלבוש

שאלות.

- א. תשובה לשאלה א.
- ב. מסקנה א.
- ג. תשובה לשאלה ב.
- ד. שאלות ג-ד.
- ה. תשובה לשאלה ג.
- ו. תשובה לשאלה ד.
- ז. מסקנה ב.
- סיכום.

שאלות

- א. חיילים כלואים. באיזה אופן יש באפשרותם לכבד את השבת במלבוש, כאשר הם מחויבים ללבוש בגדי אסירים?
- ב. חיילים שחזרו מפעילות מבצעית בשבת ובגדיהם מלוכלכים ואין באפשרותם להחליפם האם יכולים לנקותם לכבוד שבת?

א. תשובה לשאלה א

מובא בנביא (ישעיהו נח יב) "וקראת לשבת עונג". עיקר מצוות עונג שבת נתפרש לנו ע"י הנביאים כן כותב הרמב"ם (הלכות שבת פרק ל הלכה א). אולם הרמב"ן (שמות כ ח) והרשב"א (שו"ת, חלק א תשובה קכז) כתבו שעיקרו מן התורה, שהשבת בכלל מקראי קודש שנאמר "וביום השביעי שבת שבתון מקרא קודש", ופירשו חז"ל (ספרא פרשת אמור יב) דהיינו לקדשו ולכבדו בכסות נקיה. וכן משמע במסכת שבת (ק"ג). "וכבדתו מעשות דרכיך" (ישעיהו שם יג) "שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול", וא"כ למדים אנו שמצווה לכבד את השבת, ומכבודה של השבת שלא יהא מלבושו בשבת כמלבושו בחול אלא שבגדי השבת יהיו נאים יותר ונקיים. וכתבו הפוסקים (מ"א רסב ס"ק ב) ומשנ"ב (סימן רסב ס"ק ה) וכן בשו"ע הרב (סעיף ג) בשם האר"י ז"ל שטוב שלא ללבוש בשבת דבר ממה שלבש בחול, היינו שהבגדים העליונים יהיו מיוחדים לשבת ויו"ט, ואת הלבנים יחליף לקראת השבת בלבנים נקיים ומכובסים. ויש מחמירים לקנות אפילו נעליים מיוחדות לשבת (עיין שש"כ פרק מב, הערה רו).

ואפילו אדם שנמצא לבדו בשבת, מצווה שיכבד את השבת בבגדים נאים, משום שאין הבגדים לכבוד הרואים, כי אם לכבוד השבת (משנ"ב שם ס"ק ו).

אדם שנמצא במקום שאין לו בגדי שבת, או עני שיש לו בגד אחד, ישתדל לייפות את בגדו עד כמה שאפשר לכבוד השבת. וכן מסופר בתלמוד הירושלמי, שדרש רבי שמלאי בציבור, שצריך שיהיה לכל אדם שני מלבושים, מלבוש אחד לחול ואחד לשבת. בכו תלמידיו כנגדו ואמרו: עניים אנחנו, ואין לנו אלא מלבוש אחד לחול ושבת. אמר להם: אף על פי כן צריכים אתם לייפות את בגדיכם לקראת השבת.

א"כ נמצינו למדים שכל כך חשוב לכבד את השבת בבגדים, עד שאחת מעשר התקנות שתיקן עזרא הסופר עוסקת בכיבוס הבגדים לשבת, והיא התקנה שתיקן עזרא הסופר שיכבסו ביום חמישי (ב"ק פב.). שתי משמעויות יש לתקנה זו. האחת, שאין ללבוש בשבת בגדים שאינם נקיים. והשנייה, שהואיל ומלאכת הכביסה הייתה מלאכה קשה, תיקן עזרא הסופר שיכבסו ביום חמישי, כדי שיום שישי ישאר פנוי להכנת תבשילי השבת. אך בדיעבד, כשלא הספיק לכבס לקראת שבת ביום חמישי, מותר לכבס ביום שישי, ובמיוחד כיום כשהכיבוס נעשה במכונת כביסה ואין בכך טורח גדול (שש"כ שם הערה יג).

ובשו"ע (סימן רמב סעיף א) וכן במשנ"ב (ס"ק ה) מוכח שעיקר היא שיהיו בגדים מכובסים לכבוד שבת.

ומובא בשו"ע (סימן רסב סעיף ה) ובמשנ"ב (ס"ק ו) ובילקוט יוסף (סעיף ב) שישתדל כפי יכולתו שיהיו לו בגדים נאים לשבת.

וכתב בצ"ץ אליעזר (חלק יד סימן לד אות ב) שהטעם שצריך ללבוש בגדים מיוחדים לשבת כדי שיזכור שהוא יום קדוש ואסור בעשיית מלאכה, וכעין זה כתב הרמ"א (סימן שא ס"ק טז).

ב. מסקנה א

החיל הכלוא ידאג שיהיה לו סט מדי כלואים נקיים לכבוד שבת, ויחליפם סמוך לשבת כדי שיהיה ניכר שהם לכבוד שבת קודש. אפשרות נוספת היא ללבוש בגדי שבת מתחת למדי האסיר - כיון שהם רחבים דיים, ומכיון שבתוך תאי הכליאה הרי יש בידו ללבוש רק בגדי שבת, א"כ ע"י אחד משלושת האופנים הללו יוכל לצאת ידי חובת עונג שבת.

ג. תשובה לשאלה ב

הגמ' (שבת קמז.) אומרת: "אמר רב הונא המנער טליתו בשבת חייב חטאת". פרש"י: "המנער טליתו מן העפר חייב דזהו ליבונה". אבל התו"ס הרא"ש הר"ן והמרדכי כתבו דלא משמע שיהא שייך ליבון בהכי, והסכימו לדברי ר"ת שפירש המנער טליתו מן הטל שעליו דהיינו כיבוס.

ובשו"ע (סימן שב סעיף א) פסק כרוב הפוסקים שחייב דווקא כשמנער טל. אבל הרמ"א כתב ד"א דאסור לנער מן האבק, וטוב לחוש לדבריו.

ובמשנ"ב (ס"ק ו) הביא בשם האליהו רבה דהרבה ראשונים סוברים כרש"י, ולכן מדינא יש לאסור בזה, ומ"מ יש לסמוך על המחבר ע"י נוכרי, ובפרט במקום שיש כבוד הבריות. ובמסגרת השולחן (קצשו"ע סימן פ ס"ק פ) כתב דאם מתבייש לילך כך בין הבריות יש להקל גם ע"י יהודי, (הביאו השש"כ פרק טו הערה עה).

אך הפוסקים חילקו את טעמי האיסור בדין כיבוס לכמה סוגים, ואלו הם:

טלית חדשה: כתב הב"י דחדשה היינו שעדיין לא כובסה ומדברי הרמב"ם משמע שלא נשתמש בה כל כך ועדין היא בחידושה, וכן פסק במשנ"ב. ובביאוה"ל (ד"ה לחוש) הביא בשם יערת הדבשי דלפי שלא ידענו עד כמה נקרא כחדש צריך להיזהר בכולם, להלכה פסק שם דהמחמיר תע"ב והמיקל יש לו על מי לסמוך וטוב שיעשה בשינוי, אך לכתחילה בודאי נכון ליזהר שלא לבוא לידי זה.

בגד שחור: הטעם דבחדשה ושחורה מינכר היפוי ע"י הניעור.

מקפיד עליה שלא ללבושה בלא ניעור: מסתמא מקפיד בבגד חדש ושחור ובשאר הבגדים גם כן אסור אם דרכו להקפיד (משנ"ב ס"ק ב וביאוה"ל ד"ה עליה). וע"ש שלשיטת המ"א אף בשחור מסתמא לא מקפיד). ואם אין דרכו להקפיד ולבושו לפעמים בלי ניעור מותר

לנער אף לכתחילה. ועיין בשש"כ (פרק טו סוף סעיף כו) שאף אם עכשיו מנער מפני כבוד השבת וכדו' עדיין נחשב כאין מקפיד.

בגד שנשר במים או שנפל עליו גשמים: מסתמא מקפיד בבגד חדש ואף בצבעוני, לפי שבגד חדש מתקצר במים ויש בזה משום סחיטה¹. ובבגד ישן - ואף אם הוא צבעוני - אסור ניעור בחוזקה משום סחיטה.

ובביאורו"ל (בד"ה והוא שמקפיד), מסתפק אי אזלינן בתר הקפדתו של המנער או בתר פסיק רישיה, ולמאן דלא קפיד ליכא אלא דבר שאין מתכוין שאינו כיבוס גמור. ואפשר דה"ה לשיטתו גבי מצרף, וכפי שהביאו המ"א (סימן שיח ס"ק לו, עיין מחצית השקל שם, ועיין יתוספת אהלי חלק א סימן שב סעיף א).

הסרת נוצות: כתב הרמ"א, דאף לשיטת רש"י מותר להסיר הנוצות מן הבגד. וכתב במשנ"ב דאין זה דומה לליבון, לפי שאין הנוצות תחובין בתוכו כמו המים והעפר אלא עומדין מלמעלה, ולכן מותר אפילו בחדש ומקפיד עליו.

ובמ"א כתב: בספר הזכרונות אוסר בזה משום קורע, ובשעה"צ (ס"ק ט) ביאר מדוע סתם במשנ"ב להתיר בזה.

ובאשר לאיסור מוקצה, עיין בשש"כ (פרק טו הערה צט) חוטיין, הרי הם כנוצות, אלא אם כן נשאר מהתפירה.

ד. שאלות נוספות אגב דיון בשאלה זו הן

1. האם דין מלבן זה דווקא במים, או בכל אופן שמנקה את הבגד חייב, כגון נעור מאבק או ניקוי יבש?
2. האם איסור מלבן בלי מים, הוא מהתורה או מדרבנן?

ה. תשובה לשאלה ג

עיין לעיל. שלרש"י חייב אם מנער טלית מאבק שעליה, ולתוס' חייב רק במנער טל ואילו ניעור אבק מותר. ובגליון הש"ס תמה על רש"י שכתב במפורש (שבת קמא. ד"ה 'מבפנים' גבי היתר כסכוס בגד מטיט שעליו, כשמכסכו מבפנים) דלא הוי מלבן כשאינו נותן שם מים. ובשעה"צ (ס"ק מא) תירץ שגבי ניקוי הבגד אין כיבוס בלא מים כיון שבלא מים נשאר רושם הלכלוך, אבל ניעור מנקה את הבגד לגמרי מהאבק שעליו.

ו. תשובה לשאלה ד

בביאורו"ל (סעיף א ד"ה י"א דאסור לנער) כתב, דאף לתוס' והרא"ש לא הותר באבק אלא ניעור, אבל לשפסף או לכסכס בגד מלוכלך להסיר ממנו הכתמים, יש עכ"פ איסורא. אע"ג שאין כאן מים כלל.

והוכיח זאת מכך שמודים דלכסכוס סודרא אסור (שם קמא). וכמובא בשו"ע (שם סעיף ז). ואף לרש"י כיבוס באופן זה חמור יותר מסתם ניעור שכן כאן אסור אף בבגד לבן וישן ואף כשלא מקפיד.

ונראה עפ"י דלכבס בגד ב"ניקוי יבש" אסור לכ"ע.

הביאורו"ל ציין לרמ"א (סימן שלו סעיף ב) המתיר לכבד בגדים במכבדות שאינן עשויות מקסמים (הנשברים) להעביר אבק, באופן דשרי כגון בישן או באינו קפיד (והיינו לשיטת רש"י) אבל לא לשפסף להסיר כתמים דזה אסור אפי' ביד.

¹ כ"כ במשנ"ב, אבל בשש"כ (פרק טו סעיף לג) כתב משום ליבון, ותמה על המשנ"ב שם בהערה.

ונראה שכל שצריך לשפשפו הרי זה בכלל כתם וכל שדי בניעור מותר להסיר אפי' במברשת אם אינו משפשף.
 ובביאור"ל (ד"ה ועיין) הביא, שכיום נהגו איסור אף בזה ואינו מותר אלא ביד.
 ומשמע שמותר אפילו לטפוח קלות על הבגד בידו או במטלית, כשם שמותר מעיקר הדין אפי' עי"י מברשת (וכנ"ל בביאור"ל ד"ה י"א. וכ"כ בשש"כ פט"ו סעיף כה).
 המשנ"ב (ס"ק לו) הביא שהט"ז התיר לגרד כתם בצפורן (היינו כשאין איסור טוחן), והמשנ"ב אוסר דהוי כמלבן.

מסקנה ב

לפי הנ"ל תלוי כמובן בסוג הלכלוך ובאופנים השונים, וע"כ יש לדון כל מקרה לגופו כפי שפירטנו בסעיפים א-ה לעיל.



הרב חנניה שפרן

מוקצה בציוד צבאי בשגרה ובפעילות מבצעית

שאלות.

- א. כלים ומכשירים המיועדים לפעילות מבצעית, האם בטל מהם שם 'מוקצה'.
- ב. האם מצווה לצמצם בטלטול מוקצה כשהדבר נעשה לצורך פיקוח נפש.
- ג. טלטול מוקצה לאחר פעילות מבצעית.
- ד. טלטול מוקצה לקראת פעילות מבצעית.
- ה. היתר החזרת ציוד צבאי מדין פיקוח נפש.

סיכום.

במהלך השגרה המבצעית נעשה שימוש במגוון אמצעים שהפעלתם כרוכה באיסורי שבת, אך הדבר מותר משום 'פיקוח נפש'. הדבר מעורר מספר שאלות עקרוניות בענייני מוקצה:

1. כלים ומכשירים המיועדים לפעילות מבצעית, האם בטל מהם שם 'מוקצה'?
2. האם מצווה לצמצם בטלטול מוקצה כשהדבר נעשה לצורך 'פיקוח נפש'?
3. מה דין טלטול מוקצה לאחר פעילות מבצעית?
4. מה דין טלטול מוקצה לקראת פעילות מבצעית?
5. האם יש להתיר טלטול מוקצה כדי למנוע הפסד כספי?
6. האם נשיאת ציוד ב'חגור' מוגדרת כהמשך הטלטול הקודם, או שמא כטלטול חדש?
7. האם מותר להחזיר ציוד מבצעי למקומו לאחר הפעילות (מדין: "וכל היוצאין להציל חוזרין למקומן... שחוזרין בכלי זיין למקומן")?

א. כלים ומכשירים המיועדים לפעילות מבצעית - האם בטל מהם שם 'מוקצה'?

בכמה מקומות אנו מוצאים, שאיסור מוקצה חל גם על דברים שמוותר להשתמש בהם בשבת, כגון: סכין של מילה (שו"ע או"ח סימן שח סעיף א) ושופר של ראש השנה¹. כך גם דינם של כלי קבורה ביום טוב שני של גלויות, אע"פ שהקבורה בו הותרה².

¹ כפי שכתבו פמ"ג, משבצות זהב סימן תקצו ב ומשנ"ב שם ג. שטעם המנהג לטלטל את השופר גם לאחר התקיעות הוא שאולי מאן דהו יצטרך לתקוע בהמשך היום – הרי שמעיקר הדין השופר מוקצה גם בראש השנה עצמו.

וראה ט"ז יו"ד רסו א שאסר לטלטל את השופר אחר התקיעות, ולא כמש"כ הוא עצמו באו"ח תקצו ב.

² שו"ע תקכו ז, שההיתר להחזיר כלי קבורה מהלוויה הוא מטעם שיתכן ויצטרכו אותם בהמשך היום, ולא מטעם שאינם מוקצה כשלעצמם. דוגמה נוספת היא לולב, שהיה מוקצה בשבת במקדש, אף שנטילתו היא מצווה (ביאור הגר"א יו"ד רסו א בשם תוספתא וירושלמי). אם כי יש לחלק ולומר שלולב שאיננו כלי, הוא מוקצה מחמת גופו, ודינו חמור יותר.

ודע, כי ערוה"ש תרנא כח סובר שהירושלמי איירי דווקא ביו"ט שחל בשבת ובזמן הבית שניטל אז הלולב, ואילו. החזו"א מט ט מבאר שלירושלמי לולב הוי מוקצה בכל גווי. ולדינא, הביא הפמ"ג תרנא א"א ג דאין הלכה כירושלמי, ואכמ"ל.

והביאנו נראה שהיא נראית כשהיא נראית, והוא הדין לכלים ומכשירים המיועדים לפעילות מבצעית, שלא יפקע מהם איסור מוקצה.

בין הטעמים השונים שהביאו האחרונים לאיסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור בולטים שניים³:

1. הכלי אינו ראוי לשימושו העיקרי בשבת (שהרי שימוש זה אסור), ולפיכך האדם מסיח דעתו מן השימוש בכלי בשבת.

2. ישנו חשש שמא מתוך הטלטול יבצע המטלטל איסור באמצעות הכלי. נראה, כי על פי שני הטעמים הנ"ל יש לאסור טלטול של כלי המיועד לפעילות מבצעית כשאין פעילות: הכלי איננו ראוי לשימושו הקבוע; וכמו כן, ישנו חשש שיבואו לעשות בו מלאכה⁴.

יש להעיר, כי הדברים אמורים גם לפוסקים הנוקטים ששבת 'הותרה' אצל פיקוח נפש, וזאת, משום שגם תקיעת שופר - ולרבים מן הפוסקים אף מילה בשבת - 'הותרו' ולא 'נדחו', ואעפ"כ יש איסור מוקצה בשופר ובסכין, כמבואר לעיל⁵.

ב. האם מצווה לצמצם בטלטול מוקצה כשהדבר נעשה לצורך פיקוח נפש?

הלכה בידנו, שבמקום פיקוח נפש מותר לעבור על איסורי דרבנן, ואף אין צורך לבצעם בשינוי⁶. נראה, שהוא הדין גם לאיסור מוקצה. לאמור - במקום פיקוח נפש מותר לטלטל מוקצה כפי שרגילים בחול.

עם זאת, שאלות רבות מתעוררות ביחס לטלטול מוקצה במקרים שבהם ניתן היה להימנע מן הטלטול, ולעיתים אף מן הפעילות כולה. למשל: האם מותר ללכת לתפילה בבית הכנסת כשהמתפלל מוכרח לשאת עמו טלפון נייד. האם מותר לקחת ביד ציוד שניתן לתחבו בכיס. האם מותר לקחת ציוד מבצעי במהלך השבת, בעוד שניתן לעשות זאת במוצאי שבת. ועוד כהנה⁷.

ההיתר במקרים מעין אלה עשוי להתבסס על שלושה נימוקים:

³ ראה בעל המאור ביצה א. השגות הראב"ד שם וחיידושי הר"ן שבת קכג. וראה במאור השבת-מוקצה, אריכות רבה בעניין.

⁴ וראה מש"כ בזה בתחומין ז עמוד 178, שבת ומועד בצה"ל עמוד קלב, כחיצים ביד גיבור עמודים 35-37.

⁵ ויש להעיר מכאן על דברי שו"ת משיב מלחמה ב עמ' נג-נה, שכתב שנשק לחייל איננו מוקצה משום שמלחמה הותרה בשבת. גם עיקר שיטתו בדין 'עד רדתה' צע"ג לסוברים שאפילו קרבנות בשבת הן דחוייה, וכ"ש מלחמה.

⁶ שהרי אפילו כשהתירו איסורי דרבנן במקום סכנת אבר - התירו לעשותם כדרכם בלי שינוי (שו"ע או"ח סימן שכח סעיף יז. וראה גם: הצבא כהלכה פרק יז הערה 37 ו39). ביאורו"ל סימן רע"א ד"ה 'מותרי', משמע, שלא זו בלבד שאין חובה לבצע מלאכה דרבנן בשינוי, אלא שגם אין חובה לחפש דרך להימנע מעשייתה לגמרי. ברם, שמענו מכמה תלמידי חכמים, שכשאין בהילות יש לעשות בדרך היתר, אם אין בכך טורח גדול.

⁷ אסור לבצע בשבת פעולה האסורה מדאורייתא אם ניתן לדחותה למוצאי שבת - ראה משנ"ב סימן שכח מו. לגבי דחיית איסורי דרבנן למוצאי שבת, יש לשאול שאלת חכם, בהתאם למציאות הצבאית בשטח.

1. מדברי הפוסקים עולה, שטלטול שהותר לצורך מצווה – הותר ללא סייג⁸. כך, למשל, המוהל אינו חייב להניח את הסכין במקום המילה מערב שבת, וכמו כן נהגו שהאב נוטל את הסכין בידו ומוסרו למוהל, אף שניתן היה לוותר על פעולה זו. דוגמה נוספת: ביום טוב של סוכות אין ממעטים בנטילת הלולב, אלא מנענעים בהלל ובהושענות⁹.
- אם כך, נראה להקל גם בטלטול לצורך פיקוח נפש, ולקבוע שאין חובה להימנע ממנו אף אם המנעות זו אפשרית.
- אולם, שמעתי מרבתי לדחות את ההסבר הנ"ל, בטענה שפיקוח נפש דוחה שבת באקראי ובמקום הצורך, אך כוחו איננו שווה לכוחן של מצוות אשר חייבים לקיימן לכתחילה. לפיכך, גם אם לצורך אותן מצוות אין חובה למעט בטלטול, הרי שלצורך פיקוח נפש חובה למעט.
2. כידוע, כלי שמלאכתו לאיסור מותר בטלטול "לצורך גופו או מקומו". כלומר, מותר להשתמש בכלי שמלאכתו לאיסור לצורך מלאכה המותרת בשבת.
- הלכה זו מתאימה, לכאורה, גם למקרה שלנו. המטלטל חפץ לצורך פיקוח נפש מבצע, למעשה, טלטול לצורך גופו, דהיינו לצורך מלאכה המותרת בשבת. אשר על כן, גם אם מדובר על כלי שמלאכתו לאיסור - הטלטול מותר.
- ברם, הסבר זה קשה לאור שני הטעמים שהבאנו לעיל לאיסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור. כפי שכתבנו, האדם מקצה דעתו משימושים אסורים בכלי, ולכאורה בכלל זה גם משימושים אסורים המתבצעים לצורך פיקוח נפש¹¹. כמו כן, קיים חשש שמא יוסיף וישתמש בכלי לצורך מלאכות אסורות, אף שאין בהן פיקוח נפש.
- נראה שאף אם השימוש בכלי לצורך פיקוח נפש הוא בגדר 'הותרה' ולא בגדר 'דחיה' אין זה מבטל את הקצאת הכלי משימוש זהה לצורך איסור, ואינו בכלל צורך גופו.
3. בגמרא בשבת נאמר, שמותר לטלטל מדוכה, שהיא כלי שמלאכתו לאיסור, אם יש בה שום כתוש. הרשב"א שם כתב: "והיינו טעמא: משום דכיון דאין זו אסורה אלא מחמת מלאכה ועכשיו משמש היתר במלאכה, הרי מה שאוסרה הוא מתירה". מדוכה שהתירו לטלטלה כשיש בתוכה שום - פירש רשב"א בחידושו שהטעם הוא מפני שסיבת האיסור הפכה להיתר.
- אם כן גם כאן כשסיבת המוקצה - היינו השימוש האסור בחפץ - הפכה להיתר משום פיקוח נפש, יהיה לכאורה היתר לטלטל את הכלי.

⁸ בד"כ כשהתירו טלטול מוקצה משום 'כבוד הבריות' (שו"ע סימן שיב א) ומשום ביזוי מצווה (ראה תוס' שבת קיז. ד"ה 'מי דמי' בעניין טלטול פסח שנשחט בשבת, לא הצריכו שינוי [העירוני שתוספות לא איירי במוקצה גמור]).

⁹ ראה הערה 3 לעיל. ועיין רב פעלים א כד שכתב: "אפילו אם ישאר בידו כל היום לית לן בה, מאחר שיש קצת מצוה בזה, אך כל זה הוא אם נשאר בידו אחר טלטול ראשון שיצא בו ידי חובה, דאז חשיב הנטילה הזאת של כל היום גמר מצוה, אבל אם הניחו מידו אסור לטלטלו עוד, דהוי מעשה חדשה".

¹⁰ ניתן לדחות ראייה זו, ולפחות לדעת אותם פוסקים שסוברים שעיקר הנענוע הוא בשעה ההלל. עיין תוס' סוכה לו: ד"ה 'בהודו' וברא"ש, וכן בשו"ע או"ח סימן תרנב ג ובערוה"ש (הערת העורך).

¹¹ נראה, שזו דעת הגרש"ז אויערבך בספר ערכי רפואה, וכן הורו הגר"א נבנצל, הגר"ד ליאור, הגר"א וייס והגר"מ שטרנברג.

אמנם אין זה טלטול מחמה לצל, אך טלטול שאינו לצורך גוי"מ אסור בכל גווני, ראה משנ"ב סימן שיא טו.

אך יש לדחות, שאין מכאן ראייה שהחפץ עצמו משתנה בנסיבות אלו מאיסור להיתר, כי אפשר שדווקא מדוכה מותרת בטלטול כיוון שברגע זה היא מהווה בסיס לדבר של היתר.

אם כן, לפנינו שלוש סיבות להיתר, אך אף אחת מהן איננה הכרחית. אעפ"כ נראה שמי שיהיה חניף לטלטול כלי שמלאכתו לאיסור לצורך פיקוח נפש, אינו חייב להשליכו מידו בתום השימוש. קביעה זו מבוססת על דברי אבן העוזר (רסו יב) המחדש שאע"פ שהנוטל מוקצה גמור באיסור חייב להשליכו מידו, הנוטל כלי שמלאכתו לאיסור באיסור רשאי להמשיך את הטלטול. נימוקו הוא, שכפי שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו, כך מותר להמשיך את טלטולו אף אם מלכתחילה נטלו באיסור. לכאורה, אם מותר להמשיך טלטול שראשיתו באיסור, קל וחומר שמותר להמשיך טלטול שראשיתו בצורך פיקוח נפש, כפי שכתבנו¹².

ג. טלטול מוקצה לאחר פעילות מבצעית

הבית יוסף (יו"ד רסו) מביא את דברי רבינו ירוחם בשם הרמב"ן, שהתיר להחזיר את הסכין למקומו לאחר המילה: "דמאחר שטלטל הכלי בהיתר מחזירו לאיזה מקום שירצה אע"פ שאין לו תינוק אחר למול"¹³.

הפוסקים הציעו ארבעה נימוקים להיתר שחידש רבינו ירוחם:

1. הרמ"א (רסו ב) כתב: "...דהא לא הוקצה בין השמשות מאחר והיה צריך לו באותו שבת". כלומר, חפץ שהשימוש בו מותר כלל לא מוגדר כמוקצה.

יש להסתפק האם היתרו של הרמ"א הוא דין בהלכות מילה, או שמא דין בהלכות מוקצה. ניתן לפרש שהרמ"א מחדש שאם יש מילה בשבת הרי שהסכין הוא כלי שמלאכתו להיתר כי מהות המילה בשבת הוא היתר גמור, ולא כלי שמלאכתו לאיסור, וממילא אין כל איסור בטלטולו¹⁴. לחילופין, ניתן לפרש שהרמ"א מחדש חידוש עקרוני יותר בדיני מוקצה, ולפיו אדם נותן דעתו על כל חפץ שניתן להשתמש בו בשבת, וממילא חפץ זה איננו מוקצה¹⁵. להלן נראה, ששתי ההבנות הללו עשויות להשפיע על הנידון דידן.

הט"ז הקשה על דברי הרמ"א מהלכה מפורשת בהלכות יום טוב, שקובעת שכלי אוכל מסוימים (עלי¹⁶, שיפוד) שהשימוש בהם מותר לצורך אכילה, אסורים הם בטלטול שלא לצורך. אמנם, יש ליישב שהכלים שעליהם מדבר הט"ז הותרו לשימוש שאיננו שימוש הרגיל (כך, למשל, הותר העלי לחיתוך בשר רגיל, אך לא לטחינה גמורה) ואילו הרמ"א עוסק בסכין מילה שהותר למלאכתו הרגילה, ואפשר שבמקרה כזה אכן פקעה ממנו תורת מוקצה¹⁷.

¹² אמנם, יש לציין שהמשנ"ב סימן שח ס"ק יג לא פסק כאבן העוזר.

¹³ המהרי"ל חלק על דברי רבינו ירוחם - עיין בדרכי משה שם, ובביאור הגר"א סימן רסו ס"ק ג, שהביא ראיות לדברי המהרי"ל.

¹⁴ כך הבינו כמה אחרונים, כמובא בלוית חן על סימן שי.

¹⁵ כך הבין הט"ז בדברי הרמ"א.

¹⁶ דברי הט"ז מבוססים על שיטת התוספות (ביצה יא). שסבורים שעלי הוא "מוקצה מחמת חסרון כיס".

¹⁷ נראה, שזו כוונת הש"ך בנקודת הכסף שם, ביישבו את דברי הרמ"א. אמנם, בילקוט יוסף (שבת חלק ב עמוד של) באר את הש"ך אחרת.

- קושייה נוספת שהקשו על הרמ"א¹⁸ היא מדוע לא נאמר שסכין לאחר המילה מוגדר כשבר כלי, דהיינו ככלי שראוי היה לשימוש, וכעת שוב אין אפשרות להשתמש בו. ביישוב קושייה זו נראה לומר, ששבר כלי נוצר אך ורק כתוצאה משינוי חיצוני שעובר על גוף החפץ. בנידון דידן, החפץ עצמו לא השתנה, אלא שישנו איסור שרובץ עליו. לדעת הרמ"א, איסור זה לא הופך את הסכין למוקצה¹⁹.
- הנודע ביהודה (יו"ד תניינא קסב) הציע יישוב אחר לקושייה זו. לדבריו, שברי כלים אסורים משום שהם "מוקצה מחמת גופו", וסוג זה של מוקצה חל גם באמצע השבת. ברם, הגדרת כלי שמלאכתו לאיסור היא הגדרה גורפת, שאיננה משתנה באמצע השבת. לשון אחרת, אם בתחילת השבת הכלי שימש להיתר, הרי שהגדרתו ההלכתית היא ככלי היתר, ושוב אין לאוסרו²⁰.
2. הט"ז (שם ס"ק א) מבאר, שמעיקר הדין טלטול הסכין אסור משום מוקצה, אלא שחכמים התירו את הטלטול מחשש שמא המוהלים לא ירצו לאבד את סכיניהם, ולא ימולו²¹.
3. המג"א (שם שלא ו) כתב, שמותר להמשיך ולטלטל את הסכין רק כל עוד הוא בידו. המג"א סבור, שהיתר זה להמשיך טלטול קיים בכל מוקצה, ולאו דווקא בנידון דידן. להלכה, פוסקים רבים חלקו על המג"א, אך בעניין סכין מילה פסק הביאווה"ל (רסו יב) כמותו.
4. בשו"ת רב פעלים (ג או"ח יח) כתב: "נראה דטעמא דרבינו ירוחם הוא מדין הואיל ואשתרי אשתרי... דאשתרי לטלטל האיזמל לצורך, אשתרי לטלטלו גם לאחר שגמר המצווה להוליכו למקום שירצה כל זמן היותו בידו²²... ומזה יש ללמוד לדין האזמל נמי, דגם אם נפל האזמל מידו נמי שרי ליקח אותו מן הארץ ולהוליכו למקום שירצה".
- לא ברור מדברי הרב פעלים האם: "הואיל ואשתרי אשתרי" היינו הואיל והמילה הותרה, הותר גם הטלטול לצרכה, או שמא הואיל והטלטול קודם המילה הותר,

18. נראה שזו קושיית המג"א סימן שלא ו.

19. המנחת שבת (פ"ח טז) הבין את דברי הרמ"א בדרך זו, ועל כן כתב שאם חולה היה זקוק לתרופה מסוימת, וכעת הוא בריא, מותר לטלטל את התרופה, ואין בה איסור מוקצה.

20. וזו לשון הנודע ביהודה: "יש לומר שהמהרש"ל לא אמר אין מוקצה לחצי שבת אלא בדבר שיש תורת כלי עליו אלא שמלאכתו לאיסור או שיש בו חסרון כיס - בהא אמרינן אין מוקצה לחצי שבת. אבל דבר דלא חזי עתה כלל לשום דבר ואינו לא אוכל ולא כלי פשיטא שאסור לטלטלו. ותדע שהרי בפרק אין צדין דבעי יש מוקצה לחצי שבת קאמר כגון דאיחזי ואידחי והדר איחזי, הרי דעכ"פ בשעה שאידחי קודם שהדר איחזי ודאי אסור והיינו משום דבשעה שאידחו אין עליהם תורת אוכל ואסור לטלטלם".

21. חשוב לציין, שההיתר של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" הוא רק כשאין דרך היתר לצמצם את האיסור, כפי שכתב המשנ"ב תצו נא. תקכו לה. ואכן, הט"ז מכריע להלכה שמותר להמשיך ולטלטל את הסכין רק כדי להצניעו בחדר המילה או במקום שמור אחר, אך אין לטלטלו למקומות נוספים.

הט"ז משתמש ביסוד: "התירו סופן משום תחילתן", דהיינו התירו לטלטל את הסכין (סופן), כדי שהמילה לא תתבטל (תחילתן).

הגר"א חולק על הט"ז, ולשיטתו התירו סופם משום תחילתן שייך רק בדיני שמחת יו"ט, אך לא בדיני מילה. נראה שבעניין ציוד צבאי גם לדעת הגר"א יש להקל, שהרי מצינו קולא כעין זו (נמצאת מכשילן לעתיד לבוא) בדיני פיקוח נפש. אך יעויין בשו"ת הר צבי ב י, שלא קיבל זאת, וטען שאין דין של 'התירו סופן משום תחילתן' ביוצאים להציל.

22. ועיין בייע אומר חלק ט לא שתמה על זה, ויש ליישב, ועיין משיב דבר א לו שחולק על היתר זה.

הותר גם הטלטול לאחר המילה. כך או כך, הרב פעלים מתיר את הטלטול בצורה גורפת, ועם זאת, לא מפקיע לחלוטין שם מוקצה מסכין המילה.
החם הנלטול, ונבחן איזה מהנימוקים עשוי להתיר טלטול של חפצים לאחר פעילות מבצעית:

1. אם נפרש שדברי הרמ"א מבוססים על כך שמילה הותרה בשבת, יש להחמיר יותר בנידון שלנו, משום שפיקוח נפש הוא בגדר 'דחוייה', ולא 'הותרה'. יתירה מזאת, גם הסוברים ששבת הותרה אצל פיקוח נפש²³, מודים ששבת לא הותרה בספק פיקוח נפש, ובצבא שכיחים יותר מקרים של ספק פיקוח נפש²⁴. עם זאת, אם נבסס את דברי הרמ"א על כך שסכין שעומדים להשתמש בו כלל לא מוגדר כמוקצה, יש מקום להתיר גם בנידון שלנו, ולקבוע שהכלים המסייעים לפיקוח נפש אינם מוקצים, ודוחק לומר שהידיעה על צורך פיקוח נפש מע"ש גרעה מהידיעה על מילה בשבת.
- אמנם, הסבר זה מתאים רק לכלים שוודאי ישתמשו בהם בשבת. נראה, שאם ישנו ספק האם ישתמשו בכלי אין להתיר, משום ששימושו המרכזי של הכלי הוא השימוש האסור, ועל כן לא פקעה תורת מוקצה מהכלי (מעין הדין של שיפוד ועלי שאסורים בטלטול, אע"פ שיש אפשרות מסוימת להשתמש בהם). למעשה, שמעתי מהגר"ד ליאור ומת"ח נוספים שסברת הרמ"א אינה שייכת בציד צבאי. אולם, בספר "חוט השני" (לגר"נ קרליץ) כתב, שעל פי הרמ"א מכשור רפואי הנחוץ לחולים בשבת איננו מוקצה.
2. אם נקבל את דרכו של שו"ת רב פעלים נמצא כי החזרת הציוד מותרת, אך מאידך, אין היתר לטלטל ציוד צבאי בחינם, וכן אין לקחת טלפון לתפילה כי עדיין לא אישתרי טלטול כל עוד לא הוכרח לקחתו לצורך פיקוח נפש, ומוטב שלא ייצא מביתו ולא יצטרך לטלטל את הטלפון²⁵.
- וכן אם נלך בדרכו של המג"א יצומצם מאד היתר החזרת ציוד צבאי מפעילות, ולכל היותר יותר להניחו ציוד בחגור מיד בסיום הפעילות ולהמשיך לטלטלו. הארכנו בזה במקום אחר, אבל ברור שכפתרון מערכתי לא נוכל להסתפק בהיתר זה.
- דרכו של הט"ז להתיר משום 'מכשילן לעתיד לבוא' מרווחת יותר, אך היתר טלטול ציוד צבאי הוא מטעם זה יש לצמצמו ביותר, וכאשר ניתן להשאיר פנס וכד' בעמדת שמירה או בפעילות המסתיימת סמוך לצאת השבת או בצידודים שאינם יקרים לא יהיה היתר בזה. כמו כן אין זה אלא היתר בדיעבד לחייל בשטח ואינו מבטל את חובת הצבא להיערך לצמצום טלטולים מעין אלו.
3. עוד נראה שציוד שלא נועד במהותו לפיקוח נפש (כגון: עט, פנס) ומיועד לפע"מ רק כעת, חמור מסכין מילה שעיקר שימושו למילה והיא המותרת בשבת. זאת מכיוון שסכין מילה אינו מוקצה מטעם שאין מלאכת סכין המילה לאיסור כי מילה דוחה שבת, ורק

²³ עוד נראה, ש"הותרה" דפיקוח נפש חמורה יותר מ"הותרה" דמילה, משום שבפיקוח נפש ניתן לחלל שבת רק אם אין אפשרות אחרת להצלת הנפש, ואילו המילה מתבצעת לכתחילה בשבת, משום שכך מצוותה.

²⁴ הארכנו במקום אחר לבאר, שספק פיקוח נפש הוא הן כאשר ישנו ספק סכנה, והן כאשר ישנה סכנה ודאית, וספק האם פעולה מסוימת תמנע אותה.

²⁵ אע"פ כן שמעתי מהגר"מ אליהו שליט"א להקל בטלטול כלי מוקצה בצבא ע"פ הרב פעלים, וצ"ע [ובהזדמנות אחרת שמעתי ממנו שטלטול בחינם אסור, אך אי"צ לצמצם הליכתו למניעת טלטול מוקצה].

בשבת שבה אין היתר שימוש בסכין הרי הוא מוקצה, וכשיש מילה אין שייכות מוקצה בסכין, אך עט וכד' הוא מוקצה בעצם כי עיקרו מיועד לכתיבת היתר, ומה שצריך לכתוב בו בשבת אינו מבטל ממנו את המוקצה.²⁶

אך שמעתי מהגר"א נבצל שי"ל שבשבת זו העט מיועד למלאכת היתר, וע"כ אין לחלק בין ציוד צבאי לסכין מילה מטעם זה. סברתו של הגר"א נבצל נראה דמכיוון שאיסור טלטול העט נובע מהאיסור לכתוב, א"כ כאשר בטל איסור הכתיבה בטל המוקצה.²⁷

והנה הגר"ז והמשנ"ב (רעט טז) כתבו בפשטות שנה שהדליקו לצורך חולה מע"ש והותר טלטולו מדין פיקוי"נ בביה"ש אכתי הוי כלי שמלאכתו לאיסור לכל השבת, ומשמע שלא בטל כאן איסור הטלטול, וי"ל דזה ע"פ מה שכתבנו שהנה לא הותר להדליקו בשבת לחולה אם דלק מבע"י ורק טלטולו הותר וגם מטעם שהיתר פיקוי"נ גרע מהיתר מילה, וכן יש לבאר מטעם שנה במהותו לא מיועד לחולה (ומיהו אינו ראה ברורה לחלק כי יתכן והמשנ"ב החמיר שלא ע"פ סברת הרמ"א הני"ל).

מאידך גיסא, ציוד שמשמשים בו בשבת פעמים רבות (כגון: עט בחמ"ל, פנס במחסום) יש לומר דאף לחולקים על הרמ"א אינו מוקצה כי אינו מופקע משימוש ברוב השבת ואינו כסכין מילה ששימושה רק באקראי. כעין סברה זו כתב החזו"א (מג ז) "איזמל לא מיקרי כלי עומד למילה ... שאין הזדמנות מלאכתו מצויה כלל", ומשמע שאם יש בו שימוש רב אין כאן איסור כלל.

ולכאורה בט"ז (דלעיל) מוכח לא כך שכתב שאסור לטלטל שופר לאחר התקיעות כי אסור לתקוע באותה שעה. נראה דלא פליגי כי כלי שרב בו השימוש להיתר אמנם אינו מוקצה מחמת חסרון כיס, אך אכתי מיקרי כלי-שמלאכתו-לאיסור כי כעת אסור להשתמש בו. ראיתי מובא טעם נוסף להתיר טלטול ציוד צבאי יותר מאשר בסכין מילה מדין עד רדתה, אך תמוה מאד לומר שעד רדתה מתיר יותר מאשר מילה שעיקר מצוותה בשבת, וכ"ש לסוברים שאף קרבנות בשבת הוי דחוייה.

עוד ראיתי מי שכתב שציוד צבאי שנועד לפעילות גם בבין השמשות קיל טפי מסכין שאיתקצאי ביה"ש, ואינו נראה כלל כי אם בטל איסור המוקצה מדבר המיועד לשימוש בשבת לא חייל עליה איסור גם בביה"ש, וכן מפורש בט"ז לא כביאור זה שכתב שעלי ושפוד הוו מוקצה ביו"ט אף שבביה"ש מותר להשתמש בהם לצורך יו"ט. (ועיין גם במשנ"ב רעט טז).

ונראה לחדש טעם נוסף להתיר בזה מטעם 'מכשירי מצוה'. הנה במשנה בסוכה (מב). אמרינן "מקבלת אשה מיד בנה ומיד בעלה ומחזרת למים בשבת", והיינו שהתירו להחזיר את הלולב למים כשנטלוהו בשבת. חזינן שמותר להחזיר לולב למים בשבת, ומצאתי בשו"ת יביע אומר (חלק א או"ח סימן לט טז) שבאר שהחזרת לולב למים חשיבא מכשירי מצוה (וראה כע"ז בפמ"ג שלא ה. וצ"ע בכוונתו). כך גם כאן נראה שתפקודו התקין של הצבא מחייב החזרת ציוד למקומו ללא חשבונות מיוחדים.

²⁶ ובזה מתורצת קושיית המג"א סימן שלא ו על הרמ"א מטלטול כלי הקבורה כי שם יש להם שימושים נוספים ולא בטל מהם המוקצה. וביתר ביאור י"ל שמילה בעצמותה מותרת בשבת והוי 'חפצא' של היתר, ומה שהוא מוקצה הוא כי לגברא' אין היתר שימוש בהם, משא"כ כלי קבורה שאינם מיועדים במהותם למלאכת היתר. וראה במחה"ש (סימן תקכו ד) תירוץ נוסף.

²⁷ סברה דומה כתב הפמ"ג שתפילין בשבת אינם כלי 'שמלאכתו' לאיסור, כיוון שאפשר להניחם לשמירה, ולכאוי תמוה כי עיקר השימוש בתפילין הוא למצוותם, וצ"ל שההנחה עצמה בשבת חייל עליה היתר לשמירה ולא חשיב כמיועד להנחת תפילין האסורה בשבת.

אך קשה לסמוך על היתר זה כי בלולב לדעת רש"י (סוכה שם) אין איסור מוקצה כלל כי הרי הוא כלי גמור בסוכות, וכן בשו"ת משיב דבר (א לו) ושבת הלוי (חלק ג ל) בארו את ההיתר שם בכיוון אחר.

ד. טלטול מוקצה לקראת פעילות מבצעית

עד עתה ביארנו את דין טלטול הציוד לאחר הפעילות ותוך כדי הפעילות, אך יש צד נוסף להתיר טלטול ציוד מבצעי כל עוד יתכן וישתמשו בו יותר בשבת, ולומר שאינו מוקצה כלל. מקור לכך יש בדין טלטול כלי קבורה ביו"ט שני של גלויות שמוותר לקבור מת כי 'כחול שוויהו רבני', ונשאל הרמב"ן: האם מותר להחזיר את כלי הקבורה לאחר הקבורה? והשיב (הו"ד בב"י או"ח תקכו, וכן נפסק בשו"ע ונו"כ):

"כלי הקבורה שהוליכו עמהם מותרים להחזיר אותן למקומן מאחר שמלאכתן להיתר ושמה יצטרך להם למת אחר בו ביום".

מדברים אלו מוכח שכלי קבורה נחשבים לכלי-שמלאכתו-לאיסור שהרי אסור לחפור, אך בגלל שיתכן וישתמשו בהם שנית בו ביום הוּו מלאכתן להיתר.

מכאן קשה על הסוברים שסכין מילה אחר המילה היא מוקצה כי מפורש שכלי הקבורה אינם מוקצה, ושמענו בכך תשובות שונות.

1. סכין מילה היא מוקצה רק לאחר המילה כי אינה מיועדת לשימוש, אך כל עוד יתכן וישתמשו בה אינה מוקצה, וכך גם כלי הקבורה אינם מוקצה בגלל שעתידים להשתמש בהם.

נראה שזו כוונת המג"א (שלא ו) שהקשה על מה שהרמ"א סובר שאין מוקצה בסכין מילה אחרי המילה, ומשמע מדבריו שלפני המילה אין איסור טלטול כלל בסכין. נראה שבאור זה במג"א שנוי במח' האחרונים, ראה מחצית השקל תקכו, יד שמשמע כדברינו, ולעומת זאת, מדברי הגר"ז (שלא י) קצת משמע שגם לפני המילה אין לטלטל את סכין המילה למג"א²⁸. אמנם הטי"ז והגר"א ודאי לא כך יבארו דין זה כי מפורש בדבריהם לאיסור טלטול סכין מילה גם קודם המילה.

2. סכין מילה הוּו מוקצה מחמת חסרון כיס ומקפידים עליו חוץ לשעת המילה, וע"כ הוּו מוקצה משא"כ כלי קבורה שהם רק כלי שמלאכתו לאיסור וכשהותר האיסור הוּו מלאכתם להיתר. סברה זו הובאה בשואל ומשיב (תליתאה ב קנה) להבדיל בין שופר לבין סכין מילה, ויש לבאר כך ג"כ הכא (ויתכן ואף לשיטת הטי"ז האוסר טלטול שופר אחר התקיעות לאוסרים לתקוע בו יש לבאר כך, כי משמע בטי"ז שבשופר קודם התקיעות אין איסור כלל).

3. מילה בשבת הוּו דיחוי דסו"ס הוּו שבת, משא"כ קבורה ביו"ט שני שיכחול שוויהו רבני', ובפרט שמסתבר שחכמים לא אסרו כלל את כל צרכי הקבורה ובכלל זה החזרת הכלים.

4. מילה בשבת היא חד פעמית, ואילו כלי קבורה השתמשו בהם קודם ומיועדים להשתמש בהם פעם נוספת והוּו ככלי ששימושו תדיר ולא שייך בו מוקצה כלל.

היתר זה ביחס לציוד צבאי תלוי בביאורים השונים. אם נחלק בין 'דחוייה' ל'הותרה' ממילא גם ציוד צבאי אסור לטלטלו, ואם נחלק בין שימוש תדיר לשימוש ארעי יש לחלק בין המצבים השונים בצבא, ואם נחלק בין כלי-שמלאכתו-לאיסור למוקצה מחמת ח"כ יש להתיר ציוד פשוט ולא ציוד יקר ערך.

²⁸ ועיין גם במג"א שלא ו, ובחכמת שלמה שם. וראה מג"א תקכח כח.

אך אם נאמר כמג"א יש בכך היתר מרווח לטלטול, אך רק כאשר יודע בוודאות שישתמש בצידוד כי כלי קבורה אינם מוקצה רק כאשר השתמשו בהם כבר.

לדינא, הגר"ש אלישיב (שבת ומועד בצה"ל עמוד קלב) נוטה לסמוך על היתר זה בטלטול נשק כאשר הסבירות לשימוש בו גבוהה (וכע"ז כתב לנו הגר"ד ליאור אם כי לכתחילה מורה הוא לצמצם בטלטול שלא לצורך), והגר"א נבנצל סובר שכל עוד מקובל לשמור על רמת כוונות כזו וצופים שיש סיכוי סביר לשימוש בחפץ מותר. לעומת זאת, הגר"י נויברט סובר שאין ללמוד מדין כלי הקבורה כלל, וכן שמעתי מרבותי.

יש להעיר כי כלי קבורה בד"כ אינם מעדרים רגילים המשמשים לחקלאות (עיין רמ"א יו"ד שסד א), ואין ללמוד משם להיתר על ציודים כדוגמת: עט ופנס וכד', ויתכן וזו דעת הגר"ש? אויערבך שסובר שעט לרופא הרי הוא מוקצה ואוסר לטלטלו בכיסו מעבר לנצרך לפיקו"נ.

והגר"א נבנצל כתב שהיות ולשבת זו מתכוון להשתמש בהם להיתר מותר. והגר"ד ליאור כתב שיש להקל שלא להחשיב כלי שמלאכתו לאיסור ע"פ רוב תשמישו אלא גם ע"פ שימוש מועט שבו, וכסברת הביאווה"ל (שח ג). ולכאוי יש לחלק כי טלפון נייד לא נועד לפיקו"נ כלל אלא רק במקרה משתמשים בו לכך].

ה. היתר החזרת ציוד צבאי מדין פיקוח נפש

בגמרא (עירובין מה.) מובאת ברייתא:

"דתניא: בראשונה היו מניחין כלי זיינן בבית הסמוך לחומה. פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם, ונכנסו ליטול כלי זיינן, ונכנסו אויבים אחריהן. דחקו זה את זה, והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים. באותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זיינן".

רבינו יהונתן מבאר, שמחמת אותו מעשה התירו לחוזרים מן הקרב לעבור אף על איסורי תורה כגון הכנסה מרשות הרבים לרשות היחיד או העברת ד' אמות ברשות הרבים.²⁹ פוסקי דורנו הציעו נימוקים שונים להיתר זה:

1. הגר"י קרליץ (בספר חוט השני) והגר"ש ואזנר בשבט הלוי הסבירו, שעילת ההיתר היא שלא יכשלו לעתיד לבוא. לדבריהם, עילה זו מתירה לחזור מפעילות מבצעית בשבת. אמנם, אם בפועל אין מציאות אשר בה המצילים ייכשלו לעתיד לבוא, כגון אם מדובר על חיילים שיצאו לפעילות הבאה בין אם ירצו בכך ובין אם לאו, אין להתיר להם ללכת יותר מאלפיים אמה.³⁰

[צ"ע כי פשטות הגמרא שהתירו לחזור רק אלפים אמה, ובתוך אלפים אמה לטלטל את הנשק, ולא מצינו היתר לחזור יותר מאלפיים אמה, ואם מטעם מכשילן לעתיד לבוא מדוע לא התירו לכל לוחם לחזור לביתו].

²⁹ אמנם, עיין בספר שבת ומועד בצה"ל עמוד מה, שטען שהחוזרים מן המערכה יגררו למצב של פיקוח נפש אם לא יקחו עימם את נשקיהם, וזו הסיבה שהדבר מותר. כלומר, ייתכן שחזרת הלוחמים אסורה מדרבנן, אך אם בפועל הם חוזרים, בנשיאת הנשק אין איסור תורה כלל, שהרי זה פיקוח נפש. לכאורה, דבריו צריכים עיון משום שגם לפני התקנה התירו ללוחמים להחזיר את כלי הנשק לבית הסמוך לחומה ולעבור בכך על איסור תורה, אף שלא היה בכך צורך דחוף של פיקוח נפש. ממילא, מסתבר לומר שאין בסוגייה זו כל ראייה להיתר איסורי תורה מפני החשש שייכשלו בעתיד, ולפנינו תקנה עצמאית המתירה ללוחמים לשוב למקומם עם נשקיהם. ועיין באג"מ או"ח ד פ. שעמד על הבנה זו.

³⁰ וכעין זה כתב גם בשבת ומועד בצה"ל עמוד מז בשם הגריש"א.

2. בשו"ת משיב מלחמה הסביר, שהגמרא התירה לחלל שבת כדי לשמור על רמת כוונות גבוהה. על פי דרך זו, התיר הרב גורן להפעיל בשבת מערכות שונות שתפקידן לשמור על רמת הכוונות (קיימות בעיקר בחיל האוויר), אף שאין איום ביטחוני ספציפי.
3. יש שטענו, וכן משמע באג"מ (או"ח ד פ) שלפנינו תקנה נקודתית, שתפקידה למנוע הזנחת נשק בשטח. כלומר, אם לא נתיר לחייל לשוב למקומו עם נשקו הוא יפקיר את הנשק בשטח, וממילא יבוא לידי סכנה בהליכה כשאיננו חמוש.
- על פי שני ההסברים הראשונים, אין היתר גורף להחזיר ציוד מהשטח, אלא שיש לוודא שהחיילים יסכימו לצאת לפעילות הבאה, וכן ישמרו על רמת כוונות גבוהה. אולם, על פי ההסבר השלישי, ישנה דרישה מפורשת להחזיר את הנשק למקומו, ודרישה זו עשויה להפקיע לחלוטין את איסור מוקצה. אמנם, נראה שגם על פי הגישות האחרות, במקומות שבהם הותר להחזיר ציוד, ואין לחוש לאיסורים חמורים של הכנסה מרשות לרשות או העברת ד' אמות ברשות הרבים, אין לחוש גם לאיסור מוקצה.

ובכן, נראה שטלטול ציוד צבאי לאחר השימוש בו קל יותר מטלטול חפצים אחרים לאחר השימוש בהם, כגון סכין של מילה לאחר המילה. אלא, שכאן יש לשאול שלוש שאלות יסודיות ביחס להיקפו של היתר החזרת הציוד:

1. מהי "יציאה להציל", שמתירה החזרת כלי זין?
2. מהם כלי הזין שאותם מותר להחזיר?
3. האם ההיתר להחזיר כלי זין קובע שגם אם החייל נשאר בשטח מותר לו לטלטל את אותם כלים?

ביחס לשאלה הראשונה, נראה שהתירו רק ביוצא למשימה דחופה, והיוצא לשמור בעמדת שמירה איננו יוצא להציל. יתירה מזאת, אם קיימת באזור כיתת כוונות הרי שהיא זו שתפעל במקרה של תקיפת מחבלים, ועל כן לא קיים חשש "מעשה שהיה".

ביחס לשאלה השנייה, נראה להתיר כלי זין, וכמו כן כל ציוד שחסרונו יפגע בלחימה. אין בכלל זה היתר טלטול לחפצים אחרים כגון פנס בשעות היום וכדו'. אמנם, הגר"א נבנצל הורה, שההיתר נוגע לכל הציוד הצבאי המשמש את הפעילות הצבאית, אשר אין בו איסור מוקצה עד לחזרה לבסיס.

ונלע"ד להרחיב את ההיתר להחזרת ציוד צבאי מעבר למה שכתבנו. החזרת ציוד צבאי בסיום פעילות היא צורך מצרכי הלחימה, ויש לדמותה לטלטול סכין מילה לצורך המילה עצמו כי אין המלחמה באויב בנויה על אירועים פרטיים אלא המלחמה היא דבר מתמיד העומד בפנינו. סברה זו נראית מחודשת, אך היא סברה הכרחית בניהול המערכת הצבאית, שלא יכולה לדרוש מכל חייל להחזיק את חפצי המוקצה בידו, ולא להניחם עד לחזרתו לבסיס. אמנם, אע"פ שההיתר הכרחי, קשה לסמוך רק עליו, ופעמים רבות ניתן למצוא פתרונות נקודתיים למניעת הצורך בטלטול הציוד והחזרתו. שאלתי כמה ת"ח על סברה זו יש שקיבלוה לחלוטין, ויש שאמרו שאין בה ממש.

בספר 'דיני צבא ומלחמה' (סעיף 248) כתב: "נשיאת חפצים בדרך אל המארב וממנו תהיה לפי ההוראות המבצעיות. אין לדקדק כאן בדיני שבת". מתלמידיו של הרב מן ההר שמעתי, שהיתר זה מבוסס על סוגיית חזרה בשבת, אשר לדעתו מתירה את החזרת כל

הציוד³¹. אמנם, נראה ברור שכל ציוד שניתן לשומרו בשטח אין היתר להחזירו, כמבואר לעיל.

סיכום

בארנו שאיסור מוקצה לא בטל מציד צבאי לאחר הפעילות לרוב הפוסקים, ויתכן וכאן אף הרמ"א יודה לזה.

עם זאת ציוד צבאי מוקצה מחמת ח"כ ששימושו רב בשבת דינו רק ככלי-שמלאכתו-לאיסור שמוותר בטלטול לצורך גופו ומקומו.

לפני הפעילות בכלי שרוב שימושו מבצעי יש להקל שאינו מוקצה, אך לכתחילה אין לטלטלו אלא בתוך כלי שיש בו היתר, ובכלי ששימושו הצבאי הוא מקרי ההיתר מחודש יותר.

כל עוד יש אפשרות סבירה שיצטרכו להשתמש בשבת בציוד אין להימנע מטלטולו ואי"צ לצמצם בכך כי הכל ממכשירי המצוה, אך אם אין הכרח להתחיל ולטלטלו יש להחמיר שלא להתחיל לקחתו בידו, אך מותר מע"ש להניחו בכיס ובאפוד וכד'.

החזרת הציוד מותרת רק כאשר אין אפשרות לשמור עליו במקום קרוב יותר, ובנשק ואמל"ח מותר להחזירם כדרכו. כל עוד המוקצה ביד או בחגור מותר להחזירו, ואין לטלטלו מעבר למקום אליו נצרכים להחזירו.

יש להקל לטלטל ציוד צבאי בתוך כלי שיש בו היתר בכל מקרה.



³¹ העידו בפני, שכמה פעמים התיר מטעם זה הרב מן ההר נסיעות בשבת, אם כי בסוף ימיו הסתייג מכך.

הרב יהושע לביא

נישואין חוזרים לגיורת

שאלה.

- א. מקור הדין ושיטות הראשונים בחשד נטען.
 - ב. הבדל בין 'בא' לינטען'.
 - ג. גיורה של המבקשת להינשא לזה שינטען עליה.
 - ד. שיטות האחרונים בסיבת האיסור.
 - ה. הנ"מ בין השיטות, ודין 'בא עליה' לדעת האג"מ.
 - ו. הסבר שיטת ה'נימוקי יוסף'.
 - ז. שיטת ה'טוב טעם ודעת'.
- סיכום.

שאלה

יהודי חי עם גויה רח"ל. משביקשו להינשא החליטה להתגייר. כחלק מתהליך הגיור נשלחו שניהם ללמוד מהי יהדות וכתוצאה מלימודים אלו חזר היהודי בתשובה שלמה וקיבל עליו עול מצוות. כעת משנתגיירה מבקשים הם להקים בית יהודי כדת משה וישראל. נשאלתי האם אינם אסורים להינשא זה לזו מדין 'הנטען על העכו"ם' וזה שעלה בידי.

א. מקור הדין ושיטות הראשונים בחשד נטען

איתא במשנה (יבמות כד):

"הנטען על השפחה ונשתחררה או על העובדת כוכבים ונתגיירה הרי זה לא יכנס, ואם כנס אין מוציאין מידו. הנטען על אשת איש והוציאוו מתחת ידו, אף על פי שכנס יוציא".

ובטעם הדבר אומרת הגמ':

"משום דרב אסי, דאמר רב אסי: (משלי ד כד) הסר ממך עקשות פה ולזות שפתיים".

שני דינים נאמרו במשנה. הראשון הוא נטען על שפחה או עכו"ם, והשני הוא נטען על אשת איש. ודינם שונה. בעוד וברישא אין מחייבין אותו לגרשה, הרי שבסיפא מחייבין. ויש להבין את סיבת ההבדל בין שני המקרים.

בעניין הדין השני 'הנטען על אשת איש' אומרת הגמ' שמדובר במקרה בו יש עדים על הטענה. כלומר שההבדל בין שני הדינים הוא בכך שבמקרה הראשון של 'הנטען על עובדת כוכבים' אין 'איסור בעצם' שחל על נישואיו עם האישה, אלא איסור שחל עליו, ולכן אסור רק לכתחילה אבל בדיעבד כשכבר כנס לא יוציא. מה שאין כן במקרה השני של 'הנטען על אשת איש' האיסור חל על האישה, ואפילו שכנס היא נשאת באיסורה ויוציא.

בפשר איסור זה נחלקו הראשונים, רש"י ורשב"א.

את הדין במקרה הראשון מסביר רש"י:

"הנטען: חשוד, כלומר שטוענים עליו דברי לעז. לא ישאנה: משום לעז, שלא יאמרו אמת היה הקול הראשון".

וכך הוא אומר גם על דברי רב אסי:

דאמר רב אסי: טעמא דמתניתין משום דכתיב הסר כעס ממך עקשות פה ולזות שפתיים הרחק ממך דאתו לאחזוקי לקלא קמא.

ובהמשך (כה): לגבי ההבדל בין המקרה הראשון לשני, אומרת הגמ':
 "ואם כנס אין מוציא, אלמא ברננה לא מפקינן".

אומר רש"י:

"ברננה: מפני רנון ולעז בני אדם לא אמרינן ליה הוצא. ולא דמי לנטען על אשת איש, דהתם הואיל והוציאה בעלה מפני זה והלך זה ונשאה, מכוער הדבר".

כלומר האיסור במקרה הראשון הוא מחשש שמא יאמרו שהלעז אמיתי, ולא 'איסור בעצם' המונע ממנו לכונסה, ומשום כך אם כבר כנס הרי שעצם נישואיו כשרים, ולכן לא יוציא. ובמקרה השני מחמירים אף להוציא מפני חומרת אשת איש או מפני שמדובר בעדים (כך צריך להסביר ברש"י וכנ"ל בפסקא הבאה).

הרשב"א (ועוד ראשונים) מביא את שאלת הרמב"ן שלטעם זה של רש"י יוצא שבמקרה הראשון 'כשכנס לא יוציא' רק בגלל שמדובר בחשד, אבל אם זה יהיה בעדים אפילו אם כנס יוציא. ומהגמ' לא משמע כן, שהרי בסיפא לגבי 'הנטען על אשת איש' אומרת הגמ' 'בעדים' וא"כ גם הרישא 'בעדים', ובכל זאת כתוב "רק הרי זה לא יכנוס". ועוד שואל הרשב"א הרי בתוספתא (פרק ד הלכה ה) כתוב בלשון "הבא על השפחה, ולא הנטען על השפחה, מכאן הוא מסיק:

"שמע מינה שאף על פי שבא עליה ודאי, אם כנס לא יוציא".

המהרש"א מסביר בשיטת רש"י שהאיסור תקף גם כשהוא יודע בכל ליבו שהלעז שהוציאו עליו אינו אמיתי והוא באמת לא עשה עימה דבר, שהרי יש בדברי רב אסי כדי לאסור קיום דברי הלעז והשקר מצד עצמם. משמע מכך שאכן כשיודע שהוא כן עבר עבירה כל שכן שלא יכנוס, שהרי בכך הוא מקיים את הלעז ומקרבו להיות אמת.

ואמנם ניתן להקשות על רש"י גם לכיוון ההפוך מקושיית הרשב"א. שלפי שיטת רש"י יוצא אבסורד, והוא שבמקרה שמדובר בעדים יהיה דינו קל יותר מאשר בחשד שווא. וזאת מפני שאם האיסור לכנוס הוא רק מפני שהוא מחזק חשד שווא ובנישואיו הוא מחזק אותו, הרי שבמקרה והחשד הוא חשד אמיתי מפני שישנם עדים, מותר יהיה אף לכנוס לכתחילה, שהרי אינו מחזק את הלעז שכבר קיים ע"י העדים.

מכח קושיותיו טוען הרשב"א שיסוד האיסור הוא:

"אלא משום לזות שפתיים שלא יאמרו שזו לא נתגיירה אלא לשם

זנות, וזה לא כנס אלא לשם זנות קאמר".

שיטת הרשב"א היא, שהאיסור במקרה הראשון אינו מקיום הלעז על מעשיו הראשונים אלא מחשש אחר, והוא שיאמרו שיעצם גיורה' אינו לשם שמים אלא לשם אישות, ועל כן בין אם החשד שקרי ובין אם הוא אמיתי, לא יכנוס. וכך הוא אומר:

"אלא משום לזות שפתיים, שלא יאמרו שזו לא נתגיירה אלא לשם

זנות, וזה לא כנס אלא לשם זנות קאמר".

ביסוד דברי הרשב"א עומדים דברי הגמ' בתחילת הסוגיה, שם שואלת הגמ' מדוע הגיור שלה תקף והרי סביר שהיא התגיירה רק כדי שתוכל להינשא לו. ומתוצאת שאכן תוקף גיורה אינו אלא למאן שאמר "כולם גרים הם". וחוזרת ושואלת אם כן למה לא יכנוס לכתחילה, ומתוצאת שלכתחילה לא יכנוס מפני דברי רב אסי. כלומר אף שגיורה תקף הרי

עדיין ישנם בני אדם שילעיזו עליה שנתגיירה לשם אישות, וחשש זה אוסר רק לכנוס לכתחילה אבל לא מחייב הוצאתה אחרי שכבר כנסה, כיון שהוא לא אוסר אותה עליו. הרשב"א מבין שדיון הגמ' לגבי תוקף גיורה מהווה בסיס לדברי רב אסי באשר ללעז, בניגוד לרש"י שמבין שיש כאן שני דיונים נפרדים, האחד בשאלת הגיור והשני באשר למעשיו הראשונים. כאן יש להוסיף את דברי תוס' (ד"ה 'אי הכי') שקובע שספק בגיור גורר אחריו רק איסור נישואין לכתחילה אבל לא מחייב להוציא בדיעבד. הרשב"א לא מסביר את הסיבה לאיסור במקרה השני (בו אין גיור), אולם ניתן להניח שבזה הוא סובר כרש"י שיש להחמיר יותר, הן בגלל חומרת איסור אשת איש והן בגלל שנעשה מעשה (גירושה מבעלה על בסיס אותה עדות). כמו"כ לא מסביר הרשב"א איזה חשש יש בשפחה ונשתחררה, מה יחשדו בשחרורה. ונאמרו בכך כמה וכמה תירוצים (עיין בחידושי הריטב"א הוצאת מוסד הרב קוק עמוד תקפו הערה 661).

ב. הבדל בין 'בא' ל'נטען'

במקרה הראשון עוסקת המשנה רק באפשרות אחת, והיא 'הנטען על השפחה', אך התוספתא (שם) מביאה גם את המקרה ההפוך:

"עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל, אע"פ שחזרו עובד כוכבים ונתגייר עבד ונשתחרר, הרי זה לא יכנוס ואם כנס לא יוציא. ישראל הבא על השפחה ועל העובדת כוכבים, אע"פ שחזרה השפחה ונשתחררה עובדת כוכבים ונתגיירה, הרי זה לא יכנוס ואם כנס לא יוציא".

בשני המקרים כתוב **"הבא"** לשון ודאי ולא **"הנטען"** לשון ספק/חשד.

הרמב"ם (הלכות גירושין פרק י הלכה ה) מביא רק את האפשרות של המשנה:

"וכן הנטען על השפחה ונשתחררה על הנכרית ונתגיירה, הרי זה לא

ישאנה. וכולן אם עברו ונשאו אין מוצאין מידם".

השו"ע (אבה"ע סימן יא סעיפים ה-ו) משנה את הלשון בין דינו של היהודי שנטען עליו, לבין דינו של הגוי הבא על היהודיה.

הרב הרצוג (שו"ת היכל שלמה אבה"ע א סימן כ פסקה ה) מסביר שישנו הבדל בין יהודי ליהודייה, בכך שאם החשד אכן אמיתי, בעוד וכשמדובר ביהודי הרי שאנו חוששים שבגלל האיסור היא לא תתגייר והוא יכנוס אותה באיסור ויוליד בנים גוים, על כן מסתבר להקל עליו טפי ולהתיר לו לכונסה לאחר שנתגיירה. משא"כ ביהודייה שאף אם הוא לא יתגייר והם יחיו באיסור, ילדיה בין כך יהיו יהודים, והמכשול קטן, על כן קל לנו לדקדק במידת הדין ולהחמיר עליה יותר. עוד מתרץ הוא את ההבדל הלשוני ברמב"ם, בכך שאת המקרה הראשון הוא לקח מהמשנה ואת השני מהתוספתא ולכן נקט את לשון התוספתא. ובעצם אין נ"מ בזה.

ג. גיורה של המבקשת להינשא לזה ש'נטען' עליה

עד כה דנו רק על נישואין, אך לכאורה יש לבחון את עצם הגיור, והרי היא מתגיירת לשם אישות ולא לשם שמים. אך מסקנת הגמ' שם היא שההלכה כדברי האומר "כולם גרים הם" כל זמן שלא מוכח בדווקא שמתכוונים לעבוד את אלוהיהם (תוס' שם ד"ה 'הלכה'). וכך נפסק גם ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה טו) ובשו"ע (יו"ד סימן רסח סעיף יב). אך בשו"ת אחיעזר (חלק ג סימן כו) כתב שזהו רק מחמת דלא ידעינן האם כוונתה לשם שמים או לשם אישות, אבל לזות שפתיים איכא גם בכגון דא, שהרי מצד האמת צריך קבלה בלב שלם וכאן יצא לעז שקבלתה הייתה לשם אישות, על כן יש לחלק

בין דין גיור שממתיינים לו עד שיתברר טיבו ובנתיים נחשב 'גר', לדין נישואין לאדם הנטען שעל כך ישנו החשש של רב אסי.

אך בנידון דנן יש לכאורה בעיה בעצם הגיור, בעיה זו מעלה האחיעזר (שם אות ד) והיא, שאחרי שהם אסורים להינשא מטעם דרב אסי, הרי שבשעת הגיור היא אינה מקבלת על עצמה את כל המצוות, שהרי היא מבקשת שישאנה למרות שזה אסור עליו. וכך שנינו (בכורות ל:) "עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו. רב יוסי בן יהודה אומר אפילו דקדוק אחד בדברי סופרים". וכך פסק הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פרק יד הלכה ח) "אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו".

מתרץ האחיעזר, שהאיסור כאן לא חל עליה אלא עליו. כלומר, היא עצמה אינה אסורה עליו כערוה, אלא מוטלת עליו החובה להשמר מלעז, ולכן היא בגיורה זה אינה מייתרת על עצמה דבר שלא קיבלה. כמו כן ניתן לומר שאף איסור 'לפני עיורי' אינה עוברת, מפני שהאיסור חל עליו רק 'לכתחילה'.

עוד מתרץ האחיעזר שימתנה שלא לקבלי' הוא רק כשמשייר מצווה אחת ולא מקבלה על עצמו, אבל כאן היא כן מקבלת את האיסור, אלא שרוצה לעבור עליו לתיאבון, ואין זה חסרון בדין 'קבלת עול מצוות'.

והטוב טעם ודעת (יובא לקמן) כותב:

"ולענין השנית מה שמתגיירת בשביל איש, נמי אין חשש כלל. כיוון דזה עיקר מלתא דרבנן, ובזה יש לסמוך גם על אומדן שלנו דהרי אם רוצה היה יכול להשתמד ולהיות נשאר במקום הנכרית. ומי דחקו לבוא לבית אביו".

ועיי"ש שהאריך בזה, ועיין עוד בדברי האג"מ לקמן.

ד. שיטות האחרונים בסיבת האיסור

עוד יש לברר את יסוד האיסור לכנוס את זה שנטען עליה. הנה הרדב"ז (שו"ת חלק א סימן רנח) דן בהיתר עגונות ובתוך דבריו (ד"ה 'כללא דמילתא') כתב:

"דהא הנטען על השפחה ונשתחררה או על העכו"ם ונתגיירה הרי זה לא יכנוס, משמע דמשום קנס נגעו בה".

ולכאורה טעם זה תמוה מאוד. בשלמא היכא שהלעז אמיתי, שפיר קנסינן ליה שלא יכנוס כדי שלא יהנה ממעשיו, אבל ב'חשד שווא' למה קנסינן ליה. אכן הציץ אליעזר (חלק יא סימן עט). מביא את דברי הרא"ם שאומר שהנטען אכן עבר עבירה והאיסור הוא קנס של חכמים למרות שמעיקר הדין היא מותרת לו¹. על פי דברים אלו מוסיף ואומר הציץ אליעזר שלשיטת רש"י יש לומר שהרחיבו את הקנס גם כשהחשד שווא כדי שלא לחזק את הלעז. ואלו הם דברי רב אסי בפסוק "הסר ממך עקשות פה". כלומר חז"ל קנסו מי שיש עליו לעז שלא יותר לו להמשיך ולעשות את אותו הדבר, כדי שלא יתחזק אותו לעז, וצ"ע.

עוד יש לשאול אם כן, למה כשכנס לא יוציא, ומדוע לא העמידו חז"ל דבריהם וקנסוהו כשעבר על הקנס וכנס? וביותר קשה, בשלמא כשהלעז שוא הרי שלא יוציא, אבל כשהלעז אמיתי למה לא יוציא?

¹ קביעה זו ניתנת להאמר רק בנטען על העכו"ם או על השפחה, אבל באשת איש ברור שהיא אסורה עליו.

היוצא משיטה זו הוא, שבלעז שוא קנסינן ליה שלא יכנוס, ולעומתו כשהלעז אמיתי לא קנסינן ליה שיוציא. וצע"ג.

שאלה זו שאלנו לעיל על רש"י, ואולי זה עומק שאלת הרשב"א (השניה) על רש"י, שהרי משיטתו משמע שהאיסור חל לכתחילה רק בלעז שוא. אבל בלעז אמת, יוציא גם כשכנס. והרי בתוספתא כתוב במפורש שגם אם בא עליה לא יוציא.

שיטה אחרת ישנה לבאר איסור זה, והיא מדין אחר לגמרי. דינו של רב אסי הוא שאסור לאדם להחשיד את עצמו, מאותו טעם שאסור לו לאדם לפרסם ברבים את חטאיו שבינו לבין קונו. וזהו הפשט הפשוט בגמרא, על פי שיטת הראשונים הסוברים שהחשד הוא שלא נתגיירה כדן. לפי שיטה זו חל האיסור באותו תוקף בין כשבא עליה ובין כשרק נטען כאילו בא עליה (שהרי אין קשר בין הפרסום לבין מה שקרה באמת) וזה רק לכתחילה. אבל אם כנס לא יוציא אפילו כשבא עליה, שהרי החשד כבר קיים, ולכאורה אף אומת, ומה יועיל כעת בזה שיוציאה.

שיטה זו בדין 'נטען' היא שיטת בעל האגרות משה (אבן העזר חלק ד סימן מז), ועל פי זה הוא מסביר את הרשב"א בדרך אחרת. לפי הפשט שלמדנו עד כה, הרשב"א שואל על רש"י שלפי דבריו סיבת 'לא יוציא' היא מפני שמדובר בלעז בעלמא, וא"כ כשבאמת כן בא עליה צריך להיות הדין שיוציא, שהרי זה אינו לעז בעלמא אלא אמת. והרי בתוספתא כתוב שגם אם בא עליה לא יוציא. ועל כן תירצו האחרונים (אחיעזר שם ועוד) שבבא עליה מודה רש"י לרשב"א שהאיסור אינו מפני מעשיו הראשונים, אלא מחשד גיור שלא כדן. שואל האג"מ:

"ולא מובן לי בעניותי איזה טעם היה שייך לומר אם כינס יוציא בבא עליה ודאי, דאיזה איסור שייך להיות על מי שבא על נוכרית מלישאנה אם נתגיירה כדן... דהלכה איפסק דכולן גרים הן. ואם איכא קושיא זו, מאי מתרץ דהלכות שפתים הוא שלא יאמר שלא נתגיירה אלא לשם זנות, דאיזה חילוק הוא לדין בדיעבד אם כנס להוציא או שלא להוציא, איזה לזות שפתים היא. אם משום שיאמרו שאמת היא שזינה עמה אם משום שיאמרו שנתגיירה לשם זנות".

שאלתו של האג"מ מתבססת על ההנחה שאין זה קנס אלא דין של 'איסור לפרסם חטא'. אם הנחה זו נכונה, הרי שאין להחמיר בחשד על החטא של מעשיו הראשונים מאשר חשד על החטא של גיור שאינו תקין, ומה איכפת לן מהי האמת העובדתית, הרי האיסור שווה בשני המקרים. לכן מסביר האג"מ את שאלת הרשב"א לא כהבנתו "מאי טעמא כשבא עליה וכנס לא יוציא", אלא "מאי טעמא לא יכנוס לכתחילה", והרי אין במעשה זה תוספת פרסום, מכיוון שהכל גלוי וידוע, ולשיטת רש"י צריך להיות מקרה זה מותר לכתחילה. וא"כ שפיר מקשה הרשב"א הרי בתוספתא כתוב שבא עליה לא יכנוס.

ואכן החכמת שלמה (שו"ע אבה"ע סימן יא ה) והדברי חיים (חלק ב סימן לו) והרש"ש (בסוגיה) מבינים בשיטת רש"י שהאיסור הוא רק בחשד שוא, אבל אם בא עליה מותר לו לכנוס לכתחילה. וא"כ אנו שבים לשאלת הרשב"א על רש"י שהרי בתוספתא נאמר אחרת.

מתרץ האג"מ שבאמת רש"י מודה שגם בבא עליה קיים האיסור כמו בנטען, והוא מחמת האיסור לפרסם ברבים את החטאים שבין אדם למקום (יומא פו:).

"ואף שהרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ה) כתב רק לשון 'אינו צריך לפרסם עצמו', מ"מ מדמסיק ועזות פנים הוא לו אם גילם הרי זה עצמו הוא איסור, וכן כתב המג"א (או"ח סימן תרז ס"ק ב)

דבחטא שאינו מפורסם אסור לאומרו בקול רם כשמתודה... ולכן מאחר שבמה שיכנוס את הנכרית שנתגיירה שהיה נטען עליה יאמרו האינשי בזה דהיה הקול אמת שלכן אסרו עליו מקרא דלזות שפתיים הרחק ממך, יש לאסור זה גם בבא עליה בודאי, דהרי יפרסם בזה חטאו והוא איסור שבין אדם למקום שאסור לפרסם... אבל שלא בשעת וידוי, כהא דכונסה שמתפרסם עיי' שחטא ולא לצורך תשובה שאדרבה לא רק שלא ניכר שום צער וחרטה על חטאו, אלא דלאינשי אולי יתדמה שעוד אית ליה שמחה שמזה שנתגיירה וכנסה... יש לפרש טעם האיסור גם בבא עליה בודאי מאותו הטעם עצמו דפירש'י בנטען".

ה. הנ"מ בין השיטות, ודין 'בא עליה' לדעת האג"מ

הנפקא מינה בין שני הטעמים הוא במקרה ש'בא עליה'. לשיטת רש"י ולטעם הרדב"ז שמדובר בקנס, הרי שבבא עליה לא כ"ש שקנסוהו. לשיטת רש"י ולטעם האג"מ שמדובר באיסור לפרסם חטא, אכן יהיה מקום להקל במקרה זה, שהרי החטא כבר מפורסם ובכינוסו אינו מוסיף פרסום. לשיטת הרשב"א ולטעמו של הרדב"ז, אין הבדל בין בא עליה ובין נטען, בשני המקרים קנסוהו.

לשיטת הרשב"א ולטעם האג"מ יהיה חידוש גדול והוא, שבמקרה זה בו הם כבר חיים יחדיו באיסור ויש להם אפשרות ל"התגייר" ב"גיור" רפורמי, הרי שעצם בחירתם בגיור אמיתי מוכיחה שכוונתה לקיים מצוות ולשם שמים, וא"כ אינו מוסיף חשד אלא להיפך הוא מוכיח את כוונתו לחזור בתשובה שלמה. לכן אומר האג"מ שאיסור זה:

"לא שייך לכאורה במקומות שכל הנישואין לא נעשין אלא ע"פ בי"ד ידוע... וגם לבד זה אם רוצה שלא כדין התורה רק לכניסה דזנות, הרי יכולים לילך להראבייס של הקאנסערואטיוון, ומדרוצים דווקא שהגרות תהיה ע"י רבנים יראי ה' ידוע מזה לכל ממילא שהיתה גרות כדין וכניסה כדין".

היוצא מדברי האג"מ, שבבא עליה מותר לכונסה לכו"ע. שהרי לשיטתו של רש"י אין כאן תוספת חשד, ולשיטת האחיעזר הבית יצחק והדברי חיים שבבא עליה מודה רש"י לרשב"א שהחשד הוא משום גרות, הרי שיש להתיר מטעם שהליכתם לבי"ד אמיתי מועיל לטיהור שמו מהחשד. ובודאי שכך הוא גם לשיטת הרשב"א עצמו, שהתמיד החשד הוא משום הגרות.²

ו. הסבר שיטת ה'נימוקי יוסף'

אכן הנימוקי יוסף כותב בדעת רש"י:

"ואם כנס לא יוציא, דברננה לא מפקי אשה מתותי בעלה, דכתיב (משלי ג יז) דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלוםולאו דווקא רננה אלא אפילו בא על השפחה ועל העובדת כוכבים בודאי. ובתוספתא

² על פי זה מסביר האג"מ את קבלת הגר ע"י הלל. אע"פ שהוא ביקש להיות כהן גדול (שבת לא.), וכן את גיור הזונה ע"י ר"ח (מנחות מד.). משום שידעו שסופם להיות יהודים גמורים וע"כ גיירם למרות מעשיהם.

קתני לה הכי בהדיא, וטעמא דלא יוציא דכיון שנתגירו וקבלו עליהן, חזקה הוא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו... וכיון דגירות מיהא הוי ומותרת היא לו... לא יוציא".

יש מהאחרונים (דרישת ארי סק"ג הובא באוצר הפוסקים אבה"ע סימן יא סעיף ה ס"ק ה) שסוברים שהנימוקי יוסף סובר כרשב"א ולא כרש"י, ועל כן אפילו בא עליה, רק לכתחילה לא יכנוס, שהרי לרש"י (לפי הבנת הרשב"א שמקשה עליו) אין זה "אפילו", שהרי לשיטתו אם בא עליה יכנוס לכתחילה, ורק בנטען אסור לכנוס. אלא שניתן לדחות את קביעתם זו ולהסביר את דברי הנימוקי יוסף גם בשיטת רש"י, ו"אפילו" פירושו כך. אפילו שהיה מקום לומר שבבא עליה מודה רש"י לרשב"א שישנו חשד גרות, ולכן לא יוציא, קמ"ל שאפילו בבא עליה נשאר הטעם של מעשיו הראשונים כסיבה עיקרית לאיסור, וברננא לא מפקינן אשה מתותי בעלה (אם לפי הרדב"ז אם לפי האג"מ), והטעם הנוסף של חשד גירות אינו חזק יותר מהטעם העיקרי. שהרי שיש חזקה שאגב אונסא קיבלה על עצמה את הגירות בלב שלם וביאתו לא משפיעה על הגירות לטב או למוטב ולכן הראשונים עצמם מודים שמטעם זה לא יוציא, וא"כ המלה 'אפילו' אינה נסובה על 'אפילו' בא לא יכנוס' אלא על 'אפילו' שבה נשאר רק הטעם ההוא ולא נוסף הטעם האחר".

ובשו"ת תורת חיים (חלק ג סימן מד) כתב שהנימוקי יוסף סובר כרש"י ובא להפקיע מדין קנס, ולרבותא שאפילו בא עליה לא קנסינן יותר מנטען, מכיון שכעת אין יותר איסור 'בעצם' אלא נשאר האיסור הקודם של חשד. ומאי נפקא מינה באם זה אמת או לא.

היוצא מדברינו, שגם בטעם הקנס אין להחמיר בבא עליה יותר מאשר בנטען, שהרי יסוד האיסור הוא רק החשד ועל גביו עומד הטעם של הקנס, ואין החשד טעם העומד בפני עצמו כשאין חשד.

ז. שיטת ה'טוב טעם ודעת'

הטוטו"ד (שו"ת הלכות גרים סימן רל) דן במקרה הדומה לזה שלפנינו. והוא שואל על רש"י את שאלת הראשונים:

"א"כ תינח באם אין ידוע שבא עליה ואינו מודה בדבר, אבל אם ידוע שבא עליה א"כ ליכא לזות שפתים יהיה מותר לכונסה. אך מלשון הנימוקי יוסף משמע אף בבא עליה בודאי אסור לכונסה".

כלומר מדוע סובר הנימוקי יוסף בשיטת רש"י שאסור לכונסה בבא עליה, והרי כל טעמו של האיסור קיים רק בחשד?

"ונראה הטעם דלא יהא מילתא דרבנן כחוכא ואטלולא, שיהא יציבה בארעא וגירורא בשמי שמיא ויהא חוטא נשכר. דבלא בא עליה בודאי יהיה אסור לישאנה ואם בודאי בא עליה דעשה איסור ודאי ישאנה. לכך גזרו אף בבא עליה אסור, מכח גזירה, הא אטו הא".

ובהמשך מביא את דברי המהרי"ק (שו"ת, סימן קכט):

"לא הוי טעמא אלא כדי שלא להחזיק הקול. ויש לומר דהיינו דווקא בנטענת בעלמא, אבל זו שכריסה בין שינייה אי אפשר להפסיק את הקול... וגם גלוי ומפורסם שנתעברה, לפי הנראה נכתם עונה האם ירבה בנתר או ירבה לו בורית וכבר נודע מתחילה טבעו בעולם... הרי מפורש אומר כדברינו דהיכי דידוע דבאמת בא עליה ומפורסם וליכא לזות ופגם, ראוי להדר בכל עוז שיכניסנה. ומודים החולקים בזה ומפורש כדברינו. אך התימא שלא הביא דברי הנימוקי יוסף שהבאתי דמשמע דאף בידוע שבא עליה אסור לכתחילה, ובע"כ

דמהרי"ק חולק על הנימוקי יוסף, או דמפרש דברי הנימוקי יוסף ידוע שבא עליה, מ"מ אינו מפורסם. אבל במפורסמים מודה הנימוקי יוסף דליכא לזות, וא"כ כאן מפורסם הדבר ועיני כולם רואות. א"כ ממה נפשך, אם חולק המהרי"ק על הנימוקי יוסף, כיון דאיכא חשש שיצא לתרבות רעה, כדאי המהרי"ק לסמוך עליו בזה. ואם במפורסם מודה הנימוקי יוסף למהרי"ק, פשיטא דכאן מותר בזה. ועכ"פ מפורש בדברי מהרי"ק דבמפורסם ליכא חשש לזות שפתיים".

בשתי נקודות יש לנו לדון בדברי הטוטו"ד.

הנקודה אחת היא ההיתר מחשש שישתמד, ובענין זה כתב בראשית תשובתו כך: "כיון דעכ"פ חזינן בשביל שלא יצא לתרבות רעה התירו האיסור, דהרי לחד דעה אסורה לו (כוונתו למחלוקת בדין נטען על הפנויה האם יכנוס, או לא), וא"כ הכי נמי כיון דהוי רק איסור דרבנן מכח לזות שפתיים, יש לומר דבשעת הדחק לא גזרו".

מקור דבריו בתשובת הרמב"ם (סימן ריא):

"אע"פ שיש בזה כעין עבירה, לפי שהנטען על השפחה ונשתחררה אסור לו לישאנה לכתחילה, לפי שכבר פסקנו פעמים אחדות בכגון אלו המקרים שישחררנה וישאנה. ועשינו זאת מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו (ע"פ הברייתא יבמות פב. ועיין קידושין כא. ב:), וסמכנו על דבריהם ז"ל (ברכות נד.) עת לעשות לה' הפרו תורתך. ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך... והאלוקים יתעלה יתקן קלקולנו כמו שהבטיח ואמר (ישעיה כה) "ואסירה כל בדילך".

הנקודה השנייה שיש לדון בה בדברי הטוטו"ד היא, חילוקו בין ידוע שאינו מפורסם לידוע המפורסם, וזהו חילוק ברור. שהרי האיסור יסודו בחשד ובאיסור לפרסמו, וא"כ מצינן למימר שבידוע לבי"ד איכא חשד שיחשדו אינשי דעלמא, אבל בידוע ומפורסם לכו"ע מאי איכא למימר את דברי רב אסי, הרי אינו מוסיף חשד, שהרי אין כאן דבר כזה שנקרא חשד, ויש רק איסור פרסום (וכדברי האג"מ) וכאן הפרסום קיים בכל עוצמתו. א"כ נכוחים מללו שפתי הטוטו"ד שבמקום שידוע ומפורסם ליכא לאסור כלל מדין דהנטען.

סיכום

לעניינינו, כשהמדובר באדם שגדל כתינוק שנשבה וזכה להכיר את יוצרו לאחר שעמד על דעתו, ליכא לאסור מטעם חשד, שהרי איזה חשד יש כאן, שמא יחשדו בו שהיה ירא שמים ועבר על איסור בזמן שהוא לא ידע מהי תורה?! ואוסיף עוד, מעולם לא שמענו שאסור לבעלי תשובה לחיות בקהילות משלהם וללמוד בישיבות המתאימות להם, והרי יש כאן לזות שפתיים שאומרים שבעברם הם לא שמרו מצוות, ולכל הפחות לפי טעמו של האג"מ?! אלא ודאי שבכגון דא לא נאמר האיסור.

עוד יש לעיין האם לפי חילוקו של הטוטו"ד בין ידוע למפורסם -ושמא אף לכו"ע- מה דינם כשהלכו למדינת הים אחרי הגיור, שם אין ידוע החטא ואינו בגדר נטען, וצ"ע.

בציץ אליעזר (הנ"ל) האריך לדון בדברי הטוטו"ד להקשות וליישב וסיים דבריו:

"כללו של דבר, אי משום הא בלבד, ישנן צדדים לכאן ולכאן. ובעיקר מה שיש לדון בצדדי ההיתר, הוא עם מה שקדם לנו בזה בדברינו

הקודמים. ומה יקרו דברי הרמב"ם בשו"ת פאר הדור, ואשר ירה
 אבן פנתה בזה הוא היסוד העיקרי עליו מושתתים אבני הבנין".
 היוצא מדברינו שבמקרה דגן יכול לכונסה אף לכתחילה, וליכא דין "הנטען על העכו"ם
 דלא יכנוס".
 ובענין הפרישה ג' חדשים יעשו ע"פ ההלכה, ואכמ"ל.



**"רבן גמליאל אומר: עשה לך רב והסתלק מן הספק ואל תרבה לעשר
 אומדות" (אבות פרק א משנה טז).**

"רק רב חכם ומהימן, שאתה לומד תורה מפיו והוא מתיר לך את ספקותיך,
 יודיעך בבטחה מהו שתעשה וממה תחדל. לפיכך עשה לך רב כזה. אל תטעה
 ותחשוב, כי ניתן לך לוותר על הוראת רב, אם רק בכל מקרה של ספק תמתח
 את הדין ותטה לחומרה. אין הדבר כן! כי אמנם אם לא קנית תורה, תזדקק
 בעל כרחך לפרוש מן המותר מחמת הספק ולהפליג בחומרות שאינן לצורך,
 אם גם בכך לא תינצל תמיד מן הקלקלה. ודיני מעשרות יוכיחו.
 הרי, למשל, שלא דייק אדם למדוד את התבואה הטעונה הפרשת תרומות
 ומעשרות, והוא הפריש את המעשרות מתוך אומדנה. אם ימעיט, בודאי
 שיקלקל, אך אפילו אם ירבה - גם אז יגרום מכשלה, כי למשל, אם הפריש לא
 1 מן ה-10 אלא 2 מן ה-10, הרי שבמחצית המעשר יהיה משום טבל, שלא
 ניתקן כלל בהפרשה שהפריש, הואיל ולא נתכוון לתיקונו, נמצאו פירותיו
 מתוקנים, אך המעשרותיו מקולקלין (עירובין נ.)."

עטרת צבי לרש"ר הירש

יעקב גשר

תפילין בנוסח מסויים לבן עדה אחרת

רקע.

א. השיטות בצורת הפרשיות הפתוחות והסתומות.

ב. מסקנה.

ג. התפילין המצויות בצבא.

רקע

נושא זה מהווה שאלה מעשית יומיומית על כל המשתמע ממנה. דיני תפילין מתפרסים על כמה וכמה סימנים בשלחן ערוך, בהם אנו מוצאים הבדלים רבים בין הפסיקה הספרדית והאשכנזית. עם כל זה, אפשר לומר שיש 'מפורסמות' בהבדלים אלו, וישנן שאר מחלוקות ושינויים שהם בגדר 'דקדוקי מצווה' בעלמא, ואינם מעכבים לבני עדה אחת או אחרת. במאמרינו זה נעסוק באחת ה'מפורסמות' האלה, והוא עניין הפסק הפרשה שבין שתי הפרשיות האחרונות של תפילין, פרשת "שמע" ופרשת "ויהיה אם שמע".¹ טרם ניגש לסוגיא עצמה ונרד לפרטי הדינים, יש להבהיר כי כל הפוסקים קבעו פה אחד¹ שבאופן עקרוני כל הכתבים כשרים לכל העדות, ואין השינויים שביניהם אלא עניין של מנהג אבותיהם בידיהם; אף האריז"ל גילה לנו שלכל השינויים שבין כתב לכתב יש לזה טעם ושורש על פי הסוד.

א. השיטות בצורת הפרשיות הפתוחות והסתומות

ספר התורה כתוב בצורה מחולקת לפסקאות פסקאות. המונח ההלכתי לפיסוק שבין פיסקה לפיסקה, או בין פרשה לפרשה, הוא 'הפסק פרשה'. יש רק שני סוגים של 'הפסק פרשה', אחד עושה את הפרשה שאחרי ההפסק 'פרשה פתוחה' והשני עושה את הפרשה הבאה 'פרשה סתומה'. הפשט הרגיל בענין זה הוא שבפרשה סתומה יש שייכות כלשהי לפרשה הקודמת (מעניין לעניין באותו עניין), ופרשה פתוחה בד"כ מסמנת תחילת נושא חדש. פרשיות תפילין ומזוזות מחולקת אף הן לפרשות פתוחות וסתומות - ע"פ הצורה בה אותן פרשות מופיעות במקורן, דהיינו בספר התורה.

נחלקו הרא"ש והרמב"ם איך צריכה להיראות פרשה פתוחה וסתומה.² מחלוקתם היא בכל פריט סת"ם - בספרי תורה, תפילין, מזוזות, ואפילו מגילות אסתר. אך בעוד ובספרי תורה ובמגילה יש פתרון פשוט לצאת מידי ספק - אפשר לסדר את הכתיבה כך שתמיד יהיה מקום לעשות כדעת שניהם. זה מה שנהוג לעשות כיום, וזה מה שרואים

¹ מרן החיד"א נחשב ליחיד בכל הדורות שסבר שכל כתב פסול לעדה האחרת, ורבו החולקים עליו בפירוש וגם אלה שפסקו להקל בלי להזכיר את דבריו. דברי החיד"א מובאים בשערי תשובה או"ח לו אות א.

² אפשר לראות את כל צדדי דעת הרא"ש והרמב"ם מסודר ומוסבר בבאר היטב או"ח סימן לב ס"ק נג.

ג. התפילין המצויים בצבא

הנכנס בשערי בית הכנסת הצבאי עשוי לפגוש שם שלשה סוגי תפילין. א) תפילין אזרחיות שנתרמו לצה"ל או נשכחו בבסיס צה"ל וכתוצאה מכך נהפכו לרכוש כלל ציבור המתפללים⁸. ב) תפילין קטנות מאד⁹ עם צבע מבריק ביותר. ג) תפילין מבהמה דקה בגודל רגיל, בדרך כלל בתוך נרתיק זית או קטיפה צבאיים. בקשר לסוג הראשון, נכונים כל הדברים שכתבנו לעיל. מכיון שאלו 'תפילין אזרחיות' לכל דבר שנתגלגלו לצבא. הסוג השני מקומן בגניזה. אלו תפילין שנקנו לפני 15 שנה ויותר, לרוב עם פרשיות הכתובות על קלף משוח. בבדיקה מדגמית שערכתי לפני כשנה וחצי, נמצאו עשר מתוך עשר תפילין פסולות, בגלל היות הקלף 'משוח' והכתב שבור. הסוג השלישי הוא מה שהצבא רכש וממשיך לרכוש בתקופה האחרונה. בכל התפילין הללו, הפרשיות כתובות לפי שיטת הרמב"ם, גם בכתב אשכנזי, ולכן הם כשרים בין לאשכנזים ובין לספרדים.



⁸ קביעה זו היא עובדתית, לא הלכתית.

⁹ אורך צלע הריבוע למעלה לא עולה על 3 ס"מ ובדרך כלל יותר קרוב ל-2.5 ס"מ

הרב יצחק בן יוסף

צירוף מי שאינו מאמין למנין

הקדמה.

- א. מח"ש בפרהסיה אפילו לתאבון האם מצטרף למנין.
- ב. גדר מח"ש בפרהסיה.
- ג. מומרים בימינו.
- ד. מח"ש בשאר דברים (ברכת כהנים, עליה לתורה, קידוש לאחרים).

א. הקדמה

חשובה היא מצות השבת ועליה אומר המדרש (שמות רבה (וילנא) פרשה כה) :
 "א"ר לוי אם משמרים ישראל את השבת כראוי אפילו יום אחד בן
 דוד בא, למה שהיא שקולה כנגד כל המצוות".

וסגולתה רבה גם למהלך גאולת ישראל:

"א"ר יוחנן אמר הקב"ה לישראל אע"פ שנתתי לקץ שיבוא
 וגוי. אם עושין תשובה אפילו יום אחד אני מביא אותה שלא בעונתה
 וגוי על שמירת יום אחד של שבת בן דוד בא לפי שהשבת שקולה כנגד
 כל המצוות".

ורבים מיסודות האמונה נעוצים בשמירת השבת ועליה נאמר "אות היא ביני ובינכם".
 זכינו לראות את מהלך שיבת ציון וקיבוץ גלויות בארץ ישראל ורחב לבבנו, אך דא עקא
 הגלות הארוכה התישה וגרמה לפרוץ פרצות בחומת שמירת התורה בכלל ובשמירת
 השבת בפרט עד שנעשתה כהיתר ח"ו.
 ובבואנו לבחון את הסוגיה צריכים אנו לראות אותה ממבט כללי ולא כשאלה פרטית,
 ובהסתכלות על מהות הדור.

ב. מח"ש בפרהסיה אפילו לתאבון האם מצטרף למנין

פוסק השולחן ערוך (אורח חיים סימן נה סעיף יא) :

"עברין שעבר על גזירת הצבור או שעבר עבירה, אם לא נידוהו
 נמנה למנין עשרה".

הפרי מגדים (אשל אברהם סימן נה ס"ק ד. שו"ת חכם צבי סימן לח) כותב :
 "מומר לע"ז ולחילול שבת או להכעיס בדבר אחד הרי הוא כעכו"ם
 ואין מצטרף".

ובסעיף יא :

"עברין מצטרף מיירי לתאבון הא לאו הכי, לא. נראה ליי".

והביאו המשנ"ב (שם ס"ק מו) :

"דוקא עבירה שעבר לתיאבון אבל להכעיס אפילו בדבר אחד או
 שהוא מומר לע"ג או לחלל שבת בפרהסיה דינו כעכו"ם ואינו
 מצטרף".

מדברים אלו נראה, שמחלל שבת בפרהסייה הדומה לעובד ע"ז, חמור דינו מעובר על שאר עבירות ואינו מצטרף למנין, ואפילו כשחילל שבת לתאבון.

ג. האם דעת הפרי מגדים היא מוכרחת?

1. מהי דעת השולחן ערוך?

מקור דברי השו"ע מובאים בבית יוסף (אורח חיים סימן נה):

"כתוב בספר המנהיג סימן עט: ואדם שהוא עבריין ולא נדוהו הקהל מאצלם נמנה למנין עשרה וחייב בכל המצות דכתיב בעכך (יהושע ז' יא) חטא ישראל, אע"פ שחטא ישראל הוא (סנהדרין מד.) דבקדושתיה קאי ולא יצא מכלל ישראל. אבל אם נדוהו מאצלם אינו מצטרף לעשרה ולא לכל דבר שבקדושה, שאם מצטרף מה הועילו בתקנתם שהבדילוהו מאגודתן. כך כתב רש"י."

גם הגהות מיימוניות כתב כדברים הללו (פ"ו מהלכות ת"ת) בשם הרוקח:

"וזה לשון הרשב"א בתשובה מי שנידוהו על עבירה אינו מצטרף לעשרה ולא מזמנין עליו בשלשה שהעבריינים אין מזמנין עליהם ואין מצטרפין ולא מחמת החרם שא"כ אפילו נידוהו על עסקי ממון כן אלא מחמת שנעשה עבריין בעבירה חמורה שהוחרם."

וזה לשון הריב"ש בתשובה (סי' קעב):

"דוקא במנודה הוא שכתב הרמב"ם (ת"ת פ"ז ה"ד) שאין מזמנין עליו ואין כוללין אותו בעשרה לכל דבר שצריך עשרה אע"פ שלא נזכר זה בפרק אלו מגלחין (מועד קטן טו.). לפי שזה הוא לשון נידוי כלומר ריחוק שמבדילין ומרחיקין אותו, אבל מי שעבר עבירה ולא נתנדה לא מצינו שלא יצטרף לעשרה וכן כתוב בפירוש לר"מ מרוטנבורק שהעבריין שעבר על גזירת הציבור אם לא נדוהו נמנה למנין עשרה."

וכן משמע ממה שנפסק בשו"ע (יו"ד סימן שלד סעיף ב):

"המנודה, אין יושבין בד' אמותיו, חוץ מאשתו ובניו וגו'. ואין מזמנין עליו, ואין כוללין אותו לכל דבר שצריך עשרה."

וברמ"א (שם):

"אבל אם לא נדוהו בפירוש, אף על גב שהוא עבריין או שעבר על גזירת צבור, מצרפין אותו למנין י' להתפלל עמו."¹

וכותב הש"ך² (שם):

"אע"פ שהוא עבריין כו' - וכן כתב המחבר באו"ח סי' נה סימן יא."

וכך פוסק השו"ע שם בסעיף יא:

"אם נתנדה על עבירה, אינו מצטרף לעשרה."

ומחזק את הבנתנו הש"ך (סי"ק כב):

"ודוקא נתנדה. אבל עבר עבירה לחוד, אע"פ שהוא עבריין מצטרף. כדלעיל סעיף ב בהג"ה."

¹ מקור דברי הרמ"א בריב"ש סימן קעב, ובמרדכי ריש 'שבועות שתיים', והגהות אלפסי פרק 'אלו מגלחין'.

² אק' ט וכן הגר"א בבאורו מציין שמקור דברי השו"ע הם בסימן נה.

לפי דברים אלו, דברי הראשונים המובאים בב"י ודברי השו"ע עצמו נראה, שכל עברין וגם מחלל שבת בכללם מצטרף למנין אלא אם כן נדחה.³

2. מח"ש אינו כגוי לכל עניין

אכן מצאנו שהשווה חכמים את המח"ש לגוי כפי שמופיע בגמרא בחולין. שם אוסרת הגמרא לאכול משחיטתו של ישראל מח"ש, וכן מצינו בערובין שישראל מח"ש אינו יכול לבטל רשותו לעניין עירובי חצרות. ההחמרה בדינים אילו נלמדת מהברייתא הבאה המחמירה בדינים של מחללי שבת:

הגמרא (חולין ה. ערובין סט.) דורשת את הפסוק (ויקרא א ב):

"דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם. מכם - ולא כולכם, להוציא את המומר וגוי'. מכאן אמרו: מקבלין קורבנות ממושעי ישראל כדי שיחזרו בהן בתשובה, חוץ מן המומר ומנסך את היין ומחלל שבתות בפרהסייה".

אך יתכן לומר שלא החשיבו את המח"ש כגוי גמור לכל ענין, ומכאן יתכן שלענין צרוף לעשרה לא יפסקו השו"ע והרמ"א להחמיר ולהחשיבו כגוי.

רמב"ם הלכות יסודי תורה (פ"ה הלכה ב בדיני קדוש ה') מדגיש, שע"ז היא לבדה חמורה מכל העבירות ולא מזכיר את חומרת חילול שבת.

הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש (פרק ד הלכה י):

"האפיקורסין והן עובדי ע"ז וגוי מצוה להרגן".

ולא כלל בזה מחללי שבת בפרהסייה (לתאבון).

3. מח"ש – השוואתו לגוי היא מדברי חכמים ובהלכות מסוימות בלבד

בשו"ת יביע אומר (יו"ד ח"א ס יא) מאריך להוכיח שלרבים מן הפוסקים, מח"ש דינו כגוי הוא מדברי חכמים ולא מהתורה.

משמעות הדבר כפי שניתן לראות מהפוסקים הבאים היא שחכמים הם קבעו לאיזה מן הדברים מח"ש דינו כגוי ויותר מכך באלו עניינים דינו ככל ישראל.

הרמב"ם ה' יבום וחליצה (פרק א הלכה ג) פוסק שאישה נזקקת ליבום מן המומר דלא כרב יהודאי גאון (לדעתו אינה נזקקת שכן הוא גוי מדאורייתא) וכן כתב הב"י (אבן העזר סימן קנז).

הרמב"ם (הלכות אישות פרק ד הלכה טו) כותב:

"קדושי מומר הרי אילו קידושים גמורים וצריכה גט ממנו".

וכן כתב מרן הב"י: (דיני גיטין סי' ד):

"דמן הדין קדושי קידושין... כישראל גמור".

החתם סופר כותב (שו"ת חת"ס (אבן העזר צג):

"אין ביאת מומר כביאת עכו"ם להחשיב את האישה כזונה לאוסרה

לכהן. ואין לומר שכהן מחלל שבת בפרהסייה ושב בתשובה תהיה

אשתו אסורה לו".

³ עיין עשה לך רבי לרב ח.ד. הלוי ח"ה סימן א. אמר לי הרב נבנצל שלימוד זה בשו"ע אינו מוכרח.

ואין לומר שרק בהלכות אישות החמירו להחשיב מומר כיהודי גמור, שהרי מצאנו בב"י (יו"ד ס"ס רסו ב'בדק הבית') שמותר למול בשבת בן לאיש ואישה משומדים שהוא כיהודי גמור וחולק על ר"א בן הרמב"ם (סימן נג).

הרב שלמה גורן זצ"ל כותב (עטורי כהנים' גליון 110 ניסן תשנ"ד) שהשו"ע (או"ח סימן לט סעיף א) לא הזכיר שתפילין שכתב מח"ש פסולות, בניגוד לפוסקים שהחמירו בכך⁴. וכן לא פסק השו"ע כשיטת הרשב"א שמח"ש אוסר את היין כיון נסד, שהוא עצמו הביאה בב"י סימן קיט. ויתכן שדחה את דבריו מההלכה ולא החשיב מח"ש כגוי לכל ענין. וכן כתב החזו"א (יו"ד סימן ב כג) שלא נתגלה מקור דברי הרשב"א בדין יין נסד, בדברי התלמוד.

מכל הדוגמאות הנ"ל משמע שחכמים החמירו במח"ש רק בדברים מסוימים.⁵

4. צירוף למנין לומדים מהמרגלים (שהיו כופרים)

האגרות משה (או"ח כג) כותב שמהפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל" (ויקרא כב לב), אנו לומדים שני דינים: החיוב להיהרג בשאר עבירות בעשרה בשל מצוות קדוש השם, והדין שאין אומרים דבר שבקדושה בפחות מעשרה. ולעצם העניין שצריכים עשרה דוקא שדין זה נלמד (סנהדרין עב): בגזרה שווה ממרגלים, היינו שאין לומדים ממרגלים רק את העניין המספרי אלא גם את העניין האיכותי של עשרה אנשים דהיינו שקידוש השם הוא מחוייב להיהרג אף כשהעבירה נעשית בפני עשרה כופרים ומומרים מישראל, כדמוכח מתרוץ הגמרא לשאלת ר' ירמיה (שם): האם חייב להרג בתשעה ישראל ונכרי אחד? תשובה - אינו מחוייב אלא בכולהו ישראל. דאתיא "תוך" "תוך" ממרגלים שהיו כולוהו ישראל כדפרש"י. והנה שם היו כופרין בפרהסיא שגריעי ממחללי שבתות⁶ אלמא שלזה עדיפי מומרים מנכרים א"כ בהכרח שגם לעניין לומר דברים שבקדושה מצטרפי.⁷

5. דעת הגר"א - עברין נמנה למניין עשרה

הגר"א (או"ח סימן נה) ציין את המקור מסנהדרין (מד):

"א"ר אילעא... מלמד שעכן עבר על כל חמישה חומשי תורה".

וביו"ד (סימן קנט סעיף ב) שם נאסרה קבלת הלוואה בריבית ממומר, ציין הגר"א את הגמ' הנ"ל שישראל אע"פ שחטא ישראל הוא. הרי דגם מומר לכל התורה (דבכך מיירי שם) ס"ל להגר"א שע"פ שחטא ישראל הוא.

ואם כן אע"פ שבהלכות מסוימות אנו מחמירים להחשיבו כגוי לענין צרוף לתפילה אנו מצרפים אותו לעשרה.⁸

גם לפוסקים כשיטת הפרי מגדים הנ"ל, יש מהפוסקים בדורות האחרונים שמצאו כמה צדדים להקל:

ג. גדר מח"ש בפרהסיא

הב"י (יו"ד סימן קיט סעיף ז) הביא את דברי הרשב"א שצריך גדר פרהסיא, והוא שיעשה את זה דוקא בפני עשרה מישראל. נשאלת השאלה האם צריך שיהיו עשרה מישראל יחדיו.

כתב הש"ך (יו"ד סימן קנז ס"ק ד) דגם בזה אחר זה סגי.⁹

⁴ המשני"ב שם פסק לפסול.

⁵ ומסיבה זו לא מצאנו מי שאוסר בישול או חלב מח"ש, כנכרי.

⁶ עיין בערכין טו.

⁷ וכן מובא ברכות כב:

⁸ עיין דברי הרב יהודה עמיטל בדף קשר לתלמידי ישיבת 'הר עציון' גליון 477.

ומובא בגיליון מהרש"א (שו"ע יו"ד סימן ב ס"ק ה. וכן מובא מ"ב שפה ד): "או שידוע לעשרה, כמו באסתר".

אך רבים צידדו לומר שדווקא עשרה שראו יחדיו את חילול השבת¹⁰.

1. "הבנין ציון" למד כך שכן למדים זאת מהפסוק "ונקדשתי בתוך בני ישראל", שכל ענין קידוש ה' הוא שהדבר נעשה בפרהסיה בפני עשרה. ואם נאמר שהדבר רק ידוע להם לאותם עשרה, אין כאן קידוש ה' "בתוך בני ישראל" ממש.
 2. שיטת התורת חיים בערובין, כפי שתתבאר בהמשך, שאדם שבוש לחלל שבת בפני אדם גדול, אינו נחשב כמחלל שבת בפרהסיה אלא בצנעה. ומכאן הוכיח המנחת יצחק (חלק ו סימן ט) שכל שכן בשאינו מחלל שבת בפרהסיה כלל, אלא שישנם עשרה שיודעים שהוא מחלל שבת, דלא נחשב לפרהסיה.
 3. כתב רע"א (יו"ד סימן רסד) דווקא אם העשרה שראוהו מחלל שבת הם שומרי שבת, אבל אם הם לא שומרי שבת אינו נחשב בפרהסיה שכן מח"ש פסולים לעדות.
 4. ובשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סימן נ. מלמד להועיל סימן כט. שו"ת אבני צדק יו"ד סימן ס. שו"ת פרי השדה ח"א סימן סב וסימן עא) כתב, דווקא אם קיבלו עליו עדות בפני בית הדין שחילל שבת אז נחשב מח"ש בפרהסיה ואם לאו אינו נחשב בפרהסיה.
 5. אדם הבוש לחלל שבת בפני אדם גדול. הגמרא (עירובין סט.). אומרת "ההוא דנפק בחומרתא דמדושה (יצא בטבעת - בשבת לרשות הרבים), כיון דחזייה לרבי יהודה נשיאה כסייה (כיון שראה את רבי יהודה כיסה אותה - כי התבייש). אמר: כגון זה מבטל רשות לרבי יהודה".
מכאן למד התורת חיים שאדם הבוש לחלל שבת בפני אדם גדול אינו נחשב כמח"ש בפרהסיה אלא בצנעה.¹¹
 6. חידושי רע"א בשם התשב"ץ (יו"ד סימן ב סעיף ה) אומר שדווקא מחלל שבת בעבודת קרקע. מסביר היביע אומרי (ח"א יו"ד סימן יא ג) ¹² שעבודת קרקע נעשית בפרהסיה. כלומר הוא צריך לחלל שבת בפועל בפני רבים, ורק כך הוא נחשב למח"ש בפרהסיה.
- לסיכום, ניתן לומר שעל פי הסברות דלעיל אין בימינו מחלל שבת בפרהסיה ועל פי התורת חיים ניתן להקל ברוב הציבור.

ד. מומרים בימינו

והנראה להקל ולצרף יהודי מח"ש מהטעמים הבאים:

1. עבירה שהתפשטה נעשתה כהיתר

שו"ת בנין ציון החדשות (סימן כג, ופסק כדבריו מהרש"ם ח"א סימן קכא) כתב שאף על פי שמעיקר הדין מומר לחלל שבתות עושה יין נסך במגעו:

⁹ ה'בנין ציון' סימן א סעיף סד צידד לומר דגם הש"ך מודה דלא נקרא פרהסיה כי אם שיעשה המעשה בפני עשרה מישראל כשהם יחד, ראה רב פעלים או"ח ג יב שדחה את דבריו.

¹⁰ דעת תורה (הלכות שחיטה סימן ב אות ל): "דבחילול שבת בפרהסיה דתליא בחוצפתו, י"ל דדוקא בעושה בפני עשרה ממש". עיי"ש, מקור חיים לגר"ח הלוי זצ"ל סימן ה א. שסובר שכך הם פשט דברי הרשב"א.

¹¹ תו"ש א"ר, חיי אדם עה כו, צמח צדק בתשובותיו אה"ע סימן רנט, מ"ב שפה ו. בית הלוי מוזכר בתחומין כ עמ' 305. הרב יהודה עמיטל לעיל הערה 8.

¹² וכתב שם שהיא דעת יחידאה, אך היא סניף להקל.

"לפושעי ישראל שבזמנינו לא ידענא מה אדון בהם אחר שבעו"ה פשתה הבהרת לרוב עד שברובם חלול שבת נעשה כהיתר אם לא יש להם דין אומר מותר שרק קרוב למזיד".

וכן בשו"ת מלמד להועיל (או"ח סימן כט):

"דבזמננו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיה, כיון שרובן עושין כן, דבשלמא אם רוב ישראל זכאין, ומעטים מעיזים פניהם לעשות איסור זה הרי הוא כופר בתורה ועושה תועבה ביד רמה ופורש עצמו מכלל ישראל, אבל כיון דבעו"ה רובם פורצים הגדר תקנתם קלקלתם, היחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך וא"צ לעשות בצנעה, ופרהסיה שלו כבצנעה, ואדרבה היראים קרואים בזמננו פרושים ומובדלים, והפושעים הם ההולכים בדרך כל הארץ".

2. הרחקת מח"ש תגרום לריחוק גדול יותר

בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד סימן נ):

"ומה גם כעת בזמן הזה שהדור פרוץ מרובה, אין להרחיקם כ"כ ולדחותם בשתי ידיים חלילה, שלא יפקרו טפי, ויותר טוב לקרובם בזרוע, ואף בעל נפש א"צ להחמיר על עצמו, מלשתות יין שנגעו בו מחללי שבתות כאלו שבזה"ז, אם לא העידו בפניהם ובפני ב"ד, שחיללום בפני עשרה מישראל".

וכן כתב ב"ביע אומרי"(!)

"כמו בזה"ז אשר בעוה"ר רבו הפושעים, ואם נרחיקם נפקי מינן צוארני צוארני, ומכ"ש שגם בניהם עדי עד ילכו לטמיון, אם נבדילם מאתנו, וקטנים מה חטאו".

ומעין זה כתב הרמב"ם (סוף מאמר 'קידוש ה' וז"ל:

"ואין ראוי להרחיק עוברי עבירה ומחללי שבת ולמאוס אותם, אלא יש לקרובם ולזרזם לעשות המצות, וכבר אמרו חז"ל שהפושע ברצון כשיבא אל בהכ"נ להתפלל מקבלין אותו, ואין נוהגין בו מנהג בזיון, וסמכו על הפסוק "לא יבוזו לגנב כי יגנוב למלא נפשו כי ירעב", אל יבוזו לפושעי ישראל שבאים בסתר לגנוב מצות".

2. פרהסיה בימינו נחשב לתיאבון ומותר לצרפו

על פי הסברו של האגרות משה' (או"ח א סימן לג) לשאלה, מדוע הצריכו שמחלל שבת יחלל דוקא בפרהסיה כדי להחשיבו כמזיד. עשיית העבירה בפרהסיה היא המוכיחה את זדונו של האיש המודיע בפני ציבור שאינו מאמין. ואפילו כופר שעשה מעשה כפירה אך אם בלבו הוא מאמין בה' ועושה רק מצד תאוותו דכיון שעשה לעיני רואים בהכרח הוא כאופן שהרואים יפרשו מעשיו שהם ידינוהו ככופר. ובמקרה שידוע שרוב מחללי שבת הם בשביל תאות הממון, או בימינו בשל חוסר ידיעת קיום מצוות וערכה של השבת אפשר לומר במקרה זה שהפרהסיה "נידון כבצנעה שלא יאמרו הרואים כלל שהוא מעשה כפירה רק שהוא עושה עבירה דחילול שבת בשביל תאוה שא"כ גם לכל דבר אינו כעובד עכו"ם".

ובדומה לכך כתב בשו"ת מלמד להועיל (שם):

"שבזמנינו לא מיקרי מחלל שבת בפרהסיה, כיון שרובן עושין כן וגוי יחיד חושב שאין זה עבירה גדולה כל כך וא"צ לעשות בצנעה, ופרהסיה שלו כבצנעה וגוי".

אולי אפשר למצוא סמך לדבר בדברי רש"י למסכת חולין (חולין ה. ד"ה 'מפושעי ישראל')¹³:

"משמע מזידין כדתניא במסכת יומא (לו:) פשעים אלו המורדים וכן הוא אומר מלך מואב פשע בי והיינו מומר".
כלומר אותם פושעי ישראל הם אילו שעוברים עברות במרידה ולכן הצריכו את התנאי של פרהסיה שהוא מאפיין את מרידתם.

3. מח"ש בימינו הם כתינוקות שנשבו

כתב הרמב"ם (הלכות ממרים פרק ג הלכה ג):

"אבל בני התועים האלה ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו בין הקראים וגדלו אותם על דעתם, הרי הוא כתינוק שנשבה ביניהם וגדלוהו ואינו זריז לאחוז בדרכי המצות שהרי הוא כאנוס ואע"פ ששמע אח"כ [שהוא יהודי וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס שהרי גדלוהו על טעותם] כך אלו שאמרנו האוחזים בדרכי אבותם הקראים שטעו, לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשכם בדברי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה".

ועל סמך דברי רמב"ם אלו כתב הגאון 'החזון איש' (יו"ד סימן ב כח):

"דלא חשיב מומר אלא בתנאי שלא יהיה אנוס, שבניהם ותלמידיהם של הקראים חשיבי כאנוסים, וכתינוק שנשבה, ותינוק שנשבה אנו מצווים להחיותו ואף לחלל עליו השבת בשביל הצלת נפשו".

וכבר קדמהו בשו"ת 'בנין ציון' (שם):

"ומה גם בבניהם אשר קמו תחתיהן אשר לא ידעו ולא שמעו דיני שבת שדומין ממש לצדוקין דלא נחשבו כמומרים אעפ"י שמחללין שבת מפני שמעשה אבותיהן בידיהם והם כתינוק שנשבה לבין עובדי כוכבים וגו', וכ"כ גם המבי"ט (סימן לז)".

כן כתב בשו"ת מלמד להועיל (שם):

"והגיד לי הרב מו"ה משולם זלמן הכהן ז"ל בשם הגאון בעל שואל ומשיב שכתב, שהאנשים הדרים באמריקה ומחללים שבת בפרהסיה אינם נפסלים ע"י חילול שבת שלהם, מפני שהם כתינוקות שנשבו בין הגוים"¹⁴.

4. אי אפשר להוכיח בימינו ולכן מח"ש קודם תוכחה אין להרחיקם

בהגמ"י (הלכות דעות פרק ו) כתב בענין מצות 'ואהבת לרעך כמוך', שאין רשאים לשנוא אלא אדם רשע שאינו מקבל תוכחה. ובסוף ספר 'אהבת חסד' כתב בשם מהר"י מולין, שמצוה לאהוב את הרשעים והביא כן מתשובת מהר"ם לובלין, והטעם שהרי אין אנו יודעים להוכיח (כמ"ש בערכין טז): ולהכי דנים אותם כאנוסים, ואין עליהם דין מומר. בשו"ת "אפרקסתא דעניא" (סימן קסה ג) כתב בשם הגאון מפוזנא, שכיום שאין אנו יכולים להעמיד את הדת על תילה אין להחשיבם מח"ש במזיד.

¹³ וראה בחידושי הרמב"ן שם שחולק על רש"י וסובר שפושעי ישראל אין הכוונה דוקא מורדין אלא אפילו מח"ש לתאבון.

¹⁴ וכן כתב בספר 'וזאת הברכה' פרק יד בשם הגרש"ז אוירבאך זצ"ל והגרמ"פ שיינברג ע"פ סברא זו, לצרף מח"ש לזימון.

ה. סיכום

מכל הפוסקים הנ"ל רואים כיוון שחילול שבת הפך לצערנו תופעה נפוצה ואם חלילה נרחיק את אחינו בני ישראל הנזק שיגרם יהיה רב, וספק אם יהיה בכך תועלת, לכן יש לקרבם בעבותות אהבה ולקרבתם לאביהם שבשמים וכן כתב החזו"א:¹⁵

"ונראה דאין דין מורידין אלא בזמן שהשגחתו יתברך גלויה כמו בזמן שהיו ניסים מצויין ומשמש בת קול וצדיקי הדור תחת השגחה פרטית הנראית לכל והכופרין אז היו בנליזות מיוחדות בהטית היצר לתאוות והפקרות ואז היה ביעור רשעים גידרו של עולם שהכל ידעו כי הדחת הדור מביא פורענויות לעולם ומביא דבר וחרב לעולם, אבל בזמן העלם שנכרתה האמונה מדלת העם אין במעשה ההורדה גדר הפרצה אלא הוספת הפירצה שיהיה בעיניהם כמעשה השחתה ועלמות ח"ו וכיון שכל עצמנו לתקן אין הדין נוהג בשעה שאין בו תיקון ועלינו להחזירם בעבותות אהבה ולהעמידם בקרן אורה במה שידינו מגעת".

ובעיקר בצרופ למנין שהוא דין דרבנן.¹⁶ וכל שכן אם בא להתפלל מעצמו.¹⁷

בירור דעת המשנה ברורה

ראינו לעיל שהמשנ"ב (סימן נה ס"ק מו) הביא את דעת הפרי מגדים. אולם המשנ"ב (סימן נה ס"ק מז) כתב:

"יהודי שעבר עברה וגוי. שהרי ישראל אע"פ שחטא בקדושתה קאיי".

ובשער הציון (ס"ק מג):

"דמעשה עכן היה חילול שבת שחייב סקילה כדפריש רש"י ביהושע".

וחזר על הדברים בבאור הלכה (סימן קצט ד"ה ע"ה):

"ולענ"ד נראה דאין חילוק בדבר אלא שלענין שארי דברים שבקדושה כגון לענין קה"ת ונ"כ ושאר דברים שבקדושה דצריך עשרה בודאי אפילו עבר על כמה עבירות לתיאבון כ"ז שלא נידוהו נמנה למנין עשרה דהכי משמע מסתימת המחבר לעיל (סימן נה ס"ק יא עיי"ש) וגם דהראיה שהביאו ע"ז שם מעכ"ן דכתיב ביה חטא ישראל דאע"פ שחטא ישראל הוא מורה ג"כ הכי דהתם הלא היה שם חילול שבת ועוד כמה עוונות".

יש שרצו להסביר¹⁸ שבמשנ"ב ס"ק מו כתב את דעת הפמ"ג, אך בס"ק מז וכן בהלכות זימון פסק כפשט דברי השו"ע, שאף מחלל שבת מצטרף לכל דבר שבקדושה.

ומעניין הדבר שבהלכות ערובי חצרות (בבאור הלכה או"ח שפה ד"ה "או לחלל שבתות") היקל בכך שכתב על ההלכה שישראל מומר לחלל שבתות בפרהסיא אינו מבטל רשותו "היינו כעושה זה בפריקת עול אבל אם מוטעה בדבר שחשב שמוותר לו לעשות כן מסתברא שאין זה בכלל מומר".

¹⁵ יו"ד ב טז.

¹⁶ עיין יביע אומר שם שמיקל בדין מח"ש לעניין יין נסך וכותב שם שיש בדין זה תרי דרבנן א. שדין מח"ש כגוי הוא מדרבנן וכפי כתבנו לעיל. ב. שהחומרה לאסור יין שנגע בו גוי היא מדרבנן. וכן פסק בשו"ת 'חיצים ביד גיבור' ח"א כג בשם הגר"א שפירא שליט"א.

¹⁷ ואמר הגר"א נבנצל בשם הרש"י אוירבאך ההיתר לצרף רק בעושים לתיאבון אבל לא בכופרים.

¹⁸ ראה תחומין כו במאמר 'צרופ מח"ש למנין והעלתו לתורה'.

ה. מח"ש בשאר דברים

בנוסף למה שנכתב לעיל להקל היום בדינם של מח"ש נפרט מה שהוסיפו הפוסקים בשאר דברים:

1. ברכת כהנים - אם נמנע מכהנים מח"ש, לעלות לדוכן, יתכן ויצא קלקול וישתכח שהם כהנים וישאו נשים פסולות לכהונה.¹⁹
2. עליה לתורה - מעיקר הדין יש להעלותם לתורה, אולם ע"פ המחמירים יש להעלותם כמוסיפים מעבר לשבעת העולים.²⁰
3. קידוש לאחרים - האדם המחשיב את מצוות הקידוש, והעושה קידוש מעצמו מוציא הציבור ידי חובת קידוש.²¹



¹⁹ שו"ת ציץ אליעזר ז, ו בשם הגאון האדרת וגאון חיים עוזר גורדנסקי זצ"ל. יבי"א ז, טו.

²⁰ שו"ת רב פעלים חלק ג-אוי"ח סימן יב

²¹ ראה ספר כבוד ועונג שבת ז לה (הלכה כסדרה בצה"ל ח"יב) בשם הגר"ד ליאור שליט"א, והגר"א נבנצל שליט"א.

הרב דוב ליאור

מחלל שבת בפרהסיה - צירופו לדבר שבקדושה. תגובה

לכבוד הרב יצחק בן יוסף
רבנות צבאית

שלום רב וכט"ס!

ראיתי את הקונטרס שלך אודות מחלל שבת ודינו לצירוף למניין ולאמירת דברים שבקדושה.

עשית עבודת מחקר יפה, וביארת את שיטות הפוסקים, גם לעני"ד נראה שנטית לצרפו למניין מסתברת בזמננו, היות וכל האיסור שנתנו לו שדינו כעכו"ם זה מדרבנן ובספקא דרבנן אזלינן לקולא. וכדי לקרב ליהדות יש מקום לנטות מפסקו של בעל הפרי מגדים ולהסתמך על שיטת המלמד להועיל ועוד כמה וכמה גדולי הפוסקים כפי שהבאת בחיבור שלך.

אמנם יש מקום לסייג, דהיינו הדברים אמורים לגבי אדם שאיננו יודעים מה גישתו לעצם התפילה, אבל אם מי שהוא ידוע שאינו מאמין בתפילה, אין לצרפו. וכן מי שהמיר דתו או נשא נכרית (עיין ספר תפילה כהלכתה לרב יצחק יעקב פוקס פרק ח סעיף מו מז) אבל בסתמא שאיננו יודעים, יש לצרף באם אין אפשרות אחרת, דלכתחילה יש לחוש לפוסקים שאומרים שאין לצרפם.

החותם לכבוד התורה
הרב דוב ליאור

☪ ☪ ☪

הרב שלמה גוגיג

תיקון סביבת מחסום בצורות פתח

מבוא.

- א. שהייה במחסום כמגדירה 'מקום דירה'.
 ב. שיטת התוס' והרא"ש בדין היקף בצורת הפתח.
 סיכום.

מבוא

לאחרונה נעשים מאמצים בגזרות השונות באיו"ש להתקין 'עירוב שבת' גם במחסומים. זאת כדי למנוע מהשוהים במחסום טלטול שלא לצורך פיקוח נפש ממש¹. בכבישים ראשיים יש לעירוב חשיבות כפולה, שכן לרבים מהפוסקים יש להם דין 'רשות הרבים'², והעירוב מציל מאיסור תורה³. עירוב במחסומים מעורר כמה בעיות יסוד :

1. ההלכה היא, ששטח של יותר מבית סאתיים (1,152 מ"ר) שהוקף שלא לדירה נחשב לכרמלית⁴ - האם ניתן אפוא להקיף גם שטחים נרחבים⁵ סביב מחסום?⁶

¹ על הצורך למנוע חילול שבת לצורך פיקוח נפש ממש יש מקום לדון במאמר נפרד.
² בביאור הלכה שמה ז' ד"ה 'שאיך', הביא את דעת הרמב"ן ז"ל, שגם לשיטת בעל הלכות גדולות ורש"י - שעליה סמכו מתקני העירובין בערים - שאין רשות הרבים בפחות משישים ריבוא, היינו דווקא בתוככי העיר, אבל בדרך "...שהיא כבושה חוץ לעיירות והולכים בה מעיר לעיר וממדינה למדינה... אין מדקדקין בה בעוברין עליה שישים ריבוא".

בנוסף: צדדים לא מעטים להקל ולהניח שאין רחובותינו מוגדרים רשות הרבים, משום שהם סגורים בבתיים מרוב צדדיהם ואינם מפולשים משער לשער וכו' - אינם שייכים כלל לכבישים בין עירוניים.

מאידך, המחסומים החדשים מקורים, והחלל תחת הקירווי אינו רשות הרבים (שו"ע או"ח שם).
³ אומנם אם נקבל הנחה זו, שהכבישים הבין-עירוניים מוגדרים רשות הרבים, לא נוכל להשלים עם תיקונם בצורת הפתח, כפי שפסק שו"ע שם שסד ב: "רשות הרבים עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות, והוא שנעלות בלילה".

ומכל מקום תועלת יש בצורות הפתח להקל בחומרת האיסור שלא יהיה איסור תורה, שמן התורה אין הרבים באים ומבטלים את המחיצה וממילא מועילה צורת הפתח, שלא יידון השטח כרשות הרבים. זאת, על סמך הרמב"ם, שבת יז י.

בסברה זו השתמש ביאור הלכה שם, ד"ה 'ואחר', כדי ללמד זכות על הנוהגים לסמוך על 'העירוב' ולטלטל ברחוב - והלוא יש בזה ספיקא דאורייתא, שהרי למחמירים שרחובותינו הם רשות הרבים, אין צורת הפתח מועילה להם, ועוברים על איסור הוצאה מן התורה?! - אלא, כיוון שמן התורה מועילה צורת הפתח להפוך גם רשות הרבים לרשות היחיד, שוב אין כאן מחלוקת אלא באיסור דרבנן, ושפיר סומכים על המקילים באיסור דרבנן.

אולם חזון איש או"ח סימן עד י, דחה הבנה זו בדעת הרמב"ם, ולדידו לכל הדעות, אין צורת הפתח מועילה לרשות הרבים - לא מן התורה ולא מדרבנן.

⁴ שו"ע או"ח סימן שנח א-ב.

⁵ הצורך לכך מתעורר בכמה מקרים :

א. מחסום גדול במיוחד (כמו: 'גב אל גב'), האמור להכיל אנשים רבים.

2. ההלכה פוסלת היקף צורות פתח סביב מקום שאינו משמש למגורי אדם.⁷ במחסומים לא מסודרים⁸ נאלצים להסתמך על היקף צורת הפתח מכמה צדדים - האם ניתן להקיף בצורה כזו?

א. שהייה במחסום כמגדירה 'מקום דירה'

לעניין השאלה הראשונה, יש לראות את העובדה שהחיליים אוכלים ושותים בשטח המחסום במהלך שעות הפעילות, כמגדירה אותו 'מקום דירה' לעניין זה. בשאלה דומה עסק בעל החזון איש במכתבו (או"ח קיב טז): "על דבר מקום השוק שאיכרים אוכלים ושותים שם", והכריע שנחשב ע"י כך למקום דירה. ועל אחת כמה וכמה, כאשר יש במקום מתקני שירותים ומי שתייה וכפי שדן בביאור הלכה (סימן שנח א ד"ה 'לדירה') לעניין באר מים. נראה כי הפתרון לשאלה השנייה נעוץ בראשונה, והוא תלוי במחלוקת האחרונים כדלהלן:

הנה מקור דברי השו"ע שאין לערב בקעה בהיקף צורות פתח הוא בתוס' (עירובין יא. ד"ה אילימא) ורא"ש (שם א יג) שהקשו, מדוע הציעה המשנה (שם טז): לנוסעי השיירא שחנו בבקעה להתקין 'עירוב' באמצעות קנים (בזנ"טים) שעליהם מתוחים חבלים וליצור מחיצות מדין 'לבוד' - הרי פשוט יותר למתוח חבלים מעל הקנים וליצור צורות פתח. קושי נוסף שהעלו הראשונים הוא, מדוע נדחקו חז"ל (שם יז): והתירו לעולי בבל תיקון 'עירוב' באמצעות פסי ביראות, שאינם מועילים במקום אחר משום שהפרוץ מרובה על העומד, ולא הורו להם להקיף בצורות הפתח?

ב. שיטת התוס' והרא"ש בדין היקף בצורת הפתח

על קושיות אלו כתבו התוספות והרא"ש שני תירוצים: התירוץ הראשון תולה את הסיבה לכך באילוצים טכניים - שעירוב צורת הפתח לא היה מחזיק. בתירוץ השני הם מחדשים שדווקא בחצר ומבוי שהיקפן לדירה מועילה צורת הפתח מארבע רוחות אבל בשיירא לא; ומכאן פסקו הטור והשולחן ערוך, שצורת הפתח מועילה רק לחצר ומבוי אבל לבקעה לא. כמה מהאחרונים התקשו: מדוע שהתוספות והרא"ש התייחסו בתירוץ השני רק לשיירא ולא כתבו תשובה זו גם ביחס לפסי ביראות שגם לגביהם קיים קושי זה? ותירצו הקרבן נתנאל (על הרא"ש שם ח) והחתם סופר (שו"ת א פח) שמאחר ופסי ביראות נחשבים 'מוקפים לדירה' לעניין היקף יותר מבית סאתיים בגלל הבאר המשמשת לצרכי

ב. מבנה השירותים מרוחק מעמדות החיילים.

ג. המחיצות שמסתמכים עליהן לעירוב או העמודים המשמשים לצורת הפתח יוצרים ביניהם שטח נרחב.

⁶ סיבה טובה כשלעצמה לצרף את המחסום למוצב סמוך, כי זה בגדר 'פתח ולבסוף הוקף' (ראה שו"ע שם).

⁷ שו"ע (שם שסב י): "ואפילו לא נעץ אלא ד' קונדסין בארבע רוחות ועשה צורת הפתח על גביהן - מותר; והני מילי בחצר ומבוי שיש בהן דיורין, אבל בבקעה לא מהני כשכל הרוחות ע"י צורת הפתח".

⁸ המחסומים הנבנים במקביל לגדר ההפרדה מקורים ומגודרים משני צדדים, ושאלה זו אינה נוגעת להם.

האדם⁹, כפי שכתבו הראשונים, ממילא ניתן עקרונית לערבם בצורות פתח ללא מחיצות, ועל כן לגביהם נאלצו הראשונים להסתפק בתירוץ הראשון. אולם בעל חזון איש או"ח סימן ע"א) תמה על כך, הרי גם היקף שיירא נחשב היקף לדירה באותה מידה, כמפורש ברש"י¹⁰, ולמרות זאת פסלו לגביו היקף צורות הפתח, ומדוע נכשיר זאת בפסי ביראות!?

אלא על כרחך כוונת התוספות והרא"ש היא באמת גם לפסי ביראות, שכן לעניין צורת הפתח אנו זקוקים לדירין ממש - כלומר שיגורו בפועל - ולא די בהגדרתו כמוקף לדירה.

סיכום

נראה, שבמחלוקת זו תהיה תלויה שאלת עירוב המחסומים בצורת הפתח, שכן בוודאי שאין להגדיר את שהייתם של חיילי צה"ל במחסום בתחלופה של 8 שעות כדירין ממש (כחצר ומבו), שהרי אינם ישנים בו אלא חוזרים למקומם הראשון, ובזה לא יועיל לדעת מרן החזו"א תיקון צורת הפתח אלא כאשר יש כבר מחיצות משני צדדים¹¹.

ומכל מקום לשיטת החתם סופר יש מקום להקל בעירוב זה, ובוודאי שיש לנהוג כך בשל הנימוקים שהוזכרו בתחילת דבריי.



⁹ רש"י שם יח א ותוספות שם ד"ה 'אפילו'.

¹⁰ טז: , אמנם ראה תוספות יח. ד"ה 'אפילו' שחילקו בזה בין פסי ביראות שהם קבועים לבין שיירא שההיקף נעשה לשעה.

¹¹ עיין שם בחזו"א ובביאור הלכה שסב י ד"ה 'אבל'.

טבילת כלים בפרויקט מי"ל

המאמר נכתב לע"נ ר' שמואל אשר ז"ל בן ר' דוד זאב יבדלטי"א (משפחת ישראל). אשר נפל בעת מילוי תפקידו כח תמוז תשל"ח

רקע.

- א. מקור החיוב לטבול כלי נכרי.
 - ב. דין כלים שמיועדים למסחר.
 - ג. סברות נוספות בעניין.
 - ד. דעת פוסקי זמנינו.
- סיכום.

רקע

בצה"ל מתוכננת הפרטה של הספקת המזון לבסיסים, 'פרויקט מי"ל' (= "מזון ישיר לחייל"), בשמה הרשמי. ב'פרויקט מי"ל' יסופק המזון לצה"ל ע"י חברות קייטרינג אזרחיות שיבשלו את המזון והם ידאגו באופן עצמאי לטבחים, לצידוד המטבח וכו'. בין היתר יספקו חברות ההסעדה את הסכו"ם והכלים בהם יאכלו החיילים. עלינו לדון ולדעת האם חובת 'טבילת הכלים' חלה גם על כלים המסופקים לצה"ל דרך גורם מסחרי חיצוני, וכדלהלן.

א. מקור החיוב לטבול כלי נכרי

חז"ל אמרו במסכת ע"ז (עה:): שיהודי הרוכש מנכרי כלי סעודה חדשים, העשויים ממתכות או מזכוכית, עליו להטבילם במקווה מים כשר. בגמ' לומדים את מקור הדין מהפסוק הנאמר בכלי מדין: (במדבר לא כג) "כל דבר אשר יבוא באש תעבירו באש וטהר, אך במי נידה יתחטא". בתלמוד הירושלמי מסכת ע"ז (לז:): הוסברה ההלכה בשם ר' ירמיה בכך שישראל נזקקו לטבול את הכלים משום שיצאו הם מטומאת הנוכרים ונכנסו לקדושת עם ישראל. הרמ"א (יו"ד סימן קכ סעיף טז) פוסק, שלמרות שאסור להשתמש לאכילה ולשתיה בכלים שיוצרו ע"י נוכרים, אך במקרה שהשתמש בהם למרות שאינם טבולים, לא נאסר המזון/המשקה שהוכנס לכלי.

ב. דין כלים שמיועדים למסחר

השולחן ערוך (שם סעיף ח) פסק:

"השואל או שוכר כלי מהעו"ג, אינו טעון טבילה. אבל אם ישראל קנאו מהעובד כוכבים והשאילו לחברו, טעון טבילה, שכבר נתחייב ביד הראשון. ויש מי שאומר שאם לא לקחו הראשון לצורך סעודה, אלא לחתוך קלפים וכיוצא בו, אין צריך להטבילו".

מוסיף על כך הרמ"א:

"אבל הראשון אסור להשתמש בו לצורכי סעודה אפי' דרך עראי בלא טבילה, אע"פ שלקחו לצורך קלפים. וכן אם קנאו ישראל השני לכבוד סעודה, צריך טבילה גבי השני".

הט"ז והש"ך סוברים שכלים אלו ראוי להטביל בלא ברכה, אך דעת 'הפרי חדש' שלא להצריך כלל טבילה במקרה שכזה. וכן דעת ה'בינת אדם' (סימן סה).

מטעם זה מסנגר בעל ה'דרכי תשובה' (יו"ד סימן קכ ס"ק ט) על מנהג העולם, היושבים בבתי מזיגה ושותים יין, שיכרו ומים בכוסות בעל בית המזיגה, כאשר במקרים רבים מדובר באדם שאינו מטביל את כליו. ה'דרכי תשובה' מסביר כי מאחר שבאי בית המזיגה שותים מהכוס הניתנת להם רק בהשאלה. ואילו בעל בית המזיגה אינו מתכוון להשתמש בכוסותיו לצרכי עצמו וצרכי משפחתו, כי אם למסחר. לכן, ובפרט כשמדובר בכלי זכוכית שטבילתם אסורה רק מדרבנן, אין צורך לטבול כלים אלו. ה'דרכי תשובה' מצטט את דברי הרב מבוטשאטש ב'דעת קדושים' שצריך לטבול כלי אכסניה ובתי מזיגה שכאלה, אך הוא מסתייג ומסיק שמדובר במידת חסידות ולא מעיקר הדין.

ואומנם ה'דרכי תשובה' פשיטא ליה, אך להמהרי"ל דיסקין מבעיא ליה.

המהרי"ל דיסקין (שו"ת, קונטרס אחרון אות קלו) הסתפק האם הקונה כלים כדי להשכירם לאחרים חייב לטבלם ככל כלי סעודה, או שאינו חייב להטבילם משום שהינם ככלים שנועדו לשימוש אחר, כמו לחתוך קלפים שהביא השו"ע.

בתחילה חוכך המהרי"ל דיסקין להקל בעניין, אך הוא מביא ראיה שאין להקל בדבר לחייב כלים אלו בטבילה, שהרי החכמים דנו לגבי שימוש בכלים שאינם טבולים בשבת והאם מותר לטבלם משום 'תיקון מנא'. ולכאורה יוכלו אלו שכליהם אינם טבולים למסור אותם לחבריהם, והם ישאלו את הכלים מאלו שזכו בהם! ואם נאמר שהשתמשות בכלים שלא לצורך פוטרת מטבילת כלים, לכאורה יש לנו 'פטנט' פשוט לפוטרים מטבילה ע"י שיקנה אותם לחברו והוא ישאלם ממנו. אלא דלא כן הוא, ואם ישאלם - יתחייב שוב בטבילה.

אולם יש לעיין בסברה זו, כיוון שהרי עצם גוף ההקנאה לחברו נאסרת בשבת, שהרי נפסק בשו"ע (או"ח סימן שלט סעיף ד) שאסור להקנות בשבת בדברים שאינם לצורך השבת. ואם האדם שמקנים לו את הכלי לא ישתמש בהם (כי לגביו הכלים חייבים טבילה), הרי ייאסר לו לקנותם כיוון שכלפיו הם אינם נחשבים לצרכי שבת. אמנם אפשר לומר שצורך שבת של חברו מחשיב את הנאתו שלו כ'צרכי שבת', וצ"ע.

ה'מנחת יצחק' (חלק א סימן מד) הבין שמשמעות דברי המהרי"ל דיסקין מוכיחים שלמרות שבתחילה נקט שיש להקל בדבר, הרי סברא זו מנעה ממנו להקל ולפטור כלים אלו מטבילה, זאת למרות שישנה סברא לחלק בין הדינים ולטעון ששונה הוא המקרה שציטט המהרי"ל דיסקין מהמקרה לפנינו. שהרי במקרה דשם, מדובר באופן שהיהודי רכש בתחילה את הכלי לצורך סעודה, ורק לאחר מכן, מחמת שנזכר בשבת שלא טבל עדיין את הכלי, החליט להעבירו לחברו. אך בנידון שאנו עוסקים בו נרכש הכלי מתוך מטרה אחת, והיא להרוויח כסף דרכו ע"י שימוש האחרים, אך לא לשימוש עצמי. וכמבואר בדברי ה'איסור והיתר' המובא בדברי הש"ך שהבאנו לעיל (ס"ק יז) שלמרות שנתקן לצרכי סעודה, מ"מ אם נמלך עליו לחתוך קלפים - אין צריך טבילה.

אמנם הוסיף ה'מנחת יצחק' שאולי כאשר קנה את הכלים בכדי להשכירם או להשאילם לאחרים לאכילה, יש לחלק באם נתחייב כבר או לא. שהקונה כלים בתחילה לצורך סחורה, אף שהשכירם לאכילה, מ"מ מכיוון ומעולם לא חלה עליו חובת הטבילה, לא יוכל לחול עליו שום חיוב. אך כשכבר חל על הכלים חובת טבילה, לא פקע חיובו ע"י מה שהקנה אותם לאחרים לצרכי מסחר, כיוון שגם האחרים קנאוים כדי להשכירם או להשאילם לאכילה, אזי לא עדיפים הם מן השוכר או השואל בעצמו ממי שנתחייב, שלא פקע לו החיוב ע"י זה. אמנם המתארח אצלם יכול להקל ולאכול מהכלים מבלי טבילה, כפי שמסיק ה'מנחת יצחק'. והוא מפני שנראה מדברי השו"ע שיהודי ששאל כלי שנרכש

מהעכו"ם מחברו, עליו לטבלו משום שכבר נתחייב בטבילה ביד היהודי, אך מ"מ חיוב הטבילה הוא רק מדרבנן.

ג. סברות נוספות בעניין

סברא הלכתית נוספת לאסור את השימוש בכלים שכאלה ללא טבילה, מובאת בשו"ת תשורת ש"י (מהדו"ת סימן קד), הדין בעניין, והוא קובע שיש להחמיר ולטבול כלים אלו מפני שיש לכלים דין של 'דבר שיש לו מתירין' ע"י טבילה. אומנם כשמקווה הטהרה רחוק והוצאות הטבילה גבוהות – יתכן ואין הדבר נחשב ל'דבר שאין לו מתירין'¹.

יש להוסיף לכאורה על דברי התשורת ש"י, שכאשר אנו באים להשתמש בכלי האכסניה, בית המזיגה או הקייטרינג, מי יאמר לנו שבעלי הכלים יפקידום בידינו ויתנו אותם לנו כדי שנטבילם!?, ובכה"ג אין זה נחשב ל'דבר שאין לו מתירין'. אך סברא זו אינה באה לידי ביטוי במקרה דידן שהרי הרבנות הצבאית מכתיבה את נהלי הכשרות של שירותי הקייטרינג בתוך תנאי החוזה על פי ראות עיניה. וא"כ במקרה זה תוכל הרבנות הצבאית להורות בפירוש לבעלי הקייטרינג להטביל את כליהם.

לעומתו, סובר המהרש"ק, ר' שלמה קלוגר, (שו"ת טוב טעם ודעת מהדורה ג ח"ב סימן כב, ויעוין בספר טבילת כלים להרב צבי כהן, פרק ג), שבעל מסעדה שרוכש כלים מנוכרי כדי להגיש בהם מזון ללקוחותיו – אינו צריך להטבילם, ואלו דבריו:

"דכל מה שחייבה תורה הוא רק כשהבעלים משתמשים בו לעצמם, דלגבם הוי כלי של אוכל נפש. מה שאין כן כשעומד למוכרו לאחרים, והוי כדין סחורה וכקונה לחתוך קלפים, ואף הקונים פטורים, כיוון שאין הכלי שלהם והתורה לא חייבה טבילה אלא רק למי שהכלי שלו. וגם לא שייד לחייב את הלוקח משום שנתחייב ביד הראשון, כשואל כלי מישראל, דהרי הראשון לא נתחייב. ואף אם לוקח לעצמו ממאכל זה, מ"מ בתר העיקר אזלינן שהוא כלי סחורה. אולם מסיק הגר"ש קלוגר, שכלים הראויים לשמש לו למאכל עצמו – טעונים טבילה מצד 'לא פלוג רבנן', כיוון דאינו ניכר האם נועדו לצרכי עצמם או לצרכי אחרים. והוסיף: "גם י"ל דדומה לסכין של שחיטה שמחלק הש"ך בין ראוי לתשמיש אחר או לא... אלא א"כ ברוב נוכרים".

על סיבה זו העירו חכמי זמנינו (בספר טבילת כלים שם) שנכון הדבר דווקא בהרוכשים מחנות, אך לא ברוכשים אוכל ושתייה בקיוסק, מסעדה, בית מלון וכדו', שבמקומות אלו מוכח לכולם שהכלים נועדו לצרכי אחרים.

בשו"ת פי השדה (חלק ב סימן קט) כתב שהקונה צלוחית עם מי סודה או שכר, אינו צריך להטביל את הצלוחית מפני שמסתמא אין דעתו לקנות את הצלוחית, כדי שלא יעבור על איסור שימוש בכלי שלא הוטבל, ואינו אלא כשואל או שוכר את הצלוחית, ולכן אין צריך טבילה, משום דאיסורא לא ניחא ליה למקני², ובפרט שכלי זכוכית חייבים בטבילה רק מדרבנן.

ובינותי בספרים וראיתי מה שכתב בזה להיתרא בשו"ת שבט סופר (יו"ד סימן סז). ובשו"ת לבושי מרדכי (יו"ד סימן פג) כתב בפשיטות דחייב טבילה, שהרי לא יתכן לומר שבעלי אכסניה הקונים מגוים בשביל לקוחותיהם יהיו פטורים להטביל כליהם. אולם

¹ בצירוף הסיבה שהטבילה היא לחומרא ולא מעיקר הדין.

² יעוין חולין קמא: ובשו"ת הריב"ש סי' תא ובט"ז או"ח סי' תמא ס"ק ג.

חתנו המהרי"צ דושינסקי (שו"ת מהרי"צ דושינסקי ח"א סימן ע) כתב שלאחר העיון נראה לו יותר להקל בעניין.

ד. דעת פוסקי זמנינו.

גם פוסקי זמנינו נחלקו בסוגיה זו. לדעת 'האגרות משה' (מאסף לתורה והוראה, חוברת ב עמוד 20) דווקא השואל כלים מגוי או השואל כלים המונחים ב'בית אוצר' של ישראל המוכר כלים בשוק – פטורים מטבילה. אבל כאשר חלה חובת טבילה על היהודי, כגון שרכשם לצרכי עצמו או להשתמש בהם למסחר – אסור לאכול בהם. בספר טבילת כלים להרב צבי כהן (פרק ג) מובא שכן היא גם דעת הגרי"ש אלישיב, והגרי"ש ואזנר, וכן הורה הגר"ח קנייבסקי בשם החזו"א.

כמו כן אמר לי הרב גדעון בן משה שכך היא דעתו של הגר"ע יוסף. מנגד כתב הגרש"ז אוירבך (בספרו 'מעדני ארץ' שביעית סימן טז ס"ק י) שאף שלא נראה להחשיב כלי בתי מלון ככלי סחורה, אך עדיין ניתן להקל בדבר. מפני שאיסור השתמשות אינו אלא מדרבנן, שאמרו לא להשתמש בכלי אלא א"כ יטבילו תחילה, וא"כ כל זה כשיכול לטובלו, אבל הכא דהמוכר לא יתן לו לקחתו לטובלו, משום שרוצה לאכול ולשתות – שרי ליה בלא טבילה.

הגרש"ז נשאל, שאף אם כנים דבריו, הרי על המוכר בעצמו מוטלת חובת הטבילה, ובבא הקונה לקנות ממנו אוכל בכלים אלו, הריהו מכשילו באיסור 'לפני עור לא תיתן מכשול'! השיב על כך הגרש"ז, כי לא תמיד קיים איסור זה, שהרי אסור לקחת פועל בשכר בימי חול המועד. אך אם הפועל לא מוכן לעבוד חנם, מותר לשלם לו ואין כאן בעיה של 'לפני עור', כך שאיסור 'לפני עור' אינו שייך בכל מום.

אכן גם הגר"מ פיינשטיין נטה להקל במקרים מסוימים, ובתשובה אחת (אגרות משה יו"ד חלק ג סימן כב) הוא מחלק בין מאכלים הצריכים את הכלי (כגון מרק), שחייבים בטבילה. ובין כלים שמשתמשים בהם לצורך אכילת מאכלים שאפשר לאוכלם בלא כלי, שכלים אילו ניתנים לשימוש במלון בלא טבילה.

סיכום

כלי הקייטרינג לא נועדו לצרכי בעלי חברת ההסעדה, אלא לצרכי מסחר. מבחינתם, מאכל החיילים בכליהם הוא רווח כלכלי גרידא. מדובר גם בכמות כלים אדירה, שגם אם בעלי הכלים ישתמשו אי פעם בכלים לצרכי אכילתם עצמם, הרי שהסטטיסטיקה קובעת ששימושם בכל כלי וכלי מבין אלפי ורבבות הכלים המסופקים על ידם לצה"ל, יהיה שימוש יחידני וחד פעמי בעליל.

כלים אלו דומים להפליא לכלי מסעדה, אכסניה, קיוסק ובית מלון, עליהם מצינו את הפולמוס ההלכתי שהבאנו במאמרנו.

ראינו כי רבים מהפוסקים מתירים את השימוש בכלים אלו ללא טבילה, אך מנגד, וביחוד פוסקי זמנינו, מצריכים טבילה לכלים אלו.³

גם הגרש"ז שהיקל בעניין, הקיל מחמת הסברה שהמוכר ובעל הכלים לא יאפשר ללקוחותיו לקחת את הכלים ולטובלם. קולא זו אינה שייכת בצה"ל, כאשר חברות ההסעדה מחויבים להוראות הרבנות הצבאית, ובעלי הכלים יטבילו את הכלים כחלק מעמידתם בתנאי החוזה.

³ יתכן גם שבימינו 'אכשר דרא' ויש אמצעים טכנולוגיים רבים לטבילת הכלים ביתר קלות.

וצ"ע האם ניתן להסתמך על כל הנ"ל בשעת הדחק ובמקומות שהדבר קשה במיוחד מבחינה מבצעית, או אפילו כשיש רק מכ"ש אחד במטבח ויציאתו להטביל כלים תפגע בכשרות השוטפת במטבח.



"דבר ברור וגלוי שהטומאות והטהרות גזירת הכתוב הן. ואינן מדברים שדעתו של אדם מכרעת אותן והרי הן מכלל החוקים. וכן הטבילה מן הטומאות מכלל החוקים היא, שאין הטומאה טיט או צואה שתעבור במים, אלא גזירת הכתוב היא והדבר תלוי בכונת הלב. ולפיכך אמרו חכמים "טבל ולא הוחזק כאילו לא טבל". ואעפ"כ רמז יש בדבר, כשם שהמכוון לבו לטהר, כיון שטבל טהר, ואע"פ שלא נתחדש סגופו דבר, כך המכוון לבו לטהר נפשו מטומאת הנפשות שהן מחשבות האון ודעות הרעות, כיון שהסכים בלבו לפרוש מאותן העצות והביא נפשו במי הדעת טהר. הרי הוא אומר: וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם מכל טומאותיכם ומכל גלוליכם אטהר אתכם".

משנה תורה לרמב"ם, סוף הלכות מקוואות

הרב שמשון קליין

ביטול חתיכת איסור שנתערבבה בחתיכות היתר

שאלה

- א. מקור דין ביטול בשישים.
 - ב. שיטות הראשונים בביטול בשישים.
 - ג. חקירת יסוד איסורה של חתיכה שלא נמלחה.
 - ד. היתר מזוית אחרת.
- סיכום

שאלה

מעשה בא לידי בדבר 80 רבעי עוף שהוכנסו למים רותחים בערב שבת אחר הצהריים ע"מ לעשות מהם מרק, ובשבת נתברר שחתיכה אחת מאותם רבעי עוף לא הוכשרה ולמעשה שכחו למולחה. מה הדין ומה יעשה עם כל סיר המרק הני"ל, וכן האם צריך לזרוק חתיכה מתוך החתיכות.

תשובה

א. מקור דין ביטול בשישים

איתא (חולין צח.):

"אמר ר' יוחנן כל איסורין שבתורה בשישים. אמר רבא אמור רבנן בטעמא אמור רבנן בקפילא אמור רבנן בשישים".

חז"ל למדו את יסוד הביטול בשישים מ'זרוע בשלה'¹, שהזרוע בתוך הבשר והעצמות הוי אחד משישים בבשר, והעצמות והזרוע שהוא "קדשים" הנאכלת לכהן, אינה אוסרת את האיל שנאכל לבעליו משום שטעמא בטל בשישים.

אמנם אסמכתא בעלמא היא זו, משום שמעיקר הדין מין במינו בטל ברוב כדאיתא (שמות כג ב) "אחרי רבים להטות". ועיין בב"ח (ריש סימן צח) שגם מין בשאינו מינו היה אמור להתבטל ברוב, אלא שבנותן טעם ר"ת פוסק שטעם כעיקר דאורייתא וכך נהגו ונפסק להלכה. אבל באינו נותן טעם אמנם היה הו"א שמותר מדאורייתא בפחות משישים. אבל כיוון שישנם איסורים שכן נותנים טעם, השוו חכמים מידותיהם לאסור ולהצריך שישים אף בשאינו נותן טעם².

מסקנת הגמרא: מין שהתערב בשאינו מינו שאפשר לטועמו משום שהוא היתר כגון תרומה שנתערבה בחולין מין בשאינו מינו יטעמנו כהן ואם אין בו טעם מותר, אבל איסורא כגון חלב שנתערב בבשר יטעמנו קפילא גוי, אם אומר הוא שאין בו טעם חלב מותר.

¹ במדבר ו יט

² הרשב"א הקשה שהלא באיל הייתה הו"א שצריך יותר משישים משום שבושל במים וא"כ צריך ביטול אף ביותר משישים ומתוך הרשב"א שני תרוצים. א. שהתורה כללה גם את מי הבישול בתוך השישים ב. אף שבישלו בלא מים כגון שבישלו צלי קידר סגי בשישים.

ב. שיטות הראשונים בביטול בשישים

הרשב"א: סבור שאינו צריך להיות אומן בכך אלא אפילו סתם בן אדם שטעמו יהיה מותר או אסור על פיהם וזאת משום שכל טעם שאינו נרגש לסתם בן אדם אינו טעם. ואומן בא לנו לרבותא שאף שיודעים שסומכים עליו יהיה נאמן משום שחזקה שאומן אינו מרע חזקתו ויש מי שמחמיר ואוסר שגם יהיה אומן וגם מסיח לפי תומו וכך פסק הרא"ש.

שיטת רש"י: רש"י סובר שמה שאנו סומכין על קפילא דווקא שיש שישים נגד האיסור וגם אז לא שרי ע"י שיטעמנו קפילא. אבל קפילא בלא שישים או שישים בלא קפילא אסור, אבל יש יוצא מן הכלל לפי רש"י והוא שבמין במינו שלא שייך עזרת קפילא או אפילו מין בשאינו מינו רק שאין לנו כאן קפילא לא צריך לחזר אחריו ואם יש בתערובת שישים כנגד האיסור הרי זה מותר.

שיטת הרמב"ן: מתי שמכיריו האיסור ולא נתערב ממנו אלא צירו וטעמו כיון שמן הדין לא היה לנו לשער אלא בטעמו אלא שאין אנו יודעים כמה הוא שיעור הטעם שנתן בתבשיל בזה סומכין על קפילא אע"פ שאין שישים כנגד גוף האיסור אבל כשגוף האיסור נתערב וצריכין שישים לבטלו בכהאי גוונא לא סומכין על קפילא בפחות משישים אבל בשישים מותר ואין צריך לחזר אחר קפילא.

שיטת ר"י: בכל עניין סומכין אקפילא אף בפחות משישים, ובשישים אין צריך קפילא כלל אפילו הוא לפנינו וכן פסק הרא"ש.

מ"ן המחבר: (יורה דעה צ"ח ס"א) פסק כרשב"א שכל אחד רשאי לטעום את התערובת אע"פ שאינו אומן רק שלא ידע שסומכין עליו ואם אין שם גוי לטועמו משערין בשישים וכן מין במינו שם משערין בשישים.

ומדקדק הש"ך (שם ס"ק ד) משמו שדעת המחבר דכשיש שם גוי לטועמו לא שרינן אלא ע"י גוי ואם אמר שיש בזה טעם איסור אז אסור אף ביותר משישים ואם אמר שאין בזה טעם מותר אף בפחות משישים וזו שיטת הרמב"ם.

אבל הרמ"א פוסק (שם):

"ואין נוהגין עכשיו לסמוך על גוי ומשערין הכל בשישים וכן פסק האגור ושאר אחרונים ומדקדק הש"ך מכאן שדווקא על גוי לא סומכין אבל על ישראל סומכין כגון תרומה שנתערבה בחולין וכיוצא"ב".

מכל הנ"ל יוצא לכאורה איפה שהתשובה לשאלתינו נפשטה הואיל ויש לנו למעלה משישים חתיכות היתר כנגד החתיכה שלא נמלחה היתה הו"א שאפשר לאכול את המרק הנ"ל.

אלא שלכל כלל יש יוצא מן הכלל ואומנם רוב האיסורין בטלים בשישים אבל דברים כמו בריה וחתיכה הראויה להתכבד, דבר שיש לו מתירין ודבר חריף שנותן טעם או חמץ בפסח וע"ז אינן בטלין אפילו באלף. המשנה (חולין ק.):

"חתיכה של נבילה או של דג טמא שנתערבו עם החתיכות בזמן שמכירן בנותן טעם ואם אינו מכירן כולם אסורים והרוטב בנותן טעם".

מקשה הגמרא:

"ותבטול ברובא?"

וא"כ אם אינו מכירה מדוע כל החתיכות יאסרו הלא יש לנו רוב כנגד חתיכת האיסור. מתרצת הגמרא שאני חתיכה הראויה להתכבד בה לפני האורחים כלומר שכל שראויה להתכבד חשובה ואינה בטילה אף באלף. מוסכם על כל הפוסקים, שרבע העוף במקרה שלפנינו שלא נמלח הרי דינו כחתיכה הראויה להתכבד לפי כל השיטות הנ"ל, משום שמגישים אותו בשלמותו כפי שהוא לצלחת ומוכן לאכילה מיידית, היוצא מדברינו שלכאורה לא תהיה תקנה לאותו העוף.

ג. חקירת יסוד איסורה של חתיכה שלא נמלחה

הגמרא (חולין ק"ג) "אמר שמואל אין הבשר יוצא מידי דמו א"כ מולחו יפה יפה ומדיחו יפה יפה", הגמרא שם מסבירה שאין איסור לאכול את הבשר כאומצא באם ניקרתה אותו מגידי הדם שבו, אלא כל עניין המליחה נועד ע"מ שנוכל לבשל את הבשר וזאת משום שאם לא נמלח את הבשר לפני בישולו הדם שבו יפרוש ממקום למקום ולא ייצא יותר מהחתיכה ובכהאי גוונא אסור לאכול מן הבשר עד שנמלח אותו לפני הבישול ולמעשה במליחת הבשר אנו מוציאים מקרבו את דם האיברים שלא פירש ולמעשה דם זה ללא בישול מותר באכילה אבל אם מבשלים אותו ללא מליחה הרי זה אסור לאכילה משום שהוא פורש ממקום למקום ובזה אסרו לנו חז"ל את אכילתו בכהאי גוונא.

הרא"ש בפרק כ"ה (סימן מה) אומר: "בשר שנתבשל ללא מליחה צריך שישים לבטל כל החתיכה דלא ידעינן כמה דמא נפיק מינה ואם יש שישים בתבשיל אז התבשיל מותר ויש אוסרים הבשר כיוון שנתבשל בדמו ויש מתירין לפי שהדם שנפלט נתבטל בשישים ואם נשאר בו מקצת דם הרי זה דם האיברים שלא פירש וכן מסתבר.

באורחות חיים (ה' איסור מאכלות אות קב) מסופר על בשר שנתנוהו בקדירה בלא מליחה וערב שבת היה והתירו משום דוחק מתרי טעמי: חדא שהיו המים רותחים והוי ליה כחליטה ועוד שכתב הראב"ד שבשר שלא נמלח במאי דנפקא מינה משערינן אפילו שאין המים רותחים בדבר מועט הוא ובטל בשישים ורשב"א הורה שהחתיכה עצמה מותרת אבל הראב"ן חולק עליו ואוסר את החתיכה.

ופוסק הדרכי משה (אות כ"ג יורה דעה סימן ס"ט) שביום חול נהגו לאסור חתיכה זו אבל בשבת כדאי המתירין לסמוך עליהן בכהאי גוונא.

המחבר (סימן סט סעיף יא) פוסק: בשר שנתבשל בלא מליחה צריך שיהא בתבשיל שישים כנגד אותו בשר ואז הכל מותר לעומתו פוסק (שם) הרמ"א: "ויש אוסרים אותה חתיכה אפילו בדאיתא שישים נגד החתיכה והכי נהוג אם לא לצורך כגון שבת או אורחים שאז יש לסמוך לדברי המקילין והש"ך מוסיף (בס"ק מז) או במקום הפסד מרובה.

מכל האמור לעיל הואיל ויש שישים כנגד החתיכה שלא נמלחה היתה הווא אמינא לומר שלפי המחבר התבשיל כולל החתיכה שבו יהיה מותר (לו יצויר שהיינו מוצאים את החתיכה) ולפי הרמ"א גם היה מותר, א. משום הפסד מרובה כהסבר הש"ך במקום. ב. לצורך שבת ג. לצורך אורחים. כלומר כל הסיבות חברו להם להתיר לכאורה בשר זה ואת כל המרק משום שהמעשה אירע בערב שבת וכן לית מאן דפליג שמדובר בהפסד מרובה וכן היו הרבה אורחים.

אך את כל היתר בנין זה אפשר לסתור משום שבסוגיא בסימן ס"ט לא דיברו מעניין חתיכה הראויה להתכבד, ולו יצויר שהיה מדובר בחתיכה הראויה להתכבד הרי כבר למדנו את הדין שאינה בטילה באלף. אלא שבנושא שלנו אין לחתיכה שלא נמלחה דין חתיכה הראויה להתכבד משום שפסק המחבר (סימן קיא סעיף ב) וזה לשונו: "אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד א"כ איסורה מחמת עצמה כגון נפילה ובשר בחלב, אבל אם נאסרה מחמת שקבלה טעם מאיסור ולא היה בה שישים לבטלו אפילו למי שסובר חתיכה

עצמה נעשית נבלה אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד ואומר הרמ"א: "ואפילו חתיכה שלא נמלחה בלילה דאין איסורה מחמת עצמה רק מחמת דם הבלוע בה (תרומת הדשן סימן קט), וכן פסק הש"ך (סימן סט ס"ק נט ובסימן קא ס"ק פ). ולכן אפשר להתיר את כל התבשיל שבשאלתינו משום שאין לחתיכה שלא נמלחה דין של חתיכה הראויה להתכבד ובטח שהיה שישים נגדה והכל מותר באכילה.

ד. היתר מזוית אחרת

הגמרא (חולין קיא.). "רב ורב נחמן חלטו להו ואכלי, רב זריקא קריבו לן קניא בקופיא ואכלו אתקיף רב אשי דילמא מיחלט הוי חלטי להו ואכלו וקופיא היינו כל המחובר עמו לב ריאה וכבד"

אומר הטור (יורה דעה סימן עג) ואם חלטו בחומץ (את הכבד) או ברותחין מצינו בגמרא שהיה מותר לבשלו אח"כ אפילו עם בשר אחר. והרשב"א כתב ובלבד שינקר ויוציא מזרקי הדם שבתוכו שאין החליטה מועלת לדם המכונס בעין בתוך המזרקים והגאונים כתבו שאין אנו בקיאים בחליטה הלכך אין להתירו בחליטה אבל אם נעשה בדיעבד או אפילו נתבשל לבד בקדירה שרי בדיעבד שפולטת ואינה בולעת אבל הקדירה אסורה.

המחבר (יורה דעה סימן קג סעיף ב) פסק כרשב"א שבדיעבד בחלטו מותר. הרמב"ם סובר שחליטה מכשירה את העוף אף ללא צלייתו, משום שהוא מצמת את הדם שנשאר בעוף אע"פ שלא נמלח במקום אחד ואז אין הדם פורש ממקום למקום, ולכן לא תיאסר החתיכה מדם האיברים שפירש ממקום למקום מה שבבישול רגיל כן אוסר. ולכן אע"פ שאין לחלוט את הבשר לכתחילה, מ"מ בדיעבד אם נחלטה החתיכה אע"פ שלא נמלחה מותרת. וכן פסק המחבר להלכה.

אם כן, הואיל ואין בפנינו חתיכה הראויה להתכבד וגם לא היה איסור משום שהעוף נחלט ואינו נאסר יותר מחמת דמו, לכן אף אם לא היה כאן שישים כנגדה היה מותר לאכול את העוף יחד עם כל סיר המרק משום שהוא נחלט כתוצאה מהמים הרותחים שאליהם הושלך בדיעבד. ועוד שהיה שישים כנגד אותה חתיכה ואין דינה כחתיכה הראויה להתכבד, שהרי היא אסורה מחמת דם הבלוע בה ולא מחמת עצמה.

סיכום

מותר יהיה לאכול מכל התבשיל הנ"ל ללא כל חשש. וכסניף להיתרא יש לדון שהמעשה הנ"ל היה בערב שבת והפסד מרובה ואורחים, שבגללם היה אפשר להתיר אפילו בפחות מכך. ולמחמירין לזרוק חתיכה ולומר שזו שנזרקה היתה חתיכת האיסור - אין כאן להחמיר. גם משום שלא היה לנו כאן כלל איסור, וגם משום שהחליטה מתירה.



הרב שרגא נתן דהן

דין העלמת מידע מכלה, מטעמי סיווג ביטחוני

המאמר נכתב לזכרו ולעיני של לוחם סיירת מטכ"ל סא"ל עמנואל מורנו ז"ל אשר נפל בשבת פרשת ראה שנת ה'תשס"ו במלחמת לבנון השנייה

שאלות.

א. רקע.

ב. חובת הדיווח.

ג. עיתוי הדיווח.

ד. תוכן הדיווח.

ה. טענת קידושי טעות.

ו. טענת מקח טעות.

סיכום.

הגהות, הערות והארות על המאמר:

הרב זלמן נחמיה גולדברג

הראשון לציון הרב אליהו בקשי דורון

שאלות

1. מה הגדר ההלכתי והמוסרי של חובת דיווח לכלה/ אישה, אל מול מחויבות מערכתית / בטחונית?
2. מתי חלה חובת הדיווח לגבי אופי התפקיד? (באיזה זמן שלב של הקשר הזוגי)?
3. בדיעבד, האם תוכל האישה לטעון 'מקח טעות' ולבטל את הקידושין, והאם במקרה זה היא מפסידה את כתובתה?
4. דין 'מחזיר גרושתו' בביטול נישואין מספק מקח טעות, כאשר העילה -לביטול הנישואין- בוטלה.

א. רקע.

מעשה במשפחה שבניה לחמו ביחידה מהמובחרות והסודיות של צה"ל. באחד הימים, הופתעה האם¹ לראות באחת מתוכניות הטלביזיה, פריט לבוש אישי שלה, אשר אותה חיפשה זמן רב ואשר נעדר משום מה מארונה. אותו פריט היה זרוק בזירת אירוע חיסול במקום מסויים בעולם. רק באותו רגע הבינה האם עד כמה מסוכן תפקידם של בניה. תפקידים כגון אלה מתבצעים חדשות לבקרים על ידי אנשי היחידות המובחרות והסודיות, תוך כדי חירוף נפש של ממש.

¹ היא ידעה שבניה משרתים ביחידות אלה, אולם לא הכירה די את אופי היחידות ואת רמת הסיכון להם נחשפים מידי יום.

מחד, הסכנות האורבות ללוחמים בעת המבצעים ההם הינם דבר שבשגרה. מאידך, הסודיות האבסולוטית האופפת את הרכבה של היחידה ומשימותיה, מהווה גורם מפתח בכמות הקטנה יחסית של הנפגעים לאורך השנים.

לאור זאת נקלעו רבים מהלוחמים ביחידות אלה ובמסגרות מקבילות במשרד הביטחון ובמשרד ראש הממשלה לדילמה המוסרית, ערכית - הלכתית, כיצד לנהוג בעת הגיעם לשלב החשוב בחייהם בו עליהם לבנות את ביתם ולבססו.

מחד- המחויבות לאישה אותם הם עומדים לשאת בקרוב, מחייבת אותם לדווח על תפקידם, ורמת הסיכון הכרוכה בו. מאידך - המחויבות המוחלטת לשמירה על סודיות.

החשש המרכזי העומד לעיני המתלבטים הוא אי רצונה של האישה שבעלה ייחשף מידי יום לסכנות כה רבות. יהיה זה טבעי להניח שבעקבות ההודעה על מצבו ותפקידו הרגיש אשר מסכן את חייו, תבטל היא את הסכמתה לנישואין עם אותו לוחם.

לביטול מעין זה השלכות רבות. שכן מתוך הרגשת תסכול של האישה על הקשר אשר הסתיים באיבו עלולה האישה לספר לחברותיה על העילה בשלה ביטלה את הסכמתה לנישואין, דבר אשר יכול להוביל לסכנה מוחשית ואמיתית לחיילי היחידה, ופגיעה חמורה בביטחון המדינה.

אולם, אם יאמר זאת לאשתו מייד לאחר החתונה, ייתכן ותהיה לאישה טענה בבית הדין שנישואיה עימו היו 'מקח טעות' ('קידושי טעות'), שלולי ידעה שהסיכון המאיים על בעלה כה רב, הרי שהייתה מבטלת בלב כבד את הסכמתה לנישואיהם.

בליבון סוגייה זו ישנה נגיעה לנושאים רבים בעולם ההלכה. החל מדיני גניבת דעת, הלכות אישות, הלכות גיטין, קידושין, משא ומתן ועוד.

ב. חובת הדיווח

התורה מצווה אותנו 'לא תונו איש עמיתו' (ויקרא כה יז).

איסור זה נוגע לענייני שידוכין כמו לענייני ממון, ואולי אף חמור מזה. ועל כן נאמר בסוף הפסוק 'ויראת מאלוקיך' - מפרש רש"י (שם): 'היודע מחשבות - הוא יודע'. דהיינו אם חושב אתה שאיש לא יהיה שותף לך שהינך מעלים מידע, הרי שהקב"ה יודע הכל ורואה הכל, ועתיד להיפרע.

דין זה חל גם בדיני שידוכין (חתונות).

הגדרת האיסור של גניבת הדעת היא, האיסור להטעות את זולתו כדי להוליך אותו שולל. ההגדרה 'להוליך שולל' כוללת בתוכה את הפסד הממון של הזולת, טרחא בעלמא, הטעייה לשם כבוד, קנייה או הסכמה לדבר שלולי גנבת את דעתו היה הזולת נמנע מלרוכשו או להסכים עליו. איסור זה חל הן אל מול ישראל והן אל מול מי שאינו יהודי.

האיסור הינו מן התורה ונלמד מהפסוק 'לא תגנובו' (ויקרא יט יא), שכן הגונב את דעת הבריות נקרא גנב שנאמר (בראשית לא כו) 'ותגנוב את לבבי'. ישנם מעט מן הפוסקים הסוברים כי האיסור הינו מדרבנן בלבד (הסמ"ק סימן רסא), אולם גם אלה יסכימו כי האיסור 'לא תונו איש את עמיתו' הינו מדאורייתא.

מכאן שהחובה בדיווח אמת בכל הסכם ובכל רגע הינו מדאורייתא ולכל הדעות. ואי דיווח כלל, הכולל העלמת פרטים חיוניים אשר יכלו לשנות באופן מהותי את החלטות הזולת בנוגע אליך, הרי שיש בזה משום עובר על איסורי תורה.

מצווה זו של אי העלמת מידע מהזולת בעת התקשרות הדדית עמו אינה חלה רק על אחד הצדדים. כי אם על כל אחד שיוודע פרט אשר יכול לסייע לשני מלהכשל בעקבות העלמת מידע מכוונת.

אך לעיתים לגילוי יתר של המידע ישנם השלכות מרחיקות לכת, כגון הוקעה חברתית, אי יכולת להתחתן וכדו', ולכן ישנם כללים ברורים כיצד מותר לספר ולעדכן את הזולת על מום או פרט חשוב ומהותי אצל האחר ללא לפגוע במשפחתו או במרקם החיים שלו. אך בכל אופן חלה חובת דיווח.

וכפי שמובא בספר חסידיים (סימן תקז):

"לא יכסה אדם מום בני ביתו אם צריכים בניו או קרוביו להזדווג, אם יש להם חולי, שאילו היו יודעים אותם המזדווגים עימהם אותו חולי, לא היו מזדווגים. לא יכסה אותם אלא יגלה להם, פן יאמרו קידושי טעות היה, אלא יפרידם ולא יהיו ברע יחדיו".

השולחן ערוך (או"ח סימן קנו) מביא בקצרה - בין הלכות נטילת ידיים להלכות בית הכנסת - את הלכות משא ומתן ודרך ארץ. המגן אברהם (שם), ובעקבותיו נושאי הכלים (השולחן ערוך הרב מביא את זה כחלק מהלכות בסיסיות) מביאים ומוסיפים הלכות הנוגעות להלכותיו של אדם וביניהם דין לשון הרע ורכילות.

האיסור של אמירת לשון הרע האחד על השני ידוע לכולנו, כמו גם ההשלכות מרחיקות הלכת הנובעות מאמירת לשון הרע, היכולות להוביל אף למוות ל"ע, וע"כ רבים הם הספרים המזהירים מכך.

עם כל זה רואים אנו שבנוגע להעלמת מידע אשר יש בו מדין 'הצלה' ממונית או נפשית - פיזית ישנו היתר להתריע ולעדכן את הזולת. וכפי שמביא זאת הפתחי תשובה (או"ח סימן קנו) [בנוגע לאיסור לשון הרע]:

"ואנכי מרעיש עולמות להיפך. עוון גדול מזה. הספרים מדברים על האיסור החמור של לשון הרע אבל ברצוני להגיד דברים הפכיים, וגם הוא מצוי ביותר. והוא מניעת עצמו מלדבר במקום שיצטרך לדבר, ולהציל עשוק מעשקו".

הפתחי תשובה במקום מביא דוגמא של שידוך איש רע ובליעל וסובר כי חובה לדווח לאישה ולמשפחתה, ומצווה זו כלולה במצוות השבת אבידה, הכוללת בתוכה אבידת גוף ואבידת ממון.

ומכאן מסיקים גם לענייני מחלה קשה אשר לולי יודעת אותם האישה לא תתרחק להתחתן עם אותו האיש, ועל כן חלה חובת דיווח לכל יודעי הדבר.

(אולם יש לדון מתי מותרת ההתערבות שכן לעיתים המידע שבידינו אינו שלם ועלול לגרום לנזק לבני הזוג לריק. ועל כן יש להיזהר הרבה לפני מסירת הפרטים - ויש להיוועץ עם מורה הוראה מוסמך שכן כל מקרה ידון לגופו)

מכל מקום רואים אנו שאיסור חמור זה של "לא תלך רכיל בעמך" - איסור לשון הרע נדחה בפני חובת הדיווח לאישה טרם כניסתה בברית הנישואין כדת משה וישראל, בגין מצב המשודך לה אשר העלמת המידע ממנה בגדר גניבת דעת והונאה.

הדיון באמירת לשון הרע נותן לנו את היכולת להבחין בין סוגי הפגמים השונים אשר בהם חלה חובת הדיווח, וכפי שמביא ה"חפץ חיים בספרו (כלל ג), שלפני שנספר לזולת את הידוע לנו לשם "הצלת" האחר עלינו לוודא כי (הדוגמא מתייחסת לפגם בריאותי):

1. הדבר בכלל חולי הגוף ולא חולשה בטיב באדם. (ע"כ אדם שאינו מבין ברפואה אינו רשאי לדבר כלל.)

2. במידה ומותר לומר דברים מדין "הצלה", הרי שאין כאן את המושג "כיוון שהותרה דחוייה", דהיינו יש לספר רק את הרלוונטי, ולא לחשוף מידע מיותר.

3. שיכוון המספר לתועלת המחותר (הכלה) ולא יעשה זאת מתוך שנאת החתן. דהיינו שמטרת סיפור הדברים תהיה לשם שמיים למנוע תקלה ומכשול ח"ו.

הגרש"ז אויערבראך פסק להלכה שבמידה והפגם לדיווח הוא פעוט, דהיינו דבר אשר אינו פוגע ביום יום, (לדוגמא: 6 אצבעות במקום 5 וכד') אין צורך ואין מצווה לדווח, ואולם במידה ומדובר במשהו אשר יכול לגרום לפירוק חיי הנישואין והמשפחה, כגון שגעון, סכנת מוות מסיבות בריאותיות ואחרות וכדו'. הרי שכאן תחול החובה המוסרית לדווח, ומצווה יהיה לדווח לגורמים הרלוונטיים אשר העדכון בדבר המידע הנעלם יהיה בעל משמעות מרחיקת לכת עבורם (בתנאים הנ"ל).

מכאן ניתן להסיק כי קיימת חובת דיווח בכל מקרה של סכנת חיים ממשית לבעל. לחידוד העניין מובא בשו"ת חלקת יעקב (ח"ג סימן קלו) אשר מדבר אודות בחור כבן 20 שיש לו מחלה ממארת ל"ע, והחולה ומשפחתו אינם מודעים עדיין למחלה, והבחור התארס עם נערה, שואל הרופא האם מחוייב הוא לדווח למשפחת הכלה כי לפי הרופאים לא יחיה הבחור יותר משנה או שנתיים. אולם ברור שהדבר יגרום קרוב לוודאי לביטול החתונה, שכן יתכן מאוד שהבחורה לא תרצה להתחתן עם אחד שימיו ספורים עד מאוד, או דילמא "שב ואל תעשה עדיף": שכיון שלא שאלו אותו, הרי שלא ידווח כלל. ופסק בעל החלקת יעקב (מבלי להתייחס להיבטים המשפטיים – אתים, הנוגעים לצנעת הפרט וסודיות רפואית) כי הרופא מחוייב הוא לעדכן את הכלה ומשפחתה. ראייה לכך הוא מביא מדברי הרמב"ם בהלכות רוצח (פרק א הלכה יד):

"הרואה את חברו טובע בים או ליסטים באים עליו או חייה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו, ולא הציל... העושה אותם עובר על "לא תעמוד על דם ריעך".

ואכן הדיווח לאישה אשר רואה את כל עתידה לפני חשבו עד מאוד, שכן סביר מאוד שהידיעה תשנה את דעתה לגבי עתידים המשותף.

ג. עיתוי הדיווח

ה'קהילות יעקב' (מסכת יבמות סימן מד) הביא ראייה שיש מומין שאין חובה לגלותם, מהגמ' (שם מה). הסוגייה מדברת על כשרותם של צאצאים היוצאים מעכו"ם ובת ישראל, שלמרות שהולד כשר אנשי המקום הקפידו מאוד לא להשיא את ביתם להם. ורב יהודא יעץ לפונים אליו בבעייה זו, ללכת למקום אחר בו איש אינו מכירם ושם יתחתנו ולא יחוייבו לדווח על עברם. ובלשון רש"י במקום: "זיל איטמר – לך למקום שלא יכירוך ושא בת ישראל". ומוכח שאין כאן חשש של גניבת דעת.

והטעם לכך שלא נקרא גונב את דעתה של המיועדת מסביר ה"קהילות יעקב":

"לגבי נישואין בדיעבד לאחר שכבר נישאו אפילו אילו היה הצד השני מסכים מרצונו הגמור לביטול המקח, היינו להתגרש, מ"מ אומדנא הוא שלא היה רוצה בזה אחרי שכבר נתקשר בקשרי חיבה, וקשין גירושין, ומי יודע מה הזדמן לו עוד, ומשום הכי כל כהאי גוונא שבדיעבד לא ירצה לוותר על הקניין אע"פ שיש בו מום זה, לא חשיב גונב דעת במה שלא סיפר על מומיו".

על סמך פסיקה מעניינת זו סבורים רבים מהפוסקים (כך מובא באגרות משה אבן העזר חלק ח, מאמר לחתנים - ישיבת באר יעקב - סיכום הדרכות של החזון איש, כך גם נראה להלכה כפי שמובא בהמשך וסמכו דעתם על דיעה זו הרב בקשי דורון ורב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א) שיש לגלות פגמים קטנים רק בתהליכים מאוחרים מאוד של השידוך, שכן בתחילת הקשר ייתכן והפרטים ימנעו מחיזוקו וביסוסו, על אף שמדובר בפגמים קלים, אולם בזמן מאוחר יותר הסיכוי שהזוג יתמודדו עם הפגמים גבוה יותר שכן בתחילת הקשר כל דבר קטן מקלקל.

אולם השאלה היא מהם הדברים הקטנים אותם רשאים אנו להעלים? כיצד נדע להבחין ולהבדיל בין פגמים קטנים וזוטרים יחסית לבין פגמים מהותיים? אלא שלענ"ד, ניתן להבחין בזה ע"י מבחן היכולת להתמודד עם ה"מומים", כפי שטענו רבים מהפוסקים.

פגמים אשר אינם פיזים כי אם סביבתיים (לא נפשיים, אלא ערכיים) וסיבתיים אשר חלקם הגדול יכול להשתנות והמצב אינו סטטי כגון: מוצא עדתי, השכלה, מקום מגורים, מצב כספי, וכד'.

כל אלה יוגדרו באופן גורף כפגמים קלים וידווחו בשלבים המתקדמים יותר של הקשר בין שני בני הזוג, שכן ייתכן שהקסם האישי והתקשורת הבין אישית החיובית בין השניים יובילו כאמור למציאת פתרונות משותפים בנוגע להתמודדות עם מומים אלה. ומאידך דיווח מוקדם יגרום לדחייה עוד לפני חיזוק הקשר הראשוני.

אולם פגמים (מומים) פיזיים אשר גורמים למגבלות אצל בן הזוג וההשלכות ישירות על השני, ובעיקר כאשר מדובר במצב נתון סטטי, אשר התזוזה (אם יש) היא תמיד לכיוון החמרה (ל"ע), ומכאן שישנה בעניינים אלה חובת דיווח.

אם כן נראה, שקשה למפות את החייב דיווח ואת שאינו, אולם ניתן לומר בכללות שהכל לפני מידת ההשפעה של בני הזוג, והמקובל בסביבה של בני הזוג לגבי אותו הפגם.

למסקנה נראה, שחובת הדיווח על לוחם בסיירת מובחרת או בארגון ביטחוני אשר נכנס למצב סכנה תדיר, אינה מתחילה בראשית הקשר, כי אם בשלבים מאוחרים מאוד. שכן הפגם (כביכול) הינו פגם עובר, ואשר אינו מסכן בהכרח את האישה, ואינו בעל מהות פיזיולוגית, למעט סכנת המוות המרחפת על ראשו כל העת.

ד. תוכן הדיווח

עתה כאשר יודעים אנו כי ישנה חובה לדווח, אולם חובה זו חלה רק עם סיום הקשר והמעבר לשלבים קונקרטיים יותר שלו. הרי שהשאלה בעינה עומדת. שהרי השיקול הביטחוני עומד בעינו שכן כל עוד שהזוג לא נשוי, יכולה האישה לסרב להצעת הנישואין והסודיות הרבה על אופי תפקידו של האיש תיפגם כפי שהבאנו בפתיחה.

יתרה מכך, מפאת הסכנה הביטחונית המוחשית הקיימת על ראשיהם של אותם אנשי מפתח אשר ניצבים בחוד החנית של מערכת הביטחון, אותה מצוות 'הצלה' ("לא תעמוד על דם ריעד") אשר דחתה את איסור לשון הרע עומדת ביתר שאת וביתר עוז שכן האיסור לגניבת דעת קיים למניעת נזק לזולת, אולם במידה וישנה סכנת נפשות הרי שהדבר ידחה מצוות רבות נוספות, מה גם, שכאן לא מדובר בשקר ח"ו, כי אם באי דיווח, (העלמת מידע).

וא"כ ברור שבמצב כגון זה רשאי יהיה האיש להעלים מידע מסווג מהאישה. אולם מה לגבי מידע שאינו מסווג? כגון שישפר לה שהוא בפלס"ר גולני, ולאחמ"כ תיהיה לו תמיד את הזכות לומר, היחידה לא חשובה כי אם המהות, שבו נמצא אני במצב סכנה. מעיקר הדין רצוי שידווח לה דיווחי אמת ומה שלא יוכל לא יספר, שכן דיווחי שקר יוכלו להוות מרכיב מכריע בטענה מאוחרת יותר של קידושי טעות, בטענה של מקח טעות.

ה. טענת קידושי טעות

נפסק בשולחן ערוך (אה"ע, סימן לט סעיף ה):

"המקדש אישה סתם ונמצא עליה אחד המומים הפוסלים הרי זה מקודשת בספק".

ולכאורה קשה מדוע מקודשת בספק, הרי בדין מקח וממכר (דיני הונאה), 'מקח טעות' מבטל את הרכישה מעיקרה, ומדוע פסק השולחן ערוך שתהיה מקודשת בספק? על כן מסביר ה'לבוש' כי מצד אחד ניתן לומר שמכיוון שלא התנה (שאינו רוצה מום זה) הרי שאינו מקפיד על מום זה, ומאידך אם סתם בני אדם מקפידים על מום זה, הרי שגם אם לא התנה דינו כהתנה. זאת אומרת שאם ההקפדה שלו אינה קיימת גם כאשר לרוב העולם יש הקפדה על פגם זה או אחר אצל האישה הרי שאין כאן קידושין אפילו בספק. אולם מכיוון שאיננו יודעים אם הבעל הקפיד או לא, הרי שנפסק בשולחן ערוך שהאישה היא ספק מקודשת ועל כן צריכה גט מספק. וכפי ששמעתי מהרב צפניה דרורי שסבר כי לעולם נחשוש לספק קידושין, שמא על אף המומים נתרצה ורק לאחר מכן ביקש לגרש. הרב יהושע נויבירט מדייק כי הפסק של השו"ע קיים אך ורק במום או במחלה שניתן לסבול אותם, וכאן ייתכן ואדם מסויים יקפיד על פגם זה ואחר לא. וע"כ יש ספק והקידושין בטלין מספק. אולם אם מדובר בפגם קשה ביותר, או מחלה קשה ביותר וברור מעל כל ספק שהבעל לא היה מסכים לקידושין לולי ידע את המצב הרי זה כאילו רימו אותו מלכתחילה, אפילו לא התנה, וסובר הוא כי אין כאן מקום להיכנס לספק שכן גם ללא תנאים מדובר בקידושי טעות, וההלכה במצב כזה תקבע שהקידושין בטלין מעיקרם ואינה צריכה גט כלל.

על אף התייחסות השו"ע הנ"ל למומים אצל אישה וביטול הקידושין ע"י הגבר הרי שמבחינת ההלכה חל דין זה גם לגבי מומים של הבעל.

במקרה של מומים בבעל נפסק בשו"ע (אה"ע סימן קנד סעיף ג), שזה מקח טעות, וכופין אותו להוציא ודינו כדין נמצא בה מומים, וראייה לדבר מהסוגייה במסכת בבא קמא (ק"י:) הדנה באישה אשר מוכנה להתחתן עם אדם שאחיו הקטן מוכה שחין, למרות שישנו סיכוי כל שהוא שהיא תיפול לפניו לייבום, אולם לא תסכים לכתחילה שבעלה בעצמו יהיה מוכה שחין, ואם גילתה שאכן בעל הוא בעצמו מוכה שחין הרי שמדובר בקידושי טעות והקידושין נפקעים כאילו לא היה קידושין לעולם והאישה פנויה ויכולה להתחתן עם כל מי שתרצה ללא צורך בגט.

"הלכה למעשה נראה, שהתקשו הדיינים בבתי הדין לפתור את האישה מנישואיה ללא גט כלל. שכן ישנה טענה בסיס של חז"ל ש"אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", וכנראה שיתרצו הצדדים, ומכאן רואים את דיוק החזון איש (הלכות כתובות סימן סט סעיף כג) המבדיל בין רמאות (נשיאת האישה בתחבולת ורמאויות, לבין לא מסר מידע:

"אלא ודאי, אין דברי הרא"ש (שאינה צריכה גט בקידושי רמאות והקידושין בטלין מעיקרן – ש.ד.) אלא בפיתה אישה שאינה רואיה לו, והוא ידע שלא תפייס עימו לעולם, אלא ירצה להערימה שתהא אגידא בו ויוציא כסף בעד הגירושין וכו' אבל בקידוש אישה שמצפה שתתפייס לו ותותר על מומו ודאי הוי קידושין, כיון דלולא המום נוחים זה לזה שכיח הדבר שמקבלת אותו וכו'. וכמו שאמרו אישה בכל דהו ניחא לה וכו'. וכן הבי"ש שצדד לכופ בדלא ידעה מן המומין לא דן עליו מדין קידוש ברמאות".

בנושא זה מובא ה'בית שמואלי' (סימן קנד ס"ק ב) שכל עוד שהיו מומין ולא ידעה מהם האישה לפני הנישואין יש לכפות את הבעל לגרשה:

"אבל אם לא יודעת, הוי מקח טעות, וכופין להוציא, כמ"ש בסימן לט וקיד אם נמצא בה מומין".

וכוונתו שבכל ספק קידושין יאמרו שיכפו להוציא, אבל ברור דאין זה מקח טעות ודאי שאם לא כן אין צריך גט, אלא היו ספק מקח טעות.

ועל זה הקשה החזון איש על הב"ש (סימן ס"ק כג) וז"ל:

"ומש"כ ב'לצדד דבהיו (מומין- ש.ד.) ולא ידעה, כופין אף במומין, דהווי מקח טעות והינו דהווי ספק קידושין. צריך עיון למה יכפוהו מספק, אם הווי קידושין הרי אינו חייב לגרשה, ואם אינה מקודשת א"צ גט, וכיוון דהוא רוצה בה, למה יכפוהו להוציא".

וראיתי בשם ר' מאיר מספרד, (שו"ת מהר"ח, אור זרוע סימן קכו וסימן קע) דבספק קידושין אם אינה רוצה בו כופין אותו לתת לה גט דדילמא לא איתקדשה מעיקרא ולא ניחא לה השתא ולא ניחא לה השתא לאיתקדושי ליה וכעת ב"ש. ועוד מקשה החזון איש על ה"בית שמואל":

"שנראה שבמומין סתם הוי קידושין ודאין, דאין כאן אומדנא דמוכח שאינה רוצה וכדאמר שם אישה ניחא לה בכל דהו".

אם כן נראה שהטענה העיקרית היא בקשה לכפות לגרש ולא ביטול קידושין מעיקרם, שכן וודאי שמעשה רמאות לא נעשה כאן. וכפי שמובא בשטמ"ק (כתובות עז.) על המשנה שאין כופין בשאר מומין:

"אנן סהדי דאישה ניחא לה בכל דהוא, דאיש קפיד אמומין מפני שאין אישה אלא ליופי אבל אישה לא קפדה אמומין".

מכאן שחוסר באינופרמציה והעלמת מידע מהאישה יוכלו להביא אותה לידי טענה של קידושי טעות, אולם כאן אם אכן יוכח הדבר בבית הדין ייתכן ויכפו הם את הבעל לתת גט, אולם לא יהיה הפקעת קידושין מעיקרם.

מכאן נראה כי הבעיות -לכאורה- המועלמות על ידי הלוחם ביחידה המיוחדת, יכולים להביא לידי מצב בו תטען האישה טענה של מקח טעות ובקשה להפקעת הקידושין- כפיית הבעל במתן גט.

ובמצב זה יש להפריד בין 2 מקרים:

1. האישה מצהירה (מתנה) כל חייה כי לעולם לא תרצה להינשא עם לוחם בסיירת מיוחדת עד מאוד, או אדם אשר מסכן את חייו יותר מהרגיל, למרות שהסתכנות זו היא לדבר מצווה.

אישה זו יכולה לטעון לביטול הנישואין, שכן גילתה דעתה בנושא באופן הברור ביותר.

כדי למנוע זאת, עלינו למפות ולאתר מהו הסימן ומהו הסיבה אשר יגרמו לטענתה זו.

דהיינו, האם עצם השייכות ליחידה כגון סיירת מטכ"ל, היא זו אשר מפריע לה וזאת לא רק בגלל הסכנת חיים האורבת על ראשי הלוחמים בכל פעולה, כי אם בגלל אופי היחידה, היכולת שלה לחיות בזוגיות מושלמת כאשר הבעל נמצא במרחקים וכדו'. ומכאן שהיא תסווג את הסיירת בה הוא משובץ כסיבה, ואז לטענתה יהיה ביסוס הלכתי, שכן תטען היא שבעלה אינו עומד בהתחייבויות להם התחייב תחת החופה, והיא אינה מוחלת לו על אחת מחובותיו. ומכאן שאכן הוטעתה ותוכל לטעון לביטול הקידושין. אולם במקרה זה לא יבוטלו הקידושין כאמור, כי אם הבעל יתחייב בדמי כתובה על אי עמידה בתנאיה.

מאידך ישנו מצב שבו היחידה בה משרת הבעל מהווה הסימן לחששותיה. דהיינו בגלל שהוא בסיירת מטכ"ל – סימן לכך שהוא מסכן את חייו ואת נפשו. וסיכון הנפש היא היא הסיבה האמיתית. וזאת אשר היא אינה רוצה.

שכן לטענתה מה בין בעל אשר נכנס מידי יום לגוב האריות ומסכן את נפשו לבין בעל אשר חולה וימיו ספורים; וידוע הפתגם אשר היה שגור בפי הנשים ואשר מובא בגמרא בכתובות (עה. ובקידושין מב.) "תב למיתב טן דו למיתב ארמלו", ואשר משמעותו היא שהאישה מעדיפה לשבת בשניים מלשבת אלמנה ובודדה. על אף שמשפט זה מוכיח כי האישה מעדיפה יותר מהגבר להסתדר עם קשיים מסויימים, והעיקר לא להתגרש ולשבת לבד. אולם בנדו"ד ניתן להשתמש בפשט האמיתי של הפתגם, שכן האישה חוששת מאלמנותה או לעגנותה וע"כ תבקש לבטל את הנישואין.

מצב זה שהסיבה היא הסכנת חיים והסימן הוא היחידה בה הוא משרת, ניתן למנוע כאשר יעדכן אותה בדבר הנתונים של ההרוגים והפצועים של היחידות המיוחדות, אל מול תאוונת הדרכים ל"ע, ואף אל מול יחידות אחרות בצבא עצמו או במערכת הביטחון.

שכן כאמור, תושייתם ואופי היחידה בה משרתים אנשים אלה מהווים הוכחה לכך שבי"ה מספר הנופלים קטן יחסית באופן משמעותי מכל גוף אחר! ומכאן שהאיום גדול אולי, אולם הסכנה קטנה.

במקרה זה יש לדווח לאישה טרם הקידושין כי הנך בתפקיד הכורך בתוכו סיכון מסויים, ללא פירוט של היחידה ואופייה. במידה ותהיה מוכנה היא להסתדר עם המצב כפי שהוצג בפניה הרי שברור כי גם אם היה לה גילוי דעת קודם בנושא זה ייבטל לעומת הסכמתה הנוכחית ותיבטל כל עילה עתידית בבי"ד.

2. האישה לא הצהירה מאומה – אולם טוענת שרוב נשות העולם רוצות להיות עם בעל בית וודאי שאיני צריכה לבטא גילוי דעת כל שהוא בנושא.

טענה זו תהיה מבוססת על דברי השולחן ערוך שבי'דברים ברורים אין צורך בגילוי דעת. אולם כאן ביצעתי מספר שיחות עם נשות לוחמים, ועם משודכות של לוחמים המתעתדות להתחתן עימם, ונראה כפשוטו שרוב נשות העולם מתמודדות עם מציאות זו ולא דורשות ביטול נישואין, גם אם עודכנו לאחר הנישואין.

ראשית כי זו אינה בעייה גופנית, ולגבי מחוייבות הבעל אליהם אשר התחייב בכתובה, ולעיתים רבות אין ביכולתו לקיים את חובתו, ובזה מצאו הם דרך ומפייס את אשתו בדברים הרבה. והכל מתוך אהבה ואחדות. מכאן נוצר שבמצב זה לא תהיה כל טענה.

אולם אם אכן אינה מקבלת מידי בעלה את החייב לה, הרי שתוכל לטעון כתובתה. אך לא מדין מקח טעות, והקידושין קיימים.

לסיכום: נמצא אם כן שראוי ללוחם ביחידה מובחרת לדווח לאשה בטרם סיום השידוך על המצב בו הוא נמצא, דהיינו עובד בעבודה הכרוכה בסכנה, ללא פירוט יתר על המידה, וודאי שאינו מחוייב לדווח על שם היחידה ואופייה האבסולוטי. ובכך יימנע מטענות מאוחרות אשר יכולות להיטען בבי"ד.

ו. טענת מקח טעות

טענה נוספת לדחיית הטענות המאוחרות אנו יכולים לראות ב'קהילות יעקבי' (שם) שסובר כי יש לנישאים לברר היטב מהו הרקע של בן הזוג לפני סיום השידוך, ואם לא ביררו כמו שצריך הרי שכנראה שלא הקפידו יתר על המידה על פגמים שיופיעו מאוחר יותר. מקור נוסף לחשש שגם מקח טעות בעינייני נישואין נחשוש לספק תמיד, ניתן ללמוד מהלכות הונאה.

שכן ישנו הבדל מהותי בין מקח טעות בחפץ מסויים לבין מקח טעות בנישואין. שכן מקח טעות בחפץ, האדם יבקש להחליף את החפץ לאחד זהה, מפאת- כך שאין קשר רגשי או אישי עם החפץ.

וכאשר יראה אדם מום בחפצו יאמר אדם מן השורה "מה לי חפץ עם מום?, אחליפו לאחד בלי מום". מה שאין כן באישה, אשר ידוע מאמר חז"ל "קשה זיווגו של אדם כקריעת ים סוף".

וכך כתב בקהילות יעקב (יבמות סימם לח):

"וכשהצדדין מסכימים להינשא מחשב אצלם שמחה גדולה ולא יסכימו להינשא לאדם סתם אלא למי שבחרין בהם ומוצא חן בעיניהם, ומשו"ה סתם ריעותא שיש ביניהם, לא חשיב מום לביטול הקידושין, אא"כ הוא מום גמור אשר ידוע שמחמתו לא היו מתרצים בשום אופן".

מכאן שדין מקח טעות קיים בנישואין אולם לא במידה זהה למקח טעות בחפצא או במו"מ, ולכאורה יחשבו פעמיים בני הזוג לפני טענת ביטול הקידושין, שכן המחשבה הזו תגרום לכך שייתכן והקידושין עדיין קיימים, וע"כ בכל מקרה תצטרך גט.

סיכום

1. בכל הקשור לענייני שידוכין חלה חובת הדיווח במידה וברור שלנושא המדווח יש השלכה ישירה לקבלת ההחלטה של הזולת. דין זה מחייב מצד הציוויים: "לא תגנובו" (גניבת דעת), "לא תונו" (דין הונאה).
2. במידה ואין אפשרות למסור מידע לגבי מהות התפקיד, יש למסור לפחות את אופיו, או את השלכותיו העתידיות על בני הזוג.
3. במידה ולא היה גילוי דעת מראש מצד האישה נראה לסבור שזה דבר המתקבל על הדעת אצל רוב נשות העולם, והן אינן דורשות גט. ועל כן אין לחשוש.
4. במידה והיה גילוי דעת מצדה, יש לחוש להערמה ולרמייה, אם זה היה בכוונה תחילה וידע שהיא לא תרצה להתחתן עימו בעקבות הדבר ועל כן העלים ממנה את המידע. ואם לא ידע שהיא מקפידה, וחשב לתומו שהיא תתרצה מאוחר יותר אז הנישואין שרירין וקיימין.



הגהות והשגות

הערות הגאונים לאחר שעיינו במאמר ההלכתי הנ"ל וסמכו ידיהם על הפסיקה הלכה למעשה:

הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג

- "לא תגנובו" דאורייתא לגבי ממון בלבד, ואילו גניבת דעת דרבנן.
- מפאת חשיבות העניין הרי ששידוכין יש לזה חומרא כדין ממון בנושא גניבת דעת.
- אישה חייבת כל העת לדעת מה קורה עם בעלה - לא רק לפני שידוך.

- בדין חשב שתתמצה והערים (והעלים מידע) ולבסוף לא נתרצתה וידוע שגילתה דעתה, דינה כמובא ב'אחיעזר' לגבי כהן אשר התחתן עם גרושה והעלימה ממנו מידע בטענה כי בתולה היא, ופסק להלכה שחייב בגט מספק, אולם במקרה של מות הבעל לא תהיה חליצה.



הראשון לציון הגאון הרב אליהו בקשי דורון

- גניבת דעת מהתורה וחמורה יותר מגניבת ממון
- שידוכין משלבים בתוכם את חומרת הדין של גניבת ממון וחומרת האיסור של גניבת דעת.
- חלה חובה לאמירת הפרטים בכללות אולם אין חובה לומר שם יחידה וכדו', אפשר לומר "יחידתי מסוכנת כמו שבגולני מסוכן וכדו'".
- במידה וגילתה דעתה הרי שדין המום אשר גילתה דעתה עליו כדין מומין הפוסלים, המחייבים גט מספק. ואם נתרצתה הנישואין שרירין וקיימין.
- ביטול קידושין ללא גט יחול במקרה שהמום מקרין ומשפיע (מדביק) על הזולת באופן פיזי- ואז לא יחששו שאולי נתרצתה. (כגון מחלת השחין).
- אם הכלה גילתה דעתה (שאינה רוצה להתחתן עם אחד בעל התכונות הנ"ל) והחתן העלים מידע, חלה חובה מוסרית והלכתית לכל אדם היודע את טיב 'מומו' של החתן לספר זאת גם כאשר לא מדובר במום פיזי כמובא בשם ה'חלקת יעקב'.

ובקשני הרב להביא את אשר כתב בספרו בנין אב (חלק ג סימן נט) לגבי ההבדל שבין הונאת דברים להונאת ממון:

"ויש להבין מדוע צוותה התורה בשני איסורים שונים, את איסור הונאת ממון ואת איסור הונאת דברים. על אף החילוק שיש ביניהם שזה בגופו וזה בממונו, הרי ששניהם נובעים מאיסור אחד משום שיש בהם חוסר אמון, צער והונאה. וכמו כן הקשו התוס': הרי בכל הונאת ממון יש גם הונאת דברים, כדברי הגמ' ש"כל הנוטל פרוטה מחבירו כאילו נוטל את נפשו", על יסוד הכתוב וקבעו את קובעיהם נפש", כשבממון זה אין לו מה לאכול, ועדיין טעון הדבר הסבר, הרי בכל הפסד ממון יש צער ולמה אין בכלל הונאת ממון הונאת דברים? ובשלמא, הונאת ממון אפשר להבין שגדר האיסור הוא עצם הגזילה, שבלקיחת ממון שלא כדין שיש דין מיוחד של אמון מלא במסחר, שחייבים לשאת ולתת באמונה ולא להונות איש את עמיתו, לצורך קיום מסחר הוגן, ואין לזה שייכות להונאת הדברים שאינה אלא צער אישי ופגיעה. אבל בכל הונאת ממון יש גם צער אישי ונפשי כהונאת דברים. מעצם זה שהתורה חילקה בין שתי ההונאות, מוכח שאין בהונאת ממון משום הונאת דברים לפי שניתן להשיבן (את

הדברים הנגנבים) ועוד מוכח שאין זה צער בגופו לפי שפגיעה בענייני מסחרו של האדם אינה פגיעה נפשית ואישית, ואדרבא, הונאת דברים קשה מהונאת ממון, שמסורה היא ללב. ואת ממונו אדם אינו לוקח ללב ואינו מצטער כדרך שמצטער בהונאת דברים. ולפי זה שונים האיסורים במהותם, בהונאת הדברים יש פגיעה אישית בעמיתו, והדבר מסור ללב. ואילו בהונאת ממון שניתנת להישבון (להשבה), אין פגיעה אישית אלא פגיעה באמון ובהגינות האמורים בדיני ממונות.

ויש לחקור בדין הונאת ממון, מה האיסור. האם עצם מעשה התרמית אסור כהונאה, שאסור להתנהג עם עמיתו שלא ביושר, והחיוב לשאת ולתת באמונה אוסר את ההונאה, או שהפגיעה בזולת הוא הגורם לעיקר האיסור, מום שיש להשמר מלקחת ממון בתרמית, אע"פ שניתנה בהסכמה. והנה, במשנה, בגמ' וברמב"ם השווה ההלכות, מפני שהונאת ממון והונאת דברים מקורן אחד. וזה לשון הרמב"ם "כשם שאסרו הונאה במקח וממכר, כך אסרו הונאה בדברים" משמע שעצם הפגיעה אסורה בהונאת ממון, רק שזה בגופו וזה בממונו, זה ניתן להשבון וזה אינו ניתן להישבון. ועל כן חילקה בהם התורה. אבל יסוד איסור הונאה חד הוא, וזה שכתב הרמב"ם בגר שהתורה הוציאה שניהם בלשון הונאה (ואת הגר לא תונו...), לכן יש בשניהם צער שווה, אלא שזה צער אישי וזה צער ממוני".





מחזנה

העיין

הקרבה ומסירות נפש למען הכלל

מאמר זה מוקדש לעיני אחי היקר סג"מ אלי בן פורת ז"ל

הקדמה.

- א. מודל המנהיגות של משה רבנו ע"ה.
 - ב. פרשת בני גד ובני ראובן כאנטיתזה למנהיגות.
 1. הבלבול בין עיקר לטפל.
 2. אין שם שמים שגור בפייהם.
 3. ציונות דתית לעומת ציונות חופשית.
 4. היציאה מן הכלל כביטוי לכפירה בעיקר.
 5. דרך התיקון והחינוך.
 - ג. מודל שבט לוי.
 - ד. התרומה לכלל על חשבון ההתפתחות האישית.
- סיכום.

הקדמה.

לכל אדם יש מערכת ערכים שעל פיה הוא חי וממנה הוא יונק את מחשבותיו, ואת זה הוא מביא לידי ביטוי ע"י מעשיו ופעולותיו בחיים. אחת מאמיתות היסוד של אומתנו היא שהאדם נברא כדי להשפיע טוב לזולתו, החל מהמעגל הקרוב אליו - משפחתו וחבריו, והמשך בתפקידים ציבוריים, בהוראה, בצבא ובכל המעגלים השונים בתוך עמו ומדינתו, ולא רק כדי לדאוג לעצמו ואפילו מההיבט הרוחני.

א. מודל המנהיגות של משה רבנו ע"ה

את המודל וקריאת הכיוון לכך ניתן לקבל מהתבוננות במנהיגים של עם ישראל - שעל ידו ניתנה התורה, משה רבינו ע"ה אשר מסר נפשו למען ישראל, גם בשעות הקשות ביותר, כמו בחטא העגל, ולאורך כל תקופת הנהגתו במצרים ובמדבר, עמד בפרץ ללא סייג וגבול. כבר במצרים לאחר שמושה יוצא מעם פרעה, בבקשו לשלח את ישראל, לא זו בלבד שלא נענה אלא פרעה מכביד עוד את העבודה. פונה משה אל ה' ומטיח דברים קשים (שמות ה כב):

"למה הרעות לעם הזה, למה זה שלחתיני".

לכאורה אמירה קשה זו כלפי הקב"ה אין לה מקום, והיא נובעת מקטנות אמונה ומקוצר ראייה. ואכן בהסבירו את תשובת ה' "עתה תראה אשר אעשה לפרעה". מביא רש"י את דברי הגמרא (סנהדרין קיא.):

"הרהרת אחר מידותיי, לא כאברהם שלא הרהר אחר מידותיי, לפיכך עתה תראה, העשוי לפרעה תראה ולא העשוי למלכי שבעה אומות כשאביאם לארץ".

כלומר, כבר כאן, עוד בהיותו במצרים, נענש משה שלא יכנס לארץ על אמירה זו.

לעומת רש"י, מבאר החת"ס (בפירושו לתחילת פרשת וארא) זאת :

"כי מרע"ה הבין וידע כי לא נכון לדבר כן עם הקב"ה, וראוי היה להיענש על זה, אך להיותו מוסר גופו וגם נשמתו עבור ישראל להצלתם ולרחם עליהם, השליך נפשו מנגד ודבר קשות והטיח דברים, ובזכות זה זכה למה שלא זכו האבות, כי הם לא יכלו לעשות ככה, כי לא עליהם ציבור לנהגם, ע"כ הם לא זכו כי אם לאספקלריא של אל שדי, ומרע"ה זכה לאספקלריא של אני ה'".

מתוך דברים אלו, מובן כי לא רק שמשה לא נענש, אלא אף קיבל שכר, על אשר מילא את תפקידו כמנהיג בהקרבה ומסירות למען ישראל.

וכדברי הרמח"ל (מסילת ישרים פרק יט) :

"עוד עיקר שני יש בכוננת החסידות והוא טובת הדור, שהנה ראוי לכל חסיד שיתכוון במעשיו לטובת דורו כולו, לזכות אותם ולהגן עליהם. והוא עניין הכתוב (ישעיה ג י) : "אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו", שכל הדור אוכל מפרותיו. וכן אמרו רבותינו ז"ל (בבא בתרא טו.) : "היש בה עץ" (במדבר יג כ) - "אם יש מי שמגין על דורו כעץ". ותראה שזהו רצונו של מקום שיהיו חסידי ישראל מזכים ומכפרים על כל שאר המדריגות שבהם, והוא מה שאמרו ז"ל בלולב ומיניו (ויקרא רבה ל יב) : "יבואו אלה ויכפרו על אלה", שאין הקדוש ברוך הוא חפץ באבדן הרשעים, אלא מצווה מוטלת על החסידים להשתדל לזכותם לכפר עליהם, וזה צריך שיעשה בכוננת עבודתו וגם בתפלתו בפעל, דהיינו : שיתפלל על דורו לכפר על מי שצריך כפרה ולהשיב בתשובה מי שצריך לה וללמד סנגוריה על הדור כולו... ואלה הם הרועים האמיתיים של ישראל שהקדוש ברוך הוא חפץ בהם הרבה, שמוסרים עצמם על צאנו ודורשים ומשתדלים על שלומם וטובתם בכל הדרכים ועומדים תמיד בפרץ להתפלל עליהם לבטל הגזרות הקשות ולפתוח עליהם שערי הברכה".

מסירות זו של משה רבינו באה לידי ביטוי בניסיון שה' העמידו בו לאחר חטא העגל, כאשר הקב"ה הציע לכלות את ישראל ולהקים במקומם עם אחר (שמות לב י) "ועתה הניחה לי ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול".

משה רבנו נחרד מההצעה זו, ועמד בתחינה לפני בורא עולם והפציר בו שישלח לישראל, ויחזור בו מרעיון זה ולבסוף נענה בחיוב, באמירת ה' "סלחתי כדברך".

ובהמשך הדין ודברים בין משה לקב"ה, אמר משה : "אם תשא חטאתם"- טוב, "ואם אין - מחני נא מספרך אשר כתבת".

באמירה זו ביטא משה את מוכנותו למסור נפשו למען עם ישראל, בעצם זה שהיה מוכן לוותר, לא רק על העולם הזה שלו, אלא גם על העולם הבא, על אף שמבחינתו יכול היה להישאר בתפקידו כמנהיג ישראל, גם אם היה מוחלף עם ישראל חלילה בעם אחר, אך לכך בדיוק ציפה ה' ממנהיג ורועה אמיתי, לדאוג לעמו ולצאנו במסירות נפש עילאית.

יש התולים את אי הופעת שמו של משה רבנו בפרשת תצווה, באמירתו : "מחני נא מספרך אשר כתבת", שהייתה חייבת להתקיים, אפילו במשהו, לפחות בפרשה אחת.

דבר זה תמוה הוא מאוד, וכי צריך משה להיענש על כך שמילא את תפקידו כמנהיג בצורה מופתית, ומסר נפשו למען עמו, בכך שיימחק שמו מפרשה זו!?

מסביר ה'כתב סופר', שלא זו בלבד שלא נמחק שמו מהפרשה, אלא כל הפרשה היא ציוויו של משה. שהרי באופן קבוע משמש משה רבנו כשליח וצינור להעברת דבר ה' לעם ישראל, ולכן תמיד פותחת התורה: "וידבר ה' אל משה לאמור".

אך כאן לאחר שמשה רבנו התגלה במסירות נפשו העצומה למען ישראל, החליט הקב"ה בשכר זאת למנותו כמלך ליום אחד שהוא בעצמו יחוקק החוקים ויצווה את ישראל בפרשה זו, ולכן פותחת הפרשה "ואתה תצווה את בני ישראל", כאומר, בכל פרשה זו אתה הוא המצווה ולא אני.

ניסיון זה של משה רבינו בהנהגת עם ישראל עולה יפה מהסיפור על הנביא הושע המופיע בגמרא (פסחים פז):

"אמר לו הקדוש ברוך הוא להושע: בניך חטאו והיה לו לומר: בניך הם, בני חנוניך הם, בני אברהם יצחק ויעקב, גלגל רחמיק עליהן. לא דיו שלא אמר כך?! אלא אמר לפניו: רבש"ע, כל העולם שלך הוא! העבירים באומה אחרת. אמר הקב"ה: מה אעשה לזקן זה? אומר לו: לך וקח אישה זונה, והוליד לך בנים זנונים, ואחר כך אומר לו: שלחה מעל פניך! אם הוא יכול לשלוח, אף אני אשלח את ישראל... לאחר שנולדו [לו] שני בנים ובת אחת, אמר לו הקב"ה להושע: בדול עצמך ממנה! אמר לו: רבש"ע, יש לי בנים ממנה, ואין אני יכול להוציאה ולא לגרשה. א"ל הקב"ה: ומה אתה שאשתך זונה, ובניך [בני] זנונים, ואין אתה יודע אם שלך הן אם של אחרים הן. כך ישראל שהן בני בחוני בני אברהם יצחק ויעקב... ואתה אמרת העבירים באומה אחרת?! כיון שידע שחטא עמד לבקש רחמים על עצמו. אמר לו הקב"ה: עד שאתה מבקש רחמים על עצמך, בקש רחמים על ישראל, שגזרתי עליהם שלש גזירות בעבורך. עמד ובקש רחמים ובטל גזירה".

מדברי הגמרא עולה שהקב"ה ניסה את הושע, על כך שלא גילה מנהיגות אמיתית ומסירות למען ישראל כמשה רבינו.

הקרבה זו ומסירות נפש למען הכלל נדרשת מכל יחיד ויחיד גם בצאתו לקרב, וכפי דברי הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ז הלכה טו):

"ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקווה 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 זיכרונו מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה".

את דברי הגמרא (שבת נו.):

"א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל היוצא למלחמת בית דוד כותב גט כריתות לאשתו".

מסביר (עפ"י דברי הרמב"ם הנ"ל) הרב קוק זצ"ל (יעין איה' שם):

"ע"כ כותב גט כריתות לאשתו לייאש את לבבו בכל האפשרי מקשר משפחה ומהרעיון הפרטי התלוי בו, בהיותו דורך מהלך של רעיון יותר כללי ויותר עליון, מהלך עבודת הקודש של העם כולו".

מדברים אלו עולה, כי מעבר לפתירת חשש העגונות, ניתן למצוא כאן ביטוי לרעיון של התמסרות מוחלטת של הפרט למען הכלל.

כדי להגיע למדרגה גבוהה זו צריך לבנות את היסוד, והיסוד הוא בנינו החזק והיציב של האדם ושל ביתו. מתוך כך שבנינו של האדם מבוסס היטב, יכול הוא לצאת, להאיר

ולהשפיע גם כלפי חוץ. כי אם חלילה יצא האדם להשפיע החוצה כשעוד לא נבנה דיו, עלולה השפעתו להיות לו לרועץ. הן כי עדין אין בידו מספיק כדי לתרום, והן כי חלילה עלול להיות מושפע לשלילה מאותם רוחות המנשבות בחוץ, ונמצא שכרו בהפסדו. אך מתי הגיעה העת שכבר התמלא דיו ויכול לצאת ולהשפיע? זו אינה שאלה פשוטה כלל ועיקר, כיון שאין לדבר סוף ותמיד ניתן להתמלא עוד ועוד. זאת ועוד, באשר תמיד קיים החשש והסיכון שמא גם תושפע לשלילה, תוך כדי היציאה החוצה להשפיע. כן כל תרומה למען הכלל והציבור טומנת בחובה ירידת האדם עצמו ממדרגתו, ועל כך יש לתת את הדעת, מה הגבולות בדבר.

לא כל אדם מעמיד את סדרי העדיפויות שלו בחיים בצורה נכונה. יש ומעדיף האדם את רצונותיו ומאווייו האישיים, ואת הנאותיו הגשמיות לפני ערכיו, ולפני העמדת מערכת המוסר והאידיאלים עליהם התחנך. ויש אשר מתגבר האדם, ויודע להעמיד סדר עדיפות נכון, כאשר בראש עומדים הערכים והאידיאלים, ורק לאחר מכן הרצונות האישיים והצרכים החומריים. אמנם לא תמיד באים אלו ואלו בסתירה וניתן לשלב בין רצונותיו ומאווייו האישיים של האדם והנאותיו החומריות, לבין המטרות והאידיאלים מהם ינק ותרומתו לציבור ולחברה השייכות לעולמו הרוחני. אך מי אשר ידע לשלב בין הדברים וגם כאשר באים הם בסתירה ידע לבחור ולתעדף את הדבר הנכון, הוא אשר זוכה להגשים ולמלאות את תוכן חייו בצורה אידיאלית ונכונה, עפ"י סולם העדיפויות המוצב בפניו.

ב. פרשת בני גד ובני ראובן-אנטיתזה למנהיגות

בפרשת בני גד ובני ראובן ניתן למצוא את ההתמודדות עם הדילמה של היחס הנכון בין בניינו הפרטי של האדם ודאגתו לעצמו, לרכושו ולמשפחתו. לבין היותו חלק מהכלל / ציבור, ומתוקף כך מחויבותו למשימות הציבוריות.

בני גד ובני ראובן באו בבקשה שנראית על פניה פשוטה ולגיטימית. היה להם צאן ומקנה רב, ולפיכך ביקשו להתיישב בעבר הירדן המזרחי - מקום המרעה, ולא לנחול את הארץ, מעבר הירדן המערבי. וכפי שמוזכר בתורה (במדבר לב):

"ומקנה רב היה לבני ראובן ולבני גד עצום מאד. ויראו את ארץ יעזר ואת ארץ גלעד והנה המקום מקום מקנה. ויבאו בני גד ובני ראובן ויאמרו אל משה ואל אלעזר הכהן ואל נשיאי העדה לאמר. עטרות ודיבן ויעזר ונמרה וחשבון ואלעלה ושבם ונבו ובען. הארץ אשר הכה ה' לפני עדת ישראל ארץ מקנה היא ולעבדיך מקנה. ויאמרו אם מצאנו חן בעיניך יתן את הארץ הזאת לעבדיך לאחזה אל תעברנו את הירדן".

אך משה רבינו לא מקבל בקשה תמימה זו המוצגת בצורה שכזאת, הוא רואה בכך פגם מוסרי, ופגיעה במוטיווציה של חלקי העם האחרים לגבי כיבוש הארץ, ומעין חזרה על חטא המרגלים. וכך הוא משיב להם:

"ויאמר משה לבני גד ולבני ראובן האחיכם יבאו למלחמה ואתם תשבו פה. ולמה תניאון את לב בני ישראל מעבר אל הארץ אשר נתן להם ה'. כה עשו אבותיכם בשלחי אתם מקדש ברנע לראות את הארץ. ויעלו עד נחל אשכול ויראו את הארץ ויניאו את לב בני ישראל לבלתי בא אל הארץ אשר נתן להם ה'. ויחר אף ה' ביום ההוא וישבע לאמר, אם יראו האנשים העלים ממצרים מבן עשרים שנה ומעלה את האדמה אשר נשבעתי לאברהם ליצחק וליעקב כי לא

מלאו אחרי. בחלתי כלב בן יפונה הקנזי ויהושע בן נון כי מלאו אחרי ה'. ויחר אף ה' בישראל וינעם במדבר ארבעים שנה עד תם כל הדור העשה הרע בעיני ה'. והנה קמתם תחת אבותיכם תרבות אנשים חטאים לספות עוד על חרון אף ה' אל ישראל. כי תשובון מאחריו ויסף עוד להניחו במדבר ושחתם לכל העם הזה".

מהו הבסיס להאשמת משה רבינו את בני גד ובני ראובן בהאשמות כה קשות ובהשוואתם לחטא המרגלים - החטא החמור שבגללו נחרב בית המקדש ובגללו לא זכו דור המדבר להיכנס לארץ? על זאת ניתן ללמוד מהמשך הדו- שיח בין משה לשני השבטים, שלא מסתיים כאן.

מכיוון שניתן היה לתלות את מה שקרה בין משה לשני השבטים באי הבנה, ולומר ששני השבטים לא התכוונו בעצם להשתמט מהשתתפותם במלחמה ובכיבוש הארץ, כי אם להשאיר את משפחותיהם וצאנם מעבר לירדן, והם הגברים ישאו בעול עם שאר בני"י, ואף ילכו בראש החלוצים (יחידות קרביות), וכך אמנם טוענים הם כלפי משה:

"ויגשו אליו ויאמרו גדרות צאן נבנה למקננו פה וערים לטפנו. ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל עד אשר אם הביאונו אל מקומם וישב טפנו בערי המבצר מפני יושבי הארץ. לא נשוב אל בתינו עד התנחל בני ישראל איש נחלתו. כי לא ננחל אתם מעבר לירדן והלאה כי באה נחלתנו אלינו מעבר הירדן מזרחה".

אך מהעובדה שמשה רבינו לא מסתפק בכך וממשיך לדון בעניין עד שמחייבם בתנאי כפול¹, ניתן בהחלט ללמוד שטענתם (בעיניו של משה) אינה כה תמימה ולגיטימית, אלא נובעת מפגם רוחני/חינוכי ומחוסר יראת שמים. וכך מתנה אתם משה:

"ויאמר אליהם משה אם תעשון את הדבר הזה אם תחלצו לפני ה' למלחמה. ועבר לכם כל חלוץ את הירדן ועבר לכם כל חלוץ את הירדן לפני ה' עד הורישו את אויביו מפניו. ונכבשה הארץ לפני ה' ואחר תשבו והייתם נקים מה' ומישראל ונכבשה הארץ לפני ה' ואחר תשבו והייתם נקים מה' ומישראל והייתה הארץ הזאת לכם לאחזה לפני ה'. ואם לא תעשון כן הנה חטאתם לה' ודעו חטאתכם אשר תמצא אתכם. בנו לכם ערים לטפכם וגדרת לצנאכם והיוצא מפיכם תעשו".

מתוך הנ"ל יש מקום להתבונן ולדרוש:

1. מדוע רואה משה רבינו את בקשתם בצורה כה חמורה וקשה?
 2. כיצד הוא מבחין בתוך דבריהם באותם פגמים רוחניים שבקשתם זו מהוה סימפטום לאותם חסרונות?
 3. במה מהוה בקשתם המשך לחטאם של המרגלים שמאסו בארץ חמדה, כפי שבא לידי ביטוי בתוכחת משה כלפיהם כפי שהזכרנו?
- תשובות לשאלות אלו נוכל למצוא בפרשנים השונים, וננסה לדייק זאת מדבריהם ומתוך הפסוקים.

¹ שזכה לכינוי 'יתנאי בני גד ובני ראובן', כבנין אב לדיני ה'יתנאים' כולם.

1. הבלבול בין עיקר לטפל

רש"י מביא את המדרש הרואה בהקדמת הזכרת הצאן והממון לפני הנשים והטף כליקוי בהבנת סדר העדיפות. מדובר בקושי בתפיסת היחס בין הצרכים החומריים לצרכים הרוחניים, או בין חשיבות הממון והפרנסה לחשיבות חינוך הילדים. וכך אומר רש"י:

"חסים היו על ממונם יותר מבניהם ובנותיהם, שהקדימו מקניהם לטפם, אמר להם משה: לא כן, עשו העיקר - עיקר, והטפל - טפל, בנו לכם תחילה ערים לטפכם ואחר כך גדרות לצאנכם".

ובתשובת משה אליהם, הוא מדגיש להם את הסדר הנכון: "בנו לכם ערים לטפכם ואחר כך גדרות לצאנכם".

והם אכן מפנימים עניין זה, ובתשובתם למשה הם משנים מהסדר בו נקטו בתחילה, ואומרים: "ויאמר בני גד ובני ראובן אל משה... עבדיך יעשו כאשר אדוני מצווה: טפנו, נשינו, מקננו וכל בהמתנו יהיו בערי הגלעד, ועבדיך יעברו כל חלוץ צבא לפני ה'".

2. אין שם שמים שגור בפיהם

האברבנאל גם הוא מדייק בדבריהם, אך הוא מתייחס לשגיאה אחרת בדיבורם. שגיאתם מתבטאת בהתחייבותם להתהלך חלוצים לפני ישראל ולא לפני ה', ומכאן ניכר כי אין שם שמים שגור בפיהם. וכך אומר (שם):

"ופרט מה הוא אשר יעשו באומרו - "אם תחלצו לפני ה' למלחמה"... כי לפני תחלצו, לא לפני אחיכם... ועל זה אמר "ועבר לכם כל חלוץ את הירדן לפני ה', עד הורישו את אויביו מפניו. כי יד ה' יורישם, לא בני ישראל בכוחם. הנה כאשר תעשו זה, תהיו נקיים מה' ומישראל, כי לא יהיה עליכם אפו ולא תלונות ישראל, ואז תהיה הארץ הזאת לכם לאחווה לפני ה', רוצה לומר בהשגחתו כמו הארץ הקדושה עצמה, ואם לא תעשו כן, אל תחשבו כי לפני אחיכם ישראל חטאתם ולא לה', כי הנה באמת חטאתכם לה'... ואמנם מה שלימדנו רבינו מסגנון הדברים, כן הוא באמת. וזהו ועבדיך יעברו כל חלוץ צבא לפני ה' כאשר אדוני דובר... רצונו לומר שלימדנו לומר לפני ה' ולא שנאמר לפני אחינו, ומזה הטעם נכפל הכתוב הזה".

מדברי האברבנאל אנו למדים כי עצם דאגת בני גד ובני ראובן בעניין חטאם כלפי ישראל ולא מפאת היותם חוטאים לקב"ה, נובעת מחסרון ביראת שמים, וזה הדבר המרכזי הדורש תיקון. טיעון זה - כמו טיעונו של רש"י - מתייחס לסגנון דבריהם ולא לעצם בקשתם, וממילא עיקר טענת משה כלפיהם על החלשת רוחם של ישראל וגרימת דמורליזציה בקרב העם, נובעת מהפגם הרוחני/חינוכי הניכר בדיבורם: חוסר ההבחנה בין עיקר לטפל, בין רוחניות לחומריות - כדברי רש"י, או חיסרון ביראת שמים - כדברי האברבנאל.

3. ציונות דתית לעומת ציונות שאינה דתית

בעל "הכתב והקבלה" הולך בדרכו של האברבנאל ומוסיף עליו. לדבריו כבר מתחילה התכוונו בני גד ובני ראובן להשאיר נשיהם וטפם מעבר לירדן, וללכת עם בני ישראל לכבוש ולנחול את הארץ, ולא התכוונו חלילה להשתמט ולא לגרום מורד לב בתוך בניי. אלא שכוונתם זו נבעה מיושר מוסרי כללי עפ"י נוהג ישרות העולם, ולא מפני פחד ה' והדר גאונו.

והוא מדייק יפה מדברי הפסוקים, שבתחילה מבקשים בני גד וראובן: "ואנחנו נחלץ חושים לפני בני ישראל, עד אשר אם הביאונו אל מקומם".

אך משה מדגיש וחוזר ומדגיש:

"ויאמר אליהם משה... אם תעשון את הדבר הזה... אם תחלצו לפני ה' למלחמה... ועבר לכם כל חלוץ... לפני ה'... ונכבשה הארץ לפני ה'... אחר תשובו והייתם נקיים מה' ומישראל... והייתה הארץ... לפני ה'... ואם לא תעשון כן הנה חטאתם לה'".

ואכן בתשובתם למשה הפנימו עניין זה באומרים: "ועבדיך יעברו כל חלוץ צבא לפני ה' כאשר אדוני דובר".

וכך הוא אומר:

"הזכיר משה בזה כמה פעמים 'לפני ה'', וכן חתם במאמרו 'והייתה הארץ הזאת לכם לנחלה לפני ה''... הנה ביארו דעתם הנכונה וההגונה לבלתי צאת מקו היושר והמשפט אשר יחויב, יסבלו גם הם טורח ועמל בסכנת המלחמה כאחיהם, ולא שירשו ארץ בלי עמל ויגיעה, ובכל אלה לא הזכירו בפייהם שיעשו כל זה מפני פחד ה' והדר גאונו... על כן אמר להם משה: טוב הדבר אשר דברתם, אך לא יספיק היותו סתמי כאשר אמרתם, שנראה היותכם עושים כן בעבור היושר המדיני והכללי, אלא אם תעשו הדבר הזה אשר אמרתם, צריך שיתווסף בו עוד תנאי, והוא שכשיעבור כל חלוץ מכם, לא יהיה לפני בני ישראל גרידא, כאילו היות התכלית מפני שכן יחייב הקיבוץ המדיני והכללי, אלא לפני ה' - לעשות רצונו, ולא מפני היות הדבר מוסכם מן השכל וסברא אנושית, כי אם יניע אתכם על זה חיובכם להכניע לפני ה'... הנה בזה האופן תהיו נקיים בפעם אחת מה' ומישראל".

דבריו של בעל הכתב והקבלה מתיישבים יפה בהבדל שבין המרגלים למעפילים, שלכאורה באו המעפילים לתקן את אשר פגמו המרגלים במאסם בארץ חמדה, ובאומרים (במדבר יג לא): "לא נוכל לעלות... כי חזק הוא ממנו". והנה באים הם לעלות לארץ, אלא כיון שלא היה ע"פ ה', לכך (שם יד מא) "והיא לא תצלח", כיון שאמונה בה' בלא דביקות בארץ, ודביקות בארץ בלא אמונה בה', שניהם לא יעלו ולא יצלחו.

ובזה שונים המעפילים המוזכרים בתורה מהמעפילים בדורינו, שכל שיבת ציון הינו חלק מתהליך גאולתנו, כאשר אנו בבחינת "כל מי שפעל עם אל" גם אם נעשה בלא קריאה בשם ה', וממילא אין כל מקום להשוואה לשלילה בין המעפילים לחלוצים בדורינו.

4. היציאה מן הכלל כביטוי לכפירה בעיקר

דבר דומה לזה, שהאדם ניכר בצורת דיבורו, ושיחת חולין עם אדם יכולה ללמד הרבה על אישיותו לטוב ולמוטב, ולגלות גם את פגמיו הרוחניים, ניתן ללמוד מדברי הבן הרשע בהגדה של פסח:

"רשע, מה הוא אומר? מה העבודה הזאת לכם, ולפי שהוציא את

עצמו מן הכלל כפר בעיקר, ואף אתה הקהה את שיניו ואמור לו:

בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, אילו היה שם לא היה נגאלי".

ההבנה הפשוטה לכאורה היא שעצם ההוצאה מן הכלל היא כפירה בעיקר, וכפי שאומר הרב קוק זצ"ל (בעולת ראייה ח"ב עמ' רע"ה):

"כי ההוצאה את עצמו מקדושת כלל ישראל, היא היא עושה את הכפירה בעיקר, כי קדושת האמונה של התורה והמצווה, קשורה וקיימת באחיזתה בכלל ישראל".

וזאת כי ישראל ואורייתא חד הם, ואי אפשר זה בלא זה.

כפי שאומר הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ג הלכה יא) :

"הפורש מדרכי ציבור, אף על פי שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצוות בכללן, ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן, אלא הולך כדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהן, אין לו חלק לעולם הבא".

וא"כ זו לכאורה יכולה להיות ההבנה לגבי היחס לשאלת הבן הרשע. אלא שמתעורר הקושי, שהרי גם הבן החכם בשאלתו פונה בגוף שלישי באומרו (דברים ו כ) : "מה העדות והחוקים... אשר ציוה ה' אלוקינו אתכם". וגם עליו ניתן היה לבוא ולטעון על אשר לא אמר "אשר ציוה אותנו".

הגר"א (בפירושו להגדה של פסח) מבאר שיש כאן שתי טענות כלפי הבן הרשע, והאחת קשורה בשנייה: האחת, על שהוציא את עצמו מן הכלל. השנייה, על שאינו מזכיר שם שמים.

אלא שפירושו קצת דחוק בלשון ההגדה, שהרי לא נאמר 'וכפר' אלא 'כפר'. כלומר, אין אלו שני דברים, כי אם דבר אחד.

ניתן ליישב את הדברים באופן הבא: כפי שאצל בני גד ובני ראובן, ההימנעות מהזכרת שם שמים בפיהם, גילתה לנו על ליקויים הרוחני, שמחשיבים הם את הצד החומרי יותר מן הרוחני, כך גם כאן בא זה ולימד על זה. מזה שלא הזכיר הבן הרשע שם שמים בפיו, גילה שכוונתו באומרו "לכם", אכן לפרוש מן הציבור. ממילא שני הטעמים נובעים זה מזה, ואין להפרידם.

וכך אכן מסביר האברבנאל (בפירושו זבח פסח להגדה של פסח) :

"ואם הבנים האלה היו אומרים "מה העבודה הזאת אשר ציוה ה' אלוקינו לכם", לא היינו חוששים למילת "לכם", כמו שלא חששנו על מילת "אתכם" שאמר החכם, אבל הרשע הזה באמת כפר שהמצווה היא אלוקית, ולכן לא אמר "אשר ציוה ה' אלוקינו".

ואמנם, על אף שכאשר נעשים דברים בלא יראת שמים ולא לשם שמים, ודאי יש בהם פגם, אך עדין אינם חסרי ערך. והינם בעלי ערך יותר גדול מאשר אם יעשו אותם מעשים בדיוק ע"י אנשים טובים מאומות העולם. וכפי שמבאר הנצי"ב (בפירושו 'הרחב דבר') את ברכת יצחק ליעקב (בראשית כז) "ויגש וישק לו וירח את ריח בגדיו ויברכהו ויאמר, ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'". ומדרש חז"ל (סנהדרין לז) : "מנין שאפילו ריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, שנאמר: "וירח את ריח בגדיו", אל תקרי בגדיו אלא בוגדיו".

וכך מבאר הנצי"ב :

"כי הריח יצחק ריח גמילות חסדים של דעת אנושי של יעקב, ויברכהו - אישר חילו- כי נפלאים המה משאר גמ"ח שבכל אומות העולם, אע"ג שגם הם נעשים שלא לשם שמים כמו של אוה"ע... והסיבה לכך מפני שמצווה הנעשה בכוח הנפש של ישראל המה תוכיות נפש הישראלי, משא"כ הנעשה בדעת אנושי מכונה בשם בגדיו, שהגוף ודעת האנושי, המה מלבושי הנפש הנעלה".

א"כ ודאי שנעלית המצווה הנעשית מתוכיות הנפש יותר ממצווה הנעשית במלבושי הנפש. אעפ"כ אינה דומה מצווה הנעשית במלבושי נפש ישראל שהינה נעלה יותר ממצווה הנעשית במלבושי נפש אוה"ע, וזאת ראה יצחק ברוח הקודש בבואו לברך את יעקב וזרעו. ולעצם תופעת הלאומיות בדורינו בלא ששם שמים שגור בפיה של האומה, אומר הרב קוק שכלך הוא סדר ההופעה בדורנו(אורות התחיה פרק לב) :

"שמתפתחת האומה... אך אינה מכרת עדין את עומק הישות העליונה שהיא כל יסוד תקומתה... עינה לארץ ולשמים עדנה לא תביט, היא אינה שבה עדין אל אישה הראשון בפועל, היא מעבדת את חייה בכוחותיה הנמצאים בשורשי נשמתה, אמנם בלא קריאת שם, בלא מגמה מבוררת... שם שמים לא שגור בפיה... רק בהיגמר התוכן... אז יוחל אור אלוקי הנקרא בשם המפורש להיגלות... והמשך הזמן העובר בין ההופעות המיוחדות המרוכזות בכנסת ישראל... עד שיופיע אור תפארת ישראל, לדעת כי שם ה' נקרא עליה, הוא זמן חבלי משיח".

וא"כ בזמן שאחרי צמיחת המדרגה החומרית של האומה ועוד לפני הופעת הקומה הרוחנית, הוא זמן של המשבר העובר עלינו היום, ואנו צריכים לחנך ולהסביר את האמונה והשורשים בכל גודלם, ומתוך כך לקרבם אל דורנו- דור הגאולה המיוחד בגדלותו.

5. דרך התיקון והחינוך

דרך התיקון והחינוך לדרכם של בני גד ובני ראובן, הן בעניין חוסר הבנת סדרי המדרגות וסדרי הקדושות- מה עיקר ומה טפל, והן בעניין ששם שמים לא שגור בפיהם - כאשר דברים אלו נובעים מחוסר יראת שמים, באה לידי ביטוי בבקשת משה רבינו מחצי שבט המנשה להצטרף אליהם לנחול נחלה בעבר הירדן כדי להגביר כוח התורה בקרבם וע"י כך להיטיבם ולחנכם, כפי שמסביר זאת הנצי"ב (העמק דבר, דברים ג טז). כראיה לדבריו מביא את הקושיא: שהרי לא מובן מהיכן צצו חצי שבט המנשה, שהרי הם לא היו בין המבקשים נחלה בעבר הירדן, ובכל הדו שיח עם משה לא מוזכרים.

רק בסוף הפרשה מוזכר לראשונה שם שנתן גם להם נחלה בעבר הירדן (במדבר לב לג):

"ויתן להם משה לבני גד ובני ראובן ולחצי שבט מנשה בן יוסף את ממלכת סיחון... ואת ממלכת עוג... הארץ לעריה, גבולות ערי הארץ סביב".

לכאורה לא מובן מדוע הם לא נחלו בא"י שודאי קדושתה רבה על פני עבר הירדן המזרחי? ואם כבר נותן להם נחלה בעבר הירדן, מדוע הוא מחלק ומפלג את השבט? אלא צריך לומר שהם לא ביקשו מעצמם לנחול שם, אלא משה הוא זה שביקש זאת מהם, וכמפורש בירושלמי, על המשנה (בכורים א א): "אלו מביאין (ביכורים) וקורין...". וביניהם מונה המשנה את 'הבא מעבר לירדן', אלא שר' יוסי חלוק על ת"ק וסובר שמביאין ביכורים אך לא קורין, וטעמו מפני שאינה ארץ זבת חלב ודבש.

על כך אומר הירושלמי (שם הלכה ח): "תני: 'אשר נתת לי'... לא שנטלתי לי מעצמי".

כלומר, הטעם לדברי ר' יוסי הגלילי - מדוע יושבי עבר הירדן מביאין ביכורים אך לא קורין, אינו מפני שהיא לא בכלל ארץ זבת חלב ודבש המוזכרת בפרשת ביכורים, כי אם מפני שהמביא אינו יכול לומר "הנה הבאתי מראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'". כי הם נטלו מעצמם בבקשתם ממשה, ולא קיבלו כמו שאר השבטים, ומביא הירושלמי נפקא מינה בין שני הטעמים: "מאי ביניהון? אמר ר' אבין חצי שבט מנשה ביניהון. מאן דאמר: אשר נתת לי... ולא שנטלתי לי מעצמי, חצי שבט מנשה לא נטלו מעצמן. (לעומת בני גד ובני ראובן, ולכן הם כן אמורים להביא וגם לקרוא), ומאן דאמר... ארץ זבת חלב ודבש... אפילו כן אינה ארץ זבת חלב ודבש" (וממילא גם חצי שבט מנשה נמצאים באותה קטגוריה עם בני גד ובני ראובן ולא יכולים לקרוא).

ולפיכך אומר הנצי"ב ברור שחצי שבט מנשה הצטרפו לשני השבטים לבקשת משה רבינו, ואלו דבריו:

"יש להתבונן שמשנה רבינו הירבה חלקת חצי שבט מנשה הרבה לפי ערך שני שבטים אלה... ועל כרחך הייתה בזה כוונה פנימית שנוגעת לכלל ישראל ששבט מנשה ישבו בעבר הירדן, ונראה שבשביל שראה משה רבינו שבעבר הירדן כוח התורה מועט... ע"כ השתדל לשתול בקרבם גדולי תורה שיאירו מחשכי ארץ באור כוח התורה שלהם, וכתוב: "מיני מכיר ירדו מחוקקים"... היינו גדולי תורה וראשי ישיבות... והשתדל משה שיתרצו המה לשבת בעבר הירדן, ומשום זה הרבה להם נחלה עד שנתרצו... ואח"כ סיפר משה לישראל את כל העניין, כמה השתדל לשתול בקרבם גדולי תורה, ומזה ילמדו לדורות להשתדל לדור במקום תורה דווקא, כי בזה תלויים חיי ישראל תלויין".

דבר זה בולט עוד יותר בסיפור המסופר בסוף ספר יהושע, לאחר שבע שנות חלוקת הארץ, כאשר התאחדו בני ראובן גד ומנשה עם משפחותיהם מחדש, ובנו מזבח על הירדן (יהושע כא):

"וישבו וילכו בני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה מאת בני ישראל משלה אשר בארץ כנען ללכת אל ארץ הגלעד אל ארץ אחזתם אשר נאחזו בה על פי ה' ביד משה. ויבאו אל גלילות הירדן אשר בארץ כנען ויבנו בני ראובן ובני גד וחצי שבט המנשה שם מזבח על הירדן מזבח גדול למראה. וישמעו בני ישראל ויקהלו כל עדת בני ישראל שילה לעלות עליהם לצבא".

הם חשדו בהם שהם רוצים להקריב שם קורבנות כמקום חלופי למשכן. ורק כשנתברר להם שכוונתם להותיר לדורות הבאים אחריהם את ההכרה שהם מקושרים לעם ישראל היושב בא"י, ויש להם חלק בישראל, נרגעו וחזרו למקומם.

לכן שלח אליהם משה רק את חצי שבט מנשה ופלגם, כי ע"י שהותיר חציים מעבר הירדן המזרחי וחציים מעבר הירדן המערבי, גרם לקשר ולזיקה בין המשפחות מאותו השבט הנמצאות משני עברי הירדן, ובכך ניסה למנוע שייחשבו חלילה כשני עמים. כל זאת לא עלה בידו לגמרי, כי לדורות הבאים אחריהם גם זה כבר לא הועיל, והוצרכו להקים המזבח בירדן.

עצם חשש זה של בני ראובן וגד שמא הנתק של ילדיהם מא"י ומעם ישראל יגרום לניכור והתבוללות של הדורות הבאים אחריהם וכן עצם החשד של בני ישראל בהם שמתכוונים להקים מזבח כאלטרנטיבה למשכן מורה על הצורך הגדול שלהם בחיזוק רוחני ותורני. אחת מן הדרכים לפתור בעיה זו בימינו היא, ע"י הקמת גרעינים תורניים כדוגמת הגרעינים הקיימים בעיירות הפיתוח ובמרכזי הערים של קבוצת משפחות בני תורה שישפיעו במקום, הן בעצם ישיבתם בתוכם, והן בדרך חינוך והגברת תורה שם.

ג. מודל שבט לוי

דבר דומה אנו מוצאים לגבי שבט לוי שלא קיבלו נחלה בישראל, ומקומות מגוריהם הנם בערי המקלט הקולטות רוצחים בשגגה. דווקא שם צריך אותם כדי שישפיעו הן באופן הסגולי מעצם הימצאות גדולי תורה וצדיקים בתוכם, והן בדרך השפעה, חינוך והרבצת תורה.

כך גם התלות שבין מיתת הכהן הגדול לשחרור הרוצחים מערי המקלט נובעת מאותה סיבה, כפי שאומרת הגמרא (מכות יא) - שתפקידו של הכהן הגדול להתפלל ולבקש רחמים על דורו, וכפי שמסופר שם על ר' יהושע בן לוי שאליהו הנביא היה מתגלה אליו

תדיר. ופעם אחת ארע שבמשך שלושה ימים ברציפות לא התגלה אליו, והסיבה לכך מפני שבמרחק שלוש פרסאות ממנו טרף אריה אדם, וזה מראה שהשפעתו על סביבתו לא הייתה מספקת ולכן קרה הדבר.

אם כן, ערי המקלט אינן מהוות את מה שמהווה בימינו בית הסוהר, כי אם בתי חינוך וכפרי גמילה, ולזאת צריכה להיות השאיפה.

כפי שכותב הרב קוק (בספר 'עקבי הצאן', מאמר עבודת אלוקים):

"כי מבתי האסורים של הפושעים אמנם באה טובה לעול, שמגינים על העולם שלא יישחת, אבל מכל מקום לא זאת היא המרגעה, ובצדק תובעים הם חלוצי העתיד, שהאנושיות חייבת לשאוף שבתי ספר ולימוד טובים ימלאו את מקומם של בתי האסורים, במה שילמדו ויחנכו באופן כל כך בריא וטוב את האדם, עד שלא יחטא ולא יפשע, ולא יהיה צריך להיאסר, כי אם כל מה שיהיה יותר אמיץ ומלא זרע עז, יותר יהיה מרבה להטיב ולהיות צדיק, חסיד ישר ונאמן בטבע תולדתו".

ד. התרומה לכלל על חשבון ההתפתחות האישית

לאור הנאמר על חשיבות התרומה לכלל והנשיאה בעול עם הציבור, עולה ומבצבצת כל העת שאלת היחס הראוי בין הנתונה והתרומה לציבור, כשבה בעת שהוא תורם, אינו יכול ללמוד ולהתפתח בעצמו מבחינה רוחנית.

דבר זה מצוי אפילו אצל רבנים וראשי ישיבות המרביצים תורה ברבים, שלא לדבר על העוסקים בצורכי ציבור, שגורם להם להיבטל מלימוד תורה.

דבר זה ניתן ללמוד מדברי חז"ל המשווים בין משה רבינו לנח (בראשית רבה פרשה לו):

"אמר רב ברכיה: חביב משה מנח, נח משנקרא איש צדיק נקרא איש האדמה, משה משנקרא איש מצרי נקרא איש האלוקים".

ומבאר ה'משך חכמה' (בראשית ט):

"יש שתי דרכים בעבודת השי"ת, דרך אחד, מי שמייחד עצמו לעבודתו ית' ומתבודד, ויש מי שעוסק בצורכי ציבור ומבטל עצמו בשביל הכלל ומפקיר נפשו בעבורם, אם כן צריך לומר שזה שיתבודד יעלה מעלה מעלה, וזה (שעוסק בצורכי ציבור) ירד ממדרגתו... ובכל זאת מצאנו שנח התבודד ולא הוכיח את בני דורו, לכן אמרו עליו שאף הוא היה ראוי לכליה, כי רק מתבודד לעצמו היה, בכל זאת אחר שנקרא (בתחילה) איש צדיק, ירד ממדרגתו ונקרא איש האדמה, ומשה שנקרא (בתחילה) איש מצרי... הואיל ומסר עצמו על ישראל בהריגת המצרי, נקרא (בסופו) איש האלוקים, שהגיע לתכלית השלמות, מה שיוכל האדם להשיג".

וכן מובא במדרש (דברים רבה פרשה לו):

"וזאת הברכה אשר ברך משה איש האלוקים. זהו שאמר הכתוב: רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה. מהו ואת עלית על כולנה? מדבר במשה על שנתעלה יותר מן הכל, כיצד? נח אמר למשה: אני גדול ממך שניצלתי מדור המבול, אמר לו משה: אני נתעליתי יותר ממך, אתה הצלת את עצמך ולא היה בך כוח להציל את דורך, אבל אני הצלתי את עצמי והצלתי את דורי כשנתחייבו כליה בעגל, מנין? שנאמר: וינחם ה' על הרעה אשר דיבר לעשות לעמו. למה הדבר

דומה? לשתי ספינות שהיו בים, והיו בתוכן שני קברניטיין, אחד הציל את עצמו ולא הציל את ספינתו, ואחד הציל את עצמו ואת ספינתו, למי היו מקלסין? לא לאותו שהציל את עצמו ואת ספינתו? כך נח, לא הציל אלא את עצמו, אבל משה הציל את עצמו ואת דורו היו "ואת עלית על כולנה".

א"כ למדים אנו על מעלת האדם התורם לציבור ומוסר נפשו למען הכלל, ועל גדולתו. לעומת אותו אחד שכל הזמן עוסק בהתגדלותו ובהתפתחותו האישית, וגם אם מבחינה כמותית הספיק ללמוד יותר, מבחינה איכותית אין ערוך לגדולתו. וכך מאריך לבאר החתם סופר (בהקדמתו לשו"ת חת"ס יו"ד), ושואל: במה זכה אברהם אבינו לכינוי החיבה 'זרע אברהם אוהבי', יותר משאר אבות האומה? ומביא כנקודה מרכזית את אשר נאמר על אברהם (בראשית יח ט): "כי ידעתיו למען אשר יצווה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". ומבאר החת"ס:

"הורה בזה נפלאות אהבת ה' לאברהם על שלימד דעת את העם וקירבם לעבודתו, והיא שעמדה לו יותר מכל מעשה הטוב וזכות הנפש אשר היה לו לעצמו, כי באמת גם לפניו היו יחידי סגולה אשר ידעו את ה', ודעת דרכיו יחפצו ובהתבוננתו ישגו תמיד, מי לנו גדול מחנוך אשר מעוצם תשוקתו ודביקותו בה' חדל מהיות אדם ונתעלה להיות כאחד מצבא מרום במרום העומדים את פני המלך לשרתו "ואיננו כי לקח אותו אלוקים"... ולא מצינו באברהם שנוזכך עפרוריותו כל כך, אך לא מצד פחיתות וחיסרון נפשו לא הגיע אל המעלה הזו, לא! כי אם אברהם אבינו ע"ה היה עושה כאשר עשה חנוך, להתבודד עצמו מחברת בני אדם, היה גם הוא מתעלה להיות ממלאכי אל, ואשר לא עשה כן, הוא כי התבונן בחכמתו כי לא באלה חפץ ה', שישלים האדם את נפשו לבד, ואת אנשי דורו ישאיר אחריו "תרבות אנשים חטאים" ומכעיסי ה', כמקרה אשר קרה לדורו של חנוך ודור המבול, הניסיון הזה לימד אותו כי טוב לאדם למעט בהשלמת נפשו למען רבות כבוד ה', למעט את מורדיו ולהרבות עבדיו ויודעיו... ואם רק ידאג להתעלות עצמו - אם כה יעשו יחידי סגולה בכל דור ודור, ימצא אחד מיני אלף קדוש לה', ורוב העולם מקולקל... ומי יודע אם לעת כזאת הגעת (הנשמה) למלכות (העולם הזה)".

ועל זה הזהירנו השי"ת: "ולמדתם את בניכם ואת בנייהם ילמדון"... וכדומה מצוות התוכחה: "הוכח תוכיח את עמיתך"... כל אלו המצוות מורים לנו - כי לא תושלם חפץ הבריאה, אם ישלים האדם את נפשו לבדו, ולא ישלים את נפש זולתו".

סיכום

לסיכום, נביא את דבריו של הרב משה צבי נריה זצ"ל לגבי חשיבות התרומה לכלל והיציאה החוצה. היוצא בנחרצות כנגד ההסתגרות של בני תורה ב-ד' אמותיהם. וכך מבאר הרב נריה (בהסבירו את פשר האותות שעשה משה במצרים, בספרו 'נר למאור' עמוד 172):

"נראה שמנהיג היכול להנהיג ולהורות ומושך את ידו מן ההנהגה, מסתגר בד' אמותיו - לא רק באחרים הוא פוגע אלא גם בעצמו-

"הבא נא ידך בחיקך... והנה ידו מצורעת כשלג" - המשאיר ידו בתוך חיקו ואינו מושיטה לאחריים - פוגע בעצמו... בני ישיבה, אנשי תורה, ייעודם הוא ללמוד על מנת ללמד, להסברה ולהפצת אור תורה ועוז אמונה. בן תורה האומר: "שלוש עלי נפשי", החושב שבהתפתחות אישית ובהסתגרות מתמדת בבית המדרש, אינו עושה כל רע - טועה הוא. יש בציבור הרחב צימאון לאור ה' ותורתו! צימאון זה שאינו מתמלא, מרפה את הידיים. ציבור שחסר הדרכה תורנית, סר מן הדרך הישרה, נהפך לנחש, נחש המסכן את שלום הציבור. דרשו רבותינו (ע"ז יט): "רבים חללים הפילה", זה תלמיד שלא הגיע להוראה ומורה, "ועצומים כל הרוגיה", זה תלמיד שהגיע להוראה ואינו מורה. מדוע מודגש אצל אנשי תורה רבים החשש של "רבים חללים הפילה" בלבד, הרי יש לחוש לא פחות ואף יותר ל"עצומים כל הרוגיה", לנזקים הנגרמים לכלל ישראל המתייבש מחוסר קרני אורה של תורה?

יכירו וידעו: המפתח בידינו הוא - קיום הייעוד לגדול ולהגדיל תורה, לאהוב ולהאהיב, ויהא שם שמים מתאהב על ידינו."



עיונים ביסוד התשובה במשנת הרמב"ם

מבוא.

גדר מצוות התשובה.

א. מצות 'יודוי'.

1. הוידוי הוא המעשה של מצות התשובה.
2. התשובה היא מצוה כוללת.
3. התשובה היא הרהור הלב, הוידוי הוא המעשה.
 1. דוגמאות נוספות ליסוד זה.
 - א. מצות תפילה.
 - ב. מצות תלמוד תורה.
 2. הקשיים בשיטות הני"ל.
 3. היסוד המחשבתי והפנימי בגי' השיטות הני"ל.
 1. ביאור שיטה ב.
 1. דוגמה לכך בתורה ותפילה.
 2. יסוד שיטה א.
 3. דוגמה ליסוד זה.
 2. יסוד שיטה ג.

סיכום גדר מצות התשובה.

מרכזיות יסוד הבחירה החופשית בענין ה'תשובה'.

ד. מיקום ענין הבחירה בהלכות תשובה.

ה. הקשר המחשבתי בין יסוד הבחירה לתשובה - שלשה אופנים.

1. קשר טכני.
2. הכרה באחריות אישית.
3. תשובה אמיתי ולאורך זמן.
 1. הסבר הדו-שיח בין אחי יוסף.
 2. הבעיתיות בגישת ראובן.
 3. ההסבר הפנימי במהלך, וכוונת דברי ראובן לאחיו.
 3. ביאור השייכות בין תשובה ובחירה, בפנימיות הענינים.

מבוא

התשובה היא מיסודות היהדות, במאמר זה נבאר :

1. האם התשובה הוגדרה בתורה כ'ציווי', או שמא היא רק 'אופציה' שהתורה מודיעה עליה כדרך תיקון לחטאי האדם. נציע את השיטות השונות המובאות בפוסקים, וכן נעסוק בצד הרעיוני העומד בבסיסה של כל שיטה, ותרומתן יחד למבט כולל על עניין התשובה בפרט, ובעבודת ה' בכלל.
2. מרכזיות יסוד 'הבחירה החופשית' בענין ה'תשובה'.

גדר מצוות התשובה**א. מצוות 'וידוי'**

כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק א הלכה א'):

"כל מצוות שבתורה בין עשה, בין לא תעשה אם עבר על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות לפני הא-ל ברוך הוא שנאמר: איש או אשה כי יעשו וגו' והתוודו את חטאתם אשר עשו - זהו וידוי דברים, וידוי זה מצוות עשה". וכן כתב בספר המצוות שלו (עשה עג) "שציוונו להתוודות על העוונות והחטאים שחטאנו לפני הא-ל ולומר אותם עם התשובה וזהו הוידוי, והוא אומרו כו' והתוודו את חטאתם אשר חטאו".

ידועה השאלה מדוע מנה הרמב"ם במניין המצוות את מצוות הוידוי, ולא את עצם עשיית התשובה.

1. הוידוי הוא המעשה של מצות התשובה

שיטת ה"מנחת חינוך" (מצוות עשה שסד) שאכן אין חיוב מהתורה לעשות תשובה, אלא שאם האדם רוצה שעונו יכופר - עליו לעשות תשובה. וכדי שתהיה כדבעי, יש להתוודות בפניו על החטא. והרי זה על דרך מצוות גירושין, שאין מצווה מהתורה ח"ו לגרש אשתו, אלא שאם בא לגרשה מצווה שיעשה זאת ע"י גט, כדת וכדין. ועד"ז במצוות שחיטה, שאין חיוב לשחוט בהמות וחיות, אלא שאם בא לשחוט, עליו לשחוט כדיני התורה, ועד"ז בכמה וכמה מצוות. ומדייק כן גם מלשון הרמב"ם דלעיל, "כשיעשה תשובה וישוב מחטאו, חייב להתוודות" והיינו, שאין עצם התשובה מצווה, כי אם כשבא לעשות תשובה, עליו להתוודות בפיו.

2. התשובה היא מצוה כוללת

ניתן לומר דהתשובה היא מצווה, אך היא מצוה כוללת ולא פרטית. והרי הרמב"ם כותב בכתרת הלכות תשובה (וכידוע שהרמב"ם עצמו כתב את זה. וכן הוא גם במניין המצוות על סדר ההלכות שכתב בריש ספר היד החזקה):

"שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתוודה".

וכן הוא כתב בעל התניא (אגרת התשובה פרק א) שכתב: "מצוות התשובה מהתורה". משמע שהתשובה אכן מצוה.

ויש לפרש שהמקור בתורה למצוות התשובה הוא מהפסוק (דברים י טז) "ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד", שהוא ציווי למול את ערלת הלב, ולהסיר את קשיות העורף שקיימים אצל האדם.

ומה שלא נמנית התשובה במניין תרי"ג מצוות, הוא לפי שהוא מהציוויים הכוללים בתורה כולה שאינם במניין תרי"ג מצוות, וכמו שכתב ברמב"ם בספר המצוות (שורש ד). שהרי עיקר התשובה הוא כמו שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ב הלכה ב) "ומהי התשובה, הוא שיעזוב החוטא חטאו, ויסירו מליבו, ויגמור בלבו שלא יעשה עוד".

ובלשון בעל התניא (שם):

"מצוות התשובה מן התורה היא עזיבת החטא בלבד... והיינו

שיגמור בלבו בלב שלם לבל ישוב עוד לכסלה למרוד במלכות יתברך,

ולא יעבור עוד מצוות המלך, ח"ו הן במצוות עשה, הן במצוות ל"ית".

ונמצא, שאין התשובה אלא קבלת עול המצוות, וא"כ אין בה חידוש ומעשה מיוחד שאינו נכלל בשאר המצוות. ובלשון הרמב"ם (ספר המצוות שם) "לא ציוה לעשות דבר זולת מה

שידענו". ולכן מנה הרמב"ם כמצווה רק את הוידוי, כיון שבו יש מעשה מיוחד שאינו נכלל בשאר המצוות, והוא החיוב לבטא בשפתיו את גמירת הלב לעזוב החטא.

3. התשובה היא הרהור הלב, הוידוי הוא המעשה

שיטת המב"ט (קריית ספר ריש הלכות תשובה):

"התשובה והוידוי מצווה אחת היא שאין וידוי בלי תשובה כי מי שמתוודה לאינו גומר בלבו לשוב מחטאתו הוא כטובל ושרץ בידו (כמובא ברמב"ם בהלכות תשובה פרק ב) והוידוי הוא גמר התשובה".

וביאור דבריו: התשובה והוידוי הם שני חלקים של מצווה אחת. התשובה היא החלק המחשבתי, הגמירה בלב לעזוב החטא, והוידוי הוא חלק הדיבור שבמצווה. ובלשון הרמב"ם (פרק ב) "צריך להתוודות בשפתיו ולומר עניינות אלו שגמר בלבו". ולפי"ז מובן שמצוות הוידוי כוללת את החיוב לשוב, שהרי בלי התשובה בלב אין כל תוכן לוידוי.

ובזה יובן דיוק דברי הרמב"ם (שם) שה"מתוודה בדברים ולא גמר בלבו לעזוב, הרי זה דומה לטובל ושרץ בידו, שאין הטבילה מועלת לו עד שישליך השרץ מידו", שלכאורה יש להבין מה הצורך בדוגמה זו, והיה צריך לומר סתם שוידוי ללא תשובה אינו מועיל! אלא שבזה משמיענו הרמב"ם את גדרה של התשובה: כשם שהטובל ושרץ בידו, אין כאן עניין צדדי הגורם שהטבילה לא תועיל (כמו חציצה ומחוסר זמן וכיוצ"ב, שהם תנאים צדדיים שהטבילה זקוקה להם) אלא זהו היפך עניין הטבילה, דכאשר אדם נאחז בטומאה, אי אפשר שבאותה שעה יהיה אצלו היפוכה, הטהרה מהטומאה. וכן הוא בנוגע למתוודה ולא גמר בלבו לעזוב, היות שהוידוי והתשובה הם מעשה אחד של טהרה מטומאת החטא.

והטעם שהרמב"ם בספר המצוות הזכיר רק את מצוות הוידוי ולא את המצווה לעשות תשובה, אף שעיקר המצווה הוא גמירת הלב, והוידוי הוא רק הוצאה וביטוי בפה, זאת משום שמצווה שיש בה שני חלקים, מחשבה ודיבור ומעשה, נמנה במניין המצוות חלק הדבור והמעשה שבמצווה ולא המחשבה שבה.

דוגמאות נוספות ליסוד זה

מצוות תפילה

מצווה זו מורכבת משני חלקים, עבודה שבלב כמאמר חז"ל (תענית ב.): "איזו היא עבודה שהיא בלב, הוי אומר זו תפילה". ודיבור התפילה.

ואע"פ שעיקר התפילה היא הכוונה ומחשבת הלב ולא הדיבור, ועד כדי כך שכמו שכתב הרמב"ם (הלכות תפילה פרק ד הלכה טו) ש"כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפילה", והיינו, הכוונה הכללית עכ"פ כגון 'דע לפני מי אתה עומד', (ראה חידושי הגר"ח מבריסק על הרמב"ם שם). מכל מקום, נחשבת התפילה מצווה שבדיבור (עין ברכות כא. רע"א ועוד. וראה רמב"ם שם פרק ה הלכה ט, שו"ע או"ח סימן קא ובמג"א שם ס"ק ב, שו"ע הרב שם סעיף ב-ד).

וזהו פשטות הלשון "יתפלל", שפירושו דיבור התפילה, ובמניין המצוות שבריש ספר היד החזקה "להתפלל אליו". היות שבמניין המצוות מונים את הדיבור שבמצווה ולא הכוונה שבה.

מצוות תלמוד תורה

קיי"ל (כמובא בשו"ע או"ח סימן מז) דאינו מברך על הרהור בתורה, משום דלאו כדיבור דמי. דמעשה המצווה של תלמוד תורה הוא הדיבור כמו שכתב האדמו"ר הזקן (הלכות תלמוד תורה פרק ב הלכה יב). ואע"פ שבתושב"ע אם אינו מבין הלימוד - אינו נחשב

הלימוד כלל. כמו שכתוב בשו"ע הרב (או"ח סימן נ סעיף ב ע"פ המג"א שם, ובהלכות ת"ת שם הלכה יג).

ב. הקשיים בשיטות הנ"ל

הנהגה - על דרך הנגלה - מג' ביאורים אלו, מיושבת יותר שיטת המב"ט. שכן ב' השיטות האחרות צריכות עיון:

1. לשיטה שהודו היא מעשה המצוה - קשה לומר בדעת הרמב"ם שאין מצווה לעשות תשובה, שהרי כנ"ל מפורש בכותרת בהלכות תשובה "מצוות עשה אחת והוא שישב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה".

2. לשיטה שהתשובה היא מצוה כוללת - דחוק לכאורה לומר שהתשובה היא מהציוויים הכוללים ואין בה מעשה מיוחד. שהרי התשובה אינה רק קבלת עול מצוות אלא גם חרטה על העבר, כמו שכתב הרמב"ם (שם הלכה ב) "ומהי התשובה, שיעזוב החוטא חטאו כו' וכן יתנחם על שעבר" וזה הרי מעשה מיוחד בפני עצמו, שאין יודעים אותו ממצוות אחרות.

לכאורה היה ניתן לומר שהחרטה על העבר היא 'פרט' וחלק מהקבלה להבא, שכן אם אינו מצטער על מעשיו הרי זו הוכחה שאין קבלתו לעתיד כדבעי ולכן אין להחשיבה למעשה מיוחד בפני עצמו. אך זהו דוחק גדול, היות שבדיני תשובה המבוארים בשו"ע (חושן משפט סוף סימן לד, וראה רמ"א שם סעיף לג) "מיד כשמקבל כו' שלא לעשות עוד סגי ליה" שעל ידם 'רשע נעשה כשר לעדות', נזכרת רק ה'קבלה לעתיד', ומכאן שניתן לגמור בלב שלם על להבא, אף בלא צער וחרטה על העבר. וכן משמע מפשטות לשון הרמב"ם הנ"ל "וכן יתנחם על שעבר" שהוא עניין נוסף בפני עצמו.

ובעומק יותר נראה לומר שגם עזיבת החטא וגמירת וקבלת הלב על העתיד נחשבים כדבר שלא ידענו ממצוות אחרות כיון שאינה דומה קבלה שבתשובה לקבלת עול מלכות שמים סתם.

ועל כן נראה שבמצוות התשובה ישנו מעשה מיוחד מבשאר המצוות, ואין להוציאה מכלל התרי"ג מחמת היות מהציוויים הכוללים, וחזרה השאלה למקומה מדוע אינה נמנית במניין המצוות?!

משום כך מתיישבת יותר השיטה השלישית הסוברת שהטעם שאינה נמנית במניין המצוות לפי שהיא מצווה שבלב, ובמניין המצוות נמנה רק חלק הדיבור שבמצווה זו, הוידוי.

ג. היסוד המחשבתי והפנימי בג' השיטות הנ"ל

ידועים דברי חז"ל (עירובין יג): "אלו ואלו דברי אלוקים חיים", וע"פ זה מובן שעל כל דעה בתורה, אף שאין הלכה כמותה עדין יש לה מקום בעבודת ה'. וזה שנפסקה הלכה כאחת הדעות, היינו בנוגע למעשה בפועל, אך בנוגע לרוחניות המצוות, יש מקום לכל הדעות.

כך גם בנידוננו, שג' השיטות בתשובה: 1. התשובה איננה מצווה (כשיטת ה'מנחת חינוך'); 2. היא מהציוויים הכוללים. 3. מצווה פרטית ככל המצוות (כשיטת המב"ט), יש להן מקום ע"פ תוכנה הרוחני של התשובה.

1. ביאור שיטה ב

ידועים דברי חז"ל, שרמ"ח מצוות עשה כנגד רמ"ח איברים (מכות כג): ושס"ה מצוות ל"ת כנגד שס"ה גידים (זהר קע ב).

והנה, כשם שהגוף מתחלק לרמ"ח איברים ושס"ה גידים, כך יש בנשמת האדם "תרי"ג מיני כוחות וחיות". (תניא פרק נא).

כאשר האדם שלם בקיום המצוות אז הוא "תמים ושלם בכל איברי הנפש... משא"כ אם חסר לו מצווה אחת או פגם בה, הרי נעשה מחוסר איבר" (ליקוטי תורה ניצבים ד"ה יכי המצווה!).

וזוהי מעלתה של תשובה שהיא למעלה מכל המצוות שלכן בכוחה למלאות את הפגם שנעשה באיברי הנשמה, היות שע"י התשובה מעומק הלב מגיעים לעצם ופנימיות הנפש שהיא מקור החיות של איברי הנשמה ובה לא מגיע פגם החטאים ו"גם בשעת החטא הייתה באמנה איתו יתברך" (תניא פרק כד) וממנה נמשכת חיות חדשה לתקן את האבר הנשמתי הפגום.

ע"פ זה תובן השיטה שהתשובה היא מהציוויים הכוללים ואינה נמנית במניין המצוות: שהרי הטעם שאין הציוויים הכוללים נמנים במניין המצוות הוא היות שבמניין המצוות נמנו רק המצוות שכנגד איברים פרטיים של הנשמה ולא ציוויים הכוללים כל המצוות כולם, וכן הוא במצוות התשובה שהיא במדרגה עליונה יותר מכל הצוות שהרי היא ממשכה חיות חדשה באבר הפגום ולכן אינה במצוות שכנגד איברי הנפש אלא למעלה מהן.

דוגמה לכך בתורה ותפילה

1. ביאור בעל התניא (ליקוטי תורה במדבר יג) בחילוק בין תורה למצוות, שהמצוות נקראו איברים, והתורה שהיא מקור כל המצוות "היא בחינת הדם הממשיך חיות לכל האיברים בשווה בכללותם"¹.

2. מה שמבואר (לקוטי תורה פרשת בלק עג ואילך) בהטעם שהתפילה אינה ממניין המצוות דאורייתא (לרוב הפוסקים) - כי היא כמו חוט השדרה ש"אינו ממניין האיברים, ועם כל זה הוא המעמיד ומקיים לכל האיברים".

על אף כל הנ"ל, רק ה'תשובה' לא נמנית במניין המצוות, אך ה'וידוי' כן נמנה, וזאת משום שהכוח למילוי הפגמים באיברי הנשמה הוא ע"י ההחלטה וההתעוררות מעומק הלב ופנימיות הנפש, וזה שייך לרגש התשובה שבלב ולא לוידוי דברים שבפה, שהוא ככל מצווה פרטית.

2. יסוד שיטה א

ע"פ זה יש להסביר (בפנימיות העניינים) גם את השיטה שהתשובה אינה מצווה כלל. היות שכנ"ל כוחה המיוחד של התשובה הוא מצד שמגיעה מפנימיות ועצמות הנפש - והרי כאשר אדם עושה דבר מסוים מפני הכרח וציווי, אין פנימיות נפשו מלובשת בעשייה זו, והיא עשייה חיצונית בלבד, ולאידך, ככל שמתמעט הכרח מבחוץ כך עשיית הדבר תהיה מתוך הכרה פנימית ועמוקה יותר. ובכדי להגיע להתגלות עצם ופנימיות הנפש ממש זהו רק כשהדבר בא מתוך בחירתו המוחלטת של האדם ללא כל הכרח מבחוץ.

דוגמא ליסוד זה

מבואר בספרי חסידות (ראה לקוטי שיחות חלק כו עמוד 216) בטעם גודל השמחה בניסוך המים בחג הסוכות שהוא הלכה למשה מסיני ואינו מפורש בתורה שבכתב, רק רבנן הסמיכוהו על הפסוקים - ואעפ"כ היא גדולה יותר משמחת יו"ט שהיא מצווה מן התורה. והשמחה בהקפות בשמיני עצרת ושמחת תורה שאינם אפילו מצוות מדרבנן אלא מנהג ישראל - השמחה בהם גדולה עוד יותר (ע"פ מנהג ישראל) אפילו משמחת בית השואבה!:

¹ אלא שנוסף על זה ישנה מצווה פרטית של תלמוד תורה.

והביאור בזה שהיא הנותנת, ככל שהשמחה עמוקה יותר כך מתמעט תוקף החיוב, שכן הציווי על האדם הוא כסיבה מבחוץ שכאילו מכריחה אותו לעשות מה שנצטווה, ולכן קשה יותר להגיע לשמחה פנימית עד לעצם הנפש.

על דרך זה הוא בתשובה: שתשובה אמיתית המתקנת ומשלימה כל הפגמים באה מעצם ופנימיות הנפש כנ"ל, ולכן אין ציווי על מצווה זו, כי רק אז התשובה באה מפנימיות ועצמות הנפש ממש.

3. יסוד שיטה ג

על אף כל הנ"ל שיטת הרמב"ם להלכה, (וכן דעת בעל התניא באגרת התשובה כנ"ל) שהתשובה היא מצווה, ובנוסף על כך היא מצווה פרטית הנמנית במניין המצוות (כחלק ממצוות הוידו).¹

והביאור בזה: מבואר בכמה מקומות (ליקוטי תורה שמיני עצרת פה ב) בפירוש לשון המורגל בחז"ל 'תשובה ומעשים טובים' דהיינו שע"י התשובה נעשים מעשי האדם 'מעשים טובים ומאירים', שהתשובה מכניסה חיות בקיום התורה והמצוות, וזו כל תכליתה ומטרתה.

והיינו שעל אף שתכונת התשובה היא שהיא יכולה להביא את האדם לרצון "לברוח" מהעולם הזה, שרובו ככולו רע והרשעים גוברים בו (תניא פרק ז) שאחרי שהאדם נכשל ברע הקיים בעולם הזה ומרגיש את גודל פחיתות העולם הזה, הרי כשעושה תשובה מתעורר ברצון לברוח מהעולם הזה ולשוב אל ה' כפשוטו, כמו שנאמר (קהלת יב ז) "והרוח תשוב אל הא-לוקים אשר נתנה".

וכמו שמצינו ברבי אלעזר בן דורדיא (ע"ז יז). שהניח ראשו בין ברכיו וגעה בבכיה עד שיצאה נשמתו שהתחרט כל כך על הרע שבו ונתעורר בתשוקה להפרד מהעולם הזה עד שיצאה נשמתו.

ולכך הדגישו חז"ל שהתשובה צריכה להיות באופן שמכניסה אור וחיות בתוך קיום המצוות בעולם הזה ולא לברוח מהעולם.

והיינו שסגנון תשובתו של ראב"ד היתה רק הוראת שעה, אך דרך התשובה בד"כ אינה צריכה להביא את האדם לבריחה מהעולם אלא אדרבה לפעול ולזכך את העולם בתורה ובמצוות בהיותו נשמה בגוף דווקא.

וגם בנוגע לתשובת ראב"ד:

1. ידוע מה שכתב האריז"ל (ל"ת בספר הליקוטים להאריז"ל תהילים לב):

"וקשה אחר שלא סיגל מעשים טובים, האיך בא לעולם הבא.. במה יתכסה, שאין אדם יכול ליכנס שמה אם לא יהיה לו לבוש שנעשה במעשים טובים.. אלא זהו גלגול יוחנן כהן גדול ששימש פי שנה בכהונה גדולה ולבסוף נעשה צדוקי... הלבוש שעשה יוחנן כה"ג כבל המעשים טובים אשר סיגל פי שנים, לקחו רבי אלעזר", הרי שרגש התשובה לבדו, אין בכוחו להכניס את האדם לעולם הבא, וצריך דווקא מעשים טובים".

2. כתב אדמו"ר הרש"ב (ספר המאמרים תרמו עמוד יט):

"ואפשר לומר שאין הכוונה שיצאה נשמתו בפועל ממש דווקא.. כשבא לתשובה אמיתית ונשאר הנפש בגוף יש מעלה מה שהוא מקיים תורה ומצוות אח"כ".

וזהו הטעם הפנימי, שגם התשובה שבלב היא מצווה פרטית שבזה מודגש שאע"פ שעצם עניינה הוא למעלה מכל המצוות ולמעלה מעניין הציווי בכלל כנ"ל מכל מקום תכליתה של תשובה שלא תשאר 'למעלה' ממצוות פרטיות והיינו שתביא לרגש חרטה ורצון כללי לשוב

אל ה', אלא התלהבות התשובה צריכה להיות באופן שיביא את האדם למעשים בפועל לתוספת חיות בתרי"ג מצוות הפרטיות, (ועל ידי זה לתיקון הפגמים שבאברי הנפש) - תשובה ומעשים טובים דווקא.

סיכום גדר מצות התשובה

א. הבאנו את ג' השיטות בדעת הרמב"ם בהגדרת התשובה - אי הוי חלק ממניין המצוות או לא.
 דיעה א' - לא הוי מצווה (המני"ח). דיעה ב' - הוי מצווה כללית ולא נמנית במניין התרי"ג.
 דיעה ג' - היא מוגדרת כמצווה פרטית במניין המצוות (המבי"ט).
 ב. התבאר שמסתבר מדברי הרמב"ם כדעת המבי"ט שהתשובה היא כן ממניין המצוות, והוכחנו זאת גם מהרמב"ם עצמו.
 ג. ביארנו את מהותה ויסודה המחשבתי הרב-גוני של מצוות התשובה, והאופן שזה מתבאר דרך ג' השיטות בהגדרתה.

מרכזיות יסוד הבחירה החופשית בענין ה'תשובה'

ד. מיקום ענין הבחירה בהלכות תשובה.

כתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ה הלכה א) :

"רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק, הרשות בידו, ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע, הרשות בידו". ומסיים שם (הלכה ב) : "וכיוון שכן הוא, נמצא זה החוטא הוא הפסיד את עצמו, ולפיכך ראוי לו לבכות ולקונן על חטאיו ועל מה שעשה לנפשו וגמלה רעה. הוא שכתוב... מה יתאונן אדם חי וגוי, וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידנו ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו, שהרשות עתה בידנו. הוא שכתוב אחריו נחפשה דרכינו ונשובה וגו'".

ויש לעיין, מדוע כותב הרמב"ם על דבר הבחירה החפשית רק בהלכות תשובה, שהם בסוף ספר מדע שעניינו לבאר "כל המצוות שהם עיקר דת משה רבנו עליו השלום" (לשון הרמב"ם בהקדמתו לספר היד החזקה) והרי עניין הבחירה הוא כלשון הרמב"ם (שם פרק ה הלכה ג) "עיקר גדול... והוא עמוד התורה והמצווה", והיינו שהוא עיקר ועמוד של כל התורה והמצוות, וא"כ היה לבארו כבר קודם.

ה. הקשר המחשבתי בין יסוד הבחירה לתשובה-שלושה אופנים

ויש לומר שהרמב"ם הביאו בהלכות תשובה, היות שהתשובה והבחירה קשורות זו בזו בעצם מהותן כדלקמן :

1. קשר טכני

לא יתכן שום מעשה של תשובה ללא עקרון הבחירה, שכן זולתה אין האדם מרגיש אשם ואחראי ובעל דעה למעשיו, וממילא לא ישוב מהם. משא"כ בשאר המצוות, שעצם קיומן יכול להעשות ללא בחירה, אלא שאז תחסר אפשרות השכר והעונש, שלו יתכנו ללא בחירתו של העושה, אך עצם קיום המצוות יכול להיעשות אף אם בא כאינסטינקט, ללא בחירתו החפשית.

2. הכרה באחריות אישית

על האדם להכיר בשעת התשובה כי החטא היה מתוך בחירתו החפשית לגמרי, שכן כל זמן שיש לאדם תרוץ ואמתלה לתלות בהם סבת חטאו, אפילו בדקות דדקות ואפילו אם מכיר

בכך שהוא אשם, אלא שחושב שהיו גם גורמים אחרים שהשפיעו עליו לחטוא, אם מצד סביבתו בכלל (ראה רמב"ם הלכות דעות פרק ז) או מחמת מצב או סבה פרטית שאירע לו ולכך לא יכול היה להנצל מן החטא וכיוצא"ב לא יגיע לתשובה אמיתית שירצה לעזוב חטאיו ולשוב אל ה' בלב שלם, מאחר שחסירה לו ההכרה שהחטא היה מדעתו וברצונו ובאשמתו המליאה. ורק כאשר יכיר בהכרה מלאה באחריותו הבלעדית לחטאו, אזי תהיה תשובתו תשובה שלמה.

ויש לומר שזהו דיוק לשון הרמב"ם (שם ריש פרק ז) "וחזר ואמר הואיל ורשותנו בידנו, ומדעתנו עשינו כל הרעות ראוי לנו לחזור בתשובה ולעזוב רשענו, שהרשות עתה בידנו. הוא שכתוב אחריו "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה". שרצונו להדגיש, לא רק שהתשובה צריכה שתהיה מתוך בחירה, אלא שדרושה גם ההכרה שהחטא היה מבחירתו. ועל זה מביא ראיה מהפסוק "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה" שע"י שה"נשובה" בא ע"י החיפוש והחקירה אזי גם אם מתחילה נדמה היה לו שאין הוא אשם לגמרי, יכיר בכך שהחטא היה מבחירתו, היות שעל אף הגורמים והסיבות החיצוניות לחטא, גם אז ניתנו לו הכוחות מלמעלה לעמוד בכך ולהתגבר, ולכן סוף סוף החטא הוא באחריותו המלאה.

3. תשובה אמיתית ולאורך זמן

עניין התשובה לאמיתתה הוא כהגדרת הרמב"ם (הלכה ב) "שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", והלכך, כל זמן שהתשובה באה מצד גורם חיצוני כגון העושה תשובה מיראה או מכשלוך כח (ראה ריש פרק ב) אין בטחון גמור שהתשובה תחזיק מעמד לעולם. ולכן מאריך הרמב"ם בביאור עניין הבחירה בהלכות תשובה, כיון שדווקא התשובה הבאה מתוך הבחירה החפשית העצמית של האדם, היא התשובה הרצויה ביותר. וזהו גם דיוק לשון הרמב"ם (ריש פרק ז) "הואיל ורשות כל אדם נתונה לו כמו שביארנו ישתדל האדם לעשות תשובה ולהתודות בפיו על חטאיו, ולנעור כפיו מחטאיו וכי", והיינו שעניין התשובה צריך להיות תוצאה של השתדלות האדם מצד עצמו, מתוך בחירתו החפשית לגמרי.

ו. הסבר הדו-שיח בין אחי יוסף

על פי על זה ניתן לבאר את הדו-שיח שהיה בין ראובן לאחיו (בראשית מב כא-כב) שיוסף האשימם בריגול ודרש מהם להשאיר את אחד האחים אצלו, ולהביא אליו את בנימין:

"ויאמרו איש אל אחיו אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו, ולא שמענו, על כן באה אלינו הצרה הזאת. ויען ראובן אותם לאמור, הלא אמרתי אליכם לאמור, אל תחטאו בילד, ולא שמעתם וגם דמו הנה נדרש".

וכתבו המפרשים (כלי יקר, ספורנו, אור החיים כאן, וראה גם רמב"ן ואלשיך כאן. ועוד) בביאור דברי האחים ומענה ראובן אליהם, שלדעת האחים היה יוסף חייב מיתה ע"פ תורה - וכפי שהאריכו בטעמים ע"ז (ראה המפרשים הנ"ל, מפרשי התורה ר"פ וישב ועוד), ולכן הדגישו בדבריהם ש"עיקר האשמה היא שלא שמעו בהתחננו אליהם... ולא הזכירו שבקשו להרגו לפי שחשבו שמצד בקשת ההריגה או המכירה וההשלכה אל הבור אין עליהם אשמה".

ועל זה ענה להם ראובן (לשון הכלי יקר כאן):

"הלא אמרתי אל תחטאו בילד מאחר שהוא כילד, ואינו בר עונשין עדיין בבני"ד של מעלה, א"כ אין לו משפט ממש. וא"כ יש בידכם שתי עברות כי הקב"ה דורש מאתכם מידת האכזריות... ונוסף על זה גם דמו הנה נדרש".

1. הבעייתיות בגישת ראובן

ויש לעיין מה הייתה כוונת ראובן בהגדלת חטאם, והרי כאשר מישהו נמצא בצרה וצוקה המביאתו לשבירת הלב ולהכרה שהוא עצמו גרם לכך בחטאיו, האנושיות מחייבת להשתדל לדבר על לבו לנחמו (ראה בראשית נ כא בנוגע להנהגת יוסף עם אחיו) ולא להוסיף צער על צערו ולהגדיל אשמתו!

לכאורה אפשר לבאר כוונת ראובן: היות וכוונת האחים היתה הצדקת הדין עליהם (רלב"ג כאן. ש"ך עה"פ, וראה מדרש הגדול כאן) אשר א-ל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא, בא ראובן להוסיף שאין די בכך, אלא צריכה להיות תשובה והיינו שהצרה באה כדי שישבו. ובלשון הרמב"ם (הלכות תעניות פרק א הלכה ב) "מדרכי התשובה הוא שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו, ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להם... וזה שיגרום להסיר הצרה מעליהם". ולכן הוכרח ראובן להוסיף שעבירה נוספת בידם, שגם עליה עליהם לשוב.

אך עדיין אין העניין מתיישב בלשונו של ראובן, שמאריכות לשונו "הלא אמרתי לכם גוי ולא שמעתם" נראה כאילו שבא להוכיח צדקתו לעומת חטאם, ותמוה ביותר כיצד יתכן שבשעה שאחיו אומרים אבל אשמים אנחנו, ומצדיקים עליהם את הדין, יבוא ראובן בטענה של הדגשת שבח עצמו לעומת חטא אחיו?!

2. ההסבר הפנימי במהלך, וכוונת דברי ראובן לאחיו

והביאור בזה: כוונת השבטים היתה לא רק הצדקת הדין, אלא גם עשיית תשובה, ועל זה בא ראובן, שהוא "פתח בתשובה תחילה" (בראשית רבה פרשה פד יט, ופירוש רש"י בראשית לז כט) שהיה עסוק בשקו ותעניתו כמה שנים לאחר שבלבל יצועי אביו, ובא ללמדם האופן הרצוי לתשובה אמיתית. ובשנים:

1. אמירתם של השבטים אבל אשמים אנחנו, אמנם היתה עניין של תשובה, אך היתה זו תוצאה מהצרה שבאה עליהם וכמשמע מהמשך דבריהם "על כן באה אלינו הצרה הזאת", וע"ז אמר להם ראובן שעליהם לשוב מחמת עצם גודל החטא, וכפי שהסביר להם זאת בשעת עשיית החטא. וזהו מה שמוסיף "וגם דמו הנה נדרש", והיינו שהצרה היא רק דבר נוסף, ולא עצם העניין.

2. נוסף על כך שעליהם לעשות תשובה מחמת עצם החטא ולא מחמת הצרה, הנה עוד זאת שצריכה להיות ההכרה הברורה שהחטא היה מרצונם ומדעתם, וזוהי ההדגשה בדבריו "אמרתי אליכם לאמור אל תחטאו בילד ולא שמעתם".

3. ביאור השייכות בין תשובה ובחירה, בפנימיות העניינים

ידועים דברי הרמב"ם כאן (ריש פרק ה) שעל עניין הבחירה נאמר (בראשית ג כב) "הן האדם היה כאחד ממנו" ומבאר בעל התניא (לקוטי תורה אמור לח ב) שזהו מפני שהבחירה שרשה היא בחינה גבוהה מאוד, דכמו שהקב"ה אין מעכב בידו, כך היא הבחירה שניתנה לאדם, עד שאין מי שמעכב על ידו. והיינו דמכיוון ש"הנפש השנית בישראל היא חלק אלוהי ממעל ממש" (תניא פרק ב) לכן הרי הוא כאחד ממנו בדומה לה' כביכול ולכן נתן לו כח הבחירה החפשית.

ועיקר גילוי כח זה הוא בעבודת התשובה דווקא דכאשר האדם מרוחק מה' עד שהפריד עצמו מכל ענייני קדושה, הרי לכאורה מצבו ע"פ טבע אינו נותן מקום שיוכל להתקרב לה' ולתורתו ולמצוותיו. אלא שע"י כח הבחירה החפשית שאין מעכב על ידו יכול להתגבר ולחדש בעצמו תנועת התקרבות לה', היפך מצבו הקודם של פריקת עול מלכות שמים.



'גלות וגאולה' במשנת הרמב"ן**מבוא**

- א. מהי 'הגלות'.
 1. הגלות היא המצאות עם ישראל מחוץ לארץ ישראל.
 2. הגלות שלפני הכניסה לארץ ישראל.
 3. המציאות בגלות שונה ממקום למקום.
- ב. הזיקה שבין קדושת הארץ לגלות.
 - ג. גורמי הגלות.
 4. גורמי גלות מצרים.
 5. גורמי גלות בבל.
 6. גורמי גלות אדום (רומא) הגלות האחרונה.
 - ד. קץ הגלות.
 1. קץ גלות מצרים.
 2. קץ גלות בבל.
 3. קץ גלות אדום (רומא).
 - ה. הגאולה.
 1. הגאולה ממצרים.
 2. הגאולה מבבל.
 3. הגאולה האחרונה (מגלות אדום).
 - ו. המשיח.
 1. משיח בן יוסף ותפקידו.
 2. משיח בן דוד ותפקידו.

סיכום.

מבוא

רבנו משה בן נחמן המכונה רמב"ן התייחס רבות בכתביו למצב הגלות של עם ישראל ולגאולה המיוחלת, אף הוא כתב ספר שלם בענין זה ספר הגאולה. במאמרנו נראה את דעותיו על הגלות והגאולה דרך דבריו בפירושו לתורה. ננסה להקיף את הנושא ונראה מהי הגלות, האם יש קשר בין קדושת ארץ ישראל למציאות של גלות, מהם הגורמים לגלויות, מה הביא ויביא את הקץ של הגלויות, מהם המרכיבים של הגאולה, כמה משיחים יהיו ומה תפקידו של כל אחד מהם.

א. מהי הגלות**1. הגלות המצאות עם ישראל מחוץ לארץ ישראל**

לפי רמב"ן גלות היא כל מציאות של עם ישראל מחוץ לארץ ישראל¹. כפי שעולה מפירושו לדברים (כח מב):

"ואחרי כן ישוב ויאמר זרע רב תוציא השדה וגו', ואלא התוכחות בהיותם בארץ כי כן יאמר אחריו ונסחתם מעל האדמה, שהוא הגלות".

כלומר המציאות מחוץ לארץ ישראל היא גלות, וכן עולה מהקדמתו לספר שמות: "וכשיצאו ממצרים אע"פ שיצאו מבית עבדים עדיין יחשבו גולים כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר".

2. הגלות שלפני הכניסה לארץ ישראל

אפילו בזמן שלפני כיבוש הארץ היתה גלות. המציאות של עם ישראל במצרים היתה גלות כפי שעולה מפירושו לבראשית (יב ז):

"אברהם אבינו חטא חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו. והיה לו לבטוח בה' שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו כי יש באלוקים כוח לעזור ולהציל. גם יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה מפני הרעב עוון אשר חטא כי האלוקים ברעב יפדנו ממוות. ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה. במקום המשפט שמה הרשע והחטא".

3. המציאות בגלות שונה ממקום למקום

וכמו כן עולה מפירושו כי המציאות בגלות אמורה להיות שונה ממקום למקום. כלומר במקום אחד יהיה טוב ליהודים ובאותו זמן במקום אחר יהיה רע ליהודים, כך עולה גם מפירושו לפסוק (שם לב ט) "ויאמר אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפליטה":

"יעקב יודע שאין זרעו כולו נופל ביד עשו, אם כן ינצל המחנה האחד על כל פנים, וגם זה ירמוז שלא יגזרו עלינו בני עשו למחות את שמנו אבל יעשו רעות עם קצתנו בקצת הארצות שלהם, מלך אחד מהם גוזר בארצו על ממוננו או על גופנו, ומלך אחר מרחם במקומו ומציל הפליטים. וכך אמרו אמרו בבראשית רבה: "אם יבוא עשו אל המחנה האחד והכהו" אלו אחינו שבדרום "והיה המחנה הנשאר לפליטה" אלו אחינו שבגולה גם ראו כי לדורות תרמוז זאת הפרשה"

והצרות אמורות לבוא לסירוגין כך עולה מפירושו לפסוק "ורוח תשימו בין עדר לעדר" (שם לב יז):

"אמר יעקב לפני הקב"ה, רבונו של עולם אם יהיו צרות באות על בני אל תביא אותן זו אחר זו, אלא הרווח להם מצרותיהם. עשה רמז שיהיו המסים והארנוניות שיגבו בני עשו מזרעו ברווח והפרש בין זו לזו".

¹ דב רפל (גאולה ומדינה עמוד 82) טוען שגלות תיתכן אף בתוך הארץ אך לענ"ד זו אינה כוונת הרמב"ן בויקרא (כו מא) הרמב"ן רק טוען שה' ממשיך להעניש את ישראל אף בארץ אך אין הוא קורא לכך גלות.

ב.הזיקה שבין קדושת הארץ לגלות

את הפסוק (ויקרא יח כה) "ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה ותקיא הארץ", מבאר הרמב"ן כי בשל קדושתה של ארץ ישראל והיותה נחלת ה' היא אינה מקבלת עוברי עברה ומקיאה אותם מתוכה. וכך נוצרת המציאות של הגלות:

"אבל ארץ ישראל אמצעות הישוב היא נחלת ה' מיוחדת לשמו לא נתן עליה מן המלאכים קצין שוטר ומושל, בהנחילו אותה לעמו המיוחד שמו זרע אוהביו, וזהו שאמר והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ... והנה קידש העם היושב בארצו בקדושת העריות וברובי המצוות להיותם לשמו, ולכך אמר ושמתם את כל חוקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם ולא תקיא אתכם הארץ... והנה הארץ שהיא נחלת ה' הנכבד תקיא כל מטמא אותה ולא תסבול עובדי ע"ג המגלים עריות".

להבדיל משאר הארצות שאינן קדושות ולכן גם אינן מקיאות את עוברי העבירה כגון מצרים, וז"ל (שם):

"וכן שנו בספרא, ולא תקיא הארץ אתכם וגומר, ארץ ישראל אינה כשאר הארצות אינה מקיימת עוברי עבירה... והפרשה הזכיר כמעשה ארץ מצרים, שהיו גם הם עושים ככל התועבות האלה ולא תקיא אותם ארץ מצרים ולא שאר ארצות הגוים את גוייהם, אבל העניין כולו למעלת הארץ וקדושתה".

ושבעת העמים שנהגו בארץ ישראל בטומאה ובעבירות יכלו לשבת בה רק בתור פקדון ושמירה ובתור ישיבת ארעי עד אשר ינחלו את הארץ עם ישראל, כך עולה מפירושו לבראשית (י טו):

"ודע כי ארץ כנען לגבולותיה מאז היתה לגוי היא ראויה לישראל והיא חבל נחלתם, כמו שנאמר בהנחל עליון גוים בהפרידו בני אדם יצב גבולות עמים למספר בני ישראל, אבל נתנה הקב"ה בעת הפלגה לכנען מפני היותו עבד לשמור אותה לישראל, כאדם שמפקיד נכסי בן האדון לעובדו עד שיגדל ויזכה בנכסים וגם בעבד".

ובסופו של דבר הארץ הקיאה אותם בשל התנהגותם כפי שנאמר (ויקרא יח כד-ה):

"אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם ותטמא הארץ ואפקוד עונה עליה ותקיא הארץ את יושביה".

ג. גורמי הגלות

בפרק הקודם ראינו כי הגלות היא תוצאה של עשיית עברות בארץ ישראל הארץ הקדושה המיוחדת לה' בפרק זה נדון בעברות הספציפיות אשר גרמו לגלות.

1. גורמי גלות מצרים

לדעת הרמב"ן בבראשית (יב י), גלות מצרים היא תוצאה של חטאיו של אברהם אבינו שהם א. שלא בטח בה' שיציל אותו ואת אשתו מן המצרים ואמר למצרים כי שרה היא אחותו. ב. יציאתו מן הארץ מפני הרעב ובשל חטאים אלו נגזר על בניו גלות:

"ודע כי אברהם אבינו חטא גדול בשגגה שהביא אשתו הצדקת במכשול עוון מפני פחדו פן יהרגוהו והיה לו לבטוח בשם שיציל אותו ואת אשתו ואת כל אשר לו כי יש באלהים כח לעזור ולהציל, גם

יציאתו מן הארץ שנצטווה עליה בתחילה מפני הרעב עון אשר חטא כי האלהים ברעב יפדנו ממות ועל המעשה הזה נגזר על זרעו הגלות בארץ מצרים ביד פרעה".

2. גורמי גלות בבל

הרמב"ן מפרט עבירות אשר גרמו לגלות בבל (ויקרא כו טז) ואלו הן: א. ע"ז ב. זלזול בשמיטה ג. גילוי עריות ד. שפיכות דמים:

"ודע והבן כי האלות האלה ירמזו לגלות ראשון כי בבית הראשון היו כל דברי הברית הזאת... והזכיר בהם במות וחמנים וגלולים כי היו עובדי ע"ג ועושים כל הרעות... ואמר בגלות אז תרצה הארץ את שבתותיה, כל ימי השמה תשבות את אשר לא שבתה, שהיו שנות הגלות כשנים אשר בטלו השמיטות... כמו שאמרו שבית ראשון מפני מה חרב, מפני ע"ג וגילוי עריות ושפיכות דמים".

3. גורמי גלות אדום (רומא) הגלות האחרונה

באותו פסוק בויקרא (שם) דן הרמב"ן בגלות האחרונה ומסביר את הגלות בעון שנאת החינם שהיתה בימי בית שני:

"אבל הברית במשנה תורה ירמז לגלותנו זה ולגאולה שנגאל ממנו... ולא הזכיר בעבירות ההם שיעשו אשרים וחמנים ושיעבדו ע"ג כלל אבל אמר והיה אם לא תשמע בקול ה' אלהיך לשמור לעשות את כל מצותיו וחוקותיו, אמר כי מפני שיעברו על קצת מצותיו שלא ישמרו ויעשו את כולן יענשו, שכך היה בבית שני, כמו שאמרו... בית שני שאנו בקיאים בהם שהיו עוסקין בתורה ובגמילות חסדים מפני מה חרב, מפני שנאת חינם שהיתה ביניהם".

ובכך שמלכי חשמונאי עירבו את הרומים בעניינים הפנימיים בארץ:

"כי הלך אגריפס המלך בסוף בית שני לרומי ועל הליכתו שם נחרב הבית".

את הסיבה הזאת הגורמת לגלות, מזכיר הרמב"ן גם על הפסוק (בראשית לב ד) "וישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשיו אחיו ארצה שעיר אדום", והוא טוען שכשם שיעקב טעה וחסא בכך ששלח מלאכים לעשיו, כך הברית עם הרומאים היא טעות וחסא שהביאה גלות:

"בעבור היות נגב ארץ ישראל על ידי אדום ואביו יושב בארץ הנגב, יש לו לעבור דרך אדום... על כן פחד אולי ישמע עשו והקדים לשלוח מלאכים לארצו. וכבר תפסוהו החכמים על זה. אמרו בבראשית רבה מחזיק באזני כלב, אמר לו הקב"ה, לדרכו היה מהלך והיית משלח אצלו ואומר לו כה אמר עבדך יעקב. ועל דעתי גם זה ירמוז כי אנחנו התחלנו נפילתנו ביד אדום, כי מלכי בית שני באו בברית עם הרומיים, ומהם שבאו ברומה והיא היתה סבת נפילתם בידם".

לעניות דעתי, יש קשר בין שתי הסיבות שנאת החינם שהייתה שוררת בבית שני הביאה את אגריפס לפנות לרומיים שהרי אגריפס פנה אליהם בעקבות סכסוך ושנאה בינו לבין אחיו אריסטובלוס שרבו על השליטה במדינה. שנאת החינם הגיעה עד למשפחת המלוכה והביאה חרבן.

ד. קץ הגלות

הרמב"ן מעלה בדבריו, שלש אפשרויות לקץ הגלות. א. הקץ תלוי בתשובת בני ישראל. ב. הקץ מגיע בזמן קצוב שלא תלוי בתשובתם של ישראל. ג. הקץ תלוי בתפילת בני ישראל וצערם.

אנו נראה מתי מגיע הקץ של כל גלות לפיו.

1. קץ גלות מצרים

הרמב"ן (שמות יב מב) טוען² שקץ גלות מצרים היה בעקרון צריך להיות לאחר 400 שנה, כפי שהובטח בברית בין הבתרים. אך בגלל עוונות עם ישראל נדחה הקץ לעוד 30 שנה שאז נגאלו, כי אז קיבל ה' את תפילתם וצעתם אליו, מפני הצער הגדול שלהם, ולא מפני הקץ הקבוע מראש, וגם לא מפני ששבו בתשובה³.

"ועוד אני אומר כי הפשט המחוויר מן הכל הוא שנאמר כי הגזרה היתה ארבע מאות שנה מן היום ההוא כאשר הזכרנו, והשלשים שנה האלו הם תוספת עליהם בעון הדור ההוא... ומן הידוע שהיו ישראל במצרים רעים וחטאים מאד, ובטלו גם המילה... ועל כן ארך גלותם שלשים שנה, והיה ראוי שיתארך יותר אלא שצעקו והרבה תפלה, וזה טעם ויאנחו מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם, וישמע אלהים את נאקתם... כי לא היו ראויים להגאל מפני הקץ שבא אלא שקבל צעתם ונאקתם מפני הצער הגדול שהיו בו".

2. קץ גלות בבל

לפי הרמב"ן, פרשת בחקתי מדברת על גלות בבל ולפיו הקץ של גלות בבל בא לאחר 70 שנה כמספר השנים שביטלו שמיטות. קץ זה לא היה תלוי בתשובה שלימה של ישראל⁴ אלא נגאלו בזכות זה שהקב"ה זכר ברית האבות וזכר הארץ. ואמנם הם היו צריכים רק להתודות על עונם. וז"ל (ויקרא כו טז):

"ודע והבן כי האלות האלה ירמזו לגלות ראשון... ואמר בגלות אז תרצה הארץ את שבתותיה, כל ימי השמה תשבות את אשר לא שבתה, שהיו שנות הגלות כשנים אשר בטלו השמיטות, וכן אמר הכתוב בגלות ההוא למלאת דבר ה' בפי ירמיהו עד רצתה הארץ את שבתותיה כל ימי השמה שבתה למלאת שבעים שנה... א"כ דבר ברור שעל הגלות ההוא דבר הכתוב. והסתכל עוד בענין הגאולה ממנו שאינו מבטיח רק שיזכור ברית אבות וזכירת הארץ, לא שימחול עונם ויסלח חטאתם ויוסיף אהבתם כקדם... וגם לא אמר שישבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו עונם ועון אבותם".

² עיין מאמרו של הרב שביב (המעין יא ג עמודים 18-20) שדן בהסבר זה של הרמב"ן, וכן דב רפל (לעיל הערה 1) עמודים 89-90.

³ וכן בשמות ב כה, וגם בספר הגאולה שער שני עמוד רעז כתב הרמב"ן שנגאלו ללא זכויות.

⁴ עיין דב רפל (לעיל הערה 1) עמוד 97 שטען שהתשובה היתה תנאי הכרחי בקץ גלות בבל. אך לעני"ד לא דייק בדברי הרמב"ן. ומה שכתב הרמב"ן בדברים (ד ל) שם הכוונה שעולי בבל התודו ולא שעשו תשובה שלימה. וכן עיין בספר הגאולה (שער א פרק ו עמוד רסז) שם כותב הרמב"ן בצורה מפורשת שקץ גלות בבל לא היה תלוי בכך שיעשו תשובה שלימה.

3. קץ גלות אדום (רומא)

בדברי הרמב"ן על קץ גלות אדום ישנה סתירה⁵ מצד אחד בפירושו על שירת האזינו (דברים לב מ) עולה כי הקץ של גלות אדום לא תלוי בתשובה ובמעשיהם של ישראל אלא הקץ יגיע לאחר זמן קצוב וה' יכפר על חטאי ישראל למען שמו:

"וזה דבר ברור כי על הגאולה העתידה יבטיח... והנה אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות שנעשה הרעות ונוכל, ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חימה אבל לא ישבית זכרנו, וישוב ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה והגדולה והחזקה, ויכפר על חטאינו למען שמו, אם כן השירה הזאת הבטחה מבוארת בגאולה העתידה".

לעומת זאת, מבאורו לפרשת⁶ בחוקותי (ויקרא כו טז) עולה, שקץ גלות אדום תלוי בתשובה ובמעשיהם של ישראל:

"אבל הברית שבמשנה תורה ירמוז לגלותנו זה ולגאולה שנגאל ממנו, כי הסתכלנו תחלה שלא נרמז שם קץ וקצב ולא הבטיח בגאולה רק תלה אותם בתשובה".

את סתירה זו מסביר הרב שביב⁷ בכך שיתכן שהרמב"ן מחלק בין תחילת הגאולה לבין השלמתה. תחילת הגאולה אינה תלויה בתשובה אך השלמת הגאולה ויעודיה הסופיים לא יוכלו לבוא ללא תשובה. לעניות דעתי ניתן להסביר סתירה זאת אחרת שהרמב"ן מחלק בין זכו ללא זכו עפ"י הגמ' בסנהדרין (צח). "ר' יהושע בן לוי רמי כתיב בעתה וכתוב אחישנה זכו אחישנה לא זכו בעתה". שבזכו שעשו תשובה הגאולה תגיע ב'אחישנה' אבל כשלא זכו ולא עשו תשובה הגאולה תגיע בזמן הקבוע מראש 'בעתה' ללא תשובה.

ה. הגאולה**1. הגאולה ממצרים**

הרמב"ן⁸ בהקדמתו לספר שמות מבאר שהגאולה ממצרים כללה שלשה מרכיבים והם: 1. היציאה ממצרים 2. השראת השכינה 3. השיבה לארץ. כלומר לאחר שהיא כללה את הגאולה הפיזית ואת הגאולה הרוחנית אז היא נשלמה:

"ונתיחד ספר ואלה שמות בענין הגלות הראשון הנגזר בפירוש ובגאולה ממנו... והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו, וכשיצאו ממצרים אף על פי שיצאו מבית עבדים עדיין יחשבו גולים כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר, וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן ושב הקדוש ברוך הוא והשרה שכינתו ביניהם אז שבו אל מעלת אבותם".

2. הגאולה מבבל

הרמב"ן בויקרא (כו טז) מסביר כי הגאולה מבבל כללה שיבה לארץ רק של חלק מעם ישראל והשהות בארץ היתה תחת הרבונות של מלכי פרס וכן כללה שיבה חלקית בתשובה שכללה רק ויודי על העוונות. ובגאולה זו לא שבה השכינה לשרות במקדש:

⁵ עמדו על סתירה זו דב רפל (שם) הערה 1, והרב שביב (שם) עמודים 20-21.

⁶ וכן בספר הגאולה שער א פרק ו עמוד רסז.

⁷ עמוד 21 במאמרו.

⁸ עיין על כך אצל חיים חנוך 'הרמב"ן כחוקר ומקובל' עמודים 113-114.

"והסתכל עוד בענין הגאולה ממנו שאינו מבטיח רק שיזכור ברית אבות ובזכירת הארץ, לא שימחול עונם ויסלח חטאתם ויוסיף אהבתם כקדם, ולא שיאסוף את נדחיהם כי היה כן בעלותם מבבל שלא שבו רק יהודה ובנימין והלויים עמהם מעט ומקצת השבטים אשר גלו לבבל ושבו בדלות בעבדות מלכי פרס, וגם לא אמר שישבו בתשובה שלימה לפניו, רק שיתודו עונם ועון אבותם, ומצינו אנשי בית שני עושים כן... וכל אלה דברים ברורים בברית הזאת שהוא באמת ירמוז לגלות הראשון והגאולה ממנו... והברית השנית שבפרשה והיה כי תבא מפי משה רמז לסילוק שכירתו לגמרי שלא היה בבית שני רק כבוד שמו שנאמר וארצה בו ואכבדה".

3. הגאולה האחרונה (מגלות אדום)

לפי הרמב"ן הגאולה האחרונה תכלול מרכיבים רבים והיא הגאולה השלמה (שם):
 "וכל אלה רמזים כאלו יזכירו בפירוש ענין גלותנו זה והגאולה בברית ההיא השנית גאולה שלמה מעולה על כלם... ואלה דברים יבטיחו בגאולה העתידה הבטחה שלמה יותר מכל חזיונות דניאל".
 גאולה שאין אחריה גלות נוספת (במדבר כד יח):

"מפלת אדום ביד המשיח תהיה, כי גלותינו היום ביד רומא לאדום תחשב, וכמו שנאמר תם עונך בת ציון לא יוסיף להגלותך, פקד עונך בת אדום גלה על חטאתיך, כי לא יפקוד השם על אדום עד תם עונות ציון בעת שלא יוסיף להגלותם".

ואלו מרכיביה של גאולה זו:

קיבוץ גלויות - בגאולה זו ישובו כל העם לארץ ישראל:

"ויורה זה כי בגלותינו עתה תמה זכות אבות, ואין לנו הצלה מיד העמים רק בעבור שמו הגדול ית', כענין שאמר ביחזקאל וקבצתי אתכם מן הארצות אשר נפוצתם בם" (דברים לב כו).
 "והגאולה בברית ההיא השנית גאולה שלמה מעולה על כלם... והבטיח והטיבך והרבך מאבותיך, שהיא הבטחה לכל שבטי ישראל לא לששית העם" (ויקרא כו טז).

כלומר כל הדברים שיקרו בגאולה זו כולל קיבוץ הגלויות יחולו על כל העם.

נקמת ה' מאויבי ישראל - הגאולה תכלול מלחמות באויבי ישראל והשמדתם:

"הבטיח שיכרת ויכלה המגלים אותנו שנאמר ונתן ה' אלהיך את כל האלות האלה על אויביך ועל שונאיך אשר רדפוך, והנה אויביך ושונאיך רמז לשתי האומות אשר ירדפו תמיד אחרינו" (ויקרא כו טז).

כלומר מלחמה בעשיו ובישמעאל⁹. ובמדבר (כד יז) הוא אומר שתהיה מלחמה גם במואב ובשאר האומות:

"בעבור כי כי המשיח... ימשילנו לכוכב הדורך ברקיע מקצה השמים... ואמר שהוא רואה לזמן רחוק שידרוך כוכב מקצה השמים ויקום ממנו שבט מושל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת בן אדם

⁹ בפירושו של הרב שעוועל, הוא מעיר במקום שכך פירש ב'אור הלבוש', אך בויכוח הרמב"ן מפורש שאלו הנוצרים והישמעאלים. ובדרך זו פירש דב רפל (שם) עמוד 100, שהכוונה למלחמה באיסלאם ובנצרות.

שהוא אבי כל האומות והזכיר פאתי מואב להודיע לבלק כי עמו לא יפול ביד ישראל עתה, אבל באחרית הימים לא ינצל מואב מיד השבט המושל בו".

לאחר הנצחון עליהם נושע לעולם

"כי המלחמה מן המשפחה הזאת היא הראשונה והאחרונה לישראל, כי עמלק מזרע עשו וממנו באה אלינו המלחמה בראשית הגוים, ומזרעו של עשו היה לנו הגלות והחרבן האחרון, כאשר יאמרו רבותינו שאנחנו היום בגלות אדום וכאשר ינוצח הוא ויחלש הוא ועמים רבים אשר אתו ממנה נושע לעולם, כאשר אמר ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה" (שמות יז ט).

בנין המקדש והשראת השכינה - הרמב"ן מפרש את הפסוק (ויקרא כו יא) "ונתתי משכני בתוכם, זה בית המקדש". ובהמשך (שם יב) הוא מסביר כי ברכות אלו יושגו בשלמות רק בגאולה האחרונה:

"ואלה הברכות בתשלומין לא תהיינה רק בהיות כל ישראל עושין רצון אביהם ובנין שמים וארץ שלם על מכותנו... ועל כן תמצא לרבותינו ז"ל שיזכירו בפסוקים האלה לעתיד לבוא".

תשובת ישראל וקיום רצון ה' - לפי הרמב"ן עם ישראל ישוב בתשובה בגאולה העתידה: "אבל הברית שבמשנה תורה ירמז לגלותנו זה ולגאולה שנגאל ממנו... ולא הבטיח בגאולה רק תלה אותה בתשובה" (שם שם טז).

כל ישראל יקיימו רצון ה':

"ואלה הברכות בתשלומין לא תהיינה רק בהיות כל ישראל עושין רצון אביהם ובנין שמים וארץ שלם על מכותנו... ועל כן תמצא לרבותינו ז"ל שיזכירו בפסוקים האלה לעתיד לבוא" (שם שם יב).

הרחבת הארץ - לאחר שכל עם ישראל יקיימו את רצון ה' יכבשו ישראל את ארצם של שלושת העמים הקיני הקנזי והקדמוני שטח שעד אז לא היה בידי ישראל:

"אבל על השלשה הנשארים התנה כי תשמור את כל המצוה לאהבה את השם וללבת בדרכיו וגו', והוא לומר שיקיימו כולם כל התורה כולה, ואין שום מצוה תלויה בכך זולתי שלוש הערים האלה... כאשר תגיע זכותך שתשמור כל המצוה לאהבה את השם אהבה שלימה קיימת לעולם, שיהיה גלוי לפניו שלא תחטא עוד לעולם אז ירחיב את גבולך ויתן לך כל העמים, והוא לימים אשר אמר, ומל ה' אלהיך את לבבך ואת לבב זרעך, ולבב זרעך יורה על כל הימים העתידיים לבא" (דברים יט ח).

הסרת המחלות - לאחר שכל ישראל יקיימו את רצון ה' ויהיו שלמים, יסיר ה' מעם ישראל כל חולי ולא יצטרכו יותר לרופא:

"והכלל כי בהיות ישראל שלמים והם רבים לא יתנהג ענינם בטבע כלל לא בגופם ולא בארצם לא בכללם ולא ביחיד מהם, כי יברך ה' לחמם ומימם ויסיר מחלה מקרבם עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל כמו שאמר כי אני ה' רופאך" (ויקרא כו יא).

חזרה למצב שקודם חטא אדם הראשון - הגאולה תושלם בהתעלות רוחנית ומוסרית של העולם שתחולל מהפך בנפש האדם ובנפש החיה כך שהאדם והחיות ישובו למצבם שלפני חטא אדם הראשון.

א. ביטול היצר הרע:

האדם ישוב למצבו לפני חטא האדם הראשון שבו האדם עושה בטבעו את המעשה הראוי את רצון ה' וזאת בעקבות ביטול היצר הרע וביטול הרצון האוטונומי של האדם¹⁰ רצון שנוצר בעקבות חטא אדם הראשון:

"וזהו שאמרו רבותינו והגיעו שנים. אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל, והיא המילה הנזכרת כאן, כי החמדה והתאוה ערלה ללב ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה, וישוב האדם בזמן ההוא לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא היה לו ברצונו דבר והפכו... וזהו מה שאמר הכתוב בירמיה... כי זאת הברית אשר אכרות את בית ישראל אחרי הימים ההם נתתי את תורתך בקרבם ועל לבם אכתבנה, וזהו בטול היצר הרע ועשות הלב בטבעו מעשהו אשר תאמר אין לי בהם חפץ, אלו ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי... כי הזכות והחובה תלויים בחפץ" (דברים ל ו).

ב. שיבת בעלי החיים לאכילת ירק:

נבואת ישעיהו (סה כה) "ואריה כבקר יאכל תבן ושעשע יונק על חור פתן" הינה כפשוטה, ובעת הגאולה ישובו בעלי החיים לטבעם הראשוני שלפני חטא אדם הראשון ויאכלו ירק. טבע שלולי חטא אדם הראשון היה נשאר במצבו הראשוני. על כן, את הפסוק (ויקרא כו ו) "והשבת חיה רעה מן הארץ" מסביר הרמב"ן:

"ועל דעת ר' שמעון שאמר משביתן שלא יזיקו, יאמר והשבת רעת החיות מן הארץ, והוא הנכון, כי תהיה ארץ ישראל בעת קיום המצות כאשר היה העולם מתחלתו קודם חטאו של אדם הראשון, אין חיה ורמש ממית אדם, וכמו שאמרו אין ערוד ממית אלא חטא ממית. וזה שאמר הכתוב ושעשע יונק על חור פתן... כי לא היה הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם כי נגזר עליו להיות טרף לשניהם והושם טרף הטבעי מהם גם לטרף זה את זה כידוע, כי בטרפם האדם פעם אחת יוסיפו להיות רעים יותר... והנה בבריאתו של עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה... כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד, ואחר כך למדו הטרף מפני החטא הממית... ועל כן אמר הכתוב על ימי הגואל היוצא מגזע ישי... ויחדל הטרף כאשר היה בטבעם מתחלה".

שלום עולמי - בגאולה העתידה השלום ישרור בעולם כולו ולא יהיו מלחמות.

"ועל כן אמר הכתוב על ימי הגואל היוצא מגזע ישי שישוב השלום בעולם... ויהיה המעשה על המשיח העתיד לבא" (שם).

לעני"ד, התפתחות העניינים בגאולה האחרונה תהיה לדעת הרמב"ן, דווקא בסדר הזה שנכתב. בתחילה התקבצות ישראל לארץ, ולאחר מכן מלחמה באויבי ישראל, ורק לאחר שלב זה של הגאולה שהינו השלב החומרי יבוא השלב הרוחני בנין המקדש והשראת השכינה ותשובת ישראל וקיום רצון ה'. לאחר מכן יהיו זכאים ישראל לחלקים נוספים בארץ ישראל והגאולה תתפתח עד כדי תיקון חטא אדה"ר ומצב של שלמות העולם כולו

¹⁰ עיין על כך במאמרו של משה הלברטל בתוך 'תרביץ' א-ב עמודים 137-139.

ללא מחלות וללא יצר הרע, עד כדי שאפילו בעלי החיים חוזרים לטבעם קודם חטא אדה"ר לאכול ירק ושלוש עולמי שורר, ואז תהיה הגאולה העתידה "גאולה שלמה מעולה על כלם".

ו. המשיח

המשיח הינו האישיות האמורה להוביל את מהלך הגאולה על פי הנבואה וחז"ל. בדברי הרמב"ן אנו מוצאים כי אמורים להיות שני אישים כאלו א. משיח בן יוסף ב. משיח בן דוד.

1. משיח בן יוסף ותפקידו

מדברי הרמב"ן עולה כי בגאולה יהיה משיח בן יוסף ותפקידו יהיה להלחם את המלחמות נגד אויבי ישראל, בעת תחילת הגאולה:

"כי המלחמה מן המשפחה הזאת היא הראשונה והאחרונה לישראל, כי עמלק מזרע עשו, וממנו באה אלינו המלחמה בראשית הגוים, ומזרעו של עשו היה לנו הגלות והחרבן האחרון, כאשר יאמרו רבותינו שאנחנו היום בגלות אדום, וכאשר ינוצח הוא ויחלש הוא ועמים רבים אשר אתו ממנה נושא לעולם, כאשר אמר ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה, והנה כל אשר עשו משה ויהושע עמהם בראשונה יעשו אליהו ומשיח בן יוסף עם זרעם" (שמות יז ט).

אותו משיח שילחם הוא זה שתפקידו גם לקבץ נדחי ישראל:

"בעבור כי המשיח יקבץ נדחי ישראל מקצה הארץ, ימשילנו לכוכב הדורך ברקיע מקצה השמים... ואמר שהוא רואה לזמן רחוק שידרוך כוכב מקצה בהשמים ויקום ממנו שבט מושל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת בן אדם שהוא אבי כל האומות" (במדבר כד יז).

2. משיח בן דוד ותפקידו

הרמב"ן מדבר על משיח בן דוד צאצאם של יהודה ותמר:

"וכן תמר היתה בת אחת מן הגרים בארץ, לא בת איש כנעני ביחוסו, כי חלילה שיהיה אדוננו דוד ומשיח צדקנו שיגלה לנו במהרה מזרע כנען העבד המקולל" (בראשית לח ב).

משיח בן דוד ישלוט על כל העמים:

"ענינו שלא יסור שבט מיהודה אל אחד מאחיו, כי מלכות ישראל המושל עליהם ממנו יהיה ולא ימשול אחד מאחיו עליו... כי הוא ימשול ויצוה בכל ישראל ולו חותם המלכות עד כי יבא בנו ולו יקחת כל העמים לעשות בכל רצונו, וזהו המשיח, כי השבט ירמוז לדוד שהוא המלך הראשון אשר לו שבט מלכות, ושילה הוא בנו אשר לו יקחת העמים" (בראשית מט ז).

בזמנו ישרור השלום בעולם כולו וישובו בעלי החיים לאכול ירק:

"ועל כן אמר הכתוב על ימי הגואל היוצא מגזע ישי שישוב השלום בעולם ויחדל הטרף כאשר היה בטבעם מתחלה" (ויקרא כו ו).

והיצר הרע יבוטל:

"וזהו בטול היצר הרע ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי... וזהו שאמרו רבותינו, והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ, אלו

ימות המשיח, שאין בהם לא זכות ולא חובה. כי בימי המשיח לא יהיה באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי" (דברים ל ו).
 העולה מדברי הרמב"ן הוא, כי משיח בן יוסף ינהיג את האומה בתחילת הגאולה עת המלחמות וקבוץ הנדחים, ואילו משיח בן דוד ינהיג את האומה והעולם באחרית הגאולה, בזמן השלום והשלמות.

סיכום

במאמר זה ראינו, כי הגדרת המושג 'גלות' לדעת הרמב"ן היא, 'כל המצאות של עם ישראל מחוץ לארץ ישראל'. אמנם המציאות המעשית בגלות - שונה ממקום למקום, והצרות בגלות באות לסירוגין.
 כמו כן ראינו שהגלות היא תוצאה של עבירות הנעשות בארץ ישראל, הארץ הקדושה אשר איננה סובלת עוברי עברה ולכן מקיאה אותם מתוכה.
גלות מצרים - באה כתוצאה מחטאו של אברהם.
גלות בבל - באה כתוצאה מהחטאים: ע"ז, גילוי עריות, שפיכות דמים וזלזול בשמיטה.
גלות אדום - באה כתוצאה מחטא שנאת חינם וכתוצאה מהברית עם הרומאים.
 עוד ראינו כי הגורמים המביאים את קצם של הגלויות שונים מגלות לגלות:
גלות מצרים - הגיעה לקצה מפני הצער הגדול של עם ישראל וצעקתם אל ה'.
גלות בבל - הגיעה לקצה בזמן קצוב מראש שלא היה תלוי בתשובתם של ישראל.
גלות אדום - תגיע לקצה כשיגיע הזמן הקצוב מראש לכך ללא תלות בתשובת ישראל, אך השלמת הגאולה תלויה בתשובת ישראל.
 גם ראינו כי הגאולה האחרונה - הגאולה מגלות אדום, היא הגאולה השלמה שבה יבוטל היצר הרע ובעלי החיים יאכלו ירק ושלוש עולמי ישראל.
 וראינו כי לפי הרמב"ן את גאולה זו יובילו שני משיחים: משיח בן יוסף ולאחריו משיח בן דוד. כאשר משיח בן יוסף ינהיג את האומה בתחילת הגאולה, עת המלחמות וקבוץ הנדחים. ומשיח בן דוד ינהיג את האומה והעולם באחרית הגאולה בזמן השלום והשלמות.



עיונים בדין 'גרמא' בהלכות שבת

- א. המקור להיתר 'גרמא'.
1. שיטת רש"י.
 2. שיטת הרא"ש.
 3. שיטת רבנו חננאל.
- ב. הבנה נוספת ברש"י.
- ג. האם דעת הראשונים לענין 'הרחקת נזיקין' אמורה גם לענין 'מלאכה בשבת'?
- ד. חקירה ביסוד מחלוקת האחרונים. סיכום.

א. המקור להיתר 'גרמא'

המקור להיתר עשיית מלאכה בדרך גרמא, הוא במסכת שבת (קכ):

"לא תעשה כל מלאכה - עשייה הוא דאסור גרמא שרי".

מקור נוסף נמצא במסכת בבא קמא (ס):

ת"ר ליבה ולבתה הרוח, אם יש בליבוי כדי ללבותה חייב ואם לאו פטור. אמאי? ליהוי כזורה ורוח מסייעתו. רב אשי אמר: כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת, דמלאכת מחשבת אסרה תורה, אבל הכא גרמא בעלמא הוא, וגרמא בנזיקין פטור.

1. שיטת רש"י

רש"י כתב על דברי רב אשי:

"מכל מקום בזורה ורוח מסייעתו נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו".

וכן כתב רש"י בדעת רבא.

ה'גרם המעלות' (בסוף ספר 'בין דעת' של הרב יהושע מקוטנא) הבין בדעת רש"י שהדבר תלוי בדעתו של האדם. שאם הוא רוצה וניחא ליה שתעשה המלאכה אף בגרמא חייב, משום שהתקיימה מחשבתו ורצונו, וכל שהתקיימה מחשבתו בשבת הרי הוא בגדר מלאכת מחשבת שאסרה התורה. ובגרם כיבוי שמותר, נצטרך להוסיף שזוהי מלאכה שא"צ לגופה - לפי רש"י, שאינו צריך לפחמים¹ או שרצונו כאן הפוך שלא מגיע האש לכאן כלל.

2. שיטת הרא"ש

מדברי הרא"ש (ב"ק ו יא), שכתב:

"בהכי חייבה התורה שמלאכה זו, עיקר עשייתה ע"י הרוח".

משמע מכאן ששאר הגרמות מותרות. ואם כן מה החילוק לדעת הרא"ש בין גרם כיבוי שמותר לבין גרם הדלקה שאסורה? צריך לחלק שבגרם כיבוי לא זו הייתה צורת המלאכה במשכן.

¹ ועיין ביאור הלכה שלד ס"ק כב- וה"ה בשאר מלאכות משאצ"ג בתוספת גרמא ששרי.

3. שיטת רבנו חננאל

רבינו חננאל (שבת קכ:) בסוגיית 'פותח אדם דלת כנגד המדורה' משווה בין סוגיה זו לסוגיית 'גרמא ביזורה ורוח מסייעתו'. ובדבריו של רבינו חננאל:

"ש"מ כיון דמשוי אורחא, אפילו לרוח מצויה ללבנות ומחשב. לכן אסור בשבת דהיינו מלאכת מחשבת".

רבינו חננאל לומד מגרמא בנזקין ע"י רוח שמצויה המלבה את האש, ומקשה לרוח מצויה של פתיחת הדלת שאוסרת ודן רק מצד מחשבתו. האם מכאן נלמד שכל גרמא אסורה, או אולי רק גרמא כזאת? הרב הלפרין² בחר באפשרות הראשונה, ושיטת רבינו חננאל מתאימה לשיטת רש"י עפ"י הבנה זו.

ב. הבנה נוספת ברש"י

הבנה אחרת ברש"י שלענ"ד קרובה יותר לאמת. רש"י (שבת עד:) אומר:

"אבל חבית ליכא משום מכה בפטיש דמאליה נגמרה מלאכתו

בתנור".

הוא מסביר את החילוק בין עשיית חבית לעשיית תנור. שבחבית חייב שבע חטאות ובתנור שמונה. והחילוק הוא שבחבית המלאכה באה מאליה ולא חייב משום מכה בפטיש והמשמעות שזה גרמא³. וכך יש שילוב בין רש"י (ב"ק ס.). שדיבר על רצון, לבין רש"י (שבת עג:) שגרמא הוי דבר שבא ממילא, היינו במקום שאדם רוצה והמלאכה לא באה מאליה בזה יחייב רש"י. והרחבת ההסבר: בעוד ובסוגיה בבבא קמא מעשה הזרייה הוא ע"י האדם עצמו שניכר ונראה שהאדם עושה את פעולת הזרייה, אלא שהרוח באה ומפרידה את המוץ ומשלימה את המלאכה, הרי שבגרם כיבוי האדם לא עושה שום מלאכה אלא גורם שתעשה אח"כ מלאכה מאליה ועל זה נאמר גרמא מותרת. בסגירת דלת בפני רוח מצויה- מאליה נגמרה המלאכה. בזורה ורוח מסייעתו- ניכר ונראה שהאדם עושה את פעולת הזרייה.⁴

בעל קונטרס 'גרם מעלות' כתב מעין סברא זו. היכן שהמלאכה זקוקה למחשבתו כל העת וזה שייך בסוג גרמא שהוא בשיתוף האדם עם הדבר האחר הגורם אז זה מלאכת מחשבת. אבל במקום שהאדם אינו עושה מעצמו שום מלאכה כלל אלא גורם שתעשה אח"כ מאליה אז גרמא מותרת כי אין זו עשייה⁵. עשייה אסורה, גרמא מותרת, ומציין שזה נכון לדעת רש"י. כל שהוא לדעת האדם, זהו דווקא סוג מלאכה שהוא בשיתוף האדם עם הדבר האחר, אבל בסוג מלאכה שנעשה מאליה מותר. לפי זה מדוע בסגירת דלת לפני המדורה, שהמעשה נעשה אח"כ ואין מחשבתו קיימת אסור? יש לחלק בין כח ראשון של פתיחת הדלת שמביאה רוח אחת שזהו כח ראשון והוי כמעשה⁶. אלא שהמדורה אינה יכולה להתקיים אלא אם נכנסה רוח שניה ודומה לזורה ורוח מסייעתו שאסור⁷.

² 'מעשה וגרמא בהלכה' עמוד 11.

³ מבוסס על הסברו של הרב זלמן נחמיה גולדברג (בשיעור שמסר בכולל 'הר צבי').

⁴ הרב ל"י הלפרין- בספרו שילבן ביחד, את סברת גרם המעלות עם סברת הזרע אמת שהובאה לקמן. ואין הכרח לכך. אם כי בתוס' (ב"ק ס. ד"ה 'רב אשי') מצאנו לגבי גץ, שילוב בין רצונו של האדם לרוח הפועלת באש.

⁵ וכעין דברי הזרע אמת באו"ח סימן לד

⁶ סוגיית 'בידקא דמיא' סנהדרין עז:

⁷ 'מעשה וגרמא בהלכה' שם.

לשאלת הגמרא מה החילוק בין 'ליבה וליבתה הרוח' ל'זורה ורוח מסייעתו', משיב רב אשי (לפי רש"י) ש'זורה ורוח מסייעתו' נתקיימה מחשבתו דניחא לו ברוח מסייעתו. וכן מסביר רש"י בדעת רבא ברוח מצויה, שהוא החל ללבנות ובא הרוח שאינה מצויה וליבתו, דמילתא דלא סליק אדעתא היא, אבל זורה לעניין שבת סגי לה ברוח מצויה ולהכי איכוון. ממחלוקת הראשונים רש"י והרא"ש בדברי רב אשי עולה: בזורה ורוח מסייעתו- כך היא צורת החיוב ע"י הגרמא, או שזוהי צורת המלאכה ויבואר בהמשך.

ואלו דבריהם. הרא"ש (ב"ק שם):

"דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אע"פ דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י הרוח".

ורש"י (שם):

"נתקיימה מחשבתו דניחא ליה ברוח מסייעתו".

שתי נפ"מ בולטות עולות ממחלוקת ראשונים זו: א) במלאכת צידה, במשסה כלב, ועל כך לא נדון במאמר זה. ב) ברחיים של מים, עיין בהמשך.

ג. האם דעת הראשונים לעניין 'הרחקת נזיקין' אמורה גם לעניין 'מלאכה בשבת'?

בשיטה מקובצת בסוגיית 'בני בר מריון' (ב"ב כו.) מובאת שיטת הרא"ה:

"האי טעמא שייך למימר בעיקר בריאת האש ותחילת עשייתו, דלגבי נזיקין כיון דלא מתעביד כולי אש על ידו אלא בסיוע הרוח, הוי ליה גרמא בעלמא ופטור. אבל הכא כיון שהוא הכשיר הנזק, שמניח אותו רקתא בענין שתלך ברוח מצויה על בני אדם, חשבינן לה כאילו היא נופלת מידו. אף על פי דמחמת דחיפת הרוח הנזק מתרבה, כולה מילתא חשבינן לה מעשיו ואכולה מילתא חייב".

וב"ד רמה' (שם) פירש באופן דומה, שבמקום שהאדם יוצר את המזיק והרוח באה ומסייעת בהולכה הוי מעשיו. ובמקום שהוא יוצר את המזיק רק בשילוב הרוח הוי גרמא.⁸ העולה משיטות אלו שהן מקילות יותר משיטת רש"י. כיון שדיברו על 'מעשה' בעוד שרש"י דיבר על רצון, מחשבה, כדי להפקיע מגרמא. או לפי ההבנה של רצון ומלאכה שלא באה מאליה.

ע"פ קונטרס 'גרם המעלות' שיש שהמחשבה מוציאה מידי גרמא להיעשות מעשה רק אם בסוף תהיה מלאכת מחשבת. אבל אם בסוף אין מלאכת מחשבת כגון שלא צריך אז גם המחשבה שלו לא תהפוך גרמא למעשה. שיטה נוספת להסברה היא שיטת ה'זרע אמת'⁹ שיש הבדל בין מעשה, למעשה המלאכה. כלומר כאשר האדם עושה מעשה שע"י אותו מעשה תיגרם המלאכה מאליה כמו בכלים המלאים מים זה גרם המותר. אבל כשעושה את פעולת המלאכה אף שנעשה בסיוע דבר אחר כגון בזורה- חייב.

נראה לעניין שמחלוקת האחרונים החת"ס ומג"א מול אבן העוזר, נסמכת על מחלוקת רש"י והרא"ש.¹⁰ ולא על שיטת היד רמה והרא"ה מול הרא"ש. מכיון שרש"י הולך לחומרה עפ"י הרצון. וגם אחרוני האחרונים: הרב אלישיב (הובאה דעתו בספר 'שבות יצחק-גרמא'), הבית יצחק (יו"ד ח"ב סימן לא), האחיעזר (ח"ג יו"ד סימן ס) והציץ

⁸ וכן משמע בנימוקי יוסף, בבא בתרא יג: דחשיב מלאכה להתחייב בשבת [היינו מעשה] לעניין נזיקין מסתברא דחייב להרחיק. אמנם יש לדון, האם דבריהם נאמרו גם לעניין שבת, אבל מדברי המאירי ששיטתו דומה עולה שהבין אותה גם לעניין שבת.

⁹ או"ח סימן לד להלכות שבת סימן שלד.

¹⁰ וכן הביא במנחת אשר סימן סד.

אליעזר (ח"א סימן כ פרקים ז-ח) משמע מדבריהם שדנים על פי שיטת רש"י. ברם אם נבאר שאפשר לפרש את שיטת הזרע אמת גם בדעת רש"י, יתכן שגם לשיטתו מכשירי גרמא מתוכננים יהיו מותרים, שהרי סוף סוף פעולתם פחותה מפעולת הזורה. הערה נוספת שיש להעיר היא¹¹, ששיטת האבן העוזר יכולה להתאים גם אליבא דהרא"ש. כי ניתן לבאר שהוא מפרשו בדרך שונה, דהיינו פעולה שבאופן רגיל לא נעשית בגרמא והוא עשאה בגרמא - אף שהוא רוצה בכך, מכל מקום פטור ואין די ברצונו לחייב (ולא כשיטת רש"י), לעומת זורה שבאופן רגיל הפעולה נעשית בגרמא וגם ריחיים של מים זו דרך פעולתם הרגילה אף בחול.

הרב משה הררי (מקראי קודש הלכות חשמל בשבת ויו"ט עמוד רד) מביא פוסקים שדעתם להקל במכשירי הגרמא המתוכננים היום, מפני שבימי החול ממילא לא משתמשים במתקנים הללו, ויש פוסקים שטוענים שאם זה פועל כל שבת כך הרי זה חשיב כמכשיר המתוכנן לכך והפועל כך. לענ"ד זה נתון למחלוקת האחרונים, המגן אברהם (אורח חיים סימן רנב ס"ק כ) מביא ב'ריחיים של מים' שמותר להשתמש בשבת כי אין דרכו בכך. [ושם הקשה מפורס מצודה לצייד שתופס לאחר מכן ובראיה זו טען נגדו אבן העוזר]. החתם סופר (סימן רנב) מצדיק את דבריו וטוען שמלאכת המשכן הייתה בריחיים של יד, ולכן ריחיים של מים מותר. כי כל דבר שנעשה ממילא פטור.

האבן העוזר חולק, וסובר שכיון שזה המנהג כל השבוע - זהו דרכו, ומעין מה שכתוב בזורה ורוח מסייעתו, היינו שאף שזוהי גרמא זה חשיב מעשה. והוא כשיטת רש"י דלעיל¹² שזהו צורת החיוב של התורה. וע"ז אמר החת"ס שזורה הוי במשכן שזוהי צורת המלאכה, ובלשונו: "שכל זורה היה ע"י הרוח". היינו דנחלקו אבן העוזר¹³ והמג"א.

ד. חקירה ביסוד מחלוקת האחרונים

המחלוקת שנחלקו האחרונים בדברי הראשונים היא, האם צורת המלאכה היא הקובעת, כפי שסובר הרא"ש (ב"ק ס.): "בהכי חייבה תורה שזוהי מלאכת מחשבת". או צורת החיוב, כפי שסובר רש"י (שם) [להסבר החקירה: כשהתורה אומרת "לא תעשה כל מלאכה", הא גרמא מותר. מה הכוונה, האם הכוונה שאין בגרמא כדי מעשה או אף שזה מעשה האדם אין זו מלאכת מחשבת שחייבה התורה. ובזורה- האם עשיית מעשה כי דרכו בכך (רש"י)¹⁴. או למרות שלא עשית מעשה אתה מתחייב כי התורה אומרת שזוהי צורת המלאכה].

סיכום

הרב אלישיב (שבות יצחק שם) העיר על כל סוגי הגרמא, בין של 'מכון צומת' ובין של 'המכון הטכנולוגי' - שזה לא נקרא 'גרמא'. כיון שהמכשיר מיועד לכתחילה לפעול כך, ובהכרח כוונתו תתבצע. נראה שדעתו היא בהתקיים שני התנאים יחד, שגם עשוי לכך וגם בהכרח יעשה. וממילא לא קשיא מגרם כיבוי¹⁵.

¹¹ כך העיר הרב דוד כהן ממכון 'הלכה ברורה'.

¹² ולא כפי שהסברנו בהערה החשובה דלעיל.

¹³ וכן הוא שו"ת אחיעזר חלק ג סימן ס.

¹⁴ מקושייתו של הבית יצחק (אורח חיים סימן נו) על האבן העוזר מוכח קצת כדברי אלה.

¹⁵ וכן כתב הרב הררי בספרו לתרץ את הקושיא מגרם כיבוי על סברת הרב אלישיב, שגם אם הכלים ודאי יתבקעו אך ספק אם יצליחו לכבות את כל השריפה.

וכן כתוב בשו"ת אחיעזר שאם המלאכה נעשית תמיד ע"י גרמא זה נחשב מ"מ. וכעין זה באינו מתכוון שכתב הט"ז (סימן שא ס"ק ו) דדבר שא"מ שייך רק בדבר שהוא לפי שעה ואינו קבוע. ואין לעשות איסור תמיד ע"י שבכל פעם יהיה אינו מתכוון.

המתירים מכשירי גרמא מסוימים הם הרב גורן ויבלח"א הרב עובדיה, והובא דבריהם ב'תחומין' כסייעתא לשיטת 'מכון צומת'. והסברא בזה היא, שאין 'רצף' בין מעשה האדם לתוצאה, כמו בהסרת בידקא דמיא וכח שני.

נראה שהפוסקים שהיקלו במכשירי גרמא המתוכננים לשבת, שיטתם יכולה להתפרש הן בדעת רש"י (וכפי שביארנוהו ע"פ דעת הזרע אמת), ובוודאי אליבא דהרא"ש, וכפי שכך נראה להסיק גם מדעת אבן העוזר (או"ח סימן שכח ד"ה 'והנה' שאף שמחמיר ברחיים של מים, בנידון שלנו יודה להקל¹⁶).



¹⁶ ע"פ הערת הרב דוד כהן דלעיל.

ביאור שיטת הרמ"א בדין 'המהדרין מן המהדרין'

- דעת הרמ"א.
 א. הקושיות על שיטת הרמ"א.
 ב. העמקה בדעת התוס'.
 ג. הסבר שיטות הראשונים.
 סיכום.

דעת הרמ"א

דעת הרמ"א בסוגיית "המהדרין מן המהדרין" קשה היא, משום שלכאורה אינה תואמת אף לא אחת משיטות הראשונים בסוגיית הגמרא. הרבה ניסו לתרצה ולהסביר את מקורה בגמרא. ברצוני להציע הסבר נוסף. שנינו בברייתא (שבת כא:):

"תנו רבנן: מצוות נר חנוכה – נר איש וביתו; והמהדרין – נר לכל אחד ואחד; והמהדרין מן המהדרין – בית שמאי אומרים: יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך; ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא: פליגי בה תרי אמוראי במערבא – ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא. חד אמר: טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסים, וטעמא דבית הלל כנגד ימים היוצאים; וחד אמר: טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג, וטעמא דבית הלל דמעלין בקודש ואין מורדין".

בהבנת הברייתא נחלקו הראשונים: האם ה'מהדרין מן המהדרין' 'מהדרין' שכל אחד ואחד מבני הבית ידליק בעצמו ויוסיף וילך, או שמא רק 'מהדרין מן המהדרין' (אחד בלבד מוסיף והולך), שאם לא כן, אלא כל אחד מבני הבית ידליק, לא יהיה היכר ממספר הנרות על מספר הימים. וכך כתבו התוס' במקום:

"נראה לר"י, דבית שמאי ובית הלל לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא... אבל אם עושה נר לכל אחד אפילו יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכן יש בני אדם בבית".

לעומתו פוסק הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה א):

"והמהדר את המצווה מדליק נרות כמניין אנשי הבית... והמהדר יתר על זה ועושה מצווה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון, ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד. כיצד, הרי היו בני הבית עשרה... מדליק בליל שמיני שמונים נרות".

אולם בהמשך דבריו (הלכה ג) מעיד הרמב"ם שלא נהגו כדבריו אלא:

"מנהג פשוט בכל ערינו בספרד, שיהיו כל אנשי הבית מדליקין נר אחד בלילה הראשון, ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד

הרב יואב חן ציון שנמצא מדליק בליל שמיני שמונה נרות – בין שהיו אנשי הבית מרובים, בין שהיה אדם אחד".
 השו"ע (או"ח סימן תרעא סעיף ב) פוסק:
 "בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה, עד שבליל אחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר".
 אולם הרמ"א חולק:
 בדרכי משה (טור או"ח שם) מעיר על דברי הרמב"ם:
 "וכן המנהג".
 ובהגהותיו לשו"ע כותב:
 "ויש אומרים דכל אחד מבני הבית ידליק, וכן המנהג פשוט".
 לכאורה השו"ע פסק כתוספות וכמנהג שרווח בספרד, והרמ"א פסק כרמב"ם.

א. הקושיות על שיטת הרמ"א

ויש לשאול:

1. מנהג הרמ"א אינו כרמב"ם! שהרי לרמב"ם אחד מדליק כנגד כל אחד ואחד ואילו לרמ"א כל אחד ואחד מדליק. ואם כן, מה מקורו של הרמ"א?
2. כיצד יענה הרמב"ם על שאלת התוס', הלא ליכא היכרא של הימים הנכנסים או היוצאים?
3. ה"ט"ז מעיר: "ובכאן יש חידוש במנהג, שהספרדים נוהגים כתוס' כמו שכתב בית יוסף, והאשכנזים כרמב"ם, וזה לא מצינו בשאר מקומות".
4. אומר הדרכי משה - שאמנם הוא מסתמך על הרמב"ם - אבל "לדין שמדליקים בפנים" מנהגנו אף לפי התוס' שהרי "יודעים בבית כמה בני אדם בבית וליכא למיחש... אף לדעת התוס' מנהגינו נכון, ועוד... כל אחד יכול להדליק במקום מיוחד... ואיכא היכרא". ואם כן קשה על מנהג ספרד שהוא כתוס', שהרי התוס' העלה טיעון 'טכני' שאין אפשרות לנהוג את ה'מהדרין' משום שאין היכרא, והדרכי משה מציע פתרון שמתגבר על הבעייה ה'טכנית', א"כ למה רק אחד מדליק? (ופשוט שמנהג ספרד שמביא הרמב"ם הוא בזמן ה'סכנה' שהדליקו בתוך הבית "ומניחה על שלחנו ודיו").

מתרץ הגר"א (בביאורו לשו"ע) את הרמב"ם מקושיית התוס': זה שנחלקו תרי אמוראי במערבא בטעמא דבית הלל ובית שמאי אינה רק מחלוקת דרשנית גרידא. מאן דאמר דטעמם כנגד הימים הנכנסים והיוצאים בעי היכרא של הימים על ידי מספר הנרות. ומאן דאמר דטעמם הוא משום מעלין בקודש או כנגד פרי החג לא בעי היכרא. ומסיימת הגמרא ומספרת על "שני זקנים היו בצידן אחד עשה כבית שמאי ואחד עשה כדברי בית הלל, זה נותן טעם לדבריו כנגד פרי החג, וזה נותן טעם לדבריו דמעלין בקודש ואין מורידין". ואם כך הוא סיכום הסוגיא מכאן שהלכה דלא בעינן היכרא ולכן פסק הרמב"ם דלא בעינן היכרא.

ולפי זה צריך לומר שהתוס' סוברים שהלכה כמאן דאמר כנגד הימים הנכנסים או היוצאים, או יסברו דלכולי עלמא בעינן היכרא ומשמעות דורשין בלבד איכא בינייהו.

ב. העמקה בדעת התוס'

התוס' הסבירו את דעת 'המהדרין מן המהדרין' כמובא לעיל. לעני"ד אפשר להעמיק בדעת התוס' ולהסביר לפיו את דעת 'המהדרין', ולפי זה לתרץ את כל קושיותינו: מה ההבדל בין ההידור של 'המהדרין' להידור של 'המהדרין מן המהדרין'? ניתן לומר ש'המהדרין' מדגישים את ההידור האישי ואלו 'המהדרין מן המהדרין' מדגישים את ההידור ה'יומי'. ואם כך נעמיק בדעת התוס' ונאמר, שאם ל'מהדרין מן המהדרין' בעינן היכרא שמדגישים את ימי הנס, כך ל'מהדרין' בעינן היכרא של כל אחד ואחד. ומה משמעות של היכרא זו? שכל אחד ואחד מדליק בעצמו ומקיים באופן אישי את המצווה.

ג. הסבר שיטות הראשונים

אם כן נחלקו הראשונים בסוגייתנו בשתי מחלוקות:

1. מחלוקת בלשון הברייתא. האם 'המהדרין מן המהדרין' גם 'מהדרין', או שמא רק 'מהדרין מן המהדרין' (אחד בלבד מוסיף והולך. החקירה דלעיל).
2. מחלוקת מהותית. האם צריך היכרא או לא. (ומשמעות היכרא ל'מהדרין מן המהדרין' היא היכרות איזה יום הוא לנס, ול'מהדרין' היא- שכל אחד מדליק נר כמבואר לעיל).

הרמב"ם פסק במחלוקת הראשונה ש'המהדרין מן המהדרין' גם 'מהדרין', והביא את המנהג הרווח בספרד שסוברים ש'המהדרין מן המהדרין' רק 'מהדרין מן המהדרין', ובמחלוקת השנייה פסק שלא צריך היכרא.

התוס' פסק במחלוקת הראשונה ש'המהדרין מן המהדרין' רק 'מהדרין מן המהדרין', ובמחלוקת השנייה פסק שצריך היכרא.

הרמב"א במחלוקת המהותית פסק כתוספות! דהיינו, שצריך היכרא והדגשה גם של הימים וגם של בני הבית. ורק במחלוקת הלשונית פסק כרמב"ם (ואף התוס' יודה בכך. שהרי הוא נדחק בגלל הסיבה ה'טכנית' שלכא היכרא, והדרכי משה היציע פתרון לבעייה ה'טכנית'). ומה שכתב הדרכי משה על הרמב"ם "וכן המנהג", כוונתו לעניין ש'המהדרין מן המהדרין' גם 'מהדרין', אבל לעניין ההיכרא חולק על הרמב"ם.

השו"ע במחלוקת המהותית פסק כרמב"ם! דהיינו שלא צריך היכרא. ורק במחלוקת הלשונית פסק כתוספות. ומה שכתב הבית יוסף "ונראה שהעולם שנוהגים להדליק בלילה... האחרון שמונה ואפילו בני הבית הרבה... דעתם כדעת התוס'", כוונתו "כדעת התוספות" לעניין ש'המהדרין מן המהדרין' רק 'מהדרין מן המהדרין' (אחד בלבד מוסיף והולך), אבל לעניין ההיכרא חולק על התוספות.

השו"ע סובר כמו המנהג שהביא הרמב"ם שרווח בספרד שהוא כתוס', אבל לאו מטעמיה! שאילו התוס' נדחק לומר שרק 'מהדרין מן המהדרין' (אחד בלבד מוסיף והולך) כדי שיהיה היכרא, והמנהג בספרד למד שרק 'מהדרין מן המהדרין' כפשט בברייתא על אף שלא צריך היכרא. ולכן השו"ע שפוסק כמנהג ספרד שברמב"ם לא מקבל את הפירושים ה'טכניים' שמציע הדרכי משה. ובכך מתורצים כל קושיותינו.

סיכום

מקור דברי הרמב"א הוא התוס'. ואף שהתוס' הסבירו רק את דעת 'המהדרין מן המהדרין', העמקנו בדבריו ונמצאו דבריו בדיוק כרמב"א.

מקור דברי השו"ע הוא המנהג שמביא הרמב"ם ולא התוס' (על אף שדבריהם נראים תואמים העמקנו והסברנו שחולקים הם במחלוקת מהותית).

☒ ☒ ☒

הרב שמואל מקלר

הצדדים החינוכיים במנהג הכאת המן

מבוא

- א. המנהג במבט 'הלכתי'.
 1. מקורות המנהג והתלשלותו.
 מקורות תלמודיים.
 ראשונים וספרי הלכה.
 פסיקת הלכה.
 העיתוי.
 מי המכה.
 סיכום השיטות.
 רמזים שונים למנהג.
 2. סיבות ומקורות לשלילת המנהג
 מצמצמי המנהג.
 תחרות חינוכית לילדים לשליטה עצמית.
 ב. המנהג במבט 'חינוכי'.
 1. מצדיקי המנהג.
 2. שוללי המנהג.
 סיכום.
 נספח: המנהג כבסיס לכל תקנה והלכה.

מבוא

חלק בלתי נפרד מהווי בית הכנסת בחג הפורים הוא ללא ספק בשעה שמוזכר שמו של אותו רשע 'המן האגגי', שנהגו קהילות רבות בישראל להכות ברגל או בכלים מכלים שונים ולהרעיש עולמות, ובמיוחד מהדרים בזה הילדים. עם זאת, במשך הדורות השונים, קמו למנהג זה מתנגדים ומצמצמים, שביקשו למנוע את הנזקים שנגרמים כתוצאה ממנהג זה, ע"י ביטולו או צמצומו. השאלות העומדות ביסודו של מאמר זה הן: א. מה מקור המנהג. ב. מהן הנגזרות ממקורו ההלכתי. ג. מהם ההשלכות החינוכיות למנהג זה. המאמר מנסה לתת תשובה על כך, לסקור ולתאר את הצדדים החינוכיים העומדים ביסודו של מנהג זה, וכן את הצדדים החינוכיים העומדים ביסוד השיטות המתנגדות למנהג.

א. המנהג במבט ההלכתי**1. מקורות המנהג והשתלשלותו****מקורות תלמודיים**

המקור הקדום ביותר הדורש לגדף את המן¹ ובני משפחתו ולא לשכוח את כוונתם הזדונית להשמיד את עם ישראל, הוא בתלמוד (ירושלמי מגילה פרק ג הלכה ז):
 "רב אמר: צריך לומר, ארור המן, ארורים בניו".

מקור זה מלמדנו במפורש שיש לגדף את זכרו של המן ובניו. עם זאת, לא מוזכר קשר לקריאת המגילה או עיתוי של גידוף זה, ונראה שמדובר על אמירה כללית. במסכת סופרים (פרק יד הלכה ו) נאמר:

"ואחר כך מקלס לצדיקים: ברוך מרדכי, ברוכה אסתר, ברוכים כל

ישראל. ורב אמר: צריך לומר, ארור המן וארורים בניו. אמר רבי

פנחס: צריך לומר, חרבונה זכור לטוב.²

במקור זה נזכר במפורש שיש לעשות פעולה זו לאחר קריאת המגילה דווקא ולאחר אמירת הברכות שלאחר קריאת המגילה.

שני מאמרים אלו שימשו רקע לפיוט ארוך יותר המובא במחזור ויטרי הפותח בחרוז "ארור המן אשר בקש לאבדני" ושנהגו לאומרו לאחר קריאת המגילה. בפיוט זה מופיעים המן וזרש שיש לקלס, ולעומתם מרדכי ואסתר שיש לקלסם משום שפעלו להצלת עמם. לשון יותר החלטית המחייבת לקלל את הרשעים³ ניתן למצוא במדרש (בראשית רבה מט א):

"ר' יצחק פתח: זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב (משלי י). כל מי

שהוא מזכיר את הצדיק ואינו מברכו עובר בעשה⁴... וכל מי שהוא

מזכיר את הרשע ואינו מקלל עובר בעשה. מה טעמיה, ושם רשעים

ירקב... רב כי הוי מטי להמן בפורים, אמר ארור המן וארורים בניו

לקיים מה שנאמר "ושם רשעים ירקב".

ממדרש זה ניתן להבין כי גידוף המן ובניו מהווה סעיף פרטי של חובה כללית יותר הנובעת מהפסוק במשלי והיא לגדף את הרשעים, אשר בא לידי ביטוי במנהגו של רב בפורים (כנראה בהקשר לקריאת המגילה) לגדף את המן.

לעומת האזכור המפורש בירושלמי למנהג מחיית המן, התלמוד הבבלי מזכיר את המנהג ברמז בלבד, כחלק מעיסוק בענין איסורי העברה למולך, וכמנהג שאינו קשור דווקא לקריאת המגילה, אלא לרצון למחות את המן באמצעות בובה בדמותו הנשרפת בידי הילדים. וכך היא לשון הגמרא (סנהדרין סב):

¹ המן ובני משפחתו, ולא עמלק. ביחס לעמלק ישנם מקורות אחרים והדיון בכך חורג מגבולות מאמר זה (ראה להלן הערה 7).

² במסכת סופרים המובאת בסוף מסכת ע"ז בש"ס, הגירסא שונה במקצת. אך דומה ביותר.

³ ככלל, ולא דווקא על זרע עמלק. והטעם: כדי שיקנאו רבים בכבודו וילמדו ממעשיו והיפוכם ברשע (פירוש יפה תואר שם), לעומת זאת בפסיקתא רבתי (פרשה יב) נתן טעם כדי ליתן שכר טוב לעתיד לבא או כדי להיפרע מהם ולמחות את שמם 'תיכף להזכרה - ברכה או קללה'. כך גם מופיע במדרש שמואל (א ב). ובנדרש תהלים (בובר מזמור קיח).

⁴ מדברי קבלה (פירוש מהר"י שם), ומדובר אף בחייו בניגוד לרשע שמדובר לאחר מותו שלא יעשה תשובה יותר (פירוש יפה תואר שם, ולפי פירושו מתוארים, שני זמני התייחסות בפסוק).

"אמר רב יהודה: אינו חייב עד שיעבירונו דרך העברה. היכי דמי?
אמר אביי: שרגא דליבני במיצעי, נורא מהאי גיסא ונורא מהאי
גיסא. רבא אמר: כמשוורתא דפוריא".

החכמים דנים מהי דרך ה'העברה למולך' שתחייב את האדם באיסור. בדבריו של רבא מוזכר הביטוי 'משוורתא דפוריא'. ביטוי זה בא לתאר מנהג הקשור לפורים שהיה מוכר בזמנו, שהיו נוהגים בו בדרך דומה למולך. הראשונים נתנו הסברים שונים לשאלה מהו מנהג זה, כך רש"י:

"רבא אמר כמשוורתא דפוריא: אינו מעבירו ברגליו אלא קופץ ברגליו כדרך שהתינוקות קופצין בימי הפורים, שהיתה חפירה בארץ והאש בוער בו והוא קופץ משפה לשפה".

בפירושו של רש"י אין אזכור לסיבה או לטיבו של מנהג זה, ובוודאי שאין כל אזכור של המן. אך היו פרשנים אחרים שקשרו מנהג זה למחיית זכר המן, כך למשל הגאונים (תשובות הגאונים מתוך הגניזה מהדורת גינזבורג עמוד ז):

"הבחורים עושים צורה של המן ותולין אותה על גגותיהם ארבעה חמישה ימים וביום הפורים עושים מדורה של אש ומטילים לתוכה את הצורה ההיא".⁵

ובעל הערוך (ערך 'שור'):

"שעל דמות צורתו של המן מוסיפים מלח הרבה כדי לעשות לה קול.. היינו כדי להשמיע קולות נפץ בעת שריפתה של הדמות ולהגדיל השמחה בקרב הסובבים. ומזמרים כל מיני זמר ושמחים".

מקורות אלו אינם קושרים את המנהג לקריאת המגילה אלא לימי הפורים, עם זאת הם מלמדים על קיומם של מנהגים העוסקים במחיית זכרו של המן בדרכים אקטיביות, דהיינו שריפת דמותו של המן בדרכים שונות. ממקורות אלו, לא ניתן ללמוד על מקור הלכתי למנהג הכאת המן, אלא נראה כי זה מעין מנהג שמחת הניצחון בפורים והרגשת הנקמה בהמן.

אם כן, ניתן לחלק את המקורות התלמודיים לשניים. הירושלמי, בראשית רבה ומחזור ויטרי, מדברים במפורש על גידוף המן, וכן מזכירים את קריאת המגילה וטעם של "שם רשעים ירקבו". ואילו הקבוצה השניה: הבבלי ומפרשיו, מדברים על מנהג כללי של מחיית צורתו של המן בפורים.⁶

ראשונים וספרי הלכה

הראשון בתקופת הראשונים שמזכיר מנהג זה במפורש הוא רבי אברהם ברבי נתן הירחי בספרו המנהיג (חלק א הלכות מגילה, עמוד רמב-ג):

"ומה שנהגו בצרפת אחר קריאה לומר ארור המן וארורים בניו, ברוך מרדכי וברוכה אסתר, בירושלמי דמגילה (פרק ג הלכה ז)

⁵ וכן ברמב"ן על התורה (ויקרא יח כא): "שהיו מעבירין אותו על השלהבת פעמים רבות, והוא מת בלהב האש".

⁶ וכן כתב ר' אהרון בן ר' יעקוב הכהן מלוניל בספרו (אורחות חיים הלכות מגילה ופורים דין סעודת פורים אות מב) לאחר שהביא את מנהג המובא לקמן בשמו: "ומה שנהגו לעשות מדורות גדולות בליל פורים וקופצין עליהן והוא משוורתא דפוריא... ומנהג בבל ובעילם שעושים צורת המן ותולין אותה ובימי הפורים עושים מדורה ומשליכין אותה צורה לאש ועומדין סביבה ומזמריין" (עיין לקמן הערה 16).

ובמסכת סופרים (פרק יד) ובראשית רבה (מט א) פסקא והי אמר המכסה אני מאברהם, רב אמר צריך שיאמר ארור המן וארורים בניו, וא"ר פנחס וצריך שיאמר חרבונא ז"ל וכי מטי להאי פסוק אשר הגלה נבוכדנצר שחוק עצמות, למה שכל נבוכדנצר שבירמיה חי הוה ברס הכא מת הוה. ויש קצת סמך במגילת בבליה, ומחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ברוך מרדכי לארור המן, נמצא שכך היה מנהגם משום זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב. ועל כן מנהג התינוקות בצרפת ופרובינציא לקחת חלוקי הנחל ולכתוב עליהם המן, ומקישין זו על זו וכשהקורא מזכיר⁷ המן ורשעו, ושם רשעים ירקב ושלוש.

המנהיג' מזכיר שני מנהגים שונים. מנהג אחד הוא לומר אחרי הקריאה "ארור המן". מנהג שני הוא מחיית שמו של המן מאבנים ע"י התינוקות בזמן שהקורא מזכיר את המן ורשעו.

האבודרהם (דיני פורים עמוד רט) מביא זאת בשמו, אך עם שני שינויים משמעותיים: "וכתב אבן הירחי (ה"ה בעל המנהיג) שנוהגים בצרפת ובפרובינציא התינוקות לקחת אבנים חלקים ולכתוב עליהם המן, וכשמזכיר הקורא את המגילה המן הם מקישין זו על זו למחוק את שמו משום שנאמר (משלי י ז) ושם רשעים ירקב, וכן אומר במדרש תמחה את זכר עמלק מעל העצים ומעל האבנים".

שני השינויים המובאים הם:

א. מדובר במפורש על קריאת המגילה. ב. הוא מזכיר גם את הטעם של "שם רשעים ירקב", אך גם את הטעם של מחיית עמלק.⁸ את מנהג המחיה באבנים מזכיר גם ה'אורחות חיים' (הלכות מגילה ופורים אות מא עמוד קכא). הוא אינו מזכיר את גידוף שמו של המן, ואינו מדבר על קריאת המגילה במפורש. עם זאת בבית יוסף (או"ח סימן תרץ אות יז) מובאת גרסה אחרת של ה'אורחות חיים' בה מוזכר הן קריאת המגילה, והן הטעם העיקרי לפיו הוא מחיית זכר עמלק, ואילו

⁷ גם בפיוט "אשר הניא עצת גוים" נזכר המן ורשעו לכן ייתכן שהכוונה לקריאת הפיוט ולא דווקא לקריאת המגילה.

⁸ במאמר זה לא אכנס למצוות מחיית עמלק וגדריה אך יש מספר יסודות ידועים כרקע בסיסי למצווה:

המן היה דור 17 לעמלק בנו של אליפז בן עשיו (סופרים יג ו). מחיית עמלק בידי שמים מופיעה בספר שמות יז, יד-טז: חובת מחיית עמלק בידי עם ישראל מופיעה בספר דברים (כה יז-יט): מצווה זו היא אחד משלושה דברים שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ (רמב"ם הלכות סנהדרין כ).

בספר קב הישר פרק צט מובא בשם הגאון מוהר"ר העשיל ז"ל מקראקא, בעל 'חנוכת התור' שכשהיה רוצה לנסות את הקולמוס היה נוהג לכתוב שם המן וזרעו, ואח"כ היה מוחק את שם,

כדי לקיים מצוות עשה של מחה תמחה את זכר עמלק. וכ"כ בשו"ת 'מילי דאבות': וא"א מו"ה מרדכי ז"ל כשהיה מנסה הקולמוס, כתב עמלק ומחה אותו לקיים מ"ע דזכור".

כיום קיימת אי בהירות ביישום מצווה זו במין האנושי. מי הוא ה'עמלק' מבין כל העמים החיים בעולם. האם נשאר זכר לאותו העם או לאו?

בתלמוד במדרש ובספרי המוסר 'עמלק' אינו ביטוי רק לעם ספציפי אלא גם הופעה וביטוי ליצר הרע, קרירות במצוות ושאר דברים רעים.

הטעם המשני הניתן בצרפת ופרובינציא הוא "שם רשעים ירקב". כמו כן, מופיעה בו דגש חשוב על כך שאין להלעיג על מנהג זה.

כנגד זה, בעל הישבלי לקט' (סימן ר עמוד עט) מביא את המנהג הצרפתי ממקור אחר הקשור בבית מדרשו של רש"י (וכך כתב בספר 'תניא רבתי' סימן מ):

מצאתי בשם רבינו שלמה זצ"ל יש מקומות שאומרים אחר הברכה פיוט נאה כגון אשר הניא ואומר ברוך מרדכי ברוכה אסתר ארור המן ארורה זרש ומכין ברגליהן או אבן על אבן ומשברין קדירות כשמעם שבר המן וזרש, ומשבחין לבורא אשר הציל את עמו ישראל ואומר מי כמוך ג"פ, עזי וזמרת ג"פ, ה' איש מלחמה ג"פ, ה' ימלוך ג"פ, וכל זה אינו חובה אלא מנהג טוב" וכן מה שאמרו בשעת קריאת המגילה איש יהודי וגו'... שנהגו העם לאמרם בפה אחד אינו חובה ולא מנהג אלא שמחת התינוקות וקולות לפניהן כדי שישמחו וגם בראותם שינוי כזה שואלים מה זאת?⁹ ומתוך כך אתה בא לספר גבורותיו של הקב"ה למען ישמעו ולמען ילמדו ליראה אותו כל הימים".

לפי בעל שבלי הלקט, הדגש הוא על שבח לבורא. יש כאן חלוקה ברורה: לשבר קדרות וכד' הוא מנהג טוב, והחזרה על הפסוקים בקול אינה מצד מנהג, אלא יש בכך פעולה דידקטית וחינוכית להגיע לשבח המקום. אם כן, הטעם שהוא נותן למנהגים הוא חינוכי – הכרת הטוב ושמחת הניצחון¹⁰, ואינו מזכיר את הטעמים של "שם רשעים ירקב" או מחיית זכר עמלק. ממילא אין זה קשור לעצם קריאת המגילה, רק פעולה של שמחה והפגנת ניצחון כחלק מהברכה והשבח של מפלת המן שאומרים אחרי הקריאה, וכן אין זה דווקא בעת הזכרת שם המן אלא גם של זרש. הסבר ומקור להכאה גרידה ע"י הילדים מובא ע"י הרב אברהם קלויזנר (ספר המנהגים דיני פורים עמוד עז אות ח):

"ואני הסופר שמעתי שלכך מקישיין על האבנים, דק"ל כל המזכיר הצדיק צריך לברכו ולומר זכר צדיק לברכה, וכל המזכיר את הרשע צריך לקללו ולומר שם רשעים ירקב, ועתה כשמזכירין את מרדכי אומר הצבור בלחש זצ"ל, וכשמזכירין שם המן אומר שם רשעים ירקב ומשום דאין הנערים יודעים לומר שם רשעים ירקב נהגו ללמדם להקיש באבנים כשמזכירין אותו, לומר ירקב שמו מלהזכירו"¹¹.

משמע מראשונים אלו, שהמנהג לומר "שם רשעים ירקב" כשמזכירין המן ומנהג הכאת המן הוא מנהג אחד. אלא שהגדולים היכולים לומר שם רשעים ירקב, אין נוהגין להכות. והקטנים נוהגים להכות במקום לומר שם רשעים ירקב. מכך מובן מה שכתבו רוב הראשונים שמנהג הכאה הוא רק לקטנים.

⁹ כמו בליל הסדר שיש לשנות על מנת להעיר את התינוקות.

¹⁰ על תיאור תרועת ניצחון במקרא ובחז"ל הכוללים פעולת ניצחון על ידי הרעשת קול והרמת חפצים, ראה (שמואל א יח ו), ובמדרש תנחומא (קדושים ט), ובפסיקתא דרב כהנא (פסיקתא ילקחתם אות ב).

¹¹ וכעין זה כתב תלמידו, רבינו אייזיק טירנא (ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא דיני פורים עמוד קנו ביהגות המנהגים הערה נה).

לסיכום פרק זה. ניתן להבחין בשלוש שיטות בראשונים בנוגע להכאת המן: המנהיג, אורחות חיים והאבודרהם: טעם המנהג הוא משום 'שם רשעים ירקב' ומחיית זכר עמלק, ועל כן בהזכרת שמו של המן בקריאת המגילה ולאחריה, יש עניין למחותו ולגדפו, ומכאן המנהג להרעיש ולמחות את שם המן באבנים, ולשיר את הפיוט 'אשר הניא' לאחר הקריאה.

ספרי המנהגים: הטעם הוא משום שם רשעים ירקב, החיוב הוא לומר זאת בפה, וההכאה נולדה מכך שהילדים לא יודעים לדקלם זאת, ועל כן מכים במקום. 'שבלי הלקט' בשם רש"י: יסודו של המנהג הוא קיום שמחה ושבת בתרועות ניצחון, על שמיעת מפלת ו'שברי' שאירע להמן וזרש, וממילא מדובר על מנהג שלאחר קריאת המגילה, לאחר אזכור הנס שנעשה ומפלת המן שמביאים לידי שמחה והודיה.

פסיקת הלכה

כאמור, בעל השו"ע הביא בספרו בית יוסף בשם האורחות חיים את מנהג ההכאה ואף כתב שאין להלעיג עליו. עם זאת הוא אינו פוסק אותו להלכה בשו"ע (או"ח סימן תרצ סעיף טז):

"צריך שיאמר ארור המן ברור מרדכי, ארורה זרש ברוכה אסתר, ארורים כל הרשעים ברוכים כל הצדיקים, וצריך שיאמר גם חרבונה זכור לטוב".

הרמ"א מקבל זאת, אך מוסיף (שם סעיף יז):

"עוד כתבו שנהגו התינוקות לצור צורת המן על עצים ואבנים או לכתוב שם המן עליהם ולהכותם זה על זה, כדי שימחה שמו על דרך מחה תמחה את זכר עמלק ושם רשעים ירקב¹². ומזה נשתרבב המנהג שמכים המן כשקורים את המגילה בבית המדרש. ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחנם הוקבע".

מדברי הרמ"א משמע בדומה לספר המנהגים, שנשתרבבה הכאה גרידה ללא כתיבת שם המן ומחיקתו. עם זאת, הוא מוסיף עליו את הטעם של מחיית עמלק. מעיר על כך המשנה ברורה (שם ס"ק נט):

"מהרי"ל לא היה חושש להכות המן והגאון יעב"ץ כותב על אביו הח"צ שהיה מכה ורוקע ברגלו וטופח בסנדלו¹³ כשהגיע לזכירת המן והפמ"ג כתב דיצא שכרם בהפסדם שמבלבלין הרבה".

¹² את מנהג האמירה שם רשעים ירקב לא הביא הרמ"א אך מנהג זה הובא בלבוש (סימן תרצ אות יז). ומביאו גם המג"א (בס"ק כא). וכך היה מנהג ברלין, מובא בימנהגי ק"ק בערלין (נדפס בזכור לאברהם עמוד רלז אות שיד): אולם ראה במשנ"ב (שער הציון אות נז), וז"ל: והנה לא העתקתי מה שהביא המ"א בשם הלבוש שהיה אומר ושם רשעים ירקב בעת זכירת המן דאף אם נימא דזה לא חשיב הפסק משום דהוי מעניינו של יום וכדמוכח בסוף סימן ג, עכ"פ יוכל לצמוח מזה קלקול גדול שלא ישמע אז איזה תיבות מן הש"ץ על ידי זה ולא יצא ידי חובת קריאת מגילה, לכן טוב שלא לומר כלל". וראה גם מה שכתב בזה בשו"ת אגרות משה (ח"א או"ח סימן קצב) שהביא את דברי הרא"ש במסכת מגילה שהיו נוהגים לומר זאת רק אחר קריאת המגילה וכמו שאנו נוהגים היום, ולכן מספק אולי יותר טוב שלא לומר זאת באמצע קריאת המגילה.

¹³ הרבה מהאחרונים הביאו מנהג זה.

וכן הוסיף (שם ס"ק ט):

"וצריך החזן לשתוק אז בעת שמכין כדי שישמעו כולם קריאתו ומפני שמצוי מאוד קלקולים ע"י ההכאה ורגילים הנערים להכות כמה פעמים בעת שחוזר החזן לקרות ע"כ טוב ונכון שכל יחיד יקרא פסוק או ב' מתוך החומש בעוד שמכין המן כי אז אף שלא ישמע מהחזן יצא כמ"ש ס"ג (מ"א) וכ"כ הפמ"ג שנכון מאוד שכל אחד יתפוס חומש בעת הקריאה וכל תיבה שלא ישמע מן החזן יקרא מן החומש".

מדברי הרמ"א הללו ומדברי קודמיו אנו רואים דרגה נוספת בהשתלשלותו של מנהג הכאת המן בבית הכנסת. בראשיתו של המנהג הונהגה ההכאה בפה, היינו באמירת פסוקי מחאה וגידוף נגד הרשעים. פסוקים אלו נאמרו על ידי המתפללים בעת שהשם המן הוזכר, ובפיוט לאחר הקריאה. לאחר מכן הייתה ממש מחיית שם עמלק מעל עצים ואבנים, ובסוף נשארה ההכאה גרידה.

העיתוי

לעיל הבאנו את דעתם של ה'מסכת סופרים', וכן של 'שבלי הלקט בשם רש"י', שהמנהג היה למחות את שם המן בפיוט שאחר קריאת המגילה. לעומתם, דעתו של ספר המנהיג: "שמקישין כשהקורא מזכיר המן ורשעו". כלומר, כשמזכיר לאחריו צורר היהודים וכדומה המתארת את רשעו של המן. ולגרסת האורחות חיים כפי שהובא בבית יוסף גם כשמזכירין את בני המן יש להכות.

אולם מהניסוח של שאר הראשונים: ה'אבודרהם' וה'אורחות חיים' הבאים בעקבותיו יוצא, שאינם מגבילים את המנהג ל'המן ורשעו', אלא בכל הזכרת המן מקישין ומוחקים את שמו¹⁴.

בדורות מאוחרים מצינו גלגולים שונים לקיומו של מנהג זה¹⁵.

ב'מקור חיים' (לבעל ה'חוות יאיר' ח"ב סימן תרצ על ההגהה סימן יג) כתב: "בקק"ו [בקהילה קדושה וורמייזא], אין מכין רק כשמגיעים לויכו היהודים". ולכאורה, כוונתו שמכין עד סוף עשרת בני המן, כפי שרואים מפורשות ב'מנהגי וורמייזא' (לר' יוזפא שמש, ח"א סימן יח עמוד רנט): "אין מכין המן בכל המגילה רק כשאומרים "ויכו היהודים" עד סוף עשרת בני המן, מכין כולם ותו לא". וכפי הנראה מקורם מ'מנהגות וורמייזא' (לר' יודא ליזא קירכום, עמוד רכא הערה ה): "ומה שמנקשין התינוקות... שרואה החזן "ויכו היהודים בכל אויביהם" עד "עשרת בני המן" ולמנהג הזה יש שורש שכתב בהם שם המן ובניו".

ב'עמק ברכה' (לר' אברהם הלוי אביו של השל"ה, דיני פורים עמוד רמו) התריע נגד אלו המכין בהמן יותר מדי, וכך הוא כותב:

"וגם לעניין להכות בהמן אין להכות כל מקום שנזכר המן אלא דווקא במפלתו, ותו לא, כמו בקהילות גדולות".

¹⁴ ונראה שלפי ה'מנהגי עיקר גדר המנהג הוא מצד 'שם רשעים ירקב' שלא ייזכר פעולת הרשע, ברם לפי האבודרהם והאורחות חיים הרי גדרו הוא מטעם מחיית עמלק, ואין זה קשור עם הפעולות המרושעות של המן, אלא כנין ונכד של עמלק. כלומר, זה קשור בעצם מציאת המן, ולכן בכל הזכרת המן מכים למחותו.

¹⁵ אין ספור מנהגים מכול המקומות והעדות מובאים בספר של יו"ט לוינסקי 'כיצד היכו את המן בתפוצות ישראל', כאן הבאתי מסי' ציטוטים ממאמרו של יצחק רוזן בפרדס חב"ד.

ואילו ה'בן איש חי' (שנה ראשונה פרשת תצוה הלכות פורים אות י) ¹⁶ כתב:
 "ואני רגיל להכות ברגליים בשם המן הראשון, הכתוב בפסוק (אסתר ג א): "אחר הדברים האלה גדל המלך אחשוורוש את המן בן המדתא האגגי", וגם עוד שם המן האחרון בפסוק (שם ט כד): "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב וכו'".¹⁷
 ומנהג חב"ד (ספר המנהגים מנהגי חב"ד עמוד 73):
 "מכין המן איזה פעמים במשך הקריאה" - במקום שזכר באיזה תואר: האגגי, הרע וכו'".¹⁸

מי המכה

מהראשונים ¹⁹ שהבאנו לעיל נראה, שמנהג זה היה מיועד רק לילדים וקטנים בשל אי יכולתם לומר: 'שם רשעים ירקב'. לפי הסבר זה, בזמנינו שאפילו הגדולים אינם נוהגים לומר 'שם רשעים ירקב', יש לשקול האם בכלל צריך להכות מי מהשומעים או לא, שהרי אין טעם יותר להכאה, לא אצל הקטנים ולא אצל המבוגרים. מאידך, היות וגם המבוגרים אין אומרים אולי יש מקום שכולם יכו.
 בנושא זה ישנן עוד מספר דעות. ב'שבלי הלקט' כתב: "ומכין ברגליהן או אבן על אבן ומשברין קדירות כשמעם שבר המן וזרש", ולא הגביל לקטנים.²⁰
 בסידור בית יעקב (להר"י עמדין, חלק ב עמוד תעב אות יד) מביא את המנהג לכתוב שם המן על עץ ולנקש עליו, ומוסיף: "והשגחתי על אבי מורי הגאון [ה"ה החכם צבי] זצ"ל שהיה מכה ורוקע ברגלו וטופח בסנדלו כשהגיע לזכור המן".

¹⁶ ומעניין שהבן איש חי מביא המנהג להכות בהמן ואח"כ בסעיף כ מביא את המנהג למחוק את המן ועמלק. וכלשונו: "מנהג יפה לכתוב 'עמלק' ושם 'המן' ולמחותם, וקדם שימחם ידרוס ויכה עליהם בסנדלו. ולא ימחם ברוק שבפיו, אלא במים מזוהמים, ואם יש שחר לפניו ימחם בשכר, וסימן "תנו שכר ואובד" (משלי לא ו) ומשמע שהכאת המן ומחיקת המן הם שני עניינים נפרדים ואולי זו גם שיטת האורחות חיים שהובא לעיל שהביא שני דברים: מחיית המן בקריאת המגילה ובליל פורים. ועיין לעיל בשם הפסיקתא שאחד הוא ביטוי של השני (חלוקה זו מופיעה גם בערוך השולחן).
 וכן מבואר ב'מנהגי יהדות בבלי' (בתוך 'ילקוט מנהגים' עמוד 114 אות ז): "סעודת פורים נערכו ברחבות ובשתיית שכר. ונהגו לכתוב בפתקה את השמות 'המן' ו'ויזתא' ולמחוק אותם בשכר, לקיים מה שנאמר: 'תנו שכר ואובד'.
¹⁷ וראה גם בערוך השולחן סעיף כד: "והמנהג להכות כשמזכירין המן בן המדתא האגגי על דרך מרשעים יצא רשע ומשורש נחש יצא צפע".
¹⁸ וראה גם בכתר שם טוב (גאגין) ח"ב עמוד תקמב אות יא, שכותב שנהגו בני ישראל גדולים וקטנים להכות בפטישים וכיוצא כשהשי"ץ אומר התיבות "המן הרע הזה" וכשמזכיר רשימת בני המן, וכשאומר "ארור המן".
¹⁹ המנהיג, האורחות חיים, והאבודרהם. וכן ב'אברהם אזכור': "והמנהג הקדום לא הוסד אלא לתינוקות דלאו בני דעה נינהו".
²⁰ ועיין ב'שבלי לקט' (סימן ר עמוד עט) שעל מנהג זה מסיים: "וכל זה אינו חובה אלא מנהג טוב", ואילו מיד לאחר זה כשמביא המנהג לומר הפסוקים הידועים בקול רם מסיים על כך: "וכל זה אינו חובה ולא מנהג אלא שמחת תינוקות וקולות לפנייהן כדי שישמחו". הרי שנוהג זה מצוין ששייך לתינוקות ואין זה מנהג, ומאידך, במנהג שאנו דנים עליו, אינו מסיג שזה לתינוקות וקובע, ואעפ"י שאינו חובה אך הוא מנהג.

סיכום השיטות

לסיכום, מרוכזות כל השיטות למנהג הכאת המן בטבלה הבאה.

המקור	מי הנוהג	העיתוי	המנהג	הטעם	הערות
המנהיג	כולם - בצרפת	בפיוט ובברכה שאחר הקריאה	לומר ארור המן	זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב	
	התינוקות	כשמזכיר המן ורשעו	לקחת חלוקי נחל לרשום המן ולהכות זה על זה		
אבודרהם	הנערים		כנ"ל	כנ"ל + תמחה את זכר עמלק גם מעל עצים ואבנים	
שבלי הלקט בשם רש"י	כולם	בפיוט ובברכה שאחר הקריאה	אמירה + הכאה ורקיעה + כלים שבירת כלים	קיום שמחה ושבח בתרועות ניצחון	
הב"י	התינוקות	כשמזכיר את המן ובניו	לקחת חלוקי נחל לרשום המן ולהכות זה על זה	תמחה את זכר עמלק גם מעל עצים ואבנים	
רמ"א	התינוקות	כשמזכיר את המן	להכות כדי למחוק את הכתב ואח"כ נשתרבב המנהג	מחה אמחה את זכר עמלק	למרות ההשתרבות, אין לבטל את המנהג
בית יעקב	כולם	כנ"ל	כנ"ל+כולל רקיעה ברגליים		

רמזים שונים למנהג

כבר הבאנו לעיל את הטעמים העיקרים המובאים בראשונים, והוא מפני שם רשעים ירקב' ובכדי למחוק את זכר המן שהוא מזרע עמלק משום דכתיב: "תמחה את זכר עמלק". אך כדרכם של מנהגי ישראל-שתורה הם-, הרי רמזים וטעמים רבים ונוספים נאמרו לקיומו במשך הדורות. הדרשנים בדורות השונות חיפשו אסמכתאות למנהג זה של הכאה בהרעה בחפצים, ומצאו רמזים לכך אפילו בתורה.

בעל 'מטה משה' דורש את הפסוק "והיה אם בן הכות הרשע" (דברים כב ב) סופי תיבות 'המן' מכאן שצריך להכות את המן הרשע. וכן "מחה אמחה" בגימטריה 'זה המן'. (וכן הובא שמואל מקיד בבעל הטורים שמות יז יד).

בעל 'הרוקח' מצא רמז למנהג הרעשת המן על פי הפסוק (בראשית טו יד) "וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנוכי". 'דן' כמניין נ"ד פעם שזכר המן מגילה, ובכל פעם יש לדונו בהכאה. בעל 'חיות יאיר' מצא רמז נוסף למנהג זה שממתינים בהכאת המן עד להזכרת בניו שנאמר "והיה אם בן - הכות", אם הוזכר בן הכה. מכאן שרק בהזכרת המן ובניו יש להכות.

בדרך מקורית ו'שקטה' למחות את שם עמלק מן העולם גם בשאר ימות השנה נהג בעל ה'קב הישרי' (סימן צט). הוא היה נוהג כך: כשרצה לנסות את הקולמוס היה כותב שם עמלק או שם המן וזרעו, אח"כ היה מוחק את שם כדי לקיים מצוות עשה "מחה תמחה זכר עמלק".

רבי פנחס מקוריץ (אמרי פנחס עמוד קלט אות רמ) מביא רמז נוסף: "כי כל מצוות דרבנן יש להם שרש בתורה, דהיינו תיבה שיש לה ב פירושים חששו חכמים לשניהם, כגון: והניף את העומר, פירוש תנופה והרמה, ויש לפרש גם מלשון מניף בנפה, על כן צריך להניפו ב"ג נפה. וכן יום כפורים נקרא יום מחילה, ויש לפרש ג"כ לשון תופים ומחולות. על כן בנות ישראל חולות בכרמים, וכן כאן: תמחה את זכר עמלק יש לפרש מלשון מחי ומסי [לשון הכאה] בשעת זכר עמלק".

רבי אליהו הכהן האתמרי²¹ כותב: "וקבלתי דכשמכין המן כשמזכירין שמו ושם אשתו ובניו, עושה הקב"ה שירגישו ההכאות כדי שיקבלו צער, יען שכל הבאים לעולם נחשב כאילו בימיהם נעשה הנס, לפי שאם נתקיימה עצתו לא היו באים לעולם, לכן כל הבא לעולם צריך לצערו. ולכן עושה הקב"ה שירגישו ההכאות שמכים בהזכרת שם".

ובכיוון זה כותב גם ב'רוח חיים' (אות תרצו): "מרגלא בפומייהו דאינשי דהמן לוקה במכות הללו בכל שנה ושנה בגיהנום. ונראה על דרך שדרשו חז"ל (מכילתא פרשת בא): שבשעת מכת בכורות לקו גם המצרים בכורות שכבר מתו בקברם. וזוהו פירשו המפרשים ויך כל בכור בארצם, כמו כן בהמן שהוא לוקה בהיותו בארץ".

בספר הטעמים (לר' יצחק ליפשיץ עמוד קמב אות א) מביא: "טעם שמכין להמן בקריאת המגילה ובפרט כשמגיעים לפסוק ויבוא המן: "משום דכתיב (משלי יח ג): "בבא רשע בא גם בוז ועם קלון חרפה", סופי תיבות המן. והוא היה בזוי בן בזוי". ואח"כ מביא טעם נוסף: "דכתיב במגילה חמישים וארבע פעמים המן, ובא הרמז 'מחה אמחה' שחמישים וארבע פעמים תמחה אותו כמנין 'מחה' עם הכולל"²². והיו שמצאו רמז לדבר, מהקרא (דברים כה ב): "והיה אם בן הכות הרשע", סופי תיבות המ"ן, וכתוב אחריו הכות הרשע היינו שצריכים להכות כשמזכירין את הרשע".

2. סיבות ומקורות לשלילת המנהג

²¹ בעל שבט מוסר. בספרו מדרש אליהו ביאור על מגילת אסתר, וכן צוטט בספר קב הישר השלם, ח"ב פרק צט עמוד תקכו הערה טז.

²² וכן הביא גם המטה משה רמז לכך (סימן תתרו, מהדורת אוצר הפוסקים, עמוד שג) כחלק מדברי האורחות חיים. וברוקח הלכות פורים, סימן רלה. וכן הוא במחזור למנהגי אשכנז, דיני מגילה. הובא במנהגי וורמיישא ח"א עמוד רס הערה 16.

משפוט המנהג²³ להכות את המן בבית הכנסת בעת קריאת המגילה, התעוררו ספקות אצל חכמי ישראל בנידון וקמו מערערים למנהג זה וטעמים שונים להם:

1. ההרעשה עלולה לבלבל את הקורא והמתפללים, ויש חשש שהקהל והמתפללים לא יצאו ידי חובת הקריאה ויצא שכרם בהפסדם שמבלבלין הרבה. וכך כתב המשנה ברורה (סימן תרצ ס"ק נט): "והפמ"ג כתב דיצא שכרם בהפסדם שמבלבלין הרבה". והוסיף (שם תרפט יז-יט):

"ועכשיו בעו"ה נהפוך הוא שלבד שאינם שומעים אלא הם מבלבלים שגם הגדולים אינם יכולים לשמוע וכל ביאתם הוא רק להכות את המן ובזה אין האב מקיים מצות חינוך כלל ובאמת מצד מצות חינוך צריך כל אב להחזיק בניו הקטנים אצלו ולהשגיח עליהם שישמעו הקריאה וכשיגיע הקורא לזכור שם המן האגגי רשאי הקטן להכותו כמנהגו אבל לא שיהיה זה עיקר הבאת הקטן לביה"מ: ועכשיו ראוי לכל אחד שיהיה לו מגילה כשרה ולקרוא בלחש מלה במלה דא"א לשמוע מהש"ץ מחמת רעש ובלבול שמכים בעצים ומשמיעים קול וראוי לכל ישראל לנהוג כן מי שהיכולת בידו".

2. כשאדם אינו יכול לשמוע כראוי את הקריאה, עדיף שיקרא בבית במניין כראוי ויצא ידי חובה מאשר יתפלל בבית כנסת שבו יש רוב עם הדרת מלך לא ישמע את הקריאה כראוי ולא יצא ידי חובתו. כן כתב בערוך השולחן (או"ח סימן תרצ כג): "נמשך מזה קלות ראש בבית הכנסת שאסור בהקלת ראש ומחוייב במורא"²⁴. ובספר 'אוצר כל מנהגי ישורון' (עמוד 128) כותב מחברו: "בזמנו היה דור הולכי תמימי דרך והנערים היו תחת השגחת האבות וידעו קדושת המקום וכבוד בית ה' והיו מכים בדעת ובנימוס. לא כן בזמננו לדאבון לבנו דההורים רובא דרובא ישלחו אאויליהם ומפני שאונם לא ישמעו קריאת המגילה, לכן נראה לו, כי צדקו הרבנים לבטל המנהג הכאת המן".

3. כשיש רעש מהכאות המן, אי אפשר שהקורא והשומעים ישימו ליבם לנכתב במגילה ויכוונו דעתם כראוי.

בספר 'חמדת ימים' דן המחבר באריכות בהלכות פורים ונוגע גם למנהג הכאת המן וזה לשוננו: "וגדולי ישראל היו חוששין למנהג להכות המן ואבירי ישראל יאותה להם למחות אף ביד הפעוטים והפעוטות שלא ינהגו קולות ראש בבית הכנסת כברחובות קריה אשר תבקע הארץ לקולן ומאבדין כוונת הקורין את המגילה וכוונת השומעים".

המחבר ממליץ להכות רק בפסוקים: "בעניין מפלתו לא זולת מקום אחר ולא כאשר תעלולים עוללו למו להכות המן כל מקום שנזכר, והאיש הירא ילמד את בניו הקטנים אל כל מקום שישמעו את שם הנקלה והביזוי המן... ואף כשמכים המן בענין מפלתו אזהרה יתירה לש"ץ לשתוק, בעוד שמכים כדי שישמעו כולם קראתו".

²³ יש להדגיש שהמנהג פשוט ורק אח"כ הביעו הפוסקים לקמן טעמים הלכתיים לבטלו או לצמצמו.

²⁴ כמובא בשו"ע או"ח סי קנא. ובספר 'אברהם אזכור': "מאין הרגלים לכנות דבר מכוער כזה בשם מנהג ישראל ולדידי אינו אלא גיהנם...א"כ כל מעשינו תהו בלי שורש ויסוד ולא נשאר בידינו אלא שחוק וקלות ראש...דודאי אין בזה אפילו סרך מצווה ונהפוך הוא דהוא זילותא רבה לגבי קודשא בריך הוא ושכינתיה...רחוק לשכר וקרוב להפסד".

4. ישנו חשש של "מה יאמרו אומות העולם", שעם ישראל מטפח רגשי שנאה כלפי הגוים (כולם).

בספר: 'יפה ללב' (סימן תרצ טו) כותב: "ונמשך מזה קלות ראש בבית הכנסת וגם הרב שמואל מקין... על כן הכריזו בכל העיר שלא להכות המן בשום צד." - אלו תורף דברי הרב. וכן כתב במחזור מעגלי צדק²⁵ כתוב: "יותר ראוי לבטלם בזמננו זה מלקיימם, לפי שבכל דור ודור עומדים עלינו לכלותינו ומעלילים עלינו עלילות רשע, והדברים באים לידי סכנה ח"ו²⁶. ומצינו כמה דברים שהם חובה וביטולם חכמים מפני חשש סכנה, דחמירא סכנתא מאיסורא וכו'.

5. אין להכות ולהשחית על גבי מקום קדוש משום לא תעשון כן לה' אלוקיכם וכן כתב בעל 'שדי חמד' (אסיפת דינים, מערכת פורים סימן ל): "וגם כי להכות אפילו בסנדלים על מקום קדוש הקרקע לא שפיר ולפעמים נמשך השחתה בספסלים וריצפת הבית-כנסת ועוברים לא תעשון כן לה' אלוקיכם, ועל זה נאמר מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי. וגם אירע חשש תקלה וסכנה ולחוש לספק סכנה יש לבטלו, ולא להראות שנאה שבלב, על כל אלא הסכימו הרבנים שבדור לבטל המנהג הזה".

6. אין להפסיק לכתחילה ולשהות יותר מכדי נשימה באמצע קריאת המגילה. הפרי מגדים (שם אשל אברהם ס"ק כא) כותב על מנהג זה²⁷: "ומ"מ יצא שכרם בהפסדם שמבלבלים הרבה, והש"ץ ישתוק בעוד שמכין, וגם זה אין נכון שאסור לכתחילה להפסיק יותר מדי מכדי נשימה שנקראת מגילה".

בי"פה ללב' (לרב רחמים יצחק פאלאג'י ח"ב סימן תרצ אות טו) מביא כמה טעמים נוספים נגד המנהג: "אשר תבקע הארץ לקולם ומאבדים כוונת הקורין את המגילה וכוונת²⁸ השומעים", ומביא מש"כ הרב 'אורחות יושר' (פי"ט) "דלא יפה עושים להכות המן על העצים ועל האבנים, שמבלבלים את הקהל מלשמוע קריאת המגילה... שעושים השחתה בבית הכנסת ובבית המדרש שנוטלין בידם כלי משחית לחבל בכל אבן ומקבות הגרזן כל כלי ברזל ומכין על רצפת אבנים ועל הספסלים וקירות שבבית הכנסת ובבית המדרש שעוברין על איסור בל תשחית ועל לא תעשון כן לה' אלוקיכם, דאיסור זה איתיה נמי בבית הכנסת ובבית המדרש... כטעמא של המעגלי צדק: ²⁹ "דחיישי נמי לסכנה מן הגוים שיבקשו עילה לבוא בעלילה כמנהגם בפרוס הפסח חלילה³⁰".

²⁵ מחזור מכל השנה כמנהג ק"ק אשכנז וינציה שנת שכה. ולשון זה בדיוק מופיע בהגהות למנהגות וורמייזא לרבי יודא ליוא קירכום, עמוד רכא הערה ה.

²⁶ במיוחד ש"רובא דרובא מתפרנסין על ידי שאר העמים כי צריכים עשות תיקונים ואופנים להיות עם כל אומה ולשון בשלווה שלא יתגרו בנו ולהיות מן הנרדפים ולא מן הרודפים כי האלוקים יבקש את הנרדף" (יפה ללב שם). ולפי זה בארץ ישראל כיום שאין חשש של הגוים מסביב לכאורה יהא מותר.

²⁷ והגם שכותב זאת על דברי המג"א (שם ס"ק כא) שמביא את הלבוש, ש'בשעה שאומרים המן יאמר שם רשעים ירקבי מ"מ אין הבדל בין זה להכאה בהמן. וגם המג"א כותב זאת על הרמ"א שמביא מנהג הכאה בהמן. ועוד מהמשך דברי הפמ"ג 'הש"ץ ישתוק בעוד שמכין משמע שמדובר על הכאה בהמן ולא דווקא על אמירת שם רשעים ירקב.

²⁸ כאן הדגש הוא על כוונה ולא רק שמיעה גרידא.

²⁹ וראה שם 'אמרי פנחס' במדור מעשיות וספורים (עמוד רלו אות לז), מה שספר הרה"ק רבי פנחס מקארץ: "שפעם אחת גזר שר אחד בסטאמבל שלא להכות המן שהיה מזרע עמלק, והעמיד ישמעאלים אצל כל בתי הכנסת, ונכנס זקן אחד בביהכ"נ והכה המן, וכל מה שאומרים לו היהודים לבל יכה שהם בסכנה ח"ו על זה לא שמע אליהם כלל ועשה את שלו

טעמים נוספים הוזכרו (בספר 'מליץ יושר' מנהגי אמשטרדם תקס"ט ז ב. צוטט גם ב'מנהגי ישראל' חלק ג עמוד קנח הערה 120) לאיסור הכאת את המן. חשש לסכנת נפשות בשל איחור סיום התפילה לאחר הצום, אי כיבוד אב ואם, לפני עור לא תתן מכשול - אנשים אינם יודעים שלא יצאו ידי חובה ומה יש לעשות כדי לצאת ידי חובה, ביזוי כבודו של עם ישראל בעיני העמים.

בספר 'אברהם אזכור' (לר"א פלאגי מערכת פורים אות כג) כתב: "שהרבה רבני ספרד נמנו וגמרו שמצווה לבטל המנהג הזה, דתבר גזיזי. ושכל הרוצה בקיומו של המנהג הרע הזה ומלמד עליו זכות אינו אלא טועה שגורם לחילול ה' ושכל המבטל מנהג זה ישא ברכה מאת ה' ע"כ.³¹

ועל הגרש"ז אויערבך מסופר שלא הכה את המן כלל בשעת קריאת המגילה, ואפילו לא רקע ברגליו וכדומה.

היו מקומות שבהם אסרו לגמרי כל הרעשה בזמן הקריאה. כך למשל הסכימו רבני איזמיר בשנת תרל"ה (1875) לבטל לגמרי את הכאת המן. גם ברוב קהילות אשכנז לא היכו את המן. באנגליה היו קהילות שאסרו על הכאת המן, ובשנת 1783 פרצה מהומה בלונדון, כשמקצת ממתפללי בית הכנסת הספרדי המרכזי היכו את המן, וראשי הקהל הזמינו את המשטרה כדי שתסלקם בכוח. בבתי הכנסת בתימן לא היה כל רעש בעת הקראת המגילה, כך גם בקהילות מסוימות בימינו. כך למשל בבית-הכנסת 'מקור חיים' שבפתח-תקוה הנוהג כמנהגי אשכנז, נקבע בתקנון (תשנ"ט): "לפני קריאת המגילה מכריזים על המנהג לא להרעיש בעת שקוראים המן".

מבטלי המנהג יכולים להסתמך גם על 'מעשה רב', כגון מה שסיפר תלמיד המהרי"ל על רבו: "הבחנתי בו שלא היה מקפיד להכות המן אפילו פעם אחת כמנהג העולם כשמזכירין שמו". אף בימינו הרבה רבנים לא נוהגים להרעיש כלל בזמן אמירת המן. הווה אומר, יש לנו על מי לסמוך, וגם אותם בתי כנסת המונעים (או המצמצמים) את המנהג, יש להם במי להיתלות.

והכה המן. ורצו הישמעאלים השומרים לכנוס לביהכ"נ ולא יכלו לכנוס לפתח. ונעשה רעש גדול בעיר עד שהגיע לתוגר וסיפרו לו כל המעשה וציוה לתלות לשר הנ"ל לפני ביהכ"נ. ומסתמא אותו זקן היה אליהו ז"ל".

עיי' לקמן שיש הסוברים בדיוק ההפך.³⁰

ומביא בסוף דבריו: "בספר מדרש אליהו ז"ל: "כשמזכירים.. מכין ברגל לארץ והוא לרמוז שמכה ומשפיל בעקבותיו להמן שהוא מהקל"י עבה שבעקבים וע"כ מגיע חולשה ותשות כח להקל"י ונמצא שמנהגם של ישראל יש להם שורש... דאם היה רואה הרב ז"ל (הרמ"א) מנהג דורנו זה ורוב חרפתנו הוא היה נאזר בגבורה לבטלו משום כל הני חורבי דנפקי מיניה. וע"ז נאמר אין לנו עסק בנסתרות ומקבלין שכר על ביטולו שהכל לפי הזמן והמקום".

משמע מתוך דבריו שאכן לפי הקבלה יש מקום למנהג זה אך בשל הקושי ביישומו בדורו שלו, שהביא לרמיסת הלכות רבות קרא לבטלו, כמו ברב המקרים כשהנסתר חולק / מבטל את הנגלה אזלינן בתר הנגלה. ובאמת בספר 'יקב הישר' לאחר שהדגיש את חשיבות וקדושת המגילה בצד הסוד, קרא לא לבטל את הכאת המן (עיי' לקמן הערה 50). וכן בבן איש חי מקיים את המנהג דווקא להכות במנעלים שברגליים על הקרקע וטעמו, בסוד שורש קליפת המן על פי תורת הקבלה. שדורנו דור גלות אדום בחינת עקביים שהיא קליפה קשה ועבה שע"ז נקרא עקבתא דמשיחה וזה הוא שמצינו במדרש וביונתן בן עוזיאל שכשקנה מרדכי את המן לעבד כתב שטר שעבודו בקשר מנעלו, דווקא ברגל במקום העקב, להשפיל ולהחליש כוח קליפה זו של העקב. ומכאן סוד מנהגם של ישראל קדושים, מכים ברגליהם בארץ לרמוז שמכה ומשפיל בעקביו שם וזכר המן ומניע ומחליש קליפתו שבעקביים.

30

31

מצמצמי המנהג³²

היטול מנהג הוא דבר קשה בגלל מעמדו של המנהג, בעיקר כשמדובר במנהג עתיק. בנוגע ד"ר שמואל מקלו להכאת המן הדבר קשה במיוחד, שכן ביחס אליו כותב ה'בית יוסף' בשם 'ארחות חיים' (או"ח סימן תרצ, ד"ה 'כתבי') ובעקבותיו גם הרמ"א (שם סעיף יז): "אין להלעיג על המנהגים, כי לא לחנם נקבעו".

בשל הרצון החזק לשמר את המנהג מחד, ובשל כל הקשיים והבעיות שהוזכרו מאידך, כמוזכר כבר לעיל במספר מקומות, 'נולדו' הצמצומים למיניהם, וכך עלו יזמות שונות שלא ביטלו כליל את ההכאה, אך השתדלו לצמצם את התוצאות השליליות הנגרמות ממנה³³. הצמצומים באים לידי ביטוי בשלושה תחומים: במקום (מחוץ לבהכנ"ס), בזמן (בעיתוי - מספר הפעמים שנהגו להכות), ובאדם המכה (רק הגדולים/הקטנים). במקומות רבים צמצום הרעש נעשה באמצעות הגבלת האמצעים. מהיריעה הרחבה של הדעות השונות שהוזכרו לעיל בחרו להם קהילות שונות מנהגים שונים, חלקם מנהגים שנהגו כבר בתקופת הראשונים ולעיתים אף שינו מהם לפי רוח המקום והזמן. על אף האמור לעיל ניסו הקהילות השונות להוסיף עוד דרכי צמצום לפי רוח המקום והזמן.

בתקנון היישוב הושעיה משנת תשנ"ט, שניסח רב היישוב, הרב ד"ר חיים בורגנסקי, נקבע סעיף המצמצם את ההכאה, בקבעו איזה 'המן' 'כשר' להכאה ואיזה לא:

"בפרקים ה-ו לא יכו את המן בכלל, על מנת לאפשר לקריאה להתקדם בצורה סבירה (יש לזכור שמדובר במוצאי צום). כך אפשר יהיה גם להירגע מעט בין סדרת הפיצוצים הראשונה לשנייה. בפרקים ה-ו של מגילת אסתר מופיעה המלה 'המן' עשרים ואחת פעמים מתוך חמישים וארבע שבכל המגילה, כך שמדובר בצמצום משמעותי של ההכאה".

תחרות חינוכית לילדים לשליטה עצמית

צמצום אחר היה באשר למספר ההכאות על כל 'המן'. המחנך הוותיק והמנוסה, מר שמואל הכט, ששימש בין השאר כמנהל בית הספר 'נוה עציון' שבירושלים, קבע את הכללים הבאים: כל ילד מקבל כפיס של עץ, שעליו כתוב שמו של המן הרשע. עליו "להכות" את המן בכל פעם שהוא מוזכר במגילה, והראשון המצליח לשחוק לגמרי את "המן" שעל כפיסו - הוא הזוכה. אבל אין רשות להכות את המן בכל אזכור של שמו, אלא שלוש פעמים לכל היותר, והעובר על מידה זו אינו רשאי להמשיך ולהשתתף בתחרות. מי משגיח על המשתתפים שישמרו חוק זה? כמובן, הילדים!

רעיון מקורי לצמצום מספר ההכאות נוהג בבית הכנסת המרכזי (האשכנזי) בישוב מצפה יריחו. הגבאי מציב במקום בולט מעין רמזור: שתי נורות, אחת ירוקה ואחת אדומה. הציבור מכה את המן כל עוד הנורה הירוקה דולקת, ומשכבתה נורה זו ונדלקת הנורה האדומה הכל מפסיקים להרעיש ומושלך הס במקום. נראה כי יזמה זו מצליחה לצמצם

³² רוב הדברים בפרק זה לקוחים ממאמרו של ד"ר אהרן ארנד דרכים לצמצום הכאת המן שהתפרסם בדף שבועי מאת המרכז ללימודי יסוד ביהדות ע"ש הלנה ופאול שולמן מספר 383 פורים ופרשת תצוה תשס"א.

³³ יש לחלק בין מקורות הצמצום. עד כה עסקנו במקורות מנהג זה, שבו למדנו שלכמה דעות המנהג מתחילתו מצומצם הוא ולא שצמצמוהו אלא למדו שכך הוא המנהג מלכתחילה מההבנה בפסוקים וכדו'. כאן נביא את הדעות שצמצמו את המנהג לאחר שנתקבל בשל קושי, או אי עמידת כל הציבור במנהג בשל שלל הסיבות שהוזכרו לעיל.

את אורך הכאת המן משום שהציבור נוטה יותר להישמע להוראת אמצעי טכנולוגי, שהוא אובייקטיבי יותר, מאשר לנוזיפת גבאי טורדן.
 רעיון של 'הכאת' המן בלא כל רעש היה קיים בלונדון בתחילת המאה הי"ט: המהגרים מפולין שישבו בספסלים האחוריים של בית הכנסת הספרדי, נהגו לכתוב את שמו של המן על פיסת נייר ולמחוק אותו בחריצות במחק בעת ששמעו שמו בקריאת המגילה. כך נוצרה מחיית שם המן ממש, ובלא כל רעש. זהו שכלול של המנהג הקדום הנזכר בדברי ה'מנהיג' שהובאו בראש דברינו.

ב. המנהג במבט חינוכי

1. מצדיקי המנהג

לאחר שנסקרו הדעות השונות ביחס למנהג עצמו בהיבט ההלכתי, ניתן לפרוש את הצדדים החינוכיים היוצאים מהטעמים השונים ומאופן ה'הכאה':

1. כל דבר שאנו פוגשים במהלך חיינו משפיע עלינו, הן דבר שאנו רואים והן דבר שאנו שומעים ולכן מחנכת אותנו התורה (אבות א ז) להתרחק משכן רע ולא להתחבר לרשע, כדי לא להיות מושפעים. כמו כן מצווים אנו למחות ביד המדבר לשון הרע ולא לקבל את דבריו. וכאן מצוינו חידוש: אם עד כה התייחסנו רק לרע, בנדון דידן יש מ"ע לברך את הצדיק ולקלל את הרשע 'זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב'. הדבר מלמדנו שיש לפעול כל הזמן למען נלמד מהטוב ונתרחק מהרע. וגם כשמתרחקים מהרע זה רק לאחר שבוודאות אי אפשר לתקן יותר כמו אדם שנפטר. לפי המנהיג המנהיג הוא, בעצם קללת שמו של הרשע. על ידי אמירת שם רשעים ירקב וכן על ידי כתיבת שמו של המן על האבנים ומחיקתם. טעמו הוא משום זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב. הטעם כדי שיקנאו רבים בכבודו של הצדיק וילמדו ממעשיו והיפוכם ברשע (פירוש יפה תואר שם). יש כאן עידוד לטוב ולמאיסת הרע וקנאת סופרים תרבה חכמה.
2. פעמים שכדי שמסר מסוים יחדור ללבו של אדם, צריך הוא ממש לעשות מעשה או לבטא ולומר דבר בפיו. כאן לומדים אנו, שכדי לא להיות מושפעים מדרכו של המן וכן כדי לקבע את השנאה לדרכו זו, מצווים אנו לגנות ולקלל את זכרו של המן בעת השמע שמו. זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב, והדברים ישפיעו עלינו לטובה.
3. כל מילה הנאמרת על ידינו פועלת ומשפיעה על כל המציאות. כל שכן קללה או ברכה לאדם זה או אחר. יש חיוב להוסיף ברכה לטוב - לצדיק בהזכרתו, ולברכו, כדי להרבות טוב בעולם, ולקלל ולמעט את הרשע בעולם וזאת כמובן על ידי הברכה זכר צדיק לברכה ושם רשעים ירקב. למדים אנו זאת ממדרש שמואל ומדרש תהילים. וכן מהפסיקתא רבתי: "כדי ליתן שכר טוב לעת"ל או כדי ליפרע מהם ולמחות את שמם". כאן יש חיבור בין המצווה להזכיר למצווה למחות וההוכחה מעמלק.
4. משוורתא - התינוקות קופצין/מקפיצין משמחה. המצוות צריכות להיעשות בחיוניות ממש ובקפיצה. נהגו העם לקיים פעילות אקטיביות ולתת ביטוי מוחשי לרעיון מופשט זה שימחה שמם של כל אויבי העם היהודי מתחת השמים: א. כדי לבטא רגשות נקם נגד המן. ב. ביהדות קיים העיקרון ש'האדם נפעל כפי פעולותיו ואחרי המעשים ימשכו הלבבות'³⁴ (ספר החינוך מצווה טז). כלומר, המעשים החיצוניים

³⁴ זהו המוטיב המרכזי בהסבר טעמי המצוות על ידי בעל 'ספר החינוך' - אחרי המעשים נמשכים הלבבות.

מעוררים את הפנימיות. ג. עניין ההכאה פועל ממש במציאות³⁵, וכמו שכבר הובא הרב שמואל מקל לעיל שגם למעלה מרגיש המן את ההכאה.

"ואמנם באמת עיקר הטעם הוא אשר פועל הדמיון עושה רושם גדול בכל דבר כמ"ש בכמה מקראות שצווה ה' לעשות פעולה דומה לעניין הנבואה, לירות בקשת נגד ארם לאמר חץ תשועה לה' בארם, ולהשליך אבן בנהר לסימן ככה תשקע בבל, ומאחר שמצווה למחות שם עמלק... לכן אנחנו עושים פועל דמיון בהכאתו, כי הכאה היא דמיון המלחמה לסימן מלחמת עמלק" (שו"ת מילי דאבות או"ח ח"ג סימן יג).

הדבר גם מלמד ביתר המחשה את החיבור בין שני העולמות הגלוי והנסתר, ומחנך לתובנה של מציאות אחת הרמונית.

5. הכאת המן העיקרית רק בעת אמירת הפיוט לאחר הקריאה שומרת על הקריאה, והבנת המגילה. במצרים היה המנהג³⁶: "שאין התינוקות מכין בהמן... רק בעת קריאת עשרת בני המן... ואין מכין את המן עוד עד אחר גמר הברכה אחרונה של אחר המגילה בעת שמתחילין לומר ארור המן, וגבאי הקהילות עיניהם פתוחה על זה... ואשריהם ישראל כי על ידי זה כל הקהל שומעים את המגילה מלה במלה מפי הש"ץ בדקדוקיה וטעמיה וכן ראוי לנהוג... שאם המנהג להכות המן הוא מנהג קדום... אין צורך להכות בכל פעם ופעם".

6. רק כאשר גם כל הבנים הולכים בדרך האב אזי סימן שהדבר השתרש. ב'מנהגי וורמיישא' (ח"א סימן יח עמוד רנט) כתב וז"ל: "בפורים בקריאת המגילה אין מכין המן בכל המגילה, רק כשאומרין 'ויכו היהודים', עד סוף עשרת בני המן, מכין כולם ותו לא". ובמקום אחר (שם ח"ב עמוד רג) הוא מוסיף: "ומנהג כשר הוא, מאחר שכל אדם חייב במקרא מגילה, אם יבואו להכות המן בכל מקום שקורא החזן המן במגילה, היה ביטול גדול בקריאת המגילה, אבל עשרת בני המן נאמרו בנשימה אחת, אף אם מאריכין בהכות המן ההוא אין בא מזה ביטול קריאה, כי החזן שותק אחר שהיה קורא עשרת בני המן עד שפסקו מלהכות, ואח"כ חוזר וקורא".

7. מעשיו של האדם הם הקובעים, ולהפך בצדיק: תולדותיהם של צדיקים מצוות ומעשים טובים. לכן כל עוד שהאדם לא עשה מעשה קל יותר לחזור לטוב אך לאחר שעשה מעשה רע הדבר פועל לרעתו. אצל צדיקים מחשבה רעה ה' לא מצרפה למעשה. ולכן כשמזכירין המן ורשעו דווקא יש להכות ולמחך את שמו - בשל מעשיו הרעים.

8. חייבים לדעת להודות על כל הטוב שנעשה לנו וזה תמיד חייב להיות העיקר מול דברים אחרים. עם ישראל מודה על הצלתו יותר מאשר על מפלת המן ומשפחתו. למדנו דבר זה מדברי 'שבלי הלקטי' בשם רש"י - שהסביר שיסודו של המנהג הוא: קיום שמחה ושבח בתרועות ניצחון, על שמיעת מפלת ו"שבר" שאירע להמן וזרש, ומשבחין לבורא אשר הציל את עמו ישראל... וכל זה איננו חובה אלא

³⁵ השווה (שמות יז ח-טז): "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל". (שם יש מן הפרשים האומרים שנשא ידו בתפילה) וכן (מל"א כב יא): "ויגע לו צדקיה בן כנניה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם עד כלתם". הדבר מופיע עוד פעמים רבות בתנ"ך. בתימן (אבן ספיר ח"ב סי' לה) "היו הנערים עושים דמות המן ממקלעת עצים משוח בששר בצבעים שונים, גם דמות מרדכי רוכב על הסוס והמן רץ לפניו, ותולים את המן בחצר בית הכנסת על עץ גבוה וזורקים עליה חצים ואבנים עד שמנפצים אותה לרסיסים ולבסוף שורפים אותה".

³⁶ עדותו של ר' רפאל אהרון בן שמעון בספרו נהר מצרים נב:

מנהג טוב (וזה המטרה). וכל זה כמובן רק לאחר סיום קריאת המגילה כחלק בלית נפרד מהתפילה.³⁷

9. חשוב להביא את הילדים הקטנים לבית הכנסת כדי לחנכם במצוות ובמיוחד בפורים בקריאת המגילה שהיא גם פרסום הנס. אך כל זה רק כשמתחנכים לשמיעת המגילה, הבנתה וכדומה: "מנהג טוב להביא קטנים וקטנות לשמוע מקרא מגילה" (שו"ע או"ח סימן תרפט סעיף ו). ומסביר המשנה ברורה (ס"ק טז): "כדי לחנכם במצות פרסומי ניסא ומטעם זה נוהגין הקהל לקרות אלו הפסוקים בקול רם, שהם עיקר התחלת הנס וסופו והם 'איש יהודי', 'ומרדכי יצא', 'ליהודים', 'כי מרדכי'. כדי לעורר הקטנים שלא יישנו ויתנו לבם על הקריאה ומקרין אותם הפסוקים כדי לחנכם"³⁸. יש דגש כפול בדברי המשנ"ב. 1. אם מבבלין את השומעין אין להביאם. 2. שהדבר הוא כדי שגם בגדלותם יבאו לבהכני"ס לקריאת המגילה."

וכתב האדמו"ר מחב"ד: שלא להפריע לילדים במלאכתם בעת הכאת המן³⁹ ואדרבה עודדם להכות יותר כי הגאולה באה על ידם. וכן הקפיד בעל ה'אמרי חיים' מויז'ניץ (מובא בספר 'עדות ביהוסף' פורים עמוד רצ) שלא יפריעו לילדים להרעיש עם הגראגערס (רעשן) בהכאת המן, ובעת ההכאות היה ממתין עד שיסיימו להרעיש.

10. מצינו שמרדכי דרך על המן כשעלה על הסוס⁴⁰, וכן מצינו ביהושע (י כד-ו): "ויהי כהוציאם את המלכים האלה, אל יהושע, ויקרא יהושע אל כל איש ישראל ויאמר אל קציני אנשי המלחמה ההלכו אתו, קרבו שימו את רגליכם על צוארי המלכים האלה; ויקרבו, וישימו את רגליהם על צואריהם. ויאמר אליהם יהושע, אל תיראו ואל תחתו. חזקו ואמצו כי ככה יעשה ה' לכל איביכם, אשר אתם נלחמים אותם ויכם יהושע אחרי כן, וימיתם, ויתלם, על חמשה עצים, ויהיו תלויים על העצים עד הערב". וכן נאמר (דברים לג כט) "ועתה על במותימו תדרך" וכן (ישעיהו סג ג) "פורה דרכתי לבדי ומעמים אין איש אתי". מוסיף ה'ליקוטי מוהר"ן' (י ח) "אסתר ברוח הקודש נאמרה, כי הרוח הוא בלב... רק העיקר תלוי ברגלים בחינת אסתר".

11. יש לדעת: א. שגם כשאי אפשר לילד להבין/לומר דבר מסוים יש לחנכו על ידי מעשה-פעולה ממשית וכך יקלוט את המשמעות. ב. גם כשהדבר אינו בשלמות והפעולה היא

³⁷ עיין בליקוטי מוהר"ן (אות יא): "א. עיי ריקודים והמחאות כף אל כף ממתקים הדינים. ב. רוח הצדיק בעל החירות שוברת את רוח הגאוה של הרשע. ג. הארת מרדכי ואסתר אינו בחינת ידים ורגלים ונתבטלו הכפירות".

³⁸ עצם המנהג להביא קטנים לבית הכנסת, יסודתו בהררי קדש ומובא במסכת סופרים (פרק יח, הלכה ו, ובתוספות במסכת חגיגה ג א) וכן פסק בשו"ע, ובמשנ"ב פסק כהמ"א שהוא דווקא משהגיעו לחינוך, אבל לא בקטני קטנים שמבלבלים את השומעים.

³⁹ פ' צו תשמ"א (שיחוי"ק ח"ב עמוד 735-736 וראה גם ש"פ תצוה תשל"ט (שיחוי"ק ח"ב עמוד 241). לק"ש כא עמ' 485, וכן 206-213 וכן בליקוטי שיחות לא עמוד 279 בהוספות. ובספר 'אוצר מנהגי חב"ד' (ירושלים תשס"ב עמוד רנו-רנח לר' יהושע מונדשטיין): "עיקר הנס עיי הקטנים נעשה". ואת המונעים מהם הוא מכנה "בעלי מרה שחורה שמכים בעל כורחם בגלל שכן כתוב בספרהמנהגים, ומשתדלים שקולם לא ישמע לא לזולתם ואף לא לעצמם, והגבאים מסתובבים בפנים נעימות כדי שהילדים יתייראו מהם, וסבורים שהילדים הכו דיים, אך הילדים יודעים שעדין המן קיים".

גם במדרש מבואר שהנס היה על ידי הקטנים (אסתר רבה פרשה ז יג. ספרי דאגדתא על אסתר - מדרש אבא גוריון (בובר) פרשה ה).

⁴⁰ וכן בישעיהו (מג ד) "ואתן אדם תחתך ולאומים תחת רגליך", ועל זה יסד הפייטן והובא במחזור ויטרי: "הם רבו עלי לולי קדוש ישראל שת לי בוססי תחתי לכבוש לכתוש ודוש".

- חלקית יש לה פעמים רבות בהחלט משמעות כמו שמתאר הרמ"א שגם כשלא כתוב דבר מתחת לאבן המרעישה יש להמשיך את המנהג, שכנראה מתוך כך יגיע בעזרת ה' הרב **עמנואל מקלמן** כל שהיא במיוחד שדבר זה נעשה רק בקריאת המגילה. את שני הדברים הללו למדנו מדברי הרמ"א לעיל.
12. גם כשהורה לא מתנהג כשורה יש לצפות שאולי בנו יטיב את דרכיו, כמו שמצינו בנביאים לא אחת שהאב או הבן היו צדיקים ובנם או אבותם היו רשעים ולא הלכו בדרכי אבותם. תמיד יש לצפות לתיקון גם בדורות הבאים. לכן הנוהגים להכות רק כשמזכירין את המן ובניו - מכים רק בהתחזק הרשעה על ידי רב בניו וקיינינו של המן כאשר לא חזרו גם הדורות ההם מדרך אביהם.⁴¹
13. יש למחות רק על המעשים הרעים ולא על האדם על מנת לאפשר חזרה לדרך הישר ולכן יש נוהגים להכות רק כשמזכירין את המן ורשעו – והם מוחים על עשייתו הרעה.
14. נאמר: "ויען מלך ישראל ויאמר דברו אל יתהלל חוגר כמפתח". (שמואל א כ יא). רק לאחר שאכן מת המן מביעים את השמחה. ובאמת אין טעם להכות כל עוד המן ממשיך להופיע במגילה כפועל וחי, ולכן יש נוהגים להכות במפלתו.
15. מכין רק כאשר ייחוסו - ותארו בולט - מהותו הרעה באה לידי ביטוי, ולכן יש הנוהגים להכות רק כשמזכירין את המן ושם תואר - אגגי וכו'.
16. יש לדעת שכפי מה שיש בהורים כך יצאו הילדים ולכן על ההורים כל הזמן לשפר את עצמם. והמנהג להכות כשמזכירין המן בן המדתא האגגי על דרך מרשעים יצא רשע ומשורש נחש יצא צפע (ערוך השולחן סימן תרצ סעיף כד). והדבר בא ללמד שהכול מתחיל מהראש. ולהבדיל בקודש. "כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו- מהאבות והאמהות (במדבר כג ט וברש"י).
17. פעמים עדיף שלא לשמוע כלל על הרע וכך גם לא נצטרך להתייחס אליו ולמחותו. יש לחנך לא להתקרב לניסיונות (עד כמה שאפשר) כדי שלא נצטרך להתמודד, כי מי יודע עם נעמוד בכל ניסיון⁴² ובתפילה אף מבקשים אנו על כך: "אל תביאנו, לא לידי ניסיון ולא לידי בזיון".
18. בחת"ם סופר (הגהותיו לשו"ע ריש סימן תרצ) כתוב טעם זה: "כדי להרעיש ולבלבל אווזן השומעים שלא ישמעו שם זה המחוי האגגי"⁴³.
19. ובשו"ת מילי דאבות (או"ח חלק ג סימן יג) מביא גם הוא טעם זה על הכאת המן: "יען שאנחנו עושין קריאת המגילה למחות עמלק. ויוקשה כי מעולם לא זכה עמלק לזיכרון שמו כל כך פעמים רק ע"י קריאת המגילה... וא"כ לא נמחה שמו, והנה אמנם – זה זיכרון כי הלוא אי אפשר מבלעדי להזכירו למען נדע עניין ההוא, ולכן אנחנו מרששים ומקשקשים לומר אני איני רוצה לשמוע שם זה כלל, אבל מה נעשה ההכרח הוא עלי, והכל הוא רק להראות שאין אנחנו רוצים לשמוע שם זה. ע"כ שמעתי.

⁴¹ מאידך מצינו במקורות שביחס למצרים אפשר שיבואו בקהל ה' בדורות מאוחרים, וכן שמבני בניו של המן למדו תורה. רק המואבים והעמונים אסורים לבא בקהל עד עולם, על אשר לא קידמו אתכם בלחם ובמים בדרך בצאתכם ממצרים.

⁴² ובדומה לו מצינו איסור אצל הנזיר מלהתקרב ליין וענבים.

⁴³ וכן מבואר במנהגי חת"ם סופר פרק ט, אות ה: "החזיק במנהג להכות המן".

20. כאשר שאר העמים רואים את התייחסות עם ישראל לקמים עליו יראו מלהתגרות בנו וכך כתב החיד"א (מחזיק ברכה סוף סימן תרפז): "ראיתי לאחד חכ"ם בספר כף ונקי (כ"י) שכתב שהטעם שראו רז"ל אורך הגלות המר הזה וחיישי שמא יקום מלך מאומות העולם וירצה לגזור כגזירת המן לכן הנהיגו זה הפרסום ושמחה בהפלגה ברחובות ובשוקים למען ישמעו קול רעש גדול ודברים משונים וישאלו מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם ויודיעום ענין המן ויקחו מוסר. וזהו כוונת הראב"ע אשר שר בשיר שיסד: 'שומעי דבר בן המדתא תפול עליהם אימתה' זהו תורף דבריו"⁴⁴.
21. בספר מועד לכל חי (סימן לא חודש אדר ס"ק צא) כתב: "כדי שישמעו עמים ירגזון בכל דור ודור שלא יקומו על ישראל, לכן כותבין שם המן על הפטיש ומכין"⁴⁵.
22. בספר חגים ומועדים (עמוד קיח) כתב: "כי עכשיו כשחרב בית מקדשנו וערבה כל שמחה, אי אפשר להוציא את היהודי מחוץ לגבול העצבות והצער, כי אם על ידי שמחה חומרית וגשמית ו"אין שמחה אלא ב"י"ן... ובכדי לעשות את השמחה טבעית יותר, להוציא את הנשמה העברית הקודרת והעצבנית מתוך במנהג זה יש אולי מעין התגלות של רגש הנקמה, שהרגישו היהודים האומללים נגד ההמנים מכל המינים שבכל דור ודור, ושלא יכול היה להתבטא אלא בצורה תמימה כמו "הכאת" המן, בשעה שמזכירים את שמו בקריאת המגילה". משמע מדבריו שכשעם ישראל אינו עוד בגלות אולי לא יצטרכו להכות, שהרי מעודדים הם.

2. שוללי המנהג

יש לחנך לאי עשיית דברים האסורים ולהיות עקביים על כך בכל השנה. כל האיסורים שנמנו לעיל באי עשייתם מחנכים כמובן לטוב: קדושת בהכני"ס ומוראו, בל תשחית וכו'. שכל איסור ואיסור בפני עצמו הוא עומד. וודאי שאם מקפידים על כל האיסורים כל השנה, יום הפורים עצמו אינו שונה משאר הימים להתיר את האסור. ובאמת חייבת להיות סיבה חזקה שנוכל להסבירה לילדים בהבדל בין פורים לשאר הימים ביחס לכל האיסורים דלעיל. וכך ילמדו לא להגמיש את התורה בכל עת שירצו לפי מראה עיניהם⁴⁶.

⁴⁴ וראה ב"יפה ללבי' שם שתמה על המחזיק ברכה שההפך ראינו מדברי ה'כל בו' בהלכות אלו (סימן מה) שכתב: "זמנים הרבה תקנו חכמים בקריאת המגילה כפי שמפורש וכו'. ובזה"י הואיל ומסתכלין בה... ואם יהיו זמנים הרבה ירגישו האויבים בדבר. ואעפ"י שזכרון נס חנוכה עושין ח' ימים ולא חששו לה? אפשר שלפי שאותה מצוה היא לזכרון הנס של שמן לא לזכרון נס נקמת האויבים. אבל זה שהוא זכרון נקמת האויבים יש לחוש שלא יקנאו על זה.

ובאמת מצינו קהילות שיחס הגוים אליהם השפיע עליהם דווקא שלא להכות וכמו שמביא האברהם אזכור והיפה ללב.

⁴⁵ אכמ"ל בנושא: 'הנקמה ביהדות'.

⁴⁶ על אף האמור לעיל, יש לדעת שפעמים לא קיים איסור אחד מהמוזכרים לעיל וחברו עדיין כן קיים. לדוגמא: המנהג להדליק שני נרות ולתת להם לבעור עד כלותם שעל האחד כתוב: 'המן' ועל השני: 'זרש', אין בעיה של רעש/מורא בהכני"ס, ויש את בעיית הבטיחות שכאמור לעיל הייתה גם בזמן התלמוד ואח"כ בזמן רש"י בשרפת דמותו של המן והם כן התמודדו עימו. לאכול עוגיות שטבועים בהם צורות המן/שמו, יש בעיה בבהכני"ס שאינו בהמ"ד וכדו'. בספרי המנהגים השונים הובאו אין ספור מנהגים אך כאמור לעיל אין מנהג שלא נימצאה בו בעיה הלכתית, זו או אחרת, להכאה בשעת קריאת המגילה עצמה. בהכאה ביום הפורים ככלל/או שאר ימות השנה/לאחר קריאת המגילה יש כאמור הרבה פחות בעיתיות.

הרב אלישע אבינר (אמונת החינוך עמוד 318-319) מסכם מספר בעיות חינוכיות בלשון קלה וברורה זו"ל: "ילדים נפגעים מנפצים ומשאר כלי משחית 'תמימים'. יש הורים, שנהנים מהתעוזה והשובבות של בנם המשליך נפצים לכל עבר ומפחיד את השכנים, ואינם אוסרים על בנם. משחק מסוכן זה. הורים אלו הגאים בבנם ההרפתקן מועלים בשליחותם החינוכית. משנכנס אדר - מרבים בשמחה. על כך אין חולק. אבל, יש גבול לכל תעלול. שמחה - כן. פיקוח נפש והסתכנות - לא!"⁴⁷. אין ספק שמי שרואה ילד או נער המחזיק נפצים באמתחתו, רשאי להחרים אותם ממנו. ההיתר נובע מחובת הצלת נפשות - נפשו של הנער ונפשות חבריו. מי שמסכן את הזולת, שומה עלינו למנוע ממנו לבצע את זממו (דין רודף). כנ"ל, כאשר קיים רק ספק פיקוח נפש. לענין זה אין כל הבחנה אם הוא מודע לכך שמעשיו עתידים לפגוע בזולת או איננו מודע - מצווים אנו להציל את הזולת. כמו כן, אסור לאדם לחבול בעצמו או להכניס את עצמו לסכנה. כל מי שיכול לעצור אותו - מחוייב בכך"⁴⁸.

עצם הרעש גורם גם צער למתפללים ומין הראוי שנחנך את עצמנו וילדינו, להטיב לזולתנו.

בימים אלו, נוסף טעם חדש: שורר מתח בטחוני כבד, עלולה השמעת קולות נפץ להכניס אנשים רבים לחרדה וליצור בהלה המונית חמורה. גם מזה יש לחשוש. הנחיות אלו יפות גם למשך קריאת המגילה בבית הכנסת. אי אפשר לעקור את מנהג ההרעשה בזמן קריאת המגילה. אבל, יש גבול לכל תעלול. אין להתיר את השימוש בכל סוגי כלי ההרעשה.

סיפור המגילה הוא סיפור נפלא שבו כל האירועים ארוגים ושזורים זה בזה, משתלשלים כשרשרת ארוכה מכוחה של ההשגחה האלוקית.⁴⁹ על מנת לרדת לעומקו יש לקרותו כולו בנשימה אחת. אבל, בדרך כלל, הקריאה בבתי הכנסת היא קטועה, שבורה ורצוצה, על ידי הפסקות רעשניות של הכאת המן. במקום 'סיפור' רצוף אחד, שומעים באי בית הכנסת רק חלקיקי פסוקים, בבחינת "צו לצו, קו לקו, זעיר פה וזעיר שם". זו איננה מגילה אחת אלא רסיסי מגילה.

⁴⁷ גם היפה ללב הביא טעם זה באומרו: "וחמירא סכנתא שבאין לידי סכנה בבלי דעת כאשר אירע דע"י הכאתו ונשל הברזל מן העץ ונפל לזולתו".

⁴⁸ יש לציין מהמוזכר עיל ממסכת סנהדרין על משוורתא דפריא, לפי גירסת רש"י שהילדים הם שקפצו אכן נהגו כך על אף הסכנה, ולפי גירסת הגאונים מתישב שפיר.

⁴⁹ על חשיבותה של מגילת אסתר נאמר: אסתר ברוח הקודש נאמרה (מגילה ז). וכן מגילת אסתר היא הספר היחיד בני"ך שחייב להיות כתוב כס"ת (מגילה טז). והוסיף הרמב"ם "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמישה חומשי תורה, וכהלכות של תושב"עפ שאינם בטלין לעולם.... ימי הפורים לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם" (רמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה יח). שני דברים מלמדנו הרמב"ם: 1. שכל החגים יבטלו לבד מפורים. 2. כל כתבי הקודש יבטלו לבד ממגילת אסתר. ומקורו מהירושלמי מגילה א, ה. הראב"ד במקום מסביר שייתכן פירושו: שרק במגילת אסתר יקראו בציבור. והכול כדי להדגיש את חשיבותה של מגילת אסתר וערכה העילאי. שם ה' לא נזכר בה והצלת פורים היא נס נסתר וה' פועל דרך הטבע. מגילת אסתר לא תיבטל לעולם - (ג"ש קול גדול ולא יסף- וזכרם לא יסוף מזרעם, והוסיף החת"ס בדרשותיו ז' אדר תקצב: "שאור תורת משה ע"ה כלול בה, שלכן לא יסוף"). ובספר קב הישר בפרק צט כתב: שהחיוב הוא לקרות מילה במילה ולא במהירות כי בכל תיבה ואות ישנה קדושה וסודות נפלאים, ושיש חיוב לטהר את עצמו קודם קרה"מ בשל האור המופיע רק בשעה גדולה זו של קרה"מ, ואעפ"כ הורה שלא לבטל את מנהג הכאת המן בשל החיוב למחות את כל אשר בשם עמלק יכונה. עיי"ש.

יש ילדים שסבורים שהכאת המן היא המצוה החשובה ביותר בפורים, ואינם מאזינים לקריאת המגילה מפני שהם טרודים בהחלפת ה'תחמושת' באקדחים, בשיפוץ הרעשנים ובהתארגנות לקראת ה'הרעשה' הקרובה. הם אינם קשובים לקריאת המגילה ואינם מקיימים את עיקר מצות היום. הדבר חמור יותר. כל ההמולה הזו אינה מתאימה לכבוד הראוי לבית הכנסת, שאין רצים בו ואין משוחחים בו שיחת חולין, קל וחומר שאין משתוללים. התנהגות זו עלולה גם לגרום נזק לרכוש בית הכנסת.

אי אפשר לגזור גזירה על הציבור אלא אם כן הוא יכול לעמוד בה, על כן אין כל טעם להציע לעקור מן היסוד את מנהג ההכאה, אבל יש להחזירו למימדיו האמיתיים: מנהג יפה ונחמד, ולא עיקר. מעט ולא הרבה. כל קהילה תקבע את המינון הנכון והמתאים ותמצא את הדרך ליישמו בלא מאבקים מיותרים, מתוך נועם ושמחה כיאה לאופיו של היום. נהפוך את ה'נהפוך הוא' (לא הרעש עיקר אלא הקריאה עיקר), נשיב לקריאת המגילה את מקומה הראוי ונקיים את מצות החינוך המוטלת עלינו להרגיל את בנינו ואת בנותינו להאזין בשקט לקריאת המגילה מראשה ועד סופה!!!

סיכום

חלק בלתי נפרד מהווי בית הכנסת בחג הפורים הוא ללא ספק בשעה שמוזכר שמו של אותו רשע, המן האגגי, שאז נהגו קהילות רבות בישראל להכות ברגל או בכלים מכלים שונים ולהרעיש עולמות, ובמיוחד מהדרין בזה הילדים.

עם זאת, במשך הדורות השונים, קמו למנהג זה מתנגדים, שביקשו למנוע את הנזקים שנגרמים כתוצאה ממנהג זה, ע"י ביטולו או צמצומו. בסיום אבקש לחזור על שני דברים חשובים שנכתבו:

1. "אי אפשר לגזור גזירה על הציבור אלא אם כן הוא יכול לעמוד בה, על כן אין כל טעם להציע לעקור מן היסוד את מנהג ההכאה, אבל יש להחזירו למימדיו האמיתיים: מנהג יפה ונחמד, ולא עיקר. מעט ולא הרבה. כל קהילה תקבע את המינון הנכון והמתאים ותמצא את הדרך ליישמו בלא מאבקים מיותרים, מתוך נועם ושמחה כיאה לאופיו של היום. נהפוך את ה'נהפוך הוא' (לא הרעש עיקר אלא הקריאה עיקר), נשיב לקריאת המגילה את מקומה הראוי ונקיים את מצות החינוך המוטלת עלינו להרגיל את בנינו ואת בנותינו להאזין בשקט לקריאת המגילה מראשה ועד סופה!!! (אמונת החינוך שם).

2. אף על פי שלפי ההלכה הנגלית יש לא מעט בעיות בקיום מנהג זה, ראינו שגדולי הדורות הקודמים השתדלו לשמר מנהג זה במיוחד בשל משמעותו בצד הנסתר של התורה - בתורת הסוד, וכמובן תוך כדי דקדוק רב שלא לעבור על צדדי ההלכה השונים.

הבאנו מספר היבטים לדעתו של החכם צבי, ונראה שזה המנהג הטוב ביותר גם לצד הנגלה של התורה וגם לצד הסוד. (מדרש אליהו, קב הישר, ליקוטי מוהר"ן). לאחר לימוד כל הני"ל, אפשר לומר שישנם דברים רבים שניתן ללמוד ממנהג זה, בכל הופעה שלו, לצד פיתוח גמישות לבדיקה מחודשת למסרים החינוכיים אשר אנו מבקשים להנחיל לעצמנו לסובבנו וליוצאי חלצנו בקיום מנהג זה, הם העיקר והרוב, ולזה יש להפנות את עיקר עסקינו ומרצינו.

נספח: המנהג כבסיס לכל תקנה והלכה

כאמור לעיל, ביטול מנהג הוא דבר קשה בגלל מעמדו של המנהג, בעיקר כשמדובר במנהג עתיק. בנוגע להכאת המן הדבר קשה במיוחד, שכן ביחס אליו כותב ה'בית יוסף' בשם 'הרבנית חנינ' ו'אורי'ח סימן תרצ ד"ה 'כתב' ובעקבותיו גם הרמ"א (שם סעיף יז): "ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחינם הוקבע", ויצא להצדיק מנהג זה⁵⁰. אחריו יצא הלבוש להגן על מנהג זה: "ונוהגין התינוקות לנקש בשומעם שם המן, ויש להם סמך משום דכתיב שם רשעים ירקב".

בשל הרצון החזק לשמר את המנהג מחד, ובשל כל הקשיים והבעיות שהזכרו מאידך, יש לעיין עיון נוסף על החובה לקיים את המנהג במיוחד לאור השאלות העולות חדשים לבקרים:

מתי ניתן לבטל מנהג. מה עושים כאשר המנהג מבטל הלכה. האם ישנה מציאות של מנהג שהונהג בטעות. כיצד מתמודדים עם העניין שלא להוציא לעז על ראשונים בביטול המנהג. האם כשנמצא המנהג באיזה פוסק אפשר לבטלו או שלא ואפי' בשעת הדחק אין לשנות מנהג. מה הדין אם יש במנהג צד איסור. מה הדין כשנשתנה העניין מאשר ה' בזמן הראשונים האם רשאים לשנות המנהג לפי הזמן או שלא, והאם כל מנהג חייב שתהיה לו ראייה מן התורה?

בשאלות אלו עוסקות רבות מתשובות הפוסקים בכל הדורות, אחרונים כראשונים, ולמעשה כל מקרה ומקרה נדון לגופו.

הביאור הלכה (שם ד"ה 'ואין לבטל') כותב: "כתב המ"א - דאפילו יש במנהג צד איסור אין לבטלו, כתב בתשובת ח"ס סקני"ט שאין אנו שומעין לו דכבר דחה ליה פר"ח במנהגי איסור שלו שסי"י בראיות ברורות וכן נראה מתשובת הריב"ש סרני"ו ע"ש ועיין תשובת יכין ובוועז סקני"ח שהאריך בדיני מנהג:

הערוך השולחן (שם סעיף כג) מביא פתרון אחר: "והמנהג שהתינוקות מכין את המן הוא מנהג קדמון אך יזהרו לבלי להכות בקולות בעצים גדולים... ואם אי אפשר למחות בהם מוטב לקרות בביתו במנין אף שבביהכני"ס יש רוב עם והדרת מלך... להכות... על דרך מרשעים יצא רשע ומשורש נחש יצא צפע (ישעיהו יד כט) וכל מנהג שנתייסד על פי גדולי הדור הווי מנהג, ולא מנהג שנהגו בעצמם... (ובמסכת סופרים איתא שמנהג שאין לו ראייה מן התורה הוי כטועה בשיקול הדעת)".

פתרונו של ערוה"ש הוא לקרוא בביתו את המגילה אע"פ שמתבטל בזה עניין של ברוב עם הדרת מלך והכול בשל חשיבות שמיעת המגילה. כמו כן רואים שעה"ש אינו שש לבטל את המנהג ורק אם נאלץ לקרוא בביתו מחמת הנ"ל שידע שאכן נוהג כשורה.

גם הרב שלמה אבינר בספרו: 'עם כלביא' סובר כך: "מעצם טבעו אין במנהג זה שום איסור, ונהגו בו גדולי ישראל... אמנם במשך הדורות נגרמו הרבה קלקולים על ידי מנהג זה: אין שומעים את קריאת המגילה - שהיא מצווה גמורה, שהרי למענה אנו באים לבית הכנסת. והכאת המן אינה אלא מנהג בעלמא. ויש הרבה מקומות שלא נהגו בו כלל (משני"ב שם). מתנהגים בניגוד למצוות מורא מקדש, שיש להתנהג בבית הכנסת בכובד ראש ומורא מפני מי שמשרה בו שכינתו, ולא בשחוק ובקלות ראש. לפעמים מקלקלים ציוד בית הכנסת. לפעמים גורמים צער ליהודים. מחנכים ילדים להפך ממה שצריך, שעיקר ביאת הילדים לבית הכנסת צריכה להיות שמיעת המגילה ולא הכאת המן.

⁵⁰ אולם יש להעיר שלאמתו של דבר, לשון זו מופיעה כבר בבית יוסף: "לכן אין להלעיג על המנהגים כי לא לחינם נקבעו", וייתכן שכבר בימיו לעגו על מנהג זה כמשבש את הקריאה וכיו"ב.

לכן היו קהילות שהחליטו לבטל את הכאת המן והכריזו בכל העיר שלא להכות את המן (יפה ללב סימן תרץ), ופעם החליט כן בית דין הספרדים בירושלים, ופעם החליטו כן רבני קושטא (קול סיני הליכות עולם עמוד 41).

יש שאמרו שלו ידע רבנו הרמ"א לאן יגיעו דברים, לא היה אומר שאין לבטל מנהג זה. מכל מקום, כתבו הפוסקים שאם נשתנה המנהג ממה שהיה בזמן הראשונים מותר לבטל המנהג (בה"ט שם ס"ק טו), וכן כתב המשנה ברורה, שמקיימי מנהג זה "יצא שכרם בהפסדם". מכל מקום, אם הסדר ישר ונכון ומכים רק בצורה שמתאימה לקדושת בית כנסת ואינה מפריעה לשמיעת המגילה וכדו' - אין לנו לבטל מנהג זה".
 רואים אנו מתשובתו שאכן כל עוד נשמר הסדר הנכון אין לבטל אך אם אין נשמר הסדר משמע מדבריו שיש לבטל
 הרב אליהו בקשי דורון מתייחס אף הוא לסוגיית ביטול המנהגים בספרו "בניין אב", וכותב:

"מנהג בישראל אע"פ שישודו בנוהג ולא בציווי⁵¹ הרי הוא מחייב את כל ישראל כהלכה, עד שהגדירוהו: "מנהג ישראל תורה היא" (מנחות כ: תוס' ד"ה נפסל), ויש שתוקף המנהג גדול מההלכה כפי ששנינו: "מנהג מבטל הלכה" (ירושלמי יבמות יב א. מסכת סופרים יד יח).

בהלכה מוזכרים המנהגים כהוראות מחייבות וגם מנהגים של קהילות וערים נחשבים כמנהג ומחייבים כהלכה את בני הקהילה, הרמ"א (או"ח סי' תרצ) כתב: "ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחינם הוקבעו. בהגה (סימן תריט) כתב: "ואל ישנה האדם ממנהגי העיר אפילו בניגונים או בפיוטים שאומרים שם"... וכך כותב הרמ"א (סימן רעא ס"ק כב): "ואין לשנות שום מנהג כי לכל מנהג יש טעם ויסוד דוק ותשכח". חלק גדול מהמנהגים מקורם לא ברור, ויש מנהגים שנראים כתמוהים ואפילו סותרים את ההלכה. וז"ל המאירי בהקדמה לחיבורו: "מגן אבות":

"וענין תפארת בני אבותם, הוא מה שאמרו בירושלמי אל תבוז כי זקנה אימך, אל תבוז אלו המנהגות, שראוי לכל חכם ולכל בן מעלה להעמיד מנהג מקומו על מתכונתו לבלתי השיג גבול האבות הקדמונים והחכמים הראשונים לשנות מנהג מקומו ללא צורך וללא סיבה וגם אם נזדמן חולק עליהם ראוי להשתדל בהעמדתו".

הטעם להסתמך על המנהג ולקדש אותו, אע"פ שיש חולקים בהלכה ואינו נראה כמושכל ראשון, הוא על פי הכלל: "פוק חזי מאי עמא דברי" (ברכות מה), ואמרו על מנהג ישראל "הנח להם לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן (פסחים סו) וביאור הדברים כיוון שעם ישראל מונחה בהשגחה עליונה, זכות הציבור עומדת לו שהקב"ה רגלי חסידיו ישמור ומנחה אותם בדרך אמת, אם לא בציווי מפורש כנביאים, בני נביאים הם שחכמתם עומדת להם לנהוג כהלכה. וכך הבהיר את הדברים בשו"ת הלכות קטנות ח"א: "כלל גדול ומיוסד בידינו אם הלכה רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר, כי דבר פשוט הוא אשר באהבת ה' את עמו יסיר מכשול מדרכיהם, ולא יטו כל העם אחר היחיד אם סברתו דחוייה. ומכאן הבסיס העקרוני למנהג שתורה הוא.

וכן מצאנו בספר לחמי תודה (חלק שני מהספר מחנה לוי – חידושי הלכות ואגדות, תוכחה לז אדר תקסט מד א) מתמרמר על "זה איזה שנים, חדשים מקרוב באו לבטל המנהג שהיה מקדם מה שמכין התינוקות את המן".

⁵¹ הדבר מלמד אם כן, שאין צריך לחפש מקור ציווי לכל מנהג.

וכן בשו"ת פרי השדה (חלק ג סימן מב) יצא אף הוא להגן על מנהג זה בכותבו: "הדבר פשוט שבוודאי אין לבטל מנהג כזה, ולא לחינם הופיעה רוח הקודש בבית מדרשו של הרמ"א, שלאחר שהביא זה המנהג מסיים: "ואין לבטל שום מנהג וכו', ולמה לא כתוב כן במקום אחר ג"כ, כגון שכתב (סימן תלט סוף סעיף ב): "ונוהגין להניח פתיחי חמץ וכו', ולא כתב שאין לבטל, ואדרבה כתב: "ומיהו אם לא נתן לא עכב", וכאן כתב: "ואין לבטל". אלא ודאי, כיון שידוע שכל מחבר אשר כוונתו לשם שמים רוח ה' דבר בפיו, ובפרט אדונינו הרב, אשר כל בית ישראל נשען עליו, וידוע שיהיו הרבה אנשים אשר ילעיגו על זה המנהג או שיאמרו שקול הרעש צללה באזנם, וזאת הזהיר כאן באזהרה כפולה ומכופלת שלא לבטל". עיי"ש מה שהאריך בזה. גם הציץ אליעזר לא אסר את מנהג הכאת המן.

ונזכיר מה שכתבנו לעיל בשם ה'אברהם אזכור' (לר"א פלאג'י) והבן איש חי והספר קב הישר שהיו גדולי עולם בהלכה ובקבלה: משמע מתוך דבריו (של ה'אברהם אזכור') שאכן לפי הקבלה יש מקום למנהג זה אך בשל הקושי ביישומו בדורו שלו, שהביא לרמיסת הלכות רבות קרא לבטלו, כמו ברב המקרים כשהנסתר חולק/מבטל את הנגלה אזלין בתר הנגלה. ובאמת בספר קב הישר לאחר שהדגיש את חשיבות וקדושת המגילה בצד הסוד קרא לא לבטל את הכאת המן. וכן בבן איש חי מקיים את המנהג דווקא להכות במנעלים שברגליים על הקרקע וטעמו, בסוד שורש קליפת המן על פי תורת הקבלה. שדורנו דור גלות אדום בחינת עקביים שהיא קליפה קשה ועבה שע"ז נקרא עקבתא דמשיחה וזה הוא שמצינו במדרש וביונתן בן עוזיאל שכשקנה מרדכי את המן לעבד כתב שטר שעבודו בקשר מנעלו, דווקא ברגל במקום העקב, להשפיל ולהחליש כוח קליפה זו של העקב. ומכאן סוד מנהגם של ישראל קדושים. מכים ברגליהם בארץ לרמוז שמכה ומשפיל בעקביו שם וזכר המן ומניע ומחליש קליפתו שבעקביים.



