

# ישא מְדַבְרֵיךְ

קובץ מאמרים  
למלאת עשור לפטירת

שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

---

אייר התשפ"ד  
גבעת שמואל

---

עימוד: שלמה ניימרק  
כריכה: פדות ליברמן  
גבעת שמואל, אייר תשפ"ד

משפחת יונגסטר 054-5532338  
yudiy18@gmail.com

# מפעל יש"א מדברותיך

## ע"ש שמשון אברהם יונגסטר ז"ל

עשור חלף מאז לכתו מאתנו של בנו אהובנו **שמשון אברהם ז"ל**. קיוונו שנוכל לציין את זכרו גם השנה, כדרכנו בשנים האחרונות, בהוצאת קובץ מאמרים תורניים עיוניים של לומדי תורה צעירים, אך ביום השבת, יום שמיני עצרת תשפ"ד, נפל דבר, ופרצה מערכה לעזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, מערכה הנמשכת גם בימים אלה ובע"ה תסתיים בקרב בתשועה גדולה. חז"ל במדרשם למדונו, שעדינו העצני, מן הגיבורים אשר לדוד (שמואל ב כג, ח), הוא דוד עצמו, ונקרא כך על שום ש"כשהיה יושב ועוסק בתורה - היה מעדן עצמו כתולעת, ובשעה שיצא למלחמה - היה מקשה עצמו כעץ". המערכה בה אנו מצויים מגלה לנו שאף בדורנו יש בינינו "עדינו העצני", ולא אחד אלא רבים, צעירי הצאן שיצאו מאהלה של תורה למסור עצמם למען ארצנו וערי א-להינו.

מפעל "ישא מדברותיך" לכתיבה תורנית-למדנית הוקם לע"נ שמשון אברהם ז"ל מתוך מטרה לעודד את אותם צעירים לכתוב מאמרים למדניים ברמה גבוהה, ולאור נסיבות הזמן הבנו כי לא נוכל לקיים את התחרות השנתית כבשבע השנים האחרונות.

במקום התחרות, שבע"ה תשוב למתכונתה הקבועה בשנה הבאה, ביקשנו השנה להוציא לאור קובץ של מאמרים של תלמידי חכמים המלווים אותנו זה שנים, הן במסגרת מפעל תחרות "ישא מדברותיך", והן מתוך קשר אישי עמוק לשמשון ולמשפחתו. אנו שמחים שאכן זכינו להוציא לאור קובץ זה, ויהיו דברי התורה שבו נר לנשמתו של שמשון אברהם ז"ל, לנשמות הנרצחים במתקפה האכזרית ולנשמות הנופלים במערכה הצבאית.

בקובץ המוגש בזאת - שלשה שערים: **שער האמונה**, ובו שני מאמרים בענייני גאולת ישראל ובעניין משמעות המבט ההיסטורי הרחב אל תולדות עם ישראל וגאולתו; **שער עזרת ישראל**, ובו מאמרים העוסקים בענייני פיקוח נפש ושאלות הלכתיות הקשורות לתקופה בה אנו עומדים; ו**שער התורה והמציאות**, ובו מאמרים העוסקים ביחסי הגומלין שבין ההלכה למציאות.

יהי רצון שקובץ זה יוסיף עוד מאורה של תורה בעולמנו לע"נ בנו.

המשפחה



# תוכן המאמרים

## שער האמונה

- הרב מאיר שלזינגר  
6..... שיחה ליום ירושלים  
הרב שמואל יניב  
7..... אשר בחר בנו

## שער עזרת ישראל

- הרב משה ליכטנשטיין  
18..... מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת  
הרב משה ליכטנשטיין  
25..... "לב יודע מרת נפשו" - בגדרי נאמנות החולה על עצמו  
הרב ברוך וידר  
28..... בדין הטמנה בכלים  
הרב מיכאל ימר  
32..... הזמנת אינו שומר תורה ומצוות לסעודה משותפת

## שער התורה והמצוות

- הרב רפאל שטרן  
52..... הוראה תקפה במציאות שנשתנתה: תורה ל"חלושי הדעת"  
הרב יעקב קורצמן  
56..... הנזקים הרוחניים שבאכילת מאכל אסור  
הרב יאיר גואלמן  
66..... מצוות 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' בשיטת הרמב"ם  
הרב יהודה יונגסטר  
77..... מעשה באטליז של וילנא  
102..... רשימת הכותבים



# שער האמונה

## הרב מאיר שלזינגר

## שיחה ליום ירושלים

תשועת עם מביאה לרצון הודאה. עומדים אנו במצב של מתחים פנימיים וכוננות מבחוץ, המקשים על הריכוז והעבודה. נאמר: 'ונתתי שלום בארץ וכו' וישבתם לכתח', ה'לכתח' החיצון מותנה בשלום שבפנים, והוא מותנה בשלימות שמבפנים, והיא תפילתנו להקב"ה, לשלום בכל המובנים, שיביא ל'בחת' שמבחוץ.

'לעת ערב יהיה אור' (זכריה י"ד). 'ערב' מלשון עירבוביא, ובתוך העירבוביא של לפני האור, הוא זמן ערבובם של דברים ותופעות הנראות לנו הפוכות. מצד אחד התגברות השבים מכל החוגים ושכבות העם לבורא ית'. ומאידך התחדשות בעיטות כלפי שמיא. ושוב מאבדים את ההבנה במאורעות, וע"כ יש

נושרים הממעטים בחסדי ה' ומשמעותם, או להיפך, שמעלימים עין לשם שמים מחילול כבוד שמים ח"ו.

בהרבה מקומות מובא שהגאולה העתידה תבוא ע"י איתערותא דלתתא, וסמיך אילקוט בא (קצ"ט) על הפסוק 'ואכלתם אותו בהפזון': 'אבא חנן אומר משום ר"א, זה חפזון שכינה. ואע"פ שאין ראה לדבר

יש זכר לדבר, שנאמר 'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות', ואומר: 'הנה זה עומד אחר כותלנו'. יכול לעתיד לבוא יהא בחפזון? ת"ל 'כי לא בחפזון תצאו וגו'". ומסביר הרב דסלר (ח"ב עמ' 20): 'ענין מדלג על ההרים פירושו איתערותא דלעילא, וזהו גדר 'חפזון שכינה'. שמיהר הקב"ה לגאול את ישראל, קודם שהגיעו לדרגה זו בעבודתם העצמית, אבל הילקוט מלמד שלעתיד לבוא לא שייך גדר כזה, כי כבר נתנה התורה, והעיקר מעתה - עבודתינו העצמית, שנזכה לגאולה בזכות בחירתנו, ע"כ. וכ"כ הגר"א, שהחזרת א"י וירושלים, וגאולתם של ישראל שהיא קמעא קמעא כאילת-השחר, הכל ע"י איתערותא דלתתא.

כשנתנו לוחות שניים מעשה אדם, פירושם, שבכדי להשיגם יש צורך בעבודתו של האדם, כל מדרגה שבו. רק רש"י בסוכה, המפרש שביהמ"ק השלישי ירד מן השמים, גרם להנחה שאין הגאולה תלויה בעבודתם והתקרבותם של בני אדם [אך גם שם מדובר רק על ביהמ"ק ולא על הגאולה].

יהיו נא הדברים נר נוסף לזכרו של הבן היקר שמשון ז"ל, עלם חמודות שהלך לעולמו.



## הרב שמואל יניב

### אשר בחר בנו

השכינה הכתירה אותנו במעלת עם סגולה ועם קדוש, ובחר בנו מכל העמים לשאת את יעוד הבריאה. בראשית דרכו של אבי האומה, אברם, השתבח שמו לאברהם, לאב להמון גוים, להיות הראש המעניק לאנושות את תכלית הבריאה, "ונברכו בך כל משפחות האדמה".

היום, אחרי אלפי שנים, ניתן לערוך דין וחשבון, סקירה היסטורית, לראות אם נתממשה הברכה, וזכינו להעניק לבריאה את היסודות הרוחניים של הברכה.

כפי שנראה, התשובה היא שהצלחנו. הצלחנו לשנות ולרומם את נתיב התפתחות האנושית מן היסודות החומריים והיצרים האנוכיים אל המעלה הרוחנית של האדם החושב. בירור מעמיק מגלה כיצד מתממשת התקווה האנושית לגאולה.

### עובדות

1. אנו העם בעל כשרון היצירה הגדול מכל העמים. צאו ולמדו כמה מבני עמנו קבלו את פרס נובל והיטיבו ביצירתם עם העולם כולו, ותמצאו שקרוב למחצית מן הזוכים בפרס הם מבני עמנו: הסינים זכו באחד עשר (11) פרסים, ההודים - בעשרה (10), ערבים - בשמונה (8), ואילו היהודים - במאתיים ושמונה (208), זאת על אף שאנו מעטים, הרבה פחות מאחוז אחד מכלל האנושות, ולמרות האנטישמיות המושרשת בין האומות.

א. תרומתם לאנושות של מקבלי הפרס וחוקרים רבים אחרים, נוגעת לליבת המדע והתרבות האנושית, ונציין כאן אחדים:

ב. כנראה המוכר מכולם הוא אלברט איינשטיין, שתתם תרומה ייחודית להיכרותנו עם עולם החומר בתורת היחסות הפרטית והכללית, ובתגלית הבסיסית שהובילה בסופו של דבר לניסוח מכניקת הקוואנטים.

ג. עד ימיו של זיגמונד פרויד העולם התעלם מהמהות האנושית הנפשית, והוא וחוקרים יהודים נוספים חשפו את סודות הנפש, תגלית שהובילה לפיתוח יכולות טיפול במצוקות נפשיות.

ד. קרל מרקס רומם את מעמדם של הפועלים, והגותו הובילה להכרה בחובה לשלם להם שכר הוגן וזכויות נוספות.

2. בעולם העתיק חמלה נחשבה לחולשה המעידה על אישיות רופסת. כוחנות נחשבה תפארת האנושות. התפשטות התנ"ך עדנה את האנושות. התנ"ך לימד את האנושות כולה שציר החיים הוא צדק, צדקה וחמלה, יחס רחום לעניים ולא למנות ולאומללים מכל סוג. בזכות התנ"ך מעלת האדם באה לידי ביטוי באהבת שלום וחסד, עד כי הבינה האנושות שראוי להעניק פרס נובל לשלום.
3. אדם זקוק לביטחון ומשמעות, וצרכים אלה הובילו את האדם הקדמוני לפתח דתות שקר אליליות. התורה לחמה באיליות מלחמת חורמה, והצליחה, גם אם לא באופן מושלם. על בסיס דת האמת שלנו נוצרו שתי הדתות הגדולות, האסלם והנצרות, שתמכו יסודותיהן בתורה ובהתגלות של השכינה. שתי הדתות הללו מאמינות שאלוקים הוא אחד רוחני.
4. הרפואה העתיקה היתה בנויה על הדת האלילית. ההתבוננות החכמה אותה דורשת התורה חשפה את היסוד הדמיוני השקרי של האלילות ואתה - את השקר שברפואת האליל. לא בכדי טובי הרופאים היו יהודים.
5. העולם סביבנו, ואף המתקדמת באומות - ארצות הברית של אמריקה, לא ראה גנות בעבדות. אך תורתנו למדה כבר לפני אלפי שנים כי אלוקים שגאל את ישראל ממצרים מבית עבדים, מתעב עבדות.
6. במעמד התגלות בהר סיני נתנו עשרת הדיברות, לימד את האנושות לכבד את האם כמו את האב.
7. רעיון יום השבתון השבועי הופץ בעולם באמצעות התורה שלנו.

### הפלא המשולש של הישרדותנו ושיבתנו לציון

- ניתן לנסח כללים אחדים על מנת לבחון אם אירוע ייחודי ככל שיהיה מהווה מופת של אמת, וניתן לבסס עליו אמונות אמיתיות:
1. הודעה מראש: קיימת הודעה מראש שאירוע זה עתיד להתקיים בעתיד הרחוק.
  2. האירוע הוא ייחודי: מעולם לא אירע אירוע כזה בשום מקום על פני כדור הארץ, ולא קיימת כל עדות לאירוע כזה בעבר.
  3. אירוע זה עתיד להקיף קבוצה בעלת הגדרה ייחודית, והוא עתיד להתרחש ביחס לכל בני הקבוצה למרות שחבריה מפוזרים על פני כל הארץ מזרח מערב.

לפי כללים אלה נבחן את אירוע קיבוץ הגלויות.  
הנבואה אודותיו מציינת שלושה פלאים:

א. "וְאֵף גַּם זֹאת בְּהִיּוֹתְם בְּאֶרֶץ אֲיִבֵיהֶם לֹא מֵאֶסְתִּים וְלֹא גְעֻלְתִּים לְכַלְתֶּם לְהַפֵּר בְּרִיתִי אִתְּם כִּי אֲנִי ה' אֱ-לֹהֵיכֶם". כלומר: עם ישראל עתיד לשרוד כאומה.

ב. עם ישראל עתיד לשוב לארץ ישראל.

ג. ארץ ישראל תמתין לנו.

כל אלה הם פלאים, שכן מעולם לא התרחש אירוע כזה בשום מקום ובשום זמן. לא רק ששרדנו, אלא אף התפתחנו רוחנית אף שנדרשנו לשלם מחירים כבדים על כך, ועודנו נדרשים. עצם השכנוע הלאומי לשוב לארץ הוא פלא כזה, שרק אלוקים יכול לנבא מראש שכל יקרה.

נפרט מעט את הדברים:

בדרך הטבע, לבני הנעורים יש אנרגיה גדולה ורצון עז לממש חלומות להצטיין. נוער מוכשר יכול לנצל כישוריו ולהתעשר או להגיע לעמדת שררה בכירה במוסדות ההשכלה או בהנהגת האומות. בעלי כישרון יכולים, אם ירצו, לחתור ולהצליח לזכות בפרסום וכבוד, להיות אהוב על הכל ולזכות ביתרונות שונים שהחברה יכולה להעניק לבעלי כשרונות ייחודיים. אלא שבגלות קיים מחסום המונע מיהודים בעלי כישרון לזכות בכל זה - יהדותם. צעד הגיוני של נער ברוך כשרונות כזה היה - התעלמות מיהדותו ואף המרת דתו. אם יעשה כן - יזכה בכל תפנוקי החברה בה הוא חי, אך אם יתעקש לדבוק בזהותו - ירדפו אותו באכזריות וירדו לחייו, פיזית ונפשית, ורכושו יהיה להפקר.

יש לזכור, שבגלות לרוב בני הנוער לא היו מוסדות לימוד להעמיק בזהותו, ולא היה קיים לחץ חברתי תומך בהווייתו היהודית. למרות כל זאת, הנוער לא נטש את עמו ואלוקיו ולא הפנה עורף לגורלו כיהודי. זהו פלא! אין זה טבעי והגיוני להפסיד את הכל תמורת חיי ביזיון כיהודים.

תופעה זו מקיפה את כל הגלויות אליהם הגיעו היהודים, על פני כל תבל. לא רק שלא נפלנו ברוחנו אלא להפך - התעצמנו בגבורה ובחכמה רוחנית למרות שנדרשנו לשלם על כך בהשפלה או בייסורים ואף במוות.

פלא נוסף הנוגע לצעירי עמנו הוא בחירתם לשוב לציון. צעירים בעלי תפיסת עולם מציאותית, אנשים מוכשרים ביותר שהעולם אך נפתח לפנייהם לממש את יתרונם האנושי - ויתרו על הצלחתם הבטוחה החומרית כדי לממש חזון רוחני שעל פניו היה חסר סיכוי. כיצד העלה צעירים אלה בדעתם ששלושים וחמשה אלף יהודים יקימו בארץ ישראל מדינה ערכית מוסרית, כאשר מולם ניצבים שבע מאות אלף ערבים, הנחושים להילחם בהם עד חורמה? יש לזכור שגם הנצרות, לא רק האסלם, דבקו באמונה שאין לתת לחלום היהודי להתממש.

עוד יש לזכור, כי הארץ היתה שממה גדולה, ללא מקורות מים, ללא מזון ואמצעים רפואיים ללא בסיס כלכלי בטחוני, ללא כל תמיכה מדינית, וללא אופק להצלחה בעתיד. למרות כל אלה – דבקו אותם צעירים ריאליים בשיבת ציון. זהו מופת רוחני יהודי מובהק, מימוש הבחירה האלוקית בזהות העברית, והם עלו והצליחו ועשו את הפלא הבלתי אפשרי.

יש שיערערו ויאמרו שלא הכל היה כה מוצלח. היו בוגדים, והיו שזנחו את מורשתם. כל זה נכון הוא, אבל נראה כי יש להתבונן במופת זה באמצעות משל: בחבית של מים יש מיליוני טיפות. החבית נפרצה וטיפות רבות אכן זלגו מטה מכח המשיכה, אבל אלף טיפות "החליטו" לקפוץ למעלה. וכי לא יהיו טיפות אלה הדבר הבולט באירוע כזה? האם לא ייחשב הדבר לפלא המונגד לחוקי הטבע? הנמשל הוא ברור: טיפות רבות מאד אכן נעלמו, אבל נשאר ציבור משמעותי איכותי ונאמן.

את כל מה שתואר לעיל לא ניתן להבין אלא על ידי ההכרה ש"אתה בחרתנו". זכינו בכשרונות מעולים ביותר, וביחוד רוחני בסייעתא דשמיא כברכת אלוקים.

## שיבת ציון של ימינו

אנו בעיצומו של תהליך שיבת ציון, ראשית צמיחת גאולתנו. לעינינו מתממשת הבטחת התורה (דברים ל, א): "וְשָׁב ה' אֶל-לְהִיךָ אֶת שְׁבוּתֶךָ וְרַחֲמֶךָ, וְשָׁב וְקִבְּצֶךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הִפְצִיךָ ה' אֶל-לְהִיךָ שָׁמָּה".

התהליך הנגלה לעינינו מנוגד לכל היגיון מדיני וכלכלי. לפני מאה שנה היו מבקשי הגאולה בסך הכל שלושים וחמשה אלף יהודים, ומולם התייצבו בארץ שבע מאות אלפים ערבים. האסלם מסביב מנה מאות מיליונים, ולו יתרון כלכלי מובהק – מאגרי הנפט. גם הנוצרים שמנו מאות מיליונים לחמו נגד שיבת ציון. למרות הכל, בחסדי ה', אנו היום הרבה יותר משבעה מיליונים בארצנו.

זכינו להרחבת גבולנו: הים מצד אחד, והירדן מן הצד השני, מן החרמון בצפון ועד אילת בדרום. זכינו לצבא חזק, לכלכלה עשירה, המאפשרת למדינה לתמוך בנזקקים ובלימוד התורה. קול התורה בארצנו רם, בכמות ובאיכות, באופן שלא היה מימות עולם.

## אתגרי ימינו

עם זאת, אתגרים לא קלים עומדים לנגדנו בדורנו לנוכח התפרקותו של העולם המערבי מערכיו, וחלק גדול מהאומה ניזון מאותה רוח.

צעירים וגם מבוגרים מבקשים חוויות גדולות של עונג, והתשוקה וההתמסרות ליצרים מביאה לשימוש בסמים ולהרס הגוף והנפש.

ערך המשפחה עומד במבחן קשה. יותר ויותר נמנעים מלהינשא, ומבין הנשואים - מספר המתגרשים הולך ועולה. ערך האהבה הטהורה נשחק, והדבר פוגע מהותית בנפש.

קיימת תופעה של בריחה אל עבר דמיונות והבלים והתנתקות מן השורשים - ההורים, האומה והאמת. התוצאה היא - ריקנות רוחנית המעיקה על הנפש ומקשה על היכולת להתמודד מול אתגרי הקיום.

האדם מוצא עצמו חשוף לעולם בלתי מוגבל של דעות, דבר והיפוכו, חשיפה המובילה לאי-ודאות, כאילו הכל אמת, ואם הכל אמת - שום דבר אינו אמיתי. הספק חל על הכל ואין אמון בשום דבר. כל זה מוביל לחוסר בטחון קיומי. עולם שאין בו אמת אלא רק חומריות - יוצר תחושת שיממון, שכן האדם מחפש משמעות. ללא משמעות נוצרת ריקנות מעיקה, המביאה לידי חשיבה שלילית.

אך אנו נוכל לעמוד באתגרי התקופה אם נזכור את סגולת האומה כפי שתיארנו לעיל. מעלתה של תורת ה' באה לידי ביטוי כשהיא תמימה ושלמה, ואז היא גם משיבת נפש. באמצעותה נוכל לגלות את הכישרונות ולהחזיר את הדרות היצירה מתוך חמלה, בהתאמה למהות הנפש והנשמה.

חשיפת כשרונות אלה אינה ענין של חולין, אלא מצוה וחובה דתית - לפאר את השכינה בתחתונים. אכן, יש לעשות זאת במידה, מבלי לוותר על עיקר העיקרים, אלא להפך - להעצימו.

לשם כך זכינו בתורה שבעל-פה, היא ההלכה, המראה לנו את הטוב והישר בעיני ה' ואדם. אמרנו, ונחזור ונאמר, שמהות הדרך לגאולה תלויה בכך שהאדם ימצה את כל יכולתו, וסימן ההיכר לכך הוא השפע, אך קל מאד ליפול במלכודות הדבש של האגו, לחשוב שהכל תלוי בנו, וזו טעות מרה. הכתר שעל ראשינו הוא צלם אלוקים ולא צלמנו, ולכן עלינו אמנם לבטא את אישיותנו, אבל מתוך ענווה ויראה כלפי קודש הקודשים. עלינו לעמול על דברים אלה הנראים סותרים - ולאחדם. שם מונחים הטוב והאמת. השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם, על מנת שיעשו משמים - ארץ. עלינו לעמול וליצור ביושר בששת ימים, ובשבת - להעניק משמעות של קודש לעמל זה.

## מועדי הקודש

מועדי הקודש שקובעת התורה מייצגים את העקרונות אליהם עלינו לשאוף.

יום הכיפורים הוא יום הרוחניות הטהורה, חפה מחומריות. מעלה על נס את יכולתו של האדם להתעלות מעל כל היצרים האנושיים עד כדי דבקות בשכינה, להיות כמלאכים, לטעום משהו מעולם הקדושה.

פורים לעומתו מלמדנו להיות אנושיים: סעודה עשירה בבשר ויין מתוך מעלת השמחה עד דלא ידע, ומתוך כך לחשוף את שאיפתנו לחמלה כלפי חסרי ישע, ואת רגשות

האהבה והרעות בין אחים. זוהי בקשה לשחרר את תפארת האנושיות הגנוזה בסתרי סתרים של הגוף. אולי האתגר הקשה ביותר מכל חגי ישראל.

פסח בונה את ברית סגולת האומה ומדגיש את גרעין הזהב - המשפחה. העברת לפיד הנצח מדור האבות לדור הבנים, הנכדים והנינים, בלימוד מעמיק וחווייתי העוסק בהתגלות השכינה בניסים של השגחה לאומית.

שבועות הוא יום ההתגלות האלוקית בנתינת התורה. לימוד חכמתה בארבעת רבדיה - פשט, דרש, רמז וסוד מוביל אל מצות אהבת ה', המצווה השלישית שמונה הרמב"ם ומדגיש שמצווה זו מחייבת אותנו לקרב את כל האנושיות להכיר באמת זו.

מצוות היום של ראש השנה היא התקיעה, מצווה פשוטה של השמעת קול בכלי הטבעי ביותר, וממנה אנו לומדים שהדבר הראשון, הראש, הוא אמונת האמת במציאות ה', הבורא והמשגיח. אמונה זו מבוססת על היגיון טבעי ובריא, לפיו בלתי אפשרי שעולם הבנוי בחכמה מדהימה, הוא עולם שנוצר מאליו. השגחה משמעה - המשך היצירה הראשונית, ושמירת יציבות הבריאה. כל אלה - פלא הם. יכולתנו לפגוש במי שאמר והיה העולם מוגבלת. אין הוא נתפס בחושים אנושיים, ולכן אנו מבקשים לפגוש בו באמצעות מצוותיו.

אחרי שיום הכיפורים מצרף את האדם בכור אש היראה, בסוכות זוכים אנו לממש את האהבה. אנו מבטאים אותה באמצעות ארבעה צמחים החיים על מים ובניסוך המים, משום שמעלת ארץ ישראל היא - "למטר השמים תשתה מים".

### כי לקח טוב נתתי לכם - תורת חיים

הזכרנו לעיל את הייעוד שהוצב לאברהם - "ונברכו בך כל משפחות האדמה". נבקש להראות עתה, כי ייעוד זה לא זו בלבד שהתממש עד עתה כפי שהראנו לעיל, אלא שהוא מורה דרך לברכה לכל משפחות האדמה גם לעתיד.

מהלך ההיסטוריה מוביל לשיפור איכות החיים החומריים של האדם: תמותה מרעב הולכת ופוחתת, האנושות מוצאת מרפא למחלות רבות, חרות הפרט מתעצמת, מעמד האשה הולך ומתעלה, ועוד.

שיפור חומרי זה יוצר "מלכודת דבש". הרדיפה אחר הישגים חומריים אלה פוגעת בתחומים רבים: בזוגיות, אהבה ונאמנות, התמכרויות שונות ובריחה מאחריות.

מתברר, כי לבעיות אלה עשוי להיות פיתרון באמצעות עולם האמונה. מי שמתבונן מרחוק בחייו של אדם מאמין עלול להתרשם כי עולם האמונה דורש חיי מצוקה והגבלה, ואדם שחי חיי אמונה - חייו מלווים במצוקה. אך האמת היא הפוכה.

מחקרים השוואתיים גילו יתרון משמעותי באיכות החיים ותוחלת החיים בקרב אנשים דתיים. לא כאן המקום לתאר את המחקרים לפרטים, ונסתפק בהפנייה למקורות אוביקטיביים המתארים אותם:

:"Doctors Only"

[/https://publichealth.doctoronly.co.il/2018/02/136358](https://publichealth.doctoronly.co.il/2018/02/136358)

ד"ר איתי זיו:

<https://itaiziv.co.il/%D7%94%D7%A7%D7%A9%D7%A8-%D7%91%D7%99%D7%9F-%D7%9E%D7%A2%D7%95%D7%A8%D7%91%D7%95%D7%AA-%D7%93%D7%AA%D7%99%D7%AA-%D7%9C%D7%91%D7%99%D7%9F-%D7%91%D7%A8%D7%99%D7%90%D7%95%D7%AA/>

:quora

<https://he.quora.com/%D7%94%D7%90%D7%9D-%D7%90%D7%A0%D7%A9%D7%99%D7%9D-%D7%93%D7%AA%D7%99%D7%99%D7%9D-%D7%A1%D7%95%D7%91%D7%9C%D7%99%D7%9D-%D7%A4%D7%97%D7%95%D7%A-%D7%9E%D7%93%D7%99%D7%9B%D7%90%D7%95%D7%9F>

:nrg

<https://www.makorishon.co.il/nrg/online/1/ART1/012/897.html>

:ynet

<https://www.ynet.co.il/articles/0,7340,L-5295042,00.html>

עובדות נוספות הראויות לציון: הציבור הדתי ממעט לרדת מהארץ, התמסרותו החלוצית בולטת בהתנדבות לשירות ביחידות צבאיות הדורשות מסירות הנפש, וחלקו בקרב תורמי הכליה הוא גדול לאין שיעור מחלקו באוכלוסיה. נוכל לומר, כי האמונה מובילה את האדם לחיות חיים שיש בהם הענקה לזולת ובניית החוסן הלאומי.

## העתיד: אל תירא עבדי יעקב

יש תוכנית אלוקית למהלך כל הדרורות עד להגעה אל התכלית, זמן הגאולה.

ראשיתה של התכנית בברית בין הבתרים, שמבשרת לאברהם תהליך של ארבע מאות שנה. כאשר החזון מתממש ויוצאים ממצרים, הכתוב טורח ללמד שזה התקיים ארבע מאות ושלושים שנה מברית בין הבתרים, ארבע מאות שנה מלידת יצחק. אברהם נולד בשנת 1948 לבריאת העולם, וכשהיה בן מאה - נולד יצחק. מעתה, יציאת מצרים היתה בשנת 2448.

נשים לב לשני תאריכים נוספים, הראשון מעיד על הראשית, על היסוד, והשני - על התכלית, וכך שני התאריכים מוכיחים שקיימת השגחה. המופת האלוקי מתממש, ברוך שומר הבטחתו לישראל. כפי שראינו, השנה בה יצאנו ממצרים היתה 2448, ולאחר ארבעים שנה במדבר נכנסנו לארץ, הוי אומר - 2488. השנה האחרונה במדבר היתה שנת 2487 לבריאת העולם. והנה, בתחילת ספר מלכים נאמר שראשית בנין המקדש היה 480 שנה אחר הכניסה לארץ, הוי אומר:  $480 + 2448 = 2928$ .

נמצא, כי התאריך הראשון הוא שנת יסוד הביאה לארץ, היא השנה בה נסתיימה ההליכה במדבר - 2487, והוא יסוד הביאה לארץ ישראל, והתאריך השני מעיד על התכלית, בנין הקודש, המפגש עם האלוקות - שנת 2928.

והנה, בתחילת פרשת וארא מופיעות לשונות גאולה. ארבע ראשונות, ולשון חמישית - "והבאתי", הביאה אל הארץ. בגימטריא: "והוצאתי" = 518, "והצלתי" = 541, "וגאלתי" = 450, "ולקחתי" = 559, "והבאתי" = 424. נסכם את כל אלה ונקבל בדיוק 2487!

הלשון השישית, "והייתי" =  $21 * 21 = 441$  = "אמת", וכך "והייתי להם לאלוקים" היא שעת האמת. נוסיף את הלשון השישית לחמש הראשונות ונקבל:  $441 + 2487 = 2928$ , שנת בנין המקדש!

## שני תאריכי גאולה בנבואת דניאל

בסוף ספר דניאל מופיעים שני תאריכים סמוכים. הראשון (יב, יא): "וּמַעַת הַיּוֹסֵר הַתְּמִיד וְלִתְּת שְׁקוּץ שָׁמַיִם יָמִים אֶלְפַּיִם מְאֹתִים וְתִשְׁעִים.  $1290 = 86 * 15$ , א-להים = 86. אחריו מופיע תאריך שני (פסוק יב): "אֲשֶׁרִי הַמְּחַכָּה וַיַּגִּיעַ לְיָמַי אֶלְפַּי שְׁלֹשׁ מֵאוֹת שְׁלֹשִׁים וַחֲמִשָּׁה".

הנביא דניאל תמה (פסוק ח): "וְאֲנִי שָׁמַעְתִּי וְלֹא אָבִין, וְאִמְרָה אֶ-דְּנִי מֶה אַחֲרִית אֵלֶּה",



והתשובה ניתנת לו בפסוק הבא (פסוק ט): "וַיֹּאמֶר לְךָ דְּנִיָּאל כִּי סִתְּמִים וַחֲתָמִים הִדְבְּקִים עַד עַתָּה קֶץ". בימינו, בהיות הקץ, התגלה כי הנבואה התממשה במדויק בשני התאריכים, ונבאר את הרמז:

"הוסר התמיד": נראה שהכוונה לקורבן התמיד; "שקוץ שמים" הוא נבואה על המסגד שעל הר הקודש, כך שנראה כי שני הסימנים מכוונים לאסלם, הדת הנלחמת בנו מזה מאתיים שנה ומבקשת למנוע אותנו מלשוב לארץ ישראל.

האסלם נוסד כדת עם מותו של מוחמד, שהיה בשנת 632 למניינם, ואכן, נקודת ציון חשובה במיוחד מתממשת בדיוק כחלוף 1290 שנה משנת 632, היא שנת 1922. בשנת 1922, בכ"ח תמוז, 24 ביולי, חבר הלאומים, ארגון האומות בנות הברית שכבשו את הארץ שהיו הריבון בארץ, והיו האומות הגדולות והחזקות, קבע שהארץ שייכת רק לעם היהודי, כשהארץ כוללת גם את עבר הירדן, כנאמר בתנ"ך. היתה זו ההחלטה הגדולה והחשובה של הארגון העולמי, שכן שתי המדינות שהיו מאז, וכנראה יהיו לתמיד, אויבות מרות, רוסיה ואמריקה - שתיהן תמכו בהחלטה, למרות שהיתה מנוגדת לאינטרסים של כל אחת מהם, לדאוג ליחסים טובים עם האסלם, הדת הגדולה ובעלת הנפט. זהו מופת מדהים, ששוב אחרי עשרים וחמש שנים שתיהן תמכו בהחלטה על הקמת המדינה היהודית.

התאריך השני, כחלוף 1335 שנה, מבטא את זכותנו על הארץ, שכן 1335 שנה משנת 632 - היא שנת ה'תשכ"ז, שנת מלחמת ששת הימים, בה זכינו לשחרור חלקים נרחבים של ארץ ישראל!

כאשר אנו רואים שתאריכי היסוד שנאמרו לפני אלפי שנים, מתממשים בשיבת ציון, מתחזקת אמונתנו שהשכינה היא המובילה את המערכת בהשגחה לאומית, ונבקש להתקדם במהלך האלוקי לגאולה.

יש בעלי השקפת עולם שונה, לפיה אין אמת ולא אלוקים, והחיים נועדו להנאות, וסבורים שאינם חייבים מאומה לשום גורם, לא לחברים, לא להורים, לא למדינה. ממש לא לאף אחר ככלי ריק. אך אנו מבקשי הטוב, רואים את כל האמור במאמר זה ויודעים כי "אתה בחרתנו".

אסור לנו להתעלם מאותם בעלי השקפת עולם שונה. התעלמות מהם דומה להתעלמות מאדם פצוע. לא תעמוד על דם רעך. ראוי לנו כשאנו רואים אדם שיכור, מסומם, עני ורעב, לבקש להיטיב לו. כך ראוי לנו לגלות להם דרך אחרת שיש בה טוב אמת וגאולה ונחת. לא בכוחניות אלא בשיח ידידותי מכבד. לספר לחבר את הטוב היפה והאמיתי שיש באוצר היהדות, שנמנע ממנו מלהכיר עקב נסיבות החיים. זו המשמעות של "כל ישראל ערבים זה לזה". אנחנו נשמה אחת המחולקת לפרטים.



שער  
עזרת ישראל

## הרב משה ליכטנשטיין

**מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת\***

"וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן. נשאלה שאלה זו בפניהם: מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת?

נענה רבי ישמעאל ואמר: 'אם במחתרת ימצא הגנב'. ומה זה שספק על ממון בא, ספק על נפשות בא, ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל, ניתן להצילו בנפשו, קל וחומר לפיקוח נפש שדוחה את השבת.

נענה ר' עקיבא ואמר: 'וכי יזד איש על רעהו וגו' מעם מזבחי תקחנו למות'. 'מעם מזבחי' ולא מעל מזבחי, ואמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: לא שנו אלא להמית אבל להחיות מפילו מעל מזבחי. ומה זה שספק יש ממש בדבריו ספק אין ממש בדבריו ועבודה דוחה שבת, קל וחומר לפיקוח נפש שדוחה את השבת.

נענה רבי אלעזר ואמר: ומה מילה שהיא אחד ממאתים וארבעים ושמונה איברים שבאדם דוחה את השבת, קל וחומר לכל גופו שדוחה את השבת.

רבי יוסי בר' יהודה אומר: 'את שבתתי תשמרו'. יכול לכל, תלמוד לומר 'אך' - חלק.

רבי יונתן בן יוסף אומר: 'כי קדש הוא לכם'. היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה.

ר' שמעון בן מנסיא אומר: 'ושמרו בני ישראל את השבת'. אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו, 'וחי בהם' - ולא שימות בהם. אמר רבא: לכולהו אית להו פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא... אמר רבינא: טבא חדא פלפלתא חריפא ממלא צנא דקריי" (יומא פה ומקורו במכילתא פרשת כי תשא).

\* מוגש בימים כאובים אלו, לכל מרגן, רבנן ותלמידיהון הלומדים ומלמדים, שומרים ועושים את דברי הרמב"ם בענין פקוח נפש:

"שאינן משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם. ואלו האפיקורסים שאומרים שזה חילול שבת ואסור, עליהן הכתוב אומר: 'גם אני נתתי לכם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם' " (הל' שבת פ"ב, ה"ג).

1. ועיין תוספתא שבת סוף פט"ז.

גמרא ידועה זו בשלהי יומא, עומדת לכאורה, בסתירה לגמרא אחרת באותו הפרק. וכך שנינו שם (פב ע"א):

"שאיין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים. עבודה זרה מנלן, דתניא וכו'. גילוי עריות ושפיכות דמים מנא לך, דתניא רבי אומר וכו'".

העולה מתוך גמרא זו הוא שפשיטא לן שמצוות ואיסורין נדחין מפני פיקוח נפש, ואין צורך בילפותא אלא להוציא מן הכלל את ג' החמורות, שאינן כשאר מצוות, וכדאייתא שם מפורש - "שאיין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש". ברם, בברייתא שפתחנו בה - ההיפך הוא הנכון: ללא דרשת הפסוקים אין פיקוח נפש גובר, ולשם ביסוס דין פיקוח נפש דוחה שבת נזקקים התנאים לילפותות שונות ומגוונות. וכבר עמדו התוספות בסנהדרין (עד ע"ב ד"ה בן נח, וביתר הדגשה בתוספות הרא"ש שם) על כך, שמסברא פיקוח נפש דוחה את כל התורה כולה ולא הוזקנו לדרשה אלא כדי שלא נבוא ללמוד מג' החמורות.

והנה, ניתן לומר שאכן מתחילה לא היה פשוט וברור שאיסורין נדחין מפני פיקוח נפש, ועל כן הוצרכו התנאים לדרוש שפיקוח נפש דוחה שבת, אך לאחר הדרשה יש צורך למעט את ג' החמורות שלא ייכללו בעקרון הזה. ואמנם, ייתכן שסידור הדברים בתוספתא בשבת, המביאה את עניין יהרג ואל יעבור מיד לאחר דרשות אלו, מאשר טענה זו.

ברם, ניתן להציע מהלך אחר בו שתי הסוגיות יכולות לדור בכפיפה אחת אף מבלי לאחר את דרשות יהרג ואל יעבור ולראותן כבאות בתגובה לסוגיית פיקוח נפש. והוא, שנראה לומר שמעולם לא נסתפקו אותם תנאים בכך שפיקוח נפש דוחה שאר איסורין שבתורה, וכלל גדול הוא שבמקום סכנה כל התורה כולה נדחית, לכד מג' החמורות. השאלה שנשאלה בפניהם כשהיו מהלכין בדרך, "מניין לפיקוח נפש שדוחה את השבת" - היתה לגבי שבת בלבד, וכל הספק לא היה אלא אם שבת דומה לשאר מצוות או שמא דינה להיות מן החמורות.

שורש הספק הוא בכך שחילול שבת הינו איסור חמור וייחודי, ואינו דומה לשאר איסורין או מצוות. עיין חולין ה ע"א, שמומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה כולה, לכד ממומר לעבודה זרה ומומר לחלל שבת בפרהסיא הנעשים מומרים לכל התורה כולה. וברש"י שם (ד"ה אלמא) מבואר הטעם, ד"האי תנא - חמירא ליה שבת כעבודת כוכבים, דהעובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקב"ה במעשה בראשית".<sup>2</sup> וכן הוא ברמב"ם אשר בחר בעניין זה, מפאת חשיבותו, כסיום לכלל הלכות שבת (סוף פרק ל'):

השבת ועבודת כוכבים ומזלות, כל אחת משתייהן שקולה כנגד שאר כל מצוות התורה. והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם, לפיכך כל העובר על

2. ועיין רש"י יבמות מ"ח: ד"ה גר תושב: "גר תושב. שקבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבילות, והזהירו הכתוב על השבת דהמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים".

שאר המצוות הרי הוא בכלל רשעי ישראל, אבל המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד כוכבים ומזלות, ושניהם כעובדי כוכבים ומזלות לכל דבריהם. לפיכך משבח הנביא ואומר אשרי אנוש יעשה זאת...

אמור מעתה, אף אם ברור שפיקוח נפש דוחה שאר איסורין, אין ללמוד מכך שירחה שבת, שהרי חילול שבת שקול כעבודה זרה, בהיותו מיפר את האות שבינינו לקב"ה ומכחיש מעשה בראשית. וכשם שלעניין מומרות דינו כעבודה זרה, אף לגבי יהרג ואל יעבור יש לומר כן.

מעתה, אין סתירה בין שתי הסוגיות בשלהי יומא. הסוגיה הראשונה שברך פב. הניחה כדבר פשוט שפיקוח נפש דוחה את כל מצוות התורה, ולכן הוצרכה לדרוש מקראי שג' החמורות אינן נדחות. הנחה זו מוסכמת אף על הסוגיה השניה שברך פה ע"א, ואין היא באה לדרוש מן הפסוקים את דין פיקוח נפש הכללי, אלא רק לבחון האם שבת היא כשאר המצוות או שמא שייכת היא לחמורות. במלים אחרות, הספק הינו ביסודו ספק בעניין שבת ואינו ספק לעצם עניין פיקוח נפש.

בעקבות דברים אלו, יש לשוב ולעיין בסיומה של הסוגיה ביומא, וביחס שבין דברי שמואל ודרשתו לדרשות התנאים שקדמוהו. והנה, עיון קל יוכיח שיטתו הברדל מהותי בין שמואל לתנאים בנקודה שהעלינו. כל דרשות התנאים דורשות את היתר פיקוח נפש מתוך פסוקי השבת או הלכות שבת, וממילא, בכולן מוסב היתר פיקוח נפש מפורשות לעניין שבת.<sup>3</sup> ונראה ברור, שהדרשות לא באו להיתר פיקוח נפש הכללי, אלא לחדש שאף בשבת יש דין פיקוח נפש כשאר התורה, ואין להוכיח זאת אלא מפסוקים או הלכות הנוגעים לשבת. לימודו של שמואל, לעומת זאת, הוא מפסוק אשר אין לו כלל זיקה לשבת, ולא ניתן לדרוש ממנו היתר לעניין שבת, במידה וסבורים אנו ששבת זקוקה למתיר משלה בנוסף לדרשה הכללית.

משמעות הדברים היא שיש בדרשות האחרות מענה לבעיה שאין שמואל כלל מתייחס אליה, דהיינו, שאלת מעמדה המיוחד של שבת, ואין התפארותו של שמואל "דידי עדיפא מדידהו" צודקת, אלא במידה ומקבלים את הנחת היסוד שלו שאין מקום להסתפק בשבת יתר על שאר כל התורה כולה. ואולם, אם סבורים, כפי שכנראה היתה שיטת התנאים, דשאני שבת משאר מצוות - הרי שאין מקום לדברי שמואל, ואין לנו אלא את הילפותות שבכרייתא כפי שהם.

והנה, טענה זו מוכחת; שהרי, כפי שכבר העיר מהרמב"ח (בספרו "תוספת יום הכיפורים" על אתר), ר' ישמעאל עצמו דורש 'וחי בהם' לעניין היתר פיקוח נפש (סנהדרין עד ע"א), ובעל כרחין שלדעתו אין היא מתאימה לעניין שבת, למרות היותה דרשה טובה לפיקוח נפש הכללי. [אמנם, בדעת ר' ישמעאל עצמו, ש'וחי בהם' מתיר אף עבודה זרה בצנעא, ואין יהרג ואל יעבור נאמר אלא בפרהסיא (שם) - יש לומר שאף לעניין שבת הספק

3. יוצאת מכלל זה היא הילפותא של ר' ישמעאל הלומד מעניין בא במחתרת, אך אין בזה להפריע אותנו, שהרי אף מחתרת היא מכלל ג' חמורות ואותן נסיבות המתירות בה שפיכות דמים מתירות מלאכה בשבת, וכפי שיבואר בהמשך דברינו.

אינו אלא לעניין פרהסיא, כבעבודה זרה, בהתאם לסוגיה בחולין שהבאנו לעיל, ורק לכך יש צורך בפסוק מיוחד. ברם, שיטתו מבוארת שבכל התורה כולה דרשינן 'וחי בהם', אך לא לעניין שבת.]

לאמיתו של דבר, נוח היה לראות את דברי שמואל כנאמרים בעקבות דרשות התנאים, בבחינת תוספת, הבאה להחזיר את השבת לכלל ולדונה כשאר המצוות, ואין בדרשתו של שמואל בכדי להחליף את הדרשות הקודמות אלא לטפויי אתא. ואולם, הן מלשונו והן מלשונם של רבא ורבינא נראה שלא בא להוסיף אלא לדרוש דרשה אחרת העומדת בפני עצמה. ברם, לדידן דקיימא לן כשמואל, יש לומר כן, ואין דבריו מתקיימים להלכתא אלא משום היותם באים בעקבות דברי קודמיו, ועל כן יש להסב את מליצת רבינא: אין הפלפלא חריפתא לברו טוב ממלוא הצנא דקרי, שהרי הוא חריף יותר מדי, אלא שיש בהוספת פלפל חריף אחד לסל הקיים בכדי להוסיף תוספת טעם ותבלין שאין בריבוי מקורות נוספים מאותו המין.<sup>4</sup>

והנה, עד השתא עסקנו במקור היתר פיקוח נפש בשבת. ברם, אם כנים דברינו שהיתר פיקוח נפש בשבת אינו נלמד מהיתר פיקוח נפש הכללי, אזי יש בדבר זה בכדי להשפיע על הבנתנו את היתר פיקוח נפש אף למסקנה. שהרי השתא יש להסתפק אם לאחר דרשות התנאים חזרה שבת לכלל שאר המצוות או, שמא, אף למסקנה, היא שונה משאר המצוות והיתרה הוא היתר נפרד.

להבהרת העניין, נפנה לדרשת ר' ישמעאל שהעירונו עליה לעיל. לכאורה, דרשתו הלומדת היתר פיקוח נפש מכך שאיסור רציחה נדחה מפניה, אינה מובנת, שהרי שפיכות דמים אינה נדחית מפני פיקוח נפש ויש ליהרג עליה ולא לעבור. לאור זאת, ברור מאליו שדרשתו של ר' ישמעאל אינה באה ללמוד היתר חילול שבת במקום סכנת נפשות בקל וחומר מהיתר רציחה, אלא יש להבינה כבאה להוכיח שאין פעולה הנעשית בתנאי פיקוח נפש נחשבת כלל כפעולת איסור. בלשון אחרת, זוהי פעולת הגנה עצמית ולא פעולת רציחה, וממילא היא מותרת במקום שפיכות דמים; וכן לעניין שבת יש להתיר פעולת פיקוח נפש, שהרי אין כאן מלאכת שבת אלא פעולת הצלה.

משמעות הדברים היא, שלר' ישמעאל פיקוח נפש היא בגדר 'הותרה' בעצם המלאכה, שהרי אין כאן כלל מעשה עבירה.<sup>5</sup> ונראה, שאם, מפאת חומרת השבת, היתר פיקוח נפש בשבת אינו כלול בדין פיקוח נפש הכללי, אזי על ההיתר להיות בגדר 'הותרה' וכדומה להיתר בא במחירת. ר' ישמעאל נאלץ להסביר את היתר מחירת כהעדר מעשה העבירה, מפני שאין האיסור יכול לידחות כלל, ואין דרך להתיר את המעשה

4. שו"ר שאף החתם סופר בתשובה (או"ח ריש סי' פ"ה) התקשה בזה ששמואל מתעלם לגמרי מכך שהתנאים דרשו דרשות המיוחדות לפיקוח נפש בשבת. ועיין שם מסקנתו, "לפ"ז תרוייהו צריכא וצ"ע".

5. ברם, עצם ההשוואה בין הגדרת מעשה העבירה ברציחה להגדרתו בשבת הינה מאד בעייתית, ולכן לא קבלו שאר החכמים את דבריו.

אלא על ידי הגדרתו מחדש כפעולת היתר. לכן, אם השוואתנו לעיל בין שבת לג' החמורות תקפה, אזי אף איסור שבת אינו נדחה, שהרי חמור הוא, ואי אפשר לדחותו אלא על ידי הקביעה שאין נעשה כלל חילול שבת וממילא, גם אין כאן משום איסור שבת.

מעתה, הספק אם דין פיקוח נפש בשבת חוזר לדין פיקוח נפש בכל התורה כולה או לא, תלוי בהבנת אופי ההיתר כפי העולה מתוך הילפותות השונות. לר' ישמעאל יש כאן היתר נפרד הקיים רק במקום שאין המעשה נחשב כמלאכה, כפי שהתבאר, ומשום שאף איסור שבת אינו נדחה מפני הסכנה. לעומת זאת, מדרשותיהם של רבי יוסי בר' יהודה ("אך-חלק")<sup>6</sup> ורבי יונתן בן יוסף ("היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה") עולה, ששבת אינה שונה משאר איסורים, ולכן אף על פי שיש כאן מעשה מלאכה הגורם לחילול שבת, יש להתירו מדין פיקוח נפש. וכן לדעת ר' שמעון בן מנסיא הדורש לחלל שבת אחת וכו' ישנו מעשה המחלל את השבת תוך כדי היתר פיקוח נפש<sup>7</sup>. מאידך, הדרשות מעבודה ומילה סבורות כר' ישמעאל. הלא תלמוד ערוך בדינו, שלהי 'טרף בקלפי' (מו ע"ב), שעבודה הותרה במקדש. וכן הדעת נוטה לעניין מילה. וכבר עמד על כך בהרחבה והדגשה התשב"ץ (ח"ג, סו"ס ל"ז), וז"ל:

וכיון דלעניין עבודה אסיק תלמודא דהותרה שבת, הוא הדין לעניין פיקוח נפש, דהא (תלמוד) (בתלמוד פ' יה"כ (פה ע"א) יליף ר' עקיבא דפיקוח נפש דוחה שבת ממה שאמרה התורה 'מעם מזבחי תקחנו למות'... הדבר פשוט מקל וחומר, שכמו ששבת הותרה לעניין עבודה כל שכן שהותרה לעניין פיקוח נפש. וכן נמי יש להוכיח כן מדברי ר' אלעזר בן עזריה (שם) שלמד פיקוח נפש ממילה. ונראה ודאי, דשבת הותר למילה דלאו דחוייה בלבד היא, ואע"ג דלישנא דתלמודא הוא בכל דוכתא מילה נתנה שבת לדחות אצלה, הוא הדין שהותרה, שאין בין עבודה למילה לעניין שבת כלום, דשניהם התירם התורה בהדיא בשבת.

וכן כתב אף הרמ"א בעניין מילה - עיין בדבריו סו"ס רס"ו ביו"ד (ובביאור הגר"א שם), ובתשובותיו סי' ע"ו.

העולה מתוך דברינו הוא שבשאלה זו נחלקו שתי קבוצות תנאים; התנאים שנשאלה השאלה בפניהם כשהלכו יחדיו בדרך, נענו כולם והשיבו תשובות אשר ביסודן מניחות שהיתר פיקוח נפש הוא מיוחד לשבת, ואילו התשובות הנוספות שהביאה הברייתא מאלה שלא היו שם בדרך דנות את היתר פיקוח נפש בשבת כחלק מהיתר פיקוח נפש הכללי. שהרי, אם נתבונן בסוגיה, ניווכח ששלש התשובות הראשונות נאמרו על ידי המהלכין בדרך שנענו לשאלה שנשאלה בפניהם, בעוד ששלושת התשובות האחרונות נאמרו על ידי תנאים אחרים שלא היו באותו המעמד. ישנם, איפוא, שתי קבוצות תשובות הנאמרות במקומות ובזמנים שונים, כאשר לכל קבוצה ישנה גישה

6. במכילתא נוסח דרשתו מלא יותר מאשר בבבלי, ושם איתא: "אך חלק. ויש שבתות שאתה דוחה ויש שבתות שאתה שוכת".

7. ועיין בהערה בסיום המאמר.



משותפת לשאלה העקרונית, על אף ההבדל בפרטי הילפותא, ובזה גופא נחלקו שתי סיעות התנאים.

עוד שם בסוגיא (עיין שם):

אמר רבא: לכולהו אית ליה פירכא בר מדשמואל דלית ליה פירכא... וכולהו אשכחן וודאי, ספק מנא לן? ודשמואל לית ליה פירכא.

ברם, לכאורה קשה להבין מאי שנא ילפותתו של שמואל מהדרשות האחרות ומדוע היא כוללת ספק, בעוד האחרות מוגבלות לוודאי בלבד. אמנם מקור הילפותות ממחותרת ועבודה הוא ממקרה של וודאי, ואין למילף יתר על המקרה הידוע, אולם אין בכך כדי לרצות, מפני שאם ננקוט שתפסת מרובה לא תפסת, ואין לך בילפותא אלא את חידושה המינימלי המוכח, אזי לכאורה יש לצמצם אף את ילפותת שמואל ולהגבילה לוודאי בלבד. יתר על כן, דרשתו של שמואל דומה ביותר לדברי רבי יונתן בן יוסף, האומר "כי קדש הוא לכם - היא מסורה בידכם ולא אתם מסורים בידה", ואיך ניתן לחלק ביניהם לעניין זה?<sup>8</sup>

והנראה בזה, שאין שורש החילוק שבין ספק לוודאי נובע מלשון הפסוק או מדרך הדרשה, אלא קשור ליסוד שהעלינו לעיל, ובזה טמון החילוק שבין שמואל לתנאים האחרים. אם באנו להתיר פיקוח נפש, על אף היות המעשה הנעשה להצלת החולה בגדר חילול שבת, אזי אין לחלק בין ספק לוודאי, שהרי צורך פיקוח הנפש הוא המתיר, ואף ספק פיקוח נפש נכלל בצורך הצלת נפשות. ואולם, אם אין הצורך יכול להתיר ואין דרך להתיר אלא מפאת הגדרת המעשה באופן שאיננו מלאכה, בדומה למחותרת, יש להגביל זאת, לדעת רבא, לוודאי ולא לספק. כל עוד אין וודאות בתוצאה הסופית אי אפשר להגדירו על שם סופו; המעשה נשאר בגדרו הרגיל, ואם אשכחן וודאי אין ללמוד מכך ספק. לעומת זאת, במקום בו אנו מתירים לחלל שבת לשם הצלה, אין לנו עניין בהגדרת הפעולה, אלא בהעמדת מצוות שבת מול עניין פיקוח נפש. אם הכרענו שפיקוח נפש דוחה שבת, הרי שעניין פיקוח נפש כולל בתוכו אף ספק פיקוח נפש, וילפותא אחת יכולה לכלכל הן את הוודאי והן את הספק.

בכך יש לישב את קביעתו של רבא שדרשת שמואל כוללת בתוכה את הספק בעוד דרשות התנאים אינן מועילות אלא לעניין וודאי פיקוח נפש, שהרי הם דרשו את היתר פיקוח נפש באופן שונה מדשמואל, וכדלעיל, ועל כן נוצרה נפקא מינה לעניין ספק (וייתכן שאף לגבי מכשירי יש לומר כן). ברם, בכך רק החרפנו את הקושיה השנייה, שהרי אם ההפרש נעוץ בהבנת פיקוח נפש ולא בלשון הדרשה, מה בין שמואל לבין התנאים האחרונים שלא הלכו בדרך ואשר אינם חלוקים עמו בהבנת עיקרון פיקוח נפש? לכן נראה לומר, שאכן אין הבדל בין שמואל לקבוצה השנייה של שלושת התנאים האחרונים, ואף לדידהו פשוט שספק פיקוח נפש דוחה שבת. והא דאיתא בגמרא,

8. עיין ברש"י ד"ה ואשכחן וד"ה דשמואל, ובתוס' פה. ד"ה ולפקח.

ש'לכולהו אשכחן וודאי, ספק מנלן? אין זה אלא לקבוצת התנאים הראשונה שהתירה פיקוח נפש רק מפני טיב הפעולה, ואין הכוונה כלפי הקבוצה השניה המתירה חילול שבת במקום פיקוח נפש. טענה זו מדוייקת היטב בלשון הגמרא: "אמר שמואל אי הואי התם הוה אמינא דידי עדיפא מדידהו"; אין שמואל בא לומר אלא שאם היה התם, דהיינו שם בדרך באותו מקום בו נידונה שאלה זו והוסכם שאין להתיר אלא מפאת העדר חילול שבת במקום סכנה וודאית, היה נותן תשובה עדיפה. תשובתו עדיפה מפני שלדידו ההיתר הוא היתר כללי לשבת ולשאר איסורין (ואינו נובע מהגדרת הפעולה באופן שונה) ולכן תשובתו כוללת יותר. ברם, מעולם לא התייחס שמואל אלא למה שהתרחש התם, ואין דבריו מכוונים כלל כלפי הקבוצה השניה של התנאים שלא היתה שם ואשר מסכימה איתו באופן בסיסי. ואמנם, אף לדידם הספק מותר, ואין בינו לבינם אלא הפרש בפרטי הילפותא; הלא לא כיוונו שמואל ורבא את קביעותיהם אלא כלפי עמדתם המשותפת של התנאים שהלכו ונועדו יחדיו בדרך, ומאן לימא לן מי עדיפא? ואכן, בירושלמי שם ביומא (פ"ח, ה"ה) איתא:

מניין שספק נפשות דוחה את השבת? ר' אבהו בשם ר' יוחנן: 'אך את שבתתי תשמרו' - מיעוט. אית דבעי מימר, אמרה תורה חלל עליו שבת והוא יושב ומשמר שבתות הרבה.

הרי מפורש שהספק מותר למאן דרדיש דרשות אלו, וכפי שכתבנו. והנה, לדעת רש"י, שלשמואל ורבא אין דרשות אלו מתירות את הספק, אין מנוס מכך שהבבלי והירושלמי חלוקים בדבר. ברם לדברינו, ששמואל לא נחלק אלא על רישא דברייתא, הכל אתי שפיר, ואין כלל מחלוקת בין שני התלמודים.<sup>9</sup>

9. יש להעיר שלא ירדנו בדברינו לחלק בין דעת ר' שמעון בן מנסיא המתיר מטעם 'חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה', לבין שתי הילפותות הסמוכות לו. אמנם, ילפותא זו דומה לשיטה הראשונה בתנאים בכך שעקרונית שבת חמורה ואינה נדחית, ובכך היא תואמת את דברינו בפתיחה שיש לראות בשבת מן החמורות. ברם, היא דומה לדעה השניה בכך שהיתר פיקוח נפש קיים למרות שיש כאן מלאכת שבת, ואינה מסתמכת על כך שהמעשה מוגדר באופן אחר. ממילא, לעניין הספק יש לדונה כשייכת לקבוצה השניה ולהתיר אף במקום ספק, ואין בגמרא מקור לכך שאין לדחות מספק. ובכן, אם כנים הדברים, אף במקום בו מחללין על סמך היתר זה בלבד, כגון בעובר (עיין רשב"א נדה מד: ד"ה וההורגו, והרחיב בכך הנצי"ב בהעמק שאלה קס"ז, יז), אפשר להתיר בספק, וכפי הכרעת הירושלמי, ואין צורך לראותו כחולק על סוגיית הבבלי. הכרעת הנצי"ב שם שאין לחלל על הספק בכגון זה, מפני שאין כאן אלא היתר חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, בעוד רק דרשתו של שמואל מתירה ספק פיקוח נפש, מבוססת על פירושו של רש"י בסוגיה, וכדלעיל.

## הרב משה ליכטנשטיין

# "לב יודע מרת נפשו" - בגדרי נאמנות החולה על עצמו

## מכתב לגרי"ד סלובייצ'ק<sup>1</sup>

יום ד' פר' תרומה (תשמ"ג)

תנן ביומא (פה ע"א): "חולה מאכילים אותו ע"פ בקיאיין. ואם אין שם בקיאיין - מאכילין אותו על פי עצמו". והעולה מסוגיית הגמ' שם הוא, שספק נפשות להקל, ולכן אם שנים אומרים צריך, אפילו מאה אומרים אינו צריך - מאכילין אותו. ואם אחד אומר צריך ושנים אומרים אינו צריך - אין מאכילין אותו. ואם חולה אומר צריך ושנים או יותר אומרים אינו צריך - נחלקו בזה אמוראים אם אין מאכילין או שמאכילין אותו.

אך הרמב"ם בהלכות שביתת עשור (פ"ב ה"ח) לא כן פסק, ולדעתו אם נחלקו הרופאים - אזלינן בתר רוב דעות אפילו לחומרא, ורק במנין השקול מאכילין אותו מדין ספק נפשות. וכבר עמד על כך הרמב"ן בתורת האדם בריש שער הסכנה, וכתב שהרמב"ם הביין שסוף הסוגיא חלוקה על ראשיתה לא רק בנוגע לדין חולה אומר צריך, אלא אף בנוגע לענין רוב דעות.

והרמב"ן שם כתב כן בנוגע לאוקימתת המשנה ולא הרחיב בהסבר המחלוקת. והנראה בזה הוא, דלהבנת הרמב"ם חידש מר בר רב אשי (הסבור שאפילו כנגד מאה נאמן) הבנה שונה לגמרי בנאמנות חולה. דער כאן הבינה הגמ' דחולה נאמן כרופא, ודעתו נלקחת בחשבון כדעת יתר הרופאים, ורק יש קולא אחת, דחולה נאמן לכך כנגד תרי, משא"כ רופא רגיל אשר נאמן רק נגד רופא אחד או בצירוף רופא נוסף נגד מאה, אך יחיד כנגד שנים אינו נאמן. וטעם הדבר דחד לא נאמן כנגד תרי הוא משום שמא אין בדבריו ממש כלל, משא"כ שנים נגד רבים, אשר ודאי יש ממש בדבריהם, שהרי אחרת לא היו מכוונים לאותה דעה, ולכן משום ספק נפשות חוששין גם נגד רבים, ובתנאי שיש ממש בדבריהם. ולכן חולה אשר כל נאמנותו כרופא כאן היא סובייקטיבית, ולכן ניתן לו דין

1. המכתב הזה נכתב למו"ז זצ"ל בימי חורפי ומתפרסם כאן, בשינויים קלים ביותר, לע"נ תלמיד אהוב שהכיר והוקיר מאד את תורת הגרי"ד, ונלקח מאתנו כעלם צעיר. אמנם, אילו המכתב היה נכתב היום, אני מניח שהייתי כותבו באופן אחר ואף משנה נקודה אחת באופן משמעותי, אך אני משאיר את הדברים כפי שנכתבו בשעתו, כדי לשמר את הביטוי לקשר של לומד צעיר עם סבו, וכשאשוב ואשנה פרק זה, בל"נ, אזדקק לניסוחים הללו שוב.

רופא משום שמכיר בעצמו, א"כ נאמן אף ביחיד, שהרי כל נאמנותו היא משום שמכיר את מצבו ואף ביחיד הוי כן.

אך כל זה לר' ינאי, ואילו מר רב רב אשי חולק על כל הבנה זו, ולדעתו אין לחולה כלל נאמנות מדין רופא, שהרי הוא הדיוט גמור בענייני רפואה ואין לו עסק ברופאים כלל, ורק נאמרה גזה"כ של "לב יודע מרת נפשו" שנאמן בתורת בעל דבר, וכזכות שניתנת לו ולא בתורת רופא. ולכן דוקא חולה נאמן כנגד מאה רופאים, משום שלולא גזה"כ ע"פ חכמת הרפואה, הרי כלל לא היתה משמעות לדעתו ולא היינו שומעים לו, והיות שנאמר גזה"כ שיש לו זכות, הרי אף כנגד מאה רופאים יש לו זכות זו, דמאי שנא חד, תרי או מאה.

וברמב"ן שם בתורת האדם כתב, וז"ל: "סד"א כשם שהחולה אומר צריך אני שומעין לו אפי' כנגד ק' בקיאים, כך כשהוא אומר איני צריך - שומעין לו, דהכא והכא לב יודע מרת נפשו, קמ"ל להקל אמרינן, להחמיר - כחד בקי בעלמא הוא ולא כתרי". עכ"ל. וא"כ, אף למר בר רב אשי נחשב כחד בקי בנוגע לחומרא שלא לאכול, ולא רק לקולא מפאת מרת נפשו.

אך הרמב"ם לא הביא כלל דין חולה שעומד למנין להחמיר. ונראה, שלדעתו אכן אין החולה נאמן כלל להחמיר אף לא כחד בקי בעלמא, משום שאין לו כלל דין רופא, ומדוע נאמין לו? הרי דעתו היא דעת הדיוט, ודוקא להקל הוי זכות שניתן לו, אך להחמיר ודאי שאינו כן.

וכל זה כאמור למר בר רב אשי, אך לר' ינאי דין חולה הוי כדין רופא, משום שקרוב אצל עצמו ומכיר את מצבו היטב, ולכן עולה למנין אם שאר רופאים, אך אינו נאמן כנגד ק', משום שדעתו כדעת שאר רופאים, ואע"פ שביחיד נאמן כנגד ב', עכ"פ כנגד ק' אינו נאמן.

ובתורת האדם שם כתב הרמב"ן שאיני יודע דחולה אינו כלום, אע"ג דבירושלמי איתא דלאיני יודע דרופא חיישינן כנגד חולה, משום: דאיני יודע דחולה לאו כלום הוא דאיהו מנא ידע רובן של חולים אינן יודעין ובקיאין בחולי שלהן, הילכך לזה [לרופא] שומעין שאמר יודע אני. עכ"ל.

ובאו"ז סי' ר"פ (הובא בהגהות מיימוניות שם) נחלקו ר"ת ור"י ב"ש אם מאכילין אותו דוקא אם אומר שימות או גם אם הוא סבור שאינו מסוכן, וזה לשון האו"ז שם: ור"ת נחלק עליו והורה הלכה למעשה להיתר וזהו לשונו וכי חולים נביאים הם או בקיאים הם אך כיון שידוע החולה או החיה שהוא שבת ויוה"כ ואומר צריך ואינו יכול לסבול מחמת החולי מאכילים אותו אפי' סבורים החולים שאינם מסוכנים... ולישנא דמיית אל יטעך, שכן לשון התלמוד...אלא האי מיית שמתירא לחלות ולקלקל. ודבר פשוט הוא שאם שואל לאכול או לשתות שמותר להאכילו ולהשקותו כי חסרון האוכל מכאיב הלב ומתוך כך היא מתעלפה וכו'.

והנה, מסוף לשונו משמע קצת שהוי חשש סכנה אך מתחילת לשונו משמע שאפי' אם

אין ממש רושם סכנה במניעת דבר זה, וכשיטת המגיד משנה. אלא שנ"ל שר"ת אינו כמ"מ לגמרי, שלדעת המ"מ נאמר הדבר בכל חולה, ואילו לר"ת יתכן שהוי דוקא אם החולה אומר, משום שכל היתרו אינו משום חשש סכנה גמורה, אלא זכות שניתן לו, וא"כ זכות זו נאמרה אף במקום שאין במניעתו חשש מוות, אלא אף כל צרכיו.

וברא"ש שם ביומא הביא תשובת המהר"מ אי עדיף נבלה או שחוטה, וטעם השואל שם הוי משום שעדיף שיחלל הוא עצמו שבת משיחללו אחרים עליו. וכן דעת הרי"ד להלכה. ונראה לי, שאף לדידן דקימא לן דשחוטה עדיף לרוב הראשונים, זהו דוקא במקום שרופא אומר צריך, אך אם מחללין שבת ע"פ החולה ורק משום גזה"כ של לב יודע מרת נפשו, עדיף טפי שהחולה יחלל לעצמו ואל יחללו אחרים עבורו.

וכן נראה שבמקרה זה של חולה אומר צריך אני אזי המלאכה היא דחוייה אף אם שאר פיקוח נפש נחשב כהותרה, וככל הנפק"מ המסתעפות מכך, אך הזמן קצר והנפק"מ ידועות ועל כן אקצר.

איחולים לבכיים לאור יום ההולדת, והקב"ה יזכה אותנו בהמשך בריאות וכה, ותוכל להמשיך ולהרביץ תורה ובשאר הפעולות הברוכות, ויוסיף לך אורך חיים בימינה ועושר וכבוד בשמאלה.

אני מצפה מאד לביקור בקיץ, ולאפשרות להתראות לאחר 4 שנים ארוכות,

נכרך האוהב בלב ונפש,

**משה**



## הרב ברוך וידר

## בדין הטמנה בכלים

## מבוא

נעסוק במאמר זה בשאלה שנקרתה לפני בשבת. בזמן שרותי הצבאי בהיותי בצוות שמירה על הטנקים בשדות האימונים של בסיס צאלים, נשארנו שלושה חיילים בשבת בשטח וביניהם חברי הטוב, החברותא שלי ר' אריה יהושע שטראוס הי"ד שנפל בקרב סולטן יעקב בלבנון. יהיה המאמר הזה לע"נ הטהורה והקדושה.

האם מותר לחמם קופסת שימורים של בשר לוף בתוך כלי עם מים חמים לאחר שהורד מן האש (זה היה מקור החימום היחיד שהיה לנו בשטח).

כאשר אנו דנים בשאלה הלכתית של חימום/בישול בשבת יש לנו לדון ראשית בדין תורה של בישול אם קיים ואח"כ בדיני דרבנן הנלווים למלאכת בישול והם שהיה, חזרה והטמנה.

הלוף הנמצא בקופסת השימורים, הוא יבש ומבושל כל צרכו, ובדבר יבש קיימא לן דאין בישול אחר בישול. זאת אומרת לחמם דבר יבש שהתבשל בעש"ק, אין איסור תורה.

אמנם יש לדון מצד מעט נוזלים כאשר הם מתלווים לדבר היבש.

כבר דנו פוסקי זמננו בשאלה זו האם מתעלמים ממייעוט נוזלים מבושלים שהרי לדעת הרמב"ם - שאמנם לא נפסקה הלכה כמותו - אין בישול אחר בישול, ויש מקום להחשיב המיעוט כפסיק רישיה לא ניחא ליה<sup>1</sup>. שאלה זו מחייבת מאמר בפני עצמו משום שכתב הרא"ש פרק ג' דשבת סימן יז, שיש איסור בישול על הלחלוחית שעל הבשר והביאו דבריו הטור והשו"ע בסי' שיח סע' ט. אמנם שם הלחלוחית אינה מבושלת<sup>2</sup>, והדברים צריכים ביאור ארוך אם אפשר להקל בחימום התבשיל ברוטב מועט. למעשה נחלקו בזה פוסקי זמננו בעניין, ודעת רוב הפוסקים לאסור. עם זאת, בשימורי הלוף, אם יש לחלוחית - הרי שזו לחלוחית מבושלת מעטה מאוד, והיא בטלה אגב הבשר, לכן נראה שלמעשה השאלה העיקרית במקרה זה אינה בהלכות בישול אלא בהלכות הטמנה.

1. נחלקו רש"י, תוס' והראשונים במסכת שבת דף עה ע"א אם הכוונה בלא ניחא ליה היא שאיננו מעוניין או לא אכפת לו ולהלכה גם אם לא אכפת לו הוי פסיק רישא דלא ניחא ליה.

2. הוספת המערכת: הדיון שם הוא אם ההלכה לפיה כלי ראשון מבשל אף כשאינו על גבי האש נוגעת לכל סוגי הבישול. בפשטות יש לומר, שכלי ראשון שאינו על גבי האש אין בכוחו לבשל בשר שור, אך הטור כתב (וכך היא שיטת הרא"ש), שמכל מקום, כיוון שיש על גבי הבשר מעט לחלוחית והיא מתבשלת גם כשהכלי אינו על גבי האש - אסור לתת בכלי ראשון שעל גבי האש אפילו בשר שור.

## איסור הטמנה

יש איסור להטמין קדרה. איסור זה הוא אף כשמטמין מערב שבת, וז"ל שו"ע סי' רנז סע' ו': "בדבר המוסיף הבל,<sup>3</sup> אפילו להטמין צונן גמור, ואפילו מבעוד יום נמי - אסור".

על פי זה יש לאסור הטמנה גמורה בשמיכה וכדומה לקדרה העומדת על גבי הפלטה בעש"ק.<sup>4</sup> אמנם ביחס להטמנה במקצת<sup>5</sup> נחלקו הפוסקים. מנהג אשכנז - כדעת הרמ"א להתיר הטמנה במקצת, ושיטת השו"ע - לאסור הטמנה חלקית, כמובא בסימן רנ"ג סוף סעיף א', וכ"ש שיש לאסור הטמנה גמורה בשמיכה ע"ג פלטה של שבת כמובא בסימן רנ"ז סעיף ח'.<sup>6</sup>

כאשר הקדרה עם המים איננה עומדת ע"ג האש היא הולכת ומתקררת ולכן מותר להטמין בה בערב שבת. כך פוסק הטור והשו"ע בסימן רנ"ז. לשון השו"ע (רנח סעיף א'): "מותר להניח מבעוד יום כלי שיש בו דבר קר על גבי קדרה חמה שאין זה כטומן בדבר המוסיף הבל", ומבאר הטור (עפ"י מה שכתב בתוס' ד"ה 'דזיתים' דף 'מח ע"א) משום שהקדרה הולכת ומתקררת, מה שאין כן בגפת של זיתים שיש לה חום טבעי, וזו הטמנה בדבר המוסיף הבל מצד עצמו.

כל זה בהטמנה מערב שבת. אבל בשבת יש לאסור להטמין בדרך זו. כך מוכיח הגר"א מהמעשה המובא בגמרא בשבת (מח ע"א): "רבה ורבי זירא איקלעו [= הזדמנו] לבי ריש גלותא [= לבית ראש הגולה]. חזירה לההוא עברא [= ראו את אחד העבדים] דאנח כוזא דמיא אפומא דקומקומא [= שהניח כוס של מים על פי הקומקום]. נזחיה [= גער בו] רבה. א"ל ר' זירא: מאי שנא ממיחם על גבי מיחם [= כמה שונה הדבר מהנחת מיחם על גבי מיחם, המותרת]? א"ל: התם - אוקומי קא מוקים, הכא - אולודי קא מוליד [= שם, במיחם - מעמיד את החום, כאן, בכוס מים - מוליד חום]."

התוספות במקום (ד"ה 'מאי שלא') באר את המעשה המובא כויכוח בהלכות בישול. אך

3. כלומר: דבר הגורם להגדלת חום הקדרה.

4. כך גם עולה מן התוס' שבת דף מח ע"א ד"ה 'דזיתים', ומרכיני יונה המובא בר"ן על הרי"ף ריש פרק רביעי. לגישה זו רואים את מקור החום (כירה, פלטה של שבת) ואת הכיסי כמערכת אחת של הטמנה, שהרי ע"י החום העולה למעלה השמיכה הופכת להיות כדבר המוסף הבל שאסור להטמין בו גם מעש"ק.

5. היינו: הטמנה חלקית, שאינה עוטפת את הקדרה מכל צדדיה.

6. ומה שנהגו חלק מבני עדות המזרח להטמין בהטמנה גמורה - יש להם על מה שיסמכו, כמנהג שהיה בישראל ומובא בראשונים, וזאת עפ"י הרמב"ן בחידושו על אתר, שאנו רואים את ההטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל ואת ההנחה ע"ג מקור החום כשתי שאלות נפרדות, ובלשונו: "שהיה לחוד, והטמנה לחוד", ולכן מותר להטמין את הסיר בעש"ק משום שהשמיכה וכיו"ב מצד עצמה - אינה מוסיפה הבל, והטמנה כזו מותרת בערב שבת. למרות האמור, מן הראוי להמנע מכך.

7. בשם רבינו ברוך, בעל ספר התרומה.

הר"ן (רף כב ע"א בדפי הרי"ף) מבאר את המעשה כדיון בהלכות הטמנה. הגר"א מציין גמרא זו כמקור לשו"ע שהובא לעיל (רנ"ז סעיף ו') בעניין איסור הטמנה בשבת בדבר המוסיף הבל, ובסימן רנ"ח שהובא לעיל מבאר הגר"א שהאיסור להטמין בדבר שהולך ומתקרר הוא בשבת בלבד, אלא שבערב שבת יש להתיר מטעם שדבר הולך ומתקרר, וכדלעיל.

עם זאת, בשבת עצמה, הטמנה בקדרה שהולכת ומתקררת כבשאלה דידן - אסורה, משום שזו הטמנה בדבר המוליד חום, והטמנה כזו אסורה בשבת אף שהיא מותרת בערב שבת.

חלוקה זו שבדברי הגר"א מובאת ב"ביאור הלכה" (רנ"ז סעיף ו', ד"ה 'אפילו להטמין'), ושם מבוארת הסברא - "שבשבת, משום שמוליד חום בדבר הקר - שויהו רבנן לענין זה כמוסיף הבל, דיהיה אסור עכ"פ בשבת".

ויש לשאול: מדוע בכל זאת אסורה ההטמנה בשבת אם זה הולך ומצטנן? הט"ז בסימן רנ"ח סעיף א' מחדש ש"אם רוצה להטמין לשעה מועטת ולקחו משם בעוד הקדרה חמה - אסור, דהוי מוסיף הבל על כל פנים". הרי למדנו, שאף כי בהמשך הזמן הדבר הולך ומתקרר, כיוון שבזמן הקצר יש התחממות - אסור לתחוב כלי ובו משקה בתוך כלי מים חמים משום שזו דרך הטמנה ממש, שהכך כולו טמון בתוכו, והטמנה אסורה אפילו לזמן מועט.

על פי זה אסרו הפוסקים (משנ"ב שם סימן רנ"ח) לחמם בקבוק לתינוק וכדומה בתוך כלי שני אם הבקבוק מתחמם ואפילו שלא יגיע לחום של יד סולדת.<sup>8</sup>

כיצד בכל זאת מותר לחמם בקבוק? לדעת הרמ"א (סי' רנג סוף סעיף א) - "כל זמן שהיא מגולה למעלה - לא מקרי הטמנה", ולכן אם הבקבוק אינו מוטמן כולו - מותר, וכן כתב במשנ"ב (רנח ס"ב). אלא שעדיין יש לשאול:

א. כיצד ינהגו הנוהגים כדעת השו"ע, האוסר הטמנה מקצת? כיצד יחממו בקבוק לתינוק? ואף דעת חזון אי"ש<sup>9</sup> שהטמנה במקצת אסורה, וכך שאף לשיטתו יש לשאול כיצד אפשר לחמם בקבוק לתינוק. השאלה חשובה במיוחד משום שדומה כי כך הוא מנהג ישראל לחמם בקבוק.

ב. עדיין לא מצאנו דרך היתר לשאלה שעמדה בפנינו בתחילת הדברים במציאות הצבאית, כשמבקשים להטמין דבר יבש מבושל בהטמנה גמורה במים.

8. הבה"ל שם דן בדעת הפרי מגדים שהבין שאם לא יגיע לחום של יד סולדת בו אין בו אף איסור הטמנה ורוחה את דבריו יעוי"ש.

9. החזו"א סי' לז ס' יט מתוכה עם הרמ"א שהיקל בהטמנה במקצת ומסיים 'ואין כן דעת רוב הפוסקים'.



לחזון אי"ש גישה שונה לכל הנושא. החזון"א עמד בפני שאלה גדולה, שהרי למסקנתו אסורה הטמנה במקצת, אך מול זה עומדת לכאורה סוגיא נוספת (דף מ ע"ב), המספרת על ר' יצחק בר אבדימי שנכנס אחר רבי לבית המרחץ ואמר "בקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, ואמר לי טול בכלי שני מן האמבטי שהוא כלי ראשון (כמובא שם ברש"י) ותן בתוכה את הכלי עם השמן", מדוע זה לא נאסר משום הטמנה, והרי לשיטתו אי אפשר להעמיד גמרא זו בהטמנה במקצת, ואם כן קשה כיצד התיר רבי לר' יצחק להטמין את כלי השמן בתוך כלי עם מים חמים?

החזון"א (סי' לו ס' לב) למד מגמרא זו חידוש גדול: "ואע"ג דבזו חשיבא הטמנה... מ"מ בחמין שבכלי - מותר להטמין את הצונן... כיוון שאין כאן כיסוי אחר אלא המים עצמן - אין כאן משום הטמנה". באור הדברים: איסור הטמנה הוא להטמין כלי בתוך חומר הטמנה שהוא חומר רך שעוטף את הכלי, אבל להטמין כלי בתוך כלי אחר - זו אינה ההטמנה שגזרו בה חז"ל.

בדרך זו לא קשה גם מדין סילון של טבריה, שלפי רוב הראשונים מדבר בצינור שעובר בתוך מים, והם ראו זאת כהטמנה. והסברא היא, שכלי הוא חומר קשיח שלא שייך לראות הטמנה בו כהטמנה, ואדרבא ממעשה זה נלמד העיקרון שבכגון זה - לא גזרו חכמים גזרת הטמנה. וראיה לדבר מהמשנה (דף קמה ע"ב) האומרת: "כל שבא בחמין מע"ש, שורין אותו בחמין בשבת". ולכאורה קשה: אף שאין כאן איסור בישול, שהרי אין בישול אחר בישול, להיכן הלך איסור הטמנה? על כרחך לומר, שבקדירה אין משום הטמנה.

על פי חידוש החזון"א מתורצות השאלות ששאלנו לעיל, שכן אין איסור הטמנה בכלים אלא רק כאשר מטמין את הקדירה בבגד וכיו"ב. לפי זה אפשר להתיר שאלות רבות שנידונו בפוסקים: הטמנה בחמין (צולאנט) בתוך "שקית קוקי" שדנו בזה הפוסקים, נתינת מים בתרמוס, ועוד.

אמנם רוב הפוסקים נטו מדבריו וחידושו, ולכן חפשו תירוצים אחרים לשאלות שהזכרנו, אך הרב שלמה גורן, שהיה הרב הצבאי הראשי הראשון והקים עולה של הרבנות הצבאית בצבא, התיר ע"פ החזון"א שאלה זו, לפחות כשמדובר בחיי הצבא, שם הדבר נצרך.

העולה מן הדברים במסקנת השאלה שנידונה כאן היא, שאף שיש מקום להחמיר בשאלה זו של הטמנה גמורה במים חמים, במקום צורך ניתן להקל ולסמוך על חידושו הגדול של החזון"א בביאור המעשה של רב יצחק בר אבדימי בבית המרחץ, שאין איסור הטמנה בכלים.



הרב מיכאל ימר

## הזמנת אינו שומר תורה ומצוות לסעודה משותפת

מאמר זה נכתב לעילוי נשמת הנער שמשון יונגסטר ז"ל.

בשבעה באתי לנחם ולחזק ויצאתי מחוזק שבעתיים. שמעתי מהוריו היקרים: הרב יהודה ואיילת יונגסטר הי"ו, כמה שמשון ז"ל בזמן מחלתו המייסרת הרגיש אחריות לכלל ושליחיות והקים אתר אינטרנט על מנת לחזק בנושאי אמונה אנשים הנמצאים במצב דומה לשלו. הדברים כה רוממו אותי ובשיחה באותו שבוע בישיבתנו (בה למד הרב יהודה יונגסטר שליט"א) סיפרתי על שמשון ז"ל והבאתיו כדוגמא לאיש כלל שחשוב היה לו מאד למרות ייסוריו הרבים להשפיע על אחרים.

הבאתי דוגמא לקטע שבו הוא עונה לשאלה של חולה, שניתן לגלות מקטע זה את תודעת השליחות שלו ואת חוזק האמונה שבו והתבטלותו לבורא עולם:

"אנסה לענות בקצרה על השאלות, למרות שאני לא חושב שדעתי שווה יותר מדעתך שלך. חשוב לזכור שבסופו של דבר את זאת שחייבת לעצמך תשובות, ויכול להיות ששום תשובה של אדם אחר לא תספק אותך. אין בי שום כעס על ה'. חשוב לזכור שא-לוהים זה לא קוסם גדול וכל יכול שגר בשמיים. המושג הזה, 'א-לוהים', הוא הרבה יותר מורכב מזה. א-לוהים ברא עולם, ובעולם הזה יש לפעמים אסונות, יש מלחמות, אנשים נהיים חולים... אני לא צריך לספר לך. כך נברא העולם, ויש סיבה שכל דבר נברא בצורה מסוימת, כך העולם מתפתח, כך בני האדם לומדים להיות בני אדם טובים יותר. זוהי המהות של חיינו - ההשתפרות, להפוך את עצמנו ליותר ויותר טובים. בלי המטרה הזו - אין טעם לחיים בכלל. אפשר להגיד שאנחנו צריכים לראות כל משבר כהזדמנות לשיפור, אפשר לקרוא לזה גם ניסיון. זהו טבע העולם. אני מבטיח לך שה' לא יושב על כיסא המלך שלו ובוחר באופן אקראי להתעלל באנשים, ומי שחושב ככה פשוט לא מבין את המושג 'א-לוהים'. חשוב לזכור: בעולם הזה אנשים נהיים חולים, אנשים נפצעים, אנשים עוברים אתגרים קשים, ומצד שני - נולדים ילדים אשר נהנים, מגשימים את עצמם ואפילו זוכים לרגעים לא מעטים של אושר. הכול לטובה? זה ציווי, לא הבטחה. אנחנו צריכים לגרום לכך שהכול יהיה לטובה. כל נפילה - להפוך למקפצה. זה לא קל לאף אחד, את יודעת את זה טוב מאוד, אבל אלו החיים..."

קטע זה מלמד אותנו עד כמה היתה חזקה האמונה של שמשון ז"ל בקב"ה, ובחזוק אמונה זו זכה לחזק אחרים מתוך הרגשת שליחות ואחריות לכלל. הרגשתי תוך כדי השיחה שהדברים מאד נגעו לליבם של התלמידים והשפיעו עליהם.

דברי הרמב"ם על חשיבות מי שיוצא למלחמה להיות איש כלל ולא איש פרט וכפי שכתב במשנה תורה הלכות מלכים פרק ז הלכה טו: "ומאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וידע שעל יחוד השם הוא עושה מלחמה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה", מהווים הכוונה והדגשה לכל מי שנלחם בדרום ובצפון.

לבנו עם החיילים וכולנו מתפללים מעומקא דליבא שכל החיילים יחזרו לשלום לבתיהם והחטופים יחזרו במהרה, וכל החיילים הפצועים יחלימו. יהי רצון שנלמד כולנו משמשון ז"ל, וכל חיינו יהיו חיי שליחות ונתינה לכלל וקידוש ה'.



החברה בישראל מורכבת ברובה מאוכלוסייה שאינה שומרת מצוות. החיים המשותפים בין חברה שומרת מצוות לשאינה כזאת, מזמנים שאלות הלכתיות רבות.

מציאות החיים בחצי השנה האחרונה, בה רכבות אזרחי ישראל גויסו למילואים לתקופות לא קצרות, מי בלחימה בעזה, מי בגבול צפון ומי בהגנת הישובים ביהודה ושומרון, הציפה שאלות הלכה למעשה; נדגים זאת על ידי שלוש שאלות שנשאלו:

**א. חשש שיגיע ברכב - ביישובים רבים ביהודה ושומרון הוצבו מראשית המלחמה חיילי מילואים בכדי לעבות את השמירה על היישוב. בני היישוב מעוניינים להזמין לסעודות השבת, אלא שחלקם אינם שומרי תורה ומצוות וישנו חשש שיבואו לסעודה ברכבם תוך כדי חילול שבת ללא צורך מבצעי. האם רשאים בני המקום להזמין, או לא?**

שאלה זו אינה חדשה ומתעוררות במשפחות בהן ישנו קרוב משפחה שאינו שומר תורה ומצוות, ובכדי לשמור על הקשר מעוניינים הם להזמין לסעודת השבת. לולי הזמנתם, יתכן והיה נשאר בביתו, והזמנתם היא שמביאה אותו לחלל את השבת בהיקף משמעותי, האם רשאים הם להזמין, או לא?

**ב. אכילה בלא ברכה.** הבעיה במקרה זה, אינה מסתכמת בהלכות שבת בלבד - מסתבר שרוב האורחים שאינם שומרי תורה ומצוות יאכלו בלי ברכה וללא נטילת ידיים. בקשה ופניה אליהם שיברכו/יטלו לפני האכילה את ידיהם, יכולה להתקבל כ'הדתה'.

שאלה מעין זו, שאלו חיילים ששירתו בעזה ויחד איתם ב'נמר' נכלי צבאי משוריינן נמצאים עוד חיילים רבים, שחלקם אינם שומרי מצוות. הם שוהים זה לצד זה במשך ימים ארוכים. בעת ההפוגות מהלחימה מקבלים הם 'משלוחים' עם עוגות ודברי מאכל מביתם, ושאלתם היא האם רשאים הם לפתוח אותם ב'נמר' ולכבד את כולם הגם שחלק מחבריהם לא יברכו על דברי המאכל, או שמא עליהם להימנע מלהביא עוגות ודברי מאכל ל'נמר'?

ג. כלי שאינו טובל. כהכרת הטוב, החליט ועד מקומי באחד הישובים ביהודה ושומרון לקנות לחיילי המילואים סט סירים. הסירים מיוצרים בחו"ל וטעונים טבילה. ברור הדבר שחיילי המילואים שאינם שומרי תורה ומצוות לא יטבלו את הסירים. האם רשאים לתת להם מתנה מעין זו, או שמא אסור הדבר משום 'לפני עיור'?

המשותף לכל השאלות הללו הוא מפגש בין התנהלות אנושית וערכית, לבין צו התורה 'לפני עיור לא תתן מכשול'<sup>1</sup>, במובן בו דרשוהו חז"ל<sup>2</sup> - לא רק כמכשול פיזי, אלא כמכשול רוחני:

תניא, ר' נתן אומר, מניין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לכן נח, תלמוד לומר ולפני עיור לא תתן מכשול.

במאמר שלפנינו נעמוד על מהות איסור 'לפני עיור' ועל גדריו השונים, ומכוחם נשוב ונשיב על השאלות שנשאלו הלכה למעשה: תחילה נדון בעצם ההזמנה לאירוח/לאכילה - דיון שיוכיח אותנו אל מהות איסור 'לפני עיור' וגדריו. לאחר מכן נדון בשאלת ההזמנה באופן הכרוך בחילול שבת. ולבסוף נדון בשאלת נתינת 'כלי שאינו טובל במתנה.

א. נתינת מאכל בפני מי שאינו נוטל ידיו

שאלת נתינת פת לפני מי שלא נוטל ידיו, מופיעה כבר בגמ' במסכת חולין (קז ע"ב):

דאמר רבי זירא אמר רב לא יתן אדם פרוסה לתוך פיו של שמש אלא אם כן יודע בו שנטל ידיו.

דברי רבי זירא נסובים על אדם המקפיד על גדרי ההלכה ואינו אוכל ללא נטילת ידיים, אלא שישנו חשש שמא מתוך טרדתו בשירות המסובים יאכל ללא נטילה.

מימרא זו נפסקה להלכה בשולחן ערוך (או"ח קסט, א): "ואסור ליתן לו פרוסת פת, אלא אם כן יודע בו שנטל ידיו".

1. ויקרא יט, יד.

2. פסחים כב:.

## נתינה לשם צדקה

תלמידי רבנו יונה (ברכות מב ע"א) דנים, האם ניתן להסיק מגמרא זו שישנו איסור ליתן דבר מאכל בפני מי שלא יברך עליו:

יש למדין מכאן שאין ראוי לתת לאכול אלא למי שיודע בו שיברך. ונראה שכיון שמתכוין לעשות מצוה, שנותן בתורת צדקה - מותר.

שני חידושים עיקריים עולים מדברי תלמידי רבנו יונה הללו:

1. ראשית, עולה שגם אם אינו נותן את המאכל לתוך פיו של חברו אלא מניחו לפניו עובר משום 'לפני עיור'.

בעל תורת חסד מלובלין (או"ח סי' ה) מציין שהתוספות במסכת עבודה זרה (ו ע"ב ד"ה מנין) חולקים וסוברים שכאשר מדובר על דבר שאינו אסור מצד עצמו, וכל ההכשלה היא מסיבה חיצונית, שיאכלנו בלא נטילת ידיים או בלא ברכה - אין הנותן נחשב כמכשילו ומסייעו לעבור על איסור אלא אם כן נותן את הדבר האסור לתוך פיו ממש.

כך גם כותב בעל שדי חמד (מערכת ו כלל כו ס"ק יט):

דודאי הדין אמת שכשאמרו שאסור להכשיל חברו בדבר איסור לאו דוקא להאכילו ולהשקותו בידיים, דאפילו ליתן לפניו אסור וכו', אמנם זהו במושיט דבר האסור לחברו, אבל להושיט לחברו אוכל המותר לו, מהיכא תיתי לאסור משום שלא נטל ידיו.

נראה שנחלקו מהי כוונת הגמ' בחולין, בהדיגשה 'לא ייתן... לתוך פיו'; לדברי רבנו יונה דגש זה הוא בהלכות נטילת ידיים, ועניינו - שגם אם האדם אינו נוגע בדבר המאכל עליו ליטול ידיו קודם האכילה. אולם לתוס' הדיגשה הגמ' שהנתינה היא לתוך פיו, הואיל ובלא זה אין איסור בנתינה.

מדברי השולחן ערוך (הנ"ל) נראה שפסק בנקודה זו כדברי תלמידי רבנו יונה, משום שכתב את איסור הנתינה בצורה גורפת תוך השמטת הדגש של הנתינה לתוך פיו.

2. אולם החידוש העיקרי העולה מדבריהם הוא שכאשר נתינת המאכל נעשית לשם צדקה ומצוה, רשאי הנותן לתת גם בפני מי שעלול לא לברך.

חידוש זה דורש הבנה, אם אכן יש בנתינה-הכשלה איסור תורה משום 'לפני עיור', כיצד העובדה שהמאכל ניתן לשם צדקה מתירה לעבור על איסור תורה?

המגן אברהם (שם ס"ק ו) והט"ז (שם ס"ק ג) מעמידים את דברי תלמידי רבנו יונה במקרה בו אין וודאות שהלה יאכל בלא ברכה, ועל כן לא נדחית מצות צדקה ה'ודאית', מחמת ספק 'לפני עיור', והתירו לו ליתן בידו.

לדבריהם, במקרה בו ישנה ודאות שמקבל המאכל יאכל בלא ברכה אין היתר למסור לידו את המאכל. כך גם מכריע החזון אי"ש (שביעית יב, ט) אולם הב"ח, הסביר את דברי תלמידי רבנו יונה כפשוטם:

ואפילו יודע בו שהוא עם הארץ גמור ולא יברך כלל, לא מפני כך יבטל מצות צדקה.

וכך פוסק להלכה המשנה ברורה על אתר (ס"ק יא):

אך אם יודע בודאי שלא יברך אסור ליתן לו אף בתורת צדקה ודוקא אם מתוך רשעתו אבל אם מתוך אונסו שאינו יכול לברך לא נפקע מצות צדקה בשביל זה.

לדבריהם, שבה ומתעוררת השאלה - כיצד מתירה מצות צדקה לעבור על איסורי תורה?

### ב. מהות איסור 'לפני עיור'

הג"ר משה פיינשטיין בספרו דברות משה (עמ"ס עבודה זרה ו:ו) מעלה שתי אפשרויות בהסבר שורשו של איסור הכשלת חברו משום 'לפני עיור'. האחת, שמה מרכז הכובד של האיסור הוא ב'בין אדם לחברו', והאחרת שמה את מרכז הכובד ב'בין אדם למקום', בחטא שהוסיף בעולם, ונבאר:

1. בין אדם לחבירו. ניתן להבין, שכשם שהאיסור להניח מכשול פיזי לפני עיור הרי הוא מהלכות בין אדם לחברו - שגורם לחברו נזק וצער, כך 'שימת מכשול רוחנית', הרי היא מהלכות בין אדם לחברו, שהרי כעת ייענש חברו בסיבתו בידי המקום בעולם הבא, ובכך גורם לו נזק וצער; ובלשונו של הגר"מ פיינשטיין (שם):

דהוא ממש איסור אחד עם האיסור דעצה רעה דהוא על שגורם שיוזק חברו ויהיה לו צער על ידי עצתו. ואם האיסור הוא גם על הנחת מכשול ממש, דהוא על מה שיוזק חברו בגופו ובממונו, שכן הוא גם איסור דהכשלת איסור דהוא על שיוזק חברו על ידו איסור בעונש שייענש על החטא שיעשה, דאין לך היזק יותר מהעונש על איסורין, שאף שלפעמים לא יענישהו ה' יתברך בעולם הזה, הרי יענישהו לעולם הבא שההיזק עוד יותר גדול ורע להאדם ונמצא שהוא ממצוות שבין אדם לחברו."

2. בין אדם למקום. אולם ניתן להבין ששורשו של איסור הנחת המכשול בפני חברו הרי היא מהלכות 'בין אדם למקום', מחמת האיסור שנעשה בעולם מחמתו, ובלשון הגר"מ פ:

דהכשלת איסורין אינו מאיסור זה דמזיקו ומצער, כיון דעיקר העונש הוא בעולם הבא, אלא שהוא מענין אחר לגמרי, דהתורה אסרה לאדם

שיגרום שיעשה על ידו מעשה חטא בעולם. ואף שנלמדו מקרא אחד, גם כן אפשר שיהיו משני טעמים ושני ענינים לגמרי, ונמצא שהוא ממצוות שבין אדם למקום.

לכיוון זה, אין בעונש שגרם לחבירו משום 'בין אדם לחבירו', הואיל ועיקרו של העונש הוא רוחני - בעולם הבא, ואינו מוגדר כנזק<sup>3</sup>.

### ביאור מחלוקת הב"ח ונושאי הכלים

התקשינו בדעת הב"ח ובפסק המשנה ברורה שהתירו מחמת מצות צדקה לתת דבר מאכל גם לעני שברור הדבר שלא יברך. לשאלה זו יש מקום רק אם נניח ששורשו של איסור הכשלת חברו משום 'לפני עיור' נעוץ בדיני 'בין אדם למקום'. ועל כן, גם אם הכשיל 'תינוק שנשבה' שלא ניתן לחייבו על מעשיו, סוף סוף נעשה איסור בעולם מחמתו. ואכן, כן למדו הט"ז והמגן אברהם.

אולם אם נניח ששורשו של האיסור הוא בדיני 'בין אדם לחברו', והוא, מחמת העונש שיושת על חברו בעקבות הכשלתו, נכון יהיה הדבר ביחס לחוטא ביודעין, אולם ביחס ל'תינוק שנשבה' שלא ייענש מחמתו - לא שייך איסור זה.

אפשר, שכמדו זה האחרון למדו הב"ח והמשנה ברורה, ועל כן במקום צורך כל שהוא (כצדקה), התירו לו למסור לחברו דבר מאכל גם אם חברו יעבור על איסור מחמת מסירתו.

ואכן, מעין סברא זו כותב הגר"מ פינשטיין בתשובה (אגרות משה א"ח ח"ה, יג):

אבל ישראל שנשבה בין העכו"ם כשהיה תינוק, שאילו היה יודע שאסור אפשר לא היה עושה, שלכן כשעובר בלא ידיעת האיסור הוא בדין שוגג - אפשר שנחשב גם אנוס לעניין שליכא איסור 'לפני עיור'. וזהו אולי טעם המשנה ברורה שדווקא אם מתוך רשעותו לא יברך הוא דאסור ליתן לו, אבל אם מתוך אונסו שאינו יכול לברך, לא נפקע מצוות צדקה בשביל זה...

3. דודי הרב והסופר שמחה רז הי"ו, ששימש קצין דת במחנה צבאי לפני שנים רבות. באחת הפעמים, הוא נתן שיחה לכל החיילים על העולם הבא. בסוף השיחה ניגש אליו אחד מהמפקדים הבכירים ששהה במקום ומתוך זלזול הציע לו לקנות את חלקו בעולם הבא. דודי הסכים, והם כתבו שטר ועשו מעשה קנין כדת וכדין. שנים רבות לאחר מכן, דפק על דלתו של דודי חסיד ברסלב שהודהה כבנו של אותו חייל וביקש שימכור לו את העולם הבא של אביו בחזרה. דודי אמר לו שיתן לו לחשוב על זה מספר ימים, והוא התקשר אלי ושאל אותי האם בכלל המכירה תפסה.

אפשר, ששאלה זו תלויה בנידונו של האגרות משה, אם העובדה שנענש בבית דין של מעלה מוגדרת כנזק ממשי שנוצר לו, או לא.

למעשה, הם עשו מעשה קנין חדש והחזירו לאב את הבעלות על חלקו בעולם הבא על בסיס דין 'זכין'.

נציין, שהנחתו של הגר"מ פינשטיין שתינוק שנשבה מוגדר כאנוס עד כדי שאינו נענש על מעשיו מחודשת ביותר.

למעשה, גם הגר"מ פינשטיין עצמו צידד כצד המחמיר, אולם הוסיף, שהרוצה לסמוך על דברי המשנה ברורה ולהקל, רשאי:

על כל פנים לדינא אף שיש טעם לאיסור, שכן דעתי יותר נוטה, מכל מקום הרוצה להקל כפי ששמע שהכריע כן המשנה ברורה, יכול לסמוך עליו. כי הרי הוא מרן דדורות בתראי בהוראות דעניני אורח חיים.

נמצא, שלדברי הב"ח ולפסק המשנה ברורה ניתן להזמין חיילי מילואים לסעודה בשבת גם אם ישנו חשש שיגיעו ברכב, וכן ניתן לחלוק את דברי המזון עם חברי הצוות שאינם שומרי תורה ומצוות, גם אם יאכלו בלא ברכה<sup>4</sup>.

### ג. השלכות נוספות מדיון זה

#### 1. 'לפני עיור' באיסור שאינו מצווה בו

דנו האחרונים, האם איסור 'לפני עיור' נאמר באיסור שהמכשיל אינו מצווה בו - כדוגמת אשה שתקיף את פאות ראשו של גבר, או ישראל המכשיל כהן בטומאת כהנים:

בעל אמונת שמואל (סי' יד) סבור שבמקרה זה אינו עובר משום 'לפני עיור', ודבריו הובאו במנחת חינוך (רלב, ג), שצייץ לאחרונים החולקים על דבריו.

ניתן לבאר, ששורש מחלוקתם של האמונת שמואל והאחרונים נעוץ בהגדרת מהות איסור 'לפני עיור' כפי שחקר הגרמ"פ: אם שורשו של האיסור הוא בדיני 'בין אדם לחבירו', בעונש שיושת עליו כתוצאה מהעבירה, גם במקרה בו אין המכשיל מצווה בעבירה, סוף סוף היסב נזק לחברו (וכך למדו האחרונים).

אולם אם שורשו של האיסור הוא בדיני 'בין אדם למקום', בכך שמכוחו נגרם ונעשה מעשה איסור, יתכן ובמקרה בו המכשיל אינו מצווה באיסור זה, ומבחינתו אין זה מעשה איסור, לא עבר על איסור 'לפני עיור'.

#### 2. המכשיל את חברו באיסור דרבנן

כאמור, דנים אנו בין השאר באיסור להכשיל את חברו באכילה בלא ברכה. חיוב ברכה לרוב הפוסקים הוא מדרבנן בלבד, ונשאלת השאלה, האם המכשיל את חברו באיסור דרבנן, עובר על 'לפני עיור' מדאורייתא, או לא?

4. נציין, שסברתו של האגרות משה להקל שייכת ביחס לאדם שנולד כאינו שומר תורה ומצוות, אולם ביחס לדתל"ש אינה שייכת, ולפיו, ביחס אליו יהיה משום 'לפני עיור'.



מדברי **תוס'** (הגיגה יח. ד"ה חולו) עולה, שעובר על 'לפני עיור' מדרבנן בלבד. אולם **המנחת חינוך** (רלב, ד) סבור למעשה, שעובר על איסור תורה.

יתכן, ואף מחלוקת זו נעוצה בהסברת מהות איסור 'לפני עיור': **תוס'** למדו ששורשו של איסור 'לפני עיור' הרי הוא בדיני 'בין אדם למקום', ובכך שמחמתו נעשה איסור בעולם. ועל כן סברו, שבמידה וחומרתו של האיסור שנעשה פחותה, גם חומרת עבירת ההכשלה פחותה יותר.

לעומתם, **המנחת חינוך** שחלק למעשה, סבר ששורשו של איסור 'לפני עיור' הרי הוא בדיני 'בין אדם לחבירו', בנזק שגרם הלה לחברו, שנענש מסיבתו. ועל כן, הואיל וגם על איסור דרבנן עתיד חברו להיענש, נמצא שגרם לחבירו נזק, ועל כן גם המכשיל באיסור דרבנן עובר על איסור תורה של 'לפני עיור'.

### 3. 'לפני עיור' במידות

האם ישנו איסור 'לפני עיור' בהכשלת אדם בעבודת המידות? האם המקניט את חברו ומביאו לידי כעס, עובר על איסור 'לפני עיור', או לא? וכן להיפך – המשבח את חברו ומביאו לידי גאווה, עובר על איסור 'לפני עיור', או לא?

**הג"ר אברהם יצחק הכהן קוק** (הראי"ה) בספרו **מוסר אביך** (פרק ג, ה) סבור שישנו איסור 'לפני עיור' גם במכשיל את חברו במידות מקולקלות..

לענ"ד נראה שיש איסור מכשול 'לפני-עיור' גם במידות. אף על פי ששמעתי משמיה דגברא רבא שאין במדות משום 'לפני עיור', לא אדע טעמו של דבר. שהרי גם בעצה שאינה הוגנת יש איסור מכשול 'לפני-עיור'.

הגברא רבא' אותו מציין כחולק וסובר שאין בדבר משום 'לפני עיור', הוא **הג"ר ישראל סלנטר**.

יתכן, וגם מחלוקתם זו תלויה בשאלת מהות איסור 'לפני עיור': במידות רעות, האדם אמנם מתנהג שלא כשורה, וייענש על כך בבית דין של מעלה, אולם בעולם הזה אין בהם משום הוספת איסור וטומאה בעולם.

**הגראי"ה קוק** למד ששורשו של איסור 'לפני עיור' הרי הוא 'בבין אדם לחברו', ובזאת, סוף סוף היסב נזק לחברו שיענש בעקבות מעשיו. אולם **הג"ר ישראל סלנטר** סבר ששורשו של איסור 'לפני עיור' הרי הוא בדיני 'בין אדם למקום', ולכן סבר, שבמידות רעות שאינן מוסיף איסור וטומאה בעולם, אינו עובר על איסור זה.<sup>5</sup>

---

5. תלמיד חכם ששוחחתי עמו על הסוגיא רצה לחדש, שאין 'לפני עיור' במידות, הואיל והעבירה היא אינה בכעס עצמו אלא בכך שהינו במצב נפשי בו הוא מסוגל לכעוס. הוא לא עבר על המידות שלו. ועל כן נמצא שלא המכשיל הוא שגרם לו לעבור ולהתנהג שלא כשורה, אלא הוא עצמו הביא את עצמו למצב זה. ועל כן אין ה'מכשיל' עובר משום 'לפני עיור'.

כדמות ראייה לשיטתו של הג"ר ישראל סלנטר, ניתן להביא לכאורה מסוגיית הגמ' בקידושין (לב ע"א), שם מסופר:

רב הונא קרע שיראי באנפי רבה בריה, אמר: איזול איחזי אי רתח, אי לא רתח. ופריך: ודילמא רתח [ואמר לאבוה מידי בריתחיה] וקעבר [רב הונא] א'לפני עיוור לא תתן מכשול' [שגורם לבנו לחטוא]? ומשני: דמחיל ליה ליקריה. ופריך: והא קעבר משום 'בל תשחית' [בקריעת הבגדים]? ומשני: דעבד ליה בפומבייני [במקום התפירה, שאינו נחסר מדמיו בכך, כגון בשוליו]. ופריך: ודילמא משום הכי לא רתח? ומשני: דעבד ליה בשעת ריתחיה.

מחילה מועילה למנוע את המעבר על מורא אב ואם, אולם אינה מונעת את המעבר על מידת הכעס. כיצד אפוא הותר לרב הונא לנסות את בנו, הרי עלול הוא להכשילו ולעבור על 'לפני עיוור'? נראה אם כן, שאין איסור 'לפני עיוור' ביחס להכשלה במידות. אכן, בשו"ת תורה לשמה (סי' שע) הוכיח מכאן, כשיטת רבי ישראל סלנטר שאין איסור 'לפני עיוור' ביחס להכשלה במידות, ועל כן העלתה הגמ' חשש למצות מורא בלבד. אמנם, הברכי יוסף (י"ד רמ"ק יג) מעמיד, שרב הונא ידע מראש שהבן שלו לא יכעס. אלא לכל היותר יעבור על מורא ולא יעשה כדבריו. אך אם אכן היה מעלה על דעתו שישנו חשש שבנו יכעס, היה נמנע מלקרוע מחשש לאיסור 'לפני עיוור'.

#### ד. הצלה ממכשול גדול יותר

צד נוסף להקל בהגשת מזון או הזמנת אדם שאינו מברך על אכילתו, העלה מו"ר הג"ר שלמה זלמן אירבך בספרו מנחת שלמה (ח"א סי' לה), והוא, שבמידה וההימנעות מהנתינה לחברו תביא דווקא למעבר על איסור חמור יותר, רשאי הלה ליתנו לו, הואיל ובכך אינו מכשילו, אלא להיפך, מצילו מאיסור חמור יותר, ובלשונו:

בהא דצריך כל אדם לשום דרכיו ולכווין מעשיו לשם שמים. חושבני, במי שבא אליו אורח חשוב, אשר איננו שומר תורה ומצוות, אבל עדיין יש לו אהבה לבני תורה, וגם תומך במוסדות תורה וכדומה, ואם ויתכן שבגלל הדבר הזה [שימנע מלהגיש לפניו כיבוד] יתרחק חס ושלום ביותר מהתורה, וגם יבוא לידי כעס ושנאה על כל ההולכים בדרך התורה, דבכהאי גוונא חושבני שנכון באמת לכבד אותו באכילה ובשתיה, ולא לחשוש כלל לאיסור של 'לפני עוור לא תיתן מכשול'.

משום דאף שאין אומרים לאדם לעשות איסורא זוטא כדי להציל אחרים מאיסורא רבה ... מכל מקום בנידון זה, הואיל וכל האיסור של הנותן לו לאכול הוא רק עבירה של נתינת מכשול, וכיוון שאם לא ייתן לו לאכול הרי יכשל האורח באיסור יותר גדול, נמצא דליכא כלל שום עבירה, כיוון דליכא הכא שום נתינת

מכשול, אלא אדרבה יש כאן הצלה ממכשול גדול מאד על ידי זה שהחליף אותו בקום ועשה במכשול יותר קטן.

לדבריו, במקרה בו מצד הנימוס והנעימות מצופה מהאדם לארח/לשתף במזון, ובמידה ולא יעשה כן יביא הדבר לכעס על שומרי המצוות ולחילול השם, ניתן יהיה 'להגיש מזון' לפני האדם שאינו שומר תורה ומצוות לכולי עלמא. זאת משום, שבהגשת המזון מיטיב עמו - שלא יחלל שם שמים ויתייחס באופן נעים וחיוכי כלפי שומרי המצוות.

**מקרה בו לא יעבור על איסור חמור יותר - נפקא מינה אפשרית בין צדדי ההיתר השונים תהיה במקרה בו אין ציפיה מצד האדם שאינו שומר תורה ומצוות שיוזמן, אך יש ערך וענין בהזמנתו. במצב זה - לדברי הב"ח והמשנה ברורה יותר להזמינו הואיל ולא ייענש מחמתו, ויש בדבר ערך וחשיבות. אולם לדברי הגרש"ז אורבך במצב זה, שאין ציפיה, לא תיווצר שנאה ולא ייכשל בעבירה חמורה יותר, ועל כן אין היתר להזמינו.**

#### ה. 'חד עברא דנהרא' - יכולת לעבור על האיסור

נתבונן בשני המקרים בהם פתחנו - הזמנת חייל המילואים לארוחה, וחלוקת הכיבוד ב'נמר'.

בשאלת חלוקת הכיבוד ב'נמר', לולי שהלה היה מחלק את הכיבוד בנמר, לא היו להם 'נישנושים' לאכול וחברו לא היה אוכל בלא ברכה. לעומת זאת, ביחס להזמנת חייל המילואים לסעודה, ככל הנראה החייל היה אוכל בליל שבת בכל מקרה, והיה עושה זאת ללא ברכה.

האם לעובדה זו ישנה השלכה על הדין? האם איסור 'לפני עיור' נאמר גם במקרה בו יכול האדם לעבור על האיסור גם ללא עזרתו של המכשיל?

כדי להשיב על שאלה זו, עלינו לעיין תחילה בסוגיית הגמ' במסכת עבודה זרה:

**במשנה במסכת עבודה זרה (ב ע"א) נאמר:**

לפני אידיהן של עובדי כוכבים שלשה ימים אסור לשאת ולתת עמהם להשאילן ולשאול מהן להלוותן וללוות מהן לפרוען ולפרוע מהן.

הגמ' (שם ו ע"א) דנה בטעמו של איסור זה:

איבעיא להו משום הרווחה [שיילך ויודה לאלוהיו על הצלחתו] או דלמא משום 'ולפני עור לא תתן מכשול' [שיכשיל את הגוי בעבודה זרה]? למאי נפקא מינה? דאית ליה בהמה לדידיה [לגוי] - אי אמרת משום הרווחה הא קא מרווח ליה, אי אמרת משום 'עור לא תתן מכשול' - הא אית ליה לדידיה.

בהצגת הנפקא מינה, מניחה הגמ' שבמידה ויש לגוי יכולת לעבור על האיסור גם לולי

עזרתו של הישראל, אין הישראל עובר משום 'לפני עיור', ועל הנחה זו מערערת הגמ':

וכי אית ליה לא עבר משום עור לא תתן מכשול והתניא 'אמר רבי נתן מניין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח ת"ל ולפני עור לא תתן מכשול', והא הכא דכי לא יהבינן ליה שקלי איהו וקעבר משום לפני עור לא תתן מכשול?"

כתשובה לשאלה זו מחלקת הגמ' חילוק יסודי בגדרי 'לפני עיור':

הכא במאי עסקינן? דקאי בתרי עברי נהרא וואינו יכול להגיע לבהמה בכוחות עצמו. דיקא נמי דקתני 'לא יושיט' ולא קתני 'לא יתן', שמע מינה.

מחלקת הגמ' בין מציאות בה לולי עזרתו של המכשיל לא יכול היה האדם לעבור על האיסור ('תרי עברי דנהרא'), במקרה זה יש כמעשיו משום 'לפני עיור', לבין מציאות בה גם לולי עזרתו של המכשיל יכול היה האדם לעבור על האיסור ('חד עברא דנהרא').

**האם במצב זה הסיוע מותר לגמרי, או שמא יש בו איסור מדרבנן? נחלקו בדבר בעלי התוספות:**

**מתוס'** במסכת עבודה זרה (ו' ע"ב ד"ה מנין) נראה שב'חד עבר דנהרא' אין אפילו איסור דרבנן, שכתבו:

ולפי זה אסור להושיט למומרים לעבודת כוכבים דבר איסור אף על פי שהוא שלהם כי הדבר ידוע שיאכלוהו והוא נאסר להם דכישאל גמור חשבינן ליה ומיירי בדקאי במקום שלא יוכל ליקח אם לא יושיט לו זה וכדמסיק דקאי בתרי עברי נהרא.

משמע, שבמידה והמומרים יכלו לקחת בכוחות עצמם לא היה כל איסור בהושטה. אולם **מתוס'** במסכת שבת (ג' ע"א ד"ה בבא) מבואר שיש בהושטה מעין זו איסור דרבנן; כך כתבו בענין הושטת מזון לעני בשבת - באופן שעל ידה נכשל העני באיסור הוצאה מרשות לרשות:

ואם תאמר, והא קא עבר [בעל הבית המושיט לעני] אלפני עור לא תתן מכשול? ואפילו מיירי שהיה יכול ליטלו אפילו לא היה בידו דלא עבר משום לפני עור דמושיט כוס יין לנזיר מוקי לה כפ"ק דמס' עבודת כוכבים (ו'): דקאי בתרי עברי דנהרא, מכל מקום איסור דרבנן מיהא איכא שחייב להפרישו מאיסור.

אכן, צריך עיון כיצד יסבירו תוס' בשבת את הגמ' בעבודה זרה הנ"ל ממנה עלה שבמצב בו יש לגוי בהמה משל עצמו אין בעיה למכור לו בהמה אף 'לפני אידיהן?' ובכלל, האם אכן יש הכרח הוא שבעלי התוספות חולקים זה עם זה?

שלוש דרכים לפנינו בביאור הגמרא בעבודה זרה לדברי תוס' במסכת שבת, ובין דבורי המתחיל של תוס':

1. הרמ"א (יו"ד קנא, א) עוסק בשאלה האם מותר למכור לגוי דברים המשמשים לעבודה זרה במקום בו יש לו את היכולת להשיג את אותם דברים מחנויות אחרות?

ומביא להלכה את שתי הדעות המופיעות בין בעלי התוספות:

יש אומרים הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר. ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו".

כיצד יסבירו ה"ש מחמירין את הגמ' בעבודה זרה?

הגר"א במקום מבאר (ס"ק ח) שלדעה זו, עקרונית גם ב'חד עברא דנהרא' ישנו איסור לסייע – מדרבנן, אלא שבגמ' בעבודה זרה הותרה המכירה מחמת שלמוכר אין ודאות שהגוי ישתמש בהמה להקרכה לעבודה זרה, אלא חשש בעלמא, ובמצב כזה לא גזרו חכמים.

לדברי הגר"א, גם לדעת ה"ש מחמירין, במידה ואין ודאות שהאדם יעבור על איסור, ומדובר ב'חד עברא דנהרא', אין איסור משום 'לפני עיור'.

2. הש"ך (יו"ד קנא, ו) מבאר שבעלי התוספות לא נחלקו זה עם זה:

אבל, לפענ"ד דלא פליגי, דכולי עלמא מודים להמרדכי ותוס' בפ"ק דעבודת כוכבים דבעובד כוכבים או מומר שרי, והגמ"ר ותוס' והרא"ש בפ"ק דשבת והר"ן פ"ק דעבודת כוכבים מיירי בישראל שהוא חייב להפרישו מאיסור.

גם תוס' בשבת הסכימו לכך שאין איסור 'לפני עיור' בחד עבר דנהרא, אלא שכוונתם היתה שעדיין אסור הדבר משום החובה להפריש את חברו מאיסור (וכל שכן שאין לתת לו איסור בידים). חובה זו אינה שייכת בגוי או בישראל מומר, ועל כן הותר לתת לגוי בהמה ב'חד עברא דנהרא' גם אם ישתמש בה לעבודה זרה.

הדגול מרבכה (שם) תמה על הש"ך ושואל מדוע אין חובה להפריש ישראל מומר, הרי 'ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא'? ומבאר שבניגוד להבנה הפשוטה שראתה באיסור הסיוע מדרבנן מעין 'הרחבה' של איסור 'לפני עיור', למד הש"ך שאיסור הסיוע הוא מדיני 'תוכחה' וחובת ההפרשה מאיסור. חובה זו אינה נוהגת כלפי אדם המומר לעבירה מסוימת, ביחס לאותה עבירה שמומר לגבה.

3. גם **המגן אברהם** (שמו, ס"ק ד) סבור שבעלי התוספות לא נחלקו, ומוסכם על כולם שגם ב'חד עברא דנהרא' ישנו איסור סיוע מדרכנן בלכד, אלא שאיסור זה נאמר ביחס לישראל בלבד, אך לא ביחס לגוי, אולם מסיבה אחרת:

ונראה לי דלעכו"ם ליכא אסור לסייע במידי דאסור לו כמו אבר מן החי אם לא דקאי בענין שאינו יכול ליטלו.

דעת **המגן אברהם** שאיסור הסיוע הדרבנני הוא מדין ערבות. ועל כן, ביחס לגוי או מומר להכעיס שאינם בכלל 'ערבות', לא שייך איסור זה, אולם ביחס למומר לתאבון שהינו בכלל בערבות, שייך איסור זה.

### הדין למעשה לאור השיטות הנ"ל

לאור הנאמר, נשוב למקרים שלפנינו: כפי שצינינו בתחילה, בשאלת הגשת הכיבוד ב'נמר' לולי שהלה יגיש את הכיבוד בפני חבריו - לא יאכלו בשעה זו, וממילא לא יעברו על איסור אכילה בלא ברכה, ואם כן נראה, שמציאות זו מוגדרת כ'תרי עברי דנהרא'.

כך גם עולה מתשובתו של הג"ר משה פינשטיין באגרות משה (ה"ה סי' יג) לנכדו, אודות הגשת כיבוד בפני שותף שאינו שומר תורה ומצוות בעת שעובדים בביתו:

ומה שכתב נכדי יקירי שאם ביתו בתוך העיר, הוא נחשב כ'חד עברא'. הנה שייך זה רק על הסעודה הגדולה, שאינו אוכל אותה אלא פעם אחת בצהריים, וכשיאכל כאן לא יאכל בביתו. אבל לא שייך זה על משקין ומיני מתיקה שאוכלין ושותין אפילו הרבה פעמים, אף כשאינו רעב ואינו זמן אכילה, שאף שיאכל כאן יאכל בביתו [ועל כן ללא הגשת המארח, לא 'ינשנש' האורח בשעה זו בלא ברכה].

אולם ביחס להזמנת חייל מילואים לסעודה, גם לולי הזמנתו יאכל הלה ארוחה בליל שבת ללא ברכה,<sup>6</sup> ועל כן מוגדר הדבר כ'חד עברא דנהרא', ואם כן הדין יהיה תלוי בדעות השונות שמנינו:

**להכרעת הרמ"א** שמעיקר הדין נהגו להקל כסברה א' ורק בעל נפש יחמיר, מסתבר שבמקרה זה יש להתיר להזמין את חיילי המילואים להתארח בסעודות השבת.

לדברי הש"ך (וכן הכרעת רוב הפוסקים), שאלת הזמנת מילואימניקים לסעודות השבת, תלויה בשאלת יחסם של המילואימניקים למסורת, ודווקא במידה ומדובר על מילואימניקים מסורתיים - אין להזמין, הואיל וישנו צד שאם יוכיחם - תוכחתו תתקבל. אולם במידה ומדובר על אנשים הרחוקים ממסורת, שתוכחתו גם כך לא תביאם להימנע מחילול שבת - רשאי להזמין.

אכן, על פי **המגן אברהם** גם בישראל המומר לתאבון יש לאסור.

6. כל זאת במקרה בו ההגעה לבית המארח אינה כוללת נסיעה ברכב, בה נדון אי"ה להלן.

## השכרת אולם לחתונה 'מעורבת'

הג"ר משה פינשטיין (אגרות משה יו"ד ח"א סי' עב), דן בשאלתו של בעל אולם ירא שמים מלונדון, שקיבל פנייה מזוגות יהודיים המעוניינים לשכור את האולם שבבעלותו עבור חתונה מעורבת, ושאלתו היא, האם רשאי להשכיר להם את האולם.

לונדון היא עיר גדולה ויש בה אולמות רבים בהם יכולים בני הזוג להינשא, ואם כן נמצא שמציאות זו מוגדרת כ'חד עברא דנהרא'. ונמצא אם כן, שגם שאלה זו נכנסת למחלוקת הנ"ל בין נושאי הכלים.

ואכן, הגר"מ פינשטיין כותב תחילה לתלות זאת במחלוקת הש"ך והמגן אברהם. אולם לאחר מכן הוא כותב שבמידה וישנו חשש שאם לא ישכיר להם את האולם ישכרו בני הזוג אולם אחר 'אצל החשודים בענייני כשרות המאכלים' - גם לפי המגן אברהם ניתן להקל, וזאת משום שבמקרה זה אינו מוגדר כ'מסייע' להם, הואיל וגם כך היו מקיימים את החתונה במקום אחר, אלא רק מונע מהם איסורים חמורים יותר של 'מאכלות אסורות'.<sup>7</sup>

### 1. הזמנת לסעודת שבת הכרוכה בנסיעה

עד עתה עסקנו בשאלת הזמנת אורחים שאינם שומרי תורה ומצוות לסעודה, מההיבט של אכילת דברי המאכל המוגשים בלא ברכה. אולם כאמור, הזמנה מעין זו יכולה לטמון בחובה מורכבות נוספת - בדרכי ההגעה. וכאן נשאלת השאלה האם רשאי אדם להזמין לסעודת שבת חייל מילואים שעלול להגיע לסעודה ברכבו תוך חילול שבת. מצאנו בשאלה זו דעות שונות:

1. איסור גורף. כך פסק הג"ר משה פינשטיין (אגרות משה ח"א סי' צט) בתשובה לשאלתו של הרב נפתלי קרליבך (רב קהילה בארצות הברית) - האם רשאי לעודד את המתפללים שבבית הכנסת בו הוא מכהן כרב לבוא לתפילות השבת בבית הכנסת, בשעה שיודע שרבים מהם יגיעו לבית הכנסת ברכבים תוך חילול השבת.

הגר"מ פינשטיין השיבו, שאפילו במקרה שהמתפללים גרים במרחק בר-הליכה מבית הכנסת, אלא שיתעצלו ללכת ברגל וייסעו ברכבם - אסור לו לעודדם, מחמת איסור 'לפני עיור'.

אכן, במידה וגרים במרחק מבית הכנסת באופן שלא מאפשר הגעה רגלית, מלבד איסור 'לפני עיור' - עובר הוא על איסור חמור עוד יותר, שהוא מסית אותם לעבור על עבירה חמורה!

ואף שרק המסית את חברו לעבוד עבודה זרה חייב סקילה,<sup>8</sup> מכל מקום למד

7. בנקודה זאת, דומה הדבר להיתרו של הגרש"ז אוירבך הנ"ל.

8. דברים יג, יא, סנהדרין נג.

**הגר"מ פיינשטיין** שגם המסית לעבירות אחרות חייב, אלא שחיובו הוא בדיני שמים בלבד. הוא מוכיח את זאת מהגמרא במסכת סנהדרין (כט ע"א):

אמר ר"ש בר נחמן א"ר יונתן: מנין שאין טוענין למסית? מנחש הקדמוני.

הנחש לא הסית את חוה לעבוד עבודה זרה, ובכל זאת מוגדר כמסית – הרי שיש מושג של 'מסית' בכל עבירה ועבירה, אלא שחיובו הוא בדיני שמים בלבד.

**הגר"ר יעקב אריאל שליט"א** מצייין (באהלה של תורה ח"ה סי' כב) לדברי **הגר"י פערלא** בביאורו על ספר המצוות לרס"ג (ח"ג עונש כד – כה), שהנחש הסית את חוה גם לאיסור עבודה זרה.

לדבריו נדחית ראיית **הגר"מ פיינשטיין** שאיסור 'מסית' נאמר גם ביחס לשאר איסורי התורה.

מכל מקום, לדברי **הגר"מ פיינשטיין**, במידה וחיילי המילואים יגיעו בעקבות הזמנתו לסעודת השבת ברכבם, אסור לו להזמין משום 'לפני עיור' ואולי אף מחמת איסור 'מסית'.

**הגר"מ פיינשטיין** חזר על פסק זה במקרים נוספים:

א] באחת הקהילות בארצות הברית נהוג היה שבעת התפילה עורכים לילדי הקהילה פעילות בקומה שמעל בית הכנסת. שמעה של הפעילות יצא למרחוק, וילדים רבים רצו להגיע ולהשתתף בה.

הדבר הביא לכך שהוריהם של הילדים שהגיעו להביאם לפעילות, הצטרפו לתפילה בבית הכנסת. אכן, חלק מהורים אלו הגיעו לבית הכנסת ברכבם בשבת.

הנערה שערכה את הפעילות פנתה במברק לגר"מ פיינשטיין, ושאלה אותו האם רשאית להמשיך בפעילות? תשובתו היתה, שעליה להפסיק את הפעילות, אף שהיא לא הזמינה אותם והם באו מאליהם, ולא, נמצאת היא עוברת משום 'לפני עיור'.

ב] בחודשי הקיץ מקובל בניו יורק ליסוע ל'בונגלוס' מחוץ לעיר בגלל החום הרב השורר בה. באחד המקומות בו התקבצו יהודים, לא היה בית כנסת. הם פנו לאחד מבעלי ה'בונגלוסים', יהודי שאינו שומר תורה ומצוות, ושאלוהו האם יוכל להשכיר להם את המקום שבבעלותו לתפילה. הלה הסכים, וכך הוה. אלא שהמתפללים שמו לב שהיהודי, בעל המקום, מכבה את האור בשבת אחר צאתם. בשבת שלאחר מכן הציעו לו היהודים תשלום עבור הוצאות החשמל של כל השבת, ובלבד שלא יכבה את האור. הלה הסכים, אולם הם שמו לב שלאחר כשעתיים בעל הבית שב וכיבה את החשמל.



פנו המתפללים לגר"מ פינשטיין ושאלוהו האם רשאים הם להמשיך ולהשתמש במקום במצב זה, או לא. הגר"מ פינשטיין לשיטתו, הורה להם, שעדיף שכל אחד יתפלל ביחידות בביתו ובלבד שלא יעברו על איסור 'לפני עיור' דאורייתא!

2. מותר בישנה אפשרות אחרת. מו"ר הג"ר שלמה זלמן אוירבך (מנחת שלמה ח"ב סי' ד') נשאל גם הוא שאלה מעין זו והשיב שמותר להזמין אדם שאינו שומר תורה ומצוות כל עוד המזמין פותח בפניו אופציה סבירה להימנע מחילול שבת, ובלשונו:

מותר להזמין גם מי שגר רחוק ממקום התפילה ולהציע לו מקום לינה קרוב למקום באופן שלא יצטרך כלל לחלל שבת, ואף אם לא יקבל את ההצעה אין חייבים להגיד לו שימנע משום כך לבוא, וגם אין צריכים להזהיר אותו שאסור להגיע ברכב.

כיצד מועילה הצעתו של הרב/המארח שילוונו בביתו, הרי רוב הסיכויים שהם לא ייענו להצעתו ויחללו שבת?

פתיחת האפשרות לנהוג אחרת מביאה לכך שהוא אינו מוגדר כמכשיל את חברו, אלא חברו הוא שבוחר להכשיל את עצמו.<sup>10</sup> הכשלה תהיה רק במקרה בו מושיט לחברו 'חפצא של איסור' ממשי, או שמכשילו באופן שאין לו אפשרות לנהוג בהיתר.

לדברי הגרש"ז אוירבך, רשאים בני היישוב להזמין את חיילי המילואים לסעודת שבת,<sup>11</sup> אלא שצריכים לציין בפניהם שיכולים הם להגיע רגלית לכבוד השבת. במידה והם בכל זאת יבחרו להגיע ברכב ולחלל את השבת - לא המארחים הם שהכשילום אלא החיילים המתארחים הם שהכשילו את עצמם.

---

9. במהדורה החדשה הושמט דבר זה.

10. האחרונים דנים, (שו"ת פני יהושע חו"מ סי' ט ועוד), האם המניח מכשול בפני חברו והלה לא נכשל, עבר משום 'לפני עיור', או לא. על פי האגרות משה המדד הוא השאלה האם בסוף נכשל אי מי מסיבתך, ועל כן אפשר שלא עבר. אולם על פי הגרש"ז השאלה היא האם האדם הניח מכשול בפני חברו או לא. ואכן, במקרה של הגרש"ז שהוא פתח בפניו את האפשרות לא לחלל שבת לא הוא שהניח מכשול בפניו. אולם במקרה של הנחת המכשול סוף סוף הניח מכשול, ועל כן יתכן ויעבור משום 'לפני עיור'.

11. כאשר מדובר על אורח הבא מרחוק, כותב הגרש"ז אוירבך בתשובתו (שם) שיש לפתוח בפניו את אפשרות הלינה. האם נכון הדבר גם ביחס להזמנה לסעודת שבת בכוקר (שאינו יכול להגיע אליה בהיתר אלא אם כן נוסע מערב שבת)? לדעת הג"ר יעקב אריאל שליט"א (באהלה של תורה ח"ה סי' יח) לא, עי"ש.

## נתינת כלי שאינו טבול במתנה

כך אמר הגרש"ז אורבך גם ביחס לשאלה מעין השאלה השלישית בה פתחנו את המאמר, והיא – נתינת כלי שאינו טבול במתנה לאדם שאינו שומר תורה ומצוות. בתשובה אחרת (שם ח"א סי' לה, ב) הוא דן בשאלה מעין זו, ומשיב, שבמידה וישנה אפשרות שהלה לא ישתמש בו באיסור אלא יעבירונו לאדם אחר, והדבר אותו נותן אינו אסור מצד עצמו,<sup>12</sup> – אין הנותן מוגדר כ'מכשילו', הגם שבהחלט יתכן שהלה ישתמש בו לבסוף לעצמו ללא טבילה.<sup>13</sup>

איסור 'לפני עיור' לדבריו, קיים רק כאשר ממציא האדם לפני חבירו 'חפצא של איסור', או דבר שהשימוש היחידי שאפשרי בו הוא שימוש של איסור:

יתכן שאם נאמר שהאיסור של השתמשות עם כלי הנלקח מנכרי מסתעף רק מחובת מצוה דרמית אקרקפתא דגברא לטבול את הכלי, אפשר דבכגון דא, כיון דאיכא למיתלי שיש למקבל עוד כלי כזה, וממילא אפשר שימכור כלי זה לאחרים והוא עצמו לא ישתמש בו לסעודה, וכן בלוקח מחנות, גם כן יש לתלות שאינו קונה לעצמו אלא כדי ליתנו במתנה לאחרים, וכיון שאין זה ממש חפצא של איסור כמו נבלה או יין לנזיר, אינו עובר בכהאי גוונא על לפני עור ...”

3. איסור דרבנן עבור 'ערך' של קירוב. הג"ר אשר וייס שליט"א (מנחת אשר ח"ב סי' כח) דן בהזמנת אורח שאינו שומר תורה ומצוות באופן שישנו חשש שיחלל שבת בהגעתי.

הנחת היסוד שלו בתשובתו היא, שמציאות זו מוגדרת כ'חד עברא דנהרא', וזאת מחמת שהאורח יכול היה לחלל שבת גם לולי הזמנתו.<sup>14</sup>

לדבריו, הגדרת מציאות כ'חד עברא דנהרא' אינה תלויה בשאלה האם בפועל היה עושה את האיסור בכוחות עצמו, אלא בשאלה האם יש ביכולתו לעשות את האיסור בכוחות עצמו באופן עקרוני (גם אם בפועל לא היה עושה זאת לבד).

12. כדוגמת כלי שאינו טבול שאינו אסור בעצמותו, אלא רק מחמת חובת הטבילה המושתת עליו.

13. הגרש"ז אורבך מדמה זאת להיתרם של בית הלל במשנה במסכת שביעית (ה, ה) למכור פרשה חורשת לעם הארץ בשביעית, על אף החשש שהלה ישתמש בה לשם חרישת שדהו באיסור בשביעית. הואיל וישנה אפשרות (הגם שרחוקה), שהלה ישתמש בה לשימוש מותר, ואין הפרה 'חפצא של איסור' האסור בעצמותו.

14. כך לשונו בתשובתו: "ואף שיש מקום לטעון דרק כאשר נזיר לוקח כוס יין זה וכן נח לוקח אבר מן החי זה בחד עברא דנהרא שרי, ולא בנדון דידן שאנו מכשילים אותם לנסוע לבתנו, ואילולי כן היה נוסע למקום אחר. באמת נראה פשוט דכל כהאי גוונא הוי חד עברא דנהרא, דמה לן אם יסע לכאן או לכאן, ואם יאכל חתיכה זו או אחרת...".

לאור הנחת יסוד זו נמצא, שכל האיסור המדובר הרי הוא מדרבנן מדין 'תוכחה',<sup>15</sup> ועל כן סבור הגר"א וייס שכאשר במעשה זה עצמו (שמזמינו לסעודה) מראה לו את דרך האמת ומקרבו לה, אין בזה כל איסור. וכך כתב ביתר הרחבה במקום אחר:<sup>16</sup>

בהזמנת 'פורקי עול' לסעודת שבת מתקיים חיוב תוכחה, שכן כל מטרת ההזמנה היא בעצם 'תוכחה', על ידי מה שמראים לו את נועם קדושת השבת הנראה לעין כל בשעת סעודת השבת, ועל ידי זה יתעורר לשוב בתשובה שלימה, ואין לך תוכחה גדולה מזו. ואשר על כן, בוודאי שאין בהזמנתו לסעודת שבת איסור מסייע לדבר עבירה, אלא אדרבה, קיום מצווה בהזמנה, ובוודאי שאין סיבה לאסור את ההזמנה משום 'מסייע לדבר עבירה'.

לדבריו, מותר ואף מצוה להזמין את חיילי המילואים לסעודת השבת.

**4] כשכוונתו לטוב. הג"ר משה שטרנבוך שליט"א בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' שנה) סבור שאיסור 'לפניו עיור' תלוי בכוונתו של האדם, ובמידה וכוונתו היא להיטיב עם האדם ולא לגרום לו נזק, אין בדבר משום 'לפניו עיור'. ובלשונו:**

נראה שיסוד האיסור דלפני עור הוא דומיא דעיור שמכשילו, אבל אם כוונתו רק לטובת עצמו לא נקרא מכשיל, אלא כמו שרופא מנתח לא נקרא מכה חבירו, כך כאן הלוא אין כוונתו להרע לו או ליעיץ לו עצה שאינה הוגנת, אלא שמקוה בזה להדריכם ולקרבים לדרך האמת, ומה שחברו מחלל שבת על ידי זה אינו אלא עושה רעה לעצמו ולכן אין בזה איסור 'לפני עיור', וכיון שאינו מצוה אותם לנסוע, ואדרבה, הודיע להם שמצטער בכך, תו אין כאן חיוב ערבות להפרישם במחללי שבת בפרהסיא, ועל כן נראה שגם איסור 'לפני עיור' אין בזה שכוונתו לטובתם.<sup>17</sup>

גם לדבריו אין כל מניעה להזמין את חיילי המילואים לסעודת השבת.

דבריו מחודשים; אולם אפשר שבדרך זו יבאר את חידושו של ה"ח שהוזכר בראשית המאמר שהתיר נתינת דבר מאכל למי שאינו מברך לשם צדקה. וזאת כהבנת הגר"מ פינשטיין שההיתר מבוסס על כך שהאוכל 'תינוק שנשבה' ולא ייענש, אלא מחמת שכוונתו לטובה.

15. כמובא לעיל בשם הש"ך.

16. מתוך חלופת מכתבים המופיעה בספר רץ כצבי שבת עמ' תקיח.

17. כעין דברים אלו כתב כבר השרידי אש בתשובותיו (ח"ב סי' ט).

דברים אלו מחודשים, וכפי שכבר ציינו בחלקו הראשון של המאמר ביחס לנתינת דבר מאכל, אינם מוסכמים על כל הפוסקים.

אכן, כצירוף וכסניף לשני הצדדים הנוספים להיתרא, ניתן לסמוך למעשה ולהזמין את חיילי המילואים באופן בו אין הכרח שיחללו שבת עבור הגעתם לסעודת השבת.



שער

התורה והמצוות

## הרב רפאל שטרן

## הוראה תקפה במציאות שנשתנתה: תורה ל"חלושי הדעת"

א. לגבי מדידת תחום שבת, כתב השולחן ערוך (או"ח שצ"ט ז'): "אין סומכין אלא על מדידת אדם מומחה, שהוא יודע מידת הקרקע". והמודד צריך מומחיות בדרכי המדידה ובהלכות המדידה (כגון, כיצד לחשב שטח שיש בו הרים וגאיות, מתי החישוב הוא בקו אוירי ומתי בהתחשבות בתוואי הקרקע וכו') ונאמרו בדבר הלכות מרובות). ובפשטות מדידת המומחה והוראתו בתוקף כל עוד תוואי השטח לא נשתנה ואם נשתנה תוואי השטח אין משמעות להוראתו.

אולם בצפנת פענח על הרמב"ם בפרק כ"ח מהלכות שבת (ועיין בהרחבה במהדורות מוסד הרב קוק) ביאר שיש לחלק בין "גילוי מילתא" לבין "הוראה" של אדם סמוך ומומחה. הוראתו של המומחה תקפה אף אם נשתנו הנסיבות (כל עוד אין הכרעת מומחה אחר, ועי"ש מתי המציאות יכולה להשפיע על ההוראה), ו"אין לדיין אלא מה שראות עיניו", והוראתו חלה גם אם לאחר מכן המציאות משתנה (כגון מראות של צבעים) שההוראה היא הקובעת את המציאות, וכמו דבר שבמנין שהוכרע על ידי מנין הדיינים שאינו משתנה אף אם בטל טעמו, כיון שלפנינו הוראה הקובעת כיצד לנהוג.

הצפנת פענח מבאר, שאף לגבי מדידת תחומין כך הוא: כיון שמדובר ב"הוראה", גם אם נתרשם שהמציאות נשתנתה (כגון, מקום הררי שנעשה מישורי) - ההוראה שרירה וקיימת כפי שהיתה בזמן שהורה המורה המומחה. ובלשונו: "אין סומכין אלא על מדידת מומחה כו'. ור"ל, דנ"מ דכיון דהוא מומחה אף אם אח"כ נתרחב המקום דהיינו אם נשפל ההר וכדומה... ומ"מ כיון שנעשה זה עפ"י מומחה הוה הוראה ולא גילוי מילתא".

על פי שיטתו המחלקת בין הוראה לבין גילוי מילתא מבאר הצפנת פענח (מהדורת הרב כשר, על מסכת סנהדרין דף טז ע"ב) שדין לא תתגודדו, האוסר מציאות של שתי הוראות בעיר אחת, מתייחס דוקא ל"הוראה", וז"ל: "בגדר לא תתגודדו - זה רק בהוראה לעשות כן..., אבל אם כל אחד עושה - זה לא איכפת לך כלל, ובפרט כעת שזה עושים מחמת ספק לא בגדר פסק, כי לנו לא שייך כלל הוראה ופסק כי אין לנו סמוכים".

על פי שיטתו זו גם כתב בספרו שו"ת צפנת פענח (מהדורת דווינסק, ח"א סימן ס"א, וכפי שהובאו דבריו במפתח צפונות על שו"ת צפנת פענח החדשות סימן ה' ס"ק ה'),

שגדר לא תתגודדו הוא "רק בהוראה לעשות כן, אבל כל יחיד לעצמו - מותר לו להחמיר". ובתשובתו שבשו"ת שלמת יוסף סימן י"ז אות ד' כתב: "גדר לא תתגודדו לא שייך היכא דפוסק לעצמו", עי"ש.

אך יש לעיין: על מה מבוסס ההיתר להתעלם מן המציאות כאשר ברור שהפסק הראשוני נבע מניתוח המציאות? מדוע יש לומר שדבר המחייב "הוראה" נותר בתוקף למרות שהמציאות לגביה נפסקה ההוראה נשתנתה?<sup>1</sup>

ב. החזון איש (קונטרס השיעורים סימן ל"ט ס"ק א') כתב: "שיעורין בסיני נאמרו על האומד, ומה שנראה לאדם - זהו שיעורו. ואמנם, הדבר מסור לחכמים לקבוע גדרי השיעור". וכן כתב: "רשות ביד חכמים שבדורות הבאים לקבוע לכל ישראל מה שנראה להם הבינונית בזמניהם (ס"ק ב')... אף אם השעורה משתנית לחליפת הזמנים או לשנוי הארצות מ"מ שיעורין של הגאונים קיים (שם)... ולא שייך כאן אמת וטעות כיון דמסור לדעתו של רואה, ודעתו של רואה הן בית דין של גדולי הדור שקבעו כן, ומה שנראה להם - זהו האמת, וזה עיקר השיעור" (ס"ק ו').

כלומר: הדבר התלוי ב"שיעורין", אחר שנקבע השיעור - די בכך לקיים ההלכה, והקביעה ההלכתית היא הקובעת, ואין לחוש אם המציאות נראית שונה, משום שכל עוד לא קבעו אחרת - השיעורים תקפים גם אם אכן נשתנה המציאות (עי"ש בדבריו בהרחבה גדולה), אלא שאף החזו"א לא ביאר מה טעם הדבר.

ג. יש מקום לבאר את דברי החזו"א הנ"ל על פי דבריו במקום אחר. במסכת ראש השנה (סימן קל"ח אות ד') כתב: "כמה שהקשו על תקופת שמואל שאינה בדקדוק, י"ל דמצינו כיו"ב בריבוע יותר על העיגול ובאלכסונוא תרי חומשא, דזהו בכלל 'שיעורין', ונתנה ההלכה לחשוב בקירוב, שלא ניתנו המצוות אלא לצרף הבריות ולדקדק בצאותיו ית' לקבלת מלכותו ית' וגם לקיום חכמת התורה הכלולה בכל דיני המצוה ולסוד הפנימיות, וכל הני אינו מפסיד אם הקביעות של גבולי הצמצום יהיה בקירוב, כדי שיוכלו לקיים המצוות המעשיות אף חלושי הדעת".<sup>2</sup>

1. ולקמן לא נדון בדברי הירושלמי בסנהדרין פ"א ה"ב לגבי "לקל גומר עלי", הגמ"ר יבמות פרק החולץ אות קט"ז וכו'.

2. אדם שבכוחו לחשב בדיוק והוא איננו "מחלושי הדעת", האם קיימת מעלה שידקדק או שאחר שכך ניתנה תורה, שוב אין שום משמעות של קיום הדבר בדקדוק? על פי דברי החזו"א בהמשך נראה שאין בכך שום מעלה שהרי גם "סוד הפנימיות" נכלל בתורה שניתנה לחלושי הדעה. וע"ע טוב סחרה עמ' לא ואילך לגבי גזירה של נגזרה אם יש מעלה לקיימה.

ד. נראה ללמוד מדבריו, שההיתר (שהופך להיות חיוב כדי שכולם יוכלו לקיים המצוות) להתעלם מן המציאות נובע מהיסוד של "לא ניתנו המצוות אלא לצרף הבריות...", וצירוף הבריות מתבצע על ידי קבלת ציווי הקב"ה על ידי החכמים המוסמכים להורות. וכיון שכך אנו יכולים לסמוך על "תקופת שמואל" בענייני הזמנים אף שידוע לנו שאינה מדוייקת מעיקרא, וכן על היחס בין הריבוע לעיגול אף כשאנו מדוייק. וכך גם לנהוג בשיעורי תורה כפי מה שקבעו חכמים אף כשהדבר נראה כשאנו מתאים למציאות הנראית לעין.

אמנם החזו"א הוסיף שהמצוות ניתנו באופן שהמקיים אותם צריך לדקדק בציווי של הקב"ה, ואם כן יש לשאול: כיצד מתקיים הדבר אם מעיקרא ידוע שהדברים אינם מדוייקים? על כך משיב החזו"א בסיום דבריו, שכיון שהמצוות ניתנו לכולם כולל "חלושי הדעת" - הדבר כולל את החובה לקבוע גבולות ושיעורים ברורים ונוחים להכנה, ואף שאינם מדוייקים - זהו הדקדוק במצוות.

עוד מחדש החזו"א, שאופן זה של קיום מצוות מתאים ל"סוד הפנימיות". נראה שבדבריו אלו הוא בא למנוע הבנה בלתי נכונה של דבריו. לכאורה היה מקום להבין מדבריו שעיקר התורה הוא שהאדם יהיה כפוף לציווי, ויהיה "מצווה ועושה" (כחייל ממושם שעושה את המוטל עליו גם כאשר אין בהכרח תוכן מהותי למעשיו), גם אם הדברים אינם תואמים את המציאות, ומשום שעצם הכפיפות לציווי הבורא היא המטרה ולא פרטי התוכן של כל מצוה. אולם החזו"א מבהיר שלא כן הם פני הדברים. דרך זו של קיום מצוות באופן שנראה לנו שאינו מדוייק וכרו' - הוא עצמו מתאים ל"סוד הפנימיות" של כל מצוה ומצוה (וע"ע עין אי"ה, ברכות פרק ח', דף נג אות יא), כיון שתורה ניתנה לכל בני האדם כולל "חלושי הדעת" שאין ביכולתם לדקדק.<sup>3</sup>

ה. נוכל להציע להחיל את הסברו של החזו"א לגבי ההסתמכות על מדידות לא מדוייקות וכו' אף על דברי בעל הצפנת פענח ביחס לפסקי הלכה ששינוי

3. נתינתה של תורה שכוללת את קיומה על ידי "חלושי הדעת" איננה רק ביחס לאלו שאינם חכמים, כיון שגם החכמים אין חכמתם ללא גבול, וכפי שמבאר החזו"א באו"ח סימן נ"ו אות ד': "וכל הענשים הם, היות וחכמת החכמים מגבלה מאד ובלתי מספקת ליתן לפתאים ערמה, ההכרח להשתמש בענשים להקים גדר עולם שלא יהיה העולם טרף לשיני בריאי הגוף וחלושי השכל. אבל העונש צריך להעשות מתוך יגון עמוק נקי מרגש צרות עין בשל אחרים. ובהיות האדם בלתי שלם בתכלית השלמות ומרוגז ביצר הרע, לא יחדל להיות רחמני ולהתרשל בשעה שמצוה לעשות דין, ואז ניתן לו להשתמש גם בהערת טבעת הנקמה תחת פקוח הדעת שאין הערתו בזה רק לזירונו הדין וזהו בכל לבבך בשני יצרך".



המציאות לא משנה אותם, ולומר שאף זאת הוא חלק מדרך קיום התורה של "חלושי הדעת", שאם אין להם מי שמוסמך למדוד שוב את התחום וכו' - זו הדרך הנכונה לקיים את המצוה בטעמה, ויש לעיין עוד.<sup>4</sup>



---

4. הערת המערכת: אפשר להציע הסבר נוסף, לפיו התורה לא קבעה כי התחום הוא אלפיים אמה (או י"ב מיל), אלא קבעה שיש לעיר "תחום" שאסור לצאת ממנו בשבת. המידה של אלפיים אמה היא הוראה של חכמים לפי הבנתם את דעת התורה, ולכן אין "קדושה" במספר אלפיים, אלא במה שהורו חכמים שעד כאן תחום שבת. מתוך כך, גם אם השתנתה צורת הקרקע בינתיים, אין שום סיבה לשנות את הוראת הקדמונים, שקבעו כי תחום העיר הוא כפי שקבעו. ואולי כך יש לומר על כל שיעורי תורה, ואכמ"ל.

נציין, כי הנושא הנידון במאמר זה נידון מזוויות נוספות בשני מאמרים נוספים בחוברת זו: "הנוקים הרוחניים שבאכילת דבר אסור"; "מעשה באטליז של וילנא".

## הרב יעקב קורצמן

## הנזקים הרוחניים שבאכילת מאכל אסור

## א. הקדמה

בשעה שאדם אוכל מאכל אסור הוא כמובן עובר על דברי התורה, אך מעבר לכך, הוא גם מטמטם את ליבו. כדברי הברייתא שבמסכת יומא: "תנא דבי רבי ישמעאל: עבירה מטמטמת לכו של אדם, שנאמר ולא תטמאו בהם ונטמתם במ אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם"<sup>1</sup>. העבירה מטמטמת, ורש"י מפרש שם במסכת יומא שהכוונה שהעבירה "אוטמת וסותמת מכל חכמה", וכדברי המסילת ישרים: "כי המאכלות האסורות מכניסים טומאה בלבו ובנפשו של אדם עד שקדושתו של המקום ברוך הוא מסתלקת ומתרחקת ממנו"<sup>2</sup>. במאמר זה ננסה לברר מהם סוגי המאכלים שאכילתם משפיעה לרעה, כמו כן נברר האם טמטום הלב הוא רק במקרה שאדם עובר בזדון על דעת קונו, או שמא הנזק הרוחני נגרם מעצם האכילה, ומזיק גם למי שיש לו היתרים לאכול מאכל אסור, כמו חולה בסכנה, או חיילים במלחמה.

## ב. מאכל שאינו אסור בעצם מהותו - האם יש באכילתו טמטום הלב?

המקור לכך שמאכל מטמטם את הלב הוא איסור אכילת שרצים שביחס אליהם אמרה התורה "אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ ולא תטמאו בהם ונטמתם במ"<sup>3</sup>. ומכאן אפשר להסיק שטמטום הלב מתרחש לא רק בשרצים, אלא גם בכל בעלי החיים האסורים באכילה, וכן בטרפות ובנבלות. אך יש לברר מה בנוגע למאכל שהוא מותר בעצם מהותו, אלא שהזמן אוסר אותו. כדוגמת אסור אכילה ביום כיפור, אסור אכילת חמץ בפסח, איסור אכילת חלב לאחר בשר (בתוך הזמן האסור, כל אחד לפי מנהגו).

ננסה לענות על שאלה זו מתוך עיון בדברי התוספות במסכת שבת. המשנה במסכת שבת אומרת "ולא יקרא לאור הנר", והגמרא מבארת שהחשש הוא שמא בטעות יבוא להטות את הנר בשבת על מנת שיאיר בצורה טובה יותר, ויעבור על איסור הבערה.<sup>4</sup> והגמרא מספרת על רבי ישמעאל בן אלישע שאמר על עצמו "אני אקרא ולא אטה", ופעם אחת, קרא והטה, ואמר "לכשיבנה בית המקדש אביא חטאת

1. מסכת יומא, דף לא ע"א.

2. מסילת ישרים, פרק יא.

3. ויקרא, פרשת שמיני, יא, מג.

4. מסכת שבת, דף יב ע"ב.

שמנה<sup>5</sup>. ושואל התוספות<sup>6</sup>, איך יתכן שהקב"ה מביא תקלה על צדיק כמו רבי ישמעאל בן אלישע? הרי הגמרא אומרת "ומה בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים לא כל שכן"<sup>7</sup>. ומתוך רבינו תם, שהקב"ה לא מביא תקלה על צדיקים באכילת איסור "שגנאי הוא לצדיק ביותר". וממשיך רבינו תם ושואל, הרי מסופר במסכת פסחים<sup>8</sup>, שרבי ירמיה בר אבא שכח ואכל לפי ההבדלה, ושם הרי מדובר באיסורי אכילה!

ועונה רבינו תם, שבמקרה של רבי ירמיה המאכל לא היה מאכל של איסור, אלא שהשעה היתה אסורה. מדברי רבינו תם אנחנו למדים שהחומרה והגנאי שבאכילת דבר אסור הוא רק באכילה של דבר האסור בעצם מהותו. על רקע האמור פסק הרב יצחק זילברשטיין שחולה שנאלץ מחמת פיקוח נפש לאכול ביום הכיפורים, לא צריך לשוב בתשובה על אכילתו, מכיון שיום הכיפורים לא הופך את המאכל להיות אסור בעצם מהותו, כפי שבארנו לעיל<sup>9</sup>. כך גם סבור הנצי"ב מוולוז'ין<sup>10</sup>, והוא מביא ראייה מהמשנה במסכת יומא: "מי שאחזו בולמוס - מאכילין אותו אפילו דברים טמאים, עד שיאורו עיניו"<sup>11</sup>, וקשה על המשנה, מה הכוונה "אפילו דברים טמאים"? הרי מאכילים אותו ביום כיפור, למרות שיש בכך איסור כרת, וכל שכן שיהיה מותר להאכילו מאכל אסור, שאסור רק בלאו. אלא שרואים מכאן "שנוח לעבור על איסור כרת מלהאכיל דבר אסור".

בנוסף, יש גם מקום להבחין בין מאכל שגופו אסור כמו נבילה, לבין מאכל שאסור לאדם אחד ומותר לאדם אחר, כמו תרומה, שאסורה לזרים אך מותרת לכהנים<sup>12</sup>.

### ג. אכילת מאכל אסור בשוגג

יש לברר האם יש טמטום הלב במקרה של שגגה, שאדם אכל בטעות מאכל אסור. היה מקום לומר מסברא, שמכיון שאין כאן כוונה לעבור על דברי התורה, הרי שלא שייך כאן טמטום הלב. למרות זאת, מדברי התוספות ממסכת פסחים (שהבאנו

5. לפי גרסת רבי נתן בגמרא.

6. מסכת שבת שם, תוספות ד"ה רבי נתן.

7. במסכת גיטין בדף ז ע"א-ע"ב מסופר על חמורו של רבי פנחס בן יאיר שסירב לאכול שעורים שלא היו מעושרים. ועל כך אמרה הגמרא "ומה בהמתן של צדיקים...".

8. דף קו ע"ב.

9. עיין בדבריו של הרב זילברשטיין, חשוקי חמד למסכת יומא, דף ו ע"ב.

10. הנצי"ב מוולוז'ין, הרהב דבר, דברים, ו, י.

11. יומא, דף פג ע"א.

12. ולכן אומר הרב זילברשטיין בספרו חמד למסכת יומא, דף ו ע"א, שחולה שחייב לאכול ביום הכיפורים, ויש לו האפשרות לאכול נבילה או תרומה, עדיף שיאכל תרומה ולא נבילה, למרות שאיסור אכילת תרומה לזר הוא חמור יותר מאשר איסור אכילת נבילה, עדיף שיאכל את התרומה שאין בה טמטום הלב מאשר את הנבילה שיש באכילתה טמטום הלב.

לעיל), רואים בפירושו שיש גנאי לתלמיד חכם גם במקרה ששכח ואכל בטעות. וכדברי התוספות אפשר גם להסיק מהרמב"ם שכתב לענין ברכה על מאכל אסור את הדברים הבאים:

"כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, כיצד הרי שאכל טבל של דבריהם... אינו מברך, ואין צריך לומר אם אכל נבלות וטרפות או שתה יין נסך וכיוצא בו".<sup>13</sup>

רואים שהרמב"ם סבור שאין לברך ברכה על מאכל אסור לא בתחילה ולא בסוף, ואפילו אם הוא שוגג. ויש לברר מדוע שלא יברך במקרה שלא אכל בזדון אלא בשגגה. ומבאר הרב איסור זלמן מלצר בספרו אבן האזל על הרמב"ם: "נראה לי לבאר דהא דפוטר הרמב"ם אוכל מאכל איסור מברכה הוא משום דהוי אוכל דאינו ראוי לאכילה, דסבירא ליה דדין ברכה לא נאמרה אלא כשאוכל מאכל המותר לאכול שניתן לנו לאכילה אבל זה שאינו רשאי לאכול אין בו דין ברכה כלל...".<sup>14</sup>

לפי סברתו של בעל אבן האזל, הרמב"ם סבור שמאכל אסור לא נחשב לאוכל כלל, ולכן אין לברך עליו, כפי שאין מברכים על אכילת חול ואבנים,<sup>15</sup> ולכן אין מקום להבחין בין שוגג למזיד.<sup>16</sup> ולפי הבנה זו, דברי הרמב"ם בהלכות ברכות עולים בקנה אחד עם דבריו במורה נבוכים,<sup>17</sup> ששם אומר הרמב"ם את הדברים הבאים:

"כל מה שאסרתו התורה עלינו מן המאכלים - מזונם מגונה... כי החזיר יותר לח ממה שצריך ורב הפסולת והמותרות, ורוב מה שמאסתו התורה - לרוב לכלוכו ומזונו דברים הנמאסים... וכן חֶלֶב הקרב, משיבוע ומפסיד העכול ומוליד דם קר מדובק... וכן הדם והנבילה קשים להתעכל ומזונם רע, וידוע שהטרפה - תחלת נבלה היא. ודע, שאלו הסימנים, רוצה לומר העלאת גרה ושסיעת פרסה בבהמות, וסנפיר וקשקשת בדגים - אין מציאותם סבת ההתר ולא העדרם סבת האסור, ואמנם הם סימן יודע בו המין המשובח מן המין המגונה."

במורה נבוכים מבאר הרמב"ם שאיסור האכילה נובע מכך שאותם בעלי חיים,

13. רמב"ם, הלכות ברכות, א, יט.

14. הרב איסור זלמן מלצר, אבן האזל, ברכות, א, יט. ומעניין להביא את דברי הרב יצחק זלברשטיין בספר חשוקי חמד למסכת כתובות, דף ס ע"א: "וידוע המעשה שהיה בת"ת 'עץ חיים', שפעם אחת כשר' איסור זלמן בחן את התלמידים, הבחין שתלמיד אחד שבדרך כלל יודע את תלמודו, לא ידע להשיב, וכשבירר מה התלמיד אכל, נודע לו שבימים האחרונים הוא קטף תפוח בלי רשות ואכלו. אמר ר' איסור זלמן שבגלל התפוח שאכל בגזל, הלב נהיה מטומטם. הרי שסבירא ליה שמאכל שהוא מותר באכילה, ורק יש עליו איסור צדדי של גזל, בכל זאת הוא מטומטם".

15. וכך גם כתב הט"ז, בפרושו על השו"ע, אר"ח, קצו, ס"ק א: "וסבירא ליה להרמב"ם דאין אכילתו נחשבת אכילה כלל".

16. ואמנם באותה הלכה, משיג הראב"ד על הרמב"ם, וסובר שיש לברך, הואיל ונהנה. ויש מקום לדון בשיטת הראב"ד, ואכמ"ל.

17. מורה נבוכים, ג, מח.

ואותם המאכלים, הם מגונים בעצם מהותם. וייתכן שזו הסיבה שבספר משנה תורה, מופיעות הלכות אלו כהלכות "מאכלות אסורות", בעוד שהלכות ביאות אסורות מופיעות כ"איסורי ביאה", ולא "ביאות אסורות". כלומר, שהדגש הוא על המאכל האסור, ולא על האדם שאוכל אותו, בשונה מאיסורי ביאה, שהדגש הוא על האדם שעובר את העבירה.

#### ד. אכילת מאכל האסור מדרבנן

האם איסור דרבנן מטמם את הלב? מקובל לומר שאיסורי דרבנן הם איסורי "גברא", ולא איסורי "חפצא", כלומר, שחכמים מטילים איסור על האדם, על הגברא, שלא לעבור על דבריהם, ולא הופכים את החפצא לדבר שאסור בעצם מהותו. לפיכך היה מקום לומר שאכילת דבר האסור מדרבנן לא תגרום לטמטום הלב. ומעניין, שמסוגיה זו של אכילת מאכל אסור, מגיע הרב יוסף ענגיל בספרו אתון דאורייתא<sup>18</sup> למסקנה שגם איסורי דרבנן הם איסורי חפצא.<sup>19</sup> והטעם לכך הוא, שאפילו אם נאמר שאין בכח חכמים להטיל איסור על החפץ, מכיון שהקב"ה נתן לחכמים את הסמכות לגזור גזירות והוא מסכים לדבריהם, הרי שרצונו הוא שלא יאכלו את הדבר האסור, ולאור זאת הוא כותב: "ואם כן, כיון שהדבר ההוא מרוחק מרצונו יתברך אשר לו הארץ ומלואה, ממילא נעשה הדבר ההוא חפץ של איסור בעצמותו וממילא חל עליו תיעוב מפאת ריחוקו מקדושת רצון המקום יתברך". ראיה לדבריו הוא מביא מההלכה שנפסקה בשולחן ערוך בעניין קטן שאוכל מאכלים האסורים, שבאיסורי דרבנן אין עלינו חיוב להפרישו, ולמרות זאת קובע הש"ך שצריך להפרישו "מפני שמזיק לו בזקנתו שמטמם הלב וגורם לו טבע רע".<sup>20</sup> ומכאן גם אפשר לדייק שיש טמטום הלב גם למי שאכל בשוגג איסור דרבנן, שהרי אין לך יותר שוגג מתינוק.

כמו כן אפשר גם לדייק מדברי רבינו תם שהבאנו לעיל, שיש גנאי וטמטום הלב באכילת איסורי דרבנן. רבינו תם שאל כיצד ייתכן שצדיק כמו רבי ירמיה בר אבא אכל בטעות לפני ההבדלה, ותירץ שהמאכל עצמו לא היה אסור, אלא השעה אסרה אותו. אילו באיסורים מדרבנן לא היה גנאי וטמטום הלב, אפשר

18. אתון דאורייתא כלל י.

19. ועיין שם לדוגמאות רבות שהוא מביא להוכחת דבריו.

20. על שו"ע יו"ד, סימן פא, סעיף ז, בס"ק כו. ועיין בערוך השולחן יורה דעה סימן פא סעיף לה, שכתב: "...כן התינוק בעצמו לא יניחו לו לאכול דברים האסורים כי כל זה מטמם הלב ומזיק לו בגדלותו שיסור מדרך התורה ח"ו ולא מיבעיא אם אוכל דבר האסור מן התורה דאז מדינא חייב אביו להפרישו ... אלא אפילו באוכל איסורים דרבנן דאין אביו חייב להפרישו מדינא כמ"ש שם מ"מ מטעם טמטום הלב יפרישנו וכל זה בדוק ומנוסה. ובירושלמי חגיגה מבוואר דזה היתה סיבת אחר שיצא לתרבות רעה, וכתב אחד מהגדולים שלפי שבזמנינו אין נזהרים מכל זה רוב הבנים יוצאים לתרבות רעה והן עזי פנים שבדור ואין יראת ה' נוגעת בלבם וכשמוכיחים אותם אינם מקבלים מוסר (פרי חדש) ולכן יזהרו מאד מאד מכל מה שנתבאר בסעיף זה:

היה לתרץ באופן אחר, ולומר שאכילה לפני ההבדלה היא לכל היותר איסור דרבנן, ולכן אין בכך גנאי כל כך גדול. ומכך שלא תירץ כך, מסתבר שגם באיסורי דרבנן בשוגג יש גנאי, וטמטום הלב.<sup>21</sup>

ואמנם יש התולים שאלה זו במחלוקת ראשונים, שלדעת הראשונים הסוכרים שמותר לתת לקטן איסור דרבנן בידיים, הרי שאין כאן איסור על החפצא, ואין כאן טמטום הלב, ואילו לדעת הסוכרים שאסור לתת לו איסור דרבנן בידיים, יש טמטום הלב.<sup>22</sup>

### ה. אכילת מאכל אסור בהיתר - האם יש טמטום הלב?

ראינו לעיל שגם באכילה בשגגה מהמאכל האסור, יש השפעות רוחניות שליליות (טמטום הלב), ולכן צדיקים, הקב"ה לא מביא אותם לתקלה של אכילת מאכל אסור בשגגה. ומה יהיה הדין במקרה שההלכה מתירה לאכול את המאכל האסור? כאן אין המדובר בשגגה, שאולי היה על האדם להיות זהיר יותר, ולא להגיע למצב של שגגה, כאן מדובר על היתר אכילה לכתחילה. ומסברה פשוטה, קשה להעלות על הדעת שלמרות שהתורה מתירה את המאכל לחלוטין, יש בו עדיין טמטום הלב. אבל אם נאמר שהמאכל האסור מזיק בעצם מהותו, והוא כמו רעל, הרי שיהיה טמטום הלב

21. הגרש"ז מלאדי, בספר התניא, ליקוטי אמרים, פרק ח, מבאר את המשמעות הפנימית של אכילת מאכלות אסורים, ובכללם גם איסור דרבנן, וכך הוא כותב: "ועוד זאת במאכלות אסורות שלכך נקראים בשם איסור מפני שאף מי שאכל מאכל אסור בלא הודע לשם שמים לעבור ה' בכח אכילה ההיא וגם פעל ועשה כן וקרא והתפלל בכח אכילה ההיא אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתיבות התורה והתפלה כמו ההיתר מפני איסורה בידי הסיטרא אחרא משלש קליפות הטמאות ואפי' הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה...".

22. כך כתב בענין זה הרב יצחק יוסף בספרו ילקוט יוסף, דינים לאשה ולבת, הערות לפרק יח מהלכות קידוש, אות יג: "והנה נודע מה שנחלקו הרמב"ם והרשב"א והר"ן, אם מותר לתת לקטן איסור דרבנן בידיים או לא, שלדעת הרמב"ם (סוף הלכות מאכלות אסורות) אין ליתן לקטן בידיים אפילו איסור דרבנן. ולדעת הרשב"א והר"ן (ריש פרק יום הכפורים) מותר ליתן לקטן בידיים איסורי דרבנן. והביאור בזה, כתב בשו"ת יביע אומר ח"א (היו"ד סי' ה'), שלדעתם דוקא איסור דאורייתא האיסור הוא בחפצא, אבל איסור דרבנן אינו אלא איסור על האדם, ואינו איסור בחפצא. ולכן כל שהוא לצורך הקטן, אף על פי שהגיע לחינוך מאכילים אותו איסורי דרבנן אפילו בידיים".

הערת מערכת: אם נאמר שטמטום הלב אינו עניין סגולי בעצם המאכל, אלא נובע מכך שזלזול בהלכה עלול לשחוק את יראת השמים של האדם (כדאמרי אינשי: "אכלתי, ולא יצא ברכ שהיכה בי..."), הרי שאכן אין הבדל בין דאורייתא לרבנן, ואולי דרבנן חמור יותר, משום שהחשש לזלזול בהלכות אלה גדול יותר. כמו כן, אפשר שאפילו שוגג "מטמטם את הלב" משום ששגגה היא תוצאה של חוסר דקדוק מוקדם, ש"אילו ברק יפה יפה ודקדק בשאלות - לא היה בא לידי שגגה" (רמב"ם שגגות ה, ו), והתרגלות לשגגה גם היא "מטמטמת את הלב" ואוטמת אותו מפני זהירות במצוות.

גם באכילת מאכלות אסורות גם למי שהיה אנוס או במצב של פיקוח נפש.<sup>23</sup> יחד עם זאת, עדיין אפשר לדון ולומר שאם יש היתר לאכול את המאכל, הרי ש"הפה שאסר הוא הפה שהתיר", והמאכל הופך להיות מאכל של היתר, ולא מטמטם את הלב. הרי כך גם אנחנו אומרים במקרה של ביטול איסור ברוב, שמהתורה "אחרי רבים להטות", והאיסור בטל ברוב, והוא למעשה הופך להיות היתר.<sup>24</sup> ואולי יש להבחין בין מצבים שונים של היתרי אכילה כפי נברר לקמן.

### 1. אכילת מאכל אסור למי שאינו מצווה על אכילתו

תינוק קטן פטור מכל המצות, אין לו חיוב לאכול אוכל כשר אפילו מדין חינוך, ובכל זאת נפסק בשולחן ערוך: "חלב כותית כחלב ישראל, ומ"מ לא יניקו תינוק מן הכותית, אם אפשר בישראלית, דחלב כותית מטמטם הלב. וכן לא תאכל המינקת, אפי' ישראלית, דברים האסורים, וכן התינוק בעצמו, כי כל זה מזיק לו בזקנותו."<sup>25</sup> רואים מכאן שיש מציאות של טמטום הלב גם בתינוק שאין לו חיובים הלכתיים. בנוסף, החלב שאותו יונק התינוק הוא לכל היותר איסור דרבנן, ומסיק מכך הש"ך שאפילו במאכל האסור מדרבנן ראוי להפריש את התינוק, מפני שהוא משפיע לרעה על התינוק.<sup>26</sup>

### 2. אכילת מאכל אסור במצב של פיקוח נפש

יש מקום להבחין בין תינוק שלא מצווה כלל שלא לאכול מאכל אסור, לבין אדם שנמצא במצב של פיקוח נפש ומחוייב לאכול מאכל אסור בכדי להציל את חייו. במקרה של פיקוח הוא לא רק מחוייב לאכול, אלא יש אפילו מצווה - "וחי בהם."<sup>27</sup> והיה לכאורה מקום לומר שאם התורה מצווה עלינו לאכול משום פיקוח נפש, הרי שאין באכילה השפעה שלילית של טמטום הלב, שהרי הפה שאסר הוא הפה שהתיר. מאידך גיסא, אפשר גם לומר שעל אף הציווי המאכל משפיע לרעה. משל למה הדבר דומה? לאדם שיש סכנה לחייו, ובכדי להציל את חייו צריך להשקות אותו בתרופה המכילה חומר רעיל. כך גם ביחס למאכל אסור, שאם נתייחס אליו כרעל

23. הערת מערכת: ראו הערת מערכת בהערה הקודמת. ולפי המוצע שם אפשר שגם מי שאוכל מאכל בהיתר, עצם העובדה שבא לפיו דבר שהוא יודע שהתורה אסרתו - עלול לשחוק את יראתו מן החטא, וזהו "טמטום הלב".

24. יש כאן כמובן מקום לחלק בין סוגי התערובות השונות, ובשיטות הראשונים השונות, אך אין כאן המקום להיכנס להלכות תערובות. מה שחשוב לצורך עניינינו הוא העקרון של ביטול האיסור, ובמקרים מסוימים אנחנו אומרים שהאיסור הופך להיות חלק מההיתר. ואולי אין מקום להשוות לביטול ברוב, שהאסור הופך להיות מכח גזרת הכתוב של "אחרי רבים להטות".

25. שו"ע, יו"ד, סימן פא, סעיף ז, בהגהת הרמ"א שם.

26. ש"ך, יו"ד, סימן פא, ס"ק כו. והטעם שצריך להפרישו הוא "מפני שמזיק לו בזקנותו שמטמטם הלב וגורם לו טבע רע".

27. עיין בשו"ע או"ח, סימן קצו, סעיף ב, במשנ"ב ס"ק ה.

רוחני, יש מצווה לאוכלו משום פיקוח נפש, אבל הרעל ממשיך להיות רעל ומזיק למי שאוכלו.<sup>28</sup>

ניתן להביא ראיה מדברי הרמ"א בענין המינקת שהזכרנו לעיל, שיש טמטום הלב גם במקרה שהאכילה היתה כתוצאה מפיקוח נפש, שכך כתב הרמ"א: "לא תאכל המינקת, אפי' ישראלית, דברים האסורים, וכן התינוק בעצמו, כי כל זה מזיק לו בזקנותו תינוק שיונק ממינקת".<sup>29</sup> ומבאר הש"ך שאפילו אם המניקת אוכלת דברים אסורים מחמת פיקוח נפש, הרי שצריך למנוע ממנו במידת האפשר מלינוק את החלב "מפני שמזיק לו בזקנותו שטמטם הלב וגורם לו טבע רע".<sup>30</sup> ואמנם, יש מקום לשאול מדוע הלכה זו מופיעה רק ברמ"א ולא בשו"ע, וייתכן שהפוסקים שלא הביאו הלכה זו סוברים שאין בעיה של טמטום הלב באכילה של פיקוח נפש. ואולי זו הסיבה שהשו"ע מבחין בין אכילת איסור בשגגה לאכילת איסור במקום הסכנה. בנוגע לאכילה במקום הסכנה, פוסק השו"ע שמברכים על האכילה,<sup>31</sup> בעוד שבנוגע למי שאכל דבר איסור (ואפילו איסור דרבנן) סובר השו"ע שלא יברך אכילתו.<sup>32</sup> והט"ז סובר שלא כך היא דעת הרמב"ם, שלדעת הרמב"ם אין לברך על אכילת איסור גם במקום סכנה.<sup>33</sup>

שאלה זו עלתה פעמים רבות במהלך השואה, בשעה שנאלצו לאכול מכל הבא ליד, על מנת לשרוד את התופת האיומה. הרב יהושע משה אהרונוסון מתאר בספרו - יומנו, את המחשבות שאחזו אותו לאחר השואה. וכך הוא כותב:

"אם צריך לתשובה וכפרה על מאכלות אסורות לפיקוח נפש וחילול שבתות באונס, ושאר איסורי תורה שעברנו במחנות?<sup>34</sup>...כמה פעמים החלטתי שלא אהיה עוד רב, גופי נטמא ממאכלות אסורות, אני לבדי נשארתי נביא מאסיפה של הגוינט בוורשה, בה היו מאתים רבנים"<sup>35</sup>.

הרב אהרונוסון סבר שהמאכלים האסורים שהיה עליו לאכול בשואה פגעו בו מבחינה רוחנית, עד כדי כך שהוא חשש לפסוק הלכות ולכהן ברכנות. ואמנם, מתוך עיון

28. ואולי הדבר תלוי בשאלה האם המאכל הותר לחלוטין משום ציווי התורה "וחי בהם", או שהוא נשאר באיסור, ולמרות האיסור שיש בו, מותר לאוכלו. ובניסוח קצת שונה, השאלה היא האם אומרים "הותרה" או "דחוייה" באכילת המאכל האסור משום פקוח נפש. ואכמ"ל.

29. שו"ע, יו"ד, סימן פא, סעיף ז, בהגהת הרמ"א שם

30. ש"ך, יו"ד, סימן פא, ס"ק כו.

31. שו"ע או"ח, סימן קצו ב.

32. שו"ע או"ח, סימן קצו, א.

33. שו"ע או"ח, סימן קצו, ט"ז ס"ק א.

34. הרב אהרונוסון, עלי מרורות, עמ' 250.

35. עלי מרורות, עמ' 243, וכן בעמ' 420. ובספר באתר רעם, עמ' 245, כותבת אסתר פרכשטיין בנוגע לרב אהרונוסון את הדברים הבאים: "רק אחרי שהתברר לו כי הינו שריד בודד לאותם מאות רבנים, נאות לשמש ברכנות, זאת בתנאי שאם ימצאו די רבנים שלא נגעלו במאכלות אסורות, יתפטר מיד מתפקידו".



בכתביו, ניכר כי להיותו של הרב אהרונסון יהודי חסידי (של האדמו"ר מסוכטשוב), היתה השפעה על מחשבותיו בסוגיה זו.<sup>36</sup>

### 3. אכילת מאכל אסור על ידי חיילים במלחמה

הגמרא אומרת שבשעה שבני ישראל נכנסו וכבשו את הארץ, היה מותר להם לאכול מאכלים אסורים, וההיתר לכך הוא מההבטחה של התורה שהנכנסים לארץ יזכו לכך שהקב"ה יתן להם "בתים מלאים כל טוב" (דברים ו, יא) וכדברי הגמרא: "דבר טמא אישטרי להו, דכתיב: ובתים מלאים כל טוב, ואמר ר' ירמיה בר אבא אמר רב: כתלי דחזירי".<sup>37</sup> ומסתבר שההיתר של התורה הוא לא משום פיקוח נפש, שהרי אין כל חידוש בכך, אלא מדובר בהיתר מיוחד בשעת כיבוש הארץ, אפילו אם אין מדובר בפיקוח נפש.<sup>38</sup>

על רקע דברי הגמרא אומר המהר"ל את הדברים הבאים:<sup>39</sup>

"ולפיכך כל מי שנותן במצות טעם על פי הטבע, לומר כי לכך אסרה תורה חזיר (ויקרא יא, ז - ח), מפני שהוא מוליד בגוף מזג רע ... ומכל שכן בשקצים ובעופות הטמאות, בכולם נתנו טעם על פי הטבע. וכאילו היתה התורה ספר מספרי הרפואות או ספר הטבע, חס ושלום לומר כך. ואם היה הדבר כמו שאמרו הם, הרי אמרו בפרקא קמא דחולין (יז א), "ובתים מלאים כל טוב" (דברים ו, יא), אמר רבי ירמיה אמר רב, כתלי דחזירי התיר להם. ואם שורש האסור בשביל מזג רע, האסור להיכן הלך?"

לדעת המהר"ל, מכך שהתורה הבטיחה לעם ישראל לאכול מהבתים המלאים כל טוב והגמרא בחולין אומרת שהתירו להם אפילו "כתלי דחזירי" - לא ייתכן שתהיה למאכל זה השפעה שלילית, ולכן הוא יוצא חוצץ כנגד אותם הסוברים שהמאכל האסור הוא רע בעצם ברייתו, שאם הוא רע במהותו, כיצד התירה התורה את הדבר הרע הזה בכניסה לארץ?

יש שהבינו מכאן, שלדעת המהר"ל, אם המאכל מותר באכילה - אין בו טמטום הלב כלל, ומדייקים זאת מדברי הגמרא במסכת יומא: "עבירה מטמטמת לבו של אדם".

36. כך ניתן לראות בספר עלי מרורות עמ' 132, שהוסיף שם הרב אהרנסון (בצילום מתוך כתב ידו) שהאכילה ממאכל אסור היא "משלוש הקליפות הטמאות לגמרי", וכך גם הוא כותב בעמ' 242. וכוונתו היא שעל פי פנימיות התורה, המאכל האסור משתייך לשלוש הקליפות הטמאות, ואי אפשר לנתק אותו מאותן הקליפות גם אם האכילה היא בהיתר של פיקוח נפש. ולכן הוא מכונה מאכל "אסור", שהוא נמצא כביכול במאסר, ואי אפשר לנתק אותו מהטמאה, בעוד שהמאכל "המותר" מכונה כך, מכיון שאפשר להתיר אותו מחיבורו אל הגשמיות. ועיין עוד בעניין זה בדברי בעל התניא, בספר התניא, פרקים ז-ח.

37. מסכת חולין, דף יז ע"א

38. נתמקד בדברינו בשאלת ההשפעה של אכילת מאכלות אלו, מבלי להרחיב את היריעה לסוגיית הגדרים ההלכתיים ומחלוקות הראשונים בנוגע להיתר זה.

39. תפארת ישראל פרק ח, ד"ה ולפיכך

"עבירה", ולא המאכל, היא המטמטמת. לפי הבנה זו, המהר"ל חולק על כל אותם הפוסקים שהוכחו לעיל, שסוברים שיש לאכילת דברים האסורים השפעה שלילית גם אם במצב של פיקוח נפש.

אמנם, אם מעיינים בדבריו של המהר"ל אפשר להציע הבנה אחרת. אפשר לומר שגם המהר"ל מסכים שהמאכל האסור משפיע לרעה, אבל זו לא הסיבה שהתורה אסרה את המאכלים, שהרי התורה היא לא ספר רפואות. ייתכן, שליוצאי המלחמה יש היתר מיוחד, אך ורק במקרה של מלחמת כיבוש הארץ, ובמקרה כזה המאכל לא ישפיע לרעה, וזאת מכח ההבטחה האלוקית המיוחדת. לפי הבנה זו, דברי התורה בהבטחתה "בתים מלאים על טוב" הם אכן ראיה שסיבת האיסור היא לא הטבע הרע של המאכל, שהרי מצאנו במקרה של יוצאי המלחמה שהמאכל האסור מותר לחלוטין, ולא משפיע לרעה. אבל מכאן לא חייבים להסיק באופן גורף שרעת המהר"ל היא שכל מאכל אסור שאוכלים בהיתר יהפוך להיות מותר, ולא יהיה בו טמטום הלב.<sup>40</sup>

בניגוד לדברי המהר"ל, בעל משך חכמה הבין שאמנם התורה הבטיחה "בתים המלאים כל טוב", אלא שאין בכך לומר שהמאכלים לא יזיקו רוחנית, ולכן כותבת התורה מיד בפסוק הבא: "השמר לך פן תשכח את ה'". ומוסיף משך חכמה ומבאר: "כי טבע הדברים האסורים שמטמטם את הלב, וכמו שכתוב 'ונטמתם בם', ואפילו אם אוכלן בהיתר".<sup>41</sup> כך גם הבין הנצי"ב בפרושו העמק דבר על התורה, שהמאכל שהבטיחה התורה בכניסה לארץ אמנם מותר, אך הוא מטמטם את הלב.

נמצאנו למדים שלפי המהר"ל היתר האכילה בשעת כיבוש הארץ מונע גם את ההשפעה הרעה של המאכל האסור (ואולי גם בשאר אכילות של פיקוח נפש), ואילו לפי בעל משך חכמה, הנצי"ב, ופוסקים נוספים שהבאנו לעיל, גם במקרה הזה המאכל ישפיע לרעה על אוכלו, למרות ההיתר של פיקוח נפש.

40. אולי ניתן גם להרחיב היתר זה לכל מקרה של כיבוש הארץ על ידי חיילים בזמן מלחמה. שוב ראיתי שכך גם הבין את המהר"ל הרב אברהם רובין, שמדובר בהיתר מיוחד שהתירה התורה בזמן הכניסה לארץ. ועיין עוד בדבריו, במאמר שכתב באור ישראל, טז, צד-קא.

41. הרב מאיר שמחה הכהן מדוינסק, משך חכמה, דברים פרק ו, פס' יא. והוא כותב בהמשך דבריו שם, שזו הסיבה שהלכה פסוקה היא בשולחן ערוך: "היה חולה שיש בו סכנה וצריך בשר, שוחטים לו ואין אומרים: נאכילנו נבילה..." (שו"ע, או"ח, שכת, יד). ויש להבין מדוע התירו לשחוט עבור חולה בשבת, הרי מדובר בפיקוח נפש, ומותר לו לאכול גם נבילות וטרפות, ועדיף לצמצם במידת האפשר את חילול השבת גם במקרה של פיקוח. ומבאר המשך חכמה שיש כאן גם בעיה של טמטום הלב, ועדיף לשחוט עבור החולה בשבת, בכדי שלא יינזק רוחנית מאכילת דבר האסור. זו הבנה מחודשת בסוגיה זו, אבל לא מדובר שיטה יחידאית, גם הנצי"ב בפרושו העמק דבר לפסוק הנ"ל מפרש כך את דברי השו"ע.

## ו. דברי סיכום

בעולם ההלכה אנחנו מורגלים לכך שיש גדרים ברורים, וקרקע מוצקה, ואם הדבר אסור אז הוא אסור, ואם הוא מותר אז הוא מותר. ואילו באיסורי אכילה מצאנו שיש מערכת נוספת שמשפיעה על ההלכה, שלמרות שיש היתר לאכול את המאכל האסור משום פיקוח נפש או סיבה אחרת, המאכל משפיע לרעה על האדם שאוכלו. ויש לכך ביטוי לא רק במישור הרוחני המופשט, אלא בעולם ההלכה, בדברי הפוסקים, ובשולחן ערוך. נוכחנו לדעת כיצד שני תחומים שלרוב לא נפגשים יחדיו, אלא פועלים במקביל, כל חד במישור שלו, נפגשים יחדיו בהלכות מאכלות אסורות ומשפיעים אחד על השני.

המפגש בין עולמות שונים ותחומים שונים, הוא אחד המאפיינים הבולטים שבהם התייחד שמשון ז"ל, שתחומי העניין שלו התפרסו על תחומים מאוד מגוונים ושונים, והכל בהרמוניה אחת מיוחדת, שנדמה שרק הוא יכול היה להכיל. יהיו הדברים לזכרו הברוך.



## הרב יאיר גואלמן

## מצוות 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' בשיטת הרמב"ם

בפרק ז' מהלכות חמץ ומצה מביא הרמב"ם את החיוב לספר ביציאת מצרים בליל הסדר. וכך אומר הרמב"ם:

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן, שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, כמו שנאמר זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך. ואף על פי שאין לו בן. אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח.

### הקשיים בשיטת הרמב"ם

מדברי הרמב"ם עולות מספר נקודות.

- הרמב"ם אומר: 'מצוות עשה של תורה לספר במה שאירע לאבותינו במצרים' - יש חובה של סיפור, והיא לספר במה שאירע לאבותינו במצרים, והיא חלה בליל חמשה עשר בניסן.
- הרמב"ם גם מבאר את מקור החיוב למצווה זו, והוא הפסוק מפרשיית 'קדש לי כל בכור' - 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'.
- עוד מוסיף הרמב"ם לקשר את הפסוק הזה לשבת: כמו שיש ציווי של 'זכור את יום השבת לקדשו', כך ישנה מצווה של 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'.
- בסוף דבריו מוסיף הרמב"ם לבאר מה מקור החיוב לכך שמצוות הסיפור מיוחדת לט"ו בניסן בדווקא, תלמוד לומר: 'והגדת לבנך ... בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך'.

המהר"ל בגבורות ה' פרק ב' שואל על הרמב"ם מנין הרמב"ם הגיע למסקנא ש'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' עוסק בחיוב של סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו בדווקא? וכך הוא כותב:

אבל קרא של (שמות יג, ג), 'זכור את היום', מנא לן למדרש אותו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר? ואי משום דכתיב (שמות יג, ח) 'זהגדת לבנך ביום ההוא בעבור זה', לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור, שמא האי קרא דוקא בהגדת הבן איירי, אבל לזכור כל אחד ואחד מנא ליה ... דמנא ליה לאוקמי קרא בליל חמשה עשר, דילמא קרא איירי שיש לזכור יציאת מצרים כל יום ויום? וכך דרשו רבותינו ז"ל קרא של 'זכור היום הזה אשר יצאתם' במכילתא ... שלא כדברי הרמב"ם ז"ל.

ואכן רש"י על הפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' מבאר שמכאן נלמד חיוב להזכיר יציאת מצרים בכל יום - "זכור את היום הזה - למד שמזכיריך יציאת מצרים בכל יום".

ועוד צריך לשאול, מדוע הרמב"ם הביא בכלל גם את המקור 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' לחיוב הסיפור בליל הסדר ולא הסתפק הרמב"ם בפסוק המחייב הגדה לבנים?

ויותר מכך, כיצד לומדים מפסוק זה שיש מצווה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים? התורה בפסוק זה מחייבת לזכור, לא מבואר בפסוק זה החיוב של לספר ביציאת מצרים!

עוד שאלו המפרשים על הרמב"ם, לשם מה צריך הרמב"ם להוסיף בדבריו שחיוב מצוות 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' דומה לציורי זכור של שבת? מה רצה הרמב"ם ללמוד על חיוב זכירת יציאת מצרים משבת?

## שיטת בעל מנחת חינוך

ואכן, 'החינוך' במצווה כ"א כתב בהגדרת המצווה רק את הפסוק "וזהגדת לבנך" כמקור למצווה זו, וכך כתב:

מִצְוַת סְפוּר יְצִיאַת מִצְרַיִם - 'לְסַפֵּר בְּעֵינָיו יְצִיאַת מִצְרַיִם בְּלַיִל ט"ו בְּנִיסָן, כָּל אֶחָד כְּפִי צִחוֹת לְשׁוֹנוֹ, וְלְהַלֵּל וּלְשַׁבַּח לְשֵׁם יְתִבְרַךְ עַל כָּל הַנִּסִּים שֶׁעָשָׂה לָנוּ שָׁם. שְׁנָאֲמַר (שמות יג ח) וְהִגַּדְתָּ לְבִנְךָ. וּכְבָר פָּרְשׁוּ חֲכָמִים, (מכילתא בא שם) דְּמִצְוַת הַגָּדָה זוּ הוּא בְּלַיִל ט"ו בְּנִיסָן בְּשַׁעַת אֲכִילַת מִצָּה. וּמָה שְׁאֲמַר הַכָּתוּב לְבִנְךָ, לָאוּ דְּוָקָא בְּנוֹ, (פסחים קטז, א) אֵלָּא אֶפְלוּ עִם כָּל בְּרִיָּה -

המנחת חינוך במצווה כ"א מעיר על ההבדל בין הרמב"ם לחינוך בשאלת המקורות מהם לומדים את החיוב לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו. המנחת חינוך מסביר מדוע הרמב"ם הביא את שני הפסוקים ללמוד את חובת הסיפור בליל ט"ו. וכך הוא כותב:

מצוה זו, עיין רמב"ם פרק ז' מהלכות חמץ ומצה, ומביא מפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' - ומניח שבלייל ט"ו? שנאמר: 'זהגדת לבנך בעבור זה'. ובאמת שני הפסוקים משלימים דין המצוה. דאי מפסוק 'זכור' הוא אמינא

כמו דכל יום מזכירין יציאת מצרים בפני עצמו ואינו מודיע לבנו, הכא נמי בליל ט"ו. ואי מפסוק 'והגדת' הוא אמינא דוקא אם יש לו בן או אחר עמו לספר אבל אם הוא ביחדי אינו מצוה. על כן הביא הפסוק ד'זכור' דגם בפני עצמו מצוה להזכיר.

המנחת חינוך מבאר שהרמב"ם אכן מצריך את שני הפסוקים. הפסוק 'זכור' בא ללמדנו שחייב לספר גם כשאין לו בן, והפסוק 'והגדת' בא ללמדנו שיש חובת סיפור ולא רק הזכרה. על פי דבריו אמנם מובן מדוע צריכים שני פסוקים, אך עדין עלינו לברר מה משמעות החיוב לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר הנלמד מ'זכור' את היום הזה אשר יצאתם ממצרים, הרי גם לפי המנחת חינוך, כאשר הוא ביחידות הוא מקיים את החיוב של 'זכור'! עלינו להבין אפוא מה נוסף בחיוב הזכירה בלילה זה על שאר הלילות, אם גם בשאר הלילות מחוייבים אנו לזכור את יציאת מצרים. האם החיוב של 'זכור' את היום הזה אשר יצאתם ממצרים הוא באמת חיוב אחר? אם כן, אז מהו החיוב הזה?

וכך מוסיף המנחת חינוך לשאול:

והנה לכאורה צריך עיון על הרמב"ם דמונה המצוה לספר בליל ט"ו, מאי מעליותא דליל זה מכל הלילות? הא מצוה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה? עיין ברכות י"ב: 'מזכירין יציאת מצרים בלילות' - אף דלכאורה חכמים פליגי מכל מקום רוב הפוסקים והרמב"ם מכללם ... פסקו כבן זומא דמצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה ... אם כן מאי נתוסף בליל ט"ו?

המנחת חינוך מעלה אפשרויות שונות להסביר את תוספת החיוב של הזכרת יציאת מצרים בליל חמשה עשר, אך דוחה אותן:

וגם אין לומר דתמיד די בהרהור דכתיב: 'תזכור' (עיין במגלה) וכאן דכתיב: 'והגדת' - צריך הגדה בפה!

לפי אפשרות זו, ההבדל הוא שבכל השנה אפשר בהרהור ובפסח חייב הגדה בפה. אך הוא דוחה זאת, ואומר:

זה אינו. עיין שו"ת שאגת אריה הלכות יציאת מצרים האריך לברר שאין יוצא ידי חובה בהרהור.

#### אפשרות נוספת:

ולומר דבכל יום די בהזכרת יציאת מצרים לחוד בלא סיפור, וכאן צריך סיפור הנסים ונפלאות שעשה עמנו ה' יתברך, כנראה מהרמב"ם והרב המחבר כאן ומסכת פסחים עיין שם!

לפי אפשרות זו, בכל השנה מספיקה הזכרה ובפסח חייב לספר הניסים, אך גם אותה הוא דוחה:

דאפשר דגם בליל פסח יוצא בהזכרה לחוד. ועיינן פרי חדש סימן תע"ג דבהזכרת יציאת מצרים בקידוש יצא.

ואפשרות נוספת:

ולפי מה שכתבנו, אפשר לומר דתמיד המצוה להזכיר בפני עצמו ולא להגיד לבנו וכאן המצוה לספר לבנו. אבל אם אין עמו אחר המצוה להזכיר בעצמו שוה לשאר הלילות.

כלומר: בכל השנה מזכיר לעצמו, ובפסח - מספר לבנו. והמנחת חינוך דוחה:

אך כיון דעיקר מצוה המחודשת לספר לאחר, אם כן למה הביא הרמב"ם פסוק זה ד'זכור'? תיפוק ליה דחייב כמו בכל הלילות מפסוק 'למען תזכור' כמו שדרשו בש"ס מפסוק זה, ומביאו הוא בעצמו בה' קריאת שמע כמו שכתבנו, עיינן שם.

המנחת חינוך מבין שיש בחיוב 'זכור' מהות אחרת, והוא מנסה להגדיר אותו. הוא אומר שהיה אפשר לומר שהחיוב הוא סיפור הניסים והנפלאות ולא רק הזכרת היציאה, אך הלכה למעשה די בהזכרה לחודא גם בליל ט"ו. ואם נגיד שהחיוב בליל חמשה עשר הוא לספר לבנו, זה גופא נלמד מהפסוק של 'והגדת לבנך' ולא מהחיוב של ה'זכור'!

אם נרד לשורש ההבנה של המנחת חינוך ברמב"ם, יש לומר שבוודאי הפסוק של 'זכור את היום הזה' לא בא ללמדנו שיש חיוב לספר לבן, שהרי החיוב לספר נלמד מהפסוק 'והגדת לבנך'. אלא צריך לומר שהחיוב הנלמד מהפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' בא ללמד על חיוב ההזכרה, אך המשמעות היא לא חיוב ההזכרה גרידא שהרי חיוב זה הוא בכל יום ולילה! בסופו של דבר המנחת חינוך נשאר בתימה על הרמב"ם לשם מה הביא את הפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'.

בשונה משיטת הרמב"ם, רש"י לומד מהפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' שיש חיוב להזכיר יציאת מצרים כל יום. כלומר לפי רש"י החיוב הנובע מהפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' הוא באמת חיוב ההזכרה.

תחילה צריך להבין מנין רש"י למד שהפסוק הזה מחייב הזכרה בכל יום? הרי הפסוק מדבר באופן כללי והוא לא מגדיר זמן, וכמו שמצוות 'זכור את אשר עשה לך עמלק' לא מחייב להזכיר את עמלק כל יום, אולי גם החיוב של 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' לא מחייב להזכיר כל יום?

המזרחי על רש"י מבאר שכיוון שהמילה 'זכור' היא בצורת מקור, המשמעות היא שהחיוב הוא תמידי - זה אומר שכל הזמן צריכה להיות זכירה.

מאידך, הרמב"ם לא רק שלא למד את החיוב של הזכרת יציאת מצרים בכל יום מפסוק זה, הוא אף לא מנה את החיוב להזכיר יציאת מצרים כל יום במנין מצוות העשה. כלומר, הרמב"ם מבין שדברי התורה במילים 'זכור את היום הזה' הוא לא הזכרה כפה. כי אם כן, היה הרמב"ם צריך ללמוד כמו רש"י שכיוון שהמילה 'זכור' מופיעה בצורה הלשונית 'מקור', אז המסקנא היא להזכיר בכל יום.

מתוך ההשוואה בין רש"י לרמב"ם, יוצא שההבדל ביניהם אמנם נוגע בשאלה האם יש חיוב להזכיר יציאת מצרים כל יום, אך הוא נובע מהבדל הרכה יותר מהותי. ההבדל הוא למה התכוונה התורה כשאמרה 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'. אליבא דרש"י, החיוב שהתורה הטילה הוא הזכרת יציאת מצרים. אליבא דהרמב"ם התורה הטילה כאן חיוב אחר - לזכור ולא חיוב הזכרה. החיוב של 'זכור' הוא גם לא סיפור לבן, שהרי את זה לומדים מ'הגדת'. החיוב של 'זכור' הוא חיוב אחר שעדין לא התברר לנו מה הוא כולל מבחינה מעשית.

### ביאור בעל אור שמח

כפי שכבר הזכרנו, הרמב"ם בספר המצוות לא הכניס את מצוות זכירת יציאת מצרים בכל יום כחלק ממנין מצוות עשה, אף שבתחילת הלכות קריאת שמע הרמב"ם מביא את החיוב הזה, וכך אומר הרמב"ם:

פעמיים בכל יום, קוראין ק"ש בערב ובבוקר: שנאמר "ובשכבך ובקומך" ... ומה הוא קורא? שלוש פרשיות אלו והן: "שמע", "והיה אם שמוע", "ויאמר"...

אף על פי שאין מצות יציאת נהגת בלילה, קוראין אותה בלילה, מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים. ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה, שנאמר "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך". וקריאת שלוש פרשיות אלו על סדר זה, הוא הנקרא קריאת שמע.

מה שמבואר מהרמב"ם הוא, שחיוב הזכרת יציאת מצרים כל יום איננה מצווה עצמאית, אלא החיוב של הזכרת יציאת מצרים בכל יום הוא חלק ממצוות קריאת שמע.

צריך תחילה להבין: אם חיוב הזכרת יציאת מצרים הוא חיוב דאורייתא, מדוע הרמב"ם לא הביא את החיוב של הזכרת מצרים בכל יום בספר המצוות?

ועוד יש לבאר, מהו ההבדל בין חיוב הזכרת יציאת מצרים בכל יום כחלק מקריאת שמע, לבין האפשרות שהזכרת יציאת מצרים כל יום היא מצווה עצמאית.

וכך מעיר האור שמח בתחילת הלכות קריאת שמע:

ודע, כי חפשתי בדברי רבינו בספר המצוות ולא מצאתי שימנה מצוות יציאת מצרים להזכיר בכל ימות השנה, רק בליל ט"ו של ניסן מקרא ד'והגדת לבנך ביום ההוא' ומקרא ד'זכור יום הזה'. הלא דבר הוא! וכן בחיבורו לא הזכיר זה למצוה בפני עצמו, רק בהלכות קריאת שמע כתב כאן דמצוה להזכיר יציאת מצרים.

והנה, הגמרא בברכות (כ"א ע"א) אומרת:

ספק אמר אמת ויציב ספק לא אמר חוזר ואומר אמת ויציב מאי טעמא ... אמת ויציב דאורייתא.



ומבאר שם רש"י:

"שמזכיר בה יציאת מצרים דחיובא דאורייתא היא, דכתיב למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים".

ברור אם כן, שהזכרת יציאת מצרים בכל יום זהו חיוב דאורייתא, ולפי זה גדולה התימה על הרמב"ם שלא מנה את החיוב הזה בתוך תרי"ג מצוות!

מבאר האור שמח, שבאמת הזכרת יציאת מצרים בכל יום זו מצווה מדאורייתא, אך מאחר וענין ההזכרה לא נכתב בלשון ציווי - לכן הרמב"ם לא מנה את המצווה הזו בתוך תרי"ג מצוות.

לביאור הדברים מסביר האור שמח שמקור הציווי של הזכרת יציאת מצרים בכל יום נלמד מהפסוק 'למען תזכור יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך' (דברים ט"ז), כאשר פשט הפסוק בא לומר שנקיים את מצוות הפסח או מצוות אחרות כמו תפילין המוזכרות שם בפרשה, וזה יגרום שנזכור את יציאת מצרים. לא נזכר בתורה חיוב מפורש להזכיר את יציאת מצרים. החיוב הוא לעשות מעשים שיגרמו לנו לזכור את יציאת מצרים.

על כן אומר האור שמח, שאמנם תוקף החיוב להזכיר יציאת מצרים כל יום הוא מדאורייתא, אלא שמי שנתן לכך תוקף אלו חכמים. יש תקנות אומר האור שמח שיסודם הוא מחכמים ותוקפם מדאורייתא. ישנן תקנות חכמים שנועדו למשמרת מצוות התורה, אך ישנן תקנות שנועדו להפיק את רצון הבורא - כלשון האור שמח. כלומר, כאשר ראו חכמים שהתורה תקנה מצוות רבות כזכר ליציאת מצרים, הבינו חכמים שיציאת מצרים היא עיקר ויסוד חשוב מאוד. ועל כן ראו חכמים לנכון לתקן חובה של הזכרת יציאת מצרים בכל יום. וכך, למרות שזו תקנת חכמים, תוקף החיוב הוא מדאורייתא: חכמים הבינו שזהו רצון התורה גם בלי שהתורה תכתוב כך במפורש.<sup>1</sup>

עכשיו מובן מדוע הרמב"ם לא מנה את מצוות הזכרת יציאת מצרים בכל יום בתוך מניין המצוות - משום שאין ציווי כזה בתורה, אך עדין חכמים תיקנו להזכיר כל יום ויש לזה תוקף של מצווה מדאורייתא כפי שמופיע ברמב"ם בהלכות קריאת שמע.

המבואר עד כה, שהחיוב של הזכרת יציאת מצרים בכל יום יש לו תוקף דאורייתא, למרות שלא נזכר כציווי בתורה. והוא נלמד באופן כללי מהפסוק 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך'. וברור אם כן שהחיוב של הזכרת יציאת מצרים בכל יום, הוא בוודאי לא מה שהתכוונה התורה באומרה 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'. ואם כן נותרה בפנינו השאלה מה מהות החיוב של ה'זכור'.

---

1. האור שמח מביא לכך ראיות מכמה סוגיות בש"ס - שלשון דאורייתא נקרא כך, גם כשאינן ציווי מפורש בתורה.

## ביאור חדש בשיטת הרמב"ם

אם יורשה נבאר את דברי הרמב"ם בדרך אחרת. וכהקדמה לכך נביא את דברי הפרי מגדים.

הפרי מגדים בפתיחה להלכות קריאת שמע מביא את דברי עצמו בהלכות פסח, בהם הוא תמה על מה שכתב הרמב"ם שיש חיוב לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו בניסן. הרי אם הרמב"ם בהלכות קריאת שמע אמר שיש מצווה להזכיר יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה, אז מדוע אומר הרמב"ם שיש חיוב של סיפור יציאת מצרים בליל ט"ו כחיוב עצמאי, הרי יש חובה כזו בכל יום? גם הפסוק 'והגדת' שהביא הרמב"ם על מנת ללמדנו שיש חיוב הגדה לבן, סובר הפרי מגדים שהוא מיותר, שהרי אין הבדל בין סיפור להזכרה. ואם תאמר שהחיוב של 'והגדת' הוא לספר באריכות, זה בוודאי לא יכול להיות חיוב מדאורייתא, שהרי נוסח ההגדה הוא מדרכנן ובעצם אם אמר 'ה' הוציאנו ממצרים' יצא ידי חובה בליל ט"ו!?

נראה מדברי הפרי מגדים, שהחיוב הבסיסי של הזכרת יציאת מצרים הוא חיוב בכל יום ובכל לילה וזהו גם אותו החיוב שיש בליל ט"ו. לכן שואל הפרי מגדים, מדוע הרמב"ם מביא את החיוב בליל ט"ו כחיוב עצמאי?

ומבאר הפרי מגדים:

ומיהו יש לומר, דביום - מצוות עשה לומר יציאת מצרים, אבל בלילה, דאתיא מריבויא "כל" ימי חייד להביא הלילות, וכבר ידוע דכל מילי הבאים מריבויים לא נכנס במניין מצוות ואינם מצות עשה רק מצוה בעלמא מן התורה, ויציאת מצרים באותו הלילה מצות עשה הוה.

אומר הפרי מגדים כי החיוב להזכיר יציאת מצרים בכל לילה נלמד מריבוי של המילה 'כל ימי חייד' ודבר שנלמד מריבוי הוא לא מצוות עשה אלא מצווה מדאורייתא בעלמא, ויש הבדל בין מצווה מדאורייתא למצוות עשה מדאורייתא. ובלשונו שם:

שהפרש יש בין מצוה בעלמא מן התורה ובין מצות עשה כמו שיראה הרואה במנחות דף ס"ח ע"א בעומר יעויין שם בתוספות ובדף ה' שם'.

הפרי מגדים נותן הגדרה כללית: יש חיובים מהתורה ויש מצוות עשה מהתורה, ויש הבדל בין חיוב למצות עשה, גם כששניהם מהתורה. בסוגייתנו, הציווי של הזכרת יציאת מצרים בליל ט"ו הוא מצוות עשה מהתורה, והחיוב של הזכרת יציאת מצרים בכל יום הוא מהתורה אך הוא לא מצווה.

לגבי חיוב ההזכרה שבכל יום אפשר להסביר את הפרי מגדים כעין מה שהסביר האור שמח. כלומר, שהחיוב של הזכרת יציאת מצרים בכל לילה אינו מצות עשה מדאורייתא אלא חיוב מן התורה שאותו למדו חכמים מריבוי המצוות שמטרתן להזכיר את יציאת מצרים. ואפשר אף לומר, שהזכרת יציאת מצרים בכל לילה היא מעין הרחבה של חיוב ההזכרה של היום. לעומת זאת החיוב של הזכרת יציאת מצרים בליל ט"ו בניסן - הוא מצוות עשה מן התורה.

הפרי מגדים אמנם לא הסביר את ההבדל המהותי בין שני סוגי החיוב. אך הוא מבין שאם התורה הגדירה את ה'זכור' כמצוות עשה, זה אומר שיש כאן מהות אחרת של חיוב וזה לא רק נוגע לתוקף האיסור. הפרי מגדים הרי שאל בהלכות פסח מה התחדש בליל ט"ו על החיוב של הזכרת יציאת מצרים בכל הימים. זה אומר שחיוב ההזכרה בליל ט"ו יש בו הגדרה אחרת מהחיוב של ההזכרה שבכל יום.

ונראה לעניות דעתי להוסיף על דברי הפרי מגדים ולהסביר את דברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה באופן מחדש.

עד עכשיו ראינו שישנן שתי בחינות בהקשר של הזכרת יציאת מצרים. ישנה את ההזכרה וישנו את הסיפור. וכפי שראינו, האחרונים התחבטו בהגדרת ההבדל בין ההזכרה לסיפור, יש שרצו לומר שהזכרה זה לומר שהייתה יציאת מצרים וסיפור זה להאריך. יש שרצו לומר שהזכרה זה לעצמו וסיפור זה לבן. האחרונים הגיעו למסקנה שגם בליל ט"ו מספיקה ההזכרה. ונשאלו בתימה מה המיוחד בהזכרת יציאת מצרים בליל ט"ו.

אך אפשר לחדש ולומר, שהרמב"ם סובר שישנה בחינה נוספת בהקשר של הזכרת מצרים והיא המחוייבת בליל ט"ו אליבא דהרמב"ם. ההזכרה וגם הסיפור באים מתוך עמדה חיצונית. אתה יכול לספר דברים שהתרחשו בלי להיות מעורב ריגשית בסיפור. בליל ט"ו אדם צריך להרגיש כאילו הוא יצא ממצרים. זו בחינה אחרת של הזכרת יציאת מצרים.

התורה אכן אומרת בספר דברים 'למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך' וזה מחייב לעשות דברים כדי לזכור כמו פסח ותפילין. זהו הדבר שמביא את הרמב"ם לחייב מדאורייתא לזכור את יציאת מצרים כל יום, ולמרות שאין ציווי מפורש בתורה על כך - חכמים נתנו לו תוקף של דאורייתא, מפני שבעצם ידיעת הדבר מקיימים את החיוב של הזכרת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה.

אך בליל ט"ו, כפי שאומר הפרי מגדים, החיוב הוא של מצוות עשה מיוחדת של לילה זה - זוהי בחינה ומהות אחרת של חיוב. זה לא חיוב מהתורה אלא מצוות עשה מהתורה: בליל ט"ו אדם צריך להרגיש את היציאה ממצרים. בליל ט"ו אדם צריך 'לצאת ממצרים'. אילו הקב"ה לא היה מוציא את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו למצרים - הקב"ה הוציא אותנו ממצרים. אדם בליל ט"ו צריך להגיע להזכרה של יציאת מצרים מתוך מקום אחר - יש כאן מהות אחרת של חיוב.

על פי ההבנה הזו נוכל להסביר את דברי הרמב"ם בתחילת פרק ז' של הלכות חמץ ומצה. ואת כל סדר ההלכות המובא בפרק זה:

כפי שראינו, הרמב"ם מביא את הפסוק 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים' כמקור חיוב לסיפור יציאת מצרים בליל ט"ו. ועל פי דברינו, הרמב"ם מביא את הפסוק הזה כדי לבאר שההזכרה של יציאת מצרים בליל ט"ו צריכה להיות בעלת אופי אחר מהזכרת יציאת מצרים בכל יום. הפסוק הזה מובא כמעין כותרת לכל הפירוט המופיע בהלכות הבאות. הרמב"ם מבין שמצוות 'זכור' בליל הסדר שונה במהותה מהזכרת

יציאת מצרים שבכל יום וליילה. 'זכור' של ליל ט"ו איננו בגדר הזכירה ואיננו גם בגדר הסיפור. המטרה היא לא רק ידיעת הדבר. אופי ה'זכור' בליל ט"ו הוא מה שמופיע בהלכה ו' שם:

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים.

הרמב"ם פותח במצוות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן ולומד זאת מהפסוק: 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'. ואז, בכהלכה ב' וג' הרמב"ם מבאר שיספר לבנים ושיעשה שינוי כדי שישאלו:

מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך. לפי דעתו של בן אביו מלמדו. כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן.

וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות עד שישביב להם ויאמר להם כך וכך אירע כך וכך היה. וכיצד משנה ...

מכאן ממשיך הרמב"ם לבאר את תורף ההגדה ומסיים שם בהלכה ה': "ודברים הללו כולן הן הנקראין הגדה".

בהלכה ו' הוא מוסיף:

בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו'. ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית.

והמסקנא מהלכה זו כתב בהלכה ז:

לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות. וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין...

המשפט שמביא הרמב"ם "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים" - אינו ציטוט מההגדה. משפט זה הוא הביטוי של החיוב 'זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים'. זו הרגשה שאדם צריך להגיע אליה אחרי ההגדה כפי שאמר הרמב"ם בעצמו.

בנוסח ההגדה גם מופיעה האמירה הזו: "לא את אבותינו בלבד גאל הקב"ה אלא אף

אותנו גאל עמהם", ולאחריה באה ברכת הגאולה, וגם היא פותחת במילים "אשר גאלנו וגאל את אבותינו ממצרים".

גם בתחילת ההגדה, אחרי שדיברנו על חשיבות הסיפור והצורך לקיים את מצוות ההגדה עם כל הבנים, בעל ההגדה מביא את הברייתא:

והגדת לבנך, יכול מראש חודש? תלמוד לומר "ביום ההוא". אי "ביום ההוא" יכול מבעוד יום? תלמוד לומר "בעבור זה", לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך.

אפשר להבין שהקשר של המצה והמרור הוא רק כדי להגדיר את זמן החיוב של ההגדה. אך לפי דברינו, החיוב של ההגדה תלוי במהותו בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך. הענין הוא להרגיש את היציאה, זה חייב להיות ממוקד ללילה אחד - בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, שאז אפשר להגיע להרגשה הזו. אבל אם העניין הוא רק לדעת את הסיפור, אז באמת זה לא משנה אם נתחיל מראש חודש - העיקר שהסיפור יועבר הלאה.

וכעת דברי הרמב"ם מדוייקים להפליא. הרמב"ם פותח ואומר:

מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת.

ואז הוא שואל:

ומנין שבליל חמשה עשר?

והוא עונה:

תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך.

ואז הוא מוסיף:

ואף על פי שאין לו בן.

אם הרמב"ם דיבר בחלק הראשון של הלכה א' על חיוב הזכירה ובחלק השני של הלכה א' על חיוב ההגדה, כפי שהבין המנחת חינוך, אז מדוע הוא ממשיך ואומר שחיוב 'והגדת לבנך' זה 'אף על פי שאין לו בן'? לכאורה היה הרמב"ם צריך לכתוב כך: 'מצוות עשה של תורה לספר בניסים ונפלאות ... שנאמר: זכור את היום הזה ...' ואז להוסיף על החיוב הזה שזה מדבר 'אף על פי שאין לו בן' ואז להמשיך ולשאול 'ומנין שבליל חמשה עשר ... תלמוד לומר 'והגדת לבנך'!

אך לפי דברינו הרמב"ם בהלכה א' עוסק רק בחיוב 'זכור את היום הזה'. הוא מגדיר בתחילת ההלכה שמצוות עשה לספר בניסים ונפלאות שנאמר 'זכור את היום הזה

אשר יצאתם ממצרים' ואז הוא שואל 'מנין שבליל חמשה עשר' - כאן הרמב"ם בא להגדיר את מהות החיוב של ה'זכור' דרך 'והגדת לבנך' - ההגדה צריכה להיות דווקא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך. ומכך לומד הרמב"ם שמהות חיוב הזכירה בליל ט"ו שונה מהזכירה של כל יום - אין בליל ט"ו רק צורך בידיעה גרידא שהיתה יציאת מצרים. בליל ט"ו עיקר הזכירה שיגיע למדרגה שיראה את עצמו כאילו בעצמו יצא ממצרים. לשם כך הביא הרמב"ם את הפסוק 'והגדת לבנך', ללמדנו שהחיוב של 'זכור' הוא בליל חמשה עשר, והעובדה שההגדה היא בליל חמשה עשר מלמדת שהמהות של חיוב 'זכור' זו הרגשה כאילו יצאת ממצרים. ואז הרמב"ם ממשיך שהחיוב הזה של 'זכור' הוא גם כשאין לו בן - 'אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח'.

בהלכה ב' הרמב"ם אומר 'מצוה להודיע לבנים שנאמר 'והגדת לבנך' - רק כאן הרמב"ם מבאר את החיוב של מצוות 'והגדת'. הלכה א' עוסקת בחיוב 'זכור' והלכות ב'-ג' עוסקות בחיוב ההגדה לבנים.

המנחת חינוך כתב:

ובאמת שני הפסוקים משלימים דין המצוה. דאי מפסוק 'זכור' הוא אמינא כמו דכל יום מזכירין יציאת מצרים בפני עצמו ואינו מודיע לבנו, הכא נמי בליל ט"ו. ואי מפסוק 'והגדת' הוא אמינא דוקא אם יש לו בן או אחר עמו לספר אבל אם הוא ביחודי אינו מצוה. על כן הביא הפסוק ד'זכור' דגם בפני עצמו מצוה להזכיר.

אך על פי דברינו אין כאן צריכותא של שני פסוקים שכל אחד מלמד משהו אחר כפי שרצה המנחת חינוך ללמוד. החיוב שהרמב"ם לומד הוא מהפסוק 'זכור', אלא שהפסוק ו'הגדת' מלמדנו את גודל החיוב של 'זכור'. הוא מלמד שהמשמעות של זכירת יציאת מצרים המופיעה בתורה, היא הרגשת היציאה ממצרים של כל אחד מאיתנו.

וכך מתיישבת תמיהתו של המנחת חינוך:

אך כיון דעיקר מצוה המחודשת לספר לאחר אם כן למה הביא הרמב"ם פסוק זה ד'זכור'? תיפוק ליה דחייב כמו בכל הלילות מפסוק למען תזכור כמו שדרשו בש"ס מפסוק זה ומביאו הוא בעצמו בה' קריאת שמע כמו שכתבנו, עיין שם.

ועכשיו הדברים מבוארים, הרמב"ם בהלכה א' הביא את הפסוק 'והגדת', כדי לומר שמצוות 'זכור' היא כאשר יש מצוה ומרור מונחים לפניך. ומזה שצריך שהמצוה והמרור יהיו מונחים לפניך הבין הרמב"ם שצריך לקיים את 'זכור את היום הזה' באופן אחר מזכירת יציאת מצרים של כל יום. וכפי שמבאר הרמב"ם: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים".



## מעשה באטליז של וילנא

בחודשים האחרונים טרם לכתו מעמנו שאב שמשון אברהם ז"ל קורת רוח מעניינים שונים של חכמה, ושמו גם בכלפולא דאורייתא. אחד העניינים האחרונים בהם עסקנו יחד ושמו אותו היה המקרה הנידון בספר "שב שמעתתא" - "באחד ששחט שבע בהמות". בסוגיא זו נעסוק להלן לע"נ החקרנית והטהורה. חבל על דאבדין. תנצב"ה

### א. המעשה והמחלוקת

כתוב בספר "שב שמעתתא" (=ש"ש, שמעתא ד', פרק ג):

כתוב בתשובת הגאונים בתראי' (סי' ה') שאלה מהגאון מוהר"ם בק"ק ווילנא להג' מוה' העשיל, באחד ששחט שבעה בהמות ואחר כך נמצא באחת שניקב בית הכוסות, ונתערבו הטריפות בכשירות, וקודם שנולד הספק נמכר חציה של בהמה אחת בחזקת כשרות. מי נימא דגם חצי השני מותר מאחר דחציו הנמכר מותר מטעם כל דפריש מרובא פריש, ואנו יודעינן בודאי שזה חציו השני, וא"כ איך נחלק בהמה אחת לומר שחציה מותרת וחציה אסורה? וע"ש מה שכתבו בזה הגאונים שם. והובא דין זה בפרי חדש יו"ד סוף הספר, וכתב עלה ז"ל: ואנכי הרואה ששום אחד מהם לא כיון להלכה יפה, לפי שכל זה הולך על טעותא שכתב הט"ז, שכבש אחד אינו בדין שיהיה מקצתו מותר ומקצתו אסור, ולפיכך אלו חכמים מקצתם אוסרים הכל ומקצתם מתירים הכל. וכבר כתבתי בפנים שזה הוא טעות גמור ביד הט"ז וביד כל האומרים כן, וכן המנהג פשוט אף בכבש אחד להתיר מה שנמכר כבר ופירש ולאסור מה שנשאר בחנות שעדיין לא פירש, וכל שיעורי חכמים כך הוא. ומי שאינו מורה כן - לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו. עכ"ל הפר"ח.

הבעיה שלפנינו נוגעת לכשר שאין אנו יודעים אם הוא חלק מבהמה כשרה או מבהמה

1. כפי שכתוב בשער ספר תשובות זה, מדובר בקובץ תשובות "והם מגאונים גדולים חכמי הדורות נ"ע... וחותרם יד כל גדול וגאון בסוף התשובה... ונאספו יחד על יד איש קדוש ה' מכובד, הרב הגאון הגדול המפורסם אריה דבי עילאי, כקש"ת מוהר"ר אריה לייב זצלה"ה... בעהמח"ס שאגת אריה".

טריפה. כדי להבין את הבעיה הנדרונה כאן נזכיר שני כללי הכרעה הנוגעים למצבי ספק כאלה: "כל דפריש מרובא פריש", ולעומתו - "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי". הכלל הראשון מתייחס למקרה בו פרש פרט אחד מקבוצה של פריטים דומים שחלקם מותרים וחלקם אסורים, ולפי הכלל "כל דפריש מרובא פריש" דינו של פרט זה כדין הרוב. הדוגמא המובהקת: בשר שנמצא מחוץ לרחבת חנויות ואין אנו יודעים אם מקורו בחנות המוכרת בשר כשר או בחנות המוכרת בשר טריפה. לפי כלל רוב זה - עלינו להניח שהבשר שנמצא פרש מאחת מחנויות הרוב, ואם רוב החנויות מוכרות בשר כשר - הוא מותר באכילה.<sup>2</sup> הכלל שני, "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", מתייחס למקרה בו נלקח פרט אחד מתוך תערובת של פריטים אסורים ומותרים, והוא קובע כי במקרה כזה לא הולכים אחר הרוב אלא דנים אותו כספק שקול, וספק דאורייתא - לחומרא. הדוגמא המובהקת: אדם נכנס לאחת החנויות ברחבה דלעיל וקנה שם בשר, ועתה אינו זוכר אם נכנס לחנות המוכרת בשר כשר או שמא לחנות המוכרת בשר שאינו כשר. לפי הכלל האמור, גם אם רוב החנויות מוכרות בשר כשר יש להתייחס אל הספק הנוגע לבשר שנקנה כספק שקול, ואסור לאכול אותו.

המקרה שתואר לעיל מדגים היטב מצב בו שני כללים אלה יוצרים סתירה: שבע בהמות נשחטו ונותחו לנתחיהן. לאחר שנמכרו חלק מן החלקים גילה השוחט טרפה באחת הבהמות, ומכאן הסתירה: לפנינו תערובת של חלקי בהמות שחוטות, שרובן (שש מתוך שבע) כשרות, ואין אפשרות לזהות אילו חלקים שייכים לכהמה הטריפה. מספר חלקים נמכרו עוד לפני שנודעה הבעיה, והשאר - נותר באטליו. מי שקנה בשר לפני שנודעה הבעיה מחזיק בידו בשר שפרש ממקום התערובת, והכלל המכריע את דין הבשר שבידיו הוא "כל דפריש מרובא פריש", והבשר שבידיו נחשב כשר. אך בנוגע לבשר שנותר באטליו הכלל המכריע הוא הכלל השני, "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", כלל האוסר את כל מה שנותר בחנות. התוצאה הפרדוקסלית היא, שמתוך אותה בהמה יש חלקים כשרים וחלקים לא כשרים: מה שנמכר לפני שנתגלה הספק - כשר, ומה שעדיין לא נמכר - אינו כשר. היתכן?

כפי שכותב בעל ש"ש, הפוסקים אשר דנו בעניין בוילנא נחלקו לשתי קבוצות: אחת - אוסרת גם את מה שנמכר, ושניה מתירה גם את מה שנותר בחנות, כשהצד השווה שבהן: הכל מודים שלא יתכן מצב הלכתי פרדוקסלי בו בהמה שחוטת אחת חלק מאבריה מותרים וחלקם אסורים. אל מול עמדה משותפת זו ניצב בעל "פרי חדש", הכותב באופן נחרץ שאין כל פגם בפרדוקס ההלכתי הנ"ל. לדעתו, מה שנמכר - מותר, מה שנותר באטליו - אסור, והוא מוסיף: "ומי שאינו מורה כן - לא ידע באיסור והיתר בין ימינו לשמאלו".

2. בהמשך המאמר (פרק ה') נדון בהרחבה במקור הכלל המאפשר הכרעה ספק איסור קולא בהסתמך על רוב. סוגיית "קבוע" קובעת שבת לעצמה, ולא נעסוק בה במסגרת מאמר זה.



## הכרעות הלכתיות קשורות היוצרות סתירה

המקרה בו פתחנו הוא דוגמא לסתירה הנוצרת כאשר שתי שאלות הלכתיות קשורות זו לזו, ומכריעים כל אחת מהן בנפרד. שאלות כאלה נידונו כבר בתלמוד, כשאחת הנודעות שבהן היא השאלה הבאה (קידושין עט ע"ב, נידה ב ע"ב): אדם טמא טבל לטהרתו במקווה. בשעה שטבל היה המקווה בחזקת מלא, ולאחר הטבילה התגלה שהוא חסר ופסול לטבילה, אך לא ברור מתי בדיוק נחסר. הבעיה ההלכתית ניתנת לניסוח בשתי דרכים: האם בזמן הטבילה היה המקווה מלא? האם בעקבות הטבילה – הטובל נעשה טהור? מובן, ששתי השאלות תלויות זו בזו, אך הכלל ההלכתי במצבים כאלה, לפיו יש להעמיד את הספק על חזקתו ולהכריע על פי המידע הוודאי האחרון הידוע לנו, יוצר הכרעות סותרות: מצד אחד, המידע הוודאי האחרון אודות המקווה היה שמדובר במקווה מלא, ולכן עלינו להניח שמצבו לא השתנה עד אותו רגע בו גילינו שהוא השתנה, כך ש עלינו להניח כי בזמן הטבילה המקווה היה עדיין מלא, ומתוך כך – הטובל נעשה טהור. מצד שני, המידע האחרון אודות הטובל היה שהוא טמא, וכל עוד לא התברר לנו שהוא נעשה טהור – יש להתייחס אליו כטמא. כיצד נפתור את הפרדוקס? בסוגיא שם נראה, שעקרונית אמורים היינו להכריע את דינו של הטובל על פי חזקת המקווה ולטהרו (לולא היה זה מצב של "רתתי לריעותא", עיין שם), ועל פניו – מכאן ראייה שאי אפשר להשלים עם פרדוקס הלכתי שבו האדם ידון כטמא ואילו המקווה – ככשר, ובניגוד לשיטתו של בעל פר"ח.

בעל ש"ש מיישב קושיא זו על שיטת פר"ח ומבחין בין שני הנידונים. הנידון בגמרא אינו עוסק בשתי שאלות אלא בשאלה אחת – כיצד יש לדון את המקווה בשעה שטבל בו הטובל. אם נדון אותו כמקווה כשר – הרי שהוא עשה את תפקידו וטיהר את הטובל, ואם נדון אותו כפסול – טבילתו של הטובל אינה כלום. לא כן בשאלה הוילנאית. שם מדובר בשתי שאלות אשר מבחינה הלכתית הן בלתי תלויות. הסברא לפיה אם נכשיר חלק אחד של הבהמה אין מנוס אלא להכשיר את חלקה האחר אינה סברא הלכתית אלא מציאותית. החלק הכשר אינו עושה את החלק השני לכשר, אלא שההיגיון המציאותי אומר שלא תיתכן בהמה אחת שהיא גם כשרה וגם טרפה. הגע בעצמך: אילו היו לפנינו שני חלקים הידועים לנו כשייכים לשתי בהמות נפרדות, חלק אחד מאלה שנמכרו וחלק אחר מאלה שלא נמכרו, כל פוסקי וילנא היו מודים שהחלק שנמכר – מותר, והחלק שלא נמכר – אסור. שיטת פר"ח נוגעת אפוא רק לאותם מצבים מקריים בהם שני החלקים שייכים לבהמה אחת, ולכן אין סיבה שההכרעה ההלכתית תשתנה במקרים מיוחדים אלה, ויש לדון את החלקים כאילו מדובר בשני חלקים של שתי בהמות. וזה לשון בעל ש"ש (שם):

ונראה, דהתם... הספק בא מחמת המקוה, דאם המקוה חסר הרי זה טמא... וכיון דאין הספק אלא מחמת המקוה, וכיון דאיכא חזקה במקוה – ממילא הטובל בו טהור... אבל כאן, שנולד ספק טריפות בכל הבהמה והספק העצמיית בכל הבהמה כולו ואין ספיקו של חזיה הנשאר בחנות מחמת חזיו שפירש אלא ספיקו מחמת

עצמו אם כשירה אם טריפה... וא"כ מה שהותר על ידי רוב - הותר, והשאר בספיקו, דוק.

למרות חילוק זה, פסיקת בעל פר"ח אכן יוצרת פרדוקס מציאותי, גם אם לא הלכתי: כיצד אפשר ליצור מצב בו שני חלקים של אותה בהמה יהיו אחד בשר כשרה והשני בשר טרפה?

### ב. ההלכה בין התייחסות למציאות לבין קביעת מציאות

על פניו, שיטת בעל פר"ח בנויה על תפיסה לפיה עולם ההלכה לא משקף בהכרח את עולם החומר, אלא מהווה מציאות הלכתית-משפטית מופשטת העומדת לעצמה אף שהיא משליכה על המציאות החומרית. לכשתמצי לומר, רעיון זה מזכיר את "המהפכה הקופרניקאית" מבית מדרשו של קאנט, שטען כי בניגוד למחשבה הטבעית הסבורה שמושגים תבוניים נגזרים מהכרת עולם היש, עלינו להבין שהכרתנו את עולם היש נגזרת מדרכי החשיבה התבונית. באופן דומה, הפסיקה ההלכתית אינה תולדה של הכרת המציאות שלפנינו, אלא להפך - אנו מכירים את המציאות שלפנינו על פי דרכי החשיבה ההלכתית.

ניתן להצביע על מדרש נודע בעניין טהרת פרה אדומה כבסיס לרעיונות כאלה. המדרש (במדבר רבה יט, ח) מספר, כי כאשר תמהו תלמידי רבן יוחנן בן זכאי אודות כוחו של אפר הפרה לטהר את הטמאים, אמר להם רבם:

חייכם, לא המת מטמא ולא המים מטהרין. אלא אמר הקדוש ברוך הוא: חקה חקתי גזרה גזרתי אי אתה רשאי לעבר על גזרתי, דכתיב: זאת חקת התורה.

למרות שתלמידי תמהו על הליך הטהרה, ריב"ז מתייחס גם לטומאה. הוא לא אומר רק שטהרת פרה אדומה היא חוקה שאין להרהר אחריה, אלא מוסיף שגם טומאת המת היא חוקה, ועל שניהם, על הטומאה ועל הטהרה, הוא אומר: "לא המת מטמא ולא המים מטהרים". אך אם אלה לא מטמאים ולא מטהרים - מה מטמא ומה מטהר? מסתבר שכוונתו לומר שחוקת התורה היא המטמאת והיא המטהרת, הוי אומר: הטומאה והטהרה אינן תוצאה הלכתית ממצב חומרי, אלא כל כולה - מציאות הלכתית-משפטית כשלעצמה. החוקה עושה את האדם לטמא בהתקיים תנאים מסויימים, ועושה אותו לטהור בהתקיים תנאים אחרים. לא המציאות קובעת את ההלכה אלא ההלכה היא שיוצרת משמעות למציאות.

### ג. ספק דאורייתא

דומה, כי הרעיון לפיו עולם ההלכה היא עולם משפטי מופשט שקובע מציאות ולא נקבע בהכרח על ידה, עומד בבסיס הצעתם חלק מן האחרונים להסבר לשיטת הרמב"ם בעניין הכלל "ספק דאורייתא לחומרא". הראשונים נחלקו אודות משמעותו של כלל זה, וכך סיכם בעל ש"ש את מחלוקתם (שמעתא א', פרק א'):

נקטינן: ספיקא דאורייתא לחומרא. ודעת הרמב"ם בחיבורו הגדול בכמה מקומות (טומאת מת פ"ט הל' יב, כלאים פ"י הל' כז) דאינו לחומרא אלא מדברי סופרים, ודבר תורה - כל הספיקות שריא, וכן דעת הראב"ד (ר"ן קידושין לח ע"ב, רשב"א קידושין עג ע"א). והר"ן והרשב"א חולקים בזה, והוכיחו דזה שאמרו ספיקא דאורייתא לחומרא - מן התורה הוא.

הרשב"א והר"ן סבורים שהחובה להחמיר בספקות של איסורי תורה היא עצמה חובה מן התורה. לשיטתם, כל עוד אין אפשרות להכריע לקולא את הספק - התורה דורשת להתייחס אל הספק כאל איסור ודאי. לעומתם, הרמב"ם סבור שחובת ההחמרה בספק של תורה אינה אלא מדרבנן, ומדאורייתא מותר להקל בספקות. דעת הרמב"ם מפתיעה, שהרי "ספק דאורייתא" הוא מושג המתייחס למקרים של ספק שקול, ללא עדיפות לצד הקולא, ואם כן, כיצד אפשר להתעלם מן הסיכוי הגבוה שמדובר בדבר אסור ולהתיר (מן התורה) לנהוג בספק זה כדרך שנוהגים בדבר שהוא מותר בודאי?

שאלה זו העסיקה את גדולי האחרונים, ואפשר להצביע על שתי גישות עיקריות. הגישה האחת היא גישתו של בעל "חוות דעת", שכך כתב (סי' קי, ריש בית הספק):

ולפענ"ד נראה... דכל לישנא דקרא משמעותא על הודאי ולא על הספק. ומזה מוכח נמי דשאני בין היכא דכתב רחמנא קום ועשה לשב ואל תעשה, כגון בכל הלאוין דכתב רחמנא 'את זה לא תאכלו', כגון חזיר וחלב, אמרינן: חזיר ודאי וחלב ודאי לא תאכל, אבל ספק - יאכל, דומיא דדריש הש"ס דהא ד'כל טמא לא יאכל' דספק יאכל. ובמקום דמזהיר קרא בקום ועשה, כגון בתולה יקח אשה וכן לקיחת אתרוג ואכילת מצה, אמרינן דמחויב שיהיה בודאי ולא בספק, כמו דדריש טהור ודאי ולא ספק.<sup>3</sup>

הוי אומר: כל הוראה הכתובה בתורה, במצוות לא תעשה כמו גם במצוות עשה, מגדירה מיהו המצווה ומהו מושא הציווי. לפי הגדרות אלה, דבר שקיים ספק לגביו אם

3. לאחרונים נוספים שהלכו בדרך זו ראה שו"ת יביע אומר ח', סי' כא אות ד'.

הוא עונה על ההגדרות, עצם קיומו של ספק מוציא אותו מחוץ לתחום המוגדר בציווי, והציווי אינו מתייחס אליו. כך למשל, כאשר התורה אוסרת על אדם טמא לאכול בשר קודש, היא פונה רק למי שהוא טמא באופן ודאי, ואין היא פונה אל מי שהוא ספק טמא ספק טהור, ומתוך כך לאדם כזה מותר יהיה מן התורה לאכול בשר קודש. באופן דומה, כאשר התורה מגדירה את החזיר כחיה שאסורה באכילה, היא מתייחסת רק לבשר שהוא בוודאות בשר חזיר, ואילו בשר שספק אם חזיר הוא אם טלה - אינו הבשר אותו אסרה התורה, והוא יוגדר כבשר כשר. אכן, חכמים אסרו גם את הספקות, אך אין בכך איסור מן התורה. זהו פשר דברי הרמב"ם לפיהם הכלל "ספק דאורייתא לחומרא" הוא מדרבנן.

בעל חו"ד מוסיף, שכך הדבר גם בנוגע למצוות עשה: התורה מגדירה את האתרוג כפרי שמצוה ליטול אותו בסוכות עם שאר ארבעת המינים, ולפי עיקרון זה, פרי שהוא ספק אתרוג ספק לימון - כלל אינו נחשב אתרוג לעניין המצוה, ומבחינת מצות נטילת לולב - אין הברדל בין פרי זה לבין אפרסמון. כל זה נכון גם אם יתגלה מאוחר יותר שהדבר הנתון בספק - הוא אכן הדבר שהגדרת התורה מתייחסת אליו, בין במקרה של ספק מצות לא תעשה ובין במקרה של ספק מצות עשה, ולא נשנה לאחר מעשה את הפסיקה, ולא נאמר בדיעבד שאכילת הבשר המסופק התגלתה עתה כעבירה ונטילת האתרוג המסופק תיחשב מעתה בדיעבד כקיום המצווה.

הרעיון של בעל חו"ד דומה לשיטת בעל פר"ח בשאלה הוילנאית. בשני המקרים מדובר בהכרעה הנוגעת למציאות החומרית תוך שימוש בשיקולים הלכתיים מופשטים והתנתקות משיקולי מציאות, אך הרעיון של בעל חו"ד מרחיק לכת הרבה יותר: בשאלת כשרות חלקי הבהמות מוילנא פסיקת הפר"ח מותירה את השאלה המציאותית בלתי מוכרעת. טענתו היא, שיש להניח בצד את השאלה המציאותית ולא לעסוק בה כלל בשעה שפותרים את השאלה ההלכתית, ומבחינה הלכתית יש בכוחו של הספק לאסור חלק אחד של הבהמה, ואין בכוחו כדי לאסור את חלקה האחר, והכל - מספק. לא כן הרעיון של החו"ד. לדבריו, ההכרעה ההלכתית המופשטת קובעת את המציאות החומרית, הוי אומר: ההלכה המתירה (מן התורה) בשר שהוא ספק חזיר ספק טלה, קובעת למעשה שהבשר אינו בשר חזיר. זהו רעיון שההיגיון הבריאי מתקשה מאד לקבלו.

יש לזכור שספק הוא מצב תודעתי אישי במהותו, שהרי אפשר שאדם אחר יודע אם מדובר בבשר חזיר או בבשר טלה, כך שמשמעותה של הצעת חו"ד היא שהתורה מגדירה את המציאות הממשית על פי תודעה אישית! הרי גם אם אין על פני האדמה איש היודע את המציאות הממשית לאשורה, הדבר כשהוא לעצמו אינו ספק, ואם הקב"ה יודע שבשר זה חזיר הוא ופרי זה - אתרוג, כיצד נוכל אנו להגדיר את הבשר כטלה ואת הפרי כאפרסמון? בלשון אחר נאמר: ספק הוא מצב של חוסר מידע, והדעת נותנת כי הכרעתו מחייבת השלמת המידע החסר, אך לפי סברת חו"ד העדר מידע נחשב כמידע, ויש בכוחו להכריע ספקות. היתכן?

אי אפשר לקבל את שיטתו זו אם לא שנאמר כי עולם ההלכה מנותק מן המציאות, ובעולם זה - תודעת האדם היא הקובעת, וכל עוד התודעה אינה יכולה להתייחס אל הדבר בשמו הוודאי - אין שמו עליו. קל אפוא להבין מדוע היה מי שהלך בדרך אחרת, וכאן אנו מגיעים אל הגישה השנייה.

ר' שמעון שקאפ דבק בסברה הפשוטה לפיה אי אפשר שחוסר מידע יהפוך ספק איסור להיתר, והוא אכן מסביר את שיטת הרמב"ם, לפיה "ספק דאורייתא לחומרא" אינו אלא דין מדרבנן, בדרך אחרת. וזה לשונו ("שערי ישר", שער א' פרק ב', יז):

גם בטומאה לא הותר באמת עצם האיסור, אלא שהתורה נתנה לנו רשות לכנוס אל בית הספק, היינו דאינו עושה שום איסור בזה שיכנוס עצמו בספק אף שאם יפגע באיסור יהיו עליו עונש.

ברוח זו כתב עוד (שם פרק ג', לד):

ועל פי המתבאר בזה, שכל הספיקות לא הותרו על פי דין תורה אלא שלא הזהירה תורה, וספק האיסור במקומו עומד, ומי שחס על נפשו - ודאי דראוי לו על פי דרך התורה לפרוש מספק איסור<sup>4</sup>... רק שהתורה לא הוסיפה אזהרה מיוחדת על הספק...

לדבריו, הרמב"ם לא התכוון לומר שאיסור התורה לא יכול לחול על דבר שהוא ספק, אלא כל כוונתו לומר היא, שעצם ההחלטה לנהוג היתר בדבר שאפשר שהוא איסור - אין בה עוון מן התורה, אך מובן מאליו שיש בהחלטה כזו סיכון, שהרי אפשר שמהותית הוא עושה מעשה אסור והוא עתיד להיפרע על כך לפני ה'. כשקבעו חכמים כי "ספק דאורייתא לחומרא" - הם חייבו כל אדם לחוס על נפשו ולהימנע מן הסיכון, אך לא חדרשו דבר בעצם היחס אל הספק כאל סיכון רוחני.

נמצא, כי השאלה אם המציאות היא נקודת הייחוס של ההלכה או שמא ההלכה קובעת את דרך הכרת המציאות משתקפת בשתי הדרכים שהציעו האחרונים לביאור שיטת הרמב"ם בעניין ספק דאורייתא. בעל חו"ד סבור שההלכה היא הקובעת את הכרת המציאות, ואילו ר' שמעון שקאפ נוטה לתפיסה הרואה את ההלכה כמתייחסת למציאות ונקבעת על ידה.

נבחן עתה אם יש ראיות לשתי גישות אלה בתלמוד.

---

4. ההדגשה אינה במקור.

### ד. דרשות "ודאי ולא ספק"

כאמור, לדעת בעל "חוות דעת" הרמב"ם סבור שכל ההוראות הכתובות בתורה מתייחסות אך ורק לעצמים שהם וודאיים, וכל דבר שנפל ספק לגביו - אינו הדבר אותו אסרה תורה. מספר סוגיות בתלמוד דורשות את הכתוב בדרך הנראית כדרכו של החו"ד, ונבחן אם אמנם הן בסיס מספיק להצעתו.

### "טמא" - ודאי ולא ספק

בעל חו"ד מביא את הראיה הבאה:

דהרמב"ם הוציא זה מש"ס ערוכה במסכת סוטה דף כ"ט [ע"א]... דאמר התם: רב גידל רמי, כתיב [ויקרא ז, יט] 'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', טמא ודאי הוא דלא יאכל, הא ספק - יאכל, וכתיב [שם] 'כל טהור יאכל בשר', טהור ודאי הוא דיאכל, אבל ספק - לא יאכל כו', ושם ליכא יתורא!

כך למדנו בגמרא במסכת סוטה אותה מציין החו"ד (כט ע"א):

אמר רב גידל אמר רב: דבר שיש בו דעת לישאל ואין בו דעת לישאל - מהאי קרא נפקא:

'והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל', ודאי טמא - הוא דלא יאכל, הא ספק טמא וספק טהור - יאכל.

אימא סיפא: 'והבשר, כל טהור יאכל בשר', ודאי טהור - הוא דיאכל בשר, הא ספק טמא וספק טהור - לא יאכל!

אלא לאו שמע מינה: כאן - שיש בו דעת לישאל, כאן - שאין בו דעת לישאל.

איסור אכילת קדשים בטומאה מתייחס הן לאדם טהור האוכל בשר טמא, והן לאדם טמא האוכל בשר טהור. וכך נאמר (ויקרא ז, יט): "וְהַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר יִגַע בְּכֹל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל, בָּאֵשׁ יִשְׂרָף. וְהַבֶּשֶׂר - כֹּל טָהוֹר יֵאָכֵל בְּשָׂר". חלקו הראשון של הפסוק מתייחס למצבו של הבשר, וחלקו השני - למצבו של האדם האוכל. רב גידל מעיר על כך, שלגבי הבשר מזכיר הכתוב שאסור לאכול אם נגע בטומאה, היינו - נגיעה וודאית, ומתוך כך יש להבין שבשר שספק הוא אם נגע בטומאה - מותר לאכול. לעומת זאת, לגבי מצבו של האדם האוכל התורה מדגישה כי "כֹּל טָהוֹר יֵאָכֵל בְּשָׂר", היינו - מי שהוא טהור בוודאות, ומשמעות הדבר היא שדי בספק טומאה כדי לאסור עליו לאכול את הבשר הטהור. מדוע, שואל רב גידל, ספק טומאה של הבשר נידון לקולא ואילו ספק

טומאה של האדם - לחומרא? אין זאת אלא, שספק טומאה הנוגע אל דבר שאין בו דעת לישראל כמו בשר - נידון כטהור, אך ספק טומאה הנופל על אדם, מי שיש בו דעת לישראל - נידון כטמא.

מהלך זה של רב גידל, אומר בעל "חוות דעת", מעורר תמיהה: היכן רמוז בפסוק ש"טמא" פירושו - ודאי טמא, ו"טהור" פירושו ודאי טהור? כל מה שנאמר בו הוא העיקרון לפיו אכילת בשר קודש מחייבת טהרה של האוכל ושל הנאכל. השאלה כיצד יש לנהוג במקרה של ספק טומאה, בין של הבשר ובין של האדם, אינה שאלה עקרונית אלא שאלה יישומית, שאפשר שתיווצר בדינים רבים בתורה: ספק חלב ספק שומן, ספק נבלה ספק שחוטה, וכן על זה הדרך! על מה מתבסס רב גידל כשהוא מבין ש"טהור" ממעט ספק טהור, ו"טמא" - ספק טמא?

המסקנה ההכרחית היא, אומר החו"ד, שאכן כך מבין רב גידל את התורה כולה: כל שם האמור בה, כמו חלב או נבלה וכיוצא באלה, וכך גם שמות של מצוה כמו "פרי עץ הדר" - מורים תמיד על הודאי ולא על הספק. דבר שהוא ספק - אינו השם עליו דברה תורה.

כפי שכבר הערנו, הנחה כזו, אשר מגדירה עצם אובייקטיבי על פי מצב תודעתי סובייקטיבי, אינה הנחה פשוטה, ואם יש בה ממש - חייב להיות לה בסיס מוצק. אם הנחת המוצא של רב גידל היא כטענת החו"ד, מה הוביל אותו להניח הנחה כה מרחיקת לכת? שאלה זו קשה במיוחד לאור החידוש ההלכתי אותו מבקש רב גידל להציג, ולפיו יש הבדל בין ספק טומאה של דבר שאין בו דעת לישראל לספק טומאה של דבר שיש בו דעת לישראל. חידוש הלכתי מחייב בסיס מוצק, ואם הבסיס הוא אותה הנחה קשה, לפיה שמות הכתובים בתורה מוציאים מן הכלל את הספקות - חובה לבסס אותה! יתר על כן: אם ההנחה הזו יוצרת סתירה בפסוק, מדוע לא זנח רב גידל את ההנחה במקום להסיק מן הסתירה את ההלכה המחודשת אותה הסיק?<sup>5</sup>

בעקבות האמור, נציע דרך אחרת לפרש את דברי רב גידל, דרך שאינה מובילה למסקנת בעל חו"ד. להצעתנו, קושייתו של רב גידל על הפסוק אינה נוגעת להבנת המושגים "טהור" ו"טמא", אלא מבוססת על דיוק סגנוני: מדוע ביחס לבשר מציינת התורה את מה שאסור, "וְהַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר יֵצֵעַ בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל", ואילו ביחס לאדם התורה מציינת דוקא את מה שמותר, "כָּל טָהוֹר יֵאָכֵל בֶּשֶׂר"? אם כוונת התורה לומר שיש לאכול בשר קודשים רק כאשר הבשר והאדם שניהם טהורים, מדוע אינה מגדירה את שני הדינים באותה צורה: "וְהַבֶּשֶׂר הַטָּהוֹר יֵאָכֵל, וְהַבֶּשֶׂר - כָּל טָהוֹר יֵאָכֵל בֶּשֶׂר"; או "וְהַבֶּשֶׂר אֲשֶׁר יֵצֵעַ בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל, וְהַבֶּשֶׂר - כָּל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בֶּשֶׂר"?

5. גם אם רב גידל לא חידש את ההלכה הזו אלא רק הציע לה בסיס מדרשי בכתוב, טענתו היא שההבחנה בין "יש בו דעת לישראל" לבין "אין בו דעת לישראל" מקורה בדרשה אותה הציע: "דבר שיש בו דעת לישראל ואין בו דעת לישראל - מהאי קרא נפקא".

תשובתו של רב גידל היא, שהדברים כתובים בסגנון זה לרמוז שיש הבדל בדיני ספקות בין ספק הנוגע לבשר, שהוא דבר שאין בו דעת לישאל, לבין ספק הנוגע לאדם, שיש בו דעת לישאל. כאשר מדובר בבשר, כל מה שאינו ודאי טמא - טהור, אך כאשר מדובר באדם, כל מה שאינו ודאי טהור - טמא.

לפי הסבר זה אין כל צורך להניח עיקרון כללי לפיו השמות שבתורה מגדירים עצמים וודאיים ולא מסופקים.

### "ממזר" - ודאי ולא ספק, "עשירי" - ודאי ולא ספק

נעיין במדרש נוסף. הגמרא בקידושין (עג ע"א) דנה בעניין ספק ממזרות, דורשת את הפסוק "לא יבא ממזר בקהל ה'", ואומרת: "ממזר ודאי הוא דלא יבא, הא ממזר ספק - יבא; בקהל ודאי הוא דלא יבא, הא בקהל ספק - יבא". מכוח מדרש זה הקשה הרשב"א (תורת הבית ד, א) על שיטת הרמב"ם בעניין ספק דאורייתא: אילו צודק היה הרמב"ם, שכל ספק דאורייתא - מן התורה יש להקל בו, מדוע היה צורך במדרש מיוחד בעניין ספק ממזר? הרשב"א עצמו מודע גם לאפשרות ההפוכה, היינו, שדינו של ספק ממזר הוא בנין אב להתיר כל ספק שבתורה, ובנין אב זה הוא המקור לשיטתו של הרמב"ם, אך הוא דוחה אפשרות זו לאור מקורות אחדים מהם הוא לומד שהתורה החמירה בספקות ולא הקלה בהם. כך או כך, דרשת הגמרא, "ממזר ודאי הוא דלא יבא, הא ממזר ספק יבא", צריכה ביאור: היכן רמוז כאן שהממזר שאסור לבוא בקהל הוא רק ממזר ודאי? על פניו, הדרך היחידה להסביר זאת היא לפי רעיון החו"ד: כל שם הכתוב בתורה מתייחס לדבר שהוא ודאי, ודבר שהוא ספק - אינו הדבר עליו דברה תורה. הצעה אחרת לסוגיא זו נציע בסוף המאמר.

לכאורה יש מדרש דומה התומך ברעיון של בעל חו"ד. כך שנינו במשנה בבכורות (ט, ז):

כיצד מעשרין? כונסן לדיר, ועושה להן פתח קטן כדי שלא יהיו שנים יכולין לצאת כאחת, ומונה בשבט: אחד, שנים, שלשה, ארבעה, חמשה, ששה, שבעה, שמונה, תשעה, והיוצא עשירי סוקרו בסקרא ואומר 'הרי זה מעשר'...  
קפץ אחד מן המנויין לתוכן - הרי אלו פטורים.

המשנה עוסקת בדרך ההפרשה של מעשר בהמה, וקובעת כי יש למנות את הטלאים אחד אחד עד שמגיעים אל העשירי, אותו יש לסמן ולקרוא לו שם "מעשר". המשנה מוסיפה, שאם במהלך המניה קפץ אחד מאלה שכבר נמנו וחזר לדיר - מכאן ואילך



פטור כל הדייר ממעשר בהמה. מדוע? הסיבה היא, שאי אפשר למנות פעמיים אותו שה, כך שהעשירייה שהקופץ בתוכה - אינה עשיריה, והעשירי - אינו עשירי ולכן אינו יכול להיות מעשר בהמה. השאלה המתבקשת היא: ומה בכך? הרי אפשר להתנות על כל עשירי ולומר: אם הקופץ אינו בעשיריה זו - הרי עשירי זה הוא מעשר בהמה, ואם הקופץ הוא אחד מן העשרה - יהא העשירי קרבן שלמים!

כך שואל אביי במסכת בבא מציעא (ו ע"ב - ז ע"א), והוא עונה: "אלא מאי אית לך למימר - 'עשירי' ודאי אמר רחמנא, ולא עשירי ספק". על פניו, שוב לפנינו סברת בעל חור"ד: כל שם שבתורה מתייחס אל הוודאי בלבד ושולל את הספק.

אך נראה כי זו - אינה ראייה, משום שאפשר לומר שדברי אביי אינם מבוססים על הנחה לשונית כלשהי, אלא על כך שציווי התורה הוא לספור תשעה ולהקדיש את העשירי. ספירה היא פעולה שמטרתה סילוק אי וודאות וקביעה ברורה של המניין, ולכן ספירה שמביאה לתוצאה שאינה ברורה - אינה ספירה, ומי ספד והגיע לתוצאה שהיא ספק - פשוט לא הצליח לספור. מעתה, כשהתורה קובעת שיש למנות עשרה ולהקדיש את העשירי, אם אפשר שבתוך העשיריה נמצא השה שקפץ פנימה והוא אינו יכול להיכלל בספירה - פעולת המנייה לא צלחה, ואין משמעות לשם "עשירי".

סברא מעין זו הציעו בעל "דבר אברהם", ובעקבותיו - ר' שמעון שקאפ. השאלה בה הם עסקו היא קושייתו של בעל המאור (בסוף מסכת פסחים) - "מה טעם אין אנו סופרין שתי ספירות מספק, כמו שאנו עושין שני י"ט מספק". פירושו: בחו"ל, מקום שנהוג יום טוב שני של גלויות בגלל ספיקא דיומא, אם יש ספק מתי חל יום טוב ראשון של פסח - יש בהכרח גם ספק מתי הוא היום הראשון של ספירת העומר. למרות זאת, לא נהוג לספור בכל יום מימי ספירת העומר גם את הספירה של הלילה הקודם מכוח אותו ספיקא דיומא.<sup>6</sup> מדוע? בעל המאור עונה לפי דרכו (ראה שם), אך האחרונים שהזכרנו מציעים תשובה שונה. וכך כתב בעל "דבר אברהם" (סי' לד):

בפשוטו נראה שאין ענין הספירה שיוציא מלים של המספר מפיו, אלא ענינה שידע ויוחלט אצלו המנין שהוא סופר, ובלא"ה לא מקרי ספירה כלל, אלא קריאת מלים של הספירה בלבד, ולא הספירה עצמה.

כך כתב גם ר' שמעון שקאפ (שערי ישר, שער א, פרק ה, סוף ד"ה אמנם): "דמספר שאינו ברור - לא חשוב מספר ומנין", ולפי זה כתב:

ונראה, דבמסופק כמה ימים היום, אם יום ג' או יום ד', שלא יוכל למנות שתי

6. שלא כמו קריאת התורה של סוכות בחו"ל ונוסח תפילת מוסף שם, המזכירים בכל יום קרבנות של שני ימים בגלל ספיקא דיומא.

הספירות מספק, דלא חשיב ספירה כלל. וכדומה לי שראיתי דין זה באיזה ספר.<sup>7</sup>

וע"פ דברינו אפשר קצת לתרץ קושיית הראשונים למה אין אנו סופרין תמיד שתי ספירות כמו שאנו עושין שני יו"ט, עיין רו"ה...דכיון דאם נחשוב לספק – בטלה כל המצוה, ובזמן שלא היו בקיאין בקביעות דירחי לא היו מקיימי מצות ספירה.

הוי אומר: מאחר וספירה שיש בה ספק אינה חשובה כלל ספירה, אין כל טעם לספור בכל יום שתי ספירות בגלל בעיית ספיקא דיומא, ויותר מכך – יצא שכרנו בהפסדנו.<sup>8</sup>

כפי שכתבנו, סברא זו מבהירה היטב את מסקנתו של אביי, לפיה ההלכה "קפץ אחד מן המנויין לתוכה – כולם פטורים" ממעשר בהמה, נובעת בהכרח מן הציווי להפריש את העשירי על ידי מניה תחת השבט, ושוב אין צורך לפרשה באמצעות סברת בעל חו"ד.

לסיכום פרק זה נאמר, שהמקורות השונים שהובאו כבסיס לסברת בעל חו"ד עשויים להתפרש גם בדרך שאין ממנה ראייה לסברא זו, לכד מדרשת "מזמר ודאי ולא מזמר ספק".

## ספק ערלה בחוץ לארץ

הסוגיא דלהלן תוצא בסופו של דבר אל מחוץ לדיון הכללי שלנו, אך מכל מקום נדון בה בקצרה:

המשנה בקידושין (א, ט) קובעת כלל לפיו מצוה שהיא תלויה בארץ, דהיינו, שהיא מצוה הקשורה לקרקע – אינה נוהגת אלא בארץ ישראל ולא בחו"ל. למרות זאת, במשנה במסכת ערלה (ג, ט) נאמר:

ספק ערלה: בארץ ישראל – אסור, ובסוריא – מותר, ובחוצה לארץ – יורד ולוקח, ובלבד שלא יראנו לוקט... והערלה – הלכה.

7. וכונתו, ככל הנראה, לספר דבר אברהם הנ"ל.

8. בעל המאור עצמו לא תירץ כך, כנראה משום שהוא סבר שמצות ספירת העומר אין עניינה בפעולת הספירה, אלא בהכרזה וציון המספר המתאים לאותו יום. שמשון ז"ל בדרשת בר המצוה שלו דן בהרחבה בחקירה זו אודות מהותה של ספירת העומר, אם המצוה היא לספור או שמא להכריז את מספרו של כל יום. הדרשה נדפסה בספר "ישא מדברותיך" שיצא לאור ליום השנה השני לפטירתו, אייר תשע"ו, עמ' 156-157:

[https://isa-midabrotecha.co.il/wp-content/uploads/2020/12/%D7%99%D7%A9%D7%90-%D7%9E%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%95%D7%AA%D7%99%D7%9A\\_%D7%9C%D7%93%D7%99%D7%95%D7%95%D7%A8.pdf](https://isa-midabrotecha.co.il/wp-content/uploads/2020/12/%D7%99%D7%A9%D7%90-%D7%9E%D7%93%D7%91%D7%A8%D7%95%D7%AA%D7%99%D7%9A_%D7%9C%D7%93%D7%99%D7%95%D7%95%D7%A8.pdf)

בתחילת המשנה נאמר שאיסור ערלה חל אמנם גם בחו"ל, אך רק על פרי שברור שהוא ערלה. כל עוד לא ידוע שמדובר בפרי ערלה, ואין צורך לברר אם מדובר בערלה, גם אם אפשר לברר. על פניו יש להלכה זו הסבר פשוט לאור המשנה בקידושין: מן הדין - אין כלל איסור ערלה בחו"ל משום שזו מצוה התלויה בארץ, אלא שמכל מקום, אם ידוע באופן ברור שמדובר בפרי ערלה - חכמים אסרו לאכלו. בכל מקרה אחר - נותר דין תורה על כנו. הבעיה היא, שמיד בהמשך המשנה נאמר כי הערלה היא "הלכה". ברור שאין הכוונה לאיסור ערלה באופן כללי, משום שזהו איסור המפורש בתורה (ויקרא יט, כג), אלא הכוונה היא לאיסור ערלה בחו"ל. כך הבינה הגמרא בקידושין (לח ע"ב), והועלתה שם האפשרות שהמונח "הלכה" פירושו כאן - "הלכת מדינה", קרי - מנהג. אלא שבהמשך הסוגיא (לט ע"א) מובאים דברי ר' יוחנן, הקובע כי "הלכה" זו פירושה - "הלכה למשה מסיני", הוי אומר - זהו דין תורה. ומספרת הגמרא (שם):

א"ל ר' זירא לרבי אסי: והתנן 'ספק ערלה בארץ - אסור, בסוריא - מותר, בחוצה לארץ - יורד ולוקט!

אישתומם כשעה חדא.

א"ל: אימא - כך נאמר, ספיקא - מותר, ודאה - אסור.

ר' זירא תמיה: איך אפשר לומר שאיסור ערלה בחו"ל הוא דין תורה, "הלכה למשה מסיני", אם המשנה בערלה מתירה ספק ערלה בחו"ל? הרי הכלל הוא "ספק דאורייתא - לחומרא"!

ר' אסי הופתע מן השאלה, אך בסופו של דבר ענה: אכן, איסור ערלה בחו"ל הוא איסור תורה, אך אותה הלכה שנאמרה בסיני והחילה איסור זה גם בחו"ל, קבעה גם שספק ערלה - מותר.

סוגיא קצרה זו מציבה קושי בפני שיטתו של הרמב"ם, במיוחד על פי ההסבר שהציע בעל חו"ד: אם יש עיקרון כללי לפיו כל איסורי תורה נאמרו על הודאי ולא על הספק, מדוע צריך היה ר' אסי לומר שיש הלכה מיוחדת שנאמרה לגבי ספק ערלה בחו"ל? די היה לו לומר, שגם ספק ערלה בארץ ישראל אינו אסור אלא מדרבנן, על פי גזירתם הכללית האוסרת כל ספק דאורייתא, וחכמים בחרו שלא להחיל את הגזירה הכללית הזו על ערלת חו"ל!

מצד שני, סוגיא זו מחייבת שוב להתמודד עם שאלה הסברא: כיצד אפשר שהלכה

---

9. ראו מה שכתב הר"ן (על הרי"ף, קידושין טו ע"ב בדפי הרי"ף, ד"ה ערלה בארץ ישראל).

למשה מסיני תתייחס לספק איסור כהיתר גם אם מציאותית מדובר בפרי ערלה? אם הגמרא מתעלמת מקושי זה - אין סיבה שלא להתעלם ממנו גם ביחס לסכרת בעל חו"ד, כך שסוגיא זו עשויה לתמוך בשיטתו!

שתי הערות סותרות אלה מובילות למסקנה לפיה יש להוציא את סוגיית ספק ערלה בחו"ל מהדיון שלנו. ההסבר לכך ברור: היתר ספק ערלה בחו"ל הוא מרחיק לכת במיוחד, שהרי הוא מתיר את הספק גם אם קל מאד לברר את העובדות על אתר, וגם אם עומד לפנינו אדם אחר היודע באופן ברור אם מדובר בפרי ערלה, שהרי כך אומרת המשנה בערלה: "ובחוצה לארץ - יורד ולוקח, ובלבד שלא יראנו לוקט", הוי אומר: מותר לקבל ולאכול פירות שיש מקום לחשוד שמא הם ערלה, כל עוד האוכל לא ראה שהמלקט נטל את הפירות מעץ שהוא ערלה. לאור משנה זו, מסופר שם בגמרא, אמוראים שונים נהגו לבקש זה מזה שילקטו עבורם מפרס שיש בו עצי ערלה ולא לקטו בעצמם, זאת כדי שהפירות שיקבלו יהיו בגדר ספק. על פניו, מצב כזה - אינו כלל ספק, ולמרות זאת נהגו האמוראים היתר מוחלט בדבר. מדובר בקולא יוצאת דופן, שלא מצאנו כמות בשום מקום אחר, גם לא באיסורים מדרבנן, ולכן עלינו לומר כי הגם שערלת חו"ל היא הלכה למשה מסיני - אין זה אותו איסור ערלה שחל על פירות ארץ ישראל, כמפורש בתורה שבכתב. איסור ערלה הכתוב בתורה הוא מצוה התלויה בארץ, וככזו - אינה חלה אלא בארץ. פירות ערלה בחו"ל אינם "חפצא" של איסור כלל וכלל, אלא שהלכה למשה מסיני היא - שלא לאכול פירות אלה במודע. מהו פשר איסור זה - צריך עוד עיון, אך כל זה אינו נוגע לדיון שלנו, העוסק באיסורים כגון בשר נבלה, שהם ודאי "חפצא" אסור.<sup>10</sup>

### ה. כל דפריש מרובא פריש: מדוע הולכים אחר הרוב באיסורים?

הכלל לפיו "ספק דאורייתא - לחומרא" מתייחס לספק שקול. אם הספק אינו שקול - אפשר להכריע את הספק לקולא אם הרוב נוטה לכיוון זה. זהו מה שאמרו (כתובות טו ע"א ועוד): "כל דפריש - מרובא פריש". הדוגמא הנודעת מתוארת בכרייתא הבאה (שם ועוד):

תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה, ואחת מוכרת בשר נבלה... בנמצא [=] בשר הנמצא בשוק ולא ידעינן מאיזה פירש<sup>11</sup> - הלך אחר הרוב [=] הואיל... וכבר פירשה על ידי אחר, וכל דפריש - מרובא פריש].

פירוש: בעיר מסויימת יש עשרה אטליזים (לצורך העניין מדובר בעיר מבודדת מן העולם שמסביב, כך שכל הבשר שבעיר מקורו באטליזים אלה), אשר תשעה מהם - כשרים, ואחד

10. וראו קונטרסי השיעורים, קידושין, שיעור כג.

11. רש"י כתובות שם.

- לא כשר. אם ימצא בשר בין החנויות - מותר לאכלו, משום שרוב האטליזים הם כשרים.<sup>12</sup>

לשיטת הראשונים הסבורים שהחובה להחמיר בספק איסור היא חובה מן תורה, יש לומר שההיתר ללכת לקולא על סמך רוב הוא דין מן התורה. אך לפי שיטת הרמב"ם, שהחובה להחמיר בספק איסור היא מדרבנן, הלכה זו המאפשרת ללכת אחר הרוב היא הלכה המתירה איסור דרבנן. לפי ההסבר של בעל חו"ד - אין בהלכה זו חידוש מרחיק לכת, שכן הבשר המוטל בספק - מן התורה הוא בשר כשר, וחכמים אסרו את המותר ויצרו איסור חדש "יש מאין". ברור אפוא, כי כשם שבכוחם היה לאסור במקרה של ספק שקול, בכוחם להתיר כשיש רוב להיתר. "הם אמרו, והם אמרו". אך לפי ההסבר של ר' שמעון שקאפ, כאשר חכמים אסרו את הספק - הם רק הפכו את הזהירות המתבקשת מכוח ההיגיון הבריא לחובה הלכתית,<sup>13</sup> אך לא החילו חובה כזו אם יש רוב להיתר.

מה יעלה בגורלו של מי שסמך על הרוב ואכל את הבשר שמצא, ולאחר שאכל התברר לו שהבשר היה בשר נבלה? לפי שיטת בעל חו"ד - אין בכך כלום, שכן בזמן שאכל - היה הבשר כשר לחלוטין, ואף למהדרין. אך לפי שיטת ר' שמעון שקאפ נראה, שבמקרה כזה יהיה עליו להתוודות ולשוב בתשובה על אכילת בשר נבלה, שכן לשיטתו, אף כשהתירו חכמים לסמוך על הרוב - אין זו אמירה הנוגעת לבשר כשלעצמו, אלא אמירה הנוגעת לאדם - ביטול חובת הזהירות המוטלת במקרה של ספק שקול. מסתבר אפוא, שלמרות היתר זה, מי שהוא ירא חטא מאד - יזהר, ולא יסמוך על הרוב, שמה גלוי הדבר לפני ה' שבשר זה הוא מאותה חנות בודדת המוכרת בשר נבלה, וכפי שכתב ר"ש שקאפ: "ומי שחס על נפשו - ודאי דראוי לו על פי דרך התורה לפרוש מספק איסור".<sup>14</sup>

על מבוססת ההלכה המאפשרת הליכה אחר הרוב? בשאלה זו עוסקת הגמרא במסכת חולין (דף י"א ע"א ואילך), אלא שכאשר היא שואלת "מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא", הגמרא תמיהה מיד על עצם השאלה: "מנלן? דכתיב 'אחרי רבים להטות' (שמות כג, ב)!" בעקבות תמיהה זו מחדדת הגמרא את השאלה:

12. למעשה, כך הדין גם במקרה של רוב הרבה פחות מובהק, כמו שש חנויות כשרות וארבע שאינן כשרות. הסיבה שהברייתא בוחרת בדוגמא של תשע מול אחת היא בגלל המקרה המקביל, "קבוע", שבו אין הולכים אחר הרוב, וגם אם הרוב הוא גדול מאד - רואים את הספק כספק שקול - "כל קבוע כמחצה על מחצה דמי" (ראו בתיאור השאלה מן האטליז בוילנא, בתחילת מאמר זה).

13. דומה הדבר למצות בדיקת חמץ וביעורו: כשאמרה תורה "לא יראה", כל בר דעת מבין שכרי לא לעבור על איסור זה - יש לבדוק את החמץ ולבערו, אלא שחכמים לא סמכו על ההיגיון הבריא והפכו את הנוהל ההיגיוני הזה לחובה הלכתית שאף מברכים על עשייתה.

14. לציטוט מלא יותר - ראו לעיל סוף פרק ג'.

רובא דאיתא קמן, כגון ט' חנויות וסנהדרין - לא קא מיבעיא לן. כי קא מיבעיא לן - רובא דליתיה קמן...

הגמרא מבחינה בין שני סוגים של הליכה אחר הרוב: "רובא דאיתא קמן" (רוב שישנו לפנינו) לעומת "רובא דליתיה קמן" (רוב שאינו לפנינו). הדוגמא לסוג הראשון, "כגון ט' חנויות", היא זו בה עסקנו לעיל - בשר שנמצא בין חנויות. רוב מסוג זה קיים במקרים בהם אוכלוסיית הספק כולה נמצאת לפנינו, וההתפלגות שלה בין איסור להיתר - ידועה. הסוג השני, "דליתיה קמן", הוא רוב המבוסס על מדגם ולא על התפלגות ידועה של האוכלוסיה כולה, לדוגמא: ההנחה לפיה רוב הבהמות הנשחטות אינן טרפות. ברור שלא כל אוכלוסיית הבהמות על פני האדמה נבדקה, ואין בידינו תוצאות של התפלגות הטרפות בכל הבהמות בעולם, אלא שאנו מניחים שהבהמות שלא בדקנו ואינן לפנינו, מתפלגות בין כשרות לטרפות באותה התפלגות. מתוך כך, הפסוק "אחרי רבים להטות" אינו מתאים לשמש מקור למקרים מסוג "ליתיה קמן", שהרי הוא עוסק בהכרעות בבית הדין, והדיינים הם אוכלוסיה סגורה שהתפלגות הדעות בה - ברורה וידועה, כך שזו התפלגות מסוג "איתא קמן". לכן, אומרת הגמרא, למרות הפסוק, יש מקום לשאול מהו המקור לכך שהולכים אחר הרוב, כשהרוב הוא מסוג "ליתיה קמן".

הבעיה היא, שגם מקרי ספק מסוג "איתא קמן", כמו בשר הנמצא בין החנויות, אינם דומים למקרה של חילוקי דעות בבית הדין. ספק איסור הוא מצב של חוסר מידע, כשהליכה אחר הרוב פירושה בחירה באפשרות המקרית המסתברת יותר, ואילו בבית הדין כל המידע האפשרי גלוי לכל, והכרעה כדעת הרוב אין פירושה בחירה בדעה שסיכויי נכונותה הם הגבוהים יותר! וכי אפשר לומר שהדעות בבית הדין הן מקריות, ולכן יש לבחור את המקרה היותר סביר? דומה כי במקרה של ספק איסור - הבעיה היא בעיית מידע חסר, ואילו בבית הדין - בעיית מידע עודף!

יתר על כן. הספק אם להכריע כטענת ראובן או כטענת שמעון לא נולד בגלל שהדיינים בחרו בדעות שונות, אלא נוצר הרבה קודם - ברגע בו פנו המתדיינים לבית הדין, ובשלב ההכרעה הוא נעלם מלב הדיינים, שכל אחד מהם בטוח שהצדק עמו, והליכה אחר רוב הדיינים היא שיטה באמצעותה בית הדין כגוף הומוגני מייצר הכרעה אחת משותפת! כיצד אם כן קובעת הגמרא באופן כה חד משמעי, שהפסוק "אחרי רבים להטות" הנוגע לבית הדין, הוא המקור לכלל הכרעת ספק איסור באמצעות שיקולי הסתברות של רוב ומיעוט?

## 1. הכרעת הרוב וקרבה לאמת

על פניו, נוכל להציע תשובה מסויימת: בניגוד להנחת השאלה, הבעיה בפניה עומדים דייני בית הדין נובעת אף היא מחוסר מידע. האמת ההלכתית שרירה וקיימת וגלויה לפני ה', אלא שאנו לא יודעים אותה, באופן דומה לספק איסור, שהמידע החסר לנו

- גלוי לפני ה'. כשם שבספק איסור העובדה המציאותית היא עובדה, אך היא סמויה מעינינו ואנו מבקשים לחשוף אותה, כך בבית הדין - המציאות ההלכתית קיימת וסמויה מעינינו, ואנו מבקשים לחשוף אותה. מכאן, אם הליכה אחר רוב הדיינים היא הדרך לחשיפת העובדה הנעלמת, כך גם הליכה אחר רוב המקרים האפשריים היא הדרך לחשיפת העובדה הנעלמת.

אך נראה שאין בכך די. אם אכן בבית הדין אנו שואלים מהי האמת הגלויה לפני ה', מדוע מסתבר יותר שדעת רוב הדיינים קרובה לאמת יותר מדעת המיעוט? גם אם בשאלות ספק איסור הטענה לפיה האירוע שלפנינו שייך לרוב היא טענה הקרובה יותר לאמת מן הטענה שהוא שייך למיעוט, יש לשים לב לשני הבדלים עקרוניים בין שאלות אלה לבין מחלוקות בבית הדין: שאלות ספק איסור מתייחסות לאירועים אקראיים בטבעם (כגון בשר שהגיע באקראי אל בין החנויות), ואילו הדעות החלוקות בין הדיינים אינן, כך אנו מקווים, פרי אקראיות. בנוסף, במקרה של ספק איסור השאלה היא שאלת שיוך - מאיזו קבוצה יצא אותו פרט המוטל בספק, ואילו מחלוקת בין דיינים לא יוצרת שאלת שיוך אלא שאלה של הערכת אמתותן של הטענות!

### מחלוקות בית שמאי ובית הלל: הסוגיות ביבמות ובעירובין

למרות קושי זה, יש לכאורה רגליים לטענה הרוואה בדעת רוב הדיינים דעה הקרובה יותר לאמת. טענה כזו עולה מתוך סוגיא ביבמות (יד ע"א) העוסקת בהכרעת מחלוקות בית שמאי ובית הלל.

הגמרא מציינת שם שרב ושמואל נחלקו בשאלה אם בית שמאי עמדו על דעתם ונהגו בפועל כשיטתם, או שמא בפועל עשו כדברי בית הלל: "דרב אומר: לא עשו ב"ש כדבריהם; ושמואל אומר: עשו ועשו". על אתר תוהה שם הגמרא על עצם השאלה, שהרי למדנו (עירובין יג ע"ב) כי לאחר שלוש שנים ללא הכרעה יצאה בת קול והכריעה בבית הלל, ונמצא שעד שיצאה - נהג כל בית כשיטתו, ואחר שיצאה - עשו מן הסתם גם בית שמאי כהכרעתה ונהגו בבית הלל. כיוון שכך - לא אמור היה להיוותר מקום למחלוקת רב ושמואל.

מתוך קושי זה מציעה הגמרא שתי דרכים להסביר את מחלוקת רב ושמואל:

אי בעית אימא קודם בת קול - וכגון דב"ה רובא. למ"ד לא עשו - דהא ב"ה רובא, ומ"ד עשו - כי אזלינן בתר רובא - היכא דכי הדרי נינהו, הכא בית שמאי מחדדי טפי.

ואי בעית אימא לאחר בת קול - מ"ד לא עשו, דהא נפקא בת קול, ומ"ד עשו - רבי יהושע היא דאמר אין משגיחין בבת קול.

ההצעה הראשונה זקוקה לשתי טענות שאין להן בסיס מפורש: האחת - שבית הלל היוו רוב, והשניה - שבית שמאי היו מחודדים יותר, ובוזה יתרונה של ההצעה השנייה, שאינה זקוקה להנחות אלה. ללא שתי ההנחות ברור מדוע קודם שיצאה בת קול לא הייתה אפשרות להכריע את המחלוקות בדרכים המקובלות, כך שההצעה השנייה אינה תורמת לשאלה בה אנו דנים, אם רוב הוא אמת מידה לקרבה אל האמת. נשוב אפוא להצעה הראשונה ונתמקד בה.

לפי הצעה זו, שתי ההנחות, שבית הלל הם הרוב ובית שמאי היו מחודדים יותר - אינן שנויות במחלוקת, אלא שלדעת רב הכרעת הרוב היא הכרעה מוחלטת ואין משמעות לחוכמת צד המיעוט, ולכך הורו אף בית שמאי עוד קודם שיצאה בת קול, ואילו שמואל סבור שחכמה היא אכן משקל נגד לרוב גם אם אינה עדיפה עליו, ומתוך כך קודם שיצאה בת קול - לא הגיעה המחלוקת לידי הכרעה, וכל בית נהג כשיטתו.

לדעת שמואל אפוא, שיקולי חכמה ורוב ניצבים על מישור אחד המאפשר השוואה ביניהם, ולפי דרכנו נאמר שמישור השוואה זה הוא מידת הקרבה אל האמת: כשם שחכמה היא שיקול הנוגע לקרבה אל האמת, כך גם שיקולי רוב הם אמת מידה לקרבה אל האמת.

אלא שבסופו של דבר יצאה בת קול והכריעה כדעת בית הלל למרות חכמתם של בית שמאי. מהי משמעות פסיקתה זו? אפשר, שמשיצאה בת קול התברר לבית שמאי ששיקוליהם לא היו נכונים, והכרעת הרוב היא ההכרעה האחת והיחידה. אם נאמר כך, הרי שמסקנת הסוגיא שוללת את הטענה שרוב הוא אמת מידה לקרבה לאמת. אך אפשר גם שדוקא משום שאכן שצדקו בית שמאי כשלא עשו כשיטתם, וכלי ההכרעה האנושית מוצו - יצאה בת קול והכריעה הכרעה שמיימית. אם נאמר כך, הרי שהמסקנה העולה מן הסוגיא מחזקת, לפחות לדעת שמואל, את הרעיון לפיו רוב, כמו חכמה, הוא אמת מידה לקרבה אל האמת. אפשרות זו האחרונה עולה מן התיאור של אירוע ההכרעה כבית הלל על פי בת קול, כפי שמסופר בעירובין (יג ע"ב). כפי שלמדנו שם, אותה בת קול שהכריעה כבית הלל, הקדימה ואמרה "אלו ואלו דברי א-להים חיים", ולמרות זאת נפסקה הלכה כבית הלל "מפני שנוחין ועלובין היו, ושנוין דבריהן ודברי בית שמאי, ולא עוד אלא שמקדימין דברי בית שמאי לדבריהן". נימוקים "חיצוניים" אלה מלמדים, שעל פני השטח מדובר במחלוקת שקולה, "אלו ואלו דברי א-להים חיים", ולפי האמור ביבמות - המחלוקת שקולה מפני שכנגד שיקולי רוב עומדים שיקולי חכמה.



סיכום ביניים של הדיון: שיטתו של רב שוללת את הרעיון לפיו רוב הוא אמת מידה של קרבה לאמת, אך רעיון זה עשוי להיתמך על ידי שיטתו של שמואל, ובלבד שנאמר, כי לשיטתו חכמתם של בית שמאי אכן איזנה את הרוב של בית הלל, וזו הסיבה בגללה היה צורך בהכרעה שמיימית, המבוססת על שיקולים חיצוניים, כפי שמתואר בעירובין.<sup>15</sup>

כאן יש לשאול שאלה נוספת: אם אכן רב סבור שעוד קודם יציאת בת קול קבלו בית שמאי למעשה את שיטת בית הלל, ומשום שהשיקול היחיד להכרעה הלכה הוא הרוב, מה צורך היה בבת קול? התשובה הפשוטה היא, שהמקור לסיפור ההכרעה על פי בת קול הוא דברי שמואל, כפי שמפורש בעירובין (יג ע"ב) בפתיחת הדברים:

אמר רבי אבא אמר שמואל: שלש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל, הללו אומרים 'הלכה כמותננו', והללו אומרים 'הלכה כמותננו'. יצאה בת קול ואמרה: 'אלו ואלו דברי א-להים חיים הן, והלכה כבית הלל'.

אפשר אפוא, שהסיפור של שמואל כלל אינו מוכר לרב, אך אם נבקש שלא להוסיף מחלוקת בעניין עובדתי היסטורי, נוכל להציע את ההצעה הבאה: רב מודע לעובדות ההיסטוריות שמתאר שמואל, והוא אף מודה לדברי שמואל ביבמות, לפיהם בית הלל היו הרוב ואילו בית שמאי היו מחודדים יותר. כאשר קבלו בית שמאי את פסיקותיהם של בית הלל הם עשו זאת משום שסברו שהכרעה הרוב היא ההכרעה היחידה, ואין מקום בשיקולי פסיקה למדידת רמת החכמה. דווקא משום כך יצאה בת קול, לומר לך שטעו בית שמאי כשסברו כך, משום שהאמת היא שיש להתחשב בשיקולי חכמה בפסיקה, ושיקולים אלה עשויים לקזז את עדיפות הרוב. כשיצאה בת קול התברר שזוהו המצב במחלוקות בית שמאי ובית הלל, כל שהשיקולים המקובלים אמורים היו להוביל להעדר הכרעה, לולא אותה הכרעה שמיימית של בת קול.

אם נקבל הסבר זה, הרי שאף לשיטת רב יש לומר ששיקולי הרוב ושיקולי החכמה עומדים על מישור אחד – הקרבה אל האמת, ונוכל לסכם ולומר, שעל פי ההצעה הראשונה בסוגיא ביבמות – בין לרב ובין לשמואל שיקולי רוב מבוססים על הנחת הקרבה אל האמת.<sup>16</sup>

15. כל זה על פי הצעה אחת שמציעה הגמרא ביבמות להסבר מחלוקת רב ושמואל. לפי ההסבר השני שם – לא היה רוב לבית הלל, ולכן ברור מדוע היה צורך בהכרעה בת קול. כפי שהערנו, הסבר זה אינו מוביל כלל לדיון בשאלת שיקולי רוב כשיקולים לקרבה אל האמת.

16. ראוי להעיר, כי אין כל קשר בין ההנחה לפיה דעת הרוב קרובה לאמת יותר מדעת המיעוט, לבין מה שמכונה "חכמת המונים", ולא כאן המקום להאריך בכך.

## הסבר חדש למחלוקת רב ושמואל

למרות האמור, הדעת אינה נוחה ממסקנה כזו, ומטעמים אחדים:

א. כיצד ניתן למדוד את מידת החידוד והחכמה? הדבר קשה גם אם מדובר ביחיד מול יחיד, ומכל שכן כשמדובר בקבוצה מול קבוצה!

ב. הנחה מתבקשת וברורה מאליה היא, שבית הלל, גם אם היו מחודדים פחות מבית שמאי, היו ודאי חכמים גדולים ולא עמי ארצות. אילו חכמתם של בית שמאי היתה כה מחודדת ומשכנעת, מדוע בית הלל החזיקו בשיטתם גם אחר ששמעו את נימוקי בית שמאי? אין זאת אלה, שיש היגיון רב גם בעמדת בית הלל, ואם כן, עבור כל מחלוקת לגופה, העובדה שבית שמאי מחודדים יותר היא חסרת משמעות!

ג. גם הטענה לפיה בית הלל היו רוב החכמים צריכה עיון: הכרעות הלכתיות מתקבלות בבית הדין הגדול ולא סתם כך בבית המדרש, במעין "משאל עם" בין החכמים, ואם כן, גם אם בית הלל היוו קבוצה גדולה יותר, מניין לנו שכך היה המצב גם בקרב חברי בית הדין הגדול? אם אכן בית שמאי היו מחודדים יותר, יתכן שעקב חכמתם נבחרו לכהן בבית הדין הגדול יותר חברים מבית שמאי! אפשר, כמובן, להניח שהרכבו של בית הדין הגדול של אותם ימים היה יחסי לגודל הבתים, אך על מה אפשר לבסס הנחה כזו?

ד. גם אם נניח שהיה לבית הלל רוב גם בבית הדין הגדול, מסתבר שהשוואת חכמת הבתים היא השוואה בין "ממוצעי חכמה", ומסתבר, כי כאשר נבחרו דיינים, היו אלה הגדולים שבחכמי כל בית ובית. מניין לנו שגם בקרב קבוצת עילית זו נשמר הפער בין חכמי בית שמאי לחכמי בית הלל?

קושיות אלה מובילות אותנו להציע פירוש חדש לדברי הגמרא בהצעתה הראשונה ביבמות, וליחס בינה ובין הסוגיא בעירובין.

נזכיר, שלפי ההצעה הראשונה, רב סבור שעוד קודם שיצאה בת קול – לא עשו בית שמאי כדבריהם אלא כדברי בית הלל. נראה, שלפי הצעה זו המחלוקות בין בית שמאי ובית הלל היו מחלוקות של בית המדרש הלמדני ולא מחלוקות בבית הדין הגדול. הצעתנו היא, שבבית המדרש שקפו בית הלל את ההלכה הנוהגת, ולפיכך הם נקראים "רוב" לעניין זה, ובית שמאי, בהיותם מחודדים יותר, הציבו חלופה למדנית להלכה הנוהגת.<sup>17</sup> בנקודה זו חלוקים רב ושמואל: רב סבור שגם בית שמאי הוסיפו לנהוג על פי המקובל, והמחלוקות שהעלו נותרו מחלוקות בית-מדרשיות, ואילו שמואל סבור, שבית שמאי בחרו בפתרון אף עשו בפועל כשיטתם הלמדנית.

בנקודה זו נכנסת לתמונה הסוגיא בעירובין. מחלוקתם הבית-מדרשית של הבתים

17. במקורותיה של הנחה זו יש לעסוק בנפרד, ולא כאן המקום.

הלכה והעמיקה, ואף אם לא הייתה עדיין מחלוקת מעשית, כפי שסבור רב ביבמות, היא איימה להפוך לכזו, ועלולה הייתה לקרוע את העם. כדי למנוע זאת – הובאו המחלוקות להכרעה בבית הדין הגדול, ואף שם – שלוש שנים לא הצליחו הדיינים להכריען. זהו שאומר שמואל בעירוין: "שלוש שנים נחלקו בית שמאי ובית הלל". חברי בית הדין לא היו מחוייבים עקרונית לא לבית שמאי ולא לבית הלל, וראו את דברי אלה ואת דברי אלה בכל עניין ועניין כשקולים, ומתוך כך לא ניתן היה להצביע ולהכריע, וקל להבין מדוע נזקקו חכמי ישראל להכרעת בת קול.

נמצא, כי אף לפי ההצעה הראשונה של הגמרא ביבמות בביאורה למחלוקת רב ושמואל, במחלוקות בתוך בית הדין – השיקול הקובע היחיד הוא שיקול הרוב, ובלבד שכל אחד מן הדיינים אכן יכול להכריע בינו ולבינו ולהציג עמדה בהצבעה. מתוך כך, שוב אין בסיס להנחה לפיה הכרעת הרוב נובעת מן ההנחה שדעת הרוב קרובה יותר לאמת מדעת המיעוט.

נסכם את הדברים בעזרת דבריו של בעל "ספר החינוך" (מצוה עח) בנוגע להכרעת הדין בסנהדרין:

ומה שאני אומר, כי בחירת הרוב לעולם הוא בששני הכיתות החולקות שוות בחכמת האמת, כי כן נאמר בכל מקום, חוץ מן הסנהדרין, שבהם לא נדקדק בהיותם חולקין אי זו כת יודעת יותר, אלא לעולם נעשה כדברי הרוב מהם. והטעם, לפי שהם היו בחשבון מחויב מן התורה, והוא כאילו צייתה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו כל עניינכם. ועוד, שהם כולם היו חכמים גדולים.

אין מקום, אומר החינוך, להצבעה והליכה אחר הרוב כל עוד אין אנו מניחים שכל המשתתפים בהצבעה שקולים בחוכמתם. לכן, משעה שנבחרו דייני הסנהדרין, שכולם ראויים למעמדם, השאלה מהו דירוג החכמה ביניהם – אין להתחשב בה, וכל שאלה שתובא להכרעתם תוכרע כדעת הרוב ללא כל שיקול אחר. כך צוותה תורה באמרה "אחרי רבים להטות" (אף שברור כי אין שום גוף בעולם שכל חבריו חכמים בדיוק באותה מידה), מה גם שכל חברי בית הדין הם מעבר לדרישת הסף של החכמה, ומשעברו דרישת סף זו, העובדה שיש ביניהם חכמים יותר היא חסרת כל משמעות. לענייננו, משמעות דבריו היא חדה וברורה: הכרעת הרוב אינה מבוססת על הנחת הקרבה אל האמת, אלא היא דרכה של תורה להכריע דווקא כאשר שתי הדעות הן בבחינת "דברי א-להים חיים".

## ז. ושוב לסברת בעל "חוות דעת"

הדרך שעברנו מובילה למסקנה הבאה: כשהתורה קובעת הכרעה על פי רבים, היא אומרת למעשה שבכל מחלוקת הלכתית בין החכמים, לא רק בית בית שמאי לבית הלל - "אלו ואלו דברי א-להים חיים", שהרי יש נימוקים טובים לכאן ולכאן. ההלכה אינה כמדעי הטבע, בהם חובה להכריע לגבי כל טענה אם היא אמת או שקר.<sup>18</sup> עולם ההלכה הוא עולם של יצירה מעין אומנותית ולא יצירה הנדסית. בעולם של יצירה כזו, כשמתברר שיש אפשרויות אחדות שכולן עשויות להתאים, אפשר להשתמש בכלי הכרעה שרירותי כהכרעת הרוב. בדרך זו נקל להבין את פסיקתו המרעיש של הרמב"ם (הלכות ממרים ב, א):

בית דין הגדול שדרשו באחת מן המדות כפי מה שנראה בעיניהם שהדין כך, ודנו דין, ועמד אחריהם בית דין אחר ונראה לו טעם אחר לסתור אותו הדין - הרי זה סותר, ודן כפי מה שנראה בעיניו, שנאמר: 'אל השופט אשר יהיה בימים ההם', אינך חייב ללכת אלא אחר בית דין שבדורך.

דומה כי הדברים דוברים מאליהם.

הנקודה המעניינת היא, שהמרחק מכאן לסברת בעל "חוות דעת" שוב אינו גדול. סברתו אינה אלא הרחבה של ההיגיון העומד בבסיס הכרעת הרוב: ההלכה מתייחסת להכרתם של בני אדם. כשם שבמקרה של מחלוקת אין מקום לשאלה "מהי עמדתו של הקב"ה", כך אין מקום לשאול מיהו "ממזר" בעיני הקב"ה, אלא מיהו "ממזר" בעינינו, ומתוך כך לקבוע, שרק מי שעונה בוודאות על הגדרת "ממזר" - נחשב ממזר על פי ההלכה, גם אם אפשר שאותו ספק-ממזר שלפנינו עונה על הגדרה זו מבלי שאנו יודעים על כך, ואף שיתכן כי לפי המציאות הגלויה לפני ה', אדם זה הוא ממזר - התורה אינה מגדירה את איסוריה אלא על פי הכרת בני אנוש. זהו שכתב בעל חו"ד: "דכל לישנא דקרא משמעותא על הודאי ולא על הספק... חזיר ודאי וחלב ודאי לא תאכל, אבל ספק - יאכל... וכן לקיחת אתרוג ואכילת מצה, אמרינן דמחויב שיהיה בודאי ולא בספק".

אך הדברים עדיין צריכים לפנים, משום שעדיין לא הצלחנו לגשר על הפער בין מציאות לבין ידע הכרתי. כשמתעורר חשד שמא פלוני הוא ממזר, ואין כל אפשרות לוודא זאת - אין עוד טעם לדוש בשאלה העוברתית, ועלינו להכיר בכך שהשאלה העוברתית הוכרעה כשאלה ללא פיתרון. מכאן ואילך עלינו לעבור לדין אחר - כיצד

18. כדברי הרמב"ן בהקדמת ספרו "מלחמת ה'": "כי יודע כל לומר תלמודנו, שאין במחלוקת מפרשיו ראיות גמורות ולא ברוב - קושיות חלוטות, שאין בחכמה הזאת מופת ברור כגון חשבוני התשבורות ונסיוני התכונה".

יש לנהוג במצב סופי של ספק. על פניו, זוהי שאלה של ניהול סיכונים, והתשובה לפיה מצב סופי של ספק הוא כשלעצמו היתר – אינה מובנת!

התשובה, ככל הנראה, נעוצה בנקודה בסיסית יותר: העוול הנעוץ במקרה של איסור וודאי לא נובע מן המעשה כשלעצמו, אלא מן ההתעלמות מצו ה'. לכן, כאשר האיסור מוטל בספק, אפשר לומר: "אני עושה את הפעולה לא משום שאני מבקש להמרות את הצו התורני, אלא מפני שאני מניח שעובדתית – אין כאן איסור". טענה כזו מעקרת את מאפייני העוול של הפעולה, ולפיכך ספק איסור – מן התורה מותר להקל בו.<sup>19</sup>

מסתבר, כי טענה כזו לא תישמע מפיו של ירא א-להים. אדם כזה לא יטען שרירותית שהוא מניח כי הספק – אינו ספק אלא היתר. על זה כתב ר' שמעון שקאפ (ראו לעיל), כי "מי שחס על נפשו – ודאי דראוי לו על פי דרך התורה לפרוש מספק איסור". אך כאשר הרוב מטה את הכף לומר שאין כאן איסור אלא היתר, במקרה כזה אף ירא שמים רשאי לומר שאין במעשיו כדי להמרות את ציווי התורה.

#### ח. הקשר בין רוב בבית הדין לרוב באיסורים

תמהנו לעיל כיצד אפשר לבסס את הדין המאפשר ללכת אחר הרוב במקרה של ספק איסור על הפסוק הקובע כי יש ללכת אחר הרוב בסנהדרין. שאלה זו התבססה על ההנחה לפיה רוב באיסורים בנוי על עקרון הקרבה ההסתברותית אל האמת, ואילו רוב בבית הדין – אינו קשור לשיקולי קרבה לאמת. עתה נקשור את הקצוות: אכן, כפי שהסברנו לעיל, רוב בבית הדין אינו מבוסס על קרבה אל האמת, אך עתה ראינו שגם רוב באיסורים אינו מבוסס על קרבה אל האמת, אלא על העיקרון של בעל חור"ד, לפיו ההלכה מתייחסת להכרה האנושית ולא למצבים עובדתיים אובייקטיביים. השאלה אם בשר זה שנמצא מוטל בין החנויות הוא בשר נבלה או בשר שחוושה – אינה עולה כלל לדיון משום שהיא בלתי ניתנת להכרעה. השאלה העולה לדיון היא האם מותר לאכול

19. הסבר זה דומה לתשובת האחרונים על קושייתו של הרמב"ן על הרמב"ם בעניין מצות "לא תסור". דעת הרמב"ם היא, שהחובה לשמוע לדברי חכמים מבוססת על מצות "לא תסור", הרמב"ן הקשה: אם כן, כל איסור דרבנן הופך להיות איסור דאורייתא, וכל ספק איסור דרבנן הוא ספק איסור דאורייתא, ומדוע אפשר להקל בספק דרבנן? וכתבו האחרונים (ראה "משך חכמה", דברים ז, יא, ועוד אחרונים), כי חכמים לא אוסרים את הדבר כשעלצמו, אלא רק מבקשים להשיג באמצעות האיסור תוצאה כלשהי, כגון – להרחיק את האדם מאיסור תורה. בנוסף, כאשר צוותה התורה ואמרה "לא תסור" מדבריהם, אין כוונתה להפוך את איסורם לאיסור מן התורה, אלא רק לדרוש ציות לציווייהם, ובלשון בעל "משך חכמה": "המצוה דוקא לשמוע מה שיאמרו, אבל הענין בעצמו שאמרו וחידשו – אפשר דאינו מתקבל אל רצון הבורא". כיוון שכך, כאשר מדובר על ספק איסור מדבריהם, מי שיעשה את הפעולה – לא עושה זאת מתוך שהוא ממרה את ציווי חכמים ולכן אינו עובר על איסור "לא תסור".

בשר זה, וכיוון שכללי הרוב מעניקים נימוק טוב להנחה כי מדובר בבשר כשר - אין באכילת הבשר משום מרי כנגד איסור התורה, והבשר מותר באכילה. מעתה, גם אם יתגלה ביום מן הימים, לאחר מעשה, שהבשר היה בשר נבלה - אין לעובדה זו השפעה על ההלכה, ולא נאמר שעתה התברר שהאוכל אכל נבלה. אם בזמן האכילה תודעתו של האוכל היתה שהוא פועל בהתאמה לצו התורה - ההלכה אכן רואה אותו כך, גם אם מציאותית מדובר היה בבשר נבלה.

נמצא, כי כאשר הגמרא במסכת חולין (דף יא ע"א) אומרת כמובן מאליו, שהליכה אחר "רובא דאייתא קמן" מבוססת על הפסוק "אחרי רבים להטות", היא אומרת למעשה שהן בבית הדין והן בעולם האיסורים - ההלכה אינה נגזרת של המציאות העובדתית-מדעית, אלא מהווה עולם עצמאי (עם זיקה, כמובן, למציאות), עולם שכל עניינו - עבודת ה', ועבודת ה' היא בעיקרה תודעה אנושית של מחוייבות לדבר ה'.

אנו שבים עתה לנקודת הפתיחה, המעשה באותו איטליז וילנאי, ודבריו הנחרצים של בעל "פרי חדש". האם אפשר שאותה בהמה, חציה טריפה וחציה כשרה? מציאותית - ודאי שלא, אך העולם ההלכתי מאפשר זאת משום שהוא עולם של הכרה ועמידה לפני ה', לא עולם של מציאות חומרית, אלא עולם שבו בצמתים של הכרעה השאלה החשובה ביותר היא "מה מצווה ה' עתה", כך שאפשר כי ציוויו מתיר לאכול מחציה זה של הבהמה, ואוסר לאכול מחציה האחר.

## ט. במקום סיכום

מסופר בגמרא בסנהדרין (קו ע"ב, בתרגום לעברית):

אמר רבא: וכי יש רבותא בהעלאת ספקות בהלכה? הרי בימינו של רב יהודה עסקו הכל בלימוד סדר נזיקין, ואילו אנו היינו עוסקים רבות בהלכות מסכת עוקצין, וכאשר הגיע רב יהודה להלכות מסכת עוקצין... היה מתקשה בהבנתם, ואומר: רואה אני כאן עיונים עמוקים מסוג "הויות דרב ושמואל", ואילו לנו היו אלה הלכות פשוטות ומובנות, שכן אנו עסקנו בהלכות אלה בשלוש עשרה ישיבות. למרות כל זה, בשעת עצירת גשמים, כשרב יהודה רק חלץ את נעלו - מיד ירד גשם, ואילו אנו - צווחנו בתפילה ולא שמו לב משמים לתפילתנו.

מסקנתו של רבא מכל זה היא: "הקדוש ברוך הוא ליבא בעי, דכתיב וה' יראה ללבב".





## **רשימת הכותבים**

(לפי סדר הופעתם בחוברת):

**הרב מאיר שלזינגר,**

ראש הישיבה הראשון של ישיבת שעלבים ומייסדה

**הרב שמואל יניב,**

רב בגבעת שמואל, מחבר סדרת ספרי "צפונות בתורה"

**הרב משה ליכטנשטיין,**

ראש ישיבת "הר עציון"

**הרב מיכאל ימר,**

ראש ישיבת שעלבים

**הרב ברוך וידר,**

ראש ישיבת הכותל

**הרב רפאל שטרן,**

ר"מ במכון הגבוה לתורה, אוניברסיטת בר-אילן

**הרב יעקב קורצמן,**

ר"מ בישיבת רמת-גן

**הרב יאיר גואלמן,**

ראש הישיבה לצעירים "תפארת שלמה", רמלה

**הרב יהודה יונגסטר,**

רב קהילת "שירת אהרן" גבעת שמואל,

אביו של שמשון אברהם ז"ל