

משפט, חברה ורפואה - מספרות השו"ת



מורים יקרים שלום!

לעתים תשובותיהם של הפוסקים אינן פשוטות להבנה. בכדי להנגיש ולהקל את ההוראה עבורכם, שיבצנו שני סוגי הערות, לאורך כל החוברת:

א. פירוש מושגים הלכתיים - על מנת להקל על הבנת מושגים שאינם ידועים לכל והקשרם.

[המושגים מסומנים בתיבות הטקסט בצבע אדום]

ב. סיכומי ביניים והקדמות - בעזרתם יוכל המורה לוודא, תוך כדי הלימוד, כי הבין נכונה את שלביה השונים של התשובה, וכי עקב נכונה אחר סדר הדברים אותם הציג הפוסק.

[קטעים אלו מסומנים בתיבות הטקסט בצבע כחול]

בתפילה שהערות אלו יסייעו להפגיש את התלמידים עם תורת חיים עשירה ומרוממת.

בברכה,

צוות מרכז הלכה והוראה.

אוסף מקורות מתוך ספרות השאלות והתשובות לדורותיהן

על פי התוכנית החדשה של מבחן הבגרות

החל משנה"ל תשע"ג

ייעוץ והנחיות:

הרב יוסף צבי רימון, מרכז הלכה והוראה, אלון שבות

עורך ראשי:

הרב אלי טרגין, מרכז הלכה והוראה, אלון שבות

הכותבים:

הרב שמואל גרין, מרכז הלכה והוראה, אלון שבות
הרב יוסי מיכאל לבנוני, ישיבת בני עקיבא חשמונאים
הרב דניאל פליישמן, מרכז הלכה והוראה, אלון שבות
הרב יעקב קורצמן, ישיבה תיכונית רמת גן

עיצוב גרפי: שולמית מאיר אברהמי • 054 5494668

עריכת לשון: אביחי גמדני

הגהה: אמיר הילדסהימר, חננאל שפירא, דוד קלר

כל הזכויות שמורות למרכז הלכה והוראה (ע"ר), ת"ד 230 אלון שבות, 9043300 ©
office@halachaed.org • halachaed.org • 02-5474542/47



1 1610000001 4

דאנאקוד 1161-1

36 ש"ח



פתח דבר

משפט, חברה ורפואה - מקורות מספרות השו"ת

ספרי השאלות והתשובות הם ענף מיוחד וחשוב בתחום ההלכה. בדרך כלל, מדובר בשאלה של יחיד או קבוצה, ששאלו/שואלים רב מוכר וידוע כתלמיד חכם גדול, שיכול להוביל ולהכריע בדילמה הלכתית מעשית. כשדבריו מופצים ומתקבלים ע"י אחרים, הרי שאותה תשובה משתבצת ונכללת במסגרת הפסיקה ההלכתית, ובדרך כלל מועברת הלאה לדורות הבאים כפסיקה משמעותית ולעיתים אף מחייבת. כך כתב הרב נפתלי צבי יהודה ברלין, הנצי"ב מוולוז'ין, אודות הערך במענה של רב פוסק לשאלות הלכתיות מעשיות:

אדרבה, בשעה שמשיבים הלכה למעשה באים לעומק העניין יותר ממה שבא העניין בדרך לימוד, וגם סיעתא דשמיא עדיף בשעת מעשה... דתורה היוצא בשעת תשובה למעשה עדיף ומכוון יותר לאמת, ממה שיוצא בדעת האדם בשעת הלימוד (שו"ת משיב דבר, חלק א, סימן כד).

בזמננו מתחוללים שינויים בתחומים רבים ומגוונים כמו: טכנולוגיה, כלכלה, חברה, רפואה, בטחון, חינוך ועוד. עולות שאלות חדשות המציבות בפני פוסקי ההלכה אתגרים חדשים. הם נדרשים להכריע מה הדרך הנכונה והרצויה לפני ה': "לבקש את דבר ה' (עמוס ח, יב) - זו הלכה" (שבת קלח ע"ב). על הפוסק להכיר היטב את העובדות והמציאות המדוברת, ועליו להסיק תובנות חדשות על בסיס עקרונות הלכתיים ידועים ומוכרים.

המטרה בלימוד מקור מספר שאלות ותשובות היא "להכניס" את הלומד לעולמו של הפוסק: להתלבטויות והדילמות, לדרך בה הוא ניתח את הבעיה, למבט הכולל והמקיף על ההשלכות השונות של הפסיקה, ולמסלול שהוביל להצעת הפתרון ולקביעת ההלכה. לימוד מעמיק בספרי שו"ת מסוגל לעורר דיון וויכוחים בין תלמידים, לעודד ניסיונות להביא הוכחות וראיות, לטעון טענות לכאן ולכאן, ולשכנע זה את זה. הפסיקה ההלכתית היא עולם חי ודינמי, היא מעוררת עניין ואתגר, ומחברת את הלומדים טוב ועמוק יותר לשמירת תורה ומצוות.

הנושאים שביחידה זו עוסקים בשאלות ציבוריות וחברתיות שעולות על סדר היום הציבורי הכללי או הפנים-דתי. שם היחידה הוא: משפט, חברה ורפואה - מקורות מספרות השו"ת. לא הסתפקנו בשם ספרות השו"ת, מאחר שזהו שם כללי מאוד. ביקשנו שם שיבטא

וישקף את תכני יחידת בגרות זו. לפני כל תשובה, הוספנו כותרת המשקפת את תוכנה של התשובה.

המבוקש הוא ללמוד ולדעת מה היא הדרכת התורה וחכמי ההלכה בנושאים הללו; שהלומדים והלומדות את היחידה הזו, יכירו בכך שענפי ההלכה פרושים על פני תחומי חיים רבים, ובהם גם שאלות של משפט, חברה ורפואה, הנוגעות לחיי הכלל. רוב הפוסקים המובאים הם אחרונים בני זמננו, זאת בשל העובדה שההתעניינות היא בפסיקות אקטואליות ורלוונטיות לכאן ולהיום. עם זאת, לא נעסוק כמובן בכל השאלות החדשות שפוסקים עסקו בהן בדורנו, אלא במעט מהן.

בחלק מהנושאים מובאות עמדות שונות וחולקות. אין אנו נדרשים לפסוק או להכריע על פי דעה מסויימת. המטרה היא להציג את העמדות השונות, את המקורות, הסברה וההיגיון העומדים בבסיסה של כל עמדה ודעה, ולדעת להכיל דעות שונות ומורכבות.

נביע תודה עמוקה לצוות הרבנים והמורים בראשות הרב יוסף צבי רימון, ממרכז הלכה והוראה באלון שבות, שעמלו רבות והשקיעו זמן רב בגיבוש נושאי היחידה ובאיתור התשובות ופסקי ההלכה.

ברכת הצלחה למורים ולמורות המלמדים יחידה זו, שתכניה שונים במובנים רבים מיחידת ספרות השו"ת שנלמדה עד עתה.

תפילתנו שהעין והלימוד בתכני יחידה זו, יזכה את הלומדים והלומדות לשמוע, ללמוד וללמד, לשמור, לעשות ולקיים את כל דברי התורה.

בברכה ובהצלחה

הרב יהודה זולדן

מפמ"ר להוראת תלמוד ותושבע"פ

תוכן העניינים

7	1. אומה וחברה
9	א. מנהגי עדות ונוסח התפילה
10	א. מנהג אחיד לעומת "אל תיטוש תורת אמך"
16	ב. נוסח התפילה: כמנהג האבות או נוסח משותף
22	ב. גיור וקבלת גרים
23	א. הליך הגיור ומהותו
25	ב. יחס ראוי לגרים
27	ג. גר שלא שומר מצוות
33	2. רפואה
35	ג. המתת חולה הנוטה למות
43	ד. כפיית טיפול רפואי
44	א. חולה מצווה להישמע להוראות הרופא
46	ב. סיבות ומניעים לכפיית טיפול רפואי
48	ג. כפיית טיפול רפואי במצבים שונים
51	ה. הפסקת היריון
52	א. הפלה
56	ב. בדיקות לפני לידה
59	3. משק וכלכלה
61	ו. זכויות יוצרים
62	א. יצירה של אדם היא קניינו
63	ב. שימוש ללא רשות ביצירה של אחר
66	ג. צילום מספר לשם לימוד
68	ד. זכויות יוצרים באינטרנט ובדיסקים
71	ז. שביתות
72	א. שביתת עובדים
76	ב. שביתת רופאים
80	ג. שביתת מורים
85	ח. מעסיקים ועובדים
86	א. חובת תשלום מלא ובזמן
88	ב. סדרי עבודה, זכויות וחובות
91	ג. עובדי קבלן

4. סביבה 97

ט. עישון במקומות ציבוריים ופרטיים 99

א. אסור מהתורה לעשן 99

ב. עישון ליד אחרים 102

י. צער בעלי חיים 107

א. צער בעלי חיים - האסור והמותר 107

ב. ניסויים רפואיים בבעלי חיים 111

ג. פיטום בעלי חיים 113

ד. הנאה מצפייה בצער בעלי חיים 114

5. שלטון וצבא 119

יא. דינא דמלכותא דינא 121

א. תוקפו של שלטון דמוקרטי 122

ב. שלטון יהודי בארץ ישראל 123

יב. פדיון והחלפה של שבויים 129

א. מצוות פדיון שבויים 130

ב. החלפת שבויים 132

יג. סיכון עצמי להצלת הפרט והכלל 139

א. להצלת יחיד 140

ב. לטובת הרבים 143

ביוגרפיות 148

מקראה - ציר זמן

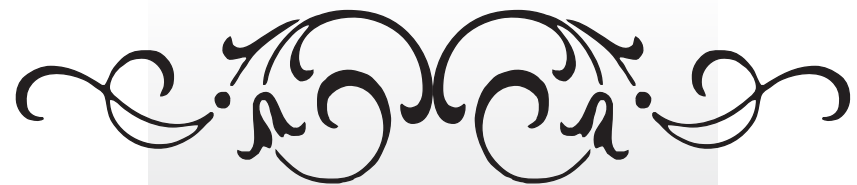
גאונים וראשונים

תנ"ך - אמוראים

בני זמננו

אחרונים

אומה וחברה





א. מנהגי עדות ונוסח התפילה

מבוא

ברכת "מקבץ נדחי עמו ישראל" מתממשת לנגד עינינו. עם ישראל חוזר לארצו לאחר שנות גלות ארוכות. מיליוני יהודים חיים כיום בארץ ישראל. "עוד אקבץ עליו לנקבציו" (ישעיהו נ, ח), קבוצות-קבוצות מכל קצוות תבל.

במהלך שנות הגלות הארוכות נוצרו מנהגים שונים בקהילות ישראל, כמו גם נוסחים שונים בתפילה, בפיוטים, במנגינות ועוד. גם בנושאים הלכתיים מובהקים יש הבדלים בין העדות והקהילות השונות. קהילות יוצאי ספרד וצפון אפריקה נוהגות בדרך כלל על פי פסקיו של הרב יוסף קארו, הידוע בכינויו "מרן" או "המחבר", כשהכוונה היא להיותו מחבר הספר שולחן ערוך, שהתקבל בעם ישראל כספר ההלכה הבסיסי והמחייב. קהילות אשכנז נוהגות בדרך כלל כפסקיו של הרמ"א, הרב משה איסרליש, שכתב השגות על חלק מההלכות בשולחן ערוך. דברי הרב יוסף קארו והרב משה איסרליש מסתמכים במקרים רבים על עמדות הלכתיות של פוסקים שקדמו להם.

העולים ארצה במאה השנים האחרונות, המשיכו לשמר בדרך כלל את המנהגים העדתיים, הקהילתיים והמשפחתיים, והעבירו אותם לדורות הבאים. היו תקופות שבהן היה ניכור בין העדות השונות, שלא הכירו ולא ידעו אלה מאלה. אולם, בשנים המאוחרות יותר והקרובות יותר לזמננו, התפתחה מודעות והיכרות הדדית גדולה יותר. יש חשיפה גדולה לשונות ולמיוחדות שבכל עדה. במוסדות חינוך לומדים בני עדות וקהילות שונות, הם נפגשים במהלך השירות הצבאי או השירות הלאומי, יש המקימים משפחה "מעורבת" שבה כל אחד מבני הזוג בא מרקע עדתי אחר, משפחות מעדות שונות חיות יחד באותה קהילה, שכונה, יישוב, ועוד ועוד.

האם נכון וטוב שכל עדה תמשיך במנהגיה ובהלכותיה, או שיש לשאוף להלכה אחת ומנהג אחד? העובדה שבמקום אחד - ביישוב, בשכונה, בעיר - קיימות קהילות שנוהגות אחרת זו מזו, יכולה להיות גם בעיה הלכתית. בתורה נאמר: "לא תתגודדו" (דברים יד, א). פשוטו של מקרא הוא שאסור לאדם לפצוע את גופו בשל צער על אדם שמת. חכמים דרשו דרשה נוספת: "לא תעשו אגודות אגודות" - אל תיצרו מצבים שבהם קבוצות בעם ישראל מתנהלות אחרת זו מזו בענייני הלכה ומנהג (יבמות יג ע"ב-יד ע"א).

פוסקים רבים עסקו בדילמה זו, כשבתשובות רבות הדיון נסוב על בתי כנסת של יוצאי עדות



שונות באותו מקום, מפני ששם בולטת יותר השונות העדתית. המציאות החברתית והציבורית המוכרת לנו מחריפה את הבעיה. ישנה ניידות רבה של אנשים ממקום למקום בשל לימודים, עבודה, קשרים חברתיים ועוד, והמפגש בין בני העדות השונות מתרחש במצבים מגוונים ולא רק ביישוב או בשכונה. הדברים להלן נחלקים לשניים: בחלק הראשון התייחסות עקרונית לשוני בין מנהגי עדות, כפי שבא לידי ביטוי בעולם התפילה ומנהגיה. בחלק השני התייחסות ממוקדת לשאלת נוסח התפילה בציבור או בקהילה בהם משתתפים חברים בני עדות שונות.

א. מנהג אחיד לעומת "אל תיטוש תורת אמך"

מסורות ומנהגי עדות בתפילה

הרב אליהו בקשי דורון, שו"ת בנין אב, חלק א אורח חיים סימן ז

שאלה: ישנה דרישה בזמן האחרון להקמת בתי כנסת שונים בנוסחאות שונות. כמו כן יש מגמה במסגרת הווי דתי ופעילות תורנית, לשחזור מנהגים ומסורות שונות של עדות מסוימות, ויש התעוררות לנושא. מאידך, יש הטוענים שרצוי לכוון את הקהילה והמתפללים למסגרת אחת, ולא להנציח את המסורות והמנהגים השונים. רצינו לדעת מה עמדתו בנדון, ואם אפשר לא רק לקבוע לנו פסק הלכה, אלא להסביר את הדברים בהרחבה כדי שאוכל להשפיע בהם על חברי.

הרב אליהו בקשי דורון

בעבר הרב הראשי לישראל (תשנ"ג-תשס"ג). קודם לכן שימש כרב העיר בת-ים וכרב העיר חיפה. ראש מוסדות "בנין אב" בשכונת רמת שלמה בירושלים.

תשובה: שאלתך שאלת רבים, ולא פעם נשאלתי

על כך בעל פה במסגרות שונות. בהזדמנות זו אעלה הדברים בכתב קצת בהרחבה כדי לעמוד על יסודות הדברים. עדים אנו לאחרונה לתופעה מרנינה של החייאת מסורת העדות. מסורות, מנהגים וניגונים, שנדמה היה שייעלמו עם העבר, חוזרים ומכים שורשים בציבור, וכל עדה משחזרת ומתהדרת במנהגיה ומסורתה. אנשי חינוך שזלזלו בעבר במסורות ומנהגים מעודדים כיום את מסורת העדות. גורמים ציבוריים פועלים לשם כך ואף מקצים משאבים לשמור את המורשות השונות. אין ספק שברכה רבה בעצם שימור המסורות והמנהגים לא רק כנכס היסטורי: נכון להנציח ולשלב את היפה והטוב שבמגוון המסורות והמנהגים ולהופכו לנחלת הכלל. השאלה היא אם יש לעודד כל עדה בנפרד להמשיך במנהגיה ומסורתה. האם אין בזה כדי להנציח את המסגרות העדתיות, האם אין בזה כדי לעכב את מיזוג הגלויות הנכסף. בתשובה לשאלה אתייחס לשאלה העקרונית, מבלי להכנס לפרטים במנהגים השונים שיש בהם גם שאלות הלכתיות, ובכדי להשיב יש לעמוד על ערכם של המנהגים והמסורות בישראל.

א. המקור לשמירת המנהגים כתורת אמן

ידוע הכלל השגור "מנהג ישראל דין". כל מנהג שהונהג בעם מחייב כהלכה למשה מסיני. והמזלזל במנהג עובר על הכתוב אל תסיג גבול שגבלו ראשונים (ע"פ דברים יט, יד). הכלל אמור לא רק במנהג שנהגו בו כלל ישראל, גם מנהג המקום ומנהג משפחתי מחייב, והמזלזל בו עובר משום "אל תיטוש תורת אמן" (משלי א, ח). הדברים אמורים במנהגי הלכה. כמובן שלא כל מנהג מחייב, ויש להבחין בין מנהגי הלכה ומנהגים שאינם מחייבים, אולם גם מנהגים שאינם מחייבים מנהג הם ואין לזלזל בערכם.

את ההגדרה וההבחנה שבין הדין למנהג מוצאים אנו בפסוק שממנו נלמד החיוב לשמירת המנהגים: "שמע בני מוסר אביך ואל תיטוש תורת אמן" (משלי שם). בפסוק הבחנה בין תורת אב לתורת אִם. תורת האב היא הדינים והמצוות, ואילו המנהגים והמסורות הוגדרו כתורת אִם. האב חייב ללמד את בנו, הוא המעביר והמוסר את הציווי, והוא שחייב בחינוכו של הבן. האם, אף על פי שאינה מצווה, היא המחנכת המעשית. תפקידה כעקרת בית, רגשותיה כאם הבנים, קובעים למעשה את דמותו של הבן לא פחות מחינוכו המחייב של האב. על כן הצווים המחייבים בהלכה הוגדרו כתורת אב, כ"מוסר אביך", ואילו המסורות והמנהגים שמקורם אינו בציווי, אלא שנטבעו בטבע המעשה, הוגדרו כ"תורת אמן". כשם שהליכות האם וחיונה המעשי קובעים את דמותו של הבן, לא פחות מצווי האב, כך גם הנוהג המעשי שבחיי האומה, קובע את דמותה של האומה ומחייב כהליכות עולם. כשם שעבודת האם המעשית יוצרת את התא המשפחתי, דרכו מוסר האב את תורתו לבניו, כך גם המנהגים והמסורות שהתפתחו בעם כתורת אִם, הם המהווים את המסגרת השומרת את יחודו של עם ישראל ותורתו.

ב. חשיבותם של המנהגים לשמירת מסגרת

עד כמה גדול כוחם של מנהגים ומסורות, כמסגרת משפחתית השומרת על יחודו של עם ישראל, למדים אנו בדברי חז"ל. עוד בראשית תולדות האומה, "במה זכו ישראל שנגאלו ממצרים? שלא שינו שמם, לשונם, לבושם ומנהגיהם" (ע"פ שמות רבה א, א). השם, הלשון, הלבוש והמנהג אינם הלכה למשה מסיני, אין זו תורת אב, ואין חיוב ללבוש או להיקרא בשם מסויים, ואף על פי כן הם המסגרת המייחדת והמאחדת. במצרים עדיין לא היתה לעם ישראל המסגרת ההלכתית המחייבת אורח חיים יהודי מלא. את תורת האבות שכחו הבנים והתערבו בגויים ולמדו מעשיהם. מה שמר על יחודו של העם, מה מנע התבוללות ובזכות מה נגאלו? לא מוסר האב שלא נשמר, אלא תורת האם, הלבוש המיוחד שהונהג ללא כל צווי, שפת האם שדברו בה הבנים, המנהגים המיוחדים שנהגו בהם והבדילו אותם מן האומות. הזנח מוסר אב חוטא הוא, ואף על פי כן - ישראל שחטא ישראל, אבל הזנח תורת אִם, המשנה שמו, לשונו ומנהגו, מוציא עצמו מן הכלל ומאבד את המסגרת וההגדרה היהודית.

החיוב להמשיך לקיים מנהגי אבות:

מנהגי הלכה שאינם מנהגי טעות, אלא חומרות או סייגים שהונהגו בציבור או במשפחה מסוימת, יש חיוב על בנים להמשיך לקיים את המנהג שנהגו אבותיהם, כי הדבר הפך למנהג אבות (אף על פי שהמנהג אינו דין מפורש בתורה או בדברי חכמים).

המקור שממנו נלמד האיסור לבטל מנהג אבות, הוא הפסוק "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשונים". מקור נוסף: "אל תטוש תורת אמן" - מחויבות למסורת המשפחה. מנהגים שאינם הלכתיים, לעומת זאת, יש ערך לשמירתם וקיומם אף על פי שאין חיוב הלכתי בכך.

כשם שעלינו לשמור על הדינים והציוויים שבתורה, והאב חייב ללמד את בנו ('תורת האב'), כך חל עלינו חיוב לשמור על המנהגים ועל המסגרת המעשית המתרחשת בפועל ('תורת האם'), כי היא שומרת על ייחודיותנו.

הראיה לכך שגם המנהגים שומרים על ייחודיותנו ועל הקשר החי שלנו עם הקב"ה, ולא רק המצוות, היא עם ישראל במצרים. המדרש מספר שעם ישראל זכה להישמר במצרים ובעקבות זאת להיגאל משם, לא בזכות מצוות ששמרו (שהרי המלאכים ביציאת מצרים אומרים ש'הללו עובדי עבודה זרה'), אלא בזכות מנהגים ששמרו (שמם, שפתם ולבושם), והמנהגים שמרו עליהם מפני התבוללות. הסבר העניין: כאשר אדם חוטא, הוא עדיין נשאר יהודי. אך כאשר הוא מסיר מעצמו את כל המנהגים והסימנים היהודיים החיצוניים - הוא מוציא את עצמו מהכלל, ומהר מאוד יתבולל בין העמים שנראה כמותם. מכאן נובעת חשיבות המנהגים.



תורת האם אינה רק כתוספת לתורת האב. המנהגים והמסורות אינם עוד נדבך נוסף מעל גבי ההלכה. הם למעשה התוכן הפנימי העמוק של קיום ההלכה. בהלכה למשה מסיני נקבעו גדרי המצוות. הביצוע המעשי, התוכן הפנימי והרגש העמוק שבמצוות נוצר על ידי המנהגים, וכיוון שעיקר תכלית המצווה אינו בעצם קיומה, אלא ברגשות ובצורה של העושה המתפעל ממנה, כך המנהג והמסורות חשובים לא פחות מגדרי המצווה עצמה. כדוגמה, ההלכה מחייבת עונג שבת, ככתוב "וקראת לשבת עונג" (ישעיהו נח, יג), אולם ההלכה אינה קובעת מהו עונג. הלכה יכולה לצוות על פעולה ואפילו על הרגש, אבל אינה יכולה ליצור אותו. את הצורה והרגש קובע האדם עצמו, ברצותו מאריך וברצותו מקצר, ובשיעור גודל נפשו מתרגש ומתפעל ממעשה המצווה, המנהג והמסורת שהתפתחו על ידי קיום המצווה בפועל. הם שקובעים לנו מה הדרך המעשית לעונג שבת, ומתרגמים את חוב המצווה לשפת המעשה.

ג. גדולתה של ההלכה שלא הגבילה צורת המעשה

ההלכה וגדריה שווים לכל, בשולחן ערוך שפה אחת ודברים אחדים. אולם בשפת המעשה, המנהגים והמסורות רבים ומגוונים. כשם שהארץ ניתנה לבני אדם, וגדולתו של האדם בבחירתו החופשית ובעיצוב דמותו, כך גם גדולתה של ההלכה שניתנה לבני אדם, לפי כושר מעשיו ורגשותיו של המקיים, ו"כשם שאין פראפיהם שווים כך גם אין דעותיהם שוות" (ע"פ תוספתא ברכות ו, ב). לכל אדם הדרך משלו להפעיל רגשותיו ולהגיע לתכלית המצווה. ריבוי המסורות והמנהגים מאפשר לאדם לקבוע לו את הצורה והדרך הנכונה המתאימה לו לקיום המצווה. כמובן שלא לכל אחד הרשות בידו, ולא כל אדם קובע את הדרך הנכונה לקיום המעשי של המצווה. אולם מנהגים ומסורות שהונהגו בכלל ישראל והוכיחו את עצמם כדרך הרבים הם הדרכים השונות.

נקח לדוגמה את המצווה המרכזית בעבודת ה', את התפילה. במצווה זו רבו המנהגים, הנוסחאות והניגונים השונים. אותה תפילה שההלכה מחייבת את עם ישראל כולו, נאמרת בצורות רבות ושונות זו מזו. במבט ראשון נראה הדבר כחסרון, כנגע שהגלות והפילוג הנציחו בעם ישראל, אולם כשנתעמק בתופעה נראה שההיפך הוא הנכון. ריבוי הצורות והמנהגים מעיד על ערכה וחשיבותה של התפילה, וזו גדולת ההלכה שלא הגבילה את הצורה, הניגון והסדר, וקבעה מסמרות רק בעקרונות התפילה. משום שעיקר התפילה היא עבודה שבלב, ככתוב: "ועבדתם את ה' אלקיכם" (שמות כג, כה), איזוהי עבודה שבלב? זו תפילה" (מכילתא דר' שמעון בר יוחאי, שמות שם). לבו של אדם מסור בידו. הוא הקובע לעצמו את האווירה המתאימה, את הצורה הנכונה בה יוכל לבטא את עצמו, ואת הניגון המרגש המוכר אל לבו. המנהגים והמסורות שהתפתחו עם קיום מְצוֹת התפילה קבעו את הדרך הנכונה לעבודה שבלב, וכשם שאין דעותיהם שוות כך גם אין רגשותיהם שווים, וכל אדם מפעיל את רגשותיו בדרך המתאימה לו. כשם שיופי הבריאה במגוון צבעיה, כך יופייה

חשיבות המנהגים והמסורות גדולה מאוד לעצם קיום ההלכה, ואינה מגיעה רק כתוספת. זאת, כי **ההלכה מופיעה בצורה של חיובים והגדרות, אך ללא יציקת התוכן הנפשי, הרגשי והמעשי הנדרשים לביצוע מצווה מסוימת. לעומתה, המנהג המעשי שנוצר עם הזמן הוא המתרגם את המצווה לפסים מעשיים, וקובע מה הדרך לבטא את המצווה בצורה חיה. על ידי כך הוא יוצר את המשמעות החיה של המצווה, ויוצק לתוכה תוכן ורגש פנימי לדורות.**

לפיכך, יש חשיבות רבה למנהגים השונים שנוצרו בעם ישראל. כל מנהג מבטא קול פנימי, נפשי ורוחני שמתאים לסוג מסוים של אנשים. וזאת, שהרי לכל אדם יש דרך שונה ומיוחדת לבטא את התוכן הפנימי של כל מצווה ומצווה.

והדרה של תפילת עם ישראל במגוון צורותיה וניגוניה, וכיוון שהתפילה היא עבודת הרבים, לא כל אדם קובע לו דרכו, אבל המסורות והמנהגים השונים שהוכיחו עצמם כדרך הרבים הם שנקבעו כתורת האם.

את השילוב שבין עקרונות ההלכה לבין המנהגים והמסורות השונים, המאפשרים ביטוי אישי במסגרת ההלכה הכללית, אפשר ללמוד מן הבריאה עצמה. אדם זקוק למזון לצורך קיומו, כמו שאר בעלי החיים, אולם מותר האדם מן הבהמה, שהוא הקובע לו את מזונו לפי טעמו, ומשכיל להזין את גופו בחן ובחסד וברחמים. חסד עשה הקב"ה עם האדם שנתן בו את חוש הטעם ואת מגוון המאכלים והמטעמים, על ידי כך מתרומם האדם באכילתו ומובדל משאר בעלי החיים. אדם נזקק ללבוש כדי לשמור על חום גופו וצניעותו, זה העיקרון, אולם בד בבד עם הצורך בלבוש, הלבוש בצורתיו השונות ובגווניו הרבים מאפשר לאדם לקבוע את הופעתו ולהתהדר בלבושו. וכבר אמרו חז"ל "מאני האדם - מכבודתיה" [לבוש האדם - כבודו] (ע"פ שבת ק"ג ע"א), וכבוד אדם לבושו. הגוונים השונים וצורות הלבוש אינם פוגעים בצורך הבסיסי, אולם מוסיפים בו גדלות האדם. המאכלים והטעמים השונים, אם נשמרים כראוי מזינים כהלכה, אבל מייחדים את האדם בגדולתו. לבוש אחיד ואכילה אחידה, יש בהם את הקיום העקרוני, אבל חסר בהם את המיוחד והיפה שבחיי האדם. והוא הדין לתפילה: נוסח אחיד, בצורה אחידה ובניגון אחיד, תפילה היא, אולם מכהה היא את אפשרות הביטוי האישי, ואת הרגשות הפנימיים העמוקים, שצורות רבות להם, והוא הדין בשאר המנהגים והמסורות. בהלכה שפה אחת ודברים אחדים המורים על העקרונות, אולם היופי וההדר הוא שדרכי הביצוע בשפת המעשה, מגוונים ומאפשרים את הביטוי האישי של האדם. בית כנסת אחד בסגנון אחד לכולם, אפשר לקיים בו את חובת התפילה בהלכה, אולם לא יהיה בו כדי לתת לכל אדם לבחור לו את הדרך הנכונה המתאימה לו.

ד. בתי כנסת שונים אינם מורים על פילוג וראיה מזמן חז"ל

נבאר את הדברים בראי המעשה. עם קיבוץ הגלויות לארצנו נבדלו בתי הכנסת לפי מסורות ונוסחאות שונות של עדות. במבט חיצוני נראה הדבר כהכרח המציאות שהגלות מחייבת. מגוון בתי הכנסת וצורות התפילה היו לפי מנהגי המוצא והעדות, ונראו כהנצחה של עדתיות. כולם קיוו שעם מיזוג הגלויות תהיה גם בתפילה שפה אחת ודברים אחדים, ויגיע היום שבכל שכונה וקהילה יהיה בית כנסת אחד השווה לכל נפש. המציאות הוכיחה שדווקא בקהילות שהגלויות נתמזגו והמיזוג איפשר תפילה אחידה לכל העדות, בתי הכנסת התפצלו. ובכל קהילה תוססת וגדולה יש מספר רב של בתי כנסת, יש בתי כנסת של מבוגרים בנוסח ישן, ובתי כנסת צעירים בנוסח ישראלי, יש בתי כנסת למאריכים בתפילה ובכבודה, ויש בתי כנסת שבהם התפילה מהירה, יש בתי כנסת של חוגים שונים, וכל אדם מוצא לו את המקום המתאים לו לתפילה. בתי הכנסת אינם מוכיחים ח"ו על פירוד ופילוג, היפה שבהם שכל אדם מוצא לו את המקום המתאים לתפלתו. לא יעלה על

אמנם, במבט ראשון, שלל המנהגים והנוסחים בעם ישראל נראה כחיסרון הנובע מפילוג ושוני בין החלקים השונים בעם. אך במבט עמוק יותר, יש כאן דווקא מעלה. ריבוי המנהגים בא לבטא דרכים שונות וניגוני לב שונים שבהם ניתן לקיים את המצווה, כל אחד על פי נטיית לבו, ובכך ליצור מגוון עשיר ויפה (וככל שהמצווה מחוברת יותר אל הלב ופחות מעשית וטכנית בלבד, כמו למשל התפילה, הדבר נדרש עוד יותר: לכל אחד מנגינת הלב שלו, שדרכה ובעזרתה הוא מתחבר לה' דרך אותה מצווה).

כל הבריאה בנויה על היסוד של האחדות הכללית, יחד עם הביטוי האישי של כל פרט ופרט. לא רק שהדבר אינו פוגע באיזון, הוא אף מוסיף להרמוניה של הבריאה כולה. לכל נברא יש בסיס שאותו כולם מקבלים, ואתו גוון המיוחד דווקא לו, שאותו הוא מוסיף לעצמו ולכל הסובבים אותו. במילים אחרות: **האחדות אינה מופיעה דווקא באחידות**, שבה כולם אותו הדבר. כפי שבטבע, הגוונים השונים מוסיפים חן וטעם אישי, כך גם בקיום ההלכה: הביטוי האישי המתבטא דרך מנהגים ונוסחים שונים, מוסיף גיוון ועומק פנימי בתוך עולם המעשה.



הדעת לחייב "צָבָרִים" להתפלל דוקא בבית הכנסת הגדול ולשמוע לרינת החזן המסורתי, וכן לא מסתבר לחייב את בני הדור הישן להשתלב במניין צעירים כשהתרגלו שנים לתפילה בדרך אחרת. ברכה רבה במניינים מצומצמים של חוגים שונים, השומרים על מסגרת חברתית ונעם תפילה המתאים להם, וזו הדרה של התפילה. בכל הגלויות היו בתי כנסת שונים, גם אם היה נוסח אחד ומנהג אחד, וכל בית כנסת שמר לעצמו צביון מיוחד שהתגבש לפי טעם מתפלליו. גם בגמרא מצאנו שזו היתה הדרך והיו בתי כנסת של תלמידי חכמים ואף של בעלי מלאכה שונים [סוכה נא ע"ב, ע"פ תוספתא סוכה ד, ו], ואין בזה ח"ו כל סתירה. אחדות האמיתית היא במגוון הצורות והאפשרויות כשהחלוקה נעשית בצורה הנכונה.

ה. האחדות באה מחיזוקו של הפרט ולא מביטולו והגבלתו

לפני הפסוק המעיד על יופיו והדרו של עם ישראל בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל" (במדבר כד, ה), נאמר שבלעם ראה את ישראל שוכן לשבטיו "וישא משלו ויאמר" (שם ג). ופירשו חז"ל: "ראה שאין השבטים מתערבים זה בזה, ראה שאין פתחיהם מכוונים זה כנגד זה" (ע"פ רש"י שם). ומכאן אותה ראייה של "וירא את ישראל שוכן לשבטיו" (במדבר כה, ב) התפעל ואמר "מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל". ויש להבין, לכאורה ראה בלעם את הפילוג, שכל שבט חי בנפרד, לכאורה אין כאן אחדות, ומה ההתפעלות. אולם דווקא מה שנראה במבט ראשון כחוסר אחדות, היא האחדות האמיתית. ראה את ישראל שוכן לשבטיו, ראה את הסדר המופתי של החלוקה הטבעית לפי הדגלים לגוניהם ואופיים השונה, ראה שלמרות מגוון השבטים והדגלים הסדר הוא מופתי ומאורגן, כשכל אחד מוצא את מקומו הנכון, "וישא משלו ויאמר... מה טובו אהליך יעקב משכנותיך ישראל". היופי בציור הוא לא הצבע האחד, אלא מגוון הצבעים המשתלבים כל אחד בשיעורו ובמקומו. היופי שבגנינה הוא לא בטון אחד וכלי אחד, אלא ביצירה המגוונת המתבטאת בכלים שונים ובטונים המשלימים זה את זה. כך טיבם והדרם של אהלי יעקב ומשכנות ישראל בחלוקתם המסודרת והטבעית, איש על מחנהו ואיש על דגלו. אחדות אין פרושה ביטול הפרט, אלא יצירת כלל הבנוי מקיבוץ הפרטים המשלימים זה את זה. כך גם חברה המבטלת את יחודו של היחיד והקבוצות שבתוכה, אינה חברה אחידה אלא מוגבלת, ועצם ההגבלה היא היוצרת את המחלוקת והפילוג.

אין חולק שהמטרה הנכספת היא מיזוג הגלויות ושכירת המחיצות. אולם אין לזרז מיזוג זה על ידי הגבלת המנהגים והמסורות וביטול הפרטים היוצרים את הכלל. דווקא העמקת המנהגים והמקורות וביסוס הפרטים וחיזוקם הם חיזוקו ואחדותו של הכלל.

קהילות מושלמות המעריכות זו את זו ברבות הימים אף מתמזגות ומתאחדות, אולם כשיש הרגשה של ביטול וקיפוח התוצאה היא הפוכה, וכלל זה נבחן בראי המציאות. ככל שעדה או חוג מסויים מרגישים ייחודם וגאים בשלמותם, משתלבים הם ותורמים

הניסיון מראה שכאשר מנסים לקבוע נוסח אחיד כמעשה חיצוני, מבלי להביא לידי ביטוי את הגוונים השונים בציבור, בתי הכנסת מתפצלים מכיוון שמתפללים רבים מרגישים חוסר מסוים בגוון המיוחד להם. ולהיפך: **דווקא נתינת הביטוי לזרמים השונים בבתי כנסת שונים היא דבר מבורך** שאינו מעיד על פירוד.

כפי שקשה למבוגרים ולצעירים לבטא את תפילתם באותה דרך, גם המנהגים השונים מלמדים על צורך ביטוי אישי המתאים לכל אחד (כפי שבזמן הגמרא היה בית כנסת לתלמידי חכמים, שכנראה התפללו בו במתינות רבה, וגם בית כנסת של פועלים, שהיה בעל סגנון אחר).

לסיכום: **בתי כנסת שונים** בעלי נוסחים ומנהגים שונים אינם מבטאים פילוג ופירוד, אלא **נותנים מקום לצרכים ולהרגלים השונים והמיוחדים שיש לכל עדה ועדה**. מכאן חשיבותם הגדולה.

ההוכחה ליופי שיש בגיוון ובשוני, מגיעה מבלעם שהתפעל מעם ישראל דווקא בגלל החלוקה שלו לשבטים, ובגלל נתינת המקום המיוחד לכל גוון וזרם (בני ישראל חנו והתחלקו על פי השבטים השונים אחד מהשני).

טעם הדבר: האחדות נובעת דווקא מהגוונים השונים המשלימים זה את זה ויוצרים כלל אחד מיוחד. לעומת זאת, ביטול והגבלה של דרכים מסוימות במטרה ליצור דרך אחידה לכל החברה, אינם נותנים כוח היוצר אחדות אמיתית, אלא משדרים חולשה וסוג של 'סתירת פיות', וממילא תחושה של פירוד.

הרב אליהו בקשי דורון מסכם ואומר: **בוודאי שהשאיפה היא שכולם יתמזגו יחד לדרך מאוחדת אחת**, והרגשת השונות תעלם. **אך הדרך לשם** אינה כרוכה בכפייה ובביטול חלק מהמנהגים, אלא דווקא ההיפך: כל עדה תבסס את מנהגה (ותקים בית כנסת לעצמה), אך יחד עם זאת גם תערך את הקהילה השונה ממנה. על ידי כך, באופן הדרגתי המחיצות יפלו, הרגשת השונות תיעלם, והדרכים יתחברו ויתאחדו באופן טבעי.

איסור 'לא תתגודדו':
התורה מצווה: "לא תתגודדו". דרשו חז"ל (יבמות יד עמוד א): "לא תעשו אגודות אגודות".
כלומר, אין לנהוג במקום אחד מנהגים שונים בפרהסיא, על מנת לא לגרום למחלוקות.
אולם, הגמרא מסבירה שהאיסור חל רק כאשר חכמי בית דין אחד נחלקים ביניהם, ואינם קובעים הלכה אחת. אך כאשר יש שתי בתי דין שונים באותו מקום, וכל אחד בוחר לפסוק כדעה אחרת (למשל ספרדים ואשכנזים בזמננו, שכל אחד בחר כמי לפסוק - כשולחן ערוך או כרמ"א), כיוון שהעניין ידוע לכולם - הדבר מותר ואינו נכלל באיסור.

החויב לשמור על מנהג המקום:
הגמרא (פסחים נ עמוד א) אומרת **שאדם** שיצא מעיר אחת שבה לא נהגו חומרה מסוימת, והגיע לדור בעיר אחרת, שבה כולם נוהגים כולם כחומרה זו - "נותנים עליו חומרת המקום שבה אליו", ומחויב לנהוג כמנהג המקום.
כך נפסק גם להלכה.
אולם, השאלה שלפנינו היא כזו: מה הדין כאשר הגיעה **קהילה שלמה** למקום חדש, שבו כבר קיימת קהילה הנוהגת מנהגים אחרים? האם חייבת הקהילה ה'חדשה' לבטל מנהגיה ולנהוג כמנהגי הקהילה הוותיקה, או שהיא יכולה להמשיך במנהגיה הישנים, משום שנחשבת כקהילה נפרדת בפני עצמה (שלא כאדם יחיד שמתאחד עם הקהל הקיים)?

כפי שהוסבר לעיל בהערה הקודמת, בעניין איסור 'לא תתגודדו'.

בצורה הנכונה לשלמות ולאחדות, וככל שעדה או חוג מסויים אינו שלם בייחודו ואינו גאה בשלמותו, אינו משתלב בחברה ואינו מתמזג בה. על כן נראה לי שיש לעודד את בניית הכנסת השונים ולייחד את החוגים למיניהם לצורך הכלל, לאפשר לעם ישראל לשכון לשבטיו במנהגיו וגווניו השונים, תוך שמירה על הסדר הנכון ועל השלמות האמיתית הבנויה מאחדות שלמה.

לתת ביטוי למנהגים השונים עד שייווצר מנהג מקומי חדש שיש בו מכל המנהגים

הרב נחום רבינוביץ, שו"ת שיח נחום, סימן פו

שאלה: (סיון תשס"ז) זכינו ב"ה בדורנו לקיבוץ גלויות, ובכל קהילה אפשר שישכנו יחדיו אנשים מעדות שונות, ופעמים שהם אף מתפללים יחדיו בבית הכנסת. המציאות היא שבהרבה מקומות לא נוצר מנהג מקום כלל, אלא כל אחד נוהג במנהג אבותיו. ויש לשאול: האם הדבר ראוי ורצוי על פי ההלכה, והאם אין שמירה על מנהגים אלו גובלת באיסור של 'לא תתגודדו' (דברים יד, א)?

הרב נחום אליעזר רבינוביץ
ראש ישיבת ההסדר ברכת משה,
מעלה אדומים. פוסק ומפרש הרמב"ם.
מספריו: יד פשוטה על ספרי הרמב"ם,
מלומדי מלחמה, שו"ת שיח נחום.

תשובה: ... הבא למקום שהוא משתקע שם, כי אז נוהג כמותם בכל דבר... אמנם אחרי גירוש ספרד כאשר נעקרו קהילות שלמות ממקומותיהן וכל הקהל הגיע למקום אחר שהיתה קיימת שם כבר קהילה עם בית דין שלה ומנהגיה, אז עלתה השאלה האם חייבת הקהילה המהגרת לאמץ לה את מנהגי הקהילה המקומית. כדי לשמור על אחדותם וגיבושם של המהגרים ראו גדולי המורים לדון בשאלה זו, ולתת לקהילה החדשה מעמד עצמאי, כיוון שהגיעה עם רבניה ושאר כלי הקודש ובנתה לעצמה בית כנסת וכו'. כך ניסה הרד"ך [הרב דוד כהן - פוסק באיטליה וביוון במאה ה-16] להצדיק הנהגה כזאת (שו"ת הרד"ך סי' יא):

הואיל וכל קהל נוהג כמנהגו הראשון... אלו נוהגין לאסור ואלו נוהגין להיתר ואין כאן משום "לא תתגודדו" כדאיתא בפרקא קמא דיבמות [כמו שמופיע בפרק הראשון במסכת יבמות]... והיינו טעמא דבני סלוניקי אשר היא אם בישראל, שהספרדים בית דין בפני עצמם והאשכנזים בית דין בפני עצמם, אלו נוהגים מנהגיהם כמבראשונה ואלו נוהגים מנהגיהם כמבראשונה. וכן בכל מקום שימצאו כיצא בזה, מודים הם שאין כאן "לא תתגודדו".

... אמנם אפילו לדעת הרד"ך אין מקום לקיים שתי קהילות נפרדות, שאין נפרדות לכל דבר בעיר אחת, אלא חלוקות הן במנהגים מסויימים בלבד ואין להן בתי כנסת נפרדים ולא



שחיטה נפרדת ולא כשרות נפרדת וכו'. אך בשתי קהילות שאינן נפרדות לגמרי, ודאי שיש איסור חמור של 'לא תתגודדו'...

לפי עניות דעתי אין ספק שבקהילה חדשה, כמו שהוא ברוב היישובים הקטנים, אין להנציח חילוקי פסיקה, בין לציבור ובין לפרט. בענייני פסיקה צריך הרב לדעת להכריע ולשכנע, והעיקר למנוע מחלוקת על ידי הסברה מה בין דין למנהג, ובין חיוב לחומרא. ואפילו במנהגים אין להנציח חילוקים חדים במנהגים. אלא שצריך המרא דאתרא להתנהל בחכמת החיים ובמתניות ויישוב הדעת, להבחין מה לרחק ומה לקרב. יש לזכור שההרגל הוא כוח מייצב בנפשו של האדם, אשר על כן קשה מאוד לשנות מן המנהג שהורגל בו, ואפילו תלמידי חכמים המבינים שאין לתת את תורתו של כל אחד בידו, מכל מקום קשה להם מאוד להשליך אחר גוון מנהג אבותיהם. לפיכך, מן הראוי לנסות לתת ביטוי למנהגים השונים עד כמה שאפשר, כל שאין בהם חשש איסור, ובכך במשך הזמן ייווצר מנהג מקומי חדש שיש בו מן הניחוחות של רוב המנהגים שירשו התושבים מאבותיהם בכל קצוי תבל.

ב. נוסח התפילה: כמנהג האבות או נוסח משותף צירוף הנוהגים להתפלל בנוסח אשכנז לבית כנסת שמתפללין בו נוסח ספרד

הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, אורח חיים חלק ד סימן לג

כ"א תמוז תשל"ב. לרב אחד.

הנה בדבר בית כנסת שמתפללים בה נוסח ספרד וארבע משפחות שמתפללים נוסח אשכנז לעצמן בבית כנסת זה, כי בבית כנסת זה הם שומרי תורה ויש גם רוח של תורה שלכן אין רוצים לילך למקום אחר שאינו טוב כזה. ורוצים להיעשות חברים קבועים ככל המתפללים וגם שיהיו להם כל הזכויות שיש לחברים הקבועים גם להיות גבאים וכדומה. ברור ופשוט שרשאי, ואין שינוי הנוסח מעכב לזה. וממילא נראה שגם צריכים לעשות כי מצווה גדולה להתחבר לשומרי תורה כמאמר הקרא בתהילים (קט, סג): "חבר אני לכל אשר יראוך", הרי דאיכא חיובא מקרא דדברי קבלה [הרי שיש חיוב על פי פסוק] להתחבר לשומרי תורה...

ואין עניין הנוסחאות עושה חילוק בזה [השינוי בנוסחאות לא מעכב]. דכל הנוסחאות הם שווין לקיום מצות התפילה ולקדושה, ויש לכל נוסח מקור על כל תיבה ותיבה, בין על פי הנגלה בין על פי הנסתר. ומטעם זה איתא [מובא] בירושלמי (עירובין ג, ט): "אף על פי ששלחנו לכם סדר תפלות [במקור כתוב: 'מועדות' - הכוונה לתפילות המועדות], אל תשנו ממנהג אבותיכם". ולכן, בדברים

הרב משה פיינשטיין

היה גדול הפוסקים בארה"ב, והשיב תשובות לכל העולם היהודי. חיבר את ספרי שו"ת אגרות משה, בהם אלפי תשובות. היה ראש ישיבת תפארת ירושלים, בניו יורק. חידושו 'ש"ס בספריו דברות משה. נפטר בשנת תשמ"ו.

כלומר, הרב דוד כהן פסק שכיוון שקיימות שתי קהילות נפרדות - אחת של אשכנזים ואחת של ספרדים - ממילא הן נחשבות כשני בתי דין שונים באותה עיר, שלכל אחת מהם פסיקה שונה ומנהגים שונים. כיוון שמדובר בשתי קהילות שונות - אין בכך משום 'לא תתגודדו', שהרי לא יבואו לידי מחלוקת פנימית. ומוסיף הרב נחום רבינוביץ', שכל זה נכון כאשר מדובר בשתי קהילות נפרדות. אולם, ודאי שבקהילה חדשה שמתגבשת כקהילה אחת - חל איסור לנהוג במנהגים שונים בתוך אותה קהילה.

לסיכום: על פי ההלכה, איסור 'לא תתגודדו' חל כאשר מדובר על מנהגים שונים בתוך אותה קהילה, אך בקהילות הנפרדות אחת מן השנייה אין איסור. לפיכך, בקהילה חדשה המתאחדת יחד, יש לרב חיוב לאחד את השורות, על מנת שלא יהיו מנהגים שונים וכל שכן דיני פסיקה שונים לחלוטין, העלולים ליצור מחלוקות בין אנשי הקהילה. מאידך, ודאי שאין לכפות על כולם מנהג אחד, שהרי כל אחד רגיל לסגנון המיוחד שלו. לכן, על הרב לנהוג בחכמה ולהצליח לתת מקום לכל המנהגים, מתוך מגמה שעל ידי כך ייווצר מנהג מקומי אחד, המכיל בתוכו מכל הגוונים.

כמובן שנוסחי התפילה השונים של המתפללים אינם מונעים מאיש לקחת חלק בכל הזכויות בבית הכנסת.

לפיכך יוצא שלכל הנוסחים יש מקור, ובכולם יוצאים ידי חובה.
לכן יש חשיבות שכל אחד ימשיך את מנהג אבותיו.
 אולם, כדי שלא תיווצר מחלוקת בין אדם ובין בית הכנסת שבו הוא מתפלל (שבו הנוסח שונה מן הנוסח שלו), עליו לנהוג כך: בדברי התפילה שבינו לבין עצמו - ימשיך לנהוג כמנהגו. בדברים שנאמרים בקול רם - יאמר כמנהג הציבור. ומוסיף הרב משה פיינשטיין, שמטעם זה כאשר הוא שליח ציבור יאמר כנוסח הציבור אפילו בתפילת לחש שבינו לבין עצמו, כי עניינה להסדיר את התפילה שיאמר אחר כך בקול רם. כלומר, הרב משה פיינשטיין מוצא דרך לשלב בין מנהג אבות ובין מנהג המקום במקום שהדבר אפשרי: חלוקה בין דברים שבקול רם ובין דברים שבינו ובין עצמו.

שארין צריך לומר בקול רם ואין הדרך לומר בקול רם יעשה כמנהגו, ובדברים שנאמרים בקול רם בין מדינה בין מדרך העולם, צריך להתפלל בנוסח הציבור. וכשהוא שליח ציבור צריך לומר כנוסח הציבור אף בתפילת הלחש שלו, כיוון שהוא להסדיר תפלתו. והנה מתחילה כשהיו כלל ישראל מאות בשנים כל קהל וקהל במקומות מיוחדות היה ידוע כל מקום מנהגו ואם אחד העתיק מקומו להתיישב במקום אחר נעשה דינו כמנהג מקום האחר ממילא גם לנוסח התפילה. אבל עתה אחרי עקירת הקהילות בעוונותינו הרבים ונתקבצו למקום אחד בניו יורק ובעוד ערים גדולות אנשים יחידים מכל קהל וקהל, לא שייך שישתנה דינו לבית הכנסת שמתפלל, שלכן צריך להתנהג כדכתבתי. והנני בזה ידידו, משה פיינשטיין.

הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת, חלק ג סימן ו

שאלה: בטבריה עילית הוקם בית כנסת חדש לתושבי השכונה, כל המתפללים הם יוצאי צפון אפריקה, ורוב הציבור דורש להתפלל בנוסח הספרדי המקובל עלינו מדור דור, אלא שקבוצת צעירים רוצים להתפלל בנוסח אחיד הנהוג בצה"ל, הקרוב לנוסח אשכנז, ורוב הציבור מתנגד לכך. נא להורות לנו הלכה למעשה בנידון זה.

הרב עובדיה יוסף
 ירושלים, הרב הראשי הספרדי, הראשון לציון, דיין, גדול הפוסקים הספרדים בדורנו, מנהיג רוחני, חיבר ספרי שו"ת ומחשבה רבים. מספריו: יביע אומר, יחוה דעת, חזון עובדיה, ענף עץ אבות.

תשובה: איתא [מובא] בירושלמי עירובין (סוף פרק ג): "שלח להם רבי יוסי, אף על פי ששלחנו לכם סדר

מועדות", כלומר תפילות המועדים, "אל תשנו ממנהג אבותיכם נוחי נפש" ... ולפי זה אין ספק שהצדק עם רוב הציבור הדורש להתפלל בנוסח הספרדי המקובל מדורי דורות, ואין להם לשנות מנוסח התפילה של אבותיהם, שעל זה נאמר "אל תיטוש תורת אמך". ובספר מעבר יבוק (בקונטרס שפתי צדק פרק ל"א) כתב:

הנה לכל אחד משנים עשר שבטי ישראל יש חלון אחד ברקיע כפי בחינת נשמת שבטו אשר דרכו נכנסת תפלתו, ולכן אין לשנות מטבע נוסח תפלתו ממה שלימדוהו אבותיו, שכל המשנה ידו על התחתונה. ואין ללמוד ממקצת בני הדור האחרון ששינו נוסח תפלתם, שאין ללמוד הלכה מפי בני אדם שלא הגיעו להוראה. וכבר אמרו בירושלמי, שלח להם רבי יוסי, אף על פי ששלחנו לכם סדר תפלות, אל תשנו ממנהג אבותיכם. ודברי המעבר יבוק מיוסדים על אדנינו, בדברי רבינו האר"י ז"ל בשער הכוונות (דף נ' ע"ד) שכתב:

בעיקר המנהגים בנוסח הברכות והתפלות וסדריהם, רבים השינויים בין מנהג ספרד ובין מנהג אשכנז וכיוצא בהם, וקבלה בידינו שיש ברקיע י"ב חלונות כנגד י"ב שבטי

יש חיוב לכל אחד לשמר את מנהג אבותיו, שנאמר: "אל תטוש תורת אמן".

כך הדין גם ביחס ל**נוסח התפילה**. זאת, משום שאין נוסחים שהם טעות. אלא, כמובא באר"י על פי הקבלה, יש נוסחים שונים כנגד שנים עשר שיערי תפילה שונים, המקבילים לשנים עשר השבטים. **לכן, כל אחד צריך להתפלל דווקא בנוסח אבותיו**, כי הוא מתאים לשער המיוחד לו, ועל ידי זה תתקבל תפילתו.

דין 'ברוב עם - הדרת מלך':

מצווה הנעשית ברבים, יש לה חשיבות והידור גדולים יותר. זאת, בין כשכל אחד עושה חלק מהמצווה, ובין כשכולם עושים את אותה המצווה במקום אחד. מקור הדברים בפסוק (משלי י"ד, כח): "ברוב עם הדרת מלך". על כן, כאשר למשל לאדם יש מניין של עשרה אנשים בבית, יש מעלה שיצטרפו כולם למניין שבבית הכנסת, משום 'ברוב עם - הדרת מלך'.

החיוב להתפלל כמנהג אבות גובר על מעלת 'ברוב עם הדרת מלך', שהרי יש חשיבות שכל אחד יתפלל בנוסח המתאים לו. ואדרבה: אם יתפללו באותו בית כנסת בשני נוסחים שונים, עלול הדבר להיראות כ"לא תתגודדו" כאשר במקום אחד מקיימים במקביל שני מנהגים שונים לחלוטין.

דין הליכה על פי הרוב:

התורה (שמות כ"ג, ב) מצווה על בית הדין: "לא תהיה אחר רבים לך... אחר רבים להטות". יש חיוב על בית הדין להכריע וללכת על פי הרוב. מכאן למדה הגמרא יסוד כללי: **הולכים תמיד על פי הרוב**, והמיעוט מקבל את דעת הרוב. ההיגיון העומד מאחורי הדבר הוא שבדרך כלל יש סיכוי גדול יותר שהרוב צודק. גם אם הדבר אינו כך, ודאי שמה שהרוב חושב יתיישב יותר על דעת כולם (הלכה זו שהולכים על פי הרוב אינה קיימת רק בהכרעה בין דעות של אנשים, אלא גם בהכרעה מציאותית מסופקות. דוגמה לדבר: כאשר יש בפנינו מציאות מסופקת של אדם שמצא בשר בשוק ואינו יודע אם הוא כשר או לא, **התורה קובעת לנו כלל כדי לסייע לנו לפתור ספיקות**, והוא: **ללכת על פי הרוב**. לכן, אם רוב החנויות באותו שוק כשרות - הבשר כשר ומותר באכילה).

היוצא מדברי הרב עובדיה יוסף:

יש חשיבות רבה לכך שכל אחד ימשיך בנוסח אבותיו. בגלל שמדובר בבית כנסת חדש שעדיין אין בו מנהג - קובעים את הנוסח הרשמי על פי רוב המתפללים (והמיעוט ימשיך להתפלל בנוסח אבותיו, מתוקף החיוב של מנהג אבות).



ישראל, וכל שבט ושבט עולה תפלתו דרך שער אחד המיוחד לו, והוא סוד שנים עשר שיערים הנזכרים בסוף ספר יחזקאל, והנה אין ספק שאילו היה נוסח של תפלות כל השבטים שווה, לא היה צורך לייב שיערים, אלא ודאי שמכיוון שנוסח תפילותיהם שונה זה מזה, לכן צריך שער מיוחד לכל שבט ושבט, ולכן על כל אחד להחזיק בנוסח וסדר תפלתו כמנהג אבותיו, לא יטה מהם ימין ושמאל, ואם ישנה ממנהג אבותיו בשינוי הנוסח, או להקדים ברוך שאמר להודו, וכיוצא בזה, אין תפלתו עולה למעלה.

... ובשו"ת לבושי מרדכי תליתאה (חלק אורח חיים סימן י'), נשאל אודות קהל מיוצאי ספרד שהיו נוהגים להתפלל בבית הכנסת המרכזי של העיר שנהגו להתפלל שם בנוסח אשכנז, ואחר כך נפרדו הספרדים והלכו להתפלל בבית המדרש בנוסח הספרדים וכמנהג אבותיהם, והרב מרא דאתרא לא היה נוח לו בזה, משום "ברוב עם הדרת מלך", והשיב, שמכיוון שהספרדים אינם רשאים לשנות ממנהג אבותיהם, צריך לאפשר לתת להם מקום להתפלל כמנהג אבותיהם, ואין בזה משום "ברוב עם הדרת מלך", שאדרבה אם מתפללים בנוסחאות שונות בבית כנסת אחת, יש בזה משום "לא תתגודדו"...

ברור מאד, איפוא, שהנוסח המכונה בשם נוסח אחיד, שרובו ככולו הוא נוסח אשכנז, דינו לעניין זה ממש כנוסח אשכנז, שלפי דעת רבינו האר"י אין לספרדים להתפלל בנוסח זה, והעושה כן אין תפלתו רצויה, ואינה מתקבלת למעלה. ומה גם בנידון שלנו שרוב הציבור דורשים בתוקף שלא לשנות ממנהג אבותיהם, ולהמשיך בנוסח הספרדי המקובל מדור דור, שבוודאי שעל המיעוט לקבל עמדת הרוב בנידון, וכמו שכתב ספר עיקרי הד"ט (סימן ה' אות כ"ז), בשם הגאון רבי עזריאל דיאנה (סימן כ"ד), שבית כנסת חדש שמתפללים שם אשכנזים וספרדים, וכל עדה רוצה להתפלל כמנהג אבותיה, הרוב יכוף את המיעוט, מאחר שאין שם מנהג קבוע...

ולכן הדבר ברור שעל המיעוט לקבל עמדת רוב הציבור להתפלל כמנהג אבותיהם, ולבטל מנהגם הקודם שנהגו עד כה, להתפלל בנוסח המכונה נוסח אחיד, שנעשה שלא כרצון חכמים, רבותינו המקובלים אשר מפיהם אנו חיים, ולהחזיק במעוז נוסח התפילה הספרדי המקובל מדורי דורות, וכדרישה הצודקת של רוב הציבור בבית הכנסת. והאמת והשלום אהבו. וה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום.

קביעת נוסח תפילה אחד בקהילה

הרב נחום רבינוביץ, שו"ת שיח נחום סימן פז

שאלה: זוכר אני בגעגועים את ימי שבתנו בין כתלי הישיבה. בישיבתנו יכול כל אחד להתפלל כמנהג אבותיו גם כאשר הוא עובר לפני התיבה, ואף אם הנוסח של עדתו אינו

'מטבע ברכה שתיקנו חכמים':

עזרא הסופר ובית דינו תיקנו את נוסח הברכות. חכמים קבעו שאסור לשנות מהנוסח (ה'מטבע') שקבעו חכמים. על כן, אסור להשמיט דבר מברכה או להוסיף עליה (לדוגמה: לפתוח או לסיים ב'ברוך' בברכה שאינה פותחת או מסיימת ב'ברוך', בהתאמה; להוסיף ולומר פיוטים באמצע הברכות; ועוד). ואסור אף לשנות את מילות הברכה (ויש מילים שמעכבות, שאדם שלא הזכיר אותם אינו יוצא ידי חובת הברכה. כגון: הזכרת המילה 'ברית' בברכת הארץ בברכת המזון, ו'מלכות בית דוד' בברכת בונה ירושלים). המשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, יש מחלוקת האם יצא בברכתו או לא. **מעניין זה למד הרב נחום רבינוביץ' לענייננו, שדווקא נוסח הברכה עצמה הוא נוסח קבוע, אך מנהגי הביטוי של הברכות ('הניסוח') משתנים מאדם לאדם ומקהילה לקהילה.**

אנשי כנסת הגדולה תיקנו את נוסח הברכות וקבעו את לשונן ('מטבע ברכה'). אולם, הם לא קבעו נוסח ומנגינה קבועה. ואכן, השוני הקיים בין העדות והמנהגים השונים מתבטא רק בניסוח ובמנגינות השונות, המשתנות בהתאם לכל אדם ולכל מקום.

לנוסח התפילה המיוחד של כל עדה היה ערך מיוחד, בכך ששמר על הזהות של כל הקהילה בין הגוים. גם כיום, יש לו ערך בכך שמזכיר את בית אבא ומעורר את הלב. אולם, כיוון שחזרנו כולנו לארץ ישראל, קיים **ערך גדול יותר: האחידות** של כולנו יחד, ובמיוחד בתפילתנו. לכן, יש חשיבות גדולה לפעול כדי שלא ייווצר פילוג בינינו על ידי בתי כנסת שונים.

הנוסח של רוב בני הישיבה. אף בימים נוראים נוהגים בישיבה להתפלל כולם יחד באופן שמביא לידי ביטוי גם את הנוסחים האשכנזיים וגם את נוסחי בני עדות המזרח. כך חשנו כולנו היטב את המשמעות של שבת אחים גם יחד וקיבוץ נדחי ישראל, כיוון שכל אחד מביא עמו את הטוב ואת המבורך ומקרבתם לציבור. בעצה אחת עם המרא דאתרא ברצוננו להשפיע על מתפללי בית הכנסת שלנו ביישוב בו אני גר לעשות כן, ולפיכך אבקש לשלוח לי דברי חיזוק בעניין.

תשובה: מפורש בחז"ל שאנשי כנסת הגדולה קבעו לנו ברכות ותפילות (ברכות לג ע"א), אבל יש הבדל בין "מטבע ברכה" שהוא קבוע, לבין שאר הנוסח שאף על פי שהעניין הוא קבוע, הניסוח יכול להשתנות בפי כל אדם. ככה נוצרו במשך השנים חילוקים קטנים בנוסח התפילות - העניין נשמר ומטבע הברכה אף הוא שווה בכל הנוסחאות, אבל במקומות שונים נתהוו שינויים קלים בשאר מילים. אך ודאי שאין קפיצת מצד הדין בכל הנוסחאות של עיקר התפילה.

הייחוד של הקהילות השונות התבטא בעיקר במנגינות של התפילה, ובפיוטים שנוספו מזמן לזמן, שלכל הדעות אינם מעיקר תקנת אנשי כנסת הגדולה.

בהיותנו מפוזרים ומפורדים בגלויות מרות, הדבקות בנוסח התפילה היתה גורם חשוב בעיצוב הנשמה היהודית, והנוסח המקומי היה מעין תו זהות למסורת של כל קהילה בישראל. גם עכשיו שזכינו לקיבוץ גלויות, ואין לך כמעט מקום בארץ שאין בו יוצאי קהילות שונות, גם עכשיו זכרון התפילה בבית אבא או סבא מעורר דבקות בלב, והוא גורם חשוב לכוונת התפילה. אבל מאידך, לא פחות חשוב שיווצר נוסח מקומי, כמו שהיה מאז ומתמיד, הכולל את כל בני המקום, ובעידן התנועה המהירה ממקום למקום - הכולל את כל עם ישראל כחטיבה אחת.

אין ליצור דבר כזה בהוראה מלמעלה, ובוודאי שאין לוותר על הערך החשוב ביותר של הזיקה לעבר. אולם מצד שני, אין לך דבר מתסכל יותר מאשר המצב הנוצר מכך שאחים מתפללים ונפרדים דווקא בתפילה, עת שלבם של ישראל צריך להיות אחד, ובמקום להתכנס ביחד, כל אחד פונה למקום אחר להתפלל.

לפיכך, מן הראוי ללמוד מן הדוגמה שלימדונו חז"ל בראש השנה (לב, א):

וכשקידשו בית דין את השנה באושא, ירד ר' יוחנן בן ברוקא לפני רבן שמעון בן גמליאל ועשה כר' יוחנן בן נורי. אמר לו רבן שמעון: לא היו נוהגין כן ביבנה. ליום השני ירד רבי חנינא בנו של ר' יוסי הגלילי ועשה כר' עקיבא. אמר רבן שמעון בן גמליאל: כך היו נוהגין ביבנה.

הרי מבואר שכאשר עברו לאושא, התפלל הש"ץ פעם כנוסח זה ופעם כנוסח זה, כל אחד לפי המסורת שלו, וכל אחד הרגיש בנוח עם הנוסח שקיבל.



לכן מן הראוי לתת הזדמנות לאנשים המתפללים בנוסחים שונים לרדת לפני התיבה, והציבור יתפללו כל אחד לפי טעמו ורוחו. כך ילמדו להכיר את רוב הנוסחים ויוכחו שהם מאוד דומים, ואף ילמדו את המנגינות השונות, ובסופו של דבר ייהנו מכולן.

עיקר האתגר הוא בימים הנוראים שבהם נתוספו המון פיוטים בנוסחים שונים, וכמעט אי אפשר לכלול את כולם בלי ליצור תגובה נגדית חזקה. אולם מאידך, יש לזכור כי בדורות האחרונים המגמה למעט בפיוטים גם בימים נוראים תפשה תאוצה. כל המעיין במחזורי של היום יראה שהרבה פיוטים ארוכים וקשים להבנה הושמטו, ואם לא הושמטו לגמרי נדחו לחלק האחרון של המחזור. כמו כן, כבר בימים עברו ידעו קדמונינו איך לבחור כמה בתים בודדים מפיוטים מסויימים ולהשמיט את השאר שהיה בנוי על א-ב מושלם או אפילו כפול ומכופל.

אם הרב יכין את הציבור כראוי וייעזר בכמה תלמידי חכמים בקהילה, ניתן לעשות מבחר של פיוטים מקוצרים בעיקר מנוסח עדות המזרח ונוסח אשכנז, באופן שהאודים והמוכרים שבהם יישארו, ולא תהיה מעמסה גדולה על הציבור. כמובן שבציבור של בני תורה יש להיעזר בטענותיהם של גדולי הפוסקים, ולדחות את הפיוטים מתוך חזרת הש"ץ או לפניו או לאחריה, ובכך יקל יותר גם לקצרים.

כך במשך הזמן יתגבש נוסח אחיד, שהרי הילדים והצעירים קולטים את כל הנוסחאות ונהנים מכולן. כך יש גם שמירה על מורשת אבות שהיא חשובה לכוונת התפילה, וגם התחדשות ולימוד דברים חדשים שאף היא מעוררת את הכוונה. והעיקר - שכל אנשי המקום מתייציבים לפני הקב"ה באחדות מלאה ואחוזה וקרעו.



מקורות

תלמוד בבלי מסכת יבמות דף יד עמוד א

"לא תתגודדו", לא תעשו אגודות אגודות. אמר אביי: כי אמרין לא תתגודדו - כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי בית שמאי והללו מורים כדברי בית הלל, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות - לית לן בה.

אמר ליה רבא: והא בית שמאי ובית הלל כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי? אלא אמר רבא: כי אמרין לא תתגודדו - כגון בית דין בעיר אחת, פלג מורין כדברי בית שמאי ופלג מורין כדברי בית הלל. אבל שתי בתי דינים בעיר אחת - לית לן בה.

מצד אחד, עד לחזרתנו לארץ ישראל התרגלו הקהילות השונות בגלות למנהגים שונים, שיש בהם ערך חשוב לביטוי הניגון האישי והפנימי של כל אחד. מצד שני, ברגע שחזרנו לארץ שאיפתנו הגדולה ביותר היא האחדות, ובתי כנסת שונים יוצרים תחושה של שונות ושל פילוג מסוים, דבר שפוגע באחדות.

לפיכך יש למצוא את דרך האמצע: בכל תפילה, לתת הזדמנות לחזן אחר להתפלל בנוסח המיוחד לו. באופן זה, כולם יכירו את הנוסחים השונים, ועל ידי כך יגיעו לנוסח אחיד הנותן מענה לכולם, ויוצר אחדות בין כולם. לכן צריכה לשאוף הקהילה, ובראשה רב הקהילה.

לפיכך: לצד החשיבות שכל אחד יתפלל בנוסח המוכר לו, על מנת לשמור על הקשר למסורת בית אבא ולעורר את הלב על ידי התפילה המוכרת, יש חשיבות גדולה יותר לאחדות בינינו, גם בנוסח התפילה.

הדרך לגשר על הפער ולעבור מנוסחים שונים לנוסח אחיד, כוללת כמה שלבים:

בתחילה, יתנו הזדמנות לכל חזן להתפלל בנוסח שלו, וכך יכירו כולם את כל הנוסחים, ויראו שההבדלים אינם גדולים כל כך (וגם בחגים יבחרו פיוטים מכל הנוסחים). במשך הזמן, יתגבש בציבור נוסח אחיד המשלב בין כולם, ותיווצר אחדות (הרב נחום רבינוביץ' חולק בכך על הרב עובדיה יוסף בדבריו בקטע הקודם, שסבר שכמו שהיה בגלות, גם כיום בחזרתנו לארץ ישראל אין סתירה בין הנוסחים השונים לבין האחדות, וצריך להמשיך לשמר את הנוסחים השונים, כל אחד לפי השער המיוחד לו).



סיכום

מנהגי עדות

הרב אליהו בקשי דורון ראה ערך רב בשימור המנהגים של כל עדה. המנהגים והמסורות הם התוכן הפנימי העמוק של קיום ההלכה. קיומם של מנהגים שונים ומגוונים מעשיר ומפרה, והאחדות האמיתית היא במגוון הצורות והאפשרויות. הרב נחום רבינוביץ' כתב שבקהילה חדשה אין להנציח חילוקי פסיקה, בין לציבור ובין לפרט. בענייני פסיקה צריך הרב לדעת להכריע ולשכנע, והעיקר למנוע מחלוקת על ידי הסבר מה בין דין למנהג, ובין חיוב לחומרא.

נוסח התפילה

הרב משה פיינשטיין סבר שיש להבחין בין דברים שאין חובה או מנהג לאומרם בקול רם, ובין דברים שיש חובה או מנהג לאומרם בקול רם: בדברים שאין חובה לאומרם בקול רם ושאינן דרך העולם לעשות כן - יעשה כל אחד כמנהגו; בדברים שנאמרים בקול רם - בין מדינא, בין מדרך העולם - צריך להתפלל בנוסח הציבור. וכשהוא שליח ציבור, צריך לומר כנוסח הציבור אף בתפילת הלחש שלו, כיוון שמטרת התפילה בלחש היא להסדיר תפילתו של שליח הציבור.

הרב עובדיה יוסף טען שאין להתפלל בנוסח אהיד, אלא על כל אדם להמשיך ולהתפלל בנוסח אבותיו. הרב נחום רבינוביץ' כתב שמן הראוי לתת הזדמנות לאנשים המתפללים בנוסחים שונים לעבור לפני התיבה, והציבור יתפללו כל אחד לפי טעמו ורוחו; כך ילמדו להכיר את רוב הנוסחים ויוכחו לדעת שהם מאוד דומים, ובמשך הזמן יתגבש נוסח אהיד.



ב. גיור וקבלת גרים

מבוא

יהדותו של אדם נקבעת על פי האם - כל מי שנולד לאם יהודיה הוא יהודי. מי שאינו יהודי יכול להצטרף לעם ישראל, בתהליך המכונה גיור. כבר בראשית האומה היו שהצטרפו לאבות האומה:

"ואת הנפש אשר עשו בחרן" (בראשית יב, ה). אמר רבי אלעזר בן זימרא: אם מתכנסין כל באי העולם לברוא אפילו יתוש אחד אין יכולין לזרוק בו נשמה, ואת אמר "ואת הנפש אשר עשו"? אלא אלו הגרים שגיירו. ואם כן שגיירו למה אמר "עשו"? אלא ללמדך שכל מי שהוא מקרב את העובד כוכבים ומגיירו כאלו בראו. ויאמר "אשר עשה", למה נאמר "אשר עשו"? אמר רב הונא: אברהם היה מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים (בראשית רבה, פרשה לט, יד).

מספר רב של גויים הצטרפו לעם ישראל בעת היציאה ממצרים, בימי דוד ושלמה, בימי מרדכי ואסתר, ועוד. אולם, לא רק ברגעים מיוחדים הצטרפו גויים לעם ישראל - בודדים התגיירו והצטרפו לעם ישראל באופן פרטני לאורך כל הדורות.

הליך הגיור כולל מילה לזכרים, טבילה והצהרה על התחייבות לקיים את מצוות התורה. אשה חייבת בטבילה ובהצהרה על קבלת המצוות בלבד. בזמן המקדש היו הגרים גם מקריבים קרבן. המשמעות של הגיור היא קבלת עול תורה ומצוות, והתחברות לעם ישראל ולכל היעדים המוטלים עליו. הגיורת המפורסמת ביותר היא רות המואביה, שניסחה את משמעות הגיור במילים הבאות: "עמך עמי, ואלוקיך אלוקי" (רות א, יח) - אומה ותורה.

בתי הדין הרבניים היו אלה שעסקו בגיור. עם העליות הגדולות לארץ ממקומות שונים ברחבי העולם, הוקמו בתי דין המתמחים בגיור. השאלות העומדות לפני בתי הדין המיוחדים העוסקים ומתמחים בגיור הן: האם הצהרת נכונות להצטרף לעם ישראל מספקת כדי להיחשב כיהודי, גם ללא קבלת עול תורה ומצוות? האם יש מקום להקל בהליך הגיור? מה מעמדו של גר שהתחייב לקיים את המצוות, אך בעצם אינו מתכוון לכך ואינו נוהג כך בפועל? בתי הדין לגיור צריכים להתחשב בכך שדחייתם של אלה שאינם מתכוונים לקיים מצוות לאחר גיורם, משמעותה ריבוי נישואי תערובת בעם ישראל.

שאלות נוספות: מהו היחס הראוי כלפי גרים הבאים להתגייר? כיצד החברה צריכה להתייחס לגרים לאחר גיורם.

לסיכום:

תהליך הגיור במקורו כולל שני דברים מרכזיים:

1. התחברות לעם ישראל והפיכה לחלק ממנו (על ידי מילה וטבילה).

2. התחברות לתורת ה' על ידי קבלת קיום תורה ומצוות.

אלא שבימינו נוצר מצב מורכב: חלק מהיהודים החיים בארץ שייכים בזהותם לעם ישראל, אך נולדו למציאות שבה אינם מקיימים תורה ומצוות ('חילוניים').

דבר זה גורם לעיתים קרובות לגרים שבאים להצטרף לעם ישראל, לרצות לקחת חלק בעם בלי לקבל מחויבות לתורה ומצוות.

השאלה שנשאלת היא האם הדבר משפיע גם על הדרך לקבל גרים. כלומר, האם בגלל שינוי מציאותי זה, נקל לקבל גרים שמוכנים להזדהות ולקחת חלק בעם ישראל, אך לא מוכנים לקבל עול מצוות? זאת, במיוחד כאשר אנו יודעים שאם לא נקבל את גיורם, יישארו בארץ כגויים וישפיעו על אחרים, או יתחתנו עם יהודים בנישואי תערובת - איסור כשלעצמו.

או שלא נעשה כך, ולכן נאמר שלמרות שינוי מציאותי זה, קבלת מצוות היא דבר הלכתי ומהותי, ואין אפשרות להתקבל לעם ישראל באופן חלקי, ללא תורה ומצוות. במצב זה, לא יהיה ניתן להתגייר רק עם שייכות לעם ישראל, אם לא מקבלים על עצמם גם תורה ומצוות. אלה צדדי הספק.

א. הליך הגיור ומהותו

הליך הגיור

רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יג, א-ו

- א. בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית: במילה וטבילה וקרבן.
- ב. מילה היתה במצרים, שנאמר: "וכל ערל לא יאכל בו" (שמות יב, יח) - מל אותם משה רבינו, שכולם ביטלו ברית מילה במצרים חוץ משבט לוי, ועל זה נאמר: "ובריתך יצורו" (דברים לג, ט).
- ג. וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה, שנאמר: "וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם" (שמות יט, י), וקרבן, שנאמר: "וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות" (שמות כד, ה), על ידי כל ישראל הקריבום.
- ד. וכן לדורות: כשירצה הגוי להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, ואם נקבה היא - טבילה וקרבן, שנאמר: "ככם כגר" (במדבר טו, טו). מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן, אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן.
- ה. ומהו קרבן הגר? עולת בהמה, או שתי תורים או שני בני יונה, ושניהם עולה. ובזמן הזה שאין שם קרבן, צריך מילה וטבילה, וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן.
- ו. גר שמל ולא טבל, או טבל ולא מל, אינו גר עד שימול ויטבול. וצריך לטבול בפני שלשה. והואיל והדבר צריך בית דין אין מטבילין אותו בשבת ולא ביום טוב ולא בלילה, ואם הטבילוהו הרי זה גר.

הרב משה בן מימון

הרמב"ם (מאה י"ב), מצרים. פרשן המשנה, גדול הפוסקים, מחבר משנה תורה. כתב תשובות הלכתיות רבות לכל העולם היהודי. פילוסוף, מחבר ספר מורה הנבוכים, מילות ההגיון, אגרת תימן, ועוד. מדען ורופא.

גיורים בתולדות עם ישראל

רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יג, יד-יח

- יד. אל יעלה על דעתך ששמשון המושיע את ישראל, או שלמה מלך ישראל שנקרא "ידידה" (שמואל ב יב, כה), נשאו נשים נכריות בגיותן. אלא סוד הדבר כך הוא: שהמצווה הנכונה כשיבוא 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 בבחור מבחורי ישראל. אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרשו. אם קיבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה - מקבלים אותן, שנאמר: "ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה" (רות א, יח).

עשיית ברית מילה במצרים:

לא כתוב במפורש בתורה שבני ישראל קיימו את מצוות ברית המילה במצרים, כאשר נבחרו להיות עם ה'. מה שכן כתוב הוא שבני ישראל קיימו את מצוות קורבן הפסח, שבה נאמר במפורש שאדם ערל שלא נימול אינו יכול לקיימה. מכאן עולה במפורש שכולם מלו לפני קיום קרבן הפסח.

לסיכום:

- הלכה פשוטה וברורה היא שיש צורך בשלושה דברים על מנת להתגייר:
1. מילה (לזכרים).
 2. טבילה במקווה (בפני שלושה אנשים שהם בית הדין).
 3. קבלת מצוות.
- אם חסר אחד מן הדברים - אינו גר ונשאר גוי [לכתחילה אין עושים את הדברים בשבת, ובדיעבד זה מועיל].

עד עכשיו דיברנו על תהליך הגיור הרגיל. אך מה הדין כאשר מגיע גר שרוצה להתגייר רק ממניעים חיצוניים?

(דוגמות:

1. נישואין: גוי שרוצה להתגייר רק על מנת להתחתן עם יהודיה.
2. רווח כספי או נוחות: גוי שקשה לו לחיות בארץ שלו, ורוצה להיות יהודי רק כדי לעלות לארץ ולקבל זכויות שבארץ שלו לא יקבל (למשל עובדים זרים תאילנדים/רומנים וכד' שרוצים להישאר בארץ).
3. כבוד: שחקן כדורסל שרוצה להתגייר רק כדי שיוכל להישאר בארץ ולהמשיך לשחק כאן)

האם מקבלים אותו, למרות שידוע לנו שאין כוונתו לשם שמים?

לסיכום (סעיפים יד-טז):

הכניסה לעם ישראל, הכוללת עמה קבלת עול מצוות, **צריכה להיות בלב שלם**.

בנוסף, העם היהודי מכיר בכך שיש יהודים ויש גויים, ואינו מנסה לשכנע אף גוי להתגייר. להיפך: כאשר גוי מגיע להתגייר, ההלכה קובעת שמספרים לו כמה הדבר קשה, דווקא על מנת שיתרחק.

אם בכל זאת הוא חוזר מאהבה ורצון, רק אז מגיירים אותו.

לפיכך, **יש צורך לבדוק לפני הגיור שמא הגוי מתגייר ממניעים חיצוניים** (כסף, כבוד, נישואין, פחד) - והסיבה, **כי יש חשש שכאשר יקבל בלבו עול מצוות אין קבלתו אמתית**, וממילא אינו יהודי. **וכאשר ידוע שבא ממניעים חיצוניים - אין מקבלים אותו לגיור!**

לכן, במקום שהיה בהיסטוריה חשש כזה - חכמים לא היו מקבלים גרים אלו מיד, אלא היו בודקים שהם מתגיירים לשם שמים. אלו שכן גיירו, היו עוקבים אחריהם **לאחר הגיור** ובודקים מה הם עושים לאחר זמן - האם מקיימים את התורה או עוזבים אותה; דבר שמעיד על הרצינות שהייתה להם בשעה שהתגיירו.

לסיכום (יז-יח):

לכתחילה, כדי לוודא שקבלת המצוות של הגוי היא אמתית, יש לבדוק האם המניעים שבגללם הגוי מתגייר הם לשם שמים ולא ממניעים חיצוניים. כמו כן, מודיעים לו את חיוב המצוות ועונשם. אך **בדיעבד**, אם **לא בדקו את מניעיו**, או שבאופן מעשי רק מל וטבל **ולא הודיעו לו את חיוב המצוות** - הרי הוא **יהודי** לכל דבר (כיוון שעשה את הליך הגיור המעשי).

ואפילו קלקל מעשיו - אין אחריותו מעידה על תחילתו, ואי אפשר לומר שכניסתו לעם ישראל לא הייתה אמתית (כי הרגע הקובע הוא רגע מעשה הגיור. לכן, כל עוד לא ידוע לנו בוודאות שהוא שיקר, אפילו אם אחר כך עזב את התורה - עדיין הוא יהודי לכל דבר. ואפשר שעזב רק בגלל שהיה לו קשה לקיים את כל התורה). לכן, נשות שלמה, על אף מעשיהן הרעים, כיוון שהמניע שלהן לא נבדק לפני כן וקיבלו אותן מיד - הרי הן נחשבות כיהודיות לכל דבר (ועל כך מסביר הרמב"ם את דברי הגמרא "קשים גרים לישראל כספחת" - גם לאחר שנהיים יהודים, בקלות יכולים להתחרט בהמשך ולקלקל את מעשיהם).

לסיכום:

בתחילת התהליך בודקים שהגוי אינו מגיע ממניע חיצוני, גם אם הוא מגיע לשם שמים - תחילה **דוחים אותו** בטענה שהדבר אינו



טו. לפיכך לא קיבלו 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 הגויים בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק. ואף על פי כן היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו בית דין הגדול חוששין להם. לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.

טז. ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי בית דין גיירום, חשבן הכתוב כאילו הן גויים ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כוכבים ומזלות שלהן ובנו להן במות, והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן, שנאמר: "אז יבנה שלמה במה" (מלכים א יא, ז).

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, ואפילו חזר ועבד כוכבים ומזלות הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין ומצווה להחזיר אבידתו. מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן.

יח. ומפני זה אמרו חכמים: "קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת", שרובן חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל, וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו. צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאווה, וכן רוב הנסיונות - האספסוף היו בהן תחלה.

הליך קבלת גוי הבא להתגייר

רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יד, הלכות א-ו

א. כיצד מקבלין גירי 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.

ב. ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא ייחוד השם ואיסור עכו"ם, ומאריכין בדבר הזה ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות ואין מאריכין בדבר זה, ומודיעין אותו עוון לקט שכחה ופאה ומעשר שני, ומודיעין אותו עונשן של מצוות. כיצד? אומרים לו: הוי יודע שעד שלא באת לדת זו, אם אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, אם חיללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו אחר שתתגייר, אם אכלת חלב אתה ענוש כרת, אם חיללת שבת אתה ענוש סקילה. ואין מרבין עליו, ואין מדקדקין עליו, שמא יגרום לטרדו ולהטותו מדרך טובה לדרך רעה, שבתחילה אין מושכין את האדם אלא בדברי רצון רכים, וכן הוא אומר "בחבלי אדם אמשכם" (הושע יא, ד) ואח"כ "בעבותות אהבה" (הושע שם).

הגירות היא הצטרפות לעם ישראל בקבלת תורה ומצוות

הרב שאול ישראלי, שו"ת חוות בנימין, חלק ב סימן סז

היסוד העיקרי המכריע בגירות הוא אפוא, הכניסה לכלל ישראל. משום זה הוא שצריך שלשה שהם בית דין שמקבלים אותו בהסכמתו. והפעולה מצדו אינה אלא תנאים הכרחיים לביטוי ההסכמה מצדו... כל תוכן הגירות היא הסתפחות לעם ישראל, אלא שלא תתכן הסתפחות זו, אם אינו מוכן לקיים תורה ומצוותיה; שכן במעמד הר סיני אמר כל העם יחדיו "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), ולא נשאר אף אחד מעם ישראל שלא היה בקבלת התורה. נתאחד עם ישראל במעמד זה והפך לאחדים עם התורה. על כן בהצטרף הנכרי מעמי הנכר לעם ישראל הוא נכלל בזה גופא למקבלי התורה במעמד הר סיני, כשם שילד יהודי מצווה ועומד מכוח מעמד זה. מה שנצטרך מהגר קבלת מצוות, אין זה אלא בחינת גילוי מילתא [גילוי דבר] שמסכים לתנאי שבו מותנית הצטרפותו לעם ישראל. על כן

מספיק במה שמודיעים לו רק מקצת מן המצוות, מבלי שידע תוכנן של כל המצוות וקבלתו אותן במפורש. כי בהיותו אחד מישראל, הרי הוא חייב במצוות ככל אחד אחר. ונראה שזה מפורש בכתוב במגילת רות, שמשם אנו למדים כמה מפרטי סדר הגירות. וזה מה שאמרה "עמך עמי ואלקיך אלקי" (רות א, טז), לאמור, שעל ידי שהופכת להיות חלק מעם ישראל, אלוקי ישראל הוא אלוקיה! זהו יסוד הגירות ואידך פירושא, זיל גמור!

הרב שאול ישראלי

נולד בסלוצק (בלארוס), ממנהיגי הציונות הדתית, שימש כרבו של כפר הרואה, דיין, חבר מועצת הרבנות הראשית וראש ישיבת מרכז הרב (לאחר הרצ"ה). עסק רבות בענייני מצוות התלויות בארץ, והיה מומחה בתחום זה. נפטר בשנת תשנ"ה.

ב. יחס ראוי לגרים

לא משכנעים אבל מקבלים את אותם הרוצים באמת

תוספות מסכת יבמות דף קט עמוד ב

רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים - אמר ר"י דהיינו היכא [זה היכן] שמשאיין [שמשכנעים, מפתים] אותן להתגייר או שמקבלין אותן מיד, אבל אם הן מתאמצין להתגייר יש לנו לקבלם.

[א] שהרי מצינו שנענשו אברהם יצחק ויעקב שלא קיבלו לתמנע שבאתה להתגייר והלכה והיתה פלגש לאליפז בן עשו ונפק מינה [ויצא ממנה] עמלק דצערניהו [שציער] לישראל (סנהדרין צט ע"ב).

[ב] וגם יהושע קיבל רחב הזונה, ונעמה, ורות המואביה [יהושע בן נון נשא את רחב - מגילה יד ע"ב; שלמה המלך נשא את נעמה העמונית - מלכים א יד, כא; בועז נשא את רות המואביה - רות ד, יג].

כדאי לו. רק אם בכל זאת הוא **מגיע מרצון** - מודיעים לו את **עיקרי המצוות והעונשים** (ולא את כולם, כדי לא להקשות עליו בהתחלה), ואז **מקבלים** אותו בדברי אהבה.

לסיכום:

הרב שאול ישראלי הסביר שגיור פירושו כניסה לעם ישראל. הפעולות המעשיות שעושה הגר (מילה, טבילה וקבלת מצוות) הן רק **ביטוי** לדבר, וסימן להסכמתו. אך הוא מחדד זאת ואומר שהכניסה לעם ישראל מחד, וקיום התורה והמצוות מאידך, **אינם שני דברים נפרדים**, אלא הם דבר אחד. **הכניסה לעם ישראל פירושה להיות חלק מעם מקבלי התורה** (וכיוון שהדבר ברור כל כך, לכן לא צריך להזכיר לגוי את כל המצוות, אלא מספיק להזכיר לו רק את מקצתם). **לכן, כאשר גר אינו מקבל את המצוות, ממילא אינו נכנס לעם ישראל כלל.**

מה שנאמר בגמרא שמי שמקבל גרים הרי הוא מגונה ותבוא עליו רעה, זה רק לגבי מי שעושה זאת בדרך שאינה ראויה: משכנע גרים להצטרף ומקבל אותם מיד בלי לדחות אותם תחילה לצורך הוכחת הרצינות שלהם (ממילא, בקלות הם יחזרו לסורם ויקלקלו את עם ישראל מתוכו). אולם, מי שמגייר בדרך המקובלת, ורואה שאנשים באים להתגייר מרצון - הרי הוא עושה כראוי (וראיה לדבר מגדולי ישראל בכל הדורות, שקיבלו גרים שבאמת רצו בכך והיו ראויים להצטרף לעם ישראל).



[ג] ובריש [ובתחילת] פרק במה מדליקין (שבת לא ע"א) שגיר הלל אותו שאמר גירני על מנת שתשימני כהן גדול, ואותו דעל מנת שתלמדני כל התורה כולה, ואף על פי שלא היו מתאמצין להתגיר - יודע היה הלל בהן שסופם להיות גרים גמורים, כמו שעשה לבסוף.

יש לאהוב גרים שעזבו הכל על מנת להצטרף לעם ישראל

שו"ת הרמב"ם סימן תמח

(תשובה זו נכתבה לגר שאדם מישראל עלב בו על היותו גר) דע שחובה שחייבתנו התורה על הגרים גדולה היא... על הגרים ציונו באהבה רבה המסורה ללב "ואהבתם את הגר" (דברים י, ג) כמו שציונו לאהוב את שמו "ואהבת את ה' אלוקיך" (דברים ו, ה). והקב"ה בכבודו אוהב גר, שנאמר: "ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה" (דברים י, יח). וזה שקרא לך כסיל, תימה גדול הוא: אדם שהניח אביו ומולדתו ומלכות עמו וידם הנטויה, והבין בעין לבו ובא ונדבק באומה זו שהיא היום למתעב גוי עבד מושלים, והכיר וידע שדתם דת אמת וצדק, והבין דרכי ישראל וידע שכל הדתות גנובות מדתם, זה מוסיף וזה גורע, זה משנה וזה מכזב, ומחפה על ה' דברים אשר לא כן, זה הורס יסודות וזה מדבר תהפוכות, והכיר הכל ורדף אחר ה' ועבר בדרך הקודש ונכנס תחת כנפי השכינה ונתאבק בעפר רגלי משה רבינו רבן של כל הנביאים ע"ה וחפץ במצותיו ונשאו לבו לקרבה לאור באור החיים ולהעלות במעלת המלאכים ולשמוח ולהתענג בשמחת הצדיקים, והשליך העולם הזה מלבו ולא פנה אל רהבים ושטי כזב - מי שזו מעלתו, כסיל יקרא! חלילה לך, לא כסיל קרא ה' שמך, אלא משכיל ומבין ופקח והולך נכוחות, תלמידו של אברהם אבינו שהניח אבותיו ומולדתו ונטה אחרי ה'. ומי שברך את אברהם רבך ונתן לו שכרו בעולם הזה ולעולם הבא, הוא יברך אותך ויתן לך שכרך כראוי בעולם הזה ולעולם הבא ויארץ ימך עד שתורה במשפטי ה' לכל עדתו ויזכה אותך לראות בכל הנחמות העתידות לישראל, והיה הטוב ההוא אשר ייטיב ה' עמנו והטבנו לך כי ה' דבר טוב על ישראל. משה ב"ר מימון זצ"ל.

משמעות האמירה "קשים גרים לישראל כספחת"

הרב שלמה גורן, "הגירור בארץ ובחוץ לארץ", משנת המדינה, עמ' 187-189

בתלמוד הבבלי אנו מוצאים שלוש מימרות הלכתיות, חריפות ביותר, המכוונות נגד הגרים והמגיירים. האחת, המפורסמת ביותר, מובאת ארבע פעמים בתלמוד בבלי במסכתות שונות (יבמות מז ע"ב; קט ע"ב; קידושין ע ע"ב; נדה יג ע"ב), לאמור: "אמר רבי חלבו קשים גרים לישראל כספחת" (כנגע צרעת), כמו שכתוב: "ונלוה הגר עליהם ונספחו על

לסיכום:

אין לשכנע גרים להתגיר (משום שרובם חוזרים בהם ופורקים עול; כך לדעת הרמב"ם לעיל בסעיף יח), ואין לקבלם מיד אלא אם כן מתאמצים ובאים מרצונם להתגיר (ומעשה הלל שקיבל הגרים למרות שלא התאמצו היה יוצא דופן, כי הכיר ברצינותם וידע שיהיו גרים אמתיים).

לסיכום:

מצווה מיוחדת נצטוונו: לאהוב את הגר בכל לבנו, כמו שנצטוונו לאהוב את ה'. הסיבה לדבר היא משום שהגרים עזבו את כל מה שהיה להם: משפחתם, מקומם הקודם, דרכם וכל הדברים שהיו רגילים בהם, רק כי הכירו באמת והיו מוכנים ללכת אחריה. הם נחשבים לתלמידי אברהם אבינו מכיוון שנהגו בדיוק כמותו, שלאחר שהכיר את בוראו הלך אחריו נגד כל העולם. על כן, עלינו להעריך אותם, לאהובם ולהיזהר בכבודם.

לסיכום:

קיימות סיבות נוספות שבגינן עלינו להסתכל על הגרים בעין טובה וחיובית.

מאמר חז"ל "קשים גרים לישראל כספחת [= כצרעת]" יכול להתפרש כגנאי לגרים, שכיוון שבאים מבחוץ קשה להם יותר להתמודד, ובסוף חוזרים למעשיהם הקודמים ורק מקלקלים את ישראל (ואכן כך כתב כאן רש"י, וכן הרמב"ם לעיל[סעיף יח]).

אולם, מאמר זה יכול להתפרש גם כמעלה לגרים:

1. בגלל שעשו מאמץ גדול ובאו מרחוק - יש לנו אחריות גדולה יותר לא לצערם.
2. לעם ישראל יש משימה: לרדת לגלות ולאסוף את אותם גויים בעלי נשמות של יהודים, שצריכים ללמוד מעם ישראל ולהתווסף להם.
3. הגרים דווקא מדקדקים במצוות עוד יותר משאר ישראל, ולכן לפעמים אף מעוררים קטרוג על עם ישראל, שאם הם מדקדקים כך - קל וחומר שאנו, יהודים מלידה, צריכים לדקדק כמותם.
4. (גם) הפירוש הרביעי אינו מוצא פגם אישי ומוסרי בגרים, אלא רק מסביר שכיוון שלא נולדו יהודים אין להם ייחוס משפחתי של הדורות הקודמים).

הקדמה לנושא:

כידוע בימינו ישנם גויים רבים שעלו לארץ בעקבות 'חוק השבות'. רבים מהם משרתים בצבא, והופכים להיות חלק מעמנו. דבר זה יוצר כמובן בעיות הלכתיות רבות (התבוללות, נישואי תערובת). לפיכך, נפתחה יוזמה שכל גוי שמשרת בצבא ומעוניין להתגייר - יכול להתגייר בתהליך שפועל על ידי הרבנות הצבאית.

לפיכך, קורה שגויים רבים שלא באו מרצונם להתגייר מחליטים כעת להתגייר, ולחלקם הגדול יש מניעים חיצוניים שאינם קשורים לעצם הגיור וקבלת המצוות (למשל: להיות יכולים להינשא ליהודי/ה, לקבל הטבות מהמדינה, ועוד). לגבי חלקם הגדול, לא ברור כלל האם באמת הם מתכננים לקיים אורח חיים דתי, או שמראש מעוניינים רק לקבל את תעודת הגיור, ומיד אחר כך לחזור לאורח חיים חילוני. דבר זה יצר שאלות רבות לגבי עצם כשרות הגיור לגבי אותם מתגיירים, ובמיוחד כאשר קשה מאוד לדעת את כוונתם מראש, כי אלו דברים שבלב. בחלק זה נעסוק בגישות השונות לגבי כשרות גירותם של אותם מתגיירים, שיש ספק האם הם באמת מתכוונים בשעת הגיור לקבל בלב שלם עול מצוות ולקיים אורח חיים דתי.

בית יעקב" (ישעיה יד, א), ובנגע צרעת כתוב: "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והיה בעור בשרו לנגע צרעת" (ויקרא יג, ב). הסבר לדברי רבי חלבו נותן רש"י מפי מורו הזקן שם במסכת נידה: "משום שאין בקיאים במצוות ומביאין פורענות, ועוד: שמא למדים ישראל ממעשיהם", ובמסכת יבמות מפרש רש"י: "שאוחזין מעשיהם הראשונים ולומדים ישראל מהם או סומכין עליהם באיסור והיתר".

לעומת נימוקים אלה שברש"י שהם שליליים, מצינו ארבעה טעמים אחרים בתוספות במסכת קידושין (ע"ב ד"ה קשים) שרובם לשבחם של הגרים ולקביעת עליונותם הדתית על פני ישראל:

א. "לפי שהזהיר הקדוש ברוך הוא עליהם בכ"ד מקומות שלא להונות אותם, ואי אפשר שלא יצערם", לכן קשים הם הגרים לישראל כספחת.

ב. "לפי שעל ידי הגרים ישראל בגלות, כדאמר (פסחים פז ע"ב) מפני מה ישראל מפוזרים בכל ארצות יותר משאר עובדי כוכבים? כדי שיתוספו עליהם גרים".

ג. טעמו של רבי אברהם הגר: "לפי שהגרים בקיאים במצוות ומדקדקין בהם, קשים הם לישראל כספחת, דמתוך כך הקדוש ברוך הוא מזכיר עוונותיהם של ישראל כשאין עושים רצונו, וכהאי גוונא [וכגון זה]

מצינו גבי הצרפית שאמרה: 'מה לי ולך איש האלוקים באת אלי להזכיר את עוונתי' (מלכים א, יז, יח), שמתוך שהוא צדיק גמור היה נראה לה שמזכיר השם עוונה".
ד. פירוש הר"י: "דלפיכך קשים - שנטמעו בישראל, ואין השכינה שורה אלא על משפחה מיוחדת".

הרי שלושת הטעמים הראשונים בוודאי שהם לשבחם של הגרים, וגם הטעם הרביעי אינו מהווה פגם בקהל הגרים ולא בקבלתם, אלא בגלל שאינם מיוחסים גורמים לשכינה שתסתלק מישראל.

ג. גר שלא שומר מצוות

המגייר את מי שאינו מתכנן לקיים מצוות עובר על "ולפני עיוור לא תתן מכשול"

הרב שלמה זלמן אויערבך, שו"ת מנחת שלמה, חלק א סימן לה

בדבר הגירות הנעשה בזמננו... לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להיחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שלבם בל עמם, והגנו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים ולשמור מצוות ד', בכגון זה נראה לעניות דעתי שכל המסייעים לגירות כזו,



אף אם הם טועים לחשוב שהם גרים גמורים, אפילו הכי גם לשיטתם המגיירים אותם עוברים בלאו של "לפני עור לא תתן מכשול" (ויקרא יט, יד). שהרי כל דבר הנעשה נגד רצון ה' קרוי מכשול... דמה שגר כזה חילל שבת ואכל נבלה לפני שהתגייר לא היה בכך שום עבירה ולא נעשה כלל שום מכשול, ואילו עכשיו כשהוא ממשיך ללכת בדרך זו גם להבא, הרי כל מעשיו נהפכים לפוקה ומכשול (ע"פ שמואל א כה, לא), וכיוון שכל זה נעשה רק מפני הגירות, נמצא שכל המגיירים והמסייעים לכך הוי ליה כגדול המחטיא, ועוברים בלאו של "ולפני עור לא תתן מכשול".

שלשה סוגי גרים -

לשם שמים, לשם אישות, ובשל חיי היצירה במדינת ישראל

הרב חיים דוד הלוי, שו"ת עשה לך רב, חלק ג סימן כט

א. גרי צדק כפשוטו, אלה המגיעים ליהדות מתוך עיון בכתבי הקודש המקודשים גם להם, תופסים ומבינים בדעה צלולה, שכל הפרשנות הנוצרית של כתבי הקודש, השילוש והמשיחיות וכדומה, היא סילוף מוחלט, ומתערערת אמונתם שעל ברכיה חונכו. נוסף לכך, הקמת מדינת ישראל יצרה משבר עמוק ביסודות האמונה הנוצרית, שגרסה משך מאות בשנים, כי העם היהודי גלה מארצו ונרדף על ידי ההשגחה העליונה בגלל זאת שלא קיבל את האמונה המשיחית, וסופו הוא לקבלה. עתה, עיניהם רואות בהתמוטטות כל התיאוריה הזאת: עם ישראל נשאר עם-הבחירה, ההשגחה העליונה שבה להאיר לו פניה ולהשיבו לארצו, ומכאן, שכל יעודי הנבואה לאחרית הימים עוד עתידיים להתקיים, כפי שגרסה היהדות כל משך שנות היותה נרדפת, והמשיח המקווה טרם בא, אלא שעתיד עוד לבוא. לגבי אלה, שכל

מטרתם חיפוש האמת ודאי שגירום הוא מצוה ממש.

ב. נישואי תערובת שנגרמו עקב השואה, או כתוצאה ממנה... וכתוצאה מהתרחקות מקיום תורה ומצוות, דבר הנפוץ ביותר בארצות הרווחה. לגבי סוג זה, כבר כתבנו לעיל שהוא דומה לימי עזרא הסופר, אך כבר נהגו עתה כל בתי-הדין בארץ ישראל לגייר מקרים כאלה. אך בחוץ לארץ נהגו בתי-דין חשובים ורבנים יראים ושלמים להימנע מגיור, כי שם הלא נשאר הגר במחיצת בני אמונתו, ולמעשה כל הגיור הוא לשם אישות בלבד, ואין קבלת מצוות מצויה שם בכנות כמעט כלל. ועוד, שהוא גדר של ממש לפרצת נישואי התערובת, וההוכחה: קהילות שהקיפו על כך שמרו על טהרתן. לעניות דעתי אפשר למצוא פתח היתר לגיור מעין זה, אם הצד היהודי הוא דתי, אז יש

הרב חיים דוד הלוי

רבה של תל אביב וראש אבות בתי הדין. לפני כן רבה של ראשון לציון. חיבר ספרים רבים: מקור חיים השלם - חמישה כרכים תמצית הלכות השולחן ערוך, עם מבוא והגות בכל נושא. קיצור מקור חיים - הוא קיצור של מקור חיים השלם. כתב תשובות רבות בסדרות הספרים שו"ת עשה לך רב, ושו"ת מים חיים. חיבר עוד ספרים על פרשות השבוע, הלכות סנהדרין ועוד. נפטר בשנת תשנ"ח.

דין 'לפני עיוור לא תיתן מכשול':

התורה מצווה אותנו (ויקרא י"ט, יד): "ולפני עיוור לא תתן מכשול":

אסור להכשיל אדם בכל דרך שהיא - בין באופן פיזי, בין בנתינת עצה שאינה הוגנת לאדם שאינו מבין בתחום (עיוור בדבר), ובין בהכשלה בעבירה שלא מדעתו.

דין 'דברים שבלב - אינם דברים':

כאשר אדם אומר דבר בפיו, ובלבו חושב דבר שסותר בפירוש את מה שאומר בפיו - כיוון שהדברים שבלב באים לבטל מה שהוציא בפירוש בפיו - אינם נחשבים כלל.

ונחלקו ראשונים בטעם הדבר: האם מפני שאין אנו מאמינים לו שחשב בלבו כך, או שאפילו אם ברור לנו שחשב כך, אין בכוחם של דברים שבלב לבטל את משמעות הדיבור שבפה.

לסיכום:

הרב שלמה זלמן אויערבאך הזכיר ברמז, שיש מחלוקת האם גוי שאמר שמקבל על עצמו עול מצוות **ולא התכוון באמת לקבל**, נשאר גוי כי אין קבלתו אמתית. לדעה אחת אכן נשאר גוי, ולדעה החולקת דינו כיהודי, כי בתהליך המעשי איננו מתייחסים למה הוא חושב אלא רק למה שהוא אומר או עושה ('דברים שבלב - אינם דברים'). ומסביר הגרשז"א שכאשר **ידוע מראש** שאותו אדם אינו מתכוון לקיים את המצוות - אסור לגייר אותו. זאת, לא רק לפי הדעה הראשונה, שסוברת שהגיור כלל אינו פועל והוא נשאר גוי. אלא אפילו למי שסובר שהפך ליהודי - אסור לגיירו, כי **המגיירים מכשילים אותו באיסור 'לפני עיוור'**. מכיוון שמרגע שהוא יהודי - על כל עבירה שיעבור יקבל עונש, ונמצא שהמגיירים מחטיאים אותו! לכן **אין לגייר אדם שאינו מתכוון לקיים מצוות**.

לעומת גרי הצדק האמתיים, שמתגיירים רק מחיפוש האמת והרצון להתקרב לבורא עולם, בגיור שהגורם שלו הוא **לשם נישואין** יש חשש גדול שאין קבלת מצוות אמתית וכונה, ולכן **אין לקבלו**. כל שכן כשהדבר קורה בחו"ל, שהגרים נשארים בסביבתם ויש חשש שימשיכו להיות מושפעים מחבריהם הגויים, ולהשפיע אף על היהודים. על כן היו בחו"ל בתי דין **שלא הסכימו לגיירם ולקבלם כגרים**.

יסוד היתר... שאם יש כוונה לשם תועלת יחד עם מחשבה לשם שמים, מקבלים. כי יש תקווה שהמתגייר ישוב, עקב הכוונה לשם אישות, גם לשם שמים וייהפך ליהודי שלם. כי תיאמר האמת: הקושי בגיור בימינו אינו נובע מן הגויים אלא מן היהודים. בתוך עם שכולו או רובו המכריע שומר תורה ומצוות, היתה בעיית קבלת גרים קלה ביותר. אך עתה כאשר יוצא הגר מבית-הדין אל הרחוב היהודי, התקווה שיהפך ליהודי שלם היא קלושה ביותר, וההיפך הוא האמת.

ג. מכאן לסוג השלישי, החדש, של הגיור בימינו - הצד החילוני של מדינת ישראל. כל אותו זוהר חלוצי של הקרבה ומסירות נפש הנראה במדינת ישראל, שאף כי אותם שחיים ממש בתוך אותו מעטה זוהר אינם יכולים לראותו, הרי מרחוק מדינת ישראל היא באמת כוכב אור לכל מי שעניינים לו. אין כאן חיי שעמום ובטלה, צבירת הון לשם הגדלת השעמום וחוזר חלילה, אלא חיי תוכן של יצירה ובנין, מלאי טעם. נוסף על הילת התהילה והתפארת של הניצחונות הצבאיים. אור זה קורץ לצעירים וצעירות אכולי שעמום רוחני בארצותיהם, ובאים לישראל. לא אל תורת ישראל הם באים, כי למעשה אין הם מכירים אותה, אלא הם מאוכזבים מריקנות חייהם ומוצאים טעם בחיי היצירה בישראל.

שוב נציין, אילו היו חיי העם היהודי חיי תורה ומצוות, היה גם גיורם של אלה קל, כאותו שבא להתגייר כדי שימנעוהו כהן-גדול, או כמי שבא להתגייר לשם אישות, ובטוחים שישוּב להיות גם לשם שמים, "לפי ראות עיני הדין" אפשר להקל בגיורו. אבל כאשר כל הבאים עתה אלינו, מתוך מניעים שלהם, נתקלים בחברה חילונית שאינה שומרת תורה ומצוות, מה התקווה שעוד ישובו להיות גרי צדק לשם שמים? אדרבא, "לפי ראות עיני הדין" נראה להיפך, שאין לכך שום תקווה.

גויים או גרים במדינת ישראל

הסוג השלישי שמנינו לעיל, נחלק לשנים: כאלה שבאים וטוענים במפורש, שאין להם שום עניין בתורת ה', וכל אהדתם היא למדינת ישראל ועמה. אלה פשוט שאסור בהחלט לקבלם, עם כל הכבוד וההערכה לכנותם. אבל אלה הבאים להסתפח מתוך אהבת מדינת ישראל, אך אין להם שום התנגדות להסתפח גם לתורת ה', אף שעיקר כוונתם, מעיקרה, לא היתה לשם שמים, כבר נתבאר לעיל שיש דרך אפשרית לקבלם, כיוון שכוונתם גם לשם שמים, ורות תוכיח - מתוך רצונה ל"עמך" נסתפחה ל"אלקין" וקיבלוה, אף שמתחילה באה מאהבת חמותה, כמבואר במקרא: "ורות דבקה בה" (רות א, יד).

אך כיוון שנקבע בהלכה ש"הכל לפי ראות עיני הדין", יש כאן שני שיקולים: ציבורי-כללי, ופרטי. יש לשקול עקרונית אם השעה מחייבת קבלתם של אלה לגיור, וזה מוטל על הרבנות הראשית לישראל להחליט. אך לעניות דעתי נראה כהצעה בלבד, שכיוון שלמרביית הצער אם לא יגירותם, ייטמעו לאט לאט בתוך עם ישראל בגוייתם, יש לשקול שקבלתם עדיפה

הרב חיים דוד הלוי סבר שיש להקל במקרה שבו **בן הזוג היהודי** שעמו רוצה להתחתן הגוי **הוא דתי**, כי יש יותר סיכוי שיישאר דתי. הואיל ומראש יש לגוי שתי כוונות משותפות - הן לשם אישות הן לשם שמים - לכן יש מקום לחשוב ולשקול שמתוך כוונת האישות, יתעורר לאמת וימשיך בדרך תורה ומצוות באופן אמתי. לכן **אפשר להקל ולקבל גיור זה**.

בימינו קיים סוג שלישי של מתגיירים, שנוצר בעקבות הקמת מדינת ישראל, ובעקבות המצב שבו **חיים במדינה מאות אלפי יהודים 'חילונים'**. המתגיירים הללו הם אנשים שלא חיפשו את האמת, ואף אינם באים להתגייר לשם נישואין. הם מרגישים שהחיים בארצותיהם מלאי ריקנות, שעמום, ורדיפה אחר הכסף. לכן, הם רואים במדינת ישראל - כמקום חילוני - מקום מלא ביצירה, עשייה והתפתחות אישית. אלה רוצים להתגייר רק כדי לקחת חלק במדינה ובעשייה, אך ללא שום רצון לקחת חלק במסורת היהודית, וקל וחומר בחיי תורה ומצוות. ממילא, **אין שום סיכוי שיקבלו בגיורם תורה ומצוות מרצון**.



מדחייתם. אך קיים גם שיקול פרטי, חובה לבדוק כל מקרה בנפרד ולהשתכנע כי אכן יש בכוונת המועמד להסתפח על בית ישראל בכנות.

מובן, שאם תיפול החלטה להתיר קבלת הנ"ל יש צורך גדול לחנכם באולפנים מיוחדים להכרת היהדות, להחדיר בהם אהבת תורת ה' ומצוותיה בכל מדת האפשר, ואף אולי לארחם בישובים דתיים זמן מה, כדי שתהיה קבלתם בשעה שיש נטייה בלבם להסתפח גם לתורת ה' ולא לעם ישראל בלבד.

האם ניתן לבטל גיור של גר כשמסתבר שאינו שומר תורה ומצוות?

הרב שלמה דיכובסקי, "ביטול גיור למפרע", תחומין, כט (תשס"ט), עמ' 267-280

בבית הדין הגדול לערעורים הזדמן לפנינו מקרה של ביטול גיור שנערך לפני קרוב ל-30 שנה, ובית הדין האזורי פסק לבטל את הגיור. בניגוד לדעת עמיתי (הרב אברהם שרמן) להרכב בית הדין, נראה לי לאחר עיון רב שאין מקום לפסול את הגיור בדיעבד ואין להוציא את האם וילדיה מכלל ישראל.

דעת השולחן ערוך (יורה דעה רסח, ג) ברורה שללא קבלת מצוות אין גיור... גם הרמב"ם מדגיש את קבלת המצוות בהלכות איסורי ביאה (פרק יב הלכה יא): "העבדים שהטבילו אותם לשם עבדות וקיבלו עליהם מצוות, יצאו מכלל הגויים, ולכלל ישראל לא באו". וכן (שם הלכה יד): "וכן אם לקח שפחה דרך חתנות אינו לוקה מן התורה, שמעת שטבלה וקיבלה מצוות יצתה מכלל הגויים". ופעם נוספת (שם הלכה יז) כותב הרמב"ם, וזו לכאורה ראייה ניצחת שאין עליה תשובה: "כל הגויים כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה, והעבדים כשיתחררו, הרי

הרב שלמה דיכובסקי

רב בתל אביב, שימש כדיין בבית הדין הגדול במשך שנים רבות, נחשב מבכירי הדיינים. פרסם מאמרים הלכתיים רבים במגוון נושאים, כגון: הפריה מלאכותית, גיור, סרבנות גט, דיני ממונות ועוד.

הן כישראל לכל דבר".

מכל המקורות הללו צריך להסיק שאכן גם לדעת הרמב"ם קבלת מצוות חיונית לתהליך הגירות.

בשולחן ערוך (יורה דעה רסח, יב) כתב: "הואיל ומל וטבל יצא מכלל הגויים וחוששים לו עד שתתברר צדקותו". הגר"א מציין על זה את ענין של נשות שמשון ושלמה (רמב"ם הלכות איסורי ביאה יג, ג). הרי שגם לדעת השולחן ערוך שקבלת מצוות היא העיקר ומעכבת, אף על פי כן אפשר ללמוד מנשות שמשון ושלמה שאין גיור בטל. וטעם הדבר: כל שאין לנו ידיעה הלכתית ברורה שברגע הגיור לא היתה קבלת מצוות, לא ניתן לפסול את הגיור למפרע, למרות ש"הוכיח סופן על תחילתן".

טוען כבוד עמיתי, המצדד בביטול הגיור, שאין להוציא את הרגע המסוים של הגיור מן

לסיכום:

כיום בישראל המצב מורכב יותר, משום שניתן לחיות בארץ ולהיות יהודי גם ללא קיום תורה ומצוות, שהרי יש ציבור יהודי שלם המכונה חילוני. לכן, בניגוד למצב בחו"ל (כאמור בסוג השני), מי שמתגייר בארץ ממניעים חיצוניים - קלושים הסיכויים שעם הזמן יבחר באמת, ויקיים תורה ומצוות.

לפיכך פסק הרב חיים דוד הלוי, שהדין מתחלק לשני חלקים:

1. אדם שמראש אומר במפורש שאינו מעוניין לקבל תורה כלל - עם כל הערכתנו אליו, לא ניתן לקבלו.

2. מי שאין לו התנגדות לקיים גם תורה ומצוות, דינו כסוג השני לעיל, שאע"פ שיש לו שני מניעים - הן לשם עצמו (נישואין, נוחות, פרנסה וכדו') הן לשם שמים (להצטרף לעם ישראל) - יש סיכוי שעם הזמן יתעורר, ויחליט להמשיך בקיום המצוות מתוך בחירה באמת. על כן יש לקבל את גיורו (ועם זאת, לאורך כל התהליך עלינו לחזקו בקבלת המצוות על ידי אולפני יהדות, אירוח דתי וכד', וגם לאחר סיום הגיור).

טיעון נוסף שמחזק את הצורך לקבל גרים כאלה הוא שיקול ציבורי: אם לא נקל בגיורם הם יישארו גויים בתוך העם, יגרמו להתבוללות ולהשפעה שלילית בתוך העם, ואף ינשאו בנישואי תערובת.

ובכל זאת, כדי לקבל אדם לגירות בישראל - חובה לבדוק כל מקרה לגופו.

לפי הרמב"ם (בדבריו לגבי עבד כנעני, שפחה וסתם גוי), וכך נפסק גם בשולחן ערוך, קבלת המצוות היא חלק מהותי מתהליך הגירות, ועל כן לכתחילה היא מעכבת. אין תהליך גיור ללא קבלת מצוות.

אלא, שהשולחן ערוך מוסיף בהמשך שבדיעבד אף אם לא הודיעו לגוי על המצוות - הרי הוא גר כשר (אפילו אם התגייר ממניעים חיצוניים). [כפי שמופיע במפורש ברמב"ם לעיל בתחילת הנושא, הלכות איסורי ביאה, פרק יג הלכה יז]. מכאן, שכל עוד אין לנו ידיעה ודאית ומפורשת שאינו רוצה במצוות - בדיעבד הגיור כשר (גם אם אחר כך עזב את הדת, ואף עבד עבודה זרה כנשות שלמה).

הרצף העובדתי של חיים ללא תורה ומצוות, לפני ואחרי הגיור.

אינני מסכים לטענה זו משתי בחינות - עובדתית והלכתית. עובדתית - אין לנו עדות ביחס לחייה של האשה לאחר הגיור. קיימים רק דבריה, ובהם לא מצאתי שמיד לאחר הגיור השליכה את קבלת המצוות לאחר גווה. ומבחינה הלכתית עקרונית - ההלכה איננה כפופה למערכת העובדות הנראות לנו... במסכת קידושין (מט ע"ב): "המקדש אשה על מנת שאני צדיק, אפילו רשע גמור מקודשת, שמא הררה תשובה בלבו"... והנה הגע עצמך, מדובר ברשע מרושע לפני הקידושין וגם אחריהם, אלא שרגע אחד כאשר ענד טבעת לאצבע הכלה אמר על מנת שאני צדיק גמור. כיצד ניתן לנתק רגע זה מן הרצף שלפני ואחרי? ... גם בתיק גיור זה, ניתן מבחינה הלכתית לנתק את הרגע המסוים של הגיור ולהניח שבאותו רגע היתה צדקת, שהרי קיבלה בפיה שמירת תורה ומצוות, גם אם לפני ואחרי לא שמרה מצוות.

... בשולי המאמר מצאתי לנכון לצרף כמה וכמה אמירות מתשובות האחרונים בדורותינו בנדון זה, ומסקנות העולות מדבריהם.

1. הראי"ה קוק בדעת כהן:

מצאתי לרב קוק זצ"ל (דעת כהן סימן קנג) כדברים הללו:

כל זמן שהיתה הקבלה בפה כראוי, יש לומר שאין לנו עניין עם דברים שבלב שאינם דברים כלל, ואפילו אם יבא אליהו ויגיד לנו שהיה בלבבו אחרת מאשר בפיו, אין לנו עסק כלל עם דברים שבלב. וגם באבותינו קרא כתיב: "ויפתוהו בפיהם ובלשונם יכזבו לו" (תהלים עח, לו), ואמרו במדרשים שהיה לבם פונה לעבודה זרה ופסל מיכה היה עמם, ומכל מקום כיוון שקבלו בפה נגמרה הגירות. כן נראה לעניות דעתי.

2. הרב חיים עוזר גרודז'נסקי בשו"ת אחיעזר (חלק ג סימן כו) מחדש חידוש גדול, הנוגע מאד הלכה למעשה:

דין זה דנכרי שבא להתגייר ולקבל עליו כל המצוות חוץ מדקדוק אחד מדברי סופרים דאין מקבלין אותו, היינו במתנה שלא לקבל ושיהיה מותר לו דבר זה מן הדין, 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.

כלומר, אם קבלת המצוות אינה שלימה לא בשל אי הסכמה עקרונית, אלא משום שיצרו מתגבר עליו 'לתיאבון', "אין זה חסרון בקבלת המצוות".



כאן נחלקים הרב שרמן והרב דיכובסקי (דיינים בבית הדין העליון), מה הדין כאשר מיד לאחר הגיור עוזב את התורה והמצוות:

הרב שרמן טען, שכיוון שלפני הגיור היה גוי ומיד לאחריו נהיה חילוני, הדבר מלמד שבעת הגיור, ברגע קבלת המצוות, לא היתה לו כוונה

'המקדש על מנת שאני צדיק גמור': אדם יכול לקדש אשה, ולהתנות תנאי בקידושין ('על מנת' = בתנאי) כך שאם אותו תנאי מתקיים - האשה מקודשת, ואם אינו מתקיים - אינה מקודשת.

במקרה המובא בגמרא, אדם רשע התנה שמקודשת לו בתנאי שהוא צדיק. במקרה זה, אף על פי שידוע לכולם שאדם זה הוא רשע, בכל זאת יש חשש שהתנאי התקיים: ייתכן שבאותו רגע הררה בלבו תשובה, וממילא נמחקו כל עונותיו והרי הוא צדיק גמור, ומקודשת לו.

[מכאן אנו למדים מה כוחה של תשובה אפילו במחשבת הלב: אפילו שבאותו רגע רק הררה בלבו - הוא כבר צדיק במהותו!]. מכאן רוצה הרב דיכובסקי להוכיח, שכאשר איננו יכולים לדעת מה היה בלבו של האדם בזמן הפעולה, אנו חוששים שמא כוונתו היתה ראויה והפעולה

לסיכום: המחלוקת בין הדיינים היא בשאלה הבאה: האם המציאות שלאחר הגיור, שבה פרשה המתגיירת מתורה ומצוות, מעידה שבשעת קבלתה לא התכוונה לקבל תורה ומצוות כלל (הרב אברהם שרמן), או שאף על פי שלאחר הגיור פרשה ממצוות, בכל זאת אין הדבר מוכיח בוודאות שבשעת קבלת המצוות בעת גיורה, לא התכוונה לקבל ברצינות

דברי הרב קוק מחזקים את טענת הרב שלמה דיכובסקי: כאשר המתגייר אמר בפיו שהוא מקבל מצוות - 'דברים שבלב אינם דברים', ולכן איננו מתייחסים למה שחשב, כי בגירות הכל הולך אחר דברי פיו ולא אחר כוונת לבו (עד שיוכח במפורש שלא התכוון כלל בדיבור).

'עובר עבירה לתיאבון':

הכוונה לאדם שרגיל לעבור עבירות בגלל שנמשך אחר תאוותיו, ואף על פי שידוע שהדבר אסור עליו - אינו מצליח להתמודד ולהתגבר. לעומתו, 'עובר עבירה להכעיס' הוא אדם שעובר במזיד מתוך מרידה בה' ובתורתו (וממילא אינו נאמן בדבריו לעניינים הלכתיים שונים, למשל עדות, כי הוא חשוד בעיני הלכה).

הרב גרודז'נסקי חידש חידוש גדול עוד יותר מכל מה שאמרנו עד עכשיו: אין מקבלים גוי להתגייר רק כאשר הוא מתנה מראש שחלק מהמצוות יהיו מותרות לו. אולם, אם גר מקבל את כל המצוות אלא שכבר בשעת הגירות הוא מתכוון בלבו לעבור על חלק מהם מכוח התאוה ('לתיאבון') - הוא עדיין גר כשר לכל דבר, שהרי קיבל את המצוות והכיר בכולם אף על פי שקשה לו לקיים.

לסיכום הנושא בדין גר שיש חשש או שידוע שלאחר הגיור יעזוב את המצוות - האם קבלת המצוות שלו בעת הגיור היא כראוי, והוא יהודי או לא: הרב שרמן (דיין בבית הדין הגדול) סבר שמעשיו מיד לאחר הגיור מעידים על רצינות כוונתו בשעת הגיור. לכן, מתברר שאם מיד עזב את המצוות סימן שמראש לא התכוון לקבלן, והרי הוא גוי והתגירותו מבוטלת



סיכום

גיור וקבלת גרים

בפרק זה עסקנו בצדדים שונים הנוגעים לגיור. פתחנו בדברי הרמב"ם, שהגדיר את האופן שבו מתבצע הגיור, והבאנו את דבריו על גיורים מסויימים בתולדות עם ישראל, שלאחריהם התברר שהמתגיירים לא באמת התכוונו להתגייר ולהיות חלק מעם ישראל. הרב שאול ישראלי עסק במהות הגיור; לפי דבריו, עיקר הגיור הוא ההצטרפות לעם ישראל ע"י קבלת תורה ומצוות, וכפי שהיה במעמד הר סיני.

היחס לגרים

"רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים" - אמירה זו נאמרה על מי שמנסה לשכנע גויים להתגייר, אולם גוי שבא מרצונו להתגייר - יש לקבל אותו ולאהוב אותו באופן מיוחד. הרמב"ם מפליג בחשיבות מצוות "ואהבת את הגר", ומבהיר שעלינו להעריך את השינוי העצום שבחר הגר לעשות בחייו.

בסיס הגרות הוא קבלת עול המצוות. לדעת הרב שלמה זלמן אויערבך, מי שמקבל גרים שידוע שלא יקיימו מצוות, עובר על איסור "לפני עור לא תתן מכשול". לעומתו, הרב חיים דוד הלוי הבדיל בין שלושה סוגי גרים: גרי צדק, שבאו מתוך אמונה בתורת ישראל, ואותם ודאי יש לקבל; גרים שהתגיירו כתוצאה מנישואי תערובת, לגביהם אפשר להקל על אף ששמירת המצוות שלהם מוטלת בספק, מחשש להתבוללות; גרים הבאים מתוך הזדהות עם מעמדה המופלא של מדינת ישראל. לגבי הסוג השלישי, הוא מכריע שאלו הבאים להתגייר מתוך הזדהות עם המדינה, ואין בהם התנגדות לקבל על עצמם את תורת ה', אפשר לקבלם מתוך הנחה שבחלוף הזמן הם יקבלו עליהם את המצוות בלב שלם. צריך לבדוק כל מקרה לגופו, מאחר שלעיתים דחיית הגרים תגביר את ההתבוללות.

ענף היוצא מהדיון הקודם הוא שאלת ביטול גיור במקרה שבו התברר שהגר אינו שומר תורה ומצוות. בשאלה זו הכריע הרב שלמה דיכובסקי שלא ניתן לבטל גיור למפרע. הגר קיבל על עצמו תורה ומצוות, והוא הצטרף לגמרי לעם ישראל, ולא ניתן להחזיר את הגלגל לאחור.

אמתית לקבל מצוות, וממילא הוא גוי והתגיירותו מבוטלת. עמיתו בבית הדין, הרב שלמה דיכובסקי, חולק עליו (כמובא בהמשך) וסובר שלא ניתן ללמוד על כוונת האדם בשעת הגיור על פי מה שיעשה אחר כך. לכן, אפילו אם מיד לאחר הגיור יעזוב הגר את קיום המצוות, אנו נשארים בספק ואין לנו ראייה שקבלתו היתה שקרית, ולכן הוא נשאר יהודי ולא ניתן לבטל את גירותו.

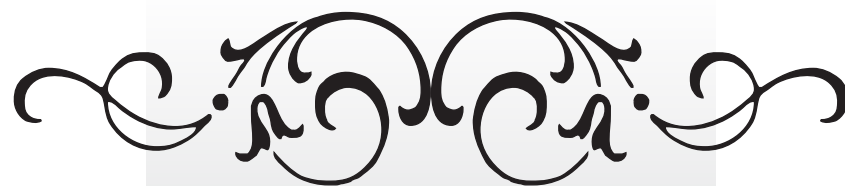
התממשה. כלומר, כפי שבקידושין ההלכה פוסקת שפעולת הקידושין נעשתה והאשה מקודשת לרשע, אף על פי שלאחר זמן הרשע המשיך במעשיו המקולקלים, כך גם בגיור: הגר נחשב יהודי (על פי מה שאמר בזמן הגיור) אף על פי שאחר כך חזר למעשיו המקולקלים.

(כפי שטוען הרב שלמה דיכובסקי כאן). הסיבה לחשוש שאכן המתגיירת קיבלה תורה ומצוות כפולה:
1. מציאותית, היא לא פרשה ממצוות מיד לאחר הגיור אלא לאחר זמן, דבר שיכול ללמד שאולי קיבלה ברצינות.
2. גם אם פרשה מיד לאחר הגיור, עדיין יש לחשוש **שבעת הגיור התכוונה** לקבל ברצינות. כיוון שאנו לא יכולים להוכיח אחרת, יש לנו לחשוש לכך (כמו אדם שמקדש אשה בתנאי שהוא צדיק, ולא ניתן להוכיח בוודאות שבשעת הקידושין לא עשה תשובה בלבד, שאז הוא ממילא נחשב כצדיק בשעת הקידושין, ומקודשת).
ממילא, חוזר הדבר לדין הראשון, שכל עוד לא ידוע לנו בוודאות שהמתגייר בעת הגיור אינו מתכוון ואינו רוצה לקיים מצוות, **בדיעבד** (=לאחר מעשה) הגיור שלו כשר.

ממילא, כך גם במקרה שלנו: גם אם המתגיירת תכננה ברגע הגיור שלא לקיים את כל המצוות ולפרוש מהן (כי קשה לה לקיימן) - עצם זה שהכירה בכך שחייבת בכולן והעידה על כך בפיה - הרי שהגיור שלה כשר לכל דבר.

למפרע.
הרב שלמה זלמן אויערבאך הוסיף שמראש **אסור לקבל אדם כזה** שאנו חוששים שיעזוב את הדת, כי גם אם הגיור תקף אנו מכשילים את הגר בעבירות ('לפני עיוור').
לעומתם, **הרב חיים דוד הלוי** מצדד בכך שבמדינת ישראל **צריך לקבל גר כזה** לכתחילה (כל עוד אינו אומר **במפורש** שמתנגד לקבלת מצוות). זאת, בין מהשיקול האישי, שאפשר שבסוף יילך עם האמת, ובין מהשיקול הציבורי, שאם לא נקבלו הוא יישאר גוי וישפיע במעשיו על היהודים בארץ. כך סובר גם **הרב שלמה דיכובסקי**, ואומר שכל עוד איננו **יודעים בוודאות** שהגוי לא רצה לקבל מצוות בשעת הגיור, הגיור שלו כשר (כי כאשר יש לנו **ספק** בכוונת הלב - הולכים רק אחר המעשה בפועל). על כן הוא יהודי לכל דבר, אף על פי שלאחר הגיור סר מדרך המצוות.

רפואה





ג. המתת חולה הנוטה למות

מבוא

המתה של חולה הנוטה למות מכונה המתת "חסד" (בלועזית: אותנזיה, Euthanasia, מיתה טובה), ומשמעותה המתת אדם הסובל ממחלה סופנית, כאשר ידוע, על פי הידע והניסיון המצטברים של הרפואה, שאין סיכוי שהחולה ישתקם או יתרפא. את חיי החולה אפשר לקצר על ידי פעולה אקטיבית שמשמעותה המתת החולה על ידי הרופא המטפל, או על ידי פעולה פסיבית - הימנעות מטיפולים מאריכי חיים.

סוגיה זו של המתת חסד מעסיקה מדינות רבות. התומכים בפתרון של המתת חסד טוענים שלכל אדם זכות על גופו, והוא רשאי להחליט אם הוא מעדיף את החיים למרות המחלה והסבל, או שהוא מעדיף למות. המתנגדים לפתרון של המתת חסד טוענים שאדם אינו בעלים על גופו, חייו של אדם אינם ברשותו, והוא אינו יכול לצוות על מותו. כמו כן הם טוענים שהכשרת המתות חסד עלולה לגרום למעשי התאבדות רבים שאינם קשורים למחלה סופנית דווקא.

במדינת ישראל קיים "חוק החולה הנוטה למות" (התשס"ו-2005). מטרת החוק היא: "להסדיר את הטיפול הרפואי בחולה הנוטה למות תוך איזון ראוי בין ערך קדושת החיים, לבין ערך אוטונומיית הרצון של האדם והחשיבות של איכות החיים" (סעיף 1א). בחוק נאמר באופן מיוחד: "חוק זה מבוסס על ערכיה של מדינת ישראל כמדינה יהודית ודמוקרטית ועל עקרונות יסוד בתחום המוסר, האתיקה והדת" (סעיף 1ב).

בחוק יש התייחסות לזכותו של החולה לדרוש טיפול רפואי, להימנע מקבלת טיפול רפואי, וכן להפסיק טיפול רפואי שהחלו להעניק לו. החוק מבחין בין שני סוגים של חולים סופניים:

א. חולה שההערכה היא שהוא לא יחיה יותר משישה חודשים - החוק מאפשר, כאשר החולה אינו רוצה שחיו יוארכו, שלא לתת לו טיפולים רפואיים מאריכי חיים כמו החייאה, דיאליזה, טיפולים כימותרפיים וניתוחים. אך חובה להעניק לו טיפולים גלויים כמו הזנה מלאכותית, תרופות וטיפולים מקלים, וטיפול במחלות גלויים אחרות.

ב. חולה שההערכה היא שלא יחיה יותר משבועיים - כאשר החולה סובל סבל משמעותי, ונקבע לגביו כי אינו רוצה שחיו יוארכו, החוק מחייב שלא לתת לו גם טיפולים גלויים (למעט נוזלים, ובלבד שהם לא תורמים לסבלו).



בחוק נכללו איסורים מפורשים על פעולות מסוימות גם אם מדובר בטיפול רפואי שמטרתו להמית, לגרום מוות, לסייע בהתאבדות "בין שהיא נעשית מתוך חסד וחמלה ובין שלא, ובין לבקשת החולה הנוטה למות או אדם אחר ובין שלא" (סעיף 19-20).

החוק תואם את עמדתם ההלכתית של פוסקים רבים שעסקו בסוגיה זו. פוסקי ההלכה נימקו את תשובותיהם על בסיס השאלות הבאות:

1. האם מותר או אסור להמית המתת "חסד" חולה סופני?
2. האם מותר לסייע לחולה סופני למות?
3. האם מותר להימנע ממתן טיפול רפואי לחולה סופני?
4. האם מותר לתת תרופות להקלת הסבל, כאשר תרופות אלו עלולות לקצר את חייו החולה?

קירוב מיתת חולה סופני

הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק ה רמת רחל סימן כט

א. גופו של אדם אינו שלו

"אסור לנו לעשות דבר לקרב מיתתו [של הגוסס] והעולם ומלואו של הקב"ה וכך רצונו יתברך, וכל שכן שאסור לעסוק בעדו בארון ותכריכים וקבורה בעודו חי" (ערוך השולחן יורה דעה סימן שלט סעיף א).

(א) כמה משובחת וקולעת היא הסברתו זאת של ערוך השולחן בטעמה של הלכה זו דמשום כך אסור לעשות שום דבר לקירוב מיתתו של הגוסס גם כשמצטער הרבה בגסיסתו וטוב לו המוות, מפני שהעולם ומלואו של הקב"ה וכך רצונו יתברך, ואיש בער ולא ידע וכסיל לא יבין זאת דרכי ההנהגה של גדול העצה ורב העלילה

עם בריותיו ולכן אינו מורשה לבוא בסוד א-לוה.

מיסוד סברא זאת נובע גם הדין שאין אדם רשאי לחבול בעצמו... ומכל שכן לקפח את חייו, והיינו מפני שנפש האדם אינו קנינו שלו אלא קנינו של הקב"ה. בדומה למה שמסביר הרמב"ם (בפרק א מהל' רוצח הלכה ד) שמפני כך מזהרין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפוטרו, מפני "שאינ נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם, אלא קנין הקב"ה". ובדומה למה שמסביר גם הרדב"ז על הרמב"ם בפרק י"ח מהלכות סנהדרין הלכה ו, דמשום הכי [משום כך] אין הסנהדרין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה:

הרב אליעזר יהודה וולדינברג כיהן כאב בית דין בירושלים עשרות שנים. כתב את עשרים ושניים כרכי שו"ת ציץ אליעזר. עסק רבות בשאלות רפואה והלכה. בקום המדינה כתב את הספר 'הלכות מדינה', העוסק בשאלות הלכה ומדינה. נפטר בשנת תשס"ז.

בעל ערוך השולחן וכמותו הרב אליעזר וולדינברג, פסקו שאסור לעשות שום פעולה אקטיבית על מנת לקרב את מותו של אדם. טעם הדבר: הנפש אינה קנינו הפרטי של האדם אלא של הקב"ה, וניתנה לאדם כפיקדון. לכן, עליו לשמור עליה עד שהקב"ה ייקח את פיקדונו בחזרה. הדבר נכון גם לגבי גופו של האדם, ולכן אסור לאדם לפצוע את עצמו, וכל שכן לאבד את חייו בפעולה אקטיבית.

לקביעה זו, שנפשו של האדם אינה קנינו הפרטי אלא שייכת לקב"ה, יש מספר השלכות וביטויים מעשיים בהלכה:

1. **גואל הדם:** אדם שרצח במזיד (בעדים) - חייב מיתה בסייף, אך יש מצווה לגואל הדם (=קרובו של הנרצח) להורגו אם רוצה. רק אם גואל הדם אינו רוצה או אינו יכול, או שאין גואל דם - בית הדין הורגים את הרוצח.

ולענייננו, אם הרוצח רוצה להמיר את מיתתו בתשלום ממון, או שגואל הדם רוצה שיפטרו את הרוצח מעונש מוות - אין שומעים להם, כי ההחלטה מה לעשות עם נפש הרוצח נתונה רק בידי הקב"ה, ולא בידיהם של הרוצח עצמו או של גואל הדם. זאת, כי הנפש היא של הקב"ה; לא של גואל הדם ולא של הרוצח.

לפי שאין נפשו של אדם קנינו אלא קנין הקב"ה, שנאמר 'הנפשות לי הנה' (יחזקאל יח, ד), הילכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו... וכי היכי דאין [וכשם שאין] אדם רשאי להרוג את עצמו, כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קנינו.

וזהו מה שאנו מוצאים גם כאן לענין גוסס שכותב בספר חסידים (סימן תשכ"ג) דאם גוסס אומר אינו יכול למות עד ששימוהו במקום אחר, אל יזיזוהו משם, עיין שם, והיינו כנ"ל דהיות ואסור מדינא להזיזו ממקומו הרי גם הגוסס אינו בעלים על עצמו להתיר להזיזו אשר על ידי זה יוכלו לכבות נרו של הקב"ה אשר בו...

והכי [וכך] מסביר גם בשולחן ערוך הרב, הגאון רבי שניאור זלמן, הלכות נזקי גוף ונפש הלכה ד, ענין מה שאסור להכות את חברו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, מפני "כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשם צער אפילו במניעת איזה מאכל או משתה".

ב. המתת חולה היא רצח!

(ב) ומכאן תשובה נמרצת ומחאה חריפה כלפי אי אלה מרופאי זמנינו המצדדים בהתרת רצח מתוך חמלה כאשר מחלה ממארת קוננת בתוך גופו של אדם וגורמת לו ייסורי מוות ואין מזור ותרופה לה, והוא להמית את החולה או על ידי הזרקת סמי מוות על ידי רופא או על ידי ייעוץ וסיוע לחולה עצמו לשתיית רעל. דכאמור שני האופנים האלה אסורים בהחלט על פי דין תורה, והעושה כן לרצח נפשות יחשב, ודם יחשב לאיש ההוא, דאף אחד מיצורי תבל אינו בעלים על נפש אדם, לרבות גם האדם על עצמו שאין לו רשות על נפשו כלל ואינו קנינו, ולא יכול להועיל נתינת רשותו על דבר שאינו שלו אלא קנינו של הקב"ה שהוא הנותנה והוא הנוטלה בלבד.

כאשר מצינו במסכת עבודה זרה י"ח ע"א אצל רבי חנינא בן תרדיון שכרכוהו בספר תורה והקיפוהו בחבילי זמורות והציתו בהן את האור והביאו ספוגין של צמר ושראום במים והניחום על לבו כדי שלא תצא נשמתו מהרה, וכאשר תלמידיו יעצו לו שיפתח פיו ותכנס בו האש השיב להן מוטב שיטלנה מי שנתנה ואל יחבל הוא בעצמו. והלכה פסוקה היא ברמב"ם (הל' רוצח ב, ז): "אחד ההורג את הבריא או את החולה הנוטה למות ואפילו הרג את הגוסס - נהרג עליו".

ומצינו שגם לגר העמלקי אשר המית את שאול אחרי שכבר אחזתו השבץ ועל פי בקשתו טרם שיהרגוהו ויתעללו בו הפלשתים, בכל זאת דיבר אתו דוד המלך עליו השלום על כך נמרצות ואמר לו: "איך לא יראת לשלח ידך לשחת את משיח ה'... דמך על ראשך כי פִּיך ענה בך לאמור אנכי מתתי את משיח ה'" (שמואל ב א, יד-טז). וצווה לאחד מן הנערים לפגוע בו ולהמיתו. ומבאר הרלב"ג:

דלכן צווה דוד להרגו, אף על פי שעשה זה ברצון שאול ובקשתו, מפני שזה כאומר

2. **מודה בעבירה:** התורה קובעת שאין מענישים אדם על עבירה על-פי הודאת עצמו, אלא רק על פי שני עדים שמעידים שעשה עבירה. **הרמב"ם** מסביר שטעם הדבר הוא שמא אותו אדם יצא מדעתו ומחפש סיבה למות, ולכן אפשר שמשקר ורק רוצה למות, ולכן אי אפשר להאמין לו. **הרדב"ז** הסביר שמכאן מוכח שהנפש אינה שייכת לאדם, ולכן הוא אינו יכול לעשות בה כרצונו ולגרום לעצמו עונש (מלקות, מוות) שאינו מגיע לו.

3. **דין הזזת גוסס:** על פי ההלכה, הגוסס הוא כחי לכל דבר ולכן אסור לעשות לו כל דבר המקרב את מיתתו. לדוגמה: להזיזו ממקומו, לעצום את עיניו, לקשור את לחייו כדי שלא יפתח את פיו, כדרך שעשו למתים. אם עושה אחת מאלה - הרי זה שופך דמים. ואומרת הגמרא: "למה זה דומה? לנר המטפף, כיוון שנוגע בו אדם - יכבה". ופה מוסיף **ספר חסידים** ואומר, שאפילו אם הגוסס מבקש שיזיזו אותו למקום אחר כי במקומו הנוכחי אינו מצליח 'למות בשקט' - אין שומעים לו, כי הוא אינו בעלים על נפשו ואסור לו לגרום למיתת עצמו (וכל שכן לאחרים).

4. **איסור הכאה ברשות:** נפסק בשולחן ערוך הרב שגם אם אדם מרשה לחברו להכות אותו בגופו - חל איסור על החבר להכות. וזאת, כי הסכמת האדם שיכו אותו אינה נחשבת כלום, כי גופו אינו שלו אלא של הקב"ה (הגוף אצל האדם רק כפיקדון. כך ניתן ללמוד גם ממצוות "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" - עלינו לשמור על גופנו ועל נפשנו המופקדים אצלנו).

לסיכום: מכל זה למד הציץ אליעזר, שאסור לגרום לחולה למות בצורה **אקטיבית** (על ידי סם מוות או רעל), אפילו אם הוא סובל מייסורים גדולים ואין תרופה למחלתו, ואפילו אם הוא מבקש זאת. זאת, כי **האדם אינו בעלים על גופו ועל נפשו**, אלא הקב"ה הוא הבעלים, והוא יחליט על זמן מיתתו (וראיה לדבר מר' חנינא בן תרדיון שהיה אחד מהרוגי מלכות, שגם לאחר שהציתו אותו עם ספר תורה וצמר גפן, לא הוריד את הצמר מעצמו למרות שהיה יכול, כי אסור לאדם לקרב את מיתת עצמו באופן אקטיבי).



ראיה נוספת לכך שאסור לגרום למוות של גוסס אף על פי שהוא מבקש, ניתן להביא משאול המלך: מסופר על שאול שבמלחמה האחרונה שנלחם בה עם פלשתים ראה שהוא מפסיד. כיוון שחשש שיתפסו אותו הפלשתים ויתעללו בו עד שימות (כי הוא מלך ישראל), קפץ על חרבו על מנת למות. לאחר מכן מסופר, שהנער העמלקי סיפר לדוד ששאול לא מת אלא גסס, וששאול ביקש ממנו שיהרוג אותו סופית על מנת שלא יסבול. הנער סיפר לדוד שכך אכן עשה. בתגובה, דוד העניש את העמלקי על כך שרצח את שאול, והרג אותו. דוד עשה זאת, כי **אף על פי שאדם גוסס ביקש מן הנער להרוג אותו - אסור היה לו להורגו בידיים, והדבר עדיין נחשב לרצח. רק לקב"ה יש רשות לקחת נפשות, ולא לשום אדם אחר.**

בפיסקה זו הרב וולדנברג מעיר הערה צדדית ביחס למוות שאול: אף על פי שבדרך כלל אסור לאדם להתאבד (בלשון חז"ל: 'מאבד עצמו לדעת'), במקרה של שאול המלך המעשה אינו נחשב כהתאבדות. היה לו לעשות זאת כי ידע שהולכים להורגו ואף להתעלל בו, ועלול היה להיות בזה חילול ה' גדול. למרות זאת, הרב וולדינברג מדגיש שאף על פי ששאול לא עשה בעצמו מעשה אסור, עדיין לא היה בזה כדי להתיר לאדם אחר לקרב את מיתתו ולהרוג אותו, ולכן דוד העניש את העמלקי.

לסיכום: הרב אליעזר וולדינברג פסק שאסור לרופאים להחליט על מעשה אקטיבי שיגרם לחולה למוות, גם אם מצבו גרוע ולא יוכל להבריא. ואפילו אם ירצו לעשות זאת מטעמי רחמים וחמלה - נחשב הדבר לרצח גמור!

מוסיף הרב, שמלבד עצם האיסור של גרימת רצח לחולים, יש טעם נוסף לכך שאסור לרופאים להחליט על 'המתת חסד': הדבר יכול לגרום לכך שיהרגו גם חולים שיכולים להבריא. וזאת, שהרי יש פעמים שהרופאים טועים, ובנוסף לפעמים במשך הזמן הרפואה מגלה תרופות חדשות למחלות חשוכות מרפא. אם יתירו לעשות 'המתת חסד', ייתכן שיהרגו גם חולים שניתן היה להצילם ולהחיותם.

לסיכום, שני טעמים לדבר: טעם עיקרי - על פי ההלכה זהו רצח; טעם נוסף - חשש להריגת חולים שיכלו להבריא; לכן, הדבר אסור באופן מוחלט.

לסיכום: הרב שלמה זלמן אויערבאך פסק שכיוון שאדם אינו הבעלים על גופו ונפשו, חל עליו ועל אחרים איסור לקצר את

לחברו חבול בי וחבל בו, כמו שהתבאר בגמרא (בבא קמא צב ע"א), כל שכן בהמתת המלך. ואין במצות המלך ממה שתפטר בה, כי דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין (קידושין מב ע"ב).

והרי כידוע מבואר בחז"ל ובדברי הפוסקים כי במסיבות ששאול היה נמצא בו לא נחשב כמאבד עצמו לדעת על אשר לקח את החרב ונפל עליה וקירב את מיתתו... ובכל זאת לא הועיל נתינת רשותו לגר העמלקי לקרב את גמר מיתתו מלפוטרו על כך, ואם כן מכל שכן שלא מועיל שום נתינת רשות של החולה לקרב את מיתתו, יהיה באיזה מצב של ייסורים שיהיה, באשר גם הוא בעצמו מוזהר על כך...

על כל פנים אין כל יסוד של היתר ואין כל רשות לרופאים להחליט על דרכי טיפול מוות בחולה, יהיה מצב סבלו גרוע באשר יהיה, ותהיה החלטתם לאי יכולת הבראתו והבאת הטבה במצבו באשר תהיה, ואם יהיו לעשות חלילה כן, אף אם יתעטפו בטלית של חמלה ומעשה חסד בקיצור סבלו של ההולך למוות, בכל זאת לרופאים גמורים יחשבו ודינם חרוץ בספרות ההלכה של תורתנו הקדושה.

(ג) וזהו הכל מלבד מה שברור דכפרוץ הדבר יביא בעקבותיו גם לרצח ושפיכת דם נפשות אביונים נקיים אשר יכלו גם להתרפאות, ועל כל פנים להגיע לידי הטבה מסבלם וצערם, דכאשר ידוע מתברר בהרבה פעמים שהרופאים טעו בקביעת הדיאגנוזה של החולה ואת אשר חרצו דינו למוות שב לתחייה וקם ממחלתו ויחי. ועוד זאת, דמזמן לזמן בא לפנינו מן החדש תרופות חדשות שיש בכוחן לרפאות מחלות כאלה אשר עד כה לא ידעו הרופאים מזור להם, ואם כן מי יודע מה שיכול עוד להוולד ביום בהיר אחד תרופות חדישות גם לאותן המחלות הממאירות שאין עוד כל תרופה להם כיום הזה. וכבר אמר החכם מכל אדם "לכל זמן ועת לכל חפץ תחת השמים".

אך אין אנו צריכים לכל זה מכיוון שכאמור הדבר ברור על פי ההלכה שקירוב מיתה לאדם אשר עוד נשמה באפו, יהיה מצב חיותו איזה שיהיה, לרציחה ממש יחשב...

מותר להימנע מלתת תרופות הגורמות סבל לחולה ע"פ דרישתו

הרב שלמה זלמן אויערבאך, שו"ת מנחת שלמה, חלק א סימן צא סעיף כד

רבים מתלבטים בשאלה זו של טיפול בחולה גוסס, יש סוברים דכשם שמחללים שבת עבור חיי שעה, כך חייבים להכריח את החולה על זה, כי הוא אינו בעלים על עצמו לוותר אף על רגע אחד. אך מסתבר שאם החולה סובל מכאבים ויסורים גדולים או אפילו סבל נפשי חזק מאוד, חושבני שאוכל וחמצן לנשימה חייבים ליתן לו גם נגד רצונו, אבל מותר להימנע מתרופות הגורמות סבל לחולה אם החולה דורש את זה. אולם אם החולה ירא שמים ולא נטרפה דעתו רצוי מאוד להסביר לו שיפה שעה אחת בתשובה בעולם הזה מכל חיי העולם הבא.

הרב שלמה זלמן אויערבאך היה ראש ישיבת 'קול תורה' בירושלים במשך כששים שנה. מחשובי פוסקי ההלכה בדור האחרון. התמודד רבות עם שאלות הלכתיות בתחומי הרפואה, המדע והטכנולוגיה. נפטר בשנת תשנ"ה.

ניתוק חולה ממכונת הנשמה

הרב ישראל מאיר לאו, שו"ת יחל ישראל, חלק א סימן פא

א. מה בין הצלת חיים להארכת חיים

כתב הרמ"א (יורה דעה סימן שלט סעיף א):

וכן אסור לגרום למת שימות מהרה, כגון מי שהוא גוסס זמן ארוך ולא יוכל להיפרד, אסור להשמט הכר והכסת מתחתיו... וכן לא יזיזו ממקומו... אבל אם יש שם דבר שגורם עיכוב יציאת הנפש... מותר להסירו משם, דאין בזה מעשה כלל אלא שמסיר המונע.

העולה מדברים אלו הוא שאסור לקרב מיתת הגוסס. אלא שאם הנידון אינו בקירוב המיתה ממש, אלא בהסרת המונע את מיתתו, כלומר שבדרך הטבע היה אותו אדם מת, אלא שיש איזה מונע צדדי וחיצוני שמרחיק את מיתתו, באופן כזה מותר להסיר את אותו המונע... והנה בזמננו נפוצה השאלה על ניתוק חולה מסוכן ממכונת הנשמה מלאכותית, ולכאורה זהו ממש הדין שכתב הרמ"א שהבאנו בריש דברנו. אלא שצריך עדיין לבאר את גדרי ההלכות בזה. ולכאורה נראה לומר כך, שבאמת יש לחלק בין עשיית רפואה לעשיית דבר שאינו רפואה אלא הוא רק איזו שהיא עצה למנוע את יציאת הנשמה.

דאמנם יש מצוה של השבת גופו שחייב כל אחד מישראל להציל את חייו של חברו באיזה אופן שיוכל. ברם דברים אלו אמורים רק אם על ידי ההצלה שעושה ישנו שינוי בעצם טבעו של החולה שאפשר לו להמשיך לחיות, וכגון בסוגיא ביומא (פג ע"א) בדין של נפלה עליו מפולת שמחללים שבת גם לחיי שעה, והיינו שמפנים את המפולת, מפני שהאדם עצמו יוכל לחיות יותר זמן אם לא תהיה המפולת

הרב ישראל מאיר לאו
בעבר הרב הראשי של העיר נתניה, של תל אביב, ולימים הרב הראשי האשכנזי לישראל (תשנ"ג-תשס"ג). כיום הרב הראשי של תל אביב. את תקופת השואה עבר כילד, ועם עלותו ארצה למד בישיבת 'קול תורה' בירושלים, בה נקשר מאוד לראש הישיבה הגרש"ז אויערבך זצ"ל.

עליו מאשר כשהוא מתחתיה, ונמצא דאדרבה יש עליו דבר חיצוני המעכב את המשך חייו, ובוודאי שחובה להסירו. וכמו כן חובה עלינו לעשות הכל למען חולה להמשיך את חייו אפילו חיי שעה כל דהוא, אם ההצלה היא כפי טבעו של עולם, והיינו להאכילו ולהשקותו וכדומה. וכן כל מיני רפואות חובה לעשות לו, הואיל ועל ידי הרפואה ישנו שינוי מהותי בגוף עצמו ביחס למחלה, מפני שכעת יכול הגוף להתגבר ולחיות. אבל אם העניין הוא הפוך, שאין כל אפשרות להאריך את חייו באופן הטבעי שלהם, אלא לפי טבעו של עולם חייו הולכים וגמרים, ואנו עושים פעולה צדדית המונעת את גמר חייו מבלי שיש שינוי מהותי בגופו עצמו, וגם אין זה כפי הטבע עצמו, באופן כזה אין כל מצוה להאריך את החיים, ועל מקרה זה לא נאמרה מצוה השבת גופו, שהרי באמת אין בזה שום השבת הגוף, כיוון שלאחר המעשה הגוף יהיה באותו מצב שהיה מבלי כל תוספת כח עמידה כנגד מה שנגזר עליו.

חייו על ידי מעשה אקטיבי. זאת, אפילו אם הוא כבר גוסס, כי יש ערך לכל רגע של חיים. והראיה: יש לחלל שבת אפילו על אדם שיודעים שיחיה רק כמה ימים או שעות בלבד ('חיי שעה'). לכן, יש חיוב להמשיך להחיותו על ידי חמצן ומזון. לעומת זאת, הרב מוסיף שלגבי **תרופות הגורמות סבל** (פיזי או נפשי) גדול לחולה, אין חיוב להכריחו לקחתן, ואם מבקש להימנע מהן הדבר מותר.

הרב ישראל מאיר לאו קובע כלל הלכתי המופיע ברמ"א: **אסור לעשות מעשה שיגרום לזירוז מותו של החולה**. אולם, אם החולה ימות בדרך הטבע, ויש דבר חיצוני שמעכב את מיתתו - מותר להסירו, כי זה אינו מעשה אקטיבי שמזרז את המוות כך שבלעדיו האדם היה נשאר חי. הדבר מוגדר כמעשה פאסיבי של 'הסרת מונע': מסירים רק את הדבר שמונע מן האדם למות, ואז ימות באותו זמן שהיה מתוכנן בדרך הטבע. על כן, מעשה זה אינו נחשב כמזרז את המוות והוא מותר.

בנושא ניתוק ממכונת הנשמה, הרב לאו אומר שבמבט ראשון, על פי הכלל שאמרנו, היינו חושבים שמותר לנתק מכונת הנשמה. שהרי לכאורה האדם ימות בדרך הטבע, ורק אינו מספקים לו חמצן נוסף, ובכך אנו מסירים את המונע ממנו למות. אך הרב מוסיף שיש לחלק בין סוגי המונעים שמותר להסיר: אם מדובר על מונעים חיצוניים שאינם מרפאים - מותר להסירם, כי אינם מסייעים לריפוי החולה; אך כאשר מדובר על טיפולים רפואיים - אין היתר להסיר מונעים אלו, משום שבדרך הטבע הם יכולים לעזור לו להתרפא.

החיוב להציל את חיי הזולת אפילו לכמה שעות (כמו בחילול שבת), קיים דווקא כאשר ההצלה יוצרת שינוי (אפילו אם מועט) במצבו של החולה (כמו בפינוי מפולת שעליו), שבזכות ההצלה יוכל גופו לחיות באופן טבעי יותר זמן. לכן, יש חיוב לתת טיפול רפואי כאשר הוא מועיל להחזיק את הגוף, ופעולה זו מוגדרת כ'הצלה'. אך אם באופן טבעי הגוף אינו מסוגל להמשיך ולהתקיים, והטיפול הרפואי אינו יוצר שינוי מהותי במצב החולה, אלא מהווה רק פעולה צדדית וטכנית שממשיכה להחזיק את הגוף במצבו הנוכחי, ללא שום שינוי מהותי - אין בזה חיוב הצלה. זאת, כי הדבר אינו מוגדר כ'הצלת חיים' אלא כ'הארכת חיים'; כלומר, גם לאחר הטיפול הגוף נשאר בדיוק באותו מצב סופני שבו היה קודם, והטיפול מחזיק את הגוף 'בכוח', ללא שום יכולות עצמאיות של הגוף.



ב. תנאים להפסקת פעולת מכונת הנשמה

ומעתה יש לראות לעניין הפסקת מכונת הנשמה, ובאמת אין כל האופנים שווים, ובוודאי שאם לפי אומדן הרופאים אין תועלת וסיכוי כל שהוא שעל ידי פעולות ההחייאה הללו יחזור החולה לחיים, אלא כל המעשים אינם אלא למנוע יציאת נשמה, יש לדון שפעולות אלו דומות למה שהבאנו מהפוסקים שאלו מעשים שאינם אלא מעכבים את יציאת הנשמה, ואין חיוב לעשותם, וכפי העולה מהספר חסידים (סימן תשכ"ג) גם כן יש למנוע מלעשותם. וכאמור כמובן שהנידון הוא שכל פעולת הלב והריאות נעשית בצורה מלאכותית גרידא, והם עצמם אין להם כושר וכוח תפקוד.

אלא שיש להדגיש שבזה עצמו לא סגי [מספיק], הואיל ויש מקרים שעל ידי הפעולות הללו חוזרים איברים אלו לתפקודם. אלא כאן הנידון להתיר הוא במקרה שגם נהרסו כבר תאי המוח בגלל חוסר חמצן, וממילא אין כל תוחלת בחיים הללו, ובלי המכונות המפעילות איברים אלו בצורה מלאכותית היה החולה מת מיתת עצמו, ואנו מחזיקים אותו בחיים בניגוד למצב הטבעי שלו.

עוד יש לציין את פסקו של מו"ר הגרש"ז אויערבך המתיר לתת זריקות מורפיום וכדו' לחולה הסובל מכאבים קשים והזריקות יקלו עליו את הכאבים אך יש בהם כדי לקרב את מיתתו, אם אין בכל זריקה וזריקה כדי לקרב את מיתתו, אלא רק בצירוף כל הזריקות יש השפעה על קיצור חיו, אם הזריקות ניתנות רק לשם הקלה על כאבים יש להתיר לתת לו אף בכמות גדולה ללא התחשבות בהשלכות על קירוב מיתתו. אך אם החולה נמצא במצב שהזריקה האחת תקרב את מיתתו באופן ישיר, אין היתר לתיתה, אלא בתנאים שכתבנו לענין חיות עצמית ללא מכשירים...

והואיל ונושא זה הוא דיני נפשות ממש, מן הראוי להדגיש כי לא באתי להכריע את ההלכה, אלא כדרך שקלא וטריא, ולזקני וגדולי הפוסקים שבדור ה' עליהם יחיו, להם משפט הבכורה לפסוק בכל מקרה ומקרה לגופו, כי אין ללמוד ממקרה אחד למשנהו בענין כה חמור כאשר ההלכה תלויה ממש בהבדלים של כחוט השערה בין מוות וחיים, ובוודאי שאין לרופאים לעשות מעשה לפני התייעצות הלכתית במקרה הנידון.



מקורות

תלמוד בבלי מסכת יומא דף פג עמוד א

משנה: ... מי שנפלה עליו מפולת, ספק הוא שם ספק אינו שם, ספק חי ספק מת, ספק נכרי ספק ישראלי - מפקחין עליו את הגל. מצאוהו חי - מפקחין, ואם מת - יניחוהו.

מסקנה: לפי הכללים שהגדרנו לעיל, הרב ישראל מאיר לאו מכריע שהמסקנות בענין הפסקת מכונת הנשמה צריכות להיות כאלה:

כאשר מדובר בחולה שפעולת הנשימה שלו (לב, ריאות) כבר אינה עצמאית, אלא רק מלאכותית, ובנוסף, הרופאים סוברים שגם לאחר פעולות ההנשמה אין סיכוי שהגוף יחזור לתפקוד כמקודם - יהיה מותר לנתקו, כיוון שהמכונה אינה נחשבת כפעולת הצלה, אלא רק משאירה את הגוף במצב סטטי ('הארכת חיים'). לכן הניתוק לא ייחשב כגרימת מוות, אלא רק כהסרת מנוע צדדי.

אך הרב מעיר שמכיוון שיש מצבים שבהם הלב והנשימה חוזרים לתפקוד לאחר הנשמה מלאכותית - על כן יהיה מותר לנתק רק כאשר גם תאי המוח הרוסים ולא מתפקדים, ואז יש ודאות מוחלטת שהגוף לא יחזור לתפקוד, והאיברים פועלים בצורה מלאכותית בלבד.

(הרב לאו מעיר, שעל פי ספר חסידים גם בזה יש להחמיר ולא לנתק את המכונה, כי זהו מעשה אקטיבי ולכן גם הוא נחשב כגורם למיתה ומקרב אותה. אך הרב לאו אינו חושש לשיטתו).

הרב לאו מביא סיוע נוסף לדבריו מדברי מורו ורבו הרב שלמה זלמן אויערבאך. לטענת הגרש"ז, מותר להקל על כאבי חולה בזריקות מורפיום, אע"פ שבצירוף זריקות רבות יכול למות. טעם הדבר הוא, שבכל זריקה שנותנים אין חשש שימות, ולכן הדבר אינו נחשב למעשה ישיר של קירוב המוות.

לכן הרב לאו טוען שניתן להסתמך על סברה זו גם בניתוק מהנשמה: כיוון שהניתוק אינו גורם למוות מיידי, לכן אינו נחשב מעשה ישיר שמקרב את המוות שאסור, לכן יש להתיר זאת כנתינת מורפיום, שרק לאחר זמן מנתינתו החולה ימות.

(אך כאמור, כל זאת רק בהסתמך על הגדרים שנקבעו לעיל, שמוחו של החולה כבר אינו מתפקד ולא יוכל לחזור ולתפקד).

רמב"ם הלכות סנהדרין פרק יח הלכה ו

גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים, וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם - הוראת שעה היתה או דין מלכות היה, אבל הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלן [הסובלים] מרי נפש הוא המחכים למות שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות, שמא כך זה - יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג, וכללו של דבר גזירת מלך היא.

הרב דוד בן זמרא, רדב"ז, הלכות סנהדרין פרק יח הלכה ו

גזירת הכתוב הוא וכו'. תניא: מי שבא לבית דין ואמר הלקוני אין מלקין אותו, והכי אמרינן בכל דוכתא: אין אדם משים עצמו רשע. והטעם שכתב רבינו לא שייך גבי מלקות, ולפיכך כתב "וכללו של דבר גזירת המלך היא", ואין אנו יודעים הטעם. ואפשר לתת קצת טעם, לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה שנאמר "הנפשות לי הנה" (יחזקאל יח, ד). הלכך לא תועיל הודאתו בדבר שאינו שלו, ומלקות פלגו דמיתה הוא. אבל ממונו הוא שלו, ומשום הכי אמרינן הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. וכי היכי דאין אדם רשאי להרוג את עצמו, כן אין אדם רשאי להודות על עצמו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה, לפי שאין נפשו קניינו. ועם כל זה אני מודה שהיא גזירת מלכו של עולם ואין להרהר.

רמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א הלכה ד

ומזהירין בית דין שלא ליקח כופר מן הרוצח ואפילו נתן כל ממון שבעולם ואפילו רצה גואל הדם לפטרו, שאין נפשו של זה הנהרג קנין גואל הדם אלא קנין הקב"ה, שנאמר: "ולא תקחו כופר לנפש רוצח" (במדבר לה, לא).

הרב שניאור זלמן מלאדי, שולחן ערוך הרב, חושן משפט, הלכות נזקי ממון ונפש סעיף ד
אסור להכות את חבירו אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער.

הרב יחיאל מיכל אפשטיין, ערוך השולחן, יורה דעה סימן שלט סעיף א

שנינו בריש מסכת שמחות, הגוסס הרי הוא כחי לכל דבריו - זוקק ליבום ופוסט מן היבום וכו' ואסור לעשות לו דבר שתקרב מיתתו, וכך שנו חכמים במשנה דשבת [קנ"א ב] דהמעצים עיניו של מת עם יציאת הנפש הרי זה שופך דמים, ואף על פי שאנו רואים שמצטער הרבה בגסיסתו וטוב לו המוות, מכל מקום אסור לנו לעשות דבר לקרב מיתתו, והעולם ומלואו של הקב"ה וכך רצונו יתברך, וכל שכן שאסור לעסוק בעדו בארון ותכריכים וקבורה בעודו חי.





סיכום

המתת חולה הנוטה למות

לאדם אין בעלות על גופו. עמדה הלכתית זו היא המנחה ביחסי אדם וגופו. כיוון שכך, אין לאדם לעשות שום פעולה שתפגע בגופו, גם אם מדובר בחולה הסובל ייסורים. אין לנו יכולת להעריך את המשמעות של רגע בחייו של אדם. עם זאת, יהיה מותר במצבים מסויימים להימנע מהענקת טיפול שאינו חיוני, ולהסתפק בהזנת החולה בלבד. כל האמור לעיל, עוסק במקרה שבו אדם יכול לחיות באופן עצמאי. אולם, כאשר החולה אינו יכול להמשיך לחיות בכוחות עצמו, ומכונות או תרופות הן המחיות אותו, או אז במקרים מסויימים יהיה מותר להימנע מלהעניק לו טיפול רפואי.



ד. כפיית טיפול רפואי

מבוא

באתיקה הרפואית המקובלת כיום, נצרכת 'הסכמה מדעת' של החולה לשם הטיפול בו. הרופא חייב לקבל את הסכמתו המודעת של החולה לטיפול רפואי, והחולה רשאי להסכים או לסרב לטיפול המוצע לו. לשם כך, על הרופא למסור לחולה בשלב מוקדם ככל האפשר את המידע הרפואי הנדרש (תיאור המצב, אפשרויות הטיפול, והסיכונים האפשריים בטיפול או בהעדר טיפול), ועל פיו יקבל החולה את החלטתו.

הנחת היסוד של עמדה זו היא ההבנה שיש צורך בשיתוף פעולה בין החולה לרופא. הרופא נושא עמו את ידיעותיו וניסיונו, והחולה מביא את ערכיו ואת תחושותיו האישיות, ובשיתוף שניהם יגיעו לתוצאות טובות יותר. העקרונות העומדים מאחורי תפיסה זו, הם:

1. חירות הפרט וחופש הבחירה.
 2. האדם בעלים על גופו, ויש צורך משפטי בהסכמתו.
 3. מעשית - שותפות החולה בקבלת ההחלטות מגדילה את האמון במערכת הרפואית, ומאפשרת ביקורת עליה. הסכמת החולה מונעת את האפשרות להאשים את הרופא בתקיפה או ברשלנות בקבלת ההחלטה.
- אך בכל זאת, ישנם מצבים מיוחדים המוגדרים בחוק, שבהם ניתן לתת לחולה טיפול רפואי גם ללא הסכמתו מדעת:

1. כאשר מצבו הפיזי או הנפשי אינו מאפשר להביע הסכמה, ולא ידוע שהוא מתנגד לטיפול.
2. כאשר נשקפת סכנה חמורה לחיי החולה. אך בתנאי שצפוי שהטיפול ישפר את מצבו במידה ניכרת, וכן קיים סיכוי סביר שלאחר מתן הטיפול ייתן החולה את הסכמתו למפרע.
3. במצב חירום רפואי מותר לתת טיפול דחוף גם ללא הסכמתו (אם בשל מצב החירום אי אפשר לקבל כעת את הסכמתו), בהסכמת שלושה רופאים.

(ע"פ חוק 'זכויות החולה' תשנ"ו-1996)

על פי התורה, חייב כל אדם לשמור על חייו ובריאות גופו. התורה מצווה "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם" (דברים ד, טו). מפסוק זה למדו חכמים שהחולה מצווה לשמור על הפיקדון שהפקיד בידיו הבורא בצורה הטובה ביותר, ואסור לו לפגוע בעצמו או להתאבד. על הנמנע משמירת גופו נאמר: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" (בראשית ט, ה).



לא רק האדם עצמו, אלא גם הרופא וכל מי שיכול לסייע ולהועיל, מצווה בכך. אם אפשר לעזור לאדם לשמור על חייו ונמנעים מכך, עוברים על איסור "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז), ומבטלים מצוות "והשבבות לו" (דברים כב, ב) - לרבות השבת גופו. "ובכלל פיקוח נפש הוא, ואם מונע עצמו, הרי זה שופך דמים" (שולחן ערוך יורה דעה, הלכות רפואה - סימן שלו סעיף א).

האם בשל חובת שמירת הגוף והבריאות נשללת מהאדם זכות הבחירה וההחלטה אם לטפל בגופו, או לסרב לקבל טיפול אף על פי שללא טיפול זה יהיו חייו בסכנה? כאשר חולה מסרב לקבל טיפול רפואי, מחמת ייאוש או בשל גודל הייסורים העתידיים, או אף מפחד מייסורי הטיפול בלבד - האם רשאי הרופא לכפות עליו טיפול על מנת להציל את חייו, או שמא עדיין הדבר תלוי בבחירתו החופשית של החולה ובהסכמתו?

א. חולה מצווה להישמע להוראות הרופא אסור לסמוך על הנס

הרב שלמה בן אדרת, שו"ת הרשב"א, חלק א סימן תיג

מי שהשיגו החולי, אינו סומך על הנס שלא לשאול ברופאים ולהתעסק בדברים המועילים. והוא אמרו: "ורפא ירפא" (שמות כא, יט), ואמרו חז"ל: "מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות" (בבא קמא פה ע"א). ואומרם "ניתנה רשות" - לומר שאין זה הפך מה שהזהירה התורה בהשגחה... ולא עוד אלא שאסור להיכנס בעיני הסכנות

הרב שלמה בן אדרת
הרשב"א (מאה י"ג), ספרד. תלמידם של
רבנו יונה והרמב"ן. כתב מאות תשובות
בהלכה - שו"ת הרשב"א, וחיבר חידושים
למסכתות הגמרא.

ולבטוח על הנס... ואמרו: כל הסומך על הנס אין עושין לו נס (ע"פ שבת לב ע"א). ומותר לבטוח באדם, והוא שלא יסור לבו מן השם. ואמרו: "ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרועו, ומן ה' יסור לבו" (ירמיהו יז, ה). אך לבטוח בשם שיעשה לו תשועה על ידי האיש הפלוני מותר ומצוה... ואפילו החסיד שבחסידים אין להם רשות לעשות במלאכתן דרך הביטחון, רק כדרכו של עולם.

על חולה להישמע להוראות גם אם הרופא אומר לאכול ביום כיפור

הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת, חלק א סימן סא

שאלה: חולה שרופאים מומחים אומרים שאם יתענה ביום הכפורים קיים חשש שיכבד חוליו ויבוא לידי סכנה, והחולה רוצה להתחסד ולהחמיר על עצמו, ולהתענות ביום הכפורים, ואומר שהוא בוטח בה' שיציל אותו מסכנה, האם מותר מצד ההלכה להרשות לו להתענות, או לא?

לסיכום: החולה מצווה לשמוע לדברי הרופא, ואדרבה: אסור לו לסמוך על הנס, אלא עליו ללכת אל הרופא. אין בדבר בעיה של אמונה בה', שהרי הרופא הוא שליחו של ה' (אלא שעל החולה לזכור זאת).

תשובה: במסכת יומא (פה ע"ב) למדנו שפיקוח נפש דוחה כל המצוות שבתורה, מהפסוק "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ה). "וחי בהם" - ולא שימות בהם. וכן כתב הרמב"ם (בפרק ב מהלכות שבת הלכה ג), וסיים:

הא למדת, שאין משפטי התורה נקמה בעולם, אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם, וכמו שנאמר: "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום" (משלי ג, יז). ואלו האפיקורסים שאומרים שאסור לחלל שבת או יום הכפורים אפילו לצורך פיקוח נפש, עליהם הכתוב אומר: "וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם" (יחזקאל כ, כה).

והרמב"ן במלחמות ה' [פירוש על הרי"ף] (סנהדרין עד ע"ב) כתב:

שאינן שום מדת חסידות לחולה שיש בו סכנה להחמיר על עצמו, שלא יחללו עליו שבת או יום הכפורים. ואדרבה, המונע עצמו במקום סכנה הרי זה מתחייב בנפשו, שנאמר: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" (בראשית ט, ה) - "מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם" (בבא קמא צא ע"ב), ומבואר בירושלמי (יומא פרק ח' הלכה ה), שהשואל לחכם אם מותר לחלל שבת ויום הכפורים במקום פיקוח נפש, הרי זה שופך דמים (שעל שהוא הולך ושואל וחוזר אצלו, הרי החולה מוציא את נפשו, ודמו מידו יבקש). והזריז הרי זה משובח.

... אמנם בשו"ת אבני נזר (חלק חושן משפט סימן קצג), בתשובה לאבי המחבר הגאון ר' זאב נחום אב"ד ביאלה, מסתמך בין השאר על מה שכתב רבי אברהם בן עזרא (שמות כא, יט), שלא ניתן רשות לרופא לרפאות אלא מכות ופצעים חיצוניים, אבל חולי פנימי הוא ביד ה' לרפאותו ולא בידי הרופאים. ושכן דעת הרמב"ן (ויקרא כו, יא) שכתב:

כי ברצות ה' דרכי איש, אין לו עסק ברופאים, ושכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, שלא היו דורשים ברופאים אלא בנביאים, וזה היה עוונם של אסא שנאמר בו: "גם בחוליו לא דרש את ה' כי ברופאים" (דברי הימים ב טז, יב).

ועל פי זה העלה באבני נזר שם, שרשאי החולה שלא לציית לרופאים כשמצווים עליו לאכול מאכל איסור לרפואתו, ואפילו אם אין החולה מוחזק לצדיק, רשאי להחמיר על עצמו בזה, כי לעניין זה נקרא צדיק, שברצונו להחמיר על עצמו שלא יאכל דבר האסור, ובטוח בה' שירפאהו, אף על פי שיש בו סכנה.

גם הגאון רבי שלמה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (חלק או"ח סימן שנא) כתב, שבמקום חשש ספק סכנה מותר לאדם להחמיר על עצמו ולהתענות ביום הכפורים, כיוון שתענית יום הכפורים הוא מדאורייתא, ואם הוא אדם חשוב, ראוי שיחמיר על עצמו, אבל בתשעה באב שהוא מדרבנן אסור להחמיר על עצמו, עיין שם.

אולם במחילת כבוד תורתם דבריהם תמוהים, שהרי מבואר בדברי הראשונים הנ"ל

דין 'פיקוח נפש דוחה כל המצוות' (מלבד שלוש החמורות): ישנה הלכה חשובה מאוד המובאת בגמרא (תוספתא מסכת שבת פרק יז),

שדוחים ומחללים את השבת אפילו בשביל להחיות נפש בספק (כלומר, אין ודאות שהחולה יחיה אם ינסו להחיותו). טעם הדבר: "לא ניתנו מצוות לישראל אלא לחיות בהן, שנאמר: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' - ולא שימות בהן. אין כל דבר עומד בפני פיקוח נפש חוץ מעבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים" (ודווקא שלא בשעת השמד, אבל בשעת השמד אפילו על מצווה קלה שבקלות יכול אדם למסור נפשו עליה, שנאמר "ולא תחללו את שם קדשי", ו"כל פעל ה' למענהו").

וכך פסק הרמב"ם בהלכותיו כמובא כאן.

הדבר בא ללמדנו, עד כמה גדולה מעלת חיי היהודי ועד כמה גדולה מעלת נשמתו, שרוב מצוות התורה נדחות בשבילו על מנת שימשיך לחיות ואפילו עוד זמן מועט.

מובא בהלכה, שכאשר יש צורך ואף מצווה לחלל שבת או חג מפני פיקוח נפש - יש חשיבות שדווקא תלמידי החכמים הגדולים יעשו זאת, כדי שאחרים ילמדו מהם ולא יתמהמהו בדבר.

מהרמב"ם והרמב"ן יש ללמוד שכאשר אדם נמצא בסכנה או בספק סכנת חיים - מצווה לשמור על נפשו, אע"פ שבשביל זה יצטרך אף לעבור על קיום מצווה או איסור, מפני שהמצוות נדחות מפני פיקוח נפש ("וחי בהם").

הרמב"ן (בתחילת פירושו על התורה) מסביר שוודאי שכל מחלה מגיעה מהבורא, ובדרך כלל היא מגיעה על חטא מסוים. לכן, כאשר האדם חולה, הדבר בא לעורר אותו לשוב בתשובה מחטאו. על כן, בזמן הנביאים יכול היה האדם לפנות לנביא על מנת שיגיד לו מה הסיבה למחלתו, ועל מה עליו לשוב בתשובה. כאשר היה שב מחלתו הייתה מתרפאת, ולא היה צריך ללכת לרופאים. כך היו נוהגים באותה תקופה הצדיקים.

בעל האבני נזר מביא בשם האבן עזרא שלרופא ניתנה רשות לרפא רק מחלות חיצוניות, ואילו מחלות פנימיות תלויות בכך שהחולה יעשה תשובה (והרמב"ן כותב שכך היה הדבר בזמן הנביאים).



באותו אופן: כאשר התורה מצווה אותנו 'וחי בהם' - כוונת הדבר שחובה עלינו לשמור על נפשנו, ולחלל את השבת או את יום הכיפורים על מנת שנוכל להמשיך לחיות ולקיים מצוות נוספות. חל איסור ללכת ולשאול תלמיד חכם בעניין, כי אנחנו מחמירים מאוד בשמירת הנפש, וכאשר התורה מתירה לנו לעבור על מצוה אחת בשביל לינצל ממיתה - זו טיפשות לנסות ולהחמיר במקום שיש סכנה (כי על ידי שמחמיר במצוות השבת - מיקל במצוות שמירת הנפש, ועושה בכך נגד רצון הבורא).

לפיכך, האבני נזר למד מכך שכאשר מדובר במחלה פנימית - אין החולה מחויב לשמוע לרופא, ויכול להחמיר על עצמו לקיים מצוה שתסכן אותו. בכיוון זה הלך הרב קלוגר (בפסקה הבאה), שכתב שאף בספק סכנה מותר לחולה להחמיר על עצמו, ולא לשמוע בקול הרופא.

לסיכום: הרב עובדיה יוסף חולק על דבריו האחרונים של האבני נזר, ומוכיח שכל הראשונים סוברים שבמקום סכנה אסור לחולה להחמיר על עצמו, ועליו לשמוע בקול הרופא. אדרבה: המחמיר על עצמו ייענש (והרב מביא שגם הרמב"ן מודה שכיום שאין נבואה, מחויבים להקשיב לרופא). והדבר נכון בין במחלות חיצוניות ובין בפנימיות (ואע"פ שהאבן עזרא סבר אחרת, זוהי דעת יחיד ולכן אין פוסקים כמותו).

סיכום חלק א': כאשר מדובר בסכנת נפשות, מצווה על החולה לשמוע בקול הרופא ואסור לו לסמוך על הנס. ואפילו אם עליו לעבור על מצוות - הדבר מותר ואף מחויב, כי התורה נדחית מפני פיקוח נפש.

לסיכום: כאשר מדובר בחולה שיש בו סכנה, והרפואה תועיל להצילו - מאחר שניתנה רשות לרופא לרפאות מחויב הרופא לטפל בו ואף לכפות עליו את הטיפול, אפילו נגד רצונו. זאת, משום "לא תעמוד על דם רעך" - כל אדם שיכול להציל את חברו, מחויב בכך. אין צורך לשאול ולבקש את הסכמתו של החולה מפני שאסור לאדם לאבד את עצמו לדעת.

שבמקום סכנה אסור לחולה להחמיר על עצמו ולהתענות ביום הכפורים, וכן מבואר בשו"ת הרדב"ז ח"ג (סימן תמ"ד), שחלילה לחולה להחמיר על עצמו להתענות ביום הכפורים, אם הרופאים חוששים שיבוא לידי ספק סכנה על ידי כך, ושהמחמיר על עצמו הרי הוא מתחייב בנפשו, כמו שכתוב: "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש". ומה שהסתמך באבני נזר על דברי הרמב"ן (ויקרא שם), באמת שגם הרמב"ן מודה שבזמן הזה שנסתם כל חזון, והסתיימה ונפסקה הנבואה מישראל, מחויבים להתנהג על פי עצת הרופאים, וכמבואר ביומא (פג ע"א) שאם הרופא אומר צריך החולה לאכול ביום הכפורים, והחולה אומר שאינו צריך, שומעים לרופא, ומאכילים אותו. וכן כתב הרמב"ן בתורת האדם (דף ז' ע"ד). וכן פסקו הרמב"ם (פרק ב' מהל' שביתת עשור הלכה ח) והטור והשולחן ערוך אורח חיים (סימן תריח סעיף א). ואפילו אם החולה יש לו מחלה פנימית, שומעים לדברי הרופא, ומחללים עליו שבת ויום הכפורים, ואסור לחולה להחמיר על עצמו. ואפילו אם היה רבי אברהם אבן עזרא חולק על זה, בוודאי שאין לסמוך עליו נגד דעת כל רבותינו הפוסקים...

בסיכום: חולה שהרופא אומר שאם יתענה ביום הכפורים יש חשש ספק סכנה לחייו, חייב לציית לדבריו ולאכול ביום הכפורים, שספק פיקוח נפש דוחה מצות עינוי של יום הכפורים. ואם החולה מחמיר על עצמו ומתענה, לא רק שאינו נוהג מדת חסידות, אלא אדרבה ענוש ייענש בידי שמים על כך. ומצווה להסביר הדברים לחולה בטוב טעם ודעת על ידי רבנים בעלי השפעה ושב ורפא לו.

ב. סיבות ומניעים לכפיית טיפול רפואי

לא תעמוד על דם רעך

הרב יעקב עמדין, מור וקציעה, שולחן ערוך אורח חיים סימן שכח

כשיש לרופא ידיעה ודאית ועוסק בתרופה גמורה ובדוקה, ודאי לעולם כופין לחולה המסרב במקום סכנה בכל עניין ואופן, שנתנה תורה לרופא לרפאותו, כגון לחתוך בשר חי שבמכה ולהרחיב פיה ולהפיס מורסא ולחבוש שבר, אפילו בנטילת אבר, ולתקן לו אספלנית ורטיה ולהנות ממנו מזון לחבורה ולהשקותו משקין מזיעין, ולהאכילו דברים מבריאיים ומסעידים או ממרקים ומנקים, בדוקים ובחונים שמועילים ובלתי מזיקים. כל כהאי גוונא [כל כגון זה] ודאי עושים לו ומְעֻשִׁין [כופים] אותו בעל כורחו משום הצלת נפש, ואין משגיחין בו אם הוא אינו רוצה בייסורים ובוחר מוות מחיים, אלא חותכין לו אפילו אבר שלם אם הוצרך לכך למלטו ממוות, ועושין כל הצריך לפיקוח נפש נגד רצונו של החולה. וכל אדם מוזהר על כך משום "ולא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז) ואין הדבר תלוי בדעתו של חולה, ואינו נתון ברשותו לאבד עצמו.

מניעת התאבדות

הרב שלמה גורן, "השימוש בתרופות וברופאים - מצוה או רשות", תורת

הרפואה, עמ' 21-26

בית המשפט העליון החליט שיש לכפות על נער את הטיפול הרפואי בניגוד לרצונו... השאלה היא האם אין בסירובו לקבל את הטיפול משום איבוד עצמי לדעת, שמבחינה הלכתית מהווה איסור חמור ביותר, כמו ששינונו: "המאבד עצמו לדעת אין מתעסקין עמו לכל דבר ואין מתאבלין עליו ואין מספידין אותו" (רמב"ם הל' אבל א, יא), וכן פסק הרמב"ם בהל' רוצח (ב, ב): "ההורג את עצמו... שופך דמים הוא ועוון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים". מניעת שימוש בתרופות, שיש בהן סיכוי להצלת חייו או לפחות להאריכן, הינה לכאורה עבירה על הכתוב "רק השמר לך ושמור נפשך מאוד" (דברים ד, ט), וכן "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (שם ד, טו)... הרמב"ם אומר עוד (הל' רוצח יא, ה): "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד על כך, מכין אותו מכת מרדות". משתמע מזה שאין אדם רשאי לסכן את חייו ועל בית דין לאכוף עליו שמירת חייו. על אחת כמה וכמה כאשר מדובר בהימנעות מטיפול רפואי לחולה אנוש שסכנתו ודאית.

מחללים שבת על חיי שעה

הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק ט סימן מז

כך הלכה פסוקה היא בגמ' יומא (פג ע"א) וברמב"ם (הל' שבת ב, יח) ובשולחן ערוך (אורח חיים סימן שכט סעיף ג), שאפילו מצאוהו מרוצץ שאינו יכול לחיות אלא לפי שעה - מחללין עליו את השבת עבור כן. והרמב"ם שם מדגיש וכותב בלשון: "אף על פי שנתרוצץ ואי אפשר שיבריאו מפקחים מעליו ומוציאים אותו לחיי אותה שעה". והאם חיי השעה האלה שיאריכו לו - לא מלאים ייסורים הם? והדין הזה הוא פשוט, והוא אפילו אם החולה בעצמו יצחק 'הניחו לי ואל תגישו לי שום עזרה כי נבחר לי המוות'. ואם כן הרי מכל זה ראייה חותכת שגם חיים מרים כאלה, לא עלינו, יקרים הם עד כדי כך שנחשבים בהלכה כזכות לאדם הזה שלא מת מיד אלא מאריך בחיותו, וגם מחללים את השבת עבור הארכת חיים כאלה...

אני מבין גם הצד השני של המטבע, אבל לאידך גיסא: אין לנו עסק בנסתרות, וגם אין לנו במה שהחולה בעצמו צועק מרה מנהמת לבו שאין לו חפץ בחיים כאלה, הגם שהלב מאד הומה עליו, ואחת היא לנו. כי מכיוון שמצאנו בהלכה שיש חובה לעשות מאמצי הצלה ואפילו לחלל את השבת עבור המשכת חיים כאלה, סימן מזה שגם חיים כאלה יקרים לפני הקדוש ברוך הוא היוצר והיודע מה טוב לאדם.

דין 'מאבד עצמו לדעת':

אדם שפוגע בנפשו במזיד ומתאבד. יש בכך איסור חמור של "השמר לך ושמור נפשך מאוד", ואף דומה לרצח. על כן, על פי ההלכה, אדם שהתאבד אינו נקבר עם קברי ישראל, אין מספידים אותו, ואף משפחתו אינה מתאבלת עליו.

דין 'מכת מרדות':

כאשר אדם עובר במזיד על איסור תורה מפורש, ובזמן העבירה התרו בו עדים שהדבר אסור - מדין תורה עונשו **מלקות**, ולכן מקבל 39 מלקות על ידי בית דין. לעומת זאת, באיסורי **דרבנן** **תיקנו חכמים** שמי שעובר עליהם או על תקנות שתיקנו חכמים, עונשו 'מכת מרדות', היינו מכה אחת שנותנים בית הדין לעובר על דבריהם.

לסיכום: חולה שיש בו סכנה וניתן להצילו, לא רק לרופא יש חיוב להצילו משום "לא תעמוד על דם רעך". גם לחולה יש חיוב לשמור על בריאותו ("שמור נפשך", "ונשמרתם"), ואף יש לו איסור להתנגד לטיפול כי על ידי כך מתאבד וגורם מיתה לעצמו.

לסיכום: כאשר החולה נמצא בסכנת חיים, ויש אפשרות להצילו ולהאריך את חייו אפילו לזמן קצר - חובה גם על הרופא וגם על החולה לעשות זאת, ואף מחללים עליו שבת. טעם הדבר הוא שכל רגע שנשמה של יהודי נמצאת בעולם, יש לכך ערך עצמי. מכאן נלמדת חשיבות ערך החיים של יהודי בכל רגע, ואפילו אם יחיה בייסורים (הדבר יורחב בחלק הבא).



ג. כפיית טיפול רפואי במצבים שונים

כשהחולה אינו נותן אמון ברופאים המטפלים בו

הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חושן משפט חלק ב סימן עג, ה

ובדבר כשהחולה אינו רוצה ליקח הרפואה, תלוי אם הוא מחמת יאוש או מחמת שהוא צער לפניו ומתחשב רק עם שעה זו שאינו רוצה להצטער בה אף שמאמין לרופאים שהוא לטובתו שיתרפא בזה או שידעו מזה איך לרפאותו, שהוא מעשה שטות ומעשה תינוקות, צריכין לכפותו אם אפשר להם.

אבל אם הוא מחמת שאינו מאמין לרופאים אלו, צריכין למצוא רופא שמאמין בו, ואם ליכא [אין] רופא כזה ואי אפשר לפניו מצד המחלה לחכות עד שיבין שהוא לטובתו וגם לא לשלחו כשרוצה בבית חולים וברופאים שהם בעיר אחרת, מוכרחין הרופאים שבכאן לעשות בעל כורחיה אם כל הרופאים שבבית חולים זה סוברים שזהו רפואתו. וגם יהיה באופן שלא יתבעת [יפחד] מזה, שאם יתבעת מזה אפילו שהוא עניין שטות אין לעשות, כי הביעתותא [הפחד] אפשר שיזיקהו וגם ימיתוהו ויהיה זה כהמיתוהו בידים, ולכן יותר טוב שלא לעשות בעל כורחיה אף שהקרובים רוצים שיעשו לו גם בעל כורחיה.

וצריכין הרופאים להתיישב בזה הרבה כשנזדמן חולה שאינו רוצה ברפואה שעושין לו אם לכפותו כשהוא גדול שקרוב שלא תהא לתועלת כל כך, ולעשות בזה לשם שמים. ובאם יש ברפואה עצמה איזו סכנה אבל הרופאים נוהגין ליתן רפואה זו לחולה שיש לו מחלה מסוכנת, שמדת סכנה של הרפואה פחותה הרבה מסכנת המחלה, אין ליתן בעל כורחיה בכל אופן.

כשהחולה מתנגד בטענה שאינו רוצה להישאר בעל מום

הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חושן משפט חלק ב סימן עד, ה

אם אחד אינו רוצה ניתוח, כי נשאר מזה בעל מום, ולדברי הרופאים לא יוכל לחיות בלא הניתוח. אם הוא באופן שאין לחוש שמא תטרף דעתו כשלא ישמעו לו - כגון שאם לא יעשו לו הניתוח ימות ודאי ואילו חשש טירוף הדעת שלו אם לא ישמעו לו הוא רק ספק, וגם בלי זה - הרי מיתה גרועה מטריפת הדעת... ודאי שרשאין ומצוה גדולה, דחיי נפש יהיה כשיעשו לו בעל כרחו, אף בכפיה דקשירת גופו.

אבל לחייב לעשות כן לגדול [מבוגר], יש מקום להסתפק דאולי אף למאן דאמר שאין אדם רשאי לחבול בעצמו הוא דוקא במעשה... אבל עניני רפואה שאין טבעו ודרכו של אדם בכך - הנמנע מזה ודאי אין זה מעשה, אף שמחוייב אדם להתרפאות, מכל מקום ודאי המונע... אין להחשיב זה למעשה. ואם כן אפשר שאין לחייבו. אבל יותר מסתבר שמחוייב כל חולה להתרפאות אף בניתוח של אברים הפנימיים כיוון שהרופא הוא מוחזק למומחה

כאשר החולה נמצא בסכנה, ומתנגד לקבל טיפול מפני הצער הזמני שיש בטיפול - ודאי שיש לכפות עליו את הטיפול, שהרי תהיה זו שטות לשמוע בקולו ולאבד בשל כך את חייו.

כאשר החולה מתנגד לטיפול מכיוון שאינו נותן אמון ברופאים - כופים עליו את הטיפול על מנת להצילו. זאת, אלא אם כן יש חשש שבעקבות כפייה זו ייבהל ויפחד, עד כדי כך שתיגרם לו פגיעה וימות. במצב כזה אין כופים עליו את הטיפול, כי אם ימות ייחשב הדבר כאילו הרופאים הרגו אותו בידיים.

לסיכום: עד עתה עסקנו בטיפול שבִּוּדָאֵי יציל את האדם. אולם, כאשר מעוניינים לתת לחולה המסוכן תרופה שיש בה סכנה מועטת - לא ניתן לכפות עליו להיכנס לסכנה קטנה, כדי להינצל ממחלתו הנחשבת לסכנה גדולה.

חולה שנמצא בסכנה, ומתנגד לטיפול בטענה שאינו רוצה להישאר בעל מום (כגון: כריתת איבר, צלקת גלויה וכדומה) - כל עוד אין חשש שהכפייה תגרום לו לבהלה עד כדי מוות, יש לכפות עליו את הטיפול על מנת להצילו, כי חובה עלינו לדאוג להצלתו אפילו אם יישאר בעל מום (ואפילו אם יש חשש שישתגע).

שיש לסמוך עליו ביתוחים כאלו... שלמד ויודע איך לעשות, שמן הסתם לעניין הזהירות והזהירות כולן שוים למי שלמד החכמה והמלאכה, שוודאי יעשה גם זו בזריזות וזהירות טובא.

כפיית טיפול באיבר חולה כשהחולה איננו נמצא במצב סכנה

הרב משה שטרנבוך, שו"ת תשובות והנהגות, חלק

א סימן תתנט

במקום הצלת איבר שאינו נוגע לחייו, ורוצים הרופאים להכאיבו נגד רצונו. נראה שתלוי אם לרופאים טוב הדבר, והטיפול מקובל אצל כולם - נראה שמותר להם לעשות כן, כי בטלה דעתו והוא מפונק [מדי] וטועה, שמתכוונים לטובתו. אבל אם זו המצאה חדשה [ניסיונית] ולא כולם מסכימים לה, או שהטיפול כרוך בייסורים גוראים - אי אפשר להכאיבו בעל כורחו צער גדול בסכנת איבר. כי אינו מחויב לסבול ייסורים על מנת להחזיק איברים. ואף אם לדעת הרופאים הוא טועה בזה טעות מרה ויתחרט אחר כך, אם הסבירו לו המצב ומסרבו, אין לרפאותו בסכנת איבר בעל כורחו.



מקורות

הרב משה בן נחמן, רמב"ן, ויקרא פרק כו פסוק יא

כי בהיות ישראל שלמים, לא יתנהג ענינים בטבע כלל, לא בגופם, ולא בארצם, לא בכללם ולא ביחיד מהם, כי יברך השם לחמם ומימם, ויסיר מחלה מקרבם, עד שלא יצטרכו לרופא ולהשתמר בדרך מדרכי הרפואות כלל, כמו שאמר: "כי אני ה' רופאך" (שמות טו, כו). וכן היו הצדיקים עושים בזמן הנבואה, גם כי קראם עוון ויחלו - לא ידרשו ברופאים רק בנביאים... ומה חלק לרופאים בבית עושי רצון השם, אחר שהבטיח "וברך את לחמך ואת מימך והסירותי מחלה מקרבך" (שמות כג, כה)? והרופאים אין מעשיהם רק על המאכל והמשקה, להזהיר ממנו ולצוות עליו. וזו היא כוונתם באמרם (בבא קמא פה ע"א): 'ורפא ירפא' - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. לא אמרו שניתנה רשות לחולה להתרפאות, אלא כיוון שחלה החולה ובא להתרפאות כי נהג ברפואות והוא לא היה מעדת השם שחלקם בחיים, אין לרופא לאסור עצמו מרפואתו.

הרב משה פיינשטיין הסתפק בעניין יכולת הכפייה במצב זה. ייתכן שחיוב החולה לדאוג לבריאות גופו, פירושו שאסור לו לפגוע בעצמו באופן פיזי ('במעשה'), אך ייתכן שאם הוא מעוניין להימנע מקבלת טיפול רפואי - מותר לו. ממילא, אם החולה אינו מחויב לקבל הטיפול - גם הרופא אינו יכול לכפות עליו זאת.

אך למסקנה הסיק הרב, שמסתבר שחיוב החולה לשמור על בריאותו כולל גם איסור לפגוע בעצמו וגם חיוב ללכת ולקבל טיפול רפואי מתאים. ממילא, כיוון שמחויב בכך, גם הרופא יכול לכפותו לקבל טיפול זה.

לסיכום: עד עתה עסקנו בחולה שיש בו סכנה, שבוודאי שיש חיוב לחולה להתרפא ויש חיוב לרופא לטפל, וממילא גם לכפות את הטיפול על החולה.

אולם, בעניין חולה שאין בו סכנה, שצריך לקבל טיפול רפואי מסוים, מותר לכפות עליו את הדבר רק בשני תנאים:

1. שהטיפול מוכר כיעיל.
 2. שהטיפול אינו כרוך בייסורים וסבל רב.
- כאשר אחד מהתנאים אינו מתקיים - אי אפשר לכפות על החולה את הטיפול.



סיכום

כפיית טיפול רפואי

אדם מְצוּה לשמור על נפשו וגופו, ואסור לו לסמוך על הנס. כשאדם נמצא במצב סכנה - פיקוח נפש, מותר לו ולמי שיכול להציל אותו לעבור על איסורים מהתורה על מנת להחיותו. התורה מצווה את האדם: "ושמרתם את חוקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם" (ויקרא יח, ה). "וחי בהם" - דורשים חז"ל: "ולא שימות בהם" (יומא פה ע"ב).

כמו כן, אסור לאדם לפגוע בעצמו, כלומר אסור לבצע מעשה של התאבדות, משום "ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש" (בראשית ט, ה); אמרו חז"ל: "מיד נפשותיכם אדרוש את דמכם" (בבא קמא צא ע"ב). גם רופאים מצוים לעשות את כל המאמצים על מנת לרפא חולה בסכנה, משום "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז). הדבר אינו תלוי כלל בהסכמתו ובדעתו של החולה, ואין לו רשות לאבד עצמו.

לרופאים היתר ואף חיוב לכפות על החולה טיפול כדי להציל את חייו. הדבר נכון אפילו אם החולה יישאר בעל מום בתום הטיפול, ואפילו אם ברור שהטיפול יאריך את חייו רק לזמן קצר ("חיי שעה").

לכתחילה, טוב שהחולה ישתכנע שהדבר לטובתו וייתן אמון ברופאים, שאם לא כן יש חשש שייבהל וייגרם לו מכך נזק. אך כאשר אין הדבר מתאפשר - כופים עליו את הטיפול בעל כורחו, כי זוהי הצלת חיים.

לעומת זאת, כאשר מדובר בחולה שאין בו סכנה, מותר לכפות רק בשני תנאים:

1. שהטיפול מוכר כמועיל, ואינו ניסיוני.

2. שהטיפול אינו כרוך בייסורים ובסבל גדול מאוד.

כאשר אחד מתנאים אלו אינו מתקיים, והחולה מתנגד - אי אפשר לכפותו נגד רצונו בדבר שאין בו סכנה, ואפילו בשביל הצלת איבר. זאת, כי אדם אינו מחוייב לסבול ייסורים כדי להציל איברים, שהרי הוא עדיין נשאר בחיים.



ה. הפסקת היריון

מבוא

הפלה היא הפסקת היריון. יש הפלות טבעיות, שעליהן נאמר: "רוב מעוברות יולדות, ומיעוט מפילות" (בכורות כ ע"ב), ויש הפלות מלאכותיות, הפסקה יזומה של ההיריון.

פוסקי הלכה מסכימים שעקרונית אין ליזום הפלה והדבר אסור. הנימוקים לאיסור הם שהפסקת היריון היא סתירת בניינו של הקב"ה ואומנותו, או מפני שיש בכך מעשה רצח, לפחות בשלבים המתקדמים של ההיריון. הפרשנים חלוקים בשאלה אם הדבר אסור מהתורה או מדרבנן.

הפוסקים דנים במצבים שונים שיש בהם מקום להתיר הפלה. העילה להיתר היא בדרך כלל מצבה של האם - סכנת חיים בשל ההיריון, החמרה במצב בריאותה ללא סכנת חיים, סכנה נפשית, היריון של פנויה או של אשה שהרתה למי שאסור לה והילד יהיה ממזר, ועוד. באשר לעובר עצמו, דנו הפוסקים במצב בו ידוע מראש שמצבו הבריאותי של התינוק קשה ומסובך מאוד. הפסיקה מתחשבת גם בשלב ההיריון, כלומר באיזה חודש תתבצע ההפלה.

לא ניתן להצביע על פסיקה אחידה בכל הדוגמאות שצוינו. בין הפוסקים יש דעות שונות, וכשיש צורך להכריע, יש לדון בכל מקרה לגופו. להלן מעט מן הדיונים בחלק מהשאלות שהוצגו.



א. הפלה

הרב אהרן ליכטנשטיין, "הפלות מלאכותיות - היבטי הלכה", תחומין, כא

(תשס"א), עמ' 93-94

בעיית ההפלות המלאכותיות כשאלה הלכתית, מסובכת למדי. היא מסתעפת לכמה כיוונים והנקודות הכרוכות בה משתרעות על פני כמה תחומים. קשה גם לדבר בכל תחום על גישת ההלכה, בה"א הידיעה, היות ורוב נקודות היסוד שנויות במחלוקת. עם זאת, ניתן לציין את השיטות הנראות נאמנות ביותר למקורות הבסיסיים, והמקובלות על דעת רוב גדולי הפוסקים. מטרת דיון זה היא לשרטט, בקצרה, את קווי הבעיות העיקריות, לסכם כמה מדעות הפוסקים, ולחוות פה ושם גם דעה אישית. לא פה המקום להיכנס לפרטי פרטים, לישא וליתן בניתוח עדין ביחס לראיות לכאן או לכאן, או לנהל שקלא וטריא מקיפה. המטרה היא להעביר תמונה כללית - וממילא חלקית - אך בהירה, עד כמה שאפשר. יש לקוות שדווקא הצמצום יאפשר לסיכום שלפנינו לתרום לקידום הדיון בעניין.

א. איסור הפלה מדאורייתא

אין ספק שקיים איסור על הפלת עובר, שכן המשנה המפורסמת באהלות (פרק ז משנה ו) קבעה:

האשה שהיא מקשה לילד, מחתכין את הילד במעיה ומוציאין אותו אברים, מפני שחייה קודמין לחייו. יצא רובו - אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש. הרי שבמקרה הראשון הותרה הריגת העובר רק מפני הסכנה הנשקפת לחיי האם... השאלה הבסיסית ביותר היא שאלת מקור האיסור ויסודו, אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, והן מבחינה אנליטית: איך יש להגדיר את אופיו ותחת איזו קטגוריה ניתן לסווגו.

ביחס לאספקט הראשון, אמנם קיימת דעה שאיסור הפלת עובר כל כולו רק מדרבנן, ומן התורה מותר להרוג כל עובר, אם לא נתחשב בנורמות מוסריות ודתיות כוללות כמו "ועשית הישר והטוב", "קדושים תהיו", או "והלכת בדרכיו". ברם, לדעתי, אין להעניק לדעה זו מעמד של שיטה רצינית שניתן להתחשב בה ביותר, וזאת לא רק מפני שהיא מרתיעה מבחינה מוסרית, אלא מפני שהיא נוגדת לכאורה להלכה מפורשת. הגמרא בסנהדרין (נז

הרב אהרן ליכטנשטיין

ראש ישיבת הר עציון באלון שבות. חתנו של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'ק, ותלמידו המובהק. דרכו הלימודית קרובה לשיטת בריסק. פוסק ואיש הגות. ספריו הם חידושים ושיעורים שנתן על מסכתות שונות בש"ס, על קונטרס 'דינא דגרמי' של הרמב"ם, ועוד. ממנהיגי הציונות הדתית.

ע"ב) מביאה את דברי רבי ישמעאל, שכן נח שהרג עֶבֶר דינו כרוצח. כך גם פסק הרמב"ם (הל' מלכים ט, ד). אם כך, הרי לא יתכן שהדבר יהא מותר לישראל, היות וכלל גדול בדינו: "מי איכא מידי דלישראל שרי ולבן נח אסיר?!" [האם יש דבר שלישאל מותר ולגוי אסור?!] (חולין לג ע"א), שאין דבר האסור לבן נח, הַמְצִיחַ ברמה מוסרית פחות חמורה, ומותר לישראל.

הלכה ברורה ופשוטה היא שאע"פ שאסור להרוג עובר במעי אמו, אם הוא מסכן את חיי אמו, וכל עוד לא נולד - חייה קודמים לחייו, ומותר להפיל את העובר (כי עדיין אינו בר קיימא). אולם, כאשר התינוק כבר נולד (מרגע שיצא ראשו) - אין הורגים אדם אחד (התינוק) כדי להציל אחר (את האם). אולם, כדי להתיר הפלה במקרים נוספים (למשל, אם העובר חולה), עלינו להגדיר האם הפלה היא איסור מהתורה שחומרתו רבה וגדולה, או שהיא רק איסור מדרבנן (שהרי התינוק עדיין לא נולד)?

קיימת דעה הסוברת שהפלה היא רק איסור דרבנן. אולם, הרב אהרן ליכטנשטיין דוחה אותה וסובר שזהו איסור מן התורה, משני טעמים:

1. מבחינה מוסרית, בלתי מתקבל על הדעת שהתורה תתיר דבר זה.
2. טעם חמור וקשה יותר: יש גמרא מפורשת שממנה עולה שהדבר אסור מהתורה. הגמרא אומרת שגוי נחשב לרוצח גם אם הרג עובר במעי אמו, שנאמר: "שופך דם האדם באדם - דמו ישפך" (בראשית ט', ו). דורשת הגמרא: איזהו אדם באדם? זה עובר במעי אמו (הגמרא מובאת במקורות לקמן). אם לגוי הדבר אסור מן התורה, קל וחומר ליהודי! כעת יש לברר מאיזה טעם הדבר אסור מן התורה, כלומר על איזה איסור עוברים בביצוע הפלה.

דין אדם 'טריפה':

אדם 'טריפה' הוא אדם שלקה באחד מאבריו מחמת מחלה או חבלה קשה, שלא יוכל להתרפאות ממנה. כלומר, **סופו של אותו אדם שימות בוודאות מחמת ליקוי זה לאחר זמן לא ארוך**, אע"פ שכרגע

המשך בעמ' 58

אפשרות 1 - 'לא תרצח':

גוי שהורג עובר - חייב מיתה בבית דין (כמוזכר לעיל), ולעומתו ישראל שהרג עובר - אינו חייב מיתה בבית דין כרוצח רגיל. למרות זאת, העונש אינו מעיד על המעשה, וזהו מעשה רצח לכל דבר שחייב עליו מיתה בידי שמים (בדומה לאדם שהורג אדם המוגדר 'טריפה' - היינו אדם שכבר ברור שהולך למות).

אפשרות 2 - מעין איסור רצח ('אביזריהו'):

בשלוש העבירות החמורות יש מושג של 'אביזריהו' - **האביזרים, היינו פרטי האיסור** שהם חלק ממנו וחמורים כמותו, אע"פ שמבחינה מעשית אינם זהים בדיוק למעשה האיסור עצמו

המשך בעמ' 58

איסור לחבול בחברו:

אסור לאדם לחבול ואף להכות בחברו, בין קטן בין גדול, בין איש בין אשה. והעושה זאת עובר באיסור, שנאמר במחויב מלקות בבית דין: "ארבעים יכנו לא יוסיף, פן יוסיף להכותו" (דברים

המשך בעמ' 58

אפשרות 3 - חבלה:

יש הטוענים שבעובר לא שייך איסור רצח, כי אינו אדם כלל ואינו מציאות חיה העומדת בפני עצמה. לכן, יש הסוברים שכיוון שהוא מציאות הקיימת בתוך האם, והוא חלק מאמו, אסור לחבול בו כמו שאסור לחבול באם עצמה. הפוגע בו, עובר באיסור תורה של חבלה.

המשך בעמ' 58

אפשרות 4 - חיוב הצלה:

ישנו חיוב מהתורה להציל כל יהודי שחייו בסכנה, ובכך לקיים מצוות "לא תעמוד על דם רעך" ומצוות 'השבת גופו' (הנלמדת

המשך בעמ' 58

לסיכום: הרב אהרן ליכטנשטיין קובע שהפלה היא איסור תורה. הרב מכריע כדעה הראשונה שסיבת האיסור היא משום רצח,

המשך בעמ' 58

ובכן, על כורחנו שלפחות בנסיבות מסוימות, הריגת עובר אסורה מן התורה, וכך הסיקו רוב הפוסקים. וחוזרת השאלה, מה יסוד האיסור?

ב. ארבע אפשרויות כיסוד לאיסור הפלה

מנקודת ראות אפרורית [ראשונית], מתעוררות אפשרויות אחדות:

1. **רציחה ממש:** אף שישראל ההורג עובר אינו נענש בבית דין כרוצח, מכל מקום על איסור רציחה הוא עובר. הרי זה דומה להורג את הטריפה, שאינו נהרג עליו בבית דין אך עובר על לא תרצח, ואף מתחייב מיתה בידי שמים.

2. **סניף לרציחה:** מעין מוציא זרע לבטלה, שנאמר עליו בגמרא (נדה יג ע"א) שהריהו "כאילו שופך דמים", וכן נפסק ברמב"ם (הל' איסורי ביאה כא, יח) שהעושים כן "לא די להם שאיסור גדול הוא אלא שהעושה זה בנידוי הוא יושב, ועליו נאמר: 'ידיכם דמים מלאו' (ישעיהו א, טו), וכאילו הרג הנפש". לדעה זו, אין בהפלה משום מעשה רציחה ממש, אך יש לראותה כחלק ממכלול איסור אשר מעשה רציחה בפועל עומד בטבורו אך מסתעף מעל ומעבר לזה. הרי זה דומה למושג "אביזריהו" של עבירה מסוימת המופיע בהלכה בתחומים אחרים. לדוגמה, לדעת כמה ראשונים נאמר "הרג ואל יעבור" לא רק ביחס לעבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים ממש, אלא אף ביחס לאביזריהם.

3. **חבלה:** אף אם איננו רואים בעובר אדם העלול להיות מושא לרציחה, יש לאסור את הפלתו מפאת היותו מציאות אורגנית מְעֻכָּה באישיות האם, ולכן אסור לחבול בו.

4. **הצלת נפש ואיסור התרשלות בדבר:** החובה מטעם "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז), או מחובת השבת אבידה, או על סמך "וחי בהם" (ויקרא יח, ה). אף אם נניח שאין איסור רציחה אלא ביחס לילוד, עדיין יתכן שחובת הצלה מתייחסת אף כלפי עובר על סמך הפוטנציאל שבו. ובמקום שפיקוח נפש חובה, ברור שקיפוחה אסור.

לדעתי נראה שיש להכריע בהחלט כאפשרות הראשונה על סמך הראיה מבן נח. במכילתא הלא הובאו דברי איסי בן עקיבא, שכל שבן נח מוזהר עליו משום רציחה אף ישראל מוזהר עליו: "קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים, לאחר מתן תורה, תחת שהחמרו הוקלו?! באמת אמרו: פטור מדיני בשר ודם ודין מסור לשמים" (מכילתא, פרשת משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ד). כלומר, יתכן להקל על ישראל לעומת בן נח לגבי עונש על רציחה, אך לא לגבי עצם האיסור. אם כך, נראה ברור שכל עובר שבן נח עובר עליו משום רציחה, אף ישראל נחשב כרוצח ממש לגביו.



הפלה כשהעובר חולה מאד

הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק יג סימן קב

ב"ה. כ"ט לחודש כסלו תשל"ה. ירושלים עיה"ק תובב"א. למכובדי פרופ' ד"ר מ. מאיר נ"י המנהל הכללי של ביה"ח שערי צדק בירושלים שלום רב.

השאלה

היא אודות הפסקת היריון בגלל המחלה הנקראת תיי-זקס, אשר אבחנתה מתגלית עוד בשלבי ההיריון. המחלה היא תורשתית, וסימניה המובהקים הם התפתחות לקויה של היילוד תוך שנת חייו הראשונה. הילד נעשה בשנה זו יותר ויותר מפגר בהתפתחותו הפיזית והשכלית כאחת. הוא מפתח עיוורון ושיתוק גופני, והתוצאה היא כיום בלי יוצא מן הכלל מוות עד גיל ארבע. אין כיום טפול ספציפי למחלה זו, ופרט לסיעוד לילדים ועזרה פסיכולוגית ואחרת להורים, אין סיכוי להציל את הילד. אם כי יתכן, שאפשר להאריך את חיי הילד במספר חודשים. הטכניקה בה ניתן כיום לבצע בדיקות מעבדה אלה, אינה נותנת תוצאות לפני תום שלשה חדשי היריון. לזאת נפשו בשאלתו, אם לראות במחלה זו אשר תוצאותיה כה חמורות וכה ודאיות, מצב מספיק חמור בכדי לאפשר הפסקת היריון גם אחרי שלשה חדשים, או האם התקופה הזו של שלשה חדשים היא אבסולוטית ואין שום סיבה פרט לסיבה של פקוח נפש ישיר באם, אשר מאפשר הפסקת היריון אחר ג' חדשי עיבור.

תשובה:

והנה אחרי העיון בדבר בכובד ראש בכל צדדי הנתונים שבבעיה האמורה, נראה לפי עניות דעתי על יסוד הבריורים הנרחבים שכתבתי בדבר הפסקת היריון בספרי שו"ת ציץ אליעזר (חלק ט סימן נא שער ג) על שלשת פרקיו הארוכים, כי במקרה המיוחד הזה אשר תוצאות כה חמורות בכנפיו עם המשכת ההיריון והלידה, אפשר להתיר הפסקת היריון עד שבעה חדשים, ובאופן שביצוע הפסקת ההיריון לא יהא כרוך בשום סכנה לאם. משבעה חדשים והלאה הדבר כבר יותר חמור, מכיוון שבמלאות ז' חדשים בא כבר הוולד בהרבה מקרים לידי גמרו. ואסביר בזה את דעתי זאת בקצרה.

ברור ופשוט הדבר בהלכה, דישראל אינו נהרג על העוברין, ומלבד דעה יחידית סוברים הפוסקים שאיסור מיהא ישנו, אבל דעת הרבה מהפוסקים שהאיסור אינו אלא מדרבנן, או הוא רק משום גדר בנינו של עולם, אבל מחמת איבוד נפשות אין נדנדו כלל, ומשום כך מתיר בשו"ת מהרי"ט (חלק ט סימנים צז-צט) לסדר בישראלית הפלת ולד בכל היכא שהדבר נחוץ משום רפואת אמו, אפילו באין סיבה של פקוח נפש לאם.

ובכזאת, ויותר מזאת, צידד להתיר בשו"ת שאילת יעב"ץ (חלק א סימן מג), וכותב בלשון: "וגם בעובר כשר יש צד להקל לצורך גדול כל כמה דלא עקר אפילו אינו משום פקוח נפש אמו, אלא להציל לה מרעתו שגורם לה כאב גדול". הרי בהדיא [במפורש] שדבר הצעת

סיכום השאלה, והקדמה לדיון: עד כה למדנו שמותר להפיל בכל שלב משלבי ההריון (אפילו כאשר העובר מפותח מאוד), כאשר ההריון מהווה סכנה לאם. אולם, כאשר מדובר על איזו שהיא בעיה אצל העובר - האם גם אז מותר להפיל או שגם אז חל האיסור (אפילו כאשר ידוע שהעובר ימות לאחר מספר שנים בודדות?) [בנושא זה נדון בשתי התשובות הבאות].

כהקדמה נאמר, שקיים הבדל בין זמני ההריון השונים. ידוע שככל שההריון נמצא בשלב מתקדם יותר, כך העובר מפותח יותר, ולכן יש נטייה גדולה יותר בפוסקים לאסור את הריגתו. מאידך, ככל שהעובר נמצא בשלב התחלתי יותר, כך דרגת גילוי החיים שבו פחותה, וממילא לדעת יותר פוסקים ניתן להציע ביצוע הפלה לצורך הצלתו ממחלה קשה או מייסורים. ניתן לחלק את הדבר לשלושה זמנים בהריון:

1. עד ארבעים יום: עד אז איברי העובר אינם ניכרים, ובמשך זמן זה מותר (לפי רוב הפוסקים) לבצע הפלה כדי למנוע מחלה קשה מהאם או מהעובר.

2. מהיום הארבעים ואחת ועד סוף החודש השלישי: בתקופה זו איברי העובר מתחילים להתפתח, אך עדיין אין ההריון ניכר מבחוץ. בשלב זה יש פוסקים הנוטים להחמיר ולאסור באופן כללי הפלת עובר בעל מום, אך יש הסוברים שכיוון שעדיין אין ההריון ניכר, וכיוון שיש אומרים שהאיסור להמית הוא רק מדברי חכמים, לכן לצורך רפואי גדול מותר לדעתם להקל.

3. מתחילת החודש הרביעי ועד סוף החודש השביעי: העובר כבר ניכר, אבל עדיין אינו מסוגל לחיות ללא סיוע האם. בזמן זה, תלוי הדבר בטעם האיסור: לדעת הפוסקים שאיסור הפלה נגזר מרצח, אסור לפגוע בעובר החולה בשום אופן (אגרות משה, בתשובה הבאה). אולם, לסוברים שהאיסור נובע מחובל ומשחית, או שהוא איסור מדברי חכמים - מותר לבצע הפלה כדי למנוע פגיעה חמורה באם או בעובר (ציץ אליעזר בתשובה שלפניו).

אולם, מסוף החודש השביעי והלאה - העובר כבר נגמר ועל כן יש איסור גדול יותר להפיל, אלא אם כן מדובר בסכנה לאם (כאמור לעיל, שחיי קודמים לחייו כי עדיין אינו אדם).

הרב אליעזר וולדינברג פוסק שאיסור הפלה הוא רק איסור דרבנן ולא איסור מהתורה ('איבוד נפשות'). הרב מביא ראייה מהמהרי"ט שפוסק שמותר לאשה להפיל מכל סיבה רפואית, ולא רק כאשר היא בסכנת חיים (פיקוח נפש). מכאן שהפלה אינה איסור תורה, שהרי איסורי תורה נדחים רק מפני פיקוח נפש. כך כותב גם היעב"ץ בשו"ת שאילת יעב"ץ (וכפי שמובא בפיסקה הבאה).

ההיתר בזה של היעב"ץ הוא אפילו כשליכא [כשאין] בכאן שאלת פקוח נפש של האם, והמדובר רק כדי להצילה מכאב גדול שיש לה בגללו, ושכלל יש להקל בזה לצורך גדול. ואם כן הגע בעצמך האם יש צורך, צער וכאב, יותר גדול מזה של נידונו, אשר יגרם לאם בהיולד לה ילד כזה, שכולו אומר ייסורים ומכאובים ומיתתו בטוחה במשך מספר שנים, ועיני ההורים רואות וכלות באין לאל ידם להושיע? (וברור שלא משנה ולא מפחית כלום באם הילוד הזה יילקח למוסד מיוחד ולא יתנו גישה להורים עד מותו). ומתווסף לזה פיתולי הייסורים והמכאובים של היילוד בעצמו שלא-עלינו כל מום בו. ולכן אם יש להתיר על פי ההלכה הפסקת היריון בגלל צורך גדול ובגלל כאבים וייסורים, נראה שזהו המקרה הקלאסי ביותר שיש להתיר. ולא משנה באיזה צורה מתבטאים הכאבים והייסורים, גופניים או נפשיים. וייסורים וכאבים נפשיים המה במידה הרבה יותר גדולים ויותר מכאיבים מייסורים גופניים... ובפרט בכאלה שלפנינו, שבהרבה פעמים מביאים בתוצאותיהם לידי התקפות גופניות חמורות, מרוב הצער והיגון, כהתקף לב, מרה, כליות, שגעון וכדומה. ... באשר על כן כאשר גיליתי דעתי מראש, נראה לפי עניות דעתי דיש להתיר לכגון נידונו לסדר הפסקת היריון מיד עם הוודע המבחן הברור והוודאי שאכן יולד ילוד כזה, אפילו עד שבעה חדשים להריונה. ובאופן שסידור הפסקת ההיריון תתבצע בצורה כזאת שלא יהא כרוך בה כל סכנה לאם.

הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חושן משפט חלק ב סימן סט

בענין הפלת עובר לברר שאסור אף בשביל צער האם. אסרו חג סוכות תשל"ז. מעלת כבוד חתני כבני הרה"ג ר' משה דוד טענדלער שליט"א. ... הנה בדבר הריגת עובר במעי אמו בישראל מפורש בתוס' סנהדרין (נט ע"א ד"ה ליכא) דאסור בפשיטות באיסור רציחה, משום דליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור [אין דבר שלישאל יהיה מותר ולגוי יהיה אסור]... וברמב"ם (הלכות רוצח א, ט) מפורש עוד יותר דהריגת עובר הוא רציחה ממש, שהרי כתב טעם על מה שבמקשה לילד מותר לחתוך העובר שבמעיה כדי להציל את האם מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, והוא מהדין דחייבה תורה לכל ישראל להציל הנרדף אפילו בנפשו של רודף אפילו כשהרודף הוא קטן ואף כשרודף באונס, הרי דסובר דאף שפטור הוא, על כל פנים לענין האיסור כרציחה ממש, שלכן היה אסור להורגו אלא מחיוב הצלה אף בנפש הרודף.

... כתבתי כל זה לענין הפרצה הגדולה בעולם שהמלכויות דהרבה מדינות התיירו להרוג עוברים ובתוכם גם ראשי המדינה במדינת ישראל, וכבר נהרגו עוברים לאין מספר שבזמן הזה הא עוד יש צורך לעשות סיג לתורה, וכל שכן שלא לעשות קולות באיסור רציחה החמור ביותר. שלכן נשתוממתי בראותי תשובה מחכם אחד בארץ ישראל [תשובת הציץ

הרב וולדינברג מכריע שמכיוון שהמהרי"ט והיעב"ץ מתירים להפיל לצורך צער וכאב רגיל של האם, ודאי שכאשר הילד יולד במצב קשה, וכל חייו יחיה ביסורים ויגרום צער וסבל (נפשי ופיזי) להוריו, עד מותו- ודאי שבמקרה כזה יהיה מותר להפיל. [כדאי לשים לב, שההיתר של הציץ אליעזר נובע בגלל הצער הגדול של ההורים (בנוסף לכך שימות מהר), ולא בגלל שלתינוק יחיה בצער כל ימיו].

לסיכום: הרב אליעזר וולדינברג סבר שהפלה היא איסור דרבנן, ולכן יש מקום להקל ולהפיל, לא רק כאשר יש סכנה לאם, אלא גם בצורך גדול אחר (סבל של האם, מצב קשה של העובר).

בדרך כלל ההיתר תקף עד חודש שלישי, ולא יותר (כמו שהזכרנו בהקדמה לתשובה).

אבל במקרה כזה שהוא כל כך קשה רפואית, פיזית ונפשית (שההורים וגם התינוק כל כך יסבלו, ובדאי ימות במהרה)- מכריע הרב שמותר להקל ולהפיל, גם עד חודש שביעי, על מנת למנוע סבל גדול כל כך של האם ושל הילוד.

(כל זה כאמור עד חודש 7, כי לאחר מכן, הוא כבר נחשב כגוף שלם, ואסור לפגוע בו, מלבד מקרה של פיקוח נפש לאם).

הרב משה פיינשטיין הכריע שאיסור הפלה הינו איסור התורה. (וראיתו מדברי התוספות- כמו שיש איסור מהתורה לגוי, כל שכן שיש איסור גם ליהודי. (כמו שכתב לעיל הרב אהרן ליכטנשטיין)). וטעם האיסור משום רציחה. ולכן אין שום היתר להתיר רציחה משום צער האם או הילד, אלא רק במקרה של סכנת חיים ('פיקוח נפש'), שמפניו כל התורה נדחית.

דין 'רודף':

ההלכה קובעת שהרודף אחר חברו להורגו, אפילו היה הרודף קטן- כל ישראל מצווים להציל את הנרדף ואפילו ע"י הריגת הרודף. שנאמר (דברים כה"ב): 'לא תחוס עינך'- שלא לחוס על הרודף. ומשום 'הבא להורגך השכם להורגו'. (לפיכך הורו חכמים שכאשר מעוברת מגיע לסכנת חיים בלידה, מותר להמית את העובר במעיה מפני שהעובר נחשב כרודף אחריה (בעל כורחו) להורגה).

הראיה שממנה נלמד שהאיסור הוא משום רציחה, מדברי הרמב"ם: שעובר שמסכן את חיי אימו- מותר להורגו, כי יש לו דין של רודף. כלומר מכיוון שנחשב כרוצח העומד להרוג את אימו, לכן מותר להורגו, על מנת להציל את אימו. אך אם אינו מסכן את אימו, אסור להורגו מפני שום סיבה אחרת (אפילו יצער מאוד את אימו, או יצטער בעצמו).



אליעזר] הנכתב למנהל בית החולים שערי צדק המתיר הולדות שעל ידי בחינות הרופאים כשהוא עובר יותר מג' חודשים שהעובר הוא במחלת תיי-זקס להפילו, ומצד זה הקדים שעצם הריגת העוברים הוא להרבה פוסקים רק מדרבנן, ואף אם הוא מדאורייתא הוא רק משום גדר בנינו של עולם, אבל מחמת איבוד נפשות אין נדנוד כלל... וברור ופשוט כדכתבתי הלכה הברורה על פי רבותינו הראשונים המפרשים והפוסקים ממש שאסור בדין רציחה ממש כל עובר, בין כשר בין ממזר, בין סתם עוברים ובין הידועים לחולי תיי-זקס, שכולן אסורין מדינא ממש, ואין לטעות ולסמוך על תשובת חכם זה, ושירי ליה מריה בזה.

הכותב וחותרם לכבוד התורה ודין האמת, חותנך כאב"ך, משה פיינשטיין.

לסיכום:

הרב פיינשטיין, חולק במפורש על תשובת ה'ציץ אליעזר' שלעיל. שאיסור הפלה אינו מדרבנן, אלא הוא איסור תורה חמור, מטעם רצח. ולכן חל איסור מוחלט להפיל ולהרוג עוברים מכל סיבה שהיא, אף על פי שהדבר גורם בהריון צער גדול לאם, או יגרום בעתיד צער גדול להורים או לתינוק שיוולד (כמו במקרה החמור של מחלת התיי-זקס). מלבד סכנת חיים (פיקוח נפש) של האם, שאז חייה קודמים לחייו, כיוון שעוד לא נולד. (שאז התינוק דומה לרודף, שמותר להרוג את הרודף, כדי להציל את הנרדף).

ב. בדיקות לפני לידה

הרב שלמה אבינר, "בדיקות טרום לידה", שו"ת שאילת שלמה, חלק ח סימן סג

שאלה: האם מומלץ לנשים לא צעירות לבצע בדיקת טרום לידה כדי לגלות מום בעובר? האם אין בכך התערבות במעשה ה' ואם יתגלה מום, מה התועלת בכך אם לא יהיה מותר לבצע הפלה? ולא עוד, אלא שיש בבדיקה כזאת סיכון לחיי העובר השווה לסיכון היותו בעל מום?

תשובה: 1. זהו רעיון טוב לבצע בדיקה זו, שהרי ממה נפשך - אם תוצאת הבדיקה חיובית (=כלומר, שאין בעיה בעובר), ההיריון ימשך מתוך רגיעה ושלווה נפש לטובתה של האם ואולי גם לטובת העובר. ואם חס וחלילה התוצאה שלילית (=כלומר, שיש חלילה בעיה בעובר), אפשר יהיה לפנות למורה הוראה ולשאול אותו אם במקרה כזה הפלה מותרת, ואם הוא יורה שמותר - שהרי יש מקרים שמותר, ואכן מתבצעות בפועל הפלות במקרים אלה על פי הוראת פוסקים מובהקים - ההורים ישקלו מתוך שיקול דעת אחראי מה רצונם, ואם יחליטו לשמור על הילד יהיה זה מרצונם החופשי, ויקבלו אותו באהבה מכל הלב.

הרב שלמה אבינר

רב ביישוב בית אל וראש ישיבת עטרת כהנים בירושלים. למד בישיבת מרכז הרב אצל הרב צבי יהודה קוק. מהרבנים הבולטים בציונות הדתית. הוציא ספרים רבים בתחומים שונים, בהם הלכה, תנ"ך, זוגיות, חינוך ועוד.

2. באשר להתערבות אדם במעשה ה' כביכול, אין כאן שום התערבות, והכל הוא אור ה' הזורח דרך השכל המדעי של האדם הפועל באופן מותר על פי דבר ה' שנגלה לנו על ידי משה רבנו. שאם לא כן, הרי כל הרפואה וכל המדע בכלל יהיו פסולים. ואדרבה, החכמה תעוז לחכם.

הקדמה: בהתייחס לעניין ההפלות, עלתה שאלה חשובה בנושא חשיבות הבדיקות במהלך ההריון: האם אלה בדיקות כל כך חשובות, והאם מומלץ שכל אחד יקדים ויעשה אותן, או שיש בכך חוסר אמונה והתערבות במעשיו של הקב"ה? השאלה מתעצמת, כאשר מול חשיבות הבדיקות עולה חשש שאלה לפעמים מסוכנות ומסכנות את העובר. בנושא זה ועוד עוסק הרב שלמה אבינר.

יש חשיבות לעשות את הבדיקות, שהרי יש מקרים שבהם מותר להפיל על פי שאלת רב פוסק. בנוסף, הדבר מועיל לשלוות נפשם של ההורים, שיודעים את המצב של העובר מראש, עוד לפני הלידה.

אין בדבר התערבות במעשי ה', אלא להיפך: הקב"ה נתן לנו חכמה אנושית ("אור ה' הזורח דרך השכל המדעי") על מנת שנשתמש בה לטובת האדם, ועל מנת לסייע בעשיית רצון ה'. אם אין במעשינו הליכה נגד רצון ה', הדבר מותר ואף מצווה לעשותו.

יש שטענו טענה מוטעית, שאסור אף פעם להפיל כי הדבר מונע מן הנשמה לבוא לעולם.

אך האמת היא שאותו הקב"ה שמביא את הנשמות לעולם, הוא גם זה שנתן לנו את התורה. ועל כן, אם על פי ההלכה מותר ואף צריך לעשות הפלה - ודאי שהדבר לא יפגע בתיקונה של הנשמה, כי זה הוא רצונו של הקב"ה.

דין 'היזק לא שכיחא' ('היזק לא שכיח'):

מקור הדברים בגמרא (פסחים ח עמוד ב'), המביאה את הדין ששלושי מצוה אינם ניזוקים. הגמרא מסבירה שמותר להם להיכנס לסיכון רחוק שאינו מצוי כאשר יש צורך (כמו מצווה או צורך אחר). אולם, להיזק שכיח ומצוי, כלומר לרמת סיכון גבוהה, אסור להיכנס כי אין סומכים על הנס.

והדבר נלמד משמואל הנביא, שכאשר הקב"ה ביקש ממנו להמליך את דוד למלך, חשש שמא שאול המלך יגלה זאת, ואמר (שמואל א' ט"ז, ב): "ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני", וזאת אף על פי שהלך בשליחותו של הקב"ה. על כן, לקח עגלת בקר ואמר שהוא הולך להקריב קרבן בחברון. הטעם לכל זה הוא שזו הייתה סכנה מצויה ('היזק שכיח').

לפיכך, כאשר ההיזק אינו מותר ליכנס אליו, כי דרך האדם שאינו ניזוק מהר בגופו (רש"י שם, ד"ה כלפי). אך במקום שהסכנה ברורה ('שכיח היזקא') אסור, כי אין סומכים על הנס.

לגבי הטענה שיש בדיקות שמסכנות את העובר:

קיימים שלושה סוגי בדיקות:

1. בדיקות ללא סכנה כלל: ודאי מותר לעשות.

2. בדיקות שיש בהן סיכון גדול: חל איסור לעשותן, כי אסור לאדם להיכנס לסכנה ברורה כאשר היא מיותרת (אלא אם כן יש הכרח רפואי גדול).

3. בדיקות שיש בהן סיכון מועט ורחוק: על פי ההלכה, מותר לאדם להיכנס לסכנה רחוקה שאינה שכיחה **כאשר יש בכך צורך** (למשל לפרנסה, לקיום מצווה, או לבדיקה רפואית בהריון), ולכן הדבר מותר. אך מוטל על כל אחד, לפני כל בדיקה, לבדוק עם רופא ירא שמים ועם פוסק הלכה מהי רמת הסיכון באותה בדיקה.

הבדיקות מסירות פחד מנשים שחוששות ללדת ילד עם מום, ועל ידי זה, ברוך ה', גדלה הילודה בישראל (בכל שאלה בנושא הפלה צריך כמובן לפנות למורה הלכה).

3. באשר לטיעון שנשמע נגד הפלה המותרת על פי ההלכה שמונעים מנשמה לבוא לעולם, הרי אין לנו עסק בנסתרות לפסוק על פיהן הלכה, ואדרבה ההלכה צריכה להיות מוכרעת על פי הנגלות לנו ולבנינו עד עולם, וכל מה שמכוון על פי הלכה, ממילא מכוון על פי סתרי תורה היותר גנוזים, ואם על פי הלכה יש מקום לבצע הפלה, אנו סמוכים ובטוחים שנשמה זו תמצא תיקונה באופנים אחרים ויד ה' לא תקצר.

4. מה שהבדיקה מסוכנת, הנה מלבד שיש בדיקות ונעדרות כל סכנה, כגון בדיקת דם, הרי מותר על פי ההלכה להיכנס לסכנה רחוקה כאשר יש צורך בכך, כגון בשביל הפרנסה - לעסוק במקצוע שיש בו סיכון מסוים, או בשביל מצווה - להסתכן סכנה מועטת המכונה בהלכה "לא שכיחא היזקא". והוא הדין בנדון שלנו, שהולדת תינוק בעל מום עלולה לפעמים להרוס את כל המשפחה, וקל וחומר כאשר מדובר בסכנת עובר שעדיין לא נולד. אך ודאי שיש לברר אם אפשר לבצע את הבדיקה עם הסיכון המינימאלי. ולא שייך להיכנס כאן לפרטים, כי ב"ה המדע הולך ומתקדם, ויש להתייעץ בכל מקרה לגופו עם רופא ירא שמים ועם מורה הלכה בישראל.

5. אחרון חביב, המציאות היא שהרבה נשים לא צעירות נמנעו מלהיכנס להיריון על אף שמאוד השתוקקו לכך, מפחד ללדת תינוק בעל מום, והתהלכו בלב קודר וקרוע. וכאשר מורה ההוראה התיר להן ואף המליץ להן לערוך בדיקת טרום לידה, וגם הבטיח להן שבמקרה של בעיה חס וחלילה הוא יעמוד לצדן במציאת פתרון על פי ההלכה, ובשיקול דעת אחראי לגבי כל התוצאות המשפחתיות, הנה ירד להן משקל רב מן הלב, וילדו עוד ילדים שמילאו חייהן שמחה ואושר, ונתוספו בעולם עוד עבדים ואמות לה' למען הרבות קידוש שמו הגדול.



מקורות

תלמוד בבלי מסכת סנהדרין דף נז עמוד ב

אשכח רבי יעקב בר אחא דהוה כתיב בספר אגדתא דבי רב: בן נח נהרג בדיין אחד, ובעד אחד, שלא בהתראה, מפי איש ולא מפי אשה, ואפילו קרוב. משום רבי ישמעאל אמרו: אף על העוברין... מאי טעמיה דרבי ישמעאל? דכתיב "שפך דם האדם באדם דמו ישפך" (בראשית פרק ט פסוק ו), איזהו אדם שהוא באדם - הוי אומר זה עובר שבמעמי אמו.

רמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א הלכה ט

הרי זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף. לפיכך הורו חכמים שהעובר שהיא מקשה לילד מותר לחתוך העובר במעיה בין בסם בין ביד מפני שהוא כרודף אחריה להורגה, ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם.



סיכום

הפסקת היריון

עסקנו בנושא רגיש וכאוב - הפסקת היריון. שיטה מרכזית בפוסקים סוברת שהפלה אסורה מן התורה, והדברים הובאו בהרחבה במאמרו של הרב אהרן ליכטנשטיין, שסקר את האפשרויות השונות להבנת מקור האיסור: לא תרצח; חבלה; חובת הצלת נפשות. כתוצאה מהבנה זו, השילוב בין הסיבות להפלה ובין השלבים השונים בהיריון, יצמצם את ההיתרים המאפשרים הפסקת היריון.

הרב אליעזר וולדינברג כתב שהאיסור הוא מדרבנן בלבד, ולדעתו המצבים שבהם יש להתיר הפלה רבים יותר. הוא יישם את שיטתו במקרה שבו העובר חולה במחלה חמורה, שתביא בוודאות למותו בייסורים קשים, ואף במקרים קלים יותר. כמו כן, הוא מתיר לעשות זאת גם בשלבים מאוחרים יחסית של ההיריון. לעומתו, כתב הרב משה פיינשטיין שמדובר באיסור רצח - איסור חמור מן התורה, ועל כן הוא שלל לחלוטין את דברי הרב וולדינברג, גם במקרים שבהם העובר לוקה במחלה קשה מאוד.

רבות מן הבעיות של עוברים מתגלות באמצעות בדיקות לפני הלידה, במהלך ההיריון. הרב שלמה אבינר מבהיר בתשובתו את חשיבות הבדיקות ואת היתרונות העולים מהן, וטוען שבדיקות אלו אינן מביאות להפלות מרובות, אלא להפך - הן גורמות לריבוי ילדים ולהריונות בלב שקט. יש מצבים שבהם מותר לבצע הפלה, ויש לשאול פוסקים מובהקים שמבינים בעניין. אם הפסקת היריון מותרת ע"פ ההלכה, אין בזה התערבות במעשי ה'.

המשך מעמ' 53

הוא עומד על רגליו כבריא (ונחלקו האם גדר הדבר הוא שלא יחיה יותר מחודש או יותר משנה). ה'טריפה' דינו כחי אף על פי שסופו למות, אסור לפגוע בו בכל צורה שהיא, וההורגו שופך דמים וחייב בדיני שמים, אלא שאינו נהרג בבית דין (אך יש דינים מסוימים שביחס אליהם ה'טריפה' אינו נחשב כחי גמור).

המשך מעמ' 53

(לדוגמה: כשם שאסור לעבוד עבודה זרה וצריך למסור את הנפש על כך ("יהרג ואל יעבור"), אסור גם ליהנות ממנה ולהשתמש בעבודה זרה אפילו לצורך רפואת חולה. לכן, גם על איסור זה צריך להיהרג ולא לעבור, כי זה כלול באיסור עבודה זרה ('אביזריהו' של עבודה זרה)). כיוון שהם פרטים הכלולים בתוך אותו איסור, הם חמורים כמותו ונחשבים **חלק מאותו איסור חמור**. קיימות דוגמות נוספות לאיסורים שאינם נכללים בתוך האיסור עצמו, אך **דומים לאיסור** ולכן **נחשבים חמורים כמותו**: איסור הוצאת זרע לבטלה, שנחשב בהלכה כ'כאילו שופך דמים'; המלבין פני חברו ברבים - כאילו שופך דמים. ובאופן זה, גם הפלת עובר אינה ממש רצח אדם, אך היא **דומה לרצח וחמורה כמותו**, ועל כן היא **חלק מאיסור רצח**.

המשך מעמ' 53

כ"ב, ג) - אזהרה למכה את חברו. אם במחויבי מלקות בבית דין יש להיזהר שלא להוסיף, קל וחומר לאדם פשוט שאינו מחויב בכך שאסור להכותו.

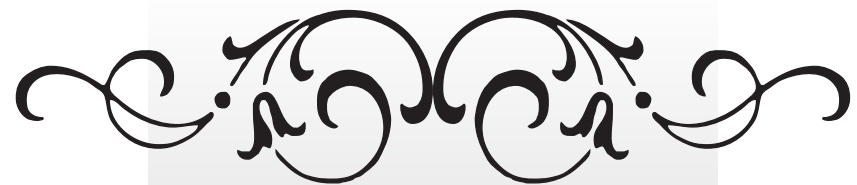
המשך מעמ' 53

מהשבת אבידה: אם חייב להשיב לאדם את אבידתו, כל שכן שחייב להשיב לו את נפשו ולהציל את גופו). ואם כן, אע"פ שבעובר שאינו בר קיימא לא שייך איסור רצח, בכל זאת יש **חיוב להצילו בגלל הפוטנציאל שקיים בו להיות אדם חי**. אם אינו עושה זאת, והורגו - עובר על חובת הצלתו.

המשך מעמ' 53

ולדעתו יש לכך ראייה מפורשת בגמרא: הואיל ובני נח עוברים על איסור רצח בהריגת עובר, ממילא כך גם לגבי יהודי. ואע"פ שלא נאמר במפורש שיש ליהודי איסור הפלה כמו לגוי, וכמו כן נאמר שעונש הפלה אצל יהודי יותר קל מאשר אצל גוי (אינו חייב מיתת בית דין) - **כיוון שהתורה אוסרת זאת לגוי, כל שכן שהיא מתכוונת לאסור זאת גם ליהודי**. וזאת, כי כל מה שהיינו חייבים בו לפני מתן תורה (כבני נח), ודאי שאנחנו חייבים בו גם לאחר מתן תורה (כיהודים), שהרי התורה אינה באה להחסיר ולהקל ממה שהיה קודם, אלא רק להוסיף ("תחת שהוחמרו - הוקלו?!").

משק וכלכלה





1. זכויות יוצרים

מבוא

הביטוי "זכויות יוצרים" הוא כינוי להגנה שניתנת לבעלים על יצירה, מפני שימוש לא מורשה של אחרים ביצירתו. החוק והמשפט מכירים ביצירה של אדם כקניין רוחני, ואסור להשתמש בקניין של אחר ללא רשותו.

הדיונים המשפטיים וההלכתיים בעולם בעניין זה התפתחו לראשונה עם המצאת הדפוס. נוצר מצב שהדפסת ספר נעשתה זולה ומהירה יחסית, ומדפיסים חששו שאדם נוסף ידפיס את אותו הספר, והשקעתם בהדפסה תרד לטמיון. אם אנשים יימנעו מהדפסת ספרים, תימנע הפצת תורה לרבים. לכן תיקנו תקנות האוסרות להדפיס ספר כל זמן שהמדפיס הראשון לא סיים למכור את ספריו, או עד זמן מסוים אחר. תקנות אלו התבטאו פעמים רבות ב"הסכמות" על ספרים, שרב שנתן הסכמה לספר הוסיף אזהרה שלא להדפיס ספר זה עד זמן מסוים.

כיום יכולת ההעתקה פשוטה וזמינה יותר - צילום ספרים, העתקת קלטות, תקליטורים, תוכנות מחשב ועוד - ולכן קיבל נושא זכויות היוצרים משנה תוקף. יוצרים (אנשים פרטיים, חברות עסקיות ועוד) משקיעים זמן יקר וכסף רב בפיתוח מוצר. כל כוחם וכישוריהם משוקעים ביצירה. אם המוצר יוצא לשווקים ומוצק ומופץ, לעתים הם אינם מצליחים להחזיר לעצמם את השקעתם הרבה במוצר, ואינם מרוויחים דבר.

חוק 'זכויות יוצרים' במדינת ישראל נשען במשך שנים רבות על החוק שחוקק בתקופת השלטון הבריטי בארץ, וזאת חרף ההתפתחות הרבה שחלה בתחום זה. החוק הבריטי עסק בזכויות יוצרים על לחן, ספר, שיר וציור. הפסיקה המשפטית הכירה בסוגי יצירות נוספים כמוגנים בזכויות יוצרים: תוכנות מחשב, פרסומות ועוד.

בשנת התשס"ח-2007 תוקן החוק והוגדרו סוגי היצירות שחלה עליהן הגנת זכות יוצרים: "יצירה ספרותית, יצירה אומנותית, יצירה דרמטית, יצירה מוזיקלית המקובעת בצורה כל שהיא כמו בתקליט". זכות היוצרים מקנה הגנה מפני שימוש שלא ברשות ביצירה באמצעים שונים: העתקה, פרסום, ביצוע פומבי, שידור, השכרה ועוד. אין הגנה על זכויות יוצרים כשמדובר ברעיון, עובדה או נתון, חדשות ועוד.

על פי ההלכה, ההנחה היא שיצירה של אדם היא רכושו. פוסקי ההלכה עסקו בעקרונות שונים בדונם בגדרי זכויות יוצרים:

א. זה נהנה וזה חסר - אדם שנהנה מפעולה או ממעשה של חברו, והחבר חסר בעקבות



זאת, חייב הנהנה לשלם (בבא קמא כ ע"ב). על פי עמדה זו אין איסור להעתיק או ליהנות מיצירה של אחר, אך יש חובה לשלם עבור ההנאה.

ב. הסגת גבול - עיקרו של האיסור הוא גזילת שטח קרקע על ידי שינוי של סימון הגבול. "לא תסיג גבול רעך" (דברים יט, יד) - שמחזיר סימן חלוקת הקרקע לאחור לתוך שדה חבירו למען הרחיב את שלו. והלא כבר נאמר (ויקרא יט, יג) 'לא תגזול', מה תלמוד לומר 'לא תסיג'? לימד על העוקר תחום חברו שעובר בשני לאוין" (רש"י דברים שם). גם בקללות נזכר: "ארור מסיג גבול רעהו" (דברים כז, יז).

ג. הגבלת זכותו של הקונה - זכותו של המוכר להגביל את זכות השימוש ביצירה שלו בשעת הקניין.

ד. גזל - יצירה של אדם היא רכוש, וכל המשתמש ברכוש של אחר ללא רשות, נקרא גזלן. ה. דינא דמלכותא דינא - ההלכה מקבלת את האמור בחוק 'זכויות יוצרים', שבו מפורטים התנאים האוסרים שימוש ביצירות של אחרים, והתנאים המאפשרים שימוש בהן.

א. יצירה של אדם היא קניינו

הרב שמעון שקופ, חידושים על מסכת בבא קמא, עמ' 1

בדברים שנוגעים לזכות האדם, מוסכם על פי דיני התורה ודיני העמים שכל מי שממציא דבר חדש בעולם, הוא הבעלים עליו לכל דבר זכות. לכן קראה התורה לאיש המכין תקלה בשם "בעל הבור" (שמות כא, לד), או "בעל האש" (שמות כב, ה, ברשב"ם), וכן חייבה בנזיקין את בעל המזיק.

הרב שמעון שקופ

רוסיה. שימש כראש ישיבת גרודנא ברוסיה. שיעוריו ודרך לימודו התבססו על ניתוח משפטי של עקרונות הסוגיה וההלכה. ספרו המפורסם הוא 'שערי יושר', העוסק בנושאים עקרוניים, כמו: ספקות, קניינים ועוד. תלמידיו סיכמו את שיעוריו, שהודפסו תחת השם 'שיעורי ר' שמעון שקופ'. נפטר בשנת ת"ש.

הרב שמעון שקופ הסביר שכל יצירה שאדם יוצר או ממציא נחשבת כרכוש, ואין רשות לאחרים להשתמש בה. הוא הוכיח זאת מפסוקים בתורה: בפרשיות נזיקין נאמר שנזק שאדם יצר (בור, אש וכדומה) נקראת על שמו.

גם הרב יוסף שאול נתנזון הבין שהיוצר נחשב לבעלים של יצירתו, ואין רשות לאחרים להשתמש בה ללא רשותו. הוא מביא לכך שלושה טעמים:

1. כיוון שדבר זה נהוג אצל הגויים, לא ייתכן שהמוסריות שלנו תהיה פחותה משלהם.
2. הדבר הגיוני על פי השכל הישר. 3. כיום מנהג העולם הוא שאדם רשאי לקבוע את כללי השימוש ביצירה שלו.

הרב יוסף שאול נתנזון, שו"ת שואל ומשיב, מהדורא קמא חלק א סימן מד

ודאי שספר חדש שמדפיס מחבר זכה שדבריו מתקבלים על פני תבל - פשיטא שיש לו זכות בזה לעולם. ואם מדפיסים או מחדשים איזו מלאכה, אינו רשאי אחר לעשות בלי רשותו של המחבר. [א] ולא תהא התורה השלימה שלנו כשיחה בטילה שלהם [של האומות, אלא לפחות יהיה כדן הגויים], [ב] וזה דבר שהשכל מכחישו, [ג] ומעשים בכל יום שהמדפיס חיבור, יש לו ולבא כוחו זכות... ובשלו רשאי אדם לגזור שלא ידפיסו עולמית בלא רשותו או רשות בא כוחו.

הרב יוסף שאול נתנזון

(מאה י"ט), אוקראינה. היה אחד הרבנים המשיבים המפורסמים בדורו. כתב חיבורים רבים, ביניהם שו"ת 'שואל ומשיב', וספרי פירושים על התנ"ך, על השולחן ערוך, על המשנה, ועוד.

ב. שימוש ללא רשות ביצירה של אחר

זה נהנה וזה חסר

הרב יחזקאל לנדא, שו"ת נודע ביהודה, מהדורה תנינא - חושן משפט סימן כד

ראובן חיבר פירוש על סדר נזיקין וקדשים והלך אצל שמעון המדפיס ונתפשר עמו בסך ידוע בעד כל דף שידיפיס לו אלו השני סדרים עם פירוש רש"י ותוספות ופירוש של המחבר הנ"ל למטה. והנה דרך המדפיסים אחר גומרם כל דף ודף, סותרים סידור האותיות לסדר מהם דף אחר. וזה המדפיס יש לו הרבה אותיות לכן לא קללל הסידור והניחו כמות שהוא, רק הסיר מלמטה הפירוש החדש והדפיס לעצמו שני סדרים הנ"ל עם פירוש רש"י ותוס' שיהיו מוכנים בידו בעת הפנאי שישלים להדפיס כל הש"ס. וטען ראובן המחבר הנ"ל יען שתשלומי שכירות המסדרים האותיות הוא היה משלם, ועתה למה יהנה שמעון מסידור אותיות חנם, ויחזיר לו חלקו מסידור האותיות כדין כל הנהנה ממלאכת חברו. כדין מעין המשקה שדות (בבא מציעא ק"ח ע"א), והמקיף את חברו משלש רוחותיו (בבא בתרא ד ע"ב). ושמעון טוען מאחר שהאותיות הם שלו, יכול להשתמש בהם כרצונו ואין כח ביד ראובן לקלקל הסידור וכו'. יורנו רבינו הדין עם מי. עד כאן לשון השואל...

אחר היישוב נראה שחייב [שמעון] לשלם חלקו. שהרי גם בדר בחצר חברו, אפילו לא קיימא לאגרא [אפילו אם החצר לא עומדת להשכרה] אם חיסרו אפילו דבר מועט, מגלגלין עליו כל השכר כפי שנהנה, כמבואר בשולחן ערוך חושן משפט בסימן שס"ג סעיף ז', יעויין שם. והרי גם כאן מחסרו הרבה [שמעון מחסר את ראובן], שאם לא היה שמעון מדפיס סדרים הללו, הוו שכיחי וקפצו זביני [היו מצויים וקופצים הרבה קונים] על ספריו של ראובן, שאפילו מי שלא היה קונה פירושו לחוד, מכל מקום אגב שהיה צריך לשני סדרים הללו ללמוד מתוכם גמרא עם

הרב יחזקאל בן יהודה לנדא
(מאה י"ח), פולין, צ'כיה. למד וניהן תחילה ברבנות בפולין. לימים שימש כרב של קהילת פראג וקהילות בוהמיה. בפראג ייסד ישיבה שהיתה למרכז תורה גדול, אליו פנו מכל רחבי אירופה. תשובותיו הרבות פורסמו בספרו שו"ת 'נודע ביהודה' (שני חלקים), וחיידושי לש"ס פורסמו בספר צל"ח (ציון לנפש חיה). חיבר פירוש על השולחן ערוך בשם 'דגול מרובה'.

פירוש רש"י ותוספות היה מוסיף איזה דבר לקנותם עם פירושו של ראובן. ועכשיו שמדפיס שמעון יהיה סדרים הללו שכיחי [מצויים] ובזול, ולא ימצאו כל כך בריווח קונים שיקנו מראובן, וכיוון שגורם לראובן הפסד בזה מגלגלין עליו כל מה שנהנה לפי חלקו מסידור האותיות... בנדון שלפנינו אינו דבר מועט ואי אפשר לומר בזה שאינו חייב רק מה שהפסידו כי ההפסד לדעתי הוא יתר על הוצאה לכן חייב שמעון לשלם כל שנהנה מסידור האותיות לפי חלקו כל אחד לפי מספר מה שמדפיס. כן נראה לעניות דעתי.

כאמור, לכל הפוסקים ברור שהעתקה של יצירה ללא רשות היוצר אסורה על פי ההלכה, כי היצירה שייכת ליוצר. **מחלוקת הפוסקים היא בשאלה על איזה איסור עוברים, ומהו טעם האיסור.** זאת, כמפורט לקמן בחלק זה.

המקרה המובא: ראובן סידר להדפסה את הגמרא עם פירוש רש"י והתוספות (בצירוף עם הפירוש שלו). שמעון המדפיס לקח ממנו את סידור הגמרא החדש, והעתיק אותו **על מנת** להוציא אותו **אחר כך** בנפרד, ולמכור כסדרה בפני עצמה. ראובן טוען שהשקיע בסידור המחודש, ועל כן הזכויות של הסידור שייכות לו. ועוד, שאם שמעון ימכור את ההדפסה החדשה, יהיו לראובן פחות קונים ויפסיד. שמעון המדפיס טוען מנגד, שלא גנב שום דבר מראובן, שהרי יכול היה לסדר את האותיות לדפוס בעצמו.

דין 'זה נהנה וזה חסר':

בגמרא (בבא קמא דף כ עמוד א) נאמר שכאשר אדם גר ללא רשות בדירה של חברו, וחברו היה יכול להשכירה - חייב לשלם לחברו את מה שהפסיד. זאת, הואיל והאדם שנכנס בלי רשות נהנה מהנכסים, ואילו חברו נחסר כי היה יכול להשכירה ולהרוויח כסף, והדבר נמנע בעקבות זאת. ומכאן, שכל אדם שנהנה מנכסי חברו וגורם לו הפסד בכך, צריך לשלם לו על ההפסד.

לסיכום: שמעון המדפיס **גורם הפסד** לראובן היוצר, משום שכאשר ידפיס את המהדורה החדשה, פחות אנשים יקנו את המהדורה הראשונה של ראובן, ולכן גם יצטרך למכור אותה בזול. לכן, כיוון **ששמעון מעתיק** מראובן הוא **גורם** לו הפסד, ועליו לשלם לראובן את ההפסד.

מכאן אנו למדים לענייננו, שאסור להעתיק יצירה של אדם אחר, **כי על ידי כך נפגעים רווחיו. לכן, על המעתיק לשלם** ליוצר את כל הפסדיו.



הסגת גבול

הרב חיים פלאג'י, שו"ת רוח חיים, חושן משפט סימן שעו אות ב

זה לשון השואל. כי זה כמה שנים אני מוכר צמר גפן והוא [הקב"ה] ברוב רחמיו הטה עלי חסד שהחוט הנזכר מצא חן בעיני האומנים שהשתדלו לקחת ממני החוט הנזכר והיו מכנים אותו בשם "באבאס מאל", שפירושו "סחורה של החכם". וכדי שלא יבואו אחרים המוכרים צמר גפן ויאמרו שהוא לקוח ממני, קבעתי בו שמי בדפוס אחד כתוב בו "באבאס מאל"... והנה קם עלי אחד וחשב מחשבות להסיג את גבולי, ועשה כאשר זמם ויעש גם הוא חותם כדמות חותמי ממש ונתנו על גבי החוט שלו! והוא השיב - שאם היה שמי מפורש בנייר לא היה עושה כמוהו, אבל כיון שאין כתוב בחותם רק "באבאס מאל" גם הוא יעשה כמוהו. ואני אמרתי, כיון שזה החותם שלי הוא מפורסם מכמה שנים שהוא שלי הרי הוא כמבואר שמי בפירוש שזה דבר שהשכל מחייב אותו שאין ראוי לשום אדם להתלבש בטלית שאינה שלו ולהשים חותם של אחר על סחורתו. כי הוא היזק הניכר מיד, ונפיק מיניה חורבא לבעל החותם.

תשובה: לא כל הרוצה ליטול את השם יבוא ויטול, דהוי ליה [שהרי זה] מסיג גבול, כיון דמטי ליה פסידא [גרם לו הפסד] בעבור זאת - לאו כל כמיניה למיעבד הכי [אסור לו לעשות כך]. אשר עשה שם בראשונה דזכה בזה, דסימן שלו בכך הוא. ועליו יאמר "ובמתכונתו לא תעשו כמוהו" (שמות ל, לב).

הגבלת זכותו של הקונה - תנאי במכירה

הרב זלמן נחמיה גולדברג, "העתקה מקסטה [קלטת] ללא רשות הבעלים",

תחומין, ו (תשמ"ו), עמ' 185-207

- א. אם אמר מוכר הקסטה או כתב שאינו מרשה להעתיק ממנה - אסור לקונה להעתיק, שכן אסור להעביר על דעת בעל הבית. מכל מקום אין לו [לקונה] דין גזלן.
- ב. אם אדם העתיק מקסטה של אחר העומדת למכירה, או הקליט מפי החזן עצמו, כשיש להם הפסד מהתמעטות מכירותיהם, עולה השאלה אם חייב לשלם לבעלים מדין נהנה... ולפי פסק הנודע ביהודה חייב לשלם.
- ג. כל זה במוכר שרק גילה דעתו שמקפיד שלא יעתיקו ממנו, אך אם אמר או כתב שלעניין העתקה מהקסטה לא מכר, היינו ששייר זכות זו לעצמו, המעתיק ממנו נחשב גזלן, וחייב לשלם מדין גזלן, היינו שווי הקסטה.

הרב זלמן נחמיה גולדברג
היה חבר בית הדין הגדול, כיום אב
בית דין 'הישר והטוב' לענייני ממונות.
מעורכי האנציקלופדיה התלמודית.

המקרה: מוכר המציא שם מסחרי לסחורתו. מוכר אחר לקח את השם המסחרי של הראשון והשתמש בו. הממציא טוען, שהמוכר האחר גנב את השם שהמציא וכעת משתמש בו ללא רשותו, ועוד שעל ידי כך גם גורם לו הפסד. המוכר האחר טוען מנגד, שלא גנב שום דבר פיזי, וכיוון ששמו של הממציא אינו כתוב על המותג, אלא רק שם סתמי, מותר לו להשתמש באותו השם.

איסור 'השגת גבול':

יש איסור מן התורה לאדם לשנות את גבול הקרקע שבינו ובין זולתו, מחשש שישקר ויאמר שקרקע זו היא שלו, שנאמר (דברים י"ט, יד): "לא תסיג גבול רעך". לדברי הרב חיים פלאג'י, כך הדין גם באשר ליצירה. טעם הדבר הוא שהיצירה נחשבת כקניינו של היוצר, ולכן אדם שמעתיק מחברו דבר שיצר עובר על 'השגת גבול', כי גזל ממנו דבר השייך לו (אף על פי שאין מדובר בחפץ פיזי), ובכך מפסיד אותו.

איסור להעביר על דעת בעל הבית:

הגמרא (בבא מציעא דף עח, עמוד א) אומרת שעני המקבל כסף מעשיר על מנת שיקנה בו חלוק, והולך וקונה בו דבר אחר, או אדם ששוכר מחברו בהמה על מנת שילך עמה רק בבקעה, ולבסוף הולך עמה בהר - כל אחד מהם עובר על איסור 'המעביר על דעת בעל הבית'. למרות זאת, אדם כזה אינו נחשב כגזלן שלקח את הכסף או את הבהמה ללא רשות, כי בסופו של דבר הבעלים נתן לו את הכסף או הבהמה מרצון, אלא שהתנה בו תנאי מסוים.

על כן, כאשר המוכר מתנה במפורש שאינו מרשה להעתיק - כל המעתיק עובר על איסור 'המעביר על דעת בעל הבית'.

זאת, משום 'זה נהנה וזה חסר' שחייב לשלם (כמורחב לעיל בחלק זה במקור הראשון, בדברי בעל הנודע ביהודה).

דין הגבלת זכויות הקונה במכירה:

זכותו של כל מוכר להגביל, בשעת הקניין, את זכות השימוש של הקונה בחפץ שאותו הוא מוכר. לפיכך, ניתן לומר שהיוצר המוכר התכוון מראש שיצירתו תימכר רק כדי שישתמשו בה ולא כדי שיעתיקו אותה. ואם כן, כאשר הקונה עובר על כך - אינו עומד בתנאי הקניין, ומתברר שהמכירה בטלה למפרע. ממילא, הקונה מחזיק בידו יצירה גזולה וחייב לשלם עליה.

הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, אורח חיים חלק ד סימן מ (אות יט)

מי שעושה קלטת של דברי תורה, ואוסר להעתיקו, וכותב שאוסר לעשות ממנו עוד קלטות, ודאי אסור. כי הוא עניין שווה כסף, ועשה הקלטות להרוויח מזה, שאחרים שירצו יצטרכו לשלם לו... וממילא כיוון שזה הוא חפצו, אין רשאי ליקח אותו להשתמש בו שלא ברשות. ואף כשלא שמעו ממנו שאינו נותן רשות, אסור להעתיק ממנו בסתמא, כל זמן שלא הרשה בפירוש... [ועל כן] להעתיק קלטת אחת מקלטת אחרת שלא ברשותו הוא איסור גזל.

דינא דמלכותא דינא

הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ז חושן משפט סימן ט

אודות שאלתו אם יש דין ירושה לבנים אשר אביהם חיבר חיבורים בדברי תורה, שיוכלו לאסור על כל אדם הדפסת החיבורים בלי רשותם, משום הסגת גבול, או דילמא [אולי] כיוון דקיימא לן [מקובל עלינו]: "מה אני בחנם אף אתם בחנם" (נדרים לז ע"א) אין ליורשים זכות לעכב הדפסת החיבורים ולמנוע הפצתם...

לא מצינו שהוטל על הרב חיוב לטרוח בכתיבה והדפסה, שהרי כמה גאוני עולם לא העלו חידושיהם על ספר, והסתפקו במה שלימדו תורה ודעת בעל פה, ותלמיד חכם שטרח ויגע וקיבל על עצמו טורח הכתיבה וההדפסה, זכותו לאסור על אחרים הדפסת ספרו, וכמו שכתב הגאון בעל הפלאה בהקדמת ספרו שגוזר בגזרת נח"ש [נידוי, חרם, שמתא] על כל מי שיקרב להדפיס את חיבורו ללא רשות ממנו, הן כולו הן מקצתו. כן יעויין שם.

וממילא יכול גם להוריש זכותו זו לבניו אחריו. וכן ראיתי להגאון שואל ומשיב קמא (חלק א סי' מד) שכתב, שמחבר שהדפיס חיבורו בדברי תורה, והפיץ דבריו על פני תבל, פשוט שיש לו זכות בחיבורו לעולם ועד, שהרי אף בדבר הרשות כשאישי מדע מחדש וממציא איזה פטנט במקצוע מסויים, אין שום אדם רשאי להפיצו בלי רשות הממציא, משום הסגת גבול, ולא תהא תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלהם. וכן באמת מעשים בכל יום שמחבר המדפיס חיבור, יש לו ולבאי כחו זכות יוצרים, ויש כח בידו לגזור על כל העולם שלא ידפיסו הספר בלי רשותו או רשות באי כחו...

והגאון רבי שמעון סופר גאב"ד ערלוי בשו"ת התעוררות תשובה ח"א (סי' רלב) הביא מחלוקת האחרונים בחושן משפט (סי' רעו ס"ו) בדין ירושה בטובת הנאה, וסיים: "ומכל מקום כיוון שהמלכות מקפידה על זה, והצדק והיושר מחייב כן, יש בזה משום דינא דמלכותא דינא, וכמו שכתב כיוצא בזה הרמ"א בהגה בחושן משפט (סימן רנט, ז), והוא הדין כאן שיגע ועמל המחבר בספרו, מן הראוי שגם בניו ויורשיו יהיה להם זכות בספר שחיבר אביהם". עיין שם.

דין 'דינא דמלכותא דינא':

לחוקי המדינה-המלכות ודיניהם בעניני ממונות יש תוקף הלכתי, ובלבד שהם קיימים לתועלת הציבור ואינם סותרים את דיני התורה.

השאלה: האם זכויות היוצרים עוברים בירושה ליורשים, ולכן הם רשאים לאסור את הפצת תורת אביהם, או שמכיוון שישנו חיוב ללמד תורה בחינם, אין על דברי תורה זכויות יוצרים כלל?

א. מכיוון שאין חיוב לתלמיד חכם לכתוב את דבריו אלא רק ללמד בחינם, לכן על הדברים הכתובים חל הדין של זכויות יוצרים. הרב עובדיה יוסף מביא כראיה את דברי השואל ומשיב, שיצירתו של אדם היא קניינו (מקור המוזכר לעיל בחלק א').

ב. זכויות היוצרים עוברים בירושה אל היורשים, ולכן יש להם רשות למנוע את פרסומם. ואע"פ שיש מחלוקת בהלכה האם ניתן להעביר בירושה רק דברים ממשיים או גם זכויות מופשטות (דין ירושה של טובת הנאה), בכל אופן למעשה לפי כולם ניתן להעביר זכויות בירושה משום 'דינא דמלכותא דינא'.



אכן [הרב יצחק שמעלקיס] בשו"ת בית יצחק (חיו"ד ח"ב סי' עה) האריך בזה, וכתב, דמה שכתב השואל ומשיב שיש למחבר זכות עולמית ואסור לאחר להדפיס אפילו מכר הספרים, אינני רואה ראייה לזה. דאף דתורה דיליה היא [על אף שהתורה שלו], כיוון שמכר ספריו ודאי שבעין יפה נתן, וכמו שכתוב 'מה אני בחנם אף אתם בחנם', ואין לאסור על אחר להדפיס ספרו עד שישלם עבור זכותו, כי מי הוא האוסר, והתורה נמשלה למים לשאוב ממנה בלי תשלום, ואין התורה קרדום לחפור בה וכו'. ולכן צריך עיון בהוראת השואל ומשיב בזה.

ומכל מקום הואיל ומצד דינא דמלכותא אסור במדינות אלו להדפיס בלי רשות המחבר, לפי המבואר בש"ך (סי' רנט), גם בנידון דידן שכבר נהגו שלא להדפיס מיראת המלכות בלי רשות המחבר, בכי האי גוונא [בכגון זה] חייבים להחזיק בדינא דמלכותא, וכל שכן בנידון דידן שהגאון השואל ומשיב אוסר על פי דין תורה, בוודאי שצריך להחזיק בדינא דמלכותא וכו'. עיין שם... ועל כל פנים לדינא פשט המנהג לאסור הן מדינא דמלכותא, והן על פי גזירת והסכמת המחברים, והרבנים המסכימים לחיבור.

ג. צילום מספר לשם לימוד

הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק יח סימן פ

אבקש לשאול מכבוד תורתו, בנוגע לצילום מאמרים (רפואיים או תורניים) מספר או כתב עת לשימוש עצמי, כשבשער הספר או כתב עת מופיעה אזהרה שאין להעתיק שום חלק מהתוכן ללא רשות המחבר או המוציא לאור. אני מדגיש שמדובר אך ורק לשם לימוד ושימוש עצמי ולא לשם מסחר. בכל זאת, האם יש כאן איסור של גזל או איסור אחר, או האם הדבר מותר, משום שלכתחילה המו"ל יודע שכך מנהגו של עולם וממילא מתייחס ומוותר מראש על העתקה או צילום של חלק מהספר עמודים אחדים, אף על פי שמדובר סוף סוף על הרבה עמודים אחדים. ומה שהאחרונים אוסרים (כגון שואל ומשיב חלק א' סימן מ"ד) משום גזל והסגת גבול, זה [דוקא] בגלל שמדובר על הדפסת כל הספר לשם מסחר?

וזאת תשובתי בעזרת ה' יתברך. הנה לדעתי נראה שצילום מאמרים מספר או כתב עת לשימוש עצמי - מותרת היא, למרות שבשער הספר או כתב-עת מופיעה אזהרה שאין להעתיק שום חלק מהתוכן ללא רשות המחבר או המו"ל, מכיוון שמכיוון אך ורק לשם לימוד ושימוש עצמי ולא לשם מסחר...

דמכיוון שכך מנהגו של עולם להעתיק לשם שימוש עצמי, והמוציא לאור יודע מזה, אם כן ממילא מתייחס ומוותר מראש על העתקה וצילום כזה. זאת אומרת, דאמדין את דעתיה [מעריכים את דעתו] של המוציא לאור, שהגם שהתבטא להזהיר בסתמא שלא להעתיק שום חלק מהספר ללא רשותו, אבל בלבו לא היה לאסור גם על כגון דא. וכשם

לסיכום: אמנם, **הבית יצחק** חולק על **השואל ומשיב**, וסובר שלאחר שכבר הודפסו דברי התורה פעם אחת כבר אין להם זכויות יוצרים (כי תורה זו כבר שייכת לכולם), ולכן אין איסור גזל מהתורה להעתיק אותם. למרות זאת, **הרב עובדיה יוסף** כותב בסוף דבריו **שהכל מודים שיש איסור להעתיק יצירה משום 'דינא דמלכותא דינא'**, מכיוון שהדבר נאסר על פי חוקי המדינה, ולכן יש לאיסור זה תוקף גם על פי ההלכה.

פתיחה לחלק ג':

עד כאן **למדנו** שלכל הפוסקים ברור שחל איסור להעתיק יצירות של אחרים, משום שהיצירה היא קניינו של היוצר. סיבת האיסור נובעת מאחת משתיים: 1. הקפדת היוצר על ההעתקה (השגת גבול, גזל, תנאי במכירה); 2. היוצר מפסיד מכך ('זה נהנה וזה חסר').

בחלק הבא, **הדין עוסק** בשאלה באילו מקרים יהיה מותר להעתיק, **על בסיס ההנחה** שהיוצר אינו מקפיד או אינו מפסיד מכך.

דין 'יאוש':

המושג יאוש מתייחס בדרך כלל ליאוש מממון האבוד מבעליו: הואיל וממון זה כבר אינו ברשות הבעלים, והוא חושב שלא יחזור אליו (ממון אבוד) - כבר אין דעתו עליו. ממילא, יכול אחר לבוא ולזכות בו.

דוגמות: 1. אבידה שאדם איבד וגילה דעתו שמתייחס ממנה - המוצא קנה אותה לעצמו.

2. המתניאש מחפץ שנגנב או נגזל ממנו - הגנב או הגזלן קונים אותו בתנאים מסוימים.

כך הדין גם במקרה שלנו, שהיוצר כבר מתייחס מראש ממה שמצלמים ממנו.

שבתנאים חיוביים מצינו לתוספות בקדושין (דף מט עמוד ב דיבור המתחיל 'דברים שבלב') שכותבים, דיש דברים דאפילו גילוי מילתא לא בעיא [צריך], לפי שאנו אומדין שלכך היה דעת המתנה; וכך היא האזהרה שלפנינו - אמדין את דעתו של המזהיר, ואומרים אנו שבלבו לא היה להזהיר גם על כגון זה. כי מחד - יודע הוא מראש שזה לא ניתן לביצוע, ועל כן לא יכשיל בני אדם בחינם. ומאידך הרי עיקר מטרת אזהרתו הוא כדי שלא ישתמשו בהעתק לשם מטרה זדונית של הסגת גבול או העלמת שם מחברו. וזה לא שייך כשמטרת העתקה ההיא ללימוד ושימוש עצמי.

... וההיתר הזה נראה דחל לא רק בנוגע למאמרים או כתבי עת תורניים, כי אם גם על רפואיים, מכיוון דעל ידי כך יתקדם יותר מהר בשטח הרפואי באיזה צד שהוא והדבר יביא במישרין או בעקיפין להחשת קיום המצווה של "ורפא ירפא", "והשבותו לו", "ולא תעמוד על דם רעך". ועל כל פנים הא הרי המכוון הוא כדי להגיע לידי כך...

מסקנה: מכל טעמים אלו שנתבררו, נראה לי להלכה בנידון שאלתו דמר, שמותר לצלם מאמרים רפואיים או תורניים וכדומה מספר או כתב עת הנמכר ורוכשים אותו, למרות אזהרה שמופיעה בשער הספר או כתב עת שאין להעתיק שום חלק מהתוכן ללא רשות המחבר או המו"ל, כל עוד שהמטרה היא לשם לימוד ושימוש עצמי, ולא לשם מסחר וגם לא כדי להתלבש בטלית שאינו שלו ולהעלים מקור מוצאו. ואפילו כשידעין שמטרת הקפידה והאזהרה היא גם על כגון דא - בכל זאת לא חלה, וכדנתבאר היטב בדברינו בע"ה.

הרב חיים דוד הלוי, שו"ת עשה לך רב, חלק ו סימן צד

הגני מאשר קבלת מכתבך מיום י"ח שבט דנא, בשאלותיך בדן שמירת זכויות יוצרים והריני להשיבך:

פשוט ביותר שכל קסטה [קלטת] שרשום עליה "כל הזכויות שמורות", ויתכן שאף אם לא רשום עליה, אסור להקליטה, שכן החזן או הזמר ביחד עם המפיק מתכוונים להרוויח מהוצאתם לאור, ואם כל אדם יקליט מקסטה שחבירו קנה, קיים חשש שאפילו את הוצאות ההפקה לא יצליח לכסות. וכך הוא הדין גם בהקלטה מתקליט, וגם משידור ברדיו, כי גם הרדיו כאשר משדר תקליט הרי שהוא משלם שכר לחזן או לזמר, וכל זה פשוט ביותר.

אלא שאתה טוען "אני יודע שאילולי היה לחברי קסטה לא הייתי הולך לקנות קסטה כזאת, אם כן הרי שלא הפסדתי את המוכר". אינני בטוח שאין זו עצת היצר, שכן אחרי ששמעת את הקסטה בבית חברך חפצת להקליטה, אם לשימושך (או לשימוש מישוהו מקרובי משפחתך כפי שצינת במכתבך), וכל זמן שאין האיסור ברור לך ביותר, אתה מנסה להשתכנע שלא היית הולך לקנותה בחנות. אין לי כל בטחון שהרגשה זו היא כנה ואמיתית, ויתכן שהיא בחינת מורי היתרא לנפשיה [מורה היתר לעצמו, שלא כדין].

לסיכום: מותר לצלם חלק מספר לשימוש עצמי שאינו מסחרי. **הטעמים: 1. היוצר** מעוניין שילמדו מדבריו, ואין בכוונת דבריו לאסור העתקה על כולם, אלא רק לצורך שימוש מסחרי. מכיוון שאין שימוש מסחרי, היוצר אינו מפסיד מכך כסף ואינו מקפיד. **2. ועוד**, מכיוון שמנהג העולם לצלם ספרים לצורך אישי, היוצר מוותר מראש ואינו מקפיד על זה, כי אין ביכולתו לאכוף זאת.

לסיכום: חל איסור להקליט קלטות ודיסקים (של שירים, סרטים, תוכנות וכו') אפילו מהרדיו, משום שביצירות אלה כל כוונת היוצר היא להרוויח כסף, ועל כן הוא מקפיד שלא יעתיקו אפילו לצורך ביתי, כי בכל העתקה הוא מפסיד כסף. [בסוף המקור הבא, ביחס להקלטה מהרדיו, יש מי שחולק וסובר שמותר להקליט (משום האיכות הרודה שבהקלטה זו, והתשלום שקיבל היוצר מראש)].

'מורה היתר לעצמו':

טבע האדם שרוצה להצדיק את עצמו, ואף לזכות בממון שלפי דעתו מגיע לו. לכן, פעמים רבות נטיית האדם לתת לעצמו הסברים שנראים לו מוצדקים, כדי להצדיק מעשים שאינם ראויים ואף אסורים (כגול ועוד). כל זה משום שנוגע בדבר. הואיל ולבו רוצה בדבר, אך המציאות נראית לו מסופקת - לכן הוא מפרש אותה לטובתו, ובסוף מחליט להתיר לעצמו דברים אסורים או מסופקים רק מסיבות אינטרסנטיות, ולא דווקא מוצדקות.



ד. זכויות יוצרים באינטרנט ובדיסקים

שו"ת משפטי ארץ, "שמירה על זכויות יוצרים באינטרנט", עמ' 262-263, 266, 268

רשת האינטרנט מאפשרת הפצת מידע בהיקפים עצומים. עם התגברות התופעה נוצר צורך להרחיב את המאבק להגנת זכויות היוצרים, בהקשר של אתרי שיתוף קבצים. אתר שיתוף הקבצים הוא אתר אינטרנט שמאפשר העלאת תכנים על ידי הגולשים, לשימושם של שאר הגולשים. כמובן כל אחד יכול להשתמש באתר שיתוף קבצים כדי להעלות תכנים שלו, כגון תמונות לרשת לטובת הציבור.

משמעות הדבר היא שברגע שדיסק של מוסיקה יוצא לשוק, יכול אדם לקנות את הדיסק ולהעלות את תכניו לאתר שיתוף ומיליוני בני אדם מכל העולם יכולים להוריד את הדיסק. באותו אופן מועלים לרשת סרטים (חלקם מצולמים במצלמה על ידי צופים בקולנוע), ספרים, ותכנים נוספים.

בשנים האחרונות מתנהל בעולם מאבק משפטי כנגד מפעילי אתרי שיתוף קבצים, ורבים מהאתרים המובילים נסגרו או שהחלו לגבות תשלום עבור הורדת הקבצים. טענתם של מפעילי האתרים שהם מהווים בסך הכל צינור להעברת מידע על ידי הגולשים לא התקבלה.

מבחינה הלכתית, ישנה גישה שאין איסור בהורדת תכנים מהאינטרנט:

אין שליטה על מה שנמצא באינטרנט, כמו שאין שליטה על מה שמשודר ברדיו וכל אחד יכול להקליט שירים מהרדיו. ולכן כמו "אבידה ששטפה נהר" (בבא מציעא כב ע"ב) שהיא נחשבת כהפקר וברור שבעליה התייאש ממנה ולכן היא מותרת לכל, כך גם שיר שנמצא באינטרנט הוא מופקר ומותר לכל (הרב דב ליאור, בעניין הורדת שירים מהאינטרנט, אתר ישיבה).

בהזדמנות אחרת הבהיר הרב דב ליאור כי הוא סבור שזכויות יוצרים מוגנות על פי החוק, שיש לו תוקף הלכתי. אולם, כיוון שהחוק אינו נאכף הוא איננו מחייב...

עמדתנו היא שהורדה של תכנים מהאינטרנט בוודאי איננה ראויה. בנוסף, המאמץ החוקי הבינלאומי בשנים האחרונות כנגד אתרי שיתוף קבצים גרם לכך שאתרים אלה פועלים באופן מוסתר ולא בריש גלי, ולכן קשה לומר שהתקנה לחלוטין לא נאכפת. בהתאם לכך, התשובות הבאות אינן עוסקות בשאלת ההורדה מהאינטרנט, אלא מניחות שהדבר אסור, ומתמקדות בפרטים הייחודיים שמעלה השואל.

הורדת ספר מהאינטרנט - אין להוריד חומרים המוגנים בזכויות יוצרים. כמובן, אם בעל הזכויות מרשה להוריד את יצירתו מותר לעשות זאת. בדרך כלל הסימן לכך שההורדה מותרת היא, שהחומר נמצא באתר מוכר.

הורדת שירים מהאינטרנט - גם אם השירים שאתה מעוניין בהם מושמעים ברדיו, אין

דין 'אבידה ששטפה נהר':

בגמרא (בבא מציעא, דף כב עמוד ב) נאמר ש'אבידה ששטפה נהר', אפילו אם יש בה סימן, שייכת לאדם שמצא אותה והוא אינו צריך להכריז. הטעם, מפני שנפלה למקום הפקר ולכן הבעלים בוודאי התייאשו.

מכאן יש הסוברים (הרב דב ליאור) גם לעניין הורדה מהאינטרנט: מכיוון שזהו מקום הפקר שיד כל אדם בו, ואין אפשרות לאכוף את הדבר - ודאי שהיוצרים התייאשו וממילא אין איסור בכך.

(ואע"פ שעדיין אסור משום 'דינא דמלכותא', כיוון שהמדינה עצמה אינה אוכפת זאת ממילא אין בכך איסור).

דעת רבני 'מכון משפטי ארץ', שלא ראוי להוריד שירים או חומרים אחרים מהאינטרנט מסיבות שונות: 1. היוצרים מקפידים על כך, ולכן יש בכך גזל. 2. יש הפסד ליוצרים ('זה נהנה וזה חסר'). 3. החוק אוסר את קיום האתרים המשותפים ואף אוכף זאת ('דינא דמלכותא'), וממילא מי שמעתיק נחשב למסייע לדבר עבירה' בכך שמסייע לעוברים על החוק.

לגבי הקלטה מהרדיו - רבני 'מכון משפטי ארץ' מתירים להקליט. זאת, כי היוצר אינו מקפיד ואין לו הפסד כספי מכך (כי קיבל תשלום מהרדיו), והדבר אף מותר על פי החוק. ממילא אין סיבה לאסור את הדבר (שלא כדעת הרב חיים דוד הלוי בחלק ג', שאוסר גם הקלטה מרדיו).

לסיכום: ישנו מקרה אחד ספציפי שבו מותר להעתיק או לצרוב דיסק שלם, והוא לאחר שאדם כבר קנה עותק אחד ורוצה ליצור עותק שני (לצורך שימוש כפול, או משום שהעותק הראשון התקלקל או אבד).
טעם הדבר: הואיל ושילם כבר על עותק אחד, לכן אינו גורם הפסד ליוצר: היוצר עצמו אינו מקפיד על כך, וכאמור אין בכך גזל ולכן והדבר מותר.
לעומת זאת, לגבי העתקת תוכנות (מחשב ועוד) - היוצרים מקפידים על הדבר, ועל כן חל איסור להעתיק ויש חיוב לקנות שני עותקים.

זו סיבה להתיר את הורדתם מהאינטרנט, שכן בדרך כלל מועברים תמלוגים לזמר עבור השמעת השיר ברדיו, וכמובן שאין הוא מקבל דבר על שיר שנשמע באינטרנט. כמו כן הקלטה ברדיו היא בדרך כלל פחות נוחה ולעיתים הקריינים מדברים ברקע ובכך מונעים את ההקלטה, בעוד שהקלטה דרך האינטרנט היא באיכות גבוהה וללא הפרעות, וזו הסיבה שאתה מעדיף להוריד את השירים ולא לשמוע אותם בדרך זו.

ננתח את היחס להקלטה מהרדיו לפי הגישות השונות: לפי הגישה הרואה בהקלטה גזל, כיוון שהיוצר כבר קיבל תשלום על השידור ברדיו, מסתבר שהוא אינו מתנגד להקלטת השירים, ולכן ההקלטה מהרדיו מותרת. לפי הגישה הרואה בהעתקה הנאה, המקליט מהרדיו יהיה פטור מתשלום מכיוון שהיוצר כבר קיבל על ההשמעה ומכיוון שאיכות ההקלטה אינה טובה ואין בה הנאה כלכלית משמעותית. וכן על פי הגישה שהעתקה אסורה על פי הוראת החוק, כאמור למעלה, מותר להקליט מכיוון שהחוק אוסר העתקת קלטת של שירים, ולדעתנו נראה שאין הבדל בין קלטת להקלטה דיגיטלית של שיר. לשיטה זו מותר להעתיק שירים בכל מדיה. אמנם, החוק אוסר הפעלת אתרי שיתוף, כך שמי שמוריד שיר מאתר כזה, מסייע בידי עוברי עבירה כיוון שהוא מסייע למפעיל האתר למכור פרסומות ולהרוויח.

שו"ת משפטי ארץ, "יצירת עותק לאחר קניה", עמ' 271-273

צריבת דיסקים שאבדו - נראה לנו שמותר להעתיק מחדש את הדיסקים, זאת על פי גישתנו הכללית בנושא הגנה על זכויות יוצרים. על פי השיטה שהעתקה כמוה כגזל יתכן שאסור לכם להעתיק, כיוון שהעותק שלכם אבד ובכך איבדתם את זכותכם לשימוש. לעומת זאת, על פי הגישה המחייבת תשלום עבור הנאה, כבר שילמתם עבור ההנאה, ולכן הדבר מותר... גם עמדת החוק (סעיף 24 לחוק זכויות יוצרים תשס"ח) היא שמותר ליצור עותק לגיבוי.

לפיכך נראה שכיוון שקניתם דיסק מקורי והוא אבד, מותר לכם להעתיק את הדיסק מאדם אחר.

העתקת דיסקים שנקנו לצורך שימוש כפול (אחד בבית והאחר במכונית) - הקונה משלם עבור הזכות להשתמש בגירסה אחת של היצירה ולא יותר. שימוש כפול במקביל מחייב קנייה של עותק נוסף כיוון שההנאה כפולה. אמנם בדרך כלל הסיכוי שאותו שיר יישמע בשני מקומות באותו הזמן קטן מאד, ולכן בפועל אין בעיה. אבל כאשר מדובר בתוכנת מחשב בסיסית (כגון מערכת הפעלה) נראה שיש צורך בשני עותקים. בנוגע לטענתך שלא היית קונה שני עותקים בכל מקרה. מדברי הרב חיים דוד הלוי (שו"ת עשה לך רב חלק ו' סימן צד) משמע שבמקרה כזה העתקה מותרת. והוא כותב שלעיתים זו היא עצת היצר כדי להתיר העתקה. לעומת זאת הרב אברהם כהן בספר עמק המשפט (חלק ד סימן כח) אסר.



סיכום

זכויות יוצרים

יצירתו של האדם היא רכוש. לפיכך, חל איסור בסיסי להעתיק בכל צורה שהיא יצירה של אדם אחר, מכמה טעמים:

1. "זה נהנה וזה חסר" - ההעתקה גורמת הפסד ממוני ליוצר, ולכן צריך לשלם לו על כך.
2. הסגת גבול היוצר ע"י העתקה ממנו ושימוש ביצירתו.
3. ליוצר קיימת רשות בשעת הקניין להגביל את זכות השימוש של הקונה ביצירה שקונה, והעובר על כך אינו עומד בתנאי הקניין.
4. איסור גזל.

5. ההלכה מכירה בתנאים שקבעה המדינה בחוק, משום "דינא דמלכותא דינא". יש שהתירו צילום מספר וכדו', כשמדובר לשם שימוש עצמי ולא למטרות מסחר או פרסום. הנימוק לכך הוא שהמוציא לאור מעוניין שילמדו מדבריו, והוא גם יודע שכך מנהגו של עולם ואינו מקפיד על כך, ואף מתייאש ומוותר מראש על העתקה כזו. אולם, אין להעתיק קלטת, דיסק, סרט או תוכנה מאחר שהמפיק מעוניין להרוויח מיצירתו. גם תחנות הרדיו, למשל, משלמות ליוצרים עבור השמעת שיריהם ויצירותיהם. העתקת דיסקים שנקנו לצורך שימוש כפול (אחד בבית והאחר במכונית), או צריבת דיסקים שנקנו ואבדו - יש מקום להתיר.

ביחס להורדות מאתרי שיתוף קבצים באינטרנט: יש הסוברים שאין בכך איסור, כי זהו כמקום הפקר. ואע"פ שהיה ראוי לאסור עקב החוק שאוסר ("דינא דמלכותא"), כיוון שאין אוכפים זאת אין חיוב. אך הדעה המרכזית אוסרת זאת, בין משום הפסד היוצר, בין משום גזל, ובין משום מסייע לדבר עברה (כלומר, למפעילי האתר, שעושים זאת בניגוד לחוק).



ז. שביתות

מבוא

בעולם המודרני נחשבת השביתה לאחת מזכויות העובדים הבסיסיות. הזכות לשבות נפוצה מאוד, ואף מעוגנת בחוק ובפסקי הדין במדינות רבות, וגם בישראל. זכורות לנו שביתות של רופאים בכירים ומתמחים, שביתות מורים ומרצים, ושביתות עובדים במפעלים, ברכבות, בנמלים ועוד.

עם זאת, נזקי השביתה רבים, ועל כן מוטלות על זכות זו מגבלות שונות. כך למשל במדינות רבות, וגם בישראל, החוק מחייב להתריע על השביתה זמן מוגדר מראש ('חוק ישוב סכסוכי עבודה'), במיוחד בתחומים שעבודתם נחשבת לחיונית למדינה. גם לאחר הכרזה זו, יש תקופת זמן (14 יום) שמטרתה לאפשר ליישב את סכסוך העבודה בדרכים אחרות לפני פתיחה בשביתה. על הצדדים לנהל משא ומתן, למצות תהליך גישור או בוררות לפני בית דין לעבודה וכדו'.

החוק הבינלאומי וכן החוק הישראלי מאפשר לאסור שביתה של עובדים במגזר הציבורי, או של שירותים חיוניים (כמשטרה וצבא). ולכן בישראל ישנם גופים שהשביתה נאסרה עליהם לחלוטין, ובתמורה לכך מקבלים העובדים הגנה על שכרם. יש גופים שעובדים במפעלים חיוניים וזכותם לשבות מוגבלת בהגבלות שונות, אך אינה אסורה לחלוטין. במדינת ישראל, חלק ניכר מהעובדים מאוגדים בארגוני עובדים שונים (על פי 'חוק ההסכמים הקיבוציים'), וראשי הארגונים הם המכריזים על סכסוכי עבודה ועל שביתות מתוכננות.

זכות השביתה נחשבת לאחת הזכויות הבסיסיות של העובד. האם זכות השביתה תואמת את ההלכה? האם על פי ההלכה מותר לעובד לשבות? אם מותר לעובד לשבות, מהם גבולותיה של זכות זו כאשר נזקיה גדולים מאוד הן למעבידים והן למעגלים נוספים? במסגרת זו נדון בשלושה סוגים של שביתות:

[א] שביתת עובדים (במפעלים, ברכבות, בנמלים וכד') שגורמת לפגיעה ולנזק כלכליים.

[ב] שביתת רופאים שגורמת נזק לחולים.

[ג] שביתת מורים שפוגעת בתלמידים.



א. שביתת עובדים

כאשר פועל מרגיש שזכויותיו נפגעו, והוא אינו מצליח לשכנע את מעבידו להיטיב עמו, האם הוא רשאי לשבות ולהפסיק את העבודה עד אשר יסכים מעבידו לדרישותיו? שביתה עלולה לפגוע במעגלים רבים: במעביד; בעובדים ובנותני שירותים אחרים הקשורים למעביד - ספקים, מובילים, לקוחות, ועוד; במוצרים ובסחורה; וכן בשמה הטוב של החברה.

דוגמאות: שביתת עובדי חשמל היא נגד הנהלת החברה, אך פוגעת בכל תושבי המדינה שאינם יכולים לעבוד ללא חשמל, ואף בביטחון המדינה; שביתה בתחבורה הציבורית מקשה על אנשים להגיע למקומות עבודתם; שביתה כללית במשק גורמת למדינה הפסד של מאות מיליוני שקלים ביום(!); שביתה בנמלי הים והאוויר עלולה לפגוע באמינותו ובשמו הטוב של המפעל בארץ, ולגרום להפסקת התקשרויות בין מפעלים בארץ למפעלים בחו"ל, לביטול הזמנות עסקיות עתידיות מקניינים בחו"ל, ועוד.

האם מותר לשבות כשהשביתה תגרום נזקים כלכליים גדולים מאוד למעביד ולמעגלים נוספים רבים?

הפתרון: הקמת בית דין מיוחד לענייני עבודה

הרב בן-ציון חי עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל חושן משפט סימן מב

שאלה: האם רשאי הפועל להשתמש במעשה השביתה?

תשובה: לעניות דעתי נראה שהשביתה בכלל אינה מותרת ולא רצויה לא לפועל ולא לבעל הבית. לפועל - משום שכל יום שביתה ממלאכת עבודת יצירה, הוא יום אבוד בחיים. ותורת ישראל צייתה על חיוב העבודה, ואמרה: "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי שבת לה' אלקיך" (שמות כ, ח). ולא לבעל הבית, לפי שכל עבודת בנין או תעשיה, ואין צריך לומר נטיעה, שלא נעשתה ולא נגמרה בזמנה, הרי היא בגדר דבר האבד, לא רק מפני הזמן שאבד, אלא גם

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל
ירושלים. כיהן כרבה הראשי של תל-
אביב, ואח"כ כרבה הראשי הספרדי
של ארץ ישראל והראשון לציון. כתב
תשובות רבות המכונסות בשו"ת
'משפטי עוזיאל', וכן דרשות ודברי
הגות. נפטר בשנת תשי"ג.

מפני הנזקים הנמשכים ממנה לחומרי העבודה.

צא ולמד מדין חזרת הפועל בתוך זמן שכירותו, שאף על פי שמעיקר הדין פועל יכול לחזור בו אפילו באמצע היום מדכתב: "כי לי בני ישראל עבדים" (ויקרא כה, נה) - "עבדי הם ולא עבדים לעבדים" (בבא קמא קטז ע"ב; בבא מציעא י ע"א), בכל זאת נפסקה ההלכה שאם עוסקים בדבר האבוד אין הפועל יכול לחזור בו (חושן משפט סימן שלג סעיף ה). ובגדר

הדין יעסוק בגישות השונות בשאלה הבאה: האם מותר לפועלים לשבות (כחלק מהמאבק על הטבת תנאים), כאשר ידוע שתוצאת השביתה תהיה גרימת הפסד כלכלי גדול (לחברה, למפעל, לציבור ולמשק)? ואם כן, מהם גודרי הדבר?

השביתה אסורה לא רק משום שהיא תמיד 'דבר האבד' - נזק שלא ניתן להחזירו לבעלים, אלא גם מצד הפועל המאבד את משמעות חייו, ליצור ולעשות.

דין חזרת פועל:

הגמרא (בבא מציעא י עמוד א, בבא קמא קטז עמוד ב) מביאה את הדין הבא: פועל המושכר ביום מסוים לאדם ששכר אותו רשאי, למרות עובדה זו, לחזור בו ברגע שירצה, אפילו בחצי היום ובאמצע העבודה.

וטעם הדבר: "כי לי בני ישראל עבדים" - עבדי הם, ולא עבדים לעבדים."

כלומר, הפועל אמנם מושכר לאדם, אך בתור היותו יהודי אינו עבד של איש אלא רק של הקב"ה, ולכן יש לו בחירה חופשית לעשות כרצונו בכל רגע נתון (אלא שעליו לשאת באחריות, כך שאם מדובר ב'דבר האבד', כלומר בעבודה שלא ניתן לדחותה ועזיבתו תביא להפסד, יצטרך לשאת בהפסדים שגרים. למרות זאת, הוא עדיין חופשי לבחור כרצונו).

דין חזרת פועל:

על-פי ההלכה הפועל הוא אדון לעצמו, ויכול להחליט בכל רגע נתון שחוזר בו מעבודתו. על המעביד לשלם לו על מה שעשה עד כה, אלא אם מדובר במצב שבו הוא גורם לבעלים 'דבר האבד' - נזק שלא ניתן להשיבו - שאז אינו יכול לחזור. אם חוזר - אין חובה לשלם לו, ואם יצטרך בעל הבית למצוא במקומו פועלים אחרים במחיר גבוה יותר - יצטרך אף לשלם על כך (והדבר מסביר גם את המקור הראשון במקורות, חו"מ סימן של"ג סעיפים ג-ה).

להלן מובאות דעות שונות שנחלקו בשאלה מתי הפסד נחשב 'דבר האבד': האם רק כאשר הדבר עומד להתקלקל מיד נחשב כך, ואם לא - אינו נחשב אבוד (סמ"ע), או שכל הפסקה הדורשת בעל מלאכה אחר כבר נחשבת כפגיעה בתוצר (בית יוסף, רמ"א).

מסקנת הרב בן ציון חי עוזיאל: על-פי ההלכה אסור לשבות כאשר מדובר ב'דבר האבד' - בנוק שאי אפשר להחזירו לבעלים. לדבריו, כיום כל שביתה מסבה נזק בלתי הפיך לבעלים, וממילא אסור לפועל לשבות. במקום זאת, עליו לנקוט בדרכים המקובלות האחרות, לדוגמה פנייה לבית משפט ולארגון עובדים. ארגון כזה יכול מראש לקבוע חוקים המסייעים לעובדים ומקובלים על כל המעסיקים.

כאשר מעוניינים לחתום על חוזה חדש - ודאי שמותר לשבות לפני כן ולקבוע תנאי שכר חדשים. **הטעם: לפני תחילת העבודה בשנה החדשה אין לפועל שום מחויבות למעביד, ואילו בתוך תקופת העבודה מותר לו להפסיק את העבודה** או לשבות רק כאשר אינו 'דבר האבד' (כמוסבר לעיל בתשובה הקודמת).

דבר האבוד כתב הסמ"ע (=ספר מאירת עינים) שהוא צורך שעה, ויתקלקל אם לא יגמור מלאכתו מיד. אבל הבית יוסף והרמ"א פסקו, שכל שאין בעל הבית יכול לעשות אותה מלאכה בעצמו, נקרא דבר האבוד. והיינו משום שכל הפסקה בעבודה גורמת הפסדים לחומרי העבודה. והש"ך (=שפתי כהן) סעיף קטן כ"ג מסיק דהכל לפי ראות עיני הדיין. ולפי תנאי העבודה בזמנו ברור לי הדבר, שכל דיחוי של עבודה בחקלאות או בתעשייה ובנין גורם הפסדים גדולים שאינם מתמלאים בזמן אחר...

מכל זה מתברר שהשביתה או ההשבחה כשהיא לעצמה אינה רצויה, ויש שהיא מחייבת הפועל או את בעל הבית בהפסדים הנגרמים מסיבתה מדין גורם בנזקים. ואם תשאלוני: אם ניטול מהפועל את הנשק היחידי שלו - השביתה, במה יוכל הפועל להגן על עצמו נגד ניצול כוחותיו וזמנו על ידי בעל הבית שאינו הגון? אשיב לכם שתי תשובות: א) במשפט, משפט צודק שיסודו הוא "למען תלך בדרך טובים ואורחות צדיקים תשמור" (משלי ב, כ; בבא מציעא פג ע"א). ב) בכח ארגון הפועלים... שיש להם זכות חוקית להתאגד ולתקן תקנות מועילות לחברתם לחלוקת עבודה ישרה וצודקת בין חבריהם, ולהשיג יחס מכובד ושכר הוגן לעבודתם...

ולמעשה, לפי מצב תנאי העבודה בזמן הזה, צריך לדעתי להקים בית דין חשוב של יודעי משפטי התורה ואנשי מדע שיודעים פרק בתורה הכלכלית ותנאי השוק החברותי, והם בצרפם יקבעו חוקת העבודה לפרטיה. ולמנות אחר כך דיינים קבועים שיודונו על יסוד חוקה זו בכל הסכסוכים שיפלו בין הפועלים עצמם, בנוגע לחלוקת עבודה צודקת ביניהם, ובין הפועלים לבעלי הבית בנוגע ליחסיהם ההדדיים.

שביתה בשל שמירה על זכויות ורמת שכר

הרב שלמה גורן, תורת הרפואה עמ' 311-312

יש להבחין בין שביתה שפורצת בתוך תקופת הסכם העבודה שבין הפועלים למעסיקיהם, שעל זה חלה ההלכה שפועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום, עם הסייגים שבה [שאין זה דבר האבד]. אבל אם מדובר על חידוש הסכמי עבודה, בתום תקופת ההסכם הקודם, שאז ברור שאין שום זכות לאכוף על העובדים תנאי שכר ירודים, ובייחוד כאשר מדובר על פגיעה בזכויותיהם בהשוואה לאותו סוג עובדים במוסדות ציבור אחרים, בוודאי שזכותם לסרב לקבל תנאי עבודה, שאין בהם כדי לפרנס את בני משפחתם...

וגם בתוך תקופת ההסכם, יש הבדל אם השביתה פורצת רק על רקע של אי העלאת השכר באופן מקביל לשכר שהועלה במוסדות מקבילים, שאז אינם יכולים לכפות דרישתם, לאחר שכבר הסכימו לרמת השכר המוצעת להם עד עכשיו. אבל אם טענתם שבמשך הזמן נשחק שכרם על ידי העלאת מדד יוקר המחיה, או שרמת החיים עלתה במדינה כולה והקיפה את רוב החברה, ובאים בטענת קיפוח והפליה - זכותם לשבות ולמנוע פגיעה בפרנסתם המעוגנת בהלכה ובתקנות הקהל הנהוגות מדור דור.



כי הלכה רווחת היא בישראל (שולחן ערוך חושן משפט סימן רלא סעיף כח): "ורשאין בעלי אומניות לעשות תקנות בעניין מלאכתם, כגון לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חבירו וכדומה". וכן רשאים בני העיר להתנות על שכר פועלים, ורשאים הם להעניש את מי שיעבור על תקנות השכר ויחסי העבודה הנהוג בין האומנים. וכן פסק הרמב"ם (הלכות מכירה פרק יד הלכה י'): "רשאין אנשי אומנות לפסוק ביניהם, וכל מי שיעבור על התנאי יענשו אותו כך וכך".

לאור כל זה ברור, שרשאים הם השובתים לנקוט באמצעים העומדים לרשותם להגן על זכויותיהם על פרנסתם ועל רמת חייהם שלא תרד ולא תקופח.

שימוש קל ב"נשק" השביתה שגורמת נזקים גדולים למשק

הרב שלמה טנא, הרב יצחק נשר והרב אריה הורביץ, פסקי דין רבניים, חלקה, עמ' 160

קיימת הלכה ש"במקום פסידא עביד אינש דינא לנפשיה" [במקום שלאדם יש הפסד הוא עושה דין לעצמו] (בבא קמא כז ע"ב), ומה שכתת גם השביתה הפכה להיות כנוהג ולכאורה הרי מקובל שהכל כמנהג המדינה. אך עדים אנו לתופעות שליליות שרוב הציבור לא יכול לעמוד בנוהג שאינו אלא כמכת מדינה, אשר פורץ כל גבול. קשה לראות שבגלל חישובים פעוטים בלתי מוצדקים, משביתים מפעלים חיוניים. ודוקא בעונה בווערת שיש צורך דחוף לייבא או לייצא, מרחפת על המפעל סכנה של שביתה, ומעמידים את כל הציבור בפני עובדה של אפס מעשה ותלווים בחסדם של אחרים וצועקים ואינם נענים. וכבר צוין לא פעם כי בין הארצות אנו עומדים בתחתית הסולם בשביתות. מצב כזה ביחסי העבודה ובמיוחד במצבנו הנוכחי, זה חטא בלתי נסלח, וכבר קרה ששביתה במפעל מסויים נמשכה זמן רב עד שהמכונות של המפעל העלו חלודה. מעל כל ספק שהחלודה מתפשטת ועוברת לכל אזרח ופוגעת בו קשות. הנזק הוא גדול מאד, הרבה מעבר לדרישות העובדים מהמעסיק. ... מותר לנו לקבוע ללא צל של ספק, כי החובה למנוע שנשק זה ששמו שביתה יקנה לו שביתה בארבע אמות של הלכה, זה עולמה של תורה, ואם יש להצדיק אי פעם שביתה תוך נסיבות מיוחדות בלית ברירה להשגת הצדק והיושר בדרך מקובלת של התדיינות ובמקום פסידא עביד אינש דינא לנפשיה, אך לא נצדיק שביתה בארבע אמות של הלכה כל עוד שלא מיצו כל האפשרויות להתדיין בפני בית הדין ושהלה יקבע אחרי שמיעת הצדדים שהשביתה היא בבחינת "ביטולה זהו קיומה".

הרב שלמה טנא
בני ברק. שימש כרבה הראשון של
באר שבע, ואח"כ שימש כאב בית דין
בבית הדין בתל אביב. חיבר את סדרת
הספרים 'ברכת שלמה'. נפטר בשנת
תשמ"ו.

'תקנות בעלי האומנויות': בעלי האומנויות יכולים לקבוע יחד, בהסכמת כולם, תקנות וכללים שיופנו כלפי כל בעלי אותה אומנות. לתקנות אלה יש כוח הלכתי כך שמי שעובר עליהן - נענש. מכאן למד **הרב שלמה גורן**, שהפועלים יכולים להגן על זכויותיהם בדרכים שונות של תקנות, כולל שביתה (כמוזכר במקור האחרון במקורות לקמן).

לסיכום: לעומת הרב עוזיאל, שסובר שאסור אף פעם לפועל להזיק למעביד, הרב גורן סובר שיש רשות לפועל לשבות, על אף שמזיק למעביד. זאת, כאשר מדובר במצב שבו הפועל אינו מקבל את זכויותיו הבסיסיות, שהרי ברור שהפועל לא הסכים מראש לעבוד בתנאים ירודים כאלו. על כן הוא רשאי למחות ולדרוש את המינימום המגיע לו.

דין 'עביד אינש דינא לנפשיה' (=עושה אדם דין לעצמו): כאשר אין אפשרות לדון דין אמת, מותר לאדם על-פי ההלכה לעשות דין לעצמו (בתנאים מסוימים), ולהכריח את הזולת בדרכים שונות לשלם לו את מה שחייב לו, גם ללא בית דין.

החיוב לשמור על זכויות הפועל: מובא בגמרא (קידושין כ, א): 'כי טוב לו עמך' (דברים טו, טז) - 'עמך במאכל במשתה. שלא תהא אתה אוכל פת נקיה ושותה יין ישן, והוא אוכל פת קיבר ושותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכים והוא ישן על גבי התבן. מכאן אמרו: כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו. התורה מחייבת את המעביד לדאוג לפועל היהודי בצרכיו הבסיסיים: 'עמך' - כאחריך ממש, באופן שאינו שונה מהמעביד. וממילא לשמור גם על שאר זכויותיו באופן שווה, מבלי לראותו במעמד נחות.

בניגוד לדין העקרוני בהלכה, שהובא בשני המקורות הקודמים, **הדיינים התייחסו בפסק זה למציאות הנוכחית** בשטח: העובדים מנצלים לרעה את הזכות לשבות, הרבה מעבר למה שמותר, וההפסד גובר על הרווח. כלומר, על מנת לקבל תוספת קטנה גורמים להפסדים אדירים למדינה ולציבור כולו. לכן למעשה, על פי הנתונים בשטח, הדיינים שלפנינו אוסרים שביתה כדרך מקובלת, ומתירים רק לעתים נדירות ורק לאחר שאפשרויות הדין בבית הדין מוצו.

שביתה במפעלים חיוניים

הרב יהודה גרשוני, קול צופיך עמ' תעז

פועלים העובדים בבתי חרושת של אספקה לצבא, או פועלי הנמלים שהדבר קשור בקיום המדינה וכן שביתות שבהיקפם הרחב מחלישים את מאמץ המדינה לקיומה ומסכנים את העם ואת עצם קיומו, אין ספק שיש כח לממשלה לבטל את השביתה על פי דין תורה... שכל מינוי על הציבור שקיום ובטחון הציבור תלוי בו הוא בבחינת צבא, שסכנת נפשות אינה דוחה תפקידו, וכמו חייל בצבא היוצא למלחמה... כן פקיד שנתמנה לבטחון הציבור, כמו שוטר ושופט וכד' שבהם תלוי קיום החברה והעם.

הרב יהודה גרשוני

ארה"ב-ירושלים. נודע בשם 'העילוי מגרודנה'. תלמידו של הראי"ה קוק. ראש ישיבת 'ארץ ישראל' בניו יורק. כתב ערכים באנציקלופדיה התלמודית. מספריו: 'קול צופיך', 'משפט המלוכה', 'חוקת הפסח', 'שיטה מקובצת על מסכת פסחים' ועוד. נפטר בשנת תש"ס.

שירותים חיוניים (צבא, משטרה ועוד) וכל שכן כאלה שביטחון העם והמדינה תלוי בהם - אסור להם לשובות (והדבר מקובל גם בחוק כמו שמוזכר במבוא לעיל). **לדבריו, גם לעובדי נמלים אסור לשובות.**



מקורות

שולחן ערוך חושן משפט סימן שלג סעיפים ג-ה

התחיל הפועל במלאכה וחזר בו בחצי היום - יכול לחזור. שנאמר 'כי לי בני ישראל עבדים', ולא עבדים לעבדים. כיצד? פועל שחזר בו אחר שהתחיל, שמין [מעריכין] לו מה [כמה] שעשה, ונוטל.

רמ"א: בין הוקרה המלאכה או הוזלה. ודוקא שחזר סתם, אבל אם חוזר מכח יוקר, אין שומעין לו (לפועל).

שולחן ערוך: במה דברים אמורים - בדבר שאינו אבד, אבל בדבר האבד - אינו יכול לחזור בו.

הרב דוד הלוי, ספר מאירת עיניים, סמ"ע, פירוש לשולחן ערוך שם, סעיף קטן טז
ודוקא שחזר סתם, אבל אם חזר בו מחמת היוקר אין שומעים לו. הטעם משום דלא ייפתה התורה כח הפועל כדי שישתכר מעות.

שולחן ערוך חושן משפט סימן רלא סעיף כח

רשאים בעלי אומנות לעשות תקנות בענין מלאכתם, כגון לפסוק ביניהם שלא יעשה אחד ביום שיעשה חבירו וכיוצא בזה. וכל מי שיעבור על התנאי יענישו אותו כך וכך.



ב. שביתת רופאים

האם שביתה לשם שיפור מצבו הכלכלי של הרופא מצדיקה גם פגיעה בחולים? חולים שאינם מקבלים את הטיפול הנדרש עלולים להסתכן ואף להגיע למצבים של פיקוח נפש. לדוגמה, דחיית ניתוחים וטיפולים דחופים עלולה לגרום להרעה משמעותית ואולי אף לנזק בלתי הפיך לחולה, ולפעמים גם למוות.

אולם האם על הרופא להיות משועבד ללא תנאי למערכת הבריאות שבה הוא עובד, ללא יכולת להגן על זכויותיו הכספיות או לשפר את תנאי עבודתו?

היו פעמים שרופאים שבתו בשל סיבות הקשורות למערכת הרפואה: עומס גדול מאוד במחלקות בשל מחסור חמור במיטות אשפוז; מחסור גדול בתקנים לרופאים ואחיות; תורנויות ארוכות שעלולות לסכן את חיי החולה בשל עייפות הרופא; בשל אלימות נגד רופאים מצד החולה או אחרים, ועוד. פוסקים לא עסקו ישירות בעילת השביתה בשל מצבים מיוחדים אלו, אך השאלה היא אחת: האם מותר לרופא לשבות בשל עילה כלשהי שנראית צודקת ונכונה, כשבכך הוא מסכן ברמה מסויימת את חיי החולים?

לא לשבות ולהעביר את הדיון בסכסוך לבוררות

הרב אברהם שפירא והרב מרדכי אליהו, שבעים שנה לרבנות הראשית

לישראל, חלק ב, עמ' 377-380

קריאה לרופאים: "לא תעמוד על דם רעך"

(י' בסיוון תשמ"ג)

הרבנים הראשיים לישראל פונים בקריאה נרגשת וברורה אל כל ציבור הרופאים לחזור מיד לעבודתם, ולא להפקיר חס ושלום את שלומם וחייהם של רבים מן החולים הנזקקים לשרותיהם. נטישת המרפאות ובתי החולים הינה צעד קיצוני וחמור שאין לו בכל מצב, כל הצדקה. והוא עלול להוות פגיעה קטלנית באנשים, נשים וטף הנתונים בסכנת נפשות ומשוועים לעזרה רפואית ואנושית.

לפי דין תורה, מצווה גדולה היא לרפא חולים, ואם יש חולה לפניו או שמסור לפיקוחו, הרי זה גם בכלל מצות השבת גופו, שלא גרע מהשבת אבדתו. ואינו רשאי להשתמש ממילוי חובה זו לעזור וגם מלהציל נפש מישראל.

הדרישות הכספיות של הרופאים, ובמיוחד של הרופאים הצעירים, שהן צודקות מאוד, ניתן לתת לבירור לוועדה

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא

ירושלים. שימש כדיין בבית הדין הגדול בירושלים במשך עשרות שנים, והיה מהדיינים הבולטים והחריפים. הרב הראשי לישראל (תשמ"ג-תשנ"ג). ראש ישיבת 'מרכז הרב' בירושלים, וממנהיגי הציונות הדתית. מספריו: מנחת אברהם - על סוגיות רבות בש"ס, שיעורים על המסכתות, ועוד. נפטר בשנת תשס"ח.

הרב מרדכי אליהו

ירושלים. דיין בבית הדין הגדול ומקובל. כיהן בתפקיד הראשון לציון והרב הראשי לישראל (תשמ"ג-תשנ"ג). ממנהיגי הציונות הדתית. השיב תשובות הלכתיות רבות מאוד. מספריו: דרכי טהרה, שו"ת הרב הראשי, שו"ת דברי מרדכי, ועוד ספרי דרשות. נפטר בשנת תש"ע.

חיוב הרופא לרפא: מובא בגמרא (סנהדרין דף עג עמוד א) שקיים חיוב על כל אדם להציל את חברו בשעת הצורך: "הרואה את חברו שהוא טובע בנהר, או חיה גוררתו, או לסטין באין עליו, שהוא חייב להצילו". בכך מקיים המציל את מצוות "לא תעמוד על דם רעך", וכן מקיים בכך מצוות השבת אבידה של גופו, אפילו שלא בשעת סכנת נפשות, שנאמר: "והשבותו לו" (דברים כ"ב, ב) - לרבות אבידת גופו.

מוסכמת. אבל בכל אופן אין הקיפוח מתיר תוך תקופת העבודה להזניח בתי חולים ומרפאות שמטפלים באנשים חולים, שהעדר טיפול רפואי מלא עלול לסכן את חייהם. אנו פונים לכל רופא ורופא באשר הוא, להישמע למצפון האנושי והרפואי ולא לנקוט בצעדים חסרי אחריות מעין אלו, הפוגעים בקיומו וביישובו של עולם. והמונע עצמו מלרפא הרי זה שופך דמים.

כן אנו פונים לממשלה להקים מוסד לבירור בעניין תביעותיהם הכספיות של הרופאים. תבורכו מפי עליון, ויהי רצון שיקוים בכל עם ישראל "והסירותי מחלה מקרבך" (שמות כג, כב).

פסק הלכה לרופאים (ט"ז בתמוז תשמ"ג)

למשלחות הרופאים שפנו לרבנים הראשיים לישראל לדעת פסק הלכה בעניין שביתת הרופאים, ופסקנו להם שאם התביעה שלהם היא למסור סכסוך זה לבוררות, יש בזה מן הצדק בהפסקת הטיפול בחולים מסויימים.

הואיל ועכשיו המעבידים מסכימים למסור את הסכסוך הכספי לבוררות מוסכמת, יש איסור חמור לרופאים להפסיק את הטיפול הרפואי לחולים הנזקקים לעזרתם וההיתר הקודם אינו קיים. על כן חייבים כל הרופאים להפסיק שביתתם, כולל שביתת הרעב, ולחזור לעבודה מיד, ולא יעברו על הלאו "לא תעמוד על דם רעך".

הרב חיים דוד הלוי, שו"ת עשה לך רב, חלק ו סימן סג

חובת הרופא לרפאות

ברור שחובה מוטלת על הרופא להגיע לכל חולה שיבוא אליו לטפל טיפול רפואי נאות, "דתיניא דבי ר' ישמעאל: 'ורפא ירפא' (שמות כא, יט) - מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות" (בבא קמא פה ע"א). וכן פסקו הטור ושולחן ערוך (יורה דעה סימן שלו סעיף א) - "ניתנה רשות לרופא לרפאות ומצוה היא, ובכלל פיקוח נפש הוא, והמונע הרי זה שופך דמים". ומצוה זו היא מן התורה, וזה נכלל בפסוק "והשבות לו" (דברים כב, ב)...

שלבי שביתת הרופאים: בשלביה האחרונים של השביתה [שהתקיימה בקיץ תשמ"ג], נטשו הרופאים את בתי החולים והמרפאות ונסעו למקומות מרוחקים. בכך היה צד איסור, משום שאותם רופאים מעטים שנשארו במקומות עבודתם לא היה בהם מספיק להגיש טיפול רפואי נאות. ולא היו רשאים לעשות כן. ואף כי עמדו בקשר קבוע עם בתי החולים הנטושים, לא היה די בכך כי הרי יש חשש של פיקוח נפש אף בשעה קלה לחולים שיכבד מצבם, או בגלל ריבוי חולים שאין די כח אדם לטפל בהם. כי גם אם נניח שחטאו המעסיקים כלפי הרופאים - במה חטאו החולים שהופקרו.

אך בשלב הראשון של שביתת הרופאים נפתחו מוקדי רפואה שבהם יכול היה כל חולה לקבל טיפול רפואי נאות תמורת תשלום, ובבתי החולים נמשכה העבודה כמעט כסדרה,

לסיכום המקור הזה והמקור שלאחריו: הרבנים הראשיים ראו בחובה של הרופאים לטפל בחולים כמצווה וחיוב ממעלה ראשונה (מצוות השבת גופו ומצוות 'לא תעמוד על דם רעך'), ועל כן אפילו כאשר אין מדובר על סכנת נפשות ממשית אסור לרופאים לשבות, כי בכך הם נמנעים מחובתם המוסרית וההלכתית. במקום זאת, עליהם להגן על זכויותיהם בדרך של התדיינות.

חובה על כל אדם להציל את חברו בשעת הצורך, ובכך הוא מקיים מצוות השבת אבידה של גופו, שנאמר על המוצא אבידה: "והשבותו לו" (דברים כ"ב, ב) - לרבות אבדת גופו.



ובכך לא הפקירו את החולים ובוודאי לא היו בכלל שופכי דמים, כי הכריזו על שביתה שלא מכוונת כלל נגד החולים אלא נגד המעסיקים, שהרי החולים קיבלו טיפול נאות.

הרופאים למעשה התפטרו מתפקידם כרופאי המוסדות המעסיקים אותם, והיו מוכנים לטפל בחולים טיפול מלא וסועד כרופאים פרטיים לכל דבר. אלא שהממשלה מנעה זאת מהם באמצעות חוק, ואילצה אותם להחריף שביתתם. אם כן חובתנו לברר על מי חלה האחריות בסכסוך זה.

שכר רופא בהלכה

פשוט ביותר שאף על פי שמצוה היא, רשאי הרופא ליטול שכרו. שכן לא כל בני אדם רופאים הם שיכולים לרפא בידם, וכן לא לכל אדם יש רופא שמרפא בחינם... וכן פסק השולחן ערוך (יורה דעה סימן שלו סעיף ג): "אסור ליטול שכר החכמה והלימוד, אבל שכר הטורח והבטלה מותר... אבל אם התנה (עם הרופא) שכר הרבה חייב לתת לו, שחכמתו שמכר אין לה דמים".

מעתה פשוט ששכר בטלה של רופאים הבטלים מכל מלאכה אחרת, הוא שכר אשר יספק את כל צרכי ביתם בכבוד גדול הראוי למעמדם. שהרי לפי דרגת השכלתם, לו עסקו במסחר וכדומה ודאי היו משתכרים שכר גדול ומכובד... זאת ועוד, נראה שיש לקבוע לרופאים משכורות גבוהות מטעם אחר... לשם קיום הרפואה שהיא פיקוח נפשות. שאם לא כן, לא ירצו לפנות ללימוד זה בעלי כשרונות גדולים, בידעם שלא יוכלו לקבל שכר מתאים מעמלם. וכן נהגו גם בימים קדמונים לשלם לרופאים שכר גבוה בעד טיפולם... וכן כתב מפורש הגהות מימוניות (בתשובות לספר נזיקין, סימן כב) שברפואות דרך ליתן דמים מרובים. וכך פסק הרמ"א בשולחן ערוך (חושן משפט סימן רסד, סעיף ז) שבשכר שדרך ליתן הרבה כמו רפואה, חייב ליתן לו כל מה שהתנה...

המסקנה

אחרי שהוכח בבירור שלרופאים מגיע שכר גבוה ביותר מעיקר הדין מכח 'שכר בטלה וטרח', וגם רשאים הם להתנות ולקבל אם ירצו גם יותר מזה, אף שלא מכח הדין, על 'שכר החכמה והלימוד', ואחרי שברור מעל לכל ספק ששכר רוב רופאי המדינה זעום ביותר... ברור ביותר שהרופאים רשאים להכריז בשביתה במתכונת שהיתה בשלב הראשון, היינו נגד המעסיקים, מבלי שהדבר יפגע בחולים [לפתוח מרפאות פרטיות ולטפל תמורת תשלום רב יותר].



מותר לרופאים לעמוד על זכויותיהם באמצעות שביתה, ובלבד שהחולים לא ייפגעו מכך. לכן מותר לפתוח מוקדים פרטיים בתוך בתי החולים, כי בכך לא נמנעת מהחולים האפשרות הרפואית. אך אסור להם לעזוב את בתי החולים, כי בכך הם מונעים את המצווה לטפל בחולים, ואף מסכנים אותם.

ההיתר לקחת 'שכר רופא' (ההבדל בין שכר חכמה לשכר בטלה) - אסור לאדם לדרוש כסף על מצווה שהוא מחויב לעשות בכל מקרה (למשל, רב שמלמד תורה ורופא שמרפא), ואף לא על חכמה שלמד אותה זמן רב. דבר זה אנו לומדים מהקב"ה שאינו נוטל שכר על מצוות שעושה לנו: "מה אני בחינם - אף אתם בחינם" (נדרים דף לח). למרות זאת, מותר לאדם לדרוש כסף על הזמן שהוא טורח בדבר, ועל כך שבאותו זמן היה יכול לעשות מלאכה אחרת ולהתפרנס ממנה, ובמקום זאת הוא מתבטל ('שכר בטלה'). (ראו במקורות שבסוף הנושא).

לסיכום: לרופאים מגיע לדרוש שכר גבוה על הטיפול בחולים, מתוקף תפקידם ומעמדם. בנושא השביתה: בניגוד לרבנים הראשיים שראו בכל שביתה שהיא סכנה לפגיעה בחולים, הרב שלמה גורן התיר לרופאים לשבות ולדרוש את שכרם, כל עוד הם מאפשרים לחולים לקבל טיפול (אע"פ שהוא בתשלום ובאופן פרטי) ואינם נוטשים את ביה"ח, ובכך אינם פוגעים בחולים.

מקורות

שולחן ערוך חלק יורה דעה סימן שלו סעיפים א-ג

מצווה לרופא לרפאות, ובכלל פיקוח נפש הוא. ואם מונע עצמו - הרי זה שופך דמים, ואפילו יש מי שירפאנו, כי לא מהכל זוכה להתרפאות...
אסור ליטול שכר החכמה והלימוד, אבל שכר הטורח והבטלה מותר... אבל אם התנה (עם הרופא) שכר הרבה חייב לתת לו, שחכמתו מכר לו, ואין לה דמים.

הרב דוד הלוי, טורי זהב, פירוש לשולחן ערוך יורה דעה סימן שלו סעיף קטן ב

אסור ליטול שכר החכמה והלימוד כי אבידת גופו היא, והתורה אמרה "והשביתו לו" לרבות אבידת גופו. ואמרו בעניין עשיית המצוות "מה אני בחינם - אף אתם בחינם".





ג. שביתת מורים

כל אב חייב ללמד את בנו תורה, ולהכשירו לחיים בוגרים ("ללמדו תורה... וללמדו אומנות", קידושין כט ע"א). יש אבות שאינם יודעים ללמד או שאין להם יכולת וזמן לעשות זאת, ולכן הוקמו בתי ספר ומסגרות חינוך, והמורים משמשים שליחים של ההורים.

כשמורים מרגישים שאינם מתוגמלים כראוי (שכרם נשחק, תנאי פרישה גרועים, ועוד), האם הם רשאים לשבות? הפגיעה היא בתלמידים - בקשר החינוכי, בהישגים הלימודיים בכל המקצועות, ובמיוחד כשמדובר בשביתה ארוכה. הבעיה מחריפה כאשר מדובר בהשבתת לימוד תורה.

מורים שבתו גם בשל סיבות הקשורות למערכת החינוך: תנאי הוראה גרועים, מספר רב של תלמידים בכיתה אחת, ועוד. פוסקים לא עסקו בדוגמאות אלו באופן ישיר, אך הבעיה היא אחת. האם מותר לבטל לימוד תורה ולימודים בכלל בשל בעיה כספית או בעיה מערכתית אחרת, גם אם המורים צודקים בתביעותיהם?

הדיון יעסוק בשאלת האחריות לחובת לימוד של ילדים: האם מוטלת היא על המורים או על ההורים?

שביתה של מורים למקצועות קודש ולמקצועות חול

הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת חלק ד סימן מח

שאלה: האם מותר מצד ההלכה למורים של בתי הספר להשתמש בנשק השביתה לשם העלאת שכרם?

תשובה: שנינו בתוספתא בבא מציעא (פרק יא הלכה יב), והובאה במסכת בבא בתרא (ח ע"ב): "רשאים בני העיר להתנות על המידות ועל השערים ועל שכר הפועלים, ולהסיע על קיצתן". ופירש רש"י, "להסיע על קיצתן - לקנוס את העובר על קיצת דבריהם [על מה שקצצו, קבעו] להסיעם מדת דין תורה" [להסיעם - לקנוסם, להענישם]. וכן פסקו הרמב"ם (הלכות מתנות עניים ט, ז), והטור והשולחן ערוך (חושן משפט סימן רלא סעיף כ"ח)... שכל שהוברו טובי העיר להנהיג הציבור, ולתקן תקנות, ואפילו יחיד שהובר, מה שעשה עשוי לתקנת הקהל, כי "יפתח בדורו כשמואל בדורו" (ראש השנה כה ע"ב). וכן פסק הרמ"א (בחושן משפט סימן ב), שבכל כיוצא בזה הולכים אחר מנהג העיר, ואפילו בדבר שיש בו הפסד לזה וריווח לזה... ולפי זה נראה שרשאים מנהיגי האיגודים המקצועיים לאחוז בנשק השביתה לשם תוספת שכר, או להקלת תנאי עבודה וכדומה, וכפי שנוהגים כיום...

אולם כל זה כשהדבר נוגע לעניין של ממון בלבד, אבל השבתת תלמוד תורה לשם העלאת שכר במציאות של היום, נראה שהדבר אסור מצד ההלכה. כי הנה במסכת בבא בתרא (כא ע"א):

'רשאים בני העיר להתנות':

בכל עיר רשאים אנשי העיר או הממונים מטעמם ('טובי העיר', ובימינו העירייה או המועצה המקומית שנבחרו על ידי הציבור) לתקן תקנות וחוקים לאנשי העיר, למעסיקים ולפועלים. תקנות אלה מחייבות את כולם, אע"פ שהתקנה עוזרת לאדם אחד ומזיקה לאחר ("יש בו הפסד לזה ורווח לזה"). כמו כן, הם רשאים לקבוע קנס או עונש כספי למי שעובר על התקנה או החוק, אע"פ שיש לו הפסד בדבר. כיום, איגודי הפועלים השונים דינם כממונים שבכוחם לתקן תקנות שביתה, אע"פ שהן מסבות נזק לצד אחד ומועילות לצד האחר.

יש היתר לנוהג הקיים היום לקבוע תקנות (כדוגמת שביתות) שבאות לעזור לעובדים, ולהכריח את המעבידים להעלות את השכר המגיע לעובדים. אולם, כל זאת בפגיעה ממונית רגילה, אך לא בביטול לימוד תורה, כמובא בהמשך.

אמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב, ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל. שבתחילה מי שיש לו אב מלמדו תורה, מי שאין לו אב לא היה למד תורה, שנאמר: 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם', התקינו שיהיו מושיבים מלמדי תינוקות בירושלים, שנאמר: 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. ועדיין מי שיש לו אב היה מעלה אותו לירושלים ומלמדו תורה, מי שאין לו אב - לא היה עולה ולא היה למד. עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן שיהיו מושיבים מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר.

וכן פסק הרמב"ם (בפרק ב מהלכות תלמוד תורה הלכה א), וזו לשונו:

מושיבים מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל פלך ופלך ובכל עיר ועיר. וכל עיר שאין בה תינוקות של בית רבן, מחרימים את אנשי העיר עד שיהיו מושיבים מלמדי תינוקות, שאין העולם מתקיים אלא בהבל פיהם של תינוקות של בית רבן.

וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (יורה דעה סימן רמה סעיף ז). והמקור לזה במסכת שבת (ק"ט ע"ב):

אמר רב המנונא: לא חרבה ירושלים אלא על שביטלו בה תינוקות של בית רבן. אמר רבי שמעון בן לקיש משום רבי יהודה נשיאה: אין העולם מתקיים אלא בשביל הבל תינוקות של בית רבן, שהוא הבל שאין בו חטא. ואין מבטלים תינוקות של בית רבן אפילו לבנין בית המקדש.

ואם כן השביתה בבתי הספר שיש בה ביטול תורה לתלמידים, הוא חטא גדול. שאפילו אם נניח שהמורים צודקים בתביעות שכר שלהם, שאין משכורתם מבטאת את המאמץ והיגיעה שלהם, הרי סוף סוף אין השביתה חלילה על פת לחם, ואין כל הצדקה להפקיר את אלפי ילדי ישראל לחסדי הרחוב ולבטלם מתלמוד תורה, בגלל הטבת שכר ושיפור תנאי העבודה. ובאמת שהדבר ידוע שלאחר שביתה כזאת, גם כשיחזרו התלמידים לספסל הלימודים לא יוכלו לתת לבם ודעתם לתלמודם כראוי, לאחר שהתנתקו מן התורה זמן מסוים, וכמו שאמרו חז"ל בירושלמי ברכות (ט, ה): "יום תעזבני, יומיים אעזבך". והוי פסידא דלא הדרא [הפסד שלא חוזר] (בבא מציעא קט ע"א)...

ובפרט שלפי הנראה שביתה כזאת אינה ליום או יומיים, אלא עלולה להימשך זמן רב, ואחריתה מי ישורנה. וביטול הלימודים זמן ארוך, יביא בהכרח את התלמידים להתדרדרות מוסרית לרabbות ילדי ישראל, במיוחד בימים אלה שהאוירה ברחוב מורעלת, ומה יעשה אותו הבן שלא יחטא.

וכן ראיתי להגאון רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (חלק חושן משפט סימן נט), שכתב: "...שאסור למורים מצד הדין לשבות כדי להעלות שכרם, שהרי אסור לאדם לחטוא בשביל להרוויח ממון ולהיטיב את מצב פרנסתו".

ורק אם באמת אין לו למורה כדי מחייתו, וקשה עליו ללמד את התלמידים ביישוב הדעת,

"הוי פסידא דלא הדרא" (עיינו במקורות לקמן, בשו"ע ובש"ך): פועל יכול לחזור בו מעבודתו, אך אם הפסקת פעולתו תגרום נזק בלתי הפיך, 'דבר האבד', אינו רשאי. מלמד תינוקות החוזר בו ומפסיק ללמד גורם לנזק בלתי הפיך - 'דבר האבד'. וזאת, מפני שהתלמיד שוכח את מה שלמד קודם לכן, כמו שנאמר: "אם תעזבני יום - יומים אעזבך" (ספרי עקב), ו"התעייף עיניך בו ואיננו" (משלי כ"ג, ה). הסבר נוסף: גם בלא הפסד הנלמד בעבר, קיים הפסד זמן בכך שהתלמיד מתבטל מהלימוד בכל יום שראוי ללמוד בו. על כן הסיק הרב עובדיה יוסף שעל פי ההלכה אסור למלמד לשבות מעבודתו.



ויש אומדנא ברורה שאם ישבות יום או יומיים יוסיפו לו על שכרו, אולי יש מקום להתיר לו לשבות, משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהילים קיט, קכו), שעל ידי כך יועיל שיוכל ללמד אחר כך כהוגן מבלי לדאוג על מקור נוסף לפרנסה. ומכל מקום גם בזה צריך יישוב הדעת גדול לאמוד העניין היטב ולשקול בפלס כל הפרטים הנוגעים לזה. וצריך להתרחק מזה עד כמה שאפשר. עד כאן תורף דבריו.

ולפי זה במציאות של היום אין מקום להתיר למורים לשבות מללמד תורה לילדי ישראל שהם תינוקות של בית רבן. דע, שאף על פי שעיקר מצות תלמוד תורה מוטלת על אבות התלמידים, מכל מקום המורים שיודעים ללמד תורה לתינוקות של בית רבן, ונעשו מומחים במקצוע לימוד התורה, גם עליהם מוטלת החובה ללמד את ילדי ישראל תורה, וכמו שפסק הרמב"ם (בפרק א' מהלכות תלמוד תורה הלכה ב') וזו לשונו:

"כשם שחייב אדם ללמד את בנו תורה, כן חייב ללמד את בן בנו, שנאמר 'והודעתם לבניך ולבני בניך', ולא בנו ובן בנו בלבד, אלא מצוה על כל חכם וחכם מישראל ללמד את כל התלמידים תורה אף על פי שאינם בניו, שנאמר 'ושננתם לבניך', מפי השמועה למדו 'בניך' - אלו תלמידיך, שהתלמידים קרויים בנים, שנאמר: 'ויצאו בני הנביאים'." עד כאן.

וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (חלק יורה דעה סימן רמ"ה סעיף ג').

והרי הדבר ברור שאם שובתים המורים, התלמידים מתבטלים מתלמוד תורה, וכאשר הנסיון הורה כמה פעמים, וכן בימי החופש הגדול שבכל שנה בימי הקיץ רובם ככולם מתבטלים מתלמוד תורה, ואין האבות מחזיקים אותם ללמד בגלל טרדתם בפרנסת ביתם, חוץ מאחד מעיר ושנים ממשפחה החרדים לדבר ה' שלומדים אתם שעות מספר בכל יום. ולכן אין ספק שיש בזה איסור ביטול תורה אם ישבתו המורים...

לפיכך חובת כל המורים יראי ה' וחושבי שמו הנאמנים לתורתנו הקדושה, להתקומם כאיש אחד חברים נגד השביתה הזאת הנוגדת את דעת התורה וההלכה, וייאבקו לשיפור מעמדם ושכרם בדרכים אחרות. ואם בכל זאת חס ושלום תפרוץ השביתה, ולא יוכלו להפר אותה, עליהם לעשות מאמץ עליון לאסוף את התלמידים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, או אפילו לבתיהם, בתקופת ימי השביתה, וללמד דעת ומוסר השכל, צדק ומשפט ומישרים. ובזכות התורה השם יתברך יחיש לגאלינו, כמו שנאמר: 'זכרו תורת משה עבדי, הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא'. במהרה בימינו אמן.

חשיבות לימוד התורה גדולה מאוד. העולם עומד על לימוד תורה, ואין מבטלים תורה אפילו בשביל בניית בית המקדש. לפיכך, ובנוסף מהסיבות הבאות, אסור למורים לשבות ולבטל תורה בשביל ממון:

1. הדבר מביא להפסד שלא ניתן להחזירו, ולמורה אסור לשבות בגלל זה.
2. אפילו אם תביעותיהם של המורים צודקות, כיוון שבפועל יש למורים פת לחם - הם מחויבים ללמד כדי שלא לפגוע בתלמידים.

לסיכום: האחראיות על הלמידה מוטלת על המורים. מפאת חשיבות לימוד התורה והאיסור הגדול לבטלו, חל איסור על המורים לשבות על מנת שלא לפגוע בתלמידים. אם פורצת שביתה, על המורה להשתדל לאסוף את התלמידים ולהמשיך בלימוד.

חובת לימוד תורה מוטלת על ההורים; מורים המלמדים מקצועות קודש רשאים לשבות

הרב חיים דוד הלוי, שו"ת עשה לך רב, חלק ה סימן כג

בבואנו לדון בשביתת מורים, ניצבת בפנינו בעיית ביטול תורה. ויש מרבני דורנו שפסקו לאסור שביתת מורים במקצועות הוראת לימודי קודש, והתירו להם לשבות מלימודי חול בלבד. וכל טעמם מבוסס על איסור ביטול תורה שחומרתו מפורסמת. אלא שהשאלה היא מי הוא האחראי והנושא בחומרת ביטול תורה זה.

חובת לימוד תורה מוטלת על ההורים. ואילו המורים תמורת שכר המשולם להם, אם על ידי ההורים, או גוף ציבורי אחר הבא במקומם, מקבלים עליהם את התפקיד ללמד את ילדי ישראל תורה כשלוחם של ההורים. מעתה, כל זמן ששכרם של המורים משולם לשביעות רצונם, שליחותם קיימת וחובתם בעינה, אך למן הרגע שהגיעו למסקנה שאין שכרם מגיע 'כדי צורכם להם ולבני ביתם' כלשון ההלכה, הרי שפקעה מאותה שעה חובתם משום שפקעה שליחותם שהיתה מבוססת על תשלום שכרם. ולכן, כל חומרת ביטול תורה חלה מאותה שעה על ההורים, וחובתם היא להתפנות מעיסוקיהם וללמד את בניהם תורה. מכאן שההיתר למורים הוא לשבות אף מלימודי הקודש, אך לא להשבית. ובשעה שההורים עצמם, או כל אדם אחר יבואו ללמד את ילדי ישראל תורה, אסור למורים למנעם מכך, דבר שמותר להם כמובן לגבי לימודי חול וכדין כל שביתה אחרת.



מקורות

שולחן ערוך חושן משפט סימן שלג סעיף ה

פועל חוזר בו אחר שהתחיל... במה דברים אמורים? בדבר שאינו אבוד, אבל בדבר האבוד... אינו יכול לחזור בו, אלא אם כן נאנס או חלה... רמ"א: ומלמד החוזר בו, מקרי דבר האבוד.

הרב שבתאי כהן, שפתי כהן, ש"ך, פירוש לשולחן ערוך שם, סעיף קטן כו

הטעם שמלמד נקרא דבר האבוד, שכל עת ורגע שהתינוק (=התלמיד) הולך ובטל, הוא פסידא דלא הדר [הפסד שאינו חוזר].

שולחן ערוך חלק יורה דעה סימן רמה סעיפים א, ג-ד

מצות עשה על האיש ללמד את בנו תורה... [וכן] מצוה על כל חכם מישראל ללמד לתלמידים, שגם הם נקראים בנים... וחייב האב להשכיר מלמד לבנו ללמדו.

לסיכום: לעומת הרב עובדיה יוסף, שכותב שכל אחריות הלמידה על המורים, הרב חיים דוד הלוי סובר שאחריות הלמידה היא על ההורים (כפי שכתוב במפורש בשולחן ערוך: "מצווה על האב ללמד את בנו תורה"), והמורים הם רק שליחים. על כן, כל עוד המורים מסכימים - השליחות קיימת, אך ברגע שאינם מוכנים להמשיך - זכותם להפסיק את העבודה ולשבות, והחובה חוזרת אל ההורים. ממילא, חוזרת אליהם גם האחריות לביטול התורה שנוצר.



סיכום

שביתת עובדים

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל אסר לשבות כאשר מדובר בהפסד של המעביד. לעובד יש זכות לחזור בו מעבודתו רק כאשר אין מדובר ב"דבר האבד" למעביד. ועל כן, כאשר יש סכסוך בין העובד והמעסיק, עליהם לפנות לבית דין. הרב שלמה טנא טען ששביתה גורמת נזקים כלכליים גם לציבור הרחב, וכמובן גם למעסיק, הרבה מעבר לדרישות של העובדים ממנו. רק בלית ברירה, ולאחר שמוצו כל הניסיונות להגיע לפתרון בביה"ד, אז יש מקום לשביתה.

הרב שלמה גורן טען שיש אפשרות לשבות לפני חתימת הסכם עבודה חדש, ואין שום זכות למעסיק לאכוף על העובדים תנאי שכר ירודים. מותר לשבות גם תוך כדי תקופת הסכם עבודה, כאשר מדובר בסיבה מוצדקת, כגון קיפוח העובדים ביחס לחברה כולה (כאשר יוקר המחיה בכל הארץ עולה וכדו'). לעובדי שירותים חיוניים (צבא, משטרה), אסור לשבות.

שביתת רופאים

רופאים מצוים להציל חיי אדם ("לא תעמוד על דם רעך", "והשבותו לו"). צו זה אינו תלוי בשכר כלשהו. הרבנים הראשיים לישראל, הרב אברהם שפירא והרב מרדכי אליהו, פסקו שאסור לרופאים לשבות, והדרך היחידה לקבל את זכויותיהם היא באמצעות התדיינות ובוררות.

הרב חיים דוד הלוי פסק שלרופאים מותר לשבות כנגד המעסיקים, אך בלי לפגוע בחולים. עליהם לטפל בחולים, אך זכותם לדרוש תשלום ראוי תמורת טיפול זה.

שביתת מורים

מצווה על כל הורה לחנך וללמד תורה את ילדיו ("ושננתם לבניך"). כיום, ההורים שולחים את ילדיהם למסגרות חינוך, שבהן נמצאים מורים מקצועיים המלמדים ומחנכים את הילדים בשליחות ההורים.

הרב עובדיה יוסף טען שהאחריות על הלמידה מוטלת על המורה ללא קשר לגובה המשכורת שהוא מקבל, וממילא נאסרה שביתה כלשהי של מורים במקצועות הקודש. כשפורצת שביתה כזו, ראוי שכל מורה יאסוף את תלמידיו וימשיך ללמד, ע"מ שלא לבטל תורה.

הרב חיים דוד הלוי טען שהאחריות מוטלת אך ורק על ההורים, ולכן מותר למלמדי מקצועות הקודש לשבות כאשר אינם מקבלים את גמולם הראוי, כפי שמותר למלמדי מקצועות החול.



ח. מעסיקים ועובדים

מבוא

התורה מזהירה לשלם את שכר העובד בזמן: "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר" (ויקרא יט, ג). "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו ולא יקרא עליך אל ה' והיה בך חטא" (דברים כד, טו). החובה לשלם את מלוא השכר שהובטח לעובד בזמן המקובל או בזמן שסוכם בין העובד והמעביד אינה רק עניין כספי; כאשר מעביד אינו משלם את מה שמגיע לעובד בזמן, הוא עובר על איסור גזל, אך זוהי גם פגיעה נפשית: "ואליו הוא נושא את נפשו". האיחור בתשלום מבטא זלזול וחוסר הערכה למאמץ ולהשקעה של העובד, שלא מקבל תמורה הוגנת לעבודתו.

בין מעסיק לעובד צריכים להיות קשרים המבוססים על אמון וכבוד הדדי, ועל יחס חיובי, הגון ומתחשב. מה טיב הקשר בין עובד למעביד? מהם העקרונות שעל פיהם נקבעים זמני העבודה, השעות הנוספות, גובה השכר, הביטוח הרפואי, פיצויי הפרישה ועוד?

לעתים, בשל מצוקה כלכלית, אנשים מוכנים לוותר על תנאי עבודה בסיסיים ביותר (שעות עבודה רבות, עמידה רצופה ללא מנוחה, עבודה בתנאי מזג אוויר קשים, עבודה בעלת סיכון בטיחותי ובריאותי, עבודה במקום ללא גישה לחדר השירותים ועוד), וכן לוותר על תנאים סוציאליים (שכר מינימום, הפרשות לפנסיה, פיצויים וכד') - כל זאת כדי להביא מעט כסף לפרנסתם ולפרנסת בני ביתם. כשיש אבטלה, וכשאינן ביקוש גדול לעובדים, יש מעסיקים המנצלים מצב זה, ביוזעם שבקלות יוכלו למצוא אנשים אחרים שיסכימו לעבוד, גם בתנאים גרועים מאוד. האמנם המעסיק, המעביד, נוהג נכון? מחד גיסא, העובד הסכים לתנאי העבודה המוצעים על מנת להתפרנס ולו במעט, אך מאידך גיסא המעביד אינו משלם לעובד את השכר הראוי.

במדינת ישראל, כבארצות רבות בעולם, התפתחה בשנים האחרונות תופעת עובדי הקבלן, או עובדי חברת כוח אדם. קבלן כוח אדם הוא גוף שמעניק שירותי כוח אדם, פועלים, לגוף אחר. המעסיק הפורמאלי של עובד הקבלן הוא קבלן כוח האדם, ואיתו מקיים העובד יחסי עובד-מעביד. המעסיק בפועל שאצלו ולמענו נעשית העבודה, הוא שקובע את סדר יומו של העובד ואת המשימות שעליו לבצע. מעסיק זה אינו נצרך להתמודד עם ועד עובדים, פיטורים ועוד. אם עובד הקבלן יפסיק לעבוד, תספק לו חברת כוח האדם עובד אחר במקומו. לעובד הקבלן אין קביעות, ושכרו נמוך מאוד. בדרך כלל תופעת עובדי הקבלן נפוצה מאוד בעבודות כמו: גינון, ניקיון, שמירה וכד'. מהי עמדת ההלכה בעניין?



א. חובת תשלום מלא בזמן

יש מזדרזים לקיים מצוות שבין אדם למקום, אך לא מזדרזים לשלם שכר לעובד בזמן

הרב ישראל מאיר הכהן מראדין (החפץ חיים), אהבת חסד פרק ט (פתיחה)

תשלומי שכר שכיר הוא דבר העומד ברומו של עולם, שיש על זה כמה וכמה לאוין מפורשים בתורה, ויש בני אדם מזלזלים בהם בעוונותינו הרבים, ונקל להם לאחר את התשלומין בשביל איזה סיבה קלה. המאחר את תגמולו ואינו משלם לו בזמנו, או שפוחת לו ממה שהשווה [סוכם] איתו בתחילה אפילו פרוטה אחת שהוא גזלן גמור, ועובר על "לא תעשוק את רעך ולא תגזול" (ויקרא יט, יג). וגם בידי הנביאים הזהיר ה' יתברך: "וקרבתי אליכם למשפט והייתי עד ממנה במכשפים ובמנאפים ובנשבעים לשקר ובעושקי שכר שכיר" (מלאכי ג, ה). היינו שהקב"ה הוא בעצמו הוא הדין והוא העד על זה להנקה מהעושק שכר שכיר.

ובעוונותינו הרבים יש אנשים שנקל להם לפחות לשכיר משכרו, ולא ידעו כי בנפשם עוברים על לאוין דאורייתא. וגם מצוי בעוונותינו הרבים אצל איזה אנשים, שהשכיר דופק על פתחיהם לילה ויום ואין שומע לו. ובפרט אם העסק הוא על איזה דבר קטן. ולא יתנו על לב שבדיני התורה אין חילוק בין דין של פרוטה לדין של מאה מנה. והרבה מהם שהם אנשים ישרים ובעלי מידות טובות ומקיימים שארי מצוות התורה כדת וכהלכה, והמצווה הזאת של תשלומי שכיר בזמנו רפויה בידם.

והתבוננתי שכל זה בא להם מצד מיעוט וחסרון ידיעה בהלכה זו, שאילו ידעו מזה בוודאי היו מזדרזים לשלם בזמנם, כדי לקיים מצות עשה של ביומו תתן שכרו, וגם שלא לעבור על הלאוין שיש בעניין זה. כמו שכל אחד

מישראל מזדרז לקיים שאר מצוות התורה התלויים בזמן, כשופר, וסוכה ולולב וכיוצא בזה. האם ראית לאחד מישראל שיניח מלברך על השופר והלולב עד הלילה?! ואדרבה, כל אחד מישראל מקדים את עצמו לקיים המצווה בבוקר, ושמח על זה שזכה לקיים מצוות הבורא יתברך כדין. ואילו במצווה זו שהיא גם כן מצוות עשה דאורייתא, והוסיפה התורה גם כמה לאוין בעניין זה - כמה מתגבר היצר בזה.

הרב ישראל מאיר הכהן מראדין

ראדין, פולין (כיום: ביילורוסיה). חיבורו הראשון: ספר חפץ חיים על הלכות לשון הרע, ועל שמו כונה כבר בחייו, 'החפץ חיים'. עוד מחיבוריו: אהבת חסד - נושאים שבין אדם לחברו, וספרים בהלכות קודשים ומקדש, ספרי מוסר, ועוד. ספרו משנה ברורה, על שו"ע או"ח, התקבל מאד בקהילות אשכנז. נפטר בשנת תרצ"ג.

החפץ חיים מעלה תופעה שקיימת אצל אנשים רבים, המקפידים על מצוות של בין אדם למקום, אך אינם מייחסים חשיבות לתשלום שכר בזמן. וזאת, אף על פי שהעושים זאת עוברים על כמה איסורי תורה של בין אדם לחברו. ועל כך בא הרב לעורר את הרבים ולומר, **שאינ הבדל כלל בין חומרת מצוות שבין אדם למקום לחומרת מצוות שבין אדם לחברו, וצריך להקפיד באחרונות מאוד.** וזאת, בפרט בענייני ממון שבהם דין פרוטה כדין מאה, כי יצר תאוות הממון של האדם חזקה מאוד!

איסור הלנת שכר חל גם אם העובד הוא ילד קטן

הרב ישראל מאיר הכהן מראדין (החפץ חיים), אהבת חסד פרק ט, נתיב החסד אות טז

... גם קטן שייך בו שם שכיר לעניין זה ממה שכתב הרמב"ם פרק י"א מהלכות שכירות הלכה ו: "כל שכיר ששכרו בעדים ותבעו בזמנו, ואמר בעל הבית נתתי לך שכרך, והשכיר אומר לא נטלתי כלום, תקנו חכמים שישבע השכיר בנקיטת חפץ ויטול כדין כל נשבע ונוטל, מפני שבעל הבית טרוד בפועליו, וזה השכיר נושא נפשו לזה, אפילו היה השכיר קטן..." הרי דגם בקטן יש בו משום בל תלין... וראיתי אנשים שמשתמשים בקטנים באיזה דבר תשמיש, ומבטיחים להם שיתנו להם אחר כך דבר מה עבור זה, ולבסוף לא יתנו להם כלום. ושלא כדין עבדי [הם עושים שלא כדין], דאיסור כבישת שכר שייך אפילו במלאכת פרוטה אחת, ואפילו בקטן שייך זה כמו שכתבנו, ואפילו לאחר זמנו אסור דשייך ביה "בל תלין" וכל שכן לכבוש שכרו לגמרי.

איסור הלנת שכר הוא גזל ממון ופגיעה נפשית בעובד

הרב אליהו בקשי דורון, "איסור הלנת שכר", שו"ת בנין אב, חלק ג סימן עד

איסור הלנת שכר שכיר אע"פ שחמור הוא, ויש בו מצות עשה ואיסור לא תעשה, לא הכל נזהרים בו. ויש שאינם יודעים שאיסור זה כולל כמעט את כל סוגי התשלומים ולא רק פעולת שכיר. החפץ חיים בספרו אהבת חסד עמד על חוסר הזהירות במצווה זו והקדיש שני פרקים המפרטים את המצווה באר היטב. במבט ראשון נראה שמצווה זו הלכה היא בדיני ממונות, וטעם המצווה לדאוג לזכותו של השכיר שביומו יקבל שכרו, כי אליו הוא נושא את נפשו, ולא לעכב את משכורתו כי ממנה תוצאות חיים, וחידוש התורה שלא רק כבישת שכר שכיר אסורה גם עיכוב התשלום אסור באיסור חמור. אולם מפרטי המצווה נראה, שעיקר האיסור הוא לא רק בעיכוב השכר, אלא בצער הנגרם עקב הלנת השכר, ואין כאן שאלה של דיני ממונות, אלא איסור פגיעה בנפשו של השכיר "כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו".

איסור הלנת שכר נזכר בתורה בשני כתובים. בפרשת קדושים נאמר: "לא תלין פעולת שכיר אתך עד בוקר" (ויקרא יט, ג). ובפרשת כי תצא נאמר: "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו ולא יקרא עליך אל ה' והיה בך חטא" (דברים כד, טו). ופירשו חז"ל שהכתוב "עד בוקר" מדבר בשכיר יום, שיציאתו משקיעת החמה, ולפיכך זמן גיבוי שכרו כל הלילה. והכתוב "לא תבוא עליו השמש", מדבר בשכיר לילה שהשלמת פעולתו ביום משעלה עמוד השחר, ולפיכך זמן גיבוי שכרו כל היום, "לפי שנתנה תורה זמן לבעל הבית עונה לבקשת מעותיו" (רש"י, ויקרא שם).

את הכתוב "כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו" פירש רש"י: "כי אל השכר הזה הוא

דין שבועת השכיר:

הרמב"ם (הלכות שכירות פרק יא הלכה ו) פוסק, שכאשר יש ויכוח בין הפועל למעביד בשאלה האם האחרון כבר שילם את משכורתו של הפועל, ויש הוכחה שהפועל עבד (כי ההסכם בין המעביד לפועל היה בעדים) - ידו של הפועל על העליונה, ועל כן יכול להישבע וליטול את הממון. כלומר: כאשר הפועל טוען שלא קיבל את הכסף ולעומתו המעביד טוען שנתן לו - חכמים תיקנו שבועה הנקראת 'שבועת הנוטלים': השכיר נשבע שלא קיבל את הכסף, ובכך הוא מוכיח את צדקתו (ברור לנו שאין לחשוש שיישבע לשקר כי זהו איסור תורה).

ניתן להסביר את הדבר כך: בעל הבית טרוד מכל פועליו ויש מקום להניח שאינו זוכר למי נתן, ולכן אינו נשבע. לעומת זאת, השכיר נושא את נפשו רק לשכרו ובוודאי זוכר את העובדות, ולכן נשבע ונוטל.

קיימת תופעה מוכרת של ניצול כספי בהעסקת קטנים (על פי ההלכה, עד גיל 13 נקרא קטן, וכל שכן שהדבר חמור אם מדובר בגדולים יותר), בין אם משלמים להם פחות ממה שצריך ובין אם מעכבים להם את התשלום.

החפץ חיים מוכיח מהרמב"ם שלעניין תשלום השכר דין קטן כדין גדול, והמליץ

(=המעכב) שכרו של קטן וכל שכן הכובש שכרו (=שאינו משלם לו כלל) - עובר על איסור מהתורה.

באיסור העוסק בהלנת שכר שכיר קיימים שני עניינים שונים:
1. "לא תלין פעולת שכיר" - היבט ממוני: אסור למנוע מהפועל את שכרו המגיע לו משום איסור גזל.

2. "כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו" - היבט מוסרי: אסור לצער את הפועל ויש להעריך את ההשקעה שהשקיע.

חז"ל דייקו משני הפסוקים הללו שעל המעסיק לשלם לשכיר מיד לאחר סיום עבודתו. על כן, אם אדם עבד במשך היום, זמן התשלום הוא כל הלילה שלאחריו ("לא תלין... עד בוקר" - הפסוק עוסק בשכיר יום); אם עבד במשך הלילה, זמן התשלום הוא כל היום שלאחריו ("ביומו תתן שכרו" - הפסוק עוסק בשכיר לילה).



נושא נפשו למות, עלה בכבש ונתלה באילן", ולפירושו התורה מדגישה את חשיבות שכר השכיר שאדם מוסר את נפשו לפרנסתו, ואף מסתכן בעליה לכבש ותליה באילן, כיוון שפעולת האדם לקיומו כל כך חשובה לו, בא הכתוב והזהיר על שכר זה שביומו תתן שכרו... מדברי רש"י משמע שיסוד הדין הוא תשלום השכר, והתורה רק קבעה את חשיבות השכר, "כי אליו הוא נושא את נפשו".

... הרמב"ן והאבן עזרא פירשו כי עני הוא ואין לו במה לקיים את נפשו, ואם לא יקבל השכר בזמנו ימות ברעב, והפגיעה היא לא רק בכיסו אלא בנפשו ובקיומו. האור החיים הקדוש מוסיף בביאור הכתוב:

"ואליו הוא נושא את נפשו... ולא יהיה בך חטא", הכוונה שהעושק שכר שכיר אינו אלא גזל ממון, ואף על פי כן אין עונשו ממון אלא נפשות, והוא אמרו "והיה בך חטא". פירוש "בך" - בנפשך חטא... והקדים הטעם לעונש באומרו "ואליו הוא נושא את נפשו", ומעתה יהי המשפט נפש תחת נפש.

ומבואר מדבריו שעיקר האיסור בהלנת שכר אינו גזל הממון, אלא הפגיעה הנפשית בפועל המבקש שכרו. על כן העונש מדה כנגד מדה, נפש תחת נפש.

ב. סדרי עבודה, זכויות וחובות

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל, שו"ת משפטי עוזיאל כרך ד - חושן משפט,

סימנים מב-מג

ב"ה ד' טבת תרצ"ח, תל אביב.

לכבוד הועד הפועל של הסתדרות הפועל המזרחי בארץ ישראל שוכט"ס [שלום וכל טוב סלה].

מה הן ההגדרות הברורות לקביעת יחסים הדדיים בין הבעלים והעובדים?

דבר זה לא מצאתי מפורש בדברי רבותינו ז"ל הראשונים, אבל נלמד הוא במכלל שכן ממאמרם ז"ל בדרשת הכתוב 'כי ימכר לך אחיך' (דברים טו, יב) - שתנהג בו אחווה. הא כיצד? אתה נוהג בו אחווה, והוא נוהג בעצמו בעבודתו" (ספרא, פרשת בהר פרק ז הלכה עט). מכאן אתה למד הגדרה ברורה זו ליחסים ההדדיים שבין הבעלים והעובדים: הבעלים חייבים להתנהג עם העובדים במידת אהבה וכבוד, עין טובה ונדיבות לב, והפועל נוהג הוא בעצמו מדת נאמנות ומסירות גמורה לעבודה שהוא נשכר לעבוד בה.

יחסי אהבה וכבוד כיצד?

"כי טוב לו עמך" (דברים טו, טז) - עמך במאכל, עמך במשתה" (קידושין כ"א). הא למדת שיחס בעל הבית אל הפועל צריך להיות יחס אחווה כאל אדם שווה ועוזר לו להשלמת עבודתו; ולא יחס של נחות דרגה המביא לידי מעשים שיש בהם משום העלבה והכלמה.

בהבנת משמעות הפסוק "כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו" נחלקו הראשונים:

רש"י פירש שהדבר בא להדגיש את חשיבות התשלום בזמן, כי עבור עבודתו הפועל מוכן להסתכן, ומכאן הוכחה עד כמה פרנסתו חשובה לו, ולכן אין לאחרה.

לעומתו, הרמב"ן ואבן עזרא פירשו שהפסוק בא להדגיש שהפגיעה בפועל אינה ממונית בלבד, אלא גם ובעיקר פגיעה נפשית. על כך מוסיף אור החיים הקדוש, שבעקבות זאת עונשו של מלין השכר אינו רק כספי (כנגד הגזל שעשה), אלא גם ובעיקר נפשי ("והיה בך חטא"), כנגד הפגיעה הנפשית בפועל.

הרב עוזיאל מציין שאין מקור מפורש בתורה ליחסי עובד ומעביד. לכן, הוא לומד זאת מציפיותיה של התורה ליחסים שבין האדון ובין עבדו העברי: כלפי העבד נאמר "שתנהג בו אחווה" - על האדון להתנהג אל עבדו כאח: בכבוד, באהבה ובעין טובה (וכל שכן ביחס המעביד לעובד, הואיל והעובד הוא אדון לעצמו באופן מוחלט). מאידך, מן הפועל מצופה להיות מסור לעבודתו כאילו הוא עובד אצל אחר.

כי באותה מדה שנזקק הפועל לבעל הבית, כך זקוק בעל הבית אל הפועל, ובהשתתפותו נשלמת פעולתו של בעל הבית.

עין טובה ונדיבות לב כיצד?

חובת בעל הבית היא שלא להתנהג עם פועליו ופקידיו במידת דין קפדנית, אלא להיפך - בעין יפה ולב נדיב, ולקיים בעצמו: "למען תלך בדרך טובים ואורחות צדיקים תשמור" (משלי ב, כ). וכן מסופר בגמ': "רבה בר בר חנא תברו ליה הנהו שקולאי חבייתא דחמרא, שקל לגלימיהו. אתו אמרו ליה לרב, אמר ליה: הב להו גלימיהו. אמר ליה: דינא הכי? אמר ליה: הן - 'ואורחות צדיקים תשמור' ". (בבא מציעא פג ע"א; ירושלמי בבא מציעא ו, ט). עובדא זו משמשת לקו המידה להתנהגות עדינה של בעל הבית עם פועליו בכל ענייני העבודה ושכר פעולתה.

מי קובע זמן העבודה?

זמן העבודה מדין תורה הוא מזריחת השמש עד צאת הכוכבים. וכן נאמר בדברי קבלה: "תזרח השמש יאספון ואל מעונותם ירבצון, יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב" (תהילים קד, כב-כג). ומנכין לזכות הפועל זמן יציאתו לעבודה ללכת מביתו אל מקום העבודה, וכן זמן התפילה בבית הכנסת וזמן סעודת הפועלים (עיין שולחן ערוך אורח חיים סימן ק סעיף ב) וזמן הדרוש להכנת סעודת שבת בכל ערב שבת. הלכה זו אינה קבועה אבל היא משתנה לפי מנהג המקום, וכן אמרו בירושלמי: "המנהג מבטל הלכה" (בבא מציעא פרק ז הלכה א). ואין בעה"ב זכאי לכופ את פועליו לעבוד שעות נוספות על מנהג המקום אפילו אם הוסיף להם בשכר עבודתם, אם לא התנה עליהם מראש על זמן עבודה יותר מהנהוג. מנהג המקום נקבע על פי מנהגם של תושבי העיר שבמקום העבודה, או על פי מנהג הקבוע השכיח והנעשה פעמים הרבה, אבל דבר שנעשה רק פעם אחת או שתי פעמים אינו קרוי מנהג (עיין שולחן ערוך חושן משפט סימן שלא סעיף א).

כשהזמן מכביד על העובד אי רשאי לדרוש שינוי בזמן?

אין הפועל ולא בעל הבית רשאים לדרוש שינוי זמני העבודה לגרוע או להוסיף משעות העבודה הקבועות על פי מנהג העיר, מאיזו סיבה שהיא. וכלל גדול אמרו רז"ל בהלכות עבודה: "כל המשנה - ידו על התחתונה, וכל החוזר - ידו על התחתונה" (בבא מציעא עו ע"ב). הלכך אין רשות לבעל הבית או לפועל לכופ זה את זה לשינוי זמני העבודה אם לא שהתנו מראש.

במקום שיש הכרח לעבוד שעות נוספות, אם ישנה זכות דרישה לפועל לדרוש תוספת השכר?

הפועל משועבד לעבודתו רק לאותן השעות שהן שעות העבודה לפי מנהג המדינה, או לפי התנאי שהתנו ביניהם מראש. לפיכך אין בעל הבית רשאי לכופ את הפועל או אפילו לדרוש

הגמרא (קידושין דף כ עמוד א) לומדת מהפסוק "כי טוב לו עמך" שהיחס בין האדון לעבדו צריך להיות יחס שווה ואכפתי, ולא מתנשא ומזלזל: "עמך במאכל ועמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקייה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכים והוא ישן על גבי התבן; מכאן אמרו: כל הקונה עבד עברי, כקונה אדון לעצמו" (=עליו לדאוג לו כמו לאדון).

הגמרא (בבא מציעא פג עמוד א [עיינו בתרגום הגמרא במקורות לקמן]) מספרת שהסבלים של רבה פשעו ושברו לו חבית יין, וכנגדה לקח להם את גלימותיהם. כאשר הלכו לרב, פסק שיחזיר להם את הגלימות, ולא עוד אלא שישלם להם את שכרם על מנת שלא ירעבו. ואע"פ שהדבר אינו מעיקר הדין, זו הדרך הנכונה, משום "למען תלך בדרך טובים, ואורחות צדיקים תשמור" - על המעסיקים להיות זהירים בכבוד הפועלים ובממונם.

דין 'מנהג מבטל הלכה':

הגמרא (ירושלמי בבא מציעא פ"ז ה"א) מביאה: ש"מנהג מבטל הלכה". כלומר, במקרים מסוימים מנהג שנהגו ישראל את ההלכה, והולכים לפי המנהג שנהגו ישראל (יש להדגיש שבדרך כלל מדובר במצב שבו המנהג אינו עוקר דברי תורה, אלא עוסק בדברים שאין בהם איסור או היתר. הרעיון העומד מאחורי הדברים הוא שהואיל והתורה שבעל פה מתפתחת על פי התקופות והשינויים שעם ישראל עובר, לכן יש משמעות גדולה למה שישאל נהגים לעשות באותו מקום ובאותו זמן (כמו מנהג המדינה וכדומה), וכל דור מוסיף נדבך משלו).

בתורה נאמר שזמן עבודת הפועל המינימלית הוא מן הזריחה ועד צאת הכוכבים, ובזמן זה יכול המעביד לחייב את העובד לעבוד (מלבד החיוב לתת לפועל זמן להגעה, תפילה ואכילה). אולם, ההלכה קובעת שבעניינים אלו הכול הולך אחר מנהג המקום, והמעביד אינו יכול לחייב את הפועל לעבוד מעבר לשעות העבודה, אם לא סיכמו זאת ביניהם קודם. ממילא, זמני העבודה נקבעים לפי מה שנהוג ומוסכם באותו מקום.

אם הפועל והמעסיק לא סיכמו ביניהם הסכם אישי, מנהג המקום הוא שיכריע כיצד ינהגו, ומי שמשנה מכך - ידו על התחתונה, וצריך לשלם לחברו אם הלה הפסיד בעקבות זאת.

השולחן ערוך (של"א, א) קובע שזמני העבודה הם אך רק כמנהג המקום; המעביד אינו יכול לחייב את הפועלים לעבוד יותר. מותר לפועל לדרוש שכר גבוה יותר על השעות הנוספות, כיוון שהן לא כלולות בשעות העבודה שנהוג לעבוד בהן.



ממנו שעות עבודה נוספות על מנהג המדינה או על התנאי שהתנו ביניהם, ואפילו אם הוסיף על שכר עבודתו בשעות הרגילות. וזכאי הפועל לדרוש שכר נוסף על השעות הנוספות שעשה על פי דרישת בעל הבית באותה דרגה של שכר העבודה לשעות שכירותו (עיין שולחן ערוך חושן משפט סימן שלא סעיף א).

שכר העבודה

שכר העבודה נקבע לפי מנהג המדינה או התנאי שהתנו ביניהם. לפיכך אין הפועל או בעל הבית רשאי להוזיל או להעלות שכר העבודה אפילו אם הוקרה או הוזלה שכר המלאכה (עיין שולחן ערוך חושן משפט סימן שלב סעיפים ה-ו). [אך] נראה לי דשכירות שלא הוקבע לה זמן ומשתלמת במשכורת חודשית, רשאי כל אחד מהצדדים לתבוע בדין בסוף כל חדש שינוי השכר, להוזלה או ליוקרה, וחייבים שני הצדדים להשמע לפסק בית דין. והנראה לעניות דעתי כתבתי.

פיצויים

שאלה: א. מקובל עכשיו בכל תנועת עבודה, שארגוני הפועלים דורשים מנותני העבודה או מהקבלנים להבטיח את הפועלים בחברות לאחריות החיים [ביטוח חיים] על חשבון נותן העבודה או הקבלן, במקרה של אסון, כדי שהמשפחה תקבל אחר כך פיצויים. היש בדרישה זו משום צדק ויושר ודעת תורה?

ב. במקרה שהפועל לא התנה למפרע עם בעל הבית או עם הקבלן שישלם פיצויים למשפחתו במקרה אסון, וקרה אסון בעבודה ונהרג. היכולה משפחת הפועל לדרוש מבעל הבית או הקבלן פיצויים שמשפחתו תוכל להתקיים?

תשובה: א. התורה ציותה: "ביומו תתן שכרו ולא תבוא עליו השמש כי עני הוא ואליו הוא נושא את נפשו" (דברים כד, טו), ודרשו חז"ל: "ואליו הוא נושא את נפשו" - וכי למה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה, לא על שכרו? מכאן למדו: כל הכובש שכר שכיר מעלה עליו הכתוב כאלו הוא נושא את נפשו של השכיר, או שמתחייב השוכר בנפש עצמו" (ספרי שם; בבא מציעא ק"ב ע"א; שולחן ערוך חושן משפט סימן שלט סעיף א). מן האמור אנו למדים, כי לא הסירה התורה את האחריות מן בעל הבית במקרי אסון של הפועלים אלא כשהם התמסרו לספק סכנת מיתה מרצונם הטוב, ובעל הבית מילא את תנאי תשלום השכר בשלמותם ובמועדם. אך זכאי הוא הפועל לדרוש בשכר עבודתו ערובה כספית במקרה מיתה או הטלת מום. ובעל הבית או הקבלן מחוייבים להסכים לדרישה זו כדי שלא יילכדו במקרה אסון בעוון נשיאת נפש הפועל, או שלא יחייב את נפשו בעוון אסון זה שנגרם על ידו ולהנאתו. על זה נאמר: "למען תלך בדרך טובים ואורחות צדיקים תשמור" (משלי ב, כ; בבא מציעא פג ע"א) שמצווים הבעלים ביחס לפועלים.

ב. מתוך התשובה הראשונה נפתרת גם השאלה השניה, והיא: כי אם לא היה הסכם מוקדם בין הפועל ובעל הבית - אין בעל הבית חייב באונסו. וכן היא דעת רבינו הרא"ש בתשובותיו

ההלכה קובעת שאם הצדדים קבעו שכר מסוים (בהסכם אישי או על פי מנהג המדינה), אף אחד מהצדדים אינו רשאי לדרוש להוסיף לשכרו או להפחית ממנו, אפילו אם חומרי העבודה מתייקרים או מוזלים בסוף העבודה.

אך **הרב עוזיאל** מוסיף מדעתו שבימינו כשהמשכורת משולמת בצורה חודשית - כל חודש עומד בפני עצמו. לכן, בסיום כל חודש יכול כל אחד מן הצדדים לדרוש לשנות את ההסכם, ואם הצד השני אינו נענה - מותר לו לסיים את ההסכם המשותף ואת ההעסקה.

מדברי חז"ל לומדים שכאשר הפועל מסתכן מרצונו הטוב - אין המעביד חייב באחריותו, כל עוד הוא משלם לו את שכרו בזמן. למרות זאת, יש זכות לפועל לדרוש בשכר עבודתו תשלום על לקיחת הסיכון, והמעביד מחויב להסכים לדרישה זו, כדי שלא ייענש המעביד על מותו של הפועל ("ואליו הוא נושא את נפשו").

עצם המחויבות הבסיסית של המעביד לפועל גלמדה לעיל מן הפסוק: "למען תלך..".

(כלל פט סימן ד): "השואל גוף חברו לעשות לו מלאכתו - אינו חייב באונס גופו אם נשבה או נשברה לו רגלו". דין זה מוצא מן הכתוב "ואליו הוא נושא את נפשו", שדרשו חז"ל כי לכך הוא נתלה באילן ועולה בכבש ומסכן נפשו כדי לקבל שכר עבודתו. וכך הוא כל דבר שעושה בשכר או שמשאיל גופו למלאכת חברו.

וכן כתוב בתשובות הרמב"ן המיוחסות להרשב"א (תשובה ב) לאמור: "אין המשלח חייב בתשלומי נזק השליח. שלא מצאנו תשלומי נזק אלא בנזקי עצמו או בנזקי ממונו לפי שפשע בנזיקין בשמירת ממונו. אבל בנזק שהגיע לשליח, מה הזיק המשלח?... וכל שכן אם השליח שכיר, שהרי הלך בשכרו, דכתיב: 'ואליו הוא נושא את נפשו'."

... אמנם מצד ההלכה אין בעל הבית חייב בנזקי הפועל, אך נראה לי, כי לא נאמרו הדברים הללו בימינו שהסכנה קרובה יותר מפני תסביכי הטכניקה המרובים הדורשים זהירות מרובה, ועלול האדם להתקל בהם כל רגע ולהינזק.

ונוטה אני לומר שבעל הבית מוזהר מן התורה לעשות כל מה שאפשר להבטיח פועליו מסכנת מוות או מום, ככתוב: "ועשית מעקה לגגך, ולא תשים דמים בביתך" (דברים כב, ח), שכולל כל מכשול העלול להזיק כמו כלב רע וסולם רעוע וכו' (בבא קמא טו ע"א; שולחן ערוך חושן משפט סימן תכז סעיף ה). מכאן אנו למדין חובת בעל הבית או הקבלן לדאוג בדיוקנות זהירה בתנאי העבודה שיהיו בטוחים מכל מכשול הגורם לאיזה אסון שהוא, וכן להבטיח את פועליו בפיצויי כסף מתאימים במקרים כאלו, ובאם לאו הוא נלכד בעוון "לא תשים דמים בביתך" וצריך כפרה. אבל אין זה דבר היוצא בדינין.

אולם במקום שהמנהג נפוץ בכל המדינה להבטיח את הפועלים, מחזיקים אנו בכלל הידוע: הכל כמנהג המדינה (רמב"ם הל' שכירות ט, א; שולחן ערוך חושן משפט סי' שלא). אבל גם במקומות אלו אי אפשר לקבוע הלכה ברורה לחייב את בעל הבית או את הקבלן סכום פיצויים שאפשר לקבל מחברת אחריות, אלא השאלה עומדת לדיון בכל מקרה אסון שהוא, ומתחשבים עם איכות האסון, סבותיו ותוצאותיו ומצב המעביד והעובד.

ג. עובדי קבלן

הרב אורי סדן, "העסקת עובדים של חברות כח אדם", תחומין, כו (תשס"ו), עמ'

400-394

עובדים רבים במדינה מועסקים באמצעות קבלנים (חברות כח אדם)... חלק גדול מקבלנים אלו מעסיק את עובדיו בשכר הנמוך מהקבוע בחוק כשכר מינימום, ובתנאי עבודה העומדים מתחת לתקן הקבוע בחוק. למעשה, עובד המועסק ע"י קבלן או חברת כח אדם, הרי הוא "מושאל" למקום עבודה אחר, אך משכורתו משולמת לו על ידי הקבלן, וזה רשאי גם לפטרו. השאלה העיקרית שעלינו

הרב אורי סדן

למד בישיבת ההסדר בירוחם, ולאחר מכן עמד בראש כולל בעיר שוהם. כיום משמש כרב היישוב נוב שברמת הגולן.

כל מה שהוזכר בהערה הקודמת עוסק במצב שבו הפועל דרש וסיכם את הדברים מראש עם המעסיק. אולם, כאשר לא סיכמו ביניהם - אין המעסיק חייב לשלם לפועל על פגיעתו/מיתתו, שהרי הפועל הסכים לקחת סיכון (לעלות על עץ, למשל) מרצונו הטוב. אין למעסיק מחויבות לדבר.

בהמשך לדברים, אנו מוצאים במפורש בספר **תשובות הרמב"ן** (שנכתב ע"י הרשב"א) שאדם חייב לשלם רק על נזק שעשה בעצמו, או על נזק שנגרם על ידי ממונו (שורו שהזיק, מכונתו שהזיקה). אולם, אם אדם שלח שליח והלה נפצע במהלך שליחותו - אין המשלח חייב לשלם, כי המשלח לא הזיק ולא פגע בשליח בידיו. נכון הדבר עוד יותר אם השליח היה שכיר שקיבל על כך כסף, שוודאי שהמשלח (המעסיק) אינו צריך לשלם לו על פגיעתו, כי הפועל הלך על דעת עצמו, ועל מנת להרוויח כסף.

דין חיוב 'ועשית מעקה לגגך', וכל דבר העלול להזיק:
התורה מצווה את האדם להיזהר מכל דבר שעלול להזיק לו (דברים כ"ב, ח):
"כִּי תִבְנֶה בַּיִת חֲדָשׁ, וְעָשִׂיתָ מַעְקָה לְגִגְךָ, וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתְךָ כִּי יִפֹּל הַנֶּפֶל מִמֶּנּוּ" - אדם מחויב לעשות מעקה לגגו, ואם אינו עושה, הוא אחראי על כל מי שייפול מהגג.
מכאן למדה הגמרא (בבא קמא טו עמוד ב) שקיימת אחריות על האדם להיזהר בכל דבר העלול להזיק: "רבי נתן אומר: מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו? שנאמר: 'לא תשים דמים בביתך'."

הרב עוזיאל מכריע בעניין **הפיצויים** כך: למרות שעל פי ההלכה למדנו שהמעסיק אינו מחויב לדאוג ולשלם על פגיעות הפועל (אם לא סיכמו זאת לפני כן) - אף על פי כן בימינו יש מקום לחייב את המעסיק לשלם פיצויים, וזאת ממספר סיבות:

1. **בימינו**, בעקבות התפתחות הטכנולוגיה הסכנות גדלו **והתרבו**, ולכן כיום יש מקום לחייב את המעסיק.
2. **התורה מצווה** אותנו באופן כללי **להיזהר מכל סיכון אפשרי** ("ועשית מעקה לגגך"). לכן, על המעסיק לדאוג בעניין זה גם לפועלים שלו (ואף לפצות אותם בעת הצורך).
3. כיוון שכיום מנהג המדינה לדאוג לפועלים בתחום זה, **הולכים** כמובן **אחר מנהג המדינה** (אמנם, סכום הפיצוי אינו קבוע, ותלוי בסוג האסון, בסיבותיו ובתוצאותיו).



לברר היא: איזו אחריות נותרה למקום העבודה שמקבל את שירותיו של אותו עובד?

על פי ההלכה חייב מעסיק כלפי הפועל העובד אצלו לשלם לו את שכרו במועד (בבא מציעא קיא ע"א):

כל הכובש שכר שכיר עובר משום בל תעשוק את רעך ומשום בל תגזול (ע"פ ויקרא יט, ג), ומשום בל תעשוק שכיר עני (ע"פ דברים כד, יד), ומשום בל תלין (ע"פ ויקרא שם), ומשום "ביומו תתן שכרו" (דברים כד, טו), ומשום "לא תבוא עליו השמש" (דברים שם).

רוב תנאי העבודה המפורטים בחוזה העבודה (פנסיה, חופשות, ימי מחלה וכו') הינם מרכיבים בשכר, והמלין אותם או מונעם מהפועל אף הוא חייב באותם דברים שנמנו לעיל. חוק המדינה קובע שקיימים דברים מסויימים שאף עובד ואף מעביד אינם רשאים להסכים ביניהם, ואם הסכימו ביניהם תנאם בטל (כגון: ויתור על חופשה שנתית, הפרשה לקרן ביטוח, וכד'). בכלל זה גם שכר מינימום, שוויתורו של העובד אינו מקנה למעביד את הזכות לשלם פחות ממנו. השאלה היא: האם גם לפי ההלכה שבה מוכר הכלל בדיני ממונות ש"כל תנאי שבממון קיים" (תוספתא קידושין ג, ח), לא רשאי פועל להסכים לעבוד בתמורה הנמוכה ממה שנקבע בחוק ומהנהוג?

כאמור חוקי העבודה במדינת ישראל אינם מכירים בויתור כזה הנעשה על ידי העובד, והם רואים בכך הגנה על זכויותיהם של כלל העובדים. בהגדרת מעמדם ההלכתי של חוקי מדינת ישראל קיימות שתי גישות. הם תקפים רק מכח הכלל "דינא דמלכותא דינא" או מכח "תקנות הקהל"...

כל שנידון עד כה שייך ליחסים הישירים הקיימים בין מעסיק לבין העובד אצלו. כאמור, הולכת ופורחת בימינו התופעה שעובדים מועסקים על ידי קבלנים וחברות כח אדם, ואלה "מושאלים" על ידם למעסיקים אחרים. האם מעמד זה משחרר את המעסיקים בפועל מכל אחריות לעובדים אלה?

בשולחן ערוך חושן משפט סימן שלט, ז נפסק (ע"פ בבא מציעא קי ע"ב):

האומר לשלוחו: צא ושכור לי פועלים, ושכרם ואמר להם: שכרם על בעל הבית, אין שום אחד מהם עובר על "בל תלין" (ויקרא יט, ג), ומיהו בעל הבית עובר משום: "אל תאמר לרעך לך ושוב" (משלי ג, כח), אם אינו טרוד ומכוין לדחותם. ואם לא אמר: שכרם על בעל הבית, אפילו לא אמר להם שכרם עלי, אלא שכרם סתם, הוא חייב בשכרם, לפיכך הוא עובר משום "בל תלין" (ויקרא יט, ג).

הגה: מיהו אם הפועלים יודעים שאין המלאכה שלו, אין השליח עובר בסתם (טור סעיף ז בשם הרא"ש שהיה אומר כן לדעת הרמ"ה).

נמצא שחבות משפטית חלה במלואה על החברה הקבלנית, וכל יחסי עובד-מעביד קיימים

על פי חוקי המדינה, לעובד יש זכויות שכר (פנסיה, חופשות, ימי מחלה, שכר מינימום ועוד), הנחשבות לזכויות בסיסיות שהמעסיק חייב לשלם לעובד, ולא ניתן לשנותן אפילו אם העובד הסכים לוותר עליהן. אולם, האם הדבר נכון גם מבחינה הלכתית? לכאורה, יש כלל בדיני ממונות ש"כל תנאי שבממון קיים", וממילא אם העובד מוותר יש תוקף לדבר!

נראה לומר שחוק זה נכון גם מבחינה הלכתית, שהואיל והדבר הוא ממנהג המדינה ומחוקי המדינה - גם התורה מכירה בו משום 'דינא דמלכותא דינא' (דין המלכות תקף כל עוד אינו סותר את התורה), או משום 'תקנות הקהל' (כל תקנה שהציבור כולו מסכים לה - מחייבת את כולם). אולם, כל זה במחויבות של מעביד לעובד כאשר הוא משלם לו באופן ישיר.

אך האם קיימת אותה מחויבות של המעביד לעובד, גם כאשר אינו משלם לו את המשכורת באופן ישיר?

השולחן ערוך פוסק שכאשר אדם מבקש משליח שימצא לו פועלים, והשליח אומר לפועלים שיקבלו את משכורתם מבעל הבית - השליח ובעל הבית אינם חייבים על איסור הלנת שכר (אם בעל הבית מעכב או מפחית מהשכר);

בעל הבית אינו חייב כי לא שכר אותם בעצמו ולא הבטיח להם דבר, ולכן אי אפשר לחייבו.

השליח פטור גם הוא כי הפועלים לא עבדו אצלו כלל. אולם, אם השליח שתק או שאמר להם במפורש שהוא משלם להם - האחריות לשכרם על השליח, ועל כל עיכוב בתשלום עובר ב'בל תלין' ובאיסור גזל. לכן, יש בכוח הפועלים לתבוע ממנו את מה שחייב להם.

עולה מכאן לענייננו לגבי חברת כוח האדם (שהיא השליח) כך: כיוון שהיא זו שאחראית לשלם לעובדי הקבלן, היא גם זו שאחראית לשלם את כל זכויות השכר, וכאשר אינה משלמת כראוי - עוברת באיסור. לעומת זאת, המעביד שהפועל עובד אצלו, כיוון שאינו משלם לו את שכרו אין לו שום מחויבות ממונית כלפיו, ואינו עובר בשום איסור.

רק בינה לבין העובדים, ולא בין מזמין העבודה לעובדים אצלו. ולפיכך אם החברה הקבלנית אינה משלמת את המגיע על פי חוק, עוברת היא על כל האיסורים שעליהם עובר מי שאינו משלם את השכר המגיע לעובד (כולל: פנסיה, חופשות, ימי מחלה וכד').

אבל כל זאת רק באשר לחבות המשפטית. לא כן לגבי האחריות המוסרית והאיסורית החלה על המעסיק בפועל. שכר העובדים ותנאי העסקתם אינה סוד בפני המעסיק בפועל. אלה ניתנים בקלות לבירור, ולו על פי המחיר הנגבה ממנו מטעם חברת כח האדם. הוא יכול לשאול גם את העובדים עצמם. העסקת הפועלים, למרות הידיעה שהם זוכים לשכר נמוך מהמקובל, יש בה הן משום הכשלת החברה הקבלנית בגזל עובדיה ("לפני עיור"), והן סיוע בגזל העובדים. את האיסור לקנות דבר מגזלן ומגנב, מנמק הרמב"ם בהלכות גניבה ה, א: "אסור לקנות מן הגנב החפץ שגנב, ועוון גדול הוא שהרי מחזיק ידי עוברי עבירה וגורם לו לגנוב גניבות אחרות, שאם לא ימצא לוקח אינו גונב, ועל זה נאמר: 'חולק עם גנב שונא נפשו' (משלי כט, כד)". אין בכך רק משום הכשלתו של הגזלן בעבירת גזל, שאסורה מדין "לפני עיור", אלא גם גרימת גניבות עתידיות. התקשרות של מוסד עם קבלן כח אדם מחזקת את ידיו ומעודדת אותו להמשיך ולהצליח בעסקיו ולהעסיק עובדים בפחות מהשכר המגיע להם.

סיכום

חוקי העבודה שנחקקו על ידי הכנסת מחייבים תשלום של שכר מינימום לכל עובד במדינה. חוק זה מחייב גם מבחינה הלכתית אם משום "דינא דמלכותא דינא" ואם משום "תקנות הקהל".

מסתבר שעל חוקי העבודה שנועדו לטובתם של כלל העובדים במדינה, לא יכול אדם להתנות, ומחילתו של העובד אין לה תוקף לא מצד ההלכה ולא מצד החוק. נמצא, מה שאסר החוק נאסר גם על פי ההלכה, ואף במשנה תוקף, שכן המעסיק פועל ומשלם לו פחות מהנדרש עובר בכך על איסור גזל.

כיוון שחווה העבודה נחתם בין החברה הקבלנית (חברה לכח אדם) לבין העובד, חלה כל האחריות על החברה הקבלנית, ובכלל זה איסור הגזל על תשלום פחות מהראוי, תנאי העסקה ירודים, איסורי הלנת שכר כאשר שכרו של העובד מולן.

הטלת האחריות על החברה הקבלנית אינה משחררת את המעסיק בפועל מאחריות מוסרית-איסורית, שכן שותף הוא לעבירותיה של החברה הקבלנית, ויש בכך לא רק משום איסור "לפני עיור לא תתן מכשול", אלא גם עידוד למעשי העושה הנעשים בהווה ואשר ייעשו בעתיד.

איסור 'לפני עיור' ו'מסייע לדבר עברה':

התורה מצווה: "ולפני עיור לא תתן מכשול" - אסור להכשיל אפילו אדם הנחשב ל'עיור' לנושא מסוים, היינו שאינו מתמצא בו; אסור לאדם לתת עצה שאינה הוגנת ל'סומא בדבר' רק כדי שירוויח בעצמו.

באיסור זה כוללים חז"ל גם את הגורם לחברו לעבור עברה. וזאת, כי בעקבות המעשה שעשה גרם לחברו להיכשל ולעבור על איסור.

באיסור זה כלול איסור נוסף - 'מסייע לדבר עברה': לא רק שאסור לגרום לאדם לעשות עברה, אלא גם אדם שעושה עברה במזיד אסור לסייע לו, כי על ידי זה מחזקים ומעודדים ידי עוברי עברה.

למסקנה: מעסיק השוכר את שירותי עובדי הקבלן דרך חברת כוח אדם, אמנם בגדרי איסור הלנת שכר אינו מתחייב בדבר אלא רק חברת כוח האדם, ולכן אינו עובר בכך איסור. אולם, יש למעסיק **אחריות מוסרית-איסורית**: הואיל והוא **משתף פעולה** עם חברת עובדי הקבלן, ויודע שהיא משלמת לפועלים שכר מועט ועוברת על איסור הלנת שכר - לפיכך הוא עובר על שני איסורים:

1. "לפני עיור לא תיתן מכשול" - שהרי אם לא היה משתמש בשירותי כוח אדם, לא היה גורם להם לעבור על איסור.
2. מסייע לדבר עברה - על ידי החיזוק והעידוד של חברת עובדי הקבלן, הוא נותן לה את הכוח והאפשרות להמשיך גם בעתיד בדרך זו של איסורי גזל והלנת שכר.





מקורות

תלמוד בבלי מסכת קידושין דף כב עמוד א

תנו רבנן: "כי טוב לו עמך" - עמך במאכל עמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכין והוא ישן על גבי תבן, מכאן אמרו: כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו.

תלמוד בבלי מסכת בבא מציעא דף פג עמוד א

רבה בר בר חנן תברו ליה הנהו שקולאי חבייתא דחמרא. שקל לגלימיהו, אתו אמרו לרב. אמר ליה: הב להו גלימיהו. אמר ליה: דינא הכי? אמר ליה: אין, "למען תלך בדרך טובים" (משלי ב, כ). יהיב להו גלימיהו. אמרו ליה: עניי אנן, וטרחין כולה יומא, וכפינן, ולית לן מידי. אמר ליה: זיל הב אגרייהו. אמר ליה: דינא הכי? אמר ליה: אין, "ואורחות צדיקים תשמר" (משלי שם).

[תרגום: סבלים פשעו ושברו לרבה בר בר חנן חבית של יין. לקח להם את גלימתם; הלכו הם ואמרו זאת לרב. אמר רב לרבה בר בר חנן: תן להם את גלימתם. אמר לו: כך הוא הדין? אמר לו: כן, "למען תלך בדרך טובים". נתן להם את גלימתם. אמרו לו: עניים אנחנו, וטורחים כל היום, ואנו רעבים ואין לנו כלום. אמר לו: לך תן להם את שכרם. אמר לו: כך הוא הדין? אמר לו: כן, "ואורחות צדיקים תשמור".]

רמב"ם הלכות שכירות פרק ט הלכה א

השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב, מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב - אינו יכול לכופן, מקום שנהגו לזון - יזון, לספק בגרוגרות או בתמרים וכיוצא בהן לפועלים - יספק, הכל כמנהג המדינה.

שולחן ערוך חושן משפט הלכות שכירות פועלים סימן שלא סעיף א

השוכר את הפועלים ואמר להם להשכים ולהעריב, מקום שנהגו שלא להשכים ושלא להעריב אינו יכול לכופן, אפילו הוסיף על שכרן, כיוון שלא התנה כן בשעה ששכרן. הגה: לא היה מנהג בעיר, או שאמר להן: אני שוכר אתכם כדין תורה, חייבין לצאת מביתם בזריחת השמש ולעשות מלאכה עד צאת הכוכבים. ובערב שבת, מקדים עצמו לביתו שיוכל למלאות לו חבית של מים ולצללות לו דג קטן ולהדליק את הנר. לא היה מנהג בעיר, אבל רוב אנשי העיר באו ממקום שיש שם מנהג, אזלין בתר מנהג העיר שבאו משם... ואינו קרוי מנהג אלא דבר השכיח ונעשה הרבה פעמים, אבל דבר שאינו נעשה רק פעם אחת או שני פעמים אינו קרוי מנהג.

רמב"ם הלכות שכירות פרק יג הלכה ז (טור ושולחן ערוך חושן משפט סימן לז)

כדרך שמוזהר בעל הבית שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו, כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעל הבית ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן ומוציא כל היום במרמה, אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן, שהרי הקפידו על ברכה רביעית של ברכת המזון שלא יברך אותה, וכן חייב לעבוד בכל כוחו שהרי יעקב הצדיק אמר "כי בכל כחי עבדתי את אביכן", לפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה שנאמר "ויפרוץ האיש מאד מאד" (בראשית ל, מג).

תלמוד בבלי מסכת בבא קמא דף טו עמוד ב

רבי נתן אומר: מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו, ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו? תלמוד לומר: "לא תשים דמים בביתך" (דברים כב, ח).



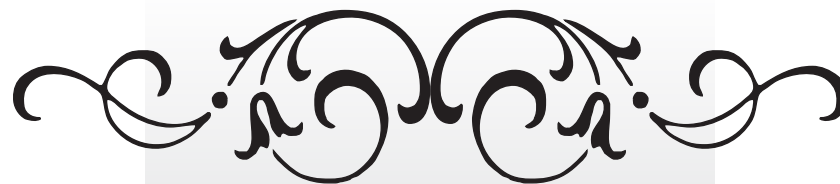
סיכום

החפץ חיים התריע והזהיר על איסור הלנת שכר ועל חובת תשלום מלא כפי שסוכם בין המעסיק לעובד. חובה זו חלה כמובן גם כשהעובד הוא ילד או נער. הרב אליהו בקשי דורון הדגיש, על בסיס דברי אור החיים הקדוש, את הפגיעה הנפשית של המעסיק בעובד כשהוא איננו משלם לו כנדרש, מלבד הפגיעה הכספית.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל למד מחובות של אדון כלפי עבדו על נורמות התנהלות והתנהגות של מעסיק: זמן העבודה, שכר, שעות נוספות, פיצויים וביטוחים. בנוסף ציין הרב עוזיאל שהיחסים הבסיסיים צריכים להיות יחסי אהבה וכבוד, הבאים מתוך עין טובה ונדיבות הלב.

עובדי קבלן מועסקים בפועל על ידי המעביד. שכרם של העובדים משולם להם מחברת הקבלן. הרב אורי סדן טען שאמנם מבחינה משפטית האחריות על שכר העובד מוטלת אך ורק על חברת הקבלן, אך מבחינה מוסרית ואיסורית מוטלת אחריות גם על מי שמעסיק את חברת הקבלן. אחריות זו מחייבת את המעסיק לדאוג לצרכיו ולרווחתו של העובד. העסקת עובדים בידיעה ששכרם נמוך מהמקובל, יש בה משום הכשלת החברה הקבלנית בגזל עובדיה ("לפני עור"), וסיוע בגזל העובדים.

סביבה





ט. עישון במקומות ציבוריים ופרטיים

מבוא

חוק 'הגבלת עישון במקומות ציבוריים' (תשמ"ג) קובע איסורים מרחיקי לכת על העישון במקומות ציבוריים. במשך השנים הוא הורחב בכמה תיקונים באשר למקומות שאסור לעשן בהם: אולמות סגורים המשמשים להתקהלות של ציבור למטרות הרצאה, דיון, הצגה וכד'; כל מקום בבניין של בית חולים או מרפאה, בית מרקחת, אולם קריאה וחדר קריאה בספרייה הפתוחה לציבור; כל מקום בבניין המשמש מוסד חינוך או מוסד להשכלה גבוהה; מעלית, אוטובוס, מונית, רכבת, חנות, בנק, מסעדה, אולם שמחות, מקום עבודה ועוד. בכל הבניינים הללו מותר לעשן רק במקום מיוחד שהוקצה לכך.

אחד מסעיפי החוק קובע את חובתו של מחזיק מקום ציבורי, בין אם הוא בעלים או שוכר, לקבוע שלטים האוסרים על העישון. חובתו של המחזיק במקום ציבורי גם לפקח ולעשות כל שניתן כדי למנוע עברות עישון במקומות הציבוריים שתחת אחריותו. במסגרת חובה זו על המחזיק לפעול ולפנות לאדם המעשן או האוחז כלי עישון דולק ולדרוש ממנו לחדול מהמעשה או לנקוט אמצעים סבירים להבטיח מניעת העברה, וכן להתלונן למפקח מטעם הראשות המקומית על הפרת הוראות החוק.

מן הראוי לציין, כי מאחר שהוכח שעישון גורם לנזקים גופניים, על פי ההלכה אסור לעשן גם אם אין אדם בסביבת המעשן. מכל מקום, ביחס לעישון ליד אנשים אחרים, הרחיבו פוסקי ההלכה את הדיון, ודנו בשאלה אם גם אדם בודד יכול למנוע מאחרים לעשן בקרבתו, גם במקום שאיננו מוגדר כמקום ציבורי.

א. אסור מהתורה לעשן

אדם אינו רשאי לחבול בעצמו; אסור לפגוע במה שניתן לנו מאת ה'

הרב ישראל מאיר הכהן מראדין (החפץ חיים), ליקוטי אמרים פרק יג

ואגב דאתי [בא] לידי אודות עישון הסיגארין (סיגריות), נדבר קצת אודות זה. הנה כמה רופאים גזרו אומר שכל מי שהוא חלוש אסור להרגיל את עצמו בזה שמחליש כוחותיו, ולפעמים נוגע גם לנפשו. והנה דברתי כמה פעמים עם חלושי כח אודות זה, וענו לי שגם הם יודעים ומכירים בעצמם שהעישון קשה להם. אך מפני שהורגלו בזה מכבר קשה להם

בזמן החפץ חיים היה ידוע שעישון רק מחליש את כוחות האדם, ולכן הדבר מסוכן בעיקר לחלושי כוח. החפץ חיים מדגיש שגם אנשים שהתמכרו לעישון, אף שקשה להם להיגמל מהעישון כי הורגלו לכך, חל עליהם איסור לעשן ואין בכך שום תירוץ כדי להצדיק את הדבר.

דין החובל בעצמו:

להלכה מובא שאסור לאדם לחבול בעצמו. יש הסוברים שהאיסור הוא מהתורה, שנאמר: "ואך את דמכם לנפשתיכם אדרש" (בראשית ט, ה) - כלומר, מיד נפשתיכם אדרוש את דמכם, או מן הפסוק "רק השמר לך ושמר נפשך מאד" (דברים ד, ט). ויש הסוברים שהאיסור הוא מתקנת חכמים.

האיסור הוא בין בהכאה ובין בהריגת עצמו, כיוון שציער עצמו (ונלמד מנזיר, שהתורה קוראת לו חוטא מפני שציער עצמו מן היין - מכאן שהמצער עצמו מכל דבר על אחת כמה וכמה).

החובל בעצמו **פטור מדיני אדם**, כלומר אינו משלם על כך (כי למי ישלם אם לא לעצמו), אך **חייב בדיני שמים** וצריך לעשות על כך תשובה.

העישון נאסר מכמה סיבות: 1. "ונשמרתם מאד לנפשתיכם" - על האדם חל חיוב לשמור על הנפש והגוף שקיבל מבוראו. לכן, אסור לו אפילו לחבול בעצמו (אמנם, בדיני ממונות פטור מלשלם, כי ודאי לא ישלם לעצמו; אך עדיין הדבר אסור).

2. **כפיות טובה מוסרית** - 'לה' הארץ ומלואה', ועל האדם עבד ה' לקיים רצון אדונו, ולשמור על המתנה המיוחדת שנתן לו. אם אינו עושה כן - הוא מורד ברצון בוראו ומחזיר לו רעה תחת טובה.

הרב אליעזר וולדינברג מדגיש שעל פי הידע הרפואי הקיים העישון גורם ל**נזק ודאי** בגוף האדם, ואדם שמעשן **מסכן את עצמו** בריאותית **באופן חמור**, ואף גורם לקצר את חייו.

היתר "שומר פתאים ה'" - ליכנס לחשש סכנה במקום שכל העולם נוהג כך:

הלכה היא **שאסור לסמוך על הנס**, שנאמר (דברים ו, טז): "לא תנסו את ה' אלהיכם". ולכן, אסור לאדם להיכנס לסכנה ולסמוך על כך שינצל ממנה. ואפילו הוא צדיק גמור - אסור לו לסמוך על זכויותיו, שמא אין עושים לו נס, ואם עושים לו נס - מנכים לו מזכויותיו. מנגד, הגמרא (יבמות עב ע"א) אומרת שיש מקרים יוצאי דופן שבהם מותר להסתכן, ובהם מותר לומר "שומר פתאים ה'". אחד מהם הוא: "במקום דדשו [= שדרכו] בו רבים". כלומר, דבר שאנשים התרגלו לעשותו, ואנו רואים בחוש שעד היום רוב העולם לא נפגע מהסכנה שבו (לדוגמה: עשיית ברית מילה) - מותר לאדם לעשותו כשאר העולם, ו"שומר פתאים ה' - כפי שה' שומר על כולם, כך ישמור גם עליי. אולם, כל זה נאמר דווקא במצב שהסכנה רחוקה ומסופקת, ולא בסכנה ודאית.

ניתן היה לחשוב שמבחינה הלכתית, כיוון שמנהג העולם לעשן, אף על פי שיש בעישון סכנה - העובדה שרבים מבני העולם נוהגים לעשות זאת מעידה שאין בכך סכנה מוחשית. לפי מחשבה זו, ניתן היה לסמוך על טבע העולם ולהמשיך לעשן, וה' ישמור על מי שעושה זאת בתמימות ("שומר פתאים ה'").



לפרוש מזה. ואמרתי להם מי התיר לכם להרגיל עצמיכם על כך. אמת חז"ל אמרו (בבבא קמא צב ע"א) החובל בעצמו אף על פי שאינו רשאי פטור (כי למי ישלם אם לא לעצמו), אבל על כל פנים הלא אמרו שאינו רשאי לחבול בעצמו. ראשית משום "ונשמרתם לנפשתיכם", ועוד דין הוא, דהלא תבל ומלואה של הקב"ה ולכבודו בראנו ונותן לכל אחד בחסדו כח כפי צרכו לתורתו ולעולמו, ואיך ירשה העבד לעשות לעצמו כפי רצונו הלא הוא שייך לאדונו, ואם על ידי העישון נגרעו כוחותיו בוודאי יתבע לבסוף לדין על זה, דהלא עשה זה ברצון לבו ולא באונס.

העובדה שרבים מעשנים איננה מתירה את העישון; על אדם למנוע נזק לגופו

הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק טו סימן לט

ב"ה. יום ו' ערב שבת קודש, ג' לחדש מרבים בשמחה [אדר] תשמ"ב. ירושלים עיה"ק ת"ו. לכבוד מכובדי היקר הרופא המהולל ד"ר אלי יוסף שוסהיים נ"י. שלום ורוב ברכה. (א) נדהמתי ונבהלתי וממש רעדה אחזתני עקב הסברתו המעמיקה והבהירה, וראיותיו הרפואיות המופתיות, והוכחותיו הממשיות המעידות במאה עדים שהעישון של סיגריות כמוהו כגחלי רתמים לגוף, כי הוא מזיק בצורה חמורה ביותר לבריאות הגוף של המעשן. וכי העישון עלול ממש לקצר את החיים ח"ו, וסופר ומונה מספרים מבהילים מהסטטיסטיקה המתפרסמת מדי פעם המצביעה ומראה באצבע על התוצאות החמורות ביותר מריבוי העישון, ואשר בכנפיה השטניים נופלים קרבנות לרוב, והרבה יותר מעשרות אלפים ורבות אנשים ברחבי העולם באים עליהם כחטף (כתוצאה מזה) בשטחי הגוף ואבריו השונים ובעיקר באברי הנשימה והריאות, גידולים ממאירים, וכן, נפחת-הריאות, ברוכיטיס כרונית, היזקים ללב ולכלי הדם התכווצויות בקיבה ובמעיים, ועוד ועוד, עד כי הרופאים גזרו אומר כי העישון הוא הקוטל הראשון של האנושות.

לאור זה נראה ברור ללא צל של ספק כי אין מקום להתברך בלב (כפי שאחרים רוצים לומר כן) ולהורות כי היות והעישון רבים דשים בו אם כן יש להחיל על זה המאמר חז"ל בכמה מקומות (שבת קכט ע"ב; יבמות עב ע"א) על מנהג עולם במקום שיש לחוש לסכנה, שפסקו פסקם ואמרו: "והאידינא דדשו בו רבים [כיום שרבים עושים כן], 'שומר פתאים ה'". דלא אמרו כן אלא במקומות דלא נתגלה בהתם [שם], והמציאות לא הראתה על היפוכו של דבר, ואדרבא ראו שרבים וכן שלימים עברו ולא ניזוקו. אבל בכגון הנידון שלפנינו אשר בעיקר בעשרות השנים האחרונות לאור המחקרים המדעיים והרפואיים השונים נתגלו בממדים מבהילים הזיקי הגוף המרובים והמסוכנים אשר העישון גורם בכנפיו, והתודעה הזאת גם יצאה כבר טבעה בעולם עד כדי כך שבכמה מדינות גדולות ועצומות יצא החוק מאת ממשלותיהם על חובת ציון אזהרה על כל חפיסת סיגריות האומרת הרופא הממשלתי

הראשי מזהיר את המעשנים שהעישון מסכן את בריאותם ומזיק לה. ואני קורא כעת דו"ח ממשלתי אמריקאי, ומטעם הרופא האמריקאי הראשי שהתפרסם דוקא השבוע בכתב עת האומר כי יותר ממאה אלף אמריקאיים ימותו השנה מסרטן בגלל שעישנו סיגריות, וכן כי עישון סיגריות הוא כיום הגורם העיקרי לתמותה ממחלת הסרטן בארה"ב ושאין פעולה בה יכול אדם לנקוט על מנת להוריד את סכנת הסרטן בצורה יותר אפקטיבית (השפעתית) מאשר הפסקת העישון. אם כן בוודאי ובוודאי שאבסורדי הוא להעלים עין מכל זה ולהפטיר כלאחד יד ולומר כי גם על כגון זה נאמר שומר פתאים ה'.

על כן צדק כבודו במאמרו שאדברא על כגון זה יש להחיל פסקו של הרמב"ם בפרק ד מהל' דעות הלכה א שפוסק ואומר: "דהואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא... לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף".

איסור עישון: "ונשמרתם מאד לנפשותיכם", "לא תרצח"

הרב אליעזר מלמד, פניני הלכה ליקוטים ב, עמ' 199-200

התברר ללא כל צל של ספק ע"פ מחקרים יסודיים שהעישון מסוכן מאד לבריאות, ואם כן ברור שיש איסור מן התורה לעשן. שכן ציוותה אותנו התורה שנשמור על חייו, שנאמר: "רק השמר לך ושמור נפשך מאד" (דברים ד, ט), וכן נאמר: "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (שם, טו), וכן ציוותה התורה להיזהר מכל דבר שעלול לסכן את הנפש, וכפי שציוותה התורה לעשות מעקה לגג.

... אגב, כדאי לציין שהרב ד"ר מרדכי הלפרין כתב שיתכן שאיסור עישון אינו רק מצד המצוה לשמור על הבריאות, אלא אף מצד האיסור לרצוח. שהרי בכל שאיפת עשן לריאות, המעשן גורם נזק ישיר לריאותיו ובמידה מסוימת מקרב את קיצו, והרי הוא עובר על האיסור החמור "לא תרצח" הנזכר בעשרת הדברות.

גם נרגילה אין לעשן. ואף שאין בנרגילה עשן, ומצד זה יש בו פחות סכנה מסיגריות, מכל מקום הטבק שבנרגילה מסוכן לבריאות ועלול לגרום לסרטן. אמנם, עדיין אין מחקרים ברורים כמה מתים מזה, אולם דעת המומחים שהטבק בנרגילה מסוכן לבריאות. בנוסף לכך, מתוך עישון נרגילה, רבים מגיעים אח"כ לעישון נוסף.

הרב אליעזר מלמד

רב היישוב הר ברכה, וראש ישיבת ההסדר הר ברכה. בנו של הרב זלמן מלמד, ראש ישיבת בית אל. מחבר סדרת הספרים 'פניני הלכה'. עורך כמה מספרי ר' צדוק הכהן מלובלין. מהדיר ספר השל"ה במהדורתו החדשה.

ההיתר ליכנס לסכנה כאשר קיים 'מנהג עולם' בדבר מסוים, נכון ותקף רק כאשר לא הוכח באופן ברור שהדבר מסכן, אלא יש לגביו עדיין ספק מציאותי. במצב כזה, כיוון שהעולם נוהג כך ואנשים עושים זאת ולא ניזוקים - יש היתר להמשיך בכך. אולם, לגבי עישון סיגריות הוכח רפואית ומדעית שהדבר מזיק בוודאות, ולכן בוודאות לא ניתן לסמוך על מנהג העולם והדבר אסור לחלוטין, ולכן לא ניתן לסמוך על היתר "שומר פתאים ה'".

הרב אליעזר מלמד מסכם שיש איסור מהתורה לעשן, מכמה סיבות:

1. 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם' - איסור להזיק לעצמנו וחייב לשמור על בריאות גופנו.
2. החיוב להתרחק מכל דבר שעלול לסכן אותנו (כמו עשיית מעקה לגג לצורך הגנה מפילה).

3. איסור רצח - כיוון שמקצר את ימי חייו, הרי גורם במעשיו להריגת עצמו.

האיסור כולל גם עישון נרגילה, וזאת משתי סיבות:

1. אף על פי שאין עשן בנרגילה, ולכאורה יש בכך פחות סכנה, עדיין הטבק שבנרגילה מסוכן לבריאות כמו סיגריות (אף על פי שאין מחקרים ברורים התומכים בכך).
2. יש חשש שעל ידי עישון נרגילה יימשך לעישון סיגריות.

הגמרא (בבא בתרא כג ע"א) מספרת שליד ביתו של רב יוסף ברשות הרבים היו דקלים קטנים, ובאו לשם רופאים מקיזי דם והחלו לרפא שם. לאחר תקופה מסוימת דרש מהם רב יוסף לעזוב את המקום, כי בעקבות הדם שהם שופכים מגיעים לשם עורבים ומזיקים לפירות העצים שלו, או מפריעים לו בקולם הרועש.

שואלת הגמרא: הרי יש להם דין חזקה, הואיל והם כבר נמצאים בקרקע זמן רב ללא שאף אחד התנגד לכך, ובכך קנו את הקרקע; לכן, כיצד רב יוסף דורש מהם לצאת?

והגמרא מתרצת, שלרב יוסף שהוא 'אנין דעת' (איסטניס), היזק העורבים דומה להיזק של עשן ('קוטרא') ושל ריח בית הכסא, שאלו דברים המאוסים ביותר על כל אדם, ולשום אדם לא נוח בהם. לכן, גם אם האדם לא מחה עליהם אף פעם, ודאי שאין הדבר נוח לו, ואי אפשר לאותם מזיקים לטעון 'חזקת מחילה', כלומר לטעון שכיוון שאף אחד לא מחה בהם הרי קנו זאת בחזקה. לכן, אפילו אם שתק, יכול למחות על כך בכל עת (ואצל רב יוסף שהוא איסטניס - היזק העורבים מאוס בעיניו לחלוטין כמו עשן וריח בית הכסא, ועל כן אין להם חזקה על המקום).

הרב פיינשטיין מוסיף שהרמב"ם נתן שני הסברים לנזק שעשו העורבים (ואת שניהם פסק להלכה בענייני נזיקין): (1) הצער נובע מהלכלוך **שגורמים העורבים לפירות על ידי הדם**. (2) הצער נובע **מצפצופי העורבים**.

הרא"ש מדייק מהסיפור של רב יוסף דבר נוסף: מי שמצער אחרים על ידי מעשה מסוים - ניתן לכפות עליו להפסיק את המעשה **אפילו אם הדבר יגרום לו הפסד ממוני** (כמו בסיפור הקזת הדם, שהמקיז לא יכול היה להשתמש עוד בחצר שכניו, אלא היה עליו לשכור מקום אחר בכסף משלו).

לענייננו, בנוגע לעישון ליד אנשים אחרים שהדבר מפריע להם: בוודאי שאם העישון מסכן את בריאותם של הסובבים הוא אסור, משום שמזיק לאחרים.

אך גם אם העישון אינו מזיק ואינו גורם צער לרבים אלא **רק למעטים** - גם אז נחשב הדבר **כהיזק**, וחל איסור לעשן לידם משום **איסור מזיק** (וראיה לדבר מאיסור הקזת דם בקרקע; אף על פי שהדבר גורם צער רק לאנשים אסטניסים - בכל זאת נחשב היזק ממש). **לכן, מותר לאחרים למחות בו בשל כך על מנת שיפסיק, גם אם קודם לא מיחו. והמזיק אינו יכול לטעון** שבגלל שעד היום לא מיחו בו, יש לו חזקה על מקום זה, הואיל וזהו דבר שידוע כמפריע ומזיק.

לפיכך, **המסקנה היא שאסור לעשן ליד אנשים שהדבר מפריע להם או מצער אותם, אפילו אם המעשן עושה זאת בביתו**. זאת משום **שאסור לצער** אחרים (אפילו מעטים שרגישים לכך), וכל שכן בסיגריות שגם גורמות לנזק ממשי, שיש בהן גם **איסור מזיק**.



ב. עישון ליד אחרים

אסור לגרום צער ונזק לאחרים

הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חושן משפט חלק ב סימן יח

בדבר עישון סיגריות בבית המדרש ובית הכנסת שמפריע לאחרים.

בע"ה כ"ו תשרי תשמ"א. מעלת כבוד הרה"ג ראובן סופר שליט"א.

הנה בדבר עישון סיגריות בבית המדרש ובית הכנסת שלומדים ומתפללים כל חברי הכולל, שיש אברכים שאינם יכולים לסבול העשן וגם משמע שקשה לגופן שחולים מזה, שהרי כתבו בנוסח הבקשה שאיכא [שיש] להם צער גדול וכאב ראש ומזיק לבריאות שלהם ואולי מקצר גם את החיים. ולבד כתיבתם, ידוע שהוא דבר המזיק להרבה אינשי [אנשים], וממילא יש לחוש שאיכא [שיש] גם שיוכלו לחלות גם מהעשן שאחרים מעשנים לא רחוק ממנו ומהעשן אשר נמצא בבית המדרש. שנשאלתי אם יכולין למונעם מלעשן בבית המדרש ובית הכנסת.

והנה פשוט וברור שאפילו אם ליכא [אין] חשש סכנה וחשש חולי דנפילה למשכב, אלא שקשה להם לסבול דמצטערין מזה - אסור שם לעשן... וכהנהו אומני [וכאותם אומנים - מקיזי דם] שאמר רב יוסף שאסור להם להקיז דם בקרקע שלהם מחמת שעל ידי הדם אתו עורבי אכלי דמא ומפסדי תמרי [באים עורבים, אוכלים את הדם ומפסידים את התמרים], ומפורש שם דלא היה הפסד ממש... לסתם אינשי... דהיו רוחצין התמרים ואכלי להו [ואוכלים אותם], ורק לרב יוסף שהיה איסטניס... היה לו צער גדול לאוכלם, ומכל מקום היה אסור להם להקיז מאיסור מזיק (בבא בתרא כג ע"ב). ועיין ברמב"ם פרק י"א מהל' שכנים הלכה ה' שכתב דינא דרב יוסף גם במה שהאדם מצטער מקול וצפצוף העורבים, משום שמפרש שני פירושים בצערא דרב יוסף מפני אנינות דעתיה, ותרווייהו אמת לדינא [מפני שהיה אנין דעת, ושניהם נכונים על פי הדין - הדם שעל הפירות וצפצוף העורבים]... ומצינו דבשביל איזה צער מקפידא ואיסטניסות בעלמא, אף שלסתם אינשי [אנשים] אין זה צער כלל, אסור לגרום לו שכניו אף רק על ידי השתמשות שלהם בחצרם ובביתם, ויפסידו גם ממון הרבה על ידי זה דהא יצטרכו לשכור מקום להשתמש באומנותם לפרנסתם במקום שלא יהיה מי שמקפיד בזה, וכדכתב הרא"ש [בבא בתרא פרק ב] בסוף סימן י"ח. מכאן משמע דכל נזק שידוע שאין המערער יכול לסבולו אף על פי שסובלין אותו שאר בני אדם אין לו חזקה נגד מערער זה... ואם כן כל שכן בעישון סיגריות, שאלו שאין יכולין לסבול הוא צער ממש בעצם, לא ענין קפידא ואיסטניסות בעלמא, וגם לא רק צער בעלמא אלא גם מזיק ממש להם כידוע שאסורין המעשנים לעשן שם אף אם היה ברשותם ובביתם אם היה שייך שיגיע להם העשן ויצטערו ויזקו...

והנני ידידו וידיד כל אחד ואחד מחברי הכולל משני הצדדים ובטוח אני שיקיימו מה שכתבתי דעת תורה והלכה ברורה וישרה השלום בין החברים וחכמי התורה, משה פיינשטיין.

יש למחות ביד המעשנים במרחב הפרטי והציבורי

הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק טו סימן לט

(ה) כבודו במאמרו הנפלא כותב שבמחקרים האחרונים שנעשו מתברר כי האנשים הנמצאים בקרבת מעשן במקומות סגורים, כגון מקומות עבודה, אולמות, כלי רכב וכדומה, הם נהפכים למעשנים פאסיביים, וזה עלול להביא אותם לנזקים בדרכי הנשימה, לשיעול, ואפילו לדלקת הסימפונות והריאות, דבזה ההשפעה לרעה איננה רק למעשנים אלא גם לילדיהם ולסביבה בה הם חיים. לכן ברצוני להוסיף בזה, כי המעשנים במקומות ציבוריים כגון בשיבות, מקומות עבודה, מקומות ציבור וכדומה, הזכות לפי ההלכה לכל אחד ואחד הנמצא והצריך להימצא שם להתנגד למעשנים ולדרוש מהם לא לעשן בהיות שזה מזיק פחות או יותר גם לסובבים אותו ולנמצאים במחיצתו... שזה אחד מהדברים שלא מועיל בזה אפילו חזקה... טעמו של דבר לפי שאין דעתו של אדם סובלת נזקין אלו וחזקתו שאינו מוחל שהזיקו היזק קבוע.

(ו) ולמחות בזה יכול למחות לא רק שכן שנכנס העשן ברשותו משכנו, כי אם גם במקומות השייכים לרבים, הזכות בידי כל אחד מהרבים למחות על כך. וככה ראיתי בקונטרס חזה התנופה מתלמיד הרא"ש ז"ל הנדפס בסוף ספר שו"ת חיים שאל להחיד"א ז"ל באות כ"ו, שכותב:

כשם שאין חזקה לקוטרא [עשן] ובית הכסא לפי שהן נזקים גדולים ואין הדעת סובלתו, כך אין חזקה לכל נזק גדול בין שיהיה הנזק ההוא כולל את הרבים ובין שלא יהא כולל אלא אותו האיש לבדו לפי שאין דעתו סובל הנזק ההוא. ומסלקין אותו אף על פי שמקום הנזק ההוא ברשות הרבים שהחזיקו בו מעצמו אלו בעלי הנזק וכל אדם.

הרי בהדיא [במפורש] שההלכה בזה שיכולים למחות בעשן מזיק ההוא לא רק כשזה נכנס ברשותו היחיד, אלא גם כשהוא ברשות הרבים, מפני שגם לניזק חלק בו. ולא רק הרבים יכולים למחות על כך, אלא גם היחיד שאין דעתו סובל הנזק.

(ז) ואפילו אם עד כה סבלו את המעשן, מכל מקום יכולים לחזור בהם ולטעון שלאור ההתגלויות החדשות על ההיזקים שגורם עשן הסיגריות לא יכולים לסבול זאת מעתה. ויש ללמוד זאת ממה שמצינו בשו"ת הרשב"א ח"ג סי' קס"ב שהשיב בנוגע לנזקין כקוטרא [עשן] ובית הכסא, דכל נזקין אלו שהן כנזקי הגוף יכול לומר סבור הייתי לקבל ואיני יכול לקבל, עיין שם. ומזה במכל שכן לכגון נידונו שיכול לטעון בכזאת היות שיש לו אמתלא מבוררת על כך הואיל ונתחדש לו המידע על זה, ולכן שוב איננו יכול לסבול שאיפת הריח המזיק הזה אל תוכו.

(ח) ושיעור הרחקה בזה. היות ולא נתבאר שיעור על כך, יש להחיל בזה פסק הרמ"א (חושן משפט סי' קנ"ה סעי' כ') שפוסק, דכל הזיקות שלא נתבארו שיעור הרחקתן, השיעור הוא

דין 'חזקה', ו'דבר שאין בו חזקה':

המושג התלמודי 'חזקה' הוא מושג נפוץ מאוד. 'החֲזָקָה' משמעותה 'אחיזה' (לדוגמה: אחיזה של אדם בקרקע לאורך זמן כך שאין אחר יכול להוציאה מידו, נקראת חזקה).

'חזקה' יכולה להתקיים בתחומים רבים. לדוגמה: חזקה נעשית על ידי החזקת קרקע ימים רבים, עשיית מעשה לאורך זמן רב, או החזקת ממון. בכולם באה החזקה כראיה והוכחה למי שייך הדבר שעליו דנים, על בסיס מה שהיה קודם.

להבנת המושג 'דבר שאין בו חזקה':

הגמרא (בבא בתרא כג ע"א) (הובאה לעיל בהערה 12) אומרת שכל דבר שהוא נזק גדול המזיק לכולם באופן ידוע ואין דעתו של אדם סובלת אותו (כמו 'קוטרא' - עשן, וריח בית הכסא) - גם אם אדם לא מיחה על כך שהדבר מפריע לו, אין המזיק יכול לטעון שהוא עושה זאת כבר זמן רב ויש לו חזקה על המעשה. טעם הדבר הוא שיש חזקה [=דאות] הפוכה שאף אדם אינו מוחל על נזק כזה ('חזקתו שאינו מוחל'), וממילא גם אם עד עכשיו לא התנגד - אין הכוונה שמסכים לכך, ויכול להתנגד לכך גם עכשיו.

כיוון שהוכח רפואית ומדעית שהעישון מזיק ופוגע באופן ישיר גם באנשים שסובבים את המעשן - לכן יש להם זכות למחות ולהתנגד על מנת שיפסיק.

ואפילו אם כבר עושה זאת זמן רב, ויכול לטעון שעד היום אף אחד לא העיר לו ויש לו חזקה על מעשה זה - עדיין ניתן להתנגד, כי על נזק קבוע שמזיקים לאדם חזקה שאינו מוחל, וממילא המעשן אינו יכול לקבוע חזקה על מעשה אסור זה.

במעשים היוצרים נזק גדול לאחרים (כמו עשן או ריח בית הכסא) - אפילו אם עשאו זמן רב אין לו בכך חזקה (כמו שהארכנו לעיל בהערה 17).

ההיתר למחות אינו קיים רק כאשר המעשן מזיק לאחרים בסביבתם, אלא אפילו כאשר מעשן ברשות הרבים מותר למחות. זאת, כיוון שרשות הרבים שייכת לכולם ולכל אחד יש בה חלק, ולכן כל אחד יכול למחות על מעשה של אדם אחר כאשר מוכח שהדבר מזיק לו (כמפורש בסוף דברי שו"ת 'חיים שאל' של החיד"א בשם תלמיד הרא"ש).

האם אנשים שעד היום לא מיחו יכולים להתחיל למחות? כתב הרשב"א, שכיוון שהזכרנו שנזקים כעשן וריח בית הכסא הם נזקים גדולים שאין מוחלים עליהם, יכול אדם לומר שאף על פי שקודם שתק כי חשב שיוכל לסבול זאת, כעת גילה שאינו יכול לסבול זאת ולכן הוא מתנגד.

כל שכן לגבי איסור סיגריות, שעד לפני כמה שנים לא היה ידוע ברפואה גודל חומרת הסכנה שבדבר. כיום כבר ידועה לכול חומרת הדבר, לכן ודאי שיכול אדם לטעון שלא ידע, ולהתנגד גם כעת.

עד כמה מחויב המעשן להתרחק מאחרים? כיוון שהדבר אינו מפורש וקבוע בהלכה, לכן הדבר נתון להחלטת המומחים בדבר ('הבקיאים') שיגדירו מאיזה מרחק כבר אין בדבר צער ונזק.

בכדי שלא יזיק לפי ראות הבקיאים עיין שם. או שירחיק עד כדי שיעור שלא יגיע העשן אל האחרים.

(ט) בסיכומם של דברים, זאת תורה העולה מדברינו להלכה, כי שפיר יש מקום לאסור העישון על פי דין תורה. וכמו כן כשמעשנים במקומות ציבוריים, יכול שפיר כל אחד ואחד מהנמצאים שם שחושש מזה לפיגוע בבריאותו למחות בידי המעשנים שלא יעשנו. והנני בכבוד רב ובברכה מרובה ובידידות ובהוקרה, אליעזר יהודה וולדינברג.

לעשות טוב ונחת רוח לזולת

הרב אליעזר מלמד, פניני הלכה ליקוטים ב, עמ' 203-204

עוד לפני שהתפרסמו המחקרים הברורים של סכנות העישון היו רבנים כמו החפץ חיים שהתנגדו לעישון מסיבות מוסריות ומהן: התמכרות מיותרת, הפרעה לשכנים הסובלים מעשן, ביטול תורה ובזבוז זמן. וזו היתה עמדתו של מו"ר הרב צבי יהודה קוק זצ"ל ראש ישיבת "מרכז הרב" בירושלים... סיפרו לו שיש כמה אחדים שמעשנים בספריה או בבית המדרש, וכתב בימי הסליחות של שנת תשל"ז קריאה להפסיק את העישון. ולחביבות דבריו אביא את מכתבו שמאז ועד היום תלוי בפתח בית המדרש של ישיבת "מרכז הרב":

הרב אליעזר מלמד מעלה סיבות נוספות להימנעות מעישון. אלה סיבות שאינן הלכתיות גרידא אלא מוסריות: התמכרות ללא צורך, הפרעה לאחרים על ידי העשן, ובזבוז זמן הכולל גם ביטול תורה.

'תלמידי ארץ ישראל מנעימים זה לזה':
הגמרא (סנהדרין כד ע"א) מציינת הבדל בין תלמידי בבל (וחו"ל בכלל), לבין תלמידי חכמים בארץ ישראל: "אמר רבי אושעיא: מאי דכתיב 'ואקח לי שני מקלות, לאחד קראתי נועם ולאחד קראתי חובלים', 'נועם' - אלו תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שמנעימין זה לזה בהלכה. 'חובלים' - אלו תלמידי חכמים שבבבל, שמחבלים זה לזה בהלכה".
מכאן עולה שתלמידי בבל היו מקשים זה על זה בדרך לימודם, ואילו תלמידי ארץ ישראל היו מעיינים יחד בנעימות הדדית בלימוד, עד שהיו מגיעים שניהם אל בירור האמת (רש"י שם).

הרב צבי יהודה קוק (בנו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק) הביא טעם נוסף ביחס לאיסור עישון אצל תלמידי חכמים: מכיוון שהדבר מפריע לאחרים, אין כאן קיום ראוי של היחס הנכון שבין תלמידי חכמים בארץ ישראל, הנעימים אחד לשני בבירור ההלכה. והוסיף הרב צבי יהודה **שנעימים אחד לשני גם בהתנהגותם** ('בהליכות'), וממילא אין ראוי הדבר שיצטוו אחד את השני.

אל כל אחינו ורעינו בבית המדרש ובספריה. הבקשה והדרישה המרובה והנמרצת, בעצם ימי קודש הסליחות והתשובות האלה, בחוסן שלמותם שבבין אדם למקום, ושבבין אדם לחבירו, בהחלט להיגמל ולהימנע מהרגל של העישון והמיצוץ של חתיכות העשבים של הטבק בתוך הפה והשפתיים, המקודשות באושרינו לעמל תפארתה של תורה ולדבקות חברותיותה.

אשרי אשר יזדרז ויתגבר לעשות זאת, להגביר תוקף שקידתה של תורה וטהרתה, וריבוי נחת רוח לחברים וחוסן שקידתם ונעימותם. תלמידי חכמים שבארץ ישראל נקראים נועם שמנעימים זה לזה בהלכות ובהליכות (סנהדרין כד ע"א), נועם בדרכים ושלווה בנתיבות, ומתוך כך ריבוי ההתחזקות וההצלחה ההדדית לאוקמי גירסא ולאברוי [להעמיד גירסה ולהשביחה] בהופעת סייעתא דמן שמייא לקידוש ה' ולזכות הרבים.

נאמנכם באהבה רבה ואהבת עולם, צבי יהודה הכהן קוק.



תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף כב עמוד ב

רב יוסף הוה ליה הנהו תאלי דהוו אתו אומני ויתבי תותייהו, ואתו עורבי, אכלי דמא וסלקי אבי תאלי ומפסדי תמרי.

אמר להו רב יוסף: אפיקו לי קורקור מהכא.

אמר ליה אביי: והא גרמא הוא!

אמר ליה: הכי אמר רב טובי בר מתנה, זאת אומרת: גרמא בניזקין אסור.

והא אחזיק להו!

הא אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: אין חזקה לנזקין.

ולאו איתמר עלה, רב מרי אמר: בקוטרא, ורב זביד אמר: בבית הכסא?

אמר ליה: הני לדידי דאנינא דעתאי, כי קוטרא ובית הכסא דמו לי.

רש"י

תאלי - דקלים קטנים.

אומני - מקיזי דם.

קורקור - עורבים, שדומים בצעקתן כקורין קורקור.

אפיק לי - כלומר אל יקיזו לי עוד כאן, שעל כן העורבים באין.

בקוטרא - עשן.

בבית הכסא - שעל גבי קרקע, ונראה לעיניי שכן היו בתי כסאות שלהן.

[תרגום: רב יוסף, היו לו דקלים קטנים שמקיזי דם היו יושבים תחתיהם. באו עורבים, אכלו את הדם, עלו על התמרים והפסידו אותם. אמר להם רב יוסף: הרחיקו את מקיזי הדם מכאן. אמר לו אביי: הרי זה גרמא! אמר לו רב יוסף בשם רב טובי בר מתנה, שגרמא בניזקין אסור. ומקשים: והרי מקיזי הדם מוחזקים במקום! ומתרצים: הרי אמר רב נחמן בשם רבה בר אבוא: אין חזקה לנזקין. ומקשים: הרי הקשו עליו ואמרו לו שזה דווקא בעשן ובבית הכסא! אמר רב יוסף: אותם מקיזי דם הם כמו עשן ובית הכסא בשבילי, כי אני אנין דעת].

רמב"ם הלכות שכנים פרק יא הלכה ה

מי שהחזיק לעשות מלאכת דם או נבילות וכיוצא בהן במקומן, ויבואו העורבים וכיוצא בהן בגלל הדם ויאכלו, והרי הן מצרין לחבירו בקולם וצפצופם או בדם שברגליהם שהן יושבין על האילנות ומלכלכין פירותיהם, אם היה חבירו קפדן או חולה שצפצוף הזה מזיקו או שפירות שלו נפסדין לו בדם - חייב לבטל אותה המלאכה או ירחיק עד שלא יבא לו היזק מחמתו, שהיזק זה דומה לריח בית הכסא וכיוצא בו שאין לו חזקה.



רבנו אשר, רא"ש, מסכת בבא בתרא פרק ב סימן יח

רב יוסף איסטניס הוה כדאיתא בערבי פסחים (דף קיג ע"ב): "שלשה חייהם אינם חיים - הרחמנים והרתחנים ואניני הדעת. אמר רב יוסף: וכולהו איתנהו ב". מכאן משמע דכל נזק שידוע שאין המערער יכול לסובלו אף על פי שסובלין אותו שאר בני אדם - אין לו חזקה נגד מערער זה.



סיכום

עישון במקומות ציבוריים ופרטיים

רופאים וחוקרים קבעו שהעישון מזיק לבריאות. החפץ חיים כתב בעקבות כך שאסור לעשן, וכי המעשן חובל בגופו ועובר על האמור בפסוק "ונשמרתם מאד לנפשותיכם" (דברים ד, טו). הרב אליעזר וולדינברג הוסיף שכיום, כאשר כבר יש הוכחות מדעיות שהעישון מסוכן לבריאות, אי אפשר להסתמך על ההיתר "שומר פתאים ה'".

העישון ליד אחרים

הרב פיינשטיין פסק שאסור לעשן במקום שהעשן מצער אחרים, מכיוון שאסור להזיק את חברו, ויש להתחשב גם באדם שיש לו רגישות מיוחדת. האיסור חל גם אם האדם המזיק נמצא בביתו, וקל-וחומר כשמדובר במקום ציבורי. הרב וולדינברג מוסיף שיכול למחות בחברו שמעשן אפילו ברשות הרבים, שהרי המעשן מונע מאנשים את הזכות להשתמש ברשות הרבים. המרחק שאותו צריך לשמור נתון להחלטת המומחים. הרב צבי יהודה קוק אסר לעשן בבית המדרש בישיבת "מרכז הרב" בירושלים, מאחר שהעישון מפריע לאחרים, ותלמידי חכמים בארץ ישראל מנעימים זה לזה (סנהדרין כד ע"א).



י. צער בעלי חיים

מבוא

הקב"ה ציווה את האדם: "פרו ורבו ומלאו את הארץ וכבשוה ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל חיה הרומשת על הארץ" (בראשית א, כח). הרב משה בן נחמן, הרמב"ן, הסביר את הפסוק: "נתן להם [לבני אדם] כח וממשלה בארץ לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר, ולבנות, ולעקור נטוע, ומהרריה לחצוב נחשת, וכיוצא בזה". לדברי הרמב"ן, בעלי החיים ניתנו לשימוש של האדם. אך אדם איננו רשאי לעשות בבעלי חיים ככל העולה על רוחו. יש איסור לצער בעלי חיים, ויש לרחם עליהם ולדאוג לרווחתם. בוודאי ובוודאי שאסור להתעלל בבעלי חיים ולהציק להם.

ניתן לרכוב על בעלי חיים, להיעזר בהם בנשיאת משא, אך אסור להעמיס עליהם יתר על המידה: "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו וחדלת מעזוב לו, עזוב תעזוב עמו" (שמות כג, ה). יש לרחם עליהם בעת עבודתם, ולא למנוע מהם לאכול בעת עבודתם מדברי המאכל שהם עובדים בהם: "לא תחסום שור בדישו" (דברים כה, ד). יש שהסבירו שחובת הדאגה של האדם לרווחת בעלי החיים, והאיסור שלא להתאכזר או לגרום להם סבל, עומדים גם ביסודן של מצוות נוספות בתורה, הקשורות לבעלי חיים: הלכות שחיטה, שיש בהן כללים והלכות מיוחדים, כגון שחיטה מן הצוואר ובסכין חדה (ספר החינוך מצווה תנא); "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" (ויקרא כב, כח; ספר החינוך מצווה רצד); איסור אכילת איבר מן החי (ספר החינוך מצוה תנב); איסור אכילת דם (ספר החינוך מצוה קמח); אדם חייב בשביתת בהמתו בשבת, כדי למנוע מהבהמה סבל וצער (הרב שמואל די מודינא, שו"ת מהרשד"ם אורח חיים סימן ב); וכדומה.

א. צער בעלי חיים - האסור והמותר

הרב שלמה אבינר, "צער בעלי חיים בעת הדברה", תחומין, ו (תשמ"ז), עמ' 432-436

א. צער בעלי חיים - איסור מהתורה

ברור שצער בעלי חיים מן התורה, ודבר זה נלמד בגמרא (בבא מציעא לב ע"ב) ממצוות פריקה. וכן הסביר הרמב"ם במורה נבוכים (ג, מח) שטעם איסור השחיטה "אותו ואת בנו... ביום אחד" (ויקרא כב, כח) ושילוח הקן הוא משום רחמים על בעלי חיים. וכן הסביר ספר החינוך (מצוה תנא) טעם מצוות שחיטה. הדברים מגיעים עד כדי כך שלפעמים הורו

מצוות פריקה:

כתוב בתורה (שמות כ"ג, ה): "כִּי תִרְאֶה חֲמֹר שֹׂנֵאךָ רֹבֵץ תַּחַת מִשְׁאוֹ וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ עֲזֹב תֵּעָזֵב עִמּוֹ" - התורה ציוותה לאדם לסייע בפריקת המשא מעל חמורו של חברו כשהוא רובץ תחת משאו. למדו מכאן בגמרא (בבא מציעא לב עמוד ב) שטעם המצווה נובע מאיסור צער בעלי חיים, ומכאן שאיסור צער בעלי חיים מן התורה.

איסור "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד":

התורה מצווה (ויקרא כ"ב, כח): "ושור או שה, אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד". מכאן לומדים שאסור לשחוט ביום אחד בהמה עם ולדה. **הרמב"ם הסביר** שטעם האיסור הוא משום צער בעלי חיים.

מצוות שילוח הקן:

התורה מצווה (דברים כ"ב, ו):

'כִּי יִקְרָא קוֹן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל עֵץ אוֹ עַל הָאֲרֶז אֲפֻרְחִים אוֹ בִּיצִים, וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֲפֻרְחִים אוֹ עַל הַבִּיצִים, לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים'.

כאשר מזדמן לאדם קן עם אפרוחים או ביצים, חל איסור לקחת אותם כאשר האם נמצאת שם. במקום זאת, עליו לשלח את האם ורק אז לקחת אותם. **הרמב"ם** פירש שטעם המצווה נובע מאיסור צער בעלי חיים.

המקור שחז"ל לומדים ממנו את איסור צער בעלי חיים הוא מצוות הפריקה. אך הפרשנים מביאים דוגמאות נוספות המופיעות בתורה, שלדעתם מהוות גם הן ביטוי לחיוב לרחם על בעלי החיים. למשל:

1. איסור שחיטה בכלל (שנעשה דווקא מהצוואר ודווקא בסכין חדה, כי בדרך זו בעל החיים מת באופן המהיר ביותר), ובפרט איסור "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד".
2. מצוות שילוח הקן (שבה משלחים האם לפני לקיחת הבנים).



חכמים לדחות איסור דרבנן משום צער בעלי חיים שהוא מן התורה, כגון להצלת בהמה שנפלה לאמת המים בשבת (שבת קכח ע"ב), או לחליבת בהמה שמצטערת בשבת (שבת קמד ע"ב).

ב. רחמיו על כל מעשיו

אמנם ריבונו של עולם השליט אותנו על כל בעלי החיים ונתן לנו רשות לכבוש אותם, כמו שכתוב "ורדו בדגת הים ובעוף השמים ובכל החיה הרומשת על הארץ" (בראשית א, כח), והסביר הרמב"ן (שם): "וכבשוה - נתן להם כח וממשלה בארץ, לעשות כרצונם בבהמות ובשרצים וכל זוחלי עפר", וכן "ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ ועל כל עוף השמים בכל אשר תרמוש האדמה ובכל דגי הים בידכם נתנו" (בראשית ט, ב). אבל אין הכוונה לשלטון של מושל עריץ, ובוודאי גם כלפי בעלי חיים יש צורך בהתנהגות מוסרית וברחמים, שנאמר: "ורחמיו על כל מעשיו" (תהלים קמה, ט).

ומפורסם הסיפור על רבי יהודה הנשיא: ייסוריו של רבי על ידי מעשה באו, ועל ידי מעשה הלכו. על ידי מעשה באו, שפעם אחת הוליכו עגל לשחיטה. ברח העגל, והכניס ראשו תחת כנפי בגדו של רבי וגעה בבכיה. אמר לו רבי: לך, לכך נוצרת. אמרו, הואיל ואינו מרחם, יבואו עליו ייסורים [וחלה שלוש עשרה שנים בחולי מעיים]. ועל ידי מעשה הלכו, שפעם אחת היתה שפחה של רבי מטאטאה את הבית, והיו בני חולדה נמצאים שם, וטאטאה אותם. אמר לה רבי: הניחי להם, שנאמר: 'ורחמיו על כל מעשיו'. אמרו: הואיל ומרחם, נרחם עליו (על פי בבא מציעא פה ע"א).

ברור שאין כאן הדרכה הלכתית מעשית שאסור לשחוט בעלי חיים אלא מידת חסידות (עין שו"ת הגאונים הרכבי סימן שע"ה), ושליטת פילוסופיה אכזרית, כפי שהארץ בזה מרן הרב קוק בחזון הצמחונות והשלום. למדנו שהדאגה לשלומם וטובתם של בעלי החיים היא נטייה אידיאליסטית אמיתית שיש לה מקום.

ג. מצבים בהם הותר צער בעלי חיים

על כל פנים יש בהדברה ובמלחמה נגד מזיקים שונים צורך של שלושה היתרים, שכל אחד כשלעצמו מספיק ברוב המקרים, וקל וחומר כולם יחד: א. אין איסור של צער בעלי חיים דרך המתה; ב. אין איסור צער בעלי חיים בבעלי חיים קטנים כמו זבובים וכו'; ג. אין איסור צער בעלי חיים כשיש איזה צורך בדבר.

1. אין איסור צער בעלי חיים בהמתה

הגאון רבי יחזקאל לנדא בעל נודע ביהודה (מהדורה תניינא סימן י) נשאל אם מותר לעסוק בציד. "איש אחד אשר זכהו ד' בנחלה רחבה ויש לו כפרים ויערות, אשר בהיערות תרמוש כל חיתו יער, אם מותר לו לילך בעצמו לירות בקנה שריפה לצוד ציד או אסור לישראל לעשות דבר זה, אי משום צער בעלי חיים ואי משום בל תשחית". קודם כל הוא מביא

איסור זה הוא איסור חמור וחשוב ככל איסור תורה, עד שבמקרים מסוימים חכמים ראו לנכון להתיר איסורי דרבנן שגזרו, כדי שאדם לא יעבור על צער בעלי חיים מן התורה (דוגמאות: 1. בהמה שנפלה בבריכת מים בשבת - חכמים התירו לעבור על איסור מוקצה (מדרבנן) כדי שתוכל לעלות משם בעצמה. 2. איסור חליבה בשבת נובע מאיסור סוחט. למרות זאת, חכמים התירו לחלוב בהמה באופן שעובר רק על איסור דרבנן, על מנת שלא יהיה צער לבהמה).

אמנם, מצד אחד הקב"ה נתן לנו תפקיד לשלוט בארץ ולהנהיג אותה. מכוח זה, ה' נתן לנו רשות להשתמש בבע"ח לצרכינו ("ורדו בדגת הים", "ומוראכם וחתכם יהיה על כל חית הארץ"). יחד עם זאת, חלה עלינו חובה מוסרית להתנהג עם בריותיו של הקב"ה ברחמים (כולל בעלי חיים), כפי שהוא מתנהג עמם ("ורחמיו על כל מעשיו" - הואיל והוא מרחם, גם אנו נרחם). לכן, לפי שורת הדין, אע"פ שמותר לנו לשחוט או להשתמש בבע"ח לצרכינו, בכל אופן אסור לנו להתעלל בהם (בשמים ציפו מרבי שלא ישחט משום מידת חסידות, על פי דרגתו. אולם, עצם הדבר מלמדנו עד כמה צריך להתרחק מהאכזריות ולדבוק באכפתיות).

נימוק להתיר מפני שכל דבר שיש בו צורך לאדם אין בו משום צער בעלי חיים. ואחר כך הוא מוסיף: "וגם לא שייך צער בעלי חיים אלא לצער ולנהיחו בחיים, אבל להמית בהמות וחיות וכל מיני בעלי חיים, לית ביה משום צער בעלי חיים". וכן הוא מברר שאין איסור בל תשחית, אבל מסתייג מציד מפני שתי סיבות אחרות:

א. "אמנם תמה אני על גוף הדבר, ולא מצינו איש ציד רק בנמרוד ובעשו, ואין זה דרכי בני אברהם יצחק ויעקב", כלומר אין זה בילוי מתאים לעדינות ולאצילות הישראלית;

ב. "ועכשיו אני אומר אפילו איסורא איכא, שהרי כל העוסקים בזה צריכין להיכנס ביערות, ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיה, ורחמנא אמר: 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם'... ואף גם בזה מי שהוא עני ועושה זו למחייתו, לזה התורה התירה כמו כל סוחר ימים מעבר לים. שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו, אין ברירה... אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו, ומתאנות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה, הרי זה עובר על 'ונשמרתם מאד לנפשותיכם'".

על כל פנים, למדנו שלפי הנודע-ביהודה, בהריגה לא שייך צער בעלי חיים. יש אמנם פוסקים שמשמע מדבריהם שאולי חולקים עליו, אבל לא ראיתי מי שחולק בפירוש.

2. אין צער בעלי חיים בזבובים

הגאון רבי יעקב עמדין נשאל (שאלת יעב"ץ סימן קי'): "צריך לי עיון, בהא דצער בעלי חיים דאורייתא, אם הוא כלל עובר לכל אשר נשמת רוח חיים באפיו גדול וקטן, ואפילו שקצים ורמשים ושלשול קטן שבים?" הוא משיב ש"ראה שאינו כן באמת, אלא בבעלי חיים שהם בני מלאכה, כפי שנלמד מהפסוקים של פריקה וטעינה, בבהמה הנושאת משא. ואפשר שאפילו כלב וחתול בכלל, לפי שגם המה בני תרבות ובעלי מלאכה... אבל לא הקטנים שאינם ראויים למלאכת אדם, בוודאי לא זבובים ופרעושים ושאר שקצים ורמשים שמאוסים וגם יש בהם חשש מכשול ואף קצת סכנה וצער לבני אדם".

אם כן, לפי רבי יעקב עמדין, איסור צער בעלי חיים לא נאמר אלא בבעלי חיים שמשרתים את האדם בעבודתם, ובוודאי לא בזבובים. אמנם גם פה יתכן שיש פוסקים שחולקים עליו, אך לא מצאתי מי שסותר דבריו בפירוש, וגם לא מי שתומך בדבריו בפירוש.

3. אין צער בעלי חיים כשהוא לצורך

היתר זה הוא הברור ביותר, והוא מובא על ידי הרבה פוסקים. הגמרא (עבודה זרה יא ע"א) מביאה ש"עוקרין על המלכים". זאת אומרת שחותכים את הגידים של הפרסות של סוס אשר רכב בו המלך, כדי שלא יוכל לרוץ יותר, כי אסור להשתמש יותר בכלי תשמישיו של מלך שמת. התוספות (ד"ה עוקרין) שואלים: למה אין איסור משום צער בעלי חיים? ומשיבים: "שאני כבוד מלך שהוא כבוד לכל ישראל, ואתי כבוד רבים ודחי צער בעלי חיים"

בעל הנודע ביהודה, מגדולי הפוסקים בדורות הקודמים, דן בהיתר מעשה ציד. הוא פוסק שמצד צער בעלי חיים אין בכך איסור, כי מה שנאסר הוא רק כאשר מצער את בעל החיים בעודו חי. בעצם הריגתו אין צער, והיא אינה אסורה מטעם זה.

(אולם, לעצם מעשה הציד הנודע ביהודה מתנגד משתי סיבות: 1. לעיסוק בהרג יש צד של אכזריות, שאינו מתאים לנפש העדינה של אדם מישראל.

2. בתקופת הנודע ביהודה, אדם היה צריך להכניס את עצמו לסכנה לצורך ציד, והדבר אסור משום "ונשמרתם לנפשותיכם" [אלא אם כן הוא מוכרח לעשות כך מטעמי פרנסה]).

ר' יעקב עמדין סבר שהואיל ומצוות צער בעלי חיים מן התורה נלמדת ממצוות טעינה ופריקה (שבה מדובר על בעלי חיים שמשתמשים בהם למלאכה [כשור וחמור], וחלקם עשויים להיות מתורבתים [ככלב וחתול] ולשרת את האדם), ודאי שאין מדובר על שקצים וזבובים שהם מאוסים, מצערים ולעתים אף מסוכנים. לכן, בהם האיסור אינו נוהג.



[שונה כבוד מלך שהוא כבוד לכל ישראל, ובא כבוד רבים ודוחה צער בעלי חיים]. זאת אומרת שצער בעלי חיים יכול להדחות מפני איזה צורך, כגון צורך רוחני, חינוכי-לאומי. וכן מסכמים פסקי התוספות (שם): "צער בעלי חיים אין איסור אלא כשמצערה בלי רווח".

וכן מוכיח רבי ישראל איסרלין (תרומת הדשן סימן קה), "דאין משום צער בעלי חיים אם הוא עושה לצרכיו ולתשמישיו, דלא נבראו כל הבריות רק לשמש את האדם", ומוכיח זאת ממה שמשמע בגמרא שמותר לשים משא כבד על בהמתו להוליכו ממקום למקום, ולפי חכמים החולקים על רבי יוסי הגלילי גם במקרה כזה קיימת מצוות פריקה.

וכן כתב רבי יהודה החסיד (ספר חסידים סימן מד): "אם עשה צער לבהמה בחנם, כמו שמשים עליה משאוי יותר מכדי הראוי, ומכה אותה והיא אינה יכולה ללכת, בא לדין על שציער בע"ח, וכן המושכים אזני החתולים להשמיע צעקתם, הם חוטאים. גם דרשו חכמים: 'ביום ההוא נאום ד', אכה כל סוס בתימהון ורוכבו בשיגעון' (זכריה יב, ד) - עתיד הקב"ה להפרע מעלבון סוסים מרוכביהם על שהכו אותם במגפים". רק צער בחינם אסור. והוסיף וכתב (שם סימן תרסח): "ו'יאמר אליו מלאך ד' על מה הכית את אתונך' (במדבר כב, לב). יכול לא יכה, כשאין המשא עליה כבד, ואינה רוצה ללכת? לכך נאמר: 'זה שלש רגלים' (שם) - על זה אתה נענש, כיוון שמלומדת ללכת, היה לך לחשוב שמא חולה היא, והוא עוון שהטריחה". מותר להכות בעל-חיים שגורם צרות, אבל במקרה זה היה אסור, כיוון שתמיד היתה התנהגותה למופת, והיה צריך להעלות על דעתו שיש פה סיבה מיוחדת. ובמקום אחר כתב (שם סימן תרע): "כלב שאינו נושך אם יכנס בבית, אם חפץ יהודי לגרשו, יגרשוהו בשבט קטן. אבל לא יזרוק עליו מים רותחים או להכותו במקל גדול או לדחות אותו בדלת או לעוורו - לא יתכן". ועוד כתב (שם סימן תתלא): "שנים היו, אחד לא היה רוצה לשרוף הזבובים. אמר לו חברו: אל תהי צדיק הרבה, מוטב לשרוף הזבובים, כדי שלא יפלו במאכל ובמשתה ויבלעם ויחטא. לכך נאמר: אל תהי צדיק הרבה".

וכן פסק הרב משה איסרליש, הרמ"א (אבן העזר סימן ה סעיף יד), על פי רבי ישראל איסרלין לעיל: "כל דבר הצורך לרפואה או לשאר דברים לית ביה משום איסור צער בעלי חיים". כמובן, המושג של צורך הוא רחב מאד. למשל, רבי ישראל איסרלין נשאל אם מותר למרוט נוצות מאוזזים חיים, כשהוא זקוק להן כנראה בשביל לכתוב, ואין זה מצדיק שחיטת האוזז כולו. והוא הגיע למסקנה שמותר, כיוון שהוא צורך האדם. וכן, באופן עקרוני, מותר אפילו לחתוך את לשון העוף כדי שידבר. כנראה הכוונה לתוכי או דומה לזה, שניתוח זה משפר את יכולת דבורו, וזה נחשב כצורך של שעשוע לאדם. וכן היה צריך להיות מותר לחתוך אזני הכלב וזנבו כדי לייפותו, כי זה נחשב צורך אסתטי לאדם. אבל הוא מוסיף "שהעולם נזהרים ונמנעים, ואפשר הטעם לפי שאינו רוצה העולם לנהוג מדות אכזריות נגד הבריות".

האיסור לצער בעלי חיים קיים רק כאשר הוא נעשה בחינם (וממילא מבטא אכזריות). אולם, כאשר הדבר נובע מצורך של בני האדם, או שיש לאדם תועלת מכך - הדבר מותר. וזאת, כי בסופו של דבר בעלי החיים נבראו לשמש את האדם (וניתן להביא ראיה מכבוד המלך שהוא צורך, והתירו לצער בגללו. כמו כן, ניתן להביא ראיה מכך שמותר לשים על הבהמה משא כבד אע"פ שיש לה צער מכך).

גם כאשר מותר לאדם לצער את הבהמה (כגון כשאינה שומעת לו), עליו לעשות את הדבר בצורה היעילה והמידתית ביותר, אך אסור לו להתעלל בה ולהתאכזר אליה (למשל: שפיכת מים רותחים או אלימות קשה אחרת).

[הרב אבינר מזכיר כאן בשם רבי יהודה החסיד, כדרך אגב, את ההיתר בהריגת זבובים: הדבר מותר לא בגלל שהם קטנים, אלא מהטעם שאנו דנים בו כעת, שהריגתם אינה לחינם; הדבר נעשה כדי להינצל מאיסור אכילתם, או כדי למנוע צער מהאדם].

אם כן, באופן עקרוני מן הדין מותר כל צער בעלי חיים כשיש צורך לאדם, אבל בצרכים קלושים כאלה, מידת חסידות לכל עם ישראל להימנע, ולא רק לחסידים. וכן פסק הרמ"א.

הטורי זהב (יורה דעה סימן קי"ז ס"ק ד) נשאל אם מותר לנחור (=להרוג ללא שחיטה) בעלי חיים אשר עורותיהם מתקלקלים על ידי שחיטה ואי אפשר לשווק אותם, והוא כותב שהיתר גמור הוא מפני שיש כאן "הנאה מרובה". וכן הותר הדבר בספר עבודת הגרשוני (סימן יג) מטעם זה, וכן מטעם שנעשה הדבר דרך מיתה. וגם התיר שם ליתן סם המוות לכלב בביתו שמזיקו ומפסיד המאכל אפילו אינו נושך. ובשבבות-יעקב (חלק ג סימן עא) נשאל אם מותר לעשות ניסיונות רפואיים על בעלי חיים עבור בני אדם. ומתיר, מפני כל שיש בו צורך, מותר.

ד. האם יש מקום למידת חסידות?

ברור שמידת חסידות לא לפגוע באף בעל חיים, אפילו כשיש צורך. ומסופר על האר"י שלא היה פוגע אפילו בזבוב, וכן ראיתי שמו"ר הרב צבי יהודה קוק נזהר שלא לפגוע אפילו בנמלה המזדמנת על שולחנו. על כל פנים, כשאנו עוסקים במידת חסידות, חייבים לשקול את כל הצדדים, אם אין הפסד מצד אחד, כמבואר באריכות בספר מסילת-ישרים בפרק משקל החסידות. לכן, למשל, לא שייך להתחסד ולהימנע מניסיונות רפואיים בבעלי חיים. וכן כתוב בשו"ת שרידי אש (חלק ג אבן העזר סימן ז): "מותר לצער בעלי חיים לתועלת חכמת הרפואה. ולא עוד, אלא שלפי דעתי אין כאן גם מדת חסידות, כי רשאי אדם להחמיר על עצמו, אבל לא במקום שנוגע לאחרים. כי מה ראית שצער בעלי חיים עדיף יותר מצער החולים?". וכן בענייני הדברה, אין אדם רשאי להתחסד כלפי בעלי חיים ולהזיק למשק ולמדינה.

ה. סיכום

יש אומרים שאין איסור של צער בעלי חיים כשהוא נגרם דרך מיתה, וכן לבעלי חיים שאינם משרתים את האדם. ובעיקר אין איסור כשאדם עושה כן לצרכו. אבל אם אין זה צורך ממשי, אסור להתאכזר. ולעולם מידת חסידות משובחת, אלא אם כן היא פוגעת בדבר אחר.

ב. ניסויים רפואיים בבעלי חיים

הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק יד סימן סח

ב"ה. ד' כסלו תשל"ט. ירושלים עיה"ק תובב"א למכובדי רופא העיניים יו"ש [ירא ושלם] ד"ר בנימין סילברסטון נ"י. שלום וברכה. קראתי בעיון מכתב שאלתו שהמציא לידי אתמול, והנני לענות לו עליה. וזה לשון שאלתו: רצוננו להמציא בדיקה חדישה לאבחן במחלות

היוצא מכל האמור (וכן פסק הרמ"א על השולחן ערוך), שכל שיש בו צורך לאדם ואינו בחינם - מותר לעשותו אף על פי שמצער את בעלי החיים, כי הם נבראו לשימוש האדם על צרכיו השונים (לצורכי רפואה - לניסויים; לפרנסה - לשימוש בעורות או בנוצות; ואף כשעשוע לאדם [אף שיש מחמירים בכך ממידת חסידות, כי נחשב כצורך קלוש מאוד]). טעם הדבר: סיבת הצער אינה אכזריות לשמה אלא מענה לצורך האדם.

כיוון שפגיעה בבעלי חיים, גם כאשר היא לצורך האדם, פוגעת ברחמנותו של האדם ומביאה לידי ביטוי (גם אם באופן מועט) את אכזריותו כלפי נברא מסוים, ודאי שיש מקום למידת חסידות של לפנים משורת הדין, שלא לפגוע בשום נברא, קטן או גדול, שהרי גם הוא בריה של הקב"ה (כפי שמסופר על האר"י ועל הרב צבי יהודה קוק, וכפי שסופר לעיל על רבי שהקפידו עליו בשמים, שבהתאם לדרגתו היה צריך לרחם אפילו על עגל שעמד לשחיטה).

אולם, מידת חסידות של לפנים משורת הדין שייכת רק **כתוספת** להקפדה על הדברים הבסיסיים. לכן, אדם יכול להחמיר על עצמו חומרות נוספות אם הוא ראוי להם. לעומת זאת, אינו יכול להחמיר על עצמו או על אחרים חומרה **שתגרום להקלה** בדברים חשובים אחרים (לדוגמה: אדם אינו רשאי לעשות תענית דיבור כאשר על ידי כך הוא גורם צער לסובבים אותו. במצב כזה הוא מחמיר אמנם בתחום אחד, אך במקביל עובר על תחום אחר - "ואהבת לרעך כמוך"). לכן, ודאי שאין מידת חסידות בהימנעות מניסויים בבעלי חיים מתוך רחמים, בשעה שדבר זה פוגע בבני אדם חולים שלא נמצאת למחלתם תרופה ללא ניסויים אלו. המרחמים על בעלי החיים במצב זה פוגעים ומתאכזרים לחולים. על כן, יש לשקול במאזניים כל מידת חסידות, ולבחון האם היא מביאה לתוצאות נכונות.



עיניים, בגלל זה יש צורך לעשות מחקר בעיניים של בעלי חיים... ולאחר מיכן הריגת החיה למטרת שימוש לאחר מיכן באבחון בבני אדם. האם יש היתר להקריב בעלי חיים לצורך מחקר, ומה הגדר של צער בעלי חיים? עד כאן לשון שאלתו.

א. היתר צער בעלי חיים לצורך האדם

... יוצא לנו מדברי תרומת הדשן דסבירא ליה דמדינא ליכא [סובר שלפי הדין אין] משום איסור צער בעלי חיים כי אם היכא [היכן] שהאדם לא מפיך על ידי כך איזה תועלת לצרכיו ולתשמישיו ולרווחיו, אבל כל שעושה כן משום צרכיו ליכא בכהאי גוונא [אין בכגון זה] איסור צער בעלי חיים, באשר לכך נוצרו, כדי לשמש את האדם לכל הנצרך לו ולכל תועלת שיוכל להפיק על ידם, ואפילו כשזה עולה להם בצערם ובחיהם. ומכיוון שסבר כן תרומת הדשן להלכה, לא היה מובן לו מדוע שהעולם כן נזהרים ונמנעים מלמרוט נוצות לאווזות חיים, כתב על כן ליישב מנהג עולם זה שהוא לא משום האיסור הממשי של צער בעלי חיים, אלא מפני כי אינם רוצים לנהוג במידות אכזריות נגד הבריות, מיראתם לפן ודילמא יקבלו עונש על ככה מן השמים כשם שמצינו ברבינו הקדוש [רבי יהודה הנשיא], אבל מדינא היתר גמור הוא, כשם שהיתר גמור הוא גם בההיא דרבי לשחוט את העגל לאכילתו (יעוין שו"ת יעב"ץ ח"א סימן קי).

ב. צער בעלי חיים לצורך רפואה

... גם האיסור והיתר [רבינו יונה מגירונדי] (כלל נט אות לו) מסכים להיתר בזה, ושמפורש יוצא מדבריו שכל שכוונת הציעור של הבע"ח היא כדי שיועיל לו על ידי כך לאיזה דבר, וכן לצורך רפואה אפילו לחולה שאין בו סכנה, אזי מותר זאת ואין בכהאי גוונא משום איסור צער בע"ח, וברור על כן שכלול בזה להיתר כל שהמטרה היא לצרכי בני אדם, לרבות לכגון שיועיל לו הדבר לצרכי מחקר רפואי כדי להתחקות ולאבחן ולדעת מזה איך לרפאות על ידי כך את בני האדם בכעין שאלתנו...

עוד מצינו בספר שו"ת שבות יעקב ח"ג חלק יו"ד סי' ע"א שנשאל מרופא מומחה אם מותר לעשות רפואה על ידי המתת בהמה טמאה כגון כלב או חתול ולבחון את הרפואה על ידי שמשקה כן לחתול או לכלב לראות אם ימותו מזה... העלה דכל שיש בו שום צורך או לרפואת הגוף או משום הנאת ממון אין בו משום איסור בל תשחית או צער בעלי חיים ואפילו משום משנת חסידים אין כאן, ואפילו ספק רפואה מותר, ומותר לעשות כן אפילו לכתחילה. ואף על גב שסיים הרמ"א במריטת נוצות שהעולם נמנעים משום אכזריות, היינו דוקא במריטת נוצה שעושה מעשה בידיים והעוף מרגיש מאד הצער בשעת כל מריטה ומריטה, ומה שאין כן בכגון נידוננו, שאינה מרגשת כלל צער בשעת אכילה ושתייה זאת, רק שאחר כך גורמת חולי ומכאוב, והוא לרפואת אדם, ולכן פשוט דאין כאן חשש איסור אפילו ממידת חסידות, עיין שם.

כל שימוש בבעלי חיים לצורך האדם ותועלתו מותר, אפילו כאשר נגרמים להם מכך צער או מיתה. אין בכך שום איסור, כי בעלי החיים נבראו לשמש את האדם לצרכיו (העובדה שהעולם נוהג להחמיר בדברים מסוימים, כגון שלא למרוט נוצות לצורך כתיבה בהן, מעידה על מידת חסידות שלא להתאכזר יותר על המידה. אך מעיקר הדין, אין בדבר איסור כלל).

מה שאמרנו לעיל נכון שבעתיים כאשר מדובר על ניסויים לצורך אבחון רפואה לאדם.

מדובר בצורך חשוב מאוד ללא עוררין, ומותר לעשות ניסויים על בעלי חיים אע"פ שהדבר כרוך בצערם או בהמתתם. טעם הדבר הוא שאין בכך כוונה לצער אלא להועיל לאדם. הדבר נכון בין אם מדובר בבדיקה ניסיונית (המוגדרת כספק רפואה בלבד) ובין אם מדובר ברפואה ודאית

(הרב וולדינברג מביא מקרה נוסף: כאשר מדובר על צער שיבוא לבעל החיים מאוחר יותר [כמו נתינת תרופה שרק לאחר זמן מנתינתה תגרום להם לכאב או למוות] הדבר קל עוד יותר, כי האדם אינו מצער בידיים את בעל החיים, והצער קורה מאליו).

ג. מסקנה

מכל האמור נראה להלכה בנידון שאלתנו שמותר לעשות המחקר בעינים של בעלי חיים וכן להמיתם לאחר מיכן למטרת שימוש באיבחון בני אדם, אלא דמהיות טוב יש לסדר את הדבר בצורה של הרדמת המקום וכדומה באופן שהבעל חיים לא ירגיש צער, ואני מתאר לי שבין כך מחושב לבצע דבר כזה בצורה כזאת. בכבוד רב ובברכה, אליעזר יהודא וולדינברג.

ג. פיטום בעלי חיים

הרב משה פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, אבן העזר חלק ד סימן צב

ובדבר העגלים שנתחדש זה לא כבר שמפטמין אותן כל עגל במקום מיוחד לבד צר מאד שאין להם מקום אף לילך איזה פסיעות, ואין מאכילין אותן כלום ממאכלי בהמות הראויים לעגלים ולא טעמו חלב אמם כלל, אלא מפטמין אותן במשקין שמנים מאד שאין הבהמות נהנים מזה... וגם נעשים חולים מזה וצריכים למיני רפואות, וכפי שאומרים שוחטים מובהקים לא נכשרו מהם אלא ט"ו עגלים ממאה... והכל מודים שרובן טרפות היפוך מחזקת בהמות שהן כשרות...

א. הגבלת המושג "צורך האדם"

והנה לאלו שעושין זה איכא ודאי איסור דצער בעלי חיים, דאף שהותר לצורך האדם הוא כשאיכא צורך, כהא דלשוחטם לאכילה ולעבוד בהם לחרישה ולהובלת משאות וכדומה. אבל לא לצערם בעלמא שזה אסור אף אם יהיה לאחד הרווחה בזה...

ב. פיטום לצורך שיפור המראה

... לא כל דבר רשאי האדם לעשות בבהמות שמצער אותם אף שהוא להרויח מזה, אלא דבר שהוא הנאת האדם ממש כשחיטת הבהמות לאכילה ולעבוד בהם וכדומה. וכן היה מותר לזונם בדברים שיותר טוב להמתיק את בשרו ולהשמין את בשרו באופן שהאינשי שיאכלו את בשרו יהנו יותר מכפי שהיתה אוכלת שחת. אבל לא בדבר שהוא רק לרמות ולהטעות את האינשי שיאכילום בדבר שגם לאינשי אינו כלום ורק לרמותם להאינשי שמזה שיראו מראה הבשר שהוא לבן ולא במראה אודם קצת שיטעו מזה שהוא בשר טוב יותר לבריאות ולהנאה וישלמו בשביל זה יותר... מכל מקום אסור לצער את הבהמה להאכילה דברים שאין לה הנאה מהן שהיא מצטערת באכילה, וגם הם נחלות מזה וסובלין יסורין מהחולי, שבשביל הנאה זו דיכול לרמות האינשי אסור לעשות כן מאיסור צער בעלי חיים מדאורייתא שלא הותר זה להאינשי לצער בעלי חיים. חותנך אוהבך, משה פיינשטיין.

לסיום, הרב וולדינברג מוסיף שעם זאת שמעיקר הדין מותר לצער, ודאי שראוי ממידת חסידות להרדים קודם את האיבר של בעל החיים שבו מבצעים את הניסוי, כדי להקל עליו את כאבו בשעת הניסוי (אם הדבר אפשרי).

הקדמה: בשנים האחרונות מתקיים דיון גדול בעולם בנושא פיטום בעלי החיים (ובעיקר סביב פיטום האווזים). מתוך רצון לגרום לבשר של בעל החיים להיות שמן יותר וטעים יותר, וגם כדי שהבעלים יוכלו למכור את הבשר במחיר גבוה מהרגיל - פותחה אפשרות של פיטום בעלי חיים. באופן זה, האכלתם מתבצעת באמצעות צינורות שמזרימים לקיבתם כמויות אוכל גדולות מאוד. כך, בזמן קצר הם משמינים ונשלחים לשחיטה. אך ההאכלה עצמה, וגם המציאות שבעלי החיים אוכלים יתר על המידה, גורמות להם צער רב מאוד. הפוסקים דנו בשאלה האם יש בדבר צער בעלי חיים, או שזה נחשב לצורך האדם שעבורו מותר לצער?

הרב משה פיינשטיין, מגדולי פוסקי ארה"ב בדור הקודם, פסק **שאסור לפטום בעלי חיים**, ויש בכך איסור מן התורה של צער בעלי חיים. אמנם היה ניתן לחשוב שזה נחשב צורך האדם, והוא שהבעלים יוכלו להתפרנס טוב יותר, אך הדבר אינו נכון. וזאת, כי הרב פיינשטיין מגדיר שהתירו לצער על מנת להרויח ולהתפרנס **דווקא בדברים שדרכם של אנשים להתפרנס מהם, ואז נחשב הדבר כצורך** (למשל: שחיטה, חרישה, נשיאת משא וכדומה). מכיוון שניתן למכור את בעלי החיים ולאוכלם גם ללא צער גדול זה, לכן הפיטום נחשב כמעשה שאין בו צורך ואסור (הרב מדמה זאת לאדם כועס שמוכן לשלם כסף על מנת להכות בעל חיים, כדי לשחרר את כעסו. אף על פי שנראה לכאורה שיש בכך צורך לאדם הכועס - הדבר אסור, כי צורך זה אינו נחשב צורך חיובי עם תועלת, אלא מעשה רשעות. על כן זוהי אכזריות בלבד, ואסור לצער בשביל צורך זה).

הדבר נכון עוד יותר כאשר מדובר על פיטום שאינו מועיל לאיכות הבשר, אלא רק מטעה את הקונים ומשדר להם מסר שהבשר טוב יותר; בפועל, מדובר בשינוי חיצוני בלבד שאינו משנה את איכות הבשר עצמו. בוודאי שאסור לפטום ולצער בעלי חיים להשגת מטרה זו. אף על פי שלאדם יש צורך בזה (הואיל וירוויח על ידי זה יותר), **אין בכך תועלת לא לבעל החיים** (שסובל מהאכילה המרובה) **ולא לאחרים**, אלא רק לאדם עצמו. אין היתר לאדם לעשות ככל העולה על רוחו רק כדי שירוויח בעצמו.

איסור טרפה:

התורה אוסרת באכילה בעלי חיים כשרים שנחשבים לטרפה (שמות כ"ב, ל): "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו, לכלב תשליכון אותו". 'טרפה' היא בעל חיים שיש באחד מאבריו מכה שסופו למות ממנה, ואינו יכול לחיות יותר משנים עשר חודשים. כל בעל חיים שאינו ראוי לחיות נחשב לטרפה האסורה באכילה.

הרב עובדיה יוסף פסק אף הוא שיש איסור מוחלט מן התורה לפטם אוזים, משום צער בעלי חיים. מדובר באכזריות לשמה, רק לשם בצע כסף.

הרב הוסיף שיש בעיה גם בקניית בשר זה ובאכילתו במסעדה, משתי סיבות:

1. יש אומרים (דרכי תשובה) שחיה זו אסורה באכילה משום איסור טרפה (הואיל ונפגעת בקיבתה ואינה יכולה לאכול בכוחות עצמה, ועל כן תמות).
2. יש איסור לעודד ולסייע לעוברי עברה (הרב עובדיה יוסף).

[לעיל, בתשובתו של הרב אבינר לעניין איסור ציד, ראינו שציטט בשם הנודע ביהודה שמצד צער בעלי חיים מותר להרוג, והאיסור הוא רק לצער. אמנם, שם אסר משום שמביא עצמו לסכנה].

הרב עובדיה יוסף מתנגד לעצם מלחמת השוורים, ומביא שיש בכך איסור צער בעלי חיים מן התורה. הדבר אינו מתאים לתרבות ישראל שהם רחמנים ואינם נהנים מאכזריות. הרב מביא ראיה לדבר מדברי **אור החיים הקדוש**, שדייק שחייבים להיזהר מאוד מהריגת בעלי חיים. התורה לא התירה לנו להרוג אלא לצורך שחיטה לאכילה בלבד. אולם, אסור להרוג שור אפילו אם נגח באדם - ודינו מוות מן התורה - אלא על ידי בית הדין (והוא הדין לאיסור ציד המשמש לשעשוע בלבד).

איסור 'המסייע לעוברי עברה': מלבד הזהירות מלעבור על איסורים שונים, נפסק להלכה שיש לאדם אחריות שלא לסייע ולחזק ידי אנשים אחרים שעוברים עברות, אף על פי שהוא בעצמו אינו עובר על איסור באופן ישיר.

הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק ט יו"ד סי' ג

בדבר האווזים המפוטמים בישראל... הב"ח סי' לג כתב שאף במקומות שנהגו להלעית האווזות, אי אישר חייליה [אם היה בכוחו] דהמורה שם יבטל הלעטה זו מקרב בני ישראל, ולהחרים על זה שלא ילעיטו האווזות ולא יקילו באיסורים דאורייתא, כי רבים מקילים לעצמם ונכשלים באיסור תורה וחללים רבים הפילו... ובדרכי תשובה (שם ס"ק קלא), כתב בשם הגאון מהר"א ברוידא באשל אברהם (סי' יט), שיש להחמיר שלא לאכול משומן האווזות שמלעיטים אותם, שאם מפסיקים להלעיטם, אינם יכולים לאכול עוד בעצמם, ואי אפשר לחיות י"ב חודש והוא טרפה... לכן מעלת כת"ר יצא כגבור למנוע את המסעדות הכשרות בפריז לקבל מוצרי בשר מן האווזות אשר הלעיטו אותם בארץ, ושלא לעודד את אלה המתנהגים באכזריות כלפי בעלי חיים למען ביצוע בצע. וקיימא לן [מקובל עלינו] שאיסור צער בעלי חיים מדאורייתא שהתורה "דרכיה דרכי נעם וכל נתיבותיה שלום".

ד. הנאה מצפייה בצער בעלי חיים

הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת, חלק ג סימן סו

שאלה: האם מותר מצד ההלכה ללכת לאיצטדיון לחזות במלחמת השוורים?

תשובה: הנה אין ספק כי עצם עניין מלחמת השוורים הוא בניגוד גמור לרוח תורתנו הקדושה, שהוא תרבות אנשים חטאים ואכזרים אשר לא כאלה חלק יעקב, כמאמר חז"ל (ביבמות עט ע"א) שלש מדות יש בישראל - ביישנים, רחמנים, גומלי חסדים. ונודע שאיסור צער בעלי חיים הוא מן התורה, שלכן ציוותה התורה לפרוק המשא מעל חמורו של חבירו כשהוא רובץ תחת משאו. ולמדו מכאן בגמרא (בבא מציעא לא ע"א ולב ע"ב) שאיסור צער בעלי חיים מדאורייתא...

ורבינו חיים בן עטר בספר אור החיים (בפרשת אחרי מות פרק י"ז פסוק י"א) כתב, שאסור לנו להמית ולהרוג בהמה או חיה, שלא הותרה לנו אלא שחיטה לאכילת בשרה וכיוצא בזה, ואפילו שור שנגח והמית אדם, מיתתו רק על ידי סנהדרין של עשרים ושלושה, עד כאן. ובנודע ביהודה תנינא (חלק יורה דעה סימן י') נשאל אם מותר לעסוק בציד חיות לשעשוע ולטיול, והעלה לאסור, הן משום שמביא עצמו לידי סכנה, והן משום שיש בזה אכזריות וצער בעלי חיים. וכן פסק בשו"ת שמש צדקה (חלק יורה דעה סימן י"ח וסימן נ"ז)...

ולפי זה דעת לגבון נקל, כי הנכנס לאיצטדיון כדי לחזות במלחמת השוורים ומשלם דמי כניסה כאשר יושט עליו, חבר הוא לאיש משחית, ומסייע ידי עוברי עבירה, שאיסורו מבואר במשנה גיטין (ס"א ע"א), וכן במסכת עבודה זרה (דף נ"ה ע"א).

ואמנם נראה שהדבר ברור להתיר ללכת לגן החיות להסתכל בבריותיו של הקדוש ברוך הוא, כי נפשו של אדם מתפעלת מאוד מראיתו מעשה ידיו של הבורא, כמאמר הכתוב:

(לדוגמה: אסור לקנות מן הגנב את החפץ שגנב. ועוון גדול הוא זה, שהרי מחזיק ידי עוברי עברה וגורם לו לגנוב גנבות אחרות, שהרי אם לא ימצא קונים - לא יגנוב. ובתורת משל אמרה הגמרא (קידושין דף נו עמוד ב): לא העכבר גונב אלא החור, שאלמלא החור שהעכבר מצניע בו את גנבתו, לא היה גונב. לכן אסור לסייע לגנב בשום דבר כדי שיגנוב, וכך הדין גם בשאר העברות). על כן הכריע **הרב עובדיה יוסף**, שאומנם מי שבא לצפות במלחמת השוורים אינו עובר בעצמו על איסור צער בעלי חיים. אך כיוון שבא לשם, ולא עוד אלא שמשלם כסף עבור הדבר ומחזק את ידי החוטאים להמשיך במעשים אלו - נחשב למסייע ידי עוברי עברה.

הרב עובדיה יוסף מסיים את דבריו בעניין ההיתר לבקר בגן חיות.

הרב מביא שיש פוסקים (שו"ת ערוגת הבושם, ושו"ת פרי השדה) שכתבו שהדבר אסור, כי סברו שכשם שאסור להסתכל על צורות מפוסלות (כמו בובות) של בעלי חיים, כך אסור ללכת לראות גם בעלי חיים אמיתיים. אך הרב עובדיה יוסף דחה את דבריהם, והוכיח (מדברי התוספות) שכל האיסור ללכת לראות צורות מפוסלות נכון דווקא בבובות **שנעשו לשם עבודה זרה**, שיש חשש שיבואו לעבוד אותן, ואף יש חיוב להתרחק מעבודה זרה. בנוסף, **האיסור נוהג רק בבובות וציורים**, אך ודאי שמותר ללכת לראות בעלי חיים אמיתיים כדי להתפעל ממעשיו של הקב"ה (וכך נהגו גדולי ישראל).

"מה רבו מעשיך ה' כולם בחכמה עשית מלאה הארץ קניין" (תהילים קד, כד)... ובספר לקט יושר העיד על רבו הגאון רבינו ישראל איסרלן, בעל תרומת הדשן, שהלך בשבת כבדת ארץ לראות זוג אריות שהובאו לעירו ושער מקומו. ומרן החיד"א בספר מדבר קדמות (מערכת ב' אות כ"ב) סיפר שבהיותו בלונדון ביקר בגן החיות וראה שם חיות שונות ומשונות ונשר יפה מאוד בן מאה שנה. ובספרו מעגל טוב השלם הרחיב יותר הדיבור בעניין זה. הרי לפנינו מעשה רב להתיר בזה. וכן שמענו על כמה גדולים חקרי לב, חסידים ואנשי מעשה, שביקרו בגן החיות, ואין פוצה פה. אולם כל זה בהסתכלות בלבד במעשה ידי של הבורא יתברך, אבל חלילה ללכת למקומות שמשתעשעים במעשה אכזריות על בעלי חיים והגורמים להטביע באדם מידה רעה ומושחתת של אכזריות, ומשחית נפשו הוא יעשנה. ולא כאלה חלק יעקב. ולכן הדבר ברור שמצווה להודיע ברבים שלא ללכת למקומות כאלה. ולשומעים ינעם ועליהם תבוא ברכת טוב.



מקורות

1. תלמוד בבלי, בבא מציעא לב ע"א-ע"ב

תנו רבנן: פריקה בחנם, טעינה בשכר. ר' שמעון: זו וזו בחנם... אמר רבא: מדברי שניהם נלמד צער בעלי חיים דאורייתא.

... תדע דצער בעלי חיים לאו דאורייתא, דקתני רישא: הלך וישב לו ואמר לו הואיל ועליך מצוה לפרוק, פרוק - פטור, שנאמר "עמו". ואי סלקא דעתך צער בעלי חיים דאורייתא, מה לי איתיה למריה בהדיה ומה לי כי ליתיה למריה בהדיה? לעולם צער בעלי חיים דאורייתא, מי סברת פטור - פטור לגמרי? ודלמא פטור בחנם וחייב בשכר, והכי קאמר רחמנא: כי איתיה למריה בהדיה עבד גביה בחנם, וכי ליתיה למריה בהדיה עבד גביה בשכר, ולעולם צער בעלי חיים דאורייתא.

[תרגום: ... תדע שצער בעלי חיים אינו מהתורה, ששנינו בראש הברייתא: הלך וישב לו ואמר לו הואיל ועליך מצוה לפרוק, פרוק - פטור, שנאמר "עמו". ואם צער בעלי חיים מהתורה, מדוע זה משנה אם בעליו עמו או לא? לעולם - צער בעלי חיים מהתורה, אלא האם סברת ש"פטור" פטור לגמרי? אולי הכוונה שהוא פטור בחנם אך חייב בשכר. וכך כוונת הפסוק: אם בעליו עמו - יעזור לו לפרוק בחינם, ואם בעל הבהמה אינו עוזר לו - חייב לפרוק רק אם הבעלים ישלם לו שכר, אבל לעולם צער בעלי חיים הוא איסור מהתורה].

2. תשובות הגאונים (הרכבי) סימן שעה

וששאלת לעניין יסוריה דרבי, דאמרין על ידי מעשה באו ועל ידי מעשה הלכו, מאן דלא



שאחייט חיותא ולא קאטיל בני כרכושטא ודומייהון דמפסדי עלמא שפיר
קא עביד? ילמדנו אדוני.

[תרגום: וששאלת לעניין יסוריו של רבי, שאמרנו שעל ידי מעשה באו ועל ידי מעשה הלכו, מי שאינו שוחט חיות ואינו הורג חולדות ודומיהן, שמזיקות את העולם, האם עושה כראוי?] הכין חזינא דמאי דמפסדי עלמא כגון נחשים ועקרבים ואריות וזאבים שפיר דאמי למקטלאנון. אבל בעלי חיים דלא מעיקין ולא צריך להון אדם לא למאכל ולא לרפואה לא מיבעיא מיקטלאנון דסני אילא אפילו צער שלהן סני. ובני חולדה דהיא כרכושטא שהיתה שפחה שלר' מטאטאה אותן והצילן רבי מידה לא מפסדי עלמא ואצולאנון שפיר ושפיר. אבל ודאי עיגלא דצריכי ליה למאכליה לאו מצוה היא לאצוליה.

[תרגום: כך ראינו, שאלו שמזיקים לעולם, כגון נחשים ועקרבים ואריות וזאבים, מותר להורגם. אבל בעלי חיים שאין מפריעים, והאדם אינו צריך להם לא למאכל ולא לרפואה, לא רק שהריגתם אסורה ושנואה, גם גרימת צער להם אסורה ושנואה. ובני החולדה שהיתה שפחתו של רבי מטאטאה אותם והצילם רבי מידה, לא היו מזיקים לעולם, והצלתם ראויה. אבל ודאי עגל שרוצים לאוכלו אין מצוה להצילו.]

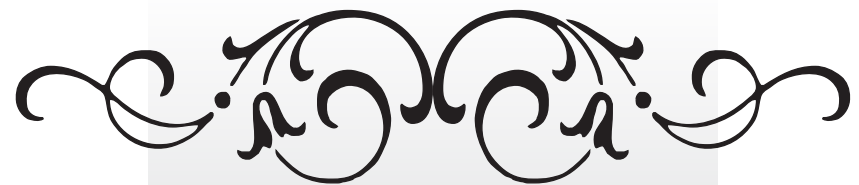
והא"י דאתו יסורין עליה דרבי בעוקבה דהא מילתא לאו פורענות הויא אלא יסורין. דר' הוה עדיף ביותר וקיימא לן שהקב"ה מדקדק עם הגדולים והחשובים יותר ממה שהוא מדקדק עם אחרים מפני שרבים למדים ממעשיהם ומקישין עצמן אליהם... וזה העגל כיוון שנס מתחת הסכין ובא וקבר את ראשו בתוך חיקו שלרבי כדי להנצל בו ומסרו לידי שוחטיו אלתר, מראין הדברים הללו כעין אכזריות. ומדת רחמנות היתה לשהות אותו באותה שעה ומי שהיה רואה את רבי שעשה כך נושא קל וחומר לבני אדם ומנהיג עצמו לרחם עליהן. ומי שראהו לרבי שמסרו לאלתר כיוון שאין דעתו מתחוללת על הבהמה שנסה מתחת סכין אף היא מתאמצת כנגד אדם או כנגד בהמה אחרת שאינו צריך לה ושאונה מזקתו. ודילמא נמי מדקאמר רבי "לכך נוצרת", שבוודאי נוצר והותר אדם בשחיטתו, אלא שאין יוצרו מקפח שכרו. והכין סבירא לנא, דכולהו בעלי חיים שהתיר המקום קריצתן והריגתן יש להן שכר, וקיימא לן שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה, לפיכך לא נוצר להרע לו אלא להיטיב לו, [אבל] סתמא דמילתא לאו לשחיטה נוצר ואף על פי שהותר אדם בשחיטתו.



האיסור לצער בעלי חיים נלמד מכמה מצוות, כמו מצוות פריקה של משא או מצוות שילוח הקן. עיקרו של האיסור הוא להתעלל בבעלי חיים ולהתאכזר אליהם. יש מצבים שאיסור צער בעלי חיים אינו חל: ציד של בעלי חיים מותר (אם כי לגבי העיסוק בציד נאמר: "אין זה דרכי בני אברהם, יצחק ויעקב"); מותר להרוג "זבובים ופרעושים ושאר שקצים ורמשים שמאוסים וגם יש בהם חשש מכשול ואף קצת סכנה וצער לבני אדם"; מותר לשחוט לצורכי אכילה, צורכי רפואה (ניסויים רפואיים), וכדו'.

פיטום בעלי חיים: על אף היותו צורך האדם, הרב משה פיינשטיין אסר מעשה זה, והגדיר אותו כאכזריות מיותרת; הרב עובדיה שלל צפייה במלחמת שוורים לצורך שעשוע האדם, מאחר שיש בכך צער בעלי חיים. מאידך, הוא משבח את ההליכה לגן חיות, שם מטפלים היטב בחיות, ועל ידי ראייתן מתפעל האדם ממעשיו של הקב"ה.

שלטון וצבא





י. דינא דמלכותא דינא

מבוא

השלטון הוא גוף שמנהיגותו מקובלת ומוסכמת על רוב התושבים. הסכמת התושבים היא באשר לדרכי בחירתו, הנהלים שהוא קובע והחוקים שהוא מחוקק. כך אופי השלטון ומבנהו במדינת ישראל - אחת לכמה שנים מתקיימות בחירות, וכל בעלי זכות הבחירה מודעים לכללי הדמוקרטיה.

החובה להישמע לחוקי המדינה ולפעול על פיהם, מבוססת על דברי האמורא שמואל: "דינא דמלכותא דינא" (בבא בתרא נד ע"ב), כלומר: דין המלכות - דין הוא. במילים "דינא דמלכותא" אין כוונתו דווקא לשלטון מלוכני, אלא לשלטון מכל סוג שהוא. כיום, ברוב מדינות העולם השלטון הוא דמוקרטי, אם כי דרכי הבחירה של השלטון והמנהיגות שונות ממקום למקום. על פי קביעתו של האמורא שמואל, יש להישמע להוראות החוק ולמנהיגות השלטונית.

הרמב"ם ובעקבותיו השולחן ערוך, קבעו להלכה שהכלל "דינא דמלכותא דינא" מתייחס גם לשלטון יהודי בארץ ישראל. אמנם, רבנו נסים מגירונדי, הר"ן, טען שהעיקרון "דינא דמלכותא דינא" מתייחס רק לשלטון של גויים בחו"ל. אכן, האמורא שמואל שקבע את העיקרון של "דינא דמלכותא דינא" חי בבבל, והוא בוודאי התייחס בדבריו לשלטון הנוכרי שבמקום. אך רבים חולקים על הר"ן, ומקבלים להלכה את פסיקת הרמב"ם והשולחן ערוך. גם לפי דברי הר"ן, למנהיגות השלטונית בארץ ישראל יש תוקף סמכותי, ומתוקף סמכותה היא רשאית לגייס לוחמים למלחמה, להטיל מסים ולמלא את כל המטלות השלטוניות הנדרשות.

אלו הנושאים שנעסוק בהם:

1. תוקפו של שלטון דמוקרטי.
2. תוקפו של הכלל "דינא דמלכותא דינא" גם בשלטון יהודי.

הקדמה: נושא 'דינא דמלכותא דינא', הוא אחד הנושאים המשמעותיים בימינו.

לאחר הקמת מדינת ישראל עלתה שאלה בעלת חשיבות רבה: **מה הסמכות והתוקף ההלכתי שיש לחוקי המדינה ולתקנות שקובע השלטון היהודי (המלכות) בעניינים שאינם קשורים לדיני התורה (כגון חוקים, מסים וכדומה)?** האם זה רק מנהג בלבד, או שיש להם גם תוקף הלכתי, כך שמי שעובר על חוקים אלו עובר גם על ההלכה?

בפרק זה נראה את התוקף שיש לחוקי השלטון ('דיני המלכות'). [חשוב לציין, שלמרות הסמכות ההלכתית שניתנת לשלטון, בכל אופן כולם מסכימים, **שחוקים** שהשלטון קובע **ושסותרים דיני תורה, ודאי שאין להם שום תוקף**].

מובאת מחלוקת ברבותינו הראשונים, האם התוקף שהתורה נותנת לשלטון בעניינים שאינם שייכים לתורה נכון דווקא בשלטון גוי בחו"ל, אך בארץ ישראל יש רק סמכות אחת והיא התורה, ואין למלך סמכות אחרת (מלבד בעניינים פרטיים (ר"ן): או שסמכות זו ניתנת בין למלך גוי ובין למלך יהודי בארץ ישראל, בעניינים שאינם נוגעים לדיני תורה (מלבד הסנהדרין שפוסקים במקביל בענייני תורה).

מה שמקובל על כולם הוא שיש לשלטון סמכות הלכתית לקבל החלטות ולעם יש חיוב לשמוע לו. לקמן נלמד מה מקורה של סמכות זו, ומניין השלטון מקבל אותה.



א. תוקפו של שלטון דמוקרטי

לשלטון יש תוקף ולגיטימיות כשהוא מוסכם על העם

הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן, סימן קמד סעיף טו, עמ' שלז-שלח

נראים הדברים, שבזמן שאין מלך, כיוון שמשפטי המלוכה הם גם כן מה שנוגע למצב הכללי של האומה, חוזרים אלה הזכויות של המשפטים ליד האומה בכללה. ובייחוד נראה שגם כל שופט שקם בישראל דין מלך יש לו לענין כמה משפטי המלוכה, ובייחוד למה שנוגע להנהגת הכלל...

הסברא קיימת, דלענין משפט המלוכה שנוגע להנהגת הכלל, ודאי גם שופטים מוסכמים ונשיאים כלליים - במקום מלך הם עומדים.

וסעד לדבר הוא לשון הרמב"ם (הל' סנהדרין ד, יג): "ראשי גלויות שבבבל במקום מלך הן עומדים ויש להם לרדות

את ישראל בכל מקום". וקל וחומר שנשיאים המוסכמים באומה, בזמן שהיא בארצה ובשלטונה, באיזו מדרגה שהיא, שהועמדו בשביל הנהגת האומה...

מנהיגות נבחרת אינה זקוקה לאישור נביא או סנהדרין

הרב שאול ישראל, עמוד הימיני, סימן ז, עמ' נח-נט

אין מעמידין מלך בתחילה אלא על פי בית דין של שבעים זקנים ועל פי נביא, כיהושע שמינהו משה רבינו ובית דינו, וכשאול ודוד שמינם שמואל הרמתי ובית דינו (רמב"ם הל' מלכים א, ג).

נראה לפי עניות דעתי שכל דינו של הרמב"ם לענין מלך לא נאמר אלא כשמתמנה שלא מדעת העם ושלא על ידי בחירה מידם, ובזה הוא שצריך נביא וסנהדרין של שבעים ואחד, ובלא זה לא חל המינוי. כי מכיון שהיא שררה על הציבור לא יתכן שיוכל מי להרכיבו [לשלוט] עליהם אם לא בהסכמת הנבואה ובית דין הגדול. ובדומה לזה היו כל אותם מינויים שציין הרמב"ם. כי יהושע לא נתמנה על ידי ישראל אלא משה רבנו נצטוו למנותו לעיני העם דהיינו סנהדרין (יומא עג ע"ב), וכן שמואל שמינה שאול ודוד לא היו בשאלת פיהם כלל. ובאופן זה הוא שאמרו שאין מעמידים מלך אלא על ידי נביא וסנהדרין גדולה. אבל כל שהעם עצמו מסכים למנותו על ידי דרך בחירות או באיזו שהיא צורה אחרת, בזה אין צורך לשום נביא וסנהדרין, אלא ודאי חל המינוי ויש לו תוקף ודין מלך, כי מכיון שהעם מסכים לשררה זו.

מצות 'מינוי מלך':

מצוות עשה להעמיד מלך בארץ ישראל (על פי נביא ובית דין של שבעים ואחד), שנאמר (דברים י"ז, יד): "כי תבא אל הארץ אשר ה' א-להיך נתן לך, וירשתה וישבתה בה...שום תשים עליך מלך".

ויש חיוב על העם לירא ממנו ולכבדו ("מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול"), ואף להקשיב לדברי המלך בכל דבר שאינו נגד התורה. וכל מי שעובר על מצות המלך - דינו כמורד במלוכה, ומותר למלך להורגו (כמו אוריה אל מול דוד המלך). וכל הדברים הללו לטובת העם ולתועלתם.

הראי"ה קוק הסביר שהסמכות שנתנה התורה למלך ישראל,

שמכוחה יש לשמוע לכל דבריו גם בענייני רשות, נובעת מהרצון של העם שבחור בו. מכיון שהעם בחר במלך, מכאן והלאה יש לו הסמכות להחליט מה נכון לעם, ועל כולם לקיים זאת - לטובת העם.

כאשר אין מלך - הסמכות חוזרת לעם, וממילא כל מי שנבחר על ידי העם (מנהיג, נשיא, שופט) ואחראי על הנהגת הציבור, מקבל מהם את סמכותו. מכאן והלאה יש לו סמכות ברמה דומה לזו שהתורה נתנה למלך (מכוח העם שבחר בו).

הרב שאול ישראלי מחזק את דעת הרב קוק (שבקטע הקודם): **תוקף מינוי הנבחרים לשלטון על ידי העם היא בעלת תוקף הלכתי של מלך, וכך גם סמכותם.** זאת, מכוח בחירת העם בהם. לכן, העם מחויב לשמוע להם ולקבל את החלטותיהם.

אמנם, נפסק שמינוי מלך מקבל את סמכותו רק באמצעות בחירת נביא וסנהדרין, וממילא ניתן היה לחשוב שלמינויים בימינו אין סמכות הלכתית. אך **הרב ישראלי** טוען שמינוי מלך על ידי נביא וסנהדרין נעשה דווקא כאשר הבחירה נעשית **שלא על ידי העם**, ולכן יש צורך לעגן אותו בדרך זו (כמו יהושע, שאול ודוד שנבחרו ע"י ה').

אולם, כאשר המינוי נעשה **בבחירת העם, כוח העם מועבר מיד אל הנבחרים** גם ללא צורך בנביא וסנהדרין. ממילא, במצב כזה גם להם יש תוקף וסמכות של מלך, משום שנבחרו על ידי העם ומכוחו.

כאמור, טעם האמירה 'דין המלכות - דין הוא' הוא שכל בני המלכות מקבלים אותה עליהם, ולכן מחויבים למה שהיא קובעת להם (רשב"ם). אלא, שהראשונים נחלקו בשאלה על איזה מלך מדובר:

הרשב"א והר"ן: מדובר רק במלך **גוי שבחול**. טעם הדבר: **כיוון שהמדינה היא שלו**, לכן יכול לחייב את האזרחים לשמוע לדבריו, כי אם לא ישמעו - יגרש אותם מארצו (כלומר, תוקף דברי המלך נובע מחשש האזרחים שיגרש אותם מארצו).

אולם, אם מדובר במלך ישראל, כיוון שארץ ישראל שייכת לכולם - המלך אינו יכול לאיים לגרש את אנשי המדינה, ולכן אין לו סמכות לחייב את העם לשמוע לו.

לעומתם, **הרמב"ם** טוען כי מדובר גם **במלך ישראל בארץ ישראל** (וזאת, כי הטעם לסמכות המלך אינו החשש שיגרש את אנשי המדינה, אלא משום שהמלך ממונה על שמירת העם, ולכן כולם צריכים לשמוע בקולו בין בחול בין בארץ, מתוקף בחירת העם בו).

וכך פסק **השולחן ערוך** הלכה למעשה. ממילא, **לכל חוק, כדוגמת מסים שקבע השלטון לשלם - יש חיוב הלכתי לקיימו** משום 'דינא דמלכותא דינא'.

... מעתה יוצא שכל המינויים הממלכתיים שיעשו בישראל בדרך של בחירות שבהם יכריע רוב העם יהא להם תוקף וסמכות. ומסתבר לפי עניות דעתי שכשם שיכולים למנות איש אחד כראש ושופט, כמו כן אפשר למנות מועצה שביחד יהיו לה הסמכויות הללו. ולפי זה נראה כי מועצת ממשלה שתבחר בדרך של בחירות נכונות, יהא לה סמכות בכל מה שנוגע להנהלת האומה כאותה סמכות שהיה למלך ישראל.

ב. שלטון יהודי בארץ ישראל

חובת תשלום מסים במדינת ישראל

הרב עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת, חלק ה סימן סד

שאלה: האם מותר מן הדין להשתמט מתשלומי מס הכנסה, ומס ערך מוסף, ומכס, וכיוצא בזה, הנועדים לקופת המדינה, או יש להחיל עליהם את הכלל דינא דמלכותא דינא?

תשובה: בבבא בתרא (דף נד ע"ב) אמר שמואל, דינא דמלכותא דינא. ופירש רשב"ם: "שכל דיני מסים וארנוניות ומנהגי משפטי המלכים שרגילים להנהיג במלכותם - דין הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו, הילכך דין גמור הוא..." וכתבו הרשב"א והר"ן בנדרים (דף כח ע"א) בשם התוספות, שהכלל שאמרו בגמרא שם דינא דמלכותא דינא לגבי מכס, הוא שייך רק במלכי אומות העולם ובחוץ לארץ, שהמדינה שלהם ויכולים לומר לתושביהם אם לא תעשו כמצוותינו נגרש אתכם מן המדינה שלנו, אבל במלכי ישראל לא שייך לומר דינא דמלכותא דינא, לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפים בה, ואין למלך בה יותר מכל איש אחר...

אבל הרמב"ם (בפרק ה' מהלכות גזלה ואבדה הלכה יא) כתב, שהמברח מן המכס לפי מה שקבע המלך קצבת המכס, הרי זה גוזל מנתו של המלך, בין שהוא מלך ישראל בין שהוא מלך גוי, לפי שדין המלך דין הוא. וכן כתב בפירוש המשנה (פרק ג' דנדרים דף כח ע"א) שאסור להברח מן המכס, בין כשהמלך ישראל ובין כשהמלך גוי... וכן פסקו הטור והשולחן ערוך חושן משפט (סימן שסט סעיף ו'). וכן עיקר להלכה, שאין כל הבדל בזה בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם...

ונראה שגם במדינה שאין השלטון על פי מלך, אלא על פי ממשלה הנבחרת על ידי תושבי המדינה, שייך בהם הכלל דינא דמלכותא דינא, בכל מה שנוגע לתשלומי מסים וארנוניות ומכס וכדומה... וראיה לזה ממה שאמר רבא (בבא קמא דף קיג ע"ב): תדע דאמרינן דינא דמלכותא דינא, שהרי שלוחיו כורתים אילנות דקלים לעשות מהם גשר, ואנו עוברים עליהם. (וכן הוא ברמב"ם פרק ה' מהלכות גזלה ואבדה הלכה יז). וכן הדבר בכל שלטון



ישראל על ידי הפקידים הממונים על כך... וכן מבואר מדברי הגרא"י קוק בשו"ת משפט כהן (סימן קמד אות יד), שגם בזמן שאין מלך בישראל, חוזרים כל משפטי המלוכה בכל מה שנוגע למצב הכללי של תושבי ארץ ישראל אל העם השוכן בתוכה, והממשלה הנבחרת על ידו יש לה כל דיני מלכות. וכן כתב בשו"ת ישכיל עבדי חלק ו' (חלק חושן משפט סימן כח סעיף ב) שהוא הדין לממשלה שיש לה בית נבחרים ומחוקקים, אף על פי שאינם מעוטרים בעטרת מלוכה, דינם דין גמור בענייני המדינה, ושייך בהם הכלל דינא דמלכותא דינא, ושכן הדין לגבי מדינת ישראל שאזרחי המדינה בוחרים בכנסת וכו'... ולכן נראה להלכה שבכל מה שנוגע למסים וארנוניות ומס - יש לקיים את החוק של המדינה, שזה בכלל מה שאמרו חז"ל דינא דמלכותא דינא.

הרב יעקב אריאל, "דינא דמלכותא בארץ ישראל", באוהלה של תורה, חלק ד סימן טז

משום מה מקובל לחשוב שבארץ ישראל לא חל דינא דמלכותא. שמועה זו מוזכרת לרוב ואף הפכה במחוזות רבים מוסכמה שאין עליה עוררין. בשמה מערימים על המס, מעלימים הכנסות ורוכשים מוצרים ללא מס, ואף עוברים על חוקים אחרים. מה מקור השמועה הנפוצה? ומה מהימנותה?

... הר"ן (רבנו ניסים, נדרים כח ע"א) מביא בשם התוס':

וכתבו בתוספות דדוקא במלכי עובדי כוכבים אמר דדינא דמלכותא דינא, מפני שהארץ שלו ויכול לומר להם אם לא תעשו מצותי אגרש אתכם מן הארץ. אבל במלכי ישראל לא. לפי שארץ ישראל כל ישראל שותפין בה.

כאן מקור האמירה שבארץ ישראל לא חל דינא דמלכותא. אולם לשם בירור דבריהם עלינו להבין את סברתם. ברור שהם [הר"ן והתוספות] סוברים שלא העם הוא מקור סמכותו של המלך, אלא המלך הוא עצמו מקור סמכותו כי הוא הבעלים על כל הקרקעות, והמלך מרשה ברוב חסדיו לנתינו לגור בארצו, בתנאי שהנתיני ישלם מיסים וישמע להוראותיו. ולכן מי שגר בארצו של המלך מחוייב לקבל את מרותו. ולשיטתם הם מגבילים את סמכותם של מלכי ישראל. מלכי ישראל אינם ריבונים על ארצם. הארץ שייכת לכולם, לא רק למלך, ומשום כך אין דינא דמלכותא נוהג בישראל כפי שהוא נוהג באומות העולם.

ולדבריהם יש לשאול: וכי בארץ ישראל שאין דינא דמלכותא אין מי שיכול לחייב מיסים ולתקן תקנות? וכי בארץ ישראל צריכה לשרור אנרכיה ו"איש הישר בעיניו יעשה" (שופטים כא, כה), לא יסללו דרכים ולא יתקנו גשרים? האמנם כל עיר תהיה על תילה בנויה, ועיר

הרב יעקב אריאל

רב העיר רמת גן. שימש בעבר כראש ישיבת 'ימית' בגוש קטיף, וכרב במושב כפר מימון וראש הישיבה שם. ממנהיגי הציונות הדתית. תלמידים של הרב ה'נציר', הרב שאול ישראלי, והרב אברהם שפירא. חיבר את סדרת ספרי השו"ת 'באהלה של תורה' (חמישה כרכים), ופרסם מאמרים רבים.

מסיים **הרב עובדיה יוסף**: לאחר שראינו שיש דין של מלכות גם בארץ ישראל ולא רק במלך גוי (כמו שכתב הרמב"ם ופסק השולחן ערוך להלכה), ממילא דין זה אינו נוהג דווקא במלך ממש, אלא גם בכל שלטון שנבחר על ידי העם, שיש לו גם כן סמכות של מלך - 'דינא דמלכותא דינא' (כמו שראינו בדברי הרב קוק לעיל). לכן יש **חובל הלכתי** לשלם מסים (ואיסור **הלכתי** להעלים מס).

ישנה דעה ידועה, שאנשים אימצו אותה בטעות למעשה אף על פי שלא נפסקה להלכה, שמותר להעלים מסים וכדומה. יסוד הטעות בדעת הר"ן, הסובר שמקור הסמכות למלך הוא **כוחו האישי**, שיכול לאיים בגירוש על מי שלא יקשיב לו. ממילא, יש לו סמכות וחובה להקשיב לו מכוח פחד הגירוש הקיים. לכן, 'דינא דמלכותא' שייך דווקא במלך גוי בחו"ל, שהארץ שייכת לו (בעיקר בשלטון דיקטטורי). אולם, מלך ישראל בארץ, שהארץ אינה שלו (אלא ניתנה מהקב"ה לכל ישראל) - המלך אינו יכול לאיים בגירוש, וממילא אין לו כוח אישי שמהווה את סמכותו. לכן, אין חובה לשמוע לדבריו. לעומתו, **הרמב"ם והרשב"ם** שחולקים סוברים שמקור סמכות **המלך הוא בחירת העם בו**, ולכן הדבר שייך גם בבחירת שלטון בארץ ישראל, וממילא חובה להקשיב לו.

האלוקים תושפל עד שאול תחתיה? יתרה מזו. להוכחתו של הכלל דינא דמלכותא אומר רבא (בבא קמא ק"ג ע"ב): "תדע דקטלי דיקלי וגשרי גישרי ועברין עלייהו" [תדע שהמלכות כורתת דקלים ובונה גשרים ואנו עוברים עליהם]. כלומר, אלמלא חוקיותו של הכלל, היה אסור לנו להשתמש בדרכים ובגשרים שנשללו ונבנו על ידי השלטון, שהרי החומרים לבניית הגשרים הופקעו לשם כך מבעליהן. ובימינו במקרים רבים השלטון מפקיע קרקעות פרטיות לשם סלילת דרכים, ואם פעולה זו אינה חוקית אסור לנו להשתמש בדרכים אלו ולא שבקת חיי לכל בריה! [לא אפשרת לאף אדם לחיות].

אין ספק שיש לפרש את דבריהם בצורה מעמיקה יותר... מקור סברת התוס' המובאת על ידי הר"ן הוא כנראה רבנו תם (שו"ת בעלי התוס' סימן יב)... ר"ת סובר שדינא דמלכותא אינו נוהג במלך ישראל, כנראה משום שמקור סמכותו של מלך ישראל שונה מזה של מלך גוי. מלך ישראל יונק את סמכותו מהעם, בעוד שמלך גוי יונק את הסמכות מעצמו... ארץ ישראל אינה מופקעת מדין המלכות. אמנם לא חל בה דינא דמלכותא הנכרי שלפיו המלך הוא מקור הסמכות של עצמו, אולם חל בה דין המלכות הישראלי, שהעם הוא מקור סמכותה של המלכות...

בשולי הדברים:

יש השוללים את תוקפו של דינא דמלכותא בארץ ישראל כיום מסיבות אידיאולוגיות בגלל אופיה החילוני של המדינה, להגדרתם. לדעתנו יש להבחין בין המדינה כפי שהיא לבין הממשלה והכנסת. ממשלה וכנסת באות והולכות. אמנם שאיפתנו היא שהמדינה תהיה מדינת ישראל, דהיינו שהמדינה תראה את עצמה מחוייבת לכל מה שהשם ישראל מחייב, כלומר מדינתם של עם ישראל ושל תורת ישראל. אולם גם בהגדרתה הנוכחית, המדינה כמדינה אינה לא דתית ולא חילונית. היא צורת משטר שהוקמה בעזרת ה' על ידי עם ישראל בארץ ישראל, ותכניו של המשטר תלויים בהשפעתם של אזרחי המדינה על מוסדות המדינה.

גם אם המדינה היתה "חילונית" כביכול, הרי גם אז היינו כולם זקוקים לדרכים וגשרים, בתי חולים, בתי ספר, משטרה וצבא, רווחה וכל יתר הצרכים שכל אזרח בעולם זקוק להם. ובלא מיסים אין שום אפשרות לקיימם. וכל אלו הרי משרתים את כל האוכלוסייה, בין הדתית בין החילונית. היעלה על הדעת ששומר מצוות פטור מלהשתתף במימוןם? במה הדבר שונה ממיסי ועד הבית, שהם חוקיים לכל הדעות?

אמנם חלק מהמיסים מופנה למטרות שליליות לדעת חלק מהאוכלוסייה, אך באותה מידה חלק מהם מופנה למטרות חיוביות, שאף הן אינן לרוחם של חלקים אחרים באוכלוסיה, כגון תמיכה במשפחות ברוכות ילדים, ישיבות ומוסדות תורניים, רווחה לאוכלוסיות עניות, וכו'. מהיכן ימומנו כל אלו, אם כל הנהגה משירותים אלה ייפטר מתשלום מיסים בתואנה שדינא דמלכותא לאו דינא... לא יתכן שאדם יטען שאינו חייב לשלם מיסים בתואנה

מקשה הרב יעקב אריאל: הרי גם לפי מי שסובר כר"ן, שאין 'דינא דמלכותא דינא' בארץ ישראל, האם זה אומר שבגלל זה בארץ ישראל תהיה הפקרות, וכל אחד יוכל לעשות ככל העולה על רוחו? הרי הדבר אינו מתקבל על הדעת! וכל שכן, אם נאמר שהמסים שלוקחים בארץ ישראל אינם חוקיים ואינם על פי תורה, כי כך ייצא שכל מה שבנתה המדינה נבנה מכסף גזול, ויהיה אסור להשתמש במה שנבנה. והרי אין בדבר היגיון כלל.

לכן, הרב אריאל מסיק שזו בוודאי טעות לחשוב שיש דעה הסוברת שבארץ ישראל אין דין מלכות כלל. אלא, בוודאי שגם לפי הר"ן יש בארץ ישראל 'דינא דמלכותא', אלא שהוא שונה במקור סמכותו: אצל מלך גוי מקור הדין הוא הכוח שלו עצמו, ואילו אצל מלך יהודי מקור הסמכות הוא העם. על כל פנים, לכל הדעות גם למלך ישראל בארץ ישראל יש 'דינא דמלכותא' (מכוח העם), וחייבים לשמוע בקולו.

יש הטוענים לחשוב שבימינו אין 'דינא דמלכותא דינא' כיוון שהמדינה 'חילונית', ולכן אין לה סמכות לקבוע דברים ואין צריך לשמוע בקולה (ומותר להעלים מסים וכו'). אך הרב אריאל מסביר שטענה זו אינה נכונה, ממספר סיבות: 1. אי אפשר להגדיר מדינה כחילונית או דתית. 'מדינה' היא צורת משטר שנבחר על ידי העם, ומכאן היא מקבלת את סמכותה כשלטון שיש לשמוע בקולו (ואילו מעשיה ה'דתיים' או ה'חילוניים' תלויים בממשלה, ולא בהגדרת המדינה כמדינה).



שדינא דמלכותא לא נוהג בארץ ישראל, אך במקביל יתבע מהשלטון להשתתף בהוצאותיו. דבר זה בוודאי נוגד את הצדק החברתי.

עבירות תנועה

הרב שלמה אבינר, שו"ת שאילת שלמה חלק ז סימן קפט

שאלה: עבירות תנועה - האם הן אסורות מבחינת ההלכה, ומאיזה דין, דינא דמלכותא

דינא, או מסיבה אחרת? איני מתכוין לעבירות תנועה שנראה שיש בהן סיכון כמהירות מופרזת, אלא עבירות כמו האיסור להשתמש בצופר בתוך העיר. כשאני רואה מתוך המכונית חבר שעובר ברחוב, אני צופר כדי שיראה אותי ונאמר שלום זה לזה, יש להניח שלא תיגרם סכנת תאונה כתוצאה מכך, ואעפ"כ החוק אוסר זאת בשטח עירוני. האם יש חשש לחילול השם, אם כחובש כיפה אעשה דברים מעין אלו?

האם יש חילוק בדבר בין הולך רגל, שכיפתו נראית בבירור, ליושב במכונית שלא כל השומע את הצפירה מזהה שהצופר חובש כיפה לראשו? ומה הדין בעבירות "קלות", מצד האיסור בעבירת תנועה בכלל, ומצד חילול השם בפרט, כגון לעבור כהולך רגל באמצע הכביש כשבהמשך הכביש יש מעבר חצייה מרומזר, כדי להרוויח את זמן העמידה ברמזור, כמובן כשאין בדבר סיכון בטיחות?

תשובה: בענין עבירות תנועה, האם הן בגדר "דינא דמלכותא דינא", הרי זה יהיה

תלוי במחלוקת ראשונים אם כלל זה אמור רק בדברים שהם לתועלת המלך, כגון מסים (רמב"ם, הלכות מלווה ולווה כז, א), או גם בעניינים בין אדם לחבירו, אף-על-פי שאין למלך הנאה, כי בלי זה הארץ תימלא מחלוקות וקטטות ותיהרס לבסוף (שו"ת הרשב"א ב, סי' שנו עמ' רסא). וכן במחלוקת ראשונים אם כלל זה נאמר אף בארץ-ישראל (רמב"ם, הלכות גזילה ואבדה ה יא) או שאינו נוהג בארץ-ישראל, לפי שכל ישראל שותפים בה (ר"ן, נדרים כח א בד"ה במוכס העומד מאליו). אמנם כתב החתם סופר, שבמנהגים שהם לטובת המדינה לכולי עלמא, דינא דמלכותא דינא אף בארץ-ישראל (שו"ת חת"ס חו"מ סי' מד).

אך גם בלי זה יש לומר, שזה מדין תקנות הציבור, שהרי בני העיר רשאים לתקן תקנות כדי להסדיר את החיים (על פי בבא בתרא ח ע"ב), ולפי הרא"ש זאת התרחבות הדין של תורה של הליכה אחרי הרוב לענייני הקהילה (שו"ת הרא"ש כלל ו סי' ה). ומה לי תקנות מוניציפליות ומה לי תקנות של כל הארץ והמדינה.

מלבד זאת, לפי מרן הרב קוק, כשאין מלך - משפטי המלוכה חוזרים ליד האומה בכללה (משפט כהן סי' קמד עמ' שלז), במה שנוגע למצב הכללי של האומה, והציות לחוקים הוא מדין משפטי המלוכה.

2. גם אם המדינה הייתה מוגדרת כ'חילונית', הדבר עדיין אינו מבטל את סמכויותיה, ואת הצורך לשמוע לחוקיה ולשלם את מסיה. וזאת, שהרי המדינה עושה דברים חייביים עבור אזרחיה, דברים שהאזלוסייה כולה נהנית מהם. אי אפשר לצפות למצב שבו אין משלמים מסים ואין משתתפים בתחום החובות, אך ממשיכים ליהנות רק מהזכויות. יש בכך התנהגות שאינה מוסרית ואינה צודקת (ניתן להביא ראייה לדבר מן העובדה שאפילו למלך גוי יש חיוב לשמוע, אפילו אם הוא רשע. זאת, כי כולם נהנים ממה שהוא עושה: גשרים, דרכים וכדומה). לפיכך **מסיק** הרב יעקב אריאל, שיש **חובה** מטעם 'דינא דמלכותא דינא' **לשלם מסים**, גם בשלטון היהודי במדינת ישראל.

בנושא 'דינא דמלכותא דינא': ודאי שכאשר מדובר בחוק שיש סיכון לעבור עליו - אסור לעשות זאת. אך מה לגבי עבירות 'קלות', היינו **תקנות שקבע** השלטון **בחוק** כפי שקיים בעולם? האם גם העובר עליהן עובר על איסור של אי ציות ל'דינא דמלכותא'?

בנוסף, האם יש חילול ה' בכך שאנשים רואים אדם דתי העושה זאת, ואומרים 'ראו אדם דתי זה, שמצופה ממנו להיות ירא שמים וזהיר בקלה כבחמורה, מה מעשיו'?

לגבי תחולת 'דינא דמלכותא' **בתקנות** כמו עבירות תנועה, הדבר תלוי בשתי מחלוקות ראשונים:

1. מחלוקת שכבר הזכרנו לעיל, בשאלה האם יש איסור 'דינא דמלכותא' רק אצל מלך גוי ולא בארץ ישראל - כי הארץ אינה שלו ולכן אינו יכול להכריח את הציבור (ר"ן) - או שהדבר נכון גם לגבי מלך יהודי בארץ ישראל (רמב"ם). הדבר הוכרע להלכה על ידי אחד מגדולי הפוסקים האחרונים, **החתם סופר**, שפסק **שבכל מקרה שניהם מודים שכאשר מדובר בתקנות לטובת כלל המדינה, יש חובה לציית משום 'דינא דמלכותא' גם בארץ ישראל**, כי זה לטובת כולם.

2. ישנה מחלוקת בענין **סוג החוקים שבהם המלך יכול לחייב את כולם לשמוע בקולו**: האם יכול לעשות זאת **רק בדברים שנוגעים** אליו ויש לו הנאה מהם, כמסים (רמב"ם), ואז ממילא עבירות תנועות אינן שייכות בקטגוריה הזו; או שהמלך יכול לעשות זאת **גם בתקנות כלליות לכלל הציבור שאין למלך נגיעה והנאה מהם**, כי חלק מתפקידו של המלך הוא לדאוג לסדר בממלכה בין האנשים השונים (רשב"א).

ואם אנו אומרים כך, גם עבירות תנועה שבאות לשמור על הסדר הנכון והבטוח בכביש, העובר עליהם עובר על איסור 'דינא דמלכותא'.

על-כל-פנים, יוצא, שמי שעובר על חוקי המדינה, כולל דיני התעבורה, עובר בזה גופא על התורה עצמה.

אך יש להבין, שכמו שבתורה יש מדרגות, כך גם בעבירות על חוקי המדינה יש מדרגות. וכמו שדרך ארץ קדמה לתורה, כך הוא בענייני חיים ציבוריים. צפירה ברשות הרבים מפריעה לאנשים. זהו דבר פשוט, נורמלי, יסודי, שאין לעשות כן. הוא הדין לגבי חציית רחוב במקום בו אין מעבר חצייה, שהרי אם כולם יעשו כן, הם ישבשו את כל זרם התנועה, ויסוד המוסר הוא הכלליות, שלא יעשה אדם דבר, אלא אם כן יסכים שכולם יעשו כן.

כמובן, אין זה משנה אם לאדם יש כיפה או לא. אך בהחלט מצטרפת לכל זה עבירה של חילול השם המוגדרת בגמרא, כאשר אדם של תורה חוטא בדבר פשוט ויסודי (יומא פו, א), שאז הבריות אומרות: מה שווה כל תורתו אם אינו יודע להתנהג כמו "בן אדם". ואכן, לחרפתנו, ישנם אנשים דתיים המגלים חוסר אחריות לאומית, החל מהדברים הפעוטים האלה שנזכרו ועד לדברים חמורים, דבר שנותן לאפיקורסים פתחון פה לומר, שהתורה והמדינה הינם הפכים. הקיצור, כל אלה הינם בדרגת דרך ארץ, כלומר, סדרי חיים ציבוריים מתוקנים, ודרך ארץ קדמה לתורה.



מקורות

רשב"ם מסכת בבא בתרא דף נד עמוד ב

והאמר שמואל דינא דמלכותא דינא - כל מסים וארנוניות ומנהגות של משפטי מלכים שרגילים להנהיג במלכותם - דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטי, והלכך דין גמור הוא, ואין למחזיק בממון חבירו על פי חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל.

רמב"ם, הלכות גזלה ואבדה ה, יז-יח

יז. מלך שכרת אילנות של בעלי בתים ועשה מהן גשר - מותר לעבור עליו, וכן אם הרס בתים ועשה אותן דרך או חומה - מותר ליהנות בה, וכן כל כיוצא בזה, שדין המלך - דין. יח. במה דברים אמורים? במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים, אבל אם אין מטבעו יוצא - הרי הוא כגזלן בעל זרוע וכמו חבורת ליסטים המזויינין שאין דיניהן דין, וכן מלך זה וכל עבדיו כגזלן לכל דבר.

רמב"ם, הלכות מלכים ד, א

רשות יש למלך ליתן מס על העם לצרכיו או לצורך המלחמות, וקוצב לו מכס ואסור

אולם, גם מבלי להיכנס למחלוקת המוזכרת, בכל מקרה יש מספר סיבות לכך שמי שעובר על חוקי המדינה עובר באיסור 'דינא דמלכותא':

1. יש כוח לציבור לתקן תקנות שיועילו לכלל הציבור. ממילא, כל היחידים חייבים להישמע לאותם תקנות, ומי שעובר על התקנה עובר על איסור (והרא"ש הסביר שהאיסור נובע מהחוב המוזכר בתורה ללכת אחרי הרוב).
2. הרב קוק (שהוזכר בתחילת הפרק) קבע שהמחויבות לשמוע לדיני המלך נובעת מכוח העם שבחר בו, וכאשר אין מלך הכוח הזה עובר לנבחרי הציבור שהעם בחר בהם. ממילא, כל החוקים שקובעים הנבחרים לטובת העם, יש חובה לשומרם מדין 'דינא דמלכותא', כדיני המלך.

אלא שהרב שלמה אבינר מסיים ומעיר שכמו בכל עניין, בוודאי שגם כאן יש מדרגות בחומרת העבירה, וחומרת צפירה ברחוב אינה כחומרת מעשה מסוכן של נסיעה במהירות מופרזת. ואף על פי כן, אדם צריך לחנך את עצמו שלא יעשה מה שאסור לכולם (כי אם כולם יעשו זאת, הדבר יפגע בתפקוד החיים הרגיל).

ומוסיף הרב שכאשר אדם דתי עובר על חוקי התנועה, בוודאי שיש בכך חילול ה', כיוון שרואים אותו ואומרים 'ראו פלוני זה שלמד הרבה תורה, מה רעים מעשיו', ועל ידי זה מרחיק את האנשים מתורת ה' וממצוותיו.



להבריא מן המכס, שיש לו לגזור שכל מי שיגנוב המכס ילקח ממונו
או יהרג שנאמר "ואתם תהיו לו לעבדים", ולהלן הוא אומר "יהיו לך למס
ועבדוך", מכאן שנותן מס וקוצב מכס, ודיניו בכל אלו הדברים וכיוצא בהן - דין, שכל האמור
בפרשת מלך - מלך זוכה בו.



סיכום

הראי"ה קוק ביאר שהעם מעניק סמכות למלך למשול, וכאשר אין מלך העם יכול להעמיד
גוף שלטוני אחר שינהיג. מדבריו יש ללמוד שיש תוקף ולגיטימיות לכל שלטון מוסכם
ומקובל. הרב שאול ישראלי כתב שמנהיגות נבחרת ומוסכמת איננה צריכה הסכמה של
נביא וסנהדרין.

הרב עובדיה יוסף הוכיח מדברי הרמב"ם והשולחן ערוך שהכלל "דינא דמלכותא דינא"
מבוסס על הסכמת העם לקבל את דיני המלכות, ולכן הוא חל גם ביחס לשלטון יהודי
בארץ ישראל. הרב יעקב אריאל מבאר ש"דינא דמלכותא דינא" מתייחס לשלטון מלוכני
בחו"ל, וכפי שנהוג גם כיום במקומות מסויימים שהמלך או שליט אחר יונק את כוחו מכח
עצמו (שלטון דיקטטורי). מלכי ישראל, לעומת זאת, יונקים את כוחם מכח העם, אך בוודאי
שגם בארץ ישראל יש תוקף ומשמעות לשלטון יהודי.

הרב שלמה אבינר כתב שמי שאינו מציית לחוקי התנועה עובר על דברי התורה, מאחר
שחוקי התעבורה מבוססים על תקנות הציבור וכן על משפט המלך, ואולי גם על "דינא
דמלכותא דינא".



יב. פדיון והחלפה של שבויים

מבוא

הנורמה המקובלת בעולם העתיק היתה שדינו של שבוי הוא מוות או עבדות, והצלתו מגורלו המר היתה בפדיונו תמורת כסף. במשך שנות הגלות עסקו קהילות רבות בפדיון שבויים יהודיים בעקבות חטיפתם, מאסרם או נפילתם בשבי. ניתן להעריך, בצער רב, שבמהלך הדורות נאגר ניסיון רב בהתמודדות עם איסוף כספים לפדיון שבויים ועם משא ומתן לשחרורם.

כיום מקובל לקיים משא ומתן לשם החלפת שבויים - אנשים באנשים, ואין מדובר על מתן כסף תמורתם. לעתים רחוקות נדרש תמורת שחרור חטופים "כופר נפש", אך זה נעשה ממניעים פוליטיים בדרך כלל, ולא במצבי מלחמה בין מדינות או אף כנגד ארגוני טרור. נוהל החלפת שבויים בסיומה של מלחמה קיים בעולם במאות השנים האחרונות, ולימים נקבעו גם אמנות בינלאומיות הקובעות כיצד יש לטפל בשבוי ולנהוג עמו.

עד קום מדינת ישראל, או בתקופה הסמוכה שקדמה לה, לא היה לעם ישראל צבא או ישות ארגונית. עם ישראל לא עסק במלחמות, ועל כן לא נוצר צורך לקיים משא ומתן לשם החלפת שבויים. עם קום מדינת ישראל, בעקבות תוצאות של מלחמות או פעולות טרור, היה צורך להתמודד עם סוגיה זו. במלחמות מול מדינות, מקובל שבסיכומו של משא ומתן בתום המלחמה, מוחזרים כל השבויים באופן הדדי, כשלעתים כולל הסיכום גם שבויים חיים או גופות שנשבו שלא במסגרת המלחמה. אולם, ההתמודדות מול ארגוני הטרור בעניין זה מסובכת וקשה לאין ערוך: ארגוני הטרור אינם רואים את עצמם מחויבים לאמנות בינלאומיות ביחס לטיפול בשבויים ולהתנהגות עמם, והמחיר שהם תובעים תמורת שחרור חיילים שבויים או אף גופות, גבוה מאוד. הם אינם מספקים מידע אמין ובטוח על מה שבידיהם, מתאכזרים ומשתמשים במניפולציות רגשיות רבות, פונים ישירות לדעת הקהל ובמיוחד למשפחות השבויים, וכל זאת כדי ללחוץ על קובעי המדיניות להסכים לשלם מחיר גבוה, לשחרר מחבלים רבים הכלואים בישראל.

מאז קום המדינה בוצעו כמה עסקאות להחלפת חיילים ישראלים שבויים תמורת שחרור מאות ואף אלפי מחבלים (שחרור ששת חיילי הנח"ל מלבנון בסתיו תשמ"ד; שחרור שני חיילי הנח"ל, עסקת ג'בריל, באביב תשמ"ה; שחרור גלעד שליט בסוכות תשע"ב). נחתמו עסקאות דומות גם להבאת חיילים חללים שבויים לקבר ישראל (החזרת גופותיהם של יוסף פינק ורחמים אלשיך בקיץ תשנ"ו; בני אברהם, עדי אביטן ועומר סואעד בחורף



תשס"ד; אהוד גולדווסר ואלדד רגב בקיץ תשס"ח).

שאלת "המחיר" של שחרור השבויים מסעירה את דעת הקהל, ומעסיקה מאוד את הממשלה ומערכת הביטחון. משפחות החטופים והתקשורת תובעות לעשות הכול למען שחרור השבויים.

פוסקים בני זמננו, שהכירו ומכירים את המציאות הצבאית-ביטחונית-ציבורית המורכבת בשאלה זו, הביעו את דעותיהם בעניין, כשהבסיס לדיון ההלכתי הוא הקבלה או המרה של העקרונות ההלכתיים המופיעים בדיונים על פדיון שבויים. האמנם נכונה הלכתית האמירה שעל מדינת ישראל לעשות הכול לשם שחרור השבויים, או שיש לכך גבולות? האם יש התייחסות הלכתית שונה כשמדובר בחייל שנפל בשבי לעומת אזרח שנחטף או נשבה?

א. מצוות פדיון שבויים

"ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים"

רמב"ם הלכות מתנות עניים פרק ח הלכות י, יב

י. פדיון שבויים קודם לפרנסת עניים ולכסותן, ואין לך מצוה גדולה כפדיון שבויים, שהשבוי הרי הוא בכלל הרעבים והצמאים והערומים ועומד בסכנת נפשות, והמעלים עיניו מפדיונו הרי זה עובר על "לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ את ירך" (דברים טו, ז), ועל "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז), ועל "לא ירדנו בפרך לעיניך" (ויקרא כה, ג), ובטל מצות "פתח תפתח את ירך לו" (דברים טו, ח), ומצוות "וחי אחיך עמך" (ויקרא כה, לו), "ואהבת לרעך כמוך" (ויקרא יט, יח), ו"הצל לקוחים למות" (משלי כד, יא), והרבה דברים כאלו. ואין לך מצוה רבה כפדיון שבויים.

יב. אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם. ואין מבריחין את השבויים מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים מכבידין עליהן את העול ומרבים בשמירתן.

פדיון תלמיד חכם שבוי

תוספות מסכת גיטין דף מה עמוד א ד"ה דלא

ור' יהושע בן חנניא דפרקיה [שפדה] להווא תינוק בממון הרבה (גיטין נח ע"א), לפי שהיה מופלג בחכמה.

המהר"ם מרוטנבורג לא הסכים שיפדו אותו

הרב שלמה לוריא, ים של שלמה, גיטין פרק ד סימן סו

שמעתי על מהר"ם מרוטנבורג ז"ל שהיה תפוס במגדל [בית כלא] אייגזהם כמה שנים, והשר תבע מן הקהילות סך גדול, והקהילות היו רוצים לפדותו ולא הניח, כי אמר: "אין פודין

מצות פדיון שבויים היא המצווה הגדולה ביותר, כי עניינה הצלת נפשות.

עובדה היא שהשבוי עומד בסכנת חיים, ולכן מי שיכול להציל ואינו מציל - עובר על איסורים רבים של בין אדם לחבירו, הנוגעים לעזרת הזולת והצלתו.

הלכה חשובה שנפסקה בעניין זה **מגבילה** את התשלום שניתן לשלם כ'כופר' תמורת שבוי. ההלכה היא שמותר לשלם רק 'כדי דמיו' של השבוי, כלומר לשלם עליו **רק את שווי הנוכחי ולא יותר מכך** (הדרך להעריך את השווי של האדם היא באמצעות שומה המעריכה באיזה מחיר היה נמכר כעבד). הטעם להגבלה זו הוא 'מפני תיקון העולם', כלומר **כדי שהדבר לא יגרום לאויבים לשבות עוד ועוד**. הסבר הדבר: הרי אם ישלמו כסף רב יראו האויבים שהדבר משתלם וימשיכו בכך (ומאותו הטעם חל איסור בזמנם להבריח שבויים, כדי שבפעמים הבאות לא יקשו ויכבידו יותר על השבויים הבאים, מחשש לבריחה נוספת).

דין הצלת אחד מגדולי הדור: הגמרא (גיטין דף נח עמוד א) מביאה מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לדרך גדול שברומי. סיפרו לו על תינוק (=ילד) אחד שנתפס בבית האסורים. הלך ר' יהושע ועמד על פתח בית האסורים, דיבר אתו וראה את ידיעתו הגדולה בתורה. אמר: "מובטחי בו שמורה הוראה בישראל", ונשבע שאינו זז משם עד שיפדה אותו בכל ממון שפוסקים עליו, אף על פי שדרשו בעדו ממון רב. ואכן לאחר זמן לא רב נהיה מורה הוראה בישראל, והוא רבי ישמעאל בן אלישע כהן גדול.

מזה למד תוספות כלל יסודי בהלכה, והוא שעל תלמיד חכם מצוה לשלם יותר מהשווי שלו (ואינו כלול בכלל שהוזכר לעיל שבפדיון שבויים משלמים רק כדי שווי האדם).

טעם הדבר: לעומת אדם רגיל, שתשלום גבוה על הצלתו יגרום לקושי על הציבור, לגבי תלמיד חכם מגדולי הדור שמוסר את התורה מדור לדור, יש **אינטרס לכל הציבור להצילו** כי כולם צריכים לתורתו. על כן, באופן מיוחד יש היתר לשלם עליו כל הון שבעולם.

השבויים יותר מכדי דמיהם". ותמה אני, מאחר שהיה תלמיד חכם מופלג ולא היה כמותו בדורו בתורה ובחסידות, ושרי [ומותר] לפדותו בכל ממון שבעולם. ואם מרוב ענוותנותו לא רצה להחזיק עצמו כתלמיד חכם מופלג, מכל מקום היה לו לחוש על ביטול תורה, כאשר כתב בעצמו שהיה יושב בחושך ובצלמות בלי תורה ואורה, והיה מקונן שלא היו אצלו ספרי הפוסקים והתוספות, ואיך לא היה חש לעוון ביטול התורה מאחר שרבים צריכים לו. ובוודאי דעתו היה שאם יפדו אותו, אם כן יש למיחש [לחשוש] שלא יעשו כן כל השרים לתלמיד

חכם המופלג שבדור בעבור רוב הממון, עד שלא יספיק ממון הגולה לפדותם ותשתכח התורה מישראל... ומשום הכי אמר החסיד מוטב שתאבד מעט חכמה היתרה מישראל ממה שתאבד חכמת התורה עיקר. וזה האות שאז פסקה אותו הדבר והשמד לתפוס חכמי הגולה.

הרב שלמה לוריא

המהרש"ל (מאה ט"ז), פולין. מחבר הספר "ים של שלמה" על מסכתות הש"ס, וחיבורים נוספים.

ישראל גומלי חסד ופדו שבויים גם במחירים גבוהים

הרב דוד בן זמרא, שו"ת רדב"ז חלק א סימן מ

כבר נהגו כל ישראל לפדות את השבויים יותר מכדי דמיהן הנמכרים בשוק... והנח להם לישראל שהם גומלי חסד בני גומלי חסד.

פדיון שבוי תלמיד חכם במצב מלחמה

הרב צבי שכטר, "בגדרי המדינה ומלחמותיה", בעקבי הצאן, עמ' רו-רז

בסוף הקיץ בשנת תש"ל, תפסו טרוריסטים ערבים שני אווירונים מלאים יהודים תיירים בחזרתם מארץ ישראל לאמריקה, והוליקום לירדן, והיו מאיימים להרוג את כולם. ובין השבויים היה הגאון הרב יצחק הוטנר זצ"ל ראש ישיבת רבנו חיים ברלין [בארה"ב]. ועלה

אז על לב חֲבֵר מתלמידיו העשירים להגיש כמה מיליוני

דולרים למשרד החוץ של ארה"ב שיגישו הון זה לערבים הטרוריסטים על מנת שישחררו את רבם. ודנו אז הרבנים בדין המשנה בגיטין מה ע"א... ובדברי התוספות שם (ד"ה דלא) דבשבוי המופלג בחכמה מותר לפדותו ביתר מכדי דמיו. והיו מן הרבנים אז שהיו סבורים לומר שאף הרב יצחק הוטנר היה דינו כן כתלמיד חכם מופלג, ואשר

הרב צבי שכטר

ראש ישיבה ב"ישיבה-יוניברסיטי" בארה"ב, תלמיד מובהק של הגר"ד סולובייצ'יק. כתב ספרים בהם הוא מביא מתורת רבו, וספרים אחרים בהם מובאים חידושי שלו.

על כן יש לפדותו אפילו ביתר מכדי דמיו. וטען אז כנגדם הרב יעקב קמינצקי ז"ל דאין החשבון הזה צודק כלל. דכל הך דינא [שכל הדין הזה] דפדיון שבויים ליתא [אינו] אלא בשעת שלום, אבל בשעת מלחמה אי אפשר לומר שמחויבים להפסיק מללחום על מנת לפדות

מפורסם הסיפור על אחד מגדולי הראשונים בארצות אשכנז, המהר"ם מרוטנבורג, שהוכנס לכלא והשלטונות דרשו עליו כסף רב. ואף על פי שלהלכה מותר היה לפדותו בכל מחיר עקב היותו אחד מגדולי הדור דאז, למרות זאת הוא התנגד שישחררו אותו במחיר רב. המהר"ם **חשש שבעקבות זאת ייאסרו גדולי ישראל נוספים, וכבר לא יהיה אפשר לשחררם** עקב דרישת תשלום כספי גבוה, ואז יצא שכתרו בהפסדו. כלומר: כל ההיתר לשחרר תלמיד חכם הוא כדי שיהיה מי שימשיך את התורה. אולם, אם בגלל זה ייאסרו עוד תלמידי חכמים ותשתכח התורה - לא הועיל שחרורו של תלמיד החכם הראשון. על כן הוא התנגד לשיחרורו (ועל פי המסורת, יש אומרים שאכן הוא נשאר בכלא ומת שם). מכאן לומדים **שלפנים משורת הדין לא משחררים תלמידי חכמים אם הדבר יגרום להמשך החטיפות, ויביא רק להפסד לציבור**.

הרדב"ז מציין שלמרות ההלכה הפסוקה של פדיון שבוי רק בכדי שוויו, בכל זאת מנהג ישראל **לפדות כל שבוי** (ולא רק תלמיד חכם) **בכל מחיר**. הוא מטעים את הדבר בכך שישראל גומלי חסדים ועושים לפנים משורת הדין.

הקדמה:

עד כה דיברנו על פדיון שבויים תמורת ממון בזמן שלום, והגדרנו עד כמה ניתן לשלם לשובים על מנת לשחרר שבויים (אדם רגיל - כשוויו, ונהגו אפילו יותר מכך. חכם מופלג - בכל מחיר).

כל זה דווקא בזמן שלום, אך מה הדין בזמן מלחמה? האם יש חיוב לשלם יותר, או שאולי אסור לשלם כלל כי על ידי תשלום ממון רב מחזקים את האויב?



את השבויים בממון. שהרי על ידי כן נמצינו מסייעים לאויב באמצע המלחמה, כי על ידי מתן הכספים הגדולים לאויב הלא יוכלו לחזק עוד יותר את מצבם במלחמה... והיות שמדינת ישראל היתה בשנת תש"ל במצב של מלחמה, אסור היה למסור הכספים למשרד החוץ של ארה"ב על מנת למסרם לטוריסטים [למעשה אנשי משרד החוץ מיאנו למסור כספים לטוריסטים, ולא היה על מה לדון כלל].

ב. החלפת שבויים

למדינה יש התחייבות להחזיר חיילים שנפלו בשבי

הרב שאול ישראלי, "האם יש להיענות לסחטנות בפדיון שבויים ובני ערובה?"

חוות בנימין, חלק א סימן טז, עמ' קכ-קכה

א. רגישות מיוחדת במינה קיימת בעם ישראל לאחים הנתונים בצרה ובשביה, ולא יכבד כל מאמץ להוציאם לחירות... ברם רגישות זו והנכונות להוציא כספים מרובים לשחרור השבויים, מעוררות גם חשש שיצא שכרם בהפסדם, שכן אם יכירו בכך השבאים ינצלו זאת בכדי להרבות יותר ויותר דמי הפדיון שיביא לידי התרוששות הציבור, וכן יעשו מאמצים להרבות בשבויים.

ואכן חזינו מבשרנו תופעה זו של ניצול רגישותנו לשחרור שבויים בעקבות מלחמת יום הכיפורים, כשהסורים העלו מדי פעם דרישות חדשות, ואף התנו את השחרור בנסיגת צה"ל משטחים מסויימים בגולן. לבסוף אף השיגו מבוקשם, לפחות במידה חלקית.

אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן

יש אפוא צורך לברר מה אומרת ההלכה בקביעת גבולות למחיר, שחייב או רשאי הציבור לשלם עבור פדיון שבויים. ואם או באיזו מדה נכון, מנקודת ראות ההלכה, להיענות לדרישות סחטניות לשחרור השבויים.

המקור לדיון בשאלה זו הוא המשנה במסכת גיטין (דף מה ע"א) והשקלא וטריא [המשא ומתן] בביאורה בסוגית הגמרא ודברי הראשונים. כך שנינו שם: "אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהם, מפני תיקון העולם". פירוש, שאין לפדותם אלא לפי ערכם הממשי בשוק העבדים (הדברים אמורים כמובן באותו זמן שמציאות של עבדים והמסחר בהם היה דבר מצוי). וזה מפני שכשמקבלים השבאים לפי ערכם בשוק, נמצא שאין מרוויחים כלום בזה שהשבויים הם יהודים ובשל היותם נפדים על ידי יהודים. כיום הזה, שלא קיימת מכירה לעבדים, נראים הדברים שכל דרישה שדורשים עבור שחרורם, פרט אולי לשחרר כמספר הזה מהשבויים שנמצאים בידינו משלהם, בגדר "יותר מכדי דמיהם", שבזה ההלכה כאמור - "אין פודים".

ונסתפקו בגמרא שם מה טעם "אין פודים" - האם זה מצד דוחקא דציבורא [הדוחק של הציבור], היינו שאי אפשר להטיל על הציבור עול כבד מדי בפדיונם של הללו, או שהוא

הרב יעקב קמינצקי, גדול הפוסקים בארה"ב בדור הקודם, פסק שבמצב מלחמה או מאבק מול טוריסטים אסור לפדות בממון כלל, אפילו תלמיד חכם מופלג. וזאת, כי בעצם ההתעסקות בהעברת כספים לטוריסטים, מחזקים את האויב באמצע המלחמה ופוגעים בעם ישראל, ועל כן הדבר אסור.

הקדמה: עד כה דיברנו על פדיון שבויים רגיל תמורת כסף, והבאנו לכך גדרי הלכה ברורים.

אולם עד כאן לא דנו במצב של מלחמה מול טוריסטים הדורשים שחרור אסירים ומחבלים בתמורה לשחרור השבויים (או החיילים) הישראליים.

במלחמה בכלל, ובמלחמה מול טרור בפרט, ישנם צדדים שונים לעניין: מצד אחד, אם ישלמו מחיר גבוה הדבר יחזק את הטרור ויגרום לחטיפות נוספות. כיוון שמדובר בחיילים שנשלחו מראש למלחמה על דעת שאולי לא יחזרו, אולי יש מקום לאסור את עסקאות שחרור החיילים.

מאידך, אם לא ישחררו את החטופים יש חשש שהמורל הלאומי כולו ייחלש, ובמלחמה הבאה חיילים לא ירצו לצאת להילחם. ניתן להוסיף לכך שהואיל והמדינה שלחה אותם, ממילא יש לה אחריות לעשות ככל יכולתה להחזירם.

בדיון זה צריכים הפוסקים יחד עם גורמי הביטחון לתת על כך את הדעת ולהכריע.

הרב שאול ישראלי מזכיר את הכלל הידוע לנו מההלכה, שאסור לשלם על שבו יותר משווי, כדי שהשובים לא יעלו שוב ושוב את דרישותיהם, כפי שראינו שאכן קרה במציאות (מול הסורים במלחמת יום הכיפורים).

כאמור, ההלכה פוסקת שאין משלמים על שבו יותר מכדי שווי. בזמננו, פירוש הדבר היה הערכת מחיר של עבדים. בימינו, ניתן לשער ששווי שבו הוא בעד שבו אחד אחר, אך נראה שכל דרישה אחרת של הטרוריסטים היא בגדר יותר משוויים.

הגמרא הסתפקה בשאלת הטעם לאיסור פדיון שבויים יותר משוויים, והעלתה שתי אפשרויות:

1. טעם כלכלי - עול על הציבור: אי אפשר להטיל על הציבור לשלם תשלום כספי גבוה תמורת שבויים, כי **הדבר הוא עול ממוני שיכול להביא לעוני הציבור** [=הפסד עכשווי לציבור].

2. טעם מוסרי מחשש להגברת החטיפות: ככל שהמחיר יהיה גבוה, הדבר ישתלם לחוטפים וימשיכו לחטוף ולדרוש יותר [=הפסד עתידי לציבור].

ההשלכה (ה'נפקא מינה', כלומר היוצא מהדברים) היוצאת מההבדל שבין הטעמים, היא השאלה מה יקרה במצב בו תורם חיצוני יהיה מוכן לשלם יותר משווי השבויים:

לפי הטעם הראשון הדבר יהיה **מותר**, משום שהעול הכלכלי אינו נופל על הציבור.

לפי הטעם השני הדבר יהיה **אסור**, כי תשלום כסף רב יגרום לחוטפים להמשיך לחטוף, והדבר יפגע בציבור בהמשך.

אף על פי שהגמרא לא הכריעה איזה טעם הוא הנכון, הראשונים (רמב"ם, ר"ף, ר"ן, מהר"ם) פסקו להלכה את הטעם השני: האיסור הוא משום שהדבר יגרום שבעתיד ייחטפו שבויים נוספים. לכן, בכל מקרה אסור לשחרר שבויים תמורת מחיר גבוה משוויים.

יוצא מכאן, שבימינו ההיתר לשחרר חטוף הוא אך ורק בהחלפת שבוי תמורת שבוי (שזה שווי של חטוף, כמוזכר למעלה), ויותר מכאן זה כבר **יותר משוויו**.

דין חיוב לפדות את אשתו:

הגמרא (כתובות דף נב, עמוד א-ב) מביאה הלכה בהלכות כתובה: אחת ההתחייבויות של הבעל לאשתו בכתובה היא לפדות אותה כאשר היא נשבת. אלא שנחלקו עד כמה חייב לשלם: תנא קמא: חייב לשלם עליה אפילו **יותר משווייה**. רבן שמעון בן גמליאל: חייב לשלם לה רק עד שווי הכתובה ולא יותר.

הרא"ש פסק להלכה את דברי תנא קמא, שחייב לשלם עבור אשתו **כל מחיר. הטעם** שנתן הרא"ש לדבר הוא ש'אשתו כגופו', וגם על עצמו יכול היה לשלם כמה שירצה. אך הרא"ש הביא טעם נוסף: **הבעל התחייב לשלם לאישה על כל מה שתצטרך**, ולכן חייב לשלם עבורה כל מחיר.

הרב ישראל'י מדייק מכאן, **שכל מי שהתחייב לשבוי שיפדה אותו אם יהיה שבוי - חייב לפדותו בכל מחיר מכוח התחייבותו** (כמו למשל חברת ביטוח שמתחייבת לפדות שבוי תמורת הכסף שהוא משלם לה).

בכדי דלא ליגרבו (או: לא ליגררו) ולייתי [שלא יחטפו עוד], כלומר - שמא זה יגרום שיוסיפו בכוונה תחילה להרבות בשבויים יהודיים, כדי לסחוט מחירים גבוהים בפדיונם. ונפקא מינה משני הטעמים אם ימצא קרוב או ידיד שמוכן לפדות השבוי בממונו הוא. לטעם הראשון אין מעכבים בידו, שהרי אין הציבור נדחק בזה; ואילו לטעם השני - אין מרשים לו זאת, מפני שאם אמנם כרגע אין הציבור נפגע, אך זה יכול להביא בעקבותיו ריבוי שבויים, ועל כן יש להימנע מזה בכל צורה שהיא.

בעיה זו לא נפשטה בגמרא, ותוצאות מההכרעה בשאלה זו גם לנידוננו, שאף כאן אין המדובר מצד דוחקא דציבורא, כי אם מהתוצאות העלולות לצמוח מהיענות לדרישותיהם הסחטניות.

למרות שזו בעיה שלא נפשטה בגמרא, פוסק הרמב"ם (הלכות מתנות עניים פרק ח הלכה יב) כצד הב' של הבעיה:

אין פודין את השבויים ביותר על דמיהן מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפים אחריהם לשבותם.

וכן דעת הרי"ף, כפי שציין הכסף משנה שם (ומהר"ם מרוטנבורג נהג כן, כידוע, על עצמו, והיה שבע שנים במאסר ונפטר בתפיסה ולא נתן שיפדוהו בממון רב)... הר"ן (רבנו ניסים) מצדיק פסקו של הרמב"ם...

ואם כן לכאורה גם נידון שלנו, אם עלינו להיענות לדרישות סחטניות בפדיית שבויינו, יש להכריע לאיסור, כיוון שכל דרישה סחטנית היא בגדר של "יותר מכדי דמיהם"...

יש התחייבות בלתי כתובה בין המדינה לבין החיילים

ב. הנה הרא"ש המסכים עם פסקו של הרמ"ה שהלכה כתנא קמא לחייב לפדות את אשתו פעם ראשונה גם ביותר מכדי דמיה, כותב בהנמקת הדברים (רא"ש מסכת כתובות פרק ד סימן כב):

ומתני' דגיטין איירי [מדובר] בשאר שבויין, אבל אשתו כגופו. וכמו שאדם יכול לפדות עצמו בכל ממון, אשתו נמי [גם]. כיוון דחייב לפדותה בתנאי כתובה, כמו שיש לה ממון דמי [זה דומה לכך שלה יש ממון]. וכן מסתבר.

לא הסתפק הרא"ש בנימוק שאשתו כגופו, וכפי שכתבו התוס', אלא הוסיף בו טעם שזה "כמי שיש לה ממון", והיינו שזה נחשב כאילו היא פודה את עצמה, שהבעל מחוייב להעמיד לרשותה הממון מכח תנאי הכתובה שחייב עצמו בנישואיה.

... ועולה מהדברים האמורים שאם למשל אדם יבטיח את עצמו בחברת ביטוח תמורת תשלום שמשלם לה שבמקרה של שבי יפדוהו בדמים מרובים, מאחר שבכגון זה החיוב של החברה הוא כלפי האדם שהבטיח את עצמו בה, והם אינם אלא עושים את שליחותו, רשאים הם ואף חייבים לפדותו בכל ממון שהוא, כפי שחייבו את עצמם כלפיו תמורת התשלום ששילם להם עבור התחייבותם...



ועל פי זה נראה שמנקודת מבט זו, יש לראות את חובת המדינה בפדיון שבויי המלחמה. שכיוון שאלה יצאו למלחמה בשליחות המדינה ומטעמה להגנת העם היושב בציון, הרי קיימת ועומדת התחייבות בלתי כתובה אבל מובנת מאליה, שכל טצדקי [תחבולות] שיש בידי המדינה לעשות (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בביטחונה הכללי) כדי לפדותם במקרה שיפלו בשבי. וכשם שקיימת התחייבות מעין זו לדאוג לרפואתם והבראתם במקרה של פציעה ונכות, וכן לדאוג למשפחותיהם במקרה של היפגעים ח"ו במלחמה, כן לא נופל מזה החיוב לנקוט כל פעולה שהיא לשם הוצאתם מן השבי.

וכיוון שמה שהמדינה יכולה לעשות בזה הוא מכוח החיוב שקיבלה על עצמה תמורת השירות שלהם, הרי אין זה אלא כאילו הם פודים את עצמם, שבזה כמבואר לעיל לא קיימת שום הגבלה, ולא שייך בזה התקנה שאין פודים את השבויים יתר על כדי דמיהם...

הרב שלמה גורן, "פדיון שבויים תמורת שחרור מחבלים", תורת המדינה,

עמ' 434-435

נראה שבנידון שלנו גם בעלי התוספות הסוברים שאם נשקפת לשבוינו סכנת נפשות, יש לפדות אותם גם יתר על כדי דמיהם, יודו שאסור היה לנהוג כך במקרה שלנו. מכיוון שאנו נמצאים במצב מלחמה עם ארגוני הטרור, ברור ששחרור המרצחים במספר כה רב מגביר את סכנת החבלה והטרור שלהם, ומגדיל את כוחם ויכולתם לפגוע במדינת ישראל, ובכל מקום בעולם אשר ידם נטויה. אין מידת הדין נותנת לנו הזכות לבוא לציבור ולומר: מוטב שתיכנסו אתם לספק מוגבר של סכנת נפשות כדי ששלושת השבויים יצאו מסכנה, כאשר אנחנו יודעים שזה יגביר את תאבונם של המחבלים... במצב כזה ברור לדעת כל הפוסקים שהזכרנו שאין לפדות את השבויים אלא אחד כנגד אחד, או שייקבע שכל מי שרצח ממש ונשפט למאסר עולם אין לשחרר אותו. בנידון שלנו זה סביר להיות מוגדר לכדי דמיהם, ולא כן כאשר מדובר בשחרור של מאות רבי-מרצחים ומחבלים... יוצא אפוא שכל מה שעשינו היה כנגד ההלכה הקדומה של המשנה והפוסקים, וכנגד ביטחונו של עם ישראל בארץ ובתפוצות וביטחונה של המדינה, מאחר שמדינת ישראל נשארה חשופה לחבלה, לרצח ולטרור, מבלי שיש בידיה אמצעי ענישה אשר בידם להרתיע את הרוצחים והמחבלים לארגוניהם ופלגותיהם.

... אולם על אף האמור לעיל יתכן שבמקרה של שבויי מלחמה, של חיילים שנשבו תוך מילוי שליחותה של המדינה ששלחה אותם למשימות של מלחמה, מוטלת חובה קדושה לעשות הכל כדי לשחררם, ואין עליהם כלל את המגבלות של המשנה "אין פודים את השבויים יתר על כדי דמיהם", משום שחיילינו נפלו בשבי במילוי שליחות המדינה. יתכן ועל המדינה מוטלת החובה הבלתי מעורערת לפדותם ולהוציא אותם מהסכנה הקלה

לאור דבריו אלה **מסיק הרב ישראלי** כך: חיילי צה"ל יוצאים למלחמה בשליחות המדינה, ולמדינה יש התחייבות בלתי כתובה לחיילים שתמורת שירותם היא תדאג להם (ולמשפחתם) בשעת פגיעה או מוות. כמו כן, המדינה מתחייבת גם לדאוג להם במצב של שבי, ולכן עליה לעשות כל מה שנדרש כדי להצילם. הדבר אף נחשב כאילו החייל פודה את עצמו (שהרי המדינה מתחייבת לעזור לו תמורת השירות שנתן למדינה), ולכן יש חיוב על המדינה לשחרר את החיילים השבויים בכל מחיר.

הרב שלמה גורן, שהיה הרב הראשי לצה"ל ואח"כ הרב הראשי לישראל, סבר שבמלחמה עם הטרור יש גדרים אחרים למצוות פדיון שבויים. זאת, מכיוון שברור לכול ששחרור רחב היקף של מחבלים מסוכנים תמורת מספר מצומצם מאוד של חיילים, שזה הרבה יותר מכדי 'שוויים' של החיילים, מגביר בוודאות את הטרור ואת הסכנה לציבור כולו. אסור להכניס את הציבור כולו לסכנה כדי להציל מספר אנשים בודדים. על כן, הרב גורן מתנגד נחרצות לשחרור שיפגע בביטחון המדינה, והדבר היחיד שניתן לעשות הוא להסכים לשחרר רק כדי שווי החטופים (וזהו הכלל ההלכתי שלמדנו בגמרא ובהלכה), כלומר אחד תמורת אחד (חייל תמורת מחבל). אם לא ניתן באופן זה, אז יש לפחות להתעקש לא לשחרר מחבלים שרצחו, שרמת הסיכון בשחרורם גדולה ומסוכנת (טענת הרב גורן היא שמאסר עולם הוא ההרתעה הכי גדולה של המדינה, ולכן אם יהיו דרכים להשתחרר גם ממנה, לא יהיה למדינה אמצעי ענישה מרתיע).

ביותר, ואין עליהם שום מגבלות של פדיון שבויים דעלמא, משום שהמדינה חייבת לפדותם בכל ממון שבעולם ובכל מחיר שהוא, ומשום שהאחריות על חייהם מוטלת על המדינה ששלחה אותם לקרב ממנו לא חזרו. ואין להתחשב בעת שחרורם בסיכון בטחוני כביכול ששחרורם עלול לגרום לציבור ולמדינה, מפני שכל שאנו אחראים לנפילתם בשבי, עלינו לעשות כל מאמץ לשחרר אותם מהשבי ואפילו שלא נשקפת להם סכנה בשבי.

טובת המדינה - חשיפת הציבור לסכנות נוספות, או פגיעה באמון החיילים במשלחיהם

הרב יעקב אריאל, שו"ת באהלה של תורה, חלק ה סימן ז

המשלח אדם למקום סכנה נושא באחריות כבדה להצילו, יותר מאשר על אחרים שהוא לא שלחם. ק"ו כשנטל על עצמו אחריות מפורשת. ומכיוון שכל חייל יוצא בשליחות הכלל להגן על הציבור, לכן חייב כל הציבור, ובפרט המנהיגות הצבאית והמדינית, להצילו ולהשיבו לביתו בריא ושלם, בכל מחיר אשר יושת עליו. ותקנת חכמים שאין פודין את השבויים יותר על כדי דמיהן לא חלה במקרה זה של חייל שנשלח לסכן את חייו בשם הציבור. ולפי זה יהיה הבדל בין אזרח שנתפס במקרה על ידי מחבלים לבין חייל. האזרח אינו שליח הציבור לכן אין לפדותו ביותר מכדי דמיו, מה שאין כן החייל, מכיוון שהציבור שלחו הוא חייב לפדותו ביתר מכדי דמיו.

מיהו גם אם נניח כדברינו שלא חלה כאן התקנה שאין פודים את השבויים יתר על כדי דמיהן, אולם אין להתכחש למציאות שקיים חשש אמיתי של "ליגרבו וליתו", שאם נשחרר מחבלים תמורת חיילים שבויים נעמיד בסכנה את כל יתר החיילים בצבא. לא מדובר בחשש רחוק אלא בחשש מוחשי ביותר. הסיבה לכך גלויה. בידינו אלפי מחבלים עצורים וחבריהם עושים הכל כדי לשחררם. שחרור חלק מהם תמורת שבויים יעודד את ארגוני המחבלים לחטוף חיילים כדי להתמקח על גבם לשחרר את המחבלים העצורים. זאת ועוד, שחרור מחבלים תמורת שבויים עלול לסכן את המדינה, הן משום שהם עלולים לחזור לסורם ביתר שאת, והן משום שהרמת המוראל אצלם תעודד אותם להגביר את הפעילות החבלנית. כי כל דבר המתפרש אצלם כחולשה מצידנו, מוריד את גורם ההרתעה...

אלא שאם במלחמה עסקין יש גם שיקול הפוך. כשם שאנו חוששים מפני העלאת המוראל של האויב, כן חובתנו להבטיח את העלאת המוראל של חיילינו... עובדה היא שהתורה מינתה כהן מיוחד - משוח מלחמה, שכל תפקידו לדבר עם הלוחמים שלא ייבהלו ושלא יערצו מפני האויב. ויהושע שלח מרגלים חרש לוודא מה המוראל של אנשי יריחו. וכן הירא ורך הלבב ילך וישבו לביתו. שאף על פי שדין זה נאמר במלחמת רשות, גם במלחמת מצוה מסתבר שצריך לשלח ירא ורך לבב, אם יש חשש שיפיל את לבב הלוחמים ויפגע במוראל. לכן חייל היוצא למלחמה צריך להרגיש שהעורך כולו מאחריו, וייעשה הכל להצילו אם

לבסוף, הרב שלמה גורן מסכים שכל דבריו נוגעים לאזרחים, אך כאשר מדובר בחיילים שנשלחו על ידי המדינה למלחמה שממנה לא שבו, האחריות על המדינה ועל הציבור כולו לעשות הכול לשחררם, בכל מחיר.

כאן אין להתחשב בסכנה הביטחונית ששחרור מאות מחבלים יכול לגרום, מפני שיש לנו ולציבור כולו ששלח אותם התחייבות להשיב את החיילים משם.

הרב יעקב אריאל מסביר שהתקנה שפודים שבוי רק בכדי שוויו אינה נהגת כאשר מדובר בחיילים ששלחה המדינה למלחמה. על כן, הרב מחלק בין חיוב המדינה לשחרר אזרח, לבין החיוב לשחרר חייל מארגוני הטרור.

והטעם: כיוון שחייל נשלח על ידי הציבור במדינה להגן על אזרחי ישראל, לכן הציבור במדינה כולה, ובפרט הצבא, לוקח אחריות ומתחייב להצילו ובכל מחיר.

לעומת זאת, אזרח שנתפס על ידי ארגוני הטרור, כיוון שהמדינה לא שלחה אותו אל הקרב - אינו נחשב שליח ציבור ואין למדינה התחייבות לשחררו בכל מחיר, ועל כן כלפיו חוזר הדין שאין משחררים שבוי אלא רק כפי שוויו.

אמנם, במלחמה יש התחייבות למדינה להציל את חייליה בכל מחיר כי היא שלחה אותם (ולכן אינם בכלל 'פדיון כדי שוויו'). למרות זאת, השיקול צריך להיות ציבורי ולא פרטי, ויש לראות במבט כללי את טובת הציבור. מצד אחד, כל שחרור של מחבלים רבים, יש בו חשש וסכנה מוחשית, מכמה סיבות: 1. הוא מחזק את המורל של המחבלים ושל הטרור. 2. הוא מגביר את רעבונם, וגורם להם לחטוף עוד חיילים כדי לשחרר את שאר המחבלים שבכלא. 3. גורם ההרתעה נפגע, כי המשוחחררים יחזרו לפעילותם החבלנית, שהרי הם מבינים שאין להם מה להפסיד: אם ייתפסו - יכלאו, אך ישוחררו בעסקת החטופים הבאה.



ייפגע או ייפול בשבי...

נמצא אפוא שהתקנה שאין פודין את השבויים יתר על כדי דמיהן לא חלה בנידון דידן. והשיקולים לפדות שבויים תמורת שחרור מחבלים צריכים להביא בחשבון בעיקר את טובת הציבור, היכן יש סיכונים גדולים יותר לבטחון הציבור. בחשיפת הציבור לסכנות נוספות, או בפגיעה באווירת האמון של החיילים במשלחיהם. ועל כך עלינו להתפלל שה' ינחה את מקבלי ההחלטות בעצה טובה מלפניו.



מקורות

תלמוד בבלי מסכת בבא בתרא דף ח עמוד ב

אמר ליה רבא לרבה בר מרי: מנא הא מילתא דאמור רבנן דפדין שבויים מצוה רבה היא? אמר ליה: דכתיב "והיה כי יאמרו אליך - אנה נצא? ואמרת אליהם - כה אמר ה': אשר למות למות, ואשר לחרב לחרב, ואשר לרעב לרעב, ואשר לשבי לשבי" (ירמיהו טו, ב), ואמר רבי יוחנן: כל המאחר בפסוק זה קשה מחבירו:

חרב קשה ממות - אי בעית אימא קרא, ואי בעית אימא סברא. אי בעית אימא סברא, האי קא מינוול והאי לא קא מינוול. ואי בעית אימא קרא: "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" (תהלים קטו, טו).

רעב קשה מחרב - איבעית אימא סברא, האי קא מצטער והאי לא קא מצטער. איבעית אימא קרא, "טובים היו חללי חרב מחללי רעב" (איכה ד, ט). שבי - קשה מכולם, דכולהו איתנהו ביה.

רש"י

שבי כולוהו איתנהו ביה - שהוא ביד העכומ"ז לעשות בו כל חפצו - אם למות, [אם לחרב], אם לרעב.

[תרגום: חרב קשה ממות - אפשר לומר פסוק ואפשר לומר סברה. אפשר לומר סברה, שהרי הנדקר בחרב גופו מתנוול, ובמוות טבעי אין גופו מתנוול. ואפשר לומר פסוק: "יקר בעיני ה' המותה לחסידיו" (תהלים קטו, טו).

רעב קשה מחרב - אפשר לומר סברה, כשמת מרעב יש צער וייסורים, ובחרב אין צער וייסורים. ואפשר לומר פסוק: "טובים היו חללי חרב מחללי רעב" (איכה ד, ט).

שבי - קשה מכולם, כל הצרות הללו כלולות בו. ע"פ רש"י: השבאי יכול לעשות בו כרצונו - להרוג אותו, לדקור אותו בחרב, או להרעיב אותו.]

מצד שני, כיוון שהשיקול המכריע הוא טובת הכלל, יש גם שיקול הפוך: אם לא נשחרר חיילים שבויים, הדבר יפגע גם במוטיבציה ובמורל של החיילים. שהרי כאשר יודעים החיילים שהמדינה תעשה הכל כדי להצילם, הדבר מחזק אותם ויותר קל להם להתמסר למשימתם.

לפיכך מסכם הרב יעקב אריאל שאין תשובה חד משמעית. מקבלי ההחלטות הצבאיים והמדיניים צריכים לשים לנגד עיניהם רק את השיקול של טובת הכלל, ולהכריע מה מבין הצדדים השונים מהווה את טובת הציבור, ויגרום לסיכון נמוך עבורו בטווח הארוך.

תלמוד בבלי מסכת גיטין דף מה עמוד א

מתני'. אין פודין את השבויין יתר על כדי דמיהן, מפני תיקון העולם...
גמרא. איבעיא להו: האי מפני תיקון העולם - משום דוחקא דציבורא הוא, או דילמא משום
דלא לגרבו ולייתו טפי?

תא שמע: דלוי בר דרגא פרקא לברתיה בתליסר אלפי דינרי זהב.
אמר אביי: ומאן לימא לן דברצון חכמים עבד? דילמא שלא ברצון חכמים עבד.
[ביאור: שאלה - הנימוק 'מפני תיקון העולם', האם הוא כדי שלא לדחוק את הציבור או כדי
שלא יחטפו ויקחו עוד? בוא ושמע: אדם בשם לוי בר דרגא פדה את בתו בשלושה עשר
אלף דינרי זהב. אמר אביי: מי אמר לנו שחכמים הסכימו למעשהו של לוי בר דרגא? אולי
עשה כן שלא ברצונם של חכמים.]

רש"י

מפני דוחקא דציבורא הוא - אין לנו לדחוק הציבור ולהביאו לידי עניות בשביל אלו.
או דילמא - דלא ימסרו עובדי כוכבים נפשיהו וליגרבו ולייתו טפי, מפני שמוכרין אותן
ביוקר. ונפקא מינה אם יש לו אב עשיר או קרוב שרוצה לפדותו בדמים הרבה, ולא יפילהו
על הציבור.
בתליסר אלפי דינרי - אלמא משום דוחקא דציבורא הוא.

תלמוד בבלי מסכת גיטין דף נח עמוד א

תנו רבנן: מעשה ברבי יהושע בן חנניה שהלך לכרך גדול שברומי, אמרו לו: תינוק אחד
יש בבית האסורים, יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. הלך ועמד על פתח
בית האסורים, אמר: "מי נתן למשיסה יעקב וישראל לבוזזים?" (ישעיהו מב, כד), ענה
אותו תינוק ואמר: "הלא ה' זו חטאנו לו, ולא אבו בדרכיו הלך ולא שמעו בתורתו" (שם).
אמר: מובטחני בו שמורה הוראה בישראל. העבודה! שאיני זז מכאן עד שאפדנו בכל ממון
שפוסקין עליו. אמרו: לא זז משם עד שפדאו בממון הרבה, ולא היו ימים מועטין עד שהורה
הוראה בישראל. ומנו (ומי הוא)? רבי ישמעאל בן אלישע.

תלמוד בבלי מסכת כתובות דף נב עמודים א-ב

(משנה: נשבית - חייב לפדותה). תנו רבנן: נשבית, והיו מבקשין ממנו עד עשרה בדמיה -
פעם ראשונה פודה, מכאן ואילך, רצה - פודה, רצה - אינו פודה; רבן שמעון בן גמליאל
אומר: אין פודין את השבויין יותר על כדי דמיהם, מפני תיקון העולם.

רש"י

מפני תיקון העולם - שלא ירגילו להעלות על דמיהן.

תוספות ד"ה והיו

... ויש לומר דאפילו לטעמא דלא ליגרו וליתו טפי, לא תקינו שלא יוכל לפדות אדם את



עצמו יותר מכדי דמיון שהרי "עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו" (איוב ב, ד), והכא אשתו כגופו [ברכות כד ע"א].



סיכום

מצוות פדיון שבויים היא מצווה חשובה ומשמעותית, הכוללת בתוכה מצוות רבות שבין אדם לחברו. אולם, אין פודים בכל מחיר: "אין פודין את השבויים ביתר על דמיהן מפני תיקון העולם, שלא יהיו האויבים רודפין אחריהם לשבותם". עם זאת, התירו לפדות תלמיד חכם תמורת כסף רב, ולמרות זאת המהר"ם מרוטנברג לא הסכים שיפדוהו בכסף רב, ומת בכלאו לאחר צער גדול. במהלך הדורות, לקהילות היהודיות היה קשה לעמוד מנגד, ופדו שבויים גם בכסף רב.

כיום מקובל בין מדינות השרויות במצב מלחמה לבצע עסקאות חילופי שבויים. הרב שאול ישראלי טען שלמדינה יש חיוב לפדות שבויי מלחמה, מאחר שהחיילים יצאו למלחמה בשליחות המדינה ומטעמה להגנת העם היושב בציון, ויש הסכם והתחייבות בלתי כתובה, אבל מובנת מאליה, שהמדינה תעשה כל שביכולתה (בגבולות סבירים שאינם פוגעים בביטחונה הכללי) כדי לפדותם במקרה שייפלו בשבי. התחייבות זו דומה להתחייבות לדאוג לרפואתם ולהבראתם של החיילים במקרה של פציעה ונכות. הרב שלמה גורן התנגד בחריפות לעסקאות בהן הוחזרו מספר רב של מחבלים, מחשש לפגיעה בביטחון המדינה, אם כי גם הוא הסכים לבסוף שלמדינה יש התחייבות להשיב את החיילים שנשלחו מטעמה לקרב. הרב יעקב אריאל טען שהשיקולים לפדות שבויים תמורת שחרור מחבלים צריכים להביא בחשבון בעיקר את טובת הציבור, כלומר לדון באיזה מצב יש סיכונים גדולים יותר לביטחון הציבור: בחשיפת הציבור לסכנות נוספות, או בפגיעה באווירת האמון של החיילים בשולחיהם.



יג. סיכון עצמי להצלת הפרט והכלל

מבוא

כל אדם מצווה לעזור ולסייע לאחר הנמצא במצוקה או בסכנה. מי שאינו עושה כן עובר על איסור "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז). כך מדגימה הגמרא (סנהדרין עג ע"א): מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר: "לא תעמד על דם רעך".

האם הנכונות והמחוייבות לעזור ולסייע לנמצא במצב סכנה היא גם כשהמציל מסתכן בעצמו? להלן מספר דוגמאות:

א. מציל בחוף הים, ובוודאי אדם שאינו מוגדר כמציל מקצועי, שנכנס לים הסוער ומסתכן אף הוא.

ב. רופא שמטפל באדם החולה במחלה מסוכנת מאוד ומדבקת.

ג. אדם שנכנס לבית בוער כדי להציל את הלכודים בו.

ד. אדם שהתבקש לתרום איבר מגופו כדי להשתילו בחולה הזקוק לאותו איבר ונמצא בסכנת חיים.

אם התשובה לשאלות ששאלנו תהיה חיובית, ונאמר שמותר לאדם להסתכן כדי להציל חיים של אדם אחר, האם זה יישאר בגדר היתר שאינו חובה, או שנאמר שמוטלת עליו חובה להסתכן למען חברו?

אפשר להרחיב את השאלה - האם יש מקום להבחין בין רמת המחוייבות להסתכן כשהאדם נמצא במקום הסכנה בבחירתו וברצונו, לבין אדם שנקלע לסכנה ללא שרצה בכך? מה הדין כשמדובר בקרב או במלחמה? מצב מלחמה במהותו הוא מסוכן, וכל הנמצאים בו מסכנים את עצמם על מנת לסייע לאזרחים או לחבריהם החיילים. האם מותר להיכנס למצב של ספק סכנה על מנת להציל את האחר מסכנה ודאית, או שזו רק אפשרות שאין חובה לבחור בה? יש לזכור שאם נאמר שאין חובה להסתכן, יהיה קשה לגייס אנשים למלחמה או לפעולת חילוץ אחרת.

האם יש מקום להבחין בין רמת המחוייבות להסתכן לטובת אדם אחר, כשהאדם הנמצא במקום הסכנה נמצא שם בבחירתו או ברצונו, לבין מצב בו אדם נמצא במקום סכנה בשל מלחמה או פיגוע טרור, או שנקלע למצב בשל שליחות לאומית? האם יש הבדל בין סיכון עצמי להצלת יחיד לבין סיכון עצמי להצלת רבים?



א. להצלת יחיד

תלמוד ירושלמי מסכת תרומות פרק ח הלכה י

רבי איסי איתצידי בספסופה. אמר רבי יונתן: יכרך המת בסדינו. אמר רבי שמעון בן לקיש: עד דאנא קטיל ואנא מיתקטיל, אנא איזיל ומשיזיב ליה בחיילא. אזל ופייסון ויהבוניה ליה. אמר לון: ואתון גבי סבן והוא מצלי עליכון. אתון גבי רבי יוחנן אמר לון: מה דהוה בלבבכון מיעבד ליה יתעביד לון. ימטא להווא עמא. לא מטון אפיפסרוס עד דאזלון כולהון.

[תרגום: רבי איסי נתפס אצל גזלנים במקום בשם ספסופה, והיה בסכנה. אמר ר' יונתן: שיכין לעצמו תכריכים. אמר ר' שמעון בן לקיש: או שאהרוג או שאהרג, אלך ואנסה להציל אותו בכח. הלך ופייס את הגזלנים ונתנו לו את ר' איסי. אמר ר' שמעון בן לקיש לגזלנים: בואו לזקן שלנו - ר' יוחנן, והוא יברך אתכם על שהחזרתם אותו. באו לפני ר' יוחנן, אמר להם: מה שרציתם לעשות לו - יעשה לכם. ואכן בא עליהם הכל. לא הספיקו להגיע למקום שנקרא אפיפרוס, עד שכולם נהרגו].

נטילת סיכון לטובת חיי אחר - רשות או חובה?

הרב דוד בן זמרא, שו"ת רדב"ז, חלק ג סימן תרכז (אלף נב)

שאלת ממני אודיעך דעתי על מה שראית כתוב אם אמר השלטון לישראל הנח לי לקצץ אבר אחד שאינך מת ממנו, או אמית ישראל חברך.

יש אומרים [פסקי רבינו מנחם רקאנטי סימן תע] שחייב להניח לקצץ האבר הואיל ואינו מת, והראיה (עבודה זרה כח ע"ב): "חש בעיניו מותר לכוחלה [לרפאותה] בשבת", ומפרש טעמא משום דשורייני דעינא בלבא תליא [הטעם הוא שמאור העין אחוז ומעורה בלב, ויש בכך סכנת חיים]. משמע הא אבר אחר - לא. והשתא יבוא הנדון מקל וחומר: ומה שבת החמורה שאין אבר אחד דוחה אותה היא נדחית מפני פקוח נפש, אבר אחד שנדחה מפני השבת אינו דין שתדחה מפני פקוח נפש? ורצית לדעת אם יש לסמוך על טעם זה.

תשובה: זו מדת חסידות. אבל לדין יש תשובה.

[א] מה לסכנת אבר דשבת שכן אונס דאתי משמאי [זהו אונס שבא מהשמים] ולפיכך אין סכנת אבר דוחה שבת. אבל שיביא הוא האונס עליו מפני חבירו, לא שמענו.

[ב] ותו דילמא [ועוד אולי] על ידי חתיכת אבר אף על פי שאין הנשמה תלויה בו, שמא יצא ממנו דם הרבה וימות, ומאי חזית דדם חבירו סומק טפי, דילמא דמא ידיה סומק טפי

הרב דוד בן זמרא

הרדב"ז (מאות ט"ו-ט"ז), נולד בספרד, נדד לארץ ישראל ומשם למצרים, שם כיהן כארבעים שנה כאב"ד וכראש ישיבה. לאחר מכן חזר לירושלים ולצפת. כתב חיבורים רבים, שהמפורסם שבהם הוא שו"ת הרדב"ז, ובו למעלה מאלפי תשובות.

בגמרא שלפנינו באה לידי ביטוי מחלוקת בין הדעות השונות בשאלה מה היחס לגבי סיכון עצמי לטובת האחר: ר' יונתן סבר שאין למציל להסתכן ולהיכנס לספק סכנה. ר' שמעון סבר שמותר לאדם לסכן עצמו למען הצלת האחר.

דין חילול שבת לצורך רפואה:

ההלכה אומרת שמותר לחלל שבת באיסורי תורה רק בחולה שיש בו סכנה, היינו שיכול למות ממחלתו אם לא נטפל בו מיד. אולם חולה שאין בו סכנה, אף על פי שיש לו איבר בסכנה שאם לא יטפלו באותו איבר הוא יפגע באופן מוחלט ואף יצטרכו לכורתו - בכל אופן אין מחללים עליו את השבת באיסורי תורה.

לכן אמרה הגמרא שעל כאב עיניים מחללים את השבת, כי העיניים משפיעות על הלב, ואם לא יטפלו בעיניים יש בכך סכנת חיים. אולם על סתם איבר שאינו גורם סכנת חיים - לא מחללים את השבת.

ר' מנחם מרקאנטי רצה לפסוק שאדם חייב לאבד איבר למען הצלת חבירו. הוא ניסה ללמוד זאת מקל וחומר מהלכות שבת: השבת יותר חשובה מאיבר של אדם (שהרי לא מחללים את השבת על טיפול באיבר בלבד). על פי זה, אם השבת שהיא חשובה נדחית ומחללים אותה מפני פיקוח נפש, קל וחומר שאיבר של אדם שחשוב פחות מהשבת ידחה מפני פיקוח נפש של חבירו, ויהיה חייב לוותר על איברו כדי להציל את חבירו. זאת, כל עוד הדבר לא מסכן אותו בעצמו.

ר' דוד בן זמרא חולק על דעת הרב רקאנטי, וטוען שאין חובה על האדם לאבד איבר בשביל הצלת חבירו, אלא שהדבר מותר מצד מידת חסידות. ולדבריו, אשרי מי שיעמוד בניסיון כזה ויאבד איבר בשביל חבירו, אף על פי שאינו מוכרח על פי התורה.

הוא דוחה את ההשוואה ואת הקל וחומר שלמד הרב רקאנטי מאיבר בשבת. מהטעמים דלקמן:

א. אין קשר בין הדיון לגבי איבר שנפגע בשבת לבין הדיון על פגיעה לכתחילה של אדם באיבר שלו כדי להציל את חבירו. זאת, כי בשבת מדובר על פגיעה באיבר שקרתה לאדם בשבת באונס משמים ובלי רצונו, ולכן נפסק שיותר על איברו בעל כורחו ולא יחלל את השבת.

אולם, בדיון שלנו השאלה היא האם לחייב אדם מרצונו לפגוע לכתחילה באיבר שלו כדי להציל את חבירו (ולא את עצמו). לכן, אין דמיון בין המקרים ואי אפשר ללמוד מאחד לשני.

[ומה ראית שדם החבר אדום יותר, אולי הדם שלך אדום יותר. חייך שלך חשובים יותר מחיי החבר]. ואני ראיתי אחד שמת על ידי שסרטו את אזנו שריטות דקות להוציא מהם דם ויצא כל כך עד שמת. והרי אין לך באדם אבר קל כאוזן, וכל שכן אם יחתכו אותו.

[ג] ... ותו [ועוד] דכתיב "דרכיה דרכי נועם" (משלי ג, יז), וצריך שמשפטי תורתנו יהיו מסכימים אל השכל והסברא. ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חברו?!

הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות, ואשרי חלקו מי שיוכל לעמוד בזה. ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה [ספק חיינו שלו עדיף ממוות ודאי של חברו]. והנראה לעניות דעתי כתבתי.

הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק י סימן כה פרק ז

השתלת אברים מחיים לחיים. אודות הוצאת והשתלת אברים שהוצאתם מגוף האדם אינו גורר אחריו מוות ודאי, או אפילו אם ודאי הדבר או קרוב לוודאי שלא יגרור אחריו מוות לנדבן. והשאלה היא אם חייב או על כל פנים מותר לו לאדם לנדב אברים כאלה כדי להציל חברו ממוות בטוח אם לא ישתלו בגופו אבר כזה, או דילמא [אולי] שאין כל חיוב וכל מצוה על כך, ולא עוד אלא שיש גם איסור בדבר מעשות זאת לנדב ולהסכים שיחתכו מגופו איזה אבר ואף על פי שזה בא להציל חברו ממיתה. והשאלה מתפשטת גם על הרופא, אם מותר לו לבצע ניתוח כזה.

בכדי לבוא לבירורה של השאלה יש לנו להקדים לברר שתי הלכות, והמה (א) אם חייב, או מותר לו לאדם להכניס את עצמו בספק סכנת נפשות בכדי להציל את חברו הנתון בסכנת נפש, (ב) אפילו אם תמצא לומר שמותר לו להכניס את עצמו בספק סכנת נפשות עבור כך, יש עוד לברר אם זהו דוקא כשיש גם ספק לצד השני שבסופו של דבר יתכן שגם הוא ינצל ולא יאונה לו כל רע, אבל מה שאין כן היכן שברור הדבר שיפסיד בכל אופן שהוא אבר מאבריו על ידי הצלה כזאת שיעשה לחברו, בכל כי האי גוונא [בכגון זה] יש לומר שאסור לעשות זאת, או שעל כל פנים אין עליו כל חיוב על כך גם לא משום מידת חסידות לעשות כזאת, ואפילו היכן שלא יהא כרוך בזה כל סכנת נפש, מכיוון שברור שעל ידי זה יפסיד בוודאות אבר מאבריו...

ולולי דברי הרדב"ז ז"ל היה אפשר לומר להיפך.

[א] דבנדיבת אבר צריך להיקרא יותר חסיד שוטה ממי שמכניס עצמו בספק סכנה, משום דלהכניס עצמו רק בספק סכנה כדי להציל על ידי כך את חברו הנתון בסכנה ודאית, בזה יש לומר דישנו בכך משום מידת חסידות דמאמין בחי העולמים דעל ידי זה שימסור את עצמו עבור לקיים מצוה גדולה של הצלת נפש מישראל, תגן עליו מצוה גדולה זאת שלא תאונה לו למעשה כל רע וגם הוא ינצל ויצא שלם בגופו. אבל מה שאין כן בנתינת רשות

ב. אין לחייב אדם לאבד את אברו בשביל להציל את חברו, כי יש **חשש** שבאופן לא מתוכנן הפגיעה באיבר תסתבך והוא יסתכן. בנוסף, **אין חיוב לאדם להיכנס לספק סכנה** כדי להציל את חברו, שהרי כיוון **ששניהם נכנסים לסכנה**, במה אדום יותר דם חברו מדמו שלו? ג. התורה צריכה להיות דבר הגיוני, ולא מתקבל על הדעת שאדם יהיה **חייב** לפגוע בעצמו כדי להציל את חברו.

ולכן **מסכם** ר' דוד בן זמרא:

לאבד איבר אינו חייב, אך יש מידת חסידות בהתמסרות למען חברו.

אך **להיכנס לספק סכנה** כדי להציל את חברו **אסור**, ואין בכך אפילו מידת חסידות. יש לאדם אחריות לשמור על עצמו, ולכן אין לו להיכנס לסכנה (ואפילו לספק) כדי לנסות להציל את חברו. **זאת, משום שעדיף שיינצל מספק סכנה שלו, מאשר שינסה להציל סכנה ודאית של חברו.**



להוריד ממנו אבר מאבריו כדי להציל חבירו, הרי ברור הדבר שיחסר לו על ידי כך האבר, ולכן בכי האי גוונא [בכגון זה] יש לומר דבזה הוא דיקרא בשם חסיד שוטה כי אין זה דרכי נועם ומשפטי תורתנו הקדושה לא תסכים לכך לתת רשות לאדם לתת הסכמה להחסיר אבר מאבריו דבר שלא ניתן להשבה.

[ב] ולא עוד, אלא דיש לומר ביותר דלא שייך בזה עניין של מדת חסידות. ואם על פי דין אין עליו חיוב על כך, תו [גם] לא שייך בזה הסכמת האדם על כך, כי האדם אינו הבעלים על גופו ואבריו להמיתו או להחסירן ממנו, אלא המה קניינו של הקב"ה, כלשוננו של הרמב"ם בפרק א' מהלכות רוצח הלכה ד', או כלשוננו של הרדב"ז בפרק יח מסנהדרין הלכה ו: "שאינן נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה, כמו שנאמר: 'הנפשות לי הנה' (יחזקאל יח, ד)". וגם לרבות, כלשוננו של שולחן ערוך הגרש"ז [הגאון ר' שניאור זלמן מלאדי, בעל התניא, מייסד חסידות חב"ד] הלכות נזקי גוף סעי' ד', כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער.

[ג] ועוד זאת. אפילו לדעת הרדב"ז שקורא כן בשם מידת חסידות למי שמנדב החסרת אבר מאבריו עבור הצלת חבירו מסכנה ודאית, יש לומר דזהו גם כן דווקא על כגון בדומה למקרה שנשאל שם שהיו דורשים גם לאברו, וההגמון פנה אליו לשם כך ואמר לו שאם יניח לו שיקצוץ לו אבר אחד שאיננו מת, יניח על ידי כך את ישראל חבירו ולא ימיתנו, ומשום כך מכיוון שמלכתחילה דרשו גם אברו התיר הרדב"ז לנדב אותו לשם הצלתו של חבירו וקרא זאת בשם מידת חסידות. אבל כשאין כלל וכלל דרישה שלטונית לאברו של זה, תהא זאת דרישה מהגמון של בשר ודם, או כביכול דרישה שמימית ממלך כל הארץ שהשלטון לפניו, כגון כבנידונו שאין כל דרישה כזאת מהנידב, בכל כגון זאת יש לומר שגם הרדב"ז יודה שאין בזה אפילו משום מידת חסידות לבוא לנדב אברו כדי להציל חבירו מסכנה.

ברם בעיקרא של זאת ההלכה שיותר לאדם לנדב אבר מאבריו למען הצלת חבירו, אף על פי שאינו מחוייב בכך על פי דין, עלינו לבטל דעתנו מפני דעתו של הרדב"ז ז"ל, ומה גם שראיתי להיעב"ץ ז"ל [הרב יעקב בן צבי עמדין] בספרו מגדל עוז באבן בוחן פנה א' אות פ"ג שמחליט גם כן בדומה לזה מדעת עצמו, דמיהת רשות היא ומצוה גרידא להניחו שיקצוץ לו אבר כדי שלא יהרוג חבירו, אם כי מעורר מעין מה שהערנו על הרדב"ז וכותב לאחר מיכן דצריך עיון בסכנת אבר שלפעמים יש בו סכנת כל הגוף ואף על פי שאינו מאברים ראשיים.

הרב אליעזר וולדינברג **חולק** על הרדב"ז, וסובר שההיגיון אומר הפוך ממה שהוא פסק. **לאבד איבר: צריך לאסור**, שהרי לא מתקבל על הדעת שהתורה תחייב אדם להסכים לוותר ב**וודאות** על איברו כדי להציל אחר, שהרי זה **דבר שאינו ניתן להשבה**. אך **להיכנס לספק סכנה** כדי להציל חבירו נראה לומר **שמותר ויש בכך מידת חסידות, כי אין בכך סיכון ודאי**. הגיוני יותר שהתורה תסכים שאדם יכניס את עצמו **רק לספק סכנה**, כדי להציל חבר שבסכנה **ודאית**. זאת, שהרי **אין ודאות שייפגע**, ועוד אפשר שה' יעזור לו וישמור עליו בזכות המעשה הגדול שעשה!

סיבה נוספת לכך **שאסור לאבד איבר** כדי להציל את חבירו, **ואין בכך אף מידת חסידות**: אם התורה אינה מחייבת לאבד איבר כדי להציל את חבירו, לא ייתכן שהדבר ישאר נתון לשיקול דעתו של האדם, כך שאם בכל זאת ירצה יהיה מותר לו לאבד את איברו כמידת חסידות (כפי שכתב רדב"ז). **אין הדבר נתון לשיקול דעתו של האדם, שהרי אין הוא הבעלים על גופו**, אלא הקב"ה ציווה אותו לשמור על גופו, ולכן אין ביכולתו לעשות בו כרצונו.

הערה נוספת על דברי הרדב"ז: ניתן לומר שהרדב"ז התיר דווקא במקרה שבו דרשו את חיי חבירו **וגם את איברו**, שכמידת חסידות יאבד את איברו (כי בכל מקרה רצו לאבדו). אך אם אינם דורשים מראש את איברו - גם הרדב"ז יודה שאסור לו להסכים, אפילו ממידת חסידות.

למעשה, בנושא **איבוד איבר** הרב אליעזר וולדינברג מבטל את דעתו בפני דעת הרדב"ז (פוסק גדול שקדם לו ביותר מ-400 שנה), שסובר שאכן מותר ממידת חסידות לאבד איבר כדי להציל את חיי חבירו. **היוצא מדברינו**, לדעת הרב אליעזר וולדינברג: **לאבד איבר** אינו חייב, אך יש בכך מידת חסידות (כרדב"ז). ואם כן, אם רוצה מותר לו לתרום אחד מאיבריו להשתלה). **להיכנס לספק סכנה** כדי להציל את חבירו אינו חייב, אך רשאי ממידת חסידות להסתכן (לא כרדב"ז).

ב. לטובת הרבים

האם מותר לאדם להכניס עצמו לספק סכנה על מנת להציל אחרים מסכנה ודאית?

הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, משך חכמה, שמות ד, יט

"לך שוב מצרימה כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" - מוכח דאם היו חיים המבקשים את נפשו לא היה צריך לילך להוציא בני ישראל ממצרים, אף על פי שכל ישראל צריכים אליו, אינו צריך להכניס עצמו בסכנה. ומזה יצא לרבינו במשנה (מכות ב, ז), שהגולה לעיר מקלט אינו יוצא לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ולא לעדות נפשות, ואפילו ישראל צריך לו, ואפילו שר צבא ישראל כיוצא בן צרויה אינו יוצא משם לעולם, שנאמר: "אשר נס שמה" (במדבר לה, כה) - שם תהא דירתו, שם תהא מיתתו, שם תהא קבורתו".

הראי"ה קוק, שו"ת משפט כהן, סימן קמד, עמ' שכז-שכח

החובה התדירית למסור נפש היחיד בשביל הכלל היא משום מגדר מילתא והוראת שעה... אנו מוצאים שמותר וחיוב הוא בשביל הצלת כלל ישראל לעבור על ביטול מצות עשה בשב ואל תעשה (... מאסתר ויעל), שמע מינה שאותו הביטחון של ההשגחה העליונה אינו פוטר אותנו כלל מחובת ההשתדלות על הצלת הכלל, בכל היכולת שבידנו, ולה' יתברך שמו נתכנו עלילות איך לקשר את המידות הנראות לנו הפכים: בטחון גמור על קיום האומה מצד אחד וחובת השתדלות בכל מה שיוכל לחזק את קיומה, וק"ו להסיר שום סכנה שתוכל ח"ו להביא עליה השמד וכליו, ה' יצילנו, ואנחנו בהדי כבשי דרחמנא למה לן, [למה לנו להיכנס בכבשוננו של מקום] וחייבים אנו לעשות כל המצוי בידנו. וכיוון שאנו עושים בשביל הצלת כלל ישראל, שהוא יסוד כל התורה כולה, מגמתה ותכליתה, זהו יסוד כל מיני מגדר מילתא שבעולם, והכל כלול בה.

הרב מאיר שמחה מדווינסק דייק מהפסוק על משה, שבו נאמר שהקב"ה הסכים שיילך להוציא את ישראל ממצרים כי מתו כל המבקשים את נפשו (מסיפור הריגת המצרי וקבורתו בחול), את הדבר הבא: אם עדיין היו מחפשים את משה, וכדי להוציא את ישראל ממצרים היה צריך להיכנס לסכנה - לא היה נכנס. ומכאן, שאדם אינו חייב להכניס עצמו לסכנה אפילו בשביל הצלת רבים, ואפילו בשביל הצלת כל ישראל.

דין גלות לעיר מקלט:

כל מי שרצח בשוגג גולה לעיר מקלט. הדבר אינו נובע רק מן החשש שגואל הדם יהרוג את הרוצח על מעשהו; אפילו אם אין גואל דם - הרוצח חייב לגלות כי זוהי כפרתו, ואינו יוצא עד מות הכהן הגדול.

דין 'הוראת שעה':

מדובר בהוראה שבמקרים מיוחדים ניתן להורות לפי שעה בלבד, שלא כפי הדין הנוהג תמיד.

הדבר יכול להופיע בשלוש דרכים:

א. על פי נביא: אף על פי שאין הנביא רשאי לחדש דבר במצוות התורה, בכל אופן אם נביא אמת אומר לעבור על אחת מכל המצוות האמורות בתורה או אף על מצות רבות, בין קלות ובין חמורות, **בהוראת שעה** -

הרב אברהם יצחק הכהן קוק, רבה הראשון של ארץ ישראל, **חלק** על ר' מאיר מדווינסק, לדעתו, אף על פי שאדם מחויב למסור את נפשו או להסתכן רק עבור שלוש מצוות חמורות (עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים), בכל אופן לגבי **הצלת כלל האומה יש חיוב יוצא דופן** שיוצא מכללי ההלכה הרגילים ('הוראת שעה'). שבו **חייב** אדם **להיכנס לסכנה (אפילו ודאית) ואף למות** בשביל הצלת כל ישראל.

'שב ואל תעשה':

כאשר עומדת בפני אדם מצוה הכרוכה גם במעשה של עבירה, התירו חכמים לאדם לקיים את המצוה **במקום צורך**, אף על פי שיעבור גם על העבירה; **אולם, ההיתר אינו בדרך אקטיבית של מעשה חיובי, אלא רק באופן פאסיבי של אי-עשייה ('שב ואל תעשה')**.

יש הבדל בין עבירה שנעשית ברצון ובאופן אקטיבי, לבין עבירה שנעשית על ידי חוסר מעשה אקטיבי.

והראיה שממנה הוא לומד זאת היא שבכמה מקומות בתנ"ך אנו רואים שמותר ואף יש **חיוב לעבור על דיני תורה בצורה פאסיבית** של 'שב ואל תעשה', **על מנת לנסות להציל את כלל ישראל** (כמו אסתר שהיתה צריכה להימצא עם גוי, שזה איסור תורה, כדי להצליח לגרום על ידי

ומסיים הרב קוק בכך שאף על פי שיש לנו הבטחה מהקב"ה שעם ישראל כעם לא יתכלה לעולם, בכל אופן יש חיוב על כל יחיד ויחיד להשתדל ולעשות הכל בשביל הצלת הכלל, ואין הדברים סותרים. אל לנו להיכנס בחשבונות של ההנהגה הא-לוהית ('כבשוננו של מקום'), ועלינו לעשות את תפקידנו הגדול ביותר שהוא תכלית התורה - להציל ולהעצים את עם ישראל.



חיילים המסכנים עצמם להציל את חבריהם

הרב שלמה יוסף זיון, לאור ההלכה, עמ' טו-טז

מנין לנו מצות המלחמה לעזרת ישראל כשהעוזרים מסכנים את עצמם? ...

האם יש להבחין בין יחיד לרבים? נחלקו בדבר שנים מגדולי דורנו, נוחי נפש, מבלי שהאחד ראה את דברי השני. ר' מאיר שמחה מדווינסק, והרא"י קוק. האור שמח [הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, כונה כך על שם ספר אחר שלו - פירוש על משנה תורה לרמב"ם] כתב שאפילו בשביל הצלת רבים אין לו לאדם להכניס עצמו

לספק סכנה. ראייתו הרמב"ם בהל' רוצח... והרא"י קוק בשו"ת משפט כהן (סימן קמד), מאריך הרבה בדבר ומבדיל בין רבים לרבים. סתם רבים - כל זמן שאין שם רוב האומה דינם כיחידים, אבל להצלת כלל ישראל חייב אדם למסור עצמו בתור הוראת שעה ומיגדר מילתא.

חילוץ פצוע משטח מסוכן וחשוף

הרב אליעזר וולדינברג, שו"ת ציץ אליעזר, חלק יג סימן ק

השאלה היא: חייל שנפצע בשדה-המערכה, והוא נשאר מוטל בשטח מסוכן וחשוף לאויב, ואם לא יחישו להוציא אותו מהשטח או להגיש לו עזרה רפואית ימות בוודאי מפצעיו, או אפילו הדבר שקול אם ימות או לא. ומאידך, אלו שימהרו להחיש לו את העזרה מכניסים את עצמם על ידי כך בספק סכנה לפן יפגע בהם אש האויב למרות חיפוי האש שיתנו להם מצידנו. והספק איננו סתם ספק מופשט, אלא הוא ספק מבוסס. על כן השאלה היא אם מחויבים, או על כל פנים מותרים, להכניס את עצמם בספק סכנה כדי להציל את חברם מוודאי סכנה, או אפילו מספק סכנה. או לא, שאינם מחויבים, או גם לא רשאים להכניס את עצמם בסכנה או ספק סכנה עבור כך, בטענה שההלכה היא כי חייל קודמים. ונבוא בע"ה לברר ולפשוט את השאלה.

א. להיכנס לספק סכנה על מנת להציל אחר מסכנה ודאית

הנה הבית יוסף בטור (חושן משפט סימן תכו) מביא בשם הגהות מיימוניות שכותב שבירושלמי תרומות ח, ד מסיק דאפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב. שהרי ר' שמעון בן לקיש עבד עובדא בנפשיה [עשה כך בעצמו] ליכנס בספק סכנה כדי להציל את רב אימי מוודאי סכנה.

למרבות הפלא, למרות שהבית יוסף הסביר סברת הירושלמי, בכל זאת לא הכניס זאת

הרב שלמה יוסף זיון

ירושלים. חסיד חב"ד, למד בישיבת מיר (ברוסיה). עורך האנציקלופדיה התלמודית. מרבני הציונות הדתית ברוסיה ובירושלים. כתב על נושאים רבים ומגוונים. מספריו: 'לאור ההלכה', 'אישים ושיטות', 'המועדים בהלכה'. נפטר בשנת תשל"ח.

אחד מדיני הגולה הוא שאינו יוצא מעיר מקלטו לעולם, אפילו לדבר מצוה ואפילו לעדות בנושא נפשות, ואפילו כל ישראל צריכים לו כדי להצילם מסכנה.

והבין ר' מאיר שמחה מדווינסק שלמרות שבדרך כלל פיקוח נפש של יחיד או של רבים דוחה את כל מצוות התורה, בכל זאת הטעם שאינו יוצא לעזרתם הוא משום שאינו מחויב לסכן עצמו בשביל אחרים.

מצוה לשמוע לו, שנאמר: "אליו תשמעון" (כאלוהו בהר הכרמל, שהתיר להקריב בבמות לשעה). ההיתר קיים דווקא כשהנביא עושה לצורך גדר וסייג (כאלוהו שעשה גדר ותקנה להשיבם בתשובה מעבודה זרה). ב. על פי בית דין: בית דין מכים ועונשים שלא מן התורה על מנת לעשות סייג לתורה; יש להם היתר להלקות מי שאינו מחויב מלקות ואף להרוג מי שאינו מחויב מיתה, אם הם רואים שצריך לחזק את הדבר. ויש שלמדו הדבר מהכתוב: "ובערת הרע מקרבך" (ונחלקו האם היתר זה הוא רק בבית הדין הגדול, הסנהדרין, או גם בכל בית דין של שלושה דינים).

זה להצלת ישראל. וכן יעל עם סיסרא, שעשתה זאת על מנת להצילם להורגו ולהציל את ישראל).

וכך גם בענייננו: אדם צריך למסור נפשו (ולעבור על דין תורה שמוסרים נפש רק על שלוש עבירות חמורות) בשביל הצלת כל ישראל.

כאמור, ראינו לעיל מחלוקת בין ר' מאיר שמחה מדווינסק לרב קוק. הרב שלמה יוסף זיון הסיק מכך השלכה חשובה מאוד לדיון על החיוב להסתכן ואף למסור את הנפש בשעת מלחמה:

לפי ר' מאיר מדווינסק, אדם אינו חייב להיכנס אפילו לספק סכנה בשביל הצלת רבים, ואפילו אם מדובר בהצלת כל ישראל, כמשה במצרים (וראייתו מהרמב"ם בדין גולה לעיר מקלט).

לעומתו, הרב קוק סבר בדיוק להיפך, וטען שיש הבדל בין החיוב להציל יחיד או יחידים מִישראל, שאין חיוב לאדם להיכנס לסכנה כדי להצילם, לבין הצלת כל ישראל או רובם, שמשום גדול החשיבות של עם ישראל כולו, יש לאדם חיוב יוצא דופן להיכנס לסכנה ואף למסור את נפשו כדי להצילם (כמו במלחמה, שנלחם להגן על כל עם ישראל).

ההלכה בשולחנו הטהור, לפסוק ולהדגיש שצריך להכניס עצמו אפילו בספק סכנה כדי להציל חבריו מסכנה ודאית. וגם הרמ"א לא הביא מזה.

ובמקום אחר הארכתי בזה, וגם כתבתי שמהירושלמי בעצמו אין הכרח לכך, כי יש לומר דבזה גופא נחלקו ר' יונתן ור' שמעון בן לקיש, ואין הוכחה איפוא שהלכה כר' שמעון בן לקיש, ור' שמעון בן לקיש גופיה [עצמן] גם כן יש לומר שעשה כן רק משום מידת חסידות. וגם אין הוכחה שהירושלמי מיירי [מדבר] בכלל בספק השקול. והא ראייה שלמעשה שידל אותם ר' שמעון בן לקיש והניחוהו.

באופן שיוצא לנו שלהלכה למעשה, אין חיוב להכניס עצמו בספק סכנה מבוססת כדי להציל את חבריו מוודאי סכנה, ולא עוד אלא דהרדב"ז בתשובתו על כך (בסי' תרכ"ז) כותב דהעושה כן הרי זה חסיד שוטה משום דספיקא דידיה עדיף מוודאי דחבריה.

ואם כן לכאורה יש להחיל את כל האמור במסקנת ההלכה על נידון שאלתנו, ולומר שלא מיבעיא [שלא צריך לומר] שאינם מחוייבים להכניס את עצמם בספק סכנה משום ספק סכנה של חבריו החייל, ויתכן גם שאפילו אינם רשאים בכך, אלא אפילו להכניס את עצמם בספק סכנה משום ודאי סכנה של חבריו החייל גם כן אינם מחוייבים, ולפי הרדב"ז, העושה כן הרי זה חסיד שוטה.

אולם בהתבוננות ובחדירה יותר מעמיקה בנבכי ההלכה נמצא שלא כן הדבר, ובמלחמה ההלכה בזה אחרת.

ב. סיכון בשעת מלחמה

במסכת שבועות דף ל"ה ע"ב אמרין: "אמר שמואל: מלכותא דקטלא חד משיתא [רש"י: באנגריא דעבודת המלך] לא מיענשא...", וכותבים התוס', דבהוצאת למלחמת הרשות קאמר.

למדנו מזה שהמלכות או הכח השולט בעם ואחראי לביטחונם רשאי להכניס עם רב לסכנת מלחמה, ואפילו במלחמת הרשות, שהיא כפי שמגדירה הרמב"ם בפ"ה ממלכים ה"א: "המלחמה שנלחם המלך עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמעו".

הנצי"ב ז"ל בפירושו על התורה (העמק דבר, בראשית ט, ה) מסביר עניין זה, וכוללו בפירוש הכתוב: "מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם", וזה לשונו:

פירש הקב"ה, אימתי האדם נענש? בשעה שראוי לנהוג באחיו. מה שאין כן בשעת מלחמה ועת לשנוא, אז עת להרוג ואין עונש על זה כלל, כי כך נוסד העולם. וכדאיתא בשבועות מלכותא דקטלא חד משיתא לא מיענש, ואפילו מלך ישראל מותר לעשות מלחמת הרשות אף על גב שכמה מישאל יהרגו על ידי זה, עד כאן לשונו (ויעוין שם גם בהרחב דבר).

הגדרה אחרת מגדיר בזה בספר משפט כהן (סי' קמ"ג) והוא: כי ענייני הכלל במלחמות

בירושלמי (מובא לעיל במקור הראשון של חלק א') ישנה מחלוקת בין ר' יונתן ור' שמעון בן לקיש, בשאלה אם מותר/צריך להסתכן כדי ללכת להציל את רבי איסי מהגזלנים.

ר' יוסף קארו בספרו ה'בית יוסף' למד משם שהלכה כר' שמעון, ולכן אדם חייב להכניס עצמו בסכנה כדי להציל את חבריו.

אולם, ר' יוסף קארו לא פסק זאת הלכה למעשה בספרו השולחן ערוך.

והוסיף על כך הרב אליעזר וולדינברג שאכן אין ללמוד מכך למעשה, משתי סיבות: 1. בירושלמי לא מוכח שהלכה כר' שמעון, שהרי זו מחלוקת עם ר' יונתן. 2. גם לפי ר' שמעון בעצמו, לא מוכח שיש חייב לסכן את עצמו, כי אפשר שר' שמעון עשה זאת רק ממידת חסידות.

לכן פסק הרב וולדינברג למעשה שבהצלת יחיד אין חיוב לאדם להכניס את עצמו לספק סכנה כדי להציל את חבריו, ולדעת הרדב"ז (שלמדנו לעיל בחלק א') יש בכך גם איסור, ומי שעושה זאת הוא חסיד שוטה (ולכאורה כך היה צריך לפסוק גם במקרה של מלחמה).

אלא שלהלכה יש הבדל מהותי בין מציאות של סכנה רגילה לבין מציאות של מלחמה, שבה ההלכה שונה.

והראיה: נאמר בגמרא (מסכת שבועות דף לה עמוד ב) שמלכות שיוצאת למלחמת רשות (כמו שהסביר שם תוספות), היינו רק כדי להרחיב את הממלכה, אף שבמלחמה זו נהרגים בגלל זה אנשים רבים - אינה נענשת על זה.

ומסביר יפה הנצי"ב, שהטעם שהתורה לא מענישה על זה אף על פי שלכאורה המלכות גרמה להם למות על ידי יציאה למלחמה, משום שזה טבע העולם, וכך נהוג להתנהג בשעת מלחמה (שהרי אם יהיה אסור להיכנס לסכנה, או שאדם לא יציל את חבריו, איך ניתן יהיה לצאת למלחמות בשעת הצורך?!).



יוצאים הם מהכלל דוחי בהם, שהרי גם מלחמת רשות מותרת היא, ואיך מצינו היתר להכניס נפשות רבות בסכנה בשביל הרווחה, אלא דמלחמה

והלכות ציבור שאני וכו' ואי אפשר ללמוד מזה למקום אחר, עיין שם.

יוצא לנו מדבריהם של הגאונים האמורים, כי לפנינו שתי הגדרות והסברות על הדינים המיוחדים שישנם בזה במלחמה, והמה (א) מפני שכך ועל יסוד זה נוסד העולם. (ב) מפני דהלכות ציבור והנהגת המדינה שאני. זאת אומרת שזהו משום תקנת והבטחת העם והמדינה.

בהיות וכן שלמדנו מהאמור דמלחמה שאני, מסתבר לומר דכשם שאי אפשר ללמוד מהמותר במלחמה שיהא מותר גם למקום אחר, כך אי אפשר גם ללמוד מהאסור במקום אחר שיהא אסור גם גבי מלחמה. זאת אומרת, דכשם שהכלל של "וחי בהם" לא חל במלחמה, כך מסתבר לומר שגם הכלל של "וחי אחיך עמך", שדורשים חייך קודמים, גם כן לא חל במלחמה, אלא כל אנשי המלחמה כאיש אחד מחוייבים למסור כל אחד ואחד את נפשו בעד הצלת חיו של משנהו. וגם דבר זה נכנס גם כן בכללי הלכות ציבור, ובגדר הנהגת המדינה ותקנתה...

דין התורה בזה הוא שבמלחמה ובשדה קרב אין דין של "וחי בהם" ואין דין של "חייך קודמים", אלא כשם שפוסק הרמב"ם בפרק ז מהלכות מלכים הלכה טו: "דמאחר שיכנס בקשרי המלחמה ישען על מקוה ישראל ומושיעו בעת צרה וישים נפשו בכפו ולא יירא ולא יפחד ולא יחשוב לא באשתו ולא בבניו אלא ימחה זכרונם מלבו ויפנה מכל דבר למלחמה", כך הדין הוא שצריך למחות מלבו זכרונם הפרטי ולהתאחד כגוף מרכזי אחד עם כל חבריו הלוחמים והנמצאים בשדה הקרב, באופן שכל אחד ואחד מחוייב לחרף נפשו להציל את חבריו מסכנה, אפילו כשמכניס את עצמו על ידי כך בוודאות לידי ספק סכנה, ולא רק כשחבירו נמצא בסכנה ודאית, אלא גם לרבות אפילו כשנמצא בספק סכנה. ואז יעשה ד' נפלאות שלמעשה ינצלו כולם, ויקויים בכל אחד מהם הבטחת הרמב"ם שם בסיום ההלכה, באומרו ובקובעו: "וכל הנלחם בכל לבו בלא פחד ותהיה כוונתו לקדש את השם בלבד, מובטח לו שלא ימצא נזק ולא תגיעהו רעה, ויבנה לו בית נכון בישראל ויזכה לו ולבניו עד עולם ויזכה לחיי העולם הבא, שנאמר: "כי עשה יעשה ה' לאדוני בית נאמן, כי מלחמות ה' אדוני נלחם ורעה לא תמצא בך מימך... והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך" (שמואל א כה, כח-כט).



מקורות

רמב"ם הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק א הלכה יד

כל היכול להציל ולא הציל עובר על "לא תעמוד על דם רעך" (ויקרא יט, טז). וכן הרואה את

הרב קוק (בספרו 'משפט כהן') כתב טעם נוסף, שהוא כלל חשוב ביותר: **להלכות ציבור וענייני הכלל והמדינה יש כללי הלכה שונים**. וזאת, שהרי אי אפשר לנהל מדינה או עם בצורה שבה מתנהל אדם פרטי. ופעמים רבות, לצורך הצלחת הכלל והצלחתו יש צורך במסירותו של היחיד למען הכלל, דבר שלא קורה בדרך כלל בין יחיד ליחיד (שהרי ברור שלכלל יש ערך עליון יותר מלכל יחיד לבדו!).

לפיכך, בהצלת יחיד למען יחיד התורה אינה מחייבת להיכנס לסכנה למען האחר, כי לכל אחד יש חיוב של "וחי בהם", וממילא כל אחד מחויב גם לכלל של "חייך קודמים לחיי חברך". אולם **במלחמה**, שהיא עניין כללי וגם מנהג העולם - אין הדבר כן, אלא **יש חיוב על כל אחד למסור את נפשו להצלת המלחמה** (שהרי יוצא מתוך ידיעה שאפשר שימות) וגם **להצלת חבריו במלחמה**.

לפיכך מסיים הרב וולדינגברג שבמלחמה אין נוהגים כמו הכלל הרגיל שמצוה על כל אחד של "וחי בהם" ושל "חייך קודמים לחיי חברך". אלא עליו להסיר מעליו כל מחשבה פרטית (על אשתו, ילדיו ואף על חייו), ולהתמסר כל כולו במסירות נפש למשימה הכללית שלפניו ולעזרת חבריו. ולכן, **במלחמה חייב להיכנס לסכנה** לא רק כשחבירו בסכנה ודאית, אלא **אף כשחבירו רק בספק סכנה**. זוהי כל מהות המלחמה - ההתמסרות בה לטובת הכלל.

חבירו טובע בים או ליסטים באים עליו או חיה רעה באה עליו ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו ולא הציל, או ששמע גוים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנין לו פח ולא גלה און חבירו והודיעו, או שידע בגוי או באנס שהוא קובל על חבירו ויכול לפייסו בגלל חבירו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכל כיוצא בדברים אלו, העושה אותם עובר על "לא תעמוד על דם רעך".

בית יוסף חושן משפט סימן תכו

בפרק א' מהלכות רוצח (ה"ד). וכתבו רבינו בשביל מה שכתב: "שאם שמע גוים או לסטים מחשבים עליו רע צריך לגלות און חבירו או לפייס הגוי" וכתבו הגהות מיימונית (דפ' קושטא) עבר על לא תעמוד וכו' בירושלמי מסיק אפילו להכניס עצמו בספק סכנה חייב, עד כאן. ונראה שהטעם מפני שהלה ודאי והוא ספק.



סיכום

הצלת יחיד

הרדב"ז פסק שאדם רשאי ממידת חסידות לפגוע פיזית בגופו על מנת להציל את חברו, אך איננו חייב לעשות כן. אולם, כאשר המציל מסכן בכך את חייו, אסור לו להציל את חברו, והמציל ייחשב לחסיד שוטה.

הרב אליעזר וולדינברג ראה את הדברים הפוך: כשאדם תורם איבר מגופו הוא בוודאי פוגע בגופו ולכן נחשב חסיד שוטה, מה גם שגופו אינו ברשותו. אך אדם שמסכן עצמו לטובת חברו, מאמין שגם הוא יציל את הסכנה, ולכן הוא רשאי להסתכן. אמנם, לבסוף הרב וולדינברג מקבל את עמדת הרדב"ז.

הצלת רבים

הרב ש"י זין טען שלדברי המשך חכמה אין חובה להסתכן גם אם מדובר בהסתכנות למען הצלת כלל ישראל. אולם, הראי"ה קוק טען שלמען הצלת כלל ישראל אדם חייב למסור עצמו. יש מקום להבחין בין מקרה שבו הסכנה נובעת מסיבה צדדית אחרת (גואל הדם, שיכול לפגוע אף בשר הצבא) שאז אין ליחיד להסתכן, לבין סיכון מעצם העובדה שמדובר במצב של מלחמה, שאז הכול נמצאים בסכנה. הרב אליעזר וולדינברג פסק שחובה על החיילים להסתכן בקרב, שהרי כך סדר העולם בעת מלחמה, והדבר הוא לטובת האומה. לדברי הרב וולדינברג, בשעת מלחמה כל הלוחמים מחוייבים למסור נפשם בעד חבריהם. כך אופיה של מלחמה, וכן הדין בה.

גאונים וראשונים (עד גירוש ספרד)

תשובות הגאונים (הרכבי)

גאוני בבל שלחו תשובות רבות לשאלות בהלכה. תשובות אלה נפוצו בקרב הציבור, ובמשך הזמן נאספו בידי עורכים שונים. החכם אברהם אליהו הרכבי העתיק, סידר ותירגם מאות תשובות שנמצאו בספריית פטרסבורג, מתוך מספר כתבי-יד. הקובץ מכונה: תשובות הגאונים (הרכבי).

הרב משה בן מימון

הרמב"ם (מאה י"ב), מצרים. פרשן המשנה, גדול הפוסקים, מחבר משנה תורה. כתב תשובות הלכתיות רבות לכל העולם היהודי. פילוסוף, מחבר ספר מורה הנבוכים, מילות ההגיון, אגרת תימן, ועוד. מדען ורופא.

הרב משה בן נחמן

הרמב"ן (מאה י"ג), ספרד, ארץ ישראל. גדול התורה בדורו, ומתלמידיו הרשב"א והרב אהרן הלוי (הרא"ה). הרמב"ן עלה לארץ ישראל על אף הסכנות, ושם חידש את הישוב היהודי בירושלים. שלט בכל מקצועות התורה, בנגלה ובנסתר. חיבוריו הם על התנ"ך, על מסכתות הגמרא, על הרי"ף (מלחמות ה'), ספר שו"ת וספר דרשות. עסק גם ברפואה.

הרב שלמה בן אדרת

הרשב"א (מאה י"ג), ספרד. תלמידם של רבנו יונה והרמב"ן. כתב מאות תשובות בהלכה - שו"ת הרשב"א, וחיבר חידושים למסכתות הגמרא.

הרב אשר בן יחיאל

הרא"ש (מאות י"ג-י"ד), אשכנז וספרד. תלמיד המהר"ם מרוטנברג, נאלץ לברוח מאשכנז לספרד, והכיר את מנהגי המקומות. מגדולי הפוסקים בדורו ובכלל. חיבר את פסקי הרא"ש לגמרא, וכן ספר תשובות. בנו-תלמידו, הרב יעקב, חיבר את ספר 'ארבעה טורים', שם מובאות דעותיו של הרא"ש להלכה.

אחרונים (מגירוש ספרד עד שנת תר"ע)

הרב יוסף קארו

(מאות ט"ו - ט"ז), צפת, ארץ ישראל. חיבר פירוש בית יוסף, על ספר 'ארבעה טורים' שחיבר הרב יעקב בן רבנו אשר. ספרו 'שולחן ערוך', הפך לספר הפסק המחייב בכל בית ישראל, יחד עם הגהות הרב משה איסרליש, הרמ"א. חיבר עוד: כסף משנה על הרמב"ם, שו"ת בית יוסף ושו"ת אבקת רוכל. עסק גם בחכמת הקבלה.

הרב משה איסרליש

הרמ"א (מאה ט"ז), קרקוב, פולין. שימש אב בית דין, ראש ישיבה ורב בקרקוב. הוסיף הגהות "מפה" על ספר שולחן ערוך שחיבר הרב יוסף קארו, ופסיקותיו הן ההלכות הפסוקות בקהילות אשכנז. ספרים נוספים: דרכי משה על הטור, ספר שו"ת, תורת העולה, תורת חטאת, ועוד.

הרב דוד בן זמרא

הרדב"ז (מאות ט"ו-ט"ז), נולד בספרד, נדד לארץ ישראל ומשם למצרים, שם כיהן כארבעים שנה כאב"ד וכראש ישיבה. לאחר מכן חזר לירושלים ולצפת. כתב חיבורים רבים, שהמפורסם שבהם הוא שו"ת הרדב"ז, ובו למעלה מאלפיים תשובות.

הרב שלמה לוריא

המהרש"ל (מאה ט"ז), פולין. מחבר הספר 'ים של שלמה' על מסכתות הש"ס, וחיבורים נוספים.

הרב יעקב עמדין (מאה י"ח), גרמניה. אחד מגדולי הרבנים בדורו, למד אצל אביו, בעל ה'חכם צבי'. בין ספריו: לחם שמים, פירוש למשנה, פירוש לסידור, סידור בית-אל, ושו"ת שאילת יעב"ץ.

הרב יחזקאל בן יהודה לנדא (מאה י"ח), פולין, צ'כיה. למד וכיהן תחילה ברבנות בפולין. לימים שימש כרב של קהילת פראג וקהילות בואמיה. בפראג ייסד ישיבה שהיתה למרכז תורה גדול, אליו פנו מכל רחבי אירופה. תשובותיו הרבות פורסמו בספרו שו"ת 'נודע ביהודה' (שני חלקים), וחיידושו לש"ס פורסמו בספר צל"ח ('ציון לנפש חיה'). חיבר פירוש על השולחן ערוך בשם 'דגול מרובה'.

הרב יוסף שאול נתנזון (מאה י"ט), אוקראינה. היה אחד הרבנים המשיבים המפורסמים בדורו. כתב חיבורים רבים, ביניהם שו"ת 'שואל ומשיב', וספרי פירושים על התנ"ך, על השולחן ערוך, על המשנה, ועוד.

הרב חיים פלאגי (מאה י"ט), איזמיר, תורכיה. היה אב בית הדין באיזמיר, ולאחר מכן הרב הראשי שם. נתפרסם מאד בחיבוריו, הכוללים למעלה משמונים חיבורים על קשת רחבה של נושאים - תלמוד, תנ"ך, קבלה והלכה. עשרות מספריו נדפסו, אך רובם עדיין נותרו בכתב יד.

אחרונים (בין השנים תרע"א-תש"ע)

הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק ליטא. כיהן כרבה של העיר דווינסק כארבעים שנה. כתב חידושים על הרמב"ם ('אור שמח') ופירוש על התורה ('משך חכמה'), וכן חידושים על הש"ס. נפטר בשנת תרפ"ו.

הרב ישראל מאיר הכהן מראדין ראדין, פולין (כיום: ביילורוסיה). חיבורו הראשון: ספר חפץ חיים על הלכות לשון הרע, ועל שמו כונה כבר בחייו, 'החפץ חיים'. עוד מחיבוריו: אהבת חסד - נושאים שבין אדם לחברו, וספרים בהלכות קודשים ומקדש, ספרי מוסר, ועוד. ספרו משנה ברורה, על שו"ע או"ח, התקבל מאד בקהילות אשכנז. נפטר בשנת תרצ"ג.

הרב אברהם יצחק הכהן קוק הראי"ה קוק, ירושלים. מייסד הרבנות הראשית ורבה הראשון. מייסד וראש ישיבת 'מרכז הרב' בירושלים, המשמשת עד היום מרכז גדול ללימוד תורה בציונות הדתית. גדול תלמידי החכמים ורבני ארץ ישראל בדורות האחרונים, גאון שעסק בכל מקצועות התורה. כתב ספרי שו"ת והלכה, ספרי אמונה ועוד. כתביו והגותו הם ספרי בסיס ויסוד למשנת הציונות הדתית. נפטר בשנת תרצ"ה.

הרב שמעון שקופ רוסיה. שימש כראש ישיבת גרודנא ברוסיה. שיעוריו ודרך לימודו התבססו על ניתוח משפטי של עקרונות הסוגיה וההלכה. ספרו המפורסם הוא 'שערי יושר', העוסק בנושאים עקרוניים, כמו: ספקות, קניינים ועוד. תלמידיו סיכמו את שיעוריו, שהודפסו תחת השם 'שיעורי ר' שמעון שקופ'. נפטר בשנת ת"ש.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל ירושלים. כיהן כרבה הראשי של תל-אביב, ואח"כ כרבה הראשי הספרדי של ארץ ישראל והראשון לציון. כתב תשובות רבות המכונסות בשו"ת 'משפטי עוזיאל', וכן דרשות ודברי הגות. נפטר בשנת תשי"ג.

הרב שלמה יוסף זיון ירושלים. חסיד חב"ד, למד בישיבת מיר (ברוסיה). עורך האנציקלופדיה התלמודית. מרבני הציונות הדתית וברוסיה וירושלים. כתב על נושאים רבים ומגוונים. מספריו: 'לאור ההלכה', 'אישים ושיטות', 'המועדים בהלכה'. נפטר בשנת תשל"ח.

הרב משה פיינשטיין	היה גדול הפוסקים בארה"ב, והשיב תשובות לכל העולם היהודי. חיבר את ספרי שו"ת אגרות משה, בהם אלפי תשובות. היה ראש ישיבת תפארת ירושלים, בניו יורק. חידושיו לש"ס בספריו דברות משה. נפטר בשנת תשמ"ו.
הרב שלמה טנא	בני ברק. שימש כרבה הראשון של באר שבע, ואח"כ שימש כאב בית דין בבית הדין בתל אביב. חיבר את סדרת הספרים 'ברכת שלמה'. נפטר בשנת תשמ"ו.
הרב שלמה גורן	הרב הראשי הראשון לצה"ל, רבה של תל אביב, והרב הראשי לישראל (תשל"ג-תשמ"ג). תלמיד חכם חריף ונועז, עסק רבות בשאלות חדשות - צבא, מדינה וחברה. חוקר הר הבית. מספריו: 'תורת המועדים', שו"ת 'משיב מלחמה' (שלושה כרכים), 'הר הבית', 'הירושלמי והגר"א', 'תורת המדינה', 'משנת המדינה', 'תורת הרפואה' ועוד. נפטר בשנת תשנ"ה.
הרב שאול ישראלי	נולד בסלוצק (בלארוס), ממנהיגי הציונות הדתית, שימש כרבו של כפר הרואה, דיין, חבר מועצת הרבנות הראשית וראש ישיבת מרכז הרב (לאחר הרצ"ה). עסק רבות בענייני מצוות התלויות בארץ, והיה מומחה בתחום זה. נפטר בשנת תשנ"ה.
הרב שלמה זלמן אויערבך	היה ראש ישיבת 'קול תורה' בירושלים במשך כששים שנה. מחשובי פוסקי ההלכה בדור האחרון. התמודד רבות עם שאלות הלכתיות בתחומי הרפואה, המדע והטכנולוגיה. נפטר בשנת תשנ"ה.
הרב חיים דוד הלוי	רבה של תל אביב וראש אבות בתי הדין. לפני כן רבה של ראשון לציון. חיבר ספרים רבים: מקור חיים השלם - חמישה כרכים תמצית הלכות השולחן ערוך, עם מבוא והגות בכל נושא. קיצור מקור חיים - הוא קיצור של מקור חיים השלם. כתב תשובות רבות בסדרות הספרים שו"ת עשה לך רב, ושו"ת מים חיים. חיבר עוד ספרים על פרשות השבוע, הלכות סנהדרין ועוד. נפטר בשנת תשנ"ח.
הרב יהודה גרשוני	ארה"ב-ירושלים. נודע בשם 'העילוי מגרודנה'. תלמידו של הראי"ה קוק. ראש ישיבת 'ארץ ישראל' בניו יורק. כתב ערכים באנציקלופדיה התלמודית. מספריו: 'קול צופיר', 'משפט המלוכה', 'חוקת הפסח', 'שיטה מקובצת על מסכת פסחים' ועוד. נפטר בשנת תש"ס.
הרב אליעזר יהודה וולדינברג	כיהן כאב בית דין בירושלים עשרות שנים. כתב את עשרים ושניים כרכי שו"ת ציץ אליעזר. עסק רבות בשאלות רפואה והלכה. בקום המדינה כתב את הספר 'הלכות מדינה', העוסק בשאלות הלכה ומדינה. נפטר בשנת תשס"ז.
הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא	ירושלים. שימש כדיין בבית הדין הגדול בירושלים במשך עשרות שנים, והיה מהדיינים הבולטים והחריפים. הרב הראשי לישראל (תשמ"ג-תשנ"ג). ראש ישיבת 'מרכז הרב' בירושלים, וממנהיגי הציונות הדתית. מספריו: מנחת אברהם - על סוגיות רבות בש"ס, שיעורים על המסכתות, ועוד. נפטר בשנת תשס"ח.
הרב מרדכי אליהו	ירושלים. דיין בבית הדין הגדול ומקובל. כיהן בתפקיד הראשון לציון והרב הראשי לישראל (תשמ"ג-תשנ"ג). ממנהיגי הציונות הדתית. השיב תשובות הלכתיות רבות מאד. מספריו: דרכי טהרה, שו"ת הרב הראשי, שו"ת דברי מרדכי, ועוד ספרי דרשות. נפטר בשנת תש"ע.

בני זמננו

הרב עובדיה יוסף ירושלים, הרב הראשי הספרדי, הראשון לציון, דיין, גדול הפוסקים הספרדים בדורנו, מנהיג רוחני. חיבר ספרי שו"ת ומחשבה רבים. מספריו: יביע אומר, יחוה דעת, חזון עובדיה, ענף עץ אבות.

הרב משה שטרנבוך ראש אב בית הדין של העדה החרדית בירושלים החל משנת תשס"ג. למד בישיבת חברון. עמד בראשותם של מספר ישיבות וכוללים בארץ. שימש במשך שנים כראש הקהילה החרדית ביוהנסבורג. מספריו המפורסמים: 'תשובות והנהגות' ו'מועדים וזמנים'.

הרב נחום אליעזר רבינוביץ ראש ישיבת ההסדר ברכת משה, מעלה אדומים. פוסק ומפרש הרמב"ם. מספריו: יד פשוטה על ספרי הרמב"ם, מלומדי מלחמה, שו"ת שיח נחום.

הרב אהרן ליכטנשטיין ראש ישיבת הר עציון באלון שבות. חתנו של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, ותלמידו המובהק. דרכו הלימודית קרובה לשיטת בריסק. פוסק ואיש הגות. ספריו הם חידושים ושיעורים שנתן על מסכתות שונות בש"ס, על קונטרס 'דינא דגרמי' של הרמב"ן, ועוד. ממנהיגי הציונות הדתית.

הרב זלמן נחמיה גולדברג היה חבר בית הדין הגדול, כיום אב בית דין 'הישר והטוב' לענייני ממונות. מעורכי האנציקלופדיה התלמודית.

הרב ישראל מאיר לאו בעבר הרב הראשי של העיר נתניה, של תל אביב, ולימים הרב הראשי האשכנזי לישראל (תשנ"ג-תשס"ג). כיום הרב הראשי של תל אביב. את תקופת השואה עבר כילד, ועם עלותו ארצה למד בישיבת 'קול תורה' בירושלים, בה נקשר מאוד לראש הישיבה הגרש"ז אויערבך זצ"ל.

הרב יעקב אריאל רב העיר רמת גן. שימש בעבר כראש ישיבת 'ימית' בגוש קטיף, וכרב במושב כפר מימון וראש הישיבה שם. ממנהיגי הציונות הדתית. תלמידם של הרב ה'נזיר', הרב שאול ישראלי, והרב אברהם שפירא. חיבר את סדרת ספרי השו"ת 'באהלה של תורה' (חמישה כרכים), ופרסם מאמרים רבים.

הרב שלמה דיכובסקי רב בתל אביב, שימש כדיין בבית הדין הגדול במשך שנים רבות, נחשב מבכירי הדיינים. פרסם מאמרים הלכתיים רבים במגוון נושאים, כגון: הפריה מלאכותית, גיור, סרבנות גט, דיני ממונות ועוד.

הרב צבי שכתר ראש ישיבה ב'ישיבה-יוניברסיטי' בארה"ב, תלמיד מובהק של הגרי"ד סולובייצ'יק. כתב ספרים בהם הוא מביא מתורת רבו, וספרים אחרים בהם מובאים חידושי שלו.

הרב אליהו בקשי דורון בעבר הרב הראשי לישראל (תשנ"ג-תשס"ג). קודם לכן שימש כרב העיר בת-ים וכרב העיר חיפה. ראש מוסדות "בנין אב" בשכונת רמת שלמה בירושלים.

הרב שלמה אבינר רב ביישוב בית אל וראש ישיבת עטרת כהנים בירושלים. למד בישיבת מרכז הרב אצל הרב צבי יהודה קוק. מהרבנים הבולטים בציונות הדתית. הוציא ספרים רבים בתחומים שונים, בהם הלכה, תנ"ך, זוגיות, חינוך ועוד.

הרב אליעזר מלמד	רב היישוב הר ברכה, וראש ישיבת ההסדר הר ברכה. בנו של הרב זלמן מלמד, ראש ישיבת בית אל. מחבר סדרת הספרים 'פניני הלכה'. עורך כמה מספרי ר' צדוק הכהן מלובלין. מהדיר ספר השל"ה במהדורתו החדשה.
הרב אורי סדן	למד בישיבת ההסדר בירוחם, ולאחר מכן עמד בראש כולל בעיר שוהם. כיום משמש כרב היישוב נוב שברמת הגולן.
רבני מכון משפטי ארץ	שו"ת משפטי ארץ בנושאים: עבודה, גזל, נזיקין, זכויות יוצרים; נכתב ע"י רבני מכון משפטי ארץ, עפרה.