



כתב עת תורני בענייני
חברה, משפחה, דת ומדינה



צהר



ארגון רבני צהר

ארגון צהר פועל במטרה לטפח את הזהות היהודית של מדינת ישראל, מתוך הידברות וחיפוש אחר מרכיבי זהות משותפים, וקידום הנהגה רבנית ציונית הפועלת מכוחה התורני והמוסרי.

כתב העת של הארגון מהווה במה לדיונים בהלכה ובמחשבת ההלכה בנושאים העומדים על סדר היום הציבורי בתחומי חברה, משפחה, דת ומדינה. כתב העת נועד להעמיק את העיסוק התורני ברמה גבוהה בסוגיות הקשורות במטרות הארגון וערכיו, כדי להוות בסיס להשתתפות בעיצוב דמותה היהודית של מדינת ישראל, ולהנחת העמדה התורנית בסוגיות המחברות בין התורה והחיים.

צהר - ארגון רבני צהר (ע"ר)

רחוב המלאכה 1, אזור התעשייה הצפוני, לוד

טלפון: 077-7756565, פקס: 08-9152280

office@tzohar.org.il

לז



לז



כתב עת תורני בענייני
חברה, משפחה, דת ומדינה

לז

צהר

כתב עת תורני בענייני חברה, משפחה, דת ומדינה

כתב העת יוצא לאור בתמיכתן של

קרן תקווה

וקרן מיימונידיס

חברי המערכת

הרב אלישע אבינר, הרב ניר ורגון, הרב דוד סתיו,

הרב פרופ' יצחק קראוס, הרב יובל שרלו

עורך | הרב ד"ר יוסף שרעבי

רכז המערכת | אסף יובל

עריכת לשון | דורון ליבנה

תרגום לאנגלית | שלום הורביץ

עיצוב כריכה חיצונית | זליגר שומרון & רייכרט

עיצוב פנימי ועימוד | סטודיו ולדמן

הכתובת למשלוח מאמרים: yosishar@gmail.com

הגשת המאמרים תהיה בהתאם להוראות להתקנת מאמרים להגשה

המצויות באתר של צהר: www.tzohar.org.il

התשע"ה - 2015

© כל הזכויות שמורות לצהר - ארגון רבני צהר (ע"ר)

רחוב המלאכה 1, אזור התעשייה הצפוני, לוד

טלפון: 077-7756565, פקס: 08-9152280

office@tzohar.org.il

תוכן העניינים

3	דבר העורך
5	תקצירים
	חברה
17	הרב רא"ם הכהן ■ קביעת רגע המוות והחובה לתרום אברים
37	הרב ד"ר יהודה זולדן ■ סדרי קדימות במתן צדקה בזמננו
51	הרב אברהם סתיו ■ חיוב אלמנות וגרושות בכיסוי ראש
63	הרב ד"ר ברוך פינקלשטיין ■ עלוני שבת
	משפחה
77	הרב אהרן כ"ץ ■ נישואי החרש והחרשת בימינו (א)
97	הרב אליעזר מלמד ■ גיל הנישואין לגברים
117	הרב דוד סתיו ■ עקרונות בתכנון היקף המשפחה
139	הרב יצחק שילת ■ "פרו ורבו" - סוגיה לדוגמה בשיטת "כוונות התורה"
	דת ומדינה
	הרב רמי בריכהו ■ נסיעת שוטרים בשבת לצורך אבטחת אירוע
153	הנערך במוצאי שבת
169	הרב זאב וייטמן ■ נוסח קבלת מצוות בבתי דין לגיור
187	אריאל פינקלשטיין ■ קציבת כהונת רבנים
209	סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים
217	רשימת הכותבים
v	Abstracts

דבר העורך

אתגרים רבים עומדים בפני החברה היהודית בארץ ובעולם, בשאלות של חברה וזהות יהודית, המשפחה המודרנית ומקומה של הדת במדינה דמוקרטית ובחברה רבת-תרבותית. על יסוד התפיסה, שלהלכה יש תפקיד מהותי במתן מענה לשאלות אלה ובקביעת מדיניות יהודית וערכית ביחס לאתגרים העולים מהן, החליט ארגון רבני צהר לשוב ולהוציא לאור את כתב העת, אשר יוקדש לפרסום מאמרים בהלכה בענייני חברה, משפחה, דת ומדינה.

מתוך הכרת החשיבות העליונה של ההשתתפות בעיצוב דמותה היהודית של מדינת ישראל אנו מקווים, שכתב העת ישמש במה מובילה לדיונים בהלכה - בעמדות הלכתיות, במחשבת ההלכה, בעקרונותיה ובכלליה - ככל הנוגע לנושאים העומדים על סדר היום הציבורי של החברה היהודית בכלל ושל החברה הישראלית בפרט, בתחומים הנזכרים, ויביא לידי ביטוי את ערכיה של הצינונות הדתית ואת רוחו של ארגון רבני צהר.

בגיליון שלפניכם תמצאו מגוון מאמרים, פרי עטם של מלומדים ושל תלמידי חכמים ידועים, המעורים היטב בחיי החברה בישראל. המאמרים מחולקים לשלושה מדורים. במדור החברה עוסקים המאמרים בתופעות חברתיות נפוצות ומוכרות בחברה הכללית ובציבור הדתי ומגדירים מחדש את ההתייחסות אליהן: תרומת אברים באמצעות חתימה על כרטיס אדי, הגדרה מחדשת של הקרבה המחייבת במתן צדקה לנזקק, חיוב אלמנות וגרושות צעירות בכיסוי ראש, ותופעת הקריאה בעלוני שבת בבתי הכנסת. במדור המשפחה עוסקים המאמרים בנישואין ובהולדת ילדים בתנאי המציאות המודרנית. כאן נדונים היחס ההלכתי הנדרש לנישואי החרשים בעקבות ההבנה המדעית והטיפולים הרפואיים המצויים כיום (בגיליון זה מופיע חלקו הראשון של המאמר), דחיית גיל הנישואין לגברים בשל הצורך ללמוד תורה, לרכוש מקצוע ולקנות בית, תכנון היקף המשפחה לאחר הולדת בן ובת, וכן רעיון מצוות פרייה ורבייה על-פי שיטת לימוד מקורית, שעניינה עיון ב"כוונות התורה". במדור דת ומדינה עוסקים המאמרים בסוגיות הקשורות לזהות היהודית של המדינה ושל החברה בישראל: נסיעת שוטרים בשבת לצורך אבטחת אירוע שנערך במוצאי שבת, הצעה לנוסח חדש של קבלת מצוות בבתי דין לגיור ושאלת קציבת כהונתם של רבנים הממונים בידי המדינה.

אחת המטרות של כתב העת היא עידוד שיח ודיון מתמשכים, ועל-כן, בגיליונות הבאים ייוחד מדור לתגובות. הקוראים מוזמנים להשתתף בשיח ולהגיב בצורה מכבדת, עניינית ומנומקת.

צהר לז התשע"ה

השתתפות פעילה בשיח ההלכתי העדכני תכלול התייחסות לספרים חדשים בענייני הלכה, שכתב העת עוסק בהם, לפולמוסים הלכתיים עכשוויים, לעמדת ההלכה ביחס לחקיקה חדשה וכן לפסקי דין חדשניים, או מעוררי עניין, של בתי הדין הרבניים. כבר בגיליון הנוכחי תמצאו מדור הסוקר כמה פסקי דין של בתי הדין הרבניים מהחודשים האחרונים. בגיליונות הבאים ייוסף מדור לביקורת ספרים, ומתוכננים מדורים נוספים, הכול בהתאם ליעד של כתב העת - יצירת שיח הלכתי עדכני, ער ופורח.

העורך

תקצירים

הרב רא"ם הכהן

קביעת רגע המוות והחובה לתרום אברים

המאמר דן בחובה לחתום על כרטיס אדי או על כרטיס 'בלבבי', שמשמעותה חובה להסכים מחיים לתרום אברים לאחר המוות.

בחלק הראשון של המאמר נדונה חובת ההכרעה במחלוקות הפוסקים בענייני הצלת נפשות, ונקבע שהחמרה בהם אינה דרך אפשרית להכרעה. לאחר מכן נדונים סוגיית קביעת רגע המוות ודברי הפוסקים בה, ומוכרע שהיעדר נשימה הוא הרגע הקובע את המוות, ומכאן שיש לקבל הקביעה המקובלת ברפואה, שמות גזע המוח הוא רגע מותו של האדם. זאת בניגוד לדעת הסוברים שהפסקת פעילות הלב היא הקובעת את רגע המוות.

בחלק השני נדונה חובת ההצלה על-ידי תרומת אברים, הנובעת מהחוב "לא תעמוד על דם רעך" והנלמדת גם מן החובה לרפא. את החובה הזאת יש לקיים גם כאשר הנתרם אינו נמצא לפנינו, בשל העובדה שבמציאות ממלכתית, לאומית וגלובלית, גדרי פיקוח נפש משתנים.

עוד מובהר במאמר, שאין בתרומת אברים כל איסור הנוגע לפגיעה במת וכן אין היא גורעת דבר בתחיית המתים.

מסקנת המאמר היא, שיש חובה לחתום על כרטיס אדי או כרטיס 'בלבבי'.

הרב ד"ר יהודה זולדן

סדרי קדימות במתן צדקה בזמננו

על-פי ההלכה, סדרי הקדימות במתן צדקה הם: עניים בני המשפחה, עניים בני הבית, עניי העיר ועניי עיר אחרת. מי נכלל בהגדרה של עניים בני הבית ובהגדרה של עניים בני העיר? להגדרות אלו במציאות זמננו יש השלכות משמעותיות. במצבים רבים אין קשר ממש בין אנשים הגרים בשכנות, באותו הרחוב ובאותה העיר. הם אמנם משלמים מיסים ונהנים משירותים עירוניים בסיסיים, אך הם אינם חיים חיי קהילה ואין קשר חברתי, או

צהר לז התשע"ה

כל קשר אחר ביניהם. בעידן המודרני, הקשרים החברתיים והשותפות האידאולוגית והרוחנית נפרשים על פני מרחקים גדולים, הלאה ממקום מגוריו של אדם, וגם הרצון לתרום, לסייע ולהיות שותף נוגע לאנשים ולמוסדות מרוחקים גיאוגרפית ומגוונים באופיים. במציאות זו, לנותן מסוים יש עניין לתרום לעמותה מסוימת, שעוסקת ברווחה ובצדקה, לאחר יש עניין לתרום לבית חולים מסוים ולענייני בריאות אחרים, ולשלישי - לתרום למוסד תורני מסוים, שאליו הוא קרוב ביותר, וכן הלאה.

הטענה המרכזית של המאמר היא, שכל אלו נכללים בהגדרה של "שכנים", או של "עניי ביתו", חרף המרחק הפיזי הגדול שלהם ממקום מגוריו של התורם, מכיוון שהקרבה הנפשית היא הקובעת והמתווה את סדרי הקדימויות במתן הצדקה.

הרב אברהם סתיו

חיוב אלמנות וגרושות בכיסוי ראש

המאמר דן בשאלה, האם נשים אלמנות וגרושות חייבות להמשיך ולכסות את ראשן כבשעה שהיו נשואות?

חלקו הראשון של המאמר דן בעיקר החיוב של אלמנות ושל גרושות בכיסוי ראש, ומראה שחיוב זה איננו ברור. בדברי חז"ל יש אפשרויות להוכיח לשני הכיוונים, וגם בדברי הפוסקים הראשונים יש דעות לכאן ולכאן. יתר עליכן, מצד טעם הדין מסתבר דווקא, שכיסוי הראש תלוי בנישואין בפועל. עם זאת, רוב הפוסקים האחרונים קבעו שגם אלמנות וגרושות חייבות לכסות את ראשן.

חלקו השני של המאמר דן באופיו ובגדריו של חיוב כיסוי ראש לאלמנות ולגרושות, ומראה שחיוב זה (גם לשיטות המכירות בו) קל בכמה מובנים מאותו החיוב לגבי אישה נשואה: יש שכתבו, כי החיוב הוא רק בכיסוי ראש חלקי, יש שכתבו כי החיוב תלוי במנהג ויש שכתבו כי החיוב אינו קיים בשעת הדחק, או במקום הפסד.

מסקנת המאמר היא, שיש מקום להקל לאלמנות ולגרושות ללכת בלי כיסוי ראש, כאשר מדובר בנשים שמבקשות להינשא בשנית והדבר הולם את מנהג הנשים באותה חברה.

הרב ד"ר ברוך פינקלשטיין עלוני שבת

הפצת עלוני שבת בבתי הכנסת, סמוך לשבת, הפכה לחלק מההוויה בבתי הכנסת כבר יותר מעשור שנים. לכאורה נראה, שהיזומה מבורכת מכיוון שהיא מאחדת את הקהילה בדעותיה ומפיצה דברי תורה לרבבות, אלא שקריאת העלונים בשבת בבית הכנסת מעלה כמה שאלות מטרידות, מאחר שחלק גדול של העלונים מכיל פרסומות.

המאמר דן בשתי בעיות הלכתיות מרכזיות בקריאת עלוני השבת: קריאת פרסומות בשבת וקריאת פרסומות בבית כנסת. הראשונה נובעת מאיסור עשיית עסקים בשבת, והשנייה נחשבת לפגיעה בקדושת המקום. דרגת החומרה של איסורים אלה נבחנת בספרות הפסיקה.

כמו כן, המאמר מזכיר את בעיית ביזוי דברי התורה ובעיית הגניזה, הנעוצות בדרך הפצתם של העלונים, ובוחר את הטענות ללימוד זכות על העלונים ועל קריאתם בשבת. טענתו המרכזית של המאמר היא, שההפצה ההמונית של רעיונות תורניים איננה מצדיקה התעלמות מהאיסורים הנזכרים.

הרב אהרן כ"ץ

נישואי החרש והחרשת בימינו (א)

המאמר עוסק בשאלה הניצבת כיום בפני רבנים שעוסקים ברישום הנישואין ובסידור החופה והקידושין, כיצד עליהם לנהוג בנישואין של בני זוג, שלפחות אחד מהם חרש שאינו שומע ואינו מדבר?

בחלק זה של המאמר מתמקד הדיון במעמדו של החרש ובכשרותו המשפטית בתלמוד ובספרות ההלכה. תחילה נדונים ההבדלים בין החרש לבין השוטה והקטן, המופיעים בתלמוד פעמים רבות כקבוצה אחת של בעלי כשרות משפטית מוגבלת. כך, לדוגמה, אף שחכמים פטרו את החרש מן המצוות, הרי שבעניינים מסחריים תיקנו חכמים שפעולותיו באמצעות שפת הסימנים תהינה תקפות כדי שיוכל לקיים עצמו, ללא צורך באפוטרופוס, בשונה משוטה וקטן.

לאחר מכן דן המאמר בנושא המרכזי - מעמדם האישי של החרשים בענייני נישואין. ראשית, בתקנת הנישואין מדברי סופרים ובטעמיה, לחרש - שלא ייבטל מבניינו של עולם, ולחרשת - שלא תישאר פנויה לעולם. שנית, ביחסי הממון כשאחד מבני הזוג

צהר לז התשע"ה

חרש, לדוגמה: חיובי כתובה ומזונות של פיקח שנשא חרשת ואי־זכאותו בירושתה, ועוד. ושלישית, בסדרי הנישואין המיוחדים שתוקנו להם, בניסוח הכתובה כמעשה בית דין ולא כשטר של עדים, וכן בדיון אם מברכים את ברכות האירוסין והנישואין. כיום ברור שמעמדו ההלכתי של החרש שונה מכפי שהיה בימי קדם, וזאת בעיקר בשל הסעד הרפואי שמשנה את מצבו הפיזיולוגי והקוגניטיבי. בכך יִדון אי"ה חלקו השני של המאמר, שיתפרסם אי"ה בגיליון הבא.

הרב אליעזר מלמד גיל הנישואין לגברים

מצוות הנישואין מציבה כיום אתגר גדול בפני הצעירים, ההורים והחברה. תוך שנים ספורות, הצעירים צריכים לבסס את תפיסת עולמם התורנית, לרכוש מקצוע מתאים לכישורנם ולהקים משפחה, והבנים נדרשים גם לשרת בצבא ולהרבות יותר בלימוד תורה.

מאמר זה דן בשאלה עד כמה מותר לאחר את גיל הנישואין לכתחילה ובשעת הצורך. בחלק הראשון דן המאמר ביסודות החיוב להתחתן עד גיל עשרים בגמרא ובפוסקים, ובתכליותיו: קיום מצוות פרייה ורבייה ומצוות הנישואין, והימנעות מהרהורי עבירה. לאחר מכן, המאמר דן בצורך להתכונן לחיי המשפחה והמעשה בלימוד תורה ומקצוע, שבעקבותיו קבעו חכמים כי יש לדחות את הנישואין עד גיל עשרים, וכן נדון מקומו של שיקול ההתגברות על היצר בדחייה זו.

בחלק השני דן המאמר בשאלה אם ניתן לדחות את הנישואין מעבר לגיל עשרים לצורך לימוד תורה, או לשם רכישת מקצוע וקניית בית, ומסקנתו, שבמצב חיינו המורכב מותר לכתחילה לדחות את הנישואין מעבר לגיל עשרים, אבל לא יאוחר מגיל עשרים וארבע, שכן רכיב הזמן הוא חלק ממצוות הנישואין ופרייה ורבייה.

הרב דוד סתיו עקרונות בתכנון היקף המשפחה

המאמר דן באפשרות לתכנן ולהגביל את גודל המשפחה לאחר קיום מצוות פרייה ורבייה בהולדת בן ובת.

תקצירים

במוקד המאמר עומדים דברי רבי יהושע, שלמד מן הפסוק "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ירך" (קהלת יא, ו), כי יש להוסיף ולהוליד גם לאחר קיום מצוות פרייה ורבייה. בחלק הראשון של המאמר נדונה מחלוקת הראשונים, אם מדובר בחיוב גמור - מן התורה או מדברי סופרים - או רק בעצה טובה וב"מנהג דרך ארץ". כמו כן נדון היקף המצווה: האם החיוב הוא בלתי-מוגבל, או שהוא מוגבל להולדת בן ובת נוספים בלבד. נדונים גם דברי הפוסקים, שאין חיוב להוליד הרבה ככל האפשר, אלא רק לא לחדול מכך לגמרי.

בחלקו השני של המאמר נדונות סיבות שונות, שהפוסקים ראו כמצדיקות את אי-קיום המצווה: צער ההריון והלידה, צער גידול הבנים, שלום בית, שיקולים כלכליים ושיקולים חינוכיים. סביב כל אחד מהיתרים אלו יש וויכוח בין הפוסקים, אך הדעות המקלות מבוססות היטב במקורות.

מסקנת המאמר היא, שלתורה יש אמירה עקרונית משמעותית המעודדת ילודה, ויש ללכת לאורה כאשר מתכננים משפחה. עם זאת, כאשר האדם כבר הוליד בן ובת ולידות נוספות כרוכות בקשיים, מותר לרווח ביניהן ובמקרים מסוימים אף לחדול לגמרי מלהוליד.

הרב יצחק שילת

"פרו ורבו"

סוגיה לדוגמה בשיטת "כוונות התורה"

המאמר דן במצוות עשה הראשונה בתורה, מצוות "פרו ורבו", כדוגמה ללימוד סוגיה לפי שיטת "כוונות התורה". שיטה זו עומדת על שני יסודות: א. ניסיון רציני להבין את הדרשות ההלכתיות שמהן נלמדות הלכות התורה שבעל-פה. ב. ההכרה, שכל מצווה בתורה מבטאת רעיון, שאותו אנו מצוים ליישם, ושלרעיון המצווה יש תפקיד חשוב בלימוד ההלכות מן הכתובים.

בחלק הראשון של המאמר נדונות שלוש האפשרויות להסביר את מחלוקת ב"ש וב"ה במשנה: האם לדעת ב"ש צריך דווקא שני זכרים, או שיוצאים ידי חובה אפילו בשני זכרים, וכל שכן בזכר ונקבה; ובדומה לכך בדעת ב"ה, האם הם דורשים זכר ונקבה דווקא, או אפילו זכר ונקבה, וכל שכן שני זכרים, ומה היחס בין האפשרויות בדעת ב"ש ובדעת ב"ה.

צהר לז התשע"ה

בחלק השני נדונות הדעות השונות בהבנת רעיון המצווה: האם היא מחייבת לקיים את המשך הדורות, דהיינו לשמר את גודל האוכלוסייה בדור הבא, או שהיא מחייבת להגדיל את האוכלוסייה, או שהיא אומרת רק שאדם חייב לקחת חלק בהולדת הדור הבא. בסוף המאמר נדונה שאלת היחס בין מצוות "לערב" לבין מצוות "פרו ורבו" ומוסבר מדוע אין מצוות "לערב" משנה את כיוון רעיון המצווה "פרו ורבו".

הרב רמי ברכיהו

נסיעת שוטרים בשבת לצורך אבטחת אירוע הנערך במוצא"ש

לא אחת, במסגרת היערכות לאירוע המוני שחל סמוך לאחר השבת, נדרשים אנשי כוחות הביטחון וההצלה לחלל שבת לשם אבטחת האירוע. במאמר זה נדונות השאלות המתעוררות בעקבות זאת: האם מותר לאנשי כוחות הביטחון וההצלה לנסוע בשבת לשם היערכות ותגבור הכוחות לקראת האירוע, ועד כמה עליהם לעשות מאמץ להגיע לאזור ההיערכות כבר בערב שבת? האם, ועד כמה, על מארגני האירוע והמשתתפים בו לפעול לדחיית האירוע כדי למנוע חילול שבת מצד כוחות הביטחון, והאם הדבר תלוי בסוג האירוע?

שאלות אלו נדונות דרך בחינת מקרה מסוים. בשנת תשע"ד חל ל"ג בעומר במוצאי שבת, ומשטרת ישראל הייתה צריכה להיערך במהלך השבת כדי לאבטח את החגיגות בקבר רשב"י במוצאי השבת.

המאמר דן בין היתר בסוגיות הבאות: חובת המניעה של חילול שבת, מגדר מילתא לשם שמירת השבת, זילות השבת ביחס לכוחות הביטחון ולמשטרה, החובה לדחות את האירוע בהתאם לרמת החיוב בעריכתו, ובכלל זה מנהג ההילולה בקבר רשב"י, וכן נדון התוקף ההלכתי של חובת המשטרה על-פי החוק לאבטח אירועים המוניים, במיוחד בהתחשב במציאות של חיים יהודיים במדינה יהודית.

הרב זאב וייטמן

נוסח קבלת מצוות בכתי דין לגיור

פעמיים מקבלים על עצמם המתגיירים עול מצוות בפני בית הדין, בסיום ההליך בבית הדין ובעת טבילת הגרות במקווה. נוסח קבלת המצוות הוא בלשון התחייבות לשמור ולקיים את כל המצוות, מדין תורה, מדברי חכמים ומכוח מנהג ישראל.

תקצירים

המאמר בחלקו הראשון עומד על מקורותיו האפשריים של הנוסח הנהוג לקבלת מצוות ועל הקשיים בו, ומציע נוסח המתאים יותר למשמעות קבלת המצוות בהליך הגיור, שעיקרה הבנה והסכמה להליך הגיור, אשר הוא המחייב לקיים ולשמור את כל מצוות התורה.

מתוך הבנה זו את מהות קבלת המצוות, העולה גם מהבנת תפקיד בית הדין בגיור קטנים, נדונות במאמר שאלות נוספות: האם ניתן לבטל גיור, ואם כן באלו מקרים? מה הוא השלב הראוי לגיור בתהליך ההכנה והלימוד של המתגייר? מה משמעות השאלות המופנות על-ידי בית הדין למתגייר? האם הן מבחן ידע, או בירור אם המתגייר מבין את תהליך הגיור ומוכן לקראתו? ומה הם השיקולים שעל בית הדין לשקול ביחס לתרומה שבהצטרפות המתגייר לעם ישראל וביחס לחשש מהכשלת המתגייר במקרה שבית הדין מחייבו במצוות, שהמתגייר יודע כי לא יקיימן?

אריאל פינקלשטיין

קציבת כהונת רבנים

על-פי התקנות הקיימות כיום במדינה, רבני ערים, שכונות ויישובים מכהנים בתפקידם במשך עשרות שנים בלי שניתן להחליפם, וזאת בעיקר בשל התפיסה הרווחת, שהמנהג בקהילות ישראל היה מינוי רב לכל חייו ושעל-פי ההלכה חל איסור לקצוב כהונת רבנים.

מאמר זה מראה שתפיסה זו אינה נכונה, שכן בעבר, במרבית קהילות ישראל, תפקיד רב הקהילה היה קצוב למספר שנים, שבסופן הייתה הקהילה יכולה להחליט אם היא מעוניינת להאריך את כהונתו של הרב. גם בחינת פסיקת ההלכה לאורך הדורות מלמדת שהדבר מותר, ולחלק מהדעות אף רצוי. מאמר זה עומד על שלוש תפיסות הלכתיות מרכזיות: א. ניתן לקצוב את כהונתו של רב אם מנהג המקום לעשות כן. ב. ניתן שלא להאריך את משך הכהונה של רב בסוף קדנציה, אם בחוזה הראשוני שנחתם אתו הובהר באופן ברור, שכהונתו קצובה למספר שנים. ג. במצב שבו הרב אינו מקובל על הציבור ניתן להחליף אותו אפילו באמצע תקופת כהונתו, כיוון שהרב יונק את סמכותו מהסכמת הציבור.

ההצעה המרכזית במאמר היא לקבוע שרבני ערים, שכונות ויישובים יכהנו לתקופה של שבע עד עשר שנים, שבסופן יוכלו הרבנים המכהנים להיבחר בשנית.

חברה



ה ר ב ר א ם ה כ ה ן



קביעת רגע המוות והחובה לתרום אברים

א. הקדמה ■ חובת ההכרעה במחלוקת הפוסקים בהצלת נפשות ■ קביעת רגע המוות: הגדרת המוות על-פי חז"ל ועל-פי המדע; רגע המוות לפי חז"ל; עמדת הסוברים שהפסקת פעילות הלב היא הקובעת את רגע המוות ■ חובת ההצלה על-ידי תרומת אברים: האם יש מצווה לרפא?; חובת הצלה כשהחולה אינו נמצא לפנינו ■ איסור ניזול המת, איסור הנאה ממנו ואיסור הלנתו ■ סיכום ■ בשולי הדברים: תרומת אברים ותחיית המתים

הקדמה

לשם השתלת אברים מן המתים נדרשת הסכמת משפחת הנפטר. ניתן לחתום על כרטיס שמפיעה עמותת אדי¹ ובו מביע אדם את רצונו, כי לאחר מותו ישמשו אבריו להשתלה במידת האפשר. לחתימה זו שתי משמעויות עיקריות: ראשית, זוהי הצהרה שתקל על המשפחה להסכים לתרומת אברי הנפטר, ושמה אף תחייב אותה לזאת, שהרי "קיימא לן הלכה כרבי מאיר, דאמר: מצווה לקיים דברי המת" (כתובות ע ע"א). שנית, בעצם החתימה מגדיל החותם ומבסס את המודעות הציבורית לתרומת אברים, מה שיגדיל בוודאי את מספר התורמים. במאמר זה אבקש לבחון את השאלה, האם חלה חובה על

1 שהיא חלק מהמרכז הלאומי להשתלות, ראה www.adi.gov.il. בעת האחרונה נוספה אפשרות לחתום על כרטיס 'בלבבי', שמעלתו היא זו, שמי שחותם עליו מקבל את דעת הפוסקים, כי מות גזע המוח אינו מגדיר את מות האדם. לעקרונות תרומת האברים ונהליה לפי עמותת 'בלבבי' ראה bilvavi.co.il.

אדם לחתום על כרטיס אדי, שמשמעותה חובה להסכים מחיים לתרום את אבריו לאחר מותו?

אף-על-פי שהנושא דורש דיון רחב אנסה להעלות את יסודותיו להלכה ולמעשה, בהתאם למציאות הרפואית העכשווית. אדון בשלוש נקודות מרכזיות: א. קביעת רגע המוות. ב. חובת ההצלה על-ידי תרומת אברים. ג. איסורים הקשורים עם הליך תרומת אברים והשתלתם, כגון איסור ניוול המת, איסור הנאה ממנו ואיסור הלנתו.

חובת ההכרעה במחלוקת הפוסקים בהצלת נפשות

מרב הבית יוסף (בהקדמה לבית יוסף) סבר במפורש כרמב"ם, שתכלית הלימוד היא להגיע להכרעה בפסיקת ההלכה:

ועלה בדעתי שאחר כל הדברים אפסוק הלכה ואכריע בין הסברות, כי זהו התכלית להיות לנו תורה אחת ומשפט אחד...

אמנם מרב הבית יוסף הסתייג מהכרעה בראיות בכתבת חיבורו, אך מפורש מדבריו, שהסתייגות זו היא בדיעבד, "לפי שהיא דרך ארוכה" (שם). דהיינו, הבית יוסף, שקבע לעצמו את המטרה לעשות כל תורתנו תורה אחת, לא היה באפשרותו לקיים התכלית בכל מרחבי המצוות, אך בעיסוק בסוגיה ספציפית פשוט, לדעתו, שעל הפוסק לעמול "שנכריע דין בין הפוסקים בטענות וראיות תלמודיות" (שם).

על-פי יסוד זה, שיש ביכולת החכם להכריע, הורה החזון איש (שביעית, סימן כג, ס"ק א; יורה דעה, סימן קנ, ס"ק א) לכל אדם שילך אחרי רבו גם אם הרב מקל בשל תורה:

ונראה דהא דאמר דבשל תורה הלך אחר המחמיר אינו אלא בשאין אחד מהם רבו, אבל אחד מן החכמים הוא רבו הלך אחריו אף להקל, ומיקרי רבו כל שהוא קרוב לו ושומע שמועותיו תמיד ברוב המצוות... ודין זה בין בחיי החכם ובין לאחר מותו כל שידועות הוראותיו והלכותיו מפי תלמידיו או מפי ספריו, והינם רשאים להלך אחר רבם אף להקל בשל תורה, ואפילו החולקים עליו הם הרבים, כל זמן שלא היה מושב בית דין ודנו זה כנגד זה² והכריעו את ההלכה...

2 עיין בית יוסף, חושן משפט, סוף סימן יג, שהביא את תשובות הרשב"א. כי דין רוב נאמר רק מתוך משא ומתן, ועיין בספר גט פשוט, כללים, כלל א, שהאריך להוכיח שאין דין רוב ספרים אלא רק רוב במשא ומתן.

קביעת רגע המוות והחובה לתרום אברים

בהלכה יש תחומים שבהם אפשר להכריע על דרך ההחמרה. ידועה האמירה, המצויה כבר בראשונים: "המחמיר תבוא עליו ברכה". במאמר זה איני רוצה לדון ביחס שבין כלל זה לכלל "כוחא דהיתרא עדיף", ברם ברור, שהשימוש בכלל "המחמיר תבוא עליו ברכה" נובע מאי־יכולת להגיע להכרעה מוחלטת. עם זאת, כאשר ביכולתנו להגיע להכרעה, כלל זה אינו רלוונטי ואף אינו לגיטימי לשורת הדין. במציאות של היעדר יכולת להכריע ישנו הכלל, המובא בברייתא במסכת עבודה זרה (ז ע"ב):

ת"ר: הנשאל לחכם וטימא - לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר - לא ישאל לחכם ויתיר; היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין - הלך אחריו, ואם לאו - הלך אחר המחמיר; ר' יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. א"ר יוסף: הלכתא כרבי יהושע בן קרחה.

הברייתא עוסקת בשואל ולא בדרכי ההכרעה של החכם. ברור שחכם, המגיע לידי הכרעה, גם בשל תורה, ביכולתו - וממילא זו חובתו - להכריע כפי המסקנה שאליה הגיע בעולם הראיות.³ וכך מפורש ברמב"ם (משנה תורה, ממרים, פרק א, הלכה ה):

שני חכמים או שני בתי דינין שנחלקו שלא בזמן הסנהדרין או עד שלא היה הדבר ברור להן, בין בזמן אחד בין בזה אחר זה, אחד מטהר ואחד מטמא אחד אוסר ואחד מתיר אם אינך יודע להיכן הדין נוטה, בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המיקל.

הרמב"ם דיבר רק במקרה ש"אינך יודע להיכן הדין נוטה"; משמע, כשאתה יודע להיכן הדין נוטה ביכולתך להקל גם בדאורייתא, שהרי בידיעתך להיכן הדין נוטה שוב אין כאן ספק. יש להוסיף ולציין, שהרמב"ם לא צמצם רק לחכם את הידיעה להיכן הדין נוטה.

כאמור, יש תחומים שבהם ניתן ללכת בדרך ההחמרה, ברם כאשר עוסקים בדיני ממונות, חומרא לאחד הוא קולא לשני וחמור מזה איסור גזל. אכן, בתחומים רבים בהלכה, החמרה מתוך התייחסות למישור אחד פוגעת במישור אחר. כך, למשל, בפיקוח נפש בשבת, בהלכות נידה, בהיתר עגונות, ובמיוחד בנדון דידן, כשמורה ההוראה נמצא במתח בין "לא תעמוד על דם רעך" ל"לא תרצח". על תחומים אלו נאמר בגמרא (יבמות קט ע"ב):

3 עיין במאמרו של הרב יצחק שילת "קביעת רגע המוות לצורך השתלת אברים" קביעת רגע המוות 277 (מהדורה שנייה מורחבת, הרב מרדכי הלפרין עורך, התשס"ח), שגם הוא פותח את מאמרו בהבאת דברי הרמב"ם בהלכות ממרים, ואת דברי החזון איש. אף־על־פי־כן הבאתי את הדברים בשל מספר תוספות, שנלענ"ד חשובות הן ביחס לדרך הפסיקה בשאלות מסוג זה.

דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין יריכותיו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו, שנאמר: (שיר השירים ג') הנה מטתו שלשלמה ששים גבורים סביב לה מגבורי ישראל וגו' מפחד בלילות, מפחד של גיהנם שדומה ללילה.

כאשר יצאו כמה מגדולי ירושלים נגד כמה פסקים של הגרש"ז אויערבך זצ"ל בענייני פיקוח נפש כתב הגרש"ז אויערבך תשובה (שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן ז) ובתחילתה ציין:

אולם בדברים הנוגעים לפקו"נ אין חולקים כבוד, ואנכי בעניי על משמרת אעמודה שכנים הם הדברים וכן ראוי להורות, אשר על כן הנני לבאר טעמי הדברים ומתוך כך יתבארו בע"ה עוד דברים חשובים הנוגעים לפקוח נפש.

לפי החזון איש, ודאי שזכותם וחובתם של התלמידים ללכת אחרי גדולי רבניהם, שהגדירו מוות מוחי פמותו של אדם, וביניהם הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, הגר"ש ישראלי זצ"ל, הגר"ש גורן זצ"ל, הגר"א שפירא זצ"ל, הגר"מ אליהו זצ"ל, הרב עובדיה יוסף זצ"ל, ועוד גדולים. אולם הדיון אינו רק על התלמידים, אלא גם על דרכי הפסיקה של הפוסקים, הנרתעים מלהיכנס לשאלה כה חמורה, הגובלת באיסורי "לא תרצח" מחד ו"לא תעמוד על דם רעך" מאידך. על מורי ההוראה חלה החובה, במידת היכולת, להכריע מתוך עולם הראיות ולעשות כל שביכולתם, שהכרעתם בפועל לא תהיה בדרך של "שב ואל תעשה עדיף" מפני שלא הגיעו להכרעה עקרונית; שהרי כאמור, במקרה זה, "שב ואל תעשה" הוא כמעט "קום עשה" של פגיעה בחיוב ההלכתי והמוסרי "לא תעמוד על דם רעך".

הרה"ג שלמה דיכובסקי שליט"א, באיגרת פרישה שכתב לרעיו הדיינים,⁴ הרחיב בנקודה זו:

חז"ל אמרו שדיין צריך לראות את עצמו כאילו גיהנם פתוחה לו מתחתיו (סנהדרין דף ז.ז.). לשון הרמב"ם: "לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו על צוארו וגיהנם פתוחה לו מתחתיו". יש כאלו שהם ענווים וצדיקים וכאשר שומעים שהגיהנם מתחתיהם, אז הם בורחים כמטחוי קשת, בכדי שלא לבוא לידי סכנה. לא לזה התכוונו חז"ל. כפי שהדיין אינו יכול לברוח מן החרב המונחת על צוארו, כך אינו יכול לברוח מן הגיהנם. המשמעות הנכונה היא שדיין צריך להיות מוכן להכנס לגיהנם ולהפגע בחרב, בגלל פסקי הדין. הוא צריך לקחת אחריות ולקחת סיכונים, גם אם יש חשש שיפול פנימה. כאשר אדם במלחמה, הוא אינו יכול ללכת על בטוח. ה"מנחת חינוך" אומר שבמלחמה - כולל מלחמת

4 הרב שלמה דיכובסקי "דרך השיפוט הראוייה בבתי הדין הרבניים" תחומין כח 19 (התשס"ח).

קביעת רגע המוות והחובה לתרום אברים

רשות - אין את ההלכות של פקוח נפש, כי זו המלחמה. מי שחושש מפקוח נפש הוא בכלל הירא ורך הלבב, ואינו יכול ללכת להלחם. ומי שהוא ירא ורך לבב, אינו יכול להיות דיין.

על-כן, אף שמדובר בסוגיה של פיקוח נפש, הרי "אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות", ואם אפשר להגיע להכרעה, חובה היא לפסוק ללא חת. על זאת, תוך עיסוק בדין "אין לו לדיין אלא מה שעניו רואות", הביאה הגמרא את הציווי "לא תגורו מפני איש".⁵

קביעת רגע המוות

חז"ל מלמדים אותנו על ערך חייו של האדם ומתוך כך - את החובה לשמור עליהם, שהרי "בחיים בחר האל הטוב להיטיב לברואיו".⁶ עד כדי כך גדול ערך זה, שאפילו על חיי שעה חייב האדם לשמור וככל פיקוח נפש גם פיקוח חיי שעה דוחה את כל המצוות כולן.⁷ כך מפורש בסוגיית פיקוח נפש הדוחה שבת (משנה, יומא ח, ז; בבלי, שם, פה ע"א):

מי שנפלה עליו מפולת... מצאוהו חי - מפקחין, ואם מת - יניחוהו... מצאוהו חי מפקחין. מצאוהו חי פשיטא! - לא צריכא, דאפילו לחיי שעה.

ממילא, כיוון שאף חיי שעה נחשבים חיים, האפשרות לקחת אברים חיוניים הינה רק מן המת.

ראשית, הבריור הנצרך לסוגייתנו הוא קביעת רגע המוות, שלאחריו יהיה באפשרותנו ליטול מגופו של הנפטר, שהרי אם פתיל חייו טרם נקטע, ואפילו אם פתיל זה אינו אלא לחיי שעה בלבד, הרי שבפגיעה בגופו נעבור על איסור רציחה החמור, המפורש בעשרת הדברות: "לא תרצח", שאפילו בני נח נצטוו עליו (בראשית ט, א, ו): 'וַיִּבְרָךְ אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֶת כָּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם... שִׁפְךָ דַם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ כִּי בְצַלֵּם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם".

הגדרת המוות על-פי חז"ל ועל-פי המדע

לשאלת הגדרת המוות יש לכאורה שתי דרכים הזקוקות לבירור: א. ניסיון הגדרה על-פי העולה ממקורות חז"ל. ב. ניסיון הגדרה על-פי העולה מעולם הרפואה.

5 עיין סנהדרין ו ע"ב. ועיין לקמן בה"ש 17 בסיפור על הגר"מ אליהו.

6 מוסר אביך, פרק ג, פסקה ג.

7 כמוכן, מלבד ג' עברות שאינן נדחות מפני פיקוח נפש וכו'.

אלא שההגדרה על-פי חז"ל לכאורה לוקה בחסר, כיוון שיש מציאויות - בנדון דידן הן פיזיולוגיות - הגלויות בימינו, ואילו בזמן הגמרא לא היו דברים אלו גלויים וידועים. יש לציין: אילו היה מדובר בגזירה, או בתקנה, המבוססת על נקודת הנחה בניתוח המציאות - הנחה שיייתכן כי אינה עולה בקנה אחד עם הידוע למדע המודרני העכשווי - שמא היינו אומרים, שעל אף שנתבטל הטעם לא בטלה התקנה או הגזירה, וכן לו היה מדובר בעיקרא דדינא המפורש בכתובים וכו'. אולם כאן מדובר בפרשנות הדין, דהיינו, איסור הרציחה המפורש בעשרת הדיברות: "לא תרצח", ולכן נדרשה הגדרת החיים, שבנטילתם עוברים על האיסור; ופשוט, שלגבי חז"ל, הגדרה זו התבססה על הבנת האורגן - גוף האדם ותפקודיו - כפי שהיה ידוע להם. ממילא, אם הבנה זו אינה עולה בקנה אחד עם הידוע לרופאי זמננו, פשוט שההגדרה שהייתה אינה רלוונטית עוד.

ראיה לזה ניתן להביא מדין פיקוח נפש, הדוחה איסור אכילה ביום הכיפורים. המשנה (יומא ח, ה) אומרת מפורשות, ששאלת פיקוח הנפש, דהיינו שמירת החיים, נבחנת על-פי הרופאים: "חולה מאכילין אותו על פי בקיאיין ואם אין שם בקיאיין מאכילין אותו על פי עצמו עד שיאמר די". וכותב הרמב"ם בפירושו על המשנה (שם): "ובקיים, הם המומחים, ר"ל כאן מומחי הרופאים".

מאידך, גם הדרך השנייה אינה אפשרית לחלוטין, משום שאין בכוחם ובסמכותם של הרופאים אלא לתת את המידע הרפואי הטכני, אך לא להגדיר פילוסופית, או משפטית, את ההשלכות ואת המשמעויות של המידע. דהיינו, לא כל סימני חיים ביולוגיים מכוננים הגדרת חיים של האורגן-האדם, שהרי גם אחרי קבורתו של האדם יש תאי גוף ורקמות שעודם חיים.

יוצא אפוא, שתפקיד הרופאים להגדיר מה חי בגוף, ועל יסוד המידע הזה עלינו להגדיר את בסיס החיים, דהיינו, לענות על השאלה, מה הופך את האדם לצלם אלוקים, שבפגיעה בו עוברים על דברי ה' לנח (בראשית ט, ו): "שִׁפְךָ דַם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ כִּי בְצַלְם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם".

הגדרת הקו המפריד בין חיים למוות אינה אלא בסמכות אנשי ההלכה על-פי המשפט, האתיקה ועולם ההלכה האלוקי.

אמנם ממקורות חז"ל ניתן להסיק את העקרונות, אך היישום, הכרחי שיעשה לאור הממצאים הרפואיים - "על פי בקיאיין... ר"ל כאן מומחי הרופאים" (רמב"ם, שם).

כיוון שכך, דומני כי הדרך להגיע לוודאות בקביעת זמן המיתה מורכבת משלושה שלבים:

קביעת רגע המוות והחובה לתרום אברים

- א. לברר את המציאות; דהיינו, לברר את תפיסת מדע הרפואה לגבי משמעויות השלבים השונים בחדלון חייו של האדם (מוות מוחי ומוות לבבי - קרדיו־פולמונרי).
- ב. לברר את תפיסתם של חז"ל כשלעצמה ולאחר מכן לנסות ולהשוות בינה ובין הידוע לנו לאור השלב הקודם.
- ג. לדחות את דעות המתנגדים.

רגע המוות לפי חז"ל

במאמר זה איני עוסק בהגדרות הרפואיות של המוות המוחי. על כך נכתבו מאמרים רבים בידי רופאים ומלומדים⁸ ולא אתגדר במלאכת חבריי. רק אציין, שהסכמת כלל הרופאים היא, שהמוות המוחי, דהיינו מות גזע המוח, הוא בלתי־הפיך, ואחריו אין אפשרות לנשימה עצמונית.

במקורותינו אנו מוצאים לכאורה שני פרמטרים אפשריים להגדרת האדם כחי: הנשימה, הקשורה למוח, והדופק, שמקורו בדפיקות הלב. הנשימה קשורה לאוויר, לרוח, והדם קשור ללב, שפעילותו מזרימות ומעבירות את הדם בכל הגוף.

ידועים דברי אונקלוס על הפסוק, "וַיֵּצֵר ה' אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֶפְרָן מִן הָאֲדָמָה וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים וַיְהִי הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" (בראשית ב, ז): מהו "לנפש חיה" - "לרוח ממללא".

וכן מפורש מהגמרא (יומא פה ע"א) על המשנה ביומא (ח, ז):

מי שנפלה עליו מפולת ספק הוא שם ספק אינו שם ספק חי ספק מת ספק עובד כוכבים ספק ישראל מפקחין עליו את הגל. מצאוהו חי מפקחין עליו ואם מת יניחוהו.

תנו רבנן: עד היכן הוא בודק? עד חוטמו, ויש אומרים: עד לבו... נימא הני תנאי כי הני תנאי, דתניא: מהיכן הולד נוצר - מראשו, שנאמר (תהלים עא) ממעי אמי אתה גוזי ואומר (ירמיהו ז) גזי נזרך והשליכי. אבא שאול אומר: מטיבורו, ומשלח שרשיו אילך ואילך. אפילו תימא אבא שאול, עד כאן לא קא אמר אבא שאול התם - אלא לענין יצירה, דכל מידי ממציעתיה מיתצר. אבל לענין פקוח נפש - אפילו אבא שאול מודי דעקר חיותא באפיה הוא, דכתיב (בראשית ז) כל אשר נשמת רוח חיים באפיו. אמר רב פפא: מחלוקת ממטה למעלה, אבל

8 ראה למשל הספר קביעת רגע המוות, לעיל בה"ש 3.

ממעלה למטה, כיון דבדק ליה עד חוטמו - שוב אינו צריך, דכתיב כל אשר נשמת רוח חיים באפיו.

נמצאנו למדים, שלכולי עלמא - אם אין נשימה אין חיים וממילא, "כיון דבדק ליה עד חוטמו - שוב אינו צריך". דהיינו, אפילו אם ליבו פועם אין בכך כלום. יתר עליכן, יש לציין כי גרסת הגמרא - "עד לבר" - היא גרסת רש"י (שם, ד"ה הכי גרסינן), אך לעומתו הר"ח (שם, ד"ה ת"ר), הרי"ף (שם, דף ה ע"א מדפי הרי"ף) והרא"ש (שם, פרק ח, סימן טז) גרסו: "עד טבורו" וכן גרסת כל כתבי היד המצויים בידינו (ראה דקדוקי סופרים על אתר). וכן נראית הגרסה לאור המשך הגמרא (שם): "נימא הני תנאי כי הני תנאי, דתנאי: מהיכן הולד נוצר... אבא שאול אומר: מטיבורו". ופשוט שבדיקת הטבור אינה בדיקת הדופק, אלא בדיקת מערכת הנשימה על-פי עליית הסרעפת. ממילא יוצא, כי אין לנו אלא בדיקה אחת והיא של מערכת הנשימה, אם עלידי בדיקת הטבור ואם עלידי בדיקת החוטם של האדם.

וכן נפסק ברמב"ם (משנה תורה, שבת, פרק ב, הלכה ט) ובשולחן ערוך (אורח חיים, סימן שכט, סעיף ד), שכיוון שנעתקה נשימתו של האדם (ללא תוספת תנאים) אין מחללים עליו את השבת. וכיוון שקיימא לן, שאפילו על ספק פיקוח נפש מחללים את השבת (כעולה מהסוגיה עצמה, שם), פשוט שלהלכה, היעדר הנשימה כשלעצמה מגדיר את רגע המוות ומרגע זה, להלכה ולמעשה אין דין פיקוח נפש.⁹

כן מצינו בשו"ת חתם סופר (יורה דעה, סימן שלח):

...ונחזי אנן הנה בלי ספק כשאמרה התורה כי יהי באיש חטא משפט מות והומת וכו' לא תלין וכו' כי קבור תקברנו והעובר על זה בשום מת עובר על עשה ול"ת ע"כ אז נמסר לנו שיעור מיתה אולי הי' אז מסורת מבעלי טבעיים הראשונים אעפ"י שנשכח מרופאי זמנינו ועליהם סמכו חז"ל בהרבה ענינים מעניני התורה כמבואר פר"ע פ"ה ע"א וסמכו אקרא לא תסיג גבול ריעך אשר גבלו ראשונים או אם לא היה להם מסורת מהטבעיים ע"כ קבל מרע"ה השיעור מהלכה למשה מסיני או שסמכו עצמן אקרא כל אשר רוח חיים באפו דהכל תלוי בנשימת האף וכמבואר ביומא פ"ה ע"א ופסקו רמב"ם וטוש"ע...

9 ראה לקמן ליד ציון ה"ש 13, שבדרך זו הלך הגר"ש גורן.

עמדת הסוברים שהפסקת פעילות הלב היא הקובעת את רגע המוות

אמנם יש שלמדו מהמשך דבריו של החתם סופר, שעל אף שתלה החיים בנשימה, התנה את קביעת רגע המוות גם בהפסקת הדופק, כפי שעולה לכאורה מהמשך דבריו שם:

אבל כל שאחר שמוטל כאבן דומם ואין בו שום דפיקה ואם אח"כ בטל הנשימה אין לנו אלא דברי תורתנו הקדושה שהוא מת...

דהיינו, הפסקת הנשימה קובעת את מיתת האדם בשני תנאים: הראשון - שיהא "מוטל כאבן דומם", והשני - "ואין בו שום דפיקה". ולמדנו מדבריו, שהפסקת הנשימה היא סוף חיותו של האדם וזהו אחר הפסקת הדפיקה (לכאורה דפיקות הלב).

וכן הסיק הגרא"י ולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר, חלק יז, סימן סו), דהיינו, מה שאמרו חז"ל, שהכל תלוי בנשמת רוח החיים שבאפיו:

"הנה המכוון האמיתי של חז"ל בזה הוא לחומרא, כשזה בא לאחר שדפיקת הלב נפסקה [ר"ל: צריך גם הפסקת הדופק וגם הפסקת הנשימה], וכך מבאר בהדיא רש"י ז"ל ביומא שם וז"ל: ומר אמר עד חוטמו דזימנין דאין חיות ניכר בליבו וניכר בחוטמו עכ"ל, וזה שאמרנו בגמ' שם שממעלה למטה כיון דבדק ליה עד חוטמו שוב אינו צריך הוא מפני דתלינן דמסתמא גם אין כבר חיות בלב.

אלא שעל דברים אלו כתב הרב יצחק שילת:¹⁰

אך אחר בקשת המחילה הרבה, דברים אלה מופרכים מן המציאות, כי אם אין דופק לא יכולה להיות נשימה, וא"כ לא שייך להוסיף את הפסקת הנשימה "לחומרא". ולפי הבנת ה'חכם צבי' ברש"י, שהרא"י ולדינברג מביאה בהמשך דברו, כבר הוראינו לדעת שאין ראייה שצריך גם הפסקת הדופק.

10 הרב שילת, לעיל בה"ש 3, בעמ' 285. קודם דבריו אלו, פורח הרב שילת את ההבנה, שרש"י סבר דבעינן הפסקת דפיקות הלב: "דמר אמר בליבו יש להבחין אם יש בו חיות שנשמתו דופקת שם...". (רש"י, יומא פה ע"א, ד"ה הכי גרסינן), ומבאר הרב שילת, כי מה שאמר "שנשמתו דופקת שם" - הכוונה 'נשימתו', דהיינו, בדיקת התרוממות החזה. יש לציין, שגם אם נבאר את רש"י כחכם צבי (שו"ת חכם צבי, סימן עז, מצוטט להלן) ודעימיה - דהיינו, שמצינו ברש"י התייחסות לבדיקת פעימות הלב לצורך קביעת הפסקת חיותו של האדם - הרי גם לרש"י, מסקנת הסוגיה (יומא, שם) היא שלכולי עלמא: "ממעלה למטה, כיון דבדק ליה עד חוטמו - שוב אינו צריך, דכתיב כל אשר נשמת רוח חיים באפיו". ממילא בדיקת הלב אולי נותנת אפשרות לגלות אם יש חיים, אך בהכרח אינה תנאי לקביעת רגע המוות. קביעה זו ניתנת בלי התייחסות לקיומן, או להיעדרן, של פעימות הלב, שהרי "כיון דבדק ליה עד חוטמו - שוב אינו צריך" (שם).

את דברי החתם סופר יש להבין כהסברו של הרב שילת¹¹ - שהם עוסקים בסדר הבדיקות ולא בקריטריונים לקביעת רגע המוות - ולא כדברי הרב הלפרין¹², שהעלה אפשרות דחוקה להסבר דברי החתם סופר, כי הפסקת הנשימה יכולה להיות לאחר הפסקת הדופק, ורק אז ייקבע המוות.

הגר"ש גורן, בעסקו בסוגייתנו - או כלשונו: "גבול החיים והמוות"¹³ - סובר כי בפשטות אין לנו במקורותינו, דהיינו התלמוד, הרמב"ם והשולחן ערוך, אלא הקביעה כי "הפסקת הנשימה באף היא גבול בין החיים למות. כך שעל פי ההלכה הברורה כאשר נפסקת הנשימה באף נחשב האדם כמת לכל דבר... מבחינה ביולוגית פירוש הדבר, שמותו הבלתי הפיך של המח מהווה מבחינת ההלכה גם מותו של האדם...". אלא שבהמשך דבריו מתערערת פשטותו לאור העולה להבנתו מתשובת החתם סופר, אשר לפיה, שמא היעדר כל דופק הוא תנאי להגדרת המוות. אלא שלאחר ביאורו של הרב שילת את דברי החתם סופר - שלא הזכיר את בדיקת הדופק אלא כבדיקה ולא כתנאי להגדרת המוות - ממיילא אין בחתם סופר כדי לערער על העולה ממשטות ממקורותינו. כמוכן יש לציין, שגם ללא ביאורו של הרב שילת את דברי החתם סופר נשאר הגר"ש גורן איתן בדעתו, כי אין להתנות את המוות בהיעדר מוחלט של דופק, אלא שבסוגיה סבוכה זו טוב להסיר כל קושי ודוחק בפסיקה ולהגיע לוודאות גדולה ככל שניתן.

מקור מרכזי נוסף, שלכאורה עולה ממנו כי עיקר החיים תלוי בלב, הוא תשובת החכם צבי (שו"ת חכם צבי, סימן עז):

...והאברים א"א להם להיות חיים וניזונים בלתי כח החיוני ונפש החיים אשר בלב משכנה... וז"ל הזוהר פ' שלח לך: "ת"ח כד ברא קב"ה בר נש בעלמא אתקין ליה בגוונא עילאה יקירא ויהיב ליה חילא ותוקפא באמצעייתא דגופא דתמן שרי' ליבא דהוא תוקפא ומזונא דכל גופא ומתמן איתזן כל גופא וכל אינון שייפי דגופא מתמן אתזנו והא לבא אחיד ואתקף באתר עילאה דלעילא דאיהו מוחא

11 ראה הרב שילת, לעיל בה"ש 3, בעמ' 286, הערה 8.

12 הרב מרדכי הלפרין העיר (בהערות העורך על מאמרו של הרב שילת, שם) על טענת הרב שילת, שאינה הכרחית, שהרי בתשובת החתם סופר יש תיאור של הפסקת הדופק, שרק לאחריו מפסיקה הנשימה; ואכן אפשר שעל אף שהפסיק הלב לפעום ממשיכה הנשימה, כגון במקרה של דום-לב פתאומי, ש"עדיין פעולת הנשימה נמשכת זמן קצר עד שהעדר אספקת חמצן לשרירי הנשימה, או למרכז הנשימה בגזע המוח, יביאו להפסקתה", ממיילא ניתן לפרש, שהחתם סופר העלה את החשש המציאותי לקיום חיים כל עוד לא הפסיקו פעולות הנשימה והלב כאחד. אלא שנלע"ד שאין להעמיד את החתם סופר לאור מציאות דחוקה זו, כיוון שהנשימה הזו אינה אלא כפרכוס זנב הלטאה, שעל אף קיומו נקבע המוות כעולה מהמשנה באהלות (א, 1). ממיילא נלע"ד כי אין לפרש את החתם סופר אלא כדרכו של הרב שילת.

13 הרב שלמה גורן תורת הרפואה (התשס"א), בעמ' 81.

קביעת רגע המוות והחובה לתרום אברים

דרישא דשרי לעילא ואחיד ביה ודא אתקשר בדא כגוונא דא אתקין עלמא קב"ה ועביד ליה חד גופא ואתקין שייפי דגופא סחרני' דלכא ולכא שרי באמצעייתא וכל גופא וכל אינון שייפין אתזנו מההוא לכא דהוא תקיפא דכולא וכלא ביה תליין וההיא לכא אתקשר ואתאחד במוחא עילאה דשריא לעילא", עכ"ל הצריך לעניינינו. ובפ' ויקהל ע"פ קחו מאתכם תרומה כל נדיב לבו ז"ל: "ת"ח בשעתא דב"נ שוי רעותי' לגבי פולחנא דאמרי' ההיא רעותא סליק בקדמיתא על לכא דאיהו קיומא ויסודא דכל גופא" עכ"ל. הרי מפורש בדברי הזהה"ק שכל תוקף וכח וחיל של הגוף הוא תלוי בלב ושממנו כל אברי הגוף בכללו ניזונין, א"כ יחוייב שבהרגשת הלב איזה חולי שממנו ימק ויתמסמס שכל האברים ירגישו וימקו וימסו ואיך יתכן בעולם שיגיע חולי הלב עד שיתמסמס וימק כולו מבלי השאיר ממנו שום רושם בעולם והאברים שלמים ובריאים ושמנים... ודאי זה נמנע. והרב האלקי כמוהר"ר יצחק לוריא זצוק"ל אשר רוח אלקים דבר בו הסכים למה שהוא מפורסם לכל אנשי העולם שהלב הוא משכן לנפש החיונית והוא המת באחרונה אחרי מיתת כל האברים הרחוקים והקרובים אליו ופירש בזה דברי נביאי בית אל וכמ"ש בשמו הגאון הגדול מהרי"ט ז"ל ושורשו בזהוה פ' נשא בהגידו ענין המיתה...

לפי תשובה זו של החכם צבי, החיים תלויים לכאורה בלב וממילא הגדרת רגע המוות לא תתאפשר כל עוד קיימות דפיקותיו. קביעה זאת הייתה בסיס איתן לחלק מהפוסקים (בעיקר בדור הראשון, שהוצרך לעסוק הלכה למעשה בשאלה כבדה זו)¹⁴ אשר שללו את הגדרת המוות המוחי כמותו של אדם, והם תמכו את יתדותיהם באותה התשובה. מכיוון שהיא משופעת במקורות רבים מן הזוהר ומהאר"י יש בה לכאורה כדי לצנן את הוודאות שבקביעת המוות המוחי כמותו של אדם.

יתר על-כן, ניתן לומר שלא רק המתנגדים להכרעה, כי מוות מוחי הוא מותו של אדם, אלא אפילו המתירים, שבסופו של בירור הכריעו כי אכן, מוות מוחי הוא מותו של אדם, ראו בתשובת החכם צבי משוכה העומדת בפני אותה ההכרעה. על-כן אנסה לברר ולהוכיח, שתשובת החכם צבי אינה סותרת את ההכרעה הזאת.

המעייין בתשובת החכם צבי יראה כבר מהשאלה, שהיא לא עסקה אלא בגדר חייה של התרנגולת. יתר על-כן, המדקדק יראה שאין בדברי החכם צבי לטעון, כי בדפיקות הלב מוגדרים החיים, אלא שבהיעדר דפיקות הלב אין חיים. וכן הוא במקורות שהביא החכם

14 שו"ת ציץ אליעזר (חלק יז, סימן סו; חלק יט, סימן נג; חלק כא, סימן כח); שו"ת שבט הלוי, חלק ז, סימן רלה; שו"ת משנה הלכות, חלק ז, סימן רפו, ועוד.

צבי - שכל שנאמר בזוהר הוא שהלב מחיה את הגוף, אך לא שהוא גדר החיים. אכן, לגבי נקודה זו ברי שדברי החכם צבי, המבוססים על דברי הזוהר והאר"י, הם פשוטים ביותר, דהיינו, שבלא לב לא ניתן לחיות. עוד יש לדייק, שהאר"י לא אמר אלא "שהלב הוא משכן לנפש החיונית", דהיינו, לא שהוא הנפש כי אם "משכן" לנפש.

יש לציין, דאי לא נימא הכי קשה על דבריהם ממשנה (אהלות א, ו) מפורשת:

אדם אינו מטמא עד שתצא נפשו ואפי' מגוייד ואפי' גוסס זוקק ליבום ופוטר מן היבום מאכיל בתרומה ופוסל בתרומה וכן בהמה וחייה אינן מטמאין עד שתצא נפשם הותזו ראשיהם אף על פי שמפרכסים טמאין כגון זנב של לטאה שהיא מפרכסת.

מפורש יוצא, שמי שחתכו את ראשו הרי הוא כמת וזאת על אף שידוע שהלב ממשיך לדפוק.

הגר"מ פיינשטיין זצ"ל¹⁵ והגר"ש גורן זצ"ל קבעו את רגע המוות כמות גזע המוח, כפי המקובל ברפואה המודרנית, וממילא לשיטתם מתאפשרת השתלת אברים, התלויים בהגדרת המוות המוחי, כגון לב, כבד וריאות. דרך זו נקטה גם ועדת ההשתלות של הרבנות הראשית בשנת תשמ"ה. בראש הוועדה, שמונתה בידי הרבנים הראשיים הגר"א שפירא זצ"ל והגר"מ אליהו זצ"ל, ישב הגר"ש ישראלי זצ"ל ולצידו הגר"ן גולדברג, הרב ד"ר מרדכי הלפרין שליט"א ועוד רבנים ורופאים.¹⁶ ידוע לנו שהגר"מ אליהו, בסוף ימיו, פסק ביחס למוות מוחי של ילדה, כי מוות מוחי הוא מוות והתיר השתלת אבריה,¹⁷ אלא שהוועדה התנתה את ההיתר להשתלת אברים בכך, שבעת קביעת המוות המוחי יישב תלמיד חכם שיפקח על הדבר.

15 לדין בשאלה מה הייתה דעתו של הרב פיינשטיין ראה קביעת רגע המוות, לעיל בה"ש 3, בעמ' 220-238.
16 ראה "החלטת מועצת הרבנות הראשית לישראל בנושא ההשתלות" קביעת רגע המוות, לעיל בה"ש 3, בעמ' 310-322.

17 בדברי הספד על הגר"מ אליהו כתב תלמידו הרב מנחם בורשטיין: "כפעם אחרת באתי לדבר עם הרב בעניין היישום המעשי של תרומת אברים, אחרי שעות רבות של דיונים הלכתיים מעשיים במהלך השנים והעובדה שמידי שנה מתים מעל שמונים איש בגלל מחסור בתרומות אברים, הרב הדגיש בפני שאין שום אפשרות של יישום מעשי של התרומות אלא אם כן רב יישב ברגע קביעת המוות המוחי - כדוגמת הפיקוח ההלכתי לטיפול פוריות שהוא יזם ובנה במכון פוע"ה. אמרתי לרב שחלק מהרופאים לא יסכימו לקבל תנאי זה ורואים בזה פגיעה אישית. הרב נענה ואמר לי: 'אינני מבין, זאת ההלכה'. המשכתי והעליתי את הבעיה השנייה שחלק מהרבנים - שמאוד מעריכים את הרב - לא יקבלו את פסיקתו שמוות מוחי נקרא מוות. הרב חזר וענה לי בדיוק את המילים הקודמות: 'אינני מבין, זאת ההלכה'. מתוך אהבה אל הרב הרגשתי צורך לתאר לו בציוריות רבה איך ייראו ה'פשוטו' בנוסח 'גיועלד-רצח' והתשובה היתה בדיוק כמו קודם באותו טון ובאותו נוסח, 'אינני מבין, זאת ההלכה' (זמין בקישור הבא: www.harav.org/Dmuto/ArticleDetail.asp?ID=738).

קביעת רגע המוות והחובה לתרום אברים

לענ"ד יש להכריע כדעת הגר"מ פיינשטיין והגר"ש גורן, מפני שכיום ברור, שהלב מוסיף ופועם אפילו אחרי הוצאתו מהגוף, או אחרי התזת הראש, ולפיכך ברור שפעילותו אינן מעידות על חייו של אדם, או של בעל-חיים. לעומת זאת, מות גזע המוח אינו הפיך וממילא יש לקבל את ההגדרה, כי הוא שקול כנגד התזת הראש. זאת ביחוד לאור פשטות הסוגיות שהובאו לעיל (הן מהמשנה באהלות ולא פחות מכך, מהמשנה והגמרא ביומא): בהיעדר הנשימה נקבע מותו של האדם ומיד אחר התזת ראשו הוא מטמא כמת, ואם נפלה עליו מפולת בשבת, הרי אם גילינו שהפסיקה נשימתו שוב אין מחללים עליו את השבת. כאמור לעיל, כך פסקו הרמב"ם והשולחן ערוך וממילא - כיוון שמסקנה זו עולה בקנה אחד עם המקובל בעולם הרפואה - שוב אין לחוש לדיונים בתשובות גדולי האחרונים, שאין מפורש מהם כנגד פשטי הסוגיות ופסק הרמב"ם והשולחן ערוך, שכן מעתה אין בתשובות אלו אלא כדי לערער את הוודאות, אך לא את יכולת ההכרעה.

חובת ההצלה עלידי תרומת אברים

הגמרא בסנהדרין (עג ע"א) דנה בחובת ההצלה מדין "לא תעמוד על דם רעך". במהלך הדיון קובעת הגמרא, כי "לא תעמוד על דם רעך" נבדל מהשבת אבידה ("אבידת גופו") בכך, שהוא מחייב את האדם לטרוח ואף להוציא ממון לשם ההצלה (למשל בשכירת אחרים שיסייעו לו):

מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: אבדת גופו מניין - תלמוד לומר והשבתו לו! - אי מהתם הוה אמינא: הני מילי - בנפשיה, אבל מיטרח ומיגר אגורי - אימא לא, קא משמע לן.

חובה זו נפסקה להלכה ברמב"ם (משנה תורה, רוצח ושמירת נפש, פרק א, הלכה יד) ובשולחן ערוך (חושן משפט, סימן תכו, סעיף א), אולם במקרה דגן מתעורר ספק אם היא חלה, שהרי קיומה לאחר מיתה, והמת אינו חייב במצוות, ש"כיון שמת אדם, בטל מן המצוות. והיינו דאמר רבי יוחנן: 'במתים חפשי' (תהלים פח, ו) - כיון שמת אדם נעשה חפשי מן המצוות" (שבת קנא ע"ב).

הרב שאול ישראלי זצ"ל¹⁸ סבר, כי למרות שזכות התרומה תעמוד לנפטר בלי ספק, אין עליו חובה להסכים לכך מחיים. בניגוד לדבריו נלענ"ד, כי החתימה על כרטיס

18 הרב שאול ישראלי "תרומת איברים מן המת - הסכמת הנפטר ומעמד המשפחה" ספר אסיא ט 373 (התשס"ד).

אדי מחיים היא חלק ממצוות ההצלה. ראינו בגמרא בסנהדרין הנ"ל, כי הטרחה למען ההצלה היא חלק מחובת "לא תעמוד על דם רעך". וכיוון שכל חתימה מחזקת את מודעות הציבור להצלת חיים על-ידי השתלת אברים, הרי שבחתימתו מקיים האדם את ההשתדלות, הנתבעת ממנו מדין "לא תעמוד על דם רעך". החתימה עשויה להשפיע על מכריו של החותם, ויותר מזה, פירושה הוא הצטרפות למהלך הלאומי של המרכז הלאומי להשתלות וכך מקל החותם על יכולת השכנוע הציבורי של ארגון זה (ביצירת נורמה חברתית וכדומה). ממילא החתימה מסייעת כעת, מחיים, להצלות חיים עתידיות. לכן פשוט, שעצם הבעת הנכונות לתרום אברים על-ידי חתימה על כרטיס תורם היא חלק ממעשה המצווה המוטל על החי.

האם יש מצווה לרפא?

אף-על-פי-כן ישאל השואל אם הרפואה בכללה היא חיוב על היכול לסייע, שהרי כל שלמדנו מהגמרא (ברכות ס ע"א) הוא, שמותר לרפא, אך לא שיש חובה בדבר:

תנו רבנן, הנכנס לבית המרחץ... כי נפיק מאי אומר? אמר רב אחא: מודה אני לפניך ה' שהצלתני מן האור. רבי אבהו על לבי בני, אפחית בי בני מתותיה, אתרחיש ליה ניסא קם על עמודא שזיב מאה וחד גברי בחד אבריה, אמר: היינו דרב אחא. דאמר רב אחא: הנכנס להקיז דם אומר: יהי רצון מלפניך ה' אֵלֵהי שיהא עסק זה לי לרפואה ותרפאני, כי אל רופא נאמן אתה ורפואתך אמת, לפי שאין דרכן של בני אדם לרפאות אלא שנהגו. אמר אביי: לא לימא אינש הכי, דתני דבי רבי ישמעאל: (שמות כא) ורפא ירפא - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות.

ממילא, האפשרות לרפאות - שכאמור, לכאורה אינה חובה - שמא אין להחיל עליה את דין "לא תעמוד על דם רעך", קל וחומר ריפוי שעיקרו תרומת אברים מחיים, שהרי ה' בלבד הוא ה"רופא כל בשר ומפליא לעשות" ולבני אדם לא ניתנה אלא הרשות לנסות את כוחם בריפוי.

אלא שהמעין יראה, כי הרמב"ן¹⁹ ביאר את דברי התנא דבי ר' ישמעאל, שמה שאמר "ניתנה רשות" היינו לאפוקי מאיסור. וכיוון שאין איסור בדבר ממילא פשוט, שחובה ומצווה על הרופא ועל כל שכמותו לרפאות:

19 תורת האדם, שער המיחוש - ענין הסכנה, פרק ו, ד"ה ומסתברא.

קביעת רגע המוות והחובה לתרום אברים

ומסתברא דהא דאמרינן נתנה תורה רשות לרופא לרפאות... האי רשות רשות דמצוה הוא דמצוה לרפאות ובכלל פקו"נ הוא כדתנן מאכילין אותו ע"פ בקיאים... והואיל ומחללין שבת ברפואות ש"מ בכלל פקוח נפש הן, ופקוח נפש מצוה רבה היא, הזריז בחכמה זו משובח והנשאל מגונה והשואל שופך דמים, וכ"ש המתיאש ואינו עושה. וש"מ כל רופא שיודע בחכמה ומלאכה זו חייב הוא לרפאות, ואם מנע עצמו ה"ז שופך דמים.

...וי"ל כיון שנתנה תורה רשות לרופא לרפאות, ומצוה נמי היא דרמיא רחמנא עליה אין לו לחוש כלום, שאם מתנהג ברפואות כשורה לפי דעתו, אין לו בהן אלא מצוה, דרחמנא פקדי' לרפויי, וליביה אנסיה למטעא...

וכן פסק להלכה ולמעשה בשולחן ערוך (יורה דעה, סימן שלו, סעיף א):

נתנה התורה רשות לרופא לרפאות. ומצוה היא. ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים, ואפילו יש לו מי שירפאנו, שלא מן הכל אדם זוכה להתרפאות...

למצווה לרפא את החולה העלו הראשונים מקורות רבים, גם מדין השבת אבדה כעולה מהסוגיה בסנהדרין (עג ע"א) דלעיל וממילא גם מהלאו בדין זה, ד"לא תוכל להתעלם", וגם מהפסוקים "וחי עמך", "וחי אחיך עמך", "ואהבת לרעך כמוך" ו"אשר יעשה אותם האדם וחי בהם".²⁰

ומצינו בתוספות ר"י החסיד (ברכות ס ע"א, ד"ה מכאן) ובתוספות הרא"ש (שם, ד"ה מכאן), שהביאו בשם ר"י מאורליינש, שמצוות הרפואה נלמדת בין היתר מהפסוק "לא תעמוד על דם רעך" ומפורש כדבריו בגמרא בסנהדרין דלעיל. ונראה שזהו מקור הרמב"ן לקביעתו, שהנמנע מלרפאות "הרי זה שופך דמים" וכיוון שכך פסק בשולחן ערוך, הרי פשוט שמקור זה יוצר חלות דין חמורה ביותר על מצוות ריפוי ופיקוח נפש.

אמנם גבולות החיוב אינם פשוטים כלל ועיקר, שהרי לעיתים, בייחוד בהתפתחות הרפואה, אם נאמר שיש חיוב טוטאלי לרפאות, נבוא להשאיר בחיים חולים סופניים

20 ראה: ספרי, כי תצא, רכג; בבא קמא פא ע"ב; תוספות, סנהדרין עג ע"א, ד"ה תלמוד לומר. וביאר הרמב"ם בפירוש המשניות, נדרים ד, ד, שהשתדלות זו צריכה להיעשות בין היתר בכוח חוכמתו של הרופא: "שחייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל והרי הוא בכלל אמרם בפירוש הכתוב והשבתו לו לרבות את גופו שאם ראהו או בד ויכול להצילו הרי זה מצילו בגופו או בממונו או בדיעתו". והשאלות דרב אחאי גאון (שאלתא לח) הביא דין זה מ"וחי אחיך עמך" ומ"וחי בהם" וכן כתב הרמב"ן בפירושו על התורה (ויקרא כה, לו) שהוא מ"וחי אחיך עמך". והוסיף הרמב"ן בתורת האדם, שער המיחוש - ענין הסכנה, דנלמד גם מדין "ואהבת לרעך כמוך".

הסובלים ביותר ממחלתם. ועל אף שגדולי עולם בכל הדורות סברו שאין גבול לחיוב זה, שהרי גם על חיי שעה מחללים שבת ומפקחים את הנפש, אף-על-פי-כן קיימת עדות מהחזון איש, שלעיתים אין חיוב לחבר חולים סופניים למכשירי הנשמה וכדומה.

על אף כל זאת ברור, שכל הדיון דלעיל אינו אלא לגבי יחידים הזקוקים להשתלת אברים, אך בבחינת הכלל, הציבור - פשוט, כי עקרונית יש מצווה וחיוב ברור על הרופא לרפאות וממילא הוא הדין בנדון דידן ביחס לתורם האבר, שאם אין בפעולה זו פגיעה בפתיל חייו חלים עליו מצווה וחיוב לתת יד לרפואה.

חובת הצלה כשהחולה אינו נמצא לפנינו

נקודה נוספת, שיש לדון בה, היא חובת תרומת אברים כאשר אין לפנינו חולה המצפה להשתלה. הגר"ש גורן בספרו²¹ מביא שלוש שיטות בדבר:

א. שיטת הנודע ביהודה והחתם סופר: לדידם, רק כשיש חולה לפנינו יש להתיר ניתוח המת והוצאת אבריו.

ב. לעומתם סובר החזון איש, שאם מדובר במחלה שכיחה הרי גם אם אין חולה לפנינו אין זה פחות מספק פיקוח נפש ועל-כן הותרו איסורים אלו של ניוול המת, של הלנת המת ושל הנאה מהמת.

ג. ומוסיף הגר"ש גורן שיטה שלישית אליבא דידיה: במציאות ממלכתית, לאומית, גדרי פיקוח נפש משתנים ואחריות הרופא אינה מסתיימת במה שלפניו, אלא באפשרויות אשר חלות על הציבור כולו. לכן, אף אם אין חולה לפנינו פשוט שמותר וממילא צריך לשמור אברים בבנק אברים לאומי כך שיהיו מוכנים ומזומנים לעת מצוא.

לענ"ד יש להוסיף על השיטה השלישית, שעצם המושג "לפנינו" אינו כרוך עוד מעיקרו במרחק פיזי, במציאות "הכפר הגלובלי" שאנו חיים בה.

איסור ניוול המת, איסור הנאה ממנו ואיסור הלנתו

לגבי איסורים אלו די להביא את דבריו הפשוטים והחד-משמעיים של הגר"ש גורן בפתחת דבריו בסוגייתנו:

בפתחת הדיון בנושא, עלי להניח שתי אקסיומות שהן תקיפות מבחינת ההלכה.

21 תורת הרפואה, לעיל בה"ש 13, בעמ' 79-81.

א) אין ספק בכך שכל שמדובר בחולה אנוש הזקוק להשתלה של אבר שהנשמה תלויה בו, ורק היא יכולה להציל את חייו, מוגדרת השתלה זו כפקוח נפש הדוחה או מתירה את כל האיסורים הקשורים עם ההשתלה, פרט לאיסור "לא תרצח" של האדם ממנו מוצא האבר להשתלה...

ועל אף שמצינו האוסרים²² אין הם אלא מיעוטא דמיעוטא ואין דבריהם נראים כלל ועיקר כיון שתורתנו תורת חיים וכפי שמלמדנו רב יהודה בשם שמואל: "וחי בהם - ולא שימות בהם" (יומא דף פה ע"ב).

סיכום

חובה לחתום על כרטיס אדי או על כרטיס 'בלבבי'. על-פי תנאי וועדת הרבנות הראשית יש לסמן על גבי כרטיס אדי את האפשרות, שהתרומה תתבצע "רק באישור איש דת לפי בחירת המשפחה". מבחינה חוקית אין אפשרות לתרום ללא הסכמת המשפחה ואילו עליה חלה המצווה לקיים דברי המת. המשפחה תבחר בוודאי רב הבקי בעניין, שיוודא את יישום תנאי הרבנות הראשית ולא תצא תקלה מתחת ידינו.

בשולי הדברים: תרומת אברים ותחיית המתים

לצערי הרב, כנגד חובת תרומת האברים עומדת תפיסה עממית, הסוברת כי תרומת אברים לאחר המוות נוגדת את האמונה בתחיית המתים. אכן, כיום, סיבה מרכזית להימנעות יהודים מלתרום אברים לאחר המוות היא חוסר בהירות באשר לאמונה בתחיית המתים. לפיכך ננסה לבאר בקיצור רב את יסודות האמונה זו, שהם מוסכמים על הכל.

האמונה בתחיית המתים היא יסוד גדול של אמונת ישראל והיא מתוארת בספר דניאל (יב, ב): "ורבים מישני הארץ יקיצו אלה לחיי עולם", ובספר ישעיהו (כו, יט): "יחיו מתוך נבלתי יקומון הקיצו ורננו שכני עפר". לפי אחת הדעות בגמרא, גם "חזון העצמות היבשות" שבספר יחזקאל מתאר את תחיית המתים.²³

על חשיבות האמונה בתחיית המתים אנו למדים מכך, שהיא תוקנה לחתום את ברכת גבורות. גם הרמב"ם ראה באמונה זו יסוד ועיקר ובהקדמתו (בפירוש המשניות) לפרק

22 שו"ת בניין ציון, חלק א, סימנים קע-קעא; שו"ת מנחת יצחק, חלק ה, סימן ח.

23 ראה סנהדרין צב ע"ב.

חלק כתב: "ותחיית המתים יסוד מיסודות תורת משה, אין דתו לא דבקות בדת יהודית למי שלא יאמין זה", ובהמשך דבריו הוא מונה אמונה זו כעיקר הי"ג. גם בהלכות תשובה (משנה תורה, תשובה, פרק ג, הלכה ו) מונה הרמב"ם את הכופרים בתחיית המתים בין אלו שאין להם חלק לעולם הבא, וכן הקדיש לעניין זה את "אגרת תחיית המתים" המפורסמת. אמנם בפרטי תחיית המתים יש מחלוקות בין הרמב"ם לרמב"ן ולחכמי הקבלה, אך על עצם האמונה שתשוב הנפש אל הגוף אין חולק.

האמונה בתחיית המתים היא אמונה בדבר שאינו על דרך הטבע, ובלשון הרמב"ם זו "אמונה במופת". היא שייכת בנשמה ולא בגוף, הכפוף לחוקי הטבע. לכן אין היא כוללת את הרעיון, כי הגוף שלפני המוות יקום, שהרי ברור כי הגוף נרקב באדמה כפי שנאמר בתורה: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב" (בראשית ג, יט), וכפי שניתן לראות בעין. יותר מכך, הרמח"ל (דרך ה', חלק א, פרק שלישי - במין האנושי) מסביר כי התפרקות הגוף היא חלק הכרחי של תהליך המוות ותחיית המתים:

...ולא תוכל הנשמה לזכך הגוף אלא אחר שתצא ממנו תחילה וימות הגוף ויפסד ואז יחזור ויבנה בנין חדש... והנה הגוף צריך שיחזור ליסודו ותיפרד הרכבתו ותיפסד צורתו, והואיל והיה מן העפר אליו ישוב, והוא מה שאמר יתברך שמו לאדם: "כי עפר אתה ואל עפר תשוב".

במדרשים מבואר כי הקימה לתחייה אינה תלויה בגוף כולו, אלא רק בעצם קטנה, "לוז" שמה. וכך הוא, למשל, במדרש ויקרא רבה (פרשה יח):

אדרינוס שחיק עצמות שאל את ר' יהושע בר חנניא אמר לו מהיכן הקב"ה מציץ את האדם לעתיד לבא? אמר לו מלוז של שדרה.

על תכונתה המיוחדת של עצם זו, המתקיימת גם כשהגוף מתכלה, ממשיך המדרש (שם) ומספר:

נתנו במים ולא נמחה טחנו בריחים ולא נטחן נתנו באש ולא נשרף נתנו על הסדן והתחיל מכה עליו בפטיש נחלק הסדן ונבקע הפטיש ולא הועיל ממנו כלום.

המשנה ברורה (סימן ש, ס"ק ב) מביא בשם קדמונים, כי עצם זו אינה נהנית אלא מאכילת סעודת מלווה מלכה. בספרות השו"ת²⁴ שימש קיומה של עצם זו כמקור החיוב לקבורת אפר של יהודי, שכן ממנה יחיו המתים אפילו אם גופם נשרף כליל.²⁵

24 ראה: שו"ת ציץ אליעזר, חלק ת, סימן לה; שו"ת יעב"ץ, חלק ב, סימן קסט, ועוד.
25 יש לציין שאמנם על עצם דין קבורת אפר הנשרפים יש רבים החולקים אך אין זה מענייננו, ואכמ"ל.

האם ניתן להעלות על הדעת, שבתחיית המתים לא יקומו יעקב אבינו ויוסף הצדיק שנחנטו במצרים, והרי בחניטה היו מחסרים אברים? האם מתקבל על הדעת, שרבי חנינא בן תרדיון, שנשרף וספר תורה עמו, לא יקום בקץ הימים, הוא וכל הרוגי ושרופי מלכות שבכל הדורות? אלא בוודאי יקומו שלמים ברמ"ח אברים ושס"ה גידים. ברור, שאם ביכולתו של הקב"ה להחיות מתים יש ביכולתו לחדש את האברים שחזרו לעפר.

לאחר שכתבתי דברים אלו, שלח לי מולי בן-ששון, שבעזרת ה' כיוונו לדעת רס"ג. בספרו אמונות ודעות (מהדורת הרב קאפח, המאמר השביעי), הוא שואל, מה יהיה על אלו שמתו ולכאורה התכלה גופם:

ושמא יחשוב עוד ויאמר, ואם אכל אריה את האדם, ואחר כך טבע האריה ואכלוהו הדגים ואכלם אדם, ונשרף אותו אדם ונעשה אפר, מאין יחזיר הבורא את האדם הראשון, האם מן האריה או מן הדגים או מן האדם, והשני האם מן האש או מן האפר. ונדמה לי כי זה ממה שמביא את המאמינים במבוכה, וראיתי להקדים הקדמה לפני שאענה על כך, ואומר, ראוי שנדע שאין בעולם גוף המכלה גוף, ואפילו האש שהיא ממהרת לשרוף אינה אלא מפרידה בין חלקי הדבר ויחזור כל חלק ליסודו, ויהיה החלק העפרי אפר ומאומה אינו כלה, ולא יתכן שיוכל לכלות דבר עד שיאפיסהו כי אם הבורא אשר בראו מן האין, וכיון שדבר זה נכון בלי ספק, הרי כל בעל חי שאכל גוף מסוים אינו מכלה אותו אלא מפריד את חלקיו בלבד.

רס"ג אומר מפורשות, שתחיית המתים תכלול איסוף וחיבור חלקי הגוף שהופרדו.

על כל הנ"ל יש להוסיף גמרא ערוכה (שבת קנב ע"ב) המפורש ממנה כדברינו:

הנהו קפולאי [חופרים]²⁶ דהוו קפלי בארעא דרב נחמן, נחר בהו רב אחאי בר יאשיה [שהיה נקבר שם]. אתו ואמרו ליה לרב נחמן: נחר בן גברא. אתא ואמר ליה: מאן ניהו מר? אמר ליה: אנא אחאי בר יאשיה. אמר ליה: ולא אמר רב מרי: עתידי צדיקי דהוו עפרא? אמר ליה: ומני מרי, דלא ידענא ליה! [ואיני חש לדבריו] - אמר ליה: והא קרא כתיב וישב העפר על הארץ כשהיה? אמר ליה: דאקרייך קהלת לא אקרייך משלי, דכתיב (משלי יד) ורקב עצמות קנאה כל מי שיש לו קנאה בלבו - עצמותיו מרקיבים [ועליו נאמר וישב אל העפר], כל שאין לו קנאה בלבו - אין עצמותיו מרקיבים. גששיה, חזייה דאית ביה מששא. אמר ליה: ליקום מר לגויה דביתא! [יבא אדוני לבית] - אמר ליה: גליה

26 המובא בסוגריים מרובעים בקטע זה הוא פירוש רש"י.

אדעתך דאפילו נביאי לא קרית דכתיב (יחזקאל לז) וידעתם כי אני ה' בפתחי את קברותיכם [בהעלותי, עד שיעלנו הקדוש ברוך הוא מקברותינו, אין לנו רשות לעלות]. אמר ליה: והכתיב (בראשית ג) כי עפר אתה ואל עפר תשוב! [והאי ליכא למימר ברשעים לחודייהו, דכל קללותיו של אדם הראשון כל דורותיו שוין בהן] - אמר ליה: ההוא - שעה אחת קודם תחיית המתים.

דהיינו, אפילו הצדיקים ואפילו נטולי הקנאה, גופם יירקב וישובו לעפר קודם תחיית המתים.

לאור כל האמור לעיל ברור, שאין כל מקום להימנעות מהצלת חיים בשל גרסה פרימיטיבית של האמונה בתחיית המתים. הצלת נפשות היא מצווה גדולה, שהרי כל המציל נפש אחת כאילו הציל עולם מלא; ובוודאי מי שבמיתתו הציל חיים, וכן המשפחה שקיבלה את ההחלטה לתרום את אברי המת, זכותם רבה ועליהם נאמר "יש קונה עולמו בשעה אחת".

הרב ד"ר יהודה זולדן



סדרי קדימות במתן צדקה בזמננו

- הקדמה
- סדרי קדימות בצדקה ובהלוואה: שכניו ועניי ביתו; עניי העיר
- אומדן דעת - כוונת הנותן כשלא
- אמר דברים ברורים
- עניי העיר ועניי עיר אחרת - מחויבות אישית ומחויבות ציבורית
- סיכום

הקדמה

סדרי הקדימות בקבלת צדקה הם: עניים בני משפחה, עניים בני הבית, עניי העיר ועניי עיר אחרת. מי נכלל בהגדרה 'עניים בני הבית' ובהגדרה 'עניים בני העיר'? לשאלות אלו יש השלכות ברורות במציאות זמננו. נדגים זאת בשני מצבים: רווחה ולימוד תורה.

א. אדם מעוניין לתרום לעמותת רווחה, העוסקת בסיוע לנצרכים בכל הארץ, על-פי אמות-מידה ברורות וקבועות, וזאת במטרה שהללו ייחלצו ממצבם ויתנהלו כלכלית בכוחות עצמם. משרדי העמותה נמצאים בעיר שאינה עיר מגוריו של התורם, והם נדדו בערים שונות, מטעמי נוחות. בעירו של התורם יש עמותות רווחה אחרות, שמסייעות לנצרכים בני אותה העיר. הן מספקות סלי מזון לקראת שבתות וחגים, דואגות למצוא פתרונות לבעיות כלכליות של עניי העיר, ועוד, אבל אין הן מנסות להוליך את הנזקקים לקראת עצמאות כלכלית. התורם מעדיף את דרכה של העמותה הארצית.

ב. אדם מעוניין לתרום לשיבה, הנמצאת בעיר שאינו גר בה, מפני שהוא רואה חשיבות בחיזוק השיבה בשל דרכה החינוכית והלימודית. בעירו, ואף בסמוך לביתו, יש שיבה אחרת, שאין לו קשר מיוחד אליה: הוא איננו מכיר בה איש ואינו מזדהה עם דרכה החינוכית והלימודית, הגם שהוא שמח בקיום ישיבה במקום מגוריו. יש

להוסיף עוד, שהתלמידים בשתי הישיבות הללו אינם תושבי הערים שהישיבות נמצאות בהן, אלא באים מכל הארץ ללמוד שם.

כיצד לנהוג במצבים אלו? לתת לקרובים מבחינה חברתית, שאינם בני העיר - בהנחה שהם יוגדרו כעניים בני הבית - או בכל זאת לעניי העיר? האם גם במצבים אלו, "עניי עירך קודמים לעניי עיר אחרת", ושמה אינם כן? ומדוע?

הדיון להלן הוא על בסיס ההנחה, שצרכי העניים בערים השונות שווים. לא נעסוק בשאלת סדרי קדימויות כאשר הצרכים שונים (מזון וביגוד למול רפואה, או למול החזקת לומדי תורה).

סדרי קדימות בצדקה ובהלוואה

בפסוקים העוסקים במצוות צדקה (דברים טו, ז-ח, יא) נאמר:

כי יהיה בך אביון מאחד אחיך בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך לא תאמץ את לבבך ולא תקפץ את ידך מאחיך האביון. כי פתח תפתח את ידך לווה עבט תעביטנו די מחסרו אשר יחסר לו. ... כי לא יחדל אביון מקרב הארץ על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ידך לאחיך לענייך ולאביונך בארץ.

אם אדם יכול לתת צדקה גם לעניים שבמעגל הקרוב אליו וגם לעניים במעגל רחוק יותר, הרי זה טוב וראוי. כך נאמר בגמרא בבבא מציעא (לא ע"ב):

"פתח תפתח" אין לי אלא לעניי עירך, לעניי עיר אחרת מניין? תלמוד לומר: "פתח תפתח" מכל מקום.

אך אם אין באפשרותו לתת לכולם, יש צורך לקבוע סדרי קדימות. כך נדרש על הפסוקים הללו במדרש ההלכה בספרי (דברים, ראה, פיסקה קטז):

"כי יהיה בך" - ולא באחרים. "אביון" - תאב תאב קודם. "אחיך" - זה אחיך מאביך. כשהוא אומר: "מאחד אחיך" - מלמד שאחיך מאביך קודם לאחיך מאמך. "באחד שעריך" - יושבי עירך קודמים ליושבי עיר אחרת.

סדר הקדימויות הוא למי שזקוק יותר, ובין הקרובים - אח מאב קודם לאח מאם, ואח מאם קודם לעניי העיר, ועניי אותה העיר קודמים לעניי עיר אחרת. לא ברור ממדרש ההלכה מה היא רמת החיוב להקדים: המלצה, חובה מדרבנן, או אולי חובה מדאורייתא. באופן פשוט ניתן לומר, שזו המלצה, או קריאת כיוון, של חכמים שביקשו לעשות סדר

סדרי קדימות במתן צדקה בזמננו

והדרגה בחלוקת הצדקה, על יסוד היגיון די ברור - נטילת אחריות לסייע למעגל הקרוב ואחר-כך - למעגלים רחוקים יותר.

במדרש אליהו רבה (איש שלום), פרשה כה, מפורט עוד:

”הלוא פרוס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית כי תראה ערום וכיסיתו ומבשרך לא תתעלם” (ישעיהו נח, ז). כאיזה צד? יש לו לאדם, מזונות הרבה בתוך ביתו, ובקש לעשות מהן צדקה כדי שיפרנס אחרים, כאיזה צד יעשה? יפרנס את אביו ואת אמו תחילה, ואם הותיר יפרנס את אחיו ואת אחותו, ואם הותיר יפרנס את בני ביתו, ואם הותיר יפרנס את בני משפחתו, ואם הותיר יפרנס את בני שכונתו, ואם הותיר יפרנס את בני מבו, מיכן ואילך ירבה צדקה בישראל.¹

סדר קדימויות דומה נמצא גם בהלוואה. הלוואה לאדם עני היא המעלה הראשונה במצוות צדקה.² על הפסוק: ”אם כסף תלווה את עמי את העני עמך” (שמות כב, כד) נדרש במכילתא דרבי ישמעאל (משפטים - מסכתא דכספא, פרשה יט):

”את עמי”: ישראל וגוי עומדין לפניך ללוות - עמי קודם.

עני ועשיר - עני קודם.

ענייך ועניי עירך - ענייך קודמין לעניי עירך.

עניי עירך ועניי עיר אחרת - עניי עירך קודמין, שנאמר: ”את העני עמך”.

מהמדרש נלמד, שיש להקדים יהודי לגוי, ובתוך עם ישראל הקדימות היא: עני לפני עשיר, ומקרב העניים יש להקדים ולהלוות לקרובים, ל”ענייך” - בני המשפחה ואנשים קרובים מאד, ואחר-כך לאנשי העיר, ואחריהם לעניים ממקומות אחרים. ברייתא זו הובאה בידי רב יוסף בגמרא (בבא מציעא עא ע”א), ושם פירש רש”י:

1 במדרשים הללו הובא במפורט מדרג הקדימויות בתוך המשפחה, אך אנו לא נעסוק בזה. נציין לדבריו ספר חסידים, סימן קנה, שהאריך בחומרה שבמתן צדקה לאחרים אגב התעלמות ממצוקת בני משפחתו של התורם, ראה שם גם בסימן שכד, ובסימן תקל. עוד על סדרי הקדימות במסגרת המשפחה ראה: הרב: הרב אליעזר ולדינברג, שו”ת ציץ אליעזר, חלק ז, סימן לח; הרב חיים קנייבסקי דרך אמונה על משנה תורה, מתנות עניים, פרק ז, הלכה יג; הרב אברהם אבידן אהבת צדקה (התשס”ח), עמ’ שה-שיא.
2 משנה תורה, מתנות עניים, פרק י, הלכה ז; טור ושולחן ערוך, חושן משפט, סימן צז, סעיף א.

עניין ועניי עירך - עניים שהם קרובין, וממשפחתך.

עניין קודמין - דכתיב "עמך", הקרובין לך.

עניי עירך קודמין לעניי עיר אחרת - דהנך הוו "עמך" טפי.³

בדברינו להלן נתמקד במדרג הקדימויות מחוץ למעגל המשפחה: עניי ביתו ועניי העיר.

שכניו ועניי ביתו

הרמב"ם (שם, פרק ז, הלכה יג) פסק את סדר הקדימויות בצדקה:

עני שהוא קרובו קודם לכל אדם. עניי ביתו קודמין לעניי עירו. עניי עירו קודמין

לעניי עיר אחרת שנאמר: "לאחיך לענייך ולאביונך בארצך" (דברים טו, יא).

כך פסק הטור (יורה דעה, סימן רנא) ופירט יותר:

וכן הנותן מתנות לאביו ולאמו והן צריכין להן הרי זה בכלל צדקה, ולא עוד אלא

שצריך להקדימם לאחרים. ואפילו אינו בנו ולא אביו ולא קרובו, צריך להקדימו

לכל אדם. ועניי ביתו קודמין לעניי עירו, ועניי עירו קודמין לעניי עיר אחרת.

הרמב"ם והטור דירגו בין עניים שהם קרובי משפחה לעניים שהם בני הבית. אלו

האחרונים רגילים לבוא לבית התורם ולקבל ממנו צדקה. לא כתוב שהם גרים בשכנות

אליו ולא נאמר שהם גרים באותה העיר. בעניים בני בית אפשר לראות סוג של שכנים

- אמנם לא בבחינת קירבת מגוריהם לביתו של התורם - והם קודמים אפילו לקרובי

משפחה. כך כתב ר' אהרן ב"ר יעקב הכהן מנרבונה (אורחות חיים, דין צדקה, אות א):

ענייך ועניי עירך, ענייך קודמין. עניי עירך ועניי עיר אחרת עניי עירך קודמין.

וה"ה לענין צדקה. וכתב רבינו מאיר ז"ל דשכן אף על פי שאינו קרובו, הרי הוא

קודם לקרוב שאינו שכן. וכתבי: "טוב שכן קרוב מאח רחוק" (משלי כז, י) והוא

דרחים ליה.

מדובר בשכן "דרחים ליה" - שנותן הצדקה אוהבו, ויש ביניהם קשר חברתי (כפי שאמור

בעני בן בית) - ולא בשכן סתם, שגר בסמיכות אליו (והוא מ"בני שכונתו", כלשון אליהו

רבה, איש שלום, פרשה כה). אכן, "שכן דרחים ליה" נחשב כעני בן בית.

העדפת שכן, ככלל, על פני קרוב נלמדת מדברי הגמרא (בבא מציעא קח ע"ב, וכן

כתובות פה ע"ב), שדנה באדם הרוצה למכור שדה ואין בן-מיצר שרוצה לקנות, אך יש

3 כך פסק הטור בחושן משפט, סימן צז, וכן השולחן ערוך, שם, סעיף א. הרמב"ם לא הביא זאת להלכה, ועסקו בכך אחרונים. ראה למשל מנחת חינוך, מצוה סו.

סדרי קדימות במתן צדקה בזמננו

שניים אחרים שמתעניינים: "איבעיא להו: שכן וקרוב מאי? - תא שמע 'טוב שכן קרוב מאח רחוק'". הרא"ש (כתובות, פרק ט, סימן ט) הסביר איזה שכן קודם לקרוב משפחה:

והא דאמרינן שכן קודם, לא בעי למימר שכינו הדר אצלו, דכמה אנשים דרים זה אצל זה ואין להן שייכות יחד. אלא שכן היינו שהוא חבירו ורגיל אצלו תמיד משאו במתן, על זה אמר הפסוק: "טוב שכן קרוב מאח רחוק".⁴

נראה, שלזאת התכוון האורחות חיים בדבריו על השכן, שהתורם "רחים ליה". בשולחן ערוך (יורה דעה, סימן רנא, סעיף ג) פסק גם כן כדברי הטור, והרמ"א (שם) ביאר ופירט עוד:

פרנסת עצמו קודמת לכל אדם, ואינו חייב לתת צדקה עד שיהיה לו פרנסתו ואח"כ יקדים פרנסת אביו ואמו, אם הם עניים, והם קודמים לפרנסת בניו. ואחר כך בניו, והם קודמים לאחיו, והם קודמים לשאר קרובים, והקרובים קודמים לשכניו, ושכניו לאנשי עירו, ואנשי עירו לעיר אחרת (הכל בטור).

את דברי הרמ"א על השכנים נפרש כדברי האורחות חיים - עניים שיש לנוותן קשר איתם, ולא שכנים מתוך קירבת מגורים פיזית.⁵ "שכניו", או "עניי ביתו", עשויים אפוא להיות עניים, שיש להם קשר כלשהו עם הנותן ושלנותן יש עניין בהם - אידיאלוגי, רוחני, או חברתי. לנוותן מסוים יש עניין לתרום לעמותה מסוימת, שעוסקת ברווחה ובצדקה; לאחר יש עניין לתרום לבית חולים מסוים ולענייני בריאות אלו ואחרים; לשלישי עניין במוסד תורני מסוים, וכן הלאה. כל אלו נכללים בהגדרה "שכנים", או "עניי ביתו", אפילו אינם שוכנים בעירו של התורם, כפי הדוגמאות שהבאנו בהקדמה.

הרב חיים קנייבסקי (דרך אמונה, מתנות עניים, פרק ז, הלכה יג) פירט בהרחבה את סדרי הקדימות במתן צדקה על-פי דברי הרמב"ם ודן בשאלת הגדרתם של עניי ביתו:

4 כך פסק הרמ"א להלכה בחושן משפט, סימן קעה, סעיף ג, והטור, חושן משפט, סימן רנג, וכן הרמ"א שם, סעיף כט. הרב אברהם דנציג, חכמת אדם, שער משפטי צדק, כלל קמה, סעיף א, כתב: "כמדומה לי שראיתי בספר קדמון ואיני זוכר דשכן רצה לומר מי שרגיל עמו ולא מי שדר בשכונת ביתו".

5 הרב שמואל הלוי וואזנר (שו"ת שבט הלוי, חלק ה, סימן קלה, אות ד) ציין לדברי בעל ההפלאה, שכתב: "דעניי ביתו היינו בניו ובנותיו הסמוכים על שולחנו עדיפי מכולם". אי לאו דפה קדוש אמר דבר זה הוא דוחק עצום בסדור הטור והשו"ע דאם כן הוי ליה להזכירו ברישא לפני הקרובים כיון דעדיפי מכולם כנ"ל, מה שאין כן סדור הלשון משמע כנ"ל בעניי דעניי בני ביתו היינו עניים דעלמא כמו עניי עירו אלא דקודמים להם כיון דסמוכים ומקורבים לו עוד יותר מעניי עירו. ושוב ראיתי שכדברינו כמעט מפורש בלשון רמ"א כאן שחזר עוד פעם על סדר הקדימות וכתב: 'הקרובים קודמים לשכניו ושכניו לאנשי עירו, ושכניו היינו עניי ביתו או שכניו הקרובים לו במקום, דלהפלאה הוי ליה לרמ"א להזכיר מעלת בניו ובנותיו הסמוכים על שולחנו, וד"ק".

עניי ביתו. היינו שכניו קודמין לעניי עיר האחרים. וי"א דשכניו נקרא אם הוא רגיל אצלו ולא מי שדר בשכונת ביתו, ויש חולקין [חכמת אדם כלל קמה, א]. ועניי שכונתו (דהיינו ג' בתים נקרא שכונה) קודמין לעניי מבוי שלו, ועניי מבוי שלו קודמין לעניי שאר העיר [הגר"א יו"ד שם].

במונחים 'מבוי' ו'עיר' אפשר לראות 'קהילה', ולפיכך יש להתאים את הקביעה, שעניי מבוי של התורם קודמים לעניי מבוי אחר, במקום שיש קשר חברתי ממשי עם הגרים באותו אזור או באותו בניין. עניי המבוי, או השכונה הקרובה, נמצאים במעמד מקביל לזה של עניי העיר: אלו הם עניי הקהילה. לכן ההלכה, שלפיה עניי המבוי שלך - דהיינו, כפי שביארנו, עניי העיר = הקהילה שלך - קודמים לעניי מבוי אחר (דהיינו עיר = קהילה אחרת), באה לומר, שבני קהילה מקיימים מחויבות אישית וחברתית גדולה זה לזה, ומתוך כך עליהם לסייע לנזקקים ולנצרכים שבתוך הקהילה. אך את דברי החכמת אדם, שציין הר"ח קנייבסקי - "דשכניו נקרא אם הוא רגיל אצלו ולא מי שדר בשכונת ביתו" - יש לפרש כפי שהצענו לעיל, דהיינו, "שכניו" בהקשר זה אינם חברי קהילתו של התורם, אלא הם עניי ביתו, זאת, על-פי העיקרון, שקרבה אל התורם בעניין חברתי ורוחני עדיפה - מבחינת קבלת צדקה - על קרבה גיאוגרפית לתורם.

עניי העיר

כשאין לתורם קשר ממשי עם עניים הגרים בקרבתו אין להגדירם כעניי ביתו. העובדה, שאנשים גרים בסמיכות זה לזה אינה מספיקה לעדיפות בקבלת צדקה. אנשים גרים זה לצד זה באופן מקרי, עוברים דירות ומשנים את מקום מגוריהם, ואם אינם מכירים זה את זה ולא נוצר קשר חברי ביניהם, אזי העובדה הזמנית, שהם גרים זה לצד זה, אינה מעלה את קדימותם לצורך צדקה. על-כן הם נכללים בהגדרה "עניי העיר" ועדיפותם פחותה מזו של "עניי ביתו". אולם עדיין יש לשאול על טיב הקשר שבין הנותן לבין העניים הגרים בעירו. האם המגורים של העשיר ושל העני באותה העיר הם שמגדירים את הזיקה שביניהם, על אף שאין ביניהם קשר חברתי, או כל קשר אחר?

כפי שהסברנו נראה, שהמושג 'עיר' בהלכות שנדונו לעיל מתייחס לקבוצת אנשים המתנהלת כקהילה. בין החברים בקהילה יש קשרים ומחויבויות הדדיות ובכללן תמיכה הדדית בעת מצוקה כלכלית. עיר כפי שהיא כיום, דהיינו רשות מקומית המוגדרת כ'עירייה' (כך בישראל, למשל), יכולה לשמש ולתפקד גם כן כקהילה, אבל בדרך כלל אין זה המצב. בערים גדולות יש קבוצות שמתנהלות כקהילות, המורכבות מחברים המתפללים יחד באותו בית כנסת, או מגרעין חברתי, ואולי אף מדיירים של שכונה.

העניים שבהן ייחשבו כעניי העיר. כך כתב בשיירי כנסת הגדולה (יורה דעה, סימן רנא, הגהות טור, אות ג):

בעיר שהם נחלקים חבורות חבורות וקהילות וקהילות, הוי ליה כל עניי קהילה וקהילה כעניי עיר אחרת.⁶

אכן, בדרך כלל, ככל שהעיר גדולה כך פוחת הקשר הממשי בין קהילה לקהילה, בין שכונה לשכונה, ובין חברי הקהילות ודיירי השכונות לבין תושבי העיר, שאינם משתייכים לשום קהילה. כשאינן קשר בין אנשים, ההשתייכות המוניציפאלית של הזולת, על-פי מרשם האוכלוסין, אינה מעלה ואינה מורידה כלום. קורה, שצד אחד של רחוב שייך מבחינה מוניציפאלית לעיר פלונית וצד אחר של הרחוב שייך מבחינה מוניציפאלית לעיר אחרת. סביר להניח, שיש קשרים חברתיים בין דיירים הגרים זה מול זה, על אף שכל אחד מהם רשום במרשם האוכלוסין כגר בעיר אחרת והוא משלם מיסים לעירייה אחרת. סביר להניח, שאדם ירצה לעזור ולסייע לשכנו ממול, שאמנם מתגורר בעיר אחרת מבחינה מוניציפאלית, ולא לאדם בעירו שלו, שאינו מוכר לו כלל. הגדרת עיר מבחינת מוניציפאלית היא החלטה של משרד הפנים, בהתאם לשיקולים כגון תקציב. אין זה מתקבל על הדעת, שקביעות פורמאליות ופוליטיות, המגדירות 'עיר', תחייבנה להקדים ולתת צדקה לעניים, הגרים באותה מסגרת מוניציפאלית, לפני נתינה לעניים הגרים בעיר אחרת. אדם מעוניין בדרך כלל לתת ולסייע לגופים שקרובים לליבו. ופעמים רבות, העניים המקומיים והגופים המקומיים קרובים פחות לליבו.

גם הנזקקים אינם מצפים, במקרים רבים, שבני עירם, או בני שכונתם, יפתרו את מצוקותיהם. כיום, רבים מן הנמצאים במצוקה כלכלית, וכן גופים, או מוסדות, שנזקקים לתרומות ולסיוע כלכלי, מבקשים תמיכה ועזרה במקומות רבים בארץ ואף בעולם, ואינם נדרשים לשכניהם, הגרים איתם באותו רחוב, או אף באותה שכונה ובאותה עיר. בתי חולים, מוסדות אקדמאיים, ישיבות ועוד, מבססים את תקציביהם על תרומות

6 כנסת הגדולה, יורה דעה, סימן רנא, הגהות טור, אות ב, כתב, שאם יש שני בתי כנסת בעיר יחלקו בשווה לאנשי העיר. אמנם כן, אך אם מתפללי בית הכנסת מתפקדים גם כקהילה ולא רק כבית הכנסת לתפילה, יש לעניי הקהילה מעמד של עניי העיר. הרב אבידן, לעיל בה"ש 1, בעמ' שכד, ציין לדברי כנסת הגדולה הללו וכתב, "ונראה שקהילות נחשבות כנפרדות, רק כאשר הן חלוקות במנהגיהן או שמתפללות בנוסח שונה". נראה, שאין כל בסיס לכך. קהילה אינה מוגדרת על-פי נוסח התפילה הנהוג בקרב חבריה, אלא על-פי קשר חברתי פעיל ביניהם. יש קהילות ובהן בתי כנסת, שבכל אחד מהם מתפלל כל אדם בנוסח שלו, וכך גם החזנים. לחילופין, היכן שקבוצת משפחות גדולה מאוד מנהלת אורחות חיים של קהילה, או ביישוב קהילתי גדול, יש כמה בתי כנסת לפי נוסחים ועדות שונות, לנוחיות כל החברים, מאחר שממילא אי אפשר שהכול יתפללו בבית כנסת אחד. בשני המצבים הללו, הקהילה מתפקדת גם בענייני צדקה חרף השוני במנהגים ובנוסחי התפילה של חבריה.

נדיבות מחוץ לארץ. אנשים רבים מטעמים עובדים קשה כדי להתרים עשירים באופן פרטי, בערבי התרמה ("דינרים") ועוד כהנה וכהנה. איש לא יעלה בדעתו, שהתורמים לא יתנו משום שעניי עירם קודמים. התרומות הללו מבוקשות וניתנות בשל הקרבה החברתית, או האידיאולוגית, של התורמים למוסדות.⁷

עובדה זו משנה את הגדרת המושג "עניי העיר". על כך כתב הרב אשר וייס (מנחת אשר, דברים, סימן כא, עמ' קנא):

והנה אף שנתנו הפוסקים דיני קדימה בצדקה, יש להתבונן במצב המציאות לפי המקום והזמן. דהנה ברור לענ"ד דאף שאמרו חז"ל עניי עירך קודמין, אין זה אלא בימיהם, שבני העיר הם שדאגו לעניי עירם ואין זולתם מי שידאג להם. אבל בזמננו בעידן התחבורה והתקשורת ההמונית אם עני נוסע ברחבי העולם לאסוף תרומות או אם ועדות רבנים וגופי צדקה אוספים למענו בפרסום גדול החוצה גבולות ומרחקים, שוב אין הוא בכלל עניי עירך.

המסגרת העירונית המוניציפאלית אינה מגבילה את התורמים ולא את העניים. התורמים נותנים גם לנזקקים ולנצרכים, שנמצאים במקומות מרוחקים, אך קרובים לליבותיהם, וגם העניים ושלוחי מוסדות ציבור מבקשים סיוע ופתרון למצוקותיהם בכל מקום אפשרי.

בשמו של הרב שמואל וואזנר מובא בספר באורח צדקה:⁸

תושבי עירו מוגדרים גם המרוחקים ממנו, אף שיש היום בתי מדרשות [=קהילות, חסידיות] שכל אחד מקדים עניו, ואם נשאר לו כסף אז שאר אנשי עירו לגביהם הם כמו אנשי עיר אחרת, מ"מ מסתבר שבכל אופן יקדים אנשי עירו.

אמנם הוא הסביר, ש"אנשי עירו" משמע אנשי קהילתו - בית המדרש, או החסידות, שהוא קשור אליה - ואף הגדיר את האחרים, שהם בני אותה העיר מבחינה מוניציפאלית, כבני עיר אחרת מבחינת הלכות צדקה; ובכל זאת הורה להקדים את תושבי העיר. אכן, "אם נשאר כסף" לתורם אחרי שנתן צדקה לבני קהילתו, ראוי שיתרום לבני עירו, שהם קרובים אליו יותר מאנשי ערים אחרות, אך כאמור, כיום, במה שנוגע לתמיכה בנזקקים, המסגרת המוניציפאלית אינה מהותית.

7 תרומות מחו"ל למען עניים, או מוסדות, בארץ ישראל, הוא על-פי ההלכה, שעניי ארץ ישראל קודמים לעניי חוץ לארץ, כאמור בספרי, דברים, ראה, פיסקה קטז, ונפסק להלכה בטור ובשולחן ערוך, יורה דעה, סימן רנא, סעיף ג. אך לא נעסוק בהגדרה זו כאן.

8 הרב יחזקאל פיינהנדרלר באורח צדקה (התשס"ו), עמ' שנד.

אומדן דעת - הערכת כוונת הנותן כשלא אמר דברים ברורים

על סדרי הקדימות בהתאם לקרבה של הנותן למקבלים ניתן ללמוד גם מהלכה אחרת, העוסקת בענייני צדקה. נאמר בתוספתא (בבא קמא יא, ג):

האומר תנו מאתים דינר לבית הכנסת, תנו ספר תורה לבית הכנסת - יינתנו לבית הכנסת הרגיל בו. ואם היו שנים והיה רגיל בשתיהן - יתנו לשניהן.

האומר תנו מאתים דינר לעניים - ינתנו לעניי אותה העיר. ר' אחא אומר: לעניי כל ישראל.

האומר תנו שדה פלוני לעניים - לקט שכחה ופיאה לעניי אותה העיר. לעניי עיר פלונית - לקט שכחה ופיאה לעניי עיר אחרת.

תוספתא זו דנה באדם, שציווה לפני פטירתו לתת צדקה לבית כנסת, או לעניים, אך לא פרט לאיזה בית כנסת, או לאלו עניים. לפי תנא קמא, יש לתת את הכסף לעניי העיר, ולדברי ר' אחא, יש לתת את הכסף לעניי כל ישראל. המחלוקת היא בהערכת דעתו של הנפטר. דברי תנא קמא עומדים על ההנחה, כי הנפטר רצה לקיים את הכתוב במדרש ההלכה, שעניי העיר קודמים, ואילו לפי ר' אחא, ייתכן שהנפטר לא רצה לפעול לפי העיקרון, שעניי העיר קודמים, שהרי גם בחייו הייתה לו זכות לתת צדקה למי שהיה מעוניין.⁹

הרמב"ם (משנה תורה, מתנות עניים, פרק ז, הלכה טו) פסק להלכה כדברי תנא קמא:

האומר תנו מאתים דינר לבית הכנסת או תנו ספר תורה לבית הכנסת יתנו לבית הכנסת שהוא רגיל בו, ואם היה רגיל בשנים יתנו לשניהן. האומר תנו מאתים דינרין לעניים יתנו לעניי אותה העיר.¹⁰

הרדב"ז (שם) פירש, שעל-פי הרמב"ם כך יש לנהוג, ואפילו אם יש לנפטר קרובים עניים, נותנים לעניי העיר, אך ציין שיש חולקים. אכן, רבינו ירוחם (מישרים, נתיב כד, חלק א) הביא את התוספתא הזו כך:

תנו מאתים זוז או ספר תורה לבית הכנסת נותנין אותו לבית הכנסת הרגיל בו ואם רגיל בשתיהן ינתנו לשניהם. תנו מאתים זוז לעניים, ינתן לעניי אותה

9 ראה שו"ת דברי מלכיאלי, חלק א, סימן נט.

10 הרי"ף, בבא בתרא כז ע"ב מדפי הרי"ף, פסק כמו תנא קמא. ראה עוד: שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, חלק ד (דפוס פראג), סימן תק; שו"ת אבקות רוכל, סימן קכב; שו"ת מהרש"ם, יורה דעה, סימן קנח וסימן קסב.

העיר, ואם יש לו קרובים עניים ינתנו להם, ואם אין בעיר עניים ינתנו לעניי עיר הקרובה.

לדבריו, הדיון בתוספתא הוא בנפטר שלא היו לו עניים קרובים, אך אם היו לו, ההנחה היא שציווה ליתן לאותם עניים קרובים. המרדכי עסק בהרחבה, בכמה מקומות, בשאלה כיצד לאמוד דעתו של אדם שהוריש כסף לצדקה. כך כתב (בבא בתרא, רמז תצג):

מעשה באדם שנתן מקצת נכסיו לצדקה בעת מותו. לימים ירדו קרוביו מנכסיהם וגדולי ביתו היו אומרים שיש ליתן אותה צדקה לקרוביו שירדו מנכסיהם. דתניא פ' יש נוחלין (בבא בתרא קלב ע"א) הרי שהלך בנו למדינת הים ושמע שמת בנו ועמד וכתב כל נכסיו לאחרים ואחר כך בא בנו, מתנתו מתנה. ר' שמעון בן מנסיא אומר אין מתנתו מתנה בידוע שאילו ידע שבנו קיים לא היה כותב לאחרים. ואמר רב נחמן הלכה כר' שמעון בן מנסיא דאזלינן בתר אומדנא. אלמא דהכי הלכתא הכא נמי אמדינן דעתיה שאילו ידע שירדו קרוביו מנכסיהם לא היה מניח קרוביו ונותנן לאחרים הלכך יהבינן לקרוביו.

המרדכי ציין, כי יש שחלקו עליו, וסיים שיש להעריך בכל מקרה מה הייתה דעת המוריש, ולנהוג בהתאם.¹¹

הרב יצחק בן שמואל אדרבי, בשו"ת דברי ריבות (סימן עב), פסק הלכה למעשה כשדן במקרה ובו גבאי צדקה פירשו כוונת נפטר לתת צדקה לעניי העיר, ואחי הנפטר טען שכוונת הנפטר הייתה לתת לעניים הקרובים:

תשובה: נראה לעניות דעתי שצדק ראובן בכל טענותיו אם הוא אמת שבשעת פטירת שמעון אחיו היו כבר במשפחתו היתומות העניות. והטעם דהלכתא פסיקתא היא דאמדינן דעת הנותן ואנן סהדי שאינו מניח קרוביו ונותן לאחרים.

בתשובה זו ברור, שהעניים שבנדון הם קרובי משפחה של הנפטר, עם זאת שהקרובים הללו אינם גרים בעירו. הדברי ריבות התבסס על דברי המרדכי, שהובאו לעיל.

הרב משה סופר, בשו"ת חתם סופר (חושן משפט, סימן קכז), נשאל על עשיר, שציווה לפני פטירתו סכום כסף גבוה "לעניים קרובי הדירים בק"ק פלוני". השאלה הייתה לגבי ההגדרה של "קרובים": אם הכוונה רק לקרובים שהם פסולי עדות, הרי מעטים מאוד ייחזקו מהכסף ואין זה מן ההיגיון שהנפטר התכוון לכך. החתם סופר השיב, שגם לדעתו יש להעריך שכוונת הנפטר הייתה לתת צדקה לכל קרוביו - גם בדרגות רחוקות - הגרים

11 ראה עוד בהמשך דברי המרדכי שם, וברמזים תצז ותרנט, וכן במרדכי, מגילה, רמז תתכה.

סדרי קדימות במתן צדקה בזמננו

בעיר שצ'יין.¹² מאחר שהנפטר הוריש מכספו לקרובי משפחה בדרגה רחוקה ניתן להניח, שאילו ציווה לתת לעניים קרובים לו, שאינם בני משפחתו, היו ממלאים אחר צוואתו.

כך ניתן ללמוד גם מדברי הרב שמואל די מודינא (שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סימן קסב), שדן באדם שנפטר בפיררה (Ferrara, עיר בצפון איטליה) והוא "צוה לתת מנכסיו לכפרת נפשו שלש מאות פרחים בכל שנה ושנה כל ימי עולם להשיא יתומות ולעניים מרודים וצנועים" על-פי רצון אשתו ויורשיו כל ימי עולם, וכן הם עשו. לימים עברו האלמנה והיורשים לגור בוונציה, ואנשי קהילת פיררה בקשו לעכב את רכוש האלמנה והיורשים כדי להבטיח, שהעניים בני קהילתם יקבלו בכל שנה את סכום הכסף שניתן להם.

הרב שמואל די מודינא השיב, כי אמנם, אם אדם ציווה לפני פטירתו לתת לעניים, מסתמא התכוון לעניי עירו, כי הדין הוא שענייך ועניי עירך, ענייך קודמים; עניי עירך ועניי עיר אחרת, עניי עירך קודמים; ואם מסתבר, למשל, שאין הרבה עניים באותה העיר, "אנן סהדי דדעת הנותן שיתנו המעות בין לעניי עירו בין לעניי עיר אחרת". אבל במקרה זה ציווה הנפטר, שהאישה והיורשים יתנו על-פי שיקול דעתם, ועל-כן:

כיון שהנותן בעצמו אמר כן בפירוש, הוה ליה ידם כידו ממש. וכמו שהיה לו כח לתת מעותיו ולחלקו כרצונו, האלמנה ויורשיו במקומו עומדים לעשות כל מה שירצו ולחלקם למי שיראה בעיניהם. וכיון שהנותן בעצמו אפילו היה מפריש מעותיו לצדקה היה יכול לשנות מדעת בני העיר ולחלקם כפי הנראה בעיניו וכמו שכתב המרדכי [בבא בתרא פרק א רמז תקב]: "יחיד שפסק לצדקה בעיר אחרת נותנה לעניי עירם", והיינו שפסק צדקה עם בני העיר שאינו יכול לשנות מדעת בני העיר. "אבל יחיד שהתנה צדקה לעצמו יש ליתנו לכל מי שיחפוץ" ע"כ... ובנ"ד שפירש כוונתו ואמר שהאשה ויורשיו יחלקו אלו המעות כרצונם על אחת כמה וכמה דפשיטא ופשיטא שאין כח כלל ועיקר לאנשי קהל קדוש פירראה יע"א להחזיק בנכסי הנותן, דכיון שפירש דבריו בפירוש לא הניח להם פתחון פה והדבר ברור מאד ופשוט יותר מביעתא בכותחא.¹³

הרב חיים קנייבסקי (דרך אמונה, מתנות עניים, פרק ז, הלכה טו) כתב:

12 ראה עוד הרב יצחק שמעלקס, שו"ת בית יצחק, יורה דעה, חלק ב, סימן פו, אות ו.
13 ראה עוד תשובה אחרת בשו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סימן קסח, שם הפרשנות לדברי הנותן היא, שכוונתו לתת לעניי אותה העיר שבה הוא נפטר.

כשיודעים כונתו שלא כיון לעניי אותה העיר בלבד כגון במקומות שדרך עשירים ליתן לצדקה הרבה בשעת מיתתן ודרך לחלק אותן הצדקות לכל עניים הולכין אחר זה ואפילו נדר סתם, הולכים אחר המנהג ויחלקו יורשיהם הצדקה לכל עניים הטובים בעיניהם ואפילו אינם בעירן, ואפילו היתה אותה צדקה מונחת מופקדת ביד אחר, יתנו אותה ליורשים ויודיעום שכך נדר.

אם ברור, שהנפטר לא התכוון להוריש מכספו לעניי עירו, יש לחלק - לפי הערכת היורשים - את כספי הצדקה למי שהגדרנו כ"עניי ביתו", דהיינו, עניים, או נזקקים, הקרובים לליבו של אדם, בין אם גרים הם בעירו של הנותן, בין אם לאו.

עניי העיר ועניי עיר אחרת - מחויבות אישית ומחויבות ציבורית

סדר הקדימות ברמב"ם, בטור ובשולחן ערוך הוא: הקרוב קרוב קודם. תחילה - עניים קרובי משפחה, אחר כך - עניים מכרים וקרובים אל התורם, אף שאינם גרים בעירו, או בקרבת מקום אליו. אלא שאם ייתן כל אדם צדקה רק לקרוביו ולשכניו, מה יעשו עניים, שאין להם קרובים, מכרים ושכנים נותני צדקה? ומה באשר לעיר, שענייה רבים ונותני הצדקה בה - הנותנים לעניי עירם - מועטים? השיב על כך הרב יחיאל מיכל אפשטיין (ערוך השולחן, יורה דעה, סימן רנא, סעיף ה):

האיש שמרויח פרנסתו כבעל בית חשוב שאוכל כראוי לחם ובשר ותבשילין ולובש ומכסה את עצמו כראוי וודאי דחייב בצדקה מעשר או חומש מפרנסתו וחלק גדול מהצדקה יתן לקרוביו ועניי עירו, ומעט מחוייב ליתן גם לרחוקים ועניי עיר אחרת. דאם לא כן עיר של עניים יגועו ברעב ח"ו. אלא וודאי כמו שכתבתי.

אכן, בעיר ובה אנשים שידם משגת לתת צדקה, על מנהיגי העיר - באמצעות פקידים הרווחה, גבאי הצדקה וכדומה - לדאוג שכספי תרומות וצדקה מאת התושבים בעלי היכולת ישמשו לפתרון המצוקה הכלכלית של כל נצרך שבעיר. המחויבות לכלל, "עניי עירך קודמים לעניי עיר אחרת", מחייב מאוד את הנהגת העיר. כך כתב הרב משה פיינשטיין (שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן קמד):

הנכון לע"ד שיש חלוק בזה בין היחיד על צדקה שלו לגבאי על כיס של צדקה. דיחיד על צדקה סתם שלו, יש לו טובת הנאה לתתה למי שירצה מאותן שרשאים לקבל צדקה. והוא כמו טובת הנאה דמתנות כהונה שהזכות שבידו הוא ליתן לכל כהן שירצה ואין חלוק איזה כהן צריך יותר להמתנות. ... וכמו כן הוא

סדרי קדימות במתן צדקה בזמננו

בצדקה סתם שלו שיש לו בהן טובת הנאה יכול ליתן לכל מי שירצה מאלו שרשאיין ליקח צדקה. אף שאחד יותר צריך ואף למי שחסר לו כסות אף שיש עני שצריך למזונות.

...אבל גבאי על כיס של צדקה שאין לו בהם וגם לא להנותנים זכות טובת הנאה כדאיתא בסי' רנ"א סעי' ה', אלא הוא דין על הקהל לעשות בהם הטוב בעיני אלקים ואדם כדאיתא שם והגבאים הם הממונים מהקהל, עלייהו נאמר דינים להקדים ליתן מתחלה להנחוץ יותר ושל אכילה קודם לכסות וכדומה, וכמו כן אסור להם ליתן לעני אחד יותר מחברו כשהצורך הוא שוה כדאיתא בסי' רנ"ז סעי' י' וכדאיתא בב"ב דף ח' שמתחלקת בשלשה כדיני ממונות ופרש"י לעיין לתת לכל אחד כפי טפליים התלויין בו. והטעם שהוא ממילא כבר יש לעניים זכות שיעשו כפי הנחוץ והצורך והקדמות שסדרו חכמים וכשליכא דין הקדימה כולם שוין בהם. מה שאין זה בצדקה סתם שלו שבשוין בהצורך, ודאי הא יכול ליתן למי שירצה הכל. ולכן אף באין שוין, יכול ליתן למי שירצה, וכשאחד קרוב יש עליו ממילא ליתן לקרוב שדין זה נאמר דוקא על היחיד בצדקה שלו, אף שהרחוק צריך לדבר נחוץ ביותר אם אך הקרוב רשאי ליטול צדקה.

הרב פיינשטיין הבחין בין נותן הצדקה לבין גבאי הצדקה. אדם רשאי לתת צדקה כראות עיניו, על-פי סדרי הקדימות במשפחתו ובין קרוביו ועניי ביתו, אך על גבאי הצדקה שבעיר לדאוג לעניי העיר ולוודא שכל אחד מהם יקבל את המגיע לו. מבחינתו, עניי עירו קודמים בוודאי לעניי עיר אחרת.

גישה זו בולטת בהלכות מתנות עניים של הרמב"ם, שהבחין בבירור בין הלכות צדקה פרטית לבין הלכות צדקה ציבורית. את הראשונות כתב שם בפרקים ז-ח. בפרק ז, הלכה יג, הוא הבהיר את סדרי הקדימות: עני קרוב, עני מבני ביתו, עניי העיר, עניי עיר אחרת. בפרק ט כתב את הלכות הצדקה הציבורית, ובפרק י, המסיים את הלכות מתנות עניים, כתב הלכות כלליות בעניין צדקה, חשיבות המצווה, מעלותיה ועוד.

בפרק ט, הלכות א-ב, ו, מוגדר אופי הפעילות של מנגנוני הצדקה הקהילתיים והעירוניים:

א. כל עיר שיש בה ישראל, חייבים להעמיד מהם גבאי צדקה אנשים ידועים ונאמנים, שיהיו מחזרים לגבות מכל אחד מה שהוא ראוי ליתן ודבר הקצוב עליו, והם מחלקים המעות מערב שבת לערב שבת ונותנים לכל עני מה שיספיק לו לשבעה ימים, וזו היא הנקראת קופה.

ב. וכן מעמידים גבאים שלוקחים בכל יום ויום מכל חצר וחצר פת ומיני מאכל או פירות או מעות ממי שמתנדב לפי שעה, ומחלקין את הגבוי לערב בין העניים, ונותנים ממנו לכל עני פרנסת יומו וזהו הנקרא תמחוי.
ו. ...התמחוי לעניי עולם, והקופה לעניי אותה העיר בלבד.

גבאי הצדקה גובים כסף מבני העיר לטובת עניי העיר ונוטלים נדבות מזון גם לעניים שבאים ממקומות אחרים.¹⁴ הגבייה הציבורית נועדה להבטיח, שעני אשר אין לו קרובי משפחה ולא מכרים, שיתמכו בו, יקבל בכל זאת כדי מחייתו. גבייה זו היא מנגנון ציבורי, קהילתי, שאינו נסמך על הצדקה הוולונטרית האישית.¹⁵

סיכום

א. "שכנים" ו"עניי ביתו" הם עניים, שאינם בני משפחתו של תורם. "שכנים" אינם רק אלו הגרים בסמיכות מקום לתורם, ו"עניי ביתו" אינם רק אלה הבאים לביתו. "שכנים" ו"עניי ביתו" הם נצרכים שהנותן קשור אליהם בקשר אידאולוגי, רוחני, או חברתי: הם קרובים לליבו ויש לו עניין אישי לסייע להם. הם קודמים לעניי עירו והוא רשאי לתת להם צדקה לפי הבנתו ורצונו.

ב. "עניי העיר" מוגדרים משתי בחינות: בחינת הקהילה ובחינת הציבור ככלל (דהיינו הרשות המקומית, או "הקהל"). לפי בחינת הקהילה, "עניי העיר" הם בני הקהילה של התורם, והם קודמים לעניים אחרים, הגרים באותה העיר. אלו האחרונים נחשבים, מבחינת הקהילה, לעניי עיר אחרת, אם כי יש מקום להעדיף אותם על עניים שמתגוררים ממש בעיר אחרת.

ג. על-פי בחינת הציבור ככלל, אלו הם עניים שגרים בעיר, והאחריות לרווחתם מוטלת לא על תורמים אלו ואחרים, אלא על המנהיגות המקומית - עירייה, או מועצה מקומית - באמצעות העוסקים בענייני רווחה, וכן גבאי הצדקה. אלו האחרונים חייבים לדאוג לכל עניי העיר, ועניי העיר קודמים לעניי עיר אחרת.

14 על ההבדלים בין תמחוי לקופה ראה מאמרי: "ביטחון תזונתי" בצדק אחזה פניך 165 (התש"ע).

15 ראה במאמרי: "צדקה של יחיד וצדקה ציבורית" שמעתין 180 113 (התשע"א).

ה ר ב א ב ר ה מ ס ת י ו



חיוב אלמנות וגרושות בכיסוי ראש

- הקדמה ■ חובת כיסוי הראש באלמנה ובגרושה: המקורות לחובת כיסוי הראש באלמנה ובגרושה; הסברות לחייב או לפטור אלמנה וגרושה בכיסוי ראש ■
- היתרים: חשש מהפסד ממוני או מפגיעה בשידוכים; מנהג והרגל בדין כיסוי ראש ■ סיכום ■

הקדמה

תופעת הגירושין ההולכת ומתרחבת בעולם, ולהבדיל, חרב המלחמה המוסיפה לעבור בארצנו ותאונות הדרכים, גורמים לכך שנשים רבות הופכות לגרושות ולאלמנות בעודן צעירות לימים. בקרב רבות מן הנשים הללו, בעיקר הגרושות שבהן, קיים רצון עז "לפתוח דף חדש", להתנתק נפשית מחיי הנישואין הקצרים שעברו עליהן ולשכוח אותם, בדרך לבניית חיים אישיים וזוגיים חדשים. מכשולים נפשיים וחברתיים רבים ניצבים בפני נשים אלו בדרך להגשמת רצונן, ובנוסף עליהם קיים מכשול הלכתי: כיסוי הראש, שאותו החלו לחבוש בתקופת הנישואין, הופך כעת למטרד נפשי וחברתי בדרך למציאת בן זוג חדש ולחזרה אל נקודת הפתיחה החברתית והנפשית, שקדמה לנישואין. המציאות מורה, שנשים צעירות רבות מוותרות על כיסוי ראשן בשלב זה, אך ההתייחסות ההלכתית לשאלה זו מעורפלת מעט, ובה נבקש לדון במאמר זה.

חובת כיסוי הראש באלמנה ובגרושה

המקורות לחובת כיסוי הראש באלמנה ובגרושה

חובת כיסוי הראש של אלמנה ושל גרושה לא נדונה במפורש בדברי הגמרא ובראשונים. המקור הבולט ביותר לעניין זה, והוא הבסיס לכל דברי האחרונים בעניין, נמצא בדברי

הרמב"ם (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק כא, הלכה יז), שנפסקו בטור ובשולחן ערוך (אבן העזר, סימן כא, סעיף ב):

לא תלכנה בנות ישראל פרועות ראש בשוק, אחת פנויה ואחת אשת איש.

פסיקה זו, הכוללת את הפנויה באיסור גילוי ראש, עומדת בניגוד לכאורה לפסיקת הטור והשולחן ערוך בהלכות קריאת שמע (אורח חיים, סימן עה, סעיף ב):

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

נושאי הכלים של הטור והשולחן ערוך עמדו על סתירה זו, ורבים מהם הציעו לחלק בין "פנויות" ובין "בתולות". כך, למשל, כתב הבית שמואל על דברי השולחן ערוך, שאסר על פנויה ללכת בגילוי ראש (אבן העזר, שם, ס"ק ב): "היינו אלמנה או גרושה אבל בתולה מותר".

גם הב"ח (על הטור, שם, ס"ק ב) והחלקת מחוקק (שם, ס"ק ב) הלכו בכיוון זה, אך ניסחו את האיסור בצורה כללית יותר וכתבו, שהוא נאמר ביחס ל"פנויה בעולה". מתוך דברי האחרונים הללו ניתן ללמוד, שאלמנה ושגרשה, ואולי כל בעולה,¹ חייבת בכיסוי ראש כאישה נשואה.² אמנם דברי הרמב"ם והשולחן ערוך סובלים גם פירוש אחר, שאינו מחלק בין פנויה לבתולה, אלא בין האיסור לכתחילה ללכת בגילוי ראש בשוק ובין הגדרת שער כערווה גמורה, שאסור לקרות כנגדה. בכיוון זה הלך המגן אברהם (סימן עה, ס"ק ג):

ויש לומר דפרועות ראש דכתב באבן העזר היינו שסותרות קליעות שערן והולכות בשוק דזה אסור אפי' בפנויה... ומכל מקום צריך לומר דפנויה לא מתסרי מדאורייתא... רק שמדת צניעות היא לבתולות שלא לילך כן.

המגן אברהם מדגיש בתחילת דבריו, שלא מסתבר כי הרמב"ם והשולחן ערוך מתכוונים בלשון "פנויה" לאלמנה ולגרושה דווקא, שאם כן, היה להם לפרש דבריהם. מדבריו ברור, שלדעתו אין שום חילוק בין הפנויות, ובכולן אין כלל חובת כיסוי ראש (וממילא אין שערן מוגדר כערווה), אלא רק מידת צניעות שלא לסתור קליעת שערן בשוק.

1 עיין פתחי תשובה, אבן העזר, סימן כא, ס"ק ב.

2 בשו"ת מים רבים (אבן העזר, סימן ל) תמה על פסיקה זו וכתב "דמסוגיא משמע דלא אסרו אלא בנשואה", אך לא חלק למעשה. עוד עיין בספר בגדי שש (על שלחן ערוך, אבן העזר, סימן כא).

חיוב אלמנות וגרושות בכיסוי ראש

בדרכו של המגן אברהם הלך גם בעל שו"ת פנים מאירות (חלק א, סימן לה) והתיר הלכה למעשה לפנויה בעולה ללכת בלי כיסוי ראש.³

מקור נוסף, שעשוי לשמש כבסיס לחיוב אלמנה וגרושה בכיסוי ראש, מובא בדברי הדגול מרבבה. הדגול מרבבה (אבן העזר, סימן כא, סעיף ב) אימץ את פירושם של החלקת מחוקק והבית שמואל לדברי השולחן ערוך וכתב, שהמקור לפסיקה זו נמצא בירושלמי בכתובות (ב, א). במשנה שם נאמר, שכאשר מעידים על כך שאישה יצאה לחופתה בהינומא וראשה פרוע, אות הוא שאישה זו בתולה נישאת וכתובתה מאתיים וזו. על דברים אלו מקשה הירושלמי:

וחש לומר שמא בתולה מן הנישואין היא!

זאת אומרת בתולה מן הנישואין אינה יוצאת וראשה פרוע.

מפורש בדברי הירושלמי, כך טוען הדגול מרבבה, שאפילו בתולה מן הנישואין (אלמנה, או גרושה, שטרם קיימו יחסי אישות) אסורה לצאת בראש מגולה, קל וחומר בעולה. מקור זה של הדגול מרבבה נזכר בדבריהם של פוסקים מספר (עיין למשל בשו"ת יביע אומר, חלק ד, אבן העזר, סימן ג, אות א), אך נראה, שקשה עד מאוד לקבלו. זאת משום שמיד לאחר מכן דן התלמוד הירושלמי בדברי רבי יוחנן בן ברוקא, שאף עדות על חילוק קליות במהלך החתונה הוא ראייה לכך שהייתה בתולה:

וחש לומר שמא בתולה מן הנישואין היא!

זאת אומרת בתולה מן הנישואין אין לה חילוק קליות.

ברור לחלוטין, שאין ללמוד מן הירושלמי כי אסור לאלמנות ולגרושות לחלק קליות בחיי היומיום שלהן, וממילא צריך להבין, שכל סוגיית הירושלמי עוסקת במנהגים המקובלים בשעת החתונה ואי אפשר ללמוד ממנה דבר להלכות צניעות בחיי היומיום.⁴

דווקא בהקשר זה, דין הבתולה היוצאת פרועת ראש בשעת חופתה, אפשר למצוא מקור כמעט מפורש, שמתיר את ההליכה בגילוי ראש לכל מי שאינה נשואה. בשיטה מקובצת

3 מדבריו בתשובה עולה בבירור, שהוא מאמץ את הבנת המגן אברהם בשולחן ערוך, אף שמדברי הפתחי תשובה (שם) נראה שהבין, שהוא מחלק בין רווקה שנבעלה ובין אלמנה וגרושה.

4 הרב מאיר אמסעל במאמרו "גרושה בתולה כמה ימים אחר נישואיה אי מותרת לגדל שער ראשה ואי חייבת לכסותה" המאור רעד 31 (סיון-תמוז התשמ"ג) הוסיף, שאפשר לדייק מדברי הירושלמי, כי אלמנות לא היו נוהגות ללכת בכיסוי ראש, ולכן היה צורך בסימני היכר מיוחדים בשעת חתונתן. עוד עיין בשו"ת יד יצחק (סימן קצד), בספר ציון וירושלים (על הירושלמי, כתובות ב, א) ובשו"ת אמרי שפר (סימן פ) שדחו באופנים אחרים את ראיית הדגול מרבבה.

(כתובות טו ע"ב, ד"ה וראשה) הובאו דברי הגאונים על היחס בין המנהג לפרוע את השער בשעת החתונה ובין האיסור ללכת בגילוי ראש:

והאי דאמרינן ופרע את ראש האשה ותנא דבי רבי ישמעאל מכאן אזהרה לבנות ישראל שלא יצאו בפרועי ראש, איכא למימר בנשואות קא מיירי.

מלשונם של הגאונים אפשר לדייק, שאיסור פריעת הראש נאמר לנשואות בלבד ולא לפנויות מכל סוג שהוא.

מקור נוסף מדברי חז"ל בעניין זה הובא בשו"ת שבות יעקב (חלק א, סימן קג), מתוך דברי הספרי בפרשת נשא (פיסקה יא):

לימד על בנות ישראל שהן מכסות ראשיהן, ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר: "ותקח תמר אפר על ראשה".

הרמז, שאותו מוצא המדרש לחובת כיסוי הראש, נמצא במעשה תמר, ששמה אפר על ראשה לאחר שנאנסה בידי אמנון אחיה. בעל השבות יעקב מדייק מכאן, שחובת כיסוי הראש נאמרה גם לפנויה שנבעלה, ובפשטות נראה, שאכן דיוק זה הכרחי בדברי המדרש. אמנם מלבד העובדה, שמדובר במקור מדרשי וברמז בעלמא, חשוב לציין שמקור זה מתייחס לכל פנויה שנבעלה (ואפילו באונס) ואי־אפשר ללמוד ממנו איסור באלמנה ובגרשה דווקא.

מאיך ניתן למצוא מקור הפוך בדברי הברייתא, המובאת בגמרא ביבמות (קטז ע"ב). הברייתא מספרת על אישה, שמת בעלה, והמליץ לה רבי יהודה להציג עצמה כאבלה בכך שתסתור את שער. הראב"ן (סימן צה) הקשה על סיפור זה מן הגמרא בסוטה (ח ע"ב), שבה מבואר כי לדעת רבי יהודה, אסור לסתור את שער הנאה של אישה סוטה משום חשש להרהור. הראב"ן תירץ, שמכיוון שביבמות מדובר רק בסתירת השער ובאישה אלמנה פנויה שאינה אשת איש, לא חשש רבי יהודה להרהור. מדברי הראב"ן מוכח, שיש חילוק בין גילוי שער של נשואה ובין גילוי שער של אלמנה, אך לא ברור מדבריו אם באלמנה קיים היתר גורף, או רק איסור קל יותר.⁵

הרב בן ציון אבא שאול (שו"ת אור לציון, סימן יא) התייחס אף הוא לגמרא זו, אך כתב שיש לחלק בין שתי רמות בחובת כיסוי הראש. בגמרא בכתובות (עב ע"ב) נאמר, שמן התורה ("דת משה") יש חיוב רק לאסוף את השער ב"קלתה" (ונחלקו המפרשים בהבנת

5 שהרי מדובר במקום צורך ובנסיבות מיוחדות, שמצטרפות להיתר. את הגמרא עצמה ניתן גם להסביר באופן אחר ולומר, שכל פריעה משום צער מותרת, עיין בשו"ת אמרי שפר (קלצקין), סימן פ.

חיוב אלמנות וגרושות בכיסוי ראש

מציאות זו) ואילו הכיסוי הגמור של השער הוא רק מנהג "דת יהודית". הרב אבא שאול טען לאור הגמרא הנ"ל, כי אלמנה וגרושה חייבות רק בדין הבסיסי של "דת משה" ולא בחומרות שנוספו "מדת יהודית". הגרב"צ אבא שאול הוכיח את דבריו גם מלשון הרמב"ם הנ"ל, שאסר דווקא על פנויות ללכת פרועות ראש בשוק (כדת משה) ולא הטיל עליהן את חומרות דת יהודית.⁶

מקור נוסף שהביאו הפוסקים בהקשר זה הוא הסיפור המובא בגמרא בכתובות (סו ע"ב), על אודות בתו של נקדימון בן גוריון, ש"נתעטפה בשערה" ועמדה לפני רבי יוחנן בן זכאי. אותה בת הייתה אלמנה (כמבואר בגמרא שם) וממילא אפשר להוכיח, שמותר היה לה לגלות את שערה! האחרונים עמלו ליישב קושי זה בדרכים שונות,⁷ אך בפשטות נראה, שלאותה אישה לא היו בגדים להתעטף בהם כראוי ולכן השתמשה בשערה, וממילא אין מכאן ראיה.⁸

הסברות לחייב או לפטור אלמנה וגרושה מכיסוי ראש

כפי שראינו, קיים ערפול מסוים בשאלת חיובן של אלמנות וגרושות בכיסוי ראש. נדמה שערפול זה נובע, בין השאר, מכך שעצם החילוק בין בתולות לנשואות בעניין זה הוא חילוק מיוחד במינו, שאינו מפורש בגמרא. בחלק זה ננסה לבחון חילוק זה כשלעצמו, על מקורותיו וטעמיו, ולנסות להסיק מכך על דינן של אלמנה ושל גרושה. המקור העיקרי להיתר גילוי ראש בבתולה נמצא בדברי ראשוני אשכנז, בהלכות קריאת שמע, כגון דברי הראב"ה (ברכות, סימן עו):

וכל הדברים שהזכרנו למעלה לערוה דווקא בדבר שאין רגילות להגלות, אבל בתולה הרגילה בגילוי שער לא חיישינן, דליכא הרהור.

דברים ברוח זו כתב גם הרא"ש (ברכות, פרק ג, סימן לז) וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (אורח חיים, סימן עה, סעיף ב), אף שמדברי הרמב"ם (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק כא, הלכה יז) אפשר להבין, שאינו מקבל חילוק זה, כפי שנזכר לעיל.

מלשונם של מקורות אלו עולה, שהיתרן של הפנויות נובע מכך שהן רגילות לגלות את שערן. יש כאן לכאורה פרדוקס, שהרי אילו התרנו גם לנשואות לגלות את שערן היו גם הן רגילות בכך. וניתן להבין זאת בשתי דרכים:

6 דיוק זה ברמב"ם כתב גם בעל ספר יצחק ירנן על הרמב"ם שם.
7 עיין שו"ת כרם שלמה, אבן העזר, סימן צא, ובספר עלי תמר על הירושלמי, כתובות ו, א.
8 וכן כתב הרב מנחם מרדכי פרנקיל תאומים "בענין איסור פריעת ראש (ב) קובץ בית אהרן וישראל קו 585 (ניסן-אייר התשס"ג), בעמ' 585-586.

א. אכן, לו תחלטנה כל הנשים הנשואות, בבת אחת, שאין הן מכסות את ראשן, הרשות בידן. אך המצב הנוכחי הוא, שנשים נשואות רגילות לכסות את ראשן וממילא אסור לנשואה זו או אחרת לחרוג ממנהג זה.

ב. בשו"ת ישועות יעקב (אבן העזר, סימן כא, תשובה מנכד המחבר) כתב, שמנהג הנשים אף קודם מתן תורה היה, שנשים נשואות מכסות את ראשן, ובאה התורה והעניקה למנהג זה תוקף מחייב. לפי דבריו, לאחר שניתנה התורה כבר נקבע האיסור ושוב אין אפשרות לשנותו.

לענייננו, לפי האפשרות הראשונה תלוי חיובן של אלמנה ושל גרושה במנהג העולם, ואנו נשוב ונפתח כיוון זה לקמן. אמנם לפי ההבנה השנייה תלויה חובת כיסוי ראש במנהג הקדום של הנשים קודם מתן תורה, ועלינו לברר אם אלמנה וגרושה היו בכלל מנהג זה. סיוע מסוים להבנה, שנשים אלו לא היו בכלל המנהג, ניתן ללמוד מן המקור של דיני כיסוי ראש, פריעת ראש האישה הסוטה. ממקור זה ניתן ללמוד דווקא על נשים נשואות בפועל, ששייך בהן דין סוטה, ולא על אלמנה וגרושה.⁹ כמו כן, אפשר לנסות ולהתחקות אחר הסברות שיכולות לעמוד בבסיס המנהג, המחלק בין נשואות לפנויות, ולבחון לאורן את דין אלמנה וגרושה. ניתן למצוא בדברי הפוסקים טעמים מספר לחלוקה זו:

- א. איסור אשת איש חמור מאיסור פנויה, ולכן דווקא באשת איש נהגו הרחקה זו.¹⁰
- ב. מטרת כיסוי הראש הייתה בעיקרה להבדיל בין הנשים הנשואות ובין הפנויות, שאפשר לשאתן¹¹ (מעין תפקידה של טבעת הנישואין בעיני העולם הכללי).
- ג. התירו לפנויה לגלות את שערה כדי שגברים יוכלו להסתכל ביופייה בכדי להינשא לה.¹²

9 סברה זו הובאה בשו"ת יד אליהו (פסקים, סימן עט) כראיה לכך, שארוסה פטורה מכיסוי ראש, וניתן לכאורה ללמוד ממנה גם לנידון דידן.

10 עיין בספר את צנועים חכמה לרב שמואל הבר (חלק א, התשס"ז, עמ' נג), שדן באפשרות זו והציע אפשרות נוספת, שלפיה, החשש המוגבר באשת איש הוא משום ש"מים גנובים ימתקו" ולכן יש סבירות גבוהה יותר לכישלון.

11 כך כתב בספר מור וקציעה (סימן עה, ד"ה ולענין) וכן הציע בשו"ת רבבות אפרים (חלק ו, התשנ"ג, סימן תס, בעמ' תקסט), וכן דעת השואל בשו"ת פנים מאירות (חלק א, סימן לה).

12 כך הביא בספר לבושה של תורה (התשס"ז), חלק א, עמ' ריט, וכן בשולחן ערוך (אבן העזר, סימן כא) מופיע דין כיסוי ראש בסמוך להיתר להסתכל בפנויה לשם נישואין.

ד. עניינו של כיסוי הראש הוא שמירת האינטימיות, שבגילוי השער, בשביל הבעל בלבד.¹³

לפי כל הטעמים הנ"ל נראה בבירור, שאין סיבה לחייב אלמנה וגרושה בכיסוי ראש, ובספר "לבושה של תורה" לרב פסח פאלק (חלק א, עמ' טו-רכד) הביא טעמים נוספים, שרובם ככולם שייכים דווקא באשת איש.¹⁴

הוכחה מעניינת בעניין מנהג הנשים אפשר למצוא בד"ן גירושי שפחות של בני נח. בגמרא בסנהדרין (נח ע"ב) מבואר, שכאשר בן נח מייחד שפחה לעבדו, היא נחשבת כאשת איש. כאשר הגמרא מבררת את אופן הגירושין במקרה זה, היא אומרת: "מאימת התרתה? - אמר רב הונא: משפרעה ראשה בשוק". ברש"י על אתר (ד"ה משתפרע) מבואר, שאף הנוכריות הנשואות היו רגילות שלא לצאת בראש פרוע, ומכאן, שפריעת הראש היא ביטוי לגירושין. מדברי רש"י מוכח, כי מנהגם של בני נח הוא, שדווקא נשים נשואות בפועל מכסות את ראשן ולא אלמנות, או גרושות, ויש מקום לדייק מדבריו, שאצל ישראל, המנהג אינו שונה.

בלי להזדקק לראיות ולסברות אלו כתב בשו"ת ישועות יעקב (שם), שבאמת, מצד עיקר המנהג ועיקר דין התורה לא התחייבו אלמנה וגרושה בכיסוי ראש, אך למרות זאת הן חייבות בזה מסיבה עקיפה:

נראה לי דמטעם אחר קאתינן לאסור, ולא משום איסור תורה ד"ופרע את ראש האשה", ורק דכיון דבעודן נשואות היו מחויבות לכסות שער ראשן, אסורות שוב לגלותן משום ערוה דהוי כשאר מקומות המכוסין באשה ורק הבתולות שלא התחילו מעולם לילך עם כיסוי ראש והוי דרכן לגלותו מותר.¹⁵

לפי דברי הישועות יעקב - גם אם נכונים דברינו לעיל, שאין חיוב עקרוני של כיסוי ראש באלמנה ובגרושה - הרי אם האישה נהגה לכסות את ראשה בתקופת נישואיה, שוב אין היא יכולה לגלותו, משום ששערה הפך ל"מקומות המכוסים". דברים ברוח זו כתב גם

13 כך עולה מדברי הזוהר (נשא, דף קכה ע"ב), שמדגיש את האינטימיות הזוגית כבסיס לדין כיסוי ראש, בהקשר הפסוק "אשתך כגפן פוריה בירכתי ביתך" (תהילים קכח, ג).

14 עיין גם במאמרו של הרב יצחק גינזבורג "עטרת בעלה" אסיף ב 124 (התשע"ה). שם נטען, כי כיסוי הראש של אישה נשואה מבטא את התמסרותה המוחלטת לבעלה. גם סברה זו קיימת, כמובן, רק לגבי אישה נשואה בפועל.

15 בשו"ת מחזה אליהו (סימן קיח) העיר, שלפי זה, דווקא אלמנה וגרושה, שנהגו בפועל לכסות את ראשן, חייבות בזה. עוד כתב שם, שעיקר טעמו של הישועות יעקב מחודש מאוד, שהרי לפי דבריו, אישה שנהגה ללכת בבגד ארוך יותר מהנדרש לא תוכל לקצר אותו בעתיד. אמנם ניתן לדחות השוואה זו, משום שכאן אין מדובר בהנהגה מקרית של האישה, אלא בדבר שמצד הדין היה נחשב כמכוסה לגביה, ועיין עוד בדבריו שם.

ר' משה פיינשטיין (שו"ת אגרות משה, אבן העזר, ח"א, סימן נח) ביחס לדין כיסוי ראש באישה נשואה, שמעיקר הדין, רק פריעה גמורה של הראש נאסרה, אך למעשה, משום איסור זה הנשים מכסות את כל ראשן ועל-כן נחשב השער כולו כמקומות המכוסים.

היתרים

כפי שראינו לעיל, במקורות עצמם יש מקום רב להסתפק אם אלמנה וגרושה חייבות בכיסוי ראש כל עיקר. עם זאת, בקרב רבים מן הפוסקים רווחה הדעה, שאלמנה וגרושה חייבות לכסות את ראשן.¹⁶ בחלק זה של המאמר ננסה לדון בהיתרים אפשריים, שיהיו נכונים גם לפי השיטות המחייבות באופן עקרוני כיסוי ראש.

חשש מהפסד ממוני או מפגיעה בשידוכים

היתר ידוע ומפורסם, שעליו הסתמכו רבים מפוסקי דורנו, הוא היתרו של הרב משה פיינשטיין. הרב פיינשטיין נשאל על אודות אלמנה, הנתונה במצוקה כלכלית ומצאה עבודה רק במקום שבו היא חייבת ללכת ללא כיסוי ראש. הרב פיינשטיין התיר לאותה אישה להסיר את כיסוי הראש במקום העבודה, ונצטט כאן באריכות מדבריו בשל חשיבותם (שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק א, סימן נז):

והשבתי שיש להתיר לה בצורך גדול כזה, דהא פשוט שאף להב"ש והדגמ"ר בסימן כ"א סק"ה שסברי מירושלמי שגם אלמנה אסורה ללכת פרועת ראש, הוא רק מצד דת יהודית דמדאורייתא הא רק באשת איש נאמר, ולכן כיון שיש לפרש דמאחר שלא נאמר בתורה בלשון איסור הוא רק חיוב עשה שתלך בכיסוי הראש...

והחילוק לדינא הוא דאם הוא איסור יש לאסור אף בהפסד גדול שתפסיד כל ממונה אבל אם הוא רק חיוב עשה הוי גם אונס ממון דיותר מחומש אונס דבעשה חייב רק עד חומש. ולכן כל שהוא הפסד כחומש נכסיו ויותר כהא שאין משגת משרה להרויח לחיותה וחיות בניה הוא אונס שאינה מחוייבת...

¹⁶ עיין במאמרו של הרב משה צוריאלי "כיסוי שערות ראשיהן של גרושה ואלמנה" תחומין ל 216 (התש"ע), שפקפק בכך, ולמעשה הסיק ש"אשה שמצבה דורש זאת - על כל רב ותלמיד חכם ליידע אותה בדבר המתירים, ולהודיעה שיש על מי לסמוך גם בבואה להתיר לעצמה את גילוי הראש".

אך מכל מקום באשת איש שהוא דאורייתא יש לאסור מספק... אבל באלמנה שהוא רק דת יהודית יש להקל מספק דודאי לא חמיר מאיסור דרבנן שספק לקולא.

היתרו של הרב פיינשטיין עומד על כמה הנחות ושליבים: א. ספק אם דין כיסוי ראש הוא איסור לאו, או מצוות עשה. ב. דין כיסוי ראש באלמנה ובגרושה הוא רק מדת יהודית, שהוא כעין דרבנן, ולכן יש להקל מספק ולהכריע שהוא רק כמצוות עשה. ג. מותר לעבור על מצוות עשה כדי להימנע מהפסד ממוני כבד.

בשו"ת לב אברהם (סימן קז) ובשו"ת מחזה אליהו (סימנים קיח-קכ) הראו, שאפשר לחלוק על כל אחת מהנחותיו של הרב פיינשטיין,¹⁷ ונטו לאסור לגמרי במקרה זה. גם הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר, חלק ד, אבן העזר, סימן ג) האריך לחלוק על היתרו של הרב פיינשטיין, בעיקר על ההנחה השלישית, שמותר לעבור על איסור עשה כדי להימנע מהפסד כספי. אמנם הרב עובדיה יוסף עצמו פוסק כדעת המגן אברהם, שחובת כיסוי ראש באלמנה ובגרושה היא מדרבנן בלבד, ועליכן הוא מתיר לאלמנה ולגרושה ללכת בפאה נכרית (גם שלא במקום הפסד).¹⁸

במקום אחר (שו"ת אגרות משה, אבן העזר, ח"ד, סימן לב, אות ד) הרחיב הרב פיינשטיין את היתרו:

באשה צעירה גרושה שאינה רצונה שידעו שהיתה נשואה [ויימנעו מלהשתדך עמה] שלכן רצונה ללכת בלי כיסוי הראש... יש להתיר גם לה שהוא הפסד גדול לענין השגת אחד לנושאה כמו שהתרתי שם, דגרושה שצריך לכסות ראשה אינו גם כן מדאורייתא אלא מצד דת יהודית, אבל צריכה לידע שבמקום שאין לה לחוש צריכה לכסות ראשה ולא תהיה מותרת לגמרי בשביל זה.

דברים אלו של הרב פיינשטיין הפכו לנכסי צאן ברזל של הפוסקים ושל המשיבים בדורנו, כפי שהעיד בעל שו"ת רבבות אפרים (חלק ו, התשנ"ג, סימן תס, עמ' תקעא)

17 א. מלשונו של רבי ישמעאל, "אזהרה לבנות ישראל", אפשר ללמוד, שמדובר בלאו ולא בעשה. ב. הב"ח הנ"ל למד את איסור אלמנה וגרושה מלשון "בנות ישראל" שבדברי רבי ישמעאל, שכוללת גם פניות, וממילא משמע, שמקור האיסור ותוקפו זהה לזה של נשים נשואות (אמנם בעל שו"ת לב אברהם עצמו הודה, שיש דוחק בדברי הב"ח, כי לדבריו צריך היה לאסור גם בבתולות). ג. יש אומרים, שמצוות עשה נדחית מפני הפסד ממוני רק בשב ואל תעשה ולא בקום עשה. כמו כן, במקרה האמור בהאגרות משה מדובר במניעת רווח ולא בהפסד ישיר.

18 קשה להבין בדבריו, כיצד הוא פוסק כדעת המגן אברהם ולמרות זאת מחייב דווקא אלמנה וגרושה בכיסוי ראש, בניגוד למגן אברהם, שהשווה לחלוטין בין בתולות לאלמנות ולגרושות.

בשם הרב יוסף שלום אלישיב.¹⁹ עם זאת, הרב פיינשטיין מדגיש בדבריו, שמדובר בהיתר מקומי לצורך שידוכים ולא בפטור גמור מחובת כיסוי הראש. אפשרות של היתר כללי יותר ננסה להציע בסעיף הבא.

מנהג והרגל בדין כיסוי ראש

בדברינו לעיל, בעניין החילוק שבין פנויה לנשואה באשר לכיסוי ראש, הצענו אפשרות, שלפיה דין כיסוי ראש תלוי לחלוטין במנהג, ואם תחלטנה הנשים שמעתה לא תכסינה את ראשן גם לאחר נישואיהן, תיפטרנה מחובה זו. דברים מפורשים ברוח זו כתב בעל שו"ת ספר יהושע (אבן העזר, סימן פט):

שכל דבר הנראה תמיד ואין דרכן לכסותן ורגילים בהו אנשים, אין זה ערוה ואין בני אדם מתגרים בהם... אבל במה שמנהג לכסותן אז בהתגלות קצת מתגרים בני אדם מהם אז ערוה מיקרי ואסור מדאורייתא... אבל אי הוי נוהגין כל בנות ישראל לצאת בפריעות לא הוי שום איסור אפילו בנשואות לצאת בכך.

לדעת הספר יהושע, דין כיסוי ראש תלוי לגמרי במנהג הנשים, ובאופן עקרוני הן יכולות לבטל אותו לחלוטין. הפוסקים דנו רבות בשאלה עקרונית זו, ורבים חלקו על הגישה הנזכרת לעיל,²⁰ ועל-כן, למעשה, אין הנשים יכולות להתיר לעצמן את איסור פריעת הראש. עם זאת ייתכן שביחס לאלמנה ולגרובה המצב שונה. בסוף דברי האגרות משה הנ"ל (אבן העזר, חלק א, סימן נז) כתב סברה נוספת לפטור אלמנה מכיסוי ראש במקום הפסד:

יש גם לומר שאולי דת יהודית הוא רק מדיני מנהג שאין לאסור באופן שלא מצינו שנהגו ובמקום הפסד הא לא מצינו שנהגו.

כלומר, מכיוון שכיסוי ראש של אלמנה ושל גרושה הוא רק מדין דת יהודית, הרי הוא תלוי במנהג ויכול להתבטל לפיו. הרב פיינשטיין מיישם סברה זו ביחס למקום הפסד, אך ניתן ליישם את הסברה גם ביחס לאלמנות ולגרובות צעירות בכלל, אם המנהג המקובל אצלן הוא שאינן מכסות את ראשן.²¹

19 וכך פסק גם הרב אליעזר מלמד במאמר "הלכות צניעות ב" באתר "ישיבה" - www.yeshiva.org.il/midrash/1831

20 עיין בשו"ת יביע אומר, חלק ד, אבן העזר, סימן ג, אות ב.

21 עיין על כך בשו"ת רבבות אפרים (חלק ו, התשנ"ג, סימן תס, עמ' תקע), שהביא מחלוקת גדולה בין האחרונים באשר לשאלה אם מנהג הנשים בפועל כיום יכול לעקור דיני "דת יהודית", ואכמ"ל בזה.

חיוב אלמנות וגרושות בכיסוי ראש

עד כה עסקנו במנהג הכללי של נשים, הנמצאות במעמד מסוים, שבו מוטל עליהן לכסות את ראשן, אך יש לדון גם ביחס להרגלה של האישה הפרטית. ראינו לעיל בדברי הישועות יעקב, שכל איסורן של אלמנה ושל גרושה בפריעת הראש הוא משום שהורגלו לכסות את ראשן בזמן הנישואין. גם בשו"ת ספר יהושע הנ"ל כתב, שאלמנה ושגרושה חייבות בכיסוי ראש משום שכבר הורגלו לכסות את ראשן ולכן שערן נחשב כמקומות המכוסים.²² לאור הדברים האלו ניתן להציע היתר נוסף, שיועיל לרבות מן האלמנות והגרושות. במקרה שבו נדרשת האלמנה להיתרו של הרב פיינשטיין במשך חלק ניכר מזמנה (כשנמצאת בסביבה של בחורים, שעשויים לרצות לבחון את אפשרות הנישואין עמה), הרי השער שלה אינו נחשב עוד כמקום מכוסה וממילא לא תצטרך לשוב ולכסותו גם לאחר מכן. כמו כן, יש לדון במקרה של אישה שהתאלמנה, או התגרשה, ימים או שבועות ספורים לאחר חתונתה, שאולי תוגדר כמי שטרם הורגלה לכסות את שיערה ויכולה לשוב ולגלותו.

סיכום

- א. באשר לעיקר חובת כיסוי ראש לאלמנה ולגרושה יש אייבהירות במקורות הקדמונים ומחלוקת בין הפוסקים. עם זאת, הכרעת רוב הפוסקים האחרונים היא, שאלמנה ושגרושה חייבות לכסות את ראשן וכך נוהגות למעשה אלמנות וגרושות מבוגרות.
- ב. חובת כיסוי ראש של אלמנה ושל גרושה קלה מזו של אשת איש: לדעת הגר"צ אבא שאול, היא חייבת רק בדיני דת משה ופטורה מדיני דת יהודית, ואילו לדעת הר"מ פיינשטיין והגר"ע יוסף, היא חייבת רק מדין דת יהודית ועל-כן ניתן להקל בכל ספקותיה (כגון: פאה נכרית, גילוי הראש בתוך הבית, גילוי חלק מהשיער וכדומה).
- ג. במקום הפסד מרובה, או לצורך שידוכים, סמכו פוסקים רבים על דבריו של הרב פיינשטיין והתירו לאלמנה ולגרושה לגלות את ראשן באופן זמני. בדבריו של הרב פיינשטיין מפורש, שהיתר זה אינו רק בזמן הפגישה עם המשודך, אלא בכל זמן שאנשים יכולים לראות את האישה ולרצות להיפגש עמה לשם נישואין.

22 לשון שו"ת ספר יהושע היא: "אלמנות וגרושות פנויות, כיון שכבר נהגו לכסות ראשן בצעיף, אסורים מדאורייתא לילך בפריעות ראש, דלגבייהו כיון שאינן הרגילות בכך ערוה מקרי כשמגלין שער ראשן". לא ברור עד תום אם ה"הרגל" האוסר הוא ההרגל של אותה אישה בשעת נישואיה, או של האלמנות והגרושות כקבוצה. על-כילפנים, בדעת הישועות יעקב הדברים ברורים כפי שכתבנו, וכפי שהבין בשו"ת מחזה אליהו (סימן קיח) כנזכר לעיל.

ד. אפשר להתיר לאלמנות ולגרורות צעירות, שכיסוי הראש קשה להן, להסתמך על הדעות המקלות ולגלות את ראשן גם היכן שגילוי הראש אינו נדרש לצרכי שידוכים.²³ היתר זה אינו גורף והוא נסמך על כמה סניפים, המצטרפים זה לזה:

1. דעת המגן אברהם ופוסקים נוספים, שאין חילוק בין בתולה ובין אלמנה וגרושה.

2. דעת הפוסקים, שחובת כיסוי ראש (לפחות באלמנות ובגרורות) תלויה במנהג, והכרה בעובדה, שבימינו אין מנהג גמור להחמיר בזה.

3. דעת הישועות יעקב והספר יהושע, שאלמנה ושגרורה פטורות מעיקר החיוב, וחיובן הוא רק מדין מקומות המכוסים. לפי דעה זו ביארנו, שאצל נשים, הנדרשות בחלק ניכר מזמנן להיתרו של הרב פיינשטיין, אין השער נחשב כמקום מכוסה.

לאור זאת, ההיתר קיים דווקא במקום שבו אין מנהג ברור להחמיר ודווקא בנוגע לנשים, שמבקשות באופן עקרוני להינשא בשנית, אשר עלי-כן צריכות הן ללכת לפעמים בגילוי ראש. כמו כן, ראוי להגביל את ההיתר לגילוי השער ולא להליכה בשער פזור לגמרי ברשות הרבים, כדי שאפשר יהיה להסתמך על דעת המגן אברהם, שכל הפנויות מותרות בגילוי הראש אך אסורות בפריעתו בשוק.

המבקשות להחמיר על עצמן יכולות ללכת במקומות ציבוריים עם כיסוי ראש חלקי (כגון סרט רחב וכדומה) וכך אפשר יהיה לצאת ידי חובת שיטת הגרב"צ אבא שאול, הנזכרת לעיל.²⁴

23 כך נטה לפסוק גם הרב מאיר אמסעל במאמרו, לעיל בה"ש 4.

24 כמו כן, כיסוי ראש חלקי עונה לחובת כיסוי ראש מן התורה לדעת האגרות משה, אבן העזר, חלק א, סימן נח, שדבריו הובאו לעיל. מלבד זאת, אם האישה נוהגת כדת משה, הרי שגם למאן דאמר שאלמנה וגרושה חייבות כנשואות גמורות, החומרות של דת יהודית תלויות במנהג הנשים בכל מקום וניתן לבטלן ביתר קלות.

הרב ד"ר ברוך פינקלשטיין



עלוני שבת

- הקדמה ▪ איסור קריאת שטרי הדיוטות בשבת: שני סוגים של שטרי הדיוטות; האם האיסור מדאורייתא או מדרבנן? ▪ קדושת בית הכנסת ומוראו ▪ ביזוי דברי תורה ובעיית הגניזה ▪ האם ניתן ללמד זכות על הנוהג לקרוא עלוני שבת בבית הכנסת? ▪ סיכום

הקדמה

מאמר זה ידון בבעיה שבהפצת עלוני שבת בבתי הכנסת סמוך לשבת. נעמוד על כמה איסורים הקשורים בהפצת עלוני שבת בתוך בתי כנסת בשבת קודש. האיסורים הם כדלקמן: איסור שטרי הדיוטות - העלונים נחשבים שטרי הדיוטות בגלל הפרסומות שבהם - וכן איסורי קלות ראש בבית הכנסת, פגיעה בכבוד מקום קדוש, וייתכן שיש חשש לביזיון שמות הקודש ודברי תורה. חשש זה קיים גם בעלונים ללא פרסומות. אכן, עניין עלוני השבת הוא מורכב, כי יש בו פרדוקס. מצד אחד הם נחשבים, כאמור, שטרי הדיוטות, ומצד שני יש לשמור על קדושתם בגלל ריבוי דברי התורה שבהם. מצד אחד הם מרבים תורה ומצד שני הם מרבים עיסוק בעניינים מסחריים בשבת.

איסור קריאת שטרי הדיוטות בשבת

שני סוגים של שטרי הדיוטות

בכמה סוגיות בש"ס מופיע האיסור על קריאת שטרי הדיוטות בשבת. נעמוד על הדיון שבראשונים לגבי הגדרת שטרי הדיוטות, וכן על תוקף איסור קריאת השטרות האלו.

איסור שטרי הדיוטות נלמד מהפסוק "ממצוא חפצך" (ישעיהו נח, יג), היינו מדברי נביאים. דברי נביאים נקראים דברי קבלה,¹ והראשונים נחלקו לגבי תוקפם של דברי קבלה, אם הם כדיני דאורייתא או כאיסורי דרבנן.² אולם גם אם נאמר, שדברי קבלה יש להם תוקף כאיסור דרבנן, ייתכן שתוקפו של איסור שטרי הדיוטות מסוימים יהיה דאורייתא.

לדעת התוספות, שטרי הדיוטות הם שטרות של חשבונות ומקח וממכר (שבת קטז ע"ב, ד"ה וכ"ש). אמנם לדעת רש"י קיימים שני פירושים לגבי שטרי הדיוטות. במקום אחד מפרש רש"י שטרי הדיוטות "כגון של חשבונות או איגרות השלוחות למצא חפץ" (שבת קטז ע"ב, ד"ה שטרי הדיוטות), ובמקום אחר הוא מפרש ששטרי הדיוטות הם שטרות של מקח וממכר (שם, קמט ע"א, ד"ה שמא). על השוני שבין הפירושים הללו מעירים התוספות (שם, קמט ע"א, בשטרי הדיוטות), והנצי"ב (מרומי שדה, שבת קטז ע"ב) הבין בדבריהם (כנראה בתוספות, שם, קטז ע"ב, ד"ה שטרי הדיוטות), שתוספות סברו כי רש"י חזר בו. אולם אפשר להסביר ברש"י, שהוא לא חזר בו, אלא פירש באופן מדויק בהתאם לסוגיה. כפי שאמרנו בדעת רש"י, יש שני סוגי שטרי הדיוטות: האחד הוא חשבונות ומקח וממכר, והשני הוא אגרות למצוא חפץ.

הגמרא בשבת (קטז ע"ב), לפי ר' נחמיה, דנה באיסור קריאת כתבי קודש בשבת:

א"ר נחמיה מפני מה אמרו בכתבי הקודש אין קורין בהם. כדי שיאמרו בכתבי הקודש אין קורין כל שכן בשטרי הדיוטות.

לדעת רש"י (שם, ד"ה כר' נחמיה), הכוונה היא שהעם ילמד מקל וחומר, שאם אין קוראים בספרי הקודש, כל שכן אין לקרוא בשטרי הדיוטות (מקח וממכר ואגרות חפץ).³ כלומר, דין זה בא לחזק את אוירת השבת עליידי שלא יקראו דברי חולין בשבת. כיוון שקריאה בשני סוגי שטרי ההדיוטות פוגעת באווירת השבת מפרש רש"י, שמדובר בשני הסוגים של שטרי ההדיוטות. אך במקום השני פירש רש"י שטרי הדיוטות רק כשטרי מקח וממכר, מפני ששם המשנה אוסרת על אדם למנות את אורחיו ואת פרפרותיו מן הכתב בשבת (שבת קמח ע"ב),⁴ שלדעת אב"י, החשש הוא שאדם יחליף לקרוא בשטרי מקח וממכר כי הוא עוסק בענייני סעודה, אבל אין חשש שהוא יקרא ספר חולין כעין

1 רש"י, בבא קמא ב ע"ב, ד"ה דברי קבלה.

2 ראה אנציקלופדיה תלמודית, כרך ז, ערך 'דברי קבלה', טורים קו-קיד.

3 אין זו בגדר גזרת "אטו", אלא קל וחומר, לכן אין זו הוכחה ששטרי הדיוטות מדאורייתא.

4 משנה, שבת כג, ב, וגמרא, שם, קמט ע"א. רב ביבי אמר גזירה שמא ימחוק, אב"י אמר גזירה שמא יקרא. הרי"ף והרא"ש פסקו כאב"י, ראה בית יוסף, אורח חיים, סימן שז, ד"ה זימן.

אגרת חפץ. כיוון שכך, בסוגיה זו הגזירה היא אטו שטרי מקח וממכר בלבד. לפיכך רש"י אומר במדויק, "כל הני 'שמא יקרא בשטרי הדיוטות' של מקח וממכר". כלומר, כשכתוב בלשון הזה, הגזירה היא אטו שטרי מקח וממכר גרידא, ולא אטו אגרות למצוא חפץ. יש לשים לב לשינוי הלשון כאן ממה שכתוב לגבי קריאה בכתבי הקודש שבדעת ר' נחמיה. בסוגיה של קריאת רשימת האורחים, אביי אמר "גזירה שמא יקרא שטרי הדיוטות", ועל זה אומר רש"י, שכל הני 'שמא יקרא', מדובר בשטרי הדיוטות, והגזירה היא אטו מקח וממכר בלבד, ולא אטו אגרות חפץ. אבל לגבי קריאת כתבי הקודש, הלשון הוא "מפני מה אמרו". במקרה זה אין דפוס הלשון "גזירה שמא", ולכן פירש רש"י במדויק בשתי הסוגיות, כל סוגיה לפי המתאים לה. להלכה, השולחן ערוך (אורח חיים, סימן שז, סעיף ג) פסק כרש"י, דהיינו ששטרי הדיוטות הם משני סוגים: מקח וממכר ואגרות למצוא חפץ.

האם האיסור מדאורייתא או מדרבנן?

יש אפשרות, שלדעת רש"י, איסור קריאת שטרי מקח וממכר בשבת הוא מדאורייתא, כי הרי גזרו במפורש אטו שטרי הדיוטות של מקח וממכר. במסכת ביצה (לז ע"א) אנו מוצאים את דברי רש"י (שם, ד"ה משום מקח וממכר), שמסביר מדוע אסרו חז"ל מצוות מסוימות בשבת וביו"ט כגון "לא מקדישין ולא מעריכין" גזירה משום מקח וממכר. רש"י מביא שני ביאורים. לפי האחד משמע שרש"י מבין, כי האיסור הוא מן התורה, שכן הוא כותב שמקח וממכר אסור מן המקרא, דכתיב "ממצוא חפצך ודבר דבר".⁵ לא ברור מה נכלל בגדר מקח וממכר לפי רש"י: פעולת החלפת הכספים בלבד, או כל דיבור וכל תקשורת בעניין מקח וממכר אסורים מטעם "ממצוא חפצך"? אם כל תקשורת בענייני עסקים אסורה מטעם "ממצוא חפצך" יוצא, ששטרי הדיוטות אסורים מדברי קבלה, וייתכן שיש לזה תוקף מדאורייתא, שהרי גזרו אטו אותם שטרי מקח וממכר; משמע שהאיסור מדאורייתא, ורש"י אומר בפירושו "אסור מן המקרא".⁶ בביאור השני מסביר

5 "אם תשיב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכבד וכבדתו מעשות דרכיך ממצוא חפצך ודבר דבר" (ישעיהו נח, ג). במקום אחר, רש"י (ביצה כז ע"ב, ד"ה אין פוסקין) מביא מקור אחר לאיסור מקח וממכר בשבת ויו"ט: בספר נחמיה (ג, טו-כב), מסופר שנחמיה התרעם על החנויות הפתוחות בשבת. שני המקורות נחוצים, כי מספר נחמיה אנו לומדים שאסור לעשות עסקים בשבת, ומהפסוק 'ממצוא חפצך' אנו לומדים שאסור גם לקרוא שטרות בענייני עסקים בשבת. אם כן, הפסוק 'ממצוא חפצך' מחמיר יותר מהקטע שבספר נחמיה. יוצא שלדעת רש"י, האיסור 'ממצוא חפצך' חל על כל תקשורת עסקית ובכללה קריאת שטרי הדיוטות.

6 ייתכן שרש"י נוקט את הניסוח "מן המקרא" ולא "מן התורה" כדי להדגיש, שאף שהאיסור נלמד מפסוק אין לו תוקף של דאורייתא. ובכל זאת, ההבנה הראשונה נראית יותר פשוטה ולכן יותר סבירה, וצריך עיון.

רש"י את האיסור כאיסור דרבנן שבמקח וממכר אתי לידי כתיבת שטרי מכירה (סוג של שטרי הדיוטות), וכולה חדא גזרה היא. ייתכן שרש"י עצמו הסתפק בזה. אם כן, ייתכן שלדעת רש"י יש בעיה אף בקריאת איגרות חפץ בשבת, שהרי אף הן כלולות בגזירה של כתבי קודש. לפי זה יצא, שכאמור, גם קריאת דברי אקטואליה אסורה בשבת. אולם מסתבר, שלא כמו בשטרי מקח וממכר - אשר יש ספק אם הם אסורים מדאורייתא או מדרבנן - האיסור על איגרות חפץ הוא רק מדרבנן, כפי שלמדנו מדעת ר' נחמיה: חז"ל אסרו קריאת כתבי הקודש בשבת כדי שילמדו מקל וחומר, שאין להתעסק עם כתובים שפוגעים באווירת השבת. ורש"י שם נקט 'אגרות חפץ' ו'חשובות' בחדא מחתא, כי שניהם פוגעים באווירת השבת באותה המידה (אלא שאין ראייה מכאן שהם שווים מבחינת הלכתית).

אפשר גם להסביר, שאיסור שטרי מקח וממכר בשבת מקבל תוקף של דברי תורה, על-פי דבריו הידועים של הרמב"ן, שמקח וממכר בשבת אסורים מדאורייתא משום "שבתון",⁷ היינו, שהתורה אוסרת עבודה פיזית קשה או ממושכת ועסקים כגון פתיחת החנות בשבת, למרות שאין הם מל"ט המלאכות. וכיוון שראינו, שחז"ל גזרו על פעולות מסוימות ואף על מצוות מסוימות בשבת אטו שטרי הדיוטות, ההבנה הפשוטה היא, שאם רואים 'מקח וממכר' במובן הרחב של המושג, סביר לומר שאיסור קריאת שטרי מקח וממכר בשבת מקבל תוקף של דאורייתא. אולי נוכל להסביר, שדברי קבלה המבוססים על דברי תורה כגון "שמירת שבת", הם כדברי תורה ממש. לכן גזרו על מצוות מסוימות אטו מקח וממכר וגזרו על קריאת רשימת האורחים אטו מקח וממכר. לפיכך, תוקף האיסור על קריאת שטרי מקח וממכר בשבת הוא כמן התורה.

עם זאת, מרבית הפוסקים סוברים שמקח וממכר בשבת אסורים מדרבנן. כך דעתו של רש"י לפי ההסבר השני שלו ושל תוספות במסכת ביצה (לז ע"א, ד"ה משום) לגבי האיסור על מצוות מסוימות אטו מקח וממכר, כפי שאמרנו, וכן סובר הרלב"ג בפירושו לספר נחמיה (יג, יז). כך גם משמע מהרמב"ם, שכתב "אסור לקרוא בשטרי הדיוטות בשבת שלא יהא כדרך חול ויבוא למחוק" (משנה תורה, שבת, פרק כג, הלכה יט), וכך הבין האליהו רבה (סימן שז, ס"ק יא) בדעת הרמב"ם.

שו"ת חתם סופר (חושן משפט, השמטות, סימן קצה) מוצא את דרך האמצע. הוא סובר, שלהתעסק בעסקים כל היום כגון פתיחת חנות, כמו שראינו בספר נחמיה, אסור מן

7 רמב"ן על התורה, ויקרא כג, כד: "שיהיה יום שביתה לנוח בו... והנה ידרשו 'שבתון' לשבות בו לגמרי אפילו מדברים שאינם מאבות מלאכות ותולדותיהן וכו'".

התורה, אבל להתעסק בפעולה עסקית חד־פעמית וכדומה אסור מדרבנן. לכן מסתבר, שלדעתו, שטרי הדיוטות אינם אסורים מדאורייתא מטעם "שבתון".

לסיכומו של עניין: ייתכן כי האיסור של שטרי הדיוטות נחשב כעין דאורייתא מאחר שהוא קשור למשא ומתן, והאיסור הוא משום "ממצוא חפצך" ואף משום "שבתון".⁸ אומנם נראה, שלפי רוב הפוסקים האיסור הוא מדרבנן. קיים איסור מובהק על עיון ואף על קריאה חטופה במודעות בעלות אופי מסחרי בשבת,⁹ בין שהן כתובות בלע"ז ובין בלשון הקודש.¹⁰

קדושת בית הכנסת ומורא

מעבר לאיסור קריאה בשטרי מקח וממכר בשבת יש בעיה בקריאת דברי חולין בבית הכנסת אף בימי חול.

בתי כנסיות ובתי מדרשות יש בהם קדושה גדולה כיון שמתפללין בהם ולומדין בהן תורה והמה מעין קדושת המקדש כמו שדרשו חז"ל במגילה (כט, א) ואהי להם למקדש מעט אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות וכו'.¹¹

האם קדושת בית הכנסת ומוראו הם מדאורייתא, או מדרבנן?

מדברי הרמב"ם במניין המצוות (ספר המצוות לרמב"ם, מניין המצוות, לא תעשה סה), "שלא לאבד בית המקדש או בתי כנסיות או בתי מדרשות... שנאמר אבד תאבדון לא תעשון לה' אֵלֵהיכם", משמע שקדושת בית הכנסת מדאורייתא. וכן בספר המצוות (שם, לא תעשה סה) אפשר לדייק מדבריו, שיש קדושה בבית הכנסת מדאורייתא, "שהזהרנו

8 לדין בסוגים אחרים של שטרי הדיוטות ראה: הרב איתם הנקין "קריאת דברי דפוס בשבת בימינו לאור דין שטרי הדיוטות" מלילות ג 47 (התש"ע); הרב אשר וויס, שו"ת מנחת אשר, חלק א, סימן יט.
9 טור ושולחן ערוך, אורח חיים, סימן שז, סעיפים יב-יג; רמ"א, שם, בשם הרא"ש והר"ן והטור.
10 משנה ברורה, סימן שז, ס"ק סג. מה שהתיר הרמ"א שם, בסעיף טז הוא קריאה בשיחות חולין ובספרי מלחמות בלשון הקודש, מפני שהלשון יש בה קדושה, אולם אין היתר לעיין בענייני מסחר. ערוך השולחן (אורח חיים, סימן שז, סעיף י) מסביר את ההיתר של הרמ"א. לדעתו, אין קדושה בלשון הקודש כי מותר לדבר בלשון הקודש בבית המרחץ, אלא הרמ"א התיר לספר דברי חולין ומלחמות בלשון הקודש לאלו שנהנים מזה כי לא אתי לאחלופי בענייני מסחר, שכן בזמנם לא היו כותבים בענייני מסחר בלשון הקודש. לפי סברתו, היום, כיוון שנוהגים לכתוב בענייני מסחר בלשון הקודש, יש טעם לגזור דברי חולין וספרי מלחמות אטו שטרי הדיוטות של מסחר. כך מצדד לומר הרב אשר וויס שליט"א (שו"ת מנחת אשר, לעיל בה"ש 8); שמירת שבת כהלכתה (מהדורה חדשה מתוקנת ומורחבת, התשל"ט-תשנ"ג), חלק א, פרק כט, סעיף מו; שם, חלק ב, פרק מח, סעיף מט. יש בעיה גם בקריאת דברי אקטואליה, אולם עניין זה הוא מחוץ לגבולות המאמר הנוכחי, העוסק בבעיית המודעות השיווקיות. ערוך השולחן, אורח חיים, סימן קנא, סעיף א.

מנתוץ ומאבד בתי עבודת הא"ל" - יותר מבית אחד (המקדש), הווי אומר בתי כנסת.¹² ואכן, המבי"ט¹³ נוטה לַדְעָה שקדושת בית הכנסת היא מדאורייתא כיון שחז"ל דורשים "והשימותי את מקדשיכם" (ויקרא כו, לא) לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות (ספרא),¹⁴ והוא סובר שהיא דרשה גמורה. וכן סובר ספר היראים.¹⁵ גם החיי אדם (כלל יז, סעיף ו) פוסק, שמורא בית הכנסת מדאורייתא, וכן דעת החפץ חיים בספר המצוות הקצר, "שבתי כנסיות ובתי מדרשות שלנו נקראים בתי מקדש מעט שנאמר 'ואהי להם למקדש מעט' (יחזקאל יא, טז); ובספר חפץ חיים (עשין ו) כתב, "אם מדבר לשון הרע בבית הכנסת ובבית המדרש עובר על עשה 'ומקדשי תיראו' (ויקרא כו, ב), ובתי מדרש שלנו הם בכלל מקדש כמבואר בפוסקים". גם הבן איש חי בפרשת ויקרא (שנה א, אות א) כותב, "וכתבו הפוסקים דמצווה לירא מן המקדש נוהגת בבית הכנסת ובית המדרש מדאורייתא".

לעומתם יש הסוברים, שקדושת בית הכנסת מדרבנן. כך הבין הר"ן (מגילה ח ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה ומאן דשרי) לפי הרמב"ן (הובא בדבריו):

ותירץ ז"ל דבהכ"נ עשו אותו כתשמישי מצוה כסוכה ולולב שנזרקין לאחר מצותן ובזמן מצוה יש בהן קדושה של כבוד כדאמרינן התם אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה ואמרינן נמי דגויי סוכה אסור להסתפק מהן כל שבעה... ולפיכך בהכ"נ כל זמן שבני העיר רוצין בו נוהגין בו קדושה אפילו בחורבנו שהרי עדיין לא עבר זמן מצותו וראוי לחזור ולבנותו... אבל כשנמלכו בני העיר למכרו לשתות בו אפילו שכר שרי לפי שעבר זמן מצותו ונפקעה קדושתו ממנו כסוכה ולולב לאחר זמן.

הרמב"ן עמד על אי־השוויון בין דיני בית כנסת לדיני המקדש, כי לבית הכנסת יש פדיון אבל לתשמישי המקדש אין פדיון, ומכאן הבין הר"ן - הגם שהרמב"ן לא כתב זאת בפירוש - כי קדושת בית הכנסת היא רק מדרבנן. ייתכן שהוא דייק זאת מדברי הרמב"ן - "ועשו אותו" - שמשמע רבנן עשו אותו כתשמישי מצווה כגון סוכה ולולב.

12 אלא שבשו"ת בית שלמה, אורח חיים, סימן סד, כתב שאינו מוכרח מספר המצוות שקדושת בית הכנסת מן התורה. השדי חמד (מערכת ב"ת, כלל מג) השיג על הבית שלמה וכתב, שהוא כנראה לא ראה את מניין המצוות של הרמב"ם, שם כתוב בפירוש בתי כנסת.

13 קרית ספר, פרק א, הלכות בית הבחירה, הובא בשדי חמד, שם.

14 המלבי"ם בפירושו התורה והמצווה (אות לז) מסביר את הדרשה, כי אם דובר בבית המקדש היה למקרא לכתוב מקדשי או מקדש סתם, לא מקדשיכם.

15 הרב אליעזר ממיץ, ספר היראים (מהדורת 'ראה ואהבה', התשמ"ה), סימן שכד, עמ' שסז.

אפשר לתרץ את קושיית הרמב"ן לאלו הסוברים שקדושת בית הכנסת מן התורה, כי אמנם קדושת בית הכנסת נלמדת מקדושת בית המקדש מדאורייתא, אבל בכל זאת יש הבדל. בית הכנסת הוא בבחינת "מקדשיכם" (ויקרא כו, לא), והדגש ניתן ב'שלכם', לפיכך קדושת בית הכנסת תלויה ברצון הקהילה להשתמש בבניין כבית הכנסת אף בחורבנו, וכל זמן שיש תקווה לחזור ולשפץ את בית הכנסת, קדושתו קיימת; אבל לאחר שמכרו אותו ברצון, פקעה קדושתו. בית המקדש, לעומתו, קדוש לעולם כי הוא בבחינת "מקדשי" שנקבע מגבוה, ולכן אין לו פדיון לעולם.

פוסקים נוספים סוברים שקדושת בית הכנסת מדרבנן, כגון שו"ת בית שלמה (אורח חיים, סימנים כא ו-סד). הפרי מגדים (משבצות זהב, סימן קנא, ס"ק א) כתב בפירוש, "מורא המקדש מ"ע הוא אבל מורא בית כנסת דרבנן". השדי חמד¹⁶ הקשה על הפרי מגדים, שהוא סתר את דברי עצמו, שכן באשל אברהם (סימן קנב, ס"ק ו) הוא הסתפק אם אדם, שנתץ אבני בית הכנסת דרך השחתה, יהא לוקה, בדומה למנפץ אבן מבית המקדש דלוקה משום "לא תעשון כן לה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים יב, ד). לענ"ד אפשר ליישב את הפרי מגדים ולומר, שבסימן קנא הוא התייחס להתנהגות מכובדת בבית הכנסת, שמצוות הכבוד היא מדרבנן, וכן הוא אומר: "מורא המקדש דרבנן", ואילו בסימן קנב, באשל אברהם, הוא התייחס לבניין עצמו, שהרי הוא הסתפק במנתץ המבנה של בית הכנסת, אם לוקה או לא. כלומר, השחתת בית הכנסת הוא איסור דאורייתא מהפסוק "לא תעשון כן לה' אֱלֹהֵיכֶם", אבל להתנהג בכבוד בבית הכנסת הוא מדרבנן. למרות הדמיון בין התנהגות של כבוד בבית הכנסת ובין התנהגות של כבוד בבית המקדש, אין כל הדינים של מורא בית המקדש שייכים למורא בית הכנסת, כגון להיכנס בתרמילו ומקלו. לפי אלו שסוברים, כי כבוד בית הכנסת מדרבנן, הדרשה שהזכרנו לעיל, "והשימותי את מקדשיכם לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות", היא אסמכתא, אבל השחתת בתי ה', מקדש או מקדשי מעט, אסורה מדאורייתא.

אפשר לומר, שכך היא דעתו של הרמב"ם. במניין המצוות ובספר המצוות הוא התייחס להשחתת בית הכנסת מהפסוק "לא תעשון כן לה' אֱלֹהֵיכֶם". במשנה תורה, בהלכות תפלה, הוא הקדים, שיש שתי מצוות עשה, ולא כלל בהן את מצוות עשה של מורא בית הכנסת. הוא כתב, שבבתי כנסת נוהגין כבוד (משנה תורה, תפלה, פרק יא, הלכות ה-ז), ולא הביא שום דרשה, וגם לא הזכיר את המצווה כמצוות עשה. משמע שהרמב"ם סובר, כפי שהסברנו את דברי הפרי מגדים, שקדושת בית הכנסת מדאורייתא חלה לגבי השחתת הבניין, ואילו מורא בית הכנסת והתנהגות בכבוד הם מדרבנן.

16 שדי חמד, לעיל בה"ש 12.

מכל מקום, ההלכה המעשית היא: "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין נוהגין בהם קלות ראש כגון שחוק והיתול ושיחה בטלה וכו' ואין מחשבים בהם חשבונות אלא אם כן הם של מצווה וכו'".¹⁷ בית הכנסת אמור להיות קודש לתורה ולתפילה.¹⁸ אסור אפילו לקרוא דברי חולין לאור הנר של בית כנסת,¹⁹ כל שכן שאסור לעיין בדברי חולין בתוך בית הכנסת. המשנה ברורה מזהיר למעט בדברי חולין אפילו בסוכה, כי לסוכה יש קדושה,²⁰ כל שכן בית כנסת, שיש בו ספרי תורה. אכן, במקום המיועד להתכנסות לתורה ולתפילה בוודאי אין לעסוק בדברי חולין.

את החומרה הגדולה שיש בזה אפשר לראות בדברי הזוהר, המזהיר באזהרה חמורה מפני עיסוק בענייני חולין בבית הכנסת. אצטט את הזוהר (עם פירוש הסולם):

ומאן דמשתעי בבי כנישתא במלין דחול [ומי שמדבר בבית הכנסת דברי חול], ווי ליה דאחזי פרוודא [אוי לו שמראה פירוד], ווי ליה דגרע מהימנותא. ווי ליה דלית ליה חולקא באלהא דישראל [אוי לו שאין לו חלק בא־לוהי ישראל]. דאחזי דהא לית א־להא, ולא אשתכח תמן [כי מראה בזה שאין אלוקים, ואינו נמצא שם], ולא דחיל מניה [ואינו מפחד ממנו], ואנהיג קלנא בתקונא עלאה דלעילא [ונוהג ביזיון בתקון העליון של מעלה]. כי בית הכנסת מתוקן כנגד המלכות העליונה.²¹

הבן איש חי מסביר את חומרת העניין לפי הזוהר. לדידו, טעם הקביעה, שהמזלזל בכבוד בית הכנסת אין לו חלק בא־לוהי ישראל, הוא זה, שאומות העולם יש להם שר אמצעי בעבודת הקב"ה, מה שאין כן ישראל, שאין לו שר אמצעי, כי הקב"ה בכבודו ובעצמו כביכול השרה את שכינתו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. על־כן, המזלזל בהם נראה דאינו מודה שיש שם השראת שכינה ולפיכך אין לו חלק בא־לוהי ישראל. ברוח הדברים הללו כתב המשנה ברורה, שיש לשמור עוד יותר מלעבור עבירות בבית כנסת:

וכל שכן שיש ליזהר בבית הכנסת ובית המדרש מעון דיבורים אסורים כגון לשון הרע ורכילות ומחלקת וקטטות כי מלבד שהם עונות חמורים מאד עוד יגדל העון יותר במקום קדוש כי הוא מזלזל בכבוד השכינה, ואינו דומה החוטא בינו לבין עצמו לחוטא בפלטין של מלך לפני המלך.²²

17 שולחן ערוך, אורח חיים סימן קנא, סעיף א.

18 משנה ברורה, סימן קנא, ס"ק ב.

19 שולחן ערוך, שם, סעיפים יג-יד, ומשנה ברורה, שם, ס"ק נב.

20 משנה ברורה, סימן תרלט, ס"ק ב.

21 ספר הזוהר עם פירוש הסולם (התשל"ה), פרשת תרומה, עמ' לג, סימן צב.

22 משנה ברורה, סימן קנא, ס"ק ב.

לסיכום, ניתן להסיק שאסור לדבר, לקרוא ולהתעסק בענייני חולין בבית הכנסת. עבירה על איסור בבית הכנסת חמורה יותר מעבירה על איסור מחוץ לבית כנסת, כי זה הוא חטא בפלטין של מלך וזלזול בכבוד השכינה.

ביזוי דברי תורה ובעיית הגניזה

לבעיות הנזכרות לעיל נוספת זו שבהפצת דפים חד-פעמיים של דברי תורה, ואפילו ללא פרסומות, שכן יש בהם משום ביזוי דברים שבקדושה.

במסכת ראש השנה (יח ע"ב) כתוב כדלקמן:

בתלאת בתשרי בטילת אדכרתא מן שטרייא שגזרה מלכות יון גזרה שלא להזכיר שם שמים על פיהם וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקיננו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות וכך היו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה, וביטלום, ואותו היום עשאוהו יו"ט.

על פי הגמרא הזאת אסר הרב משה פיינשטיין שליחת דברי תורה, תפילות, ברכות וכדומה, המצורפים למודעות פרסום, אפילו לבתייהם של אנשים, כי הדפים הללו "מושלכים לאשפה":

דבטלו אדרכתא אף משטרות משום החשש שלאחר פרעון יהיה השטר מוטל באשפה. אף שהתם הוא שטר שניתן רק לאיש אחד שיכולין להזהירו שישמרנה לגונזו אחר פרעון ומכל מקום לא סמכו חכמים על זה, וכל שכן שאסור להדפיס שמות על נייר של מודעות הנשלח לכמה אלפים שאסור. אין לסמוך על מה שכתבו שצריך להתנהג בכבוד.²³

גם אם אין השם במפורש, אסור לאבד דברי תורה. על-פי הברייתא שמופיעה במסכת שבת (קטו ע"ב) - "דתניא מכאן אמרו כותבי ברכות כשורפי תורה" - כותב הרב פיינשטיין: "ומשמע סתם, אף שבכתבו בלא השמות ממש אלא בסימנים על השמות נמי הוא כשורפי תורה, משום דנוסח הברכות הוא גם כן תורה ככל תורה שבעל פה".²⁴ הרב פיינשטיין מסביר, שבזמן הגמרא נהגו לכתוב חידושי תורה אבל לא ברכות, אף שהיו

23 שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן קלה.
24 שם.

אנשים שלא ידעו ברכות בעל-פה, כי חששו מהשלכתן לאשפה. חששו, אכן, מהקלקול יותר מהתיקון. הרב מזהיר:

אני צועק ככרוכיא גם על הלוחות ששולחים מאיזה מוסדות להרבה בני אדם כדי שישלחו להם נדבותיהם בשביל זה ומדפיסים שם כמה ברכות... צריך להשתדל ששום מוסד לא יעשה כן. ואני בעצמי נזהרתי שאף על ההזמנות לחתונות בני ובנותיי לא כתבתי שום פסוק אף לא קול ששון וכן הוא מן הראוי לכל אדם להתנהג.²⁵

בהפצת עלוני שבת יש בעיה לפי דברי הרב פיינשטיין ויש תקדים בש"ס לאסור. ייתכן שגם התראה כתובה על העלונים - "לשמור על קדושת העלונים" - לא תפתור את הבעיה.²⁶

האם ניתן ללמד זכות על הנוהג לקרוא עלוני שבת בבית הכנסת?

ברור, שגם אם נניח הנחה מרחיקת לכת, כי יש אנשים שכל תורתם היא מהעלונים, עדיין יהיה אסור להפיץ אותם בבתי כנסת ובסמוך לשבת, שכן אין אומרים לאדם חטא כדי לקיים מצווה של תלמוד תורה. הדבר דומה להתרת נסיעה ברכב בשבת כדי ללמוד תורה. העלונים אינם בגדר "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהילים קיט, קכו). ההפך הוא הנכון, כי לדעתו של ר' נחמיה, חז"ל אסרו אפילו קריאה בכתבי קודש - כלומר, אסרו לימוד תורה מן הכתב - אטו קריאה בשטרי הדיוטות.

את דברי התורה שבעלונים שבת קשה להפריד מהפרסומות הנלוות אליהם. יש חשש שמא המעיין בעלון יקרא את דברי הפרסום הללו.²⁷ הרב עובדיה יוסף מתיר קריאת

25 שם. ראה גם הרב ישראל רוזן, הרב נחום אליעזר רבינוביץ, הרב דב ליאור, הרב יעקב אריאל, הרב שלמה אבינר והרב מנשה קליין, "תחליפי 'גניזה' לעלוני השבת" תחומין ל 489 (התש"ע), בעמ' 496, בדברי הרב מנשה קליין שכתב, "זוה רבות בשנים שאין אני מדפיס מחידושי תורה בשום ירחון או עיתון".

26 לגבי שיטות מומלצות לגניזת העלונים, ראה תחומין, לעיל בה"ש הקודמת. למרבה הצער, יש שמביאים את עלוני השבת לביתם ולא תמיד נזהרים לגנוז אותם כראוי עקב ריבוי העלונים, אלא אוספים אותם יחד עם עיתונים אחרים ושולחים אותם לפחי אשפה.

27 בנוסף לאיסורים החמורים שהבאתי בגוף המאמר, רבנים אחדים התריעו על בעיות אחרות, כגון ביטול תפילה, ביטול תורה בעת הדרשה, ואוירה כללית של קלות ראש. הרב יעקב אריאל התייחס לתופעה במכתב קצר בעתון בשבע: "ובהזדמנות זו ברצוני להעיר שהכנסת העלונים לבית הכנסת גורמת למכשולים גדולים. בית הכנסת הופך למועדון קריאה, לבושתינו ולחרפתנו" (בשבע, גליון מס' 557, ט"ז אלול התשע"ג). הרב יעקב מדין התבטא ביותר חריפות: "תאוות הכסף ותאוות הפרסומות מטהרות הכול. אך אינני יודע מה היתר מצאו לעצמם רבים מרבני הציונות הדתית לתרום את דברי תורתם, להכשיל את הרבים ולבזות את עמידתנו לפני המקום. ועוד לא אמרנו מילה על שמות ה' השונים

עלוני שבת

דברי תורה מהעלונים בשבת ועם זאת הוא מזהיר: "לא יסתכל בדברי הפרסומות"²⁸. לענ"ד קשה למעשה להימנע מלקרוא את הפרסומות, שהרי כשפותחים את העלון, המבט בהם הוא כמעט בלתי־נמנע. הפרסומות הצבעוניות והמעוצבות גורמות מצב של תחילתו באונס וסופו ברצון. כמדומני שרבים הם האנוסים.

ובכן, אין מכניסים חומר פרסומי לתוך בית הכנסת, כמו שאין תולים שלטי פרסום בכותלי בית הכנסת, גם אם הטענה היא לעזור בהחזקת בית הכנסת; שכן, הקלקול גובר על התועלת. פרסום הוא עסק, ומשיכת הלקוח לקנות מוצר, או שירות, היא הצעד הראשון בכל עסקה. מבחינת המפרסם, קריאת הפרסומות נחשבת עשיית עסקים. הממון שהושקע בפרסום נועד להניב הכנסות, וההכנסות נובעות גם מקריאת הפרסום בבית הכנסת, קריאה שתביא למחר את הלקוח לידי העסקה שהמפרסם מייחל לה. יש להוסיף ולציין, שאין להבחין בשיווק שהוא דבר מצווה - שיווק ספרי קודש, למשל - ולומר עליו שמותר לעשות חשבונות של מצווה בשבת, שהרי ראינו כי גזרו על מצוות מסוימות בשבת אטו מקח וממכר.

לבסוף, האם ניתן ליישב את בעיית הפצת העלונים בשבת בבית הכנסת? לפי הרמב"ם, איסור שטרי הדיוטות הוא משום שמא ימחוק, וזה אולי אינו שייך בחומר מודפס. הרב איתם הנקין כתב מאמר מאלף כדי ללמד זכות על אלו שקוראים דברי דפוס מכל סוג בשבת,²⁹ אבל דבריו אינם נוגעים לשעת התפילה בבית הכנסת. ככלל, קשה לדחות דעות של ראשונים, שאוסרים שטרי הדיוטות בשבת מטעם 'ממצוא חפצך' - וכאן עסקינן ב"שטרות" הנפוצים כדבר שבשגרה בבתי כנסת בשעת התפילה. בשעת תפילה יש לנהוג ביתר כבוד וביתר קדושה. אין כל לימוד זכות על פגיעה בקדושת בית הכנסת ועל פגימה באווירת התפילה. בזמן שעם ישראל נמצא בבית הכנסת כדי להתפלל, הוא צריך להיות בשיאו.

המתגלגלים מבזוים בכל מקום, בעוד שלהלכה הם טעונים גניזה בכלי חרס, ועל קריאת מודעות מסחריות בעת תפילת השבת, בעיקר על סכומי כסף לקניית נדל"ן למינהו. ועוד לא אמרנו מילה על חינוך הילדים ועל הדוגמה האישית שהם נוטלים מאיתנו" (הרב יעקב מדן "דעה: עלוני שבת בבית הכנסת", www.inn.co.il/Articles/Article.aspx/9447). כן ראה הרב אשר וייס בשו"ת מנחת אשר, לעיל בה"ש 8, שהתייחס בסוף הסימן לבעייתיות ההלכתית של עלוני שבת.

28 חזון עובדיה, שבת, חלק ו, עמ' עב. הרב עובדיה יוסף מביא את שו"ת אבני ישפה, חלק א, סימן עו, אות ג, כמקור נוסף, וכותב, "שכן הורה להתיר הגרש"ז אורבך, וע"ע בשו"ת נחלת לוי, חלק ב, סימן טז".

29 הרב הנקין, לעיל בה"ש 8, בעמ' 49-52.

סיכום

הפצת עלוני שבת, המכילים פרסומות, סמוך לשבת אסורה משום שטרי מקח וממכר. וכפי שהסברנו, לפי רוב הדעות, האיסור מדרבנן הוא, אך יש אפשרות להבין שהאיסור מן התורה.

זאת ועוד, קריאת פרסומות בבית הכנסת נחשבת ביזוי בית הכנסת וזלזול בכבוד השכינה, ולפי זה אסור לעיין בפרסומות שבעלוני שבת בתוך בית הכנסת (בהיכל התפילה) אף בימי חול. יש פוסקים, הסוברים שכבוד בית הכנסת הוא מדאורייתא, ויש סוברים שכבוד בית הכנסת הוא מדרבנן. לדעת הרמב"ם והפרי מגדים, השחתת בית הכנסת אסורה מן התורה, אבל מורא בית הכנסת מדרבנן. ביזוי בית הכנסת מחמת הכנסת העלוניים מתעצם במיוחד בשבת, שכן קריאת פרסומות אינה דבר רשות אלא אסורה משום דיני שבת, ואינו דומה החוטא בינו לבין עצמו לחוטא בפלטין של מלך לפני המלך. לפי הרב פיינשטיין ייתכן שיש איסור אפילו בהפצת עלונים ללא דברי פרסום.

שתי קדושות יש בעולם, קדושת הזמן וקדושת המקום. עלוני השבת, המלאים במודעות שיווק, הגם שעיקרם דברי תורה מעניינים וחשובים, מחללים את שתי הקדושות. חילול קדושת הזמן - השבת, וחילול קדושת המקום - בתי כנסת.

אסיים באזהרה החמורה של ר' ישמעאל על ביזוי בית הכנסת ובדברי נחמיה על עסקים בשבת: "תניא ר' ישמעאל בן אליעזר אומר, בעוון שני דברים עמי הארצות מתים: על שקורין לארון, 'ארנא'; ועל שקורין לבית הכנסת, 'בית עם'". ומפרש רש"י: "לשון בזיון שמתקבצין בו הכל" (שבת לב ע"א). הפצת עלוני שבת עם פרסומות ודברי אקטואליה הופכת את בית הכנסת לבית עם, כיוון שהיכל התפילה אינו מיוחד לתורה ולתפילה, אלא הוא פרוץ לאקטואליה ולשיווק. דברי נחמיה שייכים גם בימינו, ולמרבה הצער - אף בבתי כנסת, כאשר חברות פרסום ורשתות שיווק מצאו דרך להיכנס לעולם הקודש כסוס טרויאני, דרך דברי התורה שבעלוניים. "מה הדבר הרע הזה אשר אתם עושים ומחללים את השבת... ואתם מוסיפים חרון על ישראל לחלל את השבת" (נחמיה יג, יז-יח).

ונחתום בתקווה ובתפילה, שעם ישראל יחדל מלהכניס דברי פרסום לתוך בית הכנסת בשבת קודש: "את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו" (ויקרא כו, ב).

משפחה



ה ר ב א ה ר נ כ " ץ



נישואי החרש והחרשת בימינו (א)

■ הקדמה ■ כשרותו המשפטית של החרש:
מקח וממכר; חיובו במצוות; דין חינוך;
"דעתא קלישתא"; האם החרש יכול להיות
מומר?; קיום פריה ורביה בילד חרש; חרם
■ דרבנו גרשום בנישואי פיקח עם חרשת ■
תקנת הנישואין לחרשים וטעמיה: תקנת
חכמים בנישואי חרשים; ניאוף וממזרות
בנישואי חרשים ■ כתובה בנישואין עם
חרשת ■ ירושת בן זוג חרש ■ המנהג
בכתובת אשת חרש ■ ברכות האירוסין
והנישואין בנישואי חרשים ■ סיכום

הקדמה

שאלה גדולה ניצבת כיום בפני רבנים העוסקים ברישום נישואין ובסידור חופות, והיא: כיצד להתייחס לנישואי חרשים? העיון בהלכה מחייב דרך פעולה ייחודית ושונה מהרגיל ביחס ההלכתי לנישואי חרש. יחד עם זאת, עינינו הרואות שאין דומה מצב החרשים היום למצבם בעבר, ועולה השאלה, אם וכיצד יש לכך ביטוי בפסיקה המעשית.

לאור זאת מצאתי, שיש צורך לדון בסוגיה זו ולהתוות בה את הכיוון ההלכתי הראוי לדעתי. מאמר זה מחולק לשני חלקים. בחלק הראשון, המובא לפניכם, אדון במעמדו ההלכתי של החרש בסוגיות התלמוד והפוסקים. בחלק השני, שיפורסם אי"ה בגיליון הבא, אבאר הלכה למעשה כיצד השפיעו השינויים בתחום הרפואי על מעמדו ההלכתי של החרש. כל זאת בהתייחסות מיוחדת לשאלת הנישואין שלו.

אכן, עניין החרש כבר נדון בהרחבה בספרות ההלכה.¹ המאמר נוגע כמוכּן גם במקורות שהוזכרו בספרות ההלכתית הרחבה בנושא זה, אך כדרכם של דברי תורה, אנו נוגעים כאן בעיקר באותם הנושאים שביקשנו להבהירם, או לחדש בהם, כדי שנוכל להגיע למסקנות הלכתיות ברורות בנוגע למעמד החרש בימינו, ובעיקר באשר למהלך רישומו לנישואין וסידור החופה והקידושין שלו.

הנחת היסוד למאמר זה היא, שמעמדו של החרש נקבע במשנה, בתלמוד ובספרות ההלכה לדורותיה לאור העובדה, שהליקוי החמור בשמיעה, ובעקבותיו אי־היכולת ללמוד שפה מדוברת, גרמו לחוסר־תקשורת מוחלט בין החרש לסביבתו, אשר על־כן נמצא החרש במעמד קרוב לשוטה. התקשורת המילולית היא הכלי המרכזי שבאמצעותו לומד אדם להיות חלק מן החברה הסובבת אותו. באמצעות הדיבור, בני אדם מכירים איש את רעהו ויכולים לעמוד על היכולות הקוגניטיביות של הזולת. מי שחסר את הכלי הזה ואינו יכול לתקשר עם הזולת, הופך להיות בלתי־ניתן לפענוח, ולסובבים אותו אין אפשרות לעמוד על כוונותיו ועל מידת הבנתו את המתרחש סביבו. מבחינה זו, כתיבה אינה עשויה להיות תחליף ראוי לדיבור, במיוחד בהיותה בלתי־נגישה, כפי שהייתה כאשר כלי הכתיבה - ובמיוחד הקלף, או הנייר - היו יקרים וקשים יחסית להשגה.

כיום, ההבנה המדעית העמוקה את בעיות השמיעה והפתרונות הרפואיים המצויים לה - נתייחס אליהם ביתר פירוט בחלק השני של המאמר - הביאו במקרים רבים לידי צמצום כמעט מלא של בעיית התקשורת בין החרש לסביבתו. דומה שאין כמו בעיית החרשות כדי להדגים את הצורך בהתייחסות הלכתית עדכנית למעמדו של החרש בימינו לעומת מעמדו בתקופת המשנה והתלמוד.

כשרותו המשפטית של החרש

בין בעלי הכשרות המשפטית הבעייתית בהלכה מנויים בכל מקום "החרש והשוטה והקטן". נבחן את מעמדו של החרש בכמה עניינים מרכזיים, שנדונו בתלמוד ובספרות ההלכה.

1 כך, לדוגמה, באנציקלופדיה תלמודית, כרך יז, ערך 'חרש', טור תצה ואילך; שם, ערך 'חרש שוטה וקטן', טור תקלה ואילך. וכן באוצר הפוסקים, אבן העזר, סימן א, ס"ק סג, אות ג; סימן ד, ס"ק לט, אות ה; סימן לד, ס"ק א, אותיות א, ד; סימן מג, ס"ק א, אות ו; סימן מד, ס"ק ב, אותיות א-ד, ועוד.

מקח וממכר

בתחום המסחרי קובעת המשנה (גיטין ה, ז):

חרש רומז ונרמז ובן בתירה אומר קופץ ונקפץ במטלטלין.

כלומר, החרש (וסתם חרש המוזכר בהלכה הוא מי שאינו שומע ואינו מדבר) יכול לרמז בידיו, או בראשו, למה כוונתו (מעין שפת סימנים) וכן רומזים לו אחרים באופן שהוא מבין את סימניהם; ומעשיו, שנעשו כתוצאה מן התקשורת ברמזים, קיימים.

טעמה של תקנה זו מבואר במסכת גיטין (נט ע"א) בשם רבי אבא בר יעקב, שאמר משום ר' יוחנן: "משום כדי חייו". אילולא היה ממכרם של החרש ושל הקטן תקף, היו אנשים נמנעים מלמכור להם גם דברים שהם זקוקים להם לקיומם, מה שהיה מסכן את קיומם של החרש ושל הפעוט. לכן תיקנו חכמים תקנה מיוחדת, הנותנת תוקף משפטי לפעולת הקניין של החרש ושל הקטן. יש להעיר, שתקנה זו לא נתקנה במה שנוגע לשוטה, שכן אין השוטה אחראי למעשיו כלל. על-כן קבעה ההלכה (משנה תורה, מכירה, פרק כט, הלכה ד):

השוטה אין מקחו ואין ממכרו ממכר, ואין מתנותיו קיימות, ובית דין מעמידים אפוטרופוס לשוטים כדרך שמעמידין לקטנים.²

חיובו במצוות

החרש פטור מכל המצוות שבתורה. המקור שבמשנה לדין חרש במצוות מובא בעניין מצוות הראיה (משנה, חגיגה א, א):

הכל חייבין בראיה חוץ מחרש שוטה וקטן.

ובסוגיית הגמרא שם (חגיגה ב ע"ב):

חרש - דלאו בר דעה הוא.

נראה מתוך המשניות, שלעניין כשרות משפטית לא ראו חכמים את החרש כמחוסר דעה, ואף שהמגבלות הפיזיות מונעות ממנו מלפעול ככל אדם ראו חכמים לתקן לו כשרות משפטית כדי להקל עליו בתנאי הקיום הבסיסיים - "משום כדי חייו". לעומת זאת, לעניין קיום מצוות, החרש פטור מן המצוות כמו השוטה, והדברים דורשים הסבר.

2 אף שבית הדין דואג למנות אפוטרופוס לקטן כמו לשוטה, שונה דינו מן השוטה, שכן לקטן ניתנה כשרות משפטית, גם אם מוגבלת, בעוד שלשוטה כלל לא ניתנה כשרות כזו.

דומה שהתייחסות לעניין זה ניתן למצוא בדברי הרמב"ם, שכתב (משנה תורה, עדות, פרק ט, הלכה יא):

החרש כשוטה שאין דעתו נכונה ואינו בן מצות, ואחד חרש מדבר ואינו שומע או שומע ואינו מדבר, אף על פי שראיתו ראייה מעולה ודעתו נכונה צריך להעיד בבית דין בפיו, או שיהיה ראוי להעיד בפיו, ויהיה ראוי לשמוע הדיינים והאיוס שמאיימין עליו...

לכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם. מתחילה כתב, שהחרש כשוטה שאין דעתו נכונה ואינו בן מצוות, ואחר-כך כתב, שאין הכרח לומר כן, שהרי אפשר שדעתו נכונה לגמרי וראייתו מעולה - ועל-כן, ידיעתו בדברים שעליהם התבקש להעיד בבית הדין היא ידיעה מושלמת - ואף-על-פי-כן לא נקבל את עדותו, משום שהתנאים המחויבים באמירת עדות, כגון שישמע את איוס הדיינים באוזניו, אינם קיימים בו.

נראה ליישב, כי מה שכתב בתחילת הדברים - שאין דעתו של השוטה נכונה - הוא על-פי מה שהסביר הרמב"ם עצמו בתשובה,³ בהערה כללית על דרך הכתיבה ההלכתית שלו:

וזכרתי אני דבר הנופל לרוב והוא חילוף שעה בשעה אחריה בהיות שכוונתי בכל החיבור הזה להקריב הדינין אל השכל או אל דרך הרוב.

אם כן, מה שכתב בתחילת ההלכה - שאין דעתו של החרש מכוונת - הוא על דרך הרוב; ואז הסביר, שגם כאשר אין הדבר כן ודעתו של החרש מכוונת, בכל זאת הוא נעדר כשרות משפטית למסור עדות בבית הדין, משום שאינו יכול לשמוע את איומם של הדיינים.

דין חינוך

מצאנו בהלכה דירוג של חרש, שוטה וקטן ברמת החיוב במצוות. לגבי אדם, שהיה בדרך וקדש עליו יום השבת והיו עמו מעות, קובע השולחן ערוך (אורח חיים, סימן רסו, סעיף ד):

היה עמו חרש ושוטה, יתננו לשוטה לפי שאין לו דעת כלל. שוטה וקטן, יתננו לשוטה שהקטן יבא לכלל דעת. חרש וקטן, יתננו למי שירצה.

הפרי מגדים (משבצות זהב, שם, ס"ק ד) מוסיף סברת עצמו:

3 שו"ת הרמב"ם (מהדורת בלאו), סימן רנב, בעמ' 400 (במהדורת פריימן, סימן עו, בעמ' 74). ראה גם בתוספות ובהערות של ר"ש אברמסון במבוא למהדורת בלאו.

נישואי החרש והחרשת בימינו (א)

עוד אבאר לך שמה שכתב המחבר סעיף ה' חרש וקטן יתנו למי שירצה [ואין דרוג הלכתי ביניהם, א"כ], יראה לי דהיינו דווקא שאין בנו, אבל בנו קטן בר חינוך מדרבנן, יתנו לחרש ושוטה אף בנו, שאין בר חנוך כמו קטן, וצ"ע כעת.

כוונתו, שדין חינוך הוא במי שמצבו עומד להשתנות כמו הקטן, שעתידי לגדול, מה שאין כן החרש והשוטה, שמצבם אינו עומד להשתנות, ולכן אין מצוות החינוך שייכת בהם. הפרי מגדים ציין שם לדברי השולחן ערוך (שם, סימן קפו, סעיף ב), שקטן מוציא את הגדול בדברים שחיוכם מדרבנן, בשונה מחרש ומשוטה, שאין בהם דין חינוך, וכן להלכה (שם, סימן שמג, סעיף א), שקטן אוכל נבלות אביו מצווה להפרישו, ולדעתו אין הדין כן בחרש ושוטה, אף שבוודאי אין לספות להם איסורים בידיים, שכן לעניין זה יש פסוק מפורש בתורה - "לא תאכלום" (ויקרא יא, מב), ובמסכת יבמות (קיד ע"א) נלמד מכך "לא תאכלום כי שקץ הם - לא תאכילום".

מבואר מכל זה, שהחרש בתלמוד ובספרות ההלכה אינו נחשב בן-חינוך למצוות, לעומת הקטן, שנחשב בן-חינוך למצוות. הטעם לכך הוא, שהקטן מצבו ישתנה בזמן קצוב וידוע, לעומת החרש והשוטה שמצבם אינו בר-שינוי.

"דעתא קלישתא"

מושג זה עולה בהקשר למשנה במסכת תרומות (א, א), המונה את החרש בין אלה שאין תרומתן תרומה: "חמשה לא יתרמו ואם תרמו אין תרומתן תרומה: החרש...". מכאן מבקשת הגמרא במסכת יבמות (קיג ע"א) להביא ראיה למימרת רבי חייא בר אשי בשם שמואל, שהבא על אשת חרש אינו חייב אשם תלוי, מפני שהחרש בוודאי אינו בן-דעת, וכשם שאין תרומתו תרומה כך אין בקידושו דבר. אמנם הגמרא דוחה פירוש זה וקובעת שאינו מוכרח, שכן יש להסביר את דעת שמואל לפי דברי רבי יצחק בשם רבי אלעזר, הסובר שתרומת החרש אינה יוצאה לחולין, משום שהחרש נחשב כספק בן-דעת, ועל-כן אנו נוהגים בתרומתו כספק תרומה, שאסורה לזרים, אך עם זאת יש לשוב ולהפריש תרומה כדי לתקן את הפירות.

דעה שנייה באותה הסוגיה ביבמות היא, שהבא על אשת החרש חייב אשם תלוי, שכן החרש נידון באמת כספק בן-דעת. באותה הסוגיה מתלבט רב אשי בהבנת שיטתו של רבי אלעזר:

מ"ט דר' אלעזר? מיפשט פשיטא לי' דחרש דעתא קלישתא הוא, ומיהו מספקא לי' אי דעתא צילותא אי לאו דעתא צילותא, ולעולם חדא דעתא הוא, או דלמא פשיטא ליה דדעתיה קלישתא ולא דעתא צילותא הוא, והכא היינו טעמא, כיון

דעתים חלים ועתים שוטה? למאי נפקא מינה? להוציא אשתו בגט, אי אמרת חדא דעתא הוא - כקדושין כך גירושין, ואי אמרת עתים חלים ועתים שוטה - קדושי מצי מקדש, גרושי לא מצי מגרש, מאי? תיקו.

התלמוד שואל: האם לדעת ר' אלעזר, הבנת החרש דעה קלושה היא, שאינו מבין כשאר בני האדם, ואף-על-פי-כן, כשהוא נותן דעתו לעשות מעשה הוא עושה אותו בכוונה? או שדעתו אינה צלולה בדרך כלל, שכן דעה קלושה אינה דעה, אלא שלפעמים יש לו דעה צלולה לגמרי? הנפקא מינה שהסוגיה מעלה היא, האם גירושיו הם גירושין. מתוך מסקנת הגמרא נראה, שחכמים תיקנו בחרש, שאף אם גירש את אשתו אינה מגורשת אף בדיעבד. ואולם, דבר זה שנוי במחלוקת הראשונים בין שיטת הרמב"ם (משנה תורה, גירושין, פרק י, הלכה כג) - הסובר שחרש שגירש אשתו, בדיעבד מגורשת - לבין שיטת הראב"ה - הסובר שאפילו בדיעבד אינה מגורשת, שכמותה פסק הרמ"א (אבן העזר, סימן קיט, סעיף ו, בשם יש אומרים).

לסיכום: בתלמוד ובפוסקים עלתה האפשרות, שיש לחרש דעה, אף שהלכה למעשה יש לחשוש שאין לו דעה.

האם חרש יכול להיות מומר?

אחד מגדולי המשיבים במאה הי"ט, בעל שו"ת תורת חסד, דן ביכולת החרש להמיר דתו.⁴ השאלה החמורה הייתה בדבר אישה שנישאה לאדם, אשר היה לו אח מומר וחרש. הבעל נפטר ללא זרע של קיימא והאישה נפלה לייבום לפני המומר החרש, שהיה היבם היחיד. התורת חסד בתשובתו, שהיא אחת התשובות החשובות בענייני חרש, פוסק שאין בית הדין מחויבים להתרות בה שלא תינשא לכתחילה והם לא ימחו בה אם תמצא אדם שירצה לשאתה. סברתו, המעניינת מאוד, היא שבמקרה זה - שהיבם הוא גם חרש וגם מומר - אין הוא נידון כלל כמומר, שהרי רק מי שחייב במצוות יכול להיות נידון כמומר, אבל החרש, שאינו שומע ואינו מדבר ואינו בן-דעה ופטור מכל המצוות ואינו בר-עונשין כלל, יש לומר שאינו נחשב כמומר. התורת חסד דן בשאלה, מדוע רבו הפוסקים, הסבורים שהנופלת לפני מומר אינה זקוקה לייבום או לחליצה. אם משום שאינו אחיו של הבעל המת, הרי החרש הוא בוודאי אחיו, אך אם נאמר שעל דעת שתיפול לפני מומר לא קידשה עצמה מעולם לבעל, ברור שגם על דעת שתיפול לפני מומר חרש, שלא יכול לייבמה, לא קידשה עצמה, ולכן במקרה זה, שהוא גם חרש וגם מומר, בוודאי לא קידשה

4 שו"ת תורת חסד, אבן העזר, סימן כ. המחבר, רבי שניאור זלמן ב"ר שלמה היה רב בלובלין, ובשנת התרנ"ב עלה לשכון בירושלים ת"ו.

נישואי החרש והחרשת בימינו (א)

עצמה. מסקנתו הייתה, שגם חרש שהמיר יש לו דין מומר, מפני שכדי להיעשות מומר די בדעה קלישתא, כנזכר לעיל בסוגיית יבמות (קיג ע"א).⁵

קיום פריה ורבייה בילד חרש

בשור"ת מהרי"ל (סימן קצו) נשאל המהרי"ל, אם אדם שהוליד בן חרש קיים מצוות פרייה ורבייה, ותשובתו:

ופריה ורביה דבן חרש ושוטה לא ידענ' אמאי לא קיים, וכי גרע ממ' שנתגיר וקיים... וכן לענין מצווה וגט הוי מהני שליחותיהו אלא דאין להם דעת... ומכל מקום לכל מילי הוי ישראל גמור וחייבין על הריגתו, ואדרבה התורה הקפידה על קללתו.

בתשובתו קבע המהרי"ל כמה עקרונות חשובים בדיני החרש. ודאי שמי שהוליד בן חרש קיים בו מצוות פרייה ורבייה, שהרי החרש יכול לישא ולהוליד בן מושלם בגופו וברוחו. כל המגבלות, שאנו מכירים בהלכה בעניינו של החרש, נובעות מחוסר שלימות הגוף ולא מחמת שאינו נידון כישאל גמור, ומי שפוגע בו אם בפגיעה גופנית ואם בקללה הרי הוא כפוגע בשאר ישראל.

מין הבית יוסף (אבן העזר, סימן א) מצטט את דברי המהרי"ל, וכן פסק הרמ"א (שם, סעיף ו).

חרם דרבנו גרשום בנישואי פיקח עם חרשת

בשור"ת חכם צבי (סימן קטז) נדון מקרה של אדם, שהיה מאורס לאישה ונפלה לפניו יבמה. חידושו בתשובה זו הוא, שהארוס יוכל לשאת את ארוסתו מאחר שמעמד הזיקה של היבמה כנשואה הוא מדרבנן בלבד ואין בזיקה כזו משום חרם דרבנו גרשום. חידוש זה מבוסס על הכלל התלמודי "תקנתא לתקנתא לא עבדינן" (בבא מציעא ה ע"ב; שבועות מא ע"א) ומכאן, שלא תיקנו חרם דרבנו גרשום למי שנישואיו, או שמעמדו האישי כנשוי, הוא דרבנן.

לפי חידושו של החכם צבי יש לומר, שהנשוי לחרשת - כיוון שנישואיו אלה אינם אלא מדרבנן - לא יחול עליו חרם דרבנו גרשום ומותר לו לשאת אישה נוספת. ולפחות אפשר לומר, שאין לכתוב בכתובתה כי לא יוכל לשאת אישה על פניה, לפי חרם דרבנו גרשום, שכן אין החרם חל עליו.

5 שם, בתחילת אות יא. והיה ראוי לענ"ד להאריך בנקודה מאלפת זו, אך אין כאן המקום.

יתירה מזו, בתשובת הגאון ר' שלום מרדכי הכהן שבדרון (שו"ת מהרש"ם, חלק ג, סימן צג), סבר אחד השואלים, כי כיוון שלפיקח שנשא חרשת אין קידושין אלא מדרבנן, מעמדה ההלכתי הוא כשל פילגש, שבילדים הנולדים ממנה אין האב מקיים מצוות פרייה ורבייה, אשר על-כן מותר לו לשאת אישה נוספת כדי לקיים את המצווה, שהרי ידוע שבמקום מצווה לא גזר רבנו גרשום מאור הגולה את החרם. אולם הרב שבדרון סבר, שדברים אלו תמוהים, שהרי לפי הירושלמי⁶, מי שהוליד בן ממזר קיים מצוות פרייה ורבייה, ואם כן, איך נוכל לומר כי אדם שנישואיו עם חרשת תקפים מדרבנן, ובוודאי אין בהם שום עבירה, לא קיים מצוות פרייה ורבייה בילד שנולד לו מנישואים אלה? פשוט אפוא, שאין כאן מקום להתיר לפיקח שנשא חרשת את חרם דרבנו גרשום.

תקנת הנישואין לחרשים וטעמיה

מכאן אנו באים לנושא העיקרי של המאמר והוא קביעת מעמדם של החרש ושל החרשת בענייני נישואין.

מעמד החרש והחרשת בענייני נישואין, גירושין, חליצה וייבום, נדון בהרחבה באחת המשניות הארוכות במסכת יבמות (משנה, יבמות יג, א). העיקרון המרכזי הוא, שנישואי החרש והחרשת תופסים מדברי סופרים. מכאן אומרת המשנה, שהתרת נישואין של חרש ופיקחת, או של פיקחת וחרש, נעשית בגט. המשנה מסבירה, שכשם שהוא כונס ברמיזה כך הוא מוציא ברמיזה, וברור שכוונת המשנה לחרש שנשא חרשת או פיקחת, כי אילו היה הבעל פיקח והאישה חרשת היה יכול להוציאה בגט, שהרי מעיקר הדין אין צורך בדעת האישה בגירושין.

תקנת חכמים בנישואי חרשים

בגמרא (יבמות קיב ע"ב) מבואר, שאף כי לא תיקנו חכמים נישואין לשוטה, שכן סבירות גבוהה היא שלא יהיה שלום באותו הבית, תיקנו חכמים נישואין לחרשים (בין שאחד מבני הזוג חרש והשני פיקח ובין ששניהם חרשים) מפני שאין סיבה לחשש שלא יהיה שלום באותו הבית. שוב אנו רואים, שחכמים ערכו הבחנה ברורה בין השוטה לחרש.

לנקודה זו מעניינת הערת רש"י בסוגיה ביבמות. כאשר התלמוד מבקש להסביר מדוע תיקנו חכמים נישואין לחרש כותב רש"י (שם, ד"ה תקינו): "תקינו ליה רבנן נישואין כדי שלא יבטל". רש"י קיצר בדבריו ולא כתב "כדי שלא יבטל מפריה ורבייה"; והנה כבר

6 ירושלמי, יבמות ב, ו. וראה בית יוסף, אבן העזר, סימן א, וכן פסק הרמ"א, שם, סעיף ו.

נישואי החרש והחרשת בימינו (א)

למדנו, שחכמים לא הטילו מצוות על החרש, ומדוע דווקא למצוות פרייה ורבייה תיקנו לו נישואין כדי שלא יבטל? נראה לענ"ד, שרש"י בכוונה קיצר בדבריו ולא הגדיר את המצווה המוטלת על החייבים במצוות - פרייה ורבייה - כדי לקבוע שהחרש, אף אם אינו מחויב בזאת, אמור להיות שותף בבניינו של עולם, שעליו אמר הכתוב "לא תוהו בראה לשבת יצרה" (ישעיהו מה, יח); וכמוהו כמי שמחויב במצוות וכבר קיים מצוות פרייה ורבייה ובכל זאת חייב הוא לשאת אישה כדי להוסיף ולהוליד כך שלא יבטל מן המצווה. בשונה מטעם תקנת הנישואין לחרש, הרי בטעם תקנת הנישואין לחרשת כתב הרמב"ם (משנה תורה, יבום וחליצה, פרק ה, הלכה כג): "וחרשת תקנו לה נישואין כדי שלא תישאר פנויה לעולם".

ניאוף ומזרות בנישואי חרשים

מאחר שקידושי החרש והחרשת אינם אלא מתקנת החכמים פוסק הרמב"ם (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק ג, הלכה א) על-פי סוגיית הגמרא ביבמות (ק"ב ע"ב):

הבא על אשת חרש ושוטה ואשת טומטום ואנדרוגינוס ועל החרשת ועל השוטה אשת הפקח ועל אישה שהיא מקודשת בספק או מגורשת בספק כולן פטורין, ואם היו מזידין מכין אותן מכת מרדות.

יש מקום לדון במעמדו של ילד שנולד מביאת אדם זר על אשת חרש, או על חרשת נשואה. במקרה של קטנה שקידשוה אמה ואחיה, שיש לה זכות למאן בנישואין אלה עד שתגדל ולא נבעלה בידי בעלה לאחר שגדלה, הרי היא יוצאת מבעלה בגט ולא במיאון ותופסים בה קידושי שני אף בטרם קיבלה גט, וכתבו על כך הרי"ף⁷ והרא"ש, כי מאחר שתוקף נישואיה מדרבנן, הרי הילד שייוולד לה מאדם אחר אינו ממזר אפילו מדרבנן, וזה לשון הרא"ש (יבמות, פרק יג, סימן ז):

ושמענין מינה דקטנה שלא מיאנה אף על פי שלא נבעלה לאחר שגדלה אינה יוצאה במיאון אלא צריכה גט מדרבנן וכיון דמדרבנן הוא דצריכה גט תפסי בה קידושי שני וצריכה ממנו גט... אבל ממזר לית בה דנישואי דרבנן נינהו ולא נישואי תורה.

מכאן, שבכל מקרה שתוקף הנישואין הוא מדרבנן, הילד שייוולד מאדם זר לא יהיה ממזר.

7 ואלו דברי הרי"ף, יבמות לח ע"א מדפי הרי"ף: "אבל ממזר לית בה דנישואי דרבנן נינהו ולא נישואי תורה".

אמנם בירושלמי (יבמות יג, ב) נאמר:

על דעתיה דר' יהושע מהו שתמאן בו ותיטול קנס מאחר. מהו שתמאן בו ותעקור גיטה. חללה וממזרת.

פשט הדברים הוא, שהירושלמי מתלבט בקטנה שנישואיה מדרבנן וזינתה קודם שמיאנה, אם יועיל המיאון שלאחר מכן לבטל את הממזרות, אשר תתקיים מכוח אותה ביאה; ומוכח אפוא ששיטת הירושלמי היא, שיש ממזר גם בנישואין דרבנן. לנקודה זאת מעניין מאוד חידושו של בעל פירוש הפני משה (שם, ד"ה חללה). הוא מציע לפרש, שהספק הוא במקרה שהקטנה הייתה אסורה באיסור חללות או ממזרות על הנושא אותה, האם הלאו נעקר למפרע במיאון:

היכי דנשא חללה או ממזרת ומיאנה בו מהו שתעקור המיאון נמי לאיסור לאו דחללה וממזרת ולא לקי כמו שעוקרת הנישואין. ולא שייכא הכא למיפרך מהו לאיסור כרת התרת איסור אשת איש דמפקעת מינה איסור לאו לכ"ש כדפריך בבבלי על הבעיא הראשונה לענין מחזיר גרושתו דהתם מפקע המיאון להגט ולא מיקרי מחזיר גרושתו אבל הכא איסורא דעבד בשעת מעשה עבד או דנימא דעוקרת נמי הלאו למפרע דלאו הוו נישואין כלל ולא איפשיטו כל הני בעיא.

אך הפירוש הזה קשה, שכן אם נדרשים קידושין ללקות על ביאת הממזרת, כמו שהיא אכן שיטת הרמב"ם (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק טו, הלכה ב), הרי מכיוון שקידושי קטנה אינם אלא מדרבנן, אין מסתבר שיהיו מלקות על הקידושין הללו של הממזרת; זאת מלבד העובדה, שמדברי הירושלמי נראה כי האישה מבקשת לעקור את הממזרות עצמה ולא את עונש המלקות על הביאה האסורה.

מכל מקום נראה, שגדולי הראשונים חולקים על פשטות דברי הירושלמי והם סוברים שאין ממזרות בקידושי דרבנן, ולפי זה נראה פשוט, שגם בקידושי חרש וחרשת לא שייך ממזרות.

כתובה בנישואין עם חרשת

בסוגיית הגמרא (יבמות קיג ע"א) מבואר, שלא תיקנו כתובה בנישואי חרשת. הגמרא שואלת מדוע לנישואי קטנה יש תקנת כתובה ואילו חרשת אין לה כתובה? והיא מסבירה, שאילו הייתה לה כתובה היו נמנעים ולא נושאים אותה, וחכמים ביקשו לעודד את נישואי החרשת ולכן לא תיקנו לה כתובה.

המקור לתקנת כתובה לחרשת הוא התוספתא במסכת כתובות (א, ג):

נישואי החרש והחרשת בימינו (א)

פקח שנשא חרשת או שוטה כתובתן מאתים מפני שרוצה להחזיק להם את הנכסים. חרש ושוטה שנשאו פקחת אף על פי שחזר חרש ונתפקח שוטה ונשתפה אין להן כתובה, רצו לקיים נותנין כתובה מנה.

הרבנות בדברי התוספתא הוא, שפיקח שנשא חרשת וכתב לה כתובה, כתובתה מאתיים, ואף כי מבואר בהמשך אותו הפרק בתוספתא, שהבא על החרשת ועל השוטה ועל הבוגרת אין להן טענת בתולים, אבל הואיל וכתב להן כתובה מדעתו וידע שהיא חרשת, או שוטה, סבר וקיבל.⁸

אמנם בירושלמי (כתובות א, ב) נאמר:

פיקח שנשא חרשת יש לה עליו מזונות וכתובה ואם מתה אינו יורשה שהוא רוצה לזוק לה נכסיו והיא לא רצתה לזוק לו נכסיה וחרשת יש לה קניין ויש לה כתובה ר' ירמיה בשם רבי לעזר תיפטר כשכנס' פיקחת כנסה רבי יעקב בר אחא בשם רבי לעזר שכנסה פיקחת ונתחרשה מכל מקום לא פיקחת כנסה ר' יעקב בר אחא בשם רבי לעזר תיפטר שהי' חרשת ונתפקחה. כנסה פיקחת ונתחרשה. שלא תאמר הואיל והיתה חרשת תחילה אין לה כתובה לפום כן צריך למימר יש לה.

ירושלמי זה נתפרש בטוב טעם בידי הר"ש ליברמן,⁹ וזה תורף דבריו: הירושלמי תמה על דין התוספתא, שיש לה כתובה אם כתב לה, וכי חרשת יש לה קניין ויש לה כתובה? למרות שהוא פיקח ויכול לזכות לה, הרי יודעים אנו שלא תיקנו לה כלל כתובה.¹⁰ על כך משיב הירושלמי בשם ר' ירמיה, שכנסה פיקחת ונתחרשה. הירושלמי מקשה על פירוש זה, שאם הייתה פיקחת ונתחרשה הרי כנסה פיקחת וודאי שזכתה כבר בכתובתה? ומיישב, שהייתה חרשת ונתפקחה, שלוש המילים הבאות - "כנסה פיקחת ונתחרשה" - מיותרות: הן הועתקו מהשורה הקודמת ואין להן כל משמעות, וההמשך הוא ביאור הדין, שאם הייתה חרשת ונתפקחה יש לה כתובה.

למדנו מדברי הירושלמי שתי הלכות: א. אם נשא חרשת ונתפקחה יש לה כתובה. ב. אם מתה אינו יורשה. הטעם שיש לה כתובה: מאחר שהוא רצה ליזוק בנכסיו ולכן, אם התחייב לה כתובה יש לה כתובה, אך אם היא מתה - אינו יורשה.

הרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק יא, הלכה ד) פוסק:

8 כפירושו האמיתי של הרב שאול ליברמן תוספתא כפשוטה, חלקים ו-ז, נשים (התשכ"ז), בעמ' 190-191. ראה גם תוספות, כתובות לו ע"א, ד"ה החרשת, בשם ר"י.

9 הרב שאול ליברמן הלכות הירושלמי לרבנו משה בן מיימון (התש"ז), בעמ' מג, אותיות ח-ט. שלא כפירוש קרבן העדה, כתובות א, ב, ד"ה ופרין, שפירש: "הא אין לה דעת לקנות ואיך יתחייב במזונותיה וכתובתה".

החרשת והשוטה לא תיקנו להן חכמים כתובה, השוטה לא תיקנו לה נישואין כלל, והחרשת אף על פי שיש לה נישואין מדבריהם לא תיקנו לה כתובה כדי שלא ימנעו מלשאת אותה, וכשם שאין לה כתובה כך אין לה מזונות ולא תנאי מתנאי כתובה, ואם כנס החרשת ונתפקחה יש לה כתובה ותנאי כתובה וכתובתה מאה.

המגיד משנה (שם) הסביר בהרחבה את דברי הרמב"ם. כוונת הרמב"ם הייתה למי שרוצה לקיימה אחר שנתפקחה ואז יש לה כתובה מנה. לדבריו, למד הרמב"ם הלכה זו ממה שאמרו (יבמות ק"ג ע"א), שחרש ושוטה שנשאו נשים פיקחות, אף-על-פי שנתפקח החרש ונשתפה השוטה אין להן עליהן כלום, רצו לקיימן יש להם כתובה מנה, ודעת הרמב"ם היא, כי הוא הדין לפיקח שנשא חרשת ונתפקחה, שיהיה לה כתובה מנה. העיר על כך המגיד משנה, שדבר ברור הוא, שהרי איך בת-דעת תשב מעתה עם בעלה הפיקח בלא כתובה. מוסיף המגיד משנה ואומר, שהרמב"ם לא הזכיר את דין הפיקח שנשא שוטה ונשתפית לפי שהשוטה אין לה נישואין כלל, ופשוט הוא, שאם רוצה לקיימה אחר שנשתפית, צריך לקדשה ולכתוב לה כתובה.

לעומת זאת, הטור (אבן העזר, סימן סז) כתב:

נתפקחת החרשת נשתפית השוטה וקיימה אח"כ יש לה כתובה מנה.

הטור הזכיר את דין החרשת שנתפקחה והשוטה שנשתפית בחדא מחתא. כתב על כך הבית יוסף (שם), ש"כ"כ הרמב"ם בפ"א מהלכות אישות והטעם משום דכיון שנתרפאו ה"ל כנושא פיקחת דאף על גב דלא כתב לה כתובה גובה מתנאי ב"ד". כלומר, הבית יוסף משווה את שיטת הטור לשיטת הרמב"ם. אך האמת תורה דרכה, שאף כי הבית יוסף הראה מראה-מקום לדברי הטור מדברי הרמב"ם והוסיף בהם טעם ראוי, צודק המגיד משנה, שהרמב"ם לא כתב הלכה זו אלא רק בחרשת שנתפקחה ולא בשוטה שנשתפית. וגם הוסיף טעם ראוי להבדיל בין החרשת לשוטה: החרשת תיקנו לה נישואין, ועכשיו שנתרפאה כיצד תשב תחת בעלה? לכן מיד יש לה כתובה וכתובתה מנה, מה שאין כן השוטה, שלא תיקנו לה חכמים נישואין, ועל-כן, אם רוצה לשבת תחתיו עליו לשוב ולקדשה ולכתוב לה כתובה.

מקורו הברור של הרמב"ם הוא הירושלמי שהבאנו לעיל, שכן הירושלמי כתב דין זה רק בחרשת שנתפקחה ולא בשוטה שנשתפית.¹¹

11 עיין בספר נועם ירושלמי, נשים (התרכ"ח) לגאון ר' יהושע אייזיק שפירא (אב"ד סלונים), על כתובות א, ב, שהאריך בביאור דברי הירושלמי, ועל-כל-פנים ראה בדברי הירושלמי מקור ברור לשיטת הרמב"ם

ירושת בן זוג חרש

בעניין ירושת בן זוג חרש מבחין הרמב"ם בין אם הבעל החרש לבין אם האישה חרשת (שם, פרק כב, הלכה ד):

הפקח שנשא חרשת אם מתה לא יירשנה, והחרש שנשא פקחת ומתה יירשנה, שהרי היא בת דעת ולדעתה נשאת וזיכתה לו ממונה.

ועל כך משיג הראב"ד:

א"א המחבר הזה למד ירושה מן הכתובה דכיון דפקח שנשא חרשת לא תקנו לה כתובה מן הסתם אף כאן אינו יורשה וא"כ אף חרש שנשא פקחת כך היא ואי משום שהיא בת דעת ונשאת לו מה שבידה זכתה לו מה שלאחר מיתה לא זכתה לו.

והעיר על כך הכסף משנה (שם): "כתב הרב המגיד גם זה לא מצאתי מבואר עכ"ל. והנה הוא מבואר בירושלמי דתובות".

נבאר הדברים. דעת הרמב"ם, כאמור, שהפיקח שנשא חרשת - אם מתה לא יירשנה, ואילו חרש שנשא פיקחת יירשנה לאחר מותה, שהרי היא בת דעת ונישאה לחרש בדעה צלולה, אשר על-כן היא זיכתה לו את ממונה. הראב"ד משיג עליו וסובר שאינו יורשה ובדומה לדין הכתובה שאינה זכאית לה. על הדברים הללו העיר המגיד משנה, שאמנם לא מצא מקור ברור להלכה זו, אבל דברי הרמב"ם דברי טעם הם וייתכן שאין לה כתובה אך הוא יורשה.

אמנם בהלכות נחלות כתב הרמב"ם (משנה תורה, נחלות, פרק א, הלכה ט): "כבר ביארנו בהלכות אישות שאין הבעל יורש את אשתו עד שתכנס ברשותו ושאין הפיקח יורש את החרשת שנשאת כשהיא חרשת אפילו נתפקחה", ומשמע בהלכה זו, שאינו יורשה אפילו נתפקחה, והרי לכאורה זו שהייתה חרשת ונתפקחה בעלה חייב לה כתובה, ומדוע יגרע חלקו מהירושה, והרי כבר למדנו מפורש, שמי שנשא חרשת ונתפקחה, בעלה חייב לה כתובה וכתובתה מנה. הערה זו יש להעיר גם בדברי השולחן ערוך (אבן העזר, סימן צ, סעיף ג) שהעתיק את דברי הרמב"ם.

הבית שמואל כותב (שם, ס"ק יז):

וכפירוש המגיד משנה. עיין גם אור שמח על משנה תורה, אישות, פרק יא, הלכה ד.

ולכאורה תמוה כיון שתקנו חז"ל נישואים לה ואית לה כתובה אחר שנתפקחה כמ"ש בסי' ס"ז למה אינו יורשה?... ובחלקת מחוקק מתרץ דאירי בנתפקחה ולא נתייחד עמה.

דהיינו, החלקת מחוקק מיישב, שרק כאשר לא היו חיי נישואים מאז שהחרשת נתפקחה, אינו יורשה. אך קשה להסביר, שדברי הרמב"ם והשולחן ערוך נאמרו רק במקרה מסוים זה, שכן עניין יסודי כל כך היה חייב להיות מבואר בדברי הרמב"ם.

ר' יהושע אייזיק שפירא¹² כתב לבאר את דברי הרמב"ם בטוב טעם ולאור דברי הירושלמי שהוזכרו בדברינו. תמצית דבריו היא, שהרמב"ם נוקט כשיטת הירושלמי, ולפי העולה מן הירושלמי שהובא לעיל, אין קשר בין הכתובה לירושה, אלא יש לבחון כל דבר לגופו, אם נוצרה התחייבות, ובחרשת שנתפקחה לא נוצרה התחייבות שלה כלפי הבעל שיירשנה.

לסיכום: לפי פסיקת הרמב"ם והשולחן ערוך אין כתובה לחרשת, אפילו אם נישאה לפיקח, ואף אם הבריאה לאחר הנישואין, אלא אם כן נוצרה התחייבות מפורשת, וכך לגבי ירושת הבעל.

המנהג בכתובת אשת חרש

השולחן ערוך (אבן העזר, סימן סז, סעיף י) פוסק בעניין חרש שהשיאוהו בית הדין:

ואם ב"ד הם שהשיאו החרש וכתבו לה כתובה על נכסיו, נוטלת כל מה שכתבו לה ב"ד.

כתב בעל הצמח צדק:¹³

ונמצא במכתבים שבידי עובדא להגאון מהר"ר וייבש ז"ל שהיה ר"מ פה ק"ק קראקא כתב כתובה לאשת חרש בכיוצא בטופס זה ושם כתוב להדיא וכתבנו לה שטר כתובתה כמו שכותבין לכל הנשים אות באות וזה נוסחה ברביעי בשבת וכו' עכ"ל.

ונראים הדברים שכתובת החרשת במקרה זה היא מעשה בית דין.

12 בתוספת הביאור בספר נועם ירושלמי, שם, דף כה ע"א-ע"ב.

13 שו"ת צמח צדק (הקדמון) (לר' מנחם מנדל ב"ר אברהם קרוכמל), סימן סח. הובאו דבריו בפתחי תשובה, אבן העזר, סימן קכא, ס"ק ז.

נישואי החרש והחרשת בימינו (א)

בגמרא (יבמות קיג ע"א) מסופר, שהיה חרש בשכנותו של רב מלכיו, ורב מלכיו כתב לאשת החרש כתובה על סך ארבע מאות זוז מנכסי בעלה. על זה אומרת הגמרא שם בשמו של רבא:

מאן חכים כרב מלכיו דגברא רבה הוא קסבר אלו רצה שפחה לשמשו מי לא זבנינן ליה כל שכן הכא דאיכא תרתין.

ומכאן יש להעיר: הנוסח הרגיל בכתובה - שהיא שטר של עדים, והם העושים את הקניין על הכתובה, כמו שנוהגים לכתוב בשטר הכתובה, "וקנינו אנן סהדי מן החתן דנן" - לכאורה אין הוא הנוסח הראוי במקרה זה, שבית הדין כותבים. עוד יש להעיר: הרי נפסק להלכה בשולחן ערוך (חושן משפט, סימן רלה, סעיף יז), שאין קניין לחרש, והיאך יקבלו ממנו העדים קניין?

ואכן מצאנו נוסח שונה של שטר כתובה לחרש אצל פוסקים מובהקים כמו בעל שו"ת מים חיים,¹⁴ שסמך עצמו על המבואר בתשובת הצמח צדק הנזכרת והביא נוסח כזה משל אביו, וזה לשונו:

אנחנו סהדי דחתימי לתתא אתא לקדמנא פב"פ חרש ורמיזנא ליה ורמז לכתוב שטר כתובה לפ' בת פ' דאינסבא לי' בחופה וקידושין כתקנת חכמינו ז"ל וכתבנו לה שטר כתובה כמו שכותבין לכל הנשים.

יש לבאר, שאף כי הלכה ברורה היא שאין העדים חותמים על השטר אלא אם כן נעשה בכשרות - למשל, שנעשה בגדול, היינו בדברים שאין הקטן יכול למכור - אבל בדבר שמעשי הקטן מועילים, כמו בקטן שלווה כסף, רשאים העדים לחתום גם על שטר של קטן כמבואר בשולחן ערוך (חושן משפט, סימן צו, סעיף ג), שמועילה עדות העדים על קטן שלווה בפניהם.

אכן שיטת הרמב"ם היא, שאין שום קניין לקטן רק כשלוקח החפץ לרשותו וכן אין שטר לקטן (משנה תורה, מכירה, פרק כט, הלכות ח-ט), אך הראב"ד (שם, הלכה ח) חולק וסובר, שקניין סודר מועיל בקטן, ואם כן, גם קניין שטר יועיל, וכך מפורש בשו"ת הרא"ש (כלל פה, סימן י').¹⁵ ועל-כן, מאחר שדעת הרא"ש ברורה, שכותבים שטר לקטן במקום שיש לו קניין, כך אפשר לכתוב לחרש כתובה במקום שהוא מסכים להתחייב

14 שו"ת מים חיים (לר' חיים כהן רפאפורט אב"ד אוסטרעא), סימן לו, אות א.
15 עיין שולחן ערוך, חושן משפט, סימן צו, סעיף ד, שהביא את דברי בעל התרומות (שער לו, חלק ב, סימן ט) שאין שטר לקטן רק בדברים שאין לו קניין ובמקום אחר (שם, סימן רלה, סעיף ה) פסק את דברי הרמב"ם שאין חותמים כלל על שטר של קטן. והדברים צריכים ביאור, ואכמ"ל.

בכתובתה, וכך צריך לענ"ד להבין את דברי הצמח צדק שהזכרנו וכן את דברי תשובת מים חיים בשם אביו. כדעת הצמח צדק הסכימו גדולי הדורות האחרונים. כך מצינו בתשובת הגאון מסוכצ'וב, שכתב (שו"ת אבני נזר, אבן העזר, סימן קמו):

אשר מסתפק אם כשכותבין כתובה מחרש, אם לכתוב שב"ד מחייבין מתורת אפורופוס או שחרש עצמו מתחייב.

ומשיב שם "לדידי הדבר פשוט שב"ד מחייבין אותו", וציין לנוסח הכתובה של בעל הצמח צדק.

אמנם הגאון הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק א, סימן פז) אומר:

ב"ד רואין שצריך לעשות תקנה להאשה כגון שהיא חרשת שב"ד צריכין לעיין גם בתקנתה ודאי יש לכתוב כתובה ע"פ דעת הב"ד כהא דרב מלכיו ביבמות דף קי"ג.

בתשובתו הוא מציע נוסח של כתובה, שכתב לחרש עוד בימי שבתו בעיר ליובאן בשנת תרפ"ט (1929). הכתובה היא שטר של בית דין ולא שטר של עדים כנהוג בכתובות רגילות ולכן יש לכתוב, לדבריו, כנוסח הבא:

אנחנו בית דין דחתימי לתתא במותב תלתא כחדא הוינא ונזדקקנו לטובתו של פלוני שהוא חרש ורוצה לישא לאשה את הדא בתולתא דנן שיקדשנה כדת משה וישראל וכתקון חז"ל.

אחר כך באים חיובי הכתובה הרגילים "ויפלח ויוקיר ויזון ויפרנס לה כהלכות גוברין יהודאין דפלחין ומוקרין וזנין ומפרנסין לנשיהון בקושטא ומיעל לותה כאורח כל ארעא".

ואחר כך יש לכתוב:

שמחמת שלא רצתה בלא כתובה ואנו בית דין חתומי מטה בראותנו שהוא לטובת החרש הסכמנו לבקשתה וחייבנו אותו שיתן לה כסף כתובה ותוספת יחד עם נדוניא דהנעלת ליה מבי נשא בין בכסף ובין בדהב ובין בתכשיטין במאני דלבושא בשמושי דירה ובשמושי דערסא כפי שנישומו סך הכל מאתים זקוקים כסף צרוף כשעור שנותנים לכל בתולתא כפי הנהוג בעירנו.

לאחר מכן יצויין "וגם רמיזנא ליה", ובהמשך - הנוסח המקובל בכתובות. את דבריו הוא סיים בהנחיה לבית הדין:

נישואי החרש והחרשת בימינו (א)

יחתמו הג' אנשים שנצטרפו לב"ד לעיין בזה וטוב שאחד מהן יהיה רב העיר שידוע איך להתנהג בזה לשאול מתחלה להבטולה אם היא פקחת אולי תתרצה בלא כתובה שאז א"צ לכתוב כתובה כלל ואם היא חרשת יש לב"ד לעיין בטובתה לראות שיהיה לה כתובה ואז יכתבו כתובה כנוסח הזה שכתבתי.

מדובר אם כן בכתובה הכתובה על דעת בית הדין, ומודגשות בה העובדות, שהכלה לא הסכימה להינשא בלא כתובה, אשר על-כן, על דעת בית הדין וברמיזה לחרש, חייבוהו בכל חיובי הכתובה.

דרך זו של כתיבת הכתובה עולה בפשטות מדברי הסוגיה במסכת יבמות (ק"ג ע"א), שם ביארו הראשונים, שאף-על-פי שחכמים לא תיקנו כתובה בנישואיו של החרש, בית הדין הוא אביהם של חרשים והם רשאים לקיים כתובה לאשתו על נכסיו אם רואים שאינו מוצא אישה אלא בכך, וכשם שבית הדין אחראים על שאר ענייניו הם משיאים לו אישה ומחייבים אותו בכתובתה, ועל-כן צריכה הכתובה להיות מנוסחת כחיוב שבא מצד בית הדין.

ומרן הבית יוסף (אבן העזר, סימן סז) הביא מדברי הנימוקי יוסף (יבמות מא ע"ב מדפי הרי"ף, בדיבור הראשון), ששאל: "ואם תאמר והא אמרינן (ב"ק פט) אסור לאדם לשהות עם אשתו שעה אחת בלא כתובה", ותירץ:

דהתם בפיקחים דהוו בני כתובה וכי לא כתביה נראה להם ככעילת זנות אבל בחרשים דלאו בני מיכתב נינהו לא קפדא עליה ואף על גב דאיהי פיקחת ומיהו הני מילי כשנישאת מעצמה לחרש אבל אי אנסכוה ליה בית דין וכתבו לה כתובה אית לה וכדאמרינן בסמוך.

הוסיף על כך הבית יוסף, שנראה מדברי הרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק יא, הלכה ו) "דדוקא בשבית דין השיאוהו וכתבו לה הוא דנוטלת כל מה שכתבו לה הא אחרים דלאו בית דין לאו וכן נראה מדברי נמוקי יוסף (שם)".

משמע, מתוך הכרעת הרמב"ם והראשונים הנזכרים, שאין לכתוב כתובה לחרש אלא מדעת בית הדין וכמו שהורה למעשה האגרות משה.

ברכות האירוסין והנישואין בנישואי חרשים

הגאון בעל הנודע ביהודה כותב בתשובתו (שו"ת נודע ביהודה, מהדורה תניינא, אבן העזר, סימן א, מובא בפתחי תשובה, אבן העזר, סימן לד, ס"ק א), שהוא מסופק על ברכת האירוסין בנישואי החרש, כי בברכת האירוסין על החתן לברך ברכות אלה, ולשיטת

הרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק ג, הלכה כג) רק החתן יכול לברך ברכות אלה. אמנם מנהג רוב קהילות ישראל שאין החתן עצמו מברך, אלא ממנים מסדר קידושין והוא המברך ברכות האירוסין, כל זאת כדי שלא לבייש את שאינו יודע לברך כראוי, ומכל מקום ברכה זו לא נתקנה אלא כדי להוציא את החתן ידי חובתו, אך אם החתן עצמו אינו שומע יש להסתפק כיצד יברך מסדר הקידושין את הברכה, כאשר מי שחייב בה אינו יכול לשומעה. הנודע ביהודה אומר, שאם היה מקום לומר שהכלה חייבת אף היא בברכת האירוסין אפשר שמסדר הקידושין היה מוציאה ידי חובתה, ואינו מכריע בדבר, אך במקום שמדובר בנישואי חרש וחרשת ברור לו, שמסדר הקידושין אינו מוציא אף אחד מהם בברכתו, ועל-כן אין מקום לברכת האירוסין.

עניין זה עלה לדיון בדברי הפוסקים בהלכות שחיטה, שם פסק המחבר (שולחן ערוך, יורה דעה, סימן א, סעיף ז), שהשומע ואינו מדבר, אם הוא מומחה, שוחט אפילו לכתחילה אם אחר מברך, בניגוד לשיטת האור זרוע, שאילם לא ישחוט. הט"ז (שם, ס"ק יז) ביאר את הדברים בהרחבה, שבכל המצוות, הערבות שיש לישראל זה לזה גורמת שאף מי שיצא ידי חובת המצווה יכול להוציא אחרים, חוץ מברכת הנהנין, שהרי אין חובה לאדם ליהנות ולהתחייב בברכה - לכן לא שייך בזה דין ערבות. במצוות שחייב אדם לעשותן בעצמו, כמו שמיעת קול שופר, או נטילת לולב, יכול אחר להוציא או בברכה מדין ערבות; אך במצוות שאינו חייב לעשותן בעצמו ויכול לקיימן על-ידי אחרים, אותו שיעשה בעבורו את המצווה הוא יברך. זהו טעמו של האור זרוע, הסובר כי הואיל ואינו חייב לבצע את השחיטה, או את הפרשת התרומה בעצמו, אם אינו יכול לברך, אחר יעשה את המצווה ויברך. ואשר לפסק השולחן ערוך - שהשומע ואינו מדבר, אם הוא מומחה שוחט אפילו לכתחילה אם אחר מברך, ועל כך היה קשה שיעשה אחר את המצווה ויברך האחר - חידש הט"ז, שברכת השחיטה אינה באה על השחיטה עצמה:

אלא עיקר הכוונה לתת שבח למקום ב"ה על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה ובזה ודאי כל ישראל שייך באותה ברכה שהרי על כולם יש איסור אלא שאין מקום לברך שבח זה אלא בשעת שחיטת שום בהמה.

הט"ז הביא כדוגמה לדבר את דברי הבית יוסף (יורה דעה, סימן רסה) בשם ר"ת בברכת "להכניסו בבית", שהיא שבח והודיה בכל שעה על קדושה זו (עיין שם), וביאר שבברכת אירוסין שהחתן מארס והרב מברך, דגם שם מברך על איסור עריות שאסר לכל ישראל, אבל בהפרשת תרומה, עיקר הברכה על מצוות הפרשה ולא על איסור אכילת טבל, שהרי מצוות הפרשה היא חיוב עליו אף אם אינו רוצה לאכול עדיין מן התבואה, ואם כן, מצווה זו הרי היא כשאר מצוות, וכיוון שאין חיוב שהוא עצמו יעשה את המצווה -

נישואי החרש והחרשת בימינו (א)

שהרי אפשר לתרום על־ידי שליח - לא נחלק את המצוה ואת הברכה זו מזו, אלא התורם יברך, ועל כן מבואר מדוע אילם לא יתרום "דלית ליה באמת תקנתא לברך".

מדברים אלה למד הגאון ר' עקיבא איגר (בהגהותיו לשולחן ערוך, יורה דעה, סימן א), שגם בברכת האירוסין - שהיא ברכת השבח לכל ישראל, אלא שנהגו לאמרה בשעת האירוסין ואינה ברכת המצוות או ברכת הנהנין - הרב מסדר הקידושין יכול לברך הברכה גם בנישואי החרש שאינו שומע ואינו מדבר, שברכה זו שייכת באחרים כמו בחתן וכלה. ובזה יש לפשוט את ספקו של הנודע ביהודה.

והגאון הרב משה פיינשטיין (שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק א, סימן פז) כתב בנוגע לברכות האירוסין של חרש וחרשת:

ודאי הנכון כהנוב"ת אה"ע סי' א' שאין לברך וכן הביאו בחדושי רעק"א בריש סי' ל"ד וסובר כן. אבל פשוט לע"ד שהוא רק בברכת אירוסין משום דלהרמב"ם פ"ג מאישות הכ"ג הוא ברכה על מעשה מצות קידושין כמו בכל המצוות שעל העושה לברך ומנהגנו שאחר מברך הוא כדי שלא לבייש מי שאינו יכול לברך כדאיתא בב"ש סק"ב שלכן צריכין החתן והכלה לצאת בשמיעתן וכיון שאינם שומעין אינם יוצאין בברכה זו.

והוסיף הרב פיינשטיין:

ואפילו להרא"ש כתובות דף ז' שאינה ברכה לעשיית המצוה אלא שהוא נתקן לתת שבח להקב"ה שהבדילנו מן העמים שצונו לקדש רק אשה המותרת שא"כ היה ראוי שיהיה עצם החיוב על כל אדם שישנם בשעת האירוסין, משמע נמי שסובר שעיקר התקנה הוא רק להמקדש אף שאינה ברכה לעשיית המצוה, דהא גם הרא"ש בתשובה הובאה בב"י הסכים להרי"ף שצריך לברך אותה דוקא קודם לעשייתן ומסיק הב"י שכן סובר הרא"ש ומה שבכתובות משמע דמסכים להסוברין דמברך אח"כ, עיין בתפארת שמואל שהוא רק לסמוך כדיעבד עליהם בלא בירך תחלה שיברך אח"כ. וא"כ גם הרא"ש סובר שנתקנה כמו ברכת המצוות אף שאינה ברכה לעשיית המצוה וא"כ הוי החיוב רק על המקדש וכדאיתא כן בטור שם ומה שמברך אחר הוא כששומעין החתן והכלה שיוצאין ידי הברכה.

עוד כתב שם הרב פיינשטיין, שכל ספקו והכרעתו כדעת הנודע ביהודה הם בנוגע לברכות האירוסין,

אבל ברכות נישואין צריך לברך גם בחרש וחרשת כי ברכות נישואין מעולם לא ניתקנו דוקא על החתן והכלה אלא על כל המסובין בעת הסעודה והנמצאים

בשעת הנישואין ולכן אף כשהחתן והכלה הם חרש וחרשת ואין יוצאין בהברכות מחוייבין כל הנמצאים שם לברך ולכן ברכות נישואין צריך לברך.

סיכום

בחלק זה של המאמר עסקנו במעמדו ההלכתי של החרש שאינו שומע ואינו מדבר, כפי שהוא נדון בתלמוד ובדברי הפוסקים. ראינו שמעמדו המשפטי בתלמוד מוגבל ביותר הן באשר לביצוע פעולות משפטיות יום-יומיות כקנייה ומכירה והן במעמדו האישי לעניין חופה וקידושין, וכן לעניין השותפות שלו בקיום המצוות, במיוחד בהקשר צירופו לקהילה כחלק מעבודת ה' של כלל הציבור.

השאלה החשובה, שנותרה עדיין לבירור, היא: מה עשה השינוי הרפואי, שאנו מכירים כיום, לעניין מעמד החרשים והחרשות בכל הנושאים שנגענו בהם, ובראש ובראשונה - סדרי החופה והקידושין והכתובה, אך גם באשר לשותפותם במניין לתפילה, בעלייה לתורה, באמירת קדיש וקדושה וביתר אופני עבודת ה' במסגרת הקהילה.

בכל אלה נדון אי"ה בחלק השני של המאמר.

ה ר ב א ל י ע ז ר מ ל מ ד



גיל הנישואין לגברים

■ הקדמה ■ החיוב להתחתן עד גיל עשרים: טעם הדחייה מגיל שלוש עשרה לגיל שמונה עשרה; המקור לחיוב להתחתן עד גיל עשרים; עיקר החובה משום פרו ורבו; האם כופים על כך?; הנשבע שלא להתחתן עד גיל עשרים; מקומו של החשש מהרהורי עבירה לפני גיל שמונה עשרה; מעלת המקדימים להינשא לפני גיל שמונה עשרה ■ האם ראוי לדחות את הנישואין כדי ללמוד תורה?; דחיית הנישואין לאחר גיל עשרים כדי ללמוד תורה; האם הדחייה מותנית בכך שיתגבר על יצרו?; נישואין שתכליתם להינצל מהרהורים ■ התנאים לדחיית הנישואין לאחר גיל עשרים כדי ללמוד תורה; דחיית הנישואין עד גיל עשרים וארבע; דחיית הנישואין לאחר גיל עשרים וארבע; דעת הרמב"ם בדחיית הנישואין לאחר גיל עשרים וארבע ■ הלכה לדורנו: הצורך לרבים בדחיית גיל הנישואין בימינו; האתגר הגדול; מי שאינו מוצא את זיווגו ■ סיכום

הקדמה

מצוות הנישואין מציבה כיום אתגר גדול בפני הצעירים, ההורים והחברה. תוך שנים ספורות, הצעירים צריכים לבסס את תפיסת עולמם התורנית, לרכוש מקצוע מתאים לכישרונם ולהקים משפחה, והכנים נדרשים גם לשרת בצבא ולהרבות יותר בלימוד תורה. על כל צעיר וצעירה מוטלת החובה לפלס לעצמם את הדרך שבה יוכלו לשלב את כל הערכים יחד, להינשא בגיל צעיר ועם זאת - לרכוש מקצוע שהולם את כישרונם, כדי שיוכלו לפרנס את משפחתם ולתרום ליישובו של עולם.

במאמר זה אדון ביסודות ההלכה באשר לגיל הנישואין ובשאלה עד כמה מותר לאחר את גיל הנישואין לכתחילה ובשעת הצורך. בהמשך אדון בבעיות המורכבות של מציאות ימינו ובשאלה, כיצד על צעירים לקיים את ההלכה בעניין גיל הנישואין במציאות זו.

החיוב להתחתן עד גיל עשרים

הורו חכמים, שמצווה על האיש להתחתן בגיל שמונה עשרה ולכל המאוחר עד גיל עשרים, כמובא במשנה (אבות ה, כא): "בן שמונה עשרה לחופה". וכן מובא בקידושין (כט ע"ב): "אמר רבא וכן תנא דבי ר' ישמעאל: עד כ' שנה, יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ' ולא נשא, אומר: תיפח עצמותיו".

טעם הדחייה מגיל שלוש עשרה לגיל שמונה עשרה

לכאורה יש לשאול, הרי כבר בגיל שלוש עשרה מתחייב הנער בכל המצוות, ואיך דחו חכמים את קיום מצוות פרו ורבו לגיל שמונה עשרה? אלא כדי שהנער יהיה מוכן לתחונה ולאתגר הגדול שבהקמת המשפחה עליו להתכונן בשני תחומים:

האחד, לימוד יסודות התורה, כדי שיעצב את תפישת עולמו וידע לנהוג כהלכה. וזהו שאמרו חכמים (משנה, אבות, שם): "בן חמש שנים למקרא, בן עשר למשנה, בן שלוש עשרה למצוות, בן חמש עשרה לתלמוד, בן שמונה עשרה לחופה". וכן אמרו חכמים שיש להקדים לימוד תורה לנשיאת אישה, שאם יישא אישה תחילה, עול הפרנסה עלול למנוע ממנו ללמוד תורה כפי הראוי לו (קידושין, שם). וכן נפסק בשולחן ערוך (יורה דעה, סימן רמו, סעיף ב): "ילמוד אדם תורה ואח"כ ישא אשה, שאם ישא אשה תחילה, אי אפשר לו לעסוק בתורה, מאחר שרחיים בצווארו".

השני, פרנסה. באותן השנים שלמדו את יסודות התורה, הקדישו חלק מהיום לעבודה כדי לסייע לאב ובתוך כך ללמוד את המלאכה שממנה יוכלו להתפרנס ולחסוך כסף לרכישת אמצעים לצרכי פרנסה וכן לבנות בית. וכן למדו חכמים (סוטה מד ע"א) מסדר הפסוקים (דברים כא, ה-ז): "אֲשֶׁר בָּנָה בֵּית... אֲשֶׁר נָטַע כָּרֶם... אֲשֶׁר אָרְשׁ אִשָּׁה...".

לימדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה. ואף שלמה אמר בחכמתו (משלי כד, כז): הֲכֵן בַּחוּץ מִלְאכְתָּךְ וְעֵתְדָה בְּשֹׂדֶה לָךְ, אַחַר וּבְנִיתָ בֵּיתְךָ. הֲכֵן בַּחוּץ מִלְאכְתָּךְ - זה בית, וְעֵתְדָה בְּשֹׂדֶה לָךְ - זה כרם, אַחַר וּבְנִיתָ בֵּיתְךָ - זו אשה.

גיל הנישואין לגברים

וכן כתב הרמב"ם (משנה תורה, דעות, פרק ה, הלכה יא):

דרך בעלי דעה שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה, ואחר כך יקנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה... אבל הטיפשים מתחילים לישא אשה ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית, ואחר כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה...

וכן מבואר בהרחבה בזהר חדש (בראשית, דף ח ע"ב).

כללו של דבר, ההכנות בשני התחומים הללו נובעות מהעניין, שהבחור יהיה בוגר ואחראי די הצורך לקיים את משפחתו מבחינה תורנית וכלכלית כאחד.

כיום, הנער אינו יכול להספיק להתכונן, בתורה ובפרנסה, לנישואיו עד גיל שמונה עשרה, ובהמשך נדון בשאלה, עד כמה אפשר לדחות את הנישואין כדי להשלים את ההכנות. אולם לשם כך נצטרך להוסיף ולברר את פרטי הסוגיה.

המקור לחיוב להתחתן עד גיל עשרים

כמובא לעיל, אמר תנא דבי ר' ישמעאל: "עד כ' שנה, יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ' ולא נשא, אומר: תיפח עצמותיו" (קידושין, שם). ויש לברר מדוע נקבע גיל עשרים לזאת.

ההסבר הפשוט והיסודי הוא, ששיערו חכמים, שכל המתחיל לחזר אחר נישואיו, תוך שנתיים יוכל למצוא את בת זוגו, ואם לא מצא, משמע שהתרשל ועל כן הוא נענש.

יסוד נוסף לקביעת גיל עשרים לנישואין הוא, שאמרו חכמים, שרק מגיל עשרים אדם מתחייב על חטאיו בעונשי שמיים. כמבואר במסכת שבת (פט ע"ב): "דל עשרין דלא ענשת עלייהו", פירש רש"י: "שכן מצינו בדור המדבר שלא ענש הקדוש ברוך הוא אלא מעשרים שנה ומעלה, דכתיב (במדבר יד) בַּמִּדְבָּר הָזֶה יִפְּלוּ פְּגָרֵיכֶם וגו', מִבֵּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וּמֵעֵלָה אֲשֶׁר הִלִּינְתֶם עָלַי". וכך כתוב בירושלמי (ביכורים ב, א): "צא מהן עשרים שנה שאין בית דין של מעלן עונשין וכורתין..."

וכן אפשר לפרש את המשנה (אבות, שם): "בן שמונה עשרה לחופה, בן עשרים לרדוף", שבגיל שמונה עשרה יתחיל לחפש אבל לא יתעכב מעבר לגיל עשרים, כי אז הוא כבר חייב בדיני שמיים ועליו לרדוף ולקיים את המצוות בפועל, כפי שכתבו הרבה ממפרשי

המשנה: בן עשרים לרדוף, היינו שעונשי שמיים חלים עליו ומתחילים לרדוף אותו על חטאיו.¹

וכך כתב בשו"ת חקרי לב (אבן העזר, סימן א):

נתיישב לי במאי דהוה קשה לי במצוות פריה ורביה שפטרו הפוסקים עד עשרים שנה מנא ליה הא, דהא מבן י"ג שנה חייב בכל המצוות, ואי למתניתין דאבות דתני בן י"ח שנה לחופה לחוד הוה קשה, היה מקום ליישב דקים להו לרז"ל דכדי לבקש אשה הוגנת לו וגם צריך שיקבץ ממון לפרנסה ולכסותה, ולימדה תורה דרך ארץ שיבנה בית ויטע כרם ואח"כ ישא אשה, ושיערו חכמים עד ח"י שנים, אבל זה שאמרו בפ"ק דקידושין עד עשרים שנה הקב"ה ממתין וכו', ונמשכו הפוסקים לזה ופטרו עשה זה עד כ' שנה קשה טובא, מי גילה להם שיעור שתי שנים עוד לא פחות ולא יותר, ותסגי עד בן י"ח כדתנן באבות. אך כפי דברי רז"ל אתי שפיר דאין מענישים בית דין של מעלה עד כ' שנה, והרי בחיוב עשה אין לנו בו שום עונש בדיני אדם כי אם בדיני שמיים, וכיוון דבדיני שמיים אין מענישים כי אם עד כ' שנה, לכן הקב"ה ממתין עד עשרים.

וכך כתב מעשה רוקח (על משנה תורה, אישות, פרק טו, הלכה ב), ורבי מיכאל בכרך (נכד החוות יאיר) בערוגות הבושם (אבן העזר, סימן א, סעיף ו).

עיקר החובה משום פרו ורבו

"אמר רבא וכן תנא דבי ר' ישמעאל: עד כ' שנה, יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ' ולא נשא, אומר: תיפח עצמותיו" (קידושין, שם). והטעם לכך, מפני שהתעכב מקיום מצוות התורה לפרות לרבות. ואמרו זאת על מצווה זו מפני חשיבותה היתירה, שעליה אמרו חכמים (משנה, גיטין ד, ה): "לא נברא העולם אלא לפריה ורביה", שנאמר (ישעיהו מה, יח): "לא תהו בְּרָאָה לְשֶׁבֶת יִצְרָה". ולא זו בלבד, אלא שכדי שיוכל אדם להוליד ילד, הורו חכמים לפרק משפחה, שלא נולד בה ילד, לאחר עשר שנים.² ורק את מצוות פרייה ורבייה, מכל המצוות, השוו חכמים למצוות תלמוד תורה, שבעבור שתי מצוות אלו בלבד התירו למכור ספר תורה.³ וכך כתב בשולחן ערוך (אבן העזר,

1 ראה רבנו עובדיה ברטנורא, תוספות יו"ט, תפארת ישראל, על המשנה, אבות ה, כא. כן ראה פירוש הרשב"ץ, שם, ומהר"י אלשקר, מרכבת המשנה, שם.

2 יבמות סד ע"ב; שולחן ערוך, אבן העזר, סימן קנד. וכן התירו לעבור על עשה לשם כך, עיין גיטין מא ע"ב.

3 שולחן ערוך, אבן העזר, סימן א, סעיף ב; אורח חיים, סימן קנג, סעיף ו.

גיל הנישואין לגברים

סימן א, סעיף א): "חייב כל אדם לישא אשה כדי לפרות ולרבות. וכל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאלו שופך דמים, וממעט את הדמות, וגורם לשכינה שתסתלק מישראל".

וכן מבואר במדרש קהלת רבה (פרשה ג, ג): "עַת לְלֶדֶת וְעַת לְמוֹת, משנולד אדם הקדוש ברוך הוא מצפה לו שישא אשה עד כ' שנה, הגיע לכ' ולא נשא אשה, הקדוש ברוך הוא אומר לו עת ללדת הוא לך ולא רצית, אין זו אלא עת למות". הרי שמה שאמרו חכמים על מי שלא נשא אישה, "תיפח עצמותיו", הוא מפני שהתירשל מלהוליד.

וכן נפסק להלכה, וכפי שכתב הרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק טו, הלכה ב): "האיש מצווה על פריה ורביה... וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה, הרי זה עובר ומבטל מצוות עשה".

וכך כתב הרא"ש (קידושין, פרק א, סימן מב), בטעם קביעת הגיל: "שלא יתכן שיתבטל מפריה ורביה כל ימיו". וכך כתוב ביבמות (פרק ו, סימן טז): "וכן היה נכון ברווק שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא אשה, שיכפוהו ב"ד לישא לקיים פריה ורביה".

כך כתב סמ"ג (עשין מט): "האיש מצווה על פריה ורביה... ואימתי נתחייב האיש להתחיל במצווה זו, כדתנן (אבות פ"ה מכ"א) בן שמנה עשרה לחופה. וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצוות עשה".

וכך כתב רבינו ירוחם (נתיב כב, חלק ב): "וכתבו המפרשים דאם עברו על רווק עשרים שנה ולא נשא אשה שיכפוהו בית דין לישא כדי לקיים פריה ורביה".

וכך כתב טור ושולחן ערוך, אבן העזר, סימן א, סעיף ג: "ומי שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא, בית דין כופין אותו לישא, כדי לקיים מצוות פריה ורביה".

וכך כתב הלבוש (אבן העזר, סימן א, סעיף ג). וכך כתב בשו"ת מהר"ם פדאוה (סימן מה), שכל המתעכב, "בכל יום ויום הוא עובר בעשה".

וכך כתב בשו"ת מהרי"ט (יורה דעה, סימן מז): "בית דין כופין אותו לישא כדי לקיים מצוות פרו ורבו, אע"ג שמצוות פרו ורבו אחת היא כל ימי חייו, ומשקיימנה נפטר הימנה, כל שמתעצל בה שיהוי מצווה היא ולא ביטול מצווה. מיהו מאחר שהוא מצווה הרי הוא מבטל קיום מצווה". וכך כתב שיירי כנסת הגדולה (יורה דעה, סימן רלו, הגהות טור, ס"ק מד), ויפה ללב (חלק ד, אבן העזר, סימן א, סעיף יב).

האם כופים על כך?

נפסק בשולחן ערוך (אבן העזר, סימן א, סעיף ג):

ובשום עניין לא יעבור מעשרים שנה בלא אשה. ומי שעברו עליו עשרים שנה ואינו רוצה לישא, בית דין כופים אותו לישא, כדי לקיים מצות פריה ורביה.

אלא שיש לברר, היאך נעשית כפייה זו? לדעת הרי"ף (יבמות כא ע"א מדפי הרי"ף) והרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק טו, הלכה ז) בשוטים, ולדעת בעלי התוספות (יבמות סד ע"א, ד"ה יוציא) והרא"ש (שם, פרק ו, סימן יא) בתוכחות ובקנסות, שלא יסחרו עימו או לא יעסיקו אותו, אבל אין מכים או מנדים אותו על כך (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן קנד, סעיף כא).

ולכאורה יש לשאול, היאך ניתן לכפות לקיים מצווה זו, והרי הנישואין צריכים להתקיים מתוך אהבה ורצון, ואיך ייתכן לכפות אדם לישא אשה? אכן ברור, שלא כפו אדם להתחתן עם אישה שלא בחר בה, אלא שרצו חכמים להביע עמדה עקרונית, שחייב אדם להתחתן עד גיל עשרים כדי לקיים את מצוות פרייה ורבייה, וכעיקרון, בית הדין צריך לכפות על כך. אמנם בפועל, רק במקרים נדירים היה בית הדין יכול להתערב בזה. למשל, במקרה שהבחור קיים יחסי חברות קרובים עם בחורה, ואף הסכימו להתחתן, אלא שהבחור דוחה את הנישואין באמתלות שונות, שאז בית הדין היה כופה אותו להינשא.⁴

ובדרך כלל, הדיון על כפייה היה כאשר אדם רצה לישא אישה שאינה יכולה ללדת. כך, למשל, נמצא בשאלה שנשלחה לריב"ש (שו"ת ריב"ש, סימן טו), שחי לפני כשש מאות וחמישים שנה באלג'יר: בחור אחד רצה להתחתן עם אישה זקנה שהיה לה ממון רב, ורצה בית הדין שבאותה העיר למנוע אותו מכך, מפני שלא יוכל לקיים עמה את מצוות פרו ורבו. אולם הריב"ש השיב להם, שכבר דורות רבים נוהגים שלא לכפות על הזיווגים, מפני שהכפייה בזה עלולה לגרום קטטות רבות.

לסיכום, לדעת בעל השולחן ערוך כופים על קיום מצוות פרו ורבו, אך כפי שביארנו, בפועל כפו עליה רק במקרים נדירים, שבהם הייתה הפרה בוטה של המצווה. ולדעת הריב"ש והרמ"א, גם במקרים הללו אין כופים על מצוות פרו ורבו (שולחן ערוך, אבן העזר, סימן א, סעיף ג). וכך נוהגים למעשה.

בכל אופן, גם מסוגיה זו למדנו, שעיקר חיוב הנישואין עד גיל עשרים הוא משום מצוות פרייה ורבייה.

4 רוח חיים לר' חיים פאלאג'י, אבן העזר, סימן א, סעיף יב.

הנשבע שלא להתחתן עד גיל עשרים

לכאורה נראה מהרשב"א (שו"ת הרשב"א, חלק ד, סימן צא), שאין זו מצווה גמורה להתחתן עד גיל עשרים. שכן כתב, כי הנשבע שלא יתחתן עד אחר גיל עשרים אינו נחשב כמי שנשבע לבטל עשה, הואיל ויכול לקיים את המצווה אחר כך. וכן דעת ר' יוסף רפאל חזן (שו"ת חקרי לב, אבן העזר, סימן א), שאינו נחשב כנשבע "לבטל את המצווה כיוון שעכ"פ אפשר לקיים המצווה אחר הזמן שקבע, וכל שיש אפשרות לקיים את שניהם לא חשיב לנשבע לבטל המצווה". אמנם "נענש בידי שמים על הזמן שעבר שביטל העשה, ואם מת אז היה מבטל העשה לגמרי".

ונראה לענ"ד, שגם הרשב"א מסכים לדברי חכמים וכל שאר הראשונים והפוסקים, שחובה להתחתן עד גיל עשרים, אלא שהוא סובר כי חובה זו היא מדברי חכמים. שמהתורה אפשר לקיים את המצווה גם אחר כך, וחכמים הם שעשו סייג לתורה ותקנו שיתחתנו עד גיל עשרים. ולדעת הרשב"א, הנשבע על מצווה מדרבנן - שבועתו חלה (שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תריד).

אמנם לרוב הפוסקים, הנשבע שלא להתחתן עד גיל עשרים שבועתו בטלה, וכך כתב בשו"ת מהרי"ט (יורה דעה, סימן מז): "אם נשבע שלא לישא אפילו שנה אחר עשרים הוי ליה נשבע לבטל את המצווה ולא חיילא", וכן כתבו שיירי כנסת הגדולה (שם) ויפה ללב (שם).

מקומו של החשש מהרהורי עבירה בקביעת גיל הנישואין

יש אומרים, שעיקר מה שתיקנו חכמים להתחתן עד גיל עשרים הוא משום הרהורי עבירה, וסמכו דבריהם על הגמרא קידושין (כט ע"ב):

משתבח ליה רב חסדא לרב הונא בדרב המנונא דאדם גדול הוא, אמר ליה: כשיבא לידך הביאהו לידך. כי אתא, חזייה דלא פריס סודרא [רש"י: כדרך הנישואין שהיו רגילין לכסות ראשן] אמר ליה: מאי טעמא לא פריסת סודרא? אמר ליה: דלא נסיבנא. אהדרינהו לאפיה מיניה, אמר ליה: חזי, דלא חזית להו לאפי עד דנסבת. רב הונא לטעמיה, דאמר: בן עשרים שנה ולא נשא אשה - כל ימיו בעבירה. בעבירה סלקא דעתך? אלא אימא: כל ימיו בהרהור עבירה.

אולם נראה שטעם זה מצטרף ליסוד העיקרי, שהוא מצוות פרייה ורבייה, כפי שמבואר בפוסקים הראשונים והאחרונים שהובאו לעיל, אשר הבינו כי על מצוות פרו ורבו נסבו דברי תנא דבי רבי ישמעאל ורבא, שהובאו מיד בהמשך הגמרא: "אמר רבא, וכן תנא דבי

ר' ישמעאל: עד כ' שנה, יושב הקב"ה ומצפה לאדם מתי ישא אשה, כיון שהגיע כ' ולא נשא, אומר: תיפח עצמותיו".

ובאמת יש לברר מדוע אמר רב הונא, שכל הדוחה את נישואיו מעבר לגיל עשרים, כל ימיו בהרהורי עבירה. הרי דווקא בשנות הנעורים יצר הרע שולט להחטיא בהרהורים ובהוצאת זרע לבטלה יותר מאשר לאחר גיל עשרים, ומדוע דווקא עיכוב הנישואין לאחר גיל עשרים גורם שיהיה כל ימיו בהרהורי עבירה?

ונלענ"ד, שכל עוד הוא יודע, שכאשר יגיע זמנו יתחתן ויאהב את אשתו כגופו, גם אם הוא חוטא לפני כן, הוא יודע שחטאיו זמניים ואין ראוי להמשיך בהם, וכשיגיע לנישואיו ישמור את כל תשוקתו לאשתו; אבל כאשר רווקותו נמשכת מעבר לזמן והוא מתרגל למצוא סיפוק ליצרו בעבירה, הרי שהוא נכנע ליצרו הרע וכבר אינו מאמין שיוכל להתגבר עליו. לכן, אף לאחר שיתחתן, מהרהורי עבירה כבר לא יינצל, כי הם הפכו להיות חלק ממנו.⁵

מעלת המקדימים להינשא לפני גיל שמונה עשרה

בגמרא קידושין (כט ע"ב) מובא: "אמר רב חסדא: האי דעדיפנא מחבראי - דנסיבנא בשיתסר, ואי הוה נסיבנא בארביסר, הוה אמינא לשטן גירא בעיניך". כלומר, רב חסדא אמר על עצמו, שעדיפותו על חבריו אינה מפני כישרונותיו, או מפני צדקותו, אלא מפני שזכה להתחתן בגיל שש עשרה, ומתוך כך למד תורה בטהרה, בלא שיצר הרע יתגרה בו. ואילו היה מתחתן בגיל ארבע עשרה, היה שמור מהיצר כל כך, שהיה יכול להתגרות בשטן בלא פחד שמא יחטיאו. וכן נפסק בשולחן ערוך (אבן העזר, סימן א, סעיף ג): "והמקדים לישא בן י"ג, מצוה מן המובחר".

אמנם ברור, שמדובר במצב שאין בו חשש שמא הבחור לא יספיק ללמוד את יסודות התורה כדי שיוכל להשתית עליהם את ביתו, ושמא לא ינהג באחריות עם אשתו וילדיו, וכן אין חשש שלא תהיה למשפחתו פרנסה כראוי לה. כפי הנראה, נערים יכלו להתחתן בגיל צעיר כאשר חיו בסמוך להוריהם והיה ידוע שהם נוחים לציית להורים ולקבל את הדרכתם, ומנגד, ההורים לקחו על עצמם אחריות מלאה לפרנסת בני הזוג הצעיר ולהדרכתו בשנים הראשונות.

5 אמנם אם יזכה לשוב בתשובה גדולה מאהבה, יוכל לתקן את עצמו, כמבואר בזוהר, חלק א, דף סב ע"א.

האם ראוי לדחות את הנישואין כדי ללמוד תורה?

בגמרא (קידושין כט ע"ב) נאמר:

ת"ר: ללמוד תורה ולישא אשה - ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה, ואם אי אפשר לו בלא אשה - ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה. אמר רב יהודה אמר שמואל, הלכה: נושא אשה ואח"כ ילמוד תורה. ר' יוחנן אמר: ריחיים בצוארו ויעסוק בתורה? ולא פליגי: הא לן, והא להו.

ונחלקו הראשונים בפירוש הסוגיה: רובם פירשו, שבני בכל הקדימו נישואין ללימוד תורה, ושבני ארץ ישראל הקדימו לימוד תורה לנישואין. ובטעם הדבר כתבו כמה פירושים: לרש"י (שם, ד"ה הא), בני בכל נושאים נשים תחילה, משום שהם לומדים מחוץ לעירם ואינם צריכים לפרנס את בני ביתם, ואילו בני ארץ ישראל, שלומדים במקומם, צריכים ללמוד תורה ואחר כך לשאת אשה, כי כאשר יתחתנו יצטרכו לפרנס נשותיהם ולא יוכלו ללמוד. ר"ן (שם, יב ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה הא) ומאירי (שם, ד"ה לעולם) פירשו, שבני בכל נושאים נשים תחילה, מפני שנשותיהם דאגו לפרנסת ביתם. ורבנו ברוך⁶ פירש, שבני בכל נושאים נשים תחילה כי פרנסתם הייתה מצויה להם יותר. ולר"י הזקן (תוספות ר"י הזקן, שם, ד"ה הא לן), בני בכל נושאים נשים תחילה, כי יצרם מתגבר עליהם, אבל בני ארץ ישראל אין יצרם מתגבר עליהם (ולפי דברי הקודמים, צריך לומר שמכל מקום, בני בכל התחתנו בשעה שהיו כבר בשלים לנישואין).

לעומת זאת, דעת ר"ת (תוספות, קידושין, שם, ד"ה הא), שבני בכל הקדימו דווקא את לימוד התורה לנישואין, כלומר דחו את נישואיהם, מפני שהיו עניים, ואילו בני ארץ ישראל, שהיו עשירים, יכלו להתחתן ואחר כך ללמוד תורה.

הרי שיש מצב, שמצד בגרותו של הנער הוא כבר בשל לנישואין, ואף-על-פי-כן כן הייתה שאלה, אם עדיף שידחה את נישואיו כדי שיספיק ללמוד לפני כן יותר תורה. ואמנם אפשר היה לבאר, שעיקר הדיון הוא על בחורים שכבר הגיעו לגיל עשרים, ובארץ ישראל הייתה ההדרכה לדחות את הנישואין כדי שיספיקו ללמוד תורה.

אולם מסתבר יותר, שעיקר הדיון היה בנערים שעדיין לא הגיעו לגיל עשרים, שכן מיד לאחר מכן מבארת הגמרא את דברי רב הונא, תנא דבי רבי ישמעאל ורבא (קידושין, שם), שבכל אופן אין לעכב את הנישואין לאחר גיל עשרים. אילו עסק הדיון על הקדמת

6 פירוש רבנו ברוך מארץ יון, אור הגנוז - ספרי ראשונים על מסכת קדושין, כרך א (התשנ"ט). קידושין כט ע"ב, ד"ה ת"ר, בעמ' תרט.

לימוד תורה לנישואין בבחורים מבוגרים יותר, היה צריך לציין בגמרא שמדובר בדעות חולקות. לפחות, המפרשים צריכים היו לציין זאת. אלא שזו הייתה הדילמה: האם להדר בהקדמת הנישואין לפני גיל עשרים ואולי אף לפני גיל שמונה עשרה על חשבון לימוד התורה, או להוסיף בלימוד על חשבון ההידור שבהקדמת הנישואין? ההכרעה הייתה לפי העניין. כאשר היה הלימוד עלול להיפגע באופן קשה, הקדימו את הלימוד, וכאשר הלימוד לא נפגע באופן קשה, הקדימו את הנישואין. וכן כתב חזון איש (אבן העזר, סימן קמח; קידושין כט ע"ב).

דחיית הנישואין לאחר גיל עשרים כדי ללמוד תורה

ביארנו, שעיקר השאלה שדנו בה חכמים (קידושין כט ע"ב) - מה להקדים: לימוד תורה או נשיאת אישה - היה בנערים שלא הגיעו לגיל עשרים. שאלה זו חלה גם על נערים רגילים, שקיימו את מצוות תלמודם ככל ישראל, וגם על נערים למדנים שהתעתדו להיות תלמידי חכמים, אלא שלא הייתה להם העדפה, אם להקדים נישואין ללימוד, או להיפך.

מכל מקום למדנו מדיון זה עיקרון, שלעיתים, אף שהבחור בשל לנישואין, הוא רשאי לדחות את הנישואין לצורך לימוד תורה. זו הרי הייתה אחת הסיבות לדחיית הנישואין מגיל שלוש עשרה לגיל שמונה עשרה ומכאן ניתן ללמוד, שכאשר חשקה נפשו של הבחור להקדיש את חייו לתורה, ללמוד וללמד, והוא לומד בשקידה רבה, אזי מותר לו לדחות את נישואיו מעבר לגיל עשרים. וכן כתב הרא"ש (קידושין, פרק א, סימן מב). וכן כתב הרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק טו, הלכות ב-ג):

הלכה ב: האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה. ומאימתי האיש נתחייב במצוה זו? מבן שבע עשרה, וכיון שעברו עשרים שנה ולא נשא אשה הרי זה עובר ומבטל מצות עשה, ואם היה עוסק בתורה וטרוד בה והיה מתירא מלישא אשה כדי שלא יטרח במזונות ויבטל מן התורה, הרי זה מותר להתאחר, שהעוסק במצוה פטור מן המצוה וכל שכן בתלמוד תורה.

הלכה ג: מי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ונדבק בה כל ימיו ולא נשא אשה, אין בידו עון, והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו, אבל אם היה יצרו מתגבר עליו חייב לישא אשה ואפילו היו לו בנים שמא יבוא לידי הרהור.

השולחן ערוך (אבן העזר, סימן א, סעיפים ג-ד) העתיק את לשון הרמב"ם.

האם הדחייה מותנית בכך שיתגבר על יצרו?

נחזור לגמרא בקידושין (כט ע"ב), שהביאה ברייתא: "ילמוד תורה ואח"כ ישא אשה. ואם אי אפשר לו בלא אשה, ישא אשה ואח"כ ילמוד תורה". הרי שדחיית הנישואין כדי להוסיף בלימוד תורה ניתנת רק כאשר אין יצרו גובר עליו. וכך כתב הרמב"ם (משנה תורה, תלמוד תורה, פרק א, הלכה ה): "ואם היה יצרו מתגבר עליו עד שנמצא שאין ליבו פנוי, ישא ואח"כ ילמד תורה" וכן ביאר בלחם משנה (שם).

ועוד ביאר בלחם משנה (אישות, פרק טו, הלכה א), שהתנאי שציין הרמב"ם בהלכה ג' לגבי הנוהגים כבן עזאי - "והוא שלא יהיה יצרו מתגבר עליו" - חל גם על מה שכתב בהלכה ב', לגבי מי שרוצה לדחות את נישואיו מעבר לגיל עשרים כדי להוסיף ולעסוק בתורה. וכך כתב בית יוסף (אבן העזר, סימן א, סוף הלכה ג). וכך כתבו רוב האחרונים.⁷

אמנם מרן הרב קוק הקשה (מילוי השמטות למצוות ראה, אבן העזר, סימן א, עמ' קצג): "וזהו דוחק גדול בפירוש דברי הרמב"ם, ובפרט שהם שתי הלכות חלוקות לפנינו". והסביר, שהרמב"ם אמר תנאי זה דווקא לנוהג כבן עזאי, שדוחה את נישואיו מכל וכל, אבל מי שמתהרהר רק שנים ספורות, מפני החשש שלא יוכל ללמוד תורה כראוי לו לאחר נישואיו, רשאי לדחות את נישואיו בכמה שנים, וזה לשונו:

וזה מפני שמצוות תלמוד תורה דוחה הכל, וכיון שיתבטל מהתורה לגמרי על ידי נשיאת אשה, אין לו לחוש אפילו אם אי אפשר לו ויצטער בתלמוד תורה, שדוחה כל מיני רעות שבעולם, וה' רגלי חסידיו ישמור. רק במעלת בן עזאי שהיא באה לעקור את המצוה לגמרי, על זה אמר הרמב"ם שלא נאמרה כי אם במי שחשקה נפשו בתורה ונדבק בה, ולא במי שיצרו מתגבר עליו שהוא ודאי אינו בכלל זה.

לפי דבריו יש לבאר את דעת הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (שם), "ואם היה יצרו מתגבר עליו עד שנמצא שאין ליבו פנוי, ישא ואח"כ ילמד תורה" - הכוונה למי שהיה ראוי לכאורה שידחה את נישואיו כדי להרבות בתורה, אלא שמחמת יצרו אין בכוחו להתרכז בלימודו, אשר על-כן מוטב לו שיתחתן תחילה.⁸

7 בית שמואל, אבן העזר, סימן א, ס"ק ה; ט"ז, שם, ס"ק ד; חכמת אדם, סימן קכג, סעיף ד; ערוך השולחן, אבן העזר, סימן א, סעיף יג.

8 דרך אגב יש להעיר, שאף כי ידוע שאין מצוות תלמוד תורה דוחה מצוות אחרות מדין העוסק במצווה פטור מהמצווה, באר בשולחן ערוך הרב, הלכות תלמוד תורה, סימן ג, הלכה א, בקונטרס אחרון, שם, שזה בתנאי שגם אם יתבטל כדי לקיים את המצוות יוכל לקיים את מצוות ידיעת התורה, אבל אם בגלל זה לא יוכל לדעת את התורה כפי הראוי לו, אזי גם העוסק בתורה פטור מהמצווה.

נישואין שתכליתם להינצל מהרהורים

נראה ברור, שגם נער שחוטא מאוד בהוצאת זרע לבטלה לא יתחתן כל עוד אינו מוכן לנישואין, הן מצד יכולתו להקים בית נאמן לתורה ולמצוות, הן מצד יכולתו לקיים קשר טוב של אהבה ואחריות כלפי בת-זוגו וכן, כצפוי - כלפי הילדים שייוולדו להם - והן מצד אחריותו לפרנס את משפחתו. וחייבים לומר כן, שהרי ידוע שיצרם של רבים מהנערים מתגבר עליהם, ואף על-פי-כן הורו חכמים להתחתן בגיל שמונה עשרה ולא מצאנו, שחלקו בין סוגי הנערים והורו, שסתם נערים יתחתנו בגיל שמונה עשרה, ואלה שיצרם תוקפם יתחתנו לפני כן. הרי שההכנות הנדרשות לקראת הנישואין, בלימוד התורה ובלימוד הפרנסה, קודמות ודוחות את הטענה כנגד היצר הגובר. שכן, אם לא ילמד תורה כראוי, יחטא באיסורים חמורים יותר, ואם לא יוכל לפרנס את משפחתו כראוי, יחטא עוד יותר.

התנאים לדחיית הנישואין לאחר גיל עשרים כדי ללמוד תורה

למדנו, שמי ששוקד בתורה רשאי לדחות את נישואיו לאחר גיל עשרים. לדעת רבים, התנאי לכך הוא, שאין יצרו גובר עליו, ולדעת מרן הרב מותר לו לדחות את נישואיו לשם לימוד התורה אפילו יצרו גובר עליו לעיתים.

השאלה היא, עד כמה אפשר לדחות את הנישואין מפני לימוד תורה, שהרי אין הדברים אמורים בתלמיד חכם כבן עזאי, אשר נפשו חשקה בתורה כל כך, שהוא כאנוס שאינו יכול להתחתן.

כתב הרא"ש (קידושין, פרק א, סימן מב): "וקצבה לאותו לימוד לא ידענא, שלא יתכן שיתבטל מפריה ורביה כל ימיו, שלא מצינו זה אלא בן עזאי שחשקה נפשו בתורה". והביאו פוסקים את דבריו: רבנו ירוחם (נתיב ב, חלק א), הגהות מיימוניות (אישות, פרק טו, הלכה ב), וטור (יורה דעה, סימן רמו, סעיף א; אבן העזר, סימן א, סעיף א).

משמע שמדובר, לפי דעת הרא"ש ודעימיה, בדחייה למשך שנים ספורות, כי לא יתכן שיתבטל מפרייה ורבייה כל ימיו. למעשה מצינו שתי דעות עיקריות בפוסקים: יש אומרים, שהדחייה היא עד גיל עשרים וארבע ולא יותר, ויש אומרים, שלא נקבע לזה גיל מדויק, ושכפי הנראה הכל תלוי באדם, אלא שבכל אופן זו היא דחייה לשנים ספורות - מעט לפני עשרים וארבע, או מעט אחרי כן.

דחיית הנישואין עד גיל עשרים וארבע

כתב המהרש"ל (ים של שלמה, קידושין, פרק א, סימן נז):

כתב עוד הרא"ש (סימן מ"ב) על שילמוד תורה ואחר כך ישא אשה, וקצבה לאותו לימוד לא ידענא, לא יתכן שיתבטל מפריה ורביה כל ימיו, ולא מצינו בזה כן, אלא בכך עזאי שחשקה נפשו בתורה ע"כ. ואני אומר שיש שיעור לדבר, דיותר מכ"ד שנים לא ישהה כלל. כדמסקינן בסוגיא, אמר רב הונא בן כ' שנים ולא נשא אשה כל ימיו בעבירה, בעבירה סלקא דעתך? אלא בהרהור עבירה, א"ר אבא, וכן תנא דבי ר' ישמעאל, עד עשרים שנה יושב הקדוש ברוך הוא ומצפה אימתי ישא אשה, כיון שהגיע עשרים שנה ולא נשא אשה, אמר תיפח עצמותיו, א"ל רב לרב נחמן אדידך על צווארי דבריק, פי' בעוד ידיך תקיפה על בנך, וישמע לקולך, השיאו אשה אז, מן שיתסר עד עשרים ותרתי, ואמרי לה מתמניסר ועד כ"ד, דכתיב (משלי כב, ו) חנוך לנער על פי דרכו, ואם כן שיעור האחרון לכל המיקל שלא ישא, לא יותר מכ"ד שנים.

וכן פירש רש"י (קידושין ל ע"א, ד"ה אדידך) בפירושו הראשון: "בעוד ידיך תקיפה על בנך קודם שיגדיל ולא יקבל תוכחתך, השיאו אשה; משיתסר שנין הגיע זמן לכנוס, ויותר מעשרין ותרתין אל תאחרהו". וכך כתב תוספות הרא"ש (שם, ד"ה אדידך, וכן מוכח מרא"ש, קידושין, פרק א, סימן מב).

וכתב רש"י (שם, ד"ה משיתסר) פירוש נוסף וזה לשונו: "בשעה שעוד ידיך תקיפה עליו הוי זהיר ללמדו תוכחות, ואיזה זמנו? משיתסר ועד עשרים ותרתין, בציר משיתסר אין בו דעת לקבל תוכחות כל כך ואל תכביד יסורין ותוכחות, ויותר מעשרים ותרתין יש לחוש שלא יבעט". וסיים שזה הפירוש העיקרי, וכך כתבו ר"י הזקן (תוספות ר"י הזקן, שם, ד"ה ידך), המאירי (שם, ד"ה לעולם), ר"ן (יב ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה משיתסר), ומהרי"ט (חידושי מהרי"ט, שם, ד"ה אדידך). פירוש זה אינו שולל בהכרח את הפירוש הראשון, אלא שהוא מרחיב את ההדרכה לכלל התוכחות שאדם צריך להוכיח את בנו, ובכלל זה מן הסתם גם נישואין בעיתם.

גם בספר המקנה לקידושין (ל ע"א) ביאר את שתי המימרות: עד עשרים ושתיים, או עד עשרים וארבע, שעד אז אדם צריך להתחתן וצריך האב להדריך את בנו לכך. וביאר שם כיצד הגיעו חכמים לחשבון זה.

הרי שיש בגמרא שתי דעות: יש אומרים שלכל המאוחר יכוון אדם את בנו להתחתן עד גיל עשרים ושתיים, ויש אומרים עד גיל עשרים וארבע. על סמך זה כתב מהרש"ל, שהדוחה את נישואיו כדי ללמוד תורה, "דיותר מכ"ד שנים לא ישהה כלל".

וכך כתב ברכי יוסף (אבן העזר, סימן א, סעיף ט): "ומכל מקום יראה דאין להתאחר מפני סיבה שחוץ מגופו אלא עד עשרים וארבע".⁹ גם בשו"ת רב פעלים (יורה דעה, חלק ב, סימן ל), הביא את דברי החיד"א, שאין להתאחר יותר מעשרים וארבע.

כיוצא בזה כתב בספר מצוות הקצר (לבעל 'חפץ חיים', מצוות עשה מג): "מ"ע לישא אשה לפרות ולרבות... ואם עוסק בתורה ומתיירא שלא יבטל מחמת טרדת מזונות, מותר להתאחר, ועכ"פ לא יותר מן כ"ה שנה. ונוהג בכל מקום ובכל זמן". ונלענ"ד שהכוונה עד תחילת כ"ה, שהוא סוף כ"ד, וכדברי הגמרא.

גם הרב משאש כתב בשו"ת שמ"ש ומגן (חלק ב, אבן העזר, סימן כג), שמפני עול הפרנסה, נראה שמי "שהוא נמצא בישיבה ועושה חיל בתורה, שיכול להתאחר, וכן ראוי לעשות. זה נ"ל פשוט, וכן המנהג. פוק חזי בכל בני הישיבות שכולם נושאים אשה בני כ"ד-כ"ה אחרי שקנו שלמותם בתורה".

דחיית הנישואין לאחר גיל עשרים וארבע

כתב בית שמואל (סימן א, ס"ק ה): "והרמב"ם (הל' אישות טו, ב) משמע דסבירא ליה באמת אין קצבה לדבר". ומשמע, שיכול לדחות את הנישואין כל עוד הוא רוצה למלא כרסו בש"ס ופוסקים. וכך כתב הלבוש, אבן העזר, סימן א, סעיף ד. ובערוך השולחן (יורה דעה, סימן רמו, סעיף יב) הזכיר את הסוברים שהגבול הוא עשרים וארבע, אבל כתב שהעיקר כדעת הלבוש, שהוא עד שימלא כריסו בתורה. ומעין זה כתב ר"ח פאלאג'י (רוח חיים, חלק ב, אבן העזר, סימן א, אות י): "דהקצבה הוא כדי שיקרא חכם". ובמעשה רוקח (אישות, פרק טו, הלכה ב, ד"ה הרי) כתב, שגם הרא"ש מסכים לדעת הרמב"ם, שאין קצבה לשיעור הלימוד (שלא כדמשמע ברא"ש, שכתב שמוכרח להיות לדבר קצבה, אלא שלא ידע מה הקצבה).

דעת הרמב"ם בדחיית הנישואין לאחר גיל עשרים וארבע

בשולחן ערוך הרב (יורה דעה, הלכות תלמוד תורה, פרק ג, קונטרס אחרון, סעיף א) כתב, שגם לדעת הרמב"ם יש לדבר קצבה, לא בשנים אלא בכמות הלימוד, שהוא עד שיקיף את יסודות ההלכה. וזה לשונו:

9 וכך כתב בפתחי תשובה, אבן העזר, סימן א, ס"ק ה; זכרון משה (לר' משה אזולאי, נכד החיד"א), אבן העזר, סימן א, סעיף ג. וכך כתב בספר תולדות אדם (לרבי אייזק יצחק שור, מלפני כמאה ושלושים שנה, שכתב מעין 'חיי אדם' ו'חכמת אדם' על אבן העזר), אבן העזר, סימן א, סעיף ג.

גיל הנישואין לגברים

הנה לפי רש"י והרע"ב סוף פ"ה דאבות בפירוש הראשון וכן כ' לרדוף אחרי מזונותיו, הרי הקצבה מפורשת במשנה ה' שנים משנה וה' שנים תלמוד. וכן כתב הרמב"ם בהדיא דיש קצבה לתורה שבע"פ כמ"ש ושליש בתורה שבע"פ כו', ולא לעסוק תמיד בתורה שבע"פ כו' ויפנה כל ימיו לגמרא כו'. ולפי שהגמרא לפי דעת הרמב"ם אין לה קץ ותכלית, דסבירא ליה שהיא להבין דבר מתוך דבר ע"י עיון ופלפול בעמקי ההלכות, שזהו ודאי דבר שאין לו גבול וקץ כדכתיב ארוכה מארץ וגו', הילכך אין לו ליבטל ממצות עשה דפרו ורבו בשבילה, אלא יש לו לקיים מצוה זו תחלה ואח"כ יעסוק כל ימיו בעיון הגמרא כפי הפנאי שלו. ואף שיהיו רחיים בצוארו ולא יוכל לעסוק בזה הרבה כל כך, כי צריך לו ג"כ לחזור על תלמודו לעתים, הרי בלאו הכי גם כן לא יוכל לירד לתכלית וסוף העיון ופלפול, ועל כן אין לו ליבטל ממצות עשה המוטלת עליו בשביל לימוד שאין לו קץ וסוף.

וכך כתב מרן הרב קוק (מצוות ראייה, אבן העזר, סימן א):

לפי מה שכתב השולחן ערוך הגר"ז ז"ל בהל' תלמוד תורה, לחלק בין תלמוד תורה של ידיעות תורה שבכתב וכל הלכות תורה שבעל פה, לבין פלפולה של תורה, יש לומר דהכא נמי הוא הקצבה כשיגמור תורה שבכתב והלכות כולן של תורה שבעל פה.

הרי שלדעת שולחן ערוך הרב ולדעת מרן הרב קוק אפשר להתאחר בנישואין עד לסיום לימוד יסודות התורה וההלכה. וכיוון שמדובר לדעתם בחומר לימודי מוגבל, כפי שביאר בשולחן ערוך הרב בהרחבה - חומר לימודי שחז"ל תיקנו לסיימו עד גיל עשרים - אם לא הספיק זאת לפני גיל עשרים, מותר לו לדחות את הנישואין עוד שנים ספורות כדי לסיימו. אבל כיוון שאין צורך להתעכב לשם כך עד לאחר גיל עשרים וארבע, אין היתר לדחות את הנישואין מעבר לזה. ונראה פשוט, שההיתר לדעתם הוא למי שמקדיש את עיקר לימודו לידיעת יסודות התורה, כמבואר בשולחן ערוך הרב שם, אבל אין מזה היתר למי שלומד בפלפול ועיון, שידחה את נישואיו, הואיל ואינו חותר להקפת יסודות התורה בדרך הקצרה והמהירה, שרק לשם כך קבעו חכמים שיש לדחות את הנישואין.

לסיכום: הלכה היא, שצריך אדם להתחתן עד גיל עשרים כדי לקיים מצוות פרייה ורבייה, וכן ראוי, כדי שלא שיחטא בהרהורי עבירה. ובשעת הדחק יכול לדחות עד גיל עשרים וארבע; ולצורך לימוד תורה יכול לדחות לכתחילה עד גיל עשרים וארבע, ויש אומרים שאף מעט יותר.

הלכה לדורנו

עד כה עסקנו בדיוני הפוסקים בדורות הקודמים, אולם בדורות האחרונים עבר עולמנו שינויים מופלגים, החיים נעשו מורכבים יותר, וההכנה בלימוד התורה והמוסר לקראת האחריות שבהקמת המשפחה נמשכת זמן רב יותר, וכן ההכנה לקראת עול הפרנסה. בעבר היה די בלימוד פשוט של התנ"ך, של המוסר ושל ההלכה וטעמיה, כדי להיות מוכן להקמת בית יהודי. די היה לעבוד עם האב כמה שעות ביום כדי לרכוש עד גיל שמונה עשרה את היכולת המקצועית לעבוד ולפרנס, ואף לחסוך מעט כסף לצרכי החתונה ובניית הבית, שהיה חדר אחד בלבד. אולם כיום, כדי להתמודד עם האתגרים הניצבים בפני האדם, יש ללמוד הרבה יותר תורה. לשם כך, רוב הצעירים נצרכים ללמוד במסגרת ישיבתית לאחר גיל שמונה עשרה, לפחות שנה ובדרך כלל יותר. עוד חובה קדושה מוטלת על הצעירים, להגן על העם והארץ בשירותם הצבאי, ואף קיום מצווה זו גורם לדחיית הנישואין. כמו כן, רכישת מקצוע, שהולם את כישורונותיו של האדם, מצריכה בדרך כלל לימודים אקדמיים במשך כמה שנים והם מתקיימים אחרי השירות הצבאי. גם הבתים, שאנו רגילים לחיות בהם, יקרים יותר, מפני שהם יותר גדולים, ומאובזרים יותר, וכדי לרוכשם יש לעבוד כמה שנים.

דחיית הנישואין עד סיום לימוד כל יסודות התורה, רכישת המקצוע המתאים וקניית בית, תביא את רוב הצעירים לידי כך, שיתחתנו לאחר גיל שלושים. דחייה כזו אינה אפשרית להלכה, מפני שחרף העובדה, שהסביבה שאנו חיים בה נעשתה מורכבת, מסובכת ומאתגרת יותר, טבעו הנפשי והגופני של האדם לא השתנה, וזמן הנישואין המתאים לו הוא גיל שמונה עשרה.

לפיכך, במצב חיינו המורכב מותר לכתחילה לדחות את הנישואין מעבר לגיל עשרים, אבל לא יאוחר מגיל עשרים וארבע. ותבוא ברכה על מי שיכול להקדים את נישואיו בלא לפגוע באופן משמעותי בלימוד התורה, בשירות הצבאי ובהכנה לרכישת מקצוע שמתאים לכשרונו.

הצורך לרכים בדחיית גיל הנישואין בימינו

יש מתעקשים לטעון, כי אל לנו להתחשב בקשיים ובאתגרים שהחיים המודרניים מציבים לפנינו, אלא עלינו לדרוש מכל הבנים להתחתן לפני גיל עשרים. אולם דבריהם מנוגדים להדרכת התורה לנהוג בדרך ארץ (סוטה מד ע"א; משנה תורה, דעות, פרק ה, הלכה יא). כך הם גוזרים על רוב שומעי לקחם חיי עוני ומונעים מהם את האפשרות להשתתף ביישובו של עולם לפי הכישרון שחנן אותם ה'. כמו כן הם נוטים להתכחש

גיל הנישואין לגברים

למצוות התורה לשרת בצבא כדי להגן על העם והארץ. ויש שמרוב חשש מהרהורי עבירה סוברים, שיש לוותר על כל שאר המצוות והערכים; אולם כבר למדנו לעיל, שאין להקדים נישואין מפני הרהורים.

לפיכך מוכרחים אנו לתת לצעירים שהות של שנים מספר עד לנישואין, כדי שיוכלו להתבסס יותר בתורה ובעיצוב תפיסת עולמם, ושיסיקו לעשות את הצעדים הראשונים לקראת רכישת המקצוע, או שלכל הפחות יוכלו להציב תוכנית מעשית לרכישת מקצוע ולפרנסת המשפחה.

יש טוענים, שראוי לאדם לדחות את נישואיו עד לאחר סיום לימודיו המקצועיים ועד שיתחיל להתפרנס בכבוד, גם אם הדבר יארך שנים רבות, כדרך שנוהגים הצעירים במדינות המפותחות מבחינה כלכלית ומדעית. אולם גם דבריהם מנוגדים להדרכת התורה, שכן למדנו כי נקבע להלכה, שיש גבול לזמן שאדם יכול לדחות את נישואיו, שהוא עד גיל עשרים, ובשעת הדחק עד עשרים וארבע. ולא יתכן שבימינו נעקור את רכיב הזמן ממצוות הנישואין ופרייה ורבייה.

יתר על-כן, התורה הגדילה את ערך הנישואין וקיום מצוות פרייה ורבייה עד לאין שיעור. וכפי שאמרו חכמים, כל השרוי בלא אשה אינו נקרא אדם (יבמות סג ע"א), ושרוי בלא שמחה, בלא ברכה, בלא טובה, בלא תורה, בלא חוכמה, בלא שלום (שם, סב ע"ב). יש גבול למשך הזמן, שבו יכול אדם לחיות באופן חסר כל כך. ואכן החיסרון מוליד חטא וגורם בהכרח, שיצרו של האדם יתגבר עליו עד שכל ימיו לא יוכל האדם להשתחרר מהרהורי עבירה (קידושין כט ע"ב).

הזמן המתאים מבחינה נפשית לנישואין הוא סביבות גיל עשרים. אי-אפשר להרחיק את הנישואין מגיל זה יתר על המידה, כדי שלא לאבד את ההתלהבות ואת שמחת הנעורים, המתאימות לבניית הזוגיות בשלביה הראשונים. וכן אנו מוצאים, שצעירים שדחו את נישואיהם מתקשים אחר כך מאוד במציאת זיווגם, ורבים מהם נותרים רווקים שנים ארוכות. ככל שהזמן עובר, ההתלהבות פוחתת וקשה לבחורים להחליט לכרות ברית עולם של נישואין. זו אחת הסיבות להתפוררות מוסד המשפחה בארצות שבהן דוחים הצעירים את מועד הנישואין יתר על המידה.

האתגר הגדול

אכן אתגר גדול מציבה כיום מצוות הנישואין בפני הצעירים, בפני ההורים ובפני החברה. תוך שנים ספורות צריכים הצעירים לבסס את תפיסת עולמם התורנית, לרכוש מקצוע

מתאים לכישרונם ולהקים משפחה, והבנים נדרשים גם לשרת בצבא ולהרבות יותר בלימוד תורה.

החובה הראשונה מוטלת על הצעירים: עליהם לתכנן היטב את דרכם, שלא יאבדו זמן בשנים היקרות הללו, שכן גם לאחר שהגדרנו את זמננו כשעת הדחק, שבה מותר לדחות את הנישואין עד לגיל עשרים וארבע, המבזבז את זמנו בשנים הללו מבטל את מצוות התורה. לפיכך, חובה על כל צעיר וצעירה לפלס לעצמם את הדרך לשלב את כל הערכים יחד, להינשא בגיל צעיר ועם זאת לרכוש מקצוע שהולם את כישרונם, כדי שיוכלו לפרנס את משפחתם ולתרום ליישובו של עולם.

החובה השנייה מוטלת על ההורים. כפי שאמרו חכמים (קידושין כט ע"א; שם, ל ע"ב), חובה על ההורים להשיא את ילדיהם, שנאמר (ירמיה כט, ו): "קְחוּ נָשִׁים וְהוֹלִידוּ בָנִים וּבָנוֹת, וְקָחוּ לְבָנֵיכֶם נָשִׁים וְאֵת בְּנוֹתֵיכֶם תָּנוּ לְאִנְשֵׁים וְתִלְדְּנָה בָנִים וּבָנוֹת". כלומר, מצוות פרו ורבו אינה חדלה בהולדת הילדים, אלא היא נמשכת כאשר הבנים והבנות מגיעים לפרקם, שאז מוטל על ההורים לעודד אותם להתחתן ולסייע להם בעצה ובעזרה כספית, ובזה הם שותפים בהמשכת הדורות. חכמים הורו להורים להקדיש כעשירית מנכסיהם לחתונת כל אחד מילדיהם ונראה שכיום, חלק נכבד של עזרת ההורים צריך להיות מכוון כדי להקל על ילדיהם לעמוד באתגר הגדול שבשילוב נישואין עם לימודים מקצועיים, ולעיתים גם טיפול בתינוקות.¹⁰

גם החברה ככלל מחויבת ליצור למען הצעירים את התנאים הטובים ביותר לקיום מצוות הנישואין בזמנה. לשם כך יש ליעל ככל האפשר את לימודי המקצוע, לסייע לצעירים במציאת פתרונות דיור ומעונות במחירים סבירים ולהקדים ככל האפשר את לימודי המקצוע של הנשים, כדי שבשנים הראשונות תוכלנה לעזור יותר בפרנסת המשפחה.¹¹

מי שאינו מוצא את זיווגו

עסקנו עד כה בהלכה הקובעת את מצוותו של האיש, לישא אישה עד גיל עשרים וארבע. יש להוסיף, שמצווה זו אינה מחייבת את הבחור להתחתן עם בחורה שאינו רוצה בה. כל עוד הוא שוקד על חיפוש בת זוגו, הוא רשאי להתעכב עד שימצא את הטובה והמתאימה לו, כי עיקר הנישואין הרצון והאהבה; וכך כתב למעשה ביפה ללב (חלק ד, אבן העזר, סימן א, סעיף יג).

10 עיין בספרי שמחת הבית וברכתו (התשע"ד), בפרק ה, הערה 10.

11 שם, פרק ה, הערה 11.

גיל הנישואין לגברים

אלא שיש לומר, כי לעיתים שוגה הבחור באשליות ומחפש כלה שאינה בנמצא, או כזו שמסתבר כי לא תסכים להתחתן עמו. אם כן, הרי הוא אשם בעיכוב המצווה. לפתרון בעיות מסוג זה הורו חכמים (משנה, אבות א, ו): "עשה לך רב וקנה לך חבר", כדי שיוכלו לייעץ לו ולפעמים אף להוכיחו על שגיאותיו. ככל שהרוק מבוגר, כך עליו להזדרז בקיום המצווה, מתוך נכונות להתפשר, מפני שלאמתו של דבר נראה, כי לא בפשרה אמורים הדברים, אלא בהתאמה למציאות.

סיכום

מדברי הגמרא והפוסקים עולה ההלכה, שעל אדם להתחתן עד גיל עשרים כדי לקיים מצוות פרייה ורבייה, וכן ראוי, כדי שישלים עצמו במצוות הנישואין ועונה ולא יחטא בהרהורי עבירה. הסיבה לעיכוב הנישואין עד גיל עשרים היא הצורך להתכונן לחיי המשפחה והמעשה בלימוד תורה ומקצוע. בשעת הדחק אפשר לדחות עד גיל עשרים וארבע, ולצורך לימוד תורה מותר לדחות עד אחר גיל עשרים וארבע.

אלא שעולמנו עבר שינויים מופלגים, החיים נעשו מורכבים יותר, וההכנה בלימוד התורה והמוסר לקראת האחריות שבהקמת המשפחה נמשכת זמן רב יותר, וכן ההכנה לקראת עול הפרנסה; כל אלה - בנוסף לחובת השירות הצבאי. על-כן יש צורך לאחר את גיל הנישואין, כדי שהבחורים יוכלו להתבסס יותר בתורה ובעיצוב תפיסת עולמם ויספיקו לשרת בצבא ולעשות את הצעדים הראשונים לקראת רכישת מקצוע, ולפחות יוכלו להציב תוכנית מעשית לרכישת מקצוע ולפרנסת המשפחה. לפיכך, במצב חיינו המורכב מותר לכתחילה לדחות את הנישואין מעבר לגיל עשרים, אבל לא יאוחר מגיל עשרים וארבע, שכן רכיב הזמן הוא חלק ממצוות הנישואין ופרייה ורבייה.

ה ר ב ד ו ד ס ת י ו



עקרונות בתכנון היקף המשפחה

- הקדמה
- החובה להוסיף ולהוליד גם לאחר הולדת בן ובת - מקור הדין ותוקפו
- טעם הדין
- היקף החיוב
- אופי החיוב
- סיבות פטור: צער ההריון, צער הלידה וצער גידול הבנים; שלום בית; שיקולים כלכליים; שיקולים חינוכיים
- סיכום

הקדמה

המושג "תכנון משפחה" הפך להיות חלק כמעט בלתי־נפרד מהשיח בחברה המודרנית. סוציולוגים רבים רואים בגודל המשפחה אינדיקציה למידת הנאורות וההתקדמות של החברה, שמשפחה זו מצויה בה.¹ המושג הזה חדר גם לעולמם הרוחני של אנשים שומרי תורה ומצוות והוא מציב את המשפחה הדתית המודרנית בפני דילמות מורכבות.

השאלה היסודית, שמתעוררת במפגש של העולם הדתי עם נושא תכנון המשפחה, היא: האם מוטל על כל זוג להוליד ילדים רבים ככל האפשר, או שניתן להפעיל שיקול דעת כלכלי, חינוכי, ואפילו חברתי ותרבותי, בקביעת גודל המשפחה? במקרה אחד נשאלתי על־ידי אישה אם היא מחויבת להמשיך וללדת, כשהיא יודעת שלא תוכל לממן את לימודי בניה בישיבה תיכונית. במקרה אחר שאלני אדם אם הוא חייב להמשיך ולהוליד כשהוא יודע שלא יוכל להשקיע זמן מספיק בכל ילדיו.

* תודה לבני, הרב אברהם סתיו הי"ו, שסייע בידי בעריכת המאמר וכן בהערות ובהפניות חשובות ומועילות.

1 ראה במאמרו של הרב אברהם שטיינברג "הגישה היהודית הכללית למניעת הריון" אסיא כה-כו 11 (התש"מ).

כידוע, מצוות פרייה ורבייה מחייבת להביא לעולם בן ובת, ויש מקום רב לדון בגדריה של מצווה זו. אך אנו נתמקד בשאלה אחרת: האם, ובאיזו מידה, קיימת חובה להוסיף וללדת ילדים גם לאחר קיום החיוב הבסיסי של הולדת בן ובת? האם חובה זו ממשיכה לנצח, או שיש מצב שבו אפשר לעמוד מללדת?

החובה להוסיף ולהוליד גם לאחר הולדת בן ובת - מקור הדין ותוקפו

במשנה, מסכת יבמות (ו, 1), נאמר: "לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים". מפשט דברי המשנה משמע, מְשַׁקִּיִּים אדם מצוות פרייה ורבייה לפי דעה זו או אחרת בתנאים (בן ובת לדעת בית הלל, שני בנים לדעת בית שמאי), אזי אין הוא מחויב להוסיף ולהביא ילדים לעולם. אך בגמרא (יבמות סב ע"ב) נאמר:

מתניתין דלא וכרבי יהושע; דתניא, רבי יהושע אומר: נשא אדם אשה בילדותו - ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו - יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר: בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע איזה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים... אמר רב מתנא: הלכה כרבי יהושע.

רבי יהושע מחדש, שיש חיוב על האדם להוליד בנים גם בזקנותו ולא להסתפק בקיום החובה הבסיסית של פרייה ורבייה, וכן פסקו הרי"ף (יבמות יט ע"ב מדפי הרי"ף) והרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק טו, הלכה טז).² מקור דבריו הוא בפסוק בקהלת (יא, 1), "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך", ויש לדון מה תוקפו של דין זה.

בהשקפה ראשונה נראה, שאין מדובר בחיוב גמור אלא בהמלצה בעלמא. כך מטים גם דברי המדרשים, הלומדים מפסוק זה, שיש לזרוע את השדה בתקופות שונות בשנה וללמוד תורה בשלבים שונים בחיים (אבות דרבי נתן, נוסחא א, פרק ג). ברור שאין חובה מן התורה לזרוע את השדה כמה פעמים בשנה, וממילא אפשר להבין שזוהי עצה טובה בלבד.

הבנה זו מפורשת בדברי הרמב"ן על הרי"ף (שם): ראינו לעיל שהגמרא אמרה "מתניתין דלאו כרבי יהושע", היינו, המשנה המגבילה את החיוב לבן ובת חולקת על רבי יהושע, שמרחיב את החיוב מעבר לכך. אמנם הרי"ף בהלכותיו (שם) פסק גם את דברי המשנה

2 אמנם הרי"א² (פסקי ריא"ז, יבמות, פרק ו, הלכה ג, אות ו) פסק ש"הואיל וקיים אדם פרייה ורביה רשאי ליבטל ולישא אשה שאינה בת בנים".

וגם את דברי רבי יהושע, ולא כתב שהם חולקים. בעל המאור (על הרי"ף, שם) הקשה מדוע לא ציין הרי"ף, שיש כאן מחלוקת, והרמב"ן (מלחמות ה', שם) יישב, שאין סתירה אמיתית בין רבי יהושע למשנה. זאת משום שהמשנה הגדירה את החיוב הגמור המוטל על כל אדם, ואילו דברי רבי יהושע הם "לאו תקנתא היא אלא כעין יישוב דרך ארץ", והובאו דבריו להלכה בבית שמואל (סימן א, ס"ק יד). ההשלכה שגזור הרמב"ן מכך היא שאין כופים קיום מצווה זו.³

מקור נוסף, שמחזק הבנה זו, נמצא בדברי הרמב"ם. הרמב"ם פסק אמנם, שדברי רבי יהושע הם "מצווה מדברי סופרים" (שם), אך מצד שני כתב "לא ישא אדם עקרה... אלא אם כן קיים מצות פריה ורביה" (שם, הלכה ז) ומכאן עולה, כי אדם, שכבר קיים מצוות פרייה ורבייה, אינו חייב לשאת אישה שעשויה ללדת. מכך דייקו רבים מן האחרונים, שגם לדעת הרמב"ם, דברי רבי יהושע אינם חיוב גמור.⁴

מקור נוסף לדעה, שאין מדובר בחיוב גמור, הוא דברי הגמרא בביצה (לז ע"א): מפורש בה, כי אדם שכבר יש לו אישה ובנים, אין הנישואין (לאישה נוספת, כדי להוליד ממנה) נחשבים לו כמצווה, ופירש רש"י (שם, ד"ה דאית) שמי שיש לו בנים "תו לא מיפקד כולי האי, כדאמרין ביבמות, ומיהא, קצת מצוה איכא".⁵ ניסוח חריף יותר אפשר למצוא בשיטה מקובצת (שם, ד"ה וכן): "דאין כאן מצוה אלא רשות דבבקר זרע זרעך ולערב אל תנח ירך".

כך נפסק גם בספר אפי זוטרי (אבן העזר, סימן א), שמצווה זו "אינה אלא מדרבנן, וזה לעצה טובה כי לא תדע איזה יכשר, אם כן מאן דאתי ואמר אי אפשרי בתקנת חכמים כגון זו שומעין לו". וכך הבין בעל ערוך השולחן (אבן העזר, סימן א, סעיף ח): "דזהו כעין הידור מצוה ומנהג דרך ארץ כמו שכתבתי, ואם יש איזה עיכוב בדבר אין כופין אותו לכך".

כמו כן, מדברי השולחן ערוך (אבן העזר, סימן א, סעיף ח) - "וצריך שישא אשה בת בנים אם יש ספק בידו" - עולה שאין מדובר בחיוב גמור אלא בהידור, שראוי לקיימו רק בהיותו ניתן מבחינה כלכלית, וכן עולה מן ההיתרים שנראה להלן (במקום חשש קטטה, במקום צער וכן הלאה).

3 גם בבעל המאור (יבמות יט ע"ב מדפי הרי"ף) מפורש, שדברי רבי יהושע הם "כמנהג דרך ארץ", אלא שלדעתו עדיין צריך היה לכתוב שהוא חולק על דברי המשנה, עיי"ש.

4 כך כתבו מרכבת המשנה והגהות בן ידיד על הרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק טו, הלכה ז). וכן כתב ערוך השולחן שיובא להלן, ועיין במגיד משנה (שם), ובברכי יוסף (אבן העזר, סימן א, סעיף ב).

5 ועיין שפת אמת (ביצה לז ע"א, ד"ה בגמ' דאית) שפלפל בדברי רש"י.

מאידיך, מפשט דברי הגמרא, שהעמידה את דברי רבי יהושע כנגד דברי המשנה, משמע שמדובר בחיוב גמור מדברי סופרים, וכן עולה מלשון הרי"ף (שם), שכתב "מילתא דרבנן היא". כך נראה גם מדברי התוספות (כתובות ד ע"א, ד"ה אבל), שהתירו לשאת אישה בתוך שלושים יום של אבלות: "אבל לישא אשה שהיא מצוה יתירה מותר. ואפי' יש לו בנים משום שנאמר בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך".

הבנה מחמירה יותר של תוקף המצווה הביא הב"ח (יורה דעה, סימן רלח, אות כז) בשם תשובת אור זרוע קטן. התשובה דנה באדם, שנדר לאשתו כי לא יישא אישה אחרת אחרי מותה, ונאמר בה שהשבועה בטלה משום שאין שבועה חלה נגד דבר מצווה. ומבאר הב"ח:

אף על פי שקיים פריה ורביה, עדיין חייב לישא אשה ומצוה דבר תורה היא משום בבקר זרע זרעך ולערב אל תנח ידך.

מדברי הב"ח עולה, שהבין בדעת האור זרוע כי מצוות "ולערב אל תנח" היא מדאורייתא. שו"ת הרב"ז (חלק ב, סימן כה) הקשה על דברי הב"ח, אשר סותר את עצמו בעניין זה במקומות אחרים, שם הוא מסכים עם דברי הרמב"ן, כי זהו מנהג דרך ארץ בלבד. כדי ליישב זאת הציע הרב"ז להבין בב"ח, שהתכוון לאיסור לעמוד בלי אישה מצד הרהורי עבירה שהם דאורייתא, וכי השימוש בפסוק של "ולערב" היה לאו דווקא. עוד עיין בשו"ת נשמת חיים (סימן קנ), שכתב כי להלכה ודאי שמי שנשבע שלא יתחתן (אחרי שקיים מצוות פרייה ורבייה) שבועתו חלה, וגם אם יש בדין "לערב" צד דאורייתא, ברור שאין זו מצווה גמורה. ולהלן נדון בדעת השאלתות, שראה בדין זה סרך דאורייתא.

שאלה נוספת, שאפשר לבחון דרכה את מעמדה של מצוות "ולערב", היא דין מכירת ספר תורה לשם קיום מצווה זו. בגמרא במסכת מגילה (כז ע"ב) נאמר: "אין מוכרין ספר תורה אלא ללמוד תורה, ולישא אשה". אלא שלא ברור באיזה מצב בדיוק נאמר דין זה. בסוגיה ביבמות (סא ע"ב) נאמר:

אין לו בנים נושא אשה בת בנים, יש לו בנים נושא אשה דלאו בת בנים. נפקא מינה? למכור ספר תורה בשביל בנים.

משמעות דברי הגמרא (כפי שפירש רש"י שם, ד"ה למכור) היא, שאדם שכבר קיים מצוות פרייה ורבייה לא ימכור ספר תורה כדי לשאת אישה המסוגלת ללדת. אלא שלא ברור מה היחס בין קביעה זו לבין מצוות "ולערב", שאותה חידש רבי יהושע. על-פי גרסתנו בגמרא (המובאת לעיל) נאמר, כי רבי יהושע חולק על המשנה, וממילא, אם פוסקים כרבי יהושע אפשר שצריך גם למכור ספר תורה לשם מצוות "ולערב", וכן כתב

עקרונות בתכנון היקף המשפחה

הרא"ש (יבמות, פרק ו, סימן ט). לעומת זאת, הרי"ף (שם) גרס אחרת בגמרא, ולשיטתו, רבי יהושע מודה שאין למכור ספר תורה לשם מצווה זו.

השולחן ערוך (אבן העזר, סימן א, סעיף ח) הביא את שתי השיטות וסתם כדעת הרי"ף, שאין למכור ספר תורה. לעומתו, הבית שמואל (שם, ס"ק טז) הראה כי דעת רוב הראשונים היא, שיש למכור ספר תורה לשם קיום מצוות "ולערב". בהשקפה ראשונה נראה כי מחלוקת זו משקפת התייחסויות שונות למעמדה ולחשיבותה של מצוות "ולערב". אמנם במבט שני אפשר להבין, שנחלקו ברמת הצורך הנדרשת לשם מכירת ספר תורה. ואכן, דווקא הרמב"ן (במלחמות שם) והבית שמואל (שם, ס"ק יד-טז) נקטו מצד אחד, שיש למכור ספר תורה, ומצד שני - שמדובר בדין דרבנן או ב"מנהג דרך ארץ".⁶

טעם הדין

יש מקום לתלות את תוקף החיוב ואת אופיו בהבנת טעם הדין. בפסוק בקהלת (יא, ו) נאמר:

בבִּקְרָה זֶרַע אֶת זֶרְעָה וְלָעֶרֶב אֶל תַּנַּח יָדָהּ כִּי אֵינָהּ יוֹדֵעַ אֵיזָה יִכְשַׁר הָזֶה אוּ זֶה וְאֵם שְׁנֵיהֶם כְּאֶחָד טוֹבִים.

הזורע את שדהו בתחילת השנה אינו יכול להיות בטוח שהזרע ייקלט ויצמח. כדאי לו לזרוע פעם נוספת, כדי לוודא שחלק מהזרעים ייקלטו. בהקשר שלנו, ייתכן שהילדים שאדם הוליד בצעירותו ימותו ללא בנים, ומשום כך עליו להוליד ילדים נוספים כדי להגדיל את הסיכויים, שחלק מהם יישארו בחיים ואף יביאו צאצאים לעולם. כיוון זה עולה גם מן הסיפור המובא בהקשר זה בגמרא (יבמות סב ע"ב), על רבי עקיבא, אשר תלמידיו שהיו לו בילדותו נהרגו ונותרו לו רק תלמידיו שלימד בזקנותו. וכך מפורש בדברי הברייתא באבות דרבי נתן (נוסחא א, פרק ג):

נשא אשה והוליד בנים ובנות והרבה פריה ורביה בעולם כי אינך יודע אם שניהם יתקיימו בידך.

6 ועיין בבית שמואל (סימן א, ס"ק ב) שכתב, כי לפי השיטות המתירות למכור ספר תורה לקיום מצוות "ולערב" יש להתיר זאת גם לשם קיום מצוות "לשבת יצרה", המוטלת על נשים. בדבריו מפורש שהמחלוקת היא בגדרי מכירת ספר תורה ולא בגדרי מצוות "ולערב".

מקור נוסף לתפיסה זו נמצא במסכת בבא בתרא (צא ע"א), שם מספרת הגמרא על אבצן (הוא בעז) שהוליד שלושים בנים ושלושים בנות כדי להגדיל את הסיכוי שחלק מהם יישארו בחיים, והרשב"ם (שם, ד"ה כדרבה) הסביר, שזוהי התפיסה העומדת ביסוד דין "ולערב אל תנח". כך אפשר להבין גם בדעת השאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא קסה):

אף על גב דאית ליה מיחייב למיעסק בפריה ורביה ואולודי בני דלא ידע אי בני דינקותיה מצליחים אי בני דסיבותיה מצליחים.

מדבריו משמע, שהולדת בנים נוספים היא חיוב גמור כחלק מקיום מצוות פרייה ורבייה. וביאר הנצי"ב (העמק שאלה, שם, אות ד), שהחובה להביא ילדים נוספים היא דין תורה שעניינו לוודא את קיום מצוות פרייה ורבייה.

בכל זאת, מלשון השאילתות אפשר להבין אחרת ולסבור, שהטעם להולדת ילדים נוספים הוא לאפשר שיהיו "מצליחים", ופירש רש"י (יבמות סב ע"ב, ד"ה אי), שיש להביא לעולם ילדים נוספים כי אין לדעת "איזה זרע יהא הגון וירא שמים ומתקיים".⁷ אם זה טעמו של הדין, מסתבר שמדובר בהמלצה בלבד וב"מנהג דרך ארץ", שהרי אין חובה על האדם, שבניו יהיו מוצלחים והגונים.

והנה הרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק טו, הלכה טז) כתב טעם חדש לגמרי לדינו של רבי יהושע:

אף על פי שקיים אדם מצות פריה ורביה הרי הוא מצווה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם.

ברמב"ם מבואר, כי החיוב אינו מחמת החשש שמא הילדים הקודמים ימותו, או יהיו לא־הגונים, אלא משום עצם הרצון להוסיף נפשות מישראל. נראה שהרמב"ם התמקד בסיפא של הפסוק בקהלת, "ואם שניהם כאחד טובים", היינו, מכל מקום טוב להרבות בילדים, בלי נגיעה לחשש שאחד מהם ימות. ככל הנראה, הדוגמה שלנגד עיני הרמב"ם לא הייתה אבצן, שהוליד שישים ילדים כדי שחלקם יתקיימו, אלא אברהם אבינו (מדרש ילמדנו, בראשית, אות קיב):

אם היו לך בנים בילדותך, קח לך אשה בזקנותך והעמד ממנה בנים, ממי את למד מאברהם אבינו, שהיו לו בנים בנערותו ולקח אשה בזקנותו והעמיד ממנה בנים.

7 וכך משמע בזוהר (וישב, דף קפח ע"א): "אל תנח ירך לא ישבוק מלאולדא בהאי עלמא מאי טעמא בגין דלא תדע איזה יכשר הזה או זה לפני האלהים בגין דיקומון בגיני הבה הוא עלמא".

אברהם אבינו לא חשש שמא ימותו בניו, או שמא לא יצליחו, שהרי הובטח לו "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא, יב) וכן "ולישמעאל שמעתוך" (שם, יז, כ), ואף-על-פי-כן ביקש להוליד בנים נוספים בזקנותו. על כל פנים, מדברי הרמב"ם ברור, שאין כאן כלל חשש דאורייתא, אלא רק מצווה מדברי סופרים להרבות נפשות בישראל.

לסיכום, אפשר למצוא שלושה טעמים למצוות "ולערב אל תנח ירך": א. שמא ימותו בניו הראשונים ולא יקיים מצוות פרייה ורבייה. ב. להגדיל את הסיכוי שיהיו לו בנים מוצלחים והגונים. ג. להוסיף נפשות בעם ישראל. לפי הטעם הראשון יש בחיוב זה סרך של דין תורה, ואילו לפי הטעמים האחרונים מדובר בדין דרבנן או בהידור מצווה בלבד. שאלה נוספת, שיכולה להיות תלויה בטעמים השונים, היא שאלת חיוב האישה בדין "ולערב", ובזאת נדון בהרחבה להלן, אגב שאלת הפטור במקרה שהאישה מצטערת מן הלידה.

היקף החיוב

בברייתא לא נאמר במפורש כמה ילדים יש להוליד על-פי מצוות "לערב". אפשר להבין בפשטות, שזו מצווה הנמשכת ללא גבול, עד סוף חייו של האדם. כך עולה בפשטות מדברי הרמב"ם (שם): "שלא יבטל מלפרות ולרבות כל זמן שיש בו כח"⁸, והרמב"ן (מלחמות ה', יבמות יט ע"ב מדפי הרי"ף): "זורע לעולם כל מה שאפשר לו לזרוע", והריטב"א (יבמות סא ע"ב, ד"ה גמ' דאמר): "דכל זמן שהוא ראוי להוליד אין לו ליבטל". כך עולה גם מן הסיפור על בעז, שהוליד שישים ילדים (בבא בתרא צא ע"א), ולדעת הרשב"ם (שם, ד"ה כדרבה) הוא עשה זאת מדין "ולערב".

כך נקטו גם רבים מפוסקי דורנו, כגון בשו"ת משנה הלכות (חלק יז, סימן ג): "הדבר פשוט דמצוות לערב או מצוות לשבת אין לה גבול", וכן כתב בפשטות בשו"ת שבט הלוי (חלק ד, סימן קסא), וכן כתב הרב יוסף משאש (אוצר המכתבים, חלק ג, סימן ותקמא)⁹, וכן כתב הרב שלמה אבינר: "לעולם לא יכול אדם להחליט שהוליד די בנים"¹⁰.

8 אמנם יש מקום להבין ברמב"ם, שכוונתו רק לכך שאין גיל בו נפטר אדם מן המצווה, ואילו מבחינת מספר הצאצאים, המצווה היא רק להוסיף נפש אחת, שהרי כתב בטעם המצווה "שכל המוסיף נפש אחת בישראל כאילו בנה עולם".

9 לדעתו דין 'ולערב' הוא מצווה מדאורייתא, ואין למנוע הריון משיקולי פרנסה.

10 הרב שלמה חיים הכהן אבינר "תכנון המשפחה ומניעת הריון" אסיא כט-ל 5 (התש"מ), בעמ' 6.

אמנם, אם ננסה לקבוע את גדרי הדין לאור טעמו של הדין, נוכל להגיע למסקנה אחרת. ראינו לעיל, שהטעם החמור יותר של מצוות "ולערב" הוא החשש שמא ימותו הילדים הראשונים, מה שיבטל את מצוות הפרייה והרבייה של האב. אם זה טעמו של הדין, מסתבר שהחיוב מדרבנן יהיה להביא רק בן ובת נוספים ולא יותר. זאת משום שלמדנו בגמרא ביבמות (כו ע"ב), ש"למיתה דתרי לא חיישינן", היינו, אם הוליד אדם שני בנים ושתי בנות שוב אינו צריך לחשוש - משום מצוות פרייה ורבייה - שמא ימותו שני בניו או שתי בנותיו.

דברים ברוח זו כתב בעל הערוך לנר, בהקשר דומה. הגמרא (יבמות סה ע"ב) מספרת על אשתו של רבי חייא, ששתתה כוס של עיקרין (שמונעת הריון לצמיחות) רק לאחר שנאמר לה כי אישה פטורה ממצוות פרייה ורבייה. והנה, בגמרא מפורש שכבר היו לאשת רבי חייא שני בנים ושתי בנות, וממילא קשה מדוע הייתה נמנעת מלשתות אם הייתה חייבת בפרייה ורבייה, שהרי כבר קיימה מצווה זו בהידור! בעל הערוך לנר (שם, ד"ה בגמרא אמרה) מיישב קושי זה באופן הבא:

יש לומר דחיישא דלמא ימותו. ואף דאמרינן לעיל (כו ב) דלמיתה דתרי לא חיישינן דלמא היא לא ידעה הלכה זו.

הערוך לנר מסביר, שאשת רבי חייא נמנעה מלעקר את עצמה בטרם נודע לה, שהיא פטורה ממצוות פרייה ורבייה. בשעה שסברה כי היא חייבת באותה המצווה היא רצתה לשמור על אפשרותה ללדת שוב, אם הפרייה והרבייה שלה תתבטל במקרה שבניה ימותו; אך הוא מוסיף וכותב, שמצד האמת (וללא קשר להיותה פטורה מהמצווה) לא הייתה צריכה לחוש לכך, כי היו לה שני בנים ושתי בנות ו"למיתה דתרי לא חיישינן" - אלא שלא הכירה הלכה זו. ממילא, אם טעמה של מצוות "ולערב אל תנח" היא מחשש שמא ימותו הבנים, מי שכבר הוליד שני בנים ושתי בנות פטור ממצווה זו (נוסיף ונדון בעניין זה להלן).

לאור הדברים האלה יש מקום לקרוא את דברי רבי יהושע באופן אחר. לשון הברייתא היא: "היו לו בנים בילדותו יהיו לו בנים בזקנותו". אפשר להבין, שקיימת הקבלה בין החיוב מדאורייתא בילדותו לחיוב מדרבנן בזקנותו, היינו שחייב להוליד בן ובת מדאורייתא ובן ובת מדרבנן. וכך כתב בפירוש רבי יוסף אוטילינג (לוח הדינים אשר בנמוקי יוסף, יבמות, אות ס): "מדאורייתא קיים פריה ורביה בבן ובת לחוד, ומדרבנן בעו תרי מכל חד".¹¹

11 למקור זה היפנה אותי ידידי, הרב אליעזר מלמד שליט"א.

עם זאת, כפי שראינו לעיל, יש טעמים נוספים למצוות "ולערב אל תנח", הן כדי לוודא שחלק מהילדים יהיו מהוגנים ומוצלחים, והן כדי להוסיף נפשות בעם ישראל. לפי הטעמים הללו אין מקום להגביל את המצווה לשני בנים ושתי בנות, ואכן התוספות (שבת קי ע"ב, ד"ה והתניא) כתבו, שאשת רבי חייא לא הייתה שותה את הסם אילו הייתה חייבת בפרייה ורבייה משום דין "ולערב". אמנם כבר עמדנו על כך, שטעמים אלו רואים במצווה מנהג דרך ארץ, או מצווה מדברי סופרים, ולא דין תורה גמור.

לסיכום, לפי השיטות הקובעות שדין "ולערב" נובע מחשש שמא ימותו הילדים הראשונים, מסתבר שהוא מוגבל לשני בנים ושתי בנות, ואילו לפי הנימוקים האחרים נראה, שהוא אינו מוגבל.¹²

אופי החיוב

רבי יהושע אמר שאדם צריך ש"יהיו לו בנים בזקנתו", אך לא הגדיר מהי מידת ההשתדלות המוטלת על האדם לשם כך. בעצם, גם מלכתחילה, במצוות "פרו ורבו", לא ברור לגמרי מהי מידת ההשתדלות הנדרשת: האם עליו לשאת נשים רבות ולחיות עמן חיי אישות בכל יום, או דיו שיישא אישה אחת ויפגש אתה אחת לכמה שנים?

הרמב"ם (משנה תורה, אישות, פרק טו, הלכה א) כותב:

האשה שהרשת את בעלה אחר הנישואין שימנע עונתה הרי זה מותר, במה דברים אמורים בשהיו לו בנים שכבר קיים מצות פריה ורביה, אבל אם לא קיים חייב לבעול בכל עונה עד שיהיו לו בנים מפני שהיא מצות עשה של תורה פרו ורבו.

"עונה" מוגדרת על-פי מקצועו ותנאי חייו של האדם (כתובות סא ע"ב). לדברי הרמב"ם יכולה האישה למחול על עונתה אחרי קיום פרייה ורבייה (וכך פסק השולחן ערוך, אבן העזר, סימן עו, סעיף ו), ולכאורה יש בכך התעלמות ממצוות "ולערב"!

הבית שמואל (סימן א, ס"ק א) הקשה מהו מקורו של הרמב"ם, ונשאר בקושייה, והט"ז (שם, ס"ק א) העלה את הסברה, שדברי הרמב"ם נאמרו לגבי דאורייתא ואילו מדרבנן חייבים לבעול בכל עונה תמיד (וכן הציע הברכי יוסף, אבן העזר, סימן א, אות ב), אך דחה זאת, משום שגם השולחן ערוך פסק כרמב"ם ולא ייתכן שהתעלם מדיני דרבנן. לבסוף העמיד הט"ז דין זה במי שנשוי ליותר מאישה אחת, ואזי מותר לו שלא לבעול כל אישה בכל עונה.

12 יש מקום לטעון, כי יש שני דינים במצווה זו, האחד מוגבל והשני אינו מוגבל.

אמנם ר' שלמה קלוגר (חכמת שלמה, אבן העזר, סימן א, סעיף א) הבין את דברי הרמב"ם כפשוטם ואף הראה כיצד הם מוכחים מן הגמרא. וגם בספר פני משה על אבן העזר (סימן א, סעיף א) הוכח שלאחר קיום מצוות פרייה ורבייה יכול אדם לצאת מביתו לשלושים יום, בנימוק שדין "ולערב" הוא מדיני דרך ארץ וממילא הוא כפוף להתנהלות המקובלת. הניסוח הבהיר והחד ביותר של רעיון זה נמצא בדברי החיד"א בברכי יוסף:¹³

לכן נראה דלא קשיא מידי, דאם קיים פו"ר אינו חייב לבעול בכל עונה, אבל משום לערב תסגי לעתים רחוקות ואין צורך בכל עונה. וקרא הכי כתיב ולערב אל תנח ידיך שלא יניח לגמרי וכל שנאמרה פקידה באשה בין הפרקים והנם רחוקים אל תנח קרינן ביה ומקיים מצוה מדברי סופרים... משום לערב אל תנח מחויב בעת מן העתים כאשר יעלה ברצונו בעת מן העתים ולא בכל עונה.

בברכי יוסף מבואר שאין הגדרה מחייבת למאמץ הנדרש כדי להוליד ילדים נוספים על בן אחד ובת אחת, ושמותר אז למחול על מצוות עונה ולתת מרווחים גדולים בין לידות, ובלבד "שלא יניח לגמרי". כך פסק גם ערוך השולחן (אבן העזר, סימן א, סעיף י):

אינו מחוייב לבעול בכל עונה, דהחויב אינו אלא שלא יפרוש לגמרי וחויבא דעונה הוא מפני שנתחייב לה כדכתיב ועונתה לא יגרע וכיון שמחלה רשאי.

אף בשו"ת אגרות משה (אבן העזר, חלק ד, סימן לב, אות ג) הלך בדרך זו וכתב שחכמים לא חייבו את האדם לפרות ולרבות ללא גבול, אלא רק אסרו עליו להיבטל מכך לגמרי:

גם לר' יהושע לא חייבוהו במצות פו"ר בלא שיעור, אלא דהוא בחיוב חדש דלא יבטל מפו"ר, שלכן הוא רק לענין שחייב ליקח אשה בת בנים שבדרך הטבע יוליד ממנה בנים אף כשימנע מלבעול כשיקשה לו אפילו בקצת קושי וזה סגי לקיום חיוב שבת... דאין זה תקנת חכמים במצות פו"ר אלא שמצות פו"ר קיים גם מדרבנן, אלא שתיקנו שחייב מדברי סופרים גם בחיוב שבת שהוא חיוב חדש שלא יבטל מפו"ר כל זמן שיש לו כח, שלחויב זה לא חייבוהו לבעול בכל עונה וכשהוא קשה בין לו בין לה אף שאין בזה חשש חולי מותר כשהרשתו שליכא עליו חיוב עונה.

13 ברכי יוסף, אבן העזר, סימן א, אות ב, הובאו דבריו בפתחי תשובה, אבן העזר, סימן א, ס"ק א.

האגרות משה משלב בדבריו גם שיקול של "קצת קושי", שמונע את קיום העונה, אך מעיקרו של דבר הוא מסכים עם דברי החיד"א וערוך השולחן, שאין חובה מדרבנן להוליד עוד ועוד ילדים, אלא רק שלא להיבטל מכך לגמרי.¹⁴

אם כן, לדעת רבים מן הפוסקים, העולה גם מדברי הרמב"ם והשולחן ערוך, דין "ולערב" אוסר רק על הימנעות מוחלטת מהולדת ילדים נוספים על בן אחד ובת אחת. כעת, מסקנה זו טעונה בירור. מדברי הגמרא והפוסקים עולה, שאסור לאדם לישא אישה שאינה בת-בנים, וכי מותר לו (אם ירצה) ולאשתו (אם תמחל על עונתה) להימנע מקיום עונה באופן תדיר. כלומר, ברור שלאחר קיום פרייה ורבייה מותר ליצור מרווח בין הלידות ואין הגדרה מחייבת למרווח זה; אבל אסור להחליט על הפסקה תמידית של לידות. אמנם למעשה לא ברור לגמרי כיצד להבדיל בין המקרים, שהרי החלטה של אישה בת ארבעים לקחת הפסקה של חמש שנים, הרי היא, בפועל, החלטה לעמוד מללדת.

סיבות פטור

מחלוקת הפוסקים, שהובאה בסעיף הקודם, נוגעת לעיקר החיוב של דין "ולערב", כאשר אין כל מניעה מהותית (רפואית, או הלכתית) לקיום מצווה זו, אלא שהרצון להפסיק את הלידות נובע על-פי רוב מצרכים ומשיקולים שאינם בגדר אותה מניעה, וממילא יש לדון באופי השיקולים שיכולים לדחות את דין "ולערב".

צער ההריון, צער הלידה וצער גידול הבנים

מצאנו בגמרא התייחסות מפורשת לשאלת מניעת הריון משום צער הלידה. במסכת יבמות (סה ע"ב) מסופר:

הודית דביתהו דר' חייא הוה לה צער לידה, שנאי מנא ואתיא לקמיה דר' חייא, אמרה: אתנא מפקדא אפריה ורביה? אמר לה: לא. אזלא אשתיא סמא דעקרתא, לסוף איגלאי מילתא, אמר לה: איכו ילדת לי חדא כרסא אחריתא.¹⁵

14 דברים אלו כתב האגרות משה רק מעיקר הדין, ואילו למעשה נטה להתיר רק בצירוף שיקולים נוספים, כמבואר להלן.

15 יש לדון אם אפשר ללמוד מדבריו של רבי חייא אמירה הלכתית. הרב אליעזר מלמד שמחת הבית וברכתו (התשע"ד) פרק ה, סעיף ו, כתב שעיקר החיוב של דין "ולערב" הוא עד שישה ילדים, בלי תלות בזוויג שלהם (דהיינו, זכרים או נקבות), והתקשה למצוא מקור להגדרה זו. ייתכן שמדברי רבי חייא יש לדייק שדין "ולערב" מוגבל לשלושה בנים ושלוש בנות, שהרי הצטער על כך שאשתו לא ילדה לו זוג תאומים נוסף.

בגמרא מבואר כי הואיל ואישה אינה מצווה על פרייה ורבייה יכולה הייתה אשת רבי חייא לשתות סמא דעקרתא ולהפסיק ללדת, לאחר שילדה לר' חייא שני בנים ושתי בנות, ככתוב שם. אך שוב, האם זה טעמו האמיתי של ההיתר לעיקור האישה את עצמה? התוספות במסכת שבת (ק"ע"ב, ד"ה והתניא) מפרשים:

הא משמע בסוף הבא על יבמתו גבי דביתהו דר' חייא דאי הוה מיפקדה אפריה ורביה לא הוה שתיא סמא דעקרתא, אף על גב דהוי לה שתי נקבות ושני זכרים, משום בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך.

התוספות מיישבים: לז הייתה האישה מחויבת בפרייה ורבייה היה עליה גם חיוב של "ולערב אל תנח", אשר על-כן הייתה חייבת להוסיף וללדת. מדברי התוספות אפשר ללמוד, שחובת פרייה ורבייה כרוכה במצוות "ולערב"¹⁶ אם זו אינה "מנהג דרך ארץ", או חיוב מדברי סופרים להרבות נפשות בישראל. לפיכך מוכח לכאורה מן התוספות, שדין "ולערב", החל על הגבר מתוקף חובתו בפרייה ורבייה, מחייב את האישה ללדת גם כאשר היא סובלת צער לידה, כמו במקרה של אשת רבי חייא!¹⁷

לא כל הראשונים קיבלו את פירוש התוספות לסוגיה. בעל היראים (סימן שמב) כתב, שאיסור שתיית הסם הוא מדין סירוס, שקיים דווקא במי שחייב בפרייה ורבייה. מדבריו עולה, שאף אם הייתה האישה חייבת במצוות פרייה ורבייה לא הייתה הגמרא מחילה עליה את מצוות "ולערב" ולא הייתה מחייבת אותה להמשיך ללדת בצער, אלא שאיסור סירוס היה חל עליה.

כמו כן, בסיפור זה עצמו מבואר, כי היות שאישה אינה מחויבת בפרייה ורבייה מותר לה, במקרה של צער, להימנע מללדת, אף שבכך תגרום גם לבעלה שלא יקיים את מצוות "ולערב". החתם סופר (שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן קעב) הסתייג וכתב שדיוק זה היה נכון בזמן הגמרא אך אינו נכון בימינו:

אפשר יש להקל אולם ברשות הבעל ורצונו... ואין ראייה מדביתהו דרבי חייא, אפשר שאני בימיהם דיכול לישא אשה על אשתו או לגרשה לדידה אם יהיה תאב לבנים, מה שאין כן בזמנינו דאיכא חרם רבינו גרשום מאור הגולה, לא תעשה בלי רשותו.

16 וכן דייק בשו"ת פרי יצחק (חלק א, סימן מב).

17 מסתבר ששתי הנקודות קשורות זו לזו, היינו שלדעת התוספות דין "ולערב" הוא סניף של מצוות פרייה ורבייה ומשם כך יש לקיימו גם כשיש צער.

לדברי החתם סופר, בימינו האישה מחויבת לאפשר לבעלה לקיים את מצוות "ולערב" ואינה רשאית למנוע הריון בלי רשותו, אבל - יש לציין - מותר לה למנוע הריון אם בעלה מסכים לכך. הרב בצלאל שטרן, בשו"ת בצל החכמה (חלק ד, סימן סה), האריך בעניין זה והסיק, שלאחר שנולד לבני הזוג ילד אחד מותר לאישה למנוע הריון במקום צער בהסכמת הבעל, אלא שהיה בספק אם רשאי הבעל להסכים בטרם נולדו להם בן ובת:

ואפשר דבלא קיים פריה ורביה אינו רשאי לתת לה רשות, ומכל מקום אם אינו רוצה לגרשה אינה מחוייבת להצטער ומותרת לשתות כוס של עיקרין כמו שמבואר לענין מצות לערב אל תנח ידך, וכמש"כ. אבל אין חובה על בעלה למחות וגם אם מוחה מותרת היא לשתות במקום צערא וכמש"כ.

מכל האמור עולה שמותר לבני הזוג להחליט יחד למנוע הריון באופן תמידי (לאחר קיום פרייה ורבייה) אם יש לאישה צער בהריון ובלידה, וכן פסק האגרות משה (אבן העזר, חלק ד, סימן לב, אות ג) כדבר פשוט: "לא מבעיא כשהיא חולנית וקשה לפניה העיבור שאינו יכול לכופה".

סניף של דין זה הוא דין צער גידול בנים, היינו שהקושי אינו בתהליך ההריון והלידה אלא בטרדה ובטורח שבטיפול בילד. בשו"ת משנה הלכות (חלק ה, סימן רי) נכתב בתוקף נגד טענה זו:

ובאמת כי אנו רואין כמה נשים אשר מתרעמות על צער גידול בנים והם גופם באותו זמן הולכין לעבודה (דזשאב בלע"ז) מבוקר השכם ועד ערב עבודתה פרך כמה פעמים עבודה שהוא לאנשים שקראה התורה פרך ואינם מתרעמים על הצער מפני שמקבלים שכר (דאללארס בלע"ז). גם כשקוראים להם לחתונה בר מצוה או סתם שמחה בכלל הולכים ונעורים שם רוב הלילה בריקודים ומחולות ואינם מתאוננים שזה צער להם ללכת אל הפארטי ואדרבה הריהו אלהם תענוג (פלעזשיר בלע"ז). ורק כשצריכה לגדל בנים ולפעמים לקום בלילה ולשתק ילדה בוכה לכמה רגעים זה הוא צער גדול לה. ולעבוד באיזה מקום עם ילדים שחורים או סתם ילדים שאינם שלה לקבל שכר אין לה צער, ורק לגדל בניה שהם עצם מעצמותיה ובשר מבשרה אז הוא צער לה ופשוט דאין זה אלא עלילה להלוך אחר נשי הזמן (מאדע בלע"ז).

לעומת זאת, בדברי חז"ל אנו מוצאים יחס אוהד ומבין כלפי צער האישה בגידול בנים, כפי שדרשו בגמרא (עירובין ק ע"ב) "עצבונך - זה צער גידול בנים". וכך כתב הרב בצלאל שטרן בשו"ת בצל החכמה (שם):

כיון שהאשה מצטערת בכך שאין בניה הולכים בדרך ישרה, ואם תוסיף ללדת בן כזה תוסיף להצטער צער נפשי, על כן מותרת היא לשתות כוס של עיקרין ק"ו ממה שמתירין לה לשתות עיקרין משום צער לידה דגופא והוא צער לפי שעה, מכש"כ בזה שהוא צערא דנפשא.

דבריו אמורים אמנם ביחס לצער נפשי, הנובע מבנים שאינם מהוגנים, ולא לצער גופני, אך מוקד הדברים הוא תחושותיה ורגשותיה של האישה. ממילא מסתבר שיש ליישם היתר זה גם כאשר הצער הוא גופני. וכן כתב האגרות משה, שאפשר להתיר לאישה מניעת הריון "אם היא חלשה בגופה וכל שכן אם היא יראה מאד שקוראין נערוון שהוא כמו חולי".¹⁸

שלום בית

הרמ"א (אבן העזר, סימן א, סעיף ח) פסק על-פי דברי תרומת הדשן (סימן רסג):

אם יש לו בנים הרבה ומתירא שאם ישא אשה בת בנים יבאו קטטות ומריבות בין הבנים ובין אשתו, מותר לישא אשה שאינה בת בנים.

ראיתו של בעל תרומת הדשן היא מדברי הגמרא ביבמות (מד ע"א), שממליצים לדחות את מצוות ייבום ולהסתפק בחליצה כאשר הייבום עלול להביא לידי קטטה. אמנם החלקת מחוקק (שם, ס"ק יב) דחה ראייה זו:

ראיה זו קלושה היא, דיבום וחליצה בדידיה תלי רחמנא ואיכא למ"ד מצות חליצה קודמת, אבל להפטר ממצוה זו בשביל קטטה, דאפילו ס"ת מחוייב למכור לדעת הרא"ש, אין לנו ראייה מזה.

הט"ז (שם, ס"ק יב) יישב את קושייתו של החלקת מחוקק, והאחרונים נחלקו כיצד לפסוק בעניין זה (עיי'ן אוצר הפוסקים, שם, אות נז); אך ברור, כי אם יש חשש סביר, שהולדת ילדים נוספים תגרום לבעיות שלום בית בין בני הזוג, אפשר לסמוך על דעת הרמ"א.

בשו"ת שבט הלוי (חלק ד, סימן קסא) מבורר הַבדל בין הימנעות מקיום מצוות "ולערב" ובין נשיאת אישה שאינה בת-בנים:

18 לא ברור מדבריו אם הוא מתייחס לצער הלידה או לצער גידול הבנים, אך ברור מדבריו שגם צער נפשי ועצבנות הם שיקול למניעת הריון; אך לא ברור איזו רמה של "נערוון" החשיב האגרות משה כ"חולי".

דאיפכא יש לדייק מזה, דדוקא לישא מעיקרא אשה שאינה בת בנים הוא דמותר הא לעשות פעולות שלא תלד אשה בת בנים עדיין לא שמענו.

לדעת שבט הלוי, עשיית מעשה של מניעת הריון חמורה יותר מהימנעות מנשיאת אישה בת-בנים. אבל לא ברור לגמרי על מה מבוססים דבריו, שהרי מצד האישה אין כלל חיוב פרייה ורבייה, ואילו מצד האיש אין הבדל לכאורה בין נשיאת אישה שאינה בת-בנים לחיים עם אישה שמונעת הריון. יתר על-כן, יש מקום דווקא לחלק ההיפך. אם הקלנו לכתחילה לשאת אישה שאינה בת-בנים כדי למנוע אפשרות של מריבה עתידית, קל וחומר שנתיר מניעת הריון כדי למנוע מריבה עם אשת נעוריו המלווה אותו שנים רבות ומגדלת את ילדיו.

שיקולים כלכליים

אחד השיקולים המרכזיים למניעת הריון הוא השיקול הכלכלי: החשש שמא ילד נוסף יכביד על המאזן הכלכלי של המשפחה ולא יאפשר להורים לספק את צרכי ילדיהם בכבוד, או שיאלץ את ההורים להגביר את מאמצייהם בתחום הפרנסה.

באופן עקרוני אפשר לראות, ששיקולים כלכליים יכולים לעכב אפילו את קיום מצוות פרייה ורבייה ולא רק את מצוות "ולערב". כך אפשר לראות בדין הספנים שעונתם היא אחת לשישה חדשים משום שהם עסוקים בפרנסתם, וכן בהנחיה של חז"ל לרכוש אומנות ורק לאחר מכן לישא אישה.¹⁹ ממילא מסתבר שדין "ולערב" יידחה גם הוא מפני שיקולים כאלו, ואכן כתב בעל ההפלאה בספרו נתיבות לשבת (אבן העזר, סימן א, ס"ק ב), שאישה יכולה למחול על עונתה לאחר קיום מצוות פרייה ורבייה, כאשר הבעל הולך לצרכי פרנסה. בטעם הדבר הוא כותב, שמצוות "ולערב" היא רק דין דרבנן, וזה יכול להידחות מפני פרנסה, שגם היא נחשבת כדבר מצוה.

היתר גורף יותר כתב בשו"ת מהר"ם מינץ (סימן מב):

הדעת מכרעת עתה בזמן הזה דקשה מזונותיו של אדם, מאן דקיים פריה ורביה ויכול להנצל מהרהורי עבירה, תלמוד תורה קודם. גם עתה בדורותינו אין לבטל ת"ת בשביל אשה, דאיתא בסוף חזקת הבתים משחרב בית המקדש דין הוא שנחמיר על עצמנו שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים.

מהר"ם מינץ מתיר בפירוש התבטלות מוחלטת מהולדה לאחר קיום פרייה ורבייה, משום הקושי לפרנס את הילדים. אמנם דבריו שם אמורים במי שמבקש ללמוד תורה

19 עיין במאמרי "דחיית נישואין לשם רכישת השכלה מקצועית" תחומין לד 180 (התשע"ד).

וחושש שמא ייבטל מכך, אך יש מקום ליישם זאת גם באדם שקשיי הפרנסה ימנעו ממנו להשקיע בחינוך ילדיו, בלימודיהם ובתחומים חשובים נוספים. גם בשו"ת אגרות משה (אבן העזר, חלק ד, סימן לב, אות ג) כתב כך מעיקר הדין:

אפילו כשקשה לפניו מאיזה טעם ולא לפניה, כגון שהוא איש חלש בטבעו ויקשה לפניו לעשות עבודה שיוכל להוציא יותר להוצאתו וכדומה, מסתבר שמדינא יהא רשאי.

אמנם בהמשך דבריו (שם) הוא מסתייג מהגבלת ילודה בשל קשיי פרנסה:

אבל בזה יש לו לבטוח בהשי"ת שימציא לו פרנסתו בריוח אף כשיהיו הרבה בנים ובנות ואין להתירו למנוע מפו"ר דודאי מוכן מהשמים פרנסה גם על כל מה שיוליד, אבל כשקשה לפניו יש להתיר להם.

מקור ההסתייגות הזו נמצא כבר בספר חסידים (סימן תקיט):

לא יחשוב הצדיק כשהוא עני אם אבוא אל אשתי שמא תהר ממני ואנה אקח לפרנסה זה ממחוסרי אמנה הוא כל מי שחושב כך כי הקדוש ברוך הוא מזמין בדדי אשה חלב ליונק כשיוצא ממעי אמו, ואמרו במכילתא מי שיש לו מה שיאכל היום ואומר מה אוכל למחר הרי זה ממחוסרי אמנה.²⁰

וכך כתב בשו"ת לבושי מרדכי (אבן העזר, סימן כח): "אלו שעושים בלי סיבה ורק שטוב להם בלי בנים ומפני חוסר בטחון ביה' ודאגת פרנסתם חלילה לעשות כן". וכן כתב בשו"ת מנחת יצחק (חלק ג, סימן כו): "כבר מבואר בגדולי האחרונים, דאין להתיר לעשות דבר למניעת הריון, משום טרדות גידול בנים, או מפני צרכי בית, בחסרון בטחון לפרנסה".

וכן כתב בשו"ת משנה הלכות (חלק ה, סימן רי): "והא טענה דמשום פרנסה צריך למעט בכנים הוא טעות גמור ואין כדאי לטפל בה". והאריך לתקוף את המבקשים, הכורכים שיקולי פרנסה בשיקולי לימוד תורה:

20 ועוד כתב שם, בסימן תכ: "אחד היה אומר תדיר כבר יש לי בן ובת ויש לי צער שאשתי היתה מעוברת כי לא היה עשיר והיה אומר איך אפרנס, א"ל החכם קודם שהולד נולד הקדוש ברוך הוא הקדים בדדי אשה החלב לכן אל תדאג ולא קיבל דבריו והיה מתאוונן ונולד לו בן, ואחר זמן חלה הבן ואמר לחכם התפלל על בני שיחיה א"ל עליך נאמר (קהלת ה' ה') אל תתן את פיך לחטאי את בשריך ואל תאמר לפני המלאך כי שגגה היא למה יקצוף האלהים על קולך וחבל את מעשה ידיך אלו הבנים וכתוב (שם ז' ח') טוב אחרית דבר מראשיתו ומת הולד".

ומה שטוענים שע"ז יוכלו לקבוע יותר עתים לתורה שלא יצטרכו לחזור אחר פרנסה הנה פשוט שהוא טעות דרואין אנו שאינו כן אלא אותם ההולכים אחר המאדע הם רק מחפשים אחר זמנים אחרים (אוסצוגיין בלע"ז). והמציאות הוא שכל אותם שאומרים טעם זה אינם נמצאים בביה"מ יותר מהאנשים שלמים הם אתנו ואף שיש להם כמה ילדים הם קובעים עתים לתורה יותר ויותר כי אינם הולכים אחר הלוקסוס כמו הני שעיקר להם הלוקסוס והמאדעס ולעולם לא יספיק להם כמה שיביאו לביתם ומי שיש לו מנה רוצה מאתיים. ואפי' אם ימצאו לפעמים אנשים שלמים ויראי ה' שיטענו כן ג"כ הוא טעות כי הו"ל מצוה הבאה בעבירה ואין להאריך בזה.²¹

אך בסופו של דבר, כל ההיגדים הללו מבטאים אמירה רוחנית-מוסרית בדבר הצורך לבטוח בה' ואין בהם כדי להפקיע את ההיתר ההלכתי מעיקר הדין למנוע הריון. לעומת הערך של הביטחון בקב"ה יש להציב את הערך שלא יפיל אדם את עצמו על הציבור ויגיע לכדי חשש שמא יזדקק לבריות. וכבר דרשו חז"ל (תענית כא ע"א, ועוד) את הפסוק "אפס כי לא יהיה בך אביון" (דברים טו, ד) כאוסר על האדם להביא את עצמו לידי עניות. ואכן בשולחן ערוך (אבן העזר, סימן א, סעיף ח) מפורש, כי החיוב לשאת אישה בתבנים הוא רק "אם יש ספק בידו", ואף בעל ערוך השולחן (אבן העזר, סימן א, סעיף ח) כתב בפשטות: "וכן צוו חכמים שאם מכיר בעצמו שעדיין ראוי להוליד ישא אשה בתבנים אם מעמדו מספיק לפרנסם", ומבואר בדבריו, שכאשר אינו מסוגל לפרנס את בניו אין כל מצווה להוסיף וללדת.

שיקולים חינוכיים

פעמים רבות נעשית מניעת ההריון משיקולי חינוך. ההורים חוששים שריבוי ילדים ימנע מהם להעניק חינוך ראוי לילדיהם, הן משום ההוצאות הכספיות הכרוכות בזה והן משום הזמן ותשומת הלב הדרושים לחינוך הגון. בגמרא בברכות (י ע"א) מובא הסיפור הנפלא הבא:

בימים ההם חלה חזקיהו למות ויבא אליו ישעיהו בן אמוץ הנביא ויאמר אליו: כה אמר ה' (צבאות) צו לביתך כי מת אתה ולא תחיה וגו'. מאי כי מת אתה ולא

21 עיין בהמשך דבריו שם: "ואומר אני כי מי שרוצה לקבוע עתים יותר לתורה יפסיק מליך לכמה חתונות או פארטיס בלע"ז וילמוד באותו הזמן וגם לא ילך למיטינגען וילמוד באותו הזמן וגם לא ידבר על הטעלעפאן שעות ולא יקרא בעתונות צייטונגען בלע"ז ולא ישמע אל הראדיא ואם את כל הזמן הזה יאסף וילמוד בכל הזמן הזה גם יקח לעצמו בכל יום זמן ללמוד עם בניו ויקיים מצות חנוך ויקח ע"ז קצת מצער אשתו שחוסך עליה ויראה זרע ויאריך ימים הוא ובניו בקרב כל ישראל".

תחיה - מת אתה - בעולם הזה, ולא תחיה - לעולם הבא. אמר ליה: מאי כולי האי? אמר ליה: משום דלא עסקת בפריה ורביה. אמר ליה: משום דחזאי לי ברוח הקדש דנפקי מינאי בנין דלא מעלו. אמר ליה: בהדי כבשי דרחמנא למה לך? מאי דמפקדת איבעי לך למעבד, ומה דניחא קמיה קודשא בריך הוא - לעביד.

לכאורה עולה מהסיפור, כי אל לו לאדם לעשות חשבונות של חינוך במצוות פרייה ורבייה, אלא הוא חייב להוליד ילדים גם אם חינוכם יהיה לקוי. והנה, מנגד עומדת הגמרא במסכת בבא בתרא (ס ע"ב):

ומיום שפשטה מלכות הרשעה, שגוזרת עלינו גזירות רעות וקשות, ומבטלת ממנו תורה ומצוות, ואין מנחת אותנו ליכנס לשבוע הבן, ואמרי לה: לישוע הבן, דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ולהוליד בנים, ונמצא זרעו של אברהם אבינו כלה מאליו, אלא הנח להם לישראל, מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

מגמרא זו עולה, כי אין להוליד ילדים למציאות שבה יהיה קושי לגדלם לתורה ומצוות! והרי כך נהג חזקיהו למעשה, כיוון שלא ראה אפשרות לגדל את ילדיו כהלכה; מדוע נענש אפוא?

כדי להשיב לשאלה זו יש שתי אפשרויות לחלק בין הגמרות. האפשרות האחת - לאור הטעם שניתן בכל אחת מהן לאי-קיום פרייה ורבייה, והשנייה - לאור המידה של אי-קיום המצווה: הימנעות מוחלטת מהבאת ילדים לעולם, שהיא עבירה על "פרו ורבו", או הימנעות מהולדת ילדים נוספים על אלו הראשונים. במקרה זה, העבירה היא על מצוות "ולערב". שני הכיוונים לתשובה שלובים זה בזה.

על-פי הכיוון הראשון, חזקיהו נענש משום שנמנע מפרייה ורבייה על סמך רוח הקודש, ואילו בגמרא בבבא בתרא מתוארת מציאות שאינה מותרת מקום לספק, כי הילדים לא יוכלו לשמור תורה ומצוות. סיבה זו להימנעות מהולדה ראויה יותר מקודמתה. אך הכיוון השני לתשובה נראה יותר. מסתבר יותר לחלק בין מי שקיים פרייה ורבייה לבין מי שטרם קיים. אשר לחזקיהו המלך מפורש בגמרא, שהוא לא קיים כלל פרייה ורבייה, והטעם שנתן לזה אינו מנקה אותו מן העבירה על "פרו ורבו". לעומת זאת, בגמרא בבבא בתרא כתבו התוספות (שם, ד"ה דין), שמדובר דווקא במי שכבר קיימו פרייה ורבייה,

והעבירה - אם ישנה - היא על מצוות "ולערב". כך כתבו לחלק גם בספר מרפסין איגרא²² ובשו"ת פני אהרן.²³

נראה, שחילוק זה נובע מאופייה הסגולי של מצוות "ולערב" - כלומר, מהבדל מהותי בינה ל"פרו ורבו" - מעבר לאפשרות ש"ולערב" היא מדרבנן ולא מדאורייתא. המהר"ל (גור אריה, בראשית ד, כד) דן במדרש על נשי למך שפרשו ממנו לאחר שקיימו מצוות פרייה ורבייה, משום שנגזרה גזירה לכלות את זרעו, וכותב:

דחיי שעה לא אמרינן אלא לענין קיום פריה ורביה, אבל להוליד בנים עוד על הראשונים אמרינן... "כי לא ידעת איזה יכשר", וכאן לא אחד מהם יכשר.

כלומר, מצוות פרייה ורבייה אינה תלויה כלל בעתידם של הילדים, אך מצוות "ולערב אל תנח" קשורה במהותה לרצון שיולדו ילדים כשרים והגונים, וממילא בהקשר זה יש יותר מקום להתחשב בשיקולי חינוך. העניין מתברר בדברי הזוהר (וישב, דף קפח ע"א):

מה כתיב אל תנח ידך? לא ישבוק מלאולדא בהאי עלמא. מאי טעמא? בגין דלא תדע איזה יכשר הזה או זה לפני האלהים, בגין דיקומון בגיניה בההוא עלמא... ועל דא זכאה ההוא בר נש דזכי לון דיוליף לון ארחוי דאורייתא.

בזוהר מבואר שמצוות "ולערב" קשורה בחובה המוטלת על האדם להוליך את ילדיו בדרכי התורה ולחנכם כראוי; וממילא, כאשר הולדת בנים נוספים עלולה לפגום בחינוכם יש מקום להימנע מכך.²⁴

דיון מפורש במניעת הריון מחשש לבנים, שלא יתחנכו כראוי, נמצא בדברי המהרש"ל (ים של שלמה, יבמות, פרק ו, סימן מד):

מותרת לשתות אף כוס של עיקרין... למי שיש לה צער לידה... וכל שכן אם בניה אין הולכין בדרך ישרה, ומתייראת שלא תרבה בגידולים כאלו, שהרשות בידה.

בדברי המהרש"ל מבואר בפשטות, שכאשר האישה חוששת שמא בניה לא ילכו בדרך ישרה, יש לה הצדקה למניעת הריון.²⁵ דברים ברורים עוד יותר כתב רב סעדיה גאון (ספר האמונות והדעות, מאמר י, פרק ו):

22 הובא בספר דף על הדף, בבא בתרא ס ע"ב (התשס"ט, כרך טז, עמ' רכא).

23 כך צוין בשמו (ללא מקור) בשו"ת שבט הלוי, חלק ד, סימן קסא. וכן דן באפשרות זו הרב שלמה זלמן ברין, שערים מצוינים בהלכה על הש"ס, על הגמרא שם.

24 ועיין עוד בדברי הרב יצחק זילברשטיין שיעורי תורה לרופאים (התשע"ב), חלק ד, סימן רכד וסימן רל, שדן באריכות בהולדת ילדים כאשר יש חשש שיהיו חולים או שייצאו לתרבות רעה.

25 אך עיין בשו"ת בצל החכמה (חלק ד, סימן סה), שהבין את דברי מהרש"ל באופן אחר.

וראיתיו נכון בבנים שיחנם הבורא לעבדו כרצונו... ואומר מה תועלת יש בהם אם לא יהיה להם מזון וכסות ומחסה, ומה טוב יש בגדולם אם לא יהיה להם חכמה ומדע? ומה היא חנינתם והחמלה עם העדר אלה הדברים? רק תוספת בצער האבות; ואנה הוא יקדם וכבודם, שיקוה מהם דבר, כשלא יהיה להם הקדמות?

הרס"ג מתייחס בדבריו הן למצב החומרי של הבנים והן למצבם הרוחני, וכותב, שאין ערך להבאת ילדים לעולם ללא בסיס כלכלי וחינוכי איתן, המאפשר לגדל אותם כראוי. אמנם בשו"ת שבט הלוי (חלק ד, סימן קסא) כתב שאין להימנע מהולדת ילדים מפני שיקולי חינוך. הוא עומד על כך, שהסיפור על חזקיהו מתייחס בפשוטו רק למצוות פרייה ורבייה ולא לדין "ולערב", וכותב:

דשאני התם שהיה חזקיה המלך בעל רוה"ק אמיתי, וידע בברור גמור שבניו יהיו רשעים, וזה לא שייך בזה"ז דמי יודע כן, הלא ידוע שגלגולי סבות כל החינוך בזה"ז הם הרבה ולא קצרה ידו להושיע, ובפרט במקום שהאב והאם רוצים בחינוך הבן הגם שאין בתי ספר טובים, וכי על בתי ספר מוטל מצוות חינוך אינו מונח אלא על האב, ואם הוא ירא שמים בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו.²⁶

לדעתו, חייב אדם לשים מבטחו בה' ולקוות שחינוך ילדיו יעלה היטב. אמנם בדברי מהרש"ל ורס"ג המובאים לעיל מבואר, שאין לסמוך על הנס בעניין זה, ושם קיים חשש ממשי שריבוי הילדים יקשה על חינוכם, הרי זה שיקול לגיטימי למניעת הריון.

סיכום

חכמים למדו מדברי קהלת, "ולערב אל תנח ירך", שיש להוסיף ולהוליד ילדים גם לאחר קיום החיוב הבסיסי של מצוות פרייה ורבייה. בדברינו לעיל הראינו כמה סייגים לחיוב זה:

א. לדעת רבים מן הראשונים והפוסקים אין מדובר בחיוב גמור אלא בעצה טובה ובמנהג דרך ארץ.

ב. ייתכן שמי שיש לו שני בנים ושתי בנות פטור לגמרי מדין זה.

26 עוד הוא ממשיך וכותב שאין ללמוד לנידון דין מן ההיתר שלא לשאת אישה במקום קטטה: "הנה הרבה יש לחלק בזה דקטטה מבנים שונים מאמהות שונות בבית הוא דבר טבעי ורגיל, ואינו מחויב להכניס מריבה לתוך ביתו שהיא קשה ממלחמת גוג ומגוג כמבואר בפרק קמא דברכות, מה שאין כן ענין חינוך שבידו תלוי".

ג. לדעת רבים מן הפוסקים, החיוב הוא רק שלא להימנע לגמרי מלהביא ילדים נוספים לעולם, אך מותר לרווח את הלידות פְּטוּב בעיני ההורים.

ד. מצווה זו יכולה להידחות מפני שיקולים רבים (לפי רוב הפוסקים): צער לידה, צער גידול בנים, שלום בית, קשיים כלכליים ואף שיקולי חינוך.

עם זאת, דברי חז"ל מציבים בפנינו אמירה רוחנית-עקרונית ברורה, המנוגדת לעתים לנורמות התרבותיות של החברה המערבית כיום, כפי שכתב בחריפות בעל שו"ת חלקת יעקב (אבן העזר, סימן סא):

יכול להיות רק שהנשים וגם האנשים אינם רוצים בהרבה בנים, ורוצים לחיות חי תענוגים ובשרים בלי צער עיבור צער לידה צער גידול בנים... ולדאבוננו הגדול, לאחר חורבן הגדול שראינו בעינינו שממשפחות גדולות ועצומות לא נשאר אלא הקטן שבהם, שהרבה פעמים ההורים שלהם אם הי' בידם היו מוותרים על לידתם, ומי יהי' בעצמו לעשות פעולות ותחבולות נגד היצור. ובכובד ראש, גם ההורים וגם הרבנים, הצריכין ליתן פסק בענינים כאלו, צריכין להתעמק בהתוצאות האלו, מלמנוע הריון, שאפשר מהריון הלזה יולד גדולות ונצורות, כי מי יעמוד בחקר ד' וקורא הדורות מראש. והרבה פעמים אין המניעה רק להשפיר את החיים, ושלא לקבל על עצמו מה שנגזר מהקב"ה בעצב תלדי בנים, ושלא להתחשב עם ההפסד שכרוך בזה דור ישרים יבורך. לו חכמה ישכילו זאת, כל חללי דעלמא לא יקחו ההורים בעד פרי בטנם שיש להם כבר, זאת אומרת שכל הון לא ישוה להם, ולמנוע פרי בטנם ע"ז עוברים כך בקלות ראש, שמחמת איזו סיבה פעוטה, ובעיקר להשפיר לעצמו תנאי החיים בנעימות יתירה, כבר הם עושים עצות ותחבולות לעבור את הדרך של העתידיים לילד, ומי יודע כמה גדולים ואנשי מעש נאבדו לסיבה זו, ומעוות שלא יוכל להיתקן. תנאי החיים של אבותינו ואבות אבותינו בטח לא היו משופרים כך בנוגע להדירות נקיון וההיגעני, ועון גדול עושין בזה להיות כפוי טובה להשי"ת בעד עזרתו לחיות בדירות מרווחים בנקיון והיגעני, מקום מוכשר לגדל בנים ובנות יותר ממה שהי' לאבותינו. הארכתי קצת בדברים בוטים, יען כי לבי דווי על הפירצה שנתפרצה בחוגים שונים בין שדרי אומתנו לחקות המאדע הארורה בצרפת והנלוים להם.²⁷

מוקד דברי החלקת יעקב איננו בטיעון ההלכתי שבהם, אלא בטענה הרוחנית המכוונת כלפי תרבות חומרית ונהנתנית, אשר תופסת מקום משמעותי בהווה המודרנית, וכחלק

27 ועיין בדברי הרב אליקים גציל אלינסון "מצוות פרו ורבו" נועם יט 256 (התשל"ז), שהרחיב דברים אלו גם בהקשר הדמוגרפי של יישוב ארץ ישראל ושיקום העם היהודי לאחר השואה.

ממנה מתפתחת מגמה להפחית את הילודה. אל מול מגמה זו קוראת התורה לאדם לפרות ולרבות ולהגדיל את יישוב העולם בילדים ובילדות.

אך בסופו של דבר, משהוליד אדם ילדים וילדות (ולפחות בן ובת) והוא סבור, שאם יוסיף להוליד ייווצרו מכך קשיים כלכליים, זוגיים או חינוכיים, הרי שמעיקר הדין אין הוא חייב להביא ילדים נוספים לעולם.²⁸

28 שאלה מורכבת יותר נוצרת במשפחה מרובת ילדים שכולם ממין אחד. לכאורה במקרה כזה עליהם להוסיף וללדת ללא הפסקה, אך גם בנידון זה יש שיקולים רבים להקל ואין כאן מקום להאריך בזה.

ה ר ב י צ ח ק ש י ל ת



”פרו ורבו”

- סוגיה לדוגמה בשיטת ”כוונות התורה”

- הקדמה ▪ מחלוקת ב”ש וב”ה בשיעור פרייה ורבייה ▪ מבוכה לגבי דעת רש”י
- הבנת הירושלמי במחלוקת ב”ש וב”ה
- מהו הרעיון של המצווה? ▪ האם ניתן ללמוד את שיעור המצווה מפשט הכתוב?
- ”פרו ורבו” ו”לערב”

הקדמה

שיטת ”כוונות התורה” היא שיטת עיון תלמודי-הלכתי, שאני זוכה בע”ה בשנים האחרונות לעסוק בה מעט. שניים הם יסודותיה של השיטה: א. ניסיון רציני להבין את הדרשות ההלכתיות שמהן נלמדות הלכות התורה שבעל פה. ב. ההכרה שכל מצווה בתורה מבטאת רעיון, שאותו אנו מצווים ליישם, ושלרעיון המצווה יש תפקיד חשוב בלימוד ההלכות מן הכתובים.

הבנת הדרשות ההלכתיות מהכתובים באופן מחזור ומתקבל על הלב, חיונית במיוחד לאור דברי הרמב”ם,¹ שבכל מקום שיש מחלוקת בין חכמים בדין תורה - פירוש הדבר שלא הייתה בידם קבלה ממשה רבנו לגבי דין זה, ונחלקו מדעתם על-פי דרכי המדרש שהתקבלו מסיני (י”ג המידות, ייתור לשון, או שינוי לשון בכתוב, סברה, ועוד). מכאן שכל אחד מהחולקים היה משוכנע, שלימודו מהכתוב מגלה את דין התורה לאמתו, אף-

1 בהרחבה בהקדמת המשנה, ובקצרה במשנה תורה, ממרים, פרק א, הלכות ב-ג.

על־פי שלא הייתה קבלה בידו שכך הוא הדין, וברור אם כן שהיה לו טעם מסתבר ללמוד כפי שלמד, שעלינו לנסות להבינו. כך נבין טוב יותר את עצם דעתו ואת השלכותיה.

את היסוד השני, בדבר רעיון המצווה, זכיתי ללמוד מפי מו"ר הגאון ר' גדליה נדל זצ"ל. הוא לימד, שלכל מצווה בתורה יש רעיון, שאותו התורה מצווה ליישם. רעיון המצווה אינו זהה עם טעם המצווה. איננו שואלים למה ה' ציווה אותנו, אלא מה ה' ציווה אותנו,² אבל התשובה ל'מה' אינה צירוף של הגדרות טכניות גרידא, אלא גדר מושגי בעל משמעות, תוכן מסוים, שאותו נצטוונו להוציא אל הפועל. למשל: מהו רעיון המצווה "לא תעמוד על דם רעך"? לעשות כל מאמץ להאריך את חייו של אדם, בכל מצב ובכל אופן? או: להיענות לזעקתו, המפורשת או האילמת, של אדם הנמצא בסכנת חיים? נפקא מינה: האם חייבים להאריך בכל מחיר את חייו של חולה סופני הסובל ייסורים כאשר הוא אינו רוצה בכך?

הסוגיה שנעסוק בה כאן נוגעת למצוות עשה הראשונה בתורה, מצוות "פרו ורבו". ננסה להבין את לימודי התנאים החולקים בה, ונראה שרעיון המצווה תופס מקום נכבד ביותר בסוגיה זו.

מחלוקת ב"ש וב"ה בשיעור פרייה ורבייה

שנינו ביבמות (ו, ו):

לא יבטל אדם מפרייה ורבייה אלא אם כן יש לו בנים. בית שמאי אומרים שני זכרים, ובית הלל אומרים זכר ונקבה שנאמר זכר ונקבה בראם.

מהדין בגמרא (יבמות סא ע"ב - סב ע"א) מוכח שב"ש וב"ה נחלקו מהו השיעור שבו מקיים אדם את מצוות פו"ר מן התורה. עוד מבואר בגמרא, שישנן שתי דעות נוספות בשיעור קיום פו"ר, המופיעות בשתי ברייתות. האחת: "תניא ר' נתן אומר ב"ש אומרים שני זכרים ושתי נקבות, וב"ה אומרים זכר ונקבה". והשנייה: "תניא אידך ר' נתן אומר ב"ש אומרים זכר ונקבה, וב"ה אומרים או זכר או נקבה" (ברייתא שנייה זו מצויה בתוספתא, יבמות ח, ג, והגרסה שם בכ"י וינה: ³ ר' יונתן. ולפי גרסתנו כתב רש"י: "תרי תנאי"⁴

2 בפרפראזה על אמרתו המפורסמת של ר' חיים מבריסק. עיין במבוא לספרי רפואה, הלכה וכוונות התורה (התשע"ד).

3 וכן בקטע גניזה שהובא בתוספתא מהדורת ר"ש ליברמן (נשים א, עמ' 25), אך הסופר דילג על המשך הברייתא (ראה תוספתא כפשוטה ליבמות, עמ' 70).

4 בדפוס וילנא נדפסו המילים "תרי תנאי" כדיבור המתחיל, ואינו כן, שהרי מילים אלה אינן בגמרא, אלא משפט של רש"י הוא, כמו שהוא לנכון בדפו"ר.

אליבא דר' נתן). בסך הכל יש אפוא לפנינו ארבע דעות בשיעור קיום פו"ר: שני בנים, בן ובת, שני בנים ושתי בנות, בן או בת. נראה איך מנמקת הגמרא את הדעות השונות, תחילה את שתי הדעות המופיעות במשנה, ואחר כך את הדעות המופיעות בבבלייתות.

נקדים ונאמר, שלגבי שתי הדעות העיקריות, דהיינו דעות ב"ש וב"ה במשנה, יש צורך לברר מה הן אומרות בעצם: האם לדעת ב"ש צריך דווקא שני זכרים, או שיוצאים ידי חובה אפילו בשני זכרים, וכל שכן בזכר ונקבה. ולאידך גיסא: אם לפי ב"ש דרושים דווקא שני זכרים, האם ב"ה דורשים זכר ונקבה דווקא, או אפילו זכר ונקבה, וכל שכן שני זכרים. ואפשרות שלישית: לב"ש דווקא שני זכרים, ולב"ה דווקא זכר ונקבה.

מבוכה לגבי דעת רש"י

אומרת הגמרא (שם, סא ע"ב):

מאי טעמייהו דב"ש, ילפינן ממשה, דכתיב בני משה גרשום ואליעזר [רש"י]: ילפינן ממשה - שכיון שהיו לו שני בנים פירש מן האשה, וב"ה, ילפינן מברייתו של עולם [פירוש: כאמור במשנה 'שנאמר זכר ונקבה בראם', כשם שהקב"ה ברא זכר ונקבה כך הוא ציוה אותנו להביא לעולם זכר ונקבה].

שואלת הגמרא (שם, סא ע"ב - סב ע"א):

וב"ש לילפי מברייתו של עולם, אין דנין אפשר משאי אפשר [רש"י: דאי לא איבראי חוה לא הוה נקבה אחריתי, אבל הכא מי שיש לו שני זכרים, נקבות הרבה בעולם], וב"ה נמי לילפו ממשה, אמרי לך משה מדעתיה הוא דעבד [רש"י: משום שכינה, ואסור לשאר כל אדם לעשות כן], דתניא שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכימה דעתו לדעת המקום, פירש מן האשה, ושיבר את הלוחות, והוסיף יום אחד, פירש מן האשה, מאי דרש, אמר ומה ישראל שלא דיברה עמהם שכינה אלא לפי שעה וקבע להם זמן אמרה תורה אל תגשו אל אשה, אני שמיוחד לדיבור בכל שעה ושעה ולא קבע לי זמן על אחת כמה וכמה, והסכימה דעתו לדעת המקום, שנאמר לך אמור להם שובו לכם לאהליכם ואתה פה עמוד עמדי וכו'.

והנה מדברי הגמרא "אמרי לך משה מדעתיה הוא דעבד" משמע, שב"ה צריכים לנמק מדוע לא יודו לב"ש שדי בשני בנים כדי לקיים את המצווה. ונימוקם הוא, שמה שמשה פסק מפו"ר אחרי שני בנים - היה זה מעשה חריג, בניגוד לכלל ההלכת, כמו שכתב רש"י, כלומר שמה באמת עדיין לא קיים את המצווה. הרי שהגמרא הבינה, שלדעת

ב"ה בן ובת דווקא. אך עדיין אין אנו יודעים האם לב"ש די בשני בנים, או שלדעת ב"ש דווקא בשני בנים אדם מקיים את המצווה, ולא בכך ובת. שמא תאמר: איך אפשר לומר שלב"ש צריך דווקא שני בנים, הלא אם טעמם הוא "לפינן ממושה", וסוברים שמושה פירש מפני שכבר קיים פו"ר, לכאורה אי־אפשר ללמוד מכאן שצריך דווקא שני בנים, כי אולי גם אם היו לו בן ובת היה פורש. יש לומר: הואיל וב"ש סוברים שמברייתו של עולם אין ללמוד, כי אין דנים אפשר משאי־אפשר, ממילא אין לנו שום מקור בתורה המלמד מהו שיעור מצוות פו"ר, ועל־כן מזה שמצינו, שמושה נצטווה לפרוש מאשתו אחרי שהיו לו שני בנים, יש להסיק שכוונת התורה ללמדנו בזה, שדי בשני בנים לקיים פו"ר, ואם זה הוא המקור לשיעור פו"ר, אין לנו אלא מה שכתוב, ואי־אפשר להסיק מכאן שגם בשתי בנות, או בכך ובת, יוצאים ידי חובה: בשתי בנות לא, משום שאולי התורה מעדיפה הולדת בנים (בגלל חיובם בתורה ובמצוות יותר מבנות, או מטעם אחר), ובכך ובת לא, או מאותה סיבה, או משום שמבחינה סטטיסטית ייולדו לאדם יותר מהר (כלומר: אחרי פחות לידות) בן ובת מאשר שני בנים,⁵ וממילא הדרישה של שני בנים מגדילה את מספר היילודים, והתורה מעוניינת ביותר יילודים.

והנה רש"י פירש במשנה (יבמות סא ע"ב, ד"ה ב"ש): "ב"ש אומרים שני זכרים - אבל לא זכר ונקבה". הרי שהוא סובר שגם ב"ש וגם ב"ה אמרו את דבריהם בדווקא. ואכן, קשה להבין בלשון המשנה, שב"ש, שדעתם "שני זכרים" מובאת ראשונה, מתכוונים לומר: אפילו שני זכרים, וכל שכן זכר ונקבה, עוד לפני ששמענו את הדעה שצריך דווקא זכר ונקבה. אבל למרבה הפלא, הרשב"א והמאירי כותבים בשם רש"י להפך מאשר לפנינו, שכן הרשב"א (שם, ד"ה וב"ה) כתב שרש"י פירש: "ב"ש אומרים שני זכרים - וכל שכן זכר ונקבה",⁶ וכן כתב גם המאירי (שם, ד"ה בית שמאי) בשם "גדולי הרבנים", שהוא כידוע כיניו של רש"י אצל המאירי. הרי שהייתה להם גרסה אחרת בפירושו של רש"י, וייתכן שמקורה הוא בכך שרש"י חזר בו ותיקן את פירושו. מכל מקום, לפי גרסתם ברש"י צריך להידחק ולומר שב"ש אמרו את דבריהם על סמך ההנחה, שיש מי שילמד מברייתו של עולם שצריך דווקא זכר ונקבה, ולכן הם אומרים: "שני זכרים", כלומר: לאו דווקא זכר ונקבה, אלא אפילו שני זכרים, כמו שמצינו שמושה רבנו פירש מפו"ר אחרי שני זכרים.

5 הסיבה פשוטה: בשתי לידות ייתכנו ארבעה מקרים, בן בן, בת בת, בן בת, בת בן, בת בת. בשניים מתוך ארבעת המקרים יהיו לאדם בן ובת, כלומר שאם מצוות פו"ר היא בכך ובת, ההסתברות שבשתי לידות יקיים אדם את המצווה היא חצי. לעומת זאת, רק באחד מארבעת המקרים יהיו לו שני בנים, כלומר שאם המצווה היא בשני בנים ההסתברות שבשתי לידות יקיים את המצווה היא רק רבע.

6 מלשון רש"י בביצה לו ע"א, ד"ה דאית ליה, ע"ש, משמע קצת כגרסתנו, כי אם גם לב"ש מספיק זכר ונקבה היה לו לכתוב סתם: "זכר ונקבה, ותו לא מיפקד כולי האי", אבל אם לב"ש דווקא שני זכרים - רצה להזכיר את החיוב גם לדעתם המחמירה יותר.

הבנת הירושלמי במחלוקת ב"ש וב"ה

עד כאן לא דנו באפשרות השלישית להבין את המשנה, דהיינו שב"ש אומרים שני זכרים דווקא, וב"ה אומרים אפילו בן ובת,⁷ וזאת מהטעם האמור לעיל, שמהנימוק שהגמרא נותנת לדעת ב"ה - "משה מדעתיה הוא דעבד" - מוכח שלב"ה אין יוצאים ידי חובה בשני בנים. אבל בירושלמי מצינו שהוא סובר כאפשרות שלישית זו. זה לשון הירושלמי (יבמות ו, 1):

ב"ש אומרים שני זכרים, שנאמר במשה גרשום ואליעזר, ב"ה אומרים זכר ונקבה, מברייתו של עולם שנאמר זכר ונקבה בראם, אמר ר' בון לכן צריכה אפילו זכר ונקבה, דלכן [הרשב"א (שם) מעתיק: דלא כן, והיינו הך] היא מתניתא מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה.

פירוש: ר' בון אומר, שאת דברי ב"ה זכר ונקבה צריך להבין אפילו זכר ונקבה, שאם לא כן יצא שהמשנה היא מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה, כלומר, אם נבין שב"ה מצריכים דווקא זכר ונקבה, וב"ש אומרים אפילו שני זכרים - כדעת רש"י לפי גרסת הרשב"א - יצא שב"ה מחמירים וב"ש מקילים, והיה למשנה בעדויות (ד, א) למנות מחלוקת זו בין הדברים שהם מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה.⁸ וכתב על כך הרשב"א (שם): "ומשמע דפליג ר' בון אגמרא דילן", ר"ל: שהרי בגמרא דילן משמע שלב"ה אין יוצאים ידי חובה בשני זכרים, כנ"ל.

השאלה היא, איך הסיק ר' בון שדעת ב"ה היא אפילו זכר ונקבה, הלא גם אם ב"ה סוברים דווקא זכר ונקבה, אם נניח שב"ש סוברים דווקא שני זכרים, כמשמעות הפשוטה של לשון המשנה, שדעת ב"ש מופיעה בה תחילה - לא יהיה זה מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה, אדרבה, ב"ש מחמירים, שהרי הדרישה של שני זכרים מצריכה מבחינה סטטיסטית יותר לידות, כנ"ל. ונראה שצריך לומר, בניגוד לדעת הבבלי, שלר' בון היה ברור שגם לפי ב"ה משה רבנו קיים פו"ר, ומשום כך אמר לו הקב"ה "ואתה פה עמוד עמדי", וכן היא דעת הזוה"ק (נשא, קמח ע"א), שמשם קיים פו"ר, ומשום כך הבין ר' בון שדעת ב"ה היא אפילו זכר ונקבה, ודעת ב"ש דווקא שני זכרים (כי אחרת אין ביניהם מחלוקת), ומה שהוסיף ר' בון "דלא כן היא מתניתא מקולי ב"ש ומחומרי ב"ה" אינו עיקר טעמו, אלא

7 תיאורטית יש ארבע אפשרויות: או שב"ש אמרו בדווקא וגם ב"ה בדווקא, או שב"ש לאו בדווקא וב"ה בדווקא, או שב"ש בדווקא וב"ה לאו בדווקא, או ששניהם לאו בדווקא. האפשרות הרביעית נפסלת כמובן, כי אם כן אין ביניהם מחלוקת. לעיל דנו בשתי האפשרויות הראשונות, ועתה אנו דנים בשלישית.

8 אותה הלשון מופיעה גם בירושלמי, עירובין ו, ד, ע"ש.

היא תוספת הבאה לשלול לגמרי את האפשרות, שב"ה סוברים דווקא זכר ונקבה וב"ש סוברים אפילו שני זכרים.

ויש להעיר עוד שבכבא בתרא (טז ע"ב) למדנו: "וה' ברכך את אברהם בכל, מאי בכל, ר' מאיר אומר שלא היתה לו בת, ר' יהודה אומר שהיתה לו בת". והלא בני נח נצטוו על פו"ר לפחות עד מתן תורה, כמבואר בסנהדרין (נט ע"ב), ואם כן לדעת ר' מאיר צ"ל שיוצאים ידי חובה בשני זכרים (כי אחרת אין זו ברכה שלא הייתה לו בת), ובפשטות, ר' מאיר לא סבר ככ"ש אלא ככ"ה, ואם כן הכין את דעת ב"ה כר' בון: אפילו בן ובת.

ובאשר לשאלה מה יענה הבבלי על טענת ר' בון בעניין קולי ב"ש וחומרי ב"ה - לשיטת רש"י כפי שהיא לפנינו אין כל קושי, כי גם ב"ש וגם ב"ה אומרים את דבריהם בדווקא, ונמצא שב"ש הם המחמירים, כנ"ל. אך לשיטת רש"י כפי שהביא הרשב"א והמאירי, שלב"ה דווקא זכר ונקבה ולב"ש אפילו שני זכרים - אכן יש בעיה, וכתב הרשב"א (שם): "ואפשר דאפילו הכי כיון דשנים נמי בעי לאו קולא וחומרא איכא", כלומר: הואיל וגם ב"ש דורשים שני ילדים כמו ב"ה, אין זו נחשבת קולא לגבי ב"ה (אף-על-פי שאלבא דאמת יש כאן קולא מסוימת, שאדם יכול לצאת י"ח המצווה יותר בקלות). וזה כמוכן קצת דוחק. וראינו שבלאו הכי שיטה זו דחוקה מצד לשון המשנה.⁹

9 שני ראשונים, הרי"ד ובעל ה'השלמה', משווים את שיטות הבבלי לשיטת הירושלמי בהבנת מחלוקת ב"ש וב"ה. כתב הרי"ד בפסקיו (יבמות סא ע"ב, ד"ה מתני' השני): "לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים, ב"ש אומרים שני זכרים, וב"ה אומרים זכר ונקבה, וכל שכן שני זכרים, והכי מפרש בירושלמי". ולהלן: "וב"ש סברי אין דנין אפשר משאי אפשר, שאם לא היו זכר ונקבה לא היו מולידים, וילפינן ממשא, וב"ה סברי לא ילפינן ממשא שלא על דעת כן עשה בעבור שקיים פו"ר, שאף אם לא היו לו בנים כלל היה פורש מאשתו משום שכינה, הילכך אין ללמוד ממנו אלא מבריייתו של עולם שנתיישב בכך, ודי לנו בזה". הקושי הגדול שיש בשיטה זו הוא, שלב"ה אם אי אפשר ללמוד ממשא, ולומדים מבריייתו של עולם, מניין שגם בשני זכרים יוצאים י"ח? את התשובה אנו מוצאים בדברי המאירי (שם, ד"ה בית שמאי), שכתב בשם "גדולי הדורות" (כינוי קבוע בפי המאירי לבעל ה'השלמה', והדברים מצויים לפנינו ב'השלמה' ליבמות על אתר בחסרון קל [ה'השלמה' נדפס גם בגיליון ש"ס וילנא בשם המוטעה 'תוס' חד מקמאי']), שלב"ה כל שכן שיוצאים י"ח בשני זכרים, "דהא זכרים עדיפי מנקבות", כפי שאפשר ללמוד מדברי אביי (יבמות סב ע"ב): "בני בנים הרי הם כבנים, סבר אביי למימר ברא לברא וברתא לברתא, וכל שכן ברא לברתא, אבל ברתא לברא לא", ודברי אביי הלא הם בוודאי לשיטת ב"ה שהלכה כמותם. כלומר: למרות שב"ה לומדים מבריייתו של עולם, היה ברור להם מסברה שאם בן ובת מספיקים כל שכן שני בנים, כי זכרים עדיפי מנקבות. אך התוספות (שם, ד"ה וכל), וכן המאירי עצמו, הסוברים שלב"ה זכר ונקבה דווקא, דחו ראייה זו מדברי אביי, ע"ש. וכן בפירושו ר' אברהם מן ההר (שם, סא ע"ב, ד"ה וב"ה) הביא את שיטת ה'השלמה' בשם "איכא מאן דאמר", ודחה את ראייתו באופן אחר, ע"ש. ובהגהות הגר"א (שם) כתב שבגרסת הרמב"ם בכלל לא הופיעו המילים "וכל שכן ברא לברתא", ע"ש. מכל מקום, לפי סברת הרי"ד וה'השלמה' אין צורך לומר שר' בון חולק על מה שאמר הבבלי שמשא מדעתייה עבד ואי אפשר ללמוד ממנו, אלא ר' בון סבר שאמנם לומדים רק מבריייתו של עולם, אבל היה ברור לו מסברה שכל שכן לשני זכרים. ויש בכך דוחק, כי אם כל המקור של ב"ה הוא מבריייתו של עולם, וממשא אי אפשר ללמוד - אולי רצון התורה בזכר ונקבה דווקא כי רק כך תהיה הולדה בעולם?

מהו הרעיון של המצווה?

עד עתה עסקנו בדעות ב"ש וב"ה שבמשנה, אך כאמור, בשתי ברייתות שבגמרא ישנן שתי דעות נוספות, וכאן מגיעים אנו לשלב חדש בהכנת הסוגיה. על דעת ר' נתן בשם ב"ש בברייתא הראשונה, שדרושים לקיום המצווה שני בנים ושתי בנות, אומרת הגמרא (יבמות סב ע"א):

אמר רב הונא מאי טעמא דר' נתן אליבא דב"ש, דכתיב ותוסף ללדת את אחיו את הבל, הבל ואחותו קין ואחותו, וכתוב כי שת לי אלקים זרע אחר תחת הבל כי הרגו קין [רש"י: אלמא תשלומין בעי ולא סגיא בלא שני זכרים ושתי נקבות], ורבנן, אודויי הוא דקא מודית.

וקשה: אנו מאדם וחווה ניקום וניגמר? הלא מצוות פו"ר נאמרה רק לנח ולבניו, ולא לאדם הראשון, שכן הגמרא בסנהדרין (נט ע"ב) מביאה כמקור למצוות פו"ר את הפסוק "ואתם פרו ורבו" (בראשית ט, ז) שנאמר לנח ובניו אחרי "שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלקים עשה את האדם", וכתבו רש"י והרמב"ן (בראשית, שם) שלאדם וחווה נאמר "פרו ורבו" כברכה, "ויברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו" (בראשית א, כח), ואילו לנח נאמר כמצווה, כמו שמשמע מהסמיכות לאיסור שפיכות דמים. ואם כן לכאורה על כרחך חווה "אודויי הוא דקא מודית", ולא מפני שהיה צורך בתשלומין לקיום המצווה.

על הברייתא השנייה, שבה ר' נתן אומר בשם ב"ה, שלקיום המצווה די בכך אחד או בת אחת, אומרת הגמרא: "אמר רבא מאי טעמא דר' נתן אליבא דב"ה, שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה (ישעיהו מה, יח), והא עבד ל[י]ה¹⁰ שבת". גם כאן קשה: איך לומדים דין תורה מפסוק בישעיהו, והלא "דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן" (בבא קמא ב ע"ב)? ונראה, שהתשובה לשתי הקושיות היא, שהתנאים נחלקו בהכנת הרעיון של המצווה. מה אומרת מצוות פו"ר? האם היא מחייבת לקיים את המשך הדורות, דהיינו לשמר את גודל האוכלוסייה גם לדור הבא, או שהיא מחייבת להגדיל את האוכלוסייה בדור הבא, או שהיא אומרת רק שאדם חייב לקחת חלק בהולדת הדור הבא. ב"ה במשנתנו סוברים כאפשרות הראשונה. ילפינן מברייתו של עולם שאיש ואשה צריכים להביא לעולם איש ואשה, וכך יישמר המשך הדורות. ב"ש לפי הברייתא הראשונה סוברים כאפשרות השנייה: המצווה היא להגדיל את האוכלוסייה בדור הבא. הא מנא להו? מברכת ה' לאדם וחווה שנאמרה

10 כצ"ל, וכ"ה בכתבייד.

בלשון "פרו ורבו". שם בוודאי מדובר על הצורך בהגדלת האוכלוסייה, שהרי אדם וחווה יחידים היו, והארץ אינה מיושבת. מכאן למדו ב"ש ש"פרו ורבו" פירושו: הגדילו את הדור הבא. לאדם וחווה זו הייתה ברכה, ולבני נח היא הופכת למצווה. ונראה שהשיעור של שני בנים ושתי בנות מקורו ברעיון, שברכה משמעה הכפלה, כמו שמצינו: "ויוסף ה' את כל אשר לאיוב למשנה... וה' ברך את אחרית איוב מראשיתו ויהי לו ארבעה עשר אלף צאן" וכו' (איוב מב, י-יב, ע"ש א, ג). ואין צורך לומר שלדעת ב"ש גם אישה חייבת בפו"ר, כדעת ר' יוחנן בן ברוקה במשנה (יבמות ו, ו): "על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלקים ויאמר להם אלקים פרו ורבו", אלא הברכה נאמרה לשניהם, ואדם וחווה הבינו מהברכה שרצון ה' הוא שיכפילו את אוכלוסי הדור הבא, ולכן, כאשר מת הבל הרגישה חווה שחסר לה בהפקת רצון ה', ולפיכך אמרה כשילדה את שת: "כי שת לי אלקים זרע אחר תחת הבל". ומכאן לומדים ב"ש לפי ר' נתן את שיעור המצווה.

גם לב"ש לפי משנתנו (להבנת הירושלמי ורוב הראשונים ששני זכרים דווקא) רעיון המצווה הוא להגדיל את האוכלוסייה בדור הבא, שהרי בשביל הולדת שני זכרים דרושות בממוצע יותר משתי לידות, כנזכר לעיל, והשיעור של שני זכרים, הנלמד מהאמור אצל משה רבנו, יכול להתפרש כדרישה לחייבים במצווה להכפיל את מספרם,¹¹ או שעניינו אינו דווקא הכפלה, אלא הרבייה, ואם כל זוג הורים צריך להוליד שני זכרים ממילא תהיה הגדלת האוכלוסין בדור הבא.

וב"ה סוברים שאין ללמוד מברכת ה' לאדם וחווה ולנח ובניו, כי כשהיו בעולם רק יחידים היה הכרח להרבות את האוכלוסין כדי למלא את הארץ, מה שאין כן במשך הדורות, אחרי שהחל האדם לרוב על פני האדמה, שמספיק לקיים את העולם. במיוחד הדבר מובן לשיטת שאילתות דרב אחאי גאון (שאילתא קסה)¹² והתוספות בחגיגה (ב ע"ב, ד"ה לא), לפיה בני נח מצווים בפו"ר (משום שהמצווה נשנתה לישראל אחרי מתן תורה),¹³ שאין ללמוד מהצורך במילוי הארץ בזמן אדם ונח, למצווה שניתנה לישראל במתן תורה, אחרי ש"בני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד ותמלא הארץ אותם" (שמותא, ז).

לפי הברייתא השנייה, ב"ה סוברים שמצוות פו"ר פירושה לקחת חלק כל שהוא בהבאת הדור הבא לעולם. לדברי רבא הם מסתמכים על הכתוב בישעיהו (מה, יח) "לא תהו בראה לשבת יצרה", כלומר: תדאג לכך שהעולם לא יישאר "תהו", ריק מבני אדם, והם

11 ואפשר לצרף לזה, שגם לנח ולבניו ניתנה ברכה בתחילת הדיבור אתם: "ויברך אלקים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ" (בראשית ט, ב), ואחר כך נאמרה להם המצווה, והכל נאמר רק לזכרים, ואם כן יכלו ללמוד מזה שדרושה הכפלת הזכרים.

12 במהדורת מירסקי: סימן קפד.

13 עיין סנהדרין נט ע"ב, וראה מה שכתבנו בספר במסילה העולה - סנהדרין (התש"ע), אות קה.

הבינו שישעיהו מבטא בזה את הרעיון של מצוות פרו ורבו; ואם זהו הרעיון של המצווה, הרי שפירושה המעשי הוא להביא לפחות צאצא אחד לעולם, כדי שהעולם לא יישאר “תהו”. ונראה שגם שאר התנאים מסכימים, שדברי ישעיהו מבטאים את הרעיון של המצווה, וכך אכן מפורש בדברי בית שמאי במשנה (גיטין מא ע”ב): “ב”ש אומרים... יבטל? והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה”. ובהמשך סוגיינתנו מבואר שגם להלכה, דהיינו לדעת ב”ה לפי משנתנו, האמוראים לומדים מ”לא תהו בראה” את דיני המצווה, שכן ר’ יוחנן אומר, שמי שהיו לו בנים ומתו לא קיים פו”ר, “לשבת יצרה בעינן והא ליכא”, ורבא אומר, שאם הבן הניח בת והבת הניחה בן קיים הסב פו”ר, “לשבת יצרה בעיא והא איכא”.

אולם כל אחד מן התנאים הבין את “לשבת יצרה” באופן שונה: ב”ש סברו ש”לשבת יצרה” פירושו ליישב עוד ועוד מקומות בעולם, דהיינו להגדיל את האוכלוסין, כמו בעת ברכת ה’ לאדם וחוה בכריאת העולם. וב”ה לפי משנתנו סברו ש”לשבת יצרה” היינו לדאוג שהעולם ימשיך להיות מיושב, דהיינו לשמר את מספר היושבים בו. ולכאורה דווקא על דעת ר’ נתן בשם ב”ה בכרייתא השנייה יש להקשות: אם כל איש ואישה יביאו לעולם רק צאצא אחד, הלא בכל דור תקטן האוכלוסייה בחצי, ובמשך הדורות ילכו האוכלוסין וימעטו עד למצב של “תהו”. וצריך לומר לפי דעה זו, שהתורה אינה חוששת לכך, כי גם בלא חיוב של פו”ר בדרך הטבע אנשים יביאו לעולם יותר מילד אחד והעולם ימשיך להיות מיושב. מה שהתורה מצווה אותנו הוא להיות מודע ושותף באופן אישי לדבר הזה, ולא להשאיר אותו לאחרים.

האם ניתן ללמוד את שיעור המצווה מפשט הכתוב?

לכאורה מוזר, שהגמרא אינה מנסה כלל ללמוד את שיעור המצווה מעצם לשון המצווה “פרו ורבו”. ננסה לעמוד על טעם הדבר. ‘פרה’ ו’רבה’ בלשון הקודש הם פעלים נרדפים, שמשמעם ריבוי כמותי, בפרט על ידי הולדת ולדות: “לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה... מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ” (שמות כג, כט-ל), “ויפר את עמו מאד ויעצימהו מצריו” (תהילים קה, כד), “ולא היה לאליעזר בנים אחרים, ובני רחביה רבו למעלה” (דברי הימים א כג, יז), “למען תחיון ורבייתם ובאתם וירשתם את הארץ” (דברים ח, א), ועוד כיו”ב.¹⁴ וכך תרגם אונקלוס (בראשית א,

14 עיין ברכות נו ע”א: “זוטרי פרי עסקיה כרמונא, ורברי רבי עסקיה כרמונא”, שלכאורה יש חילוק בין פרי לרבי, אך גרסתנו שם משובשת, עיין דקדוקי סופרים (שם) שבכ”י הגרסה היא: “זוטרי פרי ורבי עסקיה כרמונא, ורברי קאי עסקיה כרמונא”, כמו להלן שם בזיתים, שבגרסתנו חסר ‘ררבי’, ובכ”י כנ”ל, ע”ש.

(כח): "פושו וסגרו", ששניהם לשון ריבוי, כמו: "אפושי טומאה", "אפושי פלוגתא", ו'סגי' הוא תרגום של 'רב' בכל מקום, כגון: "ומקנה רב" (במדבר לב, א) - "ובעיר סגי".

לפי זה, הביטוי "פרו ורבו" יכול להתפרש כ"כפל העניין במילים שונות", לחיזוק והדגשה, ובפשטות הוא מתייחס אל הדור הנוכחי (ולא אל הדור הבא ביחס אל הדור הנוכחי), ופירושו: הגדילו את מספרכם, "הרחיבו את המשפחה". בכמה להגדיל? לא נאמר, ולכן יכולה הדעה המצמצמת ביותר, דעת ר' נתן בשם ב"ה בברייתא השנייה, לומר שדי בהוספת ילד אחד כדי לקיים זאת, וגם שאר התנאים מודים שאי אפשר ללמוד מעצם הביטוי "פרו ורבו" בכמה צריך לרבות, ולכן הם מחפשים מקורות אחרים ללמוד מהם.

אמנם מצינו למפרשים אחדים שכתבו, ש"פרו ורבו" אינו "כפל העניין במילים שונות", אלא כפל העניין ללמד על תוספת.¹⁵ בפירוש רש"י על הברכה לדגים (בראשית א, כב) נמצא לפנינו בדפוסים: "פרו - לשון פרי, כלומר עשו פירות. ורבו - אם לא אמר אלא פרו היה אחד מוליד אחד ולא יותר, ובא ורבו שאחד מוליד הרבה". אך ברוב נוסחאות פירוש רש"י אינו. והרלב"ג כתב בשרשי מצוות פו"ר:

שלא יפטר האדם מפריה ורביה אם לא יהיו לו זכר ונקבה, ישלם בהם מילוא הארץ, וזה, שאומרו 'פרו' רמז בו על ההולדה, ואומרו 'ורבו' יחייב בו הריבוי בהולדה, ואומרו 'ומלאו את הארץ' יחייב שישלם בזה מילוא הארץ, והנה הריבוי הראשון בהולדה הוא שנים, ולפי שאי אפשר לקיום העולם בלא זכרים ובלא נקבות הנה יהיו אלו השנים זכר ונקבה, ובזה ישלם מילוא הארץ, כי האדם ואשתו הם זכר ונקבה, ואם יולידו זכר ונקבה לא יחסר מילוא הארץ בהיפקדם.¹⁶

כלומר: פרו - אחד, ורבו - להוסיף עוד אחד, ודווקא זכר ונקבה, כי למילוי העולם מחדש כאשר הדור הקודם יחלוף צריך זכרים ונקבות.

והרד"ק פירש בכרכה לאדם (בראשית א, כח):

הפריה היא ההולדה, והרביה היא הגידול, ואע"פ שהיא ברכה, כמו שאומר ויברך, וכמו שכתוב בדגים כמו שפירשנו, רבותינו ז"ל סמכו שהיא מצווה לבני אדם.

ונראה שאין כוונתו במילים "והרביה היא הגידול" לגידול הילדים, אלא לגידול האוכלוסייה, כפירוש רש"י לפנינו, כי: א. "ורבו" נאמר גם לדגים, והדגים אינם מגדלים

15 עיין בספר בתורתו של ר' גדליה (הדפסה שנייה, התשע"ב), עמ' קצח, שלדעתו אין בתורה "כפל העניין במילים שונות", אלא "שינוי הסגנון בא להביע תוכן נוסף".

16 חמישה חומשי תורה עם פירוש רש"י ועם ביאור רבינו לוי בן גרשום (רלב"ג) (ברוך ברנר ואלו פריימן עורכים, התשנ"ג), עמ' 75.

”פרו ורבו” - סוגיה לדוגמה בשיטת ”כוונות התורה”

את צאצאיהם. ב. וְרָבוּ” הוא בבנין קל, ואילו הייתה הכוונה לגידול הילדים היה צריך להיות וְרָבוּ’.

לפי זה יש לומר, שלדעות התנאים החולקים על השיטה המינימלית, ”פרו ורבו” אכן מורה על החיוב להביא לעולם יותר מילד אחד (”פרו” אחד, ו”רבו” עוד אחד). אך מכיוון שאין הכרעה מהכתוב הזה אם כדעת ב”ש או כדעת ב”ה במשנתנו, הוצרכה הגמרא להביא נימוקים לדעתם ממקורות אחרים. ובוודאי שאת דעת ב”ש לפי ר’ נתן, שני בנים ושתי בנות, לא יכלו להוכיח מהביטוי ”פרו ורבו” גרידא (”תפשת מרובה לא תפשת”, ראש השנה ד ע”ב, ועוד). והיות שגם את הדעה המינימלית אי-אפשר להוכיח מכאן, כי לכתחילה אין דרך מדרש הלכה לומר ”כפל העניין במילים שונות” - לפיכך נזקקו להוכחה מהכתוב ”לא תהו בראה”, שפירושו לפי דעה זו: לדאוג שהעולם לא יישאר ריק לגמרי, והא עבד ליה שבת (ו”פרו ורבו” הוא אכן כפל העניין לחיזוק, כעין ”דיברה תורה כלשון בני אדם” בביטויים כגון ”המצא תמצא”, שמות כב, ג).

נמצא שמ”פרו ורבו” לבדו אין הכרעה אף לאחת מהדעות, ולכן הגמרא לא הביאה אותו כראיה.

”פרו ורבו” ו”לערב”

בשולחן ערוך (אבן העזר, סימן א, סעיף ה) נפסק, על-פי דעת רוב הראשונים, שלקיום מצוות פו”ר מן התורה דרוש שיהיו לאדם בן ובת, דהיינו כדעת ב”ה במשנתנו.¹⁷ פירוש הדבר, שהמצווה מן התורה היא לדאוג לכך שמספר האוכלוסין של עם ישראל יישמר כדור הבא. אולם בהמשך הסוגיה ביבמות (סב ע”ב) מובאת ברייתא:

דתניא ר’ יהושע אומר נשא אדם אשה בילדותו, ישא אשה בזקנותו, היו לו בנים בילדותו, יהיו לו בנים בזקנותו, שנאמר בבוקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידך כי אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה ואם שניהם כאחד טובים.

מצווה מדברי קבלה זו, המכונה בפוסקים בשם מצוות ”לערב”, המזרזת את האדם להוסיף ולהביא לעולם ילדים גם אחרי שקיים פו”ר דאורייתא, לכאורה משנה את כיוון רעיון המצווה, משימור גודל האוכלוסייה, לרצון להגדיל אותה. אך נראה שאין הכרח לומר כן, וזאת משתי סיבות: א. הכתוב בקהלת (יא, ו), שעליו נסמכת המצווה, מנמק אותה בכך ש”אינך יודע אי זה יכשר הזה או זה”, כלומר: המדובר הוא באיכות היילודים

17 זוגות אשר הצליחו להביא לעולם רק שני בנים יכולים למצוא נחמה בשיטת רבנו משולם בעל ה”השלמה” והרי”ד הנ”ל בה”ש 9, לפיה דעת ב”ה וההלכה היא: בן ובת, ”וכל שכן שני בנים”.

ולא בכמותם, במחשבה אולי הילד הנוסף יהיה גדול בישראל וכד'. ב. אפשר להבין את "לערב" כסייג למצוות פו"ר, שהרי יכול להיות ח"ו שהבן והבת, או אחד מהם, לא יצליחו להביא ילדים לעולם, ונמצא שתהליך שימור האוכלוסייה ייפגם. הוספה במספר הילדים על-ידי ההורים נותנת טווח ביטחון למגמת המצווה דאורייתא, שהאוכלוסייה אכן תישמר.

יתר על-כן, גם אם נניח שכוונת מצוות "לערב" היא אכן הרצון להגדיל את האוכלוסין - אין בכך כלום, כי ייתכן שחכמים הבינו את מצוות פו"ר כמצווה שיש לה שיעור מינימלי, שהוא שימור גודל האוכלוסייה, אבל אין לה שיעור למעלה, כמו מצוות אחרות בתורה, שהכלל בהן כל המרבה הרי זה משובח, כגון גמילות חסדים ותלמוד תורה. לאמור: רעיון המצווה, "לשבת יצרה", אומר שהחיוב הוא לדאוג לכל הפחות להמשך הקיים, אך הוא מכיל בתוכו את הערך של ההגדלה וההרחבה.

אמנם, הגדר המדויק של מצוות "לערב" מבחינת ההלכה, האם היא חיוב דרבנן ממש, או רק בגדר של "מנהג דרך ארץ", ובאילו תנאים הוא נוהג, זהו נושא לדיון נפרד.¹⁸

18 הערת העורך: ראו מאמרו של הרב דוד סתיו בגיליון זה, הדין בהרחבה בגדריה של מצוות "לערב".

דת ומדינה



ה ר ב ר מ י ב ר כ י ה ו



נסיעת שוטרים בשבת לצורך אבטחת אירוע הנערך במוצאי שבת

■ הקדמה ■ נסיעה לאבטחת אירוע המוני: חובת מניעת חילול שבת; מניעת חילול שבת הכרוכה בטרחה מרובה; זילות השבת ביחס לכוחות הביטחון ולמשטרה ■ האם חובה לדחות את האירוע?: דחיית ל"ג בעומר ליום ראשון; מנהג ל"ג בעומר בקבר רשב"י; הדלקת המדורות בקבר רשב"י; לפני עיוור לא תיתן מכשול; דין "לפני עיוור" ו"מסייע" בעבודת המשטרה; דחיית ברית מילה כשיש חשש לחילול שבת ■ התוקף ההלכתי של חובת המשטרה על-פי החוק לאבטח אירועים המוניים: מגדר מילתא כדי למנוע חילול שבת; מגדר מילתא בחילול שבת של רבים; בין פעולות אבטחה בשגרה לפעולות חד-פעמיות ■ הלכות מדינה ■ סיכום

הקדמה

לא אחת, במסגרת ההיערכות לאירוע המוני שחל סמוך לאחר השבת, נדרשים אנשי כוחות הביטחון וההצלה לחלל שבת לשם אבטחת האירוע. דרישה זו מעוררת שאלות. מצד אנשי כוחות הביטחון עצמם, האם מותר להם לנסוע בשבת לשם היערכות ותגבור הכוחות לקראת האירוע, ועד כמה עליהם לעשות מאמץ להגיע לאזור ההיערכות כבר בערב שבת? שאלה אחרת נוגעת למארגני האירוע ולמשתתפים בו: האם, ועד כמה,

עליהם לפעול לדחיית האירוע כדי למנוע חילול שבת מצד כוחות הביטחון, והאם הדבר תלוי בסוג האירוע?

בשאלות אלו נדון דרך בחינת מקרה מסוים. בשנת תשע"ד חל ל"ג בעומר במוצאי שבת, ומשטרת ישראל הייתה צריכה להיערך במהלך השבת כדי לאבטח את החגיגות בקבר רשב"י במוצאי השבת. מן המקרה הזה נוכל ללמוד לגבי אירועים דומים.

נסיעה לאבטחת אירוע המוני

משטרת ישראל מחויבת לאבטח כל אירוע רב־משתתפים ובכלל זה הילולת ל"ג בעומר במתחם קבר רשב"י, שבה משתתפים עשרות אלפי יהודים ויותר. לאבטחת אירוע כזה שתי מטרות עיקריות: ראשית, שמירת החוק והסדר כדי למנוע דוחק וסכנה מצד ההמונים; שנית, חשש לאירועי פח"ע.

לצורך זה, המשטרה נערכת מראש לשמירה על מתחם קבר רשב"י, ובכלל זה בידוק ביטחוני קפדני, וכן לשמירה על דרכי הגישה למקום - בתוך כך היא מכוונת את התנועה באזור כולו - ועל שטחים הסמוכים למתחם הקבר. לשם כך יש לגייס מאות, או אלפי שוטרים. בבחינת ההלכה ברור, שמותר לשוטרים לנסוע בשבת לצורך המבצע הזה, מפני חשש פיקוח נפש של המונים בהילולה.

חובת מניעת חילול שבת

אמנם יש מקום לטעון, שחובה על השוטרים להגיע למתחם הקבר כבר בערב שבת כדי שלא לנסוע ביום השבת, שהרי למדנו ממקורות שונים בהלכה, כי היכן שידוע מראש, שעלולים לחלל שבת מפני פיקוח נפש, יש חובה הלכתית להימנע מחילול השבת. כך מובא בתלמוד (שבת יט ע"א): "תנו רבנן: אין מפליגין בספינה פחות משלושה ימים קודם השבת", וביאר בעל המאור (שם, ז ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה והא), שטעם האיסור לצאת בספינה שלושה ימים קודם השבת הוא "שנראה כמתנה לחלל את השבת, מפני שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש. והוא הדין להפריש במדברות ולכל מקום סכנה שאדם עתיד לחלל בו את השבת". עמדה זו נפסקה להלכה בשולחן ערוך (אורח חיים רמח, ד). לדעת המהריב"ל (שו"ת מהריב"ל, חלק ב, סימן נג) והרדב"ז (שו"ת הרדב"ז, חלק ד, סימן עז), ההיתר להפליג בספינה קודם שלושה ימים הוא רק כאשר אין ודאות שיצטרך לחלל שבת, אך אם ברי לו שיצטרך לחלל את השבת - אף מתחילת השבוע אסור להפליג בספינה. כן מוכחת דעת הרי"ף, ובביאור הלכה (סימן רמח, סעיף ד, ד"ה ופוסק עמהם) כתב, שאף מרן השולחן ערוך מסכים לכך. אם כן, ההיתר לחלל את השבת

נסיעת שוטרים בשבת לצורך אבטחת אירוע הנערך במוצאי שבת

משום פיקוח נפש הוא רק כאשר לא ניתן למנוע זאת מראש, ואם ניתן, יש חובה הלכתית למנוע את חילול השבת. להלכה זו יש להביא ראיה מדין מי שיצא לדרך ואינו זוכר מתי יום השבת, שפסק השולחן ערוך (אורח חיים, סימן שמד, סעיף ב):

היה יודע מנין יום שיצא בו, כגון שיודע שהיום יום רביעי או יום חמישי ליציאתו, אבל אינו יודע באיזה יום יצא, מותר לעשות מלאכה כל מה שירצה ביום שמיני ליציאתו שביום כזה יצא מביתו דבודאי לא יצא בשבת.

המשנה ברורה (שם, ס"ק יא) כתב בשם אחרונים, שאם יכול לעשות מלאכה באותו היום, שתספיק לו לכל השבוע, הרי הוא מחויב בכך ואסור לו לעשות מלאכה בשאר ימות השבוע. על-פי עיקרון זה כתב בשער הציון (שם, ס"ק ט):

ומזה נוכל ללמוד בזמננו דאם נתנה הממשלה הרוממה מלאכה לאיש הצבא שתהיה עשויה מתוקנת ליום השבת בצהרים, מחויב להכין המלאכה מקודם כדי שלא יצטרך לחלל השבת, דהרי הממשלה לא צייתה שיעשה דווקא ביום השבת, וכן נוכל ללמוד מסימן זה כמה הלכות המצויות בעניין זה.

נראה, כי עיקרון זה הנחה את המשנה ברורה (שם, ס"ק א) לצטט את דברי המגן אברהם (שם, ס"ק א) בשם ספר חסידים (סימן תתנה), כי אישה מעוברת, הנמצאת בחודש התשיעי להריונה, "שמן הראוי להזמין בכל ערב שבת כל הדברים הנצרכים לה דשמה יזדמן לידתה בשבת ולא תצטרך לחלל שבת".

עיקרון זה הנחה גם את הרב משה פיינשטיין, שפסק (שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק א, סימן קלא), כי רופא, שיש לו תורנות בבית החולים בשבת, מחויב להגיע לבית החולים כבר בערב שבת ולא לחלל את השבת בנסיעה, ואם אין אפשרות לשבות בבית החולים - מחויב להגיע בערב שבת למקום סמוך לבית החולים "אף אם יצטרך לשלם דמי שכירות בעד הלינה... ואף שלא יהיה לו שם יין לקדוש וסעודה חשובה לכבוד השבת, נמי היה צריך להישאר שם, דמצוות סעודת שבת וקדוש לא תדחה איסור מלאכה דשבת". עוד הוסיף האגרות משה (שם), כי במקום "שיש רופא אחר, ואין קפידא להחולה איזה רופא ירפאנו, וגם לא קראו לו, ודאי אסור לו לחלל שבת".

על-פי דברים אלה ניתן לומר בנדון דידן, כי שוטר שומר תורה ומצוות יהיה מחויב לשהות בערב שבת במתחם קבר רשב"י כדי להימנע מחילול שבת בנסיעה. חיוב זה חל גם אם יאלץ להוציא ממון לשם כך, כגון תשלום בעד שהייה בבית הארחה סמוך. זאת ועוד, כיוון שאין הקפדה שדווקא שוטר מסוים יאבטח את מתחם הקבר, הרי אם

יש אחרים היכולים למלא את משימת האבטחה, כגון אלה שאינם מקפידים על שמירת השבת, חובה על שומרי השבת לבקש ממפקדיהם לא לחלל שבת בנסיעה להר מירון.¹

מניעת חילול שבת הכרוכה בטרחה מרובה

אולם הרב שלמה זלמן אויערבך זצ"ל כתב תשובה (שו"ת מנחת שלמה, סימן ז), החולקת על הרב משה פיינשטיין. לדעתו, במקום שיש הפסד ממון אין הרופא חייב לעשות פעולות שימנעו חילול שבת משום פיקוח נפש. דין זה למד הרב מפסק השולחן ערוך (יורה דעה, סימן שעד), שכהן מיטמא למת מצווה, ועל כך הוסיף הרמ"א (שם, סעיף ג) בשם יש אומרים: "שאם אינו מוצא שיקברוהו רק בשכר, אינו חייב לשכור משלו אלא מיטמא אם ירצה". ומדוע לא? הרי בסופו של דבר מדובר באיסור של טומאת כהן? ביאר הגרש"ז אויערבך:

על כורחך דכיון שהוא מת מצווה, והתורה התירה אותו להיטמא, אין כאן שום עבירה, ואין צריך כלל לחפש עצות ולהפסיד ממון כדי להימנע מזה, כיון שאין זו עבירה אלא מצווה. וכיוון שכן, גם לעניין פקוח נפש אית לן למימר הכי, דכיוון שפקוח נפש דוחה שבת, אין זו עבירה ואינו חייב להפסיד כלום משלו.

נוסף על כך, בספר "שמירת שבת כהלכתה"² כתב בשם הגרש"ז אויערבך כי החיוב להימנע מחילול שבת במקום פיקוח נפש הוא רק כאשר אדם עושה מעשה ביום חול, שבעקבותיו יאלץ לחלל את השבת, כגון היוצא בספינה שלושה ימים קודם השבת: "משום דעושה מעשה" לא התירו לו לצאת בספינה אם בוודאי יצטרך לחלל שבת, אולם לא מצינו חיוב לעשות מעשה כדי למנוע חילול שבת של פיקוח נפש. לכן, לדעת הגרש"ז אויערבך, אין כל חיוב על הרופא לפעול בקום ועשה ולשבות קרוב לבית החולים כדי למנוע חילול שבת משום פיקוח נפש. ומה שכתב המשנה ברורה (שם, ס"ק א), כי אישה מעוברת תכין את הדברים הנצרכים לה ללידה כדי להימנע מחילול שבת, לדעת הגרש"ז אויערבך זו חומרא בעלמא, וראיה לכך מלשון המשנה ברורה עצמו, שכתב "ולכן מן הראוי" (שמירת שבת כהלכתה, פרק לב, הערה קד).

1 ראה להלן דיון בדבריו באלו נסיבות מדובר.

2 הרב יהושע ישעיה נויבירט, שמירת שבת כהלכתה, כרך א (מהדורה חדשה, מתוקנת ומורחבת, התשל"ט) (כל ההפניות במאמר הן למהדורה זו), פרק לב, הערה קד (ושם ציין שדברים אלו ששמע בעל-פה מהרב אויערבך הובאו בספרו של הרב שמואל אהרן יודלביץ החשמל לאור ההלכה, התשי"ד, סימן ג, פרק ב, בעמ' קיח).

נסיעת שוטרים בשבת לצורך אבטחת אירוע הנערך במוצאי שבת

והוסיף הגרש"ז אויערבך (שו"ת מנחת שלמה, שם), שהחובה להימנע מחילול שבת במקום שיש בו פיקוח נפש היא רק כאשר אין טורח גדול. על-פי עיקרון זה כתב בספר "שמירת שבת כהלכתה" (פרק לב, סעיף לד):

חייב אדם להכין מבעוד יום כל דבר שיצטרך לו בשבת לצורך החולה שיש בו סכנה, ואסור לו לסמוך על מה שיהא מותר לו לחלל את השבת אם לא הכין מבעוד יום... עם זאת, מעיקר הדין אין חובה לעשות מעשה שיש בו טורח גדול כדי למנוע את הצורך בחילול שבת שעלול להתהוות בשל פיקוח נפש.

עוד כתב, כי אישה הנמצאת בחודש התשיעי להריונה, אם אין לה צירים ואם אינה בסיכון, איננה חייבת להימצא בקרבת בית החולים סמוך לשבת כדי להימנע מנסיעה בשבת (שם, לו, ז), שהרי בשחייה מחוץ לבית למשך השבת כולה יש טרחה מרובה; והוסיף, שכן שמע עדות מפי החזון איש (שם, הערה יג).

יש לצרף לדברים אלו את ההיתר לצאת בספינה שלושה ימים קודם השבת לצורך מצווה, ואת שהייתו של רופא בביתו בסעודת ליל שבת עם בני ביתו, שבוודאי יש בזה משום מצוות עונג שבת. היתר זה הובא בספר "שמירת שבת כהלכתה" (פרק מ, הערה עא) בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל:

אם על ידי זה שהוא יהיה מנותק כל ליל השבת מהבית יתבטלו הוא ובני ביתו מעונג שבת, משום דהרי זה חשיב כדבר מצוה, וכיון שאינו עושה שום מעשה בקום ועשה בערב שבת לגרום לחילול שבת למחר, הרי זה חשיב כדבר מצוה, ואינו חייב לעזוב את ביתו מערב שבת.

זילות השבת ביחס לכוחות הביטחון ולמשטרה

סניף נוסף להיתר יש לצרף על-פי פסיקת השולחן ערוך (אורח חיים, סימן רמת, סעיף ד), המבוססת על דעת בעל המאור: האיסור לצאת בספינה שלושה ימים קודם השבת הוא משום "שנראה כמתנה לחלל את השבת". ויש מקום לברר מה ההבדל בין יציאה בתחילת השבוע - המותרת אף אם יצטרך הנוסע לחלל שבת - ובין יציאה שלושה ימים קודם השבת.³ כמו כן, מדוע מי שיוצא לדבר מצווה מותר לו לצאת בערב שבת על אף שיצטרך לחלל שבת?

3 שלא כדעת הביאור הלכה, שהובא לעיל, הסובר שאם אדם יצטרך בוודאות לחלל שבת אסור לו לצאת בספינה אפילו מתחילת השבוע. בעניין זה עיין עוד במאמרי "מתנה לחלל את השבת" מאמינים במשטרה 4 (התשע"ג), בעמ' 35 ואילך.

על זאת ענה הריב"ש (שו"ת הריב"ש, סימן קא), כי הנימוק "מתנה לחלל את השבת" הוא זילות השבת בעיני הרואים: יציאת אדם בספינה בתחילת השבוע אינה משויכת לחילול שבת בעיני הרואים, מה שאין כן יציאה שלושה ימים קודם השבת, הנתפסת בעיניהם כמעשה הכרוך בחילול שבת, מפני קרבתו לשבת. כך כתבו לבאר גם שולחן ערוך הרב (אורח חיים, סימן רמח, סעיף ו) ושו"ת ציץ אליעזר (חלק יב, סימן מג). מסיבה זו התירו יציאה בערב שבת משום מצווה, ויש שהרחיבו זאת אף ליוצא לסחורה, או לראות פני חברו (רמ"א, אורח חיים, סימן רמח, סעיף ד), "משום שבכהאי גוונא ראשו ורובו נתונים למצוותו והכל רואים זאת, ולפיכך אין לפרש בשום אופן את מעשיו כמתנה לחלל את השבת".⁴

לאור הדברים האלה ניתן לומר, ששוטרים ואנשי ביטחון והצלה אינם נכנסים כלל לגדר של מתנה לחלל את השבת, כיוון שהכול יודעים שאנשים אלה עוסקים בהצלה ובשמירת נפשות, והם עושים את מלאכתם גם בשבתות ובימים טובים. משום כך, גם אם נשארים הם בכיתם בערב שבת ויוצאים לעשות מלאכתם בשבת, אין בזה משום זילות השבת בעיני הרואים. הדין, שבמקום מצווה אין משום "מתנה לחלל את השבת", הוא הדין לאנשי ביטחון והצלה. לעומת זאת, אנשים שאין להם כל תפקיד הקשור לביטחון ולהצלה, יציאתם בשבת תיראה כזילות השבת, אשר על-כן עליהם לתכנן את מעשיהם כדי שלא ייראו כמתנים לחלל את השבת.

האם חובה לדחות את האירוע?

דחיית ל"ג בעומר ליום ראשון

בסוגיה שלפנינו יש מקום לדון לא רק מצד השוטרים, אלא גם מצד החוגגים את ל"ג בעומר במוצאי שבת. לכאורה, גם הם מחויבים למנוע חילול שבת של כוחות הביטחון וההצלה, שעלול להיראות כחילול שבת המוני מיותר וכולזול בערך השבת מצד החוגגים. נראה, כי משום כך החליטה הרבנות הראשית לישראל (מיום כ"ט באדר א' התשע"ד) לקרוא לחוגגים לדחות את חגיגות ל"ג בעומר ליום ראשון. כפי שפורסם לציבור הרחב:

מועצת הרבנות הראשית לישראל דנה בנושא הדלקת המדורות במוצאי שבת וחזרה על החלטותיה הקודמות, שהיות והדלקת המדורות ואבטחתן עשויה להיות כרוכה בחילול שבת, על כן היא קוראת לציבור לקיים את מדורות ל"ג בעומר ביום ראשון ולא במוצאי שבת.

4 הרב ישראל רוזן "תחנת כח חשמלית בשבת - מבט הלכתי" תחומין טז 36 (התשנ"ו), בעמ' 44.

נסיעת שוטרים בשבת לצורך אבטחת אירוע הנערך במוצאי שבת

לצערנו הרב, על אף שלקריאה זו נענו רבים במקומות שונים בארץ, דווקא במתחם קבר רשב"י לא נענו לה וכך גרמו חילול שבת של מאות שוטרים ואנשי ביטחון והצלה. יש לשאול מדוע בהר מירון דווקא, מקום קברו של התנא האלוקי רשב"י, אין נוהרים בחיוב של מניעת חילול שבת?

מנהג ל"ג בעומר בקבר רשב"י

אפשר לומר, שבהר מירון, חגיגת ל"ג בעומר אינה נדחית, וזאת מפני שהיא מנהג קדום, בן מאות שנים, כפי שמוכח בכתבי מהרח"ו:⁵

ענין מנהג שנהגו ישראל ללכת ביום ל"ג לעומר על קברי רשב"י ור' אלעזר בנו אשר קבורים בעיר מירון כנודע, ואוכלים ושותים ושמים שם, אני ראיתי למורי ז"ל [=האר"י הקדוש] שהלך לשם פעם אחת ביום ל"ג לעומר, הוא וכל אנשי ביתו, וישב שם שלשה ימים ראשונים של השבוע ההוא... שמורי הוליך את בנו הקטן שם עם כל אנשי ביתו, ושם גילחו את ראשו כמנהג הידוע ועשה שם יום משתה ושמחה.

וכבר קדם לו רבי עובדיה מברטנורא, שבאיגרת לאחיו (כשנת הרמ"ט) תיאר את המתחולל בקבר רשב"י: "בי"ח אייר, יום פטירתו, באים מכל הסביבות ומדליקים אבוקות גדולות, מלבד הנר תמיד הדולק על הקבר".⁶ מנהג זה מופיע גם בספרי הלכה רבים,⁷ דבר המלמד על התפשטותו ועל חשיבותו.

מכאן נלמד, שאין לדחות מנהג קדום וחשוב זה גם כאשר ל"ג בעומר חל במוצאי שבת. ואם תשאל על דין מתנה לחלל את השבת, ניתן לומר, שכשם שהתירו לצאת בשיירה קודם השבת משום מצווה, כך מותר, לכאורה, משום מצוות הדלקת המדורה בקבר רשב"י.

הדלקת המדורות בקבר רשב"י

אולם אין ספק, כי הדלקת המדורה בליל ל"ג בעומר אינה בגדר מצווה אלא בגדר מנהג בעלמא, והראיה: פוסקים לא־מעטים יצאו בריש גלי נגד מנהג זה וביקשו לדחותו. בשו"ת חתם סופר (יורה דעה, סימן רלג) העיד על עצמו, כי הוא מן הפרושים ממנהג זה

5 ר' חיים ויטאל שער הכוונות (שאלוניקי, התרי"ב), השער השישי, בעמ' קכז.

6 ר' עובדיה ברטנורא דרכי ציון (פיעטרקוב, התרפ"ח), בעמ' 26.

7 מגן אברהם, סימן תצג, ס"ק ג; עטרת זקנים על השולחן ערוך, שם; ערוך השולחן, אורח חיים, סימן תצג, סעיף ז; כף החיים, סימן תצג.

כדי "שלא אצטרך להיות יושב שם ומשנה מנהגם בפניהם ושלא ארצה להתחבר עמהם בזה... לקבוע מועד שלא נעשה בו נס ולא הוזכר בש"ס ופוסקים בשום מקום... מנהגא הוא וטעמיה גופא לא ידענא". וכן כתב הרב יוסף שאול נתנזון בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה חמישית, סימן לט), שביום מות צדיק וחכם אדרבה, יש להתענות ולא לחגוג:

ופשיטא שבימי האר"י ושאר קדושים אשר בארץ לא היו עושים רק לימוד על קברו ותפילות ותחנונים, ופשיטא שהבית יוסף וסיעתו לא היו מניחים לעשות כזאת, ורק אחר כך נתחדש המנהג ואחר כך חשבו למנהג קדום ומתייראים שלא יענשו ח"ו.

גם בשו"ת חקרי לב (יורה דעה, סימן יא) יצא נגד חגיגות ל"ג בעומר, בעיקר מפני ששורפים שם בגדים לשמחה ועוברים על איסור "בל תשחית": "ועם שידעתי גדולת רשב"י ז"ל בשמים ממעל ועל הארץ, לבי אומר לי דאין רצונו בכך".⁸ וראה עוד בשו"ת שם אריה (אורח חיים, סימן יד), שתמה "ושמחה זו מה זו עושה", וכן הגר"ע יוסף זצ"ל בשו"ת יחיה דעת (חלק ה, סימן לה) העיר על בעיות צניעות וכשרות בחגיגות ל"ג בעומר בקבר רשב"י וכתב: "שומר נפשו ירחק מהם, ושב ואל תעשה עדיף, ויבקר אצל ציון קברות התנאים הקדושים בזמן אחר שאין כל כך מבקרים רבים". גם החזון איש טען, שיש בהליכה לקבר רשב"י בל"ג בעומר משום ביטול תורה.⁹

מעיקרו של דבר, אין כל מקור לכך שיום פטירת רשב"י הוא ל"ג בעומר, וגם בזהוה הקדוש אין מופיע בשום מקום שזה הוא יום פטירת רשב"י. על זאת כבר העיר החיד"א (מראית העין, ליקוטים, סימן ז), שהיה מגדולי הפוסקים והמקובלים, כי המסורת של"ג בעומר הוא יום פטירת רשב"י מקורה בשיבוש בכתבי מהרח"ו, תלמידו של האר"י. בכל ספרי ההלכה, ראשונים ואחרונים, נקבע כי ל"ג בעומר הונהג כמועד קטן מפני שביום זה פסקה מיתתם של תלמידי ר' עקיבא. נראה, כי גם אם ר' יוסף קארו הכיר את מנהג ההליכה לקבר רשב"י בל"ג בעומר, הרי לא ייחס לו כל חשיבות הלכתית. בספרו, שולחן ערוך (אורח חיים, סימן תצג, סעיף ב), כתב: "נוהגים שלא להסתפר עד ל"ג לעומר, שאומרים שאז פסקו מלמות", וכוונתו לתלמידי ר' עקיבא, ואילו ליום טוב שעושים על קבר רשב"י אין כל זכר בספריו. אמנם הרמ"א (שם) כתב, שבל"ג בעומר "מרבנים בו קצת

8 אמנם היו פוסקים שהשיבו על טענות אלה. בספרו המועדים בהלכה (התש"ד), פרק לג, כתב הרב שלמה יוסף זווין, כי ר' שמואל העליר, רבה הראשי של צפת, פרסם קונטרס בשם "כבוד מלכים" (התור"ד) שעניינו להשיב על הטענות בדבר "בל תשחית", וכן בספר שדי חמד (אסיפת דינים, מערכת ארץ ישראל, אות ו) ציטט את תשובתם של רבני טבריה לחתם סופר. מכל מקום, לדעת הכול מדובר במנהג בעלמא.

9 הרב צבי יברוב מעשה איש, חלק ה (התשס"ב), עמ' סח-סט; חלק ז (התשס"ז), עמ' יב.

נסיעת שוטרים בשבת לצורך אבטחת אירוע הנערך במוצאי שבת

שמחה ואין אומרים בו תחנון", אך במקור הדברים במהרי"ל,¹⁰ הטעם הוא הפסקת מותם של תלמידי ר' עקיבא בלבד.

לסיכום, אם טעם ההילולה של ל"ג בעומר הוא הפסקת מותם של תלמידי ר' עקיבא, הרי זה מנהג בעלמא ואין לחלל בעדו את השבת; על אחת כמה וכמה אם ההילולה קשורה לציון יום פטירתו של רשב"י.

אם כן, כאשר ל"ג בעומר חל במוצאי שבת וההילולה במירון גורמת חילול שבת המוני של אנשי ביטחון והצלה, המחויבים להיערך מבעוד מועד לקראת התכנסות ההמונים, נכון הוא לדחות את ההדלקה ליום ראשון. הרי מצאנו, כי מחשש לחילול שבת ביטלו חכמים מצוות עשה מהתורה - תקיעת שופר ונטילת לולב כאשר הן חלות בשבת, שמא יטלטלו את השופר ואת הלולב ביום השבת שלא לצורך (מגילה ד ע"ב); על אחת כמה וכמה במנהג בעלמא יש לעשות הכול כדי למנוע חילול שבת של כוחות הביטחון. משום כך קבעה הרבנות הראשית לישראל, כי יש לדחות את ציון יום הזיכרון לחללי צה"ל ואת חגיגות יום העצמאות למדינת ישראל כאשר יש חשש לחילול שבת. דחיית הדלקת המדורות קלה יותר מפני שאפשר להדליק את המדורה בשעות היום של יום ראשון, שהוא עדיין ל"ג בעומר, שהרי אין כל עניין להדליק את המדורה בלילה דווקא. גם עדותו של מהרח"ו על מנהג האר"י הקדוש, ששהה במתחם הקבר מל"ג בעומר במשך שלושה ימים רצופים, מלמדת כי כל הימים הסמוכים לל"ג בעומר ראויים לשמחה ולהתייחדות.

לפני עיוור לא תיתן מכשול

ניתן לטעון, שהחיוב להימנע מחילול שבת משום פיקוח נפש מוטל על אדם המכניס עצמו למצב זה, אך לא מצאנו חיוב להימנע ממעשים שיגרמו לאחרים לחלל שבת משום פיקוח נפש. על הדלקת המדורות יש לדון אפוא לא מצד "מתנה לחלל את השבת" אלא מצד "לפני עיוור לא תיתן מכשול", ומכיוון שמדובר באנשי ביטחון, שבלאו הכי מחללים שבת, הרי לכאורה אין כאן משום איסור "לפני עיוור".

אמנם נחלקו אחרונים בשאלה, אם יהודים מחללי שבת נכללים בגדר "לפני עיוור לא תיתן מכשול" ו"מסייע ידי עוברי עבירה",¹¹ אולם כבר הכריעו גדולי האחרונים (ראה לדוגמה חזון איש, שחיטה, סימן ב, אות טז), שבדורנו מחלוקת זו אינה רלוונטית, על אחת כמה וכמה באשר לאנשי ביטחון והצלה, שרבים מהם שומרי שבת, שהרי מעלה גדולה היא לאנשי תורה ומצוות לשרת בכוחות הביטחון וההצלה העוסקים בהצלת

10 ספר מהרי"ל (מנהגים), דיני הימים שבין פסח ושבעות, אות ז.

11 עיין ש"ך, יורה דעה, סימן קנא, ס"ק ו, וכן בברכי יוסף, שם, ובדגול מרבבה, שם.

הרבים, כפי ששנינו, "כל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא" (משנה, סנהדרין ד, ה). יהודים יקרים אלה יצטרכו לנסוע ביום השבת רק משום שיהודים אחרים מקפידים על מנהג הדלקת המדורה במוצאי שבת, וזה לכאורה בגדר איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול".

דין "לפני עיוור" ו"מסייע" בעבודת המשטרה

אך עדיין יש מקום לטעון, כי ההמונים חוגגים במוצאי שבת כדי לקיים מנהג קדום ולא כדי לגרום חילול שבת, ומניין לנו שהליכה תמימה להילולה במוצאי שבת אסורה משום "לפני עיוור" ו"מסייע לדבר עבירה"?

דיון מעין זה עלה לפני עשרות שנים, כאשר שומרי תורה ומצוות הפגינו בשבת נגד חילול שבת ברשות הרבים. אז נשאלה השאלה, אם אין בעצם ההפגנות משום "לפני עיוור", כיוון שהפגנות אלה גורמות חילול שבת בידי כוחות המשטרה, המתארגנים ביום השבת כדי לאבטח את ההפגנות.

הרב יצחק זילברשטיין שליט"א¹² טען, כי משו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון, סימן קמה) ניתן ללמוד, שאין איסור "לפני עיוור" כאשר מדובר באונס, או בקיום תקנת חכמים, ומשום שמטרת ההפגנות למחות על חילול שבת ולהעמיד הדת על תלה ברשות הרבים, הרי שהדבר מותר אף אם יש בו מכשול לשוטרים רבים, וכן פסק הגר"ש אלישיב זצ"ל.¹³

זאת ועוד, הרב ישראל רוזן שליט"א¹⁴ טען, שאיסור "לפני עיוור" חל רק כאשר יש זיקה ישירה לנתינת איסור, או לכוונה להכשלה באיסור, כגון המושיט יין לנזיר (פסחים כב ע"א), או המכה בנו הגדול (מועד קטן יז ע"א), מה שאין כן כאשר מארגני ההפגנה אינם מזמינים משטרה ואף אינם מעוניינים שהמשטרה תבוא, בוודאי לא בדרך של חילול שבת: "בכהאי גוונא אין 'נתינה' ואין 'כוונה', וממילא אין אחריות מנקודת המבט של הכשלת לפני עיוור כלפי המתרחש, למרות שידוע וסביר כי מישהו יחלל שבת בגין ההפגנה". הוא הביא לזה ראיה משו"ת ישועות משה (סימן לב), שדן בשאלה אם בהגשת בקשה למשטרה, שתאשר הפגנה בשבת, יש משום "לפני עיוור", ומדבריו אפשר לדייק, שרק בגלל הצגת האישור והחתימה על הבקשה להפגנה יש לדון בחילול שבת בידי המשטרה משום איסור "לפני עיוור":

12 הרב יצחק זילברשטיין "החובה להפגין נגד חילול שבת" תחומין ז 117 (התשמ"ו).

13 שם, בעמ' 119.

14 הרב ישראל רוזן "היש 'לפני עור' בהפגנות שבת ובמחסומי רחוב?" תחומין ז 139 (התשמ"ו).

נסיעת שוטרים בשבת לצורך אבטחת אירוע הנערך במוצאי שבת

עניין "לפני עיוור" בהפגנות שבת אכן תלוי בדיוק בנקודה זו: אם המארגנים מעוניינים בנוכחות השוטרים ובעצם מזמינים אותם, אזי יש מקום לדון מצד "לפני עיוור" ומסייע, שהרי המזמין בעצם מתכוון להכשילם בחילול שבת. ברם אם למארגנים אין זיקה לפעילות המשטרית, ובוודאי היו מוותרים על נוכחותם, ולא ניחא להו בהם, ומאידך יש סיבות, לדעת המפגינים, להפגין בשבת - אזי לענ"ד אין כאן בית מיחוש מצד "לפני עיוור" ומסייע.

דחיית ברית מילה כשיש חשש לחילול שבת

ראיה לדברי הרב רוזן יש להביא משו"ת ציץ אליעזר (חלק ו, סימן ג) בדבר עריכת ברית מילה בשבת, כאשר המוהל יודע כי יהיו מוזמנים שיחללו את השבת בנסיעה. לטענת הציץ אליעזר, "מכיוון שאין פעולת המילה זוקקת כלל לחילול השבת על ידי העבריינים, ולא היא הגורמת באופן ישיר לחילול, ואין כאן שום הושטת דבר איסור לעבריינים", לכן אין בזה משום איסור "לפני עיוור" ו"מסייע". כן הסכימו שו"ת אגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן קנו), שו"ת יביע אומר (חלק י, אורח חיים, סימן לב), ושו"ת מנחת יצחק (חלק ג, סימן לה), שכתב:

וכי יעלה על הדעת דמשום חשש גרמא באיסורים ידחה מצוה דאורייתא, דאם לא כן נאמר דיבטלו תפילה בצבור בשבת לשומרי שבת כהלכתו, משום שישנם בעונותינו הרבים כאותם שבאים לבית הכנסת בדרך איסור, אך בוודאי החיוב מוטל על מי שיש בידו למחות, להזהירם ולהתרחק מהם.¹⁵

עם זאת יש פוסקים, שאסרו על המוהל לקיים ברית מילה בשבת במצב כזה. כך כתב הגר"ש וואזנר שליט"א (שו"ת שבט הלוי, חלק ד, סימן קלד):

אם יש חשש מבוסס וקרוב לוודאי שיחללו על ידי זה שבת הן לפני המילה על ידי הסעות במכוניות, והן בשעת המילה חילולי שבת שלא הותרו על פי הלכה... כבר פסקתי כמה פעמים דאין לעשות בזה הברית בשבת.

כך פסקו שו"ת מהרש"ג (חלק ב, סוף סימן קכד) והגר"מ אליהו זצ"ל (שו"ת הרב הראשי, חלק א, סימן יב).

גם הסוברים שאין בזה כל איסור הסכימו, כי כאשר חילול השבת נעשה בידי המשפחה עצמה כחלק מן ההכנות לברית, על המוהל לדחות את הברית ליום ראשון. כך פסקו

15 מה בין זה לבין תקיעת שופר ולולב שנדחו מחשש לחילול שבת - עיין תוספות, מגילה ד ע"ב, ד"ה ויעברנה.

הרב משה שטרנבוך (תשובות והנהגות, חלק ה, סימן רצ) והגרי"ש אלישיב זצ"ל (ישא יוסף, חלק ב, סימן מז), זאת על אף שלכאורה אין זיקה ישירה בין ברית המילה שעורך המוהל ובין חילול השבת של המשפחה, ובוודאי אין כאן נתינת איסור, או כוונה להכשיל באיסור חילול שבת.

התוקף ההלכתי של חובת המשטרה על-פי החוק לאבטח אירועים המוניים

אמנם בנדון דידן, מארגני הילולת רשב"י אינם מזמינים את כוחות המשטרה וההצלה ואף אינם מעוניינים שכוחות אלה יחללו את השבת בעבורם, אך לפי דעת הפוסקים, הסוברים שיש לדחות ברית מילה ליום ראשון במקום חשש חילול שבת, נראה כי כל שכן בנדון דידן יסברו שיש לדחות את ההילולה ליום ראשון; ואף לדעת החולקים בדין ברית מילה נראה לומר, כי לברית מילה בשבת באים מחללי השבת על דעת עצמם ואין זיקה ישירה בין המוהל ובין חילול השבת, ואילו לאירוע המוני, כוחות המשטרה וההצלה מחויבים על-פי חוק להגיע, בין אם הוזמנו בין אם לאו. על-כן קיימת זיקה ישירה בין ההילולה המתקיימת במוצאי שבת ובין חילול השבת של כוחות המשטרה, והרי זה כמי שהזמינו בידיים את כוחות המשטרה לחלל את השבת. כך כתב רבה של העיר פתח תקווה, הרב משה מלכה זצ"ל:¹⁶

ישנם הטוענים, וכי אנחנו מזמינים את המשטרה? היא באה מעצמה ואין אנחנו אחראים לחילולי שבת שלה. וכל פה יודה שאין טעם לדברים הללו: חדא, כאשר אנו מבקשים מהמשטרה רישיון להפגין, בזה אנחנו כאילו מזמינים אותם לבוא לשמור על הסדר. ואנו בעצמנו מעוניינים בנוכחותם, כדי לשמור שלא יהיו קטטות ומריבות. ועוד, אפילו אם יהיה במקרה שיצאנו להפגין בלי רשות. עם כל זה החוק מחייב את המשטרה להופיע מיד במקום. אם כן אנחנו הגורמים להופעתם, אף אם לא הוזמנו על ידינו.

מכאן נבין מדוע הגר"ש אלישיב זצ"ל והרב זילברשטיין שליט"א (הובאו לעיל) ביססו את היתרם רק על חידושו של מהרי"ל דיסקין, כי מחאה על העמדת הדת אינה בגדר "לפני עיוור". הגר"ש אלישיב זצ"ל והרב זילברשטיין שליט"א לא טענו, כי מארגני ההפגנה, היות שלא הזמינו את כוחות המשטרה, פטורים מאחריות לחילול השבת בידי השוטרים.

16 הרב משה מלכה "הפגנות וחסידות בחובות בשבת" תחומין ז 107 (התשמ"ו).

נסיעת שוטרים בשבת לצורך אבטחת אירוע הנערך במוצאי שבת

גם שני הפוסקים האלה סברו, שעצם ההגעה של השוטרים למקום ההפגנה, אף אם לא הוזמנו, יש בה משום איסור "לפני עיוור".¹⁷

מגדר מלתא כדי למנוע חילול שבת

גם הפוסקים, המתירים קיום ברית מילה בשבת למרות חילול השבת של המוזמנים, העירו כי היכן שיש צורך למגדר מלתא כדי לחזק את שמירת השבת, יש מקום לשיקול דעתו של מורה הוראה כדי לחזק את מעמד השבת. כך ביאר הגר"ע יוסף זצ"ל¹⁸ את דברי שו"ת מהרש"ג (חלק א, אורח חיים, סימן נג; חלק ב, סוף סימן קכד), המתייחסים לסוגיה זו. כך העלה גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ו, סימן ג): "אבל העליתי על הגיליון גם דברי כמה מהפוסקים האוסרים בזה בכדי שלפני המורה ובא יהא לו סיוע הלכתי כאשר ימצא מקום של גדירת גדר עם דחיית המילה".

מגדר מלתא בחילול שבת של רבים

ואם על חילול שבת של יחידים הכריעו כל גדולי האחרונים שיש למורה הוראה מקום לדחות את ברית המילה ליום ראשון משום מגדר מלתא, מה נענה אנו כאשר מדובר בחילול שבת של רבים - אלפי שוטרים ואנשי הצלה וביטחון, נהגי הסעות ועוד - שכולם בלא יוצא מן הכלל מחללים שבת רק בגלל החוגגים את ל"ג בעומר מיד במוצאי שבת. האין בכך זילות שבת? האם אין ערך לכך שהמוני בית ישראל, מסורתיים וחילוניים, הנוהגים להדליק מדורה בל"ג בעומר, יימנעו מחילול השבת רק בזכות הקריאה לדחות את ל"ג בעומר ליום ראשון? צא ולמד מדברי החזון איש (אורח חיים, סימן לח, אות ד), שפסק באשר לשימוש בחשמל אף לצורך פיקוח נפש, כי אם ניתן לצמצם את חילול השבת על-ידי התארגנות מתאימה לפני השבת, "אסור להשתמש בו, מפני שיש בשימוש איסור חילול ה' שאינו חס לכבוד שמים, כיוון שהוא שימוש ציבורי והעובד בשבת עושה במרד ר"ל, והנהנה ממעשיו מעיד ח"ו שאין לבו כואב על חילול שבת".

17 בשמירת שבת כהלכתה (פרק מא, סעיף ב) כתב, כי במקום שיש פיקוח נפש חייבים להזעיק מכבי אש או משטרה, על אף שהם עלולים לחלל שבת בדבר שאין לו קשר לפיקוח נפש, "דכל שעושה להציל חיי אדם מותר לעשותו גם אם כתוצאה מזה נעשה איסור אחר, כגון 'לפני עיוור', אף שאין לו שום קשר לעצם הצלת האדם" (שם, בהערה ו. הובא גם בשולחן שלמה, חלק ג (התשס"ב), סימן שכח, עמ' עד, הערה יג). אמנם שם מדובר בפיקוח נפש שאינו תלוי באדם, ולכן אין לשקול חשש של איסור "לפני עיוור", בניגוד לנידון דידן, שאנו היוצרים את המציאות של פיקוח נפש. ודו"ק.

18 הרב עובדיה יוסף "דחיית ברית מילה כשיש חילול שבת" זכור לאברהם ב קמד (התש"נ); שו"ת יביע אומר, חלק י, אורח חיים, סימן לב.

ואם בחילול שבת מחמת מצוות המילה - שהיא מצוות עשה של "וביום השמיני ימול בשרו" - יש מקום לומר שאין לדחות את המילה ליום ראשון, כיצד זה נתיר חילול שבת משום מנהג בעלמא, הניתן בוודאי ובוודאי לדחותו ליום ראשון?

כך היא מסקנתו של הרב שמואל רבינוביץ' שליט"א, רב המקומות הקדושים (שו"ת שערי ציון, סימן טו). הוא כתב, כי אף אם נוכיח שאין בחילול שבת של כוחות המשטרה משום גדר של "לפני עיוור", "יש לפעול ככל שניתן לצמצם את חילולי השבת, הן בפעילות הציבורית, והן בהתארגנות במקום, כמו לדחות את ההדלקה למאוחר יותר בכדי שהדבר לא יביא להתפרסות שוטרים בתוך החצר של הקבר לפני צאת השבת"; וכן דעתו של הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א (מכתבו הובא בשו"ת שערי ציון, שם):

אין ספק שיש להימנע מלהדליק את ההדלקה במוצאי שבת, ויש להדליקו ביום ראשון ביום כדי למנוע חילול שבת. ויש להודיע לקהל הרחב ולמשטרה לא לבוא למירון בליל מוצאי שבת... שלרשב"י ניחא ליה מאוד שח"ו לא יחללו שבת בגינו אלא ישמרו שבת, וממילא יהיה לנו למליץ.

בין פעולות אבטחה בשגרה לפעולות חד-פעמיות

ואם תאמר, הרי השוטרים בלאו הכי עוסקים בהצלה בכל שבת, ומה ההבדל בין העוסקים בשבת בעבודות שיטור בערים הגדולות, ובין העוסקים בעבודות שיטור בשבת במתחם קבר רשב"י? שוטר מה לי הכא מה לי התם? על כך נשיב ונאמר, שיש הבדל בין פעילות משטרתית שבשגרה, שהיא מחויבת המציאות כדי לשמור על הסדר הציבורי ועל החוק, לבין פעילות משטרתית הדורשת היערכות מיוחדת של גיוס מאות ואף אלפי שוטרים, שאילולי אירוע זה לא היו מחללים את השבת כלל.

זאת ועוד, אירוע המתקיים בערים הגדולות, שמשרתים בהן אלפי שוטרים, אינו מצריך גיוס כוחות משטרה נוספים ממקומות אחרים בארץ ואינו כרוך אפוא בחילול השבת באופן חריג, ואילו למתחם קבר רשב"י נדרשת הסעת מאות שוטרים מכל רחבי הארץ ביום השבת אך ורק כדי לאבטח את האירוע מיד בצאת השבת.

יתר על-כן, בערים הגדולות, בגלל סדרי הכוחות הגדולים שבשגרה, ניתן גם לאבטח אירועים המוניים וגם להמשיך ולטפל באירועים השגרתיים, שהרי לא ניתן להפקיר את רחובות ישראל בגלל אירוע המוני. לעומת זאת, אבטחת מתחם קבר רשב"י דורשת תחלופה של הכוחות ביום השבת כדי שניתן יהיה לטפל באירועים המתרחשים באותה עת בערים הגדולות.

אם כן, פריסת הכוחות בעיר הגדולה אינה מצריכה חילול שבת חריג גם לשם אירוע חריג, ואילו פריסת הכוחות בקבר רשב"י מצריכה פריסת כוחות חריגה, המביאה לידי חילול שבת חריג.

הלכות מדינה

לעיל הובאה מדברי האגרות משה פסיקה, שממנה ניתן להעלות, כי במקום שיש אלו היכולים למלא משימות שיטור בשבת, על שוטר שומר תורה ומצוות להימנע מחילול שבת. אך האגרות משה כתב כן על רופא המשרת בבית חולים של גויים, שביכולתו להתחלף עם רופאים אשר אינם מחויבים בשמירת השבת. מעיקרו של דבר, ראוי ונכון הוא שרופא יהודי שומר שבת יימנע מחילול שבת. אולם משטרת ישראל מונה עשרות אלפי שוטרים יהודים ורבים מהם שומרי תורה ומצוות, ואם אחד מהם יימנע ממשמרת בשבת, יהודי אחר יעשה את מלאכתו ויחלל שבת. על זה כתב ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק מ, סעיף כג): "רופא שומר תורה ומצוות שיש לו תורנות בבית החולים אל יחליפנה עם מחלל שבת... ויש לו שכר טוב מאת השם".

טעם נוסף ומהותי יותר לדין זה כתב הרב שאול ישראלי זצ"ל (עמוד הימיני, סימן יז, אות ז). הוא קבע, כי בשאלות הלכתיות הקשורות לעבודת המשטרה איננו עוסקים מתוך מבט פרטי על השוטר השומר תורה ומצוות, אלא במבט על המדינה כולה:

דבר ברור שהדיון בנקודה זו אינו צריך להביא בחשבון את מספר שומרי התורה במשטרה כיום הזה, אלא אנו מחויבים לדון כאילו כולם מוכנים לשמוע בקול התורה ולהשמיע להם את ההלכה כפי שהיא לכולם באופן שווה, ועד כמה שמותר הרי זה מותר לכולם, ואין ראוי להימנע מזה, ועד כמה שזה אסור עלינו לחתור שיהא זה חוק כללי הנוהג ומחייב את כל אנשי המשטרה כאחד.

לכן, אם אבטחת אירוע המוני בשבת מותרת על-פי ההלכה מכיוון שיש בה משום פיקוח נפש, הרי שהנסיעה בשבת לצורך זה מותרת לכל השוטרים בלא יוצא מן הכלל.

מדברי הרב ישראלי ניתן לפתח נקודה נוספת. בסוגיות אלה אנו עוסקים, בעצם, בשאלות הנוגעות להלכות מדינה. לכן, פסיקה באותן השאלות מחייבת התייחסות כללית למציאות של חיים יהודיים במדינה יהודית. ברי לכל בר-דעת, שהחיים במדינת ישראל אינם יכולים להתנהל בלא משטרה חזקה ויעילה, הפועלת ללא לאות גם בשבתות ובימים טובים כדי לשמור על הסדר הציבורי ועל שלום האזרחים, שהרי כלל ידוע הוא, שאין סומכים על הנס (פסחים ח ע"ב). משום כך אין לומר, ששוטר שומר תורה ומצוות

יימנע מעשיית מלאכתו בשבת, שהרי גם כאשר כל השוטרים במדינת ישראל יהיו שומרי תורה ומצוות, עדיין נצטרך להם שיסיירו ברחובות כדי לתת מענה במקרים של פיקוח נפש.

והוא הדין לא במקרי חירום בלבד, אלא גם בשגרת השבתות במדינת ישראל. ברור לכל בר־דעת, כי יהודים לא יימנעו בשבתות ובימים טובים מתפילה בבתי הכנסת, לא מהליכה לכותל המערבי ולא מקיום תהלוכות של מצוות ושמחות, שהרי אי־אפשר לומר שיהודים - יחידים ובקבוצות - לא יצאו מהבית בשבתות ובימים טובים כדי ששוטרים לא יצטרכו לסייר ברחובות ולשמור על הסדר. מעין זה כתב בשו"ת מנחת יצחק.¹⁹

אכן, בשגרת החיים יש אירועים המוניים, המתקיימים בשבתות ובימים טובים, והם בגדר מצווה שלא ניתן לדחות את מילויה. המשטרה מחויבת לאבטח אותם ולצורך האבטחה הזו מותר לה לחלל את השבת. לעומת זאת יש אירועים, שאין כל חובה או מצווה לקיימם בשבת, או מיד במוצאי שבת. גם את האירועים האלה מחויבת המשטרה לאבטח אף־על־פי שאבטחה זו כרוכה בחילול שבת. במקרה זה נתונים השוטרים בין חובתם לאבטח אירוע המוני על־פי חוקי המדינה לבין האילוץ לחלל את השבת שלא לצורך, ושלא כדין.

סיכום

ככלל, ראוי לדחות אירוע המוני, שחל סמוך לאחר מוצאי השבת ואשר דורש לשם אבטחתו היערכות מוקדמת של כוחות הביטחון, הכרוכה בחילול שבת. אם יש הכרח או מצווה לקיימו במוצאי שבת דווקא, או שהמארגנים לא דחו אותו אף שכך היה ראוי, מותר לאנשי כוחות הביטחון וההצלה לנסוע בשבת כדי להיערך לאבטחת האירוע מחשש סכנה ופיקוח נפש של הרבים. כמו כן, אין איש כוחות הביטחון וההצלה חייב להגיע למקום האירוע מערב שבת כאשר הדבר פוגע בסעודות השבת שלו עם בני משפחתו וגורם לטרחה מרובה.

בשנת תשע"ד, לקראת ל"ג בעומר שחל להיות במוצאי שבת, קראה מועצת הרבנות הראשית לישראל לדחות את ההילולה ליום ראשון כדי למנוע חילול שבת בידי כוחות הביטחון וההצלה. אף שלקריאה זו הצטרפו גדולי הרבנים שבדור, החוגגים לא נענו לה, ולכן מותר לשוטרים לנסוע בשבת כדי להיערך לאבטחת ההילולה.

19 ראה דבריו לעיל ליד ציון ה"ש 15.

ה ר ב ז א ב ו י י ט מ ן



נוסח קבלת מצוות בבתי דין לגיור

- הקדמה ▪ הקשיים בנוסח קבלת המצוות
- בבתי דין לגיור ▪ הצעת נוסח חלופי
- לקבלת מצוות בפני בית הדין ▪ קבלת
- המצוות כתנאי מקדים לביצוע תהליך
- גיור ללא נוסח מחייב ▪ ההשוואה לברית
- סיני כמקור להתחייבות לקיום המצוות
- הלימוד מגיור קטינים על טעם הצורך
- בקבלת מצוות ▪ שיקולי בית הדין בגיור
- גדול ▪ "חוששין לו עד שיתבאר צדקותו"
- החקירה והדרישה בבית הדין ▪ סיכום

הקדמה

פעמיים מקבלים על עצמם המתגיירים עול מצוות בפני בית הדין. בפעם הראשונה - בסיום ההליך בבית הדין, לאחר שבית הדין החליט לקבל אותם לעם היהודי - עומדים המתגיירים ומקבלים על עצמם עול מצוות. בפעם השנייה הם מקבלים על עצמם מצוות בעת טבילת הגרות במקווה.

הנוסח הנהוג בבתי דין רבים הוא:

הריני מקבל על עצמי לשמור ולקיים את כל מצוות התורה ואת כל המצוות שתקנו חכמים ואת כל המנהגים הטובים הנוהגים בעם ישראל ואני מאמין בה' אחד - "שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד".¹

1 נוסח זה חובר בידי הדיין הרב אברהם אלמליח זצ"ל, שהיה מחשובי חונכי דיני מערכת הגיור הממלכתית בישראל (ראה הרב ישראל רוזן ואוהב גר, התשע"א, בעמ' 29. זמין גם בקישור הבא: www.zomet.org.il/?CategoryID=281&ArticleID=650).

אין ספק שזה הוא מעמד מרגש ביותר הן למתגייר, הן לבית הדין והן לקרובים ולחברים הנוכחים בעת המעמד בבית הדין, ורבים מהמתגיירים, או מהמתגיירות, ומהנוכחים הנוספים מוחים דמעה בעת מעמד קבלת המצוות בפני בית הדין - מעמד שהוא שיאו של הליך הגיור כולו.

לאחר שהמתגייר קיבל עליו את המצוות בפני בית הדין מנחה אותו בית הדין, שמרגע זה ואילך עליו לקיים את כל המצוות. לכן, למשל, במקרה של בני זוג המתגיירים, נאסר עליהם להמשיך לגור ביחד מרגע קבלת המצוות בפני בית הדין ועד שיינשא זה לזו כדת משה וישראל, לאחר טבילת הגרות במקווה וקבלת המצוות השנייה.

במאמר זה נעמוד על מקורותיו האפשריים של הנוסח הנהוג לקבלת מצוות ועל הקשיים בו, ונציע נוסח המתאים יותר למשמעות קבלת המצוות בהליך הגיור.

הקשיים בנוסח קבלת המצוות בבתי דין לגיור

בנוסח קבלת המצוות הנהוג יש שלוש בעיות עיקריות: האחת, מכיוון שבנוסח זה יש התחייבות לקיים את כל מצוות התורה ואת כל מצוות החכמים ואת כל המנהגים הטובים שנהוגים בעם ישראל, בית הדין עלול, במקרים רבים, להכשיל את המתגיירים בכך שאם יעברו על מצוות מסוימות - הרי שבנוסף לעבירה שיעשו, הם יעברו גם על התחייבותם זו שניתנה במעמד הגרות בפני בית הדין.²

הבעיה השנייה היא, שנוסח זה עלול לאנוס את המתגיירים להצהיר הצהרה שקרית כבר במעמד הגיור עצמו בפני בית הדין, כאשר הם נדרשים להתחייב לשמור ולקיים את כל מצוות התורה וכל מצוות החכמים - דבר שרבים משומרי המצוות אינם עומדים בו וספק רב אם הגרים יכולים להתחייב לעמוד בו.

בעיה נוספת היא הכפילות שיש בהצהרת קבלת המצוות, כפילות שיוצרת אי־בהירות לגבי הרגע שבו מתחייב המתגייר בקיום המצוות: האם רגע זה הוא בעת הצהרתו בפני

2 בלי להתייחס לשאלה אם לשון זו של התחייבות לקיום מצווה היא בכלל נדר או שבועה, ובלי לדון בשאלה אם יש בגוי איסור 'בל יחל' בנדר או בשבועה, אין ספק שמעמד העומד להתגייר שונה ממעמד הגוי ואין ספק שהתחייבות זו, הניתנת במעמד הגיור בפני בית דין, יש לה משמעות רבה; היא מחייבת את המתגייר ואי־הקפדה על קיומה יוצרת זילותא הן של בית הדין והן של המעמד ושל התהליך כולו בעיני המתגייר. הרב דוד בס הפנה אותי לדברי הגר"ד סולבייצ'יק בספרו *על התשובה* (התשל"ה), בעמ' 131, שאומר שכל קבלה לעתיד שיש בווידי ותשובה על חטא היא שבועה בשם ה' ונמצא, שכל מי שחוזר לחטאו לאחר שעשה תשובה והתוודה, הרי שבנוסף לחטא הוא גם מחלל את שבועתו. ואם כן, ייתכן שהוא הדין בגר, שגם עליו הוטל לחזק את קבלת המצוות בהתחייבות שבכל עבירה שיעבור תהיה עבירה נוספת של חילול התחייבותו.

בית הדין - וכפי שמורה לו בית הדין, שמרגע זה של קבלת מצוות עליו להקפיד באיסור ייחוד, או חיי אישות, ללא חופה וקידושין כדת משה וישראל - או רק לאחר הטבילה, שבה הוא הופך להיות יהודי, כפשטות דברי הרמב"ם והשולחן ערוך?³

הצעת נוסח חלופי לקבלת מצוות בפני בית הדין

לכאורה, החיוב הברור, שעל הגר לקבל עליו מצוות בעת הגיור, אינו מחייב שימוש בנוסח כזה ועדיף היה שהמגייר יצהיר ויאמר:

"שמע ישראל ה' אלוהינו ה' אחד" - הריני מאמין בה' אלקי ישראל ומאמין באחדותו והריני מקבל על עצמי שמרגע טבילת הגיור בפני בית הדין יחולו עלי כל המצוות - הן המצוות מהתורה הן המצוות שמדברי חכמי ישראל והן כל המנהגים הטובים של עם ישראל.

ואם מעוניינים אפשר להוסיף עוד משפט:

ובעזרת ה' אשתדל לקיים את המצוות והחיובים הידועים לי, ולהמשיך וללמוד גם את שאר המצוות והחיובים שאני מצווה בהם על מנת לקיימם בהתאם לנדרש מכל יהודי.

כאשר הגר אינו מקבל על עצמו התחייבות לקיים את כל מצוות התורה ומצוות החכמים, אלא הוא מצהיר שהוא מאמין בה' ושהוא מבין ומקבל על עצמו, שמרגע הגיור חלות עליו כל מצוות התורה ומצוות החכמים, אין אנו מכשילים אותו בהתחייבות שהוא לא יעמוד בה, איננו אונסים אותו להוציא מפיו דבר שקר, ואף אין כל מניעה לומר זאת

3 "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגויים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד ע"ז הרי הוא כישאל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישאל" (משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יג, הלכה יז). וכן, "כיוון שטבל הרי הוא כישאל" (שולחן ערוך, יורה דעה, סימן רסח, סוף סעיף ב). אך עיין במאמרו של הרב ישראל רוזן "מעמדו של גר לפני השלמת תהליך הגיור" תחומין כח 283 (התשס"ח), שמצדד בכך שמרגע קבלת המצוות הראשונה על הגר לשמור מצוות ואסור לו לעבור על איסורים מדאורייתא ומדרבנן; אלא שכל דינוי האחרונים המובאים במאמרו נוגעים לגר שמל ולא טבל, דהיינו, הוא כבר החל בתהליך הגיור שכולל מילה וטבילה, אך נראה שלא מצינו מי שסובר שעוד לפני המילה חלים עליו חיובי התורה. יוצא דופן הוא המקור שמביא הרב רוזן מספר חסידים (מרגליות), סימן תרצ, שם כתוב: "גר שבא להתגייר וכבר קבל עליו כל המצוות מ"ע לעשות וכל מצות ל"ת שלא לעשות ומבקש שימולו אותו והיה אחד מאכילו נבילות וטריפות כי אמר כל זמן שלא נמול ולא טבל הרי הוא כמו נכרי א"ל חבריו זה לענין ישראל שאם נגע ביינו אסור לשתות אבל כבר קבל כל המצות עליו איך יתכן להאכילו נבילות וטריפות". ונדמה שקשה להביא ראיה ממקור זה, במיוחד שהדברים מובאים כמחלוקת שאין בה הכרעה.

פעמיים - הן בפני בית הדין ושוב סמוך לטבילה במקווה בעת חלות החיוב לשמור תורה ומצוות. וכך נראה שיש לפרש את קבלת המצוות הכפולה המוזכרת ברמב"ם⁴ - הן במהלך הדיון בבית הדין, כאשר דנים בבקשת הגיור, והן ברגע הטבילה. בראשונה מודיעין למתגייר מקצת מהמצוות כדי שיבין את משמעות הגיור וכדי לוודא שהוא מבין זאת נכונה ושהסכמתו לגיור ניתנת מתוך הבנה מלאה למשמעות זו, ושוב חוזרים ומוודאים בעת הטבילה שהוא מודע לחיובים החלים עליו והוא אינו חוזר בו ברגע הגיור עצמו.

השאלה היא, אם נוסח כזה, שאין בו התחייבות לשמירת המצוות, אלא רק הכרה והסכמה לחיוב שחל על המתגייר ברגע הגיור, מהווה קבלת מצוות מספקת, או שקבלת המצוות הנדרשת בעת הגיור משמעותה אכן התחייבות של המתגייר לקיים את כל המצוות.

קבלת המצוות כתנאי מקדים לביצוע תהליך הגיור ללא נוסח מחייב

למרות שתהליך הגיור המתואר ברמב"ם (משנה תורה, איסורי ביאה, פרקים יג-יד) כולל שלושה דברים - מילה, טבילה וקרבתן - ואינו כולל קבלת מצוות, הרי שפשטות לשונו של הרמב"ם (שם, הלכה ד) מורה, שקבלת המצוות היא תנאי הכרחי ומקדים לקבלת הגר ולביצוע תהליך הגיור:

וכן לדורות כשירצה הגוי להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, ואם נקבה היא טבילה וקרבתן שנאמר ככם כגר, מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן.

כלומר, כאשר הגוי מעוניין להצטרף לברית שנכרתה בין הקב"ה לעם ישראל ומקבל עליו עול תורה עליו לעבור את תהליך הגיור, הכולל מילה טבילה וקרבתן. דהיינו, המילה, הטבילה והקרבתן הם המעשים החיצוניים הנדרשים כדי שגוי יהפוך ליהודי, אך למעשים אלו קודמים רצונו של הגוי להיכנס לברית שבין הקב"ה לעם ישראל, שאיפתו להסתופף תחת כנפי השכינה וקבלתו על עצמו עול תורה.

4 משנה תורה, איסורי ביאה, פרק יד, הלכה ב: "ומודיעין אותו עיקרי הדת... ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות... וכשם שמודיעין אותו עונשן של מצות כך מודיעין אותו שכון של מצות... אם חזר בו ולא רצה לקבל הולך לדרכו, ואם קיבל אין משהין אותו אלא מלין אותו מיד..." ושוב בעת הטבילה: "ושלשה עומדין על גביו ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות פעם שנייה".

אך מה פירוש קבלת עול תורה? האם משמעותה התחייבות של הגוי בטרם הגיור לשמור את כל מצוות התורה, או שמשמעותה היא הסכמתו לכך, שכל חיובי התורה ומצוותיה יחולו עליו ברגע הגיור? ברמב"ם ובשולחן ערוך לא מצינו נוסח מדויק, שעל המתגייר לומר בעת קבלת המצוות, וגם לא מפורש בדבריהם שיש צורך באמירה כלשהי. אמנם מלשון הרמב"ם (שם, בתחילת פרק יג) משמע יותר, שמדובר בהתחייבות לשמירת המצוות "כשירצה הגוי להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן", אך מלשונו בפרק יד, שם הוא מתאר את תהליך הגיור עצמו, משמע יותר כאפשרות השנייה, ושם כתוב שמודיעים לגר מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות כדי להבהיר לו את משמעות גרותו ולמה הוא נכנס ובמה הוא מתחייב; ועצם נכונותו והסכמתו לאחר הבהרה זו להמשיך בתהליך ולהתגייר היא קבלת המצוות הנדרשת ממנו. דהיינו, קבלת המצוות היא הסכמת המתגייר לעבור את תהליך הגיור מתוך ידיעה, שזה מוביל לחיובו בתורה ובמצוות - חיוב שחל על כל אחד מישראל: "אם חזר בו ולא רצה לקבל הולך לדרכו, ואם קיבל אין משהין אותו אלא מלין אותו מיד... ואחר כך מטבילין אותו" (משנה תורה, שם, פרק יד, הלכה ה). כלומר, אף שברור ופשוט שכל הליך הגיור הוא הצטרפות לעם היהודי המחויב בתורה ובמצוות, וממילא, ללא הסכמה והבנה, שזו היא משמעות הגיור, אין כל מקום להתחיל בהליך הגיור - זאת אומרת, אין כל מקום לקבל גוי ולגיירו אם אינו מבין ומקבל על עצמו את עיקר הגרות - ובכל זאת לא מצינו שהוא אמור להתחייב בפיו לקיים את כל המצוות, אלא רק להבין ולהסכים, שכל המצוות חלות עליו ומחייבות אותו מיד עם טבילתו והצטרפותו לעם היהודי. לכל היותר, לאחר שבית הדין מסביר לו כי משמעות הגיור והכניסה לעם היהודי היא חיוב במצוות וקבלת הגבלות רבות בתחומים שונים, עליו לומר "מקבל ומסכים אני", או "אעשה ואשמע".

ונראה שלאור זה ניתן להסביר גם את דברי הרמב"ם (שם, פרק יג, הלכה ד) - "ויקבל עליו עול תורה" - משמע, על המתגייר לקבל עליו את כל חיובי התורה ומצוותיה. ויש הבדל גדול מאוד בין אמירה שבה הגר מתחייב לשמור את כל מצוות התורה ובין אמירה שהגר מקבל על עצמו את כל מצוות התורה וחיוביה. זו האחרונה משמעותה הבנה והסכמה, שכל מצוות התורה יחולו עליו ברגע הגיור, אך אין בה התחייבות שהוא אמנם ישמור ויקיים את כל המצוות בשלימותן.⁵

5 לשאלה זו יש כמובן משמעות מרחיקת לכת במקרים שבהם בית הדין מתרשם, שקיימת סכירות רבה כי המתגייר לא יקיים את כל מצוות התורה. אם נדרשת ממנו התחייבות לשמור את כל מצוות התורה ולבית הדין נראה שאין לו כוונה לעשות זאת, הרי אי־אפשר לגיירו ואולי יש מקום אף להעלות ספק לגבי תוקף גיור שהתבסס על הצהרה שקרית (ראה הרב צבי ליפשיץ "ביטול גיור כשקבלת המצוות היתה פגומה" תחומין יט 115, התשנ"ט). אך אם מה שנדרש מהמתגייר הן הבנה והסכמה, שחיובי

השוואה לברית סיני כמקור להתחייבות לקיום המצוות

ייתכן שהבסיס לנוסח המקובל, שעל-פיו מתחייב המתגייר לקיים את כל מצוות התורה, נעוץ בהשוואת הליך הגיור להליך שעבר עם ישראל בעת כניסתו לברית במעמד הר סיני - השוואה שעורך הרמב"ם (שם, פרק יג, הלכות א-ד). וכפי שברית מעמד הר סיני הייתה מורכבת ממילה, מטבילה ומקרבן, כך הוא הליך הגיור. וכשם שלמעמד הר סיני קדמה נכונות עם ישראל להיכנס לברית, באומרם ובהצהירם "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), כך קבלת המצוות, המקדימה את הליך הגיור, אינה אמורה להיות רק הבנה והכרה, שהגיור מחייב את המתגייר במצוות שכל עם ישראל חייב בהן, אלא עליה לכלול התחייבות של המתגייר לקיים את המצוות.⁶ תרגום אונקלוס על המילים "נעשה ונשמע" הוא "כל דמליל ה' נעביד ונקביל" כלומר, נעשה ונשמע פירושו נקבל על עצמנו את כל דברי ה' ומצוותיו ונעשה אותם.

אלא שאף כי השוואה זו יכולה להוות בסיס לדרישה מהמתגייר להתחייב לקיים את מצוות התורה, יש להדגיש שהדברים אינם מפורשים לא ברמב"ם ולא בשולחן ערוך, שבשניהם לא נזכר נוסח קבלת המצוות ואף לא מפורש שקבלת המצוות הנדרשת היא התחייבות לקיים את המצוות. להיפך, פשטות לשון הרמב"ם מורה, שקבלת המצוות

המצוות חלים עליו ברגע הגיור, הרי אין משמעות מבחינת תוקף הגיור לשאלה אם הוא יקיים את המצוות לאחר הגיור, או שיחליט שלא לקיים אותן. וכן משמע משו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו, שכתב: "נכרי שבא להתגייר ולקבל עליו כל המצוות חוץ מדקדוק אחד מד"ס דאין מקבלין אותו, היינו במתנה שלא לקבל ושיהיה מותר לו דבר זה מן הדין (כלומר, שהוא מבקש שאחד מהחיובים לא יחול עליו בעת הגיור), בזה אין מקבלים אותו דאין שיוור ותנאי בגירות ואין גירות לחצאין, אבל במי שמקבל עליו כל המצוות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצוות. ומה"ט נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפ"ל דאין לחוש לזה כיון דמקבל עליו כל המצוות אף שחושב לעבור על איזה מהמצוות אח"כ לתיאבון, מ"מ אין זה מניעה לקבלת המצוות, ודוקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב". אמנם יש להזהר ממקרים שבהם כל קבלת המצוות היא הונאה ומרמה גמורה, שהרי האחיעזר המשיך וכתב: "אולם היכא שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כוונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצוות לאו כלום הוא א"כ זהו חסרון בקבלת המצוות דמעכב" (וראה מה שכתב בנושא זה הרב ישראל רוזן "גר שקיבל תורה 'חוץ ממצווה אחת' תחומין יט 139, התשנ"ט). אמנם בשו"ת דעת כהן, סימן קנג, מסיק הרב קוק שאין מקום לפקפק בתקפות הגיור גם אם סביר להניח שקבלת המצוות הייתה מהפה ולחוץ, והביא ראייה לכך מבני ישראל במעמד הר סיני, שבאמרם נעשה ונשמע אמרו זאת רק מהפה ולחוץ: "וגם באבותינו קרא כתיב ויפתוהו בפיהם וגו', ואמרו במדרשים שה' לבם פונה לע"ז ופסל מיכה ה' עמם, ומ"מ כיון שקבלו בפה נגמרה הגירות".

6 ויפה העיר מנחם פינקלשטיין הגיור: הלכה ומעשה (התשנ"ד), בעמ' 101-102, שכמתואר בשמות כד, ג-ז, גם במעמד הר סיני הייתה הודעת וקבלת מצוות כפולה - "כל אשר דבר ה' נעשה" לאחר הודעת המצוות בתחילה, "וכל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" בעת כריתת הברית עצמה.

נוסח קבלת מצוות בבתי דין לגיור

היא ההסכמה להמשיך בהליך ההצטרפות לעם ישראל גם לאחר שהובהר למתגייר, כי הצטרפות זו מחייבת אותו בכל המצוות.⁷

בסיס אפשרי נוסף לנוסח המקובל בבתי הדין מצוי אולי בהשוואה בין קבלת מצוות של המתגייר ובין קבלת חברות, או נאמנות. נראה, שמשמעותה של קבלת חברות, או נאמנות, היא אכן התחייבות למילוי אחר הדרישות הנובעות מהמעמד החדש שמתקבלים אליו, וכפי שעולה מהתוספתא (דמאי ב, ב):

המקבל עליו ארבעה דברים מקבלים אותו להיות חבר: שלא יתן תרומה ומעשרות לעם הארץ ושלא יעשה טהרות לעם הארץ ושיהא אוכל חולין בטהרה⁸ המקבל עליו להיות נאמן מעשר את שהוא אוכל ואת שהוא מוכר ואת שהוא לוקח ואין מתארח אצל עם הארץ דברי ר' מאיר וחכמים אומרים המתארח אצל עם הארץ נאמן.

עם הארץ שקבל עליו כל דברי חברות חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו גר שקיבל עליו כל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו ר' יוסה בי ר' יהודה או' אפי' דבר קטן מדקדוקי סופרים.

בתוספתא משמע, שהתנאי לקבלה למעמד של חבר היא התחייבות המצטרף להקפיד על הדברים שחברים נוהגים בהם, ולפי כך יש מקום לומר, שהקבלה הנדרשת מהמתגייר היא התחייבות לשמור ולקיים את כל מצוות התורה.

אלא שכמובן, יש הבדל גדול בין השניים. חבר מקבל על עצמו התחייבות מעבר לחובות החלות עליו כיהודי ומעבר למצוות התורה, ולכן יש צורך בהתחייבותו לשמור על כללי החברות - ולפרטם לצורך זה - בטרם יוכרז כחבר. לעומת זאת, המתגייר מתחייב בכל המצוות ברגע שהוא הופך ליהודי בין אם יתחייב על כך בפרוש ובין אם לאו, שהרי ברגע שהוא הופך להיות יהודי הוא מושבע ועומד לקיים את כל מצוות התורה. על-כן, בניגוד לקבלת חברות, שבה נדרשת התחייבות כדי לקבל תואר חבר ואולי גם כדי ליצור חלות של חיוב, ובדומה לנדר היוצר חיובים חדשים, הרי שבגיור יש רק לוודא שהמתגייר מבין, כי ברגע הגיור יחולו עליו כל החובות החלות על כל יהודי, גם ללא

7 וראה בשו"ת חמדת שלמה (יורה דעה, סימן כט, המובא באחייעזר, שם) שכתב (במסגרת דיון מעניין בשאלת חלות הגיור במקרה של גיורת שהתגיירה בידי נשים בלבד): "קבלת מצוות והודעת מצוות שני ענינים הם. קבלת מצוות היא בסתם, שקיבל עליו ליכנס בדת יהודית, דזה הוי ממילא קבלת המצוות. וזה נכלל בטבילת גירות, דכיון שטבל עצמו להיות גר ולהיכנס בדת ישראל, ממילא הוי קבלת המצוות".

8 עיין אנציקלופדיה תלמודית, כרך יב, ערך 'חבר', טור תקיב, באשר לדבר הרביעי שחסר לכאורה בדברי התוספתא.

כל התחייבות מצדו, ואם הוא מבין ומסכים לכך הרי ניתן לגיירו והחובות כולן חלות עליו ממילא, גם בלא שיתחייב לקיימן. אם כן, קבלת המצוות בגיור אינה צריכה להיות התחייבות לשמור ולקיים את המצוות, אלא די ברצון ובהסכמה להתגייר מתוך הבנה, שהגיור מחייב את המתגייר בכל המצוות.

אם בכל זאת דייני בתי הדין אינם מסתפקים בנוסח, המבטא שהמתגייר מבין כי הגיור יחייב אותו בכל מצוות התורה, והם מעדיפים נוסח של התחייבות לקיים את המצוות, הרי מוטב, מבחינת תוקף הגיור, שיסתפקו בהודעת מקצת המצוות קודם קבלת המצוות הנדרשת בבית הדין ובטבילה, ולא ידרשו מהמתגיירים ללמוד במשך חודשים ארוכים באולפני גיור כדי שיוכלו לגלות בקיאות בכל פרטי הלכות ברכות, תפילה, שבת וחגים, כשרות, טהרת המשפחה ועוד ועוד. או אז יהיה קל יותר לבקש מהמתגיירים להצהיר כי יקיימו את מה שלמדו ובעזרת ה' גם את מה שיוסיפו וילמדו להבא. כך לא תהיה בהכרח הכשלת רבים מהם באיסור הצהרת שקר, ובמיוחד אם מקצת המצוות, שהם ילמדו קודם לקבלת המצוות, תהיינה מצוות כלליות, שניתן לשער כי אותן יש בכוונתם לשמור. הירידה לפרטי הלכות, שיש סבירות כי לא יקפידו עליהן, עלולה לגרוע מכנות התחייבותם ומתוקף הגיור.

לדעת הרמב"ם (שם, פרק יד, הלכה ב) יש להודיע את הגרים מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות - ייחוד ה', איסור עבודה זרה, לקט, שכחה פאה ומעשר שני, וכן יש להודיעם עניין שכר ועונש, ובתוך כך - העונש על חילול שבת ועל אכילת איסורים. אם בתי הדין יסתפקו בהודעת מצוות אלו קודם להצהרת המתגייר על התחייבותו לשמור את המצוות יהיה קל, פשוט ונוח יותר להאמין, שהתחייבות המתגייר כנה, וממילא לא יהיה מקום לפקפק בתוקף הגיור מחמת אי-קבלת מצוות ראויה, גם אם לבסוף לא תהיה הקפדה על שמירת כל המצוות.

נחזור ונדגיש, כי אין בהצהרה זו חיוב והכרח, מפני שסביר יותר להניח כי קבלת המצוות אינה אלא ההבנה וההסכמה, שמשמעות הגיור היא שעל הגר יחולו כל המצוות שהגר היה פטור מהן בהיותו גוי.

הלימוד מגיור קטינים על טעם הצורך בקבלת מצוות

לכאורה, אם קבלת המצוות היא עיקר גדול בגיור, יש לעיין בשאלה כיצד חל גיור קטנים - גיור שנעשה ללא קבלת מצוות.

הגמרא בכתובות (יא ע"א) אומרת, שגיור קטנים נעשה על דעת בית דין, וזאת על סמך ההלכה שזכין לאדם שלא בפניו. לכאורה אין כל מקום להבין שבית הדין יקבל מצוות במקום הקטן,⁹ ואם כן, העיקר חסר מהליך הגיור. אמנם אם נקבל את המוצע לעיל, שקבלת המצוות היא הסכמה לתהליך הגיור (מתוך הבנה שהגיור כשלעצמו הוא המחייב במצוות), נראה שהצורך בדעת בית דין נובע מהעובדה, שהקטן אינו יכול להביע את רצונו בגיור ואת הסכמתו, ולכן בית הדין מביע במקום הקטן את ההסכמה הנדרשת. זאת לעומת הגדול, שעצם בואו ובקשתו להתגייר מלמדים על רצונו בגיור ועל הסכמתו לכל הכרוך בכך.

אמנם גם בגדול יש לבחון אם הרצון ואם ההסכמה הללו הובעו מתוך הבנה נכונה את מהות הגיור, את מהות עם ישראל ואת החובות והזכויות שיש בהצטרפות לעם היהודי. לשם כך מודיעין אותו מה המשמעות של היות יהודי - מצוות וחייבים בכל התחומים, קלות וחמורות, עשה ולא תעשה, בין אדם למקום ובין אדם לחברו, בתחום המעשה ובתחום האמונה, ושכר למקיימי המצוות ועונש לעוברים עליהן. רק לאחר שיביע את הסכמתו ואת רצונו להצטרף, מתוך מודעות למשמעות העמוקה והאמיתית של היהדות, ניתן יהיה לבצע את הליך הגיור. זה הוא, בעצם, עניינה של קבלת המצוות - הנכונות והרצון להצטרף לעם היהודי מתוך ידיעה, הבנה והכרה, שהצטרפות זו כוללת חיוב במצוות רבות, אשר אי-קיומן גורר עונש. ואם כן, שוב, קבלת המצוות אינה התחייבות לקיים את כל המצוות, אלא זו ההחלטה של הגר להצטרף לעם היהודי ולהסכים להליך הגיור מתוך הבנה ומודעות מלאה למשמעותה של הצטרפות זו.

לעומת זאת בקטן, ההליך המקדים והחשוב הזה אינו יכול להיעשות בידי הקטן עצמו, שחסר את שיקול הדעת ואת ההבנה הנחוצים לשם כך, ולכן הליך חשוב זה נעשה על-ידי בית הדין. בית הדין הוא שצריך לשקול ולהחליט אם גיור הקטן הוא זכות, או חובה, לקטן. אם זכות היא, יש להניח שאילו היה הקטן בר-דעת לשקול את העניין ולהבין את משמעותו, הוא היה מחליט להתגייר. ואם ההתגיירות חובה היא לו, יש להניח שהוא לא היה מעוניין בגיור. אם בית הדין נוכח לדעת שהגיור הוא זכות לקטן, רשאי בית הדין לגיירו ודעת בית דין עומדת במקום קבלת המצוות, שכל עיקרה היא הנכונות, ההסכמה והבעת הרצון להתגייר לאחר הבנת המשמעות האמיתית והמלאה של הגיור ושל ההצטרפות לעם היהודי.

לפי זה, יש מקום אולי להבין את דברי הרמב"ם (שם, פרק יג, הלכה ז) - "גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד שזכות היא לו", שלא כפשוטם. פשט הדברים הוא, שגר קטן ניתן

9 ראה פינקלשטיין, לעיל בה"ש 6, בעמ' 153, שהביא דעה כזו והדברים תמוהים.

להטבילו על דעת בית דין בכל מקרה, מפני שתמיד ובכל מצב זכות היא לו; אלא שלפי המוצע היה ניתן להבין: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין כאשר (לדעת בית הדין) זכות היא לו.

ואם כך, "דעת בית דין" אינה רק האמצעי המאפשר לגייר קטן, אלא אמורה בה דרישה מבית הדין, בכל מקרה של גיור קטינים, לבחון ולבדוק היטב אם אמנם במקרה הנדון זכות היא לקטן. ורק לאחר שבית הדין קיבל החלטה לאור הנסיבות, שגיור הקטן העומד לפניו אינו זכות היא לו, רק אז יוכל לגיירו במילה ובטבילה.¹⁰

אמנם בשולחן ערוך (יורה דעה, סימן רסח, סעיף ז) משמע, וכן משמע כבר בגמרא (שם), שהגיור נחשב תמיד זכות לקטן ולכן יכול בית הדין לגיירו גם בלי לבדוק את הנסיבות הספציפיות, אלא שהאחרונים נחלקו בשאלה אם גם בימינו נחשב הגיור תמיד זכות לקטן.¹¹ ואמנם כבר בגמרא מצינו, שיתכן כי הגיור איננו זכות לקטן. הראיה לכך היא, שגר שנתגייר על דעת בית דין רשאי, בבגרותו, למחות כנגד הגיור שנעשה לו בקטנותו וכך לבטל את הגיור למפרע. מכאן, שאף כי בית הדין סבר שזכות היא לו, הרי מחאתו של הקטן שהגדיל מגלה שלא הייתה זו זכות לו וממילא הגיור אינו גיור, כי חסרה הסכמת המתגייר.¹²

10 זו המשמעות העמוקה להלכה, שהגיור צריך להיות על דעת בית דין, וכך נפתרת הבעיה שהתלבטו בה הראשונים, כיצד יש שליחות לקטן וללא יהודי. כאן אין זו שליחות, אלא מילוי מקומו של הקטן בהחלטה ובהערכה אם הגיור הוא זכות ואם הגר הזה מעוניין להתגייר. ואולי זו גם המשמעות של דברי רש"י בכתובות (יא ע"א, ד"ה על דעת), שבית הדין נעשין לו כאב, וכך גם במאירי (שם, ד"ה גוי), שכתב על גיור קטן על דעת בית דין: "מגיירים אותו על דעתם, כאלו הם אבותיו של זה, שיהא ענינו מסור להם, כדרך שענין הבן מסור לאב להכניסו לברית ולקדשו בקדושת אמונה".

11 ראה: הרב ישראל רוזן "גיור קטינים המאמצים במשפחה חילונית" תחומין כ 245 (התש"ס) ובספרו ואוהב גר, לעיל בה"ש 1, בעמ' 156; הרב אברהם סתיו "גיור קטנים שהוריהם נשארים בגיותם" תחומין לד 226 (התשע"ד) (זמין בקישור הבא: tinyurl.com/kzodj3l). בדבריהם הביאו חבל של אחרונים שעסקו בנושא - הבית יצחק, האחיעזר, השרידי אש, המנחת יצחק, האגרות משה, הרא"ה קוק, ועוד. 12 בתעודות הגיור של קטינים ושל עוברים מקפידים לכתוב, שהגיור נעשה על דעת בית דין, אלא שלאור האמור עולה כי דעת בית הדין נחוצה רק כאשר הקטן אינו מתגייר ביחד עם הוריו, וכן מדויק בלשון השולחן ערוך (יורה דעה, סימן רסח, סעיף ז): "עובד כוכבים קטן, אם יש לו אב יכול (האב) לגייר אותו. ואם אין לו אב, ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר, בית דין מגיירין אותו, שזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו". אם כך, יש מקום לומר שהאפשרות למחות ישנה רק כאשר נתגייר על דעת בית דין, אך אם עם אביו ואמו - ונראה ברור שזכות היא לו להתגייר עם אביו ואמו ולכן לא בעינין דעת בית דין - סביר להניח שלא יוכל למחות מכיוון שאף שבמחאתו יגלה כי אין זו זכות לו, הרי שבטלה דעתו. ואמנם כך היא שיטת החתם סופר (שו"ת חתם סופר, יורה דעה, סימן רנג). אלא שרוב הראשונים סבורים, שקטן יכול למחות גם כאשר נתגייר עם אביו, וכן נפסק בשולחן ערוך (שם). ועיין פינקלשטיין, לעיל בה"ש 6, עמ' 150, בהערה 352, אשר הביא את דעת הרמב"ן, שקטן יכול למחות רק כשאביו הביאו להתגייר, אבל אם גייר על דעת בית דין אין הוא יכול למחות. ויש שסברו כי דין זה כלל אינו להלכה ואין הקטן יכול למחות בשום מקרה. עיי"ש.

לכן נראה, שבכל מקרה של גיור על דעת בית דין, מוטל על בית הדין לדון, לשקול ולהכריע בכובד ראש אם אכן זכות היא לקטן שיהפוך להיות יהודי, אם לאו, מפני שחובה גדולה תהיה לו אם יתחייב במצוות ובחייבים, אשר סביר מאוד שלא יקיים אותם.¹³

שיקולי בית הדין בגיור גדול

גם אם נקבל, שקבלת המצוות הנדרשת בעת הגיור אינה התחייבות לקיום המצוות, אלא הסכמה של המתגייר להמשיך בהליך הגיור מתוך מודעות לחיובים שהדבר יטיל עליו, הרי השאלה אם המתגייר יקיים את המצוות אם לאו, אמורה להטריד את בית הדין, מכיוון שאם הגר לא יקיים את המצוות, הרי בית הדין מכשיל אותו בכך שהוא גורם לו להתחייב במצוות שלא יקיימן. גם אם אין בזה איסור מפורש מטעם "לפני עיוור לא תתן מכשול"¹⁴ הרי בית הדין, במקום להיטיב עם המתגייר, הוא מרע לו, ובמקום לחזק את עם ישראל בתוספת יהודי כשר, הוא עלול להחליש את העם כיוון שהוא מכניס אליו גר שאינו שומר מצוות, ובזאת נגרמת פגיעה בעם ישראל כולו. מנגד, כמובן, עומד שיקול כבד משקל של מניעת חשש לנישואי תערובת ופגיעה חמורה בעם ישראל במקרה של גוי או של גויה החיים בארץ, או במקרה של גוי החי עם בת זוג יהודייה או של גויה החיה עם בן זוג יהודי.

בכל אופן נראה, שבאשר לגדול, בית הדין פטור מלשקול את השיקולים הללו ומחובתו רק להבהיר למתגייר הבהר היטב את המשמעות של הגיור, וכדברי הרמב"ם (שם, פרק יד, הלכה ב):

13 על השיקולים שצריכים להנחות את בית הדין ועל הדעות השונות בסוגיה זו ראה במאמריהם של הרב ישראל רוזן ושל הרב אברהם סתיו, שהוזכרו לעיל בה"ש 11.

14 כדעת הגרש"ז אויערבך (שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן לה, אות ג) שכתב בעניין זה דברים נחרצים: "בהך ענינא דלפני עור, הנני רושם את אשר אמרתי מכבר להיושבים על מדין, בנוגע לחלק גדול מהגירות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף אם היינו אומרים דברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות אין מתחשבין עם מחשבת פיגול שבלבם ונעשה על כורחו גר גמור, מ"מ לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להיחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שלבם בל עמם, והננו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים ולשמור מצוות ד', בכגון דא נלענ"ד שכל המסייעים לגירות כזו, אף אם הם טועים לחשוב שהם גרים גמורים, אפי"ה גם לשיטתם המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עור" וגו' (וראה גם שו"ת דעת כהן, סימן קנד, ושו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן סא). אך יעויין במנחת שלמה (שם, אות א), שהגרש"ז אויערבך מחדש כי אין לחשוש לאיסור לפני עיוור כאשר כל מגמת הפעולה היא להציל ממכשול. לכן, אם מגמת בית הדין בגיור היא למנוע איסור ומכשול של נישואי תערובת, ייתכן שאין במעשה הגיור משום "לפני עיוור" גם אם הגר לא יקיים מצוות שהתחייב בהן בעת הגיור.

הוי יודע שעד שלא באת לדת זו אם אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, אם חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו אחר שתגיייר אם אכלת חלב אתה ענוש כרת, אם חללת שבת אתה ענוש סקילה.

ואף-על-פי שהרמב"ם מדגיש "ואין מרבין עליו, ואין מדקדיקין עליו, שמא יגרום לטרדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה", ראוי להדגיש ולחזק את הדברים ולהבהיר למתגייר, שבית הדין מעוניין להיטיב איתו, ושאם ישמור הגר את מצוות התורה הרי ייטב לו ויהיה בכך חיזוק לעם ישראל כולו, ואם חס וחלילה הוא לא ישמור את המצוות, הרי נמצא שבית הדין מרע עימו ומזיק לו ופוגע בעם ישראל כולו, ובמקום שהגיוור יקרב אותו לקב"ה הוא ירחיק אותו ממנו.

ובלשון הרמב"ם (שם, הלכה ג):

ומודיעין אותו שבעשיית מצות אלו יזכה לחיי העולם הבא, ושאין שום צדיק גמור אלא בעל החכמה שעושה מצות אלו ויודען. ואומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל.

נראה שבית הדין אינו אמור להיות בוחן כליות ולב ולהכריע אם המתגייר ישמור מצוות וילך בדרך התורה. תפקיד בית הדין הוא להבהיר למתגייר הבהר היטב את הנקודות הללו, כאשר האחריות מוטלת בסופו של דבר על כתפי המתגייר. אם המתגייר יגמור בדעתו שהוא מעוניין ורוצה להמשיך בהליך הגיוור, יש לגיירו וכך יחולו עליו ממילא כל חיובי התורה, והגיוור יהיה תקף גם אם לא יקפיד על שמירת המצוות שהתחייב בהן, וכדברי הרמב"ם (שם, פרק יג, הלכה יז):

גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגויים וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו,¹⁵ ואפילו חזר ועבד עבודה זרה הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן.

"חוששין לו עד שיתבאר צדקותו"

כאן המקום להדגיש, שהאפשרות לביטול גיוור מוזכרת אך ורק במי שגויר בקטנותו ומוחה בבגרותו - מחאה זו עוקרת את הגרות למפרע. כפי שעולה מדברי הרמב"ם (שם),

15 בפרק הבא ננסה להסביר מה משמעותו של חשש זה.

נוסח קבלת מצוות בבתי דין לגיור

אין מקום לבטל גיור במקרים אחרים, אף אם הגר הערים על בית הדין ואף אם שיקר לבית הדין: סוף סוף, משהביע את רצונו להתגייר לאחר שהבין את משמעות הגיור ומל וטבל, הרי נעשה יהודי ושוב אינו יכול להפוך להיות גוי, ואין כל מקום להתיר לו לחלל שבת, או לשאת אישה לא־יהודייה ולהתיר את אשתו היהודייה ללא גט.¹⁶ האפשרות היחידה לבטל גיור ולעוקרו למפרע, מלבד מחאת קטן שגויר על דעת בית דין, קיימת אם התברר שתהליך הגיור לא נעשה כנדרש, כלומר, לא הייתה טבילה, או לא הייתה טבילה בפני בית דין וכדומה.¹⁷ יש לציין, שהרמב"ם (שם) מדגיש, כי אפילו במקרה שלא הודיעו את המצוות - וזה עיקר יסודי בגרות - הגרות תקפה וגם אם חוזר המתגייר לעבוד עבודה זרה הרי הוא כישראל מומר, שקידושו קידושין.¹⁸

ומה שכתב הרמב"ם לגבי גר שלא בדקו אחריו, ש"חוששין לו עד שיתבאר צדקותו", נראה שאין הכוונה להיותו במעמד של ספק גר עד שתתברר צדקתו (וכפי שיש שפרשו

16 הרב דוד בס במאמרו "תוקפו של גיור בדיעבד אם הגר אינו שומר את כל המצוות" תחומין כג 186 (התשס"ג), סבור אמנם שאין מקום לבטל גיור שנעשה כדין, אך מסכים שיש מצבים קיצוניים, המאפשרים לבטל גיור בעקבות רמאות. למשל, המתגייר הציג מצג שווא, שהוא כאילו אורח ישראלי, או כאילו כבר נקבע בבית דין אחר שיש לגיירו, או שהוא מסתיר את עברו הפלילי, או שהוא מתחזה לאחר. הוא הרחיב על כך את הדיבור בפסק דין מפורט ומרשים, שכתב בשבתו כדין בבית הדין המיוחד לגיור בירושלים, בתיק (בית דין מיוחד לגיור, ירושלים והמרכז) 309938561 אדגו מלקם דוד (קסה) נ' שר הפנים (כ"ט סיון התשס"ה, 6.7.2005, לא פורסם). שם הוא הסכים לביטול גיור מחמת הטעיית בית הדין. איני בטוח שאפילו במקרים כאלו ניתן להקל ולבטל את הגיור. ברגע שאדם קיבל על עצמו להיות יהודי ומל וטבל לשם כך בפני שלושה, הוא הפך להיות יהודי וכל המצוות חלות עליו, כי עצם הטבילה בפני שלושה לצורך גיור היא שהופכת אותו ליהודי ולא החלטת בית הדין, שאולי ניתנה בטעות, היא שהופכת אותו ליהודי (ראה גם הרב אשר וייס "בעניני גירות" קונטרס שבועי, פרשת נשא, שנה ו, קובץ ל, התשס"ח, הדין בעניני גרות ובשאלה אם בית הדין מגיירים, או הגר מתגייר בפני בית הדין). אמנם מבחינה פורמאלית, אם המדינה - שהסמיכה את בתי הדין לגיור לגייר אזרחים מסוימים - מתנגדת לגיור בעלי עבר פלילי, או אנשים שאינם אזרחי ישראל, היא יכולה שלא לקבל את הגירום של אלו שהערימו על בית הדין ולהימנע מולת להם זכויות של יהודים, וכפי שהיא נוהגת לגבי בתי דין פרטיים, שאין היא מכירה בגיוריהם הגם שהמתגיירים על ידם הופכים ליהודים מבחינה הלכתית.

17 ייתכן שבכלל זה נכנס המקרה שבו הסכים גם הרב בס לביטול הגיור, כי שם ביטל בית הדין את הסכמתו לגיור לפני הטבילה. כיוון שכך, אף שהייתה טבילה בפני שלושה לשם גרות, השלושה הללו לא היו שליחי בית דין, שהרי זה ביטל את שליחותם קודם לטבילה וממילא ייתכן שהטבילה לא הייתה בפני בית דין. ואף שאין צורך בשלושה דיינים, הרי במקרה הנדון הם ראו עצמם רק כשליחי בית הדין, שדן והחליט לגבי הגיור: הם עצמם לא הכירו את המתגייר ולא החליטו לקבל על דעתם, וכיוון שבטלה השליחות, הרי הטבילה הייתה שלא בפני בית דין.

18 פינקלשטיין, לעיל בה"ש 6, חלק שני, פרק שני, עורך הבחנה, בעקבות חלק מהאחרונים, בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. לדעתו, אף שהרמב"ם ומראשוני נוספים נראה שאין הודעת המצוות מעכבת, אין דברים אלו אמורים אלא ביחס להודעת המצוות, אך קבלת המצוות מעכבת, ושלא כפי שהבינו חלק מהאחרונים בדבריהם שגם קבלת מצוות איננה מעכבת. אם נקבל את ההסבר, שקבלת המצוות משמעותה הסכמה להליך הגיור לאחר הבנת משמעותו והחובות שהוא מטיל על המתגייר, הרי שבלי הודעת המצוות קשה לדבר על קבלת המצוות כהסכמה לגיור לאחר הבנת משמעותו העמוקה של התהליך.

בדעת הרמב"ם¹⁹, אלא כוונת הרמב"ם היא, שהוא ספק גר צדק. כך עולה מדברי הרמב"ם (שם, הלכה טו) בעניין המתגיירים שלא לשם שמיים, כגון בימי דוד ושלמה, שבית הדין לא קיבלם והם התגיירו עלידי שלושה הדיוטות. אמנם הם גרים ויהודים לכל דבר, אך אין הם גרי צדק:

לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהכלי העולם אינו מגירי הצדק, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.

אין ספק, שגם כאשר מתברר שאותם גרים חזרו לעבוד עבודה זרה אין אפשרות לבטל את גיורם והם יהודים, שהרי הרמב"ם (שם, הלכה יז, שצוטטה בסוף הפרק הקודם) מעיד על נשי שלמה ועל נשי שמשון, אשר אף כי נתגלה סודן, שחזרו לעבוד עבודה זרה, לא בטל גיורן; אשר על-כן קיימו שלמה ושמשון את נשותיהם הללו ולא גרשו אותן גם אחרי שנגלתה תרמיתן וסופן הוכיח על תחילתן. הרמב"ם (שם, הלכה טז) מדגיש, שאמנם הכתוב חשבן כאילו הן גויות, אך זאת משום שגירון נעשה שלא על דעת בית דין, אלא בפני הדיוטות, אולם לאמתו של דבר, הגיור חל והן יהודיות:

ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב"ד גיירום חשבן הכתוב כאילו הן גויות ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות ע"ז שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה.

הנה כ"כ, לדעת הרמב"ם המתגיירים שלא לשם שמים וחוזרים לסורם, נחשבים כיהודים לאחר שנתגיירו אם כי אינם נחשבים כגרי צדק.

בדרך כלל, הביטוי 'גר צדק' עומד בניגוד ל'גר תושב', דהיינו גוי המקבל על עצמו שלא לעבוד עבודה זרה ומותר להושיבו בארץ, אלא שהרמב"ם מדגיש במיוחד, שהמתגייר ממניעים זרים אינו נחשב גר צדק, מפני שמגמתו אינה התקרבות לקב"ה וסביר להניח שהוא לא יקיים את מצוות התורה: עליו נאמר "חוששין לו עד שתתברר צדקותו", כלומר, כל עוד לא הוכחה צדקותו רואים אותו כגר וכיהודי, אך לא כגר צדק. רק אחרי שיתברר כי הוא נוהג כיהודי שומר מצוות, הוא ייחשב כגר צדק (וכנראה, גם אם הסיבה לגיור לא הייתה לשם שמיים), אך אם הוא חוזר לסורו שוב לא ניתן לראותו כגר צדק

19 ראה למשל שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן קו.

אלא כיהודי מומר. כנראה, שהנפקא מינה מהיותו גר צדק, או גר סתם, הוא ביחס שיש להתייחס אליו, וייתכן שכל המצוות המיוחדות, הנוהגות כלפי גרים, אמורות בגרי הצדק ולא באלו שגיוורם אינו מורה על התקרבות לקב"ה. לגבי אלו האחרונים אין חובת היחס המיוחד שעליו נצטוונו ביחס לגרי הצדק.²⁰

החקירה והדרישה בבית הדין

אף שמוטל על בית הדין לחקור אחר מניעי הגיור, יש לשים לב, שבתיאור הליך הגיור ברמב"ם (שם, פרק יד, הלכה א) איננו מוצאים שיש להעמיד את המתגיירים במבחנים ובבחינות, כפי שנהוג כיום בבתי דין רבים. כל שצריך בית הדין לעשות הוא לבדוק את המניע לגיור. אם המניע לגיור הוא הרצון לחסות תחת כנפי השכינה ולהתקרב לקב"ה ולקיים את מצוותיו כיהודי כשר, יש להודיע לו בקצרה ובתמציתיות את משמעות הדברים ואת היקפם, ואם הוא מסכים לזאת ומקבל על עצמו את המוטל עליו מחמת הגרות, יש לבצע מיד את הליך הגיור. אלו דברי הרמב"ם (שם):

כיצד מקבלין גרי הצדק כשיבוא אחד להתגייר מן העכו"ם ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה, אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר, אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים ודחופים ומסוחפין ומטורפין ויסורין באין עליהן, אם אמר אני יודע ואיני כדאי מקבלין אותו מיד.

אם המניע לגיור כשר, יש לקבל את המתגייר לאחר שמודיעין לו את עיקרי הדת ומקצת מצוות. ודוק, מכאן ואילך בהמשך הפרק משתמש הרמב"ם רק בביטוי "ומודיעין אותו" ולא חוקרים ולא שואלים ולא בודקים:

ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם... ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות... ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופיאה ומעשר שני, ומודיעין אותו עונשן של מצוות... וכשם שמודיעין אותו עונשן של

20 ובאופן דומה כתב כבר הרב אברהם אבידן "בענין גירות" תורה שבעל פה לב עז (התשנ"א), לחלק בין גר צדק ובין גר בדיעבד, אם כי לדעתו, הנפקא מינה תהיה שגר אשר אינו מוגדר לדעת הרמב"ם כגר צדק אינו יכול להתחתן עם יהודייה לכתחילה ורק בדיעבד אם נשא אינו צריך להוציאה, אשר על-כן קיימו שלמה ושמשון את נשותיהן. ונראה שקדם ופירש את הדברים באופן דומה גם הרב עמרם בלום, תלמיד החתם סופר, בספרו בית שערים (יורה דעה, סימן שסב, סוף סעיף ד). וראה שו"ת דעת כהן, סימן קנג, אשר פירש שחוששין לנאמנותם כישראל אך גיורם גיור ולגביו אין ספק. וכן נראה שהבין ברמב"ם גם הגר"ש ישראלי, שכתב (חות בנימין, חלק ב, סימן סז, אות יא): "כיון שעיקר גירות הוא קבלתם לכלל ישראל ע"י שלשה מישראל, שתורת בי"ד הדיוטות עליהם, הרי הם גרים, אלא שאין לראותם כגרי צדק". עיי"ש.

מצות כך מודיעין אותו שכרן של מצות, ומודיעין אותו שבעשיית מצות אלו יזכה לחיי העולם הבא...

אם חזר בו ולא רצה לקבל הולך לדרכו, ואם קיבל אין משהין אותו אלא מלין אותו מיד... ואחר כך מטבילין אותו. ושלשה עומדין על גביו ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות פעם שנייה... ואם היתה אשה... הדיינין מבחוץ ומודיעין אותה מקצת מצות קלות וחמורות...

ואם כן, בית הדין אינו חוקר ובוחר את המתגייר, אלא מבהיר לו את משמעות הגיור ואת יסודות האמונה וההלכה היהודית, כדי שיבין היטב את משמעות הצעד שהוא עומד לעשות וכדי שהסכמתו לגיור תהיה מתוך הבנת המחויבות שצעד זה דורש ממנו.²¹

אמנם יש מקום לשאלות, במיוחד בימינו, כשבמקרים רבים המניע לגיור אינו הרצון לחסות תחת כנפי השכינה ולהתקרב לקב"ה, אך זאת אם מגמת השאלות לברר את רצינות כוונתו של המתגייר ולעמוד על הסיבות המניעות אותו להתגייר, ושוב, כדי לוודא שהוא מבין בדיוק את משמעות הגיור ואת המוטל עליו בשל כך, וכן כששאלות בית הדין נועדו להעריך אם הוא מוכן להליך הגיור. מאחר שהשאלות הן רק אמצעי לרדת לסוף דעתו של המתגייר ולהבין את מידת מוכנותו לגיור, הרי שאם אינו יודע דבר-מה אין כל בעיה להודיעו וללמד אותו במעמד הדיון בבית הדין. אידיעתו את התשובות אינה מעלה ואינה מורידה מבחינת מוכנותו לגיור, ומידת הידע שלו אינה צריכה להיות שיקול משמעותי בהחלטת בית הדין לגיירו או לדחותו.

21 וכך גם מדויקים דברי הרמב"ם (שם, פרק יג, הלכה יד): "אל יעלה על דעתך שמשמון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד ה' נשאו נשים נכריות בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא, שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להיכנס לדת, ואם איש הוא בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בכחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרשו, אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן שנאמר ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה". דהיינו, המתגיירים לא פרשו מההליך והם נכונים להתגייר מתוך מודעות למשמעות הגיור כפי שהוסבר להם.

סיכום

1. ראוי לשנות את נוסח קבלת המצוות של המתגייר, מהתחייבות לקיים ולשמור את כל מצוות התורה להסכמה להליך הגיור, שהוא המחייב לקיים ולשמור את כל מצוות התורה.²²
2. אם מעדיפים את נוסח ההתחייבות לשמירת מצוות, הרי שכדי לחזק את תוקף הגיור ולמנוע פקפוקים באשר לחלותו, עדיף לגייר בשלב מוקדם מהנהוג היום, כלומר, בשלב שבו המתגייר מודע רק למדגם מייצג של המצוות (מקצת מצוות) וליסודות האמונה. יש לשער שבשלב זה, ההתחייבות לקיים את המצוות התחייבות אמת היא. ראוי לתקן את הנוסח כך, שההתחייבות היא להשתדל לקיים את המצוות ואת החיובים הידועים למתגייר, ולהוסיף וללמוד את שאר המצוות והחיובים שהוא מצווה בהם על-מנת לקיימם כנדרש מכל יהודי.
3. בגיור קטנים, שהוריהם הלא-יהודים אינם מתגיירים, על בית הדין לדון ולהעריך קודם לגיור אם אמנם הגיור הוא זכות לקטן.
4. גם בגיור גדולים על בית הדין לשקול אם הגיור ייטיב עם המתגייר ויחזק את עם ישראל, או חס וחלילה להיפך. על בית הדין להבהיר למתגייר, שאם הוא ישמור מצוות, הוא ייטיב את מצבו ויחזק את עם ישראל ואם לא ישמור מצוות, הוא ירע את מצבו ויפגע בעם ישראל.
5. על בית הדין לשקול בטרם החלטתו לגייר, אם אין במעשה הגיור משום איסור "לפני עיוור", מפני שהוא מחייב את המתגייר במצוות שהלָה לא יקיים אותן. אם מגמת בית הדין בגיור היא למנוע איסור נישואי תערובת, הרי בכך בית הדין מנסה למנוע מכשול וממילא אין במעשה הגיור משום "לפני עיוור", גם אם הגר לא יקיים מצוות שבהן התחייב בעת הגיור.

22 הרב יעקב אריאל "תוקפו של 'גיור' רפורמי" תחומין יז 177 (התשנ"ז), ציין מקור מעניין במיוחד לשיטה זו מהשיטה מקובצת (נדרים יז ע"א, ד"ה וכשתשאל), שכתב: "מחוקי הנזירות הוא שמיד שמקבל אדם על עצמו להיות נזיר נאסר בדברים הללו. דומה למי שנתגייר, שמיד נאסר בכל איסורי תורה מבלי שיאסרם עליו, אלא מחוקי הדין, שכל מי שהוא מישראל נאסר באיסורי תורה ומצווה במצוותיה". והרב אבידן, לעיל בה"ש 20, מסיק אף הוא, שקבלת מצוות משמעותה קבלת המחייב את המצוות ולא התחייבות והבטחה לשמור ולקיים את המצוות. אחת מהוכחותיו היא מעבד כנעני, שאינו צריך לקבל עליו מצוות בעת השחרור, לאחר שבכניסתו לעבדות התחייב לשמירת מצוות כאישה בלבד. עיי"ש גם בשאר הוכחותיו.

6. האפשרות היחידה לבטל גיור שנעשה כדין היא מחאת קטן בגדלותו. גם במקרה שמתברר כי המתגייר הונה את בית הדין והציג בפניו מצג שאיננו אמת ובית הדין טעה בהחלטתו לגייר, הגיור הוא בלתי־הפיך ואין מקום להקל בכך.²³ במקרה כזה, אף־על־פי שהמתגייר הוא יהודי, אין הוא בכלל גרי הצדק שלגביהם נצטוונו מצוות יתירות.

7. בטרם ההחלטה לגייר, על בית הדין לבחון שהמתגייר מודע היטב למשמעות הגיור ולוודא שהוא יודע לקראת מה הוא הולך ושהוא מוכן לזה. לשם כך יש מקום לשאול אותו שאלות, אך המתגייר אינו אמור לעבור מבחן ידע. ידיעות מרשימות בהלכה היהודית אינן אמת־מידה לקבלת הגר וידיעות מועטות אינן אמת־מידה לדחייתו. בית הדין אמור להבהיר למתגייר את משמעות הגיור ולהתרשם מרצינות כוונתו וממידת מוכנותו לגיור, ולא להעמידו בבחינת ידע ביהדות ובהלכה.

23 יש לציין שרבים חולקים על קביעה זו, ראה למשל: הרב יעזר אריאל "ביטול גירות למפרע" תחומין כ 261 (התש"ס); הרב ישראל רוזן, בנספח למאמרו של הרב בס, לעיל בה"ש 16. לעומת זאת עיין במאמרו של הרב בס, שם, שהביא את הדעות שאין אפשרות לבטל גיור מחמת שקבלת המצוות הייתה פגומה, וכן במאמרו של הרב יעקב אפשטיין "לא ניתן לבטל גיור שנעשה כדין" תחומין לב 332 (התשע"ב). הדבר תלוי בין השאר בהבנת מהות קבלת המצוות (ראה לעיל בה"ש 5).

א ר י א ל פ י נ ק ל ש ט י י ו נ



קציבת כהונת רבנים

- הקדמה
 - רקע היסטורי
 - הדיון בראשונים
 - שיטת המנהג
 - שיטת החוזה
 - שיטת רצון הציבור
 - מנהג המדינה
- סיכום

הקדמה

על-פי התקנות הקיימות כיום בישראל, כהונתם של רבני ערים איננה קצובה לקדנציות, כך שרבנים שנבחרו לפני 1974 מכהנים במשך כל חייהם, ואילו רבנים שנבחרו לאחר מכן יכהנו עד גיל 75, או 1.80¹ גם כהונות רבני השכונות ורבני ההתיישבות, שהמשרד לשירותי דת מממן, אינן קצובות לקדנציות.² רבני ערים, שכונות ויישובים מכהנים במשך עשרות שנים. הרבנים הראשיים, לעומת זאת, מכהנים למשך קדנציה אחת של עשור, שאחריה אינם יכולים להיבחר שנית.

דיון ציבורי על משך הכהונה של הרבנים עולה בדרך כלל בנוגע לרבנים, שאינם מתפקדים בשל גילם המבוגר.³ כמה הצעות חוק מטעם חברי כנסת, שהוגשו בשנים האחרונות, ביקשו לקצוב את כהונתם של רבני הערים לזמן מוגדר, ובכנסת האחרונה הוגשה הצעת חוק בעניין זה על-ידי חבר הכנסת אלעזר שטרן.⁴ מנגד, סגן השר לשירותי דת, הרב אלי

1 תקנות שירותי הדת היהודיים (בחירות רבני עיר), התשס"ז-2007, ק"ת 6613.
2 בנוגע לרבני שכונות ולרבני יישובים, אי-קציבת הכהונה אינו מוסדר בתקנות ולא בחוזרי מנכ"ל, אך הואיל ולא נקבע בתקנות ובחוזרי המנכ"ל כל הליך של החלפת רב מכהן, בפועל הם מכהנים בתפקידם עד גיל 67.
3 ראה למשל את כתבתה של טל רפאל "מסמר בלי ראש" מקור ראשון - צדק, 6.2.2015, בעמ' 23.
4 הצעת חוק שירותי הדת היהודיים (תיקון - בחירת רבני עיר וכהונתם), התשע"ג-2013, פ/1671/19.

בן־דהן, ביקש לקדם הצעת חוק להקמת ועדה, שתוכל להדיח רבנים מכהונתם בשל חוסר תפקוד, אך ההצעה עברה בקריאה ראשונה בלבד ולא הפכה לחוק.⁵

הצעות החוק הללו נתקלו בדרך כלל בהתנגדות של הסיעות הדתיות. לטענתן, על־פי ההלכה יש בעיה בקציבת כהונה של רבנים לקדנציות, אם בשל הצורך לשמור על עצמאות המחשבה והפסיקה של הרב, כלומר, על אי־תלותו באלו שממנים אותו, ואם מפני ש"מעלין בקודש ואין מורדין". בנוסף לאלה מועלית הטענה, כי במסורת ישראל היה נהוג שלא לקצוב כהונה של רב.

מאמר זה בא לבחון את העמדה העקרונית של ההלכה באשר לקציבת כהונה של רבנים. בשל הרצון להציג עמדה עקרונית לא נתמקד בסוגיה המשנית של רבנים מבוגרים שמתקשים לתפקד, אלא נעסוק בשאלת היסוד: האם ניתן לקצוב כהונה של רב קהילה לקדנציה בת מספר שנים? נדגיש בפתח הדברים, שאנו מתמקדים בסוגיית רב קהילה ואיננו מתעדים לעסוק בקציבת כהונה של ראש ישיבה, של דיין, או של כל נושא משרה ציבורית דתית אחרת (חזן וכדומה). נעסוק בסוגיות אלו רק במקום שבו הפוסקים קושרים את התפקידים השונים זה בזה.

רקע היסטורי

בטרם נדון במקורות ההלכתיים נציג רקע היסטורי קצר לסוגיה. הדבר חשוב הן כרקע להבנת הדיונים ההלכתיים והן בשל חשיבות מקומו של המנהג בסוגיה זו.

ראשית חשוב להעיר, כי ההפרדה המוכרת בימינו, בין תפקיד הרב המקומי לתפקיד הדיין, לא הייתה נהוגה במרבית קהילות ישראל במאות האחרונות, על אף שיש לה יסודות במקרא ובחז"ל. כפי שציין פרופ' מרדכי ברויאר, בימי הביניים "באשכנז היו 'דיין' ו'רב' שמות נרדפים, ואילו בספרד, תפקיד 'הרב' היה לדרוש בציבור, ללמד ולפסוק, וה'דיין' היה החשוב שבין בעלי התורה".⁶ החל מהמאה השש עשרה, גם במרבית הקהילות הספרדיות בוטלה ההבחנה בין התפקידים, כך שהרב (שכונה "מרבץ תורה") כיהן גם כדיין.⁷ מגמה זו נמשכה בימי השלטון העות'מאני בארץ ישראל, ובתקופת המנדט הבריטי אף קיבלה ביטוי בתקנות "כנסת ישראל", שקבעו זהות של לשכות הרבנות עם

5 הצעת חוק שירותי הדת היהודיים (תיקון מס' 20) (ועדת בדיקה לרבני ערים), התשע"ד-2014, ה"ח הממשלה 456.

6 הרב מרדכי ברויאר רבנות אשכנז בימי הביניים (התשל"ו), בעמ' 476.

7 יצחק ברנד "יורו משפטיך ליעקב": הכוהן, החכם והרב כשופטים וכמורי הוראה" הרבנות - האתגר ב 537 (ידידיה שטרן ושוקי פרידמן עורכים, התשע"א), בעמ' 586.

קציבת כהונת רבנים

בתי הדין הרבניים. רק לאחר קום המדינה, בשנת תש"י, הוקמה ועדה שחקרה את סדרי בתי הדין הרבניים והמליצה להפריד בין התפקידים, כפי שאכן נקבע בחוק הדיינים תשט"ו-1955.⁸

שנית, מהמקורות ההיסטוריים עולה, שמוסד הרבנות המקומית החל להתפתח בסוף המאה הי"ג. בתחילה לא היה הרב מקבל משכורת מסודרת מן הקהילה, כפי שמסביר משה פרנק בספרו "קהלות אשכנז ובתי דיניהן מהמאה הי"ב עד סוף המאה הט"ו":

הרבנות לא היתה קשורה במתן שכר עד סוף המאה הט"ו. הרבנים התיירו לעצמם לקבל שכר טרחה מהיחידים הנזקקים להם, כמו דמי פסק, שכר סדור גיטין וקידושין, אבל לא קבלו פרס מהציבור.⁹

לאחר תקופה זו התפתח המנהג, שהקהילה משלמת לרב משכורת קבועה.¹⁰ מה היה הנוהג בקהילות אלו לגבי משך כהונת הרב המקומי? בסקירה היסטורית על מוסדות הקהילה בקהילות אשכנז במאות הט"ז-י"ח מתייחס פרופ' יעקב כ"ץ למשך כהונתו של הרב:

קו אופייני ראשון למוסדות הקהילה הוא, כי שום משרה מן המשרות, המינויים לא פחות מאשר הפקידויות - אינה ניתנת לו לאדם לכל ימי חייו. כל שכן שאין היא עוברת בירושה מאב לבן. כהונת הרב ומשרת השתדלן נמסרו לנושאייהן לזמן קצוב. הן ניתנות אמנם להארכה ואין החילוף ככלות זמן השירות הכרחי, אולם ההחלטה על כך מסורה בידי הממנים את נושאי המשרה לתפקידם.¹¹

בהמשך דבריו מתייחס כ"ץ לפרק הזמן של הכהונה: "הבחירה היא לפחות לשלוש שנים, ויש שמרתקים את הרב מראש לתקופה ארוכה יותר".¹² יש לשים לב, שהקהילה יכולה להאריך את כהונתו של הרב, אך אין היא מחויבת בכך. הרב פרופ' שמחה אסף, בספרו "לקורות הרבנות - באשכנז פולניה וליטא", עומד גם הוא על כך שכהונת הרב הייתה קצובה:

8 שם, בעמ' 591.
9 משה פרנק קהלות אשכנז ובתי דיניהן מהמאה הי"ב עד סוף המאה הט"ו (הת"צ"ח), בעמ' 22.
10 ראו על כך גם בדברי מרדכי ברויאר, "מעמד הרבנות בהנהגתן של קהילות אשכנז במאה הט"ו" ציון מא 63 (התשל"ו): "ידועה העובדה שעד תקופה זו (המאה הי"ט) נתרבו יחסית המקרים של בחירת רב וניתנת שכרו על ידי הקהל".
11 יעקב כ"ץ מסורת ומשבר (התשל"ח), בעמ' 133.
12 שם, בעמ' 110.

על פי רוב היה הדבר נעשה באופן זה: כתבי הרבנות נכתבו כמעט תמיד לשלש, לארבע או לחמש שנים וככלות הזמן הקצוב בכתב הרבנות והקהילה לא חזרה וחדשה את כתב הרבנות היה הרב נחשב נפטר ממשמרתו.¹³

הרב אסף מביא מקרים, שבהם לא הוארכה כהונת רב מכהן והציבור בחר ברב חדש. הוא מציין, ש"מקרי פיטורין קרו גם לגדולי הדור", וכדוגמה הוא מעלה את הפסקת כהונתו של הרב יאיר בכרך, בעל שו"ת חוות יאיר, בעיר קובלנץ.¹⁴ פרופ' כ"ץ והרב אסף מביאים דוגמאות רבות לכתבי רבנות שהוגבלו לתקופות זמן, ואף מראים שבאזורים גדולים הותקנו תקנות בנוגע להגבלת כהונת הרב, תקנות שחלו על כלל הקהילות בתחומי האזור. גם ד"ר שילם ורהפטיג, בספרו "דיני עבודה במשפט העברי", הביא דוגמאות רבות לכתבי רבנות מעין אלו, מוועד קהילות ליטא ומהעיר במברג.¹⁵

כאמור לעיל, כתבי הרבנות ניתנו בדרך כלל לתקופה של שלוש עד חמש שנים, אך היו מקרים, שבהם ניתן כתב הרבנות לתקופה קצרה יותר. פרופ' חיים הלל בן-ששון מביא תקנה, שנחתמה בפראג ב-1577 בידי ראשי הקהילה והרבנים, הקובעת "שלא יתפוס אדם שום משרה בקהילה זו - לא של ראש, לא של רב, ולא של דיין, ולא שום משרה שהיא, אלא למשך שנה אחת: ובסוף כל שנה יחודשו המשרות לפי התקנות".¹⁶

נוהל דומה נהג גם בקהילות היהודיות באימפריה העות'מאנית - שבתחומה נמצאו מרבית הקהילות היהודיות הספרדיות - כפי שכותב ד"ר ירון בן-נאה:

בין פעולותיה של ההנהגה הקהלית והעירונית: החזקת בעל תורה, המכונה במקורות 'מרבץ תורה', 'חכם' או 'חכם הקהל'... תקופת המינוי של המרבץ תורה הייתה קצובה, וכל עוד היו הצדדים מרוצים זה מזה חודשה העסקתו. הדחה או פיטורין לא היו שכיחים, ונבעו בדרך כלל מסכסוכים אישיים או על רקע חוסר התאמה לתפקידו.¹⁷

בן-נאה מראה, כי משך הכהונה של חכם היה מוגבל לשנים אחדות (בין שלוש לעשר). לדבריו, למרות שמקובל היה לחדש את העסקתו של החכם, ידועים רבנים שהועברו מתפקידם עם תום כהונתם.¹⁸ דוגמאות להליכי הדחה של רבני ראשיים בקרב יהדות

13 הרב שמחה אסף לקורות הרבנות - באשכנז פולניה וליטא (התרפ"ז), בעמ' 57.

14 שם.

15 שילם ורהפטיג דיני עבודה במשפט העברי כרך ב (התשמ"ב), בעמ' 536-537.

16 חיים הלל בן-ששון תולדות עם ישראל בימי הביניים (התשכ"ט), בעמ' 271.

17 ירון בן נאה יהודים בממלכת הסולטנים: החברה היהודית באימפריה העות'מאנית במאה השבע עשרה (התשס"ז), 224-226.

18 שם, בעמ' 227.

קציבת כהונת רבנים

ספרד ניתן למצוא בספרו של פרופ' ירון הראל, העוסק ב"מינוי רבנים ראשיים והדחתם בבגדאד, דמשק וחלב".¹⁹

אם כן, המנהג המקובל בקהילות ישראל היה למנות רבנים לתקופת זמן מסוימת, שאחריה יש באפשרותם להתמנות בשנית, אך הדבר היה תלוי ברצון הקהילה.

הדין בראשונים

ברוב תקופת הראשונים לא הייתה תפיסה של רב מקומי במונח שאנו מכירים כיום, ולכן, ההתייחסויות של הפוסקים הן למשרות אחרות.

הרמב"ם פוסק, שכל מינוי לשררה על ישראל הוא לכל החיים:

שככהן משוח מלחמה משמש במקדש משמש בד' כלים כשאר כהנים, מעלין משררה לשררה גדולה ממנה ואין מורידין אותו לשררה שהיא למטה ממנה, שמעלין בקדש ולא מורידין, ואין מורידין לעולם משררה שבקרב ישראל אלא אם סרח.²⁰

דברי הרמב"ם נאמרים על כלל השררות בישראל, אך אין זה בטוח שהם שייכים במשרת רבנות. כך, למשל, הרמב"ם פסק כי "כל השררות וכל המנויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם", אך חלק ניכר מהפוסקים סברו, שדברי הרמב"ם אינם חלים על משרות רבנות.²¹

הריטב"א אף חולק עקרונית על דברי הרמב"ם:

שכל שמינהו סתם בשום מינוי ושררה בלא קביעות זמן שאין מסלקין אותו מאותו מינוי אלא בטענה.²²

על-פי דברים אלו, האיסור להפסיק כהונה קיים רק כאשר משך המינוי לא נקצב מלכתחילה. הרשב"א, בתשובה שעוסקת במשך כהונתו של חזן, טען גם הוא, כי ניתן למנות לזמן קצוב:

כתבת בדין החזן, שאין מסלקין אותו מאומנותו, אלא אם כן נמצא בו פיסול. והבאת ראיות על זה, יפה כתבת, ויפה דקדקת... אבל עכשיו נהגו כל הקהלות,

19 ירון הראל בין תככים למהפכה - מינוי רבנים ראשיים והדחתם בבגדאד, דמשק וחלב 1744-1914 (התשס"ז).

20 משנה תורה, כלי המקדש, פרק ד, הלכה כא.

21 ראה למשל: שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סימן פח; מגן אברהם, אורח חיים, סימן נג, ס"ק כה.

22 חידושי הריטב"א, מכות יג ע"א, ד"ה מאי וכו'.

למנות אנשים על כל צרכי צבור לזמן. ובהגיע הזמן, יצאו אלו, ונכנסים אחרים תחתיהם, כן למזון, וכן לקופה של צדקה, וכן על המס, ושאר המנויים הצריכים לצבור. בין שנוטלין עליה שכר, בין שאין נוטלין עליה שכר ואפילו לא קבעו להם זמן, סתמן כפי', אחר שנהגו כך. והמנהג כהלכה. שכל הדברים תלו אותם במנהג.²³

שלא כריטב"א וכרשב"א, הרמ"א חי בתקופה שבה כבר רווח המנהג למנות רב מקומי. בהגהותיו על השולחן ערוך עוסק הרמ"א בסוגיית מינוי הרב ודבריו נסמכים על דברי ספר הכלבו:

ומי שהוחזק לרב בעיר, אפילו החזיק בעצמו באיזה שררה, אין להורידו מגדולתו... ובמקום שיש מנהג לקבל רב על זמן קצוב, או שמנהג לבחור במי שירצו, הרשות בידם (כלבו).²⁴

דברי הרמ"א נאמרים בצורה ברורה ונייטרלית. הוא אינו מתבטא נגד המנהג לקצוב את משך הכהונה ואינו תומך בו. הוא משאיר את המנהג הזה כדבר הרשות.²⁵ כפי שנראה להלן, דברי הרמ"א הללו היו עיקר הדיון בפוסקים על סוגיית משך כהונת הרב.

בפרקים הבאים יוצגו שלוש שיטות הלכתיות לקציבת זמן הכהונה, העולות בדברי האחרונים ופוסקי דורנו.

שיטת המנהג: היכן שמנהג המקום הוא למנות רבנים לפרק זמן קצוב, ברור שעל כך הייתה דעת המינוי, ושניתן להפסיק את כהונת הרב לאחר פרק הזמן הקצוב.

שיטת החוזה: אם צוין בעת מינוי הרב, באופן מפורש, שהמינוי הוא לזמן מסוים, הרי שתוקף המינוי הוא על-פי הסיכום שבין הצדדים.

שיטת רצון הציבור: כפי שהמינוי נעשה על דעת הציבור, כך צריך המשך הכהונה להיות ברצון הציבור. לכן, ללא קשר לחוזה או למנהג, ברגע שפסק רצונו של הציבור ברב, יש להפסיק את כהונתו.

23 שו"ת הרשב"א, חלק ה, סימן רפג.

24 הגהות הרמ"א, יורה דעה, סימן רמה.

25 להרחבת פרשנות על דברי הרמ"א ראו בתשובתו של הרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר, חלק ט, חושן משפט, סימן ט, שחלק ממנה מצוטט להלן. כמו כן, ראו גם שדי חמד, כרך ח, אסיפת דינים, חזקה במצוות, סימן א, סעיף מו.

שיטת המנהג

בעניין משך כהונת הרבנים פסק החתם סופר כך:

נוהגין ברוב תפוצות ישראל לכתוב שטר הרבנות על זמן, יש על ג' שנים ויש על חמשה שנים, ומכל מקום מעולם לא נשמע שאחר כלות הזמן ההוא יצא נקי מרבנותו. וטעם המנהג הוא על פי מה שכתב בשלחן ערוך חושן משפט סימן של"ג ס"ג שאסור לפועל ומלמד לשכור עצמו יותר מג' שנים דא"כ יצא מכלל שכיר ונכנס לכלל עבד ואסור למכור עצמו בעבד עברי.²⁶

לדעת החתם סופר, קציבת כהונת הרב לתקופת זמן מוגדרת נעשית מסיבה טכנית - מכיוון שאסור לאדם לשעבד עצמו לכל החיים - אך הרב אינו מסיים את כהונתו בסוף הזמן שהוקצב. בהמשך דבריו מעמת החתם סופר את דבריו עם דברי הרמ"א (שם) ומסביר כך:

ועל כן צריך לומר נהי דכותבין זמן בשטר הרבנות, היינו לטובת הרב המשכיר שיהיה יכול לחזור בו אחרי כלות הזמן ואינו כעבד עברי, אבל הקהל אין בידם לחזור אפילו ככלות הזמן אלא במקום שנהגו ועל כן כתב רמ"א דתליא במנהג.²⁷

החתם סופר סבור, שההיתר לקצוב את כהונת הרב אינו תלוי בחוזה שמתנים עם הרב, אלא במנהג המקום. במקומות שבהם לא נהוג למנות את הרב לתקופה קצובה, אין כל ערך לחתימת חוזה עם הרב, שיגביל את כהונתו. החתם סופר מבסס את דבריו על דיוק מדברי הרמ"א, שכתב: "ובמקום שיש מנהג לקבל רב כל זמן קצוב... הרשות בידם", ותולה את הדברים במנהג המקום.

בהמשך דבריו מתייחס החתם סופר למנהג שהיה במקומו:

אבל הקהל אין בידם לחזור אפילו ככלות הזמן אלא במקום שנהגו ועל כן כתב רמ"א דתליא במנהג. ולא נשמע ולא נראה מעולם במדינות הללו שהסירו הרב והורידוהו מכסא רבנות שלו וכן לא יעשה.²⁸

לדעת החתם סופר, למרות שלפי הרמ"א מותר לקצוב את כהונת הרב במקומות שנהגו כך, בפועל אין עושים זאת "במדינות הללו". הרב יחיאל מיכל הלוי עפשטיין, בספרו ערוך השולחן, הצביע על מציאות דומה:

26 שו"ת חתם סופר, חלק א, אורח חיים, סימן רז.

27 שם.

28 שם.

...אמרו גם בזה שבנו קודם, אבל עכשיו שלא ראינו מימינו מנהג זה אלא אנשי העיר בוחרים להם רב פלוני להורות ולדון ואף שעושים עמו כתב על כך וכך שנים מכל מקום אין מסלקין אותו לעולם וכן המנהג הפשוט בכל תפוצות ישראל.²⁹

נראה מכאן, שהשיטה הסוברת כי אסור להדיח רב ממשרתו תולה את דבריה במנהג. לפיכך ראוי לציין, כי למרות שמדברי ערוך השולחן משתמע, שהמנהג בכל תפוצות ישראל בתקופתו הוא שאין מדיחים רב ממשרתו, הרי הנוהל, שתפקיד הרבנות הוא לכל החיים, היה קיים רק באזורים מסוימים. כך, למשל, מעיר על דברי החתם סופר הרב יחיאל יעקב ויינברג, בעל שו"ת שרידי אש:

והנה, בערי אשכנז המנהג לעשות חוזה לג' שנים ולסלקו אח"כ אם יכשר הדבר בעיניהם, ואף שכתב החתם סופר ז"ל דברב ושו"ב [- ושוחט ובודק] שנתמנו לג' שנים, אסור להעבירם כל ימי חייהם, מכל מקום באשכנז אין המנהג כך ועיין ברמ"א בורה דעה סימן רמ"ח סכ"ב: 'ובמקום שיש מנהג לקבל רב על זמן קצוב... הרשות בידם'.³⁰

ובדומה לזאת העיר הרב מרדכי יעקב ברייש, בשו"ת חלקת יעקב, על המנהג בארצות הברית:

ועיין בחת"ס חו"מ סימן כ"ב ואו"ח סימן ר"ו ועוד בכמה תשובות שצוח ככרוכי' שאסור לסלק רב מרבנותו, אף שנכתב בהחזרה שלו רק על ג' שנים... ולא נשמע ולא נראה מעולם במדינות הללו לסלק רב מכסא רבנותו שלו וכן לא יעשה וכו' עי"ש, ואפילו הכי, במדינות ארה"ב כידוע המנהג אף לענין רבנים לסלקם לאחר זמנם, וכמו שכתב הרמ"א דתלי' במנהג.³¹

שיטת החוזה

בניגוד לתפיסה, שתלתה את הדברים במנהג, סברו רבים כי משך זמן כהונתו של הרב תלוי בחוזה שנקבע אתו מראש. לשיטתם, הטענה כי אין לפטר רב נכונה רק כאשר תפקידו לא הוגבל מלכתחילה. כך למשל כתב הרב שלמה קלוגר, מגדולי הפוסקים במאה הי"ט:

29 ערוך השולחן, יורה דעה, סימן רעה, סעיף כט.

30 שו"ת שרידי אש, חלק א, סימן קלו.

31 שו"ת חלקת יעקב, חושן משפט, סימן כח.

קציבת כהונת רבנים

שאלת על דבר הרבנים שמתקבלים על ג' שנים אם יכולין אח"כ לדחותם... דסוף סוף כיון שמקבלין רק על זמן אם כלה הזמן יכולין לדחותו אך זה כמה כתבתי לק"ק פאמרין דנהי דיכולין לדחותו היינו רק רוב הצבור ולא המיעוט... ועכשיו נחשב הרוב היינו רוב פורעי המס כמו שכתב המגן אברהם שם מיהו אם ישתקו איזה ימים ולא יסלקו אותו מיד נשאר כמעיקרא ואין בידם עוד לדחותו עד גמר עוד ג' שנים כמקדם.³²

לדבריו, בתום החוזה ניתן להחליף את הרב, אך לזאת דרושה הסכמת רוב הציבור. בדומה לכך טען הרב שלמה יהודה טאבאק בשו"ת תשורת שי,³³ כי אם נקבע זמן מלכתחילה אין הרבנים יכולים לומר ש"מעלין בקודש ואין מורידין".

תשובה הלכתית מפורטת לעניין הסרת רב מכהונתו נכתבה בידי הרב עובדיה יוסף. עד 1980 קבע החוק, כי כהונת הרבנים הראשיים בישראל קצובה לתקופה של חמש שנים, שבסופן ניתן לבצע הליך בחירות מחודש או להאריך את כהונת הרבנים. כך למשל, בשנת 1936, לאחר פטירתו של הרב קוק, נערכו בחירות חדשות והוחלט שהן תהיינה גם למשרת הרב הראשי הספרדי, על אף שהרב יעקב מאיר כבר כיהן בתפקיד במשך 15 שנה.³⁴ גם בשנת 1972 נקבע הליך בחירות על בסיס החלטת ממשלה, ובבחירות התמודדו הרב עובדיה יוסף והרב שלמה גורן על משרות הרבנים הראשיים כנגד הרבנים הראשיים המכהנים, הרב נסים והרב אונטרמן.³⁵ בתשובה הלכתית, שכתב הרב עובדיה יוסף באותה העת, הוא מספר על פנייה שקיבל מרבנים חברי בית הדין הגדול, שביקשו ממנו להתמודד כנגד הרב נסים. בתשובתו הארוכה הוא דן בסוגיית קציבת הכהונה ומראה, כי הנוהל - שעליו הוא אומר כי "הנה ידוע שבחירת רב ראשי לישראל נעשית לזמן קצוב, לחמש שנים" - הנו ראוי ולכן מותר להתמודד כנגד הרב הראשי המכהן. הוא התבסס, בין השאר, על שו"ת משפט צדק ועל תשובת הרשב"א, שהובאה לעיל:

וכן כתב בשו"ת משפט צדק ח"א (סי' עח) דהא דקיימא לן שמעלין בקודש ואין מורידין, וכל שהחזיק בשררה אינם יכולים לסלקו, זהו דוקא כשקבלוהו בסתם, ולא קבעו לו זמן קצוב, אבל אם קבעו לו זמן למינויו, כשמגיע הזמן אין עליהם שום חיוב, ורשאים להורידו מגדולתו. וכדמוכח בתשובת הרשב"א.³⁶

32 שו"ת האלף לך שלמה, חלק אורח חיים, סימן לח.

33 שו"ת תשורת שי, חלק א סימן תלו.

34 הרב מאיר התמודד בשנית על משרת הרב הראשי וזכה בה.

35 הרב בנימין לאו ממרן עד מרן - משנתו ההלכתית של הרב עובדיה יוסף (התשס"ט), בעמ' 101.

36 שו"ת יביע אומר, חלק ט, חושן משפט, סימן ט. הרב רפאל שטרן האריך גם הוא לדון בשאלת "מעלין בקודש ואין מורידין" במינויים לתפקידים ציבוריים. בסיכום הדברים הוא העלה כמה טענות בעד מינוי

ובעצם, זאת הייתה גם עמדתו של החתם סופר. בשו"ת נטע שורק מופיעה תשובה של הרב שרגא צבי טננבוים, שחי בהונגריה במאה הי"ט, דור אחד לאחר החתם סופר. התשובה עוסקת ב"פסק דין בדברי ריבות בעיר גאלאנטע". בעיר ההיא היה רב, שכינה שלוש שנים, וכשרצה הציבור להדיחו, הוא טען ש"אסור להורידו מדין מעלין בקודש ואין מורידין". הרב טננבוים מביא את דברי החתם סופר:

ולא שיכולין לסלקו אח"כ הנה זה דוקא בכתוב בשטר קבלה סתמא שנתקבל על ג' שנים. אבל אם כתוב בפ' כמו בנד"ד שאחר כלות ג' שנים יוכלו לברור ולהחליפו באחר הרי מפורש יוצא שהתנאי הי' לטובת הקהל שיהיו יכולים לסלקו ולא לטובת הרב, ועיין בחת"ס שם באו"ח סי' שלפני סי' הנ"ל ותמצא כזה בדברי עצמו... ומטעם זה נופל גם טענת דמעלין בקודש ואין מורידין דאין זה הורדה שלא עלה מתחילה יותר... אבל במקום דשרי להורידו כנד"ד שלא זכה אלא לזמן או שאר ענין מקח טעות וכדומה ודאי ליכא שום איסור להורידו שלא שייך מעלין בקודש כי אם בכהן.³⁷

לדברי הרב טננבאום, האיסור להדיח את הרב המכהן חל רק כאשר נכתב, שהרב מונה למשך מספר שנים מסוים, אך כאשר נכתב בפירוש, שלאחר המועד שנקצב יוכל הציבור להחליף את הרב, אין כל בעיה בהחלפתו. בתשובתו הוא טוען, כי רבים הבינו את החתם סופר שלא כהלכה, והוא מראה, שבתשובה אחרת הסביר החתם סופר כך. הרב טננבאום מוסיף ומביא מדברי החתם סופר לעניין זה, "לכל יתעקש אדם בדברי חתם סופר". כך כתב החתם סופר בתשובה שעסקה בהדחת חזן מכהן:

אמנם כבר כתבתי הא דרגילין לכתוב זמן ג' שנים בשטרי קבלת רבנות ומשועבדות אינו קביעות, כי מי שמע כאלה שיקבלו רב וכדומה... ואח"כ יוציאווהו משם וילך לו, חלילה להעלות כן על הדעת... א"כ אם גם כאן היה קביעות שבשטר החזנות על אופן הנ"ל הוה כתוך זמנו שאין מעבירין אותו, אבל אם הותנו בפירוש שלאחר ג' שנים כלה זמנו ושני הצדדים יכולין לחזור וצריך קבלה ומנין חדש, אין לנו לקבלו אם יש עדי סתירה ולינה בצל קורתה.³⁸

אדם לזמן קצוב: "ניתן לסמוך אדם לזמן, ובסיום הזמן להסירו ממשרתו, ואין לחוש לדין 'מעלין בקודש' במינוי לזמן מפני שמינוי לזמן הינו רק שליחות שנובעת מכוחו של הממנה או מפני שמדובר במינוי של יחיד ולא במינוי של רבים או מפני שמינוי לזמן אין בו חשש דין של מעלין בקודש כלל" (הרב רפאל שטרן ירושת משפט, התש"ע, בעמ' 538).

37 שו"ת נטע שורק, חלק א, חושן משפט, סימן א.

38 שו"ת חתם סופר, חלק א, אורח חיים, סימן רה.

קציבת כהונת רבנים

החתם סופר טוען, כי כשם שלא ניתן להדיח רב מכהן אף אם נכתב בחוזה, שהכהונה תימשך מספר שנים מסוים, הוא הדין בנוגע לחזן. אבל הוא מעיר, כי אם הותנה בפירוש בחוזה, שבתום תקופת החוזה שני הצדדים יכולים לחזור בהם, הרי הציבור יכול להדיח את החזן מכהונתו,³⁹ ונראה, שהדברים נכונים לטעמו גם לגבי רב, כפי שנטען בשו"ת נטע שורק.⁴⁰ אם כן, הטענה של חתם סופר, שאין תוקף לחוזה של הקהילה עם הרב ושעל-כן מותר להדיח רב מכהן רק במקום שנהגו, נכונה כאשר נכתב בחוזה בסתם שהכהונה תימשך מספר שנים מסוים, ובמקום שאין זה המנהג, ניתן להחליף את הרב רק אם הובהר בפירוש, שכך מותר לעשות בתום התקופה הקצובה בחוזה.

שיטת רצון הציבור

גורם נוסף בנוגע לשאלת קציבת כהונתו של הרב הוא רצון הציבור. מה הדין במקרה שהציבור חתם עם הרב חוזה למינויו לתקופת זמן ממושכת, אך נוצר מצב שבו הרב אינו מקובל על הציבור? האם הציבור רשאי להדיח את הרב? עמדה מקובלת כיום בשיח הציבורי לענייננו היא, שדווקא בשל כך יש לעגן בתקנות את אי-האפשרות לסיים את כהונתו של הרב. לפי עמדה זו, הרב צריך לבטא את דעת התורה ללא משוא פנים וללא חשש מהקהל, ולכן, כדי למנוע מצב שבו יחשוש רב מלהביע את עמדתו ההלכתית, יש למנוע את האפשרות לסיים את כהונתו.⁴¹

39 תשובה זו של החתם סופר אף הוזכרה להלכה בעניין דינו של חזן במשנה ברורה, סימן נג, ס"ק פו.
40 עמדה זו באה לידי ביטוי אצל פוסקים אחרים. כך, למשל, כתב הרב אליעזר ולדינברג: "הרי דאפי" בכתוב קיצבה לקבלה, בכל זאת כל שלא כתוב מפורש שלאחר כלות הזמן כלה זמנו ושני הצדדים יכולין לחזור, ויש לתלות קיצבת הזמן לטובת המתמנה, תלינן ולא מורדינן אותו לעולם" (שו"ת ציץ אליעזר, חלק ב, סימן כו). לדבריו, כדי שיוכלו להוריד את הרב מכהונתו יש לכתוב זאת במפורש בחוזה הראשוני. כך כתב גם הרב מנשה קליין: "אין שום מקום באמצע הזמן לכ"ע להוציא את הרב ואם לא נכתב זמן אזי פשוט שהקבלה היא על כל ימי חייו או עד כמה שירצה להיות שם ולשמש אצלם ובידו היא ולא בידם. (אם לא שקבלהו בפירוש לזמן ידוע והתנה לטובת הקהל שיהיה הברירה בידם להעבירו אחר כלות הזמן הזה)" (שו"ת משנה הלכות, חלק י, סימן רסח).

41 ידועים בהקשר זה דברי המהר"ל בספרו נתיבות עולם (נתיב הדין, סוף פרק ב): "ובפרק שני דיני גזירות (כתובות ק"ה, ב') אמר רבה אמר רב שילא: האי דיינא דשאלתא פסול למידן דינא ולא אמרן אלא דלית לי לאושולי, אבל אית ליה לית לן בה ע"כ. והטעם כי הדיין שנתלה בכריות וצריך להם פסול הוא לדין, כי אין ראוי שיהיה צריך אל אשר הוא דן. ומעתה אוי לנו מיום הדין, כי הדיינים והם הרבנים שהם במדינות אלו כולם תלויים בראשים וביחידי הקהל, שכל שנה או שלש שנים הם חוזרים להעמיד אותו על רבנות שלו ואיך לא יהיה ירא מפניהם אותם שהוא נמסר בידם באולי לא יחזירו אותו לרבנותו, וראוי לומר כי דיין כמו זה פסול מדינא דלא גרע מדיין דשאל שאלתא. וכל זה ממעשה הדור הזה עם שאר דברים שהוא בארצות האלו, כי הבעלי בתים אין מאמינים להרב כי יראים באולי יצא חוץ לשורה, ולכן יש לחוש גם כן כי הרב ירא מן בעלי הבתים אם לא יעשה רצונם וגם זה מכשלה לכמה וכמה דברים". יש לשים לב, שהמהר"ל ממקד את דבריו בתפקיד הדיין, שהיה בזמנו חלק מתפקיד הרב הקהילה, ואילו כיום, כפי שצוין לעיל, תפקיד הדיינים בישראל הוא נפרד והם אכן ממונים - כמו

דומני, שעמדה זו אינה שגויה בלבד, היא אף הופכית ממש לתפיסה המסורתית של מעמד הרב ביהדות. לפי תפיסה זו, הרב יונק את סמכותו על הציבור ממקור עליון, ואילו לפי התפיסה המסורתית, הרב יונק את סמכותו מהציבור, וללא הסכמת הציבור אין לו כל מעמד. היטיב לבטא זאת הרב יעקב אריאל: "מקור סמכותו של הרב הוא הציבור שמינה אותו, וזו הסיבה למחויבותו של הציבור לקבלת מרות הרב שהוא עצמו מינה. הסמכות התורנית נתונה אם כן למרא דאתרא, אולם מקור הסמכות, כמו גם דרך קבלתה, נמצאים אצל הציבור".⁴² בשל כך, הציבור הוא שבוחר ברב וממנה אותו, ורב מקומי - "רב מטעם" - שמונה בידי שליטי מדינה, או בידי ועדת רבנים, ארצית, אין לו כל מעמד של מרא דאתרא כלפי הציבור.⁴³

רצון הציבור בסוגיה זו חשוב כל כך, שיש הסבורים כי ניתן להדיח רב אפילו באמצע כהונתו, או להדיח רב שכהונתו לא נקצבה, אם אינו מקובל על הציבור. לקראת סיום תשובתו הארוכה בדבר התמודדותו כנגד הרב הראשי המכהן בשנת 1972, כתב הרב עובדיה יוסף את הדברים הבאים:

ועיין להגאון הראשון לציון ח"ד בדרא בשו"ת נדיב לב (חיו"ד סי' קי) ד"ה ממוצא דבר, שכתב, שעיקר זכות שררת הרב על הציבור, הוא כשרוב הציבור חפצים בו, אבל אם רוב הציבור אינם מרוצים ממנו, מה כחו יפה להשתרר עליהם בחזקה, ושכ"כ מהראנ"ח שאפילו אם היו מושבעים להרב הראשון, כיון שרבים אינם חפצים בו, מותרים להעבירו. ושכיוצא בזה כתב בשו"ת חקרי לב (חאו"ח סי' יט). וכן מוכח בתשובת התשב"ץ ח"א (סי' קנט) שכתב, שאפילו הנשיא עצמו שיכול לכופף את ישראל לעמוד על גזרותיו, יכולים רבים לסלקו מנשיאותו, ואף על פי שהוא גדול בישראל ומזרע דוד, כדאשכחן בברכות (כח א) שהורידו את רבן גמליאל מנשיאותו, לכבודו של ר' יהושע, אף על פי שלא היה בנשיאותו שום דופי. תדע שאחר שנתפייס עם ר' יהושע העלוהו לנשיאותו. ע"ש. וכן דעת מרן החבי"ב בעל כנסת הגדולה, בשו"ת פני משה ח"ג (סי' לא) הנ"ל. ע"ש. וע"ע בשו"ת שבות יעקב ח"א (סי' כט), ובשו"ת פני יצחק אבולעפייא ח"ה (חומ"מ סי'

השופטים - לכל החיים, ומשך כהונתם אינו קצוב. ומכל מקום, כפי שאנו מראים במאמר זה, הדעה המקובלת הייתה, בניגוד לתפיסת המהר"ל, כי ניתן לקצוב את כהונתו של רב העיר, אף שבדרך כלל היה מכהן גם כדיין.

42 הרב יעקב אריאל "מעמדו של רב בישראל ותפקידו" רבנות - האתגר א 19 (ידידיה שטרן ושוקי פרידמן עורכים, התשע"א), בעמ' 27.

43 ניתן גם לטעון, בהבדל קטן מהרב אריאל, כי מקור הסמכות של הרב על הציבור הוא אלוקי, אך רצון הציבור הוא תנאי לכך שהרב יקבל את סמכותו ממקור זה. לענייננו, אין הבדל גדול בין שתי הגישות הללו.

א), ובשו"ת כפי אהרן ח"ב (חיו"ד סי' ו), ובשו"ת יד יצחק ח"א (סי' קפו דף פח ע"ד).⁴⁴

הרב עובדיה יוסף מאריך להוכיח ממקורות שונים, כי כאשר הציבור אינו חפץ ברב ניתן להחליפו ברב אחר, אפילו כאשר הציבור חתום על חוזה עם הרב הממונה. הרב עובדיה מראה, שאפילו את נשיא ישראל יכול הציבור להדיח כאשר דעתו אינו נוחה ממנו. מיד לאחר דברים אלו הוסיף הרב את השורה הבאה: "ויותר ממה שקראתי לפניכם בפסק דין דגן, כתוב כאן על לוח לבי, וכבוד ה' הסתר דבר". נראה, שבדברים אלו הוא רומז, כי לדעתו אין הציבור חפץ עוד ברב הראשי, הרב נסים, ולכן ניתן להדיח אותו מכהונתו.⁴⁵ לענייננו, ניתוח המציאות והעדפות הציבור באותו הזמן חשובים פחות מהעמדה העקרונית שמבטא הרב עובדיה יוסף בתשובתו.⁴⁶

תפיסה זו באה לידי ביטוי גם בתשובה של המהרשד"ם. התשובה עוסקת במקרה של "רב וזקן ומנהיג כמה קהלות בכל עניני אסור והתר בין בהנהגת המדינה על הכל מתנהגים על פיו. ובסוף ימיו חלה את רגליו באופן שלא יכול לצאת ולבא לפנייהם כלל וקם קהל א' מיוחד מקהלות הרב הנזכר אשר היה הרב מתמיד תפלתו עמהם והסכים לקחת חכם ללמד דעת את העם ולדרוש להם ביום שמחתם כמנהג חכמי הקהלות והרב הזקן ההוא כשמוע הענין יצא הקצף מלפניו". המהרשד"ם נדרש להכריע בין שני הרבנים וכך כתב:

זקן זה לא ידעתי מה אדון ביה ואם קנה חכמה מה חכמתו וכי לא ידע שאחד מכ"ד דברים שכתב הרמב"ם שמנדין עליהם המעכב את הרבים מלעשות מצוה ואין לך מצוה גדולה מלשמוע תורה ממי שלבו חפץ... ואם כן אחר שהקהל חפצים בו ולא באחר היה ראוי לזקן לבטל רצונו ולא מבעיא עתה שכפי השאלה

44 שו"ת יביע אומר, חלק ט, חושן משפט, סימן ט.

45 בתחילת התשובה אף מספר הרב עובדיה כי "הבעתי ספקותי במכתב לפני מי שגדול הגרי"ש אלישיב שליט"א, בענין איסור הורדת רב ממשרתו". הרב עובדיה מצטט את תשובתו של הרב אלישיב: "הנני בזה להודיעו כי לדעתי, לפי נסיבות הענינים אשר לפנינו, שאלה זו אינה צריכה לפנינו, ולא רק שאין בזה שום נדנדוד של איסור, אלא אף מצוה נמי איכא".

46 יש המציינים, כי עשור לאחר מכן, כאשר נקצבה כהונתו של הרב עובדיה יוסף עצמו, הוא מזה כנגד חברי הכנסת שפעלו להדחתו, כך שיתכן כי חזר בו מעמדתו. יש להעיר, שהרב עובדיה כתב את תשובתו בשנת התשל"ב בעבור עצמו (ולא לנמען כלשהו), אך פרסם אותה בשו"ת יביע אומר שנים רבות לאחר מכן, בשנת התשס"ב, מה שמלמד כי עמדתו ההלכתית לא השתנתה. נראה, שהבדל חשוב בין הכהונות של הרב נסים ושל הרב אונטרמן ובין זו של הרב עובדיה הוא זה, שהרב נסים והרב אונטרמן הורשו להתמודד בשנית על משרת הרב הראשי, אך עשור לאחר מכן, הרב עובדיה והרב גורן לא הורשו להתמודד וכהונתם הסתיימה על פי חוק, אך לא בהצבעה של הגוף הבוחר את הרבנים הראשיים. כמו כן אפשר, שהרב עובדיה הביע מורת רוח על כך שמדיחים אותו, אך לא ערער על הסמכות לעשות זאת. עוד יש לציין, שבתחילת התשובה כותב הרב עובדיה כי "לא אדבר כאן על הנהגתו של הרב יצחק נסים דבר, אלא בעיקר ההלכה", וכך, אכן, מסתבר מתשובתו.

הוא אינו יכול לשרת הקהל כמנהג הקהלות אלא אפילו היה בריא אולם וככחו אז כחו עתה אחר שהקהל בחרו בתלמיד חכם זה ולא באחר היה לו לעבור על מדותיו הטובות. טוב הוא מרבי הקדוש שאמר לו לוי בפניו נתת לו רשות לעמוד, או לא ידע מה שעשו ישראל לרבן גמליאל שהעבירוהו חבריו ולא נמנע ר' אלעזר בן עזריה מלקבל עליו אחר שרצו בו ישראל והיה בחור... חלילה וחס לה' לעכב תורה אלא כיון שרוב ישראל היו חפצים בו היו סובלים. וכן ראוי לכל חכם ישראל ללמוד מהם ולא להיות סבה ימנעו הרבים מלשמוע תורה ממי שלבו חפץ וכל זה אפילו היה זקן בריא על אחת כמה וכמה בהיותו חולה.⁴⁷

המהרשד"ם מאריך להוכיח את הרב המבוגר על שהוא מונע תורה מישראל, אך אין הוא תולה זאת בכך שהרב חדל מלתפקד, אלא ברצון הציבור למנות לעצמו רב אחר. לדבריו, אף אם הרב המכהן צעיר ובריא, מותר לציבור להחליפו אם הוא מעדיף רב אחר, קל וחומר רב קשיש שאינו מתפקד.

כך סבר גם הרב יוסף דב סולובייצ'ק, כפי שניתן ללמוד מהסיפור הבא, המופיע בספר "נפש הרב":

שמעתי תלמיד חכם אחד שהיה לו צרות מהבעלי בתים שלו, שרצו לסלקו ממשרתו ובא והביע צערו בפני רבנו [- הרב סולובייצ'ק] ואמר לו שהוא לא יוכל לעזור לו כי לפי דעתו בהלכה זו בכדי להמשיך ברבנות - כמו בכדי להתמנות למשרת הרבנות - בעיני שיהיה מרוצה לקהל, ואם אינו מרוצה, אסור לו להישאר על משמרתו.⁴⁸

תפיסת התלמיד-חכם מבטאת את העמדה שדחינו: לטעמו, מקור סמכותו של הרב הוא עליון, אשר על-כן, אם הציבור, ה"בעלי בתים", מבקשים להדיחו ממשרתו, יש למנוע זאת. עמדתו של הרב סולובייצ'ק הפוכה לחלוטין: לא זו בלבד שאין למנוע מהציבור לסיים את כהונת הרב, אדרבה, הרב עצמו צריך, מיוזמתו, לסיים את כהונתו אם אינו רצוי לציבור. אסור לרב לכפות את עצמו על ציבור שאינו חפץ בו.

מנהג המדינה

על-פי שיטת החוזה ושיטת רצון הציבור נראה, שניתן - ואולי אף ראוי - לקצוב כהונה של רבנים. אך מה בנוגע לשיטת המנהג? ניתן לטעון, כי במדינת ישראל התפתח מנהג

47 שו"ת מהרשד"ם, יורה דעה, סימן קלב.

48 הרב צבי שכטר נפש הרב - מתורתו של הרב יוסף דב סולובייצ'ק (התשנ"ד), בעמ' רסז.

קציבת כהונת רבנים

שלא לקצוב כהונה של רבנים וכי אין לזוז ממנהג זה. ועוד ניתן לומר, שמנהג זה נקבע כבר בטרם קום המדינה, אשר עליכן בוודאי אין לזוז ממנו.

כדי לדון בטענה זו עלינו לעיין בנוהלי מינוי הרבנים, שהונהגו בארץ בתקופה המנדט הבריטי. הדיון הממוסד בדבר משך הזמן של כהונת הרבנים החל בארץ ישראל עם הקמת הרבנות הראשית ומועצת הרבנים החברים בה, בשנת 1921. הוועדה שמינה הנציב העליון, הרברט סמואל, לבחון את "סדור הרבנות הראשית בארץ ישראל", המליצה כי הרבנים והמועצה ימונו לשלוש שנים, שאחריהן ייערכו בחירות חדשות. בפרוטוקול הישיבה החמישית של הוועדה הציגו רבני ישראל דעות שונות לעניין זה. ייתכן שהן ביטאו את המנהגים ששררו בארצות המוצא של הרבנים. היו מהם שסברו, כי יש למנות את הרבנים לתקופה של שנה, אחרים סברו כי על המינוי להיות לשלוש שנים, כהמליצת הוועדה, והיו שטענו כי המינוי צריך להיות לכל החיים.⁴⁹ כך, למשל, במהלך הדיון טען הרב ציטרון, רבה של פתח תקווה, כי המינוי צריך להיות לשנה אחת בלבד, הן מפני ש"יש לנו גם אחריות מוסרית כלפי הממשלה" והן מפני החשש, שהרבנים לא יהיו מוכשרים לתפקידם. הרב יהודה לייב פישמן־מיימון טען, כי בחירה לשנה אחת "תכניס את הרבנים הנבחרים רק לתוך פוליטיקה של בחירות עוד טרם שיספיקו להיכנס לתוך העבודה", אך תמך בבחירה לקדנציה של שלוש שנים וטען, כי הדעה שיש לבחור את הרבנים לכל ימי חייהם היא דעה "מסוכנה".⁵⁰

הרב קוק צידד גם הוא בעמדת הביניים:

מצדדים שונים מביטים בעינים רעות על הרבנות, ואסור לנו לזלזל בכבודה ולתת מקום להשפילה למדרגה נמוכה כזו של התרופפות מעמדה בחברה על ידי בחירות תכופות. בזה נגרום התרועעות מעמדם של רבני כל העולם. מצד שני צדקו המתנגדים למסור לאדם תפקיד לכל ימי חייו מחשש פן איננו מוכשר לתפקידו.⁵¹

הרב קוק סבר, כי אמנם, בחירות מדי פרק זמן קצר יביאו לידי ביזוי הרבנות, אך התנגד למינוי רב לכל החיים.⁵² אכן, זמן הכהונה נקבע לשלוש שנים. ב־1924 היה ניסיון לקיים

49 פרוטוקול הדיון מובא אצל יהושע בארי אוהב ישראל בקדושה (התשמ"ט), בעמ' 291-297.

50 שם, בעמ' 293.

51 שם.

52 הרב איסר זלמן מלצר, שהתנגד להחלפת מועצת הרבנות הראשית בשנת תש"ה, טען כי "מה שאומרים שתקנת הבחירות היתה בהסכמת הגאון מהרא"י קוק זצ"ל אין מזה סמך כלל, כי מכיון שרצה לעשות משרד הרבנות מאושר מהממשלה בודאי היה צריך לעשות על פי החוק, ובפרט שסתם כתב רבנות נעשה בכל מקום על זמן, אבל לא עלה על דעתו ש"י בחירות יורידו איזה רב מחזקתו" (הובא אצל

בחירות, אך הן לא נערכו. הרב קוק עצמו דווקא תמך בבחירות חדשות, כפי שמציין חוקר הרבנות הראשית, ד"ר אריה מורגנשטרן: "מכל חבריה [של מועצת הרבנות] היה הרב קוק הליברלי ביותר לגבי עצם רעיון עריכת בחירות חדשות ואף הודיע על עמדתו החיובית בעניין ברבים".⁵³

הליך דומה נקבע בנוגע לרבנים המקומיים. בשנת 1927 נקבע בתקנות "כנסת ישראל", הארגון הכללי של יהודי ארץ ישראל בתקופת היישוב, כי "באותן הקהילות שתחליט עליהן מועצת הרבנות הראשית תוקם לשכת רבנות או ימונה רב".⁵⁴ על סמך תקנה זו נקבע ב-1936, בידי מועצת הרבנות הראשית והוועד הלאומי, נוהל לבחירת רבנים מקומיים. כך קבע הנוהל לגבי משך כהונת הרבנים:

לשכת הרבנות או הרב יפָּחרו לתקופה של חמש שנים. אם לא הודיע ועד הקהלה לחברי לשכת הרבנות או להרב חצי שנה לפני תום הזמן הנ"ל על רצונו לערוך בחירות חדשות, תִּקָּשֶׁב לשכת הרבנות או הרב כנבחרים לעוד חמש שנים, והוא הדין גם בכל חמש השנים הבאות אחרי זה.⁵⁵

כהונת הרב המקומי נקצבה לתקופה של חמש שנים וניתנה לוועד הקהילה (מעין מועצת העיר) הסמכות לערוך בחירות חדשות בסוף התקופה הזו, כראות עיניו.⁵⁶ כמו כן נקבע בתקנות אלו, כי "מועצת הרבנות הראשית נבחרת אחת לחמש שנים החל מיום בחירתה". נוהל זה במועצת הרבנות הראשית קיים עד היום. מדי חמש שנים מתקיימות

ידעאל מלצר בדרך עץ החיים כרך ב, התשמ"ו, בעמ' 312). במחילת כבוד תורתו נראה לי, שקשה לקבל את הדברים. פרוטוקול דיוני הוועדה שעסקה בהקמת הרבנות הראשית מלמד, כי הרב קוק ידע להתנגד לדרישות החילונים והממשלה כאשר הדברים לא נראו בעיניו, ומכאן שהוא סבר, כי אין זה ראוי למנות רב לכל החיים. ועוד הראינו, כי גם לאחר שנבחר הוא תמך בהליך של בחירות.

53 אריה מורגנשטרן הרבנות הראשית לארץ ישראל - ייסודה וארגונה (התשל"ג), בעמ' 188. הרב קוק לא התנגד לכך, על אף שבפרוטוקול הדיון בשנת 1921 הוא טען, כי הסתדרות הרבנים צריכה לקבוע אם יש לערוך בחירות חדשות: "צריך לבחור ברבנות כללית ובידי הסתדרות הרבנים להחליט: אם יש צורך בבחירות חדשות אם לאו" (יהושע בארי, לעיל בה"ש 49, שם).

54 תקנות כנסת ישראל 1927 עדות דתיות, 15(1).

55 תוספת מס' 2 לעתון הרשמי, גיליון 582, 9.4.1936, בעמ' 201.

56 נוהל זה קובע, כי אם הקהילה רוצה לסיים את כהונת הרב עליה להודיע לו על כך חודשים אחדים לפני תום החוזה. נוהל זה לא הונהג לראשונה בתקופת היישוב. כך, למשל, קבע פנקס ועד הקהילות הראשיות של מדינת ליטא בשנת שפ"ח: "אב בית דין אם לא יודיעוהו הקהל חצי שנה קודם כלות זמן קבלות זמן האב בית דין שרוצים לסלקו, הרי חזר ונתקבל מאליו מכלות זמנו ולהלן כזמנו הראשון". וכן בקהילת במברג, בשנת תנ"ח: "זמן הרבנות ימשוך עד כלות שלושה שנים, ובאם לא יחפצו בו עוד, יודיעו אליו רביעית שנה מקודם, ואם לא יודיעו רביעית שנה מקודם ימשוך עוד שלושה שנים אחרים, וכן יהיה עד לעולם" (תקנות אלו הובאו אצל ורפטיג, לעיל בה"ש 15, שם).

קציבת כהונת רבנים

בחירות ואחריהן, בדרך כלל, כמה מהרבנים שכיהנו במועצת הרבנות הראשית מפנים את מקומם לרבנים אחרים, שנבחרו.⁵⁷

ראינו, שבתקופת המנדט הבריטי, על דעת מועצת הרבנות הראשית, התקבל בארץ ישראל המנהג, שכהונת הרב המקומי אינה לכל החיים ושהציבור רשאי לקצוב את זמנה, וכך הונהג בנוגע לכהונת הרבנים הראשיים, בתמיכת הרב קוק. מהדיון לעיל אנו למדים, שלא ניתן לטעון כי לפני כן היה נהוג בארץ שלא לקצוב כהונה, וכי מנהג זה שונה רק בתחילת תקופת היישוב היהודי החדש. אדרבה, בארץ נהוג היה לקצוב את כהונת הרבנים ורק לאחר מכן הוחלט שלא לשנות נוהל זה. שינוי הנוהל נכפה על הקהילות בתקנות שקבע משרד הדתות, כך שקשה לטעון כיום כלפי ציבור המבקש להחליף את הרב, ולומר כי בקשה זו נוגדת את המנהג. באותה המידה יכול שר לקבוע תקנות חדשות, וכעבור עשרות שנים יחליט מישהו כי זהו המנהג ואין בלתו. בנוסף לזאת, כהונת חברי מועצת הרבנות הראשית קצובה כיום לקדנציות, שבסופן ניתן להיבחר בשנית ובשלישית, אך תפקיד הרב הראשי מוגבל לקדנציה אחת בלבד, כך שקשה לטעון, שהחקיקה מבטאת מנהג אחיד. יתר על-כן, נראה ששאלת המנהג בארץ היא שאלה רחבה יותר. כך, למשל, בנוגע לסוגיית ירושה בתפקידי רבנות. ידוע, כי יש דעות מרכזיות בהלכה, שתפקיד הרבנות עובר בירושה מאב לבן. הרב הראשי לישראל לשעבר, הרב ישראל מאיר לאו, דן בסוגיה זו וקבע, כי "מנהג המדינה כיום הוא שמישרות ציבוריות אינן נחלתו של איש, ואדם שהתמנה למשרה כזו אינו רשאי להעבירו על דעת עצמו לאחר, וגם לא להורישו לבנו אחריו... יש לקיים מכרז כנהוג, ולאפשר לבן להגיש את מועמדו במכרז".⁵⁸ לפי הרב לאו, המנהג בארץ מבטא את התפיסה השוררת במדינה בנוגע למשרות כלליות.

נהוג בישראל, כי אדם אינו ממונה לתפקיד לתקופת זמן של עשרות שנים בלי שניתן להחליפו, אלא אם התפקיד הוא משרה שיפוטית - משרת שופט, או דיין. על נושאי משרות אלו נאסר לבטא את דעותיהם בסוגיות פוליטיות וציבוריות ועליהם להיות בלתי-לויים בציבור. האם מעמדם של רבני הערים והשכונות צריך להיות דומה למעמד הדיינים? מסתבר שלא. בשנים האחרונות התרעמו רבני ישראל - ובצדק, לטעמי - על הניסיונות

57 עם זאת יצוין, כי היו שהתנגדו לנוהל זה. הרב איסר זלמן מלצר פרסם בשנת תש"ה איגרת קצרה "על דבר הענין העומד על הפרק, לעשות בחירות לחברי הרבנות הראשית" (הובא אצל מלצר, לעיל בה"ש 52). הוא קובל על המבקשים לסמוך על דעת הרמ"א בעניין זה ומביא כנגדם את תשובתו של החתם סופר שנדונה לעיל. הרב צבי פסח פרנק העיר שם, שהוא מסכים לדעתו. כפי שצינו, דעתם לא התקבלה ועד היום נערכות, אחת לחמש שנים, בחירות למועצת הרבנות הראשית.
58 הרב ישראל מאיר לאו "ירושה במשרות ציבוריות" תחומין יט 9 (התשנ"ט).

של משרד המשפטים להעמידם לדין משמעתי בשל התבטאויות אלו ואחרות.⁵⁹ כפי שטענו הרבנים, תפקיד רב העיר אינו רק תפקיד של עובד ציבור, אלא יש בו - בניגוד לתפקידי השופט והדיין - יסודות מהותיים לתפקיד של נבחר ציבור. גם בית הדין הגבוה לצדק עמד על ההבחנה העקרונית בין דיינים ובין רבני ערים. השופט ברק והשופט גולדברג קבעו, כי יש פעולות המותרות לרב, אך אסורות על דיין, בהיותו נושא משרה שיפוטית.⁶⁰ זאת ועוד, רבני ערים ושכונות אינם חייבים בדיווח על פעילותם, כמוהם כחברי הכנסת. ה"פריבילגיות", שנבחר ציבור במדינה זכאים להן, נובעות מן המנדט שהציבור נותן להם. מכאן, שגם לפי מנהג המדינה, מן הראוי שרבנים הממלאים תפקיד ציבורי ייבחרו בידי הציבור מדי כמה שנים.

סיכום

במאמר זה הצגנו כמה שיטות לקציבת משך כהונה של רבנים:

1. אפשר שלא לקצוב את משך זמן הכהונה, כך שזו תהיה לכל החיים, ואפשר לקצוב את משך כהונתו של רב אם מנהג המקום לעשות כן.
2. בתום קדנציה ניתן שלא להאריך את משך הכהונה אם בחוזה הראשוני, שנחתם איתו, הובהר במפורש, שכהונתו קצובה למשך זמן שנקבע בו בחוזה.
3. אם הרב אינו מקובל על הציבור ניתן להחליף אותו אפילו באמצע תקופת כהונתו, כיוון שהרב יונק את סמכותו מהסכמת הציבור.

כפי שהראינו, המנהג המקובל ברוב קהילות ישראל ובתקופת היישוב היהודי החדש בארץ ישראל בפרט, היה קציבת משך כהונתו של הרב לתקופה בת כמה שנים, שבסופה יכול היה הציבור להחליט אם כהונתו של הרב תימשך.

לאור זאת נראה, שיש צדק הלכתי רב בניסיון לשנות את התקנות ואת ההנחיות של המשרד לשירותי דת בנוגע לרבני ערים, שכונות וישובים, ולקצוב את כהונתם למשך כמה שנים, שאחריהן תינתן לציבור האפשרות להאריך את כהונת הרב, או למנות רב אחר. כדי שלא לגרום זלזול בכבוד הרבנות ראוי - כפי שטען בשעתו הרב קוק - שהבחירות לא תהיינה תכופות. נראה, שפרק זמן של שבע עד עשר שנים הוא יאה ומכובד לכהונה. אם תתקבל הצעה זו, נראה שיהיה ניתן להימנע מלקבוע גיל סף להתמודדות, או גיל פרישה אחיד לרבנים, כפי שקובעות התקנות כיום. ראש ממשלה

59 הצעת חוק שירותי הדת היהודיים (תיקון - דין משמעתי לרבני ערים), התשע"ד-2014, ה"ח הממשלה 857.

60 בג"צ 732/84 צבן נ' השר לענייני דתות ואח', פ"ד מ(4) 148.

קציבת כהונת רבנים

וראש עיר יכולים להיבחר בכל גיל, ואין סיבה שרב, שהציבור חפץ בו, לא יוכל להיבחר לאחר גיל 70 או להמשיך לכהן לאחר גיל 75.⁶¹

כדי למעט את החשש מפגיעה בכבודם של תלמידי חכמים ניתן לקבוע, כי רב שהוחלט שלא להמשיך את כהונתו ימשיך להחזיק בתואר, כפי שנהוג כיום בתואר הראשון לציון וכפי שנהוג היה בעבר בנשיא הכבוד של מועצת הרבנות הראשית,⁶² אך בפועל, רב זה לא יחזיק עוד בסמכויות הנתונות לרב מתוקף תפקידו.

דומני, שקשה להתעלם מכך שברוב הערים והשכונות במדינת ישראל נוצר במהלך השנים נתק בין הרב ובין הציבור. לפיכך נראה, כי שינוי התקנות לא יביא למיעוט כבודם של תלמידי חכמים אלא להפך, הוא ירומם עד מאוד את מעמד הרבנות והרבנים במדינת ישראל.

61 כמו כן נראה, שכדאי לשנות את חוק הרבנות הראשית ולאפשר לרב ראשי מכהן להתמודד על המשרה בשנית, כפי שהיה נהוג במדינה.

62 סעיף 2 לחוק הבחירות למועצת הרבנות הראשית, תשל"ב-1972, ס"ח 649, קבע, כי "מי שהיה רב ראשי לישראל ואחרי תום תקופת כהונתו לא היה מועמד בבחירות לרבנים הראשיים לישראל, תוארו - נשיא כבוד של מועצת הרבנות הראשית. התואר נשיא כבוד של מועצת הרבנות הראשית מקנה לנושאו את הזכות להשתתף בדעה מייעצת בכל ישיבה של המועצה שאליה הזמינו אותו שני הרבנים הראשיים לישראל".

סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים



ה ע ו ר ך



סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים

במדור זה נסקור כמה פסקי דין של בתי הדין הרבניים מהחודשים האחרונים, שיש בהם חידוש או עניין מיוחד. פסקי הדין הנסקרים מתפרסמים עליידי הנהלת בתי הדין הרבניים ומצויים באתר של הנהלת בתי הדין הרבניים ובמאגרים משפטיים.

נציג שלושה פסקי דין: האחד, מבית הדין בחיפה, שעסק בהתרת אישה מעיגון לאחר שבעלה הפך ל"צמח". העיגון הותר באמצעות ביטול הנישואים בטענת מקח טעות. פסק הדין השני, מבית הדין בבאר־שבע, העוסק בהתרת נישואים אזרחיים ללא סידור גט. והשלישי, אף הוא מבית הדין בחיפה, העוסק בטבילת גיורת, בגיור לחומרה, לפני נישואיה.

תיק (אזורי חיפה) 870175/4

מיום ז' בטבת התשע"ה (29.12.2014)

בפני הדיינים: הרב מימון נהרי - אב"ד, הרב יוסף יגודה והרב יצחק רפפורט.

פרטי המקרה

מדובר בבני זוג שנישאו כדת משה וישראל בתאריך א' בשבט התשע"א (6.1.2011) ולהם בת קטינה. יומיים לאחר שהאישה הגישה תביעה לגירושין ולכתובה (כעשרה חודשים לאחר הנישואין) ניסה הבעל לשים קץ לחייו באמצעות כריכת חבל על צווארו. "הבעל נמצא ללא דופק ונשימה במצב קריטי ולאחר החייה וטיפולים נוספים הצליחו לייצב את מצבו למצב הנקרא 'צמח' או 'קומה' בלשון הרפואית בו הוא נמצא עד היום. הבעל אינו ברהבנה, אין לו תקשורת עם הסובב, אינו מגיב, ומהעדכון שקיבל בית הדין מהצוות הרפואי של המוסד בו הוא נמצא עולה כי אין סיכוי בדרך הטבע שישתקם וכי הטיפול בו נועד לתחזקו שישמור על מצבו הסטטי".

כשבעה חודשים לאחר ניסיון ההתאבדות הגישה האישה תביעה לביטול הנישואין, בטענת מקח טעות, שכן הוסתר ממנה לפני הנישואין ובמהלכם הקצר, שהבעל לוקה

צהר לז התשע"ה

בנפשו. "התברר לה כי הבעל לוקה במחלת נפש קשה ואינו יכול לקיים חיי משפחה תקינים, אינו נוהג עמה בדרך קירבה וחובה", ועוד.

לאחר קבלת חוות דעת פסיכיאטריות משלושה מומחים קובע בית הדין: "מכל החומר הנ"ל עולה כי מחלה זו היא מום גדול שקשה לקיים מערכת נישואין עם אדם החולה במחלה זו".

פסק הדין

בית הדין פסק כי נישואי האישה עם הבעל בטלים מעיקרם והאישה מותרת להינשא לכל אדם.

מאחר שמדובר בהיתר חריג מאוד, חברי ההרכב נדרשו לחוות דעתם של דיינים ותיקים, שאישרו בחתימתם את פסק הדין,¹ וחלקם אף הוסיפו את הערותיהם. הדיינים שחתמו הם (לפי סדר חתימתם): הרב בנימין בארי, הרב חגי איזירר, הרב אברהם חיים שרמן, הרב שלמה פיישר והרב חיים גדליה צימבליסט.

עיקרי הנימוקים

קודם לדיון ההלכתי בשאלת ביטול הנישואין בשל טענת מומים, קובע בית הדין, שמבחינה הלכתית יש להסתמך על שלושת המומחים שקבעו בוודאות, כי מחלת הבעל החלה שנים מספר לפני הנישואין.

הרב נהרי, שכתב את חוות הדעת העיקרית בפסק הדין, עומד בתחילת דבריו על ייחודיות הבעיה ההלכתית, שבניגוד לביטול נישואין בטענת מקח טעות בשל טענת מומים מצד הבעל, הרי ש"במומים שנתגלו אצל הבעל והאשה לא ידעה עליהם, לא נמצאו מקורות תלמודיים או אף התייחסות מפורשת של הפוסקים הראשונים (פרט לראשון אחד) כאשר האשה באה בטענת מקח טעות לבטל את הנישואין" (זאת בשונה מקיומה של עילת גירושין מצד הבעל בגלל מומים של האישה). ההבחנה בין שני המקרים קשורה בהבדל בין האיש לאישה ביחס לנישואין לפי "דברי ריש לקיש המפורסמים, שהובאו בחמש[ה] מקומות בתלמוד (קידושין ז' ע"א, מ"א ע"א, יבמות ק"ח ע"ב, כתובות ע"ה ע"א, ב"ק ק"א ע"א) בהקשרים שונים 'טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו'". מדבריו ניתן להסיק שהואיל ואשה ניחא לה גם בבעל כל דהו כלשון התלמוד אם כן יש צד לומר שלא שייכת אצלה טענה לבטל את הנישואין בגין מומים שנתגלו בבעל בטענת מקח טעות".

1 אף בית הדין הגדול (בהרכב הדיינים: הרב יצחק יוסף - נשיא, הרב דוד ברוך לאו והרב ציון אלגרבלי) אישר עקרונית את הצעת פסק הדין בערעור (גדול) 996047/2 מיום ג' בטבת התשע"ה (25.12.2014).

סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים

הבחנה אחרת אפשרית לאור שיטת הר"ן, ולפיה "יש צד לומר שמאחר שבקידושין ישנו מעשה קניין רק מצד הבעל ולא מצד האשה, ומצידה די בכך שתבטל דעתה ורצונה למעשה הקידושין של הבעל, אם כן יש לומר שאין היא יכולה לטעון לביטול מעשה הקידושין בגין טעות במקח (אם נתגלו אצל הבעל מומים בעת הקידושין) שכן לדידה אין כאן מקח אלא ביטול דעת ורצון גרידא". הבחנה זו נדחת על-ידי הרב נהרי.

הרב נהרי מציג שלוש שיטות בדברי האחרונים בביאור הסוגיות במסכת כתובות, העוסקות בטענת מומים: א. שו"ת שבות יעקב (חלק א, סימן קא) והעומדים בשיטתו, הסוברים שאין להתיר נישואין בטענת מקח טעות כגון זו; ב. שו"ת חוות יאיר (סימן רכא) והעומדים בשיטתו, המשווים דיני מומים שהיו באישה לדיני מומים שהיו באיש; ג. שו"ת אגרות משה (אבן העזר, חלק א, סימן עט, ובעוד מקומות) והעומדים בשיטתו, הסוברים שטענת אישה להתיר נישואין מדין מקח טעות עדיפה על זו של האיש. יסוד המחלוקת בין השיטות הוא בהבנת הכלל שטבע ריש לקיש. "לדעות המחמירות, הפרשנות היא שכך טבעה של האשה להעדיף חיים בצוותא עם בעל כל דהו ולא להשאר רווקה", ואילו "לדעות המקילות, הפרשנות היא שיש מצב בו נשים יסכימו להינשא לבעל כל דהו, אבל בודאי שהדבר תלוי בנסיבות המשתנות של החברה ושל כל אשה בהתאם למעמדה". הנפקא מינה בין שתי השיטות המקלות היא, אם יש צורך בגט מדרבנן אם לאו.

עיקר המאמץ של הרב נהרי הוא להרחיב את הבסיס של הפוסקים, הנוקטים את השיטות המקלות, ועל-כן מסקנתו, "שלכל הדיעות, במום גדול מהסוג של המקרה דנן שיש אנן סהדי שלא תימצא אשה שתסכים להינשא לבעל כזה, תופסים הקידושין לכל היותר מדרבנן, ומשכך, יש להסתמך על הדעות המקילות להתיר ללא גט במקום עיגון גמור".

שני הדיינים האחרים בהרכב הסכימו עם נימוקיו של הרב נהרי, אך חברי המותב נחלקו לגבי הצעתו של הרב יוסף יגודה, ש"יש להוסיף ולכתוב גט בתורת שליחות וזכיה בעד הבעל ולמסור את הגט בתורת שליחות וזכיה של הבעל ליד האשה, כמבואר בספר מלואי אבן סימן כ"ט ועי"ע שו"ת הר צבי אבן העזר סימן צח", והוא נותר בדעת מיעוט בעניין זה. חידוש זה של זיכוי גט לאישה על-ידי בית הדין נדון באריכות רבה בפסק דינו של הרב אוריאל לביא בתיק (אזורי צפת) 861974/2 מיום כ' באייר התשע"ד (20.5.2014), במקרה של אישה עגונה, שבעלה נפגע פגיעת ראש קשה בתאונת דרכים ואינו מתקשר עם סביבתו ומוגדר כ"צמח". פסק דין זה עורר פולמוס ציבורי והלכתי גדול לפני כשנה. עם הרב לביא הסכימו חבריו להרכב, הרב חיים בזק והרב יוסף יגודה, אלא שכאמור, במקרה שלנו דעה זו נדחתה בתוקף בידי דייני הרוב.

תיק (אזורי באר־שבע) 86586/3
מיום י"ג בתשרי התשע"ה (7.10.2014)

בפני דן יחיד² - הרב ציון לוז־אילוז.

פרטי המקרה

מדובר בבני זוג שנישאו בנישואים אזרחיים ביום 21.6.1966, עלו לישראל בשנת 1973 ונרשמו במרשם האוכלוסין כנישואים. אף שבתחילת שהותם בארץ הם תכננו להינשא כדת משה וישראל, הדבר לא יצא לפועל בסופו של דבר. "לא קיימת ראייה כלשהי על קיומם של נישואין דתיים, לא בדמות מסמך, ולא בדמות עדות חיה על טקס דתי שנערך לצדדים".

בשנת 1996 החליטו בני הזוג להתגרש לאחר כשנתיים של משא ומתן רכוש, אולם אף שנקבע מועד לסידור גט, הם לא הגיעו אל בית הדין. בשנת 1998 (לדברי הבעל), האישה עזבה לארצות הברית ומאז, כ־16 שנים, בני הזוג חיים בנפרד.

לאחר שהבעל הגיש תביעת גירושין פנה בית הדין לאישה בארצות הברית ונענה, שהיא מתנגדת לגירושין כדת משה וישראל בשל טענותיה הרכושיות. ממכתבה של האישה לבית הדין "עולה חד־משמעית שגם האישה מודה שנישואיה עם התובע היו נישואין אזרחיים בלבד". האישה טענה במכתבה, שהסיבה שהיא ובעלה לא נישאו לפי ההלכה היא, שהבעל היה נשוי כדת משה וישראל לאישה אחרת, שסירבה להתגרש ממנו כהלכה. הרב לוז־אילוז מבין ממכתבה, שהיא גיורת ומכאן לדעתו מוכח, "שנישואיו הראשונים היו כדמוי". להערכתו, משום כך מנעו מהם הגורמים הרבניים נישואים כהלכה - בשל חרם רגמ"ה. "לאחר שהאישה סירבה לשתף פעולה ולקבל את גיטה בגט שליחות כמקובל, מבקש הבעל להתיר את נישואיו האזרחיים".

פסק הדין

בשונה מהנהוג בבתי הדין להסדיר גירושין כהלכה בנישואים אזרחיים, בנסיבות המקרה הנדון - פירוד ממושך ואי־עניינה של האישה בחידוש הקשר - בית הדין מורה על התרת הנישואין של בני הזוג. הבעל יירשם כגרוש במרשם האוכלוסין ואילו האישה תירשם

2 לעניינים שבהם נתונה לבית הדין סמכות לדון במותב יחיד, ראה תקנות הדין בבתי־הדין הרבניים בישראל, התשנ"ג-1993, י"פ תשנ"ג מס' 4102 (16.4.1993), סעיף ד.

סקירת פסקי דין של בתי הדין הרבניים

כמערכת נישואין. אין להתיר את רישומה כגרושה במרשם האוכלוסין בישראל עד שתתייצב בבית הדין.

עיקרי הנימוקים

מבחינה עובדתית קובע הרב לוז-אילוז, "שאינו לנו ספק שנישואי הצדדים היו נישואין אזרחיים" והשאלה העקרונית שהוא דן בה היא: "מאחר ובני הזוג חיו חיי אישות, האם יש להחיל את החזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וגמר ובעל לשם קידושין" (גיטין פ"א ע"ב וכתובות ע"ג ע"א, ועוד), "ומכאן, "האם במי שנישאו נישואין אזרחיים קיימת חזקה זו".

אמנם הרמב"ם (משנה תורה, גירושין, פרק י, הלכה יט) ורוב הראשונים דחו את שיטת הגאונים, שחזקה זו חלה גם בפנויה, וכדבריהם פסק השולחן ערוך (אבן העזר, סימן קמט, סעיף ה), ובכל זאת יש מקום להבחנה בין ביאה אקראית ליחסים ממוסדים, כדברי פוסקים רבים (למשל: שו"ת זקן אהרן, חלק ב, סימן קג; שו"ת אוהל אברהם, סימן קג), ולפחות יש להחשיב את קידושיהם כספק. "אולם, רבים מן הפוסקים חלקו על כך (וכך נוקטים להלכה), מכמה וכמה טעמים שהעיקרון המשותף לכולם, שבמציאות הרווחת בדורות האחרונים לא שייך להחיל את הכלל אין אדם עובב"ז". מכאן ואילך דן הרב לוז-אילוז בנימוקים לאייתחולת החזקה בנסיבות המקרה.

הנימוק הראשון (על-פי שו"ת הריב"ש, סימן ו, ועוד) - כשיש כוונה ובחירה מודעת שלא להינשא כדת משה וישראל לא תחול החזקה גם ביחסים ממוסדים, אלא אם מדובר במדינה שבה אין לבני הזוג אפשרות בחירה כיצד להינשא. בארצות הברית ודאי שנישואים אזרחיים נעשים מבחירה ועל-כן לא תחול חזקה זו.

הנימוק השני (גם כן על-פי שו"ת הריב"ש, שם) - מי שאינו מקפיד על איסורי עריות ונידה אינו חושש גם לבעילת זנות וממילא החזקה אינה חלה עליו.

הנימוק השלישי (גם הוא על-פי שו"ת הריב"ש, שם) - היעדר עדי ייחוד שולל תחולת החזקה (בניגוד לדעת היחיד של הרא"ה). בנסיבות המקרה הזה, שבני הזוג "נישאו אזרחית בפני שופט שאינו יהודי, רק לאחר שנולדה להם בתם הבכורה" וניסו להסתיר את הנישואין כדי שיחשבו שנישאו בטרם נולדה ילדתם, הרי ש"אי אפשר לומר שהיו עדים על חיי האישות שלאחר נישואיהם האזרחיים".

הנימוק הרביעי (על-פי שו"ת חלקת יעקב, אבן העזר, סימן עא) - "לאחר שברור שבנישואין אזרחיים אין צריכים גט מעיקרא דדינא מכל הטעמים שנאמרו, הרי שאף

לרווחא דמילתא אין ליתן גט ואין לומר, אם לא יועיל לא יזיק. זה אינו, שאין ליתן יד כלל לנישואין אזרחיים להחשיבם בעיני הציבור כבעלי ערך כל שהוא מבחינה הלכתית".

הנימוק החמישי (על-פי שו"ת שאגת אריה, בסוף תשובה א' בסוף הספר, ועוד) - החזקה אינה חלה בימינו. היא "הייתה נכונה בדורות קדמונים, שנהגו לקדש אף בביאה, והכירו את המושג הזה קידושי ביאה, מה שאין כן בדורות המאוחרים שאין אדם מן השורה יודע שאפשר לקדש בביאה. וכל שכן, במי שלא למד מעודו את הנושאים הללו". ואף שיש יסוד לתמיהתו של הרב ולדינברג (שו"ת ציץ אליעזר, חלק ב, סימן יט, פרק ו) על סברה זו, בשל העובדה שהפוסקים (הרמב"ם והשולחן ערוך) הזכירו חזקה זו הלכה למעשה, חרף העובדה שקידושי ביאה כבר לא נהגו בזמנם, ניתן לצרף את הסברה הזו להיתר נישואין במקרה זה.

הנימוק השישי (על-פי שו"ת משפטי עוזיאל, אבן העזר, סימן נט) - 'הוכיח סופם על תחילתם'. בני זוג, שהיו נשואים אזרחית ונפרדו לבסוף ללא כל פעולה דתית, פרידתם מוכיחה על תחילת נישואיהם שהיו נעדרים כל כוונה דתית. ואף שלדעת הרב לודאילוז יש להקשות על היתר זה, "האם ניתן לעקור למפרע את הקידושין על ידי הוכחות שנכנות על דברים שהתרחשו לאחר הקידושין. אבל לענ"ד שאלה זו נכונה דווקא בקידושין גמורים, אבל בקידושין שמקורם בחזקה ואינם אלא חשש וספק בעלמא, הרי שההוכחות המאוחרות עוקרות לחלוטין את קיומה של החזקה במקרה המדובר, ושייך בהחלט לומר הוכיח סופו על תחילתו".

הנימוק השביעי והאחרון - הרב לודאילוז מוסיף על כל הנזכר "ואני בעיני, מעבר לכל ההיתרים דלעיל, לא הבינותי את דברי פוסקי דורנו ביחס לנישואין אזרחיים בזמננו. בדרך כלל לאור המתירנות הגואה בזמננו, בני הזוג חיו (על-פי רוב) חיי אישות גם בטרם הנישואין האזרחיים, וכמעט שאחת מאלף לא מגיעה לנישואיה האזרחיים כשלא חיה חיי אישות עם בן זוגה בטרם הנישואין האזרחיים. ואם כן, קשה לומר שדוקא הביאה שאחר הנישואין האזרחיים היא ביאת קידושין, ואילו הביאות שקדמו היו כביאות זנות, דמהיכי תיתי לחלק. מה מקום, יש לדיון שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וגמר ובעל לשם קידושין בכה"ג. דל מהכא כל הטעמים הרבים שנאמרו להתיר את האישה ללא גט" (והביא סיוע לדבריו משו"ת היכל יצחק, חלק ב, סימן לג, אות ב).

על אף כל האמור, נהוג לסדר גט לרווחא דמילתא, ולו בשל "העובדה שהצדדים רשומים כנשואים, וכדי שלא יאמרו (בטעות) אשת איש יוצאת בלא גט", אך במקום עיגון של הבעל כמו במקרה זה "אין צורך בסידור גט כלל, ויש להתיר את הבעל מכבלי העיגון שבהם הוא שרוי".

תיק (אזורי חיפה) 1013055/1
מיום כ"א בשבט התשע"ה (10.2.2015)

בפני דן יחיד³ - הרב יצחק אושינסקי.

פרטי המקרה

אישה שעמדה לפני נישואין נדרשה לעבור הליך של גיור לחומרה לאחר ש"התברר כי סבתה של המבקשת התגיירה בפני רב בחו"ל, ולאור פקפוק מסוים ובהתאם להמלצת כב' נשיא בית הדין הרבני הגדול הג"ר יצחק יוסף שליט"א" המליץ בית הדין "למבקשת לעבור גיור לחומרה (מתחזקת בשמירת מצות) והיא קבלה בברכה המלצה זו".

בית הדין הבהיר לה, "כי מכיוון שעת חתונתה קרב ובא, היא תוכל לאחד את טבילתה לנידות שנעשית טרם החתונה עם טבילת הגירות לחומרה".

פסק הדין

לאחר שהאישה קיבלה את ההמלצה לעבור הליך גיור לחומרה לפני נישואיה, היא תוכל לטבול לטהרתה מנידתה ולגיורה בטבילה אחת. טבילה זו תיערך ביום, שהוא זמן טבילת גרים וגם זמן המועיל לטבילת כלה.

עיקרי הנימוקים

כעיקרון, זמני הטבילות שונים: "טבילת נידה נעשית בלילה, כמובא בגמרא בפסחים צ"ב ובשו"ע יור"ד סי' קצז סע' ג, וטבילת גירות היא דווקא ביום, כמובא בשו"ע יור"ד סי' רסח סע' ג ע"פ הגמרא ביבמות מו ע"ב", ובשל כך בוחן הרב אושינסקי אם יש מקום, בנסיבות מסוימות, לאחד את שתי הטבילות ליום או ללילה.

אשר לאיחוד הטבילות ביום קובע הרב אושינסקי, שהדבר מותר לאור פסק הרמ"א (יורה דעה, סימן קצז, סעיף ג): "הכללות הטובלות קודם החופה יכולות לטבול ביום דהא לא באין אצל החתן עד הלילה", והוסיף הבהרה על-פי דברי הרב וואזנר,⁴ שכתב: "וכן נוהגים שטובלות ביום, ולא מבעיא בשמיני דמותר משום שבכלה ליכא סרך בתה,

3 ראה לעיל בה"ש 2.

4 בפסק הדין צוין לשו"ת שבט הלוי אך הוא בשיעורי שבט הלוי - הלכות נדה (מהדורה שלישית, התשנ"ח), סימן קצז, סעיף ג, ס"ק ב, בעמ' שו. עיין שם בדבריו, שלא צוטטו בפסק הדין, שכתב בטעם הדבר: "דטוב להקל טפי בטבילה ביום מאשר לעשות חופת נדה, משום שיש הרבה מכשולים בזה ובפרט בזמנינו".

צהר לז התשע"ה

אלא אפי' אם יום ז' חל ביום החופה, ובלבד שהחופה תהיה בלילה דווקא, דאל"כ הרי תגיע אל החתן ביום ובזה איכא לגזירה וכו'". ומסקנתו: "כאשר עורכים חופתם בלילה אין מניעה לכלה לטבול ביום (בין טובלת ביום ז' עצמו ובין טובלת לאחר מכן), הלכך יכולה לאחד טבילותיה ע"י שתטבול טבילת נידתה ביום ותהיה טבילה זו גם כטבילת גיורה שזמנה הוא ביום".

"ברם", ממשיך הרב אושינסקי, "לאחד את שתי הטבילות לטבילה אחת בלילה, אין הדבר פשוט כלל ועיקר". הדיון עולה מסוגיית יבמות (מה ע"ב), שם משמע שטבילת אישה לא יהודייה לנידתה עולה גם לגרותה, ואולם התוספות (שם, ד"ה מי) כבר עמדו על ההבדל בזמנים הראויים לשתי הטבילות, "ומתרצים שם התוס' שהלימוד שממנו לומדים טבילת יום לגירות הוא בעצם רק אודות קבלת מצוות ביום, והא דאין מטבילין בלילה הוא רק לכתחילה ומדרבנן, אך בדיעבד מהני טבילת לילה לגירות. עולה א"כ שאמנם בדיעבד תהני טבילת לילה (ושם בגמרא איירי בשכבר טבלה לנידתה, דהוי דיעבד), אך לכתחילה אין לנהוג כן". ואף מדברי הרא"ש (יבמות, פרק ד, סימן לא), בתירוצו השני, מוסבר מדוע הטבילה בלילה מועילה רק בדיעבד "שאמנם קבלת מצוות היא כתחילת דין (שאין מועיל בלילה אפי' בדיעבד), אך טבילה היא כגמר דין (שמועיל בדיעבד בלילה), ורק מדרבנן צריך לעשותה לכתחילה ביום".

ואף שבשולחן ערוך (יורה דעה, סימן רסח, סעיף ג) הביא שהרי"ף והרמב"ם חולקים וסוברים שטבילת הגרות אינה תקפה בלילה אף בדיעבד, הרי שלפי פירושו של הגר"א (שם, ס"ק יז) וכללי ההכרעה בשולחן ערוך הטבילה תועיל בדיעבד. אך למעשה "ביחס לנידון דין נראה שאין להסתמך על אפשרות זו של טבילת גיורת לחומרה דנן בלילה, טבילה שתעלה גם לגירותה וגם לנידתה, שהרי רק בדיעבד מועילה טבילה זו לגירותה, וכאן הרי דין לכתחילה לפנינו".

לבסוף מעלה הרב אושינסקי נקודה נוספת, ולפיה הליך הגיור לחומרה אינו נחשב כדיעבד: "כמו כן יהיה קשה לומר שמכיוון שנידון דין הוא רק גיור לחומרה (ולא ודאי שנצרך מעיקר הדין), נחשיבנו כדיעבד, ונתיר לה לטבול לגירותה בלילה, דמכיוון שלא כ"כ קשה לבצע שתי טבילות, נראה שקשה לדון זאת כבדיעבד".

מסקנת פסק הדין, אפוא, היא להקל על הכלה הנדרשת להליך הגיור לחומרה לפני נישואיה הקרבים, ולאפשר לה לאחד את שתי הטבילות, לנידתה ולגרותה, אך לבצע את הטבילה ביום בלבד ולא בלילה.

רשימת הכותבים

(לפי א"ב)

הרב רמי ברכיהו	רב היישוב טלמון וראש התכנית מאמינים במשטרה.
הרב רא"ם הכהן	ראש ישיבת עתניאל ורב היישוב עתניאל.
הרב זאב וייטמן	אלון שבות.
הרב ד"ר יהודה זולדן	מפקח מרכזי להוראת תלמוד ותושבע"פ בחינוך הדתי.
הרב אהרן כ"ץ	ראש כולל הלכה במכון הגבוה לתורה באוניברסיטת בר אילן ורב ברמת גן.
הרב אליעזר מלמד	ראש ישיבת הר ברכה ורב היישוב הר ברכה.
הרב אברהם סתיו	חבר בכולל הגבוה לעיון בישיבת הר עציון, בבית ההוראה של "מרכז הלכה והוראה" ובבית המדרש של ארגון רבני צהר.
הרב דוד סתיו	יו"ר ארגון רבני צהר ורבה של שוהם.
אריאל פינקלשטיין	חוקר ומנהל פרויקט "שביל הזהב" במכון לאסטרטגיה ציונית, ירושלים.
הרב ד"ר ברוך פינקלשטיין	מרצה מטעם עמותת לאם ומחבר ספרים בנושא פוריות ולידה.
הרב יצחק שילת	ר"מ בישיבת ברכת משה, מעלה אדומים.



TZO HAR

A Torah Journal of Society,
Family, Religion and State

The publication of this journal
is supported by
The Tikvah Fund
and
The Maimonides Fund

TZO HAR

HaMelacha 1, Lod 71520 Israel

Tel: +972-77-775-6565

Fax: +972-8-915-2280

office@tzohar.org.il

Founded upon loyalty to the State of Israel and commitment to Halacha, TZO HAR's mission is to guarantee the Jewish future of the State of Israel. Over the past two decades TZO HAR has become one of the most prominent brands of Jewish identity in Israel, directly impacting hundreds of thousands of families, nurturing moderate, rabbinic leadership and shaping public policy. TZO HAR has emerged as a powerful national movement of 1,000 Zionist rabbis and women volunteers who are leading the revolution for an ethical, inclusive and inspiring Jewish Israel.

TZO HAR's journal constitutes a platform for discussions of Halacha and the philosophy of the Halacha on pressing national issues. The Journal concentrates its research on three key areas, the family, social issues and religion and state. The journal intends to promote an advanced Torah-based assessment of issues relating to TZO HAR's activities, values and mission. Consequently, the journal forms the basis for TZO HAR's participation in shaping the Jewish character of the State of Israel.

TZO HAR - fighting for a more ethical, inclusive and inspiring Jewish Israel!

Table of Contents

Editor's Note	3
Abstracts (Hebrew)	5
Rabbi Re'em Hacoen ▪ Establishing the Moment of Death and the Obligation to Donate Organs	17
Rabbi Dr. Yehuda Zoldan ▪ Rules of Precedence in Charity	37
Rabbi Avraham Stav ▪ The Obligation of Widows and Divorcees to Cover Their Heads	51
Rabbi Dr. Baruch Finkelstein ▪ Sabbath Leaflets	63
Rabbi Aharon Katz ▪ Marriage of a Deaf-Mute in Contemporary Times (1)	77
Rabbi Eliezer Melamed ▪ The Age of Marriage for Males	97
Rabbi David Stav ▪ Principles of Family Planning	117
Rabbi Yitzchak Shilat ▪ "Be Fruitful and Multiply" - An exemplar discussion by means of the "Intent of the Torah" approach	139
Rabbi Rami Berachyahu ▪ Police Travel on the Sabbath in Order to Secure an Event on Saturday Evening	153
Rabbi Ze'ev Weitman ▪ The Declaration of Acceptance of Mitzvot in the Conversion Courts	169
Ariel Finkelstein ▪ Delineating Rabbinic Tenure	187
Review of Rabbinical Courts Rulings	209
List of Contributors	217
Abstracts (English)	v

Abstracts

Rabbi Re'em Hacoen

Establishing the Moment of Death and the Obligation to Donate Organs

The paper discusses the obligation to sign an Adi Card or Bilvavi Card, the significance of this being the obligation to consent while alive to donate one's organs postmortem.

The first section of the paper discusses the obligation to determine the Halakhah in disputes relating to issues of life preservation, concluding that adopting a stringent approach in such issues is not a feasible *modus operandi*. Thereafter, the paper deals with establishing the moment of death and the positions of the various rabbinic authorities, concluding that the cessation of respiration is the moment that determines death, hence the established medical determination that brain stem death designates the moment of death is acceptable. This is in contrast to those authorities who maintain that cessation of cardiac activity signifies the moment of death.

The second section of the paper discusses the obligation to save another's life by means of organ donation, which arises from the obligation, "Do not stand idly by your fellow's blood" (Leviticus 19:16), as well as the obligation to heal another. Furthermore, owing to the fluctuating frontiers of life preservation in the state, national and global realities, this obligation exists even when the organ recipient is not physically present in the proximity of the donor.

The paper further clarifies that organ donation does not involve transgressing any prohibitions of harming the deceased, nor does it negatively impact the Resurrection of the Dead in any way.

It is the conclusion of this paper that it is an obligation to sign an Adi Card or Bilvavi Card.

Rabbi Dr. Yehuda Zoldan

Rules of Precedence in Charity

The Halakhah determines the rules of precedence regarding the giving of charity: impoverished family members, impoverished members of one's household, the poor of one's own city and the poor of another city. Who is defined as an impoverished member of one's household and who is defined as the impoverished of one's city? These definitions have great significance in our contemporary reality. In many instances there is no real affiliation between neighbors who live in close proximity, in the same street or in the same city. While all these neighbors pay their municipal taxes and in return benefit from the same basic municipal services, they do not live as a community and they lack a social – or any – relationship. In the modern era social relationships and spiritual, ideological affiliations often span large distances beyond one's immediate surrounds, thus the desire to donate, assist and collaborate is often directed far from home. One donor may prefer to donate to an organization dealing with welfare and charity, while another may prefer a specific hospital and a certain field of medicine, while yet another may favor donating to a Torah institution, for example a yeshivah, he is affiliated with, and so on.

The primary contention of the paper is that all these causes comprise the definition of "one's neighbors" or the "impoverished members of one's household" despite the large physical distances, for one's emotional closeness and attachment are the defining factors that establish the order of precedence in charity.

Rabbi Avraham Stav

The Obligation of Widows and Divorcees to Cover Their Heads

The paper discusses the question: Are widows and divorced women obligated to continue covering their hair as they were so obligated when married?

The first section of the paper discusses the obligation of head covering for widows and divorcees, indicating that this obligation itself is unclear. In the words of our Sages it is possible to demonstrate two different approaches, and also among the Rishonim (early rabbinic authorities) there are opinions in support of each approach. Furthermore, regarding the basis of this law it follows that head covering is specifically reliant upon an effective marital

Abstracts

status. However, the majority of later rabbinic authorities determined that widows and divorcees are required to cover their heads.

The second section of the paper discusses the nature and definition of the required head covering for widows and divorcees, demonstrating that – even according to those authorities who maintain this requirement – it is more lenient in a number of realms than that of married women. Some authorities maintain that the obligation merely mandates a partial head covering, others maintain that this requirement is dependent on custom, and yet others maintain that this obligation is absent in extenuating circumstances (*"she'at haDehak"*) or in an instance of financial loss.

The paper concludes that it is proper to be lenient for widows and divorced women not to cover their heads when they desire to remarry and not covering their heads in these circumstances is in accordance with the conventions of the respective society.

Rabbi Dr. Baruch Finkelstein

Sabbath Leaflets

The distribution of leaflets in synagogues prior to the Sabbath has become part of the Sabbath experience in synagogues for over a decade. Ostensibly, this seems a welcome initiative since these leaflets present the community with views and current affairs commentary that may unite the community around certain views, and they also contribute to the proliferation of Torah knowledge among the masses. However, reading these leaflets in the synagogue on the Sabbath raises a number of troubling halakhic issues owing to the fact that a large portion of the leaflets contain commercial advertisements.

This paper discusses two central halakhic problems concerning reading the leaflets, reading commercial advertisements on the Sabbath and reading these advertisements in a synagogue. The first issue relates to the prohibition of engaging in commercial activity on the Sabbath, and the latter issue relates to this act being an affront to the sanctity of the synagogue. The paper explores the extent and severity of these prohibitions.

In addition, the paper discusses the issue of desecrating the sanctity of Torah content contained by the leaflets and the concern for the appropriate disposal of the leaflets, while investigating those contentions supporting the distribution of these leaflets as a positive endeavor.

The primary assertion of this paper is that the mass distribution of printed Torah content does not justify the neglect of the related important halachik concerns and prohibitions.

Rabbi Aharon Katz

Marriage of a Deaf-Mute in Contemporary Times (1)

The paper discusses a question that presents itself to those Rabbis involved in the procedure of marriage registration and those who conduct the marriage ceremony for a couple where at least one party is a deaf-mute.

The first section of the paper focuses on the status of a deaf-mute and his legal competence as per the Talmud and halakhic literature. First the paper addresses the differences between a deaf-mute and the imbecile and a minor – three classifications of individuals appearing many times in the Talmud as one grouping of individuals with compromised legal competency. For example, even though the Sages exempted the deaf-mute from the fulfillment of the commandments, in commercial dealings the Sages ordained that, unlike the imbecile and the minor, the deaf-mute's actions by means of sign language carry legal validity so that he may conduct his own affairs without the necessity of a custodian.

The paper then discusses its primary topic – the personal status of the deaf-mute vis-à-vis marriage as follows: firstly, the rabbinic decree regarding marriage of the deaf-mute and its reasons – for a male, in order that he not be excluded from establishing a home, and for a female, in order that she not remain unmarried indefinitely; secondly, the financial relationship between husband and wife where one is deaf-mute, for example, in the instance where only the wife is deaf-mute, the husband's obligations of the Ketubah marriage contract and his obligation to provide her with food, and the absence of his entitlement to inherit her, etc.; thirdly, the order of the unique marriage procedure established for the deaf-mute, the composition of the Ketubah marriage contract as an act of the court and not as a witnessed document, and also the discussion on whether the blessings of the betrothal and marriage are recited.

It is evident that the contemporary halakhic status of a deaf-mute is different in the present, primarily owing to the medical advances that alter his physiological and cognitive realities. This will be discussed in the second portion of this paper that will be published in the next edition of the journal.

Rabbi Eliezer Melamed

The Age of Marriage for Males

The positive commandment of marriage poses a great challenge to today's youths, their parents and society. Within a number of years the youths must establish their Torah life perspectives, acquire a profession suited to their abilities and establish a family, while the males are also required to serve in the army and invest more time in Torah study.

This paper discusses the question as to what extent one may postpone marriage both ideally in the first instance ("*lekhatehila*") and when necessary under compelling conditions. The first section of the paper discusses the basis of the obligation to marry by the age of twenty years as per the Talmud and rabbinic authorities, this being essentially in order to fulfill the commandment of procreation and in order to refrain from illicit thoughts. Thereafter the paper discusses the necessity to prepare for a productive life and establishing a family by means of studying Torah and acquiring a profession, this necessitating the postponement of marriage until the age of twenty years, together with an examination of the consideration of having to overcome one's urges and desires as a result of this delay.

The second section of the paper discusses the question as to whether marriage may be delayed past the age of twenty years for the purpose of studying Torah or in order to acquire a profession and purchase a home. The conclusion is that in our complex contemporary reality it is entirely permissible in the first instance to delay marriage past the age of twenty years, however no later than the age of twenty four, for the factor of time is an element of the commandment of marriage and procreation.

Rabbi David Stav

Principles of Family Planning

The paper deals with the possibility of planning and controlling one's family size after having fulfilled the commandment of procreation following the birth of a son and daughter.

The paper focuses on the words of Rabbi Yehoshu'a who extrapolated the verse (Ecclesiastes 11:6), "In the morning sow your seed, and in the evening do not withhold your hand" to indicate that one is required to continue procreation even after the fulfillment of the specific commandment of producing offspring. The first section of the paper discusses the dispute among the Rishonim (early rabbinic authorities) as to whether this is an

Abstracts

absolute obligation – whether biblical or rabbinic – or whether this is merely a recommendation and a matter of “customary worldly behavior”. Concurrently, the extent of the Rabbi Yehoshu’a’s requirement for further procreation is discussed: is this obligation infinite or is it possibly limited to the addition of a further son and daughter? The paper also discusses the halakhic authorities who maintain that there is no obligation to bear children to the maximum possible degree but rather one is obliged not to entirely cease from procreation.

The second section of the paper discusses those varying halakhically justifiable motivations for not fulfilling the commandment: the agony of pregnancy and childbirth, the challenges of child rearing, marital peace between husband and wife, economic factors and educational concerns. Each of these motivations are the subject of a dispute among the halakhic authorities, however the more lenient opinions are well founded in the sources.

The paper concludes that the Torah expresses a significant ethical position encouraging childbirth that must guide one’s family planning. Nevertheless, once a person has born a son and a daughter, and the births of further children will entail difficulties for the family, it is permissible to space the births over larger time periods and at times even cease the further propagation of offspring.

Rabbi Yitzchak Shilat

“Be Fruitful and Multiply”

An exemplar discussion by means of the “Intent of the Torah” approach

This paper discusses the first positive commandment in the Torah (Genesis 1:28), “Be fruitful and multiply” as a paradigm for the “Intent of the Torah” approach. This approach is founded on two principles: a) a serious attempt to understand the halakhic homiletical interpretations that form the basis for the laws of the Oral Law, b) recognition that every commandment in the Torah expresses a notion that we are commanded to implement, and that the notion embodied by each commandment plays an important role in studying the Halakhah as it arises from the texts.

The first section of this paper discusses three possible explanations for the Mishnaic dispute between the House of Shammai and the House of Hillel: whether it is the opinion of the House of Shammai that one’s obligation is fulfilled specifically with two male offspring, or whether even two sons entail the fulfillment of the obligation. Likewise, regarding the opinion of the House of Hillel, does their approach require specifically a son and a

daughter, or rather are the births of a son and a daughter sufficient and a fortiori the births of two sons are sufficient? The paper also discusses the relationship between these different possible explanations within the approaches of the House of Shammai and the House of Hillel.

The second section of the paper discusses the varying views in understanding the notion at the basis of the commandment. Does the commandment require one to maintain the flow of generations, i.e. to maintain the population size for future generations, to increase the population size in the next generation or merely that one must participate in propagating the next generation.

The paper concludes by examining the relationship between the commandment (Genesis 1:28), "Be fruitful and multiply" and the commandment (Ecclesiastes 11:6), "In the evening do not withhold your hand", then explaining why this second commandment alters the notion of the commandment.

Rabbi Ze'ev Weitman

The Declaration of Acceptance of Mitzvot in the Conversion Courts

Converts accept upon themselves the yoke of the Mitzvot, the commandments, twice before the Rabbinical Court – at the conclusion of the proceedings in the court and on the occasion of the immersion in the Mikveh at the termination of the conversion process. The declaration of the acceptance of the Mitzvot is phrased as a commitment to obey and fulfill all of the commandments, those required by biblical law, rabbinic decree and as a result of Jewish custom.

The first section of the paper establishes the possible sources for the accepted version of this acceptance together with the various associated difficulties. A phrasing is suggested that is more appropriate to the significance of accepting the commandments within the conversion process, which in essence entails the comprehension of and consent to the conversion process as the endeavor that obligates the convert to obey and fulfill the Torah's commandments.

With this understanding of the nature of the acceptance of the commandments by the convert, which also arises from appreciating the role of the Rabbinical Court in the conversion of minors, the paper addresses further questions: Can a conversion be invalidated, and if yes, under what circumstances? What is the appropriate stage for the conversion within the

convert's preparation and study process? What is the significance of the questions posed by the Rabbinical Court to the convert do these serve as an examination of the convert's knowledge or an investigation as to whether the convert understands and is prepared for the conversion process itself? Finally, what are the considerations the Rabbinical Court must contemplate relating to the contribution to the Jewish nation of the addition of a new member, and relating to the concern of priming the convert for failure in the event that the court obliges him to accept commandments it is evident he will not fulfill?

Rabbi Rami Berachyahu

Police Travel on the Sabbath in Order to Secure an Event on Saturday Evening

On occasion, within the framework of the preparations and deployment prior to a mass event transpiring shortly following the Sabbath the security forces and rescue services are required to desecrate the Sabbath in order to secure the event. This paper will address the questions arising from such an occurrence: Is it permissible for the security and rescue personnel to travel on the Sabbath in order to deploy and reinforce the forces prior to the event, and to what extent must they make an effort to reach the deployment zone prior to the Sabbath? Are the event organizers required – and should they be so required, to what extent are they required – to act in order to postpone the event in order to prevent the Sabbath desecration of the security forces, and is the type of event a factor in these considerations?

These questions will be addressed through the examination of a particular incident. In the year 5774 (2014) the day of Lag Ba-Omer transpired on a Saturday night requiring the Israel Police to deploy during the course of Saturday in order to secure the festivities that were to take place at the Tomb of Rabbi Shim'on Bar Yohai immediately following the Sabbath.

The paper discusses, inter alia, the following issues: the obligation to prevent Shabbat desecration; the implementation of protective measures ("*migdar milta*") in order to protect the sanctity of the Sabbath; disrespect for the Sabbath with regard the security and police forces; the obligation to postpone the event in correlation to the urgency of it transpiring, together with and assessment of the customary celebration at the Tomb of Rabbi Shim'on Bar Yohai; the Halakhic cogency of the police forces' statutory obligation to secure mass events, particularly pertaining to the reality of Jewish life in a Jewish state.

Ariel Finkelstein

Delineating Rabbinic Tenure

The current ordinances in Israel establish that Rabbis serving as Rabbis of cities, neighborhood or community Rabbis continue to hold their positions for decades without the possibility of terminating their service. This is primarily a result of the common perception that the custom throughout Jewish communities was that the Rabbinic position is a life-time appointment and that the Halakhah prohibits the curtailment of Rabbinic appointments.

This paper demonstrates that this perception is incorrect. In the past, the appointment of a Rabbi across the majority of Jewish communities was limited to a specific number of years, at the conclusion of which the community could choose to extend or end his tenure. Examination of the halakhic literature throughout history indicates that this is permissible, and even viewed as desirable by some authorities. This paper presents three central halakhic approaches: a) A Rabbi's tenure can be defined for a limited period of time if the customary practice of the individual location is such; b) It is possible not to renew a rabbi's contract if the initial contract of employment clearly stated a definite employment period; c) in an instance where the Rabbi is no longer endorsed by the community his tenure may be even be terminated midterm since a Rabbi derives his authority from the support and consensus of the community.

The paper's central recommendation is to establish a term of seven to ten years for Rabbis of cities, neighborhoods and communities thereafter the incumbent Rabbi may be elected for a second term.