שו"ת

באהלה של תורה

חלק שביעי

מאמרים ותשובות

מאת

הרב יעקב אריאל

רמת גן

בהוצאת

מכון התורה והארץ

כפר דרום – שבי דרום

אייר תשפ"ג

הספר יצא לאור בסיוע
משרד התרבות והספורט – מינהל התרבות

© כל הזכויות שמורות

כפר דרום – שבי דרום
טל. 08-6847325 | פקס. 08-6847055
אתר: www.toraland.org.il
דוא"ל: machon@toraland.org.il

עורך: הרב יעקב אפשטיין

סדר ועימוד: feige192@gmail.com

תוכן העניינים

פתח האהל 7

שו"ת קורונה

סימן א תפילה 9

א. שומר מצוה לא ידע דבר רע; ב. מנין מרפסות; ג. מנייני רחוב; ד. האם צריך מקום מגודר; ה. מה הדין כשהמנין מפוצל בין שני עברי רחוב? ו. נשים העוברות ברחוב בזמן תפילות ברחובות; ז. האם יש צורך לפחות בשלשה בכל מרפסת? ח. אם אינם רואים זא"ז אך רואים את החזן; ט. נשיאת כפיים; י. נפילת אפיים; יא. צירוף מנין ע"י חדר מדרגות; יב. שרשרת של רואים; יג. מנחה וערבית בפלג המנחה; יד. האם מי שמעדיף להתפלל ערבית בזמנה רשאי לפרוש מן הציבור? טו. צירוף מי שנמצא בבידוד; טז. האם יש עדיפות לתפילה של שלשה? יז. תפילה בפיז'מה ובנעלי בית; יח. הצטרפות למנין רחוב; יט. תפילת מעין שבע; כ. בית כנסת שהפך לקבע לעניין מעין שבע; כא. תפילת מרפסות בליווי כלים מוסיקאליים; כב. תפילה בבית כנסת שבו יותר מעשרה

סימן ב קריאת התורה 23

א. הנחיות לקריאה בתורה; ב. הוצאת ספר תורה מבית כנסת; ג. העלאת כהן בלבד; ד. הגבהה או הגבהות? ה. העלאת מי שאינו יכול לראות; ו. העלאת שני אחים ואב ובנו; ז. קריאה בשני ספרים; ח. חזרה לשגרה אחרי דילוג קריאה בשבת; ט. בר מצוה שלא בזמנו

סימן ג אכיפת הוראות משרד הבריאות בשבת 30

סימן ד המשטרה בשבת 35

סימן ה מסכה בשבת 36

א. קימוט מסכה בשבת; ב. יציאה במסכה ברשות הרבים; ג. תוספת ריפוד למסכה

סימן ו פסח בקורונה 40

א. תענית חצי יום; ב. עיבור השנה; ג. ברכת האילנות; ד. השתתפות בכור בסיום דרך הטלפון; ה. הגעלת כלים; ו. הכשרת מנגל; ז. חמץ בבית אחר; ח. מכירת חמץ; ט. מכירת חמץ דרך האינטרנט; י. בדיקת חמץ במכירת חמץ בי"ג ניסן; יא. מכירת חמץ עם מכונית; יב. בדיקת חמץ; יג. מצה שאינה שמורה; יד. הלל בליל פסח; טו. חולה קורונה במצה ומרור; טז. תפילת טל; יז. זום לזקן מבודד ביו"ט; יח. הפעלת מכשירים חשמליים ביו"ט; יט. כפפות שאינן כשרות; כ. מלאכות לילדים משועממים בחול המועד; כא. הזכרת נשמות; כב. תספורת בימי ספירת העומר; כג. נגינה בימי ספירת העומר

סימן ז **מצה שמורה** 59

סימן ח **סליחות בחוץ כשיש הפרעה לשכנים** 66

סימן ט **כיסוי השופר** 66

סימן י **תקיעת שופר מוקדמת או מאוחרת למבודדים** 69

סימן יא **התרת נדרים בזום** 73

סימן יב **יום הכיפורים** 75

א. הוצאת ספר תורה מבית הכנסת למניין חצרות לכל נדרי; ב. 'כל נדרי' ביחיד; ג. דילוג על חלק מהפיוטים; ד. הוידויים וסדר העבודה; ה. אכילה ושתייה לבריאים; ו. מזגני חוץ

סימן יג **הדלקת נר חנוכה במניין חצרות** 81

א. זכר למקדש; ב. הדלקה משום אורחים; ג. פרסומי ניסא; ד. תקנת הדלקה בבי"כ כי לא ניתן על פתח הבית; ה. להוציא מי שאינו מדליק; ו. הדלקה בכל מניין; מסקנה

סימן יד **הדלקת נר חנוכה למי שנמצא בבידוד** 85

סימן טו **שבת שקלים ור"ח אדר** 88

סימן טז **קריאת המגילה ברמקול** 89

סימן יז **קריאת מגילה ברדיו או טלפון** 92

אורח חיים

סימן יח **תפילת נשים רבות ביחד** 94

סימן יט **מתקן סולארי על גג בית כנסת** 96

סימן כ **הפיכת בית כנסת למדרשה לבנות** 101

סימן כא **בית כנסת שישמש גם אירועים רפורמיים** 104

סימן כב **כהן שאינו משלם מס לבית כנסת** 115

סימן כג **ברכת שהחיינו לחייל המתגייס לצה"ל** 121

סימן כד **עקרונות הלכתיים לשבת הציבורית** 126

סימן כה **הנאה מחילול שבת כפוי – חימום חמין בשבת** 135

סימן כו **ביטול קריאה למתנדבי הצלה בשבת** 140

סימן כז **גדרי החשמל בשבת** 144

סימן כח **תיקון חשמל בשבת** 151

סימן כט **מכשירים חשמליים חדישים בשבת** 159

א. אווירת שבת, אוטומציה, תקשורת; ב. מכונית אוטונומית; ג. מכונית אוטונומית; ד. נורות L.D.. ה. המחשב בשבת

סימן ל **מיני בר בשבת** 172

סימן לא **מחליפי חום החדשים בשבת** 180

סימן לב **מעלית 'חכמה' בשבת** 183

סימן לג **המשך מצב בשעון חשמלי בשבת** 195

סימן לד **הגעת עובדי רפואה לבית חולים בשבת** 198

סימן לה **נסיעה בשבת לקצין שהתעכב בביתו** 205

סימן לו **מניעת גניבות בשבת** 211

סימן לז **דו"חות משטרתיים בשבת** 219

סימן לח **ניקוב כיפה בתעשיית היין בשבת** 223

סימן לט **משחה לגידול שיער בשבת** 228

סימן מ **חמץ בקיבוץ חילוני** 234

סימן מא **ירושת חמץ בפסח** 238

סימן מב **פקדון חמץ שנמכר** 245

סימן מג **מסחר במוצרי חמץ** 249

סימן מד **שכירים המחזיקים חמץ בחדריהם** 253

סימן מה **גניבת חמץ** 257

סימן מו **הצלת חמץ של גוי בפסח** 267

סימן מז **קטן באפיית מצה** 269

סימן מח **נשים בהלל של ליל פסח הנאמר בבית הכנסת** 272

סימן מט **גרם כיבוי ביום טוב** 281

סימן נ **אשה בשמחת יום טוב** 285

סימן נא **שליחי א"י ביו"ט שני בחו"ל** 295

סימן נב **מנהגי בין המצרים** 298

סימן נג **כביסה במוצאי תשעה באב** 300

סימן נד **נשים בתקיעת שופר** 302

סימן נה **חולה סוכרת ביום הכיפורים** 314

סימן נו **לבוד בסכך** 317

סימן נז **סכך בדבר המעמיד** 319

סימן נח **סכך שחיללו עליו שבת** 322

סימן נט **סוכה בחצר בית הכלא** 333

סימן ס **מחיצה תלויה באמצע סוכה** 336

סימן סא **דלת הזזה כדופן סוכה** 338

סימן סב **הכשרת סוכה ישנה** 343

סימן סג **פרגולה מרפפות המושחלות במגרעות** 346

סימן סד **נשים בנטילת לולב** 349

סימן סה **קריאת התורה בליל שמחת תורה** 354

סימן סו **בן או בת בוגרים בליל חנוכה** 358

סימן סז **הדליק בטעות נר נוסף בחנוכה** 365

סימן סח **ברוב עם או תדיר בקריאת המגילה** 371

סימן סט **אחות משמרת בבית חולים בפורים דמוקפין** 379

סימן ע **סעודה משותפת לקהילה ולאביונים** 382

נושאים כלליים

סימן עא **בין טבעי למלאכותי** 389

צדיקים במיתתם קרויים חיים

לע״נ

הרב חיים דרוקמן זצ״ל

מדריך, מורה דרך וסולל דרך
אוהב התורה העם והארץ ושליחם המסור
מרביץ תורה לעדרים
תלמיד נאמן למו״ר הרצי״ה קוק זצ״ל
דבק במידותיו וממשיך דרכו הציבורית

פתח האהל

כל השביעין חביבין. ב״ה שזיכני להוציא לאור כרך שביעי של שו״ת באהלה של תורה.

כבר עמדנו בכרכים הקודמים על הגדרתו של האהל. הוא ארעי, לעומת הבית היציב והקבוע. מי שנודד ממקום למקום לא בונה בית, אלא נוטה אהל, וכשעובר למקום אחר מפרק את האהל ומקימו שוב במקום החדש. כך גם חיי האדם. הם ארעיים וחולפים, כאהל הנודד ממקום למקום. מה נותר מהם? בקושי סימן קלוש, שגם הוא נמחק כעבור זמן קצר. אולם התורה נצחית. היא הופכת את הארעי לקבוע. היא מנציחה את הזמני. מאורעות העבר חלפו ואינם, אולם הם השאירו את רושמם באמצעות ההלכות שהתחדשו באותם מאורעות והחתימו אותם בחותמת הנצח. הנצח יורד לזמני, והזמני מתעלה לנצח. האהל הארעי הופך לבניין התורה הקבוע לדורות.

דוגמא לכך נמצא בפרק הקורונה שבכרך זה. ב״ה שיצאנו בשלום מהמגפה, החולים נרפאו ברובם, המבודדים יצאו לחופשי, הסגרים הוסרו, נשארו קצת זכרונות, וצרות חדשות משכיחות את הראשונות. אולם הספרות ההלכתית הענפה שנוצרה באותם ימים ממלאה מדפים בספריות. ולא רק בכתב, אלא גם בע״פ, ההלכות שהתחדשו באותם ימים מעסיקות את הלומדים בבתי המדרשות וימשיכו להעסיק גם את הדורות הבאים. פוסקי דורנו עצמם הסתייעו בנושאי הקורונה בפסיקות הלכתיות במגפות מדורות שלפנינו, כגון בימי הגרעק״א, ולפניו החיד״א ועוד. זו דוגמא קטנה, אחת מני רבבות.

בכל רגע נתון עלי אדמות מתחדש משהו, מתרחש אירוע. הוא עצמו כבר חלף ועבר, אך השאלה ההלכתית שנשאלה בעקבותיו עדיין מהדהדת. ותמשיך להדהד גם הלאה. ובעקבותיה, בירור ההלכה מוסיף נדבך בבניינה של התורה. בזכותו ייזכר האירוע לדורות. ואיננו יודעים מה הסיבה ומה המסובב, האם האירוע הוא הסיבה וההלכה היא המסובב, או שמא להיפך, ההלכה היא הסיבה התכליתית שלמענה הביא ה׳ אירוע זה לעולם. ״הקב״ה מביט בתורה, ובורא את העולם״ (ב״ר א א).

הירושלמי (יבמות פ״ח, ה״ג) מפרש פסוק סתום בדבה״י א׳ (פ״ח ח – ט):

וְשַׁחֲרַיִם הוֹלִיד בְּשְׂדֵה מוֹאָב... וַיּוֹלֶד מִן חֻדֶּשׁ אִשְׁתּוֹ...: שחרים – זה בועז... שנשא את רות המואביה... על ידיה נתחדשה הלכה, עמוני ולא עמונית מואבי ולא מואבית.

זקני בית לחם שהתירו לבועז לשאת את רות המואבית לאשה לא המציאו הלכה יש מאין. ההלכה נמסרה כבר בע״פ מימות משה רבנו. אלא שלא היו אירועים מעשיים שעוררו את השאלה למעשה. גאולת רות ע״י בועז גאלה הלכה זו. מגלגלין זכות ע״י זכאי, בזכותם התעוררה השאלה למעשה, ולאחר עיון במקורות נזכרה ההלכה של מואבי ולא מואבית. בזכותם של בועז ורות 'התחדשה' כביכול הלכה.

הטור (בסי׳ קלט) מפרש שברכת ״וחיי עולם נטע בתוכנו״ מתייחסת לתורה שבע״פ. התושבע״פ היא היישום של התורה שבכתב בחיי המעשה הדינמיים. א״א להעלות את התושבע״פ על הכתב, כי בכל רגע מתחדשים דברים חדשים המחייבים עיון מחודש, ויישום מחודש. מיד עם תחילת כתיבתה של ההלכה כבר נוצר מצב חדש המחייב התייחסות שונה לאותה פסיקה. בעצם, גם דברים שבע״פ א״א לאומרם, עוד זה מדבר וזה בא, וישן מפני חדש משתנה. אלא

שיחסית לתושב"כ האמירה בע"פ מדביקה מהר יותר את קצב השינויים, והיא גם לא נחקקת בכתב קבוע. עם זאת, משום עת לעשות לה' הותר לכתוב חידושי תורה לצורכי עיון ודיון עם עמיתים. ואם החידוש זוכה להתקבל להלכה הוא גם נעשה קבוע. וכך הופכים חיי השעה להיות חיי עולם. ואעפ"כ כתיבתם לא מקפיאה אותם, חלילה. צמיחתה של התושבע"פ לא פוסקת. א"א וגם אין עניין לעצור אותה, זו תורת חיים שפרה ורבה ומתעצמת בכל עת ובכל שעה.

וכותב על כך **השפת אמת** (לחנוכה שנה תרנ):

וע"ז מברכין "חיי עולם נטע בתוכנו" היא תורה שבע"פ שהיא נטועה. וגם נטיעה היא פרה ורבה ועושה תולדות. והוא מה שמקבלין בנ"י דברי תורה בלבם ונפשם. עושין בזה תולדות. ונטיעה השרשים לעולם מתפשטין יותר ויותר, וכן הוא כח תורה שבע"פ. וכאן איתא קבעום ועשאום יום טוב. הוא ב' הדברים "מסמרות נטועים". פי' ש**קבעום** בשמים להיות ימים טובים כמ"ש ותגזר אומר שנעשה כמצות התורה ממש. ו**עשאום** – הוא נטועים, להיות דבוק במעשה גשמי במה שישראל עושין המצות למטה. וזה עצמו הוא הלל והודאה. האור שמאיר מלמעלה בימים אלו. ומה שבנ"י נמשכין אחר האור ומקבלין הארה בנפשותם. וכן הוא כל תורה שבע"פ ואסמכתות שסמכוהו אקרא שבכח הדרש שלהם נסמכו ונדבקו מצות חכמים בתורה ממש.

יה"ר שספר זה ימלא את שליחותו לשתף את הלומדים בדיון בנושאים שהתעוררו בו. איני מתיימר לומר שכיוונתי לדעת האמת. זו דרכה של תורה, זה בונה וזה סותר. זה מרים חרס ואחר מוצא שם מרגלית. אין כאן איפוא פסיקה הלכתית סופית, אלא פרי מחשבות שהזמן גרמן לעורר אותן. מני ומיניה יתקלס עילאה. ובאשר להלכה למעשה יתייעץ כל אחד עם רבו.

תפילתי שיתקיים בנו הכתוב (תהלים סא, ה): "אָגוּרָה בְאָהֳלְךָ עוֹלָמִים אֶחֱסֶה בְסֵתֶר כְּנָפֶיךָ סֶּלָה".

ומזמור לתודה

לקב"ה שזיכני להגות בתורה וללמדה בע"פ ובכתב.

למכון התורה והארץ ולמנהלו הנמרץ ר' אליעזר ברט הי"ו על מפעליו ושלוחותיו הרבים של המכון.

לעורך הספר, הרב יעקב אפשטיין שליט"א מחבר ספרי "חבל נחלתו" על עבודתו הדייקנית, שהעמידני פעמים רבות על שגיאותיי והעיר לי הערות מחכימות. חלק מהערותיו הוכנסו לספר.

לגב' אילנה זנד הי"ו על האיורים.

למשתתפי השיעורים ולשואלים הרבים בע"פ ובכתב שזכותם גלגלה את הצורך בתשובות שבספר זה.

והעולה על כולם (חוץ מהקב"ה) לעזרתי רעייתי נחמה הי"ו שבזכות תמיכתה וסיועה התאפשר לי ללמוד ולכתוב ספר זה. שה' יזכנו לראות את צאצאינו וצאצאי צאצאינו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה.

יעקב אריאל

שו"ת קורונה

סימן א

תפילה

א. שומר מצוה לא ידע דבר רע
ב. מנין מרפסות
ג. מנייני רחוב
ד. האם צריך מקום מגודר
ה. מה הדין כשהמנין מפוצל בין שני עברי רחוב?
ו. נשים העוברות ברחוב בזמן תפילות ברחובות
ז. האם יש צורך לפחות בשלשה בכל מרפסת?
ח. אם אינם רואים זא"ז אך רואים את החזן
ט. נשיאת כפיים
י. נפילת אפיים
יא. צירוף מנין ע"י חדר מדרגות
יב. שרשרת של רואים
יג. מנחה וערבית בפלג המנחה
יד. האם מי שמעדיף להתפלל ערבית בזמנה רשאי לפרוש מן הציבור?
טו. צירוף מי שנמצא בבידוד
טז. האם יש עדיפות לתפילה של שלשה?
יז. תפילה בפיז'מה ובנעלי בית
יח. הצטרפות למנין רחוב
יט. תפילת מעין שבע
כ. בית כנסת שהפך לקבע לעניין מעין שבע
כא. תפילת מרפסות בליווי כלים מוסיקאליים
כב. תפילה בבית כנסת שבו יותר מעשרה

א. שומר מצוה לא ידע דבר רע

האם מותר לסגור את בתי הכנסת בשעת המגיפה?

לצערנו כן. סכנתא חמירא מאיסורא. ריכוז אנשים רבים במקום אחד עלול להדביק והוא מסוכן (התברר ש-20% מהחולים נדבקו בבתי הכנסת). גם הגר"ח קנייבסקי שליט"א (זצ"ל) הכריז (בניסן תש"פ) שיש להתפלל ביחידות, כל אחד בביתו.

היו ששאלו, הרי 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' האם לא עדיף להתפלל בציבור על פני החשש להידבקות?

בפסחים (ח, ב): "והאמר רבי אלעזר: שלוחי מצוה אינן ניזוקין! – היכא דשכיח היזיקא שאני". מהו גדר 'שכיחא היזקא'? חשש רחוק לא נחשב לשכיחא היזקא. מהו קנה המידה לחשש קרוב? מצאנו קנה מידה לחשש סכנה בפת"ש (אה"ע סי' עה ס"ק ו) בשם המבי"ט (ח"ב סי' רטז), הכלל בזה כשכל הסוחרים נמנעים מלפרוש לים אין יכולים לכוף ולעלות לא"י דרך הים. לפי"ז כשהוטל איסור על מערכת המסחר כולה מלפתוח חנויות ולהתיר ריבוי קונים, יש לראות בכל התקהלות שכיחא היזקא, ואז גם שלוחי מצוה עלולים להינזק.

גם מי שסומך על כך שהוא לא יינזק, אך מי ערב לכך שהוא לא ידביק אחרים?! יתכן שהוא אישית לא חולה, אך הוא עלול להיות נשא של הנגיף ולהזיק אחרים ויש לו מעין דין "רודף" (כמו שהסברנו במק"א). ונמצא שתפילתו בציבור היא מצוה הבאה בעבירה ובמקום להצילו היא גם תזיק לו.

מי קובע מהי סכנה במגיפה שלפנינו?

בהל' יוהכ"פ (או"ח סי' תריח ס"א):

חולה שצריך לאכול, אם יש שם רופא בקי אפילו הוא עובד כוכבים שאומר: אם לא יאכילו אותו אפשר שיכבד עליו החולי ויסתכן, מאכילין אותו על פיו, ואין צריך לומר שמא ימות. אפילו אם החולה אומר: אינו צריך, שומעים לרופא; ואם החולה אומר: צריך אני, אפילו מאה רופאים אומרים: אינו צריך, שומעים לחולה.

וכן בהל' שבת (או"ח סי' שכח). גם רב מתייעץ עם רופא ופוסק על סמך חוות דעתו. אך בפיקוח נפש ידוע אין צורך לשאול רב. ואמרו בירושלמי (יומא פ"ח ה"ה): "הזריז משובח והנשאל מגונה והשואל הרי זה שופך דמים". ובנ"ד, כל המומחים לרפואה בעולם כולו טוענים שהצפיפות מסוכנת. זהו פיקו"נ ידוע ואין צורך בפסיקת רב (אמנם יש נוהגים להתייעץ עם ת"ח גם בנושאים רפואיים ידועים. אך לפי ההלכה אין צורך בכך).

האם המדינה מוסמכת לאסור תפילה בציבור?

הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ג ה"ט) פסק: "אם גזר המלך לבטל מצוה אין שומעין לו". אולם כאן נאסרו כל סוגי ההתקהלויות, לא רק התפילות. ובתפילה בציבור החשש להידבקות גדול שבעתיים. אך השאלה במקומה עומדת, האם המדינה עצמה היא הסמכות לגזור גזירות, או שעליה להעביר את הסמכות לרבנים שהם יגזרו?

שאלה זו דומה לקודמתה. משרד הבריאות מנוהל ע"י מומחים לרפואה אישית וציבורית, וכשאותם מומחים קובעים שיש סכנה חובה לשמוע להם. לא המדינה, כגוף שלטוני, קובעת, אלא המומחים המקצועיים. המדינה רק אוכפת את הוראותיהם. ומקור סמכותה לעניין זה הוא אחריותה לבריאותו של כל אחד ושל כלל הציבור (כמש"כ במק"א, אכיפת הוראות משרד הבריאות בשבת לקמן סי' ג).

ב. מנין מרפסות

האם אפשר לצרף מנין מיחידים הנמצאים במרפסות ורואים אלו את אלו?

היו שהעלו הסתייגויות ממנינים אלו, ונימוקם עמם שדרך זו לא מוסכמת לכתחילה על כל הפוסקים. כמבואר בשו"ע (או"ח סי' נה ס"ד):

מי שעומד אחורי בית הכנסת וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה.

הגה: גגין ועליות אינן בכלל בית, והעומד עליהם אינו מצטרף (ר"י נ"ג ח"ז).

לכן היו ת"ח שאסרו להתפלל במנינים כאלו. עם זאת, לענ"ד יש לעודד מנינים אלו ולא להחמיר בתפילה בציבור אלא לנהוג כדעת הפוסקים המקילים, כי מדובר בשעת הדחק שדוקא החשיבות של התפילה, ובפרט בציבור, גדולה יותר מתמיד, ויש לסמוך על הפוסקים המקילים. כמש"כ המג"א (סי' נה ס"ק יב):

וביניהם חלון. בגמרא משמע דחלונות ועובי החומה דין גגין ועליות יש להם ואינן בכלל בית אא"כ הם שוים לקרקע העזרה ומדסתמו הפוסקים דבריהם משמע דס"ל דבבית הכנסת כיון שמראה פניו משם בכל ענין מצטרף וכמ"ש סי' קצ"ה ס"ב.

מדבריו למדנו שיש ללמוד דיני צירוף למנין מזימון. ולכן גם אם מדובר במרפסות וגגות, אם הם רואים זא"ז מצטרפים. וזאת למרות הפרשי הגובה ביניהם. וכ"כ הפמ"ג (סי' נה א"א ס"ק יב):

וכן כתב הפר"ח [אות יג]: בגמרא פסחים פו, א מוקי החלונות בבר שורא דשוה לקרקע הבית, הא לאו הכי לא, וכאן כתב אפילו גבוה כמה כו', שמע מינה ברואין תליא מלתא, שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין אף בשני בתים, כבסימן קצ"ה בזימון.

הפר"ח הביא גם מתשובת הרשב"א (ח"א סי' צו) שעדיף מזימון, דהתם אף בבית וחדר אחד בעינן רואין זה את זה, וכאן בחדר אחד אין צריך רואין זה את זה. המשנ"ב בסי' נה הביא את הפמ"ג הנ"ל שדין מנין כדין זימון. אמנם מסתימת מרן המחבר משמע שאינו משווה תפילה לזימון. ולכן פוסקים ספרדים אסרו לקיים מנייני מרפסות. אך החיד"א, שפסיקותיו מקובלות גם על פוסקים ספרדים, התיר בשעת הדחק. מדבריו במחזיק ברכה שם ניתן ללמוד הרבה הלכות הנוגעות לענייננו. וז"ל (סי' נה ח-יא, ליקוטים מתוך דבריו):

מי שחלונו פתוח אינו מצטרף היינו באינו מראה להם פניו (למרות שהוא שומע) אבל אם מראה להם פניו מצטרף.

מכניס ראשו לאו דוקא, אם הוא בענין דבלא הכנסת הראש יכול להראות פניו סגי.

ואראנד"אדו שלמטה בחצר חברת ת"ת ומתפללים שם ויש למעלה ה' ולמטה ה' מצטרפין וכן עמא דבר.

אם העומדים בוארנדאדו הנזכר וכן העומדים בעזרת נשים אינו בנקל להם לרדת לבהכ"נ או לת"ת ומשתדלים להראות להם פניהם מלמעלה נראה דמצטרפין דהו"ל כמראה פניו מן החלון.

בלאזאריטו (=מחנות הסגר מחשש מחלות מדבקות) אם יש ב' כתות שם שאינם יכולים ליגע זה בזה ויש ששה בבית א' וד' בבית אחר... ואלו אינם יכולים לבא בבית והשומר עמם בשדה לפני הפתח וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ כי המקום צר בחוץ וגם הוא מעבר לרבים ואינם יכולים להיות ביחד מטעם המלך ושרי המדינות. והשתדלו אלו הד' לבוא נגד הפתח ומראים להם פניה' הו"ל כמראה פניו דרך חלון דמצטרף וכיון דאיכא כמה פוסקים נראה לסמוך עליהם ולא יתבטלו מ' יום (ימי ההסגר) מלהתפלל בצבור ולא ישמעו קדיש וקדושה.

ג. מנייני רחוב (מתוך מכתב לת"ח)

דרישת משרד הבריאות שאנשים יעמדו במרחק של 2 מ' זה מזה דהיינו יותר מד"א. האם אפשר לצרף מנין במרחקים כאלו?

זאת תשובתי לת"ח אחד:

אתם צודקים בכך שמנייני המרפסות והחצרות בנויים לכאורה על יסודות רעועים. ואכן יש הצדקה לכל חששותיכם, ואעפ"כ בשעה"ד הגדולה בה אנו נמצאים יש לסמוך על החיד"א במח"ב (סי' נה הו"ד לעיל) שעשה מעשה בשעת מגיפה כשהיה בבידוד וצירף למנין יחידים שהיו מפוזרים בכמה צריפים, שרק ראו אחד את השני. הוא מנמק זאת בגלל החשש שלא יתכן למנוע מיהודים מלשמוע קדיש וקדושה משך מ' יום. כלומר, בשעת מגיפה אפשר לצרף מתפללים מצריפים שונים, למרות שלא היו במקום אחד, וביניהם עברה מן הסתם דרך. אמנם הוא מספר על ששה אנשים שהיו אתו בצריף, משום שמעשה שהיה כך היה. אך אין צורך דוקא בששה המהווים רוב מנין, במקום אחד.

אין לשער את הנזק הרוחני הנגרם לאדם המנוע מתפילה במנין זמן רב. אי אפשר לבטל תפילות במנין שנה שלמה. דוקא בתקופה קשה זו זקוקים אנו לתפילה בציבור, כדי שזכות תפילתם של רבים תעלה מעלה עד כסא הכבוד לעורר את רחמיו של ה' שיסיר את המגיפה מעלינו. לכן יש לעודד את המתפללים ברחובה של עיר, במרפסות ובגגות.

יש לתפילה בציבור גם ערך מוסף, בפרט לאנשים בודדים, המנותקים ממשפחותיהם. התפילה בציבור היא שעת חסד עבורם. היא מוציאה אותם מתחושות של בדידות, דיכאון

ויאוש להתרוממות רוח שיש באווירת היחד. תפילה בציבור מחזקת את הרוח ומשפיעה גם על חוסנו של הגוף. אין בכך כוונה שלא לשמה. כי זאת אחת ממטרות התפילה בציבור שאנשים ירגישו את היחד ויפנו לה' ביחד וכלשון הסלח (סליחות ליום שני):

אוֹלַי יְרַחֵם אוֹמְרֵי סְלַח נָא. אוֹמְצֵי שְׁבָחוֹ
בְּכָל עֵת וְעוֹנָה. אֱגוּדִים בַּצָּרָה לְשָׁפוֹךְ
תְּחִנָּה. אֶת פְּנֵי אֵ־לֹהֵיהֶם שׁוֹפְכִים לֵב דְּוָיוֹן.
אוֹלַי יָחוֹס עַם עָנִי וְאֶבְיוֹן. אוֹלַי יְרַחֵם.

בפרט ביו"ט כשהכרח לחוג את החג לבד ללא המשפחה המורחבת. יעיד על כך כל מי שהשתתף במנינים כאלו בחג הפסח, שהתפילה בדרך זו רוממה את רוחם ובזכותה קיימו את מצות 'ושמחת בחגך'. ובעיקר כשהתפילה מלווה בשירה וזמרה, יש בכך מצות שמחת יו"ט. מסרו לי אנשים (וגם אני בתוכם) שזכו להתפלל בליל הסדר במנינים כאלו, שלהתרוממות רוח כזאת לא זכו מעולם. וגם כשהיו מנין מצומצם, היא הזכירה להם את המימרה בגמ' פסחים על ליל התקדש חג בירושלים בזמן המקדש: 'כזיתא פסחא והלילא ופקע איגרא'.

תפילה קבועה בציבור גם קובעת סדר יום ושומרת את מועדי קריאת שמע ותפילה בזמנן, דברים שבתפילת יחיד עלולים להישכח. וכן ספירת העומר יום יום. תפילת הציבור שומרת על קצב התפילה בעוד שיחיד עלול למהר מדי ולקצר. לצערנו, בימות החול רבים לא מתפללים שלוש פעמים ביום בציבור, וגם נוהגים למהר ולקצר. ואילו עתה גורמת להם הקורונה להתפלל במנין ובכוונה. היא מזכה גם שכנים מסורתיים להצטרף לתפילה ומזכה גם נשים. כל אלו זוכים, בזכות מנינים אלו, להתפלל בציבור ולומר קדושה ו'אמן יהא שמיה רבה' שלוש פעמים ביום. לכן נראה לענ"ד שלמרות החששות ההלכתיים מצוה דרבים עדיפה.

גם מי שחוששים לדעות הסוברות שאי אפשר לצרף מנין בדרך זו, מומלץ להם שבכל זאת עדיף שיתפללו בציבור, אך כדי למנוע חשש ברכה לבטלה, לדעתם, הש"ץ לא יחזור על כל התפילה, אלא יתפלל בקול רק עד אחרי קדושה.

ד. האם צריך מקום מגודר?
(מתוך מכתב לת"ח)

האם יש צורך שכל המתפללים יהיו במקום אחד המגודר במחיצות?

לענ"ד אין צורך בכך, והראיה מרחובה של עיר, במגילה (כו, ב) שאינו מקום מגודר ובכ"ז המקום צירף את כל המתפללים לציבור אחד. אתם מוכיחים מזה שלד' ר"מ בר"י רחובה של עיר, שמתפללים בו בתעניות ומעמדות, הוא מקום מקודש (עי' ירו' מגילה פ"ג ה"א). משמע שהמקום צריך להיות מסוים ומקודש. אך הלכה כרבנן שרחובה של עיר אינו מקודש ובכ"ז התפללו בו בתעניות. וגם לר"מ בר"י הרחוב הוא לא מגודר ולא מקודש. התפילה היא שקידשה את הרחוב. שהרי לדבריכם הא גופא קשיא, איך התפללו שם בציבור בתפילות ומעמדות לפני שקידשו את המקום? ובכלל, כיצד קידשו אותו? דוחק לומר שההקדש והתפילה באין כאחד. אלא ע"כ צ"ל שרק לאחר כמה תפילות בתעניות ובמעמדות ברחובה של עיר הרחוב התקדש. לא המקום מקדש את הציבור אלא הציבור מקדש את המקום!

דומה לזה היא רחבת הכותל המערבי. אני עוד זוכר את המקום לפני מלחמת השחרור. היתה זו סימטה צרה ששמשה מעבר לערבים שדרו במקום, ועברו עם חמוריהם גם בעומדנו בתפילת עמידה. כידוע הם גם טענו לבעלות על הרחוב. מי קידש את המקום? ומי יכול היה לקדש אותו (ר' ב"מ ז א)? המקום שימש כרחוב מקדמת דנא,

ובכל זאת הוא נחשב לבית הכנסת המקודש ביותר בעולם היהודי. וכי תימא מקדש שאני, הכותל אינו מקדש, הוא חומה חיצונית להר הבית **המורחב** (להרחבה זו, לצד דרום, שנעשתה ע"י הורדוס מעבר לת"ק על ת"ק של ההר המקורי אין אפילו קדושת מחנה לוויה ר' רש"ש סנהדרין ב, א ואר"ש פ"ו מהל' ביהב"ח הל' י). אין לרחבת הכותל קדושה מלבד היותה מקום תפילה, אלא שמעלתה היא שהכותל הוא המקום הסמוך ביותר למקום מקדשנו החרב שייבנה במהרה בימינו אמן. המוני בית ישראל מתרפקים עליו בצקון לחשם כבר מאות שנים ובכך קידשוהו, למרות שמבחינה משפטית יתכן שלא יכלו לקדשו. ב"ה שזכינו כי הרחיב ה' לנו והמקום נמצא בבעלותנו והורחב פי כמה וכמה. וגם במפלס העליון, למרות שאין בו מחיצות, ואינו מיועד לתפילה בדרך כלל, בכ"ז כל מנין אנשים המתכנס בו, הוא ציבור שהשכינה שורה בו.

ה. מה הדין כשהמנין מפוצל בין שני עברי רחוב?

אמנם הפמ"ג (או"ח א"א סי' נה ס"ק יב) כתב:

> וכן מה שכתוב שם שאם רה"ר מפסקת אין מצטרף, הוא הדין כאן.

אך זו הדעה השניה בשו"ע (או"ח סי' קצה):

> ויש מי שאומר שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים, אינם מצטרפין בשום ענין. (והט"ז כ' שם אפילו שביל יחיד).

דעה זו היא דעת רבנו יונה שכ' 'ונראה'. כלומר, זו לא לשון חד-משמעית, והיא גם לא מובאת בטור, אלא בב"י בלשון חד-משמעית. והובאה על ידו בשו"ע בשם 'יש מי שאומר' משמע שאינה מעיקר הדין, אלא כהידור לכתחילה, אך לא כפסול מוחלט[1]. וכן משמע ממעשה רב של החיד"א במחנה המעצר שהבאנו לעיל.

ו. נשים העוברות ברחוב בזמן תפילות ברחובות

אם נשים עוברות ברחוב, בין המרפסות בהן מתפללים, במקום שלבושן לא צנוע יש להתפלל לכיוון הפוך מזה של הנשים, למרות שהכיוון לא יהיה לירושלים.

ראיתי מעשה רב בחתונה של תלמיד ישיבת פוניבז', כשהתפללו ערבית, ומולם במזרח עמדו נשים, התפללו ראשי הישיבה, הגרא"מ שך, הגר"ד פוברסקי והגר"ש רוזובסקי, אל הקיר המערבי, הפוך מכיוון המזרח לירושלים, ועמם כל בני הישיבה.

ז. האם יש צורך לפחות בשלשה בכל מרפסת?

הגרעק"א בהגהותיו לסי' קצה ס"א העיר:

> אם מקצתם רואים אלו את אלו. בתשו' הרשב"ש סי' ק"ז כתב דוקא כשיש זימון לכל חבורה וחבורה בפ"ע בזה מצטרפים לזמן יחד אבל שיהיה שיעור זימון ע"י צירוף לא.

לענ"ד הדברים נאמרו רק בהקשר לזימון, כי שם יש צורך לפחות בג' בכל מקום כדי שיחול על כולם דין חיוב בעשרה. בפחות מג' לא מתחיל שם זימון כלל. משא"כ בתפילה אין לשלשה שום משמעות (אע"פ ששם 'רבים' חל עליהם ר' להלן). החיוב להתפלל בציבור חל על כל אחד ואחד.

---

1. **הערת העורך:** כתב ביד מלאכי (כללי הפוסקים כללי הש"ע ורמ"א אות יז): "כשכותב בש"ע סברא אחת בסתם והסברא האחרת בלשון יש אומרים דעתו לפסוק כאותה סברא שכתב בסתם"... והאריך לדון בכך והביא דעות שונות מן הפוסקים.

ח. אם אינם רואים זא"ז אך רואים את החזן

בסי' קצה נפסק: "אכלו מקצתן בבית ומקצתן חוץ לבית, אם המברך יושב על מפתן הבית, הוא מצרפן".

ובביה"ל שם: "וכן שתי חבורות שאינן רואות זא"ז". וכן במנין מרפסות, אם החזן עומד למטה בין הבתים, כשכולם רואים אותו, הוא מצרפן (אמנם הוא יוצא מביתו, בניגוד להוראות, אך מכיון שהוא יחיד וסמוך לביתו הוא רשאי לעשות זאת). ואע"פ שמוזכרות רק שתי חבורות, הסברה נותנת שגם שלוש וארבע.

ט. נשיאת כפיים

כשהכהן נושא כפיו במרפסת בה הוא מתפלל הוא יכול לשאת כפיו, כשם שהוא מצטרף אתם למנין. גם העומדים מאחריו מתברכים כי הם אנוסים (שו"ע קכח, כד).

י. נפילת אפיים

בימים ב' וה' בהם קוראים בתורה יש להניח את ספר התורה במקום גלוי במרפסת עוד לפני התפילה ע"מ שכולם יראו אותו ויוכלו ליפול על פניהם בזמן אמירת תחנון. אם ספר התורה לא נראה, יש לומר תחנון ללא נפילת אפים.

ביתר הימים אין להוציא את ספר התורה רק ע"מ ליפול על הפנים.

יא. צירוף מנין ע"י חדר מדרגות

וכן בחדר מדרגות ניתן לצרף יחידים מקומות שונות, למרות שכל אחד רואה רק את הקומה הסמוכה לו. אך מכיון שזה בית אחד, אע"פ שאינם דירה אחת, הם מצטרפים. בית אחד מצרף לתפילה גם אם אינם רואים זא"ז כמש"כ הפמ"ג. ובנ"ד גם אם יש להסתפק אם חדר מדרגות דינו כבית אחד, מכיון שחלק מכל קומה רואה חלק מהקומה הסמוכה לה, חזי לאיצטרופי. ועדיף שהחזן יהיה מהקומה האמצעית המתווכת בין הקצוות, דדמי לשמש בסי' קצה המצרף שתי חבורות, למרות ששתיהן אינן רואות זו את זו.

יב. שרשרת של רואים

ושאלוני, האם אפשר לקיים מנין כזה של ארבע חבורות שרק אחד מחבורה זו רואה אחד מהחבורה השניה ואחד מהשניה רואה אחד מהשלישית, ואחד מהשלישית רואה אחד מהרביעית. ומה הדין כאשר עשרה יחידים כל אחד רואה רק את אלו שלידו, השלישי את הרביעי והרביעי את החמישי וכן הלאה, אך כולם יכולים לשמוע את הש"ץ הנמצא באמצע, האם מצטרפים?

אין ראיה מפורשת לכך, אך יתכן שגם בצורה כזאת אולי מצטרפים. כי מדובר בשעת דחק גדולה, בה אנו נדרשים לתת מענה גם על סמך סברות רופפות. התפילה במניין מוציאה את האדם מבדידותו וקובעת לו זמני תפילות בציבור, בהם הוא חש בהתרוממות הנפש, וקרבה אל ה' ששכינתו אולי שורה גם בעשרה שאינם רואים זא"ז. בפרט אמורים הדברים בשבת ומועד שבהם התפילה בציבור מוסיפה תוכן של קדושה והתרוממות. מכיון שזו סברה דחוקה ביותר, אין לקיים במקרה כזה חזרת הש"ץ וברכות דומות, מחשש ברכות לבטלה.

יג. מנחה וערבית בפלג המנחה

בתפילות כאלו מתפללים בדרך כלל ערבית צמוד למנחה, כדי שיספיקו להתפלל בעוד יום. כי לא בכל חצר או מרפסת יש תאורה מתאימה וגם קשה לכנס את הצבור פעמיים. שאלוני, האם מותר להתפלל גם מנחה וגם

ערבית בפלג המנחה. לכאורה יש כאן תרתי דסתרי. אך מכיון שמדובר בציבור, המשנ"ב מתיר (סי' רלג, יא):

> אם באותו היום גופא התפלל מנחה אחר פלג שוב אסור לו להתפלל ערבית קודם הלילה דהוי תרתי דסתרי... אבל צבור שהתפללו מנחה וכשילכו לביתם יהיה טורח לקבצם שנית לתפלת ערב ויתבטל תפלת הצבור לגמרי הקילו האחרונים שמותר להתפלל ערבית סמוך למנחה.

יד. האם מי שמעדיף להתפלל ערבית בזמנה רשאי לפרוש מן הציבור?

אם בלעדיו לא יהיה מנין אינו רשאי. אך אם בלעדיו ישאר מנין, מה עדיף, להתפלל ערבית בזמנה ביחידות, או שלא בזמנה בציבור?

ראה בה"ל (סי' רלה ס"א):

> והנוהגים לאחר בק"ש ובתפלה עד צה"כ מחזי כיוהרא וכונתם משום דפורש מן הצבור שקוראים ומתפללים אחר פלג המנחה, וכתב הב"י דלענין תפלה יש לסמוך עליהם שלא לפרוש מן הצבור ולהתפלל עמהם בשוה.

מי שרגיל בפרישות רשאי להתפלל ביחידות בזמן.

טו. צירוף מי שנמצא בבידוד

מי שנמצא בבידוד, אך דרך החלון הוא יכול לראות את יתר המתפללים, האם הוא יכול להצטרף למנין, למרות שאסור לו להצטרף עמהם בפועל?

מכיון שאנו מדמים מנין לזימון לכאורה ניתן לצרפו למנין על סמך ההלכה בסי' קצו ס"ב: "אם אכל דבר איסור במקום סכנה, מברכים עליו". אמנם יש לחלק בין המקרים, שם הסכנה **מתירה לו** לאכול דבר וכאילו אכל עם כולם דבר היתר. משא"כ בנ"ד אדרבה, הסכנה **אוסרת לו** להצטרף בפועל למנין. וא"כ לכאורה א"א לצרפו.

השאלה היא, האם צירוף של ראיה נחשב כאילו הצטרפו בפועל במקום אחד, או שצירוף ראיה הוא עצמו נחשב כמנין אחד.

אולם מדברי החיד"א (הובאו לעיל) משמע שגם מי שאסור לו לצאת ממקומו מצטרף.

טז. האם יש עדיפות לתפילה של שלשה?

משפחה ובה שלשה גברים, שאין בסביבתה אפשרות לצרף מנין, האם יש עדיפות להתפלל ביחד?

בזימון הדין הוא שרק שלשה שאכלו כאחד מצטרפים לזימון, ואדרבה, אסור להם להתחלק. אמנם הם לא מנין ואינם יכולים לברך בשם, כי אינם ציבור, אך בכל זאת הם רבים. זכר לדבר בכתובות (עה, ב) 'ימים שנים, רבים שלשה' ומכיון שאכלו כאחד יצרו חבורה שבה עדיף שאחד יברך ויוציא את כולם. אך שנים אינם רבים וממילא גם אינם חבורה, לכן עדיף שכל אחד יברך בעצמו. אבל, זו תקנה מיוחדת לברכת המזון. בתפילה עדיף לכאורה שכל אחד יתפלל בעצמו. אך בכל זאת מכיון שהם שלשה, אמנם הם אינם ציבור, אך הם רבים, ויש עדיפות מסוימת לתפילה בחבורה לעומת תפילה ביחידות. כמבואר בברכות (ח, א):

> כתיב: פדה בשלום נפשי מקרב-לי כי ברבים היו עמדי... רבי נתן אומר: מנין שאין הקדוש ברוך הוא מואס בתפלתן של רבים, שנאמר: הן אל כביר ולא ימאס.

אמנם שם הכוונה לעשרה, אך גם על שלשה חל שם 'רבים' יחסית לאחד ושנים.

מעלה גדולה לתפילה משותפת – בכך יוצרים אוירה טובה, תפילה בכוונה וסדר יום קבוע. זו הזדמנות חינוכית לחנך את בני הבית לתפילה ראויה ומתונה, ולבטא

כל מילה ומילה. בפרט בשבת ובחג יש לשיר במקום שאפשר, ובפרט בקריאת ההלל ובפסוקי 'הודו לה' כי טוב' אפשר לאומרם ע"י שאחד קורא והאחרים עונים. כפי שנפסק בשו"ע (סי' תכב ס"ב):

> וי"א דכשיחיד קורא אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים (מרדכי פ' במה מדליקין ואגור בשם שוחר טוב). ונהגו כן בהודו ולא באנא.

וכן משמע ממש"כ הב"ח באו"ח (סי' קצג, ד):

> אבל כשהן שלשה אינן רשאין ליחלק כדתנן וכו' עד עשרים. כתב הרב בהגהת שלחן ערוך (ס"א – ב) פירוש דכשהם עשרים יכולים ליחלק אם ירצו אבל טפי עדיף שלא יהיו נחלקים דברוב עם הדרת מלך וכן ששה נחלקים אם ירצו אבל טפי עדיף שלא יהיו נחלקים.

כשיש ששה שיכולים להתחלק לשתי חבורות של שלשה, שלשה, עדיף שלא יתחלקו כדי שיהיו ששה. משמע שתוספת של שלשה נחשבת לרוב עם. וגם החולקים וסוברים שיכולים להתחלק זהו משום שגם בריבוי זימונים יש הדרת מלך, אך לא חייבים להתחלק, כי לכו"ע יש בתוספת של שלשה הדרת מלך. ומצאתי בחיי אדם (ח"א כלל סח סי"א) שכתב:

> כל מצוה שיכול לעשות בחבורה, יעשה בחבורה ולא ביחיד, כדכתיב [משלי י"ד כ"ח] ברב עם הדרת מלך (כדאיתא בפסחים ס"ד וביומא ע'). ואחז"ל אינו דומה מרובים העושים מצוה למיעוט שעושים.

ובמנחות (ס"ב ע"א) משמע דשלשה הוי רוב עם. וז"ל הגמ' שם:

> אמר אביי: ההוא דמייתי ליה כהן מבית המטבחיים ורמי ליה... דיהיב ליה לכהן אחרינא ואזיל ומקטר ליה, והא קמ"ל, דבעינן שלשה כהנים, משום דכתיב: ברוב עם הדרת מלך.

יז. תפילה בפיג'מה ובנעלי בית

מי שלא מתלבש בבוקר, כי בלא"ה הוא לא יוצא החוצה, אלא נשאר בפיג'מה, האם מותר לו להתפלל כך תפילת עמידה?

לא, אין זה מכובד. רק חולה ממש רשאי להתפלל בפיג'מה, כי הוא צריך לשכב וזהו לבושו כרגע. אך בריא חייב להתלבש. נעלי בית אמנם מכובדים יותר, ורבים נוהגים להישאר בנעלי בית גם כאשר הם מארחים מישהו הבא לבקרם. אבל תפילה ראויה לכבוד גדול יותר ולכן מן הראוי לנעול נעליים משום 'היכון לקראת א-לקיך ישראל'. גם פסיכולוגים ממליצים לאדם הנמצא בבידוד שיתלבש רגיל, כדי שיתנהג כאחד האדם. הדבר חשוב לבריאותו הנפשית, שלא יהיה לו דימוי עצמי של מוזנח חלילה. תחושה זו מזיקה לא רק לנפש, אלא גם לכוח החיסון של הגוף. ובכלל, גם אדם הספון בביתו צריך לשמור על סדר יום רגיל. וההלכה מסייעת לכך, יש זמני תפילות, וטוב שיש מניני רחוב ומרפסות המחייבים את כולם לשמור על זמני התפילות. וצריך לקבוע עתים לתורה, בפרט עתה כשאדם פנוי. לא נתנו ימי המגיפה אלא לעסוק בהם בתורה. וזכות התורה יחד עם הזהירות והשמירה תעמוד להם להינצל מכל פגע רע.

יח. הצטרפות למנין רחוב

שאלני אדם הנזהר ואינו יוצא מביתו, אך בכל זאת יש מנין אנשים המתרכז, שלא כחוק, ברחוב ליד ביתו, מה הדין? האם הוא שנמצא בביתו יכול וחייב להתפלל אתם כדין תפילה בציבור? או שמא לא חל עליהם דין ציבור, כי הדבר אסור, והרי הם כיחידים ואינו חייב להצטרף אליהם?

החיוב להתפלל בציבור יוצר מכנה משותף בין עשרה אנשים והופך אותם למנין. אך

סתם עשרה הנמצאים במקרה במקום מסוים ואין שום מכנה משותף ביניהם לכאורה אינם מנין (עשר נשים אינן מנין. כי אינן מחויבות להתפלל בציבור, אין מכנה משותף המחייב את כולן. ואכן בקריאת מגילה שכולן חייבות, י"א שעשר נשים נחשבות לציבור לעניין ברכת הרב את ריבנו – רמ"א או"ח סי' תרצ סי"ח ומג"א ס"ק כד).

וא"כ בנ"ד שאסור להתקהל ביחד מדין 'ונשמרתם לנפשותיכם' אין להצטרפותם יחד דין ציבור, האם חל עליהם דין 'קשר רשעים אינו מן המנין' (סנהדרין כ"ו) ואין כאן מנין וכיחידים דמו?

המקור לעשרה המהווים מנין הוא במס' ברכות (כא, ב) מהפסוק: 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' מכאן שעשרה נקראים 'עדה' למרות שמדובר בעשרת המרגלים שקשרו קשר רשעים ובכ"ז הם נחשבים ל'עדה' דהיינו מנין. וא"כ הגדרתנו למושג מנין בגלל מחויבות משותפת לקיים מצוה ביחד אינה מדויקת. יתכן לומר ששם 'עדה' הוא כל עשרה אנשים העושים יחד מעשה משותף, אך לצורך תפילה במנין אינם מצטרפים. 'עדה רעה' מקרי, 'עדת ה'' לא מקרי. אך ילה"ר מהבית יוסף (או"ח סי נה, יא) בשם ספר המנהיג (סימן עט):

> ואדם שהוא עבריין ולא נדוהו הקהל מאצלם נמנה למנין עשרה וחייב בכל המצות דכתיב בעכן (יהושע ז יא) חטא ישראל, אף על פי שחטא ישראל הוא (סנהדרין מד.) דבקדושתיה קאי ולא יצא מכלל ישראל. אבל אם נדוהו מאצלם אינו מצטרף לעשרה... כך כתב רש"י.

ור' שם עוד פוסקים הסוברים כן. וכן נפסק בשו"ע סי' נה ס"א: "עבריין שעבר על גזירת הצבור או שעבר עבירה, אם לא נידוהו נמנה למנין עשרה". א"כ בנ"ד, הם אמנם עוברים עבירה, אך לא נידו אותם. יתרה מזאת, הם סבורים שיכולים לשמור על מרחק, ולכן לדעתם הם מקיימים מצוה והגזרה לא חלה עליהם. הם אמנם טועים, אך בכ"ז הם אינם רואים את עצמם כעוברי עבירה. אי לכך שם מנין חל עליהם, והפורש מהם ומסתגר בביתו, יכול להתפלל איתם בציבור ודי בכך שהוא רואה אותם.

יט. תפילת מעין שבע

האם לומר תפילת מעין שבע במנין שאינו בבית הכנסת בליל שבת?

תפילת מעין שבע בליל שבת נתקנה לבית כנסת **קבוע**, בגלל המאחרים לבוא. אי לכך, במקום ארעי לא אומרים תפילה זו (שו"ע או"ח סי' רסח). יש מהספרדים הנוהגים כמקובלים, וכדעת החיד"א והרב-פעלים ומברכים אותה בכל מקום. וכן מנהג ירושלים. אך חוץ מירושלים רוב הציבור לא אומר זאת, אלא במקום קבוע.

סברתי לומר שאם מתפללים בחצר בית הכנסת אומרים מעין שבע, כי חצר בית הכנסת הוא חלק מבית הכנסת לעניין זה, מה גם שיש תפילות המתקיימות בחצר, כגון קידוש לבנה. ובשמחת תורה מוציאים ס"ת לקרוא בו או יש מאחרים המקיימים שם מנין נוסף. וכן בעלי 'חיובים' המגייסים עשרה ופורשים מן הציבור לחצר (דבר שמן הראוי להימנע ממנו. לא ברור שיש תועלת לנפטר בכך שבנו פורש מהציבור ומתפלל בחוץ, במקום להתפלל בהידור ברוב עם בתוך בית הכנסת שהוא מקום קדוש, גם אם אינו עובר לפני התיבה).

בפסקי תשובות (סי' רסח סי' יג) כתב בשם אשל אברהם (בוטשאטש) שבשאר החדרים הנמצאים בבנין בית הכנסת, שאינם משמשים לתפילה, אין לומר מעין שבע, שאינם טפלים לבית המדרש, הגם שהם תחת קורת גג אחת. וא"כ ק"ו בחצר. אולם בשם המנחת יצחק כתב שאם כל הציבור או רובם (של המתפללים בדרך כלל בבית כנסת אחד) מתפללים בבית אחר, שלא בבית הכנסת,

מאיזה טעם (כגון שמחה או מחמת אבלות רח"ל, או ברחובה של עיר מחמת מחאה וכדומה), לדברי הכל אומרים 'מעין שבע', דשפיר שייך הטעם של המאחרין לבוא. ומכיון שמדובר כאן בציבור קבוע שרק בגלל הסכנה יוצא מבית הכנסת לחצר הסמוכה, כל דיני בית כנסת קבוע יש לו, כולל תקנת מעין שבע בגלל המאחרים. ובפרט שלפי המקובלים ראוי לומר בכל מקום.

וצ"ע האם מנין של חצרות ומרפסות דומה למה שכתב המנחת יצחק במתפללים שיצאו להתפלל ברחובה של עיר לאות מחאה שלדעתו אומרים מעין שבע? נלענ"ד שאין הדברים דומים. שם כל בית הכנסת יצא במאורגן לרחוב, בשם בית הכנסת ושם בית הכנסת נשאר על הקהל המאורגן. בנ"ד המנין מתלקט מדיירים מקומיים שאינם שייכים בהכרח לבית כנסת אחד. הם לא יצאו במאורגן כבית כנסת ובשם בית הכנסת אלא המצב המיוחד אילץ אותם לערוך מנין מאולתר, לענ"ד אין לומר מעין שבע.

כ. בית הכנסת שהפך לקבע לעניין מעין שבע

א. **לאחר שמנין כזה מתקיים כבר כמה שבועות וביניהם גם שלש שבתות האם הוא נחשב למקום קבוע?**

לענ"ד לא. אין שום כוונה להמשיך ולהתפלל שם מרצון דרך קבע. אין שם בית כנסת קבוע על המקום, ולכן אין לומר שם מעין שבע, אלא א"כ הש"ץ יהיה ספרדי הנוהג כמקובלים. ויש להביא אסמכתא לכך מבה"ל (קנד, ב) שחילק בשם העולת תמיד בין מקום שהושכר לשם ביכ"נ זמני, שחל עליו דין קדושה, למקום זמני מחמת אונס, שאין בו קדושה:

> אין דין זה אלא בכגון ההיא דר"י בן חביב שלא היה שם רשות להם בתוגרמה להזמין מקום קבוע לתפלה מפני המלכות והיו מטמינים את עצמם בתחתיים להתפלל ובכה"ג בודאי אינו חשוב אלא עראי, כי היום או מחר יתודע ויתבטל באמצע הזמן, משא"כ בשוכרים...

נ"ד דומה לאותם בתי כנסת מחתרתיים בתוגרמה.

ב. לאחר זמן רב (כשנה ויותר) בית הכנסת הארעי הפך לכמעט קבוע. חיזקו את המקום ביריעות, הביאו ארון קודש וספרים והתקינו תאורה מסודרת, גופי חימום ומאווררים. השאלה החריפה, האם גם בית כנסת כזה נחשב לזמני? אמנם מדובר בבית כנסת זמני. אך יתכן שגם לאחר שהמגיפה תיעצר אי"ה יהיו אנשים שיעדיפו להישאר באותו מקום הסמוך לביתם ולא יחזרו לבית הכנסת הקבוע. ולכאורה דין בית כנסת קבוע יש לו ויש לומר בו מעין שבע.

אך לענ"ד היא הנותנת, דוקא משום כך יש **למנוע** את תפילת מעין שבע בבתי הכנסת הארעיים. אחרי עצירת המגיפה יש לסגור את בתי הכנסת הארעיים ולחזור לבית הכנסת הקבוע, ואף **לאסור** את התפילות בהם. כי יש חשש שהקהילה תתפורר חלילה, ובית הכנסת הקבוע והמקודש יישאר שומם, או עם מנין מדולל, שבקושי מתקיים. אין לתת יד לחורבן בתי הכנסת. ובין היתר יש לציין זאת בכך שאין אומרים שם תפילת מעין שבע.

יש להוסיף נקודה חשובה. בית הכנסת הוא 'מקדש מעט'. זו לא מליצה גרידא, אלא מונח הלכתי. לדעת הרמב"ם במנין המצות בפתיחת ספר היד (ל"ת סה) קדושת בית כנסת היא מן התורה. וכן דעת היראים (סי' קד). וגם הסבורים שהיא מדרבנן (ר' ר"ן מגילה ריש פרק בני העיר) רבנן לא המציאו קדושה יש מאין, מקום המוקדש לעבודת ה' יש בו קדושה מעין זו שבמקדש, אלא שתוקפה אינו מפורש בתורה. עבודת ה' במקדש לא הצטמצמה רק בהקרבת קרבנות אלא גם

בתפילה. חנה, לדוגמא. וביום חנוכת המקדש נושא שלמה המלך ע"ה תפילת ארוכה שתוכנה – בית המקדש כמרכז תפילות עולמי. כל אדם בכל אתר ואתר יתפלל אל ה' דרך המקום הזה. ישעיהו מנבא 'כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים'. כך גם בכל קהילה מקומית בית הכנסת הוא בית מקדש בזעיר אנפין. כל התפילות צריכות להתרכז בו ורק בו. תפילות במקומות אחרים מחוץ לבית הכנסת דומות להקרבה בבמות מחוץ למקדש. זו היתה העבירה העיקרית החוזרת ונשנית פעמים רבות בספר מלכים 'עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות'. בית הכנסת המקומי צריך לשמש כמקדש. הוא מרכזה הרוחני של הקהילה, ורק בו באים לשפוך שיח לפני ה'.

כא. תפילת מרפסות בליווי כלים מוסיקאליים

א. **כדי להרבות שמחה מעוניינים להתפלל את תפילת קבלת שבת בליווי תזמורת, לפני זמן הדלקת נרות. האם הדבר מותר?**

ב. **כמו"כ האם אפשר לקרוא את ההלל בחול המועד בכלים מוסיקאליים?**

אמנם לאחרונה נפוץ סגנון חדש זה בהלל של חוה"מ ר"ח וחנוכה וכן סליחות. כידוע החת"ס התנגד לליווי התפילה בכלים מוסיקאליים (השמטות לח"ה סי' קצב). הוא מנמק זאת בכך שמאז שפסקה שירת הלויים במקדש ערבה כל שמחה. מסתבר שנימוק זה אינו העיקרי. הראיה שלפני היות הרפורמה נהגו בבתי כנסת ידועים באירופה לנגן בכלים. כגון בפראג. הסיבה העיקרית שבגללה התנגד החת"ס היא בגלל הרפורמים שחיקו את הכנסייה והכניסו עוגב לבית הכנסת. נימוק זה נחלש היום. איש בארץ לא ראה ולא שמע אם בכלל יש עוגב בכנסיה. ולרפורמים אין בארץ כמעט השפעה. הם אמנם מרבים להרעיש ברעש גדול ויש להם אוהדים, בעיקר בתקשורת ובפוליטיקה. אך מאחרי הרעש קול דממה דקה. השפעתם המעשית דלה ומעטים פוקדים את בתי תפלתם. הפוסקים הספרדים לא חששו כלל מהרפורמה, היא לא הגיעה לקהילותיהם (ה'מסורתיים' שביניהם המקיימים מצוות רק למחצה לשלישי ולרביע, גם כשהם מגיעים לתפילה בשבת, הם ייסעו, לצערנו, גם בשבת!) לבית כנסת רגיל ולא להיכל רפורמי.

אך בכל זאת למיחש בעי, ראוי להתחשב בדברי החת"ס. יש חשש גם אצלנו שבית הכנסת עלול ליהפך לאולם אירועים. ובכדי למנוע את הפיכת בית הכנסת לאולם קונצרטים מן הראוי להעביר סגנון כזה ממסגרת התפילה מתוך בית הכנסת ולקיימו מחוץ לבית הכנסת. בריקודי שמחה של מצוה, שאינם חלק מהתפילה, כגון שמחת בית השואבה, הקפות שניות, פורים וכדו', נוהגים לנגן בכלים גם בתוך בבית הכנסת. אך הלל שהוא חלק מן התפילה עדיף שלא. לציבור המעוניין לנגן בהלל של ר"ח או בחוה"מ מוצע לקרוא את ההלל אחרי התפילה באולם סמוך ולא בבית הכנסת עצמו. אך במנייני מרפסות וחצרות, שאין להם דין בית כנסת, יש לאפשר זאת בפרט בימים קשים אלו, ע"מ להיכנס לשבת מתוך שמחה.

מכיון שע"י קבלת שבת מקבלים כבר שבת א"א לנגן בכלים בשבת. בפרט כשמגיעים לבואי בשלום ולמזמור שיר ליום השבת. אמנם אפשר להתנות שעדיין לא יקבלו שבת, כשם שאשה המברכת על נר שבת יכולה להתנות שאינה מקבלת שבת עדיין. וגם ציבור יכול להתנות כפי שמביא המשנ"ב (סי' רסא ס"ק לא) שכך נהגו בימי המג"א. אולם הוא הוסיף שהיום נהוג שמיד עם אמירת מזמור שיר ליוה"ש, או בואי בשלום, מקבלים שבת. אך גם לדעתו משמע שאם

ציבור מתנה במפורש שאינו מקבל שבת הוא יכול להתנות. אך בסי' רסג (ס"ק מד) כתב שנושא התנאי אינו מוסכם ויש להשתמש בו רק בשעת הדחק. וכן קשה לסמוך על כל או"א שהוא מתנה, בפרט במנין שאינו מרוכז בבית הכנסת, אלא כל אחד מתפלל בביתו או חצרו, יש חשש שלא כולם יתנו כהלכה. ובכלל, מנהגים ציבוריים עלולים ליהפך למנהגים קבועים, שאותם יזכרו, אך את התנאים ישכחו. לכן עצתי היא שלא יסיימו את קבלת השבת בכלים, אלא יפסיקו לפני בואי בשלום, יעשו הפסקה ובה יניחו את הכלים במקומם, ואח"כ ישירו ללא כלים את 'בואי בשלום'. ואכן שמעתי שבק"ק פראג היה מנהג (לפני הופעת הרפורמה) לנגן את מזמור שיר ליום השבת בכלים, ואחרי החזרת הכלים למקומם חזרו לומר את מזמור שיר ליום השבת עוד פעם ללא כלים.

(הם נהגו כנראה לקבל שבת באמירת מזמור שיר ליום השבת, כי מזמור 'לכה דודי' כנראה טרם התפשט ועדיין לא אמרו 'בואי בשלום', ויחידים שאמרוהו עשו זאת מחוץ לבית הכנסת, כמנהג המקובלים שאמרו אותו בשדה).

לסיכום, מנין מרפסות אינו בית כנסת, ובשעת צרה זו יש ערך לרומם את הרוח ולהרבות בשמחה בפרט בקבלת שבת, בחוה"מ ובר"ח וכן ביום העצמאות וביום ירושלים. לכן אפשר לקרוא את ההלל במרפסות גם בכלים, וכן לנגן את המזמורים שלפני 'לכה דודי'.

כב. תפילה בבית כנסת שבו יותר מעשרה

ההוראות הן שאין להקהיל יותר מעשרה אנשים בתוך ביכ"נ. ההוראות לא מבחינות בגודל בית הכנסת. קטון וגדול שם הוא. גם בבית כנסת גדול שבו מאות מקומות אין היתר לכנס יותר מעשרה. לעומת זאת במבני ציבור אחרים ההוראות מבחינות בגודל המקום ככל שהמקום רחב יותר ניתן להכניס מספר רב יותר של אנשים. יש בתי כנסת גדולים שלא שומרים על הוראות הקפדניות ומאפשרים כניסה של יותר מעשרה אנשים בתנאי שכל עשרה יימצאו בקפסולה נפרדת וישמרו על מרחק גדול בין אדם לאדם וכן מקפידים על חלונות פתוחים.

האם מותר להתפלל בבית כנסת כזה?

א. בעקרון יש להקפיד ולשמור על ההוראות. סכנתא חמירא מאיסורא. ובמקום קביעא היזקא אין סומכין על הנס. וכמו"כ יש לציית לדינא דמלכותא. וא"כ אין להתפלל במקום מסוכן, ויתכן שזו מצוה הבאה בעבירה. אמרנו 'יתכן' כי לא כל נטילת סיכון היא עבירה ממש. אנשים נוטלים סיכון מחושב למטרות שונות, כגון פרנסה וכדו' וק"ו לצורך מצוה (עי' לעיל סעיף א, וראה מש"כ באהלה של תורה ח"א על מלחמת המפרץ). אך תפילה במקום של סכנה מוחשית צ"ע האם היא מצהב"ע. ולכאורה יש ללמוד זאת מברכות (יא, א):

> רב יוסף אמר: עשה כדברי ב"ש – לא עשה ולא כלום, דתנן: מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית – ב"ש פוסלין, וב"ה מכשירין. אמרו להם ב"ה לב"ש: מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את רבי יוחנן בן החורנית. מצאוהו שהיה ראשו ורובו בסוכה ושלחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו כלום. אמרו להם: משם ראיה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג, לא קיימת מצות סוכה מימיך. רב נחמן בר יצחק אמר: עשה כדברי ב"ש – חייב מיתה, דתנן אמר רבי טרפון: אני הייתי בא בדרך והטתי לקרות כדברי ב"ש וסכנתי בעצמי מפני הלסטים. אמרו לו: כדאי היית לחוב בעצמך, שעברת על דברי ב"ה.
>
> משמע שמוסכם על רב יוסף ורנב"י שהעושה כב"ש לא יצא, אך נחלקו

האמוראים מה הסיבה לכך (ר' יד דוד מהדו"ב לר' דוד זינצהיים). רב יוסף שמדמה זאת לסוכה סובר שעצם ההכרעה כב"ש היא הפוסלת את המצוה ולא הסיכון, אך לדעת רנב"י בהטיה לא יצא בגלל שהסתכן. כנראה שסובר שקיום מצוה במקום מסוכן היא מצוה הבאה בעבירה.

ב. וצ"ע מדוע הנוהג בסוכה כב"ש לא יצא. איזו עבירה מהתורה עברו ר' טרפון ור' יוחנן החורני שפסלה את המצוה שעשו כאילו לא עשו?

בשו"ת עונג יו"ט (סי' ט) כתב משום שביטלו מצות 'אחרי רבים להטות'. ולכאורה אחרי רבים להטות הוא דין, כחלק מסדרי הדיון בביה"ד, ולא מצוה. (ר' זהר הרקיע [מצ' נב]. על ההבחנה בין דין למצוה עמד הרמב"ם בספר המצוות [מ"ע קט] בהקשר לטבילה שהיא דין ולא מצוה. ואכן לפי ההלכה טבילה בזמנה אינה מצוה). מיהו מהר"ן בדרשותיו [דרוש יב] משמע שכל אדם מצווה לשמוע בקול הרוב, ולא רק זה שבבית הדין הגדול, אלא של כל בי"ד בכל עידן ועידן. גם מהרמב"ם משמע שסובר שזו מצוה אישית כי בסוף ספר המצוות מונה את המצוות שכל אדם מישראל מקיים תדיר וביניהן גם את מצוה קע"ה שהיא אחרי רבים להטות. וכן מבואר בס' החינוך מצ' ע"ח שמצות אחרי רבים להטות נוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ובנקבות (ור' שם בשורשי המצוה). אולם גם אם נניח שזו מצוה, היא לא פוסלת קיום מצוה משום מצוה הבאה בעבירה, כי אין זו עבירה שבחפצא כמו גזל, אלא בגברא (ר' ירושלמי שבת פי"ג ה"ג 'ברם הכא הוא עבר עבירה'). מיהו י"ל שתפילות וברכות שאני, גם במקום שלא חל דין מהב"ע יש דין "בוצע ברך ניאץ ה' " (ב"ק צד, א וראה גם ברכות מז, ב הגמ' מקשה על ר"א ששחרר עבדו שזו מצוה הבאה בעבירה למרות שהעבירה נעברה לפני קיום המצוה, וע"כ תפילה שאני).

הרמב"ם בפיהמ"ש מביא רק את סיבת הסיכון. האם התכוון לפסוק כך להלכה? צ"ע. עכ"פ גם בסוכה הנוהג כב"ש לא יצא י"ח, למרות ששם א"א לומר שהסיבה היא סיכון.

ג. במק"א במס' ברכות (לב, ב):

> אפילו המלך שואל בשלומו לא ישיבנו. אמר רב יוסף: לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם פוסק... מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך, בא הגמון אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום... לאחר שסיים תפלתו אמר לו: ריקא, והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתיב ונשמרתם מאד לנפשתיכם...

משמע קצת שאותו חסיד יצא י"ח תפילה למרות שהסתכן. אך יתכן שהוא סמך על כך שיצליח לפייס את ההגמון, כפי שארע באמת, יעו"ש. וא"כ אין משם ראיה. וצ"ע.

ד. ובאשר לדינא דמלכותא, האם העובר על דינא דמלכותא עובר עבירה שבגללה מצוה שמקיים כאילו לא עשה כלום משום מצוה הבאה בעבירה? דינא דמלכותא הוא **דין** מחייב, אך **מצוה** מנלן? אמנם במלך ישראל י"ל שעובר על 'שום תשים עליך מלך' אך דינא דמלכותא אינו מלך שעובר עליו משום 'שום תשים'. ואפי' מלך ישראל מסופקני אם כל יחיד העובר על מצות המלך עובר על 'שום תשים'. שהרי מצוה זו היא ציבורית המוטלת על כלל ישראל למנות מלך. והמלך יכול לצוות על נתיניו לציית להוראותיו. ובסמכותו להטיל עליהם עונשים, כמו שאמרו בני גד ובני ראובן ליהושע 'כל אשר ימרה את פיך... לכל אשר תצוינו יומת'. וממילא חובה לשמוע בקולו. אך מנלן שיש **מצוה אישית** לעשות כן כמו מצות מצה ולולב? האם כבוד מלך הוא כמו כיבוד אב ואם שיש מצוה אישית לשמוע בקולם? אכן

מצאתי בשו"ת חכם צבי (סי' לח) שהשווה דין מלך לכיבוד אב ואם. אך זהו רק מלך שעליו אמרה התורה 'שום תשים עליך מלך' אך שלטון אחר, אמנם סמכות יש לו, אך מצוה אישית אולי אין בו.

ה. בנ"ד נראה שזהו דינא דמלכותא שאין לו קצבה. אמנם יש קצבה אחידה לכל בתי הכנסת, ללא יוצא מן הכלל, של איסור להתקהל יותר מעשרה במקום אחד. כל התקהלות מסוכנות. אולם קצבה זו הוטלה רק על בתי הכנסת בלבד, ולא על מקומות ציבוריים אחרים, ששם נקבעה קצבה הגיונית, הגדול לפי גודלו והקטן לפי קוטנו. רק על בתי הכנסת הוטלה קצבה אחידה, ללא הבחנה בין גדול לקטן. והיא הנותנת, קצבה אחידה זו יוצרת מצב שבו אין קצבה. שהרי אין הגיון מאחרי הוראה זו. לדוגמא, בבית כנסת קטן, שבדרך כלל מתפללים בו כ-30 מתפללים, התקהלות של יותר מעשרה אכן מסוכנת, אי אפשר לשמור על מרחק של יותר מד' אמות בין אחד לשני. אך בית כנסת גדול, של כ-300 מתפללים, אפשר לשמור על מרחק גדול גם אם יש יותר מעשרה מתפללים. אם הקצבה היא ד' אמות לכל אדם היא צריכה להיות מותאמת לגודל בית הכנסת. אך כשהגזירה אחידה לכל בתי הכנסת נמצא שבבית כנסת אחד המרחק הנדרש הוא ד' אמות בין אחד לשני, ובבית כנסת גדול יש צורך במרחק של ארבעים אמה! זהו מוכס שאין לו קצבה ומבחינה הלכתית הוא לא מחייב. ולכן אם נשמר מרחק ראוי מותר להתפלל בו.

סימן ב

קריאת התורה

א. הנחיות לקריאה בתורה
ב. הוצאת ספר תורה מבית כנסת
ג. העלאת כהן בלבד
ד. הגבהה או הגבהות?
ה. העלאת מי שאינו יכול לראות
ו. העלאת שני אחים ואב ובנו
ז. קריאה בשני ספרים
ח. חזרה לשגרה אחרי דילוג קריאה בשבת
ט. בר מצוה שלא בזמנו

א. הנחיות לקריאה בתורה

אם המניין מתקיים בחצר או בגינה ליד ביהכנ"ס, כשכולם שומרים על מרחקים, יש לשמור על הכללים:

1. בעל הקורא חבוש בכפפות יוציא את ספר ורק הוא יגע בו.
2. נישוק הספר ייעשה מרחוק.
3. העולה לא ייגע בספר אלא יעמוד במרחק כארבע אמות (2 מ') יסתכל על האותיות ויברך. גם אם הוא אינו רואה היטב את האותיות הוא לא גרוע מסומא שלפי הרמ"א עולה לתורה (קלט, ג) וכן מי שאינו יודע לקרוא אותיות עבריות בכ"ז מעלים אותו לתורה. וגם המחבר שיתכן שחולק על הרמ"א מודה שמותר להעלות גם בור ועם הארץ שאינו יודע לקרוא כלל. ופוק חזי מאי עמא דבר שמעלים בכל מקום בעולם, גם בקהילות ספרדיות, יהודים שאינם יודעים אפילו אות עברית אחת.
4. במניין חצרות מומלץ שגם אשכנזים יעדיפו ספר ספרדי, מכיון שהוא ניצב על הבימה, גם העומד רחוק יכול אולי לקרוא את האותיות. וממילא גם ספרדי, שחושש בכ"ז לכך שסומא לא עולה, יוכל גם הוא לעלות לתורה.

במניין מרפסות מומלץ לקרוא בס"ת אשכנזי שגם העומד למעלה יוכל לראות.

5. העולה הראשון לא יישאר ליד העולה הבא.
6. בעל הקורא הוא שיגביה את הספר ויניחנו על הבימה ויגלול אותו בעצמו.
7. הגבאי לא יעמוד ליד הספר אלא רחוק ממנו.
8. כדי לצמצם את זמן עמידתם של העולים ליד בעל הקורא הוצע שבשבת, לששה העולים הראשונים יקראו רק ג' פסוקים לכאו"א (במקום שאפשר). והיתר יקרא בעל הקורא בעצמו עד סוף הפרשה.

ב. הוצאת ספר תורה מבית כנסת

האם מותר להוציא ספר תורה מבית כנסת לצורך מניינים מחוץ לבית הכנסת?

מותר, עפ"י ביאור הלכה (סי' קלה ס"ד). רק לצורך אדם יחיד אין מוציאין ס"ת, אך לצורך רבים מוציאין.

אך כל זאת מדובר בביכנ"ס סמוך מאד שאפשר להוציאו לצורך קריאה ולהחזירו מיד. אך אם ביהכנ"ס מרוחק יש להביאו פעם אחת ולהניחו בביתו של בעל הקורא במקום מכובד. ורק הוא יחזיק ויקרא בו, כמבואר ברמ"א (סי' קלה סי"ד).

מקום מכובד ונקי הוא חדר שאין בו תינוקות מלכלכים או חשופים, ובני הבית לבושים בצניעות, ובאותו חדר לא מופעלים טלוויזיה ואינטרנט וכדו'.

ג. העלאת כהן בלבד

כדי לצמצם את מספר העולים ויתרו על העלאת שבעה קרואים והעלו במקומם רק כהן אחד שקרא לבדו את כל הפרשה. הוא ברך רק בתחילת הפרשה ובסופה. וטעות בידם. אמנם, אם יש הכרח בדבר מעלים רק אחד, אך הוא עצמו עולה שבע פעמים, כמבואר בסי' קמג (ס"ה) שגם אם יש רק אחד היודע לקרוא עולה שבע פעמים ומברך בכל עליה לפניה ואחריה.

ד. הגבהה או הגבהות?

מכיון שבדרך כלל היה רק ס"ת אחד, ביום טוב כשיש צורך בשני ספרים אין ברירה אלא לגוללו, למרות שיש בכך טירחא דציבורא. אך השאלה היא האם יש להגביה (או 'להקים' בלשון הירושלמי שהביא הרמב"ן בדברים כז, כו) בכל קריאה? נלענ"ד שיש להגביה/להקים על כל קריאה וקריאה כי יש להראות לכולם היכן קראו (כמנהג אשכנז שמגביהים בסוף, או יקראו כמנהג הספרדים והחסידים שמגביהים בתחילה) והרי כל קריאה היא בחומש אחר. וגם קריאת יום ה' של חוה"מ שגם היא בס' במדבר היא בפרשת בהעלותך בעוד שהמפטיר הוא בפרשת פינחס רחוק משם.

אח"כ מצאתי שבשלחן הטהור (סעי' ב' הובא ב'פסקי תשובות') מצוה גדולה לראות האותיות שקראו אותם (או שיקראו בהם) בדוקא. ולכן נוהגין לכתחילה שיהיה הס"ת פתוח במקום הקריאה, וכמו"כ נוהגין להגביה הס"ת לפני או לאחרי כל קריאה וקריאה, ואף שאין מחליפים לס"ת אחר.

מיהו בימי קורונה אלו בלא"ה אי אפשר לראות את האותיות. והיא הנותנת, מאחר שגם הקרובים לספר, ויכולים לראות את האותיות, מוזהרים בזה לשמור מרחק זה מזה לא להתקרב, ממילא אי אפשר לראות את האותיות. אעפ"כ צריך להגביה את הספר פעמיים. המטרה היא שיוכלו לראות את מה שקראו או יקראו, גם אם לא רואים ממש.

ה. העלאת מי שאינו יכול לראות

במניין חצרות ומרפסות שלא כולם רואים את הספר מקרוב א"א להעלות לתורה מי שאינו רואה בכלל את האותיות. אמנם כולם שומעים, אך להעלות לתורה, אע"פ שהתרנו, כדין סומא, יש צורך שלפחות יראה את האותיות, גם אם לא יכול לקרוא אותן. סומא, אע"פ שאינו יכול לקרוא, הוא לפחות קרוב לספר ואילו יכול היה לראות היה קורא. אך מי שלא יכול לראות אפילו מרחוק לא נ"ל שנקרא 'עולה לתורה'. ומכיון שכך יש להעלות רק מי שסמוך ונראה ומשתדל להתקרב לספר ככל שניתן במקום שבו הוא נמצא. ודמיון להשתדלות להתקרב לספר מצינו בהידור רבו בקידושין (לב, ב) ברש"י (ד"ה הידור) שכתב: "לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד בפניו".

ואם אין שבעה קרואים כאלה אפשר להעלות את העומדים קרוב פעמיים ושלש. ואפשר גם כמה כהנים בהפרש ישראל ביניהם, כמבואר בשו"ע (קלה, י). ואע"פ שהרמ"א כתב שאין נוהגין כן, אך סיים שבמקום צורך ודחק יש לסמוך על כך.

ושאלוני, מה עדיף, שבעל הקורא יקרא בעצמו שבע פעמים, או להעלות שבעה

קרואים שרואים את האותיות מרחוק ואינם יכולים לקוראן? נלענ"ד שעדיף להעלות שבעה. כי הקורא שבע פעמים, אמנם לא מברך ברכות לבטלה, כי זהו הדין, אך בכ"ז עדיף לצמצם את מספר הברכות שהוא חוזר עליהן שוב ושוב, ובמקומו ראוי להעלות עולים אחרים, אע"פ שאינם יכולים לקרוא, אך ברכתם נראית צריכה יותר. כשאפשר לצמצם את הברכות החוזרות של בעל הקורא, ולהעדיף העלאת אחרים שיברכו אותן, יש בברכותיו החוזרות לפחות מראית עין של ברכה שאינה צריכה.

ו. העלאת שני אחים ואב ובנו

בגלל מספרם המועט של היכולים לעלות לתורה האם אפשר להעלות שני אחים או אב ובנו בזה אחר זה?

המשנ"ב כתב בסי' קמא (ס"ק כא) שאם לא קוראים את האחים ואב בשמותיהם אפשר להעלותם בזה אחר זה. אם כי הוא אומר שאם בכוונה משמיטים את שמותיהם, או של האב, ניכר הדבר שרוצים להעלות שני אחים זה עצמו יש בו עין הרע. אך אפשר לוותר בכלל על קריאת שמות ולקבוע מראש את סדר העליות. מה גם שזו שעת הדחק ומצינו שבשמחת תורה נהגו להעלות שני אחים בזה אחר זה. וכן שני אחים תאומים בשבת בר המצוה שלהם מעלים את שניהם בזה אחר זה[1]. משמע שבשעת הצורך לא חוששים כ"כ לעין הרע. וגם בנ"ד נ"ל שעדיף להעלות אב ושני בניו מאשר שאחד מהם יעלה ז' פעמים. אנו נאלצים לעשות זאת בגלל הפגע רע של הנגיף שסכנתו גדולה יותר מעין הרע.

ז. קריאה בשני ספרים

כדי לשמור על מרחק בין בעל הקורא לבין העולה לתורה הוצע להוציא שני ספרים, האחד לברכה ע"י העולה והשני לקריאה ע"י בעל הקורא.

לענ"ד א"א לעשות כן. מעיקר הדין צריך העולה לקרוא **בעצמו**, ונהגו ברוב העדות שבעל הקורא קורא בקול וכמש"כ התוס' (ב"ב טו, א ד"ה שמונה פסוקים שבתורה):

ומה שנוהגים עתה לקרוא שנים [בכל התורה], אומר ר"ת כדי שלא יתבייש מי שאינו יודע לקרות בעצמו כענין שמצינו במסכת ביכורים (פ"ג מ"ז) דתנן כל מי שיודע לקרות קורא בעצמו ושאינו יודע לקרות מקרין לפניו נמנעו מלהביא ביכורים התקינו שיהיו מקרין את מי שיודע לקרות ואת מי שאינו יודע לקרות... ועוד אומר ר"י דיכול להיות שקצת מסייע לו בנחת והא דמשמע במגילה שלא יקראו שנים היינו שניהם שוין בקול רם.

כדעת ר"י נפסק בשו"ע (או"ח סי' קמא ס"ב):

לא יקראו שנים, אלא העולה קורא וש"צ שותק, או ש"צ קורא והעולה לא יקרא בקול רם; ומ"מ צריך הוא לקרות עם הש"צ, כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, אלא שצריך לקרות בנחת, שלא ישמע לאזניו.

והקשה הפר"ח (סי' קמא ס"ב):

מש"כ ומ"מ צריך הוא לקרות. תימה, דהא קיימא לן דשומע כעונה, ולמה אינו יוצא בקריאת הש"ץ דומיא דמגילה?

ותרץ בבה"ל (או"ח סי' קמא ס"ב):

שאני מגילה דמן הדין כל הצבור צריכים לקרות ולברך כל אחד ואחד בפני עצמו ולהכי אחד מברך לכולם להוציאם.

---

1. **הערת העורך**: בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' כח), ובשו"ת להורות נתן (ח"ח סי' ז) משמע שאין להעלותם בזה אחר זה.
תשובת המחבר: שעה"ד של הקורונה שאני.

משא"כ הכא דאין הצבור רשאים לברך ברכת התורה על שמיעתם, אלא הקורא הוא המברך, וא"כ כשאינו קורא בעצמו אינו אלא כשאר אנשי הצבור ששומעים. א"כ איך רשאי לברך הא גבי שומעים לא תיקון רבנן ברכה בקה"ת... [שאינו מכוין הש"ץ כלל להוציאם ולא שייך בזה שומע כעונה ממש לדידהו]. ולהכי שייך ברכה לגבי דידיה ולא לדידהו.

ואכן חיוב מגילה הוא חיוב **אישי** על כל אחד ואחד, ואם לא שמע אפילו מילה אחת לא יצא ידי חובה וחייב לקרוא שנית. משא"כ בקריאת התורה מי שלא שמע קריאת התורה לא חייב לקרוא בעצמו, כי זו חובת **הציבור** בלבד. ואכן ציבור שנאנס ולא שמע קריאת התורה בשבת אחת חייב לקרוא בשבת הבאה שתי פרשיות. אך היחיד שלא שמע פטור מעיקר הדין (ויש מהדרין שאם לא שמעו את קריאת התורה בשבת אחת בגלל אונס הם מבקשים מקהלם למחול להם ולחזור ולקרוא עבורם בשבת הבאה גם את הפרשה הקודמת שהחסירו. אולם זו מידת חסידות) הקורא הוא איפוא שלוחו של **העולה** ולא של הציבור, ועליו לקרוא אתו באותו ספר עליו הוא ברך.

הנחה זו, שהעולה צריך לקרוא באותו ספר עליו הוא ברך שנויה במחלוקת מהר"י בירב והמרדכי המובאת באו"ח **סי' קמג**. לדעת מהר"י בירב אם נמצאה טעות באמצע קריאת התורה מחליפים ספר בשתיקה וממשיכים לקרוא בספר אחר ללא ברכה. הברכה שברכו על הספר הראשון מועילה גם לשני. לדעת המרדכי יש לברך על הספר הראשון ולברך מחדש על המשך הקריאה בספר השני. כלומר א"א לברך על ספר אחד ולקרוא בספר אחר. (כנראה שהמחלוקת ביניהם היא, האם **הספר** הוא החפצא של המצוה, או **דברי התורה** הם החפצא של המצוה, וכדברי ר"ח בן תרדיון בע"ז יח גוילין נשרפים ואותיות פורחות). **המחבר** פסק כרבו המהר"י בירב, והרמ"א עשה פשרה ופסק בעצם כמחבר, שמחליפים ספר ללא ברכה. אלא שאם קראו רק שני פסוקים או שנשארו רק שני פסוקים ממשיכים לקרוא בספר הפסול ומברכים עליו ברכה אחרונה. אך הרבה פוסקים סוברים כהמרדכי.

אך גם המהר"י בירב לא אמר אלא כשבירך על ספר אחד ונאלץ להחליפו בספר אחר, בגלל טעות. אך לא לברך לכתחילה על ספר אחד, כשהכוונה מראש היא לקרוא בספר אחר. מה גם שלמעשה, לא כולם נוהגים כר"י אלא סומכים על דעת ר"ת ולא קוראים בנחת עם בעל הקורא ויוצאים מדין שומע כעונה, כמו שהק' הפר"ח. הם לא יכולים לצאת יד"ח מדין שומע כעונה כשהם עוקבים אחרי הקריאה בספר אחר. שומע כעונה מועיל רק לעניין שמיעת הקריאה בלבד, אך א"א לומר שגם הספר בו קורא הקורא הוא הספר שבו יוצא העולה. מקובל לומר שחוץ מהשמיעה עצמה, לא כל מה שעושה המשמיע נחשב כאילו עושה השומע. כגון אם כהן אחד מברך יתר הכהנים לא יוצאים ידי חובה מדין שומע כעונה, כי הם צריכים לענות בקול רם דוקא (בשם בית הלוי. ור' צ"פ השמטות לח"ג הל' גרושין הו"ד במועדים בהלכה להגרש"י זוין פורים לעניין המנהג לומר בקול את עשרת בני המן. וחזו"א או"ח כט. ור' מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' עב, ג) ובפרט כשהעולה מתכוון לספר אחר א"א לומר שהוא יוצא בקריאתו של הקורא בספרו. לכן הרעיון להשתמש בשני ספרים לא מעשי.

ח. חזרה לשגרה אחרי דילוג קריאה בשבת

בשבת פרשת שמיני לא התקיים מניין מרכזי בבית הכנסת, וגם לא ברחבה שלידו, אלא התקיימו מניינים של מספרים מוגבלים מחוץ לבית הכנסת. בשבת שלאחריה פרשת תזריע ומצורע חזרו להתפלל בגינות

וברחבות ליד בתי הכנסת. רוב המתפללים התפללו בשבתות האחרונות ביחידות, האם יש לחזור ולקרוא גם את פרשיות צו ושמיני? או לפחות את שמיני, כמבואר בסי' קלה ס"ב?

חשבתי להציע שבשבת הבאה פרשת תזריע ומצורע נשלים את שמיני ונקרא רק את תזריע כדי שלא נצטרך לקרוא שלוש פרשיות בשבת אחת, משום טירחא דציבורא. את מצורע נשלים בשבת שלאחריה בפרשת אחרי מות. אך גם באותה שבת יש שתי פרשיות – אחרי מות וקדושים ונצטרך לקרוא שלש פרשיות. אפשר לקרוא את מצורע ואחרי מות, ואת פרשת קדושים לדחות ולצרפה לפרשת אמור. וצ"ע האם תיקנו גם השלמה להשלמה, או שכולי האי לא תקנו.

באתר 'ארץ חמדה' פרסמו תשובה יסודית ובה הביאו את כל המקורות העוסקים בנושא (כמו"כ ר' מאמרו של הרב שבתי יגל בספר "מכת מדינה"). מקור דין זה באור זרוע (ח"ב הל' שבת סימן מה):

> מעשה היה בקלוניא באחד שקָבַל בשבת הראוי לקרות פרשת אמור, ועיכב תפלה וקריאת תורה כל היום. בשבת הבאה ציוה ה"ר אליעזר בר' שמעון זצ"ל להתחיל בפרשת אמור אל הכהנים ולקרותה וגם בהר סיני הראויה להקראות באותה שבת ושלא לדלג פרשה אחת מן התורה. לפי כי מימות משה רבינו נתקן לקרות התורה בפרשיותיה ולהשלימה בכל שנה ושנה ואין לך לומר כיון שעבר זמן קריאתה הלכה לה אותה פרשה, כי אין קבע בפרשיות לקרות פרשה זו בשבת זו וזו בשבת זו אלא כי כן נסדרו הפרשיות... אלא יקראו שתי פרשיות כאחת ויתקנו בזה את אשר חיסרו. ואין לומר שאין לקרות משום טורח צבור דהא אמרי' במס' סופרים שאפי' בעבור פסוק אחד חוזר וקורא כל הפרשה ולא חיישינן משום טורח צבור וכ"ש לכל הפרשה שאין לחוש לטורח צבור כאשר אנו עושים ברוב פרשיות שאנו קורין שתים ביחד... וכתב ה"ר משה מיימון זצ"ל המנהג הפשוט לכל ישראל שמשלימין את התורה בשנה אחת... ויש מי שמשלים את התורה בשלש שנים ואינו מנהג פשוט עכ"ל.

פסיקת האו"ז הובאה להלכה ע"י הרמ"א (או"ח קלה, ב). מסתימת דבריו של האו"ז משמע שיש לקרוא את כל הפרשיות שהציבור לא שמע. דברי האור זרוע הובאו בקיצור באגודה (מגילה פרק ג סימן ל): "בספר אור זרוע אם ביטלו בשבת התמיד ולא קראו הפרשה, יקראו הפרשה בשבת הבאה **שתי פרשיות**". המהר"ם מינץ (סי' פה) דייק מדבריו שרק פרשה אחת יש להשלים, ולא שתי פרשיות, כי לא מצאנו שיקראו שלוש פרשיות בשבת. אך מדברי האור זרוע עצמם לא מוכח כן, שהרי כתב ש'אין קבע בפרשיות'. בהגהות על ספר המנהגים של ר' אייזיק טירנא (מנהג של שבת אות מא) הובאו דברי המהר"ם מינץ ונכתב עליהם: "אבל לא נראין דבריו בעיני".

המג"א (סי' קלה ס"ק ד) פסק כדברי המהר"ם מינץ, אך ציין גם להשגה בהגהות על המנהגים. וכן פסק בעטרת זקנים (קלה, ב), וכן מפרשים נוספים הביאו את דברי המהר"ם מינץ ללא חולק.

אך יש חולקים על כך, כגון האליה רבה שאין לדלג שום פרשה. וכן בשו"ת בית דוד (שלוניקי סי' קו) ושו"ת דבר משה (חלק א סימן נ). ובשו"ת מהר"ם שיק (אורח חיים סימן שלה) כתב בשם רבו החתם סופר: "שהגאון החסיד מו"ה נתן אדלער זצ"ל עשה הלכה למעשה וקרא להשלים הרבה סדרות". [אם כי אין ראיה שכך הדין אלא יתכן שנהג מנהג חסידות.]

המשנה ברורה (סי' קלה ס"ק ו) הביא את ביאור הגר"א שכתב: "אם בטלו כו'. כמ"ש

בתפלה טעה ולא התפלל כו'". ומזה דייק המשנה ברורה שכמו שמי שלא התפלל משלים רק את התפילה הסמוכה שלא התפלל, כך גם בהשלמת פרשיות יש להשלים רק פרשה אחת.

אך בברכת אליהו (הערה 1) השיג על המשנה ברורה, כוונת הגר"א לא היתה להשוות בין השלמת הפרשיות להשלמת תפילה, אלא רק להביא כדמות ראיה את עקרון ההשלמה. גם בערוך השולחן פסק שצריך להשלים את כל הפרשיות שלא קראו. מסקנתם שיש להשלים את כל הפרשיות שלא קראו.

לענ"ד אין חובה לקרוא שלוש פרשיות. אחל בשנים מגדולי הפוסקים האחרונים שראו את פסקיהם של קודמיהם ובכ"ז פסקו שאין לקרוא שלוש פרשיות בשבת אחת. וז"ל המאמר מרדכי:

> פשוט לפ"ז דה"ה אם בשבת הבאה איכא ב' מחוברין נמי אין קורין ג'. ושוב מצאתי הדבר מפורש בע"ת לקמן בסימן רפ"ב שכתב כן בשם רמ"מ גופיה. והרב א"ר נחלק על הרמ"מ ז"ל וסיים וכ"ש כששתים דבוקות בשבת זו דקורים נמי אותו סדרא של שבת העבר ע"ש. ולא ידעתי מאי כ"ש הוא זה. ומ"מ יש לדקדק בדברי הרמ"מ ז"ל דמשמע דאין שום תשלומין, ואמאי, יקראו ב' בשבת זו וב' בשבת אחרת. וי"ל בדוחק.

הנחתו היא שאין לקרוא ג' פרשיות בשבת אחת ולכן אינו מבין מה ההבדל אם השבת יש פרשה אחת, ובקודמת, שלא קראו שתים, שאין משלימים אלא אחת; לבין אם השבת יש שתי פרשיות ובקודמת אחת שאין משלימים אותה. אלא שהוא שואל כמו שהעלינו בהצעתנו, שנקרא במשך כמה שבתות בכל שבת שתי פרשיות עד שנשלים את החסר. שהרי המטרה שנקרא במשך שנה אחת את כל התורה, והלוא אין סדר קבוע לפרשיות, מדוע שלא נשלים השלמה להשלמה? ועל כך אין לו תשובה.

וכן פסק בחכמת שלמה להגרש"ק בהגהותיו לשו"ע שם. ובאשר להצעה לקרוא כל שבת שתים גם הוא הציע הצעה דומה, אך חזר בו בגלל שלא משלימים בשני חומשים. משמע שבספר אחד אפשר לקרוא כל שבת שתי פרשיות. וצ"ע אם המטרה שנקרא במשך שנה אחת את כל התורה ואין סדר קבוע לפרשיות, מדוע א"א להשלים גם בשני ספרים, הלוא תורה אחת היא! אלא שצ"ל שיש גבול להשלמות.

לא הטריחו את הציבור להשלים השלמה להשלמה (דוגמא לכך תשלומי תפילה) כגון בנ"ד, אם נרצה להשלים את הפרשיות שלא קראנו ונקרא כל שבת שתי פרשית נצטרך לעשות כך: בשבת הבאה שהיא תזר"מ נשלים את צו ושמיני ולא נקרא תזר"מ. בשבת אחו"ק נקרא את תזר"מ ולא נקרא אחו"ק. בשבת אמור נקרא את אחו"ק. בשבת בהר בחוקתי נקרא את אמור ואת פרשת בהר. ואת בחקותי נשלים בפרשת במדבר. לד' המהרש"ק לא משלימים מספר לספר. אך אין הוכחה לסברתו. אך נלע"ד שכוונתו לומר שלא הצריכו להרחיק לכת עד כדי כך ולשנות לגמרי את סדרי הפרשיות המקובלים בישראל. לכן די בהשלמה אחת ואת הפרשיות החסרות נשלים א"ה בשנה הבאה. הרי בא"י היה מחזור קריאה של שלוש שנים, ולא קראו בשנה אחת את כל התורה.

ולגופו של עניין. לענ"ד דוחק לומר שהאגודה, המהר"י מינץ והפוסקים בעקבותיהם, המג"א העטרת זקנים ואחרים כולם טעו בהבנת האו"ז. הם גם לא חלקו על האו"ז, אלא הבינו מדבריו שגם הוא לא הצריך לקרוא יותר משתי פרשיות. הוא הביא ראיה שלא חוששים לטירחא

דציבורא שהרי יש שבתות שאנו מצרפים שתי פרשיות. יש ללמוד מדבריו שהיה מקום לחוש לטירחא דציבורא ולא להשלים כלל, אולם עד שתי פרשיות אינו טורח כה גדול. אך שלוש פרשיות משמע שגם לדעתו הוא טורח גדול מדי.

הגע בעצמך, אם לא קראו עשר שבתות, האם חייבים לקרוא את כולן בצרוף פרשת השבוע או שתיים (אם באותה שבת יש שתי פרשיות)? לכאורה אפשר לקרוא כל שבת שתי פרשיות. ואם מדובר בסוף הקיץ, האם חובה להמשיך ולהשלים גם בשנה הבאה? אין הלכה הקובעת להשלים את התורה בשמחת תורה דוקא, שהרי מנהג א"י היה להשלים בג' שנים (י"א שלוש וחצי כדי לסיים לפחות פעם אחת בסוף השמיטה). וא"כ לכאורה אפשר להמשיך ולקרוא שתי פרשיות בכל שבת גם בשנה החדשה, עד שנתאחד עם כלל ישראל. מסתבר שלא חייבו השלמות כאלו. כי המטרה היא שכלל ישראל יקרא יחד את כל התורה באותה עת. ולא תקנו והשלימו אלא סטיות קלות של פרשה אחת במשך זמן מסוים (כגון כשחל אחרון של פסח או יו"ט שני של שבועות בשבת, בחו"ל משלימים את הקריאה החסרה בהזדמנות קרובה כגון חוקת-בלק וכדו'). ואין להביא ראיה מיחידים שהשלימו את כל הפרשיות שהחסירו, הם עשו זאת בהסכמתם של עוד עשרה, ממידת חסידות. אך את הציבור הרחב אין לחייב ביותר משתי פרשיות.

המקרה שבו דן האו"ז היה קבילה שבעטיה לא יכלו לקרוא בתורה בפרשת אמור. אמנם זהו אונס, אולם הוא נגרם בגלל פשיעה. על הציבור לתקן את המעוות ולהשלים את הקריאה. האם גם באונס כגון דידן יש לחייב את הציבור ולהשלים את הקריאה? י"ל שמצד אחד אונס רחמנא פטריה. אך מאידך, אונסא כמאן דעביד לא אמרינן. סו"ס התקנה לקרוא כל שנה את כל התורה לא קוימה. ולכן יש להשלים את החסר. אלא שיש גבול להשלמה זו, שאינה מעיקר הדין, שהרי סו"ס אנוסים היו.

והנה בנ"ד נראה שגם השבת פרשת תזר"מ שנוכל לקרוא לא יצאנו לגמרי מגדר אונס, האונס ממשיך במידה מסוימת. אמנם נוכל ב"ה לצאת מהבתים אך לבית הכנסת לא נוכל להיכנס, קריאה של פרשיות שהחסרנו (צו ושמיני, או רק שמיני) יחד עם תזר"מ במניינים המתקיימים תחת כיפת השמים (יש סבירות גדולה לגשם!), בעמידה ממושכת, תוך כדי מאמץ גדול להקשיב לבעל הקורא, כשקולו מתפזר בחלל האויר, זו לא רק טירחה מרובה, אלא גם צער, ומעין המשך האונס. דיינו בקריאת שתי פרשיות, לשלישית לא הטריחו.

ט. בר מצוה שלא בזמנו

בר מצוה, שהכין זמן רב את הקריאה בפרשת השבוע, ולא יכול היה לקרוא אותה בזמנה, מבקש לקוראה לכשתיעצר המגפה אי"ה. לכתחילה צריך לנחמו בכך שהוא יקרא את אותה קריאה בשנה הבאה. אך אם בכל זאת הוא פגוע מאד, והוא מבקש כפיצוי, שלכשירחיב אי"ה ונחזור לשגרה, לקרוא בתורה את הפרשה שהכין, אפשר להבטיח לו שאחרי הקריאה הרגילה יוציאו ס"ת נוסף ובו הוא יקרא פרשתו בלי ברכה. אולם זאת בתנאי שהמתפללים ימחלו לו על טירחא דציבורא. ואם יעשו מניין משפחתי מן הסתם ימחלו לו.

סימן ג

אכיפת הוראות משרד הבריאות בשבת

אכיפה על יחיד
אחוז הסיכון
הדבקת אחרים
חילול שבת ע"י המשטרה
המאבק במגיפה

לכב' רב המשטרה הרב רמי ברכיהו שליט"א
שלו' רב לאוהבי תורתך.
לשאלתכם האם על המשטרה לאכוף איסור התקהלות ועטיית מסכה גם בשבת?

שאלה זו מתחלקת לשניים, אכיפה על היחיד ואכיפה על הציבור.

אכיפה על יחיד

באשר ליחיד. מטרת ההוראות של משרד הבריאות, לשמור על כל אחד ואחד, שלא יודבק ולא ידביק. שלא יודבק – תכונתו של הנגיף היא שקל מאוד להידבק בו, בעיקר דרך אברי הנשימה: האף והפה. ולכן צריך לעטות מסכה ולשמור על מרחק של ד' אמות. לכאורה, יכול כל אחד לטעון שאינו חושש מהידבקות, לדעתו החשש לכך נמוך, והוא מוכן ליטול על עצמו את ההימור לסיכון. ואכן לפי תפיסת 'חופש הפרט' שאין לה גבולות, אולי אין מקום לציבור להתערב בחייו הפרטיים של אדם. אמנם גם ההלכה מכירה בחופש הפרט, אולם חופש אמיתי כולל גם נטילת אחריות. במקום שיש בו סכנה חובה עלינו להתערב בחיים הפרטיים ולמנוע אדם מלהסתכן. הרמב"ם בסוף הל' רוצח (פי"א הל' ד-ה) **כתב**:

כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצות עשה להסירו ולהשמר ממנו ולהזהר בדבר יפה יפה שנא' 'השמר לך ושמור נפשך' ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצות עשה ועבר על לא תשים דמים.

הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך או איני מקפיד על כך מכין אותו מכת מרדות.

ובמעשה רקח (שם) העיר:

מכין אותו מכת מרדות – לא מצינו מבואר שחייב על זה מכת מרדות, ואדרבא בגמרא אמרו ואם עשה דמו בראשו, **דמשמע דאין נזקקין לו**, ואפשר שרבינו חייבו מכת מרדות בשביל האמירה, דנמצא דהפקיר עצמו לעבור על דברי חז"ל.

אך באמת א"א לומר שדמו בראשו ואין נזקקין לו, שהרי **כתב** (שם) בהל' יד:

הרואה את חבירו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע גוים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח ולא גלה אוזן חבירו והודיעו... וכל כיוצא בדברים אלו, העושה אותם עובר על 'לא תעמוד על דם רעך'.

וק"ו שחובה למנוע מאותו חבר להכניס את עצמו לים סוער, או למקום גדודים וחיות רעות וכדו'. וכדי להרתיע את המסכנים עצמם יש מקום להטיל עליהם עונש, כגון מכת מרדות. זו אחריותם של מנהיגי הציבור למנוע מסתכנים וסיכונים, כמבואר במו"ק (ה, א):

יוצאין לקווץ את הדרכים, ולתקן את הרחובות ואת האסטרטאות... ומנין שאם לא יצאו ועשו כל אלו, שכל דמים שנשפכו שם מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכום? – ת"ל 'והיה עליך דמים'.

ענישתו של אדם שהסתכן היא לא רק על העבירה שעבר. יש בה גם הרתעה לו ולאחרים שלא יסתכנו ולא יסכנו.

המנחת חינוך (מצוה רלז בקומץ המנחה) **כתב**:

נראה לכאורה, דאם אחד מאבד עצמו לדעת ויכול אחד להצילו, אפשר דאינו מוזהר על הלאו, לא מיבעיא דעל העשה והשבותו לרבות אבידת גופו ודאי אינו מצווה, כי העשה דהשבת אבידה אינה נוהגת בממון באבידה מדעת כמבואר בשו"ע [חו"מ סי' רס"א ס"ד].

אך כבר תמהו עליו, אמנם יכול אדם לאבד את ממונו לדעת, אך את גופו אינו רשאי לאבד, הוא אינו בעלים בלעדיים על גופו "הן כל הנפשות לי הנה" (יחזקאל יח, ד. ר' מאמרו של הגרש"י זוין 'משפט שיילוק' בספרו 'לאור ההלכה', ובמנ"ח הוצאת מפעל חכמי פולין הע' 5, וב'עמוד הימיני' לגר"ש ישראלי סי' יא, ו, ובספרי באהלה של תורה ח"א סי' נו פרק ב).

ואכן למעשה, ישנם חוקים הכופים על היחיד להימנע מסיכונים, כגון קסדה לרוכבי אופניים ואופנועים, חגורה לנוסעי מכוניות, איסור רחצה ללא מציל, וכו' וכו'. אין היחיד רשאי לטעון שהוא נוטל על עצמו אחריות ואל לציבור להתערב בחייו הפרטיים. וק"ו בשעת מגיפה, יש לאכוף על היחידים אמצעי זהירות מהדבקה.

אחוז הסיכון

מהו סיכון נמוך ומהו סיכון גבוה? בהל' או"ה, כגון בטריפות, מצינו הבחנה בין מיעוט מצוי למיעוט שאינו מצוי, ולכתחילה יש לחשוש רק במיעוט מצוי. וידועה הגדרתו של המשכנות יעקב שמיעוט המצוי הוא 10%. אך אמר לי הגרשז"א שבסכנת נפשות חמירא סכנתא מאיסורא, ויש לחוש גם למיעוט קטן יותר. אך אין לו הגדרה ברורה מהו מיעוט מצוי בסכנת נפשות. יתכן שגם 1% ייחשב למיעוט מצוי, אך פרומיל אחד הוא כבר מיעוט שאינו מצוי ואין לחוש לו (במק"א הוכחנו מיולדת, במקום שאין בית חולים מודרני, ששבעה פרומיל נחשבים למיעוט מצוי בסכנת נפשות. וצ"ע אם אפשר ללמוד ממס' תענית [יט, א] עיר המוציאה חמש מאות רגלי ויצאו ממנה שלשה מתים בשלשה ימים זה אחר זה – הרי זה דבר).

יחיד יוכל אולי לטעון שסכנת הקורונה היא מיעוט שאינו מצוי, אחוז הנדבקים הוא נמוך ביחס לכלל האוכלוסייה, ומתוכם אחוז החולים המאומתים אף הוא נמוך, ומתוכם אחוז החולים המסוכנים נמוך יותר. אך הוא לא מביא בחשבון שהאחוזים הנמוכים הם תוצאה של אמצעי הזהירות שרוב הציבור נוקט בהם. ולכן ניתן לכפות עליו לקיים את ההוראות, כדי למנוע את הגדלתו של אחוז הסיכון שעלול להגיע למיעוט מצוי ואף לרוב, חלילה. אמנם יש אמת מסוימת בטענתו של אותו יחיד, פוק חזי כמה אנשים ויתרו על מסכה ולא ארע להם דבר. אלא שאם כולם יעשו כך תהיה הדבקה המונית.

הדבקת אחרים

ובאשר לחשש להדבקת אחרים. מי שאינו עוטה מסכה ומתקרב לאחרים, אם הוא נושא את הנגיף (גם שלא מדעתו וגם אם אינו חולה) הוא עלול להדביק אותם ויש לו דין 'רודף'. אמנם צריך להעמיד דברים על דיוקם, לא מדובר

ברודף אחר חברו להורגו חלילה שמותר אף להרוג את הרודף מדין הבא להורגך השכם להורגו. וגם שם אסור להורגו, אלא יש להצילו תחילה באחד מאבריו. וק"ו בנ"ד. הסכנה להדבקה עדיין אינה רצח, חלילה. על אף שבעקיפין היא עלולה להביא לידי מיתה. דין 'רודף' בנ"ד שונה, סכנתו פחותה. ובכ"ז אנו לומדים אותו מדין רודף המסכן את חברו. כשם שהרואה אדם הרודף אחר חברו להורגו חייב להצילו, כך גם מי שעומד להזיק את חברו, בפרט במקום שהוא עלול אף לגרום למותו חלילה, יש למונעו מכך. יש ללמוד זאת מהרמב"ם בסהמ"צ (ל"ת רצז) שכולל במצות 'לא תעמוד על דם רעך' גם מניעת נזק:

> שהזהירנו מהתרשל בהצלת נפש אחד מישראל כשנראהו בסכנת המות או **ההפסד** ויהיה לנו יכולת להצילו... וכבר אמרו שמי שיכבוש עדות תכללהו גם כן זאת האזהרה כי הוא רואה ממון חבירו אובד והוא יכול להחזירו אליו באומרו האמת...

יחיד לא יכול למנוע את חברו מלהזיק ע"י הפעלת כח, אלא לכל היותר בתוכחה או גערה. אך ציבור יכול וחייב לעשות זאת ע"י אכיפת תקנותיו, כולל אמצעי ענישה. המזיק לא יכול לטעון שהסיכון נמוך ולכן הוא מרשה לעצמו להתנהג בצורה חופשית חסרת אחריות. לא הוא הקובע מהי רמת הסיכון. די בכך שהאחרים סבורים, שהם עלולים להינזק על ידו, כדי לחייבו בנקיטת אמצעי זהירות[1].

חילול שבת ע"י המשטרה

האם מותר למשטרה לחלל שבת כדי לאכוף את ההוראות? אם דנים מנקודת ראותו של היחיד יתכן שאין הצדקה לחלל שבת כדי למנוע ממנו להידבק ולהדביק. אמנם לעיל אמרנו שגם מיחיד יש למנוע את הגדלת האחוז של הנדבקים והמדביקים. אך יתכן לומר שאזרח אחד מתוך שבעה מיליון בשבת אחת הוא מקרה חריג והחשש לסכנה, הן שלו והן של אחרים, נמוך ואין הצדקה לחלל שבת עבור מקרה יחידאי. אלא שאע"פ שמבחינת ראותו של אותו יחיד הוא חריג יחידי, הבעיה היא שהוא אינו בן יחיד, יש עוד הרבה יחידים כמוהו. המדינה ושלוחתה הביצועית – המשטרה – חייבות לראות את הדברים בעיניים ציבוריות, ולפיהן לא מדובר ביחידים אלא במרובים.

אחריותה של המדינה היא לראות את הדברים מזווית ראיה ציבורית. כבר נקבע להלכה (מיסודו של הרא"ה וממשיכיו) שסמכותה של המדינה מקבילה לסמכותה של המלכות. מלך ישראל הצטווה לכתוב לו משנה תורה, בנוסף לספר התורה הרגיל. לכאורה, אין שום הבדל בין ספר התורה שכל אזרח בישראל חייב, כולל המלך עצמו, לכתוב לעצמו וללמוד ממנו לבין משנה התורה של המלך. לשם מה הצטווה המלך לכתוב ספר תורה שני? אכן הספר הוא אותו ספר שניתן בסיני, אך זוית הראיה של המעיין בו שונה. עמד על כך הרא"ה במשפט כהן. וז"ל בסימן קכד:

> ומתוך הקדושה, שיש בכללות כנסת ישראל, צריכה להיות גם הנהגת המלכות שלה ע"פ התורה, וע"כ צריך המלך שני ספרי תורה, כסנהדרין כ"א ע"ב, והיינו ספר תורה אחת בתור איש ישראל והשני' בשביל לימוד הנהגת המלוכה... ע"פ

1. **הערת העורך**: תוספות בבא קמא (כג ע"א ד"ה וליחייב בעל) כתבו: "ונראה מכאן לדקדק דיותר יש לאדם ליזהר עצמו שלא יזיק אחרים משלא יוזק".

אמתת ענין זה מוכרח קיבוץ הכלל בצורת האומה להיות קדוש בקדושת התורה... המאחדת את הכלל... ולא משום הקיבוץ של הפרטים יחד, אלא משום שיש קדושת עצמית בכלל.

ושנית בסי' קמג:

> עניני הכלל דמלחמות יוצאים הם מכלל זה דוחי בהם, שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה, אלא דמלחמה והלכות צבור שאני... משפטי המלוכה אינם ע"פ גדרי התורה של הלכות יחיד (ובמק"א בארתי, שגם אלה יש להם מקור בתורה, אלא שדרכי הדרשה בזה נמסרו לכל מלך כבינתו הרחבה, ומשו"ה צריך שיכתוב לו שני ס"ת, וכ"א לשם קדושה מיוחדת, ועל הס"ת ששייך לכל בן ישראל נאמר לבלתי רום לבבו ולבלתי סור וגו' אעפ"י שבס"ת דמצד המלוכה מלך פורץ לעשות לו דרך ואין מוחין בידו), ומהם ג"כ דיני המלחמה, בין מלחמת מצוה ובין מלחמת רשות, וא"א ללמוד מזה למקום אחר.

בעצם שתי הגדרותיו משלימות זו את זו. כלל ישראל אינו שותפות אינדוקטיבית (=מן הפרט אל הכלל) של אוסף פרטים, אלא ישות דדוקטיבית (=מן הכלל אל הפרט), לכן הוא גם קדוש, כי ישות זו מתעלה מעל בני האדם המרכיבים אותה. הוא יחידה אורגאנית אחת שבה היחידים אינם אלא אברים בגוף אחד.

בכך מובן יותר מושג המלחמה. המנ"ח בסי' תכה הקשה, מה ההיתר לחייב חיילים להסתכן, הרי מצות 'החרם תחרימם' אינה חמורה כע"ז, ג"ע ושפ"ד שיש למסור עליה את הנפש? לאור הנ"ל הדבר מובן, מלחמה שונה מקטטה בין שני יחידים, היא עימות בין קולקטיב (=אומה) לקולקטיב (=לאומה). מלחמת מצוה לא מוטלת על כל יחיד ויחיד, אלא על כלל ישראל, שהוא מעין אישיות אחת גדולה, שבה אדם מסכן אברים בודדים לשם הגוף כולו. כמו"כ הגוף הציבורי רשאי להקריב יחידים לשם הכלל (רעיון זה למדנו מהגר"ש ישראלי בארץ חמדה מהדו"ק עמ' מו).

זו מטרתו של משנה התורה שנכתב ע"י המלך שנאמר 'וכתב לו את משנה התורה הזאת על ספר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו' ודרשו חז"ל: "יוצא למלחמה מוציאה עמו נכנס מכניסה עמו יושב בדין היא עמו מיסב היא כנגדו שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו" (סנהדרין פ"ב מ"ד).

כללי הפרשנות של ספר התורה הממלכתי שונים במידה מסוימת מאלו של ספר התורה הרגיל. הבדלים אלו נבעו בעיקר בגלל האספקט הציבורי שבו חייב המלך לפרש את התורה.

[לענ"ד דוגמא לכך הוא הצו 'לא תרצח'. ניתן לקוראו בשתי צורות, בטעם התחתון, הנקרא ביחיד, הטעם של המילה 'לא' הוא מרכא, דהיינו טעם מחבר. אך לפי הטעם העליון הנקרא בציבור הטעם של המילה 'לא' הוא טיפחא, דהיינו טעם מפסיק. מי שאוזנו כרויה לשמוע את ההבדל הדק שבין שתי הקריאות יבחין בשוני משמעותי ביניהן, ליחיד רצח הוא צו קטגורי מוחלט. אך ציבור שאני, יש לו סמכות לחרוג מצו זה בנושאים ציבוריים מיוחדים, כגון מלחמה, משפט ועוד, ר' מנחת שי (שמות כ, א) בשם הזוה"ק].

דברים שרואים משם לא רואים מכאן. אם בעיניו של היחיד החשש לסכנה בהידבקות נראה אולי כמיעוט לא מצוי, בעיני הציבור הדברים נראים אחרת. כשמנהיגות אחראית רואה עלייה משמעותית בעקומת הנפטרים ל"ע לעומת הממוצע הרגיל היא חייבת לשטח עקומה זו. למרות שמדובר באחוז נמוך מאוד ביחס לאוכלוסייה כולה, אם ביחס לממוצע הרגיל מספר הנפטרים עולה בכמה אחוזים לעומת התנאים הרגילים,

זוהי עלייה משמעותית. מבחינה ציבורית זהו פיקוח נפש![2] (וכאמור לעיל, בודאי שאם היתה עלייה של עשרה אחוז בעקומת התמותה זו סכנה איומה, אך גם אם היתה עלייה מתונה יותר של תמותה זו סכנה, למרות שביחס לאוכלוסייה הכללית מדובר באחוז נמוך יחסית).

המאבק במגיפה

מלחמת ישראל מיד צר נחשבת כמלחמת מצוה לד' הרמב"ם. צר ואויב שפלש למדינה מסכן את חיי הציבור ומצוה להילחם בו. כלומר המדינה חייבת להגן על אזרחיה מפני אויב המסכן את חייהם, ולשם כך עליה לגייס את הצבא ולהדוף את האויב. האם ניתן להקיש מכאן חובת התגייסות של המדינה להילחם במגיפה באותם גדרים של מלחמת מצוה? כן ולא. אמנם חובת התגייסות להילחם במגיפה בוודאי שישנה. מאי שנא פגעי נגיף מפגעי בני אדם? מלאך המוות מה לי הכא מה לי התם. אך אין להקיש מהלכות מלחמה לנידוננו. מלחמה שאני, יש לה הלכות מיוחדות שאינן נוהגות בחיים האזרחיים, כגון ההיתר להילחם בשבת שנאמר 'עד רדתה' וכן חובת הסתכנות כנ"ל. אך בכ"ז ניתן ללמוד כמה יסודות הלכתיים ממלחמה. כגון המבט הציבורי, השונה מזה הפרטני. מכאן שאבו כנראה הר"ח והבה"ג בשבת מ"ב ע"א את הרעיון "דנזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב" ומותר לעשות גם מלאכות דאורייתא למנוע נזק של רבים (ר' ספרו של הרמ"צ נריה 'מלחמות שבת').

בעקבות אותה ראיה ציבורית, מוסכם בין גדולי הפוסקים שעקרונית פעילות של בטחון הפנים בשבתו היא חיונית. ר' עמוד הימיני להגר"ש ישראלי סי' יז, וכן הגרש"ז אוירבאך בשו"ת מנחת שלמה תניינא (ב-ג, סי' לז). בין היתר הוא מסתמך שם על החת"ס (ח"ו סי' כג): לענין מגיפת הכולירע ר"ל, דאפי' בשעה שהוא בריא ואינו חש שום סכנה בנפשו אפי"ה מותר לאכול ביוהכ"פ משום חששא דפן תדבקהו הרעה ח"ו וה"נ גם כאן. יעוי"ש. בא ללמד ונמצא למד. הגרשז"א הקיש בטחון פנים למגיפה, אף אנו נקיש מגיפה לבטחון פנים. ובעיקרון, אותה מדיניות הנקוטה ביחס לבטחון הפנים יש ליישם פחות או יותר גם במאבק בקורונה.

עם זאת, משטרה אינה צבא, ובטחון פנים אינו בטחון חוץ. ההבדלים ביניהם רבים. החוקים והכללים שונים. שורש כל ההבדלים הוא כנ"ל, צבא נלחם כקולקטיב מול קולקטיב. גם כאשר הוא מתעמת מול אויב בודד, אותו בודד מייצג את הקולקטיב ממנו הוא בא. משטרה אמנם באה מכח הקולקטיב – בטחון הפנים ומערכת החוק והמשפט של המדינה – אך היא מתעמתת מול יחידים. וגם אם אותם יחידים מאורגנים במסגרות חברתיות כל שהן עדיין מדובר ביחידים ולא בכלל הציבור.

חובת המדינה להתיחס למגיפה מנקודת מבט כללית. זרועה הביצועית של המדינה היא המשטרה. היא פועלת מכח אותה זוית הראיה הציבורית. חובתה לאכוף את תקנות הממשלה שנועדו להיאבק במגיפה ולהציל את הציבור מסכנותיה.

2. **הערת העורך**: לפי משרד הבריאות היתה עליה של תשעה אחוזים בתמותה בזמן הקורונה.

סימן ד

המשטרה בשבת

גם בשבת יש לעטות מסכה ואסור להתקהל. כידוע, דוקא בשבת יש חשש גדול יותר להתקהלויות, בפרט במקומות סגורים, כגון בתי כנסת, חצרות אדמו"רים וכד'. לשון 'ויקהל' הוזכרה בתורה לראשונה בהקשר לשבת. ובמדרש:

> מתחילת התורה ועד כאן לא נאמרה פרשה בהקהלה אלא זו, ולמה? אלא כך אמר הקב"ה למשה, הקהל את בני במצות שבת כדי שתהיה שמורה לדורות להיעשות קהילות קהילות ולהתכנס בבתי כנסיות ובבתי מדרשות לשמוע דברי תורה ולקדש את שמי הגדול...

אמנם אין לסמוך רק על המשטרה, אלא יש להסביר ולחנך את הציבור לשמור על ההוראות. אילו היה הציבור ממושמע גם ללא אימת המשטרה ניתן היה למנוע את חילול השבת על ידה. אך לצערנו, אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו, חוקים שאינם נאכפים ע"י המשטרה אינם נשמרים. וממילא גם בשבת, אם הציבור יידע שבשבת המשטרה לא אוכפת את החוק הוא לא ישמור עליו. וללא אכיפה הציבור יזלזל בתקנות. וכבר התורה ציותה 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך' ואמר על כך ר' אלעזר בן שמוע (מדרש תנאים לדברים [הופמן] דברים טז, יח):

> אם יש שוטר יש שופט אם אין שוטר אין שופט... מי שאינו שומע לשופטים ישמע לשוטרים וכן הוא אומר ויהי דוד עושה משפט וצדקה לכל עמו וסמיך ליה ויואב בן צרויה על הצבא וכי מה עסקו של יואב אצל הדיין אמר ר' אליעזר אלמלא מקלו של יואב לא היה דוד יכול לעשות את הדין.

עם זאת, יש למעט עד כמה שאפשר בניוד שוטרים בשבת, שהוא איסור תורה, אלא להיעזר בשיטור הקהילתי. אפשר להטיל על כל מסגרת מקומית את האחריות לאיתורם של מפירי החוק בתחומה ולהניעם מכך. כמו"כ אין הכרח שהשוטר ירשום דו"ח בשבת, על כל מקרה של הפרת חוק. בשבת אפשר להרבות יותר באזהרות ולמעט בענישות, ורק במקרים חמורים לרשום דו"ח. ואפשר גם לכותבו במוצ"ש (יש להבחין בין הכנסת פרטי הדו"ח לזיכרון במחשב לבין הדפסתו בשבת. ההדפסה, והחתמת העבריין, יש בהם איסורי תורה). בנוסף לכך, עצם הענשת אדם בשבת אסורה. דו"ח שיש בו ברירת קנס הוא ענישה וזו אסורה בשבת (ר"ב בירור הלכה נפרד בנושא זה לעיל סי' ד). ויש למעט בכתיבת דוחות בשבת עד כמה שאפשר. בדרך כלל עצם נוכחותו של השוטר מרתיעה. ודי בכך שכולם יודעים שהשוטר עלול לרשום דו"ח, גם אם לא ירשום בפועל כל דו"ח (אמנם אם השוטר יימנע בכלל מלרשום דוחות בשבת הוא יאבד בכך את הרתעתו, ויסכן את הציבור, אך אם ימעט בכך גורם ההרתעה יישאר בעינו).

סיכום

אכיפת ההוראות בנושא הקורונה היא חיונית למנוע את סכנת התפשטותה של המגיפה רח"ל. וכשאין דרך אחרת מותר גם לחלל עבורה שבת באיסורי תורה. אך יש לצמצם את איסורי התורה להכרחיים ביותר, ולהסתפק באיסורי דרבנן, וגם אותם יש למזער עד כמה שניתן.

סימן ה

מסכה בשבת

א. קימוט מסכה בשבת
ב. יציאה במסכה ברשות הרבים
ג. תוספת ריפוד למסכה

א. קימוט מסכה בשבת

בשפת המסכה העליונה מושחל חוט מתכת גמיש. ע"י קימוטו אפשר להתאים אותו למיקום הרצוי בחוטם, בין היתר ע"מ למנוע אדים מלכסות את המשקפיים. עיקום החוט בשבת נחוץ ולא ניתן להיעשות לפני השבת. האם מותר לקמט את המסכה בשבת?

נאמר בביצה (כח, ב):

> דרש רב חסדא ואיתימא רב יוסף: אחד סכין שנפגמה, ואחד שפוד שנרצם, ואחד גריפת תנור וכירים ביום טוב – באנו למחלוקת רבי יהודה ורבנן... רבי יהודה מתיר אף מכשירי אוכל נפש... אמר רב יהודה אמר שמואל: שפוד שנרצף – אסור לתקנו ביום טוב. פשיטא – לא צריכא, דאף על גב דמפשיט בידיה.

ופירש"י:

> שפוד שנרצם – ביו"ט... שנשבר ראשו. שפוד שנרצף – נמעך, שדרסו עליו ונעקם אבל לא נשבר. אסור לתקנו ביום טוב – שהרי יכול להשתמש בו כמו שהוא, וטרחא דלא צריך הוא.

משמע מפירושו שנרצם יש בו מלאכת תיקון, ובכ"ז ביו"ט הדבר מותר לדעת ר' יהודה משום מכשירי אוכל-נפש לצורך יו"ט. אך נרצף אין בו מלאכה כלל, אלא טירחא בעלמא. ולפי"ז קושיית הגמרא 'פשיטא' שזו טירחא מיותרת, ולכן אסורה. ותשובת הגמרא היא שההו"א היתה שאין זו טירחא כלל.

אך בעל המאור (ביצה טו ע"א) פירש להיפך:

> שפוד של מתכת שנרצף נמי שויי מנא הוא שהריצוף פחיסה וכפיפה כעין שבירה הוא... והנרצם הוא שנעקם מעט והוא... מלשון צרם באזנו וכאילו הוא נרצם. אבל הנרצף הוא שנכפף לגמרי ומשום הכי מודה בזה רבי יהודה דאסור לתקנו ואף על גב דמיפשט בידו וה"ר שלמה ז"ל לא פירשה כן.

משמע שהשפוד נרצף מעיו"ט ולכן אין מקום לתקנו ביו"ט, גם אליבא דרבי יהודה שלא התיר אלא מכשירין שא"א לעשותם מעיו"ט. יישורו של השפוד העקום ביו"ט אסור משום תיקון כלי, גם אם נעשה בידו (אלא שק' מהי קו' הגמ' 'פשיטא', אם זו מלאכה מה ה'פשיטא'? וכן תירוצה 'לא צריכא, דאע"ג דמפשיט בידיה' משמע שאינה מלאכה. ואכן הרשב"א דחה מחמת זה את פירושו). **ובשמ"ק תי':**

> יש מפרשים בשנרצף מערב יום טוב דאז אסור לתקנו לכולי עלמא. והיינו דאיכא

> ספרי דגרסי פשיטא דהא אפשר לתקנו מערב יום טוב ובהא אפילו ר' יהודה מודה. ופרקינן לא צריכא אף על גב דפשיט ליה בידיה מהו דתימא לא חשיב תיקון קא משמע לן.

הרא"ש (ביצה פ"ג סי' יג) פסק כרש"י והרשב"א שאין בתיקון קל כזה משום מלאכה אלא רק טירחא מיותרת.

אך הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ד הל' ח) נוטה לד' הרז"ה:

> שפוד שנרצף אף על פי שהוא יכול לפשטו בידו אין מתקנין אותו, שני כלים שהן מחוברין בתחלת עשייתן כגון שתי נרות או שני כוסות אין פוחתין אותן לשנים **מפני שהוא כמתקן כלי.**

מלשונו 'כמתקן כלי' ולא 'עושה כלי' או 'בונה כלי' משמע שאיסור זה אינו מה"ת, אלא רק מדרבנן, כי אין בניין וסתירה בכלים (ר' מ"מ הל' שבת פ"י הי"ג). **בב"י סי' תקט הביא את הרמב"ם והעיר עליו שלא הזכיר דין שפוד שנרצם.**

ונראה מדבריו שהוא מפרש דנרצף היינו שנתעקם מעט והוא יכול לתקנו בידו ונרצם שנעקם הרבה ולפיכך כתב דאפילו נעקם קצת אסור לתקנו וכל שכן אם נתקלקל הרבה דאסור, שהוא סובר שאין הלכה כרבי יהודה דשרי מכשירין שאי אפשר לעשותן מערב יום טוב.

אך מסתבר לומר שגירסת הרמב"ם היתה כגי' הר"ח, שלא מדובר בשני מצבים נרצף ונרצם, אלא רק באחד[1]. וגם לא גרס את קו' הגמ' 'פשיטא' וז"ל הר"ח:

> שפוד שנרצם אסור לתקנו ביום טוב ואע"ג דיכיל למיפשטיה בידיה.

כנראה שאין הבדל בין 'נרצף' ל'נרצם'. מדובר בשפוד שהתעקם ואפשר לתקנו ביד, בכ"ז ביו"ט אסור. וק"ו שפוד שנשבר וא"א לתקנו ביד אלא בפטיש, שאסור לתקנו ביו"ט. ולפי"ז יתכן שלד' הרמב"ם מדובר בעקמימות קשה שיישורה נחשב כתיקון כלי. אך עקמימות קלה יתכן שלא אסר.

המחבר בשו"ע סי' תקט פסק כהרמב"ם, והרמ"א כהרא"ש. ולפי"ז בנ"ד, לד' הרמב"ם קימוט המסכה אסור מדרבנן ולפי הרא"ש מותר לכתחילה.

אך בבה"ל שם כתב:

> ועיין בביאור הגר"א שדעתו דלא כב"י אלא כדעת הישו"ש... ומה שאמרו שפוד שנרצף אסור לתקנו היינו כשנשבר או שנעקם הרבה ומשום דשויא מנא הוא וכמו שהעתיק הגר"א בסק"ה לדעת הרז"ה וכ"כ הא"ר.

ויתכן שגם לד' הרמב"ם, הוא לא אסר אלא בעקמימות קשה, אך בעקמימות קלה גם הוא יתיר וכד' הרז"ה. זאת ועוד, המסכה לא דומה לשיפוד שנרצף. כי כוונת מיישרו של השיפוד היא למעשה חד-פעמי, שיהווה תיקון קבוע. השיפוד אמור להישאר ישר מכאן ואילך. וגם אם במקרה הוא יתעקם שוב ויהיה צורך ליישרו מחדש זהו תיקון קבוע ורק במקרה הוא התעקם. אך במסכה הקימוט הוא לא קבוע. בכל פעם יש צורך לקמט את החוט מחדש כדי להתאים אותו למיקומו בחוטם. הקימוט הוא בעצם דרך שימושה של המסכה, לשם כך נוצר החוט הגמיש, לכן אין זה תיקון. כעי"ז כ' הגרשז"א במנחת שלמה (ח"א סי' ט):

> לכאורה צ"ע, שפוד שנרצף וסכין שנפגם אמאי אסור לתקנם והלא דרכו של שפוד להתעקם ודרך הסכין להפגם ואמאי אין משחיזין בשבת ויו"ט... ומאי שנא ממטה רפויה של פרקים שנתפרקה דמותר

1. **הערת העורך:** אלא שהרמב"ם גרס נרצף בשניהם, והר"ח גרס נרצם בשניהם. ובדק"ס מונה ראשונים רבים שלא גרסו פשיטא.

להחזירה בשבת אף על גב דבשעה שהיא מפורקת אינה ראויה כלל לשום שמוש ואפי"ה אמרינן דאין בהחזרתה משום תקון מנא וכן בכוס של פרקים? ...שפוד שנרצף וסכין שנפגם או כלי שנטמא אף על פי שקלקולם מצוי ורגילים תדיר להתקלקל, מ"מ כיון דהקלקול הוא לא לרצון שפיר חשובים אז ככלים מקולקלים.

הנחתו של הגרשז"א היא שדרך השפוד להתעקם. אך הוא לא מתעקם בהכרח בכל שימוש ושימוש, אלא לעתים קרובות. בכל פעם העיקום הוא קלקול ויישורו הוא תיקון. אך אם העיקום והיישור הם דרך שימוש קבוע בכל פעם ופעם אין זה תיקון אלא דרך שימוש. עיקר טענתו של הגרשז"א היא שהעקמימות של השפוד היא קלקול ויישורו הוא תיקון. מדובר איפוא בעקמימות קשה המקשה על השימוש בשפוד. הדבר דומה למחט. המג"א (סי' שמ ס"ק יא) כתב בשם ס' הזכרונות: "מחט שנתעקמה אפי' מעט אסור לפושטה". וקשה מאי שנא משפוד שנרצף שלדברי הרא"ש ועוד ראשונים, שהרמ"א פסק כדעתם בסי' תקט – מותר? ובפרט לפירוש של הגר"א בדברי הרמב"ם? וצ"ל שאני מחט, שגם אם התעקמה אפי' קצת קשה לתפור בה, ולכן יישורה הוא תיקון. המסכה ראויה לשימוש גם ללא קימוט. וקימוטה אינו אלא ליתר נוחיות, אין זו מלאכה, מה גם שזהו דרך שימושה ע"י קימוט .

וראה שמירת שבת כהלכתה (פרק טו סעיף נ) ופסקי תשובות (סי' שמ אות כו) שהתירו ליישר מגבעת שהתקמטה וכדו' למרות שמגבעת מקומטת לא נאה ודרך רוב בנ"א ליישרה. אך מכיון שהיא ראויה ללבישה בדוחק, גם כשהיא מקומטת, מותר לישרה. ונראה שה"ה מסכה. גם כשהיא ישרה היא אינה מקולקלת וראויה לשימוש גם ללא קימוט. לכן מותר לקמטה בשבת[2].

מסקנה

למעשה, מותר לקמט את החוט במסכה בשבת. אך מן הראוי שהקימוט הראשון של החוט במסכה חדשה לא יעשה בשבת, משום שהוא דומה לקימוט קבוע. ולכן מומלץ לחדש מסכה חדשה לכבוד שבת לפני כניסת השבת. אך קימוט החוט במסכה משומשת מותר בשבת גם לכתחילה.

ב. יציאה במסכה ברשות הרבים

האם מותר לצאת בה לרה"ר בשבת (במקום שאין עירוב, או מי שאינו סומך עליו)?

כתב המ"ב (סי' שא סקמ"ד):

> ולשאת הבתי עינים (משקפיים) גופא על חוטמו במקום שאין עירוב בודאי אסור. דילמא יפלו מעליו ואתי לאתויי ד' אמות (חיי אדם).

אך בימינו אין מי שאוסר לצאת במשקפיים, מכיון שהיום הם כמלבוש ממש, כי האדם הולך איתם תמיד ואין חשש שיסירם מעיניו, והם גם מהודקים היטב לאוזניו ע"י ידיות, ואין חשש שמא יפלו.

המסכה שונה, אמנם גם היא מהודקת לאוזניים אך היא נועדה רק להצלה מהידבקות. דומה לכך יש בשו"ע (סי' שא סי"ג) "לא יצא הזב בכיס שעושה להצילו מזיבתו שלא יטנף בה". גם המסכה נועדה להציל את הלובש אותה ואותנו מהידבקות, שלא ידביק ולא יידבק. הדבר דומה לאצולי טינוף שאינו מלבוש רגיל, ולכאורה אסור לצאת בה לרה"ר.

אך (שם בס"ד):

> דבר שהוא דרך מלבוש, אפי' אם אינו לובשו אלא משום אצולי טינוף, מותר לצאת בו בשבת.

בשעת המגפה המסכה היא דרך מלבוש, ולכן מותר לצאת בה. אלא שיש חשש שמא יסירנה מעל חוטמו. מיהו גם מי שמסירה מעל חוטמו, בדרך כלל לא מסירה לגמרי אלא מורידה לצווארו ושם היא נשארת מחוברת לצוואר. אלא שאין זו דרך חבישתה התקנית. לצורך מניעת הידבקות יש הכרח שהמסכה תכסה את האף והפה. זו דרך חבישתה, ולכן מותר לצאת כך לרה"ר כי זהו דרך מלבוש. אך מי שכורכה על צווארו צ"ע אם הדבר מותר.

וי"ל מכיון שרבים כורכים את המסכה על הצוואר, כשאינם במגע עם הבריות, גם זהו דרך מלבוש. מה גם שיש מלבושים אחרים הכרוכים על הצוואר, כגון צעיפים וכדו'. ומכיון שגם במסכה רבים עושים כן, זהו דרך מלבוש (ודוקא ברה"ר הם עושים כן, כי באוויר הפתוח במקום שאינו הומה אדם, אפשר להקל ולהימנע מחבישת המסכה).

וצ"ע אם גם מי שכורכה על הזרוע יכול לצאת בה. כי בדרך כלל אין מלבוש שנוהגים ללובשו רק על הזרוע, חוץ מצמידים שהם תכשיט מובהק (וכן שעון לנוהגים לצאת בו ברה"ר, גם אם אינו תכשיט מ"מ הוא צורך גדול, ואדם לא מסירו מידו חוץ מבשעת הנחת תפילין וכדו'). גם בימי הקורונה רק מעטים נוהגים לכרוך את המסכה על הזרוע. אמנם מצינו פוסקים שהתירו לכרוך מטפחת על היד ולצאת איתה לרה"ר. אולם לא התירו אלא רק בשעת הדחק למי שהוא מצונן והוצאה כלאחר יד לצורך כבוד הבריות (שש"כ מהדורה שניה פי"ח סמ"ז ובהע' קפח) או על השרוול במקום סגירתו בכפתור (ערוה"ש סי' שא סע' מח). משמע שללא התנאים הנ"ל אסור לצאת בממחטה כרוכה על היד, כי אין זה דרך מלבוש. מיהו יתכן שמסכה שאני, כי דרך קצת בנ"א לצאת בימי הקורונה במסכה כרוכה על היד אולי זהו דרך מלבוש. ר' משנ"ב (סי' שא ס"ק קכז) בשם פמ"ג כל שדרך איזה אנשים במקום ההוא לילך כן, אפילו רק לפעמים, אין בו איסור. בכ"ז עדיף לכורכה על הצוואר כדרך רוב בני אדם.

ג. תוספת ריפוד למסכה

יש המרפדים את פנים המסכה בנייר סופג, שיספוג את הבל הפה וגם ישמש כתוספת סינון. האם מותר לצאת כך לרה"ר?

בשו"ע (סי' שג סט"ו):

> ובמוך שבסנדלה, ובסנדל ומנעל הסתומים מכל צד, אפילו אינו קשור מותר ...ובלבד שלא תתנם לכתחילה בשבת.

וכ' המ"ב (סי' שג סקמ"ט) משום דמיחזי כאילו מערמת להוציא. אך בכף החיים כתב שכמה מגדולי האחרונים התירו לתת מוך בשבת אף לכתחילה. ולכן אם הדבר נחוץ אפשר לסמוך עליהם, אך אם אינו נחוץ עדיף להימנע מהוספה זו בשבת עצמה, אך מע"ש מותר. אך אם יש חשש שבהסירו את המסכה הנייר ייפול ויבוא לטלטל ד"א ברה"ר יש להימנע מריפוד זה.

---

2. **הערת העורך**: הרב סבר בתשובה ישנה (ח"ב סי' לה) שסגירת שקית לחם בחוט ברזל מצופה קרטון או פלסטיק היא עשיית כלי בשבת. וראוי לחלק ביניהם.
תשובת המחבר: לענ"ד כריכת החוט סביב השקית היא עשיית טבעת חדשה שהיא בניין כלי יש מאין בכל פעם מחדש. וכן יש שם שזירת חוט שאסורה משם קושר. כאן אין בניין כלי חדש ואין ליפוף של החוט אלא רק התאמת המסכה לאף.

סימן ו

פסח בקורונה

א. תענית חצי יום
ב. עיבור השנה
ג. ברכת האילנות
ד. השתתפות בכור בסיום דרך הטלפון
ה. הגעלת כלים
ו. הכשרת מנגל
ז. חמץ בבית אחר
ח. מכירת חמץ
ט. מכירת חמץ דרך האינטרנט
י. בדיקת חמץ במכירת חמץ בי"ג ניסן
יא. מכירת חמץ עם מכונית
יב. בדיקת חמץ
יג. מצה שאינה שמורה
יד. הלל בליל פסח
טו. חולה קורונה במצה ומרור
טז. תפילת טל
יז. זום לזקן מבודד ביו"ט
יח. הפעלת מכשירים חשמליים ביו"ט
יט. כפפות שאינן כשרות
כ. מלאכות לילדים משועממים בחול המועד
כא. הזכרת נשמות
כב. תספורת בימי ספירת העומר
כג. נגינה בימי ספירת העומר

א. תענית חצי יום

שאלה

תענית חצי יום הוכרזה ע"י רבנים רבים בארץ ובעולם לערב ר"ח ניסן תש"פ. האם היה צריך כל אחד לקבלה במנחה?

תשובה

כשהציבור[1] מקבל על עצמו תענית אין צורך שכל א' יקבל בעצמו (שו"ע או"ח תקסב, יב). ויכולים לקבל עליהם גם תענית שעות. אמנם אין לה דין תענית שלמה לכל דבר, כי כל תענית שלא שקעה עליו חמה אינה תענית, לכן גם אין לקרוא בתורה 'ויחל'. אך 'עננו' יכולים לומר (משנ"ב תקסב, י. ושם יח בשם המג"א).

היו שהתענו יום שלם. שאלני אחד מהם מכיון שסוף היום היה כבר אחרי המולד האם מותר להתענות בר"ח?

תשובתי:

א. המולד המתפרסם בלוחות אינו שעת המולד האסטרונומי המדויקת, אלא מולד ממוצע, לפי חישובי המומחים לנושא.

1. **שאלת העורך**: אם הרבנות הראשית גזרה זה מובן, אבל הניסוח: 'רבנים רבים בארץ ובעולם' הוא ניסוח לא ברור. מדוע זו הפכה לתענית ציבור?
תשובת המחבר: לצערנו יש ציבור גדול שאינו מכיר בסמכותה של הרה"ר, אלא ברבנים אחרים גדולי תורה שקבעו תענית ציבור. השואלים הם מקבוצה זו.

ב. לא המולד קובע ר"ח, אלא ישראל – 'החודש הזה לכם' הוא מסור בידיכם ואין אתם מסורים בידו, ובזמן שהיו מקדשים עפ"י הראיה, לעתים ראש חודש היה נדחה ליום הבא, כגון עפ"י תקנת ריב"ז אם הגיעו עדים מן המנחה ולמעלה.

ג. ראש חודש בו מוסיפים תפילות ומקריבים מוסף בבית המקדש, מתחיל תמיד בצאת הכוכבים ולא מתחיל באמצע היממה.

ב. עיבור השנה

היו שהעלו רעיון לעבר את השנה ולדחות את חג הפסח, אולי נוכל לחוג את חג הפסח מתוך הרווחה ולא בהסגר.

כידוע, הלוח שבידינו נקבע ע"י הלל השני[2] נשיא ביה"ד האחרון בטבריה לפני כ-1,700 שנה. נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בשאלה, כיצד קבע הלל את הלוח מראש. הרמב"ם סובר שהלל רק פרסם את החשבון (סוד העיבור) אך למעשה כל ר"ח מתקדש מחדש ע"י תושבי א"י (סהמ"צ עשה קנג, לד' המשך חכמה פרשת בא, הרמב"ם לשיטתו, שניתן לחדש את הסמיכה ע"י חכמי א"י שהם מקור הסמכות של ביה"ד). לכאורה, לד' הרמב"ם יש בסמכותם של חכמי א"י לשנות את סדרי השנים.

לד' הרמב"ן (שם) הלל בפרסום החשבון קידש מראש את כל ראשי החדשים עפ"י נוסחה קבועה. לדעתו, אין אפשרות היום לשנות את הלוח, אא"כ תחודש הסמיכה. אך דוקא הרמב"ן לא הזכיר את האפשרות לחדשה.

אפשר שיש לביה"ד סמכות לעבר את השנה בגלל סיבות הנראות לו באותה שנה, כגון ריבוי גשמים, אך ספק אם הלכה כרמב"ם או כרמב"ן. וגם לדברי הרמב"ם, אפילו אם נניח שתהיה הסכמה של כל חכמי א"י, ספק אם יש הצדקה לעבר את השנה השתא בגלל המגיפה. לא נראה שדחייה של חודש תספיק למגר את המחלה, כשכל העולם עומד כרגע אין אונים מול הנגיף הלא מוכר דיו ומצפה לרחמי שמים. ובעיקר, כל שינוי עלול לשבש את כל החישובים של הלוח מכאן ולהבא. גם לא נראה שתהיה הסכמה מקיר לקיר לשינוי כזה (היה ניסיון לחדש את הסמיכה בימי מרן ר' יוסף קארו, אך הוא לא צלח).

אי לכך, את חג המצות נחוג בדיצות גם בתנאים בהם אנו מצויים.

ג. ברכת האילנות

מכיון שבר"ח ניסן היה אסור לצאת למרחק של יותר מ-100 מ' מהבית, ולא נמצא בסביבה הקרובה אלא עץ שסק אחד, האם אפשר לברך עליו ברכת האילנות? לכאורה מכיון שחז"ל נקטו לשון רבים 'אילנות' צריכים להיות לפחות שני עצים. וצריכה להיות פריחה ואילו בשסק הפריחה הסתיימה מזמן, וכרגע יש פרי קרוב להבשלתו.

בברכות (מג, ב):

האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דקא מלבלבי, אומר: ברוך שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם.

מהו גדר לבלוב? עלים, פרחים או פירות? בחודש ניסן יש בעיקר פריחה, ברוב העצים אין עדיין פירות, חוץ משקדים שפרחו בשבט וכבר יש שקדים ירוקים. אך ברוב העצים אין עדיין פרי. ומהרמב"ם (הל' ברכות פ"י ה"ג) משמע לכאורה שיש לברך רק על פרחים ולא על פירות, שכתב: "היוצא לשדות או לגנות ביומי ניסן וראה אילנות

2. **הערת העורך**: החוקרים מכנים אותו הלל השלישי בן ר' יהודה נשיאה.

פורחות וניצנים". ואכן הטור (או"ח סי' רכו) כתב שעל פירות אין מברכים. אך המרדכי (ברכות סי' קמח) כתב שמברכים גם על פירות. וכן פסק המחבר בשו"ע (או"ח סי' רכו ס"א). אך הגר"א פסק כמרדכי. הפרמ"ג (או"ח א"א סי' רכו ס"ק א) מדקדק מלשון הטור והשו"ע שכתבו: "אם איחר לברך עד אחר **שגדלו הפירות** לא יברך עוד", משמע שרק על פירות בשלים אין לברך, משום שאז כבר חלה עליהם ברכה אחרת – 'שהחיינו'. השסק בתחילת ניסן הוא עדיין בוסר ולא ראוי לאכילה וא"א לברך עליו שהחיינו (למנהגנו שמברכים רק על אכילה, שו"ע או"ח סי' רכה, ב) לכן גם הוא בגדר לבלוב ואפשר לברך.

אך אם נדייק היטב בלשון הרמב"ם נגיע למסקנה שונה מזו שהוסקה לעיל. מדוע הוא מזכיר גם פרחים וגם ניצנים? לכאורה הם היינו הך? ולא היא. הניצנים הם שלב מאוחר יותר מהפרחים, הדבר עולה מפסוקי התנ"ך:

בבראשית (מ, י) נאמר: "וּבַגֶּפֶן שְׁלֹשָׁה שָׂרִיגִם וְהִוא כְּפֹרַחַת עָלְתָה נִצָּהּ הִבְשִׁילוּ אַשְׁכְּלֹתֶיהָ עֲנָבִים".

מוזכרים שלושה שלבים: פריחה, הנצה, והבשלה. ופירש"י:

ואחר הפרח עלתה נצה ונעשה סמדר, אישפני"ר בלע"ז [להנץ] ואחר כך הבשילו, והיא כד אפרחת אפיקת לבלבין, עד כאן תרגום של פורחת. נץ גדול מפרח, כדכתיב (ישעיה יח ה) ובוסר גומל יהיה נצה, וכתיב (במדבר יז כג) ויוצא פרח, והדר ויצץ ציץ.

ובישעיהו (יח, ה): "כִּי לִפְנֵי קָצִיר כָּתָם פֶּרַח וּבֹסֶר גֹּמֵל יִהְיֶה נִצָּה".

פירש"י:

כתום פרח – שלו ויתקרב להתבשל תבואה במלילותיה ולהיות פגי נצה של גפנה בוסר וגומל נגמל להיות גסים כפול הלבן, הוא בוסר הוא גירוע.

ובשיר השירים (ז, יג): "נַשְׁכִּימָה לַכְּרָמִים נִרְאֶה אִם פָּרְחָה הַגֶּפֶן פִּתַּח הַסְּמָדַר הֵנֵצוּ הָרִמֹּנִים".

הנצה כאן היא שלב מאוחר יותר מאשר הסמדר. ופירש"י: "הנצו הרמונים – כשהם גמורים והנץ שסביבותיהן נופל, הנצו נופל ניצו".

משמע מכל המקורות האלו שניצנים אינם פרחים אלא פרי, אם כי פרי בוסר. כלומר לדברי הרמב"ם אפשר לברך הן על פרחים והן על פירות, אם כי פירות אביביים, לא בשלים (עמדתי על כך בעקבות מאמר של פרופ' זוהר עמר שראיתי פעם ואיני זוכר היכן).

אמנם לכתחילה ראוי לברך על שני עצים שאז ההנאה ממראה האילנות גדולה יותר, וכמו שדייק הלכות קטנות (ח"ב סי' כח) מל' הרמב"ם שברכה זו נתקנה למקום ריבוי אילנות פורחים. אך בשעת הדחק ניתן לברך גם על עץ אחד.

לדברי היעב"ץ במור וקציעה (מו"ק סימן רכה ד"ה כתוב במג"א) אפשר לברך גם על עץ סרק מלבלב. המשנ"ב לא פסק כמותו, אך נלענ"ד שלעירוניים שאינם מגדלים עצי פרי והם מעדיפים לקנות פירות משובחים יותר אצל הירקן, ההנאה מעץ סרק גדולה יותר, בפרט בימות החמה המתחילים בניסן, בגלל הצל שהוא מטיל. ובשעת הדחק יש לסמוך על כך.

ד. השתתפות בכור בסיום דרך הטלפון

מי שלא יכול להשתתף בסיום מסכת, האם יכול להאזין לסיום בטלפון ובכך הוא רשאי גם לאכול?

אמנם מניין וירטואלי, כגון דרך זום, אינו מניין לעניין תפילה, כי יש צורך בעשרה **במקום אחד**, משום השראת השכינה. כמבואר בברכות (כא, ב): "ונקדשתי בתוך בני ישראל – כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה". אך לימוד תורה אדם מקיים גם דרך הטלפון. וכשהוא משתתף בלימוד

ובהדרן של המסיים הוא שותף לשמחתו ויכול להרים כוסית לאחל 'לחיים' ולטעום יחד עם משתתפי הסיום.

הגרשז"א שולל אמירת 'אמן' על הקדיש שהוא שומע בטלפון או רדיו (מנח"ש ח"א ט). אך לד' הראי"ה (שו"ת אורח משפט או"ח סי' מח) הוא יכול לענות אמן ויהא שמיה רבה. לדעתו ב'אמן' הוא לא מאמת את **דיבורו** של המסיים אלא את הסכמתו **לתוכן הדברים** שהוא שומע, אמת שה' יתגדל ויתקדש, ואמת ששמו הגדול יתברך שמו, ואמת שראויים החכמים, מלמדי התורה ותלמידיהם, לברכה. את כל אלה יכול אדם לאמת גם אם אינו נמצא פיזית באותו מקום, אלא שומע דרך הטלפון.

אך אין להסיק מכך שהשומע יכול גם הוא לומר קדיש, אא"כ יש במקום בו הוא נמצא עשרה אנשים. וז"ל הראי"ה שם: "מאחר שהציבור במקומו יש שם עשרה **במקום אחד**... ויכולים לענות (=אמן) אפילו אלה ששומעים מרחוק" מקום אחד הוא מקום פיזי ולא מקום וירטואלי.

וכן החיד"א (מחזיק ברכה או"ח סי' נה) התיר צירוף מניין של אנשים מבודדים הנמצאים בהסגר 'כיון שמראים להם פניהם הוה ליה כמראה פניו דרך חלון ומצטרף'. והוא מדגיש שם **שרואים** דווקא, אך שומעים בלבד לא מצטרפים (ור' מש"כ בסימן על תפילת המרפסות). אך אין פוסק הסובר שראיית פנים דרך סקייפ או טלוויזיה נחשבת כצירוף למקום אחד. וכן לצורך 'פנים חדשות' בשבע ברכות לא די בכך שאותן פנים ייראו בסקייפ, ללא השתתפות פיזית בסעודה עצמה. (וכן במגילה, ר' מש"כ בפורים).

אך סיום אפשר גם בטלפון או זום. ברדיו אני מסופק. כי ברדיו אין למאזין קשר אישי עם המסיים, אלא הוא שומע כמו רבבות אחרים את המסיים, מה לו ולשמחתו? וכי בגלל שהמסיים עושה זאת בפרהסיא גדולה, כל השומעים מוזמנים להשתתף בשמחתו? משא"כ בטלפון או בזום, יש קשר אישי בין השומע והצופה עם המסיים, והוא מוזמן להצטרף לשמחת סיומו. עכ"פ הצטרפות בטלפון או זום למי שסיים מסכת כמו בבא קמא, אותה למד כל החורף, עדיפה על פני סיום עצמי של מסכת קטנה כמו מידות או תמיד, שאותה הוא למד רק במשך יום-יומיים. על 'סיום' כזה שאין בו יגיעה של תורה, אין שמחה גדולה המצדיקה לקבוע עליה סעודת מצוה.

ה. הגעלת כלים

מכיון שכל הציבור נמצא בהסגר וא"א להגיע למרכזי ההגעלה הציבוריים, ובבית אין לכל אחד יורה גדולה, ולא כולם בקיאים בהלכה, ניתן להכשיר בליבון קל בתנור.

ראיתי למי שכתב שפתרון זה הוא רק לשנה זו, בגלל שעה"ד משמע שהוא פחות מהגעלה אך לענ"ד ליבון כזה הוא **לכתחילה** ועדיף מהגעלה. ר' פרמ"ג (מש"ז סי' תנב ס"ק ד):

והנה ליבון 'קל' המוזכר בסימן תנ"א [סעיף ד בהגה] דהוה כהגעלה ועדיף מיניה, מכל מקום אין שורף בפנים כי אם מפליט, וי"ל דאסור בפסח אם בלע הטרפי"ד חמץ ע"י משקה או בחול המועד, דאפשר דחוזר ובולע, ואינו בן יומו לא מהני בפסח לדידן.

עוד כתב הפרי מגדים (או"ח מש"ז סי' תנב ס"ק יא):

המין הב', ליבון שאם קש נשרף עליו, וזה הוה רק כהגעלה כבסימן תנ"א סעיף ד' [בהגה] וסעיף ה', ומכל מקום וי"ל דעדיף מהגעלה...

והמין השלישי, ליבון שנתחמם עד שיד סולדת בו מב', עבריו ומכל מקום אין קש נשרף בו, זה הוה רק כהגעלה וגרע מיניה קצת, דאילו בקש נשרף מהני אף לכלי ראשון ששימשו על האש והעלה רתיחות,

וליבון חימום שיד סולדת בו לא מהני רק בכלי שני ששימשו בהוסר מאש, וגם זה צ"ע.

עולה מדבריו שליבון קל, עד שנשרף קש, עדיף מהגעלה. ולכן מומלץ להכניס את כל הכלים, שאפשר וצריך להגעילם, לתוך תנור חשמלי, להניח פיסת נייר על אחד הכלים, ולהסיק את התנור עד שהנייר ייחרך.

ו. הכשרת מנגל

משפחה נוהגת כל שנה להכשיר את רשת המנגל החשמלי שלה, ע"מ לצלות בשר על האש לשמחת החג. מכיון שיש צורך בליבון חמור ובמנגל חשמלי אין אפשרות להביא את הרשת לליבון חמור הם היו מביאים את הרשת למקום ההגעלה המרכזי ושם ליבנוה ע"י 'כלב גז'.

השנה, בגלל הקורונה, הם לא יכולים ללכת למרחק גדול וגם חוששים מפני הדחק במקום ההגעלה, כי צמצמו גם את המקומות וגם את הזמנים. ובביתם אין 'כלב גז', מה יעשו?

הצעתי להם להניח את הרשת על מבעירי הגז בכיריים שבביתם. להבות הגז ילבנו את הרשת לפחות בחלקים רבים ממנה בליבון חמור עד שיתאדמו. אך הם מבשלים על כיריים חשמליים ואין להם גז. אם מדובר ברשת קטנה, האם יכולים ללבן בתנור המנקה את עצמו, שחומו מגיע לכ-500 מעלות? יש המתיחסים לחימום זה כאל כליבון חמור, למרות שאין ניצוצות ניתזין ממנו (שהרי זהו גדרו ליבון חמור). וצ"ע.

מכיון שמדובר במשפחה אשכנזית יש מקום להקל בשעת הדחק ולהסתפק בליבון קל. וזאת על סמך הפוסקים הנזכרים בשו"ע (סי' תנא ס"ד):

כלים שמשתמשים בהם על ידי האור כגון שפודים ואסכלאות וכיוצא בהם, צריכים ליבון; והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם.

הגה: ויש מקילין אם נתלבן כל כך שקש נשרף עליו מבחוץ (מרדכי סי' פ"ז והגהות מיימוני פי"ז מהלכות מ"א). ונוהגין כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון, אבל דבר שדינו בהגעלה, רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו, סגי בליבון קל כזה.

ובמשנה ברורה:

(ל) דליבון זה אף שהוא גרוע מליבון הראשון מ"מ מהני עכ"פ חמימותו לפלוט הבליעה כמו הגעלה בודאי ודעה זו ס"ל דחמץ מקרי התירא בלע וע"כ מקילין בליבון כזה.

(לב) אכן במקום הפסד מרובה או מניעת שמחת יום טוב והוא אינו בן יומו מעת שנשתמשו בו החמץ, יש לסמוך בדיעבד על הפוסקים דסוברים דחמץ מקרי התירא בלע, ודי במה שהכשירו בהגעלה או בליבון קל.

בנ"ד מדובר ברשת שאינה בת יומה ויש חשיבות גדולה לשמוח בשמחת יו"ט. ודוקא השתא, באוירה הקודרת, כשמתקיים בנו הפסוק מההפטרה של יו"ט ראשון 'ויריחו סוגרת ומסוגרת אין יוצא ואין בא' הילדים לא יכולים לשחק ולהשתובב כדרכם, צליית בשר על האש היא דבר שיכול להעסיק ולשמח אותם, לכן יש לסמוך על כך, וא"כ אפשר גם להניח את הרשת על המנגל ולחממה עד שנייר ייחרך עליה.

ז. חמץ בבית אחר

שאלות

א. חולה קורונה שאינו יכול לצאת מביתו ולא הספיק לנקות את מכוניתו מה יעשה?

ב. מי שיש לו חמץ בבית אחר ואינו יכול להגיע אליו ולבערו כיצד לא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא?

תשובות

לכאורה הדבר דומה לחמץ שנפלה עליו מפולת (פסחים פ"ב מ"ג) שאינו יכול להגיע אליו. מיהו שם הוא לא יכול להגיע אליו פיזית, משא"כ בנ"ד ניתן להגיע אל החמץ, אלא שאסור לו לצאת מביתו. 'אריא הוא דרביע עליה'.

אך יש לדמותו לחור שבינו ובין נכרי שפטור, משום שהגוי יאמר מעשה כשפים (פסחים ח, ב). ואף כאן הוא חושש בעיקר מפני סכנת הנגיף. וגם אם היה יוצא מביתו עם מסכה וכפפות הוא חושש שהמשטרה תעצור אותו. וא"כ יש לדמותו בכ"ז לחור שבינו לבין גוי. גם שם בעצם הוא יכול להגיע אל החמץ, אך הוא חושש מתגובתו של הגוי, ולכן פטרוהו. וה"ה בנ"ד.

אך ודאי צריך ביטול. ואע"פ שרבנן לא הסתפקו בביטול, אלא דרשו בדיקה וביעור, בגלל החשש שמא ימצא גלוסקא, אך כאן אין חשש שמא ימצא כי בגלל הסכנה לא יצא מביתו. ובלא"ה הוא אנוס ואינו יכול לבער את החמץ ואונס רחמנא פטריה. אך למכור לגוי הוא יכול דרך האינטרנט (ע"י יפוי כח לרב המוכר) גם מבלי לצאת מביתו לכן עליו למכור את החמץ בדרך זו. ואין לומר הרי גם הגוי לא יוכל לממש את זכותו על החמץ בגלל המגיפה, וא"כ הרי זה כחמץ שאינו ברשותו של הגוי. ומאחר שהמכירה לא מועילה החמץ לא עבר לבעלותו של הגוי אלא נשאר ברשות הישראל. י"ל שהגוי קונה בעצם את החמץ קנייה מוחלטת לעולם (אלא שבדרך כלל הוא חוזר ומוכר את החמץ לישראל במוצאי הפסח, אך אין בכך כדי לבטל את הקנין של החמץ). ואי"ה המגיפה תיגמר והגוי יוכל לממש את זכותו על החמץ.

ויש מי שהציע למכור את החמץ שבמכונית במכירת י"ג כדי לפוטרו מבדיקת חמץ במכוניתו. ואע"פ שבדרך כלל אדם לא מוכר את החמץ שבמכוניתו, שהרי בהרשאה הוא מציין רק את כתובת ביתו ולא מזכיר את מספר מכוניתו וסומך על כך שהוא מנקה את המכונית ניקוי יסודי, מבית ומחוץ, כמנהג בעלי מכוניות בערב פסח. אך כאן שאני, כי הוא לא יכול לנקות את מכוניתו ומן הסתם יש בה חשש חמץ. אך לא נראה שיש צורך במכירת החמץ שבמכוניתו. שהרי מהבדיקה הוא פטור כנ"ל, וכדי לקיים מצות בדיקה בביתו על החמץ להישאר ברשותו באור לי"ד. (ור' להלן ט). ובדרך כלל אנשים נמנעים מלמכור את החמץ שבמכוניתם, משום שחייבים למכור גם את מקום החמץ, כי רק כך הגוי הוציא את החמץ מרשותנו והכניסה לרשותו (ר' סי' תמח ס"ג). וא"כ לא יוכלו להשתמש במכונית בפסח (ר' להלן י). בנ"ד השאלה מה עדיף, לסמוך על כך שהוא פטור מבדיקת חמץ במכונית, ואם בכ"ז יהיה צורך דחוף להשתמש במכונית בפסח מכונית יבדוק אז את החמץ גם בתוך המועד, או שאין לחשוש לכך, ולכן יש למכור את החמץ שבמכונית, כדי שלא ישאר חמץ ברשותו וצ"ע.

ח. מכירת חמץ

נפוצה שמועה שיש חשש מאי אספקת מזון. היתה בהלה של אגירת מוצרי מזון. האם מותר לקנות כמות גדולה של מוצרי חמץ ולמוכרם לגוי בפסח?

המנהג הוא שאנשים פרטיים לא מוכרים לגוי חמץ גמור, אלא רק חששות של חמץ וספיקות. רק מפעלי מזון ומחסני מזון או מכולות וכד' מוכרים גם חמץ גמור. אך מכיון שהשעה היא שעת הדחק, האם גם אדם פרטי יכול למכור חמץ גמור? נראה כי יש חילוק בין מחסנים וכדו' לבין אדם פרטי. החמץ במחסנים מיועד בעצם למכירה. המכירה לגוי תמורת תשלום קמעונאי, דומה יותר למכירה אמיתית. אם הגוי לא

יחזור וימכור את החמץ בחזרה, אלא ישלם תמורתו את כל ערכו, המוכר לא יצטער על כך, אדרבה הוא ישמח. אע"פ שכולם יודעים שהגוי יחזור וימכור לנו את החמץ, המכירה קרובה למכירה אמיתית. המוכר מעוניין באמת למכור לגוי ע"מ שלא יעבור על ב"י וב"י, זו לא הערמה והיא מותרת במקום הפסד גדול (ר' חת"ס או"ח סב בגדרי הערמה ונשמ"א כלל קיט, ח).

אך אדם פרטי המעוניין להשאיר את החמץ ברשותו למשך כל הפסח, כדי שעם צאת החג יוכל להשתמש בו, ואם הגוי לא יחזור וימכור את החמץ אלא ישלם תמורתו, המוכר יצטער מאוד על כך. א"כ המכירה אינה אמיתית, אלא הערמה אסורה. וצ"ע אם היא תופסת מבחינה הלכתית. אמנם על פניה היא מכירה גמורה, יש הרשאה ושטר מכירה כדת וכדין ודברים שבלב אינם דברים. אך מי שקונה חמץ לפני פסח בכמויות גדולות ומוכרם אח"כ לגוי, הכול יודעים שאין כוונתו למכור באמת, אלו דברים שבליבו ובלב כל אדם. כל מטרתו היא מכירה לזמן בלבד ואולי מכירה כזאת לא פוטרת אותו מאיסור חמץ. הדבר דומה לפסק השו"ע בחו"מ (סי' רז ס"ד):

> אבל המוכר סתם, אע"פ שהיה בליבו שמפני כך וכך הוא מוכר, ואע"פ שנראים הדברים שלא מכר אלא לעשות כך וכך, ולא נעשה, אינו חוזר, שהרי לא פירש, ודברים שבלב אינם דברים. ואע"פ שקודם המכירה אמר שהוא מוכר על דעת לעשות כך וכך, כיון דבשעת המכירה לא אמר, אינו חוזר.
>
> הגה: מיהו אי איכא אומדנא דמוכח, נתבטל המקח (תוספות והרא"ש כלל פ"ה).

אמנם אפשר לסנגר על אנשים שעושים כן, שהם לא מודעים לכל פרטי ההלכה, אלא רק יודעים שנוהגים למכור את החמץ לגוי, והם סבורים לתומם שבכך הם נפטרים לפחות מאיסור ב"י וב"י בפסח. בעצם מעשה המכירה הם מראים לכל שהם אינם מעוניינים בקיומו של החמץ ברשותם בפסח. ראה רמב"ן (פסחים ד, א) שהסביר בכך את ביטול החמץ. אלא שחכמים לא הסתפקו בביטול ודרשו ביעור או מכירה לגוי. בנ"ד הוא לא הסתפק בביטול, אלא עשה גם מעשה של הוצאת החמץ מרשותו, לפחות לימי הפסח, ואינו מעוניין כרגע בקיומו של החמץ ברשותו.

אבל, בעצם הוא מעוניין בקיומו של החמץ ברשות הגוי כדי שהוא יחזור וימכור לו אחרי פסח (ראה סי' ת"נ ס"ו). אמנם פוסקים רבים מתירים אף אם רוצה בקיומו של החמץ (עי' שד"ח אסיפת דינים חמץ סי' ח אות כה). וגם האוסרים לא אסרו מכירת חמץ לגוי אף שידוע שהגוי יחזור וימכור לישראל (ר' שד"ח שם שהוכיח מהלכה זו שרוצה בקיומו בחמץ מותר. ובחת"ס [או"ח סי' קיט] כתב שאם לא מרויח מהמכירה אלא מציל מהפסד מותר). עכ"פ המכירה נעשית בלב שלם, כי אם הגוי יממש את קניית החמץ למעשה וישלם את כל תמורתו בדיעבד הישראל לא יצטער על כך. כל זה בסוחר המוכר את סחורתו תמורת ממון. משא"כ אדם פרטי המוכר חמץ רק כדי שיהיה לו חמץ מוכן מיד במוצאי החג יצטער מאוד אם הגוי יממש את קנייתו (ר' בסי' תנ בפסקי תשובות אות ז).

עם זאת במקום הפסד מרובה התירו מכירת חמץ גמור גם לאדם פרטי, כגון בעלי שוורים, שמכרו את שוריהם לגוי כדי שהוא יאכילם בין היתר גם חמץ. התבואות שור בספרו 'בכור שור' לפסחים (כא ע"א) יצא נגד מכירה זו, משום שאין בה ביטול חמץ שהרי המכירה נועדה לאפשר את האכלת השוורים בחמץ וא"כ החמץ אינו עפרא בעלמא. ובדאורייתא לא מועילה לדעתו הערמה. אך האחרונים חלקו עליו והתירו גם מכירת שוורים לשם האכלתם כי אין להם מזון

אחר ויש כאן הפסד מרובה. וא"כ ה"ה כשיש חשש רציני למחסור במזון, שהוא בודאי יותר מהפסד מרובה, אי לכך מותר לקנות חמץ בכמויות גדולות ולמוכרו לגוי בפסח. מיהו, לא דמי, מכירת השוורים נעשתה בלב שלם ובנפש חפצה (נשמת אדם כלל קיט סי' ח) כי הגוי התחייב לשלם את תמורתם המלאה, ואם אכן ייקחם לעצמו וישלם את תמורתו המלאה עשה הישראל עיסקה טובה. משא"כ בנ"ד אם הגוי ייקח את המזון לעצמו, גם אם ישלם את מלוא תמורתו, אין לישראל שום תועלת בכך, וכלשון הפסוק ביחזקאל (ז, יט): "כַּסְפָּם וּזְהָבָם לֹא יוּכַל לְהַצִּילָם... נַפְשָׁם לֹא יְשַׂבֵּעוּ וּמֵעֵיהֶם לֹא יְמַלֵּאוּ". ניתן אולי ליישב קושיה זו בדוחק. לכן נראה לי שעדיף להצטייד באורז, תירס וקטניות, שאותם לא יזדקק למכור כלל. גם אלו מזינים את האדם. וכן קמח, גם אם אינו כשר לפסח, חמץ גמור אינו, ובצירוף מכירה לגוי, גם אם יש בה פגמים, בדבר שאינו אלא חשש ניתן לסמוך עליה.

ט. מכירת חמץ דרך האינטרנט

הדרך היחידה למכור חמץ בימי הסגר שלפני פסח היא דרך האינטרנט. האם הדבר מותר?

עקרונית מכירה דרך האינטרנט תופסת מדין סיטומתא, שהרי מנהג הסוחרים היום למכור ולקנות דרך כלי זה. אלא שכאן לא מדובר במכירה אלא במינוי שליחות. זו בודאי אפשרית בדרך זו כשם שאפשר למנות שליח בכתב. ואפילו בגט, שבו יש צורך לזהות את הבעל והשליח, כבר נהגו בבתי הדין למנות בשעת הדחק שליח גט דרך הטלפון, ראה שו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' מז) שאסף כעמיר גורנה פוסקים רבים שהתירו את הדבר, וכן בחלק כב (סי' עב).

אלא שאין דעת חכמים נוחה מכך, כי יש בכך זילותא למכירת החמץ. כידוע מכירת החמץ מוזכרת בפוסקים רק במקרים חריגים של הפסד מרובה וחוסר ברירה (ר' שו"ע סי' תמח ובנו"כ ובעיקר בשע"ת שם, ובשד"ח אסיפת דינים מערכת חמץ סי' ח) המנהג שהתפשט בכל תפוצות ישראל שכל בע"ב מייפה את כח הרב ע"מ שימכרנו לגוי הוא די חדש ולא מוזכר בספרי ההלכה הידועים, כגון בקשו"ע, חיי אדם, משנ"ב.

הנוהג הוא שאדם בא לרב וממלא את פרטי החמץ ומקומו, בהרשאה, חותם את שמו ועושה קניין, ויש שנהגו לשלם לרב (התשלום מיועד בדרך כלל לממן את הוצאות המכירה. כי הגוי המטריח את עצמו בער"פ לקנות את החמץ ואחרי פסח למוכרו חזרה במחיר גבוה יותר וגם דורש תשלום על טרחתו, העודפים עוברים לקמחא דפסחא. ויש בתשלום גם דמי שכירות כדי לחזק את שליחותו של הרב). דרך זו מוכיחה על יחס רציני למכירה. לצערנו יש המזלזלים וחותמים על פיסת ניר שאין בה שום איזכור של הרשאה ומשליכים אותה בין ההרשאות המסודרות. ורבים סבורים בטעות שהמכירה אינה מוחלטת אלא רק למראית עין כביכול. ועתה נוספה גם הרשאה ויפוי כח דרך הטלפון או האינטרנט. אמנם מבחינה משפטית פורמלית מכירה בדרך זו היא חוקית, גם החתימה והקניין אינם מעכבים. אך ויתור על כל אלו מגבירים את הזלזול במכירה. לכן לענ"ד אין לקבל הרשאה למכירת חמץ דרך הטלפון והאינטרנט, להוציא מקרים חריגים של זקנים וחולים שאינם יכולים להגיע אישית לרב.

בימי הקורונה כשאין אפשרות לצאת מן הבית לבית הרב ולחתום אישית על ההרשאה, אין ברירה אלא לאפשר כהוראת שעה מסירת הרשאה דרך האינטרנט.

י. בדיקת חמץ במכירת חמץ בי"ג ניסן

אדם מכר חמץ באינטרנט דרך הרבנות הראשית ואח"כ גילה שהמכירה נעשתה בי"ג. כנראה שהרה"ר רצתה לפתור את בעייתם של רבים שנשאר להם חמץ מחוץ לבתיהם, כגון עובדי מפעלים ומשרדים וכדו', שבגלל הסגר לא יוכלו לבדוק ולבער חמץ הנמצא מחוץ לביתם. ולכן מכרו את החמץ לפני אור לי"ד כדי לפוטרם מבדיקת חמץ. אלא שגם החמץ שבביתם נמכר עם החמץ הכללי. האם יוכלו לברך על בדיקת חמץ שעושים בביתם אור לארבעה עשר[3]?

הזדמן לי לשוחח על כך עם הרב יהושע מגנס ראש ישיבה בישיבת מרכז הרב. שנינו הסכמנו שאולי לא היה צורך למכור בי"ג, משום שהחמץ שמחוץ לבית דומה לחור בין שני שכנים, שכל אחד בודק עד היכן שידו מגעת, ואף כאן אין ידו מגעת (ר' לעיל ז). ומכיון שלא היה סיפק בידינו לברר, הנחתנו היא שכנראה הרה"ר עשתה זאת ליתר הידור.

אך סו"ס למעשה הרבנות מוכרת את החמץ של **כולם**, גם של אנשים רגילים שהחמץ נמצא בביתם, וקשה, הרי הם חייבים לבודקו באור לי"ד ובאותה שעה כבר כל החמץ שבביתם מכור לגוי וכיצד מברכים על הבדיקה? (ובדרך כלל אנשים לא מפרטים את המקומות בהם נמצא החמץ, ע"מ להסתלק מכל חשש של חמץ בכל מקום שהוא).

לענ"ד, הנחה מוסכמת היא שאף אחד לא התכוון למכור בי"ג את כל החמץ ממש, שהרי הוא ממשיך לאכול חמץ גם אחרי המכירה, אלא ע"כ חמץ זה אינו בכלל המכירה. ואע"פ שיתכן שבחוזה המכירה לא הוזכר הדבר (כי במכירת י"ד המקובלת מוכרים את כל החמץ ללא כל שיור, אך במכירת י"ג אולי כותבים בשטר המכירה שמשאירים חלק מהחמץ, אך גם אם לא כותבים במפורש מסתמא על דעת כן מוכרים). מכיון שידוע לכולם שאנשים ממשיכים לאכול חמץ עד י"ד בשעה רביעית, אדעתא דהכי לא מכרו את החמץ המיועד לאכילה. ואלו דברים שבליבו ובלב כל אדם. וכל מה שנכתב בשטר המכירה ע"י הרב הוא על דעתם של בעלי בחמץ החתומים על ההרשאות וגם הם לא התכוונו למכור את החמץ המיועד לאכילה. ולכן צריך לבדוק מקומות שבהם הוא מתכוון לאכול חמץ ולברך על הבדיקה ולהשאיר רק כמות קטנה עטופה וסגורה לצורכי האכילה עד שעה רביעית.

יא. מכירת חמץ עם מכונית

אדם שהה בבידוד בשבוע שלפני פסח. בהיותו בבידוד לא יכול היה לצאת ולבדוק את החמץ, אלא בחדרו בלבד. אשתו בדקה את החמץ בבית, אך את המכונית לא יכלה לנקות ולבדוק. אי לכך הוא מכר את החמץ שבמכונית דרך האינטרנט ולשם כך ציין את מספר המכונית (כיון שהחמץ חייב להיות ברשותו של הגוי, ובגלל בידודו לא יכל לבדוק ולבער את החמץ במכונית, לכן מכר את המקום בו נמצא החמץ – המכונית). בחוה"מ הוא יצא מבידודו ומעונין לנסוע במכונית ע"מ לקנות מצרכי מזון. האם הוא רשאי לעשות כן?

לכאורה הוא יכול לנקות את המכונית ניקיון יסודי גם במועד ואף לבדוק את החמץ בברכה כדין מי שלא בדק באור לי"ד שבודק גם במועד (ר' סי' תלה). ללא בדיקה אינו רשאי להשתמש במכונית.

דא עקא, שהוא מכר את החמץ לגוי עם המכונית וא"כ הוא אינו רשאי להשתמש במכונית, כי אינה שלו. שהרי בשטר המכירה לגוי נאמר במפורש שהוא מוכר לגוי את החמץ אגב שכירות המקום. ושלוש סיבות לכך: א. כדי שהחמץ לא יהיה ברשותו של הישראל (בנוסף לאי קבלת אחריות ר' סי' תמ, א), ולא יעבור בב"י וב"י. ב. צריך לעשות לפניו מחיצה עשרה טפחים לכן יש צורך במקום נפרד, כגון ארון סגור וכדו' (ר' שם ס"ב). ג. כדי שהגוי יקנה את החמץ גם בקניין אגב (ר' ב"ח סי' תמח וחת"ס או"ח סי' קיג).

אמנם הנימוק השלישי, של קניין אגב, לא תופס במכונית, מכיון שאינה קרקע, אלא מטלטלין. וצ"ל שהחמץ נקנה עם המכונית בקניין חצר. אלא שהעברת בעלות על מכונית אינה מועילה אלא בשטר מכר, המוכר ע"י משרד התחבורה. אך אפשר להסתמך על החת"ס (או"ח סי' קיג) שבמכירת חמץ אין צורך בקנין המוכר ע"י החוק, אלא די בקניין המועיל מהתורה. ומהתורה מכונית נקנית כמו מטלטלין רגילים ואין צורך בשטר מכר.

אך בספר נחלת שבעה (תשובות סי' ל) הקשה: הא דחצר קונה את החמץ הוא מדין שליחות, ואנן קיימא לן דאין שליחות לכותי ודוחק לומר דכותי לכותי יש שליחות (יעוי"ש).

לפנינו מספר בעיות. קניין אגב לא מועיל כאן, כי מכונית אינה קרקע. וצריך לסמוך על הסוברים שיש קניין חצר לגוי. ואולי מדין סיטומתא יש קניין חצר לגוי. אמנם הגוי שילם דמי קדימה, אך נחלקו הראשונים אם גוי קונה בכסף או במשיכה וא"כ ספק אם קניין הכסף מועיל. ואולי מדין קניין סיטומתא גוי קונה גם בכסף. אלא שממנ"פ אם דנים מצד סיטומתא שהוא מנהג הסוחרים מנהגם לקנות מכונית רק בשטר מכר ולא בכסף. אך אפשר לומר שהמכונית הושכרה לגוי והחמץ שבה נמכר עם המכונית המושכרת בקניין חצר. וצ"ל שהשכרה זו כלולה בכלל כל המקומות שיש בהם חמץ המושכרים לגוי. נמצא שהשכרת המכונית לגוי היתה נחוצה לצורך מכירת החמץ שבה ומכיון שהמכונית מושכרת לגוי אין להשתמש בה ללא הסכמתו.

הדרך היחידה האפשרית היא, להתקשר לרב שמכר את החמץ שיצור קשר עם הגוי ויבקש ממנו רשות להשתמש במכונית בפסח. אך אם א"א לעשות כן אין להשתמש במכונית בפסח (ויש שמתנים מראש עם הגוי שבשעת הצורך הוא מרשה ליהודי להיכנס למקום שנמכר עם החמץ).

יב. בדיקת חמץ

מכיון שהאנשים פנויים יותר והבית כבר נוקה לפסח כמה ימים לפני החג. בצוק העתים היה מי שהתבלבל ובדק את החמץ באור לי"ג עם ברכה. האם צריך לחזור ולבדוק באור לי"ד? וא"כ, האם בברכה?

אם היה עוזב את הבית בי"ג היה יוצא בבדיקת אור לי"ג. אם כי על בדיקה זו לא היה צריך לברך, ברכה, גם כשהיא לבטלה, לא מעכבת. אך מכיון שנשאר בבית ועדיין אכל חמץ, לפחות אותה פינה טעונה בדיקה עם ברכה.

אך אם גם חיסל את כל החמץ בי"ב ואת הפתיתים שבדק השליך, ואכל רק מזון כשר, למרות שנשאר בבית, יש מקום לפוטרו לגמרי מבדיקת חמץ. ואם בכ"ז ירצה לבדוק חמץ לא יברך. אך את החמץ שבדק ישמור לזמן הביעור בערב פסח, וכשישרוף את החמץ יברך, כמש"כ הפוסקים בסי' תלב.

3. **הערת העורך**: כתב החיי אדם (חלק ב-ג כלל קיט סעיף ו): "והצריכו חכמים לבדוק בחורין ובסדקים, דאף על גב דבחורין וסדקים אין לחוש אלא לחמץ כל שהוא כגון פרורין, **ופרורין ממילא בטלי ואינו עובר בשום אופן**, מכל מקום מחששא דשמא יבוא לאכלו, **צריך לבער אפילו כל שהוא** (ריא"ז בפי' ובפ"ח סי' תמ"ד סעיף ד' חולק)"... וא"כ הבדיקה נועדה בעיקר לפירורים שמא יבוא לאוכלם, ובכ"ז מברך עליהם.

יג. מצה שאינה שמורה

בכמה אזורים בארץ היה מחסור במצה שמורה. האם יוצאים יד"ח במצה שאינה שמורה?

מי שיכול להשיג רק כמה מצות שמורות בודדות, יסתפק במינימום ההכרחי שהוא כזית ממצה שמורה וינהג עפ"י מה שנפסק בשו"ע (או"ח סי' תפב):

> מברך על אכילת מרור ואוכל, וכשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת, מברך על אכילת מצה שמורה ואוכל אותה כזית, ואינו טועם אחריה כלום.

אך אם אין לו אפילו כזית מצה שמורה בשעת הדחק יכול לסמוך על מה שכתבתי בתשובה על מצה שמורה (לקמן סי' ז) שאולי גם מצת מכונה רגילה כשרה. כי יש הסומכים על הפוסקים הסוברים שגם מצות מכונה שמורות כשרות גם לליל הסדר אם היתה כוונה לשמה בזמן הפעלת המכונה. ולדעת הרמב"ם אין צורך בכוונה חיובית לשמה כמו בציצית, אלא בשמירה מיוחדת הנעשית בעצם תכנון המכונה. וגם לדעת רש"י שיש צורך בכוונה לשמה עיקר הלשמה הוא כדי לשמור את המצה מכל חשש חימוץ וסתם אפיית המצות ל' יום לפני פסח נחשבת לשמה. ומסתבר שגם המפעלים המייצרים מצות לפסח כמה חודשים לפני כן מתכוונים לשם פסח. וגם אם לא התכוונו במפורש למצות מצוה דווקא, אך מכיון שהמכונה תוכננה שהשמירה מחימוץ תהיה מלאה, והאפייה נעשית תחת השגחה ראויה, יש מקום לומר שבשעת הדחק יוצאים במצות אלו גם למצות מצוה.

יד. הלל בליל פסח

רוב הציבור יתפלל את תפילת ליל החג בביתו ביחידות, האם יחיד יקרא את ההלל כמנהג א"י שקורין את ההלל בביהכ"נ?

ר' בירור הלכה בנושא 'נשים בהלל של ליל פסח' (סי' מח) תמצית הדברים היא: השו"ע בסי' תפז ס"ד פסק: "בליל ראשון של פסח גומרין את ההלל בציבור בנעימה בברכה תחילה וסוף". והרמ"א חולק: "וכל זה אין אנו נוהגין כן".

מקור המנהג הוא ירושלמי בברכות (פ"א ה"ה), שההלל הזה אינו חובה ונאמר רק בבית הכנסת כדי להוציא את עמי הארצות ידי חובה בהלל שאומרים בליל הסדר ליד השולחן, ואינם יודעים לאומרו. אך במסכת סופרים (פ"כ ה"ז) מבואר שזו מצוה מן המובחר לכתחילה. וביאר הגר"א (הל' חנוכה סי' תרעא ס"ז), שמנהג זה דומה להדלקת נ"ח בבית הכנסת ברוב עם משום פרסומי ניסא.

הבבלי לא מזכיר כלל הלל זה. האשכנזים נהגו כבבלי. הספרדים כירושלמי. כידוע בארץ גם יוצאי אשכנז קבלו עליהם את מנהג הספרדים שהוא מנהג התלמוד הא"י. אך בין לדברי הירושלמי ובין לדברי מסכת סופרים הלל זה נתקן להיאמר בבית הכנסת ובציבור דוקא ולכן אין יחיד אומרו.

אמנם הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת (ח"ה סי' לד) חייב נשים לקרוא את ההלל בברכה בביתן, אך הוא נסמך בעיקר על חכמי החי"ן. אבל עפ"י הנגלה אין חיוב כזה ורק מי שבא בסוד ה' רואה את עצמו מחויב. אך גם לדעתו, האשכנזים שאימצו בארץ את מנהג הספרדים, קיבלו רק את עצם הקריאה בציבור בנעימה בבית הכנסת, ואילו את דעת חכמי החי"ן, שגם יחיד קורא בביתו לא קבלו. ועד כמה שידוע לנו גם הנשים הספרדיות לא נוהגות לקוראו בביתן.

טו. חולה קורונה במצה ומרור

אחד התסמינים של מחלה זו הוא חוסר טעם במאכלים 'כל אוכל תתעב נפשם'. האם הוא יכול לקיים מצות מצה ומרור?

במס' פסחים (קטו, ב): "אמר רבא: בלע מצה – יצא, בלע מרור – לא יצא".

הבולע מצה לא חש בטעמה ובכ"ז יצא, כי גם ללא טעם קיים את המצוה לאכול מצה. אך מרור כשמו כן הוא, צריך לחוש את טעם המרירות. ואע"פ שבחסה שאנו אוכלים לא חשים טעם מר, זהו משום שאנו אוכלים חסה צעירה לפני פריחתה. חסה פורחת מרה כלענה. ואכן משום כך החסה עדיפה משום שתחילת גידולה מתוק וסופו מר, בדומה לשעבוד שהיה תחילתו מתוק וסופו מר. כמבואר בירושלמי (פסחים פ"ב הל' ה):

> התיבון, הרי חזרת מתוק? ...מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר כך עשו המצריים לאבותינו במצרים בתחילה [בראשית מז ו] במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ואח"כ [שמות א יד] וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים.

ודומה לזה בבבלי (סוטה יא ע"ב):

> "בפה רך... אמר רבא: בתחילה בחומר ובלבנים, ולבסוף ובכל עבודה בשדה".

וראה ב"י (סי' תעג אות ה ד"ה ואלו ירקות):

> בגמרא (לט.) אמר רבי אושעיא מצוה בחזרת ולא ידעתי למה השמיטו הרמב"ם אולי שהוא מפרש מצוה נמי בחזרת אף על פי שהיא מתוקה ואין בה מרירות. ואח"כ מצאתי לרבינו ירוחם שכתב (נ"ה ח"ד ע"ד) מצוה בחזרת ואינו צריך לחזר אחר המרור יותר וזה מבואר כמו שכתבתי. אבל סמ"ק (סי' רכ ואות א) כתב כדברי רבינו וז"ל ונהגו העולם בחסא דחס רחמנא עלן.

החזו"א החמיר לאכול מרור מר ממש. האמת ניתנת להיאמר שכשהיא מרה כלענה היא אינה ראויה לאכילה ואין לברך עליה בפה"א (אמנם בלא"ה אנו לא מברכים עליה בפה"א כי ברכנו כבר על הכרפס. אך מעיקר הדין משמע שיש לברך עליה, ר' פסחים קיד, ב) ומסתמא החזו"א אכל מרור בתחילת מרירותו כשהיה עדיין ראוי לאכילה. אולם קשה לכוון בדיוק מהו שלב הגידול הראוי. ועוד, חסה מרה כמעט שלא נמצאת בשוק, ורק יחידים יכולים לקיים את המצוה בחסה מרה, רוב העולם נוהג לאכול מרור כשהוא עדיין מתוק, כדעת הב"י.

אלא שלפי"ז משמע שאין צורך לטעום טעם מר באכילת מרור וא"כ מדוע הבולע מרור לא יצא?

וצ"ל שגם הטעם המתוק של החסה הצעירה הוא חלק ממצות המרור, אלא שהאוכלו צריך להרגיש את טעמו המתוק של המרור ביודעו שסופו מר. ואין צורך לחוש טעם מר ממש. א"נ י"ל שכל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו ולכן צריך להיות ראוי לטעום טעם מר. אך הבולע מרור אינו ראוי לטעום טעם מר בדרך זו של בליעה, ול"ד למי שמביא ס' סאה קמח ולוג שמן לא בלולים כי יש אפשרות לבוללם, משא"כ הבולע אין לו כל אפשרות שיטעם טעם כל שהוא בבליעה.

וכן חולה קורונה שלא חש בשום טעם כלל, אינו יכול לקיים מצות מרור. ואם הוא בכ"ז אוכל אותו אינו יכול לברך עליו וציוונו. לצערו ולצערנו השנה הוא מקיים אכילת מרור בעצם מחלתו המרה. ה' ישלח לו רפו"ש בתוך שאר כל חולי ישראל.

טז. תפילת טל

בשו"ע (סי' קיד ס"ב) נפסק:

> אסור להזכיר הגשם עד שיכריז הש"צ (וי"א שקודם שמתחילין מוסף מכריז השמש משיב הרוח וכו', כדי שהצבור יזכירו בתפלתן, וכן נוהגין), (מרדכי רפ"ק דתענית). הלכך אף אם הוא חולה או אנוס, לא יקדים תפלתו לתפלת הצבור, לפי שאסור להזכיר עד שיאמר ש"צ.

כלומר גם יחיד בביתו לא מזכיר אלא לאחר שהציבור הזכיר. וכ' המשנ"ב בס"ק טז:

ולכן בני הישובים כשמתפללין בלא מנין ימתינו בשמיני עצרת מלהתפלל מוסף עד סמוך לסוף שש שעות דבודאי לא יאחרו הצבור יותר מלהתפלל המוסף ואז יתפללו מוסף ויאמרו משיב הרוח.

(בחו"ל הזכירו גשם במוסף של שמ"ע, ובדרך כלל התפללו מוסף בזמן. אך בארץ זהו גם חג שמחת תורה שבו עורכים הקפות ויש בתי כנסת רבים המאחרים להתפלל מוסף עד אחרי חצות. יחיד השייך לביכ"נ כזה יצטרך לחכות עד שהוא משער שכבר התפללו מוסף. אלא מכיון שהוא יחיד עליו להקדים מנחה למוסף כמבואר בסי' רפ"ו ס"ד, ולכאורה הוא צריך לומר כבר במנחה מוריד הגשם למרות שהוא עדיין לא התפלל מוסף ועדיין לא הזכיר גשם במוסף, וצ"ע אך ר' עוזה"ש שם שאין זו שאלה מעשית.)

מה יעשו איפוא יחידים המתפללים בביתם ואין במקום ציבור המכריז על הגשם?

נלענ"ד שלפני החג יש לקבוע לכל חברי הקהילה שעה מסוימת שבה יתפללו כולם יחד מוסף, כל אחד בביתו. ואז כל אחד יוכל להזכיר טל. כי קביעה ציבורית כזאת נחשבת כהכרזה.

הפיוט 'טל תן' ייאמר ע"י היחיד, לפני התפילה, כמנהג נוסח אשכנז. אף אם הוא נוהג כמנהג חסידים לומר אותו בחזרת הש"ץ. כי רק ש"ץ יכול לומר פיוט באמצע תפילתו, יחיד אינו רשאי לעשות זאת (כנראה משום כך מנהג אשכנז הקדים את הפיוט לפני מוסף, כי כידוע הגר"א התנגד לאמירת פיוטים באמצע התפילה, חוץ מפיוטי הקדושות, כי הקדושה עצמה היא תוספת לתפילה ומן הראוי לעטרה בפיוטים לפניה ואחריה. פיוטים אלה משתנים בשבתות ובמועדים, כגון כתר, ממקומך, שמע ישראל, אדיר אדירנו, ובעיקר בימים הנוראים 'ובכן יתקדש' ופיוטים רבים אחרים).

יז. זום לזקן מבודד ביו"ט

עקרונית, אין להפעיל מכשירי חשמל ביו"ט, כמו בשבת. מכשיר חשמלי שקט והכרחי כגון פלטה, מזגן, תאורה וכדו' מותר להפעיל מעיו"ט ע"י שעון שבת. לעומת זאת אין להפעיל כלי תקשורת מעי"ט, גם ע"י שעון שבת, משום שהוא משמיע קול. וגם לד' המחבר שבסי' רנב מתיר להשאיר בשבת מכשיר הפועל בע"ש, גם כשהוא משמיע קול, כלי תקשורת אסור, בגלל שהקול שהוא משמיע מכניס הביתה אווירת חולין. וגם כשהוא משמיע דברי תורה אסור משום לא פלוג. הדבר מוסכם ע"י כל הפוסקים, גם הספרדים, ממזרח וממערב (אמנם בין חכמי המערב היו שהתירו הפעלת מכשיר חשמלי ביו"ט, אך רבים מהם חזרו בהם כשעמדו על טיב המלאכות הנעשות במכשירים החשמליים ר' להלן יח).

לכולם קשה השנה לערוך את הסדר בניתוק ממשפחותיהם הרחבות. הדבר לא נעים ואפילו קשה, אך מצות שמחת יו"ט גוברת על העצבות. לזקנים מבודדים הניתוק קשה ביותר, אך אם מצב בריאותם הגופנית והנפשית יחסית טוב, הם יסתפקו בקשר עם משפחותיהם בערב החג ולא יזדקקו לקשר בחג עצמו. אך זקן מבודד שמצבו הנפשי קשה מאד, בפרט בימי הקורונה שהוא מנותק ממשפחתו, כשמגיע לליל הסדר מצבו קשה שבעתיים. בשנים רגילות הוא חוגג בקרב משפחתו, אך השתא עליו לערוך את הסדר לבדו, ללא נכדיו וניניו. בפרט, על רקע החרדה הכללית, באדם כזה הבדידות פוגעת הרבה יותר. אם יש חשש להידרדרות במצבו הנפשי, ולהביאו לדיכאון, הדבר עלול לפגוע גם במצבו הגופני ובמערכת החיסון. ידוע שהרבה זקנים בודדים מתכננים עקב כך לצאת מבדידותם, למרות הסגר, ולנסוע למשפחותיהם. הדבר עלול להגביר את סכנת ההידבקות. הממשלה אמנם חששה מכך ועמדה להחמיר את הסגר הכללי בערב פסח, אך הרבה מתכננים למהר ולצאת לפני החמרתו. כל זאת רק בגלל החשש להימצא

לבד בליל הסדר. ע"מ למנוע זאת מוצע להתחבר ל'זום' **מערב יו"ט** שימשיך להיות מתוקשר עם משפחתו גם בזמן הסדר ביו"ט. פוסקים חשובים, בין ממזרח ובין ממערב מתירים זאת, כהוראת שעה לפסח תש"פ. הרי אין כאן איסור מלאכה כלל, אלא רק חשד, או חשש מדרבנן, ובחולי לא גזרו. אם כי יש עדיפות לטלפון פתוח מערב החג, כי 'זום' עלול להתנתק ויש חשש שיחברו אותו מחדש בחג[4].

יח. הפעלת מכשירים חשמליים ביו"ט

בין חכמי המערב בחו"ל היו שהתירו הפעלת מכשיר חשמלי ביו"ט. דעת רוב רובם של הפוסקים לאסור את הדבר. קבוצת רבנים יצאה להגן על פסיקת חכמי המערב וטעות בידם.

א. הם פרסמו היתר גורף ולא הגבילו אותו למקרים חריגים.

ב. יתרה מזאת, הם הרחיבו את ההיתר לכל המכשירים החשמליים ביו"ט באשר הם ללא הגבלה. וזאת בהסתמכות על הנחה, שאין מי שמסכים איתה היום.

ג. כל המעיין בתשובתו של ה'מצור דבש' (או"ח סי' י-יב) ואחרים לא יכול להתעלם מכך שהם בנו את היתרם על ההנחה שבחוטי החשמל זורמת אש וע"י הפעלת המפסק האש עוברת לנורה החשמלית ולכן סברו שאין כאן הבערה אלא העברה מאש קיימת, כביכול, שהיא מותרת.

הם חיו בתחילת התקופה כשהחשמל החל להתפשט בעולם (זוכרני לפני 70 שנה, עדיין לא בכל בית זרם חשמל) לא כולם ראוהו בעיניהם ולא כולם הבינו את פעולתו. הם הסתמכו על 'מומחים' שהסבירו להם את החשמל בצורה שגויה.

להלן פירוט ראיות (מחולקים לסעיפים) לסתור דבריהם:

1. היום כל אחד יודע שבחוטים זורמים אלקטרונים שאיש לא ראה אותם והבעירה נוצרה כולה בנורה (מדובר בנורת ליבון, אגס זכוכית שקוף מרוקן מאויר שהיה בו חוט להט). ב'חמדה גנוזה' (ח"א סי' ה, לרב שלוש מנתניה) מודע כבר לכך שבחוטים לא זורמת אש, אך הוא טוען שבחוטים יש חום ואותו חום מועבר לנורה ולכן היא מאירה. גם זו טעות. אין בחוטים חום, אלא רק זרם של אלקטרונים והאור והחום נוצרים כולם בבחינת 'יש מאין' רק בתוך הנורה.

2. היום כמעט ואין נורות ליבון, אלא רק נורות לד, שבהן נוצר אור ללא אש וללא חום. כל ההנחות הקודמות בטלו ואין ספק שכיום מדובר במוליד דבר חדש. בדומה למאמר ה' 'ויהי אור' ביום הראשון לבריאה שהיה יש מאין ונחשב לעשייה (מבחינתנו).

3. גם במכשירי התקשורת שלנו אין אש ואין חום כלל. ומי שסובר שמותר להפעילם ביו"ט, כי אין בהם מוליד, עלול להתיר אותם גם בשבת. אך מוליד אסור אפילו ביו"ט. הדבר מפורש בביצה (כג, א) לענין 'סחופי שיראי' דהיינו הולדת ריח בבגדים. גם הרמב"ם הביא להלכה, שלגמר את הכלים אסור (בהל' יו"ט פ"ד ה"ו) אלא שלא נימק במפורש משום 'מוליד'. אולם זו כוונתו, כמש"כ המגיד משנה שם:

> הכל אסור ושם מוכיח בגמ' שאפילו כלי שנתגמר לא יכפה אותו על הבגדים כדי שיקלטו הבגדים את הריח **שהרי זה מוליד** ריח בבגדים, וכן כתבו ז"ל, וזהו שאמרו שם (דף כ"ג) סחופי כסא אשיראי אסור. וכל זה נכלל במה שאמר רבינו שלגמר את הכלים אסור.

4. **הערת העורך:** במידה ויש לזקן זה מטפל נכרי יכול להורות לו לחזור ולחבר את ה'זום'.

4. אמנם הרמב"ם לא אוסר הדלקת אש ביו"ט משום מוליד, אלא משום שאפשר היה להדליקה מעיו"ט, אך הוא לא חולק על דין מוליד. ויש ראיה מפורשת לכך מהרמב"ם בהל' שבת (פ"ד ה"ו): "אבל אין מניחין כלי שיש בו דבר צונן על גבי כלי חם בשבת שהרי **מוליד** בו חום בשבת". ולכאורה ק"ו מרסק שלג שייאסר משום מוליד, כלומר הוא מוליד מצב צבירה חדש שלא היה. וכמש"כ רש"י בשבת נא ב "שבורא מים האלו". ולפי"ז קשה מש"כ המ"מ בשם הרמב"ן והרשב"א על הרמב"ם בהלכות שבת (פכ"א ה"ג) "ואין מרסקין את השלג שיזובו מימיו" שאיסורו משום שדומה לסוחט ולא משום מוליד? אך ר' אבן האזל שם שהוכיח שרק שלג אין בו מוליד כי השלג עצמו נוצר מן המים ואין בריסוקו דבר חדש. אך יוצר מעין יש מאין גם לדעת הרמב"ם חייב משום מוליד.

וה"ה מוליד אור, וכן כל הפעלת כלי חשמלי שהיה כלי דומם והפך לפעיל, יש בהם משום מוליד. אמנם ביו"ט חימום מותר, אולם רק משום אוכל נפש. אך מוליד בדבר שאינו אוכל נפש אסור גם ביו"ט. כי אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד.

5. לשיטת החזו"א שבהפעלת מכשיר חשמלי יש איסור בונה, האיסור חל גם ביו"ט. אמנם התוס' בשבת (צה, א ד"ה הרודה) סברו להתיר בונה ביו"ט משום 'מתוך', שהרי מותר לגבן ביו"ט, וגיבון בשבת אסור משום בונה, אך ר' באר יצחק (או"ח סי' יג) דיון רחב בדבריהם, ולדעת הרמב"ם לא אמרי 'מתוך' בבונה, וגם לד' התוס' יש איסור מדרבנן. מה גם שבבנין בכלים יש גם מכה בפטיש ובמכה בפטיש לא אמרינן 'מתוך' כי במגבן אין מכה בפטיש כי אין מכה בפטיש באוכלין.

אמנם הרבה פוסקים לא קבלו את סברת החזו"א, אך גם הם אוסרים מכשירים חשמליים לפחות מדרבנן (ראיתי ציטטה בנושא זה מהגרש"ז אוירבך). ויש פוסקים האוסרים מכשירים חשמליים משום מכה בפטיש. ומכה בפטיש אסור ביו"ט. וגם אם בחשמל הוא לא אסור מה"ת, הוא אסור לפחות מדרבנן.

6. העולה על כולם הוא המלצת חז"ל, איזהו חכם הרואה את הנולד (תרתי משמע), לצפות את ההשלכות של הפעלת מכשירים חשמליים ביו"ט, ובפרט של כלי תקשורת, הפעלת רדיו וטלויזיה. זהו לא רק 'עובדין דחול' אלא **חול** ממש. יום של מקרא קודש הופך ליום חול, כגון בנסיעת מכוניות ביו"ט ולא רק לבית הכנסת. ידועים דברי הרמב"ן בפרשת אמור (ויקרא כג, כד), שריבוי מלאכות דרבנן בשבת ויו"ט אסור **מהתורה**, משום שבנוסף ללאו של איסור מלאכה יש גם עשה של שבתון. ואולי לא בְּכָדֵי אמרה התורה עשה זה ביו"ט דוקא, כנראה כדי להוציא מתפיסה מוטעית שכאילו ביו"ט הותרה הרצועה ועובדין דחול הותר (ר' ביצה ב, ב שמוקצה ביו"ט חמור יותר, וכן פסק הרמב"ם לשיטתו בפכ"ד מה' שבת ה"ב)

7. גם הרמב"ם מודה לרמב"ן הנ"ל כמש"כ המ"מ בתחילת פכ"א מהל' שבת. ואכן הרמב"ם מונה בהל' יו"ט שש מצוות עשה ושש מצוות ל"ת. המשמעות של מצות עשה ביו"ט, בנוסף לל"ת, היא שלא די באיסורי המלאכות, יש גם מצוה להכניס ליום תוכן חיובי ולשמור על קדושתו שלא תחולל.

מי שמכיר את האווירה שנוצרה בבתים רבים ביו"ט, כתוצאה מאותה הוראה, יודע שכמעט ומתקיימת בהם הקינה 'שיכח ה' בציון מועד ושבת'.

ומי עיניים לו ולא רואה את הברכה הגדולה שיש בהתנתקות מהתקשורת החיצונית לכל סוגיה בשבת ויו"ט. מתנה גדולה נתן לנו ה', ואנחנו נהפוך את הברכה לקללה?!

8. אמנם אותם רבנים חיפשו דרך לכבד את רבותיהם ומנהגיהם, ולהביע בכך את מחאתם הצודקת נגד אמירות המבטלות

את מורשתם הייחודית של עדות המערב. אך הם יכלו לעשות זאת בפסיקות אחרות, המתבססות על מקורות מוסכמים, כגון איסור הקטניות היבשות, היתר סירכות כדברי הרמ"א, ברכה על הלל בחוה"מ פסח, לפחות ע"י החזן, נשיאת כפיים לרווקים ועוד מנהגים רבים המקובלים אצל יוצאי צפון אפריקה ואינם מקובלים בעדות המזרח האחרות.

9. כאמור, זקן בודד שיש חשש לבריאותו הנפשית והגופנית יכול לפתוח את הקישור בערב החג, ובליל הסדר להיות קשור לבני משפחתו. אך במשך החג עליו לכסות את המקרן ולא לצפות בו. וכאמור, עדיף להשתמש בטלפון.

יט. כפפות שאינן כשרות

משגיח במלון המשמש כרגע כבית חולים לקורונה הבחין בחוה"מ שעל אריזת הכפפות, בהן משתמשים העובדים להכנת המאכלים, צוין שהן כשרות לכל השנה חוץ מפסח. הצעתי לו שיברר באותה רבנות שנתנה את ההכשר מה הבעיה בכפפות, האם יש חשש רציני של חמץ, או כדרכם של גופי כשרות שכל דבר שלא יוצר בהשגחה מיוחדת לפסח הן מציינות כאינו כשר. אולם הוא לא הצליח להשיג את האחראי על הכשרות באותה רבנות. אי לכך עלינו להסתפק מה החשש.

האבקה שבה מאבקים בדרך כלל את הכפפות היא טלק ולא קמח דגן. החומר ממנו מייצרים את הכפפות הוא מינרל הנחצב מן האדמה ואין בו חשש חמץ, וגם אם מכיל חמץ הוא לא ראוי לאכילת כלב. אמנם יש מהדרין מן המהדרין שלא משתמשים בפסח בכל דבר בו יש חשש רחוק של חמץ, גם אם הוא לא ראוי לאכילה, אולם זהו הידור ולא הלכה, ובודאי שאין לאסור בגלל זה תערובת במשהו. ויתכן שהמפעל בו מייצרים או אורזים את הכפפות לא היה נקי לגמרי, וא"כ לכל היותר יש חשש רק למשהו חמץ. אמנם בפסח עצמו חמץ לא בטל אפילו באלף. אולם זהו בחמץ ממש, אך בחשש רחוק, ובפרט בחמץ שאינו ראוי לאכילה, לא גזרו. מה גם שבשעת הדחק, כשיש עוד צד להקל, יש לסמוך על השאלתות שגם בפסח עצמו חמץ בטל בששים (ר' חק יעקב, תמז, א). ואין לומר שהעובדים יגעו במזון ללא כפפות כי סכנתא חמירא מאיסורא, ובפרט בבית חולים. ומשום כך אין גם לומר שהם מבטלים איסור לכתחילה, שהרי אין כוונתם בלבישת הכפפות לבטל איסור אלא רק למנוע הדבקה בנגיף ח"ו (ר' יו"ד סי' פד ס"ד ובש"ך ס"ק לט).

כ. מלאכות לילדים משועממים בחול המועד

לילדים אין מה לעשות במועד, והם לחוצים וצפופים במסגרת הביתית הצרה. לצאת לטייל אינם יכולים, חוץ מיציאה קצרה מקומית. ויש להעסיקם ע"מ להפיג את שיעמומם, ושלא יריבו ביניהם, או יגרמו לנזקים לעצמם ולאחרים. האם מותר להעסיקם במלאכות שונות כגון ציור, פיסול, כיור, הדבקת צעצועים, בנייה, תפירות, סריגות, וכדו'?

יש מקום לומר שזהו צורך המועד עבורם. ציור קל יותר, כי הוא אסור משום כתיבה וכתיבה לצורך המועד הותרה. אך גם מלאכות אחרות, אין להחשיבן למעשה אומן והן צורך המועד. אך יש להקפיד שכל המלאכות תהיינה מלאכות ארעי לצורך העסקתם במועד, ולא לשם קיומן גם אחרי המועד.

כא. הזכרת נשמות

האם יחיד יכול לומר 'יזכור'?

האשכנזים נהגו להכריז בשביעי של פסח אחרי קריה"ת 'יזכור' וכל הציבור עומד ומזכיר את קרוביו שנפטרו. אך כל אחד ואחד עושה זאת לעצמו בשקט. אין צורך בציבור לאמירת 'יזכור'. אמנם נהגו אחרי ה'יזכור' האישי לערוך גם אזכרות ציבוריות בסגנון של 'א-ל מלא רחמים' על קדושי השואה, וחללי צה"ל והטרור או אישים ציבוריים שלקהילה יש קשר אליהם. אך גם אותם אפשר לומר ביחידות. אלא שסגנון היחיד הוא 'יזכור' וסגנון האזכרה הציבורית הוא ב'א-ל מלא רחמים'. יחיד לא צריך לכפול גם 'יזכור' וגם 'א-ל מלא רחמים'. אך אין איסור ליחיד לכפול.

במקום שיש מניין חצרות או מרפסות ואפשר לערוך גם אזכרה ציבורית בסגנון 'א-ל מלא רחמים' אין לדעתי לערוך אזכרה גם לנפטרי הקורונה. הן משם שאלו נפטרים חדשים ואין מזכירים אותם ביו"ט, כדי לא לפגוע בשמחת יו"ט, והן משום שבשעת מגיפה אין צורך להבהיל את הציבור (יש ידיעות על כך שבלומברדיה לפני מאות שנים כשהיתה מגיפה לא הספידו את הנפטרים מסיבה זו).

נוהגים שצעירים שהוריהם בחיים יוצאים מביהכ"נ בשעת הזכרת נשמות. במניין מרפסות אין לאן לצאת (אלא להיכנס הביתה, אך שם האשה מזכירה נשמות. והבנות מה תעשינה?). לכן נראה שהם יכולים להישאר במקומם. כי בלא"ה מקורו של מנהג זה לא ברור (ר' גשה"ח ח"א פרק לא סי' ב ס"ד).

ואכן במנייני צעירים שהרוב יוצא החוצה ורק מעטים בודדים נשארים להזכיר נשמות נוצרת בעיה חמורה. הצעירים בחוץ צוהלים ושמחים וקולותיהם נשמעים בתוך בית הכנסת. וגם – כאשר בהמשך עורכים אזכרות ציבוריות לקדושי השואה ומלחמות ישראל, קולות מצהלותיהם של הנערים בחוץ ממשיכים להדהד בתוך בית הכנסת וכדי בזיון וקצף. לכן נהגו בכמה ממניינים כאלו שהצעירים נשארים בבית הכנסת בזמן הזכרת נשמות. ואם משום עין הרע, הפגע הרע הנגרם ממנהג היציאה חמור יותר.

כב. תספורת בימי ספירת העומר

מי שלא יכול היה להסתפר לפני פסח, כי המספרות נסגרו, ועתה בתחילת אייר הותרו הספרים לספר, ושערו מגודל מאוד, האם מותר לו להסתפר בספירת העומר?

אילו היה מדובר בחול המועד היה מותר כמבואר בסי' תקלא סעיף ד:

> ואלו מגלחין במועד; מי שיצא מבית השביה ולא היה לו פנאי לגלח קודם המועד, ומי שיצא מבית האסורים, וכן הבא ממדינת הים בחול המועד, או שבא בערב הרגל ולא היה שהות ביום לגלח.

וכאן המצב דומה לבית האסורים, שהספר והמסתפרים לא יכולים לצאת מביתם.

אך בהלכות אבלות (יו"ד סי' שצ ס"ג) הדין שונה:

> כל אותם שאמרו מותר לגלח בחול המועד, אם אירעו אחד מאלו קודם האבילות, ונכנס מיד תוך האבל, אסור לגלח. אבל אם אירעו אחד מאלו, ותכפוהו מיד שני אבלות זה אחר זה, מגלח כדרכו, בין בתער בין במספרים, ואפילו תוך שבעה. ואדם אחד שתכפוהו אביליו זה אחר זה, מיקל שערו בתער אבל לא במספרים. (ובלבד שיעשנו בצינעא) (ב"י בשם הרמב"ן).

והנה הביה"ל בסי' תצג (ס"ב ד"ה נוהגים) כתב:

> נוהגים שלא להסתפר וכו' – ומ"מ אותן המותרין להסתפר בחוה"מ כבסימן תקל"א י"ל דגם בספירה שרי דלא עדיף מחוה"מ [פמ"ג].

וצ"ע הרי ביו"ד מבואר שדין אבלות שונה מחוה"מ? וא"ת שסיבת ההיתר משום שאבלות העומר קלה יותר, א"כ זהו הנימוק, אך מה ההשוואה לחוה"מ? ואולי סיבת ההיתר היא באמת משום שאבלות העומר קלה יותר, וההשואה לחוה"מ היא רק דוגמא לקולא. אכן בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' צו) תמה על הבה"ל והפרי מגדים:

> בדבר מש"כ המ"ב בסימן תצ"ג בבאור הלכה דאותן שמותרין להסתפר בחוה"מ גם בספירה שרו דלא עדיף מחוה"מ... לכאורה תמוה דהא אפשר שבחוה"מ התירו משום כבוד המועד כיון דלא יכלו לגלח מתחלה שהיה בשביה ובבית האסורין וכדומה ובימי ספירה יש לאסור. והלשון שלא עדיף מחוה"מ תמוה שאין זה ענין לחוה"מ אלא הי"ל לומר שלא עדיף מאבלות.

לכן נלענ"ד שאמנם בנ"ד לא תכפוהו שתי אבלויות, אך תכפוהו שני דינים, דין חול המועד ודין ספירת העומר, שהוא רק מנהג, וקל יותר מאבלות, שעיקרה מהתורה, ומחול המועד שיש אומרים שגם הוא עיקרו מן התורה, ולכל הפחות אסור מדרבנן. בעוד שספירת העומר הוא רק מנהג, נראה שאם תצטרף לכך שבת או יום העצמאות אפשר להתיר את התספורת.

אך ההיתר הותנה שיעשה זאת בצינעה ואילו מספרה מספרת בפרהסיא. לכן נראה שיזמין אליו את הספר לביתו או למקום צנוע בתנאי שיוכל לשמור על כל הכללים שהתנה משרד הבריאות.

ואולי י"ל מכיון שהצענו להסתפר בע"ש או בערב יום העצמאות, שהם ימים שבהם רבים מסתפרים בלא"ה, אין צורך בצינעה. כי יש פוסקים שהתירו בכל שנה להסתפר לכבוד שבת. ר' באור הלכה (סי' תקנא סעיף ג ד"ה וכן לכבוד):

> בא"ז בהלכות ת"ב וז"ל שם: ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת פי' מותרין לכבס וללבוש בשבת אבל לספר בחמישי אסור כדאמר בירושלמי... והנה המעיין בירושלמי לפנינו הגירסא לתספורת ועיין בחידושי רע"א שהביא גם בשם התוספות דכביסה ותספורת שניהן שוין להקל.

ומשום כך התיר הראשל"צ הגר"י נסים בכל שנה להסתפר לקראת יום העצמאות על סמך ספר 'מועד לכל חי' לר"ח פלאג'י שהתיר תספורת לבני איזמיר בח' אייר שנהגו לציינו בכל שנה על נס הצלה שארע להם. ומכיון שיש נוהגים להסתפר בערבי ימים אלו – המספרות רשאיות לעבוד גם בפרהסיא.

כג. נגינה בימי ספירת העומר

יש אנשים הנמצאים בדיכאון ובחרדה, לא רק מבודדים וחולים, אלא גם כאלו שמטה לחמם נשבר, ורובץ עליהם עול כבד של חובות ואינם יודעים מאין יבוא עזרם. האם מותר להם להאזין למוזיקה בעומר?

כידוע יש שתי גישות למוזיקה בעומר.

א. ערוה"ש סובר, כשם שאסרו ריקודים ומחולות כך יש לאסור מוזיקה קצבית של ריקודים ומחולות. לדידו אין להבחין בין מוזיקה ווקאלית לאינסטרומנטלית אלא בין מוזיקה עליזה ומרקידה למוזיקה שקטה.

ב. הגר"מ פינשטיין (אג"מ יו"ד ב' סי' קלז) הולך בעקבות פסיקת השו"ע סי' תקס, שגזרו כל השנה שלא לנגן **בכלי שיר** וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם. משמע שמוזיקה ווקאלית מותרת. אמנם הרמ"א כתב: "ויש אומרים דוקא מי שרגיל בהם, כגון המלכים שעומדים ושוכבים בכלי שיר או בבית המשתה" (טור), אך שלא בבית משתה מותר לנגן גם מוזיקה אינסטרומנטאלית. אך לפחות בימי האבל על החורבן סובר הגאון רבי משה פינשטיין שגם על האשכנזים לנהוג

כמו הספרדים כל השנה ולהימנע מהשמעת מוזיקה בכלי נגינה, בין עליזה ומרקידה ובין שקטה.

אלא שדבריו מתאימים יותר לבין המצרים שהם ימי אבל על החורבן, ולכן יש צורך לעשות זכר לחורבן. אך ימי הספירה אינם זכר לחורבן, אלא תחילתם על מגפת תלמידי ר"ע, והמשכם בגלל חורבן הקהילות. ואכן בספר מסורה למשה, המכנס את פסקי הגאון רבי משה פינשטיין בע"פ, הוא חוזר בו.

נמצא איפוא שלאשכנזים, בין לערוך השולחן ובין לגאון רבי משה פינשטיין, מותר לשמוע מוזיקה שקטה מכל סוג שהוא, גם בלא קשר לקורונה. ולספרדים מותר לשמוע רק מוזיקה ווקאלית (ויש שהבינו שמותר אפילו מוזיקה ווקאלית עליזה ומקצבית. ואינני יודע מנין להם. ואכן ראיתי מביאים בשם הר"ש אלישיב שאסר – אשרי האיש סי' סח).

האמת ניתנת להיאמר שבימינו מעטים הספרדים הנמנעים ממוזיקה בכלים כל השנה. ולא רק לצורך מצוה אלא גם קונצרטים של רשות. וכנראה שהם סומכים על פסיקת הרמ"א. וא"כ גם הם יכולים לנהוג כפסיקת הגאון רבי משה פינשטיין.

ובאשר לקורונה. העצבות והדיכאון אינם תורמים לבריאות ולחיסון. מי ששרוי באווירה קשה חייב להשתחרר ממנה, לטובת בריאותו הנפשית והגופנית. ואם הוא זקוק למוזיקה עליזה ומשמחת בלא"ה הוא רשאי להאזין לה.

סימן ז

מצה שמורה

שאלה

א. חיוב שימור מצה לשמה ובאלו פעולות

ב. מהי שיטת הרמב"ם: שימור מחימוץ או שימור לשם מצוה?

ג. לשמה במצה – לשם שימור מחימוץ

ד. שתי מצוות באכילת מצה בליל הסדר מסקנה

שאלה

בפסח של ראשית הקורונה היה סגר מוחלט. וקשה היה להשיג מצה שמורה. האם אפשר היה לצאת בשעת הדחק במצת מכונה רגילה?

לכאורה שני חסרונות יש במצה זו:

א. היא לא שמורה משעת קצירה.

ב. מכיון שהיא מצת מכונה א"א לכוון בה לשמה[1].

א. חיוב שימור מצה לשמה ובאלו פעולות

בפסחים (מ, א):

אמר רב הונא: בצקות של נכרים אדם ממלא כריסו מהן, ובלבד שיאכל כזית מצה באחרונה. באחרונה – אין, בראשונה – לא. מאי טעמא – משום דלא עבד בהו שימור... ואפילו הכי לא הדר ביה רבא, דאמר להו להנהו דמהפכי כיפי: כי מהפכיתו – הפיכו לשום מצוה. אלמא קסבר: שימור מעיקרא – מתחלתו ועד סופו בעינן.

פירש רש"י: "מהפכי כיפי – העמרין, וקושרין את העמרים בימות הקציר".

מכאן למדו הפוסקים שלכתחילה יש לשמור את המצה משעת קצירה, כרבא. אך לפחות משעת לישה כרב הונא, שאז החיוב מהתורה (ר' בה"ל סי' תס, א). עד הקצירה, כל עוד הדגן יונק מהאדמה אין חשש לחימוץ. רק משעת קצירה עלול הדגן להחמיץ, ומאז יש חובת שימור. אך לדעת רב הונא כל עוד לא בא הדגן במגע עם מים אין חשש מעשי לחימוץ. רק בשעת הלישה הדגן בא במגע עם מים לכן רק אז חלה חובת שימור. הרא"ש הוסיף שבריחיים של מים המגע עם המים עלול להתחיל בשעת הטחינה.

וז"ל השו"ע באו"ח (סי' תנג ס"ד):

החטים שעושים בהם מצת מצוה טוב לשמרן שלא יפלו עליהם מים משעת

1. **הערת העורך:** חלק מהפוסקים סוברים שאף במצת מכונה יש לשמה.
תשובת המחבר: לדעתם, גם במצת מכונה אפשר לכוון לשמה ע"י הפעלת המכונה לשם מצוה. אך רבים לא סומכים על כך, כי אולי רק את המצות הראשונות אפשר לייחס להפעלה האנושית ולא את כל המשך האפייה הנעשית מאליה, לכן הם מהדרין לאכול מצה שנאפתה ביד לשם מצוה.

קצירה, ולפחות משעת טחינה. ובשעת הדחק מותר ליקח קמח מן השוק.

השו"ע לא הזכיר שהשמירה היא לשמה, אלא רק שלא יפלו עליהם מים. אך רש"י כתב שם:

שיאכל כזית מצה באחרונה – דבהא לא נפיק ידי חובת מצה, משום דלא הוי לה שימור לשם מצה, ואף על פי שאנו רואין שאין כאן חימוץ, ומיהו, למצה של מצוה – שימור **לשמה** בעינן.

הריטב"א (פסחים שם) הביא מחלוקת בנושא אם יש צורך בכוונה לשמה:

ור"ח ז"ל פירש בתשובה בציקות של גוים שלש אותן וערכן גוי בפני ישראל וראה שהיו כל מעשיו בהכשר אלא שלא היה שומר אותם בשעת לישה לשם מצה, וכתב הרי"ט ז"ל ונראה מדברי רבינו ז"ל שאם עמד ישראל עליו ושמר אותה לשם מצה בהכי סגי. ואני דנתי לפני מורי הרא"ה ז"ל דודאי אפי' ישראל עומד על גבו לא סגי בהכי דכל היכא דבעי' לשמה גוי אדעתיה דנפשיה עביד, ולא סגי בישראל עומד על גבו כדאמרינן גבי גט (גיטין ס"ג א').

כלומר, לדעת הר"ח והרא"ה אין צורך בלשמה. אך לדעת הריטב"א יש צורך בלשמה כד' רש"י. וכן משמע מפסיקת השו"ע (סי' תס, א): "אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי א"י, ולא על ידי חרש שוטה וקטן"[2]. כי גוי אדעתא דנפשיה קעביד ולא מכוון לשמה.

וכתב הט"ז (סי' תס ס"ק א), דמשמע דרק לישה ואפיה לא מהני ע"י עכו"ם וחש"ו, אפי' שישראל עומד ע"ג, אבל הקצירה והטחינה מהני כשישראל עומד ע"ג, ואע"פ דבעינן שישמור מחימוץ מקודם, מ"מ הדין ושמרתם לשם מצה מתחיל רק מלישה ואפיה.

הב"ח (סי' תס ס"ק א) חולק עליו, אין חילוק בין קצירה וטחינה ללישה ואפיה, דממ"נ אי חשיב שימור ע"י שישראל עומד ע"ג, למה לא יועיל נמי בלישה ואפיה, ואי לא חשיב שימור, איך מהני בקצירה וטחינה, וע"ש בביאור הלכה (ס"א ד"ה אין לשין) מש"כ בזה.

בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קכח) תמה על פסיקת השו"ע:

מריש תמהתי הרבה על מה שאנו סומכים על קצירת גוים וישראל עומד על גביו, והא כל דבר דבעיא לשמה לא מהני גוי וישראל עומד על גביו לרוב הפוסקים... שוב ראיתי הנח לישראל בני נביאים הם, שהרי לא כתיב קצירך לשם חובך שיהיה הקצירה לשמה, ואין שום מצוה בקצירה, אלא בשימור לשמה, וע"כ השמירה שלא יבא לידי חימוץ יכוון בשמירתו לשם פסח... ולא דמי ללישה דבעינן ע"י ישראל וכדמבואר בשו"ע (סי' ת"ס) ולא סגי במה שישראל עומד על גביו, דשאני התם משנתן מים דאז המגבל בידו הוא השומר, וא"א לעומד על גביו לשמור, ואם המגבל לא ישמור שוא שקד שומר, ע"כ צריך ישראל גדול עצמו להתעסק בלישה.

לפי"ז יש מקום לחלק בין שימור משעת קצירה שהוא רק לכתחילה ולא מעכב, שהוא רק שלילי למנוע חימוץ, לשימור משעת לישה שהוא חיובי, לשמה, והוא מעכב. ובזה מובן ההבדל בין הקצירה שיכולה להיעשות ע"י גויים לבין הלישה שרק ישראל יכול לכוון לשמה.

2. **הערת העורך:** השו"ע לכאורה סותר את עצמו בין סי' תנג לסי' תס. אא"כ מחלק בין קצירה שצריכה שימור מחימוץ ללישה ואילך שצריכות להיות לשמה. וזה אולי מקורו של הט"ז.
תשובת המחבר: בסי' תנג המחבר מצריך לכתחילה שימור משעת קצירה, אך לעיכובא די משעת לישה. בסי' תס הוא מזכיר רק משעת לישה, משום ששימור משעת לישה הוא לעיכובא.

ויש להעיר, הרי גם לישה לא כתובה בתורה במפורש, ומנין לנו שיש צורך בכוונה לשמה בלישה כמו בגט? במצה נאמר רק 'ושמרתם את המצות' וחז"ל הבינו שמשעת נתינת המים, שיש חשש לחימוץ, יש חיוב מיוחד לשמור. ואכן יש מקום לחלק בין לשמה במצה לבין לשמה בגט וסת"ם וכדו'. שם הלשמה הוא דין חיובי שצריך לכוון לשם קדושת ס"ת ולשם האשה. במצה תוכנה של הלשמה הוא בעיקר שלילי, כלומר, צריך לשים לב במיוחד בלישה כשמערבים את הקמח במים לשם מצת מצוה ע"מ שתהיה משומרת מכל חשש חימוץ. וכל' התוס' (פסחים מ, א) "כי מהפכיתו כיפי הפכיתו לשם מצה – דעיקר שימור כדי שלא תחמיץ". וכבר העיר על כך המנ"ח במצ' י (אות י' ד"ה 'והנה' בהוצאת מכון ירושלים) יעוי"ש ובאחרונים שהעירו על הסברו. וכן משמע מל' המשנ"ב (סי' תס ס"ק ג) יעוי"ש. אם כי מל' הבה"ל (סי' ת"ס ס"א ד"ה אין לשין) משמע שצריך לכוון לשמה כמו בציצית, ור' מג"א (סי' תס בהקדמה) שהלשמה במצה חמור יותר מאשר בציצית. וי"ל שהיא הנותנת מכיון שהלשמה במצה הוא מדין שימור מחימוץ הדבר מחייב שמירה חמורה יותר מאשר הלשמה בציצית.

ב. מהי שיטת הרמב"ם: שימור מחימוץ או שימור לשם מצוה?

אלא שכרגע אין בנמצא בשוק מצות שמורות בכונת לשמה, אפי' לא משעת לישה, וק"ו שלא משעת קצירה. האם אפשר לצאת יד"ח של מצת מצוה במצות רגילות, שאמנם הן כשרות לפסח, אך אינן מצה שמורה? האם אפשר לסמוך בשעת הדחק על הסוברים שאין צורך בלשמה במצת המצוה כדעת הרא"ה? ואכן לדעת הרמב"ם אין צורך בכוונת לשמה. לדעתו, כל המצות הנאכלות בפסח צריכות להיות רק משומרות **מחימוץ**, אך אין צורך בלשמה דווקא. לכתחילה, אין הבדל לדעתו בין מצת המצוה ליתר המצות. מצות שימור חלה על כל המצות. וז"ל בהל' חמץ ומצה (פ"ה הל' ח-ט):

שאין הדגן שנבלל או נתבשל ולא נתבקע חמץ גמור של תורה, ואינו אלא מדברי סופרים משום שנאמר 'ושמרתם את המצות' כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ. לפיכך אמרו חכמים צריך אדם ליזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חמוץ.

לא מדובר כאן על מצת מצוה, אלא על דגן, הנאכל במשך כל ימות החג, כתבשיל. והרי מצה מבושלת פסולה למצוה. אך בפ"ו (הל' ט) רומז הרמב"ם למצת המצוה בליל הסדר, שבה יוצאים ידי חובה:

חלות תודה ורקיקי נזיר שעשה אותן לעצמו אין יוצאין בהן שנאמר ושמרתם את המצות מצה המשתמרת לענין מצה בלבד היא שיוצאין בה אבל זו משתמרת לענין הזבח.

גם שם הוא לא אמר שהמצה צריכה להיות משומרת לשמה באופן חיובי, אלא ששימור לשם זבח פוסל את המצה. לרמב"ם, הלשמה לשם זבח הוא הפוסל את המצה. אבל, בניגוד לרש"י, אין לרמב"ם דין לשמה חיובי, אלא רק דין שלילי, שלא יתכוון לשם זבח. בדומה לזה כ' הרמב"ם (פ"ו מחמץ ה"ח):

עיסת הכלבים כו' אין הרועים אוכלין ממנה, אינו יוצא בה שאין זו משומרת לשם מצה.

וכ' הגרי"ד סולובייצ'יק בחידושיו (סוכה ט) בשם אביו הגר"מ שרק מצה המשומרת לאכילת אדם מוכשרת למצת מצוה, יצאה זו העשויה לכלבים. המכוון לכלבים, גם אם נזהר מחמץ, לא מקפיד כמי שעושה לשם מצת מצוה בפסח. הדבר דומה, להבדיל, לעשייה לשם זבח, אע"פ שאין לעשותה מחמץ, אך גם אין בה אותה רמת זהירות

שבה עושים מצת מצוה. אך אין דין לשמה חיובי כמו גט וציצית. לכן הוסיף הרמב"ם טעמא: 'שאין זו משומרת לשם מצה'. ר"ל כיון דבשעת עשית העיסה אינה משומרת לשם מצות מצה, אלא לשם מטרה אחרת, אין בה אותה רמת הקפדה לכן אין יוצאין בה ידי חובת מצה.

ובהסבר הדברים נלענ"ד שמצות שימור המצות לפסח לד' הרמב"ם חמורה יותר מאשר למנחות כל השנה, למרות שבכל המנחות נאמר 'לא תיאפה חמץ' בפסח נוספה שמירה מיוחדת 'ושמרתם את המצות'. לכן העשייה מחייבת ריכוז של מחשבת האדם לשם מצת מצוה של פסח. אך כשמחשבתו נתונה לדבר אחר, כגון לשם תודה, אע"פ ששלושים מצות התודה אין בהן חמץ, אם הוא לא מתכוון לשם מצת מצוה של פסח, הוא לא שומר אותה ברמה המיוחדת שבה יש לשמור את מצת המצוה לפסח. כדי לעמוד על הבדלי ההקפדה בין המצות, נשאל לדוגמא, האם בלחמי תודה, היה צריך להכשיר את התנור בין לחמי החמץ לבין המצות, כפי שאנו מקפידים בפסח? וכן ברקיקי נזיר, למרות שגם שם יש איסור חמץ, או להבדיל, מצת כלבים, אלו אינן מצות המשומרת במיוחד לפסח. יחסית לנדרש ממצה לפסח יש במצת נזיר הסחת הדעת מרמת השמירה הנדרשת ממצה לפסח (ר' מנ"ח מצ' י שהאריך בנושא הסח הדעת). דין זה של הסחת הדעת כתב הרמב"ם רק בפ"ו במצת המצוה. אך לא כתב שיש צורך בשימור חיובי לשם מצת מצוה. ואילו בפ"ה שבו הוא עוסק ביתר מצות החג לא הזכיר פסול זה של הסחת הדעת, אלא את העקרון שכל המצות צריכות שימור.

במקום אחר (הל' חו"מ פ"ח הי"ג) הרמב"ם מבחין הבחנה חדה יותר בין מצת המצוה ליתר המצות:

מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית.

ודייק מדבריו המגיד משנה (פ"ה ה"ט) שאכן גם לדברי הרמב"ם מצת המצוה צריכה להיות משומרת לשמה. כלומר לא די באי הסחת דעת אלא יש צורך בשימור חיובי לשם מצת מצוה. אך בשום מקום לא הזכיר הרמב"ם את הצורך בכוונה חיובית לשמה, אלא רק לשון 'משומרת' ו'אינה משומרת'. אמנם בעיסת הכלבים דייק הגר"ח בהל' חו"מ פ"ו שכוונת הרמב"ם באומרו 'אינה משומרת לשם מצה' לכוונה החיובית לשם מצת מצוה. אך דוק בלשון הרמב"ם, שלא כתב שיש צורך בכוונה חיובית לשמה, אלא רק ש'אינה משומרת לשם מצה'. ועוד, דברי הרמב"ם כאן בפ"ח קשים לכאורה, משמע שלפני שאכל את המצה המשומרת אכל מצה שאינה משומרת, והרי לדעתו כל מצות החג צריכות שימור מחימוץ?

וצ"ל בהסבר דעת הרמב"ם, לכתחילה, דין 'ושמרתם את המצות' חל על כל מצות החג. ושמירה היא זהירות מיוחדת מפני כל חשש חימוץ. בדיעבד, שימור ע"י גוי כשישראל עומד על גביו לא מעכב במצה הרגילה הנאכלת כל ימי החג וכפי' הר"ח בעניין בצקות של נוכרים בפני ישראל (הו"ד לעיל בדברי הריטב"א). אך במצת המצוה הזקוקה לשימור מיוחד יש צורך בעשייה ע"י ישראל עצמו. אמנם לכתחילה ראוי להחמיר בשימור זה בכל מצות החג, אך במצת המצוה שימור זה מעכב, כמש"כ המ"מ. (ונלענ"ד להוסיף סברה. בעצם יש חובת שמירה על כל המצות בפסח בגלל חומרת איסור החמץ, אך במצת המצוה, שלא רק איסור חמץ יש בה, אלא גם מצות עשה. חומרת השמירה עולה עם חומרת המצוה, ולכן מצת המצוה צריכה להיות משומרת יותר, ורק בה יוצאים יד"ח. אך אין זו חובת לשמה אלא חובת שמירה, האופה את המצה לפסח צריך להיות מודע לכך שמדובר במצה לפסח, ולכן חיוב השמירה

גדול יותר וכשהוא יודע שמדובר במצת מצוה חיוב השמירה גדל עוד יותר).

מסתבר שלדעת הרמב"ם גם מצת מכונה כשרה למצת המצוה, שהרי לדעתו אין מצות לשמה חיובית אלא רק מצות שמירה שלילית. ולכן אם המתכננים את המכונה, גם אם הם גויים, הונחו ע"י ישראל לייצר מכונה שלא יהיה בה שום חשש, אפילו כל שהוא, לחמץ, אין לך שמירה גדולה מזאת. וכשישראל מפעיל את המכונה ומשגיח שתפעל במדויק כפי שנקבע, שלא תהיה שום תקלה כל שהיא, זו משמרת למשמרתי.

התמקדנו רק בכוונת הלשמה, שאינה נחוצה לדעת הרמב"ם. אך לא התיחסנו לשמירה משעת קצירה, שבה הרמב"ם מחמיר לכתחילה בכל מצות החג ובמצת המצוה הדבר מעכב. המצות הכשרות לפסח הנמכרות בשוק אינן שמורות משעת קצירה. כאן הכרח לסמוך על יתר הפוסקים המסתפקים בשימור משעת לישה וגם מהם יש הסוברים שאין צורך בכוונת לשמה, כגון הר"ח והרא"ה שהביא הריטב"א. ויתכן שגם הוא עצמו סובר כך, כפי שיבואר להלן.

ג. לשמה במצה – לשם שימור מחימוץ

השתא דאתינא להכי יתכן אולי לומר גם בדעת רש"י והריטב"א, הסוברים שצריך כוונה חיובית לשמה במצת המצוה, שגדר הלשמה במצה שונה ממקומות אחרים. שהרי לא כתוב בתורה במפורש שמצת המצוה צריכה להיות לשמה, אלא רק נאמר: 'ושמרתם את המצות'. בשונה מהרמב"ם הם לא סוברים שדין זה חל על כל מצות החג, אלא רק על המצה הראשונה. אך גם הם סוברים שאין זה דין לשמה כמו בגט. שם הלשמה היא מטרת הכוונה. במצה – הלשמה הוא אמצעי לשמירה מעולה. ובדומה למש"כ בדעת הרמב"ם גם הם סוברים שמכיון שהמצה צריכה להיעשות מדבר שעלול להחמיץ, לכן היא מחייבת שמירה מיוחדת, וע"י הידיעה שהוא אופה מצה לשם מצוה הוא נזהר ושומר טוב יותר את המצה מכל חשש חמץ.

ואולי זו גם כוונת המחבר שלא הזכיר כלל את עניין הלשמה אלא רק שא"א לסמוך על גוי, גם אם ישראל עומד על גביו, כי ישראל המחויב במצוה, כשלש בעצמו, מתכוון לשמור שמירה מדוקדקת. גוי, שאינו מחויב במצוות, גם אם ישראל עומד על גביו אינו מסוגל לשמור שמירה כה מדוקדקת. ולכן ישראל קטן בר דעת היודע מהי מצת מצוה עדיף מגוי (ט"ז סי' תס ס"ק א).

אי לכך מכונה עדיפה מגוי. כי גוי אדעתא דנפשיה קעביד ואינו מודע למעלת המצוה ולחומרת החמץ ולכן א"א לסמוך עליו גם כשעומדים על גביו. אך מצת מכונה מתוכננת מראש עפ"י הוראות הפוסקים, עם כל החומרות וההדורים. זה עדיף מעומד על גביו ונחשב לשימור. בעצם, על כך סומכים האוכלים מצות מכונה שמורות גם בליל הסדר. אלא שהם מוסיפים גם כוונה לשמה בזמן הפעלת המכונה, אך עיקר השמירה המיוחדת היא בעצם תכנון המכונה (ואכן יש שאינם סומכים על ציצית מכונה, אך סומכים על מצת מכונה, כי ציצית צריכה לשמה ומצה אינה צריכה לשמה).

ור' מנ"ח (מצוה י) שכל ל' יום לפני פסח לשמה קאי. המפעלים המייצרים מצות לפסח כמה חדשים לפני כן מתכוונים לשם פסח. אמנם לא למצות מצוה דוקא, אלא באופן כללי לפסח וגם מצות מצוה בכלל. אך כאמור אם המכונה תוכננה כראוי והאפייה נעשית תחת השגחה ראויה יש מקום לומר שהיתה כאן שמירה מעולה גם אם לא התכוונו לשם מצות מצוה.

ועוד, בלא"ה, בשעה"ד כ' הפוסקים שאפשר לסמוך על גוי כשישראל עומד על גביו. ר' משנ"ב סי' תס ס"ק ג:

ויש מן הפוסקים שמקילין בעומד ע"ג ומזהירין שיכוונו בעשייתו לשם מצה דאז אמרינן אדעתא דישראל קעביד וכתבו הב"ח והמ"א דיש לסמוך עלייהו כשא"א בענין אחר.

וכאמור מכונה טובה המתוכננת כראוי לשם פסח, ויש השגחה על הפעלתה עדיפה מגוי שישראל עומד על גביו. לכתחילה, בודאי שראוי לקיים את מצות המצה במצה שמורה שהיתה בה כוונה ברורה לשמה. אך בשעה"ד, כשאין לו מצה אחרת, אפשר לסמוך על מש"כ ולקיים את המצוה גם במצת מכונה שעשו בה שמירה מעולה לשם פסח גם ללא כונה מפורשת לשם מצת מצוה.

ד. שתי מצוות באכילת מצה בליל הסדר

הגר"י זילברשטיין (בחשוקי חמד פסחים, מ, א) מציע פתרון אחר:

בשו"ת זכר יצחק (סימן פ אות ב) כתב דאיכא ב' מצוות באכילת מצה בליל הסדר. א. 'בערב תאכלו מצות'. ב. 'על מצות ומרורים יאכלוהו'. וכל דיני הפסול במצה, כגון שצריך להיות לשמה, או טבל, זהו רק במצה הנאכלת משום חובת היום דבערב תאכלו מצות, אבל מה שצריך לאכול מצה עם הפסח משום על מצות ומרורים לזה כל מצה כשרה. ולפי זה בזמן שבית המקדש היה קיים היה האוכל מצה שנאפתה שלא לשמה יחד עם המרור מקיים מצות עשה של 'על מצות ומרורים יאכלוהו'.

ולפי זה אפשר דאף בזמן הזה מי שאין לו מצה שמורה, ואוכל מצה שאינו שמורה מקיים מצוה מדרבנן, דומיא דאכילת מרור משום זכר למקדש, ויתכן שבמצה חכמים לא תקנו את הזכר למקדש, כיון דלרובא דעלמא יש מצה שמורה ומקיימים בזה מצות עשה דאורייתא, וצ"ע.

אמנם ניתוחו של ר' איצל'ה מפוניבז' התקבל בין הלומדים. אך הלכה למעשה צ"ע. אין לו מקור מפורש בגמ'. חוץ מקושיית התוס' בקידושין (לח, א). ושערי תירוצים לא ננעלו. וכבר קדם לו הצל"ח בברכות (לז, ב), אלא שהצל"ח כ' שדין מצה זו הנאכלת עם הפסח הוא רק בפסח שני ולא בפסח ראשון. וגם בפסח שני הוא פקפק בחידוש זה.

לכן נלענ"ד לומר בדרך דומה, אך שונה. עפ"י מש"כ לעיל בשיטת הרמב"ם.

מצד אחד אומר רשב"ג כל שלא אמר 'מצה זו על שום מה...' לא יצא יד"ח וההנמקה היא מה שהתורה אומרת: "וַיֹּאפוּ אֶת הַבָּצֵק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֻגֹת מַצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ כִּי גֹרְשׁוּ מִמִּצְרַיִם וְלֹא יָכְלוּ לְהִתְמַהְמֵהַּ וְגַם צֵדָה לֹא עָשׂוּ לָהֶם". וק' הרי נצטווינו על אכילת מצה במצרים עוד לפני שגורשנו, שנאמר 'מצות על מרורים יאכלוהו'?

אלא ע"כ שני דיני מצה הם, מצה שאכלנו במצרים לפני היציאה, ומצה שאנו אוכלים היום אחרי שגורשנו בבהילו ממצרים. חיוב המצה שאכלנו במצרים לא היה חיוב בפני עצמו, אלא היה חלק מקרבן הפסח. המצה שאנו אוכלים היום היא חיוב בפנ"ע, גם ללא קרבן פסח, כמבואר בפסחים (קיט, א). דין המצה שאכלנו במצרים היה שונה. עליה לא נאמר 'ושמרתם את המצות'. וגם לא ברור אם בליל היציאה היה כבר איסור חמץ (למחרת, ויתכן שכבר מחצות, בוודאי לא היה עדיין איסור חמץ, שהרי לא הספיק בצקם להחמיץ כי גורשו, משמע שאלמלא כן היו אופים חמץ). אמנם אותה מצה במצרים היתה ללא חמץ, כדין כל מצה הנאכלת כקרבן, ככל המנחות של כל השנה, שהרי "כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'". גם הן נקראות מצות, שנאמר: 'מצות תיאכל במקום קדוש' אך לא מדין שמירה של מצת מצוה כמו בפסח היום. מצות אלו של מנחות פסולות לפסח. רק מצה המשתמרת לשם מצה

כשרה, יצתה זו שאין משתמרת לשם מצה אלא לשום זבח. כלומר, מצה הנאכלת עם הזבח אינה צריכה שימור מיוחד כמו המצה של מצות הפסח. ולפי"ז אפ"ל שלא רק זבח של כל השנה, אלא אפילו זבח פסח, אם אכל אותו עם מצה לא שמורה יצא יד"ח המצוה לאכול פסח עם המצה שעליו. אלא שלא קיים מצות מצה בפני עצמה. (גם בזמן המקדש היה חיוב של מצת מצוה בפנ"ע, לא רק לרבנן שחלקו על הלל, אלא גם הלל הסובר שיש מצות אכילת מצה בפני עצמה, אלא שלדעתו היה אפשר לאוכלה יחד עם הפסח, משום שסבר שמצוות לא מבטלות זו את זו. פסחים קטו, א ובתוד"ה אלא). נראה כי מי שאכל עם הפסח מצת תודה, שלא נשמרה לפסח, ידי פסח עם מצה יצא, ידי מצת מצוה לא יצא. וא"כ גם בזה"ז, אמנם לא מקיימים מצות מצה כהלכה אלא במצה שמורה, אך מדין זכר למקדש אפשר לקיים את המצוה גם במצה רגילה, לא שמורה.

אבל, רעיון זה אפשרי רק לדברי החולקים על הרמב"ם, שדין מצה שמורה חל רק על מצת המצוה. אך לד' הרמב"ם לכתחילה יש לאכול כל הפסח מצה שמורה משעת קצירה. ומש"כ בפ"ח שמי שיש לו רק כזית אוכל תחילה מצה לא שמורה הוא עפ"י הר"ח לגבי בצקות של נוכרים שנעשו בפני ישראל. אך גם מי שנוהג בדרך כלל כשיטת הרמב"ם, השתא, בשעה"ד שאין לו מצות שמורות משעת קצירה, יכול לסמוך על רוב הפוסקים שהתירו גם מצות לא שמורות משעת קצירה לכל החג, ורק למצה הראשונה צריך לשמה. ובדיעבד יוצא י"ח לפחות כזכר למקדש במצה לא שמורה.

ומכיון שכך, מי שאין לו מצה שמורה לשמה עדיף שיקדים את מצות כורך לאכילת מצה לחוד. כי ב'כורך' אנו מקיימים בלא"ה זכר למקדש כהלל. ואפי' לרבנן שחולקים עליו שמצוות מבטלות זא"ז זהו רק במצות דאורייתא, אך מכיון שבמצה שאינה שמורה לא יוצאים יד"ח מצוה דאורייתא אלא רק זכר למקדש וגם מרור הוא מדרבנן זכר למקדש אפשר לאכול את שניהם יחד גם לרבנן כי שתיהן אותה מצוה 'זכר למקדש' ואינן מבטלות זא"ז.

לכאורה, אפשר אולי לברך על מצות... על מצה לא שמורה, כמו שאנו מברכים על כל מצוה שאנו מקיימים מדין זכר למקדש. כגון מרור, לולב ביתר הימים, וספירת העומר. אלא ששם היו תקנות מיוחדות ולכן אנו מברכים 'וציונו' על המצוה לשמוע בקול דברי חכמים. אך על אכילת מצה שאינה שמורה אין תקנה מפורשת לכן אי-אפשר לברך עליה. אך עצם העלאת זכר המקדש יש בה מצוה שנאמר: 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' כמבואר בר"ה (ל, א). והרמב"ם מביאה בריש הל' מלכים יעוי"ש ואכמ"ל.

עכ"פ לפי סברה זו לפחות את 'כורך' אפשר לקיים גם במצה לא שמורה. כי המצה הנאכלת עם הפסח אינה אותה המצה הנאכלת לבד, ויוצאים בה גם אם אינה שמורה. ובלא"ה כתב הר"ן בפ' ע"פ שה'כורך' מכיון שהוא רק זכר למקדש אין צורך במצה שמורה. ולפי"ז גם האפיקומן שהוא רק זכר לקרבן פסח אינו צריך להיות מצה שמורה (ר' 'ציונים לתורה' להר"י אנגל סי' יב שהסיק מדברי הר"ן האלו מסקנות נוספות, וכן בספרו 'לקח טוב' סי' יב).

מסקנה

מי שיכול להשיג רק כמה מצות שמורות בודדות, המינימום ההכרחי הוא כזית מן המצה הראשונה שהיא מדאורייתא. בעיקר היא חייבת להיות מצה שמורה. וי"א שמצה זו צריכה להיות מצת יד. אך בהעדר מצת יד גם מצת מכונה שמורה ראויה למצוה בברכה. יתר המצות יכולות להיות בשעת הדחק מצות רגילות. ואם אין לו בכלל שום מצה שמורה, לא יד ולא מכונה, יקיים בכ"ז את מצות היום במצה רגילה, כי יתכן שגם בה יוצא י"ח.

סימן ח

סליחות בחוץ כשיש הפרעה לשכנים

שאלה

בגלל הצורך להתפלל בחוץ, וזמן הסליחות הוא לפנות בוקר, או אחרי חצות הדבר מפריע לשכנים. האם זה מותר וראוי?

תשובה

אין היתר לומר סליחות כשהן מפריעות לשכנים, גם אין תועלת בסליחות כאלו. זו מצוה הבאה בעבירה. וגם אם במצוה דרבנן מצוה הבאה בעבירה לא פוסלת, כמו לולב הגזול ביום השני (סוכה ל, א). אולם זהו רק בדיעבד. אין היתר לעבור לכתחילה על עבירה כדי לקיים מצוה דרבנן. סליחות חמורות יותר. כי בהן אנו מבקשים סליחה מה' שיסלח לנו. ובעבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו. לא יתכן איפוא, לבקש סליחה מה' תוך כדי הוספת חטא על פשע בעבירות שבין אדם לחבירו.

יש אפשרות לומר סליחות בזמנים אחרים, כגון אחרי תפילת שחרית. או לפני מנחה. ויש גם קהילות חסידיות האומרות סליחות בתחילת הלילה. אמנם המקובלים מתנגדים לכך, אך בשעת דחק זו, אם זו השעה היחידה האפשרית, יש להניח שגם סליחות אלו תתקבלנה ברצון לפני אדון כל.

סימן ט

כיסוי השופר

שאלה

הרופאים מזהירים מפני תקיעת שופר במקום סגור בתקופת הקורונה, כי הנשיפה בשופר מפזרת חלקיקים רבים בכמות גדולה מאוד, פי כמה וכמה יותר מאשר בדיבור רגיל. הם ממליצים לתקוע בחוץ. אמנם יש אפשרות שהתוקע יתקע מחוץ לבית הכנסת. גם המתפללים בחוץ וגם אלו שבתוך בית הכנסת ישמעו אותו. אלא שלא בכל בית כנסת יש אפשרות לתוקע לעמוד בחוץ.

יש הצעה לכסות את פיו העליון של השופר במסכה או בחומר דומה, ע"מ למנוע את פיזור החלקיקים לכל עבר. אלא שע"י כך גם הקול עלול להתעמעם. האם הדבר מותר?

תשובה

א. נאמר בשו"ע (סי' תקפו סי"א):

> הוסיף עליו כל שהוא, בין במינו בין שלא במינו, פסול אפילו היה בו מתחילה שיעור שופר.

מקורו בר"ש (פ"ג ס"ס ד) משום ששופר

אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלושה שופרות. לפי"ז י"ל שרק תוספת שהיא כעין שופר אסורה, אך תוספת שאינה כעין שופר מותרת. אך הפוסקים סתמו, וכל תוספת אסורה, ואפילו ציורים אסורים (ראה סי"ז).

ואולי תוספת שאינה שופר בפנ"ע אסורה רק מדרבנן.

ב. בהלכה זו אין הבחנה בין אם נשתנה הקול או לא. שלא כדלהלן סט"ז:

> צפהו זהב במקום הנחת פה, פסול; שלא במקום הנחת פה, כשר. צפהו זהב מבפנים, פסול; מבחוץ, אם נשתנה קולו מכמות שהיה, פסול, ואם לאו כשר.

בסט"ז מדובר בציפוי זהב לנאותו. אין לציפוי זה גדר שופר בפני עצמו, מה גם שהוא נעשה לנוי ובטל לשופר. לא מדובר איפוא בשני שופרות אלא בשופר אחד, אלא שהתוספת, אם היא במקום הנחת פה היא חוצצת בין הפה לשופר. ואע"פ שכל לנאותו אינו חוצץ, שופר שאני כמש"כ האבני נזר (או"ח תלג-ד) בהסבר דברי הרמב"ן, שנוי אמנם לא חוצץ, אך גם דבוק אינו. ומכיון שתקיעת השופר צריכה להיות צמודה לפה שנאמר 'אל חכך שופר' (הושע ח, א) ואם הרחיק את השופר מהפה, אע"פ שאין שום חציצה לא יצא, לכן הוא פסול. ואם הציפוי אינו במקום פה הוא פוסל אם הקול משתנה. תוספת זהב על החלק הרחב פוסלת מדין שני שופרות בסי"א, שהבאנו לעיל, הפסול הוא בגלל עצם התוספת, מדין שני שופרות. לכן גם אם הקול לא משתנה השופר פסול.

ג. בעצם כל שינוי קול הנגרם מתוספת לשופר פוסל, כגון האמור בסעיף ז:

> אם ניקב, אם לא סתמו אף על פי שנשתנה קולו, כשר... ואם סתמו במינו, אם נשתייר רובו שלם ולא עכבו הנקבים שנסתמו את התקיעה, אלא חזר קולו לכמות שהיה קודם שניקב, כשר.

נקב אינו תוספת, גם אחרי שניקב השופר הוא טבעי ולכן גם אם נשתנה קולו כשר, כי זהו קולו הטבעי של שופר נקוב. וכן אם סתמו במינו הוא כשר, אפילו אם נשתנה קולו מזה כשהיה נקוב. כי סתימה במינו מחזירה אותו למצבו הטבעי אולם רק אם גם קולו חזר לקולו הקודם לפני שניקב. ומשמע שאם השתנה קולו, ואינו קולו של השופר בהיותו שלם וגם לא של השופר בהיותו נקוב, הוא פסול. וכן לגבי ציור כפי שנפסק בשו"ע (סי' תקפו סי"ז):

> המציירים בשופר צורות במיני צבעונים כדי לנאותו, לא יפה הם עושים. (אבל מותר לחקוק בשופר עצמו צורות כדי לנאותו) (ב"י).

חקיקה היא כמו נקב. זהו קולו של שופר טבעי משא"כ ציור, תוספת צבע עלולה לשנות את קולו הטבעי של השופר לכן יש להימנע מכך.

ד. אולם תוספת שאינה חלק מן השופר אלא נמצאת מחוץ לשופר, כגון מחיצה בין התוקע לשומע לא פוסלת, גם אם הקול מתעמעם קצת ע"י המחיצה. כי הקול היוצא מן השופר הוא קול טבעי. השינוי הוא לא בשופר עצמו, אלא בגלי הקול המגיעים לאוזן השומע. וכן מוכח מר"ה (כז, ב):

> מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כוון לבו – יצא.

ומסתמא קול השופר מחוץ לביהכ"נ אינו אותו קול הנשמע בתוך בית הכנסת, בפרט כשהחלונות סגורים. וכמו כן כיסוי השופר מבחוץ שאינו חלק מהשופר לא פוסל. וראיה לכך משיעורו של השופר המבואר בדף כז ע"ב:

> כמה שיעור תקיעה? פירש רבן שמעון בן גמליאל: כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן.

לכאורה אחיזת השופר בידיו צריכה לפסול את התקיעה, כי היא תוספת צמודה

לשופר, ויתכן שגם הקול משתנה עקב כך. אלא על-כרחך ידיו אינן חלק מהשופר לכן אינן פוסלות את התקיעה. אמנם אפ"ל שלא מדובר בידיו של התוקע עצמו אלא ביד בינונית של כל אדם, וא"כ לא מדובר בתוקע שמחזיק בפועל את השופר בידו, אלא בשיעור כללי של אורך השופר הנמדד עפ"י הידים. אך עצם העובדה שהשיעור לא נקבע ע"י טפח, או אצבעות בעלמא, אלא ע"י האפשרות של החזקת השופר בידים, משמע שאין בכך פסול.

ה. **בפסקי תשובות** (סימן תקפו הערה 33) הביאו משו"ת שבט הקהתי (ח"ד סי' קס) שאין להדביק מדבקה על השופר. אכן מדבקה אסורה, כי היא תוספת לשופר עצמו, למרות שהיא זמנית (ואכן הגר"ש ווזנר לא פסל את התקיעה אלא רק הורה שלכתחילה יש להסיר את המדבקה מעל השופר. אך אם הקול משתנה התקיעה פסולה).

ואין להקשות מסעיף כ:

נתן שופר לתוך שופר, אם הפנימי עודף על החיצון משני צדדיו ונתן הפנימי בפיו ותקע בו, כשר; הגה: ולי נראה דאפילו אינו בולט בצד הרחב רק שוה לחיצון, הואיל ובולט לצד הפה ותקע בפנימי יצא, כן נ"ל (כן מובא מלשון הרא"ש); והוא שלא ישנה קולו במה שהוא נתון בתוך החיצון; ואם לאו, פסול.

משמע ששינוי הקול בגלל המעטפת החיצונית פוסל את התקיעה. אך שם הסיבה שונה. ראה רא"ש (רא"ש ר"ה פ"ג סי' ד), שינוי הקול מוכיח שהתקיעה היתה בשני שופרות ולכן היא פסולה. כי שני השופרות, גם הפנימי וגם החיצוני, היו צמודות לפיו. ואדרבה משם ראיה לנ"ד. משמע שאם השופר החיצוני היה רחוק מפיו, והוא תקע רק בשופר הפנימי, התקיעה כשרה, למרות שיש שינוי בקול מחמת המעטפת של השופר החיצוני. כי המעטפת אינה חלק מהשופר.

מסקנה

סוף דבר הקול נשמע, הנחת אריג דק מעל החלק הרחב של השופר, על-מנת למנוע את פיזור החלקיקים לכל עבר, מותרת.

ומן הראוי לא להסתפק בכך אלא יש להרחיק כל אדם מסביבות התוקע, וגם המקריא יעמוד מרחוק.

סימן י

תקיעת שופר מוקדמת או מאוחרת למבודדים

שאלה

א. סעודה לפני קיום מצוה

ב. השמטת דין הפסקה ללולב

ג. בין אכילה לפני תפילת שחרית לשאר מצוות

ד. איחור התקיעות למוסף

שאלה

בעל תוקע צריך להספיק לתקוע למבודדים רבים. יש מבודדים המבקשים לתקוע להם מוקדם, לפני ג' שעות, כדי שלא יצטרכו להמתין מלסעוד עד אחרי התקיעות בשעות אחה"צ. האם הדבר אפשרי?

א. סעודה לפני קיום מצוה

ההנחה שאסור לסעוד עד אחרי התקיעות, גם אם הן אחה"צ, לא מוסכמת. בנושא של אכילה לפני קיום מצוה יש שלוש סוגיות בש"ס. האחת – **בשבת** (ט, ב):

משנה. לא ישב אדם לפני הספר סמוך למנחה עד שיתפלל, לא יכנס אדם למרחץ ולא לבורסקי **ולא לאכול** ולא לדין. ואם התחילו – אין מפסיקין. מפסיקין לקריאת שמע ואין מפסיקין לתפלה.

ק"ש היא מהתורה ותפילה מדרבנן (גם לשי' הרמב"ם שמצות תפילה מהתורה, אחרי שהתפלל שחרית כבר יצא יד"ח תפילה מהתורה, וא"כ תפילת מנחה היא מדרבנן). לצורך מצוה מדאוריתא מפסיקין מלאכול, כדי לקיים את המצוה, וק"ו שאסור לאכול לפני קיום מצוה, או שמא יפשע וישכח.

[יש הלכה דומה **בברכות** (ד, ב): "כדי שלא יהא אדם בא מן השדה בערב ואומר: אלך לביתי ואוכל קימעא ואשתה קימעא ואישן קימעא, ואחר כך אקרא קריאת שמע ואתפלל. וחוטפתו שינה ונמצא ישן כל הלילה"...]

השניה – **בברכות** (י, ב):

כל האוכל ושותה ואחר כך מתפלל – עליו הכתוב אומר: ואותי השלכת אחרי גויך, אל תקרי גויך אלא גאיך. אמר הקב"ה: לאחר שנתגאה זה – קבל עליו מלכות שמים.

כאן הסיבה אינה שמא ישכח, אלא מטעם כבוד המצוה. לא יתכן שאדם יקדים את צרכיו האישיים לפני קיום מצות תפילה. האם זהו דין מיוחד בתפילת שחרית דוקא, ואפי' למ"ד תפילה מדרבנן, אלא ה"ה כל מצוה, ובפרט אם היא מצוה מהתורה? ר' להלן.

והשלישית – **בסוכה** (לח, א):

משנה. מי שבא בדרך ולא היה בידו לולב ליטול – לכשיכנס לביתו יטול על שלחנו. לא נטל שחרית – יטול בין הערבים, שכל היום כשר ללולב.

גמרא. אמרת: נוטלו על שלחנו, למימרא – דמפסיק. ורמינהו: אם התחילו – אין מפסיקין! ...אמר רבא: מאי קושיא? דלמא

הא דאורייתא, הא דרבנן... אלא אמר ר' זירא: לעולם כדאמרינן מעיקרא, ודקשיא לך הא דאורייתא הא דרבנן – הכא ביום טוב שני דרבנן, עסקינן. דיקא נמי, מדקתני: מי שבא בדרך ואין בידו לולב, דאי סלקא דעתך ביום טוב ראשון – מי שרי?!

מקושית הגמ', שמשווה את דין הלולב לדין תפילה במס' שבת, משמע שגם בלולב סיבת האיסור הוא חשש שמא יפשע וישכח. אך לרבא שדחה: 'מאי קושיא? דלמא הא דאורייתא, הא דרבנן' יתכן שסובר שבמצוה דאורייתא יש סיבה נוספת – כבוד המצוה, כנ"ל לעניין תפילה.

וכן פסק השו"ע (סי' תרנ"ב ס"ב):

אסור לאכול קודם שיטלנו; ואם שכח ואכל ונזכר על שלחנו ביום הראשון, שהוא מן התורה, יפסיק... ומיום ראשון ואילך אם יש שהות ביום לא יפסיק...

שתי אפשרויות יש לסיבת האיסור. או משום כבוד המצוה, לא יתכן להקדים את צרכי גופו לפני צרכי שמים, או שמא ישכח. הנפק"מ ביניהם היא למי שאינו יכול לקיים את המצוה בעצמו, אלא רק ע"י מישהו אחר, כגון תקיעת שופר. אם משום כבוד המצוה עליו להמתין מלסעוד עד שיגיע התוקע ויתקע לו. אך אם משום פשיעה אין חשש לפשיעה, כי אין הדבר תלוי בו, אלא בתוקע. עלינו לברר איפוא מהי סיבת האיסור.

ב. השמטת דין הפסקה ללולב

הרמב"ם לא הביא להלכה דין זה של מפסיקין לנטילת לולב. וכבר תמה הרא"ש בסוכה שם על הרי"ף שאף הוא השמיט הלכה זו. ואפ"ל בדעתם, מכיון שהביאו את ההלכה של איסור אכילה לפני תפילת מנחה וק"ו לפני מצוה מהתורה, הסתפקו בכך. וז"ל הרמב"ם (הל' תפילה פ"ו ה"ח):

כיון שהגיע זמן מנחה גדולה לא יכנס למרחץ אפילו להזיע עד שיתפלל שמא יתעלף ויבטל מן התפלה, ולא לאכול אפילו אכילת עראי שמא ימשך באכילה, ולא לדון אפילו בגמר דין שמא יסתר הדין וימשך ויבטל מן התפלה, וכן לא ישב לפני הספר לספור אפילו תספורת הדיוט עד שיתפלל שמא ישבר הזגוג, ולא ליכנס לבורסקי סמוך למנחה עד שיתפלל שמא יראה הפסד במלאכתו ויתעסק בה ויתעכב מן התפלה, ואם התחיל באחת מאלו לא יפסיק אלא גומר ואח"כ מתפלל תפלת מנחה.

לד' הרמב"ם יש רק חשש שמא ישכח. אכילה לפני תפילת שחרית היא דין מיוחד בתפילה זו דוקא, שהיא בתחילת היום ובה אדם מתפלל על דמו, כפי שכתב בהל' תפילה (פ"ו ה"ד):

אסור לו לאדם שיטעום כלום או שיעשה מלאכה מאחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל תפלת שחרית... אבל טועם ועושה מלאכה קודם שיתפלל מוסף וקודם מנחה, אבל אינו סועד סמוך למנחה.

בהל' קריאת שמע (פ"ב ה"ו) הרמב"ם לא אוסר לאכול לפני מצוה, אלא רק משבח את מי שמפסיק לאכול:

היה עוסק באכילה או שהיה במרחץ או שהיה עוסק בתספורת או שהיה מהפך בעורות או שהיו עוסקין בדין גומר ואחר כך קורא קריאת שמע, ואם היה מתיירא שמא יעבור זמן קריאה ופסק וקרא הרי זה משובח.

אך לא יתכן לומר שלפני ק"ש, שהיא מהתורה מותר לאכול, בעוד שלפני מנחה, שהיא רק מדרבנן, אסור לאכול. ואכן הכס"מ אומר בדעת הרמב"ם, שאם הגיע זמן ק"ש אסור לאכול לפני קיום המצוה. עכ"פ הרמב"ם מנמק במפורש, בהל' תפילה, את איסור האכילה לפני המצוה "שמא ימשך באכילה... ויבטל מן התפלה" ולא משום כבוד המצוה. אך השו"ע בסי' רלה לא נימק את איסור האכילה לפני מנחה, וכן בסי' תרנב

הביא את איסור האכילה לפני לולב, ללא נימוק (כדרכו של השו"ע לפסוק הלכה ללא הנמקה) אפ"ל שסיבת איסור האכילה לפני מצוה הוא משום כבוד המצוה. ולפי"ז יתכן שגם מי שתלוי באחרים שיסייעו לו לקיים מצוה אסור לו לאכול לפני קיום המצוה.

ואכן במשנה ברורה (סי' תרנב ס"ק ז) מביא מחלוקת פוסקים בעניין זה:

לדעת הא"ר – מי שבא בדרך בחוה"מ ומצפה שיבוא למקום הלולב או הדרים על הישובים ומשלחים להם לולב ימתינו עד חצות היום ולא יותר אפילו ביום א' שהוא מן התורה דאסור להתענות.

ולד' החת"ס – אם מצפה שיביאו לו לולב אין לו להמתין כלל דהרי יש לו מי שיזכירנו לנוטלו היינו אותו שיביא לו הלולב.

וסיים המשנ"ב: "ומי שחלש לבו בודאי יוכל לסמוך ע"ז".

וז"ל האליהו זוטא (סי' תרנב ס"ק ג):

אותן הדרים בישובים שצריכים לשלוח בחוה"מ אחר אתרוג למקום רחוק, יש להסתפק אם יתענו כל כך, דאפשר דהפוסקים מיירי כשאפשר לו ליטול דאז לא יאכל שמא יטרד וישכח, אבל בשאי אפשר לו, לא מסתבר שיתענה עד אחר חצי היום. ועוד, כיון דשליח יבא אצלו להזכירו דמי לליומד בליל שבת לעיל סימן ער"ה (שמותר ללמוד יחד עם אחר לאור הנר ואין חשש שמא יטה, כי יזכירו זל"ז). ואם הולך בעצמו אפשר לדמות לאומר משנת במה מדליקין בליל שבת (טור סי' ערה) או לריש פסחים, הוא עצמו מחזר אחריו לשרפו ויבוא לאכול? וצ"ע לדינא.

ההבדל בין שליח העומד לבוא אליו, לבין הולך בעצמו להשיג לולב, למרות שבשניהם אין הדבר תלוי בו בלבד, הוא, שכשהוא מצפה לשליח שיביא לו לולב אין חשש שמא ישכח, שהרי אין הדבר תלוי בו. אך כשהולך בעצמו היה מקום לחשוש שמא יחזור בו. אך מכיון שהוא מחזר אחרי הלולב אין חשש שיחזור בו. אך כ"ז רק אם הסיבה היא שמא ישכח, אך אם משום כבוד המצוה בין כך ובין כך אין לאכול לפני קיום המצוה.

הא"ר עצמו נשאר בצ"ע. כי כאמור בדעת הרמב"ם אין מקום לספק זה וגם בד' הטוש"ע אין רמז לכך. במס' שבת (ט, ב) בתפילת המנחה הוסבר במפורש רק שמא ישכח, ובמס' סוכה בלולב לא מפורש שיש סיבה אחרת של כבוד המצוה. זה נאמר רק בתפילת שחרית. לכן הא"ר נשאר בצ"ע ומשום כך פסק המשנ"ב כחת"ס. אם כי התיר זאת רק למי שחלש ליבו. אך גם לספקו של הא"ר האיסור לאכול הוא רק עד חצות ותו לא, משום שמחת יו"ט.

ג. בין אכילה לפני תפילת שחרית לשאר מצוות

צריך לחלק בין הנושאים. לפני תפילת שחרית, שהיא בתחילת היום, אסורה אכילה משום גאוה (משום הקדמת צרכי הגוף לשאיפות הרוח). ואפילו טעימה אסורה. לפני מצוה אסורה רק אכילה, משום חשש לשכחת המצוה, אך טעימה מותרת. ואם המצוה תלויה באחר, לפי הגדרה זו, גם אכילה מותרת, כי אין חשש שמא ישכח. אך אם נניח שהאיסור הוא בגלל כבוד המצוה לכאורה אסור לאכול גם כשאחר מקיים את המצוה. ובזה נחלקו הא"ר והחת"ס. שאין לחשוש לכבוד המצוה אלא רק לשמא ישכח.

הנחלת צבי (אייזנשטט, יו"ד סי' רסב ס"א) סיכם את ההלכה למעשה:

נראה לכאורה דהאב אסור לאכול קודם המילה, כמו בנטילת לולב... ואפילו אם התחיל מפסיק כדמסקינן בסוכה דף ל"ח [ע"א] דבמידי דאורייתא מפסיק ובדרבנן אינו מפסיק, ולענין טעימה עיין במגן אברהם סימן רל"ה ס"ק ד' וסימן תרנ"ב

ס"ק ד'. מיהו כל זה כשהאב מוהל בעצמו, אבל אם אינו מוהל בעצמו וכבר כיבד למוהלים ועשאם שלוחים, נראה דמותר לאכול ולעשות כל המלאכות, עיין במגן אברהם סימן תל"א סוף ס"ק ה'.

כנראה שהכריע כהח"ס ולא כהא"ר. נמצא איפוא שבתקיעת שופר שהיא תלויה בבעל התוקע ולא בשומע מותר לשומע לסעוד לפני תקיעת שופר, וגם אם רוצה להחמיר כהא"ר, משום מצות עונג יו"ט אין לאחר את הסעודה עד אחרי חצות.

ד. איחור התקיעות למוסף

כידוע ישראל מחבבין מאוד את מצות שופר (ר' רש"י ר"ה טז, ב ד"ה כדי לערבב את השטן) ונמנעים אפי' מלטעום לפני תקיעת שופר. (רק בישיבות הקלו בקידוש וטעימה לפני תקיעת שופר בגלל הרצון להאריך בתפילה ולכוון בה כראוי). השואל לא ירשה לעצמו לאכול לפני תקיעת שופר. למרות שהוא יסיים את תפילתו מוקדם (כגון ב-10.00 שהרי מדובר במי שמתפלל ביחידות). הַמְתנה מלאכול עד אחה"צ יש בה צער גדול, לכן מעוניין השואל להקדים את תקיעת השופר ככל האפשר, אפילו לפני התפילה. האם הדבר אפשרי?

לכאורה עדיף להזדרז ולקיים את המצוה מוקדם יותר, אפילו לפני התפילה. אלא שדוקא בשופר אין דין זריזין מקדימין למצוות, אדרבה, יש לאחרה, כמבואר במשנה בר"ה (לב, ב) "העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה – השני מתקיע". ופירשו בגמ' משום גזרת מלכות וא"כ חז"ל תקנו שלא יזדרזו לתקוע מוקדם, אלא יאחרו את התקיעה למוסף.

וכתבו שם התוספות (בד"ה בשעת גזרת המלכות שנו): "ואף על פי שבטלה גזרת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא, אע"ג דזריזין מקדימין למצות דחיישינן שמא יחזור דבר לקלקולו". כלומר, אין לתקוע לפני ג' שעות (ר' ירושלמי פ"ד ה"ח) אך הפוסקים, הרמב"ם הטור והשו"ע לא הביאו זאת להלכה. הרמב"ם לא כתב שיש איסור לתקוע מוקדם, אלא בתארו את סדר היום של ר"ה בפ"ג ה"י כתב שתוקעים בין קריאת התורה למוסף. ובטוש"ע (סי' תקפח ס"א) נפסק במפורש שמצוותה מהנץ החמה. אדרבה, היו שהקפידו לתקוע בשופר מיד עם הנץ. בשערי תשובה (סי' תקפח ס"ק א) כתב:

עיין באשל אברהם וע' בבר"י במח"ב כתב עוד בשו"ת שלו חיים שאל ח"ב סי' יו"ד אות ג' במה שנהגו בתקיעות ר"ה לתקוע בהנץ החמה כתבתי בספר מח"ב ובקונטרס מורה באצבע לבטל מנהג זה אף שכתבו שמהרב"ך ורבו הרמ"ז נהגו כן, ובכתבי מהרמ"ד כתב שיש מקום לזה ע"פ הסוד. מ"מ איני חש לסודות שלא גילה האר"י ז"ל וגם המקובל המופלג מהר"ש שרעבי שמעתי מפיו הקדוש שיש לבטלה וכן עשה מעשה וביטלה בבית המדרש הגדול הנוהגין ע"פ האר"י ז"ל.

ולכתחילה ראוי לדחות את התקיעות עד אחרי ג' שעות כמש"כ המט"א (סי' תקפח אות ב):

אבל מ"מ מצוה מן המובחר שלא לתקוע בתחלת היום רק אחר שלש שעות על היום אם הוא תוקע ביחיד ואף בצבור מוטב לתקוע אחר שלש שעות (מחזיק ברכה). ואחר תפלת שחרית וקריאת התורה. ומי שהוא צריך לדבר, לשמוע התקיעות קודם שלש שעות ביחיד, אם הצבור ממהרים ויגיעו קודם שלש שעות לתקיעות שופר יראה לדקדק לתקוע גם כן בשעה שהצבור תוקעין אם לא שהוא אנוס ואינו יכול להמתין עד שעת התקיעות בצבור.

וכ"כ המשנ"ב (סי' תקפח ס"ק ב).

ואפילו יחיד התוקע לעצמו ג"כ ידקדק לתקוע אחר ג' שעות לערך כדי שתקיעתו תהיה בשעה שהצבור עומדים בתקיעה.

בנ"ד למרות שמדובר בתקיעות ליחידים, וראוי לאחֵר, אך כדי שיספיקו לתקוע לכולם, ומוקדם ככל האפשר, ע"מ שלא לעכב את הנמנעים מלטעום לפני התקיעות, אפשר להתחיל בסבב התקיעות מיד עם מניין הותיקין, שהם ציבור המקדים לתקוע. ואם יש צורך להקדים יותר אפשר להקדים מיד עם הנץ החמה. וכמש"כ המטה אפרים שאנוס לא צריך להמתין.

וכ"כ המשנ"ב (סי' תקפח ס"ק ב). ומכיון שיש במקום גם מניין ותיקין רשאי היחיד לשמוע שופר מוקדם החל מהשעה שהותיקין תוקעים.

סימן יא

התרת נדרים ב'זום'

שאלה

האם ניתן להתיר נדרים ב'זום' בלא ישיבה בצותא של בית הדין המתיר, ולא עמידה של הנודר בלפני בית הדין, אלא הכל ב'זום'?

תשובה

א. הנוסח הקבוע של פסק דין הוא: 'במותב תלתא כחדא הווינא'... (כתובות כא, ב) משמע שכל חברי בית הדין צריכים לשבת במקום אחד. ונחלקו בדבר הרשב"א (במיוחסות לרמב"ן) והרא"ש, לגבי בית דין המקיים שטרות. כתב הב"י (חו"מ סי' מו):

כתב הרא"ש (שם) על מימרא זו, ויש לדקדק מכאן שאין צריך להעיד על חתימת העדים בפני כל שלשתן יחד, אלא די שיעידו בפני כל אחד ואחד בפני עצמו דלא פסלינן הכא אלא משום שכתבו שקר. וקשה לי איך יכתבו במותב תלתא הוינא ואתו פלוני ופלוני ואסהידו דהא לא העידו בפניהם כשהיו במותב תלתא... אף על פי שאין צריך להעיד בפני כל שלשתן יחד מכל מקום צריכים להמצא שלשתן יחד להודיע זה לזה ששלשתן יודעים שהיא חתימת ידי עדים אלו.

אבל בתשובות (המיוחסות) להרמב"ן סימן צ"א כתוב אם באו עדים והעידו שבשעה שנתקיים בפניהם לא היו במעמד אחד אלא כל אחד קבל עדות בפני עצמו ודאי פסול הקיום ואין בו ממש לפי שקבלת העדות צריכה להיות בבית דין.

בשו"ע סי' (מו סכ"ה) נפסק כד' הרשב"א. הרא"ש הובא בשם 'ויש מי שמכשיר'.

העידו שבשעה שנתקיים בפניהם לא היו במעמד אחד, אלא כל אחד קבל עדות בפני עצמו, פסול... (תשובת רמב"ן סי' צ"א). ויש מי שמכשיר.

נראה שסברת הרשב"א מקורה במשנה (סנהדרין פ"ד מ"ג; לו, ב): "סנהדרין היתה כחצי גורן עגולה כדי שיהו רואין זה את זה". והטעם כדי שיהיו נושאין ונותנין אלו כנגד אלו כמבואר בכ"ד במס' סנהדרין (כגון בדף כט, א ועוד). ובקונט' הסמיכה לרלב"ח מאריך בנושא זה שרוב שאינו מתוך הכול לא מועיל

כי לא נשאו ונתנו עם המיעוט. למרות שהרוב קובע, אך כשאין מי שדן כנגד הרוב לא רווחא שמעתא (ר' ב"מ פד, א).

ב. וא"כ אפ"ל שגם לד' הרשב"א, אם הם אינם יושבים במקום אחד, אלא כל אחד במקום אחר, אך רואים זא"ז דרך זום ונושאין ונותנין זה עם זה ושומעים זא"ז הדבר אפשרי, כי סו"ס הם דנים ביחד. ואין הדבר דומה לתפילה במניין, שם צריכים כולם להיות במעמד אחד, משום שדבר בקדושה צריך עשרה. ואין השכינה שורה אלא בעשרה הנמצאים במקום אחד. אך בבית דין הצורך במעמד אחד הוא לא בגלל השכינה, אלא רק כדי שיוכלו לדון זה עם זה. אמנם גם בבית דין נאמר 'א-להים ניצב בעדת א-ל' אך שם הכוונה לסייעתא דשמיא שה' מסייע לדיינים להוציא דינם לאור. ומכיון שהם דנים ביחד, אע"פ שאינם במקום אחד, ה' עמהם.

יתכן שגם הרא"ש מודה בעקרון לרשב"א, שכדי לנהל דיון פורה חייבים כל הדיינים להימצא במקום אחד. ולא נחלק הרא"ש על הרמב"ן אלא בקיום שטרות, שם אין מקום לדיון. אלא יש צורך רק בסמכות בית דין לאשר את חתימות העדים.

ג. התרת נדרים אינה דומה לדיני ממונות ואפילו לא לקיום שטרות. אולי היא דומה יותר להוראת איסור והיתר, אלא שלא די בהוראה גרידא, כי הדבר נראה כהפקעת קדושה, לכן יש צורך בסמכות להתיר את הנדר. ומשום כך לא די בחכם היודע להורות כמו באיסור והיתר אלא צריך מומחה. ובימינו שאין לנו מומחה יש צורך בשלושה לתת להיתר תוקף. אך אין להם גדר בית דין, כמבואר בנדרים (עז, א) שמשום כך אפשר להתיר נדרים בלילה. התוס' בב"ב (קכ, ב ד"ה שהפרת) דחו את פי' הריב"ם שהשוה התרת נדרים לבית דין. ולכן מתירין אפילו מעומד, ובקרובים, ובלילה, ובשבת, כמבואר בסימן רכח סעיף ג. (דבר דומה הוא התרת בכורות. בעצם זו הוראת או"ה אלא שמכיון שהדבר נראה כהפקעת קדושה לכן י"א שצריך כוח של ג' שהם מעין בית דין.)

מסקנה

גם לד' הרשב"א מסתבר שניתן לקיים דיון בבית דין דרך זום, ואין צורך שהדיינים יהיו במקום פיזי אחד. וק"ו בהתרת נדרים שאין לשלושה גדר בית דין רגיל.

סימן יב

יום הכיפורים

א. הוצאת ספר תורה מבית הכנסת למניין חצרות לכל נדרי
ב. 'כל נדרי' ביחיד
ג. דילוג על חלק מהפיוטים
ד. הוידויים וסדר העבודה
ה. אכילה ושתייה לבריאים
ו. מזגני חוץ

א. הוצאת ספר תורה מבית הכנסת למניין חצרות לכל נדרי

הוצאת ספר תורה ממקומו אסורה חוץ מאשר לצורך ציבור הזקוק לו לקריאה בתורה, ר' מש"כ בנושא קריאת התורה. אך לצורך 'כל נדרי' לכאורה אין להוציא. כאן לא מדובר לצורך קריאה בתורה. בעצם אפשר להתיר נדרים ללא ספרי תורה, אלא שנהגו לכבד את מעמד הפתיחה של היום הקדוש בהוצאת ספרי תורה ונשיקתם ע"י המתפללים. האם גם לשם מטרה זו מותר להוציא ספר תורה ממקומו?

כתב המטה אפרים (אלף המגן, סי' תריט ס"ח):

> ואנשי מעשה. וע' בכתבי האר"י ז"ל (הובא בעטז"ק ושאר ספה"ק) שמפליג מאוד בתיקון זה של הוצאת ספר תורה... והעיקר שיחבק וינשק הספר תורה ויפייס אותה על מה שפגם בה ולא קיים מה שכתוב בה... ומסבבים עם הספר תורה סביב בכדי לזכות כל הקהל שיעשו חיבוק ונישוק להספר תורה... מ"מ אם מתפללין במקום שאין שם ספר תורה ואי אפשר למצוא ספר תורה אינו מעכב כלל ויאמרו כל נדרי בלא ספר תורה.

[לענ"ד יש מקור להוצאת ספר תורה ביום כיפור מגמ' ביומא (ע, א) 'כל או"א מביא ספר תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים'. מסתבר ש'קורא בו' לאו דווקא, שהרי שמעו[1] את הקריאה מפי הכהן הגדול וברוב עם הדרת מלך, אלא העיקר הוא ריבוי ספרי התורה ביהכ"פ].

מצד אחד הוא מפליג בחשיבות המנהג, ומאידך הוא פוסק שספר תורה אינו מעכב. לכן נלענ"ד שמכיון שהוצאת הספר היא לכבוד התורה, כי זהו כבודה שיוציאו אותה ממקומה לכבוד היום הקדוש, בו ניתנה התורה בשנית, והפעם באהבה ובכבוד. כבוד התורה וחיבתה הם שלב ראשוני והכרחי

1. **הערת העורך**: ראיתי מפרשים שכתבו שברוב הקהל שהיה בעזרה קולו של כה"ג לא נשמע, והשלימו ע"י קריאה בספריהם. ואולי ספריהם היו פתוחים בספר במדבר פר' פנחס מפני ששנינו (יומא סח ע"ב) "ובעשור שבחומש הפקודים קורא על פה".

בתהליך הכפרה. אמנם בגלל הקורונה המתפללים בחצרות לא יחבקו וינשקו אותה, אך לפחות יכבדוה מרחוק ויבקשו ממנה מחילה. זהו צורך היום וכבוד התורה. ואולי יש לדייק זאת מלשון המטה אפרים שכתב: 'ואי אפשר למצוא ספר תורה...' ולא כתב שאין להוציא מבית הכנסת. אמנם זה אינו מוכרח, אך בכ"ז מסתבר כמש"כ.

[בהזדמנויות שונות נוהגים להוציא ספר תורה מבית הכנסת גם שלא למטרת קריאה, כגון בשמחת תורה, כדי לזכות גם מי שלא בא לבהכנ"ס, שיזכה לפחות בנשיקת התורה ובריקוד עמה. וכן נוהגים לכבד ספר תורה חדש בהוצאת ספרי התורה מבית הכנסת לכבודו. משמע, שכשהמטרה היא כבוד התורה מותר להוציאה ממקומה.]

ב. 'כל נדרי' ביחיד

מבודד שאינו יכול להתפלל בציבור, מהו שיאמר 'כל נדרי' ביחידות?

מנהג 'כל נדרי' המקורי מסתמך על הגמ' בנדרים (כג, א):

> הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה, יעמוד בראש השנה ויאמר כל נדר שאני עתיד לידור יהא בטל, ובלבד שיהא זכור בשעת הנדר.

כלומר, זוהי מסירת מודעה על נדרים שנידור בעתיד. ואת זה יכול גם יחיד לעשות בינו לבין עצמו, ואפילו ביום כיפור עצמו. ואין צורך להקדים לפני כניסת החג. אמנם היו שסברו שמנהג "כל נדרי" בא להתיר נדרים שנדרנו במשך השנה שעברה (ר' אוצה"ג לנדרים כג, ב) אך לד' ר"ת בספר הישר א"א להתיר נדרים לשעבר בדרך זו. וכן אמירת "עד יום כפור הבא" (ר' אוצה"ג) היא שיבוש לדעה זו. לדעת רוב הראשונים מנהג "כל נדרי" הוא מסירת מודעה להבא. אך גם לדעתם אין מקום להזכיר את יום כיפור שעבר. ובכל זאת בכל המחזורים נותר משפט זה. וכן אין מקום לומר דאיחרטנא, אלא אי חרטנא (ר' ק"נ על הרא"ש יומא פ"ח סי' כח אות ד). אך בכל המחזורים הדבר לא תוקן. ועדיין יש כיום אנשים רבים המשתבשים לחשוב שזו התרת נדרים לשעבר. ואף נוספו אגדות, שכאילו האנוסים הם שתקנו את "כל נדרי" כדי להתיר כביכול את "התחייבויותיהם" לכנסיה. בקיצור, בתקנה עתיקה זו חלו שיבושים במהלך הדורות. בגלל אי הבהירות שבאמירת כל נדרי הנהיגו לעשות בער"ה התרת נדרים ברורה בפני שלשה. ובנפרד, גם מסירת מודעה לעתיד.

ומכיון שהנוסח שלנו ל'כל נדרי' לא ברור, עדיף לא לסמוך עליו. אמנם נהגו לאומרו, למרות שאין סומכים עליו, כדי לא לבטל את המנהג. אולם נהגו זאת רק בציבור. יחיד אינו חייב לאומרו. אי לכך התרת נדרים ומסירת מודעה מסודרת יעשה בנפרד בהזדמנות שימצא שלשה אנשים, אם לא עשה זאת בער"ה. וכבר כתבנו במק"א (לעיל סי' יא) שאפשר להתיר נדרים בזום בפני ג', וא"כ ראוי למסור אז בנפרד גם מודעה לעתיד. ומי שלא עשה זאת בער"ה יכול לעשות זאת גם בערב יום כיפור בבוקר או במנחה. ואפילו בתאריך מאוחר יותר, אחרי יום כיפור. אך לא ידחה לזמן רחוק, שמא ישכח[2].

לכן מומלץ שבכ"ז יאמר כל נדרי גם ביחידות. הצורך בג' אנשים לא מעכב. וכדי להדגיש שהוא מוסר מודעה ישמיט את המשפט "מיום כיפורים שעבר..." ויאמר רק בלשון עתיד 'מיום כיפורים זה עד יום כיפורים הבעל"ט'. מה גם שאמירת 'כל נדרי' בפתיחת היום הקדוש מרגשת מאוד את המתפללים, עד כדי כך שכינו את כל הלילה בשם 'ליל כל נדרי' (ובפרט מי שיודע את הקשר שבין התרת נדרים לחזרה בתשובה כמבואר בזוה"ק המודפס במחזורים 'פתח ר' שמעון' ור' 'אורות התשובה' פי"א ס"א) לכן גם יחיד יאמר 'כל נדרי'.

2. **הערת העורך:** לכאורה אפשר לעשות בכתב, וכמו יפוי כח באינטרנט למכירת חמץ, ניתן למסור מודעה אינטרנטית בפני שלשה דיינים.

ג. תפילות מקוצרות

תפילת ערבית אפשר לקיים בחוץ, הדבר יאפשר להוסיף מתפללים שאינם קבועים, מבלי להסתכן בהדבקה. ואז אין לקצר, אדרבה, אפשר להעביר פיוטים משחרית ומוסף לערבית.

בתפילת שחרית יוכלו רק מעטים להתפלל בתוך בית הכנסת, והם גם יוכלו להאריך בתפילה כרגיל. אך הרוב יאלץ להתפלל בחוץ. הם לא יוכלו להאריך בתפילה תחת השמש הקופחת. תפילה בשמש לא אפשרית והיא גם מסוכנת, בפרט ביום צום. גם במקומות המוצלים בבוקר, לקראת הצהרים השמש תקרין עליהם. ואפילו במקום שיש סככות וצילויות בגלל החום הכבד הצפוי ביוהכ"פ יש הכרח לסיים את תפילות מוסף לכל המאוחר בין שעה 10.00 ל-11.00 בערך, שאז השמש תצא מנרתיקה, כל מקום לפי תנאיו. אמנם ראוי להתחיל את התפילה מוקדם ככל האפשר, אולם מכיון שהתפילות נערכות בחוץ, הן עלולות להפריע לשכנים ואין אפשרות להתפלל כותיקין.

אי לכך יש לדלג על רוב הפיוטים ולהשלימם כל אחד ואחד בביתו. אגב, זו הזדמנות גם ללמוד את הפיוטים ולהבינם (ראה לדוגמא, את טענותיו של ראב"ע בפירושו לקהלת פרק ה על הפיוט 'שושן עמק איומה' לר"א הקליר שמודפס במחזורים האשכנזים בתחילת חזרת הש"ץ למוסף). בכ"ז ראוי לומר בחזרת הש"ץ של שחרית לפחות שני פיוטים את 'לחי עולמים' ו'על ישראל אמונתו' וכן במוסף לפחות שני פיוטים: 'ונתנה תוקף' וסדר העבודה כפי שיתבאר להלן.

בגלל החום הכבד, א"א להתפלל מנחה במקום שטוף שמש, ויש לדחותה לכל המוקדם לשעה 17.00 בערך. וגם בה, אם רואים שהזמן קצר ניתן לדלג על הפיוטים, חוץ מ'א-ל נא רפא...' שנתקן במיוחד על שעת מגפה, והוידוי, כפי שיתבאר להלן אות ו.

נעילה צריכה להתחיל לכל המאוחר בשעה 18.00 כדי להספיק לומר את כל הסליחות. וכדי לסיים לפני צאת הכוכבים ולאפשר ברכת כהנים בעוד יום, די באמירת י"ג מידות רק פעם אחת, בסוף הסליחות. לד' הגר"ע יוסף כהנים יכולים לעלות לדוכן עד 13 דקות אחרי השקיעה דהיינו עד 18.40 בערך (אמנם דעת הגרימ"ט וכן מנהג ירושלים שצאת הכוכבים הוא כ-18 דקות אחרי השקיעה, אך לעניין מצוות שצריך לקיימן ביום, ורק בשעת הדחק ניתן לקיימן בין השמשות, יש לקיימן תוך 13 דקות ותו לא). אם אין כהן אין להזדרז. אך אין למשוך את התפילה מעבר לצאת הכוכבים כדי לא לסכן את המתענים, בפרט שעבר עליהם צום קשה בחום כבד, בו איבדו הרבה נוזלים ויש להזדרז ולשתות.

ד. הוידויים וסדר העבודה

א"א לוותר על 'אבינו מלכנו' ועל הוידויים, כי יש להתוודות עם הש"ץ כפי שנפסק בשו"ע.

בזמן המקדש היו ביום כיפור שני חיובים של וידוי, חיוב ציבורי של הכהן הגדול, בעיקר על השעיר לעזאזל, וחיוב אישי של כל אחד ואחד. מכיון שתפילות הן כנגד הקרבנות, וביום כיפור הן כנגד החטאות, יש להתוודות בכל תפילה כדין חטאת הטעונה וידוי. לכן תקנו חז"ל וידוי אישי אחרי כל תפילה, ווידוי ציבורי של הש"ץ כחלק

מהתפילה עצמה. (חזרת הש"ץ מקבילה לקרבן ציבור ולכן לדעת ר"ג הש"ץ מוציא גם עם שבשדות, שהוא חלק מהציבור אלא שלא נוכח כרגע בביהכנ"ס, ר' סוף מס' ר"ה. תפילת הלחש מקבילה לקרבן יחיד, ויש לה מעלה מיוחדת כשהיא ברוב עם, בציבור. כלומר, יש תפילת **הציבור** ויש תפילה **בציבור**. יש מעלה מיוחדת לכל אחת מהן).

ולכן מן הראוי גם לומר את סדר העבודה יחד עם הש"ץ (לפחות עד 'מראה כהן'). בתפילה בלחש סדר העבודה לא מוזכר, חוץ מרמז קל בחלק מהמחזורים האשכנזים 'וּשְׁנֵי שָׂעִירִים לְכַפֵּר'. גם התורה רמזה לכך בפרשת פינחס באומרה '**מלבד חטאת הכיפורים**'. כלומר נוסף לשעיר הרגלים הקרב בחוץ בכל רגל, ביום כיפור יש שעיר נוסף, פנימי, המכפר אף הוא על המקדש וקדשיו, על הטמאים שלא היתה להם ידיעה לפני כן. השעיר הפנימי הוא חלק מסדר העבודה ועליו עלה הגורל שהוא לה', בעוד שעל השעיר השני עלה הגורל לעזאזל. ומכיון שהוא קרבן ציבור יש צורך לאומרו בחזרת הש"ץ. חז"ל שניסחו את התפילות הכניסו לתפילה רק את קרבנות המוספים בפרשת פינחס ולא את אלו שבפרשת אמור. הסיבה לכך היא ההפרדה עצמה שהתורה הפרידה בין מוספי פרשת פינחס הקבועים בכל המועדים לבין הקרבנות המיוחדים לעומר ושתי הלחם וסדר העבודה. סדר העבודה לא מוזכר בפרשת פינחס אלא בפרשת אחרי מות (ר' יומא ע, ב). וכן קרבן העומר בא' דחוה"מ פסח ושתי הלחם בשבועות לא הוזכרו בפרשת פינחס אלא רק בפרשת אמור.

וז"ל הגמ' במנחות (פ"ד מ"ג, מה, ב): "כל האמור בחומש הפקודים קרב במדבר, וכל האמור בת"כ אין קרב במדבר". כלומר, יש בקרבנות המועדים שני רבדים, הרובד האחד בפרשת פינחס מדין יו"ט ובו קרבנות המוספים, ורובד שני מדין חובת הארץ והמקדש ובחלק מן המצוות המנויות שם באים קרבנות (ואותם איננו מזכירים בתפילת מוסף של יו"ט). העומר ושתי הלחם תלויים בא"י והם מועד בפנ"ע כביכול, זמנם אינו בט"ז ניסן וו' בסיון אלא ממחרת השבת (שהוא אמנם ט"ז בניסן, אך הוא לא נקבע בגלל תאריך זה, אלא ממחרת השבת שהוא יו"ט ראשון של פסח) וכן יום כיפור מורכב משני רבדים האחד – עשור לחודש שבו מוקרב המוסף שבפרשת פינחס. והשני – היום בו כהן גדול בא אל הקודש ומכניס קטורת בבית קדש הקדשים. (פיצול זה מובן עפ"י הגר"א, ר' מש"כ בשמו בסוף חכמת אדם במצבת משה).

תפילות המוספין תוקנו על סדר המוספים הקבועים בכל המועדים המוזכרים בפרשת פינחס. ביום א' דחוה"מ פסח איננו מזכירים את קרבן העומר, ובשבועות איננו מזכירים את כבשי עצרת ושתי הלחם (חוץ מגירסת הגר"ז שהוסיף בשבועות: **ושני שעירים** לכפר). וכן ביום כיפור. אמנם לא מצינו סדר תפילה מיוחד ביום הנף על כבש העומר ובעצרת על כבשי עצרת, רק ביום כיפור מצינו סדר מיוחד על העבודה. כי העבודה כוללת וידוי ציבורי מיוחד של הכהן הגדול. וכאמור, חז"ל תקנו שבנוסף לוידוי האישי נחזור ונתוודה וידוי ציבורי יחד עם הש"ץ בדומה לוידויו של הכהן הגדול, שהיה וידוי כלל-ישראלי, עד שכיפר אפילו על חלק מעבירותיו של אדם שלא חזר בתשובה. כמבואר ברמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ב):

> שעיר המשתלח לפי שהוא כפרה על כל ישראל כהן גדול מתודה עליו על לשון כל ישראל שנאמר והתודה עליו את כל עונות בני ישראל, שעיר המשתלח מכפר על כל עבירות שבתורה הקלות והחמורות, בין שעבר בזדון בין שעבר בשגגה, בין שהודע לו בין שלא הודע לו הכל מתכפר בשעיר המשתלח, והוא שעשה תשובה, אבל אם לא עשה תשובה אין השעיר מכפר לו אלא על הקלות... ושאר מצות לא תעשה ומצות עשה שאין בהן כרת הם הקלות.

אך הקרבנות שעל העומר ושתי הלחם, שאינן מחובת היום כיו"ט, אלא חובת העומר בתחילת הספירה, ושתי הלחם בסופה, לא נכללו בתפילת המוסף של הרגלים.

ה. אכילה ושתייה לבריאים

היה מי שהציע לנהוג כד' הר"י סלנטר בשעת מגיפה, שהורה לכל הציבור גם לבריאים לאכול ולשתות ביוהכ"פ, לפחות לשיעורין.

לענ"ד מצבנו שונה. חרף העלייה במספר הנדבקים, המצב נמצא בשליטה יחסית. ההוראות המחמירות, לעטות מסכות ולהימנע מהתקהלויות, אפילו לא בבית הכנסת ביום הכיפורים, מצמצמות מאוד את התפשטות המגפה. במצב זה לרוב הציבור לא נשקפת סכנה. ואין צורך להמליץ על היתר גורף לאכילה ביום הכיפור, ובפרט לא בפרהסיא. הדבר עלול ליצור פניקה מיותרת ולהטיל אימה ופחד מוגזמים על הציבור. אלו מחלישים את החוסן הנפשי ומערערים גם את החיסון הגופני מפני הנגיף. סכנתם לא פחותה מהמגפה עצמה. מה גם שרוב רובם של המומחים לא דורשים זאת.

גם מבודדים, אם הם בריאים שאינם חשים בשום תסמין, יכולים לצום. אך ברגע שהם חשים ביוהכ"פ בתסמינים חריגים שיאכלו וישתו. אכילה – דיה בשיעורים. מי שאוכל לשיעורים יכול תוך חצי שעה לאכול כריך משביע ומספק. אך באשר לשתייה, לדעת הרופאים מחלה זו מחייבת שתייה מרובה וא"א להסתפק במלוא לוגמיו אחת ל-9 דקות. וגם אם נצמצם את זמן אכילת פרס ל-5 דקות מי שחושש שנדבק בנגיף עדיין לא יכול לשתות כמות מספקת. לכן יש לסמוך על הדעה הראשונה בשו"ע (סי' תריב ס"י):

> שתה מעט וחזר ושתה, אם יש מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה כדי שתיית רביעית, מצטרפין לכשיעור; ואם לאו, אין מצטרפין. ויש אומרים ששיעור צירוף השתיות כדי אכילת פרס, כמו צירוף אכילות.

לפי כללי הפסיקה הדעה הראשונה היא העיקרית וא"כ די בהפסקה קטנה בין לגימה ללגימה. מומלץ איפוא למי שחש בתסמינים לשתות אחת לכמה שעות משקה מזין, כגון בקבוק מיץ ענבים, בכפית אחר כפית, מבלי לגמוע ישר מן הכוס[3].

ידוע שמחלה זו קשה, והחלמתה ארוכה. לכן מי שחלה והחלים ועדיין מרגיש חולשה, גם אם עברו כבר כמה חודשים, שיאכל וישתה לשיעורים. לא תוקן קידוש על היין אפילו עבור חולים ביום כיפור ויש

---

3. **הערת העורך:** מי שחולה קשה ישתה ויאכל לפי המלצת הרופאים. ברמב"ם אין אכילה בשיעורין ביו"כ, וודאי מי שמחלתו קשה אסור לו שיאכל בשיעורין.
תשובת המחבר: אכן הגר"ח מבריסק הורה לכל חולה בחשש סכנה לאכול ולשתות כרגיל. אך מנהג הפוסקים, במקום שאפשר להסתפק בשיעורים מבלי להסתכן, לאכול לשיעורים. בדרך כלל אכילה לשיעורים מספקת את הנחוץ לגוף. ובאשר לשתייה, יש מחלות המצריכות שתייה מרובה ולכן יש לנהוג עפ"י הדעה הראשונה בשו"ע סי' תריב ס"י לשתות פחות פחות מרביעית בהפסקה קלה בין שתייה לשתייה, כגון בלגימות של כפית אחר כפית.

לברך ברכה ראשונה לפני תחילת האכילה והשתיה, ואם אכל ושתה בשיעור שחייב בברכה אחרונה, אם מברך ברכת מעין ג' יוסיף "וזוכרנו ביהכ"פ הזה" ואם חייב בבהמ"ז יוסיף יעלה ויבוא ויזכיר "ביוהכ"פ הזה".

ו. מזגני חוץ

העיריה סיפקה מאווררים מצננים המיועדים לשהייה בחוץ. יעילותם נמוכה. הם אינם יכולים לצנן את האויר לציבור גדול, ובודאי שלא בחום כבד. יש להושיב לידם בעיקר זקנים וחלשים יחסית. הם מתיזים רסיסי מים קרים. האם מותר ליהנות מרסיסי המים? האם אין בכך משום רחיצה שאסורה ביום כיפור?

מי שיושב רחוק ומדי פעם בפעם חש ברסיסי המים המגיעים במקרה אליו, מכיון שאין כוונתו לרחוץ במים, אלא רק ליהנות מאויר צונן, דינו כמי שהולך לשמור פירות ונרטב במים שמותר (יומא עז, ב). הוא לא חייב להתרחק מהמזגן כדי שהרסיסים לא יגיעו אליו. כי הוא לא מתכוון לרחוץ. אכן אין להתיישב לכתחילה סמוך מאוד למזגנים כשהמטרה היא ליהנות מהמים. אך אם רסיסי המים קלושים ואין בהם בכדי טופח ע"מ להטפיח מותר (כמבואר שם עח, א).

סימן יג

הדלקת נר חנוכה במניין חצרות

א. זכר למקדש
ב. הדלקה משום אורחים
ג. פרסומי ניסא
ד. תקנת הדלקה בבי"כ כי לא ניתן על פתח הבית
ה. להוציא מי שאינו מדליק
ו. הדלקה בכל מניין
מסקנה

שאלה

האם בימים אלו, בהם מתפללים בחצרות, האם בימי החנוכה צריכים להדליק שם נרות, כפי שנהוג להדליק בבית הכנסת?

תשובה

למנהג ההדלקה בביהכנ"ס אין מקור בתלמוד, בו נאמר רק מצות נר חנוכה נר איש **וביתו**. מנהג זה הוא איפוא, חידוש ואין לך בו אלא חידושו. לכן כל הרחבה של המנהג מעבר לבית הכנסת טעונה הוכחה משכנעת. מניין חצרות אינו ביכ"נ גם אם מתפללים בו זמן רב (ר' תשובתי לעניין ברכה מעין שבע בליל שבת). לכן יש להדליק בו נרות ללא ברכה.

תשובה להשגות

קבלתי השגות שונות על פסיקתי ולהלן תשובותיי עליהן (בעיקר אני מודה לרב אלחנן פרינץ שציין מקורות רבים למנהג זה.)

א. זכר למקדש

ההשגה

כמובא בכל בו (מד): "גם כי הוא הדור המצוה ופרסום הנס וזכר למקדש"... ועפ"ז מחוור היטב מדוע מניחים את המנורה בבית כנסת בצד דרום, זכר למנורה במקדש.

תשובה

זכר למקדש הוא רק בביכנ"ס, שהוא מקדש מעט, ולא בחצר. אם כי בחצר בית הכנסת אולי אפשר להדליק כי יש לו דין ביכנ"ס לכמה דברים, כגון לעניין נפילת אפיים כשפתח ביהכנ"ס פתוח. אך בחצרות אחרות לא נלענ"ד (ר' בפרק על תפילה מעין שבע בחצר ביכנ"ס).

אמנם ב'על הניסים' אנו אומרים 'בחצרות קדשך' ומשמע קצת שבביהמ"ק הדליקו בחצר (בעזרה, או בהר הבית?). אך הא גופא טעון הסבר, הרי מקומה של המנורה הוא בהיכל, מול השולחן, ולא בחצר. אמנם יש הסברים שונים ל'חצרות קדשך'. אך אין להסיק מהם הלכה למעשה שאפשר להדליק גם בחצר ביהכנ"ס.

החת"ס בדרשות לחנוכה (שנת תקצ"ב) כתב עפ"י הרמב"ם שהדלקת נרות בחוץ וע"י זר כשירה, רק ההטבה צריכה כהן בפנים. ומכיון שההיכל היה אז מלא גילולים, עד שבאו בניך לדביר ביתך ופינו את היכלך וטהרו מקדשך, ע"כ הדליקו אז נרות בחצרות קדשך, בעזרה, ולכן גם תקנו להדליק בפתחי חצרות. ובשו"ת משנה שכיר (או"ח סי' שיט) הוסיף שהעדיפו להדליק ע"י ישראל טהור בחוץ מאשר בכהן טמא בפנים, כי טומאה דחויה בציבור ולא הותרה.

לפי הסברים אלו רק ההדלקה היתה בחוץ, אך אחרי כן הוכנסה המנורה פנימה להיכל (ועיקר המצוה הוא שהנרות יהיו דלוקים במקומם בהיכל. חי' ר"ח הלוי ביאת מקדש פ"ט ה"ז).

לענ"ד נראה עפ"י מה שנכתב במגילת תענית והובא בשבת (כא, ב) שהתקנה הראשונה היתה בעיקרה הלל והודאה על הניצחונות הגדולים והפלאיים כמש"כ המהר"ל בנר מצוה והפר"ח ועוד. תקנת הנרות נוספה אח"כ, בעקבות העם שנהג, עם חנוכת המקדש, להדליק נרות בחצרות הבתים. חז"ל הפכו נוהג זה להלכה מחייבת, בעיקר אחרי שבטלה מגילת תענית וערך הניצחונות איבד את משמעותו, כדברי רב יוסף בר"ה (יח, ב) "שאני חנוכה דאיכא מצוה. – אמר ליה אביי: ותיבטיל איהי, ותיבטל מצותה! אלא אמר רב יוסף: שאני חנוכה דמיפרסם ניסא". ר"ל נס הנרות שמשמעותו היא נצחון התורה על תרבות יוון (אח"כ מצאתי שגם הרב יצחק יהודה טרונק כתב קרוב לזה בקונטרס "חסדי אבות"). התפילה מזכירה רק את מה שארע סמוך לחנוכת המקדש, לכן הוזכרו רק הנרות שהודלקו 'בחצרות קדשך', כשהכוונה לבתי ישראל שנשמרו בקדושתם, ולא לחצרות המקדש.

ואפשר אולי לומר, שגם בחצרות המקדש, מחוץ להיכל, הדליקו נרות בחנוכה לפרסם לציבור את הנסים הגדולים שנא' 'באורים כבדו ה'', ובפרט בחנוכה בו ארע גם נס פך השמן. אין לדעת אם היה זה במקביל למה שנהג הציבור בחצרות הבתים, או שהציבור למד מחצרות המקדש. יהיה ההסבר אשר יהיה, אין ללמוד מביטוי זה שבתפילה תקנה חדשה להדליק נרות גם במניין חצרות.

ב. הדלקה משום אורחים

ההשגה

משום אורחים שאין להם בית ואינם יכולים להדליק לכן תקנו להם הדלקה בביהכנ"ס. בדומה לתקנת הקידוש בביהכנ"ס ע"מ להוציא את האורחים יד"ח. ובימינו שיש אנשים שלא מדליקים בביתם מן הראוי להדליק עבורם כדי שיראו את הנרות ולפחות יצאו יד"ח בראיה. מטעם זה אפשר להדליק גם בחצר ביהכנ"ס. ואדרבה החצר עדיפה כדי שכולם יראו.

תשובה

הרי גם תקנת הקידוש בבית הכנסת היתה בגלל האורחים והיא בטלה כמעט לגמרי. ולצערנו ישנם רבים בימינו שאינם מקדשים בביתם בליל שבת, האם נקדש בעבורם בחצרות ע"מ להוציאם יד"ח? בקידוש לא יוצאים יד"ח אלא במקום סעודה ולכן אין טעם לקדש היום בחצרות. בבית הכנסת עצמו היה למנהג הקידוש בזמנו צידוק, כי האורחים היו אוכלים בחדר צמוד לבהכ"נ (ר' תוס' ב"ב ג, ב ד"ה ועייליה) והקידוש בבית הכנסת הוציאם יד"ח. וה"ה נרות חנוכה. אורחים שלנו בחדר צמוד לבית הכנסת יצאו יד"ח בהדלקת בית הכנסת. אך הדלקה במניני חצרות לא מוציאה אף אחד יד"ח. וכשם שאין מי שיציע היום לקדש במניין חצרות, כך לענין נר חנוכה אין לנו סמכות לתקן תקנה חדשה, בפרט כשאין לה טעם.

אמנם הגר"ע יוסף התיר להדליק נרות במקומות ציבוריים (חזון עובדיה עמ' מז) אך אין

הדבר נוגע למניני חצרות. ר' להלן אות ה.

ג. פרסומי ניסא

ההשגה

פרסומי ניסא וברוב עם. בספר המכתם (פסחים קא) ביאר דכמו שעושין קידוש בבית הכנסת בערב שבת גם כשאין אורחים הוא הדין בהדלקת נר חנוכה ומקיימים בזה פרסומי ניסא. והכי איתא במאירי (שבת כג, ב), כן העלו גם הריטב"א (שם ד"ה 'הרואה'), ועוד ראשונים וכן נקט השולחן ערוך (תרעא, ז) כי מדליקין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא.

תשובה

ר' תשובת הריב"ש (סי' קיא) הובאה בהשגה הבאה.

ד. תקנת הדלקה בבי"כ כי לא ניתן על פתח הבית

ההשגה

בשו"ת הריב"ש (קיא) ציין דכיוון שכיום אין יכולים להקפיד לעשות את המצוה כתיקונה על פתח הבית מבחוץ (במקום בו הוא גר), לפיכך נותר לפרסם בבית הכנסת כראוי.

תשובה

גם הריב"ש מודה שתקנת בית הכנסת אינה תחליף להדלקה בבית. והראיה – שלא יוצאים בה יד"ח. וגם נימוקו, שא"א לקיים היום פרסומי ניסא על פתח הבית בחוץ לכן הנהיגו פרסומי ניסא בבית הכנסת, אין בו בכדי להסביר את התקנה. כי גם חז"ל שתקנו על פתח הבית בחוץ, הם שקבעו שבעת הסכנה מדליקה על שולחנו ודיו, ולא תיקנו להדליק בבית הכנסת.

וכך כתב הריטב"א (בשבת כא, ב):

ובשעת הסכנה מניחה על שלחנו. פי' לא סוף דבר סכנת נפשות דא"כ פשיטא דעל מצות עשה לא יהרג... אלא אפי' סכנת צער או איבה כמו בצרפת... לפיכך היה אומר מורי הרב ז"ל שכשנושב רוח שאי אפשר להדליקה בחוץ מדליקה בפנים בביתו.

כלומר, אין בהדלקה בפנים משום תחליף למצות ההדלקה המקורית על פתח הבית. אלא לכתחילה תקנו חז"ל שתי אפשרויות של הדלקה, בחוץ ובפנים. הרי הם הכירו את האקלים בא"י בתקופה זו של השנה וידעו שייתכנו מצבים בהם לא ניתן להדליק בחוץ (ר' עזרא י, ט חֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ וַיֵּשְׁבוּ כָל הָעָם בִּרְחוֹב בֵּית ה' מֵרָעִידִים עַל הַדָּבָר וּמִהַגְּשָׁמִים.) ובימיהם עששית עשויה מזכוכית שקופה לא היתה מצויה וכמש"כ התוס' בב"מ כט, ב ד"ה בזכוכית לבנה שזכוכית זו אינה מצויה. ובמו"ק כז, א מבואר שהיתה רק בבתי עשירים. כשא"א לקיים פרסומי ניסא בחוץ די בפרסומי ניסא לבני הבית. כנראה שההסבר למנהג ההדלקה בבית הכנסת, שהונהג מאוחר יותר, הוא, שכל עוד עם ישראל חי בארצו ובמקומות נוחים בתנאי שלום, ורק בימים גשומים הדליקו בפנים, התקיימו שתי צורות ההדלקה, ולא נשכחה צורת ההדלקה המקורית על פתח הבית בחוץ. אך בהמשך הגלות החמירו התנאים בהם חיו ישראל בין שכניהם הגויים, ובארצות הקרות מזג האויר לא אפשר זאת בכלל, ההדלקה בחוץ בטלה לגמרי, לכן הנהיגו הדלקה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא זכר למצוה המקורית שבה היה פרסומי ניסא לרבים. אך היום ב"ה שחזרנו להיות עם חופשי בארצנו, ורבים מדליקים בחוץ ובחלונות הבתים, ויש פרסומי ניסא לרבים, אמנם לבטל את תקנת בית הכנסת איננו יכולים, אך לתקן תקנות חדשות שאין בהן צורך, ולהדליק גם בחצרות, בפרט בברכה, מנלן?

ה. להוציא מי שאינו מדליק

ההשגה

להוציא מי שאינו מדליק. מובא בכל בו (מד) "ונהגו כל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי", וכן כתבו כמה פוסקים בדורותינו (כגון הגרע"י) שבמקום בו מתכנסים רבים (כגון חתונה) מן הראוי להדליק נר חנוכה כדי להוציא את מי שלא מדליק בביתו. ויש להתפלל שם ערבית כדי לתת מקום דין ביכ"נ למרות שאינו ביכ"נ קבוע. וא"כ ה"ה מניין חצרות.

תשובה

גם הוראה זו היא חידוש ורבים מתנגדים לה (ר' משנ"ב מהדורת 'דרשו' סי' תרעא 70). הגרע"י התיר זאת כדי לזכות את מי שאינו מדליק בביתו, דבר שאין בו צורך כאן (שכן הבאים למנין חצרות, מדליקים אף בביתם).

כפשרה בין המתירים לבין האוסרים יש מקום לחלק בין אירוע ציבורי שאין בו תפילה, לאירוע שמתפללים בו. כשלא מתפללים שם אין שום דמיון לביכנ"ס. ולכן אין מקור להדלקת נרות שם. אך באירוע שגם מתפללים בו יש קצת דמיון לביכנ"ס. שהרי מנהג ההדלקה בביכנ"ס הוא צמוד לתפילה. ולמרות שהמקום אינו ביכנ"ס, ואין בו זכר למקדש, אך יש בו הטעם השני של זיכוי האורחים שאין להם בית. וכשבאירוע משתתפים רבים שאינם מקיימים את מצות ההדלקה בביתם יש לזכותם בפרסומי ניסא. התקנה דומה קצת לתקנת ההדלקה בביהכנ"ס. אך במניין חצרות שאינו אירוע ציבור גדול, ומשתתפים בו רק המתפללים הקבועים, חזקה עליהם שהם מדליקים בביתם, ואין צורך לזכותם. ומכיון שאינו ביכנ"ס קבוע אין להדליק בו.

(כשהוזמנתי להדליק נר חנוכה באירועים ציבוריים, כגון בעירייה או בכיכרות וכדו', נהגתי להבליע את שם ה'.)

ו. הדלקה בכל מניין

ההשגה

גם במניין עראי שאינו ביכ"נ קבוע יש להדליק בברכה. והראיה ממנהג קריאת ההלל בליל פסח בבית הכנסת.

תשובה

ערבך ערבא צריך, מנין לנו שהלל של ליל פסח נוהג גם במניין עראי? אך גם אם נוהג, אין קשר בין הדברים. אמנם י"א שהלל בליל פסח בבית הכנסת גם הוא משום פרסומי ניסא (ר' תשובתי בעניין ההלל של ליל פסח, לעיל עמ' 50), אך כל מנהג נוהג כפי שנקבע. הנה י"א שהלל של ליל פסח נאמר גם ע"י יחיד בביתו ואין צריך לא בית כנסת ולא ציבור, בעוד שנר חנוכה הונהג רק בציבור ובבית כנסת דוקא, או משום זכר למקדש, או משום אורחים שלנים שם, ובחצרות אין לא מקדש ולא אורחים.

ההוראה להדליק נר חנוכה בבית כנסת ארעי לא מוסכמת ואי אפשר לברך על הדלקה זו 'וציונו'.

מסקנה

אפשר להדליק נר חנוכה במניין חצרות אך ללא ברכה. מיהו אפשר לומר 'הנרות הללו' ולשיר 'מעוז צור'.

סימן יד

הדלקת נר חנוכה למי שנמצא בבידוד

שאלה

אשתו של מבודד מדליקה עבור כל הבית בחלון הפונה לרה"ר. חדרו של המבודד אינו פונה לרה"ר, האם עדיף שלא ידליק בעצמו אלא יצא בהדלקת הבית?

תשובה

א. מדובר באשכנזי הנוהג להדר ולהדליק נר לכל אחד ואחד. אמנם הוא יכול לצאת בהדלקת אשתו משום שאשתו כגופו כדין בעל הנמצא מחוץ לבית. אך המשנ"ב (סי' תרעז ס"ק טז) כתב כי מצוה בו יותר משלוחו, והוא יכול להדליק בעצמו, אם יתאם עם אשתו שהוא ידליק לפניה. אלא שהמקרה שלנו שונה, משום שאשתו מדליקה בחלון הפונה לרה"ר ויש בכך הידור של פרסומי ניסא לרבים, בעוד שהוא ידליק בתוך הבית ללא פרסומי ניסא לרבים.

ב. במס' שבת (כא, ב): "מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין – נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין... יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך". בגדר המהדרין מן המהדרין נחלקו התוס' והרמב"ם:

דעת התוספות (כא, ב ד"ה והמהדרין): "נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך שהוא כנגד ימים היוצאים אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית".

אך הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ד הל' א-ב) לא מתחשב בימים אלא במספר בני הבית: "והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר מדליק נר לכל אחד ואחד בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד".

הפרסומי ניסא הוא בכך שידעו כמה בני בית, יש ב"ה הממשיכים את דרכם של החשמונאים ומאירים את העולם במורשתם. וז"ל הרמב"ם שם: "הרי שהיו אנשי הבית עשרה... נמצא מדליק בליל שמיני שמונים נרות!" יש איפוא, לשיטת הרמב"ם, שלוש דרגות שהן ארבע בגדרי פרסומי ניסא בחנוכה:

א) נר איש וביתו – על פתח הבית שהוא פרסומי ניסא לרבים.

ב) נר לכאו"א – פרסומי ניסא של מספר בני הבית.

ג) מוסיף והולך – פרסומי ניסא של מספר הימים ללא מספר בני הבית (וזה מנהג ספרד ברמב"ם [שם ה"ג]).

ד) פרסומי ניסא כפול – גם של הימים וגם של מספר בני הבית.

ג. הרמ"א (סי' תרעא ס"ב) הולך בעקרון בשיטת הרמב"ם, אך משלב בה גם את שיטת התוס', שיהיה היכר גם לימים:

וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט; ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג).

הבדל נוסף בין הרמב"ם לרמ"א הוא מי המדליק. לדברי הרמב"ם רק בעל הבית מדליק, כי המצוה על הבית. לדברי הרמ"א יש הידור נוסף – כל אחד מבני הבית מדליק.

המצוה מוטלת על כל אחד ואחד באופן אישי ומצוה בו יותר מבשלוחו (ר' שפת אמת שם שחקר אם המצוה היא אישית, או חפצית על הבית).

ד. בגמ' לא מוזכר הידור זה של מצוה בו יותר מבשלוחו בנר חנוכה, אדרבה, בהידור הראשון נאמר 'נר **לכל** אר"א' ולא 'נר **על ידי** כאו"א'. סגנון זה מתאים יותר לשיטת הרמב"ם שבעה"ב הוא המדליק. אם כי אינו מוכרח. עכ"פ לשיטת הרמב"ם המצוה היא חפצית על הבית ובעה"ב הוא שמדליק עבור כולם, ואינו מדליק חנוכיות נפרדות עבור כל אחד מבני הבית (גם הנשים), אלא לפי מספר בני הבית בכפולת מספר הימים, ומכיון שהמצוה לא חלה על כל או"א באופן אישי, אלא על הבית, אין לומר בה מצוה בו יותר מבשלוחו. ולכן יתכן שגם פשרת הרמ"א, הדרגה השניה של פרסומי ניסא של הימים ושל בני הבית, היא לא משום שהוא מעדיף את מצות בו יותר מבשלוחו, אלא גם הוא מודה שבעצם המצוה היא על הבית ודי בכך שאחד ידליק עבור כולם, אך מכיון שיש צורך להפריד בין הנרות של בני הבית כדי לפרסם את מספר הימים, ויש לייחד לכל אחד חנוכיה משלו, לכן עדיף שכאו"א ידליק בעצמו, כי מצוה בו יותר מבשלוחו. אך מעיקר הדין פרסומי ניסא עדיף על מצוה בו יותר מבשלוחו. בדעת הרמ"א יש פנים לכאן ולכאן. אך בדעת הרמב"ם הדברים ברורים, מכיון שעל בעה"ב לפרסם את מספר ילדיו ומספר הימים אין מקום לקיים מצוה בו יותר מבשלוחו.

ה. ומכאן לענייננו, המצוה הבסיסית היא פרסומי ניסא לרבים, והיא גוברת על מצות בו יותר מבשלוחו ועל פרסומי ניסא של מספר בני הבית ושל מספר הימים. רק בשעת הסכנה מדליקה על שולחנו ודיו. באמת, לא רק בשעת הסכנה מדליק בפנים, גם בשעת רוחות וגשמים. אמנם עששית (מיכל זכוכית בו מניחים את הנר כדי שלא יכבה ברוח) מוזכרת כבר בחז"ל (ר' ברכות נג, א) אך עששית המכילה שמונה נרות ובפרט שמונים נרות לא היתה. וחנוכה חל תמיד בימות הגשמים ולא תמיד היתה אפשרות להדליק על פתח הבית בחוץ. ועכצ"ל שמעיקר התקנה היתה אפשרות להדליק בבית פנימה. ואכן הריטב"א בשבת (כא, ב) כתב שמותר להכניס את הנר פנימה בגלל הרוח. ואע"פ שלא מצינו לו חבר ביתר הראשונים, אך גם לא מצינו חולק על כך. מסתבר שכולם נהגו ביום גשם להכניס את הנר פנימה. כשאין סיבה מוצדקת – מצות פרסומי ניסא לרבים היא העיקר. (וקצת ראיה לדבר שגם הדלקה בפנים היא מעיקר התקנה, שאל"כ מדוע בשעת הסכנה מותר להדליק בפנים הרי אפילו על מצוה קלה יהרג ואל יעבור. וכוונת הגמ' לומר שאפילו בשעת הסכנה, שהיה מקום לומר יהרג ואל יעבור מדליקה על שולחנו ודיו, כי אין בכך ביטול מצוה, אלא כך היתה התקנה מעיקרה. ור' ב"ח סי' תרעא).

ו. בנ"ד יש למבודד סיבה טובה להדליק על שולחנו, אך מאחר ואשתו מדליקה על החלון בהידור אין טעם שהוא ידליק בחדרו שלא בהידור. ולא דמי למש"כ הפוסקים בסי' תרעז (סעי' ג ו-ד) עדיף שאכסנאי לא יסמוך על הדלקת אשתו, אלא ידליק בעצמו. כי שם הוא נמצא במקום אחר ויכול לקיים פרסומי ניסא לאחרים. אך כאן הוא נמצא באותו בית, אלא בחדר מבודד, והוא לא יכול לקיים מצות פרסומי ניסא לאחרים, בעוד שאשתו יכולה. מצות 'בו יותר מבשלוחו' היא פחות מהודרת מאשר מצות הבית בפרסומי ניסא לרבים.

אך יש מקום להתחשב בכך שהוא יושב בדד מחוץ למסגרתו הביתית, ובפרט בחנוכה שכל המשפחה מתכנסת ליד החנוכיה ומדליקה נרות בשמחה, והוא מבודד בחדרו,

ואפילו להדליק נרות לעצמו לא יכול. לכן ראוי שידליק לעצמו ללא ברכה, אולם רק אחרי שאשתו תדליק, כדי שבכ"ז יקיים בכך מצוה כהלכתה[1], ולא שידליק סתם נר לשם נחת רוח. ומן הראוי שבני הבית יתקרבו ככל האפשר לחדרו, וישמעו אותו מדליק ללא שם ומלכות וישירו אתו יחד 'הנרות הללו' ו'מעוז צור' משום פרסומי ניסא ברוב עם הדרת מלך וגם להפיג את צערו. וביום הראשון הוא יכול לברך שהחיינו בשם ובמלכות גם ללא הדלקה, כי זמן מברך אפילו בשוק.

ז. באשר לברכת 'שעשה נסים' – אם הוא רואה נרות של מישהו אחר עליו לברך על ראייתו שעשה נסים בשם ומלכות. ועדיף לצרף אז את ברכת שהחיינו (שו"ע סי' תרעו). אך על נרות שרואה דרך כלי אלקטרוני, גם אם זה בשעת הדלקתם ממש, אינו יכול לברך, כי הוא לא רואה את הנרות עצמם, אלא רק את תמונתם, ועל תמונה לא מברכים.

ח. אם אינו יכול לשמוע את הברכות בהדלקת אשתו ואינו רואה מחדרו נר חנוכה של מישהו אחר, אם הנר שהוא מדליק בחדרו הוא נר מצוה הוא יכול לברך עליו שעשה נסים כמבואר בשו"ע או"ח (סי' תרעז ס"ג):

> יש אומרים שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות. הגה: כי חייב לראות הנרות (מרדכי), וכן נוהגין; ואפי' אם הוא אצל יהודים ורואה הנרות, אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו, מדליק ומברך עליהם, וכן נוהגין (ת"ה ומהרי"ל בתשובת מהרי"ל סי' קמ"ה).

במשנ"ב (שם ס"ק טז) כתב שכך ראוי לנהוג. לכן נראה יותר, אם מדובר במבודד יוצא אשכנז, שידליק **לפני** אשתו ויכוון שלא לצאת בהדלקתה. ולמרות שבנרות שלה יש פרסומי ניסא לרבים ואצלו אין, בכ"ז כדי שיוכל לברך להדליק ו'שעשה נסים' על ראיית הנר שהוא מדליק עדיף שיצא בנר שלו. מה גם שיש בהדלקתו גם משום מצוה של בו יותר מבשלוחו, והתקנה של הדלקה בפנים בשעה"ד גם היא מעיקר הדין ולא רק בשעת הסכנה, כמש"כ הריטב"א (שבת כא, ב).

---

1. **הערת העורך**: ראוי שישמע את הברכות מאשתו. ואולי גם שהחיינו יצא בברכת אשתו.
תשובת המחבר: אם המרחק לא גדול וניתן לשמוע את ברכות אשתו. אם לא ניתן לשמוע שיעשה כמו שכתבנו בפנים.

סימן טו

שבת שקלים ור"ח אדר

א. במניין חצרות שבו יש רק ס"ת אחד קראו בתורה בפרשת משפטים, ולפי הסדר יש לגלול קודם לפרשת פנחס ואח"כ לחזור לשקלים. אלא שזו טירחא דציבורא. וכתב הגרצ"פ פרנק במקראי קודש לפורים (סי' ד, ב) שיש להקדים את קריאת שקלים למפטיר של ר"ח. כי כשגוללים ומגיעים לפרשת שקלים בכי תשא, הסמוכה לפרשת משפטים, חייבים לקרוא את שקלים, משום שאין מעבירין על המצוות וכלל זה עדיף מתדיר ושאינו תדיר.

אך כשיש שני ספרים כתב (שם בהערה) הגר"י כהן (חתן בנו של הגרצ"פ פרנק) שיש לקרוא תחילה בספר השני מפטיר של ר"ח בגלל תדיר ואח"כ לחזור לספר הראשון, שהרי אין כאן העברה על המצוות. כי הספר גלול בפרשת משפטים ולא בפרשת כי תשא ולכן אין בהחלפת הספר משום העברה על המצוות.

ב. לענ"ד עדיין יש מקום להסתפק. כי החלפת ספר אחד בשני היא ג"כ מעין העברה על המצוות. כי הספר הראשון כבר בידינו, ולכאורה עדיף להמשיך ולקרוא שקלים בספר הראשון שבידינו ולא להעביר על המצוות ולקרוא בספר השני.

לענ"ד יש לתלות שאלה זו בהלכה אחרת: בסידור יעב"ץ (ריש הל' קריה"ת) דן במקרה שהוציאו ס"ת מארון הקודש, ובעודו ביד המוליכו שמו לב שהספר לא גלול למקום הקריאה, האם להחזיר את הספר למקומו ולהוציא ספר אחר? הוא מביא ב' דעות בזה. יתכן שבזה נחלקו, מי שאומר שקוראים בספר שהוציאו סובר שאין מעבירין על המצוות, למרות שהספר לא גלול במקום הראוי. ומי שמעדיף להחזיר את הספר סובר, שאין בעצם החזקת הספר משום מעבירין על המצוות.

ג. אך יש הסבר אחר להעדפת הספר הראשון – משום פגמו של הספר. ובנ"ד, מכיון שיחזרו ויקראו שקלים בראשון כולם רואים שאין בו פגם. אם כי מי שיצא ויראה רק את העדפת הספר השני, ולא יראה את הקריאה של שקלים בספר הראשון, עלול לייחס לכך פגם. אך מהבאור הלכה (סי' תרפד ס"ג) משמע שהחזקת הספר לבד אין בה משום העברה על המצוות. וגם אין בהעדפת ספר על פני חברו משום פגם, אם חוזרים אח"כ וקוראים בראשון. הוא דן בשבת חנוכה ור"ח טבת וטעו והקדימו את של חנוכה לר"ח וז"ל:

> והתחלה נקרא משהתחיל לברך הברכה דהיינו שאמר ברוך אתה ד' ('ברכו' עדיין אינה התחלה). אבל אם לא התחיל לברך אף שנזדמן בידם אותה שהוא מתוקן לחנוכה אין לו לחוש לזה לכו"ע ויגללוה ויקראו בס"ת אחרת שהוציאוה לשם ר"ח ואין כאן פגם לס"ת זו כיון שיקראו בה אח"כ [אחרונים].

מסקנה

אם יש רק ספר אחד, קוראים שקלים ואח"כ גוללים לקריאת ר"ח בפרשת פנחס. אם יש שני ספרים יש להורות כדעת הר"י כהן, שבשני ספרים יש להקדים ולקרוא את התדיר, למרות שכרגע מחזיקים בספר אחר. החלפת ספרים אין בה משום מעבירין על המצוות.

הפטרה כאשר החליפו וקראו שקלים ואח"כ ר"ח

בשו"ת נוב"י (מה"ת או"ח סי' יא) פלפל באריכות בנושא זה, ומסקנתו עפ"י המרדכי לקרוא במה שסיימו. ומכיון שסיימו בר"ח יש לקרוא את הפטרת 'השמים כסאי' שיש בה גם שבת גם ר"ח 'והיה מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו' ויש בה גם רמז לשקלים שמהם הקריבו קרבנות במקדש שיתכוונו בהם לש"ש 'שוחט השור... זובח השה... מקריב מנחה...'.[1]

סימן טז

קריאת המגילה ברמקול

שאלה

לקראת פורים תשפ"א רבים מהמבוגרים כבר התחסנו וניתן היה להכניסם לבית הכנסת לקריאת המגילה ברוב עם, אך כל הצעירים מתחת לגיל 16 עדיין לא חוסנו והכרח היה להשאירם מחוץ לבית הכנסת. האם אפשר להיעזר ברמקול ע"מ שקריאת המגילה תישמע היטב גם מחוץ לבית הכנסת?

מדובר רק בתגבור, כי גם קולו של הקורא נשמע, אך לרחוקים הוא נשמע חלש ותגבור הרמקול מעצים את קולו. האם הדבר מותר?

תשובה

א. שנינו במס' ר"ה (כז, ב):

> התוקע לתוך הבור, או לתוך הדות, או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע – יצא, ואם קול הברה שמע – לא יצא.

ובגמ' שם:

> אמר רב הונא. לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור. אבל אותן העומדין בבור – יצאו.

ופירש"י (כח, א):

> אם קול שופר שמע – בלא קול הברה – יצא. אם קול הברה שמע – עם קול השופר – לא יצא.

כלומר, העומדים מחוץ לבור שומעים קול מעורבב של השופר וההד של הבור.

משמע שערבוב קול ההברה עם קול השופר הוא הפוסל. אך אם היה יכול להבחין בין הקולות יצא. כך גם הבין הרא"ש את

---

1. **הערת העורך:** ישנה דעת שבלי הלקט החולקת על הנו"ב. דנתי בכך בהרחבה בספרי חבל נחלתו (חלק כד סי' יט), והעליתי שלא כרב המחבר אלא יקראו הפטרת שקלים ולא הפטרת ר"ח.

דברי רש"י בסי' ח:

משמע מתוך פירושו אותן העומדים על שפת הבור פעמים שומעין קול שופר ופעמים שומעין קול הברה. וכן משמע לישנא דרב יהודה לא שנו דמתניתין מיפלגא בין שמע קול שופר ובין שמע קול הברה אלא לאותם העומדים על שפת הבור אבל העומדים בבור לעולם שומעין קול שופר.

ב. הרמב"ם בהל' שופר (פ"א ה"ח) סובר כרש"י (ר' לח"מ שם):

התוקע בתוך הבור או בתוך המערה, אותן העומדים בתוך הבור והמערה יצאו, והעומדים בחוץ אם קול שופר שמעו יצאו, ואם קול הברה שמעו לא יצאו, וכן התוקע לתוך החבית הגדולה וכיוצא בה, אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא.

משמע שהעומדים מחוץ לבור נחלקים לשני סוגים: כאלו שיכולים להבחין בין קול השופר לקול ההברה לבין אלו שאינם יכולים. העומדים קרוב ושומעים קול שופר בלבד יצאו והעומדים רחוק אם שמעו קול שופר מעורב בהד לא יצאו.

על כך חולק הרא"ש, אין מקום להורות הוראה שונה לכל אחד ואחד, לפי שמיעתו האישית, דא"כ נתת דבריך לשיעורין. יש צורך לקבוע שיעור אחיד לכולם. ואכן י"ל בשיטת רש"י, הרמב"ם והשו"ע שבתוך הבור השיעור אחיד, כולם שומעים את השופר בלבד. גם מחוץ לבור אפשר לקבוע שיעור אחיד, או קרוב לו. אלא שהוא תלוי במרחק, ככל שמתרחקים כך הקולות נשמעים מעורבבים יותר.

ג. רש"י בהמשך לשיטתו שניתן להבחין בין הקולות מפרש את הגמ' (ר"ה כז, א):

תרתי קלי מחד גברא – לא משתמעי, מתרי גברי – משתמעי...
מחד גברא – דומיא דזכור ושמור.

כלומר, למרות שמסתמא מעמד הר סיני הוא חביב ביותר, בכ"ז תרתי קלי לא משתמעי, משום שהם מחד גברא[1]. אך תרי גברי משתמעי. וצ"ל למרות שבתרי קלי מתרי גברי יש ערבוב קולות, בכ"ז בדבר חביב האדם שם לב יותר לקולות ויכול להבחין בין קול לקול ולצאת יד"ח באחד מהם.

לעיל (כז, א ד"ה עשרה קורין) כתב רש"י:

ועשרה קולות יש כאן, שאי אפשר להם לצמצם דיבורם בתיבה אחת, שלא יהא אחד לאחור ואחד לפנים.

כלומר כשהקולות שונים הם מתערבבים וא"א לשמוע קול מסוים. אך אם הדבר חביב האדם מטה אוזנו לשמוע את הקול החביב עליו. אך גם בדבר חביב יש הבדל בין חד גברא לתרי גברי. שני קולות מחד גברא, דווקא בגלל הדמיון ביניהם, קשה להבחין ביניהם. ור' ביום תרועה שפי' שמה שאילץ את רש"י לפרש כמו שפירש בגלל שהשופר והחצוצרות הם קולות שונים ובכ"ז יצאו יד"ח כי הם מתרי גברי.

השומע קול שופר מעורב בקול הברה לא יצא למרות שהשופר חביב. ואע"פ שקול ההברה נשמע אחרי קול השופר, לא יצא. וצ"ל משום שההברה והשופר הם מחד גברא. והשומע לא יכול להאזין במיוחד לקול השופר

ד. רמקול אינו הקול הטבעי של השופר, אלא קול מלאכותי. הוא דומה לקול הברה. וכשהוא מתערב עם הקול הטבעי הוא פוסלו. וה"ה מגילה. אם קולו הטבעי של

1. **הערת העורך**: חוץ ממעמד הר סיני כנאמר בשבועות (כ ע"ב): "כדתניא: זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין יכול הפה לדבר, ומה שאין האוזן יכול לשמוע".

הקורא מתערב עם הקול המלאכותי של הרמקול לא יצא יד"ח. אמנם הגרשז"א מוסר בשם החזו"א שהוא הסתפק אם יוצאים יד"ח ברמקול (ר' שו"ת מנחת שלמה ח"א סי' ט). אך גם אם נקבל כהנחה שהוא התיר לצאת יד"ח ברמקול, המדובר בשומע את הרמקול לבד. אך כששומע יחד את קולו של הקורא יחד עם הרמקול הדבר חמור יותר, הרי זה כתרי קלי דלא משתמעי. ואע"פ שמגילה חביבה ותרי קלי משתמעי, אך לפמש"כ לעיל אם שני הקולות מחד גברא גם בדבר חביב לא משתמעי. הקורא והרמקול הם חד גברא, ובפרט שהם דומים מאוד וקשה להבחין ביניהם. ולכן א"א לצאת י"ח כשקולו של הרמקול מתערבב בקולו של בעל הקורא.

ה. הגרע"י בשו"ת יחוה דעת (ח"ג סי' נד) כתב בסיכום:

השומעים מקרא מגילה דרך הרמקול, וכן דרך הרדיו (בשידור ישיר), אינם יוצאים ידי חובת מצות מקרא מגילה, אולם היושבים סמוך אל השליח צבור הקורא את המגילה דרך הרמקול, שאף בלעדיו היו שומעים היטב את קריאת המגילה מפי השליח צבור, יוצאים ידי חובתם.

אך שם הקרובים לש"ץ שומעים את קולו הצלול של הש"ץ, והרמקול נשמע רק ברקע. הדבר דומה למי שנמצא בתוך הבור שיצא, למרות שיש הד קלוש של הברה, שהרי בלי קול הברה בתוך הבור אין הברה בחוץ, אלא שבפנים ההד קלוש.

מסקנה

בקריאת המגילה ברמקול המותקן מחוץ לבית הכנסת, היושבים בתוך בית הכנסת יוצאים, כי הם שומעים בעיקר את הקורא. אך העומדים במרחק מחוץ לבית הכנסת ושומעים רק את הרמקול לא יוצאים. וגם העומדים בחוץ סמוך לבית הכנסת ושומעים גם את הקורא וגם את הרמקול ביחד לא יוצאים.

סימן יז

קריאת מגילה ברדיו או טלפון

שאלה

מי שנמצא בבידוד, איך ישמע מגילה? האם אפשר דרך הרדיו או הטלפון?

תשובה

א. רוב מניין ורוב בניין של הפוסקים ובהם הגרש"ז אוירבאך, המומחה הגדול בנושאי הלכה וטכנולוגיה, פסלו אפשרות זאת. אמנם הגרשז"א מעיד (מנחת שלמה ח"א סי' ט) ששמע מהחזו"א שהתלבט אם יוצאים יד"ח ברמקול.

הזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזו"א זצ"ל ואמר לי שלדעתו אין זה כ"כ פשוט, ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע... ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו.

הגרשז"א חולק, למרות שהקול הנשמע ברמקול דומה לקולו של הדובר בו, סו"ס אין זה קולו הטבעי של המדבר, אלא קול אחר הדומה לו. ואכן החזו"א לא הורה כך למעשה. בעולם הישיבות, שהחזו"א מקובל עליהם כבר סמכא, נמנעים משימוש ברמקול, אפילו בחופה, למרות שאין צורך שהמברך יוציא את הציבור יד"ח, אלא רק את החתן הנמצא קרוב אליו ושומע את קולו הטבעי. אך גם אם נניח שברמקול אולי יוצאים יד"ח, כי השומע נמצא עם הקורא בביהכ"נ, ומי שלא שם לב נדמה לו שהוא שומע את הקורא עצמו. אך בטלפון או ברדיו ברור שאינו שומע את הקורא עצמו אלא את המכשיר.

הגאון רבי משה פינשטיין באג"מ (או"ח ח"ב סי' קח) כתב שלא למחות בידי השומעים מגילה ברמקול, אך גם הוא לא התיר לכתחילה, ובאו"ח (ח"ד סי' קכו) הורה שלא לסמוך על כך.

היו שהורו לסמוך על כך רק כרע במיעוטו. מאחר שמי שנמצא בבידוד לא יכול בשום פנים לקיים את המצוה כהלכה, לפחות שישמע את הקריאה דרך הטלפון או הרדיו. ובכך לא ירגיש את עצמו מנותק לגמרי ממצות היום.

ב. הצעתי למבודדים היא אחרת. שיקראו בעצמם מתוך מגילה כשרה למרות שאינם יודעים לקרותה בטעמים, כפי שיבואר להלן. אלא שפורים תש"פ חל בתחילת התפרצותה של המגפה ולא הכירו את דרך התפשטותה וחששו שהנגיף עובר גם דרך מגע של חפצים. וא"כ א"א להביא אליו מבית הכנסת מגילה שיקרא בה כי א"א להחזירה אח"כ לבית הכנסת.

והנה, עיקר חיובה של המגילה הוא ביום. תקנת הקריאה בלילה היא תוספת מדרשת ריב"ל (מגילה ד, א). ור' תוס' שם ד"ה חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום –

> אומר ר"י דאף על גב דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא וקרא נמי משמע כן דכתיב ולילה ולא דומיה לי כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה והעיקר

הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה.

וכן כתבו יתר הראשונים (ור' רשב"א שהביא ראיות נוספות לכך).

בלילה א"א להביא למבודד מגילה ע"מ שיקרא בה ויחזירנה לבהכ"נ, כי יש לחוש שמא הודבקה ע"י הנגיף. אי לכך אונס רחמנא פטריה ועליו להסתפק בשמיעה ברדיו או דרך הטלפון[1]. אך ביום, אפשר להביא למבודד מגילה כשרה אחרי גמר הקריאות בבהכנ"ס. והמבודד יקרא בחדרו בקול, גם ללא טעמים, אלא בדרך של דקלום, ובני הבית יעקבו אחריו, מחוץ לחדר, מתוך חומש, ע"מ לוודא שלא יטעה. הנעימה אינה מעכבת, העיקר הוא קריאה נכונה. פתרון זה יעיל רק ביום, כשבביהכ"נ כבר אין יותר צורך במגילה והמגילה תישאר אצלו עד גמר הבידוד.

ג. אם מדובר באשה מבודדת, בשעה"ד זו בלילה היא יכולה לסמוך על מה שכתב האדר"ת זצ"ל בחדושיו שנדפסו בקובץ מקבציאל (גליון ל' ע' קיב):

> מסידור לשון הגמ' מאמרי רבי יהושע בן לוי נ"ל דחיוב קריאת המגילה בלילה הוא רק לאנשים ולא לנשים, מדלא אמר מקודם חייב לקרותה בלילה וכו', ואח"כ הל"ל נשים חייבות במקרא מגילה והוה דומיא דאנשים. וכה"ג מצינו בחיוב תפילה, דאף דנשים חייבות בתפלה כאנשים, מ"מ לא חייבום חז"ל בג' תפילות כאנשים כמ"ש השאגת אריה, וה"ז דכוותה.

ויש להוסיף לדבריו. 'קרייתא זו הלילא' והלל הוא רק ביום ולא בלילה כמבואר במגילה (כ, ב). ולכן עיקר תקנת מגילה היא ביום ולא בלילה. וביום אשה חייבת כי אף היא היתה באותו הנס. אך מגילה אינה מדין הלל, אלא תקנה בפנ"ע מדין תפילה, מדרשת ריב"ל, שדרש את הפסוק 'א-להי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי'. ופירש"י: "ולשנותה ביום – זכר לנס, שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה". משמע מדבריו ששני חיובים יש בקריאת המגילה, האחד – זכר לנס ההצלה (שהיה כנראה בעיקר ביום) והשני – זכר לתפילות ולזעקות שהיו יומם ולילה. וכן הפסוק שנדרש ע"י ר' חלבו בשם עולא: 'למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' א-להי לעולם אודך'. ופירש"י: "יזמרך כבוד – ביום, ולא ידום בלילה". משמע שעיקר השירה ('יזמרך') היא ביום, הלילה מצטרף ליום משום 'לא ידום' לזכר התפילות שלא פסקו. וא"כ אפשר לומר שקריאת הלילה אינה מדין הלל אלא מדין תפילה. מעין תפילת ערבית מורחבת. אי לכך בשעה"ד, אישה פטורה מקריאת הלילה כשם שהיא פטורה מתפילת ערבית. והיא יכולה להסתפק בקריאת היום בלבד כנ"ל.

1. **הערת העורך:** ואינו מברך ולא יוצא י"ח אלא מעין זכר לקריאת מגילה.

אורח חיים

סימן יח

תפילת נשים רבות ביחד

שאלה

תלמידות המתפללות ביחד בפתיחת יום הלימודים, האם עדיף שתתפללנה תפילת עמידה ביחד, או שאין עדיפות לכך, אלא כל אחת תתפלל לעצמה.

תשובה

שמעתי בשם הגרי"ד סולוביצ'יק שהתנגד לכך שנשים תתפללנה בכעין 'מניין' כמו גברים, גם אם אינן אומרות קדיש וקדושה. כנראה שרצה למחות כנגד פמיניסטיות רדיקאליות הטוענות לשוויון זהות כביכול (ור' תשובת הגרמ"פ באג"מ או"ח ח"ד סי' מט).

אולם אם התפילה לא תיערך כמניין רגיל, כגון שלא תהיה "חזנית" ולא חזרת הש"ץ וקדושה, האם אין עניין שכולן תעמודנה לתפילת עמידה משותפת ביחד?

אמנם אין דין ציבור לנשים. כלומר עשר נשים אין להן דין ציבור. במקו"א הסברתי שמצוה משותפת הופכת את היחידים לציבור מגובש. המצוה המשותפת היא המכנה המשותף שלו ולכן חל עליו גדר צבור. וזה גם גדר כבוש רבים. מצות כיבוש הארץ צריכה להתקיים ע"י כל ישראל ביחד (כיבוש יחיד לאו שמה כבוש). המצוה הופכת את כל הכובשים ליחידה אחת. (ר' שיעורנו לגיטין ח ע"א). נשים אינן מצוות להתפלל בציבור לכן אין מה שיהפוך עשר נשים למניין. כלומר ציבור הוא לא רק כמות, הוא יוצר איכות אחרת שיש בה גם קדושה (ר' מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' ג על חיי ההלכה בקיבוץ).

והטעם שנשים לא חייבות להתפלל בציבור הוא משום שתפילה בציבור מחייבת קביעת זמן משותף לכל המתפללים. ומאותו טעם שהן פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, אשה לא יכולה להשתעבד לזמן מסוים, כי היא משועבדת לצרכי ביתה. וה"ה שאי אפשר לחייבה לזמן מתואם עם אחרות. יש לאפשר לה זמן גמיש לתפילתה. וגם רווקות עתידות להקים משפחה אי"ה. תקופת רווקותן צריכה להיות זמנית וקצרה. וכשם שלעניין מצות עשה שהזמן גרמה גם רווקות פטורות, למרות שעדיין לא הקימו משפחה, כי סופן להקים משפחה ה"ה לנ"ד. אמנם באהלה של תורה (ח"ב סי' כו) כתבנו שראוי לאשה שתתפלל יחד עם צבור של גברים. אך הן לא חייבות להקים מניין משלהן.

עם זאת אין ספק שגם כמות חשובה. "ברוב עם הדרת מלך" נאמר בכל מצוה. לא רק במקום שיש צורך במניין של עשרה, אלא אפילו ברכת מזון משותפת של שלושה מחייבת זימון. וגם נשים מזמנות בג'. אם כי בעשרה אינן יכולות לזמן בשם כנ"ל. אך בודאי עדיף שתברכנה עשר נשים ביחד מאשר בשלושה לכן נלענ"ד שראוי שתתפללנה כולן יחד. ור' חיי אדם (סי' סח סי"א) שגם שלושה נחשבים 'רוב עם'. וכתבו הפוסקים שאם יש עשרים שאכלו כאחד, למרות שרשאים להיחלק לשני מניינים, עדיף שיזמנו יחד משום 'ברוב עם הדרת מלך' אע"פ שאין משמעות איכותית גדולה

יותר לציבור של עשרים על פני ציבור של עשרה, בכ"ז ריבוי כמותי הוא משמעותי. אמנם קיי"ל כר"ע שגם מאה, ואלף, ורבבה מזמנים בא-לקינו ולא כריה"ג שמוסיפים תארים (ברכות מט) ומשמע שריבוי כמותי אינו יוצר איכות שונה משל ציבור של עשרה. מיהו זהו רק לעניין תוספת תארים לה'. אך בוודאי שגם לר"ע עדיף לזמן במאה ואלף לעומת עשרה. וגם לעניין קריאת מגילה יש להעדיף ציבור גדול על ציבור קטן למרות שבשניהם יש מניין של עשרה, בכ"ז ככל שהכמות גדולה יותר יש בכך פרסומי ניסא והדרת מלך (בה"ל סי' תרצ. ור' תשובתנו לקמן סי' סח על רוב עם או תדיר בקריאת מגילה).

ובעניין זה גם כמות של נשים חשובה. עשר נשים הקוראות לעצמן מגילה מצטרפות לעשרה משום פרסומי ניסא (כגון אימהות שאינן יכולות לשמוע עם הציבור) ונשים רבות עדיפות על פני נשים מעטות. כמות גדולה של נשים יש בה הדרת מלך יותר מכמות קטנה. (כ"מ בהדיא בפר"ח סי' תרצ סקי"ח ופמ"ג א"א סקכ"ד, ומקראי קודש פורים סי' לה. כ' בהררי קודש שם דכן משמע בהדיא במאירי מגילה ה' ע"א ד"ה כל. פסקי תשובות סי' תרצ).

והן א-ל כביר ללא ימאס. תפילת נערות רבות ביחד, מתקבלת ברצון מתפילותיהן של בודדות.

מיהו במקום שיש חשש שהדבר יתפרש כ'מניין שוויוני' יש להימנע מכך.

סימן יט

מתקן סולארי על גג בית כנסת

שאלה
א. שימוש בגג בית כנסת
ב. קדושת בית כנסת
ג. בגובהה של עיר
ד. סיבות נוספות להתיר
מסקנה

שאלה

האם מותר להתקין מתקן סולארי, המייצר חשמל, על גג ביכ"נ?

א. שימוש בגג בית כנסת

שנינו במשנה מגילה (פ"ג מ"ג; כח, א):

ועוד אמר ר' יהודה: בית הכנסת שחרב אין מספידין בתוכו, ואין מפשילין בתוכו חבלים, ואין פורשין לתוכו מצודות, ואין שוטחין על גגו פירות, ואין עושין אותו קפנדריא, שנאמר והשמותי את מקדשיכם – קדושתן אף כשהן שוממין.

הרמב"ם לא הביא משנה זו להלכה אלא פסק בהל' תפילה (פי"א הי"א):

בתי כנסיות ובתי מדרשות שחרבו בקדושתן הן עומדות שנאמר והשימותי את מקדשיכם אף על פי שהן שוממין בקדושתן הן עומדין, וכשם שנוהגין בהן כבוד ביישובן כך נוהגין בהן בחורבנם.

וגם ביישובן לא הביא אלא את הגמ' (מגילה כח ע"א, רמב"ם הל' תפילה ונשיאת כפים פי"א ה"ו):

"בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהן קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה". אך את הגג לא הזכיר. אדרבה, בשו"ת הרמב"ם סי' קנז הוא לא מייחס קדושה לגג:

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

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

אמנם יש מקום לחלק בין בית דירה, שכל הנעשה בה מוסתר מעין רואים, לבין שטיחת פירות על הגג שהיא בפרהסיא (כמש"כ בשו"ת חיים שאל ח"א סי' נו והמשנ"ב בבה"ל ס"ס קנא).

אך גם לפי הנחה זו, רק שימוש בפרהסיא אסור. משמע שאין איסור עקרוני להשתמש בגג ביהכ"נ שימוש של חולין. כי אין לגג קדושה, חוץ מהמקום שמעל ההיכל. וגם זאת לא מדין קדושה אלא מדין כבוד. ורק מה שנחשב בעיני הבריות כלא מכובד הוא שאסור. (ויש להעיר על החילוק הנ"ל, מדוע השמיט הרמב"ם משנה מפורשת שאין שוטחין פירות על גג ביכ"נ? וצ"ע).

גם השו"ע (סי' קנא סי"ב) לא אסר לשטוח פירות על הגג אלא כתב רק:

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

מהלשון 'יש ליזהר' ו'יש להסתפק' משמע שאין איסור מוחלט בשימוש על גג ביכ"נ. מקורו במרדכי (פ"ק דשבת סי' רכח) שכתב:

כל עיר שגגותיה גבוהים וכו', כ' רבנו מאיר איני יודע איסור להשתמש בעלי' שע"ג בהכ"נ כמ"ש ר"י דאפילו גגין ועליות דעזרה לא נתקדשו. מיהו יש ליזהר מלהשתמש שם תשמיש קבוע של גנאי כגון לשכב שם, מדאמרינן פ"ק דשבת כל עיר שגגותי' גבוהים מבהכ"נ סופו ליחרב, והני מילי בבתים, אבל בקשקושי ואברורי לית לן בה משום דלא משתמשי על גבן, ושמא דומה לעליות דהיכל שנתקדשו דמקדש מעט שלנו יש לנהוג בו קדושה קצת מעין קדושת היכל דעליות היכל נתקדשו כדאמרינן פ' כיצד צולין ואפילו עליות עזרה דלא נתקדשו כעליות עזרה גופי' מ"מ אין נוהגים בהם מנהג בזיון עכ"ל.

המהר"ם פתח את תשובתו במשפט 'איני יודע איסור להשתמש בעלי' שע"ג בהכ"נ וצ"ע, הרי משנה מפורשת כדעת ר' יהודה שכל שימוש בגג אסור מעיקר הדין? ואולי י"ל שמשנה זו בלשון יחיד נאמרה, אליבא דר' יהודה, ואין הלכה כמותו. ויתכן שר' יהודה סובר שגגין ועליות נתקדשו, אך להלכה פסק הרמב"ם בפ"ו מהל' ביהב"ח הל' ז שגגין ועליות לא התקדשו. (אמנם י"א שרק במקדש לא התקדשו, אך גגין בירושלים התקדשו אך מסתבר שביכ"נ, שהוא מקום עבודת ה', הוקש למקדש שהוא מקום עבודה, ולא לירושלים). ודוק בלשונו של המהר"מ 'דאפילו גגין ועליות דעזרה לא נתקדשו' הוא לא מתיחס לקדושת ההיכל, ששם הגגין אלא אפילו למ"ד גגין ועליות של ההיכל התקדשו גגין של העזרה לא התקדש וק"ו קדושת ביכ"נ שהיא קלה יותר מקדושת העזרה. לכן הוא אומר, אמנם קדושה אין כאן, אך לפחות כבוד יש כאן. ובערוה"ש סי' קנא דייק מלשון המרדכי "שנראה דלאו מעיקר דינא קא מסתפקי אלא אולי ראוי לעשות זכרון במקדש מעט כמו בקדושת ההיכל".

ב. קדושת בית כנסת

המור וקציעה בסי' קנא תמה על המרדכי:

ותמיהני מה ענין גגין ועליות שלא נתקדשו בקדושת עזרה לאכילת קדשים, לענין היתר תשמיש דחול שאיסורו משום מנהג בזיון וגנאי. ואטו בעליית עזרה היה מותר להשתמש בדרך חול, הא ודאי לא גרעא מהר הבית שחייבין בו כבוד ומניעה מתשמיש חול... וה"ה לעליית בית הכנסת שלנו, דאע"ג דלא חמיר כהר הבית היינו במידי דליכא קפידא כרקיקה ומנעל דווקא. ועוד, ודאי הלכה מקופחת היא, שהרי בפירוש שנינו [מגילה כח, א] אפילו בבית הכנסת שחרב הרי הוא בקדושתו כו' ואין שוטחין על גגו פירות. הרי שיש קדושה בעליית בית הכנסת אפילו שחרב, אין צריך לומר בישובו. ובלי ספק אשתמיטיה הך משנה. ותו לא מידי.

מצד אחד הוא מקשה שאין קדושה בגגות עזרה, ומאידך הוא מקשה מהמשנה שיש קדושה בגג ביהכנ"ס. יתכן שכוונת המשנה לקדושת כבוד. אך המהר"מ הבין כמו שאמרנו לעיל שר' יהודה סובר שגגות עזרה התקדשו, וזהו שאמר המהר"מ 'איני יודע איסור להשתמש בעלייה שע"ג בהכ"נ כמ"ש ר"י' כלומר לדידן, החולקים על ר"י, איני יודע מהו האיסור. ואכן המהר"מ לא הקיש את קדושת ביהכ"נ לקדושת המקדש והר הבית, אלא דוק בלשונו 'דמקדש מעט שלנו

יש לנהוג בו מקצת קדושה **ומעין** קדושת היכל'. ולמד מהר הבית, שאינו קדוש כמו ההיכל, ובכ"ז נוהגים בו כבוד, וה"ה ביכ"נ. אמנם קדושת ביכ"נ קלה יותר מהר הבית ולכן גם כבודו קל יותר. ולכן מותר להיכנס לביכ"נ בנעליו, במקלו ובתרמילו ובאפונדתו ומותר לירוק (שו"ע סי' קנא) דברים שאסורים בהר הבית. מאידך, קפנדריא אסורה בביכ"נ כמו בהר הבית וכן דברים אחרים הפוגעים בכבוד המקום.

דברי המהר"מ 'דמקדש מעט שלנו יש לנהוג בו מקצת קדושה **ומעין** קדושת היכל'. מקבילים לדברי הר"ן במס' מגילה (פרק בנה"ע), אמנם קדושת ביכ"נ היא מדרבנן אך היא הוקשה לקדושת המקדש, ויש מקום להתייחס בכבוד גם לגג ביכ"נ בדומה לגג ההיכל. אך לדעת הרמב"ן, שסובר שקדושת ביכ"נ היא כתשמישי מצוה, המצוה היא רק במקום התפילה, שהוא החלל הפנימי של בהכ"נ, אך לגג אין שום קשר למצוה. ולכן אין צורך להתיחס אליו בכבוד, ואולי רק למקום שמעל ההיכל, כמש"כ הרמב"ם. ויתכן שהרמב"ם סובר אף הוא שקדושת ביכ"נ היא כדין תשמישי מצוה.

אלא שבמצות ל"ת סה במניין המצוות שבפתיחה למשנה תורה כ' הרמב"ם: שלא לאבד ביהמ"ק או בתי כנסיות בתי מדרשות, משמע לכאורה שיש לביהכ"נ דין ביהמ"ק,

אך אולי אפשר לדחות זאת. כי שם הנידון הוא איסור 'לא תעשון כן לה' אלקיכם'. איסור זה לא מתיחס רק למקדש, אלא גם לשמות מקודשין וכתבי הקודש, שנא' 'אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים... לא תעשון כן לה' אלקיכם'. זו לא הלכה ייחודית לביהמ"ק, אלא לכל דבר מקודש. זו אנטיתיזה למקומות 'מקודשים' לגויים, שבהם הם עובדים את אליליהם. מצוה לאבד כל מקום פולחן לע"ז ולאו דווקא 'מקדשים' מרכזיים. וכן להיפך, אסור להתיחס חלילה בצורה דומה לדברים מקודשים שלנו. וביכנ"ס הוא מקום בו אנו עובדים את ה'. אך אין להסיק מהרמב"ם שקדושת ביכנ"ס זהה לקדושת המקדש (י"א שהרמב"ם סובר כדעת היראים שביכנ"ס קדוש מהתורה כקדושת המקדש. אך לכו"ע גג ביכ"נ אינו קדוש מהתורה ולד' הרמב"ם אף לא מדרבנן).

ג. בגובהה של עיר

בשו"ת חת"ס (או"ח סי' ל) נשאל בדבר בניית בית אוצר לתבואה על גג ביכ"נ. וזאת תשובתו:

> נ"ל מסברא דבהכ"נ דומה להיכל משום דעליות העזרה היו נבנים על הלשכות שתחתיהן שאינם מקום קרבן אלא מכשירי קרבן דעל המזבח החיצון לא היה גג ועלי', משא"כ גג ההיכל בנוי על מקום קרבן ובהכ"נ שלנו הוא מקום תפלת [ציבור] במקום תמידים ודומה טפי להיכל, והא דלא מייתי מרדכי ממתני' דפ' בני העיר [מגילה כ"ח ע"א] שאפילו בחורבנה אין שוטחים על גגה פירות, י"ל שם הוא גנאי גדול דגגותיהם הם בשופי ולא בשפוע ושטחו שם פירות לייבש בפרהסיא בגלוי הוה גנאי טפי, משא"כ גגותינו במדינתינו שהעליות מכוסות בגג צריף ואינו ראוי ליבש פירות אלא לשכיבה בצינעא מכוסה, וקמ"ל דאפ"ה אסור דומיא דהיכל, ובעזרה גופי' היה תשמיש של גנאי ובזיון אסור ובגמ' נמי סתם גגים קאמר דומיא דאקושי ואברורי ואפ"ה מוכח לאסור, כנ"ל פי' המרדכי.

החת"ס אומר סברה הראויה למי שאמרה, אך המהר"מ הבין אחרת. לדעתו, אין לדמות גג ביכנ"ס להיכל. בהיכל רק העליות התקדשו אך לא הגג. ועוד, היה פשיטא לו שביכנ"ס לא דומה להיכל, סר"ס הוא 'מקדש מעט' ולא מקדש ממש. ואין לדמות ביכנ"ס אפילו לעזרה 'דאפילו גגין ועליות דעזרה

לא נתקדשו' ק"ו גג ביכ"נ, שקדושתו קלה יותר מקדושת עזרה. לא רק גג ההיכל היה מעל מקום עבודה גם גג העזרה היה מעל מקום עבודה. אמנם גג העזרה לא היה מעל המזבח, אך הוא היה מעל הלשכות, שבהם אכלו הכוהנים את הקדשים. ומבואר בש"ס (יבמות צ ע"א) 'כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים'. אך גם החת"ס לא אסר אלא שימוש, כגון שטיחת פירות או בית אוצר לתבואה, שאנשים עולים ויורדים, מוסיפים וגורעים, ונוטלים משם תבואה למכור או להשתמש לצורכי הבית, זהו שימוש של חולין הפוגע בכבוד ביהכ"נ, המיועד לעבודת ה'. אך הנחת מתקן סולארי אינו דומה כלל לבית אוצר, אין בו שימוש פעיל, זהו מתקן סטטי שהנחתו חד-פעמית ואין בו שום פעילות מעשית הניכרת לעין הפוגעת בכבוד בהכ"נ. ולא אסרו הפוסקים את עצם בניית המבנה על ביהכ"נ אלא שימוש של חולין או של גנאי בתוך המבנה[1]. דוק בלשון הרמב"ם, המרדכי והשו"ע.

חילא דידי מדברי השל"ה בס' בגדי ישע על המרדכי, הביאו החת"ס (שם), שלמד איסור שימוש בגג, מדין גובהו של ביהכ"נ:

> דלא נימא הטעם שאין מגביהים בתים משום כבוד בהכ"נ לרומם בית תשמיש גנאי בכל העיר במקום גבוה מבהכ"נ ואקושי ואברורי דאין ראוי לתשמיש שרי אפילו גבוה מבהכ"נ, וא"כ יש ללמוד ק"ו השתא בבתי העיר לא ישתמש תשמיש גנאי קבוע מכ"ש בהכ"נ עצמה.

קשקושי ואברורי הם מגדלים גבוהים כמש"כ המאירי בשבת (יא ע"א):

> ומ"מ דוקא בבית העשוי לדירה אבל בירניות ומגדלים העשויים לחזוק העיר או הבית ולבצור חומה והם הנקראים קושקי ואברורי אין בזה מניעה כלל וכן הדין בשסבת הגבהתו אינה דרך שררה אלא להרבות בדיורין ועליות.

על מגדלי שמירה היו מן הסתם צופים שהזהירו מפני סכנה קרובה. והיו בהם גם פעמונים שבהם השתמשו להזהיר את התושבים. אלו אינם תשמישי גנאי. בימי הגמ' עדיין לא הומצא השעון, אך בימי המאירי, לאחר המצאת השעון, היה מקובל להעמיד שעון מרכזי על מגדל גבוה במרכז העיר. ומסתבר שזה לא נחשב תשמיש של גנאי. ואכן בהגהות מהריעב"ץ על שבת (יא) כתב: "אבל קשקושי – היינו מגדלים העשויים לקשקש לשעות או להשמיע עיירות לאסוף את העם כמו שנהוג באלה הארצות". ולדבריו מותר להעמיד שעון כזה גם על גג ביכ"נ.

יתרה מזאת, מהמשך דבריו של המאירי משמע שרק הדרים בבתים גבוהים לשם התפארות פוגעים בכבוד ביהכ"נ כאילו הם נעלים יותר. אך דיירים בעלמא שלא מצאו מקום לגור אלא בבתים גבוהים אין בדיורם משום פגיעה בכבוד בהכ"נ. וממילא רק מי שקבע דירה על גג ביהכ"נ לשם התפארות פוגע בכבוד בהכ"נ (ובכך יש סנגוריה על בהכנ"ס בימינו שהם נמוכים יותר מרוב בתי העיר). מתקן לייצור חשמל צריך להימצא במקום גבוה

---

1. **הערת העורך:** יש להוסיף שמתקן סולרי על גג בית כנסת נועד לשלם הוצאות בית הכנסת. ואין דומה להשתכרות בהקדש ומעות יתומים משום שאין כאן שום הפסד, אלא רווח בלבד. ואולי ניתן לדמות מתקן סולרי לאחזקת ב"כ לכלה-עורב שהיה על גג המקדש ונעשה לשם שמירת המקדש מצפורים וקינונם וצואתם.
אולם יש בכך זילותא מסוימת לבית כנסת, שנראה ככל בית דירות שמנסה להרויח כמה שיותר כסף. ואולי יש לחלק בין מתקן מוסתר (כמו שכופים לעשות בבתים פרטיים) לבין מתקן גלוי ובולט (כמו שמתירים בבניה ציבורית).

יחסית וחשוף לשמש, אין בכך התפארות על בהכ"נ.

בכף החיים (או"ח סי' קנ ס"ק כא) כתב שהפוסקים חולקים על המאירי בעניין בתי המגורים הגבוהים, אך לא ציין מי הם החולקים. כוונתו כנראה לספר יפה ללב, בקונט' יושר לבב (סי' קנ), שתמה עליו, גם בשם אביו ר"ח פלאג'י בספר חיים סי' מה. ואכן לחידושו של המאירי בעניין בתי המגורים הגבוהים לא מצינו חבר בין הראשונים (אם כי כאמור מנהג העולם היום כסברתו). אך גם ללא סברת ההתפארות, בעניין המגדלים אין מי שחולק עליו, כי כאמור אין זה שימוש הפוגע בכבוד ביהכ"נ. ולפי"ז ה"ה מתקן סולארי לא אסור.

ד. סיבות נוספות להתיר

ועוד, בדרך כלל מתקן כזה לא מונח ממש על רצפת הגג אלא מוגבה בשיפוע ע"ג יתדות כדי שיקלוט את קרני השמש. רק היתדות ושפת המתקן נוגעים בגג. אויר הגג, אפילו במקדש, אינו קדוש. אמנם השע"ת (או"ח סי' קנא סק"ב) כתב בשם השאילת יעבץ (ח"ב סי' נ"ד) "ואפילו לתקוע מסמר בצידו השני של קיר ביהכ"נ, לתלות בו דבר של חול שאינו שייך לביהכ"נ, אסור".

אך פוק חזי מאי עמא דבר, שמחברים לקירות בהכנ"ס מבחוץ חוטי חשמל וטלפון, לוחות מודעות וכדו' ואין פוצה פה. כנראה שהעולם סובר שאיסור נתיצה הנלמד מ'לא תעשון כן' שייך רק לחלל הפנימי של ביהכ"נ, שהוא תשמיש מצוה או קדושה, אך הקירות החיצוניים אינם משמשים למצוה או קדושה ולא חל עליהם איסור נתיצה.

בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' כח) אוסר להתקין על גג בית הכנסת אנטנה לצורך טלפון נייד, מפני שמחללי שבת ישתמשו בו ונמצא מסייע לעוברי עבירה, ובפרט שזה עניין של פרהסיא, וגם אסור לעשות רווחים מבזיון בית כנסת. אך בייצור חשמל אין חילול שבת. אדרבה, ככל שירבו המתקנים הסולארים כך יתמעט חילול השבת בתחנות הכוח ויקטן גם זיהום האויר. מתקן כזה יאפשר לשומרי שבת להשתמש בחשמל בשבת ללא נקיפות מצפון. וא"כ אדרבה, אין מקום מתאים לו יותר מאשר גג ביכ"נ. מה גם שביהכנ"ס עצמו יכול להשתמש בחשמל זה. ולא גרע ממתקנים אחרים, כגון מזגנים וכדו'. וגם אם מחללי שבת עלולים להשתמש בחשמל זה, אין למנוע משום כך משומרי שבת להתקין מתקן זה, הם אינם נחשבים למסייעים לדבר עבירה, הם עושים זאת למען השבת[2] ונר לאחד נר למאה. הדבר דומה למשנה בע"ז (פ"ד מ"ג; נד, ב):

> שאלו את הזקנים ברומי: אם אין רצונו בעבודת כוכבים, למה אינו מבטלה? אמרו להן: אילו לדבר שאין צורך לעולם בו היו עובדין היה מבטלו, הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולמו מפני השוטים?!

מסקנה

מותר להתקין מתקן סולארי על גג בית כנסת.

2. כאמור לעיל, אין קשר בין המתקן לבין החשמל שמשתמשים בו בבית כנסת.

סימן כ

הפיכת בית כנסת למדרשה לבנות

שאלה

א. עשיית בית כנסת לבית מדרש

ב. הפיכת עזרת ישראל לעזרת נשים בבית כנסת

ג. תלמוד תורה של נשים

ד. עשיית בית מדרש למדרשה לבנות

ה. מוכרים בית הכנסת ללימוד תורה של נשים

ו. בית כנסת נטוש

שאלה

בת"א מצויים לצערנו בתי כנסת ריקים רבים ללא מתפללים. יש ביכ"נ נטוש אחד שהועלתה הצעה להשתמש בו כמדרשה תורנית לבנות. האם מותר לשנות את ייעודו המקורי?

א. עשיית בית כנסת לבית מדרש

שנינו במגילה (כה, ב):

> בני העיר שמכרו רחובה של עיר – לוקחין בדמיו בית הכנסת, בית הכנסת – לוקחין תיבה, תיבה – לוקחין מטפחות, מטפחות – יקחו ספרים, ספרים – לוקחין תורה.

ופירשו כל הראשונים שספרים הם נביאים וכתובים, ותורה היא תורת משה. ומכיון שספרים מעלין בקודש ואין מורידין וק"ו תורה שקדושתם גדולה יתר מביכנ"ס המשמש רק כמקום תפילה. ומכאן שמותר לעשות מביכנ"ס בית מדרש, אך לא להפך, כי מעלין בקודש ואין מורידין.

ובמס' מגילה (כו, ב):

> אמר רב פפי משמיה דדרבא: מבי כנישתא לבי רבנן – שרי, מבי רבנן לבי כנישתא – אסיר. כוותיה דרב פפי מסתברא, דאמר רבי יהושע בן לוי: בית הכנסת מותר לעשותו בית המדרש, שמע מינה.

[ור' שם בהמשך שר' יוחנן חולק על ריב"ל וסובר בית גדול מקום שמגדלין בו תפילה וקשה עליו מהמשנה שספרים ותורה קדושים יותר מבית כנסת, ומוכח כריב"ל. וי"ל שספר התורה עצמו קדוש יותר, אך מקום בו לומדים תורה לא קדוש יותר ממקום שמתפללים בו. ובפרט שכשמגיע זמן תפילה מבטלין תורה כדי להתפלל.]

ב. הפיכת עזרת ישראל לעזרת נשים בבית כנסת

יש כאן שאלה עקרונית, האם קדושת עזרת נשים שווה בקדושתה לעזרת הגברים. אולי הדבר תלוי בשאלה האם מותר להפוך את עזרת ישראל בביהכ"נ לעזרת נשים. דנו בדבר הפוסקים. ר' פסקי תשובות סי' קנ. רוה"פ שהביא שם סוברים שקדושת עזרת נשים שווה לעזרת גברים. אך יש פוסקים הסבורים שאע"פ שגם ע"נ קדושה בקדושת ביכנ"ס, קדושתה פחותה יחסית לעזרת גברים. וצ"ע בנ"ד שכרגע אין גברים המתפללים בביהכ"נ ויש צורך במדרשה

לנשים, האם יש בכך הורדה בקדושה, או שמא להיפך. וצ"ע.

ג. תלמוד תורה של נשים

אלא שכאן לא מדובר במקום תפילה לנשים, אלא במקום ללימוד תורה, שהוא כעין בית מדרש שקדושתו גדולה יותר אפי' מביכ"נ של גברים. אלא שצ"ע אם מדרשה תורנית לבנות יש לה דין בית מדרש לעניין זה, שמותר להשתמש בביכנ"ס כמדרשה לבנות? האם זו העלאה בקודש או הורדה?

אמנם בנות פטורות מת"ת אך אין ספק שלימודן הוא תורה. הפטור של אשה מלימוד תורה הוא רק מעיקר הדין, אך כשהיא לומדת תורה זו אותה תורה שגברים חייבים ללומדה. 'תורה אחת יהיה לכם'. והראיה, שנשים מברכות בשם ובמלכות ברכות התורה למרות שהן פטורות. ואפילו לדעת המחבר שנשים אינן יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמה, על תורה מברכות. ואין הדבר דומה למצות עשה שהזמן גרמה. לדעת המחבר כשאשה נוטלת לולב אין ללולב שם חפצא של מצוה עבורה. אך כשהיא לומדת תורה יש לתורה שלומדת שם חפצא של מצוה (ר' חי' הגרי"ז על הרמב"ם הל' ת"ת). בתלמוד תורה של אשה סובר גם המחבר כדעת הרמ"א במצוות עשה שהזמן גרמן. כשם שלדעת הרמ"א אשה הנוטלת לולב זהו חפצא של מצוה מבחינתה ולכן יכולה לברך 'וציונו'. ה"ה ת"ת של אשה לדעת המחבר. יש ללימודן של נשים בתורה ערך תורני שקול לזה של הגברים.

וסברה דומה לזו כתב המשנ"ב (סי' קנג ס"ק כד) שמוכרים ס"ת להשיא יתומים – ואפילו יתומות. אע"ג דאין האשה מצווה על פריה ורביה מ"מ לשבת יצרה שייך גם באשה. וכן כתב הרמב"ם הל' תלמוד תורה (פ"א ה"ג):

> אשה שלמדה תורה יש לה שכר, אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה, אלא פחות ממנו.

כלומר מבחינת עצם התורה, התורה שאשה לומדת היא אותה תורה של האיש. ורק משום שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה שכרה שונה. ובהמשך דבריו שם:

> אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות, במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות.

ובודאי הבנות תלמדנה שם גם תורה שבכתב, ובתורה שבכתב כו"ע מודים שלימודה של אשה שווה לזה של האיש.

וידועה פסיקתו של הח"ח בליקוטי הלכות (סוטה כא) שבימינו מצוה ללמד בנות תורה כדי לחזק את תודעתן הדתית. אמנם זה גדר אחר, לא מצות ת"ת, אלא לא פחות ממנה אם לא יותר – מצות אמונה וחיזוק תודעתן הדתית של הנשים, שכל מצוות התורה שלהן תלויות בה. ללא לימוד תורה אין אפשרות היום לחנך בנות ליראת שמים ולקיום מצוות. ערך זה חשוב יותר מתפילה. ללא תורה גם תפילה לא תהיה חלילה. וא"כ הפיכת ביכנ"ס למדרשה לבנות יש בו משום מעלין בקודש.

ד. עשיית בית מדרש למדרשה לבנות

אלא שיש לשאול, מותר לעשות מבהכ"נ בית המדרש, אבל לא מבית המדרש בהכ"נ (שו"ע סי' קנג ס"א). מעלין בקודש ואין מורידין. ובימינו נהוג להגדיר כל ביכנ"ס גם כבימ"ד (נפק"מ שמותר לערוך בו סעודות כגון סעודה שלשית וקידושים וסיומים וכדו'. כל אלו אסורים בביכ"נ ומותרים רק בבימ"ד). ומכיון שהמקום שימש

כבית מדרש לגברים, המצווים ללמוד תורה, הפיכתו למדרשה לנשים שלימודן אמנם לימוד, אך אינו מצוה כמו של גברים, אולי יש בה קצת מורידין בקודש, לפחות מצד זה שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה.

מסתבר שמכיון שמדובר בלימוד תורה אין מקום לחלק. כאמור, גם תורתן של נשים אף היא תורה, גם אם אינן מצוות. ובפרט לפי פסיקתו של החפץ חיים, שאף הן חייבות, אם כי מסיבה אחרת, של חיזוק אמונתן ויר"ש שלהם. שיתכן שהיא גדולה יותר מת"ת. האם יעלה על הדעת שהפיכת בימ"ד של לימוד גפ"ת לבית מוסר מבית מדרשו של הגר"י סלנטר, שלומדים רק מוסר ויר"ש, יש בו הורדה בקדושה, חלילה? הלכה היא שנשים מברכות ברכת התורה בשם ובמלכות כמו גברים, למרות שאינן מצוות על ת"ת, כי עצם התורה שייך גם לה (ר' חי' הגרי"ז הל' ברכות) וגם הן אומרות "ותן חלקנו בתורתך" וגם הן עמדו בהר סיני וקבלו את התורה יחד עם הגברים. התורה היא אותה תורה קדושה, בין כשהיא נלמדת ע"י גברים, ובין אם היא נלמדת ע"י נשים.

ה. מוכרים בית הכנסת ללימוד תורה של נשים

בשו"ע (או"ח סי' קנג סעי' ו) מוכרים ביהכ"נ וכן שאר דברים שבקדושה ואפילו ס"ת להספקת תלמידים. וכ' בחכמת אדם (כלל קמה סעי' ז) ובצדקה ומשפט (פ"ג הערה ע"ח) דמשמע אפילו אינם עניים, אלא כדי שיוכלו ללמוד בהרחבת הדעת. ובפתחי תשובה (יו"ד סי' רנ"ט סק"ה בשם שו"ת הר הכרמל יו"ד סי' כד) שהלבשת נער הגון כדי שיוכל להתכסות כהוגן לילך לבית רבו ללמוד גם זה בכלל הספקת תלמידים. ובפסקי תשובות הוסיף גם לתת למלמדים וללומדי תורה כדי פרנסתם בריוח כדי שיוכלו ללמוד בהרחבת הדעת, והוא המעולה שבצדקות (כמבואר בשו"ע יו"ד סי' רמט סעי' טז), ובכלל זה גם להכין ולתת להם מקום מרווח ללמוד בו וכל צרכי בית המדרש כגון תאורה ומתקני חימום וקירור, הכל בכלל 'הספקת התלמידים' שעבורו מותר למכור ביהכ"נ וס"ת וכל שאר דברים שבקדושה.

האם לימוד תורה של נשים ייגרע מכל אלו?

מה גם שנשים אלו יקימו אי"ה בתים תורניים ויאפשרו לבעליהן ולילדיהן ללמוד תורה. וזהו לא פחות מהכנת מקום מרווח ללמוד בו שהוא בכלל 'הספקת התלמידים'.

ועוד, במשנה ברורה (סי' קנא ס"ק ה) כתב:

> וה"ה דאם הוצרכו אנשי העיר לפי שעה להאכיל בהם אורחים עניים או להשכיבן שם דמותר... ויש אוסרין גם בזה ונראה דבמקום הדחק אין להחמיר בזה.

גם מדרשה לבנות אינה גרועה מאורחים עניים שהוא צורך מצוה. מצוה לארח גם עניים בתורה. ואין נפק"מ בין עניות לעניים, גם עליהן נאמר היזהרו בבני עניים...

ו. בית כנסת נטוש

יתרה מזאת. מדובר בביכנ"ס נטוש. אין כרגע סיכוי הנראה לעין שיחזור בקרוב לקדמותו לשמש כביכנ"ס פעיל, בגלל דילדול במספר המתפללים באזור. ואם יישאר ריק יש חשש שישמש כמקלט לחסרי בית, ביניהם גם מסתננים מאפריקה ומקומות אחרים, למעשני סמים ולמעשי פריצות חלילה. השתכנותם של כל אלו במקום עלולה להפקיע את ביהכ"נ מקדושתו, מדין 'באו בה פריצים וחיללוה'. לדעת בעהמ"א בע"ז נג מדובר בפריצי ישראל ולדעת הרמב"ן בפריצים נוכרים, בין אלו ובין אלו קדושת ביהכ"נ עלולה לפקוע ל"ע. הפיכת

ביהכ"נ למדרשה לבנות תציל אותו מחילולו. המדרשה שהוקמה במקום מרכזת בנות ממקומות אחרים בארץ לשם לימוד תורה. אין להן מקום אחר. ביהכ"נ הוא שיאפשר להן לימוד תורה מסודר. יש כאן איפוא רווח כפול, גם הצלת ביהכ"נ מחילול וגם הקמת מקום תורה לבנות ישראל. לכן נראה שמותר להקים בביהכ"נ מדרשה תורנית לבנות.

סימן כא

בית כנסת שישמש גם אירועים רפורמיים

הקדמה
א. מצוה הבאה בעבירה
ב. סיוע לדבר עבירה
ג. הקדשה על תנאי
ד. בתי כנסת על תנאי בא"י
ה. קלות ראש
ו. ביזוי לשם כבוד
ז. קדושה לחצאין
ח. קביעת מקום ללא הקדשה
סיכום

הקדמה

בישוב חילוני יש גרעין תורני קטן, המקיים תפילות בבית העם וב"ה מצליח לצרף אליו מתפללים מתושבי הישוב. מתנהל מו"מ עם ועד הישוב להקצות מקום ולסייע בבניית ביכ"נ קבוע. ועד הישוב מתנה את הקמת ביהכנ"ס בתנאי שתינתן אפשרות גם למשפחות המעוניינות לקיים אירוע רפורמי או קונסרבטיבי בביהכנ"ס (אירועים כאלו עלולים להתרחש לכה"י פעמיים שלוש בשנה)[1]. מוסכם מראש שהדבר לא ייעשה בזמן התפילות או סמוך להן. ללא הסכמה זו ביהכנ"ס לא ייבנה.

לכאורה אין ברירה אלא להסכים לתנאי. אלא שלכאורה תנאי כזה הוא כמתנה על מה שכתוב בתורה. לפי ההלכה התנאי לא יתפוס ולמעשה יהיה אסור לערוך אירועים כאלו במקום שיתקדש בקדושת ביכ"נ (עי' להלן פרק ה). אלא שאם אכן המתפללים לא יאפשרו את קיום התנאי ועד הישוב יראה

1. כיון שלא ניתן לשער עתה לאן תנאי כזה יתפתח (אולי שנתיים אחרי הקמתו ירצו לקיים בו מניין רפורמי כל שבת, ואז זה יגרום למחלוקת). צריכים לעגן זאת בהסכם מפורש כתוב וחתום בינם לבין ועד הישוב, או שהדבר יהיה כתוב במפורש בהחלטת ועד הישוב.

בכך הפרת ההסכם, ומכיון שידוע מראש שההסכם לא יקויים ביהכנ"ס לא ייבנה. לכן אין ברירה אלא לקיים את התנאי.

יש כאן כמה בעיות:

א. האם מותר להסכים לתנאי של הועד, או עדיף שביהכנ"ס לא ייבנה כלל?

ב. האם יש בהסכמה זו משום איסור לפני עיוור או מסייע לדבר עבירה?

ג. האם אפשר להקדיש מראש את ביהכנ"ס על תנאי שיתקדש חוץ מאותם זמנים שבהם ייערכו אותם אירועים?

א. מצוה הבאה בעבירה

לכאורה הקמת ביכ"נ כזה היא מצוה הבאה בעבירה ואסור לבנותו. שהרי ללא הסכמה לתפילה רפורמית התפילה הכשרה לא תוכל להתקיים. וזו ההגדרה של מצהב"ע לד' התוס' בסוכה (ל, א ד"ה משום):

> וא"ת לקמן (ד' לא ב) דפסלינן לולב של אשרה ושל עיר הנדחת משום דמיכתת שיעוריה תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה ותו אמאי שרינן דלאו אשרה דמשה וי"ל דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה?

כלומר, לולב הגזול פסול משום שללא מעשה העבירה לא ניתן לקיים את המצוה. ולכאורה גם כאן ללא הסכמה לאירועים רפורמיים לא ניתן לבנות את ביהכנ"ס, ועצם ההסכמה היא עבירה.

מיהו י"ל שמצות התפילה עצמה יכולה להתקיים גם ללא ביכ"נ. אלא שיש עדיפות לתפילה בביכ"נ בגלל קדושתו. וא"כ אין בכך משום מצהב"ע. לכה"י י"ל שאת מצות בניית ביכ"נ לא יוכלו לקיים בגלל מצהב"ע, ולא תחול עליו קדושת ביכ"נ, וכאילו הם מתפללים מחוץ לביהכנ"ס, אך התפילה עצמה היא תפילה כשרה.

וגם לעצם מצות בניית ביכ"נ, זו רק מצוה דרבנן. ואפילו לד' הרמב"ם שקדושת ביכ"נ היא מה"ת (ר' במניין המצוות בתחילת היד החזקה ל"ת סה) אין מצוה מהתורה לבנות ביכ"נ, אלא שאם בנו ביכ"נ יש בו קדושה. ובמצוה דרבנן נחלקו האמוראים בסוכה (כט, ב ול, א) אם לולב הגזול פסול כל שבעה. ולהלכה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בהל' לולב פ"ח, הל"ט. ובשו"ע סי' תרמט המחבר מכשיר והרמ"א פוסל. אך יתכן שהרמ"א פוסל רק את הברכה ולא את הנטילה עצמה (ר' ביכורי יעקב שם). ועוד, בשו"ע סי' תרמט ס"א כתב: "ויש מי שאומר דלא נפסל גזול וגנוב אלא לגנב ולגזלן עצמו, אבל לאחרים כשר בשאר הימים".

וצ"ע אם ציבור של מתפללים נחשב כאילו כולו גם עובר את העבירה וגם עושה את המצוה והיא פסולה, או מאחר שלא כל מי שבא לתפילה מודע לעיסקה ושותף לה, כולל אורחים, ממילא הוא יכול להתפלל. כי ציבור הוא קידרא דבי שותפי ואולי לא חל עליו דין פסול של מצהב"ע.

גם אם נניח שאין כאן דין מצהב"ע, לעניין ברכות ותפילות יש לכאורה להחמיר כמבואר בב"ק (צד א):

> ר' אליעזר בן יעקב אומר: הרי שגזל סאה של חטין, טחנה, לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך? אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר: בוצע ברך נאץ ה'.

ובתוס' (ב"ק דף סז א ד"ה אמר) הקשה מדוע זו מצוה הבאה בעבירה הרי הוא כבר קנה את הגזילה בשינוי ובשעה שמברך אין בידו חפצא של עבירה? ותירץ הר"י דלענין ברכה להזכיר שם שמים עליו ראוי להחמיר יותר.

וכן פסק השו"ע (סי' תרמט ס"א): "גזול וקנאו בלא סיוע המצוה, כגון גזל לולב ושיפהו, כשר, דקנייה בשינוי מעשה ומיהו לא יברך עליו".

אך לעומת זאת בברכות (מז, ב):

מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה... והיכי עביד הכי? והאמר רב יהודה: כל המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר: לעולם בהם תעבודו! – לדבר מצוה שאני. – מצוה הבאה בעבירה היא! – מצוה דרבים שאני.

ופירש"י להוציא רבים יד"ח בקדושה וכ"כ הרא"ש (ור' תוס' בשבת ד, א ד"ה וכי).

אמנם גם התפילה הרפורמית נעשית ברבים, אולם אינם דומים רבים המקיימים מצוה לעומת רבים העוברים עבירה. ר' רש"י ריש בחוקותי שרק לרבים המקיימים מצוה יש משקל עודף. מה גם שהרבים העוברים עבירה אינם רבים. כידוע הרפורמים הם מיעוט זניח, גם באותו ישוב. אלא שהם גוררים אליהם תמימים שדינם כתינוקות שנשבו. אך בדרך כלל רוב הציבור, גם החילוני, כשהוא בא להתפלל, כגון ביום זכרון, או בשבת חתן, או בר מצוה וביוכ"פ, מעדיף תפילה אורתודוקסית על תפילה רפורמית. ובנ"ד התפלה הרפורמית תיערך לכה"י פעמיים שלוש בשנה, לעומת רוב מוחלט של ימות השנה שהתפילה תהיה כשרה. המצוה דרבים היא הרוב. וגם אם היא מתקיימת בחפצא של ביכ"נ שיש בו חלק רפורמי חלק זה הוא זניח ובטל ברוב.

לכן נראה שאין כאן מצוה הבאה בעבירה, אלא אדרבה, מצוה דרבים דוחה איסור.

ב. סיוע לדבר עבירה

בהסכמת המתפללים להצעת הועד הם עוברים לכאורה משום לפנ"ע, כי בגללם תהיה לרפורמים אפשרות לקיים תפילה ב'טמפל' לפי הגדרתם.

ואולי אין איסור לפני עיוור בכך, כי כרגע אין בכלל ביכ"נ קבוע במקום. אמנם הקמת ביהכנ"ס תכשיל את הרפורמים בעבירה, אך מאידך, היא תאפשר לרוב הציבור להתפלל כהלכה.

השאלה היא, האם דבר שיש בו מכשול לעבירה, אך בו זמנית הוא משמש מנוף למצוה, האם הוא אסור משום לפנ"ע?

בדבר דומה הסתפק הגרעק"א בהגהותיו לשו"ע (יו"ד סי' קפב), האם לא עדיף שאשה תקיף, במקום גבר. לה אין איסור להקיף אלא רק משום לפנ"ע שהיא מכשילה את המוקף. אך היא עושה זאת כדי למנוע מגדול שיקיף באיסור. יתכן לומר שבנ"ד הגרעק"א לא יישאר מסופק, אלא יסכים לכתחילה לבניית ביכ"נ כזה, שזכות המצוה גדולה יותר מן העבירה.

ועוד, לא המתפללים עוברים על לפני עוור, אלא הועד, שהוא בונה את ביהכנ"ס ומאפשר לרפורמים לערוך בו את תפלתם. המתפללים בהסכמתם רק מסייעים לועד לעבור על לפנ"ע ולרפורמים לעשות בו את מה שעושים. במסייעים הגרעק"א אפילו לא יסתפק, אלא יעדיף בוודאות את הסיוע למצוה, שהיא העיקר, למרות שיש בו גם סיוע לעבירה, שתיעשה פה לעתים נדירות.

ועוד, ועד הישוב שאינו שומר שבת ומצוות ואינו מודע כלל לעבירה שבדבר יש לו דין מומר לעניין זה, ולדעת הדגול מרבבה (יו"ד סי' קנא) אין איסור לסייע למומר:

> ישראל שרוצה לעבור במזיד על איזה עבירה, אפילו אינו מומר גמור אין ישראל אחר מצווה להפרישו לדעת הש"ך.
>
> (ור' אבני נזר יו"ד סי' קכו בטעם הדבר משום שאין דין ערבות למומר לעבירה).

הרפורמים עצמם הם 'מומרים' לתפילה בסגנון נכרי ובהשמטות וזיופים של חלקים מהסידור. והועד בודאי שהוא רק מומר בהכשלתם. אי לכך, המתפללים אינם ערבים להם ואינם חייבים למונעם.

ג. הקדשה על תנאי

נאמר במגילה (כח ע"ב):

> אמר רבי אסי: בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויין, ואף על פי כן אין נוהגין בהן קלות ראש. ומאי ניהו – חשבונות.

ופירש"י: "על מנת שישתמשו בהן".

וכתב הר"ן שכוונתו להתיר שימוש של חול גם ביישובן. אך התוספות (שם) חולקים: "הכא מיירי כשחרב, דאז מהני התנאי". וכ"כ הרא"ש (סי' ז). והוסיף:

> וקאמר רב אסי בתי כנסיות שבבבל בחורבנן מותר לעשות בהן שעל תנאי הן עשויין מ"מ חשבונות של רבים אין עושין בהן וכן גבי תילא דבי כנישתא שלא היה יכול לזורעה אם לא שקנאה משבעה טובי העיר לפי שזריעה דבר מגונה הוא ביותר.

וכן כתבו התוספות בפרק קמא דבבא בתרא (ג, ב ד"ה ועיילה):

> והא דאמר דעל תנאי הן עשויין מפרש ר"י לענין שאם יחרבו יעשו מהן מה שירצו לבד מקלות ראש כדאמרי' התם.

הגהות אשרי בשם אור זרוע (הל' ביהכ"נ סי' שפח) סובר כרש"י שמותר לאכול ולשתות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות **אפילו ביישובן** גם לבני אדם שאינם תלמידי חכמים. וכ"כ הב"ח בסי' קנג בשם המרדכי:

> אבל הקדיש בית לפי שעה לתפילה כגון בתי כנסיות שבבבל על תנאי הם עשויות ושרי אי אתנו דהכל לפי תנאו עכ"ל. והכי נהוג.

משמע שהתנאי מועיל אפי' ביישובן.

אך התוס' (ב"ב ג, ב) חולקים וסוברים שביישובן שום תנאי לא מועיל, אלא רק לאחר חורבנן. לד' הרמב"ן והר"ן ניתן לסמוך בשעת הדחק על התנאי. ואפי' חכמים ותלמידיהם שמותר להם לאכול ולשתות היינו בבית המדרש שלומדים שם, אבל לא בבית הכנסת, המיועד רק לתפילה ואסור לאכול ולשתות בו. כלומר, הרמב"ן מסכים בעקרון לרש"י והג"א שתנאי מועיל גם ביישובן אך לא סמך על כך אלא בשעה"ד.

השו"ע (סי' קנא ס"א) פסק כשיטת התוס':

> אם בשעת בנין בהכ"נ התנו עליו להשתמש בו, מותר להשתמש בו בחרבנו; אבל ביישובו, לא מהני תנאי. ואפילו בחרבנו, לתשמיש מגונה, כגון: זריעה וחשבונות של רבים, לא מהני תנאה; בד"א, בבתי כנסיות שבחוצה לארץ, אבל בבתי כנסיות שבא"י, לא מהני שום תנאי.

אך המשנ"ב שם (ס"ק ה) כ' שבשעה"ד אפשר לסמוך על הרמב"ן "וה"ה דאם הוצרכו אנשי העיר לפי שעה להאכיל בהם אורחים עניים או להשכיבן שם דמותר". ור' **בביאור הלכה** (סי' קנא ס"א ד"ה אבל בישובו) שהוסיף:

> ודע עוד דאפילו לדעת רש"י ואו"ז דמהני תנאי אפילו בישובן, מ"מ לקלות ראש ממש כגון שחוק והיתול וכיוצא בו פשיטא דלא מהני, כדמוכח בגמרא להדיא. עיין שם דאפילו חשבונות אסרו משום דהוא ג"כ קלות ראש.

התנאי לא יועיל לתפלה רפורמית. אך מכיון שהיא שעה"ד, שהרי ללא הסכמה לתנאי זה של הועד לא ייבנה ביהכנ"ס, גם הרמב"ן והר"ן יודו שהתנאי מועיל מדוחק.

א"כ בנ"ד שהיא שעה"ד, כי ללא הסכמה לתנאי זה של הועד לא יוקם ביכ"נ בישוב, אפשר להתנות שהמקום ישמש במקרים חריגים לדברי חולין. אלא שתפלה רפורמית היא לכאורה גרועה יותר מדברי חולין, ר' להלן פרק ה.

ד. בתי כנסת על תנאי בא"י

לכאורה התנאי מועיל רק בחו"ל, ולא בארץ, וכמש"כ התוס' במגילה (כח, ב ד"ה בתי כנסיות):

> ודווקא לאותן שבבבל מהני התנאי שהרי לעת בא גואל במהרה בימינו תפקע קדושתן אבל לאותן שבארץ ישראל לא

מהני תנאי שהרי קדושתן לעולם קיימת.

אך כבר כתב על כך המשנ"ב (באור הלכה סי' קנא ס"א ד"ה אבל בב"כ שבא"י):

אין לנו הוכחה דבא"י לא מהני תנאי אלא דבבבל דרכן היה להתנות, אבל אם התנו בהדיא שפיר מהני בכל מקום. ונראה דכתבו זאת רק לשיטתם דבישובו לא מהני התנאי ורק בחורבנו, ולכן מועיל התנאי בחורבנו משום דכשיבא הגואל ויתקבצו ישראל לא"י ולא יצטרכו לזה המקדש מעט ועתידין ליחרב ממילא תיפקע אז קדושתן ולכן מהני התנאי.

עוד כתב (שם בבאור הלכה):

הלא מוכח מט"ז בריש הסימן שנוכל לסמוך על שיטת הרמב"ן וסייעתו דאף בישובו מהני תנאי לצורך עניים במקום הדחק וכנ"ל וא"כ יהיה זה הדין אף בא"י כן.

א"כ גם בא"י מועיל תנאי שביהכ"נ יוקדש רק לזמן מסוים ואח"כ תפקע קדושתו.

וכמש"כ המ"ב שם בהמשך (סי' קנא ס"ק ה):

אבל זהו רק דוקא בבתי כנסיות שבחוצה לארץ ויש אוסרין גם בזה ונראה דבמקום הדחק אין להחמיר בזה, דמעצם הדין הלא מועיל תנאי לביהכ"נ כמו בתשמישי קדושה ורק דחז"ל גדרו בישובו וכנ"ל בבה"ל אבל למה דמהני התנאי בבבל ה"ה בא"י דמאי שנא.

ה. קלות ראש

יתכן לומר שביכ"נ שרוב זמנו משמש כבית תפילה כשר, ורק לעתים רחוקות עלול לשמש כ'טמפל' רפורמי, עדיין שם ביכ"נ עליו. אך בכ"ז אירוע רפורמי הוא בזיון וקלות ראש גדולים יותר מאכילה ושתיה ולכניסה בחמה מפני החמה. הללו הם תשמישי חולין, משא"כ אירוע רפורמי, הוא סותר מהותית את קדושת ביהכנ"ס. כידוע מגמת הרפורמה היתה להפוך את ביהכנ"ס למעין כנסיה רח"ל, בהזזת הבימה, בביטול המחיצה, בתפילה בגרמנית ובנגינה בעוגב. ושמו מעיד עליו הוא 'טמפל' ולא 'ביכ"נ'. דמיון להבחנה זו יש בריש זבחים 'מינה מחריב בה, דלאו מינה לא מחריב בה' דבר חולין אינו ממינה של תפילה, הוא במישור אחר. אך תפלה זרה, שכל תוכנה סותר מהותית מינה ובה את תוכן התפילה המקודש, מהוה סתירה לעצם קדושתו של ביהכ"נ.

ואין לומר שקלות ראש היא מושג יחסי, לכל אחד לפי רקעו והבנתו. מבחינתנו, תפילה מעורבת של גברים ונשים, מתוך סידור שהושמטו ממנו קטעי תפילה מהותיים (כגון מוספין וכדו') והנשים לא לבושות כהלכה, ועוד, זהו חילול ה'!

מיהו, מבחינתם של הרפורמים, הם מכבדים את המקום לפי מושגיהם, כשם, שלהבדיל, הגויים מכבדים את בתי יראתם לפי מושגיהם. מה גם שהרפורמים דהיום אינם כראשונים, שמטרתם היתה להפוך את ביהכ"נ למעין כנסיה רח"ל. לרפורמים דהיום אין את אותה מגמה. הם רק ממשיכים את מעשי קודמיהם, ובין היתר צורת תפילה שהתקבלה אצלם, שאותה הם רוצים להביע במקום מיוחד לכך. הם מכבדים מקום כזה לפי מוסכמותיהם.

אולם לא מסתבר לומר שכבוד ביכ"נ תלוי בדעתו הסובייקטיבית של כל אדם ואדם. כבוד ביכ"נ הוא מושג אובייקטיבי. זהו חיוב חפצא שחל על ביהכנ"ס שכבודו יישמר. וכל אדם חייב לכבד את המקום לפי הגדרתו האובייקטיבית. גם גוי, להבדיל, הנכנס לביכ"נ חייב לכבדו לפי מושגינו, כגון בכיסוי ראש ולבוש צנוע.[2]

2. ובכ"ז אולי יתכן לומר שהרפורמים דהאידנא הם כתינוקות שנשבו, כמש"כ הרמב"ם על בני הקראים בהל' ממרים. אמנם תפילתם אינה תפילה מבחינתנו, אך יהודי חילוני שלא מתפלל כלל ובא להתפלל אצלם, מבחינתו, זו עליית מדרגה יחסית. הוא בכ"ז מתייחד עם ה' א-להי ישראל, גם אם בדרך פגומה, אך בדיעבד אולי דבר זה עדיף מלא כלום. לכתחילה, בודאי שהיינו מעדיפים שיבוא להתפלל עמנו, גם אם הוא עדיין לא מקיים מצוות אחרות, אולם כרגע נוח לו יותר להתפלל איתם, האם נאמר לו שלא יתפלל כלל? (ואכן, עלינו לעשות חשבון נפש, מדוע הוא מעדיף אותם עלינו? אם הוא עושה זאת מסיבות אסטטיות, עלינו להתחרות בהם ולקיים בתפילתנו 'זה א-לי ואנווהו' יותר מהם).

מי יודע את דרכי ההשגחה העליונה? אולי הדרך להחזרת עם ישראל בתשובה עוברת בדרך עקלקלות. אמנם לכתחילה לא זו הדרך, אך בדיעבד, שלא ביוזמתנו, יתכן שהדרך העולה בית ה' עוברת, בדרך עקלתון, דרכם. לו היה שואל אותנו אדם הרוצה להתקרב לתפילה, וקשה לו בשלב ראשון להתפלל את כל התפילה מברוך שאמר עד עלינו, האם הוא רשאי לקצר, היינו עונים לו בחיוב. וראיה לכך מב"ק (פ, א): "רועה שעשה תשובה, אין מחייבין אותו למכור מיד, אלא מוכר על יד על יד. וכן גר שנפלו לו כלבים וחזירים בירושתו, אין מחייבין אותו למכור מיד, אלא מוכר על יד על יד". (וכמו"כ ר' שו"ת בית אב"י ח"ג סי' קכח).

אמנם בנ"ד לא מדובר בשינוי כמותי, המתוכנן כשלב ראשון לקראת עליה לשלבים נוספים, אלא בשינוי מהותי, הבנוי כולו על רוח זרה, ולא מדובר בחזרה בתשובה כלל. אך שאלתנו היא לא אם דרך זו ראויה לכתחילה, אלא בדיעבד, האם ביכ"נ שהופקע מקדושתו ובשעה שהוא חול הוא משמש לתפלה זרה, שיתכן שבאמצעותה אנשים לא יתרחקו לגמרי מזיקה כלשהי ליהדות, אולי הוא לא נחשב כשימוש מבוזה כ"כ. וצ"ע.

אמנם ידעתי גם ידעתי שיש מקום לטענה הפוכה, ואני עצמי מתלבט בכך, אולי עדיף שלא יתפללו כלל משיתפללו תפלה זרה. ר' מהר"מ שיק סי' עז. יתכן שתפלה זרה רק תרחיק אותם עוד יותר מהיהדות במקום לקרבם. איננו מכריעים בשאלה קשה זו. לענייננו די בכך שיש הו"א הסבורה שליהודי המנותק לגמרי מביהכנ"ס, גם לתפלה כזאת יש אולי ערך כלשהו, לפחות כדי לא להגדירה כביזוי גמור של מקום קדוש. צ"ע וה' יאיר עינינו.

ו. ביזוי לשם כבוד

אמנם תפלתם היא חילול הקודש, בכ"ז יתכן לומר, שמכיון שהוא צורך הקמתו וקיומו של ביהכנ"ס, הוא לא אסור. שהרי מותר אפילו לסתור ביכ"נ ישן הנוטה ליפול, ע"מ לבנות ביכ"נ חדש, ואין צורך להפקיע את קדושתו לשם כך. וחז"ל שיבחו את הורדוס שהרס את המקדש ע"מ לבנות מקדש חדש ומפואר (ב"ב ג, ב) למרות שסתירה זו אסורה משום 'לא תעשון כן'. וא"כ ה"ה יש להתיר סתירה רוחנית מסוימת לצורך בניית ביכ"נ מקודש.

מיהו י"ל שאין ראיה מסתירת ביכ"נ, כי סתירה לצורך בניין לאו שמה סתירה. ודוגמא לכך סותר בשבת ע"מ לבנות, חייב. כי זו מלאכה חיובית, בעוד שסותר סתם הוא מקלקל ופטור. וכמו"כ כן מותר למחוק אותיות בס"ת ע"מ לתקן ואפילו שמות קדושים. וגם שם י"ל שאין זו מחיקה, כמו שבשבת מוחק ע"מ לכתוב חייב ומוחק סתם נחשב למקלקל ופטור. אין איפוא ראיה מסותר ומוחק לענייננו. ואדרבה מאותה סוגיה יש להוכיח שאין היתר לבזות ביכ"נ כדי לבנותו "דרב אשי חזא בה תיוהא בכנישתא דמתא מחסיא, סתריה ועייל לפוריי להתם, ולא אפקיה עד דמתקין ליה שפיכי". והתוס' בב"ב (ג, ב ד"ה ועיילי) התקשו, איזה היתר היה לרב אשי להכניס את מיטתו לביהכ"נ? ותרצו: "וי"ל דלאו ממש לבהכ"נ עיילה לפוריי' אלא בסמוך לבהכ"נ במקום שהאורחין רגילין לישן שם ולאכול". ולא תרצו שהוא עשה זאת כדי שיזדרזו בבניית בהכ"נ. משמע שאין היתר לישון בבהכ"נ ע"מ לבנותו. כי ביזיון לא התירו.

אך בהגהות מיימוניות פי"א מהלכות תפילה (אות ה) כתבו:

כתב ריצב"א דלצורך בית הכנסת מותר לישן מכ"ש ומכאן התירו לישן בב"ה בליל יום הכפורים כדי לשמור.

מקורו בהא דרב אשי. ולפ"ז יתכן לומר שגם בנ"ד, אמנם פעילות החורגת מתפילה אסורה, אך אם הדבר נחוץ לצורך קיום ביהכנ"ס, מותר. ומכיון שללא הסכמה לעריכת אירועים אחרים לא ייבנה ביהכנ"ס אירועים אלו הם צורך ביהכנ"ס ומותרים.

ויש להביא ראיה קרובה יותר מברכות (יח, א):

> המוליך עצמות ממקום למקום – הרי זה לא יתנם בדסקיא ויתנם על גבי חמור וירכב עליהם, מפני שנוהג בהם מנהג בזיון. ואם היה מתירא מפני נכרים ומפני לסטים – מותר וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה.

וברבינו יונה (על הרי"ף, ברכות יא ע"א):

> וכדרך שאמרו בעצמות כך אמרו בספר תורה הרי"ף ז"ל מפרש שאם מתייירא מפני הגנבים שיניחם על גבי החמור ונראה מדבריו שסובר שאפי' בשעת הסכנה אין לו לרכוב עליהם שיותר טוב שיאבד אותם משינהג בהם בזיון גדול כזה... זו היא שיטת הרי"ף ולחומרא. אבל רבני צרפת ז"ל מפרשים כך, כדרך שאמרו בעצמות שמותר לרכוב עליהם ממש כך אמרו בספר תורה שאם מתייירא רוכב עליו ולא חיישינן לבזיון... ולפי זה הפירוש אפשר שאפי' ס"ת מותר להפשילו לאחוריו ואפי' שלא בשעת הסכנה.

רכיבה על ס"ת היא בזיון ברור, ובכ"ז מותר לבזות את התורה ע"מ לכבדה. וכן נפסק ביו"ד (סי' רפב) וכתב הש"ך (סי' רפב ס"ק ה):

> והב"ח האריך בזה ומסיק ולענין הלכה נקטינן הכא והכא לחומרא דשלא במקום סכנה לא שרי אלא בחיקו כנגד לבו ואפי' בשאר ספרים ובמקום סכנה נמי לא שרי אלא להפשילו לאחוריו אבל לא לרכוב עליו וכדכ' הר"ר יונה... ובודאי היכא דאפשר להחמיר בכבוד תורה עדיף אבל **היכא דלא אפשר מותר אפילו לרכוב עליהם**.

וכמו כן מותר לאדם לזלזל בכבוד אביו ע"מ להצילו כגון שהוא מטחינו בריחיים להצילו מעבודת המלך (קידושין לא, ריש ע"ב ר' שם רש"י). **ביזויו זהו כבודו** (ודומה לזה הירושלמי שהביאו התוס' שם ד"ה ר' טרפון).

ויש לדחות את הראיות מכאו"א שהם ב"ו ובני מחילה (למרות שאב לא יכול למחול על ביזויו, י"ל). אך הראיה מס"ת שרירה וקיימת. אמנם אפשר לומר דנ"ד שאני. שם הוא מבזה את התורה עכשיו ע"מ לכבדה בעתיד. משא"כ בנ"ד כדי לכבד את ביהכנ"ס עכשיו ניאלץ לבזותו בעתיד. אך בכ"ז נראה מסברה שיש לדמות זל"ז.[3]

3. **הערת העורך:** נאמר בירושלמי (קידושין פ"ד ה"א): "ר' אבא בר זימנא בשם ר' הושעיה גדול הוא קידוש השם מחילול השם. בחילול השם כתיב [דברים כא כג] לא תלין נבלתו על העץ. ובקידוש השם כתיב [שמואל ב כא י] מתחלת הקציר עד נתך מים עליהם. מלמד שהיו תלויין משש עשר בניסן עד שבעה עשר במרחשון והיו העוברים והשבים אומרים מה חטאו אלו שנשתנית עליהן מידת הדין. והיו אומרים על שפשטו ידיהן בגרים גרורים".

מורנו הרב צב"י הכהן קוק זצ"ל השתמש בהכרעה ההלכתית ש'גדול קידוש ה' יותר מחילול ה' ' כהכרעה למעשה במצבים ציבוריים שמעורב בהם חילול ה' בתוך קידוש ה'.

וע' רש"י (ברכות סג ע"א):

"בכל דרכיך – אפילו לעבור עבירה".

"דעהו – תן לב אם צורך מצוה הוא, כגון אליהו בהר הכרמל – עבור עליה".

ז. קדושה לחצאין

כדי למעט בתיפלה, יש להתנות שלפחות באותה שעה ביהכנ"ס לא יהיה קדוש, וממילא לא יחולל. יש אולי אפשרות לקדש את ביהכנ"ס לזמן. דרך זו שונה מקידוש על תנאי שעליו דנו לעיל. כשם שבמכירה יש חילוק בין מוכר על תנאי לבין מוכר לזמן, כך יש לחלק בקידוש ביכ"נ. דבר זה למדנו מהב"ח (סי' קנג אות ז):

> אבל אם התנה להתפלל בו עד זמן פלוני ואחר כלות הזמן לא יתפלל בו כלל אז מהני תנאו שלאחר כלות הזמן אין שם קדושת בית הכנסת כלל ומשתמש בו **כל תשמיש שירצה**.

משמע שגם קלות ראש מותרת. כי לאחר זמן בהכנ"ס מופקע מקדושתו לגמרי וחוזר למעמדו הראשוני לפני שהוקדש. בעוד שבקידוש על תנאי לא מפקיעים את בהכ"נ מקדושתו, הוא נשאר קדוש, אלא שמתנים להשתמש בו תשמישי חול בשעת הצורך. לכן קלות ראש לא הותרה.

גם מפי' הר"ח במגילה שם משמע שאפשר להקדיש ביכ"נ לזמן : "א"ר אסי בתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשוין. **כל שעה שירצה יחזיר לקדמותיה**" (אלא שהוא הוסיף: 'ואף על פי כן אין נוהגין בהן קלות ראש' כנראה משום שגם קדושה זמנית מותירה רושם מסוים). כך גם הבין המשנ"ב את הר"ח בביה"ל (סי' קנא ס"א ד"ה לא מהני). אלא שגם הוא אוסר קלות ראש:

> לפיר"ח שבידינו... לענ"ד שהוא מפרש דעל תנאי הן עשויין **דכל שעה שירצה יחזור לקדמותיה** [ור"ל דאם רבים ירצו בזה והיינו דקמסיים דאפ"ה אין מחשבין בהם חשבונות של רבים דזה אסור עכ"פ משום קלות ראש אבל שאר תשמישים שאינם של גנאי מותרים רבים להשתמש בו כשירצו משום דאז נפקע קדושתיה וחוזר לקדמותיה ולפירושו ל"ק מזילחא דמיטרא דכל זמן שלא נתרצו בו רבים עדיין בקדושתיה קאי. ומסתברא דאף לדידיה אף דרבים מותרים להשתמש בו תשמיש שאינו של גנאי דנעשה **אז כמו בית בעלמא** תיכף כשחוזרים להתפלל בו חוזר ומתקדש בקדושת ביהכ"נ].

וצ"ל בדעת הר"ח שאע"פ שהקדשה לזמן מחזירה אח"כ את בהכנ"ס למעמדו הראשוני, בכ"ז קלות ראש אסורה. לא מעיקר הדין, אלא משום כבוד בהכנ"ס. וכמו תשמיש של מצוה לאחר קיום המצוה, אמנם אין לו קדושה, אך נוהגים בו כבוד (רמ"א או"ח סי' נא ס"א).

לדעת הב"ח ניתן איפוא להקדיש ביכ"נ לסירוגין. כשרוצים להתפלל בו הוא קדוש. וכשרוצים להשתמש בו תשמיש של חולין קדושתו פוקעת, והוא חוזר למעמדו הראשוני, דהיינו חולין גמורים. ואז מותר להשתמש בו גם תשמיש של קלות ראש, וכשמסיימים חוזרת הקדושה למקומה. אלא שהיא גופא קשיא, האם תיתכן בכלל קדושה לסירוגין?

לענ"ד הדבר תלוי בסוגיה בנדרים כח, א. לדעת בר פדא המקדיש נטיעות עד שיקצצו ופדאן חוזרות וקודשות, פדאן חוזרות וקודשות. גם עולא מסכים אתו בנקודה זו, וכן פסק הרמב"ם. דין זה יכול להתקיים גם אם המקדיש הכין מראש סכומי כסף לכמה פדיונות ויתנה מראש שכל פעם שההקדש יחזור למקומו הוא ייפדה שוב וחוזר חלילה. הדבר דומה למה שאמר שם (דף ל, א) ר' יוחנן שאם הניח שני פדיונות ואמר באחד ייפדה ההקדש ואח"כ ייפדה שוב, אם המקדיש עצמו אומר כן ההקדש חוזר ומתקדש.

הגמ' מעמידה שם את כל הסוגיה בהקדש דמים. ואכן גם קדושת ביכ"נ היא קדושת דמים, שהרי ניתן להוציאו לחולין ע"י פדיון. וא"כ אפשר להפקיד מראש סכום מסוים

עליו ייפדה ביהכנ"ס ויחזור לחולין, ואחרי האירוע הרפורמי יחזור ויתקדש[4].

ויש מקום לומר שכאן אין צורך בפדיון ע"י ממון. רק ביכ"נ שקדושתו לעולם, אע"פ שהתנו בו תנאי, אין להפקיע את קדושתו אלא ע"י פדיון. אך ביכ"נ שהוקדש מראש רק לשעה, קדושתו פוקעת גם ללא פדיון. ונלענ"ד לדמות ביכ"נ שהוקדש לשעה לקדושת מחנה. שהרי קדושת מקום תפילה נלמדת מ'והיה מחניך קדוש' (ברכות כה, א). מחנה צבא נודד ממקום למקום ואחרי עזיבתו אין שום קדושה למקום. ולא פדו את המקום הקודם בממון. כי לכתחילה הקימו את המחנה לזמן מוגבל, ואפי' רושם לא נשאר שם. ולכן כל תשמיש מותר שם אפילו של קלות ראש.

אולם רק הב"ח התיר כל תשמיש שירצה. הר"ח, מראשוני הראשונים, וממשיך מסורת הגאונים, אוסר קלות ראש. וצריך לחלק לדעתו בין ביכ"נ שהוקדש לשעה, שקלות ראש אסורה, למחנה שקלות ראש מותרת. כבר כתבנו לעיל שלדעתו איסור קלות ראש בביכ"נ שהוקדש לשעה הוא משום כבוד. כי מדובר בבכנ"ס בנוי, שגם לאחר שחזר למעמדו הראשוני בכ"ז נשאר עדיין רושם מביהכ"נ, ולכן משום כבודו יש להימנע מקלות ראש. אך מחנה צבא, מטבע הדברים לא בונים בו מבני קבע, אלא רק אוהלים ארעיים, לאחר העברתו למקום אחר לא נשאר רושם מתקופת שהותו של המחנה במקום, ולכן אפי' בכבוד אינו חייב. אי לכך קשה לסמוך על הב"ח נגד הר"ח. אם כי יש לדמות למשכן שהוקם לפי שעה במקום מסוים, המקום לא התקדש בקדושת שכינה, אלא רק באותה שעה, ולאחר מכן פקעה קדושתו. וכן משכן שילה שהיה קבוע במקומו שס"ט שנה, מכיון שהוקדש רק לשעתו, עם חורבנו פקעה קדושתו. ואין לך מקום מקודש יותר בשעתו כהר סיני שמרע"ה קידשו שנאמר "הגבל את ההר וקדשתו" ובכ"ז "במשוך היובל המה יעלו בהר" גם בהמות למרות שא"א למנוע מהם להטיל שם את גלליהם. אם כי יתכן שבנ"א צריכים לנהוג שם כבוד, וצ"ע.

ח. קביעת מקום ללא הקדשה

דוגמה קרובה לנידון דידן היא מקומות תפילה בשדות תעופה בעולם, המיועדים לכל הדתות. אין בהם שום סמל דתי, לא מתפללים שם ביחד, אלא כל בני דת מתפללים שם בזמנם. גם יהודים הנקלעים לשדה תעופה ואין להם מקום תפילה נוח ושקט אחר, נוהגים להתפלל במקומות כאלו. למרות שאסור להתפלל בכנסיה, שם מותר, כי אין שם שום רושם של כנסיה, כגון סמלים של שו"ע וכדו' (ר' משנ"ב סי' קנד ס"ק מה שהביא מחלוקת בין המג"א והא"ר אם מותר להפוך כנסיה לביכ"נ, שנוהגים להקל, אם לא היו בה צלמים. אך בכנסיה עצמה אסור לכו"ע להתפלל). וא"כ ה"ה בנ"ד, לכאורה יש אפשרות שביהכנ"ס יתקדש זמנית, ולאחר זמן ישמש למטרה

4. **הערת העורך:** קדושת סירוגין בבית כנסת היא חוכא ואיטלולא כאילו בית כנסת הוא בגד שלובשים ופושטים. כמו עבד של שני אדונים שיום א, ג, ה, עובד אדון אחד ו-ב, ד, ו, עובד אדון שני. ולפי"ז בית יכול לשמש לכתחילה ביכ"נ ומסגד בו זמנית.

תשובת המחבר: אכן זה נראה כחוכא ואיטלולא אך הכוונה היא להציל את קדושת ביהכנ"ס מאיטלולא חמורה יותר.

גם בחציו עבד וחב"ח לדעת הירושלמי יש קדושה לסירוגין, יום אחד הוא ישראל ויום אחד הוא עבד, וחוזר חלילה, למרות שקדושת ישראל היא כקדוה"ג שלא פקעה בכדי, ר' קצות סי' רמט.

אחרת ושוב יחזור לשמש כביכ"נ. וחוזר חלילה.

מיהו בשדות תעופה, חוץ משלט המורה על כך שהמקום מיועד לתפילות אין כל סממן דתי כלשהו, לא של ביכ"נ, לא של כנסיה ולא של מסגד, להבדיל (חוץ מהשטיחים והמחצלאות שאותם אפשר לגולל). א"כ הדבר דומה למחנה צבא שלא השאיר אחריו שום זכר להיותו מקום קדוש, לכן אין בתפלתם של הנכרים אחרי תפילתנו פגיעה בכבוד המקום הזמן ששימש כביכ"נ. משא"כ בנ"ד ששם ביכ"נ עליו, יש בו ארון קודש, ס"ת, בימה, ומן הסתם כתובות וקישוטים כגון ויטראז'ים וכדו'.

אמנם אפ"ל שם שאני. שם אנו אנוסים, איש לא מבקש את הסכמתנו. וגם אם היינו מתנגדים לא היו מתחשבים בנו. ובכ"ז אנו מתפללים באותם מקומות ולא חוששים לכך שבתפילתנו אנו מקדישים את המקום כביכ"נ שאח"כ יחולל ע"י הנוכרים. המקום לא שייך לנו ואיננו יכולים להקדישו. אין אדם אוסר דבר שא"ש. גם הבעלות המקומית לא מקדישה דבר, אלא רק מקצה מקום לדתות השונות. המקום לא ביכ"נ ולא כנסיה ולא מסגד, אלא סתם מקום המשמש לכל קבוצת מתפללים לתפילה בזמנה. משא"כ כאן הישוב מקצה לנו מקום ע"מ שנוכל להקדישו לביכ"נ.

אלא שאדרבה, אם כן, אפשר גם בנ"ד לבקש מהנהלת הישוב, שהיא הבעלים, שלא תמסור למתפללים את המקום ע"מ להקדישו כביכ"נ, אלא ייכתב במפורש בהחלטה שהיא מקצה את המקום לצרכים הדתיים של האוכלוסיות השונות בישוב.

אמנם יש מקום לפקפק בכך. גם אם ההנהלה שהיא חילונית, ולא תקדיש את המקום כביכ"נ, סוף סוף מדובר ביהודים, שכוונתם ידועה שהמקום ישמש רוב הזמן **כבית כנסת**, אלא שהם סבורים לתומם שניתן לקיים בבית כנסת גם דברים אחרים. ברגע שיתחילו להתפלל בו תפילה כהלכה הוא ייקבע כביכ"נ לכל דבר ויתקדש בקדושת ביכ"נ. מיהו, בכ"ז י"ל מכיון שבנוסח ההחלטה לא יוזכר ביכ"נ במפורש, וידועה גם הסיבה לכך, המקום לא יתקדש בקדושת ביכ"נ (ר' דבר יהושע לגר"י אהרנברג ח"ב סי' כ ש'שטיבעל' חסידי אינו בית כנסת, וכן בפסקי תשובות לסי' קנא הנהגות שונות של גדולי החסידות בנושא זה).

השתמשנו בדרך דומה בקיבוצים וישובים שרצו להקים ביכ"נ לחלק מהחברים, שביקשו לקיים מקום תפילה, לפחות בשבתות וחגים. היתה הסכמה עקרונית לכך מצד רוב חברי הישוב, בתנאי שהמקום ישמש גם כמועדון לכלל החברים. הפתרון הוא להימנע מלקבוע את המקום כבית כנסת, אלא כאולם רב-תכליתי. אמנם בנו גם ארון קודש ובו ספר תורה, אך הוא הועמד מאחרי מסך שנפתח רק בשעת תפילה. כידוע, לא ספר התורה קובע את המקום כבית כנסת, והמסך לא מפקיע שם ביכ"נ, שהרי אינו מחיצה קבועה, העומדת ברוח מצויה, אלה רק יוצרים או מבטלים תחושה ואוירה. מבחינה הלכתית קובע ייחוד המקום לתפילה. ומכיון שהועד המקומי קובע במפורש שמדובר באולם רב תכליתי אין עליו שם ביכ"נ. כך גם נהגו בקיבוצים הדתיים בתקופה הראשונה לפני שבנו ביכ"נ והשתמשו בחדר האוכל כמקום תפילה. וכזה הוא הנוהג במועדוני נוער ובתי ספר וכדו'. אלא שבכל הנ"ל המקום לא נקרא ביכ"נ ואין לו צורה של ביכ"נ. משא"כ בנ"ד מדובר בביכ"נ לכל דבר. ובכ"ז לא המראה קובע אלא ההגדרה המשפטית. עכ"פ לפחות ניתן לצרף סברה זו כסניף ליתר הסברות שהעלינו.

סיכום

אפשר להקדיש ביכ"נ על תנאי שישתמשו בו לדבר חולין.

בשעה"ד אפשר להקדיש ביכ"נ על תנאי גם בא"י.

אך א"א להקדיש ביכ"נ על תנאי ואח"כ לבזותו ולנהוג בו קלות ראש.

הרפורמה היא ביזוי וקלות ראש. אמנם מבחינה סובייקטיבית של הרפורמים הם אינם רואים זאת כך, אך מסתבר יותר שהגדרת מושגים אלו צריכה להיות אובייקטיבית.

כשאין ברירה אחרת, ביזוי לשם הצלת מקום קדוש, מותר.

אפשר להקדיש ביכ"נ לזמן. י"א שאחרי פקיעת קדושתו מותר לעשות בו דברים של קלות ראש, אך רבים חולקים על כך.

אפשר לקבוע מקום, מבלי להקדישו לשם ביכ"נ, לשימושים מגוונים, ביניהם גם לתפילה.

כל הדרכים דחוקות, אך מכיון שהדרך היחידה להקים ביכ"נ במקום, היא בהסכמה לשיתוף אחרים, אין ברירה אלא לסמוך על פתרונות דחוקים. נראה לענ"ד שאם הנהלת המקום לא תגדיר זאת במפורש כביכ"נ, ובצירוף התנאים האחרים שהוזכרו, יש מקום לקבל את ההצעה.

על המתפללים מוטלת אחריות כבדה להקפיד על קדושת המקום, ועל סדרי תפילה נאותים, לקיים 'זה א-לי ואנוהו' הן בצורתו החיצונית והן באווירתו, ולקרב את הרחוקים בדרכי נועם, ואז יש סיכוי שהתפלה האחרת תתבטל מאליה.

סימן כב

כהן שאינו משלם מס לבית כנסת

שאלה
א. סנקציות של הציבור כלפי עבריינים
ב. קריאה בתורה – הנאה
ג. האם 'וקדשתו' מחייב להעלות כהן לתורה ראשון?
ד. מתנות לכהן עם הארץ
ה. דין כהן שעבר על קדושת כהונה
ו. מי שאינו נושא בעול הציבור
מסקנה

שאלה

כהן שאינו מעלה מס לאחזקת בית הכנסת, ככל חברי הקהילה, האם מותר להטיל עליו סנקציות ולהימנע מלהעלותו לקריאה בתורה?

א. סנקציות של הציבור כלפי עבריינים

אי תשלום מס הוא עבירה. אמנם ציבור אינו מלך שעליו פסק הרמב"ם בפ"ה מהל' גזלה 'שהוא גוזל מנת המלך' אך גם לציבור יש סמכות להטיל מס כמבואר בשו"ע (חו"מ סימן קסג ס"א) שכופין בני העיר זה את זה, לבנות להם בית הכנסת ולקנות ספר תורה נביאים וכתובים. וכשם שכופים על בניית ביכנ"ס כך מסתבר שכופים על אחזקתו. המשתמש ברכוש הציבור מבלי לשאת בעול יש בו צד של גזל.

מצינו פורשים **מעם ישראל**, שחכמים קבעו להם סנקציות חריפות.

נאמר במסכת שמחות (פ"ב ה"ח):

כל הפורש מדרכי ציבור אין מתעסקין עמו לכל דבר. אחיהם וקרוביהם לובשים לבנים ומתעטפין לבנים ואוכלין ושותין ושמחין שאבדו שונאיו של מקום, שנאמר הלוא משנאיך ה', אשנא ובתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים לאויבים היו לי.

פסק הרמב"ם (הל' אבל פ"א ה"י):

כל הפורשין מדרכי צבור והם האנשים שפרקו עול המצות מעל צוארן ואין נכללין בכלל ישראל בעשיית המצות ובכבוד המועדות וישיבת בתי כנסיות ובתי מדרשות אלא הרי הן כבני חורין לעצמן [כשאר האומות] וכן האפיקורוסין [והמומרים] והמוסרין כל אלו אין מתאבלין עליהן, אלא אחיהם ושאר קרוביהם לובשין לבנים ומתעטפים לבנים ואוכלים ושותים ושמחים שהרי אבדו שונאיו של הקדוש ברוך הוא, ועליהם הכתוב אומר הלא משנאיך ה', אשנא.

הב"י (יו"ד סי' שמה) הביא מחלוקת בשאלה: האם מי שלא פורע מס נחשב כפורש מדרכי ציבור. הרשב"א בתשובה (ח"ה סי' רלו) כתב דפורש מן המס, אינו בכלל פורש מדרכי ציבור, ואינו אלא כאחד מבעלי עבירה או

כגזלנין. הנמוקי יוסף בסוף מו"ק (יח. ד"ה הפורשין) כלל בין הפורשים מן הציבור, שאין מתאבלים עליהם, את אלו שאין רוצים להצטער בצערם של ציבור ולשאת את משאם במסים וארנוניות. אך גם הנמו"י לא חולק על כך שיש בכך גזל. וראה ד"מ יו"ד סי' שמה שהביא מהמרדכי ששאה שהפקיעה ירושת בעלה להכעיס אין מתאבלין עליה, משום גדר. וא"כ גם משתמט ממס הציבור אין להתעסק עמו, משום גדר.

וא"כ ה"ה בנ"ד. כשם שאין חובה לכבד אדם כזה אחרי מותו, למרות שבדרך כלל מצוה לכבד אדם אחרי מותו, איש זה אינו ראוי לכבוד, גם אם הוא כהן, כך אין מצוה לכבדו בחייו. (אא"כ נחלק בין 'וקדשתו', שהיא מצוה מן התורה לכבד כהן בחייו, לכבוד המת. וצ"ע).

דרכו של עולם להטיל סנקציות על המסרבים לשאת בעול. ובקהילות ישראל הסנקציה שהיתה מקובלת בעבר היתה חרם ונידוי. ומצאנו במקורות רבים שמי שלא השתתף עם הציבור בנטל המס היה מוחרם ומנודה. כגון הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תרסד וח"ג סי' תמ). שו"ת זכרון יהודה (סי' סד לר' יהודה בן הרא"ש וממלא מקום אביו). ובשו"ת הר"ן (סי' סה) הביא בשם רש"י שמי שעבר על גזרת הציבור יכולים לנדותו ולא לצרפו למניין. ולכאורה אין להעלותו לתורה. אלא שלשם כך יש צורך בהכרזת נידוי. ובימינו שאיננו נוהגים לנדות בכ"ז אפשר לפחות להימנע מלהעלותו לתורה.

עכ"פ צריך להזהירו לפני שמטילים עליו סנקציות.

ב. קריאה בתורה – הנאה

בב"ב (מג, א):

> בני עיר שנגנב ספר תורה שלהן – אין דנין בדייני אותה העיר, ואין מביאין ראיה מאנשי אותה העיר; ואם איתא, ליסלקו בי תרי מינייהו ולידיינו! שאני ס"ת, דלשמיעה קאי... אלא אימא: אין דנין בדייני עניי אותה העיר, ואין מביאין ראיה מעניי אותה העיר; ואמאי? לסתלקו בי תרי נפשייהו ולידיינו! הכא נמי בספר תורה. ואמאי קרי להו עניים? דהכל אצל ספר תורה עניים הן.

ופרש הרשב"ם:

> דלשמיעה קאי – ואין יכול לסלק עצמו שלא יהא נוגע בעדות שהרי נהנה בו ויוצא בשמיעתו אלא אם כן ילך לו לדור בעיר אחרת שלא יהנה בקריאתו.

לשון הגמ' 'לשמיעה קאי' צ"ע, מדוע הדגישה הגמ' את השמיעה דוקא, הרי גם לקריאה בעי. ואדרבה, קריאה יש בה הנאה גדולה יותר מאשר שמיעה. כי בשמיעה אדם פסיבי וגם אם אסור לו ליהנות מהספר אין זו הנאה. כי זו הנאה הבאה לו בע"כ. שהרי הוא בא להתפלל וכשקראו בתורה הוא לא יָצא החוצה משום כבוד התורה שנא' 'ועוזבי ה' יכלו', ונשאר במקומו וממילא שומע את קריה"ת, אין זו הנאה אסורה. ובפסחים (כה ב) ללישנא בתרא לאביי מותר אפי' כשמתכוון. ואפי' לרבא שהלכה כמותו וכשמתכוון אסור, הרי יכול להתכוון שלא לצאת בקריה"ת האסורה עליו (אם נניח שאכן היא אסורה עליו. ור' מש"כ באהלה של תורה ח"ב שמצות קריה"ת אינה חובה אישית על כאו"א אלא על הציבור. וחיובו של כל או"א לשמוע הוא רק כדי לא לפרוש מן הציבור)[1]. וא"כ מדוע מתייחסת הגמ' לשמיעה זו כאל הנאה הפוסלת אותו לעדות?[2]

וי"ל אה"נ שמיעה פסיבית אינה אסורה. קריאה אקטיבית היא שאסורה, כגון שהוא עולה לקרוא בתורה, שאז הוא נהנה באופן אקטיבי, וזו הנאה אסורה הפוסלת אותו מלהעיד ולדון (אם כי יל"ע ממצוות ללה"נ ר' קצוה"ח סי עב ס"ק לד. והעירו עליו מהקדמת האג"ט שתורה ליהנות ניתנה. והראיה, מאיסור לימוד תורה לאבל משום שמחה ואין שמחה ללא הנאה. ואכמ"ל). ואכן המסתלק מספר תורה משמעותו שאין לו זכות לעלות ולקרוא בתורה. אמנם אין איסור להעלות אורח לקרוא בתורה, למרות שאין לו חלק בספר, אך לאורח אין מעמד שווה למי שיש לו חלק בספר. ונפק"מ לדוגמא לסדר החיובים המוזכר בפוסקים לעניין קדיש, ר' ביה"ל סי' קלב, ומבואר שם שלאורח אין זכות שוה לתושב. וה"ה לעליית מפטיר לפני יא"צ, או משלים למנהג הספרדים. וגם אם נניח שבזמן הגמ' לא נהג מנהג זה, אך מסתמא גם אז היו הזדמנויות שאדם רצה לקרוא בתורה ואורח היה נדחה מפני התושבים הקבועים. לכן נקטה הגמ' שמיעה דוקא כי משמיעה לא נפטר ואין נפק"מ מהסתלקותו. כי עיקר הקריאה בתורה היא השמיעה, והעליה לקרוא בתורה היא לעתים רחוקות, והדרתו ממנה אינה משמעותית.

ויש אולי מקום לפרש את הגמ' "הכל עניים אצל ס"ת" עפ"י המקובל בהרבה קהילות למכור עליות ע"מ להחזיק את ביהכנ"ס. בדרך כלל קונים את העליות עשירים. עניים לא יכולים לקנות עליות כמו עשירים ובכ"ז הם משתתפים בקריה"ת בהסכמת הנודבים, ומעלים אותם לתורה, ע"מ שלא לקפח אותם ולהפלותם בגלל עוניים.

מעמדם של עדים אלו שהסתלקו מהספר דומה לעניים, במקום שנוהגים למכור עליות, שמעמדם נחות לעומת אלו שיש להם חלק בספר. אמנם יתנו להם לעלות לתורה אך דינם יהיה כאותם עניי ישראל שאין בכך למנוע מהם השתתפות בקריה"ת. ויתנו להם לעלות לתורה רק כמו עניים ואז הם ייהנו מהתורה וייפסלו לעדות. ואינו מוכרח.

מכל זה משמע קצת שמי שאין לו חלק בספר מעמדו נחות ממי שיש לו חלק ואין חובה להעלותו לתורה. וא"כ כהן שאינו מעלה מס אין לו חלק בספר, ואין חייבים להעלותו לתורה. אך יתכן לומר שכהן שאני, שחייבים להעלותו ראשון גם אם אין חלק בספר. והראיה מכהן אורח שמעלים אותו למרות שאין לו חלק בספר.

ג. האם 'וקדשתו' מחייב להעלות כהן לתורה ראשון?

נלענ"ד שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והרא"ש בגיטין (נט, ב). נאמר שם:

> גמ'. מנה"מ? ...תנא דבי רבי ישמעאל: וקדשתו – לכל דבר שבקדושה, לפתוח ראשון, ולברך ראשון, וליטול מנה יפה ראשון. א"ל אביי לרב יוסף: מפני דרכי שלום? דאורייתא היא! ...אלא אמר אביי: לכדמר; דתניא: שנים – ממתינין זה לזה בקערה, שלשה – אין ממתינין; הבוצע הוא פושט ידו תחלה, ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו – הרשות בידו;

1. **הערת העורך:** ומה יעשה בפרשת זכור?
תשובת המחבר: גם לזכור די בשמיעה. כמו"כ לשבת אחת הוא יכול לצאת למק"א.

2. **הערת העורך:** מקריאה יכול להפריש עצמו אבל משמיעה אינו יכול, ולכן אינו יכול להסתלק. הדיון אינו מה מותר ומה אסור אם אסר על עצמו, אלא מה גורם שאינו אובייקטיבי בשיפוטו/בעדותו משום שמיקרבא דעתיה אצל בני עירו. וכיון שהוא בן העיר ושומע ממילא אינו יכול להסתלק.
תשובת המחבר: נוגע פסול לעדות רק אם הוא נהנה ואין הדבר תלוי בקרבת דעת.

ואמר מר עלה: לא שנו אלא בסעודה, אבל בבהכ"נ לא, דאתו לאינצויי.

משמע שכהן קורא ראשון רק משום דרכי שלום ולא בגלל 'וקדשתו'. ולכאורה ק' הרי יש מצוה **מהתורה** 'וקדשתו' ומדוע זו רק תקנה מפני דרכי שלום?

לד' הרא"ש (חולין פ"ו סי' ט) הקדמת הכהן לקרוא ראשון היא משום דרכי שלום כפשוטה של המשנה וכאביי. לדעתו 'וקדשתו' אינו מהתורה אלא אסמכתא. ואם כן, מאחר שהקדמת הכהן לקרוא ראשון היא רק משום דרכי שלום, בנ"ד, אדרבה, דוקא משום דרכי שלום אין להעלותו ראשון. כי מדובר בכהן בעל מחלוקת. העלאתו לתורה תיצור התמרמרות בציבור ועלולה להביא למחלוקת במקום לשלום.

לד' הרמב"ם 'וקדשתו' הוא מדאורייתא. ולדעתו י"ל לכאורה שאין עצה ואין תבונה נגד ה' וחייבים להעלות את הכהן ראשון, למרות שהוא לא נוהג כשורה, אולם אין בכך בכדי לפוסלו מכהונתו. אלא שקשה על הרמב"ם מהמשנה שנימקה את העלאתו ראשון רק משום דרכי שלום? ועו"ק לפי הגמ' במגילה מקדימים ת"ח לכהן, ות"ח, עם כל חשיבותו, אין בו 'וקדשתו' כמו כהן ומדוע מקדימים ת"ח?

הרמב"ם עצמו כתב שרק משום מנהג אין מקדימים ת"ח, אך מעיקר הדין היה ראוי להקדים ת"ח ואין בכך עבירה על 'וקדשתו'. והנה, הגמ' בגיטין (שם) מביאה ברייתא:

> ואם בא לחלוק כבוד לרבו או למי שגדול ממנו – הרשות בידו; ואמר מר עלה: לא שנו אלא בסעודה, אבל בבהכ"נ לא, דאתו לאינצויי.

משמע שבעצם כהן רשאי למחול על כבודו (ר' הגהות מרדכי אות תסא בשם רבנו פטר וברמ"א ס"ס קכח ובנו"כ שם) אלא שבבהכנ"ס אסרו עליו לעשות כן כדי שלא ייתו לאינצויי. ובזה יש ליישב את הרמב"ם, באמת וקדשתו הוא מה"ת אלא שמותר לכהן לכבד ת"ח. אך משום דרכי שלום אסרו עליו למחול על כבודו ולכבד ת"ח (וראה קרבן נתנאל [גיטין פ"ה סי' כ אות ש], וב"ח [או"ח סי' רא, ב] שתירצו תרוצים אחרים. ואולי משום שלדעתם כהן לא רשאי למחול על כבודו. וכן משמע מל' הרמב"ם בסהמ"צ עשה לב. אך גם הוא מודה שעל הכהן לכבד ת"ח וא"כ י"ל שמשום דרכי שלום אל לו לכבד ת"ח).

ולכאורה לדעת הרמב"ם אין מקום לבטל מצות 'וקדשתו' בגלל עבירתו של הכהן, על אי השתתפות במסי הקהל.

מיהו י"ל כשם שכהן שמחל על כבודו כבודו מחול, כך ק"ו כהן שמזלזל בכבודו. אמנם יש לחלק בין כהן המזלזל **בקדושת כהונתו**, כגון שנשא גרושה, שאין לכבדו כי הוא מחל על כבוד כהונתו, לבין כהן המזלזל בכבודו **כאדם** ולא מחל על כבוד כהונתו, כבוד כהונתו לא נפגע ועדיין מצוה לכבדו.

מיהו י"ל שכהן כזה העולה ראשון, הציבור מרנן אחריו שהוא מנצל את קדושת כהונתו לעלות ראשון, למרות שאינו משתתף בהוצאות ביהכנ"ס, נמצא שהכהן פוגע בכך בכבוד כהונתו עצמה. ואפשר אולי לומר עליו 'שחתם ברית הלוי'.

ד. מתנות לכהן עם הארץ

בסנהדרין (צ ע"ב):

> דבי רבי ישמעאל תנא: לאהרן – כאהרן, מה אהרן חבר – אף בניו חברים. אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: מניין שאין נותנין תרומה לכהן עם הארץ – שנאמר ויאמר לעם ליושבי ירושלים לתת מנת הכהנים והלויים למען יחזקו בתורת ה', כל המחזיק בתורת ה' – יש לו מנת, ושאינו מחזיק בתורת ה' – אין לו מנת. אמר רב אחא בר אדא אמר רב יהודה: כל הנותן תרומה לכהן עם הארץ – כאילו נותנה לפני ארי, מה ארי ספק

> דורס ואוכל ספק אינו דורס ואוכל – אף כהן עם הארץ, ספק אוכלה בטהרה ספק אוכלה בטומאה. רבי יוחנן אמר: אף גורם לו מיתה, שנאמר ומתו בו כי יחללהו. דבי רבי אליעזר בן יעקב תנא: אף משיאו עון אשמה, שנאמר והשיאו אותם עון אשמה באכלם את קדשיהם.

לפי ר' ישמעאל ור' יונתן לכהן ע"ה לא מגיעה תרומה – מדאורייתא או מד"ק. וצ"ע אם ניתן להחיל על הכהן דנן עונש הדומה לזה שניתן לע"ה. כי בין גדרי ע"ה הוא הפורש מדרכי ציבור. אלא שלעיל הבאנו מחלוקת בין הרשב"א לנמו"י בנושא זה.

אך לפי רב יהודה ור' יוחנן החשש הוא שלא ינהג כבוד בתרומה. בנ"ד אין חשש כזה. אם כי יתכן לומר שהא גופא, שאינו רוצה להשתתף עם הציבור בכתיבת ס"ת הוא לא נוהג כבוד בתורה ואינו ראוי שיכבדוהו. וצ"ע.

וראה בבאר שבע לסנהדרין שם שחילק בין תרומה לשאר מתנות:

> דאילו תרומה אין נותנין לכהן עם הארץ בשום פנים, אפילו אי ליכא כהן חבר משא"כ בשאר מתנות כהונה כמו שכתבו התוספות בפרק הזרוע (חולין קל, א ד"ה מנין)... כדתנן במסכת חלה (פ"ד מ"ט).

מסתבר שההבחנה בין תרומה לשאר מתנות היא רק לפי החולקים על ר' ישמעאל ור' יונתן. רק בדברים שיש חשש שהכהן יחלל את קדושתם אין נותנים לו, גם כשאין חבר בנמצא. משא"כ מתנות שאין חשש לחילולם יש רק **להעדיף** כהן חבר, אך בהעדרו אפשר לתת לכהן עם הארץ.

ולפי"ז אין מחלוקת בין החכמים. מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ר' יונתן מדבר בשאר מתנות ויתר האמוראים מתייחסים לתרומה וחלה. והכרח לומר כן שהרי לא יתכן שהאמוראים רב יהודה ור' יוחנן יחלקו על התנאים ר' ישמעאל ור' יונתן[3].

הרמב"ם לא הביא זאת להלכה. אך השו"ע פסק (יו"ד סי' סא ס"ז) בעניין זרוע לחיים וקבה:

> יתנם לכהן חבר, ואם אין שם חבר, יתנה לעם הארץ (וכן אם החבר אינו רוצה לקבלן, נותנין לעם הארץ) (ב"י בשם תוספות).

בשאר מתנות אין איסור לתת לכהן עם הארץ אלא רק להעדיף על פניו כהן חבר. וא"כ כשיש כהן אחר עדיף כהן אחר, אך אם הוא הכהן היחיד יתכן שיש לכבדו.

מיהו י"ל שקריאה בתורה ראשון אינה ממצוות מתנות כהונה, אלא תקנה לכבדו כדי למנוע מחלוקת, אם לא נעלנו לתורה לא מנענו ממנו שום דבר המגיע לו. וגם לד' הרמב"ם יתכן לומר כמו שכתבנו לעיל שאין חובה לכבדו.

ובדעת הרמב"ם שלא הביא להלכה יתכן לומר כנראה שסובר שזו מידת דרך ארץ ולא הלכה. אך גם לדעתו ממידת דרך ארץ אפשר למנוע ממנו את הכבוד.

ה. דין כהן שעבר על קדושת כהונה

בשו"ע ערוך או"ח סי' קכח סעיף מ:

> "כהן שנשא גרושה, לא ישא כפיו ואין נוהגין בו קדושה אפילו לקרות בתורה ראשון". אך בעבירות אחרות שאינן ייחודיות לשבט הכהונה נאמר שם בסעיף לט: שמי "שאינו מדקדק במצות וכל העם מרננים אחריו, נושא את כפיו (שאין שאר עבירות מונעין נשיאת כפים)".

---

3. **הערת העורך:** משמע שהיה אמורא בדור ראשון. בערכי תנאים ואמוראים: רבי יונתן רבו של רבי שמואל בר נחמני, ורבי יוחנן היה רגיל לקרותו "חברין בבלאי". ובספר יוחסין (מאמר ראשון אלף בית אות היו"ד): "וכבר פירשתי אותו כי הוא בזמן רבי חבירו של ר' יאשיה".
תשובת המחבר: אך ר' ישמעאל היה תנא ולא מצינו מי שחלק עליו.

אך המשנה ברורה (שם ס"ק קנג) כתב לענין זנות בתו או שהמירה: "אין מחוייבין עוד לקדשו – היינו לענין לפתוח ראשון ולברך ראשון... ומבואר במרדכי דמ"מ יש רשות לקדשו אלא שאין מחוייבין". אי תשלום מס אמנם אינו עבירה על קדושת הכהונה אך גם על עבירה אחרת אין חובה לכבדו.

ו. מי שאינו נושא בעול הציבור

נלענ"ד להוסיף נקודה נוספת. כהן שאינו נושא בעול הציבור נחשב כאילו אומר בכך שמבחינתו אין צורך לרכוש ס"ת ולתחזקו. א"כ לדעתו אין צורך בכיכול בקריה"ת בכלל. אי לכך, אין מקום לכבדו במצוה שהוא עצמו סבור שאין צורך לקיימה. מצינו דוגמאות לכך בנושאים אחרים. כגון, ביבמות (מז, א):

> מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה, ואמר לו: נתגיירתי ביני לבין עצמי, א"ל רבי יהודה: יש לך עדים? אמר ליה: לאו. יש לך בנים? א"ל: הן. א"ל: נאמן אתה לפסול את עצמך, ואי אתה נאמן לפסול את בניך... לדבריך עובד כוכבים אתה, ואין עדות לעובד כוכבים.

ואף כאן י"ל לדבריך אין צורך בס"ת אי לכך אינך זכאי לעלות לתורה. ודומה לזה בגטין (נד, ב) "נאמן אתה להפסיד שכרך, ואי אתה נאמן להפסיד ספר תורה". כלומר לדבריך כתבת ס"ת פסול ולכן הפסדת את שכרך, אמנם הספר בחזקת כשר כיון שכבר יצא מתחת ידך.

על דרך זו מסביר הגר"א וסרמן בקובץ הערות (סימן כא) את דעת רב יוסף בסוף פ"ב דיבמות [כ"ה ע"א]:

> פלוני רבעני לרצוני, רשע הוא, והתורה אמרה אל תשת רשע עד. דהיכא דרשע כשר לעדות, מודה רב יוסף דנאמן, ומשו"ה באומר הרגתיו, תנשא אשתו, אפילו אי לא פלגינן דיבורא. ונראה טעם ד"ז, משום דמודה רב יוסף דפלגינן נאמנות. והאומר הרגתיו, לענין היתר נישואין אנו מקבלין את כל דבריו שהרגו, ולענין להשים עצמו רשע אינו נאמן כלל. אלא דבמקום דרשע פסול לעדות, א"א לומר כן, כיון דלדבריו רשע הוא, לדבריך רשע אתה ואין עדות לרשע.

הסבר זה מקובל בין ראשי הישיבות, ראה שיעורי הגר"ש שקופ (כתובות סימן כט) וגידולי שמואל (כתובות יח א) ועוד.

מסקנה

אין לכבד כהן זה בעליה לתורה. אך מן הראוי להתרות בו בצנעה שאם תוך פרק זמן מסוים לא יתחיל להשתתף בעול המיסים עם הציבור יפסיקו לכבדו. וכל זאת על דעת רב בית הכנסת.

סימן כג

ברכת שהחיינו לחייל המתגייס לצה"ל

שאלה
א. המצוה בשירות בצה"ל
ב. קיום מצוה לראשונה בחיים
ג. צבא ושפיכות דמים
ד. שחיטה וכיסוי הדם
ה. 'תתחדש' על נטילת חיים

שאלה

תלמיד ישיבת הסדר, שהגיע עת גיוסו לצה"ל, שאל, האם לברך שהחיינו על מצות הגיוס? (על הבגדים החדשים אינו יכול לברך כי הם רק מושאלים לו).

א. המצוה בשירות בצה"ל

שירות בצבא הוא מצוה גדולה, שב"ה אנו זוכים לקיימה. לדעת הרמב"ן יש כאן שתי מצוות, עזרת ישראל מיד צר ומצות כיבוש הארץ. מסתבר שגם הגנה על הארץ מפני פלישה ומניעת השתלטות נכרית על א"י, היא בכלל המצוה 'שלא נניחנה ביד זולתנו מן האומות'. המשך קיום הריבונות שווה להקמתה. ודומה לכך הכתוב 'מי יעלה בהר ה' ומי יקום במקום קדשו' (תהלים כד, ג) לקום במקום קדשו שווה לעולה אליו.

הרמב"ם אמנם לא מנה את מצות כיבוש הארץ במניין המצוות, אך גם הוא פוסק שקניית קרקע בא"י היא מצוה הדוחה שבת כפי שכתב בפ"ו מהל' שבת (ה"א), ומסירת קרקע של ישראל לגוי אסורה משום לא תחנם (רמב"ם הל' עבודה זרה פ"י הל' ג-ד) וממילא כל פעולה צבאית שאלו מטרותיה היא בכלל מצות ישוב הארץ. ועולה על כולן היא מצות ההגנה על יושבי הארץ מפני סכנה. 'לא תעמוד על דם רעך' (ויקרא יט, טז). ועזרת ישראל מיד צר היא מלחמת מצוה לדעתו (רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"א). כל המתגייס לצבא מקיים מצוות אלו בגופו.

גם בן ישיבה, הממשיך ללמוד ודוחה את גיוסו, לא חולק על חשיבותן של המצוות הנ"ל, ועל כך שהגיוס לצבא הוא מצוה, אלא שעקב שקידתו בתורה מצות ת"ת קודמת אצלו כרגע. אך מי שהחליט, אחרי כמה שנות לימוד להתגייס לצבא, ולחזור אח"כ ללימודו, בודאי רואה בכך מצוה גדולה. ושאלת חכם חצי תשובה.

ב. קיום מצוה לראשונה בחיים

המתגייס זוכה לקיים מצוה זו לראשונה בחייו והשאלה היא האם יש לברך שהחיינו על כך?

ביו"ד (סי' ח ס"ב בהגה):

> מי ששחט פעם הראשון, מברך שהחיינו על הכיסוי אבל לא על השחיטה, דמזיק לבריה (במנהגים ישנים בשם רבי ידידיה משפירא).

הדבר תלוי איפוא בשואל, אם הוא אשכנזי, לכאורה, לדעת הרמ"א הוא צריך לברך. אך אם הוא ספרדי צ"ע האם לדעת

המחבר מברכים על מצוה ראשונה שהחיינו, כי לא הביא הלכה זו, האם המחבר חולק על הרמ"א?

הש"ך (שם ס"ק ה) הקשה:

> וצ"ע דהא גבי ציצית קי"ל דאין מברך שהחיינו אלא א"כ קנה בגד חדש מטעם דקנה כלים חדשים כמו שנתבאר בא"ח סי' רכ"ג אבל בעושה ציצית בבגד ישן אינו מברך שהחיינו ...והכי משמע נמי בתוס' פ' לולב וערבה (דף מ"ו ע"א) ד"ה העושה סוכה שכתבו ...דלא תקנו שהחיינו אלא אמצוה שיש בה שמחה, והכי משמע נמי ממ"ש הר"ן שם הטעם דלא מברכין שהחיינו אתפילין משום דלאו מזמן לזמן קאתי, וכ"כ הרשב"א בתשובה סי' קכ"ו, א"כ כ"ש כסוי... במנחות (דף ע"ה) היה עומד ומקריב מנחות בירושלים אומר שהחיינו... התוס' והר"ן והרשב"א הנ"ל מפרשים, מכיון שהמשמורות מתחדשות ב' פעמים בשנה, יש להן זמן קבוע מברך שהחיינו הא לאו הכי לא, וא"כ ה"ה בכסוי וצ"ע.

א"כ גם לפי מנהגי אשכנז לא ברור שיכול לברך שהחיינו. על קיום מצוה לראשונה (ואכן נוהגים שבר מצוה מברך על בגד חדש אך לא על התפילין). אולם באשר לגיוס, יש מקום לומר שאמנם הטירונות והאימונים יימשכו זמן רב (כשנה ויותר), אך אח"כ הוא יוזמן לשרות מילואים פעם בשנה, וא"כ דמי ממש למשמרות כהונה שחייב לברך שהחיינו גם לדעת התוס'. אלא שאיש לא מעלה על דעתו לברך שהחיינו בכל גיוס למילואים.

הגרע"י בשו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' לא) מסתמך על המקורות שהביא הש"ך ומחזק את דבריו ע"י שו"ת חות יאיר (סימן רלז) ופוסק שאין לברך שהחיינו על קיום מצוה לראשונה אלא א"כ היא באה מזמן לזמן. את המנהג שחתן בר מצוה מברך שהחיינו הוא מסביר בכך שהוא מברך בעצם על הטלית החדשה (וכן י"ל בחתן).

ומעשה רב ששמעתי מפי מו"ר הרצ"י קוק זצ"ל. בביקורו הראשון של האדמו"ר מגור ר' אלתר מרדכי זצ"ל בארץ הוא נכנס לבקר גם את מרן הרב קוק זצ"ל כרבה של ירושלים. ובאותה שעה הגיע חקלאי ממוצא ובידו ביכורי פירות מפרי גנו שהביאם למרן הרב. לשאלת הרב האם עישרם אמר שבא לכבד את הרב בברכת המעשר. הרב הציע לרבי מגור לקיים בהם לראשונה בחייו מצות הפרשת תרו"מ. ואז החל דיון ביניהם, האם לברך שהחיינו. הראי"ה סבר שחייב והרבי מגור סבר שלא מברכים. בסופו של הדיון הודה הרבי מגור לדברי הרב זצ"ל ואמר, אם רבה של ירושלים פוסק שצריך לברך אברך. עמד וברך. איני יודע על סמך מה פסק הראי"ה כך, והאם ניתן ללמוד משם על כל מצוה חדשה. יתכן שמצוה התלויה בארץ למי שזוכה פעם ראשונה לקיימה בא"י, ובפרט עם התחדשות החקלאות הישראלית בארץ שמחתו כפולה (וזכר לדבר מנהג א"י לברך שהחיינו במילת הבן. ור' אוה"ח ריש פרשת כי תבוא 'אין לשמוח אלא בישיבת הארץ')[1].

ג. צבא ושפיכות דמים

והנה באותו מקום בשו"ע יו"ד סי' כח, שבו פסק הרמ"א לברך שהחיינו על כיסוי הדם, כתב שאין לברך שהחיינו על השחיטה. משום שהוא מזיק לבריה. וא"כ ה"ה גיוס לצבא, שבו מתאמנים בין היתר איך להרוג, לצערנו, בני-אדם, אין לברך שהחיינו על כך. אמנם הבא להורגך השכם להורגו, ואנו מצווים על מצות לא תעמוד על דם רעך, וזו מלחמת מצוה, אולם איננו שמחים על הריגת האויב, אלא על הצלתנו. "בנפול אויבך אל תשמח" (ור' משל"כ בספרנו "הלכה בימינו" על הנקמה) וה' אינו חפץ בהשחתת העולם אלא בתיקונו. יהושפט בעמק הברכה בצאתו למלחמה לא אמר "כי טוב" (דבהי"ב כ, כא ור' סנהדרין לט, ב. ור' ב'לאור ההלכה' להרש"י זוין 'המלחמה' סוף פ"ד, עמ' מ' במהדורה השניה).

ובשבת (סג א) נחלקו ר"א ורבנן אם נשק הוא תכשיט או גנאי. והלכה כרבנן שנשק אינו תכשיט. אמנם הרמב"ם פוסק שגם בימות המשיח עולם כמנהגו נוהג ומלך המשיח יעשה מלחמות, אולם המטרה הסופית היא השלום ולא המלחמה. ר' בסיום דבריו (הל' מלכים פי"ב הלכה ד-ה):

> לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בעכו"ם... ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה, ולא קנאה ותחרות... ולא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד... שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

[במשנה במס' שבת סג א נחלקו ר"א ורבנן באשר ליציאה לרה"ר בכלי זין בשבת:

> רבי אליעזר אומר: תכשיטין הן לו, וחכמים אומרים: אינן אלא לגנאי, שנאמר: וכתתו חרבותם לאתים וחניתותיהם למזמרות ולא ישא גוי אל גוי חרב ולא ילמדו עוד מלחמה. רבי אליעזר אומר תכשיטין הן לו.
>
> תניא, אמרו לו לרבי אליעזר: וכי מאחר דתכשיטין הן לו, מפני מה הן בטלין לימות המשיח? אמר להן: לפי שאינן צריכין, שנאמר לא ישא גוי אל גוי חרב – ותהוי לנוי בעלמא! ...ופליגא דשמואל, דאמר שמואל אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שיעבוד גליות בלבד.

והק' הלח"מ בהל' תשובה פ"ט שלכאורה הרמב"ם סותר את עצמו. בהל' שבת פסק כרבנן שכלי זין גנאי הוא לו ובהל' מלכים כתב כשמואל שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג ותהיינה מלחמות.

ונלענ"ד שנושא זה של כלי זין יש לו שני מישורים, מישור הלכתי לענין נשיאתו בשבת, ומישור אמוני, מה תהיה האווירה שתשרור בעולם בימות המשיח. הרמב"ם לשיטתו בכמה מקומות בפיהמ"ש (כגון בסנהדרין פרק חלק) סובר שבדברים שאינם למעשה אין הכרעה הלכתית. ולכן בהלכות שבת פסק לפי כללי ההלכה, כרבנן ולא כר"א. אך באשר לאמונה בחזון ימות המשיח דעתו נוטה לד' שמואל שבימות המשיח עולם כמנהגו נוהג ותהיינה גם מלחמות. ולמרות שהגמ' אמרה 'ופליגא דשמואל' אין סתירה בין הדברים. ימות משיח הם תהליך ממושך ששיאו שלום מוחלט כפי שנאמר בישעיהו (פ"ב ו"א) 'וכתתו חרבותם לאתים...' 'וגר זאב עם כבש...', אך בשלביהם המוקדמים עלולות להיות גם מלחמות, כמתואר ביחזקאל לח, עם ישראל ישוב לארצו וגוג יבוא להילחם בו. עם ישראל יצא נגדו בכלי זין וסופו לנצח אותו. ובזה נחלקו ר"א ורבנן, לר"א – מכיון שכלי זין הם צורך הכרחי למלחמות מצוה, הם תכשיט. ולרבנן – מכיון שהם רק צורך, ולא ערך כמו השלום, לכן הם גנאי. הגמ' שאמרה 'ופליגא דשמואל' באה רק לומר שלד' רבנן, מכיון שתכלית כניסתו של עם ישראל לארצו היא בשורת אחדות ושלום לעולם כולו, השלום הוא הערך. כלי הזין שהם אמצעי הכרחי לכך אינם ערך, אלא רק צורך עראי, ולכן הם גנאי.]

1. **הערת העורך:** הרב השמיט את באור הגר"א, (אורח חיים סימן כב סעיף א), ולדעתו מברך על מצוה כשמקיימה שהחיינו (וכן נוהגים בא"י בברית מילה ובפדה"ב) ואחז בשיטת הרמב"ם ודחה דברי תוס'.
תשובת המחבר: אמנם זו דעת הגר"א אך הפוסקים האחרונים אע"פ שראו את דעתו לא נוהגים כמוהו, ר' משנ"ב סי' כב וערוה"ש שם. ובא"י נהגו לברך שהחיינו על מילה כד' הב"י ביו"ד סי' רסב, כי זו מצוה שבאה לעתים רחוקות וגם יש בה שמחה. אך שירות צבאי במילואים הוא לעתים קרובות יותר ואין בו שמחה.

ד. שחיטה וכיסוי הדם

מיהו הש"ך ביו"ד (שם ס"ק ו) לעניין שחיטה כתב:

> וזה הטעם דחוק. ולי נראה טעם אחר יותר מתקבל משום דשחיטה היא בידו ואינו מצווה לשחוט דהא יכול להיות לעולם בלא בשר או שישחוט אחר אבל בכסוי החיוב מוטל על כל אדם שרואה הדם לכסות כדלקמן סעיף ח'.

וילה"ר לדברי הש"ך שעל הריגת בע"ח לצורך ניתן לברך שהחיינו משו"ע (או"ח סי' רכג ס"ו):

> על דבר שאינו חשוב כל כך, כגון חלוק, או מנעלים ואנפלאות (פי' מנעלים קטנים שחופין רוב הרגל), אין לברך עליהם; ואם הוא עני ושמח בהם, יברך. הגה: וי"א דאפילו עני אינו מברך על חלוק ומנעלים וכדומה, וכן נוהגין (טור בשם תוס' ותרומת הדשן סימן ל"ז/ל"ו).

אמנם לעני המנעלים חשובים, אך מכיון שליתר בני האדם הם בגד לא חשוב, גם עני לא מברך עליהם. משמע שלא בגלל הריגת בע"ח אין מברכים על מנעלים העשויים עור, אלא בגלל שהם אינם חשובים. ואילו היו חשובים היו מברכים עליהם שהחיינו למרות ששחטו את בעה"ח ומעורותיהם עשו אותן.

וצ"ל שמה שאין מברכים שהחיינו על השחיטה הוא משום שאינה מצוה חיובית. (ר' ש"ך וט"ז יו"ד סי' א) משא"כ מצות כיסוי הדם. אמנם גם כיסוי הדם קשור לשפיכות דמים, כי ללא דם אין כיסוי, אך מצות כיסוי הדם היא לאחר מעשה השחיטה. ומכיון שהשחיטה כבר נעשתה, מעתה כיסוי הדם הוא מצוה חיובית [ור' מש"כ הראי"ה ב'טללי אורות' (מאמרי הראיה א עמ' 27) בנימוקה של מצות כיסוי הדם. שאדרבה, היא באה להביע מחאה נגד שפיכות הדמים. אך אין לערב אגדה בהלכה].

וא"כ ה"ה גם גיוס לצבא. הוא דומה יותר לכיסוי הדם מאשר לשחיטה. כשם שמצות כיסוי הדם היא לאחר מעשה, שהרי העוף נשחט כבר, ומעתה מצוה לכסות את דמו, כך גם מצות המלחמה, היא צורך שנוצר בדיעבד לאחר שהמציאות בה אנו חיים מחייבת אותנו, לצערנו, לאחוז בשלח.

אולם למרות הצד השווה, ההבדל גדול. שחיטת בע"ח אמנם אינה מצוה חיובית אולם הצורך להזין את המין האנושי בחלבונים מן החי מתיר את השחיטה לכתחילה. כך ברא ה' את עולמו, בעיקר לאחר המבול, שאדם זקוק לצורך בריאותו לאכילת בשר. ונאמר "ורדו בדגת הים...ובכל החיה" ובפרט שחיטה לצורך יו"ט שיש בה שמחת יו"ט. משא"כ מלחמה. כל מהותה היא שפיכות דמים של **בני אדם**. היא אינה ראויה ואינה רצויה מעצם מהותה.

אמנם מלחמתנו זו היא מלחמת מצוה, אולם כולנו מתפללים שלא נזדקק לה. התורה עצמה ציוותה להקדים שלום למלחמה, ורק בדלית ברירה יש מצוה להילחם. ודוק: אין **מצות** מלחמה, אלא **מלחמת מצוה**. כשנוצר צורך להילחם הוא הופך למצוה, לכן אין לדמותה לכסוי הדם שבא לאחר שחיטה שהותרה לכתחילה.

וכך הבין דוד המלך ע"ה את דברי נתן הנביא בשם ה' שאסר עליו לבנות את המקדש.

> דָּם לָרֹב שָׁפַכְתָּ וּמִלְחָמוֹת גְּדֹלוֹת עָשִׂיתָ לֹא תִבְנֶה בַּיִת לִשְׁמִי כִּי דָמִים רַבִּים שָׁפַכְתָּ אַרְצָה לְפָנָי (דבה"י כב, ח).

ה. 'תתחדש' על נטילת חיים

והנה בהמשך השו"ע (או"ח סי' רכג ס"ו) כתב הרמ"א:

> המנהג לומר למי שלובש בגד חדש: תבלה ותתחדש. ויש מי שכתב שאין לומר כן על מנעלים או בגדים הנעשים מעורות של

> בהמה דאם כן היו צריכים להמית בהמה אחרת תחלה שיחדש ממנה בגד אחר, וכתיב: ורחמיו על כל מעשיו (תהילים קמה, ט) (מהרי"ו בפסקיו) והנה הטעם חלוש מאד ואינו נראה, מ"מ רבים מקפידים על זה שלא לאמרו.

וכך מנהג העולם שלא לומר 'תתחדש' על נעלי עור. א"כ ק"ו שאין לשמוח על גיוס לצבא. אמנם על כיסוי דמם של בעלי חיים שנשחטו מותר לברך שהחיינו, שלכך נוצרו, אך לא על הריגת בני אדם, שנוצרו לעבוד את ה'. וגם אם לצערנו הם מתקוממים על ה' ועל משיחו, ואנו מצווים להציל ישראלים הנרדפים על ידם, גם בנפשם של הרודפים, ואף לרדוף אותם עד כלותם, אם לא ייכנעו ולא יפסיקו את מזימתם להשמידנו, אולם לשמוח ולברך על כך שהחיינו? לא!

אמנם הצבא נועד בעיקרו להרתעה ולא להרוג. אולם היא הנותנת. ההרתעה יעילה רק אם האויב יודע שאם יעז לפגוע בנו יוכה שוק על ירך. וא"כ עצם ההרתעה כוללת בתוכה את מומנט ההריגה, שאם לא כן אינה הרתעה. וכעי"ז כתבתי באהלה של תורה ח"ב סי' לב לעניין רובה בשבת.

הוא כלי שמלאכתו לאיסור, אע"פ שייעודו להרתעה, שהיא צורך גופו. כי ההרתעה מכילה בתוכה את מומנט ההריגה. וגם החולקים שם (ר' שש"כ סי' כ' ס"ק כח) יודו בנ"ד. כי הרובה הוא כלי, שבעצם מראהו מטיל אימה ומרתיע. משא"כ צבא, רק הידיעה שהוא מאומן ומצויד היטב ומסוגל לנצח, כלומר להפיל חללים רבים, היא שמרתיעה. וגם מי שאינו חייל קרבי הוא חלק מהצבא שייעודו שפיכות דמים. כגון מי שמשרת בחיל המודיעין. מודיעין טוב שותף פעיל לפגיעה באויב. וכן חייל המשרת בשלישות, או במטבח, מ.צ. ואפילו ש.ג. כולם אמצעים הכרחיים להצלחת הדרג המסתער.

גם על המדים החדשים אין לברך שהחיינו. מלבד העובדה שהם אינם שלו אלא מושאלים לו, בנוסף לכך, מדים אלו, גם אם הם בגדי א' שלא לוחמים בהם, בכ"ז הם מעידים על לובשם שהוא חייל, דהיינו איש מלחמה. ולכן אין מברכים עליהם, כשם שאין מברכים על נעליים, גם אם הן עשויות מעור נבלה שמתה מאליה. כי מדובר בדבר הקשור למוות, ועל מוות לא מברכים "שהחיינו".

סימן כד

עקרונות הלכתיים לשבת הציבורית[1]

צורך חיוני — השמיטה
משנה התורה הממלכתי — תחבורה מוטורית
מלחמת הרשות — לא תגורו
ישוב ארץ ישראל — שימור
חשמל בשבת — חיסון בשבת
קידוש החודש — סיכום

לכב'....

מאמרכם הרחב והעמוק הגיעני. ביססתם נכון את הלכות ציבור על הנחותיהם של רבותינו בדורות האחרונים, הראי"ה, ותלמידיו – הר"ש ישראלי הרמ"צ נריה והר"ש גורן. דברים דומים מצאנו גם אצל הרש"ז אוירבך והר"א ולדנברג ועוד. אך מגמתכם לקבוע כללים מדויקים, ולהגדיר הגדרות, כגון 'צורך חיוני' ועל פיהם להסיק מסקנות מעשיות, היא לא אפשרית. אפשר רק להצביע על כיווני חשיבה, על התחשבות בפסיקות קיימות בהלכות ציבור, אך א"א לקבוע כללים מוגדרים שעל פיהם ידע כל אחד את המעשה אשר יעשה. יהיה צורך לדון בכל מקרה ומקרה לגופו. כל מקור שהבאתם יכול לשמש רק כמקור השראה, אך לא כבניין אב מדויק למקרים אחרים.

מכיון שבמדינת ישראל עסקינן יש להקדים ולומר שצורך רבים אינו רק סיבה להקל, אלא במקרים מסוימים דווקא סיבה להחמיר. שמירת השבת היא 'צורך חיוני' של מדינת ישראל. ליתר דיוק 'ערך חיוני'. בעיקרון הערך גובר על הצורך, אלא א"כ יש צורך חיוני ממשי הגובל בחשש לפיקו"נ. יש ערך החיים ויש חיים של ערך.

מדינת ישראל כשמה כן היא – מדינתו של **עם ישראל**. היא מתייחדת בין היתר בהיותה שומרת שבת בפרהסיא הציבורית (לצערנו הפרטים לא כולם שומרי שבת). השבת היא ערך מקודש שלמענו יש הכרח גם לספוג הפסדים

1. היה מדען והוגה דעות ידוע, שללא כל אסמכתא הלכתית, הרשה לעצמו לנקוט עמדה, בה הוא טען שיש להפקיע את החיים הציבוריים ממסגרת ההלכה, ותקף בפומבי את גדולי התורה בישראל על כל רבדיהם. שלא הסכימו עמו. דבריו חסרי האחריות גרמו וגורמים נזק גדול. כי חסידיו ממשיכים בקו שנקט, להפקיע, על דעתם הפרטית, תחומים שונים, בחיים האישיים והציבוריים, ממסגרת ההלכה. מי שטוען שהאדם הוא הקובע, והוא המפקיע, על דעתו, תחום מסוים מסמכותה של התורה, מבלי להתחשב בתורה עצמה, עובד את עצמו ולא את ה'. (בכך כורת אותו הוגה דעות את הענף הרעיוני עליו הוא יושב, למי שמכיר את דעותיו...).

וצער. רק במקרים חריגים ביותר, כשיש הכרח לכך, עפ"י שיקול דעת תורני, ניתן לחלל שבת, וגם אז, אם אפשר, רק באיסורי דרבנן ולא באיסורי תורה.

השבתה טוטאלית של כל הפעילות המשקית יום אחד בשבוע לא צריכה להשפיע על תקינות החיים האמיתית, לפי הבנתנו. אלו החיים האמיתיים לפי היהדות. לצערנו, הציבור החילוני מעריך את החיים בצורה שונה והשאלה הופכת להיות שאלה פוליטית. אך אנו לא בפוליטיקה עסקינן אלא בתורה.

צורך חיוני

אכן יש דברים שבראייה ציבורית מקבלים משקל אחר מזו שבראייה פרטית. וזוהי זוית הראיה הממלכתית. אך לא די בהגדרת הבריות כ'צורך חיוני', כדי להתירו במרחב הציבורי. המושג 'צורך חיוני' המצדיק היתר מלאכה בשבת במקרים חריגים, אינו נתון להגדרתם של ההדיוטות. הוא מחייב שיקול דעת זהיר ואחראי ע"י ת"ח מובהקים בהתייעצות עם בעלי מקצוע בתחומים הרלבנטיים. במישור הציבורי יש הכרח להתיר במקרים מסוימים 'צורך חיוני' אמיתי, אע"פ שאינו פיקו"נ בהגדרתו הפרטנית. כי הוא כולל גם דברים שאינם פיקו"נ מיידי וישיר, אך בסופו של חשבון יש בהם מרכיב של הצלת נפשות. הדבר מחייב שיקול דעת בכל מקרה לגופו.

זו הסיבה שהרמב"ן ותלמידיו, הרשב"א ואחרים, חלקו על הגאונים בשבת (מב א) וסוברים שאין לכבות גחלת של מתכת ברה"ר לר"י הסובר שמלאכה שאצל"ג אסורה מה"ת, למרות שיש חשש לנזק לרבים. הם סוברים שהחשש לסכ"נ הוא רחוק. וגם רב האי גאון והגאונים שהתירו לא אמרו זאת אלא בגחלת של מתכת שהחשש בה לסכ"נ נראה להם מוחשי יותר, אך לא ניתן להקיש ממנה בצורה גורפת לכל נזק דרבים. אפשר לראות בגחלת זו רק מקור להשראה, אך לא בניין אב.

משנה התורה הממלכתי

לד' הראי"ה (שו"ת משפט כהן סי' קמג) המלך הקורא בספר התורה המיוחד לו רואה את הדברים בראיה ממלכתית-ציבורית רחבה, השונה מזו הפרטנית. מכאן הוא יונק סמכות להרחיב את גדרי ההלכה בתחומים מסוימים מעבר לגדריה המקובלים (במק"א הבאתי דוגמא לכך מ'לא תרצח' הנקרא בטעם עליון – הציבורי – בצורה שונה מזו שבה הוא נקרא בטעם תחתון – הפרטני. הסבר לכך נתן הזוהר, ר' מנחת שי, שמות כ).

אך אין להתעלם מפירושו של הר"ן בדרשותיו (דרוש יא) שתפקידו של משנה התורה להזהיר את המלך לבל ינצל את סמכותו המורחבת מעבר לכוונת התורה. הראי"ה לא חולק על הר"ן אלא משלים אותו. הר"ן מדבר על צמצום הסמכות והראי"ה על הרחבתה. אלו שני צדדים של מטבע אחד. יש לשמור על איזון ראוי בין שתי המגמות.

מלחמת הרשות

אחד המקורות העיקריים לאספקט הציבורי של המדינה הוא מלחמת הרשות. המניע שלה אינו פיקו"נ ישיר, אלא שיקולים ממלכתיים כגון חיזוק מעמדה של המלכות, או משבר כלכלי חמור. אתם הגדרתם זאת כ'מלחמת רווחה, ולפיכך שיפור איכות חיי התושבים יכול להיות שיקול מכריע לצאת למלחמה, אף במחיר של כמה הרוגים כעת'. יש כאן הכללה מוגזמת. המקור עליו אתם מסתמכים הוא הגמ' בסנהדרין (טז א) "עמך ישראל צריכין לפרנסה... לכו ופשטו בגדוד". הדבר צריך תלמוד, היעלה על הדעת שבגלל צרכי פרנסה פשוטים יתיר דוד המלך ליסטות ושוד?! והרי הוא המלך

שעשה 'צדקה ומשפט' (שמ"ב ח)! אין ספק שהפרנסה שהיו זקוקים לה שם היא כמו שכתב ר' ראובן מרגליות ב'מרגליות הים'. מדובר ב'טרור חקלאי' שגרם לקשיי פרנסה חמורים. הוא עצמו אינו פיקו"נ, אך אם לא נמגרו הוא עלול להמיט אסון כלכלי כבד שהשלכותיו לטווח רחוק עלולות לכלול גם חשש לסכנת חיים. (באו"ח שכט, ו יש הבחנה בין עסקי ממון, שאין מחללין עליהם את השבת עיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש מחללין עליהם את השבת. ובהגה: ואפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבוא).

וכן המשך מלחמת הרשות בשבת. הצורך להמשיך בשבת הוא ניצול המומנטום של ההצלחה להמשיך במלחמה עד רדתה. הפסקת המומנטום יש בה חשש מסוים לפיקו"נ, גם אם אינו פיקו"נ ישיר. ההפסקה עלולה להביא את האויב לניצולה לשם התאוששות ולהתקפת נגד (ור' בספרו של הרמ"צ נריה 'מלחמות שבת').

ואל נשכח שללא סנהדרין אין לצאת למלחמת הרשות. חזקה על ביה"ד שלא ייעתר לכל גחמה של השלטון, אלא רק כשישתכנע שיש בכך צד מסוים של פיקו"נ, גם אם הוא רחוק.

ישוב ארץ ישראל

בב"ק (פ ע"ב) 'כותב עליו אונו אפילו בשבת' משום ישוב א"י. עדיפותה של מצות ישוב א"י ע"פ מצוות אחרות הוא בגלל היותה מצוה כלל ישראלית. קניין קרקע מגוי אינו אירוע מקומי ופרטי יש לו השלכות כלל ישראליות כמש"כ הרמב"ן בשבת (קל ב): "התם תועלת **כל ישראל** שלא תחרב ארץ ישראל". וכ"כ הריב"ש (סי' שפז):

> שאני ישוב א"י שאינה מצוה לשעתה אלא מצוה המתקיימת לעולם. ומצוה ותועלת **לכל ישראל** שלא תשתקע ארץ קדושה ביד כותים.

וכן משמע מהירושלמי במס' מו"ק (פ"ב ה"ד):

> ריב"ל שאל לר"ל מהו ליקח בתים מן הגוי בשבת. א"ל תני בשבת מותר... שכן מצינו שלא נכבשה יריחו אלא בשבת דכתיב [יהושע ה' ד'] וכה תעשה ששת ימים וביום השביעי תסובו את העיר שבע פעמים וכתיב עד רדתה אפי' בשבת.

וכתב על כך באגלי טל (מלאכת טוחן אות לח):

> הטעם משום דעיקר כיבוש א"י דוחה שבת במלאכה של תורה ע"כ הקנין שדומה קצת לכיבוש כמ"ש הרמב"ם פ"א [ה"י] מה' תרומות שדומה לכיבוש יחיד דוחה שבות דאמירה לגוי.

כלומר כל קניין קרקע בא"י הוא מעין כיבוש, מעין מלחמת מצוה בזעיר אנפין. ומלחמה היא מושג ציבורי, והותרה בשבת. מיהו בניגוד למלחמה שהותרה בשבת גם במלאכה דאורייתא, משום שיש בה גם צד של פיקו"נ ישיר, קניין קרקע, שאין בו פיקו"נ, לא הותר אלא במלאכה דרבנן כמבואר בירושלמי שם: "כיצד עושה מראה לו כיס של דינרין והגוי חותם ומעלה בערכאות".

למרות כלליותה וציבוריותה של מצות ישוב א"י לא הותרה בה מלאכה דאורייתא.

חשמל בשבת

זו דוגמא טובה לנושא כלל-ארצי שיש בו מקום להתיר דברים מסוימים בשבת (לא באופן גורף). היותו כלל ארצי אינו נימוק מספיק, יש בו גם מרכיב של פיקו"נ. ולא כמו שכתבתם:

> מכאן, שבחינת שאלות ציבוריות מנקודת המבט של פיקוח נפש בלבד, לוקה בחסר ואף ממעיטה מכובד השאלה. החשמל במדינה מתוקנת הוא צורך אקוטי, גם אם בלעדיו לא ייהרג אף אחד.

אכן מדובר ב'צורך אקוטי' אך הוא אינו צורך של נוחות גרידא. הוא כולל גם מרכיב

של חשש לפיקו"נ, גם אם לא ישיר, אלא עקיף. ההיתר להפעלת מערכת ארצית של חשמל בשבת מתבסס על ההנחה שבהפסקת חשמל כללית למשך יממה שלמה יש חשש סביר לפיקו"נ. במשך יממה כזאת לא יימלטו מקרים של חולים, יולדות, תינוקות, זקנים וכו'. וכן הפסקת פעילותם של כל המקררים בבתים ובחנויות ובתי הקירור ובהם מזון רגיש, והשבתת התאורה ברחובות ובגנים הציבוריים וכו' וכו' עלולים להסתיים באסון.

ועם זאת, אפשר להפעיל מערכת חשמל ארצית אוטומטית, ללא הפעלה ידנית, חוץ מפיקוח אנושי מצומצם, שיצטרך במקרים חריגים, הגובלים בפיקו"נ, להתערב באופן ידני. לצערנו חברת החשמל פועלת בשבת כרגיל כאילו אין שבת בתורה חלילה. יש בכך חילול ה'! (ואכן משום כך הורה החזו"א להימנע משימוש בחשמל הכללי בשבת).

קידוש החודש

בר"ה (כב, א):

> על מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש, שנאמר אלה מועדי ה'... אשר תקראו אתם במועדם.

משמע שעל מצוה ציבורית מותר לחלל שבת. ולא היא. גם בניין המקדש היא מצוה ציבורית ואינה דוחה את השבת (יבמות ו א). וע"כ מצות קדוה"ח היא חידוש. אין למדין מעדות החודש, כי אין לך בו אלא חידושו. המשנה מנמקת במפורש: "שנא' אלה מועדי ה'... אשר תקראו אתם במועדם" (ר"ה כא ב). כשם שבקורבנות כל מקום שכתוב בתורה במועדו בין בחול בין בשבת הוא (פסחים סו א). אך אולי אפשר ללמוד מתקנת ריב"ז שביטל אחרי החורבן את עדות העדים בשבת חוץ מניסן ותשרי בגלל תקנת המועדות. משמע שריב"ז הבין שדין התורה 'במועדם' הוא לא רק גזה"כ שאין לה טעם, אלא בגלל שני צרכים תקנת הקרבנות ותקנת המועדות

וכשחרב המקדש נשאר רק צורך אחד תקנת המועדות. כמבואר במשנה בר"ה שם:

> וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן. תנו רבנן: בראשונה היו מחללין אף על כולן. משחרב בית המקדש אמר להן רבן יוחנן בן זכאי: וכי יש קרבן? התקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד.

כמש"כ בחי' הר"ן (ר"ה שם):

> לפיכך נראה לי דרבן יוחנן בן זכאי דרש טעמיה דקרא והכי קאמר מפני מה אמרה תורה לחלל שבת על קריאתן הרי ראש חדש אינו אסור בעשית מלאכה מה"ת ולמה יחלל שבת מפני שיקבע בזמנו? והא אין לך לומר אלא או מפני תקנת הקרבנות או מפני תקנת המועדות. ולפיכך התקינו לאחר חורבן שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי דאיכא למיחש לתיקון מועדות

ומאי התקין **דרש והתקין**.

המועדות הן צורך כלל ישראלי ומותר לחלל שבת עבורם. אך אין להסיק מכאן שכל צורך כלל ישראלי מתיר לחלל שבת. תקנת המועדות שאני. הרמב"ם בסהמ"צ (עשה קנג) מגדירם כ'אותות האומה'. ללא לוח יהודי יש חשש חמור לעצם הקיום הלאומי, חלילה. בזכותו, גם הרחוקים מתומ"צ, רואים את עצמם מחוברים עדיין לעם ישראל. ואולי דווקא הם, יותר מאחרים, בגלל קשריהם הרופפים עם מורשת ישראל, ללא לוח יהודי גם קשרים רופפים אלו עלולים להתנתק חלילה. לא רק יוכ"פ, שהוא הבולט ביותר מכל ימות השנה, בו מתהדקת הזיקה ליהדות גם אצל הרחוקים ביותר, אלא גם חגים אחרים כולל חנוכה ופורים וימי זכרון אישיים ולאומיים. גם אם נותר בהם, לצערנו, אצל אחינו הרחוקים, רק פולקלור קלוש ונחוג בעיקר ע"י ילדים, עדיין הוא מחבר את היהודי לעמו ולמורשתו. יהודי רוסיה ניצלו מטמיעה מוחלטת בזכות התאריכים

היהודיים, שנמסרו מפה לאוזן, ובהם נהגו לאכול מאכלים מסורתיים. להצלתם של אלו התירה התורה חילול שבת.

בדומה לכך פסק השו"ע (או"ח ס"ס שו):

> מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה.

שם מדובר בבת יחידה שיש חשש ודאי שהיא תוצא חלילה מכלל ישראל. לעומת זאת ביטול המועדות הוא רק חשש לנשירה מכלל ישראל, אך מאידך מדובר ברבים. לכן הותרה עדות החודש בשבת.

ובאשר להרחבת ההיתר אתם מסתמכים על קידוש החודש כדוגמא למצוה ציבורית המתירה כביכול לפרט 'להפקיע את עצמו' ממסגרת ההלכה. כמבואר במשנה ר"ה (פ"א מ"ט; כב, א):

> מי שראה את החדש ואינו יכול להלך – מוליכין אותו על החמור, אפילו במטה. ואם צודה להם – לוקחין בידן מקלות, ואם היתה דרך רחוקה – לוקחין בידם מזונות... אם אינן מכירין אותו – משלחין עמו אחר להעידו.

אך מסקנתכם מפריזה יתר על המידה:

> 'קידוש החודש הוא דוגמא לעיקרון רחב יותר, שבו המנגנון פועל בצורה של הפקעת היחיד מהלכותיו כאשר הוא נושא תפקיד ציבורי...'

העד לא מופקע משום הלכה. תעיד על כך המשנה האומרת שבתחילה לא היו העדים זזים משם כל היום. הוא שליח ציבור להעיד על החודש. וכמו כהנים שהם גם שלוחי דידן ובשעת העבודה הם חייבים לעשות את כל המוטל עליהם, כולל הבערה בשבת, ותו לא. כך גם העד, בזמן שהוא ממלא את שליחותו להעיד הוא חייב לעשות כל מה שנחוץ לצורך עדותו, מבלי להוסיף ומבלי לגרוע.

השמיטה

בסנהדרין דף כו, א מכריז רבי יוחנן: "פוקו וזרעו בשביעית... משום ארנונא". לכאורה, לחץ כלכלי כבד על כלל הציבור מצדיק לעבור על איסורי תורה.

אך יש לדייק, גם ר' יוחנן התיר רק חרישה אחת ולא שתיים (ירושלמי שם) ורק משום שהקרקע שייכת בעצם למלך הגוי ויש קניין להפקיע (רש"י שם) או שבגלל אי תשלום המס אנשים מושלכים לכלא ובימיהם היו כאלה שהסתכנו בו (תוס' שם ר' להלן). בדומה לו, אם כי בתנאי שונים, התיר הר"י אנגל (אוצרות יוסף קונט' 'שביעית בזה"ז') לסמוך על היתר המכירה בשמיטה. הוא התיחס למושבות החדשות בארץ בשנת תרמ"ט. הוא למד מהיתרו של ר' יוחנן בשמיטה שלחץ כלכלי כבד, הנמשך שנה תמימה, עלול להביא אנשים עד כדי חשש לסכנת נפשות (ב"ה מאז השתנו התנאים מצד אחד לטובה, אך מאידך, המשך קיומה של החקלאות היהודית נמצא גם היום בסכנה, אם כי מסיבות אחרות). גם הוא לא התיר אלא בשמיטה דרבנן, הנמשכת שנה שלמה, ורק ע"י היתר המכירה. האם ניתן ללמוד משמיטה דרבנן, הנוהגת שנה שלמה, לשבת דאורייתא, בת יום אחד, בתנאים הכלכליים של ימינו?

התוס' בסנהדרין שם נימקו את היתרו של ר' יוחנן אחרת:

> אי נמי י"ל דפקוח נפש הוא ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרענו ומתים בתפיסת המלך והכי איתמר בירושלמי משום חיי נפש.

לד' התוס' היתרו של ר' יוחנן הוא גם אם נניח ששמיטה בזה"ז מדאוריתא. לא כל מי שנתפס היה בסכנת מוות. אך כשהיו רבים כאלה, בחשבון הכולל הסכנה לכמה יחידים שימותו נעשה מוחשי יותר. עמד על כך המהרי"ל דיסקין בקונט"א (סי' ה, ס):

> נ"ל שלא אמרו זה כי אם בגזירה כללית, שיתכן שימצא בהם אנשים שימותו, והוי חשש סכנת נפשות ממש, [והתירו אפילו לעשירים, דאל"כ מיכספו עניים ולא יחרושו, ואתי לידי סכנת נפשות], אבל בפרטות, לפדות איש אחד, ודאי לא חיישינן לסכנה דהאי יחיד שימות בתפיסה.

הוא מבחין בין חשש סכנה רחוק ליחיד, לבין אותו חשש לרבים. בהיקף ציבורי רחב אנו שוקלים את הסכנה עפ"י הסטטיסטיקה. ידוע לנו בוודאות שבסך הכללי יהיו כאלו שימותו כתוצאה מהתנאים שהיו בתפיסה (כמובן שאין להקיש מתנאי הכלא בימי השלטון הרומי לבין תנאי הכלא בימינו). העולה מכל ההסברים שגזרת הארנונא היתה כלכלית, אך בהיקף כללי של ציבור גדול היו לה השלכות מסוכנות שעלולות היו לעלות במחירן של נפשות. ועל כך כותב ר' ראובן מרגליות בספרו 'מרגליות הים' (סנהדרין כו א) **שכאן המקור להלכות מדינה.**

מההסברים השונים אנו למדים שאין אמירה גורפת, המתירה כל איסור בכל מצב, רק בגלל שיקולים ציבוריים. אם מדובר בלחץ כלכלי כללי יש מקום בתנאים מסוימים להתיר איסורי דרבנן. במקום שלפי חישובים סטטיסטיים יש סכנת חיים ודאית לחלק (גם אם הוא קטן) מהציבור יש מקום לשקול גם התרת איסורי תורה. אולם כל זאת רק במקרים חריגים, לפי שיקול דעתם של חכמי התורה. לא נתיר בשום פנים ואופן חילול שבת רק בגלל בעיה כלכלית, כגון בניית גשר המחייבת הפסקת תנועה במקום ליום-יומיים, או זירוז כריית מנהרה לרכבת הקלה, שבגלל חוסר מעוף התעכבה עשרות שנים[2].

וכן בקורונה. אמנם לעניין נטילת סיכונים מסוימים – היה מקום להתחשב גם בסכנות שעלולות להיגרם עקב משבר כלכלי ארוך טווח ורחב ממדים, כתוצאה מהשבתת כל המשק לתקופה ארוכה. אך השבתה של יום אחד בשבוע יש בה קושי מסוים, אך אין בה סכנת חיים.

א"א איפוא לקבוע כללים מוגדרים. יש צורך בשיקול דעת בכל מקרה לגופו.

תחבורה מוטורית

כתבתם:

> 'כבישים מהירים הם קריטיים לתושבים, בלי קשר לכמות ההרוגים כתוצאה מתאונות דרכים. אם השאלה הציבורית היתה חשבון של חיי אדם בלבד, היה עלינו להתנייד בסוסים וכרכרות כדי להמעיט תאונות'.

האם ניתן להסיק מדבריכם שקנה המידה לפיקו"נ במסגרת ציבורית הוא הרוג וחצי ליום (זהו לצערנו הממוצע היומי בתאונות דרכים)? כלומר, המדינה יכולה לעודד פיתוח אמצעים טכנולוגים מתקדמים גם במחיר של יותר מהרוג אחד ליום! ישתקע הדבר ולא ייאמר. אין שום הצדקה לקידמה אפילו לא במחיר חיי אדם אחד!

אין להקיש שום דבר לתחבורה המודרנית. להמצאת התחבורה המודרנית לא קדמה שום חשיבה ערכית או משפטית. היא לא תוכננה מראש, ההתפתחות הטכנולוגית הספונטנית היא שהביאה לעולם את הרכב עם הנעה עצמית (אוטומוביל) והיא שפיתחה את דגמיו השונים. אתם דנים היום את התופעה למפרע ולומדים ממנה ערכים מוסריים. מעולם לא הועמד שיקול זה בפני פוסקים, מחוקקים והוגי דעות בארץ ובעולם. כולם הועמדו בפני תופעה קיימת.

---

2. **הערת העורך:** או הבאת מטוסי קרב בשבת או העברת משחן בשבת.

מאחר שאמצעי התחבורה החדשים הביאו גם ברכה לעולם איש לא מציע לחזור אל הסוס והעגלה רק בגלל תאונות הדרכים. לכן אין להסיק שום מסקנה הלכתית מקיומה של תחבורה זו.

לגופו של עניין, התעלמתם מראייה רחבה יותר. קנה המידה לסיכון הוא יחסי לכמות הנסיעות. בפרופורציה רחבה, מספר ההרוגים יחסית לכמות הנסיעות, הוא נמוך יחסית. אמנם כל אדם הוא עולם שלם ויש לעשות הכול כדי למנוע אפילו הרוג אחד בשבע שנים. אך בדיעבד, אחרי שהתחבורה החדישה כבר פועלת, יש מקום לשאול רק מהו יחסנו אליה, האם היא נוגדת את ערכי המוסר? תשובתנו היא שלילית. התחבורה המודרנית גרמה למהפכה כלכלית וחברתית אדירה בכל תחומי החיים. יש בה הרבה יותר הצלת חיים מאשר סיכונם, הנמוך יחסית. כלי התחבורה החדישים, כגון הטרקטורים, מאפשרים ייצור המוני של מזון ע"י חריש עמוק, קציר ע"י קומביינים, ריסוסים ועיבודים ע"י כלים ממונעים. השינוע ע"י משאיות ממוזגות מעביר אספקה של מוצרי מזון למרחקים ובין היתר ממקומות עשירים למקומות דלים, וכן שינוע מהיר של תרופות וסחורות ואנשים, כולל אמבולנסים ומסוקים ומכשירי הצלה. וכל זאת רק על קצה המזלג.

אין להסיק איפוא מנושא התחבורה המודרנית שום מסקנה מעשית לתחומים אחרים.

לא תגורו

בסהמ"צ ל"ת רעו כ' הרמב"ם:

> הזהיר הדיין שלא ליראַ מאדם מזיק... ולא יחתוך עליו הדין והאמת... אמר יתעלה (דברים א) לא תגורו מפני איש. ולשון ספרי לא תגורו מפני איש שמא תאמר מתייראַ אני מאיש פלוני שמא יהרגני או את בני שמא ידליק את גדישי או שמא יקצץ את נטיעותי תלמוד לומר לא תגורו מפני איש:

אמנם דיין שאינו קבוע לא חייב לדון במקום בו יש חשש סכנה לחייו (סנהדרין ו, ב) אך כשמדובר במערכת המשפט הממוסדת כותב הרמב"ם הל' סנהדרין פכ"ב ה"א: "ואם היה ממונה לרבים **חייב** להזדקק להם". כלומר, אחריות ציבורית מחייבת נטילת סיכונים[3].

אמנם לא נאמר במפורש שהדיין מחויב למסור את נפשו על הדין. מצוה זו גם לא נמנית עם שלוש העבירות החמורות שעליהן ייהרג ואל יעבור. אלא רק נאמר שאל לו לחשוש מפני איומים. ומן הסתם הציבור חייב להעמיד שומרים על הדיינים לבל ייפגעו. ובכ"ז מכלל חשש סכנה לא יצאנו. ואעפ"כ מצות הדין מחייבת נטילת סיכונים. כלומר, שונה הדין ממצוות אחרות, שאדם נפטר בהן מחשש סכנה, המשפט חמור יותר. יתכן לומר שמערכת משפט מסודרת היא תנאי יסודי לקיומה של חברה אנושית. בלעדיה איש את רעהו חיים בלעו. והדבר עלול להגיע לשפ"ד חלילה. לכן אסור לשופטים להירתע מפני סכנת חיים, כי בעצם תפקידם הם מצילים חיים.

האם ניתן ללמוד מכאן שהפטור של פיקו"נ לא חל על מערכות ציבוריות חשובות אחרות? יתרה מזאת, לכאורה לפי"ז על מערכת המשפט לפעול גם בשבת. שהרי שבת נדחית מפני חשש פיקו"נ ואילו המשפט לא נדחה מפני חשש לפיק"נ. כלומר, שלום הציבור דוחה שבת. ואם נכונה הנחה זו האם גם מערכות ציבוריות אחרות יצטרכו לפעול בשבת? (בדומה למשטרה הפועלת

3. **הערת העורך:** עי' באר אליהו על חו"מ סי' יב ס"ק א.

גם בשבת ע"מ למנוע שפ"ד, ר' עמוד הימיני להר"ש ישראלי סי' יז).

ולא היא. סוגיה ערוכה היא בסנהדרין (לה, ב), למרות שהמשפט דוחה את העבודה במקדש, והעבודה דוחה שבת, ביה"ד חייב לשבות בשבת. התורה אסרה זאת במפורש שנא' 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם' אפילו מושב ביה"ד. והדברים מפורשים יותר בירושלמי (סנהדרין פ"ד ה"ו): "רבי אילא בשם רבי ינאי מכאן לבתי דינין שלא יהו דנין בשבת" (הרמב"ם הביאו בסהמ"צ ל"ת שכב). ולמרות שהמשטרה היא חלק ממערכת המשפט שנא' 'שופטים ושוטרים תיתן לך בכל שעריך' ומוני המצוות מנו כאן רק מצוה אחת, כגון הרמב"ם (מ"ע קעו), הכוללת את השוטרים יחד עם השופטים, בכ"ז המשפט אסור בשבת והמשטרה מותרת. כי מניעת מריבה, מניעת פשע, תפיסת פושעים וכדו' יש בה הצלה ישירה ומיידית, משא"כ מערכת המשפט הצלתה עקיפה. וה"ה יתר המערכות הציבוריות, עליהן לשבות בשבת.

ללמדכם שלא ניתן להקיש מסברה בלבד מנושא לנושא. התורה לימדתנו שערך השבת עולה על צורכי חברה חשובים. לא כל דבר הנראה חיוני בעיני ב"ו מצדיק חילול שבת. ובמקרים חריגים יש צורך בדעת תורה של ת"ח.

שימור

במגמתכם להרחיב את ההיתר לצרכי רבים הגדרתם מושג חדש – שימור. למדתם אותו מ'אוקמי אילנא' בשביעית – לעומת שיפור – 'אברויי אילנא' – שאסור.

> 'אך ניתן להעתיק את היסוד המחשבתי מבחינה עקרונית. גם בשבת וגם בשמיטה, היבט השביתה ומניעה ממלאכה יצרנית היא מהותית לציווים אלו. משום כך, כל פעולה של שיפור תהיה אסורה, מכיוון שהיא מנוגדת ליסוד העקרוני של השבת. ומצד שני, כפי שבשביעית מותר לבצע פעולות "שימור", שבמידה ולא יבוצעו "תעשה הארץ מלחה".

לא קרב זה אל זה. האמנם בהימנעות של יום אחד ממלאכה 'תעשה הארץ מלחה'?! והעיקר, שם מדובר במלאכות שנאסרו **מדרבנן**. התורה במכוון לא אסרה אותן כדי לאפשר את קיום הצומח גם אחרי השמיטה. השמיטה נועדה לאותה שנה בלבד, ביתר השנים נאמר 'שש שנים תזמור כרמך ואספת את תבואתה' (ויקרא כה, ג) כלומר, הכרמים מניבים שש שנים גם אחרי השמיטה. בשנת השמיטה רק הפירות קדושים ואילו האילנות עצמם צריכים שמירה שלא ייפגעו יתר על המידה. לכן השקאה הכרחית מותרת וה"ה למלאכות דרבנן שיש בהן אוקמי אילנא. לעו"ז בשבת הנוהגת רק יום אחד בשבוע – השקייה וכל הטיפולים הנוהגים באילנות, אסורים מן **התורה**, אפילו במקום הפסד! המושג 'לאוקומי אילנא' לא קיים כלל **בשבת** (הסבר לכך, שהמלאכות החקלאיות, שרובן רק מונעות נזקים ושומרות על הקיים, אסורות בשבת מהתורה, ר' בס' השמיטה לרי"מ טוקצ'ינסקי).

חיסון בשבת

אם זהו מרוץ נגד הזמן המצדיק חילול שבת, מדוע לא מחסנים גם בלילות? על כך השבתם בין היתר:

> 'יתכן והתשובה היא שלא תהיה היענות ציבורית לחיסון בלילה, הגם שמבחינה עקרונית ראוי לעשות זאת'.

אלא שהא גופא, האמנם רדיפת נוחות מצדיקה סיכונים כלל לאומיים? מדוע לא נשתמש באמצעי אכיפה לחסן אנשים לפחות בחלק משעות הלילה? הרי בסיכון המוני עסקינן, שמחמתו מותר לדעתכם לחלל שבת. לא **תהיה כוהנת** (כבוד השבת) **כפונדקית** (כבוד האדם וחרותו)!

וכאן הנקודה המכרעת המבדילה בין קודש לחול. לפי החשיבה החילונית ערכי הדמוקרטיה דוחים פיקו"נ. לכן הותרו הפגנות המוניות ללא הגבלה, ולא הוטלה חובת חיסון ואפילו לא הגבלות תנועה על סרבני החיסון, הדבר פוגע לכאורה ב'ערכי הדמוקרטיה המקודשים'. בעוד שערך השבת נדחה מפני שיקול קל ערך, של נוחות.

לדעת התורה אין סתירה בין הדברים. להלכה יש עקרונות על-אנושיים מוחלטים ובלתי מעורערים. יש סולם ערכים ובראשו ערכי התורה, והשבת בראשם. יש מקום בסולם גם לערכים אחרים, כגון הדמוקרטיה, כל אחד במקומו. הערכים האנושיים תלויים באופנות וגחמות. לדוגמא, הדמוקרטיה עצמה היא ערך חשוב, המוכר גם בהלכה, אך העמדתו בראש סולם הערכים, אפילו מעל לבריאות, היא גחמה מוגזמת. בחשיבה יצירתית ניתן לשמור גם על ערכי הדמוקרטיה, מבלי לפגוע בערך החיים, ניתן לחשוב גם על הפגנות מסוג אחר, כגון שרשרת אנושית, כשנשמר מרחק בין אדם לאדם.

להלן כמה דוגמאות לערכי החופש האנושים עד כמה הם גמישים: מדוע יש חוק המחייב רוכבי אופנועים ואופניים לחבוש קסדה, או לנוסעים ברכב ממונע להירתם ברצועה? הרי זכותו של כל אדם להחליט בעצמו, מתוך בחירה חופשית, אם להסתכן או לא. ומדוע חובת גיוס מוטלת על כולם? ומדוע משרתי שירות ביטחון אינם רשאים לשבות על תנאי שכרם והעסקתם? היכן 'ערכי הדמוקרטיה המקודשים'? יש להניח שלכל אלו יש סיבה ראויה. אך עקרון מוחלט אין כאן, אלא שיקול דעת מתנדנד ממקרה למקרה.

זאת התורה לא תהא מוחלפת בערכים אנושיים באים וחולפים.

סיכום

לסיכום, אפשר רק לומר באופן כללי ששיקולים ציבוריים שונים משיקולים פרטיים. אך א"א לקבוע כללים מוגדרים, אלא יש צורך לדון בכל מקרה ומקרה לגופו. יש בתלמוד דוגמאות רבות לצורכי רבים ולא כולם הותרו בשבת, כגון במס' מו"ק צורכי רבים שהותרו בחוה"מ ולא הותרו בשבת וביו"ט. יש לשקול עד כמה הצורך הוא באמת הכרחי ודחוף, ואם אפשר להסתפק לצורך ההכרח במלאכה דרבנן אין לעשותה ע"י מלאכה דאורייתא. הטכנולוגיה מאפשרת לנו להציע פתרונות רבים בדרך זו.

וכאן המקום למכונים השונים המציעים פתרונות לגופים הציבוריים כגון בבטחון, ברפואה, במשטרה, בחקלאות, במדיניות חוץ וכד'. מן הראוי שבכל משרד ממשלתי ימונה יועץ הלכה מטעם המכונים השונים שיחד אתו ייקבע מה אסור ומה מותר. ובמקום שיש הכרח לכך ניתן בדרך כלל למצוא דרך כיצד לעשות רק מלאכות דרבנן, וגם אותן יש לצמצם למינימום ההכרחי. הדבר הוא בהישג יד וכך המדינה **כמדינת ישראל** תשמור שבת כהלכה.

סימן כה

הנאה מחילול שבת כפוי – חימום חמין בשבת

בספרי באהלה של תורה חלק ה' סי' כ"ד עסקנו בנושא המשחן בשבת שהיה מלווה בחילול שבת גדול שנכפה על הציבור. הרה"ג חנניה שפרן שליט"א כתב השגות על דברי. בגלל עומס טרדות לא התפניתי בזמנו לעיין בכל דבריו ולכן לא הספקתי אז להגיב עליהם. לימים התפניתי ועיינתי בדברים. להלן השגותיו ותשובותיי.

בס"ד

לכבוד הרה"ג יעקב אריאל שליט"א

המשחן הוא מכשיר חשמלי ענק שכדי להעבירו יש צורך לנתק קווי מתח גבוה ולהשבית את התנועה בצירים מרכזיים. כדי לחסוך בהפרעות למשק הוחלט להעבירו בשבת. קווי חשמל נותקו וחוברו מחדש במהלך השבת. התעוררה שאלה מה דינם של החמין שהיו מונחים על פלטות השבת, שנותקו מזרם החשמל וחזרו וחוברו אליו. כת"ר תלה זאת במחלוקת תוספות (יבמות פג ע"ב) והר"ש אם אדם אוסר דבר שאינו שלו בדבר התלוי במחשבה.

ולי הקטן צ"ע על דברי כת"ר מה' טעמים

– – –

אם לא טירחא לפני כת"ר להתייחס לשאלה זו נודה לו.

בברכת התורה

הרב חנניה שפרן

א) כתב כת"ר כי לשיטת הר"ש שזורע כלאים בשדה חברו גזיה"כ להתיר את הכרם יהיה כאן האוכל אסור ואילו לשיטת תוספות כי כל איסור התלוי במחשבה מותר יהיה כאן מותר. והנה, אם כת"ר סובר כי מעשה שבת נאסר רק משום 'קנס' ולא מצד עצם הדבר הנוצר בשבת יהיה הדבר מותר גם לשיטת הר"ש, כי בקנס דרבנן לא קנסו על מי שלא עשה איסור. (כן מפורש להדיא במנחות טו כי בכלאים דרבנן אין אדם אוסר דבר שלו כי 'מאן דלא עביד איסורא לא קנסוהו רבנן', וכ"כ הרמב"ן ריש בבא בתרא, ועי"ש בעליות דר' יונה, וכן הוכיח באבני נזר או"ח שנד מדברי הרמב"ן פסחים ל ע"ב, וכ"כ במנחת יצחק ח"ז כי בקנס לכר"ע אינו אוסר ולא תלי במחלוקת תוספות והר"ש).

ואם כת"ר סובר כי מעשה שבת הוא איסור בגוף הדבר שמה שנוצר בחילול שבת אסור בשימוש א"כ גם לשיטת תוספות יהיה בזה דין 'מעשה שבת' כמו עושה מלאכה במי חטאת שאוסר בשל אחרים, וכפי שבאר בחי' חתם סופר חולין מ ע"ב ליישב את קושיית הר"ש על תוספות ממי חטאת כי שם המעשה אוסר מצד עצמו ובלא ניחא ליה לא חשיב מלאכה, ואם ניחא ליה אוסר לא בגלל המחשבה.

תשובתי –

כת"ר זוקף לזכותי עיונים בסוגיות שלא עיינתי בהם כראוי, כי אני תקעתי יתדותי בהגהת רעק"א בסי' רנג, ולא הרהרתי אחרי דבריו. וממילא לא עלי תלונותיכם. אך מכיון שהרביתם להקשות על סברת הגרעק"א מן הראוי שנמשכן עצמנו עליו.

כשכתבתי את הדברים הסתמכתי על זכרון דבריו של הגרעק"א ולא עיינתי בדברים במקורם. כשלמדנו בצעירותנו הל' שבת השתמשתי בהוצאת 'אל המקורות' ושם היתה בסי' רנג הגהת רעק"א שחילק

לעניין החזרה, בין אם היה בידו, שההיתר תלוי בדעתו, לבין הנחה ע"ג קרקע, שאין ההיתר תלוי בדעתו. כי דבר שתלוי בדעת אין אדם אוסר דבר שאינו שלו לד' התוס'. במשך השנים החלפתי כמה מהדורות של שו"ע ואותה מהדורה אינה לפני. וכשרציתי לעיין שוב בדברי הגרעק"א בהוצאת השו"ע המצויה כיום להפתעתי לא מצאתי אותם[1]. אך אין ספק שהדברים יצאו מפי קודשו של הגרעק"א, יעוין בביה"ל לסי' רנ"ג ס"ב בד"ה הביא את תמצית דבריו:

> לא הניחם ע"ג קרקע - בחדושי רע"א כתב דאפילו אם זה המניח היה אדם אחר שאין הקדרה שלו ג"כ מועיל המעשה שלו לאסור שוב להחזיר ע"ג כירה ולא שייך בזה אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. אך אם עודו בידו. ורק בעת שסילק מהכירה לא היה בדעתו להחזירו אם מחשבתו מועלת לאסור שוב להחזיר זה תלוי במחלוקת הראשונים עי"ש שהאריך.

וכן הוא הובא בספרים אחרים (כגון באנצ"ת, ומצאתי גם בפסקי תשובות רנג ס"ק יא שהביאו כמה פוסקים שפסקו כן ללא חולק).

אלא שכתב"ר טוען בשם האג"מ שאיסור הנאה מחילול שבת הוא לא מדין קנס, אלא בגלל סברתו של ר"י הסנדלר שאסר מהתורה שנא' 'קודש היא לכם' . וגם לדידן דלא קיי"ל כוותיה, מעשה שבת אסור משום שנא' 'קודש היא לכם' אלא שלר"י הסנדלר האיסור מה"ת ולדידן האיסור הוא רק מדרבנן. זהו חידוש שראוי אמנם להיאמר ע"י הגרמ"פ, אך אין הכרח לומר כן. אלא אפ"ל שחז"ל קנסו את מי שחילל שבת שלא יהנה מהעבירה שעשה וכלשון הפסוק 'לא יחרוך רמיה צידו'. והדברים מפורשים ברש"י (חולין טו, א):

> לא יאכל - בו ביום עד שתחשך ובכדי שיעשו והוא הדין לאחרים נמי דאסור למיכליה בו ביום **דטעמא משום דלא נמטייה הנאה מאיסורא** הוא וכי שהי לאורתא בכדי שיעשו לא מטי לו הנאה מיניה ואיידי דתנא רישא בדידיה דאשמעינן רבותא להתירא תנא נמי סיפא בדידיה.

רבי יהודה אומר בשוגג יאכל במוצאי שבת - ולא בשבת וה"ה לאחריני... טעמא משום דלא ליתהני מעבירה הוא, ולא שנא הוא ולא שנא אחריני.

אלא שרש"י לשיטתו שאוסר גם במוצ"ש בכדי שיעשו, וע"כ כדי שלא יהנה וכמש"כ בביצה כד ור' בתוס' כאן. אך הרשב"א מביא מי שחולק:

> ויש מי שפי' לערב מותר מיד וכ"כ רבינו הרב ז"ל דלא אמרו בכדי שיעשו אלא בדבר הנעשה ע"י נכרי... לפי שאמירה לנכרי קל בעיניו, א"נ בדבר שנעשה ע"י ישראל אלא שנעשה מאליו... אבל במבשל ליכא למגזר שאין ישראל עשוי לבשל בשבת ואפי' בשוגג...

וכך ההלכה, שבישראל לא אסור במוצ"ש בכדי שיעשה (או"ח סי' שיח ס"א). א"כ הטעם הוא לא כדי שלא יהנה. מ"מ גם אם לא נאמר שהטעם הוא כדי שלא יהנה אין הכרח לומר שהוא בגלל ר"י הסנדלר, שהלא אין הלכה כמותו, אלא ע"כ מדין קנס. וכן משמע מהרמב"ם שהוא מדין קנס.

ב) כתב כת"ר כי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו כמבואר בכלאים פ"ז. והנה, בחולין מ מבואר כי אף שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו אם עשה בו מעשה אסרו, וע"כ שוחט בהמת חברו לע"ז אסרה, וכן הלכה בשו"ע יו"ד סי' ה וסי' קמח, ובאר שם החתם סופר

1. **הערת העורך:** דברי רעק"א נמצאים בשו"ע הוצ' פרידמן. ויובאו בקצרה להלן.

וכן בשו"ת בית שלמה יו"ד ח"ב סי' מט כי לא דמי סוגיא זו לסוגיא של זריעת כלאים שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו כי כאן נעשה מעשה בגוף הדבר ולא כזריעה בכרם שאינה בגוף הכרם. לפי"ז מעשה שבת ג"כ יהיה אסור כי הוי איסור בגוף הדבר.

תשובתי -

גם כאן קושיית כת"ר קשה לכאורה גם על הגרעק"א, שהתיר הנאה מההחזרה, למרות שלכאורה יש בה מעשה. וכנראה שהוא סובר שההחזרה אינה מעשה כשחיטה.

זו לשון רעק"א בהגהתו: "כשעודה בידו אם דעת העוקרה להחזירה לא עשה עקירה **גמורה**, ואם כן להתוספות י"ל דהוא בכלל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו".

עקירת התבשיל והחזרתו אינם נחשבים למעשה גדול האוסר דשא"ש כמו שחיטה לע"ז. יתכן שר"ל שחיטה היא שינוי מהותי בחפצא של הקרבן משא"כ עקירה והחזרה של תבשיל מבושל אין בה שינוי מהותי בחפצא של התבשיל אלא בעקר במחשבתו של הגברא ומחשבה לבד אינה אוסרת דשא"ש.

וצ"ע אם חימום נחשב כמעשה. אמנם תיקון הרשת והחזרת החשמל הם מעשה גמור וחמור, אך הנאת שומרי השבת היא רק מחימום התבשילים. כי מן הסתם כולם היו כבר מבושלים מע"ש, ואין בישול אחר בישול אלא חימום בלבד. הטכנאי של חברת החשמל, לא הסיר בעצמו את התבשילים מעל האש והחזיר אותם. האש הוסרה מאליה ע"י ניתוק הזרם החשמלי וחיבורו. אמנם כשאדם עושה מעשה הוא אוסר דבר שאינו שלו אפילו במעשה כל דהו כגון שוחט חצי סימן לע"ז (יו"ד קמה, ח). עצם השחיטה לע"ז היא מעשה אסור. ומי שיאכל מבהמה זו נהנה ממעשה אסור. המעשה נעשה בגוף הבהמה ממנה הוא רוצה ליהנות. בנ"ד המעשה לא נעשה בגוף הפלטה החשמלית, אלא במקום אחר, בחיבור הקו, חימום הפלטה הוא תוצאה של אותו מעשה. הדבר דומה במידה מסוימת למה שהבאתם מהבית שלמה שהסביר מדוע במסכך גפנו על תבואת חברו אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כי לא עשה מעשה בגוף התבואה והכרם, אלא רק יצר איסור כלאיים ע"י סיכוך חיצוני. אמנם יש לחלק, אך הדימוי גובר.

גם אם נניח שיש כאן מעשה בגוף התבשיל, אך כאן לא מדובר בבישול, בעל התבשיל לא נהנה מהבישול, אלא רק מהחימום, וצ"ע אם חידוש חימום נחשב למעשה כל דהו. וצ"ע בסברה זו.

ועוד, חימום דבר יבש מבושל כ"צ העומד ישר על האש אינו אסור מה"ת, ובדרבנן כו"ע מודים שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו (שמ"ק ב"ק קא ומשמע אפי' ע"י מעשה, כגון מסכך גפן על תבואת חבירו).

ג) כתב כת"ר כי מעשה שבת הוי כאיסור התלוי במחשבה כי בשוגג לא נאסר וע"כ גם במזיד לא יאסור אדם דבר של אחרים. סברה זו של כת"ר כתבה בשו"ת אמרי יושר סי' קכט כי אם גוי הכניס מים חמים לתבשיל של ישראל בעל כרחו לא אסרו כי הוי איסור התלוי במחשבה כי אם יעשה זאת הגוי עבור עצמו לא יאסר ומחשבתו היא העושה זאת לאיסור. [והעתקתי זאת בסוף דברינו]

> ברם, לענ"ד החילוק בין שוגג למזיד בישראל לא דמי להכא כלל כי במזיד הוי מעשה חמור שאסרו בו חכמים את האוכל באכילה ולא מטעם שהמחשבה היא הגורמת לאיסור. אלא בגלל חומרתו של המזיד קנסו אותו ולא בגלל שהאיסור תלוי במחשבה אלא שחילול שבת במזיד הוא מעשה איסור גמור שאוסר את האוכל, ובשוגג אינו חילול שבת.

תשובתי -

כאמור, לא עלי תלונותיכם, אלא על

הגרעק"א, כביכול. בעצם גם אתם הבאתם סברה דומה לזו של הרעק"א בשם האמרי יושר, בבישול גוי בע"כ של ישראל. אלא שאתם מחלקים בין הדבקים. בישול גוי אסור רק מדרבנן ומחשבתו לבשל עבור ישראל אינה יכולה לאסור את הבישול, משום שאין אדם אוסר דשא"ש לד' התוס' שהדבר תלוי במחשבה. משא"כ בישול ישראל במזיד זו עבירה חמורה ביותר.

הגרעק"א מסביר שם את שורש המחלוקת בין הר"ש והתוס'. לדעתו, גם הר"ש סובר שהעיקר תלוי אם האיסור הוא במחשבה, אלא שהוא מחלק: כששורש האיסור הוא במחשבה, אפילו שעשה במעשה, בזה אינו אוסר שאינו שלו, כגון בעבודה זרה. אפילו כשעושה על ידי מעשה, אין המעשה קובע את האיסור אלא המחשבה, ואין מחשבתו מועילה על של חברו, וממילא אין כאן ע"ז כלל. אבל באיסור שעיקרו הוא המעשה, אפילו שצריך לזה גם את רצונו, אדם אוסר גם בשאינו שלו. ולכן בכלאים, בלי המיעוט המיוחד מהכתוב, היה אוסר בשל חברו לדברי הכל. שעיקר האיסור אינו מחמת עצם המחשבה והרצון, אלא שצריך שתהיה גם מחשבתו, שיהיה ניחא לו, וכשאין דעתו לעקרם וניחא לו, תערובתם היא שאוסרתם, וכן העושה מלאכה במי חטאת ובפרת חטאת, כשניחא לו הרי אין עצם הניחותא אוסרת, אלא המלאכה היא הפוסלת.

וזוהי בעצם גם כוונתכם. אלא שהתוס' סוברים שגם במקום ששורש האיסור הוא המעשה, אם הוא תלוי גם במחשבה אין אדם אוסר דשא"ש, כגון כלאים, לא המחשבה היא האוסרת אלא התערובת. אולם זו לא נאסרת אלא רק כשהוא מעוניין בכלאיים. וכן בית הפרס שהבאתם מהאמרי יושר. וזהו בדיוק הנושא בו אנן עסקינן – חילול שבת, במקום שרק במזיד קנסו, מכיון שהדבר תלוי במחשבה אין אדם אוסר דשא"ש.

גם אם נניח שהגרעק"א לא התיר אלא באיסור החזרה בדבר מבושל כל צרכו, אך באיסור דאורייתא לא היה מתיר. אך גם בנ"ד אין בחימום לכשעצמו איסור מהתורה. אמנם החזרת הזרם החשמלי היא מלאכה מן התורה, אך הנאת שומרי השבת היא רק **מחימום** התבשילים וחימום גרידא אינו איסור מה"ת.

ד) כתב כת"ר כי חילול השבת נעשה כאן למורת רוחם של התושבים שזרם החשמל נותק מבתיהם בניגוד לרצונם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו. והנה, מבואר להדיא בע"ז (נג ע"ב) כי אם ניחא לבעלים החילול שבת אוסר אדם דבר שאינו שלו כי 'שליחותיה קעביד', וע"כ מדפלחו ישראל לעגל ניחא להו בע"ז ונאסרו כל האשרות בארץ ישראל שהשתחוו להם הכנענים, ובארו רוב האחרונים (ראה אמרי בינה שחיטה יב) כי אין זה שליחות ממש אלא סגי בניחותא בעניין. ונראה פשוט כי מי ששואל את רבו בערב שבת אם להשאיר את האוכל על הפלטה שידליק אותה אחר בחילול שבת חשיב ניחא ליה באיסור לעניין זה כי דעתו להרויח מזה, ותמוה בעיני מה שכתב כת"ר כי הוי למורת רוחם.

תשובתי –

אין הנדון דומה לראיה. בודאי שניחא ליה לאיניש שמאכל צונן יחומם בשבת כדי שיתענג בחומו של המאכל. אך כאן גם צינונו של המאכל ע"י ניתוק החשמל, לצורך העברת המשחן, היה בניגוד לדעתם של התושבים, והחזרת הזרם בשבת נועדה להשבת המצב לקדמותו. בראיה כוללת של **כל** מה שנעשה, הן של הניתוק והן של התיקון, הכל נעשה בניגוד לרצונם של התושבים. ואין להפריד את התיקון מהניתוק ולומר שהתיקון היה לרצונם. לא מעוקצך ולא מדובשך. אם נעשה לאדם נזק

והדבר הניזק הפסיק לתפקד, למורת רוחו של הניזק, ואח"כ חזר המזיק ותיקן את הנזק וע"י התיקון חזר הדבר הניזוק לתפקד להנאתו של הניזק, האם חייב הניזק לשלם למזיק על התועלת שבתיקון? (ומצאתי און לי בפסקי תשובות סי' שיח אות ה' שאף הוא כתב כן).

ה) כת"ר לא חילק בדבריו בין מאכלים שלא ניתן לאוכלם קרים למאכלים שניתן לאוכלם קרים, והתיר אף דבר שנתבשל רק כמאב"ד מבעוד יום. ולכאורה זה היפך דברי המשנ"ב רנ"ג כי גם אם גוי בישל בעל כרחו אם עשה זאת במיוחד עבור ישראל הדבר נאסר בדבר שלא היה אוכל בלאו הכי.

תשובתי –

לא התרנו תבשיל שהתבשל רק כמאב"ד. ניתוק הזרם נעשה בעצם יום השבת לאחר שכל התבשילים שהיו מונחים על הפלטה כבר הספיקו להתבשל כל צורכם. מדובר איפוא במאכל יבש מבושל כל צורכו שהצטנן. הרי גם לכתחילה מותר לחמם מאכל כזה בשבת. אלא שכאן חידוש הזרם נעשה באיסור. וכבר כתבנו לעיל שאין כאן הנאה, כי גם הניתוק וגם החיבור נעשו בעל כורחם של התושבים. הם לא מעוניינים בחימום לכתחילה בשבת, אלא רק שהמאכל יישאר חם כשהיה.

סימן כו

ביטול קריאה למתנדבי הצלה

שאלה
א. הותרה או דחויה?
ב. מלאכה מיותרת
ג. ראיה מקידוש החודש
ד. חטא כדי שיזכה חברך
ה. הלכה למעשה

שאלה

מערכת הקריאה הזעיקה מתנדבי הצלה למקרה חרום. מיד הגיעו למקום שני מתנדבים. מתנדבים נוספים היו עדיין בדרך, האם מותר, או צריך, להודיע להם שאין עוד צורך בהם? כלומר, האם מותר לחלל שבת ע"מ למנוע חילול שבת מיותר של מתנדבים אין צורך בהם? אמנם כל מתנדב שהגיע למקום, גם אם התברר שאין בו צורך, קיים מצוה, כמבואר במנחות (סד, א):

חולה שאמדוהו לגרוגרת אחת, ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בבת אחת – פטורין, אפילו בזה אחר זה, אפילו קדם והבריא בראשונה.

מכיון שהוא מקיים מצוה בהגעתו אין צורך לבטלה, או שמא עדיף למנוע את הגעתו לחינם, ואם כן האם מותר לעשות מלאכה בשבת לשם כך?

א. הותרה או דחויה?

לכאורה הדבר תלוי בשאלה, האם פיק"נ 'הותרה' או 'דחויה'. כי אם היא רק דחויה י"ל שאמנם מבחינתו הסובייקטיבית של המתנדב הוא עשה מצוה בכך שהגיע, אך מבחינה אובייקטיבית אין צורך במצוה ולכן עדיף שלא יבוא. ולמ"ד הותרה ההיתר הוא מוחלט ואין צורך למנוע את הגעתם של המתנדבים האחרים.

אך באמת גם למ"ד הותרה י"ל שאם הוא מיותר עדיף שלא ייסע. וזאת למדנו מטומאה שהותרה בצבור, אך בכ"ז כהן טהור עדיף על הטמא ללישנא קמא ביומא (ו, ב):

היכא דאיכא טמאין וטהורין בההוא בית אב – כולי עלמא לא פליגי דטהורין עבדי, טמאין לא עבדי.

אמנם לפי לישנא בתרא (שם):

איכא דאמרי: אפילו היכא דאיכא טהורין וטמאין בההוא בית אב פליג רב נחמן ואמר, עבדי נמי טמאין.

אך לא ברור איזו לישנא נפסקה להלכה כי כל הדיון שם הוא אליבא דר"מ בעוד שההלכה נפסקה שם בכלל כר"ש ולא כר"נ. אלא שא"כ היא הנותנת, אם ההלכה נפסקה שטומאה דחויה גם שבת יתכן שהיא רק דחויה מפני פיקו"נ ולא הותרה, וכפשטות לשונו של הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת (ה"א) "**דחויה** היא שבת אצל סכנת נפשות כשאר כל המצוות", ור' בכס"מ שהביא מהרשב"א והר"ן שהרמב"ם פסק דחויה ולא הותרה ובבה"ל לבעל המשנ"ב (סי' שכח). ומשמע

שזו ההלכה למעשה ששבת לגבי פיקו"נ היא דחויה.

ב. מלאכה מיותרת

וצ"ע אם מלאכה מיותרת אסורה מן התורה. לד' הר"ן (ביצה פ"ב) שריבוי בשיעורים אסור מהתורה ק"ו שאסור לעשות מלאכה מיותרת. ואפי' לדעת הרשב"א שריבוי בשיעורין הוא רק מדרבנן, מלאכה מיותרת תהיה אסורה כנראה מה"ת. אמנם במנחות (סד, א) הותרה לכאורה מלאכה מיותרת:

חולה שאמדוהו לגרוגרת אחת, ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בבת אחת – פטורין, אפילו בזה אחר זה, אפילו קדם והבריא בראשונה.

אך שם כל אחד רץ מתוך הנחה שיצטרכו את התאנה שלו. וגם אם ראה אחרים רצים הוא סבור שימצא תאנה מהר יותר והחולה יינצל. מבחינתו של כל אחד ואחד המלאכה אינה מיותרת. משא"כ בנ"ד זה לכאורה מיותרת. מיהו יתכן לומר שאם הכוונה היא להציל, גם אם המלאכה מיותרת, העושה אותה פטור.

וכן פסק הגרשז"א הר"ד בשש"כ (פ"מ סעיף פה) שמי שהוזעק להציל והתברר שאין בו צורך אין להחזיר אותו אלא רק ע"י אמירה לנוכרי כי המציל מצידו נוסע בהיתר. איני רואה את עצמי מגיע לקרסוליו של הגרשז"א אך תורה היא ולימוד היא צריכה.

ג. ראיה מקידוש החודש

לכאורה יש מקום להעיר על כך ממשנה (ר"ה פ"א מ"ה; כא, ב):

בין שנראה בעליל, בין שלא נראה בעליל – מחללין עליו את השבת. רבי יוסי אומר אם נראה בעליל – אין מחללין עליו את השבת. מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם רבי עקיבא בלוד, שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים – נמצאת מכשילן לעתיד לבא.

אמנם העדים סברו מבחינתם שהם מקיימים מצוה, כי מסתמא כל אחד לא ידע על חברו. ורק ר"ע שעיכבם ידע שהם מיותרים. אך בכל זאת סבר ר"ע שחובה עליו לעכבם, למרות שהעדים סברו שעושים מצוה, כנראה משום שמי שיודע שנעשית עבירה חייב למונעה. עליו לראות את עצמו כאילו הוא עצמו עובר עליה שנא' במצות תוכחה 'ולא תשא עליו חטא' כי כל ישראל ערבין זב"ז (ר' ת"א ורמב"ן ויקרא יט, יז). אך מאידך הורה ר"ג לא לעכבם כדי שלא להכשילם לע"ל. כלומר גם ר"ג מודה בעקרון לר"ע שהיה מקום לעכבם ורק משום שלא להכשילם לע"ל לא עיכבם. בנ"ד אין כאן הכשלה לע"ל כי זו דרכה של קריאה להצלה, היא קוראת לכולם ולבסוף מתברר שאין צורך אלא בחלק מהם והיתר חוזרים כלעומת שבאו. ואדרבה כדי שלא להכשילם לע"ל עדיף לקרוא להם שיפסיקו את נסיעתם להצלה, כי אם יגיעו למקום וירואו שהם מיותרים הם ירגישו נקיפות מצפון שנסעו לחינם. ואע"פ שבהבנתם הרציונאלית הם מבינים שיש להם שכר על עצם הגעתם, גם שלא לצורך, ליבם בל עימם. מה גם שעונג שבתם עם משפחתם הופר. הם היו מעדיפים שיודיעו להם מיד להפסיק את נסיעתם, ובכך בנסיעות הבאות, אם יהיו, ייסעו ללא חשש שמא נסיעתם מיותרת

וצ"ע האם היה ר"ע מעכבם גם אם היה צריך לשם כך לעבור על איסור דרבנן, כדי למנוע מהם איסור תחומין שהוא מה"ת לדעתו. אך ר"ג הרי התיר לעבור לפחות על איסור דרבנן ע"מ שלא להכשילן לע"ל כמבואר בעירובין (מד, א).

אלא שיתכן שאין להקיש את נ"ד לקידוש החודש. כי פיקו"נ בשבת הוא רק 'דחויה' בעוד שיתכן שקידוש החודש הוא 'הותרה'.

בר"ה שם למדו את ההיתר לחלל שבת לצורך קידוש החודש מ'אלה מועדי ה'... אשר תקראו אתם במועדם'. דרשה דומה נאמרה בפסחים (עז, א) לעניין קרבנות ציבור שדוחים שבת, שנאמר 'אלה תעשו לה' במועדיכם'. וביומא (מו, ב) מבואר שעבודת המקדש **הותרה** בשבת ולא רק דחויה. וכמו"כ קביעת המועדות ע"י בי"ד דוחה שבת. והר"ח בר"ה הוסיף:

> ולא משום שראיית החדש עיקר, אלא אפי' בזמן שידוע לב"ד כגון בזמן הזה התורה התירה להן. הלא תראה שהיו אחר חורבן הבית מחללין על כל החדשים.

כלומר, קביעת החודשים בשבת הותרה לגמרי, אפילו לאחר החורבן שבטלו הקרבנות. כנראה משום שקביעת המועדות היא יסוד מרכזי בחיי היהדות, כמש"כ הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קנג): "כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל".

ד. חטא כדי שיזכה חברך

השאלה היא: האם מותר לעבור על איסור לשם מניעת הגעתו של המתנדב?

בשבת (ד, א) 'וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?!' מבואר שלא אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך. ולכאורה ה"ה כאן אסור לאדם לעבור על איסור הפעלת אמצעי תקשורת בשבת ע"מ להציל את המתנדבים המיותרים מלהגיע בשבת. אך התוספות (שם בד"ה וכי אומרים) עמדו על סתירות בתלמוד בכלל זה. ואין אומרים חטא כדי שיזכה חברך במקרים הבאים:

א. כשהוא אשם בכך שיש כאן עבירה.
ב. העובר עבירה פושע.
ג. אדם יחיד ולא רבים.

בנ"ד התנאים הפוכים:

א. המזמין את המתנדבים עשה מצוה בכך שהזעיקם ולכן הוא רשאי להחזירם.
ב. הם לא פשעו שנסעו להציל, אדרבה עשו מצוה.
ג. הם רבים לעומת המרכז את פעילות המתנדבים, האחראי על ביטול הקריאה שהוא יחיד (ויתכן ששלושה נחשבים רבים ר' חיי"א סי' סח סי"א).

אלא שקשה מר"ה (לב, ב):

> שופר של ראש השנה – אין מעבירין עליו את התחום, ואין מפקחין עליו את הגל, לא עולין באילן, ולא רוכבין על גבי בהמה, ולא שטין על פני המים, ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה.

חכמים העמידו את דבריהם במקום מצוה, ואפילו מצוה דרבים, ואולי גם כאן העמידו דבריהם במקום מצוה ואסור להודיע למתנדבים שלא יבואו ובפרט שהם עושים בהיתר. ושם לא מדובר בחטא כדי שיזכה חברך, אלא חטא שתזכה לקיים מצות שופר בעצמך, ובכ"ז אסרו עליהם את חילול החג באיסור דרבנן. עמד על כך הריטב"א בר"ה שם וחילק בין עשה שאין בו כרת שב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה (יבמות צ, ב), לבין עשה שיש בו כרת שלא נדחה מפני דבריהם. כמבואר בפסחים (צב, א) אונן טובל ואוכל פסחו לערב אבל לא בקדשים וכן טבול יום טמא וטומאת בית הפרס שוחטין עליהן את הפסח ונדחית טומאה של דבריהם.

שבת יש בה כרת ואפי' סקילה, ולכן יש מקום להתיר איסור שבות להציל את המתנדבים מאיסורי כרת (אע"פ שעושים בהיתר). והריטב"א עצמו בשבת (ד, א) הקשה על הגמ' שהקשתה: 'וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שיזכה חבירך'.

> וק"ל הא דאמרינן בפרק בכל מערבין (עירובין לב, ב) אליבא דרבי והלכתא כותיה ניחא ליה לחבר דליעביד איסורא זוטא לתרום שלא מן המוקף, ולא ליעביד עם הארץ איסורא רבה לאכול טבל... ועוד

> דהתם למיפטריה מאיסור טבל שהוא במיתה והכא אינו אלא לפטרו ממון דקרבן.

ובנ"ד איך שלא נגדיר את איסור השבות של סגירת מעגל חשמלי, אם משום מוליד, או כעין בניין בכלים, או עובדין דחול, זו לא גזרה מקומית כמו גזרה דרבה, אלא גזרה כללית ולא העמידו את דבריהם במקום חילול שבת. ואף כאן אם נניח שהפעלת מכשיר קשר בשבת היא רק מדרבנן לא העמידו את דבריהם במקום חיוב סקילה של חילול שבת.

בשבת (ד, א) על האמור: 'הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת', הביא רעק"א קושיה בשם ספר קיקיון דיונה, ותרץ:

> למה לא העמידו דבריהם במקום כרת כמו בערל הזאה ואיזמל וכו', נראה לחלק דדוקא בהזאה וכדומה העמידו דבריהם שלא לחלל שבת אף דבטל מפסח דהוי ב' עניינים (ר"ל חילול שבת לשם מילה או פסח הוא שני נושאים שונים, לא דוחים מצוה אחת מפני חברתה). אבל הכא ל"ש להעמיד דבריהם שלא לחלל שבת בהדיא ועי"ז יהי' חילול שבת באפי' דסוף סוף יבא לידי חילול שבת, טוב יותר בשבות מן מלאכה דאורייתא.

כנראה שחי' הריטב"א על ר"ה לא הגיעו לידיהם של הקיקיון דיונה והרעק"א, והם לא חילקו בין איסור כרת לאיסור אחר. אך גם לפי הגרעק"א מותר לחלל שבת באיסור דרבנן כדי למנוע חילול שבת דאורייתא. וא"כ ה"ה בנ"ד עדיף שאחד יפעיל מכשיר קשר באיסור דרבנן ע"מ להציל אחרים מחילולי שבת חמורים. אומרים לאדם לעבור על איסור קל ע"מ שלא יעברו אחרים איסורים חמורים.

ה. הלכה למעשה

מיהו לד' החזו"א שסובר שכל סגירת מעגל חשמלי אסור מה"ת יהיה אסור להודיע לכל המתנדבים להימנע מלהגיע. כי לד' הגהת המשל"מ (תרומות פ"ג ה"ז) רק באיסור דרבנן אומרים חטא באיסור קל כדי שיזכה חברך להנצל מאיסור חמור אך באיסור דאורייתא אין אומרים לאדם חטא וכו'. באיסור תורה מה לי איסור קל מה לי איסור חמור. אך בשו"ת נוב"י מהדו"ת אהע"ז סי' לז כתב ע"פ שו"ת הרשב"א ח"א סי' קכז שבמקום שמותר לעבור על איסור קל כדי להציל את חברו מאיסור חמור, אף באיסור תורה כך הוא.

ולדעה זו גם אם נניח שסגירת מעגל חשמלי אסורה מהתורה, מכיון שהמפעיל את מכשיר הקשר עובר רק איסור אחד, בעוד שהמתנדבים עושים מלאכות רבות של הבערה בשבת, כי במנוע בעירה כל לחיצה על הדוושה, בין במכונית בין באופנוע, אסורה מהתורה. וא"כ י"ל חטא באיסור אחד כדי שיזכה חברך במניעת איסורים רבים.

אלא שלכאורה גם המודיע יעבור על איסורים רבים כי הודעתו נקלטת במכשיריהם של כל המתנדבים. אלא שזהו רק ריבוי בשיעורים. ולא מיבעיא לשיטת הרשב"א (הובאה ע"י הר"ן על הרי"ף ביצה דף ט מדפי הרי"ף) שריבוי בשיעורים אסור רק מדרבנן, המתקשר יעבור רק על איסורי דרבנן, אמנם רבים, כדי להציל רבים מאיסורי דאורייתא חמורים. אלא אפי' לשיטת הר"ן שריבוי בשיעורים אסור מהתורה אין להשוות את המעשה היחיד שהוא עושה לעומת ההבערות הרבות שעוברים המתנדבים בנסיעתם, בכל לחיצה על דוושת הדלק של רכבם.

מיהו, השש"כ לא התיר אלא שגוי יתקשר לגוי היושב במרכזיה והוא יודיע למתנדבים. אך כאמור הוא יוצא מנקודת הנחה שהמתנדבים, מבחינתם הסובייקטיבית, נוסעים בהיתר, ולכן אין היתר לעבור אפילו על איסור קל כדי למנוע מהם זאת. והתיר רק על סמך ההיתר הכללי של אמירה לגוי במלאכה דרבנן במקום מצוה. אך אנו מתייחסים לחילול השבת מבחינתנו האובייקטיבית (ר' מאמרו של הגרש"י זווין 'שבת' בספרו 'לאור ההלכה').

למעשה, מקובלת עלי פסיקתו של הגרשז"א, ובירור ההלכה שבירר כאן הוא רק משום דרוש וקבל שכר, ולהתלמד במקום אחר.

סימן כז

גדרי החשמל בשבת

(הערה למאמרו של הרב יצחק ברט תחומין מ' עמ' 349)

הקדמה
שיטת החזו"א
שיטת הרשז"א
הפעלת מכשירים
ההשלכות המעשיות של המחלוקת
א. השתל הקוכלארי
ב. מכשיר אלקטרוני מורכב
ג. כיבוי מכשיר לא פעיל
ד. רמקול בקריאת מגילה

הקדמה

החשמל הוא האנרגיה השימושית ביותר בימינו בכל תחומי החיים. אלפי ורבבות סוגי מכשירים מופעלים בכל רגע ברחבי התבל. אי לכך יש חשיבות רבה להגדרתו ההלכתית של החשמל שממנה השלכות מרחיקות לכת על קיום ההלכה, בעיקר בשבת. בגלל חשיבותו הרבה של הנושא יש להעמיד דברים על דיוקם.

יפה עשה הר"י ברט שירד לעומק דעתם של שנים מגדולי הדור הקודם, החזו"א והרשז"א, שהם בבחינת היכין והבועז של נושא החשמל בימינו. כידוע, לדעת החזו"א הפעלת מכשירים חשמליים בשבת אסורה מן התורה מדין 'בונה', ולדעת הרשז"א האיסור הוא רק מדרבנן מדין 'מוליד'. אולם יש להעיר על הבחנותיו בשיטותיהם של הנהו תרי צנטרי דדהבא. לענ"ד יש להגדיר את שיטותיהם אחרת.

הנחתו היסודית של הר"י ברט היא ששיטת הרשז"א היא מדעית-אנלטית בעוד שגישתו של החזו"א היא שימושית-מעשית.

אמנם הרשז"א משתמש יותר במונחים מדעיים בעוד שהחזו"א נמנע מכך, אולם לאחר עיון בדבריהם לא זו המחלוקת ביניהם. אדרבה, גישתו של החזו"א היא לא פחות מדעית-אנליטית מאשר גישתו של הרשז"א. עם זאת צריך לומר ששניהם הבינו היטב את ההגדרות המדעיות של הפיזיקה האלקטרונית (לצורך העניין הם התיעצו עם מדענים בכירים).

לשם הבנת המחלוקת ביניהם עלינו לקחת לדוגמא שני מכשירים שונים, שאינם עושים מלאכה אסורה, האחד – מאוורר, והשני – ממטרה (שאינה משקה צמחים אלא מצננת גג של מבנה). המאוורר מופעל ע"י זרם חשמלי העובר בתוך תיל מוליך ומניע מנוע. הממטרה מופעלת ע"י זרם מים העובר בצינור ומסובב את הממטרה. שורש מחלוקתם הוא בשאלה האם יש הבדל בין שני המוליכים, חוט החשמל וצינור המים?

שיטת החזו"א

החזו"א סובר שבעוד שזרם המים לא משנה את מבנהו הפיזי של הצינור, זרם החשמל משנה את מבנהו הפיזי של התיל המוליך וז"ל (מכתב באו"ח סי' קנו):

> חיבור חוט החשמל מעורר את כוח החשמלי המוטבע בחוט עצמו והוא מההרכבה... וההעמדה על מתכונתה ע"י החיבור, שנעשה החוט המופסק גוף אחד עם מכונת החשמל חוששים בו משום בונה, א) משום הרכב הפרקים זה עם זה... כיון דזרם החשמלי מחברם שהוא בבחינת תָּקַע, ב) דתיקון החוט עצמו ממות לחיים הוי בונה.

החזו"א נמנע מלהשתמש במונחים מדעיים ולכן אנסח את דבריו במונחים קרובים לשפת המדע המוכרת לנו. החוט המוליך בנוי מאטומים וע"י חיבור החוט למקור הכוח נוצרת זרימה של אלקטרונים מאטום אחד למשנהו, כל האטומים מתחברים זל"ז על ידי מקור הכוח ויוצרים חיבור מגנטי. ובכך החוט הופך מחוט דומם לחוט ממוגנט חי ופעיל. חיבורם של חלקיקים לגוף אחד מלוכד הוא מלאכת בונה (כגון המגבן גבינה). זאת, לפי החזו"א בניה בכלים ולכן משתמש במונח תָּקַע כמו בכלי של פרקים. לא כן זרימת מים בצינור כשכל חלקיו כבר מחוברים זה לזה מערב שבת, המים לא משנים את מהותו של הצינור. לכן מותר להזרים בו מים בשבת ולסובב את הממטרה.

אמנם התהליך החשמלי המתחולל בתוך התיל המוליך סמוי מהעין, ובעקרון גם החזו"א מודה שההלכה לא מתחשבת בתהליכים שאינם מושגים בחושים (לדוגמא, חיידקים) אולם כאן התוצאות ניכרות מיד במאוורר המסתובב. וכמו"כ אם אדם ישלח את ידו חלילה לתיל מוליך כשהוא חשוף הוא יתחשמל ל"ע. כלומר, הידע המדעי, גם כשהוא שטחי, יוצר התייחסות שונה למכשיר חשמלי מאשר למכשיר מכני. כל בר דעת יודע שמכשיר חשמלי פועל בדרך ייחודית שחשמלאים מקצועיים מבינים אותה. בהמשך יגדיר החזו"א ידע זה כ'מלאכת מחשבת'.

הרשז"א עצמו מבין כך את החזו"א (מנח"ש ח"א יא):

> והיינו משום דאף בכה"ג שאין העיניים רואות ג"כ יש מקום לאיסור תורה, ובפרט שהתוצאה מהמגנטיות מורגשת היטב גם בחושי האדם.

התוצאה המורגשת בעליל היא תנועת הכנפיים של המאוורר. ובאשר לכך יש מחלוקת נוספת בין החזו"א והרשז"א ועל כך נעמוד בהמשך.

[טענה זו של התהליך הסמוי הועלתה גם ע"י חתנו של הבית-יצחק, הר"נ לוין מריישא בקונט"א לספרו של דו"ז ר' אלתר

שטיגליץ 'הצל"ח החדש' שבו נדון נושא הטלפון ומכשירים חשמליים אחרים. הבית-יצחק במפתחות ליו"ד ח"ב סי' ל"א אסר את החשמל משום מוליד ולמד זאת ממוליד ריח בביצה (כג א). חתנו מעיר על כך שאין הדמיון עולה יפה, כי כוח החשמל לא מורגש באחד מחמשת החושים, בעוד שהריח מורגש בחוש הריח. אולם לענ"ד הבית יצחק ראה בתוצאה המוחשית המיידית – הטלפון המצלצל – סימן למתחולל גם במוליך.]

וכן במכתבו השני החזו"א מתיחס לטענה שאין בחשמל בניה ממשית:

> ואפשר דאין בונה אלא בהרכבת גשמים של ממש, והלכך אין בחימום ברזל ולא בהכנסת זרם משום בונה.

למרות זאת טוען החזו"א:

> ואמנם, יש עוד מקום לומר דגם חוט החשמל שנעשה ע"י כח הקבלה שלו, שבגמי אין בו כח זה, והברזל יש בו כח הקבלה, וכל זמן שאינו מחובר אין לאדם חפץ והנאה בכח האצור בו, וכשמחברו נעשה בידו של אדם כלי שימוש,

הוא מבחין בין חומר מוליך, כגון נחושת, לחומר שאינו מוליך, כגון גומי. כל עוד לא התחברו האטומים שבתיל המוליך, למקור כוח, הם אינם יוצרים שום פעילות שיש לאדם צורך בה. אך ברגע שהתחברו למקור כוח מתחולל בהם שינוי, כל יציאת אלקטרון מאטום אחד יוצרת מעין תגובת שרשרת בכל יתר האטומים וכל החוט הופך לכלי פעיל ושימושי. כל זה לא קורה בחומר שאינו מוליך, כגון גומי. על סמך הנחה זו טוען החזו"א שהחומר ממנו עשוי החוט המוליך משתתף בעצמו ביצירת האנרגיה החשמלית והופך מדומם לפעיל.

הרשז"א הקשה עליו ממוליך חום. לכאורה, מוליך חום חמור יותר לדעתו ממוליך חשמל. במוליך חום החימום מוחש בעליל. במוליך חשמל הוא לא מוחש כלל. משיב לו החזו"א התפשטות החום במוליך אינה משנה מהותית את מבנה החומר, בעוד שהחשמל משנה מהותית את מבנה החומר. ומעבר לדף הוסיף:

> וכל הגשמים... אם הם באויר הקר הם מוסיפים להתקרר, ואם הם תחת השמש יתחממו... אבל דבר הנעשה ע"י הרכבת בני אדם בחכמה ובכשרון זהו ענין בנין שהיה במשכן וחשיבא מלאכה.

ר"ל השימוש בחשמל הוא תוצאה של מחקר מדעי וכשרון טכנולוגי. לכן זו מלאכת מחשבת. אמנם הלוחץ על כפתור של מכשיר בשבת לא חושב כרגע על התהליך הפיזיקאלי המתחולל ברגע זה בחוט המוליך, אולם עצם הידיעה שהחשמל הוא פרי חשיבה מדעית מתוחכמת הופכת את הלחיצה על הכפתור למלאכת מחשבת.

כלומר, החזו"א מתיחס לחשמל מתוך הבנה מדעית-אנאליטית. ודוקא משום כך הוא מגדיר הפעלת מכשיר חשמלי כ'מלאכת מחשבת'.

שיטת הרשז"א

אמנם במקום אחד מתיחס הרשז"א רק אל התופעות המוחשיות של החשמל ולא אל התהליכים הסמויים מן העין, אך לרוב גם הוא מתייחס לתהליכים שאינם ניכרים לעין אך מוגדרים היטב ע"י המדע. ומתוך הבנתו המדעית הוא חולק על החזו"א וסובר שאין איסור בונה מהתורה בהפעלת מכשיר חשמלי אלא איסור דרבנן. אף הוא הכיר בעובדה שהחישמול משנה במידה מסוימת את מבנה החומר, אך בכ"ז אין בכך מלאכה אסורה הוא משווה בין תיל מוליך חשמל לצינור מים (מנחת שלמה א סי' יא):

> כמו שצנור חלול שהוא מלא מים או גז מיד כשמוסיפים להכניס בו עוד מים או

> גז הרי הם מתחילים תיכף לזרום, כך גם החשמל הטבעי שבתוך חוטי הנחושת איננו זורם כלל מעצמו מפני שהוא מאוזן, רק לאחר שבתחנת הכח מוסיפים להכניס בו עוד מטען חשמלי הוא מתחיל לדחוף את האלקטרונים שבתוך החוטים ולזרום, וכיון שכן איננו שונה כלל מזרם של מים או גז ורוח.

אמנם הוא מסכים לחזו"א שהאטומים בתוך התיל המוליך שותפים ביצירת האנרגיה:

> הן אמנם שהזרם הזה נעשה ממש מעצם החשמל שבתוך החוטים והוא חלק מעצמותו, ולא כזרם של מים ורוח הבאים ממקום אחר שהם רק זורמים בתוך חלל ריק של צינור.

אך בכ"ז אין בכך מלאכה:

> מ"מ לענין דינא נראה דאין שום חילוק ביניהם כיון שהזרם החשמלי הוא רק מהאלקטרונים שבתוך חוטי הנחושת... ובשעה שהם זורמים ממקום למקום אינם גורמים בו שום שינוי אף טרם שבאו ונכנסו אלקטרונים אחרים במקומם.

במלים אחרות, לפי הבנתי את דבר הרשז"א, מבנה האטום לא משתנה. השינוי הוא רק באלקטרונים. אחד נכנס ואחד יוצא והאטום במקומו עומד (והאלקטרונים עצמם בלא"ה נעים כל הזמן סביב הגרעין). אמנם החוט כולו מתמגנט, אך גם זה אינו שינוי מהותי:

> ומה שבגלל הזרם החשמלי החוט מתמגנט ומשתנה נלענ"ד דדוקא בכה"ג שמתכוין לעשות מגנט קבוע שפיר מסתבר דחשיב כעושה כלי, וכדחזינן שאסרו חכמים טבילת כלים והגבהת תרו"מ משום מתקן והיינו משום דאף בכה"ג שאין העיניים רואות ג"כ יש מקום לאיסור תורה, ובפרט שהתוצאה מהמגנטיות מורגשת היטב גם בחושי האדם, אבל אם כוונתו רק לעשות זרם והמגנטיות של החוטים אינה אלא ארעית, ה"ז חשיב כחום שאינו אלא לשעה...

ומכאן גם לתוצאה של הפעלת המאוורר:

> וכמו שמותר למשוך ולקרב בשבת ברזל ע"י מגנט כך מותר לדחוף את הגלגל אם זה רק מסתובב ולא נעשה כלל שום מלאכה.

הפעלת מכשירים

ויש מחלוקת נוספת ביניהם, המסתעפת מהמחלוקת הקודמת, האם הפעלת מכשירים חשמליים אסורה מן התורה. החזו"א מתיחס גם לעצם הפעלת מכשירים כאסורה מן התורה. כמה דורות לפני גילוי החשמל, התעוררה שאלה דומה באשר לכינון שעון בשבת. מדובר בשעוני קיר הפועלים על משקלות וקפיצים והיה צורך כל כמה ימים לכונן אותם אם נעצרו, או להמשיך את פעולתם. נחלקו הפוסקים אם כינון השעון שנעצר אסור מהתורה או מדרבנן (ר' פת"ש סי' שלח). האוסרים כינון שעון מהתורה יתכן שיאסרו גם הפעלת מאוורר מן התורה (הרשז"א טוען שאין הכרח לכך) אך גם האוסרים שעון רק מדרבנן, לד' החזו"א, במכשיר חשמלי יחמירו יותר. הרשז"א עצמו מסביר את החזו"א:

> שאני שעון שלא נעשה ההילוך כלל ע"י הוספת דבר חדש מן החוץ כי אם ע"י מתיחת קפיץ שנמצא כבר מקודם בתוך השעון שמסובב הגלגלים... אין איסור תורה בעריכת שעון כיון שאינה מעשה אומן וכל הדיוט רגיל תמיד לעשותה בכל יום ולכן שרי, משא"כ הכנסת זרם לתוך מכונה הרי הזרם עושה את פעולתו ע"י זה שהאלקטרונים שבתוך החוטים זורמים חיש מהר תוך המעגל ומשנים במקצת את החוטים וגם את סגולת המתכת שבתוך

המכונה וממגנט אותה או שינויים אחרים הגורמים לכח התנועה... הרי זה דומה כאילו הזרם עושהו עכשיו לכלי כיון שמבלעדי הזרם אין למכונה כלל שום סגולה של מכונה... אף על פי שרק בלחיצה קלה ע"ג כפתור חשמלי כבר מתחיל לזרום ולהפעיל את המכונה ונראה בעיני הבריות כמלתא זוטרתא דזוטר טפי מהחזרת מטה רפויה, מ"מ לענין שבת אפשר דכיון שלאמתו של דבר חסר כאן מעשה רב הואיל ורק הזרם שנוצר ע"י הלחיצה בכפתור הוא חיותו של הכלי ובשעה שאין זרם במכונה הו"ל כגוף בלא נשמה, לכן אפשר דחשיב שפיר מעשה רב כתקיעת יתדות בחוזק, ובכל פעם שלוחץ ע"ג כפתור ומכניס בה זרם חשיב כעושה כלי מחדש... אף על גב שהמכונה אינה עושה כלל שום מלאכה.

כלומר, יש להתיחס אל כל המערכת בשלמותה, המאוורר, התיל המוליך ותחנת הכוח. כולם מתחברים זל"ז ע"י חכמה וכשרון והתוצאה היא יצירת דבר חדש – כנפים מסתובבות. משא"כ בצינור מים המפעיל ממטרה, אין בכך שום יצירה חדשה, גם אין חיבור בין כל השלבים, חוץ מזרימת המים שהיא עצמה אין בה מלאכה.

הרשז"א עצמו חולק על כך. לדעתו, כשם שהחשמל הזורם במוליך אינו מלאכה כך גם המכשיר הפועל כתוצאה מכך אינו דבר חדש:

> הזרם הבא לסירוגין תוך החוטים דוחף ומסובב גלגל... כמו פותח ונועל דלת של בית, הרי מסתבר שמותר לעשות כן בשבת כיון שהמאוורר כבר ערוך ומתוקן לכך מלפני שבת... והלחיצה לסובב אותו אינה אלא כשמשתמש בכלי שכבר נגמר כל צרכו ולא צריך שום תיקון, וכן הלחיצה כדי להפסיק, כי דוקא בעריכת שעון שרוצים תמיד בהילוכו ולא בהפסקתו שהרי בשום פעם אין רגילין להפסיק שעון מלכת, רק בזה חששו הפרמ"ג והח"א לאיסור בונה, משא"כ במאוורר הרי כמו שרוצים שיסתובב כך גם רוצים בהפסקתו.

המחלוקת באשר להפעלת מכשירים היא בשאלה עקרונית: האם זו בניית כלי, או שימוש בכלי קיים. החזו"א רואה בהפעלת מכשיר כייצורו כל פעם מחדש. הרשז"א רואה בכך רק שימוש שגרתי. וגם כאן החשיבה המדעית גורמת לשניהם לחלוק זה על זה. בניין בכלים הוא רק כאשר יש בכך 'חיזוק ואומנות' (תוס' שבת קב, ב ד"ה האי, ובתורי"ד 'מעשה אומן'). **החזו"א רואה בהפעלת הכלי מעשה אומן. אמנם הלוחץ על הכפתור הוא הדיוט, אך כל המערכת בנויה על חכמה וכשרון, כלומר על ידע מדעי וכושר המצאה טכנולוגי מתוחכמים ביותר. הרשז"א חולק, ומביא דוגמאות רבות של כלים רגילים שהם תוצאה של המצאות כישרוניות ובכ"ז השימוש בהם מותר. גם הממטרה היא המצאה חכמה. אלא שהזרמת הזרם החשמלי הוא המשנה את התמונה. הרשז"א טוען בשם החזו"א שבאמת עיקר איסורו בנוי על הפעלת הכלי, הנראית לעיניים, ולא על הגדרת המוליך.**

> גם רואים ברור מדבריו בשני המכתבים, וגם מזה שמשווה בספרו עריכת שעון בשבת להדלקת חשמל, שלא נתכוין כלל לחשוש בגלל מגנטיות או מפני זה שהאלקטרונים הם חלק מעצם גוף המתכת, כי אם בגלל זה שתיכף עם פתיחת המעגל הכלי מתחיל תיכף את השימוש, ודבר זה צ"ע.

אולם הא גופא, מדוע החזו"א מתיחס למאוורר כמו לשעון? הרי יש הבחנה ברורה בין שניהם, שעון שנעצר הוא בבחינת 'מת', לע"ז מאוורר כל תפקידו לפעול כשצריכים ולהפסיק כאשר לא צריכים. מאוורר שלא ניתן להפסיקו הוא מקולקל, כמו שטוען הרשז"א. וע"כ משום שהמאוורר לא יכול לאוורר ללא חיבורו לזרם, וחיבור זה על כל

מרכיביו, הוא מעשה אומן, רק אז חל עליו שם מאוורר באמת. זו יצירה ולא שימוש, ואינו דומה לממטרה, שחיבורה לזרם אינו נחשב למעשה אומן.

ההשלכות המעשיות של המחלוקת

ומכאן השלכות למכשירים רבים.

א. השתל הקוכלארי

לשיטת הר"י ברט בדעת החזו"א, שהולך אחר מראית העין, יש להניח שהוא יקל בו, כי הוא לא נראה לעין. לענ"ד אם המדבר אל המושתל יודע שהוא מפעיל מנגנון חשמלי הדבר באמת אסור גם לד' החזו"א. אך הוא היה מיקל מסיבה אחרת, המדברים עם מי שמושתל בו מכשיר כזה לא מודעים לכך שהם מפעילים בכל הגה מנגנון חשמלי. דינם כמתעסק שהוא פטור. ובמתעסק נחלקו גדולי האחרונים, הרעק"א (סי' ח) סובר שמתעסק אמנם פטור, אך אסור מהתורה, והמקור חיים (לגר"י מליסא, סי' תלא) סובר שמתעסק מותר. וא"כ לד' הרשז"א שהאיסור הוא רק מדרבנן ספקא דרבנן לקולא. אך לד' החזו"א שהוא איסור תורה לכאורה סד"א לחומרא. אך הרעק"א כ' שם שמתעסק בשבת אין בו מלאכת מחשבת ולכן הוא מותר גם לדעת החזו"א.

אולם מכריו של אותו מושתל יודעים על כך שהם מפעילים מכשיר ולכאורה אין דינם כמתעסק. אך י"ל שגם הם אמנם יודעים זאת באופן כללי, אך בדרך כלל כשהם מדברים אתו הם אינם שמים לב לכך, אלא מדברים אתו לתומם כעם כל אדם אחר. ולכן דינם כמתעסק.

ב. מכשיר אלקטרוני מורכב

מכשירים אלקטרוניים חדישים מורכבים מאלפי יחידות קטנטנות, לשיטת הר"י ברט, הרשז"א יתייחס לכך כאל מי שעובר על אלפי אסורי שבת, ולד' החזו"א הוא עובר רק איסור אחד, זה הניכר לעין. לפי דברי לעיל אין נפק"מ ביניהם, אלא שלד' הרשז"א שמדובר באסורי דרבנן יש כאן בעצם רק עבירה אחת – לחיצת הכפתור בניגוד להוראתם של רבנן. אין ריבוי בשיעורים בדרבנן (לד' הר"י שהובא בר"ן ביצה דף ט, ב מדפי הרי"ף ויתכן שגם לד' הרשב"א שם ואולי אפי' לד' הר"ן). אך לד' החזו"א יש כאן ריבוי בשיעורים מדאורייתא. אך מכיון שהחזו"א מגדיר את האיסור בגדר 'בונה', בגלל חיבורם של החלקיקים ליחידה אחת, בעצם כל המכשיר על כל מרכיביו, הוא בניין אחד ולא אלפי בניינים. אין הבדל בין בניין גדול לבניין קטן, שניהם מלאכה אחת – בונה.

ג. כיבוי מכשיר לא פעיל

גם החזו"א יתיר כפי שהבין הרשז"א מדבריו, כי כשהמכשיר כבוי אין בניין כלל וממילא אין גם סתירה (שש"כ מהדורה ב' פי"ג סכ"ח הע' קא).

ד. רמקול בקריאת מגילה

נושא זה אינו קשור לגדרי החשמל בשבת. החזו"א העלה כהו"א (לא למעשה!) אפשרות להתיר שמיעת מגילה ברמקול, משום שהקול המושמע בו-זמנית ברמקול זהה לקולו הטבעי של הקורא. אין לכך קשר עם שיטתו בעניין חשמל בשבת. הסיבה להצעתו היא לא משום התעלמותו כביכול מהחשיבה המדעית. כאן אין צורך בחשיבה מתוחכמת, כל אחד רואה במו עיניו שהקול הנשמע סמוך לקורא חלש יחסית בעוד שהרמקול משמיע קול חזק יותר. אדרבה יתכן שדוקא החשיבה המדעית היא שהניעתו לחשוב כך. כי הרמקול בנוי כחיקוי לקול הטבעי. כשם שגלי הקול מכים על התוף שבאוזן וגורמים

לעצבי האוזן (שהם חשמליים!) להעביר שדרים אלו למוח, כך גם פועל הרמקול. אך לא ידוע לנו שהוא התיר **למעשה** את השימוש ברמקול לצורך קריאת המגילה. כי סו"ס קולו של הרמקול הוא מלאכותי, בעוד שקולו של האדם הוא טבעי. אדרבה, ממשיכי דרכו מחמירים להימנע משימוש ברמקול, אפילו במקום שאין צורך להוציא את הציבור יד"ח, כגון בחתונות, למרות שעקב כך הברכות לא נשמעות לציבור הרחב, אלא לסמוכים לחופה בלבד, והן לא זוכות לכבוד הראוי להן.

סוף דבר, המחלוקת בין החזו"א והרשז"א אינה בין גישה מדעית-אנליטית לבין גישה מוחשית-מעשית, אלא בהגדרת הפעילות החשמלית, האם ניתן להגדירה כמלאכת 'בונה' או לא.

למעשה, דעתו של הגרשז"א התקבלה יותר על דעת רוב הפוסקים, שהפעלת מכשיר חשמלי אסורה מדרבנן, אך רק באשר לחולה שאין בו סכנה, וצרכי ביטחון ורפואה גבוליים. במצבים אחרים יש לחוש לדעת החזו"א שהדבר אסור מן התורה.

סימן כח

תיקון חשמל בשבת

שאלה

א. ריבוי בשיעורים

ב. האם הטכנאי עובר עבירה?

ג. האם מותר ליהנות ממלאכת מתעסק?

ד. האם מותר ליהנות ממלאכה באונס?

ה. חיבור מכשירים לכתחילה

מסקנה

נספח: הוראות מעשיות לישוב שמערכת החשמל תתוקן בשבת

שאלה

בעש"ק שופטים לפנות ערב היתה הפסקת חשמל בשכונת רמת עמידר בר"ג. זו שכונה גדולה עם אלפי תושבים. מחברת החשמל הודיעו שהתיקון יימשך כשלוש שעות, דהיינו הוא עלול להיכנס לתוך השבת.

האם מותר להשאיר את מכשירי החשמל מחוברים לרשת, שלכשיתחדש הזרם בשבת, הם יחזרו לפעולה בשבת? או שמא יש לנתקם ע"מ שלא יופעלו עם חידוש הזרם? ואם מותר להשאיר ולא לנתק, האם מותר גם לחבר לכתחילה מכשירים ע"מ שיופעלו לכשיחודש הזרם?

א. ריבוי בשיעורים

בשכונה גדולה כרמת עמידר מותר לתקן את התקלה בשבת, כי בכמות כה גדולה של אלפי אנשים לא יימלט מישהו שלא יזדקק לזרם החשמל לצורך פיקו"נ, כי בכמות כזאת של דיירים יש בהכרח חולים, זקנים, תינוקות, מעוברות בסיכון וכדו'.

השאלה היא, האם יש בהשארת המכשירים, שאינם בחשש של פיקו"נ, משום ריבוי בשיעורים. כלומר, אותו טכנאי המתקן את התקלה, כשהוא מחזיר את הזרם בשבת ומפעיל בו זמנית מכשירים נחוצים עם מכשירים שאינם נחוצים, האם הוא עובר על ריבוי בשיעורים[1]? שאם כן צריך לנתק את המכשירים שאינם נחוצים ע"מ להצילו מריבוי בשיעורים?

בביצה פ"ב (בדף ט, ב מדפי הר"ף) נחלקו הרשב"א והר"ן אם ריבוי בשיעורים אסור מן התורה או מדרבנן – ומה יהיה דינו בפיקוח נפש. הר"ן שם מחלק בין יו"ט לפיקוח נפש. ביו"ט מלאכת אוכל נפש **הותרה**, לכן ריבוי

1. **הערת העורך:** עי' חבל נחלתו ח"א סי' כא. לענ"ד אין כאן כלל מרבה בשיעורים, האיסור על העושה ולא על הנהנים. ואין כאן שתי אפשרויות בריבוי או במיעוט אלא הכל בפעולה אחת
תשובת המחבר: לא הנהנים עוברים על ריבוי בשיעורים אלא הטכנאי, בשוגג, ללא ידיעתו. אך הנהנים יכולים להצילו מריבוי בשיעורים אם ינתקו את מכשירי החשמל בבתיהם. ובהפעלה אקטיבית של מכשירי החשמל הם מכשילים אותו ועוברים לכאורה על לפנ"ע.

בשיעורין מותר, בעוד שפיקוח נפש הוא רק **דחויה**, לכן ריבוי בשיעורין אסור. ואכן לשון הרמב"ם ברישׁ פ"ב מהל' שבת היא: "דחויה היא שבת אצל סכנת נפשות", ור' בי' הגר"א יר"ד ס"ס רסו. הרשב"א יסבור כמו הר"י המובא בר"ן, שחילק בין שבת, שהיא בכרת, לבין יו"ט שהוא רק בלאו.

בנ"ד ריבוי בשיעורין יהיה לכאורה אסור לדעת שניהם. לד' הר"ן משום ששבת לא הותרה משום פיקו"נ אלא רק דחויה, ולד' הרשב"א משום ששבת חמורה שהיא בכרת. אך בכ"ז יתכן שבנ"ד תהיה נפק"מ ביניהם. כי הטכנאי המתקן את רשת החשמל לא מתכוון לעשות מלאכה אסורה, הוא רק מתקן את הרשת על מנת שהיא תאפשר לחולים מסוכנים להשתמש בחשמל. הוא לא יודע אלו מכשירים יופעלו, אם בכלל. אם כי סביר להניח שיופעלו הרבה מכשירים באיסור, אך הוא לא יכול לדעת אלו מכשירים יופעלו, והוא גם לא יכול למנוע את הפעלתם. אין לו ברירה, הוא חייב לחדש את הזרם לזקוקים לו, ונר לאחד נר למאה.

הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת הט"ז פסק:

> מפקחין פיקוח נפש בשבת ואין צריך ליטול רשות מבית דין, והמקדים להציל הנפש הרי זה משובח, כיצד ראה תינוק שנפל לים פורש מצודה ומעלהו ואף על פי שהוא צד הדגים עמו.

הרמב"ם סתם ולא פירש האם התכוון גם לדגים, או שהדגים ניצודו ללא כוונה[2].

הלח"מ בהל' יז הבין שדעת הרמב"ם היא שהמציל את התינוק לא התכוון לצוד דגים. הוא דייק זאת מלשון הרמב"ם בהל' יז:

> ננעלה דלת בפני תינוק שובר הדלת ומוציאו ואף על פי שהוא מפצל אותה כמין עצים שראויין למלאכה שמא יבעת התינוק וימות.

בגמרא יומא (דף פד ב) אמרו 'אע"ג דקא מכוין למיתבר בשיפי' [כלומר הוא התכוון לחתך את הדלת באופן מקצועי]. אך בשאר החלוקות לא הזכירו כוונה. לד' הלח"מ נראה שהרמב"ם סובר:

> דוד אי אם עשה כן בכונה אסור... ומה שאמר בגמרא אף על גב דקא מכוין למיתבר וכו' הוא מפרש דאינו מכוין לכך ממש אלא דמעשיו מוכיחין דדעתו לעשות עצים למלאכה, דהרי להוציא את התינוק היה די בשבירת הפתח ולא היה צריך לפצל את הפתח בפיצולים הרבה כמין עצים דקים לכך הודיענו דאף על פי כן מותר.

כלומר, **אסור** להתכוון במפורש למלאכה אסורה.

הצפנת פענח כתב שמדברי רבינו ז"ל נראה שאסור להתכוון לזה לכתחילה, ולכך כתב בהל' שגגות פ"ב דהטעם דפטור מפני שהיה שוגג ע"ש.

וז"ל הרמב"ם בהל' **שגגות** (פ"ב הל' טו):

> הפורס מצודה להעלות דגים מן הים בשגגה והעלה תינוק עם הדגים בין ששמע שטבע תינוק בין שלא שמע הואיל והעלה

2. **הערת העורך:** מדוע כוונתו לאיסור תפגום ותגרום איסור, אם צריך זאת לצורך פיקוח נפש – את אותה פעולה הוא עושה, ומה איכפת לנו אם 'מרויחים' ממנה אחרים. ואין זה דומה לשבירת דלת שיכול לשוברה באופן שלא תהיה ראויה להסקה ויכול לשוברה בדרך שתהא ראויה להסקה, במקרה דילן דרך התיקון היא אחת.

תשובת המחבר: מבחינתו המעשה הוא אותו מעשה, אולם אנחנו שמאפשרים לו להפעיל באותו מעשה מכשירים מיותרים גורמים לו לצוד דגים יחד עם התינוק, מדין ערבות נחשב הדבר כאילו אנחנו מתכוונים לצוד לכתחילה דגים עם התינוק, כשיש בידינו אפשרות למנוע זאת.

תינוק הרי זה פטור מחטאת אף על פי שלא היתה כוונתו אלא לצוד מפני שהיה שוגג וכן כל כיוצא בזה.

לענ"ד מדובר שם במקרה שלא התכוין להציל את התינוק. אך אם התכוון להציל את התינוק ויחד עמו לצוד דגים מותר. וכן כתב הר"י נבון (אחיו של המחנ"א) בספרו קרית מלך רב על הרמב"ם הל' שבת שם [טז]:

> מדברי הלח"מ נראה דאינו מותר לדעת רבינו כשצד דגים עמו אלא כשלא כיוון אלא לעלות התינוק בלבד והעלה דגים עמו אבל אם כיוון להעלות התינוק ולהעלות דגים עמו אסור. ולענ"ד אין הכרח לומר כן ואדרבה מ"ש רבינו נתכוון להעלות דגים והעלה דגים ותינוק פטור וכו' נראה קצת דאם נתכוון להעלות תינוק ודגים והעלה דגים ותינוק דמותר וכן אמר בפירוש בירושלמי הביאו הר"ן פרק האורג וז"ל ר' יוסי בר בון בשם רב חינא ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוון להעלותו ולהעלות נחילה של דגים עמו מותר ע"כ. ומבואר שם בדברי הרשב"א והר"ן ז"ל שם וכו"ע מודו דבענין פיקוח נפש אפילו מתכוין למלאכת הרשות עם אותה מלאכה של פיק"נ אפילו מתכוין למלאכת הרשות עם אותה מלאכה של פיק"נ מותר. וכתב הר"ן הטעם כדי שלא ימנע בשום ענין מפקוח נפש המוטלת חובה עליו.

ולכאורה לשון הירושלמי שהביאו הרשב"א והר"ן בפ' האורג אינה משתמעת לשתי פנים:

> ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוין להעלותו ולהעלות נחילה של דגים עמו מותר רבי יוסי ברבי בון בשם רבי הונא היה מפקח בגל ונתכוין להעלותו ולהעלות צרור של זהובים עמו **מותר**.

אך המאירי ביומא פירש 'מותר' במשמעות אחרת:

> מפקחין פיקוח נפש בשבת... אף במקום שיש עמה סרך למלאכה אחרת כיצד ראה תינוק שנפל בים פורש מצודה ומעלהו... אף על פי שהוא יודע בודאי שצד דגים עמו ובלבד שלא יתכוין לצוד את הדגים ואם נתכוין לכך פטור מ"מ הואיל והוא מתכוין גם כן להעלות את התינוק... בתלמוד המערב אמרו ראה תינוק מבעבע בנהר ונתכוין להעלותו ולהעלות נחיל של דגים עמו מותר היה מפקח בגל ונתכוין להעלותו ולהעלות צרור של זהובים עמו מותר. ויראה על מותר זה שפירושו פטור שלכתחילה ודאי כך שמצרף כונת איסור עם כונת היתר אסור.

גם הרא"ש סובר שאסור להתכוון למלאכה אחרת. אולם מהרשב"א משמע שמותר למציל להתכוון לכתחילה למלאכה אחרת אגב ההצלה. שהרי הוא למד מהירושלמי היתר לכתחילה לנעול בית כשצבי בתוכו. והר"ן אמנם חולק על מסקנתו זו אך מסכים עם פירושו בירושלמי ואף הוסיף:

> אף על פי שהוא מתכוין עם אותה מלאכה למלאכה אחרת שהיא אסורה בשבת התירו חכמים כדי שלא ימנע בשום ענין מפקוח נפש המוטלת חובה עליו.

וצ"ע כיצד יפרנס הר"ן את איסור ריבוי בשיעורים, הרי הדברים ק"ו, אם ריבוי בשיעורים ללא כוונה אסור מהתורה, ועל המציל מי שזקוק לתאנה, להעדיף קטיף של עוקץ עם תאנה אחת על פני עוקץ עם שני תאנים, ק"ו שאסור להעלות לכתחילה דגים עם התינוק. בשלמא הרשב"א יתכן שסובר שאכן מדרבנן אסור להעלות את הדגים עם התינוק, אך הר"ן שמתיר לכתחילה, צ"ע. וה' יאיר עיני. (ואולי י"ל שלצידה אין שיעור. צד נמלה הוא כצד פיל. לכן אין ריבוי בשיעורים אם מוסיף להעלאת התינוק גם דגים. אלא שלפי"ז צ"ל שיש צידה גם באדם. אלא שצידת התינוק מותרת משום פיקו"נ ומכיון שאין שיעור לצידה מותר לצרף גם דגים. אך אם נאמר שאין צידה באדם [וכך מסתבר יותר ר' ציץ

אליעזר חט"ו סי' מא] העלאת התינוק אינה מלאכה כלל, א"כ כיצד מותר לצרף אליו דגים? וצ"ע).

(ובדעת הרשב"א צ"ל שלא התיר למעשה לנעול דלת בית שבתוכו נמצא צבי, והדבר אסור מדרבנן. ובהתאם לכך יש גם להתייחס לפוסקים שנסמכו על הרשב"א הלכה למעשה).

למעשה הכריע המשנ"ב כדעת הרא"ש. ר' שעה"צ (סי' שכח ס"ק יז):

וברא"ש הגרסא ואף על גב דמתבר בשיפי, ואחר הרי"ף נמשך גם הרמב"ם שלא הזכיר ואף על פי שמכוון לזה [ונשמט זה מהלחם משנה], וכן ברבנו ירוחם נתיב י"ב משמע גם כן דלא מכוון לזה אלא שבלא זה צריך לזה, וכן כתב במאירי סוף יומא שלא יכוון לזה.

ב. האם הטכנאי עובר עבירה?

למעשה אין איפוא להתיר למציל להתכוון למלאכה אחרת. אך בנ"ד הטכנאי לא מתכוון אלא לדבר אחד, לתקן את רשת החשמל שנפלה. לא מיבעיא אם הוא שומר שבת, בודאי כוונתו רק לזקוקים לחשמל משום פיקו"נ, ומכשירי החשמל של האחרים הוא ריבוי בשיעורים. אמנם הם לא הותרו לכתחילה, אך אה"נ הטכנאי לא מתכוון אליהם ואין בידו אפשרות למונעם. אלא אפילו אם הוא לצערנו עדיין לא שומר שבת, הוא לא מתכוון למישהו מסוים. אין לו אלא מה שעיניו רואות – התקלה ברשת החשמל. היתר לא מעניין אותו. א"כ לכל היותר הוא שוגג.

יתרה מזאת יש מקום לומר שאי הידיעה, אלו מכשירים יופעלו, מגדירה את הפעלתם כמתעסק, ומתעסק פטור לגמרי לכו"ע. אם כי יש להסתפק אולי הוא חמור ממתעסק. כי מתעסק לא יודע כלל שהוא עושה מלאכה, משא"כ כאן, הרי ידוע באופן כללי שיהיו מכשירים שיפעלו באיסור. אלא שאין לטכנאי ברירה, חובתו להציל את הזקוקים לחשמל והמכשירים האחרים יופעלו בעל כורחו. וא"כ אולי יש להגדירו כאנוס, ואונס רחמנא פטריה. או כפס"ר דלא ניח"ל. ובכ"ז נראה שדינו כמתעסק, יש לו רק ידע הסתברותי, אך הוא לא יודע אלו מכשירים יופעלו.

ג. האם מותר ליהנות ממלאכת מתעסק?

אם נניח שדינו כמתעסק, דיירי השכונה המשאירים את המכשירים מחוברים לזרם ויודעים שהם יופעלו מחדש, האם מותר להם להכשיל את הטכנאי בחילול שבת. נהי שהוא מתעסק ופטור, האם גם מותר?

נחלקו בדבר הגרעק"א והמקו"ח. לד' הגרעק"א (בשו"ת ח"א סי' ח):

מה דממעטינן מאשר חטא בה פרט למתעסק, לא דמתעסק לא נעשית העבירה כלל אלא דמקרי עבירה בשוגג, ואך בשוגג כהאי ממעטינן מאשר חטא בה דפטור מקרבן אבל מ"מ מקרי שגגת איסור.

אך המקור חיים (בסי' תלא) הקשה, מי שלא ידע שיש חמץ בביתו אמאי נקטו הפוסקים דהוי שגגת עבירה, הא הוא מתעסק דלא ידע כלל דחמץ בביתו, והוא מחלק בין עבירה שיש בה מעשה לאין בה מעשה. בחמץ העבירה של בל יראה ובל ימצא, היא בשב ואל תעשה. כלומר, עצם השארת החמץ ברשותו, גם ללא כל מעשה מצידו, אסורה, לכן גם מתעסק עובר עבירה. אך במקום שהעבירה היא בקום ועשה מתעסק לא נחשב עובר עבירה. כי עשיה ללא מודעות כלל למעשה, נחשבת כנעשית מאליה.

רעק"א מביא נפק"מ דומה לנ"ד:

אם רואה עבדו שרוצה לקצור תבואה ממחובר והעבד אמר שרוצה לקצור זה התלוש והרב ידע שהוא מחובר דאם מתעסק

לא הוי מלאכה כלל לא שייך בזה שביתת עבדו דהא העבד אינו עושה מלאכה כיון דחושב שהוא תלוש ואין רבו עובר משום שביתת עבדו, אבל אם מתעסק הוי שגגת עבירה כיון דהרב ידע שהוא מחובר יש בו משום שביתת עבדו דהא מלאכת מחשבת מקרי כיון דנעשה מחשבתו של עבד לקוצרו אלא דפטור משום מתעסק כמ"ש התוס' שבת (דף עב) שהבאנו בתחלת דברינו וכיון דמתעסק הוי שגגת עבירה יש בזה משום שביתת עבדו[3].

הגרעק"א שם מחלק עפ"י התוס' בשבת (עב ע"ב ד"ה נתכוין) בין שני דינים: בין מתכוין לחתוך תלוש, שהיה סבור דהוא תלוש והיה מחובר מקרי נעשה מחשבתו, אלא דפטור מקרא דאשר חטא בה פרט למתעסק, וזהו בכל אסורים דאם סבר בהמה זו חולין והיתה קדשים ושחטה בחוץ דפטור. לבין מתכוין לחתוך מחובר זה וחתך מחובר אחר בכה"ג בעלמא חייב, דאם נתכוין לשחוט בהמת קדשים זו בחוץ ושחט בהמת קדשים אחרת בחוץ חייב, אבל בשבת פטור משום מלאכת מחשבת, דלא נעשה מחשבתו שלא רצה לחתוך זה ע"ש.

נ"ד דומה למתכוין למלאכה אחת ונעשתה אחרת, זהו לא מתעסק של כל התורה אלא של מלאכת מחשבת בשבת. ודבר הנעשה בשבת ללא כל מחשבה אינו בגדר מלאכה כלל. במקרה זה גם הגרעק"א יודה שאין כאן מלאכה כלל ומותר. מכיון שיש ספק אם מתעסק עובר עבירה, לד' הר"ן שריבוי בשיעורין הוא איסור תורה סד"א לחומרא. אך לד' הרשב"א שריבוי בשיעורין אסור רק מדרבנן סד"ר לקולא. אך גם לד' הרשב"א אין עושין ספק דרבנן לכתחילה ולכן הפעלת מכשירים לכתחילה גם לדעתו אסורה.

ד. האם מותר ליהנות ממלאכה באונס?

יש מקום להניח שהטכנאי אנוס. אנשים מחברים מכשירים או לא מנתקים אותם, ללא ידיעתו. אי לכך אין כאן מצידו שום מלאכה אסורה. הוא אפילו לא שוגג. הוא אנוס. ומכיון שמצידו לא עושה דבר אסור, האם מותר לאנשים אחרים לנצל זאת ולהימנע מניתוק מכשירים או אף לחברם לכתחילה, ללא ידיעתו, כי בלא"ה אין כאן מעשה אסור.

אך גם אם נניח שהטכנאי אנוס, אמנם אונס רחמנא פטריה אפילו מקרבן, אך סו"ס מעשה איסור יש בדבר, אלא שהוא פטור, ולא ראוי להכשיל את הטכנאי באיסור, גם אם הוא לא יענש על כך, כי לפני עיור לא תיתן מכשול. אלא שהדבר תלוי בגדר אונס, האם המעשה לא מתיחס אליו כלל, או שהוא רק פטור. ר' בית האוצר להר"י אנגל (א, כלל כד ד"ה ואולם) שתלה זו במחלוקת רב ושמואל בשור האיצטדין בב"ק (מ, ב):

איבעיא להו: מהו לגבי מזבח? רב אמר: כשר, ושמואל אמר: פסול. רב אמר כשר,

---

3. **הערת העורך:** קצת משמע מרעק"א שאין ערבות על מתעסק ואין צריכים להציל אותו ממה שעובר בו כמתעסק, שאם צריך להציל מדוע לא נתן דוגמא בסתם אדם מישראל, ודוקא בשביתת עבדו, והרי לכאורה מצווה להציל כל אדם מישראל מעבירה. וא"כ במקרה דילן, אף אם נגיד שיש בכך מתעסק, אינם מצווים להצילו.

תשובת המחבר: אם דיוקכם נכון אכן יתכן שאין ערבות במתעסק. אלא שצריך הסבר לכך. ואולי י"ל שמכיון שמתעסק הוא ללא דעת כלל, כאילו הדבר נעשה מאליו ולא ע"י אדם. (בדומה לאנוס להלן). אנו ערבים רק לבני אדם בני חיובא ולא לדברים שנעשים מאליהם. אח"כ מצאתי ב'קובץ יסודות וחקירות' להר"א קשת שכ"כ בשם קובץ שיעורים (ח"ב כג – ז).

אנוס הוא; ושמואל אמר פסול, הרי נעבדה בו עבירה.

הרמב"ם פסק כשר, כרב. כלומר הנגיחה לא מתייחסת אליו כלל.

אך אפשר לתת הסבר אחר למחלוקת רב ושמואל (ר' דף על הדף שם) האם זהו פגם בשור או פגם במזבח. רב סובר, אמנם בע"ח לא נחשב חוטא, אך סו"ס בעטיו של השור נהרג אדם ויש בכך פגם לשור, ולכן באונס שאין על השור שום אשמה, הוא אינו נפגם על ידי מעשה זה. ושמואל סובר, דלא שייך כלל ענין חטא בבעלי חיים, ואף בנוגח ברצון אי אפשר לומר שיש בו פגם משום החטא, ורק בגלל שעל ידו נהרג אדם זהו פגם למזבח להקריב עליו שור כזה. ולפי זה אין כל הבדל בין אנוס לאינו אנוס, דאף באנוס סוף סוף אדם נהרג ע"י השור, מבחינת החפצא הוא דבר בלתי ראוי, ושפיר חל עליו פגם.

ובדף על הדף ב"ק שם הביא מספר הזכרון זרע ברך (ע' צ' אות י') בשם הגאון מטשבין זצ"ל ראיות אחרות לכך שמעשה שנעשה באונס לא מתייחס כלל לאדם:

עי' במג"א או"ח (סי' ש"ו ס"ק כ"ט) מה שהביא בשם הב"ח, והעיר מש"ס כתובות דף ג' ולידרוש להו דאונס שרי, ומוכח דאונס לא חשיב בכלל עבירה, ועיין בנודע ביהודה תנינא (יו"ד סי' קס"א) דצריך לומר כיון שנאנסה אין עבירה כלל [לכן לא גירשה מרדכי לפני מסירתה לאחשוורוש, ע"מ להצילה מאיסור א"א]. ועי' בש"ס ע"ז (דף נ"ד) לענין נעבד באונס דפריך אונס רחמנא פטריה, אלמא דלא חשיב בכלל נעבדה בה עבירה, וכל הא דאסור גם באונס הוא משום דחייב למסור עצמו כמבואר בתוס' יבמות דף נ"ד עיין שם.

וצ"ע האם גם בנ"ד אין ליחס את המעשה לטכנאי. כי עצם המעשה של תיקון התקלה הוא מצוה, להציל חולים הנזקקים לחשמל, ורק חלק מההשלכות של התיקון נוצר בעל כורחו של הטכנאי, אין אפשרות לחלק את המעשה לשנים, חלק מתיחס לאלו וחלק לגורם אחר.

מ"מ נראה שאין חובה להציל את הטכנאי מתוצאות שהוא לא מודע להן ולא אשם בהן, ובדיעבד ניתן לסמוך על הסברות שאמרנו, דהיינו, מעלה תינוק ועמו דגים, מתעסק, אונס, פס"ר דלנ"ל. ובפרט במלאכות דרבנן. כי אפי' לדעת הר"ן שריבוי בשיעורים אסור מהתורה, במלאכות דרבנן גם הוא יקל.

אך לחבר לכתחילה מכשירים שיפעלו בשבת צ"ע.

ה. חיבור מכשירים לכתחילה

כל הסברות שעליהן סמכנו להימנע מניתוק מכשירים לכאורה יכולות גם להתיר חיבור מכשירים לכתחילה. ולא היא. נראה שלחבר מכשירים לכתחילה למערכת ע"מ שיופעלו לכשיתחדש הזרם יהיה אסור. הלב לא נותן להתיר לכתחילה חיבור מכשירים שיופעלו בשבת ע"י ישראל. לא נראה שמותר לראובן להשתמש לכתחילה בשמעון שללא ידיעתו הוא יעשה מלאכה עבורו בשבת. דבר זה נראה על פניו כחמור יותר מגוי שעושה מעצמו מלאכה עבור ישראל. הדבר דומה יותר לאמירה מפורשת לגוי שיעשה מלאכה בשבת עבור ישראל, שהיא אסורה משום שבות. אך גם אם נגדיר זאת כגוי העושה מעצמו מלאכה עבור ישראל, הרי חייבים לומר לו 'אל תכבה' כמבואר בשו"ע (סי' רעו ס"א). אמנם יש לחלק. גוי עושה על דעת עצמו, כדי שישראל ייהנה, לכן אסור לישראל ליהנות ממנו, שמא יאמר לו לכתחילה. אך כאן אין מקום לחשש זה, הרי אמירה פרטית לא תשנה את מלאכת הטכנאי. גם אם יבקשו ממנו הוא לא יעשה קטנה או גדולה יותר ממה שהוא עושה עכשיו. אין נפק"מ אם זרם החשמל יוחזר רק לחולים או גם לבריאים. נר לאחד נר למאה.

ודומה לזה בברכות נג, א לעניין נר ששבת, אור של חיה ושל חולה מברכין עליו, בעוד שנר של נוכרי שהדליק מנוכרי – אין מברכין עליו. ההסבר לכך הוא כנ"ל בגוי יש חשש שיאמר לו לכתחילה, בחיה וחולה ישראלים אין באמירה להן איסור, הן מצוות ועומדות להציל נפשות.

ואולי תוספת מכשירים דומה לנוכרית המסיקה תנור חימום בחורף שמותר להוסיף לתנור מאכלים שיתחממו דרך אגב, פס"ר באמירה לגוי מותר כמבואר בסי' רנג. האם גם בטכנאי ישראל נאמר שכל הבריאים יכולים לכתחילה להוסיף מכשירים ולהנות מהחזרת הזרם מדין פס"ר? לא מסתבר. לגוי מותר לחלל שבת גם לכתחילה, רק אמירה אסורה. לטכנאי ישראל אין היתר לתקן תקלה בשבת, אלא לצורך פיקו"נ, וגם אז ריבוי בשיעורים אסור. לכן נראה שאין להתיר משום פס"ר.

הסברה נותנת שיש לאסור מדרבנן שימוש בישראל שתיעשה מלאכה על ידו בשבת, ללא ידיעתו. אמנם לא מצינו שחז"ל גזרו על כך, יתכן משום שדבר זה לא שכיח (אדרבה הם התירו לעשות מחיצה של בני אדם ע"מ להחזיר לתוך התחום מי שיצא שלא לדעת, והוא שלא ידעו אותם שנעשית בהם המחיצה שלשם כך נקראו, שו"ע סי' תה ס"ד. מיהו ל"ד לנ"ד) אך בכל זאת כל מי שהשבת יקרה לו קשה לו לסמוך על היתר זה.

מסקנה

לכן, נלענ"ד שלכתחילה לא ראוי לעשות מעשה בקו"ע לחבר מכשירים חשמליים ע"מ שיפעלו בשבת. אך בשב וא"ת אין צורך לנתק מכשירים נחוצים המחוברים לרשת החשמל כגון מקרר ומזגן, היות והפעלתם אסורה רק מדרבנן (לדוגמא, מקרר. המאכלים עלולים להתקלקל. בשר ודגים, שנדמה לכאורה שהם ראויים לאכילה, אם הם באמת מקולקלים, יש באכילתם חשש סכנה). אך פלטה חשמלית, שהפעלתה בשבת ע"י חידוש הזרם אסורה מהתורה, וגם אינה חיונית, כי אפשר להשתמש בגז, מן הראוי לנתק (אך מי שאין לו גז, והשבת קרה, לא חייב לנתק את הפלטה החשמלית, ר' שש"כ פל"ב הע' קפב).

נספח: הוראות מעשיות לישוב שמערכת החשמל תתוקן בשבת

בישוב יש מאות משפחות, מהן זקנים ותינוקות וחולים (כמה עשרות חולי קורונה). תיקון החשמל הוא פיקו"נ. הטכנאי שיפעיל את החשמל משום פיקו"נ יפעיל בעצם את כל מערכות החשמל בישוב, כולל מכשירים שאינם צורך פיקו"נ. יש לצמצם את הפעלתם של המכשירים הלא חיוניים, משום ריבוי בשיעורים. יש להורות, איפוא, לכבות את כל המתגים שאינם חיוניים ע"מ למנוע את הדלקתם בשבת. אך יש להבחין בין איסורי דאורייתא לאיסורי דרבנן ובין דברים נחוצים מאוד לדברים אחרים.

א. מיחמים ופלטות

מיחמים של מים שיתבשלו בשבת וכן פלטות של שבת – הבערתם אסורה מן התורה וכמו כן בישול המים והתבשילים אסורים מה"ת. לכן צריך לנתקם מזרם החשמל.

ב. החמין בשבת

חימום החמין בשבת יעשה על כיריים של גז. אמנם אין לרוב האנשים כיסוי מתאים ע"מ לגרוף ולקטום את הגז. אך הם יכולים לבשל בישול גמור לפני שבת ולסמוך על כך שאוכל מבושל לא צריך גרוף וקטום.

כמו"כ אפשר להניח סיר הפוך על להבה קטנה ועליו להניח תבשיל שיתחמם בשבת זהו גרוף וקטום. אך יזהרו ממגע בסיר בשבת משום חשש לכוויות רח"ל.

ג. מקררים

את המקררים יכולים להשאיר מחוברים לזרם החשמל. כי הפסק פעילותם עלול להביא לקלקול מאכלים רגישים, כגון בשר ודגים והדבר עלול לגרום לחלק מהאנשים להרעלת קבה, כגון תינוקות, אנשים מבוגרים וכדו'. בפרט בציבור גדול יש לחשוש יותר שמא יהיו מקרים חמורים מסוג זה. מה גם שהפעלת המקררים אסורה רק מדרבנן.

ד. תאורת המקרר

אם פתיחת המקרר מדליקה אור ולא ניתן לכבותו כל עוד המקרר לא פועל (יש להתייעץ עם טכנאי המבין בנושא) לכאורה, אפשר לסמוך על פתיחת המקרר ע"י קטן. זו מלאכה דרבנן לצורך עצמו שיהיה לו מה לאכול. אך לענ"ד אין להורות לציבור גדול הוראה כזאת. כי הקטן גם יסגור (האם גם זה נחשב לצורך אכילה?) והוא עלול לחזור ולפתוח כמה פעמים במשך השבת. אם אפשר בפתיחה אחת להוציא את כל הנחוץ לשבת אין היתר לסגור ולפתוח פעמים נוספות. לכן נראה שמי שאצלו נדלק האור ימנע משימוש במקרר בשבת, אלא יעזר במקרריהם של השכנים. במקרה חריג, כשלא הספיקו להעביר לשכנים מע"ש, יש לאפשר לקטן לפתוח את המקרר פעם אחת, להוציא את כל המאכלים הנחוצים לו למשך השבת, ולהעבירם לשכן שמקררו ניתן לפתיחה בשבת. אין לסגור את המקרר את המקרר, כדי להימנע מכיבוי התאורה.

[הערה: כל הרוכש מקרר אל יסמוך על כיבוי התאורה בכל ע"ש. הדבר גורם תקלות רבות ושלום בית. לכן יש לנתק את התאורה לחלוטין מיד עם קניית המקרר, ע"י טכנאי מקררים.]

ה. מזגנים

מכיון שא"א להפעילם אלא לאחר שהזרם יחודש יש לנתקם לפני שבת. השימוש בקטן במקרה זה אינו אפשרי. המזגן אמנם נחוץ, אך לא כמו אוכל. לפי תחזית מזג האויר בלילה הטמפ' תהיה 23 מעלות צלזיוס. ולמשך היום אפשר להשתמש במאווררים ולחברם לחשמל כבר מע"ש.

ו. תאורה

יש להדליק נרות רבים לשם תאורה בליל שבת. אם מדובר בנורות לד (לא ליבון) אפשר לחבר את התאורה ע"מ שתאיר לכשיתחדש הזרם. זהו רק איסור דרבנן והאור נחוץ משום שלום בית. וכן יש לסמוך על כך שהטכנאי לא מתכוון להדליק את התאורה. לעניין זה הוא נחשב למתעסק.

ז. הפעלה על ידי נכרי

אם יש נכרי בסמוך (כגון מטפל של קשישים) ניתן להיעזר בו להפעיל מכשירי חשמל שאיסור הפעלתם ופעולתם מדרבנן בלבד.

סימן כט

מכשירים חשמליים חדישים בשבת

(איגרות שונות בנושא אחד)

א. אווירת שבת, אוטומציה, תקשורת
ב. מכונית אוטונומית
ג. מכונית אוטונומית
ד. נורות L.D.
ה. המחשב בשבת

א. אווירת השבת, אוטומציה, תקשורת

לכב' הרב נעמן וסרצוג הי"ו
שלו' רב לאוהבי תורתך

אקדים הקדמה עקרונית לתשובתי, בלימוד פרטי ההלכות חייבים לזכור גם את המשמעות הכללית של ההלכה. כי לפעמים מרוב עצים עלולים לא לראות את היער...

הלכות שבת הרבות על כל פרטי פרטיהן הן תנאי הכרחי לשמירת שבת כהלכה, אך הן משמשות רק מסגרת לתוכנה של השבת, שהיא לא רק מנוחת הגוף, [אלא] בעיקר שלוות הנפש. 'עובדין דחול' אינו איסור קלוש, כדבר של מה בכך, פעמים שהוא נוגע לציפור הנפש של מהות השבת. משמעות האיסור היא החיוב להתנתק התנתקות מוחלטת מכל ענייני החול, אפילו בדיבור (ומן הראוי גם במחשבה, אלא שאין לאדם שליטה מלאה על מחשבותיו, ולא ניתנה תורה למלאכי השרת). וכדברי ישעיהו (נח, יג):

אִם תָּשִׁיב מִשַּׁבָּת רַגְלֶךָ עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בְּיוֹם קָדְשִׁי וְקָרָאתָ לַשַּׁבָּת עֹנֶג לִקְדוֹשׁ ה' מְכֻבָּד וְכִבַּדְתּוֹ מֵעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ מִמְּצוֹא חֶפְצְךָ וְדַבֵּר דָּבָר אָז תִּתְעַנַּג עַל ה'...

(לפני כן עוסק ישעיהו במשמעות הצום, גם שם עלולים לשמור רק את פרטי ההלכה ולשכוח את המטרה). ויפה דייק הגר"מ פינשטיין (באג"מ או"ח ד סי' ס) בלשון הרמב"ם בהביאו את דברי ישעיהו הנ"ל בריש פרק ל מהל' שבת:

ד' דברים נאמרו בשבת שנים מן התורה ושנים מדברי סופרים והן **מפורשין** ע"י הנביאים. שלא כתב '**שתיקנו** הנביאים' משמע שהוא **מדאורייתא**. ולשון 'מדברי סופרים' הוא כדרך שהרמב"ם מכנה דבר שלא מפורש בתורה אלא מדברי סופרים, אף שהוא מדאורייתא בין שהוא דבר הנלמד מג"ש ובין מה שנאמר הלכה למשה מסיני... דהדברים שעשייתן הוא זילותא לשבת הוא ג"כ עובר על מצוה זו דכבוד שבת.

וכן נלענ"ד לדייק גם מל' הרמב"ם בפרק ו הלכה א:

אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת... ודבר זה אסור מדברי סופרים כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן ויבואו לעשות בעצמן.

הרמב"ם פתח את ההלכה ב'אסור' כאילו הדבר אסור מהתורה ורק בהמשך הוא אומר 'מדברי סופרים'. כלומר, בעצם הדבר לא ראוי **מן התורה**, אלא שהתורה לא אסרה זאת

במפורש, כדי לאפשר שימוש בגוי במקרים חריגים, ובכך למנוע מישראל לעבוד בשבת. (אגב, ידוע שהרמב"ם משתמש פעמים רבות במושג 'דברי סופרים' כדבר שאסור מהתורה אך לא מפורש בתורה אלא נמסר בתושבע"פ כגון בהל' אישות פ"א הל' ב שקדושין בכסף מדברי סופרים). **עבודת הגוי בשבת, למרות שהישראל שובת, עלולה להביא לזלזול באווירת השבת.**

וכמו"כ נלענ"ד לדייק מל' הרמב"ם בפרק כד הלכה א:

> יש דברים שהן אסורין בשבת אף על פי שאינם דומין למלאכה ואינם מביאין לידי מלאכה, ומפני מה נאסרו משום שנאמר אם תשיב משבת רגלך... לפיכך אסור לאדם להלך בחפציו בשבת ואפילו לדבר בהן כגון שידבר עם שותפו מה ימכור למחר או מה יקנה או היאך יבנה בית זה ובאי זה סחורה ילך למקום פלוני, כל זה וכיוצא בו אסור שנאמר ודבר דבר – דבור אסור.

דוק היטב בלשונו שלא אמר שהם אסורים מדרבנן, ואפילו לא מדברי סופרים אלא 'אסורין' סתם. יש כאן רמז שבעצם הדבר לא רצוי מדאורייתא. רק להלן בהלכה יב הוא אומר 'אסרו חכמים' מתוך הבנתם את רצון התורה:

> **אסרו חכמים** לטלטל מקצת דברים בשבת כדרך שהוא עושה בחול, ומפני מה נגעו באיסור זה, אמרו ומה אם הזהירו נביאים וצוו שלא יהיה הילוכך בשבת כהילוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר, קל וחומר שלא יהיה טלטול בשבת כטלטול בחול, כדי שלא יהיה כיום חול בעיניו ויבוא להגביה ולתקן כלים מפינה לפינה או מבית לבית או להצניע אבנים וכיוצא בהן שהרי הוא בטל ויושב בביתו ויבקש דבר שיתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה למען ינוח. ועוד כשיבקר ויטלטל כלים שמלאכתן לאיסור אפשר שיתעסק בהן מעט ויבא לידי מלאכה. ועוד מפני שמקצת העם אינם בעלי אומניות אלא בטלין כל ימיהן כגון הטיילין ויושבי קרנות שכל ימיהן הן שובתים ממלאכה, ואם יהיה מותר להלך ולדבר ולטלטל כשאר הימים **נמצא שלא שבת שביתה הניכרת**, לפיכך שביתה מדברים אלו היא שביתה השוה בכל אדם...

גם הראב"ד שם לא השיג על עצם נימוקו של הרמב"ם, אלא הוסיף נימוק נוסף שמקורו בגמ' (ביצה לז ושבת קכד). [ובמק"א כתבתי שהרמב"ם לשיטתו בתחילת מס' ביצה שפוסק הלכה כר"נ שמוקצה ביו"ט חמור יותר משבת לכן לא יכול לאסור מוקצה בגלל הוצאה. והראב"ד לשיטתו חולק עליו].

גם מדברי הרמב"ן הידועים שהבאת על הפסוק 'יהיה לכם שבתון' (ויקרא פרק כג, כד) עולה הסבר דומה לזה של הרמב"ם לאיסור מוקצה:

> שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה בי"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין, ולפנות הכלים וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה יהיו עומסים על החמורים ואף יין וענבים ותאנים וכל משא יביאו בי"ט ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשלחנים על שלחנם והזהובים לפניהם, ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמם כחול לדברים אלו וכיוצא בהן, והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח. וזהו פירוש טוב ויפה.

הריטב"א בר"ה (לב, ב) מביא את הרמב"ן להלכה ומוסיף: "וזו מרגליות שבידינו מרבינו הרמב"ן".

גם הרמב"ם אומר זאת בפכ"א מהל' שבת הלכה א:

> נאמר בתורה (שמות כ"ג) 'תשבות' אפילו מדברים שאינן מלאכה חייב לשבות מהן, ודברים הרבה הן שאסרו חכמים משום שבות.

וכ' המגיד משנה שם:

> כוונת רבינו היא שהתורה אסרה פרטי המלאכות המבוארות ע"פ הדרך שנתבארו ענייניהן ושיעוריהן, ועדיין היה אדם יכול להיות עמל בדברים שאינן מלאכות כל היום לכך אמרה תורה תשבות. וכ"כ הרמב"ן ז"ל בפירוש התורה שלו ובאו חכמים ואסרו הרבה דברים. או תהיה כוונת רבינו שיש לשבותין של דבריהם סמך מן התורה מ'תשבות'.

אין מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם לרמב"ן בחיוב **מהתורה** לשמור על אווירת השבת, הם רק מסתמכים על מקורות שונים (ור' ערוה"ש ריש סי' שח שהשווה ביניהם ור' שם בריש סי' רמג).

ובאמת גם הרמב"ן לא סובר שהפסוק 'יהיה לכם שבתון' בא ללמדנו רק את חיוב מנוחת השבת. הוא לומד זאת מכללא, כפי שנבאר. והראיה שלא העיר דבר בספר המצוות בעשה קסג על הגדרת הרמב"ם את המצוה 'שצונו לשבות ממלאכה יום ראשון של תשרי'. לשיטתו היה עליו לומר 'שציונו לשמור את איסורי השבות...' כי גם הוא מודה שלא כל פרט ופרט מאיסורי דרבנן אסור מהתורה וגם אין זו מצוה נוספת מהתורה של תוספת איסורים. אלא העשה הוא כפשוטו לשבות בר"ה, בנוסף ללאו של איסור המלאכה. העשה של שבתון בלשון חיובית בא להוסיף על הלאו שבלשון שלילית. כיצד ניתן לקיים עשה חיובי באיסורי מלאכות, שהגדרתן שלילית ואין בהם אלא הימנעות מעשיה?

אלא ע"כ העשה בא להדגיש ששביתת המלאכה בשבתות ובמועדים לא נועדה רק לאסור מעשים מסוימים באופן שלילי. זו רק המסגרת החיצונית, אך לא די בכך, יש לצקת לימים אלו תוכן חיובי מתאים. 'לעשות את השבת' נאמר. לכן הוסיפה התורה מצות עשה, כדי להבטיח את אווירתם המיוחדת של ימים אלו. ומשום כך יש להימנע מכל דבר שעלול להשבית את האווירה, גם אם אינו מלאכה מפורשת. והדבר נתון לשכל הישר, שהוא בסמכותם של חכמים שיש להם דעת תורה. אמנם כל איסור דרבנן בפני עצמו עדיין לא עוקר את אווירת השבת, ולכן אינו אסור אלא מדבריהם. אך ריבוי כמותי של האיסורים הופך לאיכות שלילית, העוקרת את אווירת השבת ממקומה לכן היא הופכת לאיסור מהתורה (ר' 'לקח טוב' להר"י אנגל סי' טו אי ריבוי הכמות מכריע האיכות). מצות השבתון בקו"ע היא נשמתם של האיסורים בשוא"ת. גם הרמב"ם יכול לסבור כמו הרמב"ן שזו משמעות התוספת של העשה. ושניהם זקוקים לפרשנותו של ישעיהו לתוספת זו.

כך הובנה השבת כבר בנתינתה למשה בסיני. את ההבנה הזאת קיבל ישעיהו הן ממורשת רבותיו והן בנבואה. שאל"כ אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, אלא רק בהוראת שעה, אך פרשנותו למצות השבת אינה משלו ואינה זמנית. היא היתה מעולם ותישאר לעולם. על חכמי כל דור ודור מוטלת האחריות ליישם עקרונות אלו גם בחייהם הדינאמיים וכן בחיינו המודרניים. מצד אחד הטכנולוגיה המתפתחת מאפשרת לנו מנוחת שבת רגועה ושלווה יותר ע"י שימוש באוטומציה. אך מאידך, אוטומציה שתפריע את מנוחת השבת השקטה ואת שלוות הנפש תהיה אסורה מן התורה!

התורה התירה את האוטומציה (גם בימי קדם היו סוגים של אוטומציה ר' שבת יח, זו דעת ב"ה שהלכה כמותם). בתנאי שלא תפריע את שלוות

השבת (כשהרעש גדול גם הספרדים המקילים בסי' רנב, באוושא מילתא חמור גם הם אוסרים). משמע שאוושא מילתא הוא רק איסור דרבנן, למרות שלדברינו בעצם כבר התורה עצמה אסרה זאת. אולם התורה לא אסרה זאת במפורש והסמיכה את חכמים לאסור, כדי לאפשר את התרת האיסור במקרים חריגים, כגון לצורכי בטחון, פנים וחוץ, רפואה וכדו' שאינם בגדר פיקו"נ אלא צורך חיוני הכרחי לפי הגדרתם והבנתם של חכמינו.

ובכך נעוץ ההבדל בין מעלית אוטומטית, המותרת בשבת לדעת פוסקים רבים, למכונית אוטונומית שאסורה. המעלית סגורה בתוך מבנה, אין חשש שאדם יצא איתה למקום אחר, היא כמעט ואינה מורגשת. המשתמש בה חש ששבת היום, כי היא נעצרת בכל קומה, נפתחת ונסגרת אוטומטית, בשונה מיום חול. היא מאפשרת להגיע לקומות גבוהות בנוחות וקלות, דבר שרבים מתקשים בו ויש שאינם יכולים לעלות כלל ובכך היא מונעת צער בשבת (ולא שמענו שהתורה אוסרת לבנות בתים רבי קומות). ואדרבה, באמצעותה יכול אדם לקיים את דברי ישעיהו 'אם תשיב משבת רגלך'. משא"כ המכונית. זו נוסעת בפרהסיא, ובשעות שהרחובות שקטים וקדושת השבת פרושה עליהם היא הופכת אותם לחול ממש. היא גורמת לאדם להתרוצץ בשבת ואף עלולה להוציא את האדם אל מחוץ לתחום שבת. היא אינה נחוצה כל כך. ואכן זקנים וחולים רשאים להשתמש בקלנועית (המופעלת ע"י מנגנון מיוחד לשבת) מהירותה מוגבלת מאוד, אין חשש שהנכה יתרוצץ בה בשבת למרחקים ארוכים. היא מיועדת לדברים הכרחיים בלבד, כגון הגעה לביהכנ"ס וכדו'. היא לא פוגעת באווירת השבת.

וכן התקשורת. אין לך דבר הפוגע בקדושת השבת יותר מאשר התקשורת האלקטרונית. כל קשר עם החוץ, כגון רדיו וטלוויזיה (אפילו של תחנות חוץ) הטלפון, הפקס, האינטרנט וכדו', מכניס אווירת חולין לתוך הבית. גם אם מדובר בדברי תורה. הניתוק מהסביבה החיצונית הוא אחד ממאפייני השבת והוא המאפשר תקשורת אישית נינוחה ושלווה, פנים אל פנים, בחיי המשפחה והחברה.

דממת התקשורת היא אחד הדברים המאפיינים ביותר את קדושת השבת בחיים המודרניים. יממה שלמה של שקט ושלוה. מסביב יהום הסער, אך אנו מתכנסים עם עצמנו ומנותקים מכל מהומת החולין שמסביבנו. בעיקר נחוץ הניתוק מהתקשורת המלאכותית שבה כה מרבים היום בני האדם להתקשר זה עם זה. לא פסק פומייהו כל היום וכל הלילה. עוד זה מדבר וזה כבר מתקשר. אין רגע פנוי ממנה. אין אפשרות לדבר משפט שלם עם בני המשפחה, לכל אחד מכשיר משלו בו הוא מתוקשר כל הזמן עם חברים רבים שאת חלקם אינו מכיר כלל. ויש רשתות חברתיות שונות והודעות ודוא"ל ופרסומות וכו' וכו'. אין רגע של רוגע. אך ב"ה באה השבת ובאה מנוחה. הבית שקט מכל אמצעי התקשורת החיצונית וניתן לדבר איש עם רעהו בנחת, ואנו מתקשרים ישירות פנים אל פנים עם משפחתנו חברינו וקהלנו.

במקום FACE BOOK בימות החול נחליף ל-FACE TO FACE בשבת.

הפורש סוכת שלום יפרוש את קדושת השבת, שבת של מנוחה שלמה, מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח, עלינו ועל כל ישראל – אמן.

ב. מכונית אוטונומית

לכב' הגר"ץ רייזמן שליט"א
מגדיל תורה בארץ ובגולה ברוח ובחומר,
שלו' רב לאוהבי תורתך ואין למו מכשול.

כת"ר דן בנושא המכונית האוטונומית מכל צדדיה כיד ה' הטובה עליו.

לא אכנס לדיונים עם כת"ר על פרטי פרטים אלא אתיחס לנושא הכללי. לענ"ד הוא זה שהנחה את גדולי הפוסקים בהלכות שבת בעיקר בדורות האחרונים, עם התפתחות הטכנולוגיה. כי לפעמים מרוב עיסוק בפרטים עלולים להזניח את העיקר – את קדושת השבת. מרוב עצים לא רואים את היער. לכן מצות שבת נאמרה בשני לשונות: 'זכור ו'שמור' ושניהם בדיבור אחד נאמרו. 'שמור' דורש מאתנו לשמור את כל פרטי הפרטים של הלכות שבת. 'זכור' דורש לזכור את אווירת השבת, מעבר לפרטים.

כת"ר מדמה את המכונית האוטונומית למכשירים אחרים, כגון. האופניים, הרכבת והמעלית.

נפתח באופניים. אכן אין יסוד ברור לאיסור האופניים. אך ב"ה כלל ישראל לא סמך על המתירים וקיבל על עצמו לא להשתמש באופניים בשבת. לענ"ד אחד החששות החמורים היה שבאופניים, בעיקר בישוב קטן, וכן מי שגר בפרברי העיר, בלי משים היה מוצא את עצמו תוך כמה דקות מחוץ לתחום ומחוץ לעירוב. היום אופניים רבים מונעים ע"י מצבר חשמלי. אילו היו האופניים מותרים היה חשש סביר שהיו משתמשים גם באופניים חשמליים. שם החששות כבדים יותר. בלי כל מאמץ גומאים מרחקים. לרוב מפרקים ומרכיבים את המצבר לפני כל נסיעה ואחריה. גם החולקים על החזו"א מודים שדינו של מי שמרכיב מצבר ומפרק כבונה וסותר. ב"ה שהצילנו מתקלה חמורה זו.

וכן המנהג המקובל לא לנסוע ברכבת של גויים בשבת, למרות שיש צדדים להקל (חוץ ממקומות כגון מוסקבה שהיו שהתירו להם בהוראת שעה על-מנת שיוכלו להגיע לביכנ"ס להתפלל, זו הדרך היחידה לשמירת יהדותם). וכן יש הנמנעים משימוש במעלית בשבת אפילו אם היא מונעת באופן אוטומטי, וכידוע בעיה"ק ב"ב עדין אין בתים רבי קומות ע"מ שלא יזדקקו למעלית. אמנם בשכונות חרדיות בירושלים יש בתים רבי קומות, בהם משתמשים במעלית אוטומטית בשבת, עפ"י גדולי הפוסקים, אך שם אין פרהסיא הפוגעת באווירת השבת, והמנגנון מותקן ללא כל השפעה של האדם עליו. כמו"כ אין כל חשש שהאדם יצא מחוץ לתחום, (וכן בבתי חולים וכד').

לעומת זאת, במכונית אוטונומית אדם יצא בה מחוץ לתחום מבלי שינקוף אצבע. תחילה יסעו רק לצורך מצוה, כגון ביקור הורים או חולים, בדרך גם יטיילו קצת. ואח"כ ייסעו גם לים, לכדורגל ולחרמון. והשבת מה תהא עליה?

בכל נסיעה, גם ברכב אוטונומי א"א להימנע מפעולות ידניות רבות שונות פתיחת דלתות וחלונות ונעילתן, איוורור ומיזוג הפעלת וייז ורדיו, ועוד רבות. גם אמר לי מהנדס, בכל מכונית, בפרט מתקדמת, מותקן מנגנון המווסת כיוון אורות לפי הכובד. ועוד.

יתכן שכל אלו אסורים רק מדרבנן. אך גם זה אסור. יתרה מזאת לדעת הרמב"ן בפרשת אמור ריבוי מלאכות דרבנן אסור מן התורה! וקילסו הריטב"א בר"ה לב בעניין מפקח גל בשבת וביו"ט.

ובעיקר, עלול הדבר לפגוע באווירת השבת בא"י. כיום, גם בערים שרוב התושבים חילוניים עדיין, יש שעות (כגון בבוקר) ואזורים שבהם אין תנועת רכבים שבת. אין לתאר מה יהיה כשכולם ייסעו ברכביהם לבית הכנסת וחזרה. אין שבת!

גם דבר הנעשה מאליו אסור לדעת הרמ"א בסי' רנב כשיש השמעת קול. גם המחבר שהתיר, יודה בכהאי גוונא שכל אווירת השבת מתחללת. זהו לא רק 'עובדין דחול' במשמעותו הקלה, אלא אדרבה, זהו עובדין דחול! **חול** ממש!

ידועה דעתו של הגרמ"פ שאסר את השימוש בשעון שבת חוץ מדברים מסוימים. אמנם העולם נוהג כרגע היתר בשעון שבת, אולם רק בדברים שבצנעה. אך חששו של הגרמ"פ היה מהפעלת בתי חרושת, חלילה. האוטומציה תתפתח יותר ויותר וניתן יהיה להפעיל מערכות גדולות בדרך זו, עלינו לעצור את הסחף כבר עתה!

האמירה שאין לנו כוח לגזור גזרות חדשות עומדת בסתירה לאחריותנו לשמירת השבת. איננו רשאים להתחמק מאחריות זו.

הנה אסרנו את האופניים והרכבת ואת מכשירי החשמל למיניהם, למרות שהיו גדולים שאמרו שאין מקור מפורש לאוסרם. ערוה"ש התיר בתחילה את הטלפון (ר' 'אוצר ישראל' ערך טעלעפאן). ב"ה שעם ישראל לא קיבל את ההו"א שלו. בכל בית יהודי שוררת מנוחה שלמה של הגוף והרוח מנוחת השקט והבטחה, של שלום ושלוות הנפש בלי הטרדה של תקשורת עם החוץ אלא רק קשר ישיר פנים אל פנים. אילו כל התקשורת היתה פועלת חלילה בשבת אנה היינו באים?!

לענ"ד עצם הפלפול בנושא רגיש זה עלול לגרום לבלבול. יבואו תלמידים שלא שמשו כל צרכם ישתו וישקו מים הרעים. חוששני מדרדור חמור של השבת, שכל המחלל אותה נחשב ככופר בתורה כולה.

ג. מכונית אוטונומית

(תגובה ל'המעיין')

את אשר יגורתי בא. ת"ח מפלפלים בנושא המכונית האוטונומית כאילו יש מקום להתיר את השימוש בה. גם אם מסקנתם לאיסור, עלול תלמיד שאינו הגון לגלות פנים שלא כהלכה ולהתיר חלילה את הנסיעה במכונית זו בשבת.

לענ"ד הנסיעה במכונית כזו היא חילול שבת! היא גובלת באיסורי תורה ממש, והיא אסורה בעיקר בגלל פגיעתה הקשה בקדושת השבת.

המלאכות האסורות בשבת אינן רק אוסף הלכות שניתן להתיחס לכל אחת מהן באופן נפרד. הן יוצרות ביחד מכלול של קדושה. מכוח השראת המכלול הוסיפו חז"ל סייגים שבזכותם נשמרת אווירת השבת המיוחדת. התיחסות פרטנית לכל פרט ופרט בנפרד מתעלמת מהמכלול וקדושת שבת מתעוותת. מרוב עצים לא רואים את היער. 'אז ירננו עצי היער' אנו אומרים בקבלת שבת. אין אפשרות לקבל שבת ללא ראיה כוללת. לא די ב'שמור' של הפרטים האסורים, יש צורך גם ב'זכור את יום השבת **לקדשו**' ...כלומר לזכור את אווירת השבת הכללית. 'שמור' ללא 'זכור' הוא כגוף בלי נשמה. זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. ובניסוח פוזיטיבי נאמר בתורה 'ושמרו בני ישראל את השבת **לעשות** את השבת'.

ידועים דברי הרמב"ן בויקרא כג בנושא המסחר בשבת והרמב"ם בפכ"ד מה' שבת הי"ג בנושא המוקצה בשבת. הם קילורין לעיניים...

לצורך ליבון הנושא עלינו להרחיבו ע"י פרטים נוספים:

א. שינוי זרם

בעקרון מכשיר הפועל מערב שבת על זרם חלש מותר בשבת להגביר את הזרם. אין כאן לא בונה, לא מתקן כלי, לא מכה בפטיש ולא מוליד. דוגמא לכך בביצה (כג, א): "התם – ריחא מיהא איתא, ואוסופי הוא דקא מוסיף ריחא".

אמנם ניתן להסתמך על העקרון של שינוי זרם במכשירים שונים, כגון שעוני מים דיגיטאליים. ועם זאת לא כל מכשיר כזה מותר. שינוי הזרם בשעון המים נעשה בהיסח הדעת, ודינו כמתעסק. השינוי נעשה בחשאי, ללא הרמת קול. ואלמלא שמישהו

גילה את אזננו על קיומו של השעון ודרך פעולתו לא היינו מודעים לו כלל. ולכל היותר היינו כולנו בגדר 'מתעסק'. ואעפ"כ לכתחילה אנו דורשים מהעיריות להתקין שעון שיפעל בצורה שונה (כגון שלא ידווח על כל פתיחת ברז, אלא רק על כל מאה ליטר וכד').

גם מכשיר שמיעה פועל בצורה דומה. אם המכשיר מופעל כבר מע"ש כל גל קול רק מגביר את הזרם. מכשיר זה נחוץ מאוד לאנשים מבוגרים כבדי שמיעה שאלמלא המכשיר היו מנותקים מתורה ותפילה ומקשר עם משפחותיהם בכל השבת, מה גם שאיש לא שומע את הקול מלבדם.

רמקול שבת פועל עפ"י עקרון דומה, ובנוסף לכך הוא גם נעול מבלי יכולת לשנות משהו במנגנון. אך בניגוד למכשיר השמיעה רבו הפוסקים האוסרים את השימוש בו.

ההבדל נעוץ בפרהסיא. רמקול משמיע קול רם, וכל מכשיר המשמיע קול אסור בשבת גם אם הוא פועל מאליו, כמבואר ברמ"א סי' רנב לעניין ריחיים הטוחנות מאליהן בשבת (ר' מנחת שלמה ח"א ט שהאריך בנושא זה ואוסר את הרמקול רק משום השמעת קול. ור' גם ציץ אליעזר ח"ד סי' כו).

אמנם מו"ר הגר"ש ישראלי נטה להתיר רמקול של שבת, אך למעשה לא התפשט היתרו בציבור. לא ידוע לי אם הוא התכוון להורות כך הלכה למעשה, או רק לדון דיון תיאורטי, להתלמד במקום אחר. עכ"פ הוא לא התכוון שהיתרו, שנועד בעיקר לצורך לימוד תורה בתוך בתי הכנסת, יתפשט לעבר מכשירים אחרים שיפרו את הפרהסיא השבתית ברחובות העיר (בפגישה עם רבנים באמריקה שמעתי מהם תלונה על רבנים בא"י המתירים למעשה רמקול בשבת, בעוד הם מתעמתים בנושא הרמקול עם הרבייס הרפורמים).

כאמור, מכשיר שמיעה הותר בשבת לנזקקים לו, אך אין להקיש ממנו לאמצעי תקשורת אחרים. למרות שמבחינת העקרון ההלכתי יתכן שהם דומים לו. כגון סמרטפון פתוח מע"ש והשימוש בו נעשה ע"י הגברת זרם בלבד ואין אוושא מילתא אלא ההאזנה אליו נעשית באוזניות, ללא רמקול. עם כל זאת כל בר דעת מבין שהשימוש במכשיר זה הוא חילולה של אווירת השבת. אין לך דבר הפוגע בקדושת השבת יותר מאשר התקשורת האלקטרונית. כל קשר עם החוץ מכניס אווירת חולין לתוך הבית. כל בר דעת מבין שהמשתמש במכשיר זה הוא מחלל שבת חמור!

ב. אוושא מילתא בפסיקה הספרדית

גם פוסקים ספרדים, כגון הרל"צ הגר"ש עמאר, המתירים ריחיים שממשיכים לטחון בשבת, כדעת המחבר שלא חושש להשמעת קול, אוסרים רמקול. כי גם הם חוששים ל'אוושא מילתא' גדולה המשמיעה קול בפרהסיא.

הגר"ע יוסף בשו"ת יביע אומר (חלק א – או"ח סי' כ, יב) אוסר השארת רדיו פתוח בשבת גם אם מדובר בתחנה נוכרית שאין בה הנאה מחילול שבת, ונימוקו עמו:

> יש עוד טעם לאסור משום דאוושא מילתא והויא זילותא דשבת... בפרט בזה"ז אשר בעוה"ר רבו המתפרצים, ואף על פי שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו... הנה כבר נחלקו בכה"ג הפוסקים בדין ריחיים של מים אם מותר לתת לתוכן חטים מע"ש סמוך לחשיכה, שיש הרבה אוסרים משום זילותא דשבת ע"י השמעת קול... ואף למרן הש"ע שם שפסק להתיר... יודה שיש לאסור כאן, דשאני הכא דאיכא זילותא טפי...

וכן בשו"ת אור לציון (חלק ב – הערות פרק טז) דינים השייכים לערב שבת:

> י. מעיקר הדין היה מקום להתיר [לכאורה] להפעיל מפעלים הפועלים באופן אוטומטי בשבת, וכן מכונת כביסה המופעלת לפני

השבת, שהרי אין עושה שום מלאכה בשבת, ודמי למה שכתב בשו"ע בסימן רנ"ב סעיף ה', שמותר לפתוח מים לגינה לפני השבת, והם נמשכים והולכים כל השבת. וכן לתת חיטים לתוך הריחיים קודם השבת, והם טוחנים ביום השבת. אלא שלמעשה אין להתיר בזה, משום שבמפעלים אוושא מילתא טובא, ויש בזה זילותא דשבתא, ויש לחוש לאוסרים כמבואר ברמ"א בסימן רנ"ב סעיף ה'... וא"כ ה"ה במפעלים ובתי חרושת, חיישינן שמא יזיז איזה כפתור וכדומה, מחשש הפסד ממון, ומשום כך נראה דאין להתיר להפעילם בשבת. וה"ה במכונת כביסה שיש לחוש שיעשה בשבת פעולה האסורה, ורק בשעת הדחק כגון לחיילים וכדומה יש להתיר בזה.

'אוושא מילתא' אינו רק השמעת קול אלא כל דבר הפוגע בפרהסיא השבתית.

ג. קלנועית

לכאורה אין הבדל מהותי בין קלנועית שבתית למכונית אוטונומית שתופעל מאליה בשבת. שתיהן שונות ממכונית בעלת מנוע בעירה, אין בהן הבערה, שבה אדם עובר בכל לחיצה על דוושת הגז על איסור 'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת'. הן מונעות מאליהן. ובכ"ז יש האוסרים שימוש בקלנועית משום הפרהסיא שבדבר, וחשש למדרון חלקלק. וזאת למרות שהנזקקים לקלנועית הם זקנים, נכים וחולים הנאלצים להירתק לבתיהם כל השבת, מבלי יכולת להגיע לתפילה בציבור, לקריאת התורה ולשיעורי תורה בבית הכנסת ולאירועים חברתיים ומשפחתיים. החשש מהפגיעה בפרהסיא הציבורית של הכלל גובר לדעתם על הצורך האישי החיוני כל כך. אך גם המתירים את הקלנועית לא יתירו את המכונית האוטונומית, אפילו לנכים וזקנים. דיים בקלנועית. זו האחרונה שונה מאוד מכל רכב ממונע, ונושאת שלט המודיע לכל שהורכב בה מנגנון מיוחד לשבת. מהירות נסיעתה איטית מאוד, ואין חשש שאדם בריא ישתמש בה. היא מיועדת לטווחים קצרים ואין חשש שיתרוצצו בה למקומות שונים או ליציאה אל מחוץ לתחום (ואעפ"כ שח לי רב של ישוב, שבו רבו המזדקנים הזקוקים לקלנועית, שהוא הורה להם להימנע מלחנות בחזית בית הכנסת, אלא להסתיר את הקלנועיות מאחורי ביהכנ"ס, ע"מ שלא לפגום באווירת השבת).

ומנהג ישראל בכל הערים הגדולות בחו"ל להימנע מנסיעה ברכבת התחתית או בחשמלית, גם אם אין בעיה של שימוש במתקני הכניסה והיציאה או בכרטיס.

ואם ישאל השואל, לכאורה מה ההבדל בין מעלית שבת בבתים הגבוהים לבין מכונית אוטונומית?

ההבדל כפול, בהכרח ובפרהסיא:

א. בהכרח – מי שגר בקומה העשירית אינו מסוגל לעלות ברגליו מאות מדרגות ובפרט זקנים, נשים, הרות, ילדים וכדו'.

ב. בפרהסיא – מעלית היא מתקן צנוע בתוך הבתים. בעוד שהמכונית מתרוצצת בפרהסיא ואוושא מילתא. וגם אין בה הכרח, בריאים יכולים ללכת ברגל וזקנים ונכים יכולים להשתמש בקלנועית שאין בה כל אותם חששות שיש במכונית.

ד. אופניים

מנהג ישראל להימנע מרכיבה על אופניים בשבת. וזאת, למרות שלא ברורה סיבת האיסור, ואף היו פוסקים גדולים שסברו להתירם (כגון, רב פעלים או"ח ח"א סי' כה שהתיר לצורך מצוה). למעשה, המנהג לאסור. הסיבה העיקרית שמחמתה התפשט האיסור היא לענ"ד החשש שמא יצא מחוץ לתחום. טעם זה הועלה בגמרא (מס' ביצה לו, ב) לאיסור רכיבה על בהמה בשבת ויו"ט. אם כי שם הוא נדחה, כי הועלה נימוק אחר. בכ"ז

חכמים הרואים את הנולד חששו שהרוכב על אופניים, בעיקר בישוב קטן, ימצא את עצמו, מבלי משים, מחוץ לערוב ומחוץ לתחום ללא מאמץ כמעט, תוך כמה דקות.

במכונית אוטונומית החשש חמור הרבה יותר, אין בה דוושות המחייבות לפחות מאמץ קל. אין צורך בשום מאמץ, תכנות קל מערב שבת יביא את הנוסע לכל מקום. בתחילה תוגבל הנסיעה לשני ק"מ ע"י ערוב תחומין (ותימצא דרך להניח אותו אוטונומית מע"ש) ואח"כ תותר הנסיעה למרחקים גדולים יותר בתנאי שקרקעית המכונית גבוהה מעל י' טפחים ולבסוף נמצא את המוני בית ישראל עורכים פיקניקים מאילת ועד החרמון...

מצות התורה 'אל יצא איש ממקומו ביום השבת' נועדה למנוע התרוצצות בשבת. רק הליכה ברגל בתחום מוגדר מונעת התרוצצות מיותרת בשבת, המכונית האוטונומית מגבירה אותה.

ה. שעון שבת

ידועה פסיקתו של הגר"מ פינשטיין (אגרות משה או"ח חלק ד, ס), לאסור כינון שעון שבת מע"ש שיפעיל מכשירים חשמליים בשבת. לדעתו, שעון שבת חמור יותר מאמירה לגוי . אך הסיבה העיקרית לאסור את כינון השעון שיעשה מלאכה בשבת היא:

> פשוט לע"ד דעושה דבר שהוא זילותא לשבת הוא עובר בידים על חיוב הכבוד שמשמע שהוא ג"כ חיוב התורה שנתפרשו ע"י הנביאים.

ור' גם 'מסורת משה' (הוראות בע"פ של הגרמ"פ בעמ' צו אות קצט) שהזילותא היא שקובעת את המדד להיתר השימוש בשעון שבת. אמנם גזרתו של הגרמ"פ לא התפשטה והעולם משתמש בשעון לא רק לכבות אור, שהותר ע"י גוי, אלא גם להדליק אור ולהפעיל מעליות ומזגנים בקיץ ובחורף, גם במקומות וזמנים שאין בהם שלג. אך משה אמת ותורתו אמת. כל עוד מדובר במכשירים ביתיים שקטים, כבוד השבת עדיין נשמר. אולם לא יעלה על הדעת להפעיל מפעל תעשיה בצורה אוטונומית ע"י שעון שבת. זו זילותא חמורה ביותר.

מכונית היא מפעל תעשייה, אמנם קטן, אך רב מערכתי, יש בה מחוונים שונים, היא לא רק נוסעת אלא גם מחממת וגם מצננת, מאירה אורות בכל פניה ובכל עצירה ומכבה אותם, וכן בכל פתיחת דלתות וסגירתן, פותחת חלונות וסוגרת ויש גם רדיו וטלפון ועוד ועוד. ריבוי הפעולות גם אם יופעל אוטומטית, היא זילותא דשבתא. מה גם שלא הכל יופעל אוטומטית. יהיה צורך גם בפעולות ידניות. ומי יוכל להבטיח לעצמו שלא יפעילו אותם בשוגג או בהיסח הדעת? והפה שיתיר מכונית קטנה יתיר גם מכונית גדולה, והאוזן ששמעה היתר לאלו תתיר גם אוטובוסים אוטונומיים ואפילו רכבות ומטוסים, שכבר היום רבות מפעולותיהם אוטונומיות. יש לעצור שיטפון זה כבר בתחילתו, בטרם הנצו הניצנים.

ו. אוירת הפרהסיא

למרות שרבים מאחינו אינם מודעים לצערנו לקדושת השבת ומחללים אותה בנסיעה במכונית, עדיין ההבדל בין קודש לחול מורגש בעליל. התנועה דלילה יחסית, ובמקומות מסוימים, ובעיקר בשעות מסוימות, קדושת השבת פרושה על הכביש. לדוגמא, בשעות הבוקר המוקדמות של השבת כמעט ולא נראה רכב נוסע, אפילו ברחובות מרכזיים בערים הגדולות. הרחוב נם את תנומתו. שקט, דממה, קדושת שבת. רק מתפללים עטופי טליתות נראים בחוצות. ניתן לחצות כביש מבלי לחשוש שרכב יפתיע את הולך הרגל.

האם דווקא שומרי השבת יחללו אוירת קודש זו וייסעו בהמוניהם לבתי

הכנסת במכוניותיהם, גם אם יעטפו אותן בטליתותיהם?!

ובפרט ביום כיפור. ב"ה קדושת יום הכיפורים מורגשת בכל רחוב ובכל כביש. עם ישראל כולו מכבד את היום הקדוש ונמנע מחילולו בנסיעה במכונית. אפילו האזרחים הערביים נמנעים מלפגוע בקדושת ביום ומסתגרים באזוריהם. אני יכול להעיד על כביש גהה, עורק התנועה הסואן ביותר של המדינה בכל ימות השנה, שביום הכיפורים הוא דומם לחלוטין. יש יום אחד בשנה שבו מדינת ישראל מעידה על היותה מדינה יהודית. האם נשבית את קדושת היום הקדוש, היחיד שנותר לפליטה? והמתפרצים יהיו דווקא דתיים מתוחכמים שינפנפו באגודליהם ויעשו ק"ו: אם בשבת החמורה הותרה המכונית, יום כיפור הקל ממנה לא כל שכן. ואחינו החילוניים יחרו יחזיקו אחריהם ואף הם ילמדו בק"ו: אם הדתיים מתירים לעצמם לנסוע ביום הקדוש אנחנו החילוניים על אחת כמה וכמה...

אין לך פסוק מתאים יותר למצב הנורא שייווצר מאשר אמירתה החכמה של האשה התקועית: "וְנִשְׁמְרָה גַּם אֶת הַיּוֹרֵשׁ וְכִבּוּ אֶת גַּחֲלָתִי אֲשֶׁר נִשְׁאָרָה לְבַלְתִּי שִׂים שֵׁם וּשְׁאֵרִית עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (ש"ב יד, ז).

ז. עובדין דחול

יש הסבורים שאין במכונית האוטונומית אלא לכל היותר 'עובדין דחול'. הגדרה זו אולי נכונה פורמלית, אולם במשמעות הפוכה – 'עובדין **דחול**!' היא הופכת קודש לחול. במקום מצות ההבדלה בין קודש לחול היא מטשטשת את ההבדל בין קודש לחול, והופכת את השבת לחול.

מתוך רצון כן להציל את מחללי השבת מאיסורי כרת שבמכונית בעלת מנוע הבערה, מציע הרב דוד מישלוב (המעיין טבת תשע"ט) להתיר להם את המכונית האוטונומית המונעת ע"י חשמל. הצעה זו לא תניע אותם לשמור שבת כהלכה. אדרבה היא עלולה להרחיק אותם מהשבת. הם ימשיכו לנסוע לים ולכדורגל ולחרמון, אולם מעתה בהכשר הרבנות. הם עלולים רק להסיק מכך שההלכה מסוגלת לוותר על עקרונותיה כתוצאה מלחץ חברתי המעדיף נוחיות ותועלת. וכשם שהנסיעה מותרת כך מותרים גם שופינג, אירוויזיון, בניית גשרים ומנהרות, תקשורת וכו'. רק קבלת השבת כמכלול, שבו נשמרת קדושת השבת במילואה, שבת של רוגע מוחלט, של מנוחה שלמה של הגוף והנפש, תציל אותם מחילול שבת גמור. שבת לחצאין, לשליש ולרביע כבר מוצעת להם מזמן ע"י רפורמים וקונסרבטיבים. הם לא זקוקים להלכה לשם כך. גחמות אנושיות המציעות הלכה נוחה וגמישה מועלות כל הזמן ע"י חוגים קלי דעת ודת. הן לא הצליחו לקרב אף אדם לתורה, אלא רק להפך, לעודד צעירים דתיים להיתלש משורשיהם.

רק מנוחת אהבה ונדבה, מנוחת אמת ואמונה, מנוחת שלום ושלוה והשקט ובטח תביא את עם ישראל להכרה: כי מאתך היא מנוחתם ועל מנוחתם יקדישו את שמך.

ד. נורות .L.D

לכבוד מערכת המעיין

ברצוני להעיר על חוברת המעיין נד ניסן תשע"ד

הרב דרור פיקסלר נוטה להתיר הפעלת מכשירים חשמליים בשבת שאינם עושים מלאכה כגון נורות .L.D. עיקר טענתו שאין בכך משום מכה בפטיש, כי אין כאן גמר מלאכת הכלי, אלא רק שימוש בכלי.

במאמרו הוא מתעלם מהגדרתו של הבית יצחק שהפעלת מכשיר חשמלי, כגון טלפון, יש בה משום מוליד (חוץ מאזכור אגבי בהערה

24). גם הגרשז"א שלא קיבל את טיעונו של החזו"א, שהפעלת מכשיר חשמלי אסורה מה"ת, משום בונה או מכה בפטיש, לא התיר למעשה שום הפעלת מכשיר חשמלי, אלא הדבר אסור, גם לדעתו, לפחות מדרבנן, משום מוליד. (ור' מאמרו של הרב ישראל רוזן ז"ל על חיישנים אלקטרוניים בשבת באמונת עתיך 102 שבט תשע"ד).

גם הולדת אור היא הולדה. אמנם אין ללמוד מ'מלאכה' של הקב"ה במעשה בראשית למלאכת ב"ו אך בכ"ז יש בכך לעורר מחשבה. ה'מלאכה' היחידה שעשה ה' ביום הראשון היתה 'יהי אור – ויהי אור'! וממנה הוא שבת בשבת. האור הוא תחילת הבריאה של יש מאין. א"א להתעלם מכך ולומר שלהולדת אור אין שום משמעות.

הרב פיקסלר מוסיף טיעון עקרוני, שלדעתו הוא הרקע למדיניות הפסיקה בהלכות שבת. לפני מאה שנה היה צורך להחמיר, לפי השערתו, במכשירים חשמליים, בגלל החשש שיסודות השבת עלולים להתמוטט חלילה, כי חלק גדול מהמכשירים היו בנויים על איסורי הבערה מדאורייתא, כגון נורת הליבון וכדו'. עתה יש מקום לדעתו להקל במכשירים שאין בהם מלאכה, כי ברוב המכשירים האלו אין היום הבערה האסורה מן התורה.

לענ"ד, אדרבה, דווקא בגלל ריבוי המכשירים שאין בהם איסור ברור של מלאכה יש לאסור את השימוש בהם. שאם לא כן השבת עלולה להתמוטט חלילה. לדוגמא, הטלפון. עם המצאת הטלפון לפני כ-100 שנה היו שניסו לומר שאין להגדיר את הפעלתו כמלאכה אסורה (ר' אוצר ישראל ערך טעלעפאן שציטט מכתב של ערוה"ש שנטה להתיר). אולם רוב מניין ורוב בניין של הפוסקים ראו בעיני הנשר שלהם מה עלול לקרות לשבת אם מכשיר כמו הטלפון יפעל בשבת. מאה שנה אחרי כן צריכים כולנו, כולל מי שסבר אולי בזמנו להתיר את המכשיר, להודות להלל ולשבח את חכמינו שאסרו את השימוש בטלפון. איך היתה נראית השבת אילו חלילה היו אמצעי התקשורת ממשיכים לפעול בשבת כבחול?! הטלפון והפקס', הרדיו והטלויזיה, האינטרנט והדוא"ל וכו' וכו'. מה היה נשאר מאווירת השבת? ב"ה שבשבת כל הסמבטיון הזה שובת ומאפשר לנו להתנתק מחיי החול, על טרדותיהם ומתחיהם, ולהמיר את התקשורת המלאכותית החיצונית בתקשורת פנימית אישית.

מה שהנחה לענ"ד את הפוסקים לפני 100 שנה, וצריך להנחותנו גם היום, הוא הדיבר הרביעי – "**זכור** את יום השבת לקדשו!" מצות "זכור" באה לשמור את השבת שלא תטבע בפרשנות פורמאליסטית שתוצאותיה עלולות למחוק את השבת חלילה. זכרהו מאחר שבא להשכיחו. השבת אינה רק מנוחת הגוף (=שמור) אלא בעיקר מנוחת הנפש (=זכור). אין צורך לענות על צלצול הטלפון, אין חובה להשיב על דוא"ל, אין הכרח לסמס חזרה. מנוחת שלום ושלוה השקט ובטח, מנוחה שלמה.

כמה אומללה שבתם של כל המתוקשרים גם בשבת! לבי לבי על חילוליהם את השבת, הטלפון המצלצל, הרדיו המבשר כל חצי שעה חדשות, הסמ"ס הממסמס את מנוחת השבת, מעי מעי על חלליהם הרוחניים והחברתיים.

המקור להנחה זו של הפוסקים הוא הרמב"ן הידוע בפירושו לפסוק "יהיה לכם שבתון" (ויקרא כג, כד). לכן, היא הנותנת, דווקא משום כך יש צורך לגדור גדרים ברורים ולמנוע הפעלת מכשירים שאין בהם מלאכה מוגדרת. שאל"כ השבת תיהפך לחול חלילה. זאת אחריותנו כלומדי הלכה ומלמדיה.

ועם זאת, אין הדבר מונע את ההכרח

להפעיל מכשירים חשמליים במקרים חריגים של חולי וכדו'. בשם הגרשז"א, מוסרים, שהתבטא בלשון זו: לאדם בריא החשמל אסור **מהתורה**, עבור חולה האיסור הוא **מדרבנן** ומותר במקרים מסוימים. אין כאן סתירה, אלא הבחנה עמוקה בין "זכור" ל"שמור". התורה בכוונה ניסחה את הדברים במשמעות כפולה. עבור חולה יש להסתפק באופן חריג ב"שמור". עבור כלל ציבור הבריאים קיים גם ה"זכור", שלא נפרש את ההלכה, בטעות, כמי שמתירה חילול שבת, כביכול. לכן יש לחלק בין מכשיר שמיעה של כבד שמיעה, שהותר, ע"מ שבשבת לא יהיה מנותק מכל סביבתו, לבין מכשירים אחרים המיועדים לאנשים בריאים. וכן יש לחלק בין פעולה בצינעא שאיש לא חש בה לבין מלאכה בפרהסיא שיש בה אוושא מילתא. לכן יש לענ"ד לחלק בין הפעלת מקלור (סטיקלייט) בשבת, למרות שאין בו הבערה, לבין חימום בדרך דומה, למי שסובר שהדבר מותר, כי חימום לא מורגש בחוש הראיה. אם כי לענ"ד גם חימום יש לאסור כמו שאסרו להוליד ריח בשבת, למרות שאינו מורגש בחוש הראיה (ביצה כג, א. ור' מש"כ באהלה של תורה ח"ה סי' כו).

ברוח זו רצה הגר"מ פינשטיין, לאסור את השימוש בשעון שבת...

אמנם הפוסקים לא קבלו כרגע את פסיקתו זו, אך חשוב לזכור את אזהרתו. אם השימוש בשעון השבת יורחב מעבר לשימוש העכשווי בו, שהוא מצומצם ביותר, יגבר החשש לחילול אווירת השבת חלילה, ויהיה צורך לאסור את השימוש בו. כמה גדולים חכמינו היודעים לשמור על האיזון הנכון שבין ה"שמור" ל"זכור" כי רק כך נוכל גם אנו לשמור את השבת וגם לזוכרה. ברוך שחלק מחוכמתו ליראיו.

ה. המחשב בשבת

הקשה עלי חכם אחד מהשימוש הנרחב והחיוני שיש בתוכנות המחשב התורניות הרבות. המחשב מביא תועלת רבה ללימוד התורה וא"כ אין להגדיר, לדעתו, את החשמל, שבאמצעותו פועל גם המחשב, כ"אבי אבות המלאכה" כלשוני, אלא יש להתיחס אליו, על דרך הפרפראזה, גם "כאבי אבות לימוד התורה".

אני מסכים אתו שהמחשב משמש כיום ככלי מרכזי ללימוד תורה (גם דברים אלו נכתבים כרגע במחשב ונעזרים בתוכנות התורניות שבו). עם זאת, אין בכך בכדי להתיר את המחשב בשבת. גם האש, שהתורה רואה בה אב מלאכה, נאסרה בשבת, למרות שהיא נחוצה מאוד ללימוד התורה. שהרי עיקר תלמודו של האדם הוא בלילה לאור הנר, עד כדי כך שחז"ל התייחסו אל השמן והנר כאל מקור החכמה. ובכל זאת **אסור** לקרוא בשבת לאור הנר. הלימוד בשבת יתמקד בחזרה ובע"פ. האש אמנם מסייעת לתורה, אך בכ"ז היא מלאכה האסורה בשבת. וה"ה החשמל.

השימוש בתוכנות תורניות במחשב הוא נחוץ מאוד. וכן העלאת דברי תורה על הכתב היא חיונית לשימור דברי תורה וללימודם. כתיבתם הותרה למרות ש'דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב' משום עת לעשות לה' הפרו תורתך (גטין ס). ולרבים מגדולי ישראל שימש הקנה – הקולמוס – כ'קנה לך חבר'. ובכ"ז לא הותרה הכתיבה בשבת. וגם כשיש שלושה ימי שבתון רצופים ות"ח הלומד בימים אלו חושש שאם לא יעלה על הכתב חידושי תורה שהתחדשו לו הם עלולים להישכח (בחוה"מ הותרה הכתיבה משום "דבר האבד") אעפ"כ לא הותרה הכתיבה בשבת ויו"ט. בשבת יש לאמץ יותר את הזיכרון.

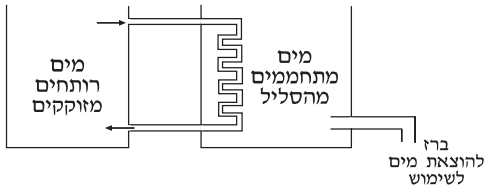
המצאת הדפוס היוותה נקודת מפנה בתולדות התרבות האנושית. עם ישראל ידע לנצלה מיד עם הופעתה להגדיל תורה ולהאדירה, ובכל זאת ההדפסה אסורה בשבת מהתורה, כתולדה של כותב. ה"ה המחשב בשבת. עם ישראל יישאר 'עם הספר' גם בעידן המחשב, כשהספרים המודפסים ייעלמו מנוף העולם הרחב. אמנם יהיה קל יותר ללחוץ על מנוע החיפוש של המחשב וכן להכניס דברי תורה לזיכרון, בכל זאת האיסור שהחל בסיני ימשך והמחשב יחשב למוקצה.

עם כניסת השבת יינעל המחשב, הספרים ייפתחו והזיכרון יאומץ. בזכות השבת ימשיך הבית היהודי להתאפיין בספרייתו **הניכרת לעין**, ולא רק ללב, ילדיו יגדלו בבית שבו הספרים מורגשים ומונגשים ויהיו אי"ה אוהבי ספרים, ובכך תקוים המצוה "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת..."

סימן ל

מיני בר בשבת

שאלה
א. גרמא
ב. כלי שני
ג. תולדות תולדות אש
ד. לא מתכוון
מסקנה



לא מתחממים ישירות אלא מגורם אחר

שאלה

מים מזוקקים מתבשלים במיכל חיצוני ומשם מוזרמים לתוך סליל מפותל הנמצא במיכל הצריכה אליו זורמים מי ברז, המתחממים ע"י הסליל ובו מים מזוקקים. כשאדם מוציא כוס מים חמים ממי הברז שבמיכל לא נכנסים מיד מים אחרים במקומם, אלא כל חצי שעה לפי קצב קבוע, ולפי הצורך, נכנסים מים.

האם מותר להשתמש במכשיר זה בשבת?

א. גרמא

זהו גרמא, כמו כיבוי בשבת (קכ, ב). אלא ששם מדובר בכיבוי שהיא משאצל"ג, משא"כ בישול שהוא מלאכה דאורייתא לכו"ע. מקובל לומר שבכל המלאכות גרמא מותר, אך לדעת הרמ"א רק במקום הפסד, כגון כיבוי דלקה. ר' להלן.

מיהו, בשו"ת יביע אומר (ח"ד – או"ח סי' לה) הביא דעות שגרם בישול אסור:

מהר"א וואלקין בשו"ת זקן אהרן (ח"א חאו"ח סי' טו) הוכיח מהמכילתא דבמלאכת אפייה ובישול חייב גם בגרמא. וכ' שיש להסביר ד"ז דשאני אפייה ובישול משאר מלאכות דהתם הפעולה נגמרת ע"י מעשה בידים, ולהכי פטור בגרמא. אבל המבשל והאופה שאינו אלא מכין האפייה והבישול, וגוף מעשה האפייה והבישול נגמרים מאליהן, ואפ"ה חייבתו תורה, מש"ה חייב גם בגרמא. וראיה ברורה לחילוק זה מב"ק (ס, א) דבשבת חייב על זורה ורוח מסייעתו, דמלאכת מחשבת אסרה תורה. והרי בשבת (קכ,ב) פטרינן גרמא בשבת. וע"כ

כמ"ש הרא"ש (ב"ק שם), דבזורה אף על גב דלא הוי אלא גרמא בעלמא. בהכי חייבה תורה. כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח וכו'. אלמא דבזורה שעיקר עשייתו ע"י רוח חייב גם בגרמא. וה"נ לענין אפייה ובישול כיון שעיקר מלאכתם ע"י גרמא, מש"ה גם שאר גרמא כל דהוא חייב בהם, דבהכי חייביה רחמנא". עכת"ד.

אולם לדעת האגלי טל (טוחן ס"ק ה אות ד) בכל המלאכות גרמא פטור גם כשכוונתו לכך. והא דק"ל בב"ק (ס, א) בזורה ורוח מסייעתו דחייב בשבת, שאני התם שכן היה במשכן. וכמ"ש הרא"ש שם. אבל בעלמא לא מהניא מחשבתו לחייב גרמא. ע"כ. וכ"כ עוד בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' קטז, ה). ע"ש.

וז"ל הרא"ש (בבא קמא פ"ו סי' יא):

ואם אין בליבויו כדי ללבות וגם לא ברוח כדי ללבות ונצטרפו יחד וליבו פטור. ולא אמרינן [אף על פי] שסייעו הרוח בעשיית האש הוי כאילו הוא עשהו לבדו מידי דהוה אזורה ורוח מסייעתו דחשבי' ליה כאילו עשה המלאכה לבדו. דהתם מלאכת מחשבת אסרה תורה אף על פי דלא הוי אלא גרמא בעלמא בהכי חייבה תורה כיון דמלאכה זו עיקר עשייתה ע"י רוח. אבל הכא גרמא בעלמא וגרמא בנזקין פטור.

הרא"ש לא בא לומר שגרמא במלאכת זורה בשבת חייב. הוא בא רק להשוות בין שבת לנזקין. ושני דינים שונים הם. ואכן בנזקין זורה הוא גרמא ופטור, ולמרות זאת בשבת זורה חייב. כי זורה בשבת אינו נחשב לגרמא, אלא מעשה גמור ע"י גברא, המוגדר כמלאכת מחשבת. עצם מעשה הזרייה הוא שאסור ולא התוצאה. בנזקין התוצאה היא המחייבת, החפצא שניזק, ולא עצם המעשה[1]. וכמש"כ החזו"א (שבת סי' לו, א): "במזיק שנאוי לפני המקום הנזק אבל בשבת שנאוי לפני המקום טורח האדם". המזיק בזורה, מכיון שמבחינתו הוא לא הזיק במו ידיו, אלא רק בגרמא, ע"י הרוח, הוא פטור. אך בשבת התורה מחייבת על המעשה עצמו אם הוא מלאכת מחשבת אפילו נעשה בגרמא. החזקת הרחת מול הרוח, כדי שזו תעיף את המוץ, זוהי דרך מלאכתו. ואה"נ אם לא יחזיק את הרחת במו ידיו אלא ע"י גרמא יהיה מותר. וה"ה מבשל. גדר המלאכה הוא שפיתה על האש, למרות שהבישול נעשה מאליו. אך מי שלא שופת באופן ישיר במו ידיו, אלא ע"י גרמא, כגון שהוא מניח תבשיל לא מבושל על פלטה כבויה, ושעון שבת יפעיל אותה, זו גרמא המותרת מן התורה. כי הוא לא שפת על האש עצמה אלא על הפלאטה הכבויה.

ועוד, בישול תלוי גם במעשה אדם. מגיס, או מכסה תבשיל, חייב משום קירוב בישול. משמע שמלאכת בישול לא נעשית רק מאליה, יש בה גם מעשה. וא"כ י"ל שהיא אינה שונה מכל מלאכה שנעשית ע"י מעשה באופן ישיר אלא שהשפיתה היא המעשה, כמו שבזריעה הנחת הזרעים בקרקע היא המעשה, המשך הגידול הוא שנעשה מאליו. ולכן אם גם עצם מעשה הזריעה לא ייעשה בידיו ממש אלא ע"י גרמא אינו אסור.

הגר"ע יוסף שם מביא גם בשם מרכבת המשנה (בפ"ט מה' שבת ה"ד), שקדם לזקן אהרן

---

1. **הערת העורך:** איני חושב שהחילוק הוא בין חפצא לגברא, אלא החילוק שיש גרמות שלגבי שבת יחשבו כמעשה כי כן דרך המלאכה ומלאכת מחשבת אסרה תורה אפילו אם נעשית בגרמא. ואילו בנזיקין זה יחשב גרמא מפני שאת הנזק היסב משהו אחר ולא המזיק עצמו.
תשובת המחבר: ר' חזו"א: 'במזיק שנאוי לפני המקום הנזק, אבל בשבת שנאוי לפני המקום טורח האדם'.

בסברה זו שגרם בישול כבישול. כי כל העושה דבר מצורכי הבישול חייב. משום שכל עיקר מלאכת הבישול אינו עושה מעשה בידים, רק גרמא בעלמא... והיינו דאמרי' במנחות (נו:) "הניח שאור ע"ג עיסה ונתחמצה מאליה חייב כמעשה שבת בבישול" וכו'. ע"ש.

עיי"ש שמרכבת המשנה הסתמך על שו"ת מהרלב"ח (סימן כא) שתי' את הרמב"ם (הל' שבת פ"ט ה"ד) שחייב את נותני האור, העצים, והקדרה משום בישול 'לרמוז שכולם היו בעצה אחת ולכן כולם חייבים שכולם עשו דבר שהוא צורך בישול'. וקרוב לזה כ' הכס"מ בשם מהר"י בירב שכולם היו ביחד. ולכאורה דינם כמו שנים שעשאוה (ועדיף מהם. בשנים שעשאוה כל אחד עשה את המלאכה עצמה ובכ"ז פטורים, אך כאן אף אחד מהם לא עשה את המלאכה עצמה) ומדוע חייבים? וע"כ משום שכולם עשו דבר שהוא צורך הבישול.

אך יש מפרשים את הרמב"ם שאמנם כולם חייבים, אך לא כולם משום מבשל.

על הוכחתו מחמץ ילה"ע שהנחת השאור היא לא גרמא, אלא תחילת תהליך של החמצה. גרמא הוא כוח **אחר** הגורם למלאכה שתיעשה, כמו בשבת (קכ, ב). שם בקיעת הכדים ושפיכת המים הם שגרמו לכבוי (ר' באהלה של תורה ח"ו סי' ח).

גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ה סי' ו) כתב בשם החזו"א שגרם בישול אסור:

> החזו"א ז"ל הולך בזה לשיטתו דס"ל בחידושיו על ב"ק סי' י"ד אות י' דבשיבר הכדים בידים וכבו אפי' בכח שני אפשר דחייב כיון דבמעשיו התחילו מיד המים לבוא על האש, ואף על גב דלענין שחיטה ורציחה אמרו בחולין ט"ז א' דכח שני לא חשיב כח אדם אין לדמות מלאכת שבת להן שהרי פורש מצודה חייב לענין שבת ואפי' ניצוד לאחר כמה שעות ולענין רציחה כה"ג פטור וכן לענין שחיטה לא חשיב כח אדם, וס"ל שם משום כן דאם סילק מחיצה שהיתה בין הגינה והמים ובאו המים והשקו את הגינה חייב אפי' באו המים בכח שני. ע"ש ביתר אריכות.

את הראיה מצידה אפשר לדחות, כי מלאכת צידה דומה לזרייה. גדר צידה הוא עצם הנחת מצודה, למרות שהצידה נעשית מאליה. ובדומה לזה כ' הרמב"ם שהצד בעזרת כלבים חייב שזהו גדר המלאכה, שהיא נעזרת ע"י בע"ח. בדומה לחרישה שהיא מלאכה האסורה מה"ת, למרות שהאדם רק מחזיק את המחרשה ומכוון את הבהמה. בעצם היא החורשת, אלא זהו גדר החרישה.

וכן מלאכת זריעה לד' האג"ט (מלאכת טוחן סק"ה) השקאה ע"י פתיחת סכר שהיא בידקא דמיא בכח שני נחשבת לגרמא (חולין טז) ואינה אסורה. כלומר גם גרמא בזריעה מותר, למרות שזריעה דומה לזריה שאין בה מעשה, אלא הטמנת זרעים בקרקע, והגידול נעשה מאליו. ולכן הטמנת הזרעים בשבת אסורה למרות שההשתרשות תהיה ביום חול. ולד' האג"ט מי שזרע ואח"כ ליקט את הזרעים לפני שהשתרשו חייב. דלא כהרש"ש שבת עג א. ואע"פ שאופה ומדביק פת בתנור ואח"כ רודה אותה לפני שנאפתה פטור, ולכאורה משום שהמלאכה היא האפייה, ולא השפיתה, או ההדבקה בתנור. אך באמת י"ל שהשפיתה היא המלאכה ולא האפייה, אלא שיש תנאי שתיאפה. בזריעה לד' האג"ט אין תנאי שישריש. ולכן הזורע שליקט אח"כ את הזרעים לפני שהשתרשו חייב. ההבדל בין זריעה לאפייה נעוץ בכך שזריעה תלויה כולה בידי שמים, בעוד שהאפייה תלויה גם בידי אדם.

בכל המלאכות שהוזכרו כאן זרייה, צידה, זריעה, אפייה, המלאכות נעשות כאילו מאליהן, אך זהו גדר המלאכה. עצם ההנחה אסורה, למרות שלבסוף המלאכה נעשית מאליה. לכן מי שלא מניח במקום בעצמו

אלא ע"י גרמא מותר. ול"ד למניח חטים בריחיים של מים שהמג"א (בסי' רנב, כ) מתיר משום גרמא, כי גדר מלאכת טוחן בזמן הקמת המשכן היה בטחינה ידנית (במדבר סיני לא היו ריחיים של מים) כמש"כ הנתיב חיים והגהות החת"ס בסי' רנב.

עוד כ' שם הצי"א: "ועיין גם בירושלמי שבת פ"ז ה"ב דמבואר דגם במסלק ההיזק מהאילנות חייב משום זורע".

גם ראיה זו יש לדחות עפ"י מש"כ הגרי"מ טוקצ'ינסקי בספר השמיטה (פ"ד הע' 3), שגדר התולדות בזריעה הוא סילוק נזקים, כגון מנכש, מעשן וכדו'. מאז קללת אדה"ר 'קוץ ודרדר תצמיח לך' רוב מלאכות החקלאות הן למנוע קללה זו. ומכיון שבלעדיהן הזריעה לא תצליח הן חלק ממלאכת זריעה. אך אין להקיש מהן למלאכות אחרות.

והחזו"א עצמו (או"ח סי' לח, ג) כתב שגרם בישול מותר, כגון להעמיד תבשיל בתנור צונן שסוף חום לבוא. דגרמא לא אסרה תורה בכל המלאכות כמבואר בשבת קכ ב. [ועיי"ש שיש אפשרות תיאורטית להתיר חליבה בשבת ע"י הלבשת צינור על דדי הפרה כשהיא עדיין לא שואבת חלב ואח"כ בא כוח חשמלי המפעיל את החליבה. (כתבנו שהיתר זה הוא תיאורטי משום שהצמדת צינור לדדי הפרה אפשרית רק ע"י לחץ אוויר שגם מוציא חלב. אם כי לאחרונה נמצאה דרך להפריד בין ההצמדה לחליבה (ר' תחומין יא מאמר הר"ש רוזנפלד).]

אמנם בעירובין (פח, א) הותר כוח שני רק כשאינו מתכוון:

> רבי אליעזר בן יעקב אומר: ביב שהוא קמור ארבע אמות ברשות הרבים – שופכים לתוכו מים בשבת. וחכמים אומרים: אפילו גג או חצר מאה אמה לא ישפוך על פי הביב, אבל שופך הוא לגג, והמים יורדין לביב.

ופירש"י:

> שופכין לתוכו – דתיימי מיא, ואי נמי לא תיימי, דיש בו מים מבעוד יום, כיון דרוב ימות השנה עשוין ליבלע – הכי נמי כי נפקי לבראי לאו להכי איכוון, וכיון דלא נתקיימה מחשבתו – שרי דאפילו מתכוין לאו איסורא דאורייתא איכא הכא, דהא לאו ברשות הרבים זריק להו איהו גופיה, אלא מאיליהן יוצאין הלכך כי לא מיכוין שרי לכתחלה.

ובמשנה ברורה (שנג, ח) יכול לשפוך וכו' – ואפי' נתמלאה מע"ש שופך לתוכה דכיון דמדאורייתא לית איסורא כ"א בשופך להדיא לר"ה רק שתקנו חכמים גומא זכר לשבת שלא ישכח וישליכם להדיא לר"ה וכיון דאיכא הכירא ע"י עשיית הגומא שרי ומהאי טעמא נמי התירו לשפוך כל מה שירצה אף שהגומא מחזקת רק סאתים ובודאי יצאו הנותרים לחוץ וניחא ליה בזה כדי שלא יתטנף חצרו אפ"ה שרי דמ"מ זכור הוא ע"י עשיית הגומא ולא גזרו ביה.

ההיתר שם הוא משום כוח שני, אך רק כשאינו מתכוון. אך גרמא קל יותר כמבואר בשבת קכ, ב שהיתר הכיבוי הוא אפילו כשמתכוון לכבות. כי יש חילוק בין כוח שני שהוא בעצם המשך כוחו הראשון, אלא שכוח זה נחלש והתוצאה נגרמת רק לאחר זמן. המלאכה שנוצרה בסוף באה בעקבות המעשה הראשון, לעו"ז בגרמא בא כוח **אחר** הגורם למלאכה, כגון ע"י הכדים מלאי המים הנבקעים ע"י האש, שהיא כוח אחר שאין לו קשר להנחת הכדים.

מיהו גם בנ"ד, המוציא מים לשתייה לא מתכוון לבשל. אם כי ידוע לו שייכנסו מים חדשים ויתחממו (אמנם זהו פס"ר דניח"ל, אך ללא כוונה. להלן פרק ד נעסוק בהרחבה בנושא זה).

למרות מש"כ שגרם בישול מותר, אין להתעלם לגמרי מגדולי עולם המהר"י בירב והרלב"ח ומרכה"מ שכ' שגרם בישול אסור. אך גם הם יודו שאם מדובר בבישול דרבנן, כגון בכלי שני, או גרמא, יהיה מותר.

ור' יבי"א שם סי' לד שהתיר שימוש בדוד שמש על סמך סברה זו, שגרם בישול בדרבנן מותר.

ב. כלי שני

המים הקרים הנכנסים לתוך מיכל הצריכה, גם אם מימיו חמים, הם מתחממים בכלי שני. גדר כלי שני הוא לפי מה שכתבו התוספות (שבת מ, ב ד"ה ושמע מינה):

כלי ראשון מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור, אבל כלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר.

בנ"ד דפנות המיכל היו קרות. והמים שבו התחממו רק מכוח הסליל. כלומר הם כלי שני. דא עקא, לאחר שהמים במיכל הצריכה מתחממים, גם דפנותיו מתחממות, החום של הדפנות ושל מי הצריכה משתווה לבסוף לזה שבסליל, צ"ע אם במצב כזה כניסת מים קרים חדשים למיכל דינה כחימום בכ"ש.

יתרה מזאת, בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' מו) אוסר פתיחה וסגירה של הברז שבצינורות ההסקה המרכזית אא"כ המים בצינורות לא הצטננו לגמרי (יש דמיון רב בין הסקה מרכזית לנ"ד כפי שיוסבר להלן). נקודת המוצא שלו היא הסוגיה בשבת (מ' ע"ב).

אמר ר' יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ, ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, ואמר לי טול בכלי שני ותן וכו', אמר רבינא ש"מ המבשל בחמי טבריה בשבת חייב, דהא מעשה דרבי לאחר גזירה הוה...

ופי' רש"י:

באמבטי, – כגון בריכה עשוי' בקרקע, שהמים נכנסים שם ונאספין...

בכלי שני, שיצטננו מעט... דהך אמבטי, שהחמין נמשכין לה מן המעיין, חשיב לה ככלי ראשון, שנרתחו בו, שאעפ"י שהעבירו מעל האור – מבשל, כדתנן לקמן (מ"ב ע"א), האילפס והקדירה שהעבירן מרותחין, לא יתן לתוכן תבלין...

דהא מעשה דרבי אחר גזירה הוה, שגזרו על הזיעה, ועל כרחין בחמי טבריה הוא דהוי...

לכאורה, המים החמים הזורמים מן המעיין לאמבטי דינם כעירוי מכ"ר ומבשלים רק כדי קליפה, ומדוע הורה רבי לר"י בר אבדימי להפשיר את השמן בכ"ש? ועל כן כתב רש"י שדין האמבטי כדין כלי ראשון שהעבירוהו מעל האש, שהוא מבשל. ולכן היה צורך בכ"ש. אך עדיין קשה כיצד מדמה רש"י אמבטי לכלי ראשון שהיה על האש והוסר מן האש. לכאורה שני דינים שונים הם: א. כ"ר שהיה על האש והוסר מן האש הוא עדיין כ"ר ומבשל בישול גמור. ב. אמבטי שמעולם לא היתה על האש, אלא רק מחוברת למעיין העומד על האש, לכאורה היא עירוי מכ"ר שמבשל רק כדי קליפה.

תרומת הדשן למד מזה את הדין המובא ברמ"א בשו"ע (יו"ד סי' צב ס"ז):

וקילוח מן הקדירה רותחת שהלך אל קדירה צוננת, אם נפסק הקלוח מן הקדירה הרותחת קודם שהגיע אל הצונן, הוי נמי ככלי שני (כך משמע בשערים מתשובת מוהר"ם). ואם לא נפסק, הוי כעירוי והקדירה הצוננת נאסרה, אם היד סולדת בקלוח הנוגע בקדירה (ת"ה סי' קפ"ה [קפ"א]), והתבשיל שבתוכה שרי, דאין עירוי אוסר רק כדי קליפה.

הרמ"א לא כתב שהקדרה הרותחת עומדת על האש. משמע שגם אם אינה עומדת על האש, אם המקום בו עומדת הקדרה השניה הוא חם, דינה ככ"ר. ועל כך אומר המנח"י (שם):

(ג) א"כ הרי האמבטי, וכן בנד"ד הצינורות, אינם עומדים על האש, ואמאי ייחשב כלי

ראשון? אבל נמצא הסבר לזה, בדברי התה"ד עצמן... הואיל וכל טפה וטפה הנוזל והולך מתוך הרתיחה העומדת אצל האש, אינה מנחת את הראשונה שלפני', להתקרר, ובזה יש להוסיף לומר... מפני שהמים רותחים מהיורה הולכים שם בתדירות, נעשו גם הדפנות של האמבטי והסילונות חמין...

(ה) ועוד אזל שם בחמודי דניאל צעד יותר, בישוב דברי רש"י (בשבת) הנ"ל, שכ' דהך אמבטי שהחמין נמשכין לה מן המעיין, חשוב לה ככלי ראשון, שנרתחו בו, שאעפ"י שהעבירו מעל האור מבשל... כיון שהחמי טבריה הולכים על מקום אחד ימים ושנים, נעשה גם המקום חם מהם... ולפי"ז שפיר מירי אפילו נפסק הקלוח, יש על האמבטי דין כלי ראשון, כיון שאין כאן דפנות המצננות, ושפיר מדמי לה רש"י לכלי ראשון שהעבירו מעל האור, דודאי לא עדיפא הך אמבטי, מכלי ראשון גופא, שהעבירוהו מעל האור עכת"ד,

וא"כ הה"ד הכא [בהסקה מרכזית] המים שבצינורות המחוברים עם המים שביורה שעומדת על האש, דינם ככלי ראשון ממש, – ומדברי התה"ד הנ"ל, נובע הדין המבואר ברמ"א (יו"ד סי' צ"ב סעי' ז'), בקלוח מקדירה רותחת, שהלך אל קדירה צוננת עיין שם.

כלומר, לכל אחת מהאפשרויות הנ"ל יש מעלה וחסרון (להיחשב ככלי ראשון):

א. לכלי שעמד על האש והוסר ממנו יש מעלה – שהוא עמד ישירות על האש ודפנותיו התחממו באש. וחסרון – כרגע הוא נמצא במקום קר ומצטנן והולך.

ב. לאמבטי יש חסרון – היא לא עמדה מעולם בעצמה על האש אלא רק מקבלת מכ"ר בעירוי. ומעלה – היא עומדת דרך קבע ליד המעיין של חמי טבריה ומתחממת מהם ימים רבים וחומה רב ולכן דינה ככ"ר.

המנח"י דימה את המים הזורמים במערכת ההסקה המרכזית לאמבטי של חמי טבריה.

ולכאורה ה"ה בנ"ד, המים במיכל הצריכה חמים תמיד וא"כ המים המזוקקים הרותחים הזורמים בסליל ומחממים את מימי הצריכה אין להם דין עירוי של חם לתוך קר, אלא של חם לתוך חם, כאותה אמבטי בחמי טבריה ודין כל המיכל ככ"ר.

ולא היא. מיכל הצריכה בנ"ד לא קיבל אף פעם מים חמים מכ"ר העומד על האש. אמנם הוא מחובר לבוילר שבו המים רותחים, אך הבוילר נמצא מחוץ למיכל ויש חסימה בין הבוילר למיכל הצריכה. כאשר הבוילר רותח אין זרימה של מים חמים לצינור המפותל שבמיכל הצריכה. הם מגיעים לצינור המפותל רק כאשר נפסקת הרתיחה בבוילר, ועובר פסק זמן שבו המים מצטננים קצת. טמפרטורת המים במיכל הצריכה (וצריך לוודא שהיא גם רמת החום של המים המזוקקים בצינור המפותל) נמוכה ב-10 מע"צ מזו שבבוילר. אמנם להלכה טמפרטורת המים לא מעלה ולא מורידה, אלא רק יד סולדת, ועיקר ההבדל הוא בין כ"ר לכ"ש. אך העובדה שרמת החום במיכל נמוכה מזו שבבוילר מהווה סימן ששני כלים נפרדים הם, ואין שום אפשרות שהמים הרותחים העומדים על האש ייכנסו לתוך מיכל הצריכה. ולכן אין דינם ככ"ר.

המנח"י מוסיף שדבריו שנויים במחלוקת: ואף שהחו"ד (יו"ד סי' צ"ב ס"ק כ"ג ביאורים), עשה בזה מחלוקת בין התה"ד ובין האו"ה והרב והש"ך, כלומר דהמה סוברים, דבכה"ג אינו מבשל רק מפליט ומבליע, מ"מ אינו כן דעת הפמ"ג והחמודי דניאל וש"פ, ובודאי צריך לילך לחומרא באיסור בישול דאו'.

אך יש פוסקים כהחוו"ד. מה גם שלדי' החוו"ד, הש"ך והאו"ה חולקים על תרוה"ד וסוברים שהם רק בולעים ופולטים, אך לא

מבשלים, ר' שש"כ (מהדר"ב תשלט פ"א הע' קכב). והמנח"י עצמו בהמשך דבריו באות ט מזכיר דעה זו שם, במצב שבו המים בצינורות אינם מחוברים למקור בו הם מתבשלים וז"ל: "אלא אף אם נאמר, דיש למים שבצינורות, הנפסקים מהמים שבמכונה, **רק דין כלי שני, כנראה להלכה**"...

לדעה זו, מכיון שהמים במיכל הצריכה אינם מחוברים ישירות לבוילר אין להם דין כ"ר. אלא שלכתחילה ראוי, לדעת המחמירים, לחשוש באיסור דאורייתא

ג. תולדות תולדות אש

כאמור, המים המזוקקים המוזרמים לצינור המפותל, שהוא המחמם את המים במיכל הצריכה, מתבשלים בבוילר הנמצא מחוץ למיכל. אך לכאורה, היא הנותנת, דווקא בגלל ההפסקות שבהזרמת המים החמים לצינור המפותל אולי אפשר להתייחס אליו כאל גוף חימום עצמאי, שהוא המבשל את מי הצריכה. אלא שזהו גוף חימום מסוג חדש שאינו אש, ודינו דומה לבישול בחמה, ואין דרך בישול בכך. אולם הבוילר שבו נרתחים המים המזוקקים מופעל ע"י גוף חימום שהוא גחלת של מתכת, הנחשבת כאש. אפשר לומר לכל היותר שהיא תולדות האש. מהרמב"ם משמע שגם בישול בתולדות אש דינו כאב מלאכה, שכ' בפ"ט מהל' שבת הל' ב: "המבשל בתולדות האור כמבשל באור עצמה". אך לד' היראים מבשל בתולדות אש הוא תולדה ולא אב. אלא שגם תולדה אסורה מן התורה. אך י"ל לדעתו שתולדות תולדות בישול אינה אסורה מהתורה. וכאן המים במיכל הצריכה מתחממים ממים שהתחממו בגוף חימום שהוא עצמו תולדת אש וא"כ הם תולדות תולדות בישול. וא"כ המים הקרים הנכנסים למיכל הצריכה ומתחממים בו אינם מתבשלים באש ולא בתולדות אש אלא בתולדות של תולדות האש, ולד' האו"ש (הל' שבת פ"ט הל' ב) אין דינן כבישול באש. וז"ל:

> הנה דע דכמה ענינים מצאנו דכח כחו לא חשיב כגופו... דבר שנתחמם במים שהוחמו מן האש, כגון ברזל שבא בקדירה חמין ונתחמם, תו אי צלה בו ביצה פטור, דהוי תולדה דתולדה...
>
> וכמו שכח כחו לא חשיב כמו גוף הדבר, כן תולדת תולדת האש לפי רחוק יחוסה אצל האש נפקע ממנה שם האש, **והוי חומה כחום טבעי שאינו מסיבת האש, כמו חמי טבריא**...

ד. לא מתכוון

אמנם כל הוצאת מים ממיכל הצריכה, מזרימה מים קרים המתחממים במיכל, אולם זהו דבר שאינו מתכוון. ואע"פ שזהו פסיק רישא, יתכן שזהו פסיק רישא דלא ניחא ליה. כי לא איכפת לו שכוס אחת של מים קרים תתערב במים החמים ולא תתבשל, ואפילו אם היא תוריד קצת את רמת החום של המים. המים יישארו חמים. אמנם אם יוציאו כמות גדולה של מים ניחא ליה שהם יתבשלו, אך להוצאת מים של כוס אחת אין ההשפעה ניכרת. וגם אם יוציאו אחרים מים, כל אחד ואחד לא איכפת לו שלחברו יהיו מים פושרים, כמבואר בשבת (קג, א) "כ"צ דקעביד בארעא דחבריה". כל זה נכון אם כל אחד ישתה רק כוס אחת, אך כשכל אחד ירצה לשתות כמה כוסות ניחא ליה בחימום המים הנכנסים.

האחרונים חידשו שפס"ר בכוח שני מותר (שש"כ מהד' תשל"ט פ"ב הע' נא). יש שתלו זאת במהר"ל מפראג (חי' לשבת עג, ב) שהתיר לרחוץ ידיו בגינה בשבת דהוי דבר שאינו מתכוון לנטיעה ולא שייך כהאי גוונא פסיק רישא. ולכאורה פסיקה זו נוגדת הלכה פסוקה בשו"ע סי' שלו ס"ג המתבססת על

הרבה ראשונים:

> האוכלים בגנות, אסורים ליטול ידיהם על העשבים שמשקים אותם, אף על פי שאינם מכוונים, פסיק רישיה הוא.

וצ"ל שהמהר"ל לא מדבר על נטילה ישירה על העשבים, אלא בדרך עקיפין. הוא נוטל על עצם כל שהוא, שממנו יורדים המים לגינה. וכן משמע מדבריו שם שכתב על הגמ' בסנהדרין (כו, א) בזומר לעצים:

> התם שאני כיון דלא מכוין רק לעקל בית הבד, הוי לענין נטיעה דבר שאינו מתכוון, ומותר ולא הוי זה פסיק רישא במילתא **דלא נעשה מיד**.

וכ"כ בדף פא ע"ב בעציץ שהיה מונח ע"ג קרקע והניחו ע"ג יתדות:

> וכאן אף קודם שטלטל היה נעקר ואינו מחובר רק שפסק כוחו מלגדל ודבר זה **אינו נעשה מיד** ולכך לא הוי פסיק רישא וכיון שאינו מתכוין שרי.

אלא שהא גופא קשיא, בשלמא בנטילה בעקיפין אפ"ל שזהו גרמא, אך כשהמלאכה משתהית ולא נעשית מיד זו לא גרמא, אלא כוח שני, שלא מצינו לו היתר, אלא במלאכה דרבנן (ר' לעיל סוף פרק א)? ועוד, גם בזומר לעצים וגם במניח על יתדות, המלאכות נעשות **מיד**? וי"ל שאה"נ המהר"ל לא מדבר על גרמא אלא על פס"ר שאינו מיידי, או בכוח שני. כי פס"ר, אע"פ שהוא לא מתכוון, מכיון שהמלאכה באה מיד כתוצאה ישירה של המעשה שעושה, הוא נחשב כמכוון למלאכה. משא"כ כשהמלאכה לא נעשית מיד אין מחשבתו עליה. אמנם גם בזומר לשם צימוח, הצימוח לא מתחיל מיד, אך אם הוא מתכוון לכך זוהי זריעה, כמו טומן זרעים באדמה והם משתרשים לאחר כמה ימים. זהו גדר המלאכה. אך כשזומר לעצים ולא מתכוון לזריעה, מכיון שהזריעה טרם התחילה בפועל, א"א לומר שכוונתו לכך. וכן במניח עציץ על יתדות, אין כאן זריעה ממש. רק לאחר זמן, כשהעציץ יינק מהקרקע, תתחיל זריעה בפועל. אם הוא מניח עציץ בכוונה לשם יניקה זו מלאכת זריעה וכנ"ל. אך כשאינו מתכוון א"א לומר שהנחה על יתדות נחשבת ככוונה לזריעה.

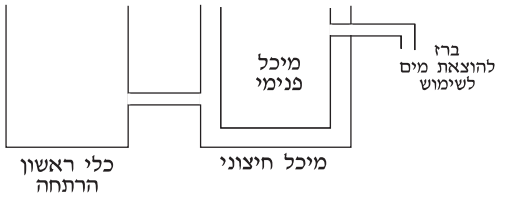
מ"מ בנ"ד בין אם נאמר שכניסת מים קרים היא גרמא, ובין אם נאמר שהיא לא באה מיד עם הוצאת המים מהמיכל. אין כאן פס"ר.

מסקנה

נראה שבצירוף ארבעה תנאים: גרמא, כלי שני, תולדות תולדות אש, וללא כוונה, מותר להשתמש במתקן זה לכתחילה, כדי לקיים 'וקראת לשבת עונג'.

סימן לא

מחליפי חום החדשים בשבת



שאלה

בדרך המקובלת (כגון בוילר ביתי) יש מיכל אחד שבו המים מתחממים ע"י גוף חימום הנמצא בתוכו, ממנו צורכים את המים לשימוש ובמקומם באים מים קרים. אסור להשתמש בבוילר זה בשבת, גם כאשר גוף החימום כבוי. המים החמים שבו הם כ"ר והמים הקרים הנכנסים אליו מתבשלים בכ"ר. אא"כ הוציאו מים רבים בע"ש והבוילר כבוי. אז יש להניח שהמים הקרים ייכנסו לשכבת המים התחתונה כשהיא כבר קרה או פושרת.

במוסדות גדולים משתמשים בשיטה אחרת, של מחליפי חום. במערכת זו יש שלושה מיכלים, באחד – המים מתחממים ע"י מקור חום, משם מוזרמים המים למיכל שני. השני – מכיל שני מיכלים, המורכב משני חלקים, הפנימי משמש למי הצריכה, והחיצוני מחמם את מי הצריכה דרך דפנות המיכל הפנימי. הוצאת מים ממיכל זה גורמת מיד לכניסת מים קרים לאותו מיכל והם מתחממים בו. המים החמים המגיעים מהמיכל הראשון חוזרים אליו באמצעות סחרור. האם המים במיכל הצריכה נחשבים לכלי שני? אם כן, יהיה מותר, לכאורה, להשתמש במים אלו בשבת, למרות שכל הוצאת מים חמים ממנו גורמת לכניסת מים קרים, אך הם לא מתבשלים בכ"ר אלא בכ"ש. מה הדין?

תשובה

א. בתחומין כ"ד כתב הר"י רוזן ז"ל שהמים המתחממים במיכל הצריכה הם כלי שני. כי המים המגיעים מהמיכל הראשון נחשבים כעירוי, שאינו מבשל אלא כדי קליפה. יעוי"ש.

ב. לענ"ד נראה שיש נקודה נוספת שיש לשים אליה לב. היסוד להבחנה בין כ"ר

לכ"ש הוא התוספות בשבת (מ, ב ד"ה ושמע מינה):

...לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור אבל כלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר.

והנה הט"ז ביו"ד (סי' צה ס"ק יב) כתב בשם האו"ה: "אם עירה מכ"ר חלבי על כלי בשרי ע"י עירויות הרבה בלע האיסור בכולו".

החוות דעת שם אות ט הקשה:

דינו נראה לי תמוה, דהא עירוי אינו יכול להרתיח יותר מכדי קליפה, והאיך אפשר לבלוע בצונן, כיון דלמטה מהכדי קליפה צונן הוא, ומה לי שהיה עירוי אחד או הרבה עיראות.

ותירץ בדרכ"ת (סי' צה אות סב) בשם הטטו"ד תליתאי (סי' קפז) שאם עירה רותחים על כלי קר פעמים רבות בזא"ז, בעוד שהכלי הקר חם, הוא בולע בכולו ולא רק כ"ק.

וכן כ' בשם החמודי דניאל (הל' כ"ר אות ד) שאם עירה עירויים רבים בזאח"ז עד שהכלי התחתון הגיע לדרגת חומו של הכלי העליון הוא בולע בכולו. אולם אם עירו לקערה עד שהתמלאה אע"פ שהמים חמים, אך לא התחממו לגמרי אין להחמיר. (דומה לזה דין מצקת שאם לא הספיקה להתחמם דינה ככ"ש אך אם השהו אותה זמן רב בתוך הכ"ר גם היא נהפכת לכ"ר).

העולה מכל זה שמכיון שיש סחרור בין דוד הצריכה לדוד החימום, אם דרגת החום בדוד הצריכה, עם דפנותיו, משתווה לדרגת החום של דוד החימום, הופך גם הוא לכ"ר, כמו הדוד הראשון בו מתחממים המים.

ג. וא"כ תלוי באיזה מצב נמצא דוד הצריכה בשעה שמושכים ממנו מים, ומים קרים חדשים נכנסים לתוכו. אם דרגת החום שלו היתה כמו דרגתו של דוד החימום הדבר אסור (כגון בשעות הלילה שאין צריכה גדולה של מים).

אמנם, אם יש ספק מהי רמת החום בדוד הצריכה הדבר תלוי בסברת הט"ז באו"ח (סי' שטז) שספק פס"ר לשעבר מותר, ובביה"ל (שם ס"ג) הכריע כמותו. אך החלקת יואב (או"ח סי' ח) מחמיר בזה.

עכ"פ לפחות בלילה, שקרוב לודאי שדרגת החום בשני הדוודים משתווה, יהיה אסור להשתמש במים. ורק אח"כ ביום, כשיש משתמשים רבים, ונכנסת כמות גדולה של מים קרים לדוד הצריכה, ודרגת חומם של המים ושל דפנות דוד ירדה בצורה משמעותית, חזר דינו לדין כלי שני.

ד. נמצא שלמעשה, בשבת בבוקר, הראשונים המשתמשים במים עוברים על איסור בישול מהתורה. רק הבאים אחריהם במשך היום, אחרי שמים קרים רבים מתחלפים בדוד הצריכה הוא נעשה ככ"ש. אך מאחר שהראשונים עברו על איסור בישול, האחרים נהנים ממלאכת שבת. אמנם אפשר להניח שהראשונים שוגגים, וא"כ מותר לאחרים ליהנות. אך לראשונים עצמם אסור ליהנות שוב מהמים כל משך השבת. וגם אם הם גרמו להורדת חום המים לדרגת כ"ש אך עשו זאת באיסור ולכן אסור להם להשתמש בכלל במתקן זה כל השבת.

ה. יתירה מזאת, צריכים להזהיר את הראשונים לבל ישתמשו במים. ואם בכ"ז הם ישתמשו הם מזידים ואסור לכולם להשתמש במים. ואם למשכימים קום אסור להשתמש, גם למאחרים אסור, כי כל מי שישתמש במים, אפילו באמצע היום, הוא הראשון המרתיח מים בכ"ר. יתרה מזאת, גם אם היו ראשונים שהשתמשו במים באיסור, כל הבא אחריהם נהנה מחילול השבת שנעשה ע"י הראשונים שגרמו להורדת חום המים בדוד הצריכה לדרגת כ"ש.

אמנם יתכן אולי לומר שכל האחרים לא נהנים מהמים עצמם שהתבשלו ע"י הראשונים אלא רק מהכלי שנעשה כלי שני על ידם, ואין זו הנאה ישירה, ואולי היא מותרת. אך איך אנו מאפשרים למשתמש ראשון, בין בבוקר בין במשך היום, להיכשל בחילול שבת? לכאורה צריך לכאורה למנוע בכלל את חימום המים בשבת במחליפי חום.

ו. אפשר לפתור את הבעיה ע"י תרמוסטט שישמור על רמת חום נמוכה יחסית של המים במיכל השני, שלעולם לא ישתוו לחומם של המים במיכל הראשון בו הם מורתחים. וכל אימת שרמת החום במיכל השני תעלה מעבר לנדרש הסחרור יופסק, והוא יתאפשר מחדש רק לאחר שרמת החום במיכל תרד.

סימן לב

מעלית 'חכמה' בשבת

שאלת הרב מנחם פרל שליט"א – ראש מכון צומת הקדמה
א. איסוף האינפורמציה
ב. הקדמת שינוי תנועת המעלית
ג. אוושא מלתא וזילותא דשבת
תשובה
א. גדר המלאכה
ב. עמידה הגורמת למלאכה
ג. האם כובד מהווה מלאכה?
ד. מלאכת צידה
ה. כובד המשקל אינו מעשה
ו. צירוף עשייה לפסיביות
ז. מחלוקת ראשונים ואחרונים בנושא
ח. דעת הרמב"ם
ט. זילותא דשבתא
סיכום

שאלת הרב מנחם פרל שליט"א
ראש מכון צומת

בבית בעל עשרים קומות פועלת מעלית שבת הפועלת אוטומטית ונעצרת בכל קומה. בין הדיירים דתיים רבים, אי לכך זמן ההמתנה למעלית מתארך מאד (לפעמים עד חצי שעה[1]!) הדבר יוצר גם מתיחות בין השכנים החילוניים לבין הדתיים[2]. ההצעה שהוצעה לפתרון הבעיה היא 'זיהוי פאסיבי'. דהיינו, אביזר זיהוי שיענוד הנוסע ויקלוט מאליו את האינפורמציה של מספר ההזמנות לשימוש במעלית, וזו תועבר לפיקוד מרכזי. חיישן שיוצב בכל קומה יזהה את אביזרי הזיהוי הללו, יעביר את האינפורמציה

1. הסבר לאופן תפעולה של מעלית שבת: מעלית שבת אוטומטית בהכשר צומת פועלת מאליה ללא השפעתו של הנוסע. היא עוצרת בכל קומה לזמן מה כדי לאפשר כניסה ויציאה של נוסעים ואח"כ ממשיכה בנסיעתה. הכול נעשה מאליו בין אם יש בה נוסעים בין אם לאו.
2. **שאלת העורך:** בבניין בן עשרים קומות בדרך כלל יש יותר ממעלית אחת, ולכן למניעת מתחים אולי ראוי לייחד אחת לנוסעים הדתיים ואחרת לנוסעים שאינם שומרי מצוות.
תשובת המחבר: אכן זה המצב אך לפעמים מעלית רגילה אחת לא מספיקה לכל השכנים וכשיש לחץ על המעלית הרגילה משמשת גם מעלית השבת את השכנים החילוניים, אך אם ההמתנה מתארכת יתר על המידה נוצרת איבה.
יתרה מזאת, כשזמן ההמתנה מתארך מאוד, מרבים גם הממתינים למעלית. וכשסו"ס המעלית תגיע עלול להיווצר לחץ על פתח המעלית ולגרום למריבות. או לכניסת נוסעים מיותרים שתגרום למעלית להיעצר ויצטרכו להזעיק מכבי אש או טכנאים לחילוץ הנוסעים, ובינתיים הם תקועים בתוך המעלית בצפיפות ובדוחק ועלולים גם להינזק חלילה, בפרט ילדים, זקנים וסובלים מבעיות נשימה וחרדות. החכם עיניו בראשו למנוע תקלות מעין אלו.

למחשב שינתח את הנתונים, יצרף הזמנות ויבטל פעולות מיותרות. כגון אם המעלית תוזמן ע"י דיירי קומה 7, 10 ו-13 המעלית לא תעלה ותרד שלש פעמים נפרדות אלא תמשיך באותה נסיעה גם לקומות האחרות ותאסוף את כל הנוסעים במעשה אחד. בכך תזורז פעילות המעלית. האדם לא יעשה דבר, הכל יעשה מאליו[3].

הקדמה

אמנם התייצבותו של האדם מול פתח המעלית בו מוצב החיישן היא לכאורה פעולה אקטיבית. אלא שיש מקום לדון, האם עצם העמידה במקום, הגורמת לכל המערכת לפעול, דינה כפעולה הנעשית מכוחו? לכאורה עמידה פסיבית זו דומה להשפעת משקלו של האדם על מערכת החשמל בירידתו במעלית. הוא לא עושה דבר, הכל נעשה מאליו מעצם נוכחותו במעלית. לדעת הגרש"ז אוירבך אין בכך מלאכה (שש"כ מהדו' תשל"ט פכ"ג, הע' קסו): "כיון דכתיב 'לא תעשה כל מלאכה' מסתבר דמה שנעשה גם כשהוא ישן או מת אינו קרוי כלל בשם עושה".

האם גם בנ"ד ניתן לסמוך על סברה זו?

יש בהצעה זו כמה שאלות הלכתיות שיש לעיין בהן אחת לאחת:

א. איסוף האינפורמציה

האם איסוף המידע על ידי החיישן והעברתו לפיקוד המעלית יש בו משום מלאכה או איסור דרבנן אחר?

בעולמנו הטכנולוגי נאסף מידע כל העת. מעשי האדם מייצרים מידע כזה שנקלט על ידי חיישנים שונים. כל עוד המידע אינו מתבטא בעשיית מלאכה בפועל, בפשטות אין לחוש לכך, בוודאי לא כאשר האדם אינו מעוניין כלל בכך ואינו נותן את דעתו על פעילות זו. אולם בעניינו המידע נאסף מדעת האדם המעוניין בכך, והוא אף יענוד בכוונה תחילה את האביזר האמור כדי שהמעלית תפעל בהתאם למטרתו. אלא, ש'רישום' חשמלי זה לא מבצע כל פעולה אקטיבית, אלא ממשיך מצב נסיעה קיים.

לכתחילה אנו נזהרים שלא להימצא ליד עין אלקטרונית שמזהה אדם בטווח סגירת דלת, או פתיחתה, כי יש בכך משום מוליד, בונה או מכה בפטיש. האם גם כאן הדבר אסור, או שמא המשכת מצב קיים מותרת?

ב. הקדמת שינוי תנועת המעלית

אמנם העיקרון המנחה הוא ביטול פעולות מיותרות והמשכת מצב קיים, אולם ההבדל בין מכשיר חשמלי הפועל על שעון

3. **שאלת העורך:** צריך לעיין איך המחשב יזהה שפלוני רוצה לעלות לקומה 7 ואלמוני לקומה 15. ואם לכל נוסע אביזר שונה המזהה שפלוני עולה לקומה 7 ואלמוני לקומה 15. מה ההבדל בין העברת כרטיס מגנטי שפותח דלת במלון בשבת לאביזר זה.
תשובת המחבר: רוב הנסיעות הן או לעלות לקומתו של המזמין או לרדת לקומת הקרקע. בשבת על הנוסעים הדתיים לדעת שאין נסיעות אחרות. הנוסעים החילונים יכולים להשתמש במעלית שבת כדרכם בחול.
שאלת העורך: מה יעשו אורחים אשר באים לדיירי הבית בשבת? איך יקראו את המעלית אליהם, ואיך ייעינו לאיזו קומה הם רוצים לעלות.
תשובת המחבר: אורחים יצטרכו לתאם מראש עם מארחיהם מתי יגיעו, והם גם יורידו אותם.
שאלת העורך: לגבי נשיאת האביזר האם הוא מותר בטלטול מחוץ לבית הן מצד מוקצה והן מצד הוצאה.
תשובת המחבר: אם האביזר מותר בשימוש הוא אינו מוקצה. ואם ישמש כתכשיט יהיה גם מותר להוציאו לרה"ר.

שבת ובין נידוננו הוא, שהמעלית מבצעת פעילויות מנוגדות, ירידה ועליה לסירוגין. בין שני המצבים הללו יש הבדלים של ממש בפעילות המנוע, ופעילויות שונות נכנסות לפעולה בכל מעבר ממסלול למסלול. נמצא שאמנם העליה מתוכננת מראש ואין מקדימים בה שום פעולה, אולם על ידי ביטול העצירות בקומות הביניים המעלית תגיע לקומה העליונה מהר יותר, וכתוצאה מכך היא תשנה את כיוון פעולתה מוקדם מהמתוכנן. לדוגמא, אלמלא עמידת אדם אל מול פתח המעלית, היא תעצור בכל קומה, וכתוצאה מפעילות החיישן היא תיסע ישר לקומה אחרת. המנוע יכניס לפעולה את מנגנוני הירידה והעלייה מוקדם מהמתוכנן.

לאור זאת יש לשאול, האם נכון להשוותה להארכת פעולה ע"י שעון-שבת, או שמא יש כאן גם הקדמת פעולה. מאידך, מסתבר שהקדמת הפעולה כאן נעשית בגרמא, כי תגובתה הישירה של המערכת היא לזיהוי הנוסע, שהיא ביטול פעולות, ולא הקדמת פעולה שהיא פועל יוצא בלבד. אולם ישנם גם מצבים בעייתיים יותר, כגון נוסע שיזוהה בקומה שהמעלית כבר חלפה על פניה, האם מותר להפוך את כיוונה ע"מ שתפנה חזרה אליו? וגם אם המעלית תמשיך עד תום מסלולה ואז תחזור אליו, הרי במקרה זה זוהי המטרה הישירה, לזרז את היפוך המסלול, וזוהי הקדמת פעולה ממש ולא גרמא. ואולי כל התהליך נחשב כמתעסק, שהרי הכל נעשה מאליו מבלי שהעונד את האביזר חושב על כך בכלל, הוא רק יודע באופן כללי שהאביזר משפיע על החיישן, אך כיצד ומתי הדבר קורה הוא לא על דעתו.

ג. אוושא מלתא וזילותא דשבת

חוששני שהמאמץ לקרב ככל האפשר את אופן פעילות המעלית בשבת לפעילותה בחול, עלול להוזיל את ערך קדושת השבת, ויש בזה נִרְאוּת פסולה. זאת בנוסף לדיון האם ניתן להתייחס לאופי הפעילות של תוכנת המעלית, או שמא עלינו לדון על פי הנראה לעין הדיוט, שבפשטות רואים מעלית המזהה נוסע ועל פי זה משנה את מסלולה הלוך ושוב.

מאידך יש לתת את הדעת על כך שיש ופתרונות אלה דוקא יאפשרו הרחבה של הפעלת מעליות מותרות במקום חילול שבת מחד וכליאת שומרי השבת בבתיהם מאידך.

יתכן גם להציע מצב ביניים, בו אישור למעלית כזו ינתן רק לבנינים הגבוהים מ-10 קומות ובנייני ציבור, או רק במקום המתוכנן למגורים משותפים של שומרי שבת ושאינם.

אודה מאד לתשובתו של הרב,
בברכה ובהערכה
מנחם פרל
ראש מכון צומת

תשובה

לכב' הרב מנחם פרל שליט"א
ראש מכון צמת
שו"ב

במענה לשאלתך בדבר מעלית 'חכמה' בשבת[4].

א. גדר המלאכה

לענ"ד יש להתייחס בעיקר להפעלת המנגנון ע"י האביזר המתוכנן. הפעלתו

4. לגבי יחסנו למכשירים חשמליים, עי' בתשובתנו לגבי מכשירים חשמליים בשבת (סי' כט).

נעשית בצורה ישירה ע"י עמידת האדם ליד פתח המעלית. כל יתר הפעולות המשתלשלות מההפעלה הישירה הן גרמא. ומן הראוי שגם הפעלת המנגנון ע"י האביזר תיעשה בגרמא.

איזו מלאכה נעשית כאן? לכאורה הפעלת מנגנון אלקטרוני. לדעת הרשז"א אין בהפעלתו או בהפסקתו של מכשיר חשמלי משום מלאכה אסורה, אלא שימוש בלבד. אך כשנוצרת הפעלה חדשה יש בה איסור מוליד. כאן אין הפעלה חדשה. המעלית פועלת כסדרה והמנגנון שבאביזר המוצע, המפעיל אותה, פועל כל הזמן וקולט באמצעות החיישנים מידע בכל עת ובכל שעה. המידע החדש שיקלוט האביזר לא ייצור שום דבר חדש, אלא רק יורה למנגנון להשהות את העצירה בכל קומה. אין כאן מלאכה בכלל ובפרט לא מלאכה חדשה. (יתכן שגם לד' החזו"א אין כאן בונה, כי לא נעשה דבר חדש[5]).

כבר התירו הפוסקים לדבר עם אדם המשתמש במכשיר שמיעה, למרות שכל הגה מגביר את זרימת החשמל. המכשיר פועל ללא הפוגה, והדיבור רק מגביר את קצב הפעילות. הדבר דומה לשיראין הספוגים כבר בריח שמותר להוסיף להם ריח (ביצה כג, א). מיהו שם המדבר לא מתכוון להפעלה כל שהיא. הוא מדבר לתומו ואין כאן אלא פס"ר של הגברת הקול במכשיר. אמנם זהו פס"ר דניח"ל, אך לא מדובר במלאכה ממש. ואע"פ שהוספת ריח מותרת גם בכוונה, במכשירים חשמליים אנו חוששים לכתחילה גם לדעת החזו"א, ואם אפשר למנוע הפעלה ישירה, לכתחילה אנו מעדיפים דרך זו. הדבר דומה יותר למדידת חום ע"י הגשת אצבע למדחום אלקטרוני (בשו"ת קורונה כתבתי על מדידת חום זו מיהו שם מדובר במחלה ולצורך מצוה).

[הדבר דומה יותר למדידי המים העירוניים שהיה סביבם רעש גדול בזמנו כי כל צריכת כמות מסוימת 'רושמת' את החיוב. לאמיתו של דבר, מלאכה ממש לא היתה שם, אפילו לד' החזו"א, כי אין בכך הפעלת כלי מחדש אלא שימוש שגרתי. ולכה"י היה שם פס"ר, או ליתר דיוק ספק פס"ר. וכדי להדר ולמנוע את המשתמשים במים, אפילו מספק פס"ר של חשש מלאכה, אפשר היה, במו"מ שקט עם העיריות, להמיר את המדידה הקצרה במדידה ארוכת טווח, כגון כל 100 ליטר, ואולי אף יותר, ובכך למנוע כל חשש אפילו רחוק. פרסום הנושא בציבור לפני הסיכום המעשי עם העיריות גרם לשתי תקלות: א. עד לפרסום הדבר הציבור לא היה מודע כלל לבעיה והשימוש במים היה בבחינת 'מתעסק' שהוא פטור. הפרסום הפך את הנושא ממתעסק למזיד. ב. הפרסום הביא את הציבור לחשוב שיש איסור מוחלט מן התורה להשתמש במים בשבת, ובמחילה, אפילו לא להדחת אסלות, דבר שהוא לא יכול היה לעמוד בו.]

אולם בנ"ד אדם נעמד לכתחילה ליד פתח המעלית במודע לכך שהוא מפעיל מנגנון מיוחד, גם אם המנגנון מושהה, אין כאן גרמא. לכאורה, בעצם המשך עמידתו במקום הוא נחשב כמפעיל את המנגנון בעצמו בצורה ישירה.

ב. עמידה הגורמת למלאכה

יתכן שעצם העמידה הגורמת למלאכה – אסורה. השבת מתחללת גם ללא מעשה אקטיבי של האדם, אלא ע"י עצם נוכחותו. חילא דידי משו"ת אבני נזר (או"ח סי' נא):

5. **הוספת עורך:** כ"כ בשמירת שבת כהלכתה (הערות פרק כג הערה קסו בסופה) בשם הגרשז"א.

מה שנסתפק ר' עקיבא איגר [מהדו"ק סי' קנ"ט] במקנה מערב שבת שיחול בשבת. שנפלא בעיניו מאי שנא מכל המלאכות שמותר לפעול מבעוד יום שתיעשה המלאכה בשבת?

חילוק גדול יש. דבכל המלאכות המלאכות נעשית מאליהם בשבת ואין צריך עוד אל האדם. שאפילו מת האדם טרם נעשה המלאכה. תיעשה המלאכה. אבל בקנין הרי הקנין נעשה בשבת מחמת האדם. שאם מת או מכר לאחר. קנין הראשון בטל. וכיון שהקנין נעשה מכח האדם בשבת. יש לומר דחשוב עושה הקנין בשבת. ואף שלא עשה בשבת. יש לומר כמו מימר חשיב מעשה הואיל בדיבורו אתעביד מעשה חשיב עושה מעשה, הכא נמי הואיל מחמתו נעשה מעשה הקנין חשיב עושה מעשה.

אכן רעק"א הסתפק בשאלה זו. אך תרוה"ד לא הסתפק, ומעיקר הדין היה אפשר לפדות את הבן מע"ש ע"מ שיחול בשבת, אלא שהדבר לא אפשרי בגלל הברכות. וכן יכול אדם להפריש תרו"מ מע"ש ע"מ שיחולו בשבת. כלומר, עצם נוכחותו של האדם הגורמת למלאכה שתיעשה בשבת אינה אסורה. ויתכן שרק משום גזרת מו"מ בשבת היא אסורה, כי גם כשהקניין חל מאליו בשבת מחשבת האדם טרודה בעסקיו. עכ"פ מהפרשת תרומה ופדיון הבן מוכח שלצורך מצוה התירו לגרום לכך שקניין יחול בשבת. וא"כ י"ל שה"ה יש להתיר משום איבה וצער גדול (כי בבניין רב קומתי ורב דיירים עלול אדם להמתין שעה ארוכה עד שתגיע המעלית) ואם הוא צריך להגיע לתפילה או לשיעור בזמן יש בכך גם צורך מצוה.

ובשו"ת הר צבי (או"ח א סי' קכז):

י"ל דכל עיקר האיסור שיחול הקנין בשבת הוא מצד הקונה, אבל המקנה אינו עושה כלום ...ובמכירת חמץ (בע"פ שחל בשבת) הקונה נכרי שפיר י"ל דמותר להקנות לו שיחול הקנין בשבת.

וא"כ בנ"ד רק מצד האדם, שהוא בר מצוה, היה מקום לאסור את המלאכה, אך המכשיר אינו בר מצוה והוא דומה לגוי הקונה את החמץ. ומכיון שהאדם בעצם לא עושה דבר, הכל נעשה מאליו, ורק נוכחותו גורמת, וגם מצד המכשיר אין איסור, שהרי אינו חמור מגוי, א"כ לכאורה אין כאן מעשה אסור בשבת.

ג. האם כובד מהווה מלאכה?

הבאתם את סברת הגרשז"א (בשש"כ פכ"ג, הע' קסו, במהדורה השניה תשל"ט הע' קמ וכן בשו"ת מנחת שלמה ח"א סי' צא אות י) לעניין הפעלת ירידתה של מעלית שבת בשל משקלם של הנוסעים: "וגם נראה כיון דכתיב 'לא תעשה כל מלאכה' מסתבר דמה שנעשה גם כשהוא ישן או מת אינו קרוי כלל בשם עושה".

הוא לא מסתמך רק על סברה זו, אלא גם על כך שבלא"ה המעלית יורדת, גם ללא משקלו של הנוסע. ולכך מצטרפת הסברה שהוא אינו עושה דבר אלא רק מוסיף את כובד משקלו. אך בנ"ד בעצם עמידתו הוא גורם ישירות למלאכה שתיעשה על ידו. ועלינו לברר אם הדבר מותר. האב"נ עצמו הביא (או"ח סי' נא) ראיה שהאדם נחשב לעושה מלאכה גם ללא כל עשייה וז"ל:

ודוגמת זה מצינו בבא קמא (דף ל"א ע"ב) בנתקל אחר בגופו והוזק בגופו ובממונו חייב אפילו אממונו. אף דבור פטור בו את הכלים, זה חשיב אדם המזיק. אף שהוא לא עשה כלום שהאחר נתקל בו. מכל מקום כיון שמחמת גופו נעשה מעשה היזק. חשיב גופו מזיק. הכא נמי כיון שמחמת האדם בשבת נעשה מעשה הקנין חשיב הוא עושה הקנין בשבת.

אך לדעת הרא"ש בב"ק שם:

מסקנא דהלכה היא דאליבא [דרבנן] ואליבא דשמואל דהלכה כוותיה **דגוף שניהם בור** ופטורים על הניזקין דממונא ושניהם פטורים על נזקי ממונן.

וגם לסוברים שהוא חייב מדין אדם המזיק י"ל שנזיקין שאני. אדם לא רק מחוייב שלא להזיק, אלא אדרבה, הוא חייב למנוע כל נזק מחבירו, הן מדין השבת אבידה, והן מדין לא תעמוד על דם רעך. כלשון הרמב"ם בסהמ"צ (ל"ת רצז):

שהזהירנו מהתרשל בהצלת נפש אחד מישראל כשנראהו בסכנת המות או ההפסד... או יהיה גוי משתדל להרגו ואנחנו נוכל לבטל מחשבתו או לדחות ממנו נזקו.

ובכלל, יש לחלק בין שבת לנזיקין. שבת היא חובת גברא שהאדם ישבות, לכן שוגג פטור, ואנוס פטור אפילו מקרבן וגרמא מותר (שבת קכ, ב). בנזיקין החיוב הוא על התוצאה. לכן אדם מועד לעולם, אפילו באונס, וגרמא אסור (ב"ב כב, ב ור' חזו"א שבת לו).

ד. מלאכת צידה

לכאורה, יש להביא ראיה ממלאכת צידה, שבה האדם חייב גם ללא מעשה, אלא בעצם עמידתו במקום. כמש"כ הרמב"ם בהל' שבת (פ"י הל' כב): "או שעמד בפניו והבהילו עד שהגיע הכלב ותפשו הרי זה תולדת הצד וחייב". משמע שעצם העמידה היא מלאכה.

ולא היא. שם האדם עשה מעשה, שהבהילו. ועוד, גם אם הוא רק עומד עמידה פסיבית בפני החיה, הוא חייב, כי זהו גדרה של מלאכת צידה, שנעזרים בה ע"י כלבים. הצייד רק עומד בפני נתיב הבריחה של החיה, ובראותה אדם לפניה היא נמנעת מבריחה מהכלב, אשר נושך אותה. הדבר דומה לזורה שלא עושה דבר, אלא רק מרים את הרחת לרוח והיא זורה את המוץ, וכמש"כ הרא"ש בב"ק (ס, א) שזהו גדר המלאכה. ואין לדמות מלאכות אחרות, כגון בונה ומוליד לצד וזורה. בנ"ד בהפעלת מנגנון חשמלי, לד' החזו"א זו מלאכת בונה, ולד' הבית יצחק הוא מוליד, הן מלאכות שדרכן להיעשות ע"י מעשה אקטיבי ולא ע"י עמידה פסיבית.

אך גם בצידה עצמה מותר לצוד בנוכחות בלבד ללא מעשה. במס' שבת (קו, ב):

ישב הראשון על הפתח ומילאהו, ובא השני וישב בצידו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו – הראשון חייב, והשני פטור. הא למה זה דומה – לנועל את ביתו לשומרו, ונמצא צבי שמור בתוכו.

השני לא רק פטור, אלא **מותר** לו לכתחילה להמשיך ולשבת בפתח, למרות שבכך הוא ממשיך לצוד את הצבי בעצמו (שבת קז, א). אמנם אפשר לומר שההיתר שם אינו בגלל הפסיביות שלו, אלא בגלל שהמשכת מצב הצידה מותרת. ואכן הדבר מבואר באב"נ (או"ח סי' קצג). הוא חוקר מהו ההיתר להמשך הישיבה של השני, הרי הוא העושה את מעשה הצידה?

א) ראוי לבאר אם ההיתר שישב השני לאחר שעמד הראשון משום שאין עושה מעשה כלום רק יושב במקומו. או משום דלא הוי צידה שכבר ניצוד ופועל בישיבתו רק שלא יצא מצידתו.

ב) ונראה דלרב דאמר בפרק השוכר את הפועלים [ב"מ צ"ג ע"א] דיושב ומשמר כעושה מעשה. על כורחין ההיתר משום דמקיים הצידה לא חשיב צד רק עושה מעשה שמירה. לא מעשה צידה. אך למה דקימא לן כשמואל שפיר יש לומר דמקיים הצידה במעשה הוי כצד. וההיתר משום שלא עשה מעשה...

ד) שוב ראיתי שדבר זה סוגיא ערוכה ריש במה טומנין [מח ע"א] זה תוארה. רבה ור' זירא אקלעו לדבי ריש גלותא. חזיוה להוא עבדא דאנח כוזא אפומא דקומקומא. נזהי' רבה. אמר ליה ר' זירא מאי שנא ממיחם על גבי מיחם. אמר לו התם אוקומי מוקים.

הכא אולודי מוליד. הרי דמקיים החימום לא הוי כמחמם.

כלומר, המשכת מצב אינה מלאכה. ומכאן כלל גדול בנושאים טכנולוגיים בשבת. הארכת מצב אינה מלאכה, כגון דחיית מועד הכיבוי בשעון שבת. מיהו יש לחלק בין המשך מצב ע"י כלי, שבו האדם לא עושה דבר, אלא רק ממשיך את המצב של הכלי, לבין האדם עצמו, היושב בפתח ושומר את הצבי שלא יברח. הוא לא ממשיך מצב סטטי של כלי, הוא ממשיך לצוד בגופו. ובכ"ז הדבר מותר, למרות שבכל רגע ורגע הוא צד אותו מחדש. אלא ע"כ משום שהוא לא עושה מעשה אקטיבי, אלא רק ממשיך את ישיבתו הפסיבית. וזה מותר אפילו במלאכת צידה, שבה הוא חייב גם כשהוא רק מסייע לכלבים לצוד בעצם עמידתו, כמו שמשמע מהרמב"ם לעיל. כי שם הכלבים אקטיביים, יש שם **מעשה צידה** שהוא חלק ממנו, כי זוהי דרך המלאכה, כמו זורה, וסיוע הכלבים דומה לחורש בעזרת בהמה, או לדש ע"י שור (מאירי שבת עג, ב) כך הוא גדר המלאכה (ר' אנצ"ת ערך דש הע' 16.) משא"כ בצד צבי כשהוא רק יושב על הפתח ואינו נוקט שום פעילות אקטיבית, אלא הכל נעשה מאליו. ישיבה פסיבית אינה מלאכה כלל. וה"ה בנ"ד, העומד ליד פתח המעלית אינו עושה שום מעשה אקטיבי.

ולכאורה יש לדחות ראיה זו. גדר צידה הוא שלילת חירותו של בע"ח, וכאן היא נשללה ממנו כבר מחמת הראשון. השני היושב על הפתח לא עושה כל מעשה מצדו לשלול את חופשתו של הצבי. הצבי לא היה חופשי גם בלעדיו. וללא מעשה אין גם כוונה מיוחדת להכניסו לרשותו. לכן אינו נחשב צד.

אם כי י"ל שהיא הנותנת, כל רגע ורגע שנשללת מהצבי חירותו ממשיכה מלאכת צידה. וכן משמע מהאבנ"ז שמשווה בין צד למבשל ולפועל השומר פירות, משמע שלא מחלק בין צד למלאכות אחרות. פאסיביות אינה מעשה. וכן כ' בבה"ל (סי' שטז ס"ו ד"ה והלך לו):

עיין במ"ב שהעתקנו דברי התוי"ט לדינא שכן סוברין רוב האחרונים וכמעט כולם ודלא כהמ"א שכתב דהיכא שכבר ניצוד פ"א תו לא שייך בו צידה ומותר לסגור הדלת לדידיה אם מכוין לשמור ביתו ולא לצוד העוף דאל"ה גם להמ"א אסור כן כתב בספר נהר שלום. ולפ"ז אם קנה עוף מחדש קודם השבת ועדיין לא הורגל העוף בהבית ואירע שנפתח הדלת אסור לסגרו אח"כ דנחשב עי"ז צידה גמורה ויש בזה חיוב חטאת [א"ר].

לדעת רוב האחרונים שמירת הצבי שלא יברח נחשבת למלאכת צידה ובכ"ז היא מותרת, למרות שגוף האדם הוא הגורם למלאכה שתיעשה. כי הוא לא עושה מעשה אקטיבי אלא רק מונע את בריחת הצבי בישיבתו הפסיבית. וראיה לכך שמניעת צבי שלא יברח היא מלאכת צידה יש להביא מתוספתא שבת (פי"ג הל' ג):

הצד צבי בחצר שיש לה שני פתחים פטור, נעל הראשון את הפתח ובא שני ונעל את השני השני חייב והראשון פטור חזר הראשון ופתח ונעל הראשון חייב על צדה שניה.

כלומר, פתיחת הפתח ע"י הראשון שחררה את הצבי, שכבר היה ניצוד, ונעילתה מחדש היא צידה חדשה. משמע ששמירת הצבי שלא יברח היא מלאכת צידה. ולפי"ז ההיתר של השני להמשיך ולשמור את הצבי אינו משום שאין כאן צידה. אלא באמת יש כאן צידה, וההיתר הוא משום שאין כאן מעשה. אך מהל' ז באותו פרק בתוספתא משמע לכאורה להיפך:

ישב אחד על הפתח ונמצא צבי בתוכו אף על פי שמתכוין לישב עד שתחשך פטור מפני שקדמה צידה למחשבה. אין

לך שחייב אלא המתכוין לצוד, אם קדמה צידה למחשבה פטור.

מכיון שהצבי כבר ניצוד ע"י הראשון אין בישיבתו של השני מעשה צידה, אלא רק מחשבה, ומחשבה לבדה אינה מלאכה. כלומר, זהו דין מחודש בצידה שמחשבה לבדה אינה צידה. אך במלאכות אחרות משמע שהמחשבה קובעת ועצם הישיבה הפסיבית גם היא מלאכה. וצ"ל שיש חילוק בין הל' ג שנעילת דלת בפני צבי שכבר ניצוד אסורה, לבין הל' ז שהמשך ישיבתו של השני מותרת, למרות שהיא שומרת על הצבי שלא יברח. בהל' ג הנועל את הדלת עשה מעשה, המונע את הצבי מלברוח, לכן הוא נחשב לצד, משא"כ בהל' ז הממשיך לשבת לא עושה מעשה, אלא רק מתכוין, ומחשבה אינה מעשה.

כוונת התוספתא לומר שבעיקרון ישיבה פסיבית אינה מלאכה. אלא שבצידה יש חידוש שאינו במלאכות אחרות, גם מניעת בריחה היא מלאכה. ולכן היה מקום לאסור גם את המשך ישיבתו הפסיבית של השני, כי בכך הוא מונע את בריחת הצבי, וא"כ הוא ממשיך לצוד אותו. ועל כך אמרה התוספתא שאפילו בצידה, שהמשך השמירה הוא מלאכה, ישיבה גרידא אינה מלאכה, כי אין כאן מעשה חדש אלא רק מחשבה גרידא. וק"ו במלאכות אחרות, פסיביות אינה מלאכה.

ה. כובד המשקל אינו מעשה

לעיל הבאנו את סברת הגרשז"א שכובד משקלו על האדם אינו מלאכה, כי גם אם היה מת כובד משקלו היה ממשיך את אותו הדבר. מצאתי לו מקור ברבנו פרץ בשטמ"ק (ב"ק לא, א) שם הוא מקשה:

> ואי קשיא דהא תנן אם בעל הקורה עמד חייב פירוש מדמי החבית, אלמא אף על גב דבעל הקורה לא עביד מעשה בידים אפילו הכי נחשב הוא אדם המזיק ומחייב בכלים דהיינו חבית...

קושיה זו הקשה גם רעק"א שם ונשאר בצ"ע. הר"פ מתרץ:

> ועוד יש לומר דלעולם גבי אדם לא פקע מיניה דין אדם המזיק ליחשב בור אלא דוקא בשניזוקים בו באותו ענין שאפילו אם היה מת האדם המזיק היו ניזוקים בה בענין זה. כגון גבי קדרים שנתקל האחד בחבירו לאחר שנפל חבירו. והשתא ניחא מעמד בעל הקורה אפילו לכתף דמחייב משום דהיה לו להזהיר אף על גב דלא הוי מעשה בפשיעה זו, מכל מקום נחשב אדם המזיק משום עמידתו שאינו ראוי באדם מת, וגם קורתו בידו כל זה אינו ראוי להיות ניזוק על ידי מת.

כלומר הוא מחלק בין מי שנפל ונשכב על הקרקע, שפטור מדין אדם המזיק, כי גם אם היה מת היה נשכב על הקרקע, לבין עומד שהזיק, שאם היה מת היה נשכב ולא נשאר לעמוד ולא היה מזיק. ר"ל עצם עמידתו של אדם חי היא מעשה אקטיבי. מת אינו עושה מעשה. סברה דומה כתב גם החלקת יואב (יו"ד סי' ב) שהפותח את ידו וסכין נפלה ושחטה השחיטה פסולה. כי השחיטה לא נעשתה בכוח גברא. פתיחת היד אינה מעשה של אדם חי, היא הרפיית השרירים, המאפיינת את סילוק החיים[6]. (אמנם יש להעיר על דבריו מחולין לח, א שמסקנת הסוגיא שבבהמה

6. **הערת העורך:** יש לחלק בין הרפיה לפתיחה, הרפיה לעתים אינה רצונית כאמור בתוספתא מכות פ"ב הי"א: נשמט הברזל מקתו או מתוך ידו אפילו שלא כדרך ירידתו אינו גולה, פתיחה היא בדר"כ רצונית. **תשובת המחבר:** תודה על הבחנתכם, בכך מיושבת הערתי מחולין. גם בנפילה יש לחלק בין נפילה רצונית

גסה גם פשיטת היד או הרגל נחשבת לפירכוס המעיד על חיוניות. ור' קה"ר פרשה ה, יד.)

ולפי"ז י"ל שלא בכדי נקטה המשנה בשבת (קז, א): "ובא השני **וישב** בצדו" ישב דוקא ולא עמד. כי עומד שמת נופל ואין מי שיעמוד בפתח והצבי יכול לברוח. משא"כ יושב על הקרקע שגם אם ימות הוא יישאר באותו מצב. ובנ"ד גם אם היה המשתמש במעלית נופל ומת, חלילה, המנגנון היה ממשיך לפעול כאילו לא ארע דבר (ואכן צריך לוודא שהמנגנון יכול לפעול בין עומד בין שוכב).

ולפי הגדרה זו גם אם נניח כצד המחמיר בספקו של הגרעק"א (מהדו"ק סי' קנט) שעצם קיומו של האדם גורם לקניין שיחול, שם אם היה מת הקניין היה בטל. משא"כ בנ"ד, גם אם ימות חלילה המנגנון ימשיך לפעול.

ו. צירוף עשייה לפסיביות

בנזיר (יז, א): "בעי רבא: נזיר והוא בבית הקברות, מהו? בעי שהייה למלקות או לא?"

וכתבו התוס' (ד"ה אילימא) דלאו שיש בו מעשה הוא, במה שאינו יוצא משם כשנודר בנזיר. ודבריהם צריכים ביאור, מדוע זהו לאו שיש בו מעשה, הרי הוא לא עשה שום מעשה אקטיבי, הוא רק נשאר פסיבי בבית הקברות? וכתב המשנה למלך (הל' ביאת מקדש פ"ג הכ"א) שדעת התוס' היא, כל שתחילת הדבר בא ע"י מעשה, אף על פי שאותו מעשה היה מותר, נחשב ההמשך הפסיבי אחר כך כאילו עשה מעשה. ולכן נזיר שבא לבית הקברות בשידה תיבה ומגדל, ופרע חבירו את המעזיבה ממנו, והנזיר לא יצא מבית הקברות, לוקה, כיון שתחילת ביאתו היתה על ידי מעשה. והביא ראיות לכך משבועות (יז, א) מי שנטמא במקדש והשתהה ולא יצא חייב מלקות, למרות שלא עשה מעשה, כי מצרפים את מעשה הכניסה למקדש עם ההשתהות. וכן במס' מכות (כא) מי שהיה לבוש כלאים והשתהה חייב בגלל המעשה שעשה בזמן הלבישה. וה"ה בנ"ד, אמנם העמידה ליד פתח המעלית אינה מעשה, אך ההליכה למעלית היתה מעשה ולכן גם העמידה נחשבת כמעשה. וילה"ק על הסברו של המל"מ מסנהדרין (סה, א):

> בעל אוב – זה פיתום המדבר משחיו, וידעוני – זה המדבר בפיו. הרי אלו בסקילה. והנשאל בהם באזהרה. (ופירש"י: "ידעוני המדבר בפיו – כדמפרש בגמרא חיה אחת יש ששמה ידוע, ומכניס ממנה עצם לתוך פיו והעצם מדבר מאליו על ידי כשפים").

גמרא. מאי שנא הכא דקתני בעל אוב וידעוני, ומאי שנא גבי כריתות דקתני בעל אוב ושייריה לידעוני? ...ריש לקיש אמר: **ידעוני – לפי שאין בו מעשה.**

מוכח שגם דבר שתחילתו במעשה, אם העבירה נעשית ללא מעשה אין זה מעשה?

ויש לחלק בין ידעוני למקרים שהביא המל"מ. באותם מקרים העבירה נעשית בגופו של האדם, לכן ניתן לצרף את המעשה שלפני העבירה לפסיביות בשעת העבירה. כי אותו הגוף שעבר את העבירה הוא זה שגם עשה את המעשה לפני כן. משא"כ ידעוני, העבירה אינה בגופו של האדם, אלא בעצם המדברת מעצמה. האדם רק שם אותו בפיו. המעשה שעשה להניחה בפיו לא מצטרף לדיבורה של העצם. שני גופים נפרדים הם, ועיקר העברה נעשתה ללא כל מעשה, לא בשעת העבירה ולא לפניה. מיהו הרמב"ם פסק בהל' שגגות (פ"א ה"ד) שידעוני במעשה חייב חטאת, וכ' הלח"מ (הל' ע"ז פ"ו הל' א):

להתמוטטות מתוך רפיון וחולשה. ולענייננו, ההגדרה נותרה בעינה, אם אביזר ימשיך לפעול גם כשהאדם מתמוטט, סימן הוא שעמידתו אינה נחשבת למעשה.

תרי גווני דידעוני חד דאיכא ביה מעשה וחד דליכא ביה מעשה, דהיינו המדבר העתידות בניחוש מבלי שימת עצם בפיו... אבל ודאי דידעוני המשים עצם בפיו הוא בר מעשה וחייב לכ"ע ואפילו לרבנן.

כלומר, יש לצרף את המעשה של הכנסת העצם בפיו עם הדיבור ללא מעשה. מיהו י"ל שהמעשה של הכנסת העצם בפה הוא עצם מעשה האיסור, אלא שהעבירה מתבצעת רק בשעת הדיבור ולכן הוא מצטרף לדיבור, משא"כ בנ"ד לבישת האביזר אינה מעשה אסור (ור' מש"כ בשם האב"נ בתשובה על כיבוי ביו"ט).

[זכיתי להעלות נושא זה בפני הגרי"ש אלישיב. הוא דחה את ההשוואה שהשוויתי את הסוגיה בסנהדרין לסוגיה בנזיר. לדעתו, יתכן שיש לחלק בין גדר מעשה לעניין מלקות לבין מעשה לעניין חיוב חטאת. כוונתו כנראה לומר שמעשה במלקות נלמד מהיקש לחסימה. וגדר מעשה בחטאת נלמד מ"תורה אחת יהיה לכם **לעושה** בשגגה". ונלענ"ד שבכ"ז מניין לנו שגדרי המעשה שונים? וצ"ע.]

ז. מחלוקת ראשונים ואחרונים בנושא

גם השאג"א בסי' לב כתב סברה דומה למל"מ, והביא את אותן הוכחות. אלא שמכוח הוכחות אלו הוא מקשה על התוס' ביבמות (צ, ב ד"ה כולהו נמי שב ואל תעשה הוא):

וא"ת סדין בציצית היכי הוי שב ואל תעשה דכי מכסה בטלית דבת חיובא היא ואין בו ציצית הרי עובר בידים? וי"ל דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב עד אחר שנתעטף... ולאחר שנתעטף דמתחייב שב ואל תעשה הוא.

משמע שהתוס' חולקים על הנחה זו שניתן לצרף מעשה לפני המצוה עם קיום המצוה בשב וא"ת. וכן בקובץ שעורים לר"א וסרמן (ח"ב קונט' דברי סופרים ג, יט) **כתב שגם התוס'** בנזיר (מג, א ד"ה כגון) שנכנס בשידה תיבה ומגדל ובא אחר ופרע עליו, כתבו וצ"ל דהוא מסייע להסיר המעזיבה. משמע שהמעשה שעשה הוא הסיוע להסיר את המעזיבה, ולא בגלל צירוף מעשה הכניסה לשידה עם ההשתהות בביה"ק. וכן היא גם מסקנתו של המצפה איתן על נזיר (יז, א), שאע"פ שמהתוס' בדף יז משמע שהם מצרפים את המעשה בתחילה עם ההשתהות בסוף, תוס' במקומות אחרים חולקים עליהם:

אבל התוספות ביבמות (דף צ) ובשבועות (יז, א) לא סברי כדברי התוס' כאן אלא דהיכא שהמעשה עצמה היתר היא אינה מצטרפת לאיסור דממילא שבא ממנה.

ובכלל, הרבה אחרונים חולקים על הסברו של המל"מ. ר' קרן אורה לנזיר (יז, א):

ובלאו הכי לענ"ד נראה דאין אנו צריכים לזה דתחלת הלבישה ע"י מעשה, דאטו אם לבשו (=הלבישו) אחר באונס דהוא לא עשה מעשה אין מתרין בו אחר כך על הפשיטה. אלא ודאי זה גופא חשיב מעשה מה שהוא לבוש כלאים ונושאן עליו.

וכן כ' הרב מאיר שמחה (בעל האור שמח) בנזיר שם:

בעי רבא נזיר והוא בבית הקברות מהו בעי שהייה למלקות או לא. דע, דמצאנו דשהייה חשובה כמעשה גבי כלאים בכדי לפשוט וזה ברור, והוא משום דעושה מעשה בגופו, שמה שגופו מלובש, ובכובד גופו לובשן ואינו פושטן וזה חשוב כמעשה.

כלומר כשהעבירה נעשית בגופו של האדם, עצם עמידתו היא מעשה, וכהגדרתו של בעל ה'פרורים משלחן גבוה' (פר' נשא עפ"י קהלות יעקב נזיר סי' ה):

כשהאדם עומד במקומו מקרי דעושה מעשה עמידה, שע"י גופו נפעל המעשה וכל זמן שנעשה המעשה לרצונו ואינו מסלקו מקרי מעשה שלו, אעפ"י שנעשה

ממילא כגון העומד באיזה מקום מרצונו מתיחס העמידה אל האדם "ולא נחשב שהאדם מעומד שם אלא שהאדם עומד שם" וכן יש לפרש הריטב"א הו"ד בכסף משנה (פ"י מכלאים ה"ל) דכל שהוא מלובש בכלאים ואינו פושטן ובידו לתקן ואינו מתקן נחשב כלובש.

אם כי מש"כ בד' הריטב"א צ"ע. אמנם כדבריו משמע לכאורה מתחילת דבריו של הריטב"א במכות (כא, ב):

רב אשי אמר אפילו לא היה פושט כלום אלא ששהה כדי לפשוט וללבוש והיו מתרין בו על כל שהיה ושהיה חייב על כל אחת ואחת. וקשיא ליה לרבינו מאיר ז"ל היאך לוקה לדברי רב אשי הא לא עבד מעשה? ולא תירץ כלום, אבל בתוספות תירצו דכיון שהיה יכול לפשוט ואינו פושט ועומד במלבושו זה חשוב מעשה, דבכלל לא תלבש דאמר רחמנא הוא שלא יעמוד לבוש וזה חשוב לו כל שעה כאילו לובש.

אך מהמשך דבריו משמע כמו המל"מ והשאג"א:

והביאו ראיה לדבריהם מנזיר שנכנס לבית הקברות בשידה תיבה ומגדל ופרעו עליו את המעזיבה שהוא חייב על כל שהיה ושהיה, ואף על גב דלא עביד מעשה **כיון דבכניסה או בפריעה עביד מעשה** והוא שוהה שם במזיד כדאיתא במס' נזיר (מ"ג א').

נמצא איפוא שיש מחלוקת ראשונים בשאלה זו. התוס' בנזיר (יז, א) והריטב"א סוברים שמצרפים מעשה לפני העבירה עם העבירה שנעשית אח"כ ללא מעשה. והתוס' בנזיר (מג, א) ויבמות (צ, ב) ובשבועות (יז, א) סוברים שלא מצרפים. אך גם למ"ד שאין מצרפים ועצם העמידה נחשבת למעשה י"ל שאם העבירה אינה בעצם גופו של האדם, אלא באביזר המונח על גופו, יתכן שאין ליחס את המעשה לגופו כמש"כ לד' חלק מהמפרשים בידעוני.

ח. דעת הרמב"ם

בענין האיסור לשוב מצרימה[7], כ' הרמב"ם המשתקע שם אינו לוקה. משמע משום שאין בשהייה מעשה למרות שהכניסה היתה ע"י מעשה. וכן בהל' נזירות (פ"ו ה"ט) כתב: "נכנס לשם בשידה תיבה ומגדל, ובא חברו ופרע עליו את המעזיבה ונטמא, אף על פי ששהה שם אינו לוקה". אך שם בפ"ה ה"ט כתב: "נכנס לאהל המת או לבית הקברות בשגגה, ואחר שנודע לו התרו בו, ולא קפץ ויצא, אלא עמד שם, הרי זה לוקה". וכן בהל' אבל (פ"ג ה"ד) כתב: "כהן שנכנס לאהל המת או לבית הקברות בשגגה, ואחר שידע התרו בו, אם קפץ ויצא, פטור, ואם ישב שם כדי השתחוויה, כמו שביארנו בעניין טומאת מקדש, הרי זה לוקה". וכן ידעוני במעשה חייב חטאת וד' הלח"מ הוא משום צירוף המעשה של הכנסת העצם לפיו עם הדבור אח"כ.

החילוק ברור. הנכנס בשידה תיבה ומגדל נכנס בהיתר ולכן מעשה ההיתר לא מצטרף לשהייה. וכן עצם הכניסה למצרים לצורך פרקמטיא מותרת ולכן אין מעשה הכניסה מצטרף לשהייה. אך נזיר וכהן שנכנסו לבה"ק בשוגג הכניסה היתה בעצם אסורה, אלא שהם פטורים משום שהיו שוגגים, וכן בידעוני הכנסת העצם לפה אסורה לכן מצטרף מעשה הכניסה לשהייה.

מסקנתנו היא שלכל הדעות, מכיון שאין כאן מעשה אסור, והאביזר בנ"ד פועל

7. **הוספת העורך:** עי' שעורי הרב (סולובייצ'יק, סנהדרין כא ע"ב) סי' צא, צב.

מעצמו, ללא עשייה כל שהיא מצד האדם, אין כאן איסור. ולכל היותר יש כאן מעין 'מראית עין' שכאילו האדם בעצם עמידתו עושה מעשה אסור.

ט. זילותא דשבתא

העליתם את החשש שענידת אביזר, שיגרום למלאכה בשבת, יש בה משום זילותא דשבתא. חז"ל גזרו רק על השמעת קול (שבת יח, א) ולמעשה רק הרמ"א חשש לכך, המחבר התיר (שו"ע סי' רנב). אמנם יש מקרים בהם חששו חז"ל למראית עין (כגון ביצה ט, א) אך לא בכל מקום. ואע"פ שאין לנו כח לגזור גזרות חדשות בכ"ז החכם שעיניו בראשו לא יתיר דבר שנראה בעיני הבריות כפוגע בקדושת השבת. בנ"ד אין אפילו מראית עין, אלא רק ידיעתו של המתעתד לנסוע במעלית, שיש ברשותו אביזר המשנה את תנועת המעלית. אך אין קול ואין קשב ואף לא מראית העין. לכה"י יש כאן ראיית הלב ועל כך בודאי לא גזרו. והרי הרהור מותר בשבת. ואע"פ שישראל קדושים ונמנעים משום עונג שבת שלא לחשוב בנושאי חולין כלל 'ויהא בעיניו כאילו כל מלאכתו עשויה' (שו"ע סי' שו ס"ח) כאן אין זו מלאכתו, אלא מלאכה הנעשית ע"י אחרים, וכאילו עשויה. מיהו כאן הוא עונד את האביזר ביודעין לשם הפעלת המעלית, ויש בכך זילותא דשבתא. מאידך, מכיון שאביזר זה משמש את הנוסעים רק בשבת, אין בו עובדין דחול, אלא עובדין דשבתא. ובכ"ז נראה שאם אפשר למנוע הרהור בנושא מלאכה בשבת ראוי למונעו. לכן עצתי היא שהאביזר לא יהיה סרט שעונדים אותו רק לקראת יציאה למעלית, אלא משהו שיוצמד לבגד, אם אפשר לפני שבת, או לפחות מזמן לבישת הבגד. כגון שהוא ישמש כתכשיט.

סיכום

בצרוף כל הסברות שאמרנו נראה לענ"ד להתיר את האביזר הנ"ל.

א. אין כאן מלאכה אסורה, כי המכשיר לא סוגר מעגל חשמלי, אלא פועל כל הזמן, וגם השפעתו אינה ניכרת לעין.

ב. הוא רק מזרז את תנועת המעלית וזהו לכה"י גרמא המותרת לצורך גדול.

ג. ההפעלה נעשית כשהאדם עומד ללא תנועה ליד המעלית ואינו עושה דבר. אין כאן מלאכה.

ד. אמנם לד' המל"מ יש לצרף את ההליכה למעלית עם העמידה הפסיבית לידה. אך סברתו אינה מוסכמת ונחלקו בה ראשונים ואחרונים וסד"ר לקולא.

ה. מכיון שהמלאכה, אם זו מלאכה בכלל, לא נעשית בגופו של האדם, אלא ע"י האביזר, גם לד' המל"מ לא מצרפים את ההליכה למעלית עם העמידה לידה.

ו. גם אם נגדיר בדרך כלל עמידה כמעשה אקטיבי, מכיון שהמכשיר יפעל בכל מקרה, גם אם האדם ייפול מת ארצה, אין להחשיב זאת כמעשה המיוחס לאדם.

ז. המכשיר יוכל לפעול מכל גובה שהוא גם מאדם השוכב על הקרקע,

ח. המכשיר יתוכנן כך שהוא יתחיל לפעול רק לאחר שלוש שניות לפחות מרגע עמידתו של האדם ליד המעלית.

ט. לא יישמע שום קול ולא ייראה שום מראה.

י. אם אפשר יש לתכנן את האביזר כך שיוצמד לבגד כתכשיט מוקדם ככל האפשר, כגון עם לבישתו, ועדיף לפני שבת.

יא. ההיתר מוגבל רק למי שגר בבניין רב קומתי מעל עשר קומות. או שהוא גר בבית משותף עם ציבור שאינו שומר עדיין תו"מ, ויש חשש לאיבה.

ועדיין צ"ע האם אין חשש שהיתר חריג לזה, למעלית בבניין רב קומות, יגרוף אחריו היתרים דומים אחרים. כגון שישתמשו באביזר דומה להפעלת מכשירים חשמליים שונים, תאורה, מיזוג, רובוטים שונים וכו' וכו'. לכן צריך שיקול דעת רחב בנושא ורק אם הוא יוסכם על גדולי הפוסקים יש להשתמש בו.

סימן לג

המשך מצב בשעון חשמלי בשבת

שאלה

מקובלנו שמותר להאריך מצב בשעון שבת כגון לאחֵר את זמן ההדלקה וכיבויה[1], בתנאי שלא נעשית שום מלאכה. אין בהורדת זיזים בשעון שבת רגיל שום מלאכה של סגירת מעגל או ניתוקו, זו פעולה מכנית פשוטה. (משא"כ בשעון דיגיטאלי שיש בו כתיבת ספרות).

מה הדין בשעון שבת שעמד לכבות בשעה מסוימת ולהפעיל מחדש בשעה אחרת האם גם אז מותר להאריך את הזמן בשעת ההפעלה הראשון את מצב ההפעלה השני? מצד אחד אם נתיחס למצב העכשווי יש כאן רק הארכה. אך אם נתיחס לכך שבין שני המצבים יש הפסקה נמצא שאין כאן הארכה של המצב העכשווי אלא של המצב העתידי שעדיין איננו נמצאים בו. האם ההארכה מותרת?

(ואע"פ שיש להארכה זו דין גרמא, גרמא מותר רק בהפסד מרובה או בחולי, לעומת זאת המשך מצב מותר לגמרי.)

תשובה

א. לענ"ד מצינו דוגמא לכך בקידושין (סב, ב):

> הנותן שתי פרוטות לאשה, באחת אמר לה התקדשי לי היום, ובאחת אמר לה התקדשי לי לאחר שאגרשיך, תפשוט מינה דלא הוו קידושין! דלמא כי היכי דתפסי קידושין השתא, תפסי נמי לאחר כן.

הרמב"ם פסק שמקודשת. אך הרשב"א כתב:

> ובעיא דר' הושעיא בהנותן שתי פרוטות לאשה באחת אמר לה התקדשי היום ובאחת התקדשי לי לאחר שאגרשיך לא איפשיטא הכא.

כלומר הבעיה לא נפשטה ולכן היא מקודשת רק מספק. גם הכס"מ כתב שהיא מקודשת רק מספק. וא"כ גם בנ"ד ספק אם מותר לעשות כן. אלא ששם זהו ספיקא דאורייתא ואילו כאן זהו ספיקא דרבנן ולקולא. מיהו אין ליצור לכתחילה מצב של סד"ר.

---

1. הדבר מותר אפילו במלאכה דאורייתא, ראה שש"כ פ"א סל"ה.

בשו"ע אה"ע (סי' מ ס"ז) פסק כדברי הרשב"א:

> הנותן שתי פרוטות לאשה ואמר לה: הרי את מקודשת לי היום באחת, ובאחת לאחר שאגרשך, הרי זו מקודשת, וכשיגרש אותה תהיה ספק מקודשת. אבל אם נתן פרוטה לאשת איש ואמר לה: הרי את מקודשת לאחר שתתגרש, או אם נתן פרוטה לאשתו ואמר לה: הרי את מקודשת לי לאחר שאגרשך, אינו כלום.

אך הר"ן (על הרי"ף, קידושין כו ע"א) כתב שם לחלק בין הנותן פרוטה לאשה לבין הסוגיה בכתובות (נט, א) 'שדה זו שאני מוכר לך לכשאקחנה ממך תיקדש דקדשה' והטעם שם הוא מפני שבידו להקדישה עכשיו. ואע"פ שיעבור בינתים זמן שאינו יכול להקדישה הרי היא מוקדשת... דהתם היינו טעמא כיון שבידו להקדישו עכשיו יכול הוא ג"כ להקדישו אחר זמן לפי **שאותו הקדש עצמו** שהוא מקדיש לאחר זמן אף מעכשיו יכול הוא להקדישו. משא"כ בקידושין שאותם קידושין שניים אי אפשר להם שיחולו עכשיו, שהרי היא מתקדשת קידושי ראשונה דבבת אחת הוא נותן שתי פרוטות הללו ואומר כן ואיכא למימר דקידושי שנייה שלאחר גירושין לא חיילי.

וא"כ י"ל גם כאן שאותה הארכה שלאח"ז הוא יכול לעשותה גם עכשיו. ולכן הדבר מותר. אלא שהרשב"א לא חילק בין הדברים.

ב. מיהו, עצם ההשוואה בין קניין קדושין למלאכה בשבת צ"ע. מלאכה האסורה בשבת יוצרת דבר חדש. בהארכת מצב, גם אם לא מיד אלא לאחר זמן, אין יצירת דבר חדש. ההפסקה בין שני המצבים אינה יוצרת דבר חדש. משא"כ בקידושין, הגירושין הפקיעו לגמרי את מצב האישות ואח"כ נוצרים קדושין חדשים[2].

ועוד, הגירושין והקדושין החדשים הם תוצאה של מעשה אנוש. אצלנו ההפסקה וההדלקה נעשים ברצף באופן אוטומטי. זהו תהליך ממושך אך אחיד. בפרט לשיטת הנמו"י בפ"ב דב"ק (על הרי"ף י ע"א) שלר"י הסובר אשו משום חציו, כל המשך הדלקה כאילו נעשה למפרע, כלומר גם השלב השני כבר עומד להיעשות עכשיו כחלק מהשלב הראשון. וכשם שמותר להאריך את זמנו של השלב הראשון כך מותר גם להאריך את זמנו של השני בתוך זמנו של השלב הראשון, כי השלב השני כבר קיים עכשיו והוא מאריך אותו כאילו הוא כבר דלוק. ור' להלן.

וא"כ אין להקיש משם לנ"ד, ובפרט ששם לא הוכרעה השאלה והשו"ע פסק לחומרא מספק.

ג. הגרשז"א במנח"ש (ח"א סי' י אות ג) מתיר. הוא מביא ראיה ממחמם בשר מבושל ולא חושש שמא ייצלה, וכן ממערה מים למשמרת שיש בה שמרים ולא חושש שהמים מתערבים בשמרים ואח"כ מסתננים. כלומר כששתי מלאכות נעשות ברצף זו אחר זו, הראשונה עראית והשנייה קבועה, המלאכה הקבועה היא הקובעת וכאילו היא המשך של המלאכה העכשווית. ולכן מותר להאריך את זמן הכיבוי של המלאכה השנייה כשם שמותר להאריך את זמנה של המלאכה העכשווית.

וכן ילה"ר ממה שכתב הרשב"א על הגמ'

2. **הערת העורך:** קידושין וגירושין וכן הקדש אינם דברים טכניים אלא תלויים באמירה או במעשה, ומה זה שייך להארכת שעון או להקדמתו שהן פעולות טכניות לגמרי ותוצאתן היא לאחר זמן.
תשובת המחבר: אמת. אך יש דמיון בעקרון של גדר הזמן. מצב מסוים שלאחר זמן משתנה ולאחר זמן נוסף חוזר למצב דומה לראשון האם זהו המשך של אותו הזמן או שזהו זמן חדש?!

בשבת (צז, ב) הזורק מרשות הרבים לרשות הרבים ורשות היחיד באמצע, ולא אמר כל מקום שתרצה תנוח, "דלמאן דאמר קלוטה כמי שהונחה אפילו זרק ארבע אמות פטור, דמשום זורק ארבע אמות ברשות הרבים לא מיחייב דהרי זו כמי שנחה ברשות היחיד כיון דרשות מוחלק הוא, ומשום מוציא ומכניס ליכא לחיוביה דהא לא איתעבידא מחשבתו".

כלומר, כאילו זו מלאכה רצופה אחת, של העברה ברה"ר פחות מד"א. מיהו ניתן לדחות את ראייתנו מדברי הגרשז"א שם שכתב:

> ואינו דומה לזורק אבן מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע, שאסור גם משום הכנסה [לר"ע שסובר קלוטה כמי שהונחה חייב שתיים, על הוצאה והכנסה במקום שאמר בכל מקום שתרצה תנוח] דשאני התם שהאבן והרשויות כבר ישנן בעולם וזורק את האבן בידים והכל נעשה ממש בכוחו.

משא"כ בנידון שלנו שכפי מה שהוא עכשיו לא שייכת בו כלל המלאכה שלאח"כ.

א"כ אין ללמוד מנושא זה לענייננו.

ד. אך צ"ע משבת (עד, ב):

> האי מאן דשדא סיכתא לאתונא – חייב משום מבשל. פשיטא! מהו דתימא – לשרורי מנא קא מיכוין, קא משמע לן: דמירפא רפי, והדר קמיט.

גם כאן נעשות שתי מלאכות, הרפייה והקשחה. הוא עובר על ההרפייה משום מבשל למרות שסופה להתקשות. ובדומה לזה שם בהמשך:

> אמר רבה בר רב הונא: האי מאן דארתח כופרא – חייב משום מבשל. פשיטא! – מהו דתימא: כיון דהדר ואיקושא – אימא לא, קא משמע לן.

ואולי יש לחלק בין כוח ישיר אחד הבא ממעשה ידיו של האדם, לכוח אחר. במערה למשמרת שיש בה שמרים הכוח שבו הוא מערה לשמרים הוא גם שבורר מהם את היין. וכן הזורק מרה"ר לרה"ר דרך רה"י הכוח הוא אותו כוח. משא"כ בסיכתא לאתונא אין כאן מעשי ידיו, אלא חום התנור. ובכופרא הצינון נעשה מאליו. ואע"פ שכל הפעולות הם המשך אחד מכוח האש, ואשו משום חציו, אך לא דמי לכוח ישיר. וכמש"כ הר"ן בסנהדרין (עז, א) שחילק בין רוצח לנזיקין, שחיוב מיתה ברוצח הוא רק כשאדם רצח במו ידיו ולא באמצעות כוח אחר, כגון רוח, כי החיוב הוא חיוב גברא, בעוד שבנזיקין הוא חייב בכל אלו, כי הוא חיוב חפצא. על דרך זו י"ל גם ששבת דומה לחיוב מיתת בי"ד ברוצח, שהיא חיוב גברא, ואינה דומה לנזיקין שהוא חיוב חפצא.

והראיה שהביא הגרשז"א מהחזרת תבשיל יבש, שלא חוששים לצלייה אחר בישול, למרות שגם שם החום הוא שצולה, י"ל אה"נ ערבך ערבא צריך, אם אכן ברור שהתבשיל ייצלה, אולי באמת אסור. אך באמת זהו רק חשש והוי דשא"מ. וגם אם בוודאי ייצלה זהו פס"ר דלנ"ל, ואיסור הצלייה אחר תבשיל שנוי במחלוקת הרא"מ והראבי"ה, ורק לכתחילה נוהגים להיזהר בזה כמבואר בשו"ע (סי' שיח ס"ה).

מיהו כיון שהגרשז"א התיר, יש לסמוך עליו. כי יש מקום לדחות את השוואותי לקידושין.

סימן לד

הגעת עובדי רפואה לבית חולים בשבת

איסור דרבנן, או אמירה לגוי, איזה מהם עדיף?

שאלה
א. ההיתר לנסוע בשבת
ב. אמירה לגוי לצורך מצוה או מקצת חולי
ג. חולה שאין בו סכנה
ד. האם נסיעה באופניים ע"י ישראל עדיפה על אמירה לנכרי?
ה. גדר אמירה לגוי בשבת
ו. הרכבת המצבר בשבת
סיכום

שאלה

לאחות בבית חולים אשר מתגוררת באותו אזור. יש משמרת בשבת בבוקר. ע"מ להגיע לביה"ח היא יכולה לשכור מונית עם נהג גוי, או לנסוע באופניים חשמליים, מה עדיף?

א. ההיתר לנסוע בשבת

ראשית עלינו לשאול, מדוע נתיר לה בכלל נסיעה בשבת, מדוע לא נחייבה להגיע לביה"ח כבר בע"ש, הרי לא מודבר בקריאת פתע, אלא בתורנות ידועה מראש?

הנוהג המקובל על דעת הפוסקים הוא, שרופא ואחות (וכן כל העובדים הנחוצים) שיש להם תורנות באמצע השבת רשאים לנסוע לביה"ח ע"י גוי. אין זו נסיעה דחופה, שמותרת גם ע"י הרופא והאחות עצמם, משום פיקו"נ. התורנות ידועה מראש ובעצם היה אפשר לנסוע אליה עוד מער"ש (ר' אג"מ או"ח ח"א סי' קלא, ובניגוד להכרעתו, יש לחלק בין מדינת ישראל שרוב עובדי בתי החולים מישראל ולא גויים, לחו"ל). אך כדי לאפשר להם להיות בחיק משפחתם בליל שבת, ולקיים מצות עונג שבת כראוי, מותר להם להתעכב בביתם ולנסוע בשבת בבוקר ע"י גוי שהוא איסור דרבנן (ר' שש"כ מהדורת תשל"ט פרק לב, לד, ושם פ"מ, כב). ההיתר לעבור על איסור דרבנן בנוי על ההנחה שנסיעתם בשבת נחוצה, אם כי לא בדחיפות של פיקו"נ, וכנ"ל. דרגת דחיפותם יורדת מרמה של פיקו"נ לרמה של חולה שאין בו סכנה, שמותר לחלל עליו שבת ע"י אמירה לנוכרי.

אמנם נסיעתם בשבת לביה"ח היא אף לצורך חולים שיש בהם סכנה, אך מכיון שהגעתם בשבת דוקא, ולא מע"ש, אין בה פיקו"נ שהרי הם יכולים לבוא לפני שבת, החילו עליהם דין חולה שאב"ס. אין מקור ברור להגדרה זו. כי לכאורה היה אפ"ל שיש חובה למנוע גם איסורי דרבנן, ולכן עליהם להקדים את הגעתם לביה"ח לפני שבת, כדי להימנע אפילו מנסיעה ע"י גוי בשבת . אך ר' שש"כ (פ"מ, הע' סה) שבאמירה לגוי אפילו לצורך חולה שאב"ס לא מצינו נפק"מ בין היה אפשר לעשותו מבעו"י או לא. ובשם הגרשז"א הוסיף שיש להקל עד כמה שאפשר לעוסקים בהצלת נפשות. לכן הגדירו את נסיעתם בשבת עצמה בגדר חולה שאב"ס.

בעקבות סברתו של הגרשז"א נלענ"ד ניתן לבסס את נסיעת האחיות והרופאים על הגדר של 'נמצאת מכשילן לעתיד לבוא'. בתי החולים במדינת ישראל לא יכולים להסתמך רק על אחיות העובדות בימות החול בלבד. עליו לתפקד בשבת כבחול. יש הכרח בתורנות שבה אחת לכמה שבועות על כל אחות לשרת בשבת. אם כל אחות תדע שבכל שבת של תורנות עליה להימצא בביה"ח כבר מע"ש לא תימצאנה לנו אחיות. הן עלולות לפרוש ממקצוע הסיעוד ולהמירו במקצוע אחר. כדי לאפשר תפקוד יעיל של בתי חולים ומילוי מאגר של כוח אדם שיוכל להציל את כל החולים, יש להתיר הגעת עובדי רפואה לביה"ח בשבת ע"י איסורי דרבנן. קיימת כאן סיבה דומה לזו של החוזרים מלהציל, שלא נכשילן לעתיד לבוא. מכיון שאיננו רוצים למנוע את השירות הרפואי גם לעתיד לבוא יש לדמות את עובדי הרפואה לחזרתו של מציל נפש לביתו לאחר מעשה ההצלה. מאותה סיבה שהתירו שם איסורי דרבנן, כדי שלא להכשילן לע"ל (רמב"ם הל' שבת פ"ב הכ"ג), יש להתיר גם כאן. אמנם שם יש שהתירו גם איסורי תורה (ר' המקורות שציין בשש"כ מהדו' תשל"ט פ"מ, הע' קמ, אג"מ או"ח ח"ד סי' פ, ומנחת שלמה ח"א סי' ז-ח, ועמוד הימיני להגר"ש ישראלי סי' יז). אך לא נראה שהם יתירו גם כאן איסורי תורה. כי שם הוא היה חייב לצאת בשבת בהיתר לעשות אפילו מלאכות דאורייתא, בעוד שכאן הוא יכול לצאת בע"ש. וכדי לספק את צרכי הרפואה לע"ל די בהתרת איסורי דרבנן, לכן אין להתיר מלאכות דאורייתא. ומכיון שלהסיע חולה שאין בו סכנה, או להסיע רופא לחולה שאב"ס, מותר לעשת זאת ע"י גוי, אנו מגדירים גם את כל משמשי החולים באותו גדר (דוגמא רחוקה לכך יש בסוכה כה, א – חולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה).

השאלה היא, האם עדיף לנסוע באופניים חשמליים, או שעדיף לנסוע ברכב ע"י נכרי, אף שלישראל יש בו איסור תורה?

ב. אמירה לגוי לצורך מצוה או מקצת חולי

נצא מנקודת הנחה, שאופניים חשמליים אסורים רק מדרבנן. אמנם לד' החזו"א הם אסורים מה"ת, אך לד' הגרשז"א, וכך היא סוגיא דעלמא, הם אסורים לכה"י מדרבנן. אסור לישראל לעבור על איסור דרבנן, אך אמירה לגוי מותרת. מקור הלכה זו בעירובין (סז, ב):

> ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה, אמר להו רבה... נימרו ליה לנכרי ליתי ליה... דתניא, הזאה שבות ואמירה לנכרי שבות, מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת, אף אמירה לנכרי – שבות, ואינה דוחה את השבת! אמר ליה: ולא שני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה? **דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחים.**

לפי גירסה זו הוא לא אמר לגוי לחמם מים בשבת, שהיא מלאכה דאורייתא, אלא רק להביא מים דרך מבוי, שהוא שבות. זוהי גירסת הרי"ף. לדבריו, 'שבות דאית ביה מעשה' היא מלאכה שאסורה מהתורה, 'שבות דלית ביה מעשה' היא שבות שאסורה רק מדרבנן. עולה מהרי"ף שמותר לומר לגוי לעשות דבר שאסור רק מדרבנן לצורך מצוה או מקצת חולי.

הבה"ג לא גורס את המילים 'דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחים'. ובאר שעדיפה אמירה לגוי לעשות, אפילו מלאכה האסורה מן התורה, על פני ישראל שיעשה מלאכה דרבנן בעצמו. לדבריו, מותר לומר לגוי לעשות מלאכה דאורייתא במקום מצוה.

הרמב"ם בהלכות מילה (פ"ב ה"ט) פוסק כמו הרי"ף:

> שכחו ולא הביאו סכין מערב שבת אומר לעכו"ם להביא סכין בשבת, ובלבד שלא

יביא אותו דרך רשות הרבים, כללו של דבר כל דבר שעשייתו בשבת אסורה עלינו משום שבות מותר לנו לומר לעכו"ם לעשות אותן כדי לעשות מצות בזמנה, ודבר שעשייתו אסורה עלינו משום מלאכה אסור לנו לומר לעכו"ם לעשותו בשבת.

וכן בהל' שבת (פ"ו ה"ט):

דבר שאינו מלאכה ואין אסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה.

וכן פ' השו"ע ביו"ד סי' רסו ובאו"ח סי' שז ס"ה שאמירה לגוי מותרת רק באיסור דרבנן ולצורך מצוה או קצת חולי (הרמ"א מביא בשם יש מקילין אפילו במלאכה דאורייתא, זו דעת בעה"ע שלא התקבלה להלכה, חוץ ממקרים חריגים).

אם לא היינו מגדירים את הסעת עובדי הרפואה כצורך של חולים שאב"ס, לפי פסיקת הרי"ף הרמב"ם והשו"ע שתי האפשרויות אסורות, הן האמירה לגוי שינהג במכונית, שיש בכך מלאכה דאורייתא, והן הנסיעה באופניים חשמליים ע"י ישראל. אלא שכדי לאפשר להם להגיעה לביה"ח בשבת הגדרנו אותם כמשמשי חולים שאב"ס שדינם שונה, כדלהלן.

ג. חולה שאין בו סכנה

מאחר שהגדרנו את הגעת האחות בשבת לביה"ח כדין חולה שאין בו סכנה, אמירה לגוי מותרת אפי' במלאכה דאורייתא, כמש"כ הרמב"ם בהלכות שבת (פ"ב ה"י): "חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו על ידי גוי" ומשמע אפילו מלאכה דאורייתא (המקור לכך הוא לא הסוגיה הנ"ל בעירובין אלא מקומות אחרים בש"ס, ר' בי' הגר"א סי' שכח ס"ז) וכן נפסק בשו"ע סי' שכח. על סמך זה התרנו לה לנסוע ע"י גוי. אך האם מותר גם לישראל לעשות בעצמו מלאכה דרבנן?

הרמב"ם פסק שמותר. וז"ל בהל' שבת (פ"ב ה"י):

חולה שאין בו סכנה עושין לו כל צרכיו על ידי גוי, כיצד אומרין לגוי לעשות לו והוא עושה לבשל לו ולאפות ולהביא רפואה מרשות לרשות וכיוצא באלו, וכן כוחל עיניו מן הגוי בשבת אף על פי שאין שם סכנה, ואם היו צריכים לדברים שאין בהן מלאכה עושין אותן אפילו ישראל, לפיכך מעלין אזנים בשבת ומעלין אנקלי ומחזירין את השבר וכל כיוצא בזה מותר.

הרמב"ם לא מעדיף במפורש אמירה לגוי במלאכה מה"ת על מלאכה דרבנן ע"י ישראל. למרות שלשון הגמ' בעירובין שם היא 'ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה?!' כי לפי גירסת הרי"ף בעירובין, נושא זה, של אמירה לגוי במלאכה דאורייתא מול מלאכה דרבנן ע"י ישראל, לא עלה שם לדיון כלל. אם כי גם לד' הרי"ף מסתבר שבעקרון אמירה קלה יותר ממעשה, אך לא במלאכה דאורייתא.

השו"ע (או"ח סי' שכ"ח ס"ז) הביא את דעת הרמב"ם (הדעה הראשונה), אך למעשה פסק כד' רוב הראשונים (הדעה השלישית) שמותר לעשות מלאכה דרבנן רק בשינוי. וז"ל:

חולה שנפל מחמת חליו למשכב ואין בו סכנה, הגה: או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו שאז אף על פי שהולך כנפל למשכב דמי (המגיד פ"ב), אומרים לא"י לעשות לו רפואה אבל אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא, אפילו יש בו סכנת אבר; ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידים, יש מתירים אפילו אין בו סכנת אבר; ויש אומרים שאם יש בו סכנת אבר עושין ואם אין בו סכנת אבר אין עושין; ויש אומרים שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי, ואם יש בו סכנת אבר עושין בלא שינוי; ויש אומרים אפי' יש בו

סכנת אבר אין עושין לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא, ודברים שאין בהם סמך מלאכה עושין אפילו אין בו סכנת אבר; ודברי הסברא השלישית נראין.

ובנ"ד, אם נחיל על נסיעה זו דין חולה שאב"ס, לכאורה עדיף לנסוע ע"י גוי, למרות שהנסיעה כרוכה במלאכות האסורות מה"ת, על פני נסיעה באופניים חשמליים, האסורים רק מדרבנן, גם אם ישראל יפעיל אותם בשינוי. כי כאמור, גם לדעת הרי"ף מסתבר שאמירה לגוי קלה יותר ממעשה של ישראל בעצמו.

ד. האם נסיעה באופניים ע"י ישראל עדיפה על אמירה לנכרי?

לענ"ד יש מקום להעדיף את הנסיעה באופניים חשמליים על פני הנסיעה במונית ע"י גוי.

בנסיעה במונית יש מלאכות רבות. כל לחיצה על הדוושה מוסיפה חומר בעירה למנוע ומבעירה מעין אש. כל טיפת דלק המוזרמת ע"י הנהג למנוע היא מלאכה. אמנם הכל נעשה ע"י גוי, אך האם גם ריבוי מלאכות ע"י גוי עדיף מהפעלת אופניים חשמליים שאין בה אלא מעשה אחד? בהפעלת האופניים יש איסור רק בהתנעה הראשונית, שבה הוא מוציא אותם ממצב דומם למצב פעיל. המשך הנסיעה אין בה איסור. [אמנם לדעת החזו"א התנעת האופניים ע"י סגירת מעגל חשמלי אסורה מהתורה, משום בונה, ולדעתו יש להעדיף מונית ע"י גוי. אך מקובלת יותר דעת הרשז"א שאין בכך בונה, הכלי לא היה מקולקל ותיקנוהו, אלא רק משתמשים בו (ר' מנחת שלמה ח"א ט-י) והאיסור הוא רק משום מוליד כדעת הבית יצחק].

הדבר דומה למה שכתב הר"ן ביומא (על הרי"ף, יומא ד ע"ב):

מי שאחזו בולמוס מאכילין אותו הקל הקל תחלה. כלומר שאם יש שני איסורין לפנינו הא' איסור לאו כגון נבילה והאחד איסור כרת מאכילין אותו איסור לאו, וכן הדין בכל חולה. ונשאל אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת למה לא נאמר לנכרי שינחור לו (אחר) ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה... נ"ל דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה איכא חומרא אחרינא בנבילה לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית שבה... אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה וחד לאו הוא דאיכא דמעשה שבת מותרין... ומש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת ואף על גב דהוי איסור סקילה.

כלומר ריבוי האיסורים הקלים שקול יותר מאיסור חמור אחד (ובלשון הר"י אנגל בלקח טוב סי' ט"ו ריבוי הכמות מכריע האיכות). אלא ששם מדובר באיסורי תורה. שחיטה היא איסור סקילה ואילו אכילת זיתי נבלה היא איסור לאו, אלא שאיסורי האכילה רבים יותר, ואילו כאן מדובר באיסורי דרבנן. אך היחס בין הכמות לאיכות נשאר באותה מידה, גם באיסורי דרבנן. כלומר, אמירה לגוי שיעשה מלאכות רבות חמורה יותר מאשר איסור דרבנן אחד שישראל עושה במו ידיו[1].

1. עי' ס' חבל נחלתו חי"א סי' ט.

ה. גדר אמירה לגוי בשבת

הדבר תלוי בגדר אמירה לגוי. אם הוא משום 'דבר דבר' האיסור הוא רק בעצם האמירה, ומספר המלאכות שהגוי עושה לא מעלה ולא מוריד. אך אם הוא מדין שליחות, כמש"כ רש"י בשבת (קנג, א), ריבוי המלאכות שהגוי עושה מתייחס לישראל ששלחו, ונמצא שישראל עשה מלאכות רבות. דומה שרוב הראשונים נוקטים כדעה שהמקור הוא 'ודבר דבר', מה גם שלד' החת"ס (או"ח סי' פד וחו"מ סי' קפה) והישעו"י (או"ח סי' רסג) בשבת אין שליחות כלל אפי' לא מדרבנן, כי שבת היא חובת גברא שהאדם ינוח, וגם כשהוא שולח שליח סו"ס הוא עצמו נח. אמנם הגרש"י זוין במאמרו על השבת בספרו 'לאור ההלכה' כ' שגם בשבת יש איסור חפצא. ר' שם הוכחותיו. אך באמת מקובל יותר לחשוב ששבת היא חובת גברא. (ר' אגלי טל חורש סי' יב, חזו"א שבת סי' לז לעניין גרמא בשבת שמותר כי חפץ ה' שינוח וכהנה רבות). ובכ"ז רבנן אסרו אמירה לנכרי גם מדין שליחות, כי רבנן רצו שתישמר אוירת השבת, ומשום כך אסרו גם מלאכה הנעשית מאליה בשבת משום אוושא מילתא (זו דעת הרמ"א בסי' רנב, ואפי' לד' המחבר שהדבר מותר כ' בב"י שבמקום שנהגו לאסור אין להתיר. ואה"נ בא"י בשכונות דתיות, במקום שיד ישראל תקיפה, נוהגים למנוע גם מגוי נסיעה בשבת, כדי לשמור על אוירת השבת, אא"כ לצורך חולה) ולכן הטילו אחריות על המשלח את הנוכרי שיימנע מלשלחו.

וז"ל האבני נזר (או"ח סי' מג):

> דהנה באמירה לגוי יש שני איסורים. הא') משום ודבר דבר כמ"ש רש"י ע"ז (דף ט"ו ע"א) וזה לשונו ומה שישראל אסור לומר לגוי עשה לי כך הוא משום ודבר דבר אפילו דיבור אסור. הב') משום שהגוי נעשה שלוחו של ישראל. וכמ"ש רש"י ריש מי שהחשיך [קנג ע"א]. והנה לטעם הראשון אפילו אומר לו בשבת לעשות אחר השבת אסור. אך כשאומר לו בערב שבת לעשות בשבת אזיל טעם הראשון. אך משום טעם השני אסור בזה. וכשאומר בשבת לעשות לאחר השבת אסור רק מטעם הראשון. וכשאומר בשבת לעשות בשבת יש שני הטעמים.

וכן נכרי הבא מעצמו לעשות מלאכה בשבת עבור ישראל, כאן א"א לומר שהאיסור משום 'ודבר דבר' אלא משום שליחות, כי אם הישראל לא מוחה ניחא ליה במה שהנוכרי עושה עבורו וכאילו הוא שלוחו. ומשמע מדברי האב"נ שאין בכלל מחלוקת בין הראשונים, אלא לכו"ע יש במלאכת נוכרי בשבת שני איסורים גם 'דבר דבר' וגם שליחות. ואם כנים דברינו יש בריבוי המלאכות ע"י הגוי ריבוי איסורים ע"י ישראל המשלחו, ולכן עדיף שישראל יעשה בעצמו מלאכה אחת מדרבנן, במקום מלאכות רבות שיעשה הגוי בשליחותו.

ומצאתי שכיוונתי לכת"ס בחידושיו לגטין ח, הביאו בשו"ת משנה שכיר (או"ח סי' קכב):

> בשו"ת זכרון יהודה (או"ח סי' קעה) כתב, דאף הבה"ג לא התיר רק מלאכה אחת, אבל לעשות שתי מלאכות אף הוא סובר דאין להתיר האמירה לנכרי, יעויי"ש שכתב כן מדעת עצמו, ולא ראה שכבר קדמו בזה רבו רבינו בכתב סופר (גיטין ח, ב ד"ה ומעתה), דאף הבה"ג ובעל העיטור דמתירין שבות במקום מצוה אף במלאכה דאורייתא, זה דוקא במצווהו לעשות רק מלאכה אחת, כמו להביא מרה"ר לרשות היחיד, אבל במצווהו לעשות שתי מלאכות, אז גם הם מודים דאין רשאי אף במקום מצוה.

ו. הרכבת המצבר בשבת

באופניים חשמליים יש צורך להרכיב את המצבר בכל פעם מחדש, לדעת חלק מהפוסקים הדבר אסור מן התורה. כי לא מדובר בשימוש הרגיל בנסיעה באופניים. כאמור, הנסיעה עצמה לד' הגרשז"א אינה אסורה מה"ת, כי אין בה תיקון כלי, אלא שימוש שגרתי בכלי. דרך שימושו הרגיל היא נסיעה ועצירה לפי הצורך, העצירה אינה קלקול והנסיעה אינה תיקון. אך הוצאת המצבר היא קלקולו של הכלי, וחיבורו מחדש הוא תיקונו. הדבר דומה להחלפת סוללה בשעון האסורה מהתורה (ור' במקורות שציין בשש"כ מהדורת תשל"ט סי' כח הע' מב).

אם כי במהדו"ק (סי' יג סכ"ח) הוא לא אוסר להחליף נורה ביו"ט, שתידלק מאוחר יותר, אם נוהגים להחליפה מזמן לזמן. אך במהדו"ב (פל"ג הע' מט) הוא אוסר אם הנורה נשארת זמן רב. מיהו כאן הנוסע באופניים כאלו, נוהג להכניס את המצבר ולהוציאו לעתים קרובות מאוד, אפי' כמה פעמים ביום. אולי דבר דומה לפקק של בקבוק שמותר לסגור ולפתוח בו את הבקבוק.

הט"ז בסי' שיג מתיר סגירה ופתיחה של בקבוק כי זהו דרך שימושו. הגרשז"א במנח"ש (ח"א ט) מביא דוגמאות מעשיות רבות של הרכבה ופרוק של חלקי כלים שהותרו בשבת כגון מלחיה וכדו'. ולכאורה ה"ה מצבר. אך בכ"ז נחלקו הפוסקים, בעניין מתיחת קפיץ של שעון שנעצר, י"א שזו מלאכת בונה ממש, משום שמכניס רוח חיים בשעון ש'מת' כביכול. וי"א שזהו רק איסור דרבנן, משום שכל המערכת קיימת ויש צורך רק במתיחת קפיץ כדי להפעילה. משא"כ מצבר הוא דומה ליתדות (מסמרים, ברגים) שאדם תוקע אותם ושולף בשבת, הדבר אסור, גם אם הוא נעשה למטרה זמנית. זו בנייה גמורה בכל פעם מחדש. ולכן הכנסת סוללה למכשיר חשמלי בשבת אסורה גם אם מכניס ושולף אותה לעתים קרובות. כי יש כאן לא רק הרכבת שני חלקים לצורך שימוש כמו בקבוק, אלא גם הכנסת 'רוח חיים' ע"י גורם חיצוני (הסוללה) לגוף 'מת' (האופניים). וצ"ע.

לכן יש להשאיר את המצבר באופניים מע"ש ולהניחם במקום שמור. גם בביה"ח צריך להניחם במקום שמור ע"מ להימנע מהוצאת המצבר. ואם אין אפשרות לכך, מונית נהוגה ע"י גוי עדיפה, כי אמירה לנוכרי היא בודאי אסורה רק מדרבנן (וכן אם הנסיעה ברכב בטוחה יותר).

נספח – בעקבות אירועי סיון תשפ"א

אירועי 'אל אקצה' בסיון תשפ"א חשפו את שנאתם העמוקה של חלק מהערבים, גם אזרחי מדינת ישראל, ליהודים. ערבים שגרו בשכונות מעורבות עם יהודים כגון בלוד, עכו, יפו ועוד, התפרעו, פצעו ואף הרגו יהודים, שרפו בתי כנסת ושדדו בתים. גם שכנים הנראים כידידותיים ושקטים התגלו כאויבים, השתתפו בפרעות בפועל, ולפחות בהכוונת הפורעים לבתי יהודים ורכביהם.

עובדי רפואה חוששים לנסוע עם נהג ערבי. אמנם ניתן למצוא גם נהג גוי שאינו ערבי, כגון דרוזי, או רוסי שלא התגייר, אך הללו פחות מצויים. לכן כל עוד לא סודר נהג גוי מתאים ואין אפשרות לנסוע באופניים חשמליים, אלא ע"י הרכבת המצבר בשבת, יש לסמוך, כהוראת שעה, על הסברה שהרכבת מצבר, מכיון שהיא נעשית לעתים קרובות, אינה אסורה אלא מדרבנן, ולהגיע לבי"ח בשבת באופניים חשמליים. אך כשיש

אפשרות להשתמש בגוי אין להתיר הרכבת מצבר בשבת.

סיכום

אם המרחק, תנאי הקרקע, האקלים והבטיחות מאפשרים לנסוע באופניים רגילים (לא חשמליים) הם עדיפים על פני כל אמצעי אחר.

אם המרחק גדול, או שבדרך יש עליות קשות, עדיף לנסוע באופניים חשמליים מאשר נסיעה במונית הנהוגה ע"י גוי. הן משום שבהפעלת האופניים יש רק מלאכה אחת, בעוד שע"י הגוי נעשות מלאכות רבות. והן משום שאופניים פוגעים פחות באווירת השבת מאשר מונית הפוגעת באווירת השבת.

את האופניים יש להתניע בשינוי, אך המשך הנסיעה לביה"ח ייעשה כרגיל.

כל זאת בתנאי שהמצבר מותקן באופניים מע"ש ואין צורך להרכיבו בשבת.

וכמו"כ מדובר שהמרחק לביה"ח הוא בתוך תחום שבת מה"ת (דהיינו כ-12 ק"מ. כשהמרחק גדול יותר יש להתייעץ בכל מקרה עם פוסק מוסמך).

סימן לה

נסיעה בשבת לקצין שהתעכב בביתו

שאלה
א. הנסיעה
ב. מלאכה מיותרת
ג. חזרה מפעילות מבצעית בשבת

שאלה

קמ"ן ביחידת דובדבן צריך לצאת לפעילות מבצעית נחוצה בליל שבת. הוא חתן צעיר בשנתו הראשונה ומפקדיו מאפשרים לו להימצא בבית בליל שבת עד שעת הפעילות. ברשותו רכב צבאי שאיתו יוכל להגיע היישר למקום הפעילות. היחידה עצמה תוסע ברכב צבאי מבסיסה למקום הפעילות. המרחק מביתו של הקמ"ן למקום הפעילות המבצעית דומה למרחק שבין הבסיס למקום הפעילות. האם הקמ"ן יוכל להישאר בביתו בתחילת השבת ולהגיע למקום הפעילות בכוחות עצמו, או שהוא חייב להגיע לבסיס לפני שבת ע"מ לנסוע עם יחידתו בשבת? הוא לא יחסוך בכך לעצמו חילול שבת, כי המרחק הוא אותו מרחק.

א. הנסיעה

מבחינת יציאתו מתחום שבת אין נפק"מ אם יצא מביתו או מהבסיס. אך מבחינת חילול השבת יש הבדל אם בשבת יצא רק רכב אחד לפעילות או שיצאו שני רכבים. נסיעה מיותרת חמורה יותר מריבוי בשיעורים. ריבוי בשיעורים הוא ריבוי כמותי באותו מעשה. אך פה מדובר בשני רכבים נפרדים כשאחד נראה כמיותר.

נראה להקיש זאת למחלוקת הרז"ה (שבת נג ע"א מדפי הרי"ף) והרמב"ן (הר"ד בר"ן [על הרי"ף] שבת נג ע"א) בתינוק דאשתפוך חמימיה, האם מותר למול למרות שאח"כ יהיה צורך לחלל שבת בחימום מים. לד' הרז"ה אסור למול את התינוק בידיעה שאח"כ יצטרכו להרתיח עבורו מים בשבת. לד' הרמב"ן מצוה למול גם אם אח"כ יחללו שבת. אף כאן בתחילת השבת מוטלת עליו מצות עונג שבת, דבר שלא יוכל לקיים בבסיס כראוי. אלא שכתוצאה מקיומה יאלץ אח"כ לחלל שבת.

המשנ"ב (סי' שלא ס"ק כד) פסק כדעת הרז"ה ושם בשעה"צ (ס"ק טז) כתב שרוב הפוסקים חולקים על הרמב"ן. המשנ"ב הוסיף תנאי לדעת הרז"ה, כשהיה אפשר להכין את הרפואה לפני שבת. אצלנו מדובר במצוה קבועה שא"א לקיימה בע"ש.

מיהו שם המילה היא מצוה דאורייתא ולכן סובר הרמב"ן שאין למצוה אלא שעתה, גם אם יצטרך אח"כ לחלל שבת מפני פיקו"נ. אך בנ"ד הצורך להתעכב בתחילת השבת בביתו הוא רק בגלל עונג שבת בסעודת ליל השבת, שהוא מצוה מד"ק, וכן התפילה במניין שהיא רק מדרבנן, ולא דמי למצות מילה. אמנם יש כאן גם מצוה מה"ת 'נקי יהיה לביתו שנה אחת' והיעדרות לשבת

שלמה מהבית, כשהאשה נשארת לבדה, או נוסעת להוריה, אין בה קיום המצוה מן התורה. אלא שמצוה זו נדחית מפני מלחמת מצוה, שעליה המליצה המשנה בסוטה (פ"ח מ"ב) את הפסוק 'יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה'[1].

ועוד, זו מצוה שניתנת למחילה, ושבת היא מצוה שלא ניתנת למחילה. ומצוה הניתנת למחילה לא דוחה מצוה שאינה ניתנת למחילה ובפרט חילול שבת שהוא בכרת. כמבואר בב"מ (ל, א):

היה כהן והיא (האבידה) בבית הקברות... לכך נאמר 'והתעלמת מהם'. למאי איצטריך קרא? אילימא לכהן והיא בבית הקברות – פשיטא; האי עשה, והאי לא תעשה ועשה, ולא אתי עשה ודחי את לא תעשה ועשה.

ותו: לא דחינן איסורא מקמי ממונא?

והסבירו הראשונים שממונא לא דוחה איסורא, כלומר מצוה שהיא בת מחילה אינה דוחה מצוה שאינה ניתנת למחילה. הדבר מוסבר עפ"י הגמ' בכתובות (מ, א) שמקשה על המשנה שמפותה שאינה ראויה לבא בישראל – אינו רשאי לקיימה 'ניתי עשה ונדחה ל"ת?' והיא משיבה:

היכא אמרינן ניתי עשה ונידחי ל"ת – כגון מילה בצרעת, דלא אפשר לקיומיה לעשה, אבל הכא אי אמרה דלא בעינא, מי איתיה לעשה כלל?

כלומר מצוה שנעשית עבור חבירו ניתנת למחילה[2], ולכן אין בכוחה לדחות איסור שלא ניתן למחילה. ואם מצות 'נקי יהיה לביתו' ניתנת למחילה היא לא דוחה איסור.

מיהו הנחתנו שמצות 'נקי יהיה לביתו' ניתנת למחילה שנויה במחלוקת. בספר החינוך (מצוה תקפב) הביא שתי דעות:

ועובר על זה ופרש ממנה תוך שנה לעמוד זולתה ימים רבים ואפילו במחילתה ביטל עשה זה... ויש אומרים שבמחילתה מותר.

את הדעה הראשונה כתב בסתמא, כנראה שדעתו נוטה לומר שהיא לא ניתנה למחילה. כי התורה רצתה שכל זוג יבנה את ביתו על בסיס איתן (ר' ס' החינוך שם). אך הפוסקים האחרונים מאפשרים מחילה. החכ"א (כלל קכט סי"ט ע"ש בינת אדם ס"ק יט), קיצשו"ע (סי' קמט סי"ג) והמהרש"ם (ח"ג בהוספות לסי' רו) כתבו שבזמננו הכל מוחלים.

אך באמת מדובר בשני נושאים שונים. בב"מ מדובר בעשה דוחה ל"ת. אצלנו לא מדובר בדחיית איסור. מדובר במצוה שיש לקיימה עכשיו, אלא שכתוצאה ממנה ניאלץ אח"כ לדחות איסור מפני פיקו"נ. ולשון הר"ן בשם הרמב"ן היא 'אין למצוה אלא שעתה', כלומר מכיון שכרגע עומדת לפניו מצות מילה הוא חייב לקיימה, מבלי להביא בחשבון את התוצאה, שיצטרך אח"כ לחלל שבת משום פיקו"נ. לעניין זה אין נפק"מ בין מצוה שבין אדם לחבירו, שניתן למחול עליה, למצוה שבין אדם למקום. גם אם המצוה העכשווית ניתנת למחילה, כרגע זו המצוה מוטלת עליו. אמנם בדרך כלל אל

1. **הערת העורך:** בזמנו שמעתי מר' ידידי' כהן ז"ל איש קיבוץ סעד שהתחתן בזמן הצבא, ששאל את הרב גורן הרה"ר לצה"ל, על קיום 'נקי יהיה לביתו...' והשיב לו שמי שהתחתן כאשר הוא כבר בצבא פטור ממצות 'נקי יהיה לביתו' כיון שנישאו אדעתא דהכי. אך זה ניתן לומר לחייל בשירות חובה שעושה חובתו ומשתחרר מן הצבא, אבל מי שבשירות קבע, וכי לא יישא אשה עד שיפרוש מן הצבא?!

2. **הערת העורך:** סימן לדבר שאין מברכים על מצות צדקה – אולי המקבל לא ירצה בצדקה (תשובת הר"י אבן פלאט לבעל האשכול מובאת בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן קפט, ובאבודרהם, ברכת המצות ומשפטיהם).

לו לאדם להכניס את עצמו לכתחילה למצב שבו יאלץ אח"כ לחלל שבת מפני פיקו"נ, כי אין הצדקה לכך. אך בנ"ד הוא לא עושה זאת סתם ללא צורך, יש לכך סיבות מוצדקות, עונג שבת, תפילה בציבור ומצות 'נקי יהיה לביתו'. לעניין זה גם מצוות דרבנן נחשבות צורך גבוה ולא צורך אישי. דוגמא לכך בסנהדרין (ע, ב):

אכל דבר שהוא מצוה... לא נעשה בן סו"מ. דבר מצוה – תנחומי אבלים... וטעמא מאי? אמר קרא איננו שמע בקלנו – בקולנו ולא בקולו של מקום.

אכילה של תנחומי אבלים אינה מצוה מה"ת. ובכ"ז היא נחשבת כמי ששומע בקולו של המקום, כי זו לא אכילת רשות בעלמא, אלא צורך מצוה.

ובנושא יותר קרוב לענייננו, פסיקת הרמ"א (או"ח סי' רמח ס"ד):

היוצאים בשיירא במדבר, והכל יודעים שהם צריכים לחלל שבת כי מפני הסכנה לא יוכלו לעכב במדבר בשבת לבדם, ג' ימים קודם שבת אסורים לצאת, וביום ראשון ובשני ובשלישי מותר לצאת, ואם אחר כך יארע לו סכנה ויצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש, מותר, ואין כאן חילול... הגה: יש אומרים שכל מקום שאדם הולך לסחורה או לראות פני חבירו חשוב הכל דבר מצוה ואינו חשוב דבר הרשות, רק כשהולך לטייל.

(גם שם נחלקו הרמב"ן ובעהמ"א. אלא ששם היציאה לדרך היא ביום חול ובעהמ"א מתיר אפילו בספינה ישראלית, שתיאלץ לחלל אח"כ שבת מהתורה. והרמב"ן מתיר רק בספינה נוכרית. כי אין זו מצוה כמו מילה הדוחה שבת, ר' חת"ס ח"ו סי' צז).

ובאשר להלכה שבמלחמת מצוה, חתן יוצא מחופתו, ולכאורה הוא פטור מצד מצות 'נקי יהיה לביתו'. מכיון שהמבצע נועד לשעה מסוימת ומפקדיו מרשים לו להימצא בבית עד לאותה שעה, בינתיים עדיין חלה עליו מצות 'נקי יהיה לביתו' בפרט בליל שבת, שאדם חייב לאכול עם אשתו (כתובות סד, ב) והוא יכול להימצא בביתו עד שעת היציאה[3].

ב. מלאכה מיותרת

צ"ע אם מלאכה מיותרת אסורה מה"ת. לד' הר"ן (ביצה פ"ב) שריבוי בשיעורים אסור מהתורה ק"ו שאסור לעשות מלאכה מיותרת. ואפי' לדעת הרשב"א שריבוי בשיעורין הוא רק מדרבנן, מלאכה מיותרת תהיה אסורה כנראה מה"ת. אמנם במנחות (סד, א) הותרה לכאורה מלאכה מיותרת:

חולה שאמדוהו לגרוגרת אחת, ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בבת אחת – פטורין, אפילו בזה אחר זה, אפילו קדם והבריא בראשונה.

אך שם כל אחד רץ מתוך הנחה שיצטרכו את התאנה שלו. וגם אם ראה אחרים רצים הוא סבור שימצא תאנה מהר יותר והחולה יינצל. מבחינתו של כל או"א המלאכה אינה מיותרת. משא"כ בנ"ד נסיעתו הנפרדת של קצין זה לכאורה מיותרת. מיהו יתכן לומר שאם הכוונה היא להציל, גם אם המלאכה מיותרת, העושה אותה פטור. דוגמא לכך במשנה ר"ה (פ"א מ"ה) מעשה מיותר לא אסור:

3. **שאלת העורך:** לכאורה, ניתן להקביל זאת לשיטת הגרשז"א שיולדת לא חייבת לשהות בסביבות בית חולים אף שקרוב לודאי שתצטרך לנסוע בשבת לשם.
תשובת המחבר: שם היא בשב וא"ת, כשנשארת בביתה, ואילו כאן הוא בקו"ע, הוא נוסע בע"ש מהבסיס לביתו כדי לקיים עונג שבת.

בין שנראה בעליל, בין שלא נראה בעליל – מחללין עליו את השבת. רבי יוסי אומר אם נראה בעליל – אין מחללין עליו את השבת. מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם רבי עקיבא בלוד, שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים – נמצאת מכשילן לעתיד לבא.

[ההיתר לחלל שבת לצורך קה"ח מוסבר (כא, ב):

מנין שמחללין עליהן את השבת – תלמוד לומר אלה מועדי ה'... אשר תקראו אתם במועדם.

דרשה דומה נאמרה בפסחים (עז, א):

וידבר משה את מועדי ה', מה תלמוד לומר? לפי שלא למדנו אלא לתמיד ופסח שנאמר בהו במועדו, במועדו – ואפילו בשבת, במועדו – ואפילו בטומאה. שאר קרבנות ציבור מניין – שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם.

קרבנות הציבור שיש להם מועד קבוע דוחים את השבת. וביומא (מו, ב) מבואר שעבודת המקדש **הותרה** בשבת ולא רק דחויה. וכמו"כ קביעת המועדות ע"י בי"ד דוחה שבת. והר"ח הוסיף (ר"ה כא ע"ב):

ולא משום שראיית החדש עיקר, אלא אפי' בזמן שידוע לב"ד כגון בזמן הזה התורה התירה להן. הלא תראה שהיו אחר חורבן הבית מחללין על כל החדשים.

כלומר, קביעת החודשים בשבת הותרה לגמרי, גם כשאין בה צורך. ובזה קביעת החדשים גדולה יותר מעצם הקרבת הקורבנות כי קיי"ל טומאה רק **דחויה** בציבור (ר' רמב"ם הל' ביהב"ח פ"ז הכ"ג ובהל' ביאת מקדש פ"ד הט"ו) ואילו קביעת החדשים **הותרה** לגמרי, אפילו לאחר החורבן שבטלו הקרבנות. קביעת המועדות היא יסוד מרכזי בחיי היהדות, בלעדיה יתבטל, חלילה, הלוח היהודי, ועמו כל החיים היהודיים התלויים בו, וכמש"כ הרמב"ם בסהמ"צ (מ"ע קנג):

ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה לא ידעהו ולא יתבונן במקומו אלא מי שדעתו עמוקה...אילו אפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לא-ל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים.]

ר"ג לא נימק את איסור העיכוב של העדים מחשש שמא עדות הראשונים תיפסל ורק של האחרונים אולי תתקבל, אלא גם כשברור בעליל שהאחרונים מיותרים, אין לעכבם, כדי שלא להכשילן לע"ל. אמנם העדים סברו מבחינתם שהם מקיימים מצוה, כי מסתמא כל אחד לא ידע על חברו. ורק ר"ע שעיכבם ידע שהם מיותרים. אך בכל זאת סבר ר"ע שחובה עליו לעכבם, למרות שהעדים סברו שעושים מצוה, מי שיודע שנעשית עבירה חייב למונעה. עליו לראות את עצמו כאילו הוא עובר עליה שנא' במצות תוכחה 'ולא תשא עליו חטא' כי כל ישראל ערבין זב"ז (ר' ת"א ורמב"ן ויקרא יט, יז). ואעפ"כ הורה ר"ג לא לעכבם שלא להכשילם לע"ל.

אמנם נ"ד שאני, לא מדובר, במי שמצווה למנוע עבירה מאחרים, אלא במי שיצטרך אח"כ לחלל שבת **בעצמו**. אך בכ"ז יש ללמוד משם את העיקרון, במקום שהשבת מתחללת בהיתר יש מקום לשקול גם את השיקול של מכשילן לעתיד לבוא. בנ"ד הדבר קורה בלילי שבתות לעתים קרובות. אם החייל ייאלץ להיעדר מביתו בשבתות רבות מדי הוא יעדיף לעבור ליחידה אחרת, פחות קרבית, או להימנע מלהאריך את שירות הקבע עליו הסכים. ולכן יש מקום להתיר לו להישאר בביתו לצורך מצוה.

(וצ"ע מפסיקת השש"כ בפ"מ ספ"ה שמי שהוזעק להציל והתברר שאין בו צורך אין להחזיר אותו אלא רק ע"י אמירה לנוכרי כי המציל מצידו נוסע בהיתר. וי"ל.)

ג. חזרה מפעילות מבצעית בשבת

החזרה חמורה יותר. היא אינה צורך הלחימה, אלא שא"א להישאר במקום משום פיקו"נ. ופיקו"נ דחויה ולא הותרה, ורק הצלה הכרחית מותרת. רכב אחד חייב לחלץ את החיילים מהמקום, אך השני מיותר. מהגמ' בעירובין (מד, ב) משמע לכאורה שמותר לעבור רק על איסור דרבנן ע"מ לחזור. אמנם כאן אין ברירה אלא לחזור גם באיסור דאורייתא, אך לשם כך די ברכב אחד. את הרכב השני צריך להחזיר רק משום מכשילן לעתיד לבוא. ונחלקו הפוסקים אם מותר לעבור על איסור דאורייתא משום מכשילן לעתיד לבוא.

המג"א (סימן תצז ס"ק יח) לא התיר סופו משום תחילתו אלא רק באיסורי דרבנן. החת"ס (או"ח סימן רג) הביא ראיה מהמשנה בר"ה שהתירו גם באיסור דאורייתא. אך השאילת יעב"ץ (ח"א סימן קלב) כתב שאין להביא ראיה מהמשנה בר"ה, משום ששם עצם השבת (ניתנה לדחייה) [הותרה בעדות החודש]. באורחות רבינו (ח"א אות ריג) כתב שהקהלות יעקב, אמר בשם מרן החזו"א שאין לאסור לרופא הנוסע בשבת לחולה לחזור עם מכוניתו לביתו, כדי שלא להכשילו לעתיד לבוא. גם האגרות משה (או"ח ח"ד סימן פ) התיר נסיעה חזרה על ידי ישראל בשבת. וכן הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' יז). אך המנחת שלמה (ח"א סימן ח) אוסר. וכן הגרי"ש אלישיב.

בנ"ד מדובר ברכב צבאי. א"א להשאיר את הרכב במקום, השיקול אינו הפסד ממון אלא סכ"נ. הרכב ייתפס ע"י המקומיים והם ישתמשו בו לפגוע בישראלים. לכן אין להשאיר את הרכב במקום, אלא להביאו למקום בטוח. אך לחזור אתו הביתה אין להתיר, אלא משום מכשילן לע"ל. ומכיון שמדובר באיסור תורה לדעת הגרשז"א והגריש"א אין היתר לחזור עם הרכב הביתה. אלא שכאן מדובר במלחמה. בקדה"ח כו"ע מודים שהתירו סופם משום תחילתם, גם באיסור תורה, כי חילול השבת הותר בעצם, וא"כ ה"ה מלחמת מצוה, שאף היא הותרה בשבת, שנא' 'עד רדתה' כמבואר בשבת (יט, א):

אין צרין על עיירות של נכרים פחות משלשה ימים קודם לשבת, ואם התחילו – אין מפסיקין. וכן היה שמאי אומר: עד רדתה – אפילו בשבת.

וכן פסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ב הכ"ה):

צרין על עיירות הגוים שלשה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת עד שכובשין אותה ואף על פי שהיא מלחמת הרשות, מפי השמועה למדו עד רדתה ואפילו בשבת ואין צריך לומר במלחמת מצוה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת.

אמנם כאן הפשיטה נעשית בשבת עצמה. אך בחירת היום נעשית משיקולים מבצעיים ומודיעיניים. יתרה מזאת, כתב הטור בסי' רמט "מלחמת מצוה מתחילין אפילו בשבת". ומשמע שלדעתו גם בעל המאור, שאוסר למול בשבת כשאח"כ יצטרכו לחמם מים בשבת, במלחמת מצוה יתיר.

וא"ל שהיא הנותנת, שלא יצא ברכבו ע"מ שלא יצטרך לחזור בו, כי כבר אמרנו שההיתר לצאת בשבת הוא משום שניתנה השבת להידחות לצורך הפשיטה, אלא שהוא התעכב קצת בבית לצורך מצוה. ולכן מותר לו לצאת ברכב למרות שאח"כ הוא יאלץ לחזור ברכב. כשם שהותרה לו היציאה כך הותרה לו החזרה. ומכיון שמדובר במלחמת מצוה כו"ע מודים שהתירו סופן משום תחילתן. ולכן החזרה לביתו מותרת.

[אין להסיק מכאן היתר לרופאים ואחיות שיש להם תורנות בשבת בבוקר לצאת ברכבם לביה"ח (מדובר במשמרת קבועה מראש,

לא בקריאה דחופה שבה יש למהר ככל האפשר ויש להעדיף דווקא ישראל) אמנם גם בתורנות רפואית אנו מתחשבים בצורך המצוה להישאר בבית בליל שבת, וגם שם אנו מתחשבים בנימוק של מכשילן לע"ל. אך לצורך קיום מצות עונג שבת לא הותרה הנסיעה בשבת אלא ע"י גוי (ר' לעיל סימן לד). כי שם הפתרון של גוי הוא מעשי, משא"כ בחייל. הוא לא יכול באופן קבוע להשתמש בגוי. ועוד, שם מדובר בפיקו"נ של החולים המאושפזים, אצלם השבת רק דחויה כמש"כ הרמב"ם בפ"ב מהל' שבת. משא"כ בלוחם במלחמת מצוה שהותרה. ועוד, פיקו"נ של החולים אינו מחייב בהכרח את נסיעת הצוות בשבת, אפשר היה להגיע לביה"ח כבר מע"ש, אלא שאנו מתירים, משום מצות עונג שבת, לדחות את ההגעה לשבת ע"י איסור דרבנן. משא"כ פעילות מבצעית, לא ניתן להקדימה לע"ש. היא חייבת להיעשות בהפתעה, בלילה דוקא. וא"כ השבת עצמה ניתנת להידחות לצורך הגעה למקום הפעילות, וכל הדיון הוא על רכב נוסף. אך הגעה לתורנות רפואית בשבת, כשבעצם אפשר לעשותה גם בע"ש, לא הותרה אלא במלאכה דרבנן.]

סימן לו

מניעת גניבות בשבת

המשטרה בשבת

הקדמה
א. גניבות ופיקוח נפש
ב. בא במחתרת
ג. המשטרה בשבת
ד. נזק לרבים הוא פיקוח נפש
ה. חולה שאין בו סכנה
ו. רעש חזק בשבת
ז. מכשירים האסורים רק מדרבנן
ח. ריבוי איסורים מדרבנן

הקדמה

בשבתות האחרונות פוקדת מכת גניבות את העיר. הגנבים מנצלים את השבת ע"מ לגנוב כי תושבים רבים נוסעים לשבתות וכמו כן הגנבים סומכים על כך שהתושבים הדתיים, שהם אחוז גבוה בעיר, נמנעים מלהזעיק את המשטרה בשבת.

ע"מ למצוא תרופה למכה שכרו שומרים דרוזים שישמרו בשבתות. וכשהם יגלו גנבים יזעיקו את המשטרה.

מה הועילו חכמים בתקנתם? הרי בסופו של דבר הם יזעיקו שוטרים יהודים כדי למנוע גניבות שאינן פיקו"נ המצדיק חילול שבת. צריך למצוא פתרון אחר לבעיה הקשה.

א. גניבות ופיקוח נפש

אמנם גניבה אינה פיקו"נ, אך היא עלולה לגרום לפיקו"נ. ר' שו"ע (סי' שכט, ו):

> בעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש[1] מחללין עליהם את השבת. הגה: ואפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבא (א"ז).

ושם בסעיף ז:

> יש מי שאומר שבזה"ז אפי' באו על עסקי

---

1. **הערת העורך:** נגע הגניבות בחלקים מסוימים במדינתנו נוגע היום בישוב ארץ ישראל ובמלחמה על ארץ ישראל. הפשיעה הממונית והפשיעה הלאומנית, הן ברוב המקרים אחת. ההבדל בין מורד במלכות לפשיעה אינה במעשה עצמו אלא בכוונתו. היום חלק גדול מן הפשיעה הערבית היא בגדר מרידה במדינת ישראל וצ"ע אם לא להגדיר זאת כמלחמה!
הדיון בתשובה זו אינו דיון של מלחמה לאומית אלא דיון על ציבור של רבים, אבל הגדרת תבן וקש (בחלקה) היא הגדרה של סיכון לאומי וצריך לדון אף מבחינה זאת.
תשובת המחבר: אכן, במקום שיש סבירות שהגנבים אינם ישראליים ובין היתר המניע שלהם הוא לאומני זהו דין תבן וקש בספר. אך רוב הגניבות בערים אינן כאלה.

ממון מחללין, שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממונו יהרגנו, והוי עסקי נפשות (ומ"מ הכל לפי הענין).

אזורי ספר בארץ הם בעיקר הערים המעורבות והישובים הסמוכים לאוכלוסיית ערבים. אמנם לא כל המיעוטים מהווים סכנה, אך יש ביניהם כאלה המוסתים ע"י תעמולה עוינת והם עלולים גם להרוג (מהומות אביב תשפ"א), וכמו כן יש גנבים המגיעים מעבר לקו הירוק. והם נעזרים גם בתושבים מקומיים הסמוכים לישובים ישראליים. אם יתרגלו לכך שבשבת אין תגובה משטרתית הדבר עלול להיות מנוצל על ידם לאירועים לאומניים.

ויש גניבות שהן עצמן עלולות להסתיים בפיקו"נ כגון גניבת מכוניות שניתן להשתמש בהן כמכוניות ישראליות להגיע לכל למקום מבלי שיחשדו בהן. אם לא יהיה דיווח מהיר בשבת, והמכוניות לא תיתפסנה בזמן, הן תוכלנה לשמש כאמצעי חבלה. וכבר היו לצערנו חטיפות שנעשו באמצעות רכב ישראלי גנוב.

אולם 'הכל לפי העניין' כמש"כ המהרא"י. ולצערנו מעטים המקומות בארץ שאינם בגדר ישוב ספר. בתנאי התחבורה המהירה של ימינו כמעט כולנו מצויים בטווח ההגעה של גופים עוייני‍ם.

ב. בא במחתרת

הבא במחתרת מותר להורגו גם בשבת (סנהדרין עב, ב). והקשה המג"א בסי' שכט ס"ק ה: "וצ"ע דיניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת? ואפשר כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישי' שמא יעמוד אחד נגדם ויהרג ולכן מחללין. אבל באדם יחיד יניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת עיין מה שכתבתי ססי' רמ"ח".

ר"ל כהוראה כללית, מכיון שאנשים עלולים לעמוד על ממונם, או שהגנב סבור שהם עלולים לעשות כן, התירה התורה להרוג את הבא במחתרת בשבת. כי ייתכנו מצבים שגניבה תתפתח לאלימות ולסכנת נפשות. אך כהוראה פרטית מומלץ לכל אחד ואחד לוותר על ממונו ולא לחלל שבת. ולפי"ז בשעת הגניבה עצמה צריך גם יחיד להזעיק את המשטרה, ע"מ למנוע מצב שבו עלול להימצא אדם שיעמוד על ממונו ויסתכן. אך לאחר הגניבה, כשהסכנה כבר חלפה, לכאורה אין היתר להזעיק את המשטרה.

השש"כ (פמ"א סכ"ח, מהד' תשל"ט) מחלק בשם הגרשז"א בין גנב המודע לכך שבעה"ב נמצא במקום ובכ"ז גונב, למרות שהוא יודע שבעה"ב עלול להתנגד לו ולהורגו, לבין גנב שנכנס לבית מתוך הנחה שבעה"ב לא נמצא במקום, אין כוונתו להרוג את בעה"ב, לכן אין רשות להורגו. אם כי בודאי רשאי לגרשו, כל מי שיכול, אך לא לחלל שבת.

ב'הלכה ברורה' לסנהדרין ע"ב מפרשים שגם במקרה זה מותר להרוג את הגנב, ורק כאשר ידוע שהגנב לא בא להרוג, אלא רק לגנוב, צריך להפקיר את ממונו. אולם כל זה רק בשעת הגניבה עצמה, אך לאחר הגניבה לכאורה אין מקום להתיר חילול שבת ע"מ לרדוף אחרי הגנב ולתופסו.

אלא שהשאלה אינה פרטית אלא ציבורית. אם גנבים ידעו שבשבת לא רודפים אחריהם תרבינה הגניבות והעולם יהיה הפקר, חלילה. לכן עלינו להרחיב את הדיבור בנושא פעילות המשטרה בכלל.

מו"ר הגר"ש ישראלי (בעמוד הימיני סימן יז) הניח את היסודות לפעילות המשטרה בשבת. אנו נביא את תמצית דבריו ונדון בהם.

ג. המשטרה בשבת

הגר"ש ישראלי בונה את היתרו על ארבעה יסודות:

1. ההיתר של חזרת היוצאין להציל בשבת לד' הרמב"ם (הלכות שבת פ"ב הכ"ג) הוא משום שמכשילן לעתיד לבוא, ורבנו יהונתן (בעירובין מ"ד ב) כתב שמטעם זה מותר גם לעבור על איסורי תורה.

גם הגרמ"פ באג"מ (ח"ד או"ח סי' פ') פסק שהיוצאים להציל חולה מסוכן בשבת רשאים לחזור למקומם גם ע"י מלאכה דאורייתא, כדי לא להכשילן לעתיד לבא. נחלק עליו הגרש"ז אוירבאך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ח). לדעתו, היתר החזרה ליוצאים להציל מפני אויב שבא עליהם הוא תקנה מיוחדת בגלל תקלה שארעה, אך לא מצינו היתר כזה ביוצאים להציל חולה מסוכן. אך בנושא המשטרה כותב הגרשז"א במנחת שלמה (תניינא [ב – ג] סי' לז):

וכמו כן נלענ"ד דבעיר גדולה שאוכלוסיה מרובים ויודעים ברור מתוך הנסיון שאם המשטרה הניידת תשבות בשבת יש לחשוש טובא לתגרות דמים (אפי' כאלה שלפי הנראה לעינים אין לחשוש שיסתיימו בנפשות, מ"מ אם יש לחשוש להכאות בברזל ע"ג היד והרגל או בחלל הגוף וכדומה, לדינא רואין את כל זה כסכנת נפשות) או גניבות וגזילות שעלולין לסכן נפשות, יש מקום לדון דאפשר שהמשטרה הניידת הו"ל כרפואה ידועה להציל מפני הרודפים כיון שמזיקים ורודפים כאלה מצויים מתוך העיר, והרי זה דומה למ"ש בגמ' פסחים מ"ט ע"ב עם הארץ מותר לנוחרו ביוהכ"פ שחל להיות בשבת, ועיי"ש בתוס' ובראי"ש "דהויא הריגתו פיקו"נ כי הוא לסטים וחשוד על שפיכות דמים והריגתו בכל עת מצוה היא והצלת נפשות כיון שהוא רגיל בכך אף על פי שאינו עושה כלום באותה שעה".

2. מדין מכשירין. כלומר, הזנחה במניעת פשיעה עלולה לגרום בהמשך להרחבת הפירצה ולהידרדרות במצב. גוף ציבורי כמו המשטרה צריך לראות את הנולד. דיה הצלה אחת של נפש אחת בזמן מן הזמנים בכדי להתיר עכשיו פעולות אלה של חילול שבת. הן בגדר מכשירים הנעשים עתה לשם הצלה עתידית.

3. פיקו"נ צריך להיעשות ע"י גדולי ישראל דוקא (שו"ע סי' שכח, סי"ב) ולד' הט"ז תמיד יש להעדיף ישראל גדול, גם אם יש נוכרי במקום, כדי שלא יחששו במקרה אחר, שבו אין נוכרי, להציל ע"י ישראל. כלומר מותר וצריך לעשות פעולה עכשיו למרות שאינה הכרחית ע"מ למנוע חשש פיקו"נ לעתיד.

4. נזק לרבים שקול כפיקו"נ ליחיד. וזאת עפ"י שיטת הגאונים לענין כיבוי גחלת בשבת ברה"ר (שבת מב, א) גם אליבא דשמואל, הסובר שהיא מלאכה דאורייתא, משום חשש של נזקא דרבים. ומקור הדבר יש ללמדו ממלחמת רשות שהיא להרווחה (סוטה מ"ד:) או להרבות את שמעו של מלך ישראל (רמב"ם פ"ה ממלכים) או בגלל דוחק חמור של פרנסת הרבים (סנהדרין טז א בגללו עלולים יחידים להגיע עד שערי מוות.)

גם הראשונים הרמב"ן והרשב"א (בשבת מב, א) לא חלקו על יסוד הדברים שסכנת נזק הצבור נחשב כפיקו"נ אלא שסוברים שענין זה של גחלת אינו נחשב כ"כ נזק הציבור, שאין מצוי שיכשלו.

ד. נזק לרבים הוא פיקוח נפש

על היסוד הרביעי יש להעיר.

אפשר לומר שמחלוקת הגאונים והראשונים תלויה בשאלה מדוע נזק לרבים שקול כסכנת נפשות ליחיד. מצד אחד אפ"ל בסגנונו של הר"י אנגל (בספרו לקח טוב כלל טו) "ריבוי הכמות מכריע את האיכות" כלומר נזק ציבורי הוא כה גדול בכמותו עד שהכמות

הופכת לאיכות ודינו שווה לדין סכנה ליחיד.

ואכן מצינו שמצוה דרבים או חשש לאיסור דרבים מכריע איסורים חמורים יותר. ראה תוספות שבת (ד, א ד"ה וכי אומרים):

> וגבי חציה שפחה וחציה בת חורין שנהגו בה מנהג הפקר וכפו את רבה בהשולח (גיטין דף לח:) משום שהיתה מחזרת וממציאה עצמה לזנות והוי נמי כמצוה דרבים.

בין הדוגמאות שהר"י אנגל מביא היא שיטת ר"ת שעשה דרבים דחי ל"ת אע"ג דאינו בעידנא (דומה לזה עשה דרבים דוחה עשה דיחיד תוס' ביצה ה א ד"ה ונתקלקלו). בעשה דרבים – הרבים יקיימו את העשה ואילו על הלאו יעבור רק אדם אחד, וכגון פיקוח גל בר"ה לצורך שופר (להר"א שעשה דוחה ל"ת שלא בעידנא). את העבירה יעבור רק האחד המפקח, ואילו מצות תקיעה תתקיים ע"י רבים השומעים.

וע"כ נהי דל"ת חמור מעשה עכ"ז ריבוי הכמות דעשין שכל אחד מן הרבים מקיים מ"ע והרי מתקיימים איפוא מצות עשה רבים ע"כ מכריע זה את החומרה האיכותית של הלאו וחשובי העשין עדיפי מן הלאו הנדחה והוי הדחיה מסברא וע"כ לא בעינן בעידנא.

הגאונים סוברים שהנזק של הכמות הופך לאיכות והוא שקול כפיקו"נ של יחיד. אך לד' הרמב"ן והרשב"א לא כל כמות יוצרת איכות, ובודאי שלא יתכן לומר שנזק לרבים הופך מעצמו לפיקו"נ. אלא שהשיקול הוא סטטיסטי כמש"כ הגר"ש ישראלי.

בנזק לרבים יש חשש סביר שבין הרבים עלולים להימצא יחידים שהנזק יגרום להם פיקו"נ. ולכן רק כאשר יש סבירות סטטיסטית ליחידים מסוימים יש להגדיר זאת כפיקו"נ, אך חשש רחוק אינו בכלל זה.

הר"י אנגל עצמו בתשובתו בעניין שביעית בזה"ז בספרו "אוצרות יוסף" מפרש ג"כ על דרך זו. הוא מביא את התוס' בסנהדרין (כו, א ד"ה משרבו):

> וא"ת ומשום ארנונא התירו לחרוש ולזרוע דהויא איסורא מדאורייתא? ...אי נמי י"ל דפקוח נפש הוא ששואל להם המלך מס ואין להם מה יפרענו ומתים בתפיסת המלך והכי איתמר בירושלמי משום חיי נפש.

הוא מפרש את הירושלמי והתוס' עפ"י שיטת הגאונים בשבת (מב, א) וכותב:

> דניזקא דרבים כסכנת נפשות חשוב, והיינו דאף דגוף הנזק אינו סכנת נפשות דמשו"ה יחיד אסור, מ"מ ברבים חשוב חשש סכנה דיש לחוש עכ"פ שמא יבוא אחד מהם לידי סכנה ע"י הנזק ...באלפי אנשים נשים וקטנים ודאי יש לחוש שמא יבוא אחד מהם לידי סכנה ע"י חסרון לחם והו"ל סכנת נפשות.
>
> (ור' מרגליות הים סנהדרין כו, א על התוס' הנ"ל).

ולפי"ז הכל תלוי בגודל הציבור הניזוק. ככל שהציבור רחב יותר כך החשש לפיקו"נ של היחידים עולה. לדוגמא, מבחינה סטטיסטית ידוע לנו שבעיר בגודל של 100,000 תושבים יש לפחות מקרה אחד של פיקו"נ בכל יום, אם לא יותר. לכן יש להעמיד גם בשבת אמבולנס על צוותו בכוננות למקרה חירום. לעומת זאת ביישוב של 500 תושבים האפשרות לפיקו"נ נדירה מאוד וגם בימות חול הכוננות נמוכה יותר, וא"כ ה"ה בשבת אין צורך בכוננות גבוהה כל כך.

לסיכום, יש לומר, בעבודת המשטרה לא ניתן לשער, מהן הסכנות שעלולות להיגרם ממחדל אחד. הדעת נותנת שאם לא תהיה פעילות שוטפת של בטחון הפנים בשבת עלולות להיגרם סכנות רבות. אם הפושעים ידעו שהמשטרה שובתת בשבת, שוד ושבר ירבו חלילה בגבולנו. עליהם לדעת שהמשטרה תרדוף אחריהם גם בשבת. רק כך תיווצר הרתעה, שתמנע, או לפחות תצמצם מאוד, סיכונים אפשריים.

אך השאלה היא, האם גם אזרח שניזק ע"י

גנב או שרואה גנב, יכול, או צריך, להזעיק את המשטרה? יש להניח שיהיו אזרחים רבים שיהססו אם להזעיק את המשטרה בשבת, בפרט אם הדבר כרוך באיסורי תורה. וכמו שכ' המג"א שהובא לעיל פרק ב. אך אם תהיה אפשרות לעבור רק על איסור דרבנן הדבר יקל יותר על האזרחים לפנות למשטרה.

ה. חולה שאין בו סכנה

גם אם נניח שגניבות אינן פיקו"נ, המצב החמור של ריבוי גניבות בשבת הוא לא פחות מצב של מחלה. ולחולה שאין בו סכנה התירו איסורי דרבנן, כמבואר בשו"ע (סי' שכח ס"ז):

> חולה שנפל מחמת חליו למשכב ואין בו סכנה אומרים לא"י לעשות לו רפואה אבל אין מחללין עליו את השבת באיסור דאורייתא... ולחלל עליו ישראל באיסור דרבנן בידים, יש מתירים אפילו אין בו סכנת אבר; ויש אומרים שאם יש בו סכנת אבר עושין ואם אין בו סכנת אבר אין עושין; ויש אומרים שאם אין בו סכנת אבר עושין בשינוי, ואם יש בו סכנת אבר עושין בלא שינוי; ויש אומרים אפי' יש בו סכנת אבר אין עושין לו דבר שהוא נסמך למלאכה דאורייתא, ודברים שאין בהם סמך מלאכה עושין אפילו אין בו סכנת אבר; ודברי הסברא השלישית נראין.

כלומר לכתחילה נפסקה ההלכה שמותר לעשות לחולה שאין בו סכנה רק מלאכה דרבנן בשינוי. מיהו בשעת דחק גדולה וצורך רבים וכגון בנ"ד, ניתן לסמוך על הדעה הראשונה שהיא דעת הרמב"ם לפי הבנת הטור.

באיסור דרבנן יש יותר מקום לומר שנזק לרבים שקול כמחלה והכמות יוצרת איכות. דיני חולה ודיני נזקים קרובים יותר זל"ז ומדובר בגזירת חכמים, לכן הסברה נותנת שהכמות הופכת לאיכות. הדבר מוכח משיטת הראשונים הנ"ל, החולקים על הגאונים, בסוגית הגמ' בשבת (מב, א), שלא התירו כיבוי גחלת ברה"ר אלא באיסור דרבנן. וע"כ מדובר במקום שלדעתם אין בו חשש לפיקו"נ אלא רק משום צער בעלמא. והרי לא מצינו היתר לעבור על איסור דרבנן במקום צער גרידא. אלא ע"כ ההיתר לעבור על איסור דרבנן הוא משום צער הרבים. ולכן התירו לעבור על איסור דרבנן גם ללא שינוי. וכ"כ הבה"ל (סי' רעח בד"ה החולה שיש וכו') בשם הפרמ"ג:

> אבל בשביל חולה שאין בו סכנה אסור לכו"ע... ואין להקשות ממה דאיתא לקמן בסימן של"ד בסופו דהתירו לכבות בר"ה אף גחלת של עץ בשביל שלא יזוקו בה והטעם משום דהוא משאצ"ל כדאיתא בגמרא וא"כ הכא נמי יתירו בשביל החולה די"ל דהתם **משום צערא דרבים** משא"כ בעניננו בחולה יחידי.

מבואר איפוא שצער הרבים שקול כחולה יחיד ואף יותר ממנו, שהרי התירו לעשות מלאכה דרבנן גם ללא שינוי. אמנם גם כאן אפ"ל שהסיבה לכך היא סטטיסטית, שבציבור גדול גם צער קטן עלול לגרום ליחידים לחלות. אך הסברה נותנת שמכיון שמדובר באיסור דרבנן במקום צער רבים לא גזרו, כשם שלא גזרו בחולה שאין בו סכנה. כי בצער רבים הכמות הופכת לאיכות. ומכיבוי גחלת למדנו שלא רק ריפוי מותר אלא גם מניעת צער אף היא מותרת במקום רבים, כשם שמניעת מחלה מותרת ליחיד. כך כתב הרמב"ם (הל' שבת פכ"ב הל' ז):

> אין שורין את החלתית בין בפושרין בין בצונן אבל שורה אותו בתוך החומץ, ואם שתהו ביום חמישי וששי הרי זה שורה בשבת בצונן ומניחו בחמה עד שיחם ושותה, **כדי שלא יחלה אם פסק מלשתות.**

ו. רעש חזק בשבת

לאור הנחות אלו נדון בשאלה מעשית אחרת. מסיבה רעשנית, מוגברת ע"י רמקולים רבי עוצמה, נערכת בליל שבת בשעה מאוחרת. היא מפריעה לשכונה שלמה לישון. אמנם כבר שמענו שעימות בין שכנים לרעשנים הסתיים ברצח וא"כ הרי זה חשש לפיקו"נ. אך עלולים להימצא מי שיסברו שדבר זה נדיר ביותר ולכתחילה אין להזעיק את המשטרה ע"מ שתחלל שבת דאורייתא למטרה זו. אם ימצא פתרון טוב יותר הוא יקל על ההחלטה אם להיחלץ לקריאה. וכן במקרה שהמשטרה מגיעה למקום ונוכחת לדעת שלא נשקפת סכנת נפשות, אך קיימת הפרעת שינה קשה לציבור גדול וניתן לנקוט באמצעים, שאינם אסורים מן התורה, ע"מ למנוע אותה. לכן נראה שאם יימצא פתרון שלפיו כל המלאכות שייעשו יהיו רק מדרבנן (ר' להלן), יש מקום לסמוך על שיטת הרמב"ן והרשב"א בשבת (מב, א) ועל פי' הטור ברמב"ם, שלצורך חולה שאין בו סכנה מותר לעשות מלאכות דרבנן. וא"כ יהיה מותר למשטרה למנוע את העימות שבין השכנים לרעשנים המפריעים לשכנים לישון. כי צער כה גדול של מניעת שינה משכונה שלמה דינו כחולה שאין בו סכנה.

יתרה מזאת. מניעת שינה עצמה יש להחשיבה כמחלה. כי גדרו של חולה שאין בו סכנה הוא לפי הרמ"א שם:

> או שיש לו מיחוש שמצטער וחלה ממנו כל גופו שאז אע"פ שהולך כנפל למשכב דמי (המגיד פ"ב).

אדם שלא ישן, גם כשהוא מתהלך, כנופל למשכב דמי. הוא בקושי מתפקד ומחפש הזדמנות לשכב, כלומר דינו כחולה. ר' שו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' נא, ב):

> הדבר תלוי במה שהוא אדם... דודאי במי שאינו יכול לישן קצת אין זה בכלל חולי כל הגוף ...ומיהו אם הוא חולה על הנערווען (=עצבים) ואינו יכול לישן בלי כדורים ומצטער הרבה ודאי כי יש בזה חולי הגוף ג"כ, כי כל הגוף נחלש מבלי שינה ורמז לדבר מה שאמרו ז"ל נדרים ט"ו שבועה שלא אישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר... ובודאי שמי שלא ישן זמן רב יחלה כל גופו... אם הוא במדה שמחלהו יש להתיר דהוה חולי בכל הגוף.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי לה, ב):

> הנה הכל תלוי לפי המצב, דהרי איתא בזכור לאברהם (אות ח') דמותר לאשה להתיז מחלבה, על מי שחש בראשו ותקיף לי' עלמא, דבמקום צער כזה לא גזרו, ואפשר דאפילו בכלי יהי' מותר עיי"ש, והובא בבאר יעקב (סי' שכ"ח אות מ"ג), ובספר מנחת שבת (סי' צ"א אות י"ז) הביא להתיר במי שכואב לו ראשו...דהוי כחלה כל גופו, ושם /ספר מנחת שבת סי' צ"א/ (באות ל"ז) כתב, בכואב לו ראשו מאד עד שנחלש כל גופו מחמת כאבו... ואפילו בלא נחלה כל גופו, רק שמרגיש צער גדול, אפשר להקל.

ושם בהשמטות, הביא מהגה"ק מבוטשאטש ז"ל שכבר נהוג לבריאים לשפוך לראש (כנראה ר"ל לבלוע כדור שנה) כדי לישון תיכף. אמנם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ט סי' יז – פ"ב [כד, מ]) אוסר ליטול כדורי שינה בשבת, משום גזרת שחיקת סממנין, אך בשש"כ (פל"ג סט"ז) מתיר על סמך פוסקים רבים יעוי"ש.

אך גם אם נניח שחוסר שינה ליחיד אינו נחשב כמחלה, אלא רק כצער גדול, כשמדובר ברבים צער הרבים שקול כחולה אחד שאין בו סכנה. אך גם אם נפקפק בסברה זו, שהכמות יוצרת איכות, יש להביא בחשבון סטטיסטי, שבשכונה גדולה נמצא מן הסתם חולה, או אדם רגיש, שחוסר השינה עלול להרע את מצבו והא יחלה ממש ואולי אף לגרום לו לסיכון. ומסתבר שגם אם אין

כאן פיקו"נ, אין ספק שדין חולה שאין בו סכנה ודאי יש כאן. וכאמור במקום צער גדול לרבים יש לסמוך על הפוסקים שמותר לעבור על איסור דרבנן כדי למנוע צער כה גדול.

נראה שהצער הנגרם לרבים ע"י מכת גניבות, ההפסדים המרובים, החששות, החרדות שקולים לפחות כחולה שאין בו סכנה.

ז. מכשירים האסורים רק מדרבנן

חוץ מהנסיעה ברכב שיש בה איסור דאורייתא (ור' להלן הצעה לרכב חילופי) כל יתר המלאכות הן רק מדרבנן. בטלפון ובמכשירי הקשר יש אמנם סגירה ופתיחה של מעגלים חשמליים, אך לדעת הגרשז"א אין בהם איסור דאורייתא. לכתחילה ראוי להתחשב בדעת החזו"א הרואה בכל סגירת מעגל חשמלי איסור תורה של בונה, כדי למנוע זילותא דשבתא (ר' מש"כ באהלה של תורה ח"ב סי' כג) אך בצורך כה גדול לשמור על שלום הבריות בציבור רחב, וע"מ למנוע כל אפשרות של סיכונים, יש לסמוך על דעת הגרשז"א ורוה"פ שסגירה ופתיחה של מעגלים חשמליים אסורות רק מדרבנן.

באשר לשימוש במחשב. כל לחיצה על אותיות המקלדת סוגרת מעגלים חשמליים. אך אפשר להימנע מהם ע"י מקלדת המופעלת ע"י מגע יד ללא לחיצה על האותיות. אין בכך סגירה של מעגלים חשמליים. הזרם החשמלי נמצא כל הזמן במקלדת והנגיעה באותיות רק משנה את עוצמת הזרם. (ר' תחומין כו מאמרו של הרב ישראל רוזן ז"ל. ויש להדגיש שאין להסיק מכאן היתר גורף לשימוש במקלדת לצרכים אחרים. ההיתר מוגבל למקרים חיוניים חריגים בלבד).

הדפסה היא אמנם איסור תורה, אך אינה חיונית בשבת, ניתן לדחותה למוצ"ש. כמו"כ חתימת חשוד או מתלונן אינה נחוצה בשבת. אפשר ליטול תעודת זהות כעירבון עד שהחותם יבוא ביום חול לתחנת המשטרה לחתום.

הבעיה החמורה היא הנסיעה ברכב. זה מופעל ע"י מנוע בעירה, שבו כל לחיצה על הדוושה יש בה משום איסור הבערה מדאורייתא. אמנם כשהמשטרה מוזעקת למקום מסויים היא אינה יודעת עדיין אם המצב מסוכן או לא. ומספק נפשות היא נחלצת להגיע למקום בהקדם אפשרי. אך כשברור לה שהמצב אינו כה קריטי היא יכולה להסתפק במלאכות דרבנן כנ"ל. אולם הבעיה היא חזרה. החזרה אינה פיקו"נ. ועל כך הבאנו את הדיון לעיל אות א אם התירו סופן משום תחילתן. אמנם באמבולנס ההוראות הן שעליו לחזור למקומו לצורך קריאה נוספת. כי ביה"ח אליו הביא האמבולנס חולה אחד ודאי אינו מקום בו יצטרכו לו. לכן עליו לחזור למקומו לתחנת מד"א הנמצאת במקום מרכזי יותר, ממנו ניתן להגיע במהירות לכל מקום אפשרי. אך ניידת משטרתית שהגיעה למקום מסוים, הנמצא אף הוא בתוך העיר, אינה יודעת אם הקריאה הבאה, שלא תהיה, דווקא קרובה יותר למקום בו היא נמצאת כרגע, או לתחנת המשטרה, שאף היא לא תמיד נמצאת במרכז העיר. אולם אם המדובר ברכב הממונע ע"י איסור דרבנן יש מקום להקל לחזור לתחנת המשטרה וכמו שפסק הגרש"ז אוירבאך לעניין רכב הצלה לעיל אות א.

הפתרון לכך הוא איפוא רכב הממונע ע"י מנוע חשמלי במקום זה הממונע ע"י מנוע בעירה הנפוץ כיום (יסודות ההיתר לכך הונחו בעגלת נכים מיוחדת ר' תחומין ח). הרכב החשמלי מצוי כבר כיום בשוק, בגלל מחיר הבנזין ההולך ועולה, ומשיקולים אקולוגיים (שיש לראות בהם שיקולים תורניים, ר' בספרי "הלכה בימינו" עמ' 125). אם כי הוא עדיין היברידי (הוא

ממונע גם ע"י מנוע בערה וגם ע"י מנועים חשמליים). אך קדושת השבת מחייבת להשקיע מאמץ טכנולוגי איך להפוך רכב כזה לחשמלי לחלוטין. על כל הרכבים המשמשים לצורכי בטחון ורפואה להיות חשמליים. הדבר יקל יותר על ההחלטות אם יש הצדקה חיונית לכל יציאה וחזרה בשבת. עם זאת חייבים להדגיש, שלא יעלה על הדעת כלל לאזרח רגיל, שאינו איש ביטחון ואינו רופא, אפשרות כל שהיא של שימוש ברכב חשמלי בשבת. עבור אזרחים רגילים יש חשש לאיסור דאורייתא! (ראה תשובתנו בנושא זה על מכשירים חשמליים חדישים בשבת).

ח. ריבוי איסורים מדרבנן

מיהו מול הצעותינו להמיר איסורי תורה באיסורי דרבנן עומדים דבריו הנוקבים של הרמב"ן בפירושו (ויקרא כג, כד):

> שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביו"ט אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין... ויהיה השוק מלא לכל מקח וממכר, ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף והשולחנים על שלחנם והזהובים לפניהם... בכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה "שבתון" שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח.

ניתן אולי להוסיף גם את סברת הרמב"ן לרשימת הר"י אנגל בלקח טוב, שריבוי הכמות מכריע את האיכות. איסורים רבים מדרבנן שקולים כאיסור תורה. זו כוונת התורה באומרה "שבתון". אך מכיון שהתורה לא אסרה מלאכות אלו במפורש, היא מסרתן לחכמים ע"מ שיוכלו להפעיל את שיקול דעתם אימתי לאסור ואימתי להתיר. ומסתבר שלצורך שלום הציבור ובטחונו, ובפרט כשיש חשש לפיקו"נ, גם אם הוא רחוק, רבנן לא גזרו (ר' מש"כ בספרי "יושב אוהלים" כתובות שיעור ג).

והנה מצינו שהתירו אפילו מלאכות דאורייתא לצורך קדוש החודש (ר"ה כא, ב) למרות שאינו פיקו"נ אלא צורך כלל ישראלי. ואולי יש מקום לדמות גם את שלום הצבור לצורך הכלל (ר' מנח"ש שהובא לעיל באות א). אמנם אפ"ל שקדוה"ח לא דמי, כי קביעת המועדים היא עניין קיומי כלל ישראלי "אותות האומה" לפי הגדרת הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קנג). בכ"ז יש עדיין מקום ללמוד את העקרון שצורך הכלל הוא דבר חשוב, ולפחות יש מקום להתיר איסורי דרבנן, בגלל שלום כלל הציבור, כמו שהותרו מלאכות דאורייתא לצורך קדוה"ח, שאף הוא צורך כללי. וצ"ע.

הפתרון המומלץ איפוא למשטרה, למנוע התלבטות אם יש בכל אירוע פיקו"נ בשבת, שימוש ברכבים חשמליים, שיונעו ע"י חשמל בלבד.

סימן לז

דו"חות משטרתיים בשבת

שאלה

א. ענישה בשבת

ב. חרם בשבת

שאלה

אנו מניחים שעצם עבודת המשטרה בשבת נחוצה והיא גובלת בחשש לפיקו"נ (ר' עמוד הימיני סי' יז ומנחת שלמה ב-ג סי' לז). בין יתר האמצעים שהמשטרה נוקטת בהם הוא כתיבת דו"חות לפורעי חוק וסדר. בדו"ח יש בדרך כלל ברירת קנס. נניח שאפשר לכתוב את הדו"ח ע"י מלאכות דרבנן בלבד (כגון במחשב מגע שפועל מע"ש וכדו') וכמו"כ כן אפשר להחתים את העבריין בכתיבה דרבנן (כגון שיחתום ביד שמאל, או רק אות אחת משמו, או על צג אלקטרוני), ואת דף האישור אין הכרח לתלוש וכו' וכו'.

אנו דנים בעצם עריכת הדו"ח, האם יש בו איסור תורה?

א. ענישה בשבת

כתב הרמב"ם בהל' שבת (פכ"ד ה"ז):

> אין עונשין בשבת אף על פי שהעונש מ"ע אינו דוחה שבת. כיצד הרי שנתחייב בב"ד מלקות או מיתה אין מלקין אותו ואין ממיתין אותו בשבת שנאמר לא תבערו אש [בכל מושבותיכם] זו אזהרה לב"ד שלא ישרפו וכו' והוא הדין לשאר עונשין.

מהבבלי בסנהדרין (לה, ב) משמע לכאורה שרק ביצוע גזר הדין שיש בו מלאכה אסור בשבת, כי היתה הו"א ששרפת בת כהן דוחה שבת, בא הפסוק ללמדנו שכל ענישה אסורה בשבת. אך פסק דין שאין בו מלאכה אינו אסור בשבת. הבבלי שואל: "וליגמריה לדיניה בשבתא, וליקטליה בחד בשבתא – נמצא אתה מענה את דינו". משמע שעצם פסה"ד מותר מה"ת בשבת וכל האיסור הוא רק משום עינוי דין.

אך מהירושלמי משמע שעצם גמר הדין אסור בשבת. הרמב"ם הביאו בסהמ"צ (ל"ת שכב):

> הזהיר מעונש הגדרים על החוטא ולהעביר הדינין עליהן ביום השבת. והוא אמרו לא תבערו אש וגו' ובגמרא דבני מערבא [ירושלמי סנהדרין פ"ד ה"ו] בכל מושבותיכם ר' אלעאי בשם ר' ינאי אומר מכאן לבתי דינין **שלא יהו' דנין בשבת**.

ואין לומר שעצם הדיון הוא שאסור מהתורה שהרי משנה מפורשת, שהאיסור רק מדרבנן, בביצה (לו, ב): "אלו הן משום רשות: לא דנין". משמע שהאיסור הוא רק מדרבנן?

ע"כ יש לחלק בין חיוב לענישה. הירושלמי למד מ'לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת' **שכל ענישה אסורה בשבת** גם אם אין

בה מלאכה. אולם עצם הדיון, ואפילו פסיקה, שאין בה מלאכה, אינם אסורים מהתורה. המשנה במס' ביצה אוסרת אותם מדרבנן. שם מדובר בחיוב של דיני ממונות. פסה"ד אינו מעניש את הנידון, הוא רק מברר מיהו החייב מעיקרא. החיוב כבר היה בעצם גם לפני פסה"ד, אלא שהיה צורך לברר זאת (ר' גהש"ס מכות ה, א).

הירושלמי בסנהדרין מדבר בדיני נפשות. שם בי"ד מעניש. עצם הפסיקה של בי"ד היא תחילת הענישה (לדוגמא, פסק הדין הופך את הנידון ל'גברא קטילא' ר' סנהדרין פה א, ערכין ו, ב – ז, א ועוד) התורה אסרה זאת בשבת. ולפי"ז גם דיני קנסות יהיו אסורים בשבת מן התורה, כי קנס הוא נוסף לחיוב התשלומין. ביה"ד לא רק מברר חיוב, אלא מטיל עונש (גהש"ס מכות ה, א והגהת הגר"א ב"ק עד, ב בשם הירושלמי). לכן אסור לדונו בשבת.

השוטר המחייב את העבריין בברירת קנס בעצם מעניש אותו בשבת, ויש בכך איסור מן התורה. אמנם יכול אדם להימנע מתשלום הקנס ולהישפט בפני שופט, נמצא שהשוטר בעצם כתיבת הדו"ח (=רפורט) עדיין לא העניש אותו. אך רובא דרובא של האנשים מעדיפים לשלם את הקנס ולא להישפט. א"כ השוטר אכן מעניש את העבריין, אלא שהעבריין יכול להעדיף משפט על פני הקנס. הדבר דומה למש"כ התוס' בגטין (לג א ד"ה אפקעינהו) דאזלינן בתר רובא ורוב אין מגרשין נשותיהן וכששולחין גט אין מבטלין, ועוד דאוקמינן אחזקתה שהיא עכשיו נשואה. אף כאן רובא משלמים קנס, וכל עוד לא ביקשו להישפט הם בחזקת חייבים קנס.

ולכאורה אין ללמוד מ'לא תבערו אש' דיני קנסות, אלא רק דיני נפשות הדומים לשריפת בת כהן, כי עצם פסק הדין בדיני נפשות עושה את הנידון ל'גברא קטילא' ויש בכך מעין מלאכה. משא"כ דיני קנסות שהם רק מטילים על הנידון חיוב ממוני, ואין בענישה זו סרך מלאכה. אך אין לומר כן, שהרי הרמב"ם הזכיר גם מלקות ומי שחייב מלקות נשאר אדם רגיל, לא מתחולל בו שום שינוי. הוא עדיין לא נענש בפועל. משמע שעצם פסה"ד המעניש הוא שאסור. (ואפילו אם נאמר שיש במלקות עצמם חבלה, כגון שנצרר הדם, אך אין הדבר הכרחי, והוא דבר שאינו מתכוון. ובודאי שפסק דין של מלקות אין בו משום חובל ממש. וכן אין לומר שמלקות במקום מיתה עומדת ופסק דין של מלקות נחשב כמיתה כביכול, שהרי למעשה המלקות אינן מיתה ממש וק"ו פסק דין של מלקות).

אמנם המג"א (סי' שלט ס"ק ג) פי' את הרמב"ם שלא אסר כל דין אלא רק דבר שיש בו חילול שבת מדאורייתא. אך הא"ר חלק עליו ואסר כל דין, גם אם אין בו מלאכה. כי כך משמע מהירושלמי שעצם הדין אסור בשבת מהתורה. והביא סימוכין לכך מספר החינוך (מצ' קיד): "שרצה השי"ת לכבד יום זה שימצאו בו מנוחה הכל גם החוטאים והחייבים" וכידוע אפילו הגהינום שובת בשבת. וכן משמע מהרמ"א שאסר הטלת חרם בשבת. ר' להלן.

ב. חרם בשבת

הרמ"א פסק בסי' שו סי"ב: "אין מחרימין בשבת כי אם מדבר שהוא לצורך שבת (אגודה פכ"ג)". וכ' האב"נ (או"ח סי' מו) שהטלת חרם היא כמו דין, שאסור בשבת מהתורה, לדעת הירושלמי ופסיקת הרמב"ם.

ולענ"ד צ"ע, אם החרם אסור מהתורה מדוע מותר להחרים לצורך השבת, וכי מותר לחלל שבת לצורך השבת? ר' תוס' סנהדרין (עג, ב ד"ה חד ומל"מ הל' שבת פכ"ד ה"ז), למה לי קרא למעוטי שבת, הא מציל גופיה קא מחלל שבת דחובל בחבירו ואיך יחלל שבת להציל חבירו מחילול שבת? אך האב"נ שם הביא ראיה שמותר להחרים לצורך שבת

מעירובין (סג ע"א):

> ההוא דקאסר חמרא בשבתא רמא בי' קלא ולא אשגח אמר ליהוי האי גברא בשמתא. ולפי עניות דעתי אף לצורך שבת מכל מקום אינו אלא להחרים כל מי שיעשה כך וכך וכההוא דעירובין דמסתמא אמר ליהוי גברא בשמתא אם לא יציית לדבריו דהשתא הוה לי' לאפרושי מאיסורא דעל ידי זה יפרוש מאיסור. אבל אם הי' מנדהו על העבר אין כאן לאפרושי מאיסורא. כיון שבין כך ובין כך הוא בנדוי למה ימנע. ואם כן אין היתר אלא להציל מאיסור שבת בשעת מעשה דזה לצורך ממש. אבל לענוש על העבר כדי שהנשארים ישמעו וייראו לא מצינו.

כוונת האב"נ בחילוקו, בין נידוי על העבר לבין אפרושי מאיסורא להבא, שרק חרם על העבר הוא עונש, ולכן הוא נחשב לפסק דין שאסור בשבת. משא"כ אפרושי מאיסורא אינו עונש, אלא אזהרה שלא יחזור ויחלל שבת, ואם יעשה כן יחול עליו החרם. כרגע החרם עדיין לא חל, לכן אינו נחשב לפסק דין.

אך קשה לומר שאין כאן פסק דין כלל ועיקר. בעצם יש כבר פסק דין אלא שהוא תלוי ועומד, אם המוחרם יחלל עוד פעם שבת יחול עליו החרם למפרע. הדבר דומה אולי למש"כ הרמב"ם (הל' נדרים פ"י הי"ב):

> מי שהדיר את אשתו במרחשון ואמר לה שאין את נהנית לי מכאן ועד הפסח אם תלכי לבית אביך מהיום ועד סוכות הרי זו אסורה ליהנות לו מיד גזירה שמא תלך, ואם הלכה לפני הפסח והרי הוא מהנה אותה לפני הפסח הרי זה לוקה.

לד' הרמב"ם המדיר לוקה, למרות שהאשה היא שאשמה בכך שנדרו חל, כי סו"ס הוא זה שהדיר ודברו הוא שמתחלל (הר"ן בנדרים טו, א חולק על הרמב"ם, הכס"מ הביאו כאן, לדעתו המדיר אינו לוקה, אך המודר עובר, אע"ג דכתיב לא יחל ר"ל לא יחל הדבר). לכאורה גם כאן המחרים עובר בכך שפסק דין בשבת. למרות שהמוחרם הוא שאשם בכך שהחרם חל, וכל עוד המוחרם לא חילל שבת, המחרים לא עבר על פסיקת דין בשבת. אך כשהמוחרם יחלל שבת נמצא שהמחרים פסק דין בשבת. אולם הכס"מ (שם) כתב בהסבר דעת הרמב"ם:

> וי"ל שדעת רבינו לומר שהיא פשיטא שלוקה ולא איצטריך למימר אלא אתא לאשמועינן שאם הוא ההנה אותם בידים גם הוא לוקה ואף על גב דבעלמא המאכיל איסור לחבירו אינו לוקה שאני האי שהוא המדיר והוא המיחל דברו.

הכס"מ מדגיש שהבעל עבר רק אם הוא עצמו ההנה אותה, מכיון שעשה מעשה בידיים שבו הוא גרם לחילול נדרו. בנ"ד המחרים לא עשה שום מעשה, המוחרם הוא העושה את המעשה הגורם למחרים לדון דין בשבת. ור' באב"נ (או"ח סי' נא) שהסביר את דעת רעק"א שאסור לעשות קניין בערב שבת שיחול בשבת, למרות שהקניין חל מאליו, אך אלמלא נוכחותו הפאסיבית לא היה הקניין חל. גם כאן החרם יחול מאליו למפרע, אולם רק בגלל נוכחותו של המחרים. אם לא ימשיך לחיות חלילה לא יוכל החרם, שהוא החרים בשבת, לחול (ויש לחלק בין הנושאים).

ונלענ"ד שהטלת חרם אינה בגדר עונש שאסור מה"ת בשבת, אלא רק איסור מדרבנן, והם התירו כדי למנוע חילול שבת. החרם אינו עונש שחל על **האדם עצמו** כמו מיתה, מלקות, או תשלום קנס, אלא הוא רק מחייב **אחרים** להתרחק ממנו. אמנם התוצאה היא ענישה, אך החרם עצמו אינו עונש. המוחרם לא מחויב כמעט בשום דבר. אמנם יש דברים המחייבים את המוחרם עצמו, כגון איסור תספורת וכביסה. וכן כל הדינים האמורים בנזיפה, כגון שיהא מתחבא ויושב בביתו, ויהא נכלם, ולא יראה

פנים למי שהכלימו, וימעט בשחוק ובדיבור ובעסקיו, ויצער עצמו לעיני כל רואיו וכו'. כל אלו חלים עליו והוא זה שחייב בהם. אך הגרעק"א בהגהותיו על יו"ד (סי' שלד) כתב על איסור תכבוסת ודומיו שבתשב"ץ (ח"ב סי' ע"ב) כתב דהנך הוי רק מדברי סופרים (ור"ל גם למ"ד שעצם הנידוי הוא מן התורה). מן התורה יש רק הרחקת ד' אמות, זהו עיקר ענין הנידוי ונ"מ בספיקן ע"ש. ואכן כל הספקות שבמו"ק (טו) הוכרעו לקולא, משום שרבנן הם שחייבוהו לנהוג דיני אבלות, וספקא דרבנן לקולא. אך מה"ת לא חל על המוחרם עצמו שום דין, אלא רק חובת הרחקה ע"י אחרים. א"כ אין בהחרמת אדם בשבת איסור פסק דין מהתורה, אלא רק מדרבנן, והם התירו לצורך השבת עצמה. אך הטלת קנס על אדם בשבת אסורה מהתורה.

הטלת קנס היא אחת מסמכויותיו של השוטר, כמו מקל ורצועה. אם תיטול אותם ממנו הוא לא יוכל למלא את משימתו להבטיח חוק וסדר. ולדוגמה, בנושא הקורונה, אם בשבת ייפרצו כל הסכרים ואנשים לא יעטו מסכות, יתקהלו, ומבודדים וחולים מאומתים יצאו מבתיהם, ללא חשש מענישה כל שהיא, המגפה תתפרץ חלילה בעוצמה גדולה ותסכן רבים. לכן אין ברירה אלא להתיר הטלת דו"חות (=רפורטים) גם בשבת, משום פיקוח נפש.

אך יש לצמצם, במידת האפשר, את האכיפה בשבת, מבלי לפגוע בעצם ההרתעה. שהרי בלא"ה יש להימנע מהדפסת הדו"ח והחתימה עליו, שהם אסורים מה"ת, אפשר רק ליטול תעודת זהות, להדפיס את הדו"ח במוצ"ש ולשולחו לעבריין. וא"כ אפשר גם לוותר בכלל על כתיבת הדו"ח בשבת ולהסתפק בנטילת תעודת הזהות שלו ובמוצ"ש לכתוב רפורט על שמו כולל קנס. ובכלל, יש לצמצם את מספר הדו"חות ולכתוב אותם רק למתנהגים בחוצפה, ואילו האחרים רק יוזהרו. המגמה היא להימנע עד כמה שאפשר מענישה בשבת.

סימן לח

ניקוב כיפה בתעשיית היין בשבת

שאלה
א. טלטול מוקצה מן הצד
ב. טלטול מן הצד לצורך טבל
ג. טלטול מוקצה בהפסד מרובה
ד. בונה
ה. הרחבת פתח ארעי
סיכום

שאלה

בתעשיית היין נוצרת כיפה דחוסה של זגים וחרצנים ופסולת אחרת שצפה וחופה על היין ויש צורך לנקוב בה חור כל יום[1] ע"מ לאוורר את היין. פעולה זאת הכרחית, בלעדיה היין עלול להתקלקל.

ביקבים גדולים יש מתקן העושה זאת אוטומטית, ביקבים קטנים פעולה זאת נעשית ידנית. האם מותר לעשותה בשבת? כידוע, א"א להשתמש בגוי בתעשיית היין אלא רק ע"י יהודי שומר שבת.

א. טלטול מוקצה מן הצד

כיפה זו היא מוקצה, שהרי היא עשויה מפסולת שאינה ראויה לאכילה. אולם ניקוב הכיפה לא נעשה בידים, אלא במוט, כלומר ע"י טלטול מן הצד. אלא שצ"ע האם שימוש במוט קבוע נחשב כטלטול מן הצד, שהרי זוהי דרך טלטולו כל השבוע. האם טלטול פסולת מאכל (אם היא מוקצה, במקום שאין לה גדר גרף של רעי) במזלג או בכף הוא טלטול מן הצד, הרי זו ידא אריכתא?! ואכן בשו"ע הגר"ז (סי' שח סעי' ס) וכן החזו"א (או"ח סי' מז

1. **הערת העורך:** זה תהליך הכנת היין בימינו ביקבים קטנים (בוטיק): לאחר הבציר מפרידים את הענבים מהשדרות (הגבעולים הירוקים), פוצעים את הענבים ומניחים אותם בתוך מיכלי תסיסה למשך כשבועיים. במשך השבועיים האלה מערבבים את מיכלי התסיסה שלש פעמים ביום למניעת קרום צף, ע"מ שהגזים מתסיסה יצאו. לאחר כשבועיים, כאשר מסתיימת התסיסה הראשונה, סוחטים את הענבים, מסירים את הזגים והחרצנים ומניחים את היין במיכלים לתסיסה שניה, למשך כחודש וחצי. לאחר סיום התסיסה מועבר היין ליישון בתוך חביות עץ או מיכלים גדולים בתוספת שבבי עץ אלון ליצירת טעמים מיוחדים ליין. לאחר כשנה מעבירים את היין לביקבוק.
בשאלה שלפנינו: בשלב הראשון, אין מערבבים את הקרום מן הזגים והחרצנים עם היין, אלא עושים חור בקרום, דרכו יוצאים הגזים כתוצאה מן התסיסה.

ס"ק יד) אסרו להסיר פסולת מעל השולחן באמצעות דבר אחר, משום שזו הדרך להסרת פסולת והוי כידא אריכתא. ואולי ילה"ר לדבריהם ממס' ביצה (ז, ב):

ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה. אמר רבי זריקא אמר רב יהודה: והוא שיש לו דקר נעוץ מבעוד יום.

הדקר הנעוץ מתיר את כיסוי הדם רק בתנאי שהעפר מוכן ואינו מוקצה, כמבואר שם (ח, א):

אמר רב יהודה אמר רב: לא שנו אלא שהוסק מערב יום טוב, אבל הוסק ביום טוב – אסור.

האפר נוצר ביו"ט. הוא מוקצה וא"א לכסות בו, אפי' לא ע"י דקר נעוץ. הדקר לא מתיר את איסור המוקצה אלא רק עושה 'קצת הכנה' כמש"כ הרשב"א בדף (ז, ב). וכן הרא"ש (ביצה פ"א סי' י): "משום דאיכא תרתי איסורי חדא דאינו מוכן ועוד דקא עביד גומא, לכן הצריכו חכמים הכנה כל שהיא, רמז לחפירה או קצת הכנה" (ור' רש"י ביצה דף ט, ב).

אך באפר שנולד ביו"ט הכנה זו לא מועילה ולכן הכיסוי אסור. וצ"ע מדוע לא נאמר שהזזת המוקצה ע"י הדקר היא טלטול מן הצד, והדבר מותר לצורך כסוי הדם? אלא ע"כ צ"ל מכיון שהדקר הוא כלי שימושי לחפירת עפר אינו נחשב לדבר אחר אלא לידא אריכתא, ולכן אסור לטלטל על ידו מוקצה.

למעשה, מנהג העולם לטלטל מוקצה מן הצד גם ע"י כלים המיועדים לכך ואין זו ידא אריכתא כגון מטאטא או מגב (ר' שש"כ סי' כב, סל"ח).

אך לצאת מספק אפשר לייחד מוט מיוחד לשבת, שונה בצורתו ובדרך עבודתו מהכלי הרגיל בימות החול.

ב. טלטול מן הצד לצורך טבל

לא התירו טלטול מוקצה מן הצד אלא לצורך דבר המותר (תוס' שבת מד, א המשך מדף מג, ב ושו"ע שיא, ח). וצ"ע האם היין הוא דבר המותר. אמנם היין הוא טבל, אך מכיון שעדיין לא נגמרה מלאכתו מותר לשתות ממנו עראי. וגמר מלאכת היין היא משישלה, דהיינו כשיפרידו את הזגים והחרצנים וימזגו את היין המוכן לחביות או לבקבוקים. ואע"פ ששבת קובעת למעשר, אולם רק לאחר גמר מלאכה. כמבואר בביצה (לה, א). אלא שהיא הנותנת, מכיון שלא נגמרה מלאכתו הרי יין זה הוא מוקצה, כגרוגרות וצימוקים שדחאם בידים עד שיהיו מוכנים. ורק אם הכינם מראש מותר לאוכלם, כמבואר בביצה (לד, א):

ועוד אמר רבי אליעזר: עומד אדם על המוקצה ערב שבת בשביעית, ואומר: מכאן אני אוכל למחר. וחכמים אומרים: עד שירשום, ויאמר: מכאן ועד כאן.

הרמב"ם הביא הלכה זו בהל' יו"ט (פ"ב הל' ט). לשיטתו אין בשבת איסור זה של מוקצה, לכן הביא הלכה זו בהל' יו"ט. אך לסוברים שמוקצה זה אסור גם בשבת, מי שהכין מוקצה זה מע"ש יכול לאוכלו בשבת. אלא שהכנה מיוחדת לשבת קובעת למעשר והיין הוא טבל שאסור בשתייה. א"כ ממנ"פ היין אסור, ללא הכנה הוא מוקצה, ועם הכנה הוא טבל. והניקוב אסור.

ג. טלטול מוקצה בהפסד מרובה

אך מכיון שמדובר בהפסד מרובה צ"ע האם טלטול מוקצה מותר במקום הפסד. נחלקו בדבר בעל התרומה והטור. המחבר הביא את דברי שניהם בסי' שלד ס"ב:

ויש מתירים לטלטל מעות ודברים המוקצים כדי להצילם מפני הדליקה או מאנסים הבאים לגזלם, דבמקום פסידא אין לחוש לאיסור מוקצה (בעה"ת) ויש אוסרים (הטור).

אך המשנ"ב (ס"ק ז) כתב שגם לדעת המתירים – דוקא מפני הדליקה או הליסטים שבהול הרבה, אבל אם ירדו גשמים על סחורה המוקצה ודאי אסור לטלטל ע"י ישראל (כ"כ מג"א ותו"ש וכן משמע בביאור הגר"א). לעומת זאת דעת הגר"ז להתיר טלטול מוקצה בכל מקרה של הפסד מרובה. וכן דעת החיי אדם (כלל נט סימן י) והתפא"י בכלכלת שבת (פי"ב ס"ג). גם בשש"כ פכ"ז (הע' קסד) הביא בשם החזו"א שהתיר לטלטל חלב שנחלב בשבת בהיתר על סמך הח"א (כלל מה סי' ו), דבמקום הפסד יש להתיר טלטול מוקצה, אפי' במקום שאין חשש שמא יבוא לעשות איסור חמור. והסכים עמו הגרש"ז אויערבך (אם כי יתכן שחלב שאני, כי ללא טלטול החלב א"א היה אז לקיים כלל משק חלב בארץ).

מכיון שבנ"ד מדובר בטבל, נלענ"ד שבטבל גם המחמירים יתירו. וזאת על סמך הגמ' בשבת (מג, א):

נשברה לו חבית של טבל בראש גגו מביא כלי ומניח תחתיה... טבל מוכן הוא אצל שבת שאם עבר ותיקנו מתוקן.

ולמרות שבין השמשות היה הטבל עדיין אסור. ולא מצינו היתר דומה במוקצה אחר. ואפילו טבל עצמו לא הותר בטלטול אלא רק ביטול כלי מהיכנו וכמש"כ הרשב"א:

הא דאמרינן טבל מוכן הוא אצל שבת שאם עבר ותקנו מתוקן. לאו למימרא שיהא מוכן גמור וראוי לטלטלו דהא תנן לקמן פרק מפנין (קכו, ב) אין מטלטלין את הטבל, אלא הכי קאמר כיון דאילו עבר ותקנו מתוקן אשתכח דקליש איסוריה ולא חשבינן ליה כמבטל כלי מהיכנו... מה שאין כן בביצה שאי אפשר להפקיע איסורה.

ויש לנ"ד קצת דמיון לשם. לא באנו להתיר את טלטולו של היין עצמו, אלא רק לטלטל מוקצה מן הצד לצורך היין. ואע"פ שהוא טבל, הוא לא דומה לדבר האסור בעצם, ולעניין זה שמותר לטלטל מן הצד עבורו, אפשר להחשיבו לדבר המותר.

ד. בונה

אלא שעצם הניקוב אסור, כי הכיפה קשוחה והניקוב הוא כמו עשיית חלון לאוורור, ויש בכך מלאכת בונה. ראה שבת (קב, ב):

העושה נקב בלול של תרנגולים, רב אמר: משום בונה, ושמואל אמר: משום מכה בפטיש.

הרמב"ם בפ"י מהל' שבת פסק שחייב גם משום בונה וגם משום מכה בפטיש. מסתבר שבנ"ד לא יתחייב משום מכה בפטיש, כי זו לא מלאכה סופית כמו בלול. אלא שא"כ אולי גם בונה אין כאן כי זהו בניין עראי. הנקב נסתם תוך כמה שעות ולמחרת יש צורך לנקוב מחדש. אך גם בניין ארעי אסור מדרבנן.

ואולי יש למצוא פתח להיתר על סמך הגמ' בכתובות (ס, א):

צינור שעלו בו קשקשין, ממעכן ברגלו בצנעא בשבת ואינו חושש. מאי טעמא? מתקן כלאחר יד הוא, ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן.

ופירש"י:

קשקשים – קשים ועשבים שסותמים ומעכבים את קלוחו ומימיו יוצאים ומתפשטים לגג ודולפין לבית.

יש דמיון רב בין הצינור הסתום לכיפה שבנ"ד. ושם התירו כלאחר יד משום הפסד מרובה במלאכה דרבנן. אמנם כאן זהו לא כלאחר יד, אך זו גם לא מלאכת קבע, אלא מלאכת ארעי, בעוד ששם פתיחת הסתימה

בצינור היא קבועה. כי פתיחת הסתימה תועיל לזמן רב, עד הסתימה הבאה שעלולה להיות רק בעוד שנה או שנתיים. ועוד, שם מדובר בבניין ואצלנו מדובר בכלי ואין בניין וסתירה בכלים ואין זו מלאכת אומנות. ואע"פ שבנ"ד מדובר במיכל גדול המכיל ארבעים סאה שדינו כבניין, מיהו כיפה זו הרי צפה על פני היין והיא עצמה אין בה ארבעים סאה, ויש לה גדר כלי. מאידך יתכן לומר, מכיון שלמיכל כולו יש גדר בניין כל מה שבתוכו שם בניין עליו. הדבר צריך תלמוד. ספק זה חזי לאיצטרופי להתיר את ניקוב הכיפה במקום הפסד מרובה.

ה. הרחבת פתח ארעי

ואלמלא דמיסתפינא אמינא רעיון חדש. כשם שתוספת בניין ארעי מותרת בשבת כך אולי יש מקום להתיר הרחבת פתח ארעית. וזאת עפ"י שבת (קכה, ב):

> אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הכל מודים שאין עושין אהל עראי בתחלה ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת. לא נחלקו אלא להוסיף, שרבי אליעזר אומר: אין מוסיפין ביום טוב, ואין צריך לומר בשבת. וחכמים אומרים: מוסיפין בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב.

ולכאורה כשם שתוספת אהל עראי מותרת כך תוספת פתח מותרת. כי מדובר באותה מלאכה, מלאכת בונה, ומאי שנא? ובפרט שכאן תוספת הפתח היא ארעית מצד עצמה והיא נסתמת מאליה תוך זמן קצר. וכשם שתוספת אהל ארעי מותרת רק לאחר שקיים כבר טפח קבוע, כך גם הרחבה ארעית של פתח תהיה מותרת רק לאחר שכבר קיים פתח רחב טפח. לא מצאתי מקור לסברה זו, אך יתכן שיש לפחות להוסיפה כסניף לסברות האחרות שהעלינו.

אלא שבנ"ד הכיפה כולה סתומה אין בה אפילו טפח פתוח, חוץ מאותו מוט הנעוץ בתוך הכיפה. ואותו מוט לא רחב טפח. וגם אם קצה המוט היה רחב טפח הרי הוא נעוץ בכיפה שכולה סתומה.

מיהו אם היה ברוחבה טפח היה אולי אפשר לסמוך על הרמב"ם בהל' יו"ט במסקנת הגמ' בביצה (ז, ב):

> ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה. אמר רבי זריקא אמר רב יהודה והוא שיש לו דקר נעוץ מבעוד יום... בעפר תיחוח - והא קא עביד גומא? כדרבי אבא, דאמר רבי אבא: החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה - פטור עליה.

מכל הראשונים בסוגיה משמע שההיתר לכסות את הדם הוא משום שמלאכה שאינה צריכה לגופה אסורה רק מדרבנן, והיא לצורך שמחת יו"ט. אך הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ב הל' יח מביא סוגיה זו בלי הקשר לשחיטה, אלא כהלכה בפני עצמה:

> מי שהיה לו דקר נעוץ מערב יום טוב ונתקו ביום טוב והעלה עפר אם היה אותו עפר תחוח הרי זה מכסה בו ומטלטלו.

הרמב"ם לא מתנה את ההיתר בכיסוי הדם ושמחת יו"ט, אלא הוא מתיר גם טלטול בעלמא. לדעתו אין כאן איסור חפירה כלל, אלא רק איסור מוקצה, ולשם כך יש צורך בדקר נעוץ. הרמב"ם לשיטתו, שפוסק כר"י שהעושה מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב, לא יכול להתיר איסור דאורייתא בגלל שמחת יו"ט. לכן הוא מפרש שנעיצת הדקר עצמה מבעו"י נחשבת כחפירה. מדבריו משמע שהדקר הוא את חפירה רחב, ולדעתו נעיצתו מעיו"ט כבר חפרה את הגומה, ודי בהרמתה ביו"ט ע"מ להוציא את העפר. גם מרש"י במשנה ריש ביצה משמע שדקר הוא את חפירה שכן תרגם דקר פיל"א בלעז, ובאוצר לעזי רש"י שחיבר ד"ר משה קטן כתב שהוא את חפירה.

אלא שרש"י עצמו בביצה (ט, ב) כתב שהדקר הוא רק 'רמז חפירה' ולא משום שנעיצת הדקר נחשבת כחפירה. לדעת רש"י נעיצת הדקר מעיו"ט אין בה חפירה ממש אלא היא רק פעולה סמלית הרומזת לכך שיש כאן התחלה של חפירה. כי מהתורה מותר להוציא עפר לצורך מצות כיסוי הדם, כי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה והיא גם מקלקלת את המקום, אך יש איסור דרבנן. ומשום שמחת יו"ט הסתפקו רבנן ב'זכר לחפירה'. וגם מיתר הראשונים שם משמע שהדקר אינו נחשב כחפירה אלא רק כ'הכנה קצת' (תוס' שם ח, א ד"ה ואינו). לא מצאנו היתר מפורש להרחבת פתח שכבר פתוח טפח, ולכן לא נ"ל לסמוך רק על כך, אלא לצרפו כסניף לסברות אחרות מבוססות יותר.

לכן עיקר הסתמכותנו היא על מש"כ לדמות ניקוב הכיפה להיתר מיעוך הקשקשים בצינור. אמנם יש בה פתיחת פתח שהיא מעשה בניין, אך בנ"ד פתח זה הוא מלאכת ארעי והותר משום הפסד מרובה. אלא שיש צורך להזיז את המוט אנה ואנה כדי שייווצר פתח רחב, ודבר זה לכאורה אסור לפי מש"כ המשנ"ב (סי' שלו ס"ק מז) בשם המאירי פרק חבית דלהסיר הקשקשים הנה והנה אסור אפילו ברגלו. וצ"ע מדוע אסר זאת המאירי? ונלענ"ד שכוונתו למעט במלאכה ככל האפשר. דריסה היא פעולה אחת המאפשרת למים לקלח ולהציל את הבית מדליפה, הסרת הקשקשים הנה והנה מחייבת פעולות נוספות שאפשר בלעדיהן. גם בנ"ד צריך לצמצם את הפעולות לאוורור היין. אך אם אין דרך אחרת אלא להניע את המוט אנה ואנה, ובכך לנקב את הכיפה, מותר.

סיכום

ניקוב הכיפה מותר על סמך צירוף הסניפים דלהלן:

א. טלטול מוקצה מן הצד מותר.

ב. יין טבל אינו איסור מוחלט לכן מותר לטלטל מן הצד לצורך היין.

ג. הניקוב הוא עראי ואין בו משום בונה מה"ת.

ד. הכיפה היא כלי ואין בניין וסתירה בכלים.

ה. כשם שהתירו מלאכה דרבנן בהסרת הקשקשים מצינור, משום פסידא, כך יש מקום להתיר את ניקוב הכיפה במלאכה דרבנן משום הפסד מרובה.

ו. לדעת הרמב"ם אם המוט רחב טפח בקצהו והא נעוץ בכיפה מע"ש אין בו משום פתיחת פתח בשבת.

ז. אם אפשר להסתפק בהוצאת המוט שעל ידה ינקב נקב גדול דיו אין להרחיב את הנקב.

ח. אם יש צורך, מותר להרחיב את הנקב ע"י הזזת המוט אנה ואנה אך לא ע"י נקב חדש.

ט. בהפסד מרובה מותר לטלטל מוקצה.

י. כדי לצאת מכל חשש דאורייתא הניקוב והטלטול בתוך היין יעשה ע"י שניים.

סימן לט

משחה לגידול שיער בשבת

שאלה
א. איסור תגלחת ונטילת ציפורניים ביום ה'
ב. מלאכת קוצר בבע"ח
ג. חולב
ד. עוקר דבר מגידולו
ה. ראיותיו של הבאר דוד
ו. עונה בשבת
מסקנה

שאלה

אשה סובלת מנשירת שיער חמורה. הרופא נתן לה חומר למרוח על הקרקפת כל יום ללא הפסק. ייעודו של החומר לזרז את גידול השיער. האם מותר להניחו בשבת?

אין צורך למרוח את המשחה אפשר להניחה ללא מריחה. גזרת שחיקת סממנין אין כאן כי מדובר בנשירה חמורה שעלולה לגרום להתקרחות מלאה. אם נניח שהשיער נחשב לאבר מאברי האדם יש כאן סכנת אבר ומותר לקחת תרופה לשם הצלת אבר כמבואר בסי' שכח. אך גם אם שיער אינו נחשב כאבר, התקרחות היא גנאי גדול לאשה.

אמנם בנזיר (כח, ב) ר"מ אומר שהוא יכול לומר אי אפשי באשה מגלחת. אך לת"ק אפשר בפאה נוכרית. אולם הם לא נחלקו בעצם הגנאי אלא רק אם הבעל יכול להפר, אך לאשה בעיני עצמה לכו"ע הוא גנאי גדול מאוד. ועוד, שם השיער עתיד לצמוח משא"כ כאן.

השאלה היא, אם יש בהנחת משחה זו איסור דאורייתא, האם גידול שיער דומה לגידול צמח בשבת שאסור משום תולדה של זורע? כלומר, האם יש דין זורע גם בגוף האדם?

א. איסור תגלחת ונטילת ציפורניים ביום ה'

כ' הפוסקים (ט"ז ס"ק א, מג"א בהקדמה בשם מטה משה) באו"ח סי' רס שאין ליטול ציפורניים ולגלח השערות ביום ה' כי הן גדלות בשבת. וע"כ האיסור לגדל שיער בשבת הוא משום זורע. אלא שקשה מזורע עצמו לא שמענו שאסור לזרוע ביום ה' בגלל צמיחה בשבת? אדרבה, פותקין מים לגינה מע"ש (שבת יח, א) למרות שההשקיה, שהיא תולדת זריעה, נעשית בשבת?

ואפשר אולי לומר כמש"כ האבני נזר (או"ח סי' נא):

> מה שנסתפק ר' עקיבא איגר [מהדו"ק סי' קנ"ט] במקנה מערב שבת שיחול בשבת... מאי שנא מכל המלאכות שמותר לפעול מבעוד יום שתיעשה המלאכה בשבת. חילוק גדול יש. דבכל המלאכות המלאכות נעשית מאליהם בשבת ואין צריך עוד אל האדם. שאפילו מת האדם טרם נעשה המלאכה. תיעשה המלאכה. אבל בקנין

הרי הקנין נעשה בשבת מחמת האדם. שאם מת או מכר לאחר קנין הראשון בטל. וכיון שהקנין נעשה מכח האדם בשבת. יש לומר דחשוב עושה הקנין בשבת. ואף שלא עשה בשבת. יש לומר כמו מימר חשיב מעשה הואיל בדיבורו אתעביד מעשה חשיב עושה מעשה, הכא נמי הואיל מחמתו נעשה מעשה הקנין חשיב עושה מעשה.

ואף בנ"ד הצמחת השיער תלויה בהמשך חייה של האשה. נמצא שבעצם המשך קיומה היא מסייעת למעשה הזריעה. יש חולקים על הגרעק"א, ראה דעת תורה סי' תמד ס"א שהוכיח נגד הרעק"א מתרומה שחלה בשבת.

אם כי יש לדחות, כמש"כ האב"נ שם באות ד לחלק בין קניין שיש בו מו"מ שהוא אסור מד"ק לתרומה שאסורה רק משום שבות. ור' בספר 'ער"פ שחל בשבת' להגר"צ כהן פרק ב הע' ג שהביא פוסקים רבים שהתירו קניין מע"ש שיחול בשבת שלא כהגרעק"א.

ואפי' הגילוח עצמו מותר ביום ה' כשחל יו"ט בע"ש. ואכן משמע מדברי האב"נ שסברת הגרעק"א היא רק מדרבנן. וצ"ל שלא גזרו ביו"ט שחל בע"ש.

מיהו יש לחלק בין מעשה מע"ש שיחול בשבת לנ"ד שהמעשה מתחיל בשבת עצמה.

ויתכן שהפוסקים שאסרו תגלחת ביום ה' היא לא בגלל איסור זריעה בשבת אלא מכיון שהשיער מתחיל לצמוח מחדש כבר בשבת, התגלחת לא ניכרת ואין כאן כבוד שבת.

ב. מלאכת קוצר בבע"ח

שאלה זו, אם יש זורע באדם תלויה במלאכה דומה, האם יש דין קוצר בבע"ח.

בשבת (צד, ב):

> הנוטל צפרניו זו בזו, או בשיניו, וכן שערו, וכן שפמו, וכן זקנו, וכן הגודלת, וכן הכוחלת, וכן הפוקסת – רבי אליעזר מחייב, וחכמים אוסרין משום שבות.

ופירשו כל הראשונים שחיובו משום גוזז וכ"כ הרמב"ם (הל' פ"ט ה"ח). ולכן רק בכלי חייב, אך ביד איסורו מדרבנן, כי אין דרך גזיזה בכך. ואין מי שמפרש משום קוצר. מה גם שאם היה חיובו משום קוצר גם ביד חייב, כי דרך תלישה היא גם ביד. משא"כ גוזז דרכו בכלי. אלא ע"כ אין קוצר אלא בגד"ק ממש ולא בחי.

ויש עוד כמה הבדלים בין גוזז לקוצר. גוזז אסור גם לאחר מיתה. אך אין קצירה לאחר מיתה כי היניקה פסקה. גוזז – גם אם אינו צריך לשיער – אסור, כי לגוזז יש שתי מטרות, לשם הצמר וע"מ להקל על הכבש מחום הקיץ. על כל אחת מהן חייב. בקוצר יש רק מטרה אחת – הפרי. מי שקוצר ואינו צריך לפרי פטור. כמש"כ התוס' בשבת (עג, ב ד"ה וצריך לעצים):

> נראה דאפילו לר' יהודה דמחייב מלאכה שאינה צריכה לגופה בעינן צריך לעצים דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה מידי דהוה אקורע על מנת לתפור ומוחק על מנת לכתוב.

ואם גוזז היה חייב משום קוצר א"כ מי שאינו צריך לשיער צריך להיות פטור. והרי הנוטל שערו בכלי חייב, כמבואר בגמ' שבת (צד, ב). וע"כ גוזז לא חייב משום קוצר. גוזז זו מלאכה ייחודית לבע"ח וקוצר לגד"ק. וכשם שאין קצירה אלא בגד"ק כך אין זריעה אלא בקרקע, ולא בגוף חי.

ג. חולב

נחלקו התלמודים באיסור חולב. לדעת הבבלי (שבת צה, ב) חייב משום מפרק, כלומר דש. אך לדעת הירושלמי (שבת פ"ז ה"ב) חייב משום קוצר. וז"ל:

רבנן דקיסרין אמרין ההן דצייד כוורא מכל דבר שאתה מבדילו מחיותו חייב משום קוצר.

[והק' הקרן אורה בשבת קז ב הא לשיטת הירושלמי קצירה אסורה ביום טוב מן התורה, ואם כן יהיה אסור ליטול דגים מן המצודה ביום טוב. וצ"ע]

אך יש ראשונים המפרשים גם את הבבלי כמו הירושלמי שיש קוצר בבע"ח, כך כתב רש"י (שבת צה, א ד"ה מפרק):

מפרק – כמו מפרק משאוי, שפורק אוכל ממקום שנתכסה בו, והוי תולדת דש, ואית דאמרי תולדה דקוצר – ולא היא, דלאו מחובר הוא, אלא פקיד ועקיר, וקאי בעטיני הדד כתבואה בקשיה, ולשון מפרק נמי לא שייך למימר, אלא לשון תולש.

רש"י דחה את הדעה משום קוצר, משום שהחלב אינו מחובר לעטין, כמו תבואה המחוברת בקשיה ודרכם לקרקע, ולכן אין בחולב משום קוצר. משמע שאם היה החלב מחובר היה לו דין קוצר.

אך רש"י דחה פירוש זה מסיבה נוספת, לשון מפרק אינו לשון תולש. לפי דחייה זו אין דין קוצר בבע"ח.

וצ"ל שלדעת הסוברים חולב משום מפרק יש דישה גם בבע"ח וע"כ משום שהם נחשבים לגד"ק כמש"כ התוס' (עג, ב ד"ה מפרק), וכ"כ הרמב"ם (פ"ח ה"ז). וא"כ מדוע לא חל עליהם דין קוצר? עכצ"ל שדש וקוצר שונים זה מזה. מלאכת דש היא בתלוש, אולם רק תלוש שחל עליו שם גד"ק, דהיינו כל דבר שניזון מהקרקע. לכן גם בע"ח הם כגד"ק לעניין דש. משא"כ קוצר, גדר המלאכה הוא ניתוק דבר מחיבורו לקרקע. בע"ח אינם מחוברים לקרקע לכן אין בהם קוצר. תדע, שהרי איננו מברכים על בשר וחלב 'בורא פרי האדמה' למרות שדינם כגדולי קרקע. ובא"י אינם חייבים בתרו"מ ושביעית (יש שהסתפקו אם פטריות חייבות בשביעית ר' קטיף שביעית' פ"ה, ד, אך על חלב ובשר אין מי שחושש).

השמ"ק (כתובות ה, ב) **כתב:**

ומדאיצטריך קרא למשרי מילה בשבת אין ראיה [שיש בה איסור צביעה] דלא איצטריך משום הוצאת דם אלא להתיר תלישת בשר דחייב משום **תולש** כדאמרינן בשבת גבי צפורן שלא פירש דחייב חטאת אם נטלו בכלי

היו שפירשו 'תולש' במשמעות של קוצר. אך אין הכרח לכך, 'תולש' כולל לא רק צמח, אלא גם שיער וציפורן, ובהם הכוונה לגוזז.

ור' דבר אברהם (ח"א סי' כג-כה) שהאריך בנושא זה. את מסקנתו נביא להלן.

ד. עוקר דבר מגידולו

במסכת שבת (קז, ב) נאמר: "השולה דג מן הים, כיון שיבש בו כסלע – חייב". ופירש"י – משום נטילת נשמה. וכן פסק הרמב"ם (הל' שבת פי"א הל' א):

אם העלה דג מספל של מים והניחו עד שמת חייב משום חונק, ולא עד שימות אלא כיון שיבש בו כסלע בין סנפיריו חייב שעוד אינו יכול לחיות, הושיט ידו למעי הבהמה ודלדל עובר שבמעיה חייב.

ובהמשך הגמ' (שם):

הושיט ידו למעי בהמה ודלדל עובר שבמעיה – חייב. מאי טעמא? אמר רבא: בר המדורי אסברא לי, לאו אמר רב ששת: האי מאן דתלש כשותא מהיזמי והיגי – מיחייב משום עוקר דבר מגידולו, הכא נמי – מיחייב משום עוקר דבר מגידולו... מתיב רב אושעיא: התולש מעציץ נקוב – חייב, ושאינו נקוב – פטור. – התם לאו היינו רביתיה, הכא – היינו רביתיה.

פירש"י:

כשותא – הומלו"ן [כשות], (כנראה מין טפיל) ונדל מתוך ההיזמי, מריח הקרקע שההיזמי יונק ממנו.

מיחייב – ואף על פי שאינו מחובר לקרקע, כדאמרינן בעלמא (עירובין כח, ב): מאוירא רבי.

ופסק הרמב"ם (הל' שבת פ"ח הל' ג):

כל העוקר דבר מגידוליו חייב משום קוצר, לפיכך צרור שעלו בו עשבים וכשות שעלה בסנה ועשבים שצמחו על גב החבית, התולש מהן חייב שזה הוא מקום גידולן, אבל התולש מעציץ שאינו נקוב פטור מפני שאין זה מקום גידולו.

הגמ' משווה בין מדלדל עובר, שחיובו משום נוטל נשמה, לכשותא ופיטרא ועציץ נקוב, שחיובו משום קוצר. הרמב"ן בשבת שם האריך להוכיח שאין קצירה אלא בגדולי קרקע. ועוקר דבר מגידולו הוא משום נטילת נשמה. ובאשר להשוואה של דלדול עובר לקוצר צ"ל שזו השוואה רק על העקרון, כמו שקוצר הוא ניתוק דבר ממקום גידולו כך גם בנוטל נשמה יש מיני בע"ח, כגון דגים, שניתוקם ממקום גידולם מנתק גם את פתיל חייהם ובזה הם דומים לקוצר. אך הדינים שונים. בקוצר הוא חייב מיד עם ניתוקו, בעוד שבבע"ח שחיובו משום נוטל נשמה כל עוד הוא יכול לחיות אין זה ניתוק.

גם התוספות בבכורות (כה, א ד"ה ואמר ר"ל) כתבו שחיובו של מדלדל עובר משום גוזז. כלומר, כל הראשונים בסוגיה מפרשים שתולש מבע"ח אינו קוצר. וממילא משמע שגם אינו זורע.

ה. ראיותיו של הבאר דוד

שני אחרונים נחלקו בנושא. בשו"ת גורן דוד (או"ח סי' יח) כתב שאין זריעה אלא במחובר לקרקע ולא באדם ובבע"ח, עיי"ש שפלפל אם יש זריעה מה"ת בעציץ שאינו נקוב.

לענ"ד גם אם יש זריעה מה"ת בעשא"נ (ר' מנ"ח מוסך השבת זורע) סו"ס הוא זורע באדמה זו דרך זריעה. בשבת ל"צ קרקע ממש, כמו בשביעית ומעשרות התלויים בקדושת הארץ, אלא די באדמה כל שהיא. משא"כ אדם ובע"ח אינם אדמה כלל ועיקר ול"ש בהם זריעה וקצירה.

בשו"ת באר דוד (סי' ז) חולק על הגורן דוד והביא כמה ראיות לכך שיש זריעה באדם כמו באדמה.

א. המנח"ח במלאכת שבת ל"ב הביא הרבה פוסקים הסוברים דאדם נקרא גידולי קרקע ולדעתם צ"ל שמדלדל עובר חייב גם משום קוצר.

ב. הט"ז (או"ח סי' שלו ס"ק י) **כתב:** "ועוד יש ליזהר שלא יתלוש מן עור שלו בידו או במקומות אחרים דהוי כמחובר לקרקע דכ"מ בריש סנהדרין דאדם הוי כקרקע".

הש"ך (חו"מ ס"ס צה) הביא הרבה ראיות דאדם הוקש לקרקע. ועי' ברש"י קידושין (ז' ע"ב בד"ה שיש להם אחריות) דאדם הוקש לקרקע דכתיב והתנחלתם אותם לרשת אחוזה ואחוזה קרקע עולם היא.

ג. בנשמת אדם (הל' שבת כלל כא) הביא ראיה ברורה דאדם גופא אדמה הוא מרש"י חולין (קלט, ב ד"ה ואדמה על ראשו): "אע"פ שהיתה בראשו לא אבדה את שמה. ש"מ אדם גופיה אדמה הוא מדלא אבדה את שמה דלא קרייה עפר והשתא נמי על הארץ קרינא ביה".

ר"ל אותו מבשר שרץ להודיע לעלי על נפילת הארון לא יכול היה להניח 'אדמה' ממש על ראשו כי אדמה היא קרקע מוצקה, מן הסתם הוא הניח **עפר** על ראשו. ובכל זאת נקרא אותו עפר 'אדמה' כי האדם עצמו נקרא אדם ע"ש האדמה ממנה נלקח עפרו, ותוספת עפר על ראש האדם 'אדמה' שמה כמו האדם עצמו שהוא עפר מן האדמה ונקרא אדם.

וסיים שהוא ראי' שאין עליה תשובה, אלמא אדם נחשב לקרקע עולם.

ד. באו"ח (סי' ק"ס ס"י) דנוטלין הידים

בעינו של דג, ועי' בזבחים (כב, א) "תניא כל שתחילת ברייתו מן המים" דינו כמים כגון יבחושין מטבילים בו, ומביאו הט"ע להלכה ביו"ד (סי' רא סי' לג), אלמא כיון שתחילת ברייתו מן המים דינו כמים, אדם דיסודו מעפר מן האדמה כמה דכתיב את האדם עפר מן האדמה וסופו לעפר באדמה אינו דין שנחשב לאדמה.

ה. בכתובות (ו' ע"ב בד"ה חייב) כתב רש"י: "משום בונה דאשכחן בנין בבעלי חיים דכתיב ויבן את הצלע" עכ"ל, וא"כ אמאי אין למדין משם דשייך בונה אף בלא קרקע, (ר' רש"י שבת עד ע"ב בד"ה ואי חייטיה) אלא ודאי דאדם לקרקע נחשב ע"כ א"א ללמוד משם דשייך בלא קרקע.

ו. סנהדרין (עד, ב) "אמר אביי: אסתר קרקע עולם היתה", משמע שאדם הוא קרקע.

את ראיותיו אפשר לדחות:

א. המנ"ח הסתפק בשאלה זו אם עוקר דבר מגידולו חייב גם משום קוצר, אך מהרמב"ם וכל הראשונים לא משמע כן

ב. דברי הט"ז באמת מוקשים, מה ראה לסטות מדרכם של הראשונים שפירשו משום גוזז ולחייב משום קוצר? אמנם דינו של אדם הוקש לקרקע להלכות מסוימות אך זהו הקש הלכתי לדינים מסוימים אך הוא לא בא לקבוע מציאות שאדם הוא באמת קרקע. לעניין מלאכת זורע לא מן השם הוא זה. רק זריעה בקרקע ממש אסורה, כי כך היה המשכן, ולא בדבר הנקרא קרקע או אדמה. (מעניין שהחיי אדם מביא הלכה זו בשם הט"ז בכלל כא בהלכות גוזז, אך ללא הנמקתו של הט"ז שאדם הוקש לקרקע).

ג. בדומה לזה ראיית הנשמ"א שם מחולין קלט, ב. אדם נקרא כך ע"ש האדמה, אך בעצם הוא תלוש מן האדמה. זהו שם בלבד, כי מעפר הוא בא ולעפר הוא ישוב, אך במציאות אינו עפר ואינו אדמה. וכבר העיר חתנו של בעל הכלי חמדה, האם באכילת הדם מקיים אדם מצות כיסוי הדם?!

ולגופה של הראייה, הרמב"ם לא הביא להלכה דין זה של קן בראשו של אדם, אלא בבע"ח, משמע שלא פסק את דרשת הגמ' כפשוטה (ר' לח"מ), ועל השו"ע שהביא להלכה דין זה תמה הגר"א: מנ"ל לשו"ע דין זה.

ד. אין לדמות דג שחי במים והוא חלק מן המים לאדם שלמעשה אינו אדמה ולא חלק מהאדמה.

ה. אמנם אין בניין בכלים אך העושה את כל הכלי חייב משום בונה. וה"ה יצירת האשה, זו אינה פחותה מיצירת כלי, אך לא משום שהיא קרקע. ואכן ניתן ללמוד מיצירת האשה איסור לבנות כלי שלם.

ו. את ראייתו מאסתר קרקע עולם יש לדחות, זהו ביטוי מושאל בא לומר רק שהיא פסיבית כמו קרקע.

ניתן היה לה"ר גם מ'נסתחפה שדהו' (כתובות ב, א) שאשה היא כביכול שדה. ולא היא, אלא זה ביטוי מושאל. סגנון דומה לזה בזבחים (יד, ב) בזר שאוחז במזרק עם הדם מבלי לזוז, לא בהולכת רגל ולא בהושטת יד, הקרבן לא נפסל משום 'דעביד מעשה איצטבא' כאיצטבא זו שמניחין כלי עליה. ודומה לזה 'מעשה קוף' כל אלו ודומיהם הם ביטויים מושאלים.

למרות הראיות שהביא, מסקנתו של הבאר דוד היא שאין זריעה באדם מסיבה אחרת:

> דלא שייך זריעה אלא כמו שהיתה במשכן דמלאכת שבת ממשכן גמרינן, והתם היתה זרעים באדמה, אבל לא אדמה באדמה מין במינו, ע"כ לא שייך באדם איסור זריעה בשבת.

ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' עב) כתב דלא מצינו כיוצא בזה במקדש שיהא האוהל עובר ממקום למקום ע"י אדם הנושאו בעצמו ע"כ אינו נחשב לאוהל, וה"נ ל"ה זריעה במשכן בנע ונד כזריעת אדם ע"כ לא שייך בי' איסור זריעה בשבת.

ו. עונה בשבת

אם יש זריעה באדם כיצד מותרת עונה בשבת? הרי יש בכך איסור זורע מדאורייתא. והרי עונת ת"ח היא לכתחילה בשבת ומסתמא כוונתם לש"ש לקיים מצות פו"ר (הקראים באמת אסרו לקיים מצות עונה בשבת, ר' ראב"ע פ' כי תשא עה"פ בחריש ובקציר, אך ב"ה שבחר בחכמים ובמשנתם).

יש דוחים ראיה זו, כי האשה שותפה לזריעה, והרי זה כשנים שעשאוה. מיהו הרי זה אינו יכול וזה אינו יכול חייב (שבת צג, א) וכאן לא יכול כל אחד להזריע לבדו, אלא בשיתוף שניהם, ומדוע מותר? וכן קשה לר"ש שאמר שנים שעשאוה חייב? ועוד, הרי האשה קרקע עולם והבעל הוא הזורע לבדו ומדוע מותר?

ובמו"ק (יב, א):

> אין מרביעין בהמה בחולו של מועד, רבי יהודה אומר: חמורה שתבעה – מרביעין עליה זכר בשביל שלא תצטנן.

ואם הרבעה יש בה איסור זריעה, הרי זו מלאכה גמורה האסורה מהתורה ולא הותר בחוה"מ בגלל שלא תצטנן? ודוחק לומר שבזה נחלקו ת"ק ור"י, האם זו מלאכה גמורה או רק טרחה.

ויש לחלק בין זורע גרעין באדמה להפרייה של בע"ח. בזורע גרעין כל כוח הצמיחה נמצא בגרעין, הקרקע היא רק מצע הגידול המספק לגרעין מים ומזון. מעשה הזריעה כולו מיוחס לזורע בלבד. לכן הוא חייב. משא"כ הפריית בע"ח היא נעשית בשיתוף של הזכר והנקבה וכדברי הגמ' בנידה (לא, א):

> שלשה שותפין יש באדם, הקב"ה ואביו ואמו. אביו מזריע הלובן... אמו מזרעת אודם... והקב"ה נותן בו רוח ונשמה...

ולכן, למרות שבעצם יש דין זורע בבע"ח, הזורע פטור ואף מותר, כי לא עושה את כל המעשה בעצמו אלא בשותפות. אלא שא"כ הוי כשנים שעשאוה ולר"ש יתחייב. ועוד, גם בצומח יש זריעה בשיתוף של זכר ונקבה כגון האבקה, ובדקלים היא נעשית בדרך של הרכבה (פסחים נו, א מנחי כופרא דיכרא לנוקבתא). האם בשבת אין זו מלאכת זורע?! (ומה שלא מיחו באנשי יריחו ר' פסחים שם למרות שזו מלאכה האסורה בשבת אך בער"פ שהאיסור אינו מה"ת לא מיחו, כי מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין).

אלא ע"כ אין דין זורע באדם ובבע"ח אלא בקרקע בלבד.

מסקנה

לדעת הבבלי ורוב הראשונים המושג זריעה לא חל על אדם.

ראה שו"ת דבר אברהם (ח"א סי' כד ענף ה [יח]):

> תמצית היוצא לן מכל האמור שהרמב"ם והרמב"ן והרשב"א והר"ן והמאירי כולהו ס"ל דאין קוצר אלא בגדולי קרקע ממש אבל שלא בגדולי קרקע לא ואפילו בע"ח ולא מצאנו מפורש בין רבותינו הראשונים ז"ל מי שיאמר להיפוך. ואפילו לר"י דס"ל דפוצע חלזון חייב משום דש הראינו פנים ע"פ האו"ז דמ"מ אפשר דמודי דאין קצירה אלא בגדולי קרקע ודגים שאני ואפילו להתוס' (דף ע"ג ע"ב) שגם בבהמה מיאנו לומר דחשיב גדולי קרקע וע"כ דס"ל לר"י דיש דישה שלא בגדולי קרקע וה"נ קוצר הראינו מקום לומר ע"פ התה"ד ושו"ת רעק"א דמ"מ בקוצר מודה ר"י.

ואם אין קוצר אין גם זורע ומותר להניח את המשחה על השיער בשבת.

סימן מ

חמץ בקיבוץ חילוני

שאלה
א. מכירת החמץ הציבורי בקיבוץ
ב. האם הקיבוץ הוא חברה בע"מ?
ג. ביטול חמץ
ד. הנאה מחמץ
מסקנה

שאלה

משפחה דתית חברה בקיבוץ חילוני. גם בפסח ממשיכים, לדאבוננו, חברי הקיבוץ החילוניים לאכול חמץ. יש גם חנות מקומית, בה רוכשים חברי הקיבוץ ואורחים מצרכים, ביניהם של חמץ. החנות ממשיכה לפעול כרגיל גם בפסח. למשפחה כחברי קיבוץ יש חלק בכל החמץ הציבורי בקיבוץ. כיצד תוכל אותה משפחה להינצל מאיסורי בל יראה ובל ימצא והנאה מחמץ בפסח?

א. מכירת החמץ הציבורי בקיבוץ

מכירת חמץ לגוי, הנהוגה בישראל, ע"י הקיבוץ לא תועיל פה, הקיבוץ ממשיך לראות את עצמו בעלים גמורים על חמצו גם בפסח. אין למכירה לגוי שום משמעות. אמנם הגר"ש עמאר שליט"א סובר שמכירת חמץ של מרכול לגוי לא מתבטלת, גם אם לקוח מושך חמץ מאחרי הפרגוד והקופאית כוללת אותו בין יתר המצרכים הנקנים. כי בעקרון המרכול מכר את החמץ לגוי, ובאופן חריג היה מי שגזל ממנו את החמץ. אין בכך בכדי לבטל את המכירה מעיקרה (ר' מש"כ באהלה של תורה ח"ה סי' לח). אך בנ"ד מלכתחילה אין לקיבוץ שום כוונה למכור את החמץ לגוי, ואין אלו דברים שבלב בלבד, אלא הם בליבם ובלב כל אדם, גם הגר"ש עמאר יודה שמכירה כזאת לא חלה כלל.

ובלא"ה מכירת החמץ לגוי לא תועיל כאן, התקנון הקיבוצי לא מאפשר זאת. אמנם ידוע מש"כ החת"ס, שבמכירת חמץ, מכיון שכל מטרתה היא כלפי שמים, הולכים לפי דיני התורה ולא לפי חוק המדינה. ולפי דין תורה אדם יכול למכור כל זכות ממונית שיש בידו. אך בנ"ד גם לפי דין תורה חבר לא יכול למכור את חלקו ברכוש הקיבוץ. זו אינה סחורה העוברת לסוחר, כי כל עוד החמץ בבעלותו של כלל הקיבוץ אין לחבר הפרטי שום סמכות למכור את חלקו. הוא יכול אולי להודיע לקיבוץ שאין לו חלק ונחלה בחמץ בפסח, אך הדבר צריך להיעשות בצורה חוקית, באישור האסיפה, והדבר צריך גם להתבטא בכך שייגרע חלקו בפועל מההכנסות של רכישת החמץ בחנות בפסח.

גם אם נניח שדרך זו אפשרית, המשמעות היא שאותה משפחה מוסרת לקיבוץ בערב פסח את חלקה בחמץ, וא"כ היא מכשילה אותו באיסור בל יראה ובל ימצא. אמנם הקיבוץ עובר בלא"ה על איסור זה, אך אין להוסיף לקיבוץ חמץ נוסף. כל כזית וכזית הוא ריבוי בשיעורים.

ב. האם הקיבוץ הוא חברה בע"מ?

לכאורה אפשר לומר שקיבוץ דומה לחברה בע"מ, המוגדרת כ'אישיות משפטית' שאינה אדם כלל, ובודאי שאינה בת חיוב במצוות. לדעה זו, החמץ שברשותה אינו חמץ של ישראל ומותר לה להשהות חמץ בבעלותה כל הפסח. כי איסור בל יראה ובל ימצא לא חל עליה. ואכן יש מתירים מסיבה זו להחזיק מניות של חמץ בפסח. אולם הדבר הותר רק במקום שאין לבעלי המניות שליטה על הנעשה בחברה. מכיון שבלא"ה גוף החמץ אינו ברשותם ממש, אלא ברשות החברה. וגם אין להם אחריות אישית על החמץ, לכן הם אינם עוברים על בל יראה ובל ימצא (ר' יד שאול תשובת הרב שאול וינגורט עמ' לה-מט, ובשו"ת האלף לך שלמה א"ח סי' רלח. בשו"ת משנה הלכות ח"ה סי' קב הגביל את ההיתר רק למי שאחוז המניות שבידיו קטן ואין לו אפי' זכות הצבעה). אך קיבוץ שאני, החמץ נמצא ברשותם ממש. יש לחברים שליטה ואחריות על החמץ. אסיפת חברים של הקבוץ היא הבעלים המעשיים. ולכל אחד יש זכות הצבעה. זאת ועוד, חברה בע"מ שתפסיד, בעלי המניות לא יחושו בכך מיד, אלא רק בחלוקת הדיבידנדים הם יקבלו פחות, אם בכלל. משא"כ בקיבוץ. אם יש הפסדים הדבר מורגש מיד בחיי היום יום של חברי הקיבוץ. הם יהדקו את החגורות ורמת חייהם האישית תרד. החברה בע"מ אינה מנותקת מהם, הם חלק ממנה בכל עת ובכל שעה.

במק"א (באהלה של תורה ח"א 'חיי ההלכה בקיבוץ') כתבנו שההלכה לא מכירה במושג 'אישיות משפטית' אלא רק לעניין המוסכמות החברתיות הכלכליות. כל הנושא ונותן עם חברה בע"מ מודע לכך שהכל נעשה מתוך הסכמה שמדובר בגוף כלכלי שרק ההון הרשום בספרי החברה הוא המשועבד לעסקיה. ההון הפרטי של הבעלים הנמצא 'מאחרי הפרגוד' של החברה לא משועבד לעסקיה. אך לענין מצוות ועבירות, בעלי החברה הם המצווים והם העוברים. הם לא יכולים להתחמק מאחריות מוסרית בתואנה שהחברה היא שעברה כביכול עבירה ולא הם. בקיבוץ הדבר ברור יותר. הוא לא רק גוף כלכלי, הוא גם גוף ערכי. קבוץ דתי, לדוגמא, הוקם כדי למלא יעודים דתיים, יישוב הארץ, חיי תורה ועבודה, חברה מגובשת הבנויה על עזרה הדדית. כשמו כן הוא, **קיבוץ דתי**, שחבריו מקיימים ביחד את מצוות התורה. ואכן כך רואים את עצמם כל הקיבוצים הדתיים, ולכן כדי לא לעבור על איסור בל יראה ובל ימצא הם מוכרים לגוי, לא רק את חמצם הפרטי, אלא גם את החמץ של המשק. וכמו כן הם מוכרים את מבכירותיהם ואת קרקעותיהם בשמיטה וכו' וכו'. גם קיבוץ חילוני אינו רואה את עצמו כגוף כלכלי גרידא. יש לו ערכים, ציוניים וחברתיים. אמנם לצערנו הוא לא רואה את עצמו מחויב לתורה ומצוות כקיבוץ דתי, אך בעיקרון גם הוא רואה את חברי הקבוץ כבעלים ישירים של הפעילות של הקיבוץ ולא מתייחס אליו כאישיות משפטית עצמאית.

לעניין קיום מצוות הקיבוץ הוא איפוא שותפות רגילה. וא"כ הדבר תלוי בחקירה בגדר שותפות, האם יש לכל שותף רק חצי (במקרה של שני שותפין) או כולם שותפים בכל. לצד הראשון, כשהמשפחה הדתית מוסרת את חלקה בחמץ לקיבוץ, היא מכשילה אותו בריבוי בשיעורין של תוספת חמץ.

אך לצד השני, בלא"ה כל החמץ שייך לכל או"א מחברי הקיבוץ, ובהסתלקותם מחלקם בחמץ הם לא מוסיפים שיעור נוסף לחמץ שנמצא בלא"ה ברשות החברים. באבן האזל (שכנים ב, י) תלה בזאת מחלוקת

הרמב"ם והרא"ש. לדעת הרמב"ם יש לחלק בין שותפין לציבור. בציבור כל הרכוש שייך לכולם ולכן די בהסתלקות של אחד מבני העיר מרכוש העיר ואין צורך בהקנאה (ב"ב מג, א). וא"כ בנ"ד בלא"ה החמץ של כולם ואין בהסתלקות המשפחה הדתית מחמצה תוספת של ריבוי בשיעורים לקיבוץ ואין בכך הכשלה.

ג. ביטול חמץ

אך עומדת לפנינו בעיה נוספת, הרי יש חיוב לבטל את החמץ ואדם לא יכול לבטל חמץ שאינו שלו. אמנם יש לאותה משפחה חלק בחמץ השיתופי, אך חלק זה אינו מוגדר בצורה ממשית. אי לכך, לא ניתן לבטלו. וכן ראיתי לגר"מ שטרנבוך בתשובות והנהגות שאם לא ניתן למכור מניות א"א גם לבטל את החמץ שבהן. אך יש לחלק לפי הרמב"ן (פסחים ד, ב) אחרי שהוא מקשה קושיות רבות על האפשרות לבטל חמץ הוא אומר:

> אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון... אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה... שיהא מוציא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו... כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו... דהא שוייא כעפר ולא ניחא ליה בגויה... ביטול כשמו שיבטלו בלבו מתורת חמץ ואינו רוצה בקיומו.

משמע מדבריו שעיקר הביטול הוא שהאדם ישתדל מצידו לסלק את החמץ מרשותו ולהראות שאינו רוצה בקיומו (ור' אב"נ או"ח סי' שיז). וא"כ ה"ה במכירה יש מקום לומר שהמכירה מועילה גם אם החמץ אינו שלו לגמרי, כשם שהביטול מועיל לאה"נ שאינו ממון ולא יכול למוכרו. ולכן נראה שגם אם המכירה לא תועיל, מן הראוי שבכ"ז החבר הדתי ימכור את חלקו לגוי, כי בכך הוא מראה שאינו מעוניין להשאיר את החמץ ברשותו. (ר' חת"ס יו"ד סי' ש"י בהקשר לחוסר התועלת במכירת חמץ: בחמץ עיקר הכוונה שלא יהי' חמצו של ישראל וכל שיצא מרשותו של ישראל אפילו רק בדרך הפקר אינו עובר עליו והרי ישראל גמר ממכרו והוציאו מרשותו באמת). אך שלא יכלול אותו יחד עם חמצו הפרטי, כי אז הוא עלול לפסול את מכירת חמצו הפרטי מדין 'קני את וחמור'.[1] אלא יפרט כל אחד מהם לחוד. כמבואר בחו"מ (סי' רי ס"ג וסי' רג ס"י ברמ"א) שרק אם הוא כולל את שני הקניינים יחד הקניין הפסול מבטל את הקניין הראוי. ור' קצות (סי' רי ס"ק ה) שאם מוכר לשני בני אדם והאחד אינו בר קניין הקניין קיים. אך בדבר הנקנה והאחד בר קניין והשני לא, הקניין בטל. אך מסתבר שגם הוא יודה שאם שני הקניינים נפרדים הקניין חל (ור' שד"ח מערכת חמץ ומצה סי' ט, ב, עמ' 288 ובאהלה של תורה ח"ג סי' נה).

ד. הנאה מחמץ

באשר לאיסור הנאה מהחמץ. בס"ס תמג נפסק שחליפי חמץ מותרים וכאן ההנאה אינה מהחמץ עצמו אלא מתמורתו. אך ראה משנ"ב שם שרוב הראשונים פוסקים שלבעל החמץ עצמו אסור ליהנות. כאן המשפחה הדתית שותפה לחמץ ויש לה דין בעלים עליו. מיהו החנות של הקיבוץ מוכרת בפסח חמץ ללא הסכמתם של הדתיים. ור' משנ"ב

1. אף שיחידים לא מוכרים אלא רק נותנים יפוי כח והרבנות מוכרת בקנין אחד, הרבנות היא שליח של בעלי החמץ, הם המוכרים. אמנם מעשה הקנין הוא אחד אך בעצם הוא כולל הרבה קניינים. ר' מש"כ באהלה של תורה ח"ג סי' ס.

שם בשם הב"ח שבמקום שהחמץ נמכר שלא על דעת הבעלים לא קנסוהו, ובשעה"צ (ס"ק כד) הביא לו סימוכין מהריטב"א, הסמ"ג והנמו"י.

ועוד, אין כאן הנאה ישירה מתמורת החמץ. מי ששילם במזומן, הכסף של התמורה נכנס לבנק ונרשם בספרי הבנק. גם מי ששילם בכרטיס אשראי, בעצם לא מדובר בתמורת חמץ ממשית, אלא בחשבון וירטואלי שנרשם לזכות הקבוץ בבנק ומשם למאזן השנתי של הקבוץ, שבו נכללות, בין היתר, גם ההכנסות מהחמץ. הדבר דומה למי שמכר חמץ בהקפה. פירעון ההקפה אח"כ אינו חליפי חמץ (כעי"ז אמרו בשביעית, המוכר פירות שביעית בהקפה לא תופס את דמיו).

ועוי"ל שיש כאן דין ברירה, ר' תשובות והנהגות (כרך ג סי' קכ).

באיסורי הנאה דרבנן יש לומר דבדרבנן יש ברירה, אבל נראה שצריך להתנות כן שרוצה לקבל הרווחים רק מהדברים המותרים, ומוחל להם על שאר הרווחים. ונראה דהואיל וזוהי זכות לפירמה ושאר השותפין שמסתלק ומקנה להם, מהני מדין זכייה, וכ"מ במהרי"ט שם שלכן מועיל אף בלא התנו, וע"כ אם כותב בפני שני עדים (ובג' עדיף שמפרסמא מלתא טפי), שהוא מסתלק מכל הרווחים מדברים האסורים, ועל הפירמא לעשות חשבון, ובינתיים מה שלוקח היא אומדנא ועל חשבון הסחורה המותרת, נראה שמן הדין יצא מידי כל חשש סחורה בחמץ שעבר עליו הפסח. ואין המנהג ליזהר בכ"ז, והטעם נראה פשוט, שעיקר איסור הנאה דחמץ שעבר עליו הפסח, הוא רק בחמץ ודאי ולא בספק שיש לתלות בהיתר, כיון שהוא קנס, עי' מג"א ומ"ב ס"ס תמט.

מסקנה

על המשפחה הדתית לבקש הסתלקות מהחמץ של הקיבוץ[2].

עליה למכור את חלקה בחמץ לגוי. וכן לבטל את חלקה בחמץ.

מותר לה ליהנות מרווחי הקיבוץ הכוללים גם הכנסות ממכירת חמץ.

2. **הערת העורך:** בקיבוצים ישנו הליך חוקי של נטילת חופשה מן האגודה השיתופית של הקיבוץ, לפרק זמן מסויים. במקרה הנוכחי, כדאי שיקחו חופשה לשמונה-תשעה ימים (עם ערב פסח). ואז הם יכולים להמשיך להיות בפועל בקיבוץ, אבל חוקית אין להם שום קשר כלכלי לקיבוץ, ושום אחריות. ואחר חופשתם החוקית צריכים לדון מצד חמץ שעבר עליו הפסח (הרב דן בו בסוף התשובה). ובנטילת חופשה הניתוק מן החמץ של הקיבוץ הוא הרבה יותר גדול מאשר הסתלקות מחמץ ששייך להם.

סימן מא

ירושת חמץ בפסח

שאלה
א. א"א לירש חמץ לאחר שנאסר
ב. ירושה באסורי הנאה והסתלקות מירושה
ג. הנאה מן החמץ אחר הפסח
ד. הדין לדעה שהחמץ שייך לבן
ה. גדר אונס
ו. ביעור חמץ של אחרים מדין ערבות
ז. דין החמץ הזה לאחר הפסח

שאלה

חמץ נמכר לגוי בערב פסח בחרקוב ע"י שליח מהארץ, שקיבל הרשאות מיהודי המקום למכור את חמצם, כנהוג. הגוי מת בפסח. לגוי יש בן מאשה יהודיה שלומד בארץ במסגרת 'נעלה'. אין לשליח בחרקוב קשר עם הבן. הוא אינו מכירו, ואינו יודע אם הוא שומר מצוות או לא, וגם אין לו דרך להודיעו על החמץ שנמכר לאביו.

לפי חוק המדינה בחרקוב הבן יורש את אביו, למרות שמבחינת ההלכה אינו בנו. מה דין החמץ ומה עליהם לעשות בו, להשאירו עד אחרי הפסח או לשורפו בפסח?

א. א"א לירש חמץ לאחר שנאסר

בשו"ת נו"ב (מהדו"ק חאו"ח סי' כ) נשאל באחד שמת בע"פ אחר חצות והשאיר חמץ שלא ביטלו ולא ביערו, פשוט לו שהחמץ לא נחשב בעל ערך להורישו לבניו כיון שלרוב הפוסקים חמץ לפני זמנו אסור בהנאה מן התורה. וז"ל:

בודאי אין שום חיוב על היורשים לבער חמץ זה ואינם עוברים על בל יראה משום שחמץ לא מיחשב דמים להורישו ליורשיו. ואפי' בחיי כבר לא היה נחשב שלו ואיננו ברשותו. וכמ"ש בגמ' שני דברים אינם ברשותו של אדם: בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה. ואף שעשאו הכתוב כאילו ברשותו לענין שעובר עליו בבל יראה לדידיה עשה הכתוב שכבר היה שלו ועשאו הכתוב כאילו לא נפיק מרשותו אבל אינו שלו להורישו ליורשיו שיעברו גם הם בבל יראה. וכשמת נשאר חמץ זה הפקר ואין לו בעלים כלל. ואפילו עומד בחצר של היורשים או בשאר רשות שלהם לא קנה להם חצרם דאיסורא לא ניחא להו דליקני. כבר קדמו להנו"ב בזה החק יעקב (בסי' תלה ס"ק ב):

מי שלא בדק חמץ קודם זמן אסורו ומת, אי על היורשין מוטל לבדוק ולבער, או נימא דאיסורא לבריה לא מורית וכדאמר אמימר בגיטין דף מ' [ע"א] גבי המפקיר עבדו ומת, יע"ש. ואף על גב דלית הלכתא כאמימר התם, מכל מקום היינו מדרבנן בעלמא, וכמו שכתב הרא"ש שם [פ"ד סימן כט], ודלא כדעת הרי"ף שם [כא, א], ע"ש. ועוד, דחמץ גופיה חידוש הוא שאינו ברשותיה ועשהו

הכתוב כאלו הוא ברשותיה להתחייב עליה, כדאיתא פרק קמא דפסחים [ו, ב] ובבבא קמא [כט, ב], א"כ אין לך אלא חידושו ושלא לחייב היורשים.

ומכל מקום טוב לבערו, כיון שכבר נאסר בהנאה ולמה להם לקיימו, אך שאין לברך על הבדיקה וביעור כיון שאינם מחויבים לבדוק ולבער החמץ שאינו שלהם, נראה לי.

מיהו שם מדובר בישראל שהוריש חמץ לישראל החמץ אסור בהנאה לשניהם (=למוריש וליורש) ולפי דיני ישראל החמץ אינו בר הורשה. אך בנ"ד מדובר באב גוי ובן ישראל מאמו הישראלית, לפי דיני ישראל הבן אינו יורש כי אינו מתייחס לאביו. אך לפי החוק באוקראינה הבן יורש את אביו ולפי אותו חוק החמץ בר הורשה.

אמנם לפי החוק האוקראיני החמץ הוא שלו וגם אם יסרב לזכות בו החוק לא מכיר בכך אלא א"כ ימכרנו לאחרים. אך לפי ההלכה הוא הפקר ואינו יכול לזכות בו. וגם אם החוק מכיר בו כבעלי החמץ בע"כ, א"א לחייב עליו כי הוא אנוס. אך כדי שלא ייראה כמי שמעוניין בחמץ עליו להסתלק. ואם אינו עושה כן סימן שהוא מעוניין בו, כלומר הוא רוצה ליורשו ע"מ שאחרי פסח יוכל לזכות בו. (ובפרט למ"ד גורם לממון כממון דמי א"כ החמץ נחשב כשלו ומדוע כ' הח"י שרק "**טוב** לבערו" ולא **חובה** ממש? מיהו על כך י"ל דלא קיי"ל כר"ש אלא כרבנן שגורם לממון לאו כממון דמי.)

דבריהם מבוססים על שלש רגליים:

א. חמץ אינו ברשות מוריש לאחר זמן איסורו ולכן אינו יכול להורישו.

ב. איסור הנאה אינו ממון, ולכן אינו בר ירושה[1].

ג. היורש לא מעוניין לקנות איסור – ולכן אינו קונה את האיסור אפילו הוא ברשותו.

ואע"פ שחמץ של גוי מותר לו בהנאה ומבחינת המוריש החמץ הוא בר הורשה. אך מבחינת הבן היורש החמץ אסור לו בהנאה והוא אינו יכול ליורשו.

ב. ירושה באסורי הנאה והסתלקות מירושה

חלקו עליהם האחרונים, ראה מקור חיים (סי' תמח ס"ק ט), ומגן האלף על מקו"ח (שם ט), ובהגהות הריא"ז ענזיל על אב"מ (סי' צב ס"ק א), והגר"ז בקונט"א (סי' תלה הע' ב) והשיגו על הנחותיהם.

א. בקידושין (יז, ב) מבואר שיש ירושה בע"ז למרות שהיא אסורי הנאה.

ב. בכתובות (פג, א) מבואר שאין אפשרות ליורש להסתלק מירושה.

ואולי יש לתרץ את שתי הקושיות בחדא מחתא, כשם שיש הבדל לעניין סילוק מירושת אשתו בין ארוסה לנשואה כך יש הבדל בין אסורי הנאה לממון אחר. אדם לא יכול להסתלק מירושת אשתו הנשואה כשם שאינו יכול להסתלק מירושת קרוביו. קירבת משפחה היא נתון טבעי שלא ניתן להסתלק ממנו, כשם שאדם לא יכול להתכחש לקרבת הדם ולכל מה שקיבל בתורשה מהוריו. ולכן גם שם יורש הוא מושג טבעי שלא ניתן להסתלק ממנו. וכן אשתו הנשואה היא כגופו ולא יכול להסתלק מהיותו יורשה (רק

1. **הוספת העורך:** טעם זה לא נכתב במפורש בשניהם. בנו"ב כתב: 'משום שחמץ לא מיחשב דמים להורישו ליורשיו' – ואין זה ברור שזה טעמו או משום סיבה אחרת. אח"כ מצאתי שכתב בצל"ח (פסחים כט ע"א): "כי היורשים אינן יורשים איסור הנאה בפסח כמו שהארכתי בחיבורי הנ"ל סי' כ', ואז שוב אין מצוה כלל לבערו".

ע"י גט). הוא יכול לוותר על ירושת אשתו רק בעודה ארוסה, משום שעדיין אין לו זכות ירושה בפועל לפני נשואיה. היא עדיין לאו כגופו. אמנם מרגע האירוסין היא כבר אשתו, אך אין לו זכויות ממוניות בפועל עד הנישואין. יש לו שם יורש רק **בכוח**, אך בפועל עדיין אינו יכול לממש זכות זו, ולכן הוא יכול להסתלק מזכות הירושה (וכעי"ז כ' הגר"ח בפ"ח מהל' תרומות בירושה לעובר. בעצם יש לעובר שם יורש אלא שאינו בר קניין בפועל, ור' קובץ הערות ליבמות סי' מ' וזרע אברהם סי' כג). וכמו"כ י"ל גם באסורי הנאה. אמנם אסורי הנאה אינו בר קניין אך **שם יורש** בכוח חל גם אסורי הנאה, אלא שלא ניתן לממש ירושה זו בפועל כי אסורי הנאה אינו שוה ממון לא חל עליו שם בעלות. ולכן גם אם הוא עצמו לא יכול לממש את זכותו כיורש של ע"ז הוא יכול להורישו למי שיכול לממשה. לדוגמא: מודר הנאה ירש אסורי הנאה והוא מורישם לבנו (ר' רשב"א ור"ן נדרים מז, א), אין למוריש בעלות על הירושה, אלא יש לו רק שם יורש על אסורי ההנאה וממילא בנו יורשו. זהו מצב הדומה במידה מסוימת לארוסה, שם יורש יש לו, אך אין לו מה לרשת כי אין לו שום זכות ממונית ברכוש אשתו. ה"ה גם בחמץ זכות ירושה יש לו אך בעלות ממש אין לו ולכן הוא אינו נחשב כיורש בפועל את החמץ. ולמרות שהוא לא יכול לוותר על עצם היותו יורש, אך מכיון שזכותו על הירושה היא רק בכוח הוא יכול לוותר כרגע על מימושה לכשתגיע עיתה.

[אמנם ירושה אינה זקוקה למעשה קניין, גם חרש שוטה וקטן יורשים למרות שאינם בני קניין, אך חסרונם זה הוא רק מצד הגברא שלהם, ומשום שאין צורך במעשה קניין לכן הם יורשים. אולם החפצא של הירושה צריך להיות בר קניין. א"א לממש בעלות על דבר שאינו בר קניין. ולמרות שמצינו ירושה גם בדברים שאינם בני קניין, כגון שררה, אך באמת זהו שם משותף, יש לו רק שם יורש, המקנה לו זכות לרשת, אך ללא מינוי בפועל אינו יורש אוטומטית את השררה (ר' רש"י ר"ה ב, ב).]

ע"מ שלא לעבור על איסור תורה עליו לנהוג לפי הגדרים שהתורה קבעה. ואם לפי התורה הוא יכול להסתלק מהחמץ הוא חייב לעשות זאת. וסילוק זה לא מצריך קניין אלא די בגילוי דעת כפי שיוסבר להלן.

למ"ד ביטול חמץ אינו מעשה קניין של הפקר, אלא ביטול כעפרא דארעא צ"ל שהתורה חידשה בביטול חמץ שאדם יכול להסתלק מחמץ ע"י ביטול. אלא שהביטול מועיל רק בער"פ, אך בפסח עצמו א"א לבטל חמץ כי התורה אמרה שהחמץ נחשב ברשותו ע"מ לעבור עליו (ואכן ר' נו"ב סי' כ שסבר כמ"ד שביטול אינו הפקר אלא גילוי דעת).

אך גם יורש, החמץ אמנם שלו לחומרא מגזה"כ, אך הוא עדיין לא זכה בו בפועל, כי הוא אסור בהנאה וממילא אינו ברשותו ממש, די בגילוי דעת שאינו מעוניין בו כדי למנוע את כניסת החמץ לרשתו.

וזה החילוק בין חמץ לע"ז. בחמץ די בכך שאינו מעוניין בו כדי שלא יעבור עליו וממילא נחשב שאינו יורשו. משא"כ בע"ז הוא לא יכול לבטלו ובע"כ הוא יורש אותו.

ג. הנאה מן החמץ אחר הפסח

אך בנ"ד הבן מן הסתם מעוניין לרשת את אביו, גם אם לא עכשיו, לפחות אחרי פסח. ולשם כך הוא מעוניין בבעלות מסוימת כבר עכשיו. אלא שהדבר תלוי מיהו הבן, אם הבן שומר מצוות י"ל שאינו מעוניין לזכות בחמץ, וממילא לא עובר על ב"י וב"י כמש"כ לעיל ואין צורך לשרוף את החמץ, והוא יכול להישאר במקומו עד אחרי הפסח. אלא שא"כ, מכיון שאינו מתכוון לזכות בחמץ מן הראוי שהוא יבערו, וכדברי הגמ' בב"ק

(צח, ב) "הכל מצווין עליו לבערו", ואם הוא אינו מבערו משמע שהוא רוצה בקיומו ע"מ שיוכל לזכות בו אחרי פסח, ודבר זה אסור, כמבואר בסי' תנ ס"ז (ר' בנר"כ שם).

אמנם היה אולי מקום לחייבו לבער מדין דבר הגורם לממון. אך הרי קי"ל כרבנן שדבר הגורם לממון לאו כממון דמי. וא"כ אינו עובר עליו ולא חייב לבערו. אך עצם העובדה שהוא מעוניין שהחמץ יישאר בעינו ואינו מבערו ניכר עליו שהוא רוצה בקיומו. ועובר לפחות מדרבנן על הנאה מחמץ בפסח.

ואע"פ שהבן לא יכול לבער בעצמו את החמץ הנמצא בבתי היהודים בחרקוב עקרונית היה עליו לבקש מהם שיבערו בעצמם. אלא שהבן הנמצא בארץ עדיין אינו יודע כלל ממות אביו א"א לומר כרגע שהוא רוצה בקיומו. ולכן אותם יהודים בחרקוב שמכרו את חמצם לאותו גוי אינם חייבים כרגע לבערו מבתיהם, כי סתם ישראל אינו מוחזק לעבור על איסור חמץ עד שיתברר לו שאותו בן ירצה לזכות בחמץ אחרי פסח. ודין רוצה בקיומו אינו הופך את החמץ לשלו, אלא הדבר אסור לו רק מדרבנן, משום שאסור ליהנות גם הנאה כזאת. אך הנאה זו אינה הופכת את החמץ לשלו או באחריותו.

אך אם אינו שומר מצוות, ומעוניין לזכות בחמץ כבר עתה, בעצם היה עליו לבער את החמץ בפסח כדי שלא יעבור על ב"י וב"י. ורק אם נניח שאינו זוכה בע"כ אינו עובר על ב"י וב"י ואינו חייב לבער את החמץ.

אך אם הבן אינו שומר מצוות מסתבר שהוא מעוניין לרשת את אביו מיד, ולמרות שמהתורה הוא לא יורש את החמץ, אך כבר כתבנו שבע"כ הוא יורש, אלא שהוא יכול להסתלק בגילוי דעת שאינו מעוניין בו. ואם מדובר בבן שאינו שומר תו"מ מן הסתם הוא מעוניין בו. מכיון שלפי החוק הוא שלו הוא עובר על ב"י וב"י וכל החמץ שנמכר לאביו הוא כרגע של ישראל ולא של גוי. וא"כ כל מוכרי החמץ בחרקוב צריכים לבער את החמץ שמכרו לאביו הגוי. ואע"פ שהוא מתנגד לכך שישרפו את חמצו, בכ"ז נראה שכולם מצווין להצילו מאיסור. אלא שאם יעשו כן הוא עלול לתבוע אותם לדין על שהזיקו את חמצו, ונמצא שהם שומרים עבורו את החמץ ויש להם אחריות עליו ועוברים על ב"י וב"י.

והנה, ואם נסביר לו את המצב אליו הוא נקלע, שאביו קנה חמץ כדי להציל יהודים מאיסור ב"י והוריש לו חמץ זה, מסתבר שהוא לא ירצה לזכות בחמץ זה ולפרוע את החוב שאביו חייב לשלם עבור החמץ, ע"מ שיוכל ליהנות ממנו אחה"פ. ויתכן שגם אם הבן דתי ומתכוון לא לזכות בחמץ בפסח, מן הסתם הוא יודע שאם יתכוון לזכות בו בפסח לא יוכל ליהנות ממנו אחה"פ, האם ניתן לסמוך על כך שהוא באמת לא מתכוון לזכות בחמץ? זהו ניסיון גדול והלב יודע אם לעקל אם לעקלקלות. אך זהו בדיוק דין ביטול חמץ שנתחייבנו מן התורה, למרות שהתורה יודעת שלא כל מי שמבטל חמץ פיו וליבו שווים, בכ"ז היא מצוה עלינו לבטל חמץ ומדאורייתא די בכך, ורק חכמים לא הסתפקו בביטול אלא דרשו לבער את החמץ. אלא שבפסח עצמו לא מועיל ביטול חמץ. אך אולי תועיל אמירה שאינו מעוניין לזכות בירושה.

אך כאמור, החוק באוקראינה לא מכיר בסמכותו של הבן הישראלי להסתלק מבעלותו על חמצו אלא בקניין רשמי וא"כ בע"כ החמץ שייך לו. אך יתכן שמדין תורה די בגילוי דעת שאינו מעוניין בחמץ.

ומכיון שבנ"ד אם הוא אכן קנה את החמץ הוא צריך גם לשלם עליו, כפי שאביו התחייב. יש להניח שהוא לא מעוניין בכל

העיסקה. וגם לפי החוק האוקראיני הוא יוכל לבטל את העיסקה והחמץ אינו שלו.

ד. הדין לדעה שהחמץ שייך לבן

מיהו כל מש"כ הוא רק אליבא דהנוב"י והח"י, אך לדעת החולקים עליהם אין מקום לכל הדיון שלנו. הבן הישראלי יורש את כל החמץ שנמכר לאביו מבלי יכולת להתנגד לעיסקה שעשה אביו והוא עובר על ב"י. ולכאורה על כל מוכרי החמץ בחרקוב לבער את החמץ שמכרו לאביו הגוי. ואע"פ שהבן אולי אינו מעוניין שישרפו את חמצו, בכ"ז כולם מצווין להצילו מאיסור. אלא א"כ נאמר שהוא אינו מודע לכך שירש חמץ. ואי לכך גם הם, אע"פ שהם כן מודעים לכך, יתכן שאינם חייבים לבער את החמץ. שהרי הוא אינו שלהם ולא ברשותם, וכל חובתם לבער את החמץ היא רק ע"מ להצילו מאיסור ב"י, משום שכל ישראל ערבין זב"ז כמ"ש הפוסקים בסי' תמג. ואפי' לדעת הצל"ח והגר"א שחמץ שהופקד ביד ישראל, גם אם לא קיבל עליו אחריות עובר בב"י, אך כאן לא הבן הפקיד את החמץ בידם אלא אביו, והיה מותר להם לשמור על חמצו של גוי ללא אחריות. ורק עתה שהחמץ עבר לידי הבן הישראלי, צ"ע אם הם עוברים עתה על חמץ כזה שנכנס לרשותם ללא הסכמתם. הדבר דומה לישראל שהכניס חמץ לביתו של ישראל שלא מדעתו, בעל הבית לא עובר על ב"י. אמנם עדיין הם צריכים להצילו מאיסור ב"י וחמץ כזה הכל מצווים לבערו. אך מכיון שהוא לא מודע לכך הוא אנוס ואונס רחמנא פטריה ואינו עובר על איסור ב"י וא"כ גם הם אינם מצווים לשורפו.

ה. גדר אונס

אלא שהדבר תלוי בגדר אונס, האם אונס רק פוטר מעונש, או שאונס כאילו לא עבר על איסור כלל (ר' אתוו"ד להר"י אנגל סי' יג).

בב"ק (מ, ב) נחלקו רב ושמואל בשור האצטדין שהרג אדם שלא מרצונו, האם כשר למזבח. הלכה כרב שכשר, דהיינו שאנוס כאילו לא עשה מעשה כלל. בספר הזכרון זרע ברך (ע' ד' אות י') מובא מהגאון מטשעבין שאף הוא הסביר כך את מחלוקת רב ושמואל והוסיף:

> עי' במג"א או"ח (סי' ש"ו ס"ק כ"ט) מה שהביא בשם הב"ח, והעיר מש"ס כתובות דף ג' ולידרוש להו דאונס שרי, ומוכח דאונס לא חשיב בכלל עבירה, ועיין בנודע ביהודה תנינא (יו"ד סי' קס"א) דצריך לומר כיון שנאנסה אין עבירה כלל יגרשה. ועי' בש"ס ע"ז (דף נ"ד) לענין נעבד באונס דפריך אונס רחמנא פטריה, אלמא דלא חשיב בכלל נעבדה בה עבירה, וכל הא דאסור גם באונס הוא משום דחייב למסור עצמו כמבואר בתוס' יבמות דף נ"ד עיין שם.

אך בבית האוצר (א-ו, כלל כד ד"ה ואולם) מבאר אחרת מחלוקת זו של רב ושמואל. שניהם סוברים שהמעשה עצמו נחשב עבירה, אלא שנחלקו בשאלה האם שייך חטא בבעל חיים, רב סובר ששייך חטא בבעל חיים (כד' הרמב"ן בפר' משפטים, ששור הנוגח חייב מיתה משום עונש) ולכן נוגח ברצון פסול לקרבן, משום שהחטא פוגמו. משא"כ באונס א"א להאשימו בחטא, אף על פי שעצם המעשה עבירה היא, מכל מקום כיון שהשור לא חטא, לפיכך אינו נפגם על ידי מעשה זה. ושמואל סובר, דלא שייך כלל ענין חטא בבעלי חיים, ואף בנוגח ברצון אי אפשר לומר שיש בו פגם משום החטא, אלא גזה"כ לפוסלו בגלל שנהרג על ידו אדם, ולפי זה אין כל הבדל בין אנוס לאינו אנוס, דאף באנוס סוף סוף עצם המעשה הוא דבר שבלתי ראוי, ושפיר חל עליו פגם על ידי שנעשה בו דבר הבלתי ראוי. (אם כי בסוגריים שם הוא מדייק מלשון המשנה בזבחים [ע, ב] 'שור

שנעבדה בו עבירה' משמע שבאונס לא נעבדה בו עבירה כלל).

אם נניח שבאונס אין עבירה כלל הרואה את חברו עובר עבירה באונס אינו חייב למונעו ממנה. שאלה דומה מצינו בגדר מתעסק, הרואה את חברו מתעסק בעבירה שלא מדעת, האם חייב להצילו. נחלקו בדבר הגרעק"א (שו"ת סי' ח) והמקו"ח (פתיחה לסי' תלא). הגרעק"א מחייב את הרואה את חברו מתעסק במלאכת שבת להצילו מעבירה מצד ערבות והמקו"ח פוטרו. אמנם כאן הבן היורש לא מודע כלל לכך שירש וא"כ הריהו כמתעסק. אך לדעת המקו"ח (שם) בחמץ אין פטור מתעסק כי עובר גם ללא עשיית שום מעשה לכן חיוב כל אדם לבדוק את החמץ ולבערו. אלא שכאן הוא גם אנוס. וצ"ע מה יסברו הגרעק"א והמקו"ח באונס, יתכן שהגרעק"א יודה שאנוס לא נחשב לעובר עבירה כלל, וגם המקו"ח יודה שבחמץ אנוס לא נחשב כעובר עבירה. ולכן אין מוכרי החמץ בחרקוב חייבים לשרוף את החמץ שנמצא אצלם. וצ"ע.

ו. ביעור חמץ של אחרים מדין ערבות

לדעת הסוברים שהחיוב לבער חמץ של ישראל אחר הוא מדין ערבות, צ"ע אם גם בנ"ד חל עליהם חיוב ביעור. כי אם אותו בן אינו שומר מצוות הוא יתבע אותם לדין על ששרפו את חמצו ומן הסתם יזכה בדין, אפי' אם יתבעם בערכאות של ישראל, האם הם חייבים בערבות גם במקום הפסד? אם חיוב השריפה הוא רק מדין ערבות י"ל שהם פטורים מלבער, כי במקום הפסד אולי אין דין ערבות. (הדבר תלוי במקורו של דין ערבות. אם מקורו במצות 'הוכח תוכיח' יש לה גבול, מכיון שאינו חייב בתוכחה במקום הפסד, כשם שאינו חייב במקום נזיפה או הכאה, ה"ה אינו חייב בערבות. אך אם נאמר להיפך, שמצות הוכח תוכיח היא מדין ערבות, והערבות עושה את הרואה את חברו עובר עבירה כאילו עובר את העבירה בעצמו, ובחמץ כאילו עובר על לאו של ב"י הוא חייב לבער את החמץ גם במקום הפסד – ר' פת"ש יו"ד קנז ומש"כ בתשובתנו על גניבת חמץ לקמן סי' מה, שם פטרנוהו).

מיהו, סביר להניח שדוקא אם הבן אינו שומר תומ"צ כל נושא קניית החמץ ע"י אביו הגוי זר לו. הוא לא היה שותף לעסקה כמו אביו, שהסכים לקנות את החמץ. הבן לא חייב להתיחס לקניית החמץ ברצינות כמו אביו. מבחינתו כל קניית החמץ של אביו אין בה ממש. וא"כ הוא לא ירש חמץ כלל, ולמעשה הוא לא יתבע אותם לדין על שריפת חמצו, שהרי הוא עצמו אינו מכיר בכך שהחמץ הוא באמת בבעלותו, וא"כ אין להם לחוש (להפסד רכושם) שייתבעו על ידו על ששרפו את חמצו. וא"כ חוזר וחל עליהם חיוב השריפה. אך יתכן שבכ"ז אם ייוודע לבן שיהודי חרקוב שרפו את החמץ שירש מאביו הוא עלול לתובעם בדין וא"כ יתכן שעקב כך הם פטורים מלשורפו.

כמו"כ י"ל שאין להם דין ערבות כלפיו, לפחות לא באיסור חמץ, כמש"כ הש"ך ביו"ד (סי' קנא ס"ק ו) שבמומר לעבירה אין דין ערבות. מיהו, יהודי בריה"מ היו אנוסים תחת המשטר הסובייטי ודינם כתינוקות שנשבו, פשוטו כמשמעו, ואינם בגדר מומרים חלילה וחל כלפיהם דין ערבות. וא"כ היא הנותנת, מכיון שהם אנוסים ואינם עוברים מהתורה על החזקת חמץ, ממילא אין חובה לשרוף את חמצם. וחזרנו לשאלה מהו גדר אנוס האם הוא פטור לגמרי כאילו לא עבר עבירה כלל, או שהוא רק פטור מעונש. ובהא תליא חיוב השריפה של החמץ.

ולמעשה נראה, שאם הם ביטלו את החמץ כדין, אין כאן איסור דאורייתא אלא רק מדרבנן. ויש כאן כמה ספקות, מחלוקת הפוסקים אם מבחינה הלכתית הבן ירש את החמץ. וגם אם ירש הרי אינו מודע לכך והוא אנוס. וגם אם נניח שאונס נחשב כעובר

עבירה, אך סו"ס אונס רחמנא פטריה והם אינם חייבים לבער את חמצו שלא מדעתו וסד"ר לקולא.

ומכיון שלא כולם יודעים על מותו של הגוי, אין חובה לפרסם זאת לציבור, וגם אם נניח שהם חייבים לבער את החמץ, אם לא ידעו הם יחשבו כאנוסים ופטורים מהביעור.

ז. דין החמץ הזה לאחר הפסח

בנ"ד יש בעיה נוספת, מה לעשות בחמץ אחרי פסח. בדרך כלל בחמץ שנמכר לגוי, לאחר הפסח הגוי מוכר חזרה את החמץ. אך כאן שהגוי מת והבן לא מודע כלל לקניית החמץ ע"י אביו, אחרי פסח לא יהיה מי שימכור חזרה את החמץ לישראל.

החמץ נמכר לגוי מכירה גמורה, ואסור למשכן אותו עבור פרעון החוב שהגוי חייב תמורת החמץ שקנה, כדי שהחמץ לא יהיה באחריותו של ישראל. בכ"ז מותר למוכר לתפוס את הסחורה שהקונה לא שילם עבורה, כמבואר בב"ק (מו, ב): "אי ליכא לאשתלומי מיניה, לישקליה לתורא בזוזי, דאמרי אנשי: ממרי רשוותך פארי אפרע!" כלומר מי שקנה דבר ולא שילם והחפץ עדיין ברשותו של המוכר, המוכר רשאי לגבות את חובו מהחפץ שבידו. ואין לומר שלמפרע הוא גובה ונמצא שהחמץ היה ברשות ישראל בפסח:

א. משום שהלכה כרבא שמכאן ולהבא הוא גובה.

ב. גם לאביי לא מדובר כאן במשכון אלא בתפיסה מכאן ולהבא.

אלא שצ"ע מהו גדר תפיסה זו, האם מוכרי החמץ יכולים להתיחס אליו מיד כדבר החוזר לבעלותם המלאה, או שהם רק תופסים ע"מ שהקונה יפרע את חובו. ורק לאחר התראה שאם לא יפרע את החוב תוך זמן מסוים המוכר יזכה בחזרה בחמץ, החמץ יהיה שלו לגמרי. בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' מה כ' שבעצם החמץ חוזר לישראל אחרי פסח גם ללא קנייה חוזרת מהגוי.

סימן מב

פקדון חמץ שנמכר

שאלה

א. האם החמץ נמכר לגוי?

ב. האם שומרת הפקדון עוברת על ב"י?

ג. האם החמץ אסור אחרי פסח?

מסקנה

שאלה

אשה מכרה חמץ כנהוג, וסברה שלמרות המכירה ושכירות המקום בו נמצא החמץ, עליה להוציא את החמץ מן הבית, ולכן הפקידה אותו ביד אשה אחרת שלא מכרה את חמצה. מה דין חמץ זה אחרי הפסח?

א. האם החמץ נמכר לגוי?

אמנם אדם יכול למכור חפץ שלו המופקד ביד אחרים. כי יד השומר כיד בעה"ב והחפץ נחשב כנמצא ברשות המוכר. הבעיה היא שבהרשאה האשה רשמה את כתובתה שלה ולא את כתובת האשה שבידה הופקד החמץ. הגוי התכוון לקנות את החמץ שנמצא בכתובות הרשומות ולא העלה על דעתו שהחמץ נמצא בכתובת אחרת. אמנם הגוי לא קורא את כל ההרשאות, אך הוא סומך על מה שכתוב בהן, וא"כ אינו קונה את החמץ שבכתובות אחרות.

אמנם הכתובת שנרשמה בהרשאה אינה הכתובת בה נמצא החמץ, אלא היא כתובתו של בעלי החמץ, בעוד שהחמץ עצמו נמצא במקום אחר, ולכאורה, אם הגוי ירצה לממש את קנייתו הוא יוכל לפנות אל כתובתה של המוכרת והיא תפנה אותו לחמץ שהופקד ברשות האחרת (כידוע המכירה היא מכירה גמורה לכל דבר ועניין, אלא שבדרך כלל הגוי מוותר על מימוש קנייתו, ובמוצאי החג, במקום להשלים את דמי החמץ שהתחייב לשלם, הוא מעדיף למכור את החמץ חזרה למוכרים. ואם בכ"ז יעדיף לממש קנייתו אם יפנה לכתובת הנ"ל יוכל לקבל את החמץ). אולם, זה אינו. שהרי בחלק מן הקניינים שאנו מוכרים בהם את החמץ לגוי בשטר המכירה, אנו מוכרים את החמץ עם הרשות המושכרת לו. ולדעת חלק מהפוסקים החמץ נמכר לגוי ע"י המקום בקניין חצר ולא בקניין אגב (ר' להלן). וכאן החצר בה נמצא החמץ אינה החצר הרשומה בהרשאה וא"א לקנות את החמץ בקניין חצר אחרת. מה גם שהחצר בה נמצא החמץ לא הושכרה כלל לגוי. וא"כ החמץ לא נמכר לגוי.

אכן, יש מפקפקים אם הגוי קונה בקניין חצר כי חצר מדין שליחות אתרבאי (ב"מ י, ב) ואין שליחות לגוי. וגם למ"ד משום יד לא גרע משליחות (ב"מ יב, א), וראה מחצית השקל (סי' תמח ס"ק ד) שאולי בכ"ז חצר גוי תקנה. אך גם אם חצר לא קונה לגוי – אנו מוסיפים קניין אגב וקניין אגב מועיל גם אם המטלטלין לא בתוך החצר.

מיהו בשו"ע (חו"מ סי' רב ס"ב) כתב:

> במה דברים אמורים, כשהיו אותם המטלטלים צבורים באותה קרקע. אבל אם היו במקום אחר, צריך שיאמר לו: קנה מטלטלין אגב קרקע... ואם לא אמר ליה: קנה אגב קרקע, לא קנה, מאחר שאינם צבורים בתוכה.

וכאן לא נאמרה אמירה מפורשת כזאת,[1] כי כל מוכרי החמץ מוכרים אותו אגב שכירות המקום שבו נמצא החמץ, ללא אמירה. והמקו"ח בסי' תמ ותמח כתב שבמקום שהקונה לא משלם מיד את כל עלות החמץ אלא רק דמי קדימה, כפי המנהג היום, א"א להקנות באגב כשאינן צבורים. ובלא"ה בנ"ד המוכרת לא השאירה את החמץ בביתה ולא השכירה לגוי את רשותה. והאשה השנייה לא התכוונה להשכיר את רשותה. א"כ לא היה כאן קניין אגב כלל. וצ"ע האם יכולה המוכרת להשכיר את המקום בו נמצא החמץ ברשות האשה השניה, שומרת החמץ, שהרי אינה יכולה להשכיר את המקום שלא ברשותה. וי"ל שהחברה שקבלה על עצמה לשמור את החמץ התכוונה לפחות להשאיל את המקום לצורך שמירת החמץ (ר' תויו"ט שבועות פ"ו מ"ה שיש שאלה בקרקעות). וכתבו הפוסקים שקניין אגב מועיל גם בהשאלת קרקע. הש"ך (חו"מ סי' רב ס"ק ב) פוסק ששאלה לא גרועה משכירות. אמנם הקצות השיג, ששאלה גרועה משכירות ודחה את ראיותיו של הש"ך. אך הוא לא חולק במפורש על האפשרות לקנות מטלטלין אגב שאלת קרקע. וגם אם נניח, שלכל היותר התכוונה האשה השניה להשאיל את המקום לאשה הראשונה אולם לא העלתה על דעתה שהמקום יושכר או יושאל למישהו אחר. אך י"ל מכיון שהאשה השניה הסכימה לשמור את החמץ, ע"מ להציל את חברתה, לפי הבנתה, מאיסור ב"י וב"י, הסכימה מן הסתם שהחמץ יימכר כדין, לפי דעת הרבנים העוסקים במכירה. ואילו היתה יודעת שלפי הדין צריך להשכיר או להשאיל לגוי את המקום בו נמצא החמץ היתה מן הסתם מסכימה לכך, א"כ י"ל שהתכוונה שהכל ייעשה כדת וכדין, וגם המקום יושכר לגוי. והכסף שהגוי נתן לרב המוכר עבור שכירות המקומות מגיע לכל המוכרים כולל גם אשה זאת שלא היתה מודעת לכל ההלכות. וגם הגוי, אם היה מממש את קנייתו, והיה מתברר לו שהחמץ נמצא במקום אחר שלא היה רשום בהרשאה, מן הסתם התכוון לקנות גם את החמץ שהונח במקום אחר.

בדומה לכך כתב האב"מ (סי' קלו ס"ק יג) בשכיב מרע שהקנה גט לאשתו בקניין אגב ולא אמר במפורש 'אגב':

> אף על גב דלא אמר בהדיא מהני, דשכ"מ מקצר בדבריו ודנין אותו כאלו אמר כל מה שמוטל עליו לומר, וכמ"ש בנמו"י פ' הספינה [לט, א מדפי הרי"ף] גבי שכ"מ שנתן שט"ח לחבירו דאין צריך לומר 'איהו וכל שיעבודי' דשכ"מ בעי לקצר דבריו... וא"כ ה"ה לענין אגב יש לומר דאין השכ"מ צריך לומר אגב.

אמנם בנ"ד לא מדובר בשכ"מ, אך כשם שבשכ"מ, למרות שלא אמר במפורש אגב, מסתמא כוונתו לכך וכאילו אמר, כך י"ל גם בבריא, במקום שברור לנו שרוצה למכור באגב, מסתמא דעתו לכך והוי כדברים שבלבו ובלב כל אדם. וכמ"ש הר"ן ריש פסחים שביטול מועיל מדין הפקר, כי אנן סהדי שכוונתו להפקיר.

דוגמא נוספת דומה לזה כתב הרא"ש בקידושין (פ"א סי' כ) במקדש אשה בטבעת שאולה:

> אם יאמר לו השאילני טבעת כדי לקדש בו את האשה דהויא מקודשת דכיון שהשאיל לו אדעתא לקדש בו את האשה אגן סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לענין קידושין שתהא האשה מקודשת בו, כי אדעתא דהכי מסר לידו הטבעת ואם לא יועיל בלשון שאלה יהיה בלשון מתנה לכל הפחות תהיה מתנה על מנת להחזיר והויא מקודשת ויקנהו מן האשה ויחזירנה לו או יחזיר לו דמיו.

וכן רוב רובם של המוכרים את חמצם אינם מודעים למשמעות ההלכתית של המכירה. הם חותמים על הרשאה ומסמיכים את הרב שימכור את חמצם כדת, והעיקר – שיפטור אותם מאיסור ב"י וב"י. (ור' שד"ח אס"ד ערך חמץ סי' ה אות כה עמ' 211 טור א בהוצאת בית הסופר ב"ב בשם הרמ"ץ סי' ל שמועילה מכירת החמץ גם אם היה במקום אחר שלא צויין בשטר).

ובלא"ה יש פוסקים שפקפקו בתועלת שבקניין חצר ואגב ר' בה"ל סי' תמח וסומכים על קניינים אחרים, קניין כסף, קניין שטר ותקיעת כף.

ב. האם שומרת הפקדון עוברת על ב"י?

ועדיין יש מקום לדון בשמירת החמץ ע"י האשה השניה. גם לאחר ההנחה שהנחנו שמן הסתם הסכימה לכך שהחמץ יימכר לגוי אגב המקום בו נמצא החמץ. אך לתומה היא סבורה שעליה לשמור את החמץ למרות שהוא של הגוי, שהרי לשם כך העבירה

1. **הערת העורך:** האם חייבים דוקא באמירה, כתיבה אינה מועילה? למה לא לרשום זאת בטפסי מכירת חמץ לנכרי?
תשובת המחבר: זה כתוב בשטר, אולם כאן לא נכתב בהרשאה המקום האמיתי בו נמצא החמץ, ולכן צריך לסמוך על מה שנאמר לגוי בע"פ בזמן המכירה.

חברתה את החמץ לרשותה, ע"מ שתשמור עליו כפקדון ותקבל עליו אחריות לפחות כש"ח. וא"כ היא עוברת בב"י, לדעת הבה"ג והרא"ש שהובאה בשו"ע סי' ת"מ ס"א:

> "וי"א שאפי' אינו עליו אלא שומר חנם שחייב בפשיעה, חייב לבערו".

כל מוכרי החמץ לגוי אמנם משאירים אותו בביתם, אך מכיון שהם מוכרים אותו לגוי מכירה מוחלטת ומשכירים את מקום החמץ לגוי ונועלים אותו הם מסתלקים מכל אחריות לחמץ ומטילים אותה על הגוי בלבד. אולם אשה זו שקיבלה חמץ לשמור מסתמא קבלה אחריות עליו כלפי חברתה. וכמש"כ הש"ך (סי' רצא ס"ק ח):

> אבל אם הכניס ענינו לבית בעה"ב ברשות סתמא דמילתא קביל עליה בעה"ב נטירותא אפי' לרבי כן הוא בהגה"א פר' הפרה מא"ד וכן עיקר.

והסכימו עמו גדולי הפוסקים.

וא"כ האשה השניה שומרת החמץ קיבלה על עצמה אחריות על החמץ וא"כ היא עוברת על ב"י. ומכיון שמדובר בידידות קרובות יתכן שדינה כש"ש, כי בין ידידות יש מצבים רבים של הדדיות, ודינן כשמור לי ואשמור לך. ובש"ש כו"ע מודים שהיא עוברת על ב"י. אמנם כאן מדובר בחמץ שנמכר לגוי, ובין השומרת לבין הגוי אין שום מערכת יחסים. אולם היא לא קבלה את החמץ מהגוי, ואינה שומרת עבור הגוי, אלא קיבלה אותו מחברתה ולפי הבנתה היא שומרת עבורה א"כ היא עוברת על ב"י. אמנם היא לא מודעת לכך, אך מכיון שלפי הדין דינה כש"ש ועברה, ללא ידיעתה, על ב"י החמץ יאסר בהנאה אחרי פסח (מאידך י"ל שהיא ידעה שהחמץ נמכר לגוי ואולי היא קבלה על עצמה לשמור עבור הגוי. וצריך לברר מה דעתה, אם היא בכלל מודעת להבחנה זו).

ג. האם החמץ אסור אחרי פסח?

וצ"ע האם גם בשומר באחריות שעובר על ב"י קנסו שחמצו אסור בהנאה אחרי הפסח. מה גם שבעלת החמץ לא עברה על ב"י, כי החמץ לא ברשותה ולא באחריותה, רק חברתה היא שעברה על ב"י, ולכאורה אין אדם אוסר דשא"ש. ולמרות שהשומרת עברה על ב"י היא אינה יכולה לאסור על הראשונה חמץ שאינו שלה. אולם מכיון שהראשונה מסרה לשניה את החמץ בידיה מדעתה, החמץ נאסר בהנאה. כאמור בע"ז (נג, ב) כאשר ישראל חטאו בעגל נאסרו האשרות בא"י, כי שליחותייהו קעבדי. ובחולין (מא, א) אם בעל היין הוא מומר גם אם אחר ניסך את היין הוא נאסר כי על דעתו עשה.

וראה מג"א (סי' תמ ס"ק א):

> בכ"מ דישראל חייב לבערו ועבר עליו ולא ביערו, אם בא העכו"ם אחר הפסח רשאי ליתן לו החמץ דהא חמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור אלא מטעם קנס ובזה לא קנסו... ומ"מ י"ל דאסור מה"ט ליתן לעכו"ם דשמא יחזור העכו"ם וימכרנו לישראל ויכשל ישראל בחמץ שעבר עליו הפסח וכ"כ בהג"מ סוף ה' חמץ ועסי' תס"ז.

כלומר מותר רק להחזיר את החמץ לגוי, אך לישראל אסור ליהנות מהחמץ. וא"כ בנ"ד החמץ אסור בהנאה. אך המשנ"ב (סי' תמ ס"ק ה) כתב:

> ויש מקילין בעיקר דין זה ולדידהו לא גזרו חכמים בחמץ שעבר עליו הפסח אלא בחמצו של ישראל ולא בחמצו של עכו"ם המופקד ביד ישראל. ויש לסמוך עלייהו עכ"פ לענין היתר הנאה.

וא"כ יש להתיר לה ליהנות מהחמץ, אך לא לאוכלו.

מיהו מסתבר ששתיהן לא התכוונו לעבור עבירה. אדרבה כל מטרתן היתה למנוע את איסור ב"י וב"י ע"י הראשונה ולתומן סברו שבכך הן מקיימות את המצוה. לא מסתבר לומר שהשניה הסכימה לעבור בעצמה עבירה, לכן אין כאן קבלת אחריות ואף אחת מהן לא עוברת על ב"י, והחמץ מותר באכילה ובהנאה אחרי פסח. ובודאי לא קנסו נשים שסברו בתום לב שהן מקיימות מצוה. ודינן כטועות בדבר מצוה.

מסקנה

החמץ מותר באכילה ובהנאה אחר הפסח.

סימן מג

מסחר במוצרי חמץ

שאלה
תשובה
א. מכירה לנכרי על דרך ברירה
ב. גמירות דעת של גוי
ג. חמץ שהיה בפסח באחריות ישראל
ד. חמץ של תינוק שנשבה
מסקנה

שאלה

סוכן של מוצרי חמץ מוכר את סחורתו לחנויות, מזנונים, מסעדות, חדרי אוכל וכדו'. בין התנאים שהותנו בינו לבינם הוא שכל סחורה שלא תימכר תוחזר אליו. מה יהיה דינו של חמץ זה אחרי פסח? מדובר בין היתר בקיבוצים ובעלי מסעדות שאינם שומרי מצוות ומוכרים לדאבוננו חמץ גם בפסח עצמו. כלומר, החמץ נמצא ברשותם במשך החג ודינו כחמץ שעבר עליו הפסח שהוא אסור בהנאה. מדובר בהפסד מרובה, האם יש פתרון לבעיה?

תשובה

הפתרון הוא שיתנה מראש עם הלקוחות שחמץ שיעבור עליו הפסח לא יוכל להתקבל בחזרה. אלא שתנאי כזה צריך להיעשות עם חתימת החוזה. השנה כבר מאוחר. רק לקראת השנה הבאה הוא יוכל להכניס תנאי כזה בחוזה. אולם עתה, כשהשאלה נשאלת בחודש ניסן בערב החג לא ניתן כבר להתנות תנאים חדשים. וגם אין מקום לומר שימכור את החמץ לגוי כי החמץ עדיין לא שלו ולא ברשותו. רק לאחר הפסח יחזור החמץ לבעלותו.

א. מכירה לנכרי על דרך ברירה

עלה על דעתי רעיון, אולם הוא טעון בדיקה יסודית, שימכור לגוי את כל החמץ שהוא מוכר ללקוחותיו לפני פסח על דרך ברירה, ויתנה אתו שכל מה שיוחזר אליו אחרי פסח, יוברר למפרע שהיה שלו לפני החג וניתן היה למוכרו לגוי.

רעיון דומה העלה השאג"א (סי' צא):

> חמץ שב' ישראלים שותפין בו והא' מכר חלקו לנכרי קודם הפסח בכ"מ שהוא, והשני לא מכר וחלקו אחר הפסח, פשיטא לי דחלקו של המוכר לנכרי ודאי מותר דכיון דבדרבנן יש ברירה הא הוברר הדבר

---

1. **הערת העורך:** וגם אינו בידו בכוחו ובשליטתו ואינו יכול לקנות עתה את החמץ שיוחזר ולמוכרו לנכרי, כאמור בקידושין סב ע"א, וא"כ איך יתנה עליו?!

שזהו חלקו והרי מכרו לנכרי, אבל חלקו של השני שלא מכר א"א לך שתתיר חלקם של שניהם... זה הוי תרתי דסתרן אהדדי.

יעו"ש שמתברר למפרע שהחמץ שלא נמכר לגוי תולים במקולקל שלא מכר והוא הגיע לחלקו, והחלק המכור לגוי הוא של זה שמכר והוא הגיע לחלקו.

מיהו שם שאני. אילו היו מחלקים את השותפות לפני פסח ניתן היה למכור את החמץ ללא צורך בברירה. החמץ נמצא ברשותו, והוא עקרונית בר מכירה, אלא שלא היה ברור איזה חלק נמכר והוא יתברר רק אחרי פסח. אך בנ"ד החמץ לא ברשותו לפני פסח, ורק אחרי פסח כשיחזירו לו את החמץ, יתברר למפרע אם היה בכלל חמץ שהיה צורך למוכרו. וא"כ איך הסוחר יכול למכור מראש חמץ שעדיין אינו ברשותו[1]?

אמנם בעירוב תחומין שהוא מדרבנן מועילה ברירה לקנות שביתה שתתברר רק למחרת. אלא שקניין שביתה אינו קניין רגיל, אין צורך במעשה קניין, ואין שם קניין בעלות, המקום לא שלו, ורק לעניין שביתה יש לו דין כאילו זהו מקומו. משא"כ מכירת חמץ שהיא צריכה להיות קניין גמור בדרכי הקניינים עם גמירות דעת.

אמנם אפשר לומר שהוא מכר את החמץ של הלקוחות ע"י קניית מקום החמץ מדין זכין **מאדם** בזכיית מקום החמץ שלא בפניו, כדעת הר"י אלחנן בבאר יצחק (או"ח סי' א) שזכין גם מאדם שלא בפניו (שלא כד' הקצות סי' רמג הסובר שזכין רק לאדם, אך לא מאדם).

אולם הלקוחות שאוכלים ומוכרים חמץ בפסח הם בחזקת שאין להם עניין במכירת חמץ ואין כאן זכיה. ואפילו אם נאמר שסמכות הזכיה שלא בפניו היא מה"ת (ר' קצות סי' קה) והתורה בודאי רואה במניעת יהודי מהחזקת חמץ ברשותו זכות גדולה. אך גם לפי דעה זו, אם אותו מומר לחמץ לא רואה בכך שום זכות, א"א לומר שזו בכ"ז זכות עבורו, כשהוא מתקומם נגדה במפורש. ובפרט אם נאמר כדברי רש"י בגטין (ט, ב) שמקור הסמכות היא אנן סהדי דניחא ליה, מי יימר שאכן ניחא ליה שימכרו את חמצו. (אך במקראי קודש להגרצ"פ פרנק פסח ח"א סי' עא הביא כמה ראיות שבזכות גמורה אפילו עומד וצווח שאינו רוצה זכין לו בעל כרחו).

ב. גמירות דעת של גוי

אפשר לומר על סמך ההנחה שזכין מאדם, שמסתמא ניחא להו ללקוחות שהסוחר יוכל למכור את חמצו לגוי יחד עם שכירות המקום כדי שלא יפסיד. אמנם נושא החמץ אינו מעניין אותם, לדאבוננו, אך בכ"ז מסתמא איכפת להם שהמוכר לא יפסיד הפסד כה גדול בגלל שהוא שומר מצוות. וא"כ הם לא מתנגדים לכך שהסוחר ימכור לגוי את הסחורה העומדת לחזור אליו, וא"כ אפשר לומר שהגוי קונה לפני פסח את החמץ שיוחזר למפרע לאחר הפסח.

אלא שצ"ע, גם אם נניח שמבחינה הלכתית קניין החמץ חל למפרע, אך למעשה בפסח החמץ היה עדיין ברשות הישראלים. האם יש לגוי גמירות דעת לקנות דבר שכרגע אינו ברשותו בפועל, אלא יתכן שיהיה ברשותו למפרע? אמנם מבחינה הלכתית בדרבנן יש ברירה, אך האם גם שכלו האנושי של הגוי קולט זאת? וי"ל שאה"נ. ברירה היא הימור המוטל בספק, ובעולם המסחר ייתכנו מצבים שבהם סוחר מהמר וקונה מספק, בפרט במקרה של הזדמנות נדירה (לד' השאג"א בסי' צ ברירה היא ספק, ולכן בדאורייתא ספק דאורייתא לחומרא ובדרבנן ספק דרבנן לקולא). הדבר אולי דומה לדבר שלא בא לעולם, שגם שם אין גמירות דעת בגלל ספק מי יימר דקאתי. וי"ל שבכ"ז גוי קונה גם דבר שלא בא לעולם משתי סיבות:

א. מכיון שקנייני גוי שונים משל ישראל, כגון שהוא קונה במשיכה בעוד שישראל

קונה (מה"ת) בכסף או להפך (ר' יו"ד סי' שכ מחלוקת רש"י ור"ת) וא"כ יתכן שהוא גם קונה דבר שלא בא לעולם, למרות שישראל לא קונה דבר שלא בא לעולם. מיהו אם דבר שלא בא לעולם הוא סברה הגיונית משום שלא סמכא דעתיה, גם גוי לא יקנה דבר שלא בא לעולם. אך הקצות (סי' רעח ס"ק יג) כתב בשם הריב"ש (סי' שכח) שלפני מתן תורה קנין חל גם על דבר שלא בא לעולם. משמע שגוי קונה גם דבר שלא בא לעולם.

ב. הקצות (סי' רא) כתב בשם המרדכי שקנין סיטומתא קונה גם בדבר שלא בא לעולם אפילו בישראל וק"ו בגוי שאינו משועבד לדין תורה ומה שמוסכם בין הסוחרים מוסכם גם עליו.

ג. חמץ שהיה בפסח באחריות ישראל

ועדיין צ"ע אם יש בכך מזור לבעיה. שהרי במשך הפסח היה החמץ באחריותם של הלקוחות הישראלים, ורק אחרי פסח, החמץ שנותר, הוחזר לסוחר ואז חל הקניין למפרע. אמנם התברר שחלות הקניין נעשתה לפני פסח, אך האחריות במשך הפסח היתה בידי ישראל, ולכאורה הדבר אסור.

אך אם הוא מכר את החמץ לגוי אגב המקום בו מונח החמץ (כמו שניתן למכור את החמץ מדין זכין מאדם כך ניתן גם לשכור את המקום), גם אם נניח שבפסח עדיין האחריות היתה של ישראל אך התברר שהמקום היה שייך לגוי וקבלת אחריות על חמץ של גוי ברשותו של הגוי אינה אסורה. ואפילו אם רק ייחד לו מקום, רוב הראשונים התירו בדיעבד כמש"כ המשנ"ב ונ"ד הוא בדיעבד. כי אין לו פתרון אחר כרגע. וז"ל המשנ"ב (סי' תמ ס"ק ג):

בדיעבד אם השהה אצלו החמץ עד לאחר הפסח יש לסמוך על הפוסקים (רבנו תם ועטור ובעל המאור וראב"ד וריא"ז, וכן נוטה דעת הרמב"ן והרשב"א והרא"ש). דס"ל דהיכא שמיחד לו מקום לחמצו אינו עובר בבל יראה אף שקיבל עליו אחריות דבעינן שיהא החמץ מצוי תחת ידו של ישראל כפקדון בעלמא שהוא תחת רשותו לטלטל ולהניח בכל פנה שרוצה ובייחד לו מקום בפ"ע לא מיקרי מצוי ומותר החמץ לאכול וליהנות ממנו.

ד. חמץ של תינוק שנשבה

עוד יש אולי מקום לומר שהחמץ המוחזר לסוכן אחרי פסח מותר בהנאה ולא חל עליו דין חמץ שעבר עליו הפסח. כי הלקוחות המחזיקים ומוכרים חמץ בפסח אינם מודעים לאיסור החמץ, הם תינוקות שנשבו ודינם כאנוסים. ואע"פ שלהלכה נפסק שחמץ שעבר עליו הפסח אסור גם לאנוס (תמח, ג) כבר כתבו הפוסקים שלא כל האונסין שווים. באונס גמור לא קנסו. ותינוק שנשבה הוא אולי אנוס גמור. אם כי לא מצינו מי שמתיר במפורש גם אונס כזה[2]. אמנם הרמב"ם כ' בהל' ממרים (פ"ג ה"ג) שבני הקראים דינם כאנוסים גם אחרי שנודע להם שיש תורה שבע"פ. אך יתכן שלעניין קנס בחמץ שעבר עליו הפסח אינם נחשבים לאנוסים גמורים. כי כל הארץ יודעת שבפסח החמץ אסור. וכן אנו מורים לעניין מעשה שבת שהוא אסור גם בתינוקות שנשבו. ורק לעניין מגע ביין יש מקילין. (אם כי ערבך ערבא צריך אה"נ מדוע שלא נדון גם לעניין מעשה שבת את התינוקות שנשבו כאנוסים?) ותינוק שנשבה מביא חטאת אחת על כל השבתות שחיללו, משמע שאינו אנוס גמור.

---

2. **הערת העורך:** עי' שו"ת מענה אליהו סימן נה שמתיר בחמץ מומרים מטעם זה, ועי' שו"ת הרי בשמים חלק א (מהדורא קמא) סימן עח.

מסקנה

הסוחר לא אשם בכך שהחמץ מוחזר לרשותו, כי רק על דעת כן הוא יכול לסחור בחמץ. הוא גם לא יכול היה למכור את החמץ במכירה הרגילה כי החמץ לא היה ברשותו, אלא רק במכירה בדרך ברירה. אי לכך הוא לא יכול להסתמך על המכירה הרגילה בער"פ, עליו לעשות מכירה מיוחדת, כשבשטר נוסף גם נושא הברירה. כמו"כ עליו להקדים את המכירה לפני שהוא מוכר חמץ ללקוחותיו. אמנם יש כאן הערמה נוספת על עצם המכירה, אך מכיון שמדובר בהפסד מרובה, אנו נאלצים בשעת הדחק לסמוך על כמה סניפים:

א. יש ברירה בדרבנן, וחמץ שעבר עליו הפסח הוא קנס מדרבנן.

ב. מועילה מכירה לגוי בדבר שכרגע לא ברשותו של המוכר ורק יתכן שיגיע לרשותו.

ג. זכין מאדם שלא בפניו ולכן אפשר להשכיר מקום לחמץ שלא מדעת בעליו.

ד. בזכות גמורה זכין מאדם ולאדם גם כשידוע לנו שאינו רואה בכך זכות כלל.

ה. תינוק שנשבה נחשב כאנוס וחמצו שעבר עליו הפסח לא נאסר.

סימן מד

שכירים המחזיקים חמץ בחדריהם

שאלה

עורך דין מחזיק בית משרדים גדול ומאפשר לעורכי דין רבים (כעשרים במניין) לעבוד במקום. הוא לא משכיר להם בצורה רשמית את החדרים, אלא רק מאפשר לכל אחד להשתמש בחדר או שניים. והם משלמים לו שכר חודשי על כך. הוא רשאי להיכנס לחדריהם כל אימת שירצה, אך הוא מאפשר להם לנהוג בחדריהם כבעלים. מה דין החמץ שברשותם, האם חמץ זה נחשב כנמצא ברשותו? האם יש לו דין שומר על חמצם? האם עליו לבדוק את החמץ אור לי"ד? וגם אם ימצא חמץ מה יעשה איתו, האם יבער אותו? חלק גדול מעורכי הדין אינם שומרי מצוות ואם יבער את חמצם יתבעוהו לדין על גזלת רכושם ושרפתו. כמו"כ הוא אינו יכול למכור את חמצם ללא הסכמתם, מה גם, שמי מהם שיעבוד בחוה"מ עלול לאכול מהחמץ המכור וא"כ מה תועיל המכירה לגוי? הוא יכול לעשות זאת רק אם יסכימו למכירה ויימנעו משימוש בחמץ כל החג, אך לא כולם יסכימו לכך.

תשובה

א. לא ברור אם יש לו דין שומר על רכושם הפרטי של עוה"ד, אם כי בודאי יש לו אחריות כללית על המשרדים ותכולתם. מכיון שעוה"ד נמצאים במקום הם אחראים על חמצם, אין לו אחריות בלעדית, אם בכלל. גם אם הוא נחשב כשומר על חמצם זו שמירה בבעלים שעליה אמרה תורה 'אם בעליו עמו לא ישלם' ולפי הגמ' בב"מ צה פטור זה חל גם על ש"ח וש"ש. כלומר אין לו אחריות על חמצם וא"כ אינו עובר על ב"י וב"י[1]. ואפי' אם נאמר שבשעות הלילה, כשאין נפש חיה במקום, רק הוא האחראי

---

1. **הערת העורך:** נראה ששמירה בבעלים אינה פוטרת מחיוב ביעור חמץ, הוא שומר על חמץ ואף שאינו חייב באחריותו. ונראה שהתורה פטרה מתשלום אבל לא מחיוביו כלפי הפקדון, וכיון שחייב בשמירה על הפקדון עובר על חמצם.

כך כתב בשו"ת דבר אברהם (ח"א סי' מ): "ומטעם שמירה בבעלים נמי אינו נפטר מדמי שכירותו, דפטורא דבעלים אינו שייך אלא לענין התשלומין שמדין שמירה, משא"כ דמי שכירות שאינן מדין חיובי שומרין. ואין לומר דפטורא דבבעלים פוטר את השומר אף מלשמור ולכן כשאירע גניבה ואבידה לא שייך למידן בשוכר בבעלים דאיהו דאפסיד אנפשיה לפי שאינו חייב כלל בשמירה ולאו עליה דידי' רמיא והוי כאונס וממילא גניבה ואבידה ואונס שוין הן אצלו לענין פטור השכירות, דז"א דנראה פשוט דבבעלים אינו פטור אלא מתשלומין כדכתיב קרא אם בעליו עמו לא ישלם אבל שומר מיהא הוי וכ"כ בנתה"מ (סי' רצ"א ס"ק ל"ד) דמהאי טעמא חייב בשליחות יד כמבואר בב"מ (דף מ"א ע"ב) ונשבע שבועה שאינו ברשותו יעו"ש ובקצוה"ח (ס"ק י"ח) וא"כ בודאי חייב לשמור ככל שומר דעלמא שיש עליו חיוב שמירה חוץ מענין התשלומין"...

תשובת המחבר: האחרונים חקרו האם שמירה בבעלים הוא פטור משמירה – שאינו שומר כלל, או רק פטור מלשלם – הוא שומר והתורה פטרה אותו. (שיעורי ר' שמואל בבא מציעא ח"א עמוד רסח וח"ב עמוד שה.

על כל המבנה, עדיין דין שמירה בבעלים לא פקע כמבואר בב"מ (צה, ב) "היה עמו בשעת שאילה – אין צריך להיות עמו בשעת שבורה ומתה". כלומר, אין לבעה"ב אחריות על החמץ ולכאורה הוא פטור מלבערו.

ב. אולם יש פוסקים הסבורים שחמץ של אדם הנמצא ברשותו, אע"פ שאין לו אחריות עליו, הוא חייב לבערו. כתב הטור בסי' תמג:

> ישראל שהיה בידו חמץ של חבירו בפקדון והגיע הפסח יעכבנו עד שעה חמישית ואם לא באו בעליו ימכרנו לעכו"ם ואם לא מכרו צריך לבערו בזמן איסורו אפי' אם אינו חייב באחריות.

ופירש הב"ח (אם כי הוא עצמו חולק על הטור):

> ונראה בעיני דהא דכתב רבינו דצריך לבערו לא משום שיהא שום איסור על הנפקד אם לא ביערו דהא ודאי ליתא אלא כדי להציל למפקיד שלא יעבור עליו.

וצ"ע מדוע הוא חייב להצילו? בשו"ע הגר"ז נימק זאת בכך שכל ישראל ערבין זב"ז. ולפי"ז בנ"ד הוא חייב לבער את חמצם של עוה"ד. למרות שהם יתבעוהו לדין בדיניהם והוא יצטרך לפצותם, לכאורה אין עצה ואין תבונה נגד ה'[2].

אך י"ל שמדין ערבות הוא חייב רק להוכיח את חברו, כמש"כ הרמב"ן בפרשת קדושים, אבל הוא לא צריך להזיקו ולהצילו מאיסור ע"י שריפת רכושו. מה גם שמצות תוכחה, שהיא חלק ממצות הערבות, פוקעת כשהמוכח עלול לנזוף או להכות את המוכיח כמבואר בערכין (טז, ב) ואין ספק שאם הוא יבער את חמצם הם ינזפו בו וכמו"כ יתחייב לפצותם, ודבר זה נראה כדומה להכאה, ואין מצות תוכחה במצב כזה.

ג. עוד י"ל שכלפי יהודי שמוחזק לעבור עבירות לא חל דין ערבות כמש"כ האב"נ (יו"ד סי' קכו) עפ"י הריטב"א (ע"ז ו, ב) בהסבר דעת הש"ך (יו"ד קנא ס"ק ו) שאין חובת אפרושי מאיסורא בישראל מומר. אך מבי' הגר"א (יו"ד סי' קנא ס"ק ח) משמע שחולק על הש"ך וסובר שאפרושי מאיסורא חל גם כלפי גויים וק"ו כלפי ישראל מומר (את הוכחתו מנדרים סב יש לדחות שע"ז חמורה יותר). אולם בפוסקים האחרונים הובא הש"ך להלכה ר' דג"מ וחת"ס (ליו"ד סי' קנא) ואב"נ (יו"ד סי' קכו. לפי החת"ס רק למומר לכהת"כ אין אנו ערבין, ולפי האב"נ בהסברו השני רק למשומד אין ערבות, כי אין לו זכות ירושה בא"י. אך לפי ההסבר הראשון גם למומר אין ערבות, כנראה שכוונתו למומר לכהת"כ[3]) ובספרי השו"ת האחרונים נידונו דברי הש"ך, אמנם רבים לא מסכימים לו, אך גם לא דחו את דבריו. וכן בשש"כ (מהד' תשל"ט פ"מ הע' כז) מצרף את הש"ך לנימוקים נוספים יעוי"ש. ואף כאן יש לצרף את דעת הש"ך לחולקים

וכן חקר צפנת פענח, כללי התורה והמצוות ח"ב ד"ה שאילה בבעלים [אות ה] לגבי שואל. אור שמח גניבה פ"ד ה"י ד"ה ולפ"ז: תוס' הסתפקו בזה). – עפ"י 'יסודות וחקירות' לרב אחיקם קשת.

2. **הערת העורך:** אם הוא אינו עובר על לאו, אלא עורכי הדין, ממילא אינו צריך לתת את כל ממונו – רמ"א או"ח תרנו ס"א. ואם על מצות עשה שלו מצווה לכה"י בחומש, ק"ו שעל של חבירו אינו מצווה להינזק. ובהשבת ממונו של חבירו חבירו משלם לו הפסדו וכאן זו השבת נפשו אינו חייב להפסיד ממון ולא חייב אלא בדברים ועל פי מצות תוכחה.

תשובת המחבר: אם סיבת חיובו של השומר לבער את חמצו של המפקיד היא מדין ערבות לכאורה גם השומר עובר על איסור ב"י וחייב להוציא על כך ממון, אלא שערב למצוות לא חייב להוציא ממון על ערבותו, משום שהיא תלויה במצות תוכחה כמבואר להלן.

3. **הערת העורך:** עי' מגן אברהם סימן שמז ס"ק ד שכתב שאסור לתת למומר דבר איסור. ועי' דרכי תשובה על שולחן ערוך יו"ד סי' קנא ס"ק יח.

תשובת המחבר: הש"ך חלוק על המג"א. הדרכ"ת לא הביא את האב"נ, כי טרם הודפס בימיו.

על הטור שאין חובה לבער חמץ שאינו באחריותו.

ד. הסבר אחר בדעת הטור כ' הפר"ח בסי' תמג:

> ואפשר שיצא להטור דין זה במכש"כ דהשבת אבידה דממונו כל שכן השבת אבידה דנפשו[4],

זהו חידוש גדול, שמדין השבת אבדת נפשו חייב הנפקד לבער את חמצו של המפקיד. אמנם בסנהדרין (עג, א) למדו השבת גופו ק"ו מהשבת אבידה של ממונו, כי רוב בני האדם גופם חביב עליהם מממונם. אך באשר להשבת נפשו, שלא יעבור עבירה, לצערנו רבים מעדיפים את ממונם על נפשם. וי"ל שהתורה דיברה מבחינתה ולא מבחינת בני האדם. מבחינתה של התורה נפשו של אדם צריכה להיות חביבה עליו יותר מממונו. אך מצינו שהתורה עצמה מכירה בחולשות האנושיות וכתבה 'בכל מאודך' לרבות מי שממונו חביב עליו מגופו. וא"כ למרות שיש בנ"א כאלה, למדנו השבת גופו ק"ו מממונו, וא"כ ה"ה להשבת נפשו.

גם המנ"ח במצוה רלט כתב שיש מצות השבת אבידת נפש בתוכחה למי שעומד לעבור עבירה ע"מ להשיב לו את נפשו. אך הוא עצמו במצוה רלז כתב שאין מצוה להציל מי שמאבד עצמו לדעת, כי זו אבידה מדעת. וא"כ ה"ה אין מצוה להשיב את נפשו של אדם שאינו מקיים מצוות. אמנם רבים חולקים על המנ"ח ולדעתם יש מצוה להציל גם מי שמאבד את עצמו לדעת (ר' מנ"ח השלם בהערות שם, וב'לאור ההלכה' להרש"י זוין 'משפט שיילוק' וב'עמוד הימיני' להר"ש ישראלי סי' טז). האם הם יחלקו גם על השבת נפשו של אדם שאינו מקיים מצוות? לד' הגרש"י זוין אין אדם רשאי לאבד את עצמו לדעת כי נפשו אינה ברשותו 'כי הנפשות לי הנה', לחטוא אמנם אסור, אך ניתנה לאדם הבחירה החופשית: "רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע... וּבָחַרְתָּ בַּחַיִּים" (דברים ל, טו-יט). ולכן אם ידוע לנו שנפשו של בעלי החמץ לא יקרה בעיניו והוא מומר לאיסור חמץ אין לנו אחריות להשיב לו את אבדתו הרוחנית, כי הוא בחר בחיים שאין בהם רוח חיים של תומ"צ.

ה. אך הגר"א שם סובר שיש חובה מהתורה לבער חמץ הנמצא ברשותו, אע"פ שאינו באחריותו:

> ואם לא מכרו כו'. למד זה ממ"ש ה' ב' אבל אתה רואה כו' וערש"י שם שפי' של אחרים א"י וכ"י בכ"מ מ' דבשל ישראל אסור מדל"ק אבל שאינו שלך אתה רואה ואוקמי' שם בשלא קיבל אחריות וכן שם ו' א' חמצו של א"י עושה כו' וע' רש"י ד"ה חמצו כו' משמע דבישראל צריך לבער דלא כב"ח ומ"א.

לד' המשנ"ב הגר"א סובר שחיוב זה הוא מהתורה. ולדעתו חובה על בעה"ב לבער את חמצם של עוה"ד, למרות שהם אינם שומרים תומ"צ. וא"כ נאמר שהלימוד מ'לא יראה לך חמץ אבל של אחרים אתה רואה'. של אחרים, כולל לא רק גויים אלא גם ישראלים שאינם מקיימים תומ"צ, גם הם בכלל אחרים. שהרי התורה לא אמרה אלא

---

4. **הערת העורך:** דוקא אם המפקיד היה רוצה בכך, אבל אם המפקיד אינו רוצה בכך זה לא יועיל במקרה דילן כי הוא יתבע את השורף על הפסד ממונו, והשורף יצטרך לשלם וא"כ מאבידת ממונו נלמד שאינו חייב להוציא משלו כדי להציל את של חבירו ושלו קודם.

תשובת המחבר: הפר"ח אמר זאת בימיו כשלא היה חשש שהשורף חמץ ייתבע לדין. בימינו אה"נ יש חשש כזה, וכבר כתבנו לעיל שאין מצות תוכחה ודין ערבות במקום הפסד וה"ה בהשבת אבידה.

"לך" ובפשוטו משמע שכל האחרים, אפי' ישראלים, אינם בכלל ב"י וכד' הרמב"ן ועוד ראשונים, אלא שהגר"א הבין שישראל הם בכלל "לך" כי הם שותפים לך בקיום תומ"צ, אך מי שהתרחק לצערנו אינו שותף לנו. וצ"ע. ור' בדמשק אליעזר על בי' הגר"א שם שכ' בדעתו שרק אם הנפקד קיבל על עצמו את שמירת החמץ הוא חייב בביעורו, גם אם הוא רק ש"ח שאין לו אחריות מגו"א. ובנ"ד לא ברור אם התחייב בשמירת החמץ הפרטי לעוה"ד.

ו. בברכת אליהו על בי' הגר"א (שם) כתב שאפשר לפרש את הגר"א שחיוב הביעור הוא לא משום שהנפקד עובר על ב"י, אלא מדין הערבות, וא"כ גם לדברי הגר"א במומר אין מצות תוכחה. ובעקבות המקו"ח (בפתיחה לסי' תלא) יש לבאר שבחמץ יש שני דינים: דין בגברא שלא יעבור על ב"י וב"י, ודין בחפצא שהחמץ יתבער כדין כל אסורי הנאה הטעונים שריפה או קבורה. וצ"ע האם מצוה זו קיימת גם במקום הפסד שיצטרך לפצות את עוה"ד על שריפת חמצם, מה גם שזו לא חובה אישית המוטלת עליו אלא על כל ישראל, ורק בגלל שבמקרה החמץ נמצא ברשותו הוא זה שחייב לבערו. הוא לא חייב להפסיד את ממונו לשם כך.

ז. מכיון שדעת הטור לא מוסכמת, ובדעת הטור עצמו פירושו של הגר"א לא מוסכם, יש מקום לפטור את בעה"ב משריפת חמצם של עוה"ד.

ובכ"ז העצה היעוצה לו לבקש מכל עו"ד לחסל את חמצו עד ערב פסח, ובחוה"מ שיציע להם על חשבונו מזון כשר לפסח, סביר להניח שאם הדבר יעשה בדרכי נועם הם יאותו לבקשתו, ובכך הוא יצא יד"ח.

ובאשר לבדיקת חמץ, מכיון שכל חדר בו הם עובדים הוא בשימושם האישי, גם אם בעה"ב רשאי להיכנס לחדרם, מ"מ הם האחראים על כל מה שנמצא בחדרם, ובדיקת החמץ מוטלת עליהם, ולא על בעלי המבנה.

סימן מה

גניבת חמץ

שאלה

א. גניבה ע"מ להחזיר
ב. גניבת דבר האסור בהנאה
ג. ראיה מגניבת התרפים
ד. מכירת חמץ גנוב לגוי
ה. מזיק כדי להציל חבירו מעבירה
ו. חוטא בזדון האם יש חיוב להפרישו והאם חייב להוציא ממונו על כך
ז. כפייה על מצוות
ח. גבולותיה של חובת מחאה

שאלה

אביו של בעל תשובה, שאינו שומר מצוות עדיין, מתחשב בבנו ומנקה את הבית לכבוד הפסח. את כל מוצרי החמץ הוא סוגר בארון ומוכר לגוי. אך הוא לא יכול לוותר על כמה בקבוקי בירה, שאותם הוא משאיר במקרר ע"מ לשתותם בחג.

הבן רוצה להציל את אביו מאיסור חמץ ולכן הוא שואל, האם מותר ליטול את הבקבוקים ללא ידיעת אביו ולמוכרם לגוי ואחרי הפסח להחזירם לאביו?

הנושאים לבירור הם:

א. האם גניבה ע"מ להחזיר מותרת?

ב. ואם לא, האם היא מותרת לצורך הצלת אביו מאיסור?

ג. האם ניתן למוכרה לגוי?

ד. האם מותר וצריך לגנוב ולבער על מנת לשלם?

ה. האם צריך וראוי לעשות כן?

א. גניבה ע"מ להחזיר

בב"מ (סא, ב) נאמר:

'לא תגנובו' דכתב רחמנא למה לי? לכדתניא: לא תגנב – על מנת למיקט, לא תגנב על מנת לשלם תשלומי כפל.

לד' ר"ת (בשטמ"ק) כוונתו להשאיר את הגניבה אצלו ולא להחזירה. ומשמע שגונב ע"מ להחזיר אינו עובר מהתורה על 'לא תגנובו'. אך לד' השאילתות (שאילתא ד) כוונתו להחזיר. וא"כ גם כשכוונתו להחזיר עובר על 'לא תגנובו'. וכן מבואר ברמב"ם (הל' גניבה פ"א הל' ב):

אסור לגנוב כל שהוא דין תורה, ואסור לגנוב דרך שחוק, או לגנוב על מנת להחזיר, או לגנוב על מנת לשלם, הכל אסור שלא ירגיל עצמו בכך.

מהגמ' שהביאה לכך מקור בתורה משמע שהדבר אסור מן התורה. אך לד' הלח"מ האיסור הוא מדרבנן והדרשה היא רק אסמכתא. וקצת ראיה לכך שזו רק גזרה מדרבנן מלשון הרמב"ם, שהרי הביא נימוק להלכה זו 'שמא ירגיל את עצמו בכך'.

אך אינו מוכרח. ראה שו"ת חכם צבי (סי' כו) שגם התורה עצמה אסרה את גזל הגוי מאותה סיבה (וצ"ל שיש באיסור גזל שני דינים: איסור חפצא, שחפץ השייך לאדם לא יינטל ממנו ללא

רשותו, ואיסור גברא, שאדם לא ישחית את מידותיו).

וכ"כ בחסדי דוד על התוספתא (ב"ק פ"י הט"ו) שאיסור 'לא תגנובו' הוא מן התורה (ר' מש"כ באהלה של תורה ח"א סי' קי).

אך גם למ"ד שהאיסור מדרבנן, יתכן לומר, שרק כאשר הבעלים אינם חשים בגניבה עד שהוא מחזיר להם, ונמצא שלא הספיקו להקפיד על מעשה הגניבה, לכן האיסור הוא רק מדרבנן. אך בנ"ד כשהאב יגלה שחמצו נגנב בודאי תהיה לו קפידא גדולה, וא"כ יתכן שהגניבה תהיה אסורה מן התורה (ר' להלן אות ב). אמנם קפידא כזו של האב, הנובעת מתשוקתו לעבור על איסור כרת של חמץ בפסח, לא נחשבת לקפידא בעיני התורה ואין צורך להתייחס אליה. אך י"ל ששני איסורים הם: איסור גניבה ואיסור חמץ. אמנם מצד איסור חמץ קפידה זו אינה קפידא, אך מצד איסור גניבה זוהי קפידא. מיהו צ"ע אם בכ"ז התורה התירה לבן לעבור על עבירת גניבה ע"מ להציל את אביו מלעבור על איסור וק"ו על איסור כרת. ור' להלן.

ב. גניבת דבר האסור בהנאה

וצ"ע איזו גניבה יש כאן הרי מדובר באיסור הנאה שאינו שוה ממון?

שנינו בתוספתא כלאים (פ"ה הל' א-ב):

כלאי הכרם מותרין משום גזל ופטורין מן המעשר. כלאי זרעים אסורין משום גזל וחייבין במעשרות.

כלאי הכרם מותרים משום גזל, אך כלאי זרעים אסורים משם גזל. הטעם לכך הוא משום שכלאי הכרם אסורים בהנאה ואינם ממון. בקונט"א לשו"ע הגר"ז בסי' תלה כ' שאסור לגנוב אסורי הנאה (הוא לא מעיר שהדבר נכון רק לשיטת הריטב"א בסוכה לה, שאסורי הנאה הם שלו, אלא שאינם ברשותו. ומשמע שהוא אומר זאת גם לד' רש"י שם שאסורי הנאה אינם שלו וגם לא ברשותו).

במק"א (באהלה של תורה ח"ו סי' נד) כתבנו שאמנם אין כאן גניבת ממון, אך יש כאן הוצאת חפץ מרשותו של אדם ללא רשותו[1]. יש בכך **מעשה** גניבה, גם אם אין בכך **דין** גניבה.

אמנם מבחינת התורה אין לחמץ דמים, אך מבחינתו של אדם שאינו שומר מצוות יש לחמץ דמים. ולפחות צער יש לו, ויתכן שאיסור גניבה ע"מ למיקט הוא בגלל הצער וא"כ הדבר אסור (לד' הרמב"ם הוא משום שלא יתרגל לגנוב, אך יש מקום לאסור גם בגלל הצער. ויתכן שבכלל האיסור להרגל גניבה גם גניבת דבר שאינו בעל ערך אסור). אמנם י"ל שאין להתחשב בצערו של יהודי שרוצה לאכול חמץ בפסח, ולכן הדבר מותר. אך סו"ס למעשה צער יש כאן, וחל על מעשה זה שם גניבה. ומצינו שקנה המידה לגניבה הוא הצער בסנהדרין (נז, א): "אי הכי נכרי בישראל אסור (לגזול פחות משו"פ)? הא בר מחילה הוא! – נהי דבתר הכי מחיל ליה, צערא בשעתיה מי לית ליה?" ובר מן דין, הרי הבן רוצה לגנוב את החמץ לפני השעה הששית כשעדיין אפשר למכור לגוי ואז החמץ שוה ממון וא"כ יש בכך גניבה ממש!

וצ"ע אם התורה התירה לגנוב כדי להצילו מעבירה, ר' להלן.

ג. ראיה מגניבת התרפים

לכאורה יש להביא ראיה שמותר לגנוב כדי להציל אדם מעבירה מרחל שנאמר בה 'ותגנב רחל את התרפים' ופירש"י –

1. **הערת העורך:** עי' תחומין ח' מאמר הגרז"נ גולדברג ז"ל: מזיק דבר שיש לו ערך אישי רק לבעליו.

"להפריש את אביה מעבודה זרה נתכוונה". וכ' הרא"מ שם, משמע שגניבה לצורך הפרשה מאיסור אינה גניבה ומותרת.

וצ"ע מאי שנא מגונב ע"מ לשלם כפל שאסור, למרות שמטרתו טובת הנגנב? אכן אם נאמר שהאיסור הוא רק מדרבנן וכד' הלח"מ, י"ל שבימי רחל עדיין לא היתה גזירה דרבנן. אמנם היה כבר איסור גניבה מדיני בן נח, אך הרמ"ה בב"ב (טז, א) כתב שהיה מותר לאיוב לגזול שדות של יתומים ולהשביחם כי הוא היה גוי. משמע שלבן נח מותר לגנוב ע"מ לשלם. איסור 'לא תגנובו' שאוסר זאת התחדש ע"י התורה רק לישראל. אולם המשנה בסוף קידושין אומרת שקיים אברהם את כל התורה, ומסתבר שגם יתר האבות והאימהות קיימו את כל התורה. שהרי נאמר 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה'...' אך אין הכרח לומר שהם קיימו כל מצוה לפרטיה כמו ישראל (אברהם שמר שבת למרות שגוי ששבת חייב מיתה ועכצ"ל שלא שמר שבת על כל פרטותיה). הם לא קיימו מצוות מכוח התורה שניתנה בסיני, אלא עקב קדושתם – כליותיהם יעצו להם, וא"כ לא היה זה חיוב גמור (ר' רמב"ם פיהמ"ש חולין ספ"ז). לכן כשעמדו לפניהם שתי מצוות סותרות הם יכלו לשקול איזו מצוה להעדיף. כגון יעקב שנשא שתי אחיות ועמרם שנשא את דודתו. וכן רחל העדיפה את הצלת אביה מע"ז על גנבת התרפים[2]. מיהו מדרש ילמדנו (בראשית אות קסד) מבקר את רחל:

כשרצה הב"ה לברא את האשה, היה מחשב מאי זה אבר לבראתה... לא בראה מן הידים שלא תהא גנבית, עמדה רחל והיתה גנבית, שנ' ותגנוב רחל (בראשית, לא, יט).

ובהדר זקנים (בראשית פרק מד, יג) מביא בשם מדרש:

באותה שעה הכו השבטים את בנימין אחיהם בין כתפיו הכאה גדולה אמרו לו גנב בן גנבית אמך גנבה התרפים.

אח"כ מצאתי שגם הגר"מ שטרנבוך בתשובת והנהגות (כרך א סי' שסח) דן בשאלה דומה: בעל תשובה הנמצא בבית אביו האם מותר לבן לפגוע בטלוויזיה כדי למנוע מבני הבית צפייה בדברים אסורים? לדעתו רק בי"ד יכול להרשות פגיעה ברכוש כדי לאפרושי מאיסורא ולא אדם פרטי. והביא ראיה מרחל שלא כהוגן עשתה ולכן רדף לבן אחר יעקב וביקש לעקור את הכול. וכן הביא ראיה מרב אדא בר אהבה בברכות (כ, א, ר' להלן).

אך בשו"ת בית יצחק (אה"ע מפתחות סי' ב כ') מתיר את המעשה:

דהצלת עבירה הוא כעושה מצוה. משום הכי העלימה רחל התרפים להציל אבי' מעובד ע"ז. ואף דהיכא דפשע אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירך כמ"ש תוס' שבת ד' וע' מג"א סי' ש"ו ס"ק כ"ט אולי מותר לעבור איסור זוטא כדי שלא יעבור חבירו פעמים הרבה... וע"ז ודאי חמור מאיסור גניבה.

אך צ"ע האם גם איסור חמץ חמור יותר מגניבה. אמנם עונשו של איסור חמץ בכרת, על איסור גניבה אין כרת אלא תשלומין. איסור חמץ אינו חמור כע"ז שהיא כפירה בכל התורה כולה. ואולי גם הבית יצחק יודה שאין היתר לגנוב ע"מ להציל מאיסור חמץ.

2. **הערת העורך:** הראי"ה קוק הבחין בין איסורי בני נח לאיסורי ישראל (תחילת ספר עץ הדר), בבני נח הולכים אחר הטבעי והנראה ומוסר בני אדם. ולבני נח נראה מעשהו של איוב ורובין הוד – ישר. ועי' באהלה של תורה ח"ד עמ' 222.

שאלת הגניבה תלויה איפוא במחלוקת. מיהו גם לד' הרא"מ שרחל כהוגן עשתה יתכן לומר כמש"כ שהיתר זה היה רק לפני מתן תורה. ובימינו אין מקום לכך. וצ"ע.

ד. מכירת חמץ גנוב לגוי

אך גם אם נניח שמותר לו לגנוב את החמץ הוא לא ניתן למכירה לגוי משום שאינו שלו. אמנם בפסחים (יג, א) משמע **ששומר חמץ של חבירו** חייב למוכרו לגוי לפני שעה ששית, אע"פ שאינו שלו. אך שם הוא מדין זכין מאדם שלא בפניו לדעת ר' יצחק אלחנן (באר יצחק או"ח סי' א) שלא כדברי הקצות (סי' רמג ס"ק ח) שחולק על תרוה"ד וסובר שרק זכין לאדם אמרינן אך לא זכין מאדם.

ואכן ק' על הקצות מפסחים (יג, א) שהתירו לשומר למכור את החמץ לגוי. ויתכן שהקצות יודה להרי"א בשומר משום שקיבל עליו אחריות לשמור על חמצו של חבירו. האחריות מחייבת אותו לשמור על ערך הפקדון וכשיש חשש הפסד חל עליו חיוב מדין השבת אבידה למכור את החמץ לגוי, כמו שומר פירות שעומדים להירקב בב"מ (לח, א). ור' ב"מ (כח, ב) שהמוצא בע"ח שאוכל ואינו עושה עליו למוכרו כדי למנוע נזק מחבירו, זו אחריותו. ועל דעת כן מינה אותו המפקיד (ובאבידה התורה מינתה אותו) למכור את הפקדון לפני שייפסד. אך בנ"ד, באדם שאינו שומר תורה ומצוות, הוא לא מוכן שבנו ימכור את חמצו לגוי. ועל דעת כן השאיר את הבירה בביתו ע"מ שלא תימכר כדי שיוכל לשתותה בפסח. ואפי' לדעת הבאר יצחק לא מועיל כאן זכין מאדם.

ואפילו אם נאמר שגדר זכין הוא משום שהתורה מינתה אותו שליח, וכמש"כ הקצות (בסי' קה ס"ק א), וא"כ גם בחמץ התורה מינתה אותו למכור את חמצו לגוי, זהו רק משום שאנו מניחים שזו זכות עבורו, וכשייוודע לו שזיכו אותו או אפילו זכו ממנו ניחא ליה בכך, אך כשברור לנו שלא ניח"ל אין כאן זכות.

ואפי' לד' הרמב"ם בהלכות גירושין (פ"ב ה"כ) שכל אדם מישראל מעוניין בעצם לקיים מצוה, זהו כאשר הוא אומר 'רוצה אני', גם אם אומר זאת רק אחרי שייסרו אותו, מכיון שגילה את דעתו האמיתית שהוא רוצה לגרשה. אך אי אפשר ליטול ממנו דבר בניגוד מפורש לרצונו. כגון אם היה לו גט מוכן שכתבו והחתים עליו עדים אך לא רוצה לתתו, האם אנו יכולים ליטול ממנו את הגט בעל כורחו ולמוסרו לאשתו שלא על דעתו? ולכאורה עדיף לעשות כן במקום לכופו, שעד שתכפהו בגופו תכפהו בגיטו. איש לא אומר זאת. כי הוא אומר בפירוש שאינו רוצה לגרש, כיצד יגרשו את אשתו בניגוד לרצונו?

הרי"א עצמו תירץ תירוצים נוספים לקושייתו על הקצות:

א. החמץ עומד לצאת מרשותו.

ב. צריך שומא ע"י ב"ד והפקר ב"ד הפקר.

ג. ניחותא דמצוה (שיטת הרמב"ם בכלך לך אצל יפות).

ד. הוא מכניס לו תמורה הוגנת (הרא"ש בהכונס).

ה. מכיון שחובתו של הנפקד לשרוף את החמץ הוא רשאי גם למוכרו ואדרבה עדיף שימכרנו.

כל התירוצים חוץ מהאחרון אינם תקפים בנ"ד.

א. האב אינו מעוניין לקיים מצוות ולא רואה בכך כל זכות.

ב. מבחינתו של האב החמץ לא עומד לצאת מרשותו.

ג. אמנם בשטר המכירה לגוי בימינו מוזכרת שמאות, אך לאו דוקא ע"י שלשה, ורק כשהגוי יבוא לשלם את יתרת חובו על החמץ שקנה, מוסכם שהחמץ יוערך ע"י

שמאי. אך כל עוד הגוי לא משלם את מלוא הסכום אין שמאות.

ד. ניחותא של מצוה שייכת רק באדם שומר מצוות דניחא ליה לקיים מצוה בממונו אך בנ"ד שהאב אינו שומר מצוות אין לו שום ניחותא במכירת החמץ.

ה. אין לאב שום תמורה עבור הבירה שנגזלה ממנו.

וכבר כתבנו לעיל שגם אם נאמר ששומר שאני, משום שקיבל עליו אחריות לשמור על ערך הפקדון, בנ"ד האב לא הפקיד את החמץ בידי בנו, אדרבה, בנו גוזלו ממנו. אמנם כגזלן יש לו אחריות לקיים מצות השבת גזילה ולשמור על ערכו של החמץ, אך האב לא מעוניין בשמירת ערכו של החמץ, אלא רק בחמץ עצמו. ואם לא ישיב לו לפני פסח לא יקיים מצות השבת גזילה (אמנם אסור לו להחזיר משום 'לפני עיור' אך זהו דין אחר. השבת גזילה לא יקיים, אדרבה, הוא פטור ממנה).

רק התירוץ האחרון אולי תקף בנ"ד. חובתו של גזלן שגזל חמץ לשרוף את החמץ שברשותו ובאחריותו, ולכן עדיף שימכרנו לגוי. אך זהו רק כדי לקיים מצות השבת גזילה. כלומר, הגזילה אסורה ומכירתה אסורה באיסור נוסף של 'משתרש בחטא' (ב"ק סז, ב). אך מכיון שהוא מעוניין לקיים מצות השבת גזילה לכן הוא מוכר באיסור את החמץ לגוי, ולא איכפת לו אם המכירה לא תקפה מצד הדין, מטרתו רק להציל את ערך הגזילה במקום לשרוף אותה ולשלם תמורתה. ואע"פ שהגזילה אינה שלו וא"א למוכרה אך יתכן שבעליה מעוניין שהיא תימכר ע"מ שהגזלן יוכל לפחות להשיב את דמיה. אך בנ"ד הרי כל מטרתו להציל את האב מאיסור חמץ והאב מתנגד למכירה וא"כ המכירה לא תועיל. ובינתיים הבן מחזיק את הבירה ברשותו. אמנם הוא יציל את אביו מאיסור ב"י אך הוא עצמו יעבור על ב"י כמש"כ הנוב"י קמא (או"ח סימן כ):

ונלע"ד שאין הנגזל עובר על 'בל יראה' מכיון שאחריות החמץ היא על הגזלן אפילו לאונסין... ומעתה כיון שביארנו שאין הנגזל עובר על בל יראה אף שהגזלן ודאי עובר שהרי הוא באחריותו... והנה היה מקום לדון בזה דעכ"פ כיון שהגיע הפסח ממילא פקע רשות הנגזל מחמץ זה שהרי בפסח אסור בהנאה והפקירא דמלכא הוא ואינו ברשותו של אדם. והגזלן ודאי שעובר בבל יראה משום אחריות, ולענין בל יראה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו של המתחייב באחריות.

וא"כ מה הרווח? אדרבה, אביו הוא תינוק שנשבה ודינו אולי כאנוס, אך הבן יעבור על ב"י בזדון. למה לו לעבור על איסור גזילה ולהשיב את דמיה, הוא יכול לעשות זאת באופן פשוט יותר, לשבור את בקבוקי הבירה ולשלם את תמורתם לאביו.

ה. מזיק כדי להציל חבירו מעבירה

האם מותר להזיק ולחבול באחרים כדי למונעם מעבירה?

בברכות (כ ע"א) מסופר:

רב אדא בר אהבה חזייה להההיא כותית דהות לבישא כרבלתא בשוקא (=בגד שעטנז או אדום כדרכם של הגויים), סבר דבת ישראל היא, קם קרעיה מינה; אגלאי מילתא דכותית היא, שיימוה בארבע מאה זוזי. אמר לה: מה שמך? אמרה ליה: מתון. אמר לה: מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא.

ממעשהו של רב אדא בר אהבה יש ללמוד שמצוה לקרוע בגד שנעשית בו עבירה, כדי להציל את הלובש מעבירה. אמנם למסקנה משמע שהוא הצטער על מה שעשה, אך זהו רק משום שלא היה מתון ולא ברר מראש אם אותה אשה היא גויה ואינה מצווית. ואכן היא תבעה אותו לדין שיפצה אותה על הנזק. אך ישראלית המצווית אינה רשאית

לתבוע לדין את מי שהציל אותה מלעבור עבירה ולכן מותר להזיק (כשאין דרך אחרת למנוע את האיסור) ואולי אף חייבים להזיק משום שישראל ערבין זב"ז. ומכיון שישראל הלובש בגד כלאים חייב לקרוע בעצמו את הבגד (כשהוא מגלה שהבגד אסור, ולא עשה זאת בעצמו) אין איסור על אחר לקרוע אותו. כי לישראל הלובש כלאים אין בכך נזק, אלא אדרבה, הצלה מעבירה. וכן משמע מהרמב"ם שהביא מעשה זה להלכה בהלכות כלאים (פ"י הכ"ט):

> הרואה כלאים של תורה על חבירו אפילו היה מהלך בשוק קופץ לו וקורעו עליו מיד, ואפילו היה רבו שלמדו חכמה, שאין כבוד הבריות דוחה איסור לא תעשה המפורש בתורה.

[לדעת הצ"פ זהו דין מיוחד בכלאים, ור' מש"כ בספרי באהלה של תורה ח"ב סי' כב אות ב.]

כלומר, אם המדובר היה בישראלית, יפה עשה רב אדא בר אהבה. ולכאורה קשה מי התיר לו לעבור על איסור מזיק? (ההנחה היא שמה"ת אסור להזיק ראה ב"ק ל, ב, ושם נא, א שליח החופר בור הוא שלד"ע, ואפי' גרמא אסור ר' ב"ב כב, ב ובשו"ע חו"מ סי' שעח ס"א. ור' מש"כ באהלה של תורה ח"ב סי' צו). עכצ"ל שהצורך להציל אדם מעבירה דוחה את איסור מזיק. ור' יד רמה לב"ב כו, א שאסור להזיק משום 'ואהבת לרעך כמוך'. אך הצורך לאפרושי מאיסורא, אף הוא בכלל 'ואהבת לרעך כמוך' ולכן מותר אף להזיק לו. ויש ללמוד זאת מסמיכות הפסוקים 'הוכח תוכיח... ולא תשא עליו חטא' (ויקרא יט) – כלומר, מצות 'ואהבת לרעך כמוך' היא גם הנמקה לערבות. מכיון שרעך הוא כמוך כל ישראל ערבין זב"ז. כמש"כ שם הרמב"ן (ויקרא יט, יז):

> ואמר הוכח תוכיח את עמיתך – מצוה אחרת, ללמדו תוכחת מוסר, "ולא תשא עליו חטא" שיהיה עליך אשם כאשר יחטא ולא הוכחת אותו. ולזה יטה לשון אונקלוס שאמר, ולא תקבל על דיליה חובא, שלא תקבל אתה עונש בחטא שלו. ואחרי כן צוה שתאהוב אותו.

מיהו, מאותם פסוקים דרשו חז"ל: "יכול אפי' משתנים פניו? ת"ל: לא תשא עליו חטא", (ערכין טז ע"ב, ספרא קדושים פרשה ב פרק ד אות ח).

כלומר, גם לצורך אפרושי מאיסורא פגיעה בחוטא אסורה. ואולי ה"ה פגיעה ברכושו אסורה. אם כי יש לחלק בין הלבנת פנים שהיא חמורה כשפ"ד, לבין פגיעה ברכוש שאינה חמורה כ"כ. וצ"ע.

והנה לעניין חבלה בגופו נאמר בב"ק (כח, א):

> מניין לנרצע שכלו לו ימיו ורבו מסרהב בו לצאת, וחבל ועשה בו חבורה, שהוא פטור? ת"ל: לא תקחו כופר... לשוב... בעבד שמסר לו רבו שפחה כנענית, עד האידנא היתירא, והשתא איסורא.

כלומר מותר לחבול באדם ע"מ להפרישו מאיסור וק"ו שמותר להזיקו בממונו. שהרי לדעת הרמב"ן (עי' חדושי הריטב"א ב"ב קעה ע"ב) עד שתכפהו בגופו כפהו בממונו, כלומר עדיף לכפותו בממונו מאשר לכפותו בגופו בכוח (אך במק"א כתבנו שזהו דין מיוחד במלוה מדין שעבוד וכ"כ בחדושי ר' שמעון שקופ ב"ק סי' ט אות ו, ובשעורי ר' שמעון שקופ ב"מ סי' כב). אך עם זאת, הסברה נותנת שאם מותר לחבול בו ק"ו שמותר גם להזיק לו. ובפרט שמבחינתו הוא מזיק דבר חסר ערך כמו חמץ בפסח.

מיהו המנ"ח (מצ' ח) כתב שהחובל בו **פטור**, אך אינו מותר לכתחילה להפרישו מאיסורא בהכאה, וה"ה שאם מזיק לו פטור אך אין היתר להזיק. וק' מברכות כ, א שראב"א קרע את בגדה של אותה אשה, ולפי הנחתו (המוטעית) סבר שמדובר בישראלית העוברת עבירה. וי"ל ששם מדובר בחפצא של איסור ולכן היה מותר לקורעו כדי להצילה מעבירה, בפרט כשהנחתו היתה שלאחר מעשה היא

תכיר בעבירה שעשתה ותודה לו על שהציל אותה מעבירה. ואכן בב"ק (צא, ב) למדנו שמותר להזיק לחפצא של איסור:

> שורי הרגת נטיעותי קצצת, אתה אמרת לי להורגו אתה אמרת לי לקוצצו – פטור... תתרגם מתניתך: בשור העומד להריגה, ובאילן העומד לקציצה. אי הכי, מאי קא טעין ליה? דא"ל: אנא בעינא למיעבד הא מצוה.

אך כשהניזק לא טוען 'אנא בעינא לקיים מצוה' מותר לאחר לקוצצו. מיהו בנ"ד האב לא טוען 'אנא בעינא לשורפו' אלא אדרבה הוא רוצה לשתותו צ"ע אם יש לבן רשות לשורפו או לקחתו.

ו. חוטא בזדון האם יש חיוב להפרישו והאם חייב להוציא ממונו על כך

צ"ע מה הדין בישראל, שלצערנו אינו מקיים תורה ומצוות, וגם אם היה מגלה בעצמו שהוא לבוש כלאים לא היה קורעם, והוא מקפיד על מי שיקרע לו את הבגד, ואם יקרע את בגדו ייתבע בערכאות לשלם את נזקו, בדומה לתביעתה של אותה נכרית בברכות (כ, א) האם חובה להפריש מאיסור ע"י קריעת הבגד האסור?

אמנם י"ל שמדין ערבות אנו ערבים גם למי שלא מקיים תו"מ במזיד, ועלינו להצילו מעבירה גם אם הדבר מנוגד לדעתו. אולם מאחר שאם היה העבריין תובע את הקורע בערכאות היה זוכה בדין, נראה לענ"ד שאין חיוב לאפרושי מאיסורא במקום הפסד ממון. ועי' בעיניים למשפט לברכות (כ, א) שציין לרמ"א ביו"ד (סי' קנז ס"א) שפסק:

> ובמקום שאמרו: כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה הוא נתפס באותו עון, מכל מקום בדבר שיש חשש סכנה אין צריך להוציא ממונו על זה.

מקור דבריו הוא בשו"ת מהר"י וויל סימן קנז:

> ומה שכתבת אם חייב אדם להוציא ממון על זה [על חובת מחאה] נראה דאינו חייב. וראייה מדאמרינן פרק בן סורר דילפינן מלא תעמוד על דם רעך דחייב להציל חבירו ומקשה תלמודא האי מהכא נפקא מהתם נפקא 'אבידת גופו מניין? תלמוד לומר והשבותו לו' ומשני 'אי מהתם ה"א ה"מ בנפשיה אבל למיטרח ואגורי לא קמ"ל'. אלמא אי ליכא קרא יתירה לא הוה אמרינן שמחוייב להוציא ממון אפילו להציל נפש חבירו. וכ"ש הכא גבי עשה דתוכיח דאין חייב להוציא ממון. ועוד מדאיצטריך קרא לכתוב 'בכל מאודך' שחייב אדם למסור כל ממונו בשביל קידוש השם ואם היה חייב להוציא ממון להציל חבירו מן העבירה אם כן כ"ש עצמו ואם כן מאי איצטריך בכל מאודך? ודוחק לומר דהתם איירי דחייב למסור כל ממונו אבל הכא גבי עשה דתוכיח אינו חייב למסור כל ממונו רק מקצת דא"כ מה שיעור יש בדבר? דבשלמא גבי הכאה עד שיכנו כל דהו אין צריך להוכיחו יותר.

אמנם הפ"ת (יו"ד סי' קנז ס"ק ה) **הביא**:

> עיין בספר תיבת גומא שם שכתב דיש להסתפק אם אין חשש סכנה אפשר דמחוייב לבזבז כל ממונו דמ"ע הוכח תוכיח הוא מטעם ערבות והוי כאילו הוא עושה הל"ת כל שיש בידו למחות אם מבזבז כל ממונו ע"ש ועיין לקמן סי' של"ד סעיף מ"ח בהגה משמע שם דאף באין חשש סכנה א"צ להוציא ממונו וכן הלבוש כאן כתב מי שיש בידו למחות א"צ להוציא ממונו ע"ז והשמיט במקום שיש סכנה ע"ש.

אך מדברי המהרי"ו שהבאנו משמע שבכל מקום שיש הפסד ממון הוא פטור מלמחות. ומשמע שזו מחלוקת בין המהרי"ו והתיבת גומא. ומרחל אין ראיה, שהרי לא היה לה הפסד ממון. לכה"י היה לבן מגלה אצלה את התרפים והיתה חייבת להחזירם לאביה, אך

הפסד ממון לא היה שם. מה גם שהיא ברחה מאביה ולא העלתה על דעתה שהוא ירדוף אחריה ויתבע את התרפים.

[הנחת התיבת גומא היא שמ"ע של 'הוכח תוכיח' היא מטעם ערבות וכאילו הוא עצמו עובר על ל"ת ולכן חייב לבזבז עליה את כל ממונו. מרן הראי"ה (בהסכמתו לקונט' 'שם משמעון' להר"ש הלפרין) תלה בשאלה זו את מחלוקת הרמב"ם והרא"ש האם חייב לקרוע בגד כלאים של חבירו גם במקום כבוד הבריות. הרמב"ם פסק שחייב לקרוע, למרות שיש בכך פגיעה בכבוד הבריות, וסובר שחיוב תוכחה מסתעף מדין ערבות. ונמצא שכאילו עובר בעצמו על איסור כלאים בקום ועשה ולכן חייב לקרוע את הבגד ואינו פטור משום כבוד הבריות. ולד' הרא"ש להיפך, חיוב הערבות מסתעף ממצות תוכחה שהיא חיוב עשה ומשום כבוד הבריות פטור ממצות עשה, ולכן פטור מלקרוע.

ולפי"ז י"ל שסברת התבת גומא שמקור החיוב הוא הערבות וכאילו עובר על ל"ת בעצמו וכד' הרמב"ם. אך לד' הרא"ש פטור. נמצא שהמהרי"ו שסובר שפטור מלבזבז חומש פוסק כד' הרא"ש.]

בנ"ד, האב עובר על לאו של ב"י בשב ואל תעשה, וא"כ הבן לא חייב להוציא ממון כדי להפרישו מאיסור זה. אלא שהאב רוצה לשתות את הבירה וזהו איסור בקום ועשה. ולדעת התיבת גומא הבן חייב למונעו אף שממונו ייפסד. אך לדעת המהרי"ו אין חיוב להפסיד ממון ע"מ לקיים מצות תוכחה ולהלן בפרק ח נביא סימוכין לכך (ור' באהלה של תורה ח"ב סי' כב).

ז. כפייה על מצוות

בחו"מ סי' ג נחלקו הקצות והנתיבות האם יחיד כופה ישראל אחר לקיים מצות עשה. לד' הקצות רק על מצוות ל"ת יחיד כופה, אך על מ"ע רק בי"ד כופה ולא יחיד. ולד' הנתיבות יחיד כופה גם על מ"ע. בחמץ יש גם עשה של תשביתו וגם ל"ת שלא יהיה לך ובאכילת חמץ יש ל"ת. וא"כ ממנ"פ ניתן לכפות על ביעור חמץ, לד' הנתיבות אפי' על מצות תשביתו ולד' הקצות רק על ב"י. ועל איסור אכילה. עכ"פ לדעת שניהם יכול הבן, ואולי אף חייב, לבער את חמצו של אביו, גם בניגוד לדעת אביו.

כי עד שתכפהו בגופו כפהו בממונו וכנ"ל. אך לפי האמור לעיל במקום הפסד אינו חייב.

ובשו"ע (או"ח סי' תמג ס"ב) השומר חמץ והגיע זמן הביעור חייב לשרוף את החמץ של המפקיד. וכתבו המפרשים משום שכל ישראל ערבין זב"ז. ולהנ"ל י"ל שהחיוב לשרוף חמץ של חבירו הוא רק במקום שלא ייגרם לו הפסד, כגון שהמפקיד הוא יהודי יר"ש שיודה לו על שהציל אותו מאיסור ב"י וב"י. אך בנ"ד שמדובר באדם שעדיין אינו שומר תו"מ, אם הוא יתבע את בנו בערכאות לפצותו על נזקי ממונו, ביהמ"ש יחייב אותו. ובמקום הפסד אינו חייב למנוע מאביו מלעבור על איסור חמץ. אך גם אם האב לא יתבענו לדין, אין ספק שתשרור איבה קשה בין שניהם, ומסתבר שהפרה כה חמורה של שלום הבית היא לא פחות מהפסד ממון.

ועוי"ל שדין זה נאמר רק בפקדון, שהחמץ נמצא ברשותו, ואע"פ שאינו שלו ואינו באחריותו מ"מ מכיון שהחמץ נמצא אצלו חובתו להפריש את חבירו מאיסור. אך אין שום חובה להיכנס לרשות חבירו ולשרוף את חמצו. תדע שהגר"א חולק שם על השו"ע וסובר שלא רק משום דין ערבות חייב לשרוף את חמצו של המפקיד, אלא מעיקר הדין משום שאסור לאדם להחזיק חמץ ברשותו, גם אם אינו שלו ואינו באחריותו. אולם כל זה רק בפקדון, אך מי שהכניס חמץ לביתו של אדם ללא רשותו בעל הבית אינו עובר עליו (ר' ברכת אליהו על בי' הגר"א סי' תמג ס"ק יא).

וכן הכפייה על העבד שנשאר עם השפחה ברשות המעביד. הוא נמצא עדיין תחת חסות המעביד. ור' תרוה"ד (סי' ריח) בעניין הכאת בעל את אשתו המקללת את הוריה:

הא קמן כל מי שהוא תחת ידו של אדם ורואה בו שעושה דבר עבירה רשאי להכותו ולייסרו כדי להפרישו מן העבירה, ואין צריך להביאו לב"ד שיפרישוהו המה בכחם בגזירותם.

אך ק' על דברינו מברכות (כ, א) ובפרט מהרמב"ם שמחייב לקרוע כלאים מחבירו למרות שמדובר בשוק ולא במי שנמצא ברשותו. וי"ל שמהסוגיה שם משמע שמדובר במסירות נפש מעבר לנדרש (ולפי הצ"פ הוא דין מיוחד בכלאים משום שהמלביש את חבירו כלאים לוקה לכן אחריותו על אחרים גדולה יותר).

עכ"פ מעולם לא שמענו שאדם חייב להיכנס לבית חבירו ע"מ להפרישו מאיסור. כנראה שהחיוב הוא רק במי שרואה אדם עובר עבירה והדבר בהישג ידו. מיהו בן ביחס לאביו שאני. אמנם הבית הוא של אביו אך הבן יוצא ונכנס בבית אביו כאילו היה ביתו וא"כ י"ל שהדבר דומה קצת לאב המחזיק חמץ בבית בנו.

ח. גבולותיה של חובת מחאה

גם אם נניח שמותר לבן לגנוב את חמצו של אביו, השאלה היא, האם זו **חובתו** של הבן? אמנם חובת אדם למחות בחבירו העובר עבירה מדין 'הוכח תוכיח את עמיתך' אך יש לכך גבולות. במס' ערכין (טז, ב):

עד היכן תוכחה? רב אמר: עד הכאה, ושמואל אמר: עד קללה, ורבי יוחנן אמר: עד נזיפה. כתנאי, רבי אליעזר אומר: עד הכאה, רבי יהושע אומר: עד קללה, בן עזאי אומר: עד נזיפה.

הרמב"ם בהל' דעות פ"ו הל' ז פסק עד הכאה:

וידבר לו בנחת ובלשון רכה... אם קיבל ממנו מוטב ואם לאו יוכיחנו פעם שניה ושלישית... עד שיכהו החוטא ויאמר לו איני שומע.

אך הרמ"א באו"ח (סי' תרח ס"ב) בשם הר"ן (כנראה נמו"י ס"פ הבע"י). לא הכריע וכתב: "ביחיד חייב להוכיחו עד שיכנו או יקללנו". ופסק המשנה ברורה: "וי"א דדי עד שינזוף בו החוטא ומכאן ואילך אסור להוכיחו שנאמר 'אל תוכח לץ פן ישנאך'".

ובמשנ"ב (סי' תרח שער הציון ס"ק יג) כתב:

ונראה דיש לסמוך על זה, דבלאו הכי דעת הסמ"ג והמאירי דהיכא שברור לו שלא יקבלו אינו מחוייב להוכיח כלל אף במזיד, ונהי דהרמ"א נקיט לדינא כאידך פוסקים דמחוייב להוכיחו אף בזה, מכל מקום די לנו להחמיר להוכיח עד שינזוף, כדעת ר' יוחנן בגמרא, דהוכחה די עד שינזוף.

(ומסתבר שהפסד ממון אינו פחות מנזיפה, ולכן במקום הפסד אינו חייב להוכיח. ר' לעיל פ"ו).

גם למ"ד הכאה, מסתבר שהאב לא יכה את בנו הגדול אלא לכל היותר ינזוף בו. לכאורה הבן מחויב למנוע מאביו מלעבור על איסור חמץ. מיהו נלע"ד שהכאה אינה סיבה, אלא סימן. כלומר, לא החשש מהכאה הוא שפוטר את הבן מלמחות באביו. היינו, אם זו רק הכאה שיש בה סבל מסוים מותר אולי לסבול כדי לקיים מצוה, ורק אם הסבל חמור יותר י"ל שהוא פוטר מקיום מצוה. לענ"ד לא הסבל הוא הפוטר. אלא הכאה אינה סיבת הפטור, היא רק סימן שאין סיכוי להניא את העבריין מלעבור עבירה ולכן אין טעם למחות בו יותר.

וכ"כ בספר החינוך (מצוה רלט) וז"ל:

מה שאמרו ז"ל שחיוב מצוה עד הכאה כלומר שחייב המוכיח להרבות תוכחותיו אל החוטא עד שיהא קרוב החוטא להכות את המוכיח.

המשנה ברורה הביאו להלכה בסי' תרח (ד"ה עד שיכנו).

בנ"ד הבן לא יוכל להסתיר מאביו את האמת. הרי אביו יגלה שהחמץ נעלם וידע בעליל שיד הבן בדבר. הבן יצטרך להסביר לו מדוע גנב ממנו את החמץ. תיווצר איבה ביניהם והדבר יערער את מערכת היחסים בין אב לבנו. התועלת של מניעת העבירה לא תושג בכך. אדרבה, הוא עלול לגרום לאב לעבור עבירות נוספות ואולי אף כדי 'להכעיס', ולעשות מעשים חמורים יותר. עכ"פ הסיכוי שהאב יתקרב לתורה ואי פעם יחזור בתשובה יתרחק יותר ויותר. ויצא שכרנו בהפסדנו.

לכן נלענ"ד שהבן פטור מלהוכיח את אביו בדרך זו.

אח"כ מצאתי בתשובות והנהגות להגר"מ שטרנבוך תשובה דומה בח"א סי' שסח:

שאלה: בעל תשובה הנמצא בבית אביו ויש שם טלויזיא ונוהג הבן להזיק את המכשיר לעתים תכופות כדי שלא יסתכלו בו בני המשפחה, ושואל אם מותר לו להזיק כן?

תשובה: אמנם נחלקו הקצוה"ח ונתה"מ (ח"מ סימן ג') אם הדין כפייה לקיים המצוות מסור לבית דין דוקא או לכל אחד ואחד... ונראה שצדקו אלו הפוסקים שהצריכו בית דין דוקא לכפייה [כד' הקצות], וכ"מ ביראים רע"ח שדין כפיה עד שתצא נפשו הוא בגדר דיני קנסות דבעי מומחין בא"י דוקא ע"ש ובמנ"ח פר' בא. ואף אם מעיקר הדין מוטל על כל אחד ואחד, נראה שאין להפקיר ממון ישראל בחנם, וצריכים התייעצות ופסק מבית דין, דלפעמים בדרך לקיחת ממונו גורם ריחוק יותר... ובברכות (כ א) דחסידי קדמאי קרעו הבגדים שהם פריצות... ורחל גנבה התרפים של אביה להפרישו מע"ז...

אמנם דעתי נוטה שכל פעולה צריך שאלת חכם, וגם רב אדא בר אהבה אמר "מתון מתון וכו'", ואפילו רחל אמנו שגנבה התרפים... והעלימה מיעקב... שלא היתה דעתו מסכמת לזה, ולבסוף נענשה רחל על ידי זה שמתה... הרי שלפעמים אין הפעולה גורמת להרבות כבוד שמים אלא ח"ו להיפך... ולכל עת ולכל זמן, ובעצת חכמים ישכון אור ואין לזוז מדבריהם.

סיכום

מומלץ לבן שלא יגע בבקבוקי הבירה של אביו, אלא יבקש רשות מאביו להניחם במקום נפרד במקרר כשהם מכוסים. ויה"ר שכל הטועים יחזרו בתשובה ובכך יושבת גם כל החמץ שבלב.

סימן מו

הצלת חמץ של גוי בפסח

שאלה

לאדם שני מקררים, אחד בבית לשימוש ביתי והאחר במחסן לשימוש חיצוני במקרר השני הניח חמץ ומכרו לגוי. בפסח התקלקל המקרר ופרצה שריפה. האם מותר להעביר את החמץ של הגוי למקרר אחר כדי להצילו מקלקול?

תשובה

א. אמנם ישראל אינו מחויב בהשבת אבידה לגוי, אך מפני קידוש ה' ראוי להחזיר אבידה גם לגוי. כאן אין חילול ה'. כי חילול ה' הוא רק כאשר הגוי מודע לכך שזלזלו בהצלת רכושו משום שהוא גוי. בנ"ד הגוי לא יודע בדיוק היכן הניחו מוכרי החמץ את חמצם. הוא בכלל לא יודע על השריפה וממילא גם אינו יודע אם כובתה או לא.

ואפילו מי שנוהג לפרט את החמץ לפרטי פרטיו והיכן כל פריט מונח, בדרך כלל הגוי לא יודע זאת. כשהוא קונה את החמץ הוא מקבל לידו את כל ההרשאות החתומות ע"י מוכרי החמץ וכתובותיהם המדויקות. אולם למעשה הוא לא מעיין בהן ואינו יודע היכן כל חמץ נמצא. ממילא גם אינו מודע לשריפה. אנו מוכרים את החמץ מכירה גמורה מתוך הנחה שהגוי יוכל לממש את קנייתו למעשה. שאם לא כן אין למכירה תוקף. כל אימת שירצה לממש את קנייתו עומדת בפניו האפשרות לברר היכן כל חמץ נמצא. וגם אם לא פירטו לו היכן החמץ נמצא הוא יכול להגיע לביתו של כל אחד מהמוכרים ולדרוש את חמצו. אך כל עוד הוא לא בירר היכן נמצא החמץ אין לו מודעות בפועל וממילא אין כאן חילול ה' גם אם לא יכבו את השריפה.

ב. אלא שיש חשש שהישראל שהיה בעלי החמץ עד ערב פסח מעוניין להציל את החמץ כדי שהגוי יחזור וימכרנו לו אחרי פסח. ואם כן הוא רוצה בקיומו. ור' סי' תנ שאסור לרצות בקיומו של החמץ. והלב יודע אם לעקל או לעקלקלות.

בשערי תשובה (סי' תנ ס"ק יג) הביא בשם ש"י (ח"ב סי' טו):

ישראלים שמכרו חמצם ובחהמ"פ גברו המים ומתיראים שישטפו המים הכל וילך לאיבוד רשאים לשלוח אחר הנכרי שקנה החמץ ולומר לו שיציל את שלו לקחתו לחדר אחר שלא ישטפו המים, ואם אין שם אותו נכרי יאמרו לנכרי אחר שבחדר זה יש לנכרי הרבה דברים ויש לחוש שישטפו המים הצל אותם לחדר אחר וזכין לאדם שלא בפניו ע"ש:

מדבריו למדנו שמותר לומר לגוי להציל חמץ של גוי אחר רק בצורה עקיפה אך לא בצורה ישירה. למרות שלא מדובר בשבת, ואין כאן משום 'ממצוא חפצך ודבר דבר' אלא משום אסורי הנאה שאם אומר לגוי ישירות הוא נהנה מקיומו של החמץ משא"כ כשמדבר בצורה עקיפה.

ג. וצ"ע מאי שנא דבור ישיר או עקיף סו"ס נהנה מקיומו של חמץ? וי"ל שמצינו חילוק דומה לזה בשו"ע (או"ח סי' תנ ס"ו):

מותר לומר לעבד בפסח: הילך דינר זה וקנה ואכול, אף ע"פ שיודע שיקנה חמץ; אבל לא יאמר לו: צא ואכול ואני פורע;

ויש מתירים גם בזה, אא"כ הקדים דינר או שנשא ונתן ביד.

אע"פ שהוא נהנה מאסורי הנאה. התורה לא אסרה הנאה עקיפה. וא"כ ה"ה בנ"ד.

ויש מחלוקת אם גם בחמץ גזרו על רוצה בקיומו, או רק בעבודה זרה ששם יש מצוה לבער ע"ז מן העולם, גם של גוי (אלא שהגוי לא יתן לו לבער את תיפלתו) משא"כ חמץ של גוי אין מצוה לבערו מן העולם. אך הטוש"ע פסקו בסי' תנ שגם בחמץ יש דין רוצה בקיומו. ור' מג"א (ס"ק י). מיהו בשד"ח (אס"ד חמץ סי' ח אות כה) כתב שיש פוסקים הסוברים שבחמץ שנמכר לגוי גם אם הוא יודע שהגוי יחזור וימכור לו אין לו דין רוצה בקיומו. ובחת"ס (או"ח סי' קיט) כתב שאם אין לו רווח אלא רק מונע הפסד מותר. ור' מקור חיים (סי' תנ) שאם אין לו הנאה מחודשת מותר.

ד. אלא שלמעשה לא נראה שנמצא בדחיפות גוי, שהוא ידידו של הגוי בעלי החמץ, שיסכים לכבות את האש, או גוי אחר שיעשה זאת בחינם, אא"כ נשכור אותו ונאמר לו בצורה ברורה מה לעשות. אמנם השכירות יכולה להיעשות באמירה בלבד, אך התשלום מחמיר את הבעיה, הן משום שהוא מעשה והן משום שיד פועל כיד בעה"ב וכאילו בעה"ב עצמו הוא שמכבה (אם כי צ"ע האם גם יד של גוי כיד בעה"ב, כי אין שליחות לגוי ואולי ידו אינה כיד בעה"ב ר' ב"מ י, א ויד שאני ואינה מדין שליחות יעוי"ש).

ה. לאור ההבחנה בין מעשה ישיר למעשה עקיף י"ל שבדרך כלל שריפה מתפשטת וכלשון הכתוב 'כי תצא אש ומצאה קוצים או הקמה'. הצורך לכבות שריפה הוא לא רק בגלל החמץ הנמצא שם אלא גם בגלל חשש להתלקחות כל הסביבה. ולכן כל מי שיבוא לכבות את האש, חוץ מבעה"ב עצמו, ולא יודע שיש שם חמץ לא מתכוון להציל את החמץ. ולכן אפילו אם בעה"ב הוא שקורא לעזרה, אם לא יאמר במפורש שמדובר בחמץ, ומכבי האש לא יתכוונו לחמץ, זו הצלה עקיפה שמותרת.

סימן מז

קטן באפיית מצה

שאלה
א. ביטול ברוב במצה לשמה
ב. קבוע
ג. צדדים להקל

שאלה

נערות בוגרות (מעל 12) אפו מצות לצורך קיום מצות מצה בליל פסח בהשגחת תלמיד חכם הבקי באפיית מצות. בין הנערות השתרבבה גם ילדה קטנה בת אחת עשרה וחצי שלא שמו לב לגילה. היא השתתפה ברידוד המצות. לאחר שהנערות הלכו לביתן ונטלו עמהן את המצות שאפו, הגיעה גם אותה קטנה לביתה וצרור מצות בידה. אביה שואל, האם המצות כשרות למצות אכילת מצה (שהיא מן התורה בלילה הראשון), כי המצות שהיא ערכה התערבבו בין יתר המצות?

בעצם השאלה מתייחסת לכל הנערות שהמצות שערכה הקטנה התערבבו בהן. לכאורה המצות שלה בטלו ברוב המצות של יתר הנערות שהיו בנות מצוה. וביבש חד בתרי בטל.

א. ביטול ברוב במצה לשמה

בשו"ת עונג יו"ט (סי' ד) חידש שבמקום שיש צורך ב'לשמה' ביטול ברוב לא מועיל. ביטול ברוב מועיל רק לסלק איסור באופן שלילי אך לא ליצור תוכן חיובי של לשמה. וז"ל:

על דבר שנתערבו חוטין שלא נטוו לשם ציצית בחוטין שנטוו לשם מצות ציצית אם מותר להטילם בבגד ד' כנפות או לא.

אפשר לומר דלא מהני ביטול אלא בדבר שאנו דנין עליו שיש בו איסור או פסול בזה אמרה התורה שאם נתערב ברוב נסתלק פסולו מעליו ונעשה כדבר שנתבטל בו ואין בו עוד פסול. אבל בדבר שפסולו מפני שמחוסר מעשה כמו מצה שלא נאפה לשמה בזה אפילו נתערב במצות האפויות לשמן נמי לא מהני דמשום שנתבטל לא ישיג מעלת המבטל. ודי לנו שמועיל ביטול להסיר חסרון המתבטל ולא להשיג מעלת המבטל. ולהכי כל המצות התערובות אינן ראויין לצאת בהן י"ח מצה משום הך תערובות.

הדברי מלכיאל (ח"ב סי' מו) מקלס את דבריו. וכ"כ האו"ש (הל' מאכ"א פט"ו ה"י) וכן הר"י אנגל בבית האוצר (ח"ב ערך ביטול ברוב אות ט, עמ' מד). אלא שהביא שם ראיה להפך מהירושלמי (פ"ג ה"א):

אמר רבי בון בר כהנא קומי ר' לא תיפתר בחמץ ומצה שנתערבו. אמר רבי יוסה קושייתה על הדא דר' בון בר כהנא מה נן קיימין אם בשרובו חמץ חייב כרת אם בשרובו מצה יוצא בהן ידי חובתו בפסח.

משמע שיוצא י"ח מצת מצוה מתערובת בה הרוב מצה והמיעוט חמץ.

אך לאור מש"כ בתשובה על מצה שמורה (בקובץ על קורונה סי' ז) בדעת הרמב"ם ועוד ראשונים שה'לשמה' במצה הוא אמצעי לשמירה מעולה של המצה, והשמירה היא למנוע חשש חמץ. הביטול ברוב מועיל לסלק חשש כזה. אך אפשר לומר שביטול ברוב לא יכול להפוך את שמירת הקטן שאינה שמירה טובה לשמירה מעולה. וצ"ע.

בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' ט) דחה את הראיה מהירושלמי, כי מדובר במי שאוכל את כל התערובת, באופן שאכל בודאי כזית מן המצה לבד ושפיר יצא יד"ח. ועיי"ש שהביא מקורות רבים שדנים בנושא לכאן ולכאן. מסקנתו היא שלדעת רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים מיעוט שאינו ראוי למצוה שנתבטל ברוב הראוי, אין המיעוט שנתבטל מצטרף אל הרוב להשלים שיעורו. ורק באי אפשר לו בענין אחר אפשר לצרף את המיעוט שנתבטל להשלים השיעור. אך לא יברך.

ב. קבוע

אך יתכן שאין כאן ביטול ברוב. מכיון שהמצות הונחו במקום אחד ורק אח"כ חולקו לנערות, כל מי שנטלה מצות נטלה מן הקבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי ולא הולכים אחרי הרוב. אמנם המצות שנמצאו בידי אותה קטנה אולי יש להן דין פריש מאליו, כי אינה בת מצוות עדיין, בדומה למש"כ התוס' בפסחים (ט, ב ד"ה היינו) שאם המושך מן הקבוע היה גוי דינו כפריש מאליו, כי אינו בר חיובא. ור' מש"כ באהלה של תורה (ח"ו סי' כב, ז) אולי גם ישראל קטן שמשך מן הקבוע דינו כפריש מאליו, כי הוא טרם בר מצוה. והדבר צ"ע. וגם לא ברור אם הקטנה נטלה את המצות בעצמה או שמא נערה בת מצוות משכה ונתנה לה. אך יתר הנערות שנטלו מצות ממקום קביעותן נטלו מן הקבוע. וא"כ צריך להודיע להן שהמצות אינן ראויות לברכה.

מיהו נלענ"ד שאין כאן דין קבוע כלל. המצות הוצאו מהתנור והונחו על שולחן כשהן מעורבות. איש לא שם לב לכך שיתכן שבין המצות יש פסולות לברכה. רק עכשיו, אחרי שהקטנה חזרה לביתה התעורר הספק. הדבר דומה לפסיקת השו"ע ביו"ד (סי' קי ס"ה):

> מי שלקח בשר ממקולין ואפילו חתיכה הראויה להתכבד, ונמצאת טרפה במקולין ולא נודעו חתיכות הטריפה, ואינו יודע מאיזו לקח, כל מה שלקחו מהמקולין קודם שנמצאת הטרפה, מותר, שלא נפל הספק בקבוע אלא לאחר שפירש, וכיון שהרוב כשר, מותר.

בזמן שהמצות נערמו על השולחן עוד לא התעורר הספק וא"א לדעת איזו מצה נערכה ע"י אותה קטנה. אף אחת מהמצות לא הוכרה במקומה ולכן אין כאן דין קבוע אלא תערובת רגילה. אך כאמור לעיל אות א גם אם זו תערובת שבה יש רוב למצות הכשרות ספק אם הולכים אחרי הרוב במצה 'לשמה'.

ג. צדדים להקל

יש כאן כמה סניפים להקל, ביטול ברוב לדעת חלק מהפוסקים מועיל גם במצה לשמה. שיטת רב האי גאון והרא"ה (הובאו ע"י הריטב"א פסחים מא, א) וכן הרמב"ם ועוד ראשונים שאין צורך ב'לשמה' חיובי, אלא רק שימור מדוקדק מחמץ. לדעתם הרוב רק מסלק את חשש החימוץ. יתכן שגם לשיטת רש"י ה'לשמה' הוא רק לשם שימור מחמץ. ולדעת חלק מהפוסקים קטן וגדול העומד ע"ג כשר בדיעבד (משנ"ב סי' ת"ס ס"ק ג) וכאן עמד על גבי הנערות ת"ח שהזהירן לכוון לשמה. וכאן מדובר ברידוד ולדעת הח"י שם נוהגין להקל אפילו לכתחילה לעשות

הנקבים ע"י קטן, וכהאי גוונא (כלומר, רידוד) כיון שגם גדולים עומדין על גבו.

אמנם לצורך קיום מצות מצה מדאורייתא יש מקום להחמיר ולהימנע מאכילת מצות אלו בליל הסדר (לצורך מצת מצוה), בכ"ז נלענ"ד שמכיון שבדיעבד יש לסמוך על המכשירים אין להחמיר ולהודיע לכל הנערות שמצותיהן אינן ראויות לברכה. הדבר יגרום להן עוגמת נפש גדולה ופגימה בשמחת יו"ט. הן טרחו ועמלו לקיים מצוה ואם בסוף לא יוכלו לקיים אותה תהיה להם אכזבה קשה. ויש להביא בחשבון את המשך חינוכן. לצורך חיזוקן לקיום מצוות חשוב לעודד אותן בקיום המצוה ולא להרפות את ידיהן ולגרום להן צער. שמחתן בקיום מצוה שבה טרחו כל כך תחזק אותן בקיום מצוות לעתיד.

לכן נלענ"ד שיש להניח להן לקיים בדיצות את חג המצות, מבלי להודיע להן דבר.

סימן מח

נשים בהלל של ליל פסח הנאמר בבית הכנסת

א. האם נשים מברכות על הלל בליל הסדר ביחידות?
ב. מדוע אין מברכים על קריאת הלל בהגדה
ג. הלל של ערב פסח
ד. הלל בבית הכנסת
ה. הלל של בית הכנסת והלל של ההגדה
ו. האם תקנו הלל כזכר לשחיטת הפסח
ז. הלל בבית הכנסת משום פרסומי ניסא

א. האם נשים מברכות על הלל בליל הסדר ביחידות?

הלל בליל הסדר הוא חלק מן ההגדה. עליו שותים את הכוס הרביעי (פסחים פ"י מ"ז: כוס "רביעי גומר עליו את ההלל ואומר עליו ברכת השיר") ונשים חייבות בו. ואע"פ שזו מצות עשה שהזמן גרמה הן חייבות לאומרו כשם שהן חייבות בכל דיני הסדר. אמנם הנימוק שאף הן היו באותו הנס מחייב אותן רק מדרבנן (כמש"כ התוס' במגילה ד, א ד"ה שאף), אך בליל הסדר יש חיוב נוסף, מהתורה, 'לחם עוני' שעונים עליו דברים הרבה. האוכל מצה ולא אמר 'על שום מה...' לא יצא ידי"ח וגם ההלל בכלל (ר' באהלה של תורה ח"ו סי' מה). ועוד, הלל של ליל הסדר שונה מהלל של יו"ט משום שהוא הלל של נס, כמבואר בתוס' (סוכה לח, א ד"ה מי שהיה עבד ואשה):

> אע"ג דבהלל דלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (דף קח.) ד[נשים] מחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה, שאני הלל דפסח דעל הנס בא ואף הן היו באותו הנס. התוס' משתמשים בנימוק ש'אף הן היו באותו הנס' לא במשמעות הרגילה, שחיובן הוא רק מדרבנן, אלא זהו חיוב גמור מהתורה, כי בפסח חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, כלומר כאילו הוא עצמו יוצא **עתה** מעבדות לחרות זהו הלל של שירה (ר' ר"ן על הרי"ף פסחים כו ע"ב בשם רה"ג). כלומר, זו שירת הודאה על חווית הנס. ולכן שונה הלל זה גם בצורת אמירתו, הוא נאמר על הכוס, ותוך כדי הסעודה (בזמן המקדש היא כללה את עיקר מצות היום – קרבן הפסח). ההלל הנאמר בבית הכנסת לא מוזכר במפורש בתלמוד ולא ברי"ף וברמב"ם. הוא מוזכר רק בטור (או"ח סי' תעג):

> ויש מקומות שנוהגין לקרות ההלל בב"ה בציבור כדי שלא יצטרכו לברך עליו בשעת ההגדה ומה טוב ומה נעים ההיא מנהגא. ויש לו סמך במסכת סופרים דאיתא התם: תניא ר"ש בן יוצדק אומר י"ח ימים ולילה אחת גומרין בהן ההלל ובגולה כ"א יום וב' לילות ומצוה מן המובחר לקרות ההלל בב' לילות של גליות ולברך עליו ולאמרה בנעימה ולקיים מה שנאמר: ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא בביתו א"צ לברך שכבר ברך בבית הכנסת.

וכן פסק המחבר בשו"ע (סי' תפז ס"ד): "בליל

ראשון של פסח גומרין ההלל בצבור בנעימה בברכה תחלה וסוף". מהרשב"א (ברכות יא ע"א) משמע שאמירת ההלל בבית הכנסת היא לא רק מנהג ראוי אלא היא **מעיקר הדין**:

> לכן תיקנו לברך על קריאת ההלל בבית הכנסת, שהוא **מעיקר התקנה** ומצות הקריאה, אבל לא בבית.

יוצא מדבריו שמי שלא קרא את ההלל בברכה בבית הכנסת, צריך לברך על קריאת ההלל בתוך ההגדה (וכן מבואר במאירי פסחים קיז ע"ב). משמע איפוא שאשה שלא קראה את ההלל עם הציבור בבית הכנסת, חייבת לברך על ההלל בזמן אמירת ההגדה (וכאמור לעיל אשה חייבת בהלל). אלא שלכתחילה עדיף לקרוא את כל ההלל בבית הכנסת ברצף, בברכה לפני ההגדה, ובעמידה. כי קריאת ההלל בתוך ההגדה נקטעת ע"י הסעודה ואומרים אותו בישיבה.

הרמ"א (שם) חולק על המחבר: "וכל זה אין אנו נוהגים כן, כי אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל". החסידים נהגו כמנהג הספרדים לקרוא את ההלל בבית הכנסת בברכה (כנראה משום שחכמי הנסתר צידדו בכך). בארץ רוב רובם של יוצאי אשכנז נוהגים כמנהג הספרדים. אך נשים שלא הגיעו לבית הכנסת לא נהגו לומר את ההלל לפני ההגדה.

בעקבות פסיקתו של הגר"ע יוסף בשו"ת יחוה דעת (ח"ד סי' לד) לנשים הספרדיות, שהן חייבות לקרוא את ההלל בביתן לפני ההגדה, התעוררה השאלה, האם גם נשים אשכנזיות חייבות לקרוא את הלל בביתן בברכה לפני אמירת ההגדה?

לשם כך עלינו לברר הלכה זו ליסודותיה.

ב. מדוע אין מברכים על קריאת הלל בהגדה

הגר"א בביאורו לשו"ע (סי' תפז ס"ד) כתב:

> בליל ראשון וכן. ירושלמי וכן בפ"ג דשקלים ופ"א דברכות ופרק ע"פ והביאו תוספות דברכות י"ד א' ד"ה ימים כו' ובתוספתא והביאו התוס' שם ובמ"ס פ"כ הלכה ט' והביאו הר"ן פ' ע"פ.
>
> וכ"ז כו'. כי לא נתקן לבקיאים כמ"ש בתוספתא פ' בתרא דפסחים בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולכין לבה"כ וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרים את כולו, ואם א"א להם כן גומרין את כולו. וכן משמע בירושלמי הנ"ל שם ושם אם שמעה בבה"כ יצא כו'.

כנראה כוונת הגר"א לדייק מהירושלמי שאם שמע בבית הכנסת יצא, אך לכתחילה אין צורך לקרוא בבית הכנסת. בתוספתא לא מוזכרת ברכה, אך בירושלמי מוזכרת ברכה (ברכות פ"א ה"ה), ומשמע שמי שלא ברך בבית הכנסת מברך בבית, כמש"כ הרשב"א. וגם למ"ד שלא תקנו בבית תקנו ברכה בבית הכנסת. משמע, שזו חובה ולא רשות, כי על רשות לא ניתן לברך 'וציונו'. אלא שצ"ע מאי שנא אלו שאינם בקיאים, שמברכים בבית הכנסת, מהבקיאים שאינם מברכים בביתם? ועוד, מאי שנא ההלל שאינם בקיאים בו, ולכן צריכים לשמוע מפי הבקי, מההגדה שמסתמא גם בה אינם בקיאים. הרי ההלל נאמר לפחות ח"י פעמים בשנה (ו'חצי הלל' יותר מעשרים פעם) ואילו ההגדה רק פעם אחת?!

וצ"ל שאת ההגדה צריך להגיד על המצה והמרור, וזה א"א בבית הכנסת, משא"כ ההלל. ואכן התוספתא אומרת במפורש שהלכו לביתם לאכול וחזרו לבית הכנסת להשלים את ההלל. ולכאורה גם ההלל הוא חלק מההגדה וצריך גם אותו לקרוא על המצה, או לפחות על הכוס, ובבית הכנסת אסור לשתות וגם א"א להסב. וצ"ע.

ועוד קשה, מדוע את ההלל בהגדה נוהגים לקרוא גם אחרי חצות, למרות שאת המצה אוכלים רק עד חצות? ומשמע לכאורה שאין

קשר בין המצה להלל. התוס' במגילה (כא, א ד"ה לאתויי) כתבו שאת ההלל אפשר לקרוא גם אחרי חצות כי הוא מדרבנן. אך השו"ע בסי' תעז כתב לסיים גם את ההלל עד חצות שהוא זמן אכילת הפסח, וכ"פ המשנ"ב (סי' תעז ס"ק ז). אך האחרונים כתבו שאין צורך להקפיד על כך. וכך נוהג רוב העולם. ויש לסנגר עליהם, שהם סומכים על כך שאפשר לומר את ההלל גם על טעם המצה שנשאר בפה אחרי חצות (וכמש"כ באהלה של תורה ח"ב סי' עא). אך ההלל שבבית הכנסת, לפחות את חלקו הראשון, אומרים לפני אכילת מצה, ואם ההלל הוא חלק מההגדה וצריך להיאמר על המצה, הרי בבית הכנסת אין בכלל מצה לפנינו. יש לברר, איפוא, תקנה זו של ההלל בבית הכנסת.

ג. הלל של ערב פסח

כנראה שזו מחלוקת בין הבבלי והירושלמי, האם הלל נאמר בבית הכנסת בליל ראשון של פסח. בבבלי ערכין (י, א):

> אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, שמונה עשר ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל: שמונה ימי החג... ויום טוב הראשון של פסח, ויום טוב של עצרת.

הלל של ליל פסח לא נמנה שם. אמנם לפי גירסאות אחרות (כגון בשאילתות שאיל' כו ועוד) גם הלל זה נמנה:

> שמונה עשר יום ולילה אחד יחיד גומר בהם את ההלל, ואלו הם, ח' ימי החג... ויו"ט ראשון של פסח...

אך אין להסיק מגירסה זו שכוונתה להלל הנאמר בבית הכנסת. אלא יתכן שכוונתה להלל הנאמר בהגדה, על הכוס הרביעי. התוספות בערכין (י ע"א ד"ה שמונה עשר ימים) הקשו – "הא דלא חשיב ערב פסח דאז הוו להו י"ט משום דלא הוי אלא במקדש לא חשיב ליה". יש לדייק בלשונם שכתבו **ערב פסח** משמע שהכוונה לי"ד, להלל שבשחיטת הפסח. וקשה, לא ידוע על קריאת הלל בימינו בערב פסח, ויותר היה עליהם להקשות מהלל של אכילת הפסח **בליל פסח** שאף הוא לא נמנה בגמ' ועליו לא ניתן לתרץ כמו שתירצו שהוא נאמר רק בזמן המקדש?

וי"ל שכוונתם להלל של בית הכנסת, שנאמר כזכר להלל של שחיטת הפסח (ר' מאירי פסחים קיז, ב הובא להלן אות ד וקראוהו בערב פסח כמש"כ התוס'). ותירוצם הוא, מכיון שמעיקר הדין אמרוהו רק במקדש, וכיום הוא רק זכר למקדש, לכן לא מנאוהו. אך עדיין קשה, מדוע התעלמו מההלל שבהגדה, שחז"ל לא מנאוהו, למרות שהוא חיוב עצמי, כחלק מן ההגדה, ונאמר על הכוס, ולא רק זכר למקדש? ואולי י"ל כמש"כ הר"ן בערב פסח בשם רב האי גאון שהוא לא בגדר קריאה, אלא בגדר שירה, ללא ברכה, בישיבה, במקוטע תוך כדי סעודה. לכן הוא לא נכלל בין יתר ההללים שבשנה.

ומצאתי במכתבי תורה להרוגאצ'ובי ג, שהגר"מ קאלינא מעיר, הרי שיטת התוס' בפסחים (סד, א ד"ה קראו) שהלויים הם שאמרו שירה בזמן שחיטת הפסח (וחולקים על רש"י שפירש שהישראלים קראו את ההלל ור' להלן) וא"כ אין הלל זה בגדר הלל כלל, אלא בגדר שירה, וא"כ מהי קושייתם? ומדוע הקשו מהלל של ערב פסח והתעלמו מההלל של ההגדה בליל פסח, הרי שניהם בגדר שירה, ואם משום כך לא היה קשה להם על ההלל של ההגדה, לא היה גם מקום להקשות על ההלל של ערב פסח שאף הוא בגדר שירה?

ויש לחלק. ההלל הנאמר בבית הכנסת נקרא בברכה, בעמידה וברצף, כדין כל הלל אחר, והוא שווה בכל ליתר ההללים (חוץ מדבר אחד, שהוא נקרא בלילה) לכן היה קשה להם מדוע לא מנאוהו בין יתר ההללים? אך על ההלל שבהגדה שהוא שונה מכל יתר ההללים לא היה קשה להם מדוע לא מנאוהו.

ותירוצם הוא שאמנם ההלל בביהכנ"ס דומה לכל הלל אחר, אך סיבת תקנתו היא זכר למקדש ובמקדש הוא היה בגדר שירה. בזמן המקדש לא מנאוהו בין יתר ההללים, לכן גם אחרי החורבן לא מנאוהו.

אלא שהיא הנותנת, מדוע את ההלל של ערב פסח תקנו כדין הלל רגיל, בעוד שההלל של ההגדה נאמר בצורה שונה כדין שירה? וי"ל מכיון שההלל של ערב פסח הוא רק זכר למקדש כיום אינו בגדר שירה אלא הלל רגיל. משא"כ ההלל שבהגדה, הוא נקרא גם היום בתורת שירה, כמו בזמן המקדש. אמנם לדאבוננו אין לנו קרבן פסח, אך יש מצה והגדה מן התורה, וד' כוסות, לכן גדרו נשאר כפי שהיה בזמן המקדש.

ד. הלל בבית הכנסת

המנהג המקובל היום לקרוא את ההלל בבית הכנסת בלילה ולא בערב פסח, שלא כדעת המאירי. מנהג זה לא מוזכר בבבלי (וגם לגירסת השאלתות המזכיר הלל אחד בלילה יתכן שכוונתו להלל שבהגדה ולא זה שבבית הכנסת). הוא מוזכר רק בירושלמי הובא בתוס' (ברכות יד, א ד"ה ימים. ויתכן שהתוס' בערכין שהקשו מדוע לא מנו את ההלל של ערב פסח, הקשו זאת לדעת הירושלמי, ובפרט שהאומר שם הוא ר' יוחנן מרא דירושלמי). וז"ל הירושלמי בברכות (פ"א ה"ה):

> "שנייא היא דמר רבי יוחנן הלל **אם שמעה** בבית הכנסת יצא". הירושלמי נקט לשון דיעבד. לא ברור אם לדעתו הוא חובה. ואכן בתוספתא פסחים (פ"י ה"ח) משמע שהלל זה נועד רק לעמי הארץ.
>
> בני העיר שאין להן מי שיקרא את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין ובאין וגומרין את כולו ואם אי איפשר להן גומרין את כולו.

אך במסכת סופרים (פרק כ)[1] מבואר שזו מצוה מן המובחר:

> ומצוה מן המובחר לקרות את ההלל בשני לילות של גליות, ולברך עליהן, ולאומרן בנעימה, לקיים מה שנאמר ונרוממה שמו יחדיו, וכשהוא קורא אותו בביתו אינו צריך לברך, שכבר בירך ברבים.

ה. הלל של בית הכנסת והלל של ההגדה

בהסבר המחלוקת בין שני התלמודים נראה עפ"י מש"כ המאירי (פסחים קיז, ב):

> אמרו בתלמוד המערב בראשון של ברכות... הואיל ואם שמעה בבית הכנסת יצא... שהיה מנהגם לקרוא את ההלל בבית הכנסת מבעוד יום זכר להלל שבעזרה שהיו אומרים בשעת שחיטת פסחים וכל שבירך בבית הכנסת אינו טעון ברכה ראשונה להלל ונמצא שברכת אשר גאלנו אינו מיוחדת כל כך להלל שאף אם הפקיע עצמו מן ההלל הוא מברכה וכענין ברכת אשר ברא שפותחת בברוך אחר שלפעמים נאמרת בלא האחרות הא למדת שכל שלא אמרו בבית הכנסת צריך לברך עליו בתחלת הללויה:

ומ"מ כמה חכמים ראינו שלא היו מברכין לפניו כלל. וזהו שאמרו במסכת סופרים וכשהוא קורא בביתו אינו מברך עליו ואף על פי שהדברים מוכיחים בה שאם לא קראו בבית הכנסת מברך... שעיקר התקנה כך היא לאומרו בבית הכנסת ושלא לברך על שבביתו... אף מי שלא אמרו בבית הכנסת אינו מברך עליו.

מדבריו משמע ששני דינים שונים הם:

---

1. **הערת העורך:** מסכת סופרים מביאה מנהגי ארץ ישראל ומתאימה לירושלמי.

א. ההלל של בית הכנסת אינו על הכוס, והוא נאמר מבעוד יום, זכר **לשחיטת הפסח** ומברכים עליו. ב. ההלל של הבית נאמר על הכוס כחלק מן ההגדה, ורק בלילה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניו, ולמנהגנו לא מברכים עליו. הלל זה הוא ההלל שנאמר בזמן **אכילת הפסח**. ואכן בזמן המקדש היו שני דיני הלל שונים, היה הלל בשחיטת הפסח של שירת הלויים, והלל של אכילת הפסח שנאמר ע"י כל המסובים על קרבן הפסח.

עפ"י זה נבין את התוספתא בפ"י דבפסחים שהביא הגר"א. הלל זה של שחיטת הפסח נאמר במקדש, לדעת התוס' (פסחים סד, א) **ע"י הלויים**, כחובת קרבן. שמעו אותו (ואולי גם השתתפו בו) רק השוחטים ולא כל הקהל. הוא לא היה בגדר שירה רגילה, כי אין שירה אלא על היין (ר' תוס' פסחים שם). היתה זו שירה מדין אחר, לא יתכן שישראל שוחטים את פסחיהם ואינם אומרים שירה (עפ"י פסחים קיז ע"א). לכן תקנו בו ברכה, כי כל המשתתף בו מקיים מצוה. אולם זו מצוה ציבורית, החלה רק על הנמצאים בעזרה בזמן השחיטה, ולא חובת גברא.

ולכן גם תקנת ההלל בבית הכנסת, שהיא זכר לאותה שירה, אינה מוטלת כחוב על כל אחד ואחד, אלא רק על אלו שהזדמנו לבית הכנסת, כגון אלו שאינם בקיאים, שבאו לבית הכנסת כדי לומר הלל. תחילת תקנתו היתה בעוד יום, בזמן השחיטה, אך אח"כ תקנוהו באופן קבוע בלילה, כנראה כדי לזכות את כל הציבור שמתפנה לבוא לבית הכנסת רק בלילה, כי היו עסוקים בהכנות לחג כל היום.

מעיקר הדין, יש לקרוא רק הלל אחד בליל הסדר, כחלק מההגדה על מצות ומרורים וארבע כוסות, הוא ההלל שנאמר בזמן המקדש בעת אכילת הפסח. הוא לא נאמר רק ע"י הלויים, אלא ע"י כל האוכלים את הקרבן, דהיינו הציבור כולו. אכילת הפסח היא חובת גברא שכל אחד חייב בה. אין זו סתם אכילת בשר, אלא אכילה של קרבן פסח שיש להודות בו ולהלל לה' על גאולתנו ופדות נפשנו. ולכן כל מי שלא אמר "פסח זה על שום מה" ו"מצה זו על שום מה" לא יצא ידי חובה כראוי (עפ"י פסחים פ"י מ"ה), כי אכילתם נועדה בעיקר לשם ההודאה לה'. גם ההלל הוא חלק מהמשמעות של אכילות אלו. ולכן ראוי לומר שירה על טעם המצה. מדין לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה, הכוללים גם שירה. חיוב זה הוא חיוב אישי. ומכיון שבשירה עסקנן כשמה כן היא, יש לאומרה בשמחה ובנעימה, לא כמי שכפאו שד (זו גם אחת הסיבות לכך שאין מברכים עליו "וציונו" כי לא אומרים אותו בגלל שאנו מצווים, הוא היה נאמר מאליו, גם ללא מצוה. ויתכן גם לומר שהברכות על האכילות כוללות גם את משמעותן של האכילות, וממילא כלולה בהן גם ברכה על ההלל, לכן אין מברכים על ההלל שבהגדה).

ודבר זה חידש לנו רב האי גאון (שהובא ע"י הר"ן על הרי"ף כו ע"ב) כשם שיש שירה ע"י הלויים בהקרבת הקרבנות כך יש שירה ע"י הישראלים באכילת הפסח. כאמור, ההלל באכילת הפסח אינו מצוה בפני עצמה, אלא חלק מהותי מאכילת הקרבן, הוא נקרא על כוס כשם שבמקדש אין אומרים שירה אלא על היין, כך גם בקריאת ההלל באכילת הפסח מחוץ למקדש, תקנוהו על כוס יין. כמו"כ ההלל הזה נאמר בישיבה (בניגוד לשאר הלל שנאמר בעמידה – שו"ע או"ח סי' תכב ס"ז), תוך כדי אכילה, חלקו לפני האכילה וחלקו אחרי האכילה, בשונה מכל הלל אחר.

[אכילת הפסח שונה מכל קרבן. באף קרבן אין חובת גברא של אכילה אלא רק חובת חפצא, חוץ מפסח. וכלשון המשנה (פסחים עו, ב): "שהפסח לא בא מתחילתו אלא לאכילה" ואם שחטו על מי שאינם ראויים לאכול הקרבן פסול (אמנם מי שהיה ראוי לאכול

וארעה תקלה ולבסוף לא אכל בדיעבד יצא יד"ח). גם האכילה עצמה אינה סתם אכילה. הפסח נאכל בחבורה תוך כדי הגדה והלל (הפסח הוא מעין קרבן תודה. יש הרבה דמיון בין שני הקרבנות האלו. אם כי יש הבדל משמעותי ביניהם, בקרבן תודה יש מצוה להביא מצות וחמץ ולאוכלם ע"י הכהנים ומביאי הקרבן. זו הודאה פרטית. בפסח יש איסור להשאיר חמץ, והוא נאכל רק עם מצות. זו הודאה ציבורית.) אכילת הפסח ע"י הנמנים עליו נחשבת כאכילת המזבח, כביכול. ר' סוף מס' פסחים, לדעת ר' ישמעאל הברכה על אכילת הפסח פוטרת את אכילת החגיגה, כי זריקה בכלל שפיכה. וק' מה עניין ברכת האכילה לזריקת הדם שהיתה זמן רב לפניה? ולהנ"ל מובן. כי כאמור, הפסח לא בא מתחילתו אלא לאכילה, שפיכת הדם, המתירה את האכילה לא נועדה רק לשם הקרבת הקרבן, אלא גם לאכילתו. בכל הקרבנות הזריקה נועדה רק לשם הקרבת הקרבן, האכילה היא שיירי מצוה, היא תוצאה של ההקרבה ואינה המטרה. בפסח האכילה היא המטרה, היא עיקר המצוה (ולכן היא פוטרת את החגיגה שאינה מצוה כמו פסח). אם כי בדיעבד, אם הבשר נטמא או נשרף פטורים מפסח שני כי מתחילתו עמד לאכילה (כמו 'כל הראוי לבילה' וכו'). ישראלים האוכלים פסח הם כמו הכהנים המקריבים על המזבח, וכמו הלויים ששוררו בשעת ניסוך היין על המזבח. ולכן גם תקנו ארבע כוסות. ר"ע לא חולק על עצם סברתו של ר' ישמעאל אלא מכיון שזריקה אינה בכלל שפיכה וכן להיפך גם הברכות אינן תלויות זו בזו.]

ו. האם תקנו הלל כזכר לשחיטת הפסח

מכל האמור לעיל משמע ששני התלמודים נחלקו בנושא ההלל בבית הכנסת. ההלל בהגדה בזמן אכילת הפסח הוא משנה מפורשת והבבלי דן בו בדף קיז. אין בבבלי זכר להלל של בית הכנסת. ההלל שנוסף בבית הכנסת הוא חידושו של הירושלמי ולד' המאירי הוא זכר לשחיטת הפסח. את המחלוקת בין שני התלמודים, אם תקנו הלל לכלל ישראל, כזכר לשחיטת הפסח, ניתן לפרש בשני אופנים, כזכר למקדש, או כזכר לפסח מצרים:

א. האם בשחיטת פסח במקדש גם הישראלים שרו או רק הלויים?

נחלקו בדבר רש"י ותוס' בפסחים (סד, א), לרש"י השוחטים הישראליים קראו את ההלל. לתוס' (וכן הרמב"ם הל' קרבן פסח פ"א הי"א) רק הלויים קראו אותו, כמו בכל הקרבנות (ר' מכתבי תורה בין הרוגאצ'ובי והגר"מ מקלינא סי' א). הבבלי סובר שרק הלויים קראו אותו ולכן אין מקום לתקן תקנה כלל ישראלית לזכר הלל זה. הירושלמי סובר שגם השוחטים הישראלים קראו אותו, ולכן יש מקום לתקנה כלל ישראלית. ואע"פ שלא היו כל ישראל בעזרה, השוחטים היו שליחי ציבור וכאילו כל הציבור מיוצג בשחיטה, שהרי מכאן למדו בקידושין (מא, ב): "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין? והלא אינו שוחט אלא אחד! אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו". אך כו"ע מודים שצריך לקרוא את ההלל גם בהגדה בזמן האכילה, ורק בגלל מי שלא יודע תיקנו את ההלל בבהכ"נ זכר להלל שבשחיטה.

ב. האם השירה במצרים היתה על השחיטה או על האכילה?

שנינו בתוספתא פסחים (פ"ח הל' כב): "פסח מצרים טעון שיר ופסח דורות טעון שיר" האם מדובר באותו שיר? נחלקו בדבר פרשני התוספתא. החסדי דוד מפרש שמדובר באותו שיר, **בזמן אכילתו**. אך המנחת ביכורים מפרש שהשיר במצרים היה **בזמן שחיטתו**. ר"ל במצרים אכילת הפסח היתה

לפני הגאולה וא"א לומר ששרו על גאולתנו ופדות נפשנו. משא"כ השיר ששרו בזמן השחיטה לא היה על הגאולה, אלא על עצם הזכות להיות עבדי ה'. עד עתה הם היו עבדי פרעה ומכאן ואילך הם עבדי ה'. עבודת ה' בבית היתה כמו במקדש והתבטאה בעיקר בהזאת הדם על המשקוף והמזוזות, ששימשו מעין מזבח. ועי' בעלי תמר פסחים (פ"ה ה"ה), ובפסחים (פ"י ה"ו).

הדבר עולה גם מדברי רש"י במגילה (יד, א) שלא אמרו שירה במצרים אלא על הים, והק' הטו"א, הרי גאולתם היתה כבר במצרים, שבוע לפני קרי"ס? אך להנ"ל מבואר, במצרים בסעודה אותה אכלו בחיפזון עדיין לא יכלו לשיר על גאולתם שטרם הושלמה. רק בים סוף הם שרו לראשונה על הצלתם הסופית מיד מצרים. ובשם הרבי מליובאביץ' מוסרים ("אוצרות ההגדה" עמ' 100) שבמצרים שחיטת הפסח היתה עיקר, כי מטרתה היתה שחיטת אלהי מצרים. לכן עיקר המצוה התבטא בדם השחיטה על הבתים. אך לדורות אין צורך יותר בשחיטת אלהי מצרים, העיקר הוא אכילת הפסח זכר לגאולתן של ישראל בלילה הזה.

החסדי דוד יפרש שגם במצרים שרו באכילת הפסח, על הגאולה לפני שהושלמה, שהרי הם האמינו באמונה שלמה שהיא כבר הגיעה. כמו שנאמר **ויקוד העם וישתחוו** (שמות יב, כז) ופירש"י: "ויקוד העם – על בשורת הגאולה וביאת הארץ ובשורת הבנים שיהיו להם".

לדעת הירושלמי, במצרים עיקר השירה היתה בשחיטה, ולכן ראוי לעשות לו זכר גם היום ולגמור עליו את ההלל "הללויה הללו עבדי ה'..." אך לדעת הבבלי, במצרים שרו בסעודה, כמונו היום. לא ידוע אם במצרים שרו גם בשחיטה. השחיטה היא רק הכשר לאכילה. במקדש שרו גם בזמן השחיטה, משום שהפסח הוא קרבן ציבור הבא בכנופיא כהודאה שלנו היום על יציאת מצרים. אך במצרים, לפני הגאולה השלמה, שכל אחד שחט בביתו, לא ברור אם היתה שירה. לכן אין מקום לעשות זכר להלל שנאמר בזמן השחיטה.

לדעת הירושלמי, התקנה לקרוא את ההלל בבית הכנסת נועדה לאלו שלא היו בקיאים לקרוא את ההלל שבהגדה. תקנו להם שיהיו מקדימים לבוא לבית הכנסת לקרוא **הלל אחר**, כי הלל של ההגדה נאמר תוך כדי אכילה ועל הכוס ואי אפשר לאומרו בבית הכנסת. לכן תקנו להם הלל אחר, כמו בכל יו"ט. אמנם בכל יו"ט ההלל נאמר רק ביום ולא בלילה, כמבואר במגילה (כ, ב) אך ליל הסדר שאני. ליל התקדש חג. אמנם הוא אינו ההלל של ההגדה, הנאמר על הכוס, אך גם בו מקיימים את מצות ההלל וההודאה לה' על גאולת מצרים.

ואולי י"ל שלמרות שגם את ההגדה מסתמא לא ידעו לקרוא בעצמם והיה צורך בחבר שיקריא להם. ובכ"ז לא דאגו להם אלא לעניין ההלל. כי את ההגדה יכול כל מאן דהו להקריא להם ואפשר לצאת ידי חובה מדין שומע כעונה. אך ההלל, אם כבר צריך שמישהו יקרא להם, מן הראוי שהדבר ייעשה ברוב עם ובנעימה, כמ"ש במס' סופרים וכן פסק השו"ע, שצריך לאומרו **בנעימה**, כראוי להלל של פסח שהוא בגדר שירה, כמש"כ רה"ג. לא כל מי שיודע לקרוא הגדה יודע לשורר, אלא רק ש"ץ שנעימותיו מוכרות לציבור והציבור שר יחד איתו (וכמו בשירת הים "אז ישיר משה **ובני ישראל**" ר' סוטה ל, ב).

ומכיון שהלל זה הוא תקנה העומדת בפני עצמה, שתקנו אותו במקדש-מעט זכר למקדש, ללא קשר למצוה כל שהיא, הוא אינו מסתעף מאכילת הפסח ומשתיית ארבע כוסות, אלא דינו כהלל רגיל, לכן גם ניתן לברך עליו. אך הבבלי שלא מזכיר כלל הלל זה סובר שלא תקנו הלל אלא על

אכילת הפסח מדין שירה כמבואר לעיל. מרן המחבר פסק כמו הירושלמי, והרמ"א כמו הבבלי.

ז. הלל בבית הכנסת משום פרסומי ניסא

והנה בביאור הגר"א (או"ח סי' תרעא ס"ז) על ההלכה שמדליקין נ"ח בבית הכנסת כתב הסבר חדש לקריאת ההלל בבית הכנסת בליל פסח:

> מדליקין. ראיה מהלל בלילי פסחים שנתקן על הכוס ואומרין בב"ה משום פרסומי ניסא כמ"ש בירושלמי בענין ברכה הסמוכה לחברתה והרי אשר גאלנו שניא שאם שמעה בבית הכנסת יצא.

הסבר זה אינו חולק על ההסברים הקודמים, שהגר"א עצמו הביאם בהל' פסח. שהרי תקנת ד' כוסות גם היא מבוססת על פרסומי ניסא (פסחים קיב, א) ובכ"ז היא נעשית בבית ולא בפרהסיא, כי אי אפשר לשתות ד' כוסות בבית הכנסת. אך הלל שאני, כי מן הראוי שייאמר ברוב עם. ובפרט הלל בנעימה שאינו יכול להיעשות ע"י כל אחד ואחד בביתו בפרט אלו שאינם בקיאים. ומכיון שלא רצו לעקור את דין ההלל העיקרי, הנאמר כשירה על המצה והיין, אך בכ"ז ראו צורך לתקן הלל ציבורי גדול משום פרסומי ניסא הסמיכוהו על ההלל של שחיטת הפסח, שהיתה בקהל ועדה. ומכיון שהוא לא יכול להיאמר כשירה, ללא מצה ויין, תקנוהו כהלל רגיל בעמידה, בברכה וברצף. נמצא שיש להלל זה שתי סיבות: פרסומי ניסא וזכר לשחיטת הפסח. שתיהן ברוב עם.

וה"ה לחנוכה. מצות נר איש וביתו, אע"פ שנעשית על פתח הבית בחוץ, אינה פרסומי ניסא ברוב עם כמו בבית הכנסת. ובפרט כשא"א להדליק בחוץ ומקיימים את המצוה כשמדליקה על שולחנו ודיו (ובתנאי הגלות נהגו כך לכתחילה כמש"כ הר"י פורת בתוס' שבת כא, ב) תיקנו נרות חנוכה נוספים בפרסומי ניסא, בבית הכנסת. ובא ללמד ונמצא למד. גם בפסח, זו לא תקנה רק לעמי ארצות שלא יודעים לקרוא את ההלל בנעימה, אלא כל הציבור כולו מן הראוי שלפחות את ההלל יקרא ברוב עם בבית הכנסת[2] גם פסח וגם בחנוכה יש גם זכר למקדש.

ומכאן יש ללמוד שכמו בנר חנוכה התקנה להדליק בבית הכנסת היא חיוב ציבורי על הציבור הנמצא בבית הכנסת, ולא חובת גברא על כל אחד ואחד, ה"ה הלל של ליל פסח, הוא חובה רק על הציבור הנמצא בבית הכנסת ואינו חובה על כל אחד ואחד בביתו. ובפרט נשים, שאינן נוהגות להתפלל ערבית אפילו בבית, ואינן מגיעות לתפילת ערבית בבית הכנסת, הן אינן חייבות בו, אא"כ הן מזדמנות לבית הכנסת.

גם לפי הסבר זה, תקנה זו היא רק לדעת הירושלמי וכן פסק המחבר. אך הבבלי חולק וכן פסק הרמ"א. אמנם בארץ רוב האשכנזים אימצו את מנהג הספרדים, אך רק את עצם הקריאה בציבור ובנעימה בבית הכנסת, אך לא את חיובו של האדם הפרטי. חיובו של אדם יחיד בהלל זה אינו מעיקר הדין, אלא הונהג ע"י יודעי הח"ן,

---

2. ויש להעיר על מי שרצו להוכיח מכאן שגם בליל יום העצמאות ויום ירושלים יקראו את ההלל בלילה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא כמו בליל פסח.
כפי שראינו מקור החיוב להלל בליל פסח הוא מדין אכילת הפסח וחלק מההגדה, ומחיוב זה הסתעפה התקנה לקרוא את ההלל בבית הכנסת. וכמו"כ נר חנוכה בבית הכנסת הסתעף מנר חנוכה בבית. אך חיוב הלל רק משום פרסומי ניסא בלילה לא מצינו. וקריאת המגילה בלילה למ"ד 'קרייתא זו הלילא' היא דין מיוחד בפורים שהיה בה נס כפול, יציאה מן הסכנה ושלטון היהודים בשונאיהם, ר' אור חדש למהר"ל עמ' נו.

בעיקר מחכמי הספרדים. אשכנזים יחידים לא נהגו כן. מסופקני אם למעשה גם גברים ספרדים יחידים, שלא יכלו להגיע לבהכנ"ס, נהגו לקוראו בביתם, ובפרט בברכה. שהרי עפ"י כל המקורות שהבאנו ולפי ההסברים השונים התקנה חלה רק על ציבור ולא על יחידים. ובודאי שרוב רובן של הנשים הספרדיות לא נהגו כלל לומר הלל זה, לא בבית ולא בבית הכנסת. הגר"ע יוסף שחייב אותן לומר הלל בביתן נסמך בעיקר על חכמי הח"ן. אך עפ"י הנגלה אין חיוב כזה, ורק מי שבא בסוד ה' רואה את עצמו מחויב. למעשה נראה שהיחידים לא קיבלו עליהם את התקנה. וכן הנשים, לא קיבלו על עצמן מנהג זה, לא ביחיד ולא בציבור. יחידים אשכנזים על אחת כמה וכמה שלא קבלו עליהם את המנהג, וק"ו בן בנו של ק"ו נשים אשכנזיות. לכן אין לחייבן לקרוא את ההלל ביחידות, בברכה, בביתן לפני הסדר. ונשים שנדב אותן ליבן לאומרו יאמרוהו ללא ברכה.

סימן מט

גרם כיבוי ביום טוב

שאלה
א. בידקא דמיא
ב. פסיביות אקטיבית
ג. הגדרת רבנו פרץ
ד. תשובת האבני נזר
מסקנה

שאלה

הועלה רעיון לגרום כיבוי לכירים של גז ביום טוב ע"י החזקת כפית ליד החיישן. הכפית חוצצת בין החיישן ללהבה. וכשהחיישן חש שהטמפרטורה יורדת הוא מפסיק את זרימת הגז. הכיבוי מתרחש תוך שתי שניות. האם זהו גרם כיבוי שמותר ביום טוב?

א. בידקא דמיא

נראה שהדבר דומה לסנהדרין (עז, ב):

> האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא – גירי דידיה הוא, ומיחייב. הני מילי – בכח ראשון, אבל בכח שני – גרמא בעלמא הוא.

לכאורה נ"ד דומה לבידקא דמיא, אם כי בכיוון הפוך. בבידקא דמיא **הסרת** הסכר מאפשרת למים לזרום ולהניע סכין לשחיטה (חולין טז ע"א), או שהמים ממיתים את הכפות לפניהם. כאן המצב הפוך, הנחת הכפית **יוצרת** סכר שמונע מחום האש להגיע לחיישן ואז הוא מכבה. אלא שמצד הסברה יש לומר, מה בין מסיר סכר למקים סכר, בשניהם הוא עשה פעולת הגורמת לכוח אחר לפעול מיידית.

ויש לדייק בלשון רש"י שכתב: "ואשקיל עליה בידקא דמיא – הפנה את מרוצת המים עליו". כלומר, הסרת המונע נחשבת לנטילת המים **בידיו** והשלכתם על ההרוג. והדברים מפורשים יותר בחולין (טז א בד"ה חייב) – "דהרגו ממש באותן המים והן הן **כלי זיינו** ולא הוי גרמא". וא"כ ה"ה כאן הנחת הכפית המכבה תכ"ד נחשבת כאילו כיבה את האש בכפית עצמה.

וגם מהיד רמ"ה בסנהדרין (עז) משמע כרש"י:

> אבל הכא דכי סלקיה לעפרא דמפסיק בין מיא לדידיה **מיא הוו נגעי בההוא עפרא** גופיה כי סלקיה לעפר גירי דידיה [היא] ואמטול הכי מיחייב תדע דהא מיית **מחמת מיא** דאתו לבתר הכי פטור כדאמרינן והני מילי בכח ראשון כלומר היכא דמיית מחמת מיא דאתי בכח ראשון כי סלקיה להההוא מדעם דמפסיק בינתיים והיינו **מיא דמיעקרו מדוכתייהו בשעת סילוק** הדבר והמפסיק ואינון מיא דמיקרבי לדבר המפסיק, אבל מיא דאתו בתר הכי והיני כח שני פטור דגרמא בעלמא הוא כדפרשינן.

כלומר סילוק הסכר נחשב לנטילת המים בידו והשלכתם על ההרוג[1]. ועיי"ש שלמד זאת מעצם המושג גיריה דידיה. הרי היורה חץ אינו זורק את החץ בכוחו, הוא רק דורך את הקשת ומשחרר את אחיזתו בחץ והחץ עף מאליו. אלא שהא גופא, שהוא מחזיק את החץ בידו ודורך הקשת ומשחרר את החץ, הרי הוא כמסיר סכר העומד בפני מים, ומעוף החץ נחשב ככוחו. וה"ה המגע של הסכר במים והסרתו נחשבים כאילו הוא עצמו הוליך את המים.

אלא שמים וחץ הם דברים מוחשיים, שאפשר ליחס את השלכתם לאדם שהסיר את המונע. אך הורדת טמפרטורה אינה דבר מוחשי שניתן ליחסה למישהו. האם נאמר שכל הורדת טמפרטורה, אפילו אם היא מיידית תיחשב כגרמא? או שמא אדרבה, החזקת הכפית הגורמת ללהבה לכבות נחשבת מעשה ישיר יותר מהסרת סכר בפני המים. כי הוא מכבה את האש במו ידיו?

הדברים מפורשים יותר ביד רמ"ה שם. הוא שואל מה בין רוצח בבידקא דמיא בכוח ראשון שחייב, למסלק תריס שעמד בפני חץ שפטור?

> ולא דמיא הא מילתא לזרק בו חץ ותריס בידו דאילו התם כי סלקיה לתריס מיקמי דנימטי גירא לגביה הוא דסליקיה עסקינן ואמטול הכי פטור דכי סלקיה לאו מידי עבד... אבל הכא דכי סלקיה לעפרא דמפסיק בין מיא לדידיה **מיא הוו נגעי בההוא עפרא גופיה** כי סלקיה לעפר גירי דידיה [היא] ואמטול הכי מיחייב תדע דהא מיית מחמת מיא דאתו לבתר הכי פטור כדאמרינן.

בנ"ד הפעולה אמנם הפוכה, הוא לא מסלק תריס, אלא מניח תריס בין הלהבה לחיישן ובכך גורם לכבוי. וכבר הערנו לעיל, מה לי מסלק ומה לי מחזיק בשניהם כוח אחר גרם למעשה אם מדובר בכוח ראשון. אך לפי מה שחילק הרמ"ה בין נוגע במים לבין לא נוגע. כאן הוא אינו נוגע באש.

בכל זאת, נראה שכאן חמור יותר. המסיר תריס לא נוגע בחץ ולכן הוא לא נחשב כזורק את החץ במו ידיו. החץ הגיע מאליו והוא רק הסיר את התריס. אך כאן הכפית שהיא התריס, היא עצמה עושה את מעשה הכיבוי, אמנם באמצעות החיישן, אך החיישן פועל מיד עם הנחת הכפית, ולכן הוא נחשב כמכבה בידיים. הזמן הוא הקובע כמבואר ברש"י (חולין דף טז, א) שההבדל בין כח ראשון לשני הוא מרחק הזמן. וז"ל:

> בכוח ראשון - מיד כשנטל הדף המעכב את המים והתחיל לגלגל ובתחלת גלגולו שחט מכוח אדם שנטל הדף.
>
> בכוח שני - לאחר שגלגלו המים את הגלגל פעם ראשונה ושניה.

לפי הגדרה זו הדבר תלוי בזמן שבין הסרת המונע, או הקמתו, עד לתוצאה. אם התוצאה מושגת מייד הדבר מתייחס למעשה ידיו, אך אם עבר זמן זהו גרמא.

נראה שזמן של שתי שניות הוא יחידת זמן קצרה ביותר, זהו זמן של תוך כדי דיבור. לכן הדבר נחשב למיידי. אילו היתה הלהבה נכבית כעבור יותר משתי שניות היה מקום להתיר. אך מכיון שהיא נכבית תוך שתי שניות הדבר אסור[2].

1. **הוספת העורך:** עי' שו"ת אחיעזר ח"ג סי' ס שאף הוא הביא ראיה מהיד רמ"ה בסנהדרין לאסור חיבור זרם חשמלי ע"י הסרת מונע.
2. **הערת העורך:** לפי דברי הרב ניתן יהיה לסגור את ברז הבלון, זה יכבה לאחר יותר משתי שניות.
תשובת המחבר: אכן הגרנ"צ פרידמן התיר זאת בספרו "נצר מטעי" אך חלקו עליו כי הגז דומה לשמן בנר שאין למעטו ביו"ט למרות שהכיבוי ייגרם לאחר זמן. וכמש"כ הרא"ש בביצה פ"ב סי"ז.

ב. פסיביות אקטיבית

אך נלענ"ד שאין נפק"מ לכל החילוקים שכתבנו. כי אפילו אם הכיבוי נגרם אחרי זמן ממושך, שאולי יש להחשיבו ככוח שני, הכא שאני, כי הוא מחזיק את הכפית בידו. ולא דמי לבידקא דמיא שאינו עושה בידו שום דבר, אלא רק מסיר את המונע. החזקת הכפית בידו נחשבת למעשה בגופו.

לכאורה י"ל שהחזקת הכפית בידו לא נחשבת למעשה כי בתחילת החזקת הכפית הלהבה לא כבתה עדיין והוא רק **ממשיך** להחזיק את הכפית עד שהיא תכבה. המשך ההחזקה אינו מעשה חדש אלא המשך ההחזקה הראשונית באופן פסיבי. הדבר דומה לכאורה לשבת (קז, א) ליושב על הפתח אע"פ שהוא צד בעצם המשך ישיבתו אך מכיון שבתחילת ישיבתו לא צד, המשך ישיבתו הפסיבית אינה נחשבת לעושה מלאכה.

ויש לחלק. לא דומה ישיבה פסיבית להמשך החזקת הכפית בידו. החזקת הכפית דורשת מצידו מאמץ מסוים. עליו לכופף את אצבעותיו לצורך המשך ההחזקה. משא"כ מי שממשיך לשבת במקומו. ור' מש"כ באהלה של תורה ח"ג סי' ה, ובתחומין מא **על זמירה מכנית בשמיטה, שגם שם הוכחנו שהחזקת מזמרה ביד נחשבת למעשה אקטיבי. ור' תשובתנו בעניין מעלית חכמה בשבת, תמצית דברינו שם היא:**

> לכאורה יש להביא ראיה ממלאכת צידה שהיא מותרת, כשאין בה מעשה, אלא היא נגרמת ע"י ישיבה פסיבית... במס' שבת (קו, ב): 'ישב הראשון על הפתח ומילאהו, ובא השני וישב בצידו, אף על פי שעמד הראשון והלך לו - הראשון חייב, והשני פטור. הא למה זה דומה - לנועל את ביתו לשומרו, ונמצא צבי שמור בתוכו'.
>
> **השני לא רק פטור, אלא מותר לו לכתחילה להמשיך ולשבת בפתח, למרות שבכך הוא ממשיך לצוד את הצבי בעצמו** (גמ' שם קז, א, ו-ג, א). **הדבר מותר, למרות שבכל רגע ורגע הוא צד אותו מחדש. ולכאורה אפשר לדחות ראיה זו, שגדר צידה הוא שלילת חירותו של בע"ח וכאן היא נשללה ממנו כבר מחמת הראשון. השני היושב על הפתח לא עושה כל מעשה מצדו לשלול את חופשתו של הצבי. הצבי לא היה חופשי גם בלעדיו. ולא היא. ר' בה"ל** (סי' שטז ס"ו ד"ה והלך לו) **שגם בבע"ח שמור יש איסור מה"ת בהמשך שמירתו גם אם היא רק במניעת שחרורו**[3]. וז"ל:
>
> עיין במ"ב שהעתקנו דברי התוי"ט לדינא, שכן סוברים רוב האחרונים וכמעט כולם ודלא כהמ"א שכתב דהיכא שכבר ניצוד פ"א תו לא שייך בו צידה ומותר לסגור הדלת לדידיה אם מכוין לשמור ביתו ולא לצוד העוף דאל"ה גם להמ"א אסור כן כתב בספר נהר שלום. ולפ"ז אם קנה עוף מחדש קודם השבת ועדיין לא הורגל העוף בהבית ואירע שנפתח הדלת אסור לסגרו אח"כ דנחשב עי"ז צידה גמורה ויש בזה חיוב חטאת.

3. **הערת העורך:** נראה שזה תלוי בהגדרת כל מלאכה ומלאכה, כגון אם יש טוחן אחר טוחן וכד'. במכבה ודאי אין מכבה אחר מכבה. כפי שבהדלקה אין מדליק אחר מדליק. וא"כ אין להשוות בין צידה לכיבוי, שלפי דברי הרב יש צד אחר צד.
תשובת המחבר: בטוחן אחר טוחן אין כבר מה לטחון וכן בכיבוי אחר כיבוי אין מה לכבות וכדו'. אך בצד כל עוד הוא מחזיק בחיה ומונע את שחרורה הוא צד.

ג. הגדרת רבנו פרץ

אך יש לדחות ראיה זו עפ"י מש"כ רבנו פרץ בשטמ"ק (ב"ק דף לא) בסוגית הקדרים. אדם השוכב ברה"ר הוא אדם המזיק והנופל מחמתו הוא בור. ורבנו פרץ מקשה, מאי שנא השני מהראשון, לכאורה שניהם אנוסים ושניהם פסיביים?

ועוד יש לומר דלעולם גבי אדם לא פקע מיניה דין אדם המזיק ליחשב בור אלא דוקא בשניזוקים בו באותו ענין שאפילו אם היה מת האדם המזיק היו ניזוקים בה בענין זה כגון גבי קדרים שנתקל האחד בחבירו לאחר שנפל חבירו והשתא ניחא מעמד בעל הקורה אפילו לכתף דמחייב משום דהיה לו להזהיר, אף על גב דלא הוי מעשה בפשיעה זו, מכל מקום נחשב אדם המזיק משום עמידתו שאינו ראוי באדם מת. וגם קורתו בידו כל זה אינו ראוי להיות ניזוק על ידי מת ומכל מקום היכא דיש מעשה בתחילת הפשיעה חשבינן ליה אדם המזיק לעולם אפילו היכא שהיה ראוי לבא ההיזק על ידי מת כגון הראשון. ולפי זה ניחא הכל כך נראה למורי שיחיה.

ר"ל עצם החיים הם מעשה אקטיבי. מת אינו עושה מעשה. ר' חלקת יואב (יו"ד סי' ב) בהסבר דברי התבואות שור שהפותח את ידו והסכין נופל ושוחט השחיטה פסולה. עצם האחיזה היא מעשה הנובע מחיוניות. פשיטת היד היא העדר חיוניות, היא מעין 'מוות'. היא לא מעשה.

בזה נדחית הראיה מצידה בשבת. מכיון שהוא יושב בפתח וממלא אותו כלומר נשען על מזוזת הבית גם אם ימות יישאר באותו מצב. ולפי"ז יש לחלק בין שוכב לעומד. השוכב אינו עשה כל מעשה כי גם מת שוכב. וכן יושב על רצפת הפתח כשהוא נשען על מזוזת הפתח אינו עושה מעשה. אך עומד – הריהו כמעשה כי אם ימות הוא ייפול. לכן נקט המשנה יושב דווקא ולא עומד.

ד. תשובת האבני נזר

באבני נזר אה"ע ח"א סי' קיט האריך בגדר החזקת חפץ ביד, האם היא כמעשה. להלן קטעים מתשובתו הארוכה:

סז) עיכוב המעות בידה היא המעשה, וכבר חקרו האחרונים הלא העיכוב המעות הוא שוא"ת, והנה בס' בית מאיר כתב משום דמתחילה במעשה בא לידה... בתשו' צ"צ הנדפס מחדש [אהע"ז ח"א סי' צ"ג ס"ק ג'] האריך הרחיב בדבר זה מדמיון הכלאים, דכיון דתחילת הלבישה הי' במעשה אף אח"כ בכל שעה [שמלובש] חשוב מעשה...

סט) איברא דהצמח צדק הקשה לעצמו דבתוס' יבמות [צ ע"ב] מבואר בסדין בציצית דלא מקרי מעשה כיון דחיוב ציצית חל לאחר שנתעטף, מבואר דכשתחילת לבישה בהיתר לא נצטרף להיות לבישה של אח"כ שהוא באיסור מקרי מעשה...

עד) קבלת האשה הכסף שפיר חשוב מעשה לקידושין כיון דלקידושין צריך שתקבל האשה דווקא, שוב לא הוי מעשה אצטבא, דצריך אדם לזה כמו במושיט [בשבת] דחשוב המקבל החפץ עושה מעשה כיון שאם לא יקבלהו אדם לא הי' מלאכה ע"כ לא חשוב מעשה אצטבא, דאם הי' מניחו ע"ג אצטבא לא הי' מלאכה...

פא) לפי מה שביארנו דברי הרשב"א שהאוחזת החפץ בידה אילו היתה מניחה כוחה הי' נופל מאליו, והיא משמרתו במה שאוחזת ידי' סגורים או פשוטים, כדי שלא יפול החפץ, וכיון שמשמרת החפץ בידה בכוחה חשוב עושה מעשה. וכדברים האלה כתובים בתשו' חמדת שלמה סי' מ"ח והגאון מהר"י מליסא כתב שנכון הוא [עיין שם בחמדת שלמה סי' מ"ט], ולפי"ז אין חילוק כלל בין בא לידה תחילה ע"י מעשה

או לא, רק החילוק בין אוחזתו בידה בין החפץ מונח ממילא בחיקה, וזה ברור.

גם בנ"ד מזיק הכפית עושה מעשה, כי ברגע שהוא ישחרר את אחיזתו בכפית היא תיפול ולא תכבה את האש, נמצא שהוא מכבה את האש במו ידיו.[4]

מסקנה

החזקת הכפית נחשבת למעשה האדם במו ידיו, והכבוי הוא תוצאה ישירה של מעשה זה ולא גרמא.

סימן נ

אשה בשמחת יום טוב

שאלה
א. שמחת יו"ט
ב. שני גדרי שמחה
ג. מקראי קדש
ד. עונג יום טוב
מסקנה

שאלה

אשה ששכחה יעלה ויבוא בברהמ"ז ביו"ט האם צריכה לחזור ולברך?

בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' א) כתב:

על אודות בני ביתו ששכחו להזכיר של חג בברכת המזון, כמדומה הייתי מורה ובא, דכל מרבית ביתו אנשים יחזרו לברך, אבל לא הנשים והבנות.

וטעמא דידי משום דאשה מותרת להתענות ביום טוב, דאיסור תענית ביום טוב נראה שהוא מדין עונג, והרי מצות עונג הוא בכלל מצות עשה דעצרת תהיה לכם, וא"כ לא תהא מצוה זו עדיפא מכל מ"ע שהז"ג שנשים פטורות, ומה דאשה מחוייבת במצוה דיום טוב הוא רק בלא תעשה כל מלאכה, אבל לא במצות עשה דיו"ט, וכיון דאינה במצות תענוג מותרת להתענות, וממילא אם שכחה להזכיר של יום טוב בבהמ"ז א"צ לחזור ולברך.

הגרע"א הוסיף שבשבת נשים חייבות

4. בכל דברינו לא העלינו נושא עקרוני, האם יש כאן בכלל מלאכת כיבוי? כיבוי אסור משום שעושה פחם, וגם אם אינו צריך לפחם יש בכך משאצל"ג. אך בכיבוי גז לא נוצר שום פחם. בהעדר גז הלהבה מפסיקה לפעול. כל הפוסקים שדנים בכיבוי גז (וכן כיבוי מנוע של מכונית) יוצאים מנקודת הנחה שיש כאן מלאכה מדרבנן. מקורה לא ברור. לכן גם אנו המשכנו להניח הנחה זו. ולא הערנו הערה זו אלא לעורר את הנושא המחייב דיון בפנ"ע.

בפת בגלל חיוב ג' סעודות דילפינן מפרשת המן בשבת (קי"ז ב). וגם לעניין לחם משנה אמר ר' אבא "בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות" (ברכות לט ב, שבת קיז ב). וכתב הר"ן בשבת (דף מד, א מדפי הרי"ף): "וכתב ר"ת ז"ל דנשים חייבות בג' סעודות וכן נמי לבצוע על שתי ככרות שאף הן היו בנס המן", (יעו"ש למעשה הר"ן לא חולק על ר"ת). ולפי"ז יש לדון לנ"ד. אם גם ביו"ט לא ירד מן דין יו"ט כמו שבת ונשים יתחייבו בפת. אך אם ביו"ט ירד מן דין יו"ט שונה משבת ונשים פטורות מאכילת פת ביו"ט. אלא שנושא זה, אם ביו"ט ירד מן, או לא, תלוי במחלוקת מדרשים (הובאה בתוס' ביצה ב, ב ד"ה והיה, ור' בתו"ש בשלח טז, קמב).

רבים חולקים על הגרעק"א (ר' שש"כ ח"ב פנ"ז הע' יח, ובפנים סתם ולא כ' שנשים פטורות מלחזור ולברך שנית ור' שם פמ"ז הע' כו, והליכות ביתה עמ' צט, אם כי בפנים הכריע שלא תחזור ותברך שנית). גם הגרעק"א עצמו לא קבע מסמרות בפסיקתו. הוא מצדיק את הפסיקה שאשה שלא הזכירה יו"ט בברהמ"ז צריכה לחזור ולברך, אלא שלכתחילה הוא מסופק בכך וז"ל: "**כמדומה** הייתי מורה ובא, דכל מרבית ביתו אנשים יחזרו לברך, אבל לא הנשים והבנות".

בדברים הבאים אנסה להסביר את דעת החולקים על הגרעק"א.

א. שמחת יו"ט

ראשית כל יש לדון האם אישה פטורה משמחת יו"ט. הגרעק"א (בהשמטות שם) מביא את הראב"ד שפטר אשה משמחת יו"ט. אך המעין בראב"ד פ"א מהל' חגיגה יראה שהוא פטר אותה רק משלמי שמחה, אך לא מעצם שמחת יו"ט. וראיה לכך בפ"ו מהל' יו"ט (הל' יז) כתב הרמב"ם:

> שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו **ואשתו** ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר: ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו.

שם הראב"ד לא השיג. כי שני דיני שמחה יש ביו"ט: שלמי שמחה ושמחת יו"ט. מצות שלמי שמחה נוהגת רק יומיים מתוך החג, שהרי זמן אכילת שלמים הוא שני ימים ולילה אחד. ובליל יו"ט ראשון לרוב אין עדיין שלמי שמחה[1]. ובעצרת אפשר להביא שלמי שמחה עוד ששה ימים אחרי החג, ודוקא בעצרת עצמה לרוב אין עדיין קרבן שמחה. וכן מי שלא יכול היה לעלות לרגל, או שהוא פטור, כגון חיגר, לכאורה אינו

1. **הערת העורך:** פסק הרמב"ם (הל' חגיגה פ"ב הי"א – הי"ב):
"מי שהיו לו שלמי נדר או נדבה ושחטן מערב יום טוב אף על פי שאכלן ביום טוב אינו יוצא בה ידי חובת חגיגה שאינה באה אלא מן החולין אבל יצא בה ידי חובת שמחה".
"אף על פי ששחטן קודם הרגל, הואיל ואוכל מהן ברגל יצא ידי חובתו שאינו צריך לשחוט שלמי שמחה בשעת שמחה".
תשובת המחבר: אכן מי שעלה לפני יו"ט והספיק להקריב בעיו"ט יכול היה לקיים מצות שמחה בליל יו"ט א'. אך רוב הציבור לא הספיק.

חייב בשמחה. וכן בזה"ז שאין שלמי שמחה, ובר"ה שאינו רגל, אין שלמי שמחה. אך יש שמחת יו"ט. עכצ"ל שיש מצות שמחה גם ללא שלמי שמחה.

השאג"א (סי' קב) הוכיח שהיתר מלאכת אוכל נפש שהתירה תורה ביום טוב הוא משום שמחת יום טוב. וממילא מסתבר שגם נשים חייבות בה, שהרי רוב מלאכת אוכל נפש נעשות ע"י נשים. ומכאן הוא הוכיח שיש מצות שמחה גם בלילי יום א' של הרגלים, שאל"כ היתה מלאכת אוכל נפש אסורה בליל יו"ט א'. וגם בר"ה יש מצות שמחת יו"ט, שאל"כ האיך הותרה מלאכת אוכל נפש בר"ה? וברור שגם בר"ה יש מצות שמחה שהרי גם בו הותרה מלאכת אוכל נפש שנאמר: "בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ. כָּל **מְלֶאכֶת עֲבֹדָה** לֹא תַעֲשׂוּ". (ויקרא כג, כד). הרמב"ן (ויקרא כג, ז) הוכיח שכל מקום שנאמר 'מלאכת עבודה' הכוונה היא לאסור רק חלק מהמלאכות, חוץ ממלאכת אוכל נפש, שהיא אינה עבודה שעיקרה טורח, אלא 'מלאכה' גרידא, כי יש בה הנאה מידית. משמע שיש מצות שמחה גם בר"ה. כך נהג גם נחמיה בהסתמכו על מסורת של תורה שבע"פ באומרו (נחמיה ח, י): "לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי קדוש היום לאדנינו ואל תעצבו כי חדות ה' היא מעזכם". כלומר ר"ה הוא יום קדוש שאסור במלאכת עבודה ומחייב שמחה.

כמו"כ יש להוכיח שגם אשה חייבת בשמחת יו"ט, לפחות לדעת המהר"י וויל שהובא ע"י הרמ"א (סי' תקכז ס"כ):

> מי שמתענה ביום טוב, אסור לבשל לאחרים אפילו לצורך בו ביום, דהוי כמי שלא הניח עירוב שאינו מבשל לאחרים (מהרי"ו).

ואם אשה אינה חייבת בשמחה ממילא אינה מותרת באוכל נפש (אא"כ נאמר שהיא משועבדת לבעלה, ואכן ר' משנ"ב שם שיש חולקים). ולכו"ע לאשה שאין לה בעל יהיה אסור לבשל לצורך אוכל נפש. וזאת לא שמענו.

רעק"א טוען שהיתר הנשים לבשל ביו"ט הוא משום שהן החמירו על עצמן, וז"ל:

> אלא דמ"מ רוב נשי דידן מחמירות לעצמן וזהירות וזריזות לקיים רוב מ"ע שהז"ג, כגון שופר סוכה לולב וכן בקידוש יו"ט, והוי כקיבלו עלייהו, ולזה רוצים לקיים כולו לה'. לזה כתב הלבוש כיון דמשועבדת לאחרים אין בכוחן להחמיר על עצמן, בדבר שאינן מחוייבות מהדין להפקיע בזה זכות דאחרים.

סברה זו מתאימה רק לשיטת ר"ת בר"ה (לג, א ד"ה הא) שנשים המחמירות על עצמן לקיים מעשהז"ג יכולות גם לברך 'וציונו' ואין זו ברכה לבטלה. לכן גם יכולות לבשל ביו"ט למרות שהן עצמן אינן אוכלות. אך לשיטת הרמב"ם שאשה אינה רשאית לברך 'וציונו', וכן אינה רשאית לסמוך על קרבן בכל כוחה, מדוע מותר לה לבשל ביו"ט, כשהיא עצמה אינה אוכלת? וי"ל שלד' הר"ן (ביצה טז, ב) היתר אוכל נפש ביו"ט אינו משום 'דחויה', שהצורך לאכול דוחה את איסור המלאכה, אלא משום 'הותרה' לכן גם אם אינה צריכה לאכול, מכיון שבני הבית אוכלים ושמחים גם היא שמחה בכך. לענ"ד זו גם כוונת הלבוש שכתב בהיתרה של אשה לבשל ביו"ט, גם כשאינה אוכלת, משום שהיא 'משועבדת' לבני הבית לבשל להן, ר"ל שמכיון שאשה רואה מתפקידה לבשל בני הבית היא שמחה בשמחתם.

וכן במס' ביצה חוזר תמיד הנימוק משום '**שמחת** יו"ט' ולא משום עונג יו"ט. ונימוק זה כולל נשים, הן מוזכרות רבות במסכת. מיהו יש לדחות ראיה זו שמכיון שאיש חייב בשמחה נקט לשון שמחה. ומכיון שאין נפק"מ למעשה בין איש לאשה, שהרי אשה חייבת בעונג, העדיפה הגמ' לנקוט בלשון

שמחה. אולם זהו דוחק, כי מצות עונג עצמה לא מצדיקה מלאכת אוכל נפש ביו"ט. שהרי גם שבת חייבת בעונג ובכ"ז אין השבת נדחית מפני אוכל נפש. מסתבר יותר שאשה חייבת בשמחה.

ב. שני גדרי שמחה

נמצא איפוא שיש שני גדרי שמחה ביו"ט: א. 'ושמחת בחגך' בשלמי שמחה וניתן לקיימה רק כשביהמ"ק קיים. ב. מצות שמחה מצד עצם היותו מועד, והיא מסתעפת ממצות השלמים וכלולה בכלל 'מקרא קודש'. וכמש"כ הרמב"ם בהל' יו"ט (פ"ו הט"ז):

> כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש, וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת.

כל המועדים נקראו 'מקראי קדש'. ולכן גם מי שאינו עולה לרגל, כגון חיגרים ונשים, עדיין יש להם מצות שמחה מדין יו"ט. וכשבהמ"ק חרב וערבה כל שמחה, לא ניתן לקיים 'ושמחת בחגך' במלואה בקרבן שמחה, בכ"ז יש מצות שמחה גם בבשר חולין ויין. ונשים – מצוה לשמחן בבגדי צבעונין ואין חובה לשמחן בבשר דוקא, כמבואר בפסחים (קט, א). רק בזמן המקדש היתה מצוה להעלותן לרגל ולשמחן בבשר הקרבן. אך בזה"ז שכולנו לא יכולים לקיים מצות שמחה בשלמותה, בבשר הקרבן, יש לשמוח בכל מה שמשמח, לפחות מדין יו"ט. וגם ר"ה בכלל, וממילא גם נשים בכלל זה.

כלומר, יש חובת גברא שחלה על כל איש ואישה לשמוח ולשמח, ויש חובת חפצא מצד עיצומו של יו"ט. מהותו של יו"ט הוא יום שמחה. אין מ"ע מפורשת לשמוח ביו"ט מלבד בשלמי שמחה. מצות השמחה הכללית היא לא מצוה ככל המצוות, אלא זהו גדרו של היום שהוא יום שמחה. ולכן אין לפטור את האשה משמחה זו מדין מצות עשה שהזמן גרמה. אשה פטורה רק **ממצות עשה** שהזמן גרמה, אך היא לא מופקעת מעצם מהותו של היום שהוא יום שמחה מצד עצמו.

ובספר החינוך (מצוה רצז) מייחס את תוכנו ואווירתו של החג ל'מקראי קדש':

> לשבות ביום ראשון של פסח, שנאמר בו [ויקרא כ"ג, ז'] ביום הראשון מקרא קדש, ובכל מה שנאמר בתורה מקרא קדש, פירשו זכרונם לברכה קדשהו, וענין קדושתו הוא שלא נעשה בו מלאכה אלא מה שהוא מיוחד באכילה...
>
> משרשי המצוה, כדי שנחשוב בענין המועד בנס שנעשה לנו בו, ונהלל ונפאר במחשבתינו מה שצונו ברוך הוא עליו ועשה לנו נסים בזמן ההוא. ונוהגת בכל מקום ובכל זמן, בזכרים **ונקבות**.

גם נשים חייבות ב'מקרא קדש' כי אין זו מ"ע מיוחדת, אלא זהו גדרו של היום (ר' מנ"ח שם). ר"ל השמחה המושלמת היא בשלמי שמחה במקדש לפני ה' כשכל ישראל עולים יחד לרגל. אך גם מחוץ למקדש יש דין שמחה, אלא שהיא חלקית. וזו שמחת היום, הנוהגת בגבולין ובזה"ז כשהמקדש חרב, וכן מי שלא יכול לעלות לרגל, יש חיוב לשמוח לפחות בשמחת היום (דמיון לזה יש שני דינים בלולב: יש דין נטילה במדינה ביום א'. ויש דין שמחה לפני ה' כל שבעה).

אחרי כותבי זאת ראיתי בשם הגר"ח (סוכה לה ע"ב) שגם הוא הגדיר שיש שני דיני שמחה ביו"ט ועפ"ז הוא פירש פסיקתא דרב כהנא (פיסקא כב – שוש אשיש [ב]):

> זה היום עשה י"י נגילה ונשמחה בו (תהלים קיח: כד). א"ר אבין ואין אנו יודעין במה לשמוח, אם ביום ואם בהקב"ה, ובא שלמה ופירש 'נגילה ונשמחה בך' (שה"ש א, ד).

ופי' הגר"ח, יש שני דיני שמחה: א. בשלמי שמחה שהם עולים קרבן לה' – זו שמחה בקב"ה. ב. שמחה בעצם היום. ר' אבין הסתפק מהי כוונת הפסוק 'נגילה ונשמחה **בו**'. במי? בקב"ה ע"י שלמי שמחה, או ביום עצמו בדרכים אחרות? ובא שלמה המלך ופירש נגילה ונשמחה **בך** בקב"ה בשלמי שמחה. לכאורה, למסקנת ר' אבין יש רק שמחה אחת – בקרבן בלבד? וצ"ל שאכן השמחה המושלמת היא בשמחה לפני ה' בשלמי שמחה, אך דין השמחה החלקית, מדין מקרא קדש בכל יו"ט, לא פקע, ובמקומו הוא עומד, אלא ששלמה שואף לשמחה המושלמת – 'נגילה ונשמחה **בך**'.

(אכן בחי' הגר"ח המובאים במס' סוכה מח א הדברים מנוסחים בסגנון אחר ולפיו לק"מ יעוי"ש).

ור' עמק ברכה לר"א פומרנצ'יק 'שמחת יו"ט' שם הביא תירוץ של הגר"ח לקושיה, מדוע מי שמת לו מת בעיו"ט פוקעת האבלות עם כניסת החג, הרי אנינות לילה היא מהתורה ובליל ראשון של יו"ט עדיין אין קרבן שמחה ואין חיוב שמחה? אלא ע"כ יש דין שמחה, לא רק באכילת שלמים, אלא בעצם היום, והוא חל מיד עם כניסת החג.

ובזה יש ליישב את שיטת רש"י בשתי סוגיות בפסחים ובסוכה.

נאמר בפסחים (עא, א):

> והיית אך שמח – לרבות לילי יום טוב האחרון לשמחה. אתה אומר לילי יום טוב האחרון, או אינו אלא לילי יום טוב הראשון? תלמוד לומר: אך (שמח) – חלק... כדתני טעמא: מה ראית לרבות לילי יום טוב האחרון ולהוציא לילי יום טוב ראשון? – מרבה אני לילי יום טוב האחרון – שיש שמחה לפניו, ומוציא אני לילי יום טוב ראשון שאין שמחה לפניו.

ופירש רש"י:

> לרבות לילי יום טוב האחרון – ואין שמחה אלא באכילת שלמים, ויום טוב האחרון גופיה לא, דהא תרי זימני שבעת ימים כתיב גבי שמחה כדפרישית, וממילא אימעיט שמיני.

אך בסוכה (מח, א) פירש רש"י:

> לרבות לילי יום טוב האחרון – לשמחה שלפניו, לכוללו עם שבעת הימים, שיזבח שלמים בשביעי כדי לאכול ליל שמיני, דהאי שמח למאי אתא כיון דכתיב לעיל מיניה ושמחת בחגך – אלא לרבות שמחת ליל שמיני, וכיון דאתרבי לילי יום טוב האחרון שהוא טפל – קל וחומר היום, שהוא עיקר, שחייב בשמחה.

ולכאורה מאי נפק"מ, הרי שלמים נאכלים לב' ימים ולילה וא"כ בכל מקרה שלמי השמחה יאכלו גם ביום שמיני עצרת?

וכתבו התוס' בפסחים (עא, א ד"ה לילי יום טוב האחרון):

> פי' בקונטרס דווקא לילה אבל יום שמיני לא וקשה לריב"א דהתנן ההלל והשמחה שמונה... ועוד דומיא דהלל דעיקרו ביום... הלכך נראה לפרש דלילי יום טוב האחרון לאו דווקא דה"ה ביום.

וכ"כ התוס' בסוכה (מב, ב ד"ה לולב וערבה והשמחה):

> וא"ת זימנין דאינם נאכלין כל ח'... ויש לומר כדאמר רב פפא פרק אלו דברים (שם דף עא.) על קושיא אחרת משמחו בכסות נקיה וביין ישן ה"נ נימא הכי.

התוס' הן בפסחים והן בסוכה סוברים שיש שני דיני שמחה, שמחת שלמים ושמחת יו"ט. וא"כ אפ"ל כן גם בדעת רש"י בסוכה. אכן שמחת יו"ט נוהגת גם ביום. ואדרבה, עיקרה ביום. וההלל נקרא ביום דווקא. אך שמחת שלמים שאני. לא נאמרה שמחת שלמים בשמיני עצרת. זו התרבתה רק לליל יו"ט אחרון כהמשך לשמחת סוכות. הבשר שנאכל למחרת ביום שמיני עצרת אינו מדין שמחת שלמים אלא מדין שמחת יו"ט, בדומה לבשר בזמן הזה. כי שמיני עצרת הוא רגל בפנ"ע לעניין פז"ר קש"ב (ר"ה ד, ב; יומא ג, א; סוכה מח, א; חגיגה יז, א). יש בו שמחה אך לא שלמי שמחה שנא' 'אך שמח' (בשם הגר"א

מוסרים 'אך' בא למעט, אין בו שום מצוה מעשית אלא שמחה בלבד). וכשם ששלמי שמחה שנשחטים ביו"ט כגון בז' של פסח אין באכילתם במוצאי יו"ט דין שמחה, כי קדושת יו"ט כבר פקעה. כך גם שלמי שמחה הנאכלים למחרת ביום שמיני עצרת. הם נאכלים מדין שלמים רגילים, אך אין להם דין שלמי שמחה (ר' שם משמואל שמיני עצרת תרעט-פ). שמיני עצרת נחלק איפוא, לגבי שלמי שמחה, לשנים. ליל שמיני עצרת הוא עדיין המשך של סוכות ומקיימים באכילת השלמים דין שמחת שלמים, אך למחרת, ביום, פקע כבר דין שלמי שמחה, והם נאכלים כשלמים רגילים, אך נותרה שמחת יו"ט.

רש"י בסוכה סובר שהדברים ק"ו, אם הלילה התרבה לשמחה, היום לא כש"כ, שהרי עיקר מצות שמחה הוא ביום.

שני הסברי רש"י, בפסחים וסוכה, נחלקו בגדר זמנם של שלמים הנאכלים לב' ימים ולילה אחד, לעומת קדשי קדשים ותודה שנאכלים ליום ולילה בלבד. האם זמנו של קרבן שלמים הוא רק ארוך יותר מזמנם של יתר הקרבנות, או ששלמים מורכבים משני זמנים שונים, הזמן של יום וליל שלאחריו, כזמנם של יתר הקרבנות, וזמן שני נוסף של יום אחד. רש"י בפסחים סובר כצד הראשון. ליל יו"ט אחרון הוא המשך של סוכות כדין כל הקדשים שהלילה הולך אחר היום. אלא שהתורה חידשה שדין ליל שמיני עצרת אינו כמוצאי יו"ט שדינו כחול, כי פקעה קדושת היום, לעניין שלמי שמחה הלילה הוא קדוש ומקיימים בו מצות שמחה באכילת קדשים, כדין כל הקדשים הנאכלים ליום ולילה שהלילה הולך אחר היום. אך למחרת ביום שמיני עצרת, שהוא היום שנוסף לזמן שלמים, אין באכילת השלמים בו ביום מצות שמחה אלא כדין אכילת שלמים רגילים. לעומת זאת, בסוכה סובר רש"י כצד השני, שדין שלמים הוא כולו יחידת זמן אחת – ב' ימים ולילה – וממילא גם אכילת היום היא המשך של סוכות. ואדרבה עיקר השמחה היא ביום דווקא. ודוק.

הרמב"ם השמיט את ההלכה שבלילה הא' אין מצות שמחה ובלילה האחרון יש שמחה. (ור' שעורי הגר"ד פוברסקי לפסחים עא, א, סימן פה).

ג. מקראי קדש

מצות שמחה מפורשת נאמרה בתורה בחג הסוכות שלוש פעמים (ויקרא כג, מ; דברים טז, יד-טו) פעם אחת בלולב במקדש, פעם שניה "ושמחת בחגך" דהיינו בשלמי שמחה, ובפסוק סמוך בלשון שמחה סתמית. עוד לשון שמחה מוזכר בחג השבועות (דברים טז, יא) בלשון סתמית. בפסח לא נאמרה מצוה זו. אלא שהוקשו הרגלים זה לזה (ר' חגיגה יז, א), בשלושתם חייבים להביא עולת ראיה (שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך) ושלמי חגיגה (שלוש רגלים תחוג לי בשנה). מהיקש זה נלמדו שלמי שמחה בכל שלושת הרגלים. אך שמחה בר"ה ויוכ"פ, שאינם רגלים, לא הוקשו, וא"כ שמחה מנלן? (שלמי שמחה נאכלים רק יומיים באמצע החג, ואפשר גם באסרו חג ובשבועות ואפילו שבוע אחרי שבועות). אך שמחה ביתר ימות החג מנלן? צ"ל שכל המועדות הוקשו זל"ז ולא רק הרגלים. ומכיון שבר"ה וביהכ"פ אין שלמי שמחה ע"כ שמחתם בדברים אחרים. ומכאן שיש שמחה לא רק בבשרם של שלמי השמחה, אלא גם ביין ובדברים משמחים אחרים. ההיקש בכל המועדים נעשה בעיקר ע"י המלים 'מקרא קדש' החוזרות בכל מועד ומועד. וכן בתחילה בשם כולל 'אשר תקראו אותם מקראי קדש'. מלים אלו אומרות דרשני.

נאמר במס' שבועות (יג, א):

יכול לא יהא יוה"כ מכפר אא"כ התענה בו וקראו מקרא קדש ולא עשה בו מלאכה?! לא התענה בו ולא קראו מקרא קדש ועשה

בו מלאכה מנין? ת"ל: יום כפורים הוא, מ"מ!

ופירש"י שם: "לא קראו מקרא קדש – לא קיבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוה"כ".

התוספות שם חולקים עליו:

לא קראו מקרא קדש – פירש בקונטרס שלא קיבלו עליו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויום הכפורים. ואין נראה דלא אשכחן ברכות ביום הכפורים דליהוו דאורייתא. ונראה לר"ת קראו מקרא קדש שמודה שבי"ד קדשוהו ושובת ממלאכה בשביל קדושת היום. 'ולא קראו מקרא קדש' שאינו שובת מחמת קדושת היום אלא מחמת שמתעצל לעשות מלאכה.

ובר"ה (לב, א):

רבי אליעזר אומר: דכתיב שבתון זכרון תרועה מקרא קדש. שבתון – זה קדושת היום, זכרון – אלו זכרונות, תרועה – אלו שופרות, מקרא קדש – קדשהו בעשיית מלאכה. אמר לו רבי עקיבא: שבתון – קדשהו בעשיית מלאכה, זכרון – אלו זכרונות, תרועה – אלו שופרות, מקרא קדש – זו קדושת היום.

לכאורה התוס' סוברים כר"א, ורש"י כר"ע. וק' על התוס', הרי הלכה כר"ע?

ובמרומי שדה להנצי"ב על ר"ה שם הקשה על ר"ע:

ולכאורה קשה דא"כ בחוה"מ נמי, שהרי ר' עקיבא דריש בחגיגה דף י"ח א' אלה מועדי ה' מקראי קדש על חוה"מ. אבל לק"מ דבאמת יותר מסתבר לומר פי' מקראי קדש על שביתת מלאכה. אך ביום טוב דכתיב שבתון, אתי מקרא קדש על קדושת היום, אבל בחוה"מ איצטריך לאסור מלאכה.

כלומר למלים 'מקראי קדש' יש משמעויות מתחלפות. ואכן הנצי"ב עצמו בהעמק דבר פרשת אמור (כג, ב) אומר:

הנה משמעות מקראי קדש השייך לנו בהרבה אופנים הוא, א' כבוד היום באכילה ושתיה ומלבושים, ב' קיבוץ עם לשם ה' כהרמב"ן, גם שנקרא אותם יום קודש כך פי' הת"כ, והוא מצוה להתפלל אז כפרש"י שבועות די"ג א' בד"ה לא קראו מקרא קדש, והכי ת"י ישעיה א' עה"פ כי תבואו לראות פני חדש ושבת קרא מקרא יע"ש.

כל המועדות, כולל שבת וחוה"מ, קרויים 'מקרא קדש'. וכולם הוקשו זה לזה. אלא שדון מינה ואוקמיה באתריה, כל אחד מהם לפי ענייניו. עצם היום הנקרא 'מקרא קדש' מחייב אווירה מיוחדת. אין להתייחס אליו בצורה שגרתית, כיתר ימות החול, אלא לצקת בו תוכן של קדושה. וקדושה מחייבת שמחה. לכן אונן נאסר באכילת קדשים, מכיון שהוא לא יכול לשמוח, אם יאכל קרבן כבשר בעלמא, ללא שמחה, הוא יחלל כביכול את קדושת הקרבן. ובוידוי המעשר השני הנאכל בקדושה המתוודה אומר (דברים כו יד): "לֹא אָכַלְתִּי בְאֹנִי מִמֶּנּוּ" (פשוטו של מקרא לא אכלתיו כשהייתי אונן)... "עָשִׂיתִי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתָנִי" – שמחתי ושימחתי בו (מעש"ש פ"ה מי"ב). והשמחה המושלמת יכולה להיות רק במקום המקודש ביותר, דהיינו בירושלים. ובספרי, עה"פ (במדבר י, י) "וביום שמחתכם ובמועדיכם" דרש ר' נתן 'אלו התמידין'. כלומר, קרבן מחייב שמחה שנאמר (שם): 'ותקעתם בחצוצרות'.

אמנם עיקר מצות שמחה נאמרה בשלמי שמחה "ושמחת בחגך" אך מההיקש של יתר המועדות "במקרא קודש" למדנו שיש להביע שמחה גם ללא קרבן בכלל, כגון ר"ה ויוכ"פ. ואפילו בשבת יש קצת שמחה, המתבטאת בעיקר בצורה שלילית, באיסור אבלות בפרהסיא ואיסור צער. ישעיהו פירש שיש בשבת מצות עונג וכבוד (הגרמ"פ באג"מ או"ח ד סי' ס דייק מל' הרמב"ם שישעיהו לא חידש הלכה אלא פירש את מצות השבת הכתובה בתורה). מנהג אשכנז לומר 'ישמחו במלכותך...' רק

במוסף, בסמוך ל'ונסכה' כי היין משמח א-להים ואנשים, אך יתר העדות אומרות 'ישמחו' בכל תפילה (ר' אריכות דברים בגדר שמחה בשבת בעינים למשפט להגר"י אריאלי ברכות מט, ב סימנים ו,ז,ח). וכן בחוה"מ, אמנם לא נאמר בו במפורש 'מקרא קדש' אך גם בו יש קצת קדושה ולכן אין אבלות במועד, ואסור להתענות בו, ואסור במלאכה, חוץ מאותן מלאכות שהותרו בו.

בין מקרא קדש של שבת לו'שמחת בחגך' בסוכות משתרע מנעד מגוון של סגנוני שמחה שונים, ולא כל הימים שווים. ברגלים, שבהם עולים לרגל למקדש, התורה ציוותה במפורש על שלמי שמחה. מצות "ושמחת בחגך" נאמרה בסוכות כי בו יש שמחה יתרה (רמב"ם הל' לולב פ"ח הל' יב: "אע"פ שכל המועדות מצוה לשמוח בהן, בחג הסוכות היתה שם במקדש שמחה יתירה שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים"). בפסח השמחה מאופקת יותר (אולי משום 'בנפול אויבך אל תשמח' או כמש"כ המשך חכמה בפ' ראה משום שפסח הוא רק 'החל חרמש בקמה' בעוד שסוכות הוא חג **האסיף**) לכן התורה לא הזכירה בפסח מצות שמחה מפורשת, והלל נוהג רק יום אחד. גם בר"ה ויוכ"פ יש שמחה, שהרי הם מבטלים אבלות, אך היא מאופקת, ואין קורין בהם את ההלל, כמבואר בערכין (י, ב): "ספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה?!" ומצוה לאכול בהם סעודת חג (מצות אכילה ביוכ"פ הוקדמה לערב יוכ"פ). נחמיה הדגיש זאת באומרו 'אל תתאבלו ואל תבכו' 'ואל תעצבו' כי ר"ה אסור בעצבות, אך גם לא הורה להם לאכול בשר ולשתות יין, אלא רק לאכול מעדנים ולשתות ממתקים. מי ששמח בתענית של כפרה מותר לו להתענות בר"ה, כמו שנפסק בשו"ע (או"ח סי' תקצז, ור' בשעה"צ שם אות ג). בשבת שאין בה היתר אוכל נפש אין בה מצות שמחה חיובית גלויה כמו ביתר המועדים. השמחה כבושה יותר, היא מתבטאת בעיקר בחיוב עונג ואיסור צער. המשותף לכולם הוא היותם ימי מקראי קדש. גם השמחה, על כל דרגותיה, היא ביטוי לקדושה. צורת הקדושה של כל אחד מן המועדות מתאפיינת עפ"י אופיו הייחודי של אותו יום. הקדושה יכולה להתבטא בסגנוני התפילה והברכות (כגון, קידוש, הלל, מספר הברכות בתפילה וכדו') באיסורי המלאכות השונים (שבתון מוחלט, היתר אוכל נפש או היתר דבר האבד וכדו').

[אמנם בתוכחה שבפרשת כי תבוא יש ביקורת על ישראל על קיום כל המצוות ללא שמחה, ולא רק בקדושה, שנא' "תַּחַת אֲשֶׁר לֹא עָבַדְתָּ אֶת ה' אֱ-לֹהֶיךָ בְּשִׂמְחָה וּבְטוּב לֵבָב..." בתוכחה (כח, מז). זהו השורש לרפיון בקיום המצוות. העדר שמחה מצביע על פגם נפשי בעצם היחס למצוה. עבודת ה' הנעשית בשמחה מראה על הזדהות והתלהבות 'עבדו את ה' בשמחה'. הפכה מראה על קיום מצוות כמצות אנשים מלומדה. בדומה לדברי ירמיהו על מה אבדה הארץ? ופירשו חז"ל על שלא ברכו בתורה תחילה (ב"מ ונדרים). השורש לעברות החמורות הוא היחס לתורה. תורה ללא ברכה היא עיסוק אינטלקטואלי יבש, ללא זיקה למקורה הא-להי של התורה. ובשבת (ל, ב):

> ושבחתי אני את השמחה – שמחה של מצוה, ולשמחה מה זה עשה – זו שמחה שאינה של מצוה. ללמדך שאין שכינה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות... אלא מתוך דבר שמחה של מצוה, שנאמר ועתה קחו לי מנגן והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה'. (בספרי החסידות עוסקים הרבה בקשר שבין השמחה לקדושה, אין קדושה ללא שמחה)].

המקור העיקרי לשמחת יו"ט הוא הפסוק "ושמחת בחגך" כפי שציין הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע נד. וכל יתר השמחות בכל המועדים מסתעפים מסוכות. וזו כוונת הרמב"ם בפ"ו

מהל' יו"ט (ה"ז) שהבאנו לעיל:

> שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה **יש בכלל אותה שמחה** לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו.

כיצד למד הרמב"ם את דין השמחה הכללי מקרבן השלמים הנאכלים רק במקדש? כאמור, ממקראי קדש למדנו את העקרון ששונים ימי המועד מימי החולין. יש בהם קדושה וממילא אין להתעצב בהם. מצות שלמי שמחה מורה לנו את הכיוון המעשי שעל פיו ניצור את אווירת המועד. הדוגמה לכך היא אכילת הקרבן בשמחה לפני ה'. בהעדר מקדש, כשא"א לזבוח קרבן לפני ה', אפשר לעשות כעין זה בבשר ויין, שאדם מעלה על שולחנו הדומה למזבח, כשכל בני המשפחה מסובין לשולחן בשמחה ובמלבושי כבוד והנשים שמחות בבגדי צבעונין חדשים (ר' פסחים קט, א). ולכן יש צורך לקדש על היין עובר לסעודה (ר' העמ"ש קע, א) לשורר שירי קודש ולומר דברי תורה כמנהג גוברין יהודאין בשבתות ומועדים, כמבואר במס' מגילה (יב, ב): "אמר רבא: יום השביעי שבת היה, שישראל אוכלין ושותין, מתחילין בדברי תורה ובדברי תשבחות". אמנם הקידוש ביו"ט הוא לא מה"ת, כי לא נאמר בו 'זכור', אך הוא מדין סעודת יו"ט כמו קידושא רבה בשבת ביום, שכבוד הסעודה מחייב את פתיחתה בקידוש על היין.

ודוק בל' הרמב"ם שפתח בשלילה 'כולם אסורים בהספד ותענית' ורק אח"כ הוסיף חיוב 'וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו'. כי לשמחה האמורה ב'מקראי קדש' יש משמעויות שונות ומגוונות. כגון בשבת אין מצות שמחה חיובית, אלא רק מניעת צער, ולכן הספד ותענית אסורים, ואסורה אבלות בפרהסיא, לעומת זאת ברגלים שיש בהם חובת שלמי שמחה במקדש, המשמעות של 'מקרא קדש' היא שגם בגבולין יש מצות שמחה חיובית. ולכן האבלות בטלה לגמרי.

הראב"ד משיג על מש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' חגיגה ה"א: "ונשים חייבות במצוה זו – א"א לא בקרבן אלא בשמחה שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה".

הראב"ד מסכים אתו שגם אשה חייבת במצות שמחה. אלא שלדעתו היא לא חייבת באכילת בשר דווקא, וכפי שהגמ' בפסחים (קט, א) אומרת שהיא מעדיפה בגדי צבעונין. ולכן היא לא חייבת לעלות לרגל ע"מ לאכול מזבח השלמים, בעצם היא יכולה להישאר בביתה ולשמוח בשמחות אחרות. אלא שהבעל מצווה לשמחה ע"י שתעלה עמו ותשתתף בחגיגת הקרבן, ואם לא תחפוץ בבשר הקרבן עליו לשמחה בדברים אחרים. אך גם היא חייבת במצות השמחה.

העולה מדברינו שאשה חייבת בשמחת יו"ט לכו"ע.

ד. עונג יום טוב

גם אם נניח שאישה חייבת בשמחה, לד' רעק"א היא עדיין אינה חייבת לאכול פת וז"ל:

> נראה דאכילת פת אינו מצד חיוב שמחה דהא בשבת ליכא חיוב שמחה אלא דנראה דמן כבוד שבת לקבוע סעודה על הלחם, והכיבוד ועונג עם שמחה תרי מילי נינהו.

הגרעק"א מחלק בין מצות עונג בשבת למצות עונג יו"ט. בשבת גם אשה חייבת בעונג וכבוד, ולכן גם היא צריכה לבצוע על לחם משנה (ר' אריכות דברים לגר"ע יוסף ביביע אומר ח"ו או"ח סי' כח). אך עונג וכבוד ביו"ט הם מ"ע שהז"ג ואשה פטורה. אך מהרמב"ם (הל'

יום טוב פ"ו הט"ז) לא משמע כן שכתב:

כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר 'לקדוש ה' מכובד' וכל ימים טובים נאמר בהן 'מקרא קדש' וכבר בארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת, וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה.

וכן פסק השו"ע סי' תקכט (ור' שם בי' הגר"א). כבוד ועונג בשויו"ט אינן מצוות בפנ"ע, אלא פירוש ופירוט של המושג 'מקרא קדש' שהוא גדר עיצומו של יום, ולא מצוה בפנ"ע. ובעיצומו של יום גם אשה חייבת. וכשם שאשה חייבת לכבד את השבת באכילת לחם כך גם עליה לכבד את יו"ט. וממילא אם ברכה ברהמ"ז ושכחה יעלה ויבוא צריכה לחזור כמו בשבת. וכבר הסברנו לעיל שכבוד ועונג בשבת הוא מדין השמחה המצומצמת שיש גם בשבת וק"ו ביו"ט.

וראיתי מי שדייק בל' הרמב"ם (שם הל' יט) שאין מצות סעודה בלילה, אלא ביום בלבד:

אע"פ שאכילה ושתייה במועדות בכלל מצות עשה, לא יהיה אוכל ושותה כל היום כולו, אלא כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין, והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום, ואחר חצי היום מתפללין תפלת המנחה וחוזרין לבתיהן לאכול ולשתות שאר היום עד הלילה.

לכאורה רק ביום יש חובת סעודה. אך אין הכרח לך. שמחה כוללת גם שמחת הגוף וגם שמחת הנפש. הכל כלול ב'מקרא קדש' גם תפילה ותורה, וגם אכילה ושתיה. וכבר הוכחנו ששמחת יום טוב מתחילה כבר בלילה והיא כוללת גם אכילה ושתייה (ור' פת"ש שם ששמחה נוהגת גם בלילה והיא מחייבת גם נשים). הרמב"ם בא רק להדגיש שסדר היום צריך להיות מורכב מחציו לה' וחציו לכם. הדבר אפשרי בעיקר ביום. הלילה קצר יותר ואין בו זמן רב לשני הדברים (ור' שפ"א סוכה מח).

מסקנה

מעיקר הדין, אשה ששכחה יעלה ויבוא בבהמ"ז ביו"ט צריכה לחזור ולברך. גם הגרעק"א רק הסתפק בכך ולא קבע מסמרות. אך למרות זאת, אין לדחות את ספיקו של הגרעק"א בשתי ידיים, ומשום חשש של ברכה לבטלה הורו רבים מהפוסקים ששוא"ת עדיף. מה גם שעצם חיובה של אשה בבהמ"ז הוא מספק. אך מי שהורה לאשה לחזור ולברך אין מזחיחין אותו (ור' שו"ת שבט הלוי ח"ד סי' יח).

סימן נא

שליחי א"י ביו"ט שני בחו"ל

הקפות בליל שמיני עצרת בחו"ל

שאלה

כידוע בא"י שמ"ע הוא גם חג שמחת תורה. בחו"ל יש הפרדה בין השניים. בשמ"ע קוראים בתורה בפרשת ומתחילים לומר מוריד הגשם. ביום התשיעי לחג מסיימים את התורה ורק בו עורכים הקפות. בן הארץ השוהה בחו"ל מרגיש בשמ"ע החמצה בחסרון השמחה הנהוגה בארץ. באנטוורפן יש ריכוז גבוה של שליחים מהארץ. הם רוצים לארגן לעצמם מניין נפרד כדי לחוג את חג שמחת תורה בשמ"ע כמנהג א"י.

האם הם מהווים קהילה בפני עצמה, שדינה כדין שני בתי דין בעיר אחת שלרוב הפוסקים אין בכך משום לא תתגודדו? יש לציין שהדבר פוגע בקהילה המקומית. היא לא רואה זאת בעין יפה[1].

תשובה

א. כתב מרן הב"י בשו"ת אבקת רוכל (סי' כו):

ולא עוד אלא שמתקבצים מנין מבני ח"ל העולים לרגל ומתפללים תפילה וקורין בתורה ומפטירין בנביא בברכות תחלה וסוף כמו שעושים ביום טוב שני בח"כ. ודבר זה נעשה מימי קדם בפני גדולי עולם ולא פקפק אדם בדבר זה מעולם. וזו היא שקשה בענין היאך מתפללים תפלת יום טוב בפרהסיא בא"י והיכי לא חיישינן להאי דתנן ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, והיה מספיק להם שיתפללו תפילת ח"ל בצינעא?! ועל כרחינו לומר דסבירא להו לגדולי עולם דע"כ לא תני אל ישנה אדם מפני המחלוקת אלא במלאכה ודכוותא דאפשר למיפק מינה חורבה, אבל בתפילה אף אם יתפלל כמנהג מקום שיצא משם לא נפיק מיניה חורבה וליכא למיחש בה למידי.

מדבריו משמע שכל ההיתר הוא רק בתפילה, שאין חשש שתצא ממנה תקלה.

---

1. **הערת העורך:** הרב העלה רק מצד לא תתגודדו, צריך להוסיף חובתם מצד ההולך ממקום למקום (אפילו בצינעא ביום השני), וכן חשש מחלוקת. מלבד הנזק לעצם מטרת השליחות שהיא עלייתם לא"י.
תשובת המחבר: לא תתגודדו ומחלוקת הם שני צדדים של מטבע אחד. ר' לשון הרמב"ם מצות לא תעשה מה: האזהרה מחילוק בתי דיני העיר במנהגיהם וחילוף הקבוצים ואמרו לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות. וכן אמרם (סנה' קי א) המחזיק במחלוקת עובר בלאו. וכן מש"כ בהל' ע"ז פי"ב הל' יד: ובכלל אזהרה זה שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות שנאמר לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות. ודומה לזה בס' החינוך מצ' תסז. וכן לשונם של הפרשנים והפוסקים במקומות רבים אחרים
ויתכן אולי לדקדק ולומר ש"לא תתגודדו" חל על הוראה לציבור בעוד שאיסור מחלוקת חל על התנהגותו המעשית של היחיד, למרות שאין בה הוראה. חכם אינו רשאי להורות הלכה בניגוד לד' ביה"ד המקומי. אלא א"כ יש במקום שני בתי"ד, מותר לכל בי"ד להורות כדעתו. ומותר לכל הנשמעים לכל בי"ד לנהוג כד' רבותיהם. ובכ"ז כשאחד מבי"ד זה נמצא בתוך קהלו של בי"ד אחר שלא ישנה ממנהג המקום מפני המחלוקת.

אך דברים אחרים לא הותרו בציבור. עכ"פ לכל היותר יש להתיר תפילה במניין נפרד, אך להפוך את כל השליחים לקהילה בפנ"ע זאת מרן לא התיר.

והיו שחלקו על מרן ולא התירו אפילו תפילה, אלא בצינעא (ר' אנצ' תלמודית ערך יו"ט שני ש"ג פרק יב: ההולך ממקום למקום). כגון בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ד) ובין היתר הוא מסביר את הרקע להיתרו של מרן הב"י באבק"ר.

> כל הבא מח"ל לארץ כל זמן שאינם עשרה ב"ב אל יתפללו י"ט אלא בצנעה וכ"ש שאין להם להוציא ס"ת וללמוד בו בעניינא דיומא עד שיצרפו לעשרה א' או ב' מבני העיר ועל זה וכיוצא בו שנינו במשנתינו [פסחים נ'] אל ישנה אדם מפני המחלוקת לפי שאין לך פרהסיא גדולה מזאת ואם תראה שנוהגין בהפך מזה אינו מנהג קבוע עפ"י חכמים אלא מפני הכבוד ודוחק השעה ועניות בני א"י כי רבה היא גרמה להם לסבול מנהג שלא כדין פעם ושתים ונשאר קבוע עד היום ודוקא.

עוד כתב בשם ר' ישראל בנימין היתר אחר:

> אבל בנ"ד שבני ח"ל הבאים לא"י שדעתן לחזור ולפיכך נוהגין חומרי מקום שיצאו משם הוי כעיר א' בפני עצמה ודמי לשתי ב"ד בשתי עיירות דלית ביה משום לא תתגודדו לכ"ע. ומצאתי הון לי מתירוצא קמא שכתב הרא"ש בסוף פ"ק דיבמות וז"ל: 'ובמגלה אעפ"י שקורין בני העיר בי"ד ומקדימין לבני הכפרים והוי כמו ב"ד א' בעיר א' פלג מורין כב"ש ופלג כב"ה לא קרינן ביה לא תתגודדו כיון דלא עבדי הכי משום פלוגתא אלא שהמקום גורם ואם היה בן מקום זה הולך למקום אחר היה עושה כמותם הלכך לא מחזי כשתי תורות'.

(ולפי"ז יהיה מותר לכאורה גם לעשות מלאכה לבני א"י בחו"ל אפילו בפרהסיא, וצ"ע אם אכן זו כוונתו).

וצ"ע מדוע מרן הב"י לא כתב סברה זו של שני בתי דינים בעיר אחת שמותר לכל בי"ד לנהוג כמנהגו ואין בכך משום איסור לא תתגודדו?

ב. נלענ"ד שמרן חולק על סברה זו, כי לא דמי אורחים לבי"ד קבוע. אמנם הלכות קטנות הביא ראיה מבני הכפרים. אך אפשר לומר שבני הכפרים היו נוהגים לבוא דרך קבע בימי שני וחמישי העירה לספק צרכיהם של יושבי הכרכים ולדון בבי"ד שהיה קבוע שם בימי שני וחמישי. לכן אינם נחשבים לאורחים. משא"כ עולי רגל חד-פעמיים. ועוד, גדר קהילה לדעת המשנ"ב (בסי' תסח בה"ל ס"ד) הוא ציבור שיש לו ביכנ"ס משלו, מקוה ומו"צ משלו וכדו'. אך לעולי הרגל אין מעמד של קהילה. ובדעת ההלק"ט י"ל שעולי הרגל הבאים ארצה לחוג את הרגל בא"י ועושים מצוה בכך, כי כל המהלך ד"א בא"י יש לו חלק לעוה"ב, מצוותם מחשיבה אותם לבי"ד בפני עצמו והם רשאים לנהוג כמנהגם.

אולם שליחי א"י בחו"ל אינם במעמד כזה. אמנם י"ל ששליחים הנמצאים במקום כשלוש שנים אינם אורחים אלא קבועים במקום ויכולים להקים לעצמם קהילה משלהם ואין בכך משום לא תתגודדו. אלא שא"כ אדרבה, היא הנותנת, אם אכן הם נמצאים במקום שלוש שנים צ"ע אם דינם כמי שיצא ע"מ לחזור. אמנם הם נמצאים שם על תקן של שליחים, אך א"א לומר ששליח הנמצא שנים רבות בחו"ל, גם אם כוונתו לחזור, עדיין דינו כבן א"י. צריך לקבוע גבול לכך.[2] גם כל בני הגולה עצמם רואים את עצמם (ליתר דיוק, הם צריכים לראות את עצמם, אם כי יש מהם שבאמת רוצים לעלות) כארעיים

2. ראיתי למי שטוען טענה מוזרה, שכל הנושא תעודת זהות ישראלית ודרכון ישראלי הוא בן א"י, גם אם

בחו"ל, ומגמתם היא לעלות בסופו של דבר לא"י. ובכ"ז אין מי שמתייחס אליהם כאל בני א"י. וא"כ אין כאן שני בתי"ד. וכאמור לעיל לדעת המשנ"ב אם אין להם מסגרת קהילתית קבועה הם אינם בי"ד. ומכיון שאין לשליחים מסגרת כזאת, ורק בשמחת תורה הם מעוניינים לפרוש מן הצבור, אין להסכים לכך.

ג. ולכן נראה לי שאע"פ שמרן התיר לבני חו"ל להתפלל במניין משלהם לא התיר זאת לכתחילה אלא בגלל שכך נהגו בפניהם של גדולי ישראל. והוא לא ראה צורך לבטל את המנהג ואין לך בו אלא חידושו. ואכן רבים חלקו עליו (כגון הלק"ט לעיל ור' אנצ' תל' שם) אלא שהמנהג גבר. ועיקר נימוקו משום שאין חשש לתקלה. כי בא"י הרואה את בני חו"ל מתפללים תפילת יו"ט החשש היחיד לתקלה הוא אולי שהרואה אותם לא יניח תפילין. אך מכיון שכל בני הארץ עושים מלאכה ולובשים בגדי חול, ומן הסתם גם הוא נוהג כחול לכל דבר, אין מקום חשש כזה. אך א"א להנהיג לכתחילה מנהג דומה בחו"ל, שבני א"י יתפללו לעצמם, ויש חשש שגם יעשו ביו"ט שני מלאכה, ואפילו כשזהו בפני עצמם בתוך קהילתם, יש חשש גדול לתקלה שהדבר יפגע באוירת יו"ט שני בחו"ל. ידוע שבני הגולה נאבקים קשות עם פורצי הגדר ביו"ט שני, הטוענים שאין מקום היום להמשיך במנהג זה שהוא קשה להם, וגורם הפסד ממון גדול, בפרט כשיו"ט א' חל ביום ה' או ביום א'. והנה באים השליחים מארץ הקודש, ביניהם מורים, מחנכים ורבנים ומזלזלים ביו"ט שני, אין לך תקלה גדולה מזו.

בכ"ז מכיון שלשליחים בגולה חסר ריח א"י, ובעיקר הם מעוניינים להטעים בו את ילדיהם, הם רשאים לרקוד ולעשות את ההקפות בלבד בשמ"ע כמנהג א"י. אין בכך איסור הלכתי. ובפרט שיש חסידים הנוהגים בחו"ל לערוך הקפות גם בשמ"ע. אולם הם אינם רשאים לקרוא בליל שמיני עצרת בתורה, ולסיים למחרת את התורה ולהתחיל מבראשית. כי זו לא הקריאה המיועדת לשמ"ע בחו"ל, אלא לשמחת תורה.

הוא שוהה בחו"ל זמן ממושך. אין לסברה זו שחר. יש בני א"י שירדו מן הארץ והשתקעו בחו"ל, לצערנו, ומבחינה פורמאלית הם עדיין נושאי תעודת זהות ישראלית, האם נפטרם מיו"ט שני? ויש בני הארץ שהם בעלי אזרחות כפולה מסיבות כלכליות ואחרות, האם נחייבם ביו"ט שני? אין לתעודה זו שום משמעות הלכתית.

סימן נב

מנהגי בין המצרים

א. נגינה
ב. תספורת

א. נגינה

בשו"ע לא מוזכר איסור נגינה. בין הפוסקים האחרונים יש שלוש גישות למוסיקה בין המצרים.

א. דעת הפוסקים הספרדים היא כד' המחבר בשו"ע (סי' תקס ס"ג): כל השנה אסור לנגן בכלי שיר. בימינו מעטים הספרדים הנמנעים ממוזיקה בכלים כל השנה. ולא רק לצורך מצוה אלא גם קונצרטים של רשות. וכנראה שהם סומכים על פסיקת הרמ"א שמתיר. אך לפחות בימי האבל על החורבן יש להימנע מכל סוגי הנגינה בכלי שיר, לא רק ניגוני ריקודים ומחולות ואין הבדל בין נגינה בכלים לבין השמעתם דרך רדיו או ע"י תקליטן (אם כי מנגינות עצובות מסתבר שמותר דלא גרע מחלילים בלוויות, ר' כתובות סה, ב).

מוסיקה ווקאלית (=בפה) מותרת בתנאי שאין בה חיקוי לכלי שיר, ואינה מעוררת ריקודים ומחולות (אשרי האיש סח).

ב. לדעת הרמ"א אין איסור בכלי שיר כל השנה אלא רק בבית המשתה. אך בין המצרים שהם ימי האבל על החורבן סובר הגר"מ פינשטיין (אג"מ יו"ד ב' קלז) גם על האשכנזים לנהוג כמו הספרדים, ולהימנע מהשמעת מוזיקה בכלי נגינה, אך כאמור מסיקה ווקאלית מותרת כנ"ל.

ג. ערוה"ש סובר כשם שאסרו ריקודים ומחולות כך יש לאסור מוזיקה קצבית של ריקודים ומחולות (בסי' תצג, בהל' ספיה"ע. בהל' בין המצרים לא הזכיר דבר, מסתבר שהסתמך על מש"כ בספיה"ע). לדידו, אין להבחין בין מוזיקה ווקאלית לאינסטרומנטלית. אלא בין מוזיקה עליזה ומרקידה למוזיקה שקטה

נמצא איפוא שלכו"ע מותר לשמוע מוזיקה ווקאלית שקטה, אך אין לשמוע מוסיקה מקצבית של ריקודים ומחולות. למנהג הספרדים והגרמ"פ מוסיקה אינסטרומנטלית מכל סוג שהוא אסורה (חוץ ממוסיקה עצובה). לדעת ערוה"ש רק מוסיקה אינסטרומנטלית מקצבית אסורה. בין האשכנזים יש נוהגים כהגרמ"פ ויש נוהגים כערוה"ש.

אך משנכנס אב רק מוסיקה עצובה מותרת. שירי קינה מותרים גם בכלים, כגון בכינור. בימי קדם נהגו לחלל מנגינות אבל בלוויות. ראה כתובות (מו, ב) "אפילו עני שבישראל לא יפחות משני חלילין ומקוננת". ובעקבות משנה זו פי' האלשיך את הפסוק באיוב (ל, לא) "וַיְהִי לְאֵבֶל כִּנֹּרִי וְעֻגָבִי לְקוֹל בֹּכִים":

כי דרך קדמון היה שכשם שהיו מזמרים בשמחה על פי הנבל, כך היו מקוננים גם כן, שעל כן אמרו שאפילו עני שבישראל לא יפחות לאשתו מב' חלילין ומקוננת.

וכן בישעיהו (כג, טז): "קְחִי כִנּוֹר סֹבִּי עִיר זוֹנָה נִשְׁכָּחָה, הֵיטִיבִי נַגֵּן הָרְבִּי שִׁיר לְמַעַן תִּזָּכֵרִי".

ופירש"י: "כלומר אף הרבי תחנונים והשפילי גאותך".

ב. תספורת

בס' נפש הרב (עמ' קצד) כ' הגר"י שכטר בשם רבו הגרי"ד סולוביצ'יק שגדר ימי בין המצרים עד ר"ח מנ"א הוא כדין י"ב חודש על אביו ואמו, ומר"ח מנחם אב ושבוע שחל בו תשעה באב הוא כדין שלושים (והביא ראיה משע"ת סי' תקנא ס"ג בשם שו"ת פנים מאירות). ותשעה באב כדין שבעה, ולכן בימי בין המצרים מותר לגלח את הזקן לאחר געירה. וכך נוהגים רבים בארה"ב אך בארץ לא ראינו נוהגים כך, חוץ מתלמידיו ותלמידיהם.

הגרעק"א (הו"ד בבה"ל סי' תקנא ס"ג ד"ה וכן לכבוד) כתב שלקראת שבת מותר להסתפר כדין כיבוס. אך לא נהגו כמותו, כי מי שמסתפר לכבוד שבת לא ניכרים עליו סימני אבלות אפילו לא בת"ב. אך המגלח את זקנו לכבוד שבת הכרת פניו תענה בו כבר אחרי כמה ימים שהוא אבל. לכן מי שנוהג כך יש לו על מה לסמוך. אך לפני שבת חזון אין להתגלח, בפרט כששבת חזון סמוכה לת"ב, אע"פ שאנו נוהגים היום ללבוש בגדים מכובסים בשבת, תגלחת שאני, האבלות לא ניכרת על פניו. וראוי לא להתגלח החל מר"ח.

סימן נג

כביסה במוצאי תשעה באב

א. מוצאי ת"ב שחל בע"ש
ב. מוצאי ת"ב שחל ביום א'

א. מוצאי ת"ב שחל בע"ש

שאלה

כשחל ת"ב ביום ה' והצטברה כביסה מלוכלכת רבה מער"ח ויש צורך בבגדים לשבת, האם מותר לכבס כבר במוצאי ת"ב?

תשובה

במס' תענית (כט, ב) נאמר:

אמר רב: לא שנו אלא לפניו, אבל לאחריו – מותר. ושמואל אמר: אפילו לאחריו נמי אסור. מיתיבי: שבת שחל תשעה באב להיות בתוכה אסור לספר ולכבס, ובחמישי מותרין מפני כבוד השבת. כיצד? חל להיות באחד בשבת – מותר לכבס כל השבת כולה. בשני בשלישי ברביעי ובחמישי, לפניו – אסור, לאחריו – מותר. חל להיות בערב שבת – מותר לכבס בחמישי בשבת כבוד השבת. ואם לא כבס בחמישי בשבת – מותר לכבס בערב שבת מן המנחה ולמעלה.

כשחל ת"ב בע"ש מותר לכבס לכבוד שבת ביום ה' שהוא ערב ת"ב, למרות שמעיקר הדין אסור לכבס בו, כבוד שבת דוחה (ור' רעק"א הו"ד בבה"ל סי' תקנא ס"ג ד"ה וכן לכבוד שבת שמותר להסתפר לכבוד כל שבת שבין המצרים) וכך גם נפסק להלכה בשו"ע (סי' תקנא ס"ד):

לאחר התענית מותר לספר ולכבס מיד. ואם חל תשעה באב ביום ראשון או בשבת ונדחה לאחר השבת, מותר בשתי השבתות, בין שקודם התענית בין שאחריו. ויש מי שאומר שנהגו לאסור כל שבוע שלפניו, **חוץ מיום ה' ויום ו'**.

הגה: ונוהגין להחמיר מתחלת ראש חודש לענין כיבוס, אך אם יום ה' הוא ט"ב אסור (הר"ן ואחרונים).

והמשנ"ב (ס"ק לז) הוסיף:

ומצד המנהג יש ליזהר בזה ביום עשירי עד חצות היום. וכ' המג"א בסי' תקנח ס"ק א בשם המהרש"ל בתשו' סי' צ"ב שאין לרחוץ ביום עשירי ואין לספר ולכבס עד חצות (לבוש) ופשוט דכשחל ביום ו' הכל מותר לכבוד שבת.

מסתימת הפוסקים משמע שכשחל ת"ב ביום ה' מותר לספר ולכבס מיד, כלומר עם צאה"כ. אך הקצשו"ע (סי' קכד ס"כ) כתב שבלילה אסור ורק למחרת ביום ו' מותר.

לענ"ד אין כאן מחלוקת. כו"ע מודים שמותר לכבס לכבוד שבת. אלא שהקצשו"ע הבין שאפשר להספיק לכבס לכבוד שבת גם בבוקר. אך הפוסקים סתמו ולא קבעו בכך מסמרות. כי הדבר תלוי בגודל המשפחה. מסתבר שמשפחה גדולה לא תספיק לכבס ולייבש ביום ששי לכבוד שבת. וגם אם תספיק לכבס לא יישאר לה די זמן לצורכי שבת האחרים. גם הקצשו"ע לא התכוון לאסור עליהם את הכיבוס באור ליום ששי.

וראיה לכך מב"ק (פב, א) מתקנת עזרא 'שיהו מכבסין בחמישי בשבת — משום כבוד שבת'. וכ' המאירי:

שיהו מכבסין בחמישי בשבת. לכבוד שבת ולא ימתינו עד ערב שבת מפני שיניחו ערב שבת כלו לצרכי הכנת שבת.

ובשמ"ק כ' בשם ה"ר יונתן שתקנת עזרא חלה גם על מי שנאסר עליו לכבס כל השבוע, וז"ל:

ומכבסין בחמישי בשבת כל ישראל ואפילו משמר של אותה שבת שאסורין לספר ולכבס כל ימות השבוע כדי שלא יכנסו למשמרתן כשהן מנוולין אפילו הכי בחמישי מותרין מפני כבוד השבת ובפחות משני ימים לא סגי דבערב שבת יש להם להתעסק בצרכי שבת כדכתיב והיה ביום הששי והכינו וגו'.

אמנם בת"ב עצמו לא נתיר כיבוס לכבוד שבת, אפי' כשחל ביום ה', כדין כל אבל, ול"ד לגזרת חז"ל על אנשי המשמר. אך במוצאי ת"ב, שמעיקר הדין האבלות עצמה כבר הסתיימה, ורק נהגו בחלק מדיני אבלות, משום שרובו של היכל נשרף בעשירי, דינו כאנשי משמר שלפחות בלילה יהיה מותר לכבס לכבוד שבת. ועי' פמ"ג שכתב:

ליל עשירי ויום קיל מראש חודש עד התענית, דמראש חודש עד התענית לרבי מאיר אסור וקיי"ל כר' יהודא, עיין ט"ז תקנ"א אות י'.

לפי"ז יתכן לומר שמעיקר הדין בכלל לא חלה גזרת כיבוס בלילה אור לעש"ק, וגם למשפחה קטנה יותר לכבס. אך מכיון שהקצשו"ע אסר, די בכך שנאסור רק למי שמסוגל לכבס ביום ששי ויישאר לו זמן גם לצורכי שבת. אך משפחה גדולה שצרכיה מרובים, או שיש אילוץ אחר, יש מקום להתיר כיבוס גם בלילה.

ומצאתי שגם בפסקי תשובות (סי' תקנח) כתב:

כשחל ט"ב ביום ה' שאז יום עשירי הוא ער"ש מותר בכל זה לכבוד שבת. והסכימו האחרונים שכבר באור ליום שישי – מוצאי התענית מותרת הרחיצה וכיבוס ותספורת, כשעושה לכבוד שבת... ואין היתר לכבס אלא בגדים לכבוד שבת אבל לא בגדים של ימות החול...

ובשם שבט הקהתי (ח"ג סי' קפב) כתב:

דמ"מ יש להתיר להוסיף במכונת כביסה המכבסת בגדים לכבוד שבת גם בגדים לימות החול כיון דבביה"ל מביא חולקים על עצם האיסור דתספורת וכיבוס ואף דמסקנתו להחמיר, בזה יש להקל.

וגם בתספורת, נלענ"ד שאם לא יסתפרו בלילה ישתדך למחרת תור ארוך אצל הספרים, והדבר עלול לצמצם את ההכנות לשבת, מותר להסתפר כבר בלילה. ודוגמה לכך מצאנו בספירת העומר כשחל ל"ג בעומר ביום ו, התירו בשעה"ד להסתפר כבר בלילה (משנ"ב תצג, יא).

ב. מוצאי ת"ב שחל ביום א'

כשחל ת"ב בשבת והוא נדחה ליום א' מתעוררת במשפחה גדולה בעיה חריפה. הצטברה כביסה מלוכלכת רבה מערב ר"ח והילדים ממהרים לצאת לקייטנות למחרת תשעה באב. ואין להם בגדים נקיים. האם מותר לכבס כבר במוצאי תשעה באב?

מעיקר הדין, ההלכה שנפסקה בשו"ע סי' תקנא ס"ד היא: "לאחר התענית מותר לספר ולכבס מיד". אך מצד המנהג אין לכבס ביום עשירי עד חצות היום.

אך בנ"ד שאין לבני המשפחה בגדים נקיים הדבר דומה קצת למש"כ הרמ"א שם בסעיף יד בשם הב"י שאפילו בגדי שאר קטנים נוהגים להקל (לא רק של תינוקות שמוציאים בהם ריעי ומשתינין בהם). אמנם שם מדובר בילדים קטנים שאינם מסוגלים לשמור את

בגדיהם שלא יתלכלכו ואילו אנו מדברים בבני משפחה מבוגרים יותר. אך גם להם אין בגדים נקיים לאחר עשרה ימי אבל שלא כיבסו בהם.

הדבר דומה למש"כ המשנ"ב בס"ק כט: "ומי שאין לו אלא חלוק אחד יש להתיר לכבס מר"ח עד השבת".

אמנם שם מדובר במי שיש לו חלוק מלוכלך שלא ניתן ללובשו משום כבוד הבריות. ובנ"ד אפילו לא כל הבגדים מלוכלכים ממש, אלא רק לא נקיים, אך א"א ללובשם ימים רבים מבלי להחליפם, ובקייטנה אין אפשרות לכבס. ולא מדובר באיסור ממש, שהרי ימי האבל כבר עברו והאיסור לכבס הוא רק משום מנהג, זו שעה"ד ובכה"ג לא נהגו לאסור.

סימן נד

נשים בתקיעת שופר

שאלה
זכרון תרועה
הכוונה בשמיעת קול השופר
תקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד
הקושיות על שיטת הר"ן
חיובן של נשים
מסקנות למעשה

שאלה

נשים פטורות משופר משום שהוא מצות עשה שהזמן גרמה. אך רבות בנות שאינן מוותרות על מצוה זו ואפילו נשים חולות ל"ע מבקשות שיבואו לביתן לתקוע להן בשופר. האשכנזיות נוהגות לברך על שמיעת השופר. הספרדיות נוהגות שלא לברך. בשו"ת מן השמים סי' א לר"י ממרויש כתב שנשים יכולות לברך על לולב ועל שופר. ואכן מנהג ירושלים שנשים ספרדיות מברכות על לולב. אך על שופר לא שמענו, למרות שהר"י ממרויש לא חילק בין שתי מצוות אלו. ואכן לכל אחת ממצוות אלו יש סיבה בפנ"ע (ר' תשובה נפרדת בנושא הלולב לקמן סי' סד).

וז"ל שו"ת מן השמים (סימן א):

שאלתי על הנשים שמברכות על הלולב ועל מי שמברך להן על תקיעת שופר אם יש עבירה בדבר ואם הוי ברכה לבטלה אחרי שאינן מצוות ואם לאו.

והשיבו, וכי אכשיר דרי, כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה, ולך אמור להם שובו לכם לאהליכם וברכו את ה' אלהיכם, והעד מגילה וחנוכה, ופירשו לי מה מצינו במגילה וחנוכה מאחר שהיו באותו הנס חייבות בהם ומברכות עליהם, ובלולב נמי מצינו סמך לדבר שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים, ובשופר נמי אמרינן שאמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני

מלכיות שתמליכוני עליכם, זכרונות שיבא זכרון אבותיכם לפני לטובה, ובמה, בשופר, והנשים נמי צריכות שיבא זכרונן לפניו לטובה, לפיכך אם באו לברך בלולב ושופר הרשות בידן.

החיד"א בברכי יוסף (סי' תרנ"ד סע' ב) חיזק את מנהגן של הנשים בארץ הצבי לברך על הלולב (וכן ביוסף אומץ לרב חיד"א סי' פב), וכן נהגו בבגדד ובירושלים ובעוד מקומות. לעו"ז הגר"ע יוסף מערער על מנהג הנשים לברך על לולב וטוען 'לא בשמים היא' אך המנהג בכ"ז קיים. אך הגר"מ אליהו הצדיק מנהג ותיקות זה. ואכן, לעניין לולב הדרשה של 'לולב – לב אחד' נראית כדרשה אגדית ולא דרשינן טעמא דקרא (ואכן יש ללולב סיבה אחרת ר' בתשובה שצויינה לעיל). אך לעניין שופר הוא מצטט גמרא בר"ה (טז א) ומשמע שזהו גדר הלכתי. זה המקור לברכות המיוחדות בתפילת המוסף 'תקיעתא דבי רב' חז"ל כינו יום זה כ'יום הזכרון' ותקנו את תקיעת שופר על סדר הברכות של מלכויות זכרונות ושופרות ובאלו גם נשים חייבות. ולכאורה, עפ"י הר"י ממרויש יש מקום **לחייבן** בשופר וממילא עליהן לברך 'וציונו'. הדבר טעון בירור.

א. זכרון תרועה

התורה מכנה את ר"ה בשם 'יום תרועה' (במדבר כח). אך חז"ל מכנים יום זה בשם 'יום הזכרון' וזהו המטבע שטבעו בברכות ובתפילות. המקור לכינוי זה הוא בפסוק 'זכרון תרועה' (ויקרא כג). מה ראו חז"ל על ככה להעדיף את הכינוי 'זכרון' שרק נספח לכינוי 'תרועה' על פני הכינוי שהתורה עצמה טבעה אותו 'תרועה'? ואכן צ"ע מהי כוונת התורה באומרה 'זכרון תרועה'. אנו מבינים מדבריה שיש במצות התרועה גם מרכיב של זכרון. אך מהו? סתמה התורה מהו תוכנו של הזכרון ומה הקשר בינו לבין התרועה. האם התרועה באה להזכיר או שהזכרון מחייב תרועה?

שתי האפשרויות קיימות. אפשר לומר שהתרועה מחייבת זכרון. לא די בתרועה גרידא, יש גם צורך בתוספת של זכרון. לכן תקנו חז"ל לתקוע על מלכיות זכרונות ושופרות. ויש גם אפשרות הפוכה, הזכרון מחייב תרועה. וכדברי חז"ל: אמרו לפני זכרונות שיבא זכרון אבותיכם לפני לטובה, ובמה? בשופר.

קרוב לזה פירש רש"י עה"ת (ויקרא כג, כד): "זכרון תרועה – פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות לזכור לכם עקדת יצחק שקרב תחתיו איל". (הרמב"ן שם העיר שהיה צריך להזכיר גם מלכויות). לפירושו, עיקר המצוה הוא הזכרון, והתרועה רק מצטרפת אליו.

הרמב"ן שם מקשה על פי' זה מר"ה (לד, ב) "הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן?! לא צריכא דאע"ג דהא ודאי והא ספק".

לכן הוא מפרש:

זכרון תרועה, כמו יום תרועה יהיה לכם (במדבר כט א), יאמר שנריע ביום הזה ויהיה לנו לזכרון לפני השם, כמו שנאמר להלן (שם י י) ותקעתם בחצוצרות והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם.

לפירושו עיקר המצוה היא התרועה, אלא שמטרתה להיזכר באמצעותה לפני ה'. לפי"ז לא די בהשמעת התרועה, אלא יש צורך גם להתכוון בה לשם זכרון. סתמה התורה ולא פירטה מהו תוכנו של הזכרון הנדרש. עכ"פ במצוה זו טעמא דקרא הוא חלק מן המצוה.

והרמב"ן ממשיך ומפרט:

ולא פירש הכתוב טעם המצוה הזאת, למה התרועה, ולמה נצטרך זכרון לפני השם ביום הזה יותר משאר הימים, ולמה יצוה להיותו מקרא קדש כלל. אבל מפני שהוא בחדשו של יום הכפורים בראש החודש נראה שבו יהיה דין לפניו יתברך כי בם

ידין עמים, בראש השנה ישב לכסא שופט צדק, ואחרי כן בעשרת הימים ישא לפשע עבדיו. נרמז בכתוב הענין כאשר נודע בישראל מפי הנביאים ואבות קדושים.

יש להוסיף, שהקשר בין ר"ה ליוכ"פ מודגש בתורה במילה **'אך בעשור לחודש'**. וכנראה שקשר זה הביא את הרמב"ם לפרש את טעמו של השופר, למרות שהוא נמנע מלהביא בספרו ההלכתי 'משנה תורה' טעמי מצוות, שהרי לא דרשינן טעמא דקרא[1] (להם הוא הקדיש חלק נכבד בספרו מו"נ ח"ג) **שופר שאני.** וז"ל הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג הל' ד):

אף על פי שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב רמז יש בו כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותיכם והטיבו דרכיכם ומעלליכם ויעזוב כל אחד מכם דרכו הרעה ומחשבתו אשר לא טובה.

ב. הכוונה בשמיעת קול השופר

כדי להבין את גדרה של מצוה זו נקדים לבאר את שיטת הרמב"ם בהל' שופר (פ"ב הל' ד):

המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו וכן השומע מן המתעסק לא יצא, נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוין שומע ומשמיע.

והקשה המ"מ:

ואני תמה בדברי רבינו שהוא פוסק פרק ששי מהל' חמץ ומצה שאם אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו עכו"ם שיצא ידי חובתו וזה נראה בגמ' שהוא כדעת מי שאומר מצות אין צריכות כוונה, וא"כ היאך פסק כאן רבינו שמצות צריכות כונה והצריך כאן כונת שומע לצאת וכונת משמיע להוציא. ואולי שהוא סובר שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר אלא השמיעה ואפילו התוקע עיקרו השמיעה לפיכך צריך כונה משא"כ באכילת מצה.

ואכן שיטת הרמב"ם שעיקר המצוה בשופר היא בשמיעה. ולכן נוסח הברכה הוא **'לשמוע** קול שופר' כפי שקבע בתשובותיו. וכן כתב בהל' שופר (פ"א ה"א): "מצות עשה של תורה ל**שמוע** תרועת השופר בראש השנה". וכן משמע (שם) בהל' ג:

שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא **בשמיעת הקול** אף על פי שלא נגע בו ולא הגביהו השומע (יצא) ואין בקול דין גזל, וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה.

ושם (פ"ב ה"ג):

וכן מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא אפילו לעצמו שאין צד עבדות שבו מוציא צד חירות שבו, אלא כיצד יצא ידי חובתו שישמע מבן חורין שיתקע לו.

וצ"ע, מדוע ח"ע וחב"ח לא יכול לתקוע בעצמו ולהוציא את עצמו יד"ח. הרי חציו הב"ח שחייב הוא גם התוקע ומוציא את חלק הב"ח שבו יד"ח? אלא ע"כ המצוה היא לשמוע, ותנאי בשמיעה שתהיה מפי בר חיובא. אך כשחציו הב"ח שומע תקיעה שיש בה גם חציו של העבד לא יוצא יד"ח.

הלח"מ הבין שכוונת המ"מ לחלק בין מצוות שיש בהן מעשה, כגון מצה, לבין מצוות שאין בהם מעשה, כגון שופר, וה"ה כל המצוות שהן באמירה גרידא ולכן הקשה מקריאת שמע:

קשה על דברי רבינו דבהלכות ק"ש פ' ב' כתב דאפילו היה מגיה יצא והוא שכיון לבו בפסוק ראשון א"כ משמע דמצות אינן צריכות כוונה, דאע"ג דפסק דבעי כוונה בפסוק ראשון הרי כתב הרב"י ז"ל בשם הרשב"א ז"ל סי' ס"ג דלכ"ע פסוק ראשון צריך כוונה אפילו למ"ד מצות אינן צריכות כוונה דכי קאמר מצות אינן צריכות כוונה היינו כוונה לצאת אבל הך כוונה לא הוי כוונה לצאת אלא כונת הענין כלומר שלא יהרהר בדברים אחרים, א"כ מ"ש בגמרא

שמצות צריכות כוונה הוי דלכל הפרשה בעי כוונה לצאת דלפסוק ראשון כ"ע מודו וא"כ רבינו דפסק שם דלא בעי כוונה אלא בפסוק ראשון הוי כמאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה וכאן פסק בהפך?

אך נראה יותר שכוונת המ"מ לומר שכשאדם פסיבי הוא לא יוצא אא"כ מתכוון. לא מסתבר לומר שאדם יוצא י"ח ללא כל מעשה מצידו. זהו אפילו לא מתעסק בעלמא. מתעסק עושה לפחות משהו אלא ללא מודעות מצידו. בעוד ששמיעה פסיבית מקרית ללא כוונה של קול שופר ללא כל מעורבות מצידו אינה יכולה להיחשב אפילו כמתעסק. לכן השומע חייב לפחות להתכוון (במק"א כתבנו שא"א לקיים מצוה ללא מעשה כל שהוא. ודומה לזה כ' הפנ"י בפסחים [כה] שאין אדם עובר עבירה ללא כל מעשה מצידו). **ובאמת שמיעה פסיבית, גם אם האדם מתכוון לשמוע עדיין בכך אינה מעשה מצוה.**

לכן יש צורך בדין שומע כעונה לצרף את מעשה התוקע לשמיעת השומע. רק כשתוקע בר חיובא מתכוון להוציאו מצטרף מעשה התוקע לכוונת השומע למעשה המצוה (ר' חזו"א או"ח כט).

הנצי"ב, בהעמק דבר (ויקרא כג, כד) פירש שלכונה בתקיעת שופר יש משמעות מיוחדת, לא רק כוונה לצאת יד"ח אלא גם **כוונת הלב** (בדומה למה שהבאנו לעיל בשם הרשב"א לעניין פסוק ראשון של ק"ש, ללא כוונת הלב שה' אחד לא קיים את המצוה) וז"ל:

ולא תרועה בלבד אלא זכרון תרועה שיהא נזכר שהוא יום תרועה, והכונה דלשון זכרון תרועה משמעו שיהא נזכר ענין התרועה ולא תוקע לשיר... המצוה הוא שיהא נזכר תכלית המצוה באותו יום... לחשוב בענין היום שהוא זכרון תרועה.

ויגיד עליו רעו (מחותנו) הגרי"ד סולובייצ'יק בבית הלוי (ח"ג סי' נא, ב) בהסבר דעת הרמב"ם:

---

1. **הערת העורך:** המונח הזה הוא דוקא לקבוע הלכה עפ"י טעמים שאינם כתובים, אבל במו"נ הרמב"ם מביא, וכן במשנה תורה, כגון: סוף הל' צרעת, סוף הל' מא' אסורות, סוף הל' מילה, הל' מלכים פ"ז הט"ו, סוף הל' מלכים, הל' מעילה, סוף הל' מקוואות, סוף הל' רוצח ושה"נ ועוד, וכן בסה"מ מ"ע קנג. כאן הרמב"ם בהל' תשובה מכניס את השופר ומבאר שאף הוא מדרכי תשובה.

תשובת המחבר: הרמב"ם נוהג לסיים רבות מהלכותיו בדבר אגדה. אך בשום מקום לא עושה זאת בתוך ההלכות.

במ"ע קנג זו תוספת הכרחית לפסיקת ההלכה. הרמב"ם היה בארץ וירד מצרימה כי לא היתה לו אישית אפשרות לשרוד בארץ,

ואם נניח ח"ו שגם אחרים ירדו ולא יישאר יהודי בארץ האם יתבטל חלילה הלוח עם כל "אותות האומה" הכלולים בו? ואולי צודקת שיטת הרמב"ן שהלל קידש מראש את כל החודשים? לכן חייב הרמב"ם לומר שמובטחנו שהלוח לא יתבטל ולא יהיה ר"ח שלא יימצא יהודי בא"י.

וכן בהל' מלכים ספ"ז יש שאלה קשה איך אפשר לצוות על אדם לא לפחד, הרי זה אינסטיקט טבעי? גם במצות אהבת ה' יש מקום לשאלה איך ניתן לצוות על אהבה? ואכן הרמב"ם בהל' יסוה"ת הרמב"ם מסביר זאת שלא מדובר על רגשות, וכן במצות ואהבת לרעך כמוך, לכן הרמב"ם נזקק כאן להסביר כיצד אפשר להתגבר על הפחד.

מפרש הרמב"ם דה"ק דכיון דבשופר כתיב זכרון תרועה משמע דהמצוה יהיה בזכרון ובהרגשת הלב והדעת, ומשו"ה אע"ג דבשארי מצות א"צ כוונה מ"מ בשופר ס"ד דלא מהני בלא כוונה.

[אחד מן החכמים ששמע דברים הללו העיר דהא גם בתפילין כתוב ולזכרון בין עיניך ונימא דלהרמב"ם צריך בתפילין כוונה דוקא, וצריך לעיין בזה בעירובין דף צה ע"ב יעו"ש. ואכן דעת הטור בסי' כה שבתפילין יש מצוה לכוון את טעם המצוה, כן בציצית (ראה סי' ח, ובב"ח שם) וכן בסוכה בסי' תרכה (בב"ח ובמג"א). וכן בפסח מצה ומרור. בכל אלו יש צורך לכוון גם את טעם המצוה.]

וזכו הנהו תרי צנתרי דדהבא, ראשי ישיבת וולאז'ין, לכוון לדעת אחד מגדולי הראשונים – רבנו יונה – בדרשתו לפרשת נצבים:

וכן ענין התשובה הכתוב ביום הזה יום תרועה זכרון תרועה ולא פירש בו שופר כאשר פירש ביום הכיפורים הוא לרמוז לנו שתרועת שופר צריכה כונת הלב וכמו שאמרו אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא... ועל זה אמר דוד ע"ה 'אשרי העם יודעי תרועה' ולא רצה לומר היודע לתקוע בשופר כי כמה סכלים ואוילים מבני עמנו וזולתם יודעים לתקוע התקיעות האלו, אלא הוא ידיעת טעם השופר וכונת השופר, ולכן אמר בפסוק שלפניו צדק ומשפט מכון כסאך חסד ואמת יקדמו פניך. עם זה יש בו הטעם מתלוה לתרועה שאמרנו תחלה כי התקיעה והתרועה מעוררים את לב האדם כמו שאמר רבינו משה ז"ל 'עורו ישנים מתנומתכם והקיצו נרדמים'.

ויש מקור קדום יותר בתוספתא ר"ה (פ"ב ה"ז):

שאין הכל הולך אלא אחר כונת הלב שנ' תכין לבם תקשיב אזניך, ואומר תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצורנה.

וכן מוכח מסמיכות המשניות במס' ראש השנה (פ"ג מ"ז):

וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא אף על פי שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו.

ובמשנה ח:

והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגומר (שמות י"ז) וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלין.

וכתב הפני יהושע, שאינו מפרש בדרך כלל דברי אגדה, כוונת הלב בשופר היא גדר הלכתי:

משום הכי מייתי נמי הכא הך מילתא דמשה במפלת עמלק... דשמעינן מינייהו נמי דבכוונת הלב תליא מילתא...

לכאורה דכל זה ילפינן אליבא דרבא מדכתיב זכרון תרועה והיינו למעוטי מתעסק בין לענין התקיעה בין לענין השמיעה דכיון דמתעסק הוא אין כאן זכרון תרועה לפי שאין מעלה זכרונם בתקיעה זו לאביהם שבשמים כדאמרינן לעיל פ"ק [ט"ז ע"א] דתקיעה כדי שיזכור עקידת יצחק ובמה בשופר משום הכי בעינן שמתכוין עכ"פ בתקיעת שופר... דהכי משמע לשון זכרון שע"י כך עולה זכרונם לאביהם שבשמים.

מהמילה "נמי" שכתב הפנ"י משמע ששתי כוונות הן, כוונת המצוה וכוונת הלב. כוונת המצוה אינה כוללת בהכרח גם כוונת הלב. אלא שללא כוונת המצוה בודאי שא"א להגיע לכוונת הלב. בדרך כלל הוא אינו מפרש דברי אגדה. לדעתו, כוונת הלב בשופר היא גדר הלכתי. המהרש"א בחא"ג הולך בדרך דומה:

והיה כאשר ירים וגו' ומשעבדין את לבם כו'. מייתי להך דרשה אדתני לעיל אם כיון

לבו יצא ואם לאו כו' ומייתי בכה"ג מקרא דבכוונת הלב תליא מלתא דכתיב והיה כאשר ירים וגו'.

גם הוא מבין ששתי כוונות הן, ולדעתו זהו ההסבר לסמיכות המשנה של "וכי ידיו של משה..." למשנה של "אם כיון לבו..." בידיו המורמות של משה אין שום כוונת מצוה, אלא רק כוונת הלב, וכן בנחש הנחושת. אלא שהא בהא תליא, א"א לכוון את הלב ללא כוונת המצוה.

בגלל מרכיב הזכרון שבמצות השופר נפסלה קרן הפרה בר"ה (כו, א):

עולא אמר: היינו טעמא דרבנן – כדרב חסדא. דאמר רב חסדא: מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה – לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. שופר מבחוץ הוא! – כיון דלזכרון הוא – כבפנים דמי.

ייעודו של הזכרון בשופר להעלות את זכרונם של ישראל לטובה, אך קרן הפרה מנועה מלעשות זאת, כי אין קטגור נעשה סנגור. הזכרון בשופר נחשב כה פנימי עד שהושווה לעבודת הכה"ג לפני ולפנים ביהכ"פ. אלו אינם דברי אגדה רעיוניים אלא חלק ממהות המצוה. לכן נפסלה קרן הפרה לדעה זו.[2]

הרמב"ם לשיטתו פסק שרק שופר של איל כשר. כי רק באמצעותו אנו זוכרים את עקדת יצחק, וזכרון זה מעכב לדעתו. החולקים עליו סוברים שיש בשופר זכרונות נוספים מלבד זכרון העקדה ולכן גם שופר אחר כשר. הרמב"ם סובר שכל הזכרונות חשובים ואין לוותר על אחד מהם כולל זכרון העקדה, וכשהוא חסר יש פגם בתקיעה.

ג. תקיעות דמיושב ותקיעות דמעומד

לאור חשיבותו של הזכרון כמרכיב במצות השופר יש להבין את שני המהלכים שהזכרנו בתחילת דברינו, מהתרועה לזכרון ומהזכרון לתרועה. הם מתבטאים בשני סוגי התקיעות, דמיושב ודמעומד. על תפקידן של שתי תקיעות אלו עמדו הראשונים, וביניהם הריטב"א בר"ה (טז, א). המהלך הראשון מהתרועה לזכרון:

אע"ג דפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות אינם מן התורה אלא מדרבנן כדפרישנא, מ"מ ממה שאמרה [תורה] זכרון תרועה יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון, ומלכיות נפקא לן כמו שדרשו רז"ל מספרי מפסוק והיה לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם, שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם, אלא זה בנה אב בכל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך לו

2. את הקשר בין תקיעת שופר לעבודת הכה"ג לפני ולפנים ניתן להבין ע"י דברי הזוהר שהובאו ע"י ר"ח מוואלוז'ין ב'נפש החיים' (שער א פרק ד):

"האדם... כולל בתבניתו כל הכחות והעולמות כולם שהן המה הקדש והמקדש העליון. והלב של האדם אמצעיתא דגופא הוא כללית הכל נגד בית קה"ק... ורמזוהו ז"ל במשנה פ' תפלת השחר יכוין את לבו כנגד בית קה"ק. ובזוהר שלח קס"א סוף ע"א ת"ח כד ברא קב"ה ב"נ בעלמא אתקין לי' כגוונא עלאה יקירא... וההיכל לבית קה"ק דתמן שכינה וכפורת וכרובים וארון והכא הוא לבא דכל ארעא ועלמא ומהכא אתזנו כו' ע"ש באורך. א"כ בעת אשר יתור האדם לחשוב בלבבו מחשבה אשר לא טהורה הרי הוא מכניס... סמל הקנאה בבית קה"ק...".

וזו כוונת הכתוב "ושכנתי בתוכם בתוכו לא נאמר אלא בתוכם". כונת הלב הנצרכת במצות השופר מקבילה לכניסתו של הכה"ג לפני ולפנים. המקדש, על חלקיו, העזרה ההיכל וקה"ק, מקביל למוח ללב ולכבד באדם. קה"ק בו נמצא ארון העדות ובו התורה מקביל למוח האדם. כוונת הלב בתקיעת השופר דומה לכניסת הכה"ג לקה"ק ביהכ"פ. לכן אין קטגור נעשה סנגור."

מלכיות (עי' לקמן ל"ב א'), ומהכא סמכו רבנן לתקוני הני פסוקי דתקיעתא, ומשום הכי קתני ר"ע שאמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני מלכיות זכרונות וכו' שכל מה שיש לו אסמכתא מן הפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים.[3]

והמהלך השני מן הזכרון לתרועה:

ובמה בשופר. עיקר הפירוש דאכולהו קאי במה ראוי להמליכו ולהזכיר זכרונכם לפני בשופר, שכן כתיב (עי' מלכים א' פ"א פל"ט) ויתקעו העם בשופרות וימליכו את שאול עליהם למלך, ומלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, והיינו דעבדינן נמי תרועה במלכיות ותרועה בשופרות, וכן נראה מן התוספתא (פ"א ה"א) דתניא התם מלכיות שתמליכהו על מעשה ידיו, זכרונות שיעלה זכרונך לפניו לטובה, שופרות שתעלה תפלתך לפניו בתרועה. (ועי"ש בהסבר השופרות).

כפי שנראה להלן דעתו כדעת הרי"ף שעיקר התקיעות הן אלו דמיושב. רק הן מפורשות בתורה, בעוד שהתקיעות על סדר הברכות במוסף הן רק מדרבנן. אך בעל המאור שסובר שגם התקיעות דמעומד עיקריות כפי שנביא להלן, כותב בסוף מס' ר"ה:

תוקעין מעומד הלא הם על סדר ברכות התפלה והן נראין כשל תורה וכדרבא דאמר רבא אמר הקדוש ברוך הוא: אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות וכו'.

הדעות אינן כה מקוטבות. גם הריטב"א סובר שהתורה הדגישה את הזכרון בתקיעות אלא שמסרה זאת לחכמים. וגם בעמ"א כתב שהזכרון אינו מפורש בתורה בתקיעות אלא 'הן נראין כשל תורה'. ההבדל ביניהם מתבטא בסדר החשיבות, אלו תקיעות עיקריות יותר, דמיושב או דמעומד.

כתב הר"ן בר"ה (טז, א):

למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין. פי' כיון שעתידין לתקוע כשהן עומדין **דתקיעות שעל סדר ברכות עיקר** למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ואמרינן כדי לערבב את השטן. פי' להכניע היצר כדכתיב 'אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו?!' דשטן היינו יצר הרע וכדריש לקיש דאמר הוא השטן הוא היצה"ר הוא מלאך המוות...

ונראה בעיני שלכך הקביעו תקיעות דמיושב, אף על פי שהי' ראוי' להקדי' אותן שעל סדר ברכות, לפי שאילו היו מקדימין אותן אפשר שלא היו חוששין אח"כ לתקיעות דמיושב שאינן אלא לערבב את השטן בלבד ולפיכך הקדימו תקיעות דמיושב שבידוע שלא יזלזלו באותן שעל סדר ברכות.

משמע מדבריו שהתקיעות דמעומד על סדר הברכות הן העיקריות. והדבר מובן לאור מש"כ, הברכות והפסוקים הם היוצקים תוכן משמעותי לתקיעות והפכו אותן מתרועה סתמית ל'זכרון תרועה' ולכן הן העיקריות.

מהרמב"ם (הל' שופר פ"ג ה"ז) משמע שחולק: הצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר

3. דרך אגב לימדנו הריטב"א יסוד גדול בדרשות חכמים שראוי להזכירו:
"וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר שזו דעת מינות הוא, אבל התורה [העירה] בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו [ל]חכמים אם ירצו כמו שנאמר 'ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך', ולפיכך תמצא החכמים נותנין בכל מקום ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מן התורה כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום".

הברכות, כיצד אומר שליח צבור אבות וגבורות וקדושת השם ומלכיות ותוקע שלש, ואומר זכרונות ותוקע שלש, ואומר שופרות ותוקע שלש,

הוא לא חייב לשמוע עשרה קולות על כל ברכה וברכה כדי לצאת יד"ח כל הספקות והמנהגים, אלא רק שלוש, משמע שעיקר התקיעות הוא במיושב והתקיעות מעומד אינן עיקריות. וכ"כ הרי"ף:

הרי יצאו ידי חובתן באותן שתקעו כשהן יושבין ודי להם לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת על סדר ברכות פעם אחת שלא להטריח את הצבור.

ועיין ריטב"א שהבין מדברי הרי"ף שהתקיעות דמיושב הן העיקריות. לעומתו סובר בעהמ"א ששתיהן עיקריות. מעיקר הדין היה די בתקיעות שבתוך המוסף אלא שאח"כ הוסיפו את אלו שלפני התפילה:

ומה שנהגו לתקוע כל התקיעות כשהן יושבין ומברכין עליהן ברכת התקיעה נ"ל כי לא היה כן בימי רבותינו חכמי התלמוד אלא מנהג הוא שהנהיגו דורות האחרונים משום חולין ומשום אנוסין דקדמי ונפקי מבהכ"נ ולא נטרי עד צלותא דמוספי... לפיכך הקדימו בשבילן אלו התקיעות שמיושב והנהיגו לברך עליהם ברכת התקיעה במטבע קצר... אבל עיקר הברכות הם הברכות של תפלה והם מלכיות זכרונות ושופרות ועליהם שנינו מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר... אבל באמת אין לנו ברכת התקיעה מדברי רבותינו אלא ברכות של תפלה בלבד.

יש אולי להוסיף טעם לכך שמעיקר הדין לא תקנו ברכה על השופר, כי אם הזכרון הוא העיקר לא ראו צורך לתקן ברכה על דברים שעיקרן בלב. עכ"פ מי שלא יכול לצאת בתקיעות של המוסף יכול לצאת בתקיעות הראשונות, משמע שגם הן מהתורה. אלא שקשה אם עיקר המצוה הוא על סדר הברכות בגלל הזכרון שבהם כיצד יוצא השומע רק ל' קולות ללא הברכות של מלכויות זכרונות ושופרות? ור' להלן.

ד. הקושיות על שיטת הר"ן

על שיטת הר"ן ילה"ק כיצד יוצא חולה או אנוס המתפלל ביחידות יצא ידי חובה בשלשים קולות ללא פסוקי הזכרון במלכויות זכרונות ושופרות? וכמו"כ קשה עליו מגמ' בר"ה (לד, ב):

שתי עיירות, באחת תוקעין ובאחת מברכין – הולכין למקום שתוקעין, ואין הולכין למקום שמברכין. פשיטא! הא דאורייתא הא דרבנן! – לא צריכא, דאף על גב דהא ודאי והא ספק.

משמע שברכות ללא תקיעות הן רק מדרבנן ותקיעות גם ללא ברכות הן מהתורה ולכן הן עדיפות. הגרי"ש אלישיב בהערותיו לר"ה (טז, א) הבין שגם רש"י סובר כהר"ן והקשה עליו:

ברש"י עה"ת [ויקרא כ"ג כ"ד] פירש הא דכתיב זכרון תרועה, זכרון פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות לזכור לכם עקידת יצחק, שקרב תחתיו איל, וכתב שם הרמב"ן דודאי אינן אלא אסמכתא, ומפורש אמרו לקמן [ל"ד ב], הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין, הרי מפורש דהני פסוקי דמלכיות וכו', אינן אלא מדרבנן.

ולכאורה היה אפשר לבאר דברי רש"י כפשוטן, דכוונתו לדאורייתא, כי מפשטות דברי הירושלמי מבואר דקרא דזכרון תרועה אתי לר"ה שחל בשבת שאין תוקעין בו, וא"כ דברי רש"י עולים יפה לפי הירושלמי דזכרון תרועה דיש ר"ה שאינו אלא זכרון תרועה ולא תרועה עצמה, ובמה הוא לזכרון במלכיות זכרונות שופרות והוה זה דאורייתא דזה זכרון שלו, וכדפירש"י בגמ' דידן לקמן והובא לעיל, ולא תקשה

ממה דמבואר הולכים למקום שתוקעים
ואין הולכים למקום שמברכים, דהתם הרי
איירי בזמן שתוקעים והיינו בימות החול
שאז ברכה לא הוה אלא דרבנן, משא"כ
בשבת לדעת הירושלמי הוה דאורייתא.

אך מהר"ן ובעמה"א משמע שגם ר"ה שחל בימות החול עיקר המצוה הוא על סדר הברכות. ונלענ"ד שגם אם נניח שלד' הירושלמי ביטול התקיעה בשבת הוא מדרבנן וכד' הבבלי, הדרשה מזכרון תרועה היא מה"ת לכו"ע. וכמש"כ רבנו יונה שעיקר השופר הוא הזכרון. ומכאן הבינו חז"ל שגם אם יבטלו את התקיעה בשבת עדיין יתקיים הזכרון בעצם הזכרון ללא שופר, ואין בכך ביטול מוחלט של המצוה, אלמלא כן לא היו מבטלים את המצוה בגלל חשש רחוק של מישהו שישכח ויטלטל שופר ברה"ר.

לדעת הט"ז באו"ח (סי' תקפח ס"ק ה וביו"ד סי' קיז ס"ק א) רבנן לא יכולים לבטל לגמרי מצוה המפורשת בתורה. אמנם כשחל ר"ה בשבת אין כאן עקירת המצוה לגמרי כי בשנים שבהן ר"ה חל בחול תוקעים בשופר, אך בכ"ז קשה לחז"ל לעקור לגמרי מצוה אפילו פעם אחת ובפרט מצוה כה חשובה כתקיעת שופר בתחילת השנה. הטור הביא את הגמרא (ר"ה טז ע"ב) "א"ר יצחק: כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה מריעין לה בסופה מ"ט דלא איערבב שטן". אמנם הבה"ג פירש (הו"ד בר"ן על הרי"ף, ראש השנה ג ע"ב): "לא דאיקלע בשבתא אלא דאתיליד אונסא ולא תקעו". אך בכ"ז חסרונה של מצוה שמעוררת לתשובה בתחילת השנה הוא לא דבר קל (ור' ט"ז או"ח סי' תקפה ס"ק ז). אך מאחר שמצות הזכרון לא מתבטלת אין בכך עקירה מוחלטת של מצות השופר, שהרי הזכרון הוא עיקר מטרתו של השופר. והזכרון מתקיים בשבת גם כשאין תקיעת שופר.

[וה"ה לולב מטרתו להלל בו את ה' שנאמר ושמחתם לפני ה' אלהיכם – ר' תשובתנו לעניין נשים בלולב – וגם אם יבטלוהו עדיין ניתן לקיים את ההלל. ועוד, בלולב עדיין מתקיימת המצוה בחוה"מ, אמנם רק מדרבנן, אך המצוה לא בטלה לגמרי. וכן במגילה יקראו אותה בע"ש. משא"כ שופר אם לא תוקעין בשופר בר"ה בטלה המצוה לגמרי – וכידוע לא תמיד נהגו ר"ה יומיים, ולד' רבנו אפרים תלמיד הרי"ף ר"ה נוהג בא"י רק יום א' – אך מכיון שעדיין מתקיימת מצות הזכרון בתפילת המוסף לא בטלה המצוה לגמרי ואפשר לגזור על התקיעה בגלל מישהו שעלול לחלל שבת.]

לדברינו שני סוגי התקיעות מקבילים לשני המהלכים שעמדנו עליהם בתחילת דברינו. בתקיעות דמעומד הזכרון מביא לתרועה. תפילת המוסף המיוחדת לר"ה – 'תקיעתא דבי רב' – עומדת בפני עצמה גם ללא תקיעת שופר, כגון בשבת או בתפילת היחיד, אך לכתחילה יש לסיים כל ברכה בתקיעת שופר, תוך בקשה שהברכה תתקבל ברחמים וברצון. הזכרונות מחייבים את הצורך להעלותם בתקיעת השופר[4]. בתקיעות דמיושב המהלך הוא הפוך, מהתרועה לזכרון. גם בהם יש צורך בכוונה ובזכרון אולם די בזכירה בלב כעיקר הדין, ובפרט שמיד אחרי

4. וכתרגומו של אונקלוס על 'בחרבי ובקשתי' – בצלותי ובעותי, (עי' הרחב דבר בראשית מח, כב אות ב). וכבר דרשו רושמי רשומות שהתפילה דומה לקשת וחץ, ככל שהיורה דורך את הקשת לאחור, כך החץ נהדף יותר רחוק. ככל שהתפילה בא מעומק הלב כך היא עולה יותר למעלה. תקיעת השופר באה מהמקום העמוק ביותר, לפני כל הגה ודבור. גם תינוק שעדיין לא ידע לדבר יודע לצעוק ולבכות. זעקת האדם ממעמקים מעלה את התפילה לשמי מרום. ממעמקים קראתיך ה'. את זה עושה השופר.

התקיעות עומדים להתפלל תשע ברכות, שלוש מהן מלכויות זכרונות ושופרות, שבהן יועמק הזכרון שהועלה בתרועה. ולפי"ז מי שלא יכול להתפלל מוסף עם הציבור, בגלל אונסו, ומסתפק בל' קולות דמיושב צריך לומר לפחות פעם אחת 'למנצח לבני קורח... עלה א-להים בתרועה ה' בקול שופר'. שאל"כ תקיעתו היא ללא זכרון כל דהו (וכ"כ הרצ"פ פרנק במקראי קודש).

ולד' בעהמ"א שתקנו ברכה על התקיעות דמיושב יש מקום לומר, שאותו חולה צריך לכוון לפחות באומרו 'מלך העולם' בברכת השופר להמלכת ה' בתקיעת השופר. לכן תקנו ברכה זו למרות שאפשר לצאת יד"ח בברכת מלכויות זכרונות ושופרות.

ובזה יש להסביר מדוע חיבו רק ציבור בתקיעות על סדר הברכות ופטרו את היחיד, למרות שגם הוא חייב בזכרון. לדברינו גם יחיד חייב, לפחות באזכור המלכת ה', עובר לתקיעותיו. אך לכתחילה ראויה המלכת ה' להיעשות בציבור. כי ברוב עם הדרת מלך. הכתרת מלך נעשית במעמד ציבורי שעומד ומריע כמש"כ ב'חצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. ומלכות ה' שהיא על העולם כולו בודאי שצריכה מעמד ציבורי (דוק ותשכח שהמילה "כל" היא מילת המפתח החוזרת ונשנית בברכת "מלוך על העולם **כולו** בכבודך... מלך על **כל** הארץ").

ה. חיובן של נשים

התורה כינתה יום זה בשם 'יום תרועה', אך רבנן העדיפו לכנות יום זה בשם 'יום הזכרון' כדי להדגיש את הזכרון שבתרועה, אדם לא יוצא י"ח בתרועה בלבד אא"כ שילב בה גם זכרון. ובשבת שאין תרועה נותר רק הזכרון כתוכנו של יום זה.

ומכאן גם חיובן של נשים במצות היום. גם אשה חייבת במצות הזכרון, היא לא חייבת רק בצד השלילי-הפסיבי בלאו של איסור מלאכה ככל יום שבתון, אלא גם בצד החיובי-האקטיבי במצות עשה של קיום היום כיום הזכרון. אמנם אשה פטורה ממצות עשה שהזמן גרמה אך בעשה של שבתון ביו"ט היא חייבת, כשם שהיא חייבת בל"ת מלאכה. לדעת רוב הראשונים (הרמב"ם בסוף סהמ"צ, החינוך במצ' רצ"ז ושכ"א והר"ן בקידושין לד א, בד' התוס' בקידושין שם דנו האחרונים והדעה נוטה שגם הם סוברים שנשים חייבות בעשה), ומשום כך היא חייבת במקרא קודש שמשמעותו יציקת תוכן לחג, תוכן זה כולל בכל מועד את ייחודו של אותו מועד (ר' מש"כ בתשובה 'אשה בשמחת יו"ט' לעיל סי' נ) ובר"ה תוכנו המיוחד של היום הוא הזכרון. גם נשים נזכרות היום וגם הן חייבות במצות הזכרון.

והנה בתפילת כל יום גם נשים חייבות, משום שהיא בקשת רחמים (ברכות כ, ב). אמנם מתפילת מוסף הן פטורות משום שאינה רחמים. אך תפילת מוסף של ר"ה שאני. אין בקשת רחמים גדולה הימנה. ביום הזכרון נפקדים כולם (ובפרט נשים, כגון שרה וחנה שקורים ומפטירים בהן) 'מי לא נפקד כהיום הזה?!' והתפילה כוללת המלכת ה' למלך על כל הארץ, בקשה על תיקון עולם במלכות ש-ד-י, קיבוץ גלויות וזכירת מעמד הר סיני, ועוד, נשים בכלל כל אלו, וגם הן חייבות להתעורר בתשובה ביום הראשון של עשי"ת (לדעת ספר העיקרים שלוש הברכות מלכויות, זכרונות ושופרות הן כנגד שלושת עקרי האמונה, שהן בורא, מצוה ומנהיג, וכי אשה פטורה מהם?!) וגם לד' הרמב"ן (בהשגתו על הרמב"ם בסהמ"צ מ"ע ה) שאין חיוב בתפילה מן התורה בכל יום, אלא רק בעת צרה, המקור לכך הוא הפסוק 'והרעותם בחצוצרות', וא"כ בר"ה שהוא יום תרועה בודאי שיש מצוה להתפלל בו וללוות את התפילה בתרועת שופר, כמבואר בר"ה (טז, א): "אמרו לפני בראש השנה מלכיות

זכרונות ושופרות. מלכיות – כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות – כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה – בשופר".

אמנם אשה לא חייבת במצות השופר עצמה, משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמה. אך בתפילה היא חייבת, וכדי שתפילתה תעלה כראוי היא זקוקה לשופר. וכאמור שני דינים יש בשופר, תרועה המביאה לזכרון וזכרון המביא לתרועה. אשה פטורה רק מדין התרועה מביאה לזכרון ע"י השופר עצמו, אך היא אינה פטורה מדין זכרון המביא לתרועה, לשופר המתלווה לתפילה. לכן הביא הר"י ממרויש בשו"ת מן השמים דרשה זו שממנה מתחייבות נשים בשופר.

וצ"ע אם אשה המתפללת מוסף בר"ה נפטרת מתפילת שחרית. שהרי אשה חייבת לפחות בתפילה אחת ביום, ומכיון שתפילת שחרית היא הראשונה ממילא בה היא מחויבת. אך בר"ה שתפילת מוסף היא מן התורה לד' הרמב"ן, בעוד שתפילת שחרית היא רק מדרבנן, אולי די לה בתפילת מוסף. וגם לשיטת הרמב"ם שחיוב תפילה אחת ביום הוא מן התורה גם לאשה, אמנם שחרית היא הראשונה שעליה חל החיוב, אך בכ"ז מוסף שיש בה מלכויות זכרונות ושופרות עדיפה, ואשה יכולה לצאת בה במקום בתפילת שחרית. אמנם גם בתפילת שחרית יש זכרון מסוים, לפחות של המלכת ה' למלך על כל הארץ, ובפרט בתוספת לקדושה 'ובכן יתקדש' (שהיא כנראה ברכת המלכויות לריב"נ שכללה בקדושה, ראה ר"ה לב, א) אך אין בה זכרונות ושופרות. לכתחילה בודאי ראוי שאשה תתפלל שחרית גם בר"ה, כחיובה כל יום, ותוסיף את תפילת המוסף. אך אשה המטופלת בילדים ואין סיפק בידה להתפלל שחרית בזמנה יכולה לצאת במוסף.

ותיתכן נפקא מינה נוספת. לכאורה אשה יכולה להוציא אשה וכן להוציא את עצמה בתקיעת שופר. אך לאור האמור יתכן שעדיף שאיש יוציא אשה. כי אצל איש חיוב התקיעה הוא חיוב עצמי. בעוד שאצל האשה הוא מסתעף מחיוב הזכרון. בפרט כשהיא מברכת 'וציונו', משמעותה שהיא רואה את עצמה מחויבת באותה מצוה שגם האיש חייב בה.

לכאורה יש דמיון מסוים בין שופר למגילה, לדעת הבה"ג שאשה חייבת רק בשמיעה ולא בקריאה (הסברים לכך נתנו המרחשת בח"א סי' כב, והשם-משמואל בפורים תרע"ח). גם שם אשה יכולה להוציא אשה, אך שופר שאני. במגילה חיוב השמיעה של אשה זהה לחיוב השמיעה של איש, אלא שיש לאיש חיוב נוסף – גם לקרוא. בשופר חיוב האיש שונה מהותית מחיוב האשה. האיש חייב בתקיעה כאשר מתלווה לה זכרון. באשה החיוב הפוך, היא חייבת בזכרון כאשר מתלווה לו תקיעה. לכן עדיף שהיא תצא בתקיעתו של איש.

ב'מועדים וזמנים' להגר"מ שטרנבוך (ח"א סי' ב) מעלה סברה שלא רק יש עדיפות שאיש יוציא אשה, אלא שאשה לא יכולה כלל להוציא אשה, ואפילו לא את עצמה. שהרי אשה פטורה בעצם ממצות שופר. ותקיעתה היא של מי שאינו בר חיובא כלל. וכיצד תברך 'וציונו' הרי אין זו תקיעת מצוה? ועיי"ש שאולי עדיף שתשמע תקיעה מקטן ולא מגדול שכבר יצא יד"ח ועבורו זו תקיעה שאין בה צורך (כמש"כ הפר"ח סי' תקפט). ודין ערבות אין כאן כי האשה לאו בת חיובא, וכשאין חוב אין ערבות.

לדברינו י"ל שגם האשה עצמה מצווה על תקיעת שופר, אלא שאצלה המצוה היא לא עצם התקיעה אלא קיום מצות זכרון. היא בת חיובא בזכרון העולה ע"י השופר. היא עדיפה מקטן שאינו בר חיובא כלל. מיהו אין זו התקיעה המקורית שבה גם האיש חייב, לכן עדיף שאיש יתקע לה ולא אשה. ומכיון שגם הוא וגם היא מחויבים בזכרון הוא ערב לה. וגם אם הוא כבר תקע יש בתקיעתו

מצוה והיא מותרת.

להגדרתנו שיש מצות זכרון גם ללא שופר יש כמה נפקא מינות:

בר"ה שחל בשבת אמנם אין שופר אך יש חיוב מצד זכרון לתפילת המוספין. ולכן גם בשבת אין לקדש ולטעום לפני תפילת מוסף, דבר שמותר בשבת ויו"ט. (אלא מי שנוהג כמנהג הישיבות לקדש לפני תקיעת שופר ע"מ להאריך בתפילה בכוונה. וגם אז ראוי שלא יאכלו מזונות יותר מכביצה)

מכיון שאשה מצווה בזכרון אסור גם לה לטעום לפני תקיעת שופר (אא"כ היא מתפללת במניין ישיבתי).

והנה דעתו של שו"ת מן השמים בלולב אומצה ע"י החיד"א והתקבלה למעשה ע"י נשות ירושלים הספרדיות, אך ברכת השופר לא זכתה למעמד דומה, למרות שלברכת השופר יש בסיס הלכתי רחב יותר מאשר ברכת הלולב. ונלענ"ד שבדרך כלל הנשים באו לבהכנ"ס לשמוע יחד עם כולם את ברכת השופר ותקיעתו. גם הגברים לא ברכו בעצמם אלא שמעו מפי התוקע ויצאו יד"ח. וממילא גם רוב הנשים יצאו באותה ברכה.

משא"כ בלולב, כל או"א חייב ליטול ולברך על הלולב בעצמו. לכן גם נשים שנטלו לולב ברכו בעצמן. ואה"נ אשה ספרדייה שתוקעים לה בביתה יתכן שתברך, אם היא נוהגת לברך על הלולב.

מסקנות למעשה

אשה ספרדייה הנוהגת לברך על הלולב יכולה לברך גם על השופר.

עדיף שאיש יתקע לאשה ולא אשה, וכן גם לא היא בעצמה, למרות שמצוה בה יותר מבשלוחה. ובפרט כשהיא מברכת 'וציונו'.

גם אשה מצווה בזכרון ולכן אסור לה לקדש ולטעום לפני תקיעת שופר (אא"כ היא מתפללת במניין ישיבתי שבו נהוגים לקדש לפני התקיעות).

בשבת ר"ה אין לאנשים לקדש ולטעום לפני תפילת מוסף, דבר שמותר בשבת ויו"ט. (אא"כ מתפללים במניין ישיבתי כנ"ל).

יחיד שתוקעים לו שלשים קולות ללא תפילה ראוי שיתכוון בתקיעת השופר גם לתפילת זכרון מינימלית ולומר את מזמור 'למנצח' לפחות פעם אחת.

סימן נה

חולה סוכרת ביום הכיפורים

שאלה
א. ספק איסור קל יותר מאיסורים ודאיים
ב. הספק שבבדיקת דם
מסקנה

שאלה

חולה סוכרת חייב לבדוק כל יום את רמת הסוכר בדם כדי שידע מה לאכול. מה עדיף שיעשה ביוהכ"פ, שיצום ויבדוק את הדם לעתים קרובות, ואם יתברר שהוא אינו צריך לאכול, הוא יוכל להמשיך את הצום, או שיאכל לשיעורים מבלי לבדוק את דמו פעמים רבות?

א. ספק איסור קל יותר מאיסורים ודאיים

הוצאת דם מאדם אסורה לכאורה מהתורה כתולדה של דש, לדעת ר' יהודה בשבת (עה, א) וכן פסק הרמב"ם בפ"ח מהל' שבת ה"ז ושיעורה כגרוגרת. וכתב האב"נ (או"ח סי' מט) שרק בדישה העומדת לאכילה השיעור הוא בכגרוגרת, אך כשהיא למטרות אחרות אין לה שיעור. וכן לדעת רבנן שאין דישה אלא בגדולי קרקע חיוב חובל הוא משום נטילת נשמה. לנשמה אין שיעור וחייב כרת על כל טיפת דם. לעומת זאת אכילה פחות מככותבת ביום הכפורים אין בה שיעור ולא חייבים עליה כרת. לכן נראה לכאורה שעדיף לאכול לשיעורין, כי אין בהם כרת.

והדבר תלוי לכאורה במש"כ הר"ן (על הרי"ף יומא ד, ב):

נשאל הראב"ד אם היה חולה שיש בו סכנה וצריך לשחוט לו תרנגולת למה לא נאמר לנכרי שינחור לו (אחר) ונאכילנו הנבילה שאין בה אלא איסור לאו ולא נשחוט ונדחה שבת שיש בה איסור סקילה... נ"ל דלגבי חולה אין איסור נבילה קל מאיסור שבת דנהי דנבילה איסור לאו ושבת איסור סקילה איכא חומרא אחרינא בנבילה לפי שהאוכלה עובר בלאו על כל זית וזית שבה, אבל לענין שבת לא עבר אלא בשעת שחיטה וחד לאו הוא מש"ה לאוין הרבה דנבילה לא מיקרי איסור קל לגבי חד לאו דשבת, ואע"ג דהוי איסור סקילה.

אף כאן הבדיקה היא מעשה אחד שחייבים עליו כרת (כשאינו לצורך פיקו"נ) בכל שיעור שהוא, בעוד שאכילות פחות מכשיעור אמנם אין בהן כרת כי אין בהן שיעור, אך יש בהן אכילות רבות. והכמות מכריעה את האיכות.

אך בנ"ד יש גם סברה הפוכה.

אם יאכל לשיעורין הוא יצטרך לבדוק את דמו רק שלוש-ארבע פעמים במשך יוהכ"פ. אך אם יצום יאלץ לבדוק הרבה יותר בדיקות (אפילו עשר פעמים).

באשר לשאלה זו י"ל שכרגע עומדת בפניו מצות היום שהיא הצום. אלא שאם יצום ייאלץ להיבדק יותר. הבדיקות נחוצות

מאוד משום 'וחי בהם'. והשאלה האם עדיף להיכנס למצב שבו ייאלץ לעבור על איסורי הבדיקה משום פיקו"נ.

הדבר תלוי במחלוקת בעהמ"א והרמב"ן בשבת פרק ראד"מ בתינוק דאישתפוך חמימיה. לדעת הרמב"ן מלים אע"פ שיצטרכו לחמם אח"כ מים לרחוץ את התינוק, והרז"ה סובר שדוחים את המילה. לדעת הרמב"ן עדיף שיצום, למרות שיצטרך להרבות בבדיקות. ולדעת הרז"ה צ"ע[1], האם נאמר שיאכל ביוכ"פ ע"מ לצמצם את הבדיקות? את מצות המילה הוא מבטל בשב וא"ת, אך כאן, אם יאכל, הוא עושה מעשה בקום ועשה?

אך באמת גם לדעת החולקים על הר"ן וגם לדעת הרמב"ן נ"ד שאני. כי הנושא של בדיקת הדם בשבת שנוי במחלוקת פוסקים שלא הוכרעה (ר' להלן), וא"כ הבודק את הדם עובר רק על ספק איסור, בעוד שאכילה לשיעורים היא איסור תורה ודאי של חצי שיעור.

החולקים על הר"ן ומעדיפים את אכילת הנבלה ע"פ השחיטה יודו בנ"ד, שעדיף לעבור על ספק איסור, בבדיקה, מאשר על איסורי אכילה ודאיים אע"פ שאין בהם כרת. לא מיבעיא לשיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, אלא אפילו לשיטת הרמב"ן והרשב"א שספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה, עדיף לעבור על ספק איסור תורה מאשר על ודאי איסורי תורה. וא"כ בנ"ד יודה הרז"ה לרמב"ן שעדיף שיצום ויקיים בוודאי את מצות 'ועניתם את נפשותיכם' למרות שיצטרך לעבור אח"כ על כמה בדיקות, שהן רק ספק איסור.

אלא שיש להסתפק אם להעדיף בכ"ז את הבדיקה. שהרי בדיקת הדם עצמה תלויה ועומדת. רק אם היא תוכיח לנו שרמת הסוכר לא השתנתה נוכל לוותר על האכילה. אך אם הבדיקה תוכיח שרמת הסוכר ירדה והחולה יימצא בסיכון יהיה צורך להאכילו. במקום ספק כזה אולי אין מקום להעדיף את הבדיקה על פני האכילה, אדרבה האכילה עדיפה. אעפ"כ נלענ"ד שספק איסור קל יותר מודאי איסור של חצי שיעור.

ב. הספק שבבדיקת דם

באהלה של תורה (ח"ב או"ח, סי' מב) דנו בשאלה העקרונית למ"ד שחובל חייב משום דש, האם דישה לשם בדיקה נחשבת כמלאכת דש מהתורה, או רק כמלאכה שאינה צריכה לגופה. שהרי החולה אינו צריך את הדם עצמו, אלא רק לצורך בדיקה. בשמירת שבת כהלכתה (פל"ב סנ"ח) כתב בשם החזו"א שזריקה ורידית אסורה מהתורה משום שהוצאת הדם נחוצה לדעת שאכן המחט הוכנסה לוריד. ומצינו שהוצאה לרפואה נחשבת למלאכה וא"כ ה"ה הוצאת דם. אך הגרשז"א הסתפק שם, מאי שנא מהוצאת חלב מאשה להציל מרוח רעה שאינה אלא מלאכה שאינה צריכה לגופה. וכתבנו שם לחלק בין הוצאה לרפואה שבה

1. **הערת העורך:** אף לרז"ה יש כאן רבוי בדיקות לעומת מעט, אבל ודאי יצטרך לבדיקות, וא"כ ודאי עדיף שיתחיל לצום.

תשובת המחבר: זאת היא השאלה, האם גם במקום שבלא"ה תיעשה מלאכה, אלא שאם יימנע עתה ממלאכה מועטה יאלץ לעשות אח"כ מלאכות רבות יותר, סובר הרז"ה שכל עוד אין צורך במלאכה שיימנע מלעשותה? מאידך, אכילה עתה היא בקו"ע, ולמרות מיעוט המלאכות שבעטיה, משקלן חמור יותר מריבוי המלאכות אח"כ.

הוא צריך את הרפואה עצמה, לבין בדיקת דם שבה הוא אינו צריך את הדם עצמו אלא רק לבדוק באמצעותה את המיקום הנכון של הוריד. וא"כ ה"ה בבדיקת הסוכר. הוא אינו צריך את הדם עצמו, אלא רק לדעת באמצעותו את רמת הסוכר.

ומצאתי בשו"ת אור לציון מאת הגרב"צ אבא שאול (ח"ב סי' לו סכ"א) שהתיר זריקה וירידית בשבת משום שהוא מקלקל. ויש להעיר על הנחתו, הוא אמנם מקלקל, אך זהו קלקול צורך תיקון. והדבר תלוי בגדר מקלקל בחבורה עי' תוס' (שבת קו, א, וסנהדרין פד, ב).

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סי' מה, ב) הסתפק אולי אין בבדיקת דם חיוב דאורייתא היות ואינו צריך לגוף צרירות הדם, כי אם לצורך הידיעה, אם הצליח לכוון את המזרק אל תוך הוריד, והרי זה כחופר גומא וא"צ אלא לעפרה. ודעתו נוטה שאין בזה איסור מה"ת.

עוד כתב שם:

> טיפות אלו הן מיפקד פקידי בתוך הוריד, ועל כן אין חייבים על הוצאתם משום חובל, ותמכתי יסודי על מה שמצאתי בשו"ת קול גדול למהר"מ בן חביב ז"ל סי' מ"ג שהתיר להקיז דם לחולה שאין בו סכנה בשבת, משום דדם מיפקד פקיד בווריד ואין בו משום נטילת נשמה.

ולענ"ד קשה לסמוך על כך ולהתיר כל בדיקת דם, כי היום שאנו יודעים על מחזור הדם לא ניתן לקבוע מסברה איזהו דם מיפקד פקיד ואיזה חיבורי מחבר[2]. בשלמא מוגלה במורסה, או חלב בעטינים, אלו מיפקד פקיד. אך דם רגיל הזורם בנימים שונים בגוף הוא חלק ממחזור הדם. אין לנו אלא מה שקבעו חז"ל, כגון דם בתולים שנחשב מיפקד פקיד (כתובות ה, ב). וצ"ל מכיון שהבתולים עצמם עומדים להיקרע ע"י הביאה הראשונה, גם הדם הנמצא בהם עומד לכך וחל עליו שם של מיפקד פקיד. ולא מצינו מי שאוסר בימינו בעילת בתולה בגלל שלפי הידוע לנו היום דם בתולים הוא חיבורי מיחבר. מ"מ אין לנו אלא חידושו של מהר"ם בן חביב שגם דם ורידים ועורקים נחשב מיפקד פקיד כי לדעתו הדם מכונס במקום מסוים, והבו דלא להוסיף עלה גם בבדיקות דם אחרות, כגון מהאצבע.

עוד כתב שם הציץ אליעזר:

> כבר כתבנו דבנידוננו (בעניין בדיקת דם) הוא גם משאצל"ג, שגם לזה אנו מוצאים חיזוק בדברי המהר"מ בן חביב האמורים שכתב נמי בכזאת בנידונו, דמתעסק הוא אצל דם חבורה שההקזה אינה אלא להפיק ריבוי הדם וכו', וה"נ הוצאת כמה טיפי דם מהוריד אינו אלא בכדי לדעת אם כיוון אל המטרה להכניס מחט הזריקה אל הוריד.

לענ"ד לא דמי. בהקזת דם אין לו שום עניין בדם עצמו, כל מטרתו להוציא דם מהוריד. משא"כ בבדיקת דם, הוא רוצה לראות את הדם עצמו. אך בכ"ז עדיין אין זו מלאכה שצריכה לגופה. כי מלבד הצורך לדעת אם פגע בוריד הוא אינו זקוק לדם עצמו, לכן יש מקום להתיחס לזריקת וריד כאל מלאכה שאינה צריכה לגופה וכמו שכתב הגרשז"א.

עוד כתב שם הציץ אליעזר:

> גם לדעת הרמב"ם היא דחיובא דחובל הוא משום מפרק ושיעורו הוא כגרוגרת. ודם היוצא מזריקה הוא בפחות מזה.

ויש להעיר על כך מהאב"נ שהבאנו בפתיחת דברינו, רק דש למטרת אכילה שיעורו כגרוגרת אך מוציא דם שאינו למטרת אכילה חייב גם בכל שהוא.

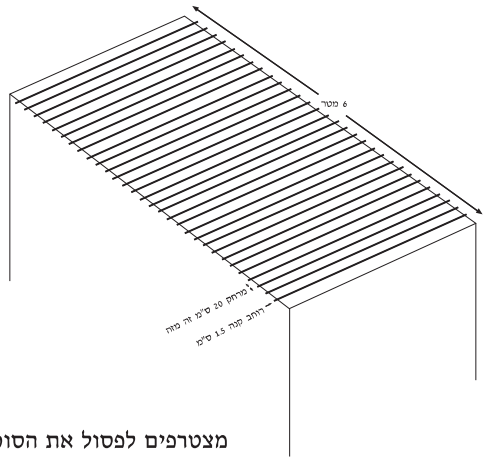
מסקנה

העולה מכל זה הוא שמכלל ספק לא יצאנו. ולכן עדיף לצום ולבדוק את הדם מאשר לאכול מתחילת הצום לשיעורים.

2. **הערת העורך:** דם הנראה צבור – מיפקד פקיד, היוצא מתוך רקמת בשר – חבורי מחבר. וחלב בעטינים גם כן פקיד.
תשובת המחבר: שדם הזורם בוריד נחשב צבור, או שוריד הוא רקמת בשר מיוחדת, הם עצמם חידוש גדול לענ"ד ואין לך בו אלא חידושו.

סימן נו

לבוד בסכך



שאלה

סככה באורך 6 מ' מסוככת בקני ברזל. רוחב כל אחד מהם 1.5 ס"מ הקנים מונחים בצפיפות במרחק 20 ס"מ זה מזה, בס"ה כ-30 קנים. האם ניתן לסכך מעל או מתחת לקני הברזל בסכך כשר לצורך סוכה?

תשובה

א. כל אחד מהקנים קטן מד"ט ואינו פוסל את הסכך. אך המרחק בין קנה לקנה הוא פחות מג"ט. אולם אעפ"כ אין הקנים מצטרפים לפסול את הסוכה כי לא אומרים לבוד כסתום להחמיר, אך מספק אומרים לבוד כמחובר כמש"כ המג"א (סי' תרלב ס"ק ה):

> אם יש סכך וכו'. מיהו אם אין בפסולים ד' לא אמרי' שיהא חשוב כסתום מחמת לבוד דלא אמרי' לבוד להחמיר [טור] פי' נהי דאמרי' דחשוב כאלו שניה' סמוכי' זה לזה מ"מ לא אמרי' שהוא כמפורד וסתום בסכך פסול עמ"ש סימן תק"ב סס"א:

אם נצרף את כל הקנים יחד יש בהם 45 ס"מ כלומר יותר מד' טפחים (לפי שיעור הגר"ח

נאה 32 ס"מ מהווים ד"ט. גם לפי החזו"א יש כאן יותר מד"ט). הם מצטרפים לפסול. אלא שצ"ע היכן נצרף אותם באמצע או בצדדים, ואם בצדדים באיזה צד? כל אחד מן היושבים בסוכה צריך לחשוש שמא הד"ט הן מעליו. אך יש כאן ס"ס, ספק אם אומרים לבוד כמחובר להחמיר, ואת"ל שאומרים ספק אם זהו המקום הפסול. (אמנם ס"ס זה אינו מתהפך. כי אינך יכול להתחיל את הספק במקום ולומר אם זהו המקום הפסול אולי הוא לא פסול כי לא אומרים לבוד להחמיר. כי אחרי שהנחת שהמקום פסול אינך יכול להסתפק ולומר שאינו פסול. אולם כבר כתב הגרע"י בשו"ת יבי"א ח"ח אה"ע סי' ח שכבר העלו רוב האחרונים שא"צ שהס"ס יהיה מתהפך).

ב. אך כשיושבים כמה בנ"א בסוכה א"ל שהד"ט הפוסלים הם מעל כולם, אלא ע"כ רק על אחד מהם. וכל אחד יכול לומר שהמקום הפסול הוא מעל חברו. וגם חברו יכול לומר שלא הוא יושב תחת הסכך הפסול אלא השני.

וצ"ע מסוגיית שני שבילין שבאו לשאול בב"א ששניהם טמאים (ר' כתובות כז, א). מיהו אולי כאן כאו"א כאילו בא לשאול לעצמו. אך אם בעה"ב הוא המושיב אותם, ובפרט כשמדובר במשפחה אחת, הוא שואל עליו ועל אחרים וא"כ מספק כולם אסורים. כמש"כ הרמב"ם (הל' שאר אבות הטומאות פי"ט הל' ב):

שני שבילין אחד טמא ואחד טהור הלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות אם באו ונשאלו זה אחר זה מורין לכל אחד מהן בפני עצמו שהוא טהור, באו שניהן כאחד או שבא האחד ושאל עליו ועל חבירו ואמר שנים היינו ובשני השבילים הלכנו ושתי טהרות עשינו הרי שניהם טמאין.

ואולי צריך להניח מקום אחד פנוי, בדומה למה שנאמר בכתובות שם 'אם היתה שם מחבואה אחת מצלת על כולם'. ואף כאן אם ישאר מקום אחד ללא מושב אדם יוכל כל אחד לומר שהמקום הפנוי הוא זה שנמצא תחת הסכך הלבוד, ואילו הוא יושב במקום כשר.

ג. בעלי הסוכה מוכן להשתמש בשעה"ד רק במחצית מהסוכה. הוא יסכך רק חצי מאורך הסוכה כלומר רק 3 מ' שבהם רק 15 קנים, שאפילו אם נצרף אותם מדין לבוד לחומרא נקבל בס"ה 22.5 ס"מ שהם פחות מד"ט ואינם פוסלים את הסוכה. ויתרת הסוכה שתישאר לא מסוככת לא תפסול את כל יתר הסוכה.

אך אם יש צורך בכל הסוכה אולי אפשר לסכך את כולה ולחלקה לשניים ע"י צוה"פ. ונמצא שבכל אחד מחלקי הסוכה אין סכך פסול ביותר מד"ט. וצ"ע.

(ור' מש"כ באהלה של תורה ח"ה סי' נב).

סימן נז

סכך בדבר המעמיד

שאלה

מחצלת עשויה מקנים המחוברים זל"ז בחוטי ברזל. אך כדי לפתור את בעיית המעמיד מניחים על הסכך קורות עץ המסוגלות למנוע מהקנים להתפזר ברוח מצויה, גם אם לא היו מחוברים בחוטי ברזל נמצא שגם ללא חוטי הברזל המעמידים את הקנים, קורות העץ, שאינן פסולות, יכולות להעמיד אותן. האם ניתן להכשיר את הסכך בכך?

תשובה

א. ר' מש"כ בספרי 'באהלה של תורה' (ח"ה סי' נא) שאין למחצלת זו דין כלי המקבל טומאה וכמו שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' קכ ס"ו) ומש"כ שם הרמ"א בס"ז שצריך טבילה, זה כאשר משתמשים בחלק המתכתי ובנ"ד גם מי שמשתמש במחצלת לשכיבה משתמש למעשה רק בקנים ולא בחוטי הברזל. היא אמנם נטמאת מדין משכב הזב, אך אינה מקבלת טומאת מגע או אוהל.

השאלה היא רק לעניין גזרת דבר מעמיד, למ"ד שאין להעמיד את הסכך בדבר פסול. נ"ד תלוי, אם כל קנה בודד יכול לעמוד ברוח מצויה, חיבור כל הקנים ע"י חוט ברזל לא נחשב למעמיד. הוא רק מאפשר טלטול נוח יותר של המחצלת. אך גם אם כל קנה לבדו לא יכול לעמוד ברוח מצויה, ורק ע"י חיבור כל הקנים יחד ע"י חוט הברזל יכולה המחצלת לעמוד ברוח מצויה, אם אפשר להעמידם ע"י קורות העץ, אז אין צורך בחוט הברזל, ומעתה לא הוא המעמיד אלא קורות העץ. לכאורה ממנ"פ אפשר להכשיר בכך את הסכך לכתחילה.

ב. הדבר תלוי בגדר דבר המעמיד. אם פסול דבר המעמיד הוא משם גזרה שמא יבוא לסכך בדבר המעמיד עצמו, כמש"כ הר"ן, בנ"ד אין לגזור. כי הקנים מועמדים ע"י קורות שאינן מקבלות טומאה. אך רש"י בסוכה (כא, ב בד"ה שמעמידה כו') כתב: "הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין – הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה". משמע שהפסול הוא מסיבה דומה לדיני תערובות, כגון גבינה שהועמדה ע"י קיבה אסורה (יו"ד סי' פז, יא ור' שם דרכ"ת שהגבינה אסורה רק מדרבנן). או לדיני טומאת כלים (שבת טו, ב) וכ"כ הרמב"ן במלחמות. והב"ח בסי' תרכט אומר זאת במפורש:

ויראה דלאו משום גזירה שמא יאמרו הוא דפסול אלא הואיל ועיקרו של סכך אלו מעמידין אותו הוי כאילו סיכך בדבר המקבל טומאה כדקיימא לן בעלמא שהכל הולך אחר המעמיד (שבת טו ב, ס א).

כלומר, הסכך שמוחזק ע"י חוט ברזל[1] הופך

1. **הערת העורך:** יש לחלק בין מעמידים, יש מעמיד את הכל במעמיד של איסור, ויש מעמיד שזה וזה גורם, בגמרא ורש"י כל הסוכה עומדת על ידו, אבל כאן זה וזה גורם. ויש לחלק בין הטעמים למעמיד בסוכה, אם משום גזירה חל אף בזה וזה גורם, אבל אם משום 'מעמיד' כאיסורים אין לאסור בזה וזה גורם. וכאן יש בזה כדי להעמיד ובזה כדי להעמיד וא"כ הדבר מותר.

תשובת המחבר: זוז"ג הוא שני גורמים הגורמים יחד תוצאה משותפת. כאן היה תחילה גורם אחד שפסל את הסכך פסול גמור. ורק ע"י הנחתו על הקורות באים להכשירו למפרע.

להיות כולו פסול וא"כ לא ניתן להכשירו ע"י גורם חיצוני של הנחת קורות עץ עליו. גם אם נסבור שהנחת הקורות מועילה, צ"ע אם היא פסולה משום תעשה ולא מה"ע. כי ההכשרה נעשית ע"י גורם חיצוני המכשיר את הסכך מבחינה הלכתית. הדבר לא דומה להסרת השלא"ק מעל הסכך (= גג מתקפל מעל הסכך, עי' מג"א סי' תרכו ס"ק ז ופמ"ג ולבו"ש ומחה"ש), כי הסכך היה בעצם כשר גם תחת השלא"ק, הפסול היה בגלל השלא"ק וכשהוא הוסר הסתלק הפסול החיצוני והסכך נשאר בכשרותו הראשונה. אך כאן הסכך היה פסול, ורק הנחת הקורות עליו מייתרת את הצורך בחוטי הברזל, נמצא שהסכך מתכשר מאליו.

אלא שמהגמ' בשבת (טו, ב) עליה מסתמך הב"ח, מוכח לכאורה להיפך. הרי דין זה שהלך אחר המעמיד שנוי במחלוקת תנאים ופוסקים והוא עצמו פסק ביו"ד סי' קכ לעניין טבילת כלים שחבית עץ שחישוקיה ברזל לא צריכה טבילה וכמש"כ בתחילת דברינו. לכן נראה יותר שגם לשיטת רש"י והב"ח פסול דבר המעמיד בסוכה הוא רק מדרבנן.

אולם גם אם נאמר שדבר המעמיד אסור רק מפני גזרה שמא יבוא לסכך בדבר הפסול, בכ"ז חכמים פסלו סכך כזה ואיך אפשר להכשיר סכך פסול ע"י הנחתו על קורות?

ג. והעיר לי ת"ח אחד, הרי מקובל לומר שגזרות חכמים חלות רק על הגברא ולא על החפצא. כי אין בכוח חכמים להפוך דבר המותר לחפצא של איסור, התורה רק חייבה אותנו לעשות ככל אשר יורונו חכמים, כלומר זהו חיוב גברא, אך לא איסור חפצא. וא"כ אין לומר שהסכך הופך להיות כולו חפצא של כלי המקבל טומאה (ר' נתיבות סי' רלד).

יש סתירה להנחה זו. כשחכמים פסלו סכך פסלו אותו באיסור חפצא כדמוכח בסוכה (יד, ב): נסרים שהפכן על צדיהן לדברי רב הונא נעשו כשפודין של מתכת ופסולים. וכך גם נפסק להלכה. כלומר חכמים שגזרו על סכך הפכו אותו לחפצא של פסול. אם כי אין לדמות את גזרות חכמים זו לזו. יתכן שרק בגזרת תקרה הפכו את הנסרים לפסולי חפצא ולא בדבר המעמיד. וצ"ע.

[מקור הסברה שאיסורי דרבנן הם איסורי גברא הוא בנתיבות סי' רלד. ובאתוון דאורייתא להר"י אנגל סי' י כתב כן בשם האחרונים, אם כי הוא עצמו הביא ראיה הפוכה. אך מצינו סתירות רבות לכך, ר' 'באהלה של תורה' ח"ב סי' נד. ואח"כ מצאתי שגם הר"א בעין יצחק ח"א אה"ע סי' סז הוכיח נגד הנחה זו וב"ה שכיוונתי לחלק מראיותיו. וגם בקונט' מאה סברות בס"ס מפענח צפונות כ' שיש בנושא זה כמאה סתירות בש"ס. ור' בס' קובץ יסודות וחקירות דרבנן לרב אחיקם קשת].

ד. אך גם אם נניח שרבנן לא אסרו מעמיד באיסור חפצא, אלא רק באיסור גברא, והסכך לא פסול בעצם, אלא רק אסור לסכך בו משום גזרה, נלענ"ד שא"א להכשיר את הסכך ע"י קורות. הקנים מועמדים בעיקר ע"י חוטי ברזל שמלפפים אותם ומחברים אותם בחיבור של קיימא. הקורות מונחות עליהם רק מבחוץ ואינן חלק מהם. לא מסתבר שהקורות החיצוניות והארעיות יבטלו את שם המעמיד שחל על הקנים בשל החיבור החזק ובר הקיימא של חוטי הברזל.

דמיון רחוק לכך, גבינה שהועמדה ע"י חומר מעמיד המופק מבע"ח, ואסורה, האם תוספת של חומר כשר, שיכול להעמיד את הגבינה בעצמו, יכשיר אותה? מסתבר שלא. אמנם ברור שאין בין המעמידים אלא שיתוף השם בלבד, לא דמי מעמיד בסכך למעמיד גבינה, אלה מושגים שונים במהותם. החלב נהפך לגבינה בגלל החומר המעמיד, ונוצר כאן משהו חדש, בבחינת הרכבה מזגית.

בעוד שבסכך הקנים לא השתנו במהותם, בחינת הרכבה שכונית. ונפק"מ להלכות גזילה. הגוזל חלב והפכו לגבינה קנאו בשינוי ולא יכול לקיים מצות השבה בגבינה. משא"כ הגוזל קנים וחיברם יכול לפרק את החיבור ולהחזיר את הקנים לכמות שהיו ולא קנאם בשינוי. לא באתי אלא לסבר את האוזן ע"י דוגמא, שתוספת דבר המכשיר לא יכולה להתיר דבר שעשוי כולו בפסול.

אין הדבר דומה לזוז"ג שמותר כגון גבינה שהועמדה ע"י שני גורמים האחד אסור והשני מותר הוי זה וזה גורם, ומותר (יו"ד סי' פז סי"א). כאן היה בתחילה רק גורם אחד – חוט הברזל – ורק אחרי שהמחצלת כבר היתה גמורה והונחה על הסוכה הניחו עליה קורות עץ. אין בכוחו של הגורם השני לבטל למפרע את הגורם הראשון.

מסקנה

לכן לענ"ד אין להשתמש בסכך זה גם ע"י הנחת קורות עליו. ורק בדיעבד בשעה"ד אפשר לסמוך על הפוסקים שלא פסלו דבר המעמיד.

סימן נח

סכך שחיללו עליו שבת

שאלה
א. מצוה הבאה בעבירה
א. מצוה הבאה בעבירה לאחרים
ב. לדבר מצוה מותר
ג. שבת איסור גברא
ד. רק כאשר המצוה מסייעת לעבירה
ה. מצוה הבאה בעבירה פסולה רק אם באותה שעה שהוא מקיים את המצוה הוא גם עובר עבירה
ו. כפרה במצוה הבאה בעבירה
ב. המצוה אינה בסכך עצמו אלא בצל
ג. מחללי השבת בימינו
ד. מעשה שבת
ה. מצוות לאו ליהנות ניתנו
ו. סכך של אשרה
ז. הובלה בשבת
ח. מזיד או שוגג?
סיכום

שאלה

ידידו של אדם הגר בערבה, החליט להפתיע את ידידו והביא לו חריות של דקל לצורך סיכוך סוכתו. סוכות חל ביום שני בשבוע, והסכך הגיע במוצאי שבת, כלומר הוא הובל בשבת. האם בדיעבד מותר לו להשתמש בסכך לשם מצות סוכה?

א. מצוה הבאה בעבירה[1]

האם הסכך פסול משום מצוה הבאה בעבירה?

בסוכה (ט, א) נאמר: "חג הסוכות תעשה לך... ההוא מיבעי ליה למעוטי גזולה".

ובתוס' (ד"ה ההוא): "תימה, תפ"ל משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה?... וי"ל דטעמא דמצוה הבאה בעבירה לאו דאורייתא אלא מדרבנן". אך הריטב"א שם חולק: "מצוה הבאה בעבירה איסור תורה הוא" (ר' שם תירוצו על קושיית התוס').

המרדכי (על פרק לולב הגזול רמז תשמז) דן בשאלה דומה:

כשחל הושענא רבה להיות ביום אחד בשבת וקצצו עכו"ם ערבה בשבת והביאו כשרה ולא אמרינן מצוה הבאה בעבירה היא דהא תנן אם מיעטן כשר ומיירי אפילו במזיד מדתנן עבר וליקטן ופירש ריב"א דמתקן גמור הוא מה שנתקנו למצוה ואיסורא דאורייתא הוי ולא מיפסיל משום מצוה הבאה בעבירה... ואפשר כי גם לישראל שהובאו בשבילו מותר לצאת בו כיון שהוא דבר מצוה כדאמרי' פרק אלו

1. **הערת העורך:** בתחילת חלק חמישי של ספרי 'חבל נחלתו' יש קונטרס שלם בענין מצוה הבאה בעבירה.

עוברין [דף מח] אין מביאין נסכים מן הטבל יכול לא יביא מן המוקצה אמרת מה טבל מיוחד שאיסור גופו גורם לו יצא מוקצה שאין איסור גופו גורם לו אלא איסור דבר אחר. ועוד ראיה מגזל עצים וסכך בהם דלדברי הכל כשרה. ולולב גזול נמי כשר בשני אף על גב שנעשה בו עבירה ואפילו גזלן עצמו יוצא בו ואף על גב דבתמורה פרק ואלו קשרים אמרינן דולד תמורת אשם אין קרב אשם לפני כפרה ומפרש התם טעמא דאין אדם מתכפר בדבר הבאה בעבירה התם משום שעבירה נעשית ביד ישראל שעבר בלאו דלא יחליפנו:

פסיקה זו הובאה להלכה בשו"ע (סי' תרסד ס"א). הריב"א מביא ראיה מהדס שמיעטו אותו ביו"ט, למרות שעברו על איסור מתקן כלי מהתורה במזיד, ההדס מותר. לא ברור מהו הנימוק שמחמתו הוא מתיר להשתמש בערבה שנקצצה בשבת. וכבר העיר עליו שער המלך (הל' לולב ח, ה).

ודבריו תמוהים כי לא פורש מאיזה טעם לא אמרינן בכה"ג מצוה הבאה בעבירה ואולי כונתו דכל דבשעת עשית המצוה אין כאן סרך עבירה שרי, ולא אמרי' מצוה הבאה בעבירה היא. ושוב ראיתי דהירושלמי בפ' האורג בדין הקורע בשבת דיצא י"ח קריעה אותיב ליה ממצה גזולה דהויא מצוה הבאה בעבירה ואינו יוצא בה ומשני: "תמן גופא עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה". ומהתימא על המרדכי ז"ל אמאי לא הביא ראיה מהירושלמי הזה, כי משם מבואר דכל שאיסורו מחמת דבר אחר לא מיפסיל משום מצוה הבאה בעבירה. הדברים אכן סתומים, אך בכ"ז ננסה לברר את נימוקיו אחד לאחד:

א. מצוה הבאה בעבירה לאחרים

רק מי שעובר את העבירה בעצמו לא יכול לקיים מצוה הבאה בעבירה. אך אחר שלא עבר יכול לקיים את המצוה, למרות שנעשתה בה עבירה.

הלכה זו הובאה גם בשו"ע סי' תרמט ס"א:

> ויש מי שאומר דלא נפסל גזול וגנוב אלא לגנב ולגזלן עצמו, אבל לאחרים כשר בשאר הימים, חוץ מיום ראשון (שצריך להיות משלכם).

אמנם בלולב הגזול הטעם שלאחרים כשר משום שיש גם שינוי רשות, ובנ"ד לא מדובר בגזל. אך יש טעם נוסף שכ' הגר"א שם, מכיון שכל פסולה של מצוה הבאה בעבירה הוא משום שסנגורו נעשה קטגורו, זה שייך רק במי שעבר **בעצמו** את העבירה ולא אחר.

ב. לדבר מצוה מותר

נימוק זה צ"ע לכאורה, הרי היא הנותנת, דווקא קיום מצוה ע"י עבירה חמור יותר מעצם העבירה. סנגורו נעשה קטגורו. והיה אפשר אולי לומר שכוונתו למצוה דרבנן. רבנן לא פסלו מצוה דרבנן הבאה בעבירה, כגון ביו"ט שני לשמואל בסוכה (ל, א). וכן פ' המחבר בסי' תרמט ס"ה. (הרמ"א שם פוסל כל שבעה). וה"ה ערבה בהוש"ר שהיא רק מנהג נביאים. אלא שהריב"א במרדכי הכשיר גם הדס שתוקן ביו"ט שהוא איסור תורה. וכן משמע מהסוגיה בדף לג, ב, שמצד מצוה הבאה בעבירה ההדס נחשב כראוי. וכל הדיון בגמ' שם הוא רק מצד דיחוי, האם רק דחוי מעיקרא ונראה לא הוי דיחוי, או גם נראה ונדחה וחזר ונראה, אך אין ספק שעכשיו, ההדס אחרי התיקון, ראוי לברכה, למרות שתיקונו אסור מהתורה מדין תיקון כלי או מכה בפטיש. והדבר טעון הסבר, ר' להלן.

דבר מצוה שהוזכר כאן אינו סיבה **להתיר** מצוה הבאה בעבירה. הריב"א הביאו לעניין אחר. כוונתו לשופר ולולב שהובא מחוץ לתחום. לפי הגמ' בביצה (כד, ב – כה, א):

> נכרי שהביא דורון לישראל ביום טוב, אם

יש מאותו המין במחובר – אסור, ולערב נמי אסורין בכדי שיעשו. ואם אין מאותו המין במחובר, תוך התחום – מותר, חוץ לתחום – אסור. והבא בשביל ישראל זה – מותר לישראל אחר.

אך כאן התירו אפילו למי שהובא בשבילו, והסביר הט"ז בסי' תרנה (ס"ק א):

אפי' מי שהובא בשבילו. דבדבר שיש בו הנאה גזרינן ביה שמא ישלח אחריו, אבל מצות לאו ליהנות ניתנו, ותו דלא שכיח שיעשה אדם מצוה הבאה בעבירה.

ר"ל לד' רש"י בביצה שם האיסור הוא רק כדי שלא יהנה ממלאכת נכרי ביו"ט. אך לצורך מצוה מותר דמצוות לאו ליהנות נתנו, ולד' תוס': שמא יאמר לו להביא – לא שכיח שאדם יאמר לגוי לעשות לו איסור כדי לקיים מצוה.

ג. שבת איסור גברא

שבת היא איסור גברא, גזל הוא איסור חפצא. מצוה הבאה בעבירה היא רק באיסור חפצא ולא באיסור גברא. הערבה שנקצצה באיסור בשבת, שהוא איסור גברא, לא נפסלת בשל כך. שעה"מ תמה על המרדכי, מדוע לא הביא נימוק זה, המפורש בירושלמי בפ' האורג לעניין הקורע בשבת 'תמן גופא עבירה ברם הכא איהו הוא דקעבר'.

אכן המרדכי לא הביא את הירושלמי לעניין מצוה הבאה בעבירה. אך הביא סברה דומה מהבבלי בפסחים (מח, א). הגמ' מחלקת בין טבל שאיסור גופו גורם לו למוקצה שאין איסור גופו גורם לו אלא איסור דבר אחר. המרדכי הביא חילוק זה לעניין מוקצה. שופר ולולב שנעשו והובאו ביו"ט מחוץ לתחום אינם מוקצה, כי מצוה לא נפסלת בגלל איסור שאינו מחמת גופו אלא מחמת דבר אחר.

[משמע שחילוק זה, בין איסור גופו לאיסור התלוי בזמן שהוא מחוץ לגופו, מוסכם גם על הבבלי, שלא כדעת הר"י אנגל באתוון דאורייתא כלל י', שסובר שהבבלי חולק בברכות (נג, א) נר שהדליקו עכו"ם בשבת אסור לברך עליו במוצ"ש מפני שלא שבת ממלאכת עבירה, והרי לעכו"ם מותר להדליקו וע"כ יש בפעולת ההדלקה עצמה בשבת איסור חפצא. אך ילה"ע עליו מ"אור של חיה (=יולדת) ושל חולה מברכין עליו", ובשלמא למ"ד פיקו"נ הותרה, אור של חיה שבת ממלאכת עבירה. אך למ"ד דחויה מאי שנא אור של חיה מנר של עכו"ם, בשניהם נעשתה עבירה בשבת, אך ללא איסור? אלא עכצ"ל מכיון שאמירה לגוי אסורה בשבת גזרו חז"ל על נר של גוי שלא לברך עליו. אך על חיה, שעושה בהיתר גמור, לא גזרו. ובאמת אין במלאכת שבת איסור חפצא, גם לד' הבבלי. ואכן הר"י אנגל עצמו בספרו בית האוצר (ח"א כלל קכ"ה) חזר בו:

ודע דמה שהעירותי באתוון דאורייתא (כלל י' שם) יש לדחות, דלענין ברכה דהוא הזכרת שם שמים מחמרינן טפי דאין נאה לברך ולהזכיר שם שמים על נר שהודלק בשבת, כיון שהתורה אסרה לישראל ההדלקה בשבת, וכן מטין דברי המחבר בש"ע או"ח (סי' רחצ סעיף ה) ודברי הט"ז שם (סק"ג) עש"ה וע', כעין זה בתוס' (סוכה דף ל ע"א ד"ה הא) עש"ה ופשוט.]

ואין זה מן הנמנעות שהמרדכי רמז בחילוק זה גם לעניין מצוה הבאה בעבירה. אם כי אינו מוכרח. עכ"פ מכאן יש להסיק שסכך שנקצץ בשבת, בדיעבד אין בו משום מצוה הבאה בעבירה, וק"ו אם רק הוסע בשבת, שלא נעשתה עבירה בגופו.

ד. רק כאשר המצוה מסייעת לעבירה

הגר"א בסי' תרנה הסביר את המרדכי שאין בערבה פסול מצוה הבאה בעבירה עפ"י המחבר בסי' תרמט ס"א:

כל ארבעה המינים פסולים בגזול ובגנוב,

בין לפני יאוש בין לאחר יאוש; אבל גזול וקנאו בלא סיוע המצוה, כגון גזל לולב ושיפהו, כשר, דקנייה בשינוי מעשה.

וכ' הט"ז (סי' תרמט ס"ק א) עפ"י הר"ן: "אם הוא על ידי המצוה של נטילת הלולב נעשה אז קנין זה לא מהני דה"ל מצוה הבאה בעבירה".

וראה בביאור הגר"א שם שהלך אף הוא בעקבות הר"ן.

ה. מצוה הבאה בעבירה פסולה רק אם באותה שעה שהוא מקיים את המצוה הוא גם עובר עבירה

בלולב הגזול, כל עוד הלולב בידו ולא החזירו לבעליו הוא ממשיך לעבור עבירה. בכל רגע ורגע הוא מבטל עשה של 'והשיב את הגזילה'. כשהוא מנענע את הלולב הוא מקיים מצוה בחפצא של עבירה שעליה הוא ממשיך לעבור, סנגורו נעשה קטגורו. משא"כ בהדס שמיעטו לפני המצוה ובשעת עשית המצוה אין כאן כבר סרך עבירה כלל, לכן אם עבר ולקטן כשר. וכן גוי שהביא את הערבה בשבת, העבירה כבר חלפה ואיננה. חילוק זה משמע מהתוס' בדף ל, א ד"ה הא קנייה שכתבו :

וי"ל דאם איתא דיאוש כדי קני הוי שלו קודם הקדש ותו לא חשיב מצוה הבאה בעבירה... ובכולה שמעתין דלא חשיב מצוה הבאה בעבירה היכא דקני ליה מצינן למימר דקני קודם באגודה.

אך שעה"מ בהלכות לולב (פ"ח ה"ה) הביא ראיה הפוכה מדברי התוס' שם בד"ה הנז' שכתבו וז"ל:

וא"ת לקמן דפסלינן לולב של אשירה ושל עיר הנדחת משום דמיכתת שיעוריה ת"ל משום מצוה הבאה בעבירה כו' וי"ל דלא דמי לגזול דמחמת עבירה באה המצוה אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה.

ואם איתא, הו"ל לתרוצי דהתם שאני דבשעת עשית המצוה אין כאן סרך עבירה כלל. בשדי חמד כללים כלל עז אות יג (בכרך ד עמ' קעא) בשם יהודה יעלה (הספרדי) דחה ראיה זו, משום שאשרה ועיה"נ חמורים יותר כי הם עצמם נעשו גוף האיסור. עיי"ש.

ו. כפרה במצוה הבאה בעבירה

המרדכי מקשה מתמורה. אין אדם מתכפר בתמורה, משום מצוה הבאה בעבירה, למרות שהעבירה נעברה בזמן שהמיר, לפני הכפרה.

השל"ה בהערותיו למרדכי ב'בגדי ישע' מסביר את דבריו. שם הוא עבר שתי עבירות, האחת – העבירה עליה הוא חייב קרבן, השניה – התמורה. א"א להתכפר בעבירה של התמורה על העבירה שעליה הוא חייב קרבן. זהו דין מיוחד בתמורה, א"א לכפר עבירה אחת בעבירה אחרת. אך במקום אחר שהעבירה כבר נעברה לפני קיום המצוה ובשעת קיום המצוה אין עבירה – אין פסול של מצוה הבאה בעבירה. לפי הסבר זה אין כאן נימוק חדש אלא רק חיזוק לנימוק הקודם.

לסיכום, ניתן ללמוד מדברי הריב"א המובאים במרדכי לעניננו ארבע סיבות להכשיר את הסכך: א) מקיים המצוה לא עבר את העבירה בעצמו. ב) חילול שבת הוא עבירה בגברא ואינו פוסל את החפצא. ג) המצוה לא מסייעת לעבירה. ד) בשעת קיום המצוה לא נעברה שום עבירה.

יש מקום להוסיף סיבות נוספות להכשיר את הסכך מדין מצוה הבאה בעבירה.

ב. המצוה אינה בסכך עצמו אלא בצל

להבהרת הדברים, לעיל באות ג הבאנו את פסיקת המחבר שלולב הגזול כשר ביו"ט שני. לענ"ד אין להסיק מדברי המחבר מסקנה כללית שבכל מצוה דרבנן אין פסול

מצוה הבאה בעבירה. יתכן שזהו דין ייחודי בלולב דווקא, כי הוא מסתמך על הרמב"ם שסתם וכתב בהל' לולב (פ"ח ה"ט):

> כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה ביום טוב ראשון בלבד אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר,

הרמב"ם מכשיר גזול בשאר הימים גם במקדש, למרות שבמקדש חיוב הנטילה שבעה ימים הוא **מהתורה**. לענ"ד הרמב"ם לשיטתו בהל' שופר (פ"א ה"ג):

> שופר הגזול שתקע בו יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אף על פי שלא נגע בו ולא הגביהו השומע (יצא) ואין בקול דין גזל.

גם בלולב במקדש, המצוה כל שבעת הימים, אינה בעצם נטילתו, כמו ביום א' במדינה. כי התורה מבחינה בין מצות לולב ביום הא' שם נאמר 'ו**לקחתם** לכם ביום הראשון...' לבין לולב ביתר הימים, שם נאמר '**ושמחתם** לפני ה' א-לקיכם שבעת ימים', שם המצוה אינה בעצם הנטילה אלא בשמחה. הלולב אינו החפצא של המצוה הוא רק אמצעי לשמחה, כמו השופר שאינו החפצא של המצוה אלא רק אמצעי להשמעת הקול. וכשם ששופר גזול לא פסול כי המצוה היא בקול, כך גם לולב גזול במקדש לא פסול, כי המצוה היא לא בחפצא של הלולב אלא בשמחה. ותקנת רבן יוחנן בן זכאי ליטול לולב במדינה שבעה ימים היא זכר למקדש, שהמצוה היא בשמחה, והלולב אינו חפצא של מצוה, לכן אין מצוה הבאה בעבירה פוסלת את המצוה. אך במצוות דרבנן אחרות יתכן שמצוה הבאה בעבירה פסולה.

גדר זה של מצוה הבאה בעבירה יש לו השלכה גם לשאלתנו, בסכך שנעשתה בו עבירה. רש"י בריש סוכה פי' ושחמתה מרובה מצלתה – המועט בטל ברוב, והרי הוא כמי שאינו, ועל שם הסכך קרויה סוכה. וכ' הר"ן בדעתו שאין הביטול בסכך, אלא **בצל**, כיון שהצל מועט לגבי החמה המרובה. כלומר הסכך אינו החפצא של המצוה, אלא הצל, וכשיש רוב צל – רובו ככולו, והסוכה כולה נחשבת כמוצלת. וא"כ הדבר דומה ממש לקול השופר שאין בו מצוה הבאה בעבירה.

וכמדומני שזאת גם כוונתו בדף ט, ב (דף ה, א מדפי הרי"ף) בסוכה שתחת אילן: "וכי חמתו מרובה מצלתו מאי הוי? – הא קא מצטרף סכך פסול – בהדי סכך כשר! – אמר רב פפא: בשחבטן". וכ' הר"ן:

> ובודאי שאין בטול זה כבטול שאר איסורין שאין לך איסור שאדם יכול להתירו ולעמוד עליו שיהא בטל, אלא כיון דאגמריה רחמנא למשה דבפלגא סגי והכא לא סגי ליה בפלגא לפי שנתמעט חשיבותו של מתיר מפני שנתערב אפילו הכי כל שיש רוב מן הכשר לא גרע מפלגא דכשר עומד בפני עצמו לפי שאין המיעוט מבטל חשיבות הרוב כך נ"ל.

ר"ל, הסכך הפסול אינו חפצא של איסור שאין לבטלו ברוב, אלא זהו דין בצל שלא תהיה חמתו מרובה מצילתו. ובזה מיושבת קושיית התוס' (ט, א) מדוע צריך גזה"כ של 'לך' לפסול סוכה גזולה תפ"ל משום מצוה הבאה בעבירה. ולדברי הר"ן ניחא. ולפי"ז גם בנ"ד בדיעבד הסוכה כשרה.

ג. מחללי השבת בימינו

מקובלנו שרובם של מחללי השבת בימינו הם כתינוקות שנשבו. תינוק שנשבה דינו כשוגג או כאנוס (הוא לא חייב חטאת על כל מלאכה ומלאכה ועל כל שבת ושבת, אלא רק חטאת אחת על כל המלאכות והשבתות שחילל. משמע שיש לו דין מיוחד, ממוצע בין שוגג לאנוס). ואע"פ שאין מי שלא יודע על כך שיהודים שומרי שבת

נמנעים, לא רק מלעשות מלאכה בשבת בעצמם, אלא הם גם מוחים נגד חילול שבת הנעשה ע"י אחרים, הוא אינו מודע לחומרת האיסור, שמחלל שבת דינו ככופר בכל התורה כולה. ורבים מהפוסקים סומכים על כך לעניין יינם וכדו' (ר' בניין ציון החדשות סי' כג ובפוסקים שהביא ביביע אומר ח"א יו"ד סי' יא, יח).

בשד"ח כללים כלל עז אות ח (ח"ד עמ' קסח) הביא דעות שונות בשאלה האם מצוה הבאה בעבירה פוסלת גם אם העבירה נעברה בשוגג. אך באונס או אפי' בקרוב לאונס מסתבר שמצוה הבאה בעבירה לא פוסלת.

ד. מעשה שבת

נפסק בשו"ע או"ח (סי' שיח ס"א): "המבשל בשבת, (או שעשה אחת משאר מלאכות), (טור), במזיד, אסור לו לעולם ולאחרים מותר למוצאי שבת מיד; ובשוגג, אסור בו ביום גם לאחרים, ולערב מותר גם לו מיד".

לכאורה מותר להשתמש בסכך בסוכות, למרות שחיללו עליו שבת במזיד. מיהו כאן מדובר במי שמחלל שבת לכתחילה עבור מישהו אחר, וכ' המג"א (סי' שיח ס"ק ב):

> נ"ל דלמי שנתבשל בשבילו הוי ג"כ דינו כמו הוא עצמו כמ"ש בי"ד סי' צ"ט ס"ה דה"נ טעמא משום קנסא ומיהו מדברי הרב"י שם משמע דוקא התם חיישי' שיאמר לעכו"ם לבטלו, אבל הכא הא בלא"ה צריך להמתין בכדי שיעשה כשבישלו עכו"ם ולישראל לא חיישינן דאין אדם חוטא ולא לו עסי' רנ"ג ס"א.

ר"ל יש הבדל בין גוי לישראל. גוי שחילל שבת עבור ישראל, קנסו את הישראל שגם במוצ"ש עליו להמתין בכדי שיעשה, כי גזרו שמא הישראל יאמר לגוי לעשות כן לכתחילה. אך בישראל אין חשש שמא יאמר לו לעבור עבירה לכתחילה. וגם אם יאמר לו אין אדם חוטא ולא לו והמלאכה לא תיעשה, לכן לא גזרו בכדי שיעשה, וממילא מותר למי שחיללו שבת עבורו ליהנות מהמלאכה שנעשתה בשבת.

בשו"ת כת"ס (או"ח סי' נ) קבע כלל גדול בהנאה מחילול שבת:

> אבל זה נראה לי פשוט דדוקא במי שמבשל במקרה בשביל אחר גם שהוא לדעתו ורצונו לא חיישי' שמא יצוה לאחר, דלא ישמע לו ולא שכיח, וכ"כ האי לא קנסו, אבל בפונדק שמבשל בקביעות מידי שבת בשבתו לאחרים דמקפידין לאכול מבושל ב"י וזה פרנסתו של פונדק זה תמיד בחול ובשבת בוודאי קנסא קנסו רבנן לאלו שנתבשל בשבילם כמו להמבשל עצמו.

אמנם פסיקתו מתיחסת למחלל שבת קבוע, שעלינו להימנע מרכישת תוצרתו, כדי למנוע ממנו להמשיך ולייצר בשבת. אך מי שחילל שבת חד-פעמית עבורנו לכאורה אין איסור ליהנות ממנו. אך אולי בימינו, שהתרבו מחללי השבת והיא נעשתה כחול, לדאבוננו, עלולים להתרבות אנשים שיחללו עבורנו את השבת, כדי לעשות לנו 'טובה' כביכול. וא"כ אולי יש מקום לאסור, כדי למנוע ממנו ומאחרים לחזור ולחלל שבת עבורנו. אולם הרתעה זו תועיל רק אם הוא ידע שהסכך שהביא נאסר בהנאה. רק כך יימנע ממנו ומאחרים את הישנות המעשה. ולכן השאלה היא האם אכן הסכך אסור בהנאה.

ה. מצוות לאו ליהנות ניתנו

גם אם נניח שמעשה שבת במקרה זה אסור בהנאה, צ"ע האם סכך אסור בהנאה. בנ"ד לא מדובר בהנאה של דבר רשות אלא בהנאת מצוה וקיי"ל מצוות לאו ליהנות ניתנו.

שנינו בנדרים (טז, ב):

> אמר קונם סוכה שאני עושה, לולב שאני

נוטל, תפילין שאני מניח, בנדרים – אסור... אמר רבא: וכי מצות ליהנות ניתנו? אלא אמר רבא: הא דאמר ישיבת סוכה עלי.

הר"ן שם הקשה:

וא"ת ואפילו כי אמר ישיבת סוכה עלי למה אסור בישיבה של מצוה, והא כיון דמצוות לאו ליהנות נתנו הרי אינו נהנה מן הסוכה כלל? תירצו בתוספות דמ"מ כיון שאסר ישיבתה עליו אף על פי שאין לו בו הנאה חל.

אך התוס' בר"ה (כח, א ד"ה המודר) כתבו:

לדברי רבא היה משמע דכאן נמי אי אמר הנאת שופר עלי מותר לתקוע בשופר של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו, אבל אם אמר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע בשופר של מצוה אפי' לרבא כמו דאמר גבי סוכה אם לא נחלק משום דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה. אבל שופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה דאינו מכוון לשיר.

לכאורה שני דיבורי התוס', זה שהביא הר"ן בנדרים, והתוס' בר"ה, נחלקו במחלוקת הר"ן והרשב"א בנדרים (טו). הר"ן כתב שם:

וא"ת וכי אמר הנאת תשמישך אמאי מתסר והא מצות לאו ליהנות ניתנו יש לומר דכי אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו ה"מ לומר שאין קיום המצות חשוב הנאה אבל מ"מ אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצוה הנאה מקרי ומשום הכי אמרינן בפ' ראוהו ב"ד (ר"ה דף כח) הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה.

אך הרשב"א שם תרץ:

והיינו נמי דכי אמרינן באומר הנאת תשמישך עלי לא אקשינן עליה וכי מצות ליהנות ניתנו כדאקשי רבא גבי הנאת סוכה עלי, משום דהתם אין אדם משועבד לסוכה אלא מחמת קיום המצוה בלבד, ומצות לאו ליהנות ניתנו. אבל הכא מלבד מה שהוא מצווה לעונה יש עליו שעבוד,

הרשב"א לא חולק במפורש על סברת הר"ן, אך הדבר משתמע מכללא, מכיון שלא תירץ את הקושיה כמו הר"ן משמע שהוא לא סובר כמוהו. ולדעתו, הנאה גופנית הבאה עם המצוה, מותרת, כי גם היא בכלל מצוות לאו ליהנות נתנו.

כיצד יסביר הרשב"א את הגמ' בר"ה (כח, א) שהנודר מן המעיין אסור לו לטבול בימות החמה, הרי לדעתו הנאה הכרוכה במעשה המצוה אינה נחשבת להנאה אסורה?

הדברים מבוארים במאירי לר"ה שם:

ובקצת פירושיהם של גדולי הרבנים מצאתי שאף אם היתה הנאת הגוף מצטרפת להנאת קיום המצוה בשעת עשיית המצוה הואיל ואין הנאה לגוף אחר עשיית המצוה מותר שהנאת הגוף הבאה בשעת קיום המצוה אינה נחשבת לכלום, וטעם איסור מעיין בימות החמה הוא שאף לאחר המצוה משיג הגוף הנאה ממנה מצד מה שנתקרר.

ויש להעיר, הרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת? אמנם הוא נטהר מיד עם כניסתו למים, אך בהכרח עובר זמן ידוע עד שהוא יוצא. מכיון שלא ניתן למנוע השתהות זו היא חלק ממצות הטבילה וגם זה בכלל מצוות לאו ליהנות נתנו (ולדעת הכס"מ ספ"ו מהל' אבות הטומאה הוא לא נטהר אלא רק כשיצא מן המים, א"כ אין זמן שבו הוא לא מקיים מצוה). דוגמא לכך בקידושין (נד, א) כתנות כהונה שניתנו ליהנות בהן, משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת. ופירש"י (שם, בד"ה בכתנות כהונה שלא בלו):

וראויין לעבודה וכל זמן שראויין לעבודה אין מעילה בשגגתן, שלכך הוקדשו מתחלה ליהנות בהן שוגגין, רק שלא יתכוין לחללן, שלא נתנה תורה למלאכי השרת, שיהו הכהנים זריזים כמלאכים להפשיטן בגמר עבודה ולא ישהום עליהם אחר העבודה כהרף עין.

ואפשר להסביר זאת עפ"י רש"י בביצה (כז, ב) ששריפת קדשים ביו"ט, אע"פ שיש בה הנאה אישית, היא בטלה למצות השריפה, ולכן היא אסורה ביו"ט. וא"כ ה"ה בנ"ד ההנאה האישית המתלווה למצוה בטלה למצוה עצמה. והדברים ק"ו. שם אין הכרח להסיקה תחת תבשילו, אלא זו רשות בלבד, ובכ"ז היא בטלה למצוה, ק"ו כאן שההנאה האישית נלווית בהכרח למצוה ק"ו שהיא בטלה למצוה.

וצ"ל שבזה נחלקו הר"ן והרשב"א, האם הנאת הגוף המתלווה בהכרח למצוה היא חלק מהמצוה ומותרת, או שהיא הנאה בפנ"ע ואסורה ואינה נחשבת כחלק מהמצוה. ולא דמי לשריפת קדשים ביו"ט, שם התורה התירה במפורש 'לך' תחת תבשילך, הבישול הוא חלק ממצות השריפה. התוס' בר"ה שכ' דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה סוברים כהר"ן, והתוס' המובא ע"י הר"ן בנדרים סוברים כהרשב"א.

אלא שקשה, האיך יתכן שדוקא הר"ן הוא שמביא את התוס' החולקים עליו. אך באמת אין הכרח לומר שהם חולקים עליו. הם מתרצים תירוץ אחר שגם הוא עצמו יכול לתרץ לשיטתו. ואולי הוא רומז בכך שגם אין ללמוד מהרשב"א שתרץ תירוץ אחר שהוא חולק עליו. ואכן המאירי הביא הסבר זה בשם 'גדולי הרבנים' בדרך כלל זהו כינויו לרש"י ולא לרשב"א.

נמצא שסוכה המסוככת בסכך האסור בהנאה, לשיטת הר"ן אסור לשבת בה, כי לקיום המצוה מתלווית גם הנאה גופנית. אך לשיטת הרשב"א יהיה מותר לשבת בה. שהרי לשיטתו, הנאה המתלווית למצוה בשעת המצוה מותרת. ורק הנאה המתלווית למצוה **אחרי** גמר המצוה אסורה. בסוכה ההנאה היא רק בשעת קיום המצוה, אין הנאה לאחר קיום המצוה. כשהאדם עוזב את הסוכה, בין באמצע החג ובין בסופו, מיד עם עזיבתו את הסוכה פוסקת המצוה ועמה גם פוסקת **מיד** ההנאה.

ו. סכך של אשרה

הנודע ביהודה (שו"ת מה"ת או"ח סי' קלג) דן בסכך מעצי אשרה ומביא את הסוגיה בנדרים שלרבא סוכה האסורה בהנאה מצוות לאו ליהנות ניתנו. והוא מחלק בין נודר שמדיר **את עצמו** מהסוכה לעצי אשרה **שהתורה** אסרה אותם:

לכ"ע מיירי באינו אוסר על עצמו כי אם סוכה דמצוה, וא"כ מסתמא כוונתו על הנאת המצוה, ולא על הנאת הצל. דאי משום הצל מ"ש סוכה דמצוה מסוכה דעלמא, וא"כ באומרו 'קונם שלא אהנה מסוכת מצוה' כוונתו על הנאת המצוה. וע"ז שפיר הקשה רבא דמצות לאו ליהנות נתנו. ואף דאיכא הנאת הצל, על זה לא היה כוונת הנודר. אבל בסוכת אשירה כיון שממילא אסורה בהנאה אסורה בסוכת מצוה משום הנאת הצל.

כלומר אדם יכול להדיר את עצמו רק מהנאת המצוה עצמה ולא מההנאה הגופנית המתלווה אליה. ומכיון שלא אסר על עצמו את הנאת הישיבה, אלא רק את מצות הישיבה, מצוות לאו ליהנות ניתנו, והוא יכול לשבת בסוכה. אך התורה שאסרה עצי אשרה אסרה גם את ההנאה הגופנית מהם, גם כאשר מקיימים בהם מצוה.

וסברא זו מוכרחת ע"פ דברי התוספות בר"ה (כ"ח ע"א ד"ה המודר):

דאף באמר ישיבת הסוכה עלי עיקר האיסור משום הנאה שיש בישיבה. וא"כ מ"ש באומר הנאת סוכה עלי דאמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו והרי יש הנאה בישיבה אלא ודאי דבסוכה הולכין אחר כוונת הנודר וא"כ עיקר כוונתו על הנאת

מצוה ולא חל נדרו שאין כאן הנאה, אבל באומר ישיבת סוכה עלי אף שעיקר כוונתו על ישיבת המצוה חל נדרו שהרי מקרי ישיבה. חילקו התוס' בין סוכה לשופר וסברי דבדבר שאין בו הנאה כלל לא חל הנדר. (דברי הנו"ב שם).

כל דיונו הוא רק לשיטת התוס' בר"ה, שהיא שיטת הר"ן בנדרים (טו, א), אך לשיטת הרשב"א הנאה גופנית מותרת (וצ"ע מדוע התעלם הנו"ב משיטת הרשב"א. יתכן שסבר שהרשב"א לא חלק בעצם על הר"ן).

אך בשו"ת עונג יום טוב (סי' נ) חולק על הנו"ב. וז"ל:

ולענ"ד דגם בסוכה אמרינן מצות לל"נ אף על גב דאיכא הנאת ישיבה. ואף על גב דבכל המצות שיש בהן הנאת הגוף לא אמרינן בהו מצות לל"נ, היינו היכא דהמצוה הוא ענין בפ"ע וההנאה הוא ענין בפ"ע, כמו בטבילה דהמצוה הוא ביאתו במים וההנאה הוא דבר בפ"ע ואין להמצוה שייכות עם ההנאה, רק שאינו יכול להפריד ההנאה מן המצוה בימות החמה. וכן בהנאת תשמישך עלי אין קיום מצות עונה שייכות עם ההנאה רק שא"א להפריד ההנאה מן המצוה וכל כה"ג לא אמרינן מצות לל"נ, דנהי דלא איכפת לן במה שנהנה מקיום המצוה מ"מ תערובות ההנאה שיש בהאי מעשה להיכן אזיל ואסור. אבל מצות סוכה שעיקר יסוד המצוה הוא על ההנאה, שהתורה אמרה צא מדירת קבע ושב בדירת עראי. דהיינו שהשימוש שהאדם יש לו בביתו כל השנה דהיינו ישיבה יהא בחג שימוש זה בסוכה בדירת עראי. ולהכי הולכי דרכים פטורים מן הסוכה, וכן שומרי פירות או מצטער, ואם ישב בסוכה לא קיים מצוה כלל. משום דעיקר המצוה לישב בסוכה במקום בית. ומי שיש לו איזה סיבה שבשבילה לא היה יושב בבית אין כאן מצות סוכה. דעיקר המצוה שיהא סוכתו תמורת ביתו, ואכילתו ושתיתו וישיבתו שבכל השנה היא בביתו תהא כעת בסוכתו. א"כ כיון דיסוד המצוה הוא על ההנאת הישיבה וכיון דקיי"ל מצות ללה"נ לא איכפת לן בהנאת הישיבה דאית בה דהא הנאת הישיבה היא עיקר המצוה ומתבטלת מהנאה בתוך קיום המצוה דכיון שההנאה היא נכללת בקיום המצוה היא מתבטלת בתוכה ושפיר פריך וכי מצות ליהנות ניתנו דלא דמי למקוה שטובל בה בימות החמה דמקרי נהנה. דהתם ההנאה נפרדת מן המצוה ואין שייך לומר שההנאה תתבטל בתוך המצוה שיהא לה גם כח המצוה שהרי אין לה ענין עם המצוה כלל רק שנפגשו יחד קיום המצוה עם התקררותו בימות החמה. משא"כ בסוכה שקיום המצוה נקבע בהנאת הישיבה כמו שביארנו.

חידושו של העו"ט הוא הן אליבא דהר"ן, שהנאה גופנית הנלווית למצוה אסורה, סוכה שאני כי ההנאה הגופנית היא חלק ממהות המצוה עצמה. והן אליבא דהרשב"א, שמתיר את ההנאה הנלווית למצוה, אך אוסר את ההנאה המתלוית למצוה אחריה. בסוכה אין מצב של הנאה מעבר למצוה, ממנ"פ, כל עוד הוא יושב בסוכה הוא גם מקיים מצוה וגם נהנה, וכשהוא יוצא מן הסוכה אין מצוה אך גם אין הנאה.

אך בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' קלד) חולק על העונג יו"ט וסובר שההנאה אינה חלק ממצות הסוכה. אמנם מצטער פטור מן הסוכה אך אין חובת הנאה מהסוכה. ולענ"ד יש להוכיח זאת גם מהנחת העו"ט שכ' בהנאת תשמישך עלי אין קיום מצות עונה שייכת עם ההנאה רק שא"א להפריד ההנאה מן המצוה, וכל כה"ג לא אמרינן מצות לל"נ. מצות עונה דומה לסוכה שהרי א"א לקיימה ללא קישוי ואמר רבא ביבמות (נג, ב) "אין אונס לערוה, לפי שאין קישוי אלא לדעת". כלומר חלק מקיום מצות עונה הוא

ההנאה. אמנם היא אינה מטרת המצוה, אך היא תנאי הכרחי לקיום המצוה. ובכ"ז מצוה זו ליהנות ניתנה, ולכן האומר תשמישך עלי אסור. וא"כ ה"ה סוכה, ההנאה אינה מטרת המצוה אך היא תנאי הכרחי לקיום מצות 'תדורו' וא"כ מצוות ליהנות נתנו. העו"ט עצמו חילק בין סוכה לנר שבת, בנר שבת המצוה ליהנות מהאור, משום שלום בית. ואכן נר שלא נהנים ממנו לא יוצאים בו יד"ח, כגון שהוא מסריח (נפט), או שהאור מסכסכת בו. ולדעתו נר שבת שאסור בהנאה פסול למצותה כי מצוה זו ליהנות ניתנה. אמנם בסוכה אין מצות הנאה כמו בנר שבת, אך מאידך יש בה הנאה גופנית המתלווה למצוה. ואע"פ שהיא תנאי הכרחי לקיום המצוה, היא אינה מטרת המצוה, ולכן היא דומה לעונה, ומי שאסר אותה עליו בהנאה אסור לו ליהנות ממנה.

ולענינן, מכיון שאסור ליהנות ממעשה שבת, אסור לשבת בסוכה זו.

ז. הובלה בשבת

והנה כאן לא היתה מלאכה בסכך עצמו, אלא רק בהובלתו. במקרה כזה יש הסוברים שחז"ל לא אסרו ליהנות ממעשה שבת, אע"פ שנעשה באיסור. ר' בה"ל (סימן שיח):

> אחת משאר מלאכות – כתב בח"א כלל ט' דוקא בדבר שנעשה מעשה בגוף הדבר שנשתנה מכמות שהיה כמבשל וכיו"ב אבל המוציא מרשות לרשות שלא נשתנה הדבר מכמות שהיה אם בשוגג מותר אפילו לו ואפילו בו ביום ואם במזיד אסור אפילו לאחרים עד מו"ש מיד ומ"מ יש להחמיר בכל איסורי תורה כמו מבשל עכ"ל.

ומצינו מקור לסברה זו בחי' הרשב"א והריטב"א בשבת דף קל, ב בשם רבנו יונה:

> לא קרי מעשה שבת אלא כגון אפיה ובישול וכיוצא בהן אבל הבאת כלים ואוכלין מרשות לרשות ודאי לא מיתסרי אפילו לרבי יוחנן הסנדלר בהבאתן כיון שלא נתחדשה בהן הכנה בשבת... אלו דברי מורי הרב ז"ל.

וכן כ' הריטב"א בשם רבנו יונה. אמנם אם היה ברור לנו שהוא רק הוביל את הסכך בשבת, אך קצצו בע"ש, היה אולי מקום לסמוך על מורו של הרשב"א. אך יש להסתפק שמא הסכך גם נקטף בשבת וזו מלאכה בגוף הסכך. מספק י"ל שסתם סכך נקטף השתא כי יש לסכך חזקת מחובר לדקל עד שנקטף ולכן י"ל שמסתמא השתא נקטף, כלומר בשבת. כמו מקוה שנמצא חסר השתא הוא שנחסר, כי היתה לו חזקת מלא. וכאן אין לומר שהאדם בחזקת כשרות שלא קטף בשבת שהרי הוא מוחזק לנו כמחלל שבת. וסכך שנקטף בשבת אסור בהנאה.

ח. מזיד או שוגג?

העושה מלאכה בשבת בשוגג לא אסרו עליו חכמים ליהנות מהמעשה אלא בשבת עצמה, אך אחרי כן מותר לו ליהנות. וממילא גם אם עשה מלאכה עבור מישהו אחר אין להחמיר על האחר יותר מאשר על המחלל עצמו. וכבר הזכרנו לעיל שמקובל להגדיר את מחללי השבת בימינו כתינוקות שנשבו. מ"מ לעניין הנאה ממעשה שבת יש מקום לאסור, כדי לא לסייע לחילול השבת. במה דברים אמורים במי שמחלל שבת ע"מ למכור את תוצרתו לאחרים, אין לקנות ממנו את אותה תוצרת, כדי למנוע חילול שבת, וכמש"כ הכת"ס. אך בנ"ד, במקרה חד פעמי שאין שכרו בצידו, אפשר להתיר. אא"כ נאמר שלעניין קנס על חילול שבת איננו מגדירים את מחללי השבת בימינו כשוגגים. ר' שו"ת מנחת שלמה (תנינא (ב – ג) סי' ס אות יד).

הפמ"ג בסימן שכה בא"א ס"ק כב כתב דבישראל מומר צריכים להמתין בכדי שיעשה. ולפי זה גם במחלל שבת בפרהסיא

הרי הוא כמומר. אך אפשר דאף שמחלל שבת ישמע לנו מ"מ מי שהוא שומר שבת לא יאמר לישראל אחר לחלל שבת עבורו כדי שיוכל להקדים הנאתו למוצאי שבת – אפילו למי שבלאו הכי הוא מחלל שבת בפרהסיא – וכיון שכן אפשר דרק במומר ממש הוא דאסור ולא במחלל שבת אף בכל המלאכות שדינו כעכו"ם.

כלומר אין לאסור הנאה ממלאכה של ישראל מחלל שבת, כי אין חשש שיאמרו לו לחלל שבת לכתחילה, אא"כ פרנסתו בכך.

סיכום

א. מדין מצוה הבאה בעבירה הסכך מותר.

ב. סכך שנקטף בשבת עבור אחרים נאסר עליהם בהנאה. אך כאן הסכך נקטף שלא על דעת המקבל. ולכן הוא לא נאסר.

ג. הקטיף וההובלה נעשו בשוגג ולא למטרות מסחריות, לכן לא חל על הסכך איסור מעשה שבת והוא מותר בהנאה.

ד. אם נניח שהסכך אסור בהנאה לא אומרים כאן מצוות לאו ליהנות ניתנו כי יש כאן הנאה גופנית ולד' הנוב"י היא אסורה, אך כאמור הסכך לא נאסר בהנאה.

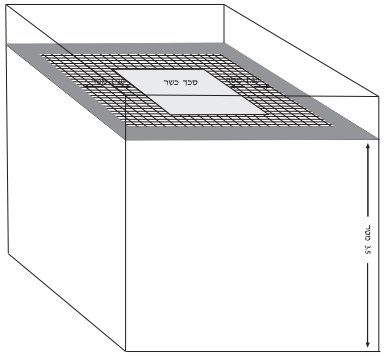
אך גם אם מבחינה הלכתית פורמאלית הסכך כשר בכ"ז לא ראוי לשבת בצילא דמהימנותא שחללו עליו שבת. חילול שבת סותר את יסודות האמונה. ואיך אפשר לשבת בצל האמונה בסכך הסותר את האמונה?

אך אפשר להוסיף סכך זה לסוכה המסוככת כהלכה, מעיקר הדין. כגון שצילתה מרובה מחמתה לפי ההלכה, אך למעשה קרני השמש עוברים דרכה ויש צורך לעבות אותה. לפי הדין הסוכה כשרה, אך לא נוח לשבת בה, כי עדיין חמתה מרובה. ומכיון שמצד עיקר הדין הסוכה כשרה אפשר להוסיף עליה סכך שהובא בשבת. אמנם אז ההנאה תהיה לא ממצות הסיכוך אלא מהצל הנוסף, כלומר הנאת גוף ממש. מיהו גם תוספת סכך שם סכך של מצוה עליה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו. אמנם לד' הנוב"י מצוות שיש בהן הנאה גופנית ליהנות ניתנו ואסור לקיימן, אך מכיון שהנאת הגוף מורכבת משני גורמים, מהסכך הכשר ומהסכך הנוסף שחיללו בו שבת, זה וזה גורם מותר. נמצא שמעיקר הדין אין כאן פסול מצוה הבאה בעבירה וגם לא איסור הנאה ממלאכת שבת. אלא שראוי היה להדר ולא לסכך בסכך זה, אך מכיון שזו תהיה רק תוספת לסיכוך ההלכתי, די בכך.

מן הראוי לומר לאותו חבר בצורה עדינה, שמכיון שהיום שלפני ערב סוכות היה שבת ובשבת איננו מסככים לכן הקדמנו וסיככנו כבר את הסוכה כהלכה בסכך שלנו לפני שבת, ואת הסכך שלו רק הוספנו לסכך הקיים. ממילא הוא יבין את הרמז שלא מחללים שבת על סכך.

סימן נט

סוכה בחצר בית הכלא



שאלה

א. שני דיני לבוד

ב. הכשר סוכה עפ"י שתי הלכות למשה מסיני

שאלה

בחצר בבית הכלא הוקמה סוכה. החצר גדורה בחומה גבוהה מכל עבריה, ועל החלק הלא מקורה, הפתוח לשמים, פרושה רשת מתכת, העשויה שתי וערב, כשהמרחק בין חוט לחוט הוא כחמישה ס"מ. על הרשת הניחו סכך כשר. הסכך הונח במרחק של פחות מארבע אמות מכותלי החצר. כלומר, אם נחשיב את הרשת כלבוד יש כאן דופן עקומה מכל צד. אלא שאם יש לרשת דין לבוד נמצא שהסכך הכשר מונח על סכך פסול. אמנם הכלל הוא שאין לבוד לחומרא, כמבואר במג"א (סי' תרלב ס"ק ה). אך לכאורה יש באותה רשת עצמה סתירה, ממנ"פ, אל חלק הרשת הסמוך לדפנות, שאינו מסוכך בסכך כשר, אנו מתיחסים כלבוד לקולא ויש כאן דופן עקומה. אך בהמשך אותה רשת, שעליה מונח הסכך הכשר, איננו מתייחסים אליה כאל לבוד, כי אין לבוד לחומרא. באותה רשת אנו אומרים על חלקה דין לבוד ועל חלקה האחר אנו אומרים שאין לה דין לבוד. ממנ"פ, או שכולה לקולא או שכולה לחומרא?

א. שני דיני לבוד

בעצם דין לבוד חל על כל חלקי הרשת, אלא שיש לחלק בין שני הלבודים, אלו שני

דינים שונים. בחלק הרשת הסמוך לדפנות אזלינן לקולא כאילו **הכל סתום** ומכיון שאין בחלק הזה ד"א אמרינן דופן עקומה להקל. אך בחלק הרשת שמתחת לסכך לא אמרינן לבוד לחומרא כסתום, אלא כמחובר (ר' מג"א תקב). ורק אם נצרף את כל חוטי הרשת שמתחת לסכך יהיה בס"ה ד"ט הסוכה תיפסל. וגם זה רק לד' הב"ח. אך כל עוד אין בס"ה ד"ט הסוכה כשרה ולא אמרינן שכל הרווחים בין החוטים כסתומים. מדובר ברשת אחת ובלבוד, אך שני דיני לבוד שונים הם. האם אין כאן תרתי דסתרי?

דוגמא לתרתי דסתרי כע"ז יש אולי להביא מסוכה (יד, ב):

> נתן עליה נסר שהוא רחב ארבעה טפחים, אף על פי שלא הכניס לתוכה אלא שלשה טפחים – פסולה. היכי דמי? (מאי) לאו כגון שהפכן על צידיהם? – לא, הכא במאי עסקינן – כגון דאנחה אפומא דמטללתא, דעייל תלתא לגיו ואפיק חד לבר, דהוה ליה פסל היוצא מן הסוכה וכל פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה.

פרש רש"י:

> אפומא דמטללתא – אצל רוח רביעי, שאין שם דופן דלפקיה מיניה על ידי דופן עקומה, דהא אין כאן דופן אלא פתח, ואף על גב דלא עייליה כוליה לתוך חלל דפנות הצדדים – פסול, דההוא טפח דאבראי מיחשב נמי כי סוכה, דאלו סכך כשר הוה – מותר לישן שם, ויוצא ידי סוכה, דאמרינן לקמן (סוכה יט, א): פסל היוצא מן הסוכה כי האי גוונא – נידון כסוכה.

כלומר, אם הניח נסר רחב ארבע מעל דופן, כששלושה טפחים בתוך הסוכה וטפח אחד מחוץ לסוכה, הנסר כשר. כי רק ג"ט ממנו נמצאים בתוך הסוכה ואז יש לו דין דופן עקומה. אע"פ שמדובר בנסר אחד, שאילו היה כולו בפנים היה נידון כסכך ופסול מדין גזרת תקרה, והדופן היא שמחלקת אותו לשתים, חלקו בתוך הסוכה ודינו כסכך, וחלקו האחר מחוץ לסוכה ואינו סכך. ולכן החלק החיצוני אינו נחשב כחלק מהנסר.

אם כי לא דמי, שם מדובר בגזרת תקרה מדרבנן, ורבנן לא גזרו אלא כשג"ט בתוך הסוכה. עם זאת יתכן לומר שכל מה שתקנו חז"ל כעין דאורייתא תקון. וגם בדאורייתא אפשר לומר על דבר שחציו דין אחד וחציו דין אחר.

[ור' ש"ש ש"ד פ"ג במעשה במקולין בק"ק וילנא שחצי כבש פרש וחל עליו דין רוב וחצי כבש נשאר במקולין וחל עליו דין קבוע, האם החצי קבוע נגרר אחר חציו שפרש. ול"ד כי השאלה שם היא האם רוב הוא בירור או דין. וכן הראיה שהביא הש"ש מחזקת האם המועילה לבת תלויה בגדרי החזקות עד כמה הן מבררות או מכריעות את הספק. משא"כ בנ"ד לבוד אינו מברר או מכריע ספק].

לכאורה שאלות מסוג זה תלויות בסוגית שני שבילין. שרק אם באו שניהם לשאול בבת אחת א"א להורות לשניהם טהור. אך בנ"ד מדובר באדם אחד היושב תחת הסכך הכשר והוא צריך בו זמנית לסמוך על לבוד לענין דופן עקומה ולסמוך על כך שהסכך לא נפסל ע"י הרשת שתחתיו כי לבוד לחומרא לא אמרינן.

מיהו לאור מש"כ ששני דיני לבוד שונים הם אינו דומה. בשני שבילין ממנ"פ אחד מהם טמא. משא"כ כאן מדובר בשתי הלכות למשה מסיני שונות, אלא שהרשת היא אחת.

למעשה נלענ"ד שאין לחוש לתרתי דסתרי. א. משום שדין לבוד לחומרא הוא רק לד' הב"ח בסי' תקב, אך כל הפוסקים חולקים וסוברים שלא אומרים לבוד לחומרא כסתום, ר' בנו"כ בס"ס תרלב.

וגם לדעתו, מכיון שעל הרשת הניחו סכך כשר נמצא שברווחים שבין חוט לחוט יש סכך כשר המונע דין לבוד. כמבואר בסוכה

(יח, א): "ומודה רבי מאיר שאם יש בין נסר לנסר כמלא נסר, שמניח פסל ביניהם וכשרה". אמנם לכאורה שם מדובר בפסל כשר **שבין** נסר לנסר, ובכך הוא מונע דין לבוד. ואילו כאן הסכך מונח **על** הרשת. אך מכיון שהרווחים בין חוטי הרשת הם כ-5 ס"מ לא יימלט שעלים מהסכך ייכנסו בין חוט לחוט ויבטלו דין לבוד. אלא שאם הסכך עשוי ממחצלת, בפרט של קנים, הם זקופים ולא ייכנסו ברווחים שבין חוטי הברזל של הרשת.

אלא שצ"ע האם הלבוד מתבטל רק אם הסכך חוצץ פיזית בין חוט לחוט, או שמא הלבוד מתבטל בגלל שאין אוויר פנוי בין חוט לחוט אלא סכך **ודין** הסכך הוא שמבטל את הלבוד.

ומסתימת המשנה שדברה באופן סתמי על סכך שבינתיים משמע קצת שאין הבדל בין סכך החוצץ פיזית ומונע לבוד, לבין סכך החוצץ דינית ומונע לבוד. רק כשיש אויר בין העצמים יש דין לבוד.

ב. הכשר סוכה עפ"י שתי הלכות למשה מסיני

לכאורה יש לפסול את הסוכה עפ"י הר"ן שאמר ששתי הלכות לממ"ס לא אמרינן (ר"ן על הרי"ף, סוכה ט ע"א), וכאן יש שתי הלכות דופן עקומה ולבוד. והא בהא תליא אי אפשר לומר דופן עקומה אא"כ נאמר לבוד.

בשו"ת רעק"א (מהדו"ק סי' יב) הסביר את דברי הר"ן:

> ונ"ל ביאור דברי הר"ן לא בפשוטו, דאין הסוכה מתכשרת ע"י ב' הלכתות יחד לבוד ודופן עקומה, אלא דכוונת הר"ן היכא דא"א לדון על אחד אלא מכח אידך, דהא למ"ד אין לבוד מאמצע א"א לדון על לבוד רק מכח דאמרינן דופן עקומה ונעשה אויר מהצד זהו לא אמרינן הלכה אחת מכח הלכה אחרת, וה"נ באין דפנות מגיעות

לסכך דל"ש לדון דופן עקומה כיון דיש כאן אויר, אא"כ תדין תחילה גוד אסיק ומגיעות לסכך, ואזי שייך לדון דופן עקומה זהו לא אמרינן, אבל אם כל א' וא' שייך לדון לעצמו אמרינן ביה כמה הלכתות.

וא"כ בנ"ד ללא לבוד לא נוכל לומר ד"ע.

ואולי יש לחלק. גוד אסיק מצד עצמו אינו כלום הוא נעשה דופן רק מכוח הלכה לממ"ס, ולכן א"א לצרף לגוד אסיק דופן עקומה, שגם היא מצד עצמה אינה לא דופן ולא סכך, רק ההלכה למשה מסיני עשתה אותה כאילו הדופן התקרבה לכאן. אי אפשר לצרף שתי הלכות למשה מסיני שאין בהן אלא הלכה גרידא וליצור יש מאין.

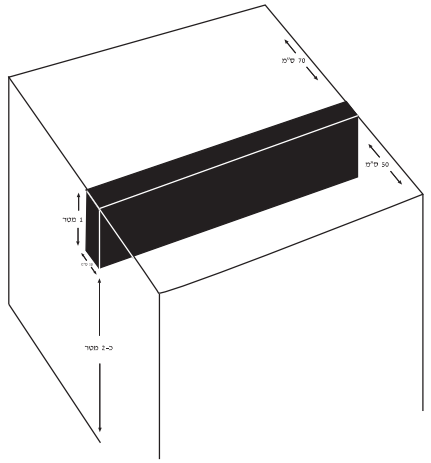
משא"כ לבוד, בעצם יש כאן דופן עקומה אלא שהיא חלולה והפרוץ שבה מרובה על העומד. דין לבוד סותם את הפרצות ומאפשר לדין דופן עקומה לחול על הרשת. הצירוף מתבסס על יש מיש ולא על יש מאין. (ומצאתי שכעי"ז כ' הקה"י סי' ד יעוי"ש ור' שבט הלוי א קסז ו שפי' את הר"ן שלא כהגרעק"א).

במלים אחרות, לדעת הר"ן דופן עקומה היא דופן הנכפפת, אך בגוד אסיק אין דופן המגיעה לסכך שאפשר להתייחס אליה כאל דופן נכפפת. אך כשהדופן עשויה מלבוד המגיע עד לסכך אפשר להתייחס אליו כאל דופן נכפפת. וכן סכך לבוד המגיע עד לדופן אפשר להתייחס אליו כאל דופן נכפפת. אך מאידך אפ"ל כשם שגוד אסיק הוא לא דופן ממשית אלא רק מבחינה הלכתית ולכן א"א להתיחס אליה כאל דופן נכפפת, כך אולי י"ל גם בלבוד הוא לא דופן ממש אלא יש לו רק דין דופן מבחינה הלכתית ולכן א"א להתיחס אליו כאל דופן נכפפת וה"ה לבוד בסכך פסול. ועם זאת, יש לחלק בין לבוד לגוד אסיק וצ"ע.

ומכיון שאין לפסוק הלכה על סמך סברות אלו יש להניח סכך כשר, או אפילו סכך פסול, עד סמוך לדופן.

סימן ס

מחיצה תלויה באמצע סוכה



שאלה

המרפסת בה נבנית הסוכה מחולקת באמצעה ע"י קורת ביטון שרוחבה כ-10 ס"מ וגובהה כמטר. מתחתיה יש חלל פנוי בגובה של כשני מטר.

האם המחיצה התלויה מחלקת את הסוכה לשניים? בצד אחד יש שיעור סוכה ובצד השני אין שיעור סוכה. האם הצד הקצר פסול, או שכל הסוכה היא סוכה אחת?

תשובה

א. קיי"ל שמחיצה תלויה פסולה לדופן, האם רק לחומרא אנו אומרים שמחיצה תלויה אינה מחיצה, או גם לקולא, כגון כאן שגם החלק הקצר הוא חלק מהסוכה? כי י"ל שבעצם מחיצה תלויה היא מחיצה, אלא שלמעשה אינה יכולה לשמש כדופן, כי גדיים בוקעים בה. מחיצה יכולה לשמש כדופן רק כשהיא מבדילה בין אויר הסוכה למה שמחוצה לה. כשגדיים בוקעים בה היא אינה מבדילה בין החוץ לפנים. אך כשהיא כולה בתוך הסוכה ואין צורך להבדיל בין חוץ לפנים, אלא לחלק את הסוכה לשנים, והיא עצמה אינה משמשת דופן לסוכה, אולי מחיצה תלויה כזאת שמה מחיצה.

ב. מחיצה תלויה נחשבת למחיצה לקולא לעניין מים (שבת קא א, ועירובין יב א, טז ב, מח א, פו ב) אמנם שם מדובר רק בטלטול בכרמלית שהוא איסור דרבנן, אך יתכן שיש מקומות שמחיצה תלויה מועילה גם מה"ת ורבנן הסתמכו על כך והתירו אותה במים בכרמלית. וצ"ע.

אח"כ מצאתי בשו"ת באר משה (שטרן מניו יורק ח"א סי' ג) שדן בעניין מחיצה תלויה בבית חולים, האם היא מתירה לחולה להתפלל וכדו'. לדעתו, אע"פ שאנו פוסקים כרבנן שמחיצה תלויה פסולה בסוכה, אך מדרבנן שמה מחיצה, כגון לעניין חולה. ולפ"ז יש מקום להסתפק, האם כשם שמחיצה תלויה מתירה מדרבנן כך היא תועיל לאסור מדרבנן. עוד כתב שם לחדש שמחיצה תלויה פסולה רק ברה"ר אך בתוך הבית היא מועילה. וא"כ ה"ה היא תועיל בתוך הסוכה לאסור. וצ"ע.

ג. הגר"מ שטרן ציין לשו"ת בניין שלמה לר' שלמה הכהן (מו"ץ וילנא, סי' טו) שהסתפק אולי מחיצה תלויה מועילה מה"ת לכו"ע, ולרבנן רק לעניין סוכה היא פסולה מדרבנן משום שגדיים בוקעין בה. וכן לעניין רה"י, בתוך המחיצות למעלה היא רה"י מה"ת, ורק למטה במקום בו הגדיים בוקעין אין לה דין רה"י. ולפי"ז יתכן שבנ"ד אלו שתי סוכות נפרדות, והסוכה הקטנה שאין בה שיעור – פסולה.

ד. אם נחשיב את המחיצה התלויה למחיצה, יש להחשיב את החלק הקטן כפסל היוצא מן הסוכה שהוא מצטרף לסוכה. ודי בדופן אחד הנמשך לאורך הסוכה. ק"ו כאן שהחלק הקטן מוקף בהמשך של אותן מחיצות שבהן מוקף החלק הגדול.

ולכאורה החלק הקטן אין בו שיעור סוכה ופסל היוצא מן הבכך כשר רק כאשר יש בו הכשר סוכה דהיינו ז"ט על ז"ט (סי' תרלא ס"ו) ואילו בנ"ד בחלק הקטן אין הכשר סוכה. מיהו שם מדובר בפסל מאחורי הסוכה ואילו בנ"ד הפסל הוא בקדמת הסוכה. גם אם נתייחס למחיצה התלויה כאל מחיצה המפסקת גם לחומרא, המחיצה התלויה נמצאת בגובה של 2 מ' ותחתיה כל חלל הסוכה הוא חלל אחד על שני חלקיו. אין זה פסל שמאחורי הסוכה והוא מצטרף לסוכה גם אם אין בו הכשר סוכה. ניתן לדייק זאת מלשון השו"ע בסי' תרלא. רק בסעיף ו הצריך הכשר סוכה:

> קנים היוצאים **לאחורי** הסוכה, כגון שאחורי דופן אמצעי בולטים קנים מן הסכך **ויש בהם הכשר סוכה**... כשרה.

אך סעיף ז לא הצריך הכשר סוכה:

> וכן הקנים הבולטים מן הסכך **לצד הפרוץ**, ודופן אחד נמשך עמהם, כשר אע"פ שעשה דופן על הצדדין יתר על ז'.

חילוק זה עולה מהסוגיה בסוכה דף יט, א בהבחנה שבין עולא לרבה ורב יוסף

> מאי פסל היוצא מן הסוכה? אמר עולא: קנים היוצאים **לאחורי** סוכה....והא בעינן הכשר סוכה! – **בדאיכא**.
>
> רבה ורב יוסף אמרי תרוייהו: הכא בקנים היוצאים **לפנים** מן הסוכה, ומשכא ואזלא חדא דופן בהדייהו. מהו דתימא: הא לית בה הכשר סוכה – קמ"ל.

כלומר, קמ"ל שגם אם אין בה הכשר סוכה היא כשרה מדין פסל היוצא מן הסוכה.

וכן פסק החזו"א (סי' קמ"ד סק"א) אע"פ שאין בסכך הבולט מן הסוכה שיעור סוכה הוא נידון כפסל היוצא מן הסוכה וכשר.

בפסקי תשובות שם הערה 10 העיר על פסיקת החזו"א: לכאורה כיון דצריך לשבת ראשו ורובו תחת הסכך, וגברא באמתא יתיב, צריך להיות ו' על ו' טפחים.

בנ"ד, גם אם החלק הקטן פחות מהכשר סוכה, מכיון שעובי המחיצה הוא רק 10 ס"מ והחלל גבוה ומותר ואפשר לשבת תחתיה ראשו ורובו נמצאים בחלק הגדול.

לכן נלענ"ד שגם אם נניח שמחיצה תלויה מפסיקה, אם בחלק הקטן יש כדי הכשר סוכה יש כאן שתי סוכות כשרות. ואם אין בו כדי הכשר סוכה הוא כשר מדין פסל היוצא מן הסכך. אך יתכן שמחיצה תלויה אינה פוסלת לחומרא, והסוכה כשרה כדין סוכה אחת.

סימן סא

דלת הזזה כדופן סוכה

שאלה
א. דופן העשויה מבהמה
ב. תעשה ולא מן העשוי
ג. עשיית דופן בשבת ויו"ט
ד. תיקון בית
ה. ישיבה בסוכה שתוקנה בשבת ויו"ט
מסקנה

שאלה

לאדם סוכה בחצר הבית, כשדלת ההזזה, המפרידה בין הבית לחצר, משמשת דופן אחת, ומול הדלת יש גדר המשמשת אף היא כדופן, וכן יש דופן בצד אחד בלבד. בלי הדלת יש רק שתי דפנות.

לדברי השואל הוא יקפיד תמיד שבזמן השימוש בסוכה תהיה הדלת סגורה לפחות באורך של 70 ס"מ כשיעור דופן ברווח, מה דין הסוכה?

א. דופן העשויה מבהמה

הדבר דומה לדופן העשויה מבהמה (סוכה כג א):

> עשאה לבהמה דופן לסוכה. רבי מאיר פוסל ורבי יהודה מכשיר. שהיה רבי מאיר אומר: כל דבר שיש בו רוח חיים אין עושין אותו לא דופן לסוכה... מאי טעמא דרבי מאיר? אביי אמר: שמא תמות. רבי זירא אמר: שמא תברח... כי פליגי – בבהמה קשורה; למאן דאמר גזרה שמא תמות – חיישינן, למאן דאמר גזרה שמא תברח – לא חיישינן,

נמצא שבבהמה לא קשורה גם ר' יהודה פוסל ולא נחלקו אלא בבהמה קשורה אם חיישינן שמא תמות. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרל ס"א): "עושים מחיצה מבעלי חיים, **שיקשור** שם בהמה לדופן".

בדלת הזזה שאינה קשורה היטב יש חשש שמא תוזז ממקומה. אמנם לדלת אין רוח חיים לברוח מעצמה, אך לבני הבית יש רוח חיים ובחירה חופשית, ועלול מישהו להזיז כדרכו את הדלת מבלי משים ולפסול את הסוכה.

ובדומה לזה פסק בשו"ע סימן תרל ס"י:

> על כן אין נכון לעשות כל המחיצות מיריעות של פשתן בלא קנים, אע"פ שקשרן בטוב זמנין דמינתקי ולאו אדעתיה והוי ליה מחיצה שאינה יכולה לעמוד בפני רוח מצויה.

ב. תעשה ולא מן העשוי

גם אם נניח שהוא יזכור תמיד לשים לב שהדלת תהיה במקומה והסוכה כשרה, אך גם הוא מודה שלפעמים מישהו עלול להזיז את הדלת, וכשהדלת תיפתח לגמרי הסוכה תיפסל וכשהוא יחזירה למקומה הראוי נמצא שסכך קדם לדפנות והיא פסולה משום תעשה ולא מן העשוי כמבואר ברמ"א (סי' תרלה ס"א):

> ואין לעשות הסכך קודם שיעשה הדפנות ואם עשה טפח סמוך לסכך, מותר לסכך קודם שיעשה שאר הדפנות, כמו בחוטט בגדיש. (הגהות מיימוני פ"ה).

מיהו י"ל מכיון שיש כאן שתי דפנות אין כאן תעשה ולא מן העשוי. וחילא דידי היא מקושיית העמודי אור סי' לט שהקשה מסוכה (ז, א): 'סיכך על גבי מבוי שיש לו לחי כשר... מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה'. כלומר עם כניסת השבת הלחי הופך למחיצה והסוכה מוקפת שלוש דפנות כהלכה. וקשה, הרי לפני כניסת השבת היו לסוכה רק שתי דפנות ורק עם כניסת השבת נוספה הדופן השלישית, של הלחי, נמצא שהסכך קדם לדפנות? ותי' הקהלות יעקב (סי' ו) שמכיון שהיו למבוי שתי דפנות לפני שבת לא הוי תעשה ולא מן העשוי. כי כדי למנוע תעשה ולא מן העשוי אין צורך בג' דפנות גמורות, שגובהן י"ט, אלא די גם בטפח, וא"כ ה"ה שתי דפנות. מיהו עיי"ש שדחה תירוץ זה על סמך הגר"א שהביא מקור להגמ"י מסוכה (יח, א), מבואר איפוא שגם כאשר יש שתי דפנות מקרי תעשה ולא מן העשוי.

וע"כ צריך ליישב את קושיית העמודי אור באופן אחר. מכיון שבשבת יש לסוכה ג' דפנות, בעצם גם ביום חול יש לה ג' דפנות, אלא שביום חול, שהטלטול מותר אין לכך משמעות מעשית, לכן סוכה זו ביום חול פסולה. אך לעניין תעשה ולא מן העשוי, שאין צורך בדפנות שלמות, שהרי די בטפח, גם דפנות בכוח נחשבות דפנות לעניין זה. (וחוץ מזה אפשר לקבוע דופן שלישית ברוחב טפח סמוך לדופן הקבועה, למרות שלא די בטפח כשהוא סמוך, אך לעניין תעשה ולא מן העשוי די בטפח. ומכיון שהוא שיעור קטן ניתן לקבוע אותו לכל החג).

במקראי קודש להרצ"פ פרנק העלה רעיון שאם בכניסת החג הדפנות קדמו לסכך, גם אם אח"כ הוסרו הדפנות והוחזרו, אין זה תעשה ולא מן העשוי. וראייתו מרעפי הגג בסי' תרלה. לענ"ד ראיה זו צ"ע כי שם הסוכה עצמה נשארה בכשרותה כל הזמן, רק הרעפים שמעליה עכבו את הישיבה בה, ומיד כשהוסרו הוסר העיכוב החיצוני. משא"כ כאן הזזת הדלת פסלה את הסוכה לגמרי והחזרתה למקומה בנתה אותה. וצ"ע.

ג. עשיית דופן בשבת ויו"ט

נאמר בעירובין (מד, א):

> נפל דופנה – לא יעמיד בה אדם בהמה וכלים, ולא יזקוף את המטה לפרוס עליה סדין – לפי שאין עושין אהל עראי בתחילה ביום טוב... הא – בדופן שלישית, הא – בדופן רביעית. דיקא נמי, דקתני נפל דופנה, שמע מינה.

וכן פסק הרמב"ם בהל' סוכה (פ"ד הל' טז):

> דופן שלישית לא יעשה אותה בכלים ביום טוב לפי שהוא מכשיר הסוכה ואין עושין אהל עראי ביום טוב.

ובשו"ע (סי' שטו ס"א):

> אסור לעשות אהל בשבת ויו"ט אפילו הוא עראי; ודוקא גג, אבל מחיצות מותר; ואין מחיצה אסורה אא"כ נעשית להתיר סוכה או להתיר טלטול.

ובמשנה ברורה שם:

> כגון שהיו לה רק שני דפנות ועשה מחיצת עראי לדופן ג', כמבואר לקמן בסימן תר"ל דאז חשיב הך מחיצה כבנין דעל ידה נתכשרה הסוכה וה"ה כשמתרת אותה המחיצה לטלטל על ידה במקום שאסור לטלטל דכיון דחשבינן לה מחיצה לענין היתר הטלטול חשיב בנין.

מיהו דלת הזזה שאני היא לא דומה לדופן שנפלה וצריך לבנותה מחדש. היא קבועה במקומה ורק ניתנת להזזה, כמו כל חלון

ודלת שמותר לפותחם ולסוגרם בשבת, כי הם עשויים לכך וזהו דרך שימושם יום יום. וגם אם הם יוצרים מחיצה המתרת בשבת, כגון פתיחת מחיצה מתקפלת בין ספרי קודש לעשיית צרכיו של תינוק. אמנם במחיצה מתקפלת צריך שיהיה טפח פרוס מבעוד יום ולא די בכך שעצם המחיצה המתקפלת היא יותר מטפח (משנ"ב סי' שטו ס"ק יא בשם החי"א) כאן בדלת ההזזה עצמה יש הרבה יותר מטפח ויש צורך רק להזיזה ממקומה הנסתר בתוך הקיר ואינה דומה לדלת מתקפלת שאין בה טפח פרוס מבעו"י. מיהו בשש"כ (מהדורת תשל"ט פכ"ד הע' קכז) כתב בשם הגרשז"א שאם מזיז מחיצה ממקום למקום עד שסופה יהיה במקום שבו היתה תחילתה אין זו תוספת והרי זה כעושה מחיצה מחדש. ולפי"ז בנ"ד שליפת המחיצה מעובי הקיר ונעילת כל הפתח על ידה תהיה אסורה. עם זאת יתכן לומר מכיון שהמחיצה נבלעת כולה בתוך עובי הקיר, והקיר עצמו נשאר במקומו ובקיר יש הרבה יותר מטפח הרי יש כבר מחיצה פרוסה וקבועה ושליפת הדלת היא רק תוספת ארעי והדבר מותר.

ועיי"ש הע' קכז שהגרשז"א התלבט אם גם במקום שהמחיצה המתרת בונה סוכה ובלעדיה הסוכה כאילו אינה ורק ע"י המחיצה נבנית סוכה יש כאן מלאכת בונה והדבר אסור.

ולכאורה מאי שנא מצורת הפתח שמותר לתקנה ע"י קשר של עניבה (ר' שש"כ מהד' תשלט פי"ז סכ"ה והע' קז) למרות שבכך הוא מתקן מבוי שלם. וי"ל צורת הפתח אינה מחיצה ממשית אלא יש לה **דין מחיצה** מהלכה למשה מסיני לכן אין בכך איסור בונה. משא"כ מחיצת סוכה היא מחיצה ממשית. ואע"פ שאין צורך בבניית מחיצה לאורך כל הסוכה, אלא די בשבעה טפחים, ובדופן שלישית אפילו טפח, ובכך נחשבת הסוכה כבנויה מג' רוחותיה, אך טפח זה הוא ממשי, ופשוט שאסור להעמיד ביום טוב ובשבת טפח כדי להכשיר סוכה, למרות שבכך רוב הדופן נבנית מהלכה למשה מסיני, כי טפח ממשי אסור מדין בונה. משא"כ צורת הפתח אין בה שום בנייה ממשית אלא כולה היא בניה הלכתית גרידא (מיהו, בשו"ת פנים מאירות ח"א סי' ל משמע שלא סובר חילוק זה, אלא מתיר קשר של עניבה של צוה"פ רק לשיטת רש"י, שאין איסור במחיצה מן הצד, ולדעת ר"ת בגלל צורך מצוה).

אך ילה"ע מעירובין (ו, ב):

> ירושלים, אילמלא דלתותיה ננעלות בלילה חייבין עליה משום רשות הרבים!

וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' שסד ס"ב):

> רה"ר עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות, והוא שננעלות בלילה. ויש אומרים אף על פי שאין ננעלות אבל צריך שיהיו ראויות לינעל.

ודוחק לומר שגויים הם הנועלים את הדלתות, אלא מסתמא ישראל נועלים אותן והרי בכך הם בונים מחיצה המתרת וכאילו בונים בכך חומה סביב עיר שלמה כירושלים! אלא ע"כ צ"ל שדלת שדרך לפותחה ולסוגרה מותר לנעול אותה בשבת למרות שהנועל אותה מתיר את רה"ר. ולכאורה ה"ה סוכה. ואינו מוכרח, גם למ"ד שיש צורך בנעילת דלתות ממש ולא די בראויות להינעל, אם מדובר בשכונה יהודית מן הסתם נעלו את הדלתות לפני שבת וזכר לדבר הפסוק בנחמיה (פי"ג, יט): "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר צָלְלוּ שַׁעֲרֵי יְרוּשָׁלַם לִפְנֵי הַשַּׁבָּת וָאֹמְרָה וַיִּסְגְּרוּ הַדְּלָתוֹת" (ור' להלן). ואם בשכונה מעורבת עסקינן הגויים הם שנעלו.

ד. תיקון בית

וראיתי מעירים, מאי שנא מטבילת כלים והפרשת תרו"מ שאסורות בשבת ויו"ט משום שנראה כמתקן כלי, למרות שהתיקון הוא רק להתיר איסור, וא"כ ה"ה בעירובין

וסוכה, הרי חזי כמתקן ובונה? ובפרט לדעת רש"י (שבת קכה, ב) שאיסור אוהל במחיצה הוא רק בגג ולא בדפנות וכפי שהסביר הקרבן נתנאל שם שע"י תיקון הדופן כל הסוכה מתכשרת, כולל הסכך, וא"כ יש כאן בניין שלם. וגם לר"ת, החולק על רש"י וסובר שאיסור מחיצה הוא גם בדפנות, הוא לא נזקק לסברתו, אך גם הוא יודה שכאשר יש טפח מבעו"י והוא מוסיף עליו, אם ע"י כך נוצרת סוכה שלמה הדבר אסור.

וצ"ל שאה"נ אם מתכוון להתיר איסור – אסור. אך אם לא נראה כמתכוון להתיר איסור אלא כפועל לתומו ואגב כך האיסור ניתר – מותר. כגון (ביצה יח, א): "מדלין בדלי טמא, והוא טהור". וכן (ביצה שם) "נדה שאין לה בגדים – מערמת וטובלת בבגדיה". וכמו"כ המעשה בר' נחמיה בעירובין (מג, ב) שהכניסוהו לתוך התחום ע"י מחיצה של בני אדם ושם בדף מד, ב התנו היתר זה כשהמחיצה היא לא לדעת.

ובאמת אסור לנעול את הדלתות בשבת רק לשם התרת איסור, אא"כ נועלים אותן לתומם, לשם ביטחון, כמדי לילה בלילה. ולפ"ז אסור לנעול דלת הזזה בסוכה ע"מ להכשיר את הסוכה. ופה קשה לומר שהוא נועל לתומו מפני הקור והחום, או מפני גנבים, כי מן הסתם מזיזים את הדלת רק לקראת סעודה וכדו' כשעומדים לקיים מצות ישיבה בסוכה.

ועדיין צ"ע מהעמדת מחיצה שיש בה כבר טפח בפני ספרי הקודש לעשיית צרכיו שהרי מתקן את המקום. ואולי י"ל שגם ללא כוונת מחיצה הוא צריך להבדיל בין הצרכים לספרים (ואכן יש דרך אחרת להתיר ע"י כיסוי הספרים בשני כיסויים) אמנם למחיצה יש דינים אחרים, אך מכיון שבלא"ה הוא חייב לעשות מעשה של הבדלה לא ניכר כ"כ שעושה מחיצה הלכתית דוקא (ור' פסקי תשובות לסי' שטו הע' 51).

ה. ישיבה בסוכה שתוקנה בשבת ויו"ט

לדברינו שהזזת הדלת אסורה בשבת ויו"ט, צ"ע אם הזיזו את הדלת בשבת, האם הסוכה כשרה ומותר לשבת בה. לד' השו"ע בסי' שיח ס"א מי שעבר ועשה מלאכה בשבת בשוגג אסור לו ליהנות ממנה באותה שבת. אך לד' הגר"א שם הלכה כר"מ שבדיעבד רשאי ליהנות מהמלאכה. וכ' שם המשנ"ב שבאיסור דרבנן אפשר לסמוך על הגר"א. ומכיון שמחיצת ארעי אסורה רק מדרבנן בדיעבד הסוכה כשרה. אך לא יכול לברך עליה (כמבואר בב"ק צד, א) שמצוה הבאה בעבירה גם אם לפי כללי ההלכה קיים מצוה, אך לברך א"א משום בוצע ברך ניאץ ה'. ואולי גזל חמור יותר. וצ"ע.

אך אם הזיז את דלת במזיד אסור לו ליהנות מהסוכה. מיהו הפנים מאירות (ח"א סי' ל) כתב:

> אכן צריך לי עיון לרש"י אם עשה מחיצה ג' במזיד גבי סוכה אם יוצא בסוכה זו אם נימא דהעמידו דבריהם אפילו במקום מצוה בשב ואל תעשה, א"ד דדווקא גבי שבת גזרו שלא לטלטל ע"י מחיצה זו אבל לענין סוכה הוי מחיצה.
>
> ויותר מסתבר לומר דיוצא בסוכה זו דהא לחומרא הוי מחיצה אפילו במזיד וה"נ לענין סוכה דאי לא הוי מחיצה פעמים שלא יהי' לו סוכה אחרת ויבטל מצות סוכה ויבא מזה קולא. אלא ודאי דווקא לטלטל אסור שלא יהנה ממעשיו אבל בסוכה מצות לאו להנות ניתנו אלא לעול כעבדים המקבלים מצות המלך ולכך סתמו הפוסקים גבי סוכה ולא כתבו אלא שאסור לעשות מחיצה ג' ע"י כלים בי"ט ולא כתבו בדיעבד אם יוצא ידי סוכה זו או לא אלא ע"כ פשוט וברור דלענין סוכה יוצא בדיעבד.

ולדבריו אולי גם מותר לברך, כי במקום צורך מצוה חכמים התירו את הדבר

לכתחילה. וצ"ע מתי העמידו חכמים את דבריהם גם במקום מצוה. שהרי בר"ה (לב, ב) אסרו להביא שופר מעבר לתחום, או לעלות באילן, למרות שמדובר במצוה דרבים. מה שאין כן בסוכה שהיא בגדר מצוות לאו ליהנות. אולם העונג יו"ט בסי' נ חולק על כך וסובר שמכיון שמצות סוכה היא 'תשבו כעין תדורו' ליהנות ניתנה. ור' מש"כ בתשובה על סכך שחיללו עליו שבת (סי' נח), שם הבאנו את שבט הלוי ח"ח סי' קלד החולק על העונג יו"ט ופוסל סוכה שנאסרה בהנאה.

מסקנה

לכתחילה אין לעשות סוכה שאחת מדפנותיה היא דלת הזזה, אא"כ יקבעו את הדלת (או יסתמו חלק מקיר זה) בשיעור של ז' טפחים. ואותו קיר לא תהיה שום אפשרות להזיזו במשך כל החג (בין מן הדלת ובין בהוספה אחרת). ובתחילה יש לקבע את הדלת ורק אח"כ להניח את הסכך.

סימן סב

הכשרת סוכה ישנה

שאלה

איך מכשירים סוכה ישנה?

תשובה

א. אדם בנה פרגולה לסוכה. הפרגולה עשויה כך שצילתה מרובה מחמתה בדרך כשרה, דהיינו הסכך לא אטום, גשם ושמש יכולים לחדור. אלא שהסוכה עומדת משנה לשנה. אמנם הוא עשה אותה תוך ל' יום לפני סוכות ואז היתה זאת סוכה חדשה. אך לשנים הבאות היא נחשבת לסוכה ישנה וצריך לחדש בה דבר כל שנה (כמש"כ המשנ"ב בסי' תרל"ו ס"ק ח) ומכיון שפרגולה זו צילתה מרובה מחמתה לכאורה אין מה לחדש בה, ובשו"ע נאמר שיש לחדש לפחות טפח על טפח. אמנם לדעת הר"ן (בתחילת המסכת) וכ"כ המשנ"ב (שם ס"ק ד) החידוש אינו מעכב, אך לכתחילה מצוה מן המובחר לחדש בה. אולם י"א שהחידוש מעכב מה"ת ובלעדיו הסוכה פסולה (אוצר הגאונים לסוכה דף ט, א בשם רב נטרונאי ורב יהודאי).

והנה פרגולה זו אורה רב ומבחינת קרינת השמש יש בה למעשה יותר שמש מאשר צל. אלא שלעניין הכשר סוכה לא חדירת קרני השמש קובעת, אלא הסכך הוא הקובע, ומבחינת הסכך צילתה מרובה מחמתה. אלא כדי שיוכל לשבת בסוכה בנוח הוא רוצה להוסיף סכך על הפרגולה. האם תוספת סכך למטרה זו נחשבת לחידוש?

והשאלה היא, מה דין החידוש של טפח על טפח, שאינו מועיל לדין הסוכה, אלא רק לנוחיותו של היושב בה. האם החידוש צריך להיות בחפצא של סוכה עצמה דוקא, או שדי בחידוש מבחינתו של הגברא?

ב. הרא"ש סוכה פ"א סי"ג כתב:

כתב בעל העיטור ש"מ חידוש בגופה בעינן. ודלא כבעל הלכות שכתב מיכנשא ומימך בסתרקי (כסאות) הוי חידוש, דהא ליכא סוכה דלא יכול לחדושי בה האי חידוש.

לכאורה המחלוקת בין בעל העיטור והבה"ג היא בשאלה זו. לדעת בעל העיטור החידוש צריך להיות בחפצא של הסוכה ול' הבה"ג החידוש יכול להיות גם לצורך מצות הגברא של תשבו כעין תדורו. ולכשתמצי לומר אולי מחלוקת זו תלויה במחלוקת בין הגאונים הפוסלים סוכה שלא חידש בה דבר לבין הר"ן שלא פוסל את הסוכה. שהרי לא מסתבר שפסול בגוף הסוכה יוכשר ע"י חידוש בנוחיותו של האדם.

אך מנימוקו של הרא"ש משמע שהכנסת כסאות לסוכה אינה חידוש, משום שהיא מעשה קל שלא נראה כחידוש. אך מעשה ממשי יותר ייחשב כחידוש, גם אם הוא רק לצורך נוחיותו של היושב בסוכה, ואין צורך שייעשה בחפצא של הסוכה. ולפי"ז תוספת סכך על הסכך הקיים כדי לאפשר ישיבה נוחה יותר בסוכה, היא מעשה ממשי לא פחות מתוספת של טפח בסכך עצמו, ויש בכך חידוש גמור, למרות שאינה מוסיפה להכשר ההלכתי של הסוכה.

ויש להעיר על דברינו שהחידוש לא חייב להיות בהכשר הסוכה מהריטב"א בדף מו א שכתב שהחידוש צריך להיות "בסכך או בדפנות הצריכות לה לעכב". וזה שלא כהבה"ג, שגם הכנסת כסאות מועילה, כלומר,

שאין צורך שהחידוש יהיה בסכך או בדפנות ובדבר המעכב בסוכה דווקא. וגם הרא"ש לא דחה את הבה"ג בנימוק שהחידוש צריך להיות בסכך או בדפנות, אלא שיש צורך במעשה ממשי. ויתכן שחידוש ממשי בדופן רביעי, אע"פ שאינו מעכב, אף הוא מועיל. ומלשון השו"ע בסי' תרלו "ובלבד שיחדש בה דבר עתה **בגופה** לשם החג" משמע שפוסק לא כהבה"ג, ר' בי' הגר"א שם שגם ציין לריטב"א. וא"כ תוספת סכך שאינו מעכב אינה מועילה לצורך חידוש בסוכה.

ג. והנה לסוכה זו יש כרגע רק שתי דפנות, ולצורך קיום מצות סוכה יוסיפו דופן שלישית המעכבת. תוספת זו בודאי תועיל.

אלא שקשה על הריטב"א, אם הוא מוסיף דופן שלישית לסכך קיים וקבוע, שצילתו מרובה מחמתו, נמצא שהסכך קודם לדפנות וא"כ הוי תעשה ולא מן העשוי? כמבואר ברמ"א ס"ס תרלה?

ויתכן שהריטב"א חולק על הלכה זו שמקורה בהגמ"י. ואכן הב"ח כ' שיש רק להיזהר לכתחילה להקדים את הדפנות לסכך, אך בדיעבד, אם הקדים סכך לדפנות הסוכה כשרה (ור' שערי תשובה שם).

וצ"ל שמכיון שיש כבר שתי דפנות שקדמו לסכך אין כאן חסרון של תעשה ולא מן העשוי. כי כדי שלא יחול דין תעשה ולא מן העשוי אין צורך בג' דפנות שלמות, די בחלק מהן. והראיה מהחוטט בגדיש, אם היה שם טפח אחד עשוי הסוכה כשרה, למרות שטפח אחד עדיין לא מכשיר סוכה לעניין תעשה ולא מן העשוי, מכיון שיש כאן סיכוך מסוים די בכך.

אם כי יש לחלק בין טפח בכל שלוש הדפנות שהסכך מסכך על הדפנות של הסוכה (אם כי לא שלמות) לסכך המסוכך על שתי דפנות בלבד למרות שהן שלמות. ויש סברה לכאן ולכאן.

ד. ור' קהלות יעקב (סי' ו) שהוכיח שדי בשתי דפנות עשויות לפני הסכך כדי למנוע תעשה ולא מן העשוי ובכך הוא תירץ את קושית העמודי אור מסוכה העשויה במבוי, שכשרה בשבת של סוכות, מיגו דהוי דופן לשבת הוי דופן לסוכה והקשה העמודי אור מכיון שהסכך היה מונח כבר מע"ש ודין מבוי לא חל אלא עם כניסת השבת נמצא שהסכך קודם לדפנות והוי תעשה ולא מן העשוי?

ומכאן הוכיח הקהלות יעקב שמכיון שלמבוי יש שתי דפנות עשויות שהן כותלי המבוי ועליהן הונח הסכך כדין אין כאן תעשה ולא מן העשוי למרות שהדופן השלישי נוצרה בשבת.

ה. אלא שהוא הוכיח מהגר"א שבשתי דפנות לא סגי יעו"ש. וז"ל הגר"א (סי' תרלה ס"ק ד):

ואין לעשות כו'. נלמד מהנ"ל וזש"ש י"ח ב' אפי' הפחית כו' ול"ק שלא היה מעולם דאין פי תקרה יורד וסותם אלא ברחב ד' כמ"ש בפ"ו דשבת וא"כ ע"כ הסכך קודם לדפנות.

וכוונתו לסוכה (יח ע"א):

סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין – כשרה. שאין לה פצימין, אביי אמר: כשרה, ורבא אמר פסולה. אביי אמר כשרה אמרינן: פי תקרה יורד וסותם. רבא אמר פסולה: לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם. אמר ליה רבא לאביי: לדידך דאמרת פי תקרה יורד וסותם – אפילו **הפחית** דופן אמצעי! – אמר ליה: מודינא לך בההיא, דהוה ליה כמבוי המפולש.

הגר"א דייק מהלשון 'הפחית' שאדם הפחית את הדופן האמצעית לאחר שהסוכה כבר היתה בנויה. אך אם הדופן השלישית היתה פחותה מעיקרא, וכגון שסיכך על שתי דפנות בלבד לא אמרינן פי תקרה יורד וסותם כי הסכך קדם לשבת שרק עם כניסתה חל דין פי תקרה.

משמע שגם סכך על שתי דפנות לא נחשב

לסכך והוי תעשה ולא מן העשוי. אלא שק' ממבוי ששם משמע להפך?

ו. ואולי י"ל שמבוי שיש לו לחי מע"ש יש כבר תחילת מחיצה גם מבע"י, אלא שבחול אין נפק"מ לכך, אך בעצם יש כבר מחיצה כל שהיא. ולמרות שהיא יכולה להיות משהו בעלמא מ"מ שם מחיצה עליה כמבואר בערובין שלחי לכו"ע משום מחיצה. משא"כ פי תקרה יש רק תקרה בלבד ומלבד התקרה אין שום תחילת מחיצה ממשית לפני שבת.

מיהו לא מצינו שצריך להעמיד את הלחי לפני סוכות, אלא מן הסתם גם אם העמיד את הלחי בע"ש מיגו דהוה דופן לשבת הוי דופן לסוכה. ואולי אה"נ רק אם הלחי קדם לסוכה היא כשרה.

ז. ואולי יש לדחות את ראייתנו מהריטב"א. שם מדובר שיש חלק מדופן שלישית אך לא כל הדופן וכמו שהבאנו לעיל שדי בג' דפנות שגובהן טפח אחד בלבד (חוטט בגדיש) מסתבר שה"ה ברוחב אם יש דופן שלישית ברוחב טפח בלבד אין כאן תעשה ולא מן העשוי וצ"ע.

ח. ור' מקראי קודש להגרצ"פ פרנק (סוכות סי' יא), סוכה שהיתה מסוככת כהלכתה כשהסכך הונח על הדפנות כדין ונפלו הדפנות והחזירום לא הוי תעשה ולא מן העשוי, וא"כ יש פתרון לפרגולה זו שבפעם הראשונה שלוש דפנות יקדמו לסכך, ומכאן ואילך אפשר בכל שנה להקים את הדפנות גם אחרי שהסכך כבר קיים.

אם כי את ראייתו מכיסוי על הסכך שהוסר בחג יש לדחות. שם היה סכך כשר ורק הכיסוי פסל אותו מבחוץ אך הסכך עצמו לא נפסל בעצם.

ט. הפתרון המומלץ ביותר לפרגולה זו הוא להקים ראשית כל את הדפנות ואח"כ לפרק כל שנה רפרפת אחת או שתים המשמשות כסכך, ברוחב טפח, להגביהן ולהחזירן. ואפשר לחברן בפרפר שקל ונוח להחזירו ומכיון שהרפרפת עומדת ברוח מצויה, גם ללא הפרפר, אין בו משום מעמיד.

סימן סג

פרגולה מרפפות המושחלות במגרעות

שאלה

פרגולה מורכבת מרפפות[1] עץ מושחלות בתוך מגרעות אלכסוניות (ג"כ מעץ) ולכן הן מסוגלות לעמוד בכל רוח, אפילו לא מצויה. צילתן מרובה מחמתן, אך חלק מקרני השמש חודרות דרכן, וכן הגשמים. מכיון שהרפפות קבועות במקומן, האם דינן כמחוברות במסמרים והן נחשבות לבניין קבע ולא לסוכת עראי, ויש לפוסלן לסוכות?

תשובה

א. המקור לספק הוא שעה"צ (סי' תרלג ס"ק ו):

> אבל בסכך, שעיקר הסוכה על שם הסכך, לא מתכשרא מן התורה עד דעביד לה ארעי, דהיינו, שלא יקבע הנסרים של הסכך במסמרים.
>
> ומסתבר לכאורה שמסמרים לאו דוקא, אלא כל קביעות, כגון רפפות הקבועות במגרעות. **וזהו פסול מהתורה!** אך דברי שעה"צ טעונים הסבר.

ב. המשנ"ב מסתמך על התוספות בסוכה (ב, א ד"ה כי עביד ליה דירת קבע שפיר דמי):

> וא"ת וכיון דלא חיישינן אלא שתהא ראויה לעשותה עראי ואף על פי שעושה אותה קבע א"כ אמאי אמר (תענית דף ב.) גשמים סימן קללה בחג והלא יכול לקבוע הנסרים במסמרים שלא ירדו גשמים בסוכה? ...וי"ל דנהי דלא חיישינן בדפנות אי עביד להו קבע מ"מ בסככה שעיקר הסוכה על שם הסכך לא מיתכשרה עד דעביד לה עראי, ומה"ט נמי ניחא לרבי זירא דדריש מדכתיב וסוכה תהיה לצל, הא כתיב נמי מזרם וממטר וניבעי נמי שלא ירדו גשמים לתוכה אלא ודאי משום דבעינן סככה עראי וא"כ הוה ליה קבע.

התוס' הקשו מגשמים ותירצו שסכך קבוע במסמרים, המונע חדירת גשם, לא נקרא סוכת עראי, אלא בית קבוע ופסול (מן התורה, עי"ש). אך במקום שהגשם נכנס אין שם בית עליו. אלא שאם הקובע את השם – 'בית' – הוא רק אי-חדירת גשם, למה הוזכרו בכלל המסמרים, הרי גם בלא מסמרים, כל דבר המונע חדירת גשם מחשיב סכך כזה לבית וכמש"כ המג"א (סי' תרלא ס"ק ב) על סוכה המעובה כמין בית – והלבוש פוסל כשאין המטר יכול לירד בה וכ"פ הב"ח.

ג. אך הפרמ"ג (שם) כתב שסכך מעובה אינו פסול בעצם, ולכן די בדילול של הסכך במקום אחד כדי להכשיר את כל הסוכה. וצריך לחלק בין סכך מעובה, שבעצם הוא עראי, אלא שלכתחילה אינו סוכה ראויה, אך גם בית ממש אינו, לבין מי שאוטם את כל הסכך בנסרים צפופים ומקבעם במסמרים, זהו בית קבע ופסול מן התורה. כלומר, הגדרת בית קבע, הפוסלת את הסוכה מהתורה, לפי המשנ"ב תלויה בשני תנאים: א. אי חדירת גשמים. ב. קביעות, כגון ע"י מסמרים. רק שניהם פוסלים את הסוכה מהתורה.

התנאי של אי חדירת גשמים לבד פוסל רק מדרבנן. אך לא בכל מקרה. כגון בחוטט בגדיש, כשיש שם חלל טפח, גם רבנן לא גזרו אע"פ שהסכך מעובה.

קיבוע ע"י מסמרים בלבד, כשהגשם והשמש חודרים לא פוסל אפילו מדרבנן. (וצ"ע מדוע חוטט בגדיש שיש בו חלל טפח הסוכה כשרה למרות שהסכך מעובה? אולי יש לחלק בין אדם המעבה סכך בכוונה למנוע חדירת גשם, לבין חוטט בגדיש והותיר סכך מעובה שלא עשה מעשה מכוון למנוע גשם).[2]

ונלענ"ד להוסיף, בדרך כלל גשמים מלווים גם רוחות עזות, והן נחשבות מצויות לשעתן. סכך שאינו קבוע במסמרים, גם אם הוא מונע לכאורה את חדירת הגשם, עלול לעוף, או להידלדל ברוח, והגשם יחדור לסוכה. לכן רק סכך צפוף ומחוזק ע"י מסמרים פסול לסכך כי נחשב לבית קבוע. מה שקובע שם בית הוא לאו דוקא המסמרים, אלא כל סכך צפוף, המונע חדירת גשם, והוא קבוע, לאו דוקא במסמרים, נקרא בית. אך סכך דליל שהגשם והשמש עוברים דרכו, אע"פ שהוא קבוע, כשר. ונלענ"ד שגם שעה"צ התכוון למש"כ, ולא פסל מן התורה אלא נסרים קבועים שהגשם לא חודר דרכם.

ד. יש כמה ראיות לכך שכדי לפסול סכך מן התורה צריך שיהיה אטום לחדירת גשם, אבל עצם החיבור במסמרים בלבד, אינו פוסל:

א) סוכה ישנה לא פסולה אלא שצריך לחדש בה דבר למרות שבנאה מתחילת השנה. אם היא החזיקה מעמד שנה שלמה עד סוכות מסתמא הסכך קבוע ובכ"ז היא כשרה.

ב) בסוכה (טו, א): "תקרה שאין עליה מעזיבה... בית הלל אומרים: מפקפק או נוטל אחת מבינתיים". משמע שהתקרה מחוברת במסמרים שהרי הפקפוק הוא שליפת מסמרים, כמש"כ הרמב"ם (הל' שופר סוכה ולולב פ"ה הל' ח. והשו"ע או"ח סי' תרלא ס"ט), וכשנוטל אחת מבינתיים הוא משאיר את יתרת התקרה כשהיא קבועה במסמרים. משמע שהסוכה כשרה, כי ברווחים בין הנסרים חודרים גשם ושמש.

ג) בשו"ע (או"ח סי' תרכ"ו ס"ג): "העושה סוכה למטה בבית, תחת הגג שהסירו הרעפים, אף על פי שנשארו עדיין העצים הדקים שהרעפים מונחים עליהם, כשרה". סתם עצים שעליהם מונחים הרעפים הם קבועים במקומם שנים רבות ובכ"ז הם כשרים.

גם בסוכה שב'בית הרב' בירושלים, הסכך קבוע ומעליו רעפים ולכבוד סוכות הסירו את הרעפים ובכך הכשירו את הסוכה. וכן בבתי רעפים אחרים בירושלים.

ד) בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ריג):

> שאלת סכך סוכה העשויה מנסרים שאין

1. **הערת העורך:** בשו"ת באהלה של תורה (כרך ב' סי' פה עמ' 305) של הרב, פסל הנחת קרשים באלכסון כשהיטל של הרווח ביניהם קטן מעוביים כאן נראה שהרב חזר בו, והתיר אם השמש חודרת בזמן כלשהו ביום אף שהנסרים קרובים מאד (כך ברפפות).
תשובת המחבר: באהלה של תורה (שם) התייחסנו אל הרפפות המחוברות כאילו הן פסולות והתרנו רק בגלל הרווחים שביניהן. היה זה לרווחא דמילתא. אך מעיקר הדין נלענ"ד שאם הרפפות אינן מונעות את חדירת הגשם, אע"פ שהן קבועות הן נחשבות לארעיות וכשרות לסוכה.

2. ר' חשוקי חמד סוכה ב ע"א.

ברחבן אלא טפח. והם תקועים במסמרות של ברזל והם משולבין כשליבות הסולם ואין בפתח השליבה שלושה טפחים. ובחג מכסין אותן בהדס ובערבה. אם פוסלין את הסכך מחמת המסמרות? לפי ששמעתי בשם אחד גדול שנתאכסן בבית אחד מבני עירנו וצוה להסיר המסמרות מן הסכך. הודיענו טעמו. אי משום שמקבלין טומאה ואי משום כך מאי שנא משפודין של ברזל? שאם יש ריוח ביניהן כמותן כשרה.

תשובה: אותו חכם אסר לא מאותו טעם שאמרת אסר. שאותן המסמרות אין פוסלין את הסכך המרובה מהן. ואולי אסר מפני מה שאסר אחד מרבותי ז"ל. דכיון שהנסרים תקועים במסמרות הרי כל הנסרים כנסר אחד רחב ארבעה ויש בו משום גזרת תקרה ויש שנחלקו עליו. ואתה הנח להן כיון שנהגו שאף על פי שאינן נביאים בני נביאים הם.

הרי לנו היתר ברור לדעת הרשב"א. וגם החכם האוסר לא פסל את הסוכה מדאורייתא אלא רק בגלל גזרת נסרים. כי הנסרים המחוברים במסמרים נחשבים לדעתו לנסר אחד רחב ד"ט. וכבר כתבנו לעיל שאה"נ אם הנסרים מחוברים במסמרים זה לזה חיבור הדוק, עד שגשם כמעט לא חודר דרכם וביחד יוצרים נסר אחד רחב ד"ט, זהו סכך פסול. כלומר, כל נסר רחב ד"ט, גם אם הוא מורכב מכמה נסרים דקים, המחוברים זל"ז בצורה מהודקת, הם הופכים לנסר אחד והוא פסול. אך אם הנסר הרחב מורכב מנסרים דקים שאינם מהודקים זל"ז הוא כשר, גם אם הנסרים הדקים מחוברים במסמרים. אותו חכם סבר שגם אם החיבור לא מהודק גזרת נסרים חלה עליו, אך הרשב"א חלק עליו וסבר שרק במקום שנהגו לפסול נסרים דקים המחוברים במסמרים ונחשבים לנסר אין לסכך בהם, אך במקום שנהגו לסכך בהם הוא אינו פסול.

ה) **ביכורי יעקב** (או"ח סי' תרכו ס"ק ח) הגביל את דעת האוסרים (לנסרים בלבד ולא לסכך) לחיבור קודם העלאה לגג בתוך סכך.

כתב הרשב"א בשו"ת (סי' רי"ג) שדעת קצת מהראשונים להחמיר משום גזירת תקרה, והוא הסכים עמהם במקום שנהגו. ומשמע שם אפילו יש יותר מג"ט ביניהם. ולכן ראוי לצאת ידי הפוסקים הללו, שלא לחבר אותן השליבות במסמרות קודם שיעלם, אלא יחבר הלטי"ש שמסכך עליהן אחד אחד במסמרים כשהם למעלה, ואז אין קפידא אפילו להנך שיטות כמבואר במג"א (שם).

לדעתו מי שפסל הוא משום חיבור הנסרים הדקים לקונסטרוקציה אחת קודם העלאתם לסכך כאילו חברם זה לזה ובכך התייחס אליהם כנסר אחד. אך סכך המסוכך בנסרים דקים פחות מד"ט – כשר, גם אם הוא מחובר במסמרים. כנראה משום שהשמש והגשמים עוברים דרכו.

ו). בשו"ת שבט הלוי (ח"ט סי' קלז) מתיר להדביק את הסכך בדבק ואין לחשוש משום דבר המעמיד, כי לא ניתן לסכך בדבק, ולא חשש משום קביעות.

ז) **הברכ"י** (סי' תרלא ב דין ג) הכשיר סוכה מעובה, וז"ל:

מסתימת דברי מרן משמע דדעתו דעת עליון להכשיר אפילו אין המטר יורד מתוכה, ובדיעבד מיהא כשרה בכל גוונא. וזו סברא מציעתא, דאיכא מאן דמכשר אף לכתחילה לעשותה כאשר חפץ בה מעובה כבית ממש, וכמבואר בספר שבלי הלקט (השלם, סי' של), וכמה גדולים סברי דבדיעבד מיהא כשרה. אבל האחרונים פסלו אף בדיעבד. ומיהו נראה דבדיעבד, כאשר יהיה האופן דא"א ליטול קצת מהסכך מפני סיבה, יש לסמוך על המכשירין.

וק"ו לסכך דליל, שאינו מעובה כבית,

אלא רק קבוע במסמרים, שהוא כשר לפחות בדיעבד. כגון בנ"ד שהפרגולה כבר בנויה. ומסתבר שהיא כשרה גם לכתחילה, כי אינה מעובה ואין לה שם בית וכנ"ל.

מסקנה

סוף דבר הכל נשמע הפרגולות העשויות מרפפות התקועות במגרעות כשרות לכתחילה ללא פקפוק.

סימן סד

נשים בנטילת לולב

מנהג נשות ירושלים
לולב בירושלים
מצות הנענוע
חיוב הנשים
לב אחד
מסקנה

מנהג נשות ירושלים

מנהג נשות ירושלים, גם הספרדיות, ליטול לולב בברכה (עי' מנהגי א"י, גליס סי' ל סעי' כט). מקור המנהג בהוראת החיד"א בברכ"י תרנ"ד (וביוסף אומץ סי' פב) על סמך שו"ת מן השמים (סי' א) שכתב:

> כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה... והעד מגילה וחנוכה, ופירשו לי מה מצינו במגילה וחנוכה מאחר שהיו באותו הנס חייבות בהם ומברכות עליהם, ובלולב נמי מצינו סמך לדבר שאין לו אלא לב אחד לאביו שבשמים.

לא ברור מה הדמיון למגילה וחנוכה, ומהי האסמכתא מהדרשה של לב אחד (ר' תשובתנו על נשים בתקיעת שופר לעיל סי' נד). ואכן הגר"ע יוסף מערער על מנהג הנשים לברך על לולב וטוען 'לא בשמים היא'. אך המנהג בכ"ז קיים, והגר"מ אליהו הצדיק מנהג נשים ותיקות זה. נלענ"ד להסביר שיש מקור הלכתי למנהג זה ובירושלים דוקא[1].

1. **הערת העורך:** אמנם נשאר קשה: מה הקשר לתשובת 'שו"ת מן השמים' והנמקותיו למנהג ירושלים. על פניו הם טעמים שונים לגמרי.
תשובת המחבר: אמנם הר"י ממרויש הורה הלכה לכל הנשים. למעשה, רוב הנשים הספרדיות לא נוהגות כדבריו, חוץ מהירושלמיות שניתן לומר עליהן הלכתא כוותיה ולא מטעמיה. ומכיון שיש פוסקים ספרדים שמתנגדים למנהגן, יש מקום לסנגר עליהן ולהצדיק את מנהגן.

לולב בירושלים

בתשובתנו באהלה של תורה (ח"ה סי' נה) הארכנו בנושא לולב בירושלים בזה"ז. עקרי הדברים שכתבנו שם הם שמצות הלולב ביום א' במדינה היא בעצם הנטילה, הנענוע הוא שיירי מצוה. אך בלולב שבמקדש שנהג שבעה ימים, עיקר המצוה הוא השמחה, ונענוע הלולב בהלל הוא אמצעי לכך. בין היתר הסתמכנו שם על מש"כ הגר"י פערלא (בביאורו לסהמ"צ לרס"ג ח"ג, במילואים סי' ה) שבמקדש יש חיוב נענוע מן התורה מדין שמחה, ואילו במדינה יש רק חיוב נטילה ללא נענוע.

הבכורי יעקב כתב בדעת הרמב"ם שכל ירושלים היא בכלל המקדש לענין נטילת לולב שבעה ימים, הגרימ"ט בלוח א"י המליץ על כך. אולם פוסקים גדולים אחרים חולקים עליו. כי בזה"ז שלדאבוננו המקדש עדיין חרב א"א לקיים את מצות השמחה לפני ה' שבעה ימים ומעיקר הדין אין מקום להדר היום בנטילת לולב בירושלים יותר מבמקום אחר.

אח"כ מצאתי כדברינו גם במכתבי תורה לרוגאצ'ובי (סי' קנב) לדעת הר"מ קלינא במקדש היה חיוב מיוחד בנענועים בלולב מצד מצות ושמחתם שבעת ימים לפני ה'. ובמכתב קנד מסכים עמו הרוגאצ'ובי ואף מרחיב את הדברים ומבחין בין נטילת לולב במדינה, שהחיוב הוא בעצם הנטילה, בעוד שבמקדש המצוה היא אחיזת הלולב בידו. ונפק"מ אם החל להחזיק לולב בלילה אם יכול להמשיך ולהחזיקו ביום ויצא בכך יד"ח. במקדש יצא, במדינה לא יצא כי עיקר המצוה הוא בנטילה. ובסוכה (מב ע"ב):

> יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת מוליכין את לולביהן להר הבית, והחזנין מקבלין מהן וסודרין אותן על גבי איצטבא, והזקנים מניחין את שלהן בלשכה. ומלמדין אותם לומר: כל מי שמגיע לולבי לידו – הרי הוא לו במתנה.
>
> לעומת זאת, כשחלה שבת במדינה הנוהג היה שונה (שם מא, ב):
>
> יום טוב הראשון של חג שחל להיות בשבת, כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת, למחרת משכימין ובאין, כל אחד ואחד מכיר את שלו ונוטלו,
>
> לדעת הרוגצ'ובי, במדינה היה צריך להגביה פעמיים, פעם א' כדי לקנות ובכך לא יצא יד"ח. ופעם ב' ליטול לשם מצוה. במקדש יצאו יד"ח בהגבהה אחת. כי המצוה אינה בנטילה. יעוי"ש במכתבי תורה.

הטעם להבחנה זו הוא, שבמקדש הלולב הוא מדין שמחה לכן הנענועים הם העיקר, ולא הנטילה. בעוד שחיוב יום א' במדינה הוא בנטילה עצמה, הנענועים הם רק שיירי מצוה.

מצות הנענוע

להבנה עמוקה יותר של מצות השמחה בנענוע נלענ"ד להסביר עפ"י הירושלמי סוכה פ"ג ה"א לולב היבש פסול על שם 'לא המתים יהללויה'. והביאו הראב"ד להלכה בהל' לולב (פ"ח הל' ט). (אמנם הרמב"ם שם מכשיר בדיעבד לולב יבש אך לכתחילה גם הוא מעדיף לולב חי. במו"ג ח"ג פמ"ג הוא נותן טעם לארבעת המינים בגלל היותם **טוב מראה ורעננותם... עומדם על לחותם ורעננותם בשבעה ימים.**)

פסוק זה הלקוח מן ההלל מלמדנו על הדרך בה צריך ההלל להיקרא, מתוך חיוניות ושמחה (על הקשר בין שמחה לחיים ניתן ללמוד מהפסוק 'וחתי רוח יעקב אביהם') וכדברי המדרש בויק"ר (פרשה ל אות ד):

> ולקחתם לכם ביום הראשון הה"ד (תהלים צו) יעלוז שדי וכל אשר בו אלו הבריות כד"א (תהלים כד) לה' הארץ ומלואה. אז ירננו עצי היער אמר ר' אחא היער וכל עצי היער, היער אלו אילנות שעושין פירות, וכל עצי היער אלו אילנות שאינן עושין פירות לפני מי לפני ה'.

ושם אות יד:

> רבי מני פתח (תהלים לה) כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך, לא נאמר פסוק זה אלא בשביל לולב, השדרה של לולב דומה לשדרה של אדם וההדס דומה לעין, וערבה דומה לפה והאתרוג דומה ללב אמר דוד אין בכל האיברים גדול מאלו שהן שקולין כנגד כל הגוף הוי כל עצמותי תאמרנה.

הלולב בא לבטא את מה שהאדם עצמו היה צריך לעשות בגופו, אלא שהוא אינו מסוגל לכך לכן הוא עושה זאת באמצעות הלולב. אלא שעיקר חיוב השמחה בלולב הוא במקדש לפני ה', במדינה הנענוע הוא רק שיירי מצוה. ולד' חלק מהראשונים (כגון הריטב"א בפסחים ז, ב) הוא אינו חובה מה"ת. אך מהתוס' שכתב (שם) שיכול לברך על הנענוע משמע שגם בגבולין יש בו מצוה, אולם מצוה קיומית. ולכן גם בגבולין שיעור הלולב הוא טפח נוסף, כדי לנענע בו (סוכה לב, ב). ולכן גם הברכה היא על הלולב: על נטילת לולב, כמבואר בסוכה (לז, ב): "אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא מאי טעם לא מברכינן אלא על נטילת לולב הואיל וגבוה מכל (ר"ל ובו עיקר הנענוע)".

בסיכומו של דבר יש לומר שהפסוק מחייב שני חיובים: א. **בגבולין** – לקיחה בלבד, שנ' "ולקחתם לכם ביום הראשון". ב. **במקדש** – שמחה בלולב, שנ' "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים". ומסתבר שגם בגבולין יש חיוב בשמחה וגם במקדש יש חיוב בנטילה, אלא שבגבולין הלקיחה עיקר והשמחה אינה אלא שיירי מצוה, ובמקדש להיפך – עיקר המצוה בשמחה, ונטילת הלולב לנענעו אינה אלא אמצעי.

חיוב הנשים

בזמן המקדש עשו גזוזטרה מיוחדת לנשים ע"מ שתוכלנה אף הן להשתתף בשמחת בית השואבה, בנפרד ובצניעות. כי בעצם גם הן חייבות בשמחה אם כי בדרכן שלהן (רמב"ם חגיגה פ"א א). **לד' הרמב"ם** (הל' לולב פ"ח הל' יב) **עפ"י הירושלמי שמחת בית השואבה בלילה היא המשך שמחת הלולב ביום**[2]. **אלא שביום השמחה התבטאה בלולב כנ"ל, ובלילה שאין לולב השמחה התבטאה בריקודים ובמחולות.**[3] **מסתבר שאשה שעלתה לגזוזטרה ביום בזמן שהעזרה היתה מלאה**

---

2. **הערת העורך:** אף שהרמב"ם לא מזכיר זאת, המשנה קוראת לה 'שמחת בית השואבה' לפני שאיבת המים מהשילוח בהשכמה.

תשובת המחבר: הרמב"ם מבין כנראה שמצות 'ושמחתם לפני ה' א-להיכם שבעת ימים' היא לשמוח בלולב במקדש שבעה ימים רצופים. ובלילה, בהעדר לולב, ביטאו את אותה שמחה על שאיבת המים. יש קשר בין הדברים, כמבואר בתענית ב, ב שהלולב ומיניו באים לרצות על המים (וכן ניסוך המים יעוי"ש) ובסוכה לז, ב, נענועי הלולב באים לעצור רוחות רעות וטללים רעים כלומר זו דרך להתפלל לה' שיביא גשמי ברכה. נמצא שהלולב, הנענועים, שאיבת המים וניסוכם כולם קשורים בנושא אחד – הגשם. אנו מודים לה' על גשמי השנה הקודמת, שבזכותם הגענו לחג האסיף, ומקוים שגם בשנה הבעל"ט נזכה לברכת שמים. נמצא שעיקר השמחה בבית השואבה היא שמחה יתרה בלילה כתוספת לשמחת הלולב ביום (ר' עמק ברכה להר"א פומרנצ'ק שמחת בית השואבה).

3. בשמ"ע נאמר והיית אך שמח, ופי' הגר"א שבשמ"ע אין מצוה מיוחדת לא סוכה ולא לולב. נותר רק שמחה בלבד. לדברינו י"ל שמכיון שבשמ"ע אין יכולת לבטא את השמחה באמצעות לולב לכן האדם נצרך לבטא את השמחה בגופו ממש . לכן התירו ריקודים ומחיאת כף בש"ת למרות שמשום גזרת כלי שיר הדבר אסור בכל שויו"ט. כי מצות היום בריקודים ומחולות. ואכן מסופר על הגר"א שהי רוקד בהתלהבות בש"ת כי לשיטתו זו גדר השמחה בש"ת.

אנשים ששמחו לפני ה' בלולביהם יכלה אף היא להצטרף לשמחה. אמנם היא פטורה ממצות לולב עצמה וכן ממצות 'ושמחתם לפני ה' ' המיוחדת לסוכות משום מצות עשה שהזמן גרמה, אך היא לא פטורה מדין שמחה הכללית המשותפת לכל המועדים (ר' מש"כ בתשובה על יעלה ויבוא ביו"ט, סימן נ) ובמיוחד בחג הסוכות שבו ריבתה התורה שמחה מיוחדת לכן כשהיא השתתפה בשמחה ורצתה גם היא להביע את שמחתה בצורה שקבעה התורה שהשמחה לפני ה' בסוכות תהיה בלולבים מסתבר שגם היא יכלה לעשות כן. וממילא היא יכלה גם לברך. אפי' לדעת הרמב"ם שאשה לא מברכת על מצות עשה שהזמן גרמה, אך מכיון שבמצות שמחה היא חייבת והתורה הגדירה את שמחת החג במקדש בלולב, אשה שרצתה להביע את שמחתה בלולב ברכה עליו.

גם הגברים לא היו חייבים באופן אישי לבוא למקדש ע"מ ליטול לולב, ולשמוח בו שבעה ימים, אלא כל מי שהיה בירושלים השתתף בשמחה הכללית שהיתה בשירת ההלל ובנטילת לולב. עיין 'שפת אמת' (סוכה מא, א ד"ה במשנה) ושו"ת 'דברי יציב' (או"ח, סי' רעג) שדנו בשאלה, האם יש חובת גברא על כל אחד לשמוח לפי ה' שבעת ימים. וב'ציץ אליעזר' (ח"י, סי' ב) כ' בשם הערל"נ שמצוה זו אינה חובת גברא המוטלת על היחיד, אלא זו חובה ציבורית על המשתתפים בשמחה הכללית שבמקדש לשמוח בלולבים (ר' מש"כ באהלה של תורה ח"ה סי' נה, ה).

ומסתבר שהגברים שהשתתפו בשמחה עם לולביהם ברכו על הלולב מדין השמחה שבו. וה"ה אשה שהשתתפה בשמחה בגזוזטרה, אם עלתה עם לולב, ברכה עליו (אם כי יתכן שהברכה על הלולב במקדש לא היתה 'על נטילת לולב' כנוסח הברכה ביום א' במדינה, וכן זו שאנו מברכים אותה כל שבעה מתקנת ריב"ז, אלא בנוסח אחר המדגיש את דין השמחה שבלולב. וצ"ע).

ומכאן מובן מנהגן של נשות ירושלים (דוק נשות **ירושלים** דווקא!) לברך על לולב, כזכר למנהגן של נשות ירושלים בזמן המקדש. ולדעת הביכורי יעקב דין זה לא בטל עם החורבן וגם היום כל מי שנמצא בירושלים נוטל לולב מדין שמחה כל שבעה. אמנם האו"ש והגרשז"א חלקו עליו, משום שכשהמקדש חרב אין אפשרות לשמוח לפני ה' וממילא בטלה שמחת לולב ז' ימים (תקנת ריב"ז ליטול לולב שבעה ימים זכר למקדש אינה בירושלים דווקא אלא בכל אתר. ודינם של יתר הימים היום אינם כדין 'ושמחתם' שהיה ז"י במקדש, אלא כדין 'ולקחתם' ביום הא' במדינה. וההבדל בזה"ז בין היום הא' ליתר הימים הוא רק בזה שהיום הא' הוא מה"ת ויתר הימים הם מדרבנן). אך נשות ירושלים נוהגות סלסול בעצמן ונוטלות לולב גם בזה"ז כזכר למקדש מדין שמחה, שגם הן היו מתחייבות בה וממילא גם מברכות 'וציונו'.

דוגמא לכך, שנשים עושות בזה"ז זכר למקדש גם במקום שאנשים לא עושים, היא בר"ח שהן בטלות ממלאכות מסוימות (שו"ע סי' תיז), נוהג זה של ביטול מלאכה בר"ח נהג בזמן המקדש, ראה רש"י מגילה (כב, ב ד"ה ראשי חדשים):

> ראשי חדשים – אין בו ביטול מלאכה כל כך, שאין הנשים עושות מלאכה בהן, והכי נמי אמרינן במסכת ראש השנה (כג, א) גבי משואות: משום ביטול מלאכה לעם שני ימים, ושמעתי מפי מורי הזקן זכרונו לברכה שניתנה להם מצוה זו בשביל שלא פירקו נזמיהן בעגל. (תוספות – ואני מצאתי בפרק מ"ה דברייתא דרבי אליעזר: שמעו הנשים ולא רצו ליתן נזמיהן לבעליהן, אלא אמרו להן: אתם רוצים לעשות פסל ומסכה שאין בו כח להציל, ונתן הקדוש ברוך הוא שכרן של נשים בעולם הזה, שיהו משמרות ראשי חדשים יותר מן האנשים, ולעולם הבא הן עתידות להתחדש כמו ראשי חדשים, שנאמר תתחדש כנשר נעורייכי,

עד כאן), ומקרא מסייעו, דכתיב אשר נסתרת שם ביום המעשה (שמואל א כ) ותרגם יונתן: ביומא דחולא, והתם נמי גבי ראש חדש קאי, דקאמר ליה מחר חודש, וקרי ליה לערב ראש חדש יום המעשה אלמא: ראש חדש לאו יום המעשה הוא...

יש עוד ראיות רבות בתנ"ך שר"ח היה יומא דפגרא. ובטו"א (מגילה שם) הסביר את הסיבה ההלכתית לכך שהיתה קיימת רק בזמן המקדש ולא היום: ר"ח אסור בעשיית מלאכה מדינא אפי' לזכרים בזמן שבהמ"ק קיים מפני המוספין שקרבים בו שהן לכל ישראל. עיי"ש שהאריך להוכיח דין זה. למעשה רק נשים נוהגות היום לבטל מלאכה בר"ח, כזכר למקדש. וא"כ ה"ה לולב בזה"ז בירושלים נשים הן השומרות על מנהגן מימי המקדש שייבנה בבי"א.

לב אחד

להר"י ממרויש השיבו את הדרשה בסוכה (מה, ב):

> "רבי לוי אומר: כתמר, מה תמר זה אין לו אלא לב אחד – אף ישראל אין להם אלא לב אחד לאביהם שבשמים".

וצ"ע מה עניין זל"ז? לפמש"כ חיוב אשה בלולב אינו מצד חיובה האישי אלא רק משום הצטרפותה לכלל ישראל. שהרי מצות ושמחתם לפני ה' היא מצוה ציבורית המתקיימת רק כאשר כל ישראל כאחד חברים מתחברים יחד בשמחה והודאה לפני ה' בעיר שחוברה לה יחדיו. הלולב שיש לו לב אחד מסמל אחדות זו ובאמצעותו יוצרים שמחה מאוחדת זו. וממילא גם נשים בכלל שמחה זו (כשהן במחיצה לעצמן בגזוזטרא המתוקנת לכך).

מסקנה

הראינו פנים למנהג שאשה ספרדיה ירושלמית הנוהגת לברך סומכת על הר"י ממרויש והחיד"א ועל הבנת הביכורי יעקב בדעת הרמב"ם. לדברינו יש למנהג זה כמה נפק"מ:

א. עיקרו של המנהג הוא בתחום ירושלים המקודשת מימי דוד ושלמה (ר' עיר הקודש והמקדש לגרי"מ טוקצ'ינסקי).

ב. למרות שיש מזהירים את הנשים שלא תנענענה את הלולב, לענ"ד אדרבה ראוי שתנענענה שאז יש הצדקה לברכתן, כי בכך יש זכר למצות 'ושמחתם לפני ה' ' (עיין ב'שפת אמת' סוכה מ"א, א ד"ה במשנה).

ג. הנענוע צריך להיות תוך כדי אמירת פסוק מן ההלל שבו מנענעים כגון 'הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו'.

ד. כל דברינו לא באו אלא ליישב את המנהג שהנהיג החיד"א על סמך שו"ת מן השמים להר"י ממרויש. אין להסיק ממנו שום מסקנה לנושא אחר. כגון לנשים הרוכשות לולב ומנענעות בו בביהכנ"ס בהלל יחד עם הגברים. יש מהן שכוונתן לש"ש. אך יש גם כאלו שכוונתן לא לשמה של המצוה אלא 'לשמה' של האשה מסיבות חברתיות מגדריות. לא אליהן מכוונים הדברים.

סימן סה

קריאת התורה בליל שמחת תורה

שאלה
א. קריאת התורה ומנהגי השמחה בליל שמחת תורה
ב. קריאת התורה – האם מצוה שהזמן גרמה
ג. מקור לקריאת התורה בלילה
סיכום

שאלה

על חיילים המשרתים בגבול מצרים ורצועת עזה הוטלה משימה ביטחונית שתחל ב-6.00 בבוקר ביום שמחת תורה ותסתיים ב-6.00 בערב. הם לא יוכלו לקרוא בתורה בשמחת תורה. שאלתם בבקשתם, האם אפשר לקיים את המנהג להעלות את כולם לתורה בליל שמחת תורה ולסיים כנהוג את התורה בחתן תורה ולהתחיל מבראשית בחתן בראשית, וכל זאת בלילה?

א. קריאת התורה ומנהגי השמחה בליל שמחת תורה

אמנם נהגו בקריאת התורה בליל שמחת תורה ולהעלות ג' קרואים, ויש נוהגים להעלות ה' קרואים, אך לא ראינו מימינו שמעלים חתן תורה וחתן בראשית בלילה. אולם היא הנותנת, היכן מצינו בתלמוד ובפוסקים שמעלים ג' קרואים בלילה? כל קריאות התורה בכל ימות השנה וכן בשבתות ובמועדים הן רק ביום, אחרי תפילת שחרית, ובשבתות ותעניות גם במנחה, אך לא בלילה. אך בשמחת תורה שאני כמבואר בטור (או"ח סי' תרסט):

> ובלילה קורים בספר תורה הנדרים[1] שבתורה, וכל מקום לפי מנהגו.

ובדרכי משה (ס"ק א):

> במנהגים (ר"א טירנא מנהגי שמיני עצרת) קורין כל הנדרים שבתורה בליל שמחת תורה וקונין הנדרים ונותנין למי שקונה אחר שעלה לספר תורה מי שבירך.

בס' מנהגי טירנא שבידינו לא נמצאת קריאת התורה בליל שמחת תורה. אמנם בלבוש כתב: "ובקצת מקומות נוהגים לקרות כל הנדרים ולמכור אותם". אך בא"ר כתב שאין נוהגין כן. משמע שמנהגים שונים הונהגו במקומות שונים בשמחת תורה לכבודה של תורה, כל מקום ומקום לפי דעת חכמי המקום והזמן, למרות שאין להם מקור בתלמוד ובפוסקים הראשונים.

וראה בערוך השולחן (או"ח סי' תרסט ס"ב):

> וגם נהגו ששנים עולין ביחד ומברכין ואף שאינו נכון מ"מ מפני שמחת סיומה עושין כן וגם בלילה נהגו לקרות בשביל נדרים ונדבות ואין לזה יסוד ולכן נהגו בכמה מקומות לבלי לקרא רק תלתא גברי וכן אנו נוהגין.

ובכ"ז יש מקומות שנהגו להעלות בלילה ה' קרואים. וגם ברכו לפניה ואחריה. ובערוך השולחן (שם בסעיף ג):

> ומרקדין לכבוד התורה ואף שאין מרקדין ביום טוב כמ"ש בסי' של"ט לכבוד התורה מותר... ויזהרו מלגמר מוגמר או להבעירם להשמיע קול לשמחה.

כלומר במשך הזמן נוצרו מנהגים מקומיים שונים. לא כולם זכו להסכמת הפוסקים, כגון **הבערת אש** (במקום אחד ראיתי שהמדובר בפיצוץ של אבקת שריפה. הכוונה כנראה ליריות שמחה, או לזיקוקין או מעין קפצונים, כפי, שלהבדיל, נוהגים בני ישמעאל בשמחותיהם). יש בכך גם **הולדת אש וגם הבערה**, שלא נראות לפוסקים כצורך יו"ט, ובפרט כשיש חשש שגם בשמחת תורה שחל בשבת, כגון בא"י, יעשו כן ויעברו על איסורי **תורה חמורים** (על מנהגים שונים ר' בס' 'תולדות חג שמחת תורה' לא. יערי הוצ' מוסה"ק ובעניין קריאת התורה ר' מאמרו המפורט של הרב גדליה אוברלנדר ב'אור ישראל' (מאנסי) כט תשסג).

אך בנ"ד אין איסור מפורש בדבר, אדרבה, במצות לימוד תורה נאמר 'והגית בו יומם **ולילה**' (יהושע א, ח). ובמיוחד בחיילים המצווים יותר על לימוד תורה במחנה כמבואר במגילה (ג, א):

> אמר לו: אמש בטלתם תמיד של בין הערבים, ועכשיו בטלתם תלמוד תורה! – אמר לו: על איזה מהן באת? – אמר לו: עתה באתי מיד וילן יהושע בלילה ההוא בתוך העמק.

ופירש"י: "ועכשיו – שהוא לילה, היה לכם לעסוק בתורה, שהרי אינכם נלחמים בלילה".

וא"כ אדרבה, אולי היה מן הראוי לכאורה לתקן לכתחילה לחיילים בצבא, כתקנה קבועה בכל ימות השנה, שחיילים המועסקים בתעסוקה מבצעית בשבתות ובימים ב' וה' בשעות היום, שיקראו בתורה בלילה, כי זה הזמן המתאים להם יותר. אך לפחות בשמחת תורה, שבלאו הכי נוהגים לקרוא בתורה בלילה, זהו זמנם לכתחילה – לקרוא בלילה.

ב. קריאת התורה – האם מצוה שהזמן גרמה

אח"כ מצאתי בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קנח) שכ':

> ובדבר מה שנסתפק אם מותר לקרות בתורה ולברך קודם עלות השחר בשעה"ד. אבל באמת נ"ל פשוט דקריאה בס"ת אין זמנו קבוע ביום וראי' מש"ס דמגלה (כ' ע"ב) כל היום כשר לקריאת מגלה ולקריאת הלל ולתקיעת שופר וכו' וקחשיב כמה דברים ומסיים זה הכלל דבר שמצותו ביום... והעירני ח"א להביא ראיה מדברי המג"א סימן רפ"ב סק"ו שכתב דנשים חייבות בשמיעת קרה"ת ואם אי' דזמנו רק ביום אם כן הוי מעשהז"ג (אם נניח שגם במצוות דרבנן שהז"ג אשה פטורה יעוי"ש).

המהרש"ם הוכיח, שמצות קריאת התורה אינה תלויה בזמן, מחיוב נשים להשתתף בקריאת התורה. ויש לדחות את ראייתו. חוץ מהמג"א לא מצינו מי שחייב נשים בקריאת התורה. ופוק חזי מאי עמא דבר, נשים אינן רואות את עצמן **מחויבות** לשמוע את קריאת התורה (ר' מש"כ באהלה של תורה ח"ב סי' כו). ועוד, המג"א למד זאת מהַקָהֵל, ומצות הקהל אמנם תלויה בזמן, בחג הסוכות במוצאי שמיטה, ובכל זאת חייבה התורה את הנשים להשתתף במצוה חשובה זו (קידושין לד, א). (ר' ילקוט יוסף בהערות לסי' קלה).

ראיה דומה להוכחת המהרש"ם, שקריאת התורה אינה מצוה שהזמן גרמה, אפשר להביא מזה שמעיקר הדין אשה עולה למניין

1. היינו חתני תורה ובראשית שהיו נודרים לטובת בית הכנסת והקהילה.

ז'. משמע שיכולה גם לברך ברכה"ת. ואם זו מצות עשה שהזמן גרמה, לד' הרמב"ם שאשה לא יכולה לברך על מצות עשה שהזמן גרמה, הרי זו ברכה לבטלה? אלא ע"כ זו לא מצוה שהזמן גרמה, והיא מתקיימת גם בלילה. ויש לדחות, שהרי כו"ע מודים שנשים מברכות כל יום ברכת התורה כי גם הן שייכות לתורה (ר' חי' הגרי"ז הל' ברכות, ועולת ראי' א על ברכת התורה, ושם על "ושחקת ממנה הדק" ומש"כ באהלה של תורה ח"א פתיחה אות יד). ועוד, קריאת התורה היא מצוה ציבורית ואשה חייבת בה, למרות שהיא מצות עשה שהזמן גרמה. וגם מי שלא מקיש קריה"ת להקהל מודה שזו תקנה ציבורית ובמצוה ציבורית נשים חייבות (ר' מש"כ באהלה של תורה סוף ח"ג).

מכוח סברה זו שקריאת התורה היא מצוה ציבורית י"ל שגם לד' המג"א אשה לא חייבת בקריאת התורה כחיוב אישי. שהרי מוסכם על הכל שאינה דומה קריאת התורה לקריאת מגילה. קריאת מגילה חלה על כל אחד ואחת באופן אישי, לכן גם אימהות שאינן יכולות לבוא לבהכנ"ס קוראים להן בבית, אך קריאת התורה נוהגת רק בציבור (ר' באהלה של תורה' ח"ב סי' ט). אמנם חייב כל אדם, לבוא לביהכנ"ס לשמוע את קריאת התורה, משום שהוא חלק מהציבור ואסור לו לפרוש מן הציבור, אך חולה שאינו יכול לבוא לביהכנ"ס לקריאת התורה לא קוראים לו בביתו. אדרבה, אסור להביא ס"ת במיוחד לאדם פרטי. ונשים עאכו"כ, שהרי הן משועבדות לביתן (ר' רש"י מנחות מג סוע"ב) ואינן יכולות לבוא לקריאת התורה, הן פטורות למעשה מהמצוה. גם המג"א לא חייב **כל** אשה, גם אם היא אם לילדים קטנים, לבוא לבית הכנסת לקריאת התורה. כשם שלא חייבוה להתפלל בציבור כך לא חייבוה לבא לבית הכנסת להצטרף לציבור לשמוע את קריאת התורה. אלא אם היא נמצאת בבית הכנסת עליה להקשיב לקריאת התורה, כמו שאיש חייב, ואסור לו לפרוש מן הציבור. ורק בנקודה זו דימה המג"א את קריאת התורה להקהל, שהן מצוות ציבוריות, הכוללות גם נשים. אלא שבהקהל על כולם להיקהל, כולל נשים לשמוע. מה שאין כן בקריאת התורה היא חלה רק על מי שנמצאת (ונפק"מ אם היא מאחרת לבוא, אל לה להתפלל בזמן קריאת התורה, אלא לשמוע את קריאת התורה ולהשלים את תפילתה אח"כ. ר' מש"כ באהלה שלתורה ח"ב סי' כו). ואין מכאן ראיה לקריאת התורה בלילה.

ג. מקור לקריאת התורה בלילה

אך לדעת המג"א שהקיש קריה"ת להקהל יש אולי מקור לקריאת התורה בלילה. וז"ל המשנה בסוטה (מא, א):

פרשת המלך כיצד? **מוצאי יום טוב הראשון** של חג בשמיני במוצאי שביעית[2].

משמע שהזמן הראוי להקהל הוא לכתחילה במוצאי יו"ט דהיינו בלילה. וכן משמע קצת מהתוספות שם ד"ה כתב:

במועד דמשמע בתוך המועד ואהני לבבא כל ישראל דמשמע מאתחלתא דמועד לא ביום ב', או ביום ג', אלא במוצאי יום טוב הראשון.

2. **הערת העורך:** זה הזמן (במוצאי...) שהיו יורדים לעזרת נשים לבנות את הבמה לעמידת המלך בהקהל, אבל המלך קורא ודאי ביום. זהו כבוד המצוה (ברוב עם...), מה גם שבביהמ"ק לא היתה תאורה נוספת (פרט לשמחת בית השואבה, שהיתה באותו מקום בו הקימו את הבמה למלך), כמו"כ העם היה מגיע למקדש גם כדי להקריב קרבנות, אבל בלילה אין מביאים קרבנות.
תשובת המחבר: אכן בגלל הצורך להתקין את הבימה נאלצו לדחות את המעמד למחר, אך מעיקר הדין זמנה מיד במוצ"ש, למרות שהוא לילה, וכמו"כ יכלו לעשות את המעמד בלילה השני (וכגון שביום היה חם מדי).

מיהו יש לדחות שהכוונה ליום א' דחוהמ"ס. כמו לשון הגמ' בכתובות (ד, ב) "לא יבעול במוצאי שבת" ובשו"ע (אה"ע סי' סד) נפסק שה"ה ביום א'. כלומר, מוצ"ש הוא יום א'. וכ"כ הרש"ש שם על התוס':

לכאורה מי"ט הראשון היינו ביום ב' דלא מסתבר דהיה קורא בלילה. ועוד דכמו דמשמע במועד בתוך המועד כמו כן בחה"ס יהא משמעו בתוך החג.

אך התפארת ישראל (פ"ז מ"ח) כתב: "מוצאי יום טוב הראשון של חג ר"ל **ליל** שקודם יום ב' דסוכות".

וכן יש אולי להביא ראיה מהמשנה במס' מגילה (כ, ב) שמנתה את המצוות הנוהגות ביום, אולם הקהל, וכן קריאת התורה, לא נמנו שם. הגמ' שם למדה כל מצוה הנוהגת ביום ממקרא מפורש בתורה שנא' בו ביום או בימים. ובהקהל לא נאמר יום.

האדר"ת בקונט' זכר למקדש לזכר הקהל בפרק ג דן בשאלה זו, האם מצות הקהל נוהגת בלילה. הוא מקיש הקהל לראיה שנוהגת ביום. אלא שלדעתו יש שני דיני ראיה, ראית פנים יכולה להיות גם בלילה, וראיית קרבן היא רק ביום. מחיובן של נשים בהקהל מוכח שהקהל לא הוקש לראיית קרבן אלא רק לראיית פנים, שאפשרית גם בלילה. עיי"ש שלא הכריע.

כל זאת לד' המג"א שהשווה קריאת התורה להקהל. אך גם אם נניח שקריאת התורה היא תקנה בפני עצמה ללא כל קשר להקהל, לא נאמר באף מקום שקריאת התורה אסורה בלילה. ורק משום שלמעשה הצמידוה לתפילת שחרית היא נוהגת ביום. אך בשעה"ד אפשר לקיימה גם בלילה.

לכאורה אין לקרוא בתורה בלילה כי אין ללמוד מקרא בלילה. אך כידוע זו רק הוראת האריז"ל ליודעי חן (ר' באה"ט או"ח סי' רלח) שיש להעדיף בלילה לימוד תושבע"פ ע"פ לימוד מקרא, אך לא כמו שסבור ההמון שעדיף לישב בלילה בטל מאשר לקרוא מקרא. ובלא"ה בלילות שבת וימים טובים מותר לקרוא מקרא. ולפחות בליל שמחת תורה נהגו לקרוא בתורה בלילה, ובברכה. לכן לדינא נראה דבשעה"ד כגון זו מותר לסיים את התורה בלילה.

סיכום

חג שמחת תורה מאופיין במנהגים חדשים שאין להם מקור מבוסס בתלמוד ובפוסקים הראשונים. אמנם איננו רואים את עצמנו בני סמכא לחדש מנהג ללא בסיס, אך באופן חד-פעמי רשאים גם אנו בשעה"ד להרחיב מנהג קיים.

זכאים גם חיילינו שהם שלוחי דרחמנא לשמור על הגבול מכל צר ואויב הבא להשבית את שמחתנו, שישמחו גם הם כמו כלל ישראל בשמחתה של תורה ויקראו בה את הפסוקים: "אַשְׁרֶיךָ יִשְׂרָאֵל מִי כָמוֹךָ עַם נוֹשַׁע בַּה' מָגֵן עֶזְרֶךָ וַאֲשֶׁר חֶרֶב גַּאֲוָתֶךָ וְיִכָּחֲשׁוּ אֹיְבֶיךָ לָךְ וְאַתָּה עַל בָּמוֹתֵימוֹ תִדְרֹךְ". ויש להניח שהשמעת פסוקים אלו בתנאים המיוחדים שבהם הם נתונים ינסכו בהם רוח עצה וגבורה למלא את משימתם על הצד הטוב ביותר. וזכות התורה תעמוד להם לנצח את אויבינו ולהחזירם לביתם בשלום.

הוראה זו היא הוראת שעה בלבד לחיילים בתעסוקה מבצעית בתנאים מיוחדים.

סימן סו

בן או בת בוגרים בנר חנוכה

שאלה
א. מצות נר חנוכה חפצית על הבית או אישית על כל אחד ואחד?
ב. שיטת התוס' – המצוה על הבית
ג. שיטת הרמב"ם – המצוה על הבית
ד. שיטת הרמ"א – המצוה אישית
ה. הנפקא מינה למעשה
ו. מנהג הספרדים
ז. האם אפשר להתנתק מן הבית?
ח. דין בחורי ישיבה
ט. מי הוא הסמוך על שולחן אביו?
י. מעמדו של ראש הישיבה

שאלה

הספרדים נוהגים לצאת י"ח בנר חנוכה שמדליק עליהם אביהם. מה דינם של בחורי ישיבה בוגרים, וכן בנות בוגרות, הגרים מחוץ לבית הוריהם, האם גם הם יוצאים בהדלקת נר חנוכה ע"י אביהם? אם תמצי לומר שכן, האם בכ"ז מותרים להדליק נר בברכה מחוץ לבית הוריהם?

א. מצות נר חנוכה חפצית על הבית או אישית על כל אחד ואחד?

יש לחקור במצות נר חנוכה, האם המצוה מוטלת על הבית כיחידה אחת[1], או על יושבי הבית, ובעצם המצוה מוטלת על כל אחד ואחד, אלא שבמצוה המקורית (ללא הידורים) חכמים קבעו שאחד מבני הבית יוציא את כולם ידי חובה בכעין שליחות.

נאמר בשבת (כא, ב):

> מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין – נר לכל אחד ואחד. והמהדרין מן המהדרין... ובית הלל אומרים: יום ראשון מדליק אחת, מכאן ואילך מוסיף והולך.

השפת אמת שם התלבט אם מצות נר איש וביתו היא מדין שליחות של כל אחד ואחד או מדין חובת הבית כיחידה כללית:

> ויש לעיין אי המצוה נר א' בבית כמו מזוזה וכמו נר שבת דכל שהדליק לשם שבת אף שהדליק מי שיהי' די... או נימא דהמצוה על כל אדם אלא דבעה"ב מוציא כל ב"ב.

המגיה בשפ"א העיר בסוגריים על ההנחה שבעה"ב הוא שליחם של בני הבית: "קשיא, פשיטא, מאי שנא מכל מצוה אחרת שבה שליח יכול להוציא את חברו". יש להעיר על הערתו, אילו היה בעה"ב שליח כבכל מצוה

1. **הערת העורך:** עי' שו"ת מנחת שלמה תנינא (ב-ג, סימן נח אות א) "בדין בית למצות נר חנוכה". ושו"ת ציץ אליעזר (חט"ו סי' כט אות ז) "אם חיוב הדלקת נר חנוכה תלוי בבית".

אחרת היה עליו להדליק נר עבור כל אחד ואחד. אך כאן הוא מדליק נר אחד לכולם. מכאן מוכח לכאורה שאינו שליח, אלא זו מצוה המוטלת על הבית, ומעיקר הדין זו לא חובה אישית אלא משפחתית. אך בהסבר מנהג המהדרין צ"ע האם הוא משום שהם עצמם מחויבים אישית, ומצוה בו יותר מבשלוחו, ולכן נר לכל אחד ואחד. או אולי גם מנהג המהדרין מבוסס על מצות הבית, אלא שיש הידור בהדלקת נרות כמספר בני הבית (כשיטת הרמב"ם שתוסבר להלן).

אפשר היה להבין את הערתו של המגיה שלמרות שהמצוה אישית די בהדלקת נר אחד עבור כולם על סמך התוס' רי"ד בקידושין (ז, ב): "שתי בנותיך לשני בני בפרוטה בתר נותן ומקבל אזלינן..."

> ואי נמי שני בני אדם נתנו פרוטה לאב בשתי בנותיו פשיטא דלא הוו קידושי כיון דכל חד לא יהיב אלא חצי פרוטה לא חשיבא ממון אבל הכא דנותן הוי חד ומקבל הוי חד איכא למימר דבתר נותן ומקבל אזלינן ולאו בתר קונין ונקנין.

ר"ל מדובר באבות לבנים ובנות גדולים ואבי הבנים נותן פרוטה אחת בשם שני בניו לאבי הבנות. האבות הם שליחי ילדיהם. לצד א' של הספק שליח הבנים אינו צריך לתת פרוטה עבור כל אחד ואחד מבניו, וה"ה שליח הבנות, אלא די בפרוטה אחת בשם כולם. ולפי"ז מעיקר הדין די בנר אחד בשם כל בני הבית. המהדרין נוהגים כצד השני של הספק, שהשליח צריך להדליק נר בשם כל אחד ואחד, אלא שבגלל מצוה בו יותר מבשלוחו כל אחד ואחד מדליק בעצמו.

גם הפני יהושע בשבת (כא, ב) הסתפק בחקירה זו, אלא שדעתו נוטה יותר לסברה שזו חובת הבית.

נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד דקיימא לן נמי [קדושין מ"א ע"א] מצוה בו יותר מבשלוחו. אלא דשאני הכא שאין הכא עיקר המצוה אלא בסמוך לרה"ר שהוא משום פרסומי ניסא, משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית ועדיין צ"ע.

ב. שיטת התוס' – המצוה על הבית

כתבו התוס' בדף כא, ב ד"ה והמהדרין:

> נראה לר"י דב"ש וב"ה לא קיימי אלא אנר איש וביתו שכן יש יותר הידור דאיכא היכרא כשמוסיף והולך או מחסר שהוא כנגד ימים הנכנסים או היוצאים. אבל אם עושה נר לכל אחד אפי' יוסיף מכאן ואילך ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית[2].

וק' על התוס' מדוע לא הציעו כהר"א מפראג (מובא ע"י הרמ"א בסי' תרעא) שכל אחד מבני הבית ידליק במקום אחר, ע"מ שנהדר את כל הידורים, גם נר לכל אחד ואחד, וגם פרסומי ניסא של מספר הימים? וצ"ל שלדעתם החיוב הבסיסי היה מלכתחילה על הבית ולא על כל אחד ואחד 'נר איש וביתו' (אולי השוו נר חנוכה למזוזה בגלל מיקומו של הנר בפתח הבית מול המזוזה, או בגלל שהגזרה היתה לכתוב על בריח הבית 'אין לנו חלק ונחלה באלקי ישראל' [אוצר מדרשים, אייזנשטיין חנוכה עמוד

2. **הערת העורך:** דברי תוספות סותרים לנאמר במגילת תענית (ליכטנשטיין, הסכוליון): "מצות נר חנכה נר אחד לכל בית, והמהדרין נר אחד לכל נפש, והמהדרין מן המהדרין מוסיפין נר לכל נפש ונפש לכל לילה". **תשובת המחבר:** לפני תוס' היתה גירסא אחרת כמו בדפוסים הרגילים של מג"ת: "המהדרין מן המהדרין ב"ש אומרים ביום הא' מדליק שמונה ...וב"ה אומרים יום א' מדליק אחד..."

192] לכן התיקון היה על הבית, או משום שהגזרה היתה על "בנותיהם" כפי שכ' הרמב"ם ורמז כנראה לגזרת ההגמון בכתובות ג, ב והמעשה באחותם של החשמונאים ולפי"ז 'ביתו' הוא משפחתו). אמנם תקנת המהדרין הראשונים היתה לכאורה להעדיף חיוב אישי של כל אחד ואחד על החיוב הכללי על הבית, אך מלשונם "אבל אם **עושה נר לכל אחד**...ליכא היכרא שיסברו שכך יש בני אדם בבית" משמע שהמצוה על בעה"ב, שהוא ידליק עבור כל בני ביתו. כלומר המצוה על הבית, בדומה לשיטת הרמב"ם, ולכן גם יש חשש לטשטוש מספר הימים. כי אם כל כל או"א מבני הבית היה מדליק בעצמו, מסתמא היה גם היכר של מספר הימים לכל אחד מהם.

ג. שיטת הרמב"ם – המצוה על הבית

ז"ל הרמב"ם בהל' חנוכה פ"ד ה"א:

> והמהדר יתר על זה ועושה מצוה מן המובחר **מדליק נר לכל אחד ואחד** בלילה הראשון ומוסיף והולך בכל לילה ולילה נר אחד.

אין לומר שכוונתו לומר שזו חובה אישית על כל אחד ואחד ובעה"ב הוא שלוחם, שהרי מדובר במהדרין מן המהדרין, ואם הם כבר מהדרין, וזו חובה אישית, עדיף שיהדרו יותר וידליקו בעצמם, מדין מצוה בו יותר מבשלוחו. אלא ע"כ זו חובת הבית כמו מזוזה. ולכן בעה"ב הוא שמדליק כמספר בני הבית (וצ"ל בדעתו שגם ריבוי בני הבית הוא פרסומי ניסא, להראות את הנס שנר ישראל טרם יכבה, אדרבה כאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ, עד כדי כך שלא חיישינן אם לא יהיה היכר לימים הנכנסים.)

בהל' ג הוא מביא את מנהג ספרד בימיו (שהוא כמנהג התוס'):

> מנהג פשוט בכל ערינו בספרד שיהיו כל אנשי הבית **מדליקין** נר אחד בלילה הראשון ומוסיפין והולכין נר בכל לילה ולילה עד שנמצא **מדליק** בליל שמיני שמונה נרות בין שהיו אנשי הבית מרובים בין שהיה אדם אחד.

כוונת מנהגם צ"ע לדעת הרמב"ם. הוא פותח בלשון רבים "מדליקין" משמע שזו חובה אישית על כל או"א, אלא שבעה"ב מוציא את כולם, ומסיים בלשון יחיד "מדליק" משמע שזו חובתו של בעה"ב, כלומר שהמצוה על **הבית**. יתכן לומר שהרמב"ם עצמו לא החליט מהו שורש מנהגם של בני ספרד, כי יש פנים לכאן ולכאן, לכן עמעם את לשונו.

ד. שיטת הרמ"א – המצוה אישית

הרמ"א בסי' תרעא סובר כדעת מנהג ספרד שהביא הרמב"ם שהמצוה היא אישית על כל אחד ואחד ובכך הוא גם מוסיף את ההידור של התוס' שיהיה היכרא לימים היוצאים:

> הגה: וי"א דכל אחד מבני הבית ידליק (הרמב"ם), וכן המנהג פשוט; ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג).

מדיוק לשונו של הרמ"א משמע שאינו סובר כד' הרמב"ם, שבעה"ב הוא שמדליק את הנרות לכל בני הבית, אלא כל אחד מדליק בעצמו, כי החיוב הוא אישי (וצ"ל שהציון "רמב"ם" הוא לא מהרמ"א עצמו, או שרק לעניין מספר בני הבית הרמ"א סובר כד' הרמב"ם). ובגלל סברת התוס' הוא דורש שכל חנוכיה תהיה נפרדת מחברתה.

[לפי הסברנו זה את מחלוקתם של הרמב"ם והרמ"א אין צורך בהסברו של הגרי"ז מבריסק (הל' חנוכה) את הרמב"ם שההידור צריך להיעשות ברצף אחד ע"י מי שמקיים את עיקר הדין, כי אין הידור לבד ללא עיקר הדין. ועל כך חולק הרמ"א יעוי"ש. וא"כ לדעתו אפ"ל שגם לדעת הרמב"ם המהדרין מן המהדרין מקיימים מצוה אישית, אלא שאחרי שבעה"ב הדליק והוציא את כולם מעיקר הדין נשאר רק הידור מצוה ללא עיקר

המצוה, ולדעתו אין מצות הידור לבד ללא עיקר המצוה, לכן בעה"ב מדליק עבור כולם. הידור זה עדיף על ההידור שכל אחד ואחד ידליק בעצמו מדין מצוה בו יותר מבשלוחו. אין הכרח לפרש כך. אם ההידור הוא המצוה האישית, צ"ע מהמהדרין הראשון שיהיה כמספר בני הבית, מדוע לד' הרמב"ם בעה"ב צריך להדליק, כדי לשמור על הרצף, של עיקר הדין עם ההידור, מדוע שלא כל אחד ואחד מבני הבית יהדר וידליק בעצמו מדין מצוה בו יותר מבשלוחו? הרי זהו הידור לא פחות מרציפות הידורו של בעה"ב שמדליק עבור כולם. אלא ע"כ גם ההידור הראשון הוא כמו המצוה הבסיסית, המצוה היא על הבית, ולא חיוב עצמי על כל אחד ואחד. וא"כ גם המהדרין מן המהדרין החיוב הוא על הבית, ולכן בעה"ב הוא שמדליק כדי לקיים את מצות הבית ולא כל אחד ואחד. ולפי"ז הרמ"א לא חולק על הרמב"ם בגדר ההידור כפי שכ' הגרי"ז, אלא משום שסובר שהמצוה היא אישית ומצוה בו יותר מבשלוחו.]

ה. הנפקא מינה למעשה

לשאלה, אם המצוה היא על הבית או על כל אחד ואחד, תהיה נפק"מ למעשה לבן בית הנמצא מחוץ לבית, האם יכול להדליק. אם המצוה על הבית, גם מי שנמצא מחוץ לבית יוצא ואינו צריך להדליק. ובודאי שלא יכול לברך, זו ברכה לבטלה. אך אם המצוה על כל אחד ואחד, אלא שיוצאים מדין שליחות, מי שנמצא מחוץ לבית יכול להדליק, כי מצוה בו יותר מבשלוחו. ורק בבית עצמו תקנו שאפי' המהדרין מן המהדרין רק אחד ידליק, כי יש לחשוש שלא יהיה היכרא למספר הימים, אך מחוץ לבית אין מקום לחשש זה.

מתשובת רעק"א (מה"ת סי' יג) משמע שהמהדרין מוותרים על קיום המצוה של נר איש וביתו ואינם יוצאים בהדלקת בעה"ב וממילא חל עליהם חיוב עצמי לכן הם מברכים. אך המהדרין מן המהדרין לפי מש"כ לעיל לד' התוס' הם חוזרים לחיוב הראשוני, על הבית, ומפקיעים לגמרי את החיוב האישי של המהדרין. ולפי"ז לא יוכלו להדליק במקום אחר מחוץ לבית. אך אם נאמר שגם החיוב הבסיסי הוא מדין שליחות כשמקיים את המצוה בעצמו, אדרבה הוא מהדר משום מצוה בו יותר מבשלוחו ואין כאן ברכה לבטלה.

ו. מנהג הספרדים

המחבר פסק בסי' תרעא ס"ב כמנהג ספרד והתוס':

> כמה נרות מדליק? בלילה הראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך אחד בכל לילה עד שבלילה האחרון יהיו שמונה, ואפילו אם רבים בני הבית לא ידליקו יותר.

מדבריו עולה במפורש שאין ליתר בני הבית להדר ולהדליק בעצמם משום שיש חשש שלא יהיה פרסומי ניסא לימים הנכנסים. וכך נוהגים הספרדים שרק בעה"ב מדליק ופוטר את כל בני הבית באשר הם שם.

אלא שצ"ע **האם רשאי בן בית הנמצא מחוץ לבית להדליק ולברך**? תלינו נושא זה בשאלה כיצד כל בני הבית נפטרים, משום שהמצוה על הבית ואין מקום להדלקה פרטית, או מדין שליחות, ויש מקום להדלקה פרטית.

אמנם לדעת המחבר אין מקום להדלקה פרטית, אך הדבר לא מוסכם.

ז. האם אפשר להתנתק מן הבית?

נחלקו בדבר הפוסקים, האם בן שנמצא מחוץ לבית יכול להדר ולהדליק לעצמו?

הטור (סימן תרעז) כתב בשם הרא"ש:

> בן האוכל אצל אביו או האוכל אצל חבירו ויש לו בית מיוחד לשינה צריך להדליק

שכיון שיש לו בית מיוחד לשינה והעולם רואין אותו נכנס ויוצא בו איכא חשדא אם אינו מדליק, שאין העולם יודעין שאוכל במקום אחר.

משמע שחיובו רק בגלל חשד, אך מעיקר הדין הוא פטור, למרות שיש לו בית נפרד, כי הוא סמוך על שלחן אביו ואביו מוציאו יד"ח (הרא"ש סובר כד' התוס'). אך הב"י שם כ' בשם הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תקמב) דאין צריכין להדליק (בעצמו) אבל צריכין להשתתף כדין אכסנאי. משמע שמעיקר הדין הוא חייב, אלא שיכול לצאת בהשתתפות בפריטי.

והנה לעניין בעל הנמצא מחוץ לבית אשתו מדליקה עליו והוא פטור. אך תרוה"ד כתב בסי' קא:

אמנם מטעם מהדרין אפשר ויתכן שפיר דמי להדליק בברכה כה"ג, דכי היכא דיש הידור בנר לכל אחד ואחד בבית אחד, ה"נ יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות. והתנא לא פסיקא ליה למיתני הך מהדרין, דלא שכיחא כולי האי.

(וכן כתבו בשו"ת מהרי"ל סימן קמה, ובשו"ת מהר"י מברונא סימן נ).

וכתב עליו מרן הבית יוסף: "ולי נראה שאין לסמוך על זה לברך ברכה שאינה צריכה".

וכן פסק המהרש"ל בתשובה (סימן פה), שאפילו אינו רוצה לצאת בהדלקת אשתו שמדלקת עליו בביתו, לא כל הימנו, ואינו רשאי לברך.

אבל הט"ז (סי' תרעז ס"ק א) כתב, שדברי תרומת הדשן נכונים, שמכיון שאינו רוצה לצאת בברכת אשתו שלא בפניו, שהרי צריך דעת וכוונת שומע ומשמיע, אין שום איסור לחזור ולברך. וראיה לזה ממה שכתב בבית יוסף (סימן קפג) ובשלחן ערוך שם, שאף כשיש זימון רשאי כל אחד לברך לעצמו, אף על פי שאפשר לו לצאת בברכת חבירו. ע"ש.

וכן פסק הרמ"א בסי' תרעז:

ואפי' אם הוא אצל יהודים ורואה הנרות, אם רוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו, מדליק ומברך עליהם, וכן נוהגין (ת"ה ומהרי"ל בתשובת מהרי"ל סי' קמ"ה).

אשתו שונה מבן בית, אשתו כגופו, ולכן גם לד' הרמ"א, שהמהדרין מן המהדרין כל אחד ואחד מדליק לעצמו, אשתו לא מדליקה לעצמה, כי אשתו כגופו (וגם בנות לא מדליקות כי סופן להינשא). ובכ"ז הבעל יכול להתנתק לעניין זה מאשתו ולא לצאת בהדלקתה. ולפי"ז ה"ה בן בית הנמצא מחוץ לבית, גם אם נניח שהמצוה על הבית, הוא יכול להתנתק לעניין זה מן הבית, ולהדליק בעצמו. אלא שהב"י סובר שאע"פ שזו אינה ברכה לבטלה, אך היא ברכה שאינה צריכה כמש"כ הכנה"ג (שם אות ו):

ומהרי"ל בתשובה סי' קמ"ה כ' דמשום ברכה לבטלה אין כאן... אמר המאסף: יש לתמוה על רבינו המחבר... איך סתם וכתב דאין לסמוך על זה משום ברכה שאינה צריכה? ונראה לי דכשנדקדק דברי רבינו המחבר אין כאן קושיא... אעפ"י שאין כאן ברכה ל**בטלה**, ברכה **שאינה צריכה** איכא.

ר"ל ברכה לבטלה היא ברכה על דבר שאין בו חיוב כלל. אך מי שגרם לכך שיחול עליו חיוב, אע"פ שלא היה חייב לגרום לחיוב, מכיון שנוצר מצב המחייב אותו לקיים את המצוה זו ברכה שאינה צריכה אך אינה ברכה לבטלה. כי יש מקרים שמותר לגרום לחיוב כזה (דוגמאות לכך יש באנציקלופדיה תלמודית ערך ברכה שאינה צריכה בפרק "גרם ברכה שאינה צריכה").

ח. דין בחורי ישיבה

הארכנו בליבון יסודות ההלכה כי למדנו מהם שגם לדברי המחבר אין כאן איסור 'לא תשא' של ברכה לבטלה. ועתה נברר מה דינם של בחורי ישיבה מבוגרים.

בשו"ת יחוה דעת (ח"ו סי' מג) כתב הגר"ע יוסף:

בחורי ישיבה אינם צריכים להשתתף בפרוטות וכן אינם צריכים להדליק בפני עצמם אפילו אם יש להם חדרים בפני עצמם. ואם ירצו להחמיר על עצמם ולהיות מהדרים להדליק בחדריהם, אינם רשאים לברך, משום איסור ברכה לבטלה. אלא ידליקו בלא ברכה.

והביא שם את מש"כ הגרש"ש משאש (בשו"ת תבואות שמש או"ח סי' ז') דלא שבקינן פשיטות מהרי"ל ותרוה"ד והרמ"א והט"ז, משום ספקו של הכנה"ג. אך הגר"ע יוסף חלק עליו, ולדעתו רוב הפוסקים שאמרו שיכול להיפרד, הם פוסקים אשכנזים שלדעתם החיוב הוא אקרקפתא דגברא, אך הספרדים הרי סוברים שהחיוב על הבית וא"א להיפרד מן הבית. אך כפי שראינו לעיל אין הכרע בשאלה זו, על מי מוטלת המצוה, על הבית או על בני הבית. וגם אם המצוה על הבית, המנתק את עצמו מן הבית לא מברך ברכה לבטלה אלא לכה"י ברכה שאינה צריכה.

ט. מי הוא הסמוך על שולחן אביו?

לדעת הגר"ע יוסף בחורי ישיבה נחשבים כסמוכים על שולחן הוריהם. ואע"פ שהם סמוכים על שולחן הישיבה, אך מכיון שההורים משלמים עבורם שכ"ל הם נחשבים כסמוכים על שולחן הוריהם. הוא לא קבע עד איזה גיל הוא נחשב כסמוך. וכן מה דינו של תלמיד ישיבת הסדר.

לענ"ד נראה שגם לדבריו, חיילים המשרתים בצבא לא נחשבים כסמוכים על שולחן הוריהם. הצבא נוטל אותם על אחריותו המלאה ומכלכל אותם בביגוד, במזון ברפואה ואפי' משלם להם משכורת מסוימת (החוק הצבאי מגדיר את החיילים כ'רכוש צה"ל' מבחינה משפטית). ואע"פ שבחופשותיהם הם מגיעים לביתם, רוב הזמן הם נמצאים בצבא, ושם ביתם. הם לא נחשבים סמוכים על שולחן הוריהם. וכן תלמידי ישיבות שהם חיילי הסדר, לא מיבעיא בעת שרותם הצבאי, אלא גם כאשר הם חוזרים ללימודיהם בישיבה, מבחינת הצבא הם בעצם חיילים, המשמשים כעתודה לשעת חרום (של"ת). דינם כבחור מבוגר שיצא מהישיבה לחיי המעשה והתחיל לפרנס את עצמו וחזר לישיבה, האם הוא נחשב כסמוך על שולחן הוריו? ומי שנשא אשה והתגרש ל"ע, וחזר לבית הוריו, האם חוזר להיחשב כסמוך על שולחן הוריו? וגם אם ההורים משתתפים בתשלום אחזקתם בישיבה, עיקר ההוצאות הוא על חשבון אחרים, ולשם כך מגייסת הישיבה תמיכות מתקציבים ממשלתיים ותרומות ממקורות אחרים.

וכן בחורי ישיבה בוגרים, מעל שנות העשרים, שאינם במסגרת ההסדר, מסופקני אם הם נחשבים כסמוכים על שולחן הוריהם. שהרי עיקר סמיכתם היא על הישיבה, ורוב ההורים רק מסייעים בהחזקתם, ולפעמים סיוע שאין בו ממש. זו בעצם תרומה לישיבה, ולא דמי אחזקה, שכן ניתן לממן זאת מכספי מעשר.

לכן נלענ"ד שמסתבר יותר לומר שבחורים בוגרים אינם נחשבים כסמוכים על שולחן הוריהם, ולכן יש מקום לחייבם להדליק בעצמם ואולי אף לברך. כי כאמור אין זו ברכה לבטלה. ורמז לדבר במס' שבת (כג, א):

אמר רב ששת: **אכסנאי חייב בנר חנוכה**.
אמר רבי זירא, מריש כי הוינא בי רב, הוינא משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, לבתר דנסיבנא איתתא אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדלקי עלי בגו ביתאי.

משמע שלפני נישואיו ראה את עצמו מחויב אישית, ולא יצא י"ח בהדלקת אביו, כי היה כבר בחור מבוגר. ויש לדחות שמא היה יתום, או שכבר עמד ברשות עצמו ולא היה סמוך על שולחנם.

אמנם בחור בוגר שבחדרו יש בחור אשכנזי המדליק נר, מן הראוי שהבחור

הספרדי ישתתף עמו בשמן ויצא בברכתו. כי בלא"ה הספרדים נוהגים שהמהדרין מן המהדרין רק אחד מבני הבית מדליק. ואם דרי החדר כולם ספרדים יש להסתפק אם הם יוצאים בהדלקת אבותיהם ומן הראוי שישתתפו יחד בהדלקת הנר (ונלענ"ד שאם המדליק יברך אין זו ברכה לבטלה).

וכן בת בשירות לאומי, מסתבר שגם היא נחשבת כעומדת ברשות עצמה ואינה סמוכה על שולחנם של הוריה, אלא רק נעזרת על ידם. ואם יש בדירה בת אשכנזית מן הראוי שהבנות הספרדיות ישתתפו איתה והיא תוציא את חברותיה. ואם כולן ספרדיות שישתתפו וידליקו נר. ואם אינן רואות בסביבתן מי שמדליק נר חנוכה הן חייבות **לברך לפחות ברכת הראיה**. כפי שנפסק בשו"ע (סי' תרעז, ג):

> יש אומרים שאע"פ שמדליקין עליו בתוך ביתו, אם הוא במקום שאין בו ישראל מדליק בברכות. הגה: כי חייב לראות הנרות (מרדכי), וכן נוהגין.

ומכיון שהמדליקה כבר חייבת להדליק נר לצורך ברכת הראיה היא יכול גם לברך וציונו על ההדלקה, וה"ה חייל המשרת במקום שאינו רואה נר.

י. מעמדו של ראש הישיבה

עוד כ' הגרע"י ביחו"ד (שם):

> לפיכך בחורי הישיבה יוצאים ידי חובתם בהדלקת נרות חנוכה שמדליקים באולם הגדול של הישיבה, ואינם צריכים להשתתף בפרוטות, דאנן סהדי שהנהלת הישיבה מקנה להם זכות במקצת דמי הנרות והשמן של חנוכה... הילכך בית המדרש נחשב גם לענין זה כדירתם של בחורי הישיבה, ומכיון שהם נסמכים על שלחן ראשי ומשגיחי הישיבה, שפיר יוצאים בזה ידי חובת הדלקת נרות חנוכה. ואם נפשך לומר, יש לומר שהבחורים יוצאים ידי חובה בהדלקת נרות חנוכה של ראשי ומשגיחי הישיבה בביתם, שנחשבים הם כבני ביתם, וכמ"ש המגן אברהם (ר"ס תרעז). וכן בהדלקת נרות חנוכה בחדר האוכל. ודו"ק.

הנחתו היא שלישיבה יש דין אכסנאי, כי היא מארחת את הבחורים על שולחנה ובכך פוטרת אותם. עפר אני תחת כפות רגליו של הגרע"י, אך יש כאן נושא עובדתי ולא הלכתי. ובמחילה, לא דמי כלל. אכסנאי הוא אדם פרטי המארח אורחים **בביתו**, והוא מדליק לעצמו ומוציא אותם יד"ח (או ע"י שיתוף בפריטי, או שהם משלמים על מזונם וכוללים בכך גם את השמן לנר חנוכה). ישיבה אינה בית פרטי, שיש לו בעה"ב המדליק לעצמו ומוציא אותו יד"ח. ראש הישיבה והר"מים מדליקים בביתם הפרטי והבחורים אינם אורחיהם ואינם סמוכים על שולחנם. בית המדרש אינו בית פרטי, הוא שייך לעמותה ציבורית. בעצם הוא ביתם של הבחורים, ואין מי שחייב להדליק בו זולת הבחורים עצמם. לכה"י יש לו דין ביכ"נ שמדליקים בגלל תקנה מיוחדת, אך א"א לצאת בו יד"ח. אם כי י"ל שביהמ"ד הוא ביתם. עיקר מקומו של בחור ישיבה הוא בביהמ"ד, בו הוא שוקד על לימודו יומם ולילה, ולא חדר האוכל וגם לא הפנימיה. שם הוא רק אוכל וישן, ואין שם מקומו. ואולי משום שביהמ"ד משמש כביכנ"ס ובהדלקה של ביהכנ"ס לא יוצאים יד"ח, לא מינכר שההדלקה שם היא לשם מצות נר איש וביתו. אך בודאי שהדלקת ראש הישיבה בביתו הפרטי לא פוטרת את הבחורים.

סימן סז

הדליק בטעות נר נוסף בחנוכה

שאלה

א. המצוה חפצית או אישית?

ב. מהו גדר ההידור בנר חנוכה?

ג. מחלוקת הפר"ח והא"ר

ד. מחלוקת האבודרהם והמהרי"ק

מסקנה

שאלה

מנהג ישראל להדליק נרות כמהדרין מן המהדרין. מה דינו של אדם שהדליק בטעות בלילה הרביעי חמישה נרות, מה עליו לעשות?

לכאורה, התשובה פשוטה, שיכבה את הנר הנוסף. אלא שהשאלה היא, מהו הנר הנוסף? כי אם יכבה את הנר הראשון נמצא שביטל את מצוותו העיקרית שדיו בנר אחד, ובכך גם ביטל את כל חיוב המהדרין. כי המהדרין **מוסיפים** על הנר האחד עוד נרות כמספר הימים, וללא הנר הראשון גם הנוספים אינם תוספת כלל. הדבר תלוי בשאלה, האם המהדרין הם תוספת לנר הראשון, או שהם חיוב חדש. אם נניח שהוא חיוב חדש, נמצא שכל הנרות **יחד** הם מצות מהדרין ואין נפ"מ איזה נר יכבה. אך אם נניח שהמהדרין רק מוסיפים נרות נוספים על הנר הראשון, החיוב הבסיסי נשאר במקומו ויתר הנרות הם רק תוספת, א"כ יש לכבות את הנר האחרון.

אלא שצריך [לברר] מהו הנר האחרון, האם הנר שהודלק אחרון, או מכיון שהמנהג המקובל הוא כדעת המחבר שמתחילים להדליק כל יום מהנר הנוסף א"כ הנר שהודלק אחרון הוא בעצם הנר הראשון? אלא שא"כ נמצא שהוא הדליק תחילה את ההידור של המהדרין מן המהדרין ורק לבסוף את המצוה הבסיסית של נר איש וביתו, ולא יתכן שההידור קודם למצוה העיקרית. אלא ע"כ תקנת המהדרין מן המהדרין היא תקנה בפני עצמה שאינה מתבססת על התקנה הבסיסית של נר איש וביתו. וא"כ עדיף שיכבה את הנר שהדליק לאחרונה הממוקם במקום הראשון. וגם אם נניח, שהנר הראשון שמדליק הוא כדי לצאת יד"ח נר איש וביתו ויתר הנרות הן משום המהדרין, הנר שהדליק לאחרונה הוא הנר הנוסף. אך אפשר גם לומר שבכ"ז המיקום קובע. והנר הממוקם במקום החמישי שהודלק ראשון מקומו מוכיח שהודלק בטעות ואותו יש לכבות.

א. המצוה חפצית או אישית?

עלינו לברר תחילה האם למהדרין מן המהדרין המוסיפים כל יום נר מספר הנרות הוא יחידה אחת וכל המוסיף או גורע מבטל את כל ההדלקה כלא היתה, או שמא מצות נר איש וביתו המקורית נותרה בעינה ועליה מוסיפים כל יום נר נוסף, ומספר הנרות

מורכב משתי תקנות, התקנה הבסיסית ועליה התוספת, ולכן גם אם טעה במספר הנרות, יצא לפחות בתקנה הבסיסית של נר איש וביתו.

אולי אפשר לענות על שאלה זו עפ"י תקנת המהדרין של נר לכל או"א. האם גם בן שלא הדליק בעצמו יצא בהדלקת אביו של נר איש וביתו?

בכמה מקומות (באהלה של תורה ח"ב סי' צח וכן בחלק זה בתשובתנו על בן ובת עצמאיים בנ"ח סי' סו) הסברנו שהמחלוקת בין הרמב"ם והרמ"א בגדר המהדרין בנ"ח היא, האם מצות המהדרין היא חפצית על הבית, או אישית על כל אחד ואחד. הנחתנו היתה שהחיוב הבסיסי של נר איש וביתו הוא לכו"ע חפצי על הבית, אך בגדר המהדרין והמהדרין מן המהדרין נחלקו הדעות, לד' הרמב"ם (בהל' א-ב) גם למהדרין ולמהדרין מן המהדרין נשאר גדר המצוה חפצי על הבית, ולכן רק בעה"ב הוא שמדליק ופוטר את כל בני הבית מלהדליק. ולדעת הרמ"א שכ"א מבני הבית מדליק, גדר המהדרין והמהדרין מן המהדרין שונה. חיובם הוא חיוב אישי. הם אינם יוצאים י"ח ע"י בעה"ב, אלא מקיימים את המצוה בעצמם. מפני שזה גדר המצוה במהדרין ובמהדרין מן המהדרין, שהמצוה שונתה מהשתתפות ביתית להדלקה אישית (מעין מצוה בו יותר מבשלוחו).

אלא שא"כ קשה מדוע אשה לא מדליקה בעצמה? הרי גם אשה חייבת בנ"ח, שאף היא היתה באותו הנס. ואם החיוב הוא אישי, אשה אינה יכולה להיפטר בהדלקת בעלה, כשם שאינה נפטרת בקריאת המגילה ע"י בעלה (אא"כ היא שומעת). ואע"פ שאשתו כגופו, לא מצינו דוגמא לכך שהגדר של "אשתו כגופו" מועיל לפטור זה את זו מקיום מצוות אישיות. וק"ו הבנות שהן כבר בנות מצוה, מי פטרן? והרי הנוהג המקובל הוא שבנות הנמצאות בבית אביהן, גם אם הן בוגרות, אינן מדליקות בעצמן אלא יוצאות בהדלקת אביהן.

אף לפי החת"ס שפטרו נשים מהדלקת הנר בגלל צניעות, עדיין קשה, הרי הדין עצמו לא נעקר, ואשה חייבת בעצם בהדלקת הנר, אלא שבעלה ואביה מוציאה, ואם כן שלפחות תדליק בתוך הבית, כדין שעת הסכנה שמדליקה על שולחנו ודיו? וע"כ צ"ל משום שהן נכללות במצות הבית. כלומר שגם למהדרין ולמהדרין מן המהדרין לא פקע הגדר הבסיסי של החיוב החפצי לגמרי. אלא הוא נשאר בעינו, לפחות לעניין חיובן של נשים, ועליו בונים המהדרין והמהדרין מן המהדרין את חיובם האישי.

אלא שא"כ תסתער עלינו שאלה קשה, איך המהדרין והמהדרין מן המהדרין יכולים לברך אחרי אביהם, הרי הוא כבר פטרם בכך שהדליק עבור הבית כולו (שהרי את אשתו ובנותיו הוא מוציא בכך)?

ומסתבר ששני סוגי חיוב אלו, החיוב הבסיסי של נר איש וביתו. והחיוב של המהדרין והמהדרין מן המהדרין, שונים זה מזה. כשבעה"ב יודע שבניו הזכרים ידליקו בעצמם הוא מתכוון להוציא רק את עצמו, וגם את אשתו ובנותיו, ולא להוציא את בניו הזכרים. הם חייבים לצאת בעצמם. וצריך לומר שפלגינן הדלקה, כלפי האשה והבנות הדלקתו היא **חפצית**, לפטור אותן. וכלפי בניו הזכרים הדלקתו היא **אישית**, ואין כוונתו לפטור אותם (ר' גיטין טו, ב: או כולו בקיום הגט או כולו בתקנ"ח ועי"ש דוגמאות נוספות, ומשמע מכולן, שבדרך כלל לא ניתן לקיים מצוה בשתי דרכים, חציה בדרך אחת ושניה בדרך אחרת. וצ"ל שבחנוכה כך היתה התקנה, שגם המהדרין והמהדרין מן המהדרין לא מופקעים לגמרי מהחיוב הבסיסי, אלא הפקעה חלקית).

ב. מהו גדר ההידור בנר חנוכה?

לכשתמצי לומר, הדבר תלוי במידה מסוימת בהסברו של הגרי"ז את מחלוקתם של הרמב"ם והרמ"א. לדעתו, הם נחלקו בשאלה, האם יש הידור בפנ"ע, או שההידור חייב להיות חלק בלתי נפרד מהחיוב העיקרי. לדעת הרמב"ם ההידור חייב להיות חלק מהדין העיקרי, ולכן בעה"ב מדליק עבור כולם. לדעת הרמ"א, ההידור יכול להיות מנותק מהחיוב העיקרי, ולכן כל אחד ואחד מבני הבית מדליק בעצמו. לדברינו יוצא שגם הרמ"א מודה בעקרון שאין הידור בפנ"ע. ההידור מבוסס על החיוב העיקרי והוא חלק ממנו, אלא שזיקת ההידור לחיוב העיקרי לא חייבת להיות **בפועל**, אלא רק **בדין**, שדין ההידור אינו מופקע מדין החיוב העיקרי. ולכן סובר הרמ"א שבפועל ההידור יכול להיות גם כשהוא נפרד מהחיוב העיקרי, אך בעצם הדין אין הפרדה, ומשום כך ההפקעה אינה מוחלטת. כלפי האשה והבנות החיוב הוא חפצי וכלפי הבנים החיוב הוא אישי, והם מנותקים למעשה מהחיוב החפצי של בעה"ב והנשים. לדעת הרמב"ם ההידור חייב להיות חלק מהחיוב העיקרי, גם בפועל, במעשה ההדלקה.

אך אפ"ל שלא כוונת בעל הבית היא הקובעת, אלא כוונת **בני הבית** היא המפקיעה אותם מהדלקת בעה"ב. בעה"ב מצדו מדליק עבור כולם, כדין המצוה הבסיסית בהוספת מהדרין ומהדרין מן המהדרין. אלא שבני הבית רוצים להדר ולצאת בעצמם. וכן משמע משו"ת רעק"א (מה"ת סי"ג), אלא שהוא מקשה על כך קושיה מהדלקת בעה"ב עצמו. וז"ל:

> ע"ד שאלתו במי שהדליק נר חנוכה בליל ח' ושכח לברך על הדלקתה ורק קודם שהדליק כולן, נזכר דעדיין לא בירך אם יש לו לברך או לא.
>
> לכאורה כבר גמר מצותה מיד כשהדליק נר אחד, דמה שמוסיף הנרות רק מחמת הידור מצוה דלא שייך לברך עליו, ואין להביא ראיה דשייך לברך על ההידור דאנן מברכין כל ב"ב, אף דמדינא נר איש וביתו ואינך בכלל המהדרים, זה אינו, דשאני התם כיון **דרצונו להיות מהמהדרים כוונתו שלא לצאת** בשל זה המדליק, וממילא מחויב מדינא. וכמ"ש המג"א (סי' תרע"ז סק"ט).
>
> ומה"ט קשה לי במ"ש הרמ"א (סי' תרע"ד) ונהגו בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, ובמג"א שם דבנר א' סגי לכל בני בית, והא מ"מ כיון דאין רצונו לצאת בהדלקתו של זה המה מחוייבים מדינא בהדלקה והוי נר חנוכה ממש וצע"ג. אבל לענין מספר הנרות, מיד שהדליק נר אחד יצא ידי המצוה, וההוספה רק מכלל מהדרין י"ל דלא שייך לברך עליו.

הגרעק"א מבחין בין המהדרין, שכל אחד ואחד מבני הבית מדליק, לבין המהדרין מן המהדרין שבעה"ב עצמו מוסיף והולך. המהדרין הפקיעו את עצמם מהדלקת בעה"ב, ולכן לדעתו הם יכולים להדליק מנר לנר, כי כל נר הוא עיקר המצוה. לעומת זאת המהדרין מן המהדרין בנרות הנוספים כמספר הימים לא הפקיעו את עצמם מהחיוב הבסיסי של הנר האחד. ולכן כשהדליקו את הנר הראשון יצאו מעיקר הדין ויתר הנרות אינם מעיקר הדין. ואינם רשאים להדליק מנר לנר.

אך אפשר לומר שבעה"ב מצדו מתכוון להוציא את כולם ורק בני הבית הם שאינם רוצים לצאת בהדלקתו. נמצא שמבחינתו הנר שלהם קדוש פחות מנרו. אמנם מבחינתם קדושת הנרות שלהם ושלו שווה, אך מכיון שמבחינתו יש הבדל בין הקדושות אין להדליק מנר לנר.

ג. מחלוקת הפר"ח והא"ר

בסוף תשובתו הנ"ל הביא הגרע"א מחלוקת בין הפר"ח והא"ר (בסי' תרעב) אם החסיר בטעות נר לפי מספר הימים ובא להשלימו. לפי הפר"ח אינו מברך על הנר הנוסף, כי יצא כבר יד"ח בנר הראשון. כלומר המהדרין וכן המהדרין מן המהדרין הם תוספת על החיוב הבסיסי, ולפי הא"ר מברך כי הם חיוב חדש שבו כל הנרות יחד הם מצוה אחת.

נראה שנ"ד, אדם שהדליק נר נוסף, יהיה תלוי במחלוקת הפר"ח והא"ר. לדעת הא"ר, שמצות המהדרין היא לא תוספת על הנר הבסיסי, אלא כל הנרות **יחד** הם פרסום ניסו של יום, מספר הנרות חייב להיות מדויק, לא פחות ולא יותר. כי כל שינוי אין בו פרסומי ניסא וכמש"כ התוס' (כא, ב ד"ה והמהדרין). וכ' הכת"ס (או"ח סי' קלה) שאם אין לו נרות כמספר הלילות שידליק רק נר אחד כעיקר הדין. ולדעה זו אם ידליק מספר רב יותר של נרות, אך לא כמספר הימים היוצאים, לא יקיים את מצות המהדרין כלל, והתוספת פוסלת **את העיקר** (דוגמא לכך היא דעת ר' יהודה בסוכה לו, ב שלולב צריך אגד וכל המוסיף גורע ומבטל את כל האגד. כי מעיקר הדין האגודה צריכה להיות יחידה אחת. בדומה לזה מספר הנרות בכל יום הוא יחידה אחת. ועיין דוגמאות למספרים כאלו בהלכה במפענח צפונות לרוגאצ'ובי פ"ט)[1].

אמנם הרמב"ם חולק על התוס' וסובר שהמהדרין מן המהדרין לא מקפידים על היכר הימים הנכנסים, כי בעה"ב מדליק כמספר בני הבית ומוסיף והולך כנגד כל אחד מבני הבית. אך הוא עצמו מודה שמנהג ספרד חולק ומקפיד על כך. והרמ"א פוסק במהדרין מן המהדרין כד' הרמב"ם, אך דורש היכר הימים כדעת הר"א מפראג[2]. נמצא שלמעשה כל ישראל קבלו את ד' התוס' שיש צורך בהיכר הימים ונר נוסף מבטל היכר זה[3].

ומכיון שהדלקה עושה מצוה, ובעת ההדלקה הדליק נר נוסף. לא קיים כלל מצות מהדרין, והכיבוי לא יעזור. ואם רוצה לקיים את מצות המהדרין מן המהדרין עליו לכבות את **כל** הנרות ולהדליקן מחדש. ואין לומר שמכיון שלפני שהוסיף את הנר הנוסף כבר הדליק נרות כראוי ויצא י"ח המהדרין מן המהדרין, וכשהדליק את הנר הנוסף דינו ככבתה ואין זקוק לה ויצא י"ח. כי רק כשכבתה מאליה אין זקוק לה, אך כשכיבה בידים זקוק לה. אם כי י"ל שמכיון שהדליק נר נוסף בשוגג דינו ככבתה מאליה (שו"ע תרעג, ב).

אלא שצ"ע אם יש לדמות נ"ד לכבתה, שהרי כאן תוכ"ד להדלקת הנרות כהלכה

1. **הערת העורך:** כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קצ): "ויש לצייר זה גם להלכה כגון להרד"א בשם הרמב"ם שהובא במג"א (או"ח) סי' תרנ"א ס"ק כ"ה בסופו שאם לא היה לו רק נר אחד ובירך והדליק ואח"כ נזדמנו לו עוד נרות מברך כשמדליקם אף שאינו אלא למהדרין, מסתבר לע"ד ברור שא"צ לברך אלא ברכת להדליק דהא ב' ההדלקות הם על נס אחד וכבר בירך על אותו הנס", אף כאן לא"ר נהי שיכול לברך על ההדלקה של הנוסף, כיצד יברך על הנס?
תשובת המחבר: נ"ד שאני, אם נניח שכל ההדלקה בטלה כאילו לא הדליק כלל.

2. רמ"א (או"ח סי' תרעא ס"ב): "ויזהרו ליתן כל אחד ואחד נרותיו במקום מיוחד, כדי שיהא היכר כמה נרות מדליקין (מהר"א מפראג)".

3. **הערת העורך:** נלענ"ד, שאם מוכיחים שכל הנרות הם מצוה אחת מובן שבהוספת נר אינו מקיים את המצוה (וכן בחיסור נר). אבל משום היכרא, קשה לומר שלא קיים את המצוה.
תשובת המחבר: אם מספר הנרות אינו תואם את היום אין כאן היכרא. כי הרואה מספר שונה עלול לחשוב שאין אלו נרות חנוכה כלל.

הוסיף את הנר הנוסף וקלקל את הכל. ואולי הדבר דומה למדליק במקום שיש רוח, שגם אם הודלק הנר לרגע קצר מכיון שמיד כבה זקוק לו (עיין מג"א סי' תרעג ס"ק יב ויש לחלק). ועיין בה"ל ס"ס תרעג שאם כבה אחד מהנרות תוך כדי הדלקה צריך לחזור ולהדליקו מחדש. וא"כ ה"ה אם תוך כדי הדלקת הנרות הוסיף נר נוסף. מה גם שיתכן שהקלקול היה מעיקרא, אם נניח שהנר שמדליקים תחילה הוא הנר הנוסף (ועיין להלן מחלוקת בהגדרה זו). וא"כ הנר הראשון שהודלק שלא כדין קלקל את כל הנרות בשעת הדלקתם. וגם אם יכבה אח"כ את הנר הנוסף לא יצא י"ח. ולא חל כאן דין כבתה אינו זקוק לה. כי רק אם קיים את המצוה כהלכתה כבתה אינו זקוק לה, אך כאן את עיקר הדין לא קיים, כי התכוון להדר וגם י"ח הידור לא יצא כי לא הדליק את המספר הראוי.

ואין לומר שבדרבנן מצוות אינן צ"כ, ולמרות שהתכוון בנר הנוסף שהדליק בראשונה להדליק ה' נרות ברגע שהגיע לנר הד' יצא י"ח כהלכה ודי לכבות את הנר הנוסף, כי כאן היתה כוונה הפוכה להדליק ה' נרות וכוונה הפוכה פוסלת את המצוה גם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה (עיין תר"י ברכות יב ובאתוון דאורייתא להר"י אנגל סי' כג).

אך לדעת הפר"ח שיש שני רבדים למצוה, הרובד הבסיסי ועליו התוספת, מסתבר שהנר הראשון הוא החובה העיקרית והיתר מהדרין מן המהדרין. וגם את מצות המהדרין מן המהדרין קיים מיד כשהדליק ד' נרות והנר האחרון אמנם קלקל את מספר הנרות, אך לא קלקל למפרע את כל ההדלקה, כי לפחות הנר הראשון היה כהלכתו ויתר הנרות הן רק תוספת ואינן מספר חדש. ונמצא שההדלקה של הנרות הראשונים היתה כהלכתה, ולכל היותר דינו ככבתה בשוגג וכשיכבה את הנר הנוסף חזר מספר הנרות הראשון למקומו ויצא י"ח הדלקה.

ד. מחלוקת האבודרהם והמהרי"ק

השאלה, אם הנר הראשון הוא הנר הנוסף או שהנר האחרון הוא הנר הנוסף, תלויה בשאלה האם מצות המהדרין מן המהדרין מפקיעה את המצוה העיקרית, או שהיא תוספת עליה. ובשאלה זו נחלקו האבודרהם (בשם רבינו יונה) והמהרי"ק הביאם הב"י בסי' תרעו:

> כתב ה"ר דוד אבודרהם... ובלילה השני מברך קודם ההדלקה להדליק. ושעשה ניסים מברך לאחר שמדליק נר ראשון קודם שידליק נר שני שהוא נס אותו היום עכ"ל. נראה מדבריו שבנר שהתחיל להדליק בליל ראשון בה מתחיל בכל הלילות.
>
> אבל מהר"י קולון ז"ל כתב בשורש קפ"ג מאחר שכתב המרדכי בפרק במה מדליקין (שם) בשם רבינו מאיר שיש להתחיל לצד שמאל כדי לפנות לימין משום כל פינות שאתה פונה וכו' (יומא טו:) אם כן ראוי הוא להתחיל להדליק בליל ראשון בנר היותר ימיני ויברך. ובליל שני כשיוסיף נר אחר אצלו יתחיל ויברך על הנוסף שהוא יותר שמאלי כדי להפנות לימין כדברי רבינו מאיר. נמצא שתמיד מברך על הנוסף שהוא מורה על הנס שהרי בתוספת הימים ניתוסף הנס. אבל אם היה מתחיל בליל הראשון להדליק בנר השמאלית גם בליל שני היה צריך להתחיל בו כדי להפנות לימין כדברי ה"ר מאיר וכן בליל שלישי וכן כל הלילות ונמצא שאין מברך אלא על נר אחד כל ימי חנוכה עכ"ל.

לדעת שניהם מברך שעשה נסים על תוספת הנס, ולא נחלקו אלא בשאלה אם מתחיל בנר הקבוע, דהיינו במצוה הבסיסית, או בנר הנוסף. האבודרהם סובר שתחילה יש להדליק את הנר הקבוע שהוא מעיקר הדין ורק אח"כ להוסיף. כלומר המהדרין

מהמה"ד הם רובד נוסף על הרובד הבסיסי. לכשתמצי לומר בזה נחלקו, האבודרהם סובר שגם למהדרין יש רובד בסיסי של המצוה העיקרית, והמהרי"ק סובר שמספר הנרות כמספר הימים למהדרין מהמה"ד הם חיוב חדש שבו אין מקום למצוה הבסיסית של נר איש וביתו. כי לא מסתבר שידליק תחילה את הנר הנוסף שהוא הידור בלבד לפני הנר העיקרי, וכמו שהקשה עליו הגר"א:

> ואין לו טעם וריח שזה אינו רק למהדרים מן המהדרים ויניח עיקר המצוה ויברך על הרשות?! ומברך תמיד על סמוך לפתח ועל עיקר המצוה.

לדברינו קושית הגר"א אינה חמורה כ"כ, כי המהרי"ק סובר שאין הכי נמי, מאחר והוא העדיף לקיים את מצות המהדרין מן המהדרין, פקע ממנו חיוב הנר האחד, העיקרי, אין כאן נר של רשות ונר של חובה, אלא כל הנרות שווים בחיובם וא"כ אדרבה, הפרסומי ניסא של מספר הימים מחייב להתחיל בנר הנוסף לאותו לילה.

נמצא ששאלתנו תלויה במחלוקת הא"ר והפר"ח (אם החסיר בטעות נר לפי מספר הימים ובא להשלימו), ומחלוקתם תלויה במחלוקת האבודרהם והמהרי"ק (איזה נר מדליק בתחילה). ומכיון שהמנהג הרווח להתחיל בנר הנוסף וכן לברך את שתי הברכות לפני הנר הראשון, כהמהרי"ק, ממילא יש לפסוק כהא"ר שאם לא ברך בהתחלה ונזכר באמצע הדלקת הנרות יברך (הגרעק"א אכן פסק כך אך מטעם אחר עיי"ש). אמנם נהגו להחמיר בנרות חנוכה שלא להדליק אפילו מנר לנר, כמש"כ התוס' (שבת כג, א ד"ה שמע מינה), ופירש הרמ"א (סי' תרעד ס"א) משום דעיקר מצותו אינו אלא נר אחד והשאר אינו למצוה כ"כ ולכן אין להדליק זה מזה. אך התוס' נימקו זאת לא כהלכה אלא כמנהג "שכיון שנהגו העולם להחמיר אין לשנות". והנימוק שכתב הרמ"א י"ל שהוא בגלל מראית העין של העולם, מכיון שהכל יודעים שהמצוה העיקרית היא נר איש וביתו נראה הדבר כאילו הנר הראשון הוא עיקר המצוה, אך באמת הנר הנוסף הוא עיקר המצוה.

מסקנה

נלענ"ד שאם הדליק נר נוסף, וע"כ אין היכר נכון לאותו יום, לא קיים את מצות המהדרין מן המהדרין, ויתכן שלא יצא אפילו יד"ח נר איש וביתו, כי התכוון להדר, לכן מן הראוי לכבות את כל הנרות ולהדליקן מחדש. אם כי לא יברך, כי בכ"ז יש לחשוש לדעת האבודרהם, הפר"ח והגר"א.

גם אם יש לפקפק במה שכתבנו, מכיון שאין פסול בכך שיכבה וידליק מחדש ללא ברכה, עדיף שיעשה כך: מהיות טוב אל תיקרא רע.

סימן סח

ברוב עם או תדיר בקריאת המגילה

שאלה
א. חשיבות פרסומי ניסא
ב. ביטול תורה ותפילה משום פרסומי ניסא
ג. מדוע פרסומי ניסא דוחה עבודה במקדש
סוף דבר
מסקנה

שאלה

שאלני הרב אבנר נחושתן, בישוב רחלים יש בבוקרו של יום הפורים שני מניינים אחד מוקדם ואחד מאוחר. האם לא עדיף שקריאת המגילה תהיה משותפת לשני המניינים, מדין 'ברוב עם הדרת מלך'? אלא שלשם כך יצטרך המניין השני להקדים את קריאת המגילה לפני תפילת שחרית. האם הדבר אפשרי, או שמא תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם, ואין להקדים את קריאת המגילה לתפילת שחרית?

לכאורה, כל אחד מן המניינים קורא את המגילה ברוב עם של מניין עשרה לפחות. גם במניין מצומצם יש פרסומי ניסא, אלא שאם יקראו ביחד יהיה פרסומי ניסא גדול יותר מאשר במנין מצומצם. האם ההבדל בין כמות גדולה לכמות קטנה מצדיק את הקדמת המגילה לתפילה?

א. חשיבות פרסומי ניסא

בהל' חנוכה נפסק שבשבת חנוכה קורין בפרשת השבוע בספר ראשון ואת פרשת הנשיאים בספר שני, כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. אך מפטירין בנרות כי פרסומי ניסא עדיף מתדיר.

כלומר, כאשר עומדות לפנינו שתי מצוות, האחת תדירה והשניה פרסומי ניסא, התדירה קודמת. אך כאשר יש אפשרות לקיים **רק מצוה אחת** – פרסומי ניסא דוחה את התדיר. בנ"ד יש מקום לשני הגדרים. מצד אחד, עומדות לפני המניין השני שתי מצוות תפילה ומגילה, לכאורה תפילה קודמת כי היא תדירה, ומגילה היא אמנם פרסומי ניסא אך אינה תדירה. מאידך, יתכן להגדיר זאת כאפשרות לקיים רק מצוה אחת, כי ההידור של **'ברוב עם' גדול** יתאפשר רק אם המניין השני יקרא את המגילה יחד עם המניין הראשון ויקדים את המגילה לתפילה. כי אם יצטרכו לדחות את קריאת המגילה לאחר התפילה לא יקיימו ברוב עם גדול. וא"כ יש להעדיף את קריאת המגילה לפני התפילה משום פרסומי ניסא.

מיהו, כאן לכל מניין יש פרסומי ניסא מסוים, אלא שע"י איחוד המניינים לקריאת מגילה משותפת יהיה פרסומי ניסא גדול יותר. זהו רק הבדל כמותי ולא מהותי. הדבר לא דומה להפטרה בנרות שיש בה פרסומי ניסא לעומת הפטרה רגילה שאין בה שום פרסומי ניסא. ההבדל ביניהן הוא מהותי ולא כמותי.

נראה לענ"ד שגדר 'רוב עם' במגילה שונה מ'רוב עם' בכל המצוות, הוא ערך איכותי ולא רק כמותי. בכל המצוות רוב עם הוא רק הידור מצוה. 'ברוב עם **הדרת** מלך' ככל שהכמות רבה יותר כך גם ההידור גדול יותר. אך במגילה עיקר הקריאה היא **בפרסומי ניסא**. הצורך בציבור גדול, ככל שאפשר, הוא מהותי למצוה. ככל שהציבור גדול יותר כך הפרסומי ניסא גדול יותר. הדבר נאמר במגילה עצמה, בפסוק 'משפחה ומשפחה' שנדרש במס' מגילה (ג, א):

> והשתא דאמרת מדינה ומדינה ועיר ועיר לדרשה, משפחה ומשפחה למאי אתא? אמר רבי יוסי בר חנינא: להביא משפחות כהונה ולויה שמבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה... מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה.

התוספות (שם בד"ה מבטלין) הקשו –

> וקשה אמאי מבטלין והלא אחר הקריאה יש הרבה שהות לעבודה ויש לומר דכיון דמשהאיר היום הוי זמן עבודה והם מניחין אותה בשביל הקריאה משום הכי קרי ליה ביטול וא"ת ויעשו עבודתן מיד ואחר כך יקראו המגילה לבדם וי"ל דטוב לקרות עם הצבור משום דהוי טפי פרסומי ניסא.

והרי היו שם כהנים רבים, לא פחות מעשרה, ובודאי הרבה יותר, כמבואר ביומא (כה, ב):

> בן קטין עשה שנים עשר דד לכיור כדי שיהיו שנים עשר אחיו הכהנים העסוקין בתמיד מקדשין ידיהן ורגליהן בבת אחת.

וזאת בנוסף לתורם את הדשן, והמטיב את הנרות, והמקטיר את הקטורת, והאופה את מנחת החביתין, ועוד, ועוד... וביומא (כו, א) המשנה סוברת שמי שמעלה אברים למזבח הוא לא זה שהעלה אותם לכבש משום 'ברוב – עם הדרת מלך'. אם כן כבר היתה הדרת מלך במקדש, ומדוע עליהם להפסיק את העבודה ולקרוא מגילה במקום אחר, בו יש ציבור גדול יותר, משום פרסומי ניסא? אלא ע"כ שני דינים הם 'ברוב עם' ו'פרסומי ניסא'. (אח"כ מצאתי שהפרמ"ג בסי' תרצ הביא ראיה מגמ' זו. אמנם הריטב"א במגילה שם מזכיר 'ברוב עם' אך המשמעות של 'רוב עם' בקריאת המגילה שונה מ'רוב עם' הרגיל כגון זה של העבודה).

מזה שהכהנים מפסיקים את עבודתם, משמע שלצורך פרסומי ניסא גדול יותר מבטלים את הכלל של העוסק במצוה פטור מן המצוה.

ולכאורה יש להקשות, הרי קיי"ל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם אפילו לפרסומי ניסא[1], כדקי"ל בשבת חנוכה וברי"ח טבת, שמקדימים את פרשת השבוע לפרסומי ניסא. ומדוע הקדימו מגילה לעבודה, הרי עבודה תדירה בכל יום? ועכצ"ל שפרסומי ניסא הוא ערך חשוב יותר מתדיר. ודמי טפי להפטרה בחנוכה שמפטירין בנרות משום פרסומי ניסא. כי רק במקום שיש לקיים שתי מצוות תדיר קודם, אך כאשר יש אפשרות לקיים רק מצוה אחת פרסומי ניסא עדיף. לכן פרסומי ניסא קודם לעבודה. וה"ה במגילה, כשיש רק הזדמנות אחת לציבור גדול, מצות פרסומי ניסא הבאה לידך אל תחמיצנה.

אמנם יש להקשות, מכיון שעבודת התמיד היא מצוה כלל ישראלית, והכהנים עושים אותה בשם כל הציבור, וא"כ אפשר לדרוש

1. **הערת העורך:** פרסומי ניסא יחודו בכך שהוא חד פעמי – פעם בשנה (בבחינת הלל בכל יום ה"ז מחרף) ולכן הוא מבטל את כולם. יש סדרים רגילים של מקודש, תדיר, ברוב עם וכד', ופרסומי ניסא הוא כבי' ממערכת אחרת – מערכת הנס שלשם שימור הרושם שלו צריך 'שיהפוך עולמות וסדרים'.

מהציבור שיקבע את זמן המגילה ברוב עם אחרי זמן העבודה. בפני הציבור עומדות שתי מצוות, עבודה ומגילה, וא"כ עבודה שהיא תדירה שתקדם לקריאת המגילה?

וי"ל שמגילה היא מצוה המוטלת על כל אחד ואחד, אלא שברוב עם יש פרסומי ניסא גדול יותר, בעוד שעבודה, אע"פ שהיא קרבן ציבור, למעשה היא מוטלת רק על מספר מצומצם של כהנים והציבור כולו פסול לעבודה. מבחינת הציבור עומדת לפניו כרגע למעשה רק מצוה אחת – מגילה, ולכן הציבור צריך להעדיף את מצות פרסומי ניסא המוטלת עליו **למעשה** ולא את מצות העבודה, שאמנם נעשית גם עבורו, אך היא אינה מוטלת עליו למעשה. ולכהנים אין ברירה, גם הם חייבים בפרסומי ניסא בציבור גדול, לכן עליהם לדחות את העבודה מפני המגילה.

[יש להבחין בין מצוה **בציבור** למצות **הציבור**. יש מצוות המוטלות על כל יחיד ויחיד, אך יש מעלה לקיימן **בציבור** כגון תפילת י"ח בלחש. ויש מצוות המוטלות לכתחילה רק על הציבור, כגון חזרת הש"ץ, שהיא חיוב שהוטל רק על **הציבור**. פסח הבא בכנופיא הוא **בציבור**, תמידין ומוספין הן של **הציבור**].

עכ"פ יש ללמוד מסוגיה זו שפרסומי ניסא מחייב קריאה בציבור גדול ככל שאפשר. וכן פסק המג"א בסי' תרצ (ס"ק כג): "אף על גב שיש לו ק' אנשים מצוה לקרותה בצבור משום ברוב עם וכו' (ר"ן, ב"ח)". ולכן כתבו הפוסקים שיש לבטל מניין קטן ולהצטרף למנין גדול, ולא אמרו זאת במצוה אחרות וכמש"כ בבה"ל למשנ"ב (סי' תרצ ד"ה צריך לחזור):

> צריך לחזור אחר עשרה – עיין מ"ב מש"כ במי שהיה ביתו סמוך לביהכ"נ וכו' כן הביא הבה"ט בשם הלכות קטנות... ונראה דהדין עם הלק"ט דצריך לילך לשם... דהרי הר"ן הקשה לדברי רב דבזמנה קורין ביחיד אף לכתחלה, אמאי אמרו בגמרא דבית רבי היו מבטלין ת"ת לילך לשמוע מקרא מגילה, ותירץ דלמצוה מן המובחר משום ברוב עם הדרת מלך גם רב מודה דאפילו היה לו בביתו ק' אנשים צריך לילך לביהכ"נ לשמוע הקריאה בצבור"...

לא מצינו חיוב כעין זה ביתר המצוות, אלא רק במגילה, בחנוכה, ובארבע כוסות – ובכולן משום פרסומי ניסא.

בהלכות פסח פסק השו"ע (סי' תעב ס"ג):

> אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו בשביל יין לד' כוסות.

ובדומה לזה גם בחנוכה (סי' תרעא ס"א).

לא מצאנו דרישה כזאת באף מצוה אחרת, אלא רק במקום של פרסומי ניסא. ולכן גם הנהיגו קריאת הלל בליל פסח בביהכ"נ, כי שם יש פרסומי ניסא גדול יותר מאשר בבית. ומאותה סיבה גם הנהיגו הדלקת נר חנוכה בביהכ"נ (ר' בי' הגר"א סי' תרעא ס"ז שהקיש בין שניהם).

ולכן גם י"א שלעניין קריאת מגילה, עשר נשים נחשבות כעשרה גברים, למרות שבדרך כלל אין להן דין ציבור (סי' תרצ סי"ח בהגה). כי גדר פרסומי ניסא במגילה הוא כמות גדולה של שומעים (או אף שומעות) ולא איכות. ככל שיש כמות גדולה יותר הפרסומי ניסא גדול יותר.[2] וכן ברכת 'הרב את ריבנו' היא נאמרת רק ברוב עם, ולא

2. וכאן מודעא רבה לאורייתא, אמנם מעיקר הדין אשה יכולה להוציא נשים בקריאת המגילה, אך נשים הפורשות לשם כך מכלל הציבור ל'מניין פרטי' פוגמות בכך בפרסומי ניסא הגדול של כלל הציבור. פרסומי נשייא איכא, פרסומי ניסא ליכא.

ביחיד. וכן בקריאת מגילה שלא בזמנה יש לקרוא בעשרה דוקא, משום פרסומי ניסא. כי בשלמא בזמנה יש גם פרסומי ניסא בכך שכל העולם קורא את המגילה באותו יום. אמנם גם אז מצוה לקרוא בריבוי עם. אך בשעת הדחק כגון חולה וכד' גם יחיד הקורא נחשב פרסומי ניסא. אך שלא בזמנה, שלא כולם קוראים באותו יום, אין פרסומי ניסא כלל, ולכן צריך לפחות עשרה.

מכל זה מוכח שבפרסומי ניסא לא די ברוב עם, אלא בציבור גדול ככל האפשר. הריבוי הגדול הוא מהותי למצַוַת פרסומי ניסא, בשונה ממצוות אחרות.

ב. ביטול תורה ותפילה משום פרסומי ניסא

לכאורה, עצם הנחתנו צ"ע מפסיקת השו"ע בסי' תרפט (ס"ה):

> מקום שאין מנין, אם אחד יודע והאחרים אינם יודעים אחד פוטר את כולם; ואם כולם יודעים, כל אחד קורא לעצמו.

כלומר אין עדיפות לכך שאחד יקרא לכולם משום ברוב עם (כי גם כשאין מניין, רבים עדיפים מיחיד, וגם שלושה נחשבים רבים יחסית לאחד, ראה חיי אדם סי' סח). לכאורה הדבר מנוגד לכל מש"כ שהפרסומי ניסא הוא מהותי למגילה, ויש להעדיף רבים על מעטים, והנה השו"ע מעדיף קריאה ביחיד על רבים! ואולי י"ל שהיא הנותנת, מכיון שפרסומי ניסא במגילה הוא ציבור גדול יותר מאשר סתם רבים, פחות מי' אינם נחשבים רבים כלל לעניין מגילה, ואז יש עדיפות שכל א' יקרא בעצמו ולא יסמוך על אחד הקורא לכולם, כי בהקשבה פסיבית יש חשש שמא לא ישים לב לכמה מילים.

אמנם המג"א (סי' תרפט ס"ק י) הביא פוסקים רבים החולקים על השו"ע:

> משמע דס"ל דאין היחיד מוציא חבירו אלא בי'. וצ"ל דלא דמי לשופר. דקריאת המגילה הוי כמו תפלה דבעינן י'. אבל ברי"ו ני"ג משמע דאפי' יחיד מוציא חבירו במגילה אף על פי שהוא בקי ע"ש ח"ג. וכ"כ האבודרהם וכ"כ הב"ח ססי' תר"צ בפשיטות בשם מהרי"ל. וא"כ עדיף שיקרא א' לכולן משום ברוב עם הדרת מלך כמ"ש סי' צ"ח סי"ד.

כוונתו למש"כ בסימן חצר[3] (ס"ק יח) בברכה על הנר במוצ"ש:

> א' מברך – ואף על גב דצריכים כלן לשתוק ולשמוע והוי ביטול בית המדרש מ"מ הא עדיפא משום ברוב עם הדרת מלך גמ' ועסי' רי"ג ס"א.

אך גם החולקים על השו"ע, ומעדיפים את הקריאה ברבים על הקריאה ביחיד, משווים מגילה לכל היותר לתפילה או להבדלה, בעוד שלדברינו מגילה היא דין בפנ"ע, שונה מכל דין אחר. וי"ל שכוונתם ללמוד על דרך ק"ו, ומה נר הבדלה שאין בו פרסומי ניסא עדיף שא' יברך לכולם, מגילה שיש גם פרסומי ניסא לא כש"כ. ואם בהבדלה מבטלים ת"ת לשם ברכה ברוב עם – קל וחומר מגילה וכמו שלמדנו במס' מגילה (ג ע"א):

> מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין תלמוד תורה ובאין לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר מעבודה. ומה עבודה שהיא חמורה – מבטלינן, תלמוד תורה – לא כל שכן?

סביר להניח שהיו בבית רבי יותר ממניין, ולימוד התורה בבית רבי הוא ת"ת דרבים, ובכ"ז ביטלו את לימודם והלכו למקום בו יש רוב עם משום פרסומי ניסא. מסוגיה זו

3. **הערת העורך:** במג"א כתוב סי' צח וכוונתו לסי' חצר.

מוכח שביטול תורה דרבים הוקש לקרבן התמיד, ובשניהם מעדיפים רוב עם בקריאת מגילה. מה גם שתפילות כנגד תמידים תקנום ולכאורה כשם שיש להקדים את קריאת המגילה להקרבת התמיד כך יש להקדים את קריאת מגילה ברוב עם לתפילה, והרי זאת לא מצינו?

ומצאתי קושיה זו בספר דף על הדף (מגילה ג, ב) בשם הגר"ש ליב אייזנבך בקובץ וילקט יוסף (שנה י"ב קו' י"ג סי' קכה): למה מקדימין להתפלל בפורים קודם קריאת המגילה, דהא תפלה היא במקום עבודה והרי מגילה דוחה עבודה. עי' בתוס' דף ג'?

ותירץ: אפשר לומר כיון שזמן המגילה הוא מהנץ החמה[4], וזמן ק"ש הוא קודם הנץ החמה, ע"כ צריכין להתפלל לפני קריאת מגילה כדי לסמוך גאולה לתפילה. ועי' בנוב"י (מה"ק תאו"ח סי' מא). או אפשר דרוצים לקיים 'נזכרים ונעשים' תיכף זה אחר זה, דהיינו עשיית מצוות היום מיד אחר קריאת מגילה, וע"כ צריך לאחר המגילה לאחר התפילה.

ולענ"ד י"ל שרק כאשר יש ציבור גדול יותר במקום אחר יש להקדים את קריאת המגילה לעבודה וה"ה לתפילה. אך כשהציבור המתפלל הוא אותו ציבור שיקרא את המגילה אין סיבה להקדים את המגילה לתפילה, אלא לשמור על הכלל הקבוע תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

ג. מדוע פרסומי ניסא דוחה עבודה במקדש

עצם החיוב של פרסומי ניסא במגילה הוא לכאורה רק מדרבנן, מדוע הוא דוחה עבודה שהיא מה"ת? (גם אם נניח שמגילה היא מדברי קבלה, והיא דומה קצת למצוה מדאורייתא, בכ"ז היא אינה דומה למצוה מפורשת מה"ת, ובפרט מצוה כלל ישראלית הדוחה שבת כמו עבודה). י"ל עפ"י מש"כ החת"ס בחידושיו שהודפסו בסוף מס' מגילה (ו, ב. ומשום מה הושמטו בחידושיו שנדפסו מחדש), וחזר על כך בשו"ת חתם סופר (ח"א, או"ח סימן רח):

> ומ"ש דפורים וחנוכה וכל ימי מגילת תענית לעשות זכר לנס ממות לחיים הוא **דאורייתא ממש** מק"ו כדאיתא פ"ק דמגילה, יעיין רמב"ן סוף שרש ב'[5], מכל מקום היינו לעשות שום זכר לנס, אבל איכות וכמות הזכרון ההוא הוא מדרבנן, כגון קריאת מגלה ומשלוח מנות והדלקת נרות בחנוכה הכל מדרבנן, אבל לעשות שום זכר קצת ולכל הפחות לאוסרו בהספד ותענית הוא דאורייתא מק"ו הנ"ל. מצות הודאה על הנס מקורה בקרבן תודה שארבעה שחייבים להודות מפורטים בתהלים קז ושם נאמר 'וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו' כלומר בציבור גדול.

והר"י אברבנאל כתב בויקרא (פרק ז):

> למה הבדיל השם שלמי תודה להיותם נאכלים ליום ולילה ושאר השלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד? כי הנה היה זה כדי לפרסם הנס וזה שהבעל שלמי תודה כשהוא רואה ששלמיו אינם נאכלים אלא ליום ולילה עד חצות הוא מזמין על שלמי תודתו אחיו ואוהביו ומיודעיו לאכול ולשמוח עמו והוא יניד להם הנסים והנפלאות

4. **הערת העורך:** א. לקריאת מגילה אין זמן קצוב ביום אלא מצד זריזין מקדימין, אבל לק"ש ולתפילה יש זמן קצוב, לק"ש קודם הנץ ולתפילה סמוך לק"ש, וק"ש עד שלש שעות ותפילה עד ארבע שעות.
ב. עצם הביטול הוא במחלוקת ראשונים אם להקדמה או אף לבטל שכן מגילה מד"ס וק"ש מן התורה (עי' או"ח סי' תקפז ס"ב).

5. **הערת העורך:** בשורש א ולא בשורש ב.

שעשה עמו השם וירוממוהו בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו.

וכן כתב הספורנו ב'כוונות התורה' (פרק י), וכן הנצי"ב בהעמק דבר פרשת צו (ויקרא ז, טו). ובהרח"ד (ז, יג) **הביא את הפס'** "נדרי לה' אשלם נגדה נא **לכל עמו**... בתוככי ירושלים" וכן מבואר בפס' 'אודך **בקהל רב** בעם עצום אהללך'. וכן ברכת הגומל נאמרת בציבור דוקא, ועדיף בשבת שאז יש רוב עם בביהכנ"ס.

ויש לדמות את קריאת המגילה להלל, כמבואר במגילה (יד, א) 'קרייתא זו הלילא'. ועיקר דין הלל הוא בציבור, כמבואר בברכות (יד, א) שהלל הוא פרסומי ניסא ושם נאמר: 'ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל', וכתבו שם התוס' (בד"ה ימים) לאו דוקא יחיד אלא אפילו צבור קורא 'יחיד' כיון שאין כל ישראל ביחד כמו שהיו בשחיטת פסחים ב"ד בניסן. וכ"כ כל הראשונים שם. משמע שעיקר מצות קריאת ההלל הוא כשזו נעשית בכלל ישראל, ופסח בא בכנופיא. ויחסית לפסח יתר המועדים נחשבים כ'יחיד', אך באמת גם בכל המועדים לכתחילה ההלל נקרא בציבור[6]. ור' רמב"ן בשורש א לסהמ"צ שהלל הוא מדאורייתא שנאמר 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות' ותקיעה זו היתה במעמד ציבורי במקדש. אך גם לד' הרמב"ם שהלל הוא מדרבנן י"ל כמש"כ החת"ס שעיקרו של ההלל מהתורה, במצות האמונה ובפרסומה ברבים.

ונלענ"ד בגדרו של ההלל, שהודאה מחייבת פירסומי ניסא ברוב עם. וכמו שכבר אמרנו, עיקר ההלל נאמר בפסח וכמו שנאמר: "השיר יהיה לכם כליל התקדש חג" (ישעיהו ל, כט) שהוא ליל הפסח בירושלים, כאשר "כזיתא פסחא והלילא ופקע איגרא" (פסחים פה ע"ב). ובדומה לפסח, גם ברגלים יש רוב עם כשכל ישראל עולים לרגל. לכן תקנו רבנן שברגלים שבהם נאמר ההלל בציבור של כלל ישראל גם היחיד קורא את ההלל. אך בר"ח שאין עליה לרגל, אמנם יש שירה מיוחדת בר"ח במקדש בציבור, אך לא במעמד כלל ישראל, לכן אין היחיד חייב לקרוא את ההלל. הלל של ר"ח אינו מעיקר הדין, אלא מנהג, ומשום כך יש שאינם מברכים כלל, ויש נוהגים שיחיד אינו מברך אלא רק הש"ץ מברך בשם כל הציבור. כי עיקר ההלל הוא בציבור דוקא. וכל זה משום פרסומי ניסא. (לכאורה רק הלל של פסח הוא הודאה על הנס, משא"כ יתר המועדים, שבהם ההלל הוא מדין שמחה, ור' תוס' סוכה [לח, א ד"ה מי שהיה]. מ"מ גדרי ההלל שווים. בכולם יש הלל והודאה ואלו צריכים להיעשות בציבור דוקא).

[ומכאן הערה למש"כ המרחשת (ח"א סי' כב) שההבדל בין איש לאשה בקריאת המגילה, שאשה חייבת רק בשמיעה כי אינה חייבת בהלל, שהיא מ"ע שהז"ג, אלא רק בפרסומי ניסא, והאיש חייב גם בקריאה מדין הלל. לדברינו גם למ"ד קרייתא זו הלילא הרי ההלל חייב להיקרא בציבור משום פרסומי ניסא וא"כ קריאתו חייבת להיעשות בקול כי ללא קול רם אין פרסומי ניסא. וגם בלא"ה איך יתכן פרסומי ניסא בשמיעה בלבד ללא קריאה בקול?

לכן נלענ"ד שיש שני דינים בפרסומי

6. ועיין תר"י (ברכות ח, א מדפי הרי"ף) שגם הוא פירש כן, אלא שהוסיף גם משמעות נוספת שרק על נס שנעשה לציבור מברכים על ההלל. על נס שנעשה ליחיד אין מברכים על ההלל. ר"ל שי"ח הימים כוללים בתוכם את ח' ימי החנוכה שההלל שלהם הוא הלל של נס ולכן בהם יש צורך שגם הנס עצמו ייעשה לרבים. ולפי"ז יתכן לומר שמה שאמרה הגמ' במגילה (יד, א) שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל הוא משום שישראלים שבחו"ל אינם ציבור, כמבואר בהוריות (ג, א).

ניסא, פסיבי ואקטיבי. שהרי פרסומי ניסא כשמו כן הוא, פרסום הנס מחייב מפרסמים ושומעים. פרסום ללא שומעים אינו פרסומי ניסא, כשם שבלי מפרסמים אין שומעים ואין פרסומי ניסא. ובאמת בהלל צריך פרסומי ניסא אקטיבי לכן הוא נקרא בקול, בשירה ובזמרה, ובקריאה של אחד וענייה של אחרים (ר' הגהת הרמ"א בסי' תכב ס"ב בשם המרדכי והאגור). אשה פטורה מהודאה אקטיבית בקול בשירה וזמרה וכו'. עם זאת היא אינה פטורה מלהודות לה' על נסיו ונפלאותיו, לפחות בצורה פסיבית. בפורים אשה חייבת כמו איש, משום שאף היא היתה באותו הנס, וקרייתא זו הלילא, ואשה פטורה רק מקריאת ההלל האקטיבית אך לא פטורה מהשמיעה הפסיבית מדין פרסומי ניסא. ולכן די לה בכך שהיא שומעת את המגילה ויוצאת בשמיעה בלבד, ולא מדין שומע כעונה. אולם האיש, שחייב בקריאת ההלל בפיו ממש, בצורה אקטיבית, חייב גם לקרוא את המגילה בעצמו או לפחות ע"י שומע כעונה (ואולי מכאן מקור המנהג לקרוא את פסוקי הגאולה במגילה בקול ע"י כל הציבור כדי לקיים מצות הלל אקטיבית בקול. אולם לא מצינו שאמירה זו מעכבת).

לענ"ד יתכן שיש הסבר אחר להבחנה בין קריאת המגילה לשמיעתה. את קריאת המגילה תקנו בדומה לקריאת התורה, וכן כתיבתה כאמיתה של תורה (מגילה טז, ב). המג"א (בסי' רפב ס"ק ו) כתב שאשה חייבת לשמוע את קריאת התורה בדומה להקהל, שנשים באו לשמוע, בעוד שאנשים באו ללמוד. לכן גם מגילה אנשים חייבים לקרוא, נשים רק לשמוע. אמנם גם בהקהל רק המלך קרא בקול בעוד שהציבור כולו רק שמע. אולם לא דומה שמיעת האנשים שהיא מדין לימוד ולכן כאילו קראו בעצמם לנשים שפטורות מלימוד ובאו רק לשמוע].

עוד ראיה להקדמת מגילה לתפילה יש להביא מהמג"א (סי' תכב ס"ק ו):

ואם בא לב"ה סמוך להלל יקרא הלל תחלה עם הציבור ואח"כ יתפלל (ל"ח) ואפשר כשהוא אומר פסוקי דזמרה מותר להפסיק באמצע לקרא הלל עם הציבור דלא גרע ממזמורים שמוסיפין בשבת. מיהו נ"ל דאז לא יברך על ההלל לא בתחלה ולא בסוף כיון שאומר ב"ש וישתבח א"כ היאך יברך ב"פ וכיוצא בזה כתבו בהגדת פסח. לכן דוקא בהלל דר"ח יעשה כן כיון דהרבה פוסקים שלא לברך אבל בימים שגומרים ההלל לא יאמר אותו באמצע פסוקי דזמרא.

וכאמור קרייתה היא הלילא, וכשם שהלל בציבור קודם לתפילה ה"ה קריאת מגילה קודמת. אמנם שם מדובר במי שאיחר, שאם לא יקרא עתה הלל בציבור יאלץ לקרותו אח"כ ביחידות, משא"כ כאן המניין השני יקרא את המגילה אח"כ במניין ולא ביחידות. בכ"ז נראה שמגילה ברוב עם עדיפה על מניין מצומצם, ודומה לעדיפות של הלל במניין לעמת הלל ביחידות. ולכן יש להקדימה לתפילה.

ובס' נהר שלום (סי' תרפז ס"ב) כתב:

ונשאלתי מאחד שנתאחר לבוא לבית הכנסת בפורים ומצא שהצבור התחילו לברך על המגילה ואם יקרא עמהם ביני וביני יעבור רביע היום אי עדיף טפי שיקרא המגילה עם הצבור ואחר כך יקרא קריאת שמע ויתפלל או להפך.

אם היה לו שהות לקרות קריאת שמע בלבד מקמי שיתחילו הציבור מקרא מגילה בזה נראה דש"ד לקרות קריאת שמע בלא ברכותיה, ואחר כך יקרא מגילה בצבור ושוב יחזור ויקרא קריאת שמע בברכותיה ויתפלל ואפילו אם ביני וביני תעבור שעה רביעית ונמצא שהפסיד ברכות ואינו סומך גאולה לתפלה.

משמע שאם לא יפסידו את זמן ק"ש

ותפילה עדיף להקדים את קריאת המגילה לתפילה.

סוף דבר

יש ללמוד מעבודה שמגילה בציבור גדול – קודמת לעבודה. ותפילות כנגד תמידין תקנום. לא תהא תפילה חמורה יותר מעבודה שבמקדש. אדרבה הדברים ק"ו, ומה עבודה שהיא מהתורה נדחית מפני מגילה, תפילה, שרבנן תקנוה כנגד עבודה, ק"ו שיש להקדים את המגילה לתפילה.

מסקנה

כשיש הזדמנות לקרוא מגילה ברוב עם רק לפני התפילה – יש להקדים את המגילה לתפילה. בתנאי שהתפילה תתקיים בזמנה.

(וראיתי מביאים בשם הגרי"ש אלישיב שפסק למתפללי ותיקין שגם בפורים יתפללו עם הנץ למרות שבמניין מאוחר יוכלו לקרוא ברוב עם גדול יותר. וצ"ל שמדובר במי שרגיל להתפלל קבוע כותיקין, שאז מותר לו גם להתפלל אפילו ביחידות וכמש"כ המשנ"ב בבה"ל (סי' נח, א). מבחינתו יש לפניו כרגע רק מצוה קבועה אחת – תפילה כותיקין. ואינו יכול לשנות את זמנו הקבוע מפני רוב עם).

סימן סט

אחות משמרת בבי"ח בפורים דמוקפין

שאלה

אחות גרה בגוש עציון ועובדת במשמרות בבי"ח בירושלים. יש לה משמרת בביה"ח בליל ט"ו באדר עד 7.30 בבוקר.

האם היא חייבת בקריאת המגילה בט"ו כדין מוקף בן יומו[1]?

תשובה

א. מדובר בבוקר אחרי לילה ללא שינה וקשה לה למצוא בשעה זו מי שיקרא לה במקום. וכשתחזור לביתה אין מי שיוכל להוציאה כי לו יש דין פרוז ולה יש דין מוקף בן יומו. ופרוז לא יכול להוציא מוקף כמבואר בתוס' יבמות (יד א ד"ה כי) בשם הירושלמי שאין בן עיר מוציא בן כרך, משום שאינו נחשב מחויב בדבר. אמנם הב"ח גורס שם 'שאין בן עיר מוציא בן כפר'. אך אפ"ל שה"ה בן כרך, אלא שהנדון שם הוא בני הכפרים לכן גרס בן כפר. אך אפ"ל שיש לחלק בין בן כפר לבן כרך. הזמנים שתוקנו לבני הכפרים חורגים מימי הפורים המקוריים, המפורשים במגילה, שהם י"ד וט"ו בלבד (ואולי גם י"ג שהוא זמן קהילה לכל כמבואר במגילה [ב, א] ופירשו שהוא בעצם יום הנס הגדול שבו התקיים ה'נהפוך הוא' אלא שקבעו את היו"ט למחרת כשנחו מאויביהם). הימים י"א וי"ב נלמדים מ'זמנים-זמניהם' כתקנה מיוחדת לבני הכפרים המספקים מזון לאחיהם שבכרכים. ולכן חל עליהם חיוב נפרד, השונה מזה של בני הערים והכרכים. לעומת זאת י"ד וט"ו יתכן שהם בעצם חיוב אחד, אלא שהוא פוצל לשני מקומות שונים. ולפחות יום י"ד שהוא היום בו עיקר החיוב לרוב העולם, הוא בעצם גם יום קריאה לבני כרך, ובן כרך יכול להוציא בן עיר. אך יום ט"ו שאני, אין לבני י"ד חלק בו, ובן י"ד לא יכול להוציא בן ט"ו. ומצאתי להגרצ"פ פרנק בהר צבי (או"ח ח"ב סי' קכא) שהאריך בהבחנה זו בין חיוב הכפרים לחיוב הערים והכרכים, אם כי בסברות הפוכות. ויעוי"ש שבן עיר לא יכול להוציא בן כרך בט"ו כי כבר פקע חיובו. אם כי יתכן שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי. וצ"ע.

ב. השאלה היא האם דין זה של מוקף בן יומו חל גם על אחות בבי"ח. היא לא נמצאת בירושלים מבחירה כמו כל מוקף בן יומו. היא נמצאת שם בתוקף תפקידה. אולי לא חל עליה דין מוקף בן יומו. רמז לדבר יש אולי ביומא (י, א):

> כל הלשכות שהיו במקדש לא היו להן מזוזה, חוץ מלשכת פרהדרין שהיה בה בית דירה לכהן גדול. אמר רבי יהודה: והלא כמה לשכות היו במקדש שהיה להן בית דירה, ולא היה להן מזוזה. אלא, לשכת פרהדרין גזירה היתה. רבנן סברי: דירה בעל כרחה – שמה דירה, ורבי יהודה

1. **הערת העורך:** עי' שו"ת הר צבי (ח"ב סי' קיח, וכן במקראי קודש) שכיון שכבר יצאה י"ח קריאת מגילה בי"ד אינה חייבת שוב בט"ו. וכ"כ בחי' רמ"ש הכהן מדווינסק (מגילה יט ע"א).
תשובת המחבר: להלן מובאת דעתו בהר צבי, ואין בה הכרעה. וכמו"כ יש פוסקים המחייבים לקרוא פעמיים.

סבר: דירה בעל כרחה – לא שמה דירה,
ומדרבנן הוא דתקינו לה, שלא יאמרו כהן גדול חבוש בבית האסורין.

הלכה כרבנן שכהן גדול חייב במזוזה בלשכת פרהדרין, כי דירה בע"כ שמה דירה. הכהן גדול הסכים לשמש בתפקיד זה מבחירתו האישית ואע"פ שדירתו באותם ימים לפני יוהכ"פ היא בע"כ, דירה כזאת שמה דירה. ובדומה לזה האחות. היא בחרה במקצוע הסיעוד מרצונה, וכן בחרה לעבוד בביה"ח הירושלמי. אמנם התורנות בפורים כפויה עליה. אך דירה בע"כ שמה דירה.

ויש לדחות דימוי זה. לשכת הפרהדרין היא דירה לכל דבר. הכהן גדול דר שם שבעה ימים, הוא לן שם, אוכל שם, לומד שם כמו בביתו ממש. ואע"פ שאסור לו לצאת משם וזו דירה בע"כ בכ"ז שמה דירה. משא"כ האחות היא נמצאת שם רק כמה שעות לצורך עבודתה. אין עליה שם דירה. זכר לדבר דין חנויות בשווקים ביו"ד (סי' רפ"ו סי"א) שהן פטורות ממזוזה. וכ' שם הט"ז משום שיושבים בהן רק ביום ולא בלילה (וצ"ל שגם הסחורה לא נשארת שם בלילה, ר' פת"ש שם). אמנם לעניין פרוז בן יומו ובן כרך בן יומו אין צורך שתהי לו דירה שם, אך צריכה להיות מטרה מסוימת שהוא בא אליה בפורים, כגון לן שם וסועד שם את סעודת פורים וכדו'. אך מי ששוהה שהות מקרית במקום לא נחשב לבן יומו לצורך קריאת מגילה. כגון מי שעבר דרך ירושלים בדרכו למקום אחר בעלות השחר של פורים וכי יעלה על הדעת שיתחייב בקריאת מגילה? ואפילו אם התעכב בתחנת הסעה כדי לעלות על רכב אחר, או לשתות כוס קפה, האם חל עליו דין בן יומו? יתר על כן, מכיון שהגיע זמן תפילת שחרית הוא הצטרף למניין ע"מ להתפלל, האם חל עליו שם בן יומו? הוא נאלץ להתעכב קצת כי הגיע זמן תפילה, אך לא לשם כך הגיע לירושלים, היתה זו רק תחנת מעבר בדרכו למקום אחר.

חיזוק לדברינו יש להביא משיטת חלק מהראשונים (כגון הרי"ף והרא"ש) שהמחשבה להיות בכרך בתחילת היום, היא הקובעת. אמנם יש הסבורים שגם אם למעשה לבסוף לא נשאר, מכיון שהיתה לו מחשבה להישאר מ"מ יש לו דין מוקף בן יומו. ועל כך יש החולקים עליהם. אולם גם החולקים סוברים שיש צורך במחשבה להיות באותו יום בכרך. אך הימצאות מקרית וארעית בכרך לא מחייבת. לא מצאתי מקור מפורש לדברינו, אך הסברה נותנת שהוא פטור. ובפרט שלשון הירושלמי (מגילה פ"ב הל' ג) "בן עיר שעקר דירתו לילי חמשה עשר". אמנם הפוסקים פירשו שעקר דירתו לאו דוקא. אך לשון "עקר" באה לרמוז ששיהוי ארעי למטרה שאינה קשורה לכרך אינה מחייבת. אמנם האחות משתהה בבית החולים שעות רבות ואף אוכלת סעודה שם, אולם כל זאת לא לשם השתהות בירושלים, אלא עיכוב זמני לצורך סיעוד החולים. אמנם היא ידעה שעליה להימצא בירושלים עם עלות השחר של יום ט"ו. אך אם הדבר היה תלוי רק ברצונה היא היתה מעדיפה להימצא באותה שעה בביתה. ורק בגלל מחוייבותה למשמרתה היא נאלצת להיות בירושלים.

קשה לסמוך על סברה זו בלבד לפוטרה ממגילה. אך יש סימוכין נוספים שלפיהם היא פטורה, כדלהלן.

א] יש מקום לומר שחולה אמנם חייב אם יש לו מגילה ובעל קורא זמין. אך בשעה"ד, כשאין לו מגילה ובעל קורא זמין, אלא במאמץ גדול, פטור. כי לא חייבו חולה בטירחה רבה כדי לקרוא מגילה. ודין משמש את החולה כדין החולה עצמו. זכר לזה הוא ההלכה בסוכה (כה, א) 'חולים ומשמשיהם פטורים מן הסוכה'. עכ"פ בזמן שחל החיוב בעלות השחר היא בודאי היתה פטורה, מדין העוסק במצוה פטור מן המצוה. אמנם עם

גמר המשמרת היא כבר לא עסוקה במצוה, אך מכיון שכל חיובו של בן כרך בן יומו, הוא רק בתחילת החיוב, בעלות השחר, מכיון שבאותה שעה לא חל עליה החיוב היא פטורה. (ואין הדבר דומה לבן כרך או בן עיר הקבועים במקומם שהיו פטורים בתחילת היום מדין עוסק במצוה, כשהם יכולים לקרוא הם חייבים, כי החיוב נמשך כל היום וברגע שהתפנו חל עליהם החיוב. משא"כ מי שאין זה מקומו הקבוע וכל חיובו הוא רק בגלל שהיה במקום בתחילת החיוב, מכיון שבמקום שבו היה בתחילת החיוב, החיוב לא חל עליו, ועכשיו הוא חזר לעירו, שבה הוא פטור, יתכן שהחיוב לא חל עליו. וצ"ע).

ב] מכיון שהיא כבר שמעה מגילה בי"ד. וזו קריאה נוספת, אולי אינה חייבת בה כמש"כ הגרצ"פ הר צבי ח"ב סי' קיח עפ"י המאירי.

ג] לשיטת הרא"ש, קביעות חלות חיוב מגילה בין לבן עיר ובין לבן כרך תלויה ביום י"ד. רק בן עיר הנמצא בכרך ביום י"ד נקבע חיובו למוקף בן יומו, אף אם יחזור ויהיה בעיר. והא"ר וס' ראשון לציון (לבעל האוה"ח הק') לומדים כן גם בדברי הרי"ף והרמב"ם.

ד] לשיטת החזו"א (סי' קנב) הקובע הוא כניסת היום, ולא עלות השחר. אי לכך בן עיר שהיה בכניסת ליל ט"ו בעירו, אף שאח"כ נסע לכרך ובכניסת ליל ט"ו היה דעתו להיות בכרך, מ"מ אינו מתחייב כבן כרך. ומכיון שיש להניח שבתחילת הערב היא היתה עדיין בביתה לכן היא פטורה. אמנם הדעה המקובלת היא שעלות השחר קובע ולא תחילת היום. אך בשעת הדחק אפשר לסמוך על החזו"א.

[החולקים על החזו"א סוברים שעיקר חיוב מגילה הוא ביום ולכן היום קובע. קריאת הלילה היא רק מדרשתו של ריב"ל במגילה (ד, א). ואולי יש להביא לחזו"א כדמות ראיה מרש"י (סוכה לג, ב ד"ה ה"ג לעולם) שזמן מצוה של לולב ומיניו לעניין דיחוי מעיקרא הוא משקדש עליו היום, למרות שמצות לולב היא רק ביום].

ה] הפני משה מפרש דברי הירושלמי בלשון תמיהה, שלא יתכן לחייבו כאן וכאן או לפוטרו כאן וכאן, ולדבריו, בן עיר שקרא בעירו ושוב עלה לירושלים לט"ו אינו מתחייב שוב במצוות פורים וקריאת המגילה.

מסקנה

יש לפוטרה מקריאת המגילה ביום ט"ו.

סימן ע

סעודה משותפת לקהילה ולאביונים

שאלה
מגבת פורים
מקור לפסיקת הרמב"ם
גירסת רש"י
גירסת הריטב"א
הנפקותות העולות מההבדלים בין רש"י והריטב"א
גירסת הירושלמי
מחילה
סיכום

בקהילה מסוימת גובים כסף לסעודה מכובדת לכל הקהילה ומוזמנים אליה גם את האביונים, האם יוצאים בכך ידי חובה של מתנות לאביונים?[1]

מגבת פורים

לכאורה יש להביא ראיה מב"מ (עח, ב):

> מגבת פורים – לפורים, מגבת העיר – לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר. אבל לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלים אותן, והמותר יפול לכיס של צדקה.

ופירש"י:

> מגבת פורים לפורים – מעות שגובין הגבאין מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים. משמע שלא נתנו את המעות ישירות לאביונים אלא שחטו בהן עגלים להאכילם לאביונים בסעודת פורים. לפי"ז יוצא שמתנות לאביונים הן בעצם משלוח מנות, אלא בצורה שונה, לא ישירות איש לרעהו, אלא הקהילה באופן מרוכז מאכילה את האביונים בסעודת פורים (אולי כדי למנוע הלבנת פנים של האביונים).

ואכן הרמב"ם בהל' מגילה (פ"ב הל' טז) פסק שמתנות לאביונים יכולות להיות ממיני אוכלין:

> חייב לחלק לעניים ביום הפורים, אין פחות משני עניים נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות **או מיני תבשיל או מיני אוכלין** שנאמר ומתנות לאביונים.

לא ראיתי מי שציין את מקורו. כנראה מקור דברי הרמב"ם הוא בב"מ (עח, ב). אך לד' הגר"א בהגהותיו לב"מ שם ובביאורו לשו"ע (סי' תרצד ס"ב) א"א לומר כן. לדעתו, לפי גירסת הרמב"ם בסוגיה הנ"ל לא הוזכרו כלל עגלים, אלא רק: ואין מדקדקין במעות פורים, אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו, ואין משנין מעות פורים לצדקה אחרת. (הרמב"ם בהלכה הנ"ל מצטט את הגמ' מילה במילה). וכן היא גיר' הרי"ף והרא"ש. א"כ מהיכן לקח הרמב"ם שמתנות לאביונים כוללות גם מיני תבשילין?

לכאורה, לפי פשט הפסוק במגילה מדובר במפורש על שני דברים שונים זה מזה – מנות ומתנות. משלוח מנות בין העשירים הוא **מנות**, דהיינו תבשילים דוקא ולא מעות. העשירים אינם זקוקים למעות, אדרבה, הן עלולות רק לפגוע בהם. **ומתנות** לאביונים הן מעות דוקא, ולא מנות, ע"מ שהאביון יקנה בהם מטעמים לסעודת פורים לפי טעמו האישי. וגם הרמב"ם מודה שעיקר המתנות לאביונים הן מעות, כי בהמשך דבריו שהובאו לעיל הוזכרו בעיקר מעות, התבשילים הם רק אפשרות נוספת. וא"כ מנות של תבשילין לאביונים מנלן?

ואכן השו"ע בסי' תרצד לא הזכיר תבשילים, אלא רק מעות, ואפילו הכותרת של הסימן היא: דין **מעות** פורים לעניים. אמנם לא ראיתי מי שעושה מחלוקת בין הרמב"ם והשו"ע, אך בכ"ז השמטת השו"ע אומרת דרשני.

מקור לפסיקת הרמב"ם

אלמלא הגר"א היה מקום לומר שגירסת הרמב"ם היא כגירסתנו 'לוקחין את העגלים ושוחטין ואוכלים אותן' ומכאן למד הרמב"ם שיוצאים ידי חובה של מתנות לאביונים גם בתבשילין. אלא שהוא שינה מל' הגמ', למרות שדרכו לצטט את לשונה, כי לפי המתואר בגמ' עשו מגבית מיוחדת, לקחו בה עגלים ושחטו אותם לצורך האביונים. צורה זו אינה הלכה מחייבת למעשה. זהו מנהג חסידות יפה, שנהגה עיר מסוימת. אך למעשה, החובה היא אישית על כל או"א לתת מתנות לאביונים ממעותיו או תבשיליו. אין חובה להזמינם לסעודת פורים, ובודאי שאין חובה ציבורית לערוך להם סעודה מכובדת. אך יש בדרך זו הידור מצוה. ואולי לכך התכוון הרמב"ם לרמוז בהלכה יז:

> מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים.

ויתכן שמקור דברי הרמב"ם הוא בגי' רבינו חננאל במגילה (ז, א). (כידוע שושלת הקבלה של הרמב"ם היא הר"י מיגאש, הרי"ף והר"ח).

> ר' יהודה נשיאה שלח לר' הושעיא ירך של עגל שלישי לבטן וקנקן יין שלח ליה קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים, כלומר נתינת אביונים נתת לי מנה אחת והיא הירך חזר שלח לו עגל וג' קנקני יין.
>
> (אמנם מלשונו 'מנה אחת' משמע ששלח לו רק ירך. ומכאן הבין ר' הושעיא שכוונתו של ר' יהודה נשיאה היתה למתנות לאביונים ולא משלוח מנות, כי משלוח מנות מחייב שתי מנות. אך מתחילת דבריו משמע ששלח לו שתי מנות. אולם מכיון שהן לא היו מכובדות לפי מעלתו של ר"י נשיאה הבין ר' הושעיא שכוונתו היתה למתנות לאביונים. אמנם במתנות לאביונים די במנה אחת לכל אביון, השניה היתה תוספת). ומשמע שאפשר לקיים מצות מתנות לאביונים גם בתבשילין ולאו דווקא במעות.

גירסת רש"י

גירסת רש"י באותו מעשה של ר"י נשיאה ור' אושעיא במגילה שונה:

> הכי גרסינן: [שלח ליה] קיימת בנו רבינו

1. **הערת העורך:** וכי עשו חישוב שבמה שכל משפחה נותנת כדי מתנות לאביונים לפי כמות האביונים שהוזמנו? אולי כל משפחה נותנת דמי אכילתה ופחות משו"פ לעניים?!

תשובת המחבר: יתכן שניתן לקיים את מצוה מתנות לאביונים ע"י השתתפות בצורה מרוכזת שבה העני יקבל מנה מכובדת, למרות שחלקו של אחד מהנותנים היתה זעומה. כי העיקר שהעני יקבל (ר' באהלה של תורה ח"ב סי' קז). אך אם לא נאמר כן צ"ל שערך הסעודה לאביונים שהוזמנו היה מקביל לתשלום המינימלי ששילם כל אחד מהעשירים.

ומשלוח מנות – דהא תרי מנות איכא.

רב אושעיא שהיה כנראה אביון, שלח לר' יהודה נשיאה, שהיה מן הסתם עשיר, לא קיימת בנו מתנות לאביונים אלא משלוח מנות. כלומר, סתם מתנות לאביונים הן מעות, ולא מנות מוכנות.

רש"י הבין שרב אושעיא פירש את המשלוח כמנות ולא כמתנות 'דהא תרי מנות איכא' כי מדין מתנות לאביונים אין צורך לתת שתי מתנות לאביון אחד אלא לשני אביונים. ומכיון ששלח לו **שתי** מתנות הבין רב אושעיא שר' יהודה נשיאה התכוון למשלוח מנות ולא למתנות לאביונים. אך קשה וכי בגלל שהוסיף לו מנה יתרה הפקיע בכך דין מתנות לאביונים? וכי יש בכך איסור בל תוסיף? ובכלל, למאי נפק"מ אם זה משלוח מנות או מתנות לאביונים ומדוע הקפיד על כך רב אושעיא?

אך אם נאמר שהאביון מעדיף לקבל מעות, שיוכל לעשות בהן מה שליבו חפץ, מובנת קפידתו של רב אושעיא. מזה שהמשלוח כלל שתי מתנות הוא הבין שמסתמא התכוון רבי יהודה נשיאה למשלוח מנות, ורצה לכבד בכך את רבי אושעיא כעשיר ולא כאביון. אך באמת רבי אושעיא היה אביון ועיניו היו נשואות למעות פורים והעדיף שיתייחסו אליו כאביון ולא כעשיר.

ולכאורה רש"י במגילה סותר למש"כ בב"מ שם: "מגבת פורים לפורים – מעות שגובין הגבאין מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים". משמע לכאורה שלא נתנו לאביונים בפורים מעות אלא האכילום בבשר עגלים?

ויתכן שמגבת פורים לא באה במקום מתנות לאביונים[2]. את חובת היום יצא כל אחד כדינו, בשתי מתנות לשני אביונים שהוא חפץ ביקרם. אלא שבנוסף לכך גבו גם מעות מבני העיר לסעודת פורים לאביונים, ע"מ להרבות בשמחה. וכמו שכתבנו בד' הרמב"ם. ואע"פ שאין ראיה לדבר רמז יש מהמשכה של אותה ברייתא:

> רבי אליעזר אומר: מגבת פורים לפורים, ואין העני רשאי ליקח מהן רצועה לסנדלו, אלא אם כן התנה במעמד אנשי העיר, דברי רבי יעקב שאמר משום רבי מאיר. ורבן שמעון בן גמליאל מיקל.

משמע שהאביונים קבלו גם מעות, וכל הסוגיה שם סובבת סביב השאלה, האם מותר לעני לשנות מדעת הנותנים. ר"מ סובר מגבת פורים רק לפורים ולא למטרה אחרת וה"ה לעני גם לו אסור לשנות מדעת הנותנים. אך הלכה לא כר"מ אלא מותר לעני לשנות מדעת הנותנים.

אם נסכם את דעת רש"י צ"ל שהוא סובר שלדברי הבבלי עשיר יוצא במשלוח מנות לאביון גם במנות דלות לפי רמת המקבל. כלומר, המקבל הוא העיקר, ואם המקבל מעדיף לקבל כסף ולא מצרכי מזון עדיף לתת לו כסף. כפי שרמז ר' אושעיא לר"י נשיאה. אך אין מניעה לקיים את המצוה במזון, כפי שעולה מהסוגיא בב"מ, כפי שהבין כנראה ר' יהודה נשיאה. אלא שיש להתחשב בדעת המקבל.

גירסת הריטב"א

הריטב"א במגילה שם חולק על רש"י. גירסתו היא:

> אבל בכולהו נוסחי גרסינן קיימת בנו רבינו **ומתנות לאביונים**. פי' שלא היתה יקרה התשורה בעיניו ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו ולא יצא ידי חובת משלוח מנות איש לרעהו, הדר שלח ליה כלומר רבי יהודה

2. **הערת העורך:** עי' חבל נחלתו חלק יט סי' כא בהערת הרב המחבר לטענתי שם.

> נשיאה גופיה עגלא תליתאה ותלת גרבי יין שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך. ומסתברא דמתנות לאביונים היינו אפילו בב' פרוטות דשוה פרוטה חשיבא מתנה אבל לא בפחות כדאיתא בגיטין (כ' א') ובדוכתי אחריתי.

מדבריו משמע שמשלוח מנות צריך להיות לפי רמת הנותן ולא לפי רמת המקבל. הוא משווה את הסוגיה במגילה לסוגיה בב"מ וגם שם הוא חולק על רש"י:

> גרסינן בגמרא דב"מ (ע"ח ב') מגבת פורים לפורים ואין מדקדקין בדבר ואין העני רשאי ליקח מהם רצועה לסנדלו, והכי פירושה כל מה שגבו **ביום פורים** סתם הרי זה כמפורש ואין הגבאין רשאין לחלקו לעניים ולקנות דבר אחר אלא לצורך סעודות פורים של עניים, וקתני עלה בתוספתא (פ"א ה"ה) ומגבת העיר לאותה העיר ואין מדקדקים בדבר, פירשו בירושלמי (פ"א ה"ד) שכל הפושט ידו ליטול יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה, **שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות**, ולפיכך נהגו ליתן מעות פורים לגוים ואפילו עשירים, שכיון שאנו נותנים לכל אדם אם לא ניתן להם, יהא שם איבה, וכדתנ' (גיטין ס"א א') מפרנסין עניי גוים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום.

לפי הריטב"א ר' יהודה נשיאה שלח לר' אושעיא משלוח מנות לפי רמת חייו של ר' אושעיא ולא היה לר' אושעיא ספק שמא ר"י נשיאה התכוון למשלוח מנות ולא למתנות לאביונים. ואע"פ שבב"מ מצינו גם שחיטת עגלים לשם מתנות לאביונים, שם היתה זו יוזמה ציבורית. אך אדם פרטי ששולח מנות אישיות מן הסתם מתכוון למשלוח מנות, כי לכתחילה יש להעדיף במתנות לאביונים מעות ולא מנות. ומן הסתם ר"י נשיאה התכוון למצוה בהידור. ולא היתה לר' אושעיא קפידא על שר"י נשיאה החשיבו כעשיר ולא כאביון ולכן שלח לו מנות, אלא שר' אושעיא העיר לו שמשלוח מנות צריך להישלח לפי רמת חייו של השולח שהוא נשיא ועשיר גדול יותר.

מדבריו 'שהרי **אף** לעשירים יש לשלוח מנות' משמע שאין הבדל מהותי בין משלוח מנות לעשירים לבין מתנות לאביונים, בשניהם המטרה זהה: להרבות בשמחה, גם **לנותן**. לכן המנות צריכות להיות לפי רמת הנותן. אלא שלעשירים יש לשלוח לפחות שתי מנות של תבשילין דוקא. ולאביונים די במנה אחת לכל אביון. אך ניתן לקיים את המצוה גם במעות ואפילו בפרוטה. למרות שאין בפרוטה כדי סעודה לאותו אביון, אך אם ייתן לאביונים רבים הרי שמצידו הוא מוציא ממון כדי סעודה ויותר. בנתינה לאביונים רבים מצטרפות הפרוטות לסכום מכובד ונמצא שהוא נתן בעין יפה ומבחינתו הוא מביע בכך את שמחתו. (ור' רמב"ם בפירושו לאבות פ"ג מט"ו הכל לפי רוב המעשה).

עוד מחדש הריטב"א שגם השולח מנות לגוי עשיר מקיים את המצוה. הוא מסביר זאת ע"י ההלכה שמפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל. ולכאורה יש להבחין בין צדקה רגילה לפורים. בחלוקת צדקה – אם יוצרים אפליה בין עניי עכו"ם לעניי ישראל גורמים לאיבה. אך משלוח מנות הוא נושא אישי בין איש לרעהו, המשמחים זה את זה בשמחה המיוחדת לעם ישראל, אין סיבה לכך שתיווצר איבה בינינו לבינם. אך הריטב"א לשיטתו, המצוה עיקרה בשמחת הנותן. כשהלב מלא שמחה והיא עולה גדותיה ומתפרצת החוצה הלב נפתח והוא אינו יודע גבולות, גם גוי בכלל השמחה. ואם יקפח את הגוי, הרואה את עצמו גם הוא בין מכריו או שכניו, תיווצר איבה ח"ו. וכנראה הוא

לא נתן לגוי על חשבון ישראל אלא בנוסף לישראל.

מסתבר שלדעתו מקיימים את המצוה רק בו ביום, כדי שהנותן יוכל לשמוח.

הנפקותות העולות מההבדלים בין רש"י והריטב"א

המחלוקת בין הריטב"א לרש"י היא בשאלה: האם המצוה לשמוח או לשמֵחַ. רש"י סובר שהמצוה לשמח, ולכן העיקר הוא צד המקבל. לאביון עדיף לקבל מעות. ומסתבר שלדעתו לא די בפרוטה, אלא במתנה שיש בה בכדי לקיים מצות סעודה. ובמשלוח מנות לעשיר יש להתחשב ברמת המקבל. (ומכיון שעיקר המצוה הוא קבלת המקבלים, לכן אפשר לצאת ידי חובה בנתינה יום או יומיים לפני פורים ע"מ שהמקבלים יוכלו לשמוח בהם בפורים, ובמתנות לאביונים אולי יש עדיפות דוקא לנתינה לפני פורים ע"מ שהעני יוכל להכין את הסעודה בזמן).

הנפק"מ למעשה בין רש"י והריטב"א הן:

1) לרש"י לאביונים עדיף לתת מעות, לריטב"א גם לאביונים אפשר לשלוח מנות.

2) לרש"י המנות צריכות להינתן לפי רמת הנותן, לריטב"א לפי רמת המקבל.

3) לרש"י שיעור מתנות לאביונים הוא כדי סעודה, לריטב"א יוצאים ידי חובה גם בשוה פרוטה (לשני אביונים לכ"א שוה פרוטה).

4) לרש"י יוצאים ידי חובה משלוח מנות גם בערב פורים, העיקר שהם יגיעו לייעודם בפורים. לריטב"א מקיים המשלח את המצוה רק אם הוא שולח בו ביום.

5) לרש"י לא מקיימים מצוה במשלוח מנות לגוי, לריטב"א יתכן שמקיימים את מצות השמחה גם ע"י גוי. אולם רק בנוסף לנתינה לישראלים.

גירסת הירושלמי

גירסת הירושלמי מגילה (פ"א הל' ד) היא כגירסת הריטב"א:

ר' יודן נשייא שלח לרבי הושעיה רבה חדא עטם וחד לגין דחמר. שלח וא"ל קיימת בנו ומתנות לאביונים, חזר ושלח ליה חד עיגל וחד גרב דחמר. שלח וא"ל קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו.

נמצא שהירושלמי לשיטתו הן בהסבר התוספתא שאין מדקדקין והן במשלוח המנות של ר"י נשיאה לר' אושעיא.

הבאנו לעיל את סתימת השו"ע שלא כתב כמו הרמב"ם שיוצאים ידי חובה מתנות לאביונים גם בתבשילין. משמע שדעתו נוטה יותר לדברי רש"י ששני דינים שונים הם, משלוח מנות בתבשילין, ומתנות לאביונים במעות. כי המטרה העיקרית היא לשמח. לעומת זאת, דברי הרמב"ם שהדגיש גם תבשילין נוטה יותר לדברי הריטב"א שהמטרה היא לשמוח.

אין הכרח לומר שיש מחלוקת בין הרמב"ם והמחבר, אלא שסתימת המחבר רומזת להבדל בינו לבין הרמב"ם. וגם אין הכרח לומר שהמחלוקת היא בשאלה אם לשמוח או לשמח. אך הסבר זה מתקבל על הדעת. ונמצא שהרמב"ם סובר כשיטת הריטב"א והמחבר בשו"ע כרש"י.

מחילה

לגבי מחילה נחלקו הרמ"א (סי' תרצה ס"ד) והפר"ח. הרמ"א כ' שם:

ואם שולח מנות לרעהו והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא.

והמשנה ברורה כתב: "(כד) יצא – והפר"ח חולק ע"ז וכן החתם סופר בסי' קצ"ו מתמה ע"ז".

וז"ל החתם סופר (או"ח סי' קצו):

בס' קרבן נתנאל פ"ק דמגלה [סי' ז' אות ט'] השיב על פר"ח מש"ס נדרים ס"ג ע"ב דיכול להתיר נדרו שלא עפ"י חכם לומר הריני כאילו התקבלתי ע"ש, וה"נ דכוותי',

וצדקו דברי רמ"א.

ואני אומר לא עיין הגאון במ"ש הר"ן בשם הירושלמי שם כ"ד ע"א דמיירי בסתם ופליגי ר"מ ורבנן אי כוונת הנותן לכבוד עצמו או לכבוד המקבל, אבל אי כוונת הנותן לכבוד עצמו לא מהני באומרו הריני כאלו התקבלתי, וא"כ יפה כתב פרי חדש מנ"ל לרמ"א דכוונת מתקני משלוח מנות היינו מרדכי ובית דינו אי היה לצורך המשלח או לצורך מי שנשלח לו.

לדברינו, נחלקו בשאלה זו רש"י והריטב"א, ובעצם הבבלי והירושלמי, ואולי גם הרמב"ם והמחבר. ולד' רש"י אה"נ מכיון שמטרת המנות לשמח את המקבל, הוא יכול לומר הריני כאילו התקבלתי. ואפ"ל שגם הרמ"א סובר כן.

החת"ס עצמו מסביר את המחלוקת בין הרמ"א והפר"ח אחרת:

ראיתי בזה ב' טעמים, בתה"ד [סי' קי"א] כתב כדי שיהיה הרוחה לבעלי שמחות, אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חברו מסייעו עיין שם, וי"ל אפילו אית לי' טובא מ"מ תיקנו כך שלא לבייש מי שאין לו כבסוף מס' תענית [כ"ו ע"ב], וא"כ כשם שאם באמת אין לו די ספוקו אין במחילתו כלום אלא אפי' אית לי' מ"מ לא ימחול משום שלא לבייש, אך בס' מנות הלוי להרבות השלום והריעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד, פי' במקום שראוי להיות עם א' הנם מפוזרים ומפורדים במחלוקת, לכן תקנו משלוח מנות, א"כ י"ל כיון ששלח והראה חבתו אעפ"י שזה מוחל לו כבר יצא ידי חובתו, ויפה כתב פר"ח מנ"ל למהר"י ברי"ן ולרמ"א שכ' משמו להכריע בזה.

ומכאן מקשה החת"ס סתירה ברמ"א שפסק שאשה חייבת במשלוח מנות:

והנה עוד כתב רמ"א אשה חייבת בשלוח מנות כאיש, וגם ע"ז כתב פר"ח ומהריק"ש מנ"ל האי הא כתיב איש אל רעהו ולא אשה...[שהרי] אשה אין סיפק בידה לעשות. כיון שמזונות אשה על בעלה מן התורה נמצא שהיא סמוכה על שולחן אחרים ומשו"ה כתיב איש, אבל אם אינה סמוכה כגון אלמנה חייבת כנ"ל. אך זה תליא בספיקא דמג"א [שם ס"ק י"ב שכ' ונ"ל דמי שאוכל על שלחן חבירו ולא הכין לו כלום פטור מלשלוח מנות].

ונ"ל דתליא בהנ"ל, אי הטעם למלאות חסרון סעודתו של חברו, כיון שהוא עצמו סמוך על שולחן אחרים פטור מזה, ואי טעמא משום אהבת רעים, גם הסמוך על שולחן אחר חייב.

אלא לפ"ז סתר רמ"א עצמו, דמה שמחייב אשה ע"כ ס"ל הסומך על שולחן אחרים פטור דהטעם משום למלאות חסרון סעודתו של חברו, וא"כ איך פסק אם מחל לו פטור הא לזה הטעם לא מהני מחילה ונמצא מזכה שטרא לבי תרי.

עפר אני תחת רגליו של החת"ס, אך אלמלא דבריו הקדושים היה אולי מקום לפרש את הרמ"א לא כתרוה"ד, אלא כמש"כ בד' רש"י, שהמטרה היא לשמח את הרע. ולכן מחילה מועילה, כי הוא יכול לומר הריני כאילו התקבלתי כמש"כ הר"ן בנדרים. ואין סתירה מחיובה של אשה. היא חייבת במשלוח מנות, למרות שהיא סמוכה על שולחן בעלה, ואינה דומה לאדם זר הסמוך על שולחן חברו, מכמה סיבות:

א. בשו"ע יו"ד סי' רמח ס"ד, גבאי צדקה אין מקבלין מהנשים ומהעבדים ומהתינוקות, אלא דבר מועט. וא"כ גם אשה הסמוכה על שולחן בעלה יכולה לשלוח שתי מנות מינימליות, שהן דבר מועט. גם בלי לשאול את בעלה. אא"כ הוא מקפיד מאוד.

ב. אך גם אם הוא עשיר, ולד' הריטב"א היא חייבת במנות עשירות, הבעל חייב לאפשר לה לקיים את מצות היום כמבואר בב"מ (קד, א) אדם מביא קרבן עשיר על

אשתו, וכן כל קרבן וקרבן שהיא חייבת, שכך כותב לה 'אחריות דאית ליך עלי מן קדמת דנא'. וה"ה משלוח מנות מכובד.

ג. באה"ע (סי' צא ס"ק יג) כתב הבית שמואל בשם תרומת הדשן (סי' רפב) "אשה הנושאת ונותנת בבית אם נדרה לצדקה צריך לשלם בשבילה".

הרמ"א יכול לפרש שאיש האמור במגילה לא בא למעט אשה אלא לחייב במנות רק איש אחד, בעוד שאביונים הם שניים.

סיכום

במענה לשאלה, האם אפשר לצאת ידי חובה בסעודה משותפת לקהילה ולאביונים. אמנם מצינו תקדים לכך בתוספתא המובאת בב"מ (עח, ב). אך כפי שהוכחנו לדעת רש"י ראוי שכל אחד ייתן שתי מתנות של מעות לשני אביונים בנוסף לתרומתו לסעודה המשותפת, אא"כ ידוע שהאביונים מעדיפים את הסעודה על פני מעות. אך לד' הריטב"א אין צורך בבירור, אלא לכתחילה יוצאים ידי חובה בסעודה המשותפת. ואע"פ שאין כאן נתינה אישית, במתנות לאביונים אין צורך בכך. לכן אפשר לקיים את מצות המתנות לאביונים ע"י גבייה מרוכזת, ואדרבה צורה זו מכובדת יותר ומשמחת יותר מאשר מתן מעות אישי לעני הפושט את ידו.

לעומת זאת במשלוח מנות חשוב הצד האישי 'איש לרעהו' ולא יוצאים בצורה מרוכזת.

גם רש"י מודה שבנוסף למתן מעות לשני אביונים יש הידור מצוה בעריכת סעודה כללית אליה מוזמנים האביונים.

סימן עא

בין טבעי למלאכותי

(מכתב מורחב)

ריבוע בתפילין
התקופה
המחשב
הכינים
תולעים בדגים
הפרייה מלאכותית
הזנה מלאכותית
איטר
טרנסג'נדרים
רמקול
פרוטזה
דפיברילטור
שתל קוכלארי
זמן קריאת שמע
אינקובטור
בית לעניין שביעית

לכב' הרה"ג צבי רייזמן שליט"א
מחבר ספרי 'רץ כצבי'

שלו' רב לאוהבי תורתך ותומכיה מאושר יפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדיר

השבת התענגתי על ספרו החדש של כת"ר 'רץ כצבי' על אקטואליה בהלכה. וכדרכה של תורה ירשני מר להעיר כמה הערות לענ"ד בעניין אברים מלאכותיים[1].

לענ"ד כלל גדול בהלכה שהחיוב לקיום מצוות בין מ"ע בין מל"ת הוא באמצעים טבעיים בלבד. מסיבה זו התיר הבינת אדם (כלל לח) את החיידקים, הנראים רק בדרך מלאכותית, ע"י מיקרוסקופ. הם אינם נראים בעין הטבעית, ולא ניתנה תורה אלא לבני אדם שנבראו בעיניים אנושיות. ור' בשו"ת יביע אומר (ח"ד, יו"ד סי' כ) – 'מחיקת שמות מסרט הקלטה' שהביא ראיות רבות לעקרון זה.

להלן דוגמאות לכך מתחומים שונים בהלכה, אמנם אין להקיש מנושא אחד לחברו, אך יש עקרון משותף לכולם, שלהלכה החושים הטבעיים הם הקובעים ולא אמצעים מלאכותיים.

ריבוע בתפילין

בתחומין ט' הביא ר' גרשון אינגבר רשימה ארוכה של פוסקים שאינם דורשים בדיקת הריבוע בתפילין ע"י קאליבר. די בכך שהריבוע נראה מדויק במראית העין. ואין

1. נדפס בתחומין ל"ח, תשע"ח.

צורך להשתמש במכשיר מלאכותי, למרות שהוא מדויק יותר. אין לנו אלא דברי חז"ל בכ"ד בש"ס כגון עירובין (נז, א) מרובע יתר על העגול – רביע וכל אמתא בריבוע – אמתא ותרי חומשי באלכסונא. כללים אלו נקבעו על סמך החושים הטבעיים, למרות שלפי המדע אין הדבר מדויק וכבר עמדו על כך התוספות שם ש'אין החשבון מכוון' (ור' ר"ש כלאים פ"ה מ"ה ופיהמ"ש לרמב"ם עירובין פ"ב מ"ה). אין כאן מחלוקת בין ההלכה למדע. יש אמת מדעית, אך בחיי יום יום, גם במאה ה-21, אנו מסתמכים על חושינו הטבעיים ולא על המדע, מרובע נקרא מרובע למרות שאינו מדויק. שפת ההלכה היא כשפה הטבעית של בני האדם. לא ניתנה תורה למלאכי השרת.

התקופה

כמו"כ לחלק מההלכות אנו מחשבים את התקופה לפי חשבונו של שמואל, שהוא חשבון עגול ופשוט יותר, כגון שפיכת מים בתקופה, ברכת החמה ועוד. אך לקדוה"ח ועיבור השנים אנו סומכים על חשבונו של רב אדא בר אהבה שהוא מדויק יותר. כי במצות קדוה"ח נצטווינו 'החודש **הזה** לכם' כזה ראה וקדש. אמנם 'שמור את חודש האביב' הנאמר בפסח אינו חייב להיות בדיוק כל שנה לפי שנת החמה, שהרי עליו לחול בט"ו בחודש הראשון, וא"א להתאים בדיוק את התאריך בחודש לפי הלבנה עם התאריך המדויק לפי החמה. אך הוא חייב לחול בתקופת ניסן לפי החישוב המדויק של ר"א ב"א. לפי חשבונו של שמואל עלול פסח לחול בתקופת טבת המדויקת.

המחשב

בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי' קיד) מתנגד להגיה ס"ת ע"י מחשב ומנמק זאת:

כיון דאפשר כהיום לבדוק ע"י מכונת עקסריי (צילום רנטגן) הבהמות אם אין בהם טריפות הריאה וגם שאר שמונה עשרה טריפות העקסריי יכול לברר למה לא יבדקו בהמה בחייה ע"י עקסריי מאשין ואנן לא נתנה לנו תורה רק לעינינו ולמה ניחוש להמחשב ועיין מבי"ט ח"ב סי' מ"ט ובתפא"י בבועז מס' ע"ז פ"ב מ"ו אות ג' לענין קשקשין שרואין ע"י זכוכית מגדלת מיקראסקאפף בלע"ז והתורה נתנה במה שנראית לעינים ועיין דרכ"ת יו"ד סי' פ"ג סקכ"א...

התורה לא נתנה לנו אלא בלי תחבולות וכבר כתב המבי"ט הביאו המג"א סי' תרמ"ח סקי"ח כעין זה לענין האתרוגים... ולא נתנה תורה לרואי בזכוכית מגדלת וכיוצא בו אלא למראה עיניו ישפוט.

פוסק הדור מרן ר' משה פינשטיין זצ"ל בבוקר היה פותח חלונו ובודק לראות אם הגיע כבר זמן עטיפת טלית ולעת תפילת נעילה היה מביט החוצה אם החמה עומדת על ראש האילנות... לא נתנה התורה אלא לנו בעלי גוף וחוש וטבע העולם ובריאתו.

אמנם הוא כמעט יחיד בהתנגדותו לבדיקת מחשב. אך גם הרוב, החולקים עליו וממליצים על בדיקת מחשב, מודים לו בעקרון. הם לא סומכים על המחשב שיגיה **במקום** הסופר, אלא רק מסתייעים בו לגלות **בעצמם** את הטעויות, ולא פוסלים דבר על סמך המחשב בלבד, אלא במראית העין הטבעית. בעל משנה הלכות מתנגד גם לכך, כי לדעתו אין מקום להיעזר במחשב אפילו ע"מ לסייע לנו לקיים מצוה כהלכה.

הכינים

פוסקים רבים מתירים גם היום להרוג כינים בשבת, למרות שמאז המצאת המיקרוסקופ ידוע לנו שהן פרות ורבות מזכר ונקבה, כדרך כל הארץ (ר' פתח יצחק ערך

בהמה). הם סוברים, שמכיון שהדרך אליה הגיע המדע לידיעה זו היתה באמצעים מלאכותיים אין לנו אלא מה שעינינו הטבעיות רואות. (לכאורה מי שמתיר את הכינים צריך גם להתיר את התולעים בדגים, ר' להלן. ומי שאוסר את תולעים צריך לאסור את הכנים. ואולי יש לחלק בין הנושאים וצ"ע.)

ויש חרקים קטנים, שללא מחקר מדעי לא היינו יודעים על קיומם. אך עתה עם גילויים ע"י המדע, אנו יודעים על כך. אלא שאם נשים לב בקושי נוכל לראות אותם. רק אחרי שהמדע גילה את עינינו לזהות אותם אנו מבחינים בהם. האם חרקים אלו יהיו אסורים? (לדוגמא, כנימות המגן על התפוזים) זו שאלה אקטואלית המחכה לפסיקתם של גדולי הפוסקים.

תולעים בדגים

בעל משנה הלכות התיר בחלק טז (סי' ו) תולעים בדגים, למרות שהמדענים גילו שהן באו מבחוץ, כי הדבר נודע להם ע"י מכשירים מלאכותיים.

גם בנקודה זו רבים חולקים עליו ואוסרים את הדגים המתולעים, כי מדובר בתולעים הנראים לעין הטבעית. ר' בשו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' פג) שאוסר מספק.

ולפענ"ד פשוט שאם יכנסו תולעים מעלמא ע"פ סיבה **ויכירו וידעו כל יושבי תבל** כי הוא תולעת שבאה מעלמא אפילו ימצא בבשר התולעת **יהי' אסור**.

ר' חולין (סז, ב) "דכוורי – שריין" ושו"ע (סי' פד סט"ז).

אמנם עד שהמדע גילה את דרך התהוותם סברנו שכאן נמצאו כאן היו, והם נוצרו בתוך הדג, ולכן נחשבו ככשרים. אך אחרי שהמדע גילה את שרשרת התפתחותה של התולעת, שנוצרה בחוץ ונכנסה לתוך הדג כשהיא כבר יצור הניכר לעין, יש לאסור את התולעת וממילא את הדג. לדעת האוסרים, אין נפק"מ כיצד הגיעו המדענים לידיעותיהם, איננו פוסקים הלכה רק על סמך ידע מדעי בלבד, הידע הזה רק מסייע לנו לדעת כיצד הגיעה התולעת לדג. אך בכ"ז יש פוסקים שהתירו, בגלל שהדרך בה עקבו המדענים אחרי התפתחות התולעים עד כניסתן לדג היתה באמצעים מלאכותיים (ר' משנה הלכות שם, ומאמרו של הרב יהונתן שמחה בלס 'טפילים בבשר דגים' בתחומין כרך לב).

הפרייה מלאכותית

ילד שנולד ע"י אמצעים מלאכותיים האם הוא מיוחס לאביו והוא מקיים בו מצות פו"ר? נחלקו הח"מ והב"ש באה"ע סי' א האם ילד שנולד ע"י זרע שנפלט לאמבטי יוצאים בו יד"ח פו"ר. כבר הר"ח (הודפס בחגיגה טז א) כ' שאמו אינה טמאה בטומאת לידה. הר"ח לא הודפס עדיין בימיהם של הב"ש והח"מ. ואולי יש מקום לחלק בין שני דינים אלו.

השאלה נוגעת היום לנושא הזרעה המלאכותית והפריה המלאכותית. אך גם אם נניח שבדיעבד התקיימה מצות פו"ר, לכתחילה אין לקיים את המצוה בדרך זו כמש"כ בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ד סי' קז):

נלע"ד שאסור לעשות כן. ואין כדאי להתחכם ביותר. ונצטוינו לקיים פו"ר כדרך בנ"א ולא ע"י התחכמות כאלה.

ואכן נחלקו הפוסקים אם יוצא י"ח פו"ר באמבטי (ר' ח"מ וב"ש אה"ע סי' א), וגם האומרים שיצא זהו רק משום שאין מצוה להוליד בנים, אלא המצוה **שיהיו** לו בנים כמש"כ המנ"ח מצ' א וסר"ס יש לו בנים. גם לפי הגדרה זאת אין מצוה שיהיו לו בנים בדרך מלאכותית, אלא שאם נולדו לו בנים בדרך זו יצא יד"ח.

בדלית ברירה זוגות משתמשים בדרך זו

כדי שיהיה להם ילד, או לקיים בכך אולי מצות שבת. אך מצד מצות פו"ר אין חובה לקיים כך את המצוה.

הזנה מלאכותית

רבים התירו ביוכ"פ הכנסת מזון לגופו של חולה שאין בו סכנה דרך זונדה או דרך פתח במעיים, וכל דרך אחרת שאינה דרך פיו, למרות שהחולה שבע ממזון זה (אחיעזר ח"ג סי' סא. ר' רשימה מפורטת בספר 'רפואה כהלכה' לרב פרופ' שטייגברג ח"ז עמ' 427). התורה לא חייבה עינוי ביוהכ"פ אלא בדרך טבעית. למרות שבדרך זו סו"ס הוא לא מעונה, אך הוא הגיע לכך בדרך מלאכותית, התורה לא אסרה זאת.

ויש אף שהורו לחולה שיש בו סכנה לאכול בדרך זו כדי להימנע מלהזדקק לאכילה בדרך טבעית. אך למעשה דעת רוב הפוסקים מורים שאם החולה בסכנה מותר לו לאכול ולשתות כרגיל. ואין צורך להתחכם ולהאכילו בצורה מלאכותית.

איטר

איטר שאימן את ידו הימנית לכתוב חייב להניח ביד שמאל, שהיא ימינו הטבעית. ר' ב"י סי' כז בשם המרדכי. וכן פסק המשנ"ב (סי' כז ס"ק כב):

> יד ימינו – ואפילו נעשה איטר ע"י שהרגיל עצמו אח"כ ולא נולד כך יניח בימין וכ"ש אם מן השמים הרגילוהו דהיינו שנולד לו חולי בימינו וניטל הכח ממנו או שנקטע לו כף ידו הימנית וצריך לעשות כל מלאכתו בשמאל בודאי דינו כאיטר גמור ויניח על היד הרצוצה ואם חזר לבריאותו ונעשה שולט בשתי ידיו בשוה הרי הוא ככל אדם.

טרנסג'נדרים

וכן טרנסג'נדרים, זכר שהפך לנקבה וכן להיפך. ההלכה אינה מכירה בשינוי מלאכותי של המין [אלא א"כ אדם נולד אנדרוגינוס ויש צורך להחליט מהו ולשנות את כל סימני המין האחר (ר' מש"כ באהלה של תורה ח"ו)]. הגיע אלי מקרה כזה של נקבה שהפכה לזכר ושאלה, היכן תשב בביהכ"נ? מכיון שמראיה החיצוני כזכר אין ברירה אלא להושיבה בעזרת גברים (ר"ל אשה בעזרה מניין?!) אך א"א לצרפה למניין ולמנותה כש"ץ. אפשר רק להעלותה לתורה, כי בעצם גם אשה יכולה לעלות לתורה אלא שאין זה מכבוד הציבור. אך כאן מכיון שהיא נראית כזכר אין הדבר פוגע בכבוד הציבור.

רמקול

לדעת רוב הפוסקים אין אפשרות לצאת יד"ח בקריאת מגילה וכדו' ברמקול או ברדיו. למרות שהקול הנשמע דרך המכשיר דומה מאוד לקול הטבעי, אך מכיון שהוא מועבר בדרך מלאכותית, ואינו הקול הטבעי המקורי, א"א לקיים כך מצוה.

גם החזו"א שהסתפק בדבר (כפי שהגרשז"א מספר בשמו במנח"ש ח"א סי' ס, ולמעשה גם הוא לא התיר). הוא התלבט בגלל הדמיון המלא של הקול המלאכותי לקול הטבעי, עד שכמעט שלא מבחינים בהבדלים שביניהם. אך אם היה ההבדל ניכר לא היה מפקפק בדבר.

פרוטזה

גידם בידו השמאלית שהרכיבו לו פרוטזה לא יכול להניח תפילין על זרועו המלאכותית. למרות שבאמצעות הפרוטזה הוא מצליח לעשות פעולות מורכבות מאוד כגון נגינה בכינור. זו לא ידו הטבעית.

אפילו על יד טבעית שיבשה עד שהאדם לא חש בה שום תחושה א"א לקיים מצות תפלין כפי שהוכיח הגרמ"פ באג"מ (או"ח א' סי' ח) מקידושין (כד א) יבשה גפה נחשב מחוסר אבר. ק"ו פרוטזה.

דפיברילטור

בסי' זאות ה הביא כת"ר ראיה, שאבר מלאכותי דינו כגוף עצמו, מפסיקתו של הגרי"ש אלישיב שדפיברילטור הוא חלק מהגוף ואסור לנתקו. אין משם ראיה להנחת תפילין על פרוטזה. כי כל דבר שהנשמה תלויה בו אסור לנתק כמו מכונת הנשמה וכדו'. וכמו כן אין להביא ראיה מקבורה עם המת. כי איסור הנאה מן המת חל על כל דבר המחובר למת במיתתו, גם אם אינו חלק אורגאני מגופו, כגון פאה נכרית המחוברת למת (ר' ערכין ז, ב). שהרי אפילו מיטה יש שנקברת אתו.

וכתב בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' של):

> משום דקתני במתניתין מתה ומשמע ליה מתה ממש. דרב לא אשכחה בשערה ממש ופרשה בפיאה נכרית ובמחובר בה בשעת מיתה. וטעמא דאמרה תנו דלא בטיל לגבי דידה דלא גרע ממטה הנקברת עמה או מכלים הנזרקין לה. וכדאיתמר בגמרא עלה, טעמא דאמרה 'תנו' הא לא אמרה 'תנו' גופה הוא ומיתסר. ולאו גופה ממש קאמר אלא בטל לגבה ומיתסר כגופה.

אך זה רק לשיטת השו"ע ביו"ד (סי' שמט ס"ג) שאסר פאה נכרית בהנאה. הגריש"א שאסר, הוא משום שחשש לדעת השו"ע. אך לשיטת הרמב"ם, אפילו פאה המחוברת למת מותרת בהנאה. ועליו סמך הציץ אליעזר (חי"ד סי' פג) שהתיר הוצאת קוצב לב ממת. ההיתר הוא רק בגלל הצורך להשתיל את הלב בחולה אחר, ומשום פיקו"נ סמך על דעת הרמב"ם.

שתל קוכלארי

שתל קוכלארי הוא מכשיר שמיעה זעיר המושתל בתוך גולגולתו של חרש. גלי הקול המגיעים למגנט המוצמד ליד האוזן יוצרים בשבלול גירוי חשמלי המועבר לסיבי העצב ומשם למוח וכך האדם שומע. לדעת ד"ר ישראל ברמה (תחומין כד) שמיעה זו דומה מאוד לשמיעה הטבעית (גם בשמיעה הטבעית גלי הקול יוצרים גירויים חשמליים שהמוח קולט אותם ומבין את משמעותם). ולכן אפשר לדעתו לצאת בה יד"ח של שמיעת קול שופר.

אמנם המכשיר הוא מלאכותי, אך הוא חלק בלתי נפרד מהגוף ופועל כמו אוזן טבעית. יש דוגמאות להשתלות כאלו, ההופכים להיות חלק מהגוף כגון שיניים, קוצבי לב, ברגים ופלטינות. אם כי אין להם השלכות הלכתיות (חוץ מהוצאתם לאחר מיתה כנ"ל). להשתלת שיניים, יש משמעות הלכתית, אפשר לטבול איתם ואין בהם חשש לחציצה. אך אין ללמוד מדיני חציצה לענייננו, כי גם דבר שאינו חלק מהגוף, אך הוא מחובר לגוף דרך קבע, אינו חוצץ. וכן מין במינו, או נוי, אינם חוצצים, אך בכ"ז אינם נחשבים לחלק מהדבר במקום שיש צורך במגע ישיר בין שני עצמים ויש ביניהם דבר שאינו חוצץ בכ"ז אינם לא נחשבים כנוגעים זב"ז (הרמב"ן בכורות פ"ג ור' אב"נ או"ח תלב-תלג).

הסברה נוטה לקבל את סברתו של ד"ר ברמה, אך הדבר צריך הכרע ע"י גדולי הפוסקים. כי זהו הקול הטבעי שלו, גם המנגנון של הקול הטבעי פועל בדרך דומה. אך מאידך, הדרך בה הוא שומע את קולו 'הטבעי' היא באמצעים מלאכותיים. לעניין שמיעת קול שופר הוא מקיים מצוה ממנ"פ, אם הוא נחשב שומע הוא יוצא, ואם הוא לא נחשב שומע הוא בלא"ה פטור. אך להוציא אחרים יש מקום להסתפק, לכתחילה עדיף למונעו מתקיעות דמיושב שהן מה"ת (וגם הקולות דמעומד יש הסוברים שהם מה"ת, עי' לעיל סי' נד). אך כל יתר הקולות, שהן רק לחיבוב מצוה, אפשר לתת לו להשמיע.

יש מקרים בהם אפשר להשתיל בתוך הגולגולת עצם ארכוף. זו עצם טבעית ההופך

להיות חלק אורגאני של הגוף. בהשתלה כזו החרש הופך לאדם רגיל לכל דבר. כמו"כ השתלת שחלה (לאחרונה נערכו כמה ניסיונות מוצלחים גם בהשתלת רחם) היא הופכת להיות חלק טבעי של האשה המושתלת, הילדים יתייחסו אחריה, למרות שמבחינה גנטית הילדים יירשו את הגנים של התורמת. אולם מקרים אלו שונים. זו השתלה של דבר אורגאני שמתאחה עם הגוף והופך חלק ממנו ככל אבר טבעי. משא"כ שתל קוכלארי הוא עצם מלאכותי שאינו מתאחה באופן אורגאני עם הגוף, ולכן צ"ע.

זמן קריאת שמע

בעקבות דברינו הנ"ל זמן ק"ש בימינו יישאר בתוקפו כפי שקבעה התורה, למרות שבימינו 'השתנו הטבעים' וזמן השינה והיקיצה של בנ"א אינו תלוי עוד בשקיעה ובזריחה. כי התאורה המלאכותית גללה את החושך מפני האור ולילה כיום האירה. אך בדרך הטבע זמן השינה הטבעי נשאר תלוי בשקיעה ובזריחה. אמנם רוב בני האדם, ובעיקר הבוגרים שבהם, אינם זקוקים לשינה של 12 שעות, אלא רק לחלק מהן, אך חלק זה הוא בלילה דווקא. וגם בימי קדם אדם ישן רק לפי צרכיו ואת יתר שעות הלילה הקדיש ללימוד תורה לאור הנר (ר' תוס' עירובין סה א ד"ה אלא לשינתא). יש שהלכו לישון סמוך לשקיעה וקמו ללמוד אחרי חצות, ויש שאיחרו לישון וקמו עם הנץ. לאלו ולאלו הזמן הראוי לשכיבה הוא השקיעה, והזמן הראוי ליקיצה הוא עלות השחר, או הנץ. וגם היום הרופאים ממליצים לישון בלילה דווקא. שינה באור היום אינה בריאה (המלטונין – ההורמון המשפיע על השינה – פעיל בעיקר בחשכה). וגם אם האדם יישן בהאפלה מלאכותית אין לה דין לילה. אי לכך, למרות שהיום אנשים רבים נוהגים כבני מלכים, שוכבים לישון מאוחר וישנים עד שלוש שעות ויותר, זמן ק"ש נשאר כפי שהיה, בזמן השינה הטבעי, בין השקיעה לזריחה. ויש בהלכה זו גם מסר לאדם, שישתדל לשמור על מסגרתו הטבעית, עד כמה שאפשר, כי מלאכותיות מוגזמת אינה בריאה.

ובאשר לזמני הזריחה והשקיעה, נכתבו על כך פסקים רבים. לא תמיד ניתן לראות את הזריחה והשקיעה הטבעיות, כגון ביום מעונן, או למי שדר בעשתרות קרניים (קניון עמוק שקרני השמש נראים בו לכה"י שעה ביום), וכן מקומות שבגלל ההרים שבמזרח או במערב יש ימים שהזריחה מתאחרת והשקיעה מקדימה וכדו' מכיון שהסתרה היא טבעית יש הסוברים שהראיה הטבעית היא הקובעת ויש הסבורים שיש צורך בחישוב אסטרונומי כאילו המקום נמצא במישור. אך מוסכם על הכול שמי שדר בעיר בה יש רבי קומות המסתירים את השקיעה והזריחה אין להתחשב כלל בבינוי המלאכותי.

לעומת זאת מי שטס בגובה רב, או נמצא בקומה העליונה של גורד שחקים, צ"ע האם ראיית השקיעה והזריחה בעיניים היא הקובעת, כי זו ראייתו הטבעית או מכיוון שעצם מיקומו הוא מלאכותי יש לחשב את השקיעה והזריחה לפי מיקומו הטבעי על הקרקע באותו מקום. הדעה נוטה לומר שהראיה בעיניים היא הקובעת.

אינקובטור

נשאלתי בדבר פדיוה"ב לתינוק בכור שנולד בזמנו, דהיינו אחרי ט' חודשים, במשקל 2 ק"ג והוכנס לאינקובטור, מתי לפדותו, האם כשמלאו לו ל' יום מיום יציאתו מרחם אימו, או מיום יציאתו מהאינקובטור. נחלקו בדבר הפוסקים, הביאם בעל נשמת אברהם (יו"ד סי' שה ס"א). לפי הגדרתנו הנ"ל שבעקרון הלידה הטבעית היא הקובעת

ולא האינקובטור המלאכותי. מאידך, כל עוד התינוק לא מסוגל לחיות חיים טבעיים הוא אינו בר קיימא וא"א לפדותו (ר' שם בשם הגרשז"א). לדברינו היא הנותנת, חיים מלאכותיים באינקובטור אינם חיים טבעיים ולכן אין להחשיב תינוק, שאינו מסוגל להתקיים בצורה טבעית, אלא באינקובטור, כאילו הוא בר קיימא.

והדבר תלוי באיזה משקל נולד התינוק. אם הוא נולד במשקל נמוך מאוד, כגון ק"ג אחד, ובפרט אם הוא נולד קודם זמנו, הוא בחזקת נפל עד שיצא מהאינקובטור ואז יימנו לו ל' יום של חיים טבעיים כדי שיצא מחזקת נפל. אך בנ"ד שהתינוק נולד בזמנו במשקל של 2 ק"ג יתכן שיכול היה לחיות חיים טבעיים גם ללא אינקובטור, והכנסתו לאינקובטור היתה רק להבטיח את חייו בצורה בטוחה יותר, כי בכ"ז נשקפה לו סכנה. לכן אפשר לחשב גם את תקופת היותו באינקובטור כחלק מהל' יום.

כל האמור לעניין תינוק, שאינו יכול לחיות ללא אינקובטור, הוא רק לעניין פדיוה"ב. למרות שהוא כבר בן ל' יום, בכ"ז הוא לאו בר קיימא. אך תאריך הולדתו, כגון לעניין בר-מצוה וכדו', הוא יום צאתו מרחם אמו הטבעית.

בית לעניין שביעית

הירושלמי בערלה הסתפק אם הזורע בבית חייב בשביעית דכתיב 'שדך לא תזרע' ובית אינו שדה. החזו"א כ' שבית שונה משדה בגלל שהוא לרועץ לצמחים. ר"ל בשדה יש לצמחים אור, אויר ומים, בבית כל אלו שונים לרעה מאלו שבשדה. לדבריו יוצא שחממה שאינה לרועץ לצמחים שבתוכה דינה כשדה. ובשם הגרי"ש אלישיב מוסרים שמכיון שכיום גידולים רבים גדלים בחממות זו דרך גידולם ודינם כמו בשדה. אך לאור ההגדרה שהתורה מתייחסת רק לטבעי ולא למלאכותי אולי חממה אינה שדה טבעית ולכן דינה כדין בית גם אם יש גידולים הגדלים בחממות, וגם אם התנאים שם טובים. האקלים בתוך החממה הוא מלאכותי בניגוד לשדה הטבעי. מי שנכנס בחורף לחממה נדמה לו שהוא באיזור טרופי בקו המשווה. החום והלחות שונים מאוד מאלו שבשדה הפתוח. ולכן ניתן לגדל בחממה גידולי קיץ באמצע החורף זו לא 'שדך'. וצ"ע.

אמנם ה' ברא עולם ע"מ **לעשות** וחנן את האדם בתבונה שימשיך לפתח ולשכלל את העולם, אך קיום מצוות נשאר כפי שהיה, בדרך הטבע (הארכתי בנושא זה בספרי 'הלכה בימינו' במאמר 'הלכה מדע וטכנולוגיה').

סוף דבר, התורה, מתייחסת לטבעי ולא למלאכותי. אך יש מצבים מורכבים שבין טבעי למלאכותי ובהם יש צורך בהכרעת גדולי הפוסקים.