

בארזה

כתב עת למחקר תורני

3

מרחשון
ה'תשפ"ז





©

בהוצאת מכון הר ברכה

כל הזכויות שמורות

ניתן להעתיק שלא למטרות מסחריות

עורכים:

הרב צוריאל חלמיש

הרב מאור קיים

הגהה:

הרב יאיר וייץ, הרב יונדב זר

עיצוב ועימוד:

נבו נגר

גיליון 3 | מרחשון ה'תשפ"ז

אתר כתב העת: yhb.org.il/beerot/

כתובת לשליחת מאמרים ותגובות: beerotmhb@gmail.com

תוכן עניינים

5		פתח דבר
---	-------	---------

מצוות וגדריהן

		שמירת חוקים בינלאומיים
7		הרב אליעזר מלמד
		שמירת מנהגי ההמתנה בין בשר לחלב
17		הרב מאור קיים
		לפני עיוור במכירת סחורה וסיפוק שירות
47		הרב יוני רוזנצוויג
		תורה מה תהא עליה – מחלוקת רבי ישמעאל ורשב"י
75		הרב דוד פומרנץ

משפחה

		כיסוי ראש לאישה פרודה
91		הרב פרופ' דרור פיקסלר
		מצוות פריה ורביה לבני נח
107		הרב אסף מישור
		אימוץ מנהגי אב חורג בנישואים שניים
123		הרב יצחק אבי רונס
		תמורות במעמדו של הנולד מנישואי תערובת
137		הרב צבי יניר

רפואה

		שחרור מטופלים וכתובת מכתבי שחרור בשבת
157		הרב אהרן פרידמן
		מילת תינוק עם מום היפוספדיאס
181		הרב נועם ברנפלד

אישים ושיטות

		הרב זוין – בין ציונות לחסידות חב"ד
207		הרב אורי רדמן
		קווים לדמותו של רבי מנחם נחום פרידמן
237		הרב נחל אלגד שוהם
		המאבק נגד הרב משה פיינשטיין – חלק ראשון
251		הרב צוריאל חלמיש

289		מדור תגובות
-----	-------	-------------

רשימת הכותבים בגיליון (סדר אל"ף-בי"ת)

הרב נועם ברנפלד, מכון הר ברכה noamberenfeld@gmail.com
הרב צוריאל חלמיש, מכון הר ברכה halamish55@gmail.com
הרב צבי ינר, מנהל מדור הגיור בנתיב ZviY@jafi.org
הרב אסף מישור, ר"מ בישיבת הגולן asafmishor@gmail.com
הרב אליעזר מלמד, ראש ישיבת הר ברכה ורב היישוב
הרב דוד פומרנץ, מכון הר ברכה davispom@gmail.com
הרב פרופ' דרור פיקסלר, אוניברסיטת תל אביב fixeled@tauex.tau.ac.il
הרב אהרן פרידמן, ר"מ בישיבת הר ברכה aharonf0@gmail.com
הרב מאור קיים, ראש מכון הר ברכה mcayam@gmail.com
הרב אורי רדמן, מראשי כולל רצון יהודה urired5@gmail.com
הרב יוני רוזנצוויג, רב קהילה בבית שמש ומייסד מעגלי נפש ravynoni@gmail.com
הרב יצחק אבי רונס, רב קהילה בבית שמש yitzchakroness@gmail.com
הרב נחל אלגד שוהם, מחבר 'להיות לגואל' ומטפל סוציאלי elgad.shoham@gmail.com
לשליחת מאמרים ותגובות: beerotmhb@gmail.com

פתח דבר

וכך היתה הבאר שהיתה עם ישראל במדבר – דומה לסלע מלא כברה, מפכפכת ועולה כמפי הפך הזה, עולה עמהן להרים ויורדת עמהן לגאיות. מקום שישראל שורין – היא שורה כנגדן, במקום גבוה, כנגד פתחו של אהל מועד. נשיאי ישראל באין וסובבין אותה במקלותיהן, ואומרים עליה את השירה (במדבר כא, יז): 'עָלִי בְּאֵר עֲנֹהָ, עָלִי בְּאֵר עֲנֹהָ! והמים מבעבעין ועולין כעמוד למעלה, וכל אחד ואחד מושך במקלו, איש לשבטו ואיש למשפחתו, שנאמר (שם יח) 'בְּאֵר חֲפְרוּהָ שָׂרִים' וגו' (תוספתא סוכה ג, ג).

אנו שמחים להגיש בפני לומדי התורה את הגיליון השלישי של 'בארות – כתב עת למחקר תורני', בהוצאת מכון הר ברכה. הפעם השלישית מבטאת תְּחִיָּה, התרחבות והשתקעות, וכדברי יצחק אבינו לאחר שחפר את הבאר השלישית (בראשית כו, כב): "וַיִּקְרָא שְׁמָהּ רְחוֹבוֹת, וַיֹּאמֶר: כִּי עֲתָה הִרְחִיב ה' לָנוּ וּפָרִינוּ בְּאֶרֶץ!". תקוותנו שמימי התורה יקדמונו מבאר לבאר.

בגיליון זה אנו זוכים לפרסם בירור שכתב מו"ר הרב אליעזר מלמד על דיני המשפט הבינלאומי בזמן מלחמה, על פי השקפתה של תורה. נושא זה עלה בתקופת 'מלחמת התקומה' שוב ושוב לסדר היום, ונדון במסגרת כתיבת כרך 'פניני הלכה: תורה, עם וארץ', אשר יצא לאור אי"ה בחודש הקרוב. הדברים חשובים מאד, הן מבחינה תורנית והן מבחינה מעשית-מדינית, ויחד עם זאת תלמידי החכמים ממכון הר ברכה שלמדו את טיוטת הדברים, הקשו עליהם קושיות יסודיות. מו"ר הרב מלמד החליט לפרסמם כאן כהצעה בפני תלמידי חכמים, כדי שיוכלו לדון בהם ולבררם ביתר שאת.

כמו כן מתפרסמים בכרך זה בירורים בסוגיות הלכתיות במגוון נושאים: דין 'לפני עיור' באפליקציות המצויות כיום מאת הרב יוני רוזנצוויג, חובת כיסוי ראש לאישה פרודה מאת הרב פרופ' דרור פיקסלר, הצעה לגדרי 'פרו ורבו' הראויים לבני נח מאת הרב אסף מישור, מנהגי ילדים המתגוררים בבית אב חורג מאת הרב יצחק רונס, נוהל שיחרור מטופלים בשבת מבית חולים מאת הרב אהרון פרידמן, ברית מילה לתינוק הנולד עם מום 'היפוספדיאס' מאת הרב נועם ברנפלד, ועוד.

במדור 'אישים ושיטות' נדפסו מאמרים על הגותו ופעילותו הציונית של הרב שלמה יוסף זוין, כנגד דעת רבותיו אדמו"רי חב"ד, מאת הרב אורי רדמן; דמותו

המקורית של הרב מנחם נחום פרידמן מאיצקן, מגדולי חסידות רוז'ין, מאת הרב נחל אלגד שוהם; ועוד.

'בארות' מבקש להוות במה לתלמידי חכמים וחוקרים תורניים, לפרסום בירורי הלכה מקיפים, יסודיים ובהירים, מבתי המדרש. אנו שמחים לפרסם גם מאמרים שאין עליהם הסכמה מלאה של המערכת, מתוך רצון שהבירורים יעלו על שולחנם של תלמידי חכמים וידונו כדרכה של תורה. כמו כן מתפרסם מדור תגובות מעניין על מאמרי הגיליון הקודם.

הגיליון הבא ייצא בע"ה באדר ב' תשפ"ז. המועד האחרון לשליחת מאמרים ותגובות הוא ט"ו בטבת.

מאור קיים
צוראל חלמיש



הרב אליעזר מלמד שמירת חוקים בינלאומיים [טיוטה מדיני מלחמה]

- פתיחה
- קריאה לשלום
- דיני המלחמה בתורה
- דיני מצור בתורה והדין בימינו
- הראשונה – אונס
- השנייה – התחייבויות בינלאומיות
- השלישית – שבע מצוות בני נח
- ישראל חייבים במה שבני נח חייבים
- גם במצוות הקשורות למלחמה
- גדול השלום והשמירה על חיי אדם
- התקפות שקר על צה"ל בשם המשפט הבינלאומי
- כללי המשפט הבינלאומי
- קושיות ותשובות

מהי השקפתה של תורה על שמירת המשפט הבינלאומי בזמן מלחמה?

הרב אליעזר מלמד קורא לתלמידי חכמים לדון בסוגיה זו  לדבריו, שלוש סיבות מצריכות את מדינת ישראל לשמור על המשפט הבינלאומי: תלות במדינות העולם, מחויבות להסכמים שערכה המדינה, מחויבות לשבע מצוות בני נח  הנימוק השלישי עומד בלב ההצעה ונדון בהרחבה  הסוגיה נידונה במסגרת כתיבת כרך 'פניני הלכה: תורה, עם וארץ' שאי"ה יצא לאור בחודש הקרוב



הרב אליעזר מלמד

שמירת חוקים בינלאומיים

[טיוטה מדיני מלחמה]

פתיחה

מתחילה חשבתי לכתוב בהרחבה את עמדתי ביחס לשבע מצוות בני נח במסגרת 'פניני הלכה' כרך 'תורה, עם וארץ' שאמור לצאת בחשון תשפ"ז, אולם כיוון שראיתי שלא מעט תלמידי חכמים מקשים עליה, למרות שאני סובר שהיא נכונה לאמיתתה של תורה, חשבתי להעלותה כאן לפני תלמידי חכמים, כדי שיוכלו לדון בה ובמשך השנים תתברר יותר. וב'פניני הלכה' אזכיר אותה בקצרה כאפשרות.

קריאה לשלום

מצווה מהתורה, שכאשר ישראל יצטרכו לצאת במלחמה נגד ממלכה או עיר, יציעו לה תחילה הצעת שלום, שנאמר (דברים כ, י): "כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֵם עָלֶיהָ – וְקִרְאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם". הצעת השלום פירושה הצעת כניעה, שנאמר (שם כ, יא): "וְהָיָה אִם שָׁלוֹם תַּעֲנֶנָּה, וּפָתַחָהּ לָךְ, וְהָיָה כָּל הָעָם הַנִּמְצָא בָּהּ יְהִי לְךָ לְמַסַּ וְעֲבָדוּךָ". משמעות הכניעה: קבלת שלטון ישראל, תשלום מיסים וסיוע לכל צורכי ישראל, וכן קבלת יסודות האמונה והמוסר הכלל-עולמיים, שהם 'שבע מצוות בני נח' (רמב"ם הל' מלכים ו, א). אלו הן שבע המצוות: איסור עבודה זרה, איסור גילוי עריות, איסור שפיכות דמים, איסור גניבה וגזל, איסור ברכת השם (לשון 'סגי נהור', והכוונה לקללה), איסור אכילת אבר מן החי, חיוב למנות בתי דינים שישפטו משפט צדק בשבע המצוות הכוללות גם את כל הדינים שבין אדם לחברו. תמורת כל זה יזכו בני העיר הנכנעת לשלום, כלומר, למעמד מכובד כבני אדם שמגלים את צלם האלוהים שבהם, וזכות לשמור על חירותם, רכושם, אורחות חיהם וקהילתם.

גם לפני שיוצאים למלחמה בעמלק, מצווה לקרוא להם לשלום, היינו להציע להם להיכנע תוך קבלת שבע מצוות בני נח, ובזה יפסיקו להיחשב עמלק. אם קיבלו את תנאי השלום, אין נלחמים נגדם. ואם לא קיבלו, נלחמים נגדם עד כלותם (כך משמע מהרמב"ם וקס"מ מלכים ו, א-ד. ראו פנה"ל זמנים יד, ח).

וכך עשה יהושע בן נון. לפני שעבר את הירדן, שלח שלושה כתבים לכנענים יושבי הארץ. בראשון שלח להם: מי שרוצה לברוח – יברח. בשני שלח: מי שרוצה לעשות שלום – ישלים. ובשלישי כתב: מי שרוצה לעשות מלחמה – נילחם בו.

הגרגשים החליטו לברוח והלכו לגור באפריקה, ומצאו שם מקום טוב, ושאר הכנענים נשארו ונלחמו בישראל (ירושלמי שביעית ו, א; דברים רבה ה, יג).

דיני המלחמה בתורה

כאשר הצעת השלום של ישראל נדחתה, וישראל נאלצו לצאת למלחמה באויב, הוראת התורה היתה להרוג את כל הגברים, שהם אלו שנלחמים בישראל. שנאמר (דברים כ, יב-יד): "וְאִם לֹא תִשְׁלַח עִמָּךְ, וְעָשִׂיתָ עִמָּךְ מִלְחָמָה – וְצָרְתָּ עָלֶיךָ. וְנִתְּנָה ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ, וְהִכִּיתָ אֶת כָּל זְכוּרָה לְפִי חָרֵב. רַק הַנָּשִׁים וְהַטָּף וְהַבְּהֵמָה וְכָל אֲשֶׁר יִהְיֶה בְּעִיר – כָּל שְׁלָלָהּ תִּבְזֹז לָךְ, וְאֶכְלָתָ אֶת שְׁלָל אִיְבֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן ה' אֱלֹהֶיךָ לָךְ". כך כלפי ערים שאינן מערי הכנענים יושבי הארץ. אך כלפי הכנענים המצווה לנהוג בחומרה גדולה יותר, שנאמר (שם טו-טז): "כִּן תַּעֲשֶׂה לְכָל הָעָרִים הָרְחוֹקֹת מִמֶּךָ מֵאֲדָ, אֲשֶׁר לֹא מִעָרֵי הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה הֵנָּה. רַק מִעָרֵי הָעַמִּים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ נַחֲלָה, לֹא תַחֲיֶה כָּל נַשְׂמָה".

שתי סיבות עיקריות למצווה להרוג את כל הגברים במלחמה: (א) לשם ביטחון. באותם ימים כל הגברים בעת מלחמה נחשבו חיילים, ואם לא היו הורגים אותם, היה חשש כבד שייזמו מערכה נוספת נגדנו שתסכן את קיומנו. בנוסף, אם הניצחון לא יהיה מוחלט, לא נרתיע אויבים אחרים מלסכן את קיומנו. והכל תלוי במנהג העולם. באותם זמנים כך ויותר נהגו כל המנצחים, ואם ישראל לא היו נוהגים כמקובל, היו כל העמים שסביבנו יודעים שכדאי להילחם בישראל, שאם ינצחו – מה טוב, ואם יפסידו – לא נורא (עי' אגרות הראיה ח"א עמ' ק). (ב) מצד הצדק, יש להעניש את האויב במידה כנגד מידה, ולכן יש לעשות להם מה שהם זממו לעשות לנו. וכן עשינו בימי המן הרשע.

ועדיין היה הבדל משמעותי בין ישראל לעמים: (א) ישראל נצטוו לפתוח בשלום, (ב) גם בעת המלחמה פוגעים באויב כפי הצורך והצדק ולא יותר.

דיני מצור בתורה והדין בימינו

על פי התורה אפשר להטיל מצור תוך כוונה לפגוע גם בנשים ובילדים, שנאמר (דברים כ, כ): "וּבְנִיתָ מִצּוֹר עַל הָעִיר אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה – עַד רִדְתָּהּ". למדו חז"ל (ספרי דברים כ, יב-יג): "וְצָרְתָּ עָלֶיךָ – אף להרעיבה, אף להצמיאה, אף להמיתה במיתת תחלואים. וְנִתְּנָה ה' אֱלֹהֶיךָ בְּיָדְךָ – אם עשית את כל האמור בעניין, סוף שה' אלוהיך נותנה בידך".

אולם בימינו, מדינת ישראל צריכה לנהוג על פי הנורמות המקובלות בעולם שיש להם ביטוי במשפט הבינלאומי. שלוש סיבות לכך: (א) אונס. (ב) התחייבויות. (ג) שבע מצוות בני נח.

הראשונה – אונס

כמו שאר המדינות המפותחות שאינן מעצמות, ישראל תלויה במערכת מסועפת של קשרים עם מדינות אחרות. היא זקוקה ליבוא של חומרי גלם, מכונות, כלי רכב, תרופות ומוצרים חיוניים נוספים. היא גם צריכה לייצא את מוצריה ושירותיה, והפעילות הכלכלית שלה נשענת על מערכת הבנקאות והאשראי הבינלאומית, ועל השקעות מחו"ל. היא גם נזקקת לקשרים עם אוניברסיטאות וחברות שונות לצורך פיתוח המדע והטכנולוגיה. משום כך, אם תחרוג באופן חמור מהמשפט הבינלאומי ומהנורמות המקובלות על מדינות המערב, היא עלולה להיחשף לעיצומים ולהגבלות על המסחר, ההשקעות ושיתופי הפעולה המדעיים והטכנולוגיים. פגיעה מתמשכת בתחומים אלה עלולה לדרדר את מצבה הכלכלי והמדעי של ישראל, לפגוע ברמת החיים וביכולת הפיתוח שלה, ואף לגרום לירידה מהארץ והפחתת עלייה.

חמורה לא פחות היא התלות הביטחונית. אף שישראל מפתחת ומייצרת בעצמה מערכות נשק מתקדמות רבות, אין ביכולתה לייצר בעצמה את כל כלי הנשק, התחמושת, המטוסים, הרכיבים וחומרי הגלם הדרושים לה. לפיכך, עיצומים על מכירת נשק, חלפים וציוד ביטחוני עלולים במשך הזמן לפגוע קשות ביכולתה הצבאית. נמצא שגם מדינה חזקה מבחינה צבאית כישראל, אינה יכולה להתקיים לאורך זמן תוך התעלמות מהנורמות המקובלות במדינות המערב, ומהמחיר הכבד שהיא עלולה לשלם על הפרתן.

כיוצא בזה כתב הרב הגאון יצחק הרצוג זצ"ל, שכיהן כרב הראשי בעת הקמת מדינת ישראל (תחוקה לישראל על פי התורה' כרך א פרק ב), לגבי מגורי נוכרים שעל פי התורה אסור שיגורו בארץ ישראל, שאומות העולם נתנו את הסכמתן להקמת המדינה בתנאי "שלא תהא במדינה כל אפליה, מכל סוג שהוא, על בסיס גזע, דת, שפה או מין" (החלטת האו"ם). ואין ספק שבלא הסכמה זו מדינת ישראל לא היתה יכולה לקום, וגם לאחר הקמתה, עד שמשיח צדקנו יבוא, אין אפשרות שתתקיים כשהיא מוקפת אויבים בלא הסכמה זו. במצב כזה, כתב הרב הרצוג: "לא ימצא רב בישראל בעל מוח ובעל שכל ישר" שייסבור שצריך לוותר על הקמתה של מדינת ישראל שעל ידה נקיים מצוות יישוב הארץ ונציל חיי יהודים רבים (ראו פנה"ל אמונה ומצוותיה ג, י, 9).

השנייה – התחייבויות בינלאומיות

מעט הקמתה, מדינת ישראל התחייבה לשמור את כללי המוסר המקובלים במדינות הדמוקרטיות, וכל ההסכמים שערכה ישראל עם המדינות שמוכרות לה נשק מאז ועד היום מותנים בכך, והסכמים אלו מחייבים את המדינה, ובהפרתם יש איסור חילול השם.

וכן מצינו שאחר שנשיאי ישראל כרתו ברית עם הגבעונים, למרות שהגבעונים

הערימו על ישראל ולא סיפרו להם שהם משבעת עמי כנען, והברית שנכרתה עמהם היתה במרמה, ישראל לא הפרו את ההתחייבות שלהם. יתירה מזו, כאשר הכנענים תקפו אותם, ביקשו הגבעונים מיהושע שיבוא לעזרתם (יהושע י, 1). "באותה שעה אמר יהושע: וכי בשביל הגרים (הרמאים) הללו אנו מטריחים על הצבור? אמר לו הקב"ה: יהושע, אם תרחיק את הרחוקים – סופך לרחק את הקרובים" (במדבר ח, ד). אז יצאו ישראל להגנת הגבעונים, וה' עזר להם לנצח את אויביהם ולהכריעם באופן ניסי שלא היה כמוהו. לא זו בלבד, אלא שלאחר כארבע מאות שנה, בעקבות התנהגותם הרעה של בני משפחת שאול המלך לגבעונים – עם ישראל נענש ברעב שנמשך שלוש שנים. כדי לסיים את העונש, על פי הוראת הנביא קיימו את דרישת הגבעונים להוציא להורג שבעה מבני משפחת שאול המלך, ולאחר שהגבעונים הרגום תלו אותם על עץ במשך כל הקיץ. ביארו חכמים (יבמות עט, א), שהסיבה שאפשרו לגבעונים להענישם בחומרה בניגוד למה שנצטוונו בתורה, היא כדי למנוע חילול השם, שלא יחשבו הגויים שאין אנו מכבדים את הנוכרים שגרים עמנו (והתגירר). המשיכו חכמים וסיפרו, שהיו העוברים ושבים שואלים: "מה טיבם של אלו התלויים?", והיו משיבים להם: "בני מלכים הם!", הוסיפו ושאלו: "ומה עשו שכך נענשו?", השיבו: "פשטו ידיהם בגרים גרורים". התפעלו העוברים ושבים ואמרו: "אין לך אומה שראויה להידבק בה כזו!". שאם אפילו בני מלכים נענשים כך על שפגעו בגרים גרורים שקיבלו את מעמדם ברמאות, על אחת כמה וכמה שהם נזהרים בכבודם של גרי צדק. "מיד נתווספו על ישראל מאה וחמישים אלף" גרים. על דבר זה אמרו חכמים (ירושלמי קידושין ד, א): "גדול קידוש השם מחילול השם" (ראו פנה"ל גיור ג, ה-ז).

כעין זה כתב הרב יהושע בן מאיר (ירחון האוצר קד, עמ' שפה), והוסיף, שהמשפט שנעשה מקובל בעולם, גם אם מדינת ישראל לא חתמה על התחייבות לקיימו, כיוון שבפועל היא החליטה לנהוג לפיו, יש לנוהג זה תוקף מחייב. והוסיף שבהפרת הדינים יש חילול השם. וביאר שהמקובל במשפט בינלאומי, שהגדרת החוק תלויה באופן שבו נוהגים העמים בפועל לקיימו ולא כפי הכתוב.

השלישית – שבע מצוות בני נח

עוד נראה, שגם מצד שבע מצוות בני נח מצווה על ישראל לשמור על דיני מלחמה המקובלים על כלל המדינות המתוקנות, על פיהם אסור להרוג שבויים בלא משפט צדק על פשעי מלחמה, וכן אסור לתקוף אוכלוסייה אזרחית באופן ישיר ומכוון. כללים אלו נחשבים כיום כחלק מ'שבע מצוות בני נח', ועל כן הם מחייבים את כל בני נח ובכלל זה גם אותנו.

כלומר, המצווה השביעית מ'שבע מצוות בני נח' היא מצוות ה'דינים', לפיה

מצווה על בני נח לקבוע דינים לסידור החברה על פי שש המצוות הראשונות של בני נח, ולהעמיד בתי דין שידינו את העוברים עליהם (סנהדרין נו, ב; רמב"ם מלכים ט, יד). הדינים נקבעים על פי אנשי המוסר והמשפט שבאותו עם (מִלְמַד התלמידים לרבי יעקב אנטולי, פרשת נח; העמק שאלה ב, ג; ערוה"ש העתיד מלכים עט, טו; חמדת ישראל א, 'נר מצוה' עמ' צט, ב; הרב קוק בעץ הדר מ-מב. ועיין שו"ת הרמ"א י, ושו"ת חת"ס ו, ליקוטים יד, ויש ליישב). כיוון שהעולם הולך ומתעלה מבחינה מוסרית, החוקים הולכים ומשתנים, ובכל תקופה הם מבטאים באופן משפטי את התפיסות המוסריות המקובלות בכל עם ועם.

ישראל חייבים במה שבני נח חייבים

ככלל, הדינים עוסקים בחוקים שבתוך כל מדינה ומדינה, אולם ביחס למלחמות הוסכם בדורות האחרונים שישנם דינים שמחייבים גם את כלל המדינות ואזרחיהם. ונראה שאותם דינים שמוסכמים על כל המדינות המתקנות שאנחנו קשורים אליהם מבחינה מוסרית ותרבותית, חלים גם על ישראל. שכן אמרו חכמים, שלא יתכן דבר שאסור לבני נח ומותר לישראל – "ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור" (סנהדרין נט, א; חולין לג, א). פירש רש"י (סנהדרין שם, 'לזה'): "שכשיצאו מכלל בני נח (בקבלת התורה) – להתקדש יצאו, ולא להקל עליהם". אמנם יש אומרים שהרמב"ם (מלכים ט, יג) לא פסק כלל זה (חת"ס ב, יט; ערוך לנר סנהדרין נט, א), אך רבים פסקו כלל זה להלכה (שאלות ו; רשב"א חולין לג, א; ב"ח יו"ד כז, א). ואף בדעת הרמב"ם יש שהסבירו שפסק כך להלכה (לח"מ מלכים ט, יג; העמק שאלה ו; ראו עוד פנה"ל שמחת הבית וברכתו ט, 3).

גם במצוות הקשורות למלחמה

אמנם דבר שהוא מצווה לישראל, יתכן שיהיה אסור לגוי, וכפי שאמרו חכמים (סנהדרין נח, ב): "גוי ששבת – חייב מיתה", ואיסור זה אינו חל על ישראל (תוספות סנהדרין נט, א, 'ליכא').

אולם נראה שכאשר החוק מבוסס על המוסר הטבעי, כגון בנוגע לחיי אדם ושלו, בעניינים שמוסכמים על עמים רבים, יש לנהוג על פיו גם כאשר הוא לכאורה בניגוד למצווה. שכן המוסר הטבעי תואם את המגמה העליונה של התורה. וכדרך שכתב מרן הרב קוק (אורות הקודש ח"ג עמ' כז): "... אסור ליראת שמים שתדחק את המוסר הטבעי של האדם... סימן ליראת שמים טהורה הוא כשהמוסר הטבעי, הנטוע בטבע הישר של האדם, הולך ועולה על פיה במעלות יותר גבוהות ממה שהוא עומד מבלעדיה...". לכן נראה שהדינים הנשענים על תפיסות מוסריות עמוקות ומוסכמים על רוב ככל ישראל וכן על האומות המתקנות, ואינם תלויים בדעה אופנתית שעלולה להתחלף, ואינם שנויים במחלוקת בין ימין לשמאל, הם הדינים המחייבים

את ישראל מדין 'שבע מצוות בני נח'. דוגמאות לכך: הכלל שאין לקיים עבדות; והדין שאין להרוג בלא משפט שבויים ואזרחים.

כיוצא בזה כתב הרב שמואל גזלנר (פתיחה לספרו דור רביעי), ש"כל המתועב בעיני אדם כלל האנושי, אף על פי שאין על הדבר אזהרה מפורשת בתורה, אסור עלינו יותר מאיסורי תורה, ולא מצד חילול השם לבד... אלא משום דמה שנאסר לבני נח אי אפשר להיות שרי לנו מטעם מי איכא מידי". ולכן בשר אדם או נבלה סרוחה חמור יותר מחלב או טבל לעניין חולה שיש בו סכנה, "ואיך יעלה על הדעת דחז"ל יצוו ליתן לחולה בשר המת, נבלה מאוסה המושלכת לאשפה לכלבים טרם שיתנו לו טבל שלא נתקן, וכל המתעקש בזה משפיל כבוד התורה, וגורם שיאמרו עלינו עם טיפש ונבל תמורת עם חכם ונבון".

גדול השלום והשמירה על חיי אדם

כעין ראייה לכך למדנו ממשה רבנו, שה' ציווה אותו (דברים ב, כד): "רְאֵה נָתַתִּי בְיָדְךָ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ חֲשִׁבּוֹן הָאֱמֹרִי וְאֶת אֲרָצוֹ, הָחֵל רָשׁ, וְהִתְגַּד בּוֹ מִלְחָמָה". ואף על פי כן שלח אליו משה הצעת שלום (שם כו), ורק לאחר שסיחון סירב להצעת השלום ויצא להילחם בישראל, נלחמו בו וכבשו את ארצו (שם ל-לו). אמרו חכמים (ספרי דברים קצט; דב"ר ה, יג), שמשה לא עשה כמו שציווה אותו ה', אבל ה' הסכים למשה, ואמר: "חייך, שאני מקיים גזרתך – כל מלחמה שיהיו הולכים, לא יהיו פותחים אלא בשלום", שנאמר (דברים כ, י): "כִּי תִקְרַב אֶל עִיר לְהִלָּחֶם עָלֶיהָ, וְקָרָאתָ אֵלֶיהָ לְשָׁלוֹם", כי 'גדול השלום'. כיוצא בזה כתב הרב גורן ב'משיב מלחמה' (ח"א עמ' יד-טז), שעל פי כלל התייחסות התורה לחיי אדם "אין לפגוע באוכלוסייה בלתי לוחמת, ואין ללמוד ממלחמות מימי קדם" (שם הביא מרמב"ם ע"ז י, א, שאף לגבי שבעה עמים, שלא בשעת מלחמה 'אין מורידים' לסבב מיתתם).

התקפות שקר על צה"ל בשם המשפט הבינלאומי

בפועל, מדינת ישראל שומרת בקפדנות יתירה על המשפט הבינלאומי. למרות זאת, שונאי ישראל, ולהבדיל גם חלק מאחינו, מעלים טענות קשות שכביכול היא מפרה את הדין הבינלאומי. כך היום לגבי מלחמת 'חרבות ברזל' וכך בעבר. אולם הם משתמשים במשפט הבינלאומי בשקר, כדרך שעורכי דין משתמשים בחוק להצדיק את הלקוח שלהם. האמת היא שלפי המשפט הבינלאומי מדינת ישראל יכולה להכות באויב פי כמה וכמה ממה שהיא מכה בפועל, תוך חתירתה לניצחון מוחלט במלחמה עד כניעה גמורה של האויב, וכדרך ש'בעלות הברית' ניצחו במלחמת העולם השנייה את הנאצים. וכך אנו מוצאים בכל המלחמות שמתקיימות בעולם על שטחי

ארץ שנתונים במחלוקת, או כנגד מדינה שהתפתח ממנה איום על מדינה אחרת, שהמדינות הלוחמות חותרות לניצחון מוחלט.

שני גורמים הובילו לכך שמדינת ישראל אינה מכה באויב פי כמה ואינה מגיעה לניצחון מוחלט: (א) לחץ בינלאומי שנובע מכוח השפעתם הגדול של שונאי ישראל בעולם. (ב) מערכת המשפט בישראל שמטילה על צה"ל הגבלות מעל ומעבר לדין הבינלאומי.

כללי המשפט הבינלאומי

על פי כללי המשפט הבינלאומי, כאשר אויב מתחבא בין אזרחים, מותר לפגוע באויב גם אם כדרך אגב אזרחים בלתי מעורבים ייפגעו. וזאת על פי שלושה כללים: (א) 'הבחנה', היינו שהפעולה המלחמתית תהיה מכוונת כנגד לוחמים ומטרות צבאיות, ולא כנגד אזרחים או מטרות אזרחיות. (ב) 'מידתיות', שהפגיעה האגבית באזרחים לא תהיה מופרזת ביחס ליתרון הצבאי שמושג על ידי אותה תקיפה. לדוגמה, כאשר תוקפים לוחם, גם אם ייהרגו אזרחים אחדים התקיפה תיחשב למידתית. וכאשר מדובר במטרה איכותית, כגון קצין בכיר או מפקדה, גם פגיעה של עשרות אזרחים עשויה להיחשב כפגיעה 'מידתית'. (ג) 'אמצעי זהירות', היינו שנעשים מאמצים שהפגיעה באזרחים לא תהיה מעבר לנצרך כדי לפגוע באויב. לדוגמה, אם ניתן להשמיד את האויב בפצצה של טון, אין להפיל עליו שני טון ולגרום בכך כדרך אגב לפגיעה גדולה יותר באזרחים. אין בזה כללים נחרצים, העיקר הוא שהצבא יחשוב על שלושת הכללים כאשר הוא מתכנן את התקפותיו.

וכן לגבי מצור, לפי המשפט הבינלאומי – לאחר שנעשה מאמץ סביר לאפשר למי שאינו לוחם להתפנות, מותר להטיל מצור ולהרעיב ולהצמיא את חיילי האויב עד מוות או כניעה. ואם בתוך כך נפגעים אזרחים, האחריות על פגיעתם מוטלת על האויב, שהשתמש בהם כמגן חי. כך גם סברו רבים בפרקליטות הצבאית. למרות זאת, במהלך מלחמת 'חרבות ברזל', הפצ"רית החליטה לאסור הטלת מצור. לדעת רבים, בעקבות זאת המלחמה התארכה, חיילים רבים נהרגו וישראל לא הצליחה להכריע את החמאס.

קושיות ותשובות

לאחר שהעברתי שיעור בנושא זה בישיבה וביישוב, ולאחר דיון עם הרבנים חברי המכון, עלו כמה וכמה קושיות על עמדתי. אזכיר אותן כאן בקצרה ותשובתי בצידן. קושיה אחת: היאך יתכן שהמוסר האנושי יחייב את ישראל? הרי הוא משתנה מתקופה לתקופה ומחברה לחברה, ואף באותה מדינה ישנם אנשי שמאל וימין עם מערכת ערכים שונה.

תשובה: הדינים שמחייבים את ישראל נשענים על שני יסודות. האחד, על היסודות המוסריים שהתבארו בתורה, ובזכות השפעת התורה וישראל נעשו רווחים בעולם. השני, הם מבטאים את התשתית הבסיסית ביותר של המוסר המוסכם על כלל העמים שאנחנו נמצאים ביחסים איתם, שהם כיום המדינות הדמוקרטיות. כלומר, מדובר בחוקים שאינם שנויים במחלוקת בין הימין לשמאל, ולפי הנראה לעינינו, לא נראה שהם יכולים להשתנות. לדוגמה, החוק האוסר לקיים עבדות, והחוק האוסר להרוג אזרחים שאינם שותפים למלחמה.

קושיה שנייה: מי אמר שדיני המלחמה המקובלים כיום האוסרים באופן מוחלט פגיעה מכוונת באזרחים הם אכן יותר מוסריים? אולי לעיתים עדיף להרוג בבת אחת אזרחים רבים וליצור הרתעה שתוביל לכניעת האויב ותחסוך בחיי אדם רבים משני הצדדים. וכפי שארה"ב הפציצה את הירושימה ונגסקי שביפן בפצצות אטום, והביאה בכך למותם של יותר ממאתיים אלף אזרחים יפנים, ולכניעתה של יפן וסיום המלחמה. ההחלטה על כך התקבלה בפיקוד האמריקאי על סמך ההערכה, שלולי כן יצטרכו לפלוש ליפן, ומספר החיילים והאזרחים שיהרגו יהיה גדול פי עשרה ויותר. וגם יפן תיהרס והמחיר האנושי במחלות ורעב יהיה כבד בהרבה. שכן בקרב על כיבוש האי הקטן אוקינאווה, נהרגו כמאה אלף לוחמים ומגויסים יפנים, ועוד מעל מאה אלף אזרחים יפנים. בצד האמריקאי נפגעו כחמישים אלף חיילים, מתוכם מעל שנים עשר אלף נהרגו.

תשובה: דיני המלחמה מחייבים במלחמות רגילות, אבל כאשר מדובר בפיקוח נפש לאומי, יש מקום לחרוג מהם. וכפי הכלל 'פיקוח נפש דוחה את כל המצוות'. וביחס להפצצה ביפן, נראה שדיני המלחמה נקבעו למלחמות רגילות, אבל במצבים חריגים במיוחד, מוסכם שהם יכולים להשתנות לפי התנאים, כאשר הכלל העקרוני נותר במקומו, שההרג אינו נעשה לשם הרג אלא לשם השגת ניצחון ואף חסכון בחיי אדם.

קושיה שלישית: העמדה שכל מה שמחייב את בני נח מחייב גם את ישראל אינה מבוססת דיה. שכן יש פוסקים שאפשר להבין מהם שאינה מחייבת, ואף אם נאמר שהיא מחייבת, יש מקום לומר שכאשר היא מתנגשת במצווה מהתורה פוסקים נוספים יסברו שאינה מחייבת.

תשובה: לשם המשך הבירורים החלטתי שלא לפרסם את עמדתי אודות שבע מצוות בני נח ב'פניני הלכה', אלא להעלותה כאן כהצעה, כדי לבחון אם הקושיות שיעלו כנגדה יפרכו אותה.



הרב מאור קיים שמירת מנהגי ההמתנה בין בשר לחלב

- הקדמה
- סקירת שיטות הפוסקים בדין אכילת גבינה אחר בשר
- שיטות הראשונים
- התגבשות מנהגים נוספים בהמתנה בין בשר לגבינה
- האם כולם צריכים לשמור שש שעות?
- הסוברים שנכון לפסוק שצריך לשמור שש שעות
- ביאור דברי הרש"ל ודעימיה
- הסוברים שגם בימינו צריך לחתור לכך שכולם ישמרו שש שעות
- יסוד דין המתנה הוא הרחקה ולא איסור
- דין חולה בהמתנה בין בשר לגבינה
- אכילת גבינה תוך זמן ההמתנה
- התחיל לאכול גבינה או חלב תוך ו' שעות
- בירך על מאכל חלבי תוך ו' שעות
- חג השבועות
- תבשיל של בשר
- ריבוי הדעות וחינוך לדין המתנה
- טעמי דין המתנה והטעם השורשי
- הפוסקים שהורו לא לשנות את המנהג
- סיכום

מנהגי ההמתנה בין בשר לחלב עתיקים ומגוונים, ועם זאת מצינו רבים שמעודדים המתנה של שש שעות  עמדתם נסמכת על דברי המהרש"ל המפורסמים ש"כל שיש בו ריח תורה" עליו לשמור שש שעות  במאמרו מלבן הרב מאור קיים את השתלשלות מנהגי ההמתנה, ומבסס בהרחבה את הקביעה שיסוד ההמתנה הוא עשיית היכר של הרחקה  כל המנהגים משיגים את היכר ההרחקה במידה שווה, ועל כן אין מקום לעודד שינוי של המנהג ומעבר לשש שעות דברי המהרש"ל לא נאמרו על שינוי מנהג ותיק ומבוסס 

הרב מאור קיים

שמירת מנהגי ההמתנה בין בשר לחלב

הקדמה

בני תורה רבים מעידים שבשנים שהם זכו לשכון באוהלה של תורה בבית המדרש, שינו את מנהגם בדין המתנה בין בשר לחלב. מציאות מוכרת למדי בקרב משפחות שנוהגות לשמור שלוש שעות או שעה אחת בין בשר לחלב – בן המשפחה מתחיל ללמוד בישיבה, וחוזר הביתה לאחר כמה חודשים עם הדרכה לעבור לשמירת שש שעות. פעמים שבחור הישיבה אף משכנע את הוריו ואת כל משפחתו לעבור יחד עמו לשמירת שש שעות, ובכך משתנה מנהג המשפחה.

ככל הנראה, הרבנים והמחנכים למדו הדרכה זו מדברי רש"ל המפורסמים (יש"ש חולין ח, ט), ש"כל שיש בו ריח תורה" – עליו לשמור שש שעות (דבריו מובאים בש"ך יו"ד פט, ח, ובפוסקים נוספים), ואין כמו כניסה לישיבה כדי להתחיל להתעטף ב'ריחה של תורה'.

במאמר זה אבקש לטעון שהדרכה זו אינה מוצדקת, והצדק דווקא עם הבחורים שהתעקשו לא לשנות את מנהג משפחתם. וזאת משום שיסוד דין המתנה בין בשר לחלב הוא הרחקה שהנהיגו חכמים, ובמהלך הדורות התגבשו צורות ומנהגים שונים המבטאים הרחקה זו. הָיוּ אומר – אין הידור בשמירת שש שעות על פני שמירת שלוש שעות או אף שעה. עניינה של שהיית הזמן בין אכילת בשר לאכילת גבינה או חלב הוא עשיית היכר של הרחקה, ומטרה זו מושגת במידה שווה על ידי שמירת שעה, שלוש או שש שעות.

אפשר לדמות זאת לדין אכילה זוגית בזמן שהאשה בנדתה, בה נדרש לבצע שינוי מסוים בסעודה כדי להזכיר לבני הזוג שאסור לגעת או להתקרב (שו"ע יו"ד קצה, א). האם ייתכן לומר שיש הידור שהחפץ שיניחו לפניהם להיכר, יהיה גבוה או גדול יותר? או שיניחו שלושה חפצים במקום חפץ אחד? מכיוון שעצם ההיכר הוא המטרה, אין הידור בדרך עשיית ההיכר, אלא העיקר שבני הזוג יזכרו שהם אסורים בקרבה. כן הדבר בהמתנה בין בשר לחלב: חכמים קבעו כי יש לעשות היכר של הרחקה בין אכילת בשר לגבינה, וּמִשָּׁן ההמתנה יכול להתבצע בצורות שונות.

אם כן, מדוע כתבו רש"ל ועוד, שמי שיש בו ריח תורה ישמור שש שעות? אלא שרש"ל ודעימיה אמרו את דבריהם בזמן שהמנהגים טרם גובשו עד הסוף, ומתוך לימודם בגמרא ובראשונים סברו שהדעה העיקרית היא דעת הרי"ף והרמב"ם, שיש

לשמור שש שעות, וביקשו להכריע במחלוקת על ידי עידוד הפסיקה כדעה זו. אמנם במהלך מאות השנים האחרונות, כבר גובשו מנהגים מבוססים בדין המתנה, לא רק של שמירת שלוש שעות או שעה, אלא גם של שמירת חמש שעות ומשהו, או שמירת שעות המבחינה בין עוף לבשר בהמה. במצב כזה, שישנן קהילות או משפחות עם מנהגים ברורים ומבוססים, לא שייך לומר לכולם לשנות את מנהגם ולשמור שש שעות.¹

מאמר זה מבקש לטעון, שמי שמנהג משפחתו לשמור שעה, שלוש או חמש ומשהו שעות, לא נכון שישנה את מנהגו, כשם שמי שנוהג לשמור שש שעות בין בשר לחלב, צריך להמשיך במנהגו.

סקירת שיטות הפוסקים בדין אכילת גבינה אחר בשר

שיטות הראשונים

חולין קה, א: "אמר רב חסדא: אכל בשר – אסור לאכול גבינה, גבינה – מותר לאכול בשר". הרי שאסור לאכול גבינה לאחר אכילת בשר, אך לא מבואר עד מתי האיסור או מה נדרש לעשות כדי לחזור לאכול גבינה. בהמשך הגמרא "אמר מר עוקבא: אנא, להא מלתא – חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא, כי הוה אכיל בשרא האידנא – לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא, ואילו אנא – בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחרייתא – אכילנא". כלומר, אביו של מר עוקבא היה ממתינ מעת לעת – כיממה – מאז אכילת הבשר כדי לחזור ולאכול גבינה, ואילו מר עוקבא עצמו לא היה אוכל גבינה באותה סעודה שאכל בה בשר, אבל בסעודה אחרת היה אוכל.²

ארבע שיטות נאמרו בראשונים בדין אכילת גבינה אחר בשר הלכה למעשה:

א – מספיק קינוח והדחה

דעת בה"ג (הל' נטילת ידיים עמ' 125 הוצאת מקיצי נרדמים), שמספיק לקנח את הפה, להדיחו ולשטוף את הידיים כדי לאכול גבינה לאחר בשר, ולאחר מכן מותר לאכול גבינה

1. אמנם עדיין אפשר לטעון, שאף שמדובר במנהג – ראוי ללכת אחר רוב הפוסקים ולשמור שש שעות. ניתן היה להשיב שמכיוון שגם המנהגים האחרים מבוססים וידועים, ונהוגים על ידי קהילות שלמות, ויש ערך בשמירת המנהגים, לא נכון להדריך ללכת אחר רוב הפוסקים על חשבון שינוי ואיבוד מנהגים חשובים, ובפרט שכל הרחקה זו הינה מדרבנן. אולם, כפי שנוכיח במאמר, אין צורך בכך, שהרי דעות הראשונים מבטאות דרכים שונות לקיים את ההרחקה, וכשהמטרה היא עצם ההרחקה, אין עדיפות בשיטת הרחקה אחת על פני חברתה.

2. יש לציין שדין המתנה בין בשר לחלב אינו מוזכר במשנה, וככל הנראה הוא מאוחר יותר מגזרות אחרות שמוזכרות במקורות תנאיים, כמו העלאת בשר וגבינה על שולחן אחד או ציריתם יחד במטפחת אחת (משנה חולין ח, א-ב).

אפילו באותה סעודה שאכל בה בשר.³ וכ"כ רז"ה (חולין קד, ב, רב יצחק; לז, ב, מדפי הרי"ף), רבנו תם (ספר הישר, חידושים תעב), יראים (סי' סג),⁴ ספר המנהיג (הל' סעודה עמ' רטז-ריח, הוצאת מוסד הרב קוק) ורא"ה (חולין קה, א, 'אמר מר עוקבא; בדק הבית ג, ד, עמ' תתרטל-תתרמד, הוצאת מוסד הרב קוק). ומה שאמר מר עוקבא שיש להמתין בין בשר לגבינה מסעודה לסעודה, הכוונה בלי קינוח הפה (ר"ת, רז"ה, רא"ה), או שהחמיר על עצמו (מרדכי חולין תרפז, ועוד). וכתב הרז"ה שכדעה זו "נהגו כל חכמי צרפת".⁵

ב – סעודה אחרת אפילו מיד

כתבו התוספות (קה, א, 'לסעודתא'): "לסעודתא אחריתא אכילנא – לאו בסעודתא שרגילין לעשות אחת שחרית ואחת ערבית, אלא אפילו לאלתר, אם סילק השולחן ובירך – מותר, דלא פלוג רבנן". כלומר, אין לאכול גבינה אחר בשר באותה סעודה,

3. דברי בה"ג מובאים בראשונים רבים: ר"ת (ספר הישר חידושים תעב); תוס' חולין (קד, ב, 'עוף'); פסקי הרי"ד (חולין קה, ב); המנהיג (הל' סעודה); רשב"א (תורת הבית ג, ד; חידושי חולין קה, א); רא"ה (בדק הבית); סמ"ג (לאוין קמ-קמא); רא"ש (חולין ח, ה); מרדכי (חולין רמז תרפז), ועוד.

4. היראים הביא שיטה זו גם בשם ר"י גאון (ראו עוד בעיטור תשסג, הכשר הבשר חלק ד, שהביא תשובת גאונים). והסיק: "ונראה כדברי המתירים, והמזקדק ומבין בהלכה, בכל הבשר ימצא סיוע לדבריהם". כלומר שיטה זו מתיישבת יותר בדברי הגמ' בחולין. ראו תועפות ראם ס"ק כד, לדיון בדעת הירושלמי. לדעה זו נטה גם אור זרוע (ח"א הל' בב"ח סי' תס).

5. ולמדו גם מדברי רב נחמן (חולין קה, ב): "אמצעיין רשות, אמר רב נחמן: לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל, אבל בין תבשיל לגבינה – חובה". הרי שחובה ליטול ידיים בין אכילת בשר (וזו הכוונה במילה 'תבשיל', ראו רז"ה) לגבינה, אבל לא צריך להמתין. וכפי שביאר ר"ת, שאין מחלוקת בין רב חסדא לרב נחמן: "ורב חסדא דאמר: 'אכל בשר – אסור לאכול גבינה', כלומר בלא קינוח ובלא הדחה... ולא פליג אדרב נחמן דאמר: 'אבל בין תבשיל בשר לגבינה – חובה'". עוד ביאר הרא"ה (חידושי חולין קה, א), שבברייתא שבה מובאות דעות בית שמאי ובית הלל לגבי קינוח והדחה לא נאמר שצריך גם 'שהייה', "אלא ודאי בית שמאי ובית הלל הכשר גמור קאמרי, למימרא דבההיא, דהיינו קינוח והדחה, סגי לגמרי, ואפילו לבשר תחילה ואחר כך גבינה, ותו לא בעי מידי. אבל שהיה לא נאמרה אלא בלא הכשר אחר, בלא קינוח הפה ובלא נטילת ידיים". הרא"ה הרחיב יותר בבדק הבית, שאם אכן שהייה לבד היתה מועילה בין בשר לגבינה, איך ייתכן שדין זה לא הוזכר במשנה או בברייתא, "אלא אנב גררא הביאווה, ודרך סיפור" (של מר עוקבא)! וביאר שהגייוני שבשהייה מסוימת יהיה מותר לאכול גבינה לאחר בשר, שהרי מתישהו שאריות הבשר נימוחות בפה ונעלמות, ו"הדבר מוכרע מעצמו, שמי שאכל בשר לא יאסר לאכול גבינה לעולם בלא הכשר, ואפילו עמד שני ימים או שלושה שלא אכל אחר הבשר, אי אפשר לומר בזה שהיה צריך כלום". אלא שלא היה ברור אחרי כמה זמן אפשר להחשיב את שאריות הבשר כנימוחות, ולכן כל אחד נהג משהו אחר: "לא השוו בזה, יש מחמיר על עצמו ב'מעט לעת', ויש נוהג היתר בסעודה אחרת. ולפיכך הביאווה דרך סיפור בלבד, דשהייה לא נאמרה מפי רבותינו בהכשר, אלא מפורסם היה מעצמם לכל" (ראו עוד הגייוני משה לרב משה בוצ'קו כרך ב, עמ' שנב).

כפי הנראה, דעה זו סוברת שצריך גם קינוח והדחתו, וגם שטיפת ידיים (במקרה שאכל בלילה וידייו אולי התלכלכו). ועל אף שחלק מהראשונים הזכירו רק קינוח, הכוונה לכלול גם את הדחת הפה והידיים, כלומר הסרת שאריות הבשר מפי ומידי. שהרי אפילו על אכילת בשר לאחר גבינה כתב בה"ג: "אכל גבינה – מותר לאכול בשר בלא קינוח, אבל ממשא ידיה ופומיה בעי". ראו עוד בתורת הבית לרשב"א (בהוצאת מוסד הרב קוק עמ' תתרמה הע' 44), מה שכתב על שטיפת ידיים לדעת ר"ת.

אלא יש להמתין לסעודה הבאה, כדברי מר עוקבא, אך לא הגדירו חכמים כמה זמן נדרש להמתין בין הסעודות, ולכן כל שסיים את סעודתו הבשרית, והוא בסעודה אחרת – מותר לאכול גבינה. וכן דעת ראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות אלף קח, וכ"כ בשמו מרדכי חולין תרפז): "ואם אכל בשר – בהיא סעודתא לא אכיל גבינה, אלא בסעודתא אחריתי אכיל, כעובדא דמר עוקבא... ויש מפרשים סעודה שקבעה תורה (שמות טז, ח): 'בתת ה' לכם בערב בשר לאכול ולחם בבוקר', ולא נהירא לי להחמיר, אלא ברכת המזון בהפסק מועט". וכן הביא הגה"מ (הל' מאכ"א ט, כח, אות ב) בשם ר"י. וכן נראה מסידור רש"י (סי' תקפז).

ג – שש שעות

כתב הר"ף (חולין לז, ב, מדפי הרי"ף): "שמענין מהא, דהאי דאמר רב חסדא: אכל בשר – אסור לאכול גבינה, דלא שרי למיכל גבינה בתר בשרא אלא עד דשהי ליה שיעור מאי דצריך לסעודתא אחריתי, דלא אשכחינן מאן דשרי למיכל גבינה בתר בישרא בפחות מהאי שיעורא, דהא מר עוקבא – אף על גב דשהי ליה כי האי שיעורא, קרי אנפשיה: חלא בר חמרא". כלומר, לדעת הר"ף חייבים להמתין בין אכילת בשר לגבינה כשיעור זמן שרגילים לאכול בין סעודה לסעודה. וביאר הרז"ה (שם) את השיעור לדעה זו – "שש שעות, שיעור שהיה שבין סעודה לסעודה" (וכן בתר"י ברכות מ, ב, מדפי הרי"ף לא שנו'. גם העיטור תשסג, הכשר הבשר ח"ד, הזכיר שיעור שש שעות לפי דעה זו).

וכ"כ הרמב"ם (הל' מאכ"א ט, כח), והדגיש שהוא הדין גם בבשר עוף: "מי שאכל בשר בתחלה, בין בשר בהמה בין בשר עוף – לא יאכל אחריו חלב, עד שישהה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת, והוא כמו שש שעות".

וכן דעת ראשונים רבים: ראב"ן (רעא) הגדיר: "עד זמן לסעודה אחרת", מבלי לפרש כמות שעות; ספר האורה (א, קי), "אא"כ שהה שיעור סעודתא אחריתי"; רוקח (תסט), "עד שיעור שצריך סעודה אחרת"; ריא"ז (פסקי ריא"ז חולין פרק ח, א, יד), וסבר שדין עוף כבשר בהמה (ראו להלן שיטה ד); רשב"א (תורת הבית ג, ד, עמ' תתרמ-תתרנב, בהוצאת מוסד הרב קוק; וכן בחידושי חולין קה, א, ובמשמרת הבית. וכתב שזו גם שיטת רבנו חננאל), "וכן נהגנו אנחנו ואבותינו", והסכים עם הרמב"ם שדין עוף כדין בשר בהמה; מאירי (חולין קד, ב – קה, א), והסכים שדין עוף כבשר בהמה, "וכן נהגו בכל גלילותנו"; רא"ש (חולין ח, ה), וביאר "דהיינו מזמן סעודת הבוקר עד זמן סעודת הערב, ופחות משיעור זה אין לאכול גבינה אחר בשר", ונהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר בשר, ואפילו אחר עוף, ואין לשנות המנהג; רבנו ירוחם (תולדות או"ח טו, כח, עמ' קלז, א); רבנו פרץ (על סמ"ק קיג אות ח), שכך נהגו העולם; ארחות חיים (הל' איסורי מאכלות עג); ר"ן (חולין לז, ב, מדפי הרי"ף), "וכבר פשט המנהג כדברי הרי"ף"; נימוקי יוסף (חולין קה, א), "סעודה

אחריתי שיעור שש שעות"; ריטב"א (חולין קה, א, 'הא דאמר'). כשיטה זו פסק בשולחן ערוך (פט, א).⁶

ד – חילוק בין בשר בהמה לעוף

יש שסברו שצריך לשמור כשיעור בין סעודה לסעודה (כפי השיטה השלישית), אבל רק בין אכילת בשר בהמה לגבינה, ואילו אחר אכילת עוף מותר לאכול גבינה מיד, אפילו בלי קינוח והדחה. כך דעת הרי"ד (פסקי הרי"ד חולין קה, ב), ולמד זאת ממה ששנה אגרא "עוף וגבינה נאכלין באפיקורן" (חולין קד, ב), וכפי שפירשו שם בגמרא – בלי קינוח הפה ובלי נטילת ידיים. ומכיוון שסתמו את דבריהם, משמע אפילו כשאכילת העוף היתה לפני אכילת הגבינה, "וטעמא דמילתא, משום דעוף בחלב אינו מן התורה". וכן דעת הרמב"ם (חידושו לחולין קד, ב – קה, א), וביאר שאין להקשות מדוע בין גבינה לבשר צריך קינוח והדחה, ואילו בין עוף לגבינה לא צריך, שכן "טעמא דעוף וגבינה – משום דדבריהם הוא, הא כל שהוא דבר תורה בעי נטילת ידיים, ואפילו גבינה ובשר, דשוין הם".⁷

6. שיטה זו מבוססת בעיקר על סיפורו של מר עוקבא, שיש לשהות בין בשר לגבינה כשיעור בין סעודה לסעודה. עוד ביאר הרשב"א בתורת הבית (ג, ד, עמ' תתרמו), שלא סביר שדברי רב חסדא שמי שאכל בשר אסור לאכול גבינה, נאמרו על אדם שלא קינח את פיו, שאם כן, מדוע סָתַם שאסור לאכול גבינה, הלא היה יכול לומר שעליו לקנח כדי לאכול גבינה. עוד הקשה על שיטת בה"ג משאלת רב אסי לרבי יוחנן: "כמה ישהה בין בשר לגבינה", והגמרא הביאה את דברי רב חסדא כתשובה. ואם רב חסדא לא דיבר על שהייה כלל, אלא רק על מצב שלא קינח את פיו, כדברי בה"ג, מהי תשובת הגמרא? אמנם לפי הרי"ף ודעימיה, קשים דברי רב נחמן שחובה ליטול ידיים בין תבשיל לגבינה, ומשמע שלא צריך שהייה בין בשר לגבינה אלא מספיק לשטוף ידיים, ולכן נאלץ הרי"ף לבאר בדברי רב נחמן, שהכוונה שאכל קודם גבינה ואחר כך בשר, והגמרא לא דקדקה בלשונה. וכן נמשכו כל הראשונים בשיטה זו לבאר את דברי רב נחמן (פירוש נוסף שדברי רב נחמן עוסקים רק בתבשיל פרווה שבושל עם בשר, אבל לא באכילת בשר עצמו, ראה להלן במאמר כותרת "תבשיל של בשר". הר"ז"ה ביקר פירוש זה בחריפות: "המפרשים שפירשו ובתבשיל שאין בו בשר בעינו אלא טעם הבשר הוא שיש בו – הכל שיבוש הוא לפי מה שנהגו שלא לאכול גבינה אחר בשר בכל ענין, וטעו בפירושהם להעמיד מנהגיהם"). עוד ביאר הרדב"ז (על הרמב"ם מאכ"א ט, כח), שהלכה כשיטת הרי"ף והרמב"ם ולא כתוספות, שאם מותר לאכול מיד אחרי שסילק ובירך, יוצא שמר עוקבא היקל הרבה יותר מאביו.

7. כדעה זו כתבו באור זרוע (א, תס) וריטב"א (חולין קד, ב, 'והוא תני') בדעת רש"י. הרי"ז (פסקים פרק ח, א, יד) הביא את המחלוקת בין סבו הרי"ד לרמב"ם על אכילת גבינה לאחר בשר עוף, וצייד כרמב"ם: "וכך נראה בעיניי, שאסור לאכול גבינה אפילו אחר בשר עוף עד זמן סעודה אחרת, כדי שישנה מסעודה לסעודה כשאר כל בשר שבא לאכול גבינה אחריו... וכך היה מנהג קדמוננו, ומעולם לא ביטל מורי זקני הרב (הרי"ד, מ"ק) זה המנהג". ראו שיורי ברכה (יו"ד פט, א), מה שהביא בדעת הריטב"א, וכן מה שהביא מכנה"ג בדעת הרי"ף ורש"י, ומה שהעיר החיד"א.

התגבשות מנהגים נוספים בהמתנה בין בשר לגבינה על גבי שיטות אלו, נתגבשו במהלך הדורות מנהגים נוספים:

המתנת שעה

כתב מהרי"ל (ספר מהרי"ל, הל' או"ה משערי דורא, עמ' תקנד) ש"המנהג להמתין שעה אחת", וכ"כ בהגהות שערי דורא (עו, ב) ב"תור ביאור": "רבים נוהגים להקל ועושין להם פשרה מדעתם להמתין שעה אחת אחר סעודת בשר וסלוקו, ובירכו, ואז אוכלין גבינה. ואף על פי דלא אשכחנא טעמא ורמז לשיעור זה ממה נפשך, מכל מקום מי ימחה בידם? הואיל ותוספות וראבי"ה מתירין. אכן, הצנועים מושכין ידיהם עד מסעודת שחרית לסעודת ערבית. מהרא"י ז"ל". כלומר, על אף שאין מקור קדום להמתנת שעה, מכיוון שלפי תוס' וראבי"ה אם סיים את הסעודה אפשר לאכול גבינה מיד, ש"ל פלוג חכמים, אין למחות ביד מי ששוהה שעה.

באיסור והיתר הארוך (מ, ד) כתב: "ונהגו העולם להמתין שעה אחת, מכ"ד ליום, אחר ברכת המזון, ואוכל אז גבינה אפילו בלא קינוח. וממתין השעה אפילו אחר אכילת בשר חיה ועוף".⁸ וכ"כ הרמ"א בתורת החטאת (עו-עז, א). ובהגהותיו על השו"ע (פט, א) כתב: "המנהג הפשוט במדינות אלו, להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת, ואוכלין אחר כך גבינה", והוסיף: "ויש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה, וכן נכון לעשות".⁹

כפי שראינו, בהגהות שערי דורא כתב שאין רמז לשיעור שעה, והאחרונים ביארו זאת בכמה דרכים:

בתורת האשם (עו-עז, ודלא כמשמע', בסופו), ביאר שהמנהג על פי השיטה השנייה, והמתנת שעה נועדה לעשות היכר ברור שמדובר בסעודה אחרת: "אע"ג דלא מצינו רמז, מכל מקום טעמא רבא איכא, דמשום דסילק ובירך – לא מחזי כסעודה אחרת, כדברי מהרי"ל דלעיל, הלכך הנהיגו חכמי הדור ההוא להמתין גם כן, וכדי שלא יתנו דבריהן לשיעורין, אמרו 'שעה אחת', כן נראה לי". וכ"כ בהגהות זר זהב (ס"ק ב) על או"ה הארוך (מ, ד).

8. ביאר בתורת האשם (עו-עז, וכתב דנוהגין): "והשעה שכתב, פירש בעצמו שהוא אחת מכ"ד ליום, ע"כ. כלומר לאפוקי שעה וזמן בעלמא". כלומר, היה אפשר לחשוב ש'שעה' הכוונה זמן-מה, אבל לא שעה של 60 דקות. ואילו באו"ה הארוך פירש מעצמו שהכוונה שעה של 60 דקות. ומן הסתם התבונן וראה שכך נהגו.

9. באו"ה הארוך מבואר שלא צריך קינוח והדחה לאחר שעה, וכ"כ לדעה זו בש"ך (פט, ז), פר"ח (ז), א"ר (קעג, ז) וחכמ"א (מ, יג). אמנם הרמ"א כתב שצריך קינוח והדחה (סימני תורת החטאת עו, א), וראו מנחת יעקב ג. וכ"כ ט"ז (פט, ב), ש"דבר פשוט הוא" שלדעה זו צריך קינוח והדחה. וכ"כ יד יהודה (פט, קצר ט) ש"יש להחמיר". וביאר עוד ביד יהודה (פט, ארוך ב), שלדעת הש"ך זה עצמו ההסבר להמתנת שעה, שכדי לא להצריך קינוח והדחה לדעה זו המתנינו שעה, "שבשיעור זה יצא מפיו על ידי הרוק", ועי' פמ"ג פט, שפ"ד ז.

הפר"ח (פט, ו) כתב שהמנהג מבוסס על דברי הזוהר (שמות קכה, א), ש"כל מאן דאכיל האי מיכלא דאיתחבר כחדא – או בשעתא חדא או בסעודתא חדא, כלומר דבשעה אחת אף שאוכלו בב' סעודות, או בסעודה אחת אף ששהה כל היום ואכל דברים אחרים בינתיים, ויש מהאכילת בשר לגבינה שש שעות – אפילו הכי אסיר. שמעינן מהכא חומרא וקולא: חומרא, דמשמע דאף בשר אחר גבינה אסירא בשעתא חדא או בסעודתא חדא; וקולא, דגבינה אחר בשר שריא לאחר שעה, ואינו בסעודה אחת". וכ"כ גר"א (פט, ו), ששיטה זו "בנויה על דברי הזוהר".¹⁰

הפלתי (פט, ג) דחה את ביאורו של הפר"ח למנהג, וכתב שכוונת הזוהר ל"עת חדא, ואינו נגדר בשעות העולם, רק 'עת', ומצהריים עד ערב קרוי גם כן 'שעתא חדא'. וביאר ששיטה זו בנויה על כך שהולכים אחר תחילת עיכול הבשר, וכמו שלמדנו בדיני ברכת המזון (מג"א קפד, ט), שתחילת העיכול היא כ-72 דקות, ולכן ממתנים שעה, כדי שהבשר יתחיל להתעכל לפני אכילת הגבינה. ואילו הסוברים שיש להמתין שש שעות הולכים אחר סוף העיכול, שהוא עד כשש שעות.

עוד אפשר לבאר, שהמנהג התפתח על בסיס דברי תוס' וראבי"ה, שאפשר לאכול גבינה בסעודה אחרת מיד, אלא שבדרך כלל אנשים לא רעבים מיד, ולכן נָהוּ זמן מסוים עד האכילה הבאה, ועם הזמן התייצבה ההמתנה על שעה (ראו דברי יוסף על יו"ד פט, א, ס' תקפ"ג).¹¹

כיום מנהג זה קיים אצל חלק מיוצאי מערב אירופה, ובעיקר יוצאי הולנד.

המתנת שלוש שעות

כתב הפרי חדש (פט, ו) להכריע כשו"ע שיש להמתין שש שעות בין בשר לגבינה, אבל הוסיף חידוש: "ומיהו לא דווקא שש שעות, כגון בחורף, שהימים קצרים, כל שאכל בשר בשחר – מותר לאכול גבינה בסעודת הצהריים, וכן אם אכל בשר בחצי היום – מותר לאכול בערבית, אע"ג דליכא בין אכילה לאכילה אלא כמו ד' שעות בקירוב. וזה דבר מוסכם לכולי עלמא, דהא לשון הגמרא הוי 'בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחרינא אכילנא', משמע דמסעודה לסעודה שפיר דמי, ולא קמפליג בין ימים קצרים לימים ארוכים, אלא משמע כדכתבינא".

10. לכאורה קשה, שספר הזוהר נתגלה לאחר שכתב מהרא"י את המנהג להמתין שעה. ועמד על זה החיד"א (שיורי ברכה פט, ו), וביאר ש"אפשר דסבר הרב פר"ח דהרב תרומת הדשן כתב כן לפי שלא נתפשט בימיו ספר הזוהר. אמנם רבואתא קמאי דקמיה ידעו מפי השמועה דברי הזוהר ונהגו כן, כי הזוהר נתגלה למעלה מק' שנה לפני זמן הרב תה"ד בספרד, ובראשונה היה נטמן ביד שרידים מספרד". ראו עוד שם, מה שכתב החיד"א על המנהג להמתין שעה, והביא שיש אומרים שגם לפי הזוהר צריך להמתין שש שעות.

11. וכ"כ ביד יהודה (פט, ארוך ב): "ונ"ל דמזה נצמח הא דהמתנת שעה, משום שזה דבר שאין דרך כלל לחזור ולאכול בלא שום שיהיו כלל. אבל אם שוהה שעה אחת – תו לא פלוג רבנן".

ואף שרבים חלקו על חידושו של הפר"ח,¹² כתב רבי דוד פארדו (מזמור לדוד י"ד פט, ו, שיטה ז, עמ' סא), שמדברי הפר"ח "נמשך מנהג בכמה מקומות שאין ממתנינים אחר הבשר אלא ג' שעות בקירוב, אפילו בקיץ, הואיל ואם היה בחורף – אז היה כבר זמן סעודה אחריתי, ואיכא למימר דלא פלוג רבנן... דמוכח מדשרי בחורף דבהמשך זמן זה תו אין מושך טעם. ויש להם קצת על מה לסמוך" (דבריו מובאים גם בדרכי תשובה פט, ו). עולה מדברי המזמור לדוד, שהמנהג של שלוש שעות אינו מיוסד על דעת תוס' וראבי"ה, אלא על דעת רוב הראשונים הסוברים שיש להמתין בין סעודה לסעודה (השיטה השלישית), וסמכו על פירושו של הפר"ח, שכבר אחרי שלוש או ארבע שעות הגיע זמן הסעודה הבאה. ואמנם יש שכתבו שקשה למצוא מקור להמתנת שלוש

12. בפלתי (פט, ג) חלק על הפר"ח, וכתב שמכיוון שטעם ההמתנה מבוסס על עיכול המזון, אין הבדל בין הקיץ לחורף, "וכי העיכול או טעם הבשר עבר בחורף וימים קצרים ביותר מימים ארוכים?! ואין בזה ממש", וכן בשיורי ברכה (פט, ג), בשם רבני איזמיר: "ומחכו עלה רבני איזמיר... ואין יתכן דבחורף אינו מושך טעם בד' שעות ובקיץ מושך טעם עד שש ועד שבע שעות?". וכן בפרח שושן (י"ד א, א) כתב "שזה דבר שאין השכל סובל", אמנם החיד"א שם כתב: "ואני אומר, גברא רבא אמר מילתא – לא תחיכו עליה", וביאר את שיטת הפר"ח, שמכיוון שאין שיעור זמן בגמרא, אלא רק מסעודה לסעודה, וכן הוא הניסוח בדברי הרבה ראשונים, אפשר לומר שאחרי ארבע שעות זה נחשב כבר סעודה אחרת, במיוחד לאור דברי התוס' והראבי"ה שאפשר בסעודה אחרת מיד. ובעיקרי הד"ט (י, ה), הגן על הפר"ח: "אין זו השגה כלל לאיש כמוהו, ואדרבא, הכל יודעין דכח העיכול משתנה בסדר המקומות וכסדר הזמנים, לפי קרירות וחמימות המקום והזמן, אפילו לאדם אחד בעצמו. ונסיון מוכיח דבימות החורף העיכול מתהווה יותר במהירות". וראו בא"ח (ש"ש שלח ח), שכתב "שבחורף המאכל מתעכלת יותר", ועי' שו"ת בית אב"י ג, קח.

ועל אף שבמנחת יעקב (עו-עז, ה), והמקור בסולת למנחה) כתב על דברי הפר"ח: "אף שאין דבריו מוכרחים כל כך נגד משמעות הפוסקים, מכל מקום המיקל לא הפסיד בזה, שהוא רק מצד חומרות המדקדקים" (גם בישועות יעקב פט, א, כתב שאפשר לסמוך על הפר"ח במקום צורך גדול), למעשה רוב הפוסקים חלקו עליו. כך בגן המלך (קנד), פרח שושן (י"ד א, א), שלחן גבוה (פט, ג), פלתי (פט, ג), ערך השולחן (פט, ב), חכמת אדם (מ, יב), פמ"ג (פט, משי"א), וכן מסקנת החיד"א בשיורי ברכה שם.

יש לציין, שמרגלא בפומייהו דרבים, שכוונת הפר"ח היא שהולכים אחר שעות זמניות (ראו עיקרי הד"ט י, ה; דרכי"ו. ובעניין ההלכה שהולכים אחר שעות קבועות, ראו גן המלך ופרח שושן הנ"ל, פת"ש ג, ועוד רבים. ראו עוד אור לציון ה, יט, ב, שבקיץ טוב להחמיר ולהמתין שש וחצי או שבע שעות), אך הפר"ח לא הזכיר דבר מזה, ומבואר שכוונתו היא שמכיוון שבגמרא כתוב 'מסעודה לסעודה', אזי כשהימים קצרים הזמן בין הסעודות קצר, ואילו כשהימים ארוכים הזמן בין הסעודות ארוך יותר, בלי קשר לכמה דקות יש בשעה, ופשוט (וכן ראיתי בספר מעדני אשר לוצנר מא, ג).

שעות,¹³ אך בפועל מנהג זה תפס חזק בחלקים נרחבים של קהילות מערב אירופה, וגם בחלק מקהילות צפון אפריקה.¹⁴

שמירת חלק מהשעה השישית

מנהג נוסף שהתפתח עם הזמן – לשמור חלק מהשעה השישית, כלומר חמש שעות ומשהו, או חמש שעות וחצי.

בפשטות, מנהג זה מבוסס על כך שהראשונים לא דקדקו שצריך לשמור שש שעות שלמות ומדויקות. אדרבה, חלקם כתבו במפורש ששומרים בערך שש שעות, כלשון הרמב"ם: "עד שישיהו ביניהן כדי שעור סעודה אחרת, והוא כמו שש שעות" (וכן בכלבו), וברשב"א: "כשש שעות", והמאירי (חולין קה, א): "שש שעות או קרוב לזה", ובמגן אבות למאירי (ט, מז) ציין אפילו חמש שעות: "חמש או שש שעות". וכן דייק במנחת יעקב (עו-עז, ה), מלשון הרמב"ם: "גם לשון הרמב"ם בפרק ט' מהל' מאכלות אסורות, שכתב 'כמו שש שעות' – משמע דלאו דוקא, והרוצה להחמיר יחמיר". על פי ראשונים אלו, ביאר הרב יהודה הרצל הנקין את המנהג לשמור חמש שעות ומשהו (מובא במאמרו של בנו הרב איתם הנקין הי"ד, בית אהרן וישראל שנה כד, ג, גיליון קמא, עמ' עא-עו, וראו שם מה שדן הרב איתם עצמו לשורשי המנהג). וכ"כ הרב רבינוביץ' כמקורות למנהג (מלומדי מלחמה קד, לגבי חיילים במצבי דחק, וראו עוד מה שהביא מהפרישה).¹⁵

13. לשון הרב אהרן פפויפר (קיצור שו"ע בב"ח י, טז): "וקשה למצוא מקור או טעם ברור למנהג זה, אך כך נוהגים יוצאי גרמניה, ומנהג אבותיהם בידיהם מדורי דורות". וכן במעדני אשר (לונצר מא, ג): "שורש מנהג זה צ"ע, דנראה דינו מנהג קדום כל כך, שהרי הכו"פ, שהיה רב בקהילות אה"ו, והפמ"ג, שהיה בפרנקפורט ובברלין, וכן בספר נוהג כצאן יוסף מנהגי פרנקפורט, כולם כתבו שיש להמתין שש שעות, ולא הזכירו מאומה ממנהג זה". ראו עוד שו"ת פאת שדך (ג, כט), "בענין המתנה אחר בשר וגבינה שלוש שעות, אינני יודע מנין בא המנהג הזה. ושמעתי דאצל בני אשכנז העשירים הוה בזה שיעור מסעודתא לסעודתא, כי היו רגילים לאכול כך".
14. ספר עלי הדס (פרק כא, כ, עמ' 809): "חכמי תונס הורו הלכה כדעת מרן השולחן ערוך שיש להמתין שש שעות בין בשר לחלב. אולם למעשה לא נהגו כן אלא מקצת תלמידי חכמים ואנשי מעשה, אבל רוב העם נהגו בקולא גדולה, ולא היו ממתנים אלא שלוש שעות בלבד". וביאר בהערה, שהפמ"ג באופן כללי היה נחשב גדול במיוחד בעיני חכמי תונים. היו גם מקומות במרוקו ובלוב שנהגו לשמור שלוש שעות.
ראו בסידור בית מנוחה (סט, ב, אות ו), שהעיר על המזמור לדוד, שהפמ"ג כתב רק ארבע שעות ולא שלוש, ושאין ללכת נגד הוראות רוב הפוסקים ומרן. וביאר את מנהג שלוש שעות כשיטה אמצעית בין בה"ג לרי"ף, ובדומה למנהג של המתנת שעה, שכתב עליו מהרא"י שזהו כעין פשרה, עיין שם.
עוד הביאו בספרים רבים כמקור למנהג, מִסְפֵּר איסור והיתר שמיוחס לרבנו ירוחם (סי' לט), שכתב שאחר שלוש שעות מסתלק הבשר שבין השיניים, ורבים כתבו שזו כנראה טעות סופר (ראו שו"ת מנחת אשר א, מב, ב; מעדני אשר מא, ג, ועוד), שהרי רבנו ירוחם בתולדות אדם וחוה (טו, כח, עמ' קלז, א) פסק כשיטת שש שעות.
15. בשיח נחום א, מו, פירש את הדעה של שש שעות ככניסה לשעה השישית (ונפק"מ שיהיה מותר לא רק בשעת הדחק): "אמנם כבר כתב המהרש"ל: 'בבני תורה ראוי למחות ולגעור בהם, שלא יקילו פחות משש שעות'. ואף בכך כבר נתברר שהכוונה היא לתוך שעה שישית (ראו מה שכתבתי בשו"ת מלומדי מלחמה סי' קד)". וכן בשיח נחום ב, קנז: "מנהג של המתנת שש שעות פירושו למעשה לחכות חמש שעות ועוד קצת (אפילו דקה אחת נוספת)". יתרה מכך כתב שם הרב רבינוביץ', שזה המנהג המועדף, הוא נשאל מבית זוג ששמרה בבית

בדעת קדושים (פט, ב) כתב כך הלכה למעשה: "מצד לשון חז"ל 'סעודה', לשהות כשיעור עיכול סעודה גדולה, לא שייך בכך שיעור מצומצם כמידת חכמים 'חסר קורטוב' וכו', כי בכך 'סעודה' המכוון בערך קרוב בכך, וביותר בבשר עוף".

בספרו עיונים במסכתות התלמוד (ח"ב עמ' ססד) הביא הרב דב בערל וויין, שכך נהגו בחלק מהישיבות בליטא, "חמש שעות ועוד משהו, כדי לכוון לשעה השישית. והרבה מיוצאי ליטא וחניכי ישיבות ליטא נוהגים כשיטה זו". ע"כ. ונראה שנהגו כן כדי לשמור על זמני הארוחות ולא לפגוע בסדרי הלימוד. וכך נהג למעשה הרב יצחק דב הלוי במברגר, לשמור חמש שעות ומשהו (המעין תשל"ט יט, ב, עמ' 33).

ביביע אומר (א, יו"ד ד), נטה להקל אחרי חמש שעות וחצי, ואחר שהביא את הראשונים, ביאר: "בזמנים הראשונים לא היה מורה שעות (=שעון) מצוי, ובדאי שהיו מקילים באומדנא, וידוע דכל תוך חצי שעה חשיב 'סמוך', וכמו שכתב רשב"ם פסחים (קז, ב). אבל יותר מזה חשיב כמופלג, ולכן הכא נמי יש להקל בתוך חצי שעה הסמוכה לשש שעות".¹⁶

הוריה שלוש שעות האם עליה לקבל את מנהג משפחת בעלה שש שעות, והשיב שאין להקפיד דווקא על מנהגי הבעל, "וצריך להגיע לידי הסכמה המתקבלת על הדעת... המנהג המומלץ הוא להמתין חמש שעות ומשהו – כלומר לתוך השעה השישית".

כתב בשו"ת דברי יציב (ליקוטים חלק ז, סי' ט): "אמר כ"ק מרן שליט"א להשיבך כדלהלן: הנה מנהג זה מקורו בראפשיטץ, וכפי מה שזכור לי, היו מקילים רק בעת הצורך. ולא דוקא שהמתינו רק ה' שעות, אלא שמתחלת שעה ששית לא הקפידו לדייק על המורה שעות שיהיו שש שעות שלימות". ולאחר שהביא את הראשונים הנ"ל, כתב: "ויש לומר דלעת הצורך הקילו לסמוך על שיטות הללו דלא בעינן ו' שעות שלימות, ועכ"פ משעה חמישית ואילך לא דקדקו כל כך".

16. ראו עוד בפס"ת (פט, ב, 19): "הנהיג הגר"א קוטלר זצ"ל בישיבתו להמתין חמש שעות ומחצה, לתועלת סדרי הישיבה".

לעומת שיטות אלו, כתב בחמודי דניאל (הלכות תערובות ב, טו) שצריך לשהות שש שעות שלמות, שאם לא כן – נתת דברך לשיעורים, ואפילו לגבי מי שמחמיר לשמור כ"ד שעות, הן צריכות להיות שלמות ומדויקות. וכ"כ למעשה הרב מרדכי אליהו (מאמר מרדכי ח"ב יו"ד ג-ד), שאין להקל בכך אפילו למען סדרי הלימוד בישיבות. ואדרבא, בבני תורה צריך להחמיר יותר, "ואם סדרי הישיבה והלימוד משתבשים בגלל זה – כך היא דרכה של תורה, שעם כל השיבושים והעיווים, ממשיכים ללמוד וללמד, לשמור ולעשות". וכ"כ אור לציון (ה, יט, א), שאין להקל בכך אפילו במקום צורך, ושכך הורה הרב עטיה. "ובפרט שאין להנהיג כן בישיבה, שהמון העם באים ללמוד מהם, ויבואו לזלזל במנהג שנהגו להמתין שש שעות מלאות ממש". וכן כתבו רבים מספרי זמננו, שצריך לשמור שש שעות שלמות ומדויקות. וכ"כ לכתחילה מו"ר הרב אליעזר מלמד בפניני הלכה (כשרות כו, ג, 4). אמנם כתב שבשעת הצורך אפשר להקל אחרי חמש וחצי שעות, ובשעת הדחק אחרי חמש. והוסיף ש"הרוצה להקל בזה תמיד, יש לו על מה לסמוך". [ויש שצירפו לדעה זו גם את הפרח שושן יו"ד א, א, ודעימיה, שבאו להוכיח שצריך שעות שוות ולא זמניות, וגם חלקו על הפר"ח. אבל אין דבריהם שייכים לשאלה אם צריך שש שעות שלמות או לא, שגם למ"ד שצריך שעות שוות, ולא זמניות, אפשר שאין הכוונה שש שעות שלמות בדקדוק].

זמני המתנה שונים בין בשר בהמה לעוף

מנהג נוסף שהתפתח הוא לחלק בין בשר בהמה לבשר עוף. למנהג זה יש לשמור שש שעות לאחר בשר בהמה, ושלוש או ארבע שעות לעוף. זהו מנהג שקיים במשפחות שונות, ותיעודו בכתובים מועט. הביא מנהג זה בשולחן ערוך המקוצר (ח"ד עמ' רמט, הערה כה, בסוף): "אמנם שמעתי מרבים, כי במעט מקומות נהגו להמתין אחרי בשר עוף ארבע שעות בלבד, ויש שהקלו אחרי שלוש שעות. ולענ"ד שאין למחות בהם, כי סוף סוף יש להם על מה שיסמוכו, שהרי הפר"ח מיקל אפילו בבשר בהמה אחרי ארבע שעות 'בקירוב'".

שורש המנהג לחלק בין בשר לעוף, הוא בדעת הרי"ד והרמב"ן (השיטה הרביעית). כמו כן, ראינו את דברי הדעת קדושים (פט, ב) שכתב שלא חייבים לדקדק בשעות שלמות בין בשר לגבינה, "וביותר בבשר עוף".

האם כולם צריכים לשמור שש שעות?

הסוברים שנכון לפסוק שצריך לשמור שש שעות

בהגהות שערי דורא (עו, ב), לאחר שהביא שאין למחות ביד הנוהגים להמתין שעה, כתב מהרא"י: "אכן, הצנועים מושכים ידיהם מסעודת שחרית לסעודת ערבית". כלומר, המהדרים שומרים כשש שעות. כיוצא בזה כתב הרמ"א (פט, א), לאחר שהביא ש"המנהג הפשוט במדינות אלו" לשמור שעה, הוסיף ש"יש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה, וכן נכון לעשות" (והלבוש פט, א, כתב ש"המחמיר להמתין ו' שעות – תבוא עליו ברכה").

יתרה מכך, העיר מהרש"ל (יש"ש חולין ח, ט) על דברי מהרא"י שאינו יודע מדוע נהגו להקל, שהרי "מן הדין היה לנו להמתין מעת לעת... ואם כן, למה לנו להקל כל כך, שלא להמתין לכל הפחות השיעור כמו שכתב הרמב"ם?". והסיק שאין להקל בפחות משש שעות. ואמנם "אי אפשר למחות ביד בני אדם שאינם בני תורה, אבל בבני תורה – ראוי למחות בידם ולגעור בהם, שלא יקילו פחות משש שעות". וסיכם ש"כל שיש בו ריח תורה" ישמור שש שעות. והביאוהו ש"ך (פט, ח); אליה רבה (קעג, ו); בית לחם יהודה ג, ועוד.

וכן הכנפי יונה (פט, א), אחר שהביא את קושיות הרשב"א על שיטת בה"ג ודעימיה, שהקילו בקינוח והדחה בלבד, כתב ש"כל בעל התורה מוטל עליו להחמיר בכך". וכ"כ פרי תואר (פט, ה): "אין לסמוך לשום קולא להתיר לאכול גבינה אחר בשר בפחות מו' שעות, אחר שרוב גדולי הפוסקים הראשונים ורוב האחרונים העלו בפירושא דסוגיא דבעי ו' שעות – אין לזוז מדבריהם". וכ"כ פמ"ג (פט, שפ"ד ח), שכן ההלכה

והמנהג, "ואין לפרוץ גדר". וכן ערוה"ש (פט, ז): "וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל להמתין שש שעות, וחלילה לשנות, ובזה נאמר: פורץ גדר וגו'".¹⁷

ביאור דברי הרש"ל ודעימיה

הרש"ל ודעימיה אמרו את דבריהם בזמן שהמנהגים עוד לא התגבשו, אלא העמדות השונות הוצגו כמחלוקת תלמודית, ומתוך לימודם את הגמרא והראשונים סברו שהדעה העיקרית היא לשמור שש שעות, וביקשו להכריע במחלוקת על ידי עידוד לפסוק כדעה זו. וכך מוכח למעיין בדבריהם, שבאו לברר את הסוגיה עצמה ולפסוק כדעה הנכונה יותר לדעתם. אבל לא התייחסו לשאלה האם כאשר כבר קיימים מנהגים מבוססים וותיקים, מי שנוהג כמנהג אחד, עליו לעבור לנהוג מנהג אחר. בי"ש"ש מביא תחילה את דעת התוס' והראב"ה, ולאחר מכן את דעת הרי"ף והרמב"ם, ומביא את הוכחת הרי"ף שלא מצאנו מי שהיקל בזה יותר ממר עוקבא. וכתב רש"ל: "ואם כן, למה לנו להקל כל כך שלא להמתין לכל הפחות השיעור כמו שכתב הרמב"ם?", ומבאר: "ותופס אני פירוש 'מסעודה לסעודה' דרך הממוצע לרוב בני אדם, דהיינו אחת שחרית ואחת ערבית. וכן הוא עיקר, שלא להקל מזה כלל". מפורש שהכרעתו מבוססת על הבנתו בסוגיה והכרעתו במחלוקת הראשונים. והוסיף שהרבה בני אדם מקילים בפחות משש שעות, "וטעות הוא בידם", כלומר לא הבינו נכון את הסוגיה.

גם בכנפי יונה התעמת עם שיטתם של בה"ג ור"ת, הביא את הקושיות של הרשב"א על שיטתם, והכריע שזו השיטה הנכונה בש"ס, וסיים: "ואחרי שכן הוא, שאלו המחמירין להמתין שש שעות יש להם סמך גדול בש"ס, כמו שהאריכו, וגם מגדולי המורים המה הסכימו לזה, הרי הן הרי"ף והרמב"ם והרשב"א הרא"ש, וכל האחרונים בסגנון אחד, אלא שהרמ"א ראה המנהג לפני והרבה לדחוק לקיימו, לכן בעל התורה מוטל עליו להחמיר בכך".

גם הפרי תואר קיבל את מה שהפוסקים אמרו בפירוש הסוגיה בש"ס: "אחר שרוב גדולי הפוסקים הראשונים ורוב האחרונים העלו בפירושא דסוגיא דבעי ו' שעות, אין לזוז מדבריהם".

האחרונים המאוחרים יותר, שהזהירו שאין לפרוץ גדר (פמ"ג, ערוה"ש), דיברו על מצב שכבר נהגו במקומם לשמור שש שעות, והזהירו לא לשנות ולשמור פחות מכך.

17. יש שציינו שהמנהג הוא לשמור שש שעות, מבלי להדגיש שאין לפרוץ גדר. כ"כ חכמת אדם (מ, יג): "והמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין ו' שעות, כדעת הבית יוסף". ומו"ר בפניני הלכה כשרות (כו, הע' 3) ביאר את ההתפתחות במנהג אשכנז: "בתקופת הראשונים ועד לפני כחמש מאות שנה נהגו להמתין שעה אחת, אולם יחד עם ההגירה למזרח אירופה והקמת הקהילות החדשות בפולין, החל להתפשט המנהג להמתין שש שעות, כדברי רוב הראשונים".

כאמור, כל הפוסקים הללו לא התייחסו לשאלה האם מי שאבות אבותיו נהגו לשמור זמן המתנה קצר יותר, צריך לשנות ממנהג משפחתו ולשמור שש שעות.

הסוברים שגם בימינו צריך לחתור לכך שכולם ישמרו שש שעות

לאור האמור, מתעוררת השאלה מה הדין בימינו, כאשר במהלך מאות השנים האחרונות גובשו מנהגים מבוססים שונים בדין המתנה, לא רק של שמירת שלוש שעות או שעה, אלא גם של שמירת חמש שעות ומשהו או חמש וחצי, או שמירת פחות שעות לעוף. האם במצב כזה, ההדרכה הנכונה היא להורות לכולם, או לבני תורה, או למי שיכול, לשנות ממנהגו ולשמור שש שעות?

חלק מאחרוני זמננו כתבו שאכן כולם צריכים לשנות את מנהגם ולשמור שש שעות. כ"כ בשו"ת משנה הלכות (טו, טז): "לפענ"ד פשוט – כל שיש בו ריח תורה ימתין שש שעות. ואפילו הבאים ממקומות שהקילו לעצמן, אם עכשיו יחמירו – לא יהא בכלל 'אל תטוש תורת אמך', ואין זה חומרא יתירה, כי כן נראה מרוב הפוסקים ורוב המקומות שנהגו כן, ופשוט". כלומר, גם מי שנהג להקל, עליו להחמיר, כי זו דעת רוב הפוסקים, וכך נהגו ברוב המקומות. וכן כתבו הרבה מספרי זמננו, ראו בהערה.¹⁸ עמדה זו התפשטה מאוד, עד כדי כך שרבים מעידים שבהיותם בחורים בישיבה, העמדה הבסיסית אצל הרבנים והמחנכים היתה שיש לחנך ל'ריח תורה', וממילא לשמירת שש שעות, גם במחיר שינוי המנהג. עמדה חינוכית זו השפיעה

18. אשרי האיש (יו"ד ה, כ): "גם יוצאי אשכנז הגרים בארץ ישראל – עליהם לנהוג כנהוג כאן, ולהמתין שש שעות ולא להסתפק בשלוש שעות. וכל החוגים צריכים להקפיד על זה, היות וכן המנהג בארץ ישראל, ללא הבדלי עדות. ואף אלו שנהגו בחו"ל בפחות מזה, כמו שעה, כאן בארץ ישראל צריכים לנהוג שש שעות". הכשרות לרב פוקס (י, ל): "יש מקומות בתפוצות ישראל שנהגו להסתפק בהמתנה בין בשרי לבין חלבי בשלוש שעות או אפילו בשעה אחת בלבד. אולם המנהג כיום להמתין שש שעות, והוא המנהג הראוי 'לכל מי שיש בו ריח תורה'". קיצור שו"ע לרב פפויפר (בב"ח י, טז): "בן תורה היודע שיוכל לשמור עצמו ולא יבוא לידי מכשול (ולב יודע מרת נפשו), ראוי לו שישנה מנהגו משלוש שעות לשש שעות". ובפסקי תשובות (פט, א): "למעשה, על אף שבני אשכנז יוצאים ביד רמ"א, ונוהגים כמותו בכל דבר, מכל מקום בדין זה – כבר כתבו הפוסקים שכל מי שיש בו ריח תורה צריך להמתין שש שעות. ואכן העידו האחרונים, שבדורות שלאחר הרמ"א נשתקע המנהג להקל בכך, וקיבלו עליהם גם בני אשכנז להמתין שש שעות, וכן נתפשט בתפוצות ישראל בכל מקומות מושבותיהם. והמיקל בזה עובר משום 'אל תטוש תורת אמך', ועליו נאמר: 'פורץ גדר ישכנו נחש'. וכן בעוד ספרים רבים (הכשרות כהלכה, יט, ז, ובהע' 61; מעדני השולחן פט, יז, ועוד).

יש לציין שיש ספרים שכתבו אחרת. כך בספר ואכלת ושבעת עמ' 84: "כל מנהג כזה יש לו יסוד, וגדולים ויראים נהגו על פיו. אשר על כן, בוודאי שמצד הדין יכול כל אחד לנהוג כמנהג אבותיו על פי אחד מהמנהגים הנזכרים לעיל, ללא כל חשש ופקפק". בספר משנת הכשרות לרב זנדר (ג, א): "שנן קהילות בתפוצות ישראל (כמו מדינות מערב אירופה) שנהגו להמתין רק שלוש שעות, ומי שמנהג אבותיו כך – אין צורך לשנות ממנהגו". ראו עוד בפתחי הלכה לרב פארסט א, ח. [באור לציון ה, יט, טו, כתב שכן ספרד שנסע להולנד והשתקע שם, ונוהגים שם להמתין רק שעה, כיוון שאין דעתו לחזור – דינו כבן המקום, ויכול לעבור להמתנת שעה בלבד].

מאד, וכמדומה שבכל שיעור בנושא זה, אפשר למצוא משתתפים ששינו את מנהג משפחתם, או חשבו לעשות כך.

יסוד דין המתנה הוא הרחקה ולא איסור

במאמר זה ברצוני לטעון שלא רק שאין צריך לשנות את המנהג, אלא לא נכון לשנותו. וזאת משום שהמתנה בין בשר לחלב איננה כמו איסור דרבנן רגיל, אלא כל דין המתנה בין בשר לחלב הוא בגדר 'הרחקה', ובמהלך הדורות התגבשו צורות שונות שעל ידן נהגו לבטא הרחקה זו. לפי זה, אי אפשר לומר שהרחקה של שעה או שלוש שעות 'פחות טובה' או פחות מהודרת מהרחקה של שש שעות. שהיית הזמן בין אכילת בשר לאכילת גבינה או שתיית חלב, נועדה לעשות היכר של הרחקה, ומכיוון שעצם ההרחקה היא המטרה, מה לי אם ההרחקה נעשית על ידי שמירת שעה, שלוש או שש שעות? ומדוע לא נאמר שמהודר יותר לשמור עשר שעות בין בשר לחלב? או יומיים? או שבוע ימים?¹⁹ על כרחנו העיקר הוא לעשות פעולת המתנה שתהווה

19. כפי שלמדנו (בחולין קה, א), אביו של מר עוקבא המתין יממה בין בשר לחלב, ובנו, מר עוקבא, כינה את עצמו 'חלא בר חמרא', כלומר חומץ בן יין. במשך הדורות, היו פוסקים שהחמירו על עצמם להמתין יותר משש שעות. בדרכי תשובה (פט, ב), הביא: "ע"י בטעמי מצות להאריך" פ' משפטים, שכתב הרח"ו ז"ל: "ומורי היה נוהג שלא לאכול בשר אחר גבינה וגבינה אחר בשר כל היום, עכ"ל. וע' בשער המצות שם, דמה שכתב 'כל היום' אינו ר"ל עד למחר, אלא בעוד יום דוקא, שכתב שם, וז"ל: מורי ז"ל נהג שכל אותו היום שאכל גבינה לא היה אוכל בשר עד הלילה, עכ"ל" (וראו בהמשך דרכ"ת שם, מה שהביא בשם היפה ללב ומקדש מלך. וראו שיעורי ברכה פט, ו, שהאריך לבאר זאת). ביוסף אומץ (יוזפא, אות קלז) כתב שנהג השל"ה להמתין יממה: "ואני הקטן ראיתי שהגאון מהור"ר ישעיה ז"ל סג"ל, אב"ד פה (בפרנקפורט דמיין, מ"ק), החמיר להמתין לחלב אחר בשר עד כ"ד שעות על פי הקבלה. ואני לא ידעתי מאין לו, וגם בהגהותיו לספר אביו ז"ל, הוא עמק ברכה, לא מצאתי. אחרי כותבי זה, זכיתי למצוא חומרא זו בתוצאות חיים". וכך אכן כתוב בספר תוצאות חיים (קיצור ראשית חכמה, סי' קמד): "מנהג אנשי מעשה שלא לאכול חלב אחר בשר אלא מעת לעת, וכן אמר בתלמוד מההוא חסידא. ואם אכל חלב או גבינה, שלא לאכול בשר עד שש שעות. ויש הכרח לזה מדברי רבי שמעון בפרשת משפטים (זוהר קכה, א)". חומרא זו הובאה גם בחמודי דניאל (הל' תערוכות ב', טו), וכתב שהחמירים בזה צריכים לדקדק להמתין עשרים וארבע שעות שלמות. והיוסף אומץ עצמו (שם) כתב: "ואני, מפני שכמה פעמים מצאתי בשר בין שיני אחר שש שעות, החמרת עלי לעיתים, דרך נדר, לא דרך חיוב, עד י"ב שעות בגבינה או חלב וחמאה ממש, אחר בשר בהמה ממש". ראו עוד לשונו של שו"ת מעיל צדקה (סי' נ, 'ואחרי אשר'). לעומתם, בשו"ת תורה לשמה (ריב), נשאל אם יש סמך לחומרא להמתין יממה בין בשר לחלב וגם בין חלב לבשר. והביא מדברי ר"ח ויטאל, וכתב שהחמיר האר"י רק עד סוף היום, אבל לא עשרים וארבע שעות. ואמנם מצינו חומרא זו אצל אביו של מר עוקבא, אך "עם כל זה, לא שמענו חומרא זו אצל זולתו. ועל מרן החסיד רבינו האר"י זיע"א לא שמענו חומרא זו של כ"ד, וזה רוצה לעשות עצמו חסיד יותר ממרן האר"י – ודאי לא נכון לעשות כן". וביאר שבדרך כלל לא נכון להחמיר בדברים המותרים, וידיין מה שאסרה התורה. ואדרבא, נקרא 'הדייט', ובמיוחד בחומרא שאפילו האר"י לא היה נוהג בה. והרב אליהו פוסק (פסקי אליהו א, ד, וראה מה שכתב שם ביחס לחולה גם בס"ה), ביאר שזו כוונת הגמרא, לספר לנו שמר עוקבא כינה את עצמו חלא בר חמרא, משום ש"הלכה כמר עוקבא, שאין להתחסד יותר מהם מחשש יוהרא". וכ"כ בתפארת יעקב (חולין קה, א, 'אנא'): "אנא להא מילתא כחלא בר חמרא. נראה לי להכוונה כי אין להחמיר ביותר, רק לפי ערך חסידותו

היכר, כדי להרחיק את אכילת הבשר מהגבינה, והמתנה זו יכולה להיות קצרה או ארוכה. ומכיוון שיש ערך לכל המנהגים ולכל צורות הביטוי של ההרחקה, על כל קהילה ומשפחה לשמור על מנהגיה בדין המתנה.

ננסה להוכיח טענה זו מפרטים שונים בדיני המתנה בין בשר לחלב, שעולה מהם שיסוד דין המתנה הוא גדר הרחקה. דרך פרטים אלו נראה גם שיש כמה פוסקים שכתבו זאת במפורש.

דין חולה בהמתנה בין בשר לגבינה

כתב החכמת אדם (מ, יג), שאמנם המנהג הוא לשמור שש שעות בין בשר לגבינה, אך "לצורך חולי קצת – נראה לי פשוט דיש להתיר אפילו אכל בשר בהמה לאחר שימתין שעה, ויחטט שיניו לאחר ברכת המזון". וכ"כ חפץ חיים (נדחי ישראל לג, ו), וכ"כ ערוה"ש (פ"ט, ז): "ונראה לי, באדם שאינו בריא שצוהו הרופאים לשנות חלב – יכול לסמוך על דיעה זו בהמתנת שעה ובהדחת פיו, אף שאין בו סכנה". והוסיף: "וכן נער או נערה כחושים, ורפואתם לשנות חלב – די להם בהמתנת שעה".²⁰

ויש לשאול, אם המתנת שש שעות בין בשר לגבינה היא דין דרבנן רגיל, כיצד ניתן להקל בשופי לחולה ב'חולי קצת' כעבור שעה? שהרי כתב הרמ"א (יו"ד קנה, ג) שחולה שאין בו סכנה יכול להתרפא בכל איסורי דרבנן, "ובלבד שלא יאכל וישתה האיסור, הואיל ואין בו סכנה", הרי שלא הותרה אכילת איסור לשם כך! ואף שהיה אפשר לחלק בין אכילת מאכל אסור לבין אכילת מאכל היתר בזמן שאסור לאוכלו, מלשון החכמת אדם די ברור שהוא מיקל בשופי לכל חולי, גם כזה שעבורו לא מתירים איסורי דרבנן אחרים.

אפשר היה להשיב שהחכמת אדם ודעימיה הקילו רק משום שלדעתם מעיקר הדין הלכה כסוברים שיש להמתין שעה בין בשר לגבינה, וכך משמע מלשון ערוך השולחן. אלא שכדברי החכמת אדם כתבו גם פוסקים שפסקו שמעיקר הדין צריך לשמור שש שעות, כגון זבחי צדק (פ"ט, יא) וכף החיים כא. וכ"כ בן איש חי (ש"ש שלח יא):

ופרישותו, דטפי מחזי כיוהרא. לכך היה מתאונן שאינו בגדר להחמיר כמו אביו". ראו עוד במסילת ישרים לרמח"ל פרק יד, מה שכתב בזה.

ונראה פשוט, שגם לסוברים שטוב להחמיר להמתין יממה, יש גבול מסוים לחומרא, וגם הם יודו שאין הידור להמתין שבוע או חודש מבשר לחלב. לכן גם הם יודו שיסוד דין המתנה הוא בהרחקה, ובמהות הדין המתנת זמן ממושך יותר אינה נחשבת הידור או חומרא.

20. בשלמת חיים (ב, ד), התיר למעוברת או מינקת שצריכה חלב לסמוך על המתנת שעה. באור לציון (ח"ה יט, יז), התיר לילודת עד שלושים יום להמתין רק שעה, ואחרי כן, "כל זמן שהיא מניקה, תאכל מאכלי חלב לאחר שלוש שעות מאכלת בשר", ולמעוברת לא התיר (ובתשובה שלפני כן, סי' טז, התיר לכל חולה ששוהה בבית החולים לאכול מאכלי חלב אחרי שלוש שעות). ראו עוד ספר חכמת חיים (זינגער פ"ט, א, כז), שדן במי שחלב עוזר לו לצרבת.

"לצורך חולה, אף על פי שאין בו סכנה, יש להקל להמתין שעה אחת. אך צריך סילוק שלחן ובהמ"ז, ועיין חכ"א כלל מ' סוף אות י"ג".

יתרה מכך, בשו"ת שואל ונשאל (א, יו"ד נח) כתב הרב כלפון משה הכהן, שכל מי שצריך חלב לבריאותו יכול להקל אחרי קינוח והדחה בלבד, כדעת בה"ג ור"ת. ואמנם "כעת, שלא מצאתי זה מבואר או מוכרע ומוכח – לא אוכל לסמוך על זה, אך מכל מקום יש לסמוך להתיר על הי"ש אומרים' שכתב מור"ם, דאם סלק ובירך ברכת המזון – מותר ע"י קינוח והדחה, דלגבי חולה הוי כשעת הדחק". כלומר, מכיוון שלא מצא מי שסמך על בה"ג ור"ת, סבר שאפשר לסמוך על דעת התוס' והראב"ה שאם סיים את הסעודה יכול לאכול חלב אחרי בשר. והוסיף שגם השו"ע יסכים לזה, "וגם מרן ז"ל מודה דסמכין על זה, ודבריו אינם אלא לשאר בני אדם".²¹

רבי יהושע מקוטנא (יבין דעת פט, א), ביאר את יסוד ההיתר לחולה: "והנה לדידן, שנהגו עתה כהרמב"ם להמתין ו' שעות, נראה דלצורך חולה, אפילו אין בו סכנה, כל שהוא חלוש וצריך לשתות חלב אחר אכילת בשר, וסילק ובירך ועשה קינוח והדחה, כל שעושה לרפואה – שפיר דמי. ואע"ג דקיימא לן לקמן סי' קנה דאסור לרפאות חולה שאין בו סכנה אפילו באיסור דרבנן, כל שאוכל ושותה האיסור; מכל מקום נראה דשאני כאן, **דאינו אלא זהירות בעלמא**, שהחמירו בבשר בחלב יותר משאר איסורין, משום דכל חד מותר באפי נפשיה. אבל אין זה בגדר אכילת בשר בחלב, שלא נתערבו כלל – לא מקרי זה אכילת בב"ח, דלא בלע החלב מבשר שאכל מכבר, ואינו אלא זהירות בעלמא". כלומר, אם היה איסור עצמי בהמתנה בין בשר לחלב, כדוגמת חשש עירוב חלב בטעם הבשר בפיו או בבשר שבין שיניו (ראו להלן בטעמי דין המתנה), לא היו מקילים למי שיש לו חולי קצת, אלא שהמתנה בין בשר לחלב היא "זהירות בעלמא".

הרי שיסוד דין המתנה בין בשר לחלב הוא זהירות והרחקה, משום שאפילו אם התערבו בשר וחלב יחד שלא כדרך בישול – האיסור מדרבנן בלבד. אלא שחכמים הרחיקו הרחקה יתרה, משום שגם בשר וגם חלב מותרים באכילה בנפרד, וכדי שלא

21. והוסיף שם, שאם אפשר – יש להמתין שעה: "ומכל מקום נראה דצריך להמתין שעה אחת, וכמ"ש מור"ם שם שכן המנהג פשוט, וכמו שכתב כת"ר נר"ו בשם החכ"א כלל מ' סי"ג, והגאון מבבל מהר"י חיים ז"ל בבן איש חי שנה ב' פ' שלח אות י"א. דהגם דיש פנים להקל יותר מזה, מכל מקום כיון דנראה דאין לחולה על הרוב קפידיא וצורך ליותר מזה – אין להקל יותר. אך אם יהיה צורך להקל יותר עפ"י הנהגת הרופא, יש לסמוך להקל גם ביותר מזה. והכל לפי הענין והצורך, ולכן אי אפשר להגביל זה פה, וכאמור". ובתשובה אחרת (שואל ונשאל ב, יו"ד כו), נראה שסמך על דעת בה"ג ור"ת לגבי עוף וחלב, ולכל הפחות על דעת התוס' מבלי להמתין שעה. וכתב: "הגם דלדידן נקיטנן כדעת מרן ז"ל, במקום חולי יש לסמוך בשופי על המקילים בזה, ומה גם דבשר עוף אינו אלא דרבנן, וכמו שכתב מרן ז"ל, והוה ליה תרתי דרבנן במקום חולה, ויש מתירין בלאו הכי". גם בשבט הלוי (ב, לב), היקל בפחות משעה: "במקום חולי קצת די שעה, ואפילו בפחות מזה, אם בירך בהמ"ז".

יגיעו לידי איסור, החמירו מעבר לדין. אבל חומרא זו היא בגדר זהירות בעלמא, ולכן 'חולה קצת' יכול להקל.

אכילת גבינה תוך זמן ההמתנה

התחיל לאכול גבינה או חלב תוך ו' שעות

עמדה זו, שדין המתנה יסודו בהרחקה וזהירות, כתב גם בדעת קדושים (פ"ט, ב), לגבי מי שבתוך ו' שעות טעה ואכל מאכל גבינה: "עד שישהה ו' שעות. ואם התחיל לאכול בתוכם – גומר", וביאר ש"אין צריך בכך תענית על כך... ואינו מכשול בסגנון מאכל איסור (שאמרו חז"ל שאין הקב"ה מביא תקלה לצדיקים באכילת איסור), כי אין בכך סגנון איסור כל כך, רק גדר".

הרי שיסוד המתנה בין בשר לחלב הוא גדר והרחקה, ואינו איסור רגיל מדרבנן, ולכן אם טעה והתחיל לאכול גבינה בתוך זמן ההמתנה – לא צריך להפסיק. וביאר את דבריו תלמידו ראש"פ שראייר במקדש מעט שם: "ר"ל, דאלו הוי איסור אכילה ממש, אף שוגג בדרבנן – צריך כפרה. דלא כמו שכתב נתיבות המשפט סי' רלד". דברי הדעת קדושים הובאו גם בכה"ח פ"ט, ח. וכו"כ בימינו בשו"ת ודרשת וחקרת (גרוסמן) ח"ג ג, ג, שבמקרה של 'בל תשחית', שאם לא יסיים את המאכל החלבי הוא ייזרק, ואין דרך לשמור אותו (כמו גלידה), אפשר לסמוך על הדעת קדושים ולסיים את אכילתו.

בירך על מאכל חלבי תוך ו' שעות

דברי הדעת קדושים, שמי שהתחיל לאכול מאכל חלבי תוך ו' שעות יכול לסיימו, אינם מוסכמים, וכ"כ רבים מאחרוני זמננו הלכה למעשה (ראו הליכות עולם ח"ז עמ' כט-ל; אשרי האיש יו"ד ה, יט; מעדני השולחן פ"ט, ג; עולת יצחק ח"ג יו"ד רה, ועוד). יחד עם זאת, נראה שהפוסקים לא חלקו על העיקרון הבסיסי, שיסוד דין המתנה בהרחקה. כך מתבאר משו"ת גנזי יוסף (שוורץ צ, ב), שהביא מחמיו שנשאל לגבי אדם שבירך על מאכל חלבי, ונזכר שטרם חלפו שש שעות מעת אכילת הבשר, והשיב שאם יש לו בשר בין השיניים – אסור מדרבנן לאכול חלב, ומכיוון שיש סוברים שאיסור ברכה לבטלה הוא מדרבנן, לא יטעם מהמאכל כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, כי אין לעבור על איסור דרבנן בקום עשה לשם כך. "אמנם אם אין לו בשר בין השיניים, ואם כן, רק מצד המנהג צריך להמתין ששה שעות, כמבואר בשו"ע יו"ד ברמ"א סי' פט, דמדינא סלק וברך מהני; אם כן, כדי שלא יעבור על איסור ברכה לבטלה – אפילו בדרך ברכה מכל מקום איסור דרבנן איכא – אם כן, פשיטא דמוטב שיאכל קצת חלב שלא יהיה ברכתו לבטלה, דטפי עדיף לעבור על דבר שאינו אסור רק מצד מנהג, ממה שיעבור על איסור אפילו הוא רק איסור דרבנן". אלא שסיים: "רק פשיטא, שכל שאכל אפילו

כלשהו, שלא יהיה ברכה לבטלה – אסור אח"כ לאכול יותר עד שיעברו השש שעות, דלא נוכל להתיר לו יותר, רק כל כך שלא יעבור על איסור ברכה לבטלה".
הרי שחלק על ההיתר של הדעת קדושים להמשיך לאכול, אבל הסכים שיסוד דין המתנה הוא רק מכוח מנהג, ולא איסור דרבנן רגיל. וזאת כתב אף לנוהג במנהג זה, על אחת כמה וכמה שמי שאינו נוהג להמתין שש שעות – לא ישנה מנהגו מפני מנהג אחרים. ונראה שרוב הפוסקים שהתירו לטעום ממאכל חלבי תוך ו' שעות יכולים להסכים עם עיקרון זה.²²

חג השבועות

יש שנהגו להקל בחג השבועות לאכול מאכלים חלביים תוך שש שעות מאכילת הבשר, כדי לקיים את מנהג אכילת מאכלים חלביים בחג השבועות. כן הביא באורחות חיים (איסורי מאכלות עג), וביאר את הסברה להמתין פחות משש שעות, ש"כיון שהוא תאב לאכול – כבר נתעכל הבשר", אך הוסיף שראוי לנקות את שיניו משיירי הבשר, "כיון שעיקר שהיה בשביל בשר שבין השיניים, ראוי למי שאינו נמנע מהגבינה באותה סעודה לחצות שניו ולהוציא בשר קודם שיאכל גבינה". וביאר שבזמן אחר לא ראוי לסמוך על ניקיון השיניים כדי לאכול גבינה או חלב תוך שש שעות. וכן הסכים אליה רבה (קעג, ו): "ועיין לקמן סוף סימן תצ"ד בשם הכלבו (סימן קו), דאין

22. כתב הרב אברהם אלקלעי (זכור לאברהם יו"ד אות ב): "בדידי הוה עובדא, שלאחר שאכלתי בשר ועברו כמו ד' שעות, שכחתי ונתתי לתוך פי מעט גבינה קשה, ואז נזכרתי; והיה זה בימות החורף – נראה דמותר לבלוע מעט כדי שלא יהיה ברכה לבטלה. והאי טעמא, דעם דמרן פסק דבעינן שש שעות, מכל מקום יש חולקים, וסבירא להו דבסלק וברך ברכת המזון סגי, וכמו שכתב מור"ם. וכתב שם דבאשכנז אחר שעה אחת נהגו לאכול", וצירף גם את דעת הפר"ח, וכתב שכדי שלא תהיה ברכה לבטלה סומכים על הדעות המקילות. והובא להלכה בזבחי צדק (פט, ג), וכפ החיים (פט, ו). וכן בבדי השולחן (פט, א, ביאורים, 'ויש מדקדקי'), והוסיף: "אמנם היכא דעביד קינוח והדחה ואחר כך אירע לו כזאת, יש לצדד לענ"ד להתיר לו לאכול מהגבינה אף קודם ד' שעות". וביאר שלדעת הרמ"א מעיקר הדין לא צריך להמתין שש שעות, ובמצב שיש איסור בהמתנתו (של ברכה לבטלה), אין להחמיר, וגם המנהג אינו מחייב, כי המנהג לא חל על מצב ייחודי זה. וסיים: "ושמא אפילו לא המתין כלל, אף שעה אחת, דהא נמי הוי רק הוספת חומרא על דעת ה"א שמביא הרמ"א דסגי בסילק ובירך, וצ"ע". וכ"כ הרב עובדיה יוסף (הליכות עולם ח"ז עמ' לח): "ונראה דמה שכתב 'אחר ארבע שעות', לאו דוקא הוא, אלא שמעשה שהיה כך היה, וצירף דברי הפר"ח לרווחא דמילתא. אולם גם אחר שעה, הואיל ורבים סוברים להתיר – מותר לו לטעום קצת, שלא תהיה ברכתו לבטלה. ועוד נראה לי, שאף בתוך שעה, כיון שכבר סילק ובירך ברכת המזון, שמעיקר הדין לדעת כמה פוסקים מותר לאכול מאכלי חלב, אע"פ שנהגו במדינות אשכנז להחמיר עד אחר שעה, במקום איסור ברכה לבטלה אין להחמיר. ואורווי מורין שיטעם קצת", והביא את הגנזי יוסף (ראו עוד יבי"א ב, יו"ד ה, ויחיו"ד ד, מא, ודחה את הלבושי מרדכי יו"ד תניינא קסז, שכתב לומר 'ברוך שם' במקום לטעום מהמאכל החלבי). ראו עוד שדי חמד (אס"ד מערכת בשר בחלב יב); וישב משה (ב, נז); שבט הלוי (ד, כ); שרגא המאיר (ו, קכח, ג).

ועל אף שהרבה מהדיונים בנידון נסובים סביב שאלת ברכה לבטלה מדאורייתא או מדרבנן, או שמעיקר הדין הלכה כרמ"א להמתין שעה, נראה שגם הם מסכימים שיסוד דין המתנה בהרחקה או במנהג, שקל יותר מדין דרבנן רגיל.

צריך להמתין בחג השבועות ו' שעות". ושם (תצד, י) כתב: "ועיין יו"ד סי' פ"ט (ס"ב)... גם כתבתי שם דיש נוהגין לאכול גבינה בסעודה מנחה, אף שאין ו' שעות מסעודה שחרית, ובלבד שיחצוץ שינו".

במנחת יעקב (עו-עז, ה) הביא את דברי האורחות חיים וסמך עליהם. אמנם בחק יעקב (תצד, יא) הכריע כדברי הזכרון משה (ליקוטי דינים כו), ש'שומר נפשו' לא יעשה כך, והוסיף בחק יעקב, ש"כן הסכמת האחרונים, דגם בחג השבועות יש ליזהר בכל, כמו בכל השנה". ובפרי מגדים (תצד, משב"ז א) כתב שאין להקל בזה כלל, ואדרבא, "כל מה שיכולין לגדור גדר – יותר טוב, וכל שכן מה שמדינא, ומנהג שקיבלו כבר הוה כנדר".²³

ויש שנהגו להקל בזה בצירוף שינה, כמבואר בשו"ת פסקי תשובה (לרב אברהם פיטרקובסקי סי' רפה): "בחג השבועות רציתי לאכול מאכלי חלב, אבל לא עברו עוד שש שעות מאכילת בשר. ושמעתי אומרים כי בחג השבועות מקילים בזה, ושאלתי את רבינו זקני צ"ל, ואמר לי: אם ישנת בצהרים – יכול אתה לאכול מאכלי חלב. ושמעתי שכן הורה דודי הגה"ק מו"ר דוב בעריש צ"ל מביאלא, והתיר לשתות משקה טהה (=תה) עם חלב בבקר השכם, אף שלא עברו עוד שש שעות מאכילת בשר בערב, ובלי ספק קבל כן מאביו רבינו זקני צ"ל (ויעש אברהם סי' נ"א, 'כולל מנהגים שנהג בהם הגה"ק מוהר"א צ"ל מטשעכנוב', ליקטם נכדו הה"ג מוהר"ם לאנדא ז"ל, לודז תרצ"ו)".²⁴

23. כיוצא בזה במ"ב (תצד, יז): "כתב הפמ"ג: יש ליזהר בענין מאכלי בשר וחלב בכל מה שנהגין בכל השנה, המבואר ביו"ד סי' פ"ח ופ"ט, ושלא לצאת שכרם בהפסדם".

24. בעניין כמה שעות יש להמתין בין בשר לחלב לאחר שינה, כתב בדעת קדושים (פט, ב, לבעל א"א מבוטשאש): "ועל ידי שינה בינתיים, אולי גם כן צד קולא, שעל כל פנים די בפחות שעה או ב". אמנם במקדש מעט שם השאיר את דבריו ב'צריך עיון'. ובספר זכרון למשה (עמ' עט) מובא מעשה מהחתם סופר: "סיפר לי הה"ג בעהמ"ח ספרי דן מדינאל ושאר ספרים (=הרב דניאל שטיינשניידר), שמר זקנו המקובל מו"ה דניאל פרוסטיץ זצוק"ל הגיד שמרנא ז"ל אמר לו, שבעיניו בהלכות בשר בחלב המציא דבר, שמה שפסוק ביו"ד סי' פט לשהות אחר אכילת בשר שש שעות, דהוא מטעם עד אז זמן העיכול, זה לא נאמר רק למי שאוכל ביממא. אמנם כן, האוכל בשר בלילה וישן אחר כך, אף שלא עברו שש שעות מעת אכילת הבשר – מותר לשתות חלב, באשר על ידי שישן בינתיים ממחר העיכול לבוא. ואחר שבייר מרנא דבר זה, הכין לעצמו לאחר שאכל בשר בלילה כלי אשר בו ניתן חלב עם קפה לשתות אחרי שינה דאיזה שעות, ולפני אשמורת הבוקר, כאשר קם מרנא ז"ל ללמוד ולקח הכלי אשר הכין ופעל בו הקפה לתתו על האור להחם, נשבר לו הכלי ונשפך כל הקפה לארץ. אז אמר: רואה אני שמן השמיים אין מסכימים להוראתי זו, אלא לא פלוג חכמים בזמן שהיה אחרי בשר, כיומם כלילה – זמן אחד להם". והביא בזכרון למשה מה שכתב בספר ויעש אברהם, וסיים: "אמנם בודאי אילו נודע להגה"ק הנ"ל ממעשה רב הנ"ל דמרנא הקדוש הח"ס ז"ע, בודאי היה חוזר מפסק זה." ע"ע תשובות והנהגות א, תלא.

גם בשו"ת בית אבי (ג, קח) דן בזה, וכתב שמהגמרא משמע שאין הבדל בין ישן ללא ישן. אמנם לפי הטעם שהולכים אחר העיכול, על ידי שינה האוכל מתעכל מהר יותר. וסיים: "לדינא אין להקל בזה, כי מצינו לגדולי האחרונים שהקלו במקום חולי קצת שלא להמתין שש שעות, ולא חילקו בין ישן בינתיים או לא, שמע מינא דלא ס"ל לחלק בהכ"י". וכ"כ הרב ואזנר (קובץ מבית לוי יו"ד ה' המתנה סעיף ה), ופוסקים נוספים. אמנם

ויש לעיין בדברי המקילים, כיצד נהגו להקל בזה? ואין לומר שהם פוסקים מדינא כבה"ג או כתוספות בשיעור ההמתנה, שהרי האורחות חיים פסק כרמב"ם, ואעפ"כ הביא את המקילים בזה. ונראה בפשטות שלדעתם דין המתנה יסודו בהרחקה, ומכיוון שיש ערך גם בשמירת המנהג לאכול מאכלי חלב בחג השבועות, כל עוד דין ההרחקה מתקיים בהמתנת כמה שעות, גם אם לא עברו שש שעות, יכול להקל. וגם המנחת יעקב שהחמיר, כתב ש"יש ליזהר", וכן הזכרון משה כתב ש'שומר נפשו ירחק מזה', כלומר לדעתם מטעמים שונים לא נכון להקל בזה בחג השבועות, אבל אין הכרח שהם חולקים על עצם הביאור שיסוד דין המתנה בהרחקה, כפי שכתבו היבין דעת ודעימיה.

תבשיל של בשר

גם מדין 'תבשיל של בשר' אפשר להסיק שיסוד דין המתנה בהרחקה. 'תבשיל של בשר' הוא מרק בשר צלול, או מאכל פרווה שטוגן או בושל עם בשר וקיבל את טעמו, וכל כיוצא בזה.

רוב רובם של הראשונים התיירו לאכול גבינה אחרי תבשיל של בשר (ראו ב"י או"ח קעג, א; ערך השולחן טייב יו"ד פט, ח; הוראה ברורה פט, לו-לז, ובשער הציון שם), ובעיקר נחלקו מה נכלל בהגדרת 'תבשיל של בשר', ומה כבר נקרא 'בשר' עצמו (ראו שו"ת הרשב"א א, שז, שברור לו ששומן ניתן בכלל בשר, משום 'לא פלוג'), וכך פסק שולחן ערוך (יו"ד פט, ג), שמותר לאכול גבינה לאחר תבשיל של בשר אם נטל ידיו.

אמנם עם הזמן נהגו להחמיר בזה, כפי שכתב מרדכי (חולין תרפז): "ראיתי מורי שאסר לאכול גבינה אחר ביצים מטוגנים בשומן אווזא, משום גזירה אטו בשר בחלב", וכ"כ באיסור והיתר הארוך (מ, ב): "ונהגו להחמיר אפילו לא אכל בשר עצמו, אלא רק תבשיל מבשר או משומן של בשר, אפילו בקנוח והדחה, מטעם דלעיל – דאע"פ שאין נדבק בין השיניים, מכל מקום טעם של שמנונית הבשר נמשך בפיו זמן ארוך. וגם מטעם שכתב במרדכי פרק כל הבשר משום מהר"ם: ראיתי את מורי שאסר לאכול גבינות אחר ביצים מטוגנים בשומן אווזא, משום גזירה אטו בשר בחלב". וכ"כ הבית יוסף (או"ח קעג, א): "וכן נהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל, ואין לפרוץ גדר". וכ"כ רמ"א (יו"ד פט, ג).²⁵ כלומר עם הזמן התפתח מנהג לא לאכול גבינה מיד אחרי אכילת מאכל פרווה שבושל או טוגן עם בשר וקיבל את טעמו.

באשרי האיש (פסקי הרב אלישיב, יו"ד ה, כה) כתב: "ישן שלוש שעות לאחר אכילת בשר עוף, רשאי לאכול חלב מיד", ודווקא בשינת לילה ולא בשינת יום. ובהערה מא, מובא שהרב אלישיב היה נוהג להקל בזה למעשה. 25. בגינת ורדים (יו"ד א, יז), כתב שהשו"ע חזר בו ממה שכתב לחומרא בבית יוסף. אמנם החיד"א (שירי ברכה פט, כה) העיר שלא שייך כאן חזרה: "ורחוק בעיני שחזר בו, דהתינת אם לא היה מנהג, אבל השתא דנהגו כך

ויש לעיין, שכן בדין כזה, בפשטות היינו צריכים למצוא כמה וכמה אחרונים, במיוחד מפוסקי ספרד שהולכים אחר השו"ע, שיקלו בדין תבשיל של בשר, שכן עיקר הדין לפי רוב הראשונים, וכך פסק השו"ע. ולמרות זאת, למרבה הפלא כמעט לא מצאנו פוסק שהיקל במפורש. וכל הפוסקים קיבלו את פסק הרמ"א. הלוא דבר הוא!²⁶

אולם נראה שאין זה אלא מפני שיסוד דין המתנה הוא הרחקה, וכשם שהקילו בדין הרחקה לחולה במקצת, או שהקילו בחג השבועות, כך גם החמירו לגבי תבשיל של בשר. וזאת משום שהמתנה אינה דין דרבנן רגיל עם גדרים ברורים, שהשאלה היא רק כיצד לפסוק לגביו – האם ללכת אחר השולחן ערוך, אחר רוב הפוסקים, אחר עיקר הדין, וכיוצא בזה. אלא זהו דין שיסודו בהרחקה, ובמשך הזמן התברר שאם לא תהיה הרחקה גם מתבשיל של בשר, יבואו להקל גם בבשר עצמו, וכפי שכתבו במפורש – "אטו בשר בחלב". וזה עצמו מסביר את היסוד של הרחקה, שצריך להרחיק כפי הנדרש להסרת המכשול, כל מקרה לפי עניינו.

ריבוי הדעות וחינוך לדין המתנה

בנוסף לכך, עצם העובדה שיש דעות ומנהגים רבים בדין המתנה בין בשר לחלב, מורה שמדובר על זהירות ולא על דין דרבנן רגיל עם גדרים ברורים. בפרט שחלק מהמנהגים התפתחו עם הזמן, ומתוך הקהילות עצמן, כמו המתנת שעה או חלק מהשעה השישית.

עניין זה מתבטא ביתר שאת בדברי הפוסקים העוסקים בשאלה, ממתי וכיצד מחנכים ילדים מתחת לגיל מצוות להמתין בין בשר לחלב – שם מנעד הדעות וההדרכות עצום ומגוון, הרבה יותר מדיני דרבנן אחרים.²⁷ כדי להמחיש זאת, נביא תחילה את דברי האור לציון (ח"ה יט, יד), שפירט דעות רבות: "לאחר שלש שנים אין צריך מעיקר הדין להמתין יותר משעה, עד שיעשה

משום גדר, והוא מנהג פשוט בעולם, לא שייך חזרה". אמנם גם החיד"א העיר בסוף, שאחר שהביא את המנהג בבית יוסף, "הוא ליה להביא המנהג בשו"ע".

ראו פר"ח (פט, יח), שכתב שמדינת צריך להחמיר בתבשיל של בשר לפי הפירוש בדברי רב נחמן (של הרי"ף ודעימיה) שבין תבשיל לגבינה חובה ליטול ידיים, והכוונה שאכל את הגבינה קודם. וכ"כ פרי תואר ח, וראו דבריו באריכות.

26. כף החיים (או"ח קעג, א): "וכן המנהג עכשיו פשוט בכל תפוצות ישראל להחמיר כדברי מור"ם ז"ל. ואם כן, דבר פשוט הוא דאסור לשנות, מאחר דקיבלו עליהו סברת המחמיר". ראו ספר תורת משפחת דלויה (עמ' 515-516), במה שכתבו הרב יצחק דלויה והרב יעקב פרץ. ראו עוד שו"ת מענה לשון לר"א חפוטא (ח"ה י"ד ג). תודה לר' יאיר דלויה על ההפניה למקורות אלו.

27. ראו מלמד להועיל (ב, לא); חלקת יעקב (ב, פח; ג, קמז); דברי יציב (או"ח רלו, ד); מנחת יצחק (א, עח); משנה הלכות (י, צו); יביע אומר (א, י"ד ד; ג, י"ד ג); שבט הלוי (ד, פד), ועוד.

בר מצוה. אך מכל מקום, ראוי לחנכו בהדרגה להמתנת שעות, וטוב להרגילו מגיל חמש-שש שנים לשלש שעות, וכשיגדל יותר – יוסיף מידי פעם עוד שעה. ואפשר להשאירו בהמתנת ג' שעות עד גיל תשע, ולאחר מכן להוסיף שעות בהדרגה, עד שבגיל קרוב לשלש עשרה כבר ישמור שש שעות. אך אין בזה שעות קבועות, וגם תלוי בבריאותו ומצבו של הקטן. ויש שנהגו שלאחר שנה ממתנים שעה או חצי שעה, ולאחר שנתיים שעותיים, ומגיל שלוש עד תשע שלוש שעות, ולאחר מכן מוסיפים שעות עד שבגיל שלש עשרה כבר ישמור שש שעות. ופעמים אפשר לחנכו מגיל תשע שימתין שש שעות, ופעמים אף מגיל שש אפשר לחנכו לשש שעות, אם הילד בריא ויכול לעמוד בכך. ואפשר לנהוג שעד גיל תשע ימתין שעה, ומגיל תשע עד שנעשה גדול ימתין שלש שעות. ואם הילד חלש, אפשר להקל לו עד שלש עשרה שנה בכמה שעות אחדות, לפי מצבו. וילד קטן שטעם מאכל בשרי ואינו רוצה לאוכלו, אין צריך להחמיר בזה ולהשאירו רעב, ואפשר ליתן לו מיד מאכלי חלב.²⁸

אם אכילה של דבר מותר בתוך זמן האיסור נחשבת אכילת איסור, לכאורה היו צריכים להיות כללים ברורים יותר ממתי מותר להאכיל לקטן איסור דרבנן. ולמרות שהפוסקים דנו בגדרים אלו, בפועל יש מנעד רחב של דעות ומנהגים ביחס לחינוך להמתנה.

וכ"כ תשובות והנהגות (א, תלה): "כשמגיע לבן חמש או שש, שזהו גיל חינוך למצוות, ראוי להתחיל לחנכו יותר עד ג' שעות, ולערך בבן תשע או עשר – ו' שעות... ולא מצאתי הדין מבואר בגדולי הפוסקים, אבל כיון שהשיעור חינוך יש לקבוע באופן שיתרגל כשיגדיל לקיים דין שהייה כהלכתה, נראה שאם נוהג כמו שכתבנו – די בכך". וביאר שלמרות שאסור להאכיל קטן גם איסור דרבנן, דין המתנה שונה, "שגם מדרבנן אינו בגדר אכילת איסור, אלא דין הרחקה. ואף להרמב"ם, שאפשר שמשוהו בשר נשאר בין השיניים והתינוק יאכלנו עם חלב, ויש בזה 'חצי שיעור' דאסור, וא"כ לכאורה הוי כעין דאורייתא [ולא איסור דאורייתא, דהוא רק בבשר וחלב שנתבשלו יחדיו], מכל מקום, הלוא המאכיל לא נותן מה שבין השיניים, ולא מתכוון לכך. ואין בזה 'לא תאכילום', דלא דמי לאכילת נבילה".

הרי שיסוד דין המתנה הוא בהרחקה, ולכן לא פירשו הפוסקים גדרים ברורים כיצד מחנכים לדין זה; וזו הסיבה שלא מצאנו דיונים רחבים בדברי האחרונים בעניין, וכמעט שרק ספרי זמננו עסקו בזה.²⁸

28. ראו פניני הלכה כשרות כו, ז, שמו"ר הרב מלמד הגדיר קודם דין חינוך קטן לאיסורים, ומתוך כך קבע כללים בדין חינוך להמתנה בין בשר לחלב. וראו בלקט יושר (או"ח עמ' לה), שהביא בשם מהרא"י שנהג כהכרעת רי"ף ורמב"ם שיש לשמור שש שעות, "אבל אין להקפיד על הקטנים אם אכלו בשחרית בשר ובצהרים גבינה, אף על פי שלא שהו כשיעור שש שעות". עי' עוד במאירי (חולין קה, א), שיש מפרשים (על פי המדרש) שהדעות

טעמי דין המתנה והטעם השורשי

אחר כל זה, עלינו לחזור למה שביארו הפוסקים בטעם דין המתנה. למרבה הפלא, חכמים עצמם לא ביארו מה הטעם שצריך להמתין בין בשר לחלב, וזה עצמו אומר דרשני. אמנם הראשונים ביארו שני טעמים עיקריים:

- א. משום טעמו החזק של הבשר, כפי שכתב רש"י (חולין קה, א, 'אסור'): "משום דבשר מוציא שומן, והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו". וכ"כ אור זרוע (סי' תס); ר"ן (חולין לז, ב, מדפי הרי"ף) ונימוקי יוסף (חולין קה, א), כלומר, טעמו החזק של הבשר משאיר רושם בפה, וצריך להמתין מלאכול גבינה כל עוד נותר טעם הבשר בפיו. בדומה לכך כתב הטור (יו"ד פט, א): "לפי שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך", אך לא הזכיר שהטעם מורגש בפיו כדברי רש"י.²⁹
- ב. חשש לאכילת הבשר שנתקע בין השיניים יחד עם הגבינה, כדברי הרמב"ם (מאכ"א ט, כח): "עד שישהה ביניהן כדי שעור סעודה אחרת, והוא כמו שש שעות, מפני הבשר של בין השיניים, שאינו סר בקינוח". וכ"כ ראשונים נוספים.³⁰

ביאר הטור (פט, א), שלפי ההסבר שצריך להמתין מפני טעמו החזק של הבשר, אם לעס בשר לתינוק – לא צריך להמתין, ואילו לפי טעמו של הרמב"ם, שההרחקה היא משום בשר שבין השיניים – גם הלועס לתינוק צריך להמתין. מאידך, לפי הרמב"ם "לאחר ששהה כשיעור – מותר אפילו נשאר בשר בין השיניים", וסיים: "וטוב לאחוז בחומרי ב' הטעמים". וכן החמיר בשולחן ערוך (פט, א) כשני הטעמים: "ואפילו אם

המקילות לשמור פחות משש שעות שייכות דווקא ביחס לקטן שאין לו כוח להמתין שש שעות, "וסעודותיו תכופות זו לזו, ועיכולם ממחר הן באיסטומכא הן בין השיניים".

29. כתב הטור (שם) שלפי טעם זה, אם לעס בשר לתינוק לא צריך להמתין, "דכיוון שלא אכלו – אינו מוציא טעם". אמנם באו"ה הארוך (מ, ז) כתב להיפך, שלפי טעמו של רש"י – "הלועס בשר לתינוק, אפילו לא אכלו – צריך ג"כ להמתין". וכ"כ מהרי"ל ולבוש (פט, א). ודבריהם מובנים, שכן ברגע שלעס את הבשר, טעמו החזק מורגש בפיו, בין אם בלעו ובין אם לא. אך לטעמו של הטור לכאורה קשה! וצריך לומר שלטור הטעם החזק שבבשר נמשך מקיבתו וממערכת העיכול, ולכן אם רק לעס מבלי לבלוע, אינו מוציא טעם חזק. וכ"כ חגורת שמואל על הלבוש ס"ק יב, שלטור "מה שנכנס בתוך הגוף – מוציא שומן ומושך טעם", ואילו לרש"י "טעם הבשר נשאר לו בפיו". אמנם באו"ה הארוך (מ, ז), כתב שצריך להמתין גם עבור לעיסה לתינוק בשם הטור. אמנם בטור שלפנינו כתוב להיפך. לכן העלה מנחת יעקב (עו, א), שאולי היתה לאו"ה הארוך גירסה אחרת בטור (עיין במנחת יעקב תירוץ נוסף, וכתב חגורת שמואל יב: "והראשון נראה עיקר", וע"ע ש"ך פט, ב).

30. פסקי הרי"ד (חולין קה, א, מהדורה בתרא): "שהבשר נסרך בין השיניים, ואינו יוצא מהרה". וכ"כ ראב"ן (חולין רעא): "כי הבשר שבין השיניים הוי בשר, ואינו יוצא על ידי קינוח הפה עד שמתעכל". וכ"כ רבנו יונה (ברכות מ, ב, מדפי הרי"ף, 'לא שנו'), ורשב"א (תורת הבית הקצר ג, ד, וכ"כ בחידושי ובוש"א, שז): "שהבשר מתעכב הוא בין השיניים", ומאירי (חולין קה, א, ומגן אבות ענין התשיעי. אמנם ראו עוד במאירי, מה שביאר על העיכול).

שהה כשיעור, אם יש בשר בין השיניים – צריך להסירו. והלועס לתינוק צריך להמתין". וכן מוסכם באחרונים.

הפוסקים האחרונים עסקו רבות בטעמים אלו ובנפקא-מינות ביניהם, אך לא תמיד מצאו דרך להסביר מדוע מחמירים או מקילים בדין מסוים על פי הטעמים שביארו הראשונים. וכפי שלמדנו לדוגמה בדין תבשיל של בשר, שנהגו להחמיר בו למרות שאין חשש שהבשר נתקע בין שיניו, שהרי לא אכל בשר, וגם טעמו של מאכל פרווה שקיבל טעם בשר ודאי לא נמשך כטעמו של בשר עצמו. ומנהג-חומרה זה התקבל על ידי כל הפוסקים. הרי שאין בטעמים אלו הסבר שלם למנהגים השונים בדין המתנה. וכן עולה מדברי הפרי מגדים (פ"ט, משב"ז א) לגבי הלועס שומן ולא בשר עצמו, שלכאורה לא שייכים בזה שני הטעמים של המתנה בין בשר לחלב, ואעפ"כ אומרים 'לא פלוג' ומחמירים.

יתרה מכך, ברור שהמנהגים השונים להמתנה לא תלויים בשני הטעמים שנזכרו בפוסקים. הרי טעמו של הבשר ועיכולו, וכן החשש שתתקע חתיכת בשר בין שיניו – שווים בין האנשים, לא משנה כמה זמן הם נוהגים להמתין. ולא יעלה על הדעת לחשוב שטעמו החזק של הבשר נחלש בפיו ובקיבתו של הנוהג להמתין שעה יותר מהר מאשר באלו של מי שנוהג להמתין שש שעות. היתכן לומר שנחלקו הפוסקים במציאות, עד מתי שאריות הבשר נשארות בין השיניים?

אלא ההסבר השורשי והיסודי לדין המתנה הוא עצם ההרחקה בין בשר לחלב, שהואיל והם שני דברים שמצויים במטבח, חכמים גזרו לגביהם גזרות רבות, כדי להרחיק את האדם מן העבירה. לכן לא מסתפקים בגזירה שלא לאכול בשר וגבינה שלא בושלו יחד, אלא אף ממתנים בין אכילת בשר לגבינה, כדי שלא יבואו לאוכלם יחד. וכך ביאר בגינת ורדים (גן המלך קנ"ד) במפורש: "כיון דאיסור אכילת גבינה אחר בשר הוי מפני הרגל עבירה, שלא יבא לאכול שניהן בבת אחת, והיינו כל עוד שטעם הבשר נמשך בפה לרש"י ז"ל, ואם יאכל גבינה – נמצא טעם בשר וטעם גבינה מעורבין שניהן, ואתי למיכל תרוייהו בבת אחת. ולהרמב"ם ז"ל, מפני בשר שנדבק בין השיניים שאינו סר בקינוח, ונמצאו שניהן מעורבין בפה, ומיחזי כאוכלן בבת אחת". הרי שהבסיס הינו הרחקה יתירה שלא יבואו לאוכלם יחד, ועל גביה ביארו הראשונים טעמים נוספים. כיוצא בזה ביאר ר"י אייבשיץ (פ"ט, ד), שתמה על האוסרים לברך ברכת המזון על סעודה בשרית על מנת לאכול גבינה, "ואני לא הבנתי טעם האוסרים, דכל ענין שאין לאכול בשר וגבינה בחד סעודה הוא משום היכרא דלא יאכלו בשר וחלב כאחד, ומה בכך דמתכוין לברך כדי לאכול גבינה אחר

כך? סוף כל סוף איכא היכרא. ואדרבא, אם דעתו באמת לאכול עוד, רק שמברך כדי לאכול גבינה, הרי היכרא ביותר³¹.
ואפשר לומר שזו הסיבה שלא מצאנו בגמרא טעם מפורש לדין המתנה, משום שעצם ההרחקה הוא הטעם, כהמשך לכל גזירות חז"ל³².

הפוסקים שהורו לא לשנות את המנהג

על אף שלא נימקו שיסוד דין המתנה הוא בהרחקה, מצאנו כמה פוסקים שהורו לא לשנות את המנהג.

הרב מיכאל יומטוביאן מסר בשם הרב אברהם אלקנה שפירא: "כשלמדנו בהלכות בשר וחלב את דברי הש"ך (סימן פט ס"ק ח) בשם המהרש"ל, שמי שיש לו ריח תורה צריך להמתין שש שעות בין אכילת בשר לחלב. חברי, שהמנהג בביתו היה לשמור על הרחקת שלוש שעות בין אכילת בשר לחלב, שאל את הרב האם ראוי שישנה את המנהג וימתין שש שעות? הרב ענה לו שזה דומה לאדם ששומר שש שעות ויחליט לשמור תשע שעות... היינו חבורת תלמידים מסביב לרב ששמעו את התשובה, הקשינו על הרב מדברי המהרש"ל, שמי שיש בו ריח תורה צריך לשמור שש שעות. הרב שאל אחד אחד מהנוכחים האם הם הריחו ריח תורה..."³³
כיוצא בזה כתב מורי ורבי הרב אליעזר מלמד (פניני הלכה כשרות כו, ב): "נראה

31. בתורת חיים (חולין קה, א) כתב שהטעם לפי שיטת התוספות שמותר לאכול גבינה אחר בשר בסעודה אחרת מיד, "משום היכרא הוא, שאם יאכל בשר וגבינה בסעודה אחת – חיישינן שמא אתי למיכל בהדי הדדי". והקשה על כך, "דאם כן, מאי איריא גבינה אחר בשר? אפילו בבשר אחר גבינה נמי ליבעי סעודה אחרית", ולכן כתב שהעיקר כרמב"ם.

32. חלק מהאחרונים שאלו לפי טעמו של הרמב"ם, מדוע לא התירו חכמים לסמוך על חיטוט שיניו במקום להמתין? ביאר פר"ח (פט, ב): "לא התירו חכמים בחטיטה בשיניים, משום דילמא לא יחטט יפה יפה. ולפיכך נתנו חכמים שיעור שש שעות, דמסתמא מה שנשאר בין השיניים יוצא לחוץ מעט מעט ומסירו, ואחר שיעור זה לא חיישינן שנשאר בשר בשיניים; ואם תמצא לומר שנשאר, לא חיישינן שיצא חוצה לפיו בעוד שאוכל גבינה". וביש"ש (חולין ח, ט), הקשה על טעמו של הרמב"ם: "אמאי הצריכו חכמים להמתין זמן סעודה, ולא אמרו שצריך שינקר את שיניו בטוב? וכמו שאמרו בבשר אחר גבינה דסגי בקינוח, ולא חשו שלא יקנח בטוב?". ולפי מה שזכינו לבאר במאמר, שעיקר דין המתנה הוא הרחקה יתירה, ואינו מפני טעם מסוים – מובן מדוע לא סמכו על חיטוט.

33. בנוסף למה שהבאנו לעיל בהערה 19 על החומרא להמתין עשרים וארבע שעות בין בשר לחלב, דנו הפוסקים על חומרות בהמתנה דרך הדין של אכילת בשר לאחר גבינה. בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סי' תרט"ו) כתב: "וששאל אדוני, ששמעת דאני נוהג שלא לאכול בשר בהמה וחיה אחר גבינה, ומיקל בבשר עוף; בימי חורפי הייתי מתלוצץ בבני אדם שהיו עושין כן, ואדרבא, שרא לי מרי, היה נראה בעיני כמו מינות. עד שפעם אחת, מסעודה לסעודה, מצאתי גבינה בין שיני, וגזרתי להחמיר על עצמי בבשר אחר גבינה כמו גבינה אחר בשר. ואין בדבר זה כחולק על התלמוד, ולא כמוסיף שהוא גורע. בפרק כל הבשר (קה, א): אנא להא מלתא כחלא בר חמרא, דאלו אבא, כדהוי אכל בישרא האידנא – לא הוי אכיל גבינתא עד למחר כו', דכל חד מצי לאחמורי אנפשיה לעשות משמרת. ובבשר עוף אני מיקל, כיון דבשר עוף וגבינה נאכלין באפיקורן (שם קד, ב)". והביאו מרדכי חולין תרפז; הג"א (ח, ה); והגהות שער דורא (עו, ד). ובדרכי משה (פט, ב), הביא את מהר"ם

למעשה, שהואיל ויסוד הלכה זו מדברי חכמים, ונכון לכבד את מנהגי ישראל שנסודו על ידי גדולי תורה, אין לשכנע את הנוהגים להקל להמתין שעה אחת או שלוש שעות לשנות ממנהגם". ובהערה 3: "כיוון שיסוד דין זה מדברי חכמים, ושיטת המקילים כדעת כמה מגדולי הראשונים, ויש ערך בשמירת מנהגים שיסודם איתן, אין ראוי לעודד את הנוהגים להקל לשנות את מנהגם". והוסיף לבאר: "ונלענ"ד שגם האחרונים שהורו באופן נחרץ לבני אשכנז להמתין שש שעות, התכוונו לבני מקומם במזרח אירופה, ולא לבני מערב אירופה שמנהגם המובהק היה להקל".³⁴

הכוחה להחמיר ולהמתין לאחר אכילת גבינה קשה, ומקורו באו"ה הארוך (מ, י), שהביא גם את דברי מהר"ם כהמשך לדין גבינה קשה.

על פי זה, כתב רש"ל (יש"ש חולין ח, 1), שאדם אינו רשאי להחמיר על עצמו לא לאכול בשר אחר גבינה, שנראה הדבר כמינות, ורק למי שבא מכשול לידו מותר, כמהר"ם מרוטנבורג: "נראה בעיני, מאחר שכתב מהר"ם שהיה נראה בעיניו כעין מינות כו', אם כן משמע להדיא: מי שלא בא לידו תקלה – לא יכול להחמיר, והוא כמו מינות". ולמרות שמצינו אמוראים שהחמירו בהמתנה כמו אבא של מר עוקבא, "אין להקשות: איך יכולים להחמיר בלא סיבה ותקלה? משום דהאמוראים יכולין שפיר להוסיף ולגזור כפי השעה, והנראה להם, ואינם נראים כחולקים מדי. אבל אחר שנסתם התלמוד, פשיטא שאין להחמיר נגד התלמוד, וזולת סיבה ותקלה שבא לידו, בצירוף שמצינו שהראשונים נמי החמירו על עצמם. וכל שכן שנראה כמינות מי שלא רוצה לאכול בשר אפילו אחר תבשיל של גבינה". והסיק: "אפילו נזהר בכל הפרישות, לא יכול להחמיר למנוע עצמו שלא לאכול בשר אחר גבינה משום פרישות, אם לא שבא מכשול לידו, או שהשיניים נקובים והקרוב לודאי שלא יכול לנקרם ויבא לידי מכשול".

אמנם בתרומת הדשן קא, למד ממהר"ם שאם בתלמוד מצינו שהחמירו על עצמם בדין מסוים, מותר לכל אדם לעשות זאת, אבל אם לא מצינו שהחמירו על עצמם בתלמוד, נחשב 'מוסיף' שגורע. וכך נראה מש"ך (פט, יז). וכ"כ מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול סד, שנשאל: "מה שנוהגים קצת שלא לאכול בשר אחר גבינה, אם מקרי מנהג ותיקין". והשיב: "אם ירצו איזה יחידי סגולה לעשות הרחקה יתירה, ולשהוי בין גבינה לבשר, שפיר מצי למיעבד הכי, ומנהג ותיקין הוא", משום שמצינו בגמרא שאביו של מר עוקבא החמיר על עצמו, ולראשונים שמספיק לקנח ולהדיח בין בשר לגבינה, גם מר עוקבא עצמו מחמיר על עצמו היה. "אלמא דאף דמדינא שרי, שפיר מצי כל יחיד ויחיד לנהוג לעצמו פרישות ומשמרת לדברי תורה". והביא תשובת מהר"ם כהוכחה לכך. והמשיך לבאר שאע"פ שבירושלמי (נדרים ט, א) נאמר: לא דיין במה שאסרה תורה, אלא שאתה אוסר עליו דברים אחרים? "הֲיֵינוּ בְּמִי שְׁאוֹסֵר עָלָיו מִיְּדֵי דְלִית בֵּיהּ מִשּׁוּם סִיג וּמִשְׁמֶרֶת לְתוֹרָה, אֲבָל כָּל מִיֵּי דְעֵבִיד לְמִשְׁמֶרֶת וְסִיג, מִצִּי עֵבִיד".

וראו עוד שם (הע' 18) משו"ת תורה לשמה ריב, וכתב שם: "ואם תאמר: ואם האדם רוצה להחמיר עצמו בזה, מה בכך? והלא יכול להחמיר אפילו בדבר המותר! – זה אינו". והביא ראיות מתשובת רמ"א נד, ומדברי הטור (או"ח סי' לב), וממקומות נוספים. והביא לבסוף את תשובת מהר"ם, וביאר שעל אף שמנהג מרוטנבורג החמיר על עצמו מעבר לדין, "חומרא כזו, שאפילו מן האר"י ז"ל לא היה נוהג בה – אינו ראוי לעשות, ודי בזה".

34. בספר יום טוב שני כהלכתו (יט, ה), כתב בשם רש"ז שמקומות גדולים, כמו ירושלים או ארה"ב, דינם כמקומות שאין להם מנהג קבוע, ולכן הבא ממקום שנהגו להמתין שלוש שעות – רשאי להמשיך ולנהוג כמנהגו. ובהע' י: "כיון דבירושלים נתקבצו ובאו מהרבה גלויות עם מנהגים שונים, וכל אחד נוהג כמנהגו, לא שייך שמנהג כלשהו יכריע מנהגו הקודם". אמנם ראו מה שהביא הרב פריד (מחבר יום טוב שני כהלכתו) בספרו מעדני שלמה עמ' רמב, וצ"ע. ראו עוד קיצור שו"ע לרב פפויפר (י, הע' 19), שהביא בשם רש"ז א שנשים ששומרות שלוש שעות צריכות להיזהר משינוי המנהג להחמיר לשש שעות, שכיוון שעסקות במטבח ובהאכלת הילדים, יוכלו בקלות לבוא לידי מכשול.

סיכום

במאמר זה עסקנו בתופעה רבנית-חינוכית מוכרת, של עידוד לשינוי המנהג בהמתנה בין בשר לחלב. הדרכה זו נובעת מכך שלפי רוב הפוסקים צריך לשמור שש שעות בין בשר לחלב, ולכן פעמים רבות מעודדים הרבנים את הבחורים הצעירים לעזוב את מנהג משפחתם לשמור שלוש שעות או שעה, ולעבור לשמירת שש שעות, ומחזקים זאת בהסתמך על דברי חלק מהאחרונים, שכתבו שמי שיש לו 'ריח תורה' צריך לשמור שש שעות.

במאמר זה ביארנו שבימינו אין נכון לשנות את המנהג, וגם אין נכון לעודד לכך. אדרבא, כל אחד צריך לשמור על מנהג משפחתו וקהילתו. וזאת משום שיסוד דין המתנה בין בשר לחלב הוא הרחקה שהנהיגו חכמים, ובמהלך הדורות התגבשו צורות ומנהגים שונים המבטאים הרחקה זו. על כן, אין הידור בשמירת שש שעות על פני המנהגים האחרים, משום שעניינה של שהיית הזמן בין אכילת בשר לאכילת גבינה או חלב הוא עשיית היכר של הרחקה, ומטרה זו מושגת במידה שווה על ידי שמירת שעה, שלוש או שש שעות.

לטיעון זה הבאנו הוכחות שונות לאורך המאמר מדברי הפוסקים ביחס לנושאים שונים הנוגעים לדין ההמתנה, כגון המתנה עבור חולה במקצת, דין מי שהתחיל לאכול גבינה תוך זמן ההמתנה, המתנה בחג השבועות, דין 'תבשיל של בשר', חינוך ילדים לדין המתנה, ועוד.

וכן הגדירו כמה פוסקים בפירוש, שיסוד דין המתנה הוא בהרחקה. כ"כ ר"י אייבשיץ (פלי פט, ד), ש"כ ענין שאין לאכול בשר וגבינה בחד סעודה הוא משום היכרא, דלא יאכלו בשר וחלב כאחד". וכ"כ דעת קדושים (פט, ב), שהמתנה בין בשר לחלב, "אינו מכשול בסגנון מאכל איסור... רק גדר". וכ"כ רבי יהושע מקוטנא (יבין דעת פט, א), שהמתנה בין בשר לחלב, "אינו אלא זהירות בעלמא; שהחמירו בבשר בחלב יותר משאר איסורין, משום דכל חד מותר באפי נפשיה. אבל אין זה בגדר אכילת בשר בחלב, שלא נתערבו כלל". כיוצא בזה כתב בגינת ורדים (גן המלך קנד), ש"איסור אכילת גבינה אחר בשר הוי מפני הרגל עבירה, שלא יבא לאכול שניהן בבת אחת".

ומה שעודדו חלק מהפוסקים המוקדמים את כולם לשמור שש שעות, הוא כדי להכריע במחלוקת הראשונים, כי לדעתם זו הדעה העיקרית בגמרא ובסוגיה. אבל לא התייחסו למצב שבו כבר גובשו מנהגים שונים במהלך הדורות, וממילא לא התייחסו לשאלה האם מי שאבות אבותיו נהגו לשמור זמן המתנה קצר יותר, צריך לשנות ממנהג משפחתו ולשמור שש שעות.

לכן למעשה אין לעודד כיום את שינוי המנהג, וכשם שמי שנוהג לשמור שש שעות בין בשר לחלב צריך להמשיך במנהגו, כך מי שמנהג משפחתו לשמור שעה,

שלוש או חמש ומשהו שעות, או לחלק בין עוף לבשר, לא נכון שישנה את מנהגו. וכך הורה הרב אברהם שפירא זצ"ל, וכן פסק מו"ר הרב מלמד בפניני הלכה.



הרב יוני רוזנצוויג לפני עיוור במכירת סחורה וסיפוק שירות

- פתיחה
- א – לפני עיוור והיסוד של 'תרי עברי דנהרא'
- מדוע החילוק היסודי של תרי עברי דנהרא לא מוזכר במקומות רבים?
- קושיה ממכירת דברי עבודה זרה
- ב – שני דינים ב'לפני עיוור'
- הגדרת 'מכשול'
- אם אין סיבה מובהקת לתלות בהיתר – החפץ נחשב מכשול
- כשלא ידוע מה ייעודו של החפץ אין זה בגדר 'מכשול'
- ג – היחס בין שני דיני 'לפני עיוור'
- ד – דין תלייה
- ה – פסיקת ההלכה
- ו – דין 'מסייע' וגדרו
- ז – הגדרת 'תרי עברי דנהרא'
- ח – תשובות האחרונים בעניין ספק 'לפני עיוור' ומסייע
- אחרונים שהיקלו
- ספק 'מכשול'
- תלייה רחוקה וצירופי ספקות
- ט – הלכה למעשה
- כללי 'לפני עיוור' ו'מסייע' העולים מהבירור
- כיום צריך להחמיר
- השאלה העומדת לפנינו – סיפוק שירות באפליקציה

האם מותר לאדם שומר מצוות ליצור ולשווק אפליקציה להזמנת מוצרים מגוונים, כולל כאלו שאסורים על פי ההלכה? במאמרו תמה הרב יוני רוזנצוויג מדוע הגדר הבסיסי ב'לפני עיוור' של 'תרי עברי דנהרא' מוזכר בש"ס פעם אחת בלבד בהמשך המאמר נידונים גדרי מכשול, דין תלייה, מסייע ועוד ההלכה למעשה, בשל התרחבות השוק בעת המודרנית, מוצע לנקוט כגישה המחמירה, ולאסור מכירת איסור גם כאשר הלקוח יכול להשיגו במקום אחר עם זאת, בסוגיית האפליקציה מוצע להקל מכוח היעדר קשר ישיר עם הלקוחות ומנימוקים נוספים



הרב יוני רוזנצוויג

לפני עיוור במכירת סחורה וסיפוק שירות

פתיחה

במאמר זה אדון בשאלה נצרכת מאד לימינו: האם מותר ליצור ולשווק אפליקציה שמטרתה לספק שירות למשתמשים ככל אשר תאווה נפשם (בהתאם לחוק). המשתמשים שולחים הודעה לצוות במשרד, ומבקשים בקשה כלשהי, כגון הזמנת כרטיס טיסה, קניית אוכל, הוראות להגעה למקום פלוני, וכן על זו הדרך. העובדים מקבלים את בקשות המשתמשים ומספקים את השירות המבוקש.

השאלה מתעוררת כאשר המשתמשים מבקשים חפצים שאסורים להם, ואזי לכאורה יש בכך איסור 'לפני עיוור', או לכל הפחות איסור 'מסייע לעוברי עבירה'.¹ מאידך, רעיון זה אינו יכול לצאת אל הפועל תחת מגבלות כבודות, כי כל עניינה של אפליקציה זו הוא סיפוק כל משאלה ובקשה, ואם יידע המשתמש הפוטנציאלי שלא

יוכל לבקש הכל, לא ימצא טעם ועניין באפליקציה. לעניות דעתי, לאחר העיון בסוגיות ובראשונים, ובעשרות תשובות מרבותינו

האחרונים, נראה שהדבר מותר.

א - לפני עיוור והיסוד של 'תרי עברי דנהרא'

מדוע החילוק היסודי של תרי עברי דנהרא לא מוזכר במקומות רבים?

במסכת עבודה זרה (י, א) שאלו חכמים אם איסור מכירת בהמות לעובדי עבודה זרה קודם חגם הינו משום שהגוי הולך ומודה לאלוהיו בעקבות המשא ומתן המוצלח, או שמא יש כאן איסור 'לפני עיוור', שהישראל מכשיל אותו בהקרבה לעבודה זרה? הגמרא מסבירה שההבדל בין הפירושים הוא כשיש לגוי בהמה משלו, שאז הטעם של הודאה לאלוהיו עדיין שייך, אך 'לפני עיוור' אין כאן. מקשה הגמרא: הלא בברייתא

1. איסור 'מסייע', שבכמה פוסקים נקרא 'לפני עיוור דרבנן', שונה מאיסור 'לפני עיוור' שאסרה התורה. 'לפני עיוור' הוא איסור להכשיל את החבר בעבירה, כאשר ישנו קשר מובהק בין מעורבות המכשיל לבין עשיית האיסור. לעומת זאת, איסור 'מסייע' רחב יותר, כיוון שאפילו אם האיסור בוודאות ייעשה ללא מעורבות אדם אחר, עדיין אסור לסייע בידי עובר העבירה. בתוך איסור מסייע ישנם דינים שונים: מסייע ידי עוברי עבירה, מחזיק ידי עוברי עבירה, וכן איסור חנופה לעוברי עבירה, ואין כאן המקום להאריך בזה. ראו להלן אות 1.

אומר רבי נתן: "מניין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח? תלמוד לומר: 'ולפני עיוור לא תיתן מכשול'", והרי גם אם לא יתן לו את היין, יכול הנזיר לקחת את היין מידיו? מתרצת הגמרא: "דקאי בתרי עברי דנהרא". כלומר, איסור 'לפני עיוור' שייך כאשר שניהם עומדים משני עברי הנהר, ואין באפשרות הנזיר או הגוי להשיג את האיסור אלא בעזרת המסייע בדבר, מה שאין כן כשעובר העבירה יכול לעבור אותה אף ללא עזרת המסייעו, שאז גם אם אותו אדם מסייע בידיו, אין כאן איסור 'לפני עיוור'. וכן פסק הרמ"א (י"ד קנא, ד).

חילוק זה הוא לכאורה יסודי מאד בדין 'לפני עיוור', על כן יש לתמוה: מדוע הוא לא מופיע בשום מקום אחר בגמרא? כיצד ייתכן שבמקומות רבים בדברי חז"ל מוזכר איסור 'לפני עיוור', אך כלל לא העלו את החלוקה בין מצב שעובר העבירה יכול היה לעשותה ללא עזרת חברו, לבין מצב שלא היה ביכולתו לעשותה ללא עזרתו.

לדוגמה, מבואר במסכת נדרים (סב, ב) שהיו מוכרים עצים לעובדי עבודה זרה. הקשתה הגמרא שם שיש בכך משום 'לפני עיוור', ותירצה שכיוון שרוב העצים הנרכשים מיועדים להסקה, אין בכך איסור. לכאורה אפשר היה לתרץ בפשטות, שיכולים לקנות עצים ממקום אחר. אכן, יש אחרונים שפירשו בסוגיה זו שלא היה ניתן לקנות עצים במקום אחר, אך זה לא מוזכר בגמרא ובראשונים (מלבד המאירי, שנראה כי נוטה לומר כן).²

יותר תמוהים דברי חכמים במסכת שביעית (ה, ו-ט):

אלו כלים שאין האומן רשאי למוכרם בשביעית (=לחשוד על השביעית): מחרישה וכל כליה, העול והמזרה והדקר; אבל מוכר הוא מגל יד ומגל קציר ועגלה וכל כליה... בית שמאי אומרים: לא ימכור לו פרה חורשת בשביעית, ובית הלל מתירין, מפני שהוא יכול לשוחטה. מוכר לו פירות בשעת הזרע, ומשאל לו סאתו אף על פי שהוא יודע שיש לו גורן, ופורט לו מעות אף על פי שהוא יודע שיש לו פועלים; וכולן בפירוש אסורין. משאלת אישה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה וריחיים ותנור, אבל לא תָּבֵר ולא תטחן עמה... שאין מחזיקין ידי עוברי עבירה, וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום.

אם אכן החילוק בין תרי עברי דנהרא לחד עברא דנהרא הוא יסודי בדין 'לפני עיוור', לכאורה היו צריכים להזכירו אף במשניות אלו, ומדוע לא אמרו שמותר למכור את העול והמזרה והדקר אם יכול הקונה לקנותם אף במקומות אחרים?

2. עי' בשו"ת תורת חסד (או"ח, ה), שפירש שהתכוונו לאיסור דרבנן של מסייע, אך פשט הסוגיה אינו מורה כן.

קושיה ממכירת דברי עבודה זרה

עוד יותר קשה, שלכל אורך הסוגיות במסכת עבודה זרה (יג, ב-טז, א) העוסקות במכירת דברי עבודה זרה לגויים, דיברו בכמה וכמה מקרים אם מותר או אסור למכור, כגון לבונה, שאסור למוכרה אם המוכר יודע שישתמשו בה לעבודה זרה, ולא הזכירו אף לא פעם אחת חילוק זה! ואם חילוק זה הוא החילוק היסודי בדין 'לפני עיוור', מוטל היה על חכמינו להעלותו ולהסתייע בו כדי לתרץ קושיות שונות, או לכל הפחות לציין שכן הדין.

בראשונים מצאנו מי שיאמר כן במפורש, שההוראה לא למכור מיני דברים לעובדי עבודה זרה, היא אף כשיכולים להשיג חפצים אלו במקומות אחרים. זו לשון האור זרוע (ד, פסקי עבודה זרה סי' קל, מובא גם בהגהות אשרי לדברי הרא"ש ע"ז א, טו):

כתב הרב רבי אליעזר מפרגא זצ"ל: אסור למכור לכותי קלפים ודיו משום 'לפני עור', שלא יכתוב עליהם תורתם, ואף על פי שמוצא לקנותם מן הגוים – אסור לישראל למכור לו, דומיא דלבונה וכל הני דמתניתין, דלא מסתבר לאוקומי מתניתין כגון שאינו מוצא לקנות מן הגוים. ותו, כי אמר לעיל: "איבעיא להו: אסור לשאת ולתת עמהם, משום הרויחא או משום 'לפני עור לא תתן מכשול'? למאי נפקא מינה? – דאית ליה בהמה לדידיה" וכו', אבל הא לא קאמר: ומצי לזבוני מן הגוים. אלמא משמע דאפילו היכא דמוצא לקנות מן העכו"ם אסור למכור לו. והדעת נוטה כמעט שיותר אסור מלבונה וכל הני דמתניתין – הוא נפשיה יעבוד אליל ומאי דהוה הוה; אבל הכא, שיכתוב... הרי הוא מחזיקו ומחזיק... לכל עובדיה.

וצריך עיון מה בין סוגייתנו לסוגיה בעבודה זרה דף ו. וכן מצאתי בשלטי גיבורים למסכת עבודה זרה (א, ב, בדפי הרי"ף, אות ב) שכתב:

וכן לא יתן שום מכשול עוון לפני ישראל, וגם לפני עובד כוכבים בדבר האסור לו, כגון למכור לעובד כוכבים שעה ולבונה לתקרובת עבודת כוכבים, או ספר אפיקורסות. וצריך עיון, היכא דהעובד כוכבים בלאו הכי מצי לקנות מעובד כוכבים אחר, אי איכא איסור לישראל למכור לו אותו דבר.

לא מובן מדוע השלטי גיבורים אינו פושט את ספקו מהסוגיה בדף ו, שכיוון שזהו כ'חד עברא דנהרא', שיכול לקנות אף במקום אחר, מדוע יאסר על הישראל למכור לו?

ב - שני דינים ב'לפני עיוור'

הגדרת 'מכשול'

נראה לבאר שלמדו חכמים שני דינים באיסור 'לפני עיוור':

- א. לשון הפסוק: "ולפני עֵוֵר לא תתן מכשול", ולמדו מהמילה 'תתן', שאם לא נתן את המכשול – לא עבר על האיסור. ומכאן החילוק בין תרי עברי לחד עברא דנהרא, כי רק כשאין לעובר העבירה דרך להשיגה ללא עזרת זולתו, נחשב העוור לו כנותן את המכשול בפניו.
- ב. חכמים למדו מהמילה 'מכשול' דין נוסף, שאם הדבר הניתן אינו בגדר מכשול – אין בו איסור.

בדין זה יש שני אופנים, הראשון מבואר בדברי רבנו תם ב'ספר הישר' (חלק החידושים, סימן תשלד): "אין מזכיר אלא דברים שהן עצמן נעשים תקרובת, אבל מתכות ועצים שיעשה מהם עבודה זרה – איני מוצא שיהא אסור, ולבי מגמגם". לקמן נבאר מדוע כתב ר"ת שליבו מגמגם, אך חילוקו ברור: דווקא אם נותן את גוף האיסור בפני עובר העבירה יש בכך משום 'לפני עיוור', שאז יש כאן 'מכשול', אך אם נותן חומרי גלם, כגון מתכות ועצים, אין כאן 'מכשול' ואין בזה 'לפני עיוור'.³

האופן השני הוא כאשר האיסור אמנם נעשה בעצם הדבר הניתן או הנמכר, אלא שלא ברור שייעשה בו אותו איסור, וממילא אין זה נחשב 'מכשול'. למשל, אם יש לאותו חפץ כמה שימושים, או שכפי הנראה מקבל הדבר לא יעשה בו איסור, וכדומה (ראו שו"ת מהרש"ם ב, קפד, שבדבריו מתבאר גדר זה). כך יש להסביר את הסוגיה הנ"ל במסכת נדרים, שמכיוון שרוב העצים עומדים להסקה ולא לעשיית איסור, הם לא בגדר 'מכשול' ומותר למכרם אף אם ישתמשו בחלקם לעבודה זרה. וכן בשביעית, בית הלל סוברים שמותר למכור שדה בשביעית לחשוד על השביעית, כיוון שיכול להובירה, ומותר למכור לו פרה כיון שיכול לשוחטה, ואף שייתכן שיעשה בהם

3. ואין זה מחמת דברי אב"י במסכת עבודה זרה (יד, א) ש"אלפני מפקדין, א'לפני דלפני' לא מפקדין", שדין 'לפני דלפני' הוא דווקא כשיש הפסק של אדם נוסף בין המסייע לבין עובר העבירה, כגון שמוכר חפץ למי שימכור אותו לאחר שיעבור בו עבירה; אולם כשמעשיו משפיעים ישירות על עובר העבירה – זהו 'לפני' ממש, גם אם לא נתן בידיו את גוף האיסור. וכן כתב הקרבן אליצור (דף ק"מ ע"ב): "ולפי קוצר דעתי לא דמי כלל האי דינא למה שאומר הש"ס בכל מקום: 'אלפני דלפני לא מפקדין', דעד כאן לא אמרינן דשרי אלא דוקא אם הוי באופן שאין הגוי הקונה מהישראל עביד שום איסור במאי דיהיב ליה הישראל... אבל כשנתן לו הישראל דמים, דבהנך דמים גופייהו קונה הגוי זה עצמו בהמה לעבודה זרה, מנלן דשרי?". וראו עוד בשו"ת מהר"ץ חיות (סימן לב) שהביא בזה שתי אפשרויות.

איסור, מאחר שהוא חשוד על כך, כיוון שאולי יעשה בהם צורכי היתר, אין במכירת השדה והפרה גדר של 'מכשול'.

כך יש להסביר גם מה שדנו במסכת עבודה זרה באריכות במכירת תרנגול, לבונה ומכשירי עבודה זרה, שכולם חששו שיש להם גדר 'מכשול'. על כן, במקום שיש רגליים לדבר שהקונה אותם לא ישתמש בהם לעבירה, אין איסור למוכרם לו משום 'לפני עיוור'. וכך מוכח מהסוגיות שם, שאסרו מכירת דבר שברור שנקלח לעבודה זרה, אך בשאר דברים התירו כשלוקחם בסתם, ורק כשאומר בפירוש שלוקחו לאיסור – אסרו. כמו כן, אין איסור למכור לו ברזל, אלא כשהוא מסוג מיוחד שידוע שמתמשים בו לחרבות. וכן כל כיוצא בזה.

אם אין סיבה מובהקת לתלות בהיתר – החפץ נחשב מכשול

לפי דברינו, נוכל להבין מה שדנו הראשונים בסתירה בסוגיות בין דברי רבה לדברי רב אשי, שכך למדנו (ע"ז טו, א): "רב הונא זבין ההיא פרה לעובד כוכבים, אמר ליה רב חסדא: מאי טעמא עבד מר הכי? אמר ליה: אימור לשחיטה זבנה". הגמרא דנה בדבר, ולבסוף מסיק רב אשי: "כל היכא דאיכא למיתלא – תלינן... וכל היכא דליכא למיתלי – לא תלינן".

למרות הכלל שקבע רב אשי, הגמרא (שם טו, ב) מביאה 'מעשה לסתור' לכאורה:

רבה זבין ההוא חמרא לישראל החשיד למכור לעובד כוכבים. אמר ליה אביי: מאי טעמא עבד מר הכי? אמר ליה: אנא לישראל זביני. אמר ליה: והא אזיל ומזבין ליה לעובד כוכבים! לעובד כוכבים קא מזבין, לישראל לא קא מזבין?... איתיביה... והאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא, כדרך שאמרו: אסור למכור לעובד כוכבים, כך אסור למכור לישראל החשוד למכור לעובד כוכבים! רהיט בתריה תלתא פרסי... ולא אדרכיה.

ממעשה זה רואים כי בעקבות דברי רב נחמן, רבה התחרט על המכירה וניסה לרדוף אחרי הגוי להחזיר את המכר, אך לא השיגו, וזאת למרות שאמר רב אשי שבמקום שאפשר לתלות – תולים, ולכאורה קשה, מדוע לא תלו בכך שאותו ישראל ימכור לישראל אחר ולא לגוי?

תירץ הרשב"א (שם 'רבא') שלושה תירוצים: (א) תָּגֵר, דהיינו סוחר, לא יחזיקנה לעצמו אלא ודאי ימכרנה, ולכן אין לתלות בכך. (ב) אין לתלות שהתגר ימכור את הבהמה לישראל ולא לעבודה זרה, שכיוון שמבחינת התגר אין זה משנה כך או כך, אין סיבה לתלות דווקא בצד ההיתר. לכן בפרה תלו דווקא בכך שתשיחט, ובשדה בכך שיכול להובירה, ולא תלו שמא לא יעבוד בשבת או בשביעית, שהרי לגוי אין

הבדל בין הימים ובין השנים, ולכן אין זו תלייה. (ג) אין לתלות אלא כשהסיבה שבגינה תולים היא כזו שתביא הנאה, כי אז יש לתלות שמשום ההנאה יעשה כן, ולכן אין לתלות שימכור לישראל ולא לגוי, שהרי אין בכך הנאה כלל. וכן תירצו תוספות (ד"ה 'רהיט'), ריטב"א, וראשונים נוספים.

הצד השווה בכל התירוצים, שבכולם החילוק הוא בדין הגדרת 'מכשול', ורק כאשר התלייה היא בעניין שברור שיש מקום לתלות בו – אין אנו מחשיבים את החפץ כמכשול. על כן, כשהוא תגר, או כשאין לו עניין למכור דווקא לישראל, או כשאין לו הנאה מיוחדת ממכירה לישראל, מכירת הבהמה נחשבת מכשול, שהרי יכול למכור לעבודה זרה, ואין סיבה מיוחדת שלא יעשה כן. וכ"כ הריטב"א ('מתקיף'), שאין תולים בכל עניין אלא דווקא כשיש לכך סיבה מובהקת, ובסתם יש לחשוש שיש כאן מכשול (וראו גם שו"ת אגרות משה יו"ד א, עב).⁴

וכן מבואר מלשון רב אשי עצמו, שבמקום שיש לתלות אפשר לתלות, ובמקום שאי אפשר לתלות אין לתלות; ולכאורה יש לתמוה: במקום שאי אפשר לתלות – במה נתלה? הלא אי אפשר לתלות! אלא ברור שכוונתו שאי אפשר לתלות באופן סביר, ו'אפשר לתלות' הכוונה באופן סביר, וכמו במסכת נדרים ש'רוב עצים להסקה'. וכ"כ הר"ן (ע"ז ה, א בדפי הרי"ף, 'רב הונא'; חידושי הר"ן ע"ז טו, ב): "כי תלינן, הני מילי במידי דאפשר, דבשעת המקח הוברר הדבר דלהיתירא בעי ליה ומקפיד בכך, כגון הרוצה בהמה לשחיטה, שמקפיד בה שלא תעשה מלאכה. אבל ישראל חשוד, שאין לו קפידא בין ישראל לעובד כוכבים – כי האי גוונא לא תלינן". הרי שתולים רק במה שסביר לתלות, ולא תולים בכל עניין.⁵

4. וכ"כ פסקי הרי"ד (ע"ז יד, א), שמותר למכור בשר לקצב משומד, כיוון שברור שלא יאכל בשר זה, שהרי לא קונוהו אלא למכור, ותולים להקל.

5. לכאורה קשה ממעשהו של רב הונא (ע"ז טו, א), שמכר פרתו לגוי ותלה שישחוט אותה ולא יעבוד בה, הרי שבסתם אפשר לתלות להקל, ומדוע תולים בסתם, והלא למדנו שצריך סיבה מובהקת על מנת לתלות! יתרה מכך, המאירי כתב להקל יותר: "כל שיש לו לתלות במכירה זו שהיא לשחיטה ולא למלאכה, כגון שהיא בהמה טהורה, ואדם העשוי ליקח לשחיטה ולחרישה – תולין בשחיטה. ומקצת גאוני פירשו שאין תולין כן אלא באדם שהדבר מוכיח בו שכן, כגון שהוא טבח, או שעושה משתה לבנו. ואין נראה כן, שאילו כן – לא היה לו להשמש שלא להזכירה, אלא כל שיש לו לתלות – תולין, אף על פי שאין הכף מכרעת. ומשנתנו שאסרה בעגלים, מפני שסתמן רוצה הוא בקיומן כדי שיגדלו, הא בגדול תולין ומותר... ומגדולי המחברים חולקים בדבר לאסור בכלם אא"כ מתנה לשחיטה, ושישחוט אותה בפניו, ואין הדברים נראין".

הריטב"א (שם טו, ב) הרגיש בקושיה זו בדונו במעשה רבה, ותירצה בלשון זו: "ואסיקנא דאסור למכור לו, ולא אמרינן: לישראל מזבין. ואף על גב דלעיל תלינן לקולא בשחיטה, התם משום דכל היכא דבעי ליה לשחיטה – הכי עדיף ליה, אבל הכא, מאי מרוח בין ישראל לגוי דניתלי בהכי, כיון דחשוד ומוחזק למכור לגוי?... דאילו באידך דלעיל, דתלינן לקולא, משום דאפשר דאית ליה הנאה בשחיטה טפי, וכן בכולם".

ונראה לבאר על פי מה שכתבנו לעיל, שכל הסוגיות עוסקות בגדר 'מכשול': במעשה של רבה, שמכר חמור לישראל (החשוד למכור לגוי) ולבסוף חשש שמא הישראל ימכור את החמור לגוי ולא לישראל אחר, ביארו הראשונים שהוא מפני שאין זה משנה לו אם ימכור לגוי אחר או לישראל. והכוונה, שכיוון שידוע שהישראל

כשלא ידוע מה ייעודו של החפץ אין זה בגדר 'מכשול'

עיקרון זה מתבאר גם במשנה (שביעית ה, ו) לעניין מכירת כלי עבודה בשביעית: "זה הכלל: כל שמלאכתו מיוחד לאיסור – אסור, לאיסור ולהיתר – מותר".

כלומר, יש לחלק בין דבר שבעצם עניינו הוא עומד להכשיל, אלא שיש להסתפק אם בפועל ישתמשו בו לכך, כמו חמור העומד לחרישה, שכיוון שגזרו חכמים שלא למוכרו לגוי (כמבואר בגמרא), אף מכירתו אף לתגר אסורה; לבין דבר שעצם עניינו אינו ידוע, כגון פרה שנקנית ואין ידוע לשם מה, שכיוון שאולי נמכרה לצורך שחיטה, כלל לא ברור שחל עליה שם 'מכשול', ועל כן מקילים כשיש תלייה להקל. אכן, הר"ן (שם) בשם הראב"ד למד ממשנה זו מתי אפשר לתלות להקל.⁶

על פי זה נראה לפרש מה שכתבו המפרשים בטעמם של בית הלל, שהתירו למכור פרה חורשת בשביעית משום שאולי קונה אותה לשוחטה, כדברי הריב"ם: "דדבר שמלאכתה לאיסור ולהיתר הוא, לאסור החרישה ולהיתר שהמוכרה בסתם ונמצאת חורשת, הוא יכול לומר: לשחיטה מכרתיו לך". ולכאורה קשה – כיון שהתלייה שווה לשני הצדדים, מדוע לא נחמיר כמו במכירת חמורו של רבה?

לפי דברינו הדברים ברורים, שכיוון שהפרה עומדת לשתי התכליות בשווה, אין זה ברור כלל שיש עליה שם 'מכשול', ובכגון זה תולים להקל אף בשתי אפשרויות שוות.⁷ לסיכום, למדנו שיש שני דינים ב'לפני עיוור', והשני מתחלק אף הוא לשניים: (1) אסור 'לתת' דבר שאפשר לעשות בו איסור לפני מי שצפוי לעבור בו איסור, וגדר האיסור בזה הוא "תרי עברי דנהרא". (2) אסור לתת 'מכשול', ולא דווקא בתרי עברי דנהרא, אלא אפילו בחד עברא דנהרא. וכל שאינו מכשול ממש, אלא יכול להפוך למכשול (כגון חומרי גלם או מעות וכדומה), ודאי אינו בגדר זה, ומותר (ראו שו"ת שבט הלי ב, קצח). וכל שייתכן שיהיה למכשול, אך אינו מיועד למכשול, אפשר לתלות בו בכל

מתכוון למכור את החמור, על כן שם מכירה אחד הוא, בין לגוי ובין לישראל, וחמור שעומד למכירה הוא בגדר 'מכשול', אלא שיש ספק אם אכן יימכר לגוי או שמא יימכר לישראל, והרי זה ספק ב'לפני עיוור', ואין תולים, והולכים בזה לחומרא. אולם במעשה של רב הונא, שמכר פרתו אך לא היה ידוע אם היא עומדת לחרישה או לשחיטה, בזה הגדרת הפרה כ'מכשול' היא עצמה ספק, וכלל לא ברור שמדובר כאן במכשול, וכיוון שאין זה ברור בעצם העניין, אפשר לתלות להקל. ראו שו"ת שרידי אש (א, כו; א, נז) שכתב עיקרון זה, וכן טורי אבן למסכת חגיגה (יג, א, קונטרס אחרון).

6. ראו בשו"ת שרידי אש (ב, ט) שעמד על כל זה, גם בקושיה וגם בתירוץ, ודבריו קרובים לדברינו, וברוך שכינותי לדעתו הגדולה. ראו בשו"ת מהרש"ם (ב, צג), שכתב לעניין נתינת פנקס לרופא על מנת שיכתוב בשבת, שעל מנת שאפשר יהיה להקל צריך שהתלייה תהא דווקא כשהמקרה הוא "קרוב לוודאי לקולא", ופשוט שזה משום שהפנקס בעצם עניינו עומד לעבירה בשבת.

7. והדבר מוכח מדברי הר"ש (שם), שכתב ש"כל היכא דאיכא למיתלי – תלינן, ולא דמי לכלים דלעיל, שאין אדם מוכר, דהתם ליכא למיתלי". וכן כתב הרא"ש בפירושו שם. וכפי שכתבנו, שבעול, מזרה ודקר, שהם כלים שמיחדים לעבירה בשביעית, אין לתלות שמא לא ישתמש בהם, כיוון שיש עליהם שם 'מכשול'. מה שאין כן בפרה, שעומדת בשווה לשני הדברים, שאין להחמיר בה.

עניין סביר של היתר, ואף אם אין הכף מכרעת לטובתו. אך בדבר שמיועד גם למכשול אין לתלות להיתר, אלא אם יש סיבה מובהקת לתלות בזה, כגון שהרוב משתמשים באותו חפץ להיתר.

ג – היחס בין שני דיני 'לפני עיוור'

יש לדון ביחס שבין שני הדינים הנ"ל. בפשטות נראה ששתי הסוגיות עומדות בפני עצמן, ובכל אחת מהן יש איסור נפרד. לפי זה, מה שאסרו בתרי עברי דנהרא הוא אפילו אם אין גדר מכשול לאותו דבר, אלא שייתכן ויבוא מכך מכשול. מאידך, מה שאסרו לתת מכשול גמור בפני העיוור הוא אפילו בחד עברא דנהרא. וכן מתבאר מדברי הריטב"א (ע"ז סג, א):

אומר אדם לחמריו ולפועליו – פירוש: גוים או עמי הארץ – 'צאו ואכלו בדינר זה, צאו ושתו בדינר זה', ואינו חושש לא משום שמא יקחו פירות שביעית מן השוק... ולא משום מעשר... ולא משום יין נסך... ואם תאמר: ולמה אינו חושש בעמי הארץ אלו משום 'לפני עור לא תתן מכשול' מיהת? ויש לומר, דמהכא שמעינן דכל שאין אנו נותנין לו האיסור עצמו, והדבר ספק אם יקח איסור אם לאו, אין בו משום 'לפני עור' אפילו לגבי ישראל.

וכתב הקרבן אליצור (דף קמ, ב) על דברי הריטב"א:

הנה למדינן מדבריו, דאם אנו נותנין לו האיסור עצמו, אפילו אם יהיה ספק אם יעשה איסור בשעה שנותנין לו, עבר א' לפני עור' אם עשה הלה איסור. ושמעינן מדבריו נמי, דאפילו אם אין נותנים לו האיסור עצמו, אם אינו ספק לנו שיעשה האיסור – אסור, ועבר הלאו ד' לפני עור'.

הרי שצריך שני תנאים כדי שהמעשה לא ייחשב 'לפני עיוור': (1) שלא ייחשב שנותן את האיסור. (2) שלא יהיה ברור שיש כאן מכשול. וכן כתב הריטב"א במקום אחר (ע"ז יג, ב): "אבל למכור מידי דחזי לתקרובת, וסתמא להקרבה בעו ליה, דאיסורא משום 'לפני עור' – הוא אסור לעולם". הריטב"א לא כתב שזה רק איסור 'מסייע' דרבנן, ולא התנה שהוא דווקא כשאין אחר שימכור. ועוד כתב שם (יד, א), שאיסור 'מסייע' מדרבנן קיים אף במקרים שבהם אין איסור 'לפני עיוור'.

אמנם, מצאנו בראשונים דעה אחרת, שהסוגיות אינן עומדות בפני עצמן אלא משלימות זו את זו. כן כתב הראב"ה (תשובות וביאורי סוגיות, סימן אלף נ"א):

וראיתי שהשיב רבינו גרשום מאור הגולה: ששאלתם על בגדי הכומרים שמזמרים בהן לעבודה זרה, ואומרים שמשמשי עבודה זרה הם ואסורין... יש לסמוך אדרבי יוחנן, דגוים שבחוצה לארץ לאו עובדי עבודה זרה הם... וגם רבינו זקני כתב בספרו (ראב"ן סי' רפט) להיתר על בגדי כומרים שקורין קזוקלשא, מפני שיוצאין בהן להתנאות לכנגד המלכים... והמחמיר תבא עליו ברכה. ורבינו אבא מרי (=רבינו יואל הלוי) היה מלמדינו: כל היכא דאית לכומרים אחריני, אף על גב דברור קא זבני לעבודה זרה – שרי, כדאמרינן בפירקין: "למאי נפקא מינה? דאית ליה בהמה לדידיה". וכן לגבי נזיר, אוקימנא דקאי בתרי עיברי נהרא, הא לאו הכי – מושיט לו היין אף על גב דברור שותה היין... והא דתנן: "סתמא מותר, פירושו אסור", ותניא בתוספתא דמכילתין בפרק קמא בסופו: "מוכר לו יין ואינו חושש שמא מנסכו לעבודה זרה, ואם פירש לו – אפילו מים ומלח אסור למכור לו" – דווקא בדלית ליה לדידיה, ואז אסור במפרש.

יוצא מדברי רבינו יואל, אבי הראב"ה, ששתי הסוגיות משלימות זו את זו, ועל מנת להתחייב באיסור 'לפני עיוור' יש צורך בשני התנאים גם יחד: (א) תרי עברי דנהרא – שאינו יכול להשיג את האיסור במקום אחר. (ב) שיש כאן מכשול ממש. ואם רק אחד מהתנאים מתקיים נראה שמותר מדאורייתא, ורק מדרבנן יש לדון בזה בדיון מסייע ידי עוברי עבירה. האגודה (ע"ז א, ח) הביא את דברי רבינו יואל להלכה, וכן עולה מהמאירי (ע"ז יד, א) לעניין גוי שאומר שקונה דברים לצורכי רפואה, אף שגם משתמשים בהם לעבודה זרה, שאחד משני התנאים מספיק כדי להקל.⁸

על פי זה אפשר לבאר, שספקו של השלט"ג (לעיל אות א) היה שלא רצה להכריע במחלוקת זו אם שני התנאים משלימים זה את זה, או שמא כל אחד לחוד גורם

8. נראה שיש מקום לומר כן אף לשיטת רש"י, שכתב (ע"ז ו, ב, 'לא') בעניין איסור הושטת כוס יין לנזיר: "שמא יבוא לשתות", ומצאתי באור זרוע (ד, פסקי עבודה זרה סימן ק) שכתב בלשון זו: "רש"י זצ"ל פירש: לא יושיט אדם כוס יין לנזיר – אם בא לשתות, פירוש: שאומר לו הנזיר בפירוש: 'תושיט לי כוס זה, שאני רוצה לשתות'. אבל אם אמר לו בסתם: 'תושיט לי כוס זה', ולא אמר: 'שאני רוצה לשתות', משמע שמותר להושיט לו. ומורי רבינו יהודה בר יצחק זצ"ל, הוא הנקרא שיר ליוון, כתב: תימא, אמאי נקט: 'כוס יין לנזיר' יותר מ'נבילה לישראל'... ואומר רבינו יצחק בר שמואל זצ"ל, דנקטיה לפי שרוב העולם רגילין לשתות יין, הוא לא נזהר, ולכך אפילו שואל לו סתמא – לא יושיט לו, כי שמא שכח נזירותו ורוצה לשתות יין". ואף שמדברי רש"י שלפנינו לא נראה כן, לפי הבנת האור זרוע דעת רש"י היא שהאיסור לתת לו הוא רק אם אומר לו מפורש שרוצה לשתות את היין, ונראה שזהו מפני מה שכתבנו, שלשיטה זו אין זה מספיק שעומדים בשני עברי הנהר, אלא כדי שיתחייב משום 'לפני עיוור' צריך שאף היין יהיה מכשול מובהק, וכיוון שסתם יין אינו מכשול מובהק, לכן הצריך רש"י שהנזיר יאמר שהוא רוצה את היין לשתות. אמנם, רבינו יצחק בר שמואל סובר כשיטת המחמירים, ולא מצריך שיעבש את היין דווקא על מנת לשתות.

לאיסור 'לפני עיוור'. ואולי כך יש לבאר את גמגום ליבו של רבנו תם, שהסתפק אם מספיק תנאי אחד.

לעניות דעתי נראה שפשט הסוגיות עולה יותר יפה לשיטת המחמירים, ומכך שהראשונים לא העמידו את הסוגיות בתרי עברי דנהרא נראה שאף דעתם להחמיר. אך לקמן יתבאר שברוב בניין ורוב מניין תשובות האחרונים פסקו להקל כשיטת רבינו יואל, ואף אמרו זאת כדבר פשוט מבלי להזכיר שזו מחלוקת. עוד נבאר לקמן שרוב דבריהם להקל עולים יפה אף לשיטת המחמירים.

ד – דין תלייה

לפני שנעבור לדין 'מסייע' ולפסיקת ההלכה, צריכים לדון בדין תלייה ולבאר כראוי. ראשונים רבים הזכירו את דברי רב האי גאון (ספר המקח והממכר שער י'): "שאם כמדומה לו שהגוי הזה אינו לוקח אותה אלא כדי לשוחטה – מותר למוכרה לו, כדגרסינן: רב הונא זבין פרה לגוי".

הרמב"ן (ע"ז טו, א) כתב שאין דבריו ברורים, וסתם ולא פירש קושייתו. ונראה לבאר שרב האי גאון למד ממעשה רב הונא, שדין תלייה תלוי אף באומדן, ושאינן בזה גדרים חדים וברורים אלא יש מקום להפעיל שיקול דעת בבחינת כל מקרה ומקרה, וכיון שלרב הונא נדמה היה שהגוי לוקחה לשחיטה, תלה שכן הוא, והתיר לעצמו למכור לו את פרתו. לעניות דעתי זהו כלל חשוב מאוד, משום שאי אפשר לומר 'לפני עיוור לא תתן מכשול' בכל דבר, ובעל כורחנו צריך לתת לאיסור זה גבול מסוים, שאם לא כן – אין לדבר סוף, כי ברור שכל פעולה שאדם עושה יש לה השפעה כזו או אחרת על סביבתו. לדוגמה, מובן שלא נאמר שאסור להקים תחנת כוח לייצור חשמל משום חילול השבת הנגרם מכך, ומובן שלא נאסור לחשמלאי להתקין חוטי חשמל בבית, שמא הוא יימכר למי שאינו שומר שבת, וגם לא נאסור למכור את אותו הבית למי שאינו שומר שבת, וכן על זה הדרך. כאמור, הדבר פשוט שצריך לגבול גבול במקום מסוים. על כן מסר הכתוב לחכמים לקבוע זאת, והם שקבעו מתי מותר לתלות באופן אחד ומתי באופן אחר. על כן קבעו חכמים שאף כשייתכן מכשול גמור, מכל מקום ייתכנו שיקולים שמחמתם יש להקל יותר, וכמו שיתבאר. כן נראה מדברי התוספות במסכת עבודה זרה (טו, ב, 'דבה') שבכל מקרה ומקרה יש לשקול אם נכון לתלות או לא, ואין בזה כלל ברור.

וכ"כ במנחת אשר (ב, ל), בשם החזון איש, שגדרי 'לפני עיוור' אינם כמסמרות נטועים אלא ניתנו לחכמים:

אמנם לפי המובא לקמן מהחזון איש, דכל גדר איסור זה ד'לפני עור' נמסר לחכמים לקבוע בו גדרים ופרטים, ופשוט היה בעיניהם דאין האדם מצווה

להסתגר בתוך שידה, תיבה ומגדל, ולהמנע מלהיטיב עם הבריות ומליתן לחבירו כל דבר שאפשר להכשל על ידו, ובהכרח ראו צורך לקבוע גדרים בלאו זה.

ונראה שכשם שנמסר הדבר לחכמים להקל, כך נמסר להם אף להחמיר במקום שכן נראה, וכמו שמצאנו באור זרוע (שם, סימן קל), בהמשך ציטוטו מרבי אליעזר מפראג, לעניין איסור מכירת דיו וקלף לכמרים מחשש שישתמשו בהם לכתובת ספריהם:

מיהו נראה להתיר, דאימור עשרים וארבעה הוא רוצה לכתוב וגם שאר ספרים שיש להם שאין מדבריו... ומכל מקום נכון וראוי לימנע שלא למכור קלפים ודיו לכותי ואין להתיר הדבר, וישר כוחו שאסר...

ומה שכתב האור זרוע "ישר כוחו שאסר", וש"נכון וראוי לימנע", אף שמצד הדין הדבר מותר אם יש מקום לתלייה, נראה שהוא משום שגם אם כותבים את כ"ד ספרי הקודש, מכל מקום יש בכך טעם לפגם, שמסייע בידם לכתוב את כתביהם, ולכן ראוי להימנע.

מצאתי כדוגמת זה בשו"ת חוות יאיר (סימן קפה), שנשאל האם אדם שמוכר נבילות וטריפות לגוי רשאי להמשיך למכור לו אותן גם לאחר שהגוי נשא יהודיה מומרת, כשברור שגם אשתו אוכלת מהן. החוות יאיר מאריך לדון בזה, ולאחר שנטה להקל סיים וכתב:

ומכל מקום, אף על פי שלא רציתי לאסור על היהודי מכירה הנ"ל בהיותו ניזון ממש מעסק השותפות, והוא ליה הפסד מרובה מפרישתו ממנו, עם איבה רבה; אם היה שואלני מעיקרא אם ישתתף עמו אחר שנשא המומרת על אופן שיקח הבשר האסור, לא הייתי מתירו, כי נראה לי שבעל נפש יחוש לעצמו, דמכל מקום באה תקלה על ידו לאדם.

הרי שאף שמן הדין שייך להתיר, לדעת החוות יאיר יש לנטות לחומרא. וראו בשו"ת בנין ציון (סימן טו) בסופו, ואולי מטעם זה החמיר בשו"ת אגרות משה (או"ח ג, מו) בשאלה דומה. ושם יש לומר שמה שכתב רבנו תם שליבו היה מגמגם הוא גם מטעם זה, כי גם אם אין לאסור מצד הדין במכירת מתכות ועצים שיעשו מהם עבודה זרה, סבר שאולי ראוי למנוע את הדבר, שכן כבר הזהירה התורה להתרחק מעבודה זרה ריחוק

גמור, וכמה מצוות עשה ולא תעשה צוותה בעניין עבודה זרה. לפי זה יש מקום להקל משום תלייה, אך גם להחמיר.⁹

ה – פסיקת ההלכה

השולחן ערוך (יו"ד קנא, א) אינו מחלק בין תרי עברי דנהרא לחד עברא דנהרא, אלא כותב בסתם שיש איסור למכור דברים המיוחדים לעבודה זרה באותו מקום.¹⁰ ושם כוונתו לפסוק על פי שיטות הראשונים שלא חילקו בדין זה, וסברו שכל שנותן מכשול יש לאסור.

אמנם, הרמ"א שם לכאורה הביא את מחלוקת הראשונים ופסק להקל, וכתב שבעל נפש יחמיר לעצמו. אולם, המעיין בדרכי משה (שם, אות א***) יראה שדברי הרמ"א מתפרשים באופן אחר:

וכתב המרדכי... כתב ראבי"ה בשם אביו רבי יואל הלוי, להתיר ללות (=למכור)¹¹ בגדי כומרים... כל היכא דאיתא לכומרים אחריני, אף על גב דברור דקנו לעבודה זרה... עד כאן לשונו. ואפשר דבכהאי גוונא אף ספרי דתן וכל דבר שרי... אמנם בהר"ן... אסור להושיט לגוי מדרבנן אף על גב דיכול ליטלו בלאו הכי, משום דאסור לסייע ידי עובדי עבירה... ובתוספות שם משמע כדברי המרדכי... אבל בריש הגהות מרדכי דשבת משמע כדברי הר"ן, וכן הוא פרק קמא דשבת בתוספות ואשר". מיהו, בזמן הזה יש להקל מטעם דמקילין להשתתף עמהם... והרב רבינו אליעזר מביה"ם (=רבי אלעזר מפראג) אוסר למכור לגוים קלפים ודיו... וכתב מהרא"י בפסקיו סימן קי"ב, דיש להסתפק לפי זה אם הוא הדין אסור למכור לגוים קולמוס לכתוב, או נאמר דקולמוס שרי הואיל ולא נשאר מן הקולמוס על הקלף לאחר הכתיבה, וכתב דכל זה אינו אלא חומרא בעלמא, עד

9. בחידושי הר"ן (טו, ב, כ'ל), אחר שהביא את רבנו תם והקשה עליו, כתב "יש לומר: הני מילי במכירה, שכיון שהוא צריך למעות – לא החמירו חכמים עליו כל היכא דאיכא למתלי, אבל בשאלה דלא מטיא לידיה, היינו אומרים דלא להשאל ולא לוקי נפשיה בספק איסור, אם לא שהתירו חכמים משום דרכי שלום". הרי שלדעת הר"ן משום חיי נפש התירו לתלות אף במה שיש לו דין מכשול גמור, מה שאין כן בהשאלת כלים. אמנם, נראה לבאר שדין 'משאלת אישה לחברתה החשודה על השביעית' הוא מדין 'מסייע', ואין שם איסור דאורייתא של 'לפני עיור'. לפי המקילים לעיל, אין כאן איסור ודאי, וכפי שמוזכר בירושלמי שביעית (ה, ד), שייתכן שתשתמש בכלים לעניינים אחרים ואין כאן מכשול. ולפי המחמירים, הסיבה שהמשנה מתירה זאת היא מכיוון שהכלים המוזכרים שם מצויים ברוב הבתים, ואזי אין כאן תרי עברי דנהרא, שאם חברתה לא תשיג ממנה – תשיג מחברה אחרת. מכל מקום, מדברי הר"ן למדנו שלשיטתו אף אם היה כאן איסור תורה, היה אפשר להקל ולתלות משום דרכי שלום.

10. לא מצאתי שהזכיר דין זה כלל, לא בבית יוסף ולא בשולחן ערוך, וצריך עיון.

11. ראו 'הגהות והערות' על הטור, מהדורת שירת דבורה, על אתר.

כאן לשונו. ונראה דאינו אסור אלא בידוע שרוצה לכתוב ספר דתן, אבל מסתמא שרי... כן נראה לי.

הנה, דברי האוסרים (רבי אליעזר מפראג) מובאים בסוף דברי הרמ"א, ונראה שהרמ"א דוחה אותם לגמרי מההלכה, שאין הם אלא חומרא בעלמא, והלכה כדברי רבי יואל הלוי המובא בראב"ה. לפי זה הכריע הרמ"א להקל, ומכל מקום הביא את מחלוקת הראשונים (שנבאר בפרק הבא) אם יש לחשוש לדין 'מסייע' במקום שאין איסור 'לפני עיוור', וכתב להקל אף במחלוקת זו, ורק בעל נפש יחמיר לעצמו. אם כן, דברי הרמ"א מתפרשים דווקא מצד מסייע, ואילו ב'לפני עיוור' היקל לגמרי כשיטת המקילים. לפי דברינו נראה שהדבר נתון במחלוקת השולחן ערוך והרמ"א, שהשולחן ערוך מחמיר להחשיב מכשול כאיסור אף שלא בתרי עברי דנהרא, והרמ"א מיקל שהאיסור הוא רק בתרי עברי דנהרא.

1 - דין 'מסייע' וגדרו

עד כה עסקנו באיסור 'לפני עיוור', אמנם יש לדון גם בשאלת מסייע לדבר עבירה. לרוב הראשונים אסור מדברי חכמים לסייע לעובר עבירה, והדבר מפורש בדברי הר"ן על הרי"ף למסכת עבודה זרה (א, ב) ובדברי הריטב"א (ו, ב), שמסייע אסור אף בחד עברא דנהרא, וכן הוא ברא"ש למסכת שבת (א, א) ובתוספות שם (ג, א, ד"ה 'בבא'), וכן ברשב"א ובתוספות רא"ש שם.

בעניין גדרי האיסור, הש"ך (יו"ד קנא, ו) כתב שלפי ההגהות מרדכי והתוספות, דין מסייע לא שייך בעובד כוכבים ובמומר, והוסיף שנראה שכן הסכמת הפוסקים, משום שאיסור מסייע נובע מחובת הישראל להפריש אחרים מאיסור, וזה לא שייך אלא בישראל כשר, ולא בעובד כוכבים או במומר. וביאר הדגול מרבבה (שם), שאמנם חובת הפרשה מאיסור ('אפרושי מאיסורא') חלה על כל ישראל, אך כוונת הש"ך שכיוון שהמומר עובר במזיד, אין חובה להפרישו. ובפתחי תשובה (שם ד) הביא ראיה לדברי הש"ך.¹²

12. בגיליון מהרש"א הקשה על דבריו, וגם השיורי ברכה (יו"ד קנא, א) הסתפק בדבריו. גם באבני נזר (יו"ד קכו) הקשה על הש"ך, אך לאחר דיון קצר חזר ותירצו, וביאר שיסודו של הש"ך הוא בכך שתלה דין מסייע בדין תוכחה, ודין תוכחה נובע מערבות, וכך מסיק האבני נזר. ראו בשו"ת ציץ אליעזר (כא, יד), שמביא עוד כמה מקורות לסברה זו, וגם בשו"ת אגרות משה (יו"ד א, עב) נראה שתומך בהיתר זה, וכן נראה מהחלקת יעקב (אור"ח נה).

כמו כן, מצאתי ראיה גדולה לדברי הש"ך בתוספות רי"ד (ע"ז יד, א), בנוגע לאיסור למכור לגוי בגד שאבדו בו כלאים, שמא ימכרנו לישראל; ואף שהגמרא אמרה של'לפני דלפני' לא חוששים, כתב: "ונראה לי שאין זו קושיא של כלום, דהיכא מיקרי 'לפני עור לא תתן מכשול', דשרינן 'לפני דלפני' – הני מילי כי ידע חבריה מאי קא עביד ולא מימנע, כגון גוי בעבודה זרה ונזיר... ידידי דאיסורא קא עבדי ולא מימנע – התם ודאי לא

אמנם בשו"ת כתב סופר (יו"ד פג) הקשה על דברי הש"ך, שהלא ישראל, אף על פי שחטא – ישראל הוא, והביא שכן הקשה בשו"ת חוות יאיר (שם). הכת"ס דחה את דברי הש"ך, אך הביא יסוד נוסף להקל, שאין איסור מסייע אלא אם כן מעשהו תרם להתחלת או המשך העבירה, אך כל שהסיוע לא נעשה ממש בשעת העבירה – אין כל איסור. ונראה שיסוד האיסור על פי הסבר זה הינו שהמסייע נחשב כאילו לקח חלק באיסור עצמו. גם בשו"ת בנין ציון (סי' טו) ושרידי אש (ב, ט) הסכימו לחידושו של הכת"ס, וכן כתב בשו"ת מהרש"ם (ב, צג; ב, קפד), והביא שכן כתבו אף הב"ח והמגן אברהם.

גם בשו"ת ציץ אליעזר (כא, יד) הזכיר היתר זה, והביא אחרונים שתמכו בו. בתשובה נוספת (צי"א יט, לג) ציטט אחרונים נוספים, וכתב שבמקום הפסד ממון אין להקפיד על איסור מסייע, שאינו אלא מדרבנן. וכן דעת שו"ת דברי יציב (או"ח, רלה). וקדם להם בשו"ת משיב דבר (ב, לב), שם כתב שלצורך פרנסה אפשר להתיר בכל דבר שהתירו בו משום איבה, וכגון איסור מסייע, והביא דבריו להלכה בשו"ת שרידי אש (ב, ט), וכן נראה משו"ת אגרות משה (או"ח ד, עא).

ז – הגדרת 'תרי עברי דנהרא'

בשו"ת אגרות משה (יו"ד א, עב) נשאל אם מותר לבעל אולם להשכירו לשם עריכת שמחות שידוע שיהיו בהן ריקודים מעורבים, ובתחילת התשובה כתב:

הנה כיון שבעיר גדולה כלאנדאן, שיש הרבה אולמות להשכיר ויכולים בנקל להשיג אולם אחר, ליכא 'לפני עור' מדאורייתא, כדאיתא בעבודה זרה דף ו', וכן פסקו כל הפוסקים.

מדבריו נראה שיסוד איסור 'לפני עיוור' הינו כאשר בדרך זו או אחרת מעשה ההכשלה נחשב כגורם ישיר למעשה הכישלון, אף שיד המכשיל לא היתה מעורבת בשעת הכישלון עצמו. על פי זה ניתן לזהות שני מרכיבים הקובעים את איסור 'לפני עיוור': (א) מרכיב הזמינות, שאם המכשיל את חברו מזמן לו דבר שלא היה יכול להשיגו בלעדיו, מעשה המכשיל נחשב להכשלה ואיסור דאורייתא של 'לפני עיוור'. (ב) המרכיב השני הינו מרכיב הזמן, שאם העבירה נעשית סמוך למעשה ההכשלה,

מיפקדינן... אבל ישראל כשר, שאילו היה יודע שהוא אסור לא היה עושה אותו, ועל ידך, שאתה משים מכשול לפניו, הוא עושה איסור בלא ידיעה – הוה ליה כאלו הוא מחטיא בידים, ובכל טצדקי שבעולם הוא אסור לעשותו". וזה ממש כדברי הש"ך, שהאיסור להחטיא הוא רק כלפי מי שאינו רוצה לחטוא, אך מי שרוצה לחטוא אין אנו אחראים כלפיו.

וניכר שהיא לא היתה נעשית באותה שעה לולא מעשה ההכשלה שקדם לה, שייך איסור 'לפני עיוור' (ייתכן שבשימוש במרכיב זה האיסור אינו אלא משום 'מסייע' מדרבנן). ראייה לכך שגם מרכיב הזמן קובע בדין 'לפני עיוור', משו"ת כתב סופר (יו"ד פג) שעוסק במכירת חפצי עבודה זרה לגויים:

ומה שכתב חתני שיחיה, כי איזהו ימים לפני חגם שאפשר שימצאו להם ממקום אחר ממוכרים נכרים טובא, לדעתך מותר למכור להם, דדומה ממש להא דמושיט בליכא עברי דנהרא; מה דפשיטא לך – מספקא לי טובא, דבש"ס עבודה זרה מתרץ: 'כגון דאית ליה לדידיה', ונראה לי דווקא כשאית ליה ואין לו טורח ליכא 'לפני עור', דאם לא ימכור לו – יקריב משלו, אבל בלית ליה וצריך לקנות, אפשר גם שמצויה לו לקנות איכא 'לפני עור', שמא לא ירצה להטריח, או לא ישווה במקח עם אחר... ונראה לי גם הרמ"א לא אמר רק כשיוכל לקנות ממקום אחר, היינו: ממוכר אחר ובמקום שדר בו, אבל כשלא נמצא במקומו, וצריך לאטרוחי טובא לילך למרחקים, איכא משום 'לפני עור', וצריך עיון טובא...

מדבריו מתבאר שכיוון שמהגמרא מבואר שמותר למכור בהמה לגוי שכבר יש לו בהמה לעבודה זרה, משום שהוא כתרי עברי דנהרא, על כן אין ללמוד אלא כפי המקרה המוזכר בגמרא, שאינו צריך לטרוח כלל אלא יש לו כבר ברשותו בהמה, אך במקום שיש טרחה – אין היתר. יוצא מדבריו, ש'תרי עברי דנהרא' הוא כל אימת שיש לו טרחה מרובה יותר להשיג ממקום אחר, ואיסור 'מסייע' הוא אפילו אין לו טרחה מרובה יותר להשיג ממקום אחר, אך דווקא כשתרם להתחלת העבירה או המשכה. וזאת שלא כדברי הרמ"א, שנראה מדבריו שלעניין 'תרי עברי דנהרא' אין לחלק בין 'לפני עיוור' ל'מסייע'. יוצא מדברי הכתב סופר שהאיסור הוא אף אם ניתן להשיג את החפץ שעמו עושים את העבירה בשני מקומות שונים, אך יש הבדל גדול בזמן הדרוש להשיגו בכל אחד מהם (וזה נמדד בכך ש"יש לו טורח"). ובשו"ת שרידי אש (שם) הביא שכן דעת הגר"א.

אחר העיון, נראה כי דבריו מופיעים כבר בשו"ת חוות יאיר (סי' קפה):

לפי עניות דעתי נראה דזה כללא הוא, דכל היכא דשרינן מפני סברא שאפשר לו להשיגו במקום אחר – היינו דווקא בשישנו במציאות לרוב איך שיבוקש ובלי טורח... מה שאין כן בשאין במציאות שם, ויצטרך לשוט ולילך למקום אחר דטריחא ליה מילתא. וכן למכור לו מלבוש מתוקן כבר של שעטנז, דלא מתרמי ליה במדתו ובדמיו כדבעי, אפילו יש עוד כמה ערלים מוכרי בגדים ומלבושים –

אסור... ולכן נראה לי דאסור למכור יין נסך למומר, דגם כן לא ברירא שאפשר להשיג כרצונו יין טוב ובדמים כזה.

וכן בשו"ת משיב דבר (ב, לא-לב), שמביא מרש"י על פי הירושלמי שיש מקום לאסור אפילו לפני שעת העבירה ממש ואין היתר משום דרכי שלום לפי שיטה זו. וכתב שם:

מיהו יש לומר דאפילו לשיטת רש"י לא אסור במסייע לפני שעת עבירה, אלא באופן דהמסייע גורם הקדמה כל שהיא, כמו להושיט מאכל אסור להמומר... דיכול בעצמו, אבל מכל מקום עוזרו וממהר לעשות בעזרו. מה שאין כן בנידון דידן, שהעבד או השפחה קונה בשר, ואי לא ימכור לה – תשיג ממוכר עובד גילולים, ולא יהיה עיכוב כל שהוא במומר האדון עצמו, דהשפחה בודאי תתאמץ להשיג בשעתו, אם כן לא מיקרי סיוע כלל... זהו סברא פשוטה דלא מיקרי מסייע כלל.

מדברי ה'משיב דבר' עולה עיקרון דומה לזה המובא בכתב סופר בדין 'מסייע', לפיו אף אם נחמיר לאסור סיוע קודם מעשה העבירה, צריך שיהיה בו התחלה או המשך של מעשה העבירה באופן כלשהו (ובזה מיקל יותר מהכתב סופר והחזו"ת יאיר, ובשו"ת שרידי אש (ב, ט) כתב שמשמעות הפוסקים אינה כן).

ח – תשובות האחרונים בעניין ספק 'לפני עיוור' ומסייע

למדנו אם כן שישנם שלושה יסודות להקל: (א) אם אינו נותן מכשול ממש – אפשר לתלות להקל. (ב) אם יש עוד מי שמוכר כמותו. (ג) אין איסור 'מסייע' כשהסיוע אינו בשעת העבירה, או כשעובר העבירה הוא מומר או מזיד (על פי השיטות השונות לעיל).

אמנם ראינו גם שביסוד השני יש מקום להסתפק, שמא הוא אינו מספיק בפני עצמו כדי להתיר, וצריך אף ליסוד הראשון. ואף אם נרצה להתיר על פי כל יסוד בנפרד, שמא היסוד השני אינו נכון אלא במקום שאין טורח להשיג את העבירה במקום אחר, אך במקום טורח, או כשהסיוע גורם שהעבירה תתבצע מוקדם יותר יש בזה משום 'לפני עיוור'. מעבר לכך, למדנו שכשם שיש מקום לתלות להקל, כך יש מקום לתלות להחמיר.

אעפ"כ, נטיית הפוסקים להקל מאוד בדין זה, ונביא את תשובותיהם ואת היסודות שנשענו עליהם להקל.

אחרונים שהיקלו

הכתב סופר (י"ד פג) נשאל "אם מותר למכור לעכו"ם לפני חגיהם שמן למאור ולבונה

להקטיר ונרות, ונקנים תמיד על ידי שמש שלהם בידוע שקונה כל זה למשלחיו, וכמה סוחרים בעיר אחת מוכרים דברים כאלו, ולא נמצא לקנות רק אצל סוחר ישראל". ולאחר שביאר דין 'לפני עיוור' באורך וברוחב, הביא שיטת הש"ך בדין 'מסייע', חידש את חידושו שלמדנו לעיל, וסיכם:

וזאת תורת העולה מדברינו... הנה הרמ"א כתב: 'ונוהגים להקל'... ונראה לי, הא דכתב רמ"א: 'וכל בעל נפש יחמיר לעצמו', משום שלדעתו איכא פלוגתא בין ראשונים... ורבו האוסרים, ונהגו להקל משום דמקילין להשתתף עם הנכרי, ולכן כתב: 'בעל נפש יחמיר לעצמו', ולא יסמוך על כל זה. אבל לפי דעת הש"ך, או לפי עניות דעתנו דבנכרי כולי עלמא שווים דליכא משום מסייע ידי עוברי עבירה, כהאי גוונא נראה דאפילו בעל נפש אין צריך להחמיר, דאין מקום טעם להחמיר... והיינו פ'ש לו משלו, אבל באין לו, רק שיוכל לקנות ממקום אחר ויש בו טורח... נראה לפי עניות דעתי דוודאי בעל נפש מחמיר לעצמו. והיכא דיש לחוש לאיבה, שקונה מזה תדיר ויש לחוש לאיבה... יש להקל, דהרבה הקילו משום איבה... סוף דבר הכל נשמע, כי מעיקר הדין אין בו נדנוד איסור...

אם כן, הכתב סופר מתיר כשאפשר להשיג את הדבר במקום אחר, וכפסיקת הרמ"א ב'חד עברא דנהרא'. אמנם כשיש טורח במציאתו במקום אחר, סבר שיש לבעל נפש להחמיר.¹³

גם החוות יאיר היקל, הן מפני שיטת הש"ך, הן מפני שאיסור 'מסייע' הוא מדרבנן, הן מפני שהרמ"א היקל בדין מסייע, הן מפני שזה כ'לפני דלפני', והן משום איבה, ולכל זה הוסיף טעם חדש: "הרי בנדון דידן, שכבר לקח הערל מישראל הבשר בהקפה ועל חשבון כמה שנים לפני שנשא המומרת, לכן יש להקל קצת, כענין שאמרו: 'הוא בא בגבולי', ובכמה דוכתי". וסיים החוות יאיר שלמרות שראה בהיתר טעם לפגם, לא רצה לאסור בגלל הצורך בפרנסה.

גם בשו"ת בנין ציון (שם) נשאל "אם יש חשש להדפיס ספר אצל אומן נכרי שיש לו פועלים ישראלים, ויש לחוש שידפיסו בשבת, ועובר משום 'לפני עור לא תתן

13. משו"ת חוות יאיר (סי' קפה) מתבאר שדברי הכתב סופר משקפים את המציאות שהיתה קיימת בעם ישראל בגלות, בה נהגו שלא להקפיד במכירה לגויים. השואל שם רצה לאסור למכור נבילות וטריפות לגוי הנשוי למומרת, וכתב בשאלתו שהיו דבריו ללעג ולקלס בעיני רבים, ומוכח משום צורך המכירה נהגו רבים להקל. ראו עוד בשו"ת שרידי אש (א, כו): "ובאמת אנו רואים שמוכרים בהמות ועופות חיים לעבריינים שחשודים לאכול בלא שחיטה". וכן בתשובה אחרת (ב, ט): "ומנהג זה, למכור בעלי חיים אף לחשודים על נבילות וטריפות, הוא נפוץ בכל תפוצות ישראל... וכן מנהג פשוט, שמוכרים בשר כשר אף לחשודים שלא לשרות ולמלות, וחשודים לבשל בשר בחלב, והכל מטעם הנ"ל, שמשום שסיוע זה הוא קודם לשעת עבירה – אין בכך כלום".

מכשול". והשיב להתיר, משום "שאפשר להם לעשות מלאכה בלא שיתן להם, וגם אין שואלין בפירוש לעשות מלאכה בשבת, דבכזה אפילו לעשות מלאכה על ידי נכרי יהיה אסור, ולכן אין חשש איסור בזה". אמנם אף הוא כתב שטוב להתרחק מדברים כאלו.

ספק 'מכשול'

תשובות רבות של אחרונים דנו מצד עצם המכשול, והסתפקו לגבי המקרה שהובא לפנייהם אם הגדרת 'מכשול' ראויה לו אם לאו, שכן בתבואות שור (טז, כג) כתב ש"אין אזהרה ד'לפני עור' כי אם דאיכא מכשול ודאי". וכן הביא בשו"ת שרידי אש (ב, ט), שכאשר אין כאן איסור ודאי – יש מקום להקל. וכן בשו"ת דברי יציב (יו"ד מז), בעניין אדם ש"עבודתו בספריה, האם מותר לו להמציא להמזמין ספר שמחברו הוא מין ואפיקורס", ומביא שיש מקום לתלות להיתר, ומוסיף שככל הנראה קריאה בספרי מינות וכפירה אינה אלא איסור דרבנן, ועל פי זה כותב:

והנה סתמת שאלתך, אם באופן שרק המחבר הוא כופר או שהספר הוא אפיקורסי, או אם מעורב בו עוד דברים; ובכחאי גוונא, שאינו יודע למה נצרך להמזמין, שאולי רוצה רק לראות מי המחבר או הדפוס וכדו', או להשיג עליו, הוי רק ספק. ואם נמצא ספר זה גם בספריות אחרות או אצל מוכרי ספרים, להיש אומרים שברמ"א... ליכא 'לפני עור'. ואם כן, בכחאי גוונא דספק – יש לסמוך על הדגול מרבבה הנ"ל, שבמזיד ליכא גם מסייע.

ואם יתכן שהמזמין אינו יודע שזה אפיקורסי ומעורב בו דברים אחרים וכדומה, פשיטא שיש לתלות בהיתרא. ואם כולו אפיקורסי, ואפילו הכי רוצה להזמין ללמוד ולקרוא הכפירה שבו, הרי קרוב לודאי שהוא מומר וכופר, וליכא איסור מסייע, וכנ"ל. אבל בדליכא הך ספר במקום אחר, הוי כתרי עברי דנהרא ונוגע לאיסור תורה, והגם שהיה אפשר גם בזה לצדד... מכל מקום נראה שיש להחמיר... והחכם עיניו בראשו לידע איזה סוג ספר הוא, ועל פי זה ישקול בפלס מעשיו.

תלייה רחוקה וצירופי ספקות

בתשובה אחרת (ב, ט) הדגיש השרידי אש את יסוד הספק ביתר שאת, והוסיף חידושים חשובים. זו לשון השאלה שם:

בדבר שאלתו: איך להתנהג עכשיו, שנתמנה לשוחט ובודק בקהילת היראים וגם בקהילת החפשים, והנה ראה כי הקצבים של הקהילה החפשית... אינם מקפידים

כלל על טריפות הריאה ושאר טריפות, ושואל כבוד תורתו מה לעשות: אם לבדוק הריאה, הרי אם ימצא סירכא... יאכלו מכל מקום וגם ימכרו לאחרים; ואם כן, מוטב יותר שלא לבדוק כלל ורק לסמוך על הרוב... אבל אם יבדוק וימצא טריפות ויאמר להם, והם יאכלו – אז יעברו על איסור דאורייתא...

בתשובתו כתב השרידי אש בעניין עצם האפשרות לשחוט עבור קצבים שמוכרים בשר שלא נבדק:

לפי זה בנידון דידן, שה'שוחט ובודק' אינו מזמין לו דבר של איסור, אלא שיש לחשוש שאחר כך לא ישגיח ויאכל, וגם יאכל בלא בדיקות, אין כאן איסור ד'לפני עור'. וגם 'מסייע' אין כאן, שהרי באיסור דרבנן אין בו משום מסייע כל היכא דאיכא למיתלי, והכא אפשר שיתחרט ויעשה תשובה ולא יכשיל... יש להקל בנידון דידן, שהרי אין זה ודאי שימצאו דבר המטריף, ושפיר אמרינן לכלל ד'כל היכא דאיכא למיתלי – תלינן'...

אבל יש לפקפק בזה, דהא תינח כשהוא שוחט באקראי, יש לתלות. אבל בנידון דידן, שהוא ממונה לשוחט קבוע לזמן רב, ובמשך הזמן בודאי ימצאו טריפות, שהרי זה מיעוט המצוי ומשום כך הצריכו רבנן בדיקה... אם כן, יש לומר דלא שייך למיתלי שלא ימצאו טריפות... מכל מקום נראה... הכא שעיקר האיסור משום 'מסייע', ש'לפני עור' לא שייך כאן... ובמסייע אמרינן: כל היכא דאיכא למתלי – תלינן. והטעם הוא, משום דגדר הסיוע הוא רק בודאי, דאז נקרא מסייע, אבל אם יש ספק – אינו נקרא מסייע כלל, שאין אדם מחויב לעמוד על חברו ולהשגיח עליו שלא יעבור עבירות, ורק יש מצווה להוכיח אותו בשעה שרואים אותו עובר עבירה.

למדנו מדבריו שני חידושים חשובים (לכל הפחות לגבי איסור מסייע, שהוא מדרבנן): (א) אפשר לתלות אף בתלייה רחוקה, וכגון שנתקלה שמא הקצב יעשה תשובה ולא ימכור הטריפות (אמנם במקרה הנידון יש ידיעה נגדית, ולכן אין סומכים על זה). (ב) יש יותר מקום לתלות כשיש כמה ספיקות מצטרפים, וכגון שלא ברור שימצאו משהו שמטריף את הבהמה. וסיכם שם הלכה למעשה: "אם מוסר לו דבר זה קודם העשיה, ויש מקום לתלות שהמקבל לא יעשה עבירה, ואפילו אם תליה זו היא על צד הרחוק – אין בו משום מסייע".

עד כמה אפשר לתלות, ניווכח מתשובותיהם של שני גדולי עולם, הראשונה בשו"ת ציץ אליעזר (כא, יד), שנשאל: "איך ההלכה מתייחסת כלפי אנשים, במיוחד יהודים, אשר מתפרנסים על ידי מכירת סיגריות?" והשיב שאף שודאי יש לאסור

מכירת סיגריות, מכל מקום מצד דין 'לפני עיוור' יש לדון. ובתחילה כתב שאין איסור דאורייתא, כיוון שאפשר לקנות אצל אחרים. והוסיף:

עבירה על הלאו ד'לפני עור' ליכא כי אם היכא שזה יגרום בודאות לעבירה... וכאן במכירת הסיגריות אין ודאות על כך. וכידוע, ישנם גם אנשים שקונים זאת רק לבילוי והסחת דעת, וגם שלא בולעים העשן בפנימיות כי אם רק בפה, ומוציאים אותו דרך האף, וכיוצא בזה, לשם הרגעת העצבים והשקטת המתוחות... ועוד זאת, הא על עצם הסיגריות הא אין חלות של שם איסור על עצמיותם, ורק באמצעותם יכולים להגיע לאחר מיכן לידי איסור בשעה שישתמשו בהם לעישון היכול להביא לידי סכנה. והנה בכל כגון דא, מצינו לכמה מגדולי הפוסקים דסבירא להו במקרים שונים כאלה שאין איסור מסייע, כל דליכא איסור בשעת מעשה של זה המסייע, כי אם רק לאחר מיכן...

דברים אלו של הציץ אליעזר מחודשים הם, ונאמרו לא רק באיסור 'מסייע', אלא אף באיסור 'לפני עיוור', ומכל מקום למדנו מדבריו עד כמה אפשר לתלות להתיר. כיוצא בזה כתב בשו"ת יחווה דעת (ג, זס) לעניין מכירת בגדים לא צנועים:

אולם יש מקום לצדד להתיר בנידון דידן, לפי מה שנוהגות נשים רבות ללבוש חולצה עם שרוולים מתחת לשמלה שהיא בלי שרוולים (סרפן), ולפעמים גם מעל השמלה. ואם כן, אין הדבר ברור כלל שנעשה איסור כל שהוא במכירת שמלה ללא שרוולים, כי שמא הקונה אותה מתכוונת ללבוש מתחתיה חולצה עם שרוולים... שדוקא כשהדבר ודאי שיעשה באיסור, שייך איסור 'לפני עור' לא תתן מכשול, מה שאין כן בספק.

ט – הלכה למעשה

כללי 'לפני עיוור' ו'מסייע' העולים מהבירור
מכל מה שנתבאר, עולים הכללים הבאים בדין 'לפני עיוור':

ג. אם נותן מכשול, יש האוסרים אפילו בחד עברא דנהרא, כלומר: אף אם עובר העבירה יכול להשיג מכשול זה במקום אחר, וכן נראית שיטת השולחן ערוך. כמו כן, אם אינו נותן מכשול ישיר, אך יודע שמה שנותן ישמש לעבירה, ואין אחר שיכול לתת מה שהוא נותן (תרי עברי דנהרא) – אף בזה נראה ששיטת השולחן ערוך להחמיר.

- ד. הרמ"א מיקל, אלא אם נצטרפו שני התנאים יחד: אי אפשר להשיג את המכשול במקום אחר; החפץ הניתן הוא מכשול ממש. במקום שאחד התנאים חסר – אין איסור דאורייתא של 'לפני עיוור'.
- ה. יסוד גדול להקל לפי שיטת הרמ"א הוא התלייה להקל, אמנם למדנו שהתלייה תלוית מקרה. אם מדובר במכשול גמור (כגון עצים שלוקחים מיער מסוים שכולם משמשים בהם לשריפה, ויכולים לשמש לשריפה של עבודה זרה), ודאי אין תולים להקל אלא בתלייה חזקה, וכגון שרוב הסיכויים שהחפץ ישמש שלא לעבירה. אמנם, במקום שהחפץ משמש לכמה דברים, אפשר להקל אף בתלייה קלה. מכאן למדנו שגדרי הדין משתנים לפי העניין, בין לקולא בין לחומרא.
- ו. האחרונים דנו בגדר 'תרי עברי דנהרא', אם הכוונה שיכול להשיג במקום אחר ואפילו שיש לו טורח, או שרק אם יכול להשיג במקום אחר ללא טורח. רבים החמירו, אך מהרמ"א נראה שהיקל.
- ז. איסור 'מסייע ידי עוברי עבירה' הוא איסור רחב יותר, שתוקפו מדרבנן, אך בפועל צומצם על ידי כמה היתרים שהתקבלו בקרב רוב האחרונים: (1) אין מסייע במומר, או לכל הפחות בעושה במזיד. (2) אין איסור מסייע אלא אם הסייע הוא בשעת העבירה ממש. (3) בדין מסייע תולים להקל אפילו בתלייה רחוקה.

כיום צריך להחמיר

בזמננו, עידן האינטרנט, נראה להחמיר כשולחן ערוך, וכן כאחרונים שאסרו משום 'לפני עיוור' כשיש טורח גדול. וזאת משום שאם לא נחמיר כשולחן ערוך, לא יישארו מדיני 'לפני עיוור' דבר וחצי דבר. שכן כיום ניתן להשיג כמעט כל דבר בכמה מקומות, ואם נאמר שכל אימת שניתן להשיג בכמה מקומות – ואפילו כשיש בזה קצת טורח – אין 'לפני עיוור', נמצאנו מתירים למכור הכל ולכל אדם. ואף דין 'מסייע' כמעט שלא קיים היום על פי הגדרים לעיל, שהרי רוב רובם של הקונים אוכל שאינו כשר (לדוגמה) הינם מומרים או מזידים, וודאי שהמוכרים אינם לוקחים חלק בשעת העבירה, ואפשר היה לתלות תליות קלות למיניהן על מנת להתיר למכור אף לשומרי תורה ומצוות נבלות וטריפות בידיעה שככל הנראה ייכשלו באכילתן. הייתכן שהכל מותר?!

נראה לי שקשה לומר כן, על כן נראה שכיום נכון להחמיר כך שלכל הפחות יישאר זכר לדבר, וניתן אל לבבנו כמה חמור הדבר שרבים מאחינו בני ישראל, ואף מאומות העולם, באותם הדברים שהם מצווים בהם, לא נותנים אל ליבם את מציאות ה', מצוותיו ותורתו. כיום מעורבים אנו כל כך אלו באלו, שומרי מצוות ושאינם, ישראל והאומות, עד כי אין אנו מרגישים לפעמים עד כמה חסרה נוכחותו

של הקדוש ברוך הוא בחיים היומיומיים, ולעניות דעתי יש בהחמרה באיסור 'לפני עיוור' כדי להזכירנו עניין זה. ולולי דמסתפינא, הייתי אומר שגם המקילים היו מודים במציאות ימינו שכך יש לנהוג.

לכן, לדוגמה, אין לבעל חנות למכור בה דברי איסור, או דברים שהוא יודע שקרוב לודאי שייעשה בהם איסור, ואפילו שיכול אדם בקלות להשיגם באינטרנט, וכן כל כיוצא בזה. שאף אם נוכל לומר על פי כל השיטות שנתבאר שיש כאן איסור, מכל מקום, בסופו של דבר המכירה גרמה לכך שאדם מישראל נכשל באיסורי דאורייתא או דרבנן – האמנם פטרה אותנו התורה מלדאוג למצב שכזה? על כן נראה לי שבדבר מכשול מובהק יש להחמיר. מכל מקום, כל מקרה צריך לידון לגופו. והחכם עיניו בראשו לשאול שאלת רב שוירה לו בכל עניין מה לעשות. אך בסתם במכשול מובהק – יש להחמיר.

השאלה העומדת לפנינו – סיפוק שירות באפליקציה

למרות האמור, אין אנו יכולים להחמיר אלא על פי השיטות המחמירות, אך לא יותר מהן, שאין בידינו סמכות לגזור גזירות חדשות, ואף איני יודע אם ראוי היה להחמיר מעבר למה שאמרו. "דיין מה שאסרה תורה!" על כן, נראה לי כי בנידון האפליקציה אין כל כך במה להחמיר, ויש להתיר את פיתוחה ואת שיווקה. כדי לבאר דבריי, אקדים עוד יסוד חשוב לענייננו, כיוון שנוסף פה שינוי במציאות שלא היה בימי הפוסקים. בשו"ת מחנה חיים (א, זמ) מתברר שיש בהגדרת נתינה בתרי עברי דנהרא שלושה דינים שונים:

(א) שאין מדאורייתא לאו ד'לפני עור' אלא אם נותנים לאיש אשר יעשה עבירה בודאי, אבל אם יש רק 'רגלים לדבר' שיעשה עבירה, אין כאן מדאורייתא לאו ד'לפני עור'. (ב) שהגם שמדאורייתא אין כאן לאו ד'לפני עור', אפילו בשיש רגלים לדבר שאיש רוצה לעשות בו עבירה, על כל פנים מדרבנן יש איסור ד'לפני עור' ביש רק רגלים לדבר שחפץ לעשות בו עבירה, שנחשב כאילו פירש בדבריו שחפץ לעשות בו עבירה. (ג) הגם היכא דאיכא רגלים לדבר עשו רבנן לאו ד'לפני עור', זה דוקא אם אין לנותן מקום לתלות שצריך הדבר להיתר ולא לאיסור, אבל אם יש מקום לתלות בהיתר, אז הגם שיש רגלים לדבר שאיש הזה יעבור בו איסור – בכל זאת המושיט אינו עובר, שתולה בהיתר.

מקור דבריו בריטב"א (ע"ז טו, ב):

ומסתברא לי דהכי קאמר: דהתם, כיון דליכא אלא לאו ד'לפני עור', אין לאו ד'לפני עור' אלא כשנותנו למי שיעשה בו עבירה ודאי. ורבנן אסרו אפילו סתמו, היכא שיש רגלים לדבר לחוש שיעבור בו זה עבירה, ועשו סתמו כפירוש.

מדבריהם למדנו יסוד חדש, שדין 'לפני עיוור' תלוי אף בכוונת האדם שחוששים שיעשה את העבירה, וכמו שכתב הריטב"א: "למי שיעשה בו עבירה ודאי", ו"לחוש שיעבור בו זה עבירה", וכן דברי המחנה חיים: "שאי שרצה לעשות בו עבירה". ומתבאר מדבריהם שכוונתו של העושה יכולה להגדיר את הדבר כמכשול.

זהו שאמרה הגמרא, שהנותן כוס יין לנזיר עובר ב'לפני עיוור', ויש להקשות: וכי כוס יין היא 'מכשול' עצמי? והלא על פי רוב יין אינו בגדר מכשול! אלא שכשנותנים יין לנזיר, יש בזה גדר של מכשול משום זהות מקבל היין, שכיוון שהוא נזיר, והוא מבקש כוס יין, סביר שעושה כן כדי לשתותה, כמבואר בשרידי אש (א, כו): "והא דאסור להושיט יין לנזיר, אף על גב שאפשר לו שלא לשתות, הוא כמו שכתבו התוספות... דמסתמא למישתי קא בעי ליה". וזה מה שהבאנו לעיל מרב האי גאון בספר המקח והממכר, שאם ברור למוכר שהקונה לא יעבור עבירה – יש להקל. אם כן, כשאנו באים לדון על כל דבר ודבר אם מכשול הוא אם לא, צריכים אנו אף להכיר מי הוא העומד לפנינו. וראו בשו"ת שרידי אש (ב, ט), שביאר את הדברים באופן מובהק וברור. יסוד זה חשוב מאוד לענייננו, משום שבכל המקרים שנידונו בפוסקים קיים קשר מציאותי כלשהו בין הנותן למקבל, שהנותן רואה את המקבל לפניו, מכירו ויודעו, ויכול לשער בדעתו מי הוא ולשם מה הוא צריך לקנות ממנו את החפץ או מבקש שיתן לו אותו. אולם, כשעושים עסקים באינטרנט או באפליקציה, לא זו בלבד שספקי השירות אינם יודעים מיהו מבקש השירות ולשם מה הוא מבקש אותו, אלא שפעמים רבות ישנה אף אנונימיות גמורה, כך שאפילו שם המבקש אינו ידוע ואף אין כל אפשרות לדעת אותו.

כך, לדוגמה, אם פלוני יזמין אוכל שאינו כשר, כיצד ניתן לדעת מיהו אותו פלוני, האם הוא יהודי? או האם הוא מזמין לטובתו את האוכל או לטובת מישהו אחר שאינו יהודי? ואם כן, איך נוכל לאסור זאת? בנוסף, בשו"ת ציץ אליעזר (כא, יד) הביא משו"ת שערי דעה (א, קפח), ש"אף על גב דבכל התורה כולה שגגת לאו בעי כפרה ביד שמיים... אך לאו ד'לפני עור' עיקר האזהרה באה על הכוונה בפועל, ואם לא נתכוין לזה – אין כאן שום איסור כלל וכו' דבשוגג אין כאן עבירה כלל". ופשוט שמי שעוסק

במכירה אינו מתכוון להכשיל, ולכן כשאינו יודע מיהו הקונה מהצד השני ומדוע הוא מבקש לקנות, נראה לי שזה ודאי שוגג גמור אף אם בסופו של דבר הכשילו.¹⁴ עוד יש להזכיר מה שהובא בשו"ת משנה הלכות (ה, קג): "בדבר שאלתו בפועל שיכול לקבל עבודה בחנות שמוכרין שם גם נבילות וטריפות, ונפשו בשאלתו אי מותר לו למכור", ונוטה שם להקל מטעם חדש:

וכבר אמרתי סברא לחלק בין פועל לסוחר... דאף דאסור לסחור בנבלות וטרפות, מכל מקום בנזדמנו לו – מותר... ולפי זה נראה לומר דבפועל לעולם מקרי כנזדמנו לו, דבשלמא סוחר עושה בשלו כפי רצונו – אסרה עליו תורה, אבל פועל, שענינו תלויים על בעל הבית... לעולם מקרי כנזדמנו... והעולה לדידן נראה להלכה, מאחר... דבפועל לא שייך איסור זה... ליכא למיחש לה... אלא דלמודעי אני צריך, דהיינו דוקא בפועל ישראל שהשכיר עצמו לעכו"ם, או לסוחר ישראל באופן שאין על הסוחר איסור סחורה, אבל אם הסוחר הישראלי עושה סחורה בנבילות וטריפות באיסור, אם כן הפועל עובר על איסור מסייע ידי עוברי עבירה...

מעתה, באפליקציה המוצעת בשאלה שבפתח המאמר, לכאורה המפעילים הם כפועלים, שהרי אין הם מייצרים ומוכרים את עצם הדבר, אלא מקשרים בין מבקש השירות לבין הנותנו, ולכן יש יותר לתלות להקל. וכאן אף אין את חששו של המשנה הלכות משום 'מסייע', שהרי בניגוד לפועל המכיר את בעל החנות, כאן המפעילים לא מכירים את מקבלי השירות וגם לא את מוכרי הסחורה, וכל העניין נעשה בלא ידיעה ובלא הכרה כלל.

על כל זה נזכיר, שכמה מן הפוסקים שהוזכרו הקילו במקום פרנסה, שהרי פרנסה נחשבת צורך גדול, ובמיוחד בעולמנו, שכל המדינות תלויות זו בזו, וכל העסקים תלויים אלו באלו, והתחרות קשה מאוד, וקשה לבעלי העסקים שלא להרחיב את אופקיהם המסחריים. ואזי הדבר נעשה קשה בכפליים, הן מצד האפשרויות הכלכליות הרבות, והן מצד שאי אפשר שלא תהא דעתנו מעורבת עם הבריות ושננהג כמנהג המקום, וללא זאת הדבר גורם תמיהה גדולה, ולפעמים אף איבה.¹⁵

14. אמנם יש מקום לאסור לכאורה במה שאסור אף לאומות העולם, וכגון מכירת חפצי עבודה זרה, וזה לכאורה נכון. אלא שהכתב סופר התיר ממש במקרה זה, וקשה לאסור מה שהתירו האחרונים. מכל מקום, אף הוא כתב שטוב להמנע מזה, וכך גם אני כותב.

15. בעניין זה נביא מרגלית מדברי החזון איש (שביעית יב, ט): "ונראה דהא דהקילו חכמים בספק, אף על גב דספק מכשול ודאי אסור ליתן לפני עור, והיה ראוי להחמיר בספיקות, משום דאם באנו להחמיר בספיקות – נמי נעשה מכשול, שנמנע חסד ודרכי חיים ושלוש מעצמנו ומהם, והן רק עמי הארץ, וחיבין אנחנו להחיותם

לסיכום, מכל הטעמים שנתבארו לעניות דעתי יש להתיר את פיתוח ושיווק האפליקציה, וכן להתיר לספק באמצעותה את צורכי המשתמשים בה, ואדרבה, לעניות דעתי נפלה בחלקם של המפעילים אפליקציות כאלו הזדמנות להביא טובה גדולה לרבים, שאם מזמינים דרכן מאכל שיכולים להשיגו כשהוא כשר או כשהוא טרף, ניתן לספק להם דווקא כשר; או אם לקוח מבקש טיסה ביום שישי או במוצאי שבת, ואין הוא מקפיד כלל באיזו שעה תהיה הטיסה, אפשר יהיה לספק לו טיסה שאין בה חילול שבת, וכן כל כיוצא בזה.

ויהי רצון שיתקדש שם שמיים על ידינו, ותתגבר שמירת התורה והמצוות בעולם.

ולהיטיב עמם, וכל שכן שלא להרבות שנאה ותחרות בינינו וביניהם, ועוברים על 'לא תשנא' ועוד כמה לאוין שאין איסורן קל מאיסור זה שאנו באין להציל אותם ממנו... והלכך, שקלו חז"ל בפלס עד כמה שיש להתנהג לקונסם ולמשוך ידינו מהם, ושלא נגרום מכשולים יותר גדולים להם ולנו, והכריעו לאסור למוכרם בזמן שהוא ודאי לעבירה, ולהתיר בספק, וזו דרך הממוצעת והישרה... שהדבר מסור לחכמים".



הרב דוד פומרנץ תורה מה תהא עליה – מחלוקת רבי ישמעאל ורשב"י

- פתיחה
- ברייתא דרבי ישמעאל ורשב"י בברכות לה, ב
- דברי ר' ישמעאל ורשב"י במנחות צט, ב
- הביאורים השונים למחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י
- ביאור ראשון – מהי מצוות תלמוד תורה אצל כל אדם
- מצוות תלמוד תורה היא חיוב תמידי
- חובה לקבוע עיתים לתורה, אבל אין חובה על כל אדם ללמוד עד כמה שאפשר
- האם ב'שעת אסיפה' יש לקבוע עיתים לתורה
- האם בארץ ישראל מצוות המלאכה דוחה את מצוות תלמוד תורה
- ביאור שני – המחלוקת היא על תלמידי חכמים ויחידי סגולה
- האם תלמידי חכמים צריכים לעסוק בפרנסה
- דבקות בלימוד תורה ליחידים בלבד
- שיטה נוספת – הסוברים שאין מחלוקת
- ביאור א – ההבדל בין יחידי סגולה לשאר האנשים
- ביאור ב – הבדל בין תלמידי חכמים לשאר העם
- סיכום

מחלוקת התנאים, רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי, על השילוב הראוי בין לימוד תורה ועסק הפרנסה, מפורסמת במיוחד ונידונה רבות ר' ישמעאל קרא לשילוב ואיזון בין התורה ובין דרך ארץ, ואילו רשב"י קרא לעיסוק בתורה בלבד במאמרו מציג הרב דוד פומרנץ ביאורים שונים למחלוקת מובלטת פרשנות חשובה שלא קיבלה תשומת לב כראוי לה – התנאים לא עסקו בגדר מצוות תלמוד תורה של כל אדם מישראל, אלא של תלמידי חכמים או יחידים בלבד



הרב דוד פומרנץ תורה מה תהא עליה - מחלוקת רבי ישמעאל ורשב"י

פתיחה

'תורה ודרך ארץ', או היחס בין פרנסה ולימוד תורה, יוצר מתח בעם ישראל מקדמת דנא. מתח זה התקיים כבר בתקופת התנאים, ונחלקו בו רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי בברייתא מפורסמת (ברכות לה, ב). ר' ישמעאל סובר "הנהג בהן מנהג דרך ארץ", שהאדם צריך לשלב את לימוד התורה עם הפרנסה. מנגד, רשב"י סובר שאם אדם יצטרך לשלב את לימוד התורה לצד הפרנסה – "תורה מה תהא עליה?".

במבט ראשון, דברי התנאים עוסקים בגדר מצוות תלמוד תורה אצל כל אדם מישראל. דהיינו, האם אדם צריך ללמוד תורה כמה שאפשר, אפילו אם צריך בשל כך להתפרנס על ידי אחרים; או שמא מוטל על האדם לקבוע עיתים לתורה אבל לא מעבר לכך, ולכתחילה מותר לו להקדיש את זמנו העיקרי לצרכי פרנסה וצרכים אחרים. מדברי פרשנים ופוסקים רבים סביב סוגיה זו, נראה שכך אכן ביארו. אמנם ישנו ביאור אחר, והוא – שברור שכל אדם מישראל משלב פרנסה ותלמוד תורה, ומי שאינו תלמיד חכם אין עליו חובה להקדיש את כל זמנו ללימוד התורה, אלא המחלוקת נסובה על תלמידי חכמים ומורי הוראה, האם עליהם לשלב פרנסה יחד עם לימודם, או שהם צריכים להשתדל להתפרנס על ידי אחרים כדי שישקדו על תלמודם בכל זמן אפשרי. במאמר זה רצוני להדגיש את הביאור החשוב הזה, שמניח כהנחת יסוד שכל אדם מישראל עוסק במלאכת עבודתו, והשאלה היא רק לגבי תלמידי חכמים, האם עליהם להקדיש את כל זמנם ללימוד התורה.

תוך הדגשת הביאור הזה, במהלך המאמר נסקור את ההסברים השונים למחלוקת. ההסברים מבקשים גם ליישב את הסתירה בין הברייתא בברכות והגמרא במנחות (צט. ב), שם נראה שדעות רשב"י ור' ישמעאל הפוכות. קושי נוסף הוא כיצד מסביר רשב"י שהפסוק "ואספת דגנך" (דברים יא, יד) הוא כאשר ישראל לא עושים רצונו של מקום, בעוד פשט הפסוק הוא הפוך – ישראל עושים רצונו של מקום וזוכים לברכה.

מטבע הדברים, זכתה סוגיה זו לעיסוק רב מאוד בכתביה התורנית. רבים כתבו עליה, דנו בה ופירשו אותה בדרכים שונות. במאמרי אשתדל להציג בתמצית את

ההסברים המרכזיים, כאמור תוך מתן דגש על החידוש שנחלקו התנאים ביחס למצוות תלמוד תורה דווקא לגבי תלמידי חכמים.

ברייתא דרבי ישמעאל ורשב"י בברכות לה, ב

בגמרא בברכות לה, ב, מובאת ברייתא המציגה מחלוקת בין ר' ישמעאל לרשב"י על היחס שבין תלמוד תורה ובין פרנסה:

תנו רבנן: "ואספת דגנך" (דברים יא, יד). מה תלמוד לומר? לפי שנאמר "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו" (יהושע א, ח), יכול דברים ככתבן? תלמוד לומר: "ואספת דגנך" – הנהג בהן מנהג דרך ארץ, דברי רבי ישמעאל.
רבי שמעון בן יוחי אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה, וזורע בשעת זריעה, וקוצר בשעת קצירה, ודש בשעת דישה, וזורע בשעת הרוח, תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר "ועמדו זרים ורעו צאנכם" וגו' (ישעיהו סא, ה), ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום – מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר "ואספת דגנך". ולא עוד, אלא שמלאכת אחרים נעשית על ידן, שנאמר: "ועבדת את אויבך" וגו' (דברים כח, מח).¹

הברייתא לא הכריעה בין ר' ישמעאל ורשב"י.² הגמרא ממשיכה בדברי אביי ורבא, ומשמע שהכריעו כר' ישמעאל: "אמר אביי: הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן,

1. מקור הברייתא בספרי (עקב, מב) בשינויי סגנון קלים: "ואספת דגנך", למה נאמר? לפי שנאמר 'לא ימוש ספר התורה הזה מפיו', שומע אני כמשמעו? תלמוד לומר: 'ואספת' וגו' – דרך ארץ דברה תורה, דברי רבי ישמעאל. רבי שמעון בן יוחי אומר: אין לדבר סוף! קוצר בשעת קציר, חורש בשעת חריש, דש בשעת שרב, זורע בשעת הרוח, אימתי אדם למד תורה?". וכן במדרש הגדול פרשת עקב (שם, ובמקום "עושים רצונו של מקום" – "כל זמן שישראל עסיקין בתורה").

2. מצאנו התייחסויות נוספות של רשב"י למלאכה. במדרש (ילקוט שמעוני תורה, רכו) מצינו הסתייגות מן המלאכה: "למה לא הביאן הקדוש ברוך הוא [ממצרים לארץ ישראל] בפשוטה? אלא אמר הקדוש ברוך הוא: אם מכניס אני את ישראל בפשוטה, מיד הם מחזיקין איש בשדהו ובכרמו, ובטלין מן התורה. אלא הרי אני מקיפן במדבר ארבעים שנה, כדי שיאכלו את המן, ושותין מי באר, והתורה נבללת בגופן. מכאן היה ר"ש בן יוחאי אומר: לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, שניה להם אוכלי תרומה [כהנים, שמתפרנסים מהתרומה ולא צריכים לדאוג לפרנסה]". וכן הגמרא בשבת לג, ב, מלמדת על יחסו של רשב"י למלאכה לאחר שיצאו הוא ובנו מהמערה: "חזו אינשי דקא כריי זרעי (ראו אנשים שחורשים וזורעים), אמר: מניחין חיי עולם ועוסקין בחיי שעה! כל מקום שנותנין עינינן מיד נשרף. יצתה בת קול ואמרה להם: להחריב עולמי יצאתם! חזרו למערכתכם. הדור אזול. איתבינו תריסר ירחי שתא... יצתה בת קול ואמרה: צאו ממערכתכם. נפקו, כל היכא דהוה מחי (שהיה מכה) רבי אלעזר – הוה מסי (מרפא) רבי שמעון" וכו'.

מנגד, יש מקומות בהם רשב"י משבח במידה מסוימת את המלאכה. בנדרים מט, ב, הובא שהיה מניח את הסל על כתפו ומשבח את המלאכה: "אמר: גדולה מלאכה שמכבדת את בעליה". ובדומה בתלמוד ירושלמי

כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן. אמר להו רבא לרבנן: במטותא מינייכו, ביומי ניסן וביומי תשרי לא תתחזו קמאי, כי היכי דלא תטרדו במזונייכו כולא שתא (בבקה ממש, בימי ניסן ותשרי אל תִּקְרְאוּ לפני ללמוד ממני תורה, אלא עסקו בפרנסתכם וכך לא תהיו טרודים בפרנסה כל השנה).³

דברי ר' ישמעאל ורשב"י במנחות צט, ב

מהגמרא במנחות צט, ב, עולה לכאורה סתירה לברייתא בברכות. הגמרא עוסקת בלחם הפנים שצריך להיות "לִפְנֵי תמיד" (שמות כה, ל). לתנא קמא לחם הפנים צריך להיות על שולחן הזהב בהיכל בכל עת, ולכן כאשר הכהנים היו מוציאים את הלחם – היו מכניסים במקביל לחם חדש מהצד השני.

מנגד, לרבי יוסי הלחם נחשב כמונח על השולחן "תמיד" גם אם לא מחליפים אותו מיידית עם לחם חדש, ומובאת ברייתא לשיטתו, שכוונת הפסוק ב"תמיד" היא שהשולחן לא ישהה בלילה ללא לחם. מכאן מדייקת הגמרא שלשיטתו, "אפילו לא שנה אדם אלא פרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית" – קיים מצות לימוד תורה בתמידות.

(מעשרות ב, ד): "תני, רבי שמעון בן יוחי אומר... גדולה מלאכה, שלא חרב דור המבול אלא מפני הגזל, ו[למרות זאת] פועל עושה במלאכתו ואוכל, ופטור מגזל".

3. פשט הגמרא שהלכה כר' ישמעאל. וכן פסק הרמב"ם בהלכות ת"ת ג, יא: "מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידי, ומדת חסידים הראשונים היא" (וראו דבריו המפורסמים בפירוש המשנה על אבות ד, ז). ובהגהות מיימוניות שם הביא שמקורו בברייתא שלנו. וכן רואים מהרמב"ם בכמה מקומות, שכתב לשלב תורה עם מלאכה ולא ללמוד תורה בלבד תוך הסתמכות על צדקה (ת"ת ג, ז; ג, י). וכן פסק הרמ"א יו"ד רמו, כא, שהביא את דבריו המפורסמים של הרמב"ם נגד התפרנסות מהצדקה. וכ"פ השו"ע או"ח קנו, א: "אח"כ ילך לעסקיו, דכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון, כי העוני יעבידנו על דעת קונו, ומכל מקום לא יעשה מלאכתו עיקר אלא עראי, ותורתו קבע, וזה וזה יתקיים בידו". ובמג"א (קנו, א) כתב שמקורו הוא ר' ישמעאל. וכן דעת הביאור הלכה (קנו, 'סופה'), אלא שהוסיף שבכל עת יכולים להיות יחידים שיהגו כרשב"י, וזאת כוונת אב"י שלרבים לא מתאימים דברי רשב"י אבל ליחידים כן, וכתב שכך דעת הרמב"ם בהל' שמיטה יג, ג. עוד כתבו שהלכה כר' ישמעאל: היעב"ץ בפירוש לחם שמים לאבות (עץ אבות, סיגט תרע"ב, דף כד, א): "ולית הלכתא כרשב"י אלא כרבי ישמעאל דאמר הנהג בהן מנהג דרך ארץ"; הרב יוסף חיים קרא בקול אומר קרא (ב, וילנא תרע"ג, דף ג, ב): "ואף דפליג עליו רשב"י, כבר קבעו שם דברי ר"י להלכה ואמרו 'הרבה עשו כר' ועלתה בידן, כרשב"י ולא עלתה בידן'; בני יששכר (ב, ירושלים תשע"ה, עמ' שסח. ועי' והיה ברכה, בפתיחה למסכת ברכות, שנתן מקום ל"דרכי החסידות" ו"לפנים משורת הדין" לנהוג כרשב"י): משך חכמה דברים יא, יג: "אנן דקיימי לן כר' ישמעאל דסבר הנהג בהם מנהג דרך ארץ" (אמנם עי' שם דברים ל, ט שכתב ש"לצדיק גמור נאה כרשב"י"). וכן בדברי ישראל תולדות (א, ניו יורק תשס"ח, עמ' קלו) שהסביר שיצחק אבינו נהג כר' ישמעאל כדי להורות שהלכה כר' ישמעאל, ובכך לעתיד לבוא יהיה מליץ בעד ישראל העוסקים בדרך ארץ.

מוסיפה הגמרא מימרות מרשב"י ור' ישמעאל:

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: אפילו לא קרא אדם אלא קרית שמע שחרית וערבית, קיים "לא ימוש" (יהושע א, ח), ודבר זה אסור לאומרו בפני עמי הארץ. ורבא אמר: מצוה לאומרו בפני עמי הארץ. שאל בן דמה בן אחותו של רבי ישמעאל את רבי ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: "לא ימוש ספר התורה הזה מפִּיךָ והגית בו יומם ולילה", צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, ולמוד בה חכמת יונית.

יש כאן לכאורה סתירה כפולה. בדעת רשב"י, בברכות נראה שחיוב לימוד תורה הוא כל היום, ובמנחות החיוב הוא רק קריאת שמע בבוקר ובערב. ובדעת ר' ישמעאל, בברכות משמע שאין חיוב ללמוד כל היום, ובמנחות נראה שהחיוב ללמוד כל היום.⁴ רבים דנו בדברי התנאים ובסתירה, ונציג את דבריהם בהתאם לשאלה היסודית במאמר זה – על מה נחלקו ר' ישמעאל ורשב"י בברכות.⁵

הביאורים השונים למחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י

במה ובמי חלקו ר' ישמעאל ורשב"י? לכאורה הביאור הפשוט הוא שהתנאים חלקו בגדר מצוות תלמוד תורה לכל אדם (המתבטאת ב"ושיננתם", "ודברת בם", "לא ימוש" ועוד). כל אדם מישראל חייב בתלמוד תורה, אולם מטבעו של העולם שלצדה מוטלות על האדם חובות נוספות, בראשן הפרנסה, ונחלקו התנאים אם מצוות תלמוד תורה דוחה את כל צרכי האדם. המחלוקת נוגעת גם לסוגיית פרנסה בידי אחרים וסמיכה על הנס.

4. בהגדרת "לא ימוש" ההלכה כדעה המצמצמת. כן פסק השו"ע יו"ד רמז, א: "חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר 'והגית בו יומם ולילה'". והרמ"א שם פסק על פי הסמ"ג (עשין יב) והגה"מ (ת"ת א, ז): "ובשעת הדחק, אפילו לא קרא רק קריאת שמע שחרית וערבית, 'לא ימוש' מפִּיךָ קרינן ביה", משמע שמעיקר הדין כרשב"י, וסומכים עליו רק בשעת הדחק, כיוון שאמרו שאין לומר את דבריו בפני עם הארץ. אחת הראיות שהלכה כרשב"י היא הגמרא בנדרים ח, א שהביאה בסתם שאדם יוצא ידי חובה בקריאת שמע שחרית וערבית.

5. קושיה מרכזית נוספת שבה עסקו רבים נסובה על דברי רשב"י, שהעמיד את הפסוק "ואספת דגנך" כשאינ עושים את רצון ה', בעוד ההקשר של הפסוק הוא "אם שמוע תשמעו אל מצוותי" (דברים יא, ג). הקושיה מתחזקת מדברי רבי חנינא בר פפא הקודמים לברייטא בברכות, שהעמיד את הפסוק במצב שישאל עושים רצונו של מקום: "רבי חנינא בר פפא רמי: כתיב (הושע ב, יא) 'ולקחתי דגני בעתו' וגו', וכתוב 'ואספת דגנך' וגו'. לא קשיא, כאן בזמן שישאל עושים רצונו של מקום, כאן בזמן שאין ישראל עושים רצונו של מקום". אם כך, על מי נאמר הפסוק "ואספת דגנך"? המקורות שיוצגו לאורך המאמר דנו, מפעם לפעם, בתירוץ השונים לקושיה זו.

אולם ישנו ביאור נוסף – שברור שכל ישראל עוסקים בפרנסתם לצד קביעת עיתים לתורה, ונחלקו התנאים בגדר מצוות תלמוד תורה לתלמידי חכמים בלבד, אם מצוות תלמוד תורה של תלמידי חכמים גדולה יותר משאר ישראל, אם בשל טבעם או חובתם להורות תורה ולהנחיל אותה לאחרים, ואם יש בכוחה לדחות את צרכי הפרנסה ולהסתמך על פרנסה בידי אחרים.⁶

שיטה נוספת – שאין מחלוקת בין התנאים, וכל אחד ביטא זווית אחרת: ר' ישמעאל עסק בכל ישראל, ואילו רשב"י עסק ביחיד סגולה או תלמידי חכמים.

ביאור ראשון – מהי מצוות תלמוד תורה אצל כל אדם

מראשונים ואחרונים רבים עולה שנחלקו רבי ישמעאל ורבי שמעון בר יוחאי בשאלה מהי מצוות תלמוד תורה אצל כל אדם – האם יש חיוב תמידי על האדם ללמוד תורה, ורק צרכי החיים דוחים חיוב זה לשעה קלה, או שמא אדם יכול לצאת ידי חובה בקביעת עיתים לתורה, משום שאין עליו חובה ללמוד תורה כל הזמן.

מצוות תלמוד תורה היא חיוב תמידי

לדעת הר"ן (נדרים ח, א'הא') ישנם שני חיובים במצוות תלמוד תורה: א. "והגית" – אפשר לצאת ידי חובה אפילו בקריאת שמע שחרית וערבית. ב. "ושיננתם" – מצוות תלמוד תורה מחייבת את האדם ללמוד הרבה תורה, עד שדברי התורה יובנו ויזכרו, "שהרי חייב כל אדם ללמוד תמיד יום ולילה כפי כחו... וקריאת שמע שחרית וערבית לא סגי להכי".

על פי הר"ן ביאר בברכי יוסף (יו"ד רמז, א) את דעת רשב"י: חובת "לא ימוש" מתקיימת בק"ש, אבל חובת לימוד תורה רובצת תמיד כפי כוחו של האדם. לכן רשב"י בברכות לא בא בטענה של "לא ימוש" אלא בטענה של "תורה מה תהא עליה". ובדעת ר' ישמעאל ביאר שיש הבדל בין דבר הכרחי כפרנסה, ובין דבר שאינו הכרחי כחכמה יוונית. ועל פיו, רשב"י ור' ישמעאל מסכימים שיש חיוב תמידי על האדם לעסוק בתורה (לרשב"י מצד "ושיננתם" ולר' ישמעאל מצד "לא ימוש"), ונחלקו אם מותר לבטל תורה לצורך העיסוק בפרנסה; לרשב"י אסור ולר' ישמעאל צריך.

6. ברוח דבריו של האור שמח על הלכות תלמוד תורה א, ב. "... נמצא מצוות תלמוד תורה, אשר בוודאי אם יבקש האדם טרף ומזון, בכל זאת אינו נחשב למפריע מצוות ת"ת, ואספת דגנך' כתיב. וכן למשל אדם חלוש המזג, וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו, וכן לפי טוהר נפשו של אדם. כי אינו דומה בחיוב תלמוד תורה האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבודות אהבה לתלמוד תורה, לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלם. לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב ת"ת לכל ישראל, ונתן תורת כל אחד בידו, ואין לאל יד האנושי ליתן המדה האמיתית לזה, לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של ת"ת, ק"ש בשחרית, ק"ש בערבית קיים 'והגית בה יומם ולילה' וכו', יעו"ש.

וכן ביאר בגבול יאודה לר' יהודה אשכנזי את מחלוקת התנאים על פי הר"ן (שאלוניקי תקפ"א, ליקוטים נפרדים דף כח, א, על מנחות צט, ב).

וכן נראה שדעת הרוקח בשאלתו לראב"ה (ראב"ה השלם א, מהדורת ר"ד דבליצקי, סי' קנא אות ב), שהעלה את הסתירה בדעת ר' ישמעאל, ותיירץ שפעמים שפרנסה "צורך לימוד הוא". ונראה שכוונתו שהממון ששייג האדם ממלאכתו יאפשר לו ללמוד תורה. ומכאן שלרשב"י אין היתר. וכן דעת ר"י ענגיל (גליוני הש"ס ברכות לה, ב), שהביא את שאלת הרוקח, ותמה שהרי החילוק פשוט, בין פרנסה המותרת לעומת ללמוד חכמה יוונית, והעלה שאולי זו כוונת הרוקח. לשיטתו, נחלקו ר' ישמעאל ורשב"י אם מותר לבטל תורה לצורך פרנסה.

וכן נראה מספר ידות נדרים רמו, א לרבי יוסף שאול נתנזון (בתוך יד שאול ב, לבוב תרי"א, דף יח), שהסביר בדעת הר"ן לעניין ביטול תורה, שר' ישמעאל ורשב"י מסכימים שמצוות לימוד תורה חלה על האדם כל הזמן, ואומנם יוצאים ידי חובתה בק"ש שחרית וערבית, אבל בכל לימוד נוסף מקיימים את המצווה.⁷ ונחלקו אם יחידים צריכים לעסוק בפרנסה; לדעת ר' ישמעאל "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ", "דקשה על רוב בני אדם לקיים כמשמעו" את הפסוק "לא ימוש", ולכן גם יחידים יעסקו בפרנסה. ולדעת רשב"י היחיד שיכול ללמוד תורה כל היום "ודאי חיוב עליו לעשות כן", ופרנסתו תהיה מן השמיים. מכיוון שעל פניו ההלכה כר' ישמעאל, עולה מדברי הידות נדרים שהכל צריכים להתחשב בטרדות הפרנסה.⁸

חובה לקבוע עיתים לתורה, אבל אין חובה על כל אדם ללמוד עד כמה שאפשר
לעומת הר"ן, יש סוברים שמוסכם שאין חובה על האדם ללמוד כל הזמן, ואדם יכול לעסוק בפרנסתו. אולם מי שרוצה להתעלות בלימוד תורה תמיד – בו עסקו ר' ישמעאל ורשב"י.

7. כמו בתוספת שבת שאפשר לקיימה בכל רגע, אבל אם הוסיף יותר זמן לשבת – זכה. וכן צדקה, אפשר לתת קצת אבל בכל תוספת מקיימים מצווה.

8. וכן סובר בנפש החיים (שער א פרק ח), אלא שהוסיף שוודאי שר' ישמעאל לא סבר שאדם יכול לפרוש אף זמן קצר מלעסוק בתורה, וכוונתו שאדם יכול לעסוק בפרנסה, אלא "שגם באותו העת ושעה מועטת שאתה עוסק בפרנסה, כדי הצורך וההכרח לחיות נפש – על כל פנים ברעיוני מחשבתך תהא מהרהר רק בדברי תורה". וזו כוונת דברי ר' ישמעאל: "הנהג בהן מנהג דרך ארץ" – לצד התורה תעסוק בפרנסה (אולם ברור שלימוד בזמן העבודה הוא פחות איכותי ולכן יש להגדיל את הלימוד מחוץ לשעות העבודה). וביאר שההדרכה לרבים היא כר' ישמעאל, כדברי אב"י, "אבל יחיד לעצמו שאפשר לו להיות אף עסוק כל ימיו בתורתו ועבודתו יתברך שמו, ודאי שחובה מוטלת עליו שלא לפרוש אף זמן מועט מתורה ועבודה לעסק פרנסה, חס ושלום".

בדומה כתב בשדי חמד ב, מערכת ואו כלל טו, שהאריך בסוגיית "והגית בו", וכתב שקודם שיצא מהמערה, סבר רשב"י להתנגד למלאכה, ואחר שיצא מהמערה שיבח את המלאכה (ראו לעיל הע' 2). נמצא שמלכתחילה סבר רשב"י שאסור לאדם לעסוק בפרנסה, אלא עליו ללמוד תורה ולהסתמך על פרנסה בידי שמיים. אולם לאחר מכן חזר בו וסובר כר' ישמעאל, שיש לבטל תורה לצרכי פרנסה.

אחד מהראשונים לעסוק בסתירה בין הגמרות בברכות ומנחות הוא ר' יהודה שירליאון (ברכות לה, ב).⁹ על דברי רשב"י כתב: "לאו משום דסבירא ליה לרבי שמעון שהיא [=לימוד תורה תמיד] חובה, דהא בפרק שתי הלחם במנחות איהו קאמר דאפילו לא קרא אלא קריאת שמע שחרית וערבית קיים לא ימוש וכו'. אלא מצוה בעלמא הוא דקאמר, מפני ביטול תורה".

לדעתו, לדעת רשב"י חובת לימוד תורה היא קריאת שמע שחרית וערבית, כאמור במנחות. אמנם "מפני ביטול תורה" – שכן אם יסתפקו ישראל רק בק"ש שחרית וערבית לא ידעו תורה כראוי, "ותורה מה תהא עליה" – לכן יש "מצוה בעלמא", שאינה חובה, ללמוד כל היום תורה ולא לחוש לפרנסה, ואם ישראל יעשו כך הרי שמלאכתם תיעשה בידי אחרים. וכן כתב בתוספות רא"ש (ברכות לה, ב). אם כן לשיטתם, מחלוקת רשב"י ור' ישמעאל היא אם יש מצווה שאדם ידבק בתורה ולא יעסוק בפרנסה. לדעת ר' ישמעאל לא טוב לעשות כך, שהרי התורה אמרה "הנהג בהם מנהג דרך ארץ", ולדעת רשב"י כך ראוי. לאחר מכן האמוראים אביי ורבא פוסקים כר' ישמעאל.

ונראה שכן דעת ר' משה אריה ליב שפירא מווילנה ב"קונטרס אחרון" לשו"ת שאגת אריה (סי' א), שביאר שרשב"י ור' ישמעאל מסכימים שמותר לבטל תורה לצורך פרנסה, ושלדעת רשב"י בק"ש שחרית וערבית "קיים גם כן לא ימוש, ומשמע שיוצא נמי בזה ידי חובת תלמוד תורה". אלא שהם חולקים ברצון ה' – לדעת ר' ישמעאל "ואספת דגנך" הוא רצון ה', ולרשב"י אין זה רצון ה', ואם היו ישראל מקיימים את התורה מלאכתם היתה נעשית בידי אחרים, אולם התורה ירדה לסוף דעתו של האדם, שטבע העולם שלא יקיימו כל כך את התורה, ולכן התירה "ואספת דגנך". ממילא לשיטתו, יכול אדם לעסוק רק בתורה ולהתפרנס מידי אחרים. ואילו ר' ישמעאל שלל זאת.

לומדי תורה צריכים לשמור על פרנסתם כמקובל

בשו"ת צפיקת בדבש, סי' ס, לרבי חייא פונְטְרִימֶזְלִי, נשאל על אדם שיש לו שדה ומתלבט האם בשעת העבודה יעמוד על הפועלים שעובדים או שיעסוק בתורה, בהנחה שאם ישגיח על הפועלים ירוויח יותר. בתשובה ארוכה למד ממדרש הספרי שהובא במנורת המאור ומדרש תהילים (אולם לא נמצא בגרסת הספרי שלפנינו), שמטרת

9. חיבור זה נדפס תחת השם "תוספות רבי יהודה החסיד", בתוך הספר "ברכה משולשת" (ירושלים תשכ"ח). אולם אין הכוונה לר' יהודה החסיד הנודע, אלא לר' יהודה החסיד שירליאון (ד'תתקכ"ו-ד'תתקפ"ד), וכפי שעמדו על כך במהדורות נוספות של החיבור. הערה זו חשובה מפני שהיה מי שלא עמד על כך וציין ל"סתירה" בין תוספות ר"י החסיד ובין ספר חסידים לר' יהודה החסיד הנודע.

קריאת שמע היא לאפשר למי שאינו יכול מפאת עסק הפרנסה, לקיים מצוות לימוד תורה של "לא ימוש". וזו לשון המדרש (מנורת המאור, מוסד הרב קוק עמ' 217):

למה התקינו קריאת שמע שחרית וערבית? לפי שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל (יהושע א, ח) "לא ימוש ספר התורה הזה מפניך והגית בו יומם ולילה", וחזר ואמר (שמות לה, ב) "ששת ימים תעשה מלאכה", היאך יתקיימו שני מקראות הללו? לפיכך תקן להם קריאת שמע שחרית וערבית, שכל הקורא אותה כאלו קרא כל התורה.

משל למלך שנתן לבנו שדות הרבה והיה יגע בעבודתם. כיון שראה המלך שהיה יגע בהן, תיקן לו כרם אחד והביא כל מעדני עולם ושתל בו. כך הקדוש ברוך הוא, נתן לישראל תורה נביאים וכתובים, אמר: כל מי שמתייגע בהן אין קץ למתן שכרו, וכל מי שאין יכול להתייגע בהן, דיו שיקרא קריאת שמע שחרית וערבית, וכשישראל קורין אותה מלאכי השרת יורדין לשמוע מהם, שנאמר (שיר השירים ח, יג) "היושבת בגנים חברים מקשיבים לקולך השמיעני". "היושבת בגנים", אלו ישראל שיושבין בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. "חברים מקשיבים לקולך", אלו מלאכי השרת.

על פי זה ביאר ר"ח פונטרימולי: א. עני ומי שחייב לעבוד לצורך פרנסתו – הסכימו ר' ישמעאל ורשב"י שיוצא ידי חובת "לא ימוש" בק"ש שחרית וערבית (כדעת הספרי במנורת המאור, וכדברי רשב"י במנחות). ב. עסקי חולין שאינם לצורך פרנסה – לכולי עלמא אסור (וזה מה שר' ישמעאל אמר לבן דמא שרצה ללמוד חכמה יוונית). ג. השאלה שנשאל – בזה נחלקו רשב"י ור' ישמעאל בברכות. לדעת רשב"י ישכור פועלים ואל יעמוד עליהם, שהרי "תורה מה תהא עליה" (נראה שתפס שמלאכתם נעשית בידי אחרים, דהיינו פועלים גוים ללא השגחה). מנגד, לר' ישמעאל "הנהג בהן מנהג דרך ארץ"; הנוהג הוא שצריך להשגיח על הפועלים, שאם לא משגיח עליהם הם עשויים להתרשל ולהפסיד אותו. מסקנתו, שהלכה כר' ישמעאל ולכן ישגיח על הפועלים. נמצא שמסקנתו כסוברים שמותר להתעסק בפרנסה גם על חשבון לימוד תורה.

האם ב'שעת אסיפה' יש לקבוע עיתים לתורה

ביאור נוסף גורס שהמחלוקת היא האם חובת "לא ימוש" חלה על האדם תמיד. לדעת הראב"ה (ר"ד דבליצקי א, ס' קנא אות יח) נחלקו ר' ישמעאל ורשב"י אם חובה לקבוע עיתים לתורה ב"שעת אסיפה", חודשים תשרי וניסן שבהם עוסקים בפרנסה. לדעת ר' ישמעאל לא חלה בזמן זה חובת "לא ימוש", ויכול אדם לעסוק רק בפרנסתו (ונראה שגם בדברים אחרים כמו חכמה יוונית). ואילו לדעת רשב"י, גם בתקופה האינטנסיבית שבה

עובדים – חובה להמשיך לקבוע עיתים לתורה, שאם לא כן: "תורה מה תהא עליה". ולא ב"שעת אסיפה", כלומר כאשר אין טרדה גדולה בפרנסה, מסכימים ר' ישמעאל ורשב"י שחוזר החיוב של "לא ימוש" (שכאשר אינו עומד מול פרנסה, לשיטת ר' ישמעאל המחמירה כפשוטו כל הזמן, ולשיטת רשב"י המקילה די בק"ש שחרית וערבית).¹⁰

בסוגיה בברכות, על פניו, ההלכה היא כר' ישמעאל, דהיינו שיש תקופות: תקופת עבודה שבה אדם מרוכז לגמרי בעבודתו ופטור מלימוד תורה; ותקופת תורה שאותה האדם צריך לתכנן כך שלא יעסוק בפרנסה (ולא נתברר אם המחלוקת היא רק על תלמידי חכמים או על כל אדם).¹¹

10. לפי זה צריך לבאר את דברי הגמרא, שרבים עשו כרשב"י ולא עלתה בידם. אם כל מה שנדרשו בשעת האסיפה הוא לקרוא ק"ש שחרית וערבית, מה לא עלה בידם? וצ"ע. ואולי כדי להסביר את דעת רשב"י אפשר לומר, שרשב"י יודע שאם תלמידי חכמים יתאמצו לקבוע תמיד עיתים לתורה שחרית וערבית, ימשכו בלימוד מתוך אהבתם לתורה וילמדו הרבה. ואפשר להסביר כך את החשש של אב"י ורבה, שהם רואים שחכמים שנוהגים כרשב"י – ובשעה שהם אמורים להיות מרוכזים כל כולם בעבודה, נמשכים בלימוד ומתרשלים בפרנסתם – אזי בזמנים המוקדשים ללימוד תחסר להם פרנסה ולימודם ייפגע.

11. עד כה למדנו שלושה ביאורים, אחד שאדם מצווה בלימוד כל היום אלא שצרכי החיים מסירים את החובה מעליו (ר"ן), שני שאדם לא מצווה ללמוד כל היום (ר"י שירליאון), ושלישי שמבקש למצוא איזון מסוים בין הלימוד וצרכי החיים (ראב"ה). על פי שיטות אלו ר' ישמעאל ורשב"י הסכימו בגדר מצוות תלמוד תורה הבסיסית ("לא ימוש") כשהיא עומדת מול פרנסה, וכפי שעלה מהשוואת הגמרות בברכות ומנחות. ביאור נוסף הוא שאין קשר בין הגמרות השונות, ובכל אחת מהן תנאים שונים או הקשר לגמרי שונה.

בשאלות דרב אחאי (ואתחנן שאילתא קמג) הובאה גרסה אחרת לגמרא במנחות. בדבריו פסק כדעת רבי יוחנן שאדם יוצא ידי חובת "לא ימוש" בקריאת שמע שחרית וערבית, ובתוך דבריו גרס במקום "רבי שמעון בן יוחאי" – "רבי יהושע בן יהוצדק": "וכל מאן דזהיר בקריאת שמע שחרית וערבית, כמאן דמקיים 'לא ימוש' ספר התורה הזה מפניו", וגו'. דאמר רבי יוחנן משום ר' יהושע בן יהוצדק: אפילו קרא ק"ש שחרית וערבית, קיים 'לא ימוש' ספר התורה הזה מפניו" (בהעמק שאלה לנצי"ב, כתב לתקן את הגרסה, במקום ר' יהושע בן יהוצדק – 'רבי שמעון בן יהוצדק', מפני שר"י בן יהוצדק לא נמצא בתלמוד. והביא דבריו בשדי חמד, מערכת ו כלל טו. חברי ר' יהונתן קרני הפנה אותי לשאלות במהדורת מירסקי (שאילתא קסא), שכתב שבכל כתבי היד החשובים של השאלות הגרסה היא 'רבי שמעון בן יוחאי').

גם הש"ך ביו"ד רמו, א, גרס: "רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק". והברכי יוסף (שם) דן בסתירה בדברי רשב"י, והזכיר שאפשר לתרץ על פי גרסה זו. וכן רע"א בגיליון הש"ס במנחות שם מציין את גירסת הש"ך. לפי זה, נחלקו ר' ישמעאל ורשב"י בהגדרת מצוות "לא ימוש", לדעת ר' ישמעאל צרכי הפרנסה מלמדים שאין חובה כל היום ("הנהג בהם מנהג דרך ארץ"). ואילו לדעת רשב"י היא כוללת את כל היום ("תורה מה תהא עליה"). ועל פניו אין הלכה כשיטת רשב"י. ולצד, תנא אחר במסכת מנחות, רבי שמעון בן יהוצדק, סבר שאפשר לצאת ידי חובה בק"ש (לעיל ראינו הסבר נוסף מהברכ"י לסתירה). על כך ניתן להוסיף שבתוספתא (עבודה זרה א, כ; וכן בירושלמי פאה א, א), מה שאצלנו בגמרא הובא כתשובה לשאלתו של בן דמא את ר' ישמעאל, נאמר באופן אחר: "שאלו את ר' יהושע: מהו שילמד את בנו ספר יונוי [בירושלמי: יונוית]? אמר להן ילמד בשעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה, שנאמר 'והיית בו יומם ולילה'". והשוו עוד ספרי ואתחנן לד.

וגרסת האגודה (ברכות פרק ו, מהדורת ר"ד דבליצקי א עמ' נד) שונה לגמרי. בברייתא בברכות גרס שהמחלוקת היא בין "רבי שמעון בן אלעזר" (אצלנו – ר' ישמעאל) ובין ר' ישמעאל (אצלנו – רשב"י). וממילא אין סתירה. ונמצא שגם לשיטתו המחלוקת היא על הגדרת מצוות "לא ימוש".

והרוקח הציע הבנה זו ללא שינוי הגרסה. לדבריו, ר' ישמעאל במנחות השיב לבן דמא לפי שיטתו של בן דמא

האם בארץ ישראל מצוות המלאכה דוחה את מצוות תלמוד תורה

ביאור נוסף עולה מדברי החתם סופר המפורסמים (סוכה לו, א; תורת משה, דברים כ, ה), שכל פרנסה בארץ ישראל היא חלק ממצוות יישוב ארץ ישראל. דבריו מבוססים על הסבר למחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י, ולפיהם גדר מצוות המלאכה משתנה בין ארץ ישראל וחול, וממילא משנה את גדר מצוות תלמוד תורה.

לביאור החתם סופר, בחול לא נחלקו התנאים שהמלאכה נדחית מפני מעלת לימוד תורה, שהרי שם "כל שמרבה העולם ישוב – מוסיף עבודת ה' חורבן, ומודה ר' ישמעאל לרשב"י". ונחלקו בארץ ישראל: ר' ישמעאל סובר שיש מצווה בעבודת הארץ כפי שיש מצווה להניח תפילין, וכפי שמבטלים לימוד תורה לצורך הנחת תפילין כך יש לבטל תורה לשם עבודת הארץ. ואילו רשב"י סובר שגם בארץ ישראל, העוסק בתורה פטור ממצוות עבודת הארץ. ופסקה הגמרא כר' ישמעאל, "דבעינן יישוב ארץ ישראל על ידי ישראל" ולא בידי גויים, שזהו כבודה של ארץ ישראל שיהיו בה בעלי מלאכה שונים, כ"סנדלר ובנאי וכדומה", ולצורך זה מבטלים תורה.¹²

ביאור שני – המחלוקת היא על תלמידי חכמים ויחידי סגולה

מצינו שיטה שנייה, לפיה ביארו במפורש שר' ישמעאל ורשב"י הסכימו שרוב-ככל הציבור צריך לעסוק בפרנסה לצד לימוד תורה, ומחלוקתם עוסקת בתלמידי חכמים בלבד (או ביחידים בלבד).

האם תלמידי חכמים צריכים לעסוק בפרנסה

בשו"ע הרב בקונטרס אחרון, פרק ג, הסביר שמחלוקת רשב"י ור' ישמעאל היא על תלמידי חכמים בשלב הלימוד לשם "ידיעת התורה".

לביאורו, מצוות תלמוד תורה מתחלקת לשני חלקים: א. ידיעת התורה – ידיעת כל מצוות התורה לפרטיהן "בטעמיהן בדרך קצרה". ב. עסק התורה – "והגית בו יומם ולילה". מצוות ידיעת התורה מוטלת על המוכשרים להיות תלמידי חכמים, ורשב"י ור' ישמעאל נחלקו בתלמיד חכם בתקופה שטרם קנה את ידיעת התורה.

שכנראה סבר כרשב"י. אולם שיטת ר' ישמעאל עצמו היא במסכת ברכות. נמצא שגם לפי הבנה זו, המחלוקת בין ר' ישמעאל ורשב"י היא על גדר "לא ימוש"; ר' ישמעאל מוציא את הפסוק מפשטו ומורה להנהיג בו מנהג דרך ארץ, ורשב"י סבור שהוא חובה.

12. ונראה שלכך נוטה המשך חכמה (דברים לב, מז), שכתב שהלכה כר' ישמעאל. ודרש את הפסוק (דברים לב, מז) "כי לא דבר ריק הוא מכם... ובדבר הזה" – שתתרוקן מהתורה ולא תלמד בה בעת חרישה וקצירה, "תאריכו ימים על האדמה", ומוסיף: "אבל לעסוק במסחרים ובחרישה בארצות רחוקות [=בחול]", זה אסור לבטל עבור מותרות ותענוגות בני אדם. אמנם עיין לעיל הע' 3, התייחסויות נוספות של המשך חכמה למחלוקת, ובהן לא הזכיר קשר לארץ ישראל, כך שדעתו מורכבת יותר.

ר' ישמעאל סבר שגם בתחילת לימודו, תלמיד חכם ינהג מנהג דרך ארץ ויעסוק במלאכה, אך יעשה תורתו קבע ומלאכתו עראי (ורק לבודדים מותר ללמוד חכמה יונית, ובן דמא אינו אחד מהם). ולעומת זאת, רשב"י טען שאם התלמיד ישקיע במקביל גם בפרנסתו, "תורה מה תהא עליה", והוא לא יקנה את יסודות התורה ולא ימלא את ייעודו. אמנם לאחר שידע את היסודות, מוטל עליו ללמוד אומנות, ובמקביל מוטל עליו חיוב עסק התורה יומם ולילה, ודיו בק"ש של שחרית וערבית (ועל כן מותר לו ללמוד חכמה יונית).

ואמנם, מוסכם על שניהם שמי שלא מוכשר להיות תלמיד חכם, לא מוטלת עליו מצוות ידיעת התורה, לא חייב לחיות חיי צער, ויכול לעשות מלאכתו עיקר. ועל כל פנים, ההלכה נפסקה כר' ישמעאל, שגם המיועד להיות תלמיד חכם – עליו לעסוק לאורך כל ימיו בפרנסתו.

וכן לדעת האגרות משה (י"ד ד, לא, יא), נחלקו רשב"י ור' ישמעאל במסכת ברכות בתלמידי חכמים. לרשב"י תלמידי חכמים צריכים לסמוך על הנס ולעסוק רק בתורה, אבל שאר אנשים יוצאים ידי חובה בק"ש שחרית וערבית, כדבריו במנחות. ולדעת ר' ישמעאל גם תלמידי חכמים עוסקים במלאכה בתקופה של השנה שבה עוסקים במלאכה. אבל בתקופה שבה אין עוסקים במלאכה, חוזר החיוב על תלמידי החכמים ללמוד ללא הפסק (ולכן לא התיר לבן דמא לעסוק בחכמה יונית). ואם כאמור, הגמרא הכריעה כר' ישמעאל, נמצא שתלמידי חכמים לא יכולים לסמוך על הנס.

הסבר המחלוקת על תלמידי חכמים מתחזק מגרסה אחרת לגמרא. בגמרא שלפנינו הגרסה לדברי אב"י היא: "הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן". אולם על פי גרסה אחרת, שהובאה בכמה כתבי יד (שחשיבותם לא פחותה), הגרסה היא: "הווי רבנן דעבדין כרבי ישמעאל ואקיים בידיהו, ורבנן דעבדין כר' שמעון ולא אקיים בידיהו".¹³ כלומר, הגמרא עוסקת בתלמידי חכמים, וממילא שאר הציבור מופקע מן הסוגיה ועליו לעסוק בפרנסה.

דבקות בלימוד תורה ליחידים בלבד

יש מי שהגדירו והדגישו שהמחלוקת בין ר' ישמעאל ורשב"י היא ביחידים: ר' ישמעאל הדריך שגם היחידים צריכים לעסוק בפרנסה, ואילו רשב"י התיר ליחידים לדבוק בתורה.

לפי המהרש"א (חידושי אגדות, לה, ב, 'הרבה עשו'), מחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י היא אם אדם יכול לנהוג כהנהגת היחידים. על פי ר' ישמעאל, "ועמדו זרים ורעו צאנכם"

13. ראו אצל הרב עמרם דומוביץ, "הרבה עשו... כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן", נטועים ח, חשוון תשס"ב, עמ' 83-88. הגרסה הנזכרת מופיעה בכת"י מינכן ועוד.

הוא לעתיד לבוא, ובזמן הזה אדם לא יכול לסמוך על כך שהוא צדיק גמור שמא יטעה, ולכן עליו לעסוק גם בפרנסה. ואילו לרשב"י שיטת ר' ישמעאל נכונה לציבור בזמן הזה, אבל היחיד יכול לנהוג כפי שיהיה לעתיד לבוא כבר בזמן הזה, להחזיק את עצמו כצדיק גמור, ולהתפרנס בידי אחרים. אביי הכריע כדעת ר' ישמעאל, ולכן להלכה חייב כל אדם לשלב פרנסה עם לימוד תורה. וכ"כ בהגהות מלא הרועים על הש"ס (על תוספות ברכות לה, ב' כאן).¹⁴

ונראה שהסברו של המהרש"א הוא כתירוץ הראשון בתוספות (ברכות לה, ב' כאן בזמן), שהסבירו שמוסכם על הכל ש"ואספת דגנך" הוא כאשר ישראל "אין עושין רצונו כל כך, דאינם צדיקים גמורים", כלומר שעם ישראל במצב בינוני. במצב זה חלקו ר' ישמעאל ורשב"י: האם יחיד יכול להגדיר את עצמו כצדיק גמור, וממילא יכול לנהוג כהנהגת עם ישראל כולו לעתיד לבוא.

וכן דעת היעב"ץ (הערותיו לברכות לה, ב), שהסביר שרשב"י אומר שמי שתורתו אומנותו יתפרנס בידי שמיים, ואף אינו צריך להתפלל. וכפי שנאמר עליו בגמרא בשבת יא, א, ש"רבי שמעון בן יוחי וחביריו שתורתן אומנותן" אינם צריכים להפסיק לימוד תורה עבור תפילה. עולה מדבריו, שר' ישמעאל חולק וסובר שגם מי שתורתו אומנותו, שהיא דרגה מיוחדת במינה של תלמיד חכם, אין מקום לחשוב שיתפרנס בידי שמיים, ועדיין צריך לעסוק בפרנסתו.

יש לציין שבעל ההפלאה הדגיש ששיטת רשב"י ניתנת ליישום רק למעטים מאוד, שהרי נאמר "הרבה עשו כרשב"י", וכ"ף הדמיון מלמדת שהידמותם הייתה חיצונית, ולכן "לא עלתה בידם" (מובא אצל תלמידו החת"ם סופר, סוכה לו, א).

שיטה נוספת – הסוברים שאין מחלוקת

עד כה עסקנו בשיטות לפיהן יש מחלוקת בין ר' ישמעאל ורשב"י, כפי שלכאורה עולה מפשט דברי הגמרא, ולפיכך יש מקום להכריע ביניהם, וכפי שעל פניו עלה מדברי אביי, שההלכה הוכרעה כר' ישמעאל. אולם היו שביארו שאין מחלוקת בין ר' ישמעאל ורשב"י כלל, מר אמר חדא ומר אמר חדא, וכפי שמצינו באגדות חז"ל שאלו אלו דברי א-לוהים חיים, וכל אחד הביע צד רוחני אחר.

14. בתוך דבריו הסביר כיצד התמודד ר' ישמעאל עם הפסוק בישעיהו "ועמדו זרים": בימות המשיח עם ישראל יתעלה לדרגת כהנים (כהמשך הפרשה שם, "ואתם כהני ה' תקראו" וכו'), ואין זה אומר שלא יהיה ערך בעבודה, שכן הגויים יעסקו במלאכה.

ביאור א – ההבדל בין יחידי סגולה לשאר האנשים

בקרן אורה (מנחות צט, ב) ביאר את הסוגיה כהרמונית, ללא מחלוקת כלל בין ר' ישמעאל ורשב"י. ר' ישמעאל דיבר על כלל האומה – כל ישראל צריכים לקבוע עיתים לתורה ולצד זה לעסוק בפרנסה, ולשאוף לעשות תורתם קבע ומלאכתם עראי. "וכזאת היא הנהגת רובי השלמים טרם בא עת התיקון השלם, וזה שאמר רבי ישמעאל הנהג בהם מנהג דרך ארץ".

ורשב"י דיבר על הצדיקים המיוחדים, "אשר יבאו בשלימותם אל שלימות האמת ורצון עליון, אשר יהיו חפשים לגמרי מעבודת הגשם, ויעשה מלאכתן ע"י אחרים". ועליהם נאמר "תורה מה תהא עליה", דהיינו שאם לא יהיו "בקרן ישראל יחידים אשר הם בתכלית המעלה להיות מובדל וחפשי מכל עניני הגשם, תורה מה תהא עליה – על ידי מה יעמוד התקשרות חבל אור התורה על ישראל?!", ובזכותם "תשכון אורה גם על רובי השלימים אשר אין אהבתם אליה גדולה כל כך, ונפרדים מאתה על רגעים הכרחיים". ועליהם אמר רשב"י (סוכה מה, ב) "ראיתי בני עליה והם מועטים", ואילו רוב בני האדם מידבקים בה' באמצעות ק"ש שחרית וערבית. נמצא שמסקנת הגמרא היא שאדם שמתאים לחיי קדושה יכול להתנער מצרכי הפרנסה לגמרי.

ביאור ב – הבדל בין תלמידי חכמים לשאר העם

הרב שמחה פלטרוביץ' (שמחת הגיון ג, דף מה, ב – מו, א), מרבני ליטא וארה"ב, חילק בין תלמידי חכמים שתורתם אומנותם לבין שאר העם. לביאורו, אין מחלוקת בין ר' ישמעאל ורשב"י. ר' ישמעאל עסק בדרך לרבים, שקובעים עיתים לתורה וגם עוסקים בפרנסה (ואיסורו על חכמה יוונית הוא לתלמידי חכמים שתורתם אומנותם בלבד). ואילו רשב"י עסק בדרכם של תלמידי חכמים, שמקיימים מצוות "לא ימוש" ולא עוסקים בפרנסה. וכן הסביר רבי יחיאל מיכל מגלונא, בעל פירוש נזר הקודש (על בראשית רבה יג, ז), שמוסכם על ר' ישמעאל ורשב"י שכל אדם צריך לעסוק בפרנסה ולקבוע עיתים לתורה, וכדברי המשנה (אבות ב, ב) "יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ, שיגיעת שניהם משכחת עון" (וחכמה יוונית אסורה לכל אדם). ואילו תלמידי חכמים צריכים ללמוד תורה כל היום ופרנסתם תינתן בידי בני עירם, כפי שנאמר בגמרא (יומא עב, ב) "מכאן לתלמיד חכם שבני עירו מצווין לעשות לו מלאכתו".

מסקנת הגמרא מתבארת היטב על פי ביאור זה: "הרבה עשו כרבי ישמעאל ועלתה בידן, כרבי שמעון בן יוחי ולא עלתה בידן". "הרבה" אלו שאר העם, ואילו המעטים יכולים לעשות כרשב"י.

סיכום

במאמרי ביקשתי להציג ביאור פחות מוכר במחלוקת בין ר' ישמעאל לרשב"י בברכות לה, ב. ראינו שרבים ביארו שמחלוקת התנאים עוסקת בכל אדם מישראל, ונסובה על השאלה עד כמה כל אדם מישראל חייב בתלמוד תורה. אנו הדגשנו ביאור נוסף, שהמחלוקת לא עוסקת בחיים של כל יהודי אלא רק בתלמידי חכמים (או ביחידים). לפי הסבר זה, מכיוון שדעת ר' ישמעאל התקבלה, עולה שגם תלמידי חכמים לא יכולים להסתמך בפרנסתם על אחרים, אלא שמצופה מהם לעשות תורתם קבע ומלאכתם עראי, ושאר הציבור עוסקים במלאכתם ומקיימים "לא ימוש" בקביעת עיתים לתורה.

גם לפי הביאור שהמחלוקת עוסקת בתלמידי חכמים, נראה ברור ששאיפתה של הגמרא היא להגדיל את השפעת לימוד התורה אצל כל אדם. וכפי שמסיימת הגמרא את סוגייתנו: "אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אלעאי: בוא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים עשו תורתן קבע ומלאכתן עראי – זו וזו נתקיימה בידן, דורות האחרונים שעשו מלאכתן קבע ותורתן עראי – זו וזו לא נתקיימה בידן". וכפי שביאר מרן הרב זצ"ל בעין איה שם: "ועיקר שם עראי וקבע אין תלוי כל כך בזמן, כמו בהסכמת הדעת, שהדבר שמחזיק האדם לעיקר – הוא קבע, גם שמִסְבּוֹת יעסוק בה מעט זמן".



הרב פרופ' דרור פיקסלר כיסוי ראש לאישה פרודה

- הקדמה
- א. עיקר חיוב הדין נלמד מפרשת סוטה
- ד. מנהגי היתר
- ב. תגובה לשינוי הנסיבות: כיסוי הראש
- ה. סוף הנישואין כתחילתן
- ו. איסורי 'דת משה' ו'דת יהודית' כפגיעה בבעל
- ז. סיכום ומסקנות
- ג. כיסוי הראש לגרושה ולא למנה
- מתוקף 'דת יהודית'

חובת כיסוי שיער הראש של אישה נשואה נידונה רבות בספרי הפוסקים, ולאחרונה הצטרפה לה סוגיית כיסוי השיער של אישה גרושה 🍰 המאמר שלפניכם דן בסוגיית כיסוי שיערה של 'אישה פרודה' – לאחר קביעת בית הדין הרבני שאין דרך להחיות את הנישואין, על בני הזוג להיפרד והליכי מתן הגט החלו 🍰 על יסוד מקורות שונים דן הרב פרופ' דרור פיקסלר במצב של 'מות הנישואין', מסיק כי מנהג המקום קובע את היקף חובת כיסוי הראש, ומוסיף לכך שני סייגים חשובים



הרב פרופ' דרור פיקסלר כיסוי ראש לאישה פרודה

הקדמה

רוב כללי הצניעות הם נורמות שקיבלו על עצמן נשות ישראל מקדמה דנא. אחת מאותן נורמות צניעות אלו היא חובת כיסוי הראש. המקור לחיוב זה מופיע בתורה בהקשר לפרשת סוטה, והוא מפורט בהרחבה בתלמוד ובמדרשים.

מטבע הדברים, כאשר מדובר בנורמות התנהגות, הדברים פושטים ולובשים צורה במהלך השנים. כל תרבות מתעצבת ומתפתחת לפי אורח החיים המיוחד לאותה תקופה. לכל תקופה ולכל מקום ישנו הלבוש המיוחד להם, ובהתאם לכך יש צורך להגדיר מחדש את ההלכות הנוגעות לדרכי הצניעות של האישה ובכלל זה גם כיסוי ראש לנשים.

מטרתנו במאמר זה היא לבחון את השאלה ביחס לאישה פרודה. בשנים האחרונות חלו תמורות רבות בהליכי הגירושין. קודם כל, כמות הגירושין גדלה מאוד, ובעקבות כך ההבנה שיש יותר ויותר זוגות פרודים יצרה הגדרות הלכתיות חדשות כ"מות הנישואין".¹ חיוב גירושין בטענת "מאס עלי",² הסתמכות גוברת על שיטת רבנו ירוחם במקרה של בני זוג "המורדים זה על זה",³ ועוד,⁴ מייצרות מציאות חדשה של זוג פרוד, ללא כל סיכוי שיחזרו לחיות יחד – אבל עדיין לא גרושים.⁵ המקורות היסודיים לעניין כיסוי שיער ראש האישה יידונו כאן רק עד כמה

1. ראה הרב שלמה דיכובסקי, 'שלום בית ממשי, שלום בית משפטי ודוקטרינת 'מות הנישואין'', תחומין מד (תשפ"ד) עמ' 322-309.
2. ראה אבישלום וסטרייך ועמיתיו רדזינר, 'מהפכות ושמרנות בפסיקת בית-הדין הרבני – על אכיפת גירושין בטענת "מאס עלי"', עיוני משפט מב (2020) עמ' 686-639.
3. ראה שי זילברברג ועמיתיו רדזינר, 'תחייתה של עלית "מות הנישואין": שיטת רבינו ירוחם בבית הדין הרבני', משפטים מט (תשע"ט) עמ' 168-113.
4. ראו בנציון שרשבסקי ומיכאל קורנאלדי, דיני משפחה כרך ב, עמ' 589-637 (מהדורה חדשה, מעודכנת ומורחבת, 2016); אבישלום וסטרייך, הזכות לגירושין: גירושין ללא אשם במסורת היהודית (2014).
5. דוגמה מאוד פומבית לדבר ניתן להביא מהסרט "גט – המשפט של וויאן אמסלם" (קרן קולנוע ישראלי 2014) של האחים שלומי ורונית אלקבץ, ובדיון שהתעורר בעקבות סרט זה. הסרט עסק בקוצר ידו של בית הדין לסייע למסורבת גט במקרה מובהק של "מות הנישואין". מעניינת יותר מבחינתנו היא תגובת מנכ"ל בתי הדין הרבניים, עורך הדין שמעון יעקבי, כי המציאות ברבים מן ההרכבים שונה מזו המתוארת בסרט וכי "במהלך השנים חלו שינויי גישה אצל הדיינים" (ליאת נטוביץ קושיצקי, 'סורגים שקופים', מוסף צדק – מקור ראשון 8/9, ל' תשרי תשע"ה).

שהדבר נחוץ להבנת עקרונות הפסיקה בעניין.⁶ קטונתי מלהכריע בשאלות שדנו בהן במשך מאות רבות של שנים. לכן אין לראות בדברים אלה שום התייחסות לשאלת כיסוי הראש לנשים נשואות, אלא רק למציאות החדשה של נשים פרודות שיש בדורנו.

המאמר לא יעסוק בפרטי ההלכות לגבי כיסוי הראש לנשים,⁷ אלא רק בעצם החיוב, ולאחר מכן יתמקד המאמר בנושאי 'דת משה' ו'דת יהודית' ומה הגדר של אישה פרודה.

א. עיקר חיוב הדין נלמד מפרשת סוטה

מקובל מקדמת דנא שבנות ישראל הנשואות מכסות את שיער ראשן. מקור הדין הוא הפסוק בפרשת סוטה (במדבר ה, יח): "ופרע את ראש האשה". הגמרא במסכת כתובות (עב, א) לומדת מכאן:

תנא דבי רבי ישמעאל: אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע ראש, דאורייתא – קלתה שפיר דמי, דת יהודית – אפילו קלתה נמי אסור. אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: קלתה אין בה משום פרוע ראש. הוי בה רבי זירא, היכא? אילימא בשוק, דת יהודית היא! ואלא בחצר, אם כן, לא הנחת בת לאברהם אבינו שיושבת תחת בעלה! אמר אביי, ואיתימא רב כהנא: מחצר לחצר ודרך מבי.

בהמשך גמרא זו מופיע דיון העוסק בעיקר הדין מדאורייתא, ובמנהגים שנהגו בנות ישראל ויש בהם בכדי לחייב מכח 'דת יהודית'. מדברי התלמוד ופירושו רש"י ניתן ללמוד כי עיקר הדין מדאורייתא הוא שלאישה אסור לצאת לרשות הרבים כשראשה

6. הנחותינו הן שקריאת המקורות אמורה להיעשות מתוך יושר אינטלקטואלי, ותהינה המסקנות אשר תהיינה. אין לכפוף את הפרשנות לאג'נדה, לא לזו השמרנית וגם לא לזו החדשנית. המעיין אמור לבצע את עיונו במקורות ולפרשם לפי מיטב שיפוטו, ורק לאחר מכן לקבל את החלטותיו לאור הממצאים. ראה מה שכתבתי, 'הדרכים לפסיקת הלכה', המעיין מה, ד (תשס"ה) עמ' 62-50; 'עשה לך רב – יסודות בשיטת הפסיקה של הרב רבינוביץ', אסיף ז (תשפ"א) עמ' 59-46.

7. פורסמו מאמרים ותשובות רבים בעניין בשנים האחרונות, ראה הרב יהודה הרצל הנקין, 'שיעור כיסוי ראש לנשים', תחומין יג (תשנ"ג) עמ' 298-290; חזר והתפרסם בשו"ת בני בני ג, כא, והוסיף שם עוד כמה דיונים בעניין, סי' כב-כד; הרב יוסף צבי רימון, 'כיסוי ראש לאישה בחצר', (ח' נבון, מ' גלידאי עורכים), ספר היוכל לשיבת הר עציון (תשנ"ח) עמ' 321-313; אליצור אברהם בר-אשר, 'כיסוי ראש – דת משה או דת יהודית? עיון במקורות ההלכה', אקדמות ט (תש"ס) עמ' 115-101; הרב אילן כהן, 'דין כיסוי ראש לנשים', מעליות כב (תשס"א) עמ' 139-115; הרב מתתיהו ברויד, 'גילוי שיערה של אשה נשואה', תחומין כז (תשס"ז) עמ' 265-248, ותגובת הרב יהודה הרצל הנקין שנה אחר כך בתחומין כח עמ' 92; הרב משה צוריאלי, 'כיסוי שערות ראשיהן של גרושה ואלמנה', תחומין ל (תש"ע) עמ' 221-216; שו"ת שיח נחום למו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ, חלק א, קה, עמ' 360-359.

פרוע. הגמרא אומרת: "דאורייתא – קלתה שפיר דמי, דת יהודית – אפילו קלתה נמי אסור". מכאן עולה, כי עיקר חיוב הדין מדאורייתא הוא ששיער ראש האישה לא יהיה פרוע, ומספיק כיסוי ראש העונה לגדר "קלתה".

מהו "קלתה"? רש"י מפרש: כעין סל שהאישה מניחה על ראשה. השטמ"ק שם מסביר כי כיסוי כזה אינו מכסה את כל שיערות האישה, ובכל זאת מספיק הוא ככיסוי ראש מדאורייתא. הרמב"ם מפרש "קלתה" בעניין זה כמטפחת (אישות כד, יב): "... עברה על דת יהודית יוצאה לשוק או למבוי סתום וראשה פרוע ואין עליה רדיד ככל הנשים, אף על פי ששערה מכוסה במטפחת".⁸ ומפרש על כך הב"ח (אבן העזר סי' קטו) כי מדאורייתא די שתכסה את שיערה במטפחת, ואילו מתוקף 'דת יהודית' – תכסה את ראשה ברדיד, שהוא בגד "החופה את כל גופה כמו טלית" (לפי הרמב"ם בהלכות אישות יג, יא). לדעת השו"ע (אבן העזר קטו, ד) והמאירי (כתובות עב, א), הרמב"ם מתכוון ב"מטפחת" לכיסוי ראש שאינו מכסה את כל השיער, וב"רדיד" הכוונה לכיסוי ראש מלא (בדומה לפירוש רש"י). לעומת זאת, בעל שו"ת שבות יעקב (א, קג) פירש,⁹ ש"קלתה" היינו ששיערה קלוע, כלומר שמדאורייתא די בכך שאישה תצא לשוק כששיערה אסוף ואין צורך בכיסוי השיער.

בין כך ובין כך, לדעת רוב ככל המפרשים, קיים מקור מחייב מן התורה לכך ששיער האישה לא יהיה פרוע, ולרוב הדעות אף מכוסה. נעיר כי רוב המפרשים (פרט לרמב"ם), רואים את המקור הזה כמקור דאורייתא ממש ורואים חיבור ישיר בין 'דת משה' לדאורייתא, אף כי היו ערעורים על כך.

מכאן, ניתן לסכם מתוך דברי רוב הפוסקים, כי מדאורייתא, היינו 'דת משה', על אישה נשואה לאסוף שיערות ראשה ביוצאה לשוק, ומספיק כיסוי ראש חלקי (קלתה) בכדי לצאת ידי חובה דאורייתא.

8. על המשנה בגטין ח, א (במשנה שם ניקד הרמב"ם מילה זו וכתב 'קִלְתָּה') כתב הרמב"ם: "קלתה – כלי שהנשים מקבצות בו מה שהן טוות". השווה לפירוש המשנה ביכורים ג, ח: "קלתות – סלים", ולפירוש המשנה כלים טז, ג: "וקלתות, כלים הנעשים מגומא דק כעין קעריות החרש שאוכלין בהם, והן ידועות אצלנו במערב בשם 'אלסנאג'". כלי זה אינו מיוחד דוקא לכיסוי הראש או להניח בו את מה שטוותה האישה, אלא באופן כללי מדובר על כלי קיבול, ובכל מקום יש לפרשו כפי עניינו. השווה למשל פירוש המשנה בבא בתרא ד, ג, שם מפרש הרמב"ם בהקשר של כלים הנצרכים לריחיים: "וקלת – הקף של עץ עושין אותו סביב הרחים, כדי שלא יתפזר כלום מן הדבר הנטחן". וכן הוא בפירוש המשנה כלים טז, ג, ובזבים ד, ג. בפירוש המשנה כלים ז, א, הביא הרמב"ם פירוש כללי זה בהקשר של כירה: "קלתות – כנים בנוים עגולים עושין אותן תחת הכירות". ראה פירוש הרמב"ם למסכת גטין – מהדורה מבוארת, עמ' תכד-תכה.

9. רבי יעקב ריישר (ידוע גם כיעקב בִּקְוֹן) נולד בפראג ונפטר בח' שבט ה'תצ"ג, 1733 במץ.

ב. תגובה לשינוי הנסיבות: כיסוי הראש מתוקף 'דת יהודית'

ראינו שלדברי רוב הפוסקים, מ'דת משה' שהוא כנראה דאורייתא, חיוב כיסוי הראש הוא מוגבל וחלקי. ובכל זאת, נהגו בנות ישראל לכסות שיער ראשן בכיסוי ראש. לפיכך נוצר כאן חיוב נוסף לכסות את שיער הראש מתוקף 'דת יהודית'. 'דת יהודית' הוא ביטוי שמציין מנהג שנהגו בנות ישראל, המוסיף על עיקר הדין מדאורייתא, ומקבל תוקף הלכתי מחייב. המקור לדברים במשנה כתובות ז, ו:

ואלו יוצאות שלא בכתובה: העוברת על דת משה ויהודית... ואיזוהי דת יהודית? יוצאה וראשה פרוע.

למנהג צניעות שנהגו בנות ישראל ניתן לראות משמעות הלכתית גם בהלכות קריאת שמע, כפי שמופיע במסכת ברכות (כד, א): "טפח באישה ערוה", כלומר שאסור לגלות טפח של מקומות שמוגדרים ערוה. הגמרא מבררת על איזה מקומות מדובר, ומעלה, בין היתר, שגם שיער האישה הוא בגדר ערוה. לכאורה משמע מהגמרא שמעיקר הדין גם רווקות צריכות היו לאסוף או לכסות שיער ראשן. אולם, מפסיקת השו"ע (או"ח עה, ב), נראה שהגדרת שיער אישה כערוה, לגבי הלכות קריאת שמע, נקבעה לפי דרכן של נשים לכסותו:

שער של אישה שדרכה לכסותו אסור לקרות כנגדו... אבל בתולות שדרכן לילך פרועות הראש מותר.

לפיכך, היות שרווקות נהגו שלא לכסות שיער ראשן – הרי שאין שיערן נכלל בגדר ערוה. אמנם כבר כתבו רבים שאין קשר הכרחי בין הלכות קריאת שמע לבין הלכות צניעות הכלליות. מכל מקום מכאן ראייה ברורה שאין בשיער האישה גדר של ערוה (וראו דבריו הידועים של ערוך השלחן או"ח עה, ז; ויביע אומר ח"ו או"ח יג).

מה לגבי עצם חובת כיסוי הראש לנשים נשואות, האם גם הוא תלוי במנהג? כפי שראינו 'דת יהודית' היא רק קומה נוספת מעבר ל'דת משה' שהרוב ראו בו דין דאורייתא. מהחלוקה בין 'דת משה' ל'דת יהודית' עולה בבירור שעיקר דין תורה אינו תלוי במנהג, וגם אם ייווצר מצב בו נשים רבות לא מכסות את ראשן, החיוב של כיסוי הראש לנשים נשואות, או האיסור על גילוי, בעינו עומד. רק חיובים מ'דת

יהודית' תלויים במנהגי המקומות. זה גופא מוכיח שאין קשר בין הלכות קריאת שמע שתלויות במנהג לבין עצם דין כיסוי הראש מדאורייתא שאינו תלוי במנהג.¹⁰ עם זאת, היות שראינו כי עיקר הדין מדאורייתא הוא לאיסוף או כיסוי חלקי של שיער הראש ולא דווקא לכיסוי המלא, אזי ייתכן שאם יתפשט מנהג של כיסוי ראש שאינו מכסה את כל השיער, אזי לא ייחשב שיערן כערווה לעניין קריאת שמע כנגדו. לסיכום עד כאן, היות שדעת רוב הפוסקים היא שקיים בסיס דאורייתא למצוות כיסוי הראש לאישה נשואה, לא ניתן לטעון לביטול הדין מעיקרו. החיוב לאישה נשואה שלא לילך בשיער פרוץ יישאר בעינו. עם זאת, יתכן שנוכל לטעון, כי במידה וירוח מנהג בנות ישראל לילך בשיער שאינו מכוסה לגמרי (כגון הפירושים השונים ל"קלתה", לעיל אות א), הרי שמנהג 'דת יהודית' יפחת והחיוב יהיה לאיסוף שיער הראש או לכיסוי מינימלי.

חיזוק לגישה זו ניתן ללמוד מדין יציאת אישה ללא כתובה בימינו. מלכתחילה, מתוקף 'דת יהודית', אישה ההולכת בשיער מגולה יוצאת ללא כתובה, כפי שנכתב במסכת כתובות (עב, א). אולם, מתוקף ריבוי הנשים ההולכות גלויות ראש פסקו הרב משה פיינשטיין (אגרות משה אבה"ע א, קיד) והרב עובדיה הדאיה (ישכיל עבדי ח"ה או"ח נה, ג, הובא גם ביביע אומר ח"ג אבה"ע כא), כי כיום אין לשלול כתובתה של אישה שהלכה בגילוי שיער.¹¹

היסוד לכך הוא בדברי הרא"ש בתשובה (לב, ח), שביאר שאישה יוצאת בלא כתובה רק במקרים שהיא מכשילה את בעלה באיסורים, כגון אישה שמאכילה אותו

10. ניתן לראות בהלכה שמותר לקרוא קריאת שמע כנגד שיער מגולה של אישה בתולה, הוכחה לכך שמדאורייתא אין חיוב כיסוי או איסוף שיער הראש לרווקה, ולפיכך שיערן לא ייחשב כערווה. אעפ"י שלא כך לפי הרמב"ם בהל' איסורי ביאה כא, יז, אשר הביאו להלכה בשו"ע אבה"ע כא, ב: "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחד פנויה ואחד אשת איש". וכבר שאלו הב"ח והגר"א, מניין לו להרמב"ם להוסיף איסור גם בפנויה? וביארו, שהרמב"ם הוכיח זה מלשונו של תנא דבי ר' ישמעאל שאמר "לבנות ישראל" ולא "לאשה". בכל מקרה כתב פנויה ולא בתולה. אולם, לנשים נשואות, שלפי דעת רוב הפוסקים עיקר איסור פריעת שיער ראשן הוא מדאורייתא, והוא קודם ל'דת יהודית', נראה שלא ניתן לעקור איסור זה מבסיסו, גם אם יתפשט מנהג בנות ישראל שלא לילך בכיסוי שיער ראשן.

11. העירני ידידי הפרופ' עמיחי רדזינר שכיום ישנה פסיקה הקובעת שלא ניתן לייחס גדר 'עוברת על דת' למי שנוהגת לפי הנורמות המקובלות בחברה. ראה פסק של בית הדין האזורי בנתניה (הרב שלמה שפירא – אב"ד; הרב אברהם מייזלס; הרב רפאל י" בן שמעון 1-895536 תיק רבני, מתאריך 2014/11/2): "והנה בזמן האחרון הובאו לפנינו מספר מקרים שבהם התלונן הבעל על התכתבות עם גברים בפייסבוק ובמסרונים, ורצו לטעון שיש בדבר משום דבר המכוער ועכ"פ משום עוברת על דת. והארכנו בזה במספר פסקי דין (ע"י תיק 883934/2 ות"ק 919508/3) שאינו ראוי שיהיה לאשה נשואה קשר עם גבר זר. עם זאת, במקרים שנידונו לפנינו טענו הנשים שלא היו אלא התכתבויות בעלמא כמנהג החברים בפייסבוק, ואין זו סטייה מהמנהג שנוהגים בנות ישראל בחברה אליה השתייכו. ולא ראו בקשר עם גבר בעיה. וידועים דברי רעק"א בתשובה אודות מגלחי הזקן שכיוון שלא נראה להם שיש איסור בדבר אין הם נפסלים, והוא הדין כיוון שלא משמע לה איסור אין נקראת עוברת על דת".

אוכל לא כשר או עוברת על עבירות שהעונש עליהן שימותו בניה, ואז היא נחשבת עוברת על 'דת יהודית' ולא מקבלת כתובה משום חשש זנות. הבית שמואל (אבה"ע קטו, א) הסביר שאישה ההולכת בראש מגולה נחשבת כפרוצה ולכן יש לחשוש שתזנה תחת בעלה. כלומר, אישה ההולכת בלא כיסוי ראש חשודה בפריצות ויש עליה מעין חזקה שתזנה תחת בעלה, ובמקרה זה הרי מאבדת כתובתה. ברם, בימינו רבו הנשים ההולכות בלא כיסוי ראש וגם נשים כשרות ושומרות שבת שאין עליהן שום חשש פריצות, אלא הן סבורות שבהליכה בלא כיסוי ראש אין כל איסור. עולה מכאן שבימינו פחתה החזקה שמי שהולכת בראש מגולה פרוצה היא ותזנה תחת בעלה. לכן פסקו שבימינו אין אישה מפסידה כתובתה על סמך 'עוברת על דת יהודית' והולכת בלא כיסוי ראש. עם זאת, לדעת כל הפוסקים הללו אין זה מפקיע את עצם האיסור שעוברת אותה אישה נשואה שהולכת בלי כיסוי ראש, מדין דאורייתא ואולי גם מ'דת יהודית'.

המסקנה עד כאן, שמעיקר הדין קיים חיוב על נשים נשואות לכסות את שיער ראשן. גם אם יתרבה מספרן של ההולכות פרועות ראש עדיין יישאר איסור זה בתוקף. לגבי קריאת שמע כנגד שיערן המגולה יש שהקלו, אך גם לגבי זה כתבו כמה פוסקים (חזו"א או"ח טז, ח; אגרות משה או"ח א, מב) שהאיסור נותר בעינו. ביחס ליציאה בלא כתובה ראינו שאכן יש פוסקים שהקלו, אך כפי שראינו גם זה אינו נוגע לעיקר חובת כיסוי הראש. על רקע זה חייבים לבחון את גדר 'דת משה'. נשואות חייבות בכיסוי הראש, ללא תלות במנהג, בגלל 'דת משה'. מי אותן נשים שנמצאות בגדר 'דת משה'?

ג. כיסוי הראש לגרושה ולאלמנה

הלכה פסוקה היא (טור אבן העזר כא): "לא ילכו בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה [רצה לומר כמו אלמנה או גרושה, אבל בתולות מותרות (פרישה שם ס"ק ג)]¹² ואחת אשת איש", וכן נפסק בשו"ע (אבן העזר כא, ב): "לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש". המקור לכך, הגמרא בכתובות שהובאה לעיל. ללא ספק כך היה המנהג המקובל אצל הטור והשו"ע כמו כל שאר ההלכות בסימן זה: צריך אדם להתרחק מנשים מאוד מאוד (סעיף א); אסור להשתמש באישה כלל (סעיף ה); אין שואלים בשלום אישה כלל (סעיף ו); ועוד מהסוג הזה. כאמור, כך היה הנוהג אצל היהודים בתקופה ההיא. השאלה, מה התוקף לאיסורים ולהנהגות האלה? כפי שהבאנו לעיל, גם בכיסוי הראש יש גדרים שונים של 'דת משה' ו'דת יהודית'. יש מהאחרונים שהביאו שהנוהג לכסות את ראש הפנויה הבעולה היה כבר בתלמוד. הדגול מרבבה על השו"ע שם כתב כי מדיוק מהירושלמי (כתובות פרק ב, סוף

12. וכן כתב החלקת מחוקק על השו"ע שם ס"ק ב, שהאיסור הוא על פנויה בעולה ולא על בתולה.

הלכה א), ששאל על מוכת עץ ולא בעולה, נלמד שאסור לבעולה לצאת וראשה פרוע. אך שם מדובר על הליכה בשיער פרוע ולא בגילוי השיער בלבד.

יש מאחרוני דורנו שביקשו לטעון כי החובה לכיסוי הראש של פנויה בעולה היא מהתורה. וכך כתב בשו"ת מחזה אליהו (א, קיח)¹³: "הרי לן דלהב"ח החובה שאלמנה תכסה שערותיה חובה דאורייתא היא. וע' באור הגר"א אה"ע סי' כ"א ס"ק י"א על מלת 'אחת פנויה' שבמחבר, דהכוונה לאלמנה או לבעולה". לדעתו, זה שהב"ח והגר"א ייחסו את דרשת הגמרא לכל אישה ולא רק לנשואה, הוא הוכחה שלכל אישה בעולה החיוב לכיסוי הראש הוא מהפסוק, ולכן הוא מהתורה. ברם ראייתו קשה מאוד. כל מהלך הגמרא הוא בהוה אמינא, בקושיא. שם הגמרא אומרת שכיסוי הראש הוא 'דת משה' ולא 'דת יהודית' מפני שיש פסוק. ברם למסקנה יש חלק שהוא 'דת משה' ויש חלק שהוא 'דת יהודית'. מניין למחזה אליהו שדברי הב"ח והגר"א הם למסקנת הגמרא? אין לנו בו יותר מחידושו – גם אלמנה וגרושה לא ילכו פרועות ראש. זה אולי מגדר 'דת משה', אך כיסוי הראש להן מניין?

לאור הבנת בסיס האיסור, לא מפתיע למצוא שיש מגדולי הפוסקים מי שהתירו לאלמנה ולגרושה לגלות את שיערות ראשן אף בהיותן בשוק. ראשון להם הוא הרב רפאל מילדולץ,¹⁴ בספרו מים רבים (ג, ל). מסוגיית הגמרא בכתובות משמע לו "דדוקא האיסור הוא בנשואה, דהרי בנשואה איירי. ולא ידעתי מהיכן הוציאו לאסור אפילו הפנויה? וצריך עיון. והבו דלא להוסיף גם כן הבתולה". אין הוא מבחין אפוא בין פנויה (אלמנה וגרושה) לבין בתולה (רוקה) – בכולן "הבו דלא להוסיף", ומנהגן של בנות ישראל לא חל עליהן כלל. מדבריו משמע שההיתר הוא גם לאלמנה וגרושה, וגם לבתולה שטרם נישאה, שהרי מחליף את המילה, פעם משתמש במילה "פנויה" ופעם במילה "בתולה". בסוף דבריו דן על הארוסה ומחייב אותה בכיסוי הראש, אך זאת לא מגדר 'דת משה' אלא מצד המנהג, כפי שהוא מעיד שמקובל בעיר מולדתו ליוורנו.

הרב שלמה שְׁמַאמָא¹⁵ כתב בספרו בגדי שש על השו"ע (אה"ע סי' כ"א): "ופרע את ראש האשה" – האי קרא בנשואה כתיב, ומהיכן ילפינן פנויה?". הוא עוסק אפוא באיסור דאורייתא (הנלמד מהפסוק שהוא מביא), וברור לו שאין הוא חל על פנויה. וראיה לכך הביא מהמשנה בכתובות (דף טו, ב): "אם יש עדים שיצאת בהינומא וראשה פרוע", ודברי השיטה מקובצת בשם לקוטי הגאונים: "דכך נוהגים [בעת חופתה] לבתולה ולא לאלמנה. והא דאמר 'ופרע את ראש האשה' ותנא דבי ר' ישמעאל: מכאן אזהרה

13. הרב פסח אליהו פאלק (תש"ד-תש"פ) היה מחנך ופוסק הלכה חרדי-בריטי. פרסומו העיקרי של הרב פאלק הגיע בעקבות ספרו 'עוז והדר לבושה' המנסח קוד הלכתי להלכות צניעות הביגוד לנשים. הספר יצא לאור בשנת 2004 באנגלית ואחר כך בעברית, ותורגם לאחר מכן אף לספרדית וצרפתית.

14. רב וראש ישיבה בליוורנו, רבה של קהילת יוצאי ספרד ופורטוגל בלונדון לפני כ-200 שנה.

15. רבי שלמה שמאמה נפטר בכ"ב חשוון תרט"ו. רב ומקובל תוניסאי.

לבנות ישראל שלא יצאו בפרוע הראש – בנשואות קמיירי". הוא תמה אפוא על תשובת מהר"י הלוי, אחי הט"ז (סי' ט), שמדבריו משמע שגם פנויה שאינה אשת איש בכלל האזהרה דלא יצאו בנות ישראל פרועות ראש.

הרב משה סופר¹⁶ הוכיח במאמרו 'בענין אם אסורה אשת איש בפריעת ראש מיד לאחר היחוד' (אור ישראל כא, מאנסי תשרי תשס"א, עמ' לא) שכיסוי ראש לבעולה, אלמנה או גרושה, אינו חיוב מדאורייתא. הרב משה פיינשטיין (אגרות משה אה"ע א, נז) נשאל על אלמנה שלצורך פרנסת משפחתה נזקקה לעבוד במשרד שבו דרשו ממנה שלא תכסה את שיערותיה. בתשובתו כתב שמה שכתבו בחלקת מחוקק ובדגול מרבבה שאף גרושה ואלמנה צריכות לכסות את ראשן, היינו מדין 'דת יהודית', אבל מדאורייתא רק אשת איש חייבת בכך.¹⁷ כך העלה למסקנה גם הרב משה צוריאלי זצ"ל במאמרו בתחומין ל (תש"ע) עמ' 221-216.

גם מו"ר הגרנ"א רבינוביץ זצ"ל התיר לגרושה להוריד את כיסוי הראש, ובתנאי שלכשתינשא תחזור ללבוש כיסוי ראש.¹⁸ בעקבות פסיקות אלה, בפועל המנהג הרווח, שגרושות מורידות את כיסוי הראש, ובמיוחד לצורך נישואין שניים.

ד. מנהגי היתר

ביארנו לעיל שיסוד איסור גילוי שיער הראש הוא בצניעות, וצניעות נובעת ומוגדרת על פי המנהג השורר בזמן ובמקום. לא ייפלא אפוא למצוא אחרונים המלמדים זכות ולפעמים אפילו מתירים גילוי שיער גם אצל אישה נשואה.

כך כתב הבן איש חי בספרו חוקי הנשים (מהדורת צילום ירושלים תשי"ח, דף נה): "והביטו הנשים על אנשי אירופה, מנהגם לא להסתיר מפני זרים, ובכל זאת מלבושיהם מסודרים, לא מתגלה בגופם, רק פניהם וצוארם, כפות ידיהם וראשם. ואמת נכון מגולה שערם – לפי הדין שלנו אסור הדבר, אבל יש להם איזה התנצלות, כי אומרים לא נתיישב המנהג הזה אצל כל נשותיהם, מבנות אומתם וחוף לאומתם, נעשה גילוי השיער כמו גילוי פניהם וכפות ידיהם, ואינו גורם הרהור אצל האנשים, במבט עיניהם". כדבריו כתב כף החיים (עה, יז-יח), ש"הנשים של ערי אירופה, שדרכן לילך תמיד פרועי ראש, מותר לקרות כנגדן, כיון דכל הנשים דרכן בכך", ואפילו "אותם

16. רבי משה סופר הוא תלמיד חכם בן ימינו, המתגורר בניו יורק. הוא משתייך לייחוס של משפחת סופר כצאצא ישיר של ה"כתב סופר" וה"חתם סופר".

17. ראה שו"ת מחזה אליהו א, קיט, שדן בתשובת הרב פיינשטיין ומנסה לדחותה, וכל דבריו רק מצד המנהג ולא מצד ההלכה, ע"ש. תודתי לרב מאור קיים שהפנה אותי לתשובה זו.

18. שו"ת שיח נחום ח"ב סי' רד (עמ' 324-325). השאלה נשלחה אל הרב דרך האינטרנט, והרב לפני שהשיב ביקש לברר איפה השואלת מתגוררת, כנראה על מנת לחשוש למנהג במקומה. ראה הערה 3 של ידידי הרב אלי רייף, מהדיר הספר.

הנשים הבאות מארצות שאין דרכן לגלותן למקום שדרכן לגלותן, מותרין לגלותן אם אין דעתם לחזור". אין בדברי כף החיים היתר לאישה נשואה ללכת בלי כיסוי ראש, אלא תיאור מצב שכזה עם ניסיון להבין איך הגיעו לכך.

הרב זלמן סלוצקי¹⁹ (שו"ת עץ אפרים או"ח דף יב) רואה פריצות במנהג ללכת פרועות ראש, אבל כיון שכבר הונהג כך, "הרי זה כמו שכתב הב"ח בעיירות שהולכים יחף, שלעולם רגליהם מגולין" והותר הדבר.

עוד מקור להיתר גדול הובא בתשובתו של הרב יוסף מְשֶׁאש²⁰ לגבי כיסוי ראש לנשים (אוצר המכתבים חלק ג, ירושלים תשמ"ח, תשובה אלף תתפד, עמ' ריא; שו"ת מים חיים ב, קי), שעוררה, ועדיין מעוררת, פולמוסים לא פשוטים. זוהי תשובה חדשנית ומהפכנית, ומסקנת הרב משאש שבימינו אין חיוב על נשים נשואות לכסות את שיער ראשן. מטבע הדברים, בשנים האחרונות התשובה מצוטטת בהקשרים שונים על ידי אלו שכיסוי הראש מעורר אצלם התנגדות מסיבות שונות. אפילו באתרי אינטרנט שונים ניתן לראות תמיהות על כך שאין התייחסות מסורתית-רבנית שיטתית לדברי הרב משאש, ונראה לכאורה שטיעונו נותרים בעינם ללא תגובה, כאילו הייתה כאן אלטרנטיבה הלכתית קבילה.²¹ ישנם פוסקים, כמו הרב משה מלכה, שאף הסכימו לדברים (והשיב משה סי' לד). הרב ד"ר מיכאל אברהם וד"ר רינת אנקרי סלע פרסמו מאמר מיוחד לשלול את טענותיו של הרב משאש (דרישה 1, תשע"ו, עמ' 54-77), אך הרב ברוך גיגי מצא איך ללמד זכות על דברי הרב משאש. אמנם גם הוא לא סמך עליהם הלכה למעשה (שם עמ' 79-77).

19. ה'תר"ב, 1842 – ה'תרע"ח, 1918. היה פוסק הלכה ומורה צדק בוילנא, בלשן, מחבר ספרים, ופעיל ציוני.
20. ה'תרנ"ב (1892) – ב' בשבט ה'תשל"ד (25 בינואר 1974). היה דיין, פוסק, משורר ואיש ציבור. כיהן כרבה הראשי של חיפה. היה בן דוד לאביו של הרב שלום משאש, רבה של ירושלים.

21. דוגמא לכך ניתן להביא משו"ת באינטרנט (אתר כיפה) שהביא את דברי הרב משאש וניסה להתמודד איתם בשתי דרכים חלופיות – לימוד זכות מצד אחד, וקביעה שלא ניתן לסמוך על דבריו להלכה מאידך: "הרב משאש, מחשובי הפוסקים הספרדים נשאל על נשים צדקניות ספרדיות שלא מקפידות על חובת כיסוי ראש. בתשובתו הוא ניסה ללמד זכות על אותן נשים. הרב משאש ניסה להסביר אחרת לגמרי את הגמרות, את פסקי הראשונים וכך הגיע למסקנה שברמת העיקרון מותר ללכת גם בלי כיסוי ראש. אך צריך לשים לב, מתוך השאלה ותשובת הרב משאש בפנים, רואים שהוא נדחק לפינה, הוא ניסה ללמד זכות, להצדיק מצב נתון בדיעבד ולא לכתחילה. גם אם נקבל פסיקתו, צריך לזכור שהוא דעת יחיד וכל הפוסקים חולקים עליו ואוסרים. לכן אין לקבל את פסיקתו של הרב משאש מעבר ללימוד זכות על נשים דתיות".

נראה לי כי הרב משאש כתב את דבריו בדרך של לימוד זכות ולא כפסק הלכה רגיל. הרב משאש, כפוסק הלכה, ראה ערך בהתאמת ההלכה למציאות. וכך כתב בחיבורו נחלת אבות, דרוש תנ"ך (עמ' עט): "יש לפרש 'ויותר לרואי השמש' [הכוונה לפסוק בקהלת ז, יב, ד"פ], דהיינו, שעיניהם פקוחות להתבונן בענייני העולם. כי על ידי כן מתפקחים ומתחדד שכלם. כמו שמצינו בדורות הראשונים וראינו בדורות האחרונים, שכל חכם לב שהיתה דעתו מעורבת בענייני העולם הוא למופת בדורו, כמו הרמב"ם וחבריהם וכיוצא בהם בכל דור זי"ע". וכל שאין לו עסק בענייני העולם, חכמתו בתורה מלאה פתיות ותמימות, וגם בערות". כך נראה שהבין את המציאות במרוקו שלשם שלח את תשובתו.

נמצאנו למדים שיש מנהגי היתר אפילו בנשים נשואות. מדובר בהיתרים מופלגים שלא התקבלו בקהילות שומרי המצוות, ומפני שחובת כיסוי הראש לאישה נשואה היא משום 'דת משה' אין אפשרות למנהג לשנות את ההלכה.

ה. סוף הנישואין כתחילתן

לענ"ד ניתן להוכיח שפרודה איננה חייבת בכיסוי הראש מצד 'דת משה', אם נשווה את מצבה למי שנמצאת בתחילת הנישואין. ההלכה והמנהג המקובל הם שכלה אינה מכסה את שיערות ראשה בסעודת הנישואין, ורק אחרי ליל הכלולות היא מתחילה בחבישת כיסוי הראש. מה הסיבה לכך? הרי מיד אחרי החופה היא אשת איש! אמנם לרמב"ם ועוד ראשונים (ראו יביע אומר ח"ו או"ח יג, ד) עיקר החופה היא הייחוד, ולכן לא קשה למנהג שלא מתייחדים אלא אחרי הסעודה, אך רבים וטובים מתייחדים אחרי החופה והכלה עדיין אינה מכסה את ראשה.

אכן, פשוט שאי אפשר ללמוד איסור דאורייתא של פריעת הראש אלא במי ששייך בה הדין של פריעת הראש – אצל סוטה.²² בבבלי סוטה (כד, ב) דרשו על הפסוק (במדבר ה, כ) "ואת כי שטית תחת אישך וכי נטמאת, ויתן איש בך את שכבתו מבלעדי אישך".

הוא אמינא ארוסה שתיא, והא כי אתא רבי אחא בר חנינא מדרומא, אתא ואייתי מתניתא בידיה: 'מבלעדי אישך' – משקדמה שכיבת בעל לבועל, ולא שקדמה שכיבת בעל לבועל.

לכן כלה קודם בעילת מצווה אינה ב"ופרע את ראש האשה", וממילא איננה חייבת ב'דת משה' של כיסוי הראש. 'דת יהודית' הוא המנהג המקובל אצל בנות ישראל, והמנהג המקובל שכלה אינה מכסה את ראשה. ראה בהרחבה את ההיתר לכלה לצאת ללא כיסוי ראש בשו"ת בני בנינים (ג, כג, עמ' פב).

כמו בתחילת הנישואין כך גם בסופם. אחרי השלב שבית הדין קבע את הקרע בין בני הזוג ושאלין דרך חזרה, או אפילו קודם לכן, כאשר האישה הופכת להיות 'גרושת הלב' – מצב בו הבעל עומד לגרש את אשתו, היא מוגדרת לגביו כ'גרושת הלב', ואסור לו לקיים עמה יחסי אישות (נדרים כ, ב ובשו"ע או"ח רמ, ג). בשלב כזה הבעל גם לא יכול לקנא לאשתו וממילא הוא לא יכול להשקות אותה. הרי שאין אישה זו תחת דין של 'דת משה', ומה שנותר הוא רק 'דת יהודית', והוא הנוהג בין אותן נשים שאישה זו חיה ביניהן. גם אם מאן דהו יבקש לחלוק על מצב של 'גרושת הלב', קשה לחלוק

22. הרמב"ם כתב וניקד "שו"טה" לפי לשון התורה. נשארנו בכתוב המקובל היום.

על המציאות, אחרי שבית הדין קבע שחייב לגרש, ואין סיכוי ומקום לשלום בית, והרי היא כממזרת האסורה עליו; אם הוא יבוא עליה, הוא ייאסר בכלא בעוון אונס. במצב שכזה, לענ"ד כולי עלמא חייבים להודות שהבעל לא יכול להשקות את אשתו. מכאן נמצאנו למדים בחזרה גם על ההיתר לנשים אלמנות וגרושות שאינן צריכות לכסות את ראשן (לעיל אות ג); מכיוון שאינן יותר בגדר אישה שיכולה להיות מושקת מקנאת בעלה, הרי הן יצאו מגדר 'דת משה', ונותרו במנהג 'דת יהודית'. במקום שנהגו שגם גרושות ואלמנות מכסות את ראשן – עליהן להמשיך לנהוג כך, אבל במקומות שנהגו שלא לכסות – מותרות להסיר את הכיסוי.

אם כנים דברינו, נמצאנו למדים שלא רק פרודות וגרושות אינן בגדר 'דת משה', אלא כל מי שאינה שותה מי סוטה (אשת הסומא, אשת החיגר וכו') איננה חייבת בכיסוי הראש מ'דת משה'. סמך לכך ניתן להביא משו"ת יד אליהו ראגולר²³ (הובא באוצר הפוסקים סי' כא, ס"ק כז, א), שכתב שמכיוון שארוסה לא שותה (כמבואר בגמרא לעיל), "לא שמעין בה שאסור לצאת פרועת ראש".

נמצא שכיסוי ראש באישה פרודה, אחרי שהיא כבר נחשבת 'גרושת הלב' ואסור על בעלה לבוא עליה, וכל שכן אחרי קביעת מועד הקרע בין בני הזוג בבית הדין – אינו דאורייתא, ושפיר מועיל מנהג בזה. ובוודאי שכך הוא הדין בפירוד ארוך של יותר מ"ח חודשים.

אמנם אין בפרודה יותר מאשר באלמנה וגרושה. אם המנהג של הפרודות באותו המקום להישאר עם כיסוי הראש – אזי יש חובה מגדר 'דת יהודית' לשמור את כיסוי הראש. אך אם המנהג ללכת בגילוי הראש – אין איסור 'דת יהודית' על פרודה, ומתוך כך שאין עליה גם חובת 'דת משה' הריהי מותרת בגילוי השיער.

ו. איסורי 'דת משה' ו'דת יהודית' כפגיעה בבעל

לימדנו הרמב"ם בהלכות אישות כד, יא-יב:

ואלו הן הדברים שאם עשת אחד מהן עברה על דת משה: יוצאה בשוק ושער ראשה גלוי, או שנודרת או נשבעת ואינה מקיימת, או ששמשה מטתה והיא נדה, או שאינה קוצה לה חלה, או שהאכילה את בעלה דברים אסורים, אין צריך לומר כגון שקצים ונבלות, אלא דברים שאינן מעושרין...

23. רבי אליהו ראגולר (ה'תקנ"ד – 1849, י"ט בחשוון ה'תר"י), אשר נודע גם בכינויו רבי אליהו מקאליש, או קלישר, היה רב ליטאי, פוסק הלכה ומקובל. מתלמידיו של רבי חיים מוולוז'ין, רבן של רגולה, סלובודקה, קאליש וערים נוספות.

ואי זו היא דת יהודית? הוא מנהג הצניעות שנהגו בנות ישראל. ואלו הן הדברים שאם עשת אחד מהן עברה על דת יהודית: יוצאה לשוק או למבוי מפולש בראשה פרוע ואין עליה רדיד כשאר הנשים, אף על פי ששערה מכוסה במטפחתה; או שהיתה טווה בשוק וורד וכיוצא בו כנגד פניה על פדחתה או על לחיה, כדרך שעושות הגויות הפרוצות; או שטווה בשוק ומראה זרועותיה לבני אדם; או שהייתה משחקת עם הבחורים; או שהייתה תובעת התשמיש מבעלה בקול רם, עד ששכנותיה שומעות אותה מדברת על עיסקי תשמיש; או שהייתה מקללת אבי בעלה בפני בעלה.

וכתב מו"ר הגרנ"א רבינוביץ זצ"ל בחיבורו יד פשוטה (הלכות אישות פרק כד עמ' תקכו):

ואם תאמר, למה מנו דווקא את אלה ולא כל שאר עבירות שבתורה ושמדבריהם? הצד השווה שבכולם, בין דת משה ובין דת יהודית, שבכל אלה יש פגיעה בבעל.

ברם אישה פרודה לא רק שאין לה עניין שלא לפגוע בבעל, פעמים שהיא כן רוצה לפגוע, והשארית כיסוי הראש מהווה למעשה פגיעה באישה. ברית הנישואים היא סוג של חוזה זוגי, שכל אחד מבני הזוג מחויב לשני. חלק מכך הם חיובי הצניעות המבטאים את הברית (דהיינו יש מעשים שמביעים פריצות במשמעות של הפרת הזוגיות, כגון טווה בשוק וכו', וזו הכוונה פגיעה בבעל). אך משעה שהברית מופרת, הרי שמעשים המבטאים את הברית גם אינם בהכרח מחויבים, וניתן להסיר את כיסוי הראש.²⁴ כפי שהבאנו באות הקודמת, עיקר 'דת משה' נלמד מדיני סוטה. כל המטרה של דיני סוטה היא "להטיל שלום בין איש לאשתו" (ספרי נשא פי' טז), אך אם כבר אין סיכוי לשלום נראה שלא שייכים דיני סוטה.

לסיום אני מבקש להביא את תשובת מו"ר הגרנ"א רבינוביץ זצ"ל בשו"ת

24. למרות שדיני הצניעות, גם מ'דת משה' וגם מ'דת יהודית', לא הזכירו עניין של שייכות האישה לבעל, בדור האחרון מרביתם להסביר לנשים את היופי שיש בכיסוי הראש. השורות הבאות עלולות להיתפס בצורה פטרונית ויש נשים שלא תסכמנה לקבל את הדברים, אך מקובל להסביר (דווקא על ידי אלו הדורשים את השארית כיסוי הראש לנשים פרודות) שנשים רבות מאמינות כי עטיית כיסוי ראש תביא לאובדן יופיין, אך למעשה, אישה נשואה העוטה כיסוי ראש לא מאבדת כלל את יופייה, אלא שומרת היא אותו עבור בעלה. יופייה אף מתעצם בעיני בעלה פי כמה וכמה, כשיועד הוא שאשתו שומרת את נְשִׁיּוּתָה עבורו בלבד, ואין היא רוצה למצוא חן בעיני גברים אחרים. שיער הוא אכן עיקר משיכתה של האישה, ובכך שאישה נשואה מסתירה אותו, היא למעשה מקדישה את יופייה לבעלה בלבד ולא לגברים זרים, שכן נדרש מאישה להתקשט ולהתייפות עבור בעלה בלבד, כפי המובא במדרש: "לא נתנו תכשיטין לאשה אלא שתהא מתקשטת בהן לתוך ביתה" (מדרש תנחומא, וישלח, סי' ה). אצל אישה פרודה העניין הזה לא קיים כלל, ואדרבא ההיפך הוא הנכון. אין היא רוצה לשמור את יופייה לבעלה שהרי הוא החליט לגרשה, אז למה שתמשיך בכיסוי הראש?

שיח נחום א, קו (עמ' 361) ביחס לפאה נכרית. הרב כותב שבכיסוי הראש יש שלושה היבטים: ההלכה, המנהג של הקהילה או הקבוצה בה בני הזוג גרים, ויחס הכבוד ההדדי בין בני הזוג. אצל זוג פרוד החלק השלישי חסר. מכיוון שהוא חסר, וגם החלק הראשון של ההלכה איננו מ'דת משה' כפי שהוכחנו, הרי שנמצא שחובת הכיסוי לאישה פרודה הוא מ'דת יהודית', "וכמו כל דבר של כבוד וצניעות – המקום והזמן הינם גורמים משמעותיים" (שם תשובה קה, עמ' 359).

כפי שהתנה מו"ר זצ"ל על גרושה ואלמנה שיכולות להסיר את כיסוי הראש אם מתחייבות להחזיר אותו אחרי שבעז"ה יינשאו פעם נוספת (שיח נחום ב, רד, לעיל אות ג), כך יש להתנות גם בפרודה.

תנאי נוסף הוא שניתן להסיר את כיסוי הראש רק אם הטוען/נת הרבני/ת או עורכי הדין מאפשרים את הדבר. לפעמים מעשה כזה יכול לגרום לנזק בבית הדין במקרה שהאישה זכאית לכתובה, והורדת כיסוי הראש יכולה לתת טיעונים כנגד האישה. והחכמה עיניה בראשה.

ז. סיכום ומסקנות

מעיקר הדין נשים נשואות צריכות לכסות את רוב שיער הראש, אבל מותר להוציא קצת שיער. הדבר מחויב מגדר 'דת משה' ו'דת יהודית'. נראה כי אין שיעור מסוים של שיער שמותר להוציא אלא כפי הנהוג בחברה של שומרי תורה ומצוות אליה משתייכים.

גדרי 'דת משה' נלמדים מדין סוטה, ומי שאין בה דין סוטה, ככלה ערב חופתה ואישה פרודה אחרי קביעת בית הדין על חיוב גירושין, ואולי אפילו כבר משלב 'גרושת הלב', לא שייך בה 'דת משה'. עדיין יש 'דת יהודית', ומנהג המקום קובע האם חייבים להמשיך ללכת בכיסוי הראש אחרי הפירוד. הורדת כיסוי הראש אפשרית בשני תנאים:

- א. התחייבות של האישה לחזור לכיסוי הראש אחרי נישואיה בעז"ה.
- ב. אמירת המלווים בבית הדין (טוענים רבניים ו/או עו"ד) שאין נזק במעשה זה.

בשולי הדברים נאמר, שכל דעה הלכתית אמורה להיבחן לגופה, ובעין לא משוחדת. כאשר אנחנו באים ללבן סוגיה הלכתית, עלינו לדון בה ממקורותיה, ולראות מה אנו למדים מהם. אין לחשוש ממסקנות מחודשות, ובוודאי במקום שהדבר משמש ללימוד סגוריה על בנות ישראל ולדעת לענות את המעיקות, דבר שהפוסקים עוסקים בו לא מעט ולמדנו אותו ישירות מהקב"ה (בראשית רבה עא). אך שומה עלינו

לעיין במקורות בעיון ישר וללא משוא פנים, לא לאיסור ולא להיתר. כתבנו את הדברים על פי עיון ישר כמיטב שיפוטנו והבנתנו במקורות, וירא הקורא וישפוט. נכון לסיים בדברי בעל שרידי אש (ח"א סוף סי' עח):

לא באתי לברר כאן אם יש לדין זה של כסוי שערות ראשה של האשה הנשואה דין תורה מפורש או מנהג תורה. למעשה סובר אני שגם מצד המוסר היהודי, ראוי שהאשה הנשואה תכסה את ראשה – בכך היא מראה שאיננה להוטה למצוא חן בעיני אנשים זרים ומתנגדת לכך שאנשים אחרים יפסעו אחריה. כל כבודה בת מלך פנימה – בביתה ובחוג משפחתה, ודרך של נשי ישראל הכשרות שהן בוחלות שאנשים זרים יתנו בהן עין חומדת. כסוי הראש של אישה נשואה קשור בדרישותיה של היהדות לצניעות, פשטות וטהרה מוסרית, שהן מופנות לכל ישראל, לאנשים ולנשים.

שונה מצבה של הפרודה. כפי שכיסוי הראש משמש "אות של צניעות, מקור לטהרת המחשבה" (שם), כך לפעמים הוא עלול לגרום אות של פירוד וריחוק קרובים, ונכון להסיר אותו.



הרב אסף מישור מצוות פריה ורביה לבני נח

- הקדמה
- מצוות פריה ורביה בעם ישראל
- החייבים במצווה
- גדרי החיוב
- האם מקיימים מצווה בהולדת ילד אחד?
- סיכום ביניים
- פריה ורביה לבני נח
- מקור ממנו עולה שבני נח אינם מחויבים בפריה ורביה
- מקורות מהם עולה שבני נח מחויבים בפריה ורביה
- יישוב המקורות השונים ופסיקת ההלכה
- סיכום ביניים
- מה כוללת המצווה לבני נח
- סיכום

האם גויים מצווים על פי התורה להוליד ילדים?  שאלה זו מקבלת משמעות מיוחדת בדורנו לאור שקיעת הילודה בעולם המערבי, ומנגד קשב הולך וגובר באוכלוסיות לא-יהודיות מסוימות ברחבי העולם לאורה של תורת ישראל  הרב אסף מישור דן במקורות שונים על חובת פריה ורביה בבני נח  מסקנתו היא שגויים שייכים במצוות 'לשבת יצרה', וישנן שלוש מדרגות בקיום המצווה: חובה (ילד אחד), מצווה (שני ילדים) ומידת חסידות (שלושה ומעלה)



הרב אסף מישור

מצוות פריה ורביה לבני נח

הקדמה

עובדה מפורסמת היא, שקיימת ירידה משמעותית בילודה העולמית לאורך עשרות השנים האחרונות. נכון לשנת תשפ"ו, ממוצע הילודה בעולם הוא 2.3 ילדים לאישה, ובמדינות המפותחות (מדינות ה-OECD) הממוצע עומד על כ-1.6 ילדים, וישנן מדינות בהן השיעור אף מגיע ל-1.3 ילדים, כלומר ריבוי טבעי שלילי. כמה סיבות לתופעה המצערת: יוקר המחיה, עלייה בשעות העבודה, ועוד. אך נראה שהסיבה העיקרית לירידה בפריון היא תרבותית-אידאולוגית, הקשורה בתפיסות פוסט-מודרניות, וכבר נכתב על כך רבות.

לעומת רוב מדינות העולם, וכל המדינות המפותחות, ברוך ה' מדינת ישראל איננה שותפה לסטטיסטיקה זו, אלא מובילה בגידול הטבעי בפער גדול על פני יתר המדינות המפותחות. נכון לשנת תשפ"ו, ממוצע הילודה בישראל עומד על כשלושה ילדים למשפחה. ניתן לתת מספר סיבות לכך, אך דומה כי הסיבה העמוקה מכולן היא המחויבות הדתית לפרות ולרבות, כציווי התורה. ואף משפחות המוגדרות ככאלו שאינן שומרות תורה ומצוות, מושפעות מהערך התורני בהקמת משפחה, הן דרך המסורת רבת השנים של העם היהודי לדבוק בציווי, והן מהאווירה הכללית בארץ ובעם היהודי הרואה ברכה בהולדת ילדים ובגידולם.

מתוך דאגה כנה לעתיד האומות, ומתוך הבנה שמתורת ישראל תבוא ברכה לעולם, נכתב המאמר שלפניכם.

השאלה העומדת בבסיס המאמר היא, האם גם אומות העולם מצוות בהולדת צאצאים, ואם כן, כמה? המצווה הראשונה בתורה היא המצווה לפרות ולרבות, דהיינו להוליד צאצאים וליישב את העולם. מצווה זו מוזכרת פעמיים, האחת בפרשת בראשית (א, כז-כח): "וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצִלְמוֹ, בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ, זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם. וַיִּבְרָךְ אֹתָם אֱלֹהִים, וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים: פְּרוּ וּרְבוּ, וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבִּשְׁתֶּהּ". השנייה בפרשת נח (ט, א; ז): "וַיִּבְרָךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת בְּנָיו, וַיֹּאמֶר לָהֶם: פְּרוּ וּרְבוּ וּמְלֵאוּ אֶת הָאָרֶץ... וְאֹתָם פָּרוּ וּרְבוּ, שִׁרְצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּ בָּהּ".

מצווה זו נאמרה לכל באי עולם, וצפוי היה שתחייב את כל האנושות

כולה. האמנם?

מצוות פריה ורביה בעם ישראל

פרק זה מהווה הקדמה לנושא, ובו נדון במצוות פריה ורביה שבה נצטווה עם ישראל. לאחר הברור לגבי הציווי לישראל, נעסוק בנושא העיקרי של המאמר – פריה ורביה לבני נח.

החייבים במצווה

המשנה ביבמות (סה, ב) מביאה מחלוקת בשאלה מי מצווה על 'פרו ורבו': לדעת תנא קמא, "האיש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה", ולדעת רבי יוחנן בן ברוקה הן האיש והן האישה מצווים. הגמרא מביאה שני נימוקים לדעת תנא קמא: "אמר ר' אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: אמר קרא (בראשית א, כח): 'וּמְלָאוּ אֶת הָאָרֶץ וּכְבָּשׁוּהָ', איש דרכו לכבוש, ואין אשה דרכה לכבוש... רב יוסף אמר, מהכא (שם לה, יא): 'אֲנִי אֶל שְׂדֵי, פְּרָה וּרְבָה', ולא קאמר: פרו ורבו".

הרי שמהמשנה והגמרא ביבמות עולה כי לפי ת"ק אישה אינה מצווה על מצוות פריה ורביה. מאידך, במשנה ובגמ' בקידושין מא, א, למדנו שהאישה מתקדשת "בה ובשלוחה", וביארו חכמים – "מצווה בה יותר מבשלוחה". הרי שהאשה מקיימת מצווה בקידושין. הפוסקים עמדו על כך, וביארו ביאורים שונים ביחס למצוות פריה ורביה.

יש אומרים שהמשנה עוסקת בחיוב האישה, ואליא דת"ק אישה איננה מחויבת בפריה ורביה, אך אם האישה תפרה ותרבה – תקיים בכך מצווה, משום שהיא מסייעת לבעל בקיום חובתו. כך כתב הר"ן (קידושין טז, ב, מדפי הרי"ף): "דאע"ג דאשה אינה מצווה בפריה ורביה, מכל מקום יש לה מצווה, מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו". כלומר, מצוות הקידושין היא 'הכשר מצווה' לפריה ורביה, ולכן מצוותה בקידושין שהיא מסייעת לבעל לקיים את מצוות פריה ורביה.¹

דעה שונה מובאת בדברי התוספות (גיטין מא, ב, 'לא תוהו'). לדעתם, האישה אמנם אינה מצווה בפריה ורביה, אך מצווה היא ב'לִשְׁבֵּת יִצְרָה' (ישעיהו מה, יח), שהיא מצווה כללית יותר. על פי זה כתב ה'מקנה' (קידושין שם), שהגמרא בקידושין היא ראויה לשיטת התוספות, שאישה מצווה על 'לשבת יצרה', וכן ביאר קרבן נתנאל (על הרא"ש קידושין ב, א, אות א) את הגמרא בקידושין, שאישה מקיימת מצוות 'לשבת יצרה' בקידושה. ויש אומרים, שמכיוון שאינה מצווה בפריה ורביה, גם ב'לשבת' אינה מצווה, שכן "כל עיקר מצות פריה ורביה הוא מטעם נְשִׁיבָת", כ"כ ערוה"ש (אה"ע א, ד), והאריך להוכיח זאת. וכ"כ תורה תמימה (בראשית א, סה), וכתב שמצוות 'שבת' אינה נפרדת

1. דעה דומה מביא הים של שלמה (קידושין ב, א). לדעתו, האישה אמנם אינה מחויבת בפריה ורביה, אך עכ"פ אם קיימה – מקבלת עליה שכר.

מפריה ורביה. וכ"כ בשו"ת בנין ציון (קכג), שאם נשים היו מצוות ב'שבת', היה על המשנה או הגמרא להזכיר זאת.

ההלכה נפסקה כדעת ת"ק, כמבואר בשו"ע אה"ע א, יג: "איש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה". מאידך, נראה שכולם יסכימו שגם לאישה יש שייכות מסוימת במצווה, שהרי בלעדיה אין אפשרות לפרות ולרבות, והיא זו שבפועל יולדת. לכן יש לפרש את פטורה של האישה מן המצווה במובן מצומצם, ולא שאין עליה שום שייכות למצווה או לחובה לפרות ולרבות.²

גדרי החיוב

כמה ילדים מחויב אדם להוליד ויצא בזה ידי חובת המצווה? האם יש לפרש את המצווה בצד המרחיב ביותר – לא יתבטל אדם מפריה ורביה כל זמן שמסוגל להוליד, או שמא יש לפרשה בצד המצמצם – לאחר שהוליד ילד אחד או אולי שניים, כבר קיים את המצווה?

המשנה (יבמות סא, ב) מביאה מחלוקת: "לא יִבְטַל אדם מפריה ורביה, אלא אם כן יש לו בנים. בית שמאי אומרים: שני זכרים, ובית הלל אומרים: זכר ונקבה, שנאמר (בראשית ה, ב): 'זכר ונקבה בראם'".

בגמרא אמנם מובאות ברייתות המביאות אפשרויות שונות בדעות ב"ש וב"ה, כולל דעה שלבית הלל די בילד אחד, אך ההלכה נפסקה כמשנתנו, וכבית הלל – זכר ונקבה.

בהמשך הגמרא (שם סב, ב) מובאת הרחבה לדין המשנה: "תניא, רבי יהושע אומר: נשא אדם אשה בילדותו – ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו – יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר (קהלת יא, ו): 'בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך, כי אינך יודע אי זה יכשר – הזה או זה, ואם שניהם כאחד טובים?'... אמר רב מתנה: הלכה כר' יהושע". מצינו בדברי הפוסקים שני טעמים למצווה להמשיך ולהוליד גם לאחר קיום מצוות פריה ורביה: כתב הרמב"ם (אישות טו, טז): "אף על פי שקיים אדם מצות פריה ורביה, הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יִבְטַל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח,

2. בשו"ת בנין ציון (קכג) הוסיף, שמכיוון שאין המצווה נעשית אלא בצירוף האיש והאישה, ודאי שמצווה עליה להינשא ולהוליד, אלא שאין להשית עליה ציוויים פרטיים, אלא די אם נאמר שהיא מצווה להינשא וללדת: "אכן, לא ידעתי למה לא הזכיר דעל כל פנים משמע ביבמות דשייך 'שבת' בבית? משום דעל ידה גם כן יהיה שבת העולם, על דרך שאמרו (קידושין פב, ב): 'אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות', וכיון דכוונת בריאת מין האדם לא יִשְׁלַם רק על ידי שניהם, אם כן, ודאי הסברא נוטה שגם בה יש מצות שבת העולם". כעין זה כתב הרב אליעזר מלמד ב'פניני הלכה שמחת הבית וברכתו' (ה, ג והערה 2), שבמצווה הכללית של פריה ורביה, המכונה מצוות 'לשבת יצרה', גם נשים שייכות.

שכל המוסיף נפש אחת בישראל – כאילו בנה עולם". הרי שטעם המצווה להמשיך ולהוליד מעבר לחיוב פריה ורביה, הוא כדי להרבות את עם ישראל בעולם. טעם נוסף למד הרמב"ם (על הרמב"ם שם) מדברי הגמרא ביבמות: "בגמ' סמך לה אקרא ד'בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך, כי לא תדע [אי] (ה)זה יכשר', דחייש למיתת הראשונים ונמצא שלא קיים מצוה". כלומר מדובר על כעין סייג ו'ביטוח' למצוות פריה ורביה – שמא הראשונים שנולדו 'לא יכשרו', דהיינו קיים חשש למיתתם ונמצא שלא קיים את המצווה, ושמא לא יוכל להוליד עוד לאחר מיתתם, ולכן חייב להמשיך ולהוליד.

כאן חוזרת השאלה: האם ההדרכה "לערב אל תנח ירך" היא מצווה להוליד עוד ילד אחד או יותר? האם יש גבול למצווה, או שמא מצווה זו היא להוליד ככל שיוכל? בפשטות נראה לומר שמצווה זו שייכת כל זמן שהאדם יכול להוליד, וכפי שנאמר בגמרא: "היו לו בנים בילדותו – יהיו לו בנים בזקנותו", ונאמר: "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך". מבואר לכאורה שאדם מצווה להוליד כל זמן שיכול. כך עולה מהרמב"ם לעיל, שאין להתבטל מלפרות ולרבות "כל זמן שיש בו כח". לפי זה, מצווה על אדם, כל זמן שיש בו כח, לשאת אישה שיכולה להוליד ("בת בנים"), אסור לו לשאת אישה שאינה בת בנים, והוא חייב להתאמץ ולהוליד כפי יכולתו. כך עולה מראשונים נוספים (שו"ת הריב"ש טו; רמב"ן במלחמות ה' ליבמות יט, ב, מדפי הר"ף; וכן משמע מהמאירי יבמות סב, ב).

ואילו לדעת הנצי"ב בהעמק שאלה בביאור השאלות (קסה, ג-ד), המצווה היא להוסיף עוד בן ובת, מעין מה שאמרו חכמים: "כל דתקון רבנן – כעין דאורייתא תקון". כך גם דעת שו"ת בני בנים (ב, לח), וכתב שאף מדברי הטור ושו"ע, שלא הזכירו את דברי הרמב"ם, משמע שלא פסקו כמותו. על פי הדעות הללו, סיכם הרב מלמד בפניני הלכה 'שמחת הבית וברכתו' (ה, ו), שישנן שלוש מדרגות במצוות פריה ורביה, מדאורייתא ומדרבנן: א. פריה ורביה מדאורייתא, בבן ובת. ב. מצוות "לערב אל תנח ירך", כלומר פריה ורביה מדרבנן, בשני בנים ושתי בנות, או עכ"פ בארבעה או חמישה ילדים. ג. הידור מצווה להוליד ילדים נוספים, לפי יכולת ההורים.³

האם מקיימים מצווה בהולדת ילד אחד?

על דברי המשנה, לפיהם מצוות פריה ורביה מתקיימת דווקא בהולדת בן ובת (אליבא דבית הלל), מובאת ברייתא בשם רבי נתן (יבמות סב, א): "ר' נתן אומר, בית שמאי אומרים:

3. לכאורה מחלוקת ראשונים זו תלויה בטעם התקנה. לרמב"ם טעם התקנה מובא בהמשך דבריו: "שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם" – משום ערך החיים שמתגלה בכל יהודי. ולשאלות נראה שהטעם הוא כדי להבטיח את קיום מצוות פריה ורביה, ויש גבול למה שחייבה התורה להבטיח את קיום המצווה.

זכר ונקבה, ובית הלל אומרים: או זכר או נקבה. אמר רבא: מאי טעמא דר' נתן אליבא דבית הלל? שנאמר: 'לא תהו בראה, לשבת יצרה', והא עבד לה שבת". לפי דעה זו, אף בילד אחד – בן או בת – מקיימים את מצוות פריה ורביה, שכן אפילו בילד אחד העולם נעשה מיושב יותר. ואמנם למדנו שלהלכה לא נפסק כדעה זו, אך עכ"פ מצוות 'לשבת יצרה' מתקיימת אפילו בילד אחד.

ראיה זו כתב ר' שלמה קלוגר (האלף לך שלמה אה"ע ב): "הנה נראה לי להוכיח מן הש"ס, דאף אם אשה מצווה על שבת, מכל מקום די אם יש לה בן אחד או בת אחת, ואין צריך זכר ונקבה, וראיה מיבמות (סב, א), דס"ל לר' נתן אליבא דבית הלל דדי בזכר או נקבה, ואמר רבא שם: מאי טעמא דרבי נתן אליבא דב"ה? שנאמר: 'לא תהו בראה אלא לשבת יצרה', והא עביד ליה שבת וכו'. מוכח מזה, ד'לשבת יצרה' די בחד, בן או בת – כבר קיים שבת".⁴

וכן דעת העמק שאלה (קסה, ב), שיש מצווה בהולדת ילד אחד, וזו לשונו: "ולא מיבעי לר' נתן ביבמות דף ס"ב, דלבית הלל מצות פריה ורביה זכר או נקבה, שנאמר: 'לא תהו וגו', אלא אפילו לרבנן, דמצות פריה ורביה הוא זכר ונקבה, מכל מקום מודו דעיקר מצוה סגי בולד אחד".

ממקור נוסף יש להביא ראיה שאף בילד אחד מקיימים מצווה. מובא במשנה ביבמות (סד, א): "נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה – אינו רשאי לִבְטֹל". והמשמעות היא שעליו או לישא אישה נוספת או לגרש את זו. ומה הדין אם נולד להם רק ילד אחד? מחד, הבעל לא קיים עדיין מצוות פריה ורביה, כלומר בן ובת, ומאידך, יש להם המשכיות. האם גם במקרה כזה "אינו רשאי לבטל", ועליו לשאת נוספת או לגרשה?

נחלקו בכך הראשונים. יש אומרים שכל עוד לא קיים המצווה "אינו רשאי לבטל", ועליו לנסות להיבנות מאישה אחרת. ויש אומרים שאם האישה ילדה אפילו ילד אחד, כבר לא חל עליהם דין זה. הנימוקי יוסף (יבמות יט, ב, מדפי הרי"ף) הביא את שתי הדעות, וכתב בשם הרשב"א (סד, א, ד"ה 'מתניתין') שאפילו אם יש ילד אחד – לא כופים לגרש: "ויש שפרשו דכל שיש לו ולד אחד חי – אין כופין אותו לגרש, דהא ילדה, ומתניתין 'ולא ילדה' קתני. אלא שיש מפרשים אחרים, דהאי 'ולא ילדה' אזכר ונקבה קאי... והרשב"א כתב שראשון נראה לו עיקר".

4. גם מפשט הפסוק "לא תהו בראה, לשבת יצרה", משמע שדי בילד אחד, שכן העולם כבר לא 'תהו', כלומר שומם, אלא התיישב על ידי הילד שנולד. לעומת הפסוק "פרו ורבו", שבו הציווי הוא להתרבות, ואין צריך שיהיה לפחות 'מיעוט רבים' – שניים. ואילו מהמילים "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך", משמע שההנחיה היא ללדת אף יותר משני ילדים. ועיין בשו"ת האלף לך שלמה (אה"ע ב) שהרחיב בזה. וראו להלן בפרק 'מה כוללת המצווה לבני נח', על מספר הילדים.

אמנם בשו"ת הרדב"ז (א, קכו) הביא את דעת הרא"ש והטור שפסקו כדעה השנייה: "ואיכא מאן דמפרש דהאי 'ולא ילדה' ארישא דמתניתין קאי, אמצות פריה ורביה, והיינו זכר ונקבה; וכל שלא ילדה זכר ונקבה – 'לא ילדה' קרינן בה, ואינו רשאי לביטל, אלא כופין אותו לישא אשה בת בנים. ומינה נמי, שאם נשבע לה וילדה ולד אחד,⁵ אף על פי שהוא חי – 'לא ילדה' קרינן בה, כיון שלא קיים מצות פריה ורביה, וזה נראה דעת הטור ומסקנת הרא"ש ז"ל".

להלכה פסק הרמ"א (אה"ע קנד, י) כסוברים שאחרי ילד אחד אין כופים להוציא את האישה: "יש אומרים דכל זה דלא הוליד כלל, אבל אם הוליד זרע קיימא, אף על פי שלא קיים עדיין פריה ורביה – אין כופין להוציא".

וכן פסקו האחרונים, ומהם בשו"ת מעיל צדקה (סימן לג), וביאר שילד אחד פוטר מייבום, וכן כתב הנצי"ב כדבר פשוט (מרומי שדה בכורות מז, א): "שהרי אי נשא אשה וילדה ולד אחד, שוב אין כופין להוציא" (וכעין זה כתב גם בהעמק שאלה קסה, ב). הרי שגם בהולדת ילד אחד יש עכ"פ מקצת מצווה, או מצוות 'לשבת יצרה'.

סיכום ביניים

עד כה עסקנו בגדרי מצוות פריה ורביה ו'לשבת יצרה' ביחס לעם ישראל. ראינו שהמצווה מן התורה מוטלת ישירות על האיש, והאישה אף היא שייכת ושותפה בה. עוד ראינו שהמצווה מהתורה מתקיימת בהולדת בן ובת, וחכמים הוסיפו את החובה להוליד ילדים נוספים. יש אומרים שכל שאדם יכול – עליו להוסיף וללדת, ויש אומרים שזו מידת חסידות, אך מעיקר הדין די בשני בנים ושתי בנות.

מי שהוליד ילד אחד, יש אומרים שקיים בזה מצוות פריה ורביה באופן חלקי, או קיים מצוות 'לשבת יצרה', מכמה טעמים: א. ילד אחד פוטר מייבום – משמע שנחשב כ'זרע לאביו'. ב. אין כופים לגרש מי שילדה ילד אחד, גם אחרי עשר שנים, משום שזה בכלל 'לא תהו בראה, לשבת יצרה'.

פריה ורביה לבני נח

כעת נדון בנושא המרכזי של המאמר – האם בני נח מצווים לפרות ולרבות, ועד כמה דומה חיובם לחיוב של ישראל?

בכמה מקומות עוסק התלמוד בשאלת חיוב בני נח בפריה ורביה, ומשמע שעולה סתירה בין המקורות.

5. הרדב"ז נשאל על מי שנשבע לאשתו שאם תלד בתוך עשר שנים לא ישא עליה אשה שנייה, והיא ילדה בזמן זה ולד שנפטר (ולאחר מכן שהתה עוד עשר שנים בלא ולד).

מקור ממנו עולה שבני נח אינם מחויבים בפריה ורביה

בתלמוד הבבלי במסכת סנהדרין (נט, א) עוסקת הגמרא בשאלה: מה מעמדן של מצוות שנאמרו לפני מתן תורה, האם הן מחייבות את כלל האנושות או שמא גם הן מחייבות אך ורק את עם ישראל?

כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני – לזה ולזה נאמרה... אדרבה, מדנשנית בסיני, לישראל נאמרה ולא לבני נח! מדאיתני עבודה זרה בסיני, ואשכחן דענש נכרי עילויה – שמע מינה: לזה ולזה נאמרה. לבני נח ולא נשנית בסיני – לישראל נאמרה ולא לבני נח. אדרבה, מדלא נישנית בסיני, לבני נח נאמרה ולא לישראל! ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור.

מצוות פריה ורביה נאמרה עוד קודם מתן תורה, הן לאדם במעשה בראשית והן לנח. האם נשנתה בסיני, וממילא גם בני נח חייבים בה? בהמשך הגמרא (נט, ב) מובא: "והרי פריה ורביה, שנאמרה לבני נח, דכתיב: 'ותאם פרו ורבו', ונשנית בסיני: 'לך אמור להם: שובו לכם לאהליכם' – לישראל נאמרה ולא לבני נח! ההוא ל'כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו' הוא דאתא". הרי שהגמרא מבינה שאמנם מצוות פריה ורביה נשנתה בסיני, אך זאת לעניין מסוים השייך רק לישראל. אם כן, חזר הכלל שכל מצווה שנאמרה לבני נח לפני מתן תורה ולא נשנתה בסיני – אינה מחייבת את בני נח. משמע אם כן, שלמסקנת הגמרא בני נח אינם מצווים בפריה ורביה.

מקורות מהם עולה שבני נח מחויבים בפריה ורביה

מאידך, ישנם מקורות שמהם עולה שבני נח חייבים במצוות פריה ורביה.

ראיה מגר

נחלקו אמוראים ביבמות סב, א, האם נוכרי שהוליד ולאחר מכן התגייר קיים מצוות פריה ורביה:

איתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, דהא הוה ליה. וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה – גר שנתגייר כקטן שנולד דמי.⁶

6. ביארו התוספות (שם, ר' יוחנן) שגם ר' יוחנן מסכים לכלל שגר שהתגייר הוא כקטן שנולד, שזהו כלל פשוט

נראה שלדעת ר' יוחנן, ואולי גם לדעת ריש לקיש, שייך מושג של 'פריה ורביה' אצל נוכרים, והשאלה היא האם כשהתגיר, ההולדה שקיים בהיותו נוכרי פוטרת אותו מלהמשיך ולהוליד לאחר גיורו. לר' יוחנן, מכיוון שיש לו ילדים בפועל – קיים בכך מצוות פריה ורביה ודיו בזה. ולדעת ריש לקיש, כשנכנס תחת כנפי השכינה כיהודי, מתחייב במצוות פריה ורביה מחדש.

בהמשך הסוגיה הגמרא תולה שאלה זו בשאלה נוספת: האם בן שנולד לאותו גר טרם הגיור נחשב כבנו ויורש את אביו: "ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגיר, רבי יוחנן אמר: אין לו בכור לנחלה, דהא הוה ליה 'ראשית אונן'; וריש לקיש אמר: יש לו בכור לנחלה – גר שנתגיר כקטן שנולד דמי". ממשיכה הגמרא: "וצריכא, דאי אשמעינן בההיא קמייתא, בההיא קאמר רבי יוחנן, משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו, אבל לענין נחלה, דלאו בני נחלה נינהו, אימא מודי ליה לריש לקיש. ואי איתמר בהא, בהא קאמר ריש לקיש, אבל בההיא, אימא מודה ליה לר' יוחנן. צריכא".

אם כן, לדעת ר' יוחנן בני נח הם 'בני פריה ורביה', דהיינו, בפשטות, מחויבים בפריה ורביה.⁷

הן לדעת ר' יוחנן והן לדעת ריש לקיש, בן מתייחס לאביו הגוי, אלא שנחלקו האם הגיור מפקיע את היחוס (ריש לקיש) או אינו מפקיע (ר' יוחנן). ההשלכה היא לגבי שני הנידונים – פריה ורביה וירושה. אמנם ישנן השלכות נוספות למחלוקת זו, שלא נידונו בגמרא. לדוגמה, האם בן של גר צריך או רשאי להתאבל על אביו, האם חייב הוא בכבודו ובמוראו, ועוד.

בניגוד לתלמוד הבבלי, מהתלמוד הירושלמי (יבמות ב, ו) עולה שנחלקו ר' יוחנן וריש לקיש אף בשאלת ייחוס בן נח לאביו: "רבי יוחנן אמר: גוים – יש להם יחסין. רבי שמעון בן לקיש אמר: גוים – אין להם יחסין. והא כתיב (מלכים ב' כ, יב): 'בעת ההיא שלח מרודך בלאדן בן בלאדן מלך בבל ספרים ומנחה אל חזקיהו!' – על ידי שכיבד זקיננו, זכה להתייחס. והא כתיב (שם א טו, יח): 'וישלח המלך אסא אל בן הדד בן טבריון בן חזיון מלך ארם היושב בדמשק לאמר: קוצץ בן קוצץ!' – כמה דאת אמר (אסתר ט, כד): 'כי המן בן המדתא', וכי בן המדתא היה? אלא צורר בן צורר, אוף הכא קוצץ בן קוצץ".

בש"ס, וקיימא לן כן להלכה, אלא "מסתברא ליה לר' יוחנן הכא, כיון דבנכריותו קיים, דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה, מפטר נמי כשנתגיר".

7. אמנם, יש שביארו את המונח 'בני פריה ורביה' לא כמחויבים אלא שבניהם נקראים על שמם, כ"כ תוס' (שם 'בני') וטורי אבן (ר"ה כח, א). ויש שפירשו ש'בני פריה ורביה' הכוונה שמחויבים במצוות 'לשבת יצרה', כ"כ מנחת חינוך (א, ט) לגבי עבד. לכאורה ניתן להסביר שדווקא בעבד שייכת מצוות 'לשבת', שכן דיניו כאישה, ולא בנכור, אך ראו לקמן שיש מקום לומר שבכל גוי שייכת מצוות 'לשבת'.

בירושלמי מובן יותר ההבדל בין ר' יוחנן וריש לקיש בשאלת חיוב בני נח בפריה ורביה, שכן נוח יותר להסביר שמי שלא שייך לגביו יחוס, איננו שייך במצוות פריה ורביה.

להלכה קיימא לן כר' יוחנן לגבי ריש לקיש, כמבואר במסכת יבמות (לו, א), וכן פסקו הפוסקים בשני הנידונים. וכן בשו"ע פסק לעניין פריה ורביה (אה"ע א, ז): "היו לו בנים בגיותו, ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצוה זו". ולענין ירושה פסק (ח"מ רעז, ט): "היה לו בנים כשהיה עובד כוכבים, ונתגייר – אין לו בכור לנחלה".

ראיה מעבד כנעני

המשנה במסכת גיטין (ד, ה), דנה אם תיתכן מציאות קבועה של אדם שחציו עבד וחציו בן חורין (כגון שהוא עבד של שני שותפים, שהאחד מחזיקו כעבד והשני שחרר אותו). לדעת בית שמאי לא ייתכן מצב כזה, ולבית הלל ייתכן, ומסיימת המשנה שהודו בית הלל לבית שמאי, מכח העובדה שמצב כזה עלול לגרום לביטול פריה ורביה: "מי שחציו עבד וחציו בן חורין – עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, דברי בית הלל. אמרו לו בית שמאי: תקנתם את רבו, ואת עצמו לא תקנתם! לישא שפחה – אי אפשר, שכבר חציו בן חורין; בת חורין – אי אפשר, שכבר חציו עבד; יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה! שנאמר: 'לא תהו בראה לשבת יצרה'".

וכן מהירושלמי (גיטין שם, ובמועד קטן א, ז) עולה שהמשנה אכן קובעת שהעבד חייב בפריה ורביה: "אין נושאין נשים במועד. שמעון בר אבא בשם ר' יוחנן: משום ביטול פרייה ורבייה (=אם יתירו להינשא במועד, ימתינו עד המועד כדי לעשות סעודה אחת לנישואין ולמועד ולחסוך בעלויות הסעודה). בעון קומי רבי יוסי: עבד, מהו שישא אשה במועד? אמר ליה, נישמענה מן הדא: 'ליבטיל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה'. ואמר ר' שמעון בר אבא בשם ר' יוחנן: כל שהוא מצווה על פריה ורביה, אסור לו לישא אשה במועד". הרי מפורש בירושלמי שעבד מצווה על פריה ורביה.

האם הוא הדין לגבי נוכרי? מחד, יש מקום לומר שדווקא עבד מחויב במצוות פריה ורביה ולא נוכרי, שהרי עבד מחויב במקצת מצוות.⁸ כך דעת רוב המפרשים, שכתבו רק את חיובו של העבד בפ"ר, ולא הזכירו חיוב לנוכרי. מאידך, יש מקום ללמוד מקל וחומר: אם עבד, שבניו אינם מתייחסים אחריו, חייב בפ"ר, ודאי שנוכרי, שבניו מתייחסים אחריו, יהיה חייב בה, וכפי שלמדנו בגמרא במסכת יבמות, שדין פריה ורביה תלוי ביחוס.⁹

8. ואין דינו כאן כאישה שפטורה, כמבואר במשנה למלך (מלכים י, ז), משום שהכלל ש'כל מצווה שהאישה פטורה ממנה – גם עבד פטור ממנה', נאמר רק לגבי מצוות עשה שהזמן גרמן, ולא ביחס לכל מצווה.

9. נראה שכעין זה כתב הציץ אליעזר (ד, טז, ט) בשם הרב ציטרון: "ולדברי הסוברים שעכו"ם אינו מצוה על

חייב בני נח במצוות 'לשבת יצרה' ולא בפריה ורביה

הגמרא במסכת בכורות (מז, א) עוסקת בדיני פדיון בכור, ובדרך אגב מביאה את דין הבכורה בבני נח ואת דין פריה ורביה כפי שנשנו במסכת יבמות, בהבדל בולט: "ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים, ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, ורבי שמעון בן לקיש אמר: לא קיים. ר' יוחנן אמר: קיים – לא תוהו בראה, לשבת יצרה. ורבי שמעון בן לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה – גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

דהיינו, בעוד שבמסכת יבמות דעת ר' יוחנן היא שגר שהתגייר ויש לו בנים, קיים בהם מצוות פריה ורביה, בגמרא בבכורות מובא שקיים את המצווה הכללית 'לשבת יצרה', ולא פריה ורביה.

יישוב המקורות השונים ופסיקת ההלכה

נחלקו ראשונים ביחס בין המקורות, ויש בזה שלוש דעות:

בני נח לא מצווים על פריה ורביה

דעת התוספות ביבמות (סב, א, 'בני פו"ר') שההלכה כגמרא בסנהדרין, ובן נח אינו מחויב בפו"ר. אמנם לעניין יחוס בניו מיוחסים לו, וזאת על פי הגמרא ביבמות, ולכן אם הוליד בגיותו – פטור מפריה ורביה לאחר גיורו, שהרי סוף סוף יש לו בנים. כך כתב גם תוספות הרא"ש (יבמות סב, א, 'דמעיקרא נמי'), שאין כוונת ר' יוחנן שנוכרי מחויב בפריה ורביה, שהרי ההלכה כגמ' בסנהדרין הפוסרת אותם מהמצווה, אלא שפירוש המושג 'פריה ורביה' לגבי גויים הוא שבניהם מתייחסים על שמם: "לאו 'בני חיוב פריה ורביה' קאמר, דבפרק ד' מיתות משמע דבני נח לא מיפקדי אפריה

פריה ורביה... קשה עליהם לשון הגמרא שם, שאומרת: 'משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו', שמשמע בפשטות הכוונה שגם מעיקרא בגיותן המה באמת מצווים נמי אפריה ורביה, וכמו שמפרש שם רש"י: בני נח – בני פריה ורביה נינהו, דכתיב: 'ויאמר להם פרו ורבו'. ונראה לי ליישב, דהנה ראיתי בחידושי מהר"א ציטרון ז"ל שכותב סברא, דאי נימא דכל אלו היו מצווים בשעת בריאה, ואח"כ הותר להם במתן תורה, יש לומר דגם בזמן הזה הנם בגדר אינו מצווה ועושה. וכל זה הוא רק בצירוף שיש להם יחס, דאי לאו הכי לא עדיפי מעבד". כלומר, הייחוס הוא הקובע את מידת השייכות למצווה, ומי שאין בניו מיוחסים אחריו – גרוע יותר לעניין זה ממי שבניו מיוחסים אחריו.

דין זה, שלא שייך יחוס לגבי עבד, מובא בגמ' יבמות סב, א: "אמר רב: הכל מודין בעבד שאין לו חיים (=יוחסין). דכתיב (בראשית כב, ה): 'שבו לכם פה עם החמור', עם הדומה לחמור". ועולה גם מהמשנה בקידושין (ג, יג): "רבי טרפון אומר: יכולין ממזרים ליטור, כיצד? ממזר שנשא שפחה – ה'נולד עבד, שחררו – נמצא הבן בן חורין". וביארו בגמרא (קידושין סט, א), שעצה זו אמורה רק לגבי ממזר זכר, אך ממזרת לא יכולה להיטור, משום שאם תינשא לעבד – ה'נולד ילך אחר הפגום, כדין מקום שיש קידושין בעבירה (שהרי הממזרת יהודייה לכל דבר, ואסורה בעבד), וזאת משום שאין יחוס לגבי עבד. התוספות פסקו (בכורות מז, א, 'והא') שעבד גם לא קיים מצוות 'לשבת יצרה', משום שמצווה זו תלויה בכך שהבן יהיה מיוחס לאביו.

ורביה, אלא כלומר שבניהם נקראים על שמם, כי ההיא דבסמוך, דיחסנהו בשמהון ובשמה דאבוהון".

בני נח מצווים על פריה ורביה

דעת השאילתות (קסה) שבני נח מצווים על פריה ורביה: "דמיחייבין דבית ישראל למינסב נשי, ואולודי בני, ומיעסק בפריה ורביה, דכתיב (ירמיהו כט, ו): 'קחו נשים והולידו בנים ובנות'. ולא מיבעיא ישראל, אלא אפילו גוים מיפקדי אפריה ורביה, דכתיב: 'ואתם פרו ורבו'".

וכן דעת יד דוד על מסכת חגיגה (ב, ב), שאמנם ממסכת סנהדרין עולה שבני נח פטורים מהמצווה, אך ממסכת יבמות עולה שחייבים בה, וצריך לומר שהסוגיות חלוקות, והלכה כסוגיה ביבמות.

נראה שזו גם דעת השדי חמד (כללים ז, אות כ) שהביא את דברי השאילתות והיד דוד, וציין שכך הבין גם הנצי"ב בהעמק שאלה בדעת השאילתות. וכתב "ואם כן, כיון שסוגיות חלוקות הן – פשיטא דיש לנו להחמיר כהסוגיא דיבמות הנ"ל, דעכו"ם מיפקדו אפו"ר".

בני נח מצווים על 'לשבת יצרה'

התוספות בבכורות (מז, א 'והא') כתבו שאמנם בני נח לא מצווים בפריה ורביה, אך מצווים על 'לשבת יצרה', משום שבניהם מתייחסים אחריהם, וזה גדרה של מצוות 'לשבת'.

הצעה לצמצום המחלוקת

לענ"ד נראה שיש מקום לבאר שהמחלוקת איננה קוטבית, וגם הסוברים שבן נח אינו מצווה בפריה ורביה, יסכימו שהוא מצווה ב'לשבת יצרה' כפי דעת התוספות בבכורות הנ"ל. שהרי בכך שהולידו בגיותם, קיימו את רצון ה' ביישוב העולם.

כמו כן, גם הגמרא בסנהדרין שפטרה בני נח, לא חולקת על כך שזרעו של בן נח מיוחס לו, ובאמת זהו גדרה של מצוות 'לשבת יצרה' – העיסוק בקיום העולם, וזאת על ידי שכל אדם יוליד (וראו להלן בפרק: 'מה כוללת המצווה לבני נח', על מספר הילדים שבן נח מצווה להוליד). מה שאין כן מצוות פריה ורביה, שמפרטת יותר את החיוב.

כמו כן, גם הסוברים שבני נח מחויבים בפריה ורביה, ייתכן שאין כוונתם שמחויבים כישראל בכל פרטי ודקדוקי מצוות פריה ורביה, אלא מחויבים כְּאֻמוֹת ביישובו של עולם. כן כתב ערוה"ש (אה"ע א, ה): "ועל ישראל נקבעה מצוה זו על כל אחד מישראל לקיים מצוה זו, כמו שנצטוו על כל המצוות, אבל עובדי כוכבים שלא נצטוו בכל המצוות כולם, לא נצטוו גם בזה שיהא החיוב על כל אחד מהם, אלא על

כלל האומה היתה ברכת ד' שיפרו וירבו, ורצונו יתברך שיתעסקו בשבת עולמו". והמשיך בזה (שם יט): "אף על פי שלא נצטוו, מכל מקום הרי בכלליותם יש עליהם כמו חובה ליישב העולם, שזהו רצון ד' בברכתו לאדם ולנח, כמו שכתבנו בסעיף ה. ועיקר הפְּרִיָּה ורביה הוא משום 'לשבת יצרה', וכיון שעשה שבת בעולם – שוב לא נתחייב במצוה זו" (ראו עוד שם סעיף כ).

בני נח מקיימים את המצווה אף שאין מצווים בה

לאמור לעיל יש לצרף סברה חשובה, לפיה אמנם בני נח לא מצווים בפו"ר, אך אם פָּרוּ ורָבוּ – יש להם שכר כ'אינו מצווה ועושה', והיינו שייכות למצווה הכללית. כך כתב הרב מאיר דן פלוצקי: "דרכי יוחנן סבירא ליה: כיון דמעיקרא בני פריה ורביה נינהו, דהיינו קודם מתן תורה היה המצווה עליהם, נהי דאחר כך ניטלה מהם ונתנה לישראל – היינו רק דהחובה ניטל מהם, אבל מכל מקום נשארו באותה מצווה בתורת רשות, ואם מקיימין אותה – מצווה קעבדי, כמו נשים במצוות עשה שהזמן גרמא למאן דאמר רשות, וכיוצא בזה... וזה פירוש הגמרא 'דמעיקרא בני פו"ר נינהו', ולכן גם היום, אף על גב דאינם חייבים במצוות פו"ר, מכל מקום מקיימין מצווה בזה" (כלי חמדה פרשת ויגש ב, פתח תקווה תשנ"ז, עמ' קנו). ושנה הדברים במקום אחר: "...וכיון דגם נכרים היו מְצֻיִּים קודם מתן תורה בכל התורה, נהי דעתה נשלל מהם המצווה, מכל מקום קיים המצווה בזה כמו שאינו מצווה ועושה, שלכן נשאת המצווה אף עתה, ואף שפקע עתה היחוס" (כלי חמדה מכתבי תורה והערות, בני ברק תש"ס, עמ' קכו).

וכ"כ רבי אברהם מורגנשטרן על מצוות פריה ורביה: "ולי נראה בס"ד, דלא דמי גוי בן נוח לשוטה, כמו שאיתא מפורש בש"ס קידושין גבי כיבוד אב ואם גבי גוי – דמה בן נתינה – שנתן לו השי"ת שכר מצות כיבוד אב אע"ג דאינו מצווה ועושה – מכל מקום אם מקיים אותו, אין השי"ת מקפח שכרו! והוה כמו אשה במצוות עשה שהזמן גרמן דיכולין לברך על זה, כמו שאיתא בש"ע וראשונים. דאף על גב דגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה, מכל מקום גם אינו מצווה יש לו שכר על זה מהשי"ת, ולא הוה כמו גוי שעוסק בתורה, דחייב מיתה. כבר חילקו המפרשים ז"ל בין מְצֻיִּים שכליות, כמו כיבוד אב ואם או צדקה... אז מותר הבן-נח לקיימו, וגם יש לו שכר הרבה על זה, דהראיה מְדמה בן נתינה היא ראייה שאין עליה תשובה... ואם כן, איתא מפורש דבשאר מצוות יש לו שכר הרבה אם מקיים אותם, ובפרט במצוות פריה ורביה, דמקודם שניתנה התורה לישראל היו בני נח מחויבים בחיוב גמור לקיים..." (רבבות אפרים על ספר החינוך, מצווה א).

סיכום ביניים

בשאלת חיוב בני נח לפרות ולרבות ישנם מקורות המחייבים ויש הפוטרים. אמנם קיים מקור המחייב את בני נח במצוות 'לשבת יצרה', שהיא המצווה הכללית לקיום האנושות. ביררנו שגם הפוטרים מפו"ר יכולים להסכים לו, שכן לא פטרו אלא מקיום המצווה על כל פרטיה, כישראל, אך הם מסכימים שגם לנוכרים יש חלק במצווה הכללית של קיום האנושות.

מה כוללת המצווה לבני נח

כפי שכתבנו בפרק הראשון, בנוסף למצוות התורה לפרות ולרבות, דהיינו להוליד בן ובת, קבעו חכמים מצווה נוספת – להמשיך ולהוליד ילדים נוספים, על מנת ליישב את העולם. מצווה זו מכונה בשם 'לערב אל תנח' ו'לשבת יצרה', משום שהיא עוסקת בערך הכללי של הולדת צאצאים, וגם מסייעת ומבטיחה את קיום מצוות פריה ורביה. האם הדבר נכון אף כלפי בני נח?

כפי שלמדנו, מצוות 'לשבת יצרה' היא מצווה כללית ללדת ילדים וליישב את העולם, והיא יכולה להתקיים אפילו בילד אחד. ואם נקבל את העמדה שלכולי עלמא חיוב בני נח הוא במצוות 'לשבת יצרה', מצד הדין בני נח מחויבים בהולדת ילד אחד בלבד.

אלא שאם אכן בני נח ייצמדו לדין של קיום 'לשבת יצרה' בילד אחד, נמצא העולם כלה מאליו, על כן מסתבר שמוטל על בני נח לקיים מצווה זו לפי גדר פריה ורביה כישראל, בבן ובת, כדי שלכל הפחות הריבוי לא יהיה שלילי.¹⁰

ועדיין, בהולדת שני ילדים אין ריבוי חיובי, והעולם אינו יכול להתפתח ולהתרבות בכך, ולכן סברה היא, שבן נח שמוליד מעל שני ילדים הרי הוא חסיד, ומקיים מצווה בהידור. אך מכל מקום ודאי שאין חיוב בדבר, שהרי למדנו ש"ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסור".

למסקנה, נראה לקבוע שאצל בני נח ישנן שלוש מדרגות בקיום המצווה: חובה, מצווה, מידת חסידות.

10. אמנם על מנת שהעולם ייושב, והריבוי האנושי יהיה חיובי, הגידול הטבעי צריך להיות 2.1. אבל עם זאת, הדעות המחייבות פריה ורביה בבני נח לא דקדקו להצריך יותר משניים. כמו כן, מצינו שגדרי מצוות פו"ר בבן ובת הם כדברי בית הלל במשנה ביבמות – "זכר ונקבה בראם". אם כן, לפי הסוברים שבני נח מחויבים בפריה ורביה, הדין נותן ששייכותם במצווה תהיה גם היא בבן ובת.

- **מדרגה ראשונה** – חובה על כל אדם מאומות העולם להוליד ילד אחד, ולקיים בכך את מצוות 'לשבת' ואת הערך העצום שבהולדת נפש, ובמצווה זו איש ואישה שווים.
- **מדרגה שנייה** – מצווה ללדת שני ילדים, כמצוות 'פרו ורבו' שצוותה התורה את ישראל, וכדעת הסוברים שגם בני נח שייכים בפריה ורביה, ובכך להביא את העולם למצב שאין ילודה שלילית.
- **מדרגה שלישית** – מידת חסידות ללדת שלושה ילדים ומעלה, כתוספת על הדין, כדי לסייע בהתפתחות העולם, בשגשוגו וביישובו. וגם בהידור זה איש ואשה שווים.

סיכום

מצוות פריה ורביה לישראל היא מצווה מן התורה שיש לה הגדרות מחייבות, כגון: מי חייב במצווה? מה מספר הילדים שאותו יש ללדת כדי לקיימה? ועוד. מצוות 'לערב אל תנח ירך' היא מצווה מדברי חכמים, ועניינה להוסיף ולהוליד ילדים נוספים. מצוות 'לשבת יצרה' היא מצווה בסיסית יותר ולכן אף אישה מחויבת בה, והיא מתקיימת כבר בהולדת ילד אחד.

אע"פ שנראה שישנה סתירה בדברי חז"ל לגבי חיוב בני נח במצוות פריה ורביה או במצוות 'לשבת יצרה', ואע"פ שנראה שנחלקו הדעות בכך, ניתן לבאר שאין מחלוקת, אלא לכל הדעות בני נח שייכים במצווה הכללית לפרות ולרבות וליישב את העולם, וכפי שהוגדרה מצוות 'לשבת יצרה'. על גבי שורת הדין יש מקום להדריך את בני נח להוסיף ולהוליד, הן כדי לצאת ידי חובת הסוברים שבני נח חייבים במצוות פריה ורביה, היינו בבן ובת או על כל פנים בשני ילדים, והן כדי להבטיח את המשכיות קיום העולם.



הרב יצחק אבי רונס

אימוץ מנהגי אב חורג בנישואים שניים

- מבוא
- "ההולך ממקום למקום"
- שיעבוד אישה לבעלה
- אשתו כגופו ושלום בית
- האם שלום בית כולל את כל בני המשפחה?
- סיכום ביניים
- טובת הילד ושלומו הפנימי
- מנהגי הילד במשמורת משותפת
- סיכום

כיצד צריכים לנהוג ילדים שאמם נישאה לאדם שאינו אביהם והם מתגוררים עמו? האם עליהם לנהוג ב'מנהג אבות' של האב הביולוגי, או שמא עליהם לאמץ את מנהגי האב החורג?  הרב יצחק אבי רונס מציג את הטעמים לאימוץ מנהגי הבעל בידי אשתו בעת הנישואין, ובוחר את התאמתם לילדים  לדבריו, בתקופה של טלטלות נפשיות עמוקות, השיקול המרכזי בהכרעה צריך להיות הבטחת טובתם הרוחנית והנפשית של הילדים



הרב יצחק אבי רונס

אימוץ מנהגי אב חורג בנישואים שניים

מבוא

התופעה ההולכת ומתרחבת של משפחות ב'פרק ב', דהיינו זוגיות שנייה לאחר זוגיות ראשונה שתמה, מעוררת שאלה הלכתית שכמעט ולא נדונה בספרות הפוסקים. מקובל להורות שאישה נשואה מאמצת את מנהגי בעלה בשעת חתונתם,¹ בין לקולא ובין לחומרא.² במאמר זה אבקש לבחון אם עיקרון זה תקף גם ביחס לילדיה מהנישואים הראשונים. לדוגמה, כאשר אלמנה נישאת בשנית, האם ילדיה אמורים לאמץ יחד עמה את מנהגי בעלה החדש שהינו בן לעדה אחרת? והאם דין זה נכון גם ביחס לגרושה שנישאת בשנית?

כדי לבחון את העניין, יש לחזור לטעמים השונים שנתנו הפוסקים לאימוץ מנהגי הבעל בידי האישה בשעת הנישואין, אך עם זאת יש להכיר בכך שדין הילדים עשוי להיות מושפע מגורמים נוספים. ייתכן שיהיה מקום להתחשב גם בגיל הילדים, ולהבחין בין מקרה שבו הם סמוכים לחלוטין על שולחן אימם למקרים שבהם הם חולקים את זמנם בין שני הוריהם הביולוגיים במסגרת משמורת משותפת. כאמור, נתחיל בדברי הפוסקים בהסבר דין אימוץ מנהגי הבעל על ידי אשתו. אנו מוצאים ביחס לכך כמה הסברים שונים.

"ההולך ממקום למקום"

לדעת הרב משה פיינשטיין (אגרות משה אור"ח א, קנח) חיובה של אישה לאמץ את מנהגי בעלה נעוץ בכך שעם נישואיה היא נידונה כדין אדם המעתיק את מקום מגוריו למקום

1. הפוסקים נחלקו בשאלת הרגע המדויק שממנו ואילך האישה מתחייבת במנהגי הבעל. במעדני שלמה (עמ' סו) כתב שהדין נוהג "משעת כניסתה לחופה, אפילו קודם שנכנסה לביתו". והוסיף שכן משמע באגרות משה (אור"ח א, קנח), וששמע כן גם מר"י צדקה. ואילו בשו"ת מנחת יצחק (ד, פג-פד) כתב להיפך, "דאינו נוהג אלא משעה שנכנסת לביתו ולא משעת כניסה לחופה". ואמנם המעיין בסוף דבריו שם יראה שכתב כן ביחס למקרה שבו נישאת בעירה, ובני הזוג טרם עברו לביתם. אך כששניהם מאותה העיר, הוא מודה שחומרות הבעל חלות עליה קודם הכניסה לביתם. ראו עוד במאמרו של הרב נועם ברנפלד, 'מנהגי אישה אצל בעלה', שבילין 11.

2. בשו"ת שרגא המאיר (ב, לה) טען שהאישה מאמצת את מנהגי הבעל רק להחמיר ולא להקל, ש"עולה עמו ואין יורדת עמו" גם בענייני רוחניות. אמנם בתשובה מאוחרת יותר (ז, קלח) טען שעל אף שהבעל אינו יכול לכופה לאמץ את קולותיו, אם תרצה בכך – מותר לה לאמץ את קולותיו מדין 'ההולך ממקום למקום', שמותרת להתנהג כמנהג מקומו החדש.

חדש, שנדרש לנטוש את מנהגיו הקודמים ולאמץ את מנהגי מקומו החדש, וזאת "בין לקולא בין לחומרא, כמפורש ביו"ד סי' רי"ד". וכ"כ השולחן ערוך שם, ש"הבאים מחוץ לעיר לדור שם – הרי הם כאנשי העיר, וחייבים לעשות כתקנתה". האגרות משה קובע שכך דינה של אישה הנישאת, מכיוון ש"אין לה 'הולכת ממקום למקום' גדול מזו", שכן בעוד שאדם שמחליט מרצונו להעביר את מקום מגוריו למקום חדש, חופשי להחליט מחדש כל אימת שירצה לקום ולעבור למקום נוסף, אישה שעוברת לגור בבית בעלה אינה חופשייה באותה מידה, שכן נישואיה עמו מחייבים אותה לגור בביתו, וכלשונו: היא "משועבדת לבעלה להיות בביתו..." (ו)צריכה להיות בביתו דבעל".³

לאור דבריו אלה, נדמה שאין מקום לחלק עקרונית בין דין האם לדין ילדיה המתגוררים עמה ונסמכים על שולחנה. כשם שהאם עוברת לבית בעלה ונידונה משום כך כמי ש"הולך ממקום למקום", כך גם דינם של ילדיה העוברים עמה. ואמנם הילדים אינם משועבדים כמותה, ואינם מחויבים מן הדין להימצא בבית אביהם החורג,⁴ אך מעברם זה לא גרע מכל מעבר ממקום למקום.

ראו תוספות עירובין (מא, א, ד"ה 'מבני') שר' אליעזר בר' צדוק התגורר יחד עם בני משפחת אמו, ועל כן נהג כמנהגיהם.⁵

3. וחזר והדגיש שמדאורייתא "מקומה להיות אצל הבעל", ו"שזהו עיקר הנישואין, שנמסרה להבעל להיות בביתו". וחזר על דבריו בתשובה נוספת (שם, אה"ע א, נט) ש"מוכרחת מחיובי אשה לבעלה להיות דוקא בביתו, ובמקום שרוצה הבעל לדור", ועל כן נוהגת כמנהגיו "בין לחומרא בין לקולא". וכן כתב בשו"ת יביע אומר (ח"ה או"ח לז), "שדינה כהולך ממקום שנהגו להחמיר למקום שנהגו להקל, ואין דעתו לחזור". אלא שבהמשך כתב "שאם לא תאמר כן – בטל שלום הבית, שיהיו חלוקים בעיסתם... שהדבר עלול לגרום מחלוקת בין בעל לאשתו", וזו כבר טענה אחרת שעומדת בזכות עצמה, כפי שנציין להלן. את ההבנה הזו שנידון דין נסמך על דין ההולך ממקום למקום הזכיר גם בשו"ת מנחת יצחק (ד, פג), וצירף לכך את הסברה שאם הבעל מקפיד שאשתו תאמץ את מנהגיו, הרי שמתחייבת בכך מדין 'אישה כשרה עושה רצון בעלה', וכדברי הרמב"ם (אישות טו, כ) ש"תעשה כל מעשיה על פיו, ויהיה בעיניה כמו שר או מלך...".

4. ראו דברי הרב אליהו בקשי דורון (שו"ת בנין אב ה, כט), שחילק בין האישה, שמחויבת מצד נישואיה לגור בבית בעלה, לבין בתה ש"אינה תלויה בדבר פרט לרצונה ודעתה". והוסיף שהבת – "קרוב לודאי שתנשא בעוד שנים מספר, ותלך למקום אחר. מעתה, כיון שכבר עברה הבת את גיל המצוות, ונהגה בגדולתה כמנהג אבותיה, אינה יכולה לשנות מנהגה, שלא ברור ששינתה מקומה ואין דעתה לחזור".

5. ראו בספר אור המועדים לרב זלמן נחמיה גולדברג (עמ' שיט) שכן הדין בחתן העובר לגור בבית חותנו, שצריך לנהוג כמנהגי הבית, וראו עוד בשו"ת אמרי יעקב (ב, נד), שהרב יעקב מאיר שטרן הסתפק בזה, וכתב שמסברה יש לומר "שאדם נושא אשה ונכנס לבית חמיו... נחשב לשינוי מקום... דהרי מכאן ואילך סמוך הוא על שלחן חמיו, ובפרט בשבתות ויו"ט". אך מנגד, כתב שלא מצא כן בדברי הפוסקים (מעבר לעדות שהביא על רב מטשיבין שהורה לאכול שוריה בפסח בבית חמיו, מכח דברי התוס' בעירובין הנ"ל). וראו מסקנתו של הרב שטרן, שהורה (בעניין קרוב) שיש לחתן האוכל בבית חמיו להיזהר מפני המחלוקת, ועל כן אין לו להימנע מאכילה מכשרויות שאפשר לסמוך עליהן מצד הדין, אף שרגיל להדר לעצמו ולהחמיר שלא לאכול. ואינו צריך להתרת נדרים, שכן "הוא נגד דרכי שלום, ועלול להביא לאיבה ושנאה".

שיעבוד אישה לבעלה

הסבר אחר מצוי בדברי הרב שלמה זלמן אוירבך. הרב אוירבך הטעים את חובת האישה לאמץ את מנהגי בעלה כהמשך ישיר לשיעבוד האישה לבעלה. לדעתו, שיעבוד האישה לבעלה אינו הגורם לכך שעליה להימצא בביתו באופן שמחיל עליה דין 'העובר ממקום למקום', אלא שעצם השיעבוד לבעל מחייב אותה לנהוג כמותו בכל עניין: "דכיון שמשועבדת לשמשו – נוהגת כמותו לכל דבר".⁶

לאור זאת, טען הרב אוירבך שבסמכותו של הבעל למחול לה על שיעבודה, ולתת לה רשות להמשיך לנהוג כמנהגה הראשון גם אחר נישואיה, ש"כיון שעיקר הדבר תלוי הוא מפני השעבוד לבעל, רשאי הבעל – אם רצונו בכך – למחול על שיעבודו כדי שתמשיך האשה לנהוג כבית אביה" (הליכות שלמה ניסן-אב, עמ' צא).⁷ והעיד ש"מעשים בכל יום שהבעל מוחל לאשתו שתמשיך להתפלל בנוסח שהיא רגילה בו". אמנם יש מקום להעיר שהדבר הוא כבר בגדר 'מנהג מדינה', ושעל דעת כן נישאת האישה, וממילא אפילו אם יצהיר הבעל שאינו מוחל, ייתכן שאין הסמכות עוד בידיו.⁸

על פי הסברו של הרב אוירבך, אין מקום לומר שגם ילדיה של הנישאת בנישואים שניים יאמצו את מנהגי בעלה, אף שנסמכים על שולחנה, שכן הם אינם משועבדים לו כלל.

6. כך סיכם הרב פריד את דעתו של הרב אוירבך בספריו "יו"ט שני כהלכתו" עמ' שכב; מעדני שלמה עמ' סה – סו. משם צוטטו הדברים בספרי הליכות שלמה, תוך השמטת המילה "לשמשו", ראו: הליכות שלמה ניסן-אב, עמ' צא; הליכות שלמה תפילה, עמ' ו. בספר הליכות ביתה (עמ' רנח), הביא אחיינו של הרב אוירבך את דברי דודו בלשון מעט אחרת, וכך סיכם את דעתו: "עיקר הטעם (הוא משום) שמשועבדת לבעלה וצריכה לנהוג כמוהו, ואם הוא אינו מקפיד – אינה צריכה להחמיר". והוסיף שלפי זה, לאחר שמתאלמנת – חוזרת למנהג אבותיה. בשו"ת משנת יוסף (יג, קמט) ציין שמדובר בדברים פשוטים, "דכיון שנפקעה מלהיות כפופה לבעלה, הרי זה כאילו חזרה למקומה הראשון". והוסיף שזהו דין האלמנה גם לפי הדעה שאימוץ מנהגי הבעל נובע משום שנחשבת כעוברת ממקום למקום, שכן בעקבות מותו, "כיון שנפרדה ממנו – ממילא חזרה למקומה הראשון". והוסיף שאם מדובר באם המחנכת את ילדיה, והם נוהגים כמנהגי הבעל, הרי ש"קשה לומר שחזרה למנהגה המקורי, דסוף סוף עברה היא בעצמותה לעדה האשכנזית, ומחנכת בניה ובנותיה כמותם, מהיכי יתתי נאמר שחזרה לבית אביה כנעוריה, כשכבר התנתקה מהם".

7. בספר יוסף לקח (עמ' קמו), העיר על דבריו אלו, שבמקום שהאישה אינה משועבדת לבעלה, כגון שזה היה התנאי ביניהם, "לא תצטרך לנהוג כמנהגיו".

8. הרב יעקב אריאל ('מבנה המשפחה המודרנית – השלכות הלכתיות', תחומין כב, עמ' 142) כתב טענה מעין זו בנוגע לחיובה של אישה נשואה לכבד את הוריה. לטענתו, למרות שמבחינה עקרונית אישה נשואה פטורה מציבד הוריה, מכיוון שכיום המציאות היא שהבעלים מחלו לנשותיהם על כך, זהו "מנהג המדינה", ולכן יתכן ש"מעיקר הדין אין היום בסמכות הבעל למנוע מאשתו לכבד את הוריה, כי אדעתא דהכי אישה נכנסת היום לחופה, שבעלה ינהג כמנהג גוברין יהודאין בימינו, שהבעלים מוותרים לנשותיהם לצורך קיום מצות כיבוד אב ואם". וכן נראה שיש לומר גם בענייננו.

אשתו כגופו ושלום בית

אמנם מצינו הסבר אחר, ולפיו אימוץ מנהגי הבעל נובע מכך ש'אשתו כגופו', ומשום כך היא נידונה כמותו, ובלשון התשב"ץ (ג, קעט): "אין ספק שהאשה היא נכללת עם בעלה בכל חיובין, דאשתו כגופו בכל הדברים, ונפטרה מקהילת בית אביה". ברור שטיעון זה אינו יכול לחול כלל על ילדיה של האשה מנישואיה הראשונים, אלא שבתשובתו שם הוסיף התשב"ץ טעם נוסף, שאימוץ מנהגי הבעל הוא "מילתא דפשיטא" שאין בו כל ספק, וזאת מכיוון שלא ייתכן לומר ש"יהיו שנים מסובין על שולחן אחד, חלוקין בעיסותיהן, האסור לזה מותר לזה".⁹

אכן, תקנות רבות תיקנו חכמים 'מפני דרכי שלום', היות שהבינו שהתורה כולה ניתנה לעשות שלום בעולם.¹⁰ על כן אין להתפלא אם הרצון לשמר את שלום הבית בין בני הזוג הוא שעומד ביסוד חיובה של האשה לאמץ את מנהגי בעלה, אף אם נפטרת משום כך מחיובי בית אביה. והרי מצינו בראשונים, שנימקו שעצם הפטור של כל הנשים ממצוות עשה שהזמן גרמא לא נועד אלא להמעט במחלוקות שבינה לבין בעלה, "כי אלו היתה טרודה לעשות המצוה בזמנה, היה הבעל בלא עזר בזמנים ההם, והיתה הקטטה נופלת בהם..." (כלבו סי' עג).¹¹ בדומה לכך כתב האבודרהם, שמשום כך "פְּטָרָה הבורא ממצותיו, כדי להיות לה שלום עם בעלה. וגדולה מזו מצאנו, שהשם הגדול, הנכתב בקדושה ובטהרה, נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו" (אבודרהם, סדר תפילות חול, שער שלישי, 'כל ישראל').¹²

כיוצא בזה טען הרב יעקב אריאל ('מבנה המשפחה המודרנית – השלכות הלכתיות', תחומין כב, עמ' 145), שבימינו אין להסביר את אימוץ מנהגי הבעל לאחר הנישואים כדבר

9. הרב אליהו בקשי דורון (בנין אב ה, כט) הציע שלדעת התשב"ץ, שהזכיר שני טעמים אלו (אשתו כגופו, ושלא יהיו חלוקים בעיסותיהם), "גם אם תרצה להחמיר על עצמה ולא לנהוג כמנהג בעלה, אינה רשאית, משום שלום בית".

10. כלשון הרמב"ם בחתימת ספר זמנים ש"גדול השלום, שכל התורה נתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר (משלי ג, יז) 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'. וכפי שהגדיר זאת הכלי חמדה (וזאת הברכה, ד), ש"מבואר מדבריו רז"ל דכל התורה כולה מפני דרכי שלום הוא... והיינו דכל התורה ממש, הן מצוות שבין אדם למקום והן מצוות שבין אדם לחבירו – הן מפני דרכי שלום".

11. בשו"ת אפרקסתא דעניא (ב, קט) הדגיש שמבחינה עקרונית רוצה הקדוש ברוך הוא בקיום מצוות אלה על ידי נשים גם כן, אך הוא דוחה את רצונו "כמו במחית השם ב", כדי לעשות שלום בין איש לאשתו". על פי זה ביאר הדברי יציב (אור"ח ה) את מסורת בית אבותיו שאין לאפשר לאישה להדר לקיים מצוות אלו על חשבון שלום הבית, "שלא תתקוטט ויגרם מריבה".

12. ראו את הגדרתו של הרב ברוך שמואל דויטש (בינת המדות, עמ' 99 ואילך), "שכל מה שעושים עבור חולה שאין בו סכנה, צריכים לעשות למען שלום בית – ואולי יותר מזה...". לדבריו, העובדה שהקב"ה מוכן ששמו הגדול יימחה על המים כדי להביא שלום בין בני הזוג, מלמדת שהשמירה על שלום הבית מייצרת מקום להשראת השכינה, ועל האדם להתאמץ לא רק שלא יבואו לקטטה ולגירושין, אלא שיחיה ב"אהבה ואחוה ושלום ורעות עם אשתו". וכדברי החמדת ימים (יום הכיפורים, א, לא) על חובת הזהירות בשלום בית עם אשתו, שכן "בהיות ביניהם שלום – המה מרכבה למקום העליון, שְׁמִינַת שלום הוא המייחד למעלה".

הנובע מדין 'העובר ממקום למקום', משום שבימינו אנו רגילים להתייחס "לרוב המקומות בעולם כעיר שיש בה כמה וכמה בתי דין, ואין איסור 'לא תתגודדו' אם כל אחד נוהג כמנהגו".¹³ אלא רצונם של חכמים להרחיק ממחלוקת וקטטה, שהוביל אותם להורות לאדם לנהוג כמנהג מקומו, הוא שעומד מאחורי אימוץ מנהגי הבעל:

האמת ניתנת להיאמר, שחובת האשה לנהוג כמנהגי בעלה היא בגלל החשש ממחלוקת בבית עצמו. חשש זה כבד אף יותר מאשר החשש ממחלוקת בעיר, שבגללה קבעו חז"ל שההולך ממקום שנהגו מנהג אחד למקום שנהגו מנהג אחר חייב לשנות את מנהגו. נמצא שחובת האשה לקבל את מנהגי בעלה היא משום שלום בית.

בדומה לכך ציין הרב נחום אליעזר רבינוביץ' (שיח נחום א, פח), כי "בציבור של קיבוץ גלויות, וכל שכן באיש ואשתו, אם כל אחד יקפיד על המנהג שלו דווקא – אין לך גורם פירוד יותר מזה. נמצא שכל התועלת של המנהגים מתבטלת והנזק מרובה, כי המחלוקת הורסת כל חלקה טובה".

הרב אריאל המשיך וביאר, שהרצון לשמור על שלום הבית מחייב שיהיה מנהג אחד לשני בני הזוג בענייניהם המשותפים.¹⁴ בדומה לכך הדגיש הרב חיים דוד הלוי (עשה לך רב ו, לז), שהטעמים השונים המובילים לכך שעל האישה לאמץ את מנהגי בעלה, "כולם ממקור אחד נובעים – משום שלום בית". על כן, בכל הנוגע לענייניהם המשותפים, "חייבת היא לקבל עליה מנהגי בית בעלה, בין להקל בין להחמיר". אולם מה שאינו נכנס לגדר זה, יש לומר לגבי הוראה הפוכה: "נראה לי שמבחינה עקרונית, בכל מה שאינו מפריע – טוב יותר שכל אשה בת עדה מסויימת שנישאה לבן עדה אחרת תמשיך בכל מכלל כמנהגי בית אביה, כל זמן שאין בזה הפרעה לחיי הנישואין".¹⁵

13. שמעתי ממו"ר הרב יעקב ורהפטיג שליט"א, שכיום אין האישה נחשבת כמי שמשועבדת לבעלה לעניין זה, משום שנשותינו חשובות ואין כפופות (בדומה למה שכתבו הפוסקים על הסבה בליל הסדר), והדבר משתקף בכך שהבעלות על הרכוש משותפת לשני בני הזוג.

14. נאמן לשיטתו זו, הרב אריאל סבור שחובתה של האישה לנהוג כמנהגי בעלה "אינו אלא בעניינים הנוגעים לשניהם, שבהם צריך אחדות המעשה. אבל במנהגי אבילות של האשה, יכולה להשתתף במסיבה המותרת לספרדים, ואין בזה פגיעה בבעלה". וראו דבריו בשו"ת איתן לדוד (ב, יורה דעה, 20).

15. ולכן, לדעתו אין שום סיבה לחייב אישה ממוצא אשכנזי שתאכל אורז בפסח, אף שיכול לכוף עליה שתבשל עבורו "אם רצונו בכך". וכן כתב בתשובה נוספת (עשה לך רב ח, כ) "שבאופן כללי עניני תפלה ועבודת ה' המסורים ללבו של אדם, הם בגדר דבר שאינו מפריע לשלום הבית, ופשוט שרשאית האשה להמשיך לנהוג כמנהגי בית אביה, ואין בעלה יכול לעכב בידה". וכן הוסיף וחייד בגדר העניין, ש"פשוט ביותר שזה דווקא כאשר יש לבעלה מנהגים ופסיקות הלכה שהוא נוהג בהם למעשה וחיישין למחלוקת", אך אישה דתיה הנישאת ליהודי חילוני ממוצא עדתי שונה תמשיך לנהוג בכל כמנהג בית אבותיה. אמנם אם וכאשר הבעל יחזור בתשובה תצטרך לאמץ את מנהגיו (ראו עוד עשה לך רב, ו, לז).

אמנם הרב אריאל מודה שאין הדבר מסביר עדיין מדוע האישה מאמצת את מנהגי הבעל ולא להיפך: "ועדיין קשה, אם הטעם הוא שלום בית, מדוע לא יוותר הבעל על מנהגיו לאשתו, ולא להיפך?". ביחס לכך מציע הרב אריאל את ההסבר הבא: האב הוא האחראי והמחויב במצוות חינוך הילדים, ולא האם. ממילא, הילדים שגדלים בבית מתחייבים ללכת אחר מנהגי האב, ומשום כך יש לאישה להצטרף אף היא למנהגיו. וכדבריו: "נלענ"ד, שמכיון שחובת חינוך הילדים חלה בעיקר על האב, לכן מנהגי האב הם שקובעים את מנהג המשפחה, ולא מנהגי האם. משום כך, גם על האשה לבטל את מנהגיה, ולא על הבעל".¹⁶

האם שלום בית כולל את כל בני המשפחה?

נראה ברור שטעם זה, שיסודו בהבנה ש'גדול השלום', נכון אף ביחס לילדיה של האישה הבאים עימה ונסמכים על שולחנה. זאת משום שהדאגה לשלום בית לא מתייחסת רק למערכת היחסים המצומצמת שבין איש לאשתו, אלא גם לשלום שבין בני הבית כולם.

תובנה זו מצינו בדברי רש"י, שהסביר ששלום הבית שבגיננו מדליקים את נרות השבת, מכיוון ליצירת שלום בין בני הבית כולם, ולא דוקא בין הבעל לאישה (שבת כג, ב, 'שלום בית'). שכן בשעה שבני הבית מצטערים משיבה בחושך בליל שבת – זהו חיסרון בשלום בית.¹⁷

16. בנוגע לנקודה זו, חלוק עליו אחיו הרב יגאל אריאל. לטענתו, הצורך הוא ליצור מנהג אחיד בבית, אך היות ושני בני הזוג עזבו את מקומם הקודם, ובונים יחד בית חדש, יכולים הם לקבוע את מנהגיהם בהחלטה משותפת. וכשם שיתר ענייני הבית המשותף, דוגמת בחירת מקום המגורים ובחירת הבית עצמו וכו', נחתכים ביניהם בהסכמה, ואין הדבר מביא אותם לידי קטטה ומריבה, כך יכולים הם להחליט יחד על מנהגי הבית המשותפים, ו"אין הנחייה הלכתית עקרונית שמחייבת להעדיף בתוך המשפחה את הבעל על האשה". לדעתו, בני הזוג "יכולים לקבל על עצמם את מנהגו של אחד מהם, או את המנהגים הטובים והראויים בעיניהם משני הצדדים – ושלום על ישראל". אמנם שמעתי ממו"ר הרב יעקב ורהפטיג, שיש לשקול את ההשפעה על שבירת המסורת מדור לדור, ולכן כדאי לאמץ שיטה של אחד מבני הזוג, כדי שהמסורת תמשיך במשפחה, ולא לשלב מנהגים של עדות שונות.

בשו"ת במראה הבזק (ו, כד) העלו כיוון דומה, לפיו "העיקר הוא שיהיה מנהג אחד בבית", ועל כן "כשיש הסכמה בין בני הזוג לנהוג כמנהגי האישה, לכאורה אפשר היה לנהוג כך" (והוסיפו שיכולים הם להצטרף לקהילה הנוהגת כמנהגי האישה, ולקבוע שם את מקומם, ואז מנהגי הבית יהיו כמנהג הנהוג בקהילתם). בדומה לכך כתב בקצרה גם הרב נחום אליעזר רבינוביץ' בשו"ת שיח נחום (א, פח), ש"אף במנהגים שיש להם השלכה גם לבעל, יכולים שניהם להסכים על מנהג אחיד, כפי שירצו". לדבריו, "כיון שאנו חיים בתקופה של קיבוץ גלויות... ועדיין לא גובשו מנהגי המקום, לפיכך ניתן לקבוע מנהגים מחדש" (אמנם לא מספיק ברור בלשונו שם, אם כתב זאת באופן גורף). וכן ציין בקונטרס דרכי הפסק (עמ' כז), ש"לכאורה במקרה של חשש הפרת שלום בית, יכול הבעל להסכים לנהוג כמנהג האשה". וכן כתב הרב ישראל זון בבאר ישראל (עמ' פב).

17. בציץ אליעזר (יג, כו) ציין שיש מהראשונים שביארו שהחשש אינו רק שבני הבית יצטערו בחושך, אלא החשש הוא מפני הפרת השלום באופן ממשי, ש"במקום שאין נר – אין שלום, לפי שאדם הולך חֲשֵׁכִים ונכשל,

ואין הדברים נוגעים רק בין בני הזוג וילדיהם, אלא אף בין בני בית המתקבצים יחד תחת קורת גג אחת כתוצאה מזיווג שני. כך מצינו בפירוש בהוראת חכמים לאלמן המבקש להינשא בשנית, וחושש שמא נישואיו עם אישה צעירה יגרמו לקטטה בין ילדיו מנישואיו הראשונים לאלו שמהאישה החדשה. הצורך לדאוג לשלום בבית מוליך למסקנה שעל האדם להעדיף להימנע ממצוות פריה ורביה, ובתנאי שיישמר על ידי זה השלום בביתו (תרומת הדשן סי' רסג).¹⁸

כמו כן, יש מקום להכיר בכך שעם שינוי הערכים שחל במבנה המשפחות, והאיזון שבין הבעל לאישה, אין אפשרות לקבוע כלל ברזל אחיד לכולם. אכן, הרב יעקב אריאל ביקש לדון בהשפעת שינויי התרבות על יחסי הבעל והאישה בימינו, וציין בשנת תשס"ב ש"אין באמתחתי הדלה מענה לכל השאלות המתעוררות. יש בה יותר שאלות מאשר תשובות" (תחומין שם).¹⁹

סיכום ביניים

עיון בטעמים השונים שהוזכרו לכך שאישה מאמצת את מנהגי בעלה, מלמד שלפנינו תפיסות יסוד שונות, שלכל אחת מהן השלכות שונות לענייננו. אם יסוד הדין הוא בכך שהאישה נידונה כמי שעברה ממקום למקום, הרי שיש מקום לטעון שהדברים חלים גם על ילדיה העוברים עמה לבית חדש. לעומת זאת, אם מקור הדין בשיעבודה של האישה לבעלה, הרי שילדיה אינם משועבדים לאביהם החורג, ואינם נחשבים כחלק מגופו. ומנגד, אם יסוד הדין הוא ברצון למנוע מחלוקת וליצור אחדות במסגרת המשפחתית, הרי ששוב מדובר בשיקול שכוחו יפה מבחינה עקרונית לא רק בין איש לאשתו, אלא גם ביחס לילדיה, ואף ביתר שאת כאשר מדובר במשפחה חדשה המבקשת לבנות וליצור יחד הווי משפחתי משותף.

ואז כועס על בני ביתו, וכלשון האורחות חיים. עוד ציין שם, שברש"ש (שבת כג, ב) הציע לפרש בכיוון זה אף את דברי רש"י.

18. ראה שם, שהחשש היה "מקטטה שתהא בין האשה וילדיו". והתרומת הדשן כתב שחשש זה הוא סיבה מספקת לדחות מפניו מצות עשה ב'שב ואל תעשה' (והוכיח כן מדין היבם, שמיעצים לו שלא לייבם אישה שאינה מתאימה לו, כדי שלא יכניס קטטה לתוך ביתו).

19. אמנם ביחס למקרה שבו האם מגדלת את ילדיה, ציין הרב אריאל שיש מקום לומר שהיות שהאישה מחנכת את ילדיה לפי מנהגי בעלה לשעבר, "לכן עליה להישאר במנהגי בית בעלה" (בדומה לדין אלמנת כהן, שממשיכה לאכול בתרומה אם יש לה ילדים). והוסיף ש"אין הכי נמי, אם הבעל מזניח את ילדיו, ואיננו דואג לחינוכם, והאישה היא המגדלת אותם לתורה – יתכן שמנהג האם הוא הקובע, וגם היא יכולה לשוב למנהג בית אבותיה. וצריך עיון".

יש לציין ששאלת חינוך הילדים במשפחה ב'פרק ב', היא מהשאלות העדינות והקשות, שדורשות רגישות רבה מצד כל המעורבים, וסייעתא דשמיא מרובה, ואכמ"ל.

עם זאת, נדמה שיש מקום למחשבה נוספת, שמביטה על העניין כולו מכיוון מעט שונה, והוא טובת הילד במציאות חייו המורכבת.

טובת הילד ושלומו הפנימי

בבואנו להכריע כיצד הצורך בשמירת השלום משפיע על חיובי הילדים שאינם נישאה בשנית, עלינו להציב לנגד עינינו בראש ובראשונה את טובתם של הילדים עצמם. עלינו לשקול מה יאפשר לילד לגדול בצורה נאותה ושיהיה לו שלום עם עצמו ושלוה פנימית בתוכו. ואכן, כבר לימדונו חכמים שהכלל "גדול השלום" לא נאמר רק על השלום שבין האדם לסביבתו ולבני ביתו, כי אם גם על האדם עם עצמו. השלום אינו רק בין אדם לסביבתו, אלא תחילה וראש זקוק אדם לשלום בתוכו פנימה.

משום כך מצוות הדלקת נרות שבת, שהינה משום שלום בית, מתקיימת אף אצל אדם המתגורר בדירה לבדו. שכן, כפי שמסביר הרב מרדכי אליהו, "אין הכוונה בטעם של 'שלום בית' רק שלא יריב עם אשתו, אלא שגם לא יצטער ויכעס על עצמו", "וזהו שאומר הפסוק (איכה ג, יז): 'ותזנח משלום נפשי', משמע שלום גם עם עצמו" (שו"ת מאמר מרדכי ד, יב). ואין מדובר בשיקול שהוא בבחינת נספח וטפל לעיקר, כי שלומו הפנימי של האדם הוא היסוד שעליו נסמך בניין השלום כולו.²⁰

ממילא, גם במקום שבו רצון האב החורג או רצונה של אם הילד יטו לכיוון אחד, המשקל העיקרי צריך להיות נתון לשיקול טובתו של הילד עצמו, להחלטה שתטיב עמו ותעזור לו למצוא את מקומו ושלוותו הפנימית בתוך בית שקירותיו זעים ונדים סביבו.

יש לציין שמצינו מעין זה מפורשות בשיקולי בית הדין בדיון סביב שאלת המשמורת על הילדים במקרי גירושין, אלמנות וכדומה. הכלל העיקרי שלאורו בית הדין שוקל את שיקוליו הוא ש"הכל תלוי בראות בית דין, באי זה מקום יש תקנה לולד יותר" (שו"ת הרדב"ז א, קכג). הדיינים אינם שוקלים רק את זכויות ההורים או את טובתם, אלא פועלים גם כ'אביהם של יתומים'; מעייניהם נתונים להערכת טובתם הגשמית והרוחנית של הילדים, והם אינם מביטים על הילדים כעל רכוש שיש להורים זכויות בו.²¹

20. כך היה הרב שמואל ואזנר רגיל לדרוש, שברכת כהנים מסתיימת במילים "וישם לך שלום", כאשר הפירוש "הפשוט והעיקרי" של הברכה הוא שהאדם יזכה לשלום עם עצמו, שכן השלום הפנימי הוא הוא "כלי מחזיק ברכה" של כל הברכות. כך נכדו מביא מפיו בספר ידות הבית (א, עמ' רטו). וכבר דרש החתם סופר בכיוון זה, וכתב שהשלום ש"בתוך גופו של אדם ומחשבותיו", הוא המוביל לשלום שבינו לבין סובביו (תורת משה במדבר, עמ' כה). וכ"כ הרב מנחם בן ציון זקס (מנחם ציון ב, עמ' קלב), שהשלום הפנימי, ש"לתוך תוכה של נפש היחיד בינו לבין עצמו", הוא פסגת הברכות, ובלעדיו יתר הברכות "לא תועלנה לו כלום".

21. הרב אליעזר גולדשמידט (עזר משפט סי' א), האריך להוכיח מדברי הראשונים שיסוד ההלכה בקביעת

וכך גם בענייננו. הילד איננו גל-עד של האב שנפטר או התגרש, ואיננו רכושם של הוריו שיעשו בו כרצונם. המחשבה העיקרית צריכה להיות טובתו של הילד, בריאות נפשו ושלומו הפנימי.

ממילא, יש מקום לתת לילד להכריע מה טוב עבורו. ייתכן בהחלט שגילו של הילד ישפיע בצורה חזקה: אינו דומה נער בן חמש עשרה לילד בן שמונה שאמו מתחתנת מחדש, ושני מקרים אלו שונים מילד בן שנה, שאינו זוכר כלל מציאות אחרת. לדוגמה, במקרה שבו הילד רואה את עצמו כמי שממשיך את אביו שנעדר, ומעוניין לדבוק במנהגיו, הוא ינהג באופן המתאים והנובע מכך (כמובן, במקרה כזה עליו להתחשב במנהגי בית אמו החדשים, ולא לגרום לחיכוכים מיותרים, וכדין חתן המבקר בבית חמיו). ואילו במצב שבו הילד מתייחס לאביו החורג כאל אביו לכל דבר, תינתן לו הרשות לאמץ את מנהגי אביו החורג, שהרי באמת אמרו חכמים (סנהדרין יט, ב) כי "כל המגדל יתום בתוך ביתו, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו".²²

בדומה לכך כתב הרב שלמה זלמן אוירבך, שאף שלכתחילה נכון שחוזר בתשובה ינהג כמנהג אבותיו, בכל זאת "אם הוא קשור לרב ולסביבה שהצילו אותו והחזירוהו למוטב, רשאי להתפלל כמנהגם, דרואה אותם כאילו הם ילדו אותו" (הליכות שלמה תפילה, עמ' ע). וכן כתב ביביע אומר (ח"י או"ח ט) בנוגע לחוזר בתשובה, שהוא "קטן שנולד דמי לענין זה", ו"ש"כבר אמרו (סנהדרין יט, ב): כל המלמד את בן חברו תורה – כאילו ילדו...", "ולכן, מכיון שהחכם שלימדו תורה והכניסו תחת כנפי השכינה, הוא עצמו נוהג בכל דבריו כדעת מרן שקבלנו הוראותיו... כמעשהו ממנו יהיה".²³

בפרט הדבר אמור כאשר האם התחתנה עם אדם הממשיך לקהילה חסידיית, שאם הבן רוצה לנהוג בכל כמנהג אביו החורג, אינו שונה בכך מכל אדם המבקש

משמורת על הילדים הוא החובה לחזר אחר טובת הילדים, ולא זכויות ההורים בילדיהם. לדבריו, "אין הבן או הבת חפץ לזכויות אב או אם, ואין כאן זכויות לאב או לאם; רק חובות עליהם ישנן כאן... ובבוא בית הדין לקבוע בדבר מקומו של הילד... רק שיקול אחד נגד עיניו, והוא – טובתו של הילד אצל מי תהיה, ובאיזו אופן תהיה, אבל זכויות אב ואם – זכויות כאלו לא קיימות כלל". וכדברי הרב אלישיב (קובץ תשובות ב, קיד), ש"כל דיון בהחזקת ילדים, היא לא זכות האב או זכות האם, אלא טובת הילדים". וכהערת הרב הרצוג (פסקים וכתבים, אבן העזר עמ' תקכב), "שלא מצינו בפוסקים שבעניינים הללו מתחשבים ברחמנות על ההורים... שהעיקר הוא טובת הילד".

22. בספר בירורי חיים (ח, עמ' ח) כתב ביחס לאישה שנישאת בשנית, שאין לדרוש ממנה להאכיל את בנה (מנישואיה הראשונים) מאכלים שונים מיתר בני הבית, ו"אי אפשר להטיל עליה עול כזה לנהל שני מטבחים", ומשום כך יש להתיר לבנה לנהוג כמנהגי אביו החורג. והוסיף ש"ממילא עתה הוא בטל לכל מנהגי אביו חורג, ודומני שזה גם יותר בריא לנפשו של הנער, שהוא (בעל אמו) אביו לכל דבר". מעין זה כתבו בדין החוזר בתשובה, שאלו שהחזירו אותו בתשובה "הם לגבי זה כאבותיו, ומאחר שנמצא בחברתם ומרגיש אצלם קירבה כאבא, חייב לנהוג כמותם דוקא". וזאת אף אם אבותיו היו מעדה אחרת (תשובות והנהגות א, שנד).

23. יעוין בדבריו בנו בעין יצחק (ג, עמ' שלה), ובילקוט יוסף (פסח ב, עמ' 502), שלא כן דין ספרדי שחזר בתשובה אצל רבנים אשכנזים.

להצטרף לחסידות ולנהוג כמנהגיה, שנידון כמי ששינה מקומו למקום אחר, ונוהג כמנהג מקומו החדש, "ואינו צריך לחשוש כלל למנהגי אבותיו". ראו על כך בשו"ת השלוחים (א, עמ' שסו-שסח) ובספר 'ומקרב בימין' (ב, סי' ג).

מנהגי הילד במשמורת משותפת

עוד יש להעיר, שייתכן שטובת הילד היא לא לקבוע עבורו מנהג אחד קבוע. במקרה שבו הילדים נעים בין בתי הוריהם ונמצאים במשמורת משותפת, כגון אצל אב אשכנזי ואם שנישאת מחדש לספרדי, ייתכן שטובתם תהיה לנהוג בכל רגע נתון כמנהגי הבית שבו הם נמצאים. כלומר, בהיותם בבית אביהם ינהגו כמנהגיו, ובהיותם בבית אמם ינהגו כמנהגי ביתה.

ואף שהדבר נשמע מחודש, כבר מצינו מעין זה. הרב שטרנבוך כתב ביחס לבני ישיבות ספרדיים שלומדים בישיבה אשכנזית, שלא ניתן לסגור בפניהם את דלתות הישיבות האשכנזיות ולאסור עליהם לאכול שם מפאת הבדלי הפסיקה בנוגע לבישול עכו"ם. אלא בהיות הבחור מצוי בין כתלי הישיבה, אזי "בדבר שאפשר לו לנהוג כמנהג אבותיו, כמו נוסח התפלה ושאר מנהגיו הפרטיים", ימשיך במנהגי משפחתו, ואילו "במה שאי אפשר לו לנהוג כמנהג אבותיו, נראה שרבותיו נחשבים כאביו, ויכול לנהוג כמנהג רבותיו כשקבוע אצלם". אך "כשלא נמצא בפועל בישיבה, ימשיך לנהוג כמנהג הספרדים" (תשובות והנהגות ה, רנא).²⁴

לדברי הרב שטרנבוך השיקול הבלעדי שצריך לעמוד לנגד עיניו של בחור בישיבה הוא היכן יתקדם בצורה הטובה ביותר, ואין לו להתחשב בהבדלי המנהגים, שכן "חומרא כאן – קולא היא, כמו שכתבתי. וצריך לבחור את המקום שלדעתו יכול ללמוד טפי, ובזה עושה נחת רוח ליוצרו וטובה לעצמו".

בדומה לכך בענייננו, במקרה שבו עמידה על מנהג אחד תוביל לאיבה ולחשש קטטה, ואפילו אם ברור הדבר שאין לחשוש לקטטה, אלא שעמידה על מנהג שונה ממנהג האב החורג תוביל לתחושת פירוד וריחוק, ולא יותר מכך, עדיין טוב להורות לבן שינהג בכל אחד מבתי הוריו כמנהגי אותו הבית, למען יתקיים השלום – שכן חומרא בשמירת המנהג אינה אלא קולא בהשכנת השלום.²⁵ אמנם כאשר האב החורג

24. ראו בילקוט יוסף (פסח ב, עמ' 502) שתמה על דבריו, וכתב בחריפות יתירה שאין אלו כי אם "סברות מחודשות כדי שהכל יעשו כמותם", ואף ייחס את הדברים לזלזול במנהגי הספרדים, וכתב ש"פשוט שחלילה לומר לבחורי ישיבה ספרדים שעליהם לשנות ממנהגיו בהלכה מחמת איזו סיבה".

25. שכן מצינו שמשום איבה, וכדי להימנע ממחלוקת, אמרו חכמים שיש לאדם לאכול ממאכלי בעל הבית, ש"מי שנהרג מפת של עובד כוכבים, ואוכל עם אחרים שאינן נזהרים – מותר לאכול עמהם כה, משום איבה וקטטה" (שולחן ערוך יו"ד קיב, טו). וכבר העיר הרב יוסף אפשטיין שאין מדובר שם בחשש שהדבר יוביל ל"קטטה ומחלוקת, שנאה ותחרות", שהרי ברור לכל מדוע נמנע מלאכול, אלא שחכמים תיקנו בכך עצה

הוא אדם גדול ובעל מידות טובות במיוחד, אפשר לייעץ לו להתחשב במנהגי בני החורגים, ואף להתאים את מנהגי הבית למנהגי אביהם להם התרגלו. אך זוהי מידת חסידות שאינה מידת כל אדם.²⁶

סיכום

הדיון שלפנינו מלמד כי שאלת מנהגיהם של ילדים בזוגיות שנייה של הוריהם, כמעט שלא נידונה בדברי הפוסקים, ולכן נדרש לברר את טעמי ההלכה ויסודותיה, ומתוכם לבחון את היישום המתאים למציאות המורכבת והמתרחבת. העיון מלמד כי אין מקום לקבוע כלל אחיד לכל המקרים והמשפחות. גיל הילדים, מערכת יחסיהם עם הוריהם, והאופי המסוים של כל משפחה ומשפחה, עשויים להשפיע על ההכרעה ההלכתית, ועל הניסיון לקבוע כיצד ראוי להורות לכל משפחה לפי נסיבותיה, כאשר במרכז השיקולים צריכה לעמוד הבטחת טובתם הרוחנית והנפשית של הילדים.

לקרב את השלום, ולמנוע אף איבה קלה "של פירוד וריחוק" בלבד, ש"אף משום זה תיקנו מה שתיקנו" (מצוות השלום, עמ' 103).

26. ראו דברי הרב אליהו בקשי דורון בנידון (בנין אב ה, כט): "עצתי שנכון יעשה הבעל, שתפקידו לגדל הבן והבת, אם ישתדל שלא לאכול קטניות בביתו בפסח, כדי שתרגיש האישה בנוח עם בניה".



הרב צבי ינר תמורות במעמדו של הנולד מנישואי תערובת

- הקדמה
- א. תורה – פשוטו של מקרא
- 1. איסורי חתנות
- 2. פרשת המקלל
- 3. שפחה נוכרית וילדיה
- ב. עזרא ונחמיה – פשוטו של מקרא
- 1. בני התערובות ובני הנוכרים בתקופת עזרא
- 2. בני התערובות בתקופת נחמיה
- ג. מקורות תנאיים
- אם ישראלית ואב נוכרי
- אב ישראל ואם נוכרית
- ד. סוגיית הירושלמי שמשקפת הד מההלכה הקדומה
- סיכום ביניים
- ה. התפיסה האמוראית-תלמודית
- בתלמוד הירושלמי
- בתלמוד הבבלי – הד לדעת רשב"י
- שהולכים אחר ההורה הנוכרי
- סיכום
- נפקא מינה להלכה?

ההלכה המוסכמת היא שיהדותו של האדם נקבעת בהתאם לאמו
במאמרו טוען הרב צבי ינר כי חלו שינויים בהלכה זו, בהתאם
לדרשות חכמי ישראל בתורה שבעל פה  לפי הצעה זו, תחילה
נקבעה היהדות בעקבות האב, בהמשך נקבע שוולד מנישואי תערובת
(האב או האם) הוא נוכרי, לאחר מכן נקבע שבן לנוכרי הוא ממזר, ולבסוף
נקבעה ההלכה המוסכמת עד דורנו  על אף שאין נפקא מינא
הלכתית מהבירור, הוא מסייע, לדברי הרב ינר, להזדהות יותר עם
דברי הרב עוזיאל בגיור זרע ישראל

הרב צבי ינר

תמורות במעמדו של הנולד מנישואי תערובת

הקדמה

בימינו ברור לכל בר בי רב שעל פי ההלכה היהדות נקבעת לפי האם: אם האם היא יהודייה – הרי בנה יהודי, ואם לא – לא.¹ במאמר זה נבקש להוכיח שבעבר ההלכה הייתה שונה, וננסה להבין מה השתנה.² רבים חושבים שהלאום נקבע לפי האם, כי עובדת היותה אמו של הנולד לא מוטלת בספק, ולעומת זאת לגבי האב תמיד מקנן ספק כלשהו, בהיעדר בדיקה גנטית. אך קשה מאוד לקבל טענה זו, שהרי הלכה קבועה מאז ומעולם, ש"באומות – הלך אחר הזכר" (יבמות עה, ב, ועוד) – כאשר יש אב ואם מאומות שונות, מעמדו ההלכתי של לאום ילדיהם נקבע לפי האב, כלומר לא הוודאות של האם היא זו שקובעת את הלאום.

לחקירה זו הגעתי לפני שנים רבות, כשלמדתי לעומק את הלכות אבן העזר. כאשר למדתי את הדברים בדרך הישיבתית הרגילה, ולא באופן כרונולוגי, תמהתי מאוד כשהגעתי לסוגיות מפורשות בבבלי שמבואר בהן שהולכים לפי האב, וכן לבעלי התוספות שאומרים את הדבר בצורה שאינה משתמעת לשתי פנים. ברבות הימים הבנתי ששיטת הלימוד הישיבתית, שהיא שיטת ליטא ובריסק,

1. בנושא זה נכתבו כמה מאמרים. ישראל פרנצוס לא דק במקורות המקראיים, ולא שם לב לתמורה המרכזית שחלה בדין זה בדורו של רשב"י ('מעמד הנולדים מנישואי תערובת במקורות חז"ל', סידרא ד, תשנ"ח). כך גם חיים לשם לא דק גם בפירוש פסוקי המקרא וגם בפירוש חז"ל (מחקרים ועיונים, עמ' 222-227). את דעת רש"י בקידושין סח, ב ד"ה לימא, שהולכים לפי האב בגוי ועבד הבא על בת ישראל, הוא מגדיר כדעת יחיד, אף שכך מוכח משני מקומות בבבלי קידושין סח, ב; עה, ב. עיין בהמשך בפרק ה' במקורות השני והשלישי בבבלי, וכך גם שיטת התוספות בקידושין עה, ב ד"ה ורבי ישמעאל (ושמא יש לומר וכו'). מאיר סולובייצ'יק יצא מתוך נקודת ההנחה ההלכתית הסופית שהולכים בקביעת יהדות אחרי האם, לעומת שאר ענייני הייחוס ביהדות שנקבעים לפי האב, וניסה להסביר את ההיגיון בדבר. הוא לא תמך בהסבר היסטורי אלא טען שהלכה זו מבטאת עניין אימננטי ביהדות, שמבוססת בניגוד לנצרות על זהות משפחתית; האישה היא המסד לחיי המשפחה ורק בה קיימת האהבה הטבעית לפרי בטנה בכל מחיר, בניגוד לגבר ('התיאולוגיה של האם היהודייה', תכלת 22, תשס"ו, עמ' 60-73). גם סולובייצ'יק התעלם מכך שקרוב לוודאי שההלכה הקדומה לא הייתה כזו, וממילא לא הציע הסבר לתמורה זו.

2. יעוין ברמב"ם הל' ממרים ב, א, שבדרשות של י"ג מידות, בדרש הלכתי של הפסוקים, סנהדרין יכולה לשנות גם כשאינה גדולה בחכמה ובמניין.

אינה בהכרח השיטה הנכונה להבנת הסוגיה. דווקא הלימוד הכרונולוגי, שהוא די דומה ללימוד האקדמי, עשוי להביא מזוזר להבנת הסוגיה, כפי שניווכח. המשמעות היא, שאם רוצים להבין את השתלשלותה ואת עומקה של כל סוגיה, יש לבחון את הלימוד הכרונולוגי שלה.³

א. תורה – כשוטו של מקרא

התורה מתייחסת לאיסור נישואי תערובת בהקשר של 'שבעת העממים', אך כמעט לא מתייחסת באופן מפורש לתוצאות של נישואין אלו. בכל זאת, משני מקומות בתורה ניתן למצוא מכללא את עמדתה. מקור שלישי הנוגע בעניין זה אינו מסייע לנו.

1. איסורי חתנות (דברים ז, א-ד)

[א] כִּי יִבְיָאָה ה' אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אָתָּה בָּא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ, וְנָשַׁל גּוֹיִם רַבִּים מִפְּנֶיךָ – הַחִתִּי וְהַגִּיטִי וְהָאֱמֹרִי וְהַכְנַעֲנִי וְהַפְּרָזִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוֹסִי, שְׁבַעָה גּוֹיִם רַבִּים וְעַצְמוֹת מִמֶּנּוּ. [ב] וַיִּתְּנֵם ה' אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם, הַחֵרֶם תַּחֲרִים אֹתָם, לֹא תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַנֵּם. [ג] וְלֹא תִתַּחֲתוּ בָּם, בְּתֶךָ לֹא תִתֵּן לְבָנְךָ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לְבָנָהּ. [ד] כִּי יִסִּיר אֶת בְּנֶךָ מֵאַחֲרֶי וְעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים, וְחָרָה אַף ה' בְּכֶם וְהִשְׁמִידְךָ מִיָּהָר.

הקושי העיקרי בפשוטו של מקרא הוא בפסוק ד'. בפסוק ג' נמנים שני איסורים – לא לתת את בתך לבנו, ולא לקחת את בתו לבנך. בפסוק ד' מובא נימוק רק למקרה השני הנוגע לאיסור לקחת את בתו לבנך ("כי יסיר את בנך", היינו אותו מחותן, שאת בתו לקחת לבנך, יסיר את בנך – חתנו – מאחרי ה').⁴ אך אין נימוק לאיסור השני של "בתך לא תתן לבנו"! לעניות דעתי, אם נבין את הרקע של התקופה בה התורה מצווה זאת, התשובה פשוטה. כידוע, בכל העולם הקדום, וגם בעם ישראל במשך מאות שנים, המשפחה התלכדה סביב שבט האב. הבת שנישאה עברה למשפחת בעלה ועזבה את השבט

3. כלומר, תחילה ניתוח של פשט המקרא ורק לאחר מכן מקורות תנאיים, מדרשי הלכה, משנה ותוספתא, אחר כך תלמוד ירושלמי ובבלי (לפי סדר זה). עיין במאמרי הראיה, עמ' 124, בהספד של הראי"ה קוק על הנצי"ב מוולוז'ין, שאמנם לא מזכיר את העניין הכרונולוגי, אך מדגיש שלדעת הנצי"ב ניתן לפתור מה שחתום בש"ס רק כשלומדים גם מקורות תנאיים ותלמוד ירושלמי, "אשר אותו עזבו רוב הלומדים".

4. לפי פשוטו של מקרא, לא מדובר כאן על הנולדים מנישואי התערובת, אלא על המחותרים וילדיהם בלבד. רק בשלב מאוחר יותר, אחרי החורבן, בדרשת רשב"י, נלמד מכאן לגבי הדור השלישי – הילדים שייולדו מנישואים אלו. גם בדעת רשב"י, יש ראשונים, כמו התוספות בקידושין (סח, ב, 'אמר קרא'), שהבינו שאכן אין כוונתו שהפסוק מדבר על הדור השלישי, אלא רק לשני הדורות, ו"כי יסיר" נסוב על החותן, אלא שהדור השלישי משתמע מכללא, מהעובדה שהכתוב חש רק לבן ולא לנכד.

המקורי שלה. לאור זאת ברור מדוע אין צורך לנמק את האיסור "בתך לא תתן לבנו", כיוון שברור שהבת מתנתקת ממשפחתה ועוברת לחיות עם משפחת בעלה, וכשמדובר בנישואין לנוכחים היא נטמעת שם לחלוטין ומתבוללת.⁵

החידוש של התורה הוא שגם במקרה ההפוך יש איסור. אף שבתו של הגוי שתקח לבנה תתערה במשפחתך, בתוך עם ישראל, עדיין יש לחוש שהמחותן הגוי, תושב הארץ, יסיר את בנה מאחרי ה' לעבוד עבודה זרה. שהרי על אף שהכלה הנוכרית תגור אצלך, סביר שיהיו קשרים מסוימים עם משפחתה, ויש חשש שתוצאות אותם קשרים הן שבנה יסור בידי המחותר וינהה אחר עבודה זרה.

לאור דברינו ניתן אולי להסיק, אף שהמקרא לא התייחס לכך בפירוש, שהדברים אמורים גם ביחס למעמד הילדים שייוולדו. 'בְּתֶךָ' שעברה לגור עם משפחת בעלה – הלכה בפועל לאיבוד, וילדיה יהיו גויים. לעומת זאת, 'לדי' בנך' שנשא גויה (אף שנשא באיסור) יהיו ישראלים, שהרי הכל הולך אחר משפחת האב.⁶

2. פרשת המקלל (ויקרא כד, י-יא; טז)

[י] וַיֵּצֵא בֶן אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית, וְהוּא בֶן אִישׁ מִצְרִי, בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, וַיִּנָּצוּ בַּמִּחָּנָה – בֶּן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי. [יא] וַיִּקַּב בֶּן הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת הַשֵּׁם וַיִּקְלֵל, וַיִּבְיֵאוּ אוֹתוֹ אֶל מֹשֶׁה; וְשֵׁם אָמוֹ: שְׁלֵמִית בַּת דְּבָרִי לְמִטָּה דָן... [טז] וַנִּקֵּב שֵׁם ה' מוֹת יוֹמָת, רָגוּם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה, כִּגְר פֶּאֶזְרַח – בְּנִקְבוֹ שֵׁם יוֹמָת.

אם נדקדק בלשונו של המקרא, נראה שאכן בתחילת פסוק י' לא מוגדר מהו הלאום של האיש המקלל; נזכר רק שאימו מהלאום הישראלי ואביו מהלאום המצרי. אך מסופו של הפסוק נראה שהמקרא רומז לנו שהלאום של המקלל אינו ישראלי, שהרי את האיש שרב עימו מכנה המקרא "איש הישראלי", והמקלל מכונה "בן הישראלי".

5. מעין זה פירש החזקוני: "וכל שכן בתך, שהיא כבושה תחת ידו".

6. לאור זאת ניתן להבין את החשש של אברהם ולאחר מכן של רבקה, מכך שבניהם יצחק ויעקב יישאו כנעניות, לעומת יעקב, שלא מצאנו שחשש לכך ביחס לבניו, ויש להניח שלפי פשוטו של מקרא בניו נשאו כנעניות, וכפי המפורש לגבי יהודה, שנשא בת איש כנעני. יש להוסיף ולהקשות: מה הריוחו אברהם ורבקה בשליחת הילדים לחרן לחפש שידוך מהמשפחה? הרי גם לבן ובתואל היו עובדי עבודה זרה, ומה ההבדל בין הכנענים לבנות בתואל ולבן? ונראה ליישב לאור דברינו, שאברהם ושרה, וכן יצחק ורבקה, היו משפחה בודדת, עדיין לא שבט, וחששו שאם בנם יישא כנענית וייווצרו קשרים, המציאות של משפחה בודדת המעורה עם שבטי האזור תגרום להם להיבלע במשפחת הכלה. לעומת זאת, יעקב הוא כבר שבט שלם, יש לו שנים עשר בנים, ולכן גם אם הם יישאו כנעניות, הגרעין העיקרי יהיה משפחת האב (לאחר מתן תורה נאסרו נישואים אלה מחשש הימשכות אחר עבודה זרה, אך לא לפני מתן תורה).

משמע שהמקלל הוא אמנם בן של ישראלית, אך אינו נקרא "ישראלי" (כך דייק הרמב"ן שם), אלא נחשב מצרי.⁷

אמנם לפי סדר התורה, על פי פשוטו של מקרא מסתבר שפרשת המקלל התרחשה אחרי מתן תורה, אך מאידך, מסתבר שאיש זה היודע לקלל את השם, נולד קודם מתן תורה (המעבר לשנת הארבעים מתרחש רק בספר במדבר). באותה עת, יתכן שהמעמד של עם ישראל היה כבני נח, וביחס לבני נח אכן הולכים תמיד לפי האב, כפי שצינו בהקדמה, שאפילו אחרי מתן תורה – באומות הלך אחר הזכר. לכן נראה שהמקלל נולד כגוי, אלא שכפי שרומז המקרא בפסוק ט"ז, הוא כנראה התגייר,⁸ והעונש למקלל חל גם על הגרים: "כגר כאזרח – בנקבו שם יומת". לכן אין ראייה מהמקלל לגבי ייחוס הלאום, כיוון שלפני מתן תורה מסתבר שגם בישראל הולכים לפי האב, ואין ראייה שגם אחרי מתן תורה הולכים אחר האב.

3. שפחה נוכרית וילדיה (שמות כא, ד)

אִם אֲדֹנָיו יִתֶּן לוֹ אִשָּׁה, וְיִלְדָה לוֹ בָּנִים אוֹ בָנוֹת – הָאִשָּׁה וְיִלְדֶיהָ תִּהְיֶה לְאֲדֹנֶיהָ, וְהוּא יֵצֵא בְּגִפוֹ.

במקרה של שפחה כנענית שנמסרת לעבד עברי, התורה קובעת במפורש את מעמד הילדים – הם עבדים כאימם. אך אין מכאן ראייה למעמדם של בני ישראל ונוכרית שאינם עבדים.

ב. עזרא ונחמיה – פשוטו של מקרא

1. בני התערובות ובני הנוכרים בתקופת עזרא (עזרא ט, יב; י, א-ד; י-יד; טז-יז; כ-כא; מד)

[ט, יב] וְעַתָּה, בְּנוֹתֵיכֶם אֵל תִּתְּנוּ לְבָנֵיהֶם וּבָנֵיהֶם אֵל תִּשְׁאוּ לְבָנֵיכֶם, וְלֹא תִדְרְשׁוּ שְׁלֵמָם וְטוֹבָתָם עַד עוֹלָם, לְמַעַן תִּחְזְקוּ וְאֶכְלְתֶם אֶת טוֹב הָאָרֶץ, וְהוֹרִשְׁתֶּם לְבָנֵיכֶם עַד עוֹלָם.

[י, א] וּכְהִתְפַּלֵּל עֲזָרָא וּכְהִתְדַּוְּתוֹ, בְּכָה וּמִתְנַפֵּל לִפְנֵי בֵּית הָאֱלֹהִים, נִקְבְּצוּ אֵלָיו מִיִּשְׂרָאֵל קָהָל רַב מְאֹד, אֲנָשִׁים וְנָשִׁים וְיִלְדִים, כִּי בָּכוּ הָעָם הָרַבָּה בְּכָה. [ב] וַיַּעַן שְׁכַנְיָה בֶן יְחִיאֵל, מִבְּנֵי עֵילָם, וַיֹּאמֶר לְעֲזָרָא: אֲנַחְנוּ מְעַלְנוּ בְּאֱלֹהֵינוּ, וְנִשְׁבַּח נָשִׁים

7. "וטעם 'בן הישראלית ואיש הישראלי', להורות כי העו"ג הבא על בת ישראל – הולד אינו ישראלי". ועיין בהמשך דבריו, כיצד נדחק ליישב זאת עם ההלכה הנקוטה בידינו.

8. וכן מובא במדרש ספרא אמור פרשה י"ד סוף פרק י"ח, וברש"י על אתר.

נְכָרִיּוֹת מַעֲמֵי הָאָרֶץ. וְעַתָּה, יֵשׁ מְקוֹה לְיִשְׂרָאֵל עַל זֹאת? [ג] וְעַתָּה נִכְרְתָּ בְּרִית לְאֱלוֹהֵינוּ לְהוֹצִיא כָּל נָשִׁים וְהַנּוֹלָד מֵהֶם, בְּעֶצֶת אֲדוֹנֵי וְהַחֲרָדִים בְּמִצְוֹת אֱלוֹהֵינוּ, וְכַתּוּרָה יַעֲשֶׂה. [ד] כּוּם, כִּי עָלֶיךָ הַדָּבָר וְאֶנְחֵנוּ עִמָּךְ, חֲזַק וַעֲשֵׂה... [י] וַיָּקָם עֲזָרָא הַכֹּהֵן וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם: אַתֶּם מַעֲלֹתֶם וּתְשִׁיבוּ נָשִׁים נִכְרִיּוֹת, לְהוֹסִיף עַל אֲשַׁמַּת יִשְׂרָאֵל. [יא] וְעַתָּה, תִּנּוּ תוֹדָה לַה' אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם, וַעֲשׂוּ רְצוֹנוֹ, וְהַבְדִּלוּ מֵעַמֵּי הָאָרֶץ וּמִן הַנָּשִׁים הַנִּכְרִיּוֹת. [יב] וַיַּעֲנוּ כָּל הַקָּהָל וַיֹּאמְרוּ קוֹל גָּדוֹל: כֹּן כְּדָבָרְךָ עָלֵינוּ לַעֲשׂוֹת! [יג] אָבֵל הָעָם רַב, וְהָעֵת גְּשָׁמִים, וְאִין כָּח לַעֲמֹד בַּחוּץ, וְהַמְלָאכָה לֹא לְיוֹם אֶחָד וְלֹא לְשָׁנִים, כִּי הִרְבִּינוּ לִפְשָׁע בַּדָּבָר הַזֶּה. [יד] יַעֲמְדוּ נָא שְׂרִינוּ לְכָל הַקָּהָל, וְכָל אִשָּׁר בְּעָרֵינוּ הַהִשִּׁיב נָשִׁים נִכְרִיּוֹת יָבֹא לַעֲתִים מִזְמָנִים, וְעִמָּהֶם זִקְנֵי עִיר וָעִיר וְשִׁפְטִיָּה, עַד לְהָשִׁיב חֲרוֹן אָף אֱלוֹהֵינוּ מִמֶּנּוּ עַד לְדָבָר הַזֶּה... [טז] וַיַּעֲשׂוּ כֹן בְּנֵי הַגּוֹלָה, וַיַּבְדִּלוּ עֲזָרָא הַכֹּהֵן, אֲנָשִׁים רַאשֵׁי הָאָבוֹת לְבֵית אֲבֹתָם, וְכָלֶם בְּשִׁמּוֹת, וַיֵּשְׁבוּ בְּיוֹם אֶחָד לַחֲדָשׁ הָעֲשִׁירִי לְדָרִיּוֹשׁ הַדָּבָר. [יז] וַיִּכְלּוּ בְּכָל אֲנָשִׁים הַהִשִּׁיבוּ נָשִׁים נִכְרִיּוֹת, עַד יוֹם אֶחָד לַחֲדָשׁ הָרִאשׁוֹן... [כ] וּמִבְּנֵי אִמֹּר, חֲנָנִי וְזַבְדִּיָּה. [כא] וּמִבְּנֵי חֲרֹם, מַעֲשִׂיָּה וְאֵלִיָּה וְשִׁמְעִיָּה וַיְחִיאֵל וְעִזִּיָּה... [מד] כָּל אֵלֶּה נָשְׂאוּ נָשִׁים נִכְרִיּוֹת, וַיֵּשׁ מֵהֶם נָשִׁים וַיִּשְׁמְעוּ בָנִים.

הפסוקים שמהם ניתן להסיק לענייננו הם ג' ומ"ד. לכאורה בפסוק ג' הדברים מפורשים שהולכים לפי האם: יש להוציא את הנשים הנוכריות וכל הנולד מהן. בנוסף, יש כאן קביעה שכך דין התורה, "וכתורה יעשה". כך אכן הבינו כמעט כל מי שעסק בסוגיה זו.⁹

אך מרדכי זר-כבוד ב'דעת מקרא' מפרש כך: "להוציא – את כל הנשים הנוכריות. וְהַנּוֹלָד מֵהֶם – מִן הַנוֹכְרִים (מִן עַמֵּי הָאֲרָצוֹת, וְעִין לַחֲלֹן פְּסוּק מִדּ וְלַעֲלִיל ט, יב)". הסיבה היא לכאורה דקדוקית. אם אכן היה מדובר בילדי הנשים הנוכריות, היה צריך להיות כתוב "והנולד מהן", בלשון נקבה. העובדה שנאמר לשון זכר, "מהם" מלמדת שהכוונה לעמי הארצות, הנוכרים שגרו מסביב. במקרא יש מקרים שאין בהם הקפדה על זכר ונקבה,¹⁰ ולפיכך אין ראייה לא לכאן ולא לכאן. ונראה שדעת מקרא פירש כך, לענ"ד בצדק, מפני שהנושא המרכזי בפרק הוא עמי הארצות והערבוב איתם, ולא

9. כך פירש רבי חגי בירושלמי לקמן. וכן כתבו רש"י ומצודת דוד על אתר; פרנצוס, עמ' 90 הע' 6; חיים לשם, שם עמ' 222, בשם אפטוביצר. ראו זאב פלק, 'על הרקע ההיסטורי של הלכות נכרים', ציון מד, תשל"ט, ספר זכרון ליצחק בער, עמ' 59-60, שלא דק בכך.

10. לדוגמה, על בנות יתרו: "וַיָּבֹאוּ הָרָעִים וַיִּגְרְשׁוּם, וַיָּקָם מֹשֶׁה וַיּוֹשִׁעַן, וַיִּשְׁקֶה אֶת צֹאנָם" (שמות ב, יז). ובבגדי הכהונה: "וְעִשִּׂיתָ שְׁתֵּי טְבָעוֹת זָהָב, וְשִׁמַּתָּ אֹתָם עַל שְׁנֵי קְצוֹת הַחֹשֶׁן... וְעִשִּׂיתָ שְׁתֵּי טְבָעוֹת זָהָב וְנָתַתָּה אֹתָם..." (שם כח, כו-כז). וכן: "זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה' לְבָנוֹת צִלְפָּחָד לֵאמֹר, לטוב בְּעֵינֵיהֶם תְּהִינָה לְנָשִׁים, אֲךָ לְמִשְׁפַּחַת מִשָּׁה אֲבִיהֶם תְּהִינָה לְנָשִׁים" (במדבר לו, ו).

יתכן שאין התייחסות למקרה ההפוך של יהודיות שנישאו לנכרים.¹¹ כלומר, המסקנה ההלכתית העולה מן הפסוק הפוכה – הולכים לפי האב. כך גם בפסוק מ"ד. רוב המפרשים, כגון: רש"י, אבן עזרא ומצודת דוד על אתר, פירשו שהמנויים ברשימה הם אנשים מישראל שנשאו נוכריות, ויש מהם שלא רק נשאו נוכריות אלא גם נולדו להם בנים. אך 'דעת מקרא' עקבי בפירושו, וסובר שכל מקום שנזכר כאן "מהם" הכוונה לעמי הארצות, הנוכרים. וזו לשונו: "וַיֵּשׁ מֵהֶם – מעמי הארצות, אשר נשאו נָשִׁים יהודיות. וַיֵּשִׁימוּ – הולידו בָּנִים". כלומר גם בפסוק מ"ד, אלו שראוי להרחיק הם הנשים הנוכריות ובני עמי הארצות מנשים ישראליות, כיוון שהולכים לפי האב.¹²

2. בני התערובות בתקופת נחמיה (נחמיה יג, כג-ל)

[כג] גַּם בְּיָמֵינוּ הָיָה רָאִיתִי אֶת הַיְּהוּדִים, הַשִּׁבּוּ נָשִׁים אֲשֶׁר־דִּידוּת, עַמֻּנִיּוֹת, מוֹאָבִיּוֹת. [כד] וּבְנֵיהֶם – חָצִי מִדְּבַר אֲשֶׁר־דִּידוּת, וְאֵינָם מְכִירִים לְדְבַר יְהוּדִית, וְכִלְשׁוֹן עַם וְעַם. [כה] וְאָרִיב עִמָּם וְאֶקְלָלָם, וְאָכַף מֵהֶם אֲנָשִׁים, וְאֶמְרָטָם וְאֶשְׁבִּיעֵם בְּאֱלֹהִים: אִם תִּתְּנוּ בְּנֵיכֶם לְבָנֵיהֶם, וְאִם תִּשָּׂאוּ מִבְּנֵי־הֶם לְבָנֵיכֶם וְלָכֶם. [כו] הֲלוֹא עַל אֵלָה חָטָא שְׁלֹמֹה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל, וּבְגוֹיִם הִרְבִּים לֹא הָיָה מֶלֶךְ כָּמֹהוּ, וְאֶהוּב לְאֱלֹהָיו הָיָה, וַיִּתְּנֵהוּ אֱלֹהִים מֶלֶךְ עַל כָּל יִשְׂרָאֵל, גַּם אוֹתוֹ הִחֲטִיאוּ הַנָּשִׁים הַנִּכְרִיּוֹת. [כז] וְלָכֶם, הַנִּשְׁמָע לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל הַרְעָה הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת, לְמַעַל בְּאֱלֹהֵינוּ לְהַשִּׁיב נָשִׁים נִכְרִיּוֹת? [כח] וּמִבְּנֵי יוֹדְעֵ בֶן אֲלִישִׁיב הַכֹּהֵן הַגְּדוֹל, חָתָן לְסַנְבַּלְט הַחֹרֶנִי, וְאֶבְרִיחֵהוּ מֵעָלִי. [כט] זָכְרָה לָהֶם אֱלֹהֵי, עַל גָּאֲלֵי הַכֹּהֲנָה וּבְרִית הַכֹּהֲנָה וְהַלְוִיִּם. [ל] וְטִהַרְתִּים מִכָּל נֶכֶר, וְאֶעֱמִידָה מִשְׁמְרוֹת לַכֹּהֲנִים וְלַלְוִיִּם אִישׁ בְּמִלְאָתוֹ.

בפסוקים אלו יש ביקורת קשה של נחמיה על תופעת נישואי התערובת שעדיין נמשכה. ובלשונו של דעת מקרא (עזרא י, מד), אחר שמנה והראה שמתוך עשרות

11. לענ"ד הכרחי לפרש כך מסיבה נוספת שאינה קשורה לפשט. אם בימי עזרא הלכו לפי האם, כיצד יתכן שמאות שנים אחר כך יש תנאים ואמוראים, כפי שנראה להלן, שחשבו שהולכים לפי האב? לא יתכן שהיו חולקים על עזרא הסופר ושהלכה כה אלמנטרית לא השתרשה במשך תקופה כה ארוכה.

12. לכאורה יש קושי מהפסוק בהמשך, "כִּי נִשְׂאוּ מִבְּנֵי־הֶם לָהֶם וְלְבָנֵיהֶם, וְהִתְעַרְבוּ זָרַע הַקֹּדֶשׁ בְּעַמֵּי הָאָרֶץ, וַיִּדְּ הַשָּׂרִים וְהַסֹּגְנִים הָיְתָה בְּמַעַל הָהָה רָאשׁוֹנָה" (עזרא ט, ב). הלשון ש'זרע הקדש' התערב בעמי הארץ מלמדת שהילד נמשך לעמי הארצות, דהיינו שהיחוס הולך אחר האם הנוכרית. אולם יעוין בדעת מקרא שם, ש'זרע קודש' הוא ביטוי לשארית הפליטה, ולא לזרע הפיזי של האיש הישראלי, וגם הנביא ישעיהו מכנה כך את שבי הגולה, וממילא הכוונה היא לעצם נישואי תערובת עם עמי הארצות.

אלפים, רק 113 גברים גרשו את הנשים הנכריות: "נמצינו למדים שלא עלה בידו עזרא להוציא את מחשבתו לפועל בשלמות, עד שבא נחמיה והגשימה בכח שלטונו". אין בנחמיה התייחסות מפורשת להרחקת הבנים שנולדו מנישואים אלו, וגם לא להרחקת הנשים הנוכריות. הטענה היחידה היא ביחס לבנים, שהם אינם יודעים "לדבר יהודית" עקב אימותיהם המגדלות אותם. ומשמע מכאן שהם כנראה יהודים, שהרי אם היו נחשבים נוכרים, מה איכפת לו לנחמיה שהם לא מדברים יהודית?¹³

ג. מקורות תנאיים

אם ישראלית ואב נוכרי

לכאורה לפי פשט המשנה (ביכורים א, ד) משמע שבנם של ישראלית ונוכרי נחשב נוכרי.

אלו מביאין ולא קורין: הגר מביא ואינו קורא, שאינו יכול לומר: "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" (דברים כו, ג). ואם היתה אמו מישראל – מביא וקורא. וכשהוא מתפלל בינו לבין עצמו, אומר: "אלוהי אבות ישראל". וכשהוא בבית הכנסת, אומר: "אלוהי אבותיכם". ואם היתה אמו מישראל, אומר: "אלוהי אבותינו".

לפי כללי הדקדוק, נושא המשנה הוא הגר, אלא שיש מציאות שאימו מישראל ("ואם היתה אמו מישראל"). הכיצד? אין זה אלא משום שנוכרי שבא על בת ישראל – הוולד נוכרי, אלא שאם נתגייר הריהו גר כשר, אלא שאימו מישראל.

אמנם לפי ההלכה המאוחרת, פירשו שאם אימו מישראל הוא אינו גר אלא יהודי מבטן. עיין לדוגמה בפרושו של ר' פנחס קהתי: "ככל אחד מישראל", וכן משמע בפירוש הר"ש: "אבל גרים בני גרים – לא". משמע שאם אימו מישראל הוא אינו נחשב גר.¹⁴

אב ישראל ואם נוכרית

לפנינו שלושה מקורות המלמדים שבנם של ישראל ונוכרית הוא נוכרי.

"האשה וילדיה" (שמות כא, ד), מה תלמוד לומר? מגיד שילדיה כמותה. אין לי אלא שפחה שולדיה כמותה, נכרית מנין? היה רבי ישמעאל אומר: מה שפחה כנענית

13. ניתן להשיב שנחמיה לא מדבר בשפה הלכתית אלא בשפת הרגש. הוא אומר: ראו את התוצאות, יוצאי חלציהם לא מדברים בשפתכם! מטרתו לשכנעם להיפטר מהנשים הנוכריות, או להימנע מלשאת אותן. אך הניתוח של המקורות במקרא עד כאן, מטה אותנו לפרש את דברי נחמיה כפשוטם, שהם אכן נחשבים בניהם. 14. כך יש לפרש לכאורה לעניין שררה, שכאשר מוזכר שאימו מישראל, מדובר על גר ולא על ישראל גמור. לדוגמה, דברי רבא ביבמות קא, ב, שגר דן את ישראל אם אימו מישראל, וכן קדושין עו, ב.

שאין לה קידושין מכל אדם, ולדיה כמוה, אף כל שאין לה קידושין מכל אדם – ולדיה כמוה, ואי זה זה? – זה ולד שפחה נכרית (מכילתא דרבי ישמעאל, משפטים מסכתא דנזיקין פרשה ב)

וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קדושין – הולד כמותה, ואיזה? – זה ולד שפחה ונכרית (משנה קידושין ג, יב)

מי שיש לו אח מכל מקום, זוקק את אשת אחיו לייבום, ואחיו לכל דבר, חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית. מי שיש לו בן מכל מקום, פוטר אשת אביו מן הייבום, וחייב על מכתו ועל קללתו, ובנו הוא לכל דבר, חוץ ממי שיש לו מן השפחה ומן הנכרית (משנה יבמות ב, ה)

משלושת המקורות עולה שבדור מסוים בתקופה התנאית דימו את הנולד מנוכרית לנולד משפחה, ולמדו שילדיה של נוכרית מישראל, הם נוכרים "כמוה". אך לא מצאנו מקור תנאי לגבי המקרה ההפוך, כשהאם ישראלית והאב נוכרי – הולכים לפי האם. אדרבה, לעיל משמע מהמשנה שכאשר האב נוכרי הולכים אחר האב. נראה אפוא שהיה שלב ביניים, כנראה בדורו של רבי ישמעאל, שההלכה שונתה לחומרא כדי להרחיק מנישואי תערובת – כדי להיחשב "ישראל" נדרשו אב ואם ישראלים, וכאשר אחד מההורים נוכרי – הילד נוכרי וצריך גיור. נראה שהתופעה של נישואים לנוכרים פשטה כל כך, שהיה צורך להחמיר ולהרתיע, ולכן החמירו שגם הנולד לאב ישראל דינו כנוכרי.¹⁵

כפי שנראה בהמשך, חומרא זו לא נתפשטה כל כך, ויש אמורא בדור הרביעי שעדיין סובר שבמקרה של בן לאם נוכרית ולאב ישראל – הילד נחשב ישראל, כפי שהיה בתקופת עזרא ונחמיה. כמו כן, יש סוגיות בבבלי כדעתם של רבי ישמעאל ורשב"י, שבכל מקרה הילד נוכרי, גם כשאימו ישראלית.

ד. סוגיית הירושלמי שמשקפת הד מההלכה הקדומה

גם בתלמוד הירושלמי דנו חכמים במעמדו של בנם של ישראל ונוכרית (ירושלמי קידושין ג, יב):

"ואי זה זה? – זה וולד שפחה ונכרית" (משנה קידושין ג, יב). תמן תנינן (משנה יבמות ב, ה): "חוץ ממה שיש לו מן השפחה ומן הנכרית". שפחה, דכתיב (שמות כא, ד): "האשה וילדיה תהיה לאדניה". נכרית, רבי יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי, כתיב

15. ראו בפרק הבא על הירושלמי, שאפשר לשער שהדבר קרה אחרי כישלון מרד בר כוכבא, כשהסנהדרין גלתה לאושא.

(דברים ז, ג): "לא תתחתן בם – בתך לא תתן לבנו", וכתוב (שם ד) "כי יסיר את בנך מאחרי", בנך מישראל קרוי 'בנך', ואין בנך מן הגויה קרוי 'בנך', אלא 'בנה'. יעקב איש כפר נבוריא אזל לצור, אתון שאלון ליה: מהו מיגזור ברה דארמייתא בשבתא? [=האם יש למול בשבת ולד ישראל ונוכרית], וסבר למישרי להון [=סבר להתיר להם] מן הדא (במדבר א, יח): "ויתילדו על משפחותם לבית אבותם". שמע רבי חגי, אמר: ייתי וילקי [=יבוא וילקה על הוראה שלא כדין]. אמר ליה: מהיכן את מלקיני? אמר ליה: מן הדין (עזרא א, ג): "ועתה נכרות ברית להוציא כל הנשים הנכריות והנולד מהן" וגו'. אמר ליה: ומן הקבלה את מלקיני? אמר ליה: "וכתורה יַעֲשֶׂה" (שם). אמר ליה: מן הדין אוריתא? [=מהו המקור לכך בתורה], אמר ליה: מן ההיא דאמר ר' יוחנן בשם רבי שמעון בן יוחי: "לא תתחתן בם" וכו'. אמר ליה: חבוט חבוט, דהיא טבא בקלטה [=הלקה את מלקותיך בי, שטוב לי לקבלן על הוראה שלא כדין].

הירושלמי פוסק שוולד נוכרית הוא כמותה, אלא שבניגוד לרבי ישמעאל במכילתא (לעיל), שלמד זאת משפחה, רבי שמעון בר יוחאי לומד זאת מפרשת "לא תתחתן בם". לא ברור כל כך מהירושלמי כיצד רשב"י דייק זאת בפסוק, אך ברור שלדעתו 'בנך' מגויה לא קרוי 'בנך'.¹⁶

רבי ישמעאל מבוגר מרשב"י אך עדיין היה אחד מחכמי אושא (רובם תלמידי רבי עקיבא המאוחרים שלא מתו במגיפה, ואחד מהם היה רשב"י).¹⁷ ונראה שחומרא זו חודשה בידי חכמי אושא, ור' ישמעאל ורשב"י נחלקו רק במקור הדרשני לאותה הלכה. יש לשים לב שרשב"י, כמו ר' ישמעאל, לא מדבר על המקרה ההפוך, שהאב נוכרי והאם ישראלית, כיוון שדין זה נשאר כפי שהיה בתקופת עזרא ונחמיה, שברור שהילד הוא נוכרי כאביו. החידוש היה שגם אם האב ישראלי – הילד ייחשב לנוכרי (ו'בנך מישראל' היינו כאשר ישראל נשוי לישראלית, אך אין התייחסות למקרה שהאב נוכרי והאם ישראלית).¹⁸

מהמעשה שמובא בהמשך הירושלמי, מוכח שהלכה זו – שהילד נידון אחר אימו הנוכרית – לא התפשטה ולא הייתה מוכרת ומוסכמת. שהרי יעקב איש כפר

16. נראה שדיוקו הוא מכך שהפסוק "כי יסיר את בנך" חושש רק לבן, ולא לצאצאיו של הבן. משמע שהבן הישראלי הוא האחרון בשושלת, וילדיו מתייחסים אחר אימם הגויה (המפרשים על הדף מבארים את הדברים כבבלי).

17. עיין בבא בתרא כח, ב: "מאן הולכי אושא? – ר' ישמעאל", ועיי"ש כח, א, רש"י 'מהולכי אושא', שמבאר ש"הולכי אושא" היינו כשגלתה הסנהדרין לאושא. היו תקנות חכמים מפורסמות שתוקנו באושא (עי' כתובות מט, ב), ולאור דברינו, אפשר שחודשו אז גם פרשנויות משמעותיות יותר לתורה.

18. יותר נראה כך מגרסת הבבלי (קידושין סח, ב, שידון להלן) בדברי רשב"י: "בנך מישראלית קרוי בנך" ולא "בנך הבא מישראלית".

נבוריא,¹⁹ נשאל אם מותר למול בן של ישראל וארמית בשבת, ולמרות שחי בדור הרביעי לאמוראים – כמה עשרות שנים אחרי שרבי פסק במשנה (בקידושין לעיל) בהכרעת רבי ישמעאל ורשב"י – נקט שהולכים לפי האב ויש למולו בשבת כדין בן ישראל, בהתאם להלכה הקדומה מימי עזרא ונחמיה.²⁰

סיכום ביניים

עד כה ראינו, הן מפרשת "לא תחתן בם" והן כפי שפירשנו את המתואר בספר עזרא ונחמיה, שבתקופת המקרא הלכו תמיד אחר האב. חכמי אושא, ר' ישמעאל ורשב"י, כנראה כדי למנוע נישואי תערובת, החליטו שתמיד הולכים לחומרא, והוולד נוכרי. בתקופה זו ולד של ישראלית מנוכרי נחשב נוכרי ונדרש לעבור גיור. חומרא זו לא התפשטה מיד, כפי שמוכח בירושלמי שבדור הרביעי לאמוראים היו שסברו שעדיין הולכים לפי האב היהודי ומותר למול תינוק כזה בשבת.

ה. התפיסה האמוראית-תלמודית

בתקופת האמוראים הוכרעה ההלכה שבמקרה שהאם נוכרית הולכים אחריה. בבבלי לא נשאר שום הד להלכה הקדומה, ובכל מקום ברור שהולכים לפי האם הנוכרית (בירושלמי כאמור יש את יעקב איש כפר נבוריא שלא הכיר הלכה זו). מאידך, לגבי המקרה ההפוך – אם ישראלית ואב נוכרי – שלא שונה כנראה בתקופת התנאים, מצאנו שינוי משמעותי החל מימי רבי ואילך.²¹

19. יש ויכוח על אמורא זה, אם הוא חשוד על מינות (נצרות) כיוון שפסק שצריך שחיטה בדגים ועוד. במדרש קהלת רבה ז, כו, ייחסו לו מינות. ויש סוברים שזו טעות בגרסה, וצריך להיות שם של יעקב אחר, שאכן היה ידוע בזיקתו לנצרות. מכל מקום, גם אם הוא חשוד, קשה להבין מדוע שאלו אותו שאלה כה פשוטה (שהוכרעה כבר אחרי מתן תורה, או לפחות בזמן עזרא, שהולכים לפי האם ואין למול בשבת בן ישראל מנוכרית). אלא כפי הנראה, בזמן עזרא עדיין הלכו אחר האב, ורק בעקבות דרשות רשב"י ורבי ישמעאל שונתה ההלכה, ועדיין לא נטמעה והופנמה אצל העם שבשדות.

20. עניין זה מוכיח את נכונות הפירוש ל"הנולד מהם" בספר עזרא כדעת מקרא, ולא כפי שמקובל להבין. שהרי אם ההבנה המקובלת נכונה, כיצד האמורא יעקב איש כפר נבוריא, שבאו לשאול אותו בהלכה, נכשל בהלכה כה פשוטה? אכן רבים נדחקו בפירוש ירושלמי זה. זאב פלק למד מכאן שהאיסור על נישואי תערובת מחוץ לשבעת העממים היה שנוי במחלוקת גם במאה השלישית (וצ"ע, מפני שיעקב אכ"נ מתוארך בידי אלבק לדור הרביעי לאמוראים, מבוא לתלמודים, עמ' 337), ונדחק לטעון שהאמורא השיב שלא מן העניין, ולשיטתו הדבר היה שנוי במחלוקת כבר בימי עזרא ונחמיה ('על הרקע ההיסטורי של הלכות נכרים', ציון מד, תשל"ט, עמ' 59). אמנם לענ"ד ברור מדברי יעקב אכ"נ שהוויכוח הוא כלל לא על הנשים אלא על הילדים, וברור שעזרא ונחמיה כבר השרישו את האיסור של נשים נוכריות.

21. כמו הרבה הלכות של רבי, דעתו לא הובאה במשנה אלא רק בתלמוד. בבבלי (קידושין עה, א, המובא לקמן), מובאים הדברים בשם רבי עקיבא.

בעניין זה אנו מוצאים שלוש דעות: יש סוברים שהולד ממזר, יש סוברים שהולד פגום לכהונה, ויש הסוברים שהוא כשר.

בתלמוד הירושלמי

אם ישראלית ואב נוכרי (קידושין ג, יב)²²

1. תני: "גוי ועבד הבא על בת ישראל – הולד ממזר. רבי שמעון בן יהודה אומר בשם רבי שמעון: אין הולד ממזר, שאין ממזר אלא מאשה שהיא אסורה עליו איסור ערוה וחייבין עליה כרת".

ושניהם מקרא אחד דרשו (דברים כג, א): "לא יקח איש את אשת אביו" וגו' [=ובפסוק ג שם: "לא יבוא ממזר בקהל ה'"], רבי מאיר [=תנא קמא] דרש: מה אשת אביו מיוחדת, שאין לו עליה קידושין אבל יש לה קידושין על אחרים, והולד ממזר, אף כל שאין לה עליו קידושין [=דוגמת גוי ועבד, שאין להם בבת ישראל קידושין] – הולד ממזר. רבי שמעון בן יהודה דרש: מה אשת אביו מיוחדת שאין לה עליו קידושין אבל אם יש לה קידושין על אחרים – הולד ממזר, יצא גוי ועבד שאין לה עליו ולא על אחרים קידושין...

2. רבי ינאי בשם רבי: גוי ועבד שבאו על בת ישראל – הולד ממזר. רבי יוחנן ורבי שמעון בן לוי תריהון אמרין – הולד ממזר. רבי יעקב בר אחא, רבי שמעון בר אבא, רבי יהושע בן לוי בשם רבן גמליאל ברבי:²³ הולד אינו כשר ולא פסול, אלא מזוהם [=פגום לכהונה].²⁴

רבי יונתן סלק [=עלה] עם רבי יודה נשייא לחמתא דגדר, הורי תמן [=הורה שם, בחמת גדר] – הולד כשר.

אמר רבי זעירא: ההן וולד [=וולד זה הנולד מגוי ועבד הבא על בת ישראל], כל מה דהוא אזיל – הוא מתעלה [=ככל שהולכות ורבות השנים, מעמדו עולה]. רבי עבד הולד ממזר [=רבי עשאו ממזר], בריה [=רבן גמליאל עשאו] מזוהם,

22. סוגיית הבבלי המקבילה (יבמות מה, א) לא כוללת הבדלים משמעותיים מסוגיית הירושלמי. חשוב להעיר שהסוגיות בבבלי קידושין – סח, ב; עה, ב – המובאות בהמשך המאמר, חלוקות להדיא על הסוגיה ביבמות, שהרי בסוגיה זו מבואר שלמאן דאמר שהולד כשר – הוא יהודי שלא פסול לכהונה. וכן מוכח משני המעשים שמובאים בסוף הסוגיה, שם אין רמז לכך שהולד צריך להתגייר, ולא כפי שפירשו הסוגיות בבבלי קידושין שהולד כשר אם יתגייר. יתכן שהסוגיות משקפות ישיבות שונות או תקופות שונות.

23. הגרסה כאן בדפוס נשתבשה ותוקנה ע"פ המפרשים לפי המשך הסוגיה, שם מוכח שמדובר על ר"ג בנו של רבי.

24. נחלקו הראשונים בבבלי בהסבר של הדעה שהולד פגום לכהונה, האם מדובר על בת שאסורה לכהן (רש"י יבמות מה, א, 'שבנה פגום'), או שגם אם הוא בן, הוא פוסל בביאתו אישה לכהונה, וכן בתו פסולה לכהונה (רמב"ן וריטב"א שם).

בר בריה עבדיה [=רבי יהודה נשיאה עשאו] כשר. הורי רבי בא בר זבדא במקום כל רבנין [=בפני כל החכמים]: הוולד כשר.

בקטע 1 אנו רואים שהדיון הוא האם העובדה שהקידושין לא תופסים לגבי אדם כלשהו בעולם, יוצרת ממזרות או לא. השאלה החשובה יותר היא מה דעתו של רבי שמעון בן יהודה, שסובר שגוי ועבד הבא על בת ישראל – הוולד אינו ממזר. האם לשיטתו הוולד הוא ישראל שאינו ממזר, או שהוא גוי, ולכן אינו ממזר, כפי שבנו של ישראל מנוכרית הוא נוכרי ולא ממזר.

לכאורה, מקטע 2 מוכח שלדעה שאינו ממזר – הוא ישראל. שהרי רבי זעירא מציין שכלל שהדורות מתקדמים הכשרות של הוולד מתעלה, רבי – עשהו ממזר, בנו מזוהם (לכהונה), ונכדו של רבי עשהו כשר. משמע שמדובר בשינוי לטיבותא, כלומר הוא ישראל כשר. אך כמדומני שאין ראייה מדעת רבי יהודה נשיאה, שהרי ר"ש לא נקט שהוולד כשר, כמו ר"י נשיאה, ולכן יתכן שזו דעה אחרת. גם לאור ניתוח דברי רשב"י לעיל בירושלמי, ראינו שההליכה אחר האם היא רק לחומרא כשהיא נוכרית, אך כשהאם ישראלית הולכים לפי האב. לכן נראה שכוונת ר"ש היא שבנם של ישראלית וגוי – הוא גוי, ולכן אינו ממזר.

יש לדון מה אירע החל מדורו של רבי, שמצב של הלכה פסוקה מתקופת המקרא ועד לרשב"י, שכאשר האב גוי והאם ישראלית הולכים אחר האב – הפך בתהליך מהיר לפסיקה הפוכה בה הילד נחשב לישראל כשר, שלכל היותר פסול לכהונה.

נראה להציע שאירע כאן שילוב של שני גורמים, הגורם ההיסטורי והגורם הלמדני. הגורם ההיסטורי, שמא בדורו של רבי עדיין פשט הנגע של נישואי תערובת, וחומרת רבי ישמעאל ורשב"י לא הצליחה למנוע את כל הפרצות, שאף שהחמירו שהוולד גוי, עדיין היה פתח לגייר את הילד. לכן רבי החמיר שהוולד אמנם ישראלי במקרה שהאם ישראלית,²⁵ אך הוא ממזר. ובכך נוצרה הרתעה גדולה יותר, שהרי ממזרות היא מום שלא ניתן לתקן, בוודאי לא לגבי הוולד שיצא מנישואין אלו.²⁶

הגורם הלמדני שתרם לעניין הוא דרשתו של רשב"י שראינו לעיל בירושלמי (ומופיעה גם בבבלי לקמן): "בנך מישראל קרוי 'בנך', ואין בנך מן הגויה קרוי 'בנך' אלא 'בנה'". אם מדייקים מהפסוקים ש"בנך מן הגויה" אינו קרוי 'בנך' והוא נוכרי, ניתן להרחיב את הדרשה, שתהיה סימטרית, ובכך לקבוע ש'בן בתך מן הנוכרי' דינו

25. כיוון שעל המקרה ההפוך, ישראל הבא על נוכרית – כבר החמירו בדור אושא שהוולד נוכרי, לא רצו להוסיף עוד חומרא. לעומת זאת, במקרה של נוכרי הבא על בת ישראל, נשאר הדין בדור של אושא כמו בזמן המקרא, ולכן אמרו שאם רוצים להחמיר על נישואי תערובת, יש להוסיף חומרא גם במקרה זה. ואילו ר"ש בן יהודה חולק, ולדעתו די בכך שהוולד נוכרי ואין צורך להחמיר יותר.

26. מה שאין כן ולדותו של הוולד, שיש להם פיתרון אם יישא שפחה כנענית.

כישראלי. אפשר שאחרי רבי התחזק הגורם הלמדני ולא הגורם ההיסטורי-הרתעתי. ולכן, בעקבות דרשתו של רשב"י, המטרה הייתה השוואה מלאה, והגעה להלכה פשוטה שתמיד הולכים אחר האם.

בתלמוד הבבלי – הד לדעת רשב"י שהולכים אחר ההורה הנוכרי

ישנן סוגיות בבביות שמשקפות את ההלכה המחמירה מסוף תקופת התנאים, שכל עוד אחד ההורים נוכרי – הולכים אחריו.

1. קידושין סט, א (רש"י בסוגריים)

מתניתין. רבי טרפון אומר: יכולין ממזרין ליטהר (מפסול זרעם, שלא יהו בניהם ממזרים), כיצד? ממזר שנשא שפחה – הוולד עבד (ואין ממזר, דהא ולדה כמוה), שְׂיִחְרָו – נמצא הבן בן חורין (ומותר בישראלית). רבי אליעזר אומר: הרי זה עבד ממזר. גמרא. איבעיא להו: רבי טרפון לכתחילה קאמר (ממזר נושא שפחה, דקסבר דכי כתיב "לא יהיה קדש בישראל" – כשר כתיב, ולא בממזר?), או דיעבד קאמר? (ממזר שנשא שפחה, אבל לכתחילה לא ישא, דהא ישראל הוא, וקרינא ביה: "לא יהיה קדש", דמתרגמינן: לא יסב גברא וגו', דשפחה הרי היא כבהמה, וביאותיה הפקר וקדישות), תא שמע, אמרו לו לרבי טרפון: טיהרת את הזכרים (שילכו למקום שאין מכירין, ויאמר: 'עבד אני', ונושא שפחה, ואין מוחה בידו), ולא טיהרת את הנקיבות (אין דרך אשה לָגְלוֹת ממקומה ולבקש תחבולות לינשא בסתר, מאחר שיש מוחין בידה. אלמא ר' טרפון דיעבד קאמר, דאי לכתחילה, כיון דאין מוחין בידה – ממזרת נמי תנסיב לעבד), ואי אמרת לכתחילה קאמר, ממזרת נמי תינסיב לעבדא! עבד אין לו חיים (אינו מתיחס אחר אביו, דכתיב "עם החמור", עם הדומה לחמור, כבהמה שאין הוולד כרוך אחרי האב, הילכך אי מינסבא לעבדא – לא מהני מידי).

בסוגיה זו תמה התלמוד, תוך כדי הדיון, מדוע לא תוכל גם ממזרת להיטהר באמצעות נישואיה לעבד, ועונה שלעבד אין יחוס, הוולד לא כרוך אחרי האב, ולכן הולכים אחר האם. אך ההוא אמינא של התלמוד לא ברורה, וכי אין הלכה פסוקה מאז ומעולם שהולכים אחר האם?! גם המסקנה של "עבד אין לו חיים" לא ברורה, שאם לא היה זה עבד אלא גוי, וכי היינו הולכים אחר האב?

מכאן מוכח שבעל הסוגיה סבר כשיטת רשב"י, שהולכים תמיד אחרי הנוכרי לחומרא, לכן סבר שגם ממזרת יכולה להיטהר, ונאלץ לומר שדווקא לעבד אין יחוס.

2. קידושין סח, ב (רש"י בסוגריים)

... נכרית מנלן? אמר קרא (דברים ז, ג): "לא תתחתן בם" (לא תהא לך בם תורת חיתון).
 אשכחנא דלא תפסי בה קידושי, ולדה כמותה מנלן? אמר רבי יוחנן משום רבי
 שמעון בן יוחי: דאמר קרא (שם ד), "כי יסיר את בנך מאחרי", בנך הבא מישראלית
 קרוי 'בנך' (...מדלא כתיב: כי יסיר את בתך, משמע דבן הנולד לגוי מבתך קאמר שיסירנו הגוי
 מאחוריו, ושמעינן דבן בתך אפילו מן הגוי, קרוי 'בנך'), ואין בנך הבא מן הגויה קרוי בנך,
 אלא 'בנה' (מדלא כתיב נמי: כי תסיר את בנך, דנשמע מיניה דקפיד נמי קרא ב"בתו לא תקח
 לבנך", משום כי תסיר את הבן הנולד לה מבנך, אלמא בן הגויה אינו קרוי 'בנך' אלא 'בנה').
 אמר רבינא: שמע מינה (מדקרי ליה לבן בת ישראל הבא מן הגוי 'בנך') – בן בתך הבא מן
 הגוי קרוי 'בנך'. נימא קסבר רבינא: גוי ועבד הבא על בת ישראל – הולד ממזר?
 (דאתא לאשמועינן דלא שדינן ליה בתר גוי, דנימא גוי הוא, ואם נתגייר יהא מותר לבא בקהל, אלא
 בתר ישראלית שדינן ליה, וכיון שבעבירה נולד – הוה ליה ישראל פסול, כשאר נולדים ממי שאין
 עליו קידושין), נהי דכשר לא הוי (מהכא לא תשמע ממזרות, נהי דשמעינן מינה דכשר לא הוי,
 מדשדי ליה בתר ישראל להיות נולד בעבירה, ממזר מיהא לא תשמע מינה...), ממזר לא הוי,
 פסול מיקרי (כשאר נולדים בעבירה מחייבי לאוין או עשה, שאינן ממזרים).

סוגיה זו מקבילה לסוגיית הירושלמי לעיל (סעיף ד). גם כאן נראה שרשב"י החמיר
 שאם האם נוכרית הולכים אחריה, אך אין התייחסות בדבריו למקרה ההפוך, כשהאב
 נוכרי והאם ישראלית. עובדה היא, שרבינא דייק מרשב"י מה הדין במקרה ההפוך,
 משמע שרשב"י עצמו לא התייחס במפורש למקרה שהאם ישראלית, אלא שאם
 ממשיכים בסימטריות את דרשתו, ניתן לדייק זאת.

המשך הגמרא מעורר תחילה אי הבנה. הגמרא מנסה לטעון שמוכרחים לומר
 שרבינא סבר שגוי ועבד הבא על בת ישראל – הוולד ממזר. דברי הגמרא תמוהים,
 שהרי רבינא רק אמר שהולכים אחר האם, והבן הוא ישראל. מדוע נדרשים לומר
 שהבן נעשה ממזר? הגמרא דוחה שניתן לומר שהוא פסול, ואין צורך לומר שהוא
 בהכרח ממזר לפי רבינא. אולם גם דחיית הגמרא קשה, מדוע היא לא אומרת שרבינא
 סבר שהוולד כשר?

רש"י (שם) עונה את התשובה ההכרחית:

לימא קסבר רבינא... הבא על בת ישראל הולד ממזר, גרסינן. דאתא לאשמועינן
 דלא שדינן ליה בתר גוי, דנימא גוי הוא, ואם נתגייר יהא מותר לבא בקהל, אלא
 בתר ישראלית שדינן ליה, וכיון שבעבירה נולד – הוה ליה ישראל פסול, כשאר
 נולדים ממי שאין עליו קידושין, דתנן במתניתין (קידושין סו, ב) שהם ממזרים.

כלומר, הבנת הגמרא, לפי רש"י, מאן דאמר "גוי ועבד הבא על בת ישראל – הוולד כשר", מתכוון שהוולד גוי, ואם נתגייר יהיה כשר. לכן לגמרא ברור שלא ניתן להעמיד את רבינא כמאן דאמר זה, שהרי אם סבר שהנולד מגוי וישראלית הוא ישראלי, על כורחנו לומר שהוא סבר שהוולד ממזר או פגום. כלומר לפי סוגיית הבבלי כאן, מאן דאמר כשר משקף את התפיסה התנאית מתקופת רשב"י ורבי ישמעאל שהולכים תמיד לחומרא, והוולד גוי כשאחד מהוריו גוי.

3. קידושין עה, א-ב

תניא, וכן רבי אלעזר אומר: כותי לא ישא כותית. מאי טעמא?... אלא, רבי אלעזר סבר לה כרבי ישמעאל, דאמר: כותים גירי אריות, וסבר לה כרבי עקיבא²⁷ דאמר גוי ועבד הבא על בת ישראל – הולד ממזר.

הגמרא מנסה להבין את שיטת רבי אלעזר, שאוסר עלינו להשיא כותי לכותית, ומסבירה את דבריו באופן שיש לחוש לנישואי תערובת של ישראל ונוכרית או נוכרי וישראלית. למסקנה, כותי או כותית הם גויים, כיוון שרבי אלעזר סובר שהם 'גרי אריות' (דהיינו שלא התגיירו כהוגן), אך יש גם אופציה – לשיטת רבי עקיבא – שאחד מהם נחשב ישראל, אם אביו בא על ישראלית.

מה שלא ברור הוא, שמשמע שאפשרות זו, שצד אחד יהיה ישראלי להלכה, קיימת רק אם נסבור שמעמדו של הנולד מגוי וישראלית הוא ממזר. והתמיהה ברורה, הרי לכאורה גם למאן דאמר שהוולד כשר – הוא ישראל (ואין להשיאו עם כותים). ומדוע הגמרא נדחת לומר שרבי אלעזר סבר דווקא כרבי עקיבא שהוולד ממזר? וכך הקשו התוספות (שם, 'ורבי ישמעאל'):

ואם תאמר: אמאי איצטריך למימר דקסבר עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר? לימא הולד כשר – וכל שכן דאיכא למיחש טפי שלא תנשא לעובד כוכבים!

ושמא יש לומר, אם הולד כשר, אם כן הוא הולך אחר העובד כוכבים, כדאמר בס"פ דלעיל (דף סז, ב), וליכא למיחש לכך אם תנשא לעובד כוכבים. אבל השתא דקסבר הולד ממזר, אם כן הולך אחר אמו, ואיכא למיחש טפי שלא תנשא לעובד כוכבים.

27. לא מצאנו את המקור לדברי ר"ע, לא בסוגיה העיקרית בירושלמי ולא בסוגיית הבבלי ביבמות מה, א.

כלומר, גם סוגיה זו משקפת את ההלכה התנאית הקדומה שסברה שהוולד גוי, וגם סוגיה זו, כמו הקודמת בבבלי, סוברת שכוונת "הולד כשר" – אם התגייר, ולכן אין מציאות שהוולד יהיה ישראלי אלא אם נסבור כמאן דאמר "הולד ממזר".

סיכום

ההלכה המקראית שיקפה את המציאות של מגורים לפי משפחת האב. לכן היה ברור שהולכים תמיד לפי האב – "למשפחותם לבית אבותם", וכפי שמקובל הלכה למעשה גם היום, שקביעת לאום של נוכרים מאומות שונות נעשית לפי האב. כך היה גם בתקופת עזרא ונחמיה; לא עלה על הדעת לגרש את ילדי הנשים הנוכריות, אלא רק את הנוכריות עצמן.

בתקופה שלאחר מרד בר כוכבא, כשהסנהדרין גלתה לאושא, החמירו חכמים בדין הייחוס מכוח דרישת התורה במדרש ההלכה, וקבעו שוולד הנולד מנישואי תערובת הוא לעולם נוכרי, גם אם אביו ישראלי. לפי השערנו, סיבת ההחמרה היא שכיחות נישואי התערובת, שיישראלים לקחו להם נוכריות. במקרה כזה, לא הייתה שום סנקציה כנגד המעשה, שהרי הוולד ישראלי, ולכן חכמים החמירו שהוולד אינו יהודי. כפי הנראה, הלכה זו עדיין הייתה רופפת בתקופת האמוראים עד לדור הרביעי, ויעקב איש כפר נבוריא ואנשי צור לא ידעו עליה.

מדורו של רבי יהודה הנשיא ואילך, מרצון להטיל סנקציה גם במקרה ההפוך, של נוכרי שנשא ישראלי, נקבע בתחילה שהוולד ממזר ואינו בר תיקון (שלא כמו גוי שיכול להתגייר). אולם לאחר מכן, עקב התחזקות הסיבה הלמדנית של אימוץ דרשתו של רשב"י באופן סימטרי, הפך הוולד של נוכרי שנשא ישראלי – לישראל כשר לדעות רבות, ולכל היותר פגום לכהונה.²⁸

הדים לכך שההלכה הקדומה גם בתקופת התנאים הייתה שהוולד הנולד מגוי ישראלי הוא נוכרי מצאנו בשלוש סוגיות בבליות בסוף קידושין.

נפקא מינה להלכה?

האם יש נפקא מינה להלכה מבירור זה? ברור שאין, כיוון שהלכתא כבתראי, וההבנה הנוכחית של חכמי ישראל ועם ישראל מכריעה. אך לעניות דעתי יש נפקות ביחס הנפשי לאנשים הללו, בזמן הזה, שהם מ"זרע ישראל".

28. אין הכרעה ברורה אם הלכה כמאן דאמר כשר או כמאן דאמר פגום לכהונה, ולכתחילה אם נולדה מכך בת – לא תינשא, אך אם נישאת – לא תצא. לעומת זאת, במקרה שהוולד בן, מקובל להקל שאשתו ובתו לא נפסלו לכהונה (עי' אבני נזר אהע"ז טז). לענ"ד לכתחילה יש מקום להחמיר בבן כמו בבת, כיוון שהוא ספק דאורייתא. ויש מקום לדון על עיקר ראייתו של האבנ"ז מלשון השו"ע, שלדבריו פסק כרש"י, ואכמ"ל.

כידוע יש ויכוח גדול בימינו בעניין של בני יהודי ונוכרית. הרב עוזיאל (משפטי עוזיאל ח"ב י"ד נח) ביאר עוד לפני שהחלה העלייה מברית המועצות, שהאנשים הללו, שהם בני יהודים, אף שאינם יהודים על פי ההלכה, אינם כגויים רגילים, אלא יש עניין לגירם:

דאף על גב שהבנים נגררים אחרי אמם, והם נוכרים לכל דבריהם, מכל מקום מזרע ישראל באו, ומצוה להשיבם אל צור מחצבתם – אלו האבות, לבל ידח ממנו נדח. מטעמים אלה, מותר ומצוה לקבל את שתי הנוכריות, האם ובתה, להציל את ילדי זרע ישראל מאבדון, ואת איש ישראל מחטא ועון תמידי, של "כי חלל יהודה קדש, ובעל בת אל נכר, יכרת ה' אשר יעשנה, ער ועונה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צ-באות" (מלאכי ב, יא-יב).

אני חושב שניתוח הסוגיה מסייע לנו להזדהות עם דברי הרב עוזיאל. המחשבה שאילו האנשים הללו היו נולדים בתקופה אחרת הם היו יהודים על פי ההלכה, משנה מאוד את התחושה ואת היחס הנפשי אליהם ואל צאצאיהם, והרי אם כנים דברנו, גם הם היו יהודים לו נולדו לפני אלפיים שנה.

וגם אם נדחה תחושה זו, ונאמר שאין זה נכון שההלכה הקדומה תשפיע על הרגש, אלא הרגש צריך להיות מושפע רק מההלכה העדכנית והמקובלת מזה אלפי שנים, עדיין יש תועלת בהבנת הפרספקטיבה ההיסטורית. היא מאפשרת לנו להפנים שהחלטה מיהו יהודי נתונה לשיקול דעתם של ישראל וחכמיו לאורך הדורות.



הרב אהרן פרידמן שחרור מטופלים וכתיבת מכתבי שחרור בשבת

- מבוא
- קושי הרופאים שומרי מצוות
- א. הסתפקות בכתיבה שאסורה מדרבנן
- מקלדת שינוי זרם
- כתבנים נוכרים
- ב. הנהול הרפואי לשחרור חולים בשבת
- ג. הוראות להקל
- סיכום
- אילוץ המערכת הרפואית לשחרור חולים בשבת
- נימוקי המערכת הרפואית להענקת מכתב שחרור בשבת
- שיקולים הלכתיים בפיקוח נפש מערכת

אחת מדילמות היסוד של רופא שומר מצוות בבתי החולים בישראל, היא שחרור מטופלים וכתיבת מכתבי שחרור בשבת  אלא שיש בכך קושי, שהרי בעת השחרור מבית החולים קשה להגדיר את המצב כפיקוח נפש המתיר חילול שבת  האם די בצורך לשחרר מטופל מבית החולים כדי לשמור על בריאותו, ובצורך לפנות מיטות כדי להפנות את המשאבים למטופלים נוספים, כדי לשחרר גם בשבת  במאמרו בוחן הרב אהרן פרידמן בהרחבה שיקולים הלכתיים בפיקוח נפש מערכתי  מסקנתו היא להתיר שחרור חולים ומבוגרים, וכן במצב בו המחלקות עמוסות



הרב אהרן פרידמן שחרור מטופלים וכתיבת מכתבי שחרור בשבת

מבוא

עבודתו השגרתית של רופא בבית חולים כוללת כתיבה ותייעוד פרטים רבים הקשורים למטופליו ולטיפולים שהעניק להם. משכך, בשבת מתעוררת לרופא שומר המצוות בעיה קשה: מחד, הכתיבה נדרשת בגלל נהלי בטיחות עקרוניים וכיסוי משפטי-רפואי, אך מאידך, לכאורה היא אינה נוגעת ישירות בפיקוח נפש של המטופלים. דוגמא בולטת לבעיה זו היא החובה לכתוב מכתב שחרור עם שחרור המטופל מבית החולים, וזאת על פי "חוק זכויות החולה" (תשנ"ו-1996):

מטפל יתעד את מהלך הטיפול הרפואי ברשומה רפואית. הרשומה הרפואית תכלול, בין היתר, פרטים מזהים של המטופל והמטפל, וכן תכלול מידע רפואי בדבר הטיפול הרפואי שקיבל המטופל, עברו הרפואי כפי שמסר, איבחון מצבו הרפואי הנוכחי והוראות טיפול...

בחוזר מנכ"ל משרד הבריאות (1996/06, "הרשומה הרפואית", עמ' 2) נאמר בפירוש, שמכתבי שחרור הם חלק מהרשומה הרפואית שאותה המטפל נדרש לתעד. עוד צוין שרשומה רפואית צריכה לכלול אנמנזה מפורטת, בדיקות רפואיות, התייעצויות, אבחנה ואבחנה מְבֻדָּלֶת, דיון והחלטה לגבי טיפול, הטיפול שבוצע והוראות להמשך טיפול ומעקב.¹

באותו חוזר מנכ"ל, תחת סעיף "הרשומה הרפואית במסגרת התדיינות משפטית" (סעיפים 1-4, עמ' 7-9), נאמר שאי רישום עשוי להיחשב כהתנהגות רשלנית, וש"על פי פסיקת בתי המשפט, פגמים ברישום יכולים להפוך את נטל ההוכחה. דהיינו,

1. בחוזר ראש מנהל רפואה (2011/28, תשע"א), "נהלי קבלה ושחרור בבתי חולים כלליים", צוינו נהלי השחרור: "1.3.2) לא ישוחרר מטופל מהמלר"ד מבלי שקיבל מכתב רפואי מפורש (מודפס או בכתב יד), חתום בחתימה קריאה ע"י הרופא המשחרר, וחותרת ובה שמו של הרופא ומס' רישונו, ועם ציון התאריך ושעת השחרור".

במקום שהתובע יצטרך להוכיח כי הטיפול שניתן לו היה רשלני... עובר הנטל אל כתפי הנתבע, אשר יצטרך להוכיח באופן פוזיטיבי כי הטיפול שניתן, עמד בסטנדרט הסבירות הראוי". ממילא, אי כתיבת מכתב שחרור מנוגדת לדין, וגם עלולה לסבך את הרופא במקרה של תביעה.

הקושי ההלכתי נובע מכך שבמקרים רבים השחרור מבית החולים נעשה דווקא בגלל שכבר לא נשקפת למטופל סכנה, והוא לא נצרך לטיפול רפואי אינטנסיבי או השגחה צמודה.² מסיבה זו, קשה להגדיר מצב זה כפיקוח נפש. מחמת קושי זה, פוסקים רבים אכן אסרו עשיית מלאכה בשבת לשם כתיבת מכתב שחרור, ורק במקום חולי או צורך משמעותי, התירו על ידי אמירה לנוכרי.

כך כתב הרב פרופ' אברהם-סופר אברהם בשם הרב שלמה זלמן אוירבך: "אין כל היתר ליהודי לכתוב בשבת מכתב שחרור לחולה, ואם הוא בגדר של חולה שאין בו סכנה – מותר לבקש מעכו"ם שיכתוב המכתב" (נשמת אברהם ח"א שמ, ד, ו, 7; עמ' תקסו-תקסז). במקרה של חולה שאין בו סכנה, או כאשר עיכוב השחרור יגרום "צער לרבים ואי סדר במוצאי שבת", התיר אמירה לנוכרי (וכן בחיבורו ספר דיני הרופא בשבת ויום טוב, עמ' 35). כך פסק גם הרב יהושע ישעיה נויבירט, תלמידו של הרב אוירבך (שמירת שבת כהלכתה מ, נד), וכך כתבו פוסקים נוספים.³

בפועל, במצבים רבים, בגלל אילוצי מערכת, בתי החולים משחררים מטופלים בשבת, וממילא חלה על הרופאים חובה משפטית לכתוב למטופלים מכתבי שחרור בשבת. שחרורים בשבת שכיחים בעיקר בחדרי המיון, שם עומס המטופלים והממתנים גדול, וכן במחלקות טיפול נמרץ השונות. בשאר המחלקות השחרור בשבת פחות שכיח.⁴

2. זאת בשונה ממעבר חולה בין מחלקות שונות, שם הוא עדיין נצרך לטיפול רפואי. לכן יותר פשוט לכתוב לו מכתב שחרור בו מופיע סיכום הטיפול והממצאים מהמחלקה הקודמת, כדי שבמחלקה הבאה יעניקו לו טיפול מיטבי.

3. זו לשון הרב נויבירט (ש"כ מ, נד): "אסור לכתוב או לבקש לכתוב בשבת תעודת-שחרור לחולה המשתחרר בשבת מבית החולים. ואם המשתחרר דינו כחולה שאין בו סכנה וזקוק לטיפול נוסף, ולא תהיה אפשרות להשיג את התעודה לאחר שבת, או שדחייה בקבלת התעודה תגרום לדחיה בטיפול – מותר לבקש מנכרי שהוא יכתוב את התעודה" (וכך גם במאמרו, עם ד"ר ון-דייק, 'בעיות הלכתיות בהפעלת חדר מיון בשבת', ספר אסיא א, עמ' 3-11). וכך הביא הרב פרופ' אברהם שטינברג באנציקלופדיה ההלכתית רפואית ז, עמ' 504, וברפואה כהלכה ה, עמ' 246. כעין זה בשו"ת מאמר מרדכי (לרב מרדכי אליהו), שבת ה, עמ' קכו; קיצור שולחן ערוך על פי חזון עובדיה, שבת עמ' שמז; ספר פוע"ה ח"ג סו, צא, עמ' 274.

4. בשבת לרוב הצוות הרפואי קטן יותר, ומכיוון שהליך השחרור דורש זמן ומשאבים, בדרך כלל עסוקים הרופאים בעיקר בשימור מצב המטופלים. אמנם בכל מחלקה ייתכנו מקרים של עומס גדול שיחייב שחרור מטופלים בשבת.

קושי הרופאים שומרי מצוות

כמה רופאים שומרי מצוות תיארו את הקושי במצב הנתון. מחד, פוסקים חשובים הורו לאסור, אך מנגד, לא מוצע פתרון מערכתי אחר. במצב כזה נותרים הרופאים בלי הדרכה הלכתית, ונאלצים לפלס דרך עצמאית בגישור בין בריאות הציבור לשמירת השבת. מלבד דילמות הרוח גורל "רגילות" שרופאים שומרי מצוות נושאים עמם מתוקף תפקידם, נוסף עליהם משא של דילמות הלכתיות וציבוריות מדי שבת. דוגמה לקושי מתוארת בשאלה שנשאל הרב יובל שרלו (אתר ישיבת אורות שאול, 'על רופאים דתיים והיכולת לעבוד ולקיים מצוות'). נביא כמה שורות מתוכה:

בקרב אתחיל לעבוד כרופא בבית חולים, ומתוך בירורים שערכתי בקרב רבנים ובקרב עמיתי וחברי, מצטיירת תמונה עגומה ביותר של עבודת הרופא (ובכל דברי אני מתכוון גם לרופאות כמובן, וכן לאחים ואחיות, פראמדיקים, רופאים וחובשים צבאיים, ולכל העוסקים בתחום) שומר תורה ומצוות במדינת ישראל. למעט מספר בתי חולים המוגדרים "דתיים" ומשרתים בעיקר אוכלוסיה חרדית, נדמה כי פשוט לא ניתן לעבוד כרופא בישראל מבלי לעבור על איסורי דאורייתא בעיקר בידי שבת, אולם גם לעתים בידי כשרות ובנושאים אחרים...
בכל שבת ושבת עוברים עמיתי על איסורי דאורייתא ממש, למשל כתיבה, כשאין אפילו הוה אמינא לטעון שמדובר בפיקוח נפש או בספק פיקוח נפש. לרוב מדובר בניהול רשומה שאינה רפואית, אלא נועדה לצרכי הגנה משפטית, ביטוח, צמצום עלויות, השתתפות במחקרים, או פשוט כי אנחנו חוששים לאבד את משרתנו, וכאשר מדובר ברופא צעיר במקום חדש והיררכי כמו בית חולים, קשה מאד מאד "לסרב פקודה"...

הדרכה לעבוד בבתי חולים דתיים פורסמה בעבר באסיא (לה, התשמ"ג, עמ' 80), ונמצאת גם בכמה שו"תים באינטרנט. הדרכה זו מדגישה הן את הקושי המוטל על רופאים שומרי מצוות, והן את החוסר במענה ההלכתי עבור רוב מערכת הבריאות. בנוסף, כפי שנראה בהמשך, ההנחה שבבית חולים דתי לא נתקלים בדילמה זו אינה מדויקת כלל. וכאן נשאלת השאלה, האם האילוצים המערכתיים של בתי החולים, משמעותיים דיים כדי להתיר בגינם מלאכות בשבת?⁵

5. יש להוסיף, שהמצב הקיים יוצר בעיה נוספת, של חילול השם. אם אין היתר לרופא דתי לבצע את מלאכתו הנצרכת, בהכרח מסתמכים על עבודתם של המונוי רופאים חילונים. וראו דברי הרב שאול ישראלי (עמוד הימיני סי' יז): "הרבה הגיעו לפריקת עול רק מתוך זה שהיה נראה להם שאין אפשרות ליישב את התורה עם צרכי המדינה, ורק הודות לאפשרות של השתמשות ביהודי כ'שבת-גוי' יכולה היהדות הדתית להחזיק מעמד. נמצא

א. הסתפקות בכתיבה שאסורה מדרבנן

לכאורה קיימת אפשרות לפתרון באמצעות כתיבה המותרת מן התורה. דרך זו נבחנה במאמר יסודי של ר' אחיה נמט, לימים רופא עיניים, 'כתיבת מכתב שחרור מבית החולים בשבת – אופציות מעשיות' (אסיא צט-ק, תשע"ו, עמ' 13-36). במאמרו הציג ד"ר נמט בקצרה את ההכרח בכתיבת מכתבי שחרור בשבת, וסקר אפשרויות שונות לכתיבה שלא נאסרה מדאורייתא. הוא דן בשיטות בשלל פתרונות אפשריים, ביחס לכל אחד מהם הציג את ההיבטים ההלכתיים אל מול צורכי מערכת הבריאות.

כך הוא סקר את האפשרות לכתוב בעזרת כתיבה בשינוי, בעט שבת, במקלדות ובעכברי שבת, בכתבנים נוכרים, באישור בעל פה וכתיבה במוצאי שבת, בטופס מוכן מראש ובהקלטה במקום כתיבה. ביחס לרוב הפתרונות המוצעים – כתיבה בשינוי, עט שבת,⁶ אישור בע"פ וכתיבה במוצ"ש, הכנת טופס מוכן מראש, מקלדת גרמא, והקלטה בשבת וכתיבה במוצ"ש⁷ – הסיק ד"ר נמט שהם אינם ישימים כלל, ולא מספקים מענה לצורכי המערכת. לגבי מקלדת שבת וכתבנים נוכרים הציג ד"ר נמט את היתרונות והחסרונות ההלכתיים והמעשיים, ומכיוון שלא דחאן על הסף, נרחיב בהן מעט.

מקלדת שינוי זרם

במקלדת שינוי זרם המיוצרת בידי 'מכון צומת', הקָשָׁה על הלחצנים לא סוגרת מעגל חשמלי, אלא רק משנה את עוצמתו. בשל כך, לדעת פוסקים רבים אין בשימוש במקלדת כזו כל איסור בשבת, מלבד זילות השבת, שיקול שלא שייך בהקשר הרפואי. אולם ד"ר נמט כתב שגם פתרון זה עומד בפני קשיים טכניים והלכתיים, משום שהעלות הגבוהה של מקלדת זו ממעטת את הזמינות שלה, ולכן מן הסתם לא תהיה יותר מאחת כזו בכל מחלקה. בנוסף, מצב כזה מחייב את הרופא להתקין את המקלדת

שע"י שתקבע ההלכה המאפשרת את מילוי הצרכים הדחופים במדינה עפ"י הדין, יגרום הדבר להתחזקותם של אלה שיהדותם רופפת ותלויה, והרי אנו מצילים אותם ממכשולים גדולים לכל חייהם".

6. בעניין שימוש בע"ט שבת, להלן ציטוט מהערת העורך, הרב ד"ר הלפרין: "למעשה, כתיבה כזו אסורה מן התורה לא מדיני שבת אלא מדיני פיקוח נפש. שכן חלק מהדברים הנכתבים בשבת בגיליון החולה הם חיוניים להחלמתו ולטיפול מיטבי בו, כאשר יש בו סכנה. איבוד של האינפורמציה הכתובה עלול לסכן את מצבו, עקב היעדר המידע החיוני מהרופאים שימשיכו לטפל בו במשמרות הבאות. ומכאן, לאור היכרותי את המערכות הציבוריות בבתי חולים בישראל ובארה"ב, אין לי ספק שיהיו לא מעט מקרים בהם לא יזכרו לצלם במוצאי שבת את הדפים שנכתבו בשבת, וכתוצאה מכך תלך לאיבוד אינפורמציה חיונית, וחולים לא מעטים יסתכנו".

7. כתב ד"ר נמט: "גם פתרון זה איננו מעשי כלל, אם מצד זה שבית החולים לא פועל כך ביום חול, ולא ניתן לעבור לשיטה אחרת בשבת, אם בגלל הסיבוב הלוגיסטי שבתפעול ההקלטה, ואם בגלל חוסר הזמן וכח האדם להמיר את ההקלטה למכתב שחרור רגיל לאחר השבת".

לפני כל שבת, ולהשתדל להקליד במהלך המשמרת דווקא בה, דבר שמסרב ומעכב את הרופא בעבודתו. ועוד, שהמקלדת לא פותרת את בעיית ההדפסה. ואמנם לדעת הרב פיינשטיין (אגרות משה אה"ע ח"ד עג, ד) הדפסה אינה אסורה מדאורייתא, אך לדעת הרב ואזנר (שבט הלוי ו, לז) – היא כן.

יש להוסיף על דבריו, שכמה פוסקים אסרו מדאורייתא כתיבה במחשב מצד מלאכת כותב (שבט הלוי ו, לז; הרב אלישיב והרב אליהו שהובאו דבריהם בקדושת שבת ב, מילואים פ"ח). וגם לרב אורבך (הובא בשש"כ סו, ריא) ופוסקים נוספים, הסוברים שאיסור התורה הוא בכתיבה חשובה הנשמרת בזיכרון, יש בכתיבה זו איסור תורה. שיטת הרב אורבך חשובה בהקשר הזה, כי הוא מהפוסקים שביססו את העמדה המקילה ביחס לשימוש בחשמל בשבת, ולמרות זאת אסר מהתורה שמירת מידע חשוב במחשב. לגבי הדפסה, אמנם כפי שהזכיר ד"ר נמט, האג"מ סבר שאין איסור מהתורה, אך פוסקים רבים אחרים הסכימו שהדפסה אסורה משום מלאכת כותב (שש"כ סו, ריא; נשמת אברהם שמ, ד, ו, 11; תורת המכנה ג, ב, 10). וכן יש להזכיר את הפוסקים שאסרו מדאורייתא את עצם השימוש בחשמל (משום בונה, מבעיר או מכה בפטיש), וכן את הסוברים שהפעלת מכשיר כדרך הפעלתו אינה נחשבת כ'גרמא'.⁸

כתבנים נוכרים

שימוש בכתבנים נוכרים הוא פרקטיקה הנהוגה בבתי החולים הדתיים בארץ, בהם מועסקים נוכרים שתפקידם לכתוב את הרשומות הרפואיות מפיהם של המטופלים לאורך השבת.

בעניין זה, העלה ד"ר נמט שלוש בעיות:

- **בעיה עקרונית** – התבססות על פתרון זה מהווה מעין 'הודאה' שההלכה לא מאפשרת לעם ישראל עצמאות מדינית בארץ ישראל ודאגה לצרכים הבסיסיים של הצלת נפשות, בלי סיוע קבוע של נוכרים.⁹

8. יעוין בדברי הרב שאול דוד בוצ'קו (בעקבות המחבר ח"א ו, עמ' 55-94, 'שימוש בחשמל בשבת'), שסקר את הדעות השונות, והביא את האוסרים מדאורייתא משום בונה (חזו"א) ומכה בפטיש (הרב עוזיאל, הרב אשר וייס), אמנם הסיק להקל כדעת הרב אורבך. בעניין דעת מרן הרב קוק ופוסקים נוספים שאוסרים חשמל משום מבעיר, יעוין הרחבות לפניני הלכה שבת, יז, ב, א-ב.

9. זו לשון הרב שלמה גורן (תורת הרפואה, עמ' 328; הובא אצל הרב יצחק ברט, 'גדרי פיקוח נפש ציבורי: הר"ש ז' אורבך, הר"ש ישראלי והר"ש גורן', תחומין כט, עמ' 386-402): "מרב המקורות, שאין כאן המקום לפרטם, מתברר שהתורה ניתנה לישראל על מנת לקיימה ללא עזרה של גוי שיפר את התורה... וכיון שיש תנאים הסוברים שגר תושב מקבל עליו את כל המצוות פרט לאכילת נבלה, וממילא הוא אסור בחילול שבת... הרי שלשיתות אלו יש למצוא דרך לקיים את כל המצוות ללא עזרה של גויים".

- **בעיה מעשית** – פתרון הכתבנים דורש התארגנות לוגיסטית משמעותית. בפועל, הוא מיושם במעט מאוד בתי חולים (פחות מ-10% מסך המיטות לאשפוז כללי נמצאים בבתי חולים שמוגדרים דתיים), וגם בהם יש כתבן או שניים לכל מחלקה לכל היותר, ושכיח שבזמני עומס הללו לא זמינים (יצוין שבחלק מהמחלקות אין כתבנים קבועים). לכן מצוי שרופא במיון מדפיס מכתב שחרור בעצמו. בנוסף, עצה זו לא רלוונטית בבתי חולים בהם אין כתבני שבת.
 - **בעיה רפואית** – גם בבתי חולים שנעזרים דרך קבע בכתבנים, הדבר מסרביל ומקשה על עבודת הרופא והצוות הרפואי. שכן במקום לכתוב בעצמו, על הרופא לעצור מעיסוקיו, להכתיב לכתבן נוכרי ולוודא שהכל נכתב כשורה. תמיד פרוצדורה זו מלווה בחשש לכתיבה לא מדויקת שעלולה לסכן מטופלים. וכפי שסיים שם ד"ר נמט: "גם אם נדרוש מהרופא לעבור על כל מה שהוא מכתב לכתבן – נתת דברך לשיעורים, ויהיו רופאים שיעשו זאת ויהיו רופאים שלא יעשו זאת, אם זה מפאת חוסר זמן, תשומת לב וכו'".
- כאן המקום להפנות לדברים שאמר פרופ' יונתן הלוי, רופא ירא שמיים, בהיותו מנהל בית החולים שערי צדק, שלמרות שיש שם כתבנים נוכרים בשבת, הוא סבור שנכון להלכה להתיר כתיבה על ידי הצוות עצמו ללא כתבנים, בגלל החשש לטעות וההכבדה על עבודת הרופאים ('בית חולים על פי ההלכה', באתר "ישיבה").¹⁰ וכפי שכתב הרב ד"ר פרימר במאמרו 'פיקוח נפש בחדר מיון בשבת' (אסיא קט-קי, עמ' 16-20),¹¹ ונביא מדבריו בהמשך המאמר.

סוף דבר, נראה שאין מנוס מהתמודדות עם השאלה: האם מותר לכתוב מכתבי שחרור בשבת בכתיבה האסורה מדאורייתא. כדי לענות על שאלה זו, נצטרך לשוב ולדון בחשיבות הרפואית של הנוהל הקיים.

10. באותה הרצאה אמר פרופ' הלוי, שהוא חתם מול האגודה הפרטית של שערי צדק לפעול כדעת פוסקי בית החולים, וכך יעשה, ובדבריו הציע להם לשקול מחדש את פסיקתם ולהתיר כתיבה על ידי ישראל. עוד ציין לתקלה נוספת אפשרית, כאשר נעשה שימוש בפרקטיקה של כתבני שבת, שיש מאנשי הצוות שמקפידים על השימוש בכתבן גם כאשר יש בעיכוב הנובע מכך חשש סכנה, כגון בטיפול נמרץ. למרות תוכחותיו, ופסקים מפורשים של פוסקי בית החולים, הוא לא הצליח לשרש את התופעה. עוד אמר, שאם כך קרה במקרים שראה בעיניו, ברור לו שזה קורה הרבה יותר בהיעדרו.

11. סעיף 2 במאמרו עוסק בכתבנים נוכרים, ושם כתב בין השאר: "עבודה עם כתבנים מסרבלת את העבודה כתקנה וגוזלת זמן יקר. על כן, ניהוג כזה טומן בחובו סכנה ממשית של היעדר אפשרות נאותה להתפנות לחולים פוטנציאליים שיש בהם ספק סכנה. ממילא, התנהלות כזאת אינה עולה בקנה אחד עם הנגזר מהעיקרון של פקוח נפש הדוחה שבת".

ב. הנוהל הרפואי לשחרור חולים בשבת

אם היה ברור שהנוהל שמחייב כתיבת מכתב שחרור מנוגד להלכה, היה עלינו להתאמץ ככל הניתן לשנותו ולהתאים אותו להלכה, ועד שזה יקרה, לעודד ולגבות בפומבי רופאים שומרי מצוות שלא מקיימים את הנוהל בשבת. אך כדי לדון אם הנוהל מנוגד להלכה, עלינו לעסוק בתועלת הרפואית-מערכתית שהוא מעניק. לאחר מכן נדון האם כוחה יפה להתיר מלאכות דאורייתא בשבת. נידוננו קשור לשני נושאים עיקריים: (א) אילוסי המערכת הרפואית שבגינם משחררים חולים ביום השבת. (ב) החוק ונהלי בתי החולים, המחייבים לתת למטופל מכתב שחרור מפורט בעת שחרורו.

אילוסי המערכת הרפואית לשחרור חולים בשבת

שמירת בריאותו של המטופל

עם התקדמות הרפואה העולמית, ואיתה עלייה בתוחלת החיים, יש גם עלייה בתמותה יאטרֶוֹגִּיָּת (טיפולנית), כלומר תמותה שנגרמה דווקא בגלל הטיפול הרפואי. יש הערכות שונות לגבי ההיקף המדויק של תמותה זו, עם פערים משמעותיים בין ההערכות השונות והמחקרים שנערכו בארה"ב.

על סמך מחקרים בארצות הברית, והתאמות שנעשו לגבי הערכת המצב בארץ, מעריכים כמה מומחים ששיעור התמותה בישראל ממוות יאטרֶוֹגִּיָּת מגיע לכדי 0.9% מכלל האשפוזים, שהם כ-10,000 מקרי מוות בשנה.¹² גם לפי מחקרים אחרים, לפיהם מוות יאטרֶוֹגִּיָּת פחות שכיח, עדיין מדובר בגורם מוות משמעותי (בערך 3% מהתמותה בקרב חולים סופניים, ובין 0.5%-1 בקרב מטופלים עם צפי לתוחלת חיים הגבוהה מ-3 חודשים).¹³ כותרת כללית זו כוללת בתוכה כמה קטגוריות משנה, בתוכן: טעויות במתן תרופות, חשיפה לזיהומים ו'רכישתם', ניתוחים שמסתבכים וכדו'. מחקרים מצביעים על כך שגורם התמותה המשמעותי ביותר הוא חשיפה לזיהומים נרכשים בבתי חולים (HAI).¹⁴ בדו"ח של מבקר המדינה משנת 2013 הוערך שיש בשנה בין 4,000-6,000 מקרי מוות בשל הידבקות בזיהומים בבתי חולים ('ריבוי זיהומים במוסדות האשפוז ובקהילה').

12. כך אמר לי פרופ' ירון ניב, שההערכה לגבי הארץ נעשתה באמצעות אקסטרפולציה (הערכה מושכלת על בסיס נתונים קרובים) מנתונים שהגיעו ממחקרים שנעשו בארה"ב, לדוגמה: מקארי (Makary), 'Medical error – the third leading cause of death in the US'.

13. כך מסקנת רודווין (Rodwin) ואחרים במחקר משנת 2020: Rate of Preventable Mortality in Hospitalized Patients: a Systematic Review and Meta-analysis.

14. הוקלנד (Haukland) ואחרים, Contribution of adverse events to death of hospitalized patients, 2019. הוזכר במאמר של הרב טרגין והרב פרנקל, שיזכר בסמוך.

על סמך נתונים אלה, פסקו הרב יואב חנניה אוקנין, רב המרכז הרפואי שיבא תל השומר, והרב ירון מושקוביץ,¹⁵ ש"עובדי ניקיון בבית החולים ובמתקנים רפואיים דומים, הינם עובדים חיוניים, ודינם לצורך נסיעתם וחזרתם בשבת כאנשי הצוות הרפואי" ('היגיינה וניקיון בבית החולים כפיקוח נפש', תחומין מג, עמ' 331-338). נביא עוד ממסקנתם לקמן.

בדומה, במאמרם של הרב ד"ר אשר טרגין והרב ד"ר מאיר פרנקל, הובאו מחקרים על אחוז תוספת הסיכון שיש למטופל בכל יום נוסף של שהייה באשפוז. הם הצביעו על שורת סיכונים רפואיים שנגרמים משהייה עודפת באשפוז ('פיקוח נפש בשהייה עודפת בבתי חולים, שחרור מטופל מבית חולים בשבת ויו"ט', אסיא קכט-קל, עמ' 197-213). ככלל, בקרב מבוגרים וקשישים, וכן בקרב חולים סיסטמיים (מחלות מערכתיות וכרוניות), כל יום אשפוז מעלה את החשש לסיבוכים דוגמת תופעת לוואי שלילית כתגובה לתרופה, זיהום, וסיכון לכיב (פצע פנימי וחיצוני) ופצע לחץ, ב-5%, 1.6% ו-0.5%, בהתאמה.¹⁶ מחקרים מלמדים שגורמי הסיכון האלה מגדילים בפני עצמם משמעותית את אחוזי התמותה.¹⁷ נוסף על כך, המחקרים הפנו למאמרים שהראו שהשוהים באשפוז מסתכנים בבעיות נפשיות-פסיכולוגיות של דִּלְיָיוֹם (בלבול חריף ולפעמים גם הזיות). מצב נפשי זה מגביר בפני עצמו את הסיכון לתמותה באשפוז (פי 2.43).¹⁸ מחקר נוסף הראה שהסיכון לסבול מדליריום גדל בכל יום נוסף של אשפוז פי 1.26.¹⁹ יש לציין שגם תינוקות ופגים נמצאים בקבוצת הסיכון לחשיפה לזיהום באשפוז, והסיכון עולה עם התארכות משך האשפוז, כולל סיכון לחשיפה לזיהום מסכן חיים.²⁰

מהעבר השני, כתבו הרב טרגין והרב פרנקל שהאשפוז והשיקום הביתי הפכו להיות נגישים ורווחים כיום. כך יכולים מטופלים שלא נצרכים להשגחה צמודה לקבל מענה רפואי הולם בביתם, בקרבת המשפחה והשגרה, דבר שמפחית מאוד את הסכנות הרפואיות והפסיכולוגיות האופייניות לאשפוזים ממושכים.

15. מרצה במכון הגבוה לתורה, ומראשי מיזם "צוהר עד מאה ועשרים". כאן המקום להודות לרב מושקוביץ שעבר על המאמר והעיר את הערותיו, שחלקן הוטמעו.

16. הוק (Hauck) ואחרים, 2011. How dangerous is a day in hospital.

17. יעוין בתחומין שם הע' 10, הפניות למאמרים על הסיכון המוגבר מזיהומים.

18. יעוין אסיא שם הע' 14, 17, 18, 19.

19. אסיא שם הע' 21.

20. כך מסר לי אחי, ד"ר אפרים פרידמן, רופא ילדים. עוד הביא דוגמה נוספת לסיכון באשפוז ממושך של פגים: פג שאושפז בפגייה מעל 5 ימים, צריך לעבור בדיקת שמיעה מקיפה בשחרורו, בגלל החשיפה הממושכת לצפצופים ורעשים שבפגייה.

הפניית משאבים למטופלים נוספים

מעבר לכך, הרבנים טרגין ופרנקל הפנו למחקר שמלמד שכאשר המיון והמחלקות עמוסים במטופלים, אחוזי התמותה עולים ב-5%. ממילא, אם המחלקות עמוסות, יש שיקול להתיר לשחרר בשבת גם מטופלים שאינם בסיכון של נזק יאטרוגני, על מנת להיטיב את מצבם ולשפר את סיכויי ההחלמה הסטטיסטיים של כלל המטופלים במחלקה.

בעניין זה כתב הרב ד"ר זאב פרימר, שכל מטופל חדש במיון מוגדר כ"ספק פיקוח נפש", ולכן:

ברור שככל שהמיון עמוס יותר באותם אנשים שאינם צריכים להיות שם, כך גובר הסיכוי שהטיפול באנשים שכן דורשים התייחסות מרבית יתבצע בזמן ארוך יותר ובאופן פחות יעיל. על כן, הזריזות שעל ידה נוכל לפנות את המיון ממי שאינו צריך להיות שם, ולהכשירו בכך לטובת החולים עם 'ספק סכנה' שלפנינו, או שפוטנציאלית עלולים להגיע בכל רגע, היא גופא חלק מהמטריה הכוללת של 'ספק פקוח נפש' שדוחה שבת (אסיא קט-קי, עמ' 16).

יש לציין, שישנם מצבים בהם יש להחשיב את המחלקה כעמוסה, למרות שהמיטות אינן בתפוסה מלאה. לדוגמה, כאשר המחלקה פועלת במתכונת של כח אדם מצומצם, כמו בשבת, ייתכן מצב שהשארית מטופלים נוספים במחלקה תהווה מעמסה על הצוות המטפל, שעליו לנטר ולעקוב אחרי מספר גדול יותר של מטופלים, דבר שגורע מתשומת הלב שניתן להקדיש למטופלים במצב חמור יותר. ניתן היה לחשוב שמטופלים בדרך לשחרור לא דורשים תשומת לב מיוחדת, אך מחקר שהביאו הרב טרגין והרב פרנקל באסיא שם, שנערך בבית חולים שיבא (הגיל הממוצע של המטופלים היה 76), הראה שמטופלים שנשארו בבית החולים מסיבות סוציאליות, סבלו מסיבוכים רפואיים שכמעט חצי מהם (44%) התרחשו בשלושת הימים הראשונים להישארותם.²¹

נימוקי המערכת הרפואית להענקת מכתב שחרור בשבת

נמצאנו למדים ששחרור מטופלים שסיימו את אשפוזם בשבת יכול להיכנס לקטגוריה ההלכתית של 'ספק פיקוח נפש'. אולם נותר עדיין לדון, האם כאשר משחררים מטופל בשבת בשל האילוצים שהוזכרו, יהיה מותר לכתוב עבורו מכתב

21. אסיא שם הע' 13.

שחרור תוך עשיית מלאכות דאורייתא. לשם כך נברר את התועלת הרפואית-מערכתית של מכתבי השחרור.

בחוזר מנכ"ל משרד הבריאות (1996/06, "הרשומה הרפואית", עמ' 2-3) הובאו שלוש סיבות ל"חשיבותה של הרשומה הרפואית":

1. **מעקב רפואי** – "א. שימור כרונולוגי של עובדות, מסמכים, השערות, שיקולים... חיוני לשמירת רצף טיפולי נכון בחולה, ובמיוחד כשזה מתבצע לאורך זמן וע"י מספר אנשי צוות, אולם – בהתחשב במגבלות הזכרון האנושי – גם כשהטיפול נעשה ע"י אותו רופא עצמו. ב. תיאור מדויק של מצב החולה בזמנים נתונים... הינו מדד חשוב ביותר למעקב אחר כיוון ההתפתחות של המחלה ו/או השפעת הטיפול. ג. נתונים רפואיים ברורים ובדוקים על עברו של החולה מסייעים באופן משמעותי לאבחון ולטיפול בו בביקורים ובאשפוזים חוזרים".
2. **בקרה והפקת לקחים** – הרשומה הרפואית היא "כלי בסיסי לבקרת העשייה הרפואית... במטרה להפיק לקחים רפואיים".
3. **היבטים משפטיים** – "מבחינה משפטית, הרשומה הרפואית היא הראייה המרכזית בכל התדיינות באשר לטיב הטיפול הרפואי ותוצאותיו... היא התייעוד היחיד המאפשר למומחים ולשופטים לנתח ולהעריך האם אמנם היה ליקוי או פגם בהליכי הטיפול, ובאם המסקנות שהוסקו היו סבירות. רשומה מלאה ומדויקת עשויה לסייע לרופא הנתבע, אשר יכול בעזרתה להוכיח את דרך הפעולה בה נקט, את הבסיס לה ואת מערכת השיקולים שהביאה אותו לפעול כפי שפעל".

עקרונות אלה ונוספים נשנו בחוזר מנכ"ל משרד הבריאות משנת 2019 ("אמות מידה לניהול רשומת מטופל במערכת הבריאות", במבוא).

יש מקום להוסיף, שכתובת מכתב שחרור מחייבת את הרופא לעיין שנית במצבו של המטופל, ולוודא שהוא קיבל טיפול מיטבי ושניתן לשחרר אותו בבטחה. אילו היו משחררים מטופלים בלי חתימה אישית של רופא על מכתב מפורט, יש לחשוש שמא משיקולים שונים היו משתחררים מטופלים ללא בדיקה מקיפה ומדוקדקת. נמצא שחובת התייעוד משפרת את מקצועיות הטיפול והשחרור.

שיקולים הלכתיים בפיקוח נפש מערכתית

נסקור כעת שיקולים הלכתיים שונים על פיקוח נפש ציבורי ומערכתית, נציג את יסודות הסברה ומקורותיה, ונבחן את התאמתה לנידון שלפנינו.

'כדרך שעושים בחול' ושיקול הדעת של האחראי

יסוד מפורסם בשם הרב איסר יהודה אונטרמן והרב שלמה זלמן אוירבך, שאחד הקריטריונים המרכזיים שבעזרתם ניתן לבחון אם סכנה מסוימת מתירה חילול שבת, הוא כיצד הגורם האחראי נוהג לגבי סכנה זו ביום חול – אם ביום חול מתייחסים לסכנה בשיא הרצינות ובדאגה מירבית, הטיפול בה דוחה את השבת. על פי יסוד זה כתב הרב אוירבך (שולחן שלמה ערכי רפואה א, עמ' רלא) "שאיין לימודי הרופאים דוחים שבת, דכיון שאינם לומדים בימות החול בבהילות של הצלת נפשות, כך גם בשבת".²² בנוסף, הרב אוירבך ופוסקים נוספים שילבו יסוד נוסף, לפיו הגורם הנושא באחריות הוא הקובע מה נחשב פיקוח נפש. וכפי שכתב השלחן שלמה (שכט, יא, שבת ג עמ' קנז):

משאית תחמושת שהוחנתה בסמוך למקום מגורי החיילים, כפי שהיא עכשיו לא חשיבא סכנה. אמנם במצבים מסוימים – שריפה, פליטת כדור, והתקפת אויב וכדו' – היא עלולה להפך לסכנה, וחשיבא כסכנה עתידית, שאין גורם הסכנה נמצא עתה. לענין לסלקה בשבת, הדבר תלוי ביחס המומחים, דאם בכהאי גוונא בימות החול היו מתאמצים מיד להרחיקה מהמקום – אם כן שרי גם בשבת. אבל אם בימות החול היו דוחים את הרחקת המשאית בגלל סיבות של נוחיות וכדומה, אסור להרחיקה בשבת.

בהערת מהדיר הספר, הוסיף:

וכן סבר מרן זללה"ה [=הרב אוירבך] לענין הוראות בטיחות של הצבא, שתלוי בהתייחסות להוראות אלו כשהם נוגדים צרכים אחרים של הצבא או של החייל. אם הוראות הבטיחות מתבטלות בכהאי גוונא, סימן שאין להתייחס אליהם כאל הצלה מסכנה, ואין היתר לחלל שבת עליהם. לעומת זאת, אם מקפידים על ביצוען גם כאשר היא נוגדת צרכים אחרים, סימן שאכן זו הצלה מסכנה המתרת לחלל שבת עבורה.

22. מובא אצל הרב יצחק ברט, 'גדרי פיקוח נפש ציבורי: הרש"ז אוירבך, הר"ש ישראלי והר"ש גורן', תחומין כט, 386-402. וכן אצל הרב אודי שוורץ, 'התנהלות ביום חול כמדד לפיקוח נפש', באתר תורת עציון. דעת הרב אונטרמן נלמדה מדבריו שבשם מיהודה, שער ראשון, 'בעניני פקוח נפשות', פרק ראשון יט, ב.

וכך הוראות הרבנות הצבאית (תורת המחנה ב, לו, א, וביתר פירוט בנספח בסוף הספר, 'גדרי פיקוח נפש', עמ' 303 ואילך, ובמיוחד סעיפים ג, ה-ז). יסוד זה הובא גם בפניני הלכה שבת כז, ב.²³ יישום סברה זו בנידוננו פשוט: בימות החול מקפידים על ההנחיה שלא לשחרר אדם מבית החולים בלי מכתב שחרור. גם כאשר המחלקות עמוסות וזמנו של הצוות הרפואי מתחלק בין מטופלים רבים, עדיין מקפידים על הנחיה זו. וכן לעצם השחרור – בעת הצורך, הצוות הרפואי מְפַנָּה מזמנו ומעיסוקיו בחולים חמורים יותר, כדי לשחרר מהמחלקה מטופלים שסיימו את האשפוז בה.

השלכות מערכתיות של הוראה הלכתית

מצאנו כמה פוסקים שהורו ששאלה שחוזרת פעמים רבות באותה מערכת, צריכה לקבל מענה מערכתי. לכן אם ברמה המערכתית ברור שחומרה תוביל במקרים מסוימים למוות – אזי צריך להקל, וכפי שכתב הרב שאול ישראלי, "שאינו לנו לדון את המקרה מבחינתו הבודדת, אלא מבחינת כל המקרים הדומים לו, שגם להם אנו קובעים את דרך ההתנהגות ע"י הקביעות כלפי מקרה זה" (עמוד הימיני ס"י יז, 'הבטחון הפנימי במדינה בשבת' (פעולות המשטרה), עמ' ריג).

הרב ישראלי חיזק את הסברה בכך שמדובר ב"נזק של רבים", והסביר שגם נושאים שאצל אדם פרטי לא יגיעו לפיקוח נפש, כמו היעדר פרנסה, כאשר הם מתקיימים בציבור – בהכרח יגיעו לידי פיקוח נפש. בהקשר לכך הזכיר הרב ישראלי את היסוד של מלחמת רשות, שבגלל אילוצים כלכליים של הציבור ניתן לפתוח בה למרות האיסור להסתכן. וכך דייק גם מסוגיית הגמרא (שבת מב, א) על "גחלת של מתכת", שלדעת הגאונים עולה ממנה שחוששים לנזק של רבים אפילו אם החשש למוות רחוק ונדיר (והציע שאף הרמב"ן, שחלק על הגאונים, יודה במקרה שלנו). עוד כתב, שמותר למשטרה לטפל בקריאות על דברים שלא נשקפת מהם סכנה מיידית, דוגמת גניבה במקום מבודד, על סמך הסברה שאם בשבת ייאכפו רק עבירות שיש בהן סכנה מיידית, הפשעים יתרבו, וממילא יגיעו לידי סכנת נפשות.²⁴

23. יסוד זה מופיע גם בספר הצבא כהלכה של הרב יצחק קופמן (עמ' קנא): "התשובה תלויה בהתייחסות מפקד הגיזרה לאירועים כאלו במשך ימות השבוע. אם בימות החול הוא דואג מיידית לשלוח כוח למקום האירוע, גם אם הדבר כרוך בהפרעה לחיי השיגרה שלו או של חייליו, סימן שהתייחסותו לאירוע היא כאל מצב סכנה, ומותר לחלל שבת במקרה זה. ואולם, אם בימות השבוע הוא דוחה את בדיקת העניין משום סיבות של נוחיות, כגון שהחיילים ישנים או נמצאים במופע – אין בדיקת מקום האירוע דוחה שבת".

24. יש לציין שבשונה משיטת הרב ישראלי, שסבר שיסוד ההיתרים שהותרו משום נזק הרבים חוזר אל פיקוח נפש של יחידים, יש אפשרות נוספת ללימוד הסוגיה, לפיה העובדה שהתורה התירה מלחמת רשות, מלמדת שבמקרים מסוימים צורכי הציבור עצמם חשובים יותר מפיקוח נפש של יחידים. בכיוון זה הלכו ניתאי הוד ועמיתיו דון במאמרם 'אתגרי השבת במדינה ועיקרון המבט ההלכתי-הציבורי', תחומין מב, עמ' 39-53. ובמאמרם 'גבולות דין פיקוח נפש ציבורי', תחומין מג, עמ' 46-56, המשיכו להציע קריטריונים לקביעת צורך

וכך הורה הרב אירבך כאשר זו חוות הדעת של הגורם האחראי על המערכת (כאמור לעיל), וכפי שהביא בשמו הרב רא"ם הכהן לגבי הנחיית מפקד חטיבה לכל הנהגים להדליק אורות בכל נסיעה, כולל ביום ובקיץ, ש"אם המפקד חושב שעל ידי הדלקת האורות יש צמצום בתאונות דרכים – עליו להדליק אורות גם בשבת" (בדי הארון ב, סי' ג, עמ' 156). וכך הורה הרב גורן, בניסוח אחר, לגבי מערכות מדינתיות (תורת הרפואה, עמ' 235). זו גם ההוראה המקובלת בכל הנוגע לנהלי בטיחות בצבא (הרב יהושע בן מאיר, 'תוקפן של הוראות בטיחות בצה"ל', תחומין ד, עמ' 248-254; הרב אודי שוורץ, 'חובת ציות לנהלי בטיחות', באתר תורת עציון). הרב ד"ר זאב פרימר הפנה למקורות רבים בסוגיות ובפוסקי זמננו שכתבו עיקרון זה, ויישם סברה זו ביחס לניהול חדר מיון (אסיא קט-קי, עמ' 17-19).²⁵

כך כתב גם הרב שלמה דיכובסקי על מערכות בריאות ציבוריות ('פקוח נפש של יחיד ושל צבור – בתקופת מגפת הקורונה', אסיא קיז-קיח, עמ' 65):

אם נרצה לצמצם את הדברים בהגדרה קצרה, נאמר כך: פקוח נפש של צבור נמדד לא במבט של יחיד, אלא במבט של אחריות לצבור כולו. פתרון ליחיד בודד אינו מהווה פתרון לצבור. יש צורך בפתרון שיועיל גם למקרים רחוקים, שעלולים להתרחש בצבור רחב.²⁶

בנידון שלנו, ברור שאיסור מוחלט על שחרור מטופלים בשבת, יגרום ברבות הימים למספר לא מבוטל של אבידות בנפש של מבוגרים או חולים סיסטמיים שייחשפו בינתיים לזיהומים; וכן יגרום לעומס על המחלקות שיקשה על מתן תשומת לב למטופלים קשים, ולהמתנות-קבלה ארוכות לחולים חדשים. כאמור, סכנת

ציבורי שדוחה שבת. אמנם לדעת, השיקולים שהבאנו למעלה, שעוסקים ישירות בפקוח נפש, איתנים דיין לצורך הכרעה בנידוננו.

25. וכך כתב שם בסעי' ה: "ברור כשמש, שבמערכת כה גדולה ומסועפת, כל הדברים האלה הינם חלק מהמטריה הכללית של פקוח נפש. פשיטא כביעתא בכותחא, שאין מוסד יכול להתקיים עם עיגולי פינות כאלה ללא סיכון נפשות של ממש בזמן מן הזמנים, במקדם או במאוחר".

26. והוסיף: "אני מביא תמיד לדוגמא את הספור (הידוע לי ממקור מהימן) על רבי נסים קרליץ זצ"ל, שהיה מגדולי מורי ההוראה בדורנו. כאשר שכב בבית החולים 'תל השומר', לקחו ממנו 'בדיקות דם' בבוקר ובערב. נכדו, שהיה צמוד אליו, הבחין שבדיקת הערב נעשית ביום ששי לאחר השקיעה, ובקש מן הרופאים להקדים עבורו את הבדיקה, לפני הדלקת נרות. הרופאים הסכימו. רבי נסים הסכים בדיעבד, אבל אמר לנכדו שלא יבקש בקשה כזו פעם נוספת. הוא הסביר לנכד: בית החולים מתנהל לפי סדר מסוים. שינוי סדר הבדיקות אצל חולה אחד אינו מעלה או מוריד, אבל הוא עלול לפגוע בסדר שמקובל בבית החולים, ועלולה לצאת תקלה לחולה אחר, שאולי תשבש את סדר הבדיקות אצלו ותביאהו לידי סכנה".

הנפשות ממוות יאטרונגי קרובה וממשית, הרבה יותר מאשר בנידון של הפעלת המשטרה בשבת.

גם לגבי מכתב השחרור, קל לראות כיצד ברמה המערכתית, אם לא היתה הנחיה כוללת לכתוב אותו בשבת, המצב היה מגיע לידי סכנה בשל טעויות בנטילת תרופות; אי הקפדה על הנחיות בריאותיות; חוסר נגישות של מידע באשפוז חוזר; ושחרור מטופלים בלי בחינה רפואית מעמיקה מספיק.

יישוב הדעת של הרופא המטפל

השימוש בסברת "איתובי מיתבא דעתה", עוסק בדרך כלל בחולה עצמו, ומפורש בגמרא לגבי טיפול ביולדת (שבת קכח, ב). הגמרא מביאה ברייתא שאומרת: "אם היתה צריכה (=היולדת) לנר – חבירתה מדלקת לה את הנר". ומקשה הגמרא "פשיטא? (פיקוח נפש הוא, רש"י) לא צריכא, בסומא". כלומר, גם כאשר אין צורך רפואי בנר, והיולדת עצמה כלל לא רואה את אורו, עדיין דעתה מיושבת כאשר היא יודעת שהמטופלים בה רואים טוב יותר (רמב"ם שבת ב, יא; שו"ע או"ח של, א).

הפוסקים דנו רבות בשאלה: איזה סוג של יישוב הדעת מתיר מלאכות מדאורייתא? דעת הרב ולדנברג, שכאשר יישוב הדעת קשור לאיכות הטיפול הרפואי, דהיינו שהחולה סבור שדבר מסוים ייטיב את איכות הטיפול בו – מתירים מלאכות מדאורייתא כדי להשיגו, וכאשר ליישוב הדעת אין קשר למחשבת החולה על איכות הטיפול, מתירים איסורי דרבנן בלבד (ציץ אליעזר ח, טו, קונטרס משיבת נפש ט). האם אותה סברה שייכת גם לגבי יישוב הדעת של המטפל? אם כן, אולי ניתן יהיה להתיר שחרור מטופלים וכתובת מכתב שחרור עבורם, כאשר יישוב הדעת ופניות הדעת של המטפל מתחזקים בעקבות שחרור החולה, והוא יכול לסייע יותר לשאר המטופלים שיש בהם סכנה.

בהלכות צבא, יישמו כמה פוסקים סברה זו ביחס לחיילים. לדוגמה, התירו פיגוי חללים בשבת כדי למנוע פגיעה במורל הלוחמים, שעלולה לפגוע בתפקודם (רפואה, מציאות והלכה ח"א, סי' יא, פיגוי חללי מלחמה בשבת). במקרים מסוימים יש שהתירו מלאכה כדי לספק אוכל חם לחיילים בלחימה (יעוין במאמר של הרב אביהוא שוורץ והרב דודי גרינפלד, 'פיקוח נפש במלחמת חרבות ברזל – עד היכן?', אסיא קכט-קל, עמ' 35-57, סעיפים ב-ג; וכן שם סעיף ט, 'חילול שבת לצרכים מוראליים'). בין השאר כתבו שם (עמ' 46-47): "הכלל העקרוני העולה מן הדברים הוא, שאם התרומה לחוסנם הנפשי של הלוחמים היא ברורה ומשמעותית – הדבר מותר, אף באיסורי תורה... העיקרון ברור ומוסכם על הכל: צרכים מוראליים

מתירים לעיתים אף חילול שבת באיסור תורה. ותנאי התנה על כך הגרשז"א: לבחון את הדברים מתוך יראת שמיים אמיתית".²⁷

נראה שעיקרון זה נכון גם לגבי שיפור תפקודו של הרופא, ואכן מצאנו שהתירו עשיית מלאכה לצורך זה. הרב ד"ר מרדכי הלפרין הביא שהרב ואזנר התיר לחלל שבת על מנת ללוות חולה מסוכן, מפני שייתכן שנוכחות המלווה תשפר את הטיפול שהרופאים יעניקו לחולה. והעיד הרב הלפרין שלאור ניסיונו – כך הוא המצב, משום שהרופאים עמוסים מאוד, ופשוט שנוכחות בן משפחה מעניקה להם מוטיבציה נוספת להתאמץ יותר ברפואת החולה (אסיא ט, עמ' 158). וכך כתב הרב נויבירט בשש"כ לו, יא). יסוד זה מודגש גם בשו"ת תשובות והנהגות (א, תתנז), שהתיר לחתום בשבת על הסכמה לניתוח מורכב, על מנת שהרופא יהיה יותר רגוע ונינוח בעת הניתוח, "שאם לא כן, יש חשש שהרופא יהא עצבני בשעת הניתוח, וע"י החתימה ניחה דעתו, ומותר לחלל שבת על כך". בהמשך דבריו הסתפק לגבי מצב גבולי, והציע לחתום ביד שמאל.²⁸

יש מקום לומר שכתבת מכתב שחרור תקני כפי הפרוטוקול הנדרש, מיישבת את דעתו של הרופא, באשר הוא יודע שתיעד כנדרש את הטיפול, ואזי חששו מטעויות או מתביעות משפטיות פוחת. בנוסף, התיעוד מסייע ליישב את דעתם של המטופלים וקרוביהם, ומעודד אותם להעניק אמון רב יותר במערכת הרפואית. בטווח הארוך, אמון זה מציל חיים, מפני שמכוחו פונים לקבלת סיוע רפואי בהקדם, וממלאים אחרי ההנחיות הרפואיות.

שיפור תפקוד הרופא ומניעת טרדות הלכתיות

נראה ששיקול שיפור התפקוד של הצוות הרפואי מהווה, בפני עצמו, סיבה לדחיית פסיקה מחמירה המסובכת לביצוע ודורשת להפעיל שיקול דעת מתמיד, וממילא מעמיסה על תפקוד הרופא, ומתן עדיפות לפסיקה פשוטה לביצוע.

27. עוד מובא שם, שהרב גורן, והרב אברהם אבידן – ששימש כסגן הרב הראשי לצה"ל – התירו לשנע אוכל חם לחיילים ששמרו על הגבול, והובאה שם גם התנגדותו של הרב אוירבך לכך. דוגמה נוספת לקולא משמעותית מובאת בשם הרב נויבירט, שבמלחמת שלום הגליל התיר לכתוב שמות ב'שיבוץ קרבי', "אף שניתן היה להסתפק בכתבת ספרות בלבד", וזאת "בכדי לחזק את המורל וההרגשה הטובה של החיילים, שאינם רק 'מספר', וכלל זאת בהיתרי פיקוח נפש". אמנם ייתכן שיישום מסוג זה לא היה נאמר בהקשר של רופא ורפואה, אם בגלל שבמלחמה יש למורל השלכות על מערכה ציבורית, ואם בגלל שיש בה היתרים החורגים מכללי פיקוח רגילים בשל הוראת התורה "עד רדתה".

28. כאן המקום לציין למאמרו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין, 'החתמת חולה בשבת על הסכמה לניתוח' (אסיא ז, עמ' 250), לפיו החוק והנהלה לא מחייבים חתימה לפני ניתוח נחוץ בשבת, אלא די באמירה בפני עדים, ולכן לא התיר בכתיבה. אולם סברת ה'תשובות והנהגות' עדיין עומדת בפני עצמה, באם החתימה תיישב את דעת הרופא יותר מאמירה בעל פה.

בעניין זה מצאנו שהקילו חז"ל בכמה מקרים, כדי שהעוסק בהצלה לא יהיה טרוד במקביל בדברים אחרים שעלולים להפריעו, או שמא אף יימנע מראש מהצלה מחשש שהוא ישלם על כך מחיר אישי. לדוגמה, במסכת בבא קמא מובאים דברי רבה (ק"ז, ב):

רודף שהיה רודף אחר חבירו להורגו ושיבר את הכלים, בין של נרדף בין של כל אדם – פטור, שהרי מתחייב בנפשו. ונרדף ששיבר את הכלים של רודף – פטור, שלא יהא ממונו חביב עליו מגופו, אבל של כל אדם – חייב, דאסור להציל עצמו בממון חבירו. ורודף שהיה רודף אחר רודף להציל, ושבר כלים, בין של נרדף בין של כל אדם – פטור, ולא מן הדין, אלא שאם אי אתה אומר כן, אין לך אדם שמציל את חבירו מן הרודף.

הרי שלמרות שעל פי שורת הדין מציל שהזיק חייב לשלם, פטרו אותו חכמים כדי שלא יימנע מהצלה. הרמב"ם הוסיף כמה מילות הסבר להלכה (חובל ומזיק ח, יד): "ולא מן הדין, אלא תקנה היא, שלא ימנע מלהציל, או יתמהמה ויעיין בעת שירדוף". מדבריו עולה שהתקנה אינה רק מחשש שאדם יימנע לגמרי מלהציל, אלא גם ממצבים שבהם הוא אכן יצא להציל, אך "יתמהמה ויעיין בעת שירדוף", כלומר שתוך כדי המרדף יהרהר בהפסדים כלכליים שהוא עלול לספוג בעקבות ההצלה, או ינסה לרדוף דרך נתיבים שיפחיתו את סיכוייו להציל, אך יבטיחו שלא יזיק ויחויב בתשלום. נמצאנו למדים, שחכמים פטרו את המציל מחיובי ממון, כדי שבעת ההצלה יהיה ממוקד אך ורק בה, וגם אחריה ליבו יהיה שלם, וכל זאת כדי שייחלץ תמיד להציל בלי חשש.

יסוד דומה אפשר ללמוד על פיקוח נפש בשבת מהגמרא במסכת מנחות (סד, א): "אמר רבה: חולה שאמדהו לגרוגרת אחת, ורצו עשרה בני אדם והביאו עשרה גרוגרות בבת אחת – פטורין, אפילו בזה אחר זה, אפילו קדם והבריא בראשונה". והובאו הדברים ברמב"ם (שבת ב, ז). בשו"ע (או"ח שכח, טו) הוסיף: "כולם פטורים, ויש להם שכר טוב מאת ה' אפילו הִבְרִיא בראשונה". וביאר הציץ אליעזר (כ, יח, ז) את תוספת הלשון בשו"ע (על פי המאמר מרדכי): "וכל זה כדי לזרז האדם, שלא יתרשל בדבר. דאם לא כן, היה כל אחד לבו נוקפו בבואו לחלל שבת בשביל פיקוח נפש". כעין זה כתב בשבות יעקב (א, יג), לגבי אדם שניסה להציל עובר שאמו נהרגה בשבת, ולא עלה בידו: "ומה ששאל השואל אי צריך כפרה, אין זו צריך לְפָנִים, כיון שהוא עשה כן כדי להציל, אף על פי שלא הציל – מה בכך? כיון דכוונתו לשמים, ואיהו ידידיה עביד, ואם אתה מצריכו כפרה – נמצא אתה מכשילו לעתיד לבא בפיקוח נפש". הרי שהפוסקים ראו צורך להדגיש שהנצרך לחלל שבת עבור הצלת חיים, אף

אם נמצא שמעשיו היו לשווא, אינו צריך כל כפרה. שאם לא כן, נמצאת מכשילו לעתיד לבוא, שיימנע מלהציל.

כך עולה מדברי הפוסקים, שבהצלת נפשות יש לעשות לצורך החולה כפי שרגילים בחול, בלי לדקדק בעשיית המלאכות בשינוי, וכפי שכתב הרמב"ם (שבת ב, ב): "כללו של דבר: שבת לגבי חולה שיש בו סכנה – הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך לה", וכפי שביאר המגיד משנה (שם ב, יא). וכ"כ הרמב"ן (שם), ודבריו נפסקו בשו"ע (או"ח שכח, ד): "מכה של חלל אינה צריכה אומד, שאפילו אין שם בקיאים, וחולה אינו אומר כלום – עושים לו כל שרגילים לעשות לו בחול". וכ"כ ערך הלחם (סע' ד): "בחול וכו', אפילו אין במניעתו סכנה, דאין צריך שינוי".²⁹

נראה שסברה זו ניכרת גם בדברי חכמים על פיקוח נפש בשבת (יומא פד, ב): "הזריז משובח, והנשאל מגונה, והשואל – הרי זה שופך דמים". נראה ללמוד מכאן, שגם כאשר חכם נשאל לפני מעשה, שאז אין הוא "מגונה", יש צורך שתשובתו תהיה פשוטה, כך שכאשר המעשה יגיע – יוכלו לפעול במהירות וללא ספקות בהתאם להלכה, כדי שחלילה לא יהיה "שואל" בשעת מעשה.

כך נראה ללמוד גם מתשובת האגרות משה (או"ח ד, פ), בעניין נסיעה בשבת ברכב הצלה, ש"כשיש צורך שאינו ענין ההצלה ממש, ואיכא בזה חלול שבת אף שאין צורך להחולה, כגון לענין העמדת הרכב במקום שיניחוהו יותר מצד הנהלת העיר" שאז הקדשת "המחשבה איך לעשות להקל האיסור – נמי הוא שיהיו קצת, ולא ירגיש בשיהיו זה, וגם בעצם הולכת הרכב לא שייך ענין שיהיו, דכל מוליך רכב מוליך במהירות האפשרי – טוב יותר על ידי נכרי, כשמצוי ליקחנו תיכף בלא איחור. אבל כשיש קצת שיהיו – אין צריך לחכות אף רגע, אלא יוליך בעצמו את הרכב". מדבריו עולה שיש להעדיף הוראה פשוטה יותר שתתקיים בלי שיהיו. זו הסיבה שהעדיף נסיעה על ידי גוי, משום שחלק מהנסיעה אינו לגמרי עבור החולה, אלא כדי להימנע מדו"ח חניה. אך כאשר חיפוש אחר גוי עלול לעכב, נראה שהרב פיינשטיין יתיר את הנסיעה והחניה על ידי יהודי.

נזכיר גם דברים שכתב הרב נחום אליעזר רבינוביץ' בתשובה העוסקת במכשירי קשר בשבת, שמה שהותר לצורכי ביטחון – אין לעשותו בשינוי: "פעולות בשבת שהותרו לצרכי בטחון בפעילות בטחונית, אין לעשותם על ידי שינוי, וכבר כתבתי על כך כמה פעמים. שהרי במקום להתרכז בעבודתו הבטחונית, יעסיק עצמו כל

29. ראו באו"ה (שכח, ד, 'כל שרגילים'), שצמצם את ההיתר, וסבר שגם לפי הרמב"ן, "אינם רשאים לעשות לו דברים שאפילו בחול יודעין הם בעצמם שאינה להעביר הסכנה. ומש"כ ממאכלים ורפואות, היינו מאכלים הקלים, שרגילים לתת לחולה שלא יתחלש, שגם מניעת דבר זה יהיה לפעמים סיבה לחזק חליו, ויכול לבוא לידי סכנה". ואף שדעת הבאו"ה להכריע כדעה המחמירה שם, הודה שלדעת מ"מ, תשב"ץ, רדב"ז ועוד, הותרו מלאכות גמורות עבור החולה גם בדברים שאינם קשורים לפיקוח נפש.

הזמן בעשיית שינויים, וגם תגובותיו תהיינה איטיות יותר, ויתכן גם שיגיע בגלל כך לאיסורים גדולים יותר" (מלומדי מלחמה, עמ' 177).³⁰

גם בנידון שלנו, חשוב שההוראות ההלכתיות יהיו פשוטות וקלות ליישום, כך שלא יעמיסו על הצוות הרפואי במשימתם, ולא ישאירו אותם עם נקיפות מצפון. מנגד, כאשר המצב מאפשר, נכון לעשות לכל הפחות שינוי כלשהו, כדי לבטא ולהזכיר את השבת.

נמצאת מכשילן לעתיד לבוא

שיקול נוסף הוא הכלל: "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא". כך כתב הרמב"ם (שבת ב, כג): "ובכל מקום, אם באו על עסקי נפשות, או שערכו מלחמה, או שצרו סתם – יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא, לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור, ולהצילם מיד הגוים בשבת. ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת. וכשיצילו את אחיהן, מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת, כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא". נחלקו הפוסקים האם לרמב"ם סברת "נמצאת מכשילן" מתירה איסור דאורייתא. לדעת כמה מגדולי האחרונים, סברה זו מתירה אף מלאכות דאורייתא. כ"כ חת"ס (או"ח סי' רג; וכן חו"מ סי' קצד), והרב פיינשטיין (אג"מ או"ח ד, סי' פ), וכך ביאר באריכות הרב ישראלי (עמוד הימיני יז, א-ח), וכעין זה ביאר הרב נחום אליעזר רבינוביץ' ביד פשוטה (הל' שבת שם).³¹

אחת הראיות שהביא הרב ישראלי (שם סעי' ה), היא ההלכה שגם כאשר אפשר שההצלה תיעשה על ידי גוי – "אין עושין דברים הללו לא על ידי נכרים ולא על ידי כותיים, אלא על ידי גדולי ישראל" (יומא פד, ב). זאת בשל החשש שאם ניעזר בגוי, יחשבו הרואים שאסור ליהודי לחלל שבת אפילו במצב של פיקוח נפש, והדבר עלול לגרום להתנהלות שתוביל לסכנה במקרה עתידי (תורת האדם לרמב"ן, שער המיחוש, עניין הסכנה). על סמך סברה זו, התיר הרב ישראלי לשוטרים לחזור אל תחנת המשטרה בתום טיפול בקריאה, כדי שיוכלו לנוח שם בצורה מיטבית (שכן הוראה להישאר בכוונות במקום האירוע, תקשה על תפקודם כשוטרים לאורך זמן).

30. כן כתבו בתורת המחנה (ב, עמ' 325): "בעת קביעת אופן ביצוע פעולות אסורות, יש לקחת בחשבון ששינוי מדרכי הפעולה הרגילות גורע מיכולת התגובה האוטומטית, כשם ששינוי מסדר הפעולות עלול להביא לשיכחת אחת מהן, ושהעיסוק בשאלות הלכתיות ובדרכים לצמצום האיסור, עלול להטריד את דעת הלוחם עד כדי פגיעה בכושרו המבצעי. מאידך, אפילו במקום שלא ניתן לשנות כלל מדרכי הפעולה בחול, מ"מ ראוי להשתדל לבצע ולו פעולה אחת בשינוי, בכדי שתהא השבת ניכרת".

31. הרב אורבך חלק על ההיתר (מנחת שלמה א, ז), וכן הציץ אליעזר (כא, נט), אמנם סיים הצי"א: "למרות כל האמור, אם ירצה מי שהוא להסתמך על הוראת הגאון הגר"מ פיינשטיין ז"ל – יש לו עמוד הוראה גדול בזה להשען עליו, ואין מזיחין אותו, וק"ו שאין מקום למחות בידו על כך".

נמצאנו למדים, שלדעת פוסקים רבים, מותר לעשות מלאכות דאורייתא אף כאשר לא נשקפת כל סכנה במקרה שלפנינו, מפני החשש שפסיקה מחמירה תגרום להתרשלות להציל בעתיד. על סמך סברא זו, התיר הרב פיינשטיין (אג"מ שם), לכונני הצלה שנחלצו להגיש עזרה מצילת חיים בשבת, לחזור לבתיהם בסוף ההצלה. ולמרות שבאותו רגע אין כל סכנה רפואית בהישארותם במקום האירוע, יש להתיר את חזרתם מחשש להתרשלות עתידית, שאם נאסור זאת, יימנעו בעתיד מלהציל. כיוון שכאמור כוחה של סברה זו יפה גם כאשר המקרה שלפנינו לא צפוי להגיע לכדי סכנת נפשות, ממילא מובן שגם לו יצויר שבמקרה מסוים לא יהיה שום סיכון באי כתיבת מכתב שחרור, עדיין סברת "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" יכולה להתיר את כתיבתו, מפני שאי הקפדה על הנוהל תוביל בעתיד לסכנת נפשות. וכתב הרב הלפרין (ספר אסיא ד), שלשיטה זו הוא הדין כשיש חשש שבעתיד הרופא יאחר או ישתמט מלהציל. ובעניין חזרת רופא הביתה, הובא בשם החזו"א והגרי"ז סולובייצ'יק להקל (ספר אסיא ט, עמ' 145, הרב הלפרין). על פי יסוד זה, כתב הרב ישראלי (עמוד הימיני יז, 1) שיש מקום להתיר לשוטרים שסיימו לטפל באירוע לנסוע חזרה אל התחנה לנוח. וכן הורה הרב רמי ברכיהו, הרב הראשי של משטרת ישראל, ששוטרים יכולים לנסוע חזרה לבתיהם בניידת משטרתית בשבת (חזרת שוטרים לבתיהם בשבת לאחר משמרת, כדגם לפסיקת ההלכה בארגוני הצלה וביטחון ממלכתיים, תחומין מג, עמ' 19). בנידוננו היישום קל יותר, כי ההיתר לכתוב מכתב שחרור מועיל גם בטווח הרחוק וגם בטווח הקרוב. בטווח הרחוק, הן בשל הקלת העומס על הרופא, והן בשל מניעת חיכוך מתמיד בינו ובין מערכת בית החולים והחוק, שעלולים לגרום לו, ולרבים כמוהו, להפסיק את עבודתם. בטווח הקרוב, שכן שחרור תקין של מטופל מאפשר לרופא לשמור את כוחו ומרצו עבור שאר המטופלים שצריכים השגחה וטיפול.

בטווח הארוך יש בקולא חיזוק להלכות שבת

יש לציין, שאמנם היתר כתיבת מכתב שחרור הוא קולא בהלכות שבת, אבל מאידך, זו חומרה בפיקוח נפש. על כן, בטווח הארוך גישה זו דווקא מחזקת את שמירת השבת, מפני שאם מדגישים שהכתיבה הנדרשת לתפקוד מיטבי של בית החולים היא בכלל פיקוח נפש, הקולא תגרור פחות התרופפות בשמירת כלל הלכות השבת. מה שאין כן כאשר העמדה היא שאין היתר לכתיבה, אך הרופאים נאלצים לעשותה שוב ושוב בגלל אילוצי המערכת, הדבר עלול לגרום יותר להתרופפות כללית בשמירת השבת. וכפי שכתב הרמב"ם (שבת ב, ג): "כשעושים דברים האלו, אין עושין אותן לא על ידי גוים ולא על ידי קטנים ולא על ידי עבדים ולא על ידי נשים, כדי שלא תהא שבת קלה בעיניהם, אלא על ידי גדולי ישראל וחכמיהם".

ג. הוראות להקל

כמה פוסקים הורו להקל לשחרר ולכתוב מכתב שחרור בשבת עבור חולים בקבוצות סיכון או לשם הורדת עומס במחלקות ולצורך חולים עתידיים.

לגבי החשבת סכנת הזיהום בבית חולים כפיקוח נפש, כתבו הרב אוקנין והרב מושקוביץ (שהובאו לעיל): "זיהומים נרכשים הם סכנה ממשית, וההתמודדות עמן היא מצווה וחובה כשאר דיני פיקוח נפש". עוד הסיקו ש"עובדי ניקיון בבית החולים ובמתקנים רפואיים דומים, הינם עובדים חיוניים, ודינם לצורך נסיעתם וחזרתם בשבת כאנשי הצוות הרפואי". במסקנתם האחרונה התייחסו התייחסות עקרונית לסוגיית שחרור מטופלים בשבת, וכתבו ש"נראה שבאופן עקרוני, חולים מקבוצות סיכון שתם הטיפול בהם, נכון להוציאם מבית החולים אף במהלך השבת. אלא שאין אנו באים להכריע הלכה למעשה בשאלה זו במסגרת מאמר זה, שכן היא ראויה לדיון נפרד, ותלויה במשתנים רבים".

בעניין היתר לשחרר מטופלים בשבת, דעתם של הרב ד"ר טרגין והרב ד"ר פרנקל (הובאו לעיל), היא לאפשר זאת למטופל הנמצא בסיכון גבוה לפתח סיבוכים, וכשאינן ברירה – גם על ידי מלאכות דאורייתא. אמנם הם הדגישו שאין מקום להיתר גורף, אלא בהתאם למצב המטופל. עוד הסיקו שם, ש"במצב של עומס גדול בחדר המיון ובמחלקות האשפוז, כאשר להערכת הרופאים המטפלים העומס צפוי לפגוע בטיפול הרפואי הניתן לכלל המטופלים, יש מקום להתיר שחרור מטופלים (שהסתיים הטיפול בהם) בשבת ויו"ט מצד 'פיקוח נפש דרבים'". בעניין כתיבת מכתב שחרור באותם מקרים שבהם התירו לשחרר חולה, כתבו בקצרה: "כמובן, במקרה בו יש היתר לשחרר את המטופל, יש לאפשר לפי הסברים אלו לרופא לכתוב מכתב שחרור ולדאוג לצרכי השחרור בשבת (תוך צמצום עשית מלאכות שבת ככל האפשר, 'הקל הקל תחילה')", ובהערה הפנו למאמר של ד"ר נמט שהזכרנו לעיל.

עוד מצאתי שהרב רא"ם הכהן התיר היתר כללי לכתוב מכתבי שחרור בשבת, אך כתב שאם ניתן לצמצם את האיסורים הכרוכים בפעולה, יש לחתור לכך (בדי הארון ב, עמ' 78):

ככלל, יש להתייחס לפעילות השגרתית בבתי החולים כחלק מפעילות של הצלת נפשות, ובכלל זה כל פעילות שנועדה לייצר סדר וארגון במערכת הסבוכה הזו – סדר וארגון שנובעים משיקולים של פיקוח נפש ציבורי ותפקודה של המערכת, לדוגמה: כתיבת טפסים שונים המתארים את המצב הבריאותי של החולה בפרקי זמן קבועים, וכן מכתבי שחרור מבית החולים. עם זאת, כאשר ניתן לצמצם באיסורים בפעילות זו, על ידי כתיבה במחשב או באמצעי אלקטרוני, יש להעדיף לעשות זאת. כך גם ביחס לפעילות השגרתית

של כוחות הביטחון המחייבת מילוי של טפסים שונים, כחלק מתפקודה של מערכת מורכבת ומסובכת.

סיכום

מצב של סתירה בין ההוראה ההלכתית לפרקטיקה הרפואית המקובלת בכמעט כל בתי החולים, הוא בעייתי מאוד. מצב זה פוגע בראש ובראשונה ברופאים שומרי מצוות, שמוצאים עצמם פועלים בתחושה של חוסר ודאות והיעדר אופן קשבת בקרב פוסקי ההלכה. במבט רחב יותר, יש במצב הזה מימד של חילול השם, שכן המסר שעולה ממנו הוא שהתורה לא מאפשרת לדאוג שמערכת הבריאות תתנהל ברמה טובה ומקצועית.

בפועל, מעשים שבכל יום, שבגלל אילוצים רפואיים-מערכתיים, בתי חולים משחררים מטופלים במהלך השבת. זה מצוי במיוחד בחדרי המיון ובמחלקות טיפול נמרץ השונות. כמו כן, תיעוד רפואי מסודר ומדויק הוא מרכיב קריטי במערכת הרפואה המודרנית, ובכלל זה גם כתיבת מכתב שחרור מנומק ומפורט. ברוב בתי החולים אין אפשרות לכתיבה והדפסה ע"י כתבן נכרי, וגם במקום שיש כתבנים, מצוי מאוד שבגלל אילוצי זמן ועומס, הרופאים כותבים ומדפיסים בעצמם. על כן נראה שיש להורות:

1. רופא במחלקה שיש בה מטופלים בסכנה, או שעלולים להידרדר לסכנה, עוסק הוא בהצלת נפשות לאורך כל המשמרת. המיקוד שלו בבריאות המטופלים הוא משימתו העיקרית, ועל כן כתיבה רפואית שגרתית – נכון שיעשה בשבת בלי שינוי כלל, על מנת שלא יטרח לשנות מהסדר הרגיל, וכן כדי לבטא שפעולותיו הן מצווה, ושלא יהיה ליבו נוקפו.
2. בעניין שחרור מטופלים בשבת, יש להורות כפי שכתבו הרב ד"ר טרגין והרב ד"ר פרנקל: מותר לשחרר מבית החולים בשבת מטופלים מבוגרים או בעלי מחלות סיסטמיות (המשפיעות על כלל מערכות הגוף).³² בנוסף, במצב שיש עומס במיון או באחת המחלקות, מותר לשחרר מטופלים לביתם כדי להכין מקום למטופלים חדשים או כדי לטפל טוב יותר במטופלים הנשארים.

32. כפי הפסיקה העקרונית של הרב אוקנין והרב מושקוביץ, שעבור חולים סיסטמיים הארכת השהייה בבית החולים נחשבת לפיקוח נפש. במצבים כאלה, לכתחילה מצווה להחזיר את המטופלים לביתם על ידי נהג גוי, אך כאשר הדבר לא אפשרי, מותר להסיעם הביתה על ידי נהג יהודי. וכך הורה כמה רבנים הלכה למעשה, וכפי שגם מסר לי הרב מושקוביץ.

3. יש להקפיד לכתוב מכתב שחרור לכל מטופל שמשתחרר. צורך זה מותר בין בכתיבה ביד ובין בכתיבה והדפסה במחשב. כאשר שתי האפשרויות שוות מבחינת הטירחה והזריזות – יש עדיפות לכתיבה והדפסה במחשב. וכאשר לחץ העבודה מאפשר, לכתחילה טוב להקפיד שפעולות השמירה וההדפסה ייעשו בשינוי (כגון על ידי עט, או על ידי נקישה בגב האצבע).

בשולי המאמר אוסיף, כי מספר רבנים בני דורנו קראו את המאמר והסכימו לדברים: מו"ר הרב אליעזר מלמד הסכים לדברים, והוסיף שאם הדבר אפשרי, ראוי לדאוג שהשמירה או ההדפסה ייעשו בעזרת השהייה של דקה בין ההוראה לבין הביצוע, כדי שהמעשה ייחשב 'גרמא'. והדגיש שאם הדבר לא מתאפשר, והידור זה מעמיס על הרופא במהלך המשמרת – יכתבו וידפיסו כרגיל.

גם הרב שאול דוד בוצ'קו כתב לי שהוא מסכים עם האמור וההיתר ברור בעיניו. הרב שלמה דיכובסקי כתב לי בין השאר: "אכן, פקוח נפשות בציבור שונה בגדריו מפיקוח נפשות ביחיד. עסקתי בכך בהרחבה במאמרים שונים שהתפרסמו בעבר... בכל מקרה, ראוי שלא למחוק חלילה את השבת בבתי חולים בנימוק של פקוח נפש כללי, ויש למצוא דרכים מתאימות למעט בחילול שבת. ישר כוחו על המאמר ועל המקורות ההלכתיים. עקרונית, אני מסכים למסקנותיו".³³ לסיום, אציין שאף שהתמקדנו בסוגיית כתיבת מכתבי שחרור, הנימוקים שהתבארו במאמר זה מאפשרים לבחון סוגיות נוספות הנוגעות לעבודת בתי החולים בשבת.

33. גם הרב אורי הכהן, מחבר ספר "סוגה בשושנים", עבר על הדברים והסכים עם מסקנתם. בתוך דבריו ביקש להדגיש, שהיקף ההיתר הוא ביחס לצפיפות מלאכת ההצלה. ולכן, בכתיבה הנדרשת במצב שבו אין עומס כלל, לכתחילה צריך לעשות שינוי משמעותי יותר (כמו לחיצה בשינוי על כפתור השמירה או ההדפסה). תודתי נתונה לו על שהפנה אותי למקורות נוספים שחזקו את המאמר. גם הרב ירון מושקוביץ כתב לי שהוא מסכים עם מסקנות המאמר.



הרב נועם ברנפלד מילת תינוק עם מום היפוספדיאס

- מבוא
- היפוספדיאס – רקע רפואי כללי
- דיונים הלכתיים מוקדמים
- תקדים הלכתי – "רגל קלובה"
- עמדת המתירים לדחות את הברית לשם הניתוח
- דיון בעמדת המתירים
- עמדת המורים לערוך מילה חלקית
- דיון בעמדת המורים לערוך מילה חלקית
- עמדת המחמירים והפולמוס מול המערכת הרפואית
- עמדת ספר ברית אברהם הכהן
- השפעת עמדת ספר ברית אברהם הכהן
- עמדת הרב יהודה דוד בלייך
- עמדת הרב הרצוג
- מענה לטענות המחמירים
- סיכום ומסקנות
- היבטים מעשיים באיבחון תינוק עם היפוספדיאס
- הלכה למעשה

אחת לכמה מאות לידות נתקלים הורים בעובדה שבנם אובחן עם מום ה'היפּוֹסְפּוֹדִיאָס' בתוך ימים אחדים עליהם לקבל החלטה דרמטית, לרוב בנושא שמעולם לא הכירו: האם לדחות את ברית המילה לאחר הניתוח במאמרו מלבן הרב נועם ברנפלד את גישת המחמירים לא לדחות את המילה כלל ואת גישת הביניים לערוך מילה חלקית בזמנה מסקנתו היא לסמוך על המערכת הרפואית הקלאסית ושיקוליה החשובים בדאגה לשלום הילד, ולדחות את ברית המילה

הרב נועם ברנפלד

מילת תינוק עם מום היפוספדיאס

מבוא

תחום השאלות ההלכתיות-רפואיות מתאפיין בשני נושאים עיקריים – עקרונות הלכתיים, ומציאות רפואית משתנה. הכרעה בשאלות אלו דורשת צעד כפול: עיון מעמיק בסוגיות ובמקורות, לצד היכרות מדויקת עם עובדות רפואיות עדכניות. במקומות שבהם ישנו פער בין ההתפתחות הרפואית לבין המקורות ההלכתיים, או כאשר הנתונים הרפואיים אינם מונחים במלואם לפני מבררי ההלכה, נוצרת עמימות המקשה על קבלת הכרעה.¹

מורכבות זו ניכרת במקרה הרפואי הנדון במאמר זה – תינוק המאובחן עם מום ה'היפוספדיאס'. במצב זה, הורי התינוק ניצבים בפני הכרעה קשה, וזאת תוך ימים ספורים מהלידה, ובסד-זמנים קצר: מצד אחד, ההנחיה הרפואית היא להימנע מברית המילה ביום השמיני, כדי לשמר את עור העורלה לצורך התיקון הכירורגי. מצד שני, החובה והרצון לקיים את המילה בזמנה. הקושי של ההורים מתעצם לאור לחץ הזמנים התובעני עד ליום השמיני והצורך להכריע בין עמדות שונות, לעיתים ללא נגישות מיידית לאורולוג מומחה או לפרטי הסוגיה ההלכתית.

במאמר זה אבקש לסדר את הסוגיה מזוויתיה השונות, להציג את המציאות הרפואית העדכנית, לסקור את השתלשלות ההלכה לאורך התקופות השונות, לגבש עמדה ברורה לגבי ההתנהלות המעשית במצב זה, ובכך להקל על המצב המורכב אליו נקלעים ההורים. כמו כן, על רקע שאלה זו, אגע בלב הפולמוס סביב שאלת הניתוחים, וביחס הראוי למערכת הרפואה הציבורית. תקוותי שבירור זה יסייע להורים לקבל תמונה בהירה על מנת לקבל החלטה מושכלת במציאות המורכבת.

1. בפתח דבריי אבקש להודות לד"ר בצלאל סיוון, רופא ירא שמיים ומוהל מוסמך, מומחה לכירורגיה אורולוגית, ומנהל יחידת אורולוגיה ילדים בבית החולים ספרא לילדים (שיבא, תל השומר), על סיועו האדיב בפרטים שונים. תחום התמחותו הוא היפוספדיאס, והערותיו המנוסות פזורות ושזורות לאורך המאמר שלפניכם. מובן שכל הנאמר במאמר זה הוא על אחריותי בלבד.

היפוספדיאס – רקע רפואי כללי

היפוספדיאס (Hypospadias) הוא מום מולד באיבר המין הזכרי, הנגרם מהתפתחות חלקית של שביל הזרע והשתן. כתוצאה מכך, נקב השופכה (פתח יציאת השתן והזרע) אינו ממוקם בקצה העטרה כפי טבעו, אלא בנקודה כלשהי לאורך האיבר. במקרים הקלים לטיפול הפתח יהיה ממוקם באזור העטרה או ב'נזר העטרה', כלומר בצד הפתח הרגיל, אך עדיין לא על הגיד עצמו אלא בחלק המוגבה שבראש האיבר (להלן ייקראו "דיסטלים", שפירושו: רחוק מהגוף). במקרים הקשים, הפתח יהיה ממוקם לאורך הגיד עצמו, כאשר במקרי קצה יהיה ממוקם בשק האשכים ואף באזור פי הטבעת (להלן ייקראו "פרוקסימלים", שפירושו: קרוב לגוף).

שכיחות המום נעה בין 1 ל-200 (0.5%) עד 1 ל-300 (0.33%) מתוך לידות הזכרים, כאשר ישנם מספר גורמים המשפיעים על סיכויי הימצאותו: גנטיקה,² משקל לידה נמוך, טיפולי פוריות וחשיפה לכימיקלים במהלך ההיריון. מתוך הקבוצה הכללית של המום, כ-80% מהמקרים הם דיסטלים, והשאר פרוקסימלים. המום מלווה לעיתים קרובות בעקמת ובכיפוף של הגיד כלפי מטה, הנקרא בשפה המקצועית Chordee (להלן: קורדי). הקורדי קיים בכשליש ממקרי ההיפוספדיאס הדיסטלים, וככל שחומרת המום עולה, כך גם עולים הסיכויים להופעת הקורדי. להיעדר טיפול בו יש השלכות חמורות יותר, כגון כאב בזמן קישוי או יחסים, קושי מכני בקיום יחסים שעשוי להשפיע על כניסה להריון, קשיים פסיכולוגיים חריפים יותר, קשיים תפקודיים במתן שתן, ועוד. ככל שחומרת הקורדי עולה, כך קשיים אלו מחריפים.³

בעבר, כפי שמשקף בתשובות הפוסקים המוקדמים, היו הרופאים דוחים את הניתוח עד לגיל 4. כיום הניתוח מתבצע בשלב יחסית מוקדם, בסביבות גיל שנה. ניתוח קודם היום השמיני אינו אפשרי משום שהתינוק צריך לעבור קפיצת גדילה באזור האיבר כדי לנתחו, דבר שקורה רק לאחר מספר חודשים. בדרך כלל, גם מסיבה מערכתית אי אפשר לנתח לפני היום השמיני, משום שבמערכת הרפואה הציבורית אין תורים בזמינות כזו.

דיונים הלכתיים מוקדמים

האזכור הראשון למום ההיפוספדיאס מופיע בשו"ת הרא"ש (סי' לג, ד. הובא גם בב"י אה"ע ה, ו). עיקר הדיון שם נסוב סביב השאלה האם בעל המום נחשב כ'כרות שופכה'

2. עי' שו"ת רב פעלים אה"ע ג, יב, שמעיד על מקרים רבים של מום זה בבגדאד. כלומר, ניתן לראות בבירור את ההשפעה התורשתית.

3. וכך כתב לי ד"ר בצלאל סיוון: "אם נותרת עקמת משמעותית (מעל 30 מעלות), היא צפויה להפריע בכיוון זרם השתן, ביחסי אישות ובדימוי העצמי". יש לציין כי במקרים של קורדי קל תופעות אלו יהיו זניחות.

ונפסל מלבוא בקהל. בדורות מאוחרים יותר, כשהתחילו לבצע ניתוחים לתיקון היפוספדיאס, היו שחששו שהניתוח עצמו יהפוך אותו ל'פצוע דכא וכרות שופכה'. דיונים אלו, שלא דנו בשאלת המילה שבה נדון במאמר, נידונו החל מתקופת רבי משה סופר (שו"ת חת"ס ו, ליקוטים סד), ועד תקופתם של רבי שניאור זלמן פרדקין (תורת חסד אה"ע לח), ורבי יוסף חיים (רב פעלים אה"ע ג, יב).⁴

השימוש בעורלה לצורך תיקון ההיפוספדיאס דווח לראשונה רק ב-1838, על ידי המנתח הסקוטי רוברט ליסטון (Liston). מאז, ולאורך עשרות שנים, התעצם והתפשט השימוש בעורלה, ובתחילת המאה ה-20 נדונה בספרות השו"ת דחיית המילה עבור ניתוח לתיקון היפוספדיאס.

השאלה שנשאלו הפוסקים: הרופאים אבחנו שהילד עם מום, ולטענתם אם לא יתקנוהו – לא יוכל הילד להזריע כראוי, ולא יוכל לקיים מצוות פריה ורביה. חלק מתיקון המום דורש שימוש בעור העורלה (בעבר – כדי ליצור את הצינור החדש, וכיום – כדי לכסות את מקום הניתוח), ולצורך כך דורשים הרופאים לדחות את המילה כדי לנתח לאחר זמן, ובעת הניתוח ימולו הרופאים את הילד.

יש לציין כי רוב הפוסקים המוקדמים, דהיינו עד תחילת המאה ה-20, נשאלו על היפוספדיאס שללא תיקון לא יוכל להוליד. חשש זה אמנם קיים רק במקרים הפרוקסימלים של המום, אך לא במקרים הדיסטלים (כאשר לא מתלווה להיפוספדיאס מום נלווה כמו קורדי או אשך טמיר). רק בשלב מאוחר יותר החלו לדון גם במקרים הקלים. הסיבה לשינוי נובעת מהתפתחות הרפואה; בעבר ניתחו רק מקרים קשים, בהם ההשלכות של אי-ניתוח חמורות, ולא טיפלו במקרים הקלים, כיוון שאחוז הסיבוכים היה גבוה יחסית. רק במהלך המחצית השנייה של המאה ה-20, כשדרכי הניתוח התפתחו, ונוצרו שיטות חדשות עם פחות סיבוכים וסיכונים, החלו לנתח גם מקרים קלים.⁵

תקדים הלכתי – "רגל קלובה"

הפוסקים שהתירו לדחות את ברית המילה עבור ניתוח לתיקון היפוספדיאס, מצאו תקדים לכך בשאלה רפואית אחרת – מה שמכונה כיום "רגל קלובה". התשובות מתייחסות למקרה שהיה בשנת תרס"ד בפלונסק, עירו של הרב צבי יחזקאל מיכלסון (שו"ת תירוש ויצהר צז), בו נולד ילד עם עיוות אורתופדי בכף הרגל.

4. בזמנם של החת"ס ותורת חסד, הניתוח לתיקון היפוספדיאס נעשה על ידי "קדיחה" של חור במקום הרצוי, והשחלת צינורית כסף שתהווה חלופה לצינור הטבעי. שיטה זו תועדה עוד במאות ה-14 וה-16, ושוכללה במאות ה-18 וה-19.

5. אחת השיטות שהביאו למצב זה היא שיטת MAGPI (Meatal Advancement and Glanuloplasty) שהוצגה לראשונה על ידי פרופ' ג'ון דאקט (Duckett) ב-1981.

הרופא הסביר כי צריך לגבס את הרגל על מנת ליישר אותה, ויש לעשות זאת בהקדם לפני שהעצמות מתקשות, אך מחמת הטיפול לא יוכלו למול את הילד ביום השמיני, כיוון שהטיפול מחליש את התינוק (נראה שבעבר הגיבוס היה אגרסיבי יותר). השאלה הייתה, האם מותר לדחות את הברית עבור הגיבוס, "או שהחיוב למול בזמנו, אף שעל ידי זה ישאר הילד בעל מום"?

הרב מיכלסון התיר לדחות את המילה על סמך דברי הנימוקי יוסף (יבמות כד, א, הובא בש"ך רסב, ג): "כל תינוק שהוא מצטער, בין מחמת חולי בין מחמת דבר אחר – אין מוהלין אותו עד שיבריא". לכן, אם רופא מומחה יאמר שיש לתינוק צער מחמת המום ברגל, אפילו אם יגדיר זאת כצער קטן, אפשר יהיה לדחות את המילה. אמנם הרב מיכלסון לא רצה לסמוך על עצמו, היות ש"הענין היה כדבר החדש", ולכן שלח שאלה זו לאבני נזר, "והשאלה הזו נתפרסמה בעולם, והובא זאת אחר כך בכמה ירחונים במדינתנו" פולין.

תשובת האבני נזר (יו"ד שכא) מהווה הגדרה יסודית שמאפשרת הכרעה במקומות אחרים של התנגשות בין רפואה לקיום המצוות:

אם האמת כדברי הרופאים – הדבר ברור דמותר לעשות האפיראציע (=אופרציה), דמצוות עשה אינו מחוייב לבזבז עליה הון רב (כדאיתא באורח חיים סימן תרנ"ו בהגה), כל שכן שלא יהיה הילד בעל מום.

כלומר, האבנ"ז מתיר לדחות את המילה עבור הגיבוס, וטעמו – אין אדם חייב לבזבז הון רב על מצוות עשה, וקל וחומר שאינו חייב להיעשות בעל מום לשם כך. האבנ"ז מביא טעם נוסף, שחיוב ברית המילה לא חל לפני היום השמיני, ולכן אם אפשר לעשות את הגיבוס לפני היום השמיני, צריך לעשות כן. אמנם גם אם הדבר לא אפשרי, התיר לדחות את המילה עבור הגיבוס על סמך טעמו הראשון.⁶

תשובה נוספת לרב מיכלסון התקבלה מאת הרב יהודה לייב צירלסון (שו"ת עצי הלבנון סי' סא). הרב צירלסון לא רק התיר לדחות את המילה, אלא חייב לדחותה: "נלע"ד דבשביל תחבושת כזו, אדרבא, מחוייבין אנו לדחות מילה בזמנה". ונימק זאת בשלושה נימוקים: א) כבוד הבריות דוחה מצוות עשה ב"שב ואל תעשה", ואם לא גבסו את רגל התינוק, "הלוא ישאר בעל מום כל ימיו, ממילא – הרי אין לך גנאי גדול

6. האבני נזר הדגיש שהיתרו הוא רק עבור גיבוס ולא עבור ניתוח, משום שניתוח הוא מסוכן למדי: "אך אם היה זה אפיראציע (=אופרציה) – לא הייתי מסכים כלל לעשות האפיראציע, וכל האפיראציעס בחזקת סכנה. ואף שהרופאים מבטיחים – הנסיון יגיד שאין לסמוך עליהם בזה. אך גופסין (=גיבוס), אחר שנראה שאין זה אפיראציע כלל, על כן מותר לעשות גופסין בתוך שבעה, ואף אם בשמיני, מחמת טעם ראשון".

מזה, הן מצד השחתת גזרת הגוף, והן מצד השפלת ערכו לעתיד בחברת עם סגולה".
 (ב) מצוות 'השבת אבדה' כוללת גם את השבת גופו של חברו, וברור שמצווה זו חלה גם על השבת איבר אחד מגופו של חברו, שיפעל בתקינות, לכן "היכא שצפויים להאדם יסורים קשים כל ימיו מהפסדת איבר, דודאי מחויב ומחויב כל מי שהיכולת בידו להתאמץ בענין 'השבה' כזו בכל עוז". ומצווה זו, של 'השבת גופו', חלה לפני מצוות המילה ביום השמיני, ולכן חובת קיומה קודמת. (ג) מי שאינו משתדל בהצלת איברו של חברו עובר על שני 'לאווים' – "לא תעמוד על דם רעך", ו"לא תוכל להתעלם". וכיוון שלאווים אלו חלים לפני זמן המילה, ה'עשה' של מילה אינו דוחה אותם.

הרי שישנם שני יסודות בדברי הרב צירלסון: כבוד הבריות דוחה עשה ב'שב ואל תעשה'; אף אם כבר חל עליו חיוב ה'עשה' של המילה – מצוות ההצלה קודמת למצוות המילה. לפיכך מסקנתו: "מחויבין אליבא דכולי עלמא לעשות להתינוק תחבושת הרופאים תיכף להולדו, וכל הקודם בזה – הרי זה משובח".

גם הרב מלכיאל צבי טננבוים קיבל שאלה זו מהרב מיכלסון (שו"ת דברי מלכיאל ה, קמח), ואף הוא התיר זאת, על פי הסברה שעדיין לא נכנס בחיוב המילה. אך לא קיבל את הטענה שמדובר בסכנת איבר, ולשיטתו אף אם היה מדובר בסכנת איבר היה צריך להחמיר, כיוון שקיימא לן שאין שבת נדחית מפני סכנת איבר.⁷

השאלה הובאה גם בפני רבי משה פרלמוטר (שו"ת אבן שהם יו"ד לח), בידי מחותנו של הרב מיכלסון – הרב יחיאל איכל אלברג. גם הוא הסכים להתיר על פי הסברה שעדיין לא חל חיוב המילה, אף שהקשה על כך, אך כיוון שחשש להתיר לגמרי על דעת עצמו, הוסיף שאולי כולי עלמא יודו שסכנת איבר דוחה עשה ב'שב ואל תעשה', אף שלעניין חילול שבת נחלקו.

לסיכום, בשאלת "רגל קלובה" ראינו שני יסודות עיקריים להיתר דחיית המילה: א' מניעת מום מהילד. ב' חיוב המילה עוד לא חל עד היום השמיני. היסוד השני אינו רלוונטי לשאלת ההיפוספדיאס, כיוון שהניתוח מתבצע לאחר היום השמיני. אמנם ניתן לטעון כי חובת האב להציל את האיבר מונחת לפתחו כבר משעת הלידה, ולכן היא קודמת לחובת המילה ודוחה אותה.

7. מבואר בשו"ע (או"ח שכח, יז) שאין לחלל שבת באיסורי דאורייתא עבור סכנת איבר, ומותר באיסורי דרבנן (עי' פנה"ל שבת כח, א, 1, ובהרחבות שם, שכיום יתירו גם איסורי דאורייתא). אמנם לעניין דיני ייהרג ואל יעבור, בשאר עבירות בצנעה, כתב הש"ך (יו"ד קנז, ג) להתיר לעבור על איסורי לא תעשה להצלת איבר, בדומה לסכנת נפשות. ואף שהפמ"ג (משב"ז או"ח שכח, ז) סייג בדברי הש"ך נאמרו רק בשאר איסורים ולא בשבת, רבים הבינו שהש"ך היקל גם באיסורי שבת, בניגוד לדעת המחבר.

עמדת המתירים לדחות את הברית לשם הניתוח

כאמור, הפוסקים המוקדמים דנו במקרים בהם ברור היה שקיום המילה בזמנה יגרם להימנעות מניתוח לתיקון ההיפוספדיאס, וכתוצאה מכך המום יישאר והנולד יהיה עקר. בהתאם להשלכות הללו, נראה כי רוב הפוסקים התירו לדחות את המילה.⁸ מספר טעמים ניתנו כדי להתיר את דחיית המילה. הטעם המרכזי הוא שניתן לבטל 'עשה' כדי להימנע מעשיית הילד כבעל מום, כל שכן כשמדובר במום שעל ידו לא ניתן לקיים מצוות פריה ורביה.

אחת מהתשובות היסודיות שהתירו את הדחייה היא תשובת החלקת יעקב (אה"ע כז). בדבריו הסתמך על האבנ"ז הנ"ל, והסיק שאם לגבי מום ברגל התירו לדחות את המילה כדי שהילד לא יעשה בעל מום, כל שכן במקרה שלנו. שהרי בלאו הכי כבר עבר זמן המילה,⁹ ו"מי שאין לו בנים גרע עוד יותר מבעל מום". ומכיוון שבכל אופן תתקיים הברית, הרי זה כמצווה עוברת שדוחה מצווה שאינה עוברת.

כעין זה כתב להתיר בשו"ת בית אב"י (ח"ד י"ד, קלו). גם הוא הסתמך על תשובת האבנ"ז להתיר, כיוון ש"אין לך מום גדול כזה אם לא יוכל להוליד", וכן הסתמך על נימוקי הרב צירלסון. והוסיף שגם אם לא היה חשש לבעיות פוריות היה מתיר, כיוון שמדובר בסכנת איבר, ומותר לבטל עשה משום סכנת איבר. ואף שנחלקו האחרונים אם מותר לעבור על לא תעשה עבור הצלת איבר, כולם יודו שלעניין ביטול עשה מותר. יש לציין, שבהצגת השאלה הוסיף השואל פרט שלא מופיע בתשובות אחרות. והוא, שלפי דברי הרופאים, "אפילו אם ימולו אותו בזמנו – אין זה ודאי שלא יכלו לעשות הניתוח... כי יהיה להם עצה אחרת למלאות הנקב". כלומר, גם אם ימולו את הילד בזמנו, אין הכרח שדבר זה ימנע את הניתוח, שאולי ינתחוהו באמצעות לקיחת רקמה מאזור אחר בגוף, למרות שהיא פחות איכותית ומתאימה לניתוח מאשר רקמת העורלה. בגוף התשובה אין התייחסות לפרט זה, ומכך שאפשרות זו הועלתה בשאלה, ובכל זאת התיר הבית אב"י לדחות את המילה, משמע שמיקל בכל אופן.

בגישה זו נקט גם הרב משה נתן נטע למברגר בשו"ת עטרת משה (י"ד ב, קצז), שהתיר את דחיית המילה מכיוון שמדובר בספק ביטול עשה ב'שב ואל תעשה' (הספק הוא כיוון שיעבור על ה'עשה' רק אם ימות הבן עד המילה). ומכך שאין לבזבז הונן על מצווה עוברת, "פשוט שאין צריך לסכן אבר מאבריו בביטול עשה ב'שב ואל תעשה'", בפרט

8. זאת בשונה מהתמונה שיכולה להצטייר ממאמרו של פרופ' סודי נמיר (תחומין לג, תשע"ג, עמ' 374). הדיון הארוך בדבריו על העדיפות למילה חלקית מגמד את ההיתר לדחיית המילה, בעוד שזו העמדה הרווחת בפוסקים, כפי שעולה מהסקירה המובאת באנציקלופדיה הלכתית רפואית כרך ד, ערך 'מילה'.

9. כפי שסקרה במקרה שלפניו. מכל מקום, גם ללא כן, יש להניח שאף אם היו שולחים אליו שאלה זו ביום הראשון ללידת התינוק, המכתב עם התשובה היה מגיע לנמען רק לאחר המילה. עיכוב בהכרעה ההלכתית עד ליום השמיני יכול להיות שכיח גם היום, ונרחיב בכך בהמשך.

ב"מצות פריה ורביה, שהוא מצוה רבה".¹⁰ והוסיף שאם עבר כבר היום השמיני, יש ללמוד מדברי נוב"י (תניינא יו"ד קסו) וחת"ס (ו ליקוטים, סד) כי מעתה החובה להקדים את המילה כמה שאפשר אינה כחיוב מוחלט, אלא כ"זריזים מקדימים למצוות".¹¹

טעם נוסף שהובא לדחיית המילה הוא החשש שמא האב – ולא דווקא הבן הנולד – לא יקיים מצוות פריה ורביה, על כל פנים מדרבנן. הרב אהרן בוראק (פרחי אהרן א, עמ' 282) הציע להתיר לדחות כיוון שחובת האב בפריה ורביה מתקיימת רק כאשר יהיה לו בן "בר בנים". ואף אם יצא כבר ידי חובת פריה ורביה, מכל מקום חייב מדרבנן כל עוד יש לו כוח. ואם בנו זה יהיה עקר, נמצא שלא קיים בו את המצווה.¹² עמדה נוספת, הרואה בהיתר הדחייה כשיטה המרכזית, מופיעה בדברי הרב יצחק גליקמן (נעם יח, תשל"ה-ו, עמ' נב), אשר הוזמן לברית בה המוהל רצה לבצע מילה חלקית, והביע אי נוחות מההליך והציע לדחות לגמרי, ובהמשך ימולו בניתוח. לעניין היתר הדחייה כתב ש"כבר דנו בזה מחברי זמננו והורו להיתר", ונימק זאת בחשש שלא יוכל להוליד. והאריך לבקר את המילה החלקית.¹³

כיוצא בזה פסק הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא (שנה בשנה תשנ"א, עמ' 205) כאשר נשאל על דחיית המילה עבור תינוק עם "פגם בשופכה" כדי שיהיה ראוי להוליד. בדבריו האריך בכמה צדדים להתיר את הדחייה,¹⁴ ובסוף דבריו הביא את האבנ"ז כראיה.

10. והביא ראיות לכך שניתן לדחות את המילה גם עבור דברים פעוטים יחסית, משום "יומא דעיבא" או משום כאב עיניים. אולם הטעם לדחיית המילה במקרים אלו הוא מפני הסכנה, שמא ימולו ויסתכן מכך.

11. וכן התירו פוסקים נוספים: הרב מרדכי פינחס טייץ (הפרדס [כח, ז], תשי"ד, עמ' 8), התיר על פי האבנ"ז ועל פי דברי הש"ך (יו"ד קנז, ג), שהיקל בביטול עשה מול סכנת איבר, ועל ידי דחיית המילה יזכה הילד להיות "תמים", ולא יישאר בעל מום כל ימי חייו. וכ"כ הרב יהודה אריה ליב גרוסנס, בשו"ת לב אריה (א, מא), על פי ההנחה שאין לאבד הונו (וגופו) על מצוות עשה, ועל פי דברי הש"ך. ויש לציין כי הגדיר "איבוד איבר" כחיסרון שימוש, כלומר שלא יוכל להשתמש באיבר למטרת הולדה. הוסיף על דבריו הרב חיים אורי ליפשיץ (סיני סג, אב-אלול תשכ"ח, עמ' רפו), והביא ראיות לכך שאין אדם יכול לקיים מצווה, כולל מילה, ועל ידי כך לפגוע בחברו, אף במצב שלכאורה חייב היה לסכן את הנפש לו היה מדובר בסכנת גופו שלו. ולכן אין האב יכול לקיים מצוות מילה על ידי פגיעה בבנו, שיעשה מכך בעל מום.

12. כמו כן הוסיף נימוקים קלים להתיר, כגון חיוב על האב מדין חינוך למנוע מבנו קושי בפור', שכל חולי שהוא דוחה את המילה אף ללא סכנה, ושביטול עשה ועונש הכרת חלים רק אם ביטל במזיד ולא מתוך אונס. נימוקו המרכזי של הרב בוראק הופיע גם בבית אב". אמנם הרב מרדכי פינחס טייץ דחה חלק מטענותיו. לדעתו יש לדחות את הסברה שיש חיוב פור' של האב מכוח הבן, כיוון שאין האב חייב לקיים מצוות פור' בילד זה דווקא. וכן אין לומר שכדי לצאת ידי חובה צריך לנתח את הילד על מנת שיהיה ראוי להוליד, ובוודאי שאין לדחות בשביל זה מצוות מילה. כמו כן, אין חיוב מצד "לערב אל תנח ירך", כיוון שאין בגדר מצווה זו להוליד דווקא ילדים הראויים להוליד.

13. נראה שגם בציץ אליעזר (יח, נא) ראה בשיטת המתירים את העמדה המרכזית, אף שהזכיר בתשובתו גם את ההצעות למילה חלקית. וכן עולה מדברי הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה א, לה), שהתיר לדחות את המילה על סמך האבנ"ז, אך כתב שיש ערך בעשיית מילה חלקית.

14. האב אינו רשאי לקיים מצווה על חשבון תקלה לאחרים; חומרת ביטול מצוות המילה חלה על הבן ולא על

דיון בעמדת המתירים

כפי שתארנו, ניתן לחלק את מום ההיפוספדיאס לשניים: הסוג הדיסטלי שבו אין חשש לבעיות פוריות בעתיד, והסוג הפרוקסימלי שקרוב לוודאי שיוביל לבעיות פוריות. הסברנו שבעבר הגיעו אל הפוסקים רק השאלות ה"קשות", ולכן חלק גדול מהדיון נסב סביב החשש שמא בעתיד לא יוכל הילד לקיים מצוות פריה ורביה. לפיכך יהיה קשה, לכאורה, להסיק מדיונים אלו מסקנה לסוגים הדיסטלים.

אף על פי כן, ניתן לדלות עקרונות מתוך דברי הפוסקים השייכים לכלל המקרים: א. הסתמכות הפוסקים על סברת האבנ"ז, ותליית ההיתר במום עצמו ולא רק בהשלכותיו, מעלה כי כל מום יתיר את הדחייה.¹⁵ ב. חלק מהפוסקים הסתמכו על דינים בהלכות מילה, לפיהם ניתן לדחותה גם לצרכים קלים או בשל חולי שאין בו סכנה. ג. בשו"ת בית אב"י כתב הרב ליבס במפורש, שגם ללא חשש הפגיעה בפוריות היה מתיר משום סכנת איבר. וכללו של דבר, בדברי כל הפוסקים הנזכרים יש נימוקים המועילים לכלל סוגי ההיפוספדיאס.

קושי נוסף בהשלכת מסקנות הפוסקים לימינו קשור לאופן הצגת הבעיה. בכל תיאורי התשובות, למעט בשו"ת בית אב"י, התמונה שהוצגה לרבנים היא שכדי שהילד לא יהיה בעל מום כל חייו, אין מנוס מלבד דחיית הברית לשם שימור העורלה ושימוש בה בניתוח. אלא שהמידע הרפואי הנוכחי מלמד כי יש רקמות אחרות בגוף שיכולות לשמש לתיקון המום (אמנם הרקמה היעילה ביותר היא של העורלה, בעוד שלשאר הרקמות יש מספר חסרונות). על פי זה, אפשר לומר שאילו היו יודעים הפוסקים שיש דרך נוספת לניתוח, לא היו מתירים לדחות את המילה. ניתן לענות על כך בכמה רמות:

- א. כאמור, בתשובתו בשו"ת בית אב"י, הרב ליבס היה מודע לאפשרות הזו, ואף על פי כן התיר לדחות את המילה (אמנם עיקר נימוקו היה שלא יהיה הילד בעל מום).
- ב. ייתכן שהמתירים היו ממליצים לדחות את המילה כדי לבצע את ההליך בצורה הטובה ביותר מבחינה רפואית, וזאת משום ששימוש ברקמות אחרות עלול

האב; על פי דברי הש"ך שהתיר לעבור על לא תעשה להצלת איבר, וכל שכן בביטול עשה; מצינו מקרים בהם דוחים מילה מפני סכנת 'שמא ייעשה כרות שופכה'; כשם שאין לתת כל ממונו על מצוות עשה, כך אין לאבד על כך איבר.

15. ואף שאפשר לחלק ולומר שמום דיסטלי אינו משפיע על שגרת החיים התקינה של הילד, ולכן לא יוגדר כמום, כבר עמד על כך הרב צירלסון וכתב שמום הוא גנאי גדול, כיוון שפוסל לדברים רבים, וכן כלפי הציבור יש גנאי להיות בעל מום, והביא מהתנחומא (יתרו ח'): "אמר הקב"ה: אינו דין שאתן תורתך (שכולה תמימה, שלימה היא) – לשון הילקוט) לבעלי מומין". מכל מקום, הוסיף שם כי "ענין גדלות הגנאי תלוי לפי ראות עיני המורה, בהתאמה למה שהוא נהוג ומקובל אצל הבריות". לכן נרחיב בהמשך על ההשלכות של מום זה על עתיד הילד, לרבות השפעות נפשיות.

להיות מורכב, ארוך, ומייסר יותר.¹⁶ בחירה בחלופה בעלת אפשרות גבוהה לסיבוכים משמעה ניתוחים ארוכים יותר, והיערכות למספר ניתוחים (ניתוח דו-שלבי, וגם ניתוחים חוזרים לתיקון), כלומר הכנסת התינוק להרדמות נוספות, שגם בהן יש סיכונים. כיוצא בזה כתב פרופ' סודי נמיר ('וימל אברהם', עמ' 614), שאין צורך לוותר על הרקמה האיכותית של העורלה לשם שימוש בחלופה פחות טובה, רק כדי להימנע מדחיית הברית (אף שגישתו הכללית מחמירה יותר).

ג. ככלל, הפוסקים סומכים על שיקול דעת הרופאים ואינם מתערבים בפרוצדורה הכירורגית, כיוון שלרוב, לרופאים יש מידע שמאפשר לקבוע מה התהליך הטוב ביותר עבור החולה. במקרה הנידון, אמנם לא מדובר בענייני נפשות, אך במערכת הרפואה הציבורית הפועלת על פי פרוטוקולים קשיחים, דרישה מהמנתח לסטות משיטתו הרגילה אינה סבירה, ועלולה אף להגביר את הסיכון לסיבוכים. "עימות חזיתי" בין ההלכה והרפואה הוא אופציה אחרונה בעדיפות, שצריכה להינקט רק במקרי קצה של התנגשות ממשית בין דין התורה להנחיה הרפואית באופן שלא מאפשר את קיומם של שני הדברים גם יחד.

ד. האבני נזר מייסד את היתרו על העיקרון שאיבוד איבר חמור מהפסד ממון, הדוחה מצוות עשה. ניתן להרחיב סברה זו גם למניעת צער וסבל מופרזים, אף שאינם מגיעים לכדי איבוד איבר ממשי. על פי זה, ניתן לדחות את המילה ב'שב ואל תעשה' כדי להעדיף ניתוח בטוח ובעל סיכויי הצלחה גבוהים יותר, ובפרט לאור העובדה שהמצווה תקוים במלואה בהמשך. תימוכין להרחבה זו, המשווה צער וסבל להפסד ממון הדוחה עשה, מצינו בפוסקים שפטרו חולי צליאק מאכילת מצה (ב'שב ואל תעשה') מחמת צער גדול, וזאת אף ללא סכנת נפשות או חשש איבוד איבר.¹⁷

באשר למציאות היום, עדיין יש פער בין שימוש ברקמת העורלה לבין שימוש בחלופות, ואף שמאז דברי הפוסקים פותחו שיטות חדשות, כגון שימוש ברקמה

16. ראו לעיל באחד מנימוקי הרב צירלסון להתיר דחיית מילה עבור טיפול ב"רגל קלובה", שיש חובה להציל אדם מייסורים, כחלק ממצוות השבת אבדה. כמו כן, ניתן לצרף את סברת הרב מיכלסון, שהסיק שדי בהגדרת התינוק כמצטער על מנת להתיר לדחות את המילה.

17. עי' פנה"ל פסח טז, ל, שלרוב, חולים אינם נצרכים להיתר קיצוני זה, ובדרך כלל יכולים להסתפק בכזית מצומצם ללא תופעות לוואי. על כל פנים, בסוגיה זו חידשו כמה פוסקים שאין אדם מחויב להכניס עצמו לסבל גדול עבור מצוות עשה. כך התיר הרב שלמה הכהן בשו"ת בנין שלמה (א, מז, בדרך אפשר), וכן הרב יואב יהושע וינגרטן בשו"ת חלקת יואב (אונס ז) דן בכך בצורה נרחבת. למעשה, בחזון עובדיה (א, לג) וצ"א (יד, כז) הכריעו להקל, בין השאר על סמך הבנין שלמה. עוד ראוי לציין, שגם הרב ליבס היקל לחולה שלא לאכול מצה, במידה וייפול למשכב על ידי האכילה (שו"ת בית אב"ד, ד, לז).

מרירית הפה, בפועל הניתוחים המבוצעים על ידי שימוש בעור העורלה נחשבים יותר מוצלחים.¹⁸

עמדת המורים לערוך מילה חלקית

לעומת המתירים לדחות את המילה, היו פוסקים שהורו למול חלקית ביום השמיני, בהסתמך על כך שבניתוח יסירו את שאר העורלה. הבסיס להצעות אלו הוא שיטת הדברי חיים (יו"ד ב, קיד-קיה), שלפיה בדיעבד אין צורך בחיתוך מלא של העורלה, אלא די להפשיל, להסיר ולנתק את העורלה אף ללא חיתוך ממש, וכפי שהבינו את דבריו הדברי יציב (יו"ד קנט) ושבת הלוי (ו, קמח). בדבריו הסתמך הדברי חיים על הבנת החת"ס (יו"ד רמט), שפירושה המילולי של "מילה" הוא "הסרה", ולא בהכרח חיתוך. לא כאן המקום להאריך בשיטות השונות של אופן ביצוע המילה, וביסוד המחלוקת בין הדברי חיים לחכמת אדם (קמט, יז), שהחמיר לחתוך את כל עור העורלה. אזכיר רק את ההצעות השונות שהועלו, האפשרות המעשית של ההצעות, ודברי פוסקים שדחו הצעות אלו.

ההצעה המרכזית היא חיתוך קטן של העורלה יחד עם הפשלת העור. הצעה זו הובאה בפני החלקת יעקב (יו"ד קמה), ובמסגרתה נטען שעל פי הרופאים ניתן לחתוך חיתוך קטן מהעורלה. ואף שבתשובה אחרת (שהובאה לעיל) התיר לדחות לגמרי את המילה, הסכים למול כך. בדבריו הסתמך על הדברי חיים, והוסיף שאף שמעשה זה אינו לכתחילה – שעת הדחק כדיעבד דמי.

וכ"כ בשבט הלוי (ו, קמח; י, קע) ואף הזכיר שלא כל מקרה דורש ניתוח. וכן כתב הרב יעקב אריאל (באהלה של תורה א, לה), שיש ערך למול חלקית, בהסתמך על הדברי חיים, אף שהתיר לדחות את המילה. וכן בשו"ת עטרת משה (יו"ד ב, קצז), אף שהרחיב

18. באשר לשימוש בעור העורלה כיום, לעומת השימוש בחלופות, כתב לי ד"ר בצלאל סיוון: "לעורלה שמשמרים יש מספר שימושים אפשריים. ראשית, אם יש כיפוף בולט, יהיה צורך לפצל את העור האחורי ולסובב אותו לצד הקדמי לצורך השלמת חסר-העור הקדמי. שימוש שני הוא בתת-עור שנמצא בתוך העורלה. לפעמים אין מספיק רקמה תת-עורית קדמית, וצריך להעביר רקמה אחורית לצורך כיסוי השופכה ששחזרה. במקרים קשים יותר, שבהם אין שופכה טובה, או שיש עקמת קשה, משתמשים בעור הפריעה – העורלה הפנימית האחורית – כתשתית לבניית השופכה בשלב הבא. יש ניסיון טוב בשימוש בחלקים של העורלה לכל המטרות האלה. שְׁתָּל משפה יכול לשמש רק לאינדיקציה האחרונה. שתלי עור אחרים הרבה פחות מוצלחים". עוד הפנה לעבודה מחקרית שנעשתה במסגרת ביה"ח איכילוב, בה נמצא הבדל ניכר בשיעור הסיבוכים בין ניתוח לאחר מילה (כלומר ללא עורלה), לבין ניתוח לפני המילה. נראה שמדובר בעבודת מחקר שנערכה על ידי ד"ר חיים הרצברג, ד"ר עדיט דובי-סובול, ד"ר תומר מנדלסון ועוד. המחקר ערך תצפית רטרוספקטיבית על 69 ילדים שעברו ניתוח לאחר המילה במשך כ-19 שנים (1999-2018). מסקנת המחקר היא ששיעור הניתוחים החוזרים עמד על 30%, שיעור הדומה לזה הנצפה בניתוחי תיקון חוזרים של היפוספדיאס (כלומר ניתוח שהתבצע לאחר כישלון), דהיינו, מדובר בשיעור גבוה ביחס לתיקון שמתבצע על ידי שימוש בעורלה. ההמלצה שעולה ממחקר זה היא לדחות את ברית המילה (J Pediatr Surg. 2022;57(11):676-680).

להתיר את דחיית המילה, כאשר דן בשיטת הדברי חיים – היקל למול כך, וזאת רק באישור הרופא. אך אם יש ספק, הורה לדחות, והבהיר שהצעת המילה החלקית היא רק "מהיות טוב".

כיוצא בזה הביא הרב יוסף דוד ויסברג (אוצר הברית ג, עמ' שסב), שהדרך המוסכמת היא חיתוך קטן, ובנוסף חיתוך רוחבי של העורלה, וכך העורלה תישאר מגולה. לדבריו, הסכימו לשיטה זו הרב פנחס אפשטיין, הרב יצחק וייס, הרב שלמה זלמן אוירבך והרב יוסף שלום אלישיב. והוסיף שדרך זו היא בהסכמת "גדולי המנתחים הפלסטיים בארצנו", ומכל מקום את שיעור החיתוך יש לתאם עם הרופא המנתח.¹⁹ הצעה נוספת הובאה במאמרם של פרופ' סודי נמיר, רופא ומוהל, והרב בניו שנדורפי ('מילת תינוק עם היפוספדיאס ביום השמיני', תחומין לג, תשע"ג, עמ' 374), לפיה אפשר להפשיל את העורלה כלפי מטה ולהשאירה שם "זמן מה" עם תחבושת, על ידי הוצאת דם. פתרון זה מבוסס על הבנת שבט הלוי ודברי יציב בדברי חיים הנ"ל, שדי בניתוק של העורלה, ללא חיתוך ממשי. כך הביאו המחברים בשם הרב שלמה מילר שקיבל מהחזון איש, הרב מוצפי שקיבל מהרב מרדכי אליהו, וכן בשם הרב ישראל יעקב פישר והרב בן ציון אבא שאול (עוד הביאו במאמרם את הצעת הרב ויסברג; דעת חלק מהפוסקים שהתירו לדחות לגמרי את המילה; וכן הצעה נוספת לחתוך את כל עור העורלה, בסיכום עם הרופא, ולהשאיר רק את עור הפריעה).

גם מבין אלו שהציעו מילה חלקית, היו שהדגישו שהעורלה צריכה להישאר מופשלת: נשמת אברהם (יו"ד רסב, ט) בשם הרב אוירבך, והובאו דבריו גם בציץ אליעזר (יח, נא), וכן עטרת משה (יו"ד ב, קצז) ושבט הלוי (ו, קמח). אמנם במאמר של פרופ' נמיר והרב שנדורפי, הובא בשם החזו"א והרב אליהו שאין צורך לדקדק אם העורלה חוזרת ומכסה את העטרה. נעיר כי קשה להניח שהעורלה תישאר מופשלת חודשים ארוכים עד לניתוח, ללא התערבות מתמדת בחבישת איבר התינוק.

דיון בעמדת המורים לערוך מילה חלקית

בפן המעשי, חיתוך מוקדם של העורלה, אף חיתוך חלקי, עלול ליצור כמה בעיות קליניות, כגון חוסר באספקת דם לחלק מהעורלה (מה שעלול לגרום לקשיים בהשתלת הרקמה, וכן להחלמה קשה יותר), וחוסר גמישות הנצרכת לניתוח (כתוצאה מהצטלקות; ואם ישנן צלקות מרובות הדבר אף עלול לגרום לסיבוכים לאחר הניתוח). כל שכן שקשיים מעין אלו עלולים להופיע לאחר חיתוך מסיבי יותר על ידי השארת עור הפריעה בלבד.²⁰ וכן

19. יש לציין שהרב ויסברג התיר זאת רק במקרים פרוקסימלים, אך במקרים דיסטלים כתב שיש למול כרגיל, ומדבריו משמע שאין לשמוע לדברי הרופאים לנתח במקרים הקלים.

20. כתב לי ד"ר בצלאל סיוון: "לגבי שימור של עור הפריעה, תיאורטית זאת פשרה טובה. באופן אישי הניסיון

כתב הרב יהודה דוד בלייך, שהתייעץ עם רופאים מומחים בעניין, והסיק כי פתרון החיתוך החלקי טוב רק בחלק קטן של המקרים, כאשר אין קורדי, העורלה גדולה, והנקב קרוב לעטרה (דיסטלי). אך ברבים מהמקרים נדרש חלק גדול יותר מהעורלה (אור המזרח כט, תשרי-טבת תשמ"א, עמ' 103).

היו פוסקים שלא ראו את הפתרון של מילה חלקית בעין חיובית גם מבחינה הלכתית. כך כתב הרב יצחק גליקמן (נועם יח, עמ' נב), שאין דעתו נוחה מכך, ועדיף לדחות לגמרי את המילה ולמול בניתוח. אחת הסיבות לכך היא שלאחר ה"מילה" יחשוב אבי הבן שיצא ידי חובה, וישכח להשלימה. ביתר שאת יצא הרב גליקמן נגד הטפת דם סמלית, בטענה שיש בה משום גניבת דעת הציבור, וכן איסור חבלה וצער לתינוק שלא לצורך.

גם הרב מאיר ברנדסדורפר (שו"ת קנה בשם ג, פו), בעצמו מוהל מנוסה, דחה את המילה החלקית הנהוגה, כיוון שהבין את שיטת הדברי חיים לחומרא, שצריך חיתוך רחב יותר של העורלה, ולא רק חיתוך "סמלי". אמנם למעשה נקט גישה מחמירה לגבי ניתוחי ההיפוספדיאס, כפי שנראה בהמשך.

כמו כן, במאמרם של פרופ' נמיר והרב שנדורפי מובאת דעת הרב מנשה קליין, הרב יוסף שרעבי והרב שמואל טל, שעדיף לדחות את המילה מאשר לבצע מילה חלקית כלשהי, מחשש לברכה לבטלה, הוצאת דם לחינם, וחזרת עור העורלה. מעבר לכך, דעת המתירים לדחות את המילה מבוססת, ורבים נקטו בה, ואילו הפתרון של מילה חלקית הוא רק ניסיון לצאת ידי חובת מילה על פי הבנת המקילים לפי שיטה מסוימת. נזכיר את דברי הרב אריה לייב גרוסנס (לב אריה א, מא): "נראה ברור, דהיכא דעל ידי עשית המצוה יעשה בזה הפסד והיזק לחברו – דעליו למנוע ולא לעשות המצוה". כל שכן כאשר מדובר במידת חסידות שנועדה "לצאת ידי חובת כולם", וכפי שכתב הרב למברג, שזהו "מהיות טוב".

עמדת המחמירים והפולמוס מול המערכת הרפואית

הדיון סביב שאלת דחיית המילה, ולמעלה מכך שאלת הניתוח כשלעצמו, עלה שלב כאשר הרפואה התקדמה והחלו לנתח גם מקרים קלים יותר. כך, מאז שלהי המחצית השנייה של המאה ה-20, ועד ימינו, התפתחו הדיונים לכיוון נוסף: אף שרבים הורו לדחות את המילה ולנתח במקרים הפרוקסימלים מחשש לבעיות פוריות, חלקם יצאו בתוקף כנגד הניתוחים למקרים הדיסטלים, בטענה כי מדובר בתיקון קוסמטי

שלי לא כל כך טוב. הרבה פעמים לא הצלחתי להפיק הרבה תועלת ממה שהשאירו. זה תלוי בכמה המוהל משאיר, כמה הוא אגרסיבי בביצוע החתך בשעה 12 בזמן הפריעה. לעיתים אפילו נתקלתי בהצטלקות קשה בצד התחתון, אפילו שלא בוצע שם חיתוך".

בלבד, שאינו מהווה עילה מספקת לדחיית המילה, ואף אינו מהווה עילה לניתוח הכולל בתוכו סיכונים מסוימים, או כניסה למצב של ספק 'כרות שופכה'.

עמדת ספר ברית אברהם הכהן

נראה כי החיבור המרכזי שעורר את הדיון היה ספר "ברית אברהם הכהן", שחובר על ידי הרב אברהם הכהן קאהן, תלמיד חכם, מוהל ואיש עסקים אמריקאי.²¹ עיקר התייחסותו להיפוספדיאס אינה בשאלת דחיית המילה, אלא בניתוח כשלעצמו, כאשר חששו הוא שמא ייעשה הילד כרות שופכה במהלך הניתוח או בעקבותיו. אמנם הוא לא הרחיב בצד ההלכתי של החשש, אלא בנושא הרפואי והשלכותיו. את הרקע להבנתו בתחום האורולוגיה, מלבד קריאת מקורות מסוימים והתייעצויות, קיבל בעת שהותו במחלקה האורולוגית בבית החולים מיימונידס בברוקלין, ניו יורק, שם מל בקביעות בחדר הניתוח, כאשר רבים מהנימולים היו עולים מרוסיה (בריה"מ לשעבר).

בסקירתו חילק את המום לארבעה מצבים: מצב בו הנקב בעטרה, בנזר העטרה,²² על הגיד ובכיס האשכים. בשלושת המקרים הראשונים הורה לא לנתח, מחשש לפסול כרות שופכה, וזאת למרות שבמקרה השלישי יש חשש שהמום יפגע בפוריות. ונימוקו, שעל פי המידע הרפואי הקיים, רוב הילדים שנולדים עם סוג זה של מום יכולים להוליד,²³ ואדרבה, הניתוח דווקא עלול להוריד את סיכויי ההולדה. במקרה הרביעי, שבו בוודאי לא יוכל להוליד, ואף יש חשש לזיהומים, הורה להורים להתיעץ עם מורה הוראה, ונמנע מלהתיר בכתב באופן גורף.

עוד חידוש יש בדבריו לגבי המום הנלווה 'קורדי'. להבנתו, יש שני מקרים של קורדי: מקרה אחד עם "עורלה כבושה", דהיינו שמחמת מיעוט העור בצד התחתון של האיבר, האיבר נמתח כלפי מטה ויוצר עקמת. המקרה השני נובע מחמת שינוי ברקמת הבשר, שדורש ניתוח כדי לתקנו. הסוג הראשון ניתן לדעתו לפתרון

21. "ברית אברהם הכהן" יצא לאור בכמה מהדורות. המהדורה הראשונה נדפסה בשנת תשנ"ד (1993), והאחרונה בשנת תשע"ו. המהדורה בה השתמשתי היא מהדורת תשס"ז (עמ' שנו והלאה).

22. בסקירתו כתב שבשני המקרים הראשונים (שמהווים 80% מהמקרים) רובם היו ללא בעיות פוריות וללא בעיות תפקודיות במתן שתן. אעיר כי על אף ההנחות הנכונות שהזכיר לגבי סוגים אלו, שיכולים להזרע כראוי, לגבי מתן שתן כיוון זרם השתן יהיה מוסט (בייחוד בסוג השני, בנזר העטרה). כך שבמובן מסוים הדבר יהווה בעיה תפקודית; לא בהכרח יפריע לחייו, אך יצטרך להסתגל למתן שתן זוויתי.

23. נתון זה נתמך מחקרים. ואף שכלל שהנקב נמוך יותר סיכויי ההולדה יורדים, מחקר שבחן מקרים דיסטלים וסוג זה שנמצא על הגיד (midshaft), מצא כי שיעורי האבהות בקבוצות אלו היו דומים לאלו של קבוצת הביקורת. אלא שיש לדעת כי במקרים רבים מתלווה 'קורדי' שגורם בפני עצמו לקשיים (Örtqvist L., et al. Sexuality and fertility in men with hypospadias; improved outcome. Andrology. 2017;5(2):286-93).

באמצעות מילה מקצועית, כפי שסיפר על עצמו שעשה פעמים רבות. אמנם הדגיש, שנצרך לכך מוהל מומחה מאוד, שלא יזיק יותר מאשר יועיל.

בדבריו פירט שלוש סיבות מדוע הנוהג הרפואי הוא להכווין כל מקרה של היפוספדיאס לניתוח, ושלושתן אינטרסנטיות: א. שיקול כספי – לטענתו, המניע הראשון הוא "כוונת הרופא למלאות כיסו עם כמה אלפים דאלאר שמקבל עבור הניתוח", ומתוך כך "תאוות ממון גורמת לו שמייצע לעשות הניתוח אפילו במקום שאין צריך רק למראית עין". ב. ניסיון מקצועי – הרופא חפץ בניתוח כדי לרכוש עוד ניסיון בפרוצדורה. ג. ניסיון לימודי – כדי שהמתמחים יתלמדו.

עוד ציין לכנס שנעשה בנושא בבורו פארק בהשתתפות כמה רבנים, ביניהם הרב מנשה קליין. בכנס נשמעו עדויות של רופאים, לפיהן ההמלצה הרפואית היא לנתח גם במקרים קלים, כיוון שבתרבות המערבית החיצוניות האסטטיות חשובה.²⁴ הרב קאהן פנה להורים וכתב כי רוב הרופאים אינם בקיאים מספיק במומים אלו, ולכן ייעץ ללכת אחר רופאים מומחים ייעודיים להיפוספדיאס. לדעתו, יש מעט מאוד מומחים "אמיתיים". הוא שלח למספר רבנים את סברתו לאסור ניתוחים "קוסמטיים" במקרים הקלים, מחשש שהילד יעשה כרות שופכה. חלקם תמכו בדעתו וחלקם חלקו עליה.²⁵

24. כמו כן הציגו טענה לפיה ממחקר שנערך עלה כי בקרב גברים שלא נותחו עומד שיעור הילודה על 91%, כלומר רק 9% לא יכלו להוליד, וגם אלו היו רק מהסוגים הקשים של המום (פרוקסימלי). לעומת זאת, אצל מי שנותרו שיעור הילודה צנח ל-41% בלבד. לכאורה עולה מהדברים שעצם הניתוח הוריד את אחוזי הילודה מ-91% ל-41%.

אולם הצגת נתונים אלו מופרכת, ומבוססת על שגיאה. המחקר המדובר הוא עבודת תזה מפורסמת משנת 1953 של חוקר דני בשם ד"ר הנס רבן סורנסן (Sorensen). המחקר בדק, בין היתר, את שיעורי הפרייון של גברים עם היפוספדיאס בדנמרק. בנוגע לנתונים, אכן כ-91% שלא נותחו הולידו, ואותם 91% היו מהמקרים הקלים (דיסטלים). את ממצאיו של סורנסן לגבי קבוצת המנותחים לא מצאתי, ואולי בדק רק את הלא-מנותחים. גם לאחר חיפוש אודות הטענה שרק 41% מהמנותחים יכלו להוליד, לא מצאתי מחקר שמביא זאת במפורש (בוודאי לא אצל סורנסן). אך נתון דומה מופיע במחקר משנת 1976 של החוקר השוודי לארס אוולאן (Avellán) [The Development of Puberty, the Sexual Début and Sexual Function in Hypospadiacs], שמצא כי מתוך 41 גברים נשואים שעברו ניתוח לתיקון היפוספדיאס בילדותם, רק ל-24 מהם נולדו ילדים. המשמעות היא כי ל-17 מתוך ה-41 לא נולדו ילדים, כלומר כ-41%. אולם במחקר הנ"ל לא נטען כי לאותם 41% היו קשיים ביכולת ההולדה. בנוסף לכך, נטען במחקר כי היו מיוצגים בו כל סוגי ההיפוספדיאס, ולכן טבעי שמתוך 41% היו לא מעט מקרים פרוקסימליים.

נראה אפוא, שהנתונים שהציג הרב קאהן מוטעים, שכן אין שום הגיון שהרופאים ינתחו באופן שרק מקלקל את סיכויי ההולדה. מכל מקום, ביחס לרפואה העדכנית, כתב לי ד"ר בצלאל סיון כי "נדיר שתיקוני היפוספדיאס יגרמו לבעיית פוריות. לרוב זה יקרה בסיבוכים משמעותיים כמו היצרות קשה שלא טופלה. השיטות הניתוחיות השתנו בעשורים האחרונים, ויתכן שזאת הסיבה שרואים פחות סיבוכים כאלה".

25. הסכים לדבריו הרב נתן גשטטנר (להורות נתן י, סח). לעומת זאת, הרב מאיר ברנדסדורפר (שו"ת קנה בשם ג, פו) לא קיבל את הטענה לחשש שמא יעשה כרות שופכה, אך אסר לדחות את המילה עבור המקרים

השפעת עמדת ספר ברית אברהם הכהן

דברי הרב אברהם קאהן הוזכרו בחיבורים נוספים סביב שאלת ההיפוספידיאס, ובהשוואה לחיבורים מאוחרים אחרים נראה שהוא נחשב כפורץ דרך בתחום. במובן מסוים, עמדתו גיבשה שיטה שמתנגדת לרוב הניתוחים.

לגישתו הכללית נראה שהסכים הרב מאיר ברנדסדורפר (שו"ת קנה בשם ג, פו), שאסר לדחות את המילה עבור המקרים הדיסטלים, כיוון שמדובר בתיקון אסתטי לחלוטין. והוסיף כי השתלת העורלה מחדש בזמן הניתוח הופכת את הילד לערל מדרבנן, כיוון שהעורלה מכסה מעט את העטרה.

גם הרב שלמה שוחט, תלמיד חכם ומוהל ממשפחת מוהלים, ששימש כמפקח מטעם הרבנות הראשית על מוהלים, בספרו 'מילה שלמה' (יג, יא), סקר באריכות את המצב הרפואי העדכני לגבי המום ודרישות הרופאים, ונראה שנטה לדעת הרב קאהן. בדבריו תיאר משבר אמון עמוק בין הרופאים למוהלים והפוסקים, הנובע לטענתו מ"התנשאות אקדמית הגורמת לתחושה של נטילת הגמוניה של המנתחים כ"יודעי הכל" בנושא, כשהתוצאה הבלתי נמנעת היא העדר הסכמה מצד הרופאים לראות ברבנים ובמוהלים 'ברי שיח'... וכן בשל העלמת מידע על הצורך האמיתי בניתוח". אולם אף שביקש לערער על קביעות רפואיות שונות, מסקנתו המעשית היא להתיר ניתוחים ודחיית מילה במקרים רבים.

בין היתר טען הרב שוחט כי ה"רופאים" (כביטוי כוללני), גורמים לעוינות ולחוסר אמון מצד המטופלים החרדים. אחת מטענותיו היא שהרופאים מסרבים להכניס מוהלים לחדר הניתוח לביצוע החיתוך. אולם דבריו תמוהים, משום שסירוב זה אינו נובע מעוינות או מאטימות, אלא מִנְהָלִי סטריליות מקובלים שמטרתם למנוע זיהומים. בנוסף, מנקודת מבטו של הצוות הרפואי, לא מקובל לשלב בניתוח אדם חיצוני שאינו מיומן בעבודה בחדרי ניתוח, אף אם הוא מומחה בתחום אחר. משום

הקלים, כמבואר להלן. וכן מובא בשם הרב אלישיב שעל פי דברי הרופאים התיר לנתח גם מקרים קלים, ולא חשש שמא ייעשה כרות שופכה (הרב שלמה שוחט, מילה שלמה – ברית מילה כהלכתה, ד, יא). הוכחה נוספת שאין לחשוש שהניתוח יגרום לפסול כרות שופכה, עולה מפסיקתם של המתירים לדחות את המילה (כחלקת יעקב ובית אב"י). כידוע, מום מולד אינו אוסר את האדם לבוא בקהל, כיוון שהוא מוגדר כ'סריס בידי שמיים', לעומת מום שנגרם מחבלה במהלך חיי האדם, הנחשב כ'סריס בידי אדם', ונאסר לבוא בקהל (רמב"ם איסור"ב טז, ט; שו"ע אה"ע ה, י). ממילא, אילו הפוסקים היו חוששים שהניתוח יפגע בילד ויפסול אותו מלבוא בקהל, היו אוסרים את הניתוח מכל וכל, שהרי ללא ניתוח הוא כשר לבוא בקהל, אף אם נולד עקר. העובדה שהתירו לנתח, ואף לדחות את הברית לשם כך, מוכיחה שאין לדעתם חשש לפסול זה (ועי' בחלקת יעקב אה"ע כח, שהרחיב בזה והתיר לנתח).

בנוסף לכך, עיין בנספח לפרק על היפוספידיאס בספרו של פרופ' סודי נמיר (זימל אברהם'), בו פירט את הפוסקים שקבעו במפורש שאין חשש לכרות שופכה בפרוצדורות רפואיות שמטרתן לתקן את האיבר: ים של שלמה (יבמות ח, ח), חלקת יעקב (אה"ע כח), חבצלת השרון (א אה"ע, יב), חת"ס (שו"ת ג, אה"ע א, יז). וכן הסיק פת"ש (אה"ע ה, סק"ז) מלשון הסמ"ג (לאוין קיט).

כך, תמוה שמחברים המפגינים בקיאות מרשימה בספרות ובידע הרפואי, מתעלמים מהנחות יסוד רפואיות בסיסיות.

אמנם בהמשך דבריו ציין לדברי הרב אלישיב, שכאשר שאלוהו לגבי היפוספדיאס, והביאו לפניו את טענת הרופא כי יש חשש להשפעות פסיכולוגיות עתידיות, השיב כי "יש להתחשב בבעיות נפשיות משום שהן יכולות להפריע הרבה בחיים... הרי תמיד שומעים לרופאים".²⁶ עם זאת, טען הרב שוחט כי הדברים מכוונים רק לציבורים "פתוחים", בהם כל שינוי באיבר עלול לגרום להשפעות פסיכולוגיות, ולא לציבור החרדי השמרני. אמנם קשה לתלות זאת בדברי הרב אלישיב, משום שלא סייג את דבריו, ומה גם שציבור ששואל רבנים כיצד לנהוג בסיטואציות כאלו, הוא לרוב ציבור שומר תורה ומצוות. לכן דברי הרב אלישיב נאמרו בפשטות לציבור הדתי והחרדי.

בפועל, הוראתו של הרב שוחט דומה להוראת הרב קאהן: במקרים פרוקסימלים יש לנתח, ובמקרים דיסטלים ככלל אין לנתח. אולם בשונה מהרב קאהן, התיר הרב שוחט לבצע את הניתוח כאשר המטופל שייך לציבור שבו יש חשש לבעיות פסיכולוגיות.

בגישה דומה לרב שוחט ולרב קאהן נוקט פרופ' סודי נמיר (וימל אברהם, תש"פ, עמ' 579). בנוסף למאמרו בתחומין (שהובא כפרק בפני עצמו בספר הנ"ל), כתב פרק בספרו על מום ההיפוספדיאס, השלכותיו, והגישה הנכונה להבנתו בטיפול במום אל מול דחיית המילה. עמדתו העקרונית שוללת ניתוחים במקרים קלים (דיסטליים), ובאשר למקרים קשים, אף שהתיר לדחות את הברית – העדיף פתרון של מילה חלקית בזמנה. פרופ' נמיר טען כי בבתי החולים קיים "לחץ יתר" לנתח, ומתוך חשש לשיקולים זרים (בפרט ברפואה הפרטית) הוא הנחה את ההורים לגלות ביקורתיות ולהיוועץ במומחים חסרי נגיעות כחוות דעת שנייה, וכן בפוסקים מובהקים. בנוסף טען, כי "אין מקום לקבל את חוות דעתו של רופא כלשהו, ללא התייעצות עם פוסק בעל שיעור קומה במקביל לקבלת המלצתו של מוהל ותיק ומנוסה", וכי "עדיף בכל מקרה שרק אפשר, לשקול מניעה מהתערבות כירורגית, אם היילוד לא יסבול מכך".

עוד ביקש לערער על הנחת היסוד של המנתחים ביחס להשלכות פסיכולוגיות של המום, והסביר כי "כל החלטה לגבי ניתוח היא ללא בסיס מדעי מוצק", כיוון ש"לעולם לא נבדק בקרב ציבור בעלי מערכת ערכים של קדושה... כיצד, נפשית, נתפס אצלנו שינוי מבני באיבר שנשמר בצניעות". לאור קביעתו שאין ביסוס מדעי

26. עוד הביא בשמו, שקודם שהשיב שאל הרב אלישיב אם הרופא נחשב "מומחה בתחומי", דבר המלמד כי לדעתו יש חשיבות לרופא הנשאל, ולא כל רופא יכול להביע עמדה מקיפה בנושא. במקרה שהובא לפניו, אכן הרופא לא היה "מומחה בתחומי", הוא היה מומחה לפלסטיקה ולא התמחה באורולוגיה.

בהיעדר בדיקה מקיפה, יש לתהות כיצד בכל זאת קבע כי "בדרך כלל אין כל השלכה לעתיד מחמת שהמקום מוסתר".²⁷

המלצתו למעשה: במקרים קלים יש להימנע מניתוח. במקרים חריגים, בהם צפוי קושי נפשי מובהק, יש לנתח. במקרים בהם קיימות בעיות תפקודיות, הורה לתאם עם המנתח מילה חלקית ביום השמיני. כאשר הניתוח מחייב עורלה שלמה, יש להיוועץ במורה הוראה לגבי האפשרויות השונות.

עמדת הרב יהודה דוד בלייך

גישה נוספת, הרואה צורך בהתערבות מסוימת בפרוצדורות הרפואיות, הציג הרב יהודה דוד בלייך (אור המזרח כט, תשרי-טבת תשמ"א, עמ' 103). לאחר שתואר את הרקע הרפואי וההלכתי של המום, וציין לתשובות רבות, העיר הערה חשובה לדיון ההלכתי בנושא: בניגוד להנחת הפוסקים שהברית רק נדחית לשעת הניתוח, על פי הספרות הרפואית "ברובם ככולם של הטיפולים לרפאות לקוי זה, אי אפשר לקיים מצוות מילה כתיקונה, זאת אומרת על ידי חתיכת הערלה עד העטרה". זאת משום שבשיטות הניתוח הקיימות, משתמשים בעורלה לשחזור השופכה ולכיסוי האיבר, ללא כריתה מלאה שלה.²⁸

אף על פי כן, הציע הרב בלייך שחלק מהנימוקים שהביאו הפוסקים רלוונטיים

27. בדעת האוסרים לבצע ניתוח במקרים הקלים, הביא את הרב נתן גשטטנר (להורות נתן י, סח), שבתשובה לרב קאהן אסר משום חבלה לחינם. כיוצא בזה הביא מהרב יצחק זילברשטיין, שכתב לו לאסור את דחיית המילה עבור ניתוח אסתטי בלבד. מנגד הביא את היתרו של הרב אלישיב, כפי שהביא הרב שוחט. וכן הזכיר היתר כזה בשם הרב אשר וייס, שסייג את ההיתר למקרה שמראה המום חריג משמעותית. אמנם את הסייג העלה רק לאחר שהסביר לו פרופ' נמיר שבדרך כלל אין השלכות נפשיות היות שהמקום מוסתר. בהקשר זה השווה פרופ' נמיר (הע' 68) את שאלת המצוקה הנפשית לדיון על נוכחות הבעל בחדר הלידה. לשיטתו, די בליווי נשי עבור היולדת, ובהסתמכו על הרב משה הלברשטאם (אסיא כא, עמ' 18), טען כי האיסור ההלכתי על נוכחות הבעל מקובל על רוב הפוסקים, ורק יגביר את לחצה של האישה. אולם השוואה זו מובילה למסקנה הפוכה: עמדתם הרווחת של הפוסקים היא שאין איסור מעיקר הדין על נוכחות הבעל בחדר הלידה (והאוסרים אסרו זאת רק כסייג בפני איסורים חמורים). אדרבה, הפוסקים התירו זאת במפורש, כדי להרגיע את היולדת ולהפיג את חרדתה – בהם הרב משה פיינשטיין (אג"מ י"ד ב, עה), הרב עובדיה יוסף (טה"ב ב, עמ' קעד), הרב אריה (נשמת אברהם ב, עמ' רב) והרב יהודה הרצל הנקין (בני בנים א, לג). נמצא כי פוסקים רבים מכירים במשקלם של קשיים פסיכולוגיים, גם אם מקורם במוסכמות מודרניות. לפיכך, אין לפטור כלואחר יד את החשש מהשלכות נפשיות אצל בעלי היפוספדיאס שלא נותחו, בפרט כאשר חששות אלו נתמכים במחקרים רפואיים.

28. מידע רפואי זה נכתב בשנות ה-80 ומשקף את השיטות שנהגו בזמנו. בדבריו תיאר שיטות בהן נעשה שימוש בעורלה לבניית השופכה, כגון שיטת TPIF (Transverse Preputial Island Flap) שפורסמה ע"י Duckett ב-1980, או "טכניקת נקב הכפתור" (Buttonhole Technique), וכן שיטה נוספת הנעשית ב"חטיטת השביל" (Glans Tunneling), אמנם זאת התייתרה לאחר שהתברר כי היא גורמת לשיעור גבוה של סיבוכים כהיצרות שופכה, הצטלקויות ופיסטולות (חיבור לא תקין בין איברים). נראה כי בחלק מהשיטות שהוזכרו אין כריתה מלאה של העורלה, כדי להשאיר את אספקת הדם לרקמה. אך מתיאורי השיטות לא עולה מניעה חד משמעית לנתק את

גם לניתוחים אלו, אף שבפועל על ידי הניתוח תתבטל המילה לגמרי. וביקש לסמוך על שיטת הדברי חיים, והצעת הפוסקים למול מילה חלקית, שכל הנראה ממילא תתבצע במהלך ניתוחים אלו. כמו כן הסתמך על דברי האבנ"ז, לפיהם האדם אינו מחויב להיעשות בעל מום כדי לקיים מצוות מילה.²⁹ אמנם במקרים דיסטלים, כאשר אין 'קורדי', כתב ש"אפשר שיש לבצע ניתוח מבלי להשתמש בעור המילה כלל", ולמול כרגיל בזמן, כיוון שלדעת רופאים מומחים רבים "כשיתגדל הילד יוכל לשמש מיטתו ככל אדם ולהוליד". למעשה, הרב בלייך הציע שינוי מסוים בביצוע הניתוח, על מנת לוודא שאכן העורלה נכרתת.

עמדת הרב הרצוג

קודם שניכנס למענה לטענות השונות, נציין לפוסק שהציג קו מחמיר אך דבריו המלאים נקטעו.

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג (פסקים וכתבים ד, פא-פב) נשאל גם הוא על ענייני מילה. בשאלה הראשונה (פא) משמע מהפרטים שזהו הפוספדיאס: "בחולי שאין יכול להיות יורה כחץ, אלא אם כן ינתחוהו... ואחרי הניתוח אי אפשר למולו, ואם ימולו עכשיו – אי אפשר אחר כך לנתחו". לאחר דיון הלכתי, וכן התייעצות עם מומחה שהשיב שיש רק חשש מסוים שעל ידי המילה לא יוכלו לנתח, אך על פי רוב יוכלו לנתח – הכריע שיש למול, שכן "משום ספק קצת רחוק כזה, שאין בו חשש ספק נפשות, ודאי שאין לבטל מצות מילה". בסימן הבא (פב) נשאל ישירות על הפוספדיאס, והדילמה הייתה דומה. אמנם תשובה זו נקטעה לאחר כמה פסקאות, ושאר התשובה אבדה.

מכל מקום נראה מדבריו בסימן פא שאין לבטל עשה עבור ספק כזה, והיות שכיום יש אפשרות אחרת לניתוח ללא שימוש בעורלה, אלא שאחוז הסיבוכים בו גבוה יותר, נראה שהרב הרצוג היה מורה להחמיר, כל שכן במקרים הדיסטלים.

מקור העורלה לאחר סיום ההשתלה. ובמילים אחרות, העובדה שבספרות הרפואית לא מתואר חיתוך העורלה בסוף הניתוח כחלק מההתליך, אינה מלמדת שיש מניעה לעשות כך.

29. אמנם ספק אם האבנ"ז יסכים לכך כאשר המילה תתבטל לגמרי, שהרי נשאל על דחיית המילה ולא על ביטולה. כמו כן, נימוקו הוא על פי דברי הרמ"א, שאין אדם מחויב לבזבז הון רב על מצוות עשה, כל שכן שלא להיעשות בעל מום. אך לא ברור מדבריו אם הדין שווה אף במצוות עשה שיש בה כרת, והרמב"ם (מילה א, ב), אף שבעיני הראב"ד היקל, פסק כי אם האדם מת ערל (במזיד) – חייב כרת. אכן, הרב בלייך עצמו הביא בהע' 9 שלמנ"ח (ה, ח) יש לבזבז כל הונו על כרת. לכן, כיוון שיש במקרה זה של "מת כערל" חיוב כרת לכו"ע (כלומר גם לרמב"ם), אולי האבנ"ז יחמיר. אך אפשר להסביר זאת כהבנת הרב בוראק בתשובתו (פרחי אהרן א, עמ' 282), שגם במקרה כזה נחשב כאנוס ולא כמזיד, ולכן לא יתחייב בכרת.

מענה לטענות המחמירים

כדי להבהיר את הנתונים ואת המציאות, נעבור על הטענות השונות שהוצגו כנגד הניתוחים, וכן כנגד הנאמנות הרפואית, וננסה לבאר באמצעותן את התמונה המלאה.

טענה ראשונה: בהכנסת התינוק לניתוח לתיקון היפוספדיאס יש סיכון לעשותו כרות שופכה. הטענה נענתה באריכות בהערה על דברי הרב קאהן.

טענה שנייה: ישנם שני סוגי 'קורדי', אחד שנובע ממחסור בעור בחלק התחתון של האיבר, ואחד שנובע כתוצאה מרקמות נוקשות סביב האיבר. הרב קאהן הציע שאת הסוג הראשון ניתן לפתור ללא ניתוח, באמצעות מילה מקצועית, בעוד שהסוג השני אכן דורש התערבות ניתוחית.

המענה: אף שתיאורטית דבר זה אפשרי, שכן בעקבות הניתוח האיבר מתיישר לאחר שחרור העור (אך גם זה בעקמת קלה);³⁰ בפועל, אין מקום להורות כך לציבור הרחב, שמא מתוך כך יתעלמו מהבעיה ויפנו ישר למוהל, וכפי שכתב הרב קאהן בעצמו, שנדרש מוהל מקצועי ביותר שלא יעשה נזק. בנוסף, על המוהל לזהות טרם הברית שאכן מדובר בסוג הראשון של הקורדי ולא השני. כלומר, פתרון הבעיה על ידי מילה הוא נדיר ולא מעשי.

טענה שלישית: יש ללכת רק לרופאים ללא מניעים אישיים (אינטרסים), כגון להגיע לרופא להתייעצות בלבד, כאשר הרופא מודע לכך שהוא לא זה שינתח את הילד. המענה לכך הוא בשתי רמות: ראשית, לגופם של דברים, אין מקום להטיל חשד גורף בכלל הרופאים. הנחת היסוד ההלכתית והמעשית היא שרופאים שוקלים שיקולים מקצועיים לטובת המטופל. ואף אם ייתכן עירוב של שיקולים זרים אצל רופא מסוים, הפתרון לכך הוא פנייה לרופא אחר או לחוות דעת נוספת, ולא שלילת האמון בממסד הרפואי כולו.

שנית, בפועל השיקולים הזרים מצומצמים מאוד, עד לכדי מקרים נדירים. כך ביחס לארה"ב, שם התגורר הרב קאהן, שעל אף קיום מודלים של משכורת לפי "תפוקה", ההנחה שהרופא ימליץ על ניתוח במקרים רבים רק מתוך מניעים זרים, מופרכת. שכן מערכת הבריאות בארה"ב מפעילה רשת שלמה של מנגנוני מניעה, בקרה וענישה כדי לצמצם את האפשרות שרופאים יפעלו משיקולים פיננסיים. חברות הביטוח מעסיקות רופאים שתפקידם לבדוק ולאשר כל הליך רפואי ולוודא שאכן הוא נצרך רפואית, לצידן נחקקו חוקים פדרליים מחמירים ביותר נגד הונאה, ומתקיים מעקב הדוק אחר דפוסי העבודה של הרופאים, שמצמצם ניתוחים מיותרים. ביחס לישראל שלילת הטענה מובהקת עוד יותר. במערכת הבריאות הציבורית המשכורות הן גלובליות וקבועות, ולכן אין לרופאים תמריץ כספי לשלוח

30. כך כתב לי ד"ר בצלאל סיוון.

מטופל לניתוח. ואף ברפואה הפרטית פועלים מנגנוני בקרה, אתיקה רפואית ופיקוח מקצועי, השוללים פעולה ממניעים מעין אלו. משום כך, אין כל מקום לטענה שרופאים מונעים משיקולים כספיים, והטלת דופי בצורה גורפת משוללת כל אחיזה במציאות הקיימת במערכת הרפואית.³¹ לפיכך, ככלל, יש לסמוך על הרופאים ששוקלים את השיקולים לטובתו של המטופל.

במישור עקרוני יותר, הטלת דופי בממסד הרפואי, כפי שמופיעה ב"ברית אברהם הכהן", היא קיצונית למדי, ואינה משקפת את המצב בשטח, שהרי אנו רואים שמערכות הרפואה המודרניות העלו באופן חסר תקדים את איכות החיים ואת תוחלת החיים של כלל החברה המערבית. השכל הישר מורה שהצלחות אלה אמורות להגביר את האמון הכללי שלנו בדברי הרופאים, תוך הנחה שהן הרמה המקצועית והן הרמה האתית השתפרו, והמנגנון הרפואי ככלל פועל לטובת החולה, גם אם ישנם אי אלו מקרי קצה חריגים. זאת מבלי להזכיר את האמון הכללי שנתנו רבים מהפוסקים בדברי הרופאים, בתקופות בהן מערכת רפואה ציבורית הייתה רחוקה מלהתמסד, והטיפול נעשו בצורה פרטית ונעדרת כל זיכרון ארגוני.³²

טענה רביעית: החשש מבעיות פסיכולוגיות במקרים הקלים רלוונטי רק בציבורים "פתוחים".

המענה: בטענה זו יש הגיון, כיוון שבחברה יותר "פתוחה", בה הנושא המיני תופס מקום חשוב יותר, ובטח כאשר ישנן בעיות צניעות למיניהן (כגון יחסים לפני חתונה וכד') – יש יותר חשש לקשיים נפשיים, בושה ועוד. במובן מסוים, בחברה כזו המום יותר גלוי, ולכן הדבר גורם קושי. לעומת זאת, בחברה "סגורה" הנושא המיני תופס פחות מקום, והמום נשאר "אישי" ולכן ניתן לומר שהוא יוצר פחות קשיים נפשיים. אלא שהנחה זו אינה מוכרחת, שכן הקושי הנפשי לא נובע תמיד מ"מה יגידו אחרים", אלא מעצם הידיעה של האדם שהוא בעל מום. בנוסף, יש לדון בחיי האישיות לאחר הנישואין. אין ספק שגם אם מבחינה פרקטית יצליח האדם לקיים יחסי אישות, עדיין סביר שיתבייש מפני אשתו. הנושא המיני טעון, וככל שהחברה סגורה יותר, רבה בה המבוכה סביב העיסוק בזה. הוספת מכשול נוסף בדרך לחיי אישות ולקיום מצוות עונה בשמחה ובפתיחות, עשויה לגרום למעמסה נפשית.

בנדון דנן, נערכו כמה מחקרים אודות ההנחה שהיפוספדיאס קל ללא

31. כמובן, גם לאחר המנגנונים השונים הפיקוח אינו הרמטי, אך המקרים ה'בעייתיים' הם מקרי קצה נדירים.

32. מלבד זאת, יש להדגיש שהצעתו הסופית של הרב קאהן ללכת רק לרופאים "אמיתיים", אינה פרקטית. הוא עצמו העיד כי לדעתו יש מספר קטן מאוד של רופאים שניתן לסמוך עליהם. כלומר, הנחיה לציבור הרחב לתור אחר קטגוריה מאוד מסוימת של רופאים אינה מעשית, בוודאי שלא להורים שזה עתה נודע להם שלבנם יש מום לא מוכר, ויש להם לכל היותר 6-7 ימים עד ליום השמיני למצוא את המומחה, להיפגש עמו ולהחליט.

ניתוח יגרום בעתיד לקשיים פסיכולוגיים. ממחקרים מאוחרים נראה כי הקשיים הפסיכולוגיים העיקריים מופיעים במקרים פרוקסימלים שלא נותחו, או בעקמת שלא טופלה. אמנם גם במקרים הקלים, הנחקרים דיווחו על קשיים מסוגים שונים. ואף שתוצאות המחקר העלו כי אחוז הקשיים בקרב קבוצה זו היה נמוך ביחס למקרים הפרוקסימלים, מכל מקום גם הם חוו קשיים באחוז גבוה ביחס לאוכלוסייה הכללית.³³ כלומר, ככלל ניתן לומר כי גם היפוספדיאס דיסטלי מלווה בקשיים. יש לציין שהמחקרים בנושא ראשוניים, כיוון שרוב המחקר עוסק רק במקרים שנותחו. **טענה חמישית:** שיטות הניתוח לא כוללות כריתה של העורלה, דבר הגורם לילד להישאר ערל.

המענה: גם בשיטות הניתוח הישנות, לא מוכח שהיה הכרח להשאיר את העורלה מחוברת למקומה המקורי. אך מכל מקום, בשיטות הניתוח הרווחות כיום העורלה אכן נכרתת.³⁴ לסיכום, ראינו כי על אף הטענות כנגד המערכת הרפואית ככלל, וכנגד הרופאים המומחים בפרט, רצוי וראוי לסמוך על המלצותיהם, ואכן לרוב המלצותיהם משקפות את מסקנות המחקרים.

סיכום ומסקנות

במאמר זה בחנו את סוגיית תיקון מום ההיפוספדיאס. במרכז המאמר עמדה שאלת דחיית מצוות המילה עבור התיקון, שכן מום זה דורש התערבות כירורגית שבה עור העורלה מהווה את הרקמה האיכותית והיעילה ביותר לשחזור. היסוד המרכזי להתיר

33. עי' במחקרים הללו:

Ruppen-Greeff (2025). Psychological outcome, sexuality, and health-related quality of life (HRQoL) in men with uncorrected hypospadias. Journal of Pediatric Urology. Schlomer, B (2014). Do adult men with untreated hypospadias have adverse outcomes? Journal of Pediatric Urology, 10(4), 672–679.

ראה עוד במחקר זה: M. A. Keays et al., "Long term consequences of uncorrected hypospadias", SPU Fall Congress, 2019.

34. בשנת 1994 המציא הרופא וורן סנודגראס (Snodgrass) טכניקה הנקראת TIP (Tubularized Incised Plate). טכניקה זו נחשבת כיום לשיטה הנפוצה ביותר בעולם לתיקון היפוספדיאס ברמת חומרה קלה עד בינונית. בשיטה זו המנתח לא משתמש בעור העורלה כדי לבנות את צינור השתן, אלא לוקח את המשטח המקורי של הגיד, חורץ אותו וסוגר אותו לצינור. עם זאת, המנתח עדיין משתמש בשכבת הפנים של העורלה כדי לכסות את התפרים ולמנוע דליפות. בסיום הליך זה, ברוב המקרים, שארית העורלה אכן נכרתת לחלוטין.

וכך כתב לי ד"ר בצלאל סיוון: "בהיפוספדיאס דיסטלי, ללא עקמת קשה, התיקון הכי מקובל היום הוא tip (מכונה סנודגראס)". באשר לאחוז הסיבוכים כתב: "אצל מנתח מנוסה אחוז הסיבוכים הוא סביב 10%. הסיכון הכי שכיח הוא פיסטולה – פתח במיקום כלשהו לאורך השופכה ששוחזרה. יש במקרים אלו הבדלי גישות. חלק מציעים תיקון כולל בניית שופכה בכל מקרה. מנסיוני, חלקם יכולים להסתדר עם פעולה פשוטה יותר – מיאטופלסטיה ושחזור צווארון בחלק התחתון / הונטרלי. ההחלטה תלויה בממצאים בבדיקה, כולל ההתרשמות של המנתח מאיכות הרקמה".

את דחיית המילה נשען על סברת האבני נזר, שאומצה על ידי פוסקים רבים, לפיה כשם שאין אדם מחויב לבזבז את כל הונו עבור מצוות עשה, כך אינו מחויב להיעשות בעל מום על מנת לקיים מצוות מילה בזמנה. אל יסוד זה מצטרפים טעמים הלכתיים נוספים שנקטו הפוסקים, התקפים ישירות גם למקרים הדיסטלים (הקלים).

הקורדי – שקיים בכשליש ממקרי ההיפוספדיאס הדיסטלים, וככל שחומרת המום עולה כך גם הסיכויים להופעתו – מדגיש את חשיבות הסוגיה. להיעדר טיפול בו יש השלכות חמורות יותר, כגון כאב בזמן קישוי או יחסים, קושי מכני בקיום יחסים שעשוי להשפיע על כניסה להריון, קשיים פסיכולוגיים חריפים יותר, קשיים תפקודיים במתן שתן, ועוד. ככל שחומרת הקורדי עולה, כך קשיים אלו מחריפים. כלומר, גם אם ככלל יש להחמיר שלא לדחות את המילה בהיפוספדיאס דיסטלי, ברבים מן המקרים לתינוק עם היפוספדיאס דיסטלי מופיע קורדי שדומה בחומרתו להיפוספדיאס פרוקסימלי (קשה).

אף שקיימות כיום חלופות לשימוש ברקמת העורלה, נתונים קליניים מוכיחים שניתוח ללא עורלה כרוך בשיעור סיבוכים גבוה משמעותית, בסיכון מיותר להרדמות מלאות חוזרות, ובצער לתינוק. יוצא אם כן, שהיתר דחיית המילה במקרה זה נשען על היסוד שאין אדם מחויב לסבול צער מופרז או להסתכן בסיבוכים לצורך קיום עשה, שהוא כנגזרת לטעם בו השתמש האבנ"ז, לצד הטענה שאין זה סביר ופרקטי להתערב בפרוטוקולים הנהוגים ברפואה הציבורית ולכפות על מנתחים שיטות ניתוח זרות. ההצעה למילה חלקית ביום השמיני נשללת רפואית – שכן חיתוך או הפשלה מוקדמים עלולים ליצור הצטלקויות ופוגעים באספקת הדם לרקמה באופן שיכול לגרום סיבוכים בניתוח; והלכתית – בשל גרימת צער חינם לתינוק במקום שיש היתר מרווח לדחות, ובשל פקפוק בעצם קיום המצווה באופן זה.

היבטים מעשיים באיבחון תינוק עם היפוספדיאס

ראוי לעמוד על הקשיים המעשיים שהורים נתקלים בהם כאשר הם שומעים לראשונה שבנם לוקה בהיפוספדיאס. ברוב המקרים ההורים מתוודעים לכך בבית החולים לאחר הלידה, תוך התייעצות עם אורולוג. במקרה פחות טוב, הם מתוודעים לכך בביקור של המוהל לפני הברית. במצבים אלו עליהם להכריע בתוך ימים ספורים, ולעיתים אף בתוך יום, האם למול כרגיל, לדחות את המילה או לבצע מילה חלקית. כל זאת, כאשר זמן לא רב קודם לכן כלל לא ידעו על קיומו של מום זה, ובוודאי שלא היו מודעים להשלכותיו. על פי רוב, גם חוות דעת רפואית בבית החולים לא עונה על כל פערי המידע של רוב ההורים ושל רוב הרבנים.

להלן מקצת מן השאלות שבירורן נחוץ לשם הכרעה הלכתית: האם יש הבדל בין ההשלכות של היפוספדיאס דיסטלי לעומת היפוספדיאס פרוקסימלי? מאיזה

שלב מוגדר המום כפרוקסימלי באופן העלול לפגוע בפוריות? האם רקמת העורלה הכרחית לניתוח, או שניתן להשתמש ברקמות חלופיות? האם ניתן לבצע מילה חלקית ביום השמיני מבלי לפגוע באפשרות הניתוח? האם לאחר השלמת הניתוח התינוק נחשב מהול, או שמא העורלה נותרת? מהן ההשלכות של מום הקורדי? האם קיימות השפעות פסיכולוגיות? ועוד.

במצב אידיאלי, ראוי היה שהרב הנשאל יפנה את ההורים לרופא מומחה, כשהם מצוידיים בשאלות ממוקדות שיסייעו בידם לברר את המציאות הרפואית בהתאם למצב היילוד, ומתוך כך יוכל הרב להכריע בשאלה ההלכתית, לאחר קבלת חוות הדעת המקצועית של הרופא. אולם דרך זו אינה ישימה. בדרך כלל לא ניתן לקבוע תור לרופא מומחה "מהיום להיום" במסגרת הרפואה הציבורית, וממילא עד שתתברר התמונה הרפואית וניתן יהיה להגיע להכרעה הלכתית, כבר יחלוף היום השמיני.³⁵

הלכה למעשה

לאור זאת, על פי כל המבואר במאמר זה, המסקנה המעשית וההלכתית היא שברירת המחדל במקרה של איבחון היפוספדיאס צריכה להיות – קודם כל להמתין, דהיינו שניתן לסמוך על שיטת המתירים לדחות את ברית המילה. וגם אם ירצו ההורים להחמיר כשיטות אחרות, יוכלו לסמוך על שיטת המקילים לפחות עד שיגיעו להחלטה מושכלת כיצד לנהוג במקרה שלפניהם.

הוראה זו משחררת את הלחץ הנפשי שבו נתונים ההורים בשל הזמן הדוחק. במקום להתרוצץ בבהילות בניסיון להשיג חוות דעת דחופה של מומחה תוך ימים ספורים, תוך סיכון בקבלת החלטות פזיזות כגון "מילה חלקית", שעלולות לחבל בסיכויי ההצלחה של הניתוח העתידי, ההורים מקבלים גיבוי להמתין. תקופת ההמתנה תאפשר להם לקבוע תור מסודר לאורולוג מומחה ברפואה הציבורית, להבין לעומק את מצבו הספציפי של ילדם, ולתכנן את הניתוח וברית המילה בצורה רגועה ובטוחה.

35. פנייה לרופא פרטי מחייבת הוצאה כספית גדולה, ולא נראה שניתן להשית אותה כחובה הלכתית, שכן לא מדובר בתשלום על ביצוע המילה, אלא רק על בירור המציאות. בנוסף, גם ברפואה הפרטית זמינות התורים אינה מיידית.

ראוי להוסיף, כי רוב הפוסקים שמוזכרים במאמר הכריעו על פי הנתונים הראשוניים, ולא הפנו את השאלים לבירורים חוזרים, אלא התמודדו עם הנתונים שהוצגו בפניהם מפי הרופאים בפעם הראשונה. כלומר, הם לא ראו את ההתרוצצות בין הרב לרופא כדבר רצוי, או לפחות כפתרון ישים. כיום, ברבים מהמקרים זו ההוראה להורים (או למטופלים, כשמדובר בשאלות אחרות). אבל לענ"ד אין מקום לטעון שהמציאות בעשרות השנים האחרונות השתנתה, כך שהרופאים יותר זמינים לפגישות מיידיות. גם היום, כמו בעבר, הסיכוי לפגישה בטווח הקרוב נמוך. הדבר היחיד שהשתנה הוא נגישות מידע רפואי ברשת, אלא שאין זה נחשב כמענה, כאשר מדובר במציאות בה כל מקרה נידון לגופו.



הרב אורי רדמן הרב זוין – בין ציונות לחסידות חב"ד

- מבוא
- חלק א – יחס אדמו"רי חב"ד לתנועה הציונית
- א. האדמו"ר הרש"ב – ביסוס האידאולוגיה האנטי-ציונית
- ב. האדמו"ר הרי"צ וחתנו
- חלק ב – הרב זוין והתנועה הציונית
- ג. פעילות הרב זוין בתנועה הציונית
- ד. אתחלתא דגאולה – ציונות דתית, חב"ד והרב זוין
- חלק ג – מדינת ישראל, בין הרבי מלויבאוויץ' לרב זוין
- ה. מדינת ישראל – מקור ההצלה לעם היהודי וליהדות
- ו. מדינת ישראל מדינה יהודית – היבטים הלכתיים
- מעין סיכום

הרב שלמה יוסף זָוִין היה מגדולי הרבנים בדור הקמת מדינת ישראל, חסיד חב"ד וכותב מעמיק ופורה, אשר עסק גם בצרכי ציבור  במאמרו סוקר הרב אורי רדמן את התנגדותם החריפה של אדמו"רי חב"ד לתנועה הציונית ולהקמת מדינת ישראל, ומנגד את עמדותיו ופעילותו הציונית הבולטת של הרב זוין  הדרך באמצעותה גיבש הרב זוין את דרכו ואת פעילותו הציונית, תוך רגישות לדעת רבותיו, אולם לא בהתבטלות אליהם, מעוררת מחשבות על עצמאות תורנית גם בדורנו



הרב אורי רדמן

הרב זוין - בין ציונות לחסידות חב"ד

מבוא

מאמר זה בא לבאר את משנתו ההגותית וההלכתית של הרב שלמה יוסף זוין בהקשר לתהליך התחיה ולמדינת ישראל. הרב זוין נולד בשנת תרמ"ז, היה מחסידי הרבי מבבורויסק (פלג חב"ד-קאפוסט), ולאחר פטירתו התקשר כחסיד לאדמו"רי חב"ד-לויבאוויץ' (האדמו"ר הר"י"צ והרבי מלויבאוויץ'). הרב זוין היה מגדולי התורה שהנהיגו את היהדות הדתית ברוסיה-אוקראינה, ולאחר עלייתו לארץ ישראל בתרצ"ד היה מראשיה הרוחניים של התנועה הציונית הדתית. נפטר בשנת תשל"ח.

על פניו, קיים פער תיאולוגי-אידאולוגי עמוק בין משנתו של תנועת חב"ד למשנתו של הציונות הדתית לגווניה בהקשר לתהליך התחיה ולהזדהות עם התנועה הציונית. וכאמור, המאמר בא לברר את משנתו של הרב זוין בעניין זה.

המאמר מחולק לשלושה חלקים: חלקו הראשון (פרקים א-ב) יעסוק ביחסם של אדמו"רי חב"ד-לויבאוויץ' לתנועה הציונית. החלק השני (פרקים ג-ד) יעסוק ביחסי הרב זוין והתנועה הציונית, ובשיטתו לגבי מעמדה של מדינת ישראל כהתחלת הגאולה. החלק השלישי (פרקים ה-ו) יעסוק בפער ההגותי וההלכתי שבין משנת הרב זוין לאדמו"ר האחרון מחב"ד בקשר למדינת ישראל.

חלק א - יחס אדמו"רי חב"ד לתנועה הציונית

א. האדמו"ר הרש"ב - ביסוס האידאולוגיה האנטי-ציונית

יחסה השלילי של תנועת חב"ד לתנועה הציונית מתחיל מאגרת שכתב האדמו"ר הרש"ב (תרכ"א-תר"פ) לאחד מחסידיו.¹ כבר ציינו החוקרים כי התנגדותו לציונות,

1. המכתב נכתב לחסיד ישראל צ'רטקוב, גביר מהעיר חרסון, התפרסם בחבצלת 39, י"א אב תרנ"ט (1899), והופץ בעותקים רבים. על עוצמת התייחסות חסיד חב"ד למכתב ניתן ללמוד ממאמרו של יצחק שניאורסון (קרוב משפחתו של האדמו"ר, רב מטעם בעיר צ'רגוב, ואחיו של פרופ' פישל שניאורסון), שהובא אצל יהושע מונדשיין (יהושע ד' לבנון): "בשעה שגם שאר כל הרבנים והאדמו"רים התנגדו לציונות, מתוך אמונה שבנין ארץ-ישראל יהיה רק על-ידי המשיח; ואילו הציונים עצמם, ב'חדרים' שלהם ובהתנהגותם האנטי-דתית, מסיטים את היהודים מדרך הישר, הרי שלאיש מהם לא היו האומץ והכוח לצאת נגדם באופן גלוי, הרבי מלויבאוויטש יצא במכתב גלוי נגד הציונים, שעורר סער גדול בעולם החסידי. האדמו"רים וגדולי הרבנים העריכו את הגבורה שבצעד אמיץ זה" (כפר חב"ד 903, עמ' 56, ובאתר כרמים). בהערות לדברים כותב מונדשיין: "ברשימתו של כ"ק אדמו"ר מוהר"י"צ אודות א"ז הרבנית רבקה ע"ה [אם הרש"ב], כותב הוא את אשר דיברה על ערש דווי,

כפי שנחשף באגרת ובמכלול כתביו, מבוססת על שלושה מישורים: א. תיאולוגית ב. פרגמטית ג. אמונתו כי מטרת הציונות היא להחליף את הדת היהודית בלאומיות חילונית.² כך הוא כותב באגרת (אגרות קודש א, פו):

הנה גם אם היו האנשים האלה שלמים עם ה' ותורתו, וגם היה מקום לחשוב ששישגו מטרתם, אין לנו לשמוע להם לדבר הזה, **לעשות את גאולתנו בכח עצמינו**. והלא אין אנו רשאים גם לדחוק את הקץ להרבות תחנונים על זה... וכל שכן בכוחות ותחבולות גשמיים, דהיינו לצאת מהגלות בזרוע – אין אנו רשאים, ולא בזה תהיה גאולתנו ופדות נפשינו. ובפרט שהוא נגד תקוותינו האמיתית, כי כל צפיותינו ותקוותינו הוא שיביא הקב"ה לנו משיח צדקנו במהרה בימינו אמן... וכל חפצם לפרוק עול התורה והמצוות, ולהחזיק רק בהלאומיות, וזו תהיה יהדותם.

ההתנגדות נובעת בראש ובראשונה מתוך השקפה כי הגאולה העתידית היא גאולה ניסית ולא טבעית. במקומות נוספים בהם מתייחס האדמו"ר לעניין הציונות הוא ממשיך בטענתו זו, וכדבריו: "והעולה על רוחם להתאסף ולהקבץ בכח עצמן – היה לא תהיה" (שם קל). ומוסיף: "וכל התוקף והעוז שלהם, וריבוי התחבולות וההתאמצות, לא יועילו ולא יצליחו נגד רצון ה', וכלבוש יחליפו ריבוי רעיונות והצעות, ועצת ה' היא תקום, **והוא לבדו יתברך יאספינו ויקבצינו יחד** מארבע כנפות הארץ". להבנתו, רעיון הגאולה בדרך הטבע מחייב חילון של החזון המשיחי המסורתי. מעשה הנעשה על ידי אדם מעצם טבעו הוא חלקי, ולכן גאולה בדרך הטבע מגמדת ומחללת את החזון המשיחי האמיתי. בניגוד לגאולת מצרים ולשיבת ציון, הגאולה העתידית, שהיא הגאולה האחרונה, אינה מתגלה ברצף זמנים היסטורי, אלא היא התרחשות אלוקית שמעבר להיסטוריה האנושית. התנגדותו לתנועה הציונית

ביומה האחרון בעלמא דין, וכך סיפרה על בנה, אדמו"ר מוהרש"ב: בשעה שהיה הענין עם הציונים, והוא כתב את המכתב לנגדם, באו אלי משה מדייבסקי ויצחק יואל [רבה של קרעמענטשוג], ואמרו לי שזו סכנת נפשות בפועל ממש, וחובתי לומר לו 'בגזירת כיבוד אם' שלא יכתוב מאומה! שוחחתי עמו. לדרוש ממנו בתוקף – איני יכולה. כשמתחילים לדבר עמו, רואים שהוא מחזיק באמת בכל היוצא מפיו, והקב"ה עומד לימינו בזכות אבותיו הקדושים. והאמת חזקה מהכל. והשיב לי שבאמת אין הוא מתיירא כלל, ועל ה' תקוותו. וכך כתב האדמו"ר הרש"ב עצמו (אגרות קודש ג, עמ' ס-סא): 'המכתב בדבר הציונות בדרך-כלל פעל הרבה לטובה ת"ל'. ועוד שם (בעמ' קכה): 'ומה ש'המליץ' פער פיו – אין ליתן לב על זה, כי בעת שכתבתי את המכתב, ידעתי שהכלבים ינבחו ויצעקו מרה, ואני הסכמתי על זה באשר ראיתי גודל הנחיצות בזה, שנוגע ליסוד וקיום הדת אשר המהרסים חותרים חתירה תחתיה. השי"ת יפר עצתם'."

2. יוסף שלמון, דת וציונות, ירושלים 1990, עמ' 265; אביעזר רביצקי, הקץ המגולה, תל אביב תשנ"ג, עמ' 34-29; שלום רצבי, 'אנטי ציונות ומתח משיחי', ציונות כ (תשנ"ו), עמ' 86-87.

אינה נובעת בגלל העומדים בראשה, אם כי גם עניין זה מצטרף להתנגדות, אלא מכך שהיא מתנגשת עם החזון האוטופי של משיח וגאולה כפי שמקובל במסורת. לדעתו, קיים צידוק למציאות הגלותית של העם: "עלינו לקבל עול הגלות לכפר על עוונותינו" (שם פו).

כאמור, בדברי הרש"ב קיימת נקודה נוספת, והיא שהאידיאולוגיה הציונית מחויבת לשם הגשמתה להחליף את המאפיין הלאומי של העם היהודי, שהוא שמירת תורה ומצוות, לאפיון לאומי-חילוני, וכדבריו באגרת (שם קל):

בכדי לפעול באחינו את הרעיון הזה להיות עם וממשלה בפני עצמו... מוכרחים...
(ו) להגביר את הלאומיות על התורה... בכדי לפעול הרעיון שלהם... (ש)מוכרחים
המה לבלבל הצורה [=המהות היהודית] הקודמת, בכדי שיוכלו לקבל צורה
אחרת [=הציונות]...

כבר ציין רצבי,³ שהרש"ב לא התפעל מסילוקה של "שאלת הקולטורא" [=התרבות] מסדר יומו של הקונגרס הציוני השלישי. שהרי היטיב להבין: "הציונות מוכרחת לקולטורא, והקולטורא הלזו היא אצל הציונות מהיסודות העיקריים, אשר בלעדה אי אפשר לה כלל להגיע למטרתה" (שם קכב), ואת זה הוא שלל.

אין צל של ספק שבעניין זה צדק הרש"ב. על מנת שמעשי התנועה הציונית יצליחו, העם היהודי חייב שינוי מנטלי של שלילת הגלות וציפייה לאקטיביזם מעשי, שיכול להיווצר רק על ידי שינוי תרבותי עמוק. הרש"ב גם ניסה לגבות את התנגדותו לשינוי המנטלי בכך ששינוי זה סותר את אופיו של העם, כפי שהתפתח במהלך שנות הגלות – "פאסיביות יהודית", פאסיביות שהצליחה לשמור עליו במהלך שנות הגלות. בניגוד להוגי הציונות, שראו במנטליות הפאסיבית את צידו השלילי של העם, ראה הוא בה נורמה חיובית בכך שהיא פרגמטית, שרק בזכותה שרד העם היהודי. ביטוי ברור לעמדה זו ניתן לראות בדבריו באספת הרבנים בוילנה בשנת תרס"ה (ריי"צ, ספר השיחות ה'תש"ב, עמ' קה-קו): "לא ברצוננו יצאנו מארץ ישראל ולא ברצוננו נשוב לארצנו הקדושה. אבינו מלכנו הגלה אותנו משם והוא יחזיר אותנו לשם. אך צריכים לומר לעין כל, שרק הגופים שלנו הם בגלות, אבל לא הנשמות והנפשות".

כפי שכתב רצבי, שתי הנקודות הללו – גאולה בדרך נס והעצמת המנטליות הפאסיבית – משקפות אידיאל עמוק, והוא שתבונת האדם ופעילותו האנושית בהנהגת העולם אינן כלים להנהגה מעשית ואין בהן תועלת. הרש"ב, שחזה בהתפשטות ההשכלה והחילון, בעלייתן של התנועות הסוציאליסטיות והלאומיות

3. בציון הנזכר בהערה הקודמת.

ברחוב היהודי, באנטישמיות הממשלתית ובהתערערויות הכלכלית והחברתית של יהודי האימפריה הרוסית, במלחמת האזרחים ובמהפכה הבולשביקית ותוצאותיה, לא יכול היה לקבל אידיאל המבוסס על תבונה אנושית, והאמין שהאוטופיה הדתית, למרות שהיא מעבר לשכל האנושי, היא זו שבכוחה ליצור את השינויים העתידיים.

ב. האדמו"ר הרי"צ וחתנו

התנגדות הרש"ב לתנועה הציונית המשיכה אצל בנו הרבי הרי"צ (תר"מ-תש"י), וכדבריו (ספר השיחות תש"ג, עמ' עה):

כאן [=בארצות הברית] אנו נמצאים בגלות בידי אומות העולם, בארץ ישראל נמצאים בגלות בידי יהודים, וקשה יותר להיות בגלות אצל רשעי ישראל מאשר אצל רשעי אומות העולם. **הגלות בידי הגויים טובה מאשר הגלות בידי יהודים**; הגוי מחזיק את גוף היהודי בגלות, אך עם הנשמה היהודית אין לו עסק. ואילו הרשע היהודי מכניס את הנשמה היהודית בגלות ומחפש לטמא את הנשמה. חלק מסוים מרשעי ישראל, שהתאספו בארץ ישראל, מחפשים לטמא את הנשמות היהודיות, לטמא את קדושת הארץ, לטמא את לשון הקודש... אלה שנמצאים כאן יכולים להיות שבעי רצון על שלא נמצאים שם **בארעא דישראל הגלותי**, שהאנשים היראים הגרים שם הם עבדין תחת ידי פריצי עמך.

התנגדותו לציונות גרמה לרי"צ להתנגד שיהודים יראו בארץ ישראל אלטרנטיבה (מבוא לאגרות קודש לרי"צ, חלק ג, עמ' 14):

באותה שעה [=תרצ"ד] הגיע רבנו למסקנה, שההצלה העיקרית ליהדות רוסיה היא ע"י שיצאו מרוסיה ויתיישבו באחת מהמדינות החופשיות. ולפי המצב אז, אין דרך אחרת אלא לארץ הקודש. וזאת הוא כתב... 'הכל יודעים' (דעתי בְּדָבָר) נסיעה לארה"ק ת"ו, (אשר כל) העת היה אצלי בשלילה, וגם כעת הנני בדעה כזו בהנוגע לשאר מדינות⁴ אבל בנוגע לאחינו שיחיו הסובלים, אין עצה אחרת... וא"כ בשביל להינצל אין דרך אחר כ"א אה"ק ת"ו.

הכשרת העלייה לארץ ישראל היא רק בדיעבד, לצורך הצלת יהודי רוסיה, ורק עבורם. התנגדותו לעלייה לארץ ישראל וחיזוק ההתיישבות בה היתה כה חריפה,

4. כלומר שיהודים ממדינות אחרות לא יעלו לארץ ישראל.

שהוא ביקר את הוראת האדמו"ר ה'אמרי אמת' מגור לחסידיו לקנות קרקעות ולעזור לבניית הארץ, וכדבריו:⁵

כבוד מועצי התורה אשר במדינת פולין יצ"ו, ביחוד אל כבוד הנשיא האדמו"ר שליט"א מגור, ואל כבוד הסגן האדמו"ר שליט"א מרדזין... חזות קשות הוגד לנו. החובבים, הציונים והמזרחים הודיעו בקול תרועה, במחנה העברים, לאמור: רבני ישראל, אדמו"רי פולין שליט"א, בונים את ארץ הקדושה... ואשתומם על השמע. האם כה יסור יסרנו ה', ולא יחוס ולא ירחם? האם גם האור נהפך לחושך?... ומנוח לא ידעתי, ואערכה שאלתי ובקשתי לכת"ר שליט"א להגיד לי, האמת השמע... כי כת"ר שליט"א [=הרבי מגור] נסע לארץ הקודש ת"ו וַיִּקְנֶה נחלת שדה וּכְרָם, לייסד בתי חרושת עבודה?... כי בזה נותנים יד לחובבים וציונים...

ואדרשה, כי יודיעו בעיתוני העברים כי שקר בָּדָאוּ מטיפי הציונים, לאמור אשר כת"ר אדמו"רי פולין והרבנים שליט"א, אחזו בארץ ישראל להרחיב ישיבה החומרי, בחרושת ובמעשה... ואשר מעפילים לעלות אל הארץ, הוא נגד משפט התורה ונגד ציווי ואזהרת ה' יתברך, עד כי יקבץ נדחינו על ידי גואל צדק במהרה בימינו אמן... למחוק הסעיף על דבר ישוב הארץ על ידי אמצעים של בתי חרושת ועבודה, ובתי מוסד של חינוך בהסתדרות מטעמי אירופא, כי אם הרחבת הישוב על ידי אמצעות החזקת תלמידי חכמים, חסידים ואנשי מעשה, ישיבות והדומה...

בדרך זו המשיך חתנו הרבי מליובאוויץ' (תרס"ב-תשנ"ד), וכדבריו (שיחות קודש תשל"ד ב, בהר בחוקתי):

זה לא 'אתחלתא דגאולה', מכיוון שרק עכשיו מתחילים להיכנס יותר ויותר עמוק לגלות הרוחנית. ובכלל, איזה 'אתחלתא דגאולה' הוא זה? אדרבה, 'א טיפערער גלות' [=גלות עמוקה יותר]. לא בשביל זה ישבו יהודים 1900 שנה בגלות, כדי להגיע למצב כזה של פחדים ו'אחות לנו בבית המלכות' בווישינגטון. אף פעם לא היה העדר עצמאות והעדר גאון יעקב כמו שהוא עכשיו, אלא כעת זה נמצא ביד ישראל וכל הסביבה תלויה בזה...

5. ראו יצחק אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות ב, 'ירושלים תשמ"ו, עמ' קנח; תיקון עולם, ירושלים תשס"ו, עמ' מח-נב, נג, סה.

לסיכום, שלושת אדמו"רי חב"ד האחרונים התנגדו באופן נחרץ לכל התחברות או הזדהות עם התנועה הציונית. התנגדותם נובעת בראש ובראשונה מהתנגדות תיאולוגית, ולהבנתם מדינת ישראל מעמיקה את הגלות ואינה מהווה בסיס לתהליך הגאולה האמיתי.

חלק ב – הרב זוין והתנועה הציונית

ג. פעילות הרב זוין בתנועה הציונית

המתבונן בביוגרפיה חייו של הרב שלמה יוסף זוין, נחשף לפער ביחסו לתנועה הציונית בכללותה, ולתנועה הציונית-דתית בפרט, בין תקופת חייו הראשונה, בהיותו ברוסיה, לבין תקופת חייו לאחר עלייתו לארץ ישראל.

כפי שיתברר להלן, בהיותו ברוסיה היה הרב זוין מראשי העוסקים בענייני ציבור. למרות זאת, בכל פעילויותיו הציבוריות אין שום דבר שניתן לזהותו עם שיתוף פעולה או הזדהות עם התנועה הציונית, למעט אולי השתתפותו בהספד שנערך להרצל בשנת תרס"ד בבוברויסק, וכדבריו בראיון למנחם רועי בעיתון ידיעות אחרונות, ער"ה תשל"ח (צילום הובא אצל רענן יעקב, עלון 'תורה ודעת' 643, תשרי תשל"ח, בסוף הגיליון; נדפס בספר ילקוט תורה ודעת בראשית א, ללא מספרי עמודים):

בתרס"ד נפטר הרצל. לבוברויסק בא הרב מהומל⁶ כדי להספידו. בישיבה של רבי שמריה נח שניאורסון הודיעו כי בחור שילך לשמוע את ההספד ישלם קנס גבוה כעונש. "אני", מחייך הרב זוין, "יצאתי ידי חובת שניהם. הלכתי לשמוע את ההספד ושילמתי את הקנס".

בניגוד לאירוע נקודתי זה, בפעילותו הציבורית היה מזוהה הרב זוין עם חוגים המקורבים למתנגדי התנועה הציונית. הוא הרבה לכתוב מאמרים פובליציסטיים בעיתונות הדתית, בעיקר בעיתון 'המודיע' של הרב עקיבא אליהו רבינוביץ'. עיתון זה ראה אור בין השנים תר"ע-תרע"ד (1910-1914), וביטא את הלכי הרוח ודרכי המחשבה של החברה האורתודוקסית ברוסיה. הרב רבינוביץ' עצמו פרש מהתנועה הציונית לאחר הקונגרס הציוני השני, בעקבות סירוב הקונגרס לדרישתו להעמיד 'ועד רבני' שיפקח על הפעילות התרבותית של התנועה הציונית. הרב זוין

6. הרב רפאל מרדכי בארישאנסקי, תלמידו ועוזרו של הרב שמואל מוהליבר, כיהן באותן שנים כרבה של הומל (כיום בבלארוס). על הרב בארישאנסקי ראה בספר שהוציא בנו, אוסף מכתבים מחוטבים, ניו יורק תשי"ב. הוסמך להוראה בגיל 22 ע"י ר' יצחק אלחנן ספקטור מקובנה. היה מראשי תנועת 'המזרחי', ידוע כנואם מעולה אשר בדרשותיו חיזק את הציונות הדתית. השתתף בוועידות הציוניות בשנת תר"ס בוויילנה וכן בקונגרס הציוני הרביעי שנערך בלונדון.

השתלב במגמה זו של עורך העיתון, ובמאמרים שונים הוא הרבה לבקר את מוסדות התרבות ואת הביטאונים הספרותיים שיצרו הוגי וראשי התנועה הציונית. עיקר ביקורתו הייתה בהעמדת הנקודה המרכזית המבדילה בין עולם התרבות המתהווה של התנועה הציונית ובין העולם המסורתי. בעוד שהתפיסה הדתית סברה שהדת היא הביטוי ללאומיות היהודית, התנועה הציונית בידלה בין הזהות הדתית לזהות הלאומית. וכדברי הרב זוין המתייחסים לסופר י. ח. ברנר⁷ ('ציונים קטנים', המודיע, כ"ט ניסן תרע"א, 14/4/1911):

את מקדש היהדות הישן החרבו, ומקדש חדש אין לאל ידם לבנות. מכיוון שנטלו את נשמתה של היהדות ממנה, שוב לא יוכלו להפיח נפש חיה ונשמה חדשה לתוכה. כי נשמת היהדות ונפשה לא מעשה ידי אדם היא. נשמה מלאכותית אינה במציאות. ומכאן כל אותה רציצת הנפש ופגימת הנשמה של הסופרים העבריים, המבקשים להם אלוהים חדשים ואינם מוצאים. מציאה כזו אינה באה אפילו לא בהיסח הדעת.

בעקבות זהותו כאיש המקורב לתנועת אגודת ישראל, ייעדו אותו ראשי התנועה לעורך עיתונם היומי – דער יוד (היהודי), מינוי שלא התממש בגלל מלחמת העולם הראשונה. וכך כותב לו הגאון ר' חיים עוזר גרודזנסקי (סיוון תרע"ד, אגרות ר' חיים עוזר ב, תתקצד):

שמעתי מכבר כי הוסכם בווראשא למנותו לעורך על הוצאת המכה"ע [=המכתב העת, העיתון], ובהיותו פה לפני שבועיים ימים טיילנו בזה ארוכות וקצרות... ושמחתי באומרים לי כי נמסר הדבר בידיים אמונות כמו הדר"ג... ובעיקר הדבר, הלא הרבה יגיעה ועמל השקענו להוציא לאור עיתון יומי נאמן למסורת אבות, ואשמח מאד כי יעלה הדבר בידם.

ר' חיים עוזר מתכוון לסיכום שהושג בין הרבי מגור לרב זוין, כדברי נכדי הרב זוין (בביוגרפיה שהודפסה בראש המועדים בהלכה, ירושלים תש"ע, עמ' 22):

שמו הגיע גם לאוזני כ"ק אדמו"ר מגור זצ"ל בעל "אמרי אמת", שהתרשם מאישיותו ורצה לקחתו לפולין להנחות ולייעץ ולעמוד בראש מערכת ההסברה, הכוללת עריכת עיתון יומי... ולשם כך נפגש סבא עם חתנו של האדמו"ר זצ"ל,

7. דברי הרב זוין נכתבו לאחר שברנר כתב את מאמרו 'חזיון השמד' שבעקבותיו פרץ 'מאורע ברנר'. ואכמ"ל.

נשיא אגודת ישראל, הרב יצחק מאיר לוין ז"ל, וסוכם שסבא, בנוסף על ההסברה, יקבל גם רבנות נכבדה בוורשא. יחד עם הרי"מ לוין נכנסו ל"אמרי אמת", שנתן את ברכתו והעניין סוכם. אלא שבינתיים פרצה המלחמה וכל העניין בוטל.⁸

גם לאחר מלחמת העולם הראשונה, המשיך הרב זוין בפעילותו הציבורית הענפה ללא קשר ישיר או הזדהות עם התנועה הציונית. עם הפלת שלטון הצאר בשנת תרע"ז, הוקמה ברוסיה ממשלה זמנית דמוקרטית. בקייב, בירת אוקראינה, שהייתה עדיין תחת שלטון רוסי, ארגנו פוליטיקאים אוקראינים לאומיים-פרוגרסיביים את "המועצה המרכזית האוקראינית" [=רָאדָה]. הרב זוין היה חבר המועצה. בין יתר פעילויותיה קראה המועצה לאספות לאומיות למיעוטים השונים הקיימים באוקראינה, ובכלל זה גם ליהודים. מתוך שאיפה שאספה זו תשתלב עם הצעת הפתרון שאליו שאפה הראדה, נתינת אוטונומיה תרבותית וקהילתית למיעוטים לאומיים.

גם לאחר כיבוש אוקראינה ע"י הצבא הגרמני, ניתנה זכות אוטונומיה לאומית למיעוטים הגדולים, וביניהם היהודים. בעקבות כך קמו ארגונים דתיים רבים (אחדות ישראל, נצח ישראל, עדת ישורון, מסורת וחירות, שומרי ישראל, אגודת ישראל)⁹ שאוחדו למפלגה דתית אחת – 'אחדות'. באי המפלגה הדתית התכנסו לוועידה בקייב בה' תמוז תרע"ח. בוועידה זו השתתפו 120 צירים, לנשיאות נבחרו ר' חיים עוזר מוילנא, הרב אהרונסון מקייב, הרב מנחם מנדל חן מניז'ין. השתתפו בה גם הרב אברהם דב כהנא מקובנה, ר' איצ'לה מפוניבז', ר' רפאל שפירא.¹⁰ הישיבה בחרה בוועד פעולה בנשיאות הרב אהרונסון, שאחד מחבריו היה הרב זוין. בהתאם להחלטת הוועידה הוא החל לערוך את עיתון המפלגה 'אחדות'.¹¹

בעיקרה עסקה מפלגת 'אחדות' בבעיותיה הפנימיות של החברה היהודית באוקראינה. להבנתה, יש לפתור את כל שאלות עמנו "ברוח התורה הכתובה

8. ראה גם ראש גולת אריאל ב (על האמרי אמת מגור), 'ירושלים תשנ"ה', עמ' קעא. לפי המסופר שם, יחד עם הרב זוין היה אמור לערוך את העיתון הרא"ב רבינוביץ', בנו של עורך המודיע הרב א"ע רבינוביץ' מפלסובא. עיתון זה קיבל הסכמה גם מהחפץ חיים. וראה גם ב'אלה אזכרה', ו, ניו יורק תשכ"ה, עמ' 155, במאמר על ר' ברוך הלוי קאמינר. שם מזכיר רק את הרב זוין כעורך העיתון.

9. ראה אהרון אליהו גרשוני, 'יהדות ברוסיה הסובייטית, מוסד הרב קוק תשכ"א', עמ' י.

10. א"א גרשוני שם: "כפי הנראה, מהרכב הוועידה היא הייתה קרובה ברוחה לאגודת ישראל". בספר החכם המופלא (ביוגרפיה על הרב אהרונסון), תל אביב תשמ"ה, עמ' 39, מציין שגם החפץ חיים ור' מרדכי משה עפשטיין מסלבדוקה, הרב קצלנבוגן רבה של פטרבורג, וכן האדמו"ר מבבוריסק, השתתפו בוועידה.

11. יהושע מונדשיין, 'מכתביו של הרב ש"י זוין לרב א' חן', אתר כרמים, הע' 12, כותב כי לא עלה בידו לראות אף לא אחד מגיליונות העיתון. לדבריו: "בספר 'פרסומים יהודיים בברית-המועצות 1917-1960', עמ' 37 (מס' 310), נרשם: אחדות; יוצא לפרקים על-ידי ועד המרכזי של ההסתדרות 'אחדות'. העורך ש"י. זוין. גיליון א-ב. קיוב, תרע"ח-תרע"ט. גיליון מס' 1: אלול תרע"ח. 44 עמ'; מס' 2: שבט תרע"ט, 64 עמ'".

והמסורה", ולהגשמת ייעוד זה סבורה 'אחדות' כי בראש ובראשונה יש לעסוק בלימוד תורה ובקיומה. בשטח הלאומי היא עומדת על הדרישה שתתקבל אוטונומיה אישית ולאומית ליהודים באוקראינה, שתכלול עניינים דתיים, כלכליים ותרבותיים. כמו כן, מפלגת 'אחדות' קיבלה על עצמה לעסוק גם בעניינים מדיניים, וכדברי התקנון: "ישוּב ארצנו הקדושה על פי התורה... הסתדרות 'אחדות' עוסקת בהחזקת הישוב הישן והחדש תחת דגלה המיוחד". וכבר העיר גרשוני, שבעבודה הארצישראלית נכללת תמיכה גם בישיבות ובתלמודי התורה, וגם בהחזקת הפועלים ובעלי המלאכה בארץ ישראל.¹²

במכלול פעילותה של מפלגת 'אחדות', שכאמור הרב זוין היה חבר בוועד הפועל שלה, לא קיימת התייחסות ישירה לתנועה הציונית, לא חיובית ולא שלילית, ולא לשאלת הקמת בית לאומי לעם היהודי בארץ ישראל. אם כי מפלגה זו שיתפה פעולה עם המפלגות הציוניות במועצה הלאומית הכלל-יהודית באוקראינה (בה זכתה המפלגה הציונית ברוב, ויחד עם 'אחדות' היו להם 75 מתוך 125 צירים), ולמעשה אפשרה לתנועה הציונית לקבוע את סדר היום.

שאלת ארץ ישראל הייתה שאלה אקטואלית באותו זמן, מכיוון שכינוס המועצה הכלל-יהודית (כ"ח חשוון תרע"ט) היה לאחר הכרזת בלפור וערב ועידת השלום בוורסאי (1919). לנשיא הכנסייה נבחר מנחם אוסישקין, והדמות המרכזית שסביבה עמדו באי המועצה הייתה המשורר הלאומי ביאליק. למרות שכאמור צירי מפלגת 'אחדות' לא היו מזוהים עם התנועה הציונית, אלא עם הקהילות הדתיות לגוניהן, הרגשתם הטבעית הייתה שעם הרגש הלאומי ועם הדרישה שבסדר העולמי החדש שייחתם בוועידת השלום, יכירו האומות בחזרת העם לארץ ישראל – מולדתו. כאמור, החלטות המפלגה ומעשיה לא ביטאו הזדהות מוחלטת עם התנועה הציונית, אלא רגש עממי, דתי ולאומי, שתמך בהקמת הבית הלאומי בארץ ישראל. בשנת 1920 הקיץ הקץ גם על כל צורת השלטון הלאומית-אוקראינית, כאשר הצבא האדום השתלט על אוקראינה.

ההגות והפעילות הציונית של הרב זוין אחרי עלייתו ארצה

לאחר עליית הרב זוין לארץ ישראל (תרצ"ד) חל מפנה בהשקפותיו, והוא נהיה לאחד ממנהיגי הרוחניים של התנועה הציונית הדתית. הוא היה חבר במוסדותיה הרבניים

12. נוסח ההחלטה שמוזכר בספר החכם המופלא, עמ' 39, הוא: "הארגון יעסוק בהחזקת היושבים בני ה' בעיר הקודש ירושלים ובשאר ערי הקודש מיסוד קופת רמב"ן, אבל גם לעסוק בהתיישובות בארץ: בבניית בתים, נטיעה וזריעה וכל ענפי התעשייה". כפי שמציין גרשוני, החלטה זו התקבלה בניגוד לחוגים חסידיים מחב"ד, מאקרוֹב ובוֹיאן, שקראו לה "התזסיים [=הגרעינים] הציונים".

וייצג אותה בפעילויות שונות, וזאת בנוסף לחברותו במועצת הרבנות הראשית.¹³ ומאז שהמפלגה הציונית-דתית בגלגוליה השונים התחילה להתמודד לכנסת כמפלגה עצמאית, הוא קרא להצביע לה, כפי שמתאר עיתון הצופה, י"ב תמוז תשי"א, שבאספת-עם של המזרחי בירושלים, "יצא הגרש"י זוין בקריאה נלהבה להצביע בעד רשימת המזרחי. הרב עמד על עמדתו וזכויותיו המרובות של המזרחי במלחמת מצוה בעד כל הקדוש והיקר לנו במשך יובל שנים, ועל פעולותיו החשובות בארץ". הרב זוין השתתף בוועידה העולמית של המזרחי בחודש אב תשכ"ב, ובחר לשאת בנאומו דברי הערכה למסכת חייו רבי-המעש של הרב יהודה ליב מימון ז"ל, וכדברי הצופה (כ' מנח"א תשכ"ב): "דבריו של הרב זוין, שהיו חדורים אהבה עמוקה לרב מימון ז"ל ולמשנתו, נשמעו תוך הקשבה דרוכה של ציבור הנאספים". למרות הזדהותו עם תנועת המזרחי, לעיתים הוא ביקר בחריפות את החלטות מרכז המפלגה. כך, כאשר התקבלה החלטת מרכז המפד"ל שיש לגייס את כל בחורי הישיבה, הוא כותב לחברי המרכז העולמי של המזרחי והפועה"מ, ב"ב שבט תשכ"א:¹⁴

הציבור של רבנים וישיבות, וסתם יהודים תורנים, הולך וסוער נגד המפד"ל על עמדתה בעניין גיוס בני הישיבות. אינם חוששים מפני המפלגות השמאליות... וכל חששם הוא שהמפד"ל "לא יקלקל"... לדעתי, על המפד"ל לנקוט מיד עמדה חד-משמעית, ובדברים מפורשים לצאת נגד כל שינוי ביחס הדיחוי... חוששני שהמפד"ל מנתק עצמו מכל "עורף" של היהדות התורנית, וחבל מאד.

הזדהותו עם המפלגה הציונית-דתית היתה במישור האידאולוגי, אך לא כחבר פעיל במפלגה. וכדבריו בראיון לעיתונאי לוי יצחק ירושלמי ('פתאום עברה רוח טהרה בעם', מעריב, ער"ה תשל"ז):

ראשית כל, אינני איש 'המזרחי'... כלומר: רשמית אינני חבר המפלגה, ואפילו כרטיס חבר אין לי. נכון, אני מקורב להם, אבל אני מגדיר את עצמי כבלתי-מפלגתי. בבחירות הפנימיות איני משתתף, אלא שבבחירות לכנסת אני מצביע בעד רשימת מפד"ל... 'המזרחי' עשה הרבה דברים חשובים ומועילים לשמירת

13. הרבי מלויבאוויץ' הביע במכתב לרב זוין, מיום י"א ניסן תשכ"ד (אגרות קודש כג, ח'תשצט), הסתייגות מחברותו במועצת הרבנות. תודתי לרב ד"ר בועז הוטרר שהפנה אותי למכתב זה.
14. מתוך אתר מורשת, מכירות פומביות, מכירה 74, כ"ח אדר ב' תשפ"ד 7 אפריל 2024, פריט 262.

הקשר בין התורה והמסורה ובין מדינת ישראל. בוודאי יש מה לבקר אותם, ואינני מזדהה עם כל מעשיהם, אבל הטוב – הוא טוב.

ציוניותו של הרב זוין בעיני הרבי מליובאוויץ'

מעבר להזדהות עם התנועה הציונית-דתית, היה הרב זוין מקורב מאוד לחוגי ישיבת מרכז הרב. הוא השתתף בכנסים, בתפילות, וכן בסעודות ההודיה ביום העצמאות וביום ירושלים. כמו כן, תלמידי הישיבה היו מבני ביתו. הזדהות עם חוגי מרכז הרב הייתה חרף ידיעתו שאין הדברים מוצאים חן בעיני הרבי מליובאוויץ'.

הדברים באו לידי ביטוי בשנת תש"כ (1960), במכתב לרבי מיום ל"ג בעומר, בו מודיע הרב זוין שהוא מתכוון ללכת לאירוע הקשור למרכז הרב, כנראה הנחת אבן הפינה לבניין הישיבה בקרית משה.¹⁵ הרבי התנגד לכך, ובתגובה נחרצת ערב חג השבועות הזהיר את הרב זוין (אגרת ז'שכט): "באם יבוא לפועל ככתבו, אהיה מוכרח להודיע עמדתה ברורה של חב"ד לשיטה הנ"ל, כמובן מתאים למכתבי כ"ק רבותינו נשיאנו – כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב וכ"ק בנו מו"ח אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע, ובטח יגרום זה לתגובה מכמה חוגים וכו' וכו'".

למרות שבדרך כלל נמנע הרבי מליובאוויץ' מלחדד את שיטת חב"ד לגבי נושאים אידיאולוגיים השנויים במחלוקת שאינם ברי חשיבות אקטואלית, כשסבר שיש חשש לטעות ולסילוף שיטתו הוא הביע דעה נחרצת, כדבריו (באותו מכתב): "והרי שיטתי עד עתה, שכל זמן שאינני מוכרח להצהרות שעלולות להביא למלחמות, זאת אומרת שאינו נותן מקום לטעות, אינני עושה זה. וקל להבין".

בתגובה למכתבו הנ"ל, שואל הרב זוין את הרבי: "הרי אף כ"ק אדמו"ר הרי"צ כותב עליו [=הרב קוק] תוארים נפלאים וכו', ואם כן, למה כותב הרבי שעמדתה של חב"ד היא נגדו?". ועל זה ענה הרבי (י"ד סיון תש"כ; הדברים הובאו בגיליון בית משיח 93, עמ' 22):

הנה מה שכתבתי אני הוא בהנוגע להשיטה, שרבים חללים הפילה, ומה שנוגע עוד יותר מפילה גם עתה, ואין כאן מקומו, וד"ל. ומעין דוגמא ולראיה שאין סתירה מהתוארים שכתבו עליו, הוא מסיפור חז"ל סנהדרין ק, באחיה השילוני, שדווקא המעלות שלו הגדילו העניין, וד"ל.¹⁶

15. ידידי הרב אברהם זק"ש הוא שהפנה את תשומת ליבי לאירוע זה. הנחת אבן הפינה נערכה ביום ג' אלול תש"כ, 25 שנה לפטירת הרב קוק.

16. הגמרא בסנהדרין קב, א, מספרת שאחיה השילוני טעה וחתם לירבעם בן נבט, וזה הביא את ממשלו

אם דברי הרבי אכן מתייחסים לחנוכת אבן הפינה לישיבת מרכז הרב בשנת תש"כ, הרי שבניגוד להוראתו המפורשת של הרבי, הרב זוין לא נמנע מלהשתתף באירוע, כפי שמוכח מהתמונות שהתפרסמו בעיתונות.¹⁷ אך גם אם הוראת הרבי התייחסה לאירוע אחר, בפועל הרב זוין לא נמנע מלקחת חלק באירועים שונים בישיבת מרכז הרב, גם אירועים חגיגיים לרגל חגיגות ההודאה ביום העצמאות וביום ירושלים. מאידך, גם הרבי, שהיה מודע לפער המחשבתי בינו לרב זוין, נמנע מלהורות לו להימנע מכך, וכדבריו בשנת תשכ"ט (אגרות קודש כו, עמ' מו):

ואין רצוני להאריך בזה, כיון שִׁיראתי לנגוע במהלך מחשבת כת"ר (וכפי ששמעתי פעם מידידנו שליט"א [=הנשיא שז"ר]), שבפגישותיו עם אנשים משתדל למצוא את המחבר וצד השווה שביניהם והמאחד אותם, ולא להדגיש ולחטט אחר המפריד והמבדיל, ועכ"פ המחלק ביניהם. ופשיטא שכן הוא בנוגע ליחסינו, שלי ושל כת"ר, ותקוותי שזהו כמים הפנים לפנים).

שאלת מפתח היא: מה גרם לשינוי התפיסה הקוטבי ביחסו של הרב זוין לתנועה הציונית בכלל ולתנועה הציונית דתית ולחוגי ישיבת מרכז הרב בפרט, לאחר עלייתו לארץ ישראל.

ד. אתחלתא דגאולה – ציונות דתית, חב"ד והרב זוין

כאמור בפרקים א-ב, אדמו"רי חב"ד-ליובאוויץ' התנגדו לתנועה הציונית מבחינה תיאולוגית. להבנתם, מדינת ישראל אינה יכולה להיות 'אתחלתא דגאולה' אלא היא העמקת הגלות. גם הרב זוין נמנע מלטעון שמדינת ישראל היא ראשית הגאולה, אך בניגוד לשיטת אדמו"רי חב"ד השוללת את האפשרות שמדינת ישראל, הנבנית על יסודות מעשיים-ארציים, היא 'אתחלתא דגאולה', הרב זוין אינו מביע עמדה בשאלה זו, ובוודאי שאינו סבור שהיא העמקת הגלות. וכדבריו בביטאון מחניים (כח, לקראת יום העצמאות תשי"ט, עמ' 4):

מדינת ישראל עצמאית היא בגדר נס ופלא, ונחשבת כמאורע החשוב ביותר בכל ההיסטוריה היהודית בדורות האחרונים. למרות זאת, אין אני נוטה לחוות דעה בתקומת ישראל, אם היא אתחלתא דגאולה. אין אנו מצויים בסוד ד', ואין לנו

העבודה הזרה.

17. ראה לדוגמה עיתון פנים אל פנים, "באלול תש"כ, 2 בספטמבר 1960; רבינו – אלבום תמונות של הרצי"ה, ירושלים תשס"ד, עמ' 73. תודתי לרב צוריאל חלמיש שהפנה אותי למקורות אלו.

אפילו מושג מאופן גאולת ד' שעתידה לבוא. כך שאווילי הוא לומר שתקומת ישראל על מכונו המוצאת את בטויה בתנ"ך, היא גאולת ישראל בהווה.

על עמדתו העצמאית הוא ספג ביקורת משני צידי המתרס, ומהאישים והתנועות שהיה קשור אליהם במיוחד. בסעודת חג שנערכה בישיבת מרכז הרב בליל יום העצמאות תשכ"ז הוא חזר על עמדתו זו. ועל כך הגיב הרצי"ה קוק:¹⁸

וגם להעיר על דבריו של ידידנו עמיתנו הגאון הרב זוין, בתוך הדברים אמר: 'אם זה גאולה, או אתחלתא דגאולה'. ספיקות. עוד ביטוי מיוחד: 'נסתר', 'נסתרות', 'כבשי דרחמנא'. איזה נסתר יש פה? זה נגלה! אין כאן נסתר, זה גמרא, גמרא בסנהדרין. גמרא שאין חולק עליה: 'ואמר ר' אבא',¹⁹ והגמ' הזו ממשיכים כל גדולי ישראל.

מנגד, הרבי במכתבו לרב זוין כותב (אגרות קודש שם):

וגם עתה לא הייתי כותב את כל הנ"ל באם לא ראיתי בזה – **הכרזת 'אתחלתא דגאולה' – ענין של סכנה**. כי זהו הביאור היחידי שלעת עתה מצאתי על ענין הקורבנות והחללים באה"ק ת"ו, וביניהם אפילו כאלו שניצולו מהשוואה וראו נסים גלויים בזה, ובכל זה נפלו באה"ק ת"ו, וג"כ באופן בלתי טבעי כנ"ל, הי"ד. והביאור הוא על דרך **שראו בכל פעם שקם משיח שקר** והסית ומשך את מישוהו אחריו, נסתים הדבר בקורבנות ר"ל. על דרך זה הוא גם בנוגע להרעיון שהגאולה כבר התחילה.²⁰ (ואף שהמצב נסי והצלה וגדולה של מיליונים מישראל, אבל אין זה הגאולה מהגלות הרביעי, ואדרבה, על פי כל הסימנים זהו ירידה למטה יותר בחושך הכפול ומכופל דגלות זה, דאומרים לחושך אור וכו'). ועונש המר הוא דנפל עוד חלל בישראל, ועוד קרבן באה"ק ת"ו, ועוד הי"ד...

18. דן בזק, מזמור י"ט למדינת ישראל, ירושלים תשמ"ד, עמ' 12; הובא אצל הרב פרופ' יצחק קראוס, 'מדינת ישראל – אתחלתא דגאולה או מעשה שטן?', ספר עמדות"ז: החברה הישראלית בין היבדלות לסולידריות, מכללת אורות ישראל תשע"ה, עמ' 173 הע' 11. במקומות נוספים, דוגמת שיחות הרצי"ה: מועדים ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 176, הושמט שמו של הרב זוין ובמקומו הונחו שלוש נקודות.

19. סנהדרין צח, א: "ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר (יחזקאל לו, ח): ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל וגו'".

20. במקומות שונים חוזר הרבי על כך שעצם האמירה שמדינת ישראל היא 'אתחלתא דגאולה' מביאה אסונות. ראה אגרות קודש שנת תשט"ז כרך יג, ד, שמז, במכתב לרב זוין: "וכמה צרות שאירעו את בני" מאז [=קום המדינה] ועד עתה, לא היו באים כלל, או היו באים במיעוט עכ"פ".

ועד"ז בנוגע לאתחלתא דגאולה. על טענתי שהרי פסק דין גלוי הוא ברמב"ם, והרמב"ם בוודאי ידוע היה לו הכתוב בכל מקומות הנ"ל, היה המענה [=אלי] שהעתיקו פירוש מעוד איש אחד, וביאור מעוד איש אחד, מבלי להגיב ולהזכיר כלל את הרמב"ם.²¹ ומענה זה בא גם מכאלו שיודעים שפסק דין הלכה למעשה הוא בספרי הפוסקים, ולא במדרשי חכמינו ז"ל, ואפילו לא בסוגיות חמורות שבש"ס, לאחר שפסק הדין ברור בבתראי ובפוסקים אשר לאורם נלך עד ביאת משיח צדקנו.

מחלוקת תנועת חב"ד והתנועה הציונית-דתית, כפי ששיקפה הרצ"ה קוק, נובעת בראש ובראשונה ממחלוקת במהותה של הגאולה העתידית, ומהו המשקל המהותי שיש לקיבוץ הגלויות המעשי ותהליך בניית הארץ.²² כמו כן, המחלוקת היא בדרכי הגשמתה: האם הגאולה תהיה בבת אחת, בשינוי סדרי עולם, או בתהליך של 'קמעא קמעא'. מחלוקות אלו ואחרות נובעות גם משאלת המקורות שעליהם ניתן להסתמך. הרצ"ה ביסס את השקפתו על דברי הגמרא בסנהדרין "אין לך קץ מגולה מזה", ואילו הרבי מבסס את השקפתו על דברי הרמב"ם.

למרות ביקורת שני האישים הללו, המשיך הרב זוין לטעון את טענותיו הראשונות, וכדבריו בראיון לעיתון ידיעות אחרונות (תורה ודעת שם):

שלוש דעות בדבר: יש סבורים שהמדינה היא אתחלתא דגאולה, אחרים אומרים שהיא יותר מזה, שהמדינה היא אחד משלבי הגאולה ממש. הרבי מלובביץ' כדעה שלישית, שהמדינה היא ישועה גדולה לעם ישראל מן השמיים, אם כי עדיין לא הגאולה עצמה. **אני תומך בדעתו של הרבי.** הרמב"ם הקדיש אומנם שני פרקים בסוף הלכות מלכים לנושא הגאולה והמשיח, אך עדיין אין לנו תמונה מדויקת על דרכי הגאולה ואופניה השונים. לכן אין לנו אלא מה שעניינו רואות: מדינת ישראל לעם ישראל ולתורתו.

אמנם לדבריו הוא תומך בדעת הרבי, שמדינת ישראל איננה אתחלתא דגאולה, אך דבריו אינם מדויקים. הרי הרבי במכתבו אל הרב זוין כותב שיש כאן העמקת הגלות, ואילו הרב זוין סבור שאין הוא יכול לקבוע אם מדינת ישראל היא אתחלתא דגאולה

21. נראה שכוונת הרבי היא לפרק יא בהלכות מלכים, בו מובהרים הגדרת המשיח, דמותו כמלך, אופיו, תכונותיו והצלחתו. לאורך הפרק אין איזכור למונח 'אתחלתא דגאולה'.

22. על מהות הגאולה בשיטת חב"ד ראה הרב יואל כהן, בדרכי חסידים ב, תשפ"ב, שער ראשון, 'התגלות החסידות כהכנה לגאולה'. וראה פרופ' דב שוורץ, דילוג אל האור – מושגי יסוד בהגות חב"ד, תבונות תשע"ז, עמ' 230 ואילך.

או לא. כמו כן, בסיס שיטת הרבי הם פסקי הרמב"ם, והרב זוין מציין שדברי הרמב"ם אינם מאפשרים לקבוע תמונה מדויקת, "ואין לנו אלא מה שענינו ראות". נוסף על כך, כפי שיתברר בחלק ג, קיימים הבדלים הלכתיים מהותיים בין עמדת הרבי לרב זוין ביחס למדינת ישראל. מכל הדברים הללו נראה, שמשום מה בחר הרב זוין לטשטש את המחלוקות שהיו לו עם הרבי, למרות שהוא היה מודע להן.

חלק ג - מדינת ישראל, בין הרבי מליובאוויץ' לרב זוין

בדברים להלן אנסה לעמוד על ההבדלים שבין הרב זוין לאדמו"ר מחב"ד, ביחס למעמדה ההלכתי של מדינת ישראל כמדינת הלאום של העם היהודי, ולעצם הריבונות של שלטון יהודי על ארץ ישראל. מהבדלים אלו משתקף כי הרב זוין היה קרוב מבחינה דתית לאידאולוגיה הציונית-דתית, ולא לתנועת חב"ד.

ה. מדינת ישראל – מקור ההצלה לעם היהודי וליהדות

במאמר העוסק ב'תוכנית החלוקה' שעמדה על הפרק בשנת 1937, כותב הרב זוין (היסוד, י"א אייר תרצ"ז; נדפס בספר 'זאת ארצי חילקו', ירושלים תשס"א, עמ' 75):

שמועות משמועות שונות מגיעות אלינו, מאחורי הפרגוד של ישיבות הועדה המלכותית, וכולן על יסוד אחד: חלוקת הארץ, בצורת קנטוניזציה [=חלוקה לקנטונים, יחידות אוטונומיות נפרדות ליהודים ולערבים]... והרעש – אחיד, מכל המפלגות שלנו, כימין כשמאל. "לא!" – זוהי התגובה של היהדות המאורגנת והבלתי מאורגנת.²³

ואי אפשרית הייתה הַגְבָּה [=תגובה] אחרת. ארץ ישראל בשבילנו היא לא עניין של ספורט ושעשועים... ארץ ישראל היא שאלת החיים והקיום של היהדות כולה, של יהדות לתפוצותיה. היא תקוותנו לעתיד. היא נחמתנו בהווה, הבסיס והקרע מתחת לרגלי היהדות שבכל ארצות הגולה הולכים ונשמטים יותר ויותר. נקודה אחת ויחידה, נקודת ארץ ישראל, היא הנותנת עוז ואומץ לעם-רב-הסבל להמשיך את חייו מתוך צפיית-עייניים וכמיהת-נפש לאותה נקודה. טול את התוחלת ואת התקווה... וקריעת 'אבר מן החי' בארץ התקווה והתוחלת, היא היא נטילת כל עיקרה של צפיית-אומה זו.

23. כמובן, בדברים אלו הרב זוין לא דק. 'פולמוס החלוקה' הוא מהפולמוסים החריפים שידעו הציונות והעם היהודי בשנים ההן. ונראה שבדבריו אלו הוא מתכוון להרגשה הבסיסית שהייתה מנת חלקן של כל המפלגות – ימין ושמאל. ואף לאחר הצגת התוכנית, חלקים נרחבים מתנועות השמאל שללו אותה.

מול עמדתו המתנגדת לתוכנית החלוקה, שכאמור מבטאת רגש אותנטי "מכל המפלגות שלנו כימין כשמאל", האדמו"ר הריי"צ הביע אדישות מופגנת, ולא ראה חובה להביע עמדה כלשהי, כדבריו במכתב מכ"ט בתשרי תרצ"ח לרב זוין (אגרות קודש ד, עמ' קלח-קלט):²⁴

אודות שאלתו ביחס השאלות הסוערות [=תוכנית החלוקה], הנה להלכתא אינו נוגע חוות דעתו של מי שהוא אם לשלילה או לחיוב, כי בעלי הכח והזרוע יעשו כפי הנאות להם, ודעתי הפרטית כי ח"ו החיוב [=בעד התוכנית] הם שני צרות גדולות ואיומות במאד, ה' ירחם.

ומזכירו של הרבי, הרב יחזקאל פייגין מסביר (שם):

סיפר לי כ"ק בהדיבורים, כי על השאלה הנ"ל: איזה רושם עשה עליו בכלל הידיעה כי נותנים לנו ממלכה לעצמנו, אמר כ"ק כי השיב כי עליו לא פעל זה רושם.

אדישותו של האדמו"ר לשאלה הפוליטית ברת החשיבות, נובעת מכך שהוא לא ראה את התקומות מדינת ישראל כבסיס להצלת העם היהודי. הרב זוין החזיק בהשקפתו זו, שמדינת ישראל היא הבסיס להצלת העם היהודי והיהדות, עד סוף ימיו, ובאותו ראיון לעיתון מעריב, ער"ה שנת תשל"ז, הוא אומר:

הרי מדינת ישראל, עם כל ליקוייה הרבים בשטח החינוך הלא-דתי וכו', הרי עם כל זה עלינו לראות את צדדיה החיוביים. הלא רק בחמש השנים האחרונות בלבד, היא הצילה יותר ממאה אלף יהודים מטמיעה מוחלטת ושמד רוחני ברוסיה הסובייטית, אשר רבים מהם לומדים עתה כאן בבתי ספר דתיים ואף בישיבות, ועוד היד שלנו נטויה לקלוט מהם בעז"ה כהנה וכהנה.

הצלת העם היהודי איננה רק במובן הפיזי – הצלת היהודים, אלא הצלה דתית ולאומית – הצלה משמד רוחני. למעשה, מדינת ישראל היא הבסיס להמשכו של העם היהודי, הזהות הלאומית שהיא יוצרת כלפי היהודים מונעת את ההיטמעות וההתבוללות. וכבר מציין המראיין לוי יצחק הירושלמי:

24. תודתי לרב צוריאל חלמיש שהפנה אותי למקורות אלו.

שעה שהרב ש"י זוין מדבר על מדינת ישראל בכלל, ועל העלייה מברית המועצות בפרט, הוא כולו לווהט. יש לו רגישות מיוחדת לעלייתם של יחידים מרוסיה הסובייטית, הן משום שהוא עצמו נגאל משם לאחר שהכיר מקרוב את מוראות המשטר הקיים שם, והן משום שבגלי העלייה של חמש השנים האחרונות יצאו את ברית-המועצות ובאו לישראל כשבועים מבני משפחתו של הרב ש"י זוין, והוא מקיים עמהם יחסים הדוקים.

הרב זוין, שהצליח לצאת מברה"מ בשנת תרצ"ד יחד עם אשתו ובנו, לא הצליח להוציא משם את בתו – שושנה. בתו ומשפחתה זכו לעלות לארץ רק בעליות שנות השבעים, וזאת רק בזכות מדינת ישראל שהצליחה להיות הבית ששומר על הזהות היהודית. הרב זוין הכיר בזאת.²⁵

נראה כי הוא סבר שלמרות מסירות הנפש הגדולה של אדמו"רי חב"ד וחסידיהם לשמור על הגחלת היהודית בברית המועצות, מסירות נפש שאף הוא היה חלק ממנה, בסופו של דבר הם לא הצליחו למצוא פתרון מערכתי לכלל היהודים "מטמיעה מוחלטת ושמד רוחני". את ההצלה הזאת (גם אם היא נעשתה במאוחר, תוך טמיעה גדולה), עשו התנועה הציונית ומדינת ישראל.²⁶ דברי הרב זוין, שנאמרו כאשר "כולו לווהט", כלומר מדם ליבו, נובעים מהכרה לגבי המחיר ששילמה היהדות הדתית בהתנגדותה לתנועה הציונית, ואולי זה גם מה שהביא אותו לשינוי תפיסה במעבר מרוסיה לארץ ישראל.

ו. מדינת ישראל מדינה יהודית – היבטים הלכתיים

מעבר לשאלה ההיסטורית-פוליטית בדבר מעמדה של מדינת ישראל כמצילת העם היהודי והיהדות, נחלקו הרב זוין והרבי מחב"ד על מעמדה ההלכתי של הריבונות היהודית במדינת ישראל. יחסו של הרבי למדינת ישראל כאל מדינה ריבונית-יהודית מובא בכתביו (תורת מנחם כז, שנת תש"כ פרשת משפטים, עמ' 398-399):

ארץ-ישראל יכולה להיות בב' אופנים: "מדינה של יהודים" גרידא, או "מדינה יהודית". אם תהיה זו "מדינה של יהודים" בלבד – הרי אינה אלא מדינה

25. על המועקה האישית של הרב זוין ראה בקובץ דבריהם זכרונם, ירושלים תשל"ט, עמ' נד, מכתב מידידו הרב אברמסקי הפותח בדברי ניחומים על פטירת אשת הרב זוין: "ב"ה, המקום ינחם את ידידי כאח לי, שבצרתו גם לי צר, ואת בנו הנחמד והנעים, וישיב ה' בקרוב את שבותו, ובירושלים תנוחמו כולכם יחד, במהרה בקרוב".
26. בהקשר לכך יש להזכיר גם את חילוץ יהדות רומניה. מדינת ישראל היא זו ש"פדתה" את יהודי רומניה בתמורה לסחורות שונות, והצילה יהדות זו מגורל אחיהם בברה"מ. מכיוון שהשלטון הקומוניסטי במדינה זו היה "צעיר", הצלתם הפיזית הייתה גם הצלתם מטמיעה.

"לוונטיניט" [=מדינה בלִבְנָט, במזרח הים התיכון] נוספת, כשם שסוריא היא מדינה של סורים (ועל דרך זו לבנון, מקסיקו, ארה"ב וכו'), ובאופן כזה אינה מנוצלת במלוא יכולתה; מה שאין כן אם תיעשה "מדינה יהודית", הרי זה ענין מיוחד ויוצא מן הכלל. אמנם, כדי שתהיה "מדינה יהודית" המנוצלת במלוא יכולתה – הרי זה דווקא על ידי זה שאופן הנהגת המדינה הוא על פי התורה ומסורת ישראל... ודווקא באופן זה תהיה אכן ארץ-ישראל "מדינה יהודית", מדינה ייחודית השונה משאר המדינות, בכך שהיא עומדת במדרגה נעלית יותר ועוסקת (ומשפיעה בזה גם על סביבתה) במטרות נעלות יותר.

מדינת ישראל העכשווית איננה 'מדינה יהודית' אלא מדינה שגרים בה הרבה יהודים. ומכיוון שכך, אין לריבונות שלה שום משמעות במישור הדתי, והריבונות היהודית היא כריבונות שאר מדינות העולם על ארצם. בניגוד לדברים אלו, סבר הרב זוין שלריבונות היהודית של מדינת ישראל, אף בצורתה הנוכחית, יש משמעות שמעבר לקיבוץ יהודים רבים, והיא משפיעה על ההלכה במספר נושאים.

הודאה על ניסי התקומה

במאמרו הנ"ל בגיליון במחניים כותב הרב זוין:

ומשום שממלכתיות יהודית עצמאית הוא חזיון מופלא שאין עוררים עליו, לפיכך מצווים אנו להודות ולהלל לד'. וכל שאינו נוהג כך – הרי הוא כאילו כופר בטובתו של הקב"ה... שכל תשועה ותשועה שהקב"ה עושה להם לישראל, הן מקדימין לפניו בהלל, בשיר ובשבח ובהודאה, כעניין שנאמר: ויענו בהלל ובהודות לד' וכו'. בהתאם לכך, חייבים אנו לקרוא את ההלל ולערוך סעודה. **עלינו לקבוע את יום העצמאות כיום הודיה לד', כיום שמחה, משתה וששון, אשר ישא את חותם המסורת.** לדעתי צריך להבליט את הנס האלוקי שבעצמאות ישראל, ואין מקום לאשליה של 'כוחנו ועוצם ידינו קוממו את המדינה הזאת'. ומתוך כך יש לקוות שברבות הימים תתפשט בקהל הרחב חגיגת יום העצמאות אשר תשא אופי של קדושה היונקת ממקורות התורה.

עצם העצמאות והממלכתיות זוקקות את מצוות ההודאה לה'. ומצווה זו היא דווקא ביום שבו קמה המדינה, לא בימים שבהם ניצחנו במלחמת השחרור או חתמנו על הפסקת האש, אלא ביום בו נקבעה הממלכתיות עצמה.²⁷ כמה רחוקים דברים אלו

27. בביטאון דגל ירושלים ה, עמ' רס, מספר הרב יהושע רוזן: "הרב זוין פעם היה במסיבת יום העצמאות

משיטת הרבי מחב"ד, ששלל כל סימן הזדהות והודאה על ניסי המלחמות, ובוודאי על עצם קיום ממלכתיות יהודית.²⁸ וכבר ציינו בספרות חב"ד, שלשאלת הרב משה צבי נריה: "מדוע חסידי חב"ד לא חוגגים את יום העצמאות?", ענה הרבי: ש"עיקר השאלה מדוע לא צמים בה' באייר".²⁹

שלוש השבועות

לדעת הרב זוין, הריבונות היהודית העכשווית היא בעלת משמעות הלכתית גם לעניין שלוש השבועות. בספרו 'לאור ההלכה', בפרקים העוסקים בעניין המלחמה (פ"ז, ירושלים תשס"ד, עמ' סד) כותב הרב זוין:

במובן המצומצם של "זמן הזה" בנוגע למלחמה, כלומר: בימינו אנו, שזכינו לתקומת מדינת ישראל העצמאית, משוחררת מעול מלכויות ומשעבוד גלויות – הרי מלחמת השחרור ברור שהיו לה כל דיני מלחמת מצוה וחובה. ומשתי בחינות: "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם", ו**כִּיבוּש הארץ**, שלדעת הרמב"ן זוהי מצוות עשה מן התרי"ג הנוהגת בכל זמן.³⁰ אותן השבועות הידועות שלא לעלות בחומה ולא למרוד באומות, פקע כוחן ובטל תוקפן **מיד עם הסתלקות השלטון הזר, המנדטי, מן הארץ**, וחזרה מצוות ירושה וישיבה למקומה.

הריבונות היהודית העכשווית כפי שהיא, היא ברת חשיבות הלכתית בשתי הנקודות: הפקעת שלוש השבועות, והחלת דין מלחמת מצווה על מלחמות ישראל מעצם הכיבוש (שהוא חלק ממצוות יישוב הארץ), ולא רק מדין "עזרת ישראל מיד צר". הרבי, שלא הכיר במדינת ישראל כמדינה יהודית אלא כ"מדינה של יהודים", התייחס לעניין שלוש השבועות באופן מורכב. להבנתו, ליהודים הנמצאים בארץ ישראל בין כה וכה אסור לצאת ממנה. ואילו ליהודים העולים עתה אליה דין השבועות אינו רלוונטי, בגלל שהשבועה היא רק 'לא לעלות בחומה', אך אין איסור עליה גורף.

[בישיבת מרכז הרב], ואמר שהאומרים 'יום העצמות' צודקים, הכוונה היא – העצמות שהעלו בשר". תודתי לרב אבישי אלבוים שהפנה אותי למקור זה.

28. ראה למשל אגרות קודש כה, ט'תקעג, שנכתבה לאחר מלחמת ששת הימים, ובה מבאר הרבי שברכה על אמירת הלל היא ברכה לבטלה, וכן שלל שם ברכת שהחיינו.

29. דבר זה פורסם במקורות שונים בספרות חב"ד. ראה למשל אתר חב"דפדיה ערך 'מדינת ישראל', בפרק היחס למדינה.

30. על שיטת הרבי בעניין מצוות יישוב ארץ ישראל ראה להלן.

מבחינתו, אי אפשר לטעון שבטלו שלוש השבועות, בוודאי לא בגלל הריבונות של המדינה היהודית, אלא הן כבר אינן רלוונטיות.³¹ לדעת הרבי, למרות שבהצהרת בלפור נתנו האומות רשות לעלות, הן התחרטו. ובכלל, ההצהרה הייתה כאשר לבריטים היה שלטון בארץ, וממילא הם אלו שיכלו לתת רשות, אך עם הסתלקותם ממנה נדרשת הסכמה רחבה של האומות.

ריבונות לעניין קידוש הארץ למצוותיה

ריבונות השלטון היהודי העכשווי על ארץ ישראל מביאה את הרב זוין לדון האם יש דין כיבוש וקידוש לחלקי הארץ שמעבר לגבולות עולי בבל. וכדבריו ('המדינה העברית וקדושת הארץ', תחומין י, עמ' 15 ואילך; נדפס בספר לאור ההלכה, ירושלים תשס"ד, עמ' צא ואילך):

כלום, ובאיזו מידה, יש בכוח המדינה העברית המוקמת עכשיו,³² להשפיע על קדושת הארץ ולהיות מושפעת ממנה? קדושת הארץ, הרי יש לה קשר אמיץ עם בעלותם של ישראל על הארץ. בעלות זו, שנפסקה מאז חורבן בית שני, ובמשך קרוב לאלפיים שנה לא נתחדשה, **עד זה היום עשה ה', היא נפלאת בעינינו.** כשתמצוי לומר, בעלות זו של דורנו, הרי תהיה, אם ירצה השם, במידה ידועה חשובה יותר במובן הקנייני החוקי מזו שבימי עזרא... אבל המדינה המוקמת עכשיו מעוררת שאלה יותר גדולה – ביחס לכל ארץ ישראל, בגבולות המדינה: אולי כשם שנתקדשה הארץ בימות עזרא, לא מחמת כיבוש אלא מחמת החזקה שהחזיקו בה עולי בבל, אולי כך יש בכוח חזקת המדינה של עכשיו לקדש את ארץ ישראל קדושה של תורה? והרי במובן השלטון והעצמאות, חזקה זו תהיה – ברצות השם – יותר גדולה מזו של עולי בבל, וקיצוץ השטח של הארץ אינו מפריע לקדושה הבאה על ידי חזקה. [כדבריו] ירושלמי... שביעית פ"ו ה"א.

ואמנם בסוף הדיון אין הוא נוקט בעמדה הלכתית ברורה, אבל ברור הדבר שכל עצם השאלה נובעת מהבנתו שיש משמעות הלכתית לעצם הריבונות העכשווית כמות שהיא.

31. ראה בצל החכמה – רשימות וראשי דברים בין כ"ק אדמו"ר מנחם מנדל שניאורסון, קה"ת תשמ"ז, עמ' 100-104, דין ודברים בין הרבי לאדמו"ר מסדיגורא.

32. לפי המצוין בהערה, מאמרו של הרב זוין נכתב כארבעה חודשים לפני קום המדינה.

מצוות יישוב ארץ ישראל

כפי שכבר ראינו בתת-הפרק 'שלוש השבועות', לדעת הרב זוין הריבונות העכשווית משנה את גדרי מצוות יישוב ארץ ישראל. מתוך הבנתו זו הוא כותב בהמשך המאמר בתחומין:

הקמת המדינה נותנת ערך מיוחד למצווה זו [=יישוב הארץ] ביחס לכל הארץ שבתחומי המדינה. הרמב"ן, שמונה מצות הישיבה בארץ בין התרי"ג, הרי כוללה יחד עם הירושה והכיבוש... מה טיבה של ירושה זו בזמן הגלות? בשו"ת מרחשת (או"ח סימן כב) ביאר, שהמצוה מתקיימת בישיבה בצירוף קנין קרקע בארץ. הקנין הוא הירושה, והדירה – הישיבה. הסביר יותר בשו"ת ישועות מלכו (סימן טו) שעיקר המצווה של הירושה והישיבה הוא שנהיה "כאדם העושה בתוך שלו", ושהארץ תהיה "תחת ירושתנו", ולא שנבוא "ביאה ריקנית". אמור מעתה, שלשיא של מצוה זו, בכל שלימותה ובכל הדרה, אי אפשר היה להגיע בכל משך זמן הגלות עד עכשיו, עם הקמת המדינה, בין באיכות – מבחינת הבעלות העליונה על הארץ ושחרורה המלא, ובין בכמות – מצד ההיקף הגדול של שטחי הארץ המשתחררים.

קיים פער הלכתי במצוות יישוב ארץ ישראל בין המצב בו הריבונות בידי נוכרים, ובין המציאות העכשווית שהריבונות בידי ישראל. המציאות העכשווית מביאה את המצווה לשיא שלמותה. בסוף המאמר הוא כותב:

ודבר שאין צריך להיאמר הוא, שכל אלה שסייעו ושמייעים ושיסייעו להקמת המדינה ולהגשמתה ויסודה, הרי הם משתתפים בקיומה של אותה מצוה, השקולה כנגד כל המצוות שבתורה.

הרבי נקט עמדה הפוכה, הן בהקשר לעצם מצוות ישיבת ארץ ישראל והן לעניין קיומה במצב הנוכחי, שהנהגתה ורוב אזרחיה אינם שומרי מצוות.³³ כידוע, הרמב"ם לא מנה מצווה זו בין תרי"ג המצוות. מבחינת הרבי, הדבר מעיד כי לדעת הרמב"ם אין כלל מצווה זו. אך לדבריו, גם לדעות שקיימת מצווה, מכל מקום יש הסבורים

33. ראה תורת מנחם יד, ברוקלין תשנ"ט, עמ' 190-191. תודתי נתונה לידידי הרב ד"ר יעקב זיסברג, מחבר ספר נחלת יעקב – בירורים במצוות ישיבת ארץ ישראל, מכון הר ברכה תשס"ה, שהפנה אותי למקורות הללו ולמכלול התייחסות חב"ד למצוות יישוב ארץ ישראל, כפי שהדברים יובאו להלן.

שהיא אינה מצווה חיובית, ובמקום סכנה לא חייבים לעלות. הסכנה שעליה דיברו הפוסקים היא אמנם סכנה גשמית, אך דעת הרבי היא ש"עכו"כ סכנת הנפש", והוסיף:

הרבי (מהורש"ב) נ"ע, אמר שהיצר הרע מתלבש לפעמים באיצטלא של משי, עד שאי אפשר להכיר אם זה "ירא שמים זקן" או "היצר הרע הזקן". והדרך היחידה להבחין היא מהתוצאות בפועל ממש... אם רואים שעל ידי זה ששומעים לטענותיו נעשים אדוקים יותר בפועל ממש, מתפללים יותר, לומדים יותר, מונחים פחות בענייני עולם הזה וחושבים יותר ויותר אודות הקב"ה – הרי זו ראייה שכאן מדבר "החסיד הזקן". אבל כאשר רואים שעל ידי זה ששומעים לטענותיו, הנה בפועל ממש נעשה חלישות בתורה ומצוות – הרי זו ראייה שכאן מדבר "היצר הרע". אלא מאי? הוא לבוש באיצטלא של משי? – הנה איצטלא זו גזולה היא בידו! כלומר, שמלבד כל העניינים, עובר הוא עבירה נוספת, שמנצל ענין של קדושה, ובו גופא רוצה לנגד חס ושלום.

והנמשל ברור, מצוות יישוב ארץ ישראל נגזלה בידי "היצר הרע הזקן", ולמעשה אינה קיימת במציאות הנוכחית. לחיזוק טענותיו הללו מביא הרבי סיפור מבעל הצמח צדק (צמח צדק ספר השיחות, כפר חב"ד תשנ"ג, עמ' 34; אגרות קודש למהררי"צ א, עמ' תפה), שהתנגד לעליית אחד מחסידיו לארץ ישראל והשתמש בביטוי "עֲשֵׂה כֵּן אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל" ("מֵאֵן דָּא אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל")! באותו ביטוי התבטא גם האדמו"ר הרי"צ ביחס לרצון חסידיו לעלות מארה"ב לישראל.³⁴ ועל פי הדברים הללו אמר הרבי (תורת מנחם תשנ"א ד, ניו יורק תשנ"ד, עמ' 51): "היות שזה סופר ונתפרסם (ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר) לכל יהודי, מובן שמזה נעשה הוראה לכל אחד". השינויים המציאותיים בהקמת המדינה והריבונות היהודית, וכן המציאות שמרכזי התורה נמצאים בארץ ישראל, לא שינו את עמדתו, אלא להיפך – זהו יצר רע זקן המחופש לבעל איצטלא.

באנציקלופדיה תלמודית (ח"ב עמ' רכג), ערך 'ארץ ישראל' בפרק 'מצוות ישובה', מרחיב הרב זוין בדעות הראשונים והאחרונים בעניין מצווה זו. בכל דבריו לא מזכיר טיעון שקיום מצווה זו תלוי במציאות הרוחנית של יושביה. ולמרות היותו חסיד חב"ד, אין הוא מביא את דברי הצמח צדק "עשה כן ארץ ישראל". ברור הדבר, שלהבנתו סיפור זה אינו משקף התייחסות כללית למצוות יישוב הארץ, אלא

34. הרי"צ, אגרות קודש א, ברוקלין תשס"ב, אגרת עדר שנת תרפ"ה, עמ' תפה-תפט; וכדבריו: "בפה מלא אני אומר לו דברים ברורים, כי יחדל מלחשוב מחשבת נסיעה..." אגרות קודש טז, ניו יורק תשע"א, אגרת ה'תתצז, עמ' קצה; שם, אגרת ו'קמח, עמ' תלב; וכתב בשם האדמו"ר צמח צדק: "הידעת מה ארץ ישראל? ארץ ישראל הנה ארץ הוא רצון, וישראל הוא יש ששים רבוא אותיות לתורה, וזהו ארץ ישראל, לעורר רצון ישראל בתורה. וסיים מאן דא ארץ ישראל"; שם, ו'קפד, עמ' תעב.

התייחסות רגעית של האדמו"ר הצמח צדק לחסיד פרטי, וזאת בהנגדה לאדמו"ר הרי"צ והרבי, שהפכו את הסיפור לעניין עקרוני בהבנת מצוות יישוב ארץ ישראל.

קריעה וברכות על ירושלים וערי יהודה

נושא נוסף שבו נחלקו הרב זוין והרבי בהקשר לריבונות מדינת ישראל, הוא השאלה האם עדיין יש לברך את ברכות החורבן על ערי יהודה.³⁵ כתב הרב זוין (המועדים בהלכה, ירושלים תש"ע, עמ' שעא; מהדורת תשמ"ג, עמ' תמב):

וכתבו הפוסקים: חורבן של ערי יהודה הוא שעכו"ם מושלים עליהן. מסתבר שעם שחרורן של ערי יהודה משלטון נכרים והקמת מדינת ישראל (אשרינו שזכינו לכך!) – בטל דין הקריעה על אותם הערים.³⁷

מנגד, דעת הרבי הפוכה, וכדבריו (אגרות קודש טו, אגרת ה'תשע"ד):

לפלא שמזכיר רק ברכה אחת וכו', אף שכמה ברכות נמנו בשו"ע או"ח ס' תקס"א. ועתה נוגע עוד יותר, להוציא מדעת האומרים שהחלטת UN [=האו"ם] בשנת 1948 ביטלה ברכות אלו.

מול דברי הרב זוין שהברכות בטלו – "אשרינו שזכינו לכך", הרבי סבור ש"עתה נוגע

35. בשו"ע או"ח סימן תקסא, כתב שלוש ברכות על החורבן: הרואה ערי יהודה בחורבן, הרואה ירושלים בחורבנה, הרואה מקום המקדש. למרות שדברי הרב זוין מתייחסים לערי יהודה, נראה בבירור שכוונתו גם לירושלים, שהרי בשניהם נאמר "בחורבן", ועתה זכינו שהן תחת שילטון ישראל. אמנם בשו"ת מנחת שלמה (א, עג), כתב שגם על ירושלים יש לקרוע, כי היא עדיין בחורבנה. "דכל זמן שרואים עדיין בעיר הקדש והמקדש כנסיות של נכרים וגם קברי עכו"ם וכו', ואין אנו יכולים למעקר פולחן נוכראה, עדיין היא בחורבנה". אמנם לא ברורה עמדת הרב זוין לגבי מקום המקדש, שכן מחד, לכאורה גם עתה לא זכינו לבנייתו, אבל מאידך, הר הבית תחת שלטון ישראל. וראה דברי הרב יהושע מגנס, 'בענין קריעה על המקדש וירושלים', קובץ שאלו שלום ירושלים, ירושלים תשמ"ה, עמ' 55, שאולי שלטון ישראל על ירושלים מפקיע גם את ברכת החורבן על המקדש. מכל מקום, עמדת רוב הפוסקים שעל מקום המקדש יש לקרוע ולברך.

36. ראה מאמרו של הרב חיים רפפורט, 'זיוף דעת הגרש"י זוין ביחס למדינת ישראל בספר המועדים בהלכה באנגלית', בתוך קובץ אגרות מלכי רבנן, מלך שפירא, סקרנטון תשע"ט, עמ' שלה-שמה. מבואר שם שמו"ל הספר באנגלית, הוצאת ארטסקרול-מסורה (תשמ"ב), השמיטו את המילים: "הקמת מדינת ישראל (אשרינו שזכינו לכך!)". לטענתם, בסוף ימיו חזר בו הרב זוין מיחסו החיובי למדינה. וראה שם דברי הרב רפפורט בשם הנכד הרב נחום זוין, שאין שום ידיעה משפחתית שהוא חזר בו, ולהיפך – עד סוף ימיו היה אומר הלל (בלי ברכה) ביום העצמאות וביום ירושלים. ובכל ספרי 'המועדים בהלכה' שיצאו בחייו לא שינה מהכתוב, וזה למרות שהוא עבר ותיקן את הספר בין המהדורות.

37. יש מהפוסקים שהתלבטו האם שלטון יהודי של אנשים שאינם שומרי מצוות נקרא שלטון ישראל ואין הערים בחורבן. ראה שו"ת שבט הלוי ז, עח. וכן זכרון בצלאל לר"ש דבליצקי, יו"ד שמ, לח.

עוד יותר" שיש לברך אותן. חורבן העיירות עתה הוא יותר עמוק מתקופת הגלות בגלל השלטון העכשווי.

מעין סיכום

לפי האמור עד כה, הרב זוין אינו מזדהה באופן שלם עם אחד הצדדים בוויכוח התיאולוגי על עניין הגאולה והמשיחיות שמתנהל בין חב"ד לציונות הדתית.³⁸ ולמרות שהוא כותב כי הוא קרוב יותר לעמדת הרבי, הדברים נראים אחרת. על פניו נראה כי הרב זוין מייצג זרם של רבנים הקרובים לחסידות חב"ד שלא הזדהו עם שלילת הציונות של הרבי הרש"ב וממשיכיו. רבנים אלו, שהיו קשורים יותר לפלג חב"ד-קאפוסט, ידעו להבדיל בין הצד הפרקטי של המציאות לבין החזון המשיחי. הם הכירו בשינויים שחלו במציאות, ואף שאפו לאותם שינויים כי הם טובים מצד עצמם, אבל היו זהירים מלתת לתהליכים ארציים אלו היבט משיחי. ומכיוון שהם היו אקטיביים בשאיפתם לשינוי הטוב, הם הזדהו דווקא עם התנועה הציונית-דתית. עמדת אדמו"רי חב"ד-ליובאוויץ', הרואה משמעות תיאולוגית בכל היבט מציאותי, הייתה זרה להם.³⁹

אדמו"רי חב"ד-קאפוסט לא היו ציונים, ולא חשבו שהתנועה הציונית היא שתגרום לתהליך הגאולה של עם ישראל. מאידך, התייחסותם לתנועת הציונות לא הייתה תיאולוגית, אלא במישור הפרקטי. עמדת האדמו"ר ר' שלמה זלמן מקאפוסט (תק"צ-תר"ס) לא באה לידי ביטוי בכתבים (תורות, מאמרים, אגרות), אלא בהתרשמות המנהיג הציוני מנחם אוסישקין, שנפגש עימו בשנת תרמ"ז ופרסם את דבריו בעיתון 'המליץ'. לפרסום זה לא היו הכחשה או אישור. כפי שהדברים התפרסמו, רש"ז מקאפוסט שלל את ניסיונו של אוסישקין לייחס לחיבת ציון משמעות דתית ולהציגה כתנועה לחזרה בתשובה של הנוער, ומכל מקום הוא אמר (כתבים לתולדות

38. ממקורות שונים מוכח שהרב זוין התנגד נמרצות לפעילות המשיחית של תנועת חב"ד. כבר בכתב ההתקשרות שלו לרבי (י' אדר תש"י) הוא נמנע מלציין את העניין המשיחי, וזאת למרות הכרזת הרבי הריי"צ 'לאתר לתשובה', 'לאתר לגאולה'. בשנת תשכ"ד הוא מנע מרבני חב"ד להוציא פסק הכרזה שהרבי הוא המשיח (ספר היחידות לרב דב הלפרין, עמ' 94). וכן כתב יהושע מונדשיין, באגרת לידיד, אגרת פרטית מניסן תשנ"ג שנפוצה ברבים, שהרב זוין גדע את יוזמת ר"ע סלונים להכריז על הרבי כמשיח בשנות השבעים.

39. בעניין זה יש להביא למשל את ההבדל בין הרבי לרב זוין בקשר לתואר "נשיא" לנשיא מדינת ישראל. הרבי נמנע מלקרוא לנשיא בתואר העברי, והשתמש בביטוי האנגלי "פריזינט". הימנעותו נבעה מהבנתו שהתואר "נשיא" שייך לגאולה העתידית, ונשיא המדינה אינם מבטאים אותה (אגרות קודש יב, אגרת רכו). במכתב לרבי טען הרב זוין שהביטוי "נשיא" אינו מבטא כלום מבחינה דתית ומבחינת תהליך הגאולה, "וכמו שפלוני בן פלוני נקרא בשם נשיא של מפלגה פלונית או סוג אנשים פלוני". וראה אגרות קודש שנת תשט"ז כרך יג, ד, שמו, שהרבי הסביר את ההבדל מבחינתו. ואכן, המשיח הרב זוין לקרא לנשיא שז"ר – "נשיא", "נשיאנו היקר", "נשיא ישראל", וכיו"ב. כמו"כ, הרבי נמנע גם מלקרוא למדינת ישראל בשמה, וקרא לה "ארץ ישראל" או "ארץ הקודש".

חיבת ציון וישוב ארץ ישראל ה, תל אביב תשנ"ג, עמ' 398; איליה לוריא, מלחמות ליובאוויץ', מרכז שזר תשע"ח, עמ' 258):

אָמור להרבנים, ולכל האנשים אשר יתעסקו בעניין הזה, כי גם אנכי מוצא תועלת לא מעטה בהתנועה הזאת, כי היא תוכל לקרב הלבבות להיות אחד. ובכך אני מבטיחם, כי לכל איש ואיש אשר ישאל בעצתי אם יעסוק בדבר הזה, אז אחזק את לבו לעשות לטובת חובבי ציון עד שידו מגעת.

האדמו"ר מקאפוסט, גם אם לא האמין שתנועת חיבת ציון תצליח במגמתה הפוליטית להעביר את היהודים לארץ ישראל, לא סבר שהיא עוקרת את יסודות האמונה במשיח. וכאמור, הוא ראה בחיוב את התלכדות העם סביב רעיונות שבעיקרם הם רעיונות יהודיים מסורתיים: ארץ ישראל וגאולה.

מכיוון שכך, ניתן להבין שהרבה מחסידי אדמו"רי קאפוסט השתייכו באופן מעשי לתנועה הציונית והזדהו עמה. מבחינתם, אין כאן שום סתירה מובנית. רבנים כמו הרב שלמה אהרונסון, הרב שלמה לנדרס (רבה של רמת גן), הרב ניסן טלושקין וכן הרב זוין וחברו הרב אברהם חן – למרות שהיו חסידי חב"ד – תמכו והובילו את התנועה הציונית; חסידותם החבדיניקית לא הפריעה לאמונתם בתנועה הציונית.

מחלוקת זו באה לידי ביטוי במפגש האדמו"ר הרש"ב והרב אהרונסון בניז'ין ביום א' שבט שנת תרס"ג. הדברים נכתבו ונתפרסמו בשנת תש"ג ע"י האדמו"ר הריי"צ במבוא לקונטרס 'ומעין מבית ד'. כפי שפורסם, הרש"ב סיים את דבריו באומרו: "בהתנגדותנו לציונות אנו מהווים טורמאז [=מעצור] נגד הרוח החדשה המשתלטת על הדור", ועל כך השיב הרב אהרונסון: "מעצור הוא ודאי דבר גדול, אבל לנסוע נוסעים במוטור [=מנוע], ולא במעצור". ובנוסחה אחרת: "רכבת בלי מעצור היא בעיה, אבל מעצור בלי רכבת אינו כלום".⁴⁰

40. בקונטרס שהו"ל הריי"צ לא ציונו כל פרטי הוויכוח. בעקבות כך כותב זלמן שז"ר (דבר, כ"ה תמוז תש"ה): "הגיעני ספר חב"ד שהוציא בניו יורק אותו רבי מליובביץ'... והספר הוא נכבד מאד, תורה מופלאה על הפסוק 'ומעין מבית ה' יצא והשקה את נחל השטים' (זה שם הספר), שדרש אבי הרבי, האדמו"ר ר' שלום בר ז"ל, בשבע שבתות בקיץ תרס"ג, והייתה שמורה בכתב יד, ועכשיו הוציאה בנו הרבי שליט"א באמריקה... ובין השאר מצאתי במבוא הזה מעין פרטי-כל [=פרוטוקול] של ויכוח שהתנהל באותה השנה בניז'ין בין האדמו"ר... לבין הרב המנוח ר' שלמה אהרונסון... והוויכוח היה על 'חברת הציונים ושיטת הציונות אשר הוד כבוד קדושת אדמו"ר התנגד להם במכתבו הכללי דשנת תר"ס, והרב אהרנסאהן חפץ להצדיקם'. טענותיו של הרב, שהיה חסידו בחב"ד ויריבו בענייני ציון, נמסרו בשמונה שורות, ותשובותיו של האדמו"ר – בשמונה עמודים... אולם כל מי שזוכר את הרב אהרנסון ז"ל ואת דרך שיחתו השנונה, לא יכול לתאר לעצמו, כי הוא הסתפק בהצעת טענותיו ולא מצא מה לענות לרבו. נזדמנתי עם בן הרב [=יעקב אהרנסון]. אמרתי, אולי ידע הוא למלא את אשר סתם ולא פירש האדמו"ר בן האדמו"ר. סח לי בן הרב את אשר סיפר לו אביו ז"ל על סופו של אותו

עמדת הרב זוין זהה לעמדות אלו, והיא משתקפת בדבריו שנאמרו בכנס בחירות (ה' חשון תשכ"ו):

יתרונה של סיעת רשימה ב' [=מפד"ל] בכנסת, בזה שעוסקים לא בלבד בשלילת הרע, אלא אף בחיוב, בהחדרת רוח התורה בכל ערכי החיים הארציים.

מול עמדת אדמו"רי חב"ד המבטאת אידאולוגיה של הישרדות חברתית, המנסה לשמר את העולם הישן במציאות חברתית ופוליטית משתנה, מציגים רבנים אלו את השילוב גם במישור החברתי והלאומי של תורה וחיים. אבל בניגוד לרוב הרבנים הנ"ל, הרב זוין הזדהה עם הגישות הללו רק לאחר עלייתו לארץ ישראל, ולאחר מסע הישרדותי אישי. נראה לי כי הרב זוין שינה את עמדתו כלפי הציונות בעקבות הצלחתה הפוליטית והחברתית לשמר את העם היהודי, בעולם בו חלות תמורות בתחומים אלו.

דבר זה מצטרף לנקודה נוספת. באותו ראיון עיתונאי הנ"ל (מעריב, ער"ה תשל"ז), אומר הרב זוין:

הנוער שלנו גרם לנו אכזבה רבה – **ולטובה**. לזו פיללנו, שכל כך הרבה כוח של מסירות-נפש אצור בו. קורא אני עליהם את הפסוק: "הלא אלקים יחקר זאת, כי הוא יודע תעלומות לב. כי עליך הורגנו כל היום" (תהילים מד, כב-כג). מה שנמצא בתעלומות לבו, לפני-ולפנים, אין איש זולת אלקים יודע, ויתכן שאף האדם בעצמו אינו יודע. אבל כשמגיע יום מסה ומבחן, אז מתגלה מה שבתעלומת לבו: "כי עליך הורגנו".

קשה שלא להתרשם מהפער האדיר, בראייה ובאידיאל, בין דברים אלו ובין השקפת האדמו"ר הרש"ב, ששאף (כמוזכר בפרק א) להעצמת המנטליות הפאסיבית כביטוי נכון ליהדות. וקשה שלא להתרשם מהפער שבין דברי הרב זוין הללו, לגישתו עצמו במאמריו הפובליציסטיים בעיתון המודיע בתחילת המאה. במאמריו שם הוא ביקר את הפער שיוצרת התנועה הציונית ועולמה התרבותי בין הזהות הלאומית לזהות הדתית, ואילו עתה, בתחילת הרבע האחרון של המאה, הוא נמנע מלנבון בעולמם

ויכוח. 'אנחנו', אמר הרבי מליובביץ ז"ל, 'בהתנגדותנו לציונות מהווים טורמאז [=מעצור] נגד הרוח החדשה המשתלטת על הדור'. ענה לו הרב ז"ל: 'מעצור הוא ודאי דבר גדול, אבל לנסוע נוסעים במוטור [=מנוע] ולא במעצור'. ואנו מצוים לנסוע".

הפנימי של בני הנוער שחונכו על גבי התרבות העברית, ורואה את עולמם הדבוק בלאומיות היהודית – עולם של מסירות נפש לכלל ישראל.

לאחר מבצע אנטבה חזר הרב זוין על הדברים ואמר (מעריב, ער"ה תשל"ח):

חיילי צה"ל האמיצים ביצעו דבר שלא יאומן כי יסופר... לא האמינו כל מלכי ארץ כי דבר כזה יוכל לקרות. במסירות-נפש שאין כמותה עשו מעשה נורא-הוד שכזה. הרי אנחנו מבקשים: "אבינו מלכנו, הרם קרן ישראל עמך" (תפילת אבינו מלכנו). והנה, הם הרימו קרן ישראל באופן שלא יאומן כי יסופר.

דווקא חניכי הלאומיות העברית הם אלו שהצליחו להרים את קרן ישראל. לאחר מסע חייו המופלא, הבין הרב זוין את עוצמת השינוי שחל בעם היהודי, והזדהה עמו.



הרב נחל אלגד שוהם

קווים לדמותו של

רבי מנחם נחום פרידמן

- פתח דבר
- ייחוסו, חייו ופועלו הרבני
- ספריו וחיבוריו
- הגותו ויחסו לציונות
- תורה, השכלה וביקורת התרבות המודרנית
- סיכום

לצד ערכי יסוד של מלכות, צניעות וכבוד פנימי, אחדות ישראל, תפילה עמוקה ותורה בהירה, התאפיינה חסידות רז"ין בעצמאות, רוחב דעת ותמיכה עמוקה בשיבת ציון  במאמרו חושף הרב נחל אלגד שוהם טפח מאחד מגדוליה הנשכחים של חסידות רז"ין – רבי מנחם נחום פרידמן מאיצקן  רמ"מ היה תלמיד חכם והוגה בעל מעוף, בעל השכלת חול רחבה וחוש ביקורת נוקב, וכן משנה ציונית עצמאית  דמותו משרטטת קווים מאירים גם לבני דורנו



הרב נחל אלגד שוהם קווים לדמותו של רבי מנחם נחום פרידמן

פתח דבר

חסידות רוז'ין על ענפיה השונים תפסה מאז ומתמיד מקום ייחודי בנוף התנועה החסידית. רבי ישראל פרידמן מרוז'ין (תקנ"ז-תר"א), צאצא ישיר למגיד ממזריטש, ומייסדה של חצר רוז'ין, היה מנהיג מוכשר עם הנהגה רחבת היקף ומאפייני עצמאות ופתיחות מובהקים.

רבי ישראל מרוז'ין גיבש תפיסת עולם חסידית-לאומית-ציונית מוצקה, אף קודם הקמת התנועה הציונית הממוסדת של הרצל. צאצאים רבים אחריו בין ענפי רוז'ין נהגו כן באומר ובמעש. אלא שבעוד שהיסודות הציוניים בחסידות רוז'ין זכו לעיסוק מחקרי (כפי שביקשתי להראות בספרי 'להיות לגואל – היסודות הציוניים בחסידות רוז'ין', בהוצאת מכון הר ברכה), הרי שדמות מפתח אחת בתוך מארג זה נותרה במידה רבה בצל המחקר – רבי מנחם נחום פרידמן מאיץ'קן.

רבי מנחם נחום הציג מודל של אדמו"ר חסידי יוצא דופן; אדמו"ר חסידי שורשי, בנם של קדושים ומורה הוראה בעיר איצקן, אשר ניחן בסקרנות אינטלקטואלית נדירה ובפתיחות רחבה. ככל הנראה באופן אוטוידקטי רכש השכלה רחבה בתחומים מגוונים, ולא חש לעסוק בהם בתורותיו ובכתביו. מאמר זה מבקש לצלול אל קווים דקים בהגותו המרתקת של האדמו"ר הפילוסוף.

ייחוסו, חייו ופועלו הרבני

רבי מנחם נחום פרידמן (שמעתי יכונה רמ"נ) נולד בח' בחשוון תר"מ, 25 באוקטובר 1879, צאצא לרבי ישראל מרוז'ין, מייסד חסידות רוז'ין, ובן לאחת המשפחות המיוחסות והמרכזיות בעולמה של החסידות. אביו, רבי אברהם יהושע השיל, היה בנו של רבי יצחק מפוהוש, הנכד הקרוב לרבי ישראל מרוז'ין. אימו, הרבנית בת שבע, היתה בתו של רבי מנחם נחום משטפנשט, בנו השלישי של רבי ישראל מרוז'ין. רמ"נ התחתן עם הרבנית מרים, בתו של רבי ישראל מצ'ורטקוב, האדמו"ר השני מצ'ורטקוב ובעצמו נכד לרבי ישראל מרוז'ין. ייחוס משפחתי זה הציב את רמ"נ בלב ליבה של

ההוויה החסידית של בית רוז'ין, אולם כתיבתו והגותו הביאו קול ייחודי במידה רבה מן הדפוסים החסידיים המקובלים.

לאחר חתונתו סעד רמ"נ בבית חותנו ונסמך על שולחנו, אך לאחר זמן מה עבר להתגורר בעיירה איצקן (İtcani) שבבוקובינה האוסטרית. במהלך שהותו באיצקן היה רמ"נ רב ומורה הוראה במקום במשך כשבע שנים.¹ בעקבות מלחמת העולם הראשונה, עקר לווינה יחד עם יהודים רבים, ובהם אדמו"רים רבים מבית רוז'ין. המעבר לווינה בצל המלחמה, ולאחריה בתקופת 'בין המלחמות', לא היה רק טלטלה גיאוגרפית אלא נקודת שבר פנימית. המפגש הישיר עם זוועות המלחמה, עם מערבולת הדמים, התווה ובוהו ותאוות הנקם שהשתלטה על אירופה, חשפו משבר אמוני ומוסרי עמוק. דווקא מתוך המפגש הזה עם פסגת הנאורות האירופית מחד, ושפליתה המוסרית מאידך, צמחה הגותו המפוכחת והביקורתית של רמ"נ, המקבלת בספרו 'על האדם' ביטוי נוקב במיוחד. הפער המדמם בין ההישג האינטלקטואלי לבין הריקבון המוסרי, הפך את החיבור לתוכחה וקריאת השכמה גם יחד.

רמ"נ בספרו 'על האדם' משרטט דיוקן רוחני שקשה שלא לראות בו השתקפות של עולמו שלו – איש השומע את קול אלוקים בחבֵּו, שבמרכז חייו עומד רעיון האלוקות, וחי הוא את הסימפוזיה האלוקית בדבקות מתמדת. איש כזה, אשר רוח אלוקים בלבבו מבקש תמיד את האמת לאמיתה. הוא אמיץ לב, ונלחם מלחמת חורמה נגד השקר והמידות המגוננות. כל שאיפתו היא לבניין ולא להרס, לאהבה ולא לשנאה. גם בשעה שהוא מבקר בחריפות, אוהב הוא את הבריות ומקרבן בחיבה של אמת. אצלו, אהבת היופי והמוסריות הגמורה הולכים יד ביד עם השגת האלוקות וחי קדושה וטהרה (עיינו על האדם, פרק י).

בשנת תרצ"ג, 1933, בכ"א בסיוון, בהיותו בן 54 נפטר רמ"נ לאחר מחלה קשה. בין הכותבים לזכרו של רמ"נ היה ר' אברהם כהנא (אבר"ך) ידידו, סופר ופעיל המזרחי, אשר כרמ"נ היה שותף גם כן בכתיבה בשבועון 'המצפה', וזו לשונו:

בשורה מעציבה באה מרומניה, כי הלך שם לעולמו הרב הצדיק ר' מנחם נחום פרידמן נ"ע הרבי מאיצקאני (שטפנשטי), חתן הצדיק מצ'ורטקוב ז"ל. אם מרימים אנו את הצדיק הזה על נס, הרי זה מפני שלא היה צדיק זה אחד מני אלף הצדיקים שעומדים על סדר היום ושידועים לנו מקדמת דנא, רק מפני שהיה יוצא מן הכלל ודגול מרבבה, איש צורה שקשה למצוא דוגמתו. ופלא. הוא לא עסק בנסתרות, בנוטריקון עמומים וצרופי שמות, אבל עבד ב"נגלה" וב"עולם העשיה" ויסתכל ויתבונן בעולם ובבני האדם אשר בו, ביחוד בעולם

1. דוד אסף, נאחז בסבר, מרכז זלמן שזר תשס"ו, עמ' 286-287.

היהודי ואנשיו, וימצא בו צביעות ושקר וילחם בכל מראות הנגעים הללו. גם במחנהו הוא, מחנה הצדיקים התפקידיים ומנהיגי הדור כביכול, מצא הרבה מהצרעת הממארת הזו בעוונותינו הרבים וילחם בה בכל נפשו ובכל מאודו. הוא הלך באמת בדרכו של הבעש"ט והבאים אחריו וישתדל לקיים מצות "ובכל דרכיך דעהו". חוקר בעל היקף גדול ואופק רחוק מאד, ידע ידיעה ברורה ויסודית את כל השיטות והדיפובלימות הפילוסופיות שבכל העתים בכל הזמנים, וקשה למצא כמותו בנוגע לבקיאותו זו. נוסף על זה, ידיעה עמוקה ורחבה בקבלה לכל ענפיה ופילוסופית ישראל. בכח כלי זיניו אלו זָכָה אותנו בשורה שלמה של חבורי ענין ורבי ערך, על פי רוב בעלי תוכן פילוסופי. וכל מי שקרא את החבורים האלה שנבדלים לטוב בעמקותם, בהירותם וטיב טעמם ונועם חנם, לא ישכח אותם כל כך מהרה.

הרינו מזכירים כאן את חבורו המפואר 'על האמת והשקר' שנתקבל ברצון בקהל חכמים ונבונים ואנשי טעם, שבו הוא מנתח את שני המושגים הללו תכלית נתוח, בנוגע לאנושיות בכלל, בשים לב ביחוד למעמדי עם ישראל ותנאיו. וחבורו השני המשובח, 'החלום ופתרונו', על החלומות וטיב החלומות והתהוותם, מנקודת השקפת תורותיו של פרויד על הפסיכואנליטיקה ובשפע של מראי מקומות מדברי חז"ל על החלומות. גם פה יש לפנינו חבור מצוין ורב ענין. 'עומר מ"ן',² פירוש חדש ומקורי מדותי פילוסופי על פרקי אבות בהוספות נופך של הערות והארות מחוכמות עמוקים ופתגמים נפלאים. וחבורו 'על היופי', חבור שנתהוה לרגלי וכוח עם 'מודרניסטן' כביכול, שרצה להטעים, שאין היהדות יודעת מה זו "אסתטיקה וטוב טעם". בשורה שלמה של מראי מקומות משלחן ערוך ותלמוד מבטל הוא את הטענות הנבובות הללו ושוב יוצא לפנינו חבור משובח ומפואר. ספרו האחרון שיצא לאור הוא 'על האדם', כלומר על חולשות ותאוות ויצרי מעללי איש וסימני ירידה באנושיות בכל דור ודור. גם כאן יש שפעה של מקורות ומראי מקומות בדברי העמים ובספרות התבל. והוא לא שבת רגע. עוד לפני ירחים מספר הודיעני על דבר עבודות וחבורים שאינם מגיעים לקצם, מסבת חולשה ורפיון גו. אבל מי היה יכול לשער, כי כה מהרה יקרע מתוכנו צדיק הדור האמתי והוגה דעות ותיק זה כה בלא עתו. לא כה חיש נמצא חליפתו. זכר צדיק למופת כזה לברכה.³

2. הוא הספר 'פירוש מן'.

3. אברהם כהנא, "הרה"צ ר' מנחם נחום פרידמן נ"ע משטפנשטי", בתוך ספרו "מסות על סופרים ואנשי שם דברי חסידות", פשמישל תרצ"ד (זמין במרשתת באתר פרויקט בן יהודה).

ספריו וחיבוריו

במהלך השנים חיבר רמ"נ שישה ספרים וקונטרסים:

1. דברי מנחם (שנת תרע"ג) – ספר מאמרים ודרשות העוסק בסוגיות שונות בענייני מחשבת ישראל, שכר ועונש, טוב ורע וכד'.
2. פירוש מן (שנת תר"פ) – פירוש על מסכת אבות המשלב מחקר ביוגרפי מקיף, המבוסס על מקורות חז"ל (בבלי, ירושלמי ומדרשים), בכדי לשרטט את דמות התנא והגותו כחלק בלתי נפרד מביאור המשנה ("מן" הם ראשי התיבות של שמו מנחם נחום).
3. החלום ופתרונו (שנת תרפ"ה) – קונטרס העוסק בחלומות במחשבת ישראל ובתולדות המחשבה הכללית.
4. על האמת והשקר (שנת תרפ"ז) – קונטרס העוסק בבירור האמת והשקר.
5. על היופי (שנת תרפ"ט) – קונטרס העוסק במבט תורני יהודי בדבר החשיבות שיש לאסתטיקה והיופי.
6. על האדם (שנת תרצ"ב) – קונטרס העוסק במהותו של האדם והחברה, בבירור יסודות המוסר, הטוב והרע, ובמאבק הפנימי שבין הרוח והחומר.

לצד זאת, פרסם רמ"נ מספר מאמרים בשבועון 'המצפה' תחת שם עט – 'פלאי', בהם עסק בענייני השעה.⁴

הגותו ויחסו לציונות

לאחר הצהרת בלפור בשנת תרע"ח (1917), ראה רמ"נ בחיוב את מפעל ההתיישבות בארץ ישראל, ובכלל זה את התנועה הציונית.

בחתימת ספרו 'פירוש מן' (עמ' שמט), מתאר רמ"נ חזון שיש בו ללמד רבות על הגותו ותפיסת עולמו הפנימית. רמ"נ מתייחס בחזונו בין היתר לגאולת ישראל, ומתבשר כי תחילתה בתהליך התעוררות ורצון ממשי של עם ישראל בגאולה:

לסוף אמרתי להמלאך, אל נא יחר לך ואשאל אך הפעם, אימת אֶתִי משיח? וענה לי המלאך מתוך רצינות, זאת תלוי ברצונכם, ועניתי לו הגם חומד לציון אתה? זה אלפים שנה שאנחנו נפוצים בארצות שונות והיינו לחרפה ולשנינה בעיני העמים אשר אנחנו דרים בניהם, למכה ולחרפה ולפעמים גם להרוג ולאבד, ואך תקוותנו נתנה לנו כח ואומץ לסבול כל אותם הצרות והמכאובים אין קץ, כי סוף סוף יבא הגואל לגאול אותנו מעבדות לחרות, ולקבץ נדחנו מארבע כנפות

4. שאול חיות, אוצר בדוי השם, וינה תרצ"ג, עמ' 21 מס' 312 ("אחד הרבנים"), עמ' 335 מס' 5133 ("פלאי").

הארץ, ולהביא אותנו לציון ולירושלים בשמחת עולם, ואתה מפקפק עוד בנו ומטיל ספק ברצוננו? כן, קרא המלאך בקול ומתוך כעס, אחת דיברתי! הכל תלוי רק מרצונכם, ומי יוכל להושיע אתכם בשעה שיחסר לכם הרצון האמתי, ושמעתי גם כן בת קול קוראת ואומרת אוי בנים סכלים! אתערותא דלתתא! אתערותא דלתתא!

חזיון זה חושף עבורנו את תפיסת עולמו של רמ"נ בדבר אחריותו של האדם. הגאולה הממשית תלויה בנכונותו של העם לקום ולדרוש את חירותו בארצו. קריאת המלאך ל'אתערותא דלתתא' הופכת בחזונו של רמ"נ לצו הציוני המובהק; הגאולה אינה עוד חזון רחוק, אלא תהליך התלוי בנכונותו של העם לגאול את עצמו.

נדבך מרכזי בהגותו הציונית של רמ"נ הוא החיבור הבלתי אמצעי בין הרעיון הלאומי המודרני לבין עומק העמדה הדתית. אהבת ארץ ישראל נקשרת בדבריו כפטריוטיות לאומית שהיא היא אהבת ה'. שתי אהבות אלו אינן אלא אהבה אחת כוללת. השימוש של רמ"נ במושג הכללי 'פטריוטיות' אינו מקרי, הוא מבטא הכרה בהירה בכך שמצוות יישוב הארץ בדורו חרגה מגבולות המעשה הדתי-פרטי כבעבר, וקיבלה תוקף ממשי של תחייה לאומית וחתירה לתקומת עם בארצו. עבורו, הנכונות להקרבה למען המולדת היא הביטוי העמוק ביותר לדבקות דתית, כלשונו (שם, עמ' רפא):

רוב הפטריוטיזם אינו די באהבת ארצו ועמו לבד, רק מוכרח גם כן להקטיר חלבו ודמו הונו ואונו על מזבח אהבה זו. ואם זאת נאמר על סתם פטריוטיזם, על אחת כמה וכמה על הפטריוטיזם של ישראל. כי לא ככל הגויים בית ישראל. אצל ישראל נכלל באהבת ארץ מולדתם גם אהבת השם, כי הלאומיות והדת בישראל אוחדים ודבוקים זה בזה כשלהבת בגחלת.

עבור רמ"נ, היהדות שלובה בלאומיות בקשר בלתי ניתן להתרה. בכך מציב רמ"נ אלטרנטיבה כפולת פנים, הן כלפי תהליכי החילון שהפרידו בין הלאום לדת, והן כלפי הגישה הדתית השמרנית שחששה מהמושג לאומיות וראתה בו נטע זר. בעקבות כך, מבקר רמ"נ בחריפות את הפוליטיקה של מפלגת אגודת ישראל (שיש לציין כי חמיו, רבי ישראל פרידמן, האדמו"ר מצ'ורטקוב, היה בין מנהיגיה הבולטים)⁵ וחוסר נכונותה להצטרף לרעיון הציוני.⁶ לדבריו, פעילים פוליטיים הם שתעתעו באדמו"רים

5. ועיינו בספרי, להיות לגואל: היסודות הציוניים בחסידות רוז'ין, עמ' 221-224.

6. המצפה (קרקוב, וכן להלן), ו' באייר תרע"ח, 18.4.1918; שם, כ' בסיוון תרע"ח, 31.5.1918. במאמרים אלה

שביקשו באמת ובתמים לפעול למען יישוב הארץ. במאמרו (המצפה, א' בניסן תרע"ח, 14.3.1918) טוען רמ"נ בחריפות ובלהט כנגד פעילים פוליטיים אלה:

"הקב"ה גוזר וצדיק מבטל" [מועד קטן טז, ב], צדיק גוזר ואגודת ישראל מבטלת. הצדיקים גזרו ואמרו כי חובה קדושה מוטלת כעת על כל ישראל לגשת אל עבודת ציון, באה אגודת ישראל בערמומיות פוליטית וּבְטִלְתָּהּ.

אספת האדמו"רים החליטה כי ישוב ארץ ישראל על יסוד לאומי איננו הפקרות ואפיקורסות וראוי גם להחרדים לעסוק בו (שם, ב' באדר תרע"ח, 14.2.1918). כנגד החלטות אלו, ואף קודם לכן, ניסו גורמים פוליטיים להבהיל את האדמו"רים אשר בחלקם חששו מפני כל חדש, ולמשמע איומים והפחדות בדבר הסכנה שבציונות נסוגו. רמ"נ, כמי שנמצא בסוד שיח עם האדמו"רים באותה העת, יודע ורואה מה שנעשה מאחורי הפרגוד, וקורא במאמרו בתחינה בפרהסיה:

לכן אליכם הרבנים אקרא ואל האדמו"רים אתחנן: זכרו את ישראל סבא הנודד זה אלפים שנה, מבלי מצא מנוח, וכל חייו הם רק שלשלת אחת גדולה של הריגות, טביחות, שמדות, גירושים, עלילות משונות, בוז וחרפה, עינויים ומכאובים. והיו ימים, אשר לא כבן ולא כעבד וגם לא כבהמה היה נחשב בעיני העמים, אשר בקרבו הוא יושב, כי אם כעפר לדוש וכטיט חוצות. חוסו על הנודד האומלל! כעת הגיעה השעה ברחמי השם יתברך שיוכל למצא מקום מנוחה לרגליו העייפות והפצועות, מקום מנוחה בארץ אבות, הארץ הקדושה. חלילה לכם מעשות עוול כזה, להתייצב לשטן לו בדרך ולעכבו מפני החששות שאגודת ישראל תלחוש באזנכם והיא תרהיב בנפשה עוז, להסביר לכם שכל מה שהיא עושה היא רק משום אהבה. היא אוהבת את ישראל לפיכך יראה היא שמא תזיק לו רוב טובה, "כי ישראל בזמן הזה אינם יכולים לקבל רוב טובה" [בבלי, תענית כג, א].

במאמר אחר (המצפה, ו' באייר תרע"ח, 18.4.1918), משווה רמ"נ בין הביקורת כלפי החסידות ובין התנועה הציונית. החסידות היא טהרת המחשבה, התרוממות הנפש מן העולם השפל לעולם הספירות ודבקות בשכינה. יחד עם זאת, כשם שאל החסידות הסתפחו יהודים שאינם שומרים תורה ומצוות אך מאמינים בצדיק, אולם אינם מייצגים את דרכי החסידות, הוא הדין אל התנועה הציונית.

עוסק רמ"נ בהסתייגותה של אגודת ישראל מן הרעיון הציוני.

כת של בטלנים תמימים ראו יהודים גלוחי זקן, מחללי שבת, אבל עוסקים בצרכי הצבור היהודי ושאלו מי הם הללו? נענה להם בטלן אחד בתמימותו ואמר: ציונים המה. הלכו בטלנים אלה לבית המדרש ודרשו: הציונים המה יהודים גלוחים מחללי שבת! ונתקבלה זאת בין באי בית המדרש לתורה, שהציונות היא הפקרות ואפיקורסות. באו אמנם פקחים וקראו להם: בטלנים! הידעתם מה היא ציונות? הציונות היא אהבה לארץ ישראל, אהבה לעם ישראל לתורתו ולמצוותיו. וכן הידעתם מי הם הציונים? הציונים האמתים הם אותם המתפללים שלש פעמים ביום ואומרים: ולירושלם עירך ברחמים תשוב וקוראים בכל זמן שמזדמן להם: לשנה הבאה בירושלם. אלה שיקומו בחצות הלילה ויבכו על החורבן ויאמרו "על היכלי אבכה יומם ולילה, ולתפארת ציון עיר המהוללה" [מתוך תיקון חצות]. אבל אלה שאתם ראתם, המה יהודים חפשים, מחללי שבת, ובכל זאת יען יש גם להם אהבה וגעגועים לעמם ולארצם, נקראו גם הם ציונים. אולם לדאבון לבנו ונפשנו לא שם איש לבו לדברי אמת בבית המדרש ונשארו הבטלנים.

חשיבה זו, מסביר רמ"נ, היא חשיבה הבוחנת באופן עקום את הלב והתוך של התנועה הציונית. כשם שאין להגדיר את החסידות על פי יחידים שסרחו מדרכה, כך גם אין לדחות את הציונות בשל מעשיהם של ציונים מסוימים (עיינו פירוש מן, עמ' כד-כו). אדרבה, אי שמירת המצוות של אלה המכונים ציונים הינה על אף חיבתם לציון ולא בסיבתה: "נִצָּח הרעיון שאין הציונות אשמה בדבר, כי אם הציונים, שלא שמשו כל צרכם, העוברים על דת למרות ציונותם. והחכם שענינו בראשו, לא ישפוך את הילד עם מי הרחצה" (המצפה, שם).

באותו המאמר מתאר רמ"נ בהתרגשות גדולה את ההתעוררות של היהדות החרדית אל התנועה הציונית והלאומיות, וכך הוא כותב:

תודה לא-ל הציונות והלאומיות הולכות ומתפשטות בין כל שדרות היהודים החרדים במדה שאין למעלה הימנה. הן הולכות וכובשות להן את לבותיהם של כל היהודים, וכבר קם הרבי מדרוהוביטש,⁷ איש תם וישר וירא אלקים, ויסד הסתדרות בשם ישוב ארץ ישראל על יסוד התורה והדת, והרבה רביים, רבנים וחסידיים נתנו לו את ידם, והתחברו עמו לעבודת הקודש בנין בית לאומי.

תהליכי המודרנה והתחייה הלאומית הביאו עמם קיטוב אידיאולוגי עמוק, שהלך

7. עיינו בספרי, להיות לגואל, 'רבי חיים מאיר יחיאל שפירא מדרוהוביטש', עמ' 199-233.

והחרף לכדי התבצרות במחנות נפרדים ומנוכרים. לנוכח מציאות זו מבכה רמ"נ על הניתוח בגוף האומה הישראלית שבקשו אנשי אגודת ישראל לעשות, בפיצולם את עם ישראל לשני מחנות. לדבריו, "כל מחשבותיהם והשתדלותם של האדמו"רים היא רק אחדות" (המצפה, א' בניסן תרע"ח, 14.3.1918). כזו היתה דרך חז"ל, כזו היתה דרכו של הבעש"ט בדרך החסידות. ההכרה בתהליך הציוני ובתפיסה הלאומית מחזקת את ההבנה כי עם ישראל הוא גוף אחד מלוכד, שבו גם הרחוקים מהלכה ומצוות, מהווים חלק בלתי נפרד מהעם השב לארצו.⁸ אהבת ישראל לכל יהודי איננה מסתכמת במישור הפרטי, הבין אישי, כי אם דורשת את אהבת כלל ישראל ודרישת טובתו ושלמותו הכללית.

תורה, השכלה וביקורת התרבות המודרנית

רמ"נ היה איש אשכולות, דמות ייחודית בנוף הרבני, ובנוף החסידי בפרט. כממלא מקום באדמו"רות ששילב תורה עם השכלה רחבה, הציג רמ"נ אופקים אינטלקטואליים יוצאי דופן. בספריו – וביתר שאת בחיבורו האחרון 'על האדם' – פורס רמ"נ יריעה מקיפה הסוקרת זרמים היסטוריים, פילוסופיים, דתיים ותרבותיים מהעת העתיקה ועד ימינו, לצד מקורות ממדרשים, מאמרי חז"ל בתלמוד הבבלי והירושלמי, ספרי מחשבת ישראל מתקופת הראשונים, זוהר, קבלה וחסידות. כתיבתו הייחודית משלבת שפה מודרנית, כנה ואותנטית. רמ"נ העריך ידע כללי, וניכרת בקיאותו הרבה ורוחב הדעת שמגלה בכתביו. כנגד אחד שטען כנגדו כי עיקר החיים, יסוד החיים – האסתטיקה, אינה נחשבת בעיני החרדיות אפילו כטפל, ענה (על היופי, דבר אל הקורא):

טעות הוא בידך, אני אראה לך אם ירצה ה' שאין שום סתירה לתורת היופי והחרדיות, אדרבה, לא רק יופיתנו, אלא אפילו יפיותו של יפת תוכל לחיות באהלי שם באחוה ורעות, ואיך היופי ויראת שמים הולכים שלובות זרוע, ואין אחד דוחק את רגלי חברו.

בפתיחת פירושו לספרו 'פירוש מן' על מסכת אבות, מציין רמ"נ כי "חכמי אומות העולם היו כל כך חשובים בעיני חז"ל עד שתקנו ברכה עליהם" (פירוש מן, עמ' 10), לפיכך יש להוקיר את חכמתם ולהסתייע בהם. אומנם כן, "קודם כל החקירות צריך אדם לדעת ולהאמין בהשם יתברך" (דברי מנחם, עמ' יג). רמ"נ מציין כי חכמים, תנאים ואמוראים, הראשונים בימי הביניים ואפילו בזוהר הקדוש, הביאו דעות ושיטות

8. עיינו בספרי, להיות לגואל, עמ' 123-131, 160-169, 225-232.

מפילוסופיות האומות (פירוש מן, עמ' 11). אדם הרוצה להשתלם בחכמה, בדעת ומידות טובות צריך ללמוד מכל אדם ללא יוצא מן הכלל (שם, עמ' קפו-קפז). בפירושו לדברי רבי אלעזר בן חסמא במסכת אבות, שאמר "תקופות וגמטריות פרפראות לחכמה" (אבות ג, ח), כותב רמ"נ כהוראה: "רצה לומר שכל תלמיד חכם האמיתי מחויב להיות גם כן מנוסה בחכמות חיצוניות, כי הם 'פרפראות לחכמה' וגורמין כבוד ישראל בעיני העמים" (פירוש מן, עמ' קפג). רמ"נ מבקר את המציאות בימיו, בה כמעט בלתי מצוי כי תלמיד חכם יהיה בעל רוחב דעת, בפסוקי התורה, לא כל שכן בפילוסופיות ושיטות זרות, בכדי שיוכל להתמודד ולהתווכח עם מתנגדי התורה. וזו לשונו (שם, עמ' קכב):

חבל! בימינו הוא כמעט דבר בלתי מצוי שרב חרד במזרח ידע להתווכח עם מתנגדי התורה ולדעת מה להשיב את האפיקורסים. ובדרך אגב עלה על רעיוני הרושם האי נעים שעשה עלי בעת שהלכתי לשוח עם רב אחד על חוף הים במרחץ התרופה "אבבאציה"⁹, וכומר פרוטסטאנטי אחד שאל את פי הרב ובקש ממנו לומר לו פירוש בפסוק "ושפכתי על בית דוד ועל יושב ירושלים רוח חן ותחנונים והביטו אלי את אשר דקרו וספדו עליו כמספד היחיד והמר עליו כהמר על הבכור" [זכריה יב, י], ולא די שידע להשיב לו תשובה נכונה, לא ידע כלל אם נמצא פסוק כזה ב"תרי עשר", וכאשר התחיל הכומר לפרש את הפסוק כרצונו כי כוונת "אשר דקרו" הוא על הנוצרי, ותחת לקיים "הקהה את שיניו", היה עומד כגולם בבושת פנים.

התפשטות המדע והתפתחות החכמה במאה העשרים, היוו נדבך מרכזי בתהליכי החילון שפקדו את יהדות אירופה כחלק מתנועת ההשכלה. יהודים רבים עזבו מקור מים חיים, ונהו אחרי המדע וההשכלה, מתוך תקווה למצוא בהם תשובות לשאלות הקיום הגדולות. רמ"נ עם כל הכרתו בדבר הצורך לרוחב דעת, הציב מבט מפוכח וביקורתי כלפי ההשכלה הנשענת על קנה רצוץ, מלאה ברק חיצוני, אך חסרה תוך פנימי עמוק. ביקורת זו לא הייתה תיאורטית בלבד, היא צמחה לנוכח הטראומה של מלחמת העולם הראשונה והמציאות המטלטלת של וינה בין שתי מלחמות עולם. המפגש הישיר עם הקטסטרופה האירופית ותאוות הנקם שפשטה בה, חשפו בעיניו משבר תרבותי ומוסרי עמוק (על האדם, פרק ו). רמ"נ ראה לנגד עיניו כיצד תרבות המערב קורסת מתוך יצרים פראיים, והבין כי הקידמה וההשכלה המלוטשת אינן אלא כסות דקה המכסה על תסיסה של יצר בהמי גס.

9. מרחצאות מרפא באיטליה, על שפת הים האדריאטי.

"החכמה והמדע", כותב רמ"נ, "הביאו הרבה השלמות בעולם, אבל לא שינתה את אופי בני האדם" (שם, פרק יב אות סד). תובנה זו עומדת בבסיס הדימוי המרכזי שבו הוא משתמש לתיאור דורו (פירוש מן, עמ' קפ):

דורנו דור מאה העשרים, דומה ל"אילן שענפיו מרבין ושרשיו מועטין" [אבות ג, יז] יען חכמתו מרובה ממעשיו, ענפי החכמה התפשטו במדה שלא היה מזמן בריאת העולם, בכל מקום אנחנו רואים חכמות מחכמות שונות, על כל פסיעה ופסיעה פוגשים אנחנו חכמות חדשות שלא שערנו אבותינו, כמו זרם החשמל, כח הקיטור וכל תולדותיהם מרכבות בלי סוסים, מגדל פורח ועוד ועוד. והמתבונן על דור זה בהעברה בעלמא רואה בו תקופת הזהב, דור מלא יופי וטוב, ובלי ספק יאמר לעצמו אם בחיצוניותו כך בפנימיותו על אחת כמה וכמה, ובפרט כאשר ישמע עוד את שמות הקדושים היוצאים מפי מנהלי הדור, כמו ציוויליזציה, דמוקרטיה, סוציאליה... אבל המתבונן על מעשה הדור בעין בקורת, רואה אילן שענפיו מרבין ושרשיו מועטין, יען הרשעה תשא ראשה והחמס ילך קוממיות.

האנושות אומנם פרחת ושגשגה במאה העשרים בידע טכנולוגי, פילוסופי ותרבותי שלא היה כמותו, אך יחד עם זאת, תיקון האדם ועמדתו המוסרית לא בהכרח השתנתה במאומה. הקידמה, לא בהכרח הביאה עימה צדק, והרשעה לא אבדה מן הארץ. בספרו 'על האדם' (פרק יב אות כב), רמ"נ מחדד ביקורת זו לכדי אמירות חריפות המזקקות את הפער שבין הידע האנושי אל מול השפל המוסרי. כך, למשל, הוא מעיר באירוניה על מהות הדעת האנושית – "הפלא ופלא! אכלו בני אדם מעץ הדעת, ועדיין הם אינם יודעים להבדיל בין טוב לרע". בהתייחסו ליומרה המדעית של דורו הוא מתריע: "אומרים כי האדם נברא מקוף, דבר זה מוטל בספק. אבל שהאדם יהפך ונעשה קוף, זאת ודאי. כי אנחנו פוגשים בני אדם כאלה יום יום" (שם, פרק יב אות מג). פער זה שבין הידע והמוסר, מהווה על פי רמ"נ, הבדל קטגורי בין חכמת חכמי ישראל ובין חכמת חכמי אומות העולם (פירוש מן, עמ' קצט):

גאוני אומות העולם, בין מעשי גדולתם ובין מעשי חייהם הפשוטים אין שום קשר, לא כן גאוני ישראל, גדולתם לא רק במפעליהם כי אם גם במדותיהם. אצלינו העיקר לא רק להיות נאה דורש כי אם גם כן נאה מקיים.

רמ"נ רואה בחוכמתם של האומות פער מובנה בין החכמה והחיים, "הספר לחוד והחיים לחוד" (שם; ועיינו שם, עמ' ח). דוגמא לדבר מביא רמ"נ מן הנצרות, הדורשת

את הפסוק "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח) ומנכסת אותו כאופייה של דת זו, "שהאהבה כולה שלה היא" (פירוש מן, עמ' קצט), אף שבפועל "עשתה תועבות נוראות ואכזריות שאין כלל דוגמתן... מסעות הצלב, מוסד האינקוויזיציה... והפוגרומים בעולם מוכיחים" (שם, עמ' ר). לא כן אצל חכמי ישראל, "האור המזוקק, הרעיונות של מוסר וצדק מוחלטים שאנו רואים בדרשתם ובספרם, נמצא גם בפעולתם ובמעשים" (שם, עמ' קצט). תחת המעטה המוסרי, עלולה לעיתים לשכון חייית טרף. כדבריו (שם, עמ' שלב):

האדם מטבעו ככל חי דורש רק את הנאת עצמו, וכל מה שהוא עובד לטובת אחרים הוא מביא באיזה אופן קרוב או רחוק לטובת עצמו, ולמרות כל הֶלְבֹן וְהֶגְהוֹץ של התרבות הרוחנית והמוסרית, שם במעמקים עוד תוסס החלק הבהמי, אין מוסר ואין יושר, אלא כל הגדול מחברו בולע את חברו.

כפועל יוצא דרש רמ"ג, כי תכנית הלימודים תכלול גם כן שיעור מוסר (שם, עמ' רצא). לא די לנו לחנך את ילדינו למלא כריסם בש"ס ופוסקים, כותב רמ"ג, אף היסטוריה, פיזיקה, מתמטיקה, כימיה ומוזיקה אינם יועילו לפתח אישיות מוסרית, ולעשותם חברים טובים לחברה האנושית. תוכן השיעור והפדגוגיה בהעברתו צריכים להיות שונים בתכלית, שכן אין מטרת השיעור להקנות ידע, אלא כְּנוֹת בין רב לתלמידו, בהקניית תום לב, הנהגה ישירה ורוממות נפש.

סיכום

דמותו של רבי מנחם נחום פרידמן, אם כן, מציבה מודל ייחודי של הנהגה חסידית, המבקשת להתמודד בתוך תמורות הזמן דרך שילוב יפיותו של יפת באוהלו של שם (מגילה ט, ב). בשורתו המרכזית בחיבוריו היא ההכרה והתביעה בדבר גודל האחריות המוטלת בפני האדם והאנושות כולה לטוב למוטב. עמדתו בדבר לקיחת האחריות כחלק מן התנועה הציונית, היא ביטוי נוסף לעמדתו העקרונית בדבר האחריות המוסרית של האדם לכלכל מעשיו בצדק ובמשפט, להסיר הרע מקרבו, ולבקש קרבת אלוקים.

נדמה שעבור רבים מבני דורנו, שהמתח בין עולמות החול והקודש נוכח בעולמם, דמותם של אדמו"רי בית רוז'ין עשויה להוות מקור של השראה גדולה. לצד דבקות רוחנית והווייה חסידית, לימוד תורה בהעמקה, עבודת התפילה, דקדוק במצוות ושותפות פעילה בקהילה שומרת המצוות, יכולים לשכון גם פתיחות אינטלקטואלית, חוש ביקורת וסקרנות טבעית, וגם מחשבות פילוסופיות גדולות על מהות החיים. לצד מחשבה אוניברסלית וכלל אנושית, שוכנת גם פעילות ציונית ולאומית, מתוך

תודעה של אחדות ושלווה, שמחה, הארת פנים וגאולת ישראל. המחשבות והפעולות מפכות זו את זו, והתסיסה הרוחנית והמעשית עולה מעלה מעלה.

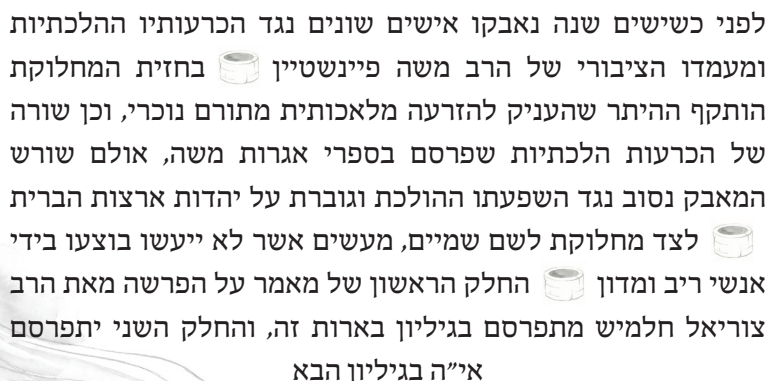
תקוותי שמאמר זה, המציג דמות חסידית וציונית שורשית אשר נסתלקה בדמי ימיה, יעורר את נשמת הקוראים להתעלות והעמקה בחסידות בית רוז'ין בכלל, ובהגותו של רבי מנחם נחום פרידמן זצ"ל בפרט. "כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה, שפתותיו דובבות בקבר... מאי קראה? 'וחכך כ"ן הטוב, הולך לדודי למישרים, דובב שפתי ישנים' (שיר השירים ז, י)" (יבמות צז, א).



הרב צוריאל חלמיש

המאבק נגד הרב משה פיינשטיין - חלק ראשון

- מבוא
- א - הקדמה: טיפולי פוריות בפסיקת הרב פיינשטיין
- הרב פיינשטיין, הרב אמסל, ו'המאור'
- סבב ראשון של מאבק נגד הרב פיינשטיין
- ב - מאבקו של הרבי מסאטמר נגד היתרו ומעמדו של הרב פיינשטיין
- נסיבות פרסום המאמר של הרבי מסאטמר
- מחלוקות נוספות בין הרב פיינשטיין לרבי מסאטמר
- שורשי המאבק של הרבי מסאטמר
- ג - השתתפות רבנים נוספים במאבק נגד הרב פיינשטיין
- חמישה רבנים בגיליון אחד
- שלושה רבנים בגיליון שני
- ד - רשימת ההיתרים החריגים של הרב פיינשטיין
- פרסום הרשימה כמענה לרב אפרים גרינבלט
- ההיתרים החריגים של הרב פיינשטיין
- מאפייני רשימת ההיתרים החריגים
- ה - מעשי הקנאים נגד הרב פיינשטיין
- התרחקותו של הרב פיינשטיין מן המחלוקת
- הטרדות טלפוניות, פרסום פשקווילים, איומי פצצה, שריפת אגרות משה ועוד
- הודעה על פטירתו והזמנת רכב לוויות לביתו
- עמידתו האיתנה של הרב פיינשטיין



לפני כשישים שנה נאבקו אישים שונים נגד הכרעותיו ההלכתיות ומעמדו הציבורי של הרב משה פיינשטיין  בחזית המחלוקת הותקף ההיתר שהעניק להזרעה מלאכותית מתורם נוכרי, וכן שורה של הכרעות הלכתיות שפרסם בספרי אגרות משה, אולם שורש המאבק נסוב נגד השפעתו ההולכת וגוברת על יהדות ארצות הברית  לצד מחלוקת לשם שמיים, מעשים אשר לא ייעשו בוצעו בידי אנשי ריב ומדון  החלק הראשון של מאמר על הפרשה מאת הרב צוריאל חלמיש מתפרסם בגיליון בארות זה, והחלק השני יתפרסם אי"ה בגיליון הבא

הרב צוריאל חלמיש המאבק נגד הרב משה פיינשטיין - חלק ראשון

פתח דבר

"כתחילה, לא הייתה מחלוקת בישראל" (תוספתא חגיגה ב). המחלוקות הראשונות בהלכה התגבשו כבר בימי ראשוני התנאים, הזוגות, הלל ושמיאי ובתיהם. מאז ועד ביאת גואל צדק, נראה שיסוד תורה שבעל פה נמשך מן המחלוקת בין שני צדדים בבירור דברי התורה, "איש פלוני אוסר ואיש פלוני מתיר" (תוספתא סוטה ז), "הללו אומרים הלכה כמותנו, והללו אומרים הלכה כמותנו" (עירובין יג, ב), "לפי שאין פרצופותיהן דומין זה לזה, ואין דעתן דומות זו לזו" (תוספתא ברכות ו). וזו היא ברכתנו: "כל הדברים נתנו מרועה אחד. כולם א-ל אחד בראן, פרנס אחד נתנו, ריבון כל המעשים ברוך הוא אמרן" (תוספתא שם), וכדברי חכמים: "יצאה בת קול ואמרה: אלו ואלו דברי א-לוהים חיים, והלכה כבית הלל... מפני שנוחין ועלובין היו" (עירובין שם). קשה לגדר את המחלוקות בהלכה ובהדרת הכלל. חלק מהן נערכו בשובה ונחת וחלק באש להבה. חלקן נגעו בסוגיות נקודתיות וחלק גם בנתיבי החשיבה והמחשבה. חלקן הקיפו את העולם היהודי במשך שנים רבות, וחלק נגעו לקהילות מסוימות או לרבנים בלבד. בחלקן היה מעורב השלטון הנוכרי. בחלק מהן הצדדים נפגעו מאוד נפשית, תורנית, ואף בריאותית וממונית. בחלק מהן הוקעו צדדים במחלוקת כבורים ועמי הארץ, ואף כמי שיצאו מגדר שלומי אמוני ישראל. חלק מהן מעוררות צער ומרירות עד היום הזה, ואת חלקן ניתן להכיל. בחלק מהן הגיעו בדור מן הדורות להכרעה או לפחות לשביתה מן המחלוקת, ובחלקן הפולמוס נמשך והולך עד שיבוא אליהו.

לפניכם סקירה של מחלוקת שיסודה נעוץ בבית המדרש: המחלוקת נגד הרב משה פיינשטיין, פסיקותיו, היתריו ומעמדו הכללי. מחלוקת זו הוצגה תחילה כנסובה על עניין אחד, אולם יסודה במחלוקת כללית נגד הרב פיינשטיין על דרך הפסיקה, ועל משקלם של פוסקי הלכה מסוימים ומנהגי קהילות מסוימות. יש שטענו שיסוד המחלוקת היה פוליטי גרידא. מחלוקת זו התגלגלה בתוך זמן קצר למאבק של ממש כנגד הרב פיינשטיין, שנעשו בו מעשים אשר לא ייעשו. המחלוקת השפיעה על נפשו של הרב פיינשטיין ונראה שגרמה לו לחזור בו מיישום פסק הלכה.

המאמר שלפניכם סוקר את הפרשה מתחילתה ועד שקיעתה. בשל אורכו חילקנו אותו לשני חלקים בהיקף דומה. החלק הראשון מתפרסם בגיליון בארות זה, והחלק השני יתפרסם בע"ה בגיליון בארות הבא. מטבע הדברים ישנן הפניות פנימיות רבות מהחלק הראשון אל השני.

א – הקדמה: טיפולי פוריות בפסיקת הרב פיינשטיין

דיונים הלכתיים על הזרעה מלאכותית החלו לפני למעלה ממאה שנה, אולם התפתחו ונעשו מעשיים בעיקר בשנות התש"י (שנות ה-50 של המאה הקודמת). באותה תקופה פירסם הרב משה פיינשטיין ארבע תשובות הלכתיות שעוררו פולמוס רבני גדול ולצדו מאבק ציבורי חריף.

בשנת תשכ"א (1961) פרסם הרב פיינשטיין בכרך השלישי של שו"ת אגרות משה שתי תשובות על הזרעה מלאכותית. אחת מיום א' בניסן תשי"ט לרב יעקב המניק (אה"ע א, עא),¹ ושנייה מיום ל' בשבט תשכ"א לר' ברוך גראס (שם, י). בשנת תשכ"ד (1964) פירסם בכרך הרביעי של הסדרה שתי תשובות נוספות. אחת מיום כ' באב תשכ"א אל הרב יעקב הכהן זלצר, רבה של קהילת "עדת ישורון" ביוהנסבורג (אה"ע ב, יח), ושנייה מיום כ"ב בסיוון תשכ"ב אל ר' משה חיים אפרים בלון (שם, יא).²

תמצית הכרעתו היא שכאשר בני הזוג סובלים מבעיות פוריות, ניתן לבצע הזרעה מזרע הבעל (AIH). אף שאין בכך משום הוצאת זרע לבטלה, יש לעשות זאת ללא מגע או כלים רפואיים, אלא באמצעים אחרים. על גבי זה, בדיעבד, אישה שקיבלה את זרעו של תורם זר (AID) לא יהודי, הוולד יהודי ומותר לכהונה, והאישה לא אסורה לבעלה (ההנחה היא שרוב תורמי הזרע בארה"ב הם נוכרים). ובשעת דחק גדולה וצער גדול של בני זוג, אפשר להתיר גם לכתחילה הזרעה מתורם זר נוכרי ליהודייה נשואה (להלן בחלק השני של המאמר נראה שלימים בהיר שאין ליישם את ההיתר).

יסוד ההיתר הוא קביעת הרב פיינשטיין שממזרות ואיסור בעילה לזר הן רק

1. כארבע שנים לפני פטירתו רואיין הרב המניק (תרפ"ז-תשפ"ב) על קורות חייו. בין השאר סיפר על נסיבות התשובה הממוענת אליו, אולם נפתחת במילים "בדבר מה שנשאלתי מרעיותו הרבנית הכבודה מרת חנה תחי", עבור אשה אחת שנתביישה לשאל מכתר"ה". כך נאמר בכתבה: "אחת מהתשובות המפורסמות ביותר של רבי משה נכתבו לרב המניק, וכך היה המעשה: אשה מהקהילה שלנו פנתה לאשתי עם שאלה חמורה ביותר. אשתי התקשרה לרבי משה וסיפרה לו את הבעיה. רבי משה אמר לה: 'אני רואה שאת יודעת מה את מדברת, אז תכתבי לי את השאלה בכתב ואני אשיב'. היא כתבה ורבי משה כתב על שאלה זו את התשובה המפורסמת שלו בעבורי, ואמר לה: 'אלו עניינים שאת לא תביני, ובעלך יסביר לך'. היו מהקנאים שתקפו אותו על תשובה זו ואמרו ל"ק הרבי מסאטמר שהם הולכים לרבי משה למחות. אמר להם הרבי: 'ומה תעשו אם ידבר איתכם בלימוד'..." (מוסף שבת של יתד נאמן, ו' באלול תשע"ח, עמ' 18-19).

2. על נסיבות ההתכתבות עמו ראו להלן בחלק השני, 'חיבורים ואישים נוספים נגד הרב פיינשטיין'. על התשובות המאוחרות בסוגייה ראו להלן שם, 'כיצד התייחס הרב פיינשטיין להיתר ההזרעה'.

בדרך של ביאה. בתשובתו המרכזית (אה"ע א, עא) ביאר תחילה, שהזרקה של קצת מזרע הבעל עם זרע של איש אחר, "הוא רק ענין רמאות להשקיט רוח בעל האשה, שיחשוב שהולד הוא גם מזרע שלו והוא אביו, אבל באמת אינו כלום", כך שהשאלה נותרה רק לגבי זרע מאיש אחר. וביאר שאסור לאישה להתעבר מזרע יהודי אחר, על אף שלא הייתה ביאה אסורה והוולד כשר, שכן למדנו מדברי רבנו פרץ (מובא בט"ז יו"ד קצה, ז), שצריכה אישה להיזהר מלשכב על סדינים ששכב עליהם איש אחר, "פן תתעבר משכבת זרע של אחר", והטעם הוא שמא הבן הנולד יישא את אחותו מאביו (כפי שביאר בבית שמואל א, י). אם כן, לפי זה, "יש להתיר בזרע של נכרי, שכיון שהולד יהיה ישראל כיון שאמו ישראלית, אין לחוש לכלום, דאין לו יחוס להאב הנכרי". ולכן יש להתיר בשעת הדחק גדול ומצטערים מאד בהשתוקקם לולד, לזרוק להאשה במעיה זרע של נכרי דוקא". וביאר שהאישה צריכה לקבל רשות מבעלה לבצע זאת. והוסיף ודחה את הטענה שיש בהזרעה כיעור והפקרות: "הם דברים בעלמא, שאין זה שייכות לזנות כלל, והאיסור הוא מצד שמא ישא אחותו מאביו". בתשובה נוספת (שם א, י) ביאר שהרצון להוליד ילדים הוא טבעי וחזק, ו"ידוע גם מהאמהות הקדושות שרצו להוליד, וכל נשי דעלמא כן", ולכן גם פעולות כאלו מקובלות וסבירות.³

הכרעות אלה עוררו מאבק נגד הרב פיינשטיין שהתעצם החל משלהי שנת תשכ"ד. תשובות רבות ומאמרים רבים נכתבו על פולמוס ההזרעה, רובם עסקו במישרין בשיטתו. מאמר זה יעסוק בסיפורה של הפרשה מנקודת מבט היסטורית – המאבק נגד ההיתר העקרוני לקבל תרומת זרע מנוכרי, שהתרחב והעמיק למאבק כללי נגד מעמדו ועצמאותו של הרב פיינשטיין כפוסק גדול.⁴

3. לבירור רחב של עמדת הרב פיינשטיין, ראו בספרו של הרב ד"ר הראל גורדין, הרב משה פיינשטיין: הנהגה הלכתית בעולם משתנה, מכללת הרצוג תשע"ז, עמ' 286-293.

4. הבולט בין אלו שעסקו בהיבט ההיסטורי של הפרשה הוא הרב ד"ר אברהם אורן ב"אחרית דבר" של הדוקטורט שלו ('צמיחתו של פוסק בעתות משבר', אוניברסיטת תל אביב תשפ"ו, עמ' 311-322). כן סקרו חלקים מכתובות האירועים הרבנים הדוקטורים ברוך פינקלשטיין (מאפייני פסיקה של הרב משה פיינשטיין לאור פסקיו בשאלות לגבי פוריות, מניעת היריון והפלה, בר-אילן תשס"ו, בעיקר ב'נספח: השלמה לעניין הפולמוס אודות הפסק של הרב פיינשטיין בעניין הזרעה מלאכותית'), הראל גורדין (בספרו הנזכר), שאול קלכהיים (פסיקתו של הרב משה פיינשטיין: דרכי פסיקה בספרו אגרות משה, אפרת תשפ"ו) ועוד. מאמר זה יסקור את האירועים בהרחבה וכמכלול.

כמו כן, הרב אליעזר מלמד פרסם בתמוז תשפ"ב שלושה טורים בעיתון 'בשבע' על הפרשה: 'עמידה על ההיתר של הרב משה פיינשטיין', 'המחלוקת על הרב פיינשטיין בעקבות היתריו', 'דרכי הפעולה של הקנאים והפשרה שקיבל הרב פיינשטיין'. בעבודתי במכון הר ברכה זכיתי לסייע בתחקיר המקדים לכתיבת המאמרים.

הרב פיינשטיין, הרב אמסל, ו'המאור'

המאבק נגד הרב פיינשטיין נעשה פומבי לראשונה בתמוז תשכ"ב (קיץ 1962). הרב משה פיינשטיין (תרנ"ה-תשמ"ו) היה באותה עת כבן 67, התגורר בניו יורק כחצי יובל, נודע כאחד מגדולי הפוסקים, ורבים ראו בו גדול הדור. בנוסף היה נשיא 'אגודת ישראל' בארצות הברית ומראשי 'אגודת הרבנים', ושימש כראש ישיבת 'תפארת ירושלים' במנהטן. עד אותה שנה הוציא לאור שלושה כרכים של שו"ת אגרות משה, ושני כרכים של חידושי על הש"ס דברות משה.

הדמות שהובילה חלק מרכזי של המאבק נגד הרב פיינשטיין ואגרות משה, הוא הרב מאיר אמסל (אמסעל; תרס"ז-תשס"ז), שהיה אז כבן 55 ונודע בעיקר כעורך כתב העת התורני 'המאור'. הרב אמסל נולד בהונגריה ולמד בישיבותיה. אשתו הראשונה ויָלְדָתוֹ נספו בשואה. לאחר מלחמת העולם השנייה היגר לניו יורק, בשנת תש"י (1950) החל להוציא לאור את גיליון המאור ושימש כעורכו למעלה מיובל שנים. היה בעל זיקה לחסידויות שונות, ובמיוחד היה קשור לרבי מסאטמר.

המאור היה גיליון שיצא לאור מדי חודש בברוקלין, החל משנת תש"י, והיה בעל השפעה רבה. הוא נדפס באלפי עותקים, והגיע מדי חודש למאות רבות של רבנים אמריקאים.⁵ רבנים ואדמו"רים חסידיים פרסמו בו מאמרים בהלכה ובאגדה, וכן נדפסו בו ידיעות, סקירות ומודעות, שתובלו בהשקפה ופרשנות אידאולוגית. הוא היה מזוהה עם המגמות החרדיות הבדלניות והלוחמניות בארצות הברית. עוד מזוהה עם 'התאחדות הרבנים' בהנהגת הרבי מסאטמר, וכלשון עורכו, בנו של הרב אמסל, "ובכלל הבטאון שימש 'כשופר' וחנית חד, כנגד כל בעיות הזמן שעמדו מזמן לזמן, בתחומי הכשרות, מקוואות ושמירת שבת" (המאור תטז [ס, ד], ניסן-אייר תשס"ז, עמ' ד).⁶ חרף הבדל ההשקפה, בשנות התש"י ובריש שנות התש"כ הקשרים בין הרב פיינשטיין והרב אמסל היו חיוביים,⁷ ועד פרוץ המאבק נדפסו בהמאור מאמרים

5. ראו רשימה בת כ-30 עמודים של רבנים המנויים על המאור בשו"ת המאור א, ברוקלין תשכ"ז, עמ' תרב-תרלב.

6. כתב העת הרבני-אמריקאי המקביל להמאור היה 'הפרדס' – ירחון ותיק שפורסמו בו מאמרים תורניים קצרים וארוכים וכן ידיעות על המתרחש בעולם הרבני. הוא מזוהה עם אגודת הרבנים שהרב פיינשטיין היה מראשיה. המאבק נגד הרב פיינשטיין גלש גם לחילופי האשמות בין המאור והפרדס (ראו להלן בחלק השני, 'תמיכת הפרדס ברב פיינשטיין ומהלומת המאור'). כתבי עת תורניים נוספים הם הרבעונים: 'אור המזרח' של תנועת המזרחי, 'תלפיות' של ישיבה אוניברסיטה, 'הדרום' של הסתדרות הרבנים שהרב יוסף דוב סולובייצ'יק מבוססותן היה מראשיה, ו'Tradition' באנגלית של מועצת הרבנים באמריקה (RCA). מגזין חודשי נוסף, 'The Jewish Observer', נדפס באנגלית מטעם אגודת ישראל. כל אלה, ככלל, לא עסקו בסדר היום העכשווי, ופרסמו מאמרים תורניים ומחקריים שונים. כל כתבי העת נדפסו בניו יורק.

7. ראו לדוגמה צילום מכתב ידידותי מאת הרב פיינשטיין לרב אמסל מ"ז באדר תשט"ז, בו ברכה "להפצת המאור וכל מעשיו" ותשלום על עותקי הגיליון (הגאון הרב מאיר אמסעל צדוק"ל, מונסי תשס"ח, עמ' 244). נאום של הרב פיינשטיין בכנס התאחדות הרבנים בסיוון תשכ"א נדפס בהמאור (קיד [יב, ח], תמוז תשכ"א, עמ'

ותשובות של הרב פיינשטיין.⁸

יתרה מכך. הרב אמסל פרסם סקירות חיוביות ביותר על ספריו של הרב פיינשטיין. בסקירותיו הדגיש בעקביות דווקא את ה"כוחא דהיתרא" של המחבר. בסקירה על אגרות משה א' כתב שהרב פיינשטיין "מתאמץ בכל גודל תורתו לא להיות סתם מחמיר ובא, והוא מתייגע בכוחא דהיתרא עד כמה שאפשר לדינא". גם בסקירה על כרך ב' הדגיש ש"הגאון המחבר אינו רק מגדולי הפוסקים בניו יורק, אבל הוא-הוא הפוסק הכי גדול בזמננו... והגאון המחבר... נוקט עד כמה שאפשר בכוחא דהיתרא... כי אחרת אין לראות איך יהיה קיום להרבנים השואלים בכל מקומות מאבקהם". ועל כרך ג' כתב: "נוטה דעת מחברנו הגאון שליט"א, בכל השאלות הקשות, לנקוט בכוחא דהיתרא, לחזק בזה את ידי השואלים דבר, ולמשכו ביותר לאהבת תורה ודיניה. כוחא דהיתרא של מחברנו הוא בעיקר חיזוק רב למאות הרבנים הצעירים... וענין של גיבוב סתם חומרות בעלמא, היה מושך אחריו שהרבה היו שם פונים עורף לתורה".⁹ אנו נראה להלן כי באופן מרתק, "כוחא דהיתרא" זה הוא-הוא שהותקף בידי הרב אמסל בחריפות כעבור זמן קצר.

מחלוקת מוקדמת בין הרב פיינשטיין והרב אמסל, על היבטים בסוגיית מינוי אישה אלמנה למשגיחת כשרות במקום בעלה, נוהלה בדרכי כבוד.¹⁰ מחלוקת

20-21); עם פטירת הרב אמסל נדפס חלק ממכתב של הרב פיינשטיין לעורך, מיום ד' בתמוז תשכ"א, ובו הגאון בכתי" (שם תטז [ס, ד], ניסן-אייר תשס"ז, חלק המכתבים בסוף הגיליון; ראו עוד שם עמ' יא). כאשר ביקש הרב אמסל להסתייע בעמדה מחמירה שהביע הרב פיינשטיין באותה תקופה, הוא הדגיש כי הוא "אחד מעמודי ההוראה בדורנו... ומי זה לא יחוש להוראתו" (שם קיז [יג, א], תשרי תשכ"ב, עמ' 27).

8. 'ברור הוראה בהבאת ארונות' (המאור ד [א, ד], סיון תש"י, עמ' 4-6; אגרות משה ב, יו"ד א, רס); 'כובע גשמים בשבת' (כ [ג, ד], טבת תשי"ב, עמ' 3-4; אגרות משה א, או"ח א, קח); 'סופרים' המוחקים אזכרות' (קז [יב, א], תשרי תשכ"א, עמ' 4-5; אגרות משה ד, או"ח ב, לח). כן נדפסה בקשה מהרב פיינשטיין לסייע ליישבת תפארת ירושלים בעקבות שריפה, בתוספת דברי חיזוק מהעורך (קט [יג, ג], טבת תשכ"ב, עמ' 34, 37-38). על השנים שלאחר המאבק ראו להלן בחלק השני, 'חתימת המאבק נגד הרב פיינשטיין'.

9. ש. ה., 'ספר דברות משה', המאור נח [ז, ב], חשוון תשס"ז, עמ' 26-28; אגרות משה כרך א - 'ספר אגרות משה', שם צב [י, ו], ניסן תשי"ט, עמ' 40-41; כרך ב - 'ספר אגרות משה יורה דעה', שם קד [יא, ח], תמוז תש"כ, עמ' 21; כרך ג - 'ספר אגרות משה אבן העזר', שם ככב [יג, ו], ניסן תשכ"ב, עמ' 3.

10. תשובת הרב פיינשטיין נדפסה בהפרדס [לה, א], תשרי תשכ"א, עמ' 11-13. הרב אמסל הגיב עליה בהמאור קז [יב, א], תשרי תשכ"א, עמ' 14-18, 20. בדבריו הדגיש כי "אין בדעתי לנגוע בעצם נקודת ההיתר וההוראה, שיצא מפי הגר"מ שליט"א, שהוא מגדולי ההוראה ומרביצי התורה", והתפלמס בהרחבה בנושאים שונים בסוגיה. הרב פיינשטיין הגיב בגיליון הבא (קח [יב, ב], חשוון-כסלו תשכ"א, עמ' 7-4; התשובות נדפסו באגרות משה ה, יו"ד ב, מד-מה); והרב אמסל התפלמס עמו שנית, שם עמ' 11-7. הרב אמסל לא כלל פולמוס זה ברשימת 'ההיתרים החריגים של הרב פיינשטיין' (להלן).

יש אומרים שגם הרב אהרון קוטלר התנגד בחריפות לפסק זה (ניצוצי צבי מאיר, ניו יורק תשפ"ד, עמ' קעט). הרב אמסל הרחיק לכת וטען לימים ש"ידוע שהתחלת ההתנגדות לכל פסקי והוראות ההיתרים [של הרב פיינשטיין] היתה מהגאון רבי אהרן קאטלער זצ"ל, שעורר על זה הרבה פעמים אבל לא הועיל כלום, וכן כמה ראשי ישיבה ורבנים מפורסמים שהשתדלו לשנות את דרכי ההוראה בזה, אבל ללא הועיל" (המאור קנ [טז,

מוקדמת נוספת בין הקו של המאור ובין הרב פיינשטיין, נסובה על כשרות חלב מסוחר יהודי מחלל שבת. לפי דברי הרב אמסל בשנת תשכ"ה, "זכור הרעש הגדול שהרעישו גדולי הרבנים על זה כשנתפרסמה תשובתו בכתב לפני כעשר שנים" (ראו להלן ברשימת 'ההיתרים החריגים של הרב פיינשטיין', סע' 18). לא נתברר לי היכן פורסמה התשובה, אולם הרב אמסל פרסם נגדה תגובה מפורטת בהמאור.¹¹

סבב ראשון של מאבק נגד הרב פיינשטיין

מאבק גלוי נגד פסקי הרב פיינשטיין נפתח בידי הרב אמסל בקיץ תשכ"ב (1962). שני גיליונות לאחר ששיבח כאמור בסקירה את הכרך השלישי של אגרות משה שיצא לאור באותה עת, ואף הזכיר שורת נושאים שנדונו בשו"ת ובתוכם "אשה שזרק הרופא במעיה זרע איש אחר אם נאסרה לבעלה", והוסיף כי "כל תשובה ותשובה שבחיבור האדיר הזה, משמשת בנין גדול ומקיף בגאונות ובעמקות" – החליט הרב אמסל לחזור בו.

תחת הכותרת "בדבר איסור הזרעה מלאכותית", פרסם הרב אמסל "מכתב גלוי" אל "הגאון האדיר אוצר התורה ועמוד ההוראה כש"ת מוה"ר משה פיינשטיין שליט"א וכו' (המאור קכד [יג, ח], תמוז תשכ"ב, עמ' 6-9). הרב אמסל פתח במענה לביקורת שמתח הרב פיינשטיין (אגרות משה ג, אה"ע א, סד) נגד פרסום פסקי הלכה בירחונים בנושאים שבצנעה.

לדברי הרב פיינשטיין, "אין דרכי לעיין בהירחונים, כי הלואי יספיק לי הזמן ללמד ולעיין בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים... ולכן לא היה ידוע לי שענין חמור כזה [שימוש במוך לאישה חלשה]... היה נידון בירחון". על יסוד המשנה (חגיגה ב, א): "אין דורשין בעריות בשלושה", הוא נקט שאין לדון בנושא כזה ברבים, דוגמת "בירחון – שהוא כדורש לפני אלפים... אנשים פשוטים ורחוקים מיראת השם ויראת החטא". זאת בניגוד להדפסת ספרי שאלות ותשובות, בהם מעיינים רק תלמידי חכמים. הרב פיינשטיין אומנם לא ציין את שמו של המאור, אולם דבריו נסובו על פולמוס שהתנהל בכתב העת.¹²

[ד, אדר א' תשכ"ה, עמ' 12]. אכן נראה שהרב קוטלר התנגד לכמה מפסקי הרב פיינשטיין (ראו להלן ברשימת ההיתרים החריגים), אבל התנגדות גורפת מצדו לכלל היתריו של הרב פיינשטיין לא מתקבלת על הדעת ונסתרת משורה של עובדות (השוו, לדוגמה, אזכורי הרב פיינשטיין בכרכי אש התורה על הרב קוטלר, בני ברק תשע"ג), ואכמ"ל.

11. ראו תשובת הרב מרדכי יעקב ברייש מחבר חלקת יעקב, המאור נ [ו, ד], שבט-אדר תשט"ו, עמ' 12-5; הרב אברהם צבי שנקר, שם נב [ו, ו], ניסן תשט"ו, עמ' 18-22 (עם תגובת הרב אמסל); הנ"ל, שם נג [ו, ז], אייר-סיון תשט"ו, עמ' 21-23; הרב משה צבי אריה ביק, שם נד [ו, ח], תמוז תשט"ו, עמ' 8; סקירת הרב אמסל על ספר טהרת יום טוב לרח"ל דייטש, שם נז [ז, א], תשרי תשט"ז, עמ' 25; ועוד.

12. הפולמוס נפתח במאמרו של הרב חיים ליב זקס מקליבלנד, 'שימוש במוך לאישה חלשה', המאור סז [ח,

הרב אמסל פתח כי "מבלי לחלוק על כבוד תורתו הגדול" – יש לחלוק על הרב פיינשטיין. הוא טען שבעוד ספרי אגרות משה "נמצאים בכל בית מדרש ובית כנסת, ויד הכל ממשמשים בהם, וגם מצויים למכירה בכל בית מסחר ספרים, ויהודים למאות ולאלפים, כן ירבו, מעיינים בהם", וממילא תפוצתם הִרְבָּה מגדילה את ה'סיכון' שבפרסום פסקים בהם, הרי המאור נשלח "רק ליודעי בינה", רבנים ותלמידי חכמים. בנוסף, בניגוד לפסקי הרב פיינשטיין, בהמאור כל פסק עומד לביקורת רבנים עמיתים. במילים אחרות, ספרי הרב פיינשטיין פופולריים במיוחד, ובנושאים שבצנעה פסקו "מדלגים" מעל הציבור הרבני, ללא קונצנזוס רבני, ישירות מהרב אל הציבור הרחב. אומנם הרב אמסל הבהיר שסוגיית פרסום הפסקים היא רק "בתור פרפראות למכתבי". הסיבה העיקרית למכתב הגלוי היה התנגדותו להיתר הזרעה מתורם נוכרי. מכאן והלאה עסק רק בתשובות שבאגרות משה (שם י: עא). באותה עת הוא כתב את דבריו בכבוד יחסי, ומסקנתו היא שאין מקום להתיר הזרעה לכתחילה. לא היה זה מאמר חריג במיוחד; גם בשנים שקדמו לפרסום המאמר, אחד מפולמוסי הדגל שהוביל המאור היה ההזרעה המלאכותית.¹³

א, תשרי תשי"ז, עמ' 3-5; בגיליונות הבאים דנו בנושא רבנים נוספים. תשובת הרב פיינשטיין, מיום י"ח בניסן תשי"ח, נשלחה לרב מרדכי גרשון ספולטר (שפלאטער), מרבני פולין וניו יורק, על אודותיו ראו אמרי מרדכי ועטרת מרדכי, ניו יורק תשע"ב (לעניין הנדון בתשובה, ראו שם סי' כג-כה ועמ' רצג, רצו, רצח).
13. מאמרים על סוגיית ההזרעה, עד נקודת הזמן שאנו עומדים בה, נדפסו בהמאור במשך שנים, בידי פרופ' י"מ רבינוביץ, 'קונטרס הזרעה מלאכותית: הסכנה הגדולה לחילול טהרת המשפחה הישראלית', שם לז [ה, א], תשרי תשי"ד, עמ' 15-22; הרב יחיאל יעקב וינברג, לט [ה, ג], כסלו תשי"ד, עמ' 16-17; ר"ש ישר, מ [ה, ד], טבת תשי"ד, עמ' 13-14; הרב אמסל, מג [ה, ז], ניסן תשי"ד, עמ' 25-28; ר"ש ישר (ותגובת רמ"א), פו [ט, י], אלול תשי"ח, עמ' 15-17; ר"א טשיל, פט [י, ג], טבת תשי"ט, עמ' 19; ועוד אזכורי צד. הרב אמסל ציין שהרב יונתן שטייף יזם את ביורור הסוגייה (שם קנ [טז, ד], אדר א' תשכ"ה, עמ' 15).

דיון סדור על הנושא נערך במקביל בגיליון הפרדס של אגודת הרבנים, לדוגמה: הרב יחיאל יעקב וינברג, שם [כה, א], תשרי תשי"א, עמ' 6-9; הרב חיים מדיניק, שם [כז, ז], ניסן תשי"ג, עמ' 1-3; הרב אליהו מאיר בלוק, שם [כז, ט], סיון תשי"ג, עמ' 1-3; ר"ח מדיניק, שם [כז, יא], אב תשי"ג, עמ' 3-4; הרב מאיר מאירי, שם [ל, ה], שבט תשט"ז, עמ' 14-17; הרב ד"ר ישראל ברוך נס, שם [לב, א], תשרי תשי"ח, עמ' 27-30; שם [לב, ב], חשון תשי"ח, עמ' 25-28.

חלק מהכותבים התייחסו גם להזרעה מתורם נוכרי. הרב ישר והרב וינברג העירו שהזרעה כזו צריכה דיון נפרד, מפני שיש שיקולים להתירה. הרב ישר הבהיר שדעתו נוטה לאסור, והרב וינברג אסר אולם הבהיר שאין רצונו "להורות הלכה למעשה". הרב מאירי סבר אף הוא שיש הרבה חששות בזה, "וגם התועבה בזרע עכו"ם היא יותר מגואלה".

במקביל נערך דיון בנושא ההזרעה המלאכותית בארץ ישראל. שמונה רבנים השתתפו בדיון בקובץ הראשון של נעם, מכון תורה שלמה תשי"ח, עמ' קיא-קסו: הרב דוב מרדכי קרויזר, "א' מגדולי התורה בירושלים" (הרב יונה מרצבך, ראו עלי יונה, ירושלים תשמ"ט, עמ' רכא), הרב מנחם מנדל כשר, הרב ישראל זאב מינצברג, הרב עובדיה הדאיה, הרב משה אריה ליב שפירא, הרב אברהם יעקב ניימרק והרב שלמה זלמן אוירבך. אף שהדגיש שמבחינה הלכתית יש מקום להתיר, הסתייג הרב מרצבך מאוד מהזרעה מתורם גוי, בשל השלכות רוחניות. והרב אוירבך כתב שבזרע נוכרי "אף שמכוער מאד לעשותו... אולם מעיקר הדין אפשר" שההזרעה מותרת

לצד סגנונו המכבד יחסית באותה תקופה, הקדיש הרב אמסל מקום בגיליונו לפרסום דברים קשים נגד שיטת הרב פיינשטיין – באמצעות כותב אחר. בגיליון הירחון הבא (קכ"ה, י"ג, ט), אב תשכ"ב, עמ' 12), השווה הרב יהודה אריה עזריין¹⁴ את היתר ההזרעה להיתר כבד כבוש למעלה מ-24 שעות, "שהפרצות התרבו בזה מפני שרב אחד הראה פנים להתיר",¹⁵ "ובכלל בדור הזה צריכין להחמיר, שאם מקילין בזה יהיו הדור פרוץ, כבימי דור המבול רחמנא ליצלן".

לאחר כשנה וחצי פרסם הרב אמסל מאמר נוסף מאת הרב עזריין, בו השתלח ברב פיינשטיין: "וברור אצלי דכל מי שמתיר זה, אומר אני עליו שאין שם לא חכמה ולא גאונות, אלא חסרון דעת תורה בעלמא, והוא הגורם שעל ידי זה יהיה הדור פרוץ בזנות" (שם קמג [טו, ז], אייר-סיוון תשכ"ד, עמ' 11). להלן נראה שמאמרי הרב עזריין ליוו בקביעות את המאבק בהמאור נגד הרב פיינשטיין. נראה שכפל פנים זה היה מחושב; העורך הראשי של כתב העת נוקט בימין מקרבת (על כל פנים באותה תקופה), אולם במקביל מעניק לאחרים במה קבועה להטחת עלבונות אישיים. לאחר ה"מחאה" בקיץ תשכ"ב (1962) שכך לזמן מה המאבק הפומבי.¹⁶ הוא חזר

והוולד כשר, אולם סייג שדבריו לא למעשה אלא לעורר את גדולי הפוסקים לדון בסוגייה. כפי שכתב ר' שמחה רקובר [רז], "כמדומני זו הפעם הראשונה שכונסו יחדיו מבחר המאמרים הדנים בנושא כה נכבד, אשר תלי-תלים של הלכה תלויים בו, כידוע" (הצופה, י"ב באייר תשי"ח (2 במאי 1958)). בכרך ו, תשכ"ג, עמ' רצה-רצט, כתב הרב בנציון פירר על הסוגייה, וסיכם שלפי כמה ראשונים יש מקום להקל בהזרעה מגוי, אולם אינו מתיימר להכריע הלכה. בכרך הבא, תשכ"ד, עמ' שפה-שפו, הגיב הרב אשר פויכטוונגר בקצרה שהמעשה בוודאי אסור (הרב פירר הגיב בתמצית בכרך הבא, תשכ"ה, עמ' רעא).

14. הרב יהודה אריה עזריין (תרנ"א – בערך – תשל"ג) נולד בשקלוב והיה מתלמידי רא"ז מלצר ור"א וסרמן. במלחמת העולם הראשונה היגר לבריטניה, בתרפ"ד המשיך לארצות הברית ושימש כרב בניו יורק. בתשכ"ו עלה ארצה והתגורר במאה שערים. פרסם הרבה בהמאור וכן בהפרדס (ראו המאור תקה [עה, ג], שבט-אדר תשפ"ב, עמ' קטו). מאמר נוסף של הרב עזריין על סוגיית ההזרעה נדפס בהמאור (קמז [טז, א], תשרי חשון תשכ"ה, עמ' 19-20).

15. ראו אצל הרב חיים יעקב ישראל ברגר, 'כבד שנקרש לפני צליתו', המאור כג [ג, ז], ניסן תשי"ב, עמ' 5-8; ובהרחבה מכמה כותבים בהם הרב עזריין, שם, קיא [יב, ה], אדר תשכ"א, עמ' 24-27 (ועוד שם קט [יב, ג], טבת תשכ"א, עמ' 17-18). אגב, עם בואו לארה"ב התיר הרב פיינשטיין עניין דומה, כבישת כבד בדם לשם השבחתו ('בשאלת הכבדים', הפרדס [ו, יא], אלול תרצ"ז, עמ' 36-39; אגרות משה ב, י"ד א, ל-לא. ראו עוד אצל הרב יוסף קונביץ, שו"ת דברי יוסף, מוסד הרב קוק תשנ"ה, סי' ד-ה).

16. בניסן תשכ"ג דן גם הרב חנוך דב פדווא, מרבני לונדון, בהזרעה מלאכותית מתורם נוכרי, אסר אותה בתוקף והוסיף: "ולא היה צורך להאריך כל כך בזה, אלא שבזמן האחרון יצא ספר נדפס מחדש באמריקה אשר שם מובאת שאלה זו והוא נותן מקום לטעות" וכו' (חשב האפוד א, ירושלים תשכ"ג, סי' קמ). עוד כתב לרח"ל דייטש בשנת תשכ"ה, "שאיסור הוא ותועבה הוא... ושהמתיר לא מצא ידיו ורגליו" (טהרת יום טוב טו, עמ' קמה). לאחר שנים רבות, בשנת תש"ן, ציין הרב שמחה בונם ליברמן בעניין אחר: "ולפלא שהרב פדווא שי', יצא במכתב גלוי, ומביא דברים בשם המהר"ם פיינשטיין ז"ל אודות הפען [=כלוב בהמה לצורך שחיטתה] (אף שבחיו לא שמע לפסקיו ופסק כנגדו)" (בשבילי השחיטה, צפת תשס"א, עמ' שו).

אל הספירה הציבורית ואף עלה קומה שנתיים בדיוק לאחר מכן, עם פרסום הכרך הרביעי של שו"ת אגרות משה בשלהי קיץ תשכ"ד (1964).

ב - מאבקו של הרבי מסאטמר נגד היתרו ומעמדו של הרב פיינשטיין

החל משלהי שנת תשכ"ד ועד טבת תשכ"ה, עמד הרב יואל טייטלבוים הרבי מסאטמר (תרמ"ז-תשל"ט) בחזית המאבק נגד הרב פיינשטיין ופסיקותיו. הוא פרסם קונטרס נגד היתר ההזרעה בשני גיליונות עוקבים של המאור (קמה [טו, ט], אב תשכ"ד; קמו [טו, י], אלול תשכ"ד): "בדבר ההזרעה המלאכותית בזרע איש אחר". הקונטרס נדפס בשער הירחון ובסה"כ השתרע על כ-14 עמודים.

הרבי מסאטמר כתב את רוב המאמר בשפה עניינית הלכתית, אולם פתח בדברים חריפים, שההיתר הוא "פרצה נוראה" ו"מי שיש לו עינים לראות ולב להבין ודעתו לשמים, יראה ויבין אמיתות הדברים". בהמשך הדגיש: "ישתקע הדבר ולא יעלה על לב אדם מישראל לְדַבֵּר מתועב כזה, להרבות טומאה וממזרות וערבוביה בישראל, וברוב רחמיו וחסדיו יתברך שמו יצילנו ממכשולות נוראות כאלה, רחמנא ליצלין". ולקראת חיתום: "והעיקר שכל דבריו בזה אינם". הוא לא הזכיר את שמו של נשוא דבריו בפירוש אלא רק "והתירו בספר איגרות משה הנדפס כעת, להלכה ולמעשה"¹⁷. באותו גיליון הדפיס הרב אמסל מאמר שני מאת הרב עזרין הנזכר. חלקו המוקדש להזרעה מלאכותית הסתיים במילים הבאות: "ומה שכתבו דלא הבאתי לסתור דברי המתיר בזה, דאין זה צורך כלל, וידוע לכל בר-בי-רב מה שכתבו בזה הגאונים האמיתיים, צדיקים יסודי עולם, ולא כתבו שום היתר לזה. ומסתברא ממילא שאין להתחשב עם מי שמקלו יגיד לו היתרים מְעוֹשִׁים, ואינו מחשיב דברי הקדמונים שעדיין לא באנו לידי כך להבין השיחת חולין שלהם" (עמ' 14).

17. שנתיים לאחר מכן נדפסו מכתביו בקובץ נפרד עם תשובות נוספות: 'קונטרס התשובות בענין הזרעה מלאכותית', בו ארבע תשובות שנכתבו בין תשכ"ד-תשכ"ו (ברוקלין תשכ"ז, נד עמ'); וכן בשו"ת דברי יואל ב, אה"ע סי' קז-קי (יוער כי הרבי מסאטמר עסק בסוגיית ההזרעה עוד בהיותו באירופה, ראו שם סי' קמ סע' ג); וספרו של רח"ל דייטש טהרת יום טוב טו, ברוקלין תשכ"ו, עמ' עג-קכד. גם תשובות אלה תקיפות, לדוגמה: "ותמה אני היאך יעלה על הדעת להקל באיסורים נוראיים כאלו של אשת איש וממזרות, בפיטומי מילים כאלה שאין בהם ממש כלל".

חסידיו של הרבי מסאטמר ייחסו לו לשון חריפה ואישית במיוחד נגד הרב פיינשטיין, בדברים שבעל פה: "מה שאין כן אשת איש שנתנה לשים זרע ברחמה, זה מעשה שיקוף ותועבה - ומי שמתיר את זה הוא משוקץ ומתועב ומזוהם לפני המקום" (אסיפות דברי יואל, ברוקלין תשס"ב, עמ' נ). על אי-ציון שמו של הרב פיינשטיין ראו דברי חסידיו של הרבי מסאטמר, הרב אלימלך עוזר בודק, ביחס למאבקו נגד הציונות: "ופעם כאשר דיבר רבינו ז"ל עם אחד שכתב דברי בוז וקולן נגד אחד ממנהיגי זמנינו, אמר לו רבינו: 'ראה האץ שאני כתבתי בספרי ויואל משה שבירתי האיסור, אבל לא הזכרתי שם שמות כלל'" (תפארת יואל, ברוקלין תשנ"ג, עמ' 31).

נסיבות פרסום המאמר של הרבי מסאטמר

מאמרו של הרבי מסאטמר פורסם כמכתב תשובה לשאלה ששלח אליו הרב חנניה יום טוב ליפא דייטש (תרס"ח-תשנ"א), רב בקליבלנד ומחבר ספרי הלכה ושו"ת, שהתנגד אף הוא להיתר.

העובדה שהמאמר נכתב כתשובה אישית לרב מסוים, צוינה בפיו של העיתונאי ר' ניסן גורדון כראיה לכך שהרבי לא חפץ להעצים את המחלוקת אל מאבק ציבורי (דער טאג, ה' בטבת תשכ"ה (10 בדצמבר 1964)). אולם קביעה כזו מלמדת על חוסר הבנה, או על חוסר רצון להודות כיצד מתבשלים בדרך כלל עניינים כאלה מאחורי הקלעים. למעשה, הדברים מפורשים שהמאמר נכתב מלכתחילה בידי הרבי מסאטמר, לבקשת הרב אמסל והרב דייטש עצמם, כדי לפרסמו ברבים.

תחילה, בפתח הפרסום, בדברים הממוענים לרב אמסל, הבהיר הרב דייטש שהמאמר נדפס בירחון בשל "רצונו של כבוד קדושת רבינו שליט"א למהר לפרסמה, דלדעת קדשו הנידון הוא באיסור חמור ונורא, ולאפרושי מאיסורא עדיף טפ"י... והוסכם שכת"ר ידיפסנה" וכו'. דהיינו, הרבי ביקש להפיץ את דבריו כדי למנוע את התפשטות ההיתר של הרב פיינשטיין.

שנית, לאחר כשנה ציין הרב אמסל בעצמו, שהוא זה שפנה לרבי מסאטמר וביקש ממנו לכתוב מאמר לפרסום: "לפני כג' שנים כבר היה ידוע שיש היתר כולל על זה בזרע אחרים... עוררנו כמו כן את כ"ק האדמו"ר שליט"א מסאטמאר, שיכתוב תשובה בזה, ואמר שאינו מאמין שענין כזה אפשר בבתי חסידים. לפני כשנה נשאל על זה ביתר תוקף מהאדמו"ר מהעלמעץ שליט"א [=הרב דייטש]... על כן חיבר את תשובתו... לכן היתה דעת הגה"ק שליט"א, שבהיות שפרסום התשובה נחוצה מאוד... להדפיסה מיד בהמאור" (קנ' טז, ד, אדר א' תשכ"ה, עמ' 10-18).¹⁸

בדומה לכך, כשנה לאחר פרסום המאמר, ציין הנמען הרב דייטש בספרו, כי בשל חששו מהתפשטות ההזרעה המלאכותית, "פניתי אל כבוד גאון עוזינו רבינו קודש הקדשים שר התורה... מסאטמאר שליט"א... ועמד שר צבא רשכבה"ג שליט"א בראש העם, ונתפנה מכל עסקיו וערך תשובה שלימה ערוכה ותמימה לבאר חומר

18. הרב אמסל היה קשור לרבי מסאטמר במשך עשרות שנים. עם פטירתו ציין בנו של הרב אמסל כי "לא פעם בקשהו [הרבי מסאטמר] לכתוב דברים שלפי דעתו היו צורך השעה וקידוש שם שמים, הגם שפירושם אי נעימות לעצמו, בלשון הקל, אך הגר"מ [=הרב אמסל, אביו של הכותב] לא ידע מה זאת לסרב לגברא רבא... היה רגיל להיכנס להרבי מאוחר בלילה... והמתיקו סוד שעות ארוכות... יכולנו לכתוב קונטרס שלם בדברים שהיו בינו להאי ענק התורה..." (המאור טז, ד, [ס, ד], ניסן-אייר תשס"ז, עמ' 2-ח). והשוו דברי הרב אמסל בעניין אחר על האופן שבו הפעיל אותו הרבי: "רגיל היה כ"ק האדמו"ר שליט"א מסאטמאר, מדי פעם היה לו איזה דבר חריף להוציא לשוק, היה קורא אותנו והוא יושב ודורש, ואנחנו כותבים ומדפיסים מפי קדשו, והגם שבהדפסת הדברים מעולם לא נתברו לנו ידידים, וכמו בתשובות נגד הגר"מ פיינשטיין שליט"א וכו' (המאור ריט [כו, ו], תמוז-אב תשל"ד, עמ' 33).

האיסור" (טהרת יום טוב טו, ברוקלין תשכ"ו, סי' יח עמ' עב, ויעו"ש שם סי' יט-כ), ולמסקנה, לפנינו בקשה משולבת של הרב אמסל והרב דייטש אל הרב.¹⁹ יש להוסיף שעל פי עדות אחת, הרבי מסאטמר טרח במיוחד כדי שמאמרו יאוזכר ב"אוצר הפוסקים", סדרת ספרים סביב שולחן ערוך אבן העזר שנחשבה באותה תקופה בעיני רבים כבמה נפוצה ובעלת מוניטין להנחלת פסקי הלכה, "ושנתן להם סכום הגון, כפי הידוע היה לזה שייכות לענין הזרעה מלאכותית, שרצה רבינו שיופיע תשובתו לגדור קדושתן של ישראל בתוך האוצר", ואכן כך היה.²⁰ איזכור באוצר הפוסקים חיוני, מפני שפרסום המאמר רק בהמאור היה מצמצם מאוד את תפוצתו. ואכן עשרות פוסקים שעסקו בסוגיה, ציטטו את עמדת הרבי מתוך אוצר הפוסקים הנפוץ והנגיש.

מחלוקת נוספות בין הרב פיינשטיין לרבי מסאטמר

הזרעה מלאכותית לא הייתה המחלוקת הפומבית הראשונה בין הרב פיינשטיין והרבי מסאטמר. כתריסר שנים קודם לכן, בשנת תשי"ג, לאחר שנת השמיטה תשי"ב, פרסם הרבי איסור חמור על שימוש באתרוגי ארץ ישראל שגודלו בהיתר מכירה שסידרה הרבנות הראשית.²¹ כשנשאל על כך בערב חג הסוכות תשי"ג, שלל הרב פיינשטיין איסור זה ופסק שהאתרוגים מותרים, והוסיף שאין בכך איסור לפני עיוור או מסייע ידי עובדי עברה, שהרי יש מחלוקת בפוסקים בסוגיית היתר המכירה. בסוף תשובתו התייחס במישרין ובתקיפות לאיסור שפורסם על האתרוגים:

ולכן אין לחוש למה שאסרם גאון אחד [=הרבי מסאטמר] ליקחם ולצאת בהם. ומה שהפריז אותו גאון עוד לומר, שהמוכר וקונה אותם הוא ככופר במעשה

19. כך כתבו בספר תולדותיו של הרב דייטש: "גם ידוע שזכה וזיכה את הרבים להוציא לאור עולם תשובות הרבה, ממרן הגה"ק בעל ויאל משה מסאטמאר זי"ע... דעל ידי שהמריץ והפציר בשאלותיו לפני גאוני וצדיקי הדור, שהיה שואל בענין בשאלות הנחוצים לתקנת הדור... כדאי לציין שהתשובות הדנים בעניינים חמורים ומסובכים ביותר הנדפסים בספר שו"ת דברי יואל למרן רבינו קוה"ק מסאטמאר זי"ע, ערוכים המה למרן זצ"ל" (תולדות טהרת יום טוב, תשע"ד, ללא מספור).

20. הרב בנימין דוידוביץ (דאווידאוויטש), 'הערות שונות לגליונות הקודמים', בית ועד לחכמים ד, ניסן תש"ע, עמ' תיז – בתגובה לפרסום שם ג, אב תשס"ט, עמ' תמא-תמד; הרב יואל יצחק שטרן, זמרת יצחק, ניו יורק תשע"ח, עמ' שב-שח. גם הרב פיינשטיין ראה באוצר הפוסקים במה חשובה וציטט ממנה בתשובותיו (בכלל זה על סוגיית ההזרעה; וראו מסורת משה ה, ירושלים תשפ"ה, עמ' תקכב), ובשהייתו בארץ בקיץ תשכ"ד, לצד רבנים נוספים ביקר במערכת האוצר (פנים אל פנים, כ' באלול תשכ"ד (28 באוגוסט 1964) [כולל תמונה מהאירוע]; קובץ רבני תורני אחיעזר ג-ד, ניסן-אלול תשכ"ט, עמ' כ-כא; וכן דרכי משה ב, ניו יורק תש"פ, עמ' רעא). עוד על הביקור בארץ ראו בחלק השני, בהערה בסוף הפרק 'ר' משה חיים אפרים בלוק'.

21. ראו קונטרס שלש תשובות: שהשיב מרן מהר"י ט"ב בענין אתרוגי ארץ ישראל בשנת השמיטה, ברוקלין תשי"ג; ולאחר מכן בשו"ת דברי יואל א, סי' צו-צח (ועוד שם סי' צה).

בראשית, ואם בפרהסיא הוא כמחלל שבת בפרהסיא שהוא כמומר וחשוד על כל התורה, הוא טעות בדבר משנה, בכורות דף ל', "החשוד על השביעית אינו חשוד על המעשרות". וגם בשבת גופה הוא רק בחשוד על לא תעשה ולא על עשה, ואיסור סחורה הוא רק עשה. ובגיטין דף נ"ד איתא "נחשדו ישראל על השביעית", אף לעבוד, ומכל מקום ודאי לא היו חשודין על כל התורה.

תשובת הרב פיינשטיין נדפסה בשנת תשי"ט בכרך א' של אגרות משה (או"ח א, קפו), והיה ברור לכל תלמידי החכמים שבדבריו התפלמס עם הרבי מסאטמר.²² היתר האתרוג הותקף גם ברשימת 'ההיתרים החריגים של הרב פיינשטיין' שפרסם הרב אמסל (להלן).

סוגיה נוספת של מחלוקת פומבית, מפורסמת ביותר, היא המחיצה בין הגברים והנשים בבית הכנסת. בשנת תשי"י פרסם הרב פיינשטיין תשובה לפיה גובה המחיצה המינימלי הוא 18 טפחים (עד הכתפיים), ואם הנשים צנועות, יכולים הגברים להתפלל כשהן נראות, ואם הנשים במפלס אחר יכולה המחיצה להיות נמוכה מזה. בשנת תשי"ד פורסם מענה חריף ביותר של הרבי מסאטמר, אשר טען לביטולה הגמור. הרב פיינשטיין לא חזר בו, ובשנת תשי"ט הדפיס את תשובתו בכרך הראשון של אגרות משה.²³ גם סוגיית המחיצה הוכנסה לרשימת 'ההיתרים החריגים' (להלן).

שורשי המאבק של הרבי מסאטמר

לא מדובר בשלוש סוגיות נקודתיות. כפי שהבהיר הרב אמסל (ראו 'רשימת ההיתרים'),

22. ראו חיים ליברמן, פארווערטס, ג' בתשרי תש"כ (5 באוקטובר 1959): ד"ר הלל זידמן, דער טאג, י"ד בתשרי תש"ך (16 באוקטובר 1959): הרב שלמה ורמן, שארית יוסף א, ניו יורק תשל"ז, עמ' שמד; ועוד. על התייחסותו העניינית של הרב פיינשטיין לסוגיה סיפר תלמידו הרב אפרים גרינבלט: "כשהדביקו מודעות מגדול אחד [=הרבי מסאטמר] נגד אתרוגי ארץ ישראל שאסורים משום שביעית, ושאלו לו [=לרב פיינשטיין] איך יכולים לכתוב נגד ארץ ישראל וכדומה, ענה: 'בענינים כאלו אין לי ידיעה, אבל תשובה יש לעצם השאלה – שהאתרוגים מותרים'" (רבבות אפרים ה, הקדמה שלישית, ממפיס תשמ"ט, עמ' כא).

23. הרב פיינשטיין, 'מקור הדין שצריך מחיצה בביהכ"נ בין אנשים לנשים ושעור גובה המחיצה', תלפיות [ד-ג], ישיבת רבינו יצחק אלחנן, כסלו תשי"י, עמ' 720-727 (ולאחר מכן בשו"ת אגרות משה א, או"ח א, לט). יוער שגם בשנת תשי"ח פרסם הרב פיינשטיין את דעתו כנגד החולקים: כרם 8, ניו יורק שבט תשי"ח, עמ' 1-4; אגרות משה או"ח א, לט (בשינויים). תשובה נוספת של הרב פיינשטיין, אל הרב צבי הירש פרידמן, נדפסה בקיצור בחוברתו צבי חמד לג, ניו יורק תשט"ו, עמ' יב-יג (אגרות משה שם, מ). מנגד, תשובתו התקיפה והמפורטת של הרבי לפיה הרב "טעה בהבנת הש"ס... וכל ראיותיו אינם כלום... אין בדבריו כלום... דבר תמוה שאין לו שום מקור, ולהמציא מזה עוד להלכה..." ועוד כיוצא בזה, נכתבה לבקשתו של רח"ל דייטש, ונדפסה בספר טהרת יום טוב, ניו יורק תשי"ד, עמ' לא-נב, ולאחר מכן בשו"ת דברי יואל א, או"ח סי' י (תשובת הרבי הובלטה בסקירה עם צאת טהרת יום טוב, בהמאור מו [ה, י], אלול תשי"ד, עמ' 19-22). לבירור מפורט של המחלוקת ראו אצל הרב יונתן הלוי רזומן, פתיחת האגרות, ניו יורק תשע"ז, עמ' כח-לו.

המאבק נסוב נגד עליית מעמדו של הרב פיינשטיין כפוסק מובהק וכ"גדול הדור", מעמד שהלך והתבצר בכל הציבור שומר המצוות בארה"ב. צורת הפסיקה שלו עצמאית, מעמיקה לשורש הסוגיות, וממילא גם מאפשרת "קולות" כנגד חומרות שהשתרשו בשל פסיקה המחויבת יותר לדברי אחרונים או למנהגי קהילות (לצד חומרות בולטות מפעם לפעם). כדי לקצץ את מעמדו הציבורי כפוסק מקובל בקהילות היראים, ולשמור על צביונה הסגור של הקהילה החסידית וכפיפותה למנהגים המקובלים על הרבי מסאטמר, היה חיוני להטיל דופי בתורתו של הרב פיינשטיין. יש להעיר שפחות או יותר עד תחילת שנות התש"כ (שנות ה-60), קודם לפרוץ המערכה, יחסו של הרבי מסאטמר לרב פיינשטיין היה חיובי.²⁴ כמו כן, כשנתיים לאחר פרשת המאבק נגד הרב, נערך מפגש רבני משותף בין הרב והרבי, בנוכחות רבנים נוספים, שנועד למאבק בניתוחי גופות בכפייה במדינת ישראל (ספר Reb Moshe, ארטסקורול 2011, עמ' 448, באנגלית).

אומנם, על פי דברי בני ביתו ומשמשיו של הרב פיינשטיין, נכדו הרב מרדכי טנדלר וחתן נכדתו הרב שבתי רפפורט, שורש ה"התקפה" נגד סבם לא היה הלכתי אלא פוליטי-השקפתי.

בהקדמתם לכרך השמיני של אגרות משה (מאן מלכי רבנו, עמ' 26), כתבו השניים כי בביקורו בארץ ישראל בקיץ תשכ"ד, שנועד בין השאר לשם השתתפות באירוע "הכנסייה הגדולה" החמישית של אגודת ישראל, "ספרו לרבנו אנשי נטורי קרתא",

24. לפנינו מסמך מט"ז חשוון תש"כ, בו תשובה מהרב פיינשטיין על איסור על לימודים של ילדים וילדות בבניין אחד, ובתחתיתה שורות הצטרפות של הרבי מסאטמר. ככל הידוע זהו המסמך היחיד עליו חתמו השניים (ראו נצוצי צבי מאיר, ניו יורק תשפ"ד, עמ' קסט; נצח ישראל – לזכר הרב ישראל רוזנבוים, ניו יורק תש"ס, עמ' צט-קב; ישורון יד, תשס"ד, עמ' תרפג-תרפד; אגרות משה ט, אה"ע ס' יח). בשנת תשכ"א נאם הרב בכנס של התאחדות הרבנים של הרבי (ראו למעלה הע' 7; תמונה מנאומו של הרב ובסמוך אליו הרבי, עם זיהוי עשרות מהנוכחים, נדפסה בספר הרב מקראסנא, ניו יורק תשפ"א, עמ' תנו; תמונה משותפת נוספת נדפסה בספר Reb Moshe, ארטסקורול 2011 [וכן בד"כ להלן], עמ' 447). כמו כן, מסופר שבתחילת שנות התש"כ, בשל הסתייגותו מלהתיר הפלה למעוברת שהייתה בסכנה, הפנה הרבי את אחד מחסידיו אל הרב, על מנת שיתיר את המעשה (דרכי משה א, ניו יורק תש"פ, עמ' פ-פא; בפועל הרב, שהיה מן המחמירים בענייני הפלות, השתמט מלהשיב וחלף זאת התפלל לרפואת האשה). בנוסף, כאשר לקה הרבי בשיתוק בשנת תשכ"ח, נתבקש הרב להתפלל לרפואתו (דרכי משה ב, עמ' כו). הרב אפרים גרינבלט סיפר כי בשנות החמישים שלח אותו הרב פיינשטיין לרבי, "לשאול אותו שאלות בגמרא ובעוד שהיו קשה לו", אפשר לשער שהכוונה היא לענייני ציבור והשקפה, "והכניס אותי, וכבדני וישבתי כמה פעמים כמה שעות" (אסיפות דברי יואל, עמ' פג).

מצדו השתמט הרב פיינשטיין מפולמוס (ראו להלן 'התרחקותו של הרב פיינשטיין מן המחלוקת'), ולפי המסופר העריך את הרבי מסאטמר. על פי דברי חסידי סאטמר, כאשר יצא לאור ספרו של רבם ויואל משה (ברוקלין תש"כ), הציגו את הספר בפני הרב, והוא הגיב: "הרבי יש לו שיטה שלו ולנו יש שיטה שלנו, ואלו ואלו דברי אלוהים חיים" (דרכי משה ב, עמ' ג; וראו עוד שם עמ' קא). וכן ראו הערכתו הבסיסית לרבי במכתבו אל רח"ל דייטש משנת תשי"ט (טהרת יום טוב, ניו יורק תשל"ג, עמ' ח), מכתבו על המקווה ברוצ'סטר (המאור קקט יד, ג), טבת תשכ"ג, עמ' 23, ועוד.

שסיבת המאבק של חסידות סאטמר נגדו היא "עמדת האגודה לגבי ארץ ישראל", בכלל זה היחס למדינת ישראל ומוסדותיה, שהיה ענייני יחסית ובעיקר תועלתני.²⁵ הרב פיינשטיין עמד בראש אגודת ישראל בארה"ב, שימש כיו"ר הנשיאות שלה, כיו"ר מועצת גדולי התורה שלה, והיה בין מעצבי דרכה.

כמטרה להתקפה זו, נבחרו תשובותיו בעניין הזרעה מלאכותית ושיעור מחיצה של עזרת נשים. מחלוקת זו שלא היתה לאמיתה של תורה, גרמה לרבנו עגמת נפש מרובה. התקפות אלה לא היו רק באמצעות מאמרים ותשובות, אלא גם בהתקפות אישיות, חירופים וגידופים, מעשי אלימות, איומי פצצות, הטרדות טלפוניות ושריפת ספריו (מאן מלכי רבנו, שם).

לא למותר להזכיר שהמתקפה הפומבית של הרבי מסאטמר נערכה במקביל לביקור בארץ. אולם כפי שהעיר הרב ד"ר הראל גורדין, לקביעה שביסוד המאבק ברב פיינשטיין עמדה "עמדת האגודה לגבי ארץ ישראל" אין הדים נוספים בכתובים. הרב גורדין סבור כי "החרדה מהמשמעות שטמן בחובו ההיתר להזרעה מלאכותית... הייתה הכוח העיקרי שהזין את אש הביקורת ודאג ללבנותה". אכן מלומדים אנו שהחשש מפגיעה בקדושת הבית היהודי מלבה את שלהבת הקנאים. ועם זאת, הניסוחים החריפים, המעשים הקשים ושורת ההאשמות שנראה להלן, מלמדים ששורש המאבק נעוץ בסוגיה רחבה יותר – מעמדו העצמאי של הרב פיינשטיין כפוסק הלכה.²⁶ עם חיתום הפרק אציין שביתו של הרב פיינשטיין ברחוב FDR 455, בלואר-

25. הרב פיינשטיין נחת לצד רבנים נוספים מאגודת ישראל בנמל התעופה לוד, לביקורו הראשון והיחיד בימי חייו בארץ ישראל, ביום י"ב באב תשכ"ד (חרות, י"ג באב תשכ"ד (22 ביולי 1964)). לפי דיווחים ביקר בביתו של הרב פנחס אפשטיין, ראב"ד העדה החרדית (ראו לדוגמה: פנים אל פנים, ו' באלול תשכ"ד (14 באוגוסט 1964)), ואפשר ששם נאמרו הדברים. על התנגדות הרב אפשטיין ובית דינו להתיר ההזרעה ראו להלן בחלק השני, 'כרוז התגובה של הרבי מסאטמר'. עוד על הביקור בארץ ראו בחלק השני, בהערה בסוף הפרק ר' משה חיים אפרים בלור'. הרב משה דוד טנדלר, חתנו של הרב, סיפר במקום אחר את הדברים באופן מעט שונה. לדבריו, בפגישה הבהירו חברי "נטורי קרתא" שהרבי אסר עליהם לקבל את פני הרב בשדה התעופה, זאת מכיוון שהוא התמנה לנשיא אגודת ישראל, ויש למעט בכבודו (ספר, Responsa of Rav Moshe Feinstein: Translation and Commentary, 1996, עמ' 18, באנגלית).

26. ראו בספרו של הרב גורדין, הרב משה פיינשטיין, עמ' 62. הרב פיני דונר, שחקר את פרשת המאבק נגד הרב פיינשטיין, הציג מסורת נוספת לפגישה, מפי נוכחים בה, לפיה מטרתו של הרבי מסאטמר הייתה לחזק את צביונה העצמאי של הקהילה בראשותו ולבדל אותה מיהדות ארה"ב; העניין הציני לא עלה כסיבה למתקפות (The Campaign to Discredit Rabbi Moshe Feinstein [המאבק לערעור מעמדו של הרב משה פיינשטיין], באתר יוטיוב, כ"ח בתמוז תשע"ט (31 ביולי 2019)). לפי תיאור זה, בניגוד לתיאור של מקורבי הרב, מטרתו של הרבי דווקא הושגה. ביקורת נגד הטענה שבמאבק זה היו "חשובים פוליטיים" הושמעה גם מכיוון קנאי העדה החרדית, אם כי הם טעו במספר פרטים עובדתיים ('אנחנו המעט נגד כל הארגאניזאציעס', גיליון העדה 1290, ל' אדר א' תשס"ה, עמ' י').

איסט-סייד, וביתו של הרבי מסאטמר ברחוב Bedford 500, בויליאמסבורג שבצפון ברוקלין. כ-20 דקות נסיעה הפרידו בין שניהם. חרף זאת, ככל הידוע, הרבי לא פגש את הרב טרם פתח במאבק נגדו. כמו כן, לא ידוע על שיחה טלפונית ביניהם קודם למאבק, חילופי מכתבים או שיחה אקראית. במפגשים שנערכו לאחר פרוץ המאבק – בין תלמידי הרב והרבי בביתו, ובין תלמידי הרבי והרב בביתו – נעסוק בחלק השני ('מגעי משא ומתן בין הרבי מסאטמר והרב פיינשטיין').

ג - השתתפות רבנים נוספים במאבק נגד הרב פיינשטיין

כפי שאמרנו, מובילי המאבק נגד הרב פיינשטיין התנגדו לא רק להיתר ההזרעה מתורם נוכרי, אלא בכלל להתחזקות מעמדו כפוסק מקובל ו"גדול הדור". סוגיית היתר ההזרעה הייתה שנויה במחלוקת אמיתית, וגם נגעה לעניינים שבקדושה וליוחסי ישראל. ההתנגדות להיתרו של הרב פיינשטיין בסוגיית ההזרעה סייעה לגיבוש רושם ציבורי הולך וגובר של התנגדות רחבה למעמדו ועצמאותו של הרב. בהתאם לכך, החל מקיץ תשכ"ד, הרבי מסאטמר וחוגו אומנם הובילו את חזית המאבק נגד היתר ההזרעה, אולם הרב אמסל דאג לשתף בו רבנים ואדמו"רים נוספים. חלקם העריכו את הרב פיינשטיין כפוסק גדול ומובהק, אולם הם התנגדו בחריפות להיתר זה מסיבה עניינית, ופרסמו את דעתם בהלכה כפי שראוי ואף מתחייב. רק בשלב הבא, עם ביסוס התנגדות רחבה להיתר ההזרעה, התבהרה ההתנגדות העקרונית להישענות ההולכת וגוברת על ההכרעות שבאגרות משה.

חמישה רבנים בגיליון אחד

מיד אחרי מכתבו של הרבי מסאטמר בגיליון המאור (קמו, למעלה), הדפיס הרב אמסל מאמר נוסף מאת הרב חיים צימרמן (תרע"ד-תשנ"ה), מגדולי התורה וראשי הישיבות בארצות הברית. פרסום מאמרו של רב שלא מזהה עם ציבור מסוים מעניק רושם של ויכוח ענייני.

הרב צימרמן אומנם כיבד את "הגאון ר"מ פיינשטיין שליט"א", אבל ביטל כעפרא דארעא את ההיתר, וכתב ש"כל מתחיל בתורה" יודע כדבר פשוט שדברי הרב פיינשטיין בטלים: "אם זה מותר, הרי אפשר לעקור את כל התורה כולה בענין עריות, ולבלבל טהרת כל המשפחות... עד שיתבטל ענין יוחסין בישראל ח"ו... ודבר זה פשוט וברור לכל מתחיל בתורה, מבלי מקום להרהר אחרת, ואין כל ספק שאילו היה דבר זה... בזמן רבותינו האחרונים ז"ל, בודאי לא היו מתירין כזה". את הרבי מסאטמר ציטט הרב צימרמן בכבוד רב (עמ' 5-6).

רב הגיליון הבא של המאור (קמו [טז, א], תשרי-חשוון תשכ"ה) אף הוא הוקדש למאבק: חמישה רבנים כתבו בו נגד פסיקת הרב פיינשטיין. הרב שלמה הלברשטאם

הרבי מבאבוב (תרס"ח-תש"ס), פרסם "קונטרס להצלת קדושת ויחוס ישראל" (הכותרת הובלטה בגופן גדול וחריג). הוא התייחס לרב פיינשטיין כ"הגאון האדיר הר"מ פיינשטיין שליט"א", אולם על ההיתר כתב דברים קשים כגידים דוגמת "הפקרות", "נבלה", "מחשבת פסול", "תועבה", "הפְּעֻנִיּוֹת המרה", "חורבן כליל של טהרת ויחוס המשפחה הישראלית", ועוד כיוצא בזה. לאור "החורבן הנורא הבא על ראשינו", הציע הרבי מבאבוב "להכריז חרם איום על כל אשה אשר תפשע מהיום והלאה בפשע הזה, ועל כל ולד הנולד מהזרעה זו – שלא יהיה לו חלק ונחלה בקהל ישראל", דהיינו, כפי הנראה, שהתינוק יחשב כממזר.²⁷ בשולי מאמרו כתב שמשום ש"מתקבל הרושם שיש בזה חילוקי דעות בין מחמירים למקילים", לכן הציע לרבנים לעיין היטב אם להישמע להצעתו (עמ' 5-9).

באותו עמוד בו נכתב שיש להצר על הרושם שיש כאן מחלוקת, פורסמו דברי הרב יוסף אליהו הנקין (תרמ"א-תשל"ג), שכתב כי "אריות חולקים ונלחמים בענין זה", אולם דעתו תקיפה: "עיקר הדבר הוא חתירה בחיי המשפחה ונגד התורה והמוסר, ועלול להביא שערוריה והפקרות בעניני אישות... בטלה השמירה ובטל איסור היחוד" (עמ' 9-10). הרב הנקין הוא מגדולי הפוסקים, ידידו הקרוב ושכנו של הרב פיינשטיין, והצטרפותו לגיליון העניקה תנופה גדולה לטענות נגד האחרון.²⁸ כותב נוסף בגיליון היה הרב מרדכי סוויצקי (תרע"א-תשנ"א), מרבני בוסטון, מחבר "ביכורי מרדכי" ועוד, מלמדני ליטא ובעל עמדות אנטי ציוניות, אשר במכתב קצר הבטיח לפרסם בהקדם מאמר רחב נגד ההיתר, וכך עשה בגיליון הבא (נעסוק בו להלן, 'שלושה רבנים בגיליון שני').

הרב מאיר אמסל, עורך הגיליון, פרסם מאמר ארוך ופולמוסי (עמ' 11-18). לאחר ששב בקצרה על הוויכוח ממאמרו שנתיים קודם, על הפופולריות הגואה של אגרות משה ("כי הספרים עומדים בכל בית מדרש ונמצאים בכל מקום... המחבר מדפיס כמה אלפי טופסים ומפיצים בכל קצות הארץ, הרי בנקל יבואו ללמוד ממנו חבורות חבורות ביחד... שהגר"מ שליט"א כותב תשובותיו... דוקא לבעלי בתים ואנשים פשוטים השואלים אותו"), טען במאמר ארוך לפריכת כל

27. והוסיף כי "ומובטחני בצדקותו ובתמימותו של הגאון ר' משה פיינשטיין שליט"א, שאף שלפי דעתו מצד ההלכה נראה לו בזה להקל, אבל בנוגע להצלת קדושת ישראל ויחוס משפחה, גם הוא יודה לדברינו, ולא יחפץ להיות גורם לקלקלה גדולה זו".

28. מכתבו של הרב הנקין נדפס כעבור שנים בתשובות איברא ב, סי' עג, עמ' ק-קא. לימים כתב בנו של הרב אמסל כי "כשהיה הסערה אודות פסק הלכה מאחד מגאוני הדור, חיזק [הרב הנקין את] הגרמ"א [=הרב אמסל] בכל אופן, וכן הוסיף לשלוח מאמרים להדפסה וכו'. אמר אז, שהגיד להגאון הפוסק [=הרב פיינשטיין] שלא כל מה שחושבים מדברים, ולא כל מה שמדברים כותבים, ולא כל מה שכותבים מדפיסים" (המאור תשז [ס, ד], ניסן-אייר תשס"ז, עמ' יב). אגב, בתשובה מכסלו תשל"ה לעניין איסור הו"ל שנדון בידי הרב פיינשטיין, ציין הרב יהודה הרצל הנקין ש"הגמור" [=הגאון מורי זקני, הרב יוסף אליהו הנקין] רשם סימן שאלה בספר שו"ת אגרות משה שלו בצד אותו סעיף" (בני בנים א, ירושלים תשפ"ג, סי' לב, עמ' קטז).

המקורות והטיעונים להיתר. בתוך דבריו הסביר שלא רק סוגיית ההזרעה עומדת לדיון, אלא כל "תשובותיו להיתרא" של הרב פיינשטיין בשו"ת אגרות משה:

והנה לא אמנע טוב מבעליו, מכבוד ידידי הגאון מהר"מ שליט"א [=הרב פיינשטיין], לאמר בכל גלוי לב, שעל הוראותיו לאיסורא בודאי יש לסמוך עליהן, כי מכיון שאסר הרי ברור שאין עוד מקום בזה להתיר, אבל לתשובותיו להיתרא, יש להתייחס אליהן בכל הזהירות, כי כחא דהיתרא של הגאון הזה שליט"א, עולה פי כמה על כל המקילים שהיו בישראל, וגם זה הוא כתוצאה ממדותיו המצוינות בחסד ובצדקה וברחמים על הבריות, ורוצה שלא להחמיר עליהן במקום שמוצא איזה סמך שהוא להקל. והנה בנוגע היתרו המפליא הזה... מצטער אני לקבוע, שאחרי עֲבוֹר בעיון על יסודות היתרו, מתברר שהנם בתכלית הרפיון, ובודאי שאין כדאי לחלוק בְּעֵטִים על כל גדולי ההוראה שאסרו.

להלן נראה שכדי להוכיח את טענתו, טרח הרב אמסל לעבור על ארבעת חלקי אגרות משה, וללקט מתוכם עשרות תשובות של קולות לדעתו (רשימת ההיתרים החריגים של הרב פיינשטיין להלן). הוא הקפיד לשמור על סגנון מכבד, כינה את הרב פיינשטיין בעקביות "ידידי", כינוי שמלמד על שוויון ביניהם, קרבה והיכרות אישית, ואף הוסיף שכל כוונתו היא לסייע ל"ידידו". אולם בפועל דבריו תוקפניים. הוא ביטל את האפשרות לראות ברב פיינשטיין פוסק חשוב, שהרי כתב שכל הקולות באגרות משה חשודות וככלל אין לסמוך עליהן, ואף פרסם בגיליון בעריכתו דברים קשים נגד הרב. השימוש בלשון ידידותית הציג בפני הקוראים רושם מגוהץ של ענייניות ורצינות. פרסום חמישי נגד ההיתר בירחון היה מאת הרב עזרין הנזכר (19-20). הוא המשיך ופרסם גם בגיליון הבא, שם כתב בין השאר: "שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך", הלא רבותינו הקדושים שכל חייהם היו בקדושה עצומה עד מסירת נפשם, ולא התירו דבר זה, שהוא דבר מאוס ועושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפנחס. והרבנים ההם שהקב"ה חננם בבינה והשכל, שהוא דבר זנות ומביא לידי ממזרות, ואם מְחַשִּׁים על זה ואינם מבערים על ידי חרמות ואיסורין, שהלא ידם תקיפה – עתידין ליתן הדין רחמנא ליצלן" (המאור קמח [טז, ב], כסלו תשכ"ה, עמ' 11).

שלושה רבנים בגיליון שני

במאבק מעין זה חשוב לשמור על מומנטום לצד תחושת דחיפות וחירום. בגיליון הבא המשיך ופרסם הרב אמסל בהמאור שלושה מאמרים נוספים (קמח [טז, ב], כסלו תשכ"ה). יש לציין כי לאחר זמן כתב הרב אמסל, שקודם לפרסום המאמרים הוא פתח בקריאה לשלום שלא נענתה. לדבריו, שלח מכתבים דיסקרטיים לרב פיינשטיין,

והציע לו, לטובתו, לפרסם בפומבי שיבחן מחדש את ההיתר "עם גדולי הרבנים... כי בהדפסת מכתב כזה יהיה לנו תירוץ מספיק לא להדפיס עוד שום דבר בענין זה, אבל לא קבלנו שום תשובה" (שם קנ [טז, ד], אדר א' תשכ"ה, עמ' 15). כך לדבריו, לא נותרה לו ברירה מלבד הסלמת המאבק.

בפתח הירחון נדפס מאמרו של הרב מרדכי סוויצקי (הנזכר לעיל). הוא לא הזכיר את שמו של הרב משה פיינשטיין או את ספרו אגרות משה, אלא רק "שרב אחד יצא להקל, דאם ידוע של איזה אדם הוא... ובזה נעלם ממנו הלכה מפורשת ברמב"ם", "הרב הנ"ל", "הרב המתיר", וחתם: "וזו פירצה מדאורייתא שאין כמוה בקדושת עם ישראל" (שם קמח, עמ' 3-5).²⁹

29. בגיליון הבא נוסף קטע שהושמט בדפוס ממאמרו של הרב סוויצקי (קמט [טז, ג], טבת-שבט תשכ"ה, עמ' 24). במכתב נוסף אל הרב אמסל, הדגיש הרב סוויצקי כי הרב פיינשטיין "טעה בדבר משנה ממש" (שו"ת המאור א, עמ' תקסז).

לתשובה מוקדמת מהרב פיינשטיין אל הרב סוויצקי ראו אגרות משה ד, או"ח ב, יט (על פי הרב יצחק רונס, 'הערכתו של האגרות משה למכותביו' – בחינת הפתיחות לתשובותיו', ירחון האוצר לא, אב תשע"א, עמ' רצט, נקט הרב פיינשטיין בכינוי כבוד לא-שגיתי לרב סוויצקי, אומנם, על יחסו של הרב פיינשטיין לתוארי כבוד ראו בחלק השני, בהערה בתחילת הפרק 'מכתב ביטול ההיתר של הרב פיינשטיין'). כמו כן, בשנת תשכ"ב הצטרף הרב פיינשטיין לרבנים נוספים בתצהיר לחיזוק מעמדו הרבני של הרב סוויצקי (אש התורה ב, עמ' סו). חודש קודם לפרסום בהמאור וכחודשיים אחריו, פרסם הרב שמחה אלברג שני מאמרי תשבחות לרב סוויצקי בגיליון הפרדס של אגודת הרבנים שהרב פיינשטיין היה מראשיה (הפרדס [לט, ב], חשוון תשכ"ה, עמ' 2-3; שם [לט, ו], אדר א' תשכ"ה, עמ' 4-5).

שש שנים לאחר האירועים, בשנת 1971, נחשד הרב סוויצקי בהעלמת מס אשר הייתה עלולה להוביל למאסרו. על פי דברי הרב פיני דונר (שם), המוסר את הדברים מפי הרב מרדכי טנדלר, נכדו וממשו של הרב פיינשטיין, הרב סוויצקי הגיע אל ביתו של הרב וביקש מכתב המלצה לשופט, כדי שעונושו יומתק. הרב כתב ללא שהיות או תנאים את המכתב. עם זאת הרב סוויצקי מהבית הגיעה הרבנית, שימא פיינשטיין, שהתפלאה על נוכחותו במקום. אולם הרב השיב לה: "יהודי זקוק לעזרה, כמובן שאכתוב לו".

השוו לתאור זה את דברי הרב שבת רפפורט והרב מרדכי טנדלר: "אחד הרבנים שהשתתפו בהתקפות עליו נתפס על ידי השלטונות בתרמית מס והיה עלול להיות נידון לתקופת מאסר ממושכת. הוא הגיע לביתו של רבנו, ללא הבעת חרטה על מעשיו, לבקש ממנו מכתב אל השופט בפניה לרחם עליו ולהקל בדינו. רבנו כתב את המכתב המבוקש בסגנון נלהב, כאילו מדובר בידיד קרוב ונערץ. הרבנית ובני המשפחה השתוממו והביעו את פליאתם איך הוא מסייע בידי אדם שרדף אותו כך. רבנו לא הבין את התמיהה משום שלדעתו אי אפשר היה לסרב לאדם הזקוק לעזרה" (אגרות משה ח, מאן מלכי רבנו, עמ' 26; תיעוד נוסף של האירוע נדפס אצל הרב משה דוד טנדלר, חתנו של הרב פיינשטיין, Responsa of Rav Moshe Feinstein, עמ' 19, באנגלית). וכן בעניין דומה, העשוי להיות מקרה אחר, בדרכי משה ב, עמ' שפט.

כדי להבהיר את משקל המכתב יש לציין שעל פי המסופר, הרב פיינשטיין לא היה כותב מכתבי המלצה ללא בקרה. הוא סירב להפצרותיו של אב שבנו סחר בסמים ונכלא לכתוב מכתב המלצה עבור בנו, והוסיף "בנך עושה אנשים חולים ומזיק להם", ומעשיו הם נגד חוקי המדינה ואינם הפקר, "תן לו לשבת בבית האסורים" (רשומי אהרן א, פילדלפיה תשע"א, עמ' כב). על פי עדות נוספת, במקרה דומה סירב לחתום על מכתב שהזכיר בפירוש שאדם נכשל בעבירה זו (מסורת משה ה, עמ' תקכא; והשוו שם עמ' רלא-רלב; שם ב, עמ' תכט; שם ד, עמ' תכה). עם זאת, החילוק המוסרי והחברתי בין מכירת סמים להעלמת מיסים הוא ברור, ועל כן קשה ללמוד ממקרה למקרה.

הרב אברהם מאיר איזראל (תרע"ג-תשנ"ה), מרבני ברוקלין ולשעבר מרבני רומניה ואוסטריה, כתב כי כבר "הצעתי שאלתי לפני כמה מגדולי הרבנים, וכולם פה אחד ענו ואמרו שח"ו להתיר תועבה זו בישראל. הרב הגאון האדיר מוה"ר דוד שפרבר זצ"ל האב"ד בראשוי [מחבר אפרקסטא דעניא], צעק צעקה גדולה ומרה בתשובתו אלי... 'פלצות אחזתני...', ובסגנון הזה כתב לי הגאון האדיר מוה"ר יהונתן שטייף זצ"ל, ראבד"ק פעסט. והנה, כעת שהרעיש כבוד קדושת מרן הגאון"ק אבד"ק סאטמער שליט"א... נגד התועבה הנוראה, החוב מוטל" וכו' (עמ' 25).³⁰

הרב משה אהרן פולייב (תרמ"ח-תשכ"ז), מראשי ישיבת רבינו יצחק אלחנן המזוהה עם היהדות הדתית המודרנית, כתב כי "נהניתי הרבה מאוד ממאמרו של גאון דורנו הגאון הצדיק אב"ד סאטמער שליט"א" (שם). הייתה זו גרסה קצרה של מכתב חריף פי כמה שפורסם במלואו רק כעבור כשנתיים: "נהניתי הרבה מאוד ממאמרו של גאון דורנו... שהרב המתיר הַרְפָּה להוסיף קולא על קולא, ומחפש היתרים כמעט על כל דבר ודבר בחורין ובסדקין. הגאב"ד סאטמאר השיב לו כהלכה, והראה כמה טעותים טעה הרב המתיר ברצונו להתיר דבר שאסור מדאורייתא. והנני בזה להכיר ערכו ותועלתו הרבה של המאור" וכו' (שו"ת המאור א, עמ' תקפ).³¹

בסך הכל נדפסו בהמאור תריסר מכתבי התנגדות להיתר (ראו להלן בחלק השני, 'שלושה מכתבים מרבני ארץ ישראל').

ד - רשימת ההיתרים החריגים של הרב פיינשטיין

אבל כל אלה היו רק בבחינת המְתַאֲבֵן לעיקר העניין, שאין ספק שהוכן מראש ובמשך זמן בידי הרב אמסל, אולי בעזרתם של חברים נוספים – רשימה ארוכה ומפורטת של היתרים של הרב משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה, שלדעתו הרעו את פסיקת ההלכה ושמירתה בארה"ב.

פרסום הרשימה כמענה לרב אפרים גרינבלט

כיצד הצליח הרב אמסל לקשור בין סוגיית ההזרעה לכל פסקיו של הרב פיינשטיין?

30. הרב איזראל עסק בסוגיית ההזרעה עוד בהיותו בווינה, בין השנים תש"ז-תש"ח (ראו שו"ת ויען אברהם, אה"ע סי' א-ה; סי' ה נדפס לראשונה בהמאור רו [כד, ז], אלול תשל"ב, עמ' 5. מכתבו התקיף של הרב איזראל נגד הרב פיינשטיין, שצוטט בפסקה למעלה, לא נדפס בשו"ת ויען אברהם). יצוין כי הרב פיינשטיין העניק הסכמה לספרו של הרב איזראל "ילקוט המאירי", ניו יורק תשל"ח.

31. בתיאור מאוחר יותר, המיוחס ל"ראש ישיבה המתחרט על חתימתו" (ראו פרק בשם זה להלן בחלק השני), בסקירת מתנגדי ההיתר, הוזכרו הרבי מסאטמאר, הרב הנקין והרב פולייב, המתואר כמי שעומד בראש מפרסמי ההתנגדות בהמאור, "ריש מתבתא גדול... שהוא מרביץ תורה יותר מארבעים שנה" (המאור קמט [טז, ג], סבת-שבט תשכ"ה, עמ' 23).

ובכן, באותו גיליון הדפיס הרב אמסל בהמאור "מכתב מחאה נגד הזלזול בכבוד הגאון רמ"פ שליט"א... עמוד ההוראה ופוסק הדור", מאת הרב אפרים גרינבלט (תרצ"ב-תשע"ד).

הרב גרינבלט היה מתלמידיו המובהקים של הרב פיינשטיין, לימים מחבר שו"ת רבבות אפרים ועוד. הוא מחה נגד דבריו של הרב אמסל בגיליון המאור הקודם, שצוטטו למעלה, על כוח הקולא הבלתי-מוצדק לכאורה של הרב פיינשטיין. "חושבני", כתב הרב גרינבלט במכתב קצר לרב אמסל, "שעליו לחזור בו מדברי הזלזול שכתב, ולהתנצל, ושלא לזלזל עוד בכבוד גדולים, כי זה מקטין את כבוד המאור", "ובכדי שלא תהיה שתיקה כהודאה אבקשו להדפיס המחאה הזו". הייתה זו המחאה היחידה על כבוד הרב פיינשטיין שנדפסה בהמאור כנגד שורת מאמרים שנקטו קו אחד.

הרב אמסל הקדיש למכתב המחאה מתחם זעיר בעמ' 20 של הגיליון (68 מילים סה"כ), וניצל את ההזדמנות לתגובת-עורך ארוכה ומפורטת (קמח [טז, ב], כסלו תשכ"ה, עמ' 20-24). אין ספק שהיה עליו להכין אותה ביסודיות, אולם היא לא נדפסה כמאמר העומד בפני עצמו אלא כהערה מטעם העורך, כפי שנהג פעמים רבות – להוסיף, לחלוק ולהסכים בהערות בשולי מאמרים. הוא פתח בניסוח מושחז, חד כתער, מקטין ומתנשא מעל הרב גרינבלט הצעיר, שהיה אז כבן 33, מול כל הקוראים:

הבן יקיר לי אפרים, הרב גרינבלאט נר"ו, מוטיקי תלמידי הגר"מ פיינשטיין, ומיחידי המתמידים בין הרבנים הצעירים, וראה בד' חלקי אגרות משה שהוא-הוא השואל הכי גדול שם, והנני עושה רצונו באהבה להדפיס מחאתו, ומה גם שאפשר שעל ידי זה יתעוררו כמה מחבריו הרבנים נ"י להמציא לו משרה יותר טובה, שהרי פרנסתו במעמפס היא לא קלה.

והנה "דברי הפלסתר" שלי הוא מה שכתבתי שיש להתייחס בזהירות להיתריו של הגאון המחבר שו"ת אגרות משה שליט"א... אולי לא נזהרתי לבחור סגנון דלא לישתמע לתרי אנפין.... שבוודאי לא עלתה על דעתי להקל ח"ו בכבודו של אדם גדול. אבל מה שכתבתי שיש להתייחס בזהירות לכחא דהיתרא של הגר"מ שליט"א, בזה לא טעיתי כלל, וכתבתי מה שאני מאמין שהוא באמת כן.

האם הרב גרינבלט ביקש סיוע כלכלי מהרב אמסל? הוא התאונן שמשכורתו רעועה והוא מחפש משרה רבנית חדשה? לא. מטרתו הייתה למחות על כבוד רבו. אבל הרב אמסל בחר לספר לאלפי הקוראים שמצבו הכספי של הרב גרינבלט רעוע, והוא זקוק לעזרה.

לגופו של עניין, הרב אמסל סיפר שבמשך שנים הוא עמל בארה"ב בהצלחה רבה,

"לתיקון היהדות ולריבוי הקדושה... ובפרט מצד הציונות, המשחית הכי גדול בדורנו במחשבת ישראל המסורה והנאמנה, והשולחת את חצי ארסה השנונים ביד משרתיה השונים, המכונים גם דתיים ורבנים... והנה פתאום הופיע בע"ה החלק הראשון של שו"ת אגרות משה עם היתריו המתמיהים – והרבה מיגיעתי עלה בתוהו".

נזכיר שבניגוד לדברים שכתב כעת על "היתריו המתמיהים" לכאורה של הרב פיינשטיין, כאשר פורסמו החלק הראשון, השני והשלישי של אגרות משה, הרב אמסל פרסם סקירות של שבח על הספרים, ובחר לשבח דווקא את כוח ההיתר של הרב פיינשטיין (ראו למעלה, 'הרב פיינשטיין, הרב אמסל, והמאור').

עוד הוסיף הרב אמסל שהרב פיינשטיין גרם לו להתרחק מאגודת ישראל. "ולא אגזים אם אומר שבתורת אגודת ישראל – כל גדולי אמריקא הנם כקליפת השום כנגדי. ברם הגאון הזה [=הרב פיינשטיין] שהנהו יו"ר מועצת גדולי התורה שלה, גרם לי הרבה צער בזה ולרחקני משם". כל זאת בסיבת שלושה היתרים שפרסם הרב פיינשטיין: [א] דגל ישראל בבתי כנסת, [ב] "בנקטים" – סעודה וגיוס כספים – בשיתוף עם קרנות ציוניות, [ג] "ועל כולם" פירות שביעית בהכשר לצד הרבנות הראשית, "ובפעם הראשונה ששמעתי... היתר זה... אחזני צמרמורת". "מובטחני שאגודאי נאמן לא היה מטפל בהוראות כאלה בשום אופן שבעולם". וכוונתו הייתה:

לבטא את תמהוני הרב על הקולות המתמיהות... שלדעתי קשה להכניס בגדר של כחא דהיתרא עדיף... [כי] רוב הקולות שבאגרות משה הנם גם בדברים שגדולי האחרונים ז"ל אסרו בהחלט, ונתפשט איסורם בבית ישראל... והפליאה תוגדל עוד כמה, כי ידוע הוא הגאון המחבר שליט"א, שיוצא בכל תוקף נגד המהרסים והמתבוללים... ובכל זאת, בכמה מפסקיו אין להרגיש את תוקף דעתו הזו, והם בניגוד גמור להשקפתו על המתבוללים.

חשוב היה לרב אמסל להדגיש שהרב פיינשטיין לא משתלב בתבניות המקובלות. מחד הוא תובע התרחקות מהתנועות הרפורמית והקונסרבטיבית, עניין המלמד על אופי בלתי מתפשר בענייני מסורת ישראל; מאידך, בסוגיות שבהלכה "אין להרגיש" את לוחמניותו ותקיפותו.

ואומנם יש כמה ספרים "שמחבריהם אינם רבנים מפורסמים" שהתירו היתרים מסוימים, אבל אין טעם לצאת נגדם מפני שאין קורא בספריהם. "לא כן רבו [של הרב גרינבלט, הרב משה פיינשטיין] שליט"א ששמו הטוב הולך לפניו כרב וגאון, והכל מתחשבים עם הוראותיו, והראיה שבכל ספריו ימצא שהרבה מהשואלים הנם רבנים, חסידים ואדמו"רים וכו'. על כן תוגדל הפליאה פי כמה, למה ולמי טרח הגאון המחבר

להורות ההיתרים התמוהים ההם... שכל בני תורה מעידים שגרמו למבוכה ולבלבול המוחין בחוגי החרדים, ורק משום שיצאו מפי אדם גדול".

ההיתרים החריגים של הרב פיינשטיין

מכאן והלאה מנה הרב אמסל רשימת כ-30 "עניינים מתמיהים ביותר" – היתריו החריגים של הרב פיינשטיין. עריכת הרשימה דרשה מעבר על ספרי אגרות משה ואיתור היתרים "בעייתיים". הרשימה מפורטת להלן ומציגה רושם של חריגה שיטתית ממסורת הפסיקה המקובלת בשורת נושאים חמורים – קדושת המשפחה, צניעות, שבת, כשרות, צביון התפילה, ברית מילה, חינוך ועוד.

תיאורו של הרב אמסל את פסקי הרב פיינשטיין הוא פעמים רבות שטחי, חד ממדי ומטעה. כדי להפיג רושם שגוי על דבריו של האגרות משה, הוספתי בתמצית רבה חלק מהעובדות ביחס לפסקים. אין צריך לומר שהרב פיינשטיין נימק תמיד את פסקיו והציג להם ראיות, אולם הרב אמסל, מלבד במאמרים על חלק מהסוגיות שנדפסו במקומות אחרים, לא הציג ברשימתו נימוקים. הוא הבליט את ההיבט החברתי של הקולא, וטען שהפסקים חורגים מהמקובל. לעתים כתב רק את כותרת הפסק, כעניין הראוי לשלילה מצד עצמו. מטרתו הייתה להציג "מסה קריטית" של היתרים. אם היה מפרט את המורכבות שבפסקי הרב פיינשטיין, היה נאלץ להקליש ממילא את הרושם החד-ממדי שמעוררת הרשימה. לבסוף, הרב אמסל הציג בעקביות את עמדתו של הרב פיינשטיין כיחידאית וחריגה, בעוד לעתים היא מוסכמת על פוסקים חשובים. ציון לדבריהם חורג ממסורת מאמר זה.

1. **הזרעה מלאכותית** – "נאסר מגדולי הדור הקודם ומגדולי דורנו המרעישים על זה".
2. **חגיגת בת מצווה** (או"ח א, קד; ד, לו) – "ידוע שמנהג אומות העולם הזה ערער את עמדתם... של הרבה רבנים צדיקים שנלחמו קשה עם המתבוללים". חשוב להבהיר שהרב פיינשטיין הסתייג מעצם קיום חגיגת בת מצווה וקרא לבטלה גם לבנים, אולם קבע שאין איסור הלכתי לקיימה. הרב אמסל לא עמד על כך.
3. **אימוץ ילדי נוכרים וגו' (יו"ד א, קסא)** – הרב אמסל הוסיף וציין לתשובת הרב יוסף אליהו הנקין שהתנגד. אולם בתשובתו הרב פיינשטיין לא הביע עמדה ביחס לעצם האימוץ, אלא הדריך כיצד יש לבצע את הגיוור. הרב אמסל לא הבהיר זאת.
4. **שטיפת בשרי וחלבי בכיור אחד** (יו"ד א, מב; או"ח א, קד) – "ובזה ניטשטש להם הגבול שבין בשר לחלב". יוער כי לצד בירורו המפורט שאין איסור בזה, הדריך

- הרב פיינשטיין ש"מ הראוי היה להחמיר לכתחילה וכל שכן לבעלי נפש". הרב אמסל לא ציין זאת.³²
5. **צירוף מחללי שבת למניין ודברי קדושה** (או"ח א, כג) – "האם אין ההיתר הזה מחזק את ידי מחללי שבת ומחשיבם, ונותן להם עמדה חזקה בכל הקהילות?!" בעוד הרב פיינשטיין הבהיר את היסודות ההלכתיים לשיטתו, הרב אמסל הדגיש את התוצאות של הפסק.
6. **הנחת דגל ישראל בבית כנסת** (או"ח א, מו) – "צא וראה החילול השם שבדבר". יצוין שהרב פיינשטיין הסתייג מהמניעים של מייסדי מנהג הנחת הדגלים, והתיר גם תליית דגלי ארצות הברית. הרב אמסל לא ציין זאת.
7. **גילוח בחול המועד** (או"ח א, קסג) – "ופוק חזי הנודע ביהודה שאחרי התייגעות וסודות כמוסין, רצה להתיר לפועל עני לגלח אחרים, והחתם סופר חלק עליו בכל תוקף". בשלהי התשובה הוסיף הרב פיינשטיין שאף שאין שום איסור בדבר, "מכל מקום איני נוהג להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או מצטער ביותר". הרב אמסל לא הציג סייג זה.³³
8. **אתרוג מהיתר מכירה בשמיטה** (או"ח א, קפו) "והתמיכה הכללית ברבנות הראשית" – "החל מהגאון הקדוש רבי חיים עוזר זצ"ל ועוד כל גדולי מועצת גדולי התורה, יצאו חוצץ נגד כל דבר שיצא מהרבנות הראשית דנן, שאין בידה לפסוק שום דבר נגד המשטר שם. ובאמת ידוע שהנם שונאים גמורים לאגודת ישראל, ובפרט הרב [איסר יהודה] אונטרמאן של היום". בתשובתו לא הביע הרב פיינשטיין "תמיכה כללית" ברבנות הראשית אלא עסק בבירור המעמד ההלכתי של פירות היתר מכירה, והבהיר שלא ניתן לכפות על הפוסקים שהתירו את המכירה את דעתם של המחמירים, שאין מקום לטעון שההלכים בעקבות המתירים הם כעוברי עבירה, ו"שהעושה על פי הוראה אין לו שום חטא, אף אם ההלכה שלא כמותו, כל זמן שלא עמדו למנין בקבוץ כל חכמי הדור ונפסק שלא כמותם".³⁴

32. בסקירה החיובית ביותר על הכרך השני של אגרות משה, שפורסמה בהמאור בידי הרב אמסל שנים בודדות קודם לרשימת ההיתרים החריגים, צוינה רשימת נושאים שנדונו בכרך, בתוכם "הדחת כלים בסיניק, חלב של מחלל שבת [להלן סע' 18]", ללא כל הסתייגות אלא דווקא בחיזוק של "כוחא דהיתרא" של הרב פיינשטיין, ככוח חיוני וחשוב ('ספר אגרות משה יורה דעה', המאור קד [יא, ח], תמוז תש"כ, עמ' 21).

33. על פי עדותו של הרב טוביה גולדשטיין, נשאל הרב פיינשטיין אם בחור שעתיד להיפגש עם בחורה לשידוכין יוכל להתגלח בחול המועד, ולאחר שהתיר מן הדין הוסיף: "וכי המדוברת, כשתראה שהבחור מתגלח בחול המועד, תרצה להמשיך להיפגש איתו?!" (דרכי משה ב, עמ' ת).

34. על המחלוקת בעניין אתרוגי היתר מכירה עם הרבי מסאטמר, ראו למעלה 'מחלוקות נוספות בין הרב פיינשטיין לרבי מסאטמר'.

9. **מורה בבית ספר קונסרבטיבי** (י"ד א, קלט) – "היה איסור מפורש אצל גדולי הדור הקודם, הן מלמד, הן שו"ב ושליח ציבור וכו'". בתשובתו הדגיש הרב פיינשטיין שמורה המלמד תורה ומתפלל עם ילדי קונסרבטיבים עשוי לקרבם לתורה, אולם סייג שלא ישמש במקביל בישיבה אורתודוקסית, ושהתפילה תהיה ללא השמטות. הרב אמסל לא ציין סייגים אלה.³⁵
10. **הכרזת מספר העמוד בסידור בזמן התפילה** (או"ח א, כב) – "הוא מנהג ריפורמי ותיק שנתקבל אצל כמה מהמוסמכים המתחדשים". הרב פיינשטיין הבהיר שלא ניתן להפסיק בדיבור בעת ברכות קריאת שמע, ואם הקהילה תובעת מהרב זאת – עליו להתפלל יחיד בביתו. הרב אמסל לא ציין סייג זה.
11. **העמדת חופה בבית כנסת** (אה"ע א, צג) – "מי זה לא יזכור המלחמה הקשה של הרבנים בדור הקודם נגד מנהג מובהק זה של הריפורמים". הרב פיינשטיין לא קרא לערוך חופות בבית כנסת, אלא הבהיר שרב שכך נוהגים בעירו מחויב לערוך את החופה כדין, משום שאין בכך איסור, כך גם עשו הקדמונים והאיסור היה לשעתו. הרב אמסל לא הבהיר זאת.³⁶
12. **תפילה בבית כנסת שהבימה בו אינה במרכז** (או"ח ב, מב) – "נגד דבר זה נלחמו כל גדולי הדור הקודם נגד המתבוללים להוכיח איסור הדבר". הרב פיינשטיין פתח את התשובה על הבימה שלכתחילה "ודאי יש לעשות באמצע", ורק בדיעבד ניתן להתפלל במקום שלא עשו כהוגן. והוסיף, שאם יש שני בתי כנסת יש להעדיף הנעשה כראוי. הרב אמסל לא הבהיר זאת.
13. **אירועי מגביות משותפים עם רפורמים למען ארץ ישראל** (או"ח ד, ג) – "ובפרט שבסי' ס"א שם פסק שאסור להיות חבר ושותף בחברות של רשעים". הרב פיינשטיין לא קרא לערוך אירועים כאלה, אלא השיב לשאלה אם ניתן לכבד במסגרת אירוע כזה רב רפורמי וקונסרבטיבי בברכה ותפילה – שהדבר אסור. הרב אמסל הוציא את הדברים מהקשרם.
14. **כתיבת גט בידי מחלל שבת** (אה"ע ב, כ) – "יש להודות שהגר"מ שליט"א התייגע קשה למצא היתר לסופר מחלל שבת לכתוב גט". הרב פיינשטיין הדגיש בתשובה ארוכה שהיא רק "במקום עיגון" "בשעת הדחק כשאין סופר אחר",

35. על התנגדות חריפה של הרב אהרון קוטלר לפסק זה, כפי הנראה, ראו בספר ניצוצי צבי מאיר, עמ' קעט.

36. מעניין לציין שבסקירה חיובית ביותר על הכרך השלישי של אגרות משה, שפורסמה בהמאור בידי הרב אמסל שנים בודדות קודם לרשימת ההיתרים החריגים, צוינה רשימת נושאים שנדונו בכרך, בתוכם "אם אסור לילך לסדר קידושין בחופה שעושין בבית הכנסת". אולם שם לא העיר הרב אמסל דבר נגד האגרות משה אלא להיפך, הוסיף כי "כל תשובה ותשובה שבחיבור האדיר הזה, משמשת בנין גדול ומקיף בגאונות ועמקות" (ספר אגרות משה אבן העזר, המאור קכב [יג, ו], ניסן תשכ"ב, עמ' 23).

- והסופר שומר הרבה מצוות אלא שהוא מחלל שבת בשל רצונו להתפרנס. הרב אמסל לא ציין דבר מכל זה.
15. **אכילת כרוב ממפעלי מזון** (י"ד א, לה) – "על סמך שבאמריקא אין תולעים". הרב פיינשטיין הדגיש שאף שבארצות הברית "לא מצוי כלל" תולעים בכרוב, לכתחילה יש לבדוק את הכרוב. הרב אמסל לא ציין זאת.
16. **גובה המחיצה בבית הכנסת** – בעניין זה הציג הרב אמסל סתירה-לדעתו, בין פסק האוסר נוכחות גברים ותפילתם נוכח נשים שאינן צנועות (או"ח א, מג; אה"ע ב, יג), ובין היתר מחיצה בגובה 18 טפחים בבית כנסת (או"ח א, לט), שהרי "רובן באות [לבית הכנסת] מגולות בשר... וראשן הרי תמיד מגולה, והאנשים אינם צדיקים שלא להסתכל בנשים". אולם בתשובתו הדגיש הרב פיינשטיין שסוגיית המחיצה לחוד וסוגיית הצניעות לחוד; המחיצה מבדילה בין המינים, אבל אם נותרו בעיות צניעות – התפילה אסורה (וראו עוד להלן סע' 27).
17. **גבינת שמנת של גויים** (י"ד א, נ) – "היינו חלב עכו"ם ובישול עכו"ם". לצד הבהרה שיש טעמים להתיר ועל כן אין למחות באוכלים, הדרך הרב פיינשטיין "וטוב להחמיר". הרב אמסל לא ציין זאת.
18. **חלב של עכו"ם ושל יהודי מחלל שבת** (י"ד א, מו) – "זכור הרעש הגדול שהרעישו גדולי הרבנים על זה כשנתפרסמה תשובתו בכתב לפני כעשר שנים".³⁷ ביחס לחלב גויים סייג הרב פיינשטיין להתיר רק מחברות החוששות לערבב חלב טמא בשל חוקי המדינה, וביחס לחלב יהודי מחלל שבת סייג להתיר רק כאשר המוכר לא מתגורר סמוך לנוכרים, או שהוא בעל כלים רבים ולא נזקק לכלי נוכרים. הרב אמסל לא הזכיר סייגים אלה.
19. **בלנדד וויסקי של גויים** (י"ד א, סב) – "שחרדים נזהרים מלשתותו". הרב פיינשטיין ציין כי "חזינו שלא חששו כל הרבנים שבמדינה לאסור זה... וח"ו לומר שעשו איסור", ולמרות זאת, לאחר שהבהיר שמעיקר הדין המשקה כשר, הוסיף: "בעל נפש יש לו להחמיר" ונימק. הרב אמסל לא הזכיר נקודה זו.
20. **גילוי חלק משער אישה נשואה** (אה"ע א, נח) – "חולק על החת"ס ומתיר לנשים לגלות שערן ב' אצבעות כלפי מצחן". לאחר שהציע את מחלוקתו על דברי החת"ס סופר, הדגיש הרב פיינשטיין שלמרות זאת "מן הראוי שיחמירו הנשים לכסות כדסובר החת"ס, הואיל ויצא מפומיה דגאון גדול כמותו", ויש בכך מעלה של צניעות, ועם זאת "פשוט שאלו הרוצות להקל" יכולות. הרב אמסל הציג את

37. על הנסיבות המוקדמות של המחלוקת ראו למעלה 'הרב פיינשטיין, הרב אמסל, והמאור'. על התנגדותו של הרב אהרן קוטלר לפסק זה ראו אש התורה ב, עמ' רפז-רפח ('היה רבינו נזהר... גם מחלב שייצורו בפיקוח ממשלתי, בניגוד לדעת רבנים מסוימים שהתירו').

- דברי הרב פיינשטיין כשוללים לגמרי את החת"ס.
21. **פת שנאפתה בידי מחלל שבת** (יו"ד א, מה) – "אע"פ שבעצמו אסר סידורים שנדפסו בשבת [או"ח ב, יז] שיותר קיל מפת, ובפרט שבפת מערבין כל מיני איסור". הרב פיינשטיין הבהיר בפשטות שמדובר כשארין בעיות עירוב איסור במאפה, וביאר שאין על מאפה ישראל איסור פת גויים, שהרי האיסור הוא משום חתנות. עניין זה לא שייך כלל לסוגיית סידור שנדפס בחילול שבת.
22. **מאכל שלדברי היצרן נעשה מצמחים בלבד** (יו"ד א, נה) – "וממילא אין צורך בהשגחה כלל". הרב פיינשטיין לא ביטל את הצורך בהשגחה, אלא הבהיר שניתן להאמין ליצרן ביחס למקור הרכיבים המסוימים שנדונו בשאלה.³⁸
23. **שטיפה קלה לבשר ששהה שלושה ימים** (יו"ד א, נג) – "אין למחות בידם". הרב פיינשטיין לא כתב שאין מקום למחות על כך אלא ש"אין לאסור" בשר זה, והבהיר ש"ודאי אין רוח חכמים נוחה מזה" אלא שרבים בארצות הברית מקילים בחומרת גאונים זו.
24. **בית ספר מעורב "לקטנים ולקטנות"** (יו"ד א, קלז) – "הגם שגורם שגם לגדולים ולגדולות עושים כן". אולם הרב פיינשטיין הדגיש ש"אין רוח חכמים נוחה" ממוסד מעורב לילדים, ואם יש אפשרות לבית ספר נפרד חובה להקימו. הוא התיר בית ספר מעורב רק "בשעת הדחק", שאין אפשרות להקים בית ספר נפרד, ולולא המעורב "היו הילדות מתחנכות בבתי ספר של המדינה שהוא ללא אמונה וללא מעשים ח"ו". הרב אמסל לא ציין זאת.
25. **הפלגה בספינות "צים" בשבת** (או"ח א, צב)³⁹ – "הוא פלא רב לכל בן תורה". הרב פיינשטיין הבהיר שהיה ראוי שהרבנות הראשית תמנע מאוניות "צים" להפליג בשבתות, ולא התיר אלא לאנשים פרטיים ולא לקבוצות, ורק כאשר עולים לאוניה עד יום שלישי בשבוע, ועוד. הרב אמסל הציג רושם של היתר ללא כל סייג.
26. **תפילה מעורבת ותפילה ללא מחיצה** (או"ח א, מד) – "מתעורר הרושם שבשעת הדחק מותר להתפלל אף בלא מחיצה, רק שלא ישבו מעורבין". הרב פיינשטיין עסק בקהילה ש"אי אפשר לנו" לגרום לה להתפלל עם מחיצה, והבהיר שזו "עבירה" אלא שהיא "עבירה קלה", ביחס ל"עבירה חמורה" יותר שהקהילה

38. בתשובה נוספת על שומן צמחי במקסיקו אסר הרב פיינשטיין את אכילתו, אך שם לא הייתה עדות מבעל המפעל, ולא היו סיבות להאמין לו אם היה מעיד. תשובה זו נדפסה לראשונה בהמאור (קיד [יב, ח], תמוז תשכ"א, עמ' 34; ולאחר מכן באגרות משה יו"ד ה, מג). בהערה בהמאור, ארבע שנים קודם פרסום רשימה זו, "עימת" הרב אמסל בין תשובות הרב פיינשטיין והוסיף: "ברם יש להתיישב אם יש לחלק" ביניהן.

39. זו תשובה אל הרבי מלובביץ'. על עמדתו בנושא ראו אצל הרב ד"ר בועז הוטרר ואנוכי, פרשת גיורי וינה: התהוותה של מחלוקת, מכון הר ברכה תשפ"ד, עמ' 284-286.

- תתפלל מעורב גברים ונשים, ובמצב זה הבהיר שעלינו לשכנע אותם לעבור עבירה קלה יותר. הרב אמסל הציג דברים לא מבוססים.
27. **תפילה וקריאת שמע כנגד שיער אישה מגולה** (או"ח א, מג) – "והוא היתרו של בעל ערוך השולחן, אבל עיין מרן החפץ חיים ז"ל [במשנה ברורה] בסימן ע"ו דח"ו להתיר". בעניין זה הודה הרב אמסל שהסוגייה שנויה במחלוקת אחרונים.
28. **כלב נחיה לעיוור בבית הכנסת** (או"ח א, מה). הרב פיינשטיין הדגיש שהיתר זה הוא רק בבתי כנסת בחו"ל ושיש להתיר רק "להסומא שהכלב שמוליכו צריך להיות אצלו תמיד", ועוד הוסיף ש"טוב" שהעיוור ישב סמוך לפתח כדי שלא להסיח את דעתם של המתפללים.
29. **המציצה אינה עיכוב במצוות המילה** (יו"ד א, רכג) – "וכמה דיו שפכו גדולי הדור הקודם... להוכיח שהיא מעיקרי המצווה". הרב אמסל לא ציין שהסוגייה שנויה במחלוקת אחרונים.

מאפייני רשימת ההיתרים החריגים

עניין בולט ברוב-ככל ההתקפות נגד הפסקים הוא אי-הבחנה בין הלכה, למנהג או נורמה ראויה. בתשובות רבות הדגיש הרב פיינשטיין שכפוסק הלכה הוא משיב לשואל – המגיע ממגוון רחב של ציבורים – מה ההלכה המחייבת ומה שורת הדין, ועם זאת לא תמיד מדריך לפעול באופן מסוים. לעתים אין צורך לומר זאת, מפני שהוא מנהיג קהילה בה מעשה כזה לא שייך (בספרי שמועות ומעשים מהרב פיינשטיין, מובא פעמים רבות מפיו, שתשובותיו עומדות על עיקר הדין בהתאם לשואל, אבל בני תורה וכיוצא בזה מחמירים). לעתים הבהיר במפורש שהוא קורא לביטול הרעיון, או לפחות לצמצומו, אבל כאמור הוא מחויב להשיב את "דבר ה' זו הלכה" ללא שום שיקולי צד. בנוסף, פעמים שהביע עמדה מורכבת ומדורגת, הכוללת את שורת הדין ואת הנורמה הרצויה, ופעמים שהוסיף סייגים לפסק והדגיש שהדברים אמורים בשעת הדחק. בניגוד לכך, לאור מעמדו של הרב פיינשטיין וההנחה הרווחת שהוא פוסק הלכה מרכזי, ברוב השגותיו הדגיש הרב אמסל במפורש את ההיבט החברתי והקהילתי של הפסיקה המקילה ואת ההשלכות שלה להבנתו על הקהילה החרדית בארצות הברית, את העובדה שכך לא נהגו רבותיו, את הטענה שהיא גרמה ליהודים רבים לזלזל בשמירת המצוות, או גרמה לתלמידים צעירים להתפלא, וכיוצא בזה. הוא גם הוסיף בעקביות, שבמשך שנים הוא פעל לקדם נורמה מסוימת, ואילו פסק ההלכה של הרב פיינשטיין שם את מאמציו לאין. פעמים רבות הוא לא ציין את העמדה המורכבת של הרב פיינשטיין והותיר אותה חד ממדית.

הרב אמסל סיכם את הרשימה במילים הבאות: "כל החושד שיש כאן ח"ו איזה ענין של קנטור או פגיעה בכבוד... הרי זו טעות דמינכר, ועצם כוונת כל התשובות

שנדפסו, הוא רק להודיע ברבים שאין בני תורה מסכימים לכל פסקיו של הגאון בעל שו"ת אגרות משה, ובפרט לאלו שהפריז בהם על המדה ויצא בהם לחלוק על גדולי הדור הקודם". הוא הציע לרב פיינשטיין להיוועץ מעתה עם רבנים גדולים, ולא להכריע לבדו בנושאים הלכתיים חמורים: "ראינו שגדולי הדורות הקודמים בכל דבר הקשה והתמוה, היו מתייעצים עם עוד גדול או גם שנים, ואחר כך מוציאים הוראה לאמתה של תורה, והיה ממילא חיזוק התורה ויראת שמים בכל דבריהם".

ה - מעשי הקנאים נגד הרב פיינשטיין

לצד סקירת פרסומי המאבק, נרחיב קמעה על מעשים ושמועות מפי תלמידיו של הרב פיינשטיין על מה שהתחולל בימים ההם. מהימנותם של סיפורים ושמועות פחותה מזו של מסמכים שפורסמו בזמן אמת, ועם זאת ריבויים, גיוונם ואחידותם, מבהירים את התמונה הכללית.

הערה מקדימה: אין לי ספק שלא הצלחתי להגיע אל כל עובדות הפרשה. טיבם של אירועים מעוררי צער כאלה, שפרטים רבים לא מועלים על הכתב ביד המותקפים אלא מושכחים, נשכחים או עוברים מפה לאוזן, וכתבתם והדפסתם תלויה במזל. בנוסף, בשל הרגישות הרבה, הצער והרצון שלא להנכיח את האירועים הקשים, פעמים רבות נכתבים תיאורים בנושאים אלה ברמיזה ובלשון המשתמעת לכמה אנפין. חרף זאת, המקורות שלפניכם מציירים תמונה כללית ברורה. תקוותי שהבאים אחריי ישלימו את דבריי, יתקנו, יבארו, יוסיפו ויגרעו.

התרחקותו של הרב פיינשטיין מן המחלוקת

נקדים תחילה כי שמועות ומעשיות רבות בהקשרים מגוונים, מלמדות על אופיו הנוח בדרך כלל של הרב פיינשטיין, וככלל שאיפתו העקרונית להתרחק מן המחלוקת, להשלים עם מתנגדיו, ואף למחול על כבודו ולהעביר על מידותיו לפנים משורת הדין. תלמידו הרב חיים מינץ, המשגיח בישיבת סטטן איילנד תחתיו, ציין כי מהנהגתו היה ברור, "בכל ענייני ציבור, שדעתו היתה שאף אם המצב עכשיו לא טוב – אבל הרי המחלוקת היא גרועה יותר. וכן שמעתי מאחד מבני משפחתו ששמע זאת ממנו בפירוש, 'וואי שלעכט דער מצב איז, מחלוקת איז נאך ערגער' (כמה שהמצב לא טוב, המחלוקת גרועה הימנה)" (זקניך ויאמרו לך, לייקווד תשפ"ה, עמ' קה).⁴⁰

40. עוד אמר מפי הרב פיינשטיין: "אף כשהמחלוקת נחוצה לפעול באיזה ענין, עס קומט נישט צו שלום (אין זה מגיע למעלת השלום)" (זקניך ויאמרו לך, שם). בדומה סיפר הרב עוזר יונה קושנר כי "פעם הובאה פרשה מסובכת לפני מרן זצ"ל, ושמע שאחרים התחילו לעסוק בזה. מיד ביקש להימנע מלעסוק בזה. ואמר 'הקב"ה העניק לי מתנות רבות ואני מודה על זה, אבל את הדרך לנהל מחלוקת לא קיבלתי, ולכן כשהענין נוגע למחלוקת אני משתמט מיד'" (דרכי משה א, עמ' כח). ועוד נאמר בשמו כי "מעולם לא היתה לי קפידא על

ולדוגמה, סיפר מקורבו הרב טוביה גולדשטיין כי יום אחד ראה בבית הרב פיינשטיין "רב פלוני מה'איסט סייד' שיצא מביתו... שביזה את ר' משה ופסקיו והדפיס דברים נגדו". הרב גולדשטיין הגיב בשמחה גלויה שבאים כעת לבקש את מחילת הרב פיינשטיין.

אמר לו ר' משה: "האיש איבד את מקום כהונתו ובא כאן לבקש 'כתב המלצה' להתקבל לרב במקום אחר". "האם ביקש האיש מחילה לפני שקיבל כתב המלצה?", ניסה עוד מרן [=הרב גולדשטיין]. "לא". "אני רוצה לעשות מחאה לכבוד התורה!". ר' משה לקח אז ידיו של מרן ואמר לו: "רבי טוביה, חז"ל אמרו 'יש קונה עולמו בשעה אחת'. יכול להיות שזוהי השעה האחת שלי! נתתי לו כתב המלצה כיון שהוא יודע ספר, ונתתי לו אותו בלי להתחשב עם עברו" (איש הלכה, ברוקלין תשע"ה, עמ' 143-144).⁴¹

הרב מיכל בירנבוים, המשגיח בישיבת תפארת ירושלים בראשות הרב פיינשטיין, סיפר שרבו ראה חובה לעצמו לכבד במיוחד דווקא "רב מפורסם" ש"יצא כנגדו וזלזל כבודו, ואחר כך, זמן קצר אחר כך במקרה נזדמנו יחד במעון קיץ. גם אני הייתי שם, ונתבקש מרן זצ"ל שיבקר את המקוה בעיירה הסמוכה, וביקש אותי שאזמין את הרב הנ"ל שיסע אתו כדי לכבדו, ואמרו לו שהרב הנ"ל זלזל בכבודו, בכל זאת רצה בדוקא שהרב יסע אתו גם כן כדי לכבדו" (לתורה ולהוראה, ניו יורק תשמ"ט, עמ' ח; ובנוסח מעט שונה בדרכי משה א, ניו יורק תש"פ, עמ' רפח-רפט; ראו עוד שם עמ' 16).⁴² אפשר שפעמים

יהודי" (דרכי משה א, עמ' שעה). תלמידו הרב אהרן פלדר סיפר שכאשר לא היה מחויב, נשמת הרב פיינשטיין אף מלחלוק על חבריו ראשי הישיבות (רשומי אהרן א, עמ' יט).

כך גם כתב הרב שמחה אלברג: "פיו של רבי משה נצור הרמטית באלפי מנעולים, שלא להוציא, ח"ו, מלת לשון-הרע. בשהותי במחיצתו ימים ושעות במהלך עשרות שנים, לא שמעתי ממנו שיאמר מלה רעה אחת על השני... לא מְדַבֵּר בעצמו וגם אינו רוצה לשמוע אחרים... רבי משה, כלום יש משהו שראוהו כועס?... רבי משה מסר את נפשו כדי למנוע חיכוכים ומריבות. המחלוקת הקטנה ביותר מבהילה אותו" (עיני העדה, ניו יורק תשנ"ו, עמ' רכה, רכז, רל). בדומה כתבו הרב מרדכי טנדלר והרב שבתי רפפורט על סבס: "הוא אמר שבטבעו הוא כעס, אבל התגבר על עצמו, וכמעט שמעולם לא כעס. הוא גם אמר שכפי ידיעתו מעולם לא הזיק לאדם ולא פגע בכבודו" (מאן מלכי רבנן, עמ' 29).

41. בנו של הרב גולדשטיין סיפר בנוסח דומה, על "אחד שנהג שלא כהוגן ועשה עצמו בר פלוגתא עם מרן זצ"ל בדברות ובכתובים", אבל אחר כך ביקש מהרב פיינשטיין המלצה לשמש ברבנות, ו"מיד מילא מרן זצ"ל את בקשתו. אבי ז"ל היה אז בבית, עומד ומשתאה איך נותן מרן מכתב המלצה לחצוף כזה. כששטח את תמיהתו לפניו ענה לו מרן זצ"ל: 'מען דארף האבן זכותים איך האב דען זכותים, אז מען איז מעביר על מידותיו קען מען זוכה זיין' (אדם צריך זכויות, האם יש לי זכויות? כשאדם מעביר על מדותיו יכול לזכות)" (דרכי משה ב, עמ' תקמח-תקמט).

42. דוגמה נוספת היא שבעת אזכרה לרב אחד, הושיב הרב פיינשטיין במזרח בית מדרשו, אדם "בעל השפעה [אשר] הִרְבָּה לדבר סרה נגד רבינו" (דרכי משה ב, עמ' טז). וכן סח הרב ברוך סאקס: "וזכורני שפעם אחת בא

דרך זו הצליחה למעט במחלוקת ולעתים אף להביא שלום לעולם.⁴³ המקורות מלמדים שהרב פיינשטיין הדריך את תלמידיו להימנע ככל האפשר מלדוש במאבק נגדו. כך סיפר הרב ישראל טאפלן, מתלמידיו המובהקים של הרב ישראל זאב גוסטמן ומחבר ספרים:

מרן זצ"ל כתב כמה תשובות בשאלה אחת בעניני אישות, וחכם אחד חיבר קונטרס להשיג עליו, ולסתור פסקיו בזה. והנה אחר שהראה לי החכם אחד הנ"ל את קונטרסו, וביקש ממני לעיין בו, כתבתי קונטרס לבאר הענין וליישב דעת מרן זצ"ל בזה. הראיתי הדברים לפני הגריי"ז גוסטמאן ז"ל ואמר לי שאלך להראותו למרן זצ"ל, ולשאול ממנו אם אוכל להדפיסו.⁴⁴ והנה כשבאתי אליו אמר לי מרן זצ"ל שלא להדפיסו, כדי שלא יהא הדבר של פרסום, שהוא ענין שהצנעא יפה לו. שאלתי אותו, שהוא עצמו הרי הדפיס את התשובות בענין זה באגרות משה. השיב לי מרן זצ"ל, שמה שכתב בזה נמצא בין שאר התשובות, ואין זה בספר מיוחד, וממילא אין בזה כל כך פרסום (דרכי משה א, עמ' שסט).

כך התבטא גם תלמידו הרב ברוך סאקס בהספדו על רבו: "אני זוכר שהיה תקופה שהרבה העליבו אותו והעיצו פנים כנגדו, משום איזה תשובה שכתב, והראש ישיבה ז"ל שתק, ולא רק ששתק אלא גם לא נתן רשות לתלמידיו וקרוביו שרצו להלחם כנגדם לכבוד רבם... והבליג ושתק על מה שלא נהגו בו כבוד" (ברוך שאמר מועדים, לייקווד תשע"ה, עמ' רלז). ועוד מסופר כי הרב פיינשטיין השיב לתלמיד קרוב שביקש ממנו להגיב על פרסום הספר מענה לאגרות, כי "התגובה הטובה ביותר להתקפות אישיות היא חוסר תגובה" (ספר Reb Moshe, ארטסקרול 1986, עמ' 233, באנגלית). ועוד סיפר הרב אהרן פלדר, בדברים שיש להניח שמוסבים על המאור ומלחמתו בהיתר ההזרעה: "היה קובץ תורני אחד שהדפיסו פעם דברים חריפים מאד נגד פסק מרן זצ"ל. והנה לאחר שנה שהיו שולחים את הקובץ לביתו, העיצו לבקש ממנו"

אדם לבקש טובה מרבינו, ואותו האיש היה מאותם אלו שהתנגדו לרבינו וביזו אותו, והאיש היה מתבייש בזה שבא לבקש טובה מרבינו, וביקש מחילה ואמר שהוא מפחד שאולי הראש ישיבה יכעס עליו... והראש ישיבה אמר שח"ו לחשוך אותו שיקח נקמה, ואמר לו שמסתמא עשה לשם שמים" (ברוך שאמר מועדים, לייקווד תשע"ה, עמ' רכא-רמב). הרב אפרים גרינבלט סיפר כי "אחד כתב [אל הרב פיינשטיין] מכתב שדיבר נגדו, וקשה לו לאכול. אז טילפן לו ואמר: 'מעולם לא הקפדתי בחיי, ואל תדאג' (רבבות אפרים ה, הקדמה שלישית, עמ' כג; וכן אצל הרב חיים מינץ, זקניך ויאמרו לך, לייקווד תשפ"ה, עמ' צו).

43. הרב שכנא מנדל שיינר: "סיפר לי רב אחד שליט"א, שידוע על רב חשוב אחד מנוי יארק שפעם דרש וכתב נגד אחד מפסקי מרן זצ"ל, ואחר זמן נפגש עם מרן זצ"ל, והתחרט על דבריו, ועמד ודרש בבית מדרשו שמתחרט, והוסיף שמרן זצ"ל אינו רק פוסק הדור אלא גם צדיק הדור" (דרכי משה ב, עמ' שמו).
44. הרב גוסטמן התגורר בניו יורק עד השתקעוּתו בארץ ישראל בשנת תשל"א.

זצ"ל שישלח להם תשלום בעבור הקובץ! וסיפר לי מו"ר זצ"ל ששלח להם מכתב, ובו כתב שאינו חייב לשלם, כי מעולם לא ביקש מהם שישלחו לו את הקובץ, אלא שהחליט לשלוח את הכסף שביקשו, כי שיטתו בחיים היא שלא תהיה נגדו שום תביעת ממון. וגם ביקש שלא ימשיכו לשלוח לו שוב את הקובץ" (רשומי אהרן א, פילדלפיה תשע"א, עמ' כא-כב).

יוצאת מן הכלל היא שותפותו המרכזית של הרב פיינשטיין, והביטויים החריפים מאוד בהם השתמש, במאבק החרדי נגד הרב שלמה גורן זצ"ל בשנת תשל"ג בפרשת האח והאחות. ואכמ"ל.⁴⁵

הטרדות טלפוניות, פרסום פשקווילים, איומי פצצה, שריפת אגרות משה ועוד
מחלוקות שמידרדרות לשפה משתלחת, מביאות "צדיקים" בעיני עצמם שמידותיהם פגומות אולם על פי דמיונם הם לוחמים את מלחמות ה' – להידרדר למעשים מגונים ואף אסורים.

קנאים החלו להתקשר לביתו וישיבתו של הרב פיינשטיין כדי להטריד, להתווכח ואף לאיים, חלקם באישון לילה. מצדו נקט הרב בדרך כלל באורך רוח. הרב צבי מאיר גינזברג, מאנשי אמונו הקרובים (ראו ניצוצי צבי מאיר, ניו יורק תשפ"ד, עמ' ריט), סיפר כי "חצוף אחד צלצל למרן זצ"ל באמצע הלילה כדי להפריע את שנתו ולקלל אותו בקללות נמרצות. מרן זצ"ל לא החזיר השפופרת למקומה, אלא השיבו בניחותא, 'פארוואס זאלט איר דאס זאגען (למה תדבר ככה)?' הלה שלא הכין תשובה לשאלה זאת נשתתק מיד" (דרכי משה ב, ניו יורק תש"פ, עמ' מא).⁴⁶

45. אציין לחלק מן המקורות: הפרדס [מז, ד], טבת תשל"ג; שם [מז, ה], שבט תשל"ג; השקדן א, ירושלים תשע"א, עמ' 203; דרכי משה ב, עמ' מה, רנז; מכתבים ואגרות קודש, תשס"ג, עמ' 672-673; הרב דוד פיינשטיין, 'נר ישראל', ירוון יד, תשס"ד, עמ' רצט; רשומי אהרן א, עמ' כח-כט (דרכי משה ב, עמ' רנט); משה שפיר קאמרת, עמ' ככג; הרב מרדכי גיפטר, מילי דאגרות ח, לייקווד תשפ"ד, עמ' תרח; ועוד (על יחסו הענייני של הרב גורן לרב פיינשטיין ראו לדוגמה תרומת הגורן י"ד ב, סי' יג, יז ועוד).

מנגד, הרב חיים מינץ סיפר שהרב פיינשטיין תקף חכם אחד באסיפת רבנים, "אף על פי שדבר זה היה כנגדו טבעו של מרן לגמרי לדבר נגד משהו". לאחר זמן שלח אליו החכם מכתב ובו ברכה לשנה טובה, והגיב הרב פיינשטיין "מתוך נחת רוח: 'ווייסט אויס אז האט ער מיר מוחל געווען' (כנראה שמחל לי)", דהיינו שהצטער מן המאורע ורווח לו כשראה שאין החכם מקפיד עליו. יש לשער שהכוונה היא לרב שלמה גורן (זקנין ויאמרו לו, לייקווד תשפ"ה, עמ' צז).

46. "בעת שהיתה הסערה על התשובה הידועה וטלפנו אנשים למרן זצ"ל למחות על דבריו, היה מרן זצ"ל משיב לטלפון ואומר, 'רייג'ס אייך נישט, רייג'ס אייך נישט, זיי געזונט' (אל תתרגז, אל תתרגז, תהיה בריא). וכשרצו בני בית לענות לטלפון באופן יותר תקיף – לא הרשה" (דרכי משה ב, עמ' מח). גם אל משרדי ישיבת תפארת ירושלים שהרב פיינשטיין עמד בראשה התקשרו מטרידנים: "מרן זצ"ל הרים והקשיב בשתיקה במשך שתי דקות. שאלתי אותו למה לא סגר מיד את הטלפון? ענה מרן זצ"ל, 'זיי רופען און ווילען אוסרעדין זייערע טענות, איז עס די כבוד הבריות זיי לאזען אוסרעדין' (הם מצלצלים כדי להשמיע את טענותיהם, אם כן כבוד

לעתים השיחות היו קשות במיוחד גם עבור הרב פיינשטיין עצמו. תלמידו הרב יעקב יששכר רונזברג סיפר כי "פעם אחת ישב מרן זצ"ל ודיבר בטלפון, ופניו חוורו לכמה דקות, ואחר כך שאל את בן שיחו אם גמר את דבריו, והלה ממשיך לדבר. כשסיים אמר לו מרן זצ"ל: 'ישר כחך, א גוטען [=יום טוב]'. הסובבים הבינו שהאיש ההוא אמר על מרן זצ"ל דברי חירוף וגידוף, ושאלו את מרן זצ"ל למה האזין לו לכל דבריו. ענה מרן זצ"ל: 'הרי אותו אדם רוצה לקיים מצות 'הוכיח תוכיח' לשם שמים, ואני צריך להיות 'אוהב את התוכחות', אולי אשמע לתקן'" (דרכי משה א, עמ' שפ).⁴⁷

לצד שיחות האימים וההטרדה, מכתבים חריפים נשלחו אל ביתו וכתבי פלסתר (פשוטו כמשמעו) נדפסו ונתלו נגדו בפרהסיא (לצער לא איתרתי את העתק המודעות הללו). אולם בתבונתו, חמלתו ופייסנותו גם יחד, קיים הרב פיינשטיין בעצמו "פעמים שאתה מתעלם" ונמנע מלקרוא אותם, לדבריו כדי שהמתקיפים לא יענשו בידי שמיים על שציערו אותו.⁴⁸

סופר כי בקיץ אחד התפללו הרב פיינשטיין ותלמידיו בבית כנסת של קהילה חסידית. לקראת סיום התפילה הגיע חסיד צעיר למקום, ובראותו את הרב פיינשטיין תקף אותו בצעקות על ששינה ממנהג המקום להתפלל מנחה לאחר שקיעת החמה, והמשיך לצעוק וללעוג לפסקיו. שני חסידים קשישים שנכחו במקום הזדעזעו

הבריות מחייב לשמוע אותם) (דרכי משה ב, עמ' מב). תיאור נוסף של ההטרדות הטלפוניות בכל שעות היממה, שכללו עלבונות רבים ומענה רך מצד הרב פיינשטיין, נדפס בספר *Reb Moshe*, עמ' 449, באנגלית.

47. במאמר רחב על כרוניקת האירועים (ראו להלן בחלק השני, 'סיכום הביניים של הרב אמסל והשהיית המאבק') התעלם הרב אמסל ממעשי הקנאים, וחלף זאת האשים שתלמידי הרב פיינשטיין עשו לו את אותם מעשים בדיוק שנעשו לרבם. לדבריו, "מי זה יבין לשנאתם הכבושה של התלמידים... מסופקנו אם כדאי להזכיר בכלל מנהגיהם... שנתגלו ללא תורה ומדות... ואת שם מי יוקירו במעשים נמוכים, כמו לקרא בטלפון באשמורה השניה והשלישית, ולאיים בהכאות, ולחרף ולגדף בכל מיני בטיזים..." (המאמר קנ [טז], ד, אדר א' תשכ"ה, עמ' 16). עוד טען כי כדי להטרידו, תומכי הרב פיינשטיין הזמינו לביתו חבילות בהן "כל מיני ספרים פסולים, עיתונים, ריקורדים ושאר מיני צחוק" (שם עמ' 17).

48. "אחד נסע עם מרן זצ"ל, ורצה להראות לו איזה כתב פלסתר שנתפרסם נגדו, אך הוא סירב לראותו, באמרו שאם יראה אותו אולי תתעורר אצלו קצת קפידא 'וועט יענער ח'ו נענש ווערין' (ויענש ח'ו אותו אדם)" (דרכי משה א, עמ' רפח-רפט; וכן לתורה ולהוראה, ניו יורק תשמ"ט, עמ' ט). בדומה לכך סיפר הרב אהרן פלדר כי "פעם קיבל מו"ר זצ"ל גלויה בדואר, שהיו כתובים בה דברים חריפים ומביזים את כבוד מו"ר זצ"ל, וכשבקשתי להראות לו את הדברים שכתבו כנגדו, אמר לי: 'אין ברצוני לראות את הדברים, כי אם אקפיד עליהם יכול לקרות להם אסון חלילה'" (רשומי אהרן א, עמ' כט-ל).

בדומה כתב הרב מרדכי טנדלר: "וסיפרתי לרבינו על כך שהמשגיח של הישיבה [=הרב מיכל בירנבוים] טען שלא שייך סתם מחילה למה שאיש אחד ביזה לרבינו (בהשיגו על תשובת רבינו בדרך חוצפה). כיון שיש בזה ענין של ביזוי תלמיד חכם. והשיב רבינו שאינו יודע בעיקר איזה בזיון הוא. וטענתי: 'הלא כתב' וכו'. ואמר רבינו ש'אכן זו טענה עליו, ואולי המשגיח צודק שבעצם לא שייך על זה מחילה, אבל אני מצדיי איני רצוני שהוא יענש... איך שיהיה, אני מצדיי איני רוצה שהוא יענש. והוסיף רבינו, שמה שעשה אותו אדם זה בא קצת מצד גאווה וקצת משיגעון, ולא נראה שיהיה אפשר לשנותו, דכבר הוא התרגל בדרכיו, ה' ירחם עליו' (מסורת משה ד, ירושלים תשפ"א, עמ' תפא-תפב. ובדומה בספר *Reb Moshe*, עמ' 445, באנגלית).

מהיחס המחפיר לאחד מגדולי הדור, פנו בבכי אל צעירים שעמדו שם וביקשו מהם להכות על לחיו של הצעיר המבזה ולסלקו מהמקום הקדוש. הרב פיינשטיין, שהיה כבן 70, מיהר אל מוקד המהומה ואמר: "לא, לא, לא. הוא צודק. זה לא מקומי ואין לי זכות לשנות ממנהג המקום, אבל קיבלתי את רשות הגבאים לכך. אל תניחו עליו יד" (ספר Reb Moshe, עמ' 445-446, באנגלית).

משמשיו של הרב פיינשטיין, נכדו הרב מרדכי טנדלר וחתן נכדתו הרב שבת רפפורט, ציינו כי ה"התקפות" נגד הרב פיינשטיין כללו גם "איומי פצצות", דהיינו אזהרת-שוא שמטעני חבלה הוכמנו בבניין (אגרות משה ח, מאן מלכי רבנו, עמ' 26). במקום נוסף סיפר על כך הרב טנדלר: "פעם אחת טרדנים התקשרו לבית רבנו שיש שם פצצה, וזה קרה אחר שרבינו חיווה בו דעתו על עניין מסוים. ובני הבית של רבינו האמינו שיש מה לחוש, וצלצלו מהמשטרה להוציא את רבינו מביתו מחמת האיום של הפצצה, ואז הלך לביתו של דודי הגר"ד [=בנו הרב דוד פיינשטיין]. ואמר רבינו לי, שהנה אם נגזר עלי גלות יהיה מקויים בזה" (מסורת משה א, ירושלים תשע"ג, עמ' תקסט).⁴⁹ עוד כתבו משמשי הרב פיינשטיין שהבזיונות כללו גם את "שריפת ספריו" (אגרות משה ח, שם). בנוסח שונה נאמר, "שהניחו את ספרי ה'אגרות משה' במקום בזיון" – כלומר שהוציאו את ספריו מבתי המדרש ולא גנזו אותם (איש הלכה, עמ' 141).⁵⁰ אפשר ששני התיאורים נכונים.

הודעה על פטירתו והזמנת רכב לוויית לביתו

רב חשוב שנכח בניו יורק במהלך האירועים העיד בכתב על אירועים נוספים. כיוון שלא קיבלתי רשותו לפרסם את הדברים, וכעת כבר לא ניתן לקבל את רשותו, איני מציין את שמו.

זכורני שחסידי סטמר, הקנאים שְׁלֵהט שנאתם קודם למחשבותיהם, צלצלו אליו הביתה (כי היה נגיש לכל שואל, וגם אני הייתי פונה אליו ישירות), וקללו וזעפו ולכלכו אותו בכינויי גנאי הגרועים ביותר, עד שמפני ההטרדה היה נאלץ לנתק מספר

49. המחברות על פיהן נדפס מסורת משה א הן מכסלו תשל"ח – תשרי תשל"ט. הרב פיני דונר שחקר את הפרשה ציין אף הוא, על פי שיחות עם בני התקופה, שמציתים ניסו לשרוף את ישיבת תפארת ירושלים, ומהלכי אימים הפיצו אזהרות על פצצות שהוטמנו בה, מה שגרם לפינוי הבניין כולו. כמו כן, בריונים נכנסו לישיבה, היכו את התלמידים וביזו את ספרי הקודש (שם).

50. לפי המתואר בהמשך, כאשר תלמידי הרב פיינשטיין סיפרו לרבי מסאטמר על כך הוא הגיב: "זה מעשה נבלה! והאנשים שעשו דבר כזה אינם מציתים לי" (איש הלכה, עמ' 143). על פי עדות ר' הרץ פרנקל, חסידי הרבי נפגשו עם הרב כדי להבהיר את הסתייגותו של הרבי מהמתקפות (ראו להלן בחלק השני, 'מגעו משא ומתן בין הרבי מסאטמר והרב פיינשטיין').

טלפון, והיה נזק למאות אנשים (ביניהם רבנים) שהיו פונים אליו בשאלות בהלכה. ומאז והלאה היה בלתי אפשר להשיג אותו.

וגם זכורני כי מאן דהו, טיפש מנוול ורשע, הודיע לתחנת הרדיו באידיש WEVD (שהיה ברשות הרבים אז) שמודיעים בצער על פטירתו, נקבו שעה להלוויה ונהרו המון אנשים להלוויה שלא התקיימה. ואותם הרשעים הזמינו לביתו אחד-עשרה רכבי לוויית (לימוזינים שחורים, הנהוג להסיע את המלווים עד לבית הקברות)... גם בבואי ארצה, והמהומה לא שככה, כל יום ויום היו מודעות מחאה מרבנים זוטרים, או פחות מזוטרים, בעיתון "המודיע", שאין לסמוך על פסקים שלו. רבנים שלא הגיעו לקרסוליים שלו, חתמו על כרוזים נגדו.

עמידתו האיתנה של הרב פיינשטיין

המאבק נגד הרב פיינשטיין פגע בנפשו. בנו הרב דוד פיינשטיין אמר: "אבי אמר שלא היה אכפת לו אם היו מתווכחים נגד ראיותיו (באמצעות ויכוח תלמודי), אבל לתקוף אותו כפי שעשו היה בלתי נסלח. הוא הרגיש שהם לא היו 'ערליך' (ישרים)" (ספר Reb Moshe, עמ' 451, באנגלית).⁵¹ כבר ראינו למעלה שצאצאיו-משמשיו הרב שבתי רפפורט והרב מרדכי טנדלר כתבו שהמתקפה נגדו "גרמה לרבנו עגמת נפש מרובה". וכן ראינו שפעם אחת, בשעה שקנאי הטיח דברים בטלפון, פניו של הרב פיינשטיין "חווורו לכמה דקות". מקורבו הרב טוביה גולדשטיין סיפר שפעם אחת, "מאוחר יותר בלילה כשבא מרן [=הרב גולדשטיין] אל ר' משה, ראה שהיו דמעות בעיניו, באמרו: 'וואס ווילן זיי פון מיר האבן?' (מה הם רוצים ממני?). מרן ז"ל אמר, כמדומה, ששמע אז שהלכו אנשים בני בליעל והניחו את ספרי ה'אגרות משה' במקום בזיון, וזה שבר את לבו [של הרב פיינשטיין]" (איש הלכה, עמ' 140; ראו להלן בחלק השני, 'המפגש של תלמידי הרב פיינשטיין עם הרבי מסאטמר').

אולם לצד כאבו על ההידרדרות המוסרית של מתקיפיו, רצונו להשקיט את המריבה ושלא ייענשו מבזיו בגינו, הרב פיינשטיין עמד איתן מאחורי הכרעתו בסוגיית ההזרעה. תלמידו הרב יונה גוורץ, ששימש ברבנות בכמה קהילות, סיפר: "היתה לי קרבה מיוחדת אצל מרן זצ"ל מצד היותי תלמיד בן תלמיד". והוסיף כי ביום מן הימים, בהיותו בבית רבו בתקופת המאבק, אמר לו הרב פיינשטיין: "אתה חושב שאיני יודע מי אנכי? ראה את הספרים שלי!". והוסיף בידיש כי כדי להיות רב נדרשות ארבע תכונות: כתפיים רחבות, אהבת ישראל רבה, למדנות, ולמצוא

51. בעניין זה ציין הרב שמחה אלברג: "רבי משה זצ"ל, לא רק שלא מסוגל היה פיסית לבטא בפיו הקודש מלה שאינה אמת, אלא ששקר החרידו... ולא פעם היה אומר, כי שמיעת שקר ממשהו היא לו עונש משמים" ('מה' בנה רבי משה פיינשטיין זצ"ל באמריקה?', הפרדס [סט, ו], אדר א-ב תשנ"ה, עמ' 4; עיני העדה, עמ' רמו).

את הדרך להיטיב ליהודי כמה שניתן. ביחס לאחרון הוסיף: "אבל לעשות כן צריך מאד להתייגע בתורה, כי לומר שאסור יכול כל עם הארץ, אבל לומר שמותר – צריך לדעת ללמוד".

היתה לי אז עזזת, ושאלתי אותו האם הוא משתמט קצת מחמת הסערה? והאם אפשר להיות בטוח בצדקת דבריו? ענה לי: "הלכה כן ומורין כן, אבל כעת העולם אינו מוכן בשביל התורה שלי, אבל יבוא יום שיהיה קשה לאנשים וימצאו בספרי תורת היתר, און ג-ט וועט איר בענטשין (וה' יברך אותה)" (דרכי משה ב, עמ' קד-קה).

דהיינו, המתקפות משפיעות רק בטווח הקצר, אולם לעתיד לבוא התשובה על היתר ההזרעה תועיל לאנשים רבים. הרב צבי מאיר גינזברג הנזכר למעלה, מזכיר אגודת הרבנים שהרב פיינשטיין היה מראשיה, שאל פעם אחת את הרב פיינשטיין, אם אירע שהוצרך לחזור בו מפסק שכתב בתשובה, "וענה שמעולם לא חזר בו, והסיבה לכך הוא פשוט כיון שאף פעם לא פסק שום דבר עד שלמד כל הסוגיא עם כל הראשונים, על כן לא שייך שיחזור מפסק הלכה". עוד מסופר בשם הרב גינזברג ש"בעת שחלקו עליו בענין הז"מ [=הזרעה מלאכותית], אמר לו שאינו רואה בדור הזה שום אדם שיכול להכריע נגדו בהלכה זו" (נצוצי צבי מאיר, עמ' קעו; השו"ת משה שפיר קאמרת, עמ' נב-נד). בגיליון מיוחד שנדפס עם פטירתו של הרב פיינשטיין הובאו מפיו משפטים המלמדים על נקודת המבט הרחבה מתוכה התבונן על המאבק נגדו בסוגיית ההזרעה:

בהתייחסו לתשובה הלכתית שעוררה את זעמם של רבים, אמר לאחד מתלמידיו כי ההיסטוריה של ספרות השו"ת מלמדת שחיבורים שזכו להכרה היסטורית – עשו זאת רק לאחר שכותביהם הלכו לעולמם. כשחולף הזמן, הדורות הבאים בוחנים את הדברים הכתובים, תוך שיפוט קר-רוח מה נכון ומה אינו נכון. הוא לא חשש מכך שישנם חולקים על פסיקה זו או אחרת, שכן היה משוכנע בנכונותה של השקפתו (נתן שרמן, Rabbi Moshe Feinstein: זכר צדיק לברכה, Talmudical Academy 1986, עמ' 25, באנגלית).

גם הרב שלמה ריסקין, רבה של אפרת, סיפר מעשה דומה. לדבריו, ביום מן הימים ישב עם רבו הרב יוסף דוב סולובייצ'יק, בעת שהתקשרה אליו הרבנית שימא פיינשטיין אשר בכתה וביקשה ממנו לשכנע את הרב פיינשטיין לחזור בו מההיתר, שכן קנאים שורפים את ספריו ומצלצלים לביתו בכל שעות הלילה כשבפיהם קללות. אולם הרב סולובייצ'יק ידע שאין טעם להתקשר, שכן הכרעתו של הרב פיינשטיין הייתה חד

משמעית והוא לא יחזור בו מבירור הלכה.⁵² למחרת החליט הרב ריסקין, שהיה אז כבן 24, לגשת לביתו של הרב פיינשטיין ולשוחח עמו על הנושא. לדבריו:

הרב משה לקח את ידי בידו ואמר: "אני מאוד מכבד את הבקשה שלך, אבל אני לא יכול לחזור בי. כן, הם שורפים את הספרים שלי, אבל אפילו אם היו שורפים אותי – לא הייתי חוזר בי. זה עניין של פיקוח נפש!... אישה שאינה מסוגלת ללדת, מרגישה כמו מתה אם היא עקרה. אתה יודע לכמה בנות ישראל נתתי חיים על סמך הפסק שלי? והרי מבחינה הלכתית הזרעה מלאכותית אינה מעשה אישות בכלל! לא, אסור לי לחזור בי!" (מובא אצל הרב אליעזר מלמד, עמידה על ההיתר של הרב משה פיינשטיין, רביבים ח' בתמוז תשפ"ב).

בדומה העיד תלמידו הרב אפרים גרינבלט: "ובשנת תשי"ט הבאתי לו פסק בספר שפסק לא כמותו. אמר לי: 'תן לי זמן לחשוב', ועבר במחשבה על תשובתו ועיין בגמרא, ואמר לי: 'ההלכה היא כמו שפסקתי שנראה לי מהגמרא, אחרי שעמלתי ויגעתי בזה, וכך צריך לפסוק'. והעזתי פני ושאלתי: 'האם בשמים גם כן פסקו כך?', ענה לי ואמר: 'כל התשובות שאני עמל, פוסקים כך בשמים, אבל אל תפרסם מה שאמרתי'. וכעת 45 שנים שלא פרסמתי, אמרתי: 'הגיע הזמן לפרסם הדברים בכתב'" (הסכמה לספרו של הרב אהרן שיין, מסורת התורה, לייקווד תשס"ט).⁵³

על ההימנעות מיישום ההיתר ראו להלן בחלק השני (מכתב ביטול ההיתר של הרב פיינשטיין).

עד כאן החלק הראשון של המאמר. החלק השני יפורסם אי"ה בגיליון בארות הבא. יידונו בו בהרחבה מגעי המשא ומתן בין הרב פיינשטיין וחסידיו הרבי מסאטמר, ובין הרבי מסאטמר ותלמידיו הרב פיינשטיין; שורת הפרסומים הפומביים משני הצדדים בחורף תשכ"ה; שקיעת המאבק והאדוות שנגרמו ממנו; והיחס המאוחר של הרב פיינשטיין להיתר ההזרעה. כן יידונו חיבורים ואישים נוספים שכתבו נגד הרב פיינשטיין בשנים הבאות.

52. על דעת הרב סולובייצ'יק בסוגיה כתב תלמידו הרב הרשל רייכמן: "בענין המחלוקת בין הגאון מו"ר הגרמ"פ והרבי מסאטמר בממזרות, דעת מו"ר הרב זצ"ל היתה ממש כמו הגרמ"פ זצ"ל... שמכל מקורות ההלכה נראה פשוט שממזרות באה רק על ידי מעשה ביאה" (מובא אצל הרב צבי רייזמן, רץ כצבי פוריות יוחסין אישות א, לוס אנג'לס תשע"ז, עמ' רפב). לדברי הרב צבי שכטר, תחילה נטיית הרב סולובייצ'יק הייתה לחומרה, אבל לבסוף הסכים לדעת הרב פיינשטיין שהוולד אינו ממזר (נפש הרב, ירושלים תשנ"ט, עמ' רנה).

53. השוו דבריו בראיון לעיתון המבשר התורני 8, י"א תשס"ט, עמ' ח.



מדור תגובות

הרב יהושע בן מאיר

תגובה למאמרו של הרב אפרים שחור,
'השאלות בסוגיית התכלת ודרכי ההכרעה בהן'

הרב עידוא אלבה

תגובה למאמרו של הרב אפרים שחור,
'השאלות בסוגיית התכלת ודרכי ההכרעה בהן'

נתנאל וילר

תגובה למאמרו של הרב יצחק אבי רונס,
'תפילה למותו של זקן מופלג שאינו סובל מייסורים והימנעות מהארכת חייו'

הרב משה אליעזר הלוי רבינוביץ

תגובה למאמרו של הרב אוריאל שלמוני,
'סיפורי העלי תמר'

כתובת לשליחת תגובות:

beerotmhb@gmail.com

הרב יהושע בן מאיר

תגובה למאמרו של הרב אפרים שחור,

'השאלות בסוגיית התכלת ודרכי ההכרעה בהן' (בארות 2, עמ' 72-43)

ב"ה יום ג' להפטרות "קִדְּשׁ יִשְׂרָאֵל לַה' רֵאשִׁית תְּבוּאָתָהּ כָּל אֲכָלִיו יִאֲשָׁמוּ רָעָה תִּבְאֵ אֲלֵיהֶם נָאָם ה'" לפ"ק

לרב אפרים שחור שליט"א, מכון הר ברכה אחרי דשוה"ט כדו"כ, המדומה שנפגשנו בעבר בהיותי בשיבת הר ברכה. בכל מקרה זכות היא לי שבתפילה בלילי שבתות אני יושב ליד בנכם היקר, אהרון נ"י.

אני כותב בהקשר למאמרכם ב'בארות' (שהגיעני בסוף שבוע שעבר, ואודה אם תאמר את תודתי לאנשי המכון), בנושא התכלת. נהניתי מאוד מהמאמר.

ספר 'המספיק לעובדי ה' מר' אברהם בנו של הרמב"ם הוצא לאור מספר פעמים, אבל רק החלק המוסרי של הספר. חלקים מהחלק ההלכתי שלו, יצאו לאור ותורגמו לעברית ע"י יוסי דנה, אונ' בר-אילן (1988). שם בעמ' 273 כותב ר' אברהם: "ומשום אי הכרת דג זה על-ידי מסורת מדויקה נמנעה מהמאחרים עשיית התכלת". מדובר כמובן בראשון, בנו של הרמב"ם.

בספרי 'מפקודיך אתבונן' במאמר 'בירורים הלכתיים בהלכות ציצית', בעמ' 246 בהערה 46, הבאתי סיפור ששמעתי ממז"ר הרב הנזיר בעניין תגובת מרן הרב זצ"ל כשהראה לו תכלת.

לאחר מכן הגיעני מכתב שכתב הרב זצ"ל, שפורסם (חלקית) ב'גנזי ראייה' (הוצאת מכון הרצ"ה) ג' עמ' 10. אני מצרף בהמשך העתק מהמכתב. הדבר קשור גם לפרק שלכם במאמר בעניין ב"ד גדול שבדור. מרן הרב זצ"ל מברר במקום אחר שעניין בניית בית המקדש הוא חריג, ובו יש צורך בנבואה, כמו שהיה בבית ראשון ששינו מהמשכן ע"י נביאים, וכך בבית שני, וכך לעתיד לבוא כנבואת יחזקאל. בהתאם לכך רואה מרן זיע"א, שעניין התכלת שקשור גם לעבודת הכהנים, יתברר בסוג של 'גילוי אליהו' שהרב קורא לו גם 'רוח הקודש', ע"י ב"ד גדול ומוסכם על כל ישראל שיקום בזמן שהקב"ה בחסדיו יראה שהגיע לבניין ביתו. מי ייתן ובמהרה בימינו.

אוסף ואציין שבספרי הנ"ל בעמ' 251-246, דנתי בשאלה אם הצמר שלנו היום הוא בכלל צמר של רחל בת רחל עד ששת ימי בראשית, כמו שנדרש לתכלת, כדאיתא בגמרא בבכורות יז, א. ואף אם יעשו בד מצמר של 'כבש ים תיכוני' (שהם בעלי אליה, כמו שמפורש בתורה שלכבש יש אליה, ולא מצמר כבשי מרינו כמקובל היום), עדיין יש בעיות

בשל כך שמזינים את הכבשים בהורמונים כדי להגדיל את תוצרת החלב והבשר. בכך הכבש נהיה יותר כבד. כבש זכר לא יוכל להרביע רחל מחמת משקלו, אלא הוא ישבור את גבה. על כן היום ההפריות נעשות בהפריה מלאכותית, שזה שוב מעורר שאלה אם מבחינת ההלכה הכבש נקרא רחל בת רחל. ואפילו תאמר שכן (כמו בייחוס ישראל), מקובל לערבב זרע מכבשים שונים כדי לחזק את התכונות הרצויות בעדר. בברכה"ת ובכבוד רב, יהושע בן-מאיר

מצו"ב אגרתו של הרב זצ"ל שפורסמה ב'גנזי ראי'ה'

לכבוד ידידי הרב הגאון אוצר תו"י וחכמה מוהר"נ גרינשפאן שליט"א. שלו' רב. מכתבו היקר הגיעני, ומרוב טרדות לא עלתה בידי להשיבו על אתר וג"ע לקצר אני צריך.

וע"ד ענין אלי' שיתגלה לפני מלכות בית דוד, שלפ"ד הרמב"ם היא מסורת שיעמוד נביא ולא פירש שמו, וי"ל דכלל נבואה היא ג"כ רוח הקודש, והרא' דאסתר נמנה בין הנביאות, והתוכן של גילוי אלי' איתא בזוהר שהוא בכמה גוונים, בדרך חזיון, וגם בדרך שכל, והעיקר תלוי שיסודר בי"ד גדול מוסכם לכל ישראל, ושיהי' לחבריו יד ושם בכל מקצועות התורה, לרבות הענינים הרוחניים הנוגעים לדיעות, והם יוכלו להכריע איזה חזיון והתגלות קדושה הוא בכלל נבואה וגילוי אליהו.

ומבואר אצלי שגילוי אליהו לעשות שלו' בעולם וגילוי אליהו להשוות המחלוקת שני אופנים הם, ויבואו זה אח"ז. ויש לזה יחש בין אלי' חסר למלא, כלומר, אופן התגלות רוח פועלת מוסר, ושקט של שלווה, ואופן הארה מופיעה דעה ואמתיות בערכי הקודש העליונים שמהם מסתעפים חיי הכלל.

וביחוד מבואר אצלי שכל הספיקות המעכבים את תכנית בנין ביהמ"ק, מצד התכלת למשל, ומצד יחוס הכהנים, מצד דיוקי המדות של מקום המזבח וכיו"ב, רוח הקודש תסייע לבירור ההלכה ויצטרפו לזה אומדנות ברורות וקיום עפ"י בי"ד גדול ומוסכם. והם הם גופי תורה. וקשה לי להאריך בביאור הפרטים כעת. וע"ד הסתדרות ירושלים אי אפשר להמיר אותה בשום תנועה אחרת, כי היא באה למלאות את חסרון הארת הקודש שבתוך התחיה הלאומית בכללותה. ובעת הזמן היותר מחויב לרומם את הדגל המקודש. וכל הסיעות המיוחדות מתחזקות על ידו כ"א לפי שיטתה וערכה. ואקוה עוד לבאר לפני כת"ר חביבי, פרטי דברים במכתבים הבאים בע"ה.

הרב עידוא אלבה

תגובה למאמרו של הרב אפרים שחור,

'השאלות בסוגיית התכלת ודרכי ההכרעה בהן' (בארות 2, עמ' 72-43)

ברצוני להעיר על מאמרו המחכים של הרב אפרים שחור בגיליון בארות 2 על סוגיית התכלת.

א. ההוכחות שהתכלת היא מארגמון

יש להביא הוכחה ברורה לכך שחז"ל הפיקו את התכלת מהארגמון, מדברי רבי אברהם הרופא, שחי בזמן השו"ע, אחר שראה את כתבי אריסטו ופליניוס, והיא מוסכמת לכל העוסקים במחקר, שבימי חז"ל היו אומות העולם משתמשים בארגמונים לצביעה. ודאות עובדה זו שווה לכך שהמצרים היו כותבים בפפירוסים, כיון שיש ממצאים ברורים המעידים על כך.

עובדה זו לא היתה ידועה לחכמי ישראל ברוב הדורות, אך היא מוכיחה שצבע התכלת הופק מהארגמונים, שכן מאחר שזהו החילזון שבו צבעו בימי חז"ל, פשוט שזו כוונת התוספתא (מנחות ט, טז) באומרה שהתכלת אינו כשר אלא מהחילזון. כיוון שכולם הכירו בזמנם ארגמון זה, מובן שכוונת התוספתא לחילזון שכולם הכירו וצבעו בו. הוכחה זו מתחזקת מתיאורי הגויים (פליניוס ואחרים) את מרכז הצביעה בצור, כפי שמבואר בחז"ל על מרכז הצביעה של התכלת, ולא הזכירו דבר על חילזון ייחודי של היהודים. וכן אנו מוצאים כיום באיזור זה רק חלזונות ארגמונים. ישנם גם ממצאים על בגדים צבועים בתכלת מארגמונים.¹

במאמר, בעמ' 50, כתב הרב שחור את הוכחת המעודדים ללבוש תכלת, מכך שאנו יודעים שיש חילזון ששימש לצביעה:

1. באוצר המדרשים (אייזנשטיין, רבינו הקדוש, עמ' 510) כתוב: "וילך האיש ארץ החתים ויבן עיר ויקרא שמה לוז", ובה היו צובעין תכלת לישראל". הרב הרצוג הוסיף (ספר התכלת עמ' 362) שיש כתבים בהם מתואר שדוסרטו מלך המיתנים (מלכות שהיתה בסוריה ליד לבנון וחרבה על ידי החתים 28 שנה לפני יציאת מצרים) שלח לבנו של פרעה, עוד לפני יציאת מצרים, כמתנה בגדי תכלת. הרב רפמן ב'סדר הדורות על הפורפורה', עמ' 3, כתב בשם הרב אברהם גרוס שאכן מצאו בארמון המלך של המיתנים הנ"ל חמישה אריגים בכחול כהה ובכחול בהיר, והם נבדקו ונמצא שהם מפורפור. בספר הארגמן, תחומין מד, ירחון האוצר 106, ועוד מקומות, דנים באריכות אם נמצאו בגדים צבועים בתכלת מהפורפור, ומתווכחים על כל מיני אריגים, אך לא הזכירו דבר מהאריגים האלו, שכנראה לא ידעום.

עוד מוסיפים המעודדים, שמכיוון שמצאנו חילזון ששימש להפקת צבע, וניתן להפיק ממנו תכלת, אילו היה פסול ליצירת תכלת היה על חז"ל להזהיר מפניו, כפי שהזהירו מפני ה'קלא אילן' (כליל תכלת עמ' שכד). [ומשיבים המסתייגים:] ... חז"ל לא נצרכו לחשוש שיזייפו את התכלת באמצעות הארגמן מפני שהוא שימש לצביעת צבע הארגמן, שהיה יקר מאוד ולא היתה הצדקה כלכלית להשתמש בו כזיוף לתכלת (בין תכלת לארגמן פרק ג).

אך לענ"ד יש כאן הוכחה שאין עליה תשובה, כי השאלה היא לא רק למה חז"ל לא הזהירו מזיוף, אלא איך יתכן שלא חששו שיטעו בדבריהם. הרי כל הקורא את דברי התוספתא שתכלת אינה כשרה אלא מן החילזון, ומכיר את החילזון שכולם היו צובעים בו, מבין שהוא-הוא החילזון שבו צובעים כולם. על כורחך חז"ל בתוספתא אומרים רק שצריך חילזון, כי החילזון שממנו צובעים כולם הוא גופא החילזון הנצרך. בנוסף, אם היה חילזון ייחודי שבו צבעו היהודים, לא יתכן שפליניוס, שמתאר בפירוט את הצביעה שבאיזור צור ואת טבע בעלי החיים הידועים ותכונותיהם, לא מזכיר שיש גם חילזון ייחודי של היהודים.

ב. הטיעון ההיסטורי

בעמ' 54 כתב הרב שחור שהמסתייגים תומכים את טענתם על טיעון היסטורי, מפני שיש קושי, כיצד נשכחה התכלת, "לאור העובדה ששימוש בארגמן לשם הפקת צבע המשיך מאות שנים אחר שהכריזו גדולי ישראל על אובדן התכלת (הארגמן עמ' 102-108). יש לציין כי קושי זה מתחזק מעדויות לפיהן יהודים שימשו כצבעים באימפריה הביזנטית, כמתואר במסעות בנימין מטודלה". ענין זה מובא גם בפניני הלכה חפצי קודש עמ' 54 בהערה:

גם התייר בנימין מטודלה סיפר שהיו יהודים בקהילות חשובות ביוון ובטורקיה שהתפרנסו מעשיית בגדי פאר מארגמן, "ובהם חכמים גדולים במשנה ובתלמוד" (מסעות בנימין מטודלה). יש שהשיבו שאולי הפיקו את הארגמן באופן אחר ולא מחילזון זה שאכן נשכח (ראו 'והיה לכם לציצית' א). אולם קשה לקבל הסבר זה, שכן לפי הממצאים שבידינו, נראה שהמשיכו בכל הדורות להפיק צבע ארגמן מ'ארגמן קהה קוצים'.

מקור הדברים הוא מרבי בנימין מטודלה (עמ' יב) שמספר שבתביאס יש יהודים שהם "האומנים הטובים לעשות בגדי משי וארגמן בארץ היונים". ואכן מסתבר שהארגמן שם היה מארגמונים כי כך נהגו בימי קדם. אך מכל מקום אין פלא בכך שלא היה ידוע

להם כיצד להפיק תכלת מארגמון, כפי שנראה להלן, שגם לרמב"ם היה כנראה ידוע שאפשר להפיק צבע מארגמונים, אך מפורש בדבריו שלא ידע את הפקת התכלת. מסתבר שהתכלת אבדה בגלל חוק הביזנטים שהארגמונים יישמשו רק למלכות, והשתלטותם על מרכזי הצביעה. דבר זה גרם למיעוט הידע במלאכת הצביעה אצל היהודים. הביזנטים לא השתמשו בארגמונים לצבע תכלת, ועל כן הידע אבד. אמנם הידע שהם המקור לתכלת נשאר אצל מיעוט מהחכמים, ומוזכר אצל הרמב"ם. בדורות שאחריהם נשכח גם מהו המקור, עד שבא רבי אברהם הרופא ואחרים, שראו את ספרי הגויים והסיקו מהם שהתכלת הופקה מהארגמונים. אלא שגם הם לא ידעו איך להפיק מהם תכלת, ולכן לא לבשו ציצית תכלת עד שחזר והתגלה ידע ההפקה בימינו.

ג. גופו דומה לים ועולה אחת לשבעים שנה

הברייתא דמסכת ציצית, הובאה בשינוי קל בגמרא מנחות מד, א בלשון זו: "ת"ר: חלזון זהו – גופו דומה לים, וברייתו דומה לדג, ועולה אחד לשבעים שנה, ובדמו צובעין תכלת, לפיכך דמיו יקרים".

ענינה פורש על ידי רבינו שמואל בן חפני והרמב"ם. רשב"ח (מובא בספר כלי תכלת) כתב: "ובאה אלינו הידיעה שהוא נצבע בדם בעל חיים מימי (אפשר גם לתרגם 'ימי'), שנקרא חילזון, עם תערובת אחרת, ועל זה אמרו...". והביא את הברייתא. מה שאמר "עם תערובת אחרת" הוא על פי הבנה מהגמרא מנחות מב, ב: "מייתנין דם חלזון וסמנין", ומשמע לו שהיו משתמשים בדם עם סממנים. אך לא מובן מה כוונתו שהוא בעל חיים 'מימי' (או ימי)? ונראה שלמד זאת מדברי הברייתא "גופו דומה לים", ומפרש שעניינה שבים מצוי בעל חי שדומה לדג, ומהותו כים, ולכן החומר שצובעים ממנו הוא כים. וגם מה שעולה מהים פעם בשבעים שנה מורה שיש לצודו בים. יש קושי לעשות זאת, ועל כן דמיו יקרים.

והרמב"ם (ציצית ב, ב) כתב: "ואחר כך מביאין דם חלזון, והוא דג שדומה עינו לעין הים".² נראה שהרמב"ם מתכוון להביא את הברייתא, אך הוא משנה את לשונה כדי לפרשה. בענין "דומה לדג", הרמב"ם משנה ואומר "והוא דג" כדי להבהיר שאין הכוונה במילה "דומה" לומר שלפי האמת אינו דג שחי במים, אלא לומר שהוא דג, כלומר שהוא חי בים, למרות שאינו נראה כבעל חי אלא כאבן. וכך בענין "גופו דומה לים", הרמב"ם משנה ואומר "עינו כעין הים", להסביר שלא מדובר כאן ממש על גופו שהוא בצבע כחול, אלא "עינו" הוא עצם הצבע הסופי כעין ים. והברייתא שאמרה

2. הגרסה "לעין הים" היא על פי כת"י, סמ"ג, עץ חיים, חינוך, רבינו בחיי ומעשה רוקח. רק בספר המאורות כתב, בהביאו את הרמב"ם, שדומה עינו לעין התכלת, ואפשר שהוא בעצם פירוש לדברי הרמב"ם.

”גופו דומה לים” כוונתה שמהותו, שהיא הדבר לשמו נברא, הוא צבעו הסופי הדומה לעין הים.

ואחר כך הוסיף הרמב”ם דברים שלא כתובים בברייתא: ”ודמו שחור, ובים המלח הוא מצוי”, לומר לך שמה שכתוב שהוא ”עולה לשבעים שנה”, הוא רק לענין זה שהוא עולה ומופיע לפנינו בעיתים נדירות, ועל כן קשה לצוד אותו ודמיו יקרים. ואחר כך תיאר הרמב”ם את הצביעה המעשית.

עכ”פ מכח התיאור על החילזון כבעל חי ידוע, נראה להדיא שהרמב”ם הבין שהוא הארגמון שתואר על ידי אריסטו, אך נראה שלא התבסס רק על אריסטו, כרבי אברהם הרופא, אלא ידע על צביעה בחילזון זה בימיו. דבר זה מוכח מפירוטו את דרך הצביעה, שלא כתובה אצל אריסטו. הרמב”ם גם מוסיף שהוא ”שחור כדיו”. ואכן הנוזל שיוצא מהפורפור בתחילת הפקת הצבע שקוף כחומר עפיץ, ובתוכו נראה כעין וריד דם שצבעו שחור כדיו. דבר זה שהוא שחור כדיו לא כתוב אצל אריסטו, שכן הוא כתב (לפי תרגום זהר עמר) על הארגמונים:

אלה המצויים במפרצי הים הם גדולים וגסים ואצל מרביתם 'הפרח' כהה (מלן), אף כי בכמה מהם הוא אדום והוא קטן... אלה הנמצאים בחופי הים ולאורך קווי החוף הסלעיים הם קטנים בגודלם והפרח אדום... הפרח ממוקם בין הכבד והצואר הקשורים בחוזקה זה בזה. חומר הצבע נראה כמו קרום לבן, וקרום זה הוא אשר נלקח על ידי האנשים כאשר סוחטים אותו הוא מכתים וצובע את ידיך. לאורך בעל החיים עובר כמין כלי דם, והוא כפי הנראה הפרח, שארית החומר הוא מין חומר עפיץ.

בנוסף על החידוש, שלא כתוב באריסטו ובתרגומו לערבית, שדמו שחור **כדיו**, הרמב”ם לא אומר שהתכלת שבה צובעים היא בגוון שחור, אלא בגוון של השמים. וכן נראה ממה שכתב ש”בים המלח הוא מצוי” בלשון הווה, ולא כתב שהוא היה מצוי, משמעותו שהוא יודע ומכיר אותו כיום, שהוא חי דווקא בים התיכון, מפני שהוא צריך מים מלוחים.

נראה אפוא להדיא שדבריו לקוחים מהמציאות ששמע עליה, כפי שהובא מדברי רבי בנימין מטודלה שחי בימיו. מכל מקום הרמב”ם לא ידע איך מפיקים מחילזון זה תכלת, ולכן כתב בפירוש המשנה (מנחות ד, א) שכיום אין לנו אפשרות להגיע לגוון הנכון של התכלת.

ד. הוספת סממנים בשעת הצביעה

והנה לרשב"ח ולרמב"ם אין ספק שמותר בשעת צביעת התכלת להוסיף לדם החילזון סממנים נוספים. אך הרב שחור כתב בעמ' 56 שלפי רש"י (מנחות מב ע"ב ד"ה וסממנים)³ אסור להוסיף סממנים בעת יצירת התכלת. ובפניני הלכה עמ' 52 בהערה כתב: "ולתוס' (מנחות מב, ב ד"ה וסממנים) אסור להוסיף, אמנם לפני הצביעה מותר לשרות את הצמר בסממנים נוספים".

המקור לדבריהם הוא בגמרא מנחות מב, ב, שדרך הכנת התכלת היא עם סממנים, ובתוספות כתבו בלשון זו: "וסממנים. דבר תימה הוא, היאך מערב שום דבר בהדי תכלת?! ושוא עם הסממנים נקרא תכלת. ובקונטרס פירש לשרות בהן, כדרך הצובעין ששורין אותו בצריף".

אך תוספות לא אומרים שאסור להוסיף, אלא תמהים איך מותר ומיישבים שיתכן שמותר לערב בהדי תכלת, כי כך כוונת התורה שעם הסממנים יקרא תכלת. ומה שהביאו את רש"י הוא לומר שלפירוש לא חייבים לומר כך, אך לא החליטו שאסור להוסיף, וגם רש"י לא אמר שאסור להוסיף לדם החילזון סממנים, אלא רק פירש שהסממנים הם להכנת הצמר כפי שהכיר את תהליך צביעת צמר מימיו.

למעשה, דרך הצביעה מארגמון הקדומה, המתוארת על ידי פליניוס, היא על ידי סממנים הניתנים ביורה עם הדם, וברור שבעצם הצבע המתקבל בא מהצובען כפי שמציין אריסטו, אך זקוקים לסממנים שגם הם גורמים לכך שהצבע ייקלט על הצמר. ומזה נלמד לפרש מה שבגמרא מוזכר שמכנים באמצעות סממנים – פשוט שאם הכוונה של חז"ל היתה לא להכניס סממנים ליורה עם דם החילזון היו צריכים לומר כך להדיא, וגם לפרט מה כן עושים עם הסממנים, אלא ודאי כוונתם שיש לעשות כפי שעשו הַצֹּבְעִים בכל הכנת צבע בימיהם. לכן אמרו חז"ל שאינה כשרה אלא מהחילזון בה"א הידיעה, היינו אותו החילזון שכולם צובעים בו, ובדרך שהיו צובעים בו. ונראה לענ"ד שמכל זה מוכח כדברי הרמב"ם שאין כל בעיה להכניס ביורה סממנים שמאפשרים את השימוש בדם החילזון, ובכל אופן נחשב הצבע אך ורק של החילזון, מפני שהסממנים אינם נותנים צבע.

3. צוין במאמר רש"י במנחות סא ע"ב ד"ה קלא אילן, אך נראה שזו ט"ס.

נתנאל וילר

תגובה למאמרו של הרב יצחק אבי רונס,

'תפילה למוותו של זקן מופלג' (בארות 2, עמ' 162-151)

א. פתיחה – תיקון מתודולוגי

במאמרו המקיף של הרב רונס ('תפילה למוותו של זקן מופלג'), התאמץ המחבר כדי לדלות מהמקורות היתר לתפילה על החולה שימות. ברם, נדמה כי הדיון כולו דילג על השלב המתודולוגי הראשון, והוא בירור מקור האיסור. לאורך המאמר הונח כנקודת מוצא כי תפילה על החולה אסורה מן הדין, ומשם פנה המחבר לחפש לה פתח להיתר. במאמר קצר זה נבקש להשלים חסר זה, ולתור אחר אותה הנחת מוצא. מתוך כך, לא נידרש כאן לפרטי הראיות המקומיות שהובאו במאמר, אלא נתמקד בבירור יסוד הדברים ושורשם ההלכתי. נעיין בצדדי איסור אפשריים, נבחן את יסודותיהם, וכפי שיתבאר – משנמצא כי אין כל אחיזה וסברא לאסור את הדבר, תתבקש המסקנה כי אין כל צורך לחפש פתח להיתר, שכן דבר שלא נאסר – מותר ועומד הוא מעיקרו.

ב. תפילה שהיא קללה

אסור לקלל יהודי, והמקלל בשם ואחרי התראה ובעדים, לוקה. י"א שהמקלל בכינוי ולא בשם פטור (ראב"ד סנהדרין כו, ג), וי"א שאף בזה חייב (רמב"ם שם), וכן פסק השולחן ערוך (ח"מ כז, א). עוד כתב הטור (שם) שאמנם המקלל בלא שם או כינוי אינו לוקה, אך עובר על איסור.¹

לאור זה, היה מקום לומר שבתפילה על החולה שימות יש איסור קללה, שהרי אין קללה גדולה יותר מלבקש מותו של אדם. לפי זה אם יזכיר בתפילתו שם או כינוי של ה' ודאי יעבור על איסור תורה, ובמידה שיש התראה ועדים, אף לוקה. ואם מתפלל ללא הזכרת שם או כינוי, גם כן עובר על איסור.

אולם, פשוט שכל זה אינו שייך לעניינו. הרמב"ם (ספר המצוות ל"ת שיז) מבאר שאיסור קללה קשור לתנועת הנפש של נקמה וכעס, שה' רוצה שהאדם יימנע ממנה. אין כאן חידוש של הרמב"ם, אלא דיוק בהגדרת המשמעות של קללה. אין לחרוץ גורלה של אמירה כלשהי, אלא יש לראות אותה בהקשר בו היא נאמרה. אין להשוות

1. וביאר הש"ך (ח"מ כז, א) ע"פ הב"ח (כז ד"ה ואם היה עם הארץ) שאיסור תורה יש בדבר. מנגד, כתב הגר"א (ח"מ כז, ח) שבכה"ג אין איסור תורה.

בין בקשת מיתה של פלוני שנאמרת ע"י שונאו מתוך כעס, לבין בקשת מיתה על חולה ע"י ידידו שרואה את סבל חברו.² כיון שכך, ברור שאפילו אם נסבור שלא ראוי להתפלל על החולה שימות, אין נכון לייחס לתפילה זו גדר של איסור קללה, ולאוסרה מבחינה הלכתית.

ג. תפילה על דבר שאסור לעשותו

הגמרא בתענית (יט, ב) מביאה ברייתא שדנה על אלו דברים מתריעים בשביעית; לדברי חכמים עושים זאת רק על הבורות, השיחין, והמערות; בעוד שלדעת רשב"ג מתריעים גם על האילנות.

לכאורה היה נראה שההיתר של חכמים להתריע על הבורות וכו' אינו חידוש, שהרי אין סיבה לאוסרו. יתרה מזו, בפשטות היה ניתן לבאר שגם באומרם שעל האילנות אין מתריעים בשביעית, לא באו לאסור את הדבר, אלא להורות שבפועל לא נוהגים לעשות כן, מאחר שאין עיקר מזונו של אדם מהאילן. אולם, רש"י (שם ד"ה אפילו בשביעית) מבאר שהייתה הו"א שאסור לצום ולהתפלל על גשם בשנת שמיטה אפילו עבור בורות וכו', משום "שהגשמים מועילין לקרקע". דבריו של רש"י אינם מובנים, אם לא נניח כנקודת מוצא, שדבר שאסור לעשותו – אסור להתפלל שהוא יקרה. אם אכן נניח כן, דבריו מובנים, שלפי זה כיון שאסור בשביעית להשקות את השדה על מנת להשביחו, אסור ג"כ לצום ולהתפלל שדבר זה יקרה מאליו. מעתה, נמצא שלדעת רש"י ישנו איסור מדרבנן להתפלל על דבר שאסור לעשותו. לפי זה, בידון דידן, צריך לומר שאסור להתפלל על חולה שימות מאחר שאסור להמיתו בידיים.

אלא, שמשתי סיבות נראה שאין הדבר כן. ראשית, רש"י אמנם מפרש כך את הגמרא, אבל מאחר ולא ראינו ששאר רבותינו הראשונים והאחרונים פירשו כן, יש להניח שהם לא סבורים כן, אחרת היה להם לכתוב בפירוש שהם מסכימים לחידושו העצום של רש"י. מעתה, יש לומר שדעתו דעת יחיד, ואינה נפסקה להלכה.

שנית, ובעיקר, המדייק בלשון רש"י יראה שאף הוא בעצמו לא התכוון לכך; שכן בתחילת הסוגיה (שם ד"ה בשאר שני שבוע) הוא מבאר שבשנת השמיטה לא מתריעים על האילנות משום שהם הפקר. נמצא, שלדעת רש"י אסור להתפלל על האילנות (ספציפית) משום שעצם התפילה עליהם מראה שהמתפלל אינו מתייחס אליהם כהפקר, שהרי אין אדם מתפלל על ההפקר. מנגד, להתפלל עבור גשמי ברכה לבורות וכו', אכן מותר אפילו אם כפועל יוצא מזה השדות נהנים מכך. מעתה, לא רק שרש"י

2. וכ"כ והגדיר האור החיים (בראשית יב, ג ד"ה ואברכה מברכך).

אינו מהווה מקור לכך שאסור להתפלל על דבר שאסור לעשותו, אלא אדרבה לפי ביאורו יוצא בפירוש שמותר להתפלל על דבר שאסור לעשותו.³

ד. בין מקור לראיה

בנוסף לכל האמור, יש לעמוד על הבחנה חשובה. הרב רונס מוצא בדברי הר"ן (נדרים מ, א ד"ה עליו רחמים) "מקור לכך שיש היתר להתפלל למותו של חולה הסובל מייסורים קשים". מעבר לזה שהר"ן מפרש כך את דברי ר' דימי "כל שאין מבקר חולה, אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות" (שם), הוא מצייין גם לגמרא בכתובות (קד, א) המדווחת על תפילתה של אמתיה דרבי ש"יכופו עליונים את התחתונים". לצד 'מקור' תלמודי זה, אפשר למנות גם את הגמרא בבבא מציעא (פד, א) שמספרת שאחרי מותו של ריש לקיש השתטה ר' יוחנן מרוב צער, עד ש"בעו רבנן רחמי עליה, ונח נפשיה". כמו כן, ישנו גם את סיפורו הטראגי של חוני המעגל שביקש מה' למות אחר שלא זיהו אותו (תענית כג, א); וכן המסופר על בנו של ר' אדא בר אהבה שנהיה פצוע דכה, ואביו התענה עליו שימות (ירושלמי יבמות פ"ח ה"א; שבת פ"ט ה"ב).⁴

אולם, כאן יש לעמוד על נקודה חשובה. כל המקורות הללו תומכים אמנם בהיתר של 'תפילה שימות', אך אינם המקור להיתר זה. לו כל המקורות הללו לא היו בנמצא, מסקנת הדברים לא הייתה משתנה, ועדיין היינו אומרים שע"פ ההלכה מותר להתפלל על החולה שימות. בנוסף לפרשנותו של הר"ן לגמרא בנדרים, ארבעת הסיפורים הללו מהווים ראיה, ולא מקור, לכך שתפילה שימות היא דבר מותר, מאחר שהיא אף נעשתה על ידי גדולי רבותינו. אולם, המקור לכך שתפילה כזו מותרת, הוא כפי שהראנו – שאיסורא מעיקרא ליתא.⁵

3. אחרי שדקדקתי כן ברש"י וכתבתי מהלך זה, התרגשתי למצוא שר' יוסף שאלל הי"ד – חסיד ותלמיד חכם צעיר שנספה בשואה – הקדים אותי בכל זה. דבריו מובאים בחיבורו הקצר 'נס על הגבעה' שאותו הדפיס בסוף הספר 'גבעת הלבונה' ספר השו"ת של דודו ר' נפתלי הירץ אב"ד סאמבור. יהיו הדברים לעילוי נשמתו.

4. אמנם, היו מן הפרשנים שהתאמצו לבאר את המקורות הללו באופנים אחרים, אך אין חולק שבקריאה פשוטה, המכנה המשותף של כל הסיפורים הנ"ל הוא התפילה שימות.

5. לפי זה יש גם לדחות את הטענה (צ"א ה' רמת רחל ס"ה; שבט הלוי י, רצב) שעצם התעלמותו של השו"ע מדברי הר"ן מוכיחה שדבריו נדחו מן ההלכה. לפי דברינו, הר"ן אינו מקור להלכה זו, ולכן אי הבאתו אינה ראייה לאי הסכמה. אדרבה, מאחר שנקודת המוצא הנכונה היא שהדבר מותר משום שאין מקור לאוסרו, שתיקתם של כל הראשונים והשו"ע מלאסור תפילה שימות מהווה ראיה שאף לשיטתם הדבר מותר.

ובהקשר זה ראוי לציין ליסודו של החזון איש (שביעית ס"ז, בדברים שהודפסו בחוברת 'תורת הארץ') שכתב כי "שתיקתם [של הראשונים] כפירושם... וזו בלבי ההכרעה היתרה מכל הראיות". וראה עוד אצל הגר"א וייס, 'קונטרס וזאת תורת המנחה' (ובשיעורו המוקלט באנגלית: When Poskim are silent, can we derive Halacha from omissions? Klalei haPsak with Rav Asher Weiss), שהביא מקורות נוספים לכך ששתיקת הפוסקים מהווה הכרעה הלכתית מפורשת.

ה. תפילה בלשון כללית

בשולי הדברים, ברצוני להוסיף נקודה נוספת. הרב רונס הזכיר, שיש מן האחרונים שהציעו להתפלל תפילה כללית שה' יעשה כטוב בעיניו וכדומה; בכך ביקשו לעקוף את עצם שאלת האיסור וההיתר של תפילה על החולה שימות. אמנם, אין לשלול תפילה כללית שכזו לחלוטין, אך יש להעיר עליה דבר.

לו תפילה בלשון כללית אכן אפשרית – ולא נגרעת מתפילה בלשון ספציפית ומדויקת במאומה – עלינו לתהות מדוע אבותינו לא תמיד התפללו בלשון כללית. מדוע אברהם בסדום, משה אחרי חטא העגל, שלמה בחנוכת המקדש, ועוד רבים אחרים, ביקשו בתפילותיהם דברים ספציפיים ומוגדרים, ולא דיברו בלשון כללית. יתרה מזו, אם אכן כך, מדוע אנשי כנסת הגדולה חיברו בתפילת העמידה 13 בקשות ספציפיות, ולא פשוט חיברו בקשה אחת שה' יעשה כטוב בעיניו.⁶ כמוכן, שבשעה שאדם אינו יודע מה נכון לבקש, ביכולתו לפרוס את הצדדים השונים בעומדו בתפילה לפני ה', ולסיים בבקשה שה' יכריע כטוב בעיניו; אבל ברור שאין זו דרך המלך, וכאשר לאדם יש נטייה ורצון לדבר מסוים, עליו להפנות אותם לשומע תפילה.⁷ לאור זה, אדם שאכן בספק אם תפילה על החולה שימות מותרת מבחינה הלכתית, או לחילופין הוא בספק אם זו הבקשה הנכונה והראויה, ביכולתו לבקש בקשה כללית, אך כאמור אין זו דרכה של תפילה ולכן נכון יותר להתפלל בלשון מדויקת ומבוררת.

ו. סוף דבר – איסור מעיקרא ליתא

עולה מן האמור, שהדין בשאלה האם קיים 'היתר' להתפלל על חולה שימות, מיוסד כולו על הנחה שגויה שמעשה זה בעיקרון אסור. ברם, לאחר שבדקנו אחר מקור או סברא לאיסור ולא מצאנו כל יסוד לכך, מתהפכת הקערה על פיה. מעתה, לא רק שאיסור אין כאן, מן הדין שתפילה מעין זו צריכה להישקל כאפשרות לגיטימית, ובמיוחד במקרה בו החולה עצמו מבקש על כך.

6. מעבר לכך, וכי יש הווה אמינא שלולא בקשתנו ה' אינו עושה כטוב בעיניו?! אולם, מאחר שתהיה זו דורשת עיון עמוק במחשבת התפילה, אכמ"ל.

7. ואין להקשות על האמור מכך שלהלכה (ברכות מ, א; שו"ע או"ח רה, א) נפסק כדעת חכמים שאף על ירקות מברכים בורא פרי האדמה, ולא כר' יהודה המדייק יותר וסובר שמברכים 'בורא מיני דשאים', מכמה סיבות: א. גם בעולם הברכות, שיטת רבי יהודה המדייקת היא המסתברת ביותר מצד הסברא והמקרא (ע"פ המבואר בפני יהושע שם), ואף לחכמים יש חובה לפרט את שבח המאכל ולא נחלקו אלא עד כמה יש לפרט (וראה עוד בערוה"ש רה, א-ב). בנוסף לכך, השו"ע אמנם הכריע כחכמים, אך אצל הגאונים והראשונים הכרעה זו כלל לא הייתה ברורה (ראה רמב"ן שם). ב. והוא העיקר: יש לחלק בין ברכת הנהנין שהיא שבח, ובה יש מקום לנוסח כללי; לבין תפילה שהיא בקשה הנובעת מרצון הלב, שבה ודאי יש לדייק בתוכן הבקשה ולא להסתתר מאחורי לשון כללית.

הרב משה אליעזר הלוי רבינוביץ תגובה למאמרו של הרב אוריאל שלמוני, 'סיפורי העלי תמר' (בארות 2, עמ' 246-203)

ב"ה

ר"ח אב תשפ"ו

לכבוד הרב אוריאל שלמוני שלום רב!

שמחתי לקבל את מאמריך – סיפורי העלי תמר, בו ליקטת בטוב טעם ובסידור נאות, מדברי סבי מו"ר בעל העלי תמר ז"ל בלשונו הוא, דברים שהביא מרבתי ומתלמידי חכמים אחרים כשיחת חולין שצריכה תלמוד. ואף שאין הקומץ משביע את הארי, הרי כפי שכתב סבא בשערי העלי תמר, 'לא עליך המלאכה לגמור ולא אתה בן חורין להבטל ממנה' (דברי רבי טרפון, אבות פ"ב).

ובעיני רוחי רואה אני את אור פניו והנאתו של סבא מכך שהדברים נאמרים ונכתבים בבתי כנסיות ובתי מדרשות כמובא בהקשר לדוד המלך ע"ה בירושלמי שקלים פ"ב, ה"ה. וכן שם דברי שמעון בן נזירא בשם ר' יצחק, שכל תלמיד חכם שאומרים דבר הלכה מפניו שפתיו רוחשות עמו בקבר. ובעלי תמר האריך בכל זה, ובכלל דבריו – שצריכים המחברים להחזיק טובה לדורות הבאים שילמדו בספריהם ויקיימו תורתם אחריהם. והביא בשם שו"ת חמדת שלמה, שבאופן זה יכול אדם לקיים מצות ושיננתם לבניך אלו תלמידך אף לאחר מותו, עיי"ש וישר כחך.

ומענין לענין ראיתי להוסיף, איתא בירושלמי בשבת פ"א ה"ב – 'רבי חזקיה ר' ירמיה ר' חייא בשם ר' יוחנן, אם יכול את לשלשל השמועה עד משה שלשלה ואם לאו תפוס או ראשון ראשון או אחרון אחרון. מה טעמא, והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת, עד יום אשר עמדת לפני ה' אלוך בחרב'. ובעלי תמר שם מאריך לדון בביאור הדברים ועד היכן מחויב אדם לשלשל השמועה. ובכלל דבריו כתב, לפיכך יתכן לתפוש או הראשון מאריא דשמעתא, והוא חמרא למאריה. ויתכן גם לתפוש האחרון שקיבל ממנו השמועה, שהוא השקייה בבחינת דולה ומשקה מתורת רבו.

עוד למדנו בירושלמי בשבת שם, שהאומר שמועה יהא רואה בעל השמועה כאלו עומד כנגדו וכו'. וסבא ז"ל מבאר, שמכאן יש ללמוד עד כמה צריך אדם לדקדק בהעברת השמועה לדורות הבאים. ולא רק כשהכיר את בעל השמועה ורואה אותו אל מול פניו בזמן שאומר את הדברים בשמו, אלא גם כשעוסק בדברי הראשונים וגדולי האחרונים והמחברים, מחויב לנסות ולצייר בעיני רוחו את דמותם והרי הם כאלו עומדים לפניו ומתוך כך ידייק היטב בדבריהם וינסה להעמידם על מכונם ואמיתתם.

והאריך בזה מאד (עיי"ש). וכך נהג בעצמו הן ביחס לדברי רבותיו גדולי התורה והן ביחס למחברי חיבורים ראשונים ואחרונים שאף אותם ראה כרבותיו. ואף שלא נשא פנים לאיש, הכל נעשה בכבוד הראוי ובזהירות הראויה לאמיתתה של תורה. ובכלל זה גם שיחתם של ת"ח שצריכה תלמוד שאף עליה חלה החובה לומר דבר בשם אמרו ולדקדק בזה (עיי"ן עלי תמר לירושלמי בשקלים שהזכרנו לעיל).

זאת ועוד, חכם אמיתי הוא מי שלא נשען רק על חכמתו אלא לומד גם מן האחרים, ומכאן השם – 'תלמיד חכם', גם תלמיד וגם חכם. וישנו חכם וישנו חכם גדול שהרי כך נקראו אנשי כנסת הגדולה. ובמשנה בנגעים פ"ט, ג – אמר ר"א לר"י בן בתירא, חכם גדול אתה שקיימת דברי חכמים. נמצא שדווקא מי שטורח להעמיד את דברי החכמים שקדמו לו מתוך יגיעה וחקירה, הוא זה שנקרא חכם גדול (עיי"ן עלי תמר מגילה פ"ג ה"ז, ד"ה למה נקראו אנשי כנה"ג וכ'). תן לחכם ויוסף לקח.

בברכה

משה אליעזר הלוי רבינוביץ
בית חג"י, סמוך לעיר האבות חברון

נ. ב. הערה אחת, סבא ז"ל לא נולד בצ'כוב, הוא נולד בצ'סטחוב.

