הלכה · מחברי זמננו

פניני הלכה - ליקוטים ב'

הרב אליעזר מלמד

ספריית אור ברסלב · or-breslev.co.il

פניני הלכה - ליקוטים ב'

הרב אליעזר מלמד

מקור הטקסט: אור ברסלב

לקריאה באתר, עם המפרשים והמקורות ליד כל שורה: https://or-breslev.co.il/library/פניני-הלכה-ליקוטים-ב/
הקובץ נוצר ב־21 בנובמבר 2026 מגרסה v39-202611200317 של הספרייה.

תוכן העניינים

א - בין אדם לחבירו 7
א - ואהבת לרעך כמוך 7
ב - תוספת הסבר 7
ג - ואהבת לרעך - כיצד? 8
ד - איסור שנאה 9
ה - היחס לרשע 10
ו - לא תקום ולא תטור 11
ז - עצירת הריב 12
ח - לדבר או לסלוח ולא לשנוא 13
ט - בצדק תשפוט עמיתך - הוי דן את חברך לכף זכות 13
י - פרטי ההלכה אימתי מצווה לדון לכף זכות 14
כ - כופים על מידת סדום 22
ב - הלכות אמירת אמת 27
א - מעלת האמת 27
ב - איסורי השקר השונים 28
ג - שני סוגי שקר 29
ד - גנות השקר 31
ה - דוגמאות לדברי שקר 32
ו - שפת אמת תכון לעד 32
ז - מדבר שקר תרחק בבית-הדין 33
ח - חובת הדיינים להגיע לאמת 34
ט - המקיים דבריו ומחוסר אמנה 34
י - הן צדק במסחר 35
ג - הלכות גניבת דעת 45
א - גניבת-דעת 45
ב - מקור איסור גניבת-דעת 46
ג - דוגמאות של גניבת-דעת 47
ד - גניבת-דעת בהזמנה לסעודה 48
ה - הזמנה פיקטיבית 49
ו - גניבת דעת גוי 50
ז - מקרים גבוליים 50
ח - מתי מותר לגנוב דעת 51
ד - הלכות גניבה 52
א - גניבה וגזילה 52
ב - גזל וגניבה מגוי 53
ג - דברים פעוטים 53
ד - שואל שלא מדעת 54
ה - מעילים שנתחלפו 55
ו - לקיחת אוכל מחתונה 56
ז - חפצי מצווה 57
ח - ספרים 58
ט - ספרייה ציבורית 59
י - גניבה כדי להינצל ממיתה ברעב 59
ה - מצוות הלוואה 66
א - יסודות המצווה 66
ב - מהו שיעור ההלוואה 67
ג - משך זמן ההלוואה 68
ד - הלוואה בריבית והיתר עסקה 69
ה - האם הנמצא באוברדרפט עובר באיסור ריבית 70
ו - האם בנקאי ובעל מכולת צריכים להלוות? 71
ז - אין להשתמש בהלוואה לצורך מותרות 72
ח - להלוות לאנשים נאמנים ובאופן בטוח 73
ט - אין לפחד מלהלוות 74
י - מה עדיף, מספר הלוואות קטנות או אחת גדולה? 75
ו - מהלכות צדקה 79

א - מצוות הצדקה 79
ב - עד כמה צריך לעזור 81
ג - צדקה על ידי גבאים חכמים והגונים . 82
ד - כמה לתת לעני המחזר על הפתחים .83
ה - סדר קדימה בצדקה 83
ו - צדקה לישיבות 84
ז - חיוב מעשר כספים 85
ח - עשר בשביל שתתעשר 86
ט - אילו כספים חייבים במעשר כספים . 87
י - דרכי חישוב מעשר כספים 88
ז - הכנסת אורחים 94
א - מקומה של המצווה בתורה 94
ב - יהודי נבחן בהכנסת אורחים - רבקה אמנו 95
ג - התמחוי 96
ד - מעלת הכנסת אורחים עניים 97
ה - סבר פנים 98
ו - הכנסת אורחים בזמן הזה 98
ז - מצווה לאומית 99
ח - מיטה 100
ט - לא להכביד 101
י - הזמנת אמת 101
ח - הלכות רוצח ומתאבד 105
א - עונשו של רוצח במזיד 105
ב - ההחמרה בענישת רוצח במזיד 106
ג - עוד על חומרת עוון הרצח ועונשו .. 107
ד - יהרג ואל יעבור 108
ה - רוצח בשגגה 109
ו - עיר המקלט 109
ז - מי הוא רוצח בשגגה 110
ח - תקנת רוצח בשגגה אחר שנתבטלו ערי מקלט 111
ט - חומרת האיסור ומתי מותר 113
י - יחס ההלכה למתאבד 113
ט - הלכות שמירת הנפש 119
א - מצוות מעקה 119
ב - זמן הברכה 119
ג - המחיצה 120
ד - קיום המצווה 121
ה - איזה גג חייב במעקה 121
ו - מקומות נוספים שחייבים במעקה . 123
ז - מצווה להסיר סכנות ולהימנע מהן . 124
ח - איסור עישון 125
ט - עובדות מדעיות 126
י - האיסור לעשן ליד אחרים 127
י - נהיגה זהירה ותפילת הדרך 132
א - נהיגה לא זהירה 132
ב - איסורים נוספים 133
ג - תוכחה 134
ד - שמירת חיי הזולת 134
ה - כהן שדרס אדם למוות 135
ו - תפילת הדרך ומשמעותה 136
ז - האם זו ברכה 137
ח - על איזה דרך מברכים 137
ט - מדיני תפילת הדרך 138
י - תפילת הדרך בכבישי ישע 139
יא - הלכות הצלת נפשות 140
א - מצוות לא תעמוד על דם רעך 140
ב - האם המציל צריך לסכן את חייו . . 140
ג - באור שתי השיטות 141
ד - תרומת איברים ותרומת דם 145
ה - האם רופא מחויב להסתכן כדי להציל חולה? 146
ו - מצווה להציל על ידי ממון 147

ז - האם צריך לתת את כל ממונו להצלת הנפש? 148
ח - מצווה להציל ממון חבירו 149
ט - האם מי שאינו מציל נענש לפי התורה? 150
י - פיקוח-נפש דוחה קיום מצוות 151
יב - הפסקת הריון 156
א - התנגשות בין חיי האם לחיי העובר 156
ב - איסור הפלה בבני נח 157
ג - איסור הפלה בישראל 158
ד - האם ניתן להתיר ביצוע הפלה במקרים קשים 159
ה - שלבי ההריון להיתר הפלה 161
ו - הפלת עובר חולה תיי-זקס 162
ז - תסמונת דאון 163
ח - כשיש חשש שהעובר בעל מום 164
ט - אמינות הרופאים והתייעצות עם רב 164
י - האם רצוי לבצע בדיקה לגילוי פגמים בעובר 165
יג - הלכות ניתוחי מתים 170
א - בעיית ניתוחי המתים 170
ב - להצלת חולה 170
ג - ניתוחי מתים לצורך חולים שאינם לפנינו 171
ד - ניתוחי מתים לצורך חולים שיופיעו בעתיד 172
ה - ניתוחי מתים לחקר אנטומיה ופתולוגיה 173
ו - עוד בעניין זה 174
ז - מעמד בני המשפחה 176
ח - תרומת גוף למדע 177
ט - ניתוח מת לצורך הפללת רוצח והתרת עגונה 178
י - ניתוח מת לצורך קבלת כספי הביטוח 179
יד - השתלת איברים 180
א - תרומת איברים מאדם חי להצלת חולה (ריאה וכבד) 180
ב - תרומת כליה מאדם חי 182
ג - השתלת איברים מגופת מת 182
ד - הקמת בנק עור 183
ה - השתלת קרנית ממת 185
ו - השתלת לב וכבד 185
ז - דעת המתירים 187
ח - דעת האוסרים 188
ט - חתימה על טופס לתרומת איברים לאחר המוות 190
טו - הלכות הנוטה למות 192
א - אמירת אמת לחולה סופני 192
ב - כיצד להתפלל על חולה שסובל מיסורים קשים? 193
ג - ערך חיי שעה ואיסור רציחת זקן חולה 194
ד - איסור המתת חולה 195
ה - הטיפול בגוסס 196
ו - הטיפול בחולה מיוסר המבקש את נפשו למות 196
ז - דוגמאות נוספות 197
ח - גוססים וחסרי הכרה 198
טז - ליקוטים 200
א - גאולת מצרים וגאולת העבדים והפועלים 200
ב - לא ימכרו ממכרת עבד וחירות הפועל 200

ג - היחס לעבדים ושילוחם לחופשי ... 201
ד - עין תחת עין 202
ה - מצוות הקבורה ואיסור הלנת
המת 203
ו - הספד 204
ז - מידת הכעס 205
יז - חברה ושליחות 207
א - השפעת החברה 207
ב - הדרכת חכמים לגור בקרב חברה
טובה 208
ג - גם צדיקים צריכים להיזהר בזה 209
ד - הדרכות לחברה טובה בימינו 211
ה - חשיבות השליחות 212
ו - התנאים לקיום שליחות 214
ז - המעלות והחסרונות שבשליחות ... 215
ח - הקהילות הטובות 216

א - בין אדם לחבירו

א - ואהבת לרעך כמוך

אמר רבי עקיבא: "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ - זה כלל גדול בתורה" (ויקרא יט, יח, ספרא שם, ירושלמי נדרים ט, ד). ומן הראוי לשאול, מדוע בחר רבי עקיבא דווקא במצווה זו מכל שאר המצוות שבתורה עד שרק עליה אמר: "זה כלל גדול בתורה". וכי מצוות שבת אינה חשובה ממנה? והאם מצוות טלית ותפילין אינן חשובות כמותה? מהו הכלל הגדול המקופל במצוות ואהבת לרעך כמוך, שמתוך כל המצוות בחרה רבי עקיבא ואמר עליה שהיא כלל גדול בתורה?

ההסבר הפשוט אומר, שכל המצוות שבין אדם לחבירו נכללות למעשה תחת המצווה "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ". ומאחר שרוב המצוות שהאדם נפגש בהן בחייו עוסקות בעניינים שבין אדם לחבירו, נמצא ש"וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" הוא הכלל הגדול בתורה, שהוא היסוד לקיומן (רש"י שבת לא, א). נזכיר כאן רק כמה ממצוות התורה שבין אדם לחבירו, איסור לשון הרע ורכילות, לא תיקום ולא תיטור, מצווה להלוות כסף לעני, מצוות צדקה, ביקור חולים, מפני שיבה תקום, כל המצוות העוסקות בסדרי המשפט ובדיני העונשים והממונות, ואלו, כאמור, רק דוגמאות.

יתר על כן, ישנו שוני עקרוני בין המצוות שבין אדם לחבירו לשאר המצוות המעשיות שבתורה. ישנן הרבה מצוות שאפשר לקיימן בלי שום כוונה, למשל ניתן לשמור כשרות ושבת ללא שום כוונה או יחס מיוחד, אבל את המצוות שבין אדם לחבירו אי אפשר לקיים ללא אהבה. איך תראה למשל הצדקה שאדם נותן ללא אהבה? או איזו משמעות תהיה לביקור חולים שייעשה כמצוות אנשים מלומדה ללא יחס אישי לחולה? ועל כן אמר רבי עקיבא: "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה", שבלעדיו לא ניתן לקיים מצוות רבות מאוד.

ב - תוספת הסבר

אמנם יש מקום להוסיף ולהסביר, שלא רק המצוות שבין אדם לחבירו תלויות במצוות אהבת הרֵע, אלא אף המצוות שבין אדם לאלוקיו תלויות בזה. זהו בעצם עיקר החידוש שבדברי רבי עקיבא, שכל המצוות כולן תלויות באהבת הבריות, החל מהמצוות שבין אדם לחבירו וכלה במצוות שבין אדם לאלוקיו (מהר"ל נתיבות עולם נתיב אהבת הרֵע פרק א').

אדם שאינו אוהב את חבריו, את אחיו, את בני עמו, לעולם לא יוכל להאמין בה', וממילא לא יוכל לקיים שום מצווה כפי שצריך. אדם שאינו אוהב את רעיו הוא אדם

אנוכי, הסגור בתוך עצמו והדואג רק לתאוותיו ולצרכיו הפרטיים, ואדם כזה אינו מסוגל להרים את עיניו ולשאול מי ברא את העולם, את השמיים ואת הארץ. הרי מי שאינו אוהב את חבריו לא מתעניין כלל בבריאה, הוא מתעניין בעולם רק כדי להשתמש בו לצרכיו הפרטיים, אבל העולם כשלעצמו איננו מעניין אותו, וממילא גם בורא העולם לא מעניין אותו.

הפריצה מתוך האגואיזם הצר אל מרחבי האמונה נעשית על ידי האהבה. ללא האהבה העולם כולו מצטמצם אל תוך הבועה הקטנה של האנוכיות, שבה אין שום מקום לאידיאלים רוחניים. רק אדם היודע אהבה מהי, מסוגל להבין מהי אמונה. והאהבה אינה מילה בעלמא, אלא מציאות נפשית שבה האדם מזדהה עם זולתו, עד שהוא אוהבו כפי שהוא אוהב את עצמו. ובכך נפרצת מסגרתו האנוכית והקטנונית, והוא מתחיל להתבונן בעולם כפי שהוא באמת, ומתוך כך האמונה מתגלה. לכן אמר רבי עקיבא: "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה".

עתה אנו יכולים להבין גם את המשפט המפורסם של הרב קוק: בעוון שנאת חינם נחרב בית המקדש ועל ידי אהבת חינם ייבנה. מתוך אהבת חינם, יצא האדם ממסגרתו הפרטית המצומצמת אל תפיסת עולם רחבה יותר, כללית יותר, ומתוך כך העולם יהיה ראוי לגילוי השכינה הכללי של בית המקדש.

ג - ואהבת לרעך - כיצד?

לאחר שלמדנו על מרכזיותה העצומה של מצוות "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח), נשאלת השאלה, כיצד אפשר לקיים מצווה זו. הרי קורה לפעמים שאיננו אוהבים אדם מסוים או קבוצת אנשים מסוימת, ויכולות להיות לכך סיבות רבות, אופי שונה, דעות שונות, עלבון ישן וכדומה. ובכלל כיצד יכולה התורה לצוות על עניינים שבלב, לכאורה נראה שהלב לא יכול לקבל שום ציווי, אם הוא אוהב אזי טוב, ואם לא, לכאורה, הציווי לא יעזור. הרבה זוגות היו רוצים שהאהבה שביניהם תישאר באותה עוצמה במשך כל החיים, אבל הלב, שהוא הקובע בעניינים אלו, לא מסכים. האהבה מאבדת גובה, הולכת ומתמעטת, ונראה לכאורה שאין מה לעשות. ואם כן היאך מצווה אותנו התורה לאהוב, או בלשון אחרת: האם בכלל הלב מסוגל לקיים ציווי זה?

חכמים רבים הסבירו, שהציווי של "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" אינו חיצוני, אלא הוא פונה אל דבר שבעצם האדם רוצה אותו. כל יהודי בעצם אוהב את אחיו, שכן בשורש הנשמה כולם מאוחדים. אולם האהבה הזו גנוזה בעומק הלב, והתורה מדריכה אותנו לגלות לעצמנו ולזולתנו את האהבה הזו.

ומה אם ישנו אדם, שלמרות כל הרעיונות היפים אינך מצליח לגלות כלפיו את האהבה הגנוזה? גם לכך יש פתרון על פי התורה: עשה עם אותו אדם שאינך אוהב מעשים של חסד, עזור לו, דון אותו לכף זכות. אם תראה אותו כורע תחת משאו, סייע לו. ואז תגלה בתוך לבך, שבאמת אתה אוהב אותו. ולכן אין התורה מסתפקת בציווי ערטילאי לאהוב, אלא מוסיפה מצוות מעשיות, כמו צדקה וגמילות חסד, שעל ידן תוכל האהבה הגנוזה לפרוץ את כל המחסומים ולהתגלות.

ד - איסור שנאה

מצווה מהתורה שלא לשנוא אדם מישראל, שנאמר (ויקרא יט, יז): "לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ". ולא מדובר כאן סתם בשנאת חינם, אלא אפילו אדם שחבירו העליב אותו בצורה חמורה, אסור לו לפי התורה לשנוא את זה שהעליבו. וכך הוא לשונו של הרמב"ם (הל' דעות ו, ה): "כל השונא אחד מישראל בליבו, עובר בלא תעשה, שנאמר: לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ".

ויש לשאול, היאך אפשר לצוות שלא לשנוא אפילו בלב? הרי לפעמים האדם נפגע עד עמקי נשמתו, העלבון שספג חודר ונוקב את ליבו, ימים שלמים הוא נושא את כאבו, ואיך אפשר שאף בליבו לא ייטור?

כתשובה לזה נביא הלכה נוספת מהרמב"ם (הל' דעות ו, ו): "כשיחטא איש לאיש, לא ישטמנו וישתוק, כמו שנאמר ברשעים (שמואל ב' יג, כב): וְלֹא דִבֶּר אַבְשָׁלוֹם עִם אַמְנוֹן לְמֵרָע וְעַד טוֹב כִּי שָׂנֵא אַבְשָׁלוֹם אֶת אַמְנוֹן (ולבסוף הרגו במרמה). אלא מצווה עליו להודיעו ולומר לו למה עשית לי כך וכך ולמה חטאת לי בדבר פלוני, שנאמר (ויקרא יט, יז): הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ. ואם חזר ובקש ממנו למחול לו צריך למחול..."

במילים אחרות: יש להידבר, לברר ביחד כל בעיה וכל הרגשת אי נעימות. שלא כמו הנימוס השקרי האומר, שאפילו אם יש לך תרעומת על חברך, אל תאמר לו אותה, אלא תסתיר את שנאתך בלב. על פי אותו נימוס, אין זה מכובד שאדם יראה שהוא נעלב, ולכן תפקידו הראשון של מי שנעלב הוא להסתיר את אותו העלבון ולחכות לשעת הכושר, שבה יוכל לנקום באופן מכובד... לעומת הנימוס המעוות הזה, שהרמב"ם קורא לו מנהג הרשעים, צריך שאדם יתנהג בישרות ולא יסתיר את עלבונו, ויבוא אצל חבירו ויאמר לו במה פגע והעליב. התורה מאמינה שאפשר לפטור כל בעיה שבין אדם לחבירו על ידי הידברות המבוססת על אמון הדדי. ולכן המצווה שלא לשנוא צמודה למצווה להוכיח את החבר, שנאמר (ויקרא יט, יז): "לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא". ומתוך כך שאנשים יהיו ישרים זה עם זה, לא יצטרכו לנקום

ולנטור, ויוכלו לאהוב את חבריהם, כפי שנאמר בפסוק הבא (שם יט, יח): "לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ אֲנִי ה'".

ה - היחס לרשע

אבל מי שהוא רשע, אמרו חכמים (פסחים קיג, ב) שמצווה לשונאו, שכן האיסור לשנוא הוא כלפי אחיך, היינו מי שאתך במצוות, שנאמר (ויקרא יט, יז): "לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ", אבל מי שאינו אתך במצוות, אין כלפיו איסור שנאה. ומניין למדנו שמצווה לשנוא רשע, שנאמר (משלי ח, יג): "יִרְאַת ה' שְׂנֹאת רָע גֵּאֶה וְגָאוֹן וְדֶרֶךְ רָע וּפִי תַהְפֻּכוֹת שָׂנֵאתִי". וכן נאמר (תהלים קלט, כא-כב): "הֲלוֹא מְשַׂנְאֶיךָ ה' אֶשְׂנָא וּבִתְקוֹמְמֶיךָ אֶתְקוֹטָט. תַּכְלִית שִׂנְאָה שְׂנֵאתִים לְאוֹיְבִים הָיוּ לִי".

ושני טעמים לשנאה זו: ראשית, רוע מעשיו גורמים להתקוממות פנימית כנגדו. שנית, כדי להביע מחאה כנגד מעשיו הרעים, ואולי מחאה זו תעורר אותו לחזור בתשובה, ולכל הפחות תמנע אחרים מללכת בדרכיו.

דיונים רחבים ישנם על הגדרת הרשע כיום, אולם אפשר לומר ככלל, שבמצוות שבין אדם למקום, הרשע הוא זה שעובר עבירות כדי להכעיס. כלומר הוא אינו מחלל שבת מפני שאינו מבין את משמעות השבת ונוח לו לעשות מלאכות, אלא הוא מחלל שבת כדי להתריס ולהראות שאינו מאמין בה' ובתורתו, ואינו מתחשב במנהגי ישראל. ואילו במצוות שבין אדם לחבירו, הרשע הוא זה שבאופן עקרוני ושיטתי פוגע באנשים, וגם לאחר שהעירו לו על כך, לא קיבל אלא ממשיך במנהגיו הרעים. אבל מי שנכשל מפעם לפעם בחטאים שבין אדם לחבירו, אינו נחשב רשע שמותר לשונאו.

ואפילו את הרשע שמצווה לשנוא מצווה גם לאהוב, שהלא הוא יהודי, ונשמתו קדושה, וישראל, אפילו שחטא נקרא ישראל (סנהדרין מד, א). וגם הרשעים שהרשיעו והשחיתו עדיין נקראים בנים לה', אמנם בנים מרשיעים, אבל בנים (כדברי ר' מאיר בקידושין לו, א). לפיכך השנאה מכוונת כלפי האישיות שמתגלה אלינו, אבל את עצמיותו הפנימית של כל יהודי צריכים לאהוב, ולקוות ולהתפלל עליו שיחזור בתשובה (תניא פרק לב; מידות ראיה, אהבה ח-ט, ועיין שם ה-ו).[1][1]. סוגיה זו מורכבת. עיין בתוס' פסחים קיג, ב, רמב"ם הל' רוצח יג, יג-יד, שו"ע חו"מ רעב, יא, הגה"מ על הל' דעות ו, ג. חפץ חיים ד, ד, הערה יד. חזו"א יו"ד סו"ס ב'. ועיין בספר "בין אדם לחבירו" א' עמודים 272-200. וספר "לרעך כמוך" מצוות "לא תשנא" פרק ד'. ואף שהפרטים מרובים מאוד, כמדומה שהסיכום למעלה כולל בדרך קצרה את רוב הדעות. וספרי החסידות ובראשם ספרי

רבי צדוק הכהן מלובלין מלאים במקורות רבים והסברים עמוקים על סגולתם וקדושתם הפנימית של פושעי ישראל.

ו - לא תקום ולא תטור

כהשלמה למצווה שלא לשנוא אדם מישראל, הוסיפה התורה עוד שני איסורים: האחד 'לא תקום', והשני 'לא תטור', שנאמר (ויקרא יט, יח): "לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ" (ספר החינוך מצוות רמ"א ורמ"ב).

כדי שההבדל שבין שני האיסורים יובן היטב, נבארם בדרך של סיפור, כפי שמבואר בתלמוד מסכת יומא (כג, א).

ראובן ביקש משמעון פטיש בהשאלה, אבל שמעון לא הסכים להשאיל לו. כמובן ששמעון נהג שלא כשורה, ובסירובו להשאיל לראובן את הפטיש ביטל מצווה מן התורה, אך זה עניין אחר. למחרת שמעון, זה שרק אתמול סרב לעזור לראובן, נצרך לשאול מברג, בא אצל ראובן ובקש ממנו כי ישאיל לו את מברגו. וכאן עומדת בפני ראובן השאלה מה לעשות, האם לנקום ולנטור על מה שארע אתמול כאשר שמעון לא רצה להשאיל לו את הפטיש, או להתעלם מזה ולהשאיל לשמעון את מבוקשו בסבר פנים יפות.

על פי התורה צריך ראובן למחות את הכעס מלבו, ולהשאיל לשמעון את המברג בסבר פנים יפות. ואם יענה ראובן לשמעון: "איני רוצה להשאיל לך כשם שאתה לא השאלת לי", יעבור בזה על איסור "לֹא תִקֹּם". ואם יענה לשמעון: "הנה לך המברג", אך יוסיף עקיצה לעגנית בקשר למה שהיה אתמול, יעבור בכך על האיסור "וְלֹא תִטֹּר". ואין ניסוח מדויק שדווקא בו עוברים על "וְלֹא תִטֹּר", אלא כל סוג של לעג הקשור למה שהיה אתמול - אסור. למשל אין לומר: "ראה שאני איני נוהג כמותך, שאתה לא השאלתני כשבקשתי ואילו אני משאילך".

אלא מה צריך ראובן לעשות? למחות את השנאה מן הלב. כי גם אם ייתן את המברג ללא שום תוספת של לעג, ורק בתוך לבו ייטור לחבירו, גם בזה יעבור על "וְלֹא תִטֹּר". מה עוד שכמעט ובלתי אפשרי שנטירת הלב לא תבוא לידי ביטוי, אם במילים או לפחות במבט או טון של מורת רוח, וגם מזה שמעון ודאי ייפגע.

צריך להוסיף, שוודאי הוא שמותר לראובן לשוחח עם שמעון שיחה רצינית כדי לברר בכנות, מה היתה הסיבה שבעטייה סרב שמעון להשאיל את הפטיש, האם היה כאן ביטוי לגישה עקרונית שלילית כלפיו, או שמא רק מקרה הוא ששמעון התכוון להשתמש בפטיש באותו זמן ממש, ומפני כך לא רצה להשאילו. כלומר לדבר באופן

רציני בזמן מתאים שבו ניתן לברר דברים בנחת, ודאי שטוב, אבל אסור לנקום או לנטור על ידי ביטוי של לעג.

כמובן שכדי לקיים את הדרכת התורה ולא לנקום ולא לנטור, צריכים הרבה כוחות נפש. אך יחד עם זה, יש לציין שאדם המצליח לא לנקום ולא לנטור, הוא אדם מאושר, ליבו טוב, אהבתו את הבריות איתנה, ואיננה תלויה בשום דבר.

ז - עצירת הריב

באיסור התורה: "לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר" (ויקרא יט, יח) קובעת התורה, שאין מקום לשום ריב ומדון בין אדם לחבירו, ואם במקרה התפתחה איזו מריבה, מוכרחים להפסיקה. וגם אם צד אחד נוהג שלא כשורה, מוטל חיוב על הצד האחר שלא לנקום ואפילו לא לנטור. אם נצליח לנהוג כפי שמדריכה אותנו התורה, לא ננקום ולא ניטור, תיפסקנה רוב המריבות שבין אנשים הגונים, שהרי בדרך כלל רק כשיש שני צדדים לריב אפשר להמשיך בו, והתורה מדריכה כל אחד מאיתנו שהוא אישית לא ישתף פעולה ולא ישיב לחבירו כגמולו, וכך כדור השלג ייעצר בתחילת דרכו, בעודו קטן.

אלא שעדיין ישנו צורך להבין יותר את איסור התורה לשנוא, לנקום ולנטור. הרי סוף כל סוף זהו רגש שטבוע באדם, שכאשר פוגעים בו באופן עמוק הוא נפגע וכועס, ורוצה להשיב לשונאו כגמולו. וכי רוצה התורה שנאטום את ליבנו לחלוטין, עד שלא נרגיש כלל מתי פוגעים בנו, וכך גם לא נשנא? הרי התורה לא באה לבטל את הרגש אלא לכוונו ולהדריכו?

בתלמוד הירושלמי (נדרים פ"ט ה"ד) מובאת תשובה יסודית לשאלה זו. הירושלמי אומר, וכי אדם שהלך בדרך, ורגלו נתקלה באבן, ונפל, וידו נפצעה, האם נעלה על דעתנו שהיד, ברוב כעסה, תחפוץ לנקום ברגל, תיקח פטיש כבד ותכה את הרגל בכוח רב, עונש על שגרמה לפציעת היד? וכן אומר הירושלמי, כל ישראל הם כנשמה אחת גדולה המחולקת לאברים שונים, ואם אבר אחד, אדם אחד, פגע בחבירו, לא הגיוני שחבירו ישיב לו. נכון שבאמת חבירו התנהג אליו בצורה מכוערת, אך אם הוא ישיב לו כגמולו, רק יתווסף עוד כאב וצער, גם היד וגם הרגל יפצעו, גם הוא וגם חבירו יעלבו, ומה יצא מזה? ולכן מדריכה אותנו התורה: "לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת בְּנֵי עַמֶּךָ" (ויקרא יט, יח). ו"לֹא תִשָּׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ" (ויקרא יט, יז).

ברור שקשה מאוד לקיים מצווה זו, אך יחד עם זאת גם התועלת שתצמח משמירת מצוות אלו ברורה. ולא רק החברה תצא נשכרת מזה, אלא אף אותו אדם שיימנע מנקמה ונטירה בסופו של דבר ירוויח, יהיו לו פחות אויבים, חייו יהיו יותר נוחים. הוא ירכוש

לעצמו את מידת הענווה, ילמד להביט אל העולם בעין טובה, יהיה שמח ויאריך ימים, וכוחותיו יהיו פנויים לפיתוח כשרונותיו המיוחדים ולהשלמת ייעודו בחיים.

ח - לדבר או לסלוח ולא לשנוא

על פי מה שלמדנו (לעיל ד), בפני אדם שנעלב או נפגע מחבירו עומדות רק שתי דרכים: האחת להידבר עם החבר כדי לתקן את המעוות, וזו כמובן הדרך המועדפת. אולם כאשר נראה שלא ניתן ליישב את ההדורים עם החבר נותרה הדרך השניה, והיא, למחות לחלוטין את העלבון והשנאה מהלב. וכפי שכתב הרמב"ם (הל' דעות ו, ט): "מי שחטא עליו חבירו ולא רצה להוכיחו ולא לדבר לו כלום, מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר, או שהיתה דעתו משובשת, ומחל לו בליבו ולא שטמו ולא הוכיחו, הרי זו מידת חסידות, לא הקפידה התורה אלא על המשטמה". כלומר, כשאין סיכוי לפתרון טוב, בדרך של הידברות בשלום ורעות, מותר לאדם למחות את השנאה מהלב ולשכוח מהעניין.

וצריך לדעת, שכאשר מסביר הרמב"ם את הסיבה למניעת השיחה העניינית "מפני שהיה החוטא הדיוט ביותר או שהיתה דעתו משובשת", אין הכוונה למשוגע במובן הרגיל, אלא על פי הרמב"ם, גם אדם שבאופן כללי נחשב נורמלי, אם בתחום יחסי האנוש הוא טיפוס כזה שפוגע בחבירו ואינו מוכן להבין את האנשים שנעלבו ממנו, אזי במקרה זה הוא הדיוט ודעתו משובשת.

ט - בצדק תשפוט עמיתך - הוי דן את חברך לכף זכות

מבין מצוות התורה העוסקות ביחסים שבין אדם לחבירו, ישנה מצווה מרכזית: "בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ" (ויקרא יט, טו). ופרשו חכמים שהכוונה לדון את החבר לכף זכות (שבועות ל, א). וכפי שאמרו במשנה במסכת אבות (א, ו): "הוי דן את כל האדם לכף זכות". והכוונה שהרואה את חבירו עושה דבר שניתן לפרשו באופן חיובי וניתן לפרשו באופן שלילי, מצווה לפרשו באופן חיובי. וכן השומע על חבירו סיפור שאפשר לפרשו לחיוב או לשלילה - מצווה לפרשו באופן חיובי.

לכל מעשה שאדם עושה אפשר לתת כמה משמעויות, אפשר לפרשו באופן חיובי, ולמצוא בו את הצדדים היפים והכוונות הטובות, ואפשר גם למצוא את ההפך. אפילו למעשה של הצדיק ביותר אפשר לתת פירוש שלילי. הרי אפילו את מעשיו של משה רבנו עליו השלום פירש קורח באופן שלילי, וחשב שכל כוונתו היא להשתרר על העם. ניקח לדוגמה אדם המטפל בהוריו הזקנים, אפשר לומר עליו כמה יפה הוא מכבד את הוריו, ואפשר גם לומר, ודאי שהוא מטפל יפה, הרי הוא מעוניין בירושה...

לגבי כל זה מורה התורה: "בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ". אין כאן התעלמות מהצדדים השליליים ומן הכוונות הרעות שקיימות, אלא יש פה הדגשת הטוב והחיוב. בכל מעשה, כמעט, ישנן גם כוונות טובות וגם רעות, השאלה היא מה העיקר, האם הטוב או הרע, והתורה אומרת שהטוב הוא העיקר. כל אדם בנשמתו, בפנימיותו, הוא טוב, ובחיצוניותו הוא פחות טוב, והשאלה מה העיקר, הנשמה, הפנימיות, או החיצוניות. בזה שאדם דן את חבירו לכף זכות, הוא קובע שהנשמה הטהורה היא עיקר האדם.

י - פרטי ההלכה אימתי מצווה לדון לכף זכות

כפי שלמדנו, כאשר ניתן לפרש באופן הגיוני את המעשה לצד טוב או לצד רע, מצווה לפרשו באופן חיובי, שנאמר (ויקרא יט, טו): "בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ". אבל כאשר המעשה נראה רע, ועל פי ההיגיון קשה לפרשו באופן חיובי, אין חובה לדון אותו לכף זכות. וכל זה אמור לגבי אדם שהוא מכיר אותו כבינוני, לא צדיק במיוחד וגם לא רשע. אבל אם מדובר באדם שהוא ירא שמיים ומדקדק במעשיו, אפילו אם עשה מעשה שנראה על פניו כמעשה רע, כל זמן שניתן לפרשו באופן חיובי, אפילו שצריך להסביר לשם כך הסבר דחוק, כיוון שמדובר באדם טוב וצדיק, מסתבר שהמעשה אינו רע כפי שנראה, ומצווה לדון אותו לכף זכות. ואם דן את הצדיק לכף חובה עליו אמרו חכמים (שבת צז, א): "החושד בכשרים לוקה בגופו".

וכן מובאים בתלמוד (שבת קכז, ב) כמה מעשים שממבט ראשון נראו כרעים מאוד, אבל אותו אדם שראה את המעשים הללו התגבר על יצרו ופרשם באופן חיובי למרות שפירושו היה נראה לכאורה כלא הגיוני, ולבסוף התברר שאכן פירושו החיובי היה נכון. ועליו אמרו חכמים, שבזכות זה שדן את חבירו לכף זכות, גם בשמיים ידונו אותו לכף זכות.

וככל שהאדם יותר צדיק, כך צריך יותר להתאמץ לדון אותו לכף זכות. ועל כך נענשה מרים הנביאה ע"ה, שלא דנה את משה רבנו ע"ה לכף זכות (במדבר יב, א-טז).

ולעומת זאת כאשר מדובר באדם רשע, כיוון שעיקר מגמתו להרשיע, גם כאשר אפשר לפרש את מעשיו לטוב, נכון לפרשם לרע, שמן הסתם זוהי כוונתו. ועליו נאמר (משלי כה, כו): "כְּי יְחַנֵּן קוֹלוֹ אַל תַּאֲמֶן בּוֹ כִּי שֶׁבַע תּוֹעֵבוֹת בְּלִבּוֹ" (רמב"ם ספר המצוות קעז, ובפירוש המשנה אבות א, ו; שערי תשובה ג, ריח, חפץ חיים עשין ג').

אלא שצריך להיזהר מאוד, שלא לקבוע מתוך שנאה שאדם מסוים הוא רשע, וממילא צריך לדון אותו לכף חובה. וכדי שלא להיכשל בזה, צריך להתחזק במצוות "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח) ובמצוות "לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ" (ויקרא יט, יז).

כדי שהדברים יובנו, אביא דוגמה מהחיים הפוליטיים שלנו כאן בארץ: אפשר לומר שכל מה שאנשי השמאל רוצים זה לעקור ישובים ולתת חלקים מארץ ישראל לערבים, בקיצור הם בעד הערבים ונגד היהודים. אך אפשר גם לומר, שהם מעונינים בשלום ובביטחון, ומתוך דאגה אמיתית למדינת ישראל הם הגיעו למסקנה שבלית ברירה חייבים לוותר על חלקים מארץ ישראל. או שלפי הבנתם, אין ליהודים לשלוט על בני עם אחר כנגד רצונם. כמובן שאפשר לחלוק על דבריהם, אך כיוון שמדובר באנשים הגונים, אין לדון אותם לכף חובה, ולתת פירוש שלילי לכוונותיהם. אמנם על אלה שמתנהגים ברשעות, נותנים עידוד לארגוני מרצחים, מוציאים שם רע על המתנחלים ומפקירים את דמם, אסור ללמד זכות.

יא - לשון הרע

האיסור שאולי מבטא יותר מכל את היחסים התקינים שצריכים לשרור בין אדם לחבירו על פי התורה הוא איסור לשון הרע. מרכזיותו של האיסור הזה גדולה כל כך, עד שפעמים רבות המושג שנאת חינם מקביל לאיסור לשון הרע. שכן אמרו חכמינו זכרונם לברכה, שאיסור לשון הרע שקול כנגד שלוש העברות החמורות ביותר: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים (ערכין טו, ב). ויתר על כן, בית ראשון נחרב בעוון עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים, ואילו בית שני, שעד היום עומד בחורבנו, חרב בעוון שנאת חינם ולשון הרע (יומא ט, ב).

איסור לשון הרע מתחלק לשלושה חלקים: רכילות, לשון הרע והוצאת שם רע (רמב"ם הלכות דעות פרק ז). רכיל הוא ההולך כרוכל מאדם לאדם, ואומר: כך אמר עליך פלוני, וכך דיבר עליך אלמוני, אע"פ שדבריו אמת, ואין בכוונתו להזיק לחבירו ולגנותו, מכל מקום דיבורים כאלה עלולים לגרום לסכסוכים ולהחריב את העולם. עוון חמור יותר הוא לשון הרע. וזה המספר דברי אמת בגנותו של חבירו, כלומר אין האיסור בזה שהוא משקר, אלא האיסור בכך שהוא מפרסם את קלונו של חבירו. הוצאת שם רע, זה האומר שקרים בגנותו של חבירו.

וישנו מושג נוסף בהלכה, והוא "בעל לשון הרע". כמעט כל אדם נכשל לפעמים בדיבורים של גנאי על חבירו, אך יש אנשים שזה העסק הקבוע שלהם בעולם הזה, את שמחת החיים שלהם הם יונקים מלשון הרע ורכילות, על כל מי שרק אפשר. להם קראו חכמים "בעלי לשון הרע". ואין זה רק ביטוי בעלמא, אלא פסק הרמב"ם (הלכות דעות ז, ו) שאין לדור בשכנות עם אדם שהוא בעל לשון הרע, וכל שכן שאין לשבת עמו ולשמוע את דבריו.

יב - החפץ חיים

מסופר על רבי אלכסנדרי, שנכנס לעיר אחת, והכריז שיש לו תרופה, עבור מי שרוצה לזכות באריכות ימים. התאספו סביבו אנשים רבים, ובקשו את תרופת הפלא לאריכות ימים. אמר להם: "מִי הָאִישׁ הֶחָפֵץ חַיִּים אֹהֵב יָמִים לִרְאוֹת טוֹב, נְצֹר לְשׁוֹנְךָ מֵרָע וּשְׂפָתֶיךָ מִדַּבֵּר מִרְמָה" (תהילים לד, יג-יד). הפסוק מבטיח אריכות ימים לכל אדם שינצור את לשונו מלדבר רע על חבריו. אם רצונכם באריכות חיים אל תדברו לשון הרע (ע"ז יט, ב, ע' ויק"ר טז, ב).

כדי להמחיש את העניין נספר מעט על אחד מגדולי הדורות, הרב ישראל מאיר מראדין. רבי ישראל מאיר נולד לפני יותר ממאה וחמישים שנה, וכשהיה בערך בגיל ארבעים נדבו ליבו לקום ולעורר את עם ישראל לשמירת הלשון. לשם כך הוא חיבר ספר ארוך ומקיף על דיני לשון הרע ורכילות. לספר קרא בשם "חפץ חיים", על שם הפסוק שהזכרנו, המבטיח אריכות ימים למי שנוצר לשונו מלדבר רע. רבי ישראל מאיר לא הסתפק בחיבור הספר בלבד, אלא אף היה נוסע ומפיצו בקהילות ישראל, ובשיחותיו לפני תלמידיו היה מרבה מאוד לדבר על חומרת איסור לשון הרע. לאחר מכן, עוד הספיק רבי ישראל מאיר, להוסיף ולחבר ספרים חשובים מאוד, שהמפורסם שבהם הוא הספר "משנה ברורה", פירוש הלכתי מקיף על חלק 'אורח-חיים' מ'שולחן-ערוך', שכיום נחשב לפירוש החשוב והנלמד ביותר. אולם הספר הראשון שחיבר, והוא אשר פירסם את שמו בעולם, היה "חפץ חיים". והיום אין אדם שקורא לרבי ישראל מאיר בשמו, אלא כשרוצים לומר דבר בשמו, אומרים אותו בשם ה"חפץ חיים", גם בחייו האישיים היווה ה"חפץ חיים" דוגמה חיה של אהבת ישראל ושמירת הלשון.

השאלה הנשאלת היא, כמובן, באיזה גיל נפטר החפץ חיים? האם זכה לאריכות ימים כפי שהבטיח? לא אלאה אתכם בפרטים, רק אציין שבגיל תשעים אסף בעל ה"חפץ חיים" את נכדיו ואת תלמידיו ואמר להם: בדרך כלל אין נוהגים לערוך אצלינו מסיבות יום הולדת, אבל אני אחגוג את יום ההולדת שלי, משום שיש בזה פרסום התקיימות ההבטחה, שכל מי שישמור את פיו ולשונו, יאריך ימים. לאחר מכן המשיך וחי עוד כמה שנים, ונפטר בכ"ד אלול תרצ"ג (בן תשעים ושבע או תשעים ושלוש). וכך נשארה דמותו של ה"חפץ חיים" סמל של איש המופת בתורה ובאהבת ישראל, אשר הגשים את רעיונותיו בחייו ובמותו.

אגב, משום חשיבות שמירת הלשון, התקין הרב צבי יהודה זצ"ל בישיבת "מרכז הרב", שבכל יום, לפני תפילת מנחה, ילמדו בספריו של ה"חפץ חיים" העוסקים בשמירת הלשון.

יג - מתי צריך לספר דברים רעים על חבר

הכלל הבסיסי הוא, שכדי להציל חבר מליפול בפח, מותר להזהירו על כך. למשל, כאשר ראובן רוצה לעשות שותפות עם שמעון, ולוי, חבירו של ראובן יודע כי יש חשש ששמעון ירמה אותו, מפני ששמעון נוטה לעיתים לרמות. אם ישאל אותו ראובן על שמעון, עליו לומר לו את האמת, ובלבד שייזהר מאוד שלא להגזים בדבריו. ואם מסתבר לו ששמעון עומד לרמות את ראובן, גם אם ראובן לא בא לשאול בעצתו, צריך לוי לבוא אצל ראובן ולהזהירו. וזאת בתנאי שכוונתו תהיה טהורה, כדי להציל את ראובן מליפול בפח, וייזהר מאוד שלא להגזים בדבריו (עיין על כל זה בחפץ חיים הל' איסורי לשון הרע כלל י).

וכך כתב בספר חפץ חיים כלל י' סעיף ד': "אם האנשים שהוא מספר לפניהם (דברים רעים על חבירו שגזל או עשק) יכולים לעזור לנגזל והנעשק וכו', בוודאי נכון לעשות הדבר כן (שעל ידי כך יציל את חבירו הנגזל או הנעשק). ואפילו אם התועלת הזאת לא תוכל להגיע על ידי סיפורו, רק שהוא מתכוון שיתרחקו בני אדם מדרך רשע כשישמעו שהבריות מגנות פועלי אוון. ואולי הוא בעצמו ישוב על ידי זה מדרכיו הרעים ויתקן מעשיו כשישמע הבריות מגנות אותו עבור זה, גם זה אינו בכלל לשון הרע ולתועלת יחשב" (ויעויין להלן הלכה כג, אימתי מותר לפרסם בעיתון גנותם של אישי ציבור).

יד - הלבנת פנים

אסור לאדם לצער את חבירו בדיבור, ואיסור זה נקרא "אונאת דברים", ומקורו בפסוק (ויקרא כה, יז): "וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם". למשל, אם יבואו ייסורים על חבירו, לא יאמר לו: "כנראה שאתה חוטא, ועל כן הקב"ה הענישך". אבל מי שיודע בחבירו שמעוניין לשמוע ביקורת, מצווה להעיר לו. וכן אמרו חכמים: "אם רואה אדם שייסורין באין עליו - יפשפש במעשיו" (ע' ברכות ה, א-ב).

ועוון אונאת דברים חמור מעוונו של הגורם לחבירו הפסד ממון, שלגבי אונאת דברים הוסיפה התורה והזהירה: "וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם", מה שלא הזהירה לגבי הגורם לחבירו הפסד ממון.

ואם הלבין את פני חבירו ברבים, הרי הוא כאילו שופך דמים, שמרוב בושה תחילה הוא מאדים ולאחר מכן דמו מסתלק מפניו והוא נעשה חיוור, ופניו נראות כפני מת.

ואם הוא רגיל לעשות כך, אמרו חכמים שאין לו חלק לעולם הבא, והוא יורד לגיהנם ואינו עולה (ב"מ נח, ב). ומדבר זה צריכים להתיירא מאוד אישי התקשורת, שלעיתים עושים את פרנסתם מהלבנת פני אנשים הגונים ברבים (ומותר לפרסם גנותם של רשעים כפי שלמדנו בהלכה הקודמת, ועיין בהמשך הלכה כג, אימתי יש צורך לבקר אישי ציבור ברבים).

ואמר רבי שמעון בן יוחאי (שם): "נוח לו לאדם שיפיל עצמו לכבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים". שכך למדנו מתמר, שהעדיפה להישרף באש ובלבד שלא להעליב את יהודה ברבים (עיין בראשית פרק לח), ולבסוף זכתה ויצאו ממנה מלכים, שכל שושלת מלכי בית דוד מצאצאיה.

אבל מי שהוא רשע, מותר להלבינו כדי למנוע את הרבים מללכת בדרכיו, שנאמר "וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ" - "עם שאתך בתורה ובמצוות - אל תונהו" (ב"מ נט, א. ועיין בהלכה ה' איזהו רשע).

טו - מצוות אהבת הגר

מצוות "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" חלה על כל אדם מישראל ובכללם הגרים, ואע"פ כן הוסיפה התורה מצווה מיוחדת לאהוב את הגר, שנאמר (דברים י, יט): "וַאֲהַבְתֶּם אֶת הַגֵּר".

כמו כן אסרה התורה לצער אדם מישראל, שנאמר (ויקרא כה, יז): "וְלֹא תוֹנוּ אִישׁ אֶת עֲמִיתוֹ", ואע"פ שהגרים בכלל האיסור הוסיפה התורה מצווה מיוחדת להזהר מהונאת הגר, שנאמר (שמות כב, כ): "וְגֵר לֹא תוֹנֶה" (ספר המצוות עשה ר"ז).

נמצא שהאוהב את הגר מקיים שתי מצוות עשה, והמצערו עובר על שתי מצוות לא תעשה.

משני צדדים צריך להבין את מצוות התורה. האחד, שאכן מוצדק לאהוב את הגר יותר, שהרי הוא עשה מעשה גדול, עזב את עמו וארצו, ומתוך בחירה חופשית בא להצטרף לעם ישראל. וצד נוסף הוא, שהגר עלול להיות רגיש ופגיע יותר מאדם רגיל, מפני שחסרה לו תחושת הביטחון שיש לאדם שנמצא בסביבתו הטבעית. ועל כן, יש חשש שאם יבוא אדם לדבר עם הגר כדרך שהוא מדבר עם כל אדם, הוא עלול בלא משים לפגוע בו ולגרום לו צער. כי מפני רגישותו היתרה עלול הגר לפרש את דבריו שלא כהלכה וייפגע, ומפני אותה רגישות אף לא יאזור עוז בנפשו ליישב הדבר עם חבירו ולהתפייס. ועל כן הוסיפה התורה וצוותה להיזהר באונאת הגר, כדי שנשקול היטב כל מילה והתבטאות כלפיו.

טז - מצוות המחאה

מצווה על אדם מישראל שרואה את חבירו חוטא שימחה בידו. המחאה אינה צריכה לנבוע מתוך שנאה כלפי החבר אלא להפך, מתוך אהבה ואחריות למצבו. שכשם שיהודי צריך לדאוג לחבירו שלא יהיה רעב כך עליו לדאוג שלא יחטא ויזיק לנשמתו. ואכן מצינו שהמצוות לאהוב את החבר ולהוכיחו נאמרו בסמיכות, שנאמר (ויקרא יט, יז-יח): "לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא... וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ אֲנִי ה'". הרי שלמדנו שעל ידי התוכחה מבטאים את האהבה האמיתית, ובזכות האהבה האמיתית מוכיחים.

ואם היה לו סיכוי להניא את חבירו מלחטוא ולא מחה בידו, הרי הוא נחשב כאילו חטא בעצמו ומענישים אותו על כך. וככל שמדובר על חטא פומבי יותר, כך חובת המחאה גדולה יותר. וכמו שאמרו חכמים (שבת נד, ב): "כל שאפשר לו למחות באנשי ביתו ולא מחה - נתפש על אנשי ביתו. באנשי עירו - נתפש על אנשי עירו, בכל העולם - נתפש על כל העולם" (עיין בפניני הלכה העם והארץ ז, ג).

וזה הטעם לנגף שפרץ בישראל אחר מחלוקת קורח ועדתו, נגף שבו מתו ארבעה עשר אלף ושבע מאות אנשים (במדבר יז, יד), ואילולי היו משה ואהרן עוצרים את המגפה על ידי הקטורת, מי יודע כמה היו מתים.

קורח ועדתו היו מיעוט מבוטל, רק כמה מאות מישראל השתתפו במחלוקת, אבל שאר העם עמד מנגד ולא מיחה. מן הדין היה שכל ישראל יתייצבו לצידו של משה רבנו, שכל הטובה שבאה לישראל באותו הדור באה על ידו. ועל כן היה ראוי להם לגרש את קורח ועדתו בבושת פנים, ולומר לכל מי שיעלה בדעתו לחלוק על משה, כי הם, העם, לא יתנו לו את ידם. אבל הם עמדו מנגד וראו כיצד קורח ועדתו מביישים את משה ואהרן ושתקו. לא זו בלבד, אלא שאחר שכל עדת קורח נענשה במופת גלוי, עוד העזו להתלונן על מיתתם הקשה. וכיוון שכך נפרע מהם ה' יתברך על שמתחילה לא מיחו. שכל אלו שלא מחו אשמים במיתת קורח ועדתו, שאילו היו מוחים בהם, לא היו מעיזים פנים במשה, ולא היו נאבדים.

יז - איסור חנופה לרשעים

אסור להתחנף לרשעים, כפי שלמדו חז"ל מן הפסוק: "וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ" (במדבר לה, לג, ושם בספרי). משמעות המצווה, שהתורה מדריכה אותנו שלא להסכים עם מציאות הרשע בעולם. כשאפשר, נצטוונו להוכיח את החוטא, שנאמר (ויקרא יט, יז): "הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ", וכשאי אפשר להוכיח, כי רק נזק יצמח מהתוכחה, נצטוונו לכל הפחות שלא לחזק את הרשע בדברי שבח וחנופה. שהרי כל המחניף לרשע מחזקו

ומעודדו להמשיך בדרכיו, ונמצא שנעשה שותף בחיזוק הרע בעולם. וזהו שנאמר (משלי יז, טו): "מַצְדִּיק רָשָׁע וּמַרְשִׁיעַ צַדִּיק - תּוֹעֲבַת ה' גַּם שְׁנֵיהֶם". וזהו שאמרו חז"ל (סוטה מא, ב), שעונשו של המחניף לרשע שנופל בגיהנם, ואפילו עוברים שבמעי אמם מקללים אותו, ולבסוף ייפול הוא או זרעו בידו של אותו הרשע שחיזק בחנופתו.

ואפילו אם אינו משבח את המעשים הרעים שעשה, אלא רק מכבדו ומשבח את כלל אישיותו, עובר על איסור חנופה. שכן, גם אם הוא רוצה לשבח דבר טוב שעשה, חובה עליו להזכיר גם את מעשיו הרעים, כדי שלא ילמד הציבור לילך בדרכיו (שערי תשובה ג, קפט). וכן נאמר (משלי כח, ד): "עֹזְבֵי תוֹרָה יְהַלְלוּ רָשָׁע".

ואפילו במקום שאין בידו למחות, כגון שמדובר במלך או שר שלא ישמע לו, לכל הפחות לא יחניף לו למרות אי הנעימות שבדבר. וכן מסופר בתלמוד (סוטה מא) על אנריפס המלך שהיה מזרע גויים ומלך שלא כדין, ופעם כשקרא בתורה בהַקְהֵל הגיע לפסוק: "לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי", זלגו עיניו דמעות, שהצטער מפני שעל פי התורה אינו ראוי להיות מלך. הקהל הרב שעמד שם התרגש מדמעותיו של אנריפס, ובמקום לשתוק הריעו לו, ואמרו: "אחינו אתה אחינו אתה". "באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל (לשון סגי נהור) כלייה, שהחניפו לו לאנריפס".

וצריך אדם להיות מוכן להפסיד ממעמדו או ממונו ובלבד שלא יתחנף לאדם שאינו ראוי לכבוד (ע' שערי תשובה ג, קצב-קצג).

אבל במקום סכנת נפשות מותר להתחנף (תוס' סוטה שם). וזה מה שעשה יעקב אבינו ע"ה, שאמר לעבדיו: "כֹּה תֹאמְרוּן לַאדֹנִי לְעֵשָׂו" (בראשית לב, ה). ואח"כ אמר לעֵשָׂו: "רָאִיתִי פָּנֶיךָ כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצֵנִי". אפשר להסביר, שכאשר אדם מתחנף כדי לשמור על נפשו, אין חשש שיחשבו שהוא תומך במעשיו של הרשע, אלא הכל יודעים שבלית ברירה הוא מתחנף.

אלא שגם לחנופה בהיתר יש מחיר, וזהו שאמרו חז"ל (ספרי דברים לג, יב), שכל השבטים שהשתתפו בהשתחויה לעֵשָׂו לא זכו שיבנה בית המקדש בחלקם, ורק בנימין שלא השתחווה לעֵשָׂו - נבנה בית המקדש בחלקו.

יח - איסור מחלוקת

אמרו חכמים (סנהדרין קי, א): כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו, שנאמר (במדבר יז, ה): "וְלֹא יִהְיֶה כְקֹרַח וְכַעֲדָתוֹ".

ברור שכל שנאה בין יהודים אסורה, אלא שאם מדובר במחלוקת הרי שהאיסור חמור יותר, מפני שלא מדובר בריב רגיל שבין אנשים שנמשך זמן קצר, אלא בהתמסרות קבועה של אנשים לשנוא ולהתקוטט עם אחיהם.

ואם המחלוקת מכוונת כנגד תלמיד חכם הגון, חומרתה רבה יותר, מפני שבמחלוקת זו גם כבוד התורה מתבזה, ומחלוקת זו גורמת להתרחקות הציבור מלימוד התורה וקיום המצוות. וקל וחומר כאשר המחלוקת היא של תלמיד כנגד רבו המובהק.

ולכן מחלוקת קורח ועדתו היתה חמורה כל כך, שהיא כוונה כנגד משה רבנו, רבן של כל ישראל שהיה העניו מכל האדם. ועל פי זה אמרו חכמים (סנהדרין קי, א), והובא בשולחן ערוך (יו"ד רמב, ב): "כל החולק על רבו, כחולק על השכינה. וכל העושה מריבה עם רבו, כעושה עם השכינה. וכל המתרעם עליו, כאילו מתרעם על השכינה. וכל המהרהר אחר רבו, כמהרהר אחר השכינה".

אמנם יש מחלוקת חיובית, מחלוקת עניינית בלא שנאה אישית, כמו מחלוקתם של שמאי והלל. מתוך מחלוקת כזו מתבררים ומתלבנים דברים, ולכן יש לה ערך, ועליה אמרו חכמים (אבות ה, יז), שסופה להתקיים, היינו שיהיה קיום לשתי הדעות שנתבררו מתוך המחלוקת. אבל מחלוקת שאינה לשם שמיים, אין סופה להתקיים, וכל המשתתפים במחלוקת נאבדים מהעולם כמו קורח ועדתו.

יט - מחלוקת נגד רשעים

השלום והאחדות מבטאים באופן ממשי את האמונה בה' אחד. ובמיוחד עם ישראל שנברא כדי לגלות את דבר ה' בעולם צריך להיות באחדות, שכמו שה' אחד כך עם ישראל צריך להיות אחד. ולכן כאשר עם ישראל באחדות, מתגלה גדולתו ואויביו נופלים לפניו, וכאשר אינו באחדות, נופל לפני אויביו (עיין בפניני הלכה "העם והארץ" ב, ה).

אבל כאשר מדובר ברשעים, שהפרידו עצמם מה' ומעמו, ומהמידות הטובות שהן הביטוי לדבקות בה', אין המחלוקת נגדם יוצרת פירוד. שכן הם עצמם החליטו להיפרד מהאחדות העולמית, ולכן צריך לחלוק עליהם, מפני שעל ידי המחלוקת נגדם, מפרידים את היסוד המפורר, ומונעים ממנו להמשיך ולקלקל. וכמו שבאר ב'שערי-תשובה' (ג, נט) שאילו היו בני בנימין יוצאים כנגד בני הגבעה שהתעללו בפילגש, לא היו נופלים אח"כ במלחמה נגד שאר שבטי ישראל.

והנמנע מלמחות ולעמוד כנגד רשעים בתואנה כי אינו מעוניין לעשות מחלוקת, הרי הוא נענש בפשעיהם. שכל שאינו מוחה ומתבדל ממעשי רשע ועוול, נעשה שותף להם, ועובר בלאו (כמבואר לעיל הלכה טז-יז). לעיתים דרושה לכך מסירות נפש, כפי שהיה

אחר חטא העגל, שבני לוי נאספו אל משה, והרגו על פי דבר ה' את החוטאים, וכפי שעשה פנחס בן אלעזר הכהן כנגד נשיא שבט שמעון (שערי תשובה ג, נט).
אנשי האמת הם אלו שעומדים בגבורה כנגד הרשעה, ונזהרים שלא לחלוק על אנשים טובים. ואלה שיראת השמיים שלהם מזויפת, מנצלים את איסור המחלוקת כדי להחניף לרשעים בעלי עמדה, אבל מוצאים כל מיני צידוקים כדי לעשות מחלוקת "לשם שמיים" כנגד אנשים טובים וישרים שחלשים מהם.

כ - כופים על מידת סדום

אמרו חכמים: "כופים על מידת סדום". כלומר, כופים אדם שלא ינהג כמנהג אנשי סדום. ומה היא מידת אנשי סדום, שאינם רוצים לתת לאחרים ליהנות. ואף במקום שהנאת אדם אחר אינה גורמת להם שום נזק, אלא "זה נהנה וזה לא חסר" (ב"ק כ, ב), אע"פ כן מתוך רוע ליבם אינם רוצים להניח לאחרים ליהנות. ועל כך אמרו חכמים: "כופים על מידת סדום", היינו שמחייבים אדם לתת לאחרים ליהנות מדברים ששייכים לו, כאשר אין לו מזה הפסד.
אנשי סדום לא רצו לתת לאחרים ליהנות מארצם ורכושם. ואע"פ שהיתה להם ארץ טובה, כגן ה', מלאה כל טוב, והיו עשירים גדולים, ואם היו עוברים אורחים ועניים בארצם, לא היו מפסידים כלום, לא רצו שיבואו עניים שיגורו ביניהם, כדי שלא ייהנו מארצם הטובה.
וכך אמרו במשנה אבות (ה, י): "האומר שלי שלי ושלך שלך זו מידה בינונית. ויש אומרים זו מידת סדום". ואין כאן מחלוקת, אלא בארו המפרשים, שאמנם מי שאומר "שלי שלי ושלך שלך" אינו חוטא עדיין במידת סדום, מפני שעדיין אין בזה ביטוי לכך שעינו צרה בכך שחבירו לא ייהנה מרכושו. מכל מקום על ידי עמדה כזו קרובים להגיע למידת סדום. כי בעצם עיקר כוונתו שלא יצטרך לתת דבר לחבירו (ר"ע מברטנורא, ורשב"ץ בפירושו מגן אבות).
דוגמא להלכה: כאשר באים אחים לחלוק שדות שהוריש להם אביהם, ולאחד מהם יש שדה בצד אחד משדותיו של האב, אם כל השדות שווים, יכול האח לבקש לרשת את השדה הסמוך לשדהו, כדי שאחוזתו תהיה רצופה ולא יצטרך לטרוח ללכת בין שדותיו. ואם אחיו בקטנוניות אינם מוכנים לתת לו את השדה הסמוך, לדעת רוב הפוסקים, כופים אותם לתת לו את השדה הסמוך לשדהו, שהואיל ואינם מפסידים מכך, אין מאפשרים להם לנהוג כמידת אנשי סדום (ב"ב יב, ב; שו"ע חו"מ קעד, א).
כא - האם "להלשין" על מי ששבר חלון

שאלה: חברי שבר חלון יקר באחד המבנים הציבוריים בישוב. הוא לא תכנן לשבור את החלון אלא קצת התפרע וזרק אבנים, ובלא כוונה אבן אחת פגעה בחלון. ישנה כאילו הסכמה שבשתיקה שכדי להגן על החבר ששבר את החלון, כל הנערים שיודעים על כך ישתקו וגם אם ישאלו אותם לא ילשינו על זה ששבר. בעיני החברים מי שיספר נחשב כבוגד באמון וכמי שחוטא בלשון הרע. האם עלינו לדווח לאחראים בישוב על מי ששבר את החלון או להימנע מכך?

תשובה: שובר החלון חייב לשלם את דמי נזקו. ואם לא בא מעצמו לשלם, עליכם לנסות להוכיחו ולהסביר לו שכל מי שמזיק לרכוש חבירו וקל וחומר לרכוש הציבור - מחויב לשלם את הנזק. ואם אינו מוכן לקבל על עצמו את האחריות לכך, עליכם להודיע לאחראים על רכוש הציבור כי פלוני שבר את החלון, כדי שהם יוכלו לגבות ממנו את תשלום התיקון.

וזו מצווה מהתורה, וכפי שלמדו חז"ל (ספרא קדושים), שכל היודע עדות שיכולה להציל את ממון חבירו מחויב להעיד על כך ולא לשתוק, שנאמר (ויקרא יט, טז): "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ". כלומר לא רק את חייו של החבר חייבים להציל אלא אף את ממונו. וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה רצז), וכך כתב בספר החינוך (מצווה רלז). ויש בזה גם מצווה נוספת של השבת אבדה. וכיוון שזו מצווה להציל ממון החבר, אין כאן איסור לשון הרע (חפץ חיים לשון הרע י, א, ורכילות ט, ג).

ככלל צריך לדעת, שאיסור לשון הרע נועד למנוע צער מאדם סתם, ולא לשמש מגן ומחסה לפושעים ומזיקים. להפך צריך להיאבק כנגד מי שמזיק ואינו משלם, ולעשות הכל כדי שיתקן את מה שעשה. ועל כן אם יש לך כוח לעמוד בגבורה, עליך להודיע שאם זה ששבר את החלון לא יודה בעצמו, אתה תלך לספר כי הוא שבר את החלון. ואם אין לך כוח לעמוד כנגדם ולומר להם מה צריך לעשות, מכל מקום אל תעמוד מנגד ותראה את נכסי הציבור ניזוקים ותשתוק, אלא תפנה אל האחראים ותספר להם מי שבר את החלון, כדי שהם יוכלו לעשות צדק.

בכלל צריך להיזהר שלא להשתמש בתורה ובמצוותיה לפי הצורך והשעה. בכל השנה, יש נערים שנהנים לספר לשון הרע, על חברים ומורים, ופתאום כשיש צורך לספר את האמת, הם מתעטפים בצדקנות ונמנעים לספר מטעמי "לשון הרע". לפעמים נערים מוכנים לצחוק על כל מי שאינו שייך לחבורה שלהם, מתעללים בחלשים, צוחקים על חבורות אחרות, שמחים לאידם, ורק כאשר אחד מהם צריך לעמוד לדין ולשלם על מעשיו, נזכרים פתאום בכל חומרות איסור לשון הרע.[2][2]. וכן כתב רבי ישראל

איסר, מגדולי הרבנים בוילנא, בספרו פתחי תשובה על אורח חיים (וילנא תרל"ה סימן קנו, מצוטט מתוך שו"ת יחוה דעת ד, ס) שכתב: "הנה המגן אברהם וכן בספרי המוסר האריכו בחומר איסור לשון הרע, וראיתי לנכון להעיר לאידך גיסא, שיש עון גדול יותר מזה, וגם הוא מצוי ביותר, וזהו מי שמונע עצמו מלגלות אוזן חבירו במקום שיש צורך להציל עשוק מיד עושקו, מפני שחושש לאיסור לשון הרע. כגון הרואה מי שאורב לחבירו להרגו בערמה, או שחותר מחתרת באישון לילה ואפלה בביתו או בחנותו של חבירו, ומונע את עצמו מלהודיע לחבירו ולהזהירו בעוד מועד, מפני שחושב שהוא בכלל איסור לשון הרע. ובאמת שהנוהג כן גדול עונו מנשוא, ועובר על לא תעמוד על דם רעך. והוא הדין גם לענין ממון, כי מה לי חותר מחתרת או שרואה את משרתיו של חבירו שגונבים ממנו, או שותפו שגונב מהעסק שלו, או שחבירו מטעהו ומאנה אותו במקח וממכר, או שבתמימותו מלוה מעות לאדם שהוא לוה רשע ולא ישלם. וכבר אמרו חז"ל (בבא קמא קיט, א) כל הגוזל פרוטה מחבירו כאילו נוטל נשמתו ממנו, וכו'. וכן פסק הרמב"ם (גזלה ואבדה א, יג). וכן בעניני שידוכין שהבחור איש רע ובליעל ונוכל, או שהוא חולני, ומבקש להתחתן וכו', כל אלו בכלל מצות השבת אבידה, אבידת גופו או אבידת ממונו, וכמו שאמרו בסנהדרין (עג, א). והדברים מסורים ללב, אם כוונת המספר לחבירו רעה, הרי זה בכלל איסור לשון הרע, אבל אם כוונתו לטובה להזהיר את חבירו ולהצילו מפח יקוש, מצוה רבה היא ותבוא עליו ברכה"

כב - האם לברוח עם הכיתה

שאלה: קבוצת בנות מהכיתה שלי, החליטה שזה יהיה מאוד משעשע להעלם פתאום מבית הספר התיכוני לפני השיעור האחרון. המורה תבוא ותמצא את הכיתה ריקה ולא תבין מה קורה, וזה יהיה מאוד מצחיק. אלא שכדי שהמהלך יצליח, חובה על כל הבנות לשתף פעולה כאיש אחד, כי אז לא יוכלו להעניש את כל בנות הכיתה. אבל אם חלק תברחנה וחלק לא תברחנה, זה לא יצליח ועוד יתכן שיענישו את הבורחות. השאלה האם אני שאינני רוצה להשתתף בתעלול הזה צריכה לברוח עם כולן כדי שלא לפגוע באחדות הכיתה, או שעדיף להישאר למרות שיתכן ויצחקו עלי ואולי אף יתרחקו מחברתי.

תשובה: התעלול הזה אסור מפני שהוא מעליב את המורה, וכידוע אסור להעליב ולצער אדם (יעויין לעיל הלכה יד). וקל וחומר שאסור להעליב מורה שמלמדת אתכם תורה או חכמה. ואין דבר מעליב יותר מאשר כיתה שלמה שנעלמת. זה ממש בכלל הלבנת פנים ברבים. ואמנם לפי התכנון אף לא אחת מהבנות תישאר בכיתה לראותה במבוכתה, מכל

מקום איך תישא פניה כלפי צוות המורים, ואיך תבוא למחרת לכיתה, כשכולן יודעות שברחו מהשיעור שלה. תארי לך אילו מחשבות עצובות עלולות להציף אותה, לא רק ילדה אחת אינה מרוצה מהשיעור אלא כולן. אולי היא כישלון, אולי טעתה בבחירת המקצוע. אינך יודעת עם איזה קשיים היא מתמודדת בחייה, ומי יודע מה עלבון נוסף עלול לגרום. אולי פרנסתה דחוקה, ורק אתמול המנהלת הודיעה לה שלא ברור אם תוכל להמשיך ללמד בשנה הבאה, ועכשיו שכל הכיתה נעלמה, בוודאי המנהלת תחשוב שהיא מורה גרועה ותפטר אותה. ואולי בדיוק לפני חודש פיטרו גם את בעלה, ואיך יתקיימו בלא משכורת, כשעליהם לקנות מזון ולשלם משכנתא ושכר לימוד עבור הבן לישיבה התיכונית (1200 ש"ח לחודש), ועבור הבת לאולפנה (עוד 1200 ש"ח לחודש).

אמרו חכמים (אבות ג, יא): "המלבין פני חבירו ברבים... אף על פי שיש בידו תורה ומעשים טובים אין לו חלק לעולם הבא". עוד אמרו חכמים (ילק"ש וישב רמז קמה): "המלבין פני חבירו ברבים כאילו שופך דמו". ואמנם נראה לכאורה שחכמים הפריזו בדבריהם, וכי בשביל פעם אחת שאדם מלבין פני חבירו עליו להפסיד את חלקו לעולם הבא. וכי הלבנת פנים היא כמו שפיכת דמים, והלא אחרי עלבון אדם בדרך כלל מתאושש ואילו מי שנהרג כבר לא יתאושש.

אלא שאם נתבונן בדבריהם נמצא כי הם מכוונים לאמת. כי אכן לפעמים קורה שאדם גורם לחבירו עלבון כזה עד שכל חייו מכאן והלאה יהיו אחרים. אם למשל בעקבות הרצון של הכיתה להתלוצץ על חשבון המורה, תפסיד המורה את עבודתה, והדבר יגרום למשבר בנישואיה, אכן העלבון שגרמו לה יהיה קרוב בחומרתו לשפיכות דמים, והעונש בעולם האמת יהיה חמור מאוד, עד מצב שכמעט לא יהיה למלבינים הללו חלק לעולם הבא. ואמנם פעמים רבות העלבון אינו חמור כל כך, רק צער קל שאינו משאיר צלקת בנפש. אולם חכמים התבטאו כנגד המלבין פני חבירו בחומרה, כדי שידעו עד היכן יכולים הדברים להגיע.

ואם נדייק בלשון חכמים נמצא שלא אמרו שהמלבין הפסיד את כל עולם הבא שלו, אלא שהפסיד חלק, יתכן שהפסיד חלק גדול ויתכן שחלק קטן. וכן המלבין פני חבירו הוא כאילו שופך דמו, יתכן ששפך מקצת מדמו, בזה שהחוויר מבושה, ויתכן ששפך הרבה מדמו. כלומר, כל מקרה נידון לגופו. בדרך כלל, המלבין פני חבירו, עובר באיסור קל יחסית לשופך דמים, אולם לפעמים יתכן שהוא יתקרב לחומרת שופך דמים.

מכל מקום, גם אם מצבה של המורה טוב, אסור לפגוע בה ואסור לפגוע בכבוד הלימוד.

ואין מקום לטענה כי אם תישארי בכיתה תפגעי בגיבוש החברתי. משום שהגיבוש החברתי הוא טוב, כל זמן שהוא מחזק את היסודות החיוביים שבבנות. אבל כשהגיבוש מנוצל לרעה, הרי הוא מגונה. בדרך כלל בגיבוש כזה מספר בנות משתלטות על הכיתה ומחניקות את קולן של השאר. לכן, היי גיבורה ואל תוותרי. היי נאמנה לטוב שבך ואל תיכנעי. תאמרי לכולן שאת נשארת בכיתה, ונסי לשכנע כמה שיותר בנות להישאר איתך (יעויין לעיל הלכה טז).

סופו של הסיפור, שאותה בת הצליחה לארגן קבוצה שהודיעה שלא תברח. התעלול התבטל. בהמשך הכיתה התגבשה סביב ערכים חיוביים יותר.

כג - האם מותר לפרסם בעיתון גנותם של אישי ציבור

שאלה: האם מותר לפרסם בעיתון דברים בגנותם של אישי ציבור, האם אין בכך איסור לשון הרע, והלבנת פני אדם ברבים?

תשובה: כאשר ישנו איש ציבור שעושה מעשה רע שגורם נזק לציבור, יש להתריע על כך, כדי למנוע את הנזק שעלול לבוא ממנו לציבור. ועד שבאים לחוס על כבודו יש לחוס על הציבור שעלול להינזק ממעשיו הרעים. וכך נהגו נביאי ישראל, שהיו מוכיחים את המלכים על מעשיהם הרעים. מתחילה יש לנסות להוכיח בצנעה, אולם כשהתוכחה בצנעה אינה מועילה, יש לבקר ולהוקיע את המעשים הרעים בפומבי. ובמיוחד בשלטון דמוקרטי, בו הציבור בוחר את נציגיו, יש תועלת מרובה שהציבור ידע את דעותיהם ומעשיהם של נבחריו, כדי שיוכל להחליט במי לבחור. ומי שיכול לפרסם את מעשיו הרעים של אחד הנבחרים ואינו מפרסם, עובר על איסור "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", כפי שנתבאר לעיל (הלכה כא). וכיוון שיש בזה תועלת לציבור, אין בזה איסור לשון הרע כפי שלמדנו (לעיל הלכה יג ו-כא).

אמנם צריך להיזהר מאוד לילך על פי הכללים שלמדנו במצוות "בְּצֶדֶק תִּשְׁפֹּט עֲמִיתֶךָ" (ויקרא יט, טו, לעיל הלכה ט). שאם מדובר באדם צדיק, גם כאשר המעשה שעשה נראה רע, אם אפשר להסביר אותו באיזה שהוא הסבר הגיוני בדרך חיובית, אזי מצווה לדון אותו לכף זכות. ואם אין דרך לדון אותו לכף זכות, וברור שהוא עושה מעשים רעים, והתוכחה בצנעה אינה מועילה, יש לבקרו בציבור, הואיל ולמעשיו יש השלכות ציבוריות. אבל צריך לציין, שככלל, אדם זה אינו נחשב רע, אלא שעל מעשים אלו צריך לבקרו.

כאשר מדובר באדם בינוני, אם אפשר לדון את המעשים שעשה לכף זכות ולכף חובה בשווה, מצווה לדון אותו לכף זכות. אבל כאשר לאחר בדיקה מדוקדקת נראה שמעשיו רעים, אין צריך לדון אותו לכף זכות, ויש להוקיע את מעשיו.

ואם הוא אדם רשע, גם כאשר מעשיו בינוניים, ואפשר לדון אותם לכף זכות ולכף חובה במידה שווה, יש לדון אותו לכף חובה.

בנוסף לכך, כאשר מדובר באדם רשע, שיש אנשים שעלולים לטעות וללכת בדרכיו, גם כאשר הוא אינו בתפקיד ציבורי, כל זמן שיש לו השפעה ציבורית, ויש אנשים שנגררים אחר דעותיו ומעשיו הרעים, מצווה לספר בגנותו (שערי תשובה ג, ריח). וכן אמרו חז"ל (תנחומא פינחס ב): "כשם שהקדוש ברוך הוא מתעסק בשבחן של צדיקים לפרסמן בעולם, כך מתעסק בגנות הרשעים לפרסמן בעולם. פרסם פנחס לשבח ופרסם זמרי לגנאי, עליהם נאמר (משלי י, ז): זֵכֶר צַדִּיק לִבְרָכָה וְשֵׁם רְשָׁעִים יִרְקָב".

בלא שהצדיקים יוקיעו את הרשעים, אין להם יכולת לנצח את הרשעים. על פי ההיגיון, לכאורה כל מאבק בין צדיק לרשע אמור להסתיים בניצחון הרשע. הרי לצדיק יש כל מיני עכבות מוסריות, הוא אינו יכול לשקר, אם קובעים כללים למלחמה הוא אינו יכול להפר אותם. וכך תמיד יהיה לרשע יתרון, הוא יכול להפיץ שקרים על יריבו, הוא יכול להפר את הכללים כאשר הדבר מועיל לו, וכך תמיד ינצח.

אולם יתרון אחד יש לצדיק, היתרון המוסרי, הוא יכול להגדיר את הרשע כרשע. וכיוון שיש משקל לערכים, ממילא הקביעה כי פלוני הוא רשע תגרום להחלשתו בין תומכיו, ולחיזוק מתנגדיו. וכך גם אם יפעלו הצדיקים לפי כללי המוסר, ינצחו. אבל, אם הצדיקים יוותרו על הזכות העיקרית שלהם, להגדיר את הרשעים כרשעים, ולהוקיעם כנגד השמש, אין להם יותר סיכוי לנצח.

יהי רצון שיקומו צדיקים גיבורים, שמתוך אהבה עצומה לעם ישראל ולכל יהודי ויהודי, יעמדו כנגד הרשעים להוקיעם, ויושיעו את ישראל באהבה ורחמים. ומתוך כך גם הרשעים יחזרו בתשובה, ויכירו וידעו כולם כי לה' המלוכה, ועל ידי הדבקות בתורתו יבוא התיקון השלם לעולם.

ב - הלכות אמירת אמת

א - מעלת האמת

אחת המידות היסודיות ביותר, שעליה העולם מתקיים, היא מידת האמת (אבות א, יח). הדרכות רבות מובאות בתורה ביחס לחובה לומר אמת ולהתרחק מהשקר. בהלכות

הבאות נעסוק בנושא נכבד זה, תוך הבאת דוגמאות מעשיות עד כמה צריך להתאמץ כדי לומר את האמת, ובאיזה מקרה מותר על פי ההלכה לשנות מעט מהאמת. נפתח תחילה בביאור מעלתה של האמת.

יכולת ההתקדמות שלנו בעולם הזה ובעולם הבא תלויה בהבנת המציאות. השכל הוא הכלי החשוב ביותר שעומד לרשותו של האדם, וככל שנבין את המציאות טוב יותר, כך נוכל להתקדם טוב יותר. אבל הבעיה המרכזית היא, שהמציאות עמוקה ומורכבת, ויש בה רבדים עמוקים ששכלנו האנושי המוגבל מתקשה לקולטם, ולכן כולנו סובלים במידה זו או אחרת מחסרון בהכרת האמת. יש פער בין מה שאנחנו יודעים אודות כל דבר ובין הדברים כפי שהם באמת. ומאחר שהכרת המציאות שלנו אינה שלמה, נוצרת אצלנו לפעמים סתירה בין מה שנראה בעינינו כטוב ומועיל לבין מה שמוסרי וצודק. ככל שנכיר טוב יותר את המציאות האמיתית, כך הפער המדומה בין מה שמוסרי ובין מה שמועיל ונעים - ילך ויצטמצם, ועל ידי כך נהיה יותר אמיתיים וצודקים, ויהיה לנו טוב יותר בחיינו. החתירה לאמת היא חתירה לזהות בין ההבנה, הדיבור והמציאות.

היודע את האמת לאשורה הוא כמובן בורא העולם, ולכן אמרו חז"ל (שבת נה, א): "חותמו של הקב"ה אמת". החותמת היא הביטוי הייחודי ביותר של החותם, ומאחר שהקב"ה יודע את המציאות בצורה מוחלטת - לכן החותם שלו בעולם הוא 'אמת'.

וככל שהאמת תהיה יקרה לנו יותר, ואף נהיה מוכנים להקריב למענה טובות הנאה, כך נתקרב יותר למידתו של הקב"ה, וכך נזכה להבין טוב יותר את המציאות, ומתוך כך שנתקרב לקב"ה ולהבנת העולם, נזכה להתקדם ולהתעלות. וזוהי מצוות התורה: "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו" (דברים כח, ט).

ב - איסורי השקר השונים

האיסור הכללי לשקר כולל בתוכו גוונים שונים של שקרים, שכמובן כולם אסורים מן התורה, שהרי אנחנו מצווים להידבק במידותיו של הקב"ה, שנאמר (דברים כח, ט): "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו", ואחת ממידותיו של הקב"ה היא אמת. ובכל זאת התורה התייחסה ביתר פירוט לכמה תחומים.

איסור אחד נזכר בפסוק "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" (שמות כג, ז), ועניינו שלא לתאר אירוע שקרה בעבר בשינוי פרטים. וכן גם לגבי העתיד, אסור לאדם לתאר את תוכניותיו בשינוי פרטים. וככל שהשקר גורם נזק רב יותר לחבירו, כך הוא חמור יותר. וקל וחומר אם הוא נאמר בעת עדות בבית-דין - חומרתו רבה מאוד. אבל גם שקרים שאינם גורמים נזק לזולת, כגון סתם שקרים קטנים בתיאור אירוע, כלולים באיסור זה.

האיסור השני הוא איסור 'גניבת דעת', היינו שלא לגנוב את דעתו של חבירו על ידי מעשה או דיבור שיגרום לחבר לחשוב כאילו עשינו למענו דבר-מה, כאשר בפועל לא עשינו דבר. ההבדל שבין איסור זה לאיסור לשקר, שהאיסור לשקר מכוון כלפי תיאור דבר-מה בעבר או בעתיד, שצריך להיאמר בצורה מדויקת, ואילו איסור 'גניבת דעת' מכוון כלפי ההתנהגות בהווה שצריכה להיות ישרה, ללא הצגות שנועדו ליצור רושם מוטעה. מקור האיסור בפסוק: "לֹא תִגְנֹבוּ" (ויקרא יט, יא), ואף שבדרך כלל בלשוננו גניבה היא לקיחת חפץ או ממון, מכל מקום מצינו במקרא מספר פעמים שגם גניבת דעת נקראת גניבה, כמו שנאמר אצל אבשלום שגנב את לב ישראל (שמואל ב' טו, י. לאיסור 'גניבת דעת' נקדיש את הפרק הבא).

האיסור השלישי הוא חנופה. ישנם שני סוגי חנופה עיקריים: הראשון, שלמרות שאדם מסוים ראוי לגנאי על מעשה שעשה, חבירו מחניף לו פנים, ומתכחש לאמת. והשני, שאדם מתנהג כלפי חבירו כאילו הוא אוהבו ומעריצו, אך ליבו רחוק מאהבה והערכה כלפיו, וכל התחנפותו אינה אלא לזכות בתמיכתו ועזרתו. המקור לאיסור החנופה בפסוק: "וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ" (במדבר לה, לג).

האיסור הרביעי שייך לענייני משא ומתן, שכל הדיבורים בענייני משא ומתן צריכים להיאמר ביושר. ולכן אסור לאדם לומר לחברו שבעתיד יקנה ממנו או ימכור לו משהו, ובליבו הוא לא מתכוון לעשות כן. ואפילו אם בשעה שאמר התכוון לקיים את דבריו, רק שאחר-כך נשתנו הנסיבות וקשה לו לקיימם - עליו להתאמץ לעמוד בדיבורו. המקור לזה בפסוק (ויקרא יט, לו): "מֹאזְנֵי צֶדֶק אַבְנֵי צֶדֶק אֵיפַת צֶדֶק וְהִין צֶדֶק יִהְיֶה לָכֶם", ופירשו חז"ל שכוונת הכתוב ללמדנו, שהן שלנו יהיה הן, ולאו יהיה לאו, שאסור שאדם יאמר אחד בפה ואחד בלב, וכן שיקיים את דבריו ויעמוד בדיבורו (ב"מ מט, א; אנצ' תלמודית 'הן צדק').

איסור חמישי מיוחד ישנו לגבי עדים שלא ישקרו בעדותם, וזהו אחד מעשרת הדיברות, שנאמר (שמות כ, יג): "לֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר". ישנה חשיבות עצומה שבית-הדין יוכל להגיע לחקר האמת, כדי להעמיד את הדין על תילו ולהשתית את חיי החברה על ערכי הצדק והיושר, ולכן קבעה התורה איסור מיוחד לעדים שלא ישקרו, ואף הכלילה אותו בעשרת הדיברות.

ג - שני סוגי שקר

שני סוגים עיקריים של שקרים ישנם. יש שקרים שפוגעים בזולת, למשל אדם שלווה כסף ומכחיש זאת, או אדם שהולך להעיד נגד חבירו עדות שקר כדי לסייע לחבר אחר.

וכן מי שמתייעצים איתו האם כדאי לקנות דירה או רכב או כל מוצר אחר, והוא אינו אומר את האמת, כי יש לו עניין אישי שאותו אדם יקנה או לא יקנה את המוצר - בכל השקרים הללו המשקר גורם נזק לחבירו. ולפעמים הנזק אינו נמדד בכסף אלא בגרימת צער לחבר, כמו למשל אדם שמדווח לחבירו דיווח שיקרי על אירוע מסוים, וזאת כדי לסכסך בין שני חברים. או אפילו מי שלא רוצה שחבירו יהנה בטיול או בילוי מסוים, ולשם כך הוא משקר ומצייר בפניו תמונה מסולפת אודות אותו טיול או בילוי. ואף אשה שמוסרת לחברתה מרשם שגוי, כדי שלא תצליח כמותה באפיית העוגה או התבשיל - אף זה שקר שיש בו נזק וגרימת צער לזולת. ככל שהשקר גורם יותר נזק לזולת כך הוא חמור יותר.

הסוג השני של שקרים, הם אלו שאינם גורמים נזק כספי או צער לזולת, אלא מגמת המשקר היא למשוך תשומת-לב מוגברת לסיפוריו, ולכן הוא משנה את סיפוריו או מוסיף להם פרטים בדויים. ואף שאין הוא גורם בזה נזק ממשי לחבריו, בכל זאת יש בזה איסור. עיקר הנזק שנגרם עקב שקרים אלו הוא ביצירת תמונת-עולם מזויפת. אדם כזה יגיע בסופו לכך שלא יוכל להבין דבר במציאות על בוריו, משום שעל ידי שקריו הוא מתרגל שלא לייחס חשיבות מרובה לעובדות.[1][1]. לדעת בעל ספר חרדים (מ"ע בפה כ"ו) הפסוק "מדבר שקר תרחק" חל גם על שקרים אלו, ולדעת בעל ספר יראים מצווה רל"ה פסוק זה חל רק על שקרים שגורמים נזק, שכן המשך הפסוק הוא "ונקי וצדיק אל תהרוג" (שמות כג, ז). אולם צריך לדעת, שגם אם האיסור לשקר שקר שאינו גורם נזק ממוני אינו נלמד מהפסוק "מדבר שקר תרחק", ברור שיסודו מן התורה. שהרי מצווה מן התורה: "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו" (דברים כח, ט), היינו להידבק במידותיו, ואחת המידות העיקריות שהקב"ה מתגלה בהן בעולם היא מידת האמת, שאמרו חז"ל (שבת נה, א): "חותמו של הקב"ה אמת". אם כן כל המחלוקת היא רק בשאלה הפרטית, האם ייחדה התורה פסוק מיוחד כדי לאסור את כל השקרים, או שיש על זה הדרכה כללית ללא פסוק מיוחד.אולם יתכן שהמשמעות המעשית מהמחלוקת הזו תהיה באותם מקרים שמותר לשנות בהם, משום צניעות וכדומה. שאם יש פסוק מהתורה, רק במקרים נדירים ניתן יהיה להקל ולשנות, ואם אין פסוק מפורש, יהיה קל יותר להקל במקרים גבוליים שבהם יש התנגשות בין ערך האמת לערך הצניעות ומניעת הבושה וכדומה.

שני הסוגים של השקרים אסורים, אך ההבדל היסודי שביניהם הוא, שבמקרה שהשקר יגרום נזק לזולת, בשום מקרה אין היתר לשקר. אבל בסוג השקר השני שאינו גורם נזק

לזולת, ישנם מקרים שהתירו חכמים לשנות מן האמת, למשל, כדי למנוע עלבון או כדי להשלים בין איש לרעהו (שערי תשובה שער ג' קפ"א).

ד - גנות השקר

במסכת סוטה (מב, א) מבואר שישנם ארבעה סוגים של אנשים שאינם זוכים לראות פני שכינה, וסוג אחד מהם הוא 'השקרנים' - אלו הרגילים לשקר (האחרים: חנפים, ליצנים, מספרי לשון הרע).

והעניין הוא, שכל מי שמתרגל לשקר, מזיק בראש ובראשונה לעצמו. ואפילו אם בדרך כלל השקרים שלו אינם מזיקים לזולת, אלא שהוא אוהב לשקר כדי למשוך תשומת-לב, או מפני שהוא מעדיף לשנות את הסיפורים שלו כדי להאדיר את שמו ולהסתיר את חולשותיו, וכך הוא מספר את מה שהיה רוצה שיקרה אבל לא בדיוק את מה שקרה. אדם כזה, יוצר לעצמו תמונה מזויפת על העולם, שבה לדמיון האישי שלו יש יותר משקל מאשר לעובדות, ומתוך כך הוא מתרחק מהיכולת להבין את העולם לאשורו. דומה הדבר לאדם שנזקק לסמים כדי ליהנות בחייו, כך השקרן זקוק לשנות את המציאות כדי שיוכל לחיות בה. בפועל מובן שהמציאות לא תשתנה, ורק הוא, השקרן, הולך ומאבד את הקשר שלו אל החיים.

ובעקבות זה שהוא מתרגל להתייחס למציאות בצורה לא אמינה, קורה לו הדבר החמור מכל, הוא לא יוכל להגיע לאמונת אמת. רק אדם שמתרגל להתייחס למציאות עצמה, יוכל להבחין במציאות המוחלטת והאמיתית ביותר שבעולם, במי שמחייה ומקיים את כל המציאות - בבורא יתברך.

וזהו שאמרו חז"ל שהשקרנים אינם זוכים לראות פני שכינה. ישנן מדרגות רבות בראיית שכינה, ובכל ניצוץ קטן של אמונה יש צד מסוים של ראיית שכינה, שבזכותה האדם יזכה לראיית שכינה גלויה יותר בעולם האמת. אבל מי שמשקר אינו יכול לזכות לכך, משום שה' יתברך מתגלה דרך המציאות המוחלטת. במידה שאדם דבק במידת האמת, ומוכן אף להקריב רווחים מזדמנים למענה, בה במידה יוכל לזכות למידת האמונה בעולם הזה ולגילוי שכינה בעולם הבא.

אגב, גם בעולם הזה, לטווח הארוך מי שידבק במידת האמת יצליח יותר. משום שהוא, למרות הקושי שבדבר, ילמד להתמודד עם המציאות כפי שהיא, ויצליח יותר להגשים את כוחותיו. אבל הלומד לשקר, מסתכל תמיד על העולם בצורה מסולפת, וכך לא ילמד לעולם להתמודד עם האתגרים שלפניו.

ה - דוגמאות לדברי שקר

בתלמוד מסכת שבועות (לא, א) מובאות דוגמאות מעניינות לאיסור השקר, והכלל הוא, שלא רק שקר גמור אסור, אלא כל דבר שיש בו שמץ של שקר אסור, שנאמר (שמות כג, ז): "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק".

למשל, מה יעשה פועל נאמן שבעל-הבית שלו פונה אליו בבקשה לשקר למענו? או נקצין את השאלה, מה יעשה תלמיד שמורו הנערץ עליו פנה אליו ואמר: "יודע אתה תלמידי, שהנני דובר אמת, וגם אם יתנו לי כל הון שבעולם לא אוציא דבר שקר מפי. אבל יודע אתה שנתתי לפלוני כסף בהלוואה, וכעת הוא מכחיש וטוען שלא לקח ממני כלום. למרבה הצער, יש לי רק עד אחד שראה את ההלוואה, וכידוע, רק על פי שני עדים אפשר לחייב אותו לשלם לי. לכן אנא בטובך, מאחר שאתה יודע שאני דובר אמת, בוא לבית-הדין, ותעיד אף אתה שהוא חייב לי כסף".

על פי ההלכה, כמובן שאסור לתלמיד להעיד לטובת מורו או מעסיקו, שאיך יאמר ראיתי שפלוני לווה כסף, והוא לא ראה?! ולמרות שהוא בטוח שמורו צודק, אסור לו להעיד על דבר שלא ראה, שנאמר (שמות כ, יג): "לֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר".

ולא זו בלבד, אלא אפילו אם מורו אמר לו אל תוציא מפיך דבר שקר, רק תבוא לבית-הדין ותעשה רושם כאילו אתה מתכוון להעיד לטובתי על כך שבעל חובי חייב לי כסף. ואז אולי בעל החוב השקרן יירתע ויודה על האמת, משום שיאמר בליבו: "עדיף לי להודות בעצמי ולא להתחייב על ידי פסק הדין". אפילו זה אסור. משום שסוף-סוף התלמיד עושה רושם כאילו מתכונן לשקר, והתורה אמרה: "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק", כלומר לא רק שלא תוציא שקר מפיך, אלא אף תתרחק מלהיראות כמי שעומד לשקר.

ו - שפת אמת תכון לעד

לפעמים עלולה לעמוד בפני האדם התלבטות קשה: מצד אחד, החובה לומר את האמת, ומצד אחר, אם יאמר את האמת, לא ישיג את מה שנראה לו כצודק.

למשל, מסופר בתלמוד (שבועות לא, א) על שלושה אנשים שהלוו כסף לאדם מסוים, כל אחד מהם נתן לו מאה זהובים. לאחר מכן הלווה עמד מולם ושיקר במצח נחושה, וטען שלא לווה מהם כלום. הבעיה היא שכל אחד משלושתם, העניק לו את ההלוואה ללא עדים וללא שטר, כך שלמעשה אם יבואו לבית-הדין כדי לתבוע את חובם, בית-הדין לא יוכל לעשות כלום, כי אין שום ראייה שעל פיה יש להעדיף את גירסת התובעים על גירסת הנתבע.

השאלה היא, האם מותר להם לשקר כדי לקבל את מה שמגיע להם? למשל, הם יכולים לסכם ביניהם, שאחד מהם יתבע מהלווה הזה שלוש-מאות זהובים, והשניים האחרים יבואו לפני בית-הדין כעדים ויאמרו שהם ראו איך פלוני הלווה לאלמוני שלוש-מאות זהובים. ולאחר שיזכה התובע בדין, יתן מאה זהובים לכל אחד מהעדים, וכך כל אחד מהם יקבל את המגיע לו, והנתבע השקרן ישלם את חובו, ולא יצא כשידו על העליונה. על פי ההלכה, אסור להם לעשות כן, משום שאסור לשקר, וקל וחומר שאסור להעיד עדות שקר בפני בית-הדין. ולמרות שמבחינה עקרונית הם צודקים, אסור להם להשיג את כספם בעזרת שקר, ועדיף שיפסידו את כספם, ולא ישבשו את כללי המשפט. בפעם הבאה מוטב שיהיו פחות תמימים, וילוו את כספם בפני עדים, או בשטר. אמנם עליהם לתובעו כפי יכולתם, כדי שלא יצא חוטא נשכר, ואולי בית הדין בחכמתו יצליח להביאו להודות, ואם לא כך, לפחות ייוודע כי יש פקפוק על אמינותו.

כאן חשוב לומר, שמי שדובר אמת, אף שלפעמים לטווח קצר, אמירת האמת תגרום לו הפסדים, בסופו-של-דבר יצא נשכר. וזהו שנאמר (משלי יב, יט): "שְׂפַת אֱמֶת תִּכּוֹן לָעַד, וְעַד אַרְגִּיעָה לְשׁוֹן שָׁקֶר". והסיבה לכך ש"שְׂפַת אֱמֶת תִּכּוֹן לָעַד", מפני שדובר האמת נאמן למציאות המוחלטת, ומתוך כך קיומו איתן, וכל הרוחות שבעולם לא יוכלו להזיזו ממקומו ולבטלו. אבל מי שמשנה מעט מהאמת, כבר הוא נעשה תלוש מהמציאות כפי שהיא, וקיומו מעורער, וכל רווחיו לא יחזיקו מעמד לטווח ארוך.

ז - מדבר שקר תרחק בבית-הדין

השקרים החמורים ביותר הם השקרים שנעשים בבית-הדין. כל עניינו של הדין הוא להלחם בשקר, לבער את העוולות, ולהגיע לחקר האמת, כדי להצדיק את הצדיק ולחייב את החייב. וכל שקר שנעשה בבית-הדין פוגע בפסק-הדין, ופוגע ביכולת שלנו לפתור את הסכסוכים שבין איש לרעהו, על פי הצדק והיושר.

משום כך, בנוסף לאיסור הכללי לשקר, ישנה אזהרה מיוחדת לעדים שלא יעידו עדות שקר, שנאמר (שמות כ, יג, בעשרת הדברות): "לֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁקֶר". ולכן לפני העדות היו מזהירים את העדים שלא ישקרו, ומאיימים עליהם בפני הציבור, ומודיעים להם את עונשה החמור של עדות שקר בעולם-הזה ובעולם-הבא.

ועוד ציווי ישנו, שכל מי שראה דבר שעשוי להועיל לדיון שנערך בבית-הדין, בין אם עדותו תגרום לזיכוי חברו או לחיובו, העד מחויב לבוא ולהעיד על מה שראה, כדי לסייע לבית-הדין לברר את האמת. ואם לא יבוא להעיד, הרי הוא מבטל מצוות עשה, ועליו נאמר (ויקרא ה, א): "אִם לוֹא יַגִּיד - וְנָשָׂא עֲוֹנוֹ". והבדל יש בדין זה בין דיני ממונות לדיני

נפשות. בדיני נפשות, אף אם לא בקשו ממנו, חובה עליו לבוא ולהעיד, ובדיני ממונות רק אם בקשו ממנו לבוא ולהעיד הוא מחויב לבוא מצד מצווה זו (ספר החינוך קכב). אמנם מצד המצווה "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" (ויקרא יט, טז), גם בדיני ממונות מצווה על מי שיודע עדות ועל ידה יוכל להציל את ממון חבירו לבוא להעיד לטובתו (ספר המצוות לרמב"ם רצז, ספר החינוך רלז).

ח - חובת הדיינים להגיע לאמת

אף שתמיד אדם צריך להיזהר מלהוציא דבר שקר מפיו, זהירות כפולה ומכופלת מכל שמץ של שקר צריכה להיות לעדים ולדיינים, ומספר מצוות מן התורה נאמרו על-כך.

אמרו חכמים במסכת שבועות (ל, ב), שאם הדיינים רואים שעל פי כל כללי המשפט, יוצא שפלוני חייב, אבל ליבם אומר להם, שיש כאן איזו שהיא תרמית, כגון שהעדים משקרים, או שהתובע לא אמר לעדים את כל האמת, והם בתמימותם הבינו משהו אחד והאמת היתה אחרת. במקרה כזה, מוטל על הדיינים שלא להסתפק בקיום הפרוטוקול, וגביית עדות בדרך הרגילה ככל דיני ממונות. אלא עליהם לחקור שוב ושוב את העדים, ואת כל פרטי המקרה, עד שיגלו את השקר. ואם לא הצליחו לחשוף שום תרמית, ובכל זאת תחושתם הפנימית היא שפסק הדין שעליהם להוציא, לפי כללי המשפט, אינו תואם את האמת. במקרה כזה עליהם לפרוש מהדין, ולומר שאין בכוחם לפסוק בשאלה זו, משום שהם חשים שהפסק שהם צריכים להוציא אינו נכון. והמקור לכך בפסוק (שמות כג, ז): "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק", כלומר לא רק שקר ממש אסור, אלא המצווה היא להתרחק מהשקר, כדי שהדיינים יהיו בטוחים שלא יצא דין מוטעה מתחת ידם (רמב"ם סנהדרין כד, ג).

עוד אמרו חכמים, שתלמיד שיושב לפני רבו בשעת הדין, ורואה שרבו טועה בסברה, אסור לו לשתוק מפני כבודו של רבו, אלא עליו לקום ולומר את דעתו, כדי שהרב יוכל לשקול את דבריו, ועל ידי כך הדין יתברר לאשורו. ולעומת זאת, אסור לדיינים להרשות שבשעת הדין ישב מולם תלמיד בור, מפני שאותו תלמיד עלול לומר סברות טיפשיות, ולהסית בכך את הדיינים מחקר האמת, והתורה אמרה "מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחָק" (שבועות לא, א).

ט - המקיים דבריו ומחוסר אמנה

מכל הפעולות שאדם עושה, הדיבור הוא המבטא ביותר את היחוד שלנו כבני-אדם. ללא הדיבור לא ניתן היה לחברה האנושית להתקיים ולהתפתח, והשכל היה נשאר בכוחו הגולמי ללא יכולת לצאת אל הפועל. ולכן מתרגם אונקלוס את הפסוק: "וַיְהִי

הָאָדָם לְנֶפֶשׁ חַיָּה" - לרוח ממללא (בראשית ב, ז), כלומר החיות שבאדם מתבטאת ביכולתו לדבר.

כדי לשמור על מעלתנו האנושית, חובה עלינו להתייחס לדיבור בחרדת קודש, ולקיים את כל היוצא מפינו. וכן שנינו במשנה (שביעית י, ט): "כל המקיים את דברו - רוח חכמים נוחה הימנו". והטעם, משום שהוא מתייחס ברצינות הראויה לדבריו.

למשל, אדם שאמר לחבירו שיתן לו מתנה, צריך להתאמץ לקיים את דברו. ואם לא נתן - הרי הוא לפי הגדרת חכמים ממחוסרי אמנה, כלומר אדם לא אמין. אמנם, אם אמר שיתן לחבירו מתנה גדולה, ולבסוף לא נתן - אין הוא נחשב מחוסר אמנה, משום שהיה ברור מלכתחילה, שהואיל ומדובר במתנה גדולה, רק אם יוכל - יתן אותה. אבל אם אמר שייתן מתנה רגילה, ברור שבכוונתו אכן לתת אותה, ואם לא נתן - הרי הוא ממחוסרי אמנה (ב"מ מט, א; שו"ע הרב מכירה ב').

ואם כבר בשעה שאמר לחבירו שיתן לו מתנה התכוון שלא לעמוד בדיבורו, הרי זה חמור יותר, משום שכבר בעת דיבורו שיקר. ואמרו חז"ל (פסחים קיג, ב) שישנם שלושה סוגים של אנשים החוטאים בענייני דיבור שהקב"ה שונאם, והראשון שבהם, זה המדבר אחד בפה ואחד בלב.

כן הדין לגבי כל סיכום שבין אדם לחבירו, למשל, אם אמר לחבירו שיעזור לו בערב, מצווה עליו לעמוד בדיבורו ולבוא לעזור. ואם כבר בשעה שאמר, התכוון, בסופו של דבר, להשתמט ולא לעזור - הרי זה חמור יותר, משום שלא רק שהוא לא קיים את דברו, אלא אף התכוון מלכתחילה לשקר.

כמובן, שגם בעל מלאכה שהתחייב לסיים את מלאכתו עד למועד מסוים, על-פי הדין עליו לעמוד בדיבורו.

י - הן צדק במסחר

המסחר הוא הבסיס לחיי רווחה מבחינה חומרית. אדם לבדו אינו יכול לדאוג כראוי לכל צרכיו, ורק בזכות המסחר, כל אדם יכול להתרכז בעבודה אחת שבה הוא יכול להשתלם מבחינה מקצועית, ולאחר מכן תמורת עבודתו לקנות את כל צרכיו מאחרים. בקיצור, המסחר הוא הבסיס לחיים תקינים. ולכן בנוסף למצווה לומר תמיד את האמת, הוסיפה התורה ציווי מיוחד לעניין אמירת אמת במשא ומתן.

וכן נאמר (ויקרא יט, לו): "מֹאזְנֵי צֶדֶק אַבְנֵי צֶדֶק אֵיפַת צֶדֶק וְהִין צֶדֶק יִהְיֶה לָכֶם אֲנִי ה' אֱלוֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". ודרשו חז"ל, שכוונת התורה ללמד אותנו

בציווי "וְהֵין צֶדֶק", שבנוסף לכך שכלי המדידה צריכים להיות מדויקים, גם הדיבור צריך להיות מדויק ואמיתי. שהן יהיה הן, ולאו יהיה לאו (ב"מ מט, א).

ולכן מוכר בחנות חייב לומר את האמת ללקוח. למשל, אם הלקוח מבקש את המקרר עד לסוף החודש, והמוכר יודע שאין סיכוי שהמקרר יגיע לפני אותו תאריך, עליו לומר זאת ללקוח. ואם שיקר ללקוח ואמר דבר שבליבו הוא יודע שלא יוכל לקיים - הרי הוא עובר על ציווי התורה - "וְהֵין צֶדֶק". ואמנם הניסיון קשה, כי יתכן שאם יאמר ללקוח שהמקרר לא יגיע עד סוף החודש, הלקוח יעדיף לקנות בחנות אחרת. אבל אמירת האמת יקרה יותר, ובסופו של דבר, מוכר שיעמוד בדיבורו, יצא לו שם טוב, ומסתבר שלטווח ארוך רווחיו יגדלו.

ואם בעת שהמוכר התחייב לספק את המקרר עד לסוף החודש אכן התכוון לעמוד בדיבורו, אבל במשך הזמן התרשל ולא עמד בדיבורו. אף שלא התכוון לשקר, מכל מקום גם בזה עבר המוכר על איסור, והוא נקרא בלשון חז"ל 'מחוסר אמנה', היינו אדם לא אמין, ואין רוח חכמים נוחה הימנו, שנאמר (צפניה ג, יג): "שְׁאֵרִית יִשְׂרָאֵל לֹא יַעֲשׂוּ עַוְלָה וְלֹא יְדַבְּרוּ כָזָב". וודאי שבהתרשלות שלו עבר על הציווי הכללי: "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו" (דברים כח, ט), היינו ללכת בדרכי ה' ולהידבק במידותיו הטובות, שאחת המרכזיות שבהן היא מידת האמת והאמינות.

אולם ביחס למצוות "וְהֵין צֶדֶק" שנאמרה לגבי משא ומתן, ישנן דעות בפוסקים. לדעת כמה מגדולי הראשונים החיוב "וְהֵין צֶדֶק" קובע שאסור לומר אחד בפה ואחד בלב, אבל אם המוכר התכוון לקיים את דברו, אף שלאחר מכן התרשל ולא קיים, לא עבר על הציווי "וְהֵין צֶדֶק" (רא"ש, רמב"ן במלחמות בב"מ מט, א). ויש אומרים שגם אם מחמת התרשלות לא קיים את דברו, עובר על המצווה "וְהֵין צֶדֶק" (המאור שם).

יא - מחוסר אמנה במכירת מכונית

שאלה: אדם סיכם עם קונה שראה את מכוניתו, שימכור לו אותה בערב במחיר מסוים. לאחר מכן הגיע קונה אחר שמוכן לשלם יותר. האם חובה על המוכר למכור את המכונית לראשון במחיר המוסכם, או שמותר לו למכור את המכונית במחיר גבוה יותר לקונה השני?

תשובה: על פי ההלכה צריך המוכר למכור את מכוניתו לקונה הראשון במחיר שסוכם, וזאת משום שהסיכום שלהם, למרות שנעשה בדיבור בלבד, מחייב אותו מבחינה מוסרית. ואמנם, אם ירצה להפר את דברו ולמכור את המכונית במחיר יקר יותר, לראשון או לשני, לא ניתן יהיה לתבוע אותו בבית-הדין ולכוף אותו לעמוד בדיבורו, משום

שעדיין לא נעשה קניין מחייב, וכן לא נחתם שטר. אבל חכמים הגדירו אותו כמחוסר אמנה, היינו כאדם שלא ניתן להאמין לו. ורק אם נאמר בפירוש, שהסיכום אינו מחייב, מותר למוכר להעלות את מחיר המכונית.

ואם בין הסיכום בדברים לשעת המכירה היתה עלייה במחיר המכוניות, או נשתנה שער המטבע, כך שהמוכר יוכל לטעון, לו ידעתי שישתנו המחירים או שער המטבע, לא הייתי מסכים לכך. במקרה כזה ישנן שתי דעות: יש אומרים שאף שנשתנו הנתונים, אסור להם לחזור מן הסיכום בדברים שביניהם. ויש אומרים, שהואיל והנתונים השתנו, מותר להם לחזור מן הסיכום. (עיין סמ"ע רד, יב, דעה ראשונה היא דעת הרמב"ם, שו"ע וערוה"ש רד, ח. והשנייה דעת הרא"ש והרמ"א ועי' דיני ממונות לרב בצרי ח"ב ע' א').

וכן, למשל, אדם שהתעניין בחנות לגבי קניית תנור, ואמר למוכר שבערב יבוא לקנותו. אם זה התנור היחיד שנשאר מאותו הסוג, אסור למוכר למכור אותו למישהו אחר, וכן אסור לקונה ללכת ולקנות את התנור בחנות אחרת, או לחזור בו מדבריו. ורק אם הסיכום היה בלשון שאינה מחייבת, כגון שאמר: "נראה שאבוא הערב לשלם על התנור ולקחתו", אז מותר למוכר למכור אותו לקונה אחר, וכן מותר לקונה שלא לבוא בערב.

יב - מידת חסידות בדבקות באמת

כדי להבין את הזהירות המיוחדת של גדולי ישראל מכל שמץ של דיבור שקר, ואפילו ממחשבת שקר, יש לבאר תחילה את מעלתה של האמת.

כשאדם מתאר את האירועים בדייקנות ועומד בדיבורו, הוא נעשה קשור יותר למציאות כפי שהיא באמת, ועל ידי כך הוא מסוגל להכיר את מי שברא אותה. אבל כשאדם משקר ואומר את מה שנוח לו לומר, הוא נעשה תלוש מהמציאות, וכל מה שהוא יבנה יתמוטט, משום שהוא לא מחובר למציאות עצמה. ואפילו ירושלים, עיר קודשנו, חרבה מפני שפסקו ממנה אנשי אמנה, היינו אנשים אמינים. ואף שהיו מאמינים בתורה ולומדים אותה, מאחר שבמשאם ומתנם שיקרו ולא אמרו את האמת, נעשו תלושים מהמציאות וירושלים חרבה (שבת קיט, ב).

וכן אמר רבי אלעזר: "כל המחליף בדיבורו כאילו עובד עבודה זרה" (סנהדרין צב, א). כשם שהעובד עבודה זרה מתכחש לבורא העולם, כך המשקר מתכחש למציאות.

ומאחר שמידת האמת כל כך יקרה, אף שמצד הדין רק התחייבות בדיבור מחייבת, מכל מקום מנהג חסידות לקיים אף מחשבות. ולכן, אדם שרוצה להתקדש וללכת בדרכי החסידות, יקפיד לקיים את החלטותיו. חשוב לבאר, אין הכוונה שעליו לקיים כל מחשבה שעולה במוחו, אלא הכוונה שאם גמר בדעתו והחליט באופן סופי שכך

וכך יעשה, בענייני מצווה או בעניינים שבין אדם לחבירו, מידת חסידות שיקיים את מחשבתו.

וכן מסופר על רב ספרא שרצה למכור אחד מחפציו, ובא אדם אחד לפניו בשעה שהיה קורא את קריאת שמע, ואמר לו: מכור לי את החפץ בחמישים זהובים. אולם מאחר שרב ספרא קרא קריאת שמע, לא יכל לענות לו. הקונה היה סבור שכנראה הסכום שהציע לא מקובל על רב ספרא, ולכן חזר והציע סכום גבוה יותר.

לאחר שסיים קריאת שמע, אמר לקונה: תן לי חמישים זהובים כפי שהצעת בתחילה, וקח את החפץ. משום שכבר כשהצעת את הסכום הראשון, הסכמתי בליבי למוכרו לך בסכום זה. ומאחר שרב ספרא היה דובר אמת בלבבו, לא רצה להפר את מחשבתו הראשונה (מכות כד, א, וברש"י).

רב ספרא הפסיד הרבה זהובים, אבל בדבקותו במידת האמת זכה להידבק במידותיו של הקב"ה, ועל ידי כך זכה להגיע ליכולת אמונית גבוהה יותר, ולהכרה טובה יותר של המציאות.

אבל כאמור, זו מידת חסידות, אולם רק התחייבות שבדיבור מחייבת את האדם לקיים את דברו. ואפילו התחייבות שבדיבור, יוצרת חובה מוסרית אישית, אבל עדיין אין בית-הדין יכול לכוף אדם לקיים את דבריו. רק אם עשה קניין או חתם חוזה, יכול בית-הדין לחייב אותו לקיים את התחייבותו.

יג - מתי מותר לסטות מאמירת האמת

לאחר שהסברנו בהרחבה את ערכה של האמת ואיסור השקר, השאלה המרכזית היא, מה עלינו לעשות במקרה שיש התנגשות בין ערך האמת לערך אחר. למשל, מה לעשות במקרה שמישהו שואל אותנו האם פלוני אמר עליו דברים רעים. מצד האמת היינו צריכים לומר: "כן, פלוני דיבר כנגדך". אולם מצד השלום ואיסור לשון הרע, צריך להכחיש את העובדה שפלוני דיבר כנגדו.

בשני מקומות בתלמוד מבואר שמותר לסטות מאמירת האמת לשם קיומם של ערכים אחרים, במסכת יבמות (סה, ב) מבואר שמצווה לשנות מפני השלום. ובמסכת בבא מציעא (כג, ב) מבואר שמותר לסטות מאמירת האמת בשלושה דברים, במסכתא, בפוריא ובאושפיזא. במסכת, פירושו בענייני הלימוד; בפוריא פירושו בענייני האישות האינטימיים; באושפיזא פירושו בתיאור המארח. בהמשך (בהלכה טז-יז) נבאר את שלושת הדברים שנזכרו כאן. אך תחילה נעסוק בכללי ההלכה, מהם המצבים שמותר לשקר בהם, ונבאר שלושה כללים יסודיים:

האחד, כל מה שאמרו חכמים שמותר לשנות, הוא דווקא כאשר השקר אינו גורם נזק לשום אדם, אבל אם על ידי השקר אנו חוסכים אולי אי נעימות מאדם אחד, אבל גורמים בושה או נזק לאחר, ודאי שאסור לשנות (שערי תשובה שער ג' קפ"א).

את הכלל השני באר אחד מגדולי הראשונים, רבי יצחק אלפסי, והוא, שיש מקרים שבהם מצווה לשנות, ויש מקרים שבהם מותר לשנות. וההבדל הוא בין שני המקורות בתלמוד. במסכת יבמות מדובר על שקר לשם השכנת שלום, וכדי להשכין שלום לא רק שמותר לשקר אלא אף מצווה. אולם במסכת בבא מציעא מדובר על שינוי מן האמת לשם שמירת הצניעות או כדי למנוע בושה, ובדברים אלו מותר לשנות אבל אין מצווה (רי"ף על ב"מ כג, ב).[2][2]. עי' פרישה חו"מ רסב, כא, שלדעתו גם לשם ענווה או צניעות מצווה לשנות, אבל כדי למנוע מעצמו בושה התירו לשנות אבל אין מצווה.

כלל שלישי מובא בשם הבעל שם טוב, וגם ההגיון מחייב לקבלו, והוא, שאדם שנכשל באמירת שקר, אסור לו לשנות מן האמת אפילו למען השלום, מפני שהוא צריך ללכת עד הקצה האחרון באמירת האמת, שאם לא כן ברור שיורה לעצמו היתר וימשיך לשקר גם בדברים אסורים (פורת יוסף פר' ויצא). עם זאת ברור שאין בזה היתר לומר לשון הרע או לגרום לסכסוכים, אלא שלא יאמר שקר כדי לעשות שלום.

עוד כלל חשוב לציין, גם כאשר מותר לסטות מאמירת האמת כדי שלא לפגוע בערכים אחרים, יש למעט עד כמה שאפשר בשקר. ולכן קראו לזה חז"ל 'לשנות', וכוונתם שרק מה שהכרחי לשנות כדי שלא לפגוע בערכים אחרים מותר, ויותר - אסור.

יד - מצווה לשנות מפני השלום

אף שחובה גדולה לדבר אמת, מכל מקום למען השלום מותר ואף מצווה לשנות מן האמת.

כך למדו חכמים במסכת יבמות (סה, ב), מדבריהם של אחי יוסף, שלאחר פטירת יעקב אבינו, חששו האחים שמא יוסף ירצה לנקום בהם על שמכרוהו לישמעאלים, ולכן, למרות שיעקב לא אמר להם דבר, למען השלום שינו מהאמת ואמרו ליוסף: "וַיְצַוּוּ אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר אָבִיךָ צִוָּה לִפְנֵי מוֹתוֹ לֵאמֹר: כֹּה תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף, אָנָּא שָׂא נָא פֶּשַׁע אַחֶיךָ וְחַטָּאתָם כִּי רָעָה גְמָלוּךָ, וְעַתָּה שָׂא נָא לְפֶשַׁע עַבְדֵי אֱלֹוהֵי אָבִיךָ..." (בראשית נ, טז-יז), ומכאן שמותר לשנות מפני השלום.

ואפילו הקב"ה בעצמו שינה מפני השלום, שהרי כשנתבשרה שרה אמנו שעתיד להוולד לה בן, צחקה בקרבה ואמרה, איך אחרי בלותי אלד ואדוני זקן. כלומר, שרה לא האמינה למשמע אוזניה מפני שגם היא וגם אברהם כבר זקנים. אולם כאשר סיפר הקב"ה

לאברהם ששרה לא האמינה לבשורת הבן, הזכיר רק שאמרה שהיא עצמה זקנה. וזאת משום שכל אדם נפגע כשהוא שומע שאשתו חושבת שהוא זקן, ולכן שינה הקב"ה את דבריה. ומכאן שמצווה לשנות מפני השלום.

הטעם לכך שמותר לשקר למען השלום, מפני שהאמת השורשית היא, שכל בני האדם מאוחדים ביסודם, בורא אחד בראם, ומטרה אחת לכולם, ורק סיבוכי העולם גרמו למחלוקות ולמריבות. אם כן, כשיש התנגשות בין ערך השלום וערך האמת, למעשה יש התנגשות בין האמת הפנימית לאמת החיצונית. שמצד האמת החיצונית אכן יש ביניהם עוינות ושנאה, אולם מצד האמת הפנימית הם מאוחדים בנשמתם, ורוצים לאהוב זה את זה. וכשיש התנגשות כזו, הורתה התורה להעדיף את האמת הפנימית על פני האמת החיצונית. ולכן נפסקה הלכה שמותר לשקר למען השלום. וכן אהרן הכהן שהיה משכין שלום בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו (כמובא בהלכה הבאה), היה מכחיש את המעשים הרעים שעשו זה לזה, כי השלום הוא האמת היותר גדולה.

לכתחילה, עדיף כמובן שלא להשתמש בהיתר לשקר, ולכן אם למשל, בא אדם ושאל את חבירו, האם פלוני דיבר עלי דברים רעים, עדיף להטות את השיחה לכיוונים אחרים. אבל אם הוא מתעקש, ודורש לדעת האם דברו עליו דברים רעים, מותר לומר שקר גמור מפני השלום (חפץ חיים הל' רכילות א, ח).

טו - רק למען שלום אמת מותר לשנות

מצווה לעשות שלום בין אדם לחבירו, בין איש לאשתו, בין משפחה למשפחה, ובין מדינה למדינה (תו"כ קדושים פ' י"א). ושלא כמו הרבה מצוות, שרק אם נזדמנו ביד האדם, עליו לקיימן, אחר מצוות השלום צריך לרדוף באופן אקטיבי, שנאמר: "בַּקֵּשׁ שָׁלוֹם וְרָדְפֵהוּ" (תהלים לד, טו; דרך ארץ זוטא פרק השלום).

ומפני גדולתה של המצווה לעשות שלום, נפסקה הלכה שמותר לשקר למען השלום.

וכן מסופר באבות דרבי נתן (יב, ג) על אהרן הכהן שהיה אוהב שלום ורודף שלום, וכששמע על שני בני אדם שעשו מריבה זה עם זה, הלך אהרון וישב אצל אחד מהם. אמר לו: "בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את ליבו וקורע את בגדיו, ואומר, אוי לי, היאך אשא את עיני ואראה את חברי, בושתי הימנו שאני הוא שסרחתי עליו". וכך היה יושב אצלו עד שהסיר קנאה מליבו. והיה אהרון הולך ויושב אצל האחר, ואומר לו: "בני, ראה חברך מהו אומר, מטרף את ליבו וקורע את בגדיו, ואומר, אוי לי, היאך אשא את עיני ואראה את חברי, בושתי הימנו שאני הוא שסרחתי עליו". וכך היה יושב אצלו עד שהסיר קנאה מליבו. לאחר מכן כשנפגשו זה בזה, נפפו, חיבקו ונשקו זה לזה. וכך

היה עושה שלום בין אדם לחבריו ובין איש לאשתו, ולפיכך כשנסתלק נאמר (במדבר כ, כט): "וַיִּבְכּוּ אֶת אַהֲרֹן שְׁלֹשִׁים יוֹם כֹּל בֵּית יִשְׂרָאֵל".

אבל חשוב לדעת, שכל מה שאמרנו שמותר לשנות מפני השלום, הוא דווקא כשלא גורמים נזק לאף אדם. אבל אם למען השלום מקפחים זכויותיו של מישהו, אסור לשקר. למשל, אם אדם הזיק לחבירו, חייבים לספר לניזק על כך כדי שיוכל לתובעו במשפט. וכן אם ידוע על אחד שעומד לרמות את חבירו, חייבים להזהיר את התמים מפני הרמאי. במקרים כאלו אין לומר לשם השלום עדיף לשתוק, אלא להפך מצווה לומר את האמת, כדי להציל את העשוק מידי עושקו, שנאמר (ויקרא יט, טז): "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ".[3] [3]. ולכן גם מי שלימד זכות על הפוליטיקאים שמשקרים למען 'השלום', אין זה נכון. מפני שלדעת רבים אין זה שלום אמת. ועוד שיש בהסכמים אלו משום פגיעה בזכויות של עם ישראל על ארצו והפרת מצוות ישוב הארץ. ולכן אף אם לדעתם זהו שלום אמת, אסור להם לכוף את דעתם על בעלי הדעה האחרת על ידי שקרים

וכן אהרן הכהן, אם היה יודע שדבריו ישפיעו רק על אחד מבעלי המחלוקת, לא היה משנה למען השלום, שהרי רק נזק יצא מזה ולא שלום. שכן האדם הטוב יאמין בתמימותו שחבירו כבר לא חורש רעתו, ויתן בו אמון, ולבסוף האיש הרע שמחכה להזדמנות הראשונה כדי לנקום בחבירו, ינצל את האמון שנתנו בו כדי לגמול לו רעה תחת טובה. לכן רק כאשר ברור שעל ידי השקר באמת יהיה שלום, אז מותר לשנות למען השלום. אולם כשלא ברור שכך יהיה, כמובן שאסור לשקר.

טז - שלושת הדברים שמותר לשנות בהם

עתה נברר את שלושת הדברים שמנו חכמים במסכת בבא מציעא (כג, ב), שמותר לשנות בהם מן האמת.

הראשון הוא במסכתא, ופירש רש"י שלשם ענווה מותר לשנות בענייני המסכת, שאם ישאלו אדם אם למד מסכת מסוימת היטב עם כל המפרשים, למרות שהוא יודע אותה על בוריה, יכול לענות שאינו יודע אותה היטב, משום שמידת ענווה היא שאדם לא יספר בעצמו על מעלותיו והיקף ידיעותיו. וראוי להוסיף, שכתבו האחרונים, שכשם שמותר לנהוג במידת הענווה ולהסתיר את ידיעותיו במסכת, כך מי שמתענה או עושה שאר דברי חסידות, מותר לו לשנות מהאמת כדי להסתיר את מעשיו מן הבריות (מ"א או"ח תקס"ה, ז).

הדבר השני שהתירו לשנות בו הוא בפוריא, כלומר בענייני צניעות המיטה, שבעניינים אינטימיים אלו ראוי שלא לדבר. לכן אם ישאלוהו עליהם, מותר לו לשנות ולהעלים את האמת (וכיוצא בזה מותר להסתיר את דבר ההריון בתחילתו).

והשלישי הוא באושפיזא, היינו בענייני אירוח. שאם ישאלו אורח אצל מי התארחת, והאם קיבלו אותך בסבר פנים יפות. אם יש בליבו של האורח חשש שמא בעקבות דבריו יבואו אורחים רבים לבעל הבית, והדבר יכביד על מארחו, מותר לאורח לשנות בדבריו ולטשטש את זהות מארחו. ואפילו אם נודע לשואלים מי ארח אותו, אם הוא חושב שהמארחים שלו מעדיפים שלא יספר בשבחם, כדי שלא יקפצו עליהם אנשים שאינם הגונים ויכלו את ממונם, מותר לאורח לשנות מהאמת ולומר שהתנהגו אליו בצורה קרירה. ואף שלמדנו (ברכות נח, א) שראוי לאורח טוב לשבח את בעל הבית, מכל מקום זהו דווקא בפני אנשים הגונים, אבל בפני אנשים שעלולים לנצל את טוב ליבו של המארח לרעה, אין לשבח. ועל זה אמרו חכמים (ערכין טז א): "מברך רעהו בקול גדול בבוקר השכם - בערב קללה תחשב לו" (תוס' שם).

בעבר, כשהמזון לא היה מצוי בשפע, היתה אכן סכנה שסיפור בשבחו של המארח יכול לגרום לו נזק. אבל כיום, החשש שסיפור כזה יגרום נזק הוא קטן, וכמעט שאין צורך להשתמש בהיתר לשנות בענייני אושפיזא. אולם ישנם מקרים דומים שבהם צריכים להשתמש בהיתר הזה. לדוגמה, אדם שתמיד מוכן לעזור לזולת, וגם כשאין לו זמן והעזרה תבוא על חשבון משפחתו ופרנסתו - יסכים לעזור. אין לספר בשבחו בפני אנשים שאינם הגונים, שמא ינצלו את טוב ליבו ללא התחשבות במשפחתו.

יז - למניעת בושה

לעיתים מותר לאדם לשנות מן האמת כדי למנוע מעצמו בושה. למדנו שמותר לשנות במסכתא, ופירש רש"י שמותר לאדם להצניע את ידיעותיו משום ענווה. אולם לדעת הרמב"ם הכוונה היא, שאם שואלים אדם האם אתה לומד כעת מסכת שבת, למשל, והוא מתיירא שמא ישאלוהו שאלות הלכתיות שלא ידע להשיב עליהם, מותר לו לומר שהוא לומד מסכת אחרת, כדי להימנע מהבושה שבאי ידיעת התשובה (הל' גזלה יד, יג).

ועל פי זה אפשר ללמוד שאם אדם נוסע לבית חולים, לבדיקה שהוא מתבייש בה, כמו למשל בדיקת פוריות, ומישהו שואל אותו לשם מה אתה נוסע, מותר לו להסתיר את מטרת נסיעתו המדויקת.

ובכל מקרה כתב בעל ספר חסידים (תרמ"ב), שעדיף תמיד שלא לומר ממש דבר שקר, אלא לנקוט בלשון שמשתמעת לשתי פנים.

אבל חשוב מאוד לחזור ולהדגיש שכל ההיתר לשנות מהאמת הוא בתנאי שהשקר לא יגרום נזק, בושה או צער למישהו אחר. ולכן שני שותפים, למשל, שמדברים בענייני עסקיהם, ברור שכל אחד צריך לומר לחבירו רק את האמת. ואפילו אם הוא מתבייש לספר על הטעויות שלו, חובה עליו לומר את כל האמת, משום שהשותף צריך לדעת את כל מה שקשור לעסק ולטיב עבודתו של שותפו, ואם ישקר, יזיק לחבירו, ויעבור על איסור תורה. ורק אם ברור לו, שאם יספר על טעותו, שהיא לא כל כך קריטית, יגרום הדבר להפרת השלום ביניהם, ומחמת זה אף העסק שלהם עלול להינזק, והשותף שלו יפסיד דווקא מעצם אמירת האמת. במקרה כזה יכול השותף להורות לעצמו היתר ולשנות מפני השלום.

וכן ברור שלתלמיד בבית ספר או בתיכון אסור לשקר למורו. כל ההיתר לשנות מהאמת כדי למנוע בושה, נוגע לאנשים שאין ביניהם קשר מחייב, אבל המורה חייב לדעת את מידת התקדמותו של התלמיד, כדי שבכוחות משותפים יוכלו לשקוד על התקדמותו בלימוד. ולכן אם הוא שואל את התלמיד אם חזר לקראת הבחינה, על התלמיד לומר את האמת בלבד. ורק אם התלמיד נבוך לפני כל הכיתה, יתכן שמותר לו בציבור לטשטש את האמת המביכה, אבל לאחר מכן יבוא לפני מורו ויאמר לו את האמת.

וכן חייל בצבא, בכל דבר שקשור לאמינות ולתיפקוד המבצעי - חייב לומר את האמת, ואין שום היתר לשנות מפני הבושה, מפני שאם לא יאמר את האמת, יפגע בכל מערכת האמינות בצבא, ויזיק ליכולתו המבצעית (הצבא כהלכה פ' כט).

יח - כלה נאה וחסודה

שאלה: מה יעשה אדם שחבירו קנה רהיט, והוא שואל אותו לחוות דעתו. האם יאמר את מה שהוא חושב באמת, שהרהיט עשוי בצורה גרועה, ובקרוב כנראה שיתפרק, ומחירו יקר, ובנוסף לכך מראהו מכוער. או שמותר לו לענות בדברי נימוס, כגון, שהרהיט די טוב ודי מוצלח, ובאופן כללי הוא נראה לא רע.

תשובה: במקרה כזה אין שום מצווה לומר את האמת, משום שאם יאמר את האמת, יצער את חברו, והרי הוא כבר קנה את הרהיט, ואת המעוות אי אפשר לתקן. לכן מלכתחילה עדיף שלא לדבר כלל על הרהיט. אבל אם בכל זאת החבר שואל ומצפה לתשובה, מצד הנימוס ודרך ארץ, ראוי לשבח אותו במידה מסוימת, כדי לשמחו. וזהו בכלל מה שאמרו חכמים שמצווה לשנות מפני השלום. ואם ניתן למצוא ברהיט איזו מעלה מסוימת, עדיף להתרכז בה.

וכן לעניין חתונה, אמרו בית הלל, שבשעה שרוקדים לפני הכלה, יש לשבח אותה ולומר שהיא "כלה נאה וחסודה". ואמנם חלקו עליהם בית שמאי ואמרו: ומה אם הכלה חיגרת או סומא, האם גם אז צריך לשבח אותה שהיא "נאה וחסודה"? אלא לדעת בית שמאי אסור לשבח אותה בדבר שאין בה, ואם הכלה מכוערת, עדיף לשתוק ולא לומר דבר שאינו נכון, או שימצאו בה איזה דבר שבח, שאותו יציינו ולא יאמרו סתם דברי שקר. אבל גם לדעת בית שמאי, אם יבוא אחד מבני המשפחה וישאל, איך לפי דעתכם הכלה, ודאי שיש לשבח אותה. אלא שאם לא נשאלו, עדיף לדעת בית שמאי שלא לומר בחינם דברים שאינם אמיתיים (תוספות כתובות יז, א ד"ה 'כלה').

אולם לדעת בית הלל, בכל מקרה יש לשבח את הכלה ולומר שהיא "נאה וחסודה", משום שאם לא ישבחו אותה ביום חתונתה, יבינו הכל, שזהו מפני שאינה ראויה לשבח. ומאחר שיש מצווה להרבות בשלום ואהבה בין הבריות, מצווה לשבח את הכלה ולומר שהיא "נאה וחסודה". ואף שבעיני רוב האנשים היא אינה נאה, יתכן שבעיני בעלה היא נאה וחסודה. ולמעשה הלכה כבית הלל, ואף התקבל בישראל מנהג לשיר בחתונה את דבריהם של בית הלל המובאים בברייתא במסכת כתובות (יז, א): "כיצד מרקדין לפני הכלה, כלה נאה וחסודה".

יט - העתקה בבחינה

שאלה: מאחר שתלמידים רבים מעתיקים בבחינות, האם מותר להעתיק בבחינות? וכן מי שכבר העתיק האם חובה עליו לומר זאת למורה? ומה הדין במי שהעתיק בבחינת בגרות?

תשובה: ודאי שאסור להעתיק בבחינות, וכמה צדדים לאיסור. ראשית, יש כאן גניבת דעת, שהמורה או הבוחן חושב שאלו הן ידיעותיו של התלמיד, ובאמת התלמיד אינו יודע תשובות אלו מעצמו. ולדעת הרבה ראשונים איסור גניבת דעת מהתורה, שנאמר (ויקרא יט, יא): "לֹא תִגְנֹבוּ", ובכלל זה גם גניבת דעת (ריטב"א חולין צד, א).

וגם לאלו שסוברים שאין בפסוק זה מקור לאיסור גניבת דעת, מכל מקום ודאי שאסור להעתיק, שנצטווינו ללכת בדרכיו של הבורא, היינו להידבק במידותיו, שנאמר (דברים כח, ט): "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו", ואחת המידות המרכזיות היא 'אמת', ואף חותמו של הקב"ה 'אמת' (שבת נה, א).

ואף שלטווח קצר יתכן שייראה הדבר כאילו מי שנשמר מהאיסור להעתיק בבחינות מפסיד, ועקב כך הציון שלו יהיה נמוך משל אלו ברמתו שעברו והעתיקו. מכל מקום, האמת יקרה יותר מהציון, וברור שלטווח הארוך מי שיזהר מהעתקה בבחינות יצליח

יותר בחייו, מפני שכך ילמד את היסוד החשוב ביותר לקידומו האישי, והוא לסמוך רק על ידיעותיו ומאמציו האישיים, ועל ידי כך, בסופו של דבר, רמתו תהיה גבוהה יותר. מה שאין כן מי שרגיל להעתיק, אינו לומד להשקיע ולהתאמץ, ובשלב מסוים בחייו, מסתבר שיתברר לו שהאדם העיקרי שרומה על ידו, היה הוא עצמו.

ואפילו אם על ידי העתקה בבחינות הבגרות יצליח לסלול לעצמו את דרכו לאחת הפקולטות היוקרתיות באוניברסיטה, לא יועיל הדבר לעשותו מוכשר ויודע יותר. ומה תועלת תצמח לו, אם בסופו של דבר יהיה רופא בינוני, שיצטרך כל ימיו להסתיר מחוליו את חוסר ידיעותיו. ואילו חיים יהיו לו כמהנדס גרוע, שטורח תמיד בהסתרת חוסר כשרונו מפני לקוחותיו וחבריו. לכל אדם מוטב לדעת, איזה מקצוע אינו מתאים לו, שאז יוכל לבחור מקצוע שבו יוכל להצטיין.

ומי שהעתיק בבחינה, ועקב כך קיבל ציון גבוה יותר, ויוכל להתקבל למקומות שלא היה מתקבל בלא ציון זה, ראוי שיתייעץ עם רבו כיצד לנהוג. שלעיתים בגניבת הדעת הזו הוא תפס את מקומו של חבירו שלא העתיק וקיבל ציון נמוך ממנו, וצריך לשקול כיצד ניתן לתקן את העוול שגרם. ובכל אופן, נכון להורות למי שהעתיק, שילמד שוב את חומר הבחינה ויהיה ראוי לקבל את הציון שניתן לו עקב העתקתו.

ג - הלכות גניבת דעת

א - גניבת-דעת

מידת היושר והאמת צריכה להיות התשתית ליחסים שבין אדם לחבירו, ולכן קבעה התורה שאסור לאדם להטעות את חבירו, שיחשוב כאילו עשה למענו טובה, בו בזמן שלמעשה לא עשה למענו כלום. זהו איסור 'גניבת-דעת'.

המייחד את 'גניבת-הדעת' משאר השקרים הוא, שבדרך כלל שקר מכוון כלפי אירוע מסוים, שבמקום לספר בדייקנות על מה שארע, או מה שעתיד להיות, משקרים ומשנים את העובדות. אולם 'גניבת-הדעת' אינה מכוונת כלפי אירוע מסוים, אלא מטרתה כללית יותר, לשנות את התייחסותו הטבעית של האדם לחבירו. הבדל נוסף הוא, ששקר מתבצע על ידי דיבור, ואילו 'גניבת-הדעת' יכולה להתבצע גם על ידי צורת התנהגות של חנופה וכדומה.

כדי להבין את החומרה שיש באיסור 'גניבת-דעת', צריך להקדים שלכל אדם ישנה דעה על חבריו הסובבים אותו, דעה שמבוססת על מכלול האירועים המשותפים שהיו להם

בעבר. וכך הוא יודע מי מחבריו אוהב אותו יותר ומי פחות, עם מי שייך להתיידד יותר ועם מי פחות. וכן בעת הצורך על מי יוכל לסמוך יותר ועל מי פחות.

אבל כאשר אדם מציג את עצמו כאילו הוא אוהבו הגדול, המוכן להשקיע למענו הרבה מעבר למקובל, ובפועל כל ההתחזות הזו אינה אלא כדי לזכות בטובות הנאה עבור חבירותו כביכול, נמצא שהוא גונב את דעתו של חבירו. שכן מצד האמת היה צריך לחשוב עליו מחשבות רגילות, ובעקבות ההצגות שלו הוא מחשיבו לאחד מחבריו הטובים.

הבעיה המרכזית היא, שבשעה שאדם באמת זקוק לחבריו הטובים שיעמדו לצידו ויעזרו לו, פתאום מתברר לו, שכל מיני אנשים שהוא חשבם לחבריו הטובים נעלמים מהאופק, ובעצם כל חברותם היתה 'גניבת-דעת' אחת גדולה. למעשה הם רצו להפיק מהחברות עמו טובות הנאה, ולכן גנבו את דעתו והתחזו כאוהביו, אולם בעת צרה, נשמטו להם אחד אחד.

והחמור מכל הוא, שבעקבות אכזבות כאלה, אנשים מאבדים את אמונם בכל בני-האדם, ובערך החברות, ומתעטפים בקליפה של אדישות כלפי החברה, ומאבדים על ידי-כך את הסגולה האנושית היקרה מכל, היכולת להיפתח ולאהוב את הזולת. וכפי שכבר אמר רבי עקיבא, שמצוות "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח) היא כלל גדול בתורה.

עתה אנחנו יכולים להבין מדוע איסור 'גניבת-הדעת' חמור כל כך, עד שכתב רבנו יונה בספרו שערי תשובה (שער ג' קפד), שהחטא של 'גניבת-דעת' חמור אצל החכמים יותר מן הגזל. משום שהוא פוגע בציפור הנפש של האדם, ביכולתו לפתח יחסי רעות ואהבה כנים עם חבריו.

ב - מקור איסור גניבת-דעת

למדו חכמים שהמקור לאיסור 'גניבת-דעת' נובע מהפסוק: "לֹא תִגְנֹבוּ" (ויקרא יט, יא), ואף שבדרך כלל בלשוננו גניבה היא לקיחת חפץ או ממון, מכל מקום מצינו בכתוב גם את המושג גניבת לב, כמו שנאמר לגבי אבשלום (שמואל ב' טו, ו): "וַיְגַנֵּב אַבְשָׁלוֹם אֶת לֵב אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל", שעשה עצמו כאילו רוצה לדאוג לזכויותיהם, ובפועל התכוון לדאוג לעצמו בלבד. ומאחר שבפסוק "לֹא תִגְנֹבוּ" לא הוגדר על איזה גניבה מדובר, הבינו הרבה פוסקים שכוונת התורה לאסור את כל סוגי הגניבות, ובכללם גם 'גניבת-דעת' (ריטב"א חולין צד, א ועוד).

ואמנם, לדעת כמה פוסקים, הפסוק "לֹא תִגְנֹבוּ" אינו כולל בתוכו גם את איסור 'גניבת-הדעת', אלא עניינו הוא לאסור גניבת רכוש או ממון בלבד. ולפי זה יוצא, שאין מקור מיוחד בתורה לאיסור 'גניבת-הדעת' (סמ"ק סי' רס"א ועוד).

אבל חשוב מאוד לציין, שגם לדעת הסוברים שאין מקור מיוחד בתורה לאיסור 'גניבת-דעת', מכל מקום ברור שלדעתם האיסור לגנוב את דעתו של הזולת כלול בכלל המצוות שבין אדם לחבירו. מצוות אלה מחייבות אותנו להתייחס לחבר כפי שהיינו רוצים שיתייחסו אלינו, שנאמר (ויקרא יט, יח): "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ", וכפי שאמר רבי עקיבא, שזהו הכלל הגדול בתורה. וכן יש מצווה להידבק במידותיו של הקב"ה, שנאמר (דברים כח, ט): "וְהָלַכְתָּ בִּדְרָכָיו", ואחת המידות המרכזיות שבהן הקב"ה מתגלה בעולם היא מידת האמת, ואף אמרו חז"ל שחותמו של הקב"ה אמת (שבת נה, א). אם כן ברור, שאף אם נאמר שאין פסוק מפורש שמתייחס לאיסור 'גניבת-דעת', מכל מקום, ודאי הוא שהאיסור לגנוב דעתו של חבר אינו רק מדברי חכמים, אלא הוא מיוסד על דברי התורה שבכתב, כפי שכל המצוות שבין אדם לחבירו יסודן במצוות התורה.

וכפי שכבר למדנו, איסור 'גניבת-הדעת' אינו פחות בחומרתו מגניבת ממון, משום שהדעת היא הדבר היקר ביותר שיש לאדם. וכבר למדנו שרבנו יונה כתב בספרו שערי תשובה (שער ג' קפד), שאצל החכמים 'גניבת-דעת' חמורה עוד יותר מגזל.[1][1]. הנפקא מינא בין הדעות היא במקרים גבוליים של התנגשות בין איסור גניבת-דעת לצורך לשנות מפני השלום או הצניעות, שאם המקור לאיסור בפסוק מפורש, נוכל להקל רק במקרים נדירים, ואם אין לימוד מפורש, יחסית יותר קל להקל לשנות לצורך ערכים אלו.

ג - דוגמאות של גניבת-דעת

בין האנשים שצריכים להיזהר ביותר באיסור 'גניבת-דעת' הם הפוליטיקאים, שפעמים רבות הם מנסים ליצור רושם בדעת הקהל, כאילו הם דואגים לחלשים, בו בזמן שבפועל הם אינם עושים כלום, וכל מטרתם היא רק לקדם את מעמדם הפוליטי. ויש כאלה שיוצרים רושם מוטעה כאילו איכפת להם מענייני התורה והמסורת, בו בזמן שבפועל הם מזלזלים כמעט בכל מצוות התורה, ולאחר שהם מצטטים פסוקים שונים במין כבוד מעושה - הם מסוגלים להתלוצץ ולצחוק על תמימות המאזינים המסורתיים שמתרשמים מהם לטובה.

ישנם אנשי ציבור שפונים אליהם בבקשה לעזרה, ואחר-כך בין אם העניינים הסתדרו ובין אם לאו, הם טוענים שעשו את כל מה שביכולתם, למרות שבפועל לא עשו כלום. כל אלה גונבים את דעת הבריות.

וכן בעלי חנויות צריכים להיזהר מאיסור 'גניבת-דעת'. פעמים רבות בעל החנות שרוצה למכור את מוצריו, מסתיר את החסרונות שיש בהם. ואף-על-פי שמצד המחיר, לא רימה את קוניו, שזהו אכן המחיר הראוי למוצר ברמה הזו - מכל מקום יש בזה 'גניבת-דעת', שהרי הוא מציג את מרכולתו כמושלמת, למרות שאינה כזו (חו"מ רכח, ו; סמ"ע ז).
וכך גם בחנויות בגדים. לעיתים המוכרת נותנת לקונה למדוד שמלה, ולמרות שהשמלה אינה הולמת את הקונה, בכל זאת המוכרת מתפעלת מיופייה, וטוענת בפניה שהיא ממש נראית בה נפלא - כמובן שגם זו 'גניבת-דעת'.
כדי להתגבר על גונבי הדעת, הסוחרים והפוליטיקאים, יש להרבות בדעת ובחכמה, כדי שאנשים ידעו להבחין בין אמת לשקר, בין טיעון ענייני לדמגוגיה. וככל שיותר אנשים יפגינו סלידה גלויה מפוליטיקאים רמאים, ויתנזרו מחנויות של סוחרים לא ישרים, כך יתמעטו השקרנים. בקיצור: בעטיה של הטיפשות מתרבה השקר בעולם, ועם ביעור הטיפשות יתבטל השקר.

ד - גניבת-דעת בהזמנה לסעודה

לעיתים קורה שמגיע אורח סמוך לשעת הסעודה, וכל רצונו היה רק לומר שלום, ואולי למסור הודעה, או לברר דבר מה, וללכת אח"כ לאכול במקום אחר. אבל בעל-הבית שלא יודע את תוכניתו, מתחיל לחוש אי-נוחות, מצד אחד הוא סבור שהנימוס מחייב אותו להזמין את האורח להצטרף אליו לארוחה, שאם לא כן יראה כקמצן. אבל מאידך, אין לו חשק לטרוח כעת למען האורח, ובאמת הוא קצת חס על האוכל הטעים שיש לו, ובמיוחד שהאורח הזה שבא בלי להודיע - לא חביב עליו כל כך (דוגמא נוספת מוזכרת בהמשך בהלכות הכנסת אורחים ז, י).
על פי ההלכה עומדות בפניו שתי אפשרויות פשוטות: האחת, לא להזמין את האורח. שהרי אם יזמין את האורח, יימצא אומר אחד בפה ואחד בלב, בפה יזמין ובתוך ליבו יתפלל שהאורח יסרב, וזה כמובן שקר, ולכן עדיף שאם המארח אינו רוצה - שלא יזמין. והאפשרות השנייה, כמובן, לשנות את ההרגשה, ולרצות בכנות שהאורח יאכל איתו, וכך להזמין אותו ביושר כשפיו וליבו שווים.
גם בעת הארוחה יש להיזהר מאיסור 'גניבת-דעת', למשל אסור לומר לאורח, לכבודך פתחנו כעת את בקבוק היין, כאשר באמת ממילא רצו לפתוח אותו, או שהוא היה כבר פתוח. וכן אסור לומר על היין שהוא משובח מאוד, כדי לזכות על ידי כך להכרת תודה מצד האורח, כאשר בפועל היין פשוט (חולין צד, א).

ה - הזמנה פיקטיבית

שאלה שלעיתים עולה, האם מותר להזמין אדם הזמנה פיקטיבית.

למשל, קורה שמזדמן אורח סמוך לשעת הסעודה, והמארח יודע בוודאות שגם אם יפציר באורח לאכול עימו, האורח יסרב. כגון, שנודע לו שהאורח חייב להגיע למקום אחר בזמן הסעודה, או שהוא יודע בבירור שמפני הבושה, האורח יאמר יפה תודה, אבל יסרב להשתתף בארוחה.

במקרה כזה, אם בתוך ליבו יש רצון או הסכמה להזמין, למרות שברור שההזמנה לא תתגשם, ולמעשה היא פיקטיבית, מותר לבעל הבית להזמין את האורח פעם אחת או פעמיים. וזאת משום שאם אדם בא בזמן הסעודה, ולא ברור אפוא הוא יאכל, ראוי להזמין אותו. ואם לא יזמין, יתכן שהאורח יעלב. ובמיוחד אם נמצאים שם עוד אנשים, עלול הדבר להתפרש בעיניהם כחוסר התייחסות לאורח. ולכן מצד דרך-ארץ, ראוי להציע לו להצטרף לסעודה, למרות שידוע שהוא יסרב (סמ"ע חו"מ רכח, ח).

ואם בעל הבית אוהב מאוד את האורח, ובאמת משתוקק שיאכל אצלו, במקרה כזה מותר לו אף להפציר באורח שיאכל אצלו, ואפילו שידוע מראש שההזמנה לא תוכל לצאת לפועל, מכל מקום, אין בזה שקר ו'גניבת-דעת', משום שבאמת, בעל הבית משתוקק להזמין את אורחו לסעודה. ואדרבה, ראוי שאדם יגלה את אהבתו כלפי חבירו (שו"ע הרב הל' אונאה וגניבת דעת י"ד).

אבל, אם בעל הבית לא מעוניין להזמין את האורח, ובכל זאת הוא מפציר בו לאכול אצלו, משום שהוא יודע שהאורח יסרב, במקרה כזה המפציר עובר על איסור 'גניבת-דעת'. משום שמטרת ההפצרה היא להיראות לפני האורח כאוהבו הגדול, שכל תשוקתו, כביכול, לארח אותו בביתו ולשרתו, ובאמת אילו היה יודע שהאורח יסכים לאכול אצלו, היה נמנע מלהזמין אותו. ואם כן כל ההצנה הזו אינה אלא 'גניבת-דעת', שנועדה ליצור רושם חיובי מוטעה בליבו של האורח, כדי שבעתיד אולי יזכה לגמול עבור כך (חולין צד, א; שו"ע חו"מ רכח, ו).

וכן השולח מתנות לאדם שידוע שיסרב לקבלן, עובר על איסור 'גניבת-דעת', משום שכל כוונתו היא לזכות בהכרת טובה, ולא לתת מתנות. אבל אם באמת מתוך אהבה הוא רוצה להעניק מתנות לחבירו - אפילו אם ידוע לו שחבירו יסרב לקבל את המתנה - מותר לו לבטא את אהבתו בנתינת המתנה, למרות שידוע לו שחבירו לא יקבל אותה.

ו - גניבת דעת גוי

לא רק דעתו של יהודי אסור לגנוב, אלא גם דעתו של גוי אסור לגנוב, ואפילו בדברים קלים אסור לגנוב את דעתו. למשל, מסופר בתלמוד (חולין צד, א) על שמואל, שהיה אחד מגדולי האמוראים, שאמר לשמשו להעניק מתנה לגוי שהעבירם מעל הנהר. והשמש נתן לגוי במתנה תרנגולת טרפה, אבל אמר לו שהיא כשרה, כדי שיחזיק לו טובה עבור זה, שיחשוב שהיהודי ויתר למענו על תרנגולת שהיתה ראויה לו לאכילה, ויעריכנו על כך. ועוד שגם אצל הגויים יש למאכל כשר יוקרה מיוחדת.

ואף-על-פי שמבחינת המחיר, אין הבדל לגוי בין תרנגולת שנשחטה כדין לבין תרנגולת שלא נשחטה כדין, מכל מקום יש בזה 'גניבת-דעת', שהגוי יחשוב שנתנו לו מתנה יותר חשובה ממה שבאמת נתנו לו. ולכן כששמע על כך שמואל, הקפיד על שמשו ונזף בו. אין זו רק מידת חסידות להיזהר מ'גניבת-דעת' שכזו, אלא יש בזה איסור גמור, ולדעת הרבה פוסקים זהו איסור מן התורה (ריטב"א חולין צד, א).

וכן היו מקרים שגוי ברך יהודי לשלום, והיהודי ענה לו בקללות בעברית. הגוי שלא הבין עברית, חשב שהוא מברך אותו. כמובן שהיהודים שעשו כן, עשו זאת כתגובה לצרות הנוראות שהגויים המיטו על ראשינו. מכל מקום כתב על זה בספר חסידים (נ"א), שאותם שעושים כן - חוטאים, כי אין לך 'גניבת-דעת' גדולה מזו.

ז - מקרים גבוליים

עתה ננסה להבין מה צריך לעשות במקרים גבוליים של ספק 'גניבת-דעת'. בתלמוד (חולין צד, ב) מובא מעשה שניתן ללמוד ממנו יסוד לענייננו.

וכך מסופר: האמוראים רבא ורב ספרא יצאו לדרכם, והלכו אל מחוץ לעיר, ופתאום פגשו את אחד מנכבדי הרבנים, מר זוטרא בנו של רב נחמן, שהיה בדרכו אל עירם. חשב מר זוטרא בליבו שהם יצאו מן העיר לכבודו, כדי להקביל את פניו, ואמר להם: לשם מה חכמים שכמותכם היו צריכים להטריח את עצמם כל כך לכבודי? ענה לו רב ספרא: למעשה, לא ידענו שאתה עומד לבוא, וסתם הלכנו בדרכנו ופתאום ראינו אותך. ואמנם אם היינו יודעים שתבוא, היינו מכבדים אותך עוד יותר.

לאחר שנפרדו ממר זוטרא, שאל רבא את רב ספרא, למה היית צריך לצער את מר זוטרא ולומר לו שלא יצאנו לכבודו, הרי היתה לו נחת-רוח מכך שחשב שיצאנו לקראתו לכבדו, ואתה ביישת אותו בזה שהצהרת שלמעשה לא יצאנו לכבודו.

ענה רב ספרא לרבא, והרי אם לא הייתי אומר את האמת היינו מטעים אותו וגונבים את דעתו, שהיה חושב שבאמת יצאנו לכבודו.

השיב לו רבא, הוא הטעה את עצמו, שהרי היה יכול להעלות בדעתו שאולי במקרה הלכנו כאן בדרכנו, ואנחנו לא עשינו מאומה כדי לגנוב את דעתו, שיחשוב כאילו כבדנו אותו. ולכן אין לנו בזה שום אשמה.

וההלכה כדברי רבא, ומכאן יש ללמוד, שאיסור 'גניבת-דעת' הוא רק במקרה שאדם גורם במעשה או בדיבור לחבירו לחשוב עליו דברים טובים שאין בו, אבל אם חבירו מעצמו חושב עליו דברים טובים, אין חובה להעמידו על טעותו. ורב ספרא היה ידוע כמהדר מאוד במידת האמת, ולכן העדיף לומר את האמת למרות שלא היה מחויב לעשות כן. [2][2]. ביתר פירוט יש שתי דעות בהסברת דעת רבא. לדעה אחת, רק כאשר גורמים במעשה או בדיבור למחשבת טעות, עוברים על 'גניבת-דעת'. ויש אומרים שגם כאשר לא עושים כלום, אם ברור בוודאות שהחבר יטעה ויחשוב עלינו דברים טובים שאין בנו - חובה עלינו להעמידו על האמת, ורק כאשר יש בפניו שתי אפשרויות והוא בחר לפרש בדרך אחת, אזי אין אנו מחויבים להעמידו על האמת, כפי שאמר רבא

ח - מתי מותר לגנוב דעת

במצב רגיל אסור לאדם לגנוב את דעת חבירו, ולעשות את עצמו כאילו היטיב לו או לפחות רצה להיטיב לו, כאשר בפועל לא עשה כלום.

לדוגמה, כשבבית השכנים ישנה שמחה, או כאשר לא עלינו, יושבים שבעה, מקובל שהשכנים והחברים מביאים להם דברי מאכל ומשקה, ועוזרים להם להגיש את האוכל ולסדר את הבית.

ויש כאלו שמנסים לגנוב את דעת הבריות, ומאחר שהם אינם מעוניינים לעזור באמת לחבריהם, הם מחכים עד שהכל מוכן ומסודר, ואז הם באים ומציעים את עזרתם. וכשאומרים להם שכבר הכל מסודר, הם מביעים צער ואכזבה על שנמנעה מהם כביכול, הזכות לעזור לחבריהם האהובים...

ויש כאלו שמחכים עד שברור להם שיש כבר בבית השכנים מספיק אוכל לכיבוד, ורק לאחר מכן הם באים ושואלים אם יש צורך שיביאו עוד עוגה וכדומה. ושוב כשאומרים להם שאחרים כבר הביאו מספיק אוכל, הם כביכול מצטערים. וכך הם חושבים שהם מורווחים משני הצדדים, מצד אחד הם לא טרחו ולא תרמו כלום, ומאידך עשו עצמם כאילו רוצים לתרום.

אבל באמת הם עברו על האיסור החמור של 'גניבת-דעת'. כדרך אגב, כדאי לדעת שהאנשים לא טיפשים כל כך, ובדרך כלל מרגישים מי באמת רצה לעזור להם ומי לא, כך שבפועל פעמים רבות אותם גונבי הדעת נראים די מגוחך.

אבל חשוב לציין שיש מקרים שבהם מותר לעשות דבר שנראה כ'גניבת-דעת', וזה כדי לכבד את הזולת. למשל, אדם חשוב שהגיע אל שכניו בעת שמחתם או צערם, ורואה שנמצאים אצלם אורחים, והוא יודע שאם יציע להם את עזרתו, למרות שאין בכך שום צורך, מכל מקום על ידי עצם הבעת הנכונות מצידו, כבודם של שכניו יעלה בעיני אורחיהם. במקרה כזה מותר לו להציע עזרה, למרות שהוא יודע שהם יסרבו לקבל את עזרתו, או שכבר אין בה צורך.

וכן מותר לו להביא אליהם מאכלים, למרות שהוא יודע שכבר יש מספיק, ולכן בסופו של דבר הוא יחזיר את המאכלים לביתו, מכל מקום בעצם זה שאותו אדם נכבד יבוא אל ביתם עם סיר ביד, יעלה כבודם של שכניו בעיני אורחיהם, ולכן מותר לו לעשות כן. והטעם לכך הוא, שבמקרים כאלו, היחס והכבוד הרבה יותר חשובים מאשר עצם הנתינה או העזרה, שהרי עצם הבעת הרצון, היא העיקר, וממנה עיקר נחת-הרוח לשכנים, ואין בזה שום 'גניבת-דעת' (חולין צד, א; שו"ע חו"מ רכח, ז; שו"ע הרב הל' אונאה יד).

ד - הלכות גניבה

א - גניבה וגזילה

ההבדל שבין שני האיסורים, גניבה וגזילה, שהגנב הוא זה שבא בסתר וללא ידיעת הבעלים גונב רכוש או ממון. ואילו הגזלן הוא זה שחוטף בכוח חפץ או כסף מיד הבעלים. כמובן שגם הגנב וגם הגזלן צריכים להחזיר את שלקחו או לשלם את דמי מה שלקחו. אלא שההבדל ביניהם הוא, שהגזלן לעולם משלם את מה שגזל בלבד, ואילו הגנב, זה שבא בלילה ובסתר, אם העידו עליו עדים בפני בית דין מוסמך [היינו שדייניו נסמכו בסמיכת חכמים איש מפי איש עד משה רבנו ע"ה], עליו לשלם כפליים ממה שגנב. וכיום, שאין סנהדרין ואין בית דין סמוך, אין כוח ביד בית הדין לדון דיני קנסות, וגם הגנב משלם רק את שווי הגניבה.

ועוד דין חשוב לדעת, מן התורה אסור לאדם לגנוב מחבירו כסף או חפצים, אפילו אם שוויים אינו מגיע לשוה פרוטה. כלומר אין הדבר תלוי בשווי הגניבה, אלא כל גניבה, ואפילו פעוטה ככל שתהיה, אסורה מן התורה. ועוד צריך להוסיף, שלא רק גניבת חפץ לצמיתות נחשבת גניבה, אלא גם מי שגונב על מנת להחזיר, שרוצה להשתמש זמן מסוים בחפץ של חבירו, ולאחר מכן להחזירו, אף מעשה זה נחשב גניבה.

לסיכום, איסור התורה לגנוב או לגזול כולל למעשה את כל החפצים של הזולת, שכל אדם שמשתמש בהם ללא רשות, אפילו זמן מועט, עובר באיסור גניבה.
ויש כאלו שלפעמים משטים בחבריהם, וללא ידיעתם לוקחים מהם איזה חפץ חשוב, ולאחר מכן נהנים לראותם דואגים ומחפשים בעצבנות את החפץ שנעלם. וברור שמי שעושה כך עובר על איסור תורה, בעצם זה שגורם לחבירו צער. אולם לגבי איסור הגניבה נחלקו המפרשים ברמת החומרה של גניבה דרך משחק. יש אומרים שגם גניבה במשחק אסורה מן התורה. ויש אומרים שהואיל והדבר נעשה כמשחק, ולא כדי להשתמש בחפץ של החבר, לכן אין בזה איסור גניבה מהתורה, אלא שחכמים אסרו לעשות כן, כדי שלא יתרגלו על ידי משחק כזה לגנוב ממש. אולם כאמור, אפילו אם מצד איסור הגניבה יש כאן איסור מדברי חכמים בלבד, מכל מקום בעצם גרימת הצער לחבר, עוברים על איסור תורה (שולחן ערוך הרב הלכות גניבה וגזילה, א-ג).

ב - גזל וגניבה מגוי

אסור לגנוב או לגזול מגוי אפילו דבר פעוט ערך (ב"ק קיג, ב). וכן אסור להטעות את הגוי. למשל, לבלבל אותו בחשבון כך שיחשוב שעליו לשלם ליהודי יותר ממה שצריך. וכן אם קנה היהודי מהגוי דבר מה בהקפה, והגוי שכח שהיהודי חייב לו כסף, חייב היהודי לשלם לו.
ואם הגוי טעה מעצמו, כגון שהוא חייב ליהודי סכום כסף עבור כמה דברים, וחישב הגוי את חובו וטעה וסבר שעליו לשלם יותר, אין היהודי חייב לתקנו ולומר לו שעליו לשלם פחות, אלא יכול לומר לו "על חשבונך אני סומך" וייקח את הכסף. ואם ירצה היהודי לקדש ה' ולומר לגוי שטעה ולקבל פחות כסף, הרי זה משובח. וכשיש חשש שמא יגרם חילול ה', שאולי יתברר לגוי שטעה ויתרעם על היהודי שלא תיקנו, במצב כזה חובה על היהודי להעמיד את הגוי על טעותו ולקבל התשלום המגיע לו ולא יותר (שו"ע חו"מ שמח, ב).
ומסורת בישראל, שאלו שהרוויחו כספים מטעויות של גויים, לא ראו ברכה בעמלם, ונכסיהם ירדו לטמיון ולא הניחו אחריהם ברכה. ולעומתם אלו שקידשו את ה' והחזירו כספים של גויים שהגיעו אליהם בטעות, גדלו והעשירו והצליחו, והניחו יתרם לעולליהם (ספר חסידים תרסא).

ג - דברים פעוטים

איסור גניבה חל גם על דברים פעוטי ערך. אין לקחת ללא רשות שום חפץ של החבר, ואפילו אם שוויו מועט ביותר, פחות משווה פרוטה. למשל, אין להיכנס לבית השכן

ולקחת משם אפילו כפית קטנה ללא רשות. ואפילו על מנת להחזיר אסור, כי שואל שלא מדעת, כלומר ללא רשות הבעלים, נחשב לגנב.

מכל מקום יש לדין זה יוצאים מהכלל, ובדברים זולים שמנהג העולם שלא להקפיד עליהם כלל מותר לאדם להשתמש בחפצי זולתו ללא רשות מפורשת. למשל, אדם שעובר בדרך וצריך קיסם קטן לחצוץ בו את שיניו, מותר לו ליטול קיסם קטן מגדר של אדם פרטי, וכן כאשר אדם צריך גפרור, ובעל קופסת הגפרורים לא נמצא, מותר לקחת גפרור אחד. וכן הדין לגבי השימוש בעט פשוט וזול של חבר, שאפשר להשתמש בו גם ללא רשות מפורשת.

אולם היתר זה כפוף לשני תנאים. האחד, שבעל החפץ לא יהיה באזור, כך שלא ניתן לבקש ממנו רשות. כי אם אפשר לבקש רשות, חובה לעשות זאת, ולוודא שאכן הוא מסכים. והתנאי השני, שמנהג העולם לקחת חפצים אלו ללא רשות, ושאותו אדם, בעל קופסת הגפרורים למשל, אינו מוכר כקפדן וקמצן, ולכן מן הסתם הוא מסכים שישתמשו בחפצים פעוטי ערך שלו.

ואף על פי שמצד הדין מותר להקל, מידת חסידות להחמיר כשאפשר, ולא להשתמש בשום דבר של חבירו, ואפילו לא בעט או גפרור, ללא רשות מפורשת (שו"ע הרב גניבה א'. ערוך השולחן חו"מ שנט, א).

ד - שואל שלא מדעת

אחת השאלות שמתעוררות מפעם לפעם היא, האם מותר לאדם להשתמש בחפץ של חבירו ללא רשותו? למשל, קורה שאדם רוצה לעדור מעט בגינתו, אבל המעדר שלו אבד, ושכנו אינו נמצא בבית, והשאלה: האם מותר לו לקחת את המעדר של שכנו ללא בקשת רשות? או דוגמה נוספת, שני חברים שגרים יחד בפנימייה, ולאחד מהם יש רדיו, האם מותר לשכן להשתמש במכשיר של החבר ללא רשות מפורשת? והואיל ופעמים רבות מתעוררות שאלות מהסוג הזה, חשוב מאוד לברר באופן עקרוני את השאלה הזו.

ראשית כבר הזכרנו, שגם גניבה על מנת להחזיר נחשבת גניבה, ואם כן ברור שלקיחת חפץ ללא הסכמת הבעלים נחשבת גניבה, ואסורה מהתורה. אלא שהשאלה היא מה יהיה הדין במקרה של חברים טובים, שאחד מהם אינו נמצא, וחבירו רוצה להשתמש באחד מחפציו. סביר מאוד שבעל החפץ מוכן שחבירו ישתמש בו ללא רשותו, השאלה האם אפשר למעשה לסמוך על הסבירות הזו.

ונצמצם מעט את השאלה. ברור שאם יש אפילו אחוז אחד שהחבר יתרעם על כך שלקחו את החפץ שלו ללא רשות, ודאי שלכל הדעות במקרה כזה אסור לשאול ממנו חפץ ללא רשות, שהרי איסור הגניבה הוא איסור מהתורה, וכל זמן שישנו ספק יש להחמיר.

ונחלקו הפוסקים בשאלה, מה יהיה הדין כאשר ברור לאדם במאת האחוזים, שחבירו מסכים שהוא ישתמש בחפציו גם ללא רשותו, האם במקרה כזה מותר להשתמש או לא, לדעת הגאון רבי זלמן מלאדי (שו"ע הרב הלכות מציאה א'), אע"פ שהוא בטוח במאה אחוז שחבירו מסכים, כל זמן שלא קיבל רשות מפורשת אסור לו להשתמש בחפץ ללא רשות. אבל לדעת הש"ך (חו"מ שנח, א), הואיל וברור לגמרי שבעל החפץ מסכים, ואין לו אפשרות לבקש את רשותו, מותר להשתמש ללא רשות מפורשת. ולמעשה נוהגים להקל כדעת הש"ך, ומנהג חסידות להחמיר כשאפשר.

ה - מעילים שנתחלפו

בדומה להלכה הקודמת, לעיתים קורה שאדם שהיה בחתונה או בארוע ציבורי אחר, ניגש לקחת את החליפה שהניח על הקולב, ולהפתעתו מתברר לו שהחליפה נעלמה, ובמקומה ישנה חליפה אחרת, די דומה. והשאלה מה לעשות, האם מותר לו לקחת בינתיים את אותה החליפה או לא?

פסק השולחן ערוך בחושן משפט (קלו, ב): "נתחלפו לו כליו בבית האבל או בבית המשתה, לא ישתמש בהם". וזאת מפני שאסור לאדם להשתמש בחפצי זולתו ללא רשות. ואף שאפשר לשער שחל כאן בלבול, ואותה החליפה שנשארה שייכת לאותו אדם שלקח בטעות את חליפתו, כך שלמעשה הם מחליפים את חליפותיהם, וכל אחד משתמש בשל חבירו תמורת שלו, מכל מקום זה לא בטוח, שכן ייתכן שהחליפה נלקחה בטעות על ידי מישהו שלישי, או נגנבה, ולכן אסור לו לקחת את החליפה שנשארה.

וכן להפך, אדם שהתבלבל ולקח בטעות חליפה שאינה שלו, וכששב לקחת את החליפה שלו לא מצא במקום שום חליפה, אסור לו להשתמש בחליפה שלקח בטעות, ודינה כדין אבדה שמצא, שאסור לו להשתמש בה, ועליו להכריז שמצא חליפה, וכמו כן יכריז שאבדה לו חליפה אחרת.

ואם בעל החליפה שנמצאת אצלו יבוא לקחתה מה טוב, ואם לא, לאחר שיעבור זמן שסביר שבעל החליפה התייאש ממנה, ירשום לעצמו את מחירה, ויוכל להשתמש בחליפה, ואם יבוא המאבד, יחזיר לו את שוויה הכספי. וכן הדין לגבי תיקים שנתחלפו וכל כיוצא בזה (מילי דנזיקין עפ"י הצעת הר"מ פיינשטיין תשובה ט).

אבל ישנם מלבושים שבמקרה של התבלבלות כזו נהגו להשתמש בהם, כמו מעיל גשם או מטריה, שאם נתחלפו בטעות, מנהג העולם שבינתיים ישתמש כל אחד בשל חבירו. ואמנם לדעת הגר"ז מלאדי, גם במקרה כזה אסור להשתמש בשל חבירו ללא רשות. מכל מקום המנהג לסמוך על מי שמיקל. והכלל הוא שהמנהג להקל בדברים שבדרך כלל לא מקפידים עליהם, ושלעומת זאת אם לא ישתמשו בהם בינתיים, ייגרם לשניהם צער, כמו למשל במעילים או מטריות, שאם לא ישתמשו בהם בינתיים לא יוכלו ללכת בגשם. וכאמור אפילו בזה יש נוהגים מנהג חסידות, ובשום אופן לא משתמשים בחפצי הזולת ללא בקשת רשות מפורשת (המקילים הם הש"ך שנ"ח סק"א, וערוך השולחן חו"מ קלו, וכך שמעתי בשם הגרש"ז אוירבאך, וכ"כ בדיני ממונות לרב בצרי. ובשו"ע הגר"ז החמיר).

ו - לקיחת אוכל מחתונה

שאלה שמתעוררת מפעם לפעם, האם מותר לאדם שהשתתף בחתונה, לקחת מעט מהאוכל לאשתו או לילדיו.

צריך להפריד את השאלה לשני חלקים. יש אוכל שנשאר בצלחת האישית, ויש אוכל שנשאר בקערות הכלליות.

לגבי האוכל שנשאר בצלחת האישית של האדם, ודאי שהוא עומד להיזרק, ומאחר שלאף אחד לא תצמח ממנו תועלת, מותר לקחת אותו הביתה. וכל זה בתנאי שהדבר נעשה בצורה מנומסת שלא תפגום בכבודם של בעלי השמחה.

והאוכל שנשאר בקערות הכלליות שייך בדרך כלל לבעלי השמחה או לבעל האולם או לחברת ההסעדה, והכל תלוי במה שסיכמו ביניהם. כאשר האוכל שנותר בקערות הכלליות שייך לבעלי השמחה, אזי מותר להם לקחת אותו לביתם או להחזירו לבעל האולם תמורת הפחתת התשלום. ובמקרים אלו ברור שמי שרוצה לקחת ממה שנשאר בקערות הכלליות או בבקבוקים, צריך לבקש רשות מבעלי השמחה.

ואם יטען האורח, הרי קיבלתי הזמנה משפחתית עבור אישתי וילדיי, והואיל והם לא באו מותר לי לקחת את המנה שלהם הביתה. נענה לו, שהאוכל נקנה רק בעבור אלו שבאו לשמח את החתן והכלה, ולא בעבור מי שקיבל את ההזמנה, והואיל ולא באו לשמח, אין להם רשות לקחת את האוכל הביתה. וכבר אמרו חז"ל במסכת ברכות (ו, ב), שכל מי שנהנה מסעודת חתן ואינו משמחו, עובר בחמישה קולות שבהם ניתנה התורה. ובמקרים שבהם מה שנשאר שייך לבעל האולם, אסור לאורח לקחת מהאוכל שנשאר בקערות הכלליות. ורק אם ידוע שממילא עומדים לזרוק את כל מה שנשאר, והחתונה

כבר הסתיימה, מותר לאורח לקחת ממה שנשאר גם ללא רשות (עיין שו"ת שבט הלוי ד, רכה).

ז - חפצי מצווה

למרות שכלל נקוט בידינו, שאין ליטול שום חפץ של אדם זר ללא רשות מפורשת, והנוטלו עובר על איסור גניבה. מכל מקום לגבי חפצי מצווה, כמו טלית או תפילין, הדין שונה. והטעם לזה, שהואיל וידוע שאדם מעוניין להשתתף בעשיית מצווה, וגם אין חשש שייגרם נזק לטלית או לתפילין, לכן נחשב הדבר כאילו ישנה כאן רשות קבועה וכללית המקיפה את כולם, שאדם מסכים שישתמשו בחפצי המצווה שלו גם ללא רשותו. וכן הדין לגבי ארבעת המינים, שופר וכדומה. וכך נפסק ב'שולחן-ערוך' (או"ח יד, ד).

אך היתר זה כפוף לחמישה תנאים. האחד, שאם בעל החפץ נמצא באזור, חייבים לבקש ממנו רשות, ורק אם לא ניתן לבקש את רשותו, מותר להשתמש בחפצי המצווה שלו ללא רשות. התנאי השני, שהשימוש בחפץ המצווה יהיה שימוש ארעי, אבל מי שרוצה להשתמש באופן קבוע בטליתו של חבירו, מחויב לבקש את רשותו. התנאי השלישי, שהשואל ישתמש בחפצי המצווה רק באותו המקום שהם מונחים, ולא יוציאם למקום אחר, כדי שאם חבירו יבוא, יוכל למצוא מיד את חפציו. וגם משום שרבים מקפידים על זה, ואמנם הם מסכימים שישתמשו בטלית שלהם, אולם אין הם מסכימים שהשואל ינהג בהם כמנהג בעל הבית וייקחם לאן שירצה. התנאי הרביעי, שהשואל יחזיר את התפילין או הטלית למקומם, ויניחם בדיוק כפי שהיו ללא שום שינוי. והתנאי החמישי, שאם ידוע שבעל הטלית או התפילין הוא אדם קפדן במיוחד, ויתכן שאינו מסכים שישתמשו ללא רשות גם בחפצי המצווה שלו - אסור לקחת את חפציו ללא רשות מפורשת.

ומפני הטעם החמישי, כמה פוסקים מהדורות האחרונים כמו הבן איש חי (ש"א לך לך ו) וערוך השולחן (או"ח יד, יא), סוברים שבזמננו הדין השתנה, וכיום אין להתעטף בטלית או להניח תפילין של אדם זר ללא בקשת רשות מפורשת ממנו. וטעמם שהיום הרגלי הניקיון השתנו, ורבים אינם סובלים שאחרים יתעטפו בטליתם מפני הזיעה, ובמיוחד כשהטלית נקייה וחדשה.

ולמעשה, אדם שנקלע לבית כנסת ללא טלית, אסור לו לקחת סתם טלית ללא רשות, ובמיוחד אם היא מונחת במקום מוסתר. אלא רק אם יש שם אנשים שאומרים שמסתבר להם שבעל הטלית יסכים שיתעטפו בה ללא רשות, רק אז מותר להתעטף בה. וכשלא

ידוע אם הוא מסכים, עדיף להתפלל ללא טלית מאשר להיכנס לחשש גזל. והמיקל להתעטף בטלית ולהניח תפילין שאינם מוסתרים יש לו על מי לסמוך.
אולם לגבי ארבעת המינים שבחג הסוכות, למשל, אין שום חשש, ונוח לו לאדם שיעשו מצווה בממונו, ומותר ליטלם ללא רשות בתנאים שפורטו.

ח - ספרים

שאלה נוספת בדיני שואל שלא מדעת היא, האם מותר לאדם לקרוא בספריו של חבריו ללא בקשת רשות. כמובן שאם בעל הספר נמצא, אסור לקחת את ספרו ללא בקשת רשות. השאלה היא מה הדין כאשר הוא לא נמצא.
לגבי ספר חול, ברור שדין הספר כדין כל חפץ, ואסור לקחתו ללא רשות מפורשת. ואם ברור במאה אחוז שבעל הספר מסכים שישתמשו בו, כבר למדנו (בהלכה ג) שיש בזה מחלוקת, ולדעת רוב הפוסקים במקרה כזה מותר להשתמש בספר, ויש מחמירים. והמנהג להקל.
ולגבי ספר קודש לכאורה הדין קל יותר, שהואיל ויש לנו כלל שנוח לו לאדם שיעשו מצווה בחפציו, גם כאשר לנו אישית אין ביטחון של מאה אחוז שבעל הספר מסכים, אפשר להישען על הכלל שנוח לו לאדם שיקיימו מצווה בממונו ולהשתמש בספרו ללא רשות. אלא שהכלל הזה הוא רק כשאין חשש שהחפץ יינזק, כמו למשל בתפילין, אבל לגבי לימוד בספר ישנו חשש שהספר יתבלה, ולכן פסק הרמ"א (או"ח יד, ד), שגם בספר קודש אסור להשתמש ללא רשות מבעליו.
אומנם כל זה אמור לגבי עיון ממושך בספר, אך עדיין צריך לברר מה יהיה הדין לגבי עיון קל של מספר רגעים, או למשל השאלת סידור לתפילה אחת בלבד. לדעת ה'משנה-ברורה', הואיל וכבר נפסק שאסור להשתמש בספרו של חבר ללא רשות, אין חילוק בין עיון ממושך לעיון קל, ובכל מקרה אין ליטול ספר ללא רשות (מ"ב יד, סקט"ז עפ"י הפמ"ג). אולם לדעת 'ערוך-השולחן' (יד, יג) מותר לאדם לעיין עיון קל בספרו של חבירו או להתפלל בסידורו גם ללא רשות, והמנהג בזמננו להקל כדעת 'ערוך-השולחן'.
ויתכן שנצטרפה כאן סיבה נוספת להקל, שהרי מקור הדין שאסור לשאול ספרי קודש ללא רשות נאמר לגבי ספרים שנכתבו בכתב יד, ומחירם היה גבוה מאוד, וכל נזק קל היה גורם צער גדול לבעל הספר, ולכן היה ברור שאף שיש בלימוד מצווה, אין אדם מסכים שיגעו בספריו ללא רשות. אבל כיום שמחיר הספרים זול יחסית, מן הסתם נוח לו לאדם שיעשו מצווה בספריו, למרות שיתכן שיתקמטו מעט. ולכן נוהגים כיום להקל,

וכשאי אפשר לבקש רשות מבעל הספר, מותר לעיין בו עיון קל, וכן מותר להתפלל בסידורו. ויש מחמירים וגם ספר קודש אינם נוטלים ללא רשות מפורשת.

ט - ספרייה ציבורית

אסור להוציא ספר מספריית בית כנסת או בית מדרש ללא רשות הגבאים או הספרנים, למרות שהספר נועד לשימוש הרבים. ואף שלכאורה יכול האדם לטעון שעל ידי שייקח אותו הביתה יוכל להרבות בלימוד בספר, ועל ידי כך יוסיף במצוות תלמוד תורה, מכל מקום הואיל והספר שייך לציבור, וישנם גבאים הממונים מטעם הציבור על הספרייה, ממילא חייבים לבקש מהם רשות כדי לקחת את הספרים ולהשתמש בהם.

ואפילו אם באותו בית כנסת שבו מונחים הספרים אין מי שילמד בהם, אסור לקחתם ללא רשות. שהואיל והם שייכים לציבור, מי שנוטלם ללא הסכמת הגבאים, נוטלם בגניבה.

אולם מן הצד השני, ישנה חובה על גבאי בית הכנסת להשאיל ספרים למי שצריך ללמוד בהם. שכן ישנה הלכה (שו"ע חו"מ קסג, א) שבני העיר מחייבים זה את זה להשתתף בקניית ספרי תורה, נביאים וכתובים, כדי שכל אחד מבני העיר יוכל ללמוד בהם. וכתב על זה הסמ"ע שכיום, שהספרים מצויים, אין יכולים בני העיר לכוף זה את זה כדי לקנותם, משום שאין בעיה לשום אדם להשיג תנ"ך. אולם ברור שישנה מצווה להקים בכל בית כנסת ספרייה ציבורית שבה יהיו ספרים מרובים, שיד אדם פרטי אינה משגת לקנותם. ואם ירצה איזה אדם ללמוד בספר מסוים בביתו, חייבים הגבאים להשאיל לו את הספר, ואם אינם מסכימים להשאיל, בית הדין צריך לחייב אותם להשאיל, משום ביטול תורה (סמ"ע שם על פי רמ"א רצב, כ, אג"מ חו"מ א' לט).

וכשיש הרבה לומדים שמשתמשים בספרים, ויתכן שבאותו זמן שאדם זה יקח את הספר לביתו, אנשים אחרים יצטרכו לו בספרייה, במקרה כזה רשאים הגבאים שלא להשאיל שום ספר, ושכל מי שירצה ללמוד בספרים יבוא לספריית בית הכנסת וילמד.

י - גניבה כדי להינצל ממיתה ברעב

שאלה מעניינת בהלכות גניבה היא, האם מותר לאדם עני שאין לו מה לאכול לגנוב כדי להציל את עצמו ממיתה ברעב. ברור לגמרי שעל פי ההלכה, אם יש לאותו עני אפשרות לבקש עזרה וצדקה ממכריו, או אפילו מאנשים זרים, ודאי שאסור לו לגנוב ועליו לפנות ולבקש את עזרתם. אין בזה שום בושה, להיפך, זו חובתו הקדושה לפנות במצב כזה לעזרה.

ואף על פי שכתב ב'שולחן-ערוך' (יו"ד רנה, א): לעולם ירחיק אדם עצמו מקבלת הצדקה, ויגלגל עצמו בצער, כדי שלא יצטרך לבריות. וכן ציוו חכמים, עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות. ואפילו היה חכם מכובד ונעשה עני, יעסוק באומנות ואפילו באומנות בזויה, ואל יצטרך לבריות. מכל מקום כתב ה'שולחן-ערוך' בהמשך, שכל מי שצריך ליטול צדקה, ואינו יכול לחיות אלא אם כן יקבל צדקה, כגון זקן או חולה או בעל ייסורין, והוא מגיס דעתו ואינו נוטל, כדי שלא להצטרך לבריות, הרי זה שופך דמים ומתחייב בנפשו. ואין לו כל תועלת בצערו, אלא להפך, עוונות וחטאים. וזה מפני שמוטלת על האדם חובה לדאוג לקיומו, ואם אינו יכול להתפרנס ולהתקיים בכוחות עצמו, חובה עליו לבקש עזרה.

אבל במקרה שכל דלתות הנדיבים ננעלו, ואף אחד לא מוכן לעזור, והאדם מגיע למצב, שאם לא יגנוב מיד אוכל כדי להחיות את נפשו ימות מרעב, במקרה כזה, נפסק להלכה, שמותר לגנוב. ולא זו בלבד, אלא שבספר 'ים-של-שלמה' כתב, שלא רק שמותר לו לגנוב, אלא חובה עליו לגנוב כדי להציל את נפשו ממיתה. ואם לא גנב ומת, הרי הוא מתחייב בנפשו. אלא שצריך להוסיף כאן תנאי, שגם במקרה כזה אסור לגנוב אלא על מנת שלאחר זמן, כשיוטב מצבו של הגנב, ישלם את מחיר הגניבה לבעליה.

וכן פסק ב'שולחן-ערוך' (חו"מ שנט, ד): "אפילו הוא בסכנת מוות וצריך לגזול את חבירו כדי להציל נפשו, צריך שלא ייקחנו אלא על דעת לשלם" (ב"ק ס, ב תוספות ורא"ש וישי"ש. טור ושו"ע חו"מ שנט, ד).

יא - גניבה כדי להציל רכוש

אמנם הלכה ידועה היא, שאסור לאדם להשתמש ברכוש חבירו ללא רשות, והמשתמש ללא רשות גוזל. אולם ישנו מצב שבו יהיה מותר להשתמש ברכוש הזולת גם ללא קבלת רשות. וזה כאשר קורה לאדם נזק פתאומי שלא היה אפשר לצפותו מראש. למשל: אדם שהולך בדרך ובידו כד מלא דבש, ולפתע נשבר כדו והדבש מתחיל להישפך, והנה הוא רואה מולו כד ריק ששייך לאדם אחר. ההלכה היא שמותר לו לקחת ללא רשות את הכד, ומיד לשפוך לתוכו את הדבש, ועל ידי כך להצילו.

שורש ההלכה נעוץ בתקנות יהושע בן נון, שבשעה שנכנסו בני ישראל לארץ, התנה יהושע כמה תנאים בדיני ממונות. ואחד מהם, שאם לפתע יארע לאדם נזק גדול, יוכל להעזר ברכוש הזולת כדי להציל את ממונו. הסיבה לתקנה היא, שאם במצבים של נזק פתאומי נצטרך לחפש את בעל הכלי כדי לבקש את רשותו, יעבור הזמן וכבר לא נוכל למנוע את הנזק. ולכן תיקן יהושע, שאם בעל הכלי נמצא באזור, חובה עליו להושיט מיד

עזרה, ואם אינו נמצא במקום, מותר לאדם לקחת את חפציו ולהשתמש בהם כדי להציל את רכושו. כמובן שאם הכלים שנטל ללא רשות יינזקו, יהיה עליו לשלם את הנזק.
וכן הדין במקרה שנודע לאדם על נזק גדול שקרה באופן פתאומי במפעל שלו, ועליו להגיע תוך דקות ספורות למפעל כדי לתקן את התקלה ולהציל את רכושו, והמכונית שלו לא נמצאת ברשותו - מותר לו לקחת את המכונית של חבירו ללא רשות, וכמובן תוך אחריות מלאה לכל נזק שיארע למכונית.
אבל ישנו מקרה שבו נחלקו הפוסקים אם מותר לאדם להציל את עצמו ברכוש זולתו ללא רשות. וזה כאשר רכושו של הזולת יאבד לגמרי. כדי לבאר את ההלכה נחזור למקרה הקודם, שבו אדם הולך עם כד מלא דבש, ולפתע הכד נשבר והדבש מתחיל להישפך. אולם במקום למצוא כד ריק, הוא מוצא כד מלא יין, ומחיר היין זול ממחיר הדבש. לדעת כמה פוסקים וביניהם 'ערוך-
השולחן' (חו"מ רסד, יד; שח, יד), מותר לו לשפוך את יינו של חבירו לארץ, ולשים במקומו את הדבש, ולאחר מכן לשלם לחבירו את המחיר המלא של היין, והדבש יישאר בידו. אבל לדעת הגר"ז (שולחן ערוך הרב הלכות שאלה ו), ראוי לבעל נפש להחמיר, מפני שבמקרה כזה הוא לא רק משתמש ברכוש של חבירו ללא רשות, אלא אף מאבדו לגמרי, ורק אם ידוע לו שחבירו לא יקפיד עליו, מותר לו לשפוך את יינו ולהניח במקומו את הדבש.

יב - הרואה שגונבים מחבירו

לעיתים קורה שאדם נכנס לחנות, ולפתע הוא שם לב שאחד מהקונים גונב משהו מהחנות. השאלה היא, מה עליו לעשות. האם חובה עליו לעזור לבעל החנות למנוע את הגניבה, או שמותר לו להשתמט מהעניין ולשים עצמו כמי שלא ראה דבר. יש לציין שאדם פוחד בדרך כלל להתערב במקרים כאלו, והשאלה אם מחמת הפחד או אי הנעימות מותר לו להשתמט מלעזור לחבירו.
במדרש חכמים בספרא (על ויקרא יט, טז) אמרו: מניין שאם אתה יודע עדות לטובת חברך שאתה חייב לילך ולהעיד ואינך רשאי לשתוק, תלמוד לומר: "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ". וכן פסק הרמב"ם (ספר המצוות לא תעשה רצז), שבכלל מצוות "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", כלולה גם החובה להציל את ממונו של חברך. כלומר לא רק להציל את נפשו אנחנו חייבים, אלא אף את רכושו. ואם כן ברור שאדם שרואה שגונבים מחברו או מזיקים לרכושו, עליו לעשות את כל אשר לאל ידו כדי למנוע את הגניבה (עשה לך רב ח"ו פה, ק).

אולם לכתחילה כדאי לעשות זאת באופן שלא יגרם מכך עלבון גדול לגנב, כי יתכן שאותו גנב אינו רגיל בכך, ואולי די בהערה אחת קטנה כדי שיפסיק את גניבתו. ולכן תחילה יש ללחוש לאוזנו, שלא יגנוב. ואם גם אז אינו מפסיק, יש לצעוק עליו בקול רם, כדי ששאר האנשים ישמעו ויבואו לעזרת בעל החנות. וכן הדין גם לגבי אדם שמתגנב לאוטובוס בלי לשלם, שיש לומר לו בנחת שצריך לשלם. ואם אינו משתכנע מיד, צריך לומר זאת לנהג. כי אין הבדל בין גניבה מאדם פרטי לגניבה מגוף ציבורי כאגד או דן (ובס' דיני ממונות ח"ד ע' ו' כתב אחרת).

ואם האדם חושש לנפשו, שאם יעיר אולי יפגעו בו, במקרה כזה אין עליו חובה להתערב מיד, אלא עליו להיות מוכן להתלונן במשטרה ולהעיד אח"כ כנגד הגנב. אבל יחד עם זה אין לפחד כל כך, ואדרבה, אם ידעו הגנבים שהציבור ככלל נאבק כנגדם, ודאי שהם יתמעטו, וטובה גדולה תצמח מזה לעם ישראל.

יג - להעמיד עובד בניסיון גניבה

שאלה שלעיתים אנשים מתלבטים בה היא, האם מותר לאדם לנסות את העובד שלו, כדי לבדוק אם הוא אדם ישר. למשל, האם מותר לומר לעובד קנה לי בחמישים שקלים הללו איזה דבר בחנות, ואת העודף תחזיר אלי, ובו בזמן לתת בידו מאה שקלים. ולהמתין לעודף ולראות האם העובד ינצל את טעותו המדומה של בעל הבית, ויעשה חשבון כאילו קיבל רק חמישים שקלים, או שיודה על האמת, ויאמר למעבידו, טעית ונתת בידי יותר כסף ממה שחשבת.

אותה שאלה נשאלת גם לגבי עוזרת, האם מותר להעמיד אותה בניסיון. למשל שבעלת הבית תשאיר סכום כסף במקום הגלוי לעוזרת, ולאחר מכן תצא ותשאיר את העוזרת לבד בבית, כדי לבדוק האם תשלח ידה לכסף.

בספר דיני ממונות לרב בצרי (ח"ד ע' י') פסק על פי שו"ת תורה לשמה (סימן תז) שאסור לאדם להעמיד את חבירו בניסיון, שמא החבר אכן יתפתה ויחטא, ונמצא שזה שהעמידו בניסיון עבר על האיסור "וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל" (ויקרא יט, יד).

אולם בשו"ת 'עשה-לך-רב' (ח"ז עא, ק) הביא את דעת ה'ישכיל-עבדי' (ח"ז מד, יז), שפסק שמותר למעביד להעמיד את פועליו בניסיון כדי לבדוק את מידת אמינותם.

ונראה שלמעשה מותר להעמיד את העובד בניסיון, בתנאי שהניסיון לא יהיה שונה וקשה מהניסיונות שיעמדו בפני העובד בהמשך עבודתו. כמו, למשל, עוזרת שעומדים להפקיד את הבית בידה, ודאי הוא שבכל משך עבודתה תעמוד בניסיון תמידי, ואם כן,

הנחת סכום הכסף בפניה איננה הכשלה מיוחדת. שהרי אם תרצה לגנוב, תוכל לעשות זאת בקלות בהמשך עבודתה, רק שאז בעלת הבית לא תדע על כך, כי לא בכל יום אדם בודק אם כל חפציו נמצאים במקומם. ואילו על ידי הניסיון תוכל בעלת הבית לעמוד באופן ברור ומיידי על אופייה של העוזרת. ואדרבה, יתכן שדווקא אם העוזרת תיכשל בניסיון, בסופו של דבר תגנוב פחות, ואין כאן איסור של "וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל".

וכן הדין גם לגבי כל פועל ועובד, שמותר למעבידו לנסותו בכל אותם הניסיונות שממילא יצטרך לעמוד בהם בהמשך עבודתו.

אולם להעמיד את העוזרת או את העובד בניסיונות קשים יותר מאלו שיצטרכו לעבור במשך עבודתם השוטפת, בזה ישנה מחלוקת, שיש אוסרים משום האיסור לפני עיוור לא תיתן מכשול, ויש מתירים הואיל ויש בזה תועלת של מניעת גניבות.

יד - מקום עבודה

גם אדם שעובד במשרד או בבית חרושת צריך להיזהר מאיסור גניבה במקום עבודתו, כי ישנם איסורים שאנשים רבים אינם מודעים להם. למשל, אסור לפקיד להשתמש בטלפון ללא רשות מפורשת של בעל הבית. וכן מקום שמאפשר לעובדיו להתקשר רק לשיחות זולות (למשל באותה רשת טלפונים), אסור לאף עובד לעבור על כך ולהתקשר בשיחות יקרות, ואפילו אם אותו עובד אינו מנצל את זכותו להתקשר בשיחות זולות, ורק לעיתים רחוקות הוא נצרך לשיחות יקרות, אינו יכול להתקשר לשיחות יקרות ללא רשות מפורשת מבעל הבית (עשה לך רב ה, קב).

וגם כאשר המשרד מסכים לשיחות זולות, ודאי הוא שאינו מסכים שהעובד ירבה בשיחות, ולכן בכל מקרה שנדמה לעובד שאולי הוא חורג מן הרשות שנתנה, עליו לבקש רשות מיוחדת לאותה החריגה. וכן הדין לגבי שימוש בדפים ובמעטפות של המשרד, שאסור לעובד להשתמש בהם לצרכיו הפרטיים ללא רשות מפורשת.

וחשוב לשים לב לנקודה נוספת. לעיתים אין למנהל העבודה הסמכות לתת רשות להתקשר בטלפון או להשתמש ברכוש המשרד לצרכים פרטיים, מפני שהוא לא בעל הבית, אולם הואיל והוא האיש הבכיר, העובדים מבקשים ממנו רשות להתקשר ומתקשרים, ויתכן שלמעשה שניהם נעשים שותפים לגניבה. ולכן כשהעובד מבקש רשות ממנהל העבודה, עליו לוודא היטב, שאכן יש לו זכות לתת רשות.

וכבר אמר רב יהודה (ב"ב קסה, א), שרוב העולם נכשלים בגזל. ופירש רש"י, שאין הכוונה שרוב האנשים מתכוונים ממש לגנוב, אלא מפני שהממון חביב על האדם,

ולעומתו ממון חבירו אינו חשוב אצלו כל כך, לכן אנשים רבים מורים לעצמם היתר, ואינם נזהרים מספיק בממון זולתם, ונכשלים בלא משים בגזל.

טו - ארור משגה עור בדרך

נצטוונו (ויקרא יט, יד): "לִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה'". וכן נאמר (דברים כז, יח): "אָרוּר מַשְׁגֶּה עִוֵּר בַּדָּרֶךְ". בנוסף לאיסור הפשוט, שלא להכשיל עיוור ושלא להפנות אותו לדרכים עקלקלות, פירשו חז"ל שכל מי שאינו מצוי בתחום מסוים נחשב כעיוור באותו התחום, והמטעה אותו עובר על איסור תורה.

למשל, מוכר מוצרי חשמל שמבין ובקיא בטיבם של מוצרים חשמליים, ויודע כי מוצר חשמלי של חברה מסוימת נוטה להתקלקל במהירות. אם כשקונה מבקש ממנו עצה לגבי רכישת אותו מוצר, הוא משבח את המוצר ומסתיר את הפגמים הידועים לו, הרי הוא עובר על איסור מהתורה. וכן מי שעובד בעסקי ביטוח או בנקאות, ובא אליו לקוח לשאול בעצתו, והוא נותן לו תשובה מכשילה, שתגרום שלא יוכל לקבל את התנאים הטובים ביותר, עליו נאמר: "אָרוּר מַשְׁגֶּה עִוֵּר בַּדָּרֶךְ".

והשתמשה התורה בדוגמה של עיוור, מפני שכל אדם מבין שהכשלת עיוור בדרכו הוא מעשה מרושע, וכך ממש צריך לדעת שהמכשיל את חבירו בעצה רעה, שתגרום לו להפסד או לטרחה רבה, הרי הוא כמכשיל עיוור בדרכו.

ואם זה שנתן את העצה המכשילה גם מרוויח מכך, כגון שמוכר מוצרי החשמל מקבל אחוזי רווח נוספים מאותה החברה כדי שיקדם את מוצריה, הרי שבנוסף לנתינת המכשול גם הונה וגזל את כספו. וכן, אם אותו עובד בנק או סוכן ביטוח, מרוויח על כך שנתן ללקוח עצה לא טובה, הרי שהוא עובר גם על איסור הונאה. ואמנם אין דרך להוכיח כי זה שהכשיל את חבירו התכוון לכך, מכל מקום לפני הקב"ה הדברים ידועים, והוא יפקוד על עוונו, וזה שנאמר (ויקרא יט, יד): "לִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי ה'".

טז - עבודת השכיר

כשם שאסור לאדם לגזול ממונו של חבירו כך אסור לשכיר להתבטל מעבודתו. וכמו שכתב ב'שולחן-ערוך' (חו"מ שלז, כ): "מוזהר הפועל שלא ייבטל מעט כאן ומעט כאן, אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן".

וכל כך צריך להיזהר שלא לגזול את זמנו של בעל הבית, עד שאמרו חכמים, שפועלים העושים מלאכה אצל בעל הבית, מקצרים בברכת המזון, אומרים ברכה ראשונה כתקנה, ובשנייה פותחים וחותמים בברכת הארץ וכוללים בה "בונה ירושלים", וברכה רביעית

- "הטוב והמטיב" אין אומרים כלל, שהואיל וחכמים הם שתיקנו לאומרה, כדי שלא לגזול את זמנו של בעל הבית ביטלו את תקנתם. אמנם כבר מתקופת הראשונים נהגו כל המעסיקים שלא להקפיד על כך, וממילא חוזר החיוב על הפועלים לברך את כל ברכת המזון (שו"ע או"ח קצא, א-ב).

עוד הלכה שמלמדת אותנו עד כמה צריך הפועל להיזהר שלא לגזול את זמנו של בעל הבית, שאף שתקנו חכמים, ששלושה שאכלו כאחד חייבים בזימון, אם הם פועלים, ואחד מהם סיים את ארוחתו קודם חבריו, יברך בלא זימון כדי שלא להתעכב ממלאכתו. ורק אם בעל הבית הסכים שימתינו זה לזה לזימון רשאי להתעכב עד הזימון (מ"ב קצא, ב).

את היסוד לכך למדנו מיעקב אבינו, שהתורה טורחת לספר לנו שוב ושוב על מסירותו המרובה לעבודתו, כפי שאמר לרחל ולאה (בראשית לא, ו): "וְאַתֵּנָה יְדַעְתֶּן כִּי בְּכָל כֹּחִי עָבַדְתִּי אֶת אֲבִיכֶן". וכן אמר ללבן שרדף אחריו (בראשית לא, לט-מ): "טְרֵפָה לֹא הֵבֵאתִי אֵלֶיךָ, אָנֹכִי אֲחַטֶּנָּה מִיָּדִי תְּבַקְשֶׁנָּה... הָיִיתִי בַיּוֹם אֲכָלַנִי חֹרֶב וְקֶרַח בַּלָּיְלָה וַתִּדַּד שְׁנָתִי מֵעֵינָי".

גם את הצלתו תלה יעקב אבינו בזכות עבודתו המסורה, וכמו שאמרו חז"ל (בר"ר עד, יב): "חביבה היא המלאכה מזכות אבות, שזכות אבות הצילה ממון ומלאכה הצילה נפשות". שנאמר (בראשית לא, מב): "לוּלֵי אֱלֹוהֵי אָבִי אֱלֹוהֵי אַבְרָהָם וּפַחַד יִצְחָק הָיָה לִי כִּי עַתָּה רֵיקָם שִׁלַּחְתָּנִי, אֶת עָנְיִי וְאֶת יְגִיעַ כַּפַּי (היינו עבודתי המסורה) רָאָה אֱלֹוהִים וַיּוֹכַח אָמֶשׁ" (ומנע את לבן מלהרוג אותי ואת בָּנַי).

ועל כן אל ייפול לב הפועל, ואל יחשוב, מה ערך לטרחתי, שגדולה המלאכה של מי שעושה אותה באמונה בעיני הקב"ה. והחריצות והנאמנות במלאכה היא הסגולה הבדוקה לעשירות (ע' שו"ע חו"מ שלז, כ. ערוה"ש חו"מ שלא, ג).

וצריך העובד לישון ולאכול כראוי, שאם יהיה עייף או רעב נמצא גוזל את מעסיקו (שו"ע חו"מ שלז, יט).

ואם סיכמו המעסיק והשכיר את שעות העבודה ואת הנסיבות שבהן יכול השכיר להפסיק את עבודתו - סיכומם קובע. ואם לא סיכמו - מנהג המקום קובע. אלא שקשה מאוד לקבוע מה המנהג. שכן ברור שבמקרים דחופים ביותר נוהגים לדבר בטלפון, השאלה מה מוגדר כדחוף. וכן מותר להכין כוס תה, השאלה כמה זמן מאבדים סביב הכנת התה ושתייתו. כדי לצאת מהספק טוב לסכם דברים אלו במפורש עם המעסיק.

יז - מדיני אונאה במקח וממכר

"וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ - אַל תּוֹנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו" (ויקרא כד, יד). לכתחילה צריכים המוכרים והקונים שלא להונות איש רעהו, ולמכור ולקנות כל דבר במחיר המקובל באותו מקום ובאותו זמן (גם אם ישנם פערים קטנים).

ואם טעו ובצעו את המקח בהפרש של יותר משישית מהמחיר המקובל, כגון שחפץ שמחירו המקובל כשש מאות שקלים נמכר בשבע מאות ואחד שקלים, יכול הקונה לבטל את המקח. וכן אם אותו חפץ נמכר בארבע מאות ותשעים ותשעה שקלים, יכול המוכר לבטל את המקח. ואם לפני המכירה אמר המוכר לקונה, יודע אני שאפשר לקנות חפץ כזה בחמש מאות בלבד, אבל אני רוצה עבורו שבע מאות, אם הסכים הקונה לשלם שבע מאות, אינו יכול אח"כ לחזור בו לטעון שהמוכר הונה אותו, הואיל והודיע לו מראש שהוא גובה ממנו יותר מהמחיר המקובל. אימתי יש טענת אונאה, כאשר נעשה הדבר בלא יודעין.

ואם הטעות היתה בשיעור של שישית מהמחיר המקובל. אין אפשרות לבטל את המקח, אבל המאנה את חבירו צריך להחזיר את השישית שבה הונה אותו. (שישית הכוונה לטווח שבין שישית מבפנים 14.2%, לשישית מבחוץ 16.6%, - סמ"ע רכז, ג).

ואם טעו בפחות משישית מערך המכירה, המקח קיים, ואין הצד המרוויח צריך להחזיר את מה שהרוויח, כיוון שהוא פחות משישית, ודרך העולם למחול על טעות שכזו, מפני שקשה ללוקח ולמוכר לכוון את דמי המקח באופן מדויק (שו"ע חו"מ רכז, א-ד).

יש לציין שבמסחר המודרני ישנם פערים עצומים בין המחירים של מוצרים רבים בהתאם לסוג המסחר, אינו דומה סיטונאי לקימעונאי, וכן אינה דומה מכירה במכרז או באינטרנט למכירה בחנות. על כן דברינו אמורים בקנייה בחנות רגילה, אך בסוגי מסחר אחרים, לעיתים אין כלל מחיר מקובל, וממילא דין האונאה משתנה.

וכל זה הוא דווקא כאשר הטעות היתה בקביעת המחיר, שאמדו את שווי הסחורה ביותר מערכה או בפחות. אבל אם סוכם שהסחורה עולה מאה שקלים, וטעו במניין השטרות, והקונה שילם יותר או פחות, אפילו אם הטעות היתה בשקל אחד, המקח קיים וחובה להחזיר את אותו השקל (שו"ע חו"מ רלב, א; סמ"ע ב).

ה - מצוות הלוואה

א - יסודות המצווה

מצוות עשה מן התורה להלוות כסף לאדם שנזקק לו, שנאמר (שמות כב, כד): "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי". ואמנם כל מקום שנאמר בתורה 'אם', הכוונה היא רשות, אם תרצה

תלווה ואם לא תרצה לא תלווה, אבל כאן אמרו חכמינו במכילתא, שזהו אחד משלושת המקומות שהתורה השתמשה בלשון 'אם' אע"פ שהכוונה למצווה שחובה לקיימה. והאמת היא שהמילה 'אם' אינה מופנית כלפי המצווה, אלא מוסבת על סוף הפסוק, שאם תלווה ולא יהיה ללווה כסף להחזיר, לא תהיה לו כנושה (אהבת חסד א, סק"ב). המסקנה היא אם כן, שכשם שישנה מצווה להניח תפילין ולקרוא קריאת שמע, כן ישנה מצווה חיובית להלוות כסף לאדם הנזקק לו (שו"ע חו"מ צז, א).

ואמרו חכמים במסכת שבת (סג, א), שמצווה זו גדולה יותר ממצוות הצדקה. וכן כתב הרמב"ם בספר המצוות (קצ"ז): שצוונו הא-ל להלוות לעני כדי להקל לו מעוניו ולהרחיב לו, וזו מצווה יותר חזקה ויותר מחויבת מכל מצוות צדקה, כי מי שנתגלה כבר עוניו ברבים והוא פושט ידו לצדקה, אין צרתו ובושתו כמו צרת העני המסתתר, שרוצה להיעזר קודם שיתגלה עוניו ברבים ויתבזה. ולכן מצוות ההלוואה קודמת ועדיפה על מצוות הצדקה, באשר יש בה התחשבות יתירה בסבלו של הזולת.

ועוד יתרון יש במצוות ההלוואה על מצוות הצדקה הרגילה, שמצוות ההלוואה היא גם לעניים וגם לעשירים, ואילו צדקה רק לעניים (סוכה מט, ב). כלומר החסד המתבטא במצוות ההלוואה הוא יותר כללי ומקיף, ונוגע לכל מערכות היחסים שבין אדם לחבירו, ואילו הצדקה היא ביטוי של חסד רק כלפי סוג מסוים של אנשים. ואף שנאמר בפסוק: "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ", אין הכוונה שאין מצווה להלוות לעשיר, אלא הכוונה שאם באו עשיר ועני להלוות, יש להקדים את העני לעשיר, מפני שהצורך שלו בהלוואה הוא צורך גדול יותר (ב"מ עא, א. שו"ע חו"מ צז, א).

ולולי היתה התורה אומרת, שיש להקדים את העני, היו רוב האנשים מעדיפים להלוות לעשירים, מפני שיש יותר בטחון שהעשירים יוכלו להחזיר את הכסף, ואף לגמול בעתיד טובה תחת טובה, מה שאין כן העני שאין לו אפשרויות לכך. לכן הוצרכה התורה להדגיש - "אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ", להקדים עני לעשיר (אהבת חסד א, א).

ב - מהו שיעור ההלוואה

השאלה המסובכת ביותר במצוות ההלוואה היא, כמה כסף צריך אדם להלוות לחבירו ולכמה זמן. כמובן שאם מדובר באדם עשיר מאוד, שאין לו כל בעיה להלוות, ראוי שיעניק הלוואות לפי הצורך, ואם מבקשים ממנו הלוואה גדולה, ייתן הלוואה גדולה, ואם מבקשים ממנו הלוואה לזמן ארוך, ייתן לזמן ארוך.

אך צרכי עמך מרובים ואין הבור מתמלא מחולייתו, ועדיין לא נמצאו העשירים שיוכלו לספק את כל צרכי העם. ואם כן כשבא אלינו חבר או קרוב בבקשת הלוואה, ואין לנו

אפשרות לעזור לו כפי צורכו, מתעוררת השאלה: כמה כסף עלינו להלוות, או עד כמה צריך האדם לחסוך בהוצאותיו כדי לעזור לחבריו. האם צריך, למשל, להפסיק תוכניות חסכון והשקעה כדי לתת את אותו הכסף בהלוואה, או האם מצווה להפסיק לקנות מעדני חלב, או לוותר על נופש בבית מלון.

ראשית צריך לומר, שברור שאי אפשר לקבוע בהלכה זו שיעורים ברורים, הואיל וישנם הבדלים גדולים בין אדם לחבירו, הן בהכנסות והן בהוצאות, וממילא לא ניתן לקבוע בזה שיעורים. וגם אי אפשר ללמוד דבר מדין הצדקה. שעל הצדקה אמרו חכמים שאסור לאדם לתת לצדקה יותר מחמישית נכסיו, שמא יהיה עני ויצטרך לבריות (כתובות נא, א). אבל הלוואה אינה דומה לצדקה, שבצדקה הכסף אינו חוזר, ואילו בהלוואה האדם עתיד לקבל כספו בחזרה, ולכן ודאי שאפשר לתת יותר מחמישית. ומצד שני, לא יתכן לומר שאת כל הכסף הפנוי צריך לתת להלוואה, כי הרי יתכן שבעתיד הקרוב יזדמן לפניו איזה עסק טוב במיוחד ויצטרך לכסף. ועוד, שאם לא יתן את כספו בהלוואה יוכל להשקיע אותו ולהפיק ממנו רווחים. וכן ישנו סיכון מסוים שהכסף לא יוחזר. ולכן לא יתכן לומר שאת כל כספו יצטרך לתת בהלוואה. ומנגד, ודאי שגם אי אפשר להשתמט ממצוות ההלוואה בתואנה שאנחנו צריכים את כל הכסף כדי לגלגלו ולהפיק ממנו רווחים, כי אם כן, מה יהיה על מצוות ההלוואה?!

גם לא ניתן לקבוע מהן הוצאות מיותרות שנכון לקצץ בהן כדי שיהיה לאדם כסף לתת לחבירו בהלוואה, ומה אינו מותרות, מפני ששמחת החיים תלויה בהם. והדבר משתנה מאדם לאדם.

הואיל ואי אפשר לקבוע בזה שיעורים קבועים, צריך להדגיש את הכלל: כל אחד צריך להשתדל לעזור לחבריו כמה שיותר, בלי לפגוע בצרכיו הבסיסיים. וכדי שההחלטה אם הוא יכול להלוות או לא תהיה נכונה, חשוב מאוד ללמוד על הערך הגדול שבמצוות ההלוואה, וכן על הערך הכללי של גמילות חסד, ומתוך כך אפשר לשקול באופן נכון כמה כסף להלוות.

ג - משך זמן ההלוואה

למרות שאמרו חכמים (מכות ג, ב), שסתם הלוואה היא לשלושים יום, ודאי הוא שאין כוונתם לומר שאין מצווה להלוות ליותר משלושים יום, אלא הכוונה היא, שאם לא סיכמו ביניהם את מועד התשלום, אזי צריך להחזיר את ההלוואה כעבור שלושים יום, כי כך הוא משך סתם הלוואה. אך דין זה אינו קשור לעצם מצוות ההלוואה, והכל תלוי באמצעים, ולכן מי שפנו אליו בבקשת הלוואה לזמן ארוך, אם יש לו אפשרות,

מצווה עליו להלוות לזמן ארוך. וכן אם יש לו אפשרות לתת הלוואה רק לימים מספר, ברור שאין הוא מצווה לתת את ההלוואה לזמן ארוך יותר ממה שהוא מסוגל (אהבת חסד א,ו).

כמה פעמים ילווה לאותו אדם? כתב ה"חפץ-חיים" (אהבת חסד א, ז), שהואיל ומצוות ההלוואה שייכת למערכת המצוות הכלולות בגמילות חסדים, ממילא דינה הוא שאין לה שיעור. וכשם שבכל המצוות של גמילות חסדים, בכל פעם שמתעורר צורך חדש, ישנה מצווה לעזור, כך גם הדין לגבי הלוואה. וכמו שאין לומר לחולה הנזקק לעזרה: סליחה, הואיל וכבר עזרתי לך פעם אחת היום, יצאתי ידי חובתי, ומעתה תסתדר לבד, כך גם אין להימנע מלהלוות לאדם אחד כמה פעמים. ואפילו אם בא אדם לחבירו, וביקש ממנו הלוואה, וזמן קצר לאחר שפרע את ההלוואה ביקש הלוואה נוספת ואפילו עד מאה פעמים, בכל פעם ופעם, אם יש באפשרותו להלוות, ילווה מתוך שמחה וחביבות. ויחשוב שבכל פעם שהוא מלווה הוא מקיים מצווה, ואם כן מה אכפת לו להלוות שוב ושוב. וכי אם היה בעל חנות, והיה אדם מתדפק על דלתי חנותו שוב ושוב, בכדי לקנות את אותה הסחורה, וכי היה כועס עליו, וטוען כלפיו, הלא כבר קנית פעם אחת היום, מדוע אתה בא פעמיים?! ודאי שלא, שהרי על כל קנייה וקנייה הוא מרוויח. כך גם צריך לחשוב אדם שמעניק הלוואה, שבכל פעם שהוא מלווה הוא מקיים מצווה, ולכן הוא המרוויח הגדול מכך שזכה להלוות לחבירו.

ד - הלוואה בריבית והיתר עסקה

ישנן שתי צורות של הלוואות, האחת משובחת ואין דומה לה, והאחרת רעה. ההלוואה הטובה היא אותה הלוואה אשר עיקר מטרתה היא לגמול חסד עם הזולת ולעזור לו. וההלוואה הרעה היא ההלוואה בריבית, שכל מטרתה אנוכית. אפשר לעשות כמעט את אותו המעשה, להלוות כסף לחבר, אבל כשמלווים ללא ריבית המטרה לעזור, ומקיימים מצווה. וכשמלווים בריבית, המטרה היא לנצל את מצוקתו של הזולת ולהתעשר, וזו עבירה חמורה. כתב ה'שולחן-ערוך' (יו"ד קס, ב): "כל הנותן הלוואה בריבית - נכסיו מתמוטטים וכאילו כפר ביציאת מצרים ובאלוהי ישראל". הרי כבר יצאנו ממצרים, ועל ידי כך נודע לנו שהחומרניות היא לא העיקר. הרי כבר ה' יתברך נגלה אלינו, ולימד אותנו אורחות חיים וחסד. ואיך יתכן שאדם מישראל ינצל את מצבו הקשה של חבירו, ואת ההזדקקות הנואשת שלו לכסף, כדי להתעשר. אין זאת אלא שהתדרדר לכפירה באלוהי ישראל וביציאת מצרים. לכן גם עונש המלווה בריבית גדול, שנכסיו מתמוטטים, ודימו אותו חז"ל לנחש.

ולא רק המלווה בריבית עובר באיסור, אלא אף הלווה והעדים ונותני הערבות, וכל מי שמשתתף בהלוואה האסורה הזו, עובר באיסור תורה.

אלא שישנו "היתר עסקה" המפורסם, ועיקר ענייננו הוא, שאין מדובר כלל בהלוואה אלא בעסק של שותפים, אחד נותן כסף והשני נותן עבודה, ולאחר מכן מחלקים את הרווחים. למשל, לאחד יש כסף להשקעה, ולשני מפעל, בעל הכסף משקיע את הכסף במפעל, על ידי כך יכול בעל המפעל להגדיל את הייצור, והם אח"כ יתחלקו ברווחים. וכדי שלא להסתבך בקשיים חשבוניים, קובעים מתחילה את חלקו של נותן הכסף, שכך וכך אחוזים ירוויח בכל שנה, ואילו את יתרת הרווחים יקבל העובד. ואכן ההגיון שב"היתר עסקה" הוא ברור, אין כל סיבה שבעל הכסף יוציא מכיסו מזומנים ויממן את העובד או את המפעל, אלא יש כאן שותפות ששני הצדדים צריכים להרוויח ממנה.

אבל יש להיזהר מאוד, שחס וחלילה "היתר עסקה" לא יבטל וישכיח מאיתנו את המצווה החשובה של מתן הלוואה לנצרך. כי כל "היתר העסקה" מבוסס על כך שהעובד אינו במצוקה, והמטרה של שניהם היא להרוויח ולהתעשר, ולכן זכותו של בעל הכסף להיות שותף ברווחים. אבל כשמדובר באדם השרוי במצוקה, שאין לו ממה להתקיים, או שאין לו אפשרות לקנות דירה, וכיוצא בכך, ודאי שחובה עלינו להשתדל לעזור לו ככל יכולתנו בהלוואה ללא ריבית.

ה - האם הנמצא באוברדרפט עובר באיסור ריבית

שאלה: האם מותר לאדם להיות במינוס (אוברדפט) בחשבון הבנק שלו, ולשלם על כך ריבית ב"היתר עסקה"?

תשובה: לדעת רוב הפוסקים, אסור לאדם למשוך משיכת יתר מהבנק (אוברדרפט) שלא למטרות עסקיות. ולמרות שיש לבנק "היתר עסקה" על כל פעולותיו, אין זה מועיל למשיכת יתר לצורך מימון שוטף, מפני שיסוד ההיתר מבוסס על כך שהכסף מושקע בעסקאות למטרת רווח, ועל כן אין מדובר כאן בהלוואה אלא בעסקה. אבל אם הכסף נועד לקניית מאכלים ובגדים ושאר צרכים, הרי זו הלוואה רגילה, שלא נועדה להשקעות, וממילא האחוזים שמתווספים על הקרן הם ריבית שאסורה מהתורה. ואף שיש מתירים זאת בשעת הדחק, מכל מקום דעת רוב הפוסקים, שאסור מהתורה לאדם להיות במינוס בבנק כדי לממן את קניותיו.

ואמנם מי שיש לו תוכנית חסכון או דירה, ולמשך תקופה מסוימת נקלע למצוקה כספית, וכדי לממן את צרכיו השוטפים יש בפניו שתי אפשרויות, או לשבור את תוכנית החסכון או למכור את הדירה, או למשוך מהבנק סכומי כסף ולשלם עליהם אח"כ ריבית

- בשעת הדחק מותר לו להיכנס למינוס (לאוברדרפט) ולשלם עליו אח"כ ריבית. מפני שאפשר להחשיב משיכה זו כצורך עסקי, שאם יצטרך למכור את הדירה או לשבור את תוכנית החסכון, יגרם לו הפסד כספי, ולכן יותר משתלם לו להיות במינוס ולשלם עליו ריבית מסוימת, ובכך לחסוך מעצמו את ההפסד הכרוך בשבירת תוכנית החסכון או מכירת הדירה.

אבל גם בהיתר זה אפשר להשתמש רק למשך זמן קצוב. מפני שבמקרה של גירעון תמידי, אי אפשר לומר שעדיף לו שלא לשבור תוכנית חסכון או לא למכור את הדירה, כי הריבית שהוא מקבל עבור חסכונותיו, או הרווח שהוא מקבל עבור שמירת דירתו, קטנים מהריבית שהוא משלם במשך תקופה ארוכה עבור משיכת יתר. [1][1]. כתב בשו"ע הרב הל' ריבית מב, שאסור לעשות "היתר עסקה" בשביל הוצאות שוטפות אלא רק לצורך עסקי. וכ"כ הרבה פוסקים. ואמנם יש מתירים כאשר שווה לו יותר לשלם את הריבית מאשר לחיות בדוחק רב, ואזי גם זה נחשב כעסקה. וכך משמע מדברי שו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ג, קס, ותליתאה א, קלז, ומהרש"ם ב, רטז. אבל לרוה"פ הדבר אסור, וכ"כ פרח שושן יו"ד כלל ו, הר הכרמל חו"מ כה, חיים ביד מא, אמרי יושר קח, תשובת שי פח, מהרש"ג יו"ד ד, ולז. ועוד רבים. אבל אם הוא נכנס למינוס כדי להימנע מהפסד גדול יותר של שבירת תוכנית חסכון, יש להקל, וכך הורו הרבה אחרונים. עיין בספר "תורת הריבית" טז, טו. ו"ריבית לאור ההלכה" כג, יד, וכד, יג.

ו - האם בנקאי ובעל מכולת צריכים להלוות?

מצוות ההלוואה היא מצווה כללית המוטלת על כל אדם מישראל, בין איש ובין אשה, בין עשיר ובין עני, שבכל עת שיבוא אליו אדם מישראל שמצבו הכלכלי גרוע משלו, אם יש ברשותו כסף פנוי, מצווה עליו להלוותו לחבירו. וכתוב בספר 'אהבת-חסד' (ח"א ב, ג), שאפילו אדם שהעסק שלו הוא להלוות ב"היתר-עסקה", וכך הוא מרוויח מידי שנה אחוזים מסוימים על כספו ומזה הוא מתקיים, גם אדם כזה אינו פטור ממצוות ההלוואה, ועליו לחשב כמה כסף הוא יכול להלוות לנזקקים ללא ריבית.

ולגבי בעל מכולת, כתב ב'אהבת-חסד' (ח"א ב, ה), שאינו מחויב מצד מצוות הלוואה למכור לקונים שלו בהקפה. כלומר ודאי שבאופן פרטי עליו לקיים מצוות הלוואה, אבל בחנות הוא לא חייב למכור בהקפה. ואפילו אם הסכים שישלמו לו כל שבועיים, אין הוא מחויב להסכים להקיף למשך זמן ארוך יותר. והטעם הוא, מפני שמכירה איננה הלוואה, וממילא מוכר המקיף לקוניו אינו מקיים את מצוות ההלוואה. ואם תאמר, אע"פ שאין פה מצוות הלוואה, מכל מקום יש בהקפה משום חסד עם הקונים. התשובה

לכך היא, שאם אנשים מרובים יבקשו מהמוכר לעשות עמהם חסד, לא יוכל המוכר להמשיך את העסק ולקנות סחורה חדשה ולפתח את חנותו, לכן אין עליו מצווה למכור בהקפה מעל למקובל. במילים אחרות, החסד לא צריך לשבש את חיי המסחר. העסקים צריכים להתנהל בישרות, באופן שלכולם יהיה כדאי לעבוד ולהרוויח. ומעל לזה בא החסד, כדי לעזור לאלו שלא הצליחו להסתדר.

לכן במקרים יוצאים מהכלל, אם פונה אל בעל המכולת אדם עני, שאין לו במה להחיות את נפשו, ודאי שמצווה על בעל המכולת לעזור לו. ואם יש ביכולתו למכור מעט סחורה בהקפה, או אפילו לתת לו אותה במתנה, מצווה עליו לעשות כן. מפני שאפילו אם אין כאן מצוות הלוואה, מכל מקום יש כאן מצוות צדקה, וכמו שנאמר (ויקרא כה, לה): "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ, וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ".

ז - אין להשתמש בהלוואה לצורך מותרות

הלכה חשובה מובאת ב'שולחן-ערוך' (חו"מ צג, ד): "אסור ללווה לקחת הלוואה ולהוציאה שלא לצורך ולאבדה, עד שלא ימצא המלווה ממה לגבות חובו. ואם עושה כן - נקרא רשע. וכשהמלווה מכיר את הלווה שהוא בעל מידה זו, מוטב שלא להלוות לו, ממה שילווהו ויצטרך לנוגשו אח"כ ויעבור בכל פעם משום לא תהיה לו כנושה".

כלל חשוב למדנו בסעיף זה, שאסור ללווה לקחת הלוואה ולהוציאה שלא לצורך על כל מיני מותרות, שמא לאחר מכן לא יוכל להחזירה. וכן הסביר בעל ספר "מאירת-עינים' (סק"ה), שכוונת ה'שולחן-ערוך' היא, שכל דבר שאינו צורך גדול לאדם, נחשב שלא לצורך, והמשתמש בהלוואה שלא לצורך נחשב כמאבדה. ונוספה ב'שולחן-ערוך' הערה חריפה: שהלווה המבזבז את כספי ההלוואה על דברים שאינם חשובים - נקרא רשע. והטעם לכך, שבכל הלוואה ישנו סיכון מסוים שמא הלווה לא יוכל להחזיר את הכסף, ולסיכון הזה אנו מצווים על פי התורה להיכנס כדי לעזור לחבר לעמוד ולהתקיים, אבל לא ציוותה אותנו התורה להסתכן כדי לעזור לחבר לקנות מותרות או כדי לממן את הטיולים והנסיעות המיותרות שלו.

ואפילו אם ודאי לו ללווה שיוכל להחזיר לבסוף את החוב, גם אז אסור לו להשתמש בהלוואה לצורך מותרות ללא רשות מפורשת מהמלווה, כי כאמור, בדרך כלל נותנים הלוואה כדי לקנות דירה או כדי להתקיים ולעבור כמה חודשים קשים, אבל לא כדי לבזבזה על מותרות.

ומה נחשב למותרות ומה אינו מותרות, תלוי בתקופה ובחברה שאליה משתייכים המלווה והלווה. למשל, מי שמעוניין לקחת הלוואה מחבירו או מגמ"ח כדי לקנות

מכונית חדשה, ודאי שעל פי ההלכה הוא צריך להודיע זאת למלווה בפירוש, ולבקש ממנו את ההלוואה כדי לקנות מכונית חדשה. ומנגד, מי שמבקש הלוואה לצורך קניית מקרר פשוט, אינו צריך לבקש רשות מפורשת מהמלווה להשתמש בהלוואה לצורך זה, מפני שהמקרר אינו נחשב כיום למותרות.

ח - להלוות לאנשים נאמנים ובאופן בטוח

קורה שאדם רוצה להיות טוב ולגמול חסד עם חבירו ולהלוות לו כסף, אולם העניינים מסתבכים והלווה כופר בהלוואה ומסרב להחזירה. ולעיתים הלווה אינו כופר בהלוואה, אלא טוען שאין לו כסף להחזיר, ויחד עם זאת אינו מתאמץ כלל לעבוד ולהרוויח כסף כדי להחזיר את חובו, וכך לאחר שהמלווה רודף אחריו, הוא נאות להחזיר לו מפעם לפעם חלק מסוים מההלוואה. ובסופו של דבר, רק נזק יצא מאותה הלוואה, המלווה מפסיד כסף וזמן, ובנוסף לכך נגרמת לו אכזבה ממעשי החסד, ואילו הלווה נחשב רשע, שנאמר (תהילים לז, כא): "לֹוֶה וְלֹא יְשַׁלֵּם". כדי שלא להגיע לכך, פסק ה'שולחן-ערוך' (חו"מ צז, ד), שאין להלוות כסף לאדם בעל מידות רעות, בזבזן או לא אחראי, שיש חשש סביר שלא יחזיר את חובו.

וגם כאשר מלווים לאדם הגון, קורה שלא בכוונה הוא שוכח מן ההלוואה, ואח"כ כשבא המלווה לתובעו, הוא מכחיש את ההלוואה. כדי למנוע מצב כזה, נפסקה הלכה (שו"ע ע, א), שאסור להלוות בלא עדים, שמא הלווה ישכח את ההלוואה ולא ישלם, ויעבור על גזל. ואם אין עדים או כשרוצים לשמור את עניין ההלוואה בסוד, ישנן עוד שתי אפשרויות, או להלוות בשטר, כך שהכל כתוב ורשום - מהו סכום ההלוואה ומתי צריך להחזירה, או להלוות על המשכון, שוודאי במקרה כזה הלווה לא ישכח את ההלוואה, ואפילו אם ישכח - המשכון יזכיר לו. ומוסיף ה'שולחן-ערוך', שאפילו אם ההלוואה מיועדת לתלמיד חכם, שוודאי אין לחשוד בו שיכפור במזיד בהלוואה ויסרב לשלם, בכל זאת חייבים להלוות בעדים או בשטר או על משכון, והטעם הוא, שתלמיד חכם מחמת טרדתו ושקיעתו בלימוד, עלול לשכוח את ההלוואה. וכדי שלא להגיע למקרה לא נעים שכזה, מצווה להלוות רק עם שטר או עדים או משכון.

ואם המלווה אינו עושה כן, כתב ה'שולחן-ערוך' שעובר משום "לִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל" (ויקרא יט, יד), וגורם קללה לעצמו, שהבריות יקללוהו ויאמרו, הנה זה אדם התובע מחבירו מה שאינו חייב לו.

ואם יבוא אדם וישאל: האם גם כאשר אני מלווה לחברי סכום קטן לנסיעה, למשל, עלי לטרוח להביא עדים או לכתוב שטר, הרי אי אפשר לחיות בצורה מסובכת כל כך?

התשובה לכך היא, שעומדות בפני המלווה שתי אפשרויות, או לכתוב שטר כפי שכתוב ב'שולחן-ערוך', או להחליט בליבו, שאם הלווה ישכח את ההלוואה, אזי הוא מוותר לו בלב שלם, וההלוואה תיהפך למתנה. ואז, גם אם באמת הלווה ישכח את ההלוואה, לא יעבור על איסור גזל. וודאי גם שהמלווה והלווה לא יסתכסכו ביניהם, הואיל והמלווה הסכים כבר בליבו למחול. וכן הדין לגבי אשה המלווה לחברתה גבינה וכיוצא בזה, או שירשמו את ההלוואה, או שהנותנת תסכים בדעתה, שאם השכנה תשכח את ההלוואה, אזי היא מוחלת לה בלב שלם.

ט - אין לפחד מלהלוות

כפי שלמדנו, כשמבקש ההלוואה ידוע כאדם שאינו נאמן, וסביר שלא יחזיר את החוב, אין מצווה להלוות לו. ואף עדיף שלא להלוות לו, הואיל ומהלוואה זו לא יצמחו אהבה ושלום, אלא ריב ומדנים. וגם אם אותו מבקש ההלוואה הוא עני, ובאמת נזקק לכסף, אין לתת לו הלוואה משום "לִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל". אבל צריך להשתדל לעזור לו מדין צדקה. ובדרך כלל כשמדובר בצדקה, הסכומים נמוכים יותר, הואיל והכסף אינו עתיד לחזור.

אולם צריך להיזהר מהזהירות, ולא לחשוד יותר מדאי באנשים שמא לא יחזירו את החוב. פעמים רבות הפחד מלהלוות אינו נובע מזהירות אמיתית, אלא מאהבת כסף מופרזת. לגבי דידו של הכילי, שום אדם לא ישמור על כספו, כפי שהוא אכן רוצה שישמרוהו. אבל האמת היא שרוב האנשים נאמנים ומחזירים את חובם, ולכן רק כשידוע שאדם מסוים אינו כזה, אין להלוות לו.

ה'חפץ-חיים', בספרו 'אהבת-חסד', מרבה לבאר את גודל מעלת מצוות ההלוואה, והוא מאריך בדברי מוסר, ואומר שאדם שבאים לבקש ממנו הלוואה, לא יחשוב שהנה קיבל עונש, ונגזר עליו לעזור לחבירו, אלא להיפך, זכות גדולה נפלה בחלקו, לעזור לחבירו. ואם יאמר אדם, מאחר שכבר כמה פעמים הילוותי לחברים כסף והם לא החזירו, אינני רוצה להמשיך להלוות יותר. נענה לו: וכי בעל חנות שהרבה קונים ממנו בהקפה, וכמובן מפעם לפעם ישנם שלא משלמים, האם מפני כך יפסיק את העסק ויסגור את חנותו? ודאי שלא, כך הוא סדר העולם, בכל עסק טוב ישנם גם הפסדים מעת לעת. אותה המחשבה ממש צריכה להיות גם לגבי ההלוואה, הרי זו זכות נפלאה לעזור לחבר, ואין כמעט דבר נעלה ואצילי יותר מאשר מעשה זה. ואם כן, מפני כמה מקרים בודדים של אנשים שלא החזירו את ההלוואה, נפסיד את העסק המוצלח הזה של מצוות ההלוואה?!

זהו רק אחד מהמשלים היפים המובאים בספר 'אהבת-חסד' אודות מצוות ההלוואה והחסד.

י - מה עדיף, מספר הלוואות קטנות או אחת גדולה?

לפעמים מתעוררת לאדם שאלה, מה לעשות במקרה שעומדות לפניו שתי אפשרויות: לתת כמה הלוואות קטנות לכמה בני-אדם, או לתת הלוואה אחת גדולה לאדם אחד. למשל, אדם שיש לו אפשרות להלוות עשרת אלפים שקלים, ובאו לפניו אחד עשר אנשים, עשרה מהם מבקשים אלף שקל כל אחד, ואחד מבקש את כל עשרת אלפים השקלים, האם עדיף לתת הלוואה אחת גדולה לאדם אחד, או עשר הלוואות קטנות לעשרה אנשים.

תשובה לזה מובאת בספר 'אהבת-חסד' (א, יד), וזה עיקרה: באופן עקרוני טוב יותר להלוות לכמה אנשים סכומים קטנים, מאשר להלוות לאדם אחד סכום גדול. מפני שבכל הלוואה והלוואה מקיימים מצווה, ומרבים שלום ורעות בין אדם לחבירו. וכן כתב הרמב"ם, שאדם המעוניין לתת סכום מסוים לצדקה, עדיף שיחלק אותו ויתנו בפעמים מרובות, משום שבכל פעם שהוא נותן צדקה, נפשו מזדככת ומתרוממת אל מעלות החסד, וזהו מה שאמרו חז"ל (אבות ג, טו): "הכל לפי רוב המעשה".

וכל זה בתנאי שכל המבקשים הלוואה שווים בסדר קדימותם, אבל אם האדם שמבקש את ההלוואה הגדולה הוא במצב כזה, שללא ההלוואה הוא עלול להתמוטט מבחינה כספית ולפשוט את הרגל, ובעזרת ההלוואה יוכל להמשיך את עסקיו ולשקמם, ואילו שאר האנשים אינם צריכים את ההלוואה כדי להציל את עתידם, אזי עדיף להלוות הלוואה אחת גדולה כדי להציל את אותו האדם מפשיטת הרגל. וזאת מפני שבהלוואה הזו מקיימים, בנוסף למצוות ההלוואה הרגילה, את מצוות התורה (ויקרא כה, לה): "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ". וכבר הזכיר הרמב"ם שהמעלה הגבוהה ביותר שבמעלות הצדקה היא לעזור לאדם העומד לפשוט רגל, באופן כזה שיוכל להמשיך ולהתקיים לאחר מכן בכוחות עצמו. ולכן בכל פעם שניתן להעמיד אדם על הרגליים, הוא קודם לכל האחרים.

יא - סדרי הקדימה

הבעיה הקשה היא, שגם לאחר שהחלטנו לייעד חלק מכספינו לגמילות חסדים על ידי הלוואת כספים, גם אז עולה השאלה, למי לעזור קודם. הרי צרכי העם מרובים, וודאי שלא נוכל לתת הלוואה לכל מבקש, ולכן צריך לקבוע סדר עדיפויות.

ואכן סוגייה שלימה בתלמוד (ב"מ עא, א) עוסקת בסדרי הקדימה במצוות ההלוואה, וממנה נלמדו סדרי הקדימה לכל מצוות החסד שבתורה. מקור הלימוד הוא מהפסוק (שמות כב, כד) "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ". כמה כללים אפשר ללמוד מפסוק זה, ראשית, עניי ישראל ועניי גויים, עניי ישראל קודמים. שנאמר: "כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי", קודם צריך לעזור ולהלוות לבני עמך, ורק לאחר מכן לבני עמים אחרים. ומוסיפה התורה ואומרת: "אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ", ללמדנו שאם באו לפנינו עני ועשיר, עלינו להקדים ולהלוות לעני, ורק אם יישאר כסף, אפשר להלוות לעשיר. ועוד מדייקת הגמרא מהמילה "עִמָּךְ", שתמיד הקרוב קרוב קודם, ולכן עני בן עירך ועני בן עיר אחרת, מצווה להקדים את העני שמאותה העיר. ואפילו אם באו שני תושבים בני אותה העיר, אחד משכונתך והשני משכונה אחרת, מצווה להקדים את בן שכונתך, שהוא יותר עִמָּךְ. ואפילו אם שניהם מאותה השכונה, רק שאחד מהם הוא שכן קרוב, והשני גר במרחק מה, מצווה להקדים את השכן הקרוב (יו"ד רנא, ג. אהבת חסד ח"א ו, ב).

ולא רק לגבי מגורים הכלל הוא שהקרוב קרוב קודם, אלא אף לגבי משפחה, קרוב משפחה קודם לרחוק. ולכן הורים קודמים לאחים, ואחים קודמים לדודים, ודודים קודמים לבני דודים, וכן הלאה (יו"ד שם, אהבת חסד ח"א ו, ד).

דיני קדימה אלו אינם נוגעים רק לגבי מצוות הלוואה, אלא אף לגבי כל שאר הלכות גמילות חסדים. למשל, כאשר ישנם שני חולים הזקוקים לעזרתנו, ואין ביכולתנו לעזור לשניהם, מצווה להקדים את החולה הקרוב או השכן.

והטעם לכל זה ברור. אמנם נכון שכל אחד צריך לרצות את טובתם של כל בני האדם בעולם, ולא רק את טובתם של אחיו ושכניו. אבל כשמתחילים לתקן ולעזור צריך לעשות זאת לפי הסדר. כי אם לא יהיה סדר, עלול להיווצר מצב שיהיה איזה עני פופולארי שכולם ירצו לעזור לו, ולידו עני אחר שאף לא אחד ישים אליו לב. אחד יפרסם את הבעיה שלו ברדיו, וכולם ירוצו לעזור לו, ואילו המסכן שהתבייש, יישאר לבד ללא עזרה. ולכן אמרה התורה, שכל אחד יתעניין במצבם של שכניו וקרוביו, שהרי אותם הוא מכיר היטב, ואם יזדקקו לעזרה, ידע על כך ויוכל להושיט להם יד. ואם כל אחד מאיתנו, באשר הוא שם, ישים את לבו אל שכניו וקרוביו, נוכל להיות בטוחים שדואגים לכל העניים, ולא נותר אדם ללא עזרה. שהרי כמעט שאין אדם ללא קרובים. ואפילו אם קרוביו מעטים ועניים, מכל מקום יש לו שכנים, והם צריכים לדעת את מצבו ולעזור לו. ומי שזכה ומצבם של שכניו וקרוביו טוב, כמובן שאינו נפטר ממצוות ההלוואה והחסד, אלא תפקידו לעזור לרחוקים יותר, לבני עירו, לבני עמו. וכשכל בני עמינו יהיו מסודרים

מבחינה כלכלית, נמשיך ונגמול חסדים עם העולם כולו. וכך שלב אחר שלב העולם יתוקן באור תורת החסד שלנו.

יב - הקדמת היהודי לגוי

לימוד מיוחד לימדה התורה שיש להקדים את ההלוואה ליהודי להלוואה לגוי, שנאמר: "אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה אֶת עַמִּי", ללמד שיהודי קודם לגוי (ב"מ עא, א). ולכאורה היה אפשר ללמוד זאת מהכלל היסודי, שכל הקרוב קרוב קודם. שנאמר: "אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ", וברור שכל יהודי הוא יותר בבחינת עִמָּךְ, מאשר בן עם אחר.

אלא שתוספת חידוש יש כאן, שהרי לגוי מותר להלוות בריבית, ולדעת הרמב"ם, אפילו מצווה להלוות לו בריבית. ואם כן באה התורה ואומרת לנו, שאפילו שכשנלווה לגוי נרוויח את הריבית, ואילו כשנלווה ליהודי לא נקבל ריבית, למרות זאת מצווה להקדים ולהלוות ליהודי אפילו שלא נרוויח בהלוואתו ריבית.

וכן הדין לגבי כל דבר, שאם יהודי רוצה למכור דבר מה, ויהודי וגוי באים לפניו, אפילו אם הגוי מציע סכום גבוה יותר, מצווה למכור ליהודי ולא לגוי. שכן נאמר (ויקרא כה, יד): "וְכִי תִמְכְּרוּ מִמְכָּר לַעֲמִיתֶךָ אוֹ קָנֹה מִיַּד עֲמִיתֶךָ", ולמדו חכמים בסיפרא: שאם באת למכור - תקדים למכור לישראל חברך. וכן אם באת לקנות - תקנה מיד ישראל חברך. כלומר בין בקנייה בין במכירה, יש להקדים יהודי לגוי. ואפילו אם הגוי מוכר בזול או מוכן לשלם מחיר גבוה יותר, גם אז צריך להקדים את הישראל לנוכרי (אהבת חסד ח"א ה, ז).

וכן הדין לגבי העסקת פועל, שאם יש אפשרות לשכור יהודי וגוי, מצווה להקדים את היהודי, ואפילו אם שכרו גבוה יותר, אבל אם ההבדל בין היהודי לגוי הוא גדול מאוד, במקרים מסוימים אפשר להקל ולהעדיף את הגוי על היהודי. ובכל מקרה צריך לדון לגופו של עניין על פי הנסיבות המיוחדות, וכשיש ספק, יש לשאול שאלת חכם (ועיין בפניני הלכה "העם והארץ" פרק ח' על עבודה עברית).

יג - סיכום דיני הקדימה בישראל

שלושה כללים ישנם בדיני הקדימה למצוות החסד שבישראל, ונמנה את הכללים לפי סדר החשיבות. הכלל הראשון הוא, שהנצרך יותר קודם לנצרך פחות, ולכן עני קודם לעשיר. הכלל השני, שקרוב משפחה קודם לרחוק. והשלישי, ששכן קודם לשאינו שכן, ובן העיר קודם לבן עיר אחרת. כלומר, על פי שלושה כללים שונים נקבע סדר העדיפויות: א' לפי רמת הנצרכות, ב' קרבת משפחה, ג' קרבת מקום. וחשוב מאוד לשים

לב לסדר הכללים, כי במקרה שתהיה התנגשות בין כלל אחד למשנהו, יש להעדיף את הכלל הראשון על פני השני, ואת השני על פני השלישי.

ונזכיר כמה דוגמאות. אם למשל יש לאדם אלף שקלים, ובאו לפניו שני אנשים ובקשו ללוותם, האחד מהם קרוב משפחה שגר בעיר אחרת, והשני שכן שאינו קרוב משפחה. כלומר יש כאן התנגשות בין הכלל השני, שעל פיו יש להקדים את קרוב המשפחה, לכלל השלישי, שעל פיו יש להקדים את השכן, והואיל והכלל השני קודם לשלישי, יש להקדים את קרוב המשפחה על פני השכן. והטעם לכך, שקרבת המשפחה יותר חזקה מהשכנות, ומאחר שהתורה אמרה 'עִמָּךְ', קרוב המשפחה הוא יותר 'עִמָּךְ' מאשר השכן, ולכן יש להקדימו.[2][2]. אמנם פעמים, שיש חבר שהוא קרוב כאח, ואזי יש מקום להקדימו לקרובי משפחה, שחברותם הקרובה עושה אותו 'עִמָּךְ' יותר מאשר קרובי משפחתו. אלא שיש לשקול את הדברים היטב, כי פעמים שחבר קרוב מאוד למשך מספר שנים, אולם לטווח ארוך קרבת המשפחה עמוקה יותר, והשיקול הארוך חשוב יותר.וכן לעתים אדם יכול להחליט שהוא מעדיף להלוות לקרוביו, למרות שהם פחות עניים מאחרים. שהואיל ואין חובה מוגדרת כמה עליו להלוות, הוא רשאי להעדיף את קרוביו. כל מה שלמדנו הוא, שאם אין לאדם עמדה ברורה, והוא שואל מה הדרכת התורה, אזי ההדרכה להקדים את העני יותר. וכן לגבי מתן צדקה, אם מסיבות שונות הוא מעדיף לעזור לקרוביו, כגון שעל ידי כך ימנע משברים במשפחה, או שעל ידי כך יקרבם לתורה ומצוות, כיוון שאין חיוב לתת כך וכך לעני הנצרך יותר, הוא רשאי להקדים את קרוביו

ואם תיווצר התנגשות בין הכלל הראשון לכלל השני או השלישי, הכלל הראשון קודם. כי החשוב מכל הוא לעזור לנצרכים, והנצרך יותר קודם לנצרך פחות. למשל, אם יבואו שני אנשים בבקשה להלוואה, האחד עני בלתי מוכר שאינו לא קרוב ולא שכן, ואילו השני אינו עני אבל הוא גם קרוב משפחה וגם שכן. ושוב ישנה התנגשות בין הכללים, שעל פי הכלל הראשון יש להקדים את העני, ואילו על פי השני והשלישי צריך להקדים את הקרוב השכן. ומאחר שהכלל הראשון קודם, יש להלוות תחילה לעני ורק לאחר מכן, אם יישאר כסף, מצווה להלוותו לקרוב השכן (אהבת חסד ח"א ו, א).

וכן אם עומדים לפנינו שני עניים, אחד צריך הלוואה כדי לקנות מזון, והשני כדי לקנות מלבושים, צריך להקדים את זה שצריך מזון, מאחר שהוא נצרך ודחוק יותר (אהבת חסד ח"א ו, א).

יד - הקמת קופת גמ"ח

הואיל ומצוות ההלוואה לנזקקים בלא ריבית חשובה ומרכזית כל כך, טוב שאדם יפריש לחשבון מיוחד סכום קבוע בכל חודש, והכסף שיצטבר בחשבון יהיה מיועד לצורכי הלוואה לנצרכים. וכך כשיבקשו ממנו קרוביו או שכניו או מכריו הלוואה, יהיה הכסף מזומן תחת ידו ויוכל לעזור להם במתן ההלוואה. ודרך אגב, גם אם הוא עצמו יצטרך פעם הלוואה, יוכל לקחת מאותו חשבון, ובתנאי שיחזיר את הכל. שאם לא כן, נמצא שהשתמש לצרכיו הפרטיים בכספים שהיו מיועדים למצווה.

ורבים מעדיפים להתארגן יחד בחבורה, ולהקים קופת גמ"ח. גמ"ח הוא ראשי תיבות של גמילות חסד. כלומר מטרת הקופות הללו היא לעזור לזולת, כל קופה לפי הכללים שקבעו מייסדיה. יש קופות גמ"ח המיועדות לעזרה לחתנים עניים, יש המיועדות לטובת יתומים ואלמנות, ויש לעזרת חולים וכדומה. וישנן קופות שלא הגדירו לעצמן מטרה מסוימת, אלא הן נותנות הלוואה לכל נזקק באשר הוא. כל חבורה רשאית לקבוע לעצמה את מטרת הגמ"ח על פי מה שנראה בעיניה כדבר החשוב ביותר בעת הזאת.

ה'חפץ-חיים', בספרו 'אהבת-חסד' (ח"ב פט"ז), הקדיש פרק שלם כדי לבאר את גודל החיוב שיהיה בכל עיר ועיר גמ"ח קבוע לטובת אנשי אותה העיר. ויש בדבריו חידוש, כי לכאורה מדוע יהיה חיוב להקים גמ"ח, הרי המצווה היא שכל אחד ילווה כפי יכולתו? אלא שיש לכך טעם חזק, שהואיל והמצווה של ההלוואה מוטלת על כל אחד מישראל, אך יחד עם זאת, בדרך כלל אין לאדם אחד יכולת לעזור לחבירו כפי צורכו, לכן צריכים להתארגן יחד בחבורה, כדי להקים קופה גדולה שתוכל להגיש עזרה ממשית לכל אחד מבני אותו המקום שיזדקק לה. וכמובן שבערים הגדולות שלנו אין די בקופת גמ"ח אחת, אלא מצווה להקים גמ"ח בכל שכונה ושכונה.

ו - מהלכות צדקה

א - מצוות הצדקה

[1][1]. אין בפרק זה סידור שלם של הלכות צדקה, אלא כמה ביאורים יסודיים והלכות מעשיות, שנכתבו בעיקר כתשובות לשאלותמצווה לתת צדקה לכל יהודי הנצרך לה, שנאמר (דברים טו, ז-ח): "כִּי יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹוהֶיךָ נֹתֵן לָךְ, לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן. כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ וְהַעֲבֵט תַּעֲבִיטֶנּוּ דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ". וכשנדייק בפסוקים נמצא שמי שיכול לתת צדקה ואינו נותן, בנוסף לכך שהוא מבטל מצוות עשה, עובר גם על איסור, כפי שנאמר (דברים טו,ז): "לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן".

מצוות הצדקה היא מן המצוות הגדולות שבתורה, ואמרו עליה חכמים: "שקולה צדקה כנגד כל המצוות" (ב"ב ט, א). והנותן צדקה מתדבק במידתו של הקב"ה שמחייה ומפרנס את ברואיו. וכיוון שהצדקה מוסיפה חיים לעולם לכן היא מצילה מן המיתה, שנאמר: "וּצְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת" (משלי י, ב).

מצוות הצדקה אינה רשות אלא חובה שהתורה מטילה על כל יחיד ועל החברה בכללותה. ועניינה, לעזור ולתמוך בחולים וזקנים, יתומים ואלמנות, שאינם יכולים לקיים את עצמם. ומי שמשתמט מקיום חובת הצדקה, נחשב כאילו עובד עבודה זרה (ב"ב י, א), כי הוא משלים עם החסרונות שיש בעולם, כדרכם של עובדי עבודה זרה, שאינם מאמינים באפשרות לתקן את העולם. ואמרו חכמים: "כל המקיים נפש אחת מישראל מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא" (משנה סנהדרין ד, ה). ועל ידי שאנו מתמודדים עם הקשיים שישנם בעולם, ומסייעים לסובלים ולמסכנים, אנו מתקנים את העולם ומקרבים את הגאולה, וכפי שאמרו חכמים: "גדולה צדקה שמקרבת את הגאולה, שנאמר (ישעיה נו): כֹּה אָמַר ה' שִׁמְרוּ מִשְׁפָּט וַעֲשׂוּ צְדָקָה כִּי קְרוֹבָה יְשׁוּעָתִי לָבוֹא וְצִדְקָתִי לְהִגָּלוֹת" (ב"ב י, א).

מגמתה של הצדקה לסייע לקיומם של אחינו בדרך מכובדת. ולכן המעלה הגדולה ביותר של הצדקה, היא לסייע לעני לעמוד על רגליו בכוחות עצמו, כך שלא יצטרך יותר לבקש צדקה, שנאמר (ויקרא כה, לה): "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ". למשל, העוזר לעני למצוא עבודה מסודרת או שהוא דואג שילמד מקצוע שיוכל אח"כ להתפרנס ממנו בכבוד, מקיים את מצוות הצדקה באופן המעולה ביותר, מפני שזו הדרך המכובדת והיעילה ביותר להוציא את העני ממעגל העוני.

וכאשר אין אפשרות לעזור לעני לעמוד על רגליו בכוחות עצמו, או מפני שאין בכוחנו למצוא לו עבודה או ללמדו מקצוע, או שהעני חולה ואינו מסוגל לעבוד, אזי המצווה לדאוג לקיומו. וככל שנותנים לו את העזרה בדרך מכובדת יותר, כך הצדקה מעולה יותר. וככל שנותנים לו את הצדקה בדרך שמביישת אותו יותר, כך היא במדרגה נמוכה יותר (עיין שו"ע יו"ד רמט, ו-יג).

כדי לקיים את מצוות הצדקה, היו ממנים בני הקהילות גבאי צדקה, והיתה לגבאים קופה של צדקה, והיו גובים צדקה מכל אנשי הקהילה שמסוגלים לתת. ומתוך הקופה היו מפרנסים את עניי העיר ונותנים להם את צורכיהם הבסיסיים (שו"ע יו"ד סימן רנו).

ב - עד כמה צריך לעזור

שאלה: מי הוא עני שצריך לתת לו צדקה, האם הדבר תלוי בהרגשתו האישית של העני, או שישנם כללים קבועים?

תשובה: ככלל, עני הוא מי שאין ביכולתו לקנות את הדברים שנחשבים בסיסיים אצל רובה הגדול של האוכלוסייה בארץ שבה הוא גר. אולם במקרים מיוחדים יש גם עוני אישי, של אדם שהיה רגיל לחיי רווחה וירד מנכסיו, וקשה לו מאוד להתרגל למצבו החדש, והמצווה לעזור לו למשך זמן מסוים לקיים את שגרת חייו הקודמת עד שיתרגל למצבו הכלכלי החדש.

וזהו שנאמר (דברים טו, ז-ח): "כִּי יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן... לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן. כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ... דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ".

אמרו חכמים, אם היה עשיר שהיה רגיל לצאת כשהוא רכוב על סוס ועבד רץ לפניו, וירד מנכסיו, נותנים לו סוס ועבד. "אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו ורץ לפניו שלושה מילין" (כתובות סז, ב). וכן אם היה רגיל להתלבש בבגדים יקרים ולאכול מאכלים יקרים - נותנים לו, שנאמר "אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ". לו - לפי עניינו ורגילותו, שאם היה עשיר והתרגל לחיי פאר ורווחה וירד מנכסיו, יסבול כל כך מחסרונם עד שאולי ימות מכאב לב.

אלא שיש לסייג זאת בשני כללים. א' אם ישנם עניים יותר שעדיין לא קיבלו את צורכיהם הבסיסיים, יש להקדימם, שזה הכלל: העני יותר קודם. לפיכך, רק לאחר שסיפקו את הצרכים הבסיסיים של כל העניים, באוכל, מלבוש, דיור וחינוך הילדים, ויש עדיין אפשרות לתת עוד צדקה מן הקופה הציבורית או מאנשים פרטיים - חובה לתת לעשיר את צורכו "אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ". ב' יש לחנך את העשיר שירד מנכסיו לחיות בפשטות כדי שלא ייפול למעמסה כבדה על הציבור שיצטרך לספק לו במשך כל חייו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. שכל מה שנצטוונו הוא להקל עליו את הירידה עד שיתרגל לחיי פשטות. ואולי אם נסייע לעשיר שירד מנכסיו לשמור על מעמדו למשך תקופה מסוימת, יוכל לשקם את עסקיו ולעמוד על רגליו. אבל אם מתברר שעסקיו אבדו, עליו להתרגל לחיי פשטות.

ומה שהלל הזקן רץ לפני אותו עני בן טובים, היה כפי הנראה לפנים משורת הדין, כפי דרכו המיוחדת של הלל הזקן שהיה רגיל להעביר על מידותיו. ואולי אותו עני בן טובים היה במצב נפשי קשה כל כך עד שידע הלל הזקן שאם לא יכבדו יכול למות מרוב צער. ומי יודע, אולי אחרי אותה ריצה של הלל הזקן הרהר אותו עני בליבו שאין

ראוי לו להמשיך ולהתפנק כל כך, והשלים עם מצבו החדש, וקיבל על עצמו לחיות מעתה בפשטות.

ג - צדקה על ידי גבאים חכמים והגונים

שאלה: כיצד עדיף לחלק את הצדקה, האם על ידי גבאים או שכל אדם יחליט לעצמו למי לתת צדקה?

תשובה: הסדר הנכון לתת צדקה דרך גבאֵי צדקה חכמים והגונים (עיין שו"ע יו"ד רמט, ז; רנז, א-ב). מפני שמי שאינו יודע כיצד לעזור לעניים עלול בלי כוונה להעמיק את מצוקתם, מפני שבמקום לעודדם לעבוד, ירגילם להעדיף את הכסף הקל שבא מהצדקה על פני הכסף הקשה שבא מעבודה. אבל באמת לא ייטב לו מכך, להפך, הוא יהיה שפל בעיני עצמו ובעיני משפחתו. קיום שכזה ישפיע לרעה עליו, ועלול לפתח אצל ילדיו אופי מקולקל.

ומי שאינו מכיר היטב את העני, יכול לטעות בעני שאינו הגון, שמבקש נדבות מפני שהוא מכור להימורים או סמים או אלכוהול. ומי שנותן צדקה לעניים שאינם הגונים אין בידו שכר מצווה (ב"ק טז, ב).

אבל גבאי צדקה חכמים והגונים יודעים כיצד לעזור באופן יעיל לעניים הגונים. פעמים שהגבאי צריך להתנות את מתן הצדקה בזה שהעני יעבוד, ועל כל שקל שירוויח יוסיפו לו עוד שקל. לפעמים צריכים למצוא לו עבודה, שהמעסיק מוכן לשלם עבורה סך של אלפיים ש"ח לחודש, ויוסיפו לו בלא שידע עוד אלפיים ש"ח מכספי צדקה, כדי שהוא ומשפחתו יחשבו, שהוא זה שמפרנס בעבודתו המסורה את המשפחה. כך יעזרו גם לקיומו החומרי וגם למעמדו המוסרי בעיני עצמו ומשפחתו.

וגם כאשר מדובר באדם שאינו מסוגל כלל לעבוד וצורכי משפחתו מרובים, וצריך לסייע לו באופן שוטף בצדקה, מכל מקום גבאי הצדקה צריכים להשגיח שהצדקה שהם נותנים לו תנוצל כראוי, למזון ולבוש, וחינוך הילדים לתורה ודרך ארץ. ולא לקניית מותרות או הימורים או משקאות חריפים. במקרים שיש חשש שהכסף ילך לצרכים מיותרים או שליליים, אסור לתת לו כסף אלא רק מצרכים.

ואם יש עני שצריך לעזור לו, אבל מפני רגישותו המוסרית אינו מעוניין לקבל עזרה, צריכים לפייסו בדברים, ולומר לו שהכל מן השמיים, וגלגל חוזר בעולם, ואילו הוא היה עשיר, ודאי היה עוזר לחבריו, ועל כן כשהוא עני, עליו לקבל צדקה ולהתבונן בצדדים היפים שבחייו ולשמוח בהם, ולדעת שהכל לטובה.

כללו של דבר, נכון לתת את הצדקה דרך אנשים חכמים והגונים, שיודעים כיצד לעזור לעניים, והם גבאי הצדקה. וגם לכך רמזו חכמים, באומרם: "עניי עירך קודמים". בנוסף לכך שהחובה המוסרית כלפי הקרובים קודמת, עניי העיר מוכרים, וניתן לעזור להם באופן נכון יותר.

כאשר אפשר, טוב שגבאי הצדקה יעבדו בשיתוף פעולה מלא עם אנשי החינוך ועובדי מחלקת הרווחה, כך יוכלו ביחד, עם המשאבים הממלכתיים והמקומיים, לעזור באופן היעיל ביותר לעניים. אולם חובה לציין, כי למרבה הצער, פעמים שעובדי הרווחה אינם מבינים כראוי את מלאכתם, או שאינם מכירים היטב את הנזקקים לשירותיהם, או שאינם חרוצים דיים לשתף פעולה עם הכוחות שבשטח. ואזי אין ברירה אלא לפעול באופן המיטבי עם הכוחות שבקהילה, תוך תקווה שעובדי הרווחה לא יפריעו.

ד - כמה לתת לעני המחזר על הפתחים

שאלה: כמה צדקה ראוי לתת לעני הדופק על דלת הבית ומבקש צדקה?

תשובה: בתלמוד (בבא בתרא ט, א) מבואר כי אין ראוי לתת לעני המחזר מתנה גדולה, ומאידך אין לפוטרו בלא כלום, אלא צריך לתת לו מתנה מועטת. כלומר כשיעור שניתן לקנות בו דבר מה לאכול. בימינו אפשר להעריך זאת בחצי שקל. ויש אומרים שדי בשיעור פרוטה, שהוא כשתי אגורות, וכיוון שאין מטבע כזו, ייתן חמש או עשר אגורות. ולא יותר מכך, שהואיל והתרגל לחזר על הפתחים, מי יודע כמה יאסוף, ואולי כבר אינו נזקק כל כך ואף על פי כן הוא ממשיך לאסוף צדקה ומכשיל אנשים בנתינת צדקה לעני שאינו הגון. והנותן צדקה לעניים שאינם הגונים אין בידו שכר מצווה (ב"ק טז, ב).

ואף אם זה שמחזר על הפתחים נזקק באמת לצדקה, לא ברור שצריך להקדימו, שהרי לפי כללי ההלכה יש להקדים את העניים הקרובים והשכנים, ומי יודע אם זה שמחזר על הפתחים נזקק לצדקה יותר מהם.

ואף אם יש בידו מכתב המלצה מרבנים חשובים, עדיין אין זה אומר שהוא נזקק יותר מקופת הצדקה המקומית, או מוסדות התורה והחסד הקרובים למקומו וליבו של התורם.

לפיכך ראוי לכל אדם שיחלק את מעשר הכספים מרווחיו ומשכורתו על פי שיקול דעתו, ובזה יצא ידי חובת מצוות צדקה, ולאותם עניים שמחזרים על הפתחים ייתן מתנה מועטת.

ה - סדר קדימה בצדקה

שאלה: צרכי העניים מרובים, כיצד יקבע אדם למי לתת צדקה?

תשובה: שלושה עקרונות ישנם בסדר הקדימה, והם אותם העקרונות שלמדנו במצוות ההלוואה (ה, הלכות יא ויג).

שלושת העקרונות רמוזים בפסוק (דברים טו, ז): "כִּי יִהְיֶה בְךָ אֶבְיוֹן מֵאַחַד אַחֶיךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלוֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ, לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן". העיקרון הראשון הוא "אֶבְיוֹן", את היותר אביון, היינו יותר נצרך לעזרה - יש להקדים, לכן יש להקדים הנצרך למזון על פני הנצרך ללבוש, ואת הנצרך ללבוש על פני הנצרך לרהיטים. העיקרון השני: "מֵאַחַד אַחֶיךָ", את מי שנחשב יותר אַחֶיךָ - צריך להקדים. לכן הורים קודמים לבנים גדולים, בנים קודמים לאחים, אחים קודמים לדודים, ודודים קודמים לבני דודים. העיקרון השלישי: "בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ", עניי עירך קודמים לעניי עיר אחרת. כשיש התנגשות בין שני עקרונות, העיקרון הראשון קודם לשני, והשני לשלישי (כפי שהתבאר לעיל ה, יג). עוד הלכה למדנו מהפסוק, שעניי ארץ ישראל קודמים לעניי חוץ לארץ, שנאמר: "בְּאַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלוֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ" (שו"ע רנא, ג).

עוד צריך להוסיף, שגם חבר טוב נחשב כקרוב שיש להקדימו. וכן קירבה רעיונית נחשבת קירבה, ולכן אדם הרוצה לתרום לישיבות, מפני שרבים מתלמידי הישיבות נחשבים בשנות לימודיהם בישיבה כעניים, ראוי שיקדים ישיבות שקרובות להשקפת עולמו על פני ישיבות הרחוקות מהשקפת עולמו.

חשוב לציין שיש מצבים שבהם הדרכת ההלכה ברורה ונחרצת, ואזי אין לסור ממנה. למשל, כאשר גם האח וגם בן הדוד זקוקים לצדקה, ושניהם במצב כלכלי דומה, ברור שיש להקדים את האח. וכן כאשר האח זקוק קצת לעזרה, ואילו בן הדוד עומד לגווע ברעב, ברור שבן הדוד קודם. אבל כאשר בן הדוד זקוק לעזרה יותר מהאח, אבל ההבדל ביניהם אינו גדול, בזה הדרכת ההלכה אינה נחרצת, ובמקרה כזה צריך כל אדם להחליט בעצמו את מי להעדיף. וככלל צריך לדעת שפעמים רבות קשה לקבוע מי יותר נצרך, מפני שהאנשים וצורכיהם שונים מאוד זה מזה. ובכל המקרים הללו צריך האדם להחליט על פי שיקול דעתו ונטיית ליבו, ופעמים שכדי להחליט נכון, צריך להתייעץ עם אדם חכם.

ו - צדקה לישיבות

כשם שבכל הלכות הצדקה והחסד יש להקדים את הקרוב יותר, שנאמר (שמות כב, כד): "אֶת הֶעָנִי עִמָּךְ", ומי שיותר עִמָּךְ יותר קודם. כך גם אדם שמתלבט לאיזה ישיבות לתרום, עליו להקדים ולתרום לישיבות שקרובות אליו יותר.

וכמה סוגי קירבה ישנם: קירבה אישית, קירבה רעיונית וקירבת מקום.

אדם שלמד בישיבה מסוימת, הקירבה שלו לאותה ישיבה היא קירבה אישית, הוא עצמו למד בה, וודאי שעליו להקדימה לשאר הישיבות, ואת החלק הראשון של התרומה עליו להפריש לטובתה. ובמיוחד כיום שרוב אלו שלומדים בישיבות אינם משלמים סכום שמכסה את ההוצאות שהישיבה מוציאה עליהם, וכמובן שראשית כל מוטלת על התלמידים חובה מוסרית להחזיר לישיבה את מה שהוציאה עליהם. וראוי שכל תלמיד יעשה לעצמו חשבון, כמה כסף בערך הוציאו עליו בשנות שהותו בישיבה, ויעשה מאמץ להחזיר את כל הסכום לישיבה.

וישנה גם קירבה רעיונית. התורה רחבה מיני ים, ולכל ישיבה ישנו איזה דגש מיוחד. יש המדגישים יותר את השמחה, ויש את המוסר. יש את אהבת הארץ, ויש את אהבת העם. יש ישיבות שמדגישות את השייכות שלהם ליישוב הארץ, לצבא, לקיבוץ גלויות, ויש ישיבות שפחות מדגישות צדדים אלו. יש ישיבות שמדגישות את ההבדל שבין דתיים לחילוניים, ויש ישיבות שמדגישות את המשותף שבכל ישראל. וכל אדם צריך לתרום לאותה ישיבה או ישיבות הקרובות יותר לרוחו ולהשקפת עולמו. ואין בכך שום פירוד, להפך, על ידי ריבוי הדעות והרעיונות מופיעה התורה בשלימות גדולה יותר. וכל אחד צריך להיות נאמן להשקפת עולמו, ולשם שמיים, מתוך אהבת ישראל, לסייע לישיבה המתאימה להשקפתו.

והקירבה השלישית והאחרונה בסדר החשיבות היא הקירבה המקומית. מי שמתלבט בין שתי ישיבות, ששתיהן קרובות לרוחו, אלא שאחת בעיר אחרת והשניה בעירו, ודאי שעליו להקדים את הישיבה שבעירו.

וברוך ה' בזמנינו נתמעטו מאוד העניים, וגם במדינת ישראל תוקנו מספר חוקים המסייעים מאוד למשפחות שבמצוקה. ולכן כתבו ואמרו גדולי דורנו, שבדרך כלל הצדקה המעולה ביותר כיום, היא תרומה לישיבה. שעל ידי זה מחזקים את הצד הפנימי הרוחני של ישראל. ועוד, שהבחורים הלומדים בישיבה נחשבים לעניים, מאחר שמצד אחד הם עדיין לא הספיקו לבסס את מעמדם הכלכלי, ומן הצד השני מאחר שהם מבוגרים הוריהם אינם חייבים לפרנסם ולהחזיקם.

ז - חיוב מעשר כספים

שאלה: האם חייב אדם להפריש מעשר מהכספים שהוא מרוויח?

תשובה: ההלכה היא שמצווה מן המובחר לתת חמישית מהרווחים לצדקה, ומידה בינונית לתת מעשר מן הרווחים, והנותן פחות, מקיים את מצוות הצדקה כמידת עין רעה (שו"ע יו"ד רמט, א).

ונחלקו הפוסקים בשאלה מהו מקור המצווה לתת מעשר כספים. לדעת מיעוט הפוסקים החיוב מן התורה (כן משמע מתוספות תענית ט, א). ויש סוברים שהחיוב מדברי חכמים (ט"ז יו"ד שלא, לב). ויש סוברים שהחיוב מחמת מנהג (ב"ח שם).

אלא שצריך להדגיש, שלמרות שיש אומרים כי המקור למעשר כספים הוא במנהג, אין זה אומר שהנותן מעשר מקיים מצווה קלה שיסודה במנהג. שהרי ברור כי עצם מצוות הצדקה היא מן התורה, שנאמר (דברים טו, ז-ח): "לֹא תְאַמֵּץ אֶת לְבָבְךָ וְלֹא תִקְפֹּץ אֶת יָדְךָ מֵאָחִיךָ הָאֶבְיוֹן. כִּי פָתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לוֹ... דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ". כלומר, כאשר אפשר יש לספק את צרכיו של כל עני ועני, "דֵּי מַחְסֹרוֹ אֲשֶׁר יֶחְסַר לוֹ". אלא שבדרך כלל צורכי העניים מרובים, ואין אפשרות לספק את צורכי כולם, ועל כן קבעה ההלכה, שמידה בינונית לתת מעשר. נמצא אם כן שהמצווה לתת מעשר כספים היא ההגדרה כיצד לקיים את מצוות התורה כפי המידה הבינונית.

כלומר אף שיש אומרים שהמקור לנתינת מעשר הוא ממנהג, המנהג בא לפרש את מצוות התורה, והנותן פחות ממעשר אינו מקיים את מצוות התורה אפילו כמידה בינונית אלא כמידת בעל עין רעה.

מכל מקום ישנה משמעות הלכתית לשאלת מקור החיוב לתת מעשר כספים, והיא לגבי אדם שמצבו הכלכלי דחוק, שאם נפסוק שנתינת מעשר כספים מהתורה - גם כשמצבו דחוק, כל זמן שהוא אינו אנוס, חובה עליו לתת מעשר למי שעני ממנו או להחזקת לימוד תורה. אך אם נפסוק כדעת רוב הפוסקים שנתינת מעשר כספים הוגדרה על ידי חכמים - הרי שמי שמצבו דחוק פטור מנתינת מעשר ויסתפק בנתינת מתנה קטנה למי שעני ממנו, אבל מי שמצבו דחוק במקצת יהיה חייב במעשר כספים. ואם נפסוק שנתינת מעשר כספים היא מנהג, גם מי שמצבו דחוק מעט יהיה פטור ממעשר כספים, והמנהג חל רק על אדם רגיל שמתפרנס כממוצע.

ח - עשר בשביל שתתעשר

שאלה: האם נכון שמובטח כי מי שמפריש מעשר כספים יתעשר על ידי כך?

תשובה: דרשו חכמים על הפסוק (דברים יד, כב): "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר - עשר בשביל שתתעשר". וכן הסביר רבי ישמעאל ברבי יוסי, שעשירי ארץ ישראל נעשו עשירים בשביל שהפרישו מעשרות (שבת קיט, א). ומבואר בתלמוד (תענית ט, א), שאמנם ככלל אסור לנסות את הקב"ה, שנאמר (דברים ו, טז): "לֹא תְנַסּוּ אֶת ה' אֱלוֹהֵיכֶם כַּאֲשֶׁר נִסִּיתֶם בַּמַּסָּה", אולם בדבר זה, שאדם יפריש מעשר ויהיה על ידי כך עשיר אפשר לנסות את הקב"ה, שנאמר (מלאכי ג, י): "הָבִיאוּ אֶת כָּל הַמַּעֲשֵׂר אֶל בֵּית הָאוֹצָר וִיהִי טֶרֶף בְּבֵיתִי

וּבְחָנוּנִי נָא בָּזֹאת אָמַר ה' צְבָ-אוֹת אִם לֹא אֶפְתַּח לָכֶם אֵת אֲרֻבּוֹת הַשָּׁמַיִם וַהֲרִיקוֹתִי לָכֶם בְּרָכָה עַד בְּלִי דָי".

וכן כתב הרמ"א (יו"ד רמז, ד) למעשה, שהנותן מעשר כספים נעשה עשיר, ומותר לבחון את ה' בזה. אולם השל"ה (מס' מגילה נר מצוה כב) כתב שבעל ה'שולחן-ערוך' לא הזכיר זאת, מפני שלדעתו אסור לנסות את ה' במעשר כספים, ומה שדרשו על הפסוק "עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר" הכוונה שהנותן מעשר דגן תירוש ויצהר, שמצוותם מהתורה, נעשה עשיר. ועל זה נאמר במלאכי שאפשר לנסות את ה'. אבל לא בנתינת צדקה. ולכן כתב בשולחן ערוך (יו"ד רמז, ב-ד) כמה מעלות על הצדקה: "לעולם אין אדם מעני מן הצדקה, ולא דבר רע ולא היזק מתגלגל על ידה. כל המרחם על העניים, הקב"ה מרחם עליו. הצדקה דוחה את הגזירות הקשות, וברעב תציל ממות", אבל לא כתב שהמעשר נעשה עשיר ואפשר לנסות את ה' בזה. וכך כתב בשו"ת שאלת יעב"ץ (א, ג).

אולם רוב הפוסקים כתבו שאפשר לנסות במעשר כספים את ה'. וכך כתב בספר 'אהבת-חסד' (ח"ב יח), והוכיח שהפסוק במלאכי, מדבר על מעשרות מדברי חכמים, שהרי בתחילת ימי בית המקדש השני, בעת שהנביא מלאכי התנבא, רוב היהודים לא חיו בארץ, וממילא הפרשת תרומות ומעשרות היתה מדברי חכמים, ואע"פ כן התנבא שאפשר לנסות בזה את ה'. הרי שגם במעשר כספים שאינו מהתורה אפשר לנסות את ה'. אמנם נראה שהכוונה על נס נסתר, היינו שה' ישלח ברכה במעשה ידיו, אבל אין הכוונה שמי שנוהג ברשלנות ובחוסר תבונה, יהיה עשיר למרות כל תאוותיו ושגיאותיו.

ויש לשאול, וכי ראוי לאדם לעשות מצווה כדי להתעשר, ומדוע התורה מדריכה אותנו - "עשר בשביל שתתעשר"? אלא שאכן כן, טוב שנותני המעשר יתעשרו, ואז יתנו עוד מעשרות ויהיו שותפים בתיקון העולם. בנוסף לכך, יש קידוש ה' בכך שנותני הצדקה יהיו עשירים.

ט - אילו כספים חייבים במעשר כספים

שאלה: האם רק מכסף שמרוויחים צריך להפריש מעשר או שצריך להפריש מעשר גם מכסף שמקבלים במתנה? תשובה: המצווה לתת מעשר כספים חלה על כל כסף שהגיע לאדם - בין כסף שקיבל בירושה, או כסף שהרוויח במשכורת או מסחר, או כסף שקיבל במתנה מקרובים או חברים או מענקים שגופים שונים מעניקים, או פיצויים בעת סיום עבודתו, מכל הכספים הללו צריך להפריש מעשר כספים.

שאלה: האם צריך להפריש מעשר ממתנות שמקבלים לחתונה? תשובה: יש סוברים שגם מי שקיבל מתנה שוות כסף, כמו למשל מקרר, צריך לתת מעשר משוויו לצדקה

(הגרש"ז אוירבאך). אבל ההוראה המקובלת, שרק מכסף צריך להפריש מעשר. לפיכך, חתן וכלה שקיבלו מתנות שונות וכספים, עליהם להפריש מעשר מהכסף בלבד.

שאלה: הורים שנתנו לבתם הנשואה כסף כדי שתקנה לעצמה שמלה, האם היא צריכה להפריש מעשר מן הכסף? תשובה: אין היא צריכה להפריש מהכסף מעשר, מפני שהמתנה אינה כסף אלא שמלה. ואם יישאר עודף וכוונת הוריה שתוכל להשתמש בעודף כטוב בעיניה, תפריש מהעודף מעשר. וכן הורים שעוזרים לילדיהם בקניית דירה, אין הילדים צריכים להפריש מהכסף שקיבלו מעשר, מפני שמתנתם היא חלק מדירה ולא כסף.

שאלה: ילדים שמקבלים מהוריהם דמי כיס, האם עליהם להפריש מהם מעשר? תשובה: אם נותנים לילד דמי כיס, משמע שכבר יש לו אחריות להשתמש בכסף לפי רצונו והוא הגיע לגיל חינוך, ועל כן עליו להתחנך למצווה ולהפריש מעשר. ואף שההורים כבר הפרישו מעשר מן הכסף בעת שקיבלוהו, כיוון שעבר לידיו של הילד, עליו להפריש. אמנם כל זה בתנאי שהכסף ניתן לילד לשימוש חופשי, אבל אם ההורים נתנו לו כסף עבור נסיעות או קניית בגד או מכשיר מסוים, אין צריך להפריש ממנו מעשר. ורק אם נשאר עודף וההורים מסכימים שבנם ישתמש בו כרצונו, יפריש מהעודף מעשר.

שאלה: האם חייל צריך להפריש מעשר מהכסף שהוא מקבל מהצבא? תשובה: כן. אלא אם כן הוא עני שחסרים לו צרכים בסיסיים, שאז הוא פטור מהפרשת מעשר.

שאלה: האם צריך להפריש מעשר ממענק לידה או קצבת ילדים, או שהם נועדו לילדים? תשובה: כיוון שהם מיועדים לשימוש חופשי כרצון ההורים, צריך להפריש מהם מעשר.

י - דרכי חישוב מעשר כספים

שאלה: אדם שמקבל משכורת, האם עליו להפריש מעשר מהברוטו או מהנטו? תשובה: צריך להפריש מהנטו, כי זה הכסף שהוא מקבל.

שאלה: האם מפרישים מעשר מכל הנטו, או שאפשר להפחית את תשלום המשכנתא והארנונא מהמשכורת, ומהיתרה להפריש מעשר? תשובה: יש להפריש מעשר מכל הנטו, ומה שאדם משלם למשכנתא וארנונא נחשב כבר כחלק מההוצאות השוטפות שלו, שאין מפחיתים אותם מהמשכורת.

שאלה: אדם שמוציא כסף עבור הנסיעות לעבודה, ועבור האוכל שהוא קונה בעבודה, האם הוא יכול להפחית את ההוצאות מהנטו שקיבל? תשובה: אפשר להוריד את עלות הנסיעות לעבודה מן המשכורת ומהשאר להפריש מעשר, משום שלולי הצורך להגיע

לעבודה לא היה נוסע לשם. אולם קניית האוכל בשעת העבודה אינה נחשבת הוצאות עבודה, הואיל ובכל מקרה היה צריך לאכול.

שאלה: אדם שחוסך כסף בתוכנית חסכון או קופת גמל כיצד יפריש מעשר? תשובה: ראשית עליו להפריש מעשר מהכסף לפני שהוא מפקידו בתוכנית החסכון. אח"כ כשיגיע זמן הפירעון, יעשה חשבון כמה רווח ריאלי היה לו על החסכון, וממנו יפריש מעשר. וכן מי שמשקיע את כספו בקופת גמל, עליו להפריש מעשר מן הכספים לפני הפקדתם, ובעת שיפדה את כספו שבקופת הגמל, יחשב את הרווח הריאלי שהיה לו במשך השנים, וממנו יפריש מעשר.

אמנם פעמים רבות המעסיקים כחלק מההטבות שהם נותנים לעובדים מפרישים כסף לקופות הגמל, ואז הכסף אינו עובר בחשבון העובר ושב של העובד, וקשה לחשב את שיעור המעשר. ועל כן בעת שיוציא את הכסף מקופת הגמל יפריש מכולו מעשר.

שאלה: כיצד יפריש מעשר מי שהשקיע את כספו במניות, בחלקם הרוויח ובחלקם הפסיד? תשובה: יערוך חשבון כללי, ואם בסך הכל הרוויח, יפריש מהרווח מעשר. ואם בסך הכל הפסיד, פטור מלהפריש מעשר. ורק לאחר שיכסה את הפסדיו ויתחיל להרוויח, יתחייב שוב בהפרשת מעשר כספים.

שאלה: אם מזדמן לאדם צורך לתרום סכום גדול לצדקה, הרבה יותר ממה שהוא צריך להפריש למעשר כספים. האם יוכל להחשיב את התרומה כהלוואה למעשר? תשובה: כן. למשל, מי שצריך להפריש כל חודש אלף ש"ח, ונתן בבת אחת עשרת אלפים לצדקה, יכול להחשיב את העשרת אלפים ש"ח כחוב של "המעשר כספים", ובמשך עשרת החודשים לא יפריש מעשר ממשכורתו.

שאלה: האם ראוי לדקדק בחישוב מעשר כספים מכל הכנסה, או שאפשר לחשב אותו בערך? תשובה: עדיף לחשב את מעשר הכספים באופן מדויק, וכדי לחשב במדויק יש להקדיש לכך מחברת או פנקס. ואמנם מי שבטוח שנותן לפחות מעשר, יכול לצאת ידי המצווה גם בלא חישוב מדויק. אלא שיש אומרים שהסגולה המביאה לידי עשירות היא דווקא כשמחשבים במדויק, ולכן עדיף לנהל רישום מדויק, ואם ירצה להוסיף אח"כ יוסיף, וכבר למדנו שמידת עין טובה להפריש חמישית.

יא - לאיזה מטרות אפשר לתת את מעשר הכספים

שאלה: האם אפשר לתרום את כספי מעשר הכספים לבניית בית כנסת? תשובה: יש אומרים שכספי מעשר הכספים צריכים להיות מופנים לצדקה לעניים, והטוב ביותר לעניים לומדי תורה, אבל אסור להפנותם לשאר צרכי מצווה, כמו בניית בית כנסת

(מהרי"ל כמובא ברמ"א יו"ד רמט, א). ויש אומרים שמותר להשתמש בכספי המעשר גם לשאר צורכי מצווה, כמו בניית בית כנסת או קניית ספרים לבית הכנסת (מהר"ם כמובא במהרש"ל וש"ך רמט, ג). ואם זה שהתחיל להפריש מעשר קיבל על עצמו ליתנו לעניים, לכל הדעות אסור לו לתת אותו לשאר צורכי מצווה.

והמנהג למעשה, שאפשר לתת את המעשר גם לשאר צורכי מצווה כגון בניית בית כנסת או יישוב הארץ, אלא שלכתחילה יש להעדיף ליתנו לעניים או ללומדי תורה.

שאלה: האם מותר לקנות ספרי קודש מכספי מעשר, ולכתוב עליהם שהם מכספי מעשר וכל מי שירצה יוכל ללמוד בהם? תשובה: אמנם בעבר, כתבו כמה פוסקים שבשעת הצורך אפשר לקנות מכספי מעשר כספים ספרי קודש, ולכתוב עליהם שנקנו מכספי מעשר, כדי שידעו הכל שהם רשאים ללמוד בהם (ש"ך רמט, ג, ט"ז א). אולם הם דברו בזמן שהספרים היו שווים למשכורת חודשית, ומי שהיה קונה ספר ומוכן להשאילו לאחרים, היה עושה בזה חסד גדול, ורבים היו נעזרים בו ללימוד ממש. ואף שיש מקילים בזה גם כיום, נראה למעשה, שכיום שהספרים זולים, אין בזה צורך לרבים, ולכן אין לקנות בכספי מעשר ספרי קודש ללימוד עצמי. אמנם מי שרוצה ללמוד בספר מסוים, ואם יפריש מעשר לצדקה, לא יוכל לקנות את הספר הזה, והוא באמת רוצה ללמוד בו, הרי שהוא מוגדר כעני ופטור מהפרשת מעשר, ואם ירצה להדר, יוכל לכתוב שהוא מכספי מעשר כספים, כדי שישתדל להשאילו לאחרים או שלאחר זמן יתרום אותו לבית מדרש.

שאלה: האם רשאי אדם לקנות תפילין ומזוזות לעצמו מכספי מעשר כספים? תשובה: אסור לשלם מכספי מעשר כספים עבור מצוות שאדם צריך לקיים. לכן אסור לאדם לקנות לעצמו בכסף מעשר הכספים תפילין ומזוזות, אמנם מותר לקנותם עבור אדם עני.

שאלה: האם מותר לתת את דמי שתי המתנות לאביונים בפורים מכספי מעשר? תשובה: כיוון שזו חובה, אסור ליתנה ממעשר כספים. אלא שצריך לדעת שהחובה ליתן בפורים כפרוטה לכל עני, ויש אומרים כשיעור שאפשר לקנות לחם, בכל מקרה מדובר על שקלים בודדים. ואם ירצה אדם להוסיף וליתן בפורים סכום גבוה יותר למתנות לאביונים יכול ליתנו ממעשר כספים.

שאלה: האם אפשר לתת את דמי מחצית השקל שרגילים לתת לפני פורים, או את כסף הכפרות לפני יום הכיפורים, מכספי מעשר כספים? תשובה: כיוון שמצד המנהג צריך לתת מתנות אלו לעניים, אין לשלמם מכספי המעשר. אבל מי שדחוק, יכול ליתנם מכספי המעשר, הואיל ואין חובה גמורה ליתנם.

יב - שאלות מאנשים שמתקשים להפריש מעשר

שאלה: כשאדם נמצא במשך זמן מסוים במצב דחוק, האם עליו לקחת הלוואה כדי לתת מעשר כספים? תשובה: ישהה את נתינת מעשר הכספים עד שמצבו ישתפר, וירשום בפנקסו מידי חודש בחודשו כמה הוא חייב למעשר, ולבסוף יפרע את כל חובו. למשל, מי שחייב כסף לחבירו, ואינו יכול להחזיר לו את חובו וגם להפריש מעשר כספים, מוטב שישלם תחילה את חובו לחברו, ואת תשלום מעשרותיו לצדקה ידחה בכמה חודשים.

שאלה: האם צריך לתרום למעשר כאשר נמצאים במינוס בבנק? תשובה: ככלל אין להיות במינוס בבנק. יש אומרים שיש בזה איסור ריבית (לעיל ה, ה). ובוודאי אין בזה חכמה. ועל כן קודם צריך לכסות את המינוס ואח"כ לתת מעשר. אמנם מי שאינו מסוגל להתאפק מלבזבז את כספו, ותמיד הוא במינוס, אזי ייתן מעשר כספים גם כשהוא במינוס. שלא יהיה מעשר הכספים פחות חשוב מכל צרכי המותרות שבעטיים הוא נכנס למינוס.

שאלה: עני שאינו מצליח לספק את צרכי משפחתו הבסיסיים, האם עליו לרשום בפנקסו את כל מה שהרוויח, ולזקוף את המעשר כחוב, כדי שאם יתעשר יתרום אותו לצדקה. או שהוא פטור לגמרי וגם אם יתעשר לא יצטרך לשלם מעשר עבור התקופה שהיה עני? תשובה: עני פטור לגמרי ממעשר כספים, ורק כשירחיב ה' את גבולו, יתחיל להפריש מעשר מרווחיו.

שאלה: האם אפשר במקום לתת מעשר לבצע עבודות חשמל עבור ישיבה שאני מעוניין לתרום לה? וכיצד להחשיב את עלות העבודה שלי, לפי התעריף הקבוע או לפי תעריף מוזל? תשובה: אם זו עבודה שאותו מוסד היה צריך לשלם עבורה כסף, הרי שעבודתך שווה כסף, ואפשר להחשיב את עבודתך כתשלום במקום המעשר. ויש לחשב את עלות העבודה לפי התעריף המוזל, שכך מקובל בין אנשים שיש ביניהם קשר טוב, שמבצעים זה לזה עבודות בתעריף מוזל. ועוד שיש לחוש שמא היצר יטה את החשבון כלפי מעלה, כדי להיפטר מתשלום מעשר, וכדי להיות בטוחים שהחשבון הוגן, יש ללכת לצד השני, על פי תעריף מוזל. עוד צריך לציין, שכיוון שזו עבודה שהיה יכול לקבל עליה כסף, ממילא יש להחשיב כמעשר רק תשעים אחוז מערך העבודה, שכן מעשר היה צריך ממילא לשלם על אותה עבודה.

יג - האם מותר לשלם הוצאות הילדים מכספי המעשר

שאלה: האם ההורים יכולים להחשיב את מה שהם מוציאים על ילדיהם הקטנים כמעשר כספים שלהם? תשובה: עד גיל שש ההורים חייבים לפרנס את ילדיהם מהתורה, וחכמים הוסיפו וחייבו את ההורים לפרנס את הילדים עד שיגיעו בערך לגיל שלוש עשרה (כתובות מט, ב). וכיוון שזו חובה, אין להחשיב את מה שמוציאים עליהם כצדקה. ומי שמצבו דחוק מאוד, ואינו יכול לפרנסם בלא להיעזר בכספי המעשר, נחשב עני, ופטור מלהפריש מעשר כספים.

שאלה: האם הורים יכולים לשלם את הוצאות ילדיהם שעברו גיל מצוות מכספי מעשר? תשובה: אמנם מצד מה שתקנו חכמים אין חובה לפרנס ילדים שעברו גיל שלוש עשרה, אולם מצד מגמת התקנה, שנועדה לדאוג לפרנסתם של הילדים עד שיגיעו לשלב שבו יוכלו בדוחק להסתדר בכוחות עצמם, יש מקום להוסיף לפרנסם גם אח"כ (עיין אג"מ יו"ד א, קמג; ב, קיג). וכך גם חוק המדינה, שההורים חייבים לפרנס את הילדים עד גיל שמונה עשרה. ולכן אין לממן את פרנסת הילדים אחר גיל שלוש עשרה מכספי המעשר. אמנם מי שהוא דחוק, יכול להחשיב את מה שהוא מוציא על ילדיו שעברו את גיל המצוות כמעשר כספים.

שאלה: האם אפשר לשלם לתלמוד תורה של הבנים מכספי המעשר? תשובה: הואיל וזו מצווה מהתורה, שהאב חייב ללמד את בנו תורה או לשכור לו מלמד שילמדנו תורה, ולמנוע את ילדיו מלהתקלקל (ע' אג"מ יו"ד ב, קיג), אין לקיים את החובה הזו על ידי כספי מעשר כספים. אולם אם הבנים גדולים, וההורים משלמים עבור מוריהם וגם עבור מזונם ולבושם, ומצבם דחוק, ניתן להחשיב את מה שהם משלמים עבור מזונם ולבושם ממעשר כספים. וכן כאשר הם גרים בפנימייה, מותר לשלם את הפנימייה ממעשר כספים (שו"ע הרב הל' ת"ת א, ז).

יד - האם אפשר לעזור לילדים גדולים ונשואים מהמעשר

שאלה: האם ההורים יכולים לעזור לילדיהם שעברו גיל שמונה עשרה, רווקים או נשואים, מכספי מעשר שלהם? תשובה: אם הילדים נחשבים כעניים באותו זמן, היינו שבלא זאת אין להם כדי צורכיהם הבסיסיים, אפשר להחשיב את מה שנותנים להם כמעשר כספים. אבל אם ההורים מבוססים ונותנים לילדיהם את צורכיהם בשפע, אין ילדיהם נחשבים כעניים, ואין לתת להם מכספי מעשר כספים.

למשל, אם הם קונים בגדים זולים וחוסכים בכל הוצאותיהם, אפשר להחשיב את הילדים כעניים, וממילא אפשר להחשיב את מה שמסייעים להם ככסף של מעשר. אבל אם הם חיים ברווחה יחסית, כגון שהם קונים בגדים יקרים, או שהם מוציאים כסף עבור

בילויים במסעדות, אין הם נחשבים כעניים, ואין להחשיב את מה שמוציאים עליהם כמעשר כספים.

וכן לגבי ילדים שהתחתנו, אם הם מחזיקים רכב, ברור שאין הם נחשבים כעניים, ואין להחשיב את מה שנותנים להם כמעשר כספים. וכן אם הם קנו רהיטים יקרים, אין הם נחשבים כעניים. שאם היו עניים היו קונים רהיטים מיד שנייה או פשוטים. וכן אם ההורים קנו להם דירה, או שהם שוכרים דירה יקרה יחסית, כגון בעיר ולא ביישוב, אי אפשר להחשיבם כעניים.

כללו של דבר ההורים יכולים להחשיב את הסיוע לילדים שעברו גיל שמונה עשרה רק בתנאי שהם חיים בחסכנות. ואז התשלום עבור האוכל, הבגדים והנסיעות שלהם יכולים להיחשב כמעשר כספים. וכן התשלום עבור לימודי המקצוע שלהם באוניברסיטה יכול להיחשב כמעשר כספים, מפני שעל ידי כך יוכלו אח"כ לפרנס את עצמם בכבוד, וכבר למדנו (בהלכה א) שהצדקה הגדולה ביותר היא לסייע לאדם העני לעמוד על רגליו בכוחות עצמו. וכן מה שמשלמים לישיבה גבוהה, שעיקר התשלום הוא עבור הפנימייה, יכול להיחשב כמעשר כספים. אבל אם הילדים אינם חיים בחסכנות אלא כפי שמקובל בחברה, הרי שמעמדם כמו האנשים הרגילים פחות או יותר, וממילא הם אינם נחשבים עניים, ואין להחשיב את מה שנותנים להם כמעשר כספים.

טו - צדקה להורים

שאלה: כאשר אדם נמצא במצב שגם הוריו נזקקים לעזרה וגם ילדיו הגדולים זקוקים לעזרה, ואין ביכולתו לעזור לכולם, למי יעזור? תשובה: ההורים קודמים לבנים (רמ"א יו"ד רנא, ג).

שאלה: האם אפשר לתת את כספי המעשר להורים נזקקים? תשובה: אם יש לבן אפשרות לפרנס את הוריו הנזקקים הוא חייב לפרנסם. ואמרו חכמים שאם ייתן את כספי הצדקה שלו להורים, תבוא לו מארה (קללה), שאין ראוי לתת להם צדקה אלא ראוי לחלוק עמם בכספו האישי. אבל אם מצבו הוא, שבלא כספי מעשר כספים לא יוכל לעזור להוריו, הרי ההורים קודמים לבנים ולכל שאר העניים, ולכן ייתן להם את כספי המעשר (שו"ע ורמ"א יו"ד רמ, ה).

ז - הכנסת אורחים

א - מקומה של המצווה בתורה

אחת מהמצוות החשובות והבולטות שבתוך מערכת המצוות שבין אדם לחבירו, היא מצוות הכנסת אורחים. וכל כך גדולה חשיבותה, עד שייחדה לה התורה פסוקים רבים כדי ללמדנו באופן מפורט כיצד קיים אברהם אבינו עליו השלום מצוות הכנסת אורחים (בראשית יח א-ח).

ואם כן ראוי שגם אנו נעקוב מעט אחר דרכו של אברהם אבינו בקיום מצווה זו. ראשית העיתוי, שלושה ימים לאחר שמל את בשר ערלתו, בעודו חולה מחמת המילה, כבר יצא אל פתח אוהלו - לחפש אורחים. וכשראה לשמחתו שלושה אנשים, שכח את מחלתו, ומיד רץ לקראתם והפציר בהם לבוא ולהתארח בביתו.

ומהעיתוי נעבור אל האורחים עצמם, מי היו אורחים אלו? אנו יודעים היום, וכן אברהם אבינו ידע לאחר מכן, שהיו אלה מלאכים, אולם כאשר רץ לקראתם, חשב שהם אנשים פשוטים. יתר על כן, מספרים לנו חכמינו ז"ל (ב"מ פו, ב), שהם נדמו לו כערבים הנוהגים להשתחוות לעפר שברגליהם, מין סוג מגונה במיוחד של עבודה זרה, וכדי להסירם מטעותם, ביקש מהם שירחצו את רגליהם. אך מכל מקום עובדה זו, ההופכת את האורחים הללו לאנשים מן הרמה הנמוכה ביותר, לא הפריעה לאברהם אבינו, שאף על פי כן רץ לקראתם, והכניסם לביתו בשמחה, ושחט לכבודם פרים, והגיש להם חמאה וחלב.[1][1]. לכאורה קשה, הרי אסור לגמול חסד לעובדי עבודה זרה, שנאמר (דברים ז, ב): "לֹא תְחָנֵּם", ופרשו חז"ל (ע"ז כ, א): "לא תתן להם מתנת חינם". והטעם, שליהודי אסור להשלים עם מציאות מקולקלת של עבודה זרה. ואם כן, מדוע כיבד כל כך אברהם אבינו את אלה שחשד כעובדי עבודה זרה?אלא שאכן ככלל אסור לגמול חסד לרשעים עובדי עבודה זרה, אבל אם המטרה לקדש שם שמיים, כפי שנהג אברהם אבינו, שאחר שהאכיל והשקה ורצו להודות לו, אמר: הודו לה' בורא העולם, אזי יש בזה מצווה. כיוצא בזה, יש איסור להחזיר אבדה לגויים (לרמב"ם דווקא לעובדי עבודה זרה, ולרש"י אף לסתם גויים שאינם במעמד של "גרים תושבים"). אבל אם מגמת היהודי להחזיר את האבדה לגוי כדי לקדש שם שמיים, שיאמר אותו הגוי: ברוך אלוהיהם של היהודים, שציווה אותם להיות טובים כל כך, הרי זה משובח (ירושלמי ב"מ ב, ה; שו"ע חו"מ רסו, א). וכן נהג אברהם אבינו שאהב את הגויים באמת, ורצה להטיב להם באופן מושלם - להשביע את רעבונם ולקרבם לאמונה.

לאחר אותה הכנסת אורחים מופלאה התבשר אברהם אבינו על הולדת יצחק בנו.

בדומה לזה מספרים על אביו של הבעל שם טוב, רבי אליעזר, שהיה מהדר מאוד במצוות הכנסת אורחים, והיה מעמיד שליח בשכר בקצה הכפר, כדי שיזמין אל ביתו את עוברי האורח העניים. והיה מאכילם ומשקם ונותן להם צורכי לינה בעין יפה.

בשמיים התעוררה שמחה גדולה ממעשיו הטובים של רבי אליעזר, עד שבא השטן וקטרג ואמר, שכדי לדעת אם מעשיו אכן לשם שמיים, יש צורך לנסותו. והוחלט לנסותו, אלא שבזכות המצווה ריחמו עליו וקבעו, שלא השטן ינסהו אלא אליהו הנביא.

בשבת אחת הצהרים, הגיע אל ביתו של רבי אליעזר, יהודי עובר אורח, תרמילו על כתפו ומקלו בידו. מחלל שבת גמור. וכדי שיהיה ברור שהשבת לא נשכחה ממנו, ברך העני את רבי אליעזר בברכת שבת שלום חגיגית.

רבי אליעזר לא רצה לבייש את העני, ולכן העלים עינו מחילול השבת, והזמינו לסעודה, ונתן לו מכל טוב. גם למחר, כשנפרד ממנו, לא געַר בו, אלא בחביבות רבה נפרד ממנו לשלום. ואף הוסיף, שמעתה, בכל פעם שיעבור במקום, יוכל לבוא ולהתארח בביתו.

באותה שעה נתגלה אליהו הנביא בפני רבי אליעזר, ובישר לו, שבזכות אהבת ישראל ומצוות הכנסת האורחים, עתיד להיוולד לו בן לעת זקנתו, שיאיר את עיני ישראל, הלא הוא רבי ישראל בעל שם טוב.

ב - יהודי נבחן בהכנסת אורחים - רבקה אמנו

מצוות הכנסת אורחים, היא אחת מהמצוות המאפיינות ביותר את עם ישראל. אפשר לומר שאחת הבחינות לאופיו היהודי של כל אחד מאיתנו היא מידת הכנסת האורחים שלו.

שהרי בתורה מסופר, שכאשר הוטלה על אליעזר עבד אברהם השליחות הגורלית, למצוא אשה מתאימה ליצחק אבינו, אשה שתוכל יחד עמו להמשיך את תהליך יצירתו ולידתו של עם ישראל, ותהיה לאחת מארבע האמהות שלנו, לא מצא לו אליעזר עבד אברהם מבחן טוב וקולע יותר להתאמתה של האשה המבוקשת, מאשר ההתבוננות בדרך שבה תקבל אותה אשה את פניו של האורח הבא ממרחקים. האם לאחר שיבקש ממנה להשקותו מים מכדה תציע לתת גם לגמלים. אם תסכים לתת לו לשתות בלי להציע לתת מים לגמליו, סימן שהיא נערה הגונה ומנומסת, אבל עדיין אין בה ממידת החסד המיוחדת לביתו של אברהם אבינו. שכן אברהם אבינו היה מחזר אחר אורחים ומשתדל לכבדם ולשמחם ככל יכולתו. אבל אם מעצמה תציע מים גם לגמליו, סימן שהיא בעלת חסד אמיתית, ובכל הזדמנות שתגיע לידה תחפש דרכים להיטיב לזולת. מספרים חז"ל שגם לאליעזר עבד אברהם היתה בת, וחפצו היה כי יצחק ישא אותה

לאשה, אלא שאברהם אבינו דרש כי יביא לבנו יצחק אשה ממשפחתו שבחרן. אולם בסתר ליבו קיווה אליעזר, שהיה אדם גדול בחכמה ומעשים, שאם לא יצליח למצוא אשה מתאימה בחרן, ייעתר אברהם ויסכים כי יצחק ישא את בתו לאשה. אולי לכן ביקש להעמיד את הנערות בניסיון קשה, שכמעט שום נערה לא תעמוד בו. וכי איזה נערה תציע מיוזמתה להשקות עשרה גמלים, שכל אחד מהם שותה עשרות ליטרים. גם אילו היה אליעזר מבקש במפורש מנערה רגילה להשקות את גמליו, היתה מביטה בו בתימהון, כאילו לומר לו: "תשמע אדוני: זו העבודה שלך, מדוע שלא תשקה בעצמך את הגמלים". וכאן הוא אפילו לא התכוון לבקש מהנערה להשקות את הגמלים, אלא ציפה שהיא מיוזמתה תציע להשקות את הגמלים.

מיד לאחר שהחליט אליעזר עבד אברהם על הבחינה שיערוך לנערות, נזדמנה לפניו נערה טובת מראה, "וַיָּרָץ הָעֶבֶד לִקְרָאתָהּ וַיֹּאמֶר הַגְמִיאִינִי נָא מְעַט מַיִם מִכַּדֵּךְ. וַתֹּאמֶר: שְׁתֵה אֲדֹנִי, וַתְּמַהֵר וַתֹּרֶד כַּדָּהּ עַל יָדָהּ וַתַּשְׁקֵהוּ. וַתְּכַל לְהַשְׁקֹתוֹ וַתֹּאמֶר גַּם לִגְמַלֶּיךָ אֶשְׁאָב עַד אִם כִּלּוּ לִשְׁתֹּת. וַתְּמַהֵר וַתְּעַר כַּדָּהּ אֶל הַשֹּׁקֶת וַתָּרָץ עוֹד אֶל הַבְּאֵר לִשְׁאֹב וַתִּשְׁאַב לְכָל גְּמַלָּיו". טוב ליבה של רבקה אמנו היה הרבה מעבר למה שציפה אליעזר עבד אברהם, היא לא רק התנדבה להשקות את גמליו, אלא עשתה זאת באהבה ושמחה, על כן התורה מספרת איך מיהרה ורצה לשאוב שוב ושוב לכל גמליו. זו היתה דוגמא ומופת להכנסת אורחים. אפילו אליעזר עבד אברהם, שהכיר את חסדיו המרובים של אברהם אבינו, נדהם מטוב ליבה הנהדר. "וְהָאִישׁ מִשְׁתָּאֵה לָהּ מַחֲרִישׁ לָדַעַת הַהִצְלִיחַ ה' דַּרְכּוֹ אִם לֹא". עתה הוא ידע, כי אם רק תסכים רבקה לבוא לארץ ישראל ולהינשא ליצחק, היא האשה המתאימה ביותר להיות שותפה להקמת העם המקודש שנועד לגלות את דבר ה' לעולם. וכל כך חשוב שנקלוט את העניין הזה, עד שהתורה האריכה בסיפור מעשה החסד והכנסת האורחים של רבקה, ואף חזרה וסיפרה אותו בשנית (בראשית כד).

ג - התמחוי

מאז ומתמיד הצטיין עם ישראל במידת החסד, והיה מקפיד בקיום מצוות הצדקה והכנסת אורחים. והואיל והיו הרבה אורחים עניים, ואדם אחד באופן פרטי אינו מסוגל להכניס את כולם לביתו ולספק להם את צורכיהם, קבעה המשנה (פאה ח, ז), שכל אנשי העיר או הכפר יתארגנו באופן משותף, ויתמודדו עם כל צורכי העניים.

ושתי צורות חלוקה היו, קופה ותמחוי, מהקופה היו מחלקים לתושבי העיר העניים, והיו נותנים לכל עני, מזון או כסף שיספיק לו למשך שבוע.

אבל היו עניים שלא היה להם מקום מגורים קבוע, אלא היו נודדים מעיירה לעיירה, כדי לחפש את מזלם, אולי ימצאו איזה דבר להתפרנס ממנו באחד המקומות. ובינתיים היו מתגלגלים ללא כסף וללא מזון. כדי לעזור לעניים האורחים, היו גבאי הצדקה אוספים בכל יום מבני העיר, מיני תבשילים ומאכלים. והעניים שהזדמנו לאותה עיר, היו פונים אל התמחוי, ומקבלים משם מזון שיספיק להם ליום אחד. כמובן שאם בני העיר מסוגלים לתת לעניים יותר, תבוא עליהם ברכה. אלא שההלכה היא, שלכל הפחות צריכים בני העיר להתארגן באופן כזה שיוכלו לתת לכל עני מזון של שתי סעודות ליום. ואם העני החליט ללון בעיר, אזי צריך לדאוג לו לפרנסת לינה, כלומר, למיטה, כר ושמיכה. ואם נשאר לשבת, נותנים לו מזון לשלוש סעודות. וכך בכל משך התקופה שהעני היה מחליט להישאר בעיר, היה זכאי לקבל מזון ומקום לישון.

וודאי שאין למנוע מכל יחיד ויחיד, לארח את העניים בביתו, אלא שחכמים תקנו לארגן תמחוי, כדי לדאוג לקיומם של אותם העניים שלא יימצא להם מארח. ובמקומות קטנים, שלא היו מגיעים אליהם עניים רבים, ולא היה כדאי להחזיק תמחוי, היו בני המקום מחלקים ביניהם בתורנות את האחריות לאירוח האורחים העניים.

ואם ישנו אדם שמסוגל לתת מזון וכסף לתמחוי ולקופה, ואינו מוכן לתת, יכולים בני העיר לכוף אותו לכך. כלומר כל מה שהמשנה דיברה על התמחוי והקופה, אינו רק מנהג מצווה, אלא דין מחייב, שהציבור יכול לכוף את היחיד לקיימו (ש"ך יו"ד רנו, א. אהבת חסד חלק ג', פרק א').

ד - מעלת הכנסת אורחים עניים

נאמר בתלמוד (שבת קכז, ב), שגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני שכינה, וכן "אמר רבי יוחנן: גדולה הכנסת אורחים כהשכמת בית המדרש, ורב דימי מנהרדעא אמר: יותר מהשכמת בית המדרש". ובמסכת חגיגה (כז, ב) אמרו, שהשולחן שאדם מארח סביבו אורחים שקול כמזבח שבבית המקדש, והאוכל שמאכילים בו את האורחים, שקול כנגד הקורבנות שהיו מעלים על המזבח.

אך צריך לדעת, שכל המעלות המופלגות שאמרו חז"ל בדבר הכנסת אורחים, נאמרו כלפי הכנסת אורחים עניים שאין להם מה לאכול. וכן אדם עשיר שנקלע למקום שאין לו היכן לאכול ולישון, המארח אותו מקיים מצוות הכנסת אורחים.

אבל אירוח של שכנים שאינם עניים, אינו עולה למדרגת הכנסת אורחים, שאותה כל כך שיבחו חכמים, מאחר שיש להם בקרבת מקום בית שבו הם יכולים לאכול. ועוד משתמע מזה, שאף אם האורחים גרים במקום רחוק, אם יש להם מספיק כסף כדי

לשהות במלון, שוב אין אירוחם במעלה הגדולה של הכנסת אורחים שכל כך שיבחוה חז"ל. ואף שגם לאירוח כזה ישנו ערך וחשיבות, מכל מקום לא עליו אמרו חכמים (שבת קכז, ב): "גדולה הכנסת אורחים יותר מהקבלת פני שכינה". שהרי יש להם אפשרות להסתדר ללא האירוח (שו"ע ורמ"א או"ח שלג, א. ועיין פ"ת יו"ד סט, יג. בית יחזקאל מהד"ב שמ"ו).

ואף שאין אירוח השכנים והחברים נחשב להכנסת אורחים במובן המלא, מכל מקום ודאי שאין לזלזל ולהמעיט בחשיבותו. שהרי אם מקבלים את החברים בסבר פנים יפות ובידידות, מרבים על ידי זה את האהבה שביניהם, וכל זה שייך למצוות "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ".

ה - סבר פנים

ישנן מצוות שגם אם יעשה אותם האדם בעצבות, אע"פ שלא יקיימן כמצווה מן המובחר, מכל מקום המצווה קוימה. אבל במצוות שבין אדם לחבירו, אם המצווה תיעשה ללא יחס חם של אהבה לזולת, תאבד המצווה כמעט את כל ערכה.

ולכן הרוצה לקיים מצוות הכנסת אורחים, צריך לאהוב את אורחיו ולרצות בטובתם ובכבודם, ויקבל פניהם בשמחה, וישתדל למלא את צורכיהם. ואם יתעצבו, ינחמם בדברים. שהרי אורח שאין לו מה לאכול וחייב להזדקק למתנות סובל מאוד. סיפר לי פעם אדם אחד, שלאחר המלחמה העולמית השנייה הגיע לביתם פליט, והם ארחוהו במשך כמה ימים בביתם, בשבת כיבדוהו בברכת המזון, וכשהגיע לברכת "רחם נא", ואמר את התפילה "אל תצריכנו ה' אלוקינו לא לידי מתנת בשר ודם, ולא לידי הלוואתם, כי אם לידך המלאה הפתוחה הקדושה והרחבה, שלא נבוש ולא נכלם לעולם ועד", לא יכול היה לעצור בדמעותיו ופרץ בבכי.

זו דוגמה לייסוריו ולסבלו של אורח, ולכן אמרו חכמים שלא מספיק לתת לאורח ארוחה טובה, אלא צריך לשמחו ולפייסו, ולומר לו דברים המתיישבים על הלב כדי לעודד את רוחו.

ומיד כשיגיע האורח, יניחו לפניו אוכל ושתייה, כי אולי הוא רעב וצמא, ומתבייש לבקש. ויעשו הכל בזריזות, שעל ידי זה יבין האורח שהוא אהוב ורצוי (אהבת חסד ח"ג פ"ג).

ו - הכנסת אורחים בזמן הזה

שאלה: האם אפשר כיום לקיים מצוות הכנסת אורחים.

שהרי ברוך ה' כמעט שלא נותרו אנשים רעבים, כי כמעט כל אדם בארצנו יכול להשיג לעצמו מזון לצורך קיומו. ואמנם לכל אירוח של משפחה או חברים יש ערך של אהבה וידידות, אך השאלה האם ניתן לקיים בזמן הזה את מצוות הכנסת האורחים המקורית שכה שיבחוה חז"ל, עד שאמרו עליה שהיא גדולה מקבלת פני שכינה (שבת קכז, ב).

תשובה: אמת, נכון שהיום כמעט שאין אנשים רעבים ללחם, וכמעט שאין אנשים שאין להם היכן לישון. אך בכל זאת, ישנם כיום אנשים רבים שזקוקים לסעד ועידוד. המצווה נשארה, אך הדגש השתנה. עובדה היא שבדורנו אין פחות אנשים מדוכאים, אין פחות התאבדויות. ואם כן עלינו להסיק שאף על פי שרמת החיים מבחינה חומרית עלתה, איכות החיים מבחינה נפשית ורוחנית לא עלתה, ובמידה מסוימת דווקא השפע הגשמי הבליט יותר את ייסורי הנפש, ורבים יותר חשים כיום בדידות וניכור, ואין כמו מצוות הכנסת אורחים בכדי להפיג את ייסורי נפשם.

כללו של דבר, בזמנינו העוני הקשה ביותר הוא העוני הנפשי, הרוחני. ומצוות הכנסת אורחים הולכת ולובשת פנים יותר רוחניות, של סעד ותמיכה רוחנית. ישנם אנשים שאיבדו את הכיוון בחיים, התייאשו מעצמם ומעתידם. אירוח טוב, אוהד, חם, יכול לחזור ולנטוע בקרבם את האמונה, שיש ערך לחייהם, שאנשים מעריכים אותם, שמחים לשהות במחיצתם ומעונינים לעזור להם. ומתוך כך ישאבו כוחות חדשים להמשך החיים. ואשרי אדם שיודע לראות, מי מחבריו זקוק לעידוד.

כמו כן, באים לארץ ללימודים בחורים רבים מחוץ לארץ, והרגשת חסרון הבית מעיקה עליהם, והמארח אותם בביתו, מקיים את המצווה בכל הידורה. הדבר נכון במיוחד לגבי אלה שהחליטו לעלות לארץ למרות התנגדות הוריהם, שהם זקוקים יותר לאהבה ולחמימות המשפחתית שהאירוח יכול להעניק להם.

ז - מצווה לאומית

יש להוסיף שדווקא עתה, עם הקמת מדינת ישראל וקיבוץ הגלויות, הפכה מצוות הכנסת אורחים למצווה לאומית. אין לתאר את הרגשת החרדה של העולים החדשים שבאים לארץ ואינם יודעים מה צופן להם העתיד. כל הקשרים שהיו להם עם המציאות התרופפו. לפתע הם גרים במקום שהם לא מכירים, שפה לא מובנת, יחסי עבודה חדשים, והכל מפחיד במידה מסוימת. הם זקוקים למשענת מהתושבים הוותיקים. בשנים הראשונות, שהן הקשות יותר, מצווה על התושבים הוותיקים, לארח את החדשים, ולסייע להם בחומר וברוח.

כמו כן ישנם עדיין יהודים רבים בגולה, וחלקם מתעניין בעלייה לארץ. אך עוד לפני עלייתם הם באים לביקור, לבדוק, לראות, לחוש. לפי הדרך שבה נקבל את פניהם תיפול החלטתם, אם נארחם יפה - יבואו, ואם לא, חס ושלום עלולים הם להישאר בגלות ולאבד את זהותם ולהתבולל. לכן היהודים הגרים בארץ ישראל צריכים לאסוף את כל כוחותיהם, את כל האהבה שיש בהם לעם ישראל, כדי לקיים ביהודים העולים לביקור בארץ את מצוות הכנסת אורחים במדרגה המהודרת ביותר.

ח - מיטה

אדם שרוצה לקיים את מצוות הכנסת אורחים בהידור, ראוי לו לתכנן את ביתו באופן שיהיה אפשר לארח בו אורחים בנוחות מירבית. ויחד עם המחשבות על חשיבות המחסן וחדר העבודה וכדומה, ראוי ומתאים לחשוב גם על חדר שיוכלו לקיים בו את מצוות הכנסת האורחים.

וכן זוג שעומד להתחתן, וקונה רהיטים לביתו החדש, כדאי שייקח בחשבון שמן הסתם יבואו אליו אורחים, מבני המשפחה או חברים, וכדי לארחם באופן המתאים, יש לקנות מיטות נוחות לאורחים, וכן שמיכות וכרים טובים.

לפעמים קורה שאדם מזמין את חבריו או בני משפחתו להתארח בביתו, והאורח מגיע וחושב שמן הסתם יכינו למענו מיטה נוחה. ולבסוף כשמגיע הלילה והוא עייף, מתברר לו שהוא צריך לישון על איזו מיטה מתקפלת, כשכל תנועה שלו מעוררת קולות חריקה. ועל כר בכלל לא חשבו, כי הרי יש כאלו שלא אוהבים כר... והשמיכה אינה מצופה בסדין, כי לא כדאי לצפות שמיכה בשביל לילה אחד או שניים... ולפעמים בחורף ברגע האחרון מתברר שאין בבית שמיכה חמה, פשוט חשבו בטעות שתספיק לו שמיכה קיצית. וכשהאורח רומז שהוא מעוניין שיהיה לו חם בלילה, מתחילים המארחים לאסוף כל מיני סדינים וכיסויי מיטה, והאורח צריך לזחול אל תוך המערכת המסובכת הזאת, שכמובן באמצע הלילה מתפרקת. ושנת האורח נודדת, והוא חושב לעצמו: למה באתי לכאן?

כללו של דבר: אדם שמזמין אורח צריך לדעת את מה שכתב ה"חפץ חיים" בספרו "אהבת חסד" (ח"ג פ"ב), שפעמים רבות חשוב יותר לאורח לישון במיטה ובכלי מיטה נוחים מאשר לאכול ארוחה טובה. ואם אין ברשותו מיטה נוחה או כר ושמיכה מתאימים, יש לומר זאת לאורח, כדי שיוכל להחליט אם בכל זאת הוא מעוניין לבוא.

וכאמור, לכתחילה כשאפשר, יש להדר ולקנות לצורך האורחים מיטה ומצעים נוחים וחמים.

ט - לא להכביד

ראוי שהאורח ישתדל לא להכביד על בעל הבית, שהרי כל אורח, ואפילו האהוב ביותר, אם הוא נשאר בבית מארחיו ימים מרובים מידי, הרי הוא נמאס על בני הבית, והם מייחלים לצאתו. אמרו חכמים במסכת דרך ארץ (ד"א זוטא ח'), שאורח המטריח את בעל הבית מגונה. וישנו פתגם האומר: "ביום הראשון האורח כאור זורח, ביום השני לבני הבית לטורח, ביום השלישי סורח, וביום הרביעי, אם הוא פיקח, כצבי הוא בורח". ובספר משלי (כה, יז) נאמר: "הַקַּר רַגְלְךָ מִבֵּית רֵעֶךָ פֶּן יִשְׂבָּעֲךָ וּשְׂנֵאֶךָ". כלומר בקר אצל רעך לעיתים נדירות, כדי שכל ביקור יהיה יקר, כי אם תרבה לבקרו, יש חשש שתמאס עליו וישנאך.

ובספר חסידים (שט"ו) כתוב, שאורח, ובמיוחד אורח הבא לנופש, צריך להשתדל שלא להיות למשא על מארחו, ואם הוא אינו נזהר בזה, עתיד ליתן על כך את הדין. וכן כתב החיד"א בספר "ברית עולם", שאדם המפציר בחבירו לארחו, וחבירו מארחו מפני הבושה שלא נעים לו לסרב, האורח עובר בזה על גזל ומחלל את השם.

בקיצור, האורח צריך להשתדל שלא להטריח את מארחיו. במיוחד באירוח שאינו הכרחי, כגון בטיול או נופש, צריך האורח להשתדל שלא ליפול לעול על מארחיו, ולשהות אצלם זמן מרובה ללא רצונם. ואם יש באפשרותו להשתכן בבית מלון והוא יודע שהוא מכביד על מארחיו, ודאי שראוי להעדיף את המלון.

ולדברים האלה אין שיעור, כי יש אנשים שמצד אופיים קל להם יותר לארח, ויש אנשים שכל שינוי בסדרי החיים שלהם קשה להם, ולכן האירוח מכביד עליהם יותר. וכמובן שכאשר מדובר על חברים יותר טובים, אזי ניתן להתארח יותר זמן יחסית. וכן כאשר מדובר במצב של חוסר ברירה, אזי ישנה נכונות אמיתית לארח יותר זמן. מה שחשוב הוא לדעת את הכללים העקרוניים, ועל פיהם להחליט בכל מקרה בשכל ישר.

י - הזמנת אמת

לפעמים נגרמת אי נעימות, מחוסר יושר בנושא האירוח, קורה שאדם מזמין את חבירו להתארח אצלו, ובאמת בליבו הוא אינו מעוניין בזה כלל, וכל הזמנתו אינה אלא נימוס חיצוני שיקרי. ואמנם בני אותו ה"חוג" והמנטליות מכירים בהזמנה זו שאינה אלא סתם התייפיפות ונימוס חיצוני. אבל, יש אנשים תמימים שאינם מבינים זאת, וחושבים שבאמת המזמין מעוניין באירוחם כפי שאמר. ורק לאחר שהם מגיעים אל ביתו, ותוך כדי הארוחה נאמר להם שבדיוק עכשיו זה זמן לא טוב ולא מתאים כל כך לביקורים,

וכן מחר וכן מחרתיים, ובכלל בזמן הקרוב כנראה שהם לא יוכלו להזמינם מכל מיני סיבות, רק אז הם מבינים שבעצם הם אורחים לא רצויים...

כמובן שכל אי-הנעימות הזו באשמת המארח המזמין ולא באשמת האורח התמים, וכן כתב הרמב"ם בהלכות דעות (רמב"ם דעות פ"ב ה"ו): "אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהיה אחד בפה ואחד בלב, אלא תוכו כברו והעניין שבלב הוא הדבר שבפה. ואסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעת הנכרי. ולא יפציר בחבירו שיאכל אצלו והוא יודע שאינו אוכל". כלומר אין להזמין חבר מטעמי נימוס, כאשר באמת אין רצון לארחו, וכל ההזמנה בנויה על התקווה שהחבר יסרב ולא יבוא. ואם אדם מרגיש שהנימוס מחייב אותו להזמין את חבירו לארוחה, אבל באמת הוא אינו מעוניין בזה - או שלא יזמין אותו, ויותר טוב, שירצה להזמין אותו, וכך יזמין בלב שלם (ועיין לעיל ג, ד-ה).

יא - ליווי האורח

מצוות הכנסת אורחים מסתיימת בליוויו של האורח, וחכמינו זכרונם לברכה הפליגו מאוד במצוות הליווי עד שאמרו ששכר הליווי אין לו שיעור. ועוד אמרו, שכל המלווה את חבירו אפילו ארבע אמות בעיר, שוב אינו ניזוק (סוטה מו, ב).

מדברי חכמים אלו אפשר ללמוד שישנם במצוות ליווי האורח שני צדדים, האחד על פי הפשט והשני על פי הנסתר.

הצד הפשוט הוא, שבעצם הליווי מראה המארח לאורחו, שהוא אוהב אותו, וקשה עליו פרידתו. ובמיוחד כשהאורח נפרד ובליבו מקנן החשש, שמא היה לטורח על בעל הבית, ושמא באמת לא רצו בו. וכאשר הוא רואה את בעל הבית יוצא עימו ומלווה אותו, הוא יוצא בהרגשה טובה, שאכן באמת שמחו לקראתו ואהבו אותו.

הצד השני הנסתר שבליווי, שיש בו כמין סגולה לשמירה בדרך. וכן כתב הסמ"ק (מ"ו): "בא וראה כמה גדולה כוחה של מצוות ליווי האורח, שאחד המלווה ואחד המתלווה אינם ניזוקים כל היום". ואף שקשה להסביר ולהוכיח עניינים נסתרים, מכל מקום ננסה לבאר מעט את הסגולה שבליווי. בכל דרך ישנה סכנה, טבעו של האדם שהוא חי בתוך מסגרת קהילתית, בתוך מסגרת זו הוא מוגן מבחינה רוחנית ומעשית. במקומות היישוב יש פחות מכשולים, השבילים נוחים יותר, אם אחד נופל, מיד יהיה מי שיעזור לו לקום. והמציאות הממשית הזו מתאימה גם למציאות הרוחנית, שבמקום היישוב המזיקים אינם שולטים. וכאשר אדם פורש מתוך המקום המיושב, והולך לבדו במקומות שמחוץ ליישוב, הוא נעשה בודד, ונחשף לכל מיני סכנות. כשם שהדרך עצמה פחות בטוחה,

כך מצבו הנפשי והרוחני בהיותו לבדו רעוע יותר. ולכן כשהמארח מלווה את האורח, ואת תחילת הדרך עושה יחד עימו, הרי בעצם הליווי הוא מצטרף אליו וכאילו אומר: האורח היוצא עתה לדרכו אינו לבד, אני איתו. ובזה הוא מגן על אורחו היוצא לדרך.

ולכל הפחות צריך ללוות את האורח ארבע אמות מחוץ לרשותו, שהם בערך ארבעה צעדים. וכשהדרך לא ברורה ואפשר לטעות בה, צריך ללוות יותר, כדי להעמידו על הכיוון הנכון. ובדרך שהיא ממש מסוכנת, צריך ללוות הרבה יותר, שלא יהיה חשש שמא האורח יטעה בדרכו ויסתכן (עיין אהבת חסד ח"ג פ"ב בהערה).

יב - להזמין לשמחות עניים, גרים, יתומים ואלמנות

כשיעשה אדם שמחה, יזכור להזמין לשמחתו אנשים גלמודים ועניים שגורלם לא שפר עליהם, כדי שישמחו איתו בשמחתו.

וכן מצינו שצוותה התורה לגבי השמחה בחג, שנאמר (דברים טז, יד): "וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ". וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח תקכט, ב): "חייב אדם להיות שמח וטוב לב במועד, הוא ואשתו ובניו וכל הנלווים אליו... וחייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר עניים". וכן כתב הרמב"ם (הל' יו"ט ו, יח): "אבל מי שנועל דלתי חצרו ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצווה אלא שמחת כריסו... ושמחה כזו קלון היא להם, שנאמר (מלאכי ב, ג): וְזֵרִיתִי פֶרֶשׁ עַל פְּנֵיכֶם פֶּרֶשׁ חַגֵּיכֶם".

כיום נתמעטו יחסית האנשים שאינם מסוגלים לקנות לעצמם מזון לחג, מכל מקום הצימאון לתשומת לב, לחבירות, לחום אנושי, לא פחת. וכך בדיוק מצווה התורה, לשמוח עם העבד והשפחה, הגר, היתום והאלמנה, שגם כאשר לא חסר להם אוכל, הם דחוקים לשולי החברה והדבר מכאיב לליבם. היום אין עבדים ושפחות אבל יש גרים, עולים גלמודים, יתומים ואלמנות, וכשהם רואים את כל האנשים הרגילים והחשובים שמחים להם עם בני משפחותיהם, הם חשים יותר את צער שיפלותם וכאב בדידותם. והתורה מצווה אותנו שהשמחה תהיה עימם דווקא.

לפיכך, צריך כל אדם לחשוב בחג, כיצד לשמח נפשות נכאבות. להשתדל לאכול את סעודותיו עם היתומים והאלמנות, עם נפגעי הטרור והמתייסרים במחלות, עם הגרים והעולים ועם המובטלים. כי רק אם ישמח עימם תהיה שמחתו אמיתית ורצויה לפני ה'. ולא רק בחג, אלא אף בכל שמחה, שכן למדנו בתורה, שבכל עת שאדם שמח, עליו לשתף בשמחתו את החלשים בחברה. כאשר אדם זכה לברכה בפרנסתו, והוא רוצה לבוא לבית המקדש באופן מיוחד, ולהקריב נדרים ונדבות, נאמר (דברים יב, יב):

"וּשְׂמַחְתָּם לִפְנֵי ה' אֱלוֹהֵיכֶם אַתֶּם וּבְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְעַבְדֵיכֶם וְאַמְהֹתֵיכֶם וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֵיכֶם כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה אִתְּכֶם". ומתוך היבול נצטוונו להפריש מעשר ללוי (בשנים א' ב' ד' ה') ומעשר עני (בשנים ג' ו'), כדי שאף הם יהיו שותפים בשמחתנו, שנאמר (דברים יד, כט): "וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה' אֱלוֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה". וגם כאשר אדם מעלה את פירות הביכורים שלו לפני ה', נאמר (דברים כו, יא): "וְשָׂמַחְתָּ בְכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לְךָ ה' אֱלוֹהֶיךָ וּלְבֵיתֶךָ אַתָּה וְהַלֵּוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ".

כיום איננו זוכים להביא נדרים וביכורים, אבל עדיין נשארו לנו שמחות של מצווה: ברית מילה, בר מצווה ונישואין. וצריך כל אדם בעת שמחתו, בשעה שהוא עורך את רשימת מוזמניו לחשוב תחילה על העניים, האלמנות ומרי הנפש שמבין מכריו, ולא לשכוח להזמינם. אם ישכח חברים רגילים לא יקרה אסון, אפשר להסביר להם ששכח. אבל אם ישכח את העניים והאלמנות, מה הם יחשבו בליבם. "כשבעלי היה בחיים" תחשוב האלמנה בליבה, כשדמעות בעיניה "הם היו צריכים אותו ואף פעם לא שכחו להזמין אותנו. אבל עכשיו... כבר לא נאה להם להזמין אלמנה. נוכחותי ודאי תעכיר את שמחתם, תזכיר להם צרות שהם רוצים לשכוח". והעני או הפנסיונר יחשוב: "כשהרווחתי יפה ויכולתי לתת להם מתנה יפה, הם דאגו לשלוח לי הזמנה ולהזכיר לי לבוא. היום כשאין לי יכולת לקנות להם מתנה, אני לא נחשב..." בהתחלה עוד יקוו, אולי ההזמנה מתעכבת בדואר. אולם כשיעברו הימים, מועד השמחה יעבור וההזמנה לא תגיע, לא בדואר ולא בטלפון, יבינו שהם כבר לא נחשבים, וכאבם ויגונם יגבר. אותם אסור לשכוח.

רק אחר שישתף בשמחתו את האלמנות והיתומים, הסובלים והמצטערים, יזכה לשמחה אמיתית, הנובעת מלב רגיש ששמח בטוב שבחיים. שאם לא כן שמחתו מגונה, ואינה אלא התהוללות של אדם אטום, מנוכר ואדיש. ולא רק שאין בה מצווה, אלא שהיא עצמה מגדילה את צערם וקנאתם של החלשים.

לפיכך, כל אדם שעורך שמחה, מחויב לדאוג ולחשוב תחילה על העניים, האלמנות ומרי הנפש שמבין מכריו, ולא לשכוח להזמינם. שרק אחר שישתפם בשמחתו, יזכה לשמחה אמיתית, הנובעת מלב רגיש ששמח בטוב שבחיים.[2][2]. אמרו חכמים (חגיגה כז, א): "בזמן שבית המקדש קיים, מזבח מכפר על אדם, עכשיו שולחנו (שהוא מארח עליו אורחים עניים) מכפר עליו". וכן מצינו שבאמצע פרשת קרבנות החגים שבויקרא (פרק כג) נזכרו מצוות פאה ולקט לטובת העניים. ובארז חז"ל (תו"כ יג, יב) שרצתה התורה

ללמדנו "שכל הנותן לקט שכחה ופאה לעני כראוי, מעלים עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב קרבנותיו בתוכו"

ח - הלכות רוצח ומתאבד

א - עונשו של רוצח במזיד

לפי דין התורה, אם הוכחה אשמתו של הרוצח בעדים כשרים, חובה על בית הדין לדונו למיתה. חשוב לציין שרק לעתים נדירות היו מבצעים גזר דין מוות באדם שחטא, ועל כן אמרו חז"ל שכל סנהדרין שהרגה אדם אחד בשבע שנים היתה נקראת 'סנהדרין-חובלנית', מפני שלא נהגה במתינות בדין. ולדעת רבי אלעזר בן עזריה אפילו אם הרגה אחד בשבעים שנה כבר היתה נקראת 'סנהדרין-חובלנית' (מכות א, י). מכל מקום, על אותם המקרים הנדירים שבהם כן היו גוזרים גזר דין מוות, נאמרו הלכות מדויקות, כיצד הורגים כל פושע ופושע.

ארבע צורות מיתה ישנן: סקילה, שריפה, הרג וחנק.[1][1]. זהו גם סדר חומרתן: על החטאים החמורים ביותר כלפי שמיים נענשים בסקילה, למשל עובד עבודה זרה נענש בסקילה. ועל הפחות חמורים בשריפה, ועל הפחות בהרג, והמיתה שנחשבה קלה ביותר היא המיתה בחנק. ואף שהרוצח נענש רק במיתה השלישית בחומרתה, זהו מפני שמצד המרד בה' ישנם עבירות חמורות יותר, כגון עבודה זרה. אולם מצד השחתת העולם עוונו של הרוצח חמור מכל, כמו שכתב הרמב"ם בהלכות רוצח פרק ד' הלכה ט', וכפי שיבואר בהלכה הבאה. הרוצח במזיד נידון במיתת הרג, שהיתה מתבצעת על ידי כריתת ראשו של הרוצח בחרב (סנהדרין ז, ג).

ישנו דין מיוחד לגבי המתת הרוצח: כל שאר גזרי דין מוות, היו מתבצעים על ידי העדים או שוטרי בית הדין, ואילו ביצוע גזר הדין ברוצח היה נעשה על ידי גואל הדם, שנאמר (במדבר לה, כא): "גֹּאֵל הַדָּם הוּא יָמִית אֶת הָרֹצֵחַ". וכל מי שראוי לרשת את הנרצח, נחשב לגואל הדם. אבל אין זה מעכב, ואם אין לנרצח קרובים, או שהם לא מעונינים להמית את הרוצח במו ידיהם, בית הדין היה ממנה שליח מטעמו, שיוציא את גזר הדין לפועל.

כל כך חשוב לגדור את הפרצה הנוראה של עוון הרצח, עד שהזהירה התורה באופן מיוחד את בית הדין, שבשום אופן לא יסכים לקבל כופר נפש מן הרוצח שנידון למוות. ואפילו אם הרוצח יבקש לפדות את נפשו בעבור הון עתק, ויבטיח לתרום אותו לטובת עניים ונזקקים, וגם אם משפחת הנרצח תתחנן עבורו שלא להמיתו - מצווים בית הדין

להמיתו. כל זאת משום שאין שיעור לערכם של חיי אדם, וכל הממון שבעולם אינו כדאי עבור נפש אחת. לכן הקפידה התורה על עוון שפיכות דמים יותר מכל עוון אחר (רמב"ם הלכות רוצח א, ד).

וכן למדנו על החומרה הגדולה של רציחה ואובדן חיי אדם, מדין עגלה ערופה, שזקני העיר צריכים לכפר על עצמם, על שארע רצח במקומם בלא שהענישו את הרוצח (עיין בפניני הלכה "העם והארץ" ז, ב).

ב - ההחמרה בענישת רוצח במזיד

למדנו שמצווה להיות מתונים מאוד בדיני נפשות, ובפועל כמעט ולא בוצעו גזרי דין מוות.

הסיבה ההלכתית לכך היא, שבכל החטאים שעונשם מוות, לא היו מוציאים את הנאשם להורג, אלא אם כן העדים התרו בו לפני המעשה, כגון שאמרו לו: "דע לך שאם תחטא בחטא זה תיענש במיתה כזו וכזו בבית הדין". ורק אם אמר להם: "אע"פ כן אחטא", וחטא, ניתן להענישו במיתה בבית הדין. בנוסף לכך, הכללים של חקירת ובדיקת העדים היו קשים ומחמירים, ואם נמצאה סתירה קטנה בין עדות שני העדים, אפילו אם היתה בפרט שולי, למרות שברור לחלוטין לבית הדין שהעבירה נעשתה - מכל מקום לא היו מוציאים גזר דין מוות כל זמן שעדות העדים אינה שווה לחלוטין בכל פרטיה. לכן אפילו אנשים שחטאו בעבודה זרה וגילוי עריות היו כמעט תמיד פטורים ממיתה. וכפי שלמדנו בהלכה הקודמת שסנהדרין שהיתה מוציאה להורג אדם אחד במשך שבע שנים נקראת 'חובלנית' (מכות א, י).

אולם לגבי רוצח במזיד קיים דין מיוחד. בכל עת שברור לבית הדין, שאכן אדם זה רצח במזיד את חבירו, למרות שמבחינה פורמלית, על פי כללי הלכות מיתת בית דין, לא ניתן להענישו במיתה הרגילה, שהיא הריגה בחרב. מכל מקום, מאחר שברור להם ללא צל של ספק שפושע זה רצח, היו גורמים לו שימות בדרך עקיפה. היו מכניסים אותו לכלא, ומאכילים אותו בצמצום לחם צר ומים לחץ, עד שקיבתו מצטמקת. לאחר מכן, נותנים לו לאכול כמות בלתי מוגבלת של מאכלי שעורים, ומאחר שמעיו הצטמקו - הם לא היו מסוגלים לעכל כמויות גדולות של אוכל, וכך היה גורם לעצמו באכילתו את מיתתו.

וכן כתב הרמב"ם (הלכות רוצח ד, ט): ש"אין עושין דבר זה לשאר מחויבי מיתת בית דין, אלא אם נתחייב מיתה ממיתין אותו, ואם אינו חייב מיתה פוטרין אותו. שאע"פ שיש עוונות (שמצד המרידה בה') חמורין משפיכות דמים, אין בהן השחתת יישובו של עולם

כשפיכות דמים. אפילו עבודה זרה ואין צריך לומר עריות או חילול שבת אינן כשפיכות דמים, שאלו העוונות הן מעבירות שבין אדם להקב"ה, אבל שפיכות דמים מעבירות שבינו לבין חבירו, וכל מי שיש בידו עוון זה הרי הוא רשע גמור, ואין כל המצות שעשה כל ימיו שקולין כנגד עוון זה ולא יצילו אותו מן הדין..."

ג - עוד על חומרת עוון הרצח ועונשו

לא רק את מי שהרג במו ידיו צריכים להעניש, אלא אף את מי ששלח שליחים שיהרגו אדם, או ששיסה בחבירו חיה טורפת, מחויב בית הדין להעניש, מפני שהוא שותף ברצח. וכפי שכתב הרמב"ם (הלכות רוצח ב, ה), שצריך "להכותם מכה רבה הקרובה למיתה, לאסרם במצור ובמצוק שנים רבות, ולצערן בכל מיני צער, כדי להפחיד ולאיים על שאר הרשעים".

ולא זו בלבד, אלא שבמקרים נדירים, אם ראה בית הדין שהדור פרוץ ברצח, ויש צורך להניח גדר בפני הרציחות, ניתן היה להעניש שלא על פי כללי הדין גם את מי שלא היתה לגביו עדות כשרה, או שרק גרם לרצח. דרך ענישה זו נקראת 'משפט המלך'. כלומר, בדרך כלל היו פועלים על פי כללי משפט הסנהדרין שכתובים בתורה, שהם כללים נצחיים. אולם לעתים היה צורך לחרוג מהכללים השגרתיים, ולשם כך היתה סמכות למלך להעניש באופן חריג אפילו בעונש מיתה. כאשר אין מלך, יכול בית הדין המוסמך לנהוג על פי משפט המלך ולהעניש באופן חריג עבריינים, כדי להלחם בפשע (שו"ע חו"מ ב, א).

הטעם להחמרה בעונשו של רוצח הוא, מפני שערכם של חיי אדם מעל לכל שיעור וערך, ולכן אין לשתוק על מעשה נוראי כל כך של רציחת אדם. משום כך, כל זמן שמניחים את הרוצחים ללא עונש, כביכול הארץ כולה נטמאת, והדם זועק עד לשמיים ללא כפרה. וכן נאמר (במדבר לה, לג-לד): "וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ, כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ, וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ. וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה' שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

וכן אמרו חכמים (סנהדרין לז, א), שכל האנושות התחילה מאדם אחד, ללמדנו את ערכו של כל יחיד, "שכל המאבד נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב, כאילו איבד עולם מלא, וכל המקיים נפש אחת מישראל, מעלה עליו הכתוב כאילו קיים עולם מלא". וכן מצינו שאחר שהרג קין את הבל, נאמר לו (בראשית ד, י): "דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים" בלשון רבים, ללמדנו שלא רק דמו צועק מן האדמה, אלא אף דמי כל הדורות שהיו יכולים להיוולד ממנו אילולי נרצח - צועקים מן האדמה.

ד - יהרג ואל יעבור

כידוע, ישנן שלוש עבירות שחומרתן גדולה מחומרת שאר כל העבירות, ואלו הן: עבודה זרה, גילוי עריות, ושפיכות דמים. וכל כך חמורות הן, עד שחייב אדם למסור את נפשו ובלבד שלא יעבור על אחת מהן. למשל אם יבואו רשעים רוצחים ויאיימו על אדם ויעמידו בפניו שתי אפשרויות: או שתעבור על אחת משלוש העבירות, או שנהרוג אותך, חובה עליו לקדש את ה' וליהרג ובלבד שלא יעבור.

לגבי איסור רצח, ברור לכל מי שיש בו שמץ מוסריות, שאסור לאדם להרוג את חבירו כדי להציל את עצמו, כי מדוע יחשיב את חיי עצמו כעדיפים על חיי חבירו?! או כלשון התלמוד, מדוע דמו שלו יחשב אדום יותר מדמו של חבירו (סנהדרין עד, א). ולכן ברור שאסור לאדם להרוג את חבירו כדי להציל את עצמו.

אפילו אם יבואו גויים ויאיימו על חבורה של אנשים, אם לא תתנו לנו אדם אחד כדי שנהרגנו - נהרוג את כולכם, גם במקרה כזה אסור להם למסור את אחד מחבריהם להריגה כדי להציל את עצמם. ואין לטעון, הרי אם נמסור את חברנו להריגה על ידי כך יינצלו חיי עשרה יהודים, ואם לא נמסרנו להריגה, ייהרגו בסופו של דבר אחד עשר יהודים. הסיבה לכך היא, שלחיי כל אדם יש ערך מוחלט ואין סופי. משום כך, לא יתכן לומר, שאין סוף אחד גדול מאין סוף אחר. ועל פי אותו הגיון הלכתי, ברור שאין להרוג אדם כדי לקחת ממנו איברים כדי להציל מספר אנשים (רמב"ם הל' יסודי התורה ה, ה). האמת היא, שגם מצד השיקול הכללי, ברור שעדיף שכל החבורה תיהרג ובלבד שלא ימסרו אחד מהם להריגה. משום שכאשר ערך החיים יתחיל להיות מטבע עובר לסוחר, והגדר המוחלטת בפני הלאו "לֹא תִרְצָח" תיפרץ, אזי יתרבו הרציחות, ובסופו של דבר הרבה יותר אנשים יהרגו. אבל להלכה ברור שגם אם היינו יודעים בוודאות, שמסירת אדם להריגה כדי להציל את שאר החבורה, לא תפגע במערכת המוסרית הכללית, גם אז יהיה אסור למוסרו להריגה, משום הערך המוחלט של חיי אדם, שאין לנו רשות לגרום בשום אופן למיתתו של אדם חף מפשע.

אמנם, אם אדם אחד יתנדב מרצונו למסור עצמו למיתה כדי להציל את שאר החבורה, לדעת כמה פוסקים יקיים בזה מצווה, וזוהי מידת חסידות (תענית יח, ב, כמעשה הרוגי לוד).

אמנם, אם כוחו של אדם לא עמד לו, והוא נכשל והעדיף להרוג את חבירו כדי להציל את עצמו. למרות שרצח, אין עונשים אותו במיתה כאילו היה רוצח רגיל, משום שביצע

את הרצח באונס. וכפי הנראה, דינו היה נקבע לפי שיקול דעתם של הדיינים (רמב"ם הל' יסודי התורה ה, ד).

ה - רוצח בשגגה

לא רק מי שרצח במזיד נענש, אלא אף אדם שרצח בשגגה נענש. על פי התורה, עונשו הוא שיעזוב את מקום מגוריו, וייגלה אל אחת מערי המקלט שנקבעו לכך. והיה עליו לשהות שם עד מות הכהן הגדול שהיה באותו הזמן. אם הרוצח בשגגה יצא מעיר המקלט קודם למותו של הכהן הגדול, מותר היה לגואל הדם, היינו לאחד מקרובי הנרצח, להורגו (במדבר לה, ט-לב).

הסיבה לכך היא, שבעצם גם מעשה שנעשה בשגגה, נעשה מתוך איזו שהיא הסכמה פנימית. למשל, אם קרה שאדם שכח את יום השבת, ועשה בו מלאכה, סימן שהשבת לא כל כך יקרה לו, לכן שכח אותה. כמו כן, אדם שלא נזהר, ואכל בטעות מאכל אסור, סימן ששמירת הכשרות לא חשובה לו מספיק. וכן אדם שארע לו להרוג את חבירו בשגגה, סימן הוא שחיי אדם אינם יקרים לו, ולכן הוא לא נזהר שלא לפגוע בחבירו. ועל כן גם אדם שחטא בשגגה חייב לכפר על חטאו.

ומאחר שרצח הוא דבר חמור ונורא כל-כך, על כן אדם חייב להיזהר שבעתיים שלא לפגוע בחבירו, ואם לא נזהר, עונשו חמור יותר. ושלא כמו שאר החטאים החמורים, שהעובר עליהם בשגגה די לו להביא קרבן חטאת כדי לכפר על חטאו, הרוצח בשגגה חייב לשנות את כל חייו, עליו לגלות לעיר המקלט, ולתקן שם את אופיו, כדי שהוא ואחרים יזהרו תמיד, שלא לפגוע ח"ו בחיי חברם. ואם לא יעשה כן, יהיה מותר לגואל הדם להורגו.

כיום כל דיני רוצח בשגגה אינם נוהגים. משום שהתנאי היסודי לכל זה הוא, שהסנהדרין הגדולה של שבעים ואחד זקנים תשב במקומה בירושלים ותוכל לדון דיני נפשות. וכן צריך להתקיים עוד תנאי, שכל שש ערי המקלט, ששלוש מהן בצד המערבי של הירדן, ושלוש בצד המזרחי, יובדלו ויוקדשו למטרה זו (חינוך ת"י, רמב"ם הל' רוצח ח, ב).

ו - עיר המקלט

כל אדם שגרם למותו של חבירו, מיד בעת שהתברר לו שחבירו נהרג, היה מתחיל לברוח במהירות אל אחת מערי המקלט, כדי שגואלי הדם - קרובי הנרצח, לא יוכלו להשיגו ולהורגו. מרגע שהגיע אל ערי המקלט, היה ניצול מיד גואלי הדם, אבל בית הדין היה שולח ומביאו לפני הסנהדרין. והיו מלווים אותו בדרכו אל בית הדין, כדי למנוע מגואלי

הדם לפגוע בו. אם התברר בבית הדין שהרצח בוצע במזיד, היו מוציאים את הרוצח להורג, ואם התברר שרצח בשגגה, היו מחזירים אותו לעיר המקלט.

אע"פ שרק שש ערים נקראו ערי מקלט, בעצם כל ערי הלוויים היו ערי מקלט. אלא שההבדל היה, שאם הרוצח בחר לחיות באחת משש ערי המקלט, לא היה צריך לשלם שכירות עבור דירתו. אבל, אם בחר לחיות באחת מארבעים ושתים הערים הנותרות של הלוויים, היה צריך לשלם שכירות עבור דירתו (רמב"ם הל' רוצח ח, ט-י).

משך גלותו נועד לכפר על עוונו ולתקן את אופיו. משום כך היו הרוצחים צריכים להימנע מכבוד. אם רצו לכבד באיזה דבר את אחד הרוצחים, היה הרוצח צריך לומר להם: "רוצח אני". ואם בכל זאת רצו לכבדו, מותר לו להתכבד (רמב"ם הל' רוצח ז, ז). הסיבה לכך שהגלות נערכה דווקא בערי הלוויים, כדי שיהיה ערך חינוכי לתקופת הגלות. כידוע הלוויים היו ממונים על ענייני הרוח והחינוך בעם ישראל, ועל כן, עריהם היו פזורות בכל נחלות שבטי ישראל כדי שיוכלו להשפיע על כל הציבור. ושם בעיר המקלט, היה אותו רוצח בשגגה, מתחרט על חוסר זהירותו ומתקן את דרכיו.

עוד חשוב לדעת, שאחת מן המטרות של עיר המקלט היתה להרחיק את הרוצח בשגגה מאזור מגוריו, כדי להרגיע את הסכסוך שעלול היה להתפרץ בין משפחת הרוצח לנרצח. סכסוך שבעמים רבים היה יוצר בדרך כלל כדור שלג נוראי של נקמות דם מצד שתי המשפחות. לעומת זאת, השהייה בין הלוויים, אנשי הרוח, היתה מעניקה בטחון, שלשם גואלי הדם לא יגיעו, הואיל ולא יעיזו לחלל את הכללים המקודשים של ערי המקלט. וכך, הריב היה נעצר בעודו באיבו.

רבים מבארים, שהטעם לכך שהרוצח היה צריך לחיות שם עד יום מותו של הכהן הגדול, הוא מפני שלפי רמתו הרוחנית העליונה של הכהן הגדול, מן הראוי היה שישפיע ברכה ומוסריות על כל ישראל עד שלא יקרה בעם ישראל דבר נורא כרצח בשגגה. ואם למרות זאת ארע הדבר, משמע שעבודת בית המקדש לא נעשתה על ידו בשלמות הראויה.

כיוון שיום שחרורם של הרוצחים בשגגה היה תלוי בפטירתו של הכהן הגדול, היה חשש שהרוצחים יתפללו על הכהן הגדול שימות, כדי שיוכלו להשתחרר מן הגלות ולחזור למקום מגוריהם. לכן, בכל ערב יום כיפורים, היו רגילות האמהות של הכהנים הגדולים לכבד את הרוצחים במיני מזון, כדי שלא יתפללו למות בנם, הכהן הגדול.

ז - מי הוא רוצח בשגגה

ישנם שלושה סוגים של מעשים בשגגה: האחד, הוא שגגה שנעשתה מתוך פשיעה. השני, שגגה גמורה. והשלישי, שוגג שקרוב לאונס.

השוגג שקרוב לפשיעה, הוא זה שלא נזהר במעשיו ועשה דבר מסוכן, ולבסוף נהרג אדם ממעשיו. למשל: מי שזרק אבן לרשות הרבים, ופגעה באדם והרגתו, או מי שמפיל כותל באמצע היום לכיוון הרחוב. אף-על-פי שלא התכוון להרוג, כיוון שמלכתחילה עשה מעשה חמור, בחוסר זהירות מחפיר, לכן מעשהו נחשב לשגגה הקרובה לפשיעה, ודינו חמור יותר, שאין עיר המקלט מועילה לכפר לו. לכן, אם היה גואל הדם מוצאו והורגו, היה פטור מכל עונש (רמב"ם הל' רוצח ו, ד-ו).

השוגג הרגיל, הוא זה שנזהר באופן סביר, ובכל זאת קרה שהרג אדם. למשל: בעת שהניף את הגרזן להכות בעץ, מתוך תנופת ההכאה ניתק הברזל מהידית, ופגע בראשו של חבירו והרגו, וכן אם ירד בסולם ולפתע נשבר שלב ונפל על אדם אחר והרגו. בכל אלו הוא נחשב לרוצח בשגגה. מחד ברור, שאין בו פשיעה, ומאידך מסתבר, שאם היה נזהר יותר, לא היה הורג את חבירו. לכן עונשו שיגלה לעיר המקלט עד למות הכהן הגדול.

השוגג הקרוב לאונס, הוא זה שגם אם היה נזהר מאוד, לא היה יכול למנוע את ההרג. למשל: אדם שהפיל כותל בתוך חצרו, ובלא רשותו נכנס לשם אדם, ופגעה בו אבן והרגתו. או אדם שהתכוון להניף גרזן, ובעת שהרים את הגרזן כלפי אחוריו, ניתק לפתע הברזל ועף לאחוריו ופגע שם באדם והרגו. וזה מקרה נדיר, מפני שאת הרמת הגרזן עושים בלי כוח רב, ונדיר מאוד שהברזל יינתק אז מהידית ויעוף. במקרים כאלו, השגגה קרובה לאונס, משום שלא ניתן לצפות בהם את הסכנה וקשה על כן לנקוט באמצעי זהירות כדי למונעה. לכן ההורג בשגגה הקרובה לאונס פטור מגלות לעיר המקלט, וכמובן שאסור לגואל הדם להורגו (עפ"י הרמב"ם שם ו, יא-יד).

מכל מקום, ברור שגם אדם שהרג באונס, מן הראוי שיתעורר לתשובה. מפני שעצם העובדה שמן השמיים נתגלגל לידיו דבר נורא שכזה, סימן הוא שיש בו פגם, ועליו לתקן את דרכיו.

ח - תקנת רוצח בשגגה אחר שנתבטלו ערי מקלט

לאחר חורבן הארץ ובית המקדש, בטלו דיני רוצח בשגגה. מחד, אין רשות לגואל הדם להרוג את הרוצח, ומאידך, אין כפרה מסודרת לחטאו הנורא של הרוצח בשגגה.

ואף על פי כן, כאשר אירע ליהודי שנהרג אדם בעטיו, ורצה לכפר על חטאו, היה בא אצל אחד מגדולי ישראל, כדי שיסדר לו סדר תשובה לכפר על חטאו. ובכל מקרה ומקרה, לפי חומרת המעשה וכוח האדם, היו גדולי ישראל ממליצים לחוטאים, כיצד לכפר על חטאם.

מכל התשובות הרבות בנידון, אזכיר תשובה אחת של הגאון רבי עקיבא איגר, שהיה אחד מגדולי הפוסקים האחרונים. וזאת משום שתשובתו עוסקת במקרה דומה לתאונות הדרכים של ימינו, שלמרבה הצער, על ידי התאונות מתבצעות רוב ההריגות בשגגה בימינו.

וכך היה: אדם אחד דרס על ידי עגלתו שהיתה רתומה לסוסים את בנו ואת משרתו. כמובן שהדבר נעשה בשוגג, אבל בכל זאת מאחר שדבר נורא שכזה נעשה על ידו, וכידוע אמרו חז"ל (שבת לב, א) שמגלגלים זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב, לפיכך, שאל את רבי עקיבא איגר כיצד עליו לכפר על פשעו ולחזור בתשובה.

מאחר שאותו אדם היה עשיר, השיב הרב שלכפרת הריגת בנו, עליו להקציב לקרן צדקה את כל הסכום שהיה מוכן לתת לחתונת בנו, וברווחים שיצאו מן הקרן הזו יקיים בן עניים, וישלם עבורו את שכר לימודו, ודמי אכילתו ומלבושיו, וכך יחזיק בו עד היותו בן חמש עשרה. לאחר מכן, ייקח תחת חסותו עני אחר, וכך ימשיך כל חייו. והיה אם אותם עניים יתחתנו, יבקש מהם שיקראו את בנם הראשון על שם בנו שנהרג. על מנת לכפר על הריגת המשרת, יקציב עוד סכום גדול לקרן צדקה, ומהרווחים של הקרן ישלם שכר לימוד עבור בני עניים. ובשנה הראשונה, ישלם לעשרה אנשים שילמדו כל יום שיעור לעילוי נשמתו.

בנוסף לכך, קבע לו סדר תעניות, שבשנה הראשונה יתענה הרבה, ולאחר מכן יפחית בתעניותיו. כמו כן הורה, שלא ילך למסיבות חתונה במשך כל ימי חייו, זולת חתונות בניו ונכדיו. ובכל לילה לפני השינה יתוודה על חטאו. וביום השנה למותם של הבן והמשרת, יאסוף מניין של עשרה, שיתפללו על קברם ויבקשו מחילה עבורו.

ומסיים רבי עקיבא איגר, שבזכות תשובתו זו, יימחל לו אותו עוון, ואף נשמות הנהרגים יתפייסו, וימליצו טוב בעדו, ויזכה לאריכות ימים, ולגדל את בניו בשמחה לתורה ועבודה (תשובות רע"א מהדו"ת סימן ג).

כיום, מי שנענש במאסר על רשלנותו, כבר יש בידו ייסורים במקום התעניות, אבל עדיין אין כאן תחליף למעשים הטובים ולצדקות וללימוד התורה שראוי לו לעשות לעילוי נשמת מי שנהרג על ידו ולמען משפחתו, כדי לתקן על חטאו. ויש רבים, שאף כי הרגו בשגגה יצאו זכאים לגמרי בבית המשפט, וכדי לכפר על חטאם, עליהם לקבל על עצמם ייסורים, בדומה לייסוריו של הגולה לעיר מקלט. ועל כן גם היום ראוי לו למי שהרג אדם להתייעץ עם רב כדי שיסדר לו סדר תשובה ותיקון לחטאו.

מאבד עצמו לדעת

ט - חומרת האיסור ומתי מותר

האיסור להתאבד הוא אחד מן העוונות החמורים ביותר, והמתאבד נחשב לרוצח ממש. מכמה צדדים, ההתאבדות חמורה מן הרצח. ראשית, יש בהתאבדות ביטוי גלוי של כפירה בה' ובהשגחתו על ברואיו. על כן אמרו חז"ל, שהמאבד עצמו לדעת, אין לו חלק לעולם הבא. שנית, על כל העוונות ניתן לשוב בתשובה, ואילו כאן, תוך חטאו מת ואיבד את האפשרות להתחרט על עוונו. הוא חושב לעצמו, שעל ידי התאבדותו יינצל מייסוריו, ואין הוא יודע, שהעונש הצפוי לו בעולם האמת על זה שאיבד עצמו לדעת, חמור לאין ערוך מכל ייסוריו בעולם הזה.

לכן, אפילו אם אדם מתייסר בייסורים נוראים, אסור לו לאבד את עצמו לדעת. עליו לדעת שכל מה שקורה בעולם נעשה בהשגחה אלוקית, והכל לטובה. וגם אם קשה לו מאוד לשאת את ייסוריו, מכל מקום עליו לקוות ולהאמין שהגלגל יתהפך עליו לטובה, וכל הייסורים יישכחו כלא היו. ואפילו אם כל חייו בעולם הזה יהיו קשים, מכל מקום עליו להתאמץ לתת ערך מוסרי לחייו, ובזכות זה יזכה לחיי נצח, שכל ייסורי העולם הזה אינם נחשבים לעומת השכר הנצחי של עולם האמת.

למרות כל האמור לעיל, לעיתים מצינו שמותר לאדם להרוג את עצמו, וזה כדי שלא לחטוא בחטאים החמורים ביותר. החטאים הללו הם: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. ברוח זו מובא בתלמוד (גיטין נז, ב) סיפור על נערות ישראל, שנשבו כדי לשמש כל חייהם כזונות. כאשר הבינו שלכך יועדו, קפצו לים ומתו. ועליהם נאמר הפסוק (תהלים סח, כג): "אָמַר ה' מִבָּשָׁן אָשִׁיב אָשִׁיב מִמְּצֹלוֹת יָם". וטוב עשו, משום שעל ידי מסירות נפשם, ניצלו מחטאים חמורים. וכן מצינו בשאול מלך ישראל, בעת הקרב האחרון, שבו ניגף לפני הפלשתים, ביקש שאול מנערו להורגו, כדי שלא ייפול בשבי הפלשתים, משום שידע שיענוהו וישפילוהו ועל ידי כך יתבזה כבוד ישראל, ולמען כבוד ישראל ביקש למות בידי עצמו. אכן מעשהו זה נחשב כמעשה נכון של גבורה (שמואל א' לא, ג-ו).

י - יחס ההלכה למתאבד

יחס ההלכה למעשה ההתאבדות חמור מאוד, וכל ההלכות הנוגעות לכבוד המת אינן נוהגות במתאבד. אין קורעים עליו בגד כפי שקורעים על שאר המתים, אין מספידים אותו, ואין חולקים לו כבוד. אין מבטלים מלאכה כדי ללכת להלוויה שלו, וגם אלו שבאים להלוויה אינם באים כדי ללוותו, אלא כדי לכבד את קרוביו, ולעמוד בשורה

לנחמם בעת צאתם מבית הקברות. וכן קוברים את המתאבד רחוק משאר המתים, משום שאין לקבור רשע שכזה אצל שאר המתים (אבל רבתי פ"ב ה"א, שו"ע יו"ד שמה, א).

שני טעמים עיקריים להלכות הללו. הטעם הראשון הוא, שאין ראוי לחלוק כבוד לאדם רשע, שחטא בחטא החמור מכל, רצח עצמי. ועוד טעם ישנו, כדי להרתיע אנשים בעלי אופי חלש, מלחשוב על האפשרות לברוח מקשיי חייהם על ידי התאבדות. פעמים שהמתאבד מעוניין לפגוע במשפחתו על ידי התאבדותו, הוא רוצה שיחושו רגשות אשמה על מותו ויתאבלו עליו, אבל אם ידע מלכתחילה שאסור יהיה לכבדו ולעשות דברים לזכרו, ובשום אופן לא יוכלו על פי ההלכה להבין את מעשהו הרע, יירתע לאחריו ויחפש דרכים מועילות להיטיב את מצבו. ידוע, שלאחר שמתפרסמת בתקשורת ידיעה אודות אדם שהתאבד, ומסקרים את הרקע לכך בלא ביקורת ראויה על מעשהו - מיד לאחר מכן מתפרסמות ידיעות נוספות על עוד אנשים ששמו קץ לחייהם. אין ספק שרעיון ההתאבדות השתרש בקרבם אחר ששמעו על זה שהתאבד, והתרשמו מן הרעש התקשורתי שליווה את מותו. אבל, אם נפגין באופן חד משמעי את שאט נפשנו ממעשי ההתאבדות, יצא מליבם של אותם אנשים מרי נפש, הרעיון הקלוקל של ההתאבדות. לכן אסור לכבד ולהספיד את המתאבד (הגהות מהריק"ש יו"ד שמ"ה, נהר מצרים הל' אבלות מ"ו).

זוהי ההתייחסות העקרונית, אבל בפועל, פעמים רבות אין נוהגים בכל החומרה ההלכתית כלפי המתאבדים. הסיבה לכך, שרק כאשר ברור לחלוטין, שאומנם המוות ארע בכוונה ולא על ידי תאונה - דינו כמתאבד, אבל אם ישנו ספק, שמא מת בדרך אחרת, או שביצע את ההתאבדות ברגע של אי שפיות, אין מתייחסים אליו כמתאבד. בנוסף לכך, פעמים רבות משום כבוד המשפחה, משתדלים להסתיר את העובדה שקרובם התאבד.

אף-על-פי כן, היחס העקרוני המופיע בהלכה כלפי המאבדים עצמם לדעת ידוע ומפורסם. גם כאשר הציבור רואה שנוהגים במתאבד כמנהג שאר המתים, הכל יודעים שזה נעשה או משום שיש איזה ספק שמא לא התאבד, או משום כבוד המשפחה. אבל היחס היסודי השלילי כלפיו נשאר שריר וקיים.

יא - דין המתאבד

הכלל היסודי הוא, שאין עושים למתאבד שום דבר הנוגע לכבוד המת. אבל מה שנוגע לכבוד החיים - עושים גם למי שאיבד עצמו לדעת. ונתחיל לבאר ביתר פירוט.

את מצוות הקבורה מקיימים אפילו ברשעים, ובכללם גם במי שהתאבד. הטעם הוא, מפני שאסור להשהות גופה של מת על האדמה ללא קבורה. האדם נברא בצלם אלוקים, וכל זמן שגופו מתבזה, כביכול כבוד שמיים מתבזה עימו, והעובר ומשהה את המת ללא קבורה - עובר בכמה איסורים מן התורה (סנהדרין מו, שו"ע יו"ד שנז).

אבל אין קוברים אותו יחד עם שאר המתים, משום שאין לקבור רשע יחד עם אנשים כשרים (שו"ע יו"ד שסב, ה). ויש שכתבו להרחיק את קברו יותר משמונה אמות שהם ארבעה מטרים משאר הקברים (גליון מהרש"א יו"ד שמה, גשר החיים כה, ב, ד).

אין צורך לבטל מלאכה כדי לבוא ללוות את זה שהתאבד, אבל מי שפנוי יכול לבוא להלוויה. לאחר הקבורה בצאתם מבית הקברות, עומדים המלווים בשורה ומנחמים את קרובי המת, שזהו כבוד החיים ולא כבודו של המתאבד (שו"ע יו"ד שמה, א; גשר החיים כה, ב, ג).

לגבי הקריעה, יש להקדים תחילה, שעל פי ההלכה כל הרואה יהודי בעת פטירתו חייב לקרוע את חולצתו, כאות אבל וצער על צאתה של הנשמה, שזהו דבר כואב כשרפתו של ספר תורה (שבת קה, ב). בנוסף לכך, כל המתאבלים על המת - חייבים לקרוע את בגדם. אולם על אדם שאיבד את עצמו לדעת, אמרו חז"ל שאין לקרוע. נחלקו גדולי הראשונים בשאלה, מי אינו קורע. לדעת הרמב"ן ובעל הטור, אלו שרואים את מעשה ההתאבדות אינם קורעים, אבל קרובי משפחת המתאבד קורעים עליו את בגדם. לעומת זאת, דעת הרמב"ם היא, שאסור לקרובי המשפחה של המתאבד לקרוע עליו את בגדם. ב'שולחן-ערוך' נפסק שהלכה כרמב"ם, ואף קרובי המשפחה של המתאבד אינם קורעים עליו.

וכן לגבי ישיבת שבעה נחלקו הפוסקים, לדעת הרמב"ן קרובי המשפחה של המתאבד יושבים עליו שבעה, מפני שזהו כבודם להתאבל על קרוב משפחתם. אולם לדעת הרמב"ם והשולחן ערוך, אין יושבים עליו שבעה, משום שישיבת שבעה היא לכבוד המת, ואין לכבד את מי שהתאבד (שו"ע יו"ד שמה, א; ש"ך סק"ב).

למעשה, ההלכה כדעת הרמב"ם, שכן ה'שולחן-ערוך' פסק כמותו. בנוסף לכך, בכל מחלוקת בענייני אבלות, הכלל הוא שהלכה כדברי המקל. אלא שכתב אחד מגדולי הפוסקים האחרונים, בעל תשובות 'חתם-סופר' (יו"ד שכ"ו), שבמקום שיש צער ובזיון למשפחה, והם חפצים לקרוע ולשבת שבעה אחר קרובם שהתאבד, מותר להורות להם לקרוע ולשבת שבעה עליו. וכן נוהגים.

אבל לגבי הספדים, לדעת כל הפוסקים, מאחר שמטרת ההספד היא לחלוק כבוד לנפטר, בשום פנים אין להספיד את זה שאיבד עצמו לדעת.

יב - אמירת קדיש אחר מתאבד

שאלה יסודית בדין מאבד את עצמו לדעת, האם ראוי לומר אחריו קדיש. ידוע ומפורסם, שעניין אמירת הקדיש הוא לתועלת הנפטר ותיקון נשמתו, וזכויותיו מתרבות על ידי זה שבניו ממשיכים לקדש את ה' אחרי מותו באמירת קדיש. והואיל ומפורסם בשם חז"ל, שכל המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא, אם כן לכאורה, אין כל תועלת באמירת קדיש אחריו. וכך אכן מקובל לומר, שאין אומרים קדיש אחר המאבד עצמו לדעת. ואף על פי שלא נאמר במפורש בדברי חז"ל שלמאבד עצמו לדעת אין חלק לעולם הבא, מכל מקום כך מקובל במסורת ישראל. היסוד לכך הוא, שהואיל ורצח הוא משלוש העבירות החמורות ביותר, וזה שהתאבד מנע מעצמו את האפשרות לשוב בתשובה, ממילא מעמדו כרשע הגדול ביותר, ולפיכך אין לו חלק לעולם הבא.

למעשה כתב ה'חתם-סופר' (אה"ע סט), שמן הראוי לומר קדיש גם אחר המאבד עצמו לדעת. והטעם הוא, שאף הרשע הגדול ביותר, יש ביסודו איזה ניצוץ טוב, ומן הראוי לתקנו ולהעלותו לעולם הבא. מעין זה מצינו לגבי אבשלום בן דוד, שהיה רשע גדול, ומרד באביו ואף רצה להורגו, ושכב עם פלגשיו. אע"פ כן, לאחר שמת, התפלל עליו דוד המלך ואמר שמונה פעמים 'בני', כדי להעלותו משבעה מדורי גיהנם, ולהעלותו לגן עדן (סוטה י, ב). וכן אלישע בן אבויה, שהיה חכם ופרש מדרך התורה, וירד לגיהנם. מסופר על רבי מאיר שהתפלל עליו שייגמר עונשו בגיהנם, כדי שיזכה לעלות אחר כך לעולם הבא (חגיגה טו, ב). הרי לנו שתפילה וקדיש יכולים להועיל גם לרשעים גדולים. הסיבה לכך היא, שאף רשעים שאמרו עליהם חכמים שאין להם חלק לעולם הבא, הכוונה שלכל אדם יש אפשרות לזכות על פי הדין בחלקו שבעולם הבא על ידי מעשיו הטובים, ואת זה הם איבדו, מפני שחטאו באחד מן העוונות החמורים. אבל, מכל מקום הם יכולים לזכות בעולם הבא על ידי צדקה וחסד, כאותם העניים הניזונים ואוכלים על שולחן עשירים (רבנו בחיי סוף פרשת אחרי מות). לכן ראוי מאוד שגם בנו של אדם רשע יאמר קדיש אחריו, וישתדל לתת צדקה וללמוד תורה לעילוי נשמתו, שעל ידי שבנו מקדש את ה' לעילוי נשמתו, דנים את האב לחסד ולרחמים.[2][2]. יש לציין שבעבר היו נוהגים שרק אדם אחד היה אומר קדיש, ואזי זכותם של יתומים מאדם רגיל מישראל שנפטר לומר קדיש אחר אביהם קודמת לזכותו של בן המאבד עצמו לדעת. ולכן פעמים רבות לא היה יוצא לבן של מי שהתאבד לומר קדיש אחרי אביו. ובאר

החתם סופר, שלכן אמרו שאין אומרים קדיש אחר המתאבד, היינו שאין בכוח בנו לתפוס מקום בתור המסודר של אומרי הקדיש בבית הכנסת. אבל אם בן המתאבד היה מארגן לעצמו מניין בביתו, היה יכול לומר קדיש אחריו (חת"ס אה"ע סט). אולם כיום המנהג שכמה אבלים אומרים ביחד קדיש, וממילא גם בנו או קרובו של המתאבד אומר עמהם.עוד כתב החתם סופר שם, שיש לומר אחריו קדיש י"ב חודש. כי הטעם שעל כל שאר המתים אומרים קדיש אחד עשר חודש בלבד, משום שמשפט הרשעים בגיהנם י"ב חודשים, וכדי שלא להחשיבם כרשעים אומרים אחריהם קדיש רק י"א חודש. אבל אחרי מתאבד שוודאי נקרא רשע, מן הראוי לומר קדיש י"ב חודש.

יג - מי נחשב מאבד עצמו לדעת

לכאורה נראה, שיחס ההלכה כלפי מעשה התאבדות הוא כפול. אבל האמת היא שיש הבדל בין ההתייחסות העקרונית להתאבדות, לבין היישום בפועל של ההלכה. היחס העקרוני הוא שזה העוון החמור ביותר, והמתאבד הוא רשע גמור, ואין לעשות דבר לכבודו. אולם בכל מקרה ומקרה לגופו, הנטייה היא לנסות לבדוק האם ניתן להוציא את זה שהתאבד מן הגדרים החמורים והנוראים של מאבד עצמו לדעת. ולכן למעשה דנים את רוב האנשים שנראה שהתאבדו, כמתים רגילים, שכל מנהגי האבלות נוהגים לגביהם.

ראשית, רק כאשר ברור במאה אחוזים שאכן אותו אדם התאבד, דינו כמאבד עצמו לדעת, אבל אם עדיין נותר ספק, ואפילו קל, שמא מת מחמת תאונה או מעשה שאינו זהיר, אזי דנים אותו כמת רגיל. לכן גם אם רואים אדם שכל הסימנים מצביעים על כך שירה בעצמו, הואיל ואין ודאות גמורה שאכן ירה בעצמו בכוונה, ויש סיכוי מסוים שמא נפלט לו כדור, על כן דינו כמת רגיל. ורק אם אמר לפני כן שהוא עומד להתאבד, או שהשאיר אחריו מכתב, דינו כמאבד עצמו לדעת (שו"ע יו"ד שמה, ב). ויש אומרים שאפילו אם אמר שבכוונתו להתאבד, אם לא עשה זאת מיד לאחר דיבורו, אין דינו כמאבד עצמו לדעת, שאולי חזר בו, ולבסוף מת בלא כוונה (מהרש"ל, חת"ס יו"ד שכו). ויש אומרים, שדין מאבד עצמו לדעת, חל רק אם ההתאבדות נעשית על ידי פעולה שמיד לאחריה מתים, כגון אדם שיורה לעצמו בראשו. אבל אם ההתאבדות נעשתה על ידי פעולה שעד לרגע המוות עוברים מספר רגעים - אין דנים אותו כמאבד עצמו לדעת, כי יתכן שלאחר מעשה ההתאבדות הספיק לחזור בתשובה. על פי דעה זו, אדם שהתאבד על ידי טביעה בנהר, דינו כמת רגיל, משום שיתכן שלאחר שנפל לנהר והתחיל להיחנק חזר בו והרהר תשובה אך כבר לא יכל להציל את עצמו. כמו כן מי שהתאבד על ידי

חיתוך הווורידים, יתכן שבאותם רגעים שנותרו עד למותו התחרט על מעשהו הנמהר, ומחמת ספק זה מתייחסים אליו כאל מת רגיל (גליון מהרש"א על שו"ע יו"ד שמ"ה; גשר החיים כה, ג, ב). לעומת זאת, יש חולקים על כך וסוברים, שאף אם התחרט אחר-כך, אין זה מועיל, כיוון שאין זו חרטה אמיתית, ורק מפני כאביו ופחדיו חזר בו (תשובה מאהבה ח"ג ת"ט; זרע אמת ג, קנז).

לפעמים ניתן לדון את המתאבד לכף זכות, על ידי שנטען שאולי נטרפה דעתו והתאבד בלא מחשבה צלולה, ואזי אין לדונו כרשע, משום שלא היה אחראי למעשיו באותה שעה. למשל: אדם שהתייסר בייסורים נוראים עקב מחלה קשה, יתכן שדעתו נטרפה, ומתוך כך שם קץ לחייו. דוגמה נוספת: יתכן שאדם שנמצא במתח גדול, שמע רעש מפחיד, וכיוון שבאותה שעה היה שרוי בחרדה, חשב לעצמו שאולי אלו מחבלים שבאים להורגו, ומרוב פחד העדיף להתאבד מאשר ליפול בידיהם. כמו כן, ניתן לטעון שאדם שסבל מגידול בראשו, נפגע במוחו עד שלא היה אחראי למעשיו. בכל המקרים האלו, ניתן לדון את המתאבד לכף זכות ולהקל בדינו, ולא לנהוג בו כדין המאבד עצמו לדעת.[3][3]. בשו"ת בשמים ראש שמ"ה כתב, שאם אדם התאבד מחמת ייסוריו, אין דינו כמאבד עצמו לדעת, ורק מי שהתאבד מפני שמאס בחייו כדעת מקצת הפילוסופים - הוא נחשב כמאבד עצמו לדעת. אולם יש לדעת, שרבים מפקפקים וסוברים ששו"ת בשמים ראש מזויף, ולא הרא"ש כתבו, אלא אחד מן המשכילים הזייפנים כתבו ותלה דעותיו ברא"ש. וכן כתב החתם סופר יו"ד שכ"ו, שזוהי דעה שלא תיתכן, הרי כמעט כל מי שמתאבד - עושה זאת מחמת ייסורים, ומהלכה זו הוכיח החתם סופר שאכן ספר בשמים ראש מזויף. אולם היו כמה אחרונים שהזכירוהו להלכה, מפני שאף אם נאמר שלא הרא"ש כתבו, מכל מקום אם דבריו הגיוניים, על פי ההלכה ניתן לקבלם. ואכן כמה אחרונים הזכירו סברתו להלכה בדין מאבד עצמו לדעת, וכ"כ שואל ומשיב קמא ח"ג רי"ז, וחיים ביד ק"י להר"ח פלאג'י. לדעת מהרש"ם ח"ו קכ"ג, כל שניתן לטעון שלא ידע את חומרת האיסור, והתאבד מחמת ייסוריו, אין להחשיבו כמאבד עצמו לדעת, וכ"כ בשו"ת בית אפרים יו"ד ע"ו. אבל דעת רוב הפוסקים, כדעת החתם סופר, שגם המתאבד מחמת ייסורין נחשב כמאבד עצמו לדעת, וכ"כ מהר"ש קלוגר בשו"ת טוב טעם ודעת ג, רב. ומכל מקום, אם לא היה שפוי באותה שעה, נראה בבירור מן הפוסקים שאין דינו כמאבד עצמו לדעת, ולכן אם ייסוריו היו קשים כל כך עד שניתן לתלות שנטרפה דעתו - אפשר להקל ולא להחשיבו כמתאבד

לסיכום, בכל עת שניתן להטיל ספק שמא המוות אירע על ידי תאונה או שמא המתאבד חזר בו לפני מותו, או שלא היה בדעה צלולה, מתנהגים כלפיו כאל מת רגיל. ואע"פ כן, בכל המצבים הללו, נוהגים שלא להרחיב בהספדו.

ט - הלכות שמירת הנפש

מצוות מעקה ואיסור עישון

א - מצוות מעקה

מצווה מהתורה לבנות מעקה לגג של בית דירה שמשתמשים בו, כדי למנוע סכנה של נפילה ממנו. שנאמר (דברים כב, ח): "כִּי תִבְנֶה בַּיִת חָדָשׁ וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ, וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ, כִּי יִפֹּל הַנֹּפֵל מִמֶּנּוּ". ובמדרש חכמים בספרי למדו מהפסוק שמצוות בניית המעקה מורכבת משתי מצוות, מצוות עשה לבנות את המעקה, שנאמר: "וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ", ומצוות לא תעשה, הקובעת שכל זמן שהניח את הבית ללא מעקה, לא רק שביטל מצווה אלא עובר בזה על איסור תורה, שנאמר: "וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ". וכן פסק השולחן-ערוך (חו"מ תכז, ו), שכל המניח גגו בלא מעקה, ביטל מצוות עשה ועבר על לא תעשה.

כתב הרמב"ם (הלכות ברכות יא, יב), שבעת שיבנה מעקה לגגו יברך: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לעשות מעקה". וכשפועל יהודי בונה מעקה לחבירו, יברך: "אשר קדשנו במצוותיו וצוונו על עשיית מעקה".

ואמנם אחד מהראשונים, בעל ספר הרוקח, כתב שאין לברך ברכה על עשיית מעקה. ואולי טעמו כי עיקר העניין כאן הוא, מצוות לא תעשה - "וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ", ואין מברכים על מצוות לא תעשה. אבל לדעת כל שאר הראשונים יש לברך, כי יסוד המצווה נעוץ במצוות עשה, של "וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ", וכידוע לפני כל מצוות עשה יש לברך ברכה.[1][1]. כן כתב בבית ברוך ח"ב קונטרס המזוזה הערה ב' בשם הרבה פוסקים. וכן פסק בבן-איש-חי ש"ב פנחס ד". ויש שנהגו לא לברך, עיין ילקוט יוסף ברכות ע' תר"א.

ב - זמן הברכה

בתשובות חתם-סופר (או"ח נ"ב) כתב, שיברך את ברכת המעקה, לפני גמר בנייתו. גובה המעקה חייב להיות לפחות עשרה טפחים, ואם בנה מעט פחות מזה לא קיים את המצווה, ולכן רק לפני שהוא מסיים את בניית הטפח העשירי - יברך. אבל לדעת כל שאר הפוסקים, מברכים מיד בעת התחלת בניית המעקה, מפני שכל הבנייה שייכת

למצווה. אך אם שכח לברך בהתחלה, יכול לברך לפני הסיום, שכל זמן שעוד לא סיים את בניית המעקה, עדיין הוא מקיים את המצווה ועדיין יכול לברך.
עוד יש להוסיף, שישנה מחלוקת עקרונית לגבי ברכת "שהחיינו". לדעת בעלי התוספות (סוכה מו, ב), רק על מצוות שיש להן זמן קבוע מברכים "שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה", ולפיכך אין לברך "שהחיינו" על בניית המעקה. אבל לדעת הרמב"ם (הלכות ברכות יא, ט), כל מצווה שהיא קניין לאדם, כגון ציצית או תפילין, יש לברך עליה "שהחיינו", ולכן יש לברך "שהחיינו" גם על בניית מעקה. ומאחר שיש כאן ספק, אין לברך "שהחיינו", מפני שכלל נקוט בידינו, ספק ברכות להקל.
אבל הרוצה להדר במצוות ולזכות בברכה, יכול לקחת פרי חדש ולברך עליו 'שהחיינו' ולכוון בזה גם על בניית המעקה, ולאחר אכילת הפרי, יברך על עשיית המעקה ויתחיל לבנותו. או יקנה בגד חדש, וילבשנו לפני בניית המעקה, ויברך עליו 'שהחיינו', ויכוון גם על בניית המעקה.

ג - המחיצה

כאמור לעיל, קבעו חכמים שגובה המעקה שחייבה התורה לבנות בשולי מקומות גבוהים, כמו גג או מרפסת, צריך להיות לפחות עשרה טפחים. וזאת מפני שרק מעקה הגבוה עשרה טפחים יתן לנו בטחון סביר מפני נפילה. אלא שמחמת אריכות הגלות וטלטוליה, נתגלעה מחלוקת בין גדולי האחרונים, מהו השיעור של טפח. לדעת רוב הפוסקים שיעור הטפח שמונה סנטימטרים, אבל יש שאמרו ששיעור הטפח הוא עשרה סנטימטרים. ואם כן לעניין המעקה, לדעת רוב הפוסקים די במעקה של שמונים סנטימטר. אולם לדעת המחמירים וביניהם בעל ה'חזון-איש', גובה המעקה צריך להיות מטר שלם.
מעקה זה חייב להיות מספיק חזק, כך שאדם יוכל להישען עליו ולא ייפול (שו"ע חו"מ תכז, ז). כי רק מעקה כזה יוכל למנוע את סכנת הנפילה מהגג. ויתר על כן, מעקה שאדם גדול אינו יכול להישען עליו בביטחה, מזיק יותר מאשר מועיל, מפני שאדם שאינו יודע שהמעקה חלש, עלול להישען עליו וליפול. לכן צריך להקפיד שהמעקה יהיה חזק, ובשום מקרה לא ייפול כשישענו עליו.
מאותה סיבה אמרו חכמים, שאסור לאדם להניח בתוך ביתו סולם רעוע, מפני שיטעו אנשים ויחשבו שהוא חזק, וכשיעלו עליו עלולים ליפול ולהיפגע (ב"ק טו, ב). וכן אסור להניח בבית מכשיר חשמלי מקולקל, שעלול לסכן את חייו של המשתמש בו. ואם

התרשל והשאיר מכשיר מקולקל או סולם רעוע לשימוש בני ביתו, אפילו אם לא ארע דבר, עבר על האיסור של "וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ" (דברים כב, ח).

ד - קיום המצווה

בכל מצוות התורה יש לנו כלל, "מצווה בו יותר מבשלוחו", כלומר, הטוב ביותר הוא שהאדם עצמו יקיים את המצווה. ולעניין מעקה פירושו, שבעל הבית יבנה את המעקה לגגו, ויברך לפני כן את ברכת "לעשות מעקה".

אולם פעמים רבות בעל הבית אינו יודע כיצד לבנות את המעקה באופן מקצועי, והוא נאלץ לקחת פועל אומן. במקרה כזה, אם פועל יהודי בונה את המעקה, בעל הבית אומנם מקיים את המצווה, הואיל והפועל עובד בשליחותו, אולם את ברכת המצווה הפסיד, כי הפועל שבונה את המעקה, הוא זה שצריך לברך את הברכה "על עשיית מעקה".

ואם בכל זאת בעל הבית רוצה לזכות בברכה, עליו לבקש מהפועל להראות לו כיצד לבנות, ולפני שיתחיל בבנייה יברך "לעשות מעקה", יבנה מעט, ולאחר מכן הפועל ימשיך בבניית המעקה. בדרך זו יוכל בעל הבית להשתתף בעצמו במלאכת הבנייה, ועל ידי כך יוכל לברך גם את הברכה. אבל כאמור, גם במקרה שהפועל בונה הכל ומברך בעצמו, בעל הבית יוצא בזה ידי מצוות בניית המעקה.

אבל אם הפועל אינו יהודי, לדעת רוב הפוסקים (רע"א, מנ"ח ומהרי"ט אלגאזי), בעל הבית לא מקיים את המצווה. אלא אחר שהגוי יסיים את בניית מעקה, כבר לא תהיה יותר על היהודי מצווה לבנות מעקה לגגו, ולא יעבור באיסור "וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ", שכן בפועל יהיה מעקה לגגו. אבל את המצווה לבנות מעקה לא קיים, מפני שאי אפשר למנות אדם שאינו יהודי להיות שליח במצוות שרק יהודים מצווים בהם. ולכן הרוצה לקיים את מצוות בניית המעקה בביתו, צריך להקפיד להעסיק פועל יהודי.

ה - איזה גג חייב במעקה

לא כל גג חייב במעקה. ואף שנאמר בתורה (דברים כב, ח): "וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ", מכל מקום מהמשך הפסוק "וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ, כִּי יִפֹּל הַנֹּפֵל מִמֶּנּוּ", אפשר ללמוד שרק בגג שרגילים לעלות עליו ויש סכנה שייפלו ממנו יש מצווה לבנות מעקה. ולכן גגות הרעפים המשופעים, שאינם ראויים לשום שימוש, פטורים ממעקה. ואמנם לעיתים קורה שפועל עולה עליהם כדי לתקן שם את דוד השמש או את הרעפים, אבל מקרים אלו נדירים, ובעבורם לא חייבה התורה לבנות מעקה לגג, כשם שאדם שצריך לטפס

על עץ או עמוד לצורך עבודתו אינו צריך לבנות לפני כן מעקה מסביב למקום שאליו הוא צריך לעלות.

ואפילו אם הגג ישר, אם אין מדרגות שאפשר לעלות דרכן אל הגג, הרי הוא פטור ממעקה. מפני שגג זה לא נועד לשימוש בני אדם. ורק גג שאפשר לעלות אליו בקלות, אותו חייבים להקיף במעקה, מפני שברבות הפעמים, ישנו חשש שמא ייפול הנופל ממנו.

יש אנשים שמקיפים את הגג שלהם במין מעקה נמוך בגובה של ספסל, כדי שאפשר יהיה לשבת עליו. ברור שספסל זה אינו יכול להיחשב מעקה, וצריך לבנות מעבר לו עוד מעקה מבטון או מברזל, שיהיה גבוה לפחות עשרה טפחים יותר מגובה הספסל. כי יש חשש שילדים או אף מבוגרים יעלו ויעמדו על ספסל-מעקה זה ויפלו מהגג, ולכן את המעקה צריך לבנות מעבר לאותו הספסל, לגובה של כמטר מעליו (ספר "ועשית מעקה" ע' ט"ז).

כיוון שבדרך כלל רגילים להשתמש בגג של בית דירה, ולא בגג של בית כנסת ובית מדרש, או בגג של בית בקר או מחסן, לפיכך, גם אם ניתן לעלות על הגג שלהם, אין מצווה לבנות לו מעקה (שו"ע חו"מ תכז, א-ג). ואם יש מבנה שלמרות שאינו משמש לבית דירה רגילים לעלות אל גגו, נחלקו הפוסקים אם צריך לעשות לו מעקה, כי אולי כיוון שאין רגילים לעלות על גג מבנים שכאלה, העולים לשם נזהרים ואין צריך לעשות להם מעקה, ואולי כיוון שבפועל רגילים לעלות על גג מבנה זה יש לבנות לו מעקה. וכיוון שיש בזה ספק, יש לבנות שם מעקה בלא ברכה.[2][2]. מרמב"ם הל' רוצח יא, א, ושו"ע חו"מ תכז, א, משמע שגם אם יעלו לשם לפעמים פטורים ממעקה, ואפשר לבאר (עפ"י המובא בסמ"ע תכז, ב, וחזו"א חו"מ ליקוטים יח), שבעצם אין הגג מסוכן כל כך, מפני שהעולה אליו יודע שעליו להיזהר, וכמו שמותר לעלות באילן ולבנות גגות, אלא שבמקום ששכיח שעולים, היינו מעל בית דירה צוותה התורה לבנות מעקה, ואפשר לומר, שכיוון שרגילים להשתמש בהם, יש חשש שבלא משים ילכו על הגג וייפלו. אבל במקום שאין רגילים כל כך, העולים נוהגים להיזהר. לעומת זאת לספרי המובא בכסף משנה שם צריך לבנות להם מעקה. וכ"כ הסמ"ג עשין עז, יראים ורי"ו. לפיכך אם רגילים לעלות לשם צריך לבנות מעקה ללא ברכה. בנוסף לכך, אפשר לומר, שגם אם חובה לבנות מעקה, כיוון שאין זה "גגך", המצווה לבנות מעקה רק כדי להסיר מכשול, ואין לברך על כך.

ו - מקומות נוספים שחייבים במעקה

בור או באר שבתוך החצר, שיש בעומקו עשרה טפחים, בין אם יש בתוכו מים בין אם אין בתוכו מים, צריך לבנות סביבו מעקה גבוה עשרה טפחים או לכסותו (שו"ע חו"מ תכז, ז). אבל אין מברכים על עשיית המעקה או הכיסוי לבור, מפני שהברכה נתקנה על מצוות העשה "וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ", ואילו כאן שלא מדובר בגג, מקיימים רק מצוות לא תעשה - "וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ", ולא תקנו ברכה על מצוות לא תעשה (ח"א טו, כד). [3][3]. לדעת הסמ"ג עשין עז, וסמ"ק מ' קנב, מספיק להקיף את הבור בגדר של שלושה טפחים (24 ס"מ). אבל לרמב"ם צריך גדר של עשרה טפחים, וכן הלכה כפי שנפסק בשו"ע חו"מ תכז, ז. לגבי הברכה, אמנם לגר"א מברכים על עשיית מעקה לבור, אבל לח"א ובא"ח אין מברכים.

וכן בחצר דו מפלסית, שיש בין שני המפלסים הבדלי גובה של למעלה משמונים סנטימטר, חייבים לבנות מעקה, למניעת נפילה מהמפלס העליון לתחתון. ואין מברכים על עשייתו. גובה המעקה צריך להיות שמונים סנטימטר לפחות ("ועשית מעקה" ע' יז-יט).

נחלקו הפוסקים אם צריך לבנות מעקה לכבש או מדרגות שגבוהים עשרה טפחים (80 ס"מ) מהקרקע. יש אומרים שאדם נזהר כשהוא הולך על כבש או במדרגות, ולכן כמו שלא עשו מעקה לכבש שעלו בו למזבח, כך אין צריך לבנות מעקה לכבש או מדרגות (הגה"מ הל' רוצח יא, ב, עפ"י הספרי, ורי"ו). ויש אומרים שהכבש שעלו בו למזבח היה רחב, אבל בכבש רגיל וכן במדרגות, אם הם גבוהים מהקרקע עשרה טפחים, צריך לבנות להם מעקה (שד"ח, ח"א טו, כג). וכדי לצאת מספק סכנה יש לבנות מעקה בלא ברכה.

דרך של רשות הרבים, שבצידה יש חצר פרטית שנמוכה עשרה טפחים מרשות הרבים, אין בעל החצר הפרטית צריך לבנות שם מעקה כדי שההולכים ברשות הרבים לא ייפלו לחצרו (שו"ע תכז, ד). וגם האנשים שהולכים ברשות הרבים אינם חייבים לבנות שם מעקה, מפני שאי אפשר להטיל על ציבור שאינו מאורגן לבנות מעקה (סמ"ע שם תכז, ח). ומכל מקום ראוי שראשי הקהל יבנו שם מעקה. אבל אין בזה חיוב ברור, מפני שכאשר המקום רחב, אין חשש שייפלו, מפני שאין הולכים בקצה הדרכים.

אבל כאשר חשש הסכנה מוחשי או מפני שהדרך אינה רחבה, או שההולכים בה מרובים, או שהתהום שם עמוקה, או שיש שם שיפוע שמגדיל את הסיכון, או מכל סיבה אחרת, חובה על פרנסי הקהל לבנות שם מעקה. וכן אמרו חכמים שכאשר יש צורך, אפילו בחול המועד מתקנים את הדרכים, שלא יהיו בהם מכשולים שיוכלו להיכשל

בהם בני אדם. ואם לא עשו כן, אזי כל הדמים שנשפכו שם מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכום. ופירש רבנו חננאל שלמדו זאת ממצוות מעקה (מו"ק ה, א).

ז - מצווה להסיר סכנות ולהימנע מהן

כתב הרמב"ם (הל' רוצח יא, ד): "כל מכשול שיש בו סכנת נפשות מצוות עשה להסירו ולהישמר ממנו ולהיזהר בדבר יפה, שנאמר (דברים ד, ט): הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד. ואם לא הסיר, והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצוות עשה ועבר על לֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ".

ואף שהפסוק "הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד" (דברים ד, ט), מזהיר בעיקר שלא לשכוח את מעמד הר סיני, מכל מקום למדו ממנו חכמים שיש גם לשמור את הנפש (ברכות לב, ב, וע' שבועות לו, א). כלומר הפסוק בא להזהיר כל אחד ואחד מישראל שישמור את נפשו מאבדון, וכמו שמי ששוכח את מעמד הר סיני מאבד את נפשו, גם מי שמכניס עצמו לסכנה מאבד את נפשו שלא יוכל להמשיך לעסוק בתורה ועבודת ה'.

לפיכך, אסור לאדם לגדל כלב רע ולתת לו להסתובב כשאינו קשור. ואפילו אם הכלב אינו רגיל לנשוך אלא רק נובח ומפחיד, שמא יפחיד אשה הרה ויגרום לה שתפיל את עוברה. ואמרו חכמים על המגדל כלב רע, היינו כלב מפחיד, ואינו קושרו, שהוא ארור. אבל בישובים שליד הספר, מותר לגדל כלב רע, כדי שישמור מפני האויבים, וביום יקשרוהו ובלילה יתירוהו (ב"ק פג, א, שו"ע חו"מ תט, ג). וכלב שאינו נובח ומפחיד, מותר לגדלו בכל מקום ואין צריך כלל לקושרו (שו"ע הרב הל' שמירת גוף ונפש ג).

וכן אסור לאדם להניח בביתו סולם רעוע, שמא יבוא שם אדם שאינו יודע שהסולם רעוע, יעלה עליו וייפול (ב"ק מו, א).

ולא ילך אדם תחת קיר נטוי שיש חשש שייפול, ולא ילך על גשר רעוע, שמא ייפול בדיוק כשיעבור שם (ע' ר"ה טז, ב, תענית כ, ב).

ואסור להשאיר חומר רעיל במקום שילדים קטנים יכולים להגיע אליו ולאכול או לשתות ממנו. וכן אסור להשאיר חומר רעיל, כמו אקונומיקה, בבקבוק ששותים ממנו, שמא יבוא אדם שאינו יודע שהניחו בבקבוק חומר רעיל וישתה ממנו וימות.

וכן אסור להשאיר בבית מכשיר חשמלי מקולקל שהמשתמש בו עלול להתחשמל.

כמו כן אסור ללכת לטיול מסוכן. ויש שתי דרגות של סכנה. יש דרכים שהן ממש מסוכנות, ואפילו לצורך מסחר אין הולכים בהן, ובהן אסור לטייל משום סכנת נפשות. ויש דרכים שיש בהן קצת סכנה, ולצורך מסחר ופרנסה הולכים בהן. אבל לשם טיול שנועד להנאה ושעשוע ראוי שלא ללכת בהן. ומי קובע מהי דרך מסוכנת? אנשים שיש

להם ניסיון, כמו אישים שמופקדים על כך במשטרה, או אנשים שאחראים על יחידות חילוץ.[4][4]. החילוק בין פרנסה לטיול מבואר באגרות הראי"ה ח"ג ע' קלב. וכן מצינו שאנשים עולים על פיגומים כדי לבנות בתים, ועל עמודים כדי להתקין קווי חשמל ולהחליף מנורות, ואף שיש בזה סכנה, צורכי פרנסה וקיום, אפילו לשם הרווחה, הם צרכים חשובים ומותר להסתכן עבורם סיכון קל. בנוסף לכך, הפועלים שעוסקים בכך, מתוך ניסיונם, יודעים להיזהר יותר. אבל לשם משחק והנאה אין להיכנס לסכנות אלו. ועיין במאמרו של הרב יהודה עמיחי (אמונת עיתך 18), שבאר שיש שתי מדרגות סכנה, כאשר הסכנה מוחשית, האיסור להסתכן דאורייתא, ועל זה כתב הרמב"ם הל' רוצח יא, ד, והעתיקו בשו"ע חו"מ תכז, ח. ובחשש רחוק האיסור דרבנן, ועל זה כתב הרמב"ם שם בהלכה ה', ובשו"ע בסעיף ט. עי"ש. וכמדומה לי, שמה שכתב מרן הרב קוק, "שאינה מהראוי", הוא על דברים שאפילו חכמים לא קבעו בהם איסור, אלא שיש בהם חשש רחוק של סכנה, ולכן אין מן הראוי לצאת אליהם לשם הנאה. ועיין באג"מ או"ח ב, נט (ד"ה 'ומדויק') שאין בזה איסור. עוד צריך לומר, שאף בדברים שמדרבנן אסורים, לצורך ממשי מותר, ולכן מותר לטפס על עמודים כדי לתקן דבר בראשם.

ח - איסור עישון

שאלה: רבים שואלים, מה הוא יחס ההלכה לעישון סיגריות או מקטרת, האם מותר לעשן או אסור?

תשובה: לפני מאות שנים, היו הרופאים סבורים שהעישון מועיל לבריאות, ולעיתים היו ממליצים לחולים מסוימים לעשן מקטרת לרפואה. כפי הנראה העישון אכן מסייע להמרצת פעילות העיכול, ואולי עוד כמה דברים חיוביים, ועל כן סברו הרופאים שהעישון מועיל לבריאות. אולם במשך הזמן התברר יותר ויותר, שבחישוב הכולל העישון מזיק מאוד לבריאות.

כבר בתקופת ה'חפץ-חיים', התפרסמה דעה של כמה רופאים, שסברו שאסור לאדם חלש להתרגל לעשן, משום שהעישון מחליש את כוחותיו, ועלול אף לגרום למיתתו. ועל פי זה קבע ה'חפץ-חיים' לפני קרוב למאה שנה שאסור לאדם להרגיל את עצמו לעשן. ואף על פי כן, מאחר שלא היה ברור עד כמה העישון מזיק, רוב הרבנים סברו שאין בזה איסור גמור, אלא רק המלצה. ולכן לא מחו כנגד תלמידי הישיבות שנהגו לעשן.

אולם במשך עשרות השנים האחרונות, התברר ללא צל של ספק, על פי מחקרים יסודיים, שהעישון מסוכן מאוד לבריאות, ואם כן ברור שישנו איסור מן התורה לעשן. שכן ציוותה אותנו התורה שנשמור על חיינו, שנאמר (דברים ד, ט): "רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר

נַפְשְׁךָ מְאֹד", וכן נאמר (שם ד, טו): "וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם". וכן ציוותה התורה להיזהר מכל דבר שעלול לסכן את הנפש, וכפי שצוותה לעשות מעקה לגג. מכל זה הננו לומדים עד כמה מצווה אדם לשמור על חייו ובריאותו, וממילא ברור שמן התורה אסור לעשן (עשה לך רב ח"ב א; ציץ אליעזר טו, לט).

אגב כדאי לציין כאן, שהרב ד"ר מרדכי הלפרין, כתב שיתכן שאיסור עישון אינו רק מצד המצווה לשמור על הבריאות, אלא אף מצד האיסור לרצוח. שהרי בכל שאיפת עשן לריאות, המעשן גורם לנזק ישיר בריאותיו, ובמידה מסוימת מקרב את קיצו, והרי הוא עובר על האיסור החמור: 'לא תרצח' הנזכר בעשרת-הדיברות.

גם נרגילה אסור לעשן, שכן מחקרים שונים הוכיחו שיש בעשן הנרגילה רעלים שונים ומסוכנים שעלולים לגרום לסרטן ומחלות לב. אמנם עדיין אין מחקרים ברורים כמה מתים מזה, אולם מוסכם שיש סיכון בעישון נרגילה.

ט - עובדות מדעיות

נסקור מעט את העובדות המדעיות, כפי שמובאות בספר אסיא (ח"ה ע' 222-237 מאמריהם של ד"ר מלצר וד"ר הרשקוביץ ופרופ' קטן) ששימשו בסיס לפסק ההלכתי האוסר את העישון.

שלושה סוגי מחלות עיקריים נגרמים על ידי העישון, האחד פגיעה ישירה בריאות על ידי ברונכיטיס ונפחת-הריאות. מחלות אלו פוגעות במנגנוני ההגנה שבריאות שנועדו להגן מפני חדירת גורמים מזיקים לגוף, וכן פוגעות ביכולת הריאות לקלוט את החמצן. ברוב המקרים מחלות אלו פוגעות בכושר הגופני וביכולת התפקודית, ובמקרים נדירים מחלות אלו גורמות למוות. הסוג השני הוא מחלות לב: בערך אחד מכל ארבעה אנשים שמתים מהתקף-לב מת מחמת העישון. והסוג השלישי הוא סרטן. בסקרים מקיפים הוכח כי העישון הוא הגורם הסביבתי המרכזי להיווצרות מחלת הסרטן. הסיכון שגבר מעשן יחלה בסרטן גבוה פי שניים מאשר גבר שאינו מעשן. העישון גורם בעיקר לסרטן הריאה, עד שבקרב המעשנים הסיכוי לחלות בסרטן הריאה גבוה פי שבעה מאשר בקרב אלו שאינם מעשנים. על-פי החשבון הסטטיסטי נמצא שבכל שנה (סביב שנת תש"ן) מתים בארץ יותר מחמש מאות אנשים מסרטן הריאה מחמת העישון.

בסיכום כללי יוצא ששיעור התמותה בקרב מעשנים גבוה בהרבה לעומת אלו שאינם מעשנים. למשל, בסקר ענק של חברות הביטוח באמריקה, נמצא ששיעור התמותה אצל גברים מעשנים בני ארבעים וחמש, גבוה ב- 80% משיעור התמותה אצל גברים בני

גילם שאינם מעשנים. ואילו בקרב בני השישים, שיעור התמותה אצל המעשנים גבוה ב- 125% מאלה שאינם מעשנים.
במחקר מעניין של אחת מחברות-הביטוח, נמצא כי גם שיעור תאונות הדרכים בקרב המעשנים גבוה מאשר בקרב אלו שאינם מעשנים. 6.59% מקרב המעשנים השתתפו בתאונות דרכים, ואילו בקרב אלו שאינם מעשנים רק 3.75% השתתפו בתאונות דרכים. הסיבה לכך היא שהעשן פוגע בהמוגלובין ועל ידי כך פוחתת כמות החמצן בדם, דבר שגורם לפגיעה ביכולת הריכוז וההערכה של הנהג.
בעקבות מחקרים אלו, חברות-ביטוח רבות העלו את מחיר הפוליסה למעשנים.
ולענייננו על פי כל הנתונים הנ"ל, נפסק להלכה, שישנו איסור חמור מן התורה לעשן.

י - האיסור לעשן ליד אחרים

שאלה הלכתית הנוגעת לבעיית העישון היא, האם יכול אדם לתבוע מחבירו להפסיק לעשן, משום שהעשן מפריע לו. ברור לכל, שבבית פרטי הסמכות לקבוע אם לעשן או לא נתונה בידיו של בעל-הבית. ולכן אורח אינו יכול לחייב את המארח להפסיק לעשן. וכן אורח אינו יכול לעשן בניגוד לרצונו של בעל הבית.
השאלה מה הדין במקומות ציבוריים, או במקומות ששייכים לכמה אנשים, האם יכול זה שאינו מעוניין שיעשנו לידו, לדרוש משכניו להפסיק לעשן או לא?
בתלמוד (ב"ב כג, א) מבואר שגם ברשותו הפרטית, צריך אדם להיזהר שלא ליצור נזק לחבירו. למשל, אסור לאדם ליצור ברשותו ריח רע או עשן שיחדור לרשותו של חבירו ויזיק לו. ומכאן ראיה ברורה שהעשן מוגדר בהלכה כדבר מזיק ומפריע, וששכן יכול לתבוע מחבירו שלא ליצור עשן שיגיע לרשותו ויצער אותו. וכן הדין במקום ציבורי, שאדם יכול לתבוע משכנו להפסיק לעשן. וכן שני פקידים העובדים במשרד, יכול פקיד אחד לחייב את חבירו להפסיק לעשן בסביבתו.
ואפילו אם במשך זמן רב השכן שתק ולא מחה ביד המעשן, בכל זאת לא איבד את זכותו, ובכל שעה שימחה בחבירו, יהיה החבר חייב להפסיק לעשן. ואף אם המעשן יטען שכבר שנים רבות הוא מעשן כאן, ועד כה איש לא ביקש ממנו להפסיק, ולכן יש לו חזקה וזכות להמשיך במנהגו, בכל זאת על פי ההלכה ניתן לתבוע ממנו להפסיק לעשן. משום שידוע שהעשן מפריע מאוד לאלו שסובלים ממנו, ואין אדם יכול לטעון שיש בידו חזקה וזכות לעשות דבר שמזיק לשכניו (שו"ע חו"מ קנה, מא).
וכל זה נאמר גם כשלא נודע שהעשן מזיק לבריאות, ורק ידעו שהוא גורם צער למי שמריח אותו. אבל כיום, שידוע שהעשן מזיק גם לאלו שנמצאים ליד המעשנים, האיסור

הרבה יותר חמור. למשל, התברר במחקרים שכאשר אחד מבני-הזוג מעשן, סיכוייו של בן הזוג האחר לחלות בסרטן גבוה פי שלושה מסיכוייו של אדם שבן זוגו אינו מעשן.
וכן הורה מו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, ראש ישיבת 'מרכז-הרב', שלא לעשן בבית המדרש. וכפי שלמדנו, עוד לפני שנתפרסמו המחקרים הברורים על סכנות העישון, היו רבנים כמו ה'חפץ-חיים' שהתנגדו לעישון מסיבות מוסריות, ומהן: התמכרות מיותרת, הפרעה לשכנים הסובלים מהעשן, ביטול תורה ובזבוז הממון. וזו היתה עמדתו של מו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל. ואכן בישיבת "מרכז הרב" כמעט שלא היו מעשנים, ובעזרת ה' ממנה התפשט המנהג הטוב לכל שאר הישיבות ההולכות לאורו של מרן הרב קוק זצ"ל.[5][5]. בזקנותו של מו"ר הרב צבי יהודה, בעת שכבר לא הגיע לישיבה בתדירות, 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': "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, נועם בדרכים ושלום בנתיבות, ומתוך כך ריבוי ההתחזקות וההצלחה ההדדית לאוקמי גירסא ולאברויי בהופעת סייעתא דמן שמייא לקידוש ה' ולזכות הרבים. נאמנכם באהבה רבה ואהבת עולם, צבי יהודה הכהן קוק".שנים ספורות לאחר מכן, בשנת תשמ"ד, נאסר העישון באופן מוחלט גם בהיכל ישיבת פוניבז', על פי הוראתו של ראש הישיבה הרב שך זצ"ל. וכן פסק הרב פיינשטיין, שאסור לעשן בבית-מדרש או בבית-כנסת, משום שהעשן מזיק לשכנים (אסיא ה' ע' 248).

יא - האם מותר לסייע למעשן בקניית סיגריות

אחד מהרבנים הראשונים שלאור המחקרים המדעיים פרסם את ההלכה שאסור לעשן, היה הרב חיים דוד הלוי זצ"ל, רבה של תל אביב.
ועלתה לפניו שאלה נוספת, האם מותר לסייע לאדם מעשן. למשל, אב שמבקש מבנו שיקנה עבורו קופסת סיגריות, האם מותר לו לקנות אותה או אסור. מצד אחד למדנו

שיש איסור מן התורה לעשן סיגריות, משום שזה מזיק לבריאות, ואסור לסייע לדבר עבירה. ומאידך ישנה מצווה לכבד אב ואם.

והשיב הרב חיים דוד הלוי, שהואיל ונפסק, שכיבוד הורים אינו דוחה את מצוות התורה, אסור לבן להיענות לבקשת האב ולקנות עבורו סיגריות. ואמנם אין בזה איסור מן התורה של "וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל", מפני שהאיסור מן התורה הוא רק כאשר ללא הסיוע לא היתה מתבצעת העבירה, וכאן גם ללא הבן יכול האב להשיג סיגריות. מכל מקום איסור מדברי חכמים יש כאן, הואיל ואמרו שגם כאשר אדם יכול לעבור את העבירה ללא עזרה, אסור לחבירו לסייע לו לדבר עבירה. ולכן אסור לבן לקנות עבור אביו את הסיגריות, משום שזהו סיוע לדבר עבירה (עשה לך רב ו, נח).

כעיקרון הצדק עימו, אולם אם הדבר יגרום לסכסוך גדול, נמצא שבסופו של דבר הבן יגרום לפגיעה חמורה ביחסי האהבה והכבוד שצריכים להיות בינו לבין אביו, ושכרו יצא בהפסדו. ולכן נראה שבמקרה שההימנעות מקניית סיגריות לא תובן על ידי האב, והדבר יגרום למתח וצער במשפחה, עדיף שהבן יקנה לאביו את הסיגריות, וימנע על ידי כך מפגיעה ביחסים שבינו לבין אביו.[6][6]. כיוצא בזה כתב הגרש"ז אוירבאך (מנחת שלמה ח"א לה, א), שאין להימנע מלתת כיבוד למי שלא יברך עליו, מפני שאי נתינת הכיבוד תגרום לעבירה יותר חמורה של שנאה מאשר העבירה שתיגרם אם ייתן לו מאכל ולא יברך. ע"כ. ואמנם נראה שאם העישון היה גורם לסכנת נפשות קרובה, אסור היה לתת לו, וכפי שכתבו בבית לחם יהודה וברכ"י יו"ד רמ, טו. אולם כאן אין הסכנה קרובה. ונלענ"ד שהנזק הנגרם מהסיגריות שונה מאדם לאדם, ומנגד הפסקת העישון לעיתים עלולה לגרום לפגיעה נפשית שבעקיפין אף היא עלולה לגרום לסכנה. ועל כן אף שיש להתאמץ מאוד להפסיק לעשן, אין לעשות זאת ביד חזקה מדאי. ולכן גם אין לגרום סכסוך גדול עם ההורים על כך. אלא שאם אפשר לבן לומר שאינו רוצה להיות שותף לזה, ואביו יבין אותו בדוחק, מה טוב. אבל אם הדבר יגרום למתח רב, מוטב שיקנה לו את הסיגריות

יב - האם מותר לפרסם סיגריות בעיתון

שאלה: חברות הסיגריות משקיעות סכומים גדולים בפרסום. גם בעיתון "בשבע" ביקשו חברות הסיגריות לפרסם את עצמן בהשקעה מרובה. האם יש היתר לפרסם סיגריות? יש להוסיף כי החוק מחייב את המפרסמים לציין שהסיגריות מזיקות לבריאות, האם תוספת זו מתירה את הפרסום?

תשובה: כיוון שלמדנו שהעישון מסוכן לבריאות, אסור להכשיל אנשים ולעודדם לעשן, שנאמר (ויקרא יט, יד): "וְלִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל". שני מכשולים יש כאן: עצם העידוד להסתכן, שהוא ממש מכשול בפני עיוור, ובנוסף לכך, ישנו בפרסום הכשלה לעבור על איסור תורה של סיכון הנפש.

ואין לטעון שהפרסום אינו גורם לאנשים לעשן, שאם לא כן מדוע יצרני הסיגריות מוכנים להשקיע בפרסום סכומי עתק, רק כדי לפרנס את העיתונים? ברור שהפרסום מעודד את העישון, והחמור מכל, שהוא מפתה צעירים להיכנס למעגל המעשנים. וזו אולי עיקר מגמתו, לגרום לצעירים להתמכר, ולהבטיח את המשך רווחיהם. וזהו ממש איסור התורה "לִפְנֵי עִוֵּר לֹא תִתֵּן מִכְשֹׁל".

וגם אין לטעון שאם לא יפרסמו בעיתון "בשבע" ימצאו להם מקומות אחרים לפרסם, מפני שכל פרסום בכלי תקשורת נוסף מגביר את השפעת הפרסום. יתר על כן, הואיל וגם כלי התקשורת האחרים הם של יהודים, ממילא גם הם עוברים באיסור תורה, ולכן אין זו טענה שאם לא נחטא אנחנו יחטאו אחרים במקומנו (כדברי המשנה למלך, החוות דעת יו"ד קס, והובא בפ"ת יו"ד קס, א). ולהפך, חובתנו למחות כנגד זה, שנאמר (ויקרא יט, יז): "הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ" (כמבואר בבאו"ה תרח, א). ועל כן יש למחות בעיתונים המכונים "חרדים" שמפרסמים סיגריות ועוברים על איסור תורה.

יג - החינוך נגד עישון

לאחר שלמדנו שישנו איסור מן התורה לעשן, משום שהעישון גורם נזק לבריאות, ומסכן את חיי המעשן וסביבתו, יש לתבוע מכל אדם שלא יתחיל לעשן סיגריות או מקטרת. כי לפני שאדם התרגל לעישון, הוא יכול להימנע מזה בקלות, אבל לאחר שהתמכר להרגל ולניקוטין - קשה מאוד להפסיק.

ואף על פי כן, גם מי שכבר רגיל לעשן סיגריות, מוטלת עליו מצווה מן התורה להפסיק לעשן. ואכן לאחר הפסקת העישון, הסיכון לחלות במחלת לב או סרטן הולך ופוחת בהדרגה, עד שכעבור עשר שנים הסיכוי לחלות במחלות לב דומה לסיכויו של כל אדם שלא עישן. והסיכון המוגבר לחלות בסרטן, נעלם לאחר חמש עשרה שנה (אסיא ח"ה ע' 224 וע' 235).

ואמנם ממבט ראשון נראה שקשה מאוד להפסיק את העישון, אבל הניסיון מצביע שעל ידי הסברה וחינוך גם מי שרגיל לעשן יכול להפסיק. למשל בשנת תש"ל, בעת שהתחילו להתפרסם מחקרים אודות הסכנה שבעישון, היו 64% מן הרופאים רגילים לעשן. וכשנשאלו האם ניתן לדעתם להפסיק את העישון סברו שלא. אולם עשר שנים

לאחר מכן, רק 16% מן הרופאים המשיכו לעשן. המסקנה מכך, שהכרה ברורה בסכנה שנשקפת מן העישון, מסייעת מאוד להפסקת העישון. ולכן מוטלת על המעשנים חובה, ללמוד את הסכנות שבעישון, ולעשות הכל כדי להפסיק לעשן.

אמנם נכון שלפעמים מצבו הנפשי של האדם, או הלחצים הסביבתיים שהוא נמצא בהם, כמעט שלא מאפשרים לו להתמודד עם המשימה להפסיק לעשן, ואז אולי ניתן להגדירו כאנוס. ולפעמים כדאי להציע לאדם כזה שלא לנסות להתמודד עם הפסקת העישון, משום שהתמודדות זו עלולה לשבש את האיזון הנפשי שלו ואולי לגרום עקב כך לסיכון בריאותי. אבל רוב רובם של האנשים מסוגל להתמודד עם הפסקת העישון.

אגב, ראוי לציין שהעישון גם גורם לאיבוד ממון רב. אדם שמעשן במשך חמישים שנה, בכל יום שתי קופסאות של סיגריות רגילות, משלם עליהם קרוב למאה וחמישים אלף ש"ח. ואם היה חוסך את אותו הכסף וצובר עליו רווחים כמקובל בתוכניות חסכון, היו בידו בגיל שבעים יותר משלוש מאות אלף ש"ח.

יד - ביטוח חיים

שאלה: מה יחס ההלכה לביטוח. האם נכון שאדם יבטח את עצמו בביטוח חיים, או בביטוח מפני שריפות ונזיקין או פציעה, כדי לדאוג בזה לעתידו ולמשפחתו. או שמא יש בכך משום חיסרון של אמונה בה', שהרי אם הקב"ה ירצה, הכל יהיה בסדר, ללא מיתה שלא בזמנה וללא פגעים ונזקים. ויותר מזה, גם אם חס וחלילה מפרנס המשפחה ימות שלא בזמנו, אם ה' ירצה, יצליח להשאיר אחריו ירושה נכבדה לבני משפחתו, ולעומת זאת אם ה' לא ירצה, גם הביטוח לא יעזור. ואם כן השאלה האם אין בביטוח חיים משום חיסרון של אמונה בה'?

תשובה: כתב הרב פיינשטיין (אג"מ או"ח ד, קיא), שאין שום חיסרון של אמונה בקניית פוליסת ביטוח, מפני שזה כמו כל העסקים שאדם עושה.

ובכל עסק צריך לקחת בחשבון את כל השיקולים והסיכונים, ואין סומכים על הנס, אלא הקב"ה מנהל את העולם על דרך הטבע. וכשם שאדם לא יכול לומר, לא אלך לעבוד, ואם ה' ירצה ישלח לי פרנסה, ואם לא ירצה אז גם אם אעבוד לא תהיה לי פרנסה, כך לא יכול האדם לומר לא אבטח את עצמי ואם ה' ירצה לא יקרה לי דבר. אלא הסיכונים הטבעיים קיימים ויש להתמודד עמם בדרכים טבעיות. ועל כן מסכם הרב פיינשטיין, שטוב וראוי גם לאנשים כשרים ויראי שמיים לבטח את עצמם.

כלומר: האמונה איננה אומרת אל תעשה דבר וסמוך על ה', אלא עשה כל מה שדרוש על פי השכל ועל פי הטבע, ודע כי גם אחרי שעשית את המירב, עדיין אתה צריך לעזרת ה'.

ובזה בעצם מתגלה תפקידו של האדם להיות שותף עם הקב"ה בתיקון העולם. האדם מתאמץ ומשתדל לשם שמיים, וה' הוא הנותן את הכוח ואת ההסכמה שמאמציו יישאו פירות. ואם לא יודה לה' אזי הוא כופר בעזרתו, וכמו שנאמר (דברים ח, יז-יח): "וְזָכַרְתָּ אֶת ה' אֱלוֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל". ואם יסמוך על הנס, ימעל בתפקידו, וכמו שנאמר (דברים יד, כט): "לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה' אֱלוֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה".

י - נהיגה זהירה ותפילת הדרך

א - נהיגה לא זהירה

אחת השאלות המרכזיות בהלכות שמירת הנפש, ובדורנו אולי זאת השאלה העיקרית: מה יחס ההלכה לאדם העובר על חוקי הבטיחות לתנועה בדרכים. האם אדם הנוסע במהירות מופרזת, או עוקף כאשר ישנו סימון האוסר זאת, או אינו שומר מרחק, עובר בכך על איסור תורה או לא?

הואיל והשאלה חשובה, וידעתי שיתכן שהתשובה האמיתית לא תנעם לחלק מהלומדים, לא סמכתי על שיקול דעתי, ופניתי לרב הראשי, הרב אברהם שפירא שליט"א, ושאלתיו, האם על פי ההלכה ישנו איסור לעבור על חוקי התנועה בדרכים. ואם ישנו איסור מהי חומרתו, האם הוא איסור מן התורה או מדברי חכמים. ותשובתו היתה חד משמעית, אדם הנוסע במהירות גבוהה (שמקובל להעניש עליה) או אדם שאינו מציית לשאר חוקי הבטיחות, עובר על איסור דאורייתא. וזאת מפני שהתורה ציוותה אותנו לשמור על נפשותינו מאוד, ואין הכוונה רק שלא להתאבד, אלא הכוונה להתרחק מן הסכנה ולהיזהר. וכמובן חוקי התנועה לא נקבעו סתם בשרירות לב כדי להרגיז את הנהגים, אלא הם נקבעו על ידי אנשים מומחים שבדקו וחקרו את הנושא והגיעו למסקנה שבמהירות כזו או בעקיפה במקום זה וכדומה, ישנה סכנה, וממילא אדם העובר על חוקים אלו עובר על איסור התורה.

יסוד לחובה להיזהר מדברים מסוכנים למדנו ממצוות מעקה, שנאמר (דברים כב, ח): "כִּי תִבְנֶה בַּיִת חָדָשׁ וְעָשִׂיתָ מַעֲקֶה לְגַגֶּךָ, וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ כִּי יִפֹּל הַנֹּפֵל מִמֶּנּוּ". והוסיפו ופירשו חכמים (ספרי שם), שכוונת התורה במצוות המעקה ללמדנו מצווה כללית, שניזהר ונישמר מכל הסכנות.

כלומר הגג ללא המעקה הוא דוגמא של מצב מסוכן, שהתורה מצווה למונעו באמצעות מעקה. וכן הדין לגבי כל המכשולים והסכנות, שעלינו להישמר מהם ולהסירם. וכן פסק הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש יא, ד), שכל מכשול שיש בו סכנת נפשות

מצוות עשה להסירו ולהישמר ממנו ולהיזהר בדבר יפה יפה, שנאמר (דברים ד, ט): "הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ". ואם לא הסיר והניח המכשולות המביאין לידי סכנה, ביטל מצוות עשה ועבר ב"וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ".

יש להדגיש, כי מי שאינו שומר על חוקי הבטיחות, גם אם שיחק לו מזלו, ושום תאונה לא ארעה לו, מכל מקום בזה שלא נזהר עבר על איסור תורה, שכן התורה צוותה להיזהר. וממילא ברורה תשובתו של הרב הראשי, הרב שפירא, שכל העובר על חוקי התנועה, שנועדו למנוע סכנת נפשות, ושנקבעו על ידי מומחים, במחיר של דם יקר, מבטל מצווה מן התורה ועובר על "וְלֹא תָשִׂים דָּמִים בְּבֵיתֶךָ".

בנוסף לכך, צריך כל מי שנוסע שלא בזהירות לדעת שגם אם הוא אישית לא ביצע שום תאונה, מכל מקום הוא אשם בקיומן של תאונות הדרכים. מפני שבנסיעתו המהירה והלא זהירה עזר ליצירת נורמה שלילית, וודאי גרם לכך שעוד נהגים ילכו בעקבותיו, וינסו להדביק את הקצב המהיר שלו, ומן הסתם אחד מהם ייפגע.

ב - איסורים נוספים

בנוסף למצוות התורה של שמירת הנפש, העובר על חוקי הבטיחות עובר גם על איסור לעבור על תקנת הקהל. שהרי הכנסת שקבלה את החוקים האלו נבחרה על ידי הציבור, וממילא יש לתקנותיה תוקף מחייב.

לא כאן המקום לבאר מבחינה הלכתית את התוקף של תקנות הקהל, אם מצד "הפקר בית דין הפקר", או מצד "דינא דמלכותא דינא" לפי רוב הפוסקים, או מצד גדרי שותפות (עיין בפניני הלכה "העם והארץ" ו, א-ה). אך בכל אופן ברור, שכל זמן שהחוק איננו סותר את ההלכה, יש לו תוקף מחייב. ולכן אדם העובר על חוקי התנועה, בנוסף על אי זהירותו, שיש בה איסור תורה, הוא גם עובר על איסור בזה שאינו מתחשב בתקנות שתקנו שליחי הציבור.

נהג העובר על חוקי הבטיחות בכלי רכב השייכים לצה"ל, עובר על איסור נוסף של גזל. שהרי ברור שהצבא איננו מסכים בשום פנים, שינהגו בכלי הרכב שלו שלא על פי חוקי התנועה והחוקים הצבאיים. ועל כן הנוהג ברכב צבאי שלא על פי החוק, אפילו אם לא ארע דבר, מכל מקום הוא משתמש ברכב שלא ברשות, ועובר על גזל. וכידוע, גזל ציבור חמור מגזל היחיד.

וכן הדין לגבי כל אדם הנוהג ברכב שאינו שייך לו, כמו למשל הנוהגים ברכב השייך לישוב או לקיבוץ, או נהגים בחברת מוניות או אוטובוסים, שמן הסתם החברה עומדת

על כך שנהגיה ייסעו כחוק, ואם עוברים על חוקי התנועה, עוברים גם על איסור של שימוש ברכב שלא ברשות.

ג - תוכחה

לעיתים מתעוררת שאלה, מה יעשה אדם שנוסע באוטובוס או במונית, והנהג נוסע במהירות מופרזת שלא על פי החוק, האם צריך להעיר לו או לא? יותר משהשאלה קשה מבחינה הלכתית, היא קשה מפני אי הנעימות שבה, שהרי מצד ההלכה ברור שיש לגשת לנהג ולהעיר לו על נסיעתו שלא על פי כללי הבטיחות. כי אפילו אם יש אחוז אחד שהנהג ישמע, מצווה להעיר לו (מ"ב תרח, ג). ואמרו חכמים שכל מי שיכול למחות, ויש סיכוי שאולי ישמעו בקולו, ולא מחה, הרי הוא אשם באותו עוון (שבת נד, ב). וכל זמן שיש עוד סיכוי מסוים שהתוכחה תועיל, צריך לחזור ולהוכיח, וכמו שאמרו חכמים (ב"מ לא, א): "הוכח - אפילו מאה פעמים משמע".

ויתר על כן, אפילו אם ברור שהנהג לא ייענה לנו יש להעיר לו, מפני שבכל מקרה חובה להוכיח כדי לומר את האמת. כי גם אם ברגע זה התוכחה לא תועיל, ודאי שהיא תשפיע לעתיד, ואם לא על הנהג הזה אז על נהג אחר (רמ"א או"ח תרח ב, ומ"ב שם).

אלא שצריך לדעת, שכאשר מוכיחים אדם, יש להשתדל שלא להעליבו, שנאמר (ויקרא יט, יז): "הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא", ואמרו חכמים בספרא: "יכול פניו משתנות"? היינו שהוא נעלב, "תלמוד לומר, ולא תשא עליו חטא", כלומר הוכח אותו בצנעה ומתוך אהבה, ואז לא ייפגע ולא ייעלב. אמנם אם לאחר הזהירות הנדרשת, הנהג נעלב, אין לזה שמחה כנגדו שום עוון. ולהפך, המצווה להוכיחו גם אם יתרגז, ולדעת הרמב"ם יש להוכיח את החוטא עד שכמעט ירצה להכות את המוכיח (הל' דעות ו, ז. ועיין בפניני הלכה "העם והארץ" ז, ג-ה).

ד - שמירת חיי הזולת

חובה על אדם להציל את חבירו הנמצא בסכנה, שנאמר (ויקרא יט, טז): "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ". במצווה זו מדריכה אותנו התורה שלא יעמוד מנגד בשעה שאדם אחר נמצא בסכנה. אסור לנו להיות אדישים, ועלינו לפעול בכל האמצעים העומדים לרשותינו להצלתו. אם רואים אדם טובע בים, למשל, חובה לקפוץ ולהצילו. וכן אם שודדים מתנפלים על יהודי, חובה על כל מי שרואה זאת לקום לעזרתו. ואם אדם נפל בחולי מסוכן, ואין לו הסכום הנדרש בעבור הטיפול הרפואי, על כל אחד מחבריו ומכריו לתת מכספם בכדי להצילו. וכמובן שגם הרופא המטפל בו, אם רואה שאין לו כסף לשלם,

חובה עליו לטפל בו ולרפאתו בחינם. והרואה יהודי בסכנה ולא ניסה להצילו, עבר על איסור "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" (שו"ע חו"מ תכו. ועיין להלן יא, א-ג בגדרי המצווה).
כלומר, בנוסף על המצווה האישית המוטלת על כל אחד מאיתנו, לשמור את נפשו מסכנות, ישנה עוד מצווה לשמור ולהציל את נפשו של הזולת.
ואם צריך לעשות הכל בכדי להציל אדם אחר מישראל, על אחת כמה וכמה שיש להיזהר שלא לפגוע או לסכן אדם אחר. וגם המצווה הזו של "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", צריכה לעמוד בפני כל נהג ונהג. כי לא רק על עצמו צריך הנהג לחשוב, אלא גם על האחרים שהוא עלול לפגוע בהם, אם לא ייסע בזהירות.
כאן המקום להעיר על מנהגם של צעירים רבים שמשתוקקים לקבל רשיון נהיגה ולהתחיל לנהוג, להרגיש את תחושת החופש והשחרור, שאדם יכול להרגיש כאשר הוא מפעיל מכונית חזקה שמסוגלת לשאת אותו למרחקים במהירות גדולה. למרות האתגר ותחושת הבגרות המלווה את קבלת הרשיון והנסיעה בשנים הראשונות, צריך כל אדם שעולה לנהוג לעלות לרכב בחיל ורעדה, ברתת וזיע, ולהתייירא מאוד שמא יגרום ח"ו לתאונת דרכים. ולכן אין מקום להיחפז לעלות על המכונית ולנסוע.

ה - כהן שדרס אדם למוות

כהן שדרס אדם למוות פסול לשאת את כפיו ולברך את ישראל בברכת כהנים, שכן מובא בתלמוד מסכת ברכות (ברכות לב, ב), "אמר רבי יוחנן: כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנאמר (ישעיהו א, טו): וּבְפָרִשְׂכֶם כַּפֵּיכֶם אַעְלִים עֵינַי מִכֶּם גַּם כִּי תַרְבּוּ תְפִלָּה אֵינֶנִּי שֹׁמֵעַ יְדֵיכֶם דָּמִים מָלֵאוּ", כלומר, כאשר ידי הכהן אינן נקיות מדם, אינו יכול לברך את ישראל. ואין הבדל בין הורג במזיד להורג בשוגג, בכל אופן מאחר שבפועל הרג - ידיו אינן נקיות, ולא יוכל לשאת את כפיו ולברך את ישראל. ואם ברך ברכתו לבטלה (רמב"ם הלכות תפילה טו, ג. שו"ע או"ח קכח, לה).
ואם הכהן יחזור בתשובה שלמה על כך, לדעת השולחן ערוך (או"ח קכח, לה), גם תשובה לא תועיל, שאין קטגור נעשה סנגור, וכהן שהרג לא יוכל לעולם לישא את כפיו ולברך את ישראל. ולדעת הרמ"א אם עשה תשובה, יכול לשאת את כפיו. ואין הכוונה כאן להרהור תשובה בעלמא, אלא לתשובה עמוקה, כלומר שהנהג הדורס ילך אצל חכם שיסדר לו סדר תשובה, שמתחיל בתיקון המעשים וגדירת גדרים בדבר שחטא, ונמשך עד לקבלת תעניות ונתינת צדקה מרובה.

ויש דעה אמצעית, שכהן שרצח בשגגה ועשה תשובה - יכול לשאת את כפיו, אבל כהן שרצח במזיד, גם לאחר התשובה לא יוכל לשאת את כפיו (פר"ח, א"ר; באו"ה קכח, לה). למעשה, כהן שארע לו מעשה חמור כזה, ילך אל רבו לקבל הוראה אישית כיצד לנהוג. אבל אם לא היתה שום רשלנות בנהיגתו, כגון, שפתאום קפץ ילד אל מתחת לגלגלי המכונית שלו, ולא היה ביכולתו למנוע את דריסתו. במקרה כזה הוא אפילו לא נחשב כהורג בשוגג אלא באונס, ולכל הדעות אם יעשה תשובה על פי הוראת חכם, יוכל אח"כ לשוב ולישא את כפיו (יחו"ד ה, טז). אולם אין לסמוך בזה על עדותו של הנהג שדרס, אלא צריכים אנשים ישרים וחכמים שיבדקו את המקרה בלא משוא פנים, ואם אכן התברר שהכהן דרס באונס, אחר שיעשה תשובה על המקרה הרע שאירע לידו, יוכל לחזור לשאת את כפיו.

ו - תפילת הדרך ומשמעותה

אחר שעסקנו בסכנת הדרכים יש מקום ללמוד על התפילה שתקנו חכמים להולכי דרכים - תפילת הדרך. בעבר סכנת הדרכים נבעה משודדים, חיות רעות, או פגעי טבע. כיום, עיקר הסכנה מתאונות דרכים. ומכל מקום אותה התפילה שתקנו חכמים מתאימה לכל סוגי הסכנות שבדרכים.

ויש להקדים כי המקום המוגן יותר עבור בני אדם, הוא סביבתם הטבעית, כלומר הבית או העיר. אבל כשאדם ניתק מהעיר, מחבריו ומשכניו, ויוצא לדרך, הוא נחשף לסכנה מסוימת. אם יותקף יהיו פחות אנשים שיוכלו לבוא לעזרתו. ואם יפגע, עד שיילקח לבית חולים יעבור זמן רב יותר. ולכן תקנו חכמים את תפילת הדרך.

כשנתבונן בנוסח התפילה, נמצא שהתפילה נאמרת בלשון רבים, והדבר אינו במקרה. מבחינה רוחנית, ההתנתקות מהציבור היא שורש הסכנה שבדרך, ולכן היוצא לדרך צריך עד כמה שיותר לשתף את עצמו עם הציבור, ועל ידי כך תפילתו תתקבל יותר.

מאחר שכבר אנו עומדים בתפילה לפני הבורא, ומבקשים שהדרך תעבור בשלום, מוסיפים לבקש מה' שגם יצליח את דרכינו (ברכות כט, ב; ל, א). וכך הוא נוסח התפילה: "יהי רצון מלפניך ה' אלוהינו ואלוהי אבותינו, שתוליכנו לשלום ותצעידנו לשלום ותדריכנו לשלום, ותגיענו למחוז חפצנו לחיים ולשמחה ולשלום. ותצילנו מכף כל אויב ואורב בדרך, ומכל מיני פורעניות המתרגשות לבוא לעולם, ותשלח ברכה במעשה ידינו, ותתננו לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואינו, ותשמע קול תחנונינו, כי אל שומע תפילה ותחנון אתה, ברוך אתה ה' שומע תפילה". ויש הבדלים מסוימים בין מספר נוסחים בתפילת הדרך, וכולם טובים.

ז - האם זו ברכה

יש שהקשו על נוסח תפילת הדרך, מדוע אינה פותחת בברוך. שהרי יש לנו כלל: כל ברכה שאינה סמוכה לחברתה, דהיינו שאומרים אותה בפני עצמה, יש לפותחה בברכה, כלומר בלשון "ברוך אתה ה'". ואם כן תפילת הדרך שנאמרת כתפילה בודדת, מדוע איננה פותחת בלשון "ברוך"?

ואכן, יש שמחמת כן החמירו להסמיך תמיד את תפילת הדרך לברכה אחרת (מהר"ם מרוטנבורג). ולכתחילה טוב להחמיר, ואם מזדמנת לאדם ברכה אחרת בשעה שהתחיל את דרכו, עדיף לסמוך אליה מיד את תפילת הדרך. כגון שאכל תפוח ועליו לברך ברכה אחרונה, יברך תחילה ברכה אחרונה ואח"כ את תפילת הדרך. אבל אם לא נזדמנה לו ברכה, על פי רוב הפוסקים אפשר לומר את תפילת הדרך גם ללא ברכה אחרת לפניה. והטעם לכך, שבעצם תפילת הדרך אינה ברכה כלל אלא תפילה, ולא חלים עליה הכללים של ברכות, ולכן היא אינה פותחת בלשון ברוך אתה וכו' וגם אינה צריכה להיות סמוכה לחברתה (תוס' פסחים קד, ב, מ"ב קי, כח).

הדבר מוכח מסיום התפילה, שאינו הסיום הרגיל של ברכה, אלא רק: "ברוך אתה ה' שומע תפילה", ללא הזכרת המלים "אלוהינו מלך העולם", ואמר רבי יוחנן: כל ברכה שאין בה שם ומלכות אינה ברכה (ברכות מ, ב), ומאחר שלא אומרים בתפילת הדרך "אלוהינו מלך העולם", אין זו ברכה אלא תפילה.

ועוד תירוץ ישנו, שאכן תפילת הדרך היא ברכה - ברכת "שומע תפילה" שבשמונה-עשרה, שכן בסיום אנו אומרים "ברוך אתה ה' שומע תפילה". ואם נשאל מדוע אינה פותחת בברוך. התשובה היא שהואיל ובדרך כלל ברכת שומע תפילה שבתפילת שמונה-עשרה סמוכה לברכות שלפניה, גם כשאומרים אותה בנפרד, כמו למשל בתפילת הדרך, לא שינו חכמים את נוסחה. ואין צורך לפתוח אותה בלשון ברוך ולהזכיר בה את המלים: "אלוהינו מלך העולם", משום שכבר בברכות הקודמות בשמונה- עשרה נזכרו, ואין צורך לחזור עליהן שוב בברכת שומע תפילה (תר"י על ברכות ב, א).

ח - על איזה דרך מברכים

את תפילת הדרך תקנו חכמים לומר על דרך שאורכה יותר מפרסה (ברכות ל, א). פרסה היא כשיעור ארבעה קילומטרים. ואם הדרך קצרה יותר אין אומרים. והטעם לזה, משום שדרך של פחות מארבעה קילומטר מן הסתם סמוכה לישוב ואין בה סכנה.

ולכאורה אין הבדל בין אם עוברים את הדרך הזו בהליכה ברגל או ברכיבה על חמור או בנסיעה במכונית מהירה, העיקר הוא שאם אורכה יותר מפרסה אומרים תפילת הדרך, ואם פחות - אין אומרים. אלא שכמה מן הפוסקים סברו, ששיעור פרסה נועד לתת לנו שיעור של זמן, שאם הדרך אורכת יותר משבעים ושתים דקות, שזה הזמן שלוקח לאדם ממוצע ללכת ארבעה קילומטרים בדרך לא סלולה - צריכים לומר את תפילת הדרך. אבל אם הדרך אורכת פחות משבעים ושתים דקות, כיוון שהסכנה לא נמשכת זמן רב - אין אומרים את תפילת הדרך. ולפי זה כיום אדם שנוסע מתל אביב לירושלים, לא יאמר את תפילת הדרך, כי משך הזמן שנוסעים מתל אביב לירושלים הוא פחות משבעים ושתים דקות (עיין שו"ת זכרון יהודה או"ח מ"ב).

אולם לדעת רוב הפוסקים כוונת חז"ל כשאמרו פרסה הוא לקבוע את אורך הדרך שעליה צריך לומר את תפילת הדרך. משום שככל שהדרך ארוכה יותר, כך היא מתרחקת יותר מן הישוב, וכך הסכנות שבה מתרבות. אבל לזמן אין שום חשיבות, עובדה היא, שגם בזמן חז"ל היו רוכבים על סוסים, והיו עוברים ארבעה קילומטרים בפחות מעשר דקות, ובכל זאת לא חילקו חכמים בין הולך לרוכב, וקבעו שעל דרך של פרסה אומרים תפילת הדרך. ולפי זה גם בזמנינו שיש מכוניות מהירות, מודדים את אורך הדרך, ואם היא יותר מפרסה, מחויבים לומר את תפילת הדרך. וכך פסק בעל המשנה ברורה (מ"ב קי, ל), וכך ההלכה, משום שרוב רובם של הפוסקים הורו כן ("אהלך באמיתך" ע' קא). ובמיוחד כיום שתאונות הדרכים מהוות את אחת הסכנות העיקריות לחיי אדם. ויש להוסיף, שיש סוברים שתפילת הדרך אינה ברכה, ולכן אין בה חשש של איסור ברכה לבטלה.

ומי שמרבה לנסוע בתוך העיר, טוב שיאמר את תפילת הדרך בלי להזכיר את ה' בסופה, כלומר יסיים את התפילה "ברוך אתה שומע תפילה". ואין לומר את תפילת הדרך בעיר עם שם ה', מפני שחכמים תקנו את התפילה לנוסע מחוץ לעיר, ואין בכוחנו לשנות את תקנתם. אבל לומר את התפילה בלא שם ה' ודאי שנכון לומר. שכן אף שהנסיעה הבין עירונית מסוכנת יותר, מכל מקום גם הנסיעה בתוך העיר יש בה סכנה, וראוי להתפלל עליה.

ט - מדיני תפילת הדרך

את תפילת הדרך יש לומר לאחר שכבר התחלנו את הדרך, ולא בתוך העיר ממש אלא מיד לאחר היציאה מן העיר. אמנם לדעת הט"ז צריך לאומרה מיד כשמתחיל בדרך, ואפילו הוא עוד בתוך העיר. אך לרוב הפוסקים, צריך לאומרה דווקא לאחר היציאה מן העיר (מ"ב קי, כט).

ואין להמתין, אלא מיד ביציאה מן העיר צריך לאומרה. ואם שכח לאומרה בצאתו מהעיר, אם נשארו לו עוד כארבעה קילומטרים עד מחוז חפצו, עדיין הוא יכול לאומרה, אך על פחות מזה לא יחתום בברוך (שו"ע או"ח קי, ז).

ואדם שנוסע כמה נסיעות ביום, מספיק שיאמר את תפילת הדרך בפעם הראשונה ויכוון בבקשתו על כל הנסיעות שיעשה באותו היום. אבל אם תכנן רק נסיעה אחת, ולאחר מכן נמלך בדעתו והחליט לנסוע עוד פעם, אזי צריך לאומרה שנית (שו"ע או"ח קי, ה).

לכתחילה בעת שאומרים את תפילת הדרך ראוי להפסיק ללכת, ולעמוד או לשבת. ולכאורה כך הדין גם כשנוסעים במכונית, שאם הנהג צריך לומר את תפילת הדרך, עדיף לכאורה שיחנה בצד הדרך ויאמר את תפילת הדרך. ואם הנהג כבר אמר באותו יום את תפילת הדרך ורק שאר הנוסעים צריכים לומר את תפילת הדרך, אין צורך להחנות את הרכב, מפני שהנסיעה אינה טורדת את כוונתם (שו"ע או"ח קי, ד, מ"ב כג).

אולם למעשה נראה שגם כאשר הנהג צריך לומר את תפילת הדרך אין להדר בזה, משום שהחנייה בצידי הדרכים יש בה מידה מסוימת של סכנה, ויש חשש שההידור בזה יגרום במשך הזמן לסיכון נפשות. ולכן מוטב שהנהג יתרגל תמיד לומר את תפילת הדרך תוך כדי נסיעה.

י - תפילת הדרך בכבישי ישע

כפי שלמדנו, מפני הסכנה שיש בדרכים, תקנו חכמים לומר את תפילת הדרך. אולם על פי התלמוד הבבלי (ברכות לא, א) משמע שאם הדרך קצרה מפרסה (כארבעה קילומטרים), אין בה סכנה, ולכן אין להתפלל עליה את תפילת הדרך. אלא שהקשו על זה מדברי התלמוד הירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) שקובע שכל הדרכים בחזקת סכנה, ומשמע שאין הבדל בין דרך של יותר מפרסה לדרך של פחות מפרסה. ותירץ רבנו יונה בפירושו למסכת ברכות (ברכות כ, ב), שהתלמוד הבבלי מדבר על דרך רגילה, שאם אורכה פחות מפרסה, אין בה סכנה, ולכן אין לומר בה את תפילת הדרך. אולם הירושלמי מדבר על דרך מסוכנת יותר, ולכן אף על דרך של פחות מפרסה יש לברך את תפילת הדרך. וכן נפסק להלכה, שאם הדרך מוחזקת כמסוכנת, אפילו אם היא קצרה מפרסה - יש לומר בה את תפילת הדרך (מ"ב קי, ל).

אם כן, באותם כבישים בישע שנחשבים למסוכנים מחמת התנכלויות הערבים שזורקים אבנים, ולפעמים אף זורקים בקבוקי תבערה או יורים, יש לומר את תפילת הדרך אפילו בדרך של פחות מפרסה. ואף שלטווח ארוך סכנת תאונות הדרכים חמורה מסכנת הפיגועים, שכן עובדה היא שיותר אנשים מהישובים נפגעים מתאונות דרכים

מאשר מפעילות חבלנית. מכל מקום הסכנה של תאונות הדרכים היא סכנה של דרך רגילה, שבה אומרים את תפילת הדרך רק אם נוסעים למעלה מארבעה קילומטרים. אבל ביש"ע מצטרפת סכנה נוספת שאינה שכיחה בסתם דרכים, ולכן יש לומר את תפילת הדרך אפילו על דרך של קילומטר אחד. ויהי רצון שייתמו כל שונאינו ואויבי נפשנו, וישראל ישכון לבטח בכל מרחבי ארצו.

יא - הלכות הצלת נפשות

א - מצוות לא תעמוד על דם רעך

מצווה גדולה מן התורה להציל אדם שנמצא בסכנה. שכן מצווים אנו אף להשיב לאדם חפץ שאבד לו, שנאמר (דברים כב, ב): "וַהֲשֵׁבֹתוֹ לוֹ", על אחת כמה וכמה שאת נפשו אנו צריכים להשיב לו ולהצילו. וכן נלמדת המצווה מן הפסוק (ויקרא יט, טז): "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", וכפי שאמרו חז"ל (סנהדרין עג, א): מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר, או שחיה רעה גוררתו ועומדת לטורפו, או שליסטים באים עליו להורגו, מניין שהוא חייב להצילו? תלמוד לומר: "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ".

כלומר, בנוסף למצווה היסודית "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח), שעליה אמר רבי עקיבא שהיא כלל גדול בתורה, ומובן שהיא כוללת בתוכה את כל היחסים הטובים שצריכים לשרור בין אדם לחבירו. בנוסף לכך פרטה התורה עוד ציווי, "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ". לא מספיק לחייך אל החבר, ולפעמים אף לעזור לו, כשיש זמן... אלא קובעת התורה, שיש לאדם אחריות וערבות כלפי חבירו. שאם חבירו נמצא בצרה, חובה עליו לקום לעזרתו. ולא לחסוך במאמצים ובממון בעת הצלת החבר.

אם אכן ננהג כך, ונרגיש בלבנו את הערבות ההדדית שבין כל ישראל, ללא ספק החברה שנקים כאן, תהיה מגובשת ומלוכדת יותר, ותוכל להתמודד עם האתגרים הגדולים מבית ומחוץ.

ב - האם המציל צריך לסכן את חייו

שאלה מרכזית במצוות "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", עד היכן מגיע חיוב מצווה זו. ברור לכל, שהרואה את חבירו בסכנה, כגון שבאים ליסטים להורגו, או שהוא טובע בנהר, שחובה עליו לקום ולהצילו.

אלא שהשאלה היא, מה הדין במקרה שכדי להציל את החבר, צריך המציל לסכן את חייו. האם גם אז מוטלת עליו המצווה "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", ועליו להיכנס לתוך

הסכנה כדי להציל את חבירו, או שהמצווה מוטלת על המציל רק כאשר הוא אינו מסתכן בנפשו.

לדוגמה, אדם שעבר ברחוב וראה בית שעולה באש, ומתוכו צועקים ילדים לעזרה. הוא יודע שאם ינסה להיכנס לבית להצילם, יתכן מאוד שאף הוא יחנק מהעשן ישרף וימות. האם במקרה כזה עליו להיכנס לתוך הסכנה כדי להציל את הילדים, או שמא במקום שיש סכנה ממשית, אין חובה להסתכן כדי להציל חיי יהודי אחר?

תשובה: שתי שיטות עיקריות נאמרו בהלכה זו, יש אומרים שבכלל, מצוות "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" שווה לשאר המצוות שבתורה, וכשם שאין מצווה לסכן את הנפש כדי לקיים מצוות אחרות, כך אין אדם צריך לסכן את נפשו כדי להציל את חבירו. ויש אומרים, שמצוות "לֹא תַעֲמֹד" שונה משאר המצוות, ומאחר שחבירו נמצא בסכנת מוות, מצווה להיכנס לספק סכנה כדי להצילו.

וכיוון שסוגיה זו יסודית, נרחיב בהלכה הבאה בביאור שתי השיטות. אך נציין, שכל הדיון אודות מצוות "לֹא תַעֲמֹד" נוגע לאדם רגיל בחיים האזרחיים. אולם בעת מלחמה, חובת הנכונות להסתכן ולהלחם אינה נובעת ממצווה זו, אלא ממצוות המלחמה. ואם הדבר נצרך על פי הוראת הפיקוד הבכיר, מחויב החייל להיכנס לסכנה ממשית, ואפילו למצב שבו מירב הסיכויים שלא יחזור חי מהקרב. משום שבעת מלחמה החשבון הוא כלל-לאומי, וכדי לנצח צריכים היחידים להיות מוכנים לסכן את חייהם (עיין פניני הלכה "העם והארץ" ד, א; ד, ג).

ג - באור שתי השיטות

לשיטה הראשונה שהיא דעת רוב הפוסקים, אין אדם מצווה להיכנס לסכנת נפשות כדי להציל את חבירו. משום שמצוות התורה נאמרו כדי לחיות בהם ולא כדי שימותו על ידם, וכפי שאמרו חכמים: "וחי בהם - ולא שימות בהם" (יומא פה, ב). וכלל זה חל גם על המצווה "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ". אם כן מצוות התורה לקום לעזרת החבר אינה מחייבת את האדם לסכן את נפשו.

אלא שבכל זאת ברור שאין לחשוש יותר מדאי מסכנות בעת שהחבר נמצא בסכנת מוות. שכשם שאדם מוכן להסתכן מעט כדי להתפרנס, כך לכל הפחות עליו להסתכן כדי להציל את החבר. הרי ישנם אנשים שבעבודתם מטפסים למקומות גבוהים, וישנם שמפליגים לימים רחוקים, וישנם שעובדים עם חומרים מסוכנים. וכן כל אדם שרכושו עולה בלהבות, מוכן להיכנס לסיכון קל כדי להציל את מה שניתן, וקל וחומר שכדי להציל חבר - מצווה להסתכן מעט. וכן מבואר בברייתא (סנהדרין עג, א) שאדם צריך

להיות מוכן להסתכן מעט כדי להציל את חבירו, כגון לקפוץ לנהר כדי להציל טובע, ולקום כנגד חיות רעות או ליסטים כדי להציל את המותקף. ואמרו חכמים, שכל הנזהר והמפחד יתר על המידה, יענש מידה כנגד מידה, וסופו שיקרה לו אותו דבר ולא יבואו לעזרתו (פתחי תשובה חו"מ תכו, ב; מ"ב שכט, יט). אבל במצב שהצלת החבר דורשת להיכנס לסכנת נפשות ממשית, אין אדם מצווה להציל את חבירו. שכן לדעה זו גם על מצוות הצלת חבר חל הכלל "וְחַי בָּהֶם". סכנת נפשות ממשית מוגדרת כסכנה שאדם רגיל אינו מוכן להסתכן אפילו כדי להציל את כל רכושו.

לסיכום: כל פעולה שיש בה סיכון חיים ממשי, שאדם רגיל אינו מוכן להיכנס אליו אפילו כדי להציל את רכושו, אין מצווה להסתכן כדי להציל את החבר. וכך היא דעת רוב הפוסקים.[1][1]. כך פסק רבנו יונה גירונדי בספר איסור והיתר, כלל נ"ט דין ל"ח, שאין לאדם להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חבירו מסכנה ודאית. וכן פסק הסמ"ע חו"מ תכו, ב, שו"ע הרב או"ח שכט, ח, והלכות נזקי גוף ונפש ז'. מ"ב שכט, יט. וכן פסק אג"מ יו"ד ח"ב קעד, ב, ושו"ת ציץ אליעזר ח"ט, מה, ועוד.הסברה שאדם צריך להסתכן מעט כדי להציל את חבירו, כשם שהוא מסתכן לצורך הצלת רכושו, מבוססת על הברייתא בסנהדרין עג, א, וכן הובא ברמב"ם ובשו"ע חו"מ תכ"ו. וכן הרחיב ובאר הרב אונטרמן ב"צומת התורה והמדינה", ח"ג ע' 319, ועיין במאמרו של הרב זילברשטיין באסיא ח"ז ע' 4.

אולם לפי השיטה השנייה, מצוות "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" שונה משאר המצוות, משום שהיא עוסקת בהצלת חיי אדם. ועל כן היא מחייבת אותנו להיכנס לסכנת חיים ממשית כדי להציל את החבר ממוות ודאי. ואפילו אם זו סכנה שאדם רגיל אינו מוכן ליטול על עצמו כדי להציל את רכושו, מכל מקום כדי להציל אדם אחר, צריך להיכנס גם לסכנה ממשית. וכל זה בתנאי שלמרות שפעולת ההצלה מסוכנת, ויש סיכון ששניהם ימותו, מכל מקום על פי רוב הסיכויים פעולת ההצלה תצליח ושניהם יחיו. אבל אם המצב הוא שפעולת ההצלה מסוכנת עד כדי כך שישנם רק חמישים אחוז שתצליח, ולעומת זאת ישנם חמישים אחוז שתיכשל ושניהם ימותו, במקרה כזה אין להיכנס לספק סכנה כדי להציל.

והטעם לכך הוא, שמבחינה עקרונית חייו וחיי חבירו שווים, אלא שכמובן על כל אדם לדאוג תחילה לעצמו. אולם כאשר חבירו נמצא בסכנה ודאית, וכדי להצילו עליו להיכנס למצב של ספק סכנה, כאשר רוב הסיכויים נוטים לצד ההצלחה, עדיף להתחשב בסכנה הודאית של החבר ובסיכויי ההצלה המרובים, מאשר לחשוש לספק

הסכנה שלו. שעל ידי פעולת ההצלה מירב הסיכויים ששניהם יחיו. אבל במצב שאחוזי ההצלה והכישלון שווים, על כל אדם לדאוג תחילה לעצמו.[2][2]. כך היא דעת הבית יוסף חו"מ תכ"ו על פי בעל הגהות מימוניות בשם הירושלמי. לגבי שיטת הרדב"ז שהרחיב בביאור סוגיה זו בשתי תשובות חשובות, יש מחלוקת בין הפוסקים. ממה שכתב בח"ה סימן אלף תקפ"ב, רי"ח, נראה שדעתו שאדם מצווה להיכנס לסכנה כדי להציל את חבירו, ובלבד שרוב הסיכויים שההצלה תצליח, כדעת השיטה השנייה. אולם יש שלמדו מהתשובה בח"ג תרכ"ז שדעתו כשיטה הראשונה, ששם פסק שאדם אינו מחויב להסכים שיקטעו את ידו כדי להציל את חבירו. ואפשר לומר שקטיעת יד רעה בעיני האדם יותר מאשר ספק סכנה שמירב הסיכויים להצליח, וכמו שכתב הש"ך יו"ד קנז, ג, שאיבוד איבר שווה למסירות נפש. עיין יחו"ד ג, פד, אג"מ יו"ד ח"ב קעד, ד, ציץ אליעזר ח"ט מה, מנח"י ח"ו קג. והרציה"ה קוק בלנתיבות ישראל ח"א ע' קיט, מוכיח מהתלמוד והרמב"ם שחייב אדם להסתכן ממש כדי להציל את חבירו, והתנאי הוא, שיש ביכולתו להציל. לחשיבות העניין, יש לדעת שלכאורה נראה מדברי הפוסק הגדול רבי יוסף קארו שיש לו דעה שלישית, שלפיה אפילו אם הסיכויים שווים, חמישים אחוז שיצליח במשימתו ויציל את החבר, וחמישים אחוז שייכשל ואף הוא ימות, חובה עליו להסתכן כדי לנסות להצילו. אולם למעשה רוב הפוסקים חולקים עליו, וכפי שנראה מסתבר שאף לדעתו אין הלכה כן, ונברר זאת מעט:

יסוד דברי רבי יוסף קארו מבוססים על התלמוד הירושלמי בתרומות סו"פ ח', ששם מסופר שרב אסי (יש גורסים רבי אמי) נתפס על ידי שודדים שעמדו להורגו. אמר רבי יונתן, יכרך המת בתכריכיו, (כלומר התייאש מלנסות להציל את חייו). אמר רבי שמעון בן לקיש, אני אלך לנסות להצילו, או שאצליח להרוג את השודדים או שהם יהרגוני. הלך ולבסוף הצליח לשכנע אותם לשחרר את רבי אסי. מכאן למד הפוסק הגדול רבי יוסף קארו, שאדם מצווה להיכנס לספק סכנה כדי להציל את חבירו מסכנה ודאית. והיו שרצו ללמוד מכך שלדעתו אפילו אם ישנם סיכויים שווים, חמישים אחוז שיצליח במשימתו ויצא בשלום, וחמישים אחוז שאף הוא עצמו יהרג, אעפ כן מצווה להציל, משום שהוא נכנס רק לספק סכנה ואילו חבירו בסכנה ודאית. וכפי שריש לקיש עשה, שנכנס למצב שאו יהרוג או יהרג.אלא שתחילה יש לפקפק האם אכן זוהי דעת הירושלמי, שהרי יתכן לומר שריש לקיש ידע בעצמו ששישים אחוז שיצליח להציל, אך כיוון שישנם גם כארבעים אחוז שייכשל ויהרג, אמר או שאציל או שאיהרג. וידוע שריש לקיש ידע כיצד להתמודד עם שודדים, כמבואר בגיטין מז, ב, וב"מ פד, א. בנוסף

לכך אין הוכחה שהלכה כריש לקיש, אולי הדין כרבי יונתן שסבר שבמצב כזה אין לנסות להציל, ואמר "יכרך המת בתכריכיו". ועוד שמהבבלי סנהדרין עג, א, מוכח שאין להיכנס לספק סכנה כזה, כפי שמבואר בספר אגודת אזוב המובא בפתחי תשובה חו"מ תכו, ב, וכן כתב בשו"ת יד אליהו מ"ג. ועל פי זה כל שאר הפוסקים הורו שאין להיכנס לספק גדול כל כך של סכנה. ואם כן כדי שלא להרבות במחלוקת עדיף לפרש את הירושלמי באופן שאינו חולק על התלמוד הבבלי.בנוסף לכך, הנצי"ב בהעמק שאלה קכט, ד, באר שאף לדברי הירושלמי אין חובה להיכנס לספק של חמישים אחוז סכנה, אלא שלדעת הירושלמי זה מנהג חסידות. ובשו"ת יד אליהו כתב שגם לדברי הירושלמי אין להיכנס לספק סכנה כדי להציל חבר, ושם נכנס ריש לקיש לספק סכנה כדי להציל את רב אסי משום שסבר שרב אסי גדול ממנו בתורה, ולפיכך רצה לסכן עצמו כדי להצילו. אבל במקרה רגיל, גם לפי הירושלמי אסור להיכנס לספק סכנה של חמישים אחוז כדי להציל חבר. ואף כשמדובר בהצלת תלמיד חכם גדול, אין זו חובה אלא מנהג חסידות בלבד, הראיה שרבי יונתן אמר "יכרך המת בתכריכיו". נמצא אם כן שלא ברור כלל שהירושלמי אכן סובר שצריך להיכנס לספק שקול בסכנת נפשות, וגם על פי הסברה אין לחייב דבר כזה, ואף הב"י לא אמר אלא להיכנס לספק נפשות, ומסתבר שגם ארבעים אחוז סכנה נקראים ספק נפשות, ומסתבר שלכך התכוון ולא לסכנה של חמישים אחוז. בנוסף לכך אם כוונתו היתה לפסוק שאדם צריך להיכנס לסיכון של חמישים אחוז כדי להציל את חבירו, מדוע לא כתב כן בספרו החשוב שולחן ערוך? על כן מן הדין שנאמר שלדעת רבי יוסף קארו, צריך להיכנס לספק נפשות כדי להציל חבר, אבל כל זה בתנאי שרוב הסיכויים נוטים להצלה. ולפיכך יש לנו שתי דעות ולא שלוש. ולמעשה נפסקה הלכה, שמצד הדין אין אדם צריך להכניס את עצמו לסכנה מעבר למה שאנשים רגילים מסתכנים למען רכושם ופרנסתם. אולם מידת חסידות להסתכן למען הצלת החבר אף מעבר לכך, כל זמן שברור שמירב הסיכויים שפעולת ההצלה תצליח.[3][3]. כך היא דעת רוב הפוסקים, וביניהם: אג"מ יו"ד ח"ב קעד, ד; הרב ישראלי שבילין תשל"ז; שערי עזרא חו"מ קכה; יחו"ד ג, פד; עיין הצבא כהלכה יד, ד. ועוד עיין תפארת ישראל יומא ח, ג. הנצי"ב בהעמק שאלה קכט, ד, כתב שמותר אף להיכנס לספק סכנה כדי להציל חבר. וכן נראה ממשפט כהן קמג. אמנם לציץ אליעזר ט, מה, משמע שאסור. אך כאמור רוב הפוסקים סוברים שזהו מנהג חסידות.

ד - תרומת איברים ותרומת דם

למדנו, שאין אדם מחויב להיכנס לסכנה ממשית כדי להציל את חבירו, אבל יש בזה מצווה ומידת חסידות. על פי זה מובן הדין לגבי תרומת איברים מאדם חי, שאין חובה לתרום, אבל יש בזה מידת חסידות. לדוגמה, אין חובה לתרום עבור מי שסובל מסיסטיק-פיברוזיס אונה אחת מן הריאות. וכן אין חובה לתרום חלק מן הכבד עבור מי שסובל משחמת-הכבד, שחייו בסכנה. וכן לגבי כליה. משום שאין חובה להציל את החבר תוך סיכון עצמי ממשי. אבל המתנדב ותורם מקיים מצווה גדולה ויש בזה מידת חסידות.

ואמנם יתכן שבחלק מן התרומות הללו אין סכנה ממשית, ואף-על-פי-כן אין חובה לתרום. משום שכתב הרדב"ז, שאין חיוב לתרום איבר עבור הצלת החבר (ועיין להלן יד, א-ב).

לגבי תרומת דם, ברור שיש מצווה לתרום דם עבור חבר הנמצא בסכנה. אלא השאלה היא האם על פי התורה ניתן לחייב אדם לתרום מדמו. כתב הרב וואזנר, שבמצב שיש חולה מסוכן הנצרך לדם נדיר, חובה על מי שיש לו אותו סוג דם לתרום, כדי להצילו. ואפילו אדם שחושש שמא יחלה מעט בעקבות התרומה, מחויב לתרום, הואיל ואין סכנה בתרומת דם, והצער המועט או החשש מפני מחלה קלה, אינם יכולים לשמש תירוץ להשתמטות מקיום המצווה "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" (שבט הלוי ה, ריט).

ואמנם בזמן שישנם אנשים אחרים שיכולים לתרום דם, מסתבר שאדם חלש יכול לומר, עדיף שבריאים וחזקים ממני יתרמו. אבל כאשר אין מי שיתרום, וחיי אדם בסכנה, חובה לתרום דם (עיין בשו"ת ציץ אליעזר טז, כג).

הרב פיינשטיין נשאל, האם מותר לאדם לתרום דם עבור תשלום כספי. סיבת השאלה היא, שהרי אסור לאדם לחבול בעצמו, והשאלה אם-כן האם מותר לאדם לחבול בעצמו עבור כסף? השיב הרב פיינשטיין שמותר, משום שאין זה נחשב חבלה, שהרי בזמנים עברו נהגו להקיז דם לרפואה. ואף שכיום אין זה נחשב לרפואה, מכל מקום לא נחשיב תרומת דם כחבלה האסורה (אג"מ חו"מ א, קג). ועוד שכל האיסור לחבול בעצמו הוא דווקא דרך בזיון והיזק, אבל כאן לשם תועלת רפואית ורווח כספי - אין איסור. בנוסף לכך אמר הרב אוירבאך, שמאחר שיש בתרומת הדם מצווה של הצלת נפשות, אין היא נקראת חבלה (נשמת אברהם יו"ד שמט, ע' רס"ה). ויש מי שכתב, שלכתחילה עדיף לתרום דם שלא על מנת לקבל שכר (שו"ת וישב משה ח"א צג-צד).

ה - האם רופא מחויב להסתכן כדי להציל חולה?

שאלה: רופא שהוזעק לטפל בחולה במחלה מסוכנת ומדבקת, האם עליו לטפל בחולה תוך סיכון עצמי, או שמותר לו להשתמט מהטיפול בנימוק שמחובתו לדאוג לבריאותו ולחייו?

תשובה: חובתו של הרופא לטפל בחולים אפילו אם הם חולים במחלה מדבקת. והטעם לכך, שכבר למדנו, שמצוות "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" מחייבת אדם להציל את חבירו מסכנה. וכאשר ההצלה דורשת מן המציל להכניס את עצמו לסכנה ממשית, על-פי ההלכה אין חובה להסתכן, אבל מידת חסידות להסתכן כדי להציל. ואם כן רופא שמתפרנס מעבודתו, וקיבל על עצמו את כל מה שמקובל בעולם הרפואה, אינו יכול לטעון: במחלה מדבקת איני רוצה לטפל. משום שבעצם קבלתו את תפקיד הרופא - התחייב לנהוג במידת חסידות הכוללת הסתכנות מסוימת למען הצלת חיי החולים.

ועוד, שגם לצורך פרנסה מותר לאדם לסכן מעט את נפשו, ולעבוד בעבודות שדורשות הפלגות מסוכנות או טיפוס על עמודים ומקומות גבוהים, או עבודה עם חומרים מסוכנים. קל וחומר שמותר לרופא להסתכן בפרנסתו כדי להציל חיי-אדם. ואם התחייב לכך בהיכנסו לתפקיד, חובתו לקיים את הבטחתו.

וכן ברור שבתי-החולים צריכים לחייב את הרופאים לטפל בחולים במחלות מדבקות, משום שלא יתכן מבחינה ציבורית, שאותם חולים ייעזבו לנפשם עד שתצא נפשם. ועל כן נשכרו הרופאים, כדי שיטפלו בחולים, ומי שאחרי נקיטת כל אמצעי הזהירות המקובלים אינו רוצה לטפל בהם, צריך להתפטר מתפקידו כרופא.

ומסופר על גדולי ישראל, וביניהם רבי ישראל מסלנט, שבעת שפרצה מגפת החולירע, ארגן חבורה שהוא עמד בראשה, והוא עם בני החבורה טיפלו בכל החולים. ופעמים רבות, בזכות המצווה דווקא אותם שטיפלו בחולים ניצלו מן המגפה. והטעם לכך הוא, שלא יתכן שחולים מסוכנים ייעזבו לנפשם.

ואמנם, נחלקו הפוסקים האם יש מצווה לבקר את מי שחולה במחלה, כאשר יש סיכון סביר שהמבקר את החולה יידבק ממחלתו. לדעת בעל "כנסת-הגדולה" מצווה לבקר, ואילו לדעת בעל ה"שולחן-גבוה" אסור לבקר. אבל ברור שהציבור ככלל חייב לדאוג שמישהו יטפל בחולה. ולתפקיד זה מיועדים הרופאים והאחיות, ועל כן הם אינם רשאים לומר, שמצד מצוות שמירת הנפש אינם רוצים לטפל בחולים אלו.

גם בחולי איידס צריך הרופא לטפל, ראשית מפני שלכך התחייב, ושנית אם יזהר שלא לגעת בדמו - הסיכון להידבק אפסי. ואף מי שצריך לנתחו יכול לנקוט באמצעי זהירות

ולהפחית את הסיכון לרמה נמוכה עד שאין להתחשב בו. ואין לטעון שאולי החולה הזה אשם במחלתו מפני שחטא במשכב זכור. ראשית, מפני שיתכן שחלה מסיבה אחרת, שנית, אף אם חטא אולי דינו בעניין זה כשוגג ואנוס, מאחר שלא ידע חומרת העבירה (עיין במאמרו של הרב פרופ' שטיינברג אסיא ז' עמוד 79).

אמנם רופאה שנמצאת בתחילת הריון, שנקראה לטפל בחולה אדמת, פטורה מלטפל בו. משום שאם תידבק באדמת, ישנם עשרים אחוזים שתפיל את עוברה או שייוולד בעל מום. ומאחר שישנם עוד רופאים, אין סיבה שדווקא היא תטפל בחולה האדמת. ועוד, שגם כאשר קיבלה על עצמה להיות רופאה, מן הסתם לא התחייבה להיכנס לסיכון מיוחד הנוגע לתקופת ההריון (עיין ציץ אליעזר ט, יז, ה; ובמאמר הרב זילברשטיין אסיא ז, ע' 7-3).

ו - מצווה להציל על ידי ממון

למדנו שמצווה על האדם להציל את חבירו מן הסכנה, ואפילו להסתכן במידת מה למענו. ולכן אדם הרואה את חבירו טובע בנהר, והוא יודע לשחות ומשער שיש ביכולתו להצילו מטביעה, עליו לקפוץ ולהצילו. וכן אדם שרואה פושעים שקמים על חבירו להורגו, והוא משער שיש בכוחו לעמוד כנגדם ולהצילו, מצווה עליו לעשות זאת.

והוסיפו חז"ל במסכת סנהדרין (עג, א) עוד פרט בדין זה. שמצווה זו אינה כוללת בתוכה רק השתדלות גופנית למען החבר, כגון למשותו מהנהר, או לחצוץ בגופו בינו לבין תוקפיו, אלא המצווה כוללת גם השתדלות של ממון. שאם אפשר על-ידי כסף או רכוש להציל את החבר, חובה לעשות כן.

כגון, אדם שחבירו חולה מאוד, וזקוק לטיפול רפואי כדי להינצל, מצווה על כל מי שיכול, לבוא לעזרתו. וכן הרופא, חייב לטפל בחולה עני שאין ביכולתו לשלם עבור הטיפול. ועל רופאים שאינם מוכנים לטפל בחולים עניים, אמרו חז"ל: "טוב שברופאים לגיהנם" (קידושין פב, א).

שמעתי מקרה שיש בו דוגמה נוספת להלכה זו. אוטובוס נפגע מבקבוק תבערה, והאש נאחזה באדם אחד, וכדי להצילו מהאש ולמנוע את העמקת הכוויות היה צורך לקחת שמיכה או מעיל כדי לחנוק את האש. למרבה הצער, חייל לא קרבי שעמד ליד הנפגע חס על מעילו וסרב לתת אותו למען הפצוע, וכך עברו שניות יקרות עד שאדם אחר פשט את מעילו וסייע בחניקת האש. על פי ההלכה, כמובן שהייתה מוטלת חובה על אותו חייל לתת את מעילו לפצוע, שנאמר: "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ".

גם מבחינה לאומית, בשעה שרואים ציבור מסוים מותקף ומאויים על ידי טרור ופיגועים, בין אם הוא ביש"ע בין אם הוא ליד גבול אחר, על כלל הציבור בארץ לחוש אחריות מלאה לשלומם של תושבי אותו אזור, ולעשות הכל כדי להסיר מעליהם את האיום. ואם נראה שהממשלה מתרשלת בתפקידה, מצווה למחות כנגדה עד אשר המצב ישתנה לטובה.

ז - האם צריך לתת את כל ממונו להצלת הנפש?

שאלה מרכזית בדיני הצלת נפשות שחשוב לברר היא, עד כמה נתבע אדם לתת מכספו למען הצלת חבירו. למשל, אדם שיודע שחבירו זקוק לניתוח יקר מאוד, שעולה כמה מאות אלפי שקלים, ואין לו אפשרות לממן אותו. האם עליו למכור את ביתו וכל רכושו ולתת את כל כספו כדי להציל את חבירו, או שיש גבול עד כמה אדם צריך לתת מרכושו כדי להציל את חבירו?[4][4]. יש לדעת שבכלל אדם מחויב להוציא עד מעשר מממונו כדי לקיים מצוות עשה, ולכל היותר עד חומש. אולם כדי שלא לעבור על לא תעשה, יתן את כל ממונו, כמבואר ברמ"א או"ח תרנ"ו. ולכאורה לפי זה צריך לתת את כל ממונו כדי שלא לעבור על "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ". אלא ש"לֹא תַעֲמֹד" הוא לאו שאין בו מעשה, ויש בזה מחלוקת. לדעת הריב"ש שפ"ז גם כדי שלא לעבור על לאו שאין בו מעשה צריכים לתת את כל הרכוש, ואילו לחוות יאיר קל"ט, דין לאו שאין בו מעשה כדין מצוות עשה, שעד חומש יכול אדם להוציא ולא יותר. אולם להלכה דעת רוב הפוסקים כריב"ש כפי שכתב בשדי חמד מערכת ל' סי' ק"ז.מן הראוי להוסיף כאן, שבתשובות חתם סופר חו"מ סו"ס קע"ז, באר כיצד תיתכן סברה שאין פודים שבויים ביותר מכדי דמיהם כדי שלא לגרום דוחק לציבור. הרי לכאורה למען הצלת נפשות, יש לתת הכל. ותירץ שבזמן שאומות מרושעות שולטות על ישראל, גם דוחק הציבור נחשב כפיקוח נפש. משום שפעמים רבות נאלצנו לקנות את חיינו בכסף, ואם הציבור יתרושש, יתכן שתגיע גזירה לישראל, ולא יהיה ביד הקהל כספים כדי לבטלה. וכתב בשבט הלוי שכיום ב"ה אין חשש כזה, ואין להשתמש בסברה זו.לענ"ד עדיין ניתן להשתמש בסברה זו לגבי המצב הכלכלי הכללי, שלא יתכן להטיל מיסים גבוהים מדאי אפילו לצורך הצלת נפשות בבתי חולים. משום שאם הכלכלה ככלל תיפגע, לבסוף לא יהיה ביד המדינה כסף להמשיך בפיתוח החינוך, המחקר, הכלכלה והתעשייה, ותלותנו באומות העולם תגבר, ולא נוכל להתמודד עם בעיות הביטחון כראוי, וצ"ע.

ככלל ניתן ללמוד מדברי בעל "החפץ חיים" בספרו אהבת חסד (ח"ב, כ, ב), שאף שבדרך כלל אסור לאדם לתת יותר מחומש מכל ממונו לצדקה, שמא יֵעשה לבסוף עני ויצטרך

לעזרת הבריות. מכל מקום אם חבירו נמצא בסכנת נפשות, אין שייך בזה שיעור חומש, ומצווה לתת למען הצלתו יותר מחומש. ומכאן ניתן להסיק, שרק מצווה לתת יותר מחומש, אבל אין זו חובה (כן דייק הגרש"ז אוירבאך כמובא בנשמת אדם חו"מ תכו, א). וכן מסתבר שלא יתכן שהתורה תצווה אדם לתת את כל כספו ורכושו שצבר במשך ימי חייו. מן הסתם היו לו תוכניות לשימוש בכסף, אולי תכנן לחתן את ילדיו, או לשמור לו כסף לעת זקנה. ואם יצטרך ביום אחד לתת את כל רכושו למען הצלת אדם אחר, עלולה דעתו ודעת בני משפחתו להיטרף. וטירוף הדעת נחשב כסכנת נפשות.[5][5]. כעין זה כתב הרדב"ז (ח"ג תרכ"ז, ובחדשות אלף נ"ב), שאם שליט אכזר אמר לישראל, או שתיתן לי לקצוץ לך יד או שאהרוג את חברך, למרות מצוות "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", ולמרות שקיצוץ היד לא יגרום למותו, אין היהודי חייב להסכים שיקצצו את ידו כדי להציל את חבירו. ומביא שם כמה סברות, ולבסוף אומר: ועוד, כתוב: "דרכיה דרכי נועם", וצריך שמשפטי התורה יהיו מסכימים על השכל והסברא, ואיך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עיניו או לחתוך את ידו או רגלו כדי שלא ימיתו את חבירו, הלכך זו מידת חסידות, לנדב אחד מאיבריו למען חבירו, אבל אין בזה חובה.

הרב שמואל הלוי ואזנר שליט"א חידש בדין זה יסוד גדול: כאשר מדובר בחולה שחי בקהילה, החובה להצילו מוטלת על הקהילה כולה, ולא על היחיד. ולפיכך אין היחיד מצווה למכור את כל רכושו כדי להציל את החולה. אמנם אילו היו החולה והוא נמצאים במקום מבודד, והיה נוצר מצב שרק אם ימכור את כל רכושו יוכל להציל את חבירו ממוות, אכן היה מצווה לעשות כן. אבל כל זמן שהם חלק מקהילה, אין על היחיד חובה להציל לבדו את חבירו (שבט הלוי ח"ה קעד; ועיין בספר נשמת אדם חו"מ תכו, א שהזכיר קושיה של הגרש"ז אוירבאך זצ"ל על זה).

עם זאת, כמובן שעל כל אחד שמכיר את החולה המסוכן לתת ככל יכולתו להצלתו. וכידוע, על כל אדם להפריש מעשר מכספו לצדקה. ויש אומרים שבמצב כזה של סכנה, חובה על כל אחד לתת חומש מכספו לצדקה (עיין אהבת חסד ח"ב, יט, ד).

ח - מצווה להציל ממון חבירו

המצווה "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", שעיקר עניינה הוא, לבוא לעזרת חבר הנמצא בסכנה, כוללת בתוכה לפי חז"ל גם מצווה לבוא לעזרת החבר כאשר ממונו או רכושו נמצאים בסכנה. למשל, אדם שיש בידו עדות שתוכל להועיל לחבירו, חובה עליו לבוא ולהעיד בפני בית-דין, כדי להציל את ממון חבירו. כגון, אדם שראה כיצד ראובן מלווה כסף לשמעון, ושמע לאחר מכן ששמעון כופר בהלוואה ומסרב להחזירה. חובה עליו ועל

כל מי שראה את ההלוואה לבוא ולהעיד על כך בפני בית-הדין, כדי להציל את ממונו של ראובן שלא ירד לטמיון.

וכן הרואה גנב שהולך לגנוב רכוש או ממון מחבירו, חובה עליו לפעול בכל יכולתו על מנת לסכל את הגניבה. מובן שאין כאן מצווה למסור את הנפש כדי להציל את ממון חבירו, ולכן אין לעמוד בידיים חשופות מול שודדים שולפי אקדחים. אבל יחד עם זאת אסור לפחד יותר מדאי, ויש לעשות את מה שאפשר כדי למנוע את הגניבה. ואדם שיש בכוחו לעצור את הגנב לבדו, מצווה עליו לעשות כן. ואם אינו יכול, מצווה עליו להשתדל לצעוק בכל כוחו "גנב", כדי להזעיק אנשים נוספים וכדי להרתיע ולהבריח את הגנב.

לסיכום, מצוות "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", אינה רק משום הערך העצום של חיי אדם, אלא יש בה גם ביטוי לערבות ולאחריות ההדדית שצריכה להיות בין כל אחד מישראל כלפי חבירו. מובן שאין להשוות את ערכם של החיים לערכו של הממון, ועל כן המסירות הנדרשת למען הצלת חיי אדם, גדולה לאין ערוך מהמסירות להצלת ממון. אולם מצד הערבות ההדדית, יש לנו אחריות גם כלפי ממונו של הזולת, ומצווים אנו לפעול כדי להצילו.

ט - האם מי שאינו מציל נענש לפי התורה?

שאלה: אדם שיכול היה להציל את חבירו או את ממונו, והתרשל וסרב להצילו, האם על-פי התורה צריכים להענישו או לא?

תשובה: כידוע מצוות התורה מחולקות לשניים, מצוות עשה ומצוות לא תעשה. באופן כללי לא קבעה התורה עונש למי שמבטל מצוות עשה, העונש הוא הפסד המצווה. אולם למי שעבר על מצוות לא תעשה, קצבה התורה עונש. בעבירות חמורות כגון רצח או עבודה-זרה, קבעה התורה עונש מיתה [בפועל, מסיבות הלכתיות, רק לעיתים נדירות, פחות מאחת לשבע שנים, גזר בית-

הדין מיתה על אדם, אלא שמבחינה עקרונית זהו העונש לעבירות חמורות]. ובעבירות קלות כגון אכילת מאכלים אסורים, קבעה התורה עונש מלקות.

אבל למרות שהמצווה "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" היא מצוות לא-תעשה, ולכאורה מי שיכול היה להציל את חבירו ולא עשה כן, היה צריך להיענש על פי בית-דין במלקות. מכל מקום משום שעבירה זו נעשית ללא מעשה, אין לוקים עליה. זה הכלל: על עבירה שנעשתה על ידי מעשה קבעה התורה עונש, כגון אדם שאכל חזיר, או חילל שבת. אבל מי שעבר עבירה על ידי שהתבטל ולא עשאה, דומה הדבר לביטול מצוות עשה, שאין

עליה עונש בעולם הזה, ורק בעולם האמת, עולם הנשמות, יענש ומעמדו ייפגע. וכן הדין לגבי מי שראה את חבירו טובע, ולא קפץ להצילו, התורה לא קצבה לו עונש בעולם-הזה. כתב על זה הרמב"ם (הלכות רוצח א, טז): אף על פי שאין לוקים על לאווים אלו מפני שאין בהן מעשה, מכל מקום חמורים הם, שכל המאבד נפש אחת מישראל, כאילו איבד את כל העולם כולו. וכל המקיים נפש אחת מישראל, כאילו קיים את כל העולם כולו.
יש ללמוד מהלכה זו, עד כמה גדולה החובה על כל אחד מאתנו, לפעול בכל כוחו, אם במחאות או בהסברה, כנגד מחדלים במדיניות הביטחונית. מעצם טבעם, מחדלים אלו תובעים קורבנות, בין אם זה בצפון הארץ או במרכזה. וכל המתרשל מלמחות על כך, עובר על "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ".

י - פיקוח-נפש דוחה קיום מצוות

מצווה גדולה לשמור על החיים ולקיימם. וכל-כך גדולה מצווה זו, עד שאמרו חכמים שהיא דוחה את כל המצוות שבתורה, שנאמר (ויקרא יח, ה): "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה'", ולמדו חכמים מכאן שכל המצוות ניתנו כדי שיחיו בהם, ולא כדי שימותו על ידן, ולכן פיקוח-נפש דוחה את כל המצוות (יומא פה, ב).
עניינן של כל המצוות להרבות חיים וברכה בעולם, שכן על-ידי המצוות האדם מתקשר אל בורא העולם, מקור החיים כולם. ולכן כאשר החיים עצמם נמצאים בסכנה, המטרה הראשונה היא לשמור עליהם.
למשל: חולה מסוכן שכדי להציל את חייו נחוץ להאכילו מאכלים אסורים, עליו לאוכלם כדי להינצל. וכן חולה שצום יום הכיפורים מסוכן עבורו, מצווה שיאכל וישתה ביום הכיפורים (שו"ע או"ח תריח, א). וכן לעניין ברית מילה, במצב שהתינוק חולה ויש חשש שהברית תסכן את חייו, למרות שמן הדין צריך למול דווקא ביום השמיני, אסור למולו כל זמן שהוא חולה, משום שפיקוח-נפש דוחה את כל המצוות (שו"ע יו"ד רסג, א).
המצווה המפורסמת ביותר שנדחית פעמים רבות מפני פיקוח-נפש היא מצוות השבת. ואף שערכה של השבת ידוע, ואמרו עליה חכמים שהיא שקולה כנגד כל המצוות שבתורה, מכל מקום בכל עת שנמצא לפנינו חולה שנשקפת סכנה לחייו, מצווה לחלל עליו את השבת כדי להצילו.
ואפילו כאשר אדם נמצא במצב של ספק סכנת נפשות, מצווה להזדרז ולחלל את השבת כדי להצילו. וכל השואל באותו זמן שאלת חכם, האם מותר להציל אדם שנמצא בספק סכנת נפשות, הרי הוא כשופך דמים, מפני שעד שישאל עלול החולה למות (שו"ע או"ח

שכח, ב). ואף הרב שנשאל על כך מגונה, משום שהיה צריך להסביר בשיעוריו את היסוד הזה שפיקוח-נפש דוחה שבת. ולא לגרום למצב שבו אדם מוטל בסכנה, ובמקום להצילו יבואו וישאלוהו האם מותר לחלל שבת עבורו (מ"ב שכח, ו, בשם הירושלמי). ולכן אמרו חכמים, שבמקום שצריך לחלל שבת כדי להציל חולה, משתדלים לחלל את השבת על ידי הגדול ביותר שנמצא באותו מקום, ולא על ידי קטנים או פחותי עם. כדי שיבינו הכל שאין כאן שום זלזול ח"ו בקדושת השבת, אלא שכך היא ההלכה שפיקוח-נפש דוחה שבת, ולכן אפילו גדולי ישראל מזדרזים לחלל את השבת, כדי להציל את החולה (שו"ע או"ח שכח, יב; מ"ב לד).[6][6]. הרופאים נוהגים כיום לחלל שבת במלאכות האסורות מהתורה כדי להציל גוי. וזאת על פי דעת שו"ת דברי חיים ח"ב כ"ה, וטעמו שאם לא יטפלו בגויים, יש חשש סכנה ליהודים רבים, שיתפרסם הדבר ותתרבה שנאה ויש סכנה שגויים לא יצילו יהודים ואולי אף יפגעו בהם. וכן כתב בשמירת שבת כהלכתה פרק מ' הערה מ"א בשם הגרש"ז אוירבאך. וע' במלומדי מלחמה סי' מג שמקל למי שנחשב כגר תושב

יא - מצוות שדוחות פיקוח-נפש

כלל נקוט בידינו: פיקוח-נפש דוחה את המצוות שבתורה. ואם יבואו רשעים ויכפו אדם לחלל שבת עבורם, ואם לא כן יהרגוהו, עליו לחלל את השבת כדי להציל את חייו.

אולם שלוש מצוות יוצאות מכלל זה, שבהם בשום פנים ואופן אין לשמוע בקול הרשעים, ועליהם אמרו "יהרג ובל יעבור", ואלו הן: עבודה-זרה, שפיכות-דמים וגילוי-עריות. משום שאלו עבירות חמורות כל כך, עד שאין שום ערך לחיים שבהם נאלצים לעבור כאלו עבירות נוראות.

ועוד צריך לדעת: מה שאמרנו שבכל שאר המצוות אדם צריך לעבור על המצוות ולשמור על חייו, כל זה הוא בתנאי שאותם רשעים כופים אותו לעבור עבירות למען הנאתם, כגון שרוצים שיעבוד למענם בשבת. אבל אם כל כפייתם מכוונת כדי לבזות את התורה, ולהראות שהנה יהודי זה עובר על מצוות תורתו, אזי אם כפו אותו לעבור עליהן ביחידות, יעבור ואל יהרג. אבל אם כפו אותו לעבור עליהם בפרהסיא, היינו שעשרה יהודים יודעים על כך, עליו ליהרג ולא לעבור. משום שבמצב כזה, כבר לא מדובר רק על המצוות הפרטיות הללו, אלא על כבודה של התורה כולה. ועל עקרון כזה הננו מצווים ליהרג ולא לעבור. ובשעת גזירת מלכות שמגמתה להעביר את ישראל על דתם, אזי גם על מנהג יהודי, כדוגמת מנהגם בקשירת הנעליים, יש להיהרג ולא לעבור, מפני שכל פרט בגזירה מכוון בעצם כנגד התורה ואמונת ישראל (שו"ע יו"ד קנז, א).

למרות חשיבותם העצומה של החיים בעולם-הזה, יש עקרונות וערכים ששורשם בעולם האמת והנצח, והם דוחים את כל חיי העולם הזה. צריך לדעת, שבזכות הקשר של עם ישראל אל אותם ערכים מוחלטים, עם ישראל חי וקיים, וכל רשעי העולם לא הצליחו ולא יצליחו לכלותו. על ידי מסירות הנפש וההתקשרות לערכי הנצח - החיים שלנו מתרוממים למעלה נצחית, ובזכות זה הננו קשורים לעולם האמת, וזוכים לנחול את העולם הבא. ולכן כל יהודי צריך לדעת, שבזמן שהוא נתבע לוותר על עקרונות היסוד שלו, עליו למסור את נפשו ולא להתפשר.

עוד מצווה דוחה פיקוח-נפש של יחידים - מצוות כיבוש הארץ. שהרי מכך שצוותה אותנו התורה לכבוש את הארץ, משמע שעלינו להלחם, וברור שהתורה לא ציוותה אותנו לסמוך על הנס. ולפיכך מצוות כיבוש הארץ וההגנה עליה, מחייבת אותנו להיות מוכנים למסירות נפש (עיין בפניני הלכה "העם והארץ" ג, ד; ד, ב).

יב - דילמה בהצלת נפשות

בתלמוד (ב"מ סב, א) מבוארת שאלה יסודית בהלכות פיקוח-נפש. שניים שהיו הולכים בדרך צחיחה, וביד אחד מהם קיתון של מים. אם שניהם ישתו מהמים, הרי ששניהם ימותו, משום שעדיין דרך רבה לפניהם. ואם אחד ישתה - יוכל להגיע למקום הישוב ולהינצל. מה על בעל המים לעשות, האם חובתו לתת לחבירו לשתות מן המים חלק כחלק, או לא?

דרש מתחילה בן פטורא: מוטב שישתו שניהם וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד: נאמר (ויקרא כה, לו) "וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ" - חייך קודמים לחיי חברך. כלומר על כל אדם מוטלת מצווה להחיות את אחיו עימו, אבל כאשר חייו הוא בסכנה, עליו להציל תחילה את עצמו, ורק לאחר מכן להציל את חבירו.

וכדי לחדד את ההלכה, יש לבאר שאפילו אם יטען החבר, תן לי מעט מן המים כדי שלא אמות מיד, ונחיה שנינו עוד זמן מה, ואולי בתוך כך ימצאונו אנשים אחרים ויצילונו. אע"פ כן אם הסבירות לכך נמוכה, ומירב הסיכויים שלבסוף שניהם ימותו, על בעל המים לשתותם בעצמו ולחיות. שחייו קודמים לחיי חבירו (העמק שאלה קמ"ז). שכן למדנו, שאין אדם צריך להציל את חבירו תוך הסתכנות כזו שעל פי רוב הסיכויים ימות. וכן הלכה במקרים דומים, שניים שטובעים בים, ומצא אחד גלגל הצלה שיכול להציף אותו לבדו, אינו צריך לתת אותו לחבירו. וכן שני חולים שנזקקים לתרופה נדירה שאזלה, ואחד מהם עשיר וביכולתו לקנותה לעצמו, אם הכמות מספקת לו לבדו, אינו צריך להתחלק בה עם חבירו החולה.

אלא שעדיין ראוי לברר, האם מותר לאדם מרצונו להקריב את חייו למען הצלת חבירו, היינו שיוותר על המים שבידו ויתנם לחבירו. לדעת כמה פוסקים אסור, שהואיל והמים בידיו ויש בכוחו להמשיך לחיות - חובתו לשמור על חייו תחילה. ויתר על כן, מכך שהמים בידו, סימן הוא שמשמיים רוצים שיחייה, ואם יתן לחבירו את המים הרי זה כהתאבדות (הרב אונטרמן עיין "בצומת התורה והמדינה" ח"ג ע' 315; הרב פיינשטיין אג"מ יו"ד ח"ב קעד, ד).

אולם לדעת כמה וכמה פוסקים, מאחר שמבחינה עקרונית חייו וחיי חבירו שווים, מותר לו למסור את עצמו למען חבירו. ואין זה נחשב כהתאבדות, משום שאין כאן פגיעה בחיים, שאין הבדל בין אם לבסוף הוא יחיה או חבירו (הנצי"ב שאילתות קמז; בעל אור החיים בספרו ראשון לציון יו"ד רמז, א; הראי"ה במשפט כהן קמ"ג). ואם מדובר בהצלת תלמיד חכם, כתב בעל ספר חסידים (סי' תרח"ץ), שהיה מגדולי הראשונים באשכנז, שראוי למסור את הנפש למען הצלת תלמיד חכם שהציבור נצרך לו (עוד עיין במאמרו של הרב בר אילן אסיא ח"ז ע' 181).

על הצלת שבויים עיין בפניני הלכה "העם והארץ" פרק ז' הלכות ו-ח. והאם צריך להציל מחבל שרוצים להורגו שם ז, ז.

יג - דין רודף

רודף הוא זה שעומד להרוג את חבירו. במקרה כזה, על פי ההלכה, מצווה על המותקף לעמוד ולהתגונן כדי להציל את חייו. הגנה זו כוללת גם התקפה, כלומר, שאם כדי להציל את עצמו הוא נאלץ להקדים ולהרוג את התוקף, מותר לו לעשות כן, וכפי שאמרו חז"ל: "הבא להורגך השכם להורגו" (סנהדרין עב, א).

לא רק המותקף צריך להתגונן, אלא כל אדם שרואה את הרודף עומד להרוג את חבירו, חייב לעשות הכל כדי למנוע ממנו להרוג. אם יש שהות, יפנה תחילה אל הרודף ויזהיר אותו שלא יפגע בחבירו. אם בכל זאת לא שמע לדבריו, או שאין שהות לדבר עימו, מצווה על כל אחד לפגוע ברודף, ולמנוע אותו מלבצע את זממו. כמובן שאם ניתן למנוע את הרצח על ידי פציעת הרודף, יש לפוצעו ולא להורגו. אבל כאשר האירוע מתרחש במהירות, ויש חשש שעד שהמציל ינסה לדייק ולפגוע באחד מאיבריו של הרודף, יספיק הרוצח לבצע את זממו - מצווה על המציל לעשות הכל כדי להציל את הנרדף, ואפילו על ידי פעולה שעלולה להרוג את הרודף. לאחר מכן, אין לטעון כלפי המציל, מדוע לא הסתפקת בפציעתו. משום שבמצבים כאלה העיקר הוא להגיב במהירות, וקשה לשקול בדקדקנות את מידת הכוח שיש להפעיל. לכן כל זמן שהמציל פעל בתום

לב, ולא התכוון לנקום ברודף, אלא מטרתו היתה להציל את הנרדף - אין להאשימו אם הרג את הרודף (רמב"ם הלכות רוצח פרק א' הלכות ו-ז, יג-יד).

ואף שלגבי כל העבירות שבתורה יש לנו כלל ברור, שאין להעניש אדם לפני שביצע את החטא, וגם לאחר שחטא, רק לבית הדין נתונה הסמכות להענישו. מכל מקום, בעניין רודף הדין הפוך, משום שכאן המטרה היא להציל את הנרדף, ולכן דווקא לפני שבוצע הרצח מותר לפגוע ברודף כדי למנוע את הרצח. ואילו לאחר הרצח, אסור לפגוע בו, אלא יש להעמידו לדין.

כל אדם שיכול להציל את המותקף, ונמנע ולא הרג את הרודף ביטל מצוות עשה, שנאמר (דברים כה, יב): "וְקַצֹּתָה אֶת כַּפָּהּ", ועבר על שתי מצוות 'לא-תעשה': "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" (ויקרא יט, טז), ו"וְלֹא תָחוֹס עֵינֶךָ" (דברים כה, יב). ואף שהמתרשל ולא מציל אינו נענש על כך, מכל מקום עבירה חמורה בידו, שכל המקיים נפש אחת מישראל, כאילו קיים את כל העולם כולו (רמב"ם שם א, טו-טז).

על פי ההלכה, כן הדין גם לגבי אשת איש, שאם אדם רודף אחריה לאונסה, מצווה להצילה. לכתחילה, כמובן שאין לפגוע בחייו של הרודף לאנוס. אבל כאשר הדרך היחידה להצילה, היא על ידי פגיעה בנפשו של הבא לאנוס, מותר להורגו (רמב"ם שם א, י-יב).

יד - מוסר

דין מוסר היה קיים כאשר יהודים חיו תחת שלטון עריץ של גויים, ויכול היה יהודי אחד לסכן את נפשם של רבים מישראל. 'מוסר' הוא יהודי שמלשין על אחיו היהודים בפני הגויים, וגורם שיבואו הגויים ויהרגו יהודים, או אפילו רק ייטלו את ממונם. ומתרים בו ואומרים לו: "אל תמסור". ואם העיז פניו ואמר: "לא אשמע לכם אלא אלך ואמסור", מצווה להורגו, וכל הקודם להורגו זכה (רמב"ם הלכות חובל ומזיק ח, י; שו"ע חו"מ שפח, י). וקל וחומר שמי שמסייע לגויים במו ידיו ליטול נפשות או ממון מישראל שהוא 'מוסר'.

אין הורגים את המוסר כעונש על מעשהו הרע, עובדה שאם כבר הלשין ומסר את חבירו לגויים, אין היתר להורגו. אלא כל הסיבה שבגללה מצווה להרוג את המוסר, היא כדי להציל את הנמסר מן הסכנה שהמוסר עומד להמיט עליו. שכשם שמצווה להרוג אדם שרודף אחר חבירו להורגו בידיים, כך מצווה להרוג אדם שמתכונן למסור את חבירו לגויים, כיוון שבשני המקרים ישנו רודף שמסכן את נפש חבירו. משום כך מצווה על

כל אדם להציל את הנרדף מפני הרודף. ומאחר שאין כל דרך אחרת למנוע את המסירה, בלית ברירה מצווה להציל את הנרדף על ידי הריגת המוסר.
ואף אם אותו אדם מאיים למסור ממון מועט לגויים, אפילו במקרה כזה מצווה להורגו. כגון שהגויים מחפשים קש ותבן כדי להחרימו לצורכיהם, והמוסר מתכונן להלשין בפניהם, שיהודי פלוני מחביא מחסן של קש ותבן - גם אז מותר להורגו. משום שהניסיון הארוך והמר של אלפי שנות אנטישמיות הוכיח, שכאשר מוסרים ממון של יהודי לגויים, עלול אותו יהודי בסופו של דבר להיהרג על ידם. לכן, גם מסירת ממון נחשבת כמסירת נפשות, וממילא על כל יהודי מוטלת מצווה להציל את הנרדף (שו"ת ריב"ש רל"ח עפ"י ב"ק קיז, א וברכות נח, א).
כבר הזכרנו שאם המוסר כבר ביצע את זממו אין להורגו. הסיבה לכך היא, שכאן כבר לא מדובר על מניעת הסכנה אלא על ענישה ונקימה, וזה מותר רק על פי החלטה של בית הדין או טובי הקהל. אבל אם אותו אדם מוחזק למסור, ויש חשש סביר שימשיך למסור את אחיו היהודים לפני הגויים, אזי, גם לאחר שביצע את זממו מצווה להורגו, כדי שלא ימשיך למסור אחרים (רמב"ם שם הלכה יא, ושו"ע חו"מ שפח, יג).
כדי למנוע טעות, חשוב לציין כאן, שדין מוסר חל על אדם יחידי שפועל על דעת עצמו, וגורם לסכנת נפשות ליהודי אחר. אבל אנשי ציבור, שחושבים שפועלים לטובת עמם, ובטעות גורמים לסיכון חבריהם, אינם נחשבים מוסרים. הם יכולים להיחשב כטועים, ואם יתברר שטעותם חמורה, הציבור יכול להעמידם על כך לדין, אבל ברור שאין דינם כדין 'מוסר', ואסור לאנשים פרטיים לפגוע בהם.

יב - הפסקת הריון

א - התנגשות בין חיי האם לחיי העובר

אחת השאלות הקשות בהלכה, היא השאלה האם מותר לאשה במקרים מסוימים להפיל את עוברה. לצורך ברור סוגיה הלכתית-מוסרית זו, נבאר תחילה כמה כללים.
מצד אחד, ברור לכל שישנו איסור להמית את העובר או לגרום למיתתו. ומצד שני ברור שכל זמן שהעובר לא יצא ממעי אימו, עדיין אין עליו דין של אדם חי. הוא אינו יורש את אביו כבכור, ומי שהמיתו, למרות שעבר בזה על איסור, אין בית-הדין מענישו על כך. ורק מרגע לידתו הוא נחשב לאדם, וכל דיני אדם חלים עליו, לדוגמה: הוא יכול להיטמא, והוא יכול להיות יורש כבכור, וההורג אותו חייב מיתה (נדה ה, ג).

כלומר לעובר יש מעמד ביניים, מעמד של מי שעומד להיות אדם אבל עדיין אינו נחשב לאדם. ולכן במקרה של התנגשות בין חייו של העובר לחייה של האם, עדיפים חיי האם על חיי העובר, ומותר להמית את העובר כדי להציל את האם. כגון, במקרה שהאשה מתקשה מאוד בלידתה, והרופאים משערים שהיא עומדת למות מקשיי הלידה, במקרה כזה עדיפים חיי האם על חיי העובר, ומותר להמית את העובר כדי להציל את האם. כמבואר במסכת אוהלות (ז, ו): "האשה שהיא מקשה ללילד, מחתכין את הוולד במעיה ומוציאין אותו איברים איברים, מפני שחייה קודמין לחייו". כלומר, אפילו אם נותרו רגעים ספורים עד ללידתו, מאחר שעדיין לא נולד, מותר להורגו כדי להציל את חייה של האם. אבל מרגע שהעובר נולד, כלומר מרגע שיצא ראשו או רוב גופו, הרי הוא נחשב לאדם חי לכל דבר. ואפילו אם האם ניצבת בפני סכנת נפשות ודאית, אסור להורגו כדי להציל אותה. משום "שאין דוחים נפש מפני נפש" - אין הורגים אדם כדי להציל את חבירו.

ובתלמוד (סנהדרין עב, ב) שאלו על זה, הרי ניתן להתייחס ליילוד כרודף, שהרי הוא זה שגורם למיתתה של האם, ומדוע אם כן אסור להציל את האם על ידי הריגתו? ומסבירים חכמים, שהתינוק אינו אשם בכך, שהרי כך הוא טבע העולם, ולכן לא ניתן להחשיבו כרודף. ומאחר שכבר יצא ראשו או רוב גופו לאוויר העולם, יש להתייחס אליו כאל אדם חי לכל דבר, ואסור להורגו כדי להציל את אימו.

ב - איסור הפלה בבני נח

עובדה מעניינת היא, שעל פי התורה ישנו הבדל בחומרת האיסור להמית עובר, בין יהודי לגוי. מבלי להיכנס כעת לשאלה, מהו יסוד האיסור להרוג עובר, דבר אחד ברור, יהודי שהרג עובר, למרות שעבר איסור, אינו נענש על כך בבית-הדין. ואילו גוי שהרג עובר, חייב מיתה על פי דין התורה.

כידוע, נצטוו בני נח בשבע מצוות כלליות שנקראות "שבע מצוות בני נח". אחת משבע המצוות הללו היא המצווה שלא לרצוח, והעונש שקצבה התורה לרוצח הוא מיתה. כפי שנאמר לנח לאחר שיצא מהתיבה (בראשית ט, ו): "שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ, כִּי בְצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם". ודרש רבי ישמעאל, שגם מי שהורג עובר חייב מיתה, שנאמר: "שֹׁפֵךְ דַּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ", ואיזהו אדם שבאדם, זהו עובר (סנהדרין נז, ב). על פי זה פסק הרמב"ם, שגוי שהרג עובר, חייב מיתה (מלכים ט, ד).[1][1]. מבין השיטין ניתן ללמוד, שהריגת עובר אינה נחשבת כרצח רגיל, ולכן אילו היה כתוב

שאסור לשפוך דם האדם, לא היינו יודעים שאסור להרוג עובר, ורק מזה שהוסיפה התורה את המילה 'באדם', למדנו שיש איסור להרוג עובר.

לסיכום, ישראל שהרג עובר אינו נענש על כך בבית-הדין, ואילו בן נח שהרג עובר חייב מיתה. יתכן שהסיבה לכך שהחמירה התורה על בני נח יותר מאשר על ישראל, מפני שרבים מבין הגויים נוטים לזלזל בערך חיי אדם, והם חשודים על שפיכות דמים, וכדי להציב בפניהם סייג חמור, גזרה עליהם התורה שאפילו הורג עובר יענש במיתה.

ואכן למעשה, מבחינה הלכתית ישנם הבדלים בין ישראל לבני-נח, שבמקרים מסוימים לאשה יהודיה יהיה מותר לבצע הפלה, ואילו לבת נח אסור.

למשל, במקרים שיש חשש שייוולד עובר חולה מאוד, לדעת חלק מהפוסקים, מותר ליהודיה לבצע הפלה, ואילו לבת נח אסור. וכן כאשר ישנו חשש שההריון יגרום למחלה אצל האם, ובמקרה רחוק אף יסכן את חייה, לדעת הרבה פוסקים, ליהודיה מותר יהיה לבצע הפלה, ואילו לבת נח אסור.

אגב, מעניין שעמדת הנוצרים הקתולים היא, שבכל מקרה אסור לבצע הפלה. ואפילו אם ההריון יגרום למיתתה הוודאית של האם, לדעתם, אסור לבצע הפלה. ונימוקם הוא, שעדיפות שתי מיתות על רצח אחד, כלומר, עדיף שהאם והעובר ימותו בצורה טבעית מאשר לבצע הפלה שכמוה כרצח (אסיא א' ע' 108).

באופן כללי עמדה זו תואמת את עמדת התורה שקבעה שאצל בני נח איסור ההפלה נחשב חמור כרצח. אבל במקרה של התנגשות בין חיי האם לחיי העובר, ישנה טעות בידם, שלפי ההלכה אם ההריון יגרום למותה של האם, מותר גם לבת נח לבצע הפלה (דעה שנייה בתוס' סנהדרין נט, א; שו"ת מחזה אברהם ח"ב יו"ד י"ט).

ג - איסור הפלה בישראל

למדנו, שישנו הבדל בין בני נח לבני ישראל באיסור הריגת עובר. בן נח שהרג עובר חייב על כך מיתה, ואילו יהודי שהרג עובר אינו חייב מיתה. והסיבה לכך היא, שבעת שציוותה התורה את בני נח שלא לרצוח, הוסיפה בכלל זה את האיסור להרוג עובר, ואילו בעת שציוותה התורה את ישראל שלא לרצוח, לא נוסף שום רמז על איסור הריגת עובר. ורק במקום אחר מבואר שהחובל באשה וגורם לה להפיל את עוברה, עליו לפצות אותם בכסף, בסכום שייקבע על ידי בית-הדין. שנאמר (שמות כא, כב): "וְכִי יִנָּצוּ אֲנָשִׁים, וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה, וְיָצְאוּ יְלָדֶיהָ (ומתו), וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן (לאשה), עָנוֹשׁ יֵעָנֵשׁ כַּאֲשֶׁר יָשִׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בִּפְלִלִים".

והשאלה העולה מאליה היא, האם בכלל אסרה התורה על בני-ישראל להרוג עובר. הרי כל מה שנאמר הוא שהפוגע בעובר צריך לשלם על כך פיצויים, אבל אם ההורים רוצים לבצע הפלה, מי אמר שהדבר אסור עליהם?

תשובה לכך נמצאת בכלל המובא בתלמוד (סנהדרין נט, א), שלא יכול להיות דבר שיהיה אסור על בני נח ואילו לבני ישראל יהיה מותר. כלומר, מעצם זה שאנו רואים שלבני נח אסור להרוג עובר, יש ללמוד שגם לישראל אסור להרוג עובר. ואף שבן נח נהרג על הריגת עובר ואילו ישראל אינו נהרג, מכל מקום, האיסור קיים גם לגבי ישראל.

ד - האם ניתן להתיר ביצוע הפלה במקרים קשים

כבר למדנו שאם ההריון מסכן את חייה של האם, מותר לה לבצע הפלה. אבל השאלה הגדולה היא, מה הדין כאשר לא נשקפת לאם סכנת חיים, אולם ההריון עלול לגרום לאחד מאיבריה נזק בלתי הפיך, או שהתברר בבדיקות שהעובר חולה מאוד ועתיד לסבול כל ימי חייו, האם במקרה כזה מותר לבצע הפלה או אסור?

שאלה זו התעוררה ביתר תוקף בתקופה האחרונה, כאשר בעזרת המכשירים הרפואיים החדישים, ניתנה בידינו היכולת לדעת דברים שלא ידענו בעבר אודות העובר ומחלותיו. כדי לענות על שאלה חמורה זו, יש לברר תחילה מהו יסוד האיסור להמית עובר, ומהי דרגת חומרתו. שאם נאמר שהאיסור להמית עובר נלמד מאיסור רצח, ברור שגם במקרה שהעובר חולה מאוד אי אפשר להתיר הפלה, כמו שאין להתיר הריגת אנשים חולים כדי למנוע מהם סבל. אבל אם יסוד האיסור להפיל אינו ענף של איסור רציחה, ניתן במקרים כאלו להקל. וכן אם יסוד האיסור הוא מן התורה שבכתב, היכולת שלנו להקל מצומצמת מאוד, אבל אם יסוד האיסור הוא מדברי חכמים, ישנה אפשרות להתיר הפלה כאשר העובר חולה.

נחלקו בדבר גדולי הפוסקים:

הדעה המחמירה סוברת, שאיסור הפלה נגזר מאיסור רציחה. ולמרות שהעובר עדיין אינו נחשב כאדם חי, ומי שהורגו אינו נענש על כך בבית-דין, מכל מקום העובר נמצא בתהליך התפתחות לקראת היותו אדם חי, וכבר עתה יש בו מקצת נפש, והפוגע בו עובר על ענף של איסור רצח. לפי דעה זו, גם אם ברור שהעובר סובל מתסמונת דאון - אסור להפילו, כי הפלה זו כמוה כרצח. ורק במקרה אחד מותר לפי דעה זו לעשות הפלה - במקרה שההריון מסכן את חייה של האם (כדעה זו סוברים הרב אונטרמן נועם ו' ע' א, הרב פיינשטיין אג"מ חו"מ ח"ב ס"ט ועוד הרבה פוסקים).[2][2]. לדעה המחמירה, מאחר שלא יתכן שיהיה דבר שמותר לישראל ואסור לבני נח, ממילא ברור

שאם לבני נח הריגת עובר נחשבת כרצח שנענשים עליו במיתה, גם בישראל הריגת עובר תחשב כרצח. ואף שישראל אינם נענשים במיתה על הריגת עובר, מ"מ האיסור נחשב כענף של איסור רציחה. ואם כן, כשם שאסור להרוג אדם חולה, כך אסור להרוג עובר, גם כאשר ברור שהעובר חולה מאוד (אג"מ חו"מ ב, סט; ועיין יבי"א ח"ד אה"ע א).ולעומתם המקילים משיבים מספר תשובות. יש אומרים שכלל זה, שכל מה שנאסר על בני נח אסור גם לישראל, אינו נפסק להלכה. ולכן אף שלבני נח אסור מן התורה להרוג עובר, לבני ישראל האיסור להרוג עובר הוא רק מדברי חכמים, ולכן בעת צורך גדול כמחלת העובר, מותר לבצע הפלה (עיין ציץ אליעזר ח"ט נא, ב). ויש אומרים, שאף שהאיסור להרוג עובר הוא מן התורה, מכל מקום סיבת האיסור לא מפני רציחה, אלא מפני שהעובר הוא חלק חי מגופה של האם, וכשם שאסור לכרות איבר מן הגוף, כך אסור לבצע הפלה. אבל אם אותו איבר גורם נזק לגוף, מותר לכרות אותו, ולכן גם אם ההריון גורם נזק לאם או שהעובר חולה מאוד - מותר להפיל אותו (תורת חסד מלובלין אה"ע מב, לא).

דעה נוספת סוברת שאיסור הפלה נלמד בקל וחומר מאיסור הוצאת זרע לבטלה, שאם על השחתת זרע לבטלה ישנו איסור חמור, קל וחומר שאסור להמית עובר שכבר התחיל להתפתח (מובא בחוות יאיר ל"א). ועל פי דעה זו ניתן להקל להפיל עובר כאשר הוא חולה מאוד, או כשהוא עתיד להיות ממזר (שאלת יעב"ץ א, מג; ציץ אליעזר ח"ט נא, ג, ג).

ויש אומרים שהואיל והעובר אינו נחשב כאדם חי, ההפלה אסורה משום שיש בזה השחתה וחבלה, שכשם שאסור להשחית איבר אחד מאיבריו של אדם, כך אסור להפיל את העובר. ועל פי דעה זו, כשיש צורך גדול לטובת בריאות האם או הילד, מותר לבצע הפלה, כפי שמותר לכרות איבר מגופו של אדם לצורך רפואתו (שו"ת מהרי"ט א, צז; שו"ת תורת חסד מלובלין אה"ע מב, לב; עמוד הימיני ל"ב).

דעה נוספת מבארת, שמאחר שיש מצווה כללית לפרות ולהרבות חיים בעולם, ממילא ברור שהפלה אסורה, כי היא מונעת חיים, והממית עובר מחבל ברצונו של הקב"ה להוסיף חיים בעולם. וגם לפי דעה זו, כשיש צורך גדול לטובת בריאות האם או הילד מותר לבצע הפלה (משפטי עוזיאל ח"ג חו"מ מו).

ה - שלבי ההריון להיתר הפלה

בהלכה הקודמת למדנו את השיטות השונות אודות חומרת איסור ההפלה, מהן נגזר היחס לשאלת ההפלה במקרה שנודע בבדיקות שהעובר חולה מאוד, כגון שהוא חולה בתיי-זקס או סובל מתסמונת דאון.

אלא שעלינו לדעת שישנו עוד היבט חשוב מבחינה הלכתית, והוא מצב התפתחותו של העובר, או ליתר דיוק שלבי ההתפתחות של העובר. הכלל הוא, שככל שההריון נמצא בשלב מתקדם יותר, כך העובר מפותח יותר, ויותר פוסקים נוטים להחמיר ולאסור את הריגתו. ומאידך, ככל שהעובר נמצא בשלב התחלתי יותר, כך דרגת גילוי החיים שבו פחותה, וממילא לדעת יותר פוסקים ניתן להתיר ביצוע הפלה לצורך הצלתו ממחלה קשה או יסורים. נזכיר כאן שלושה שלבים עיקריים:

השלב הראשון מתחיל מן הימים הראשונים ועד לסוף יום הארבעים, שעד אז איבריו של העובר אינם ניכרים, ובמשך זמן זה, למרבית הפוסקים מותר לבצע הפלה כדי למנוע מחלה קשה מהאם או מהעובר. אמנם צריך לדעת שגם בשלב זה יש מחמירים (הרב אונטרמן).

השלב השני מתחיל מהיום הארבעים ואחד ועד לסוף החודש השלישי. בתקופה זו איבריו של העובר כבר מתחילים להתפתח, אבל עדיין אין ההריון ניכר כלפי חוץ. ובשלב זה, גם בין הפוסקים הנוטים להחמיר ולאסור באופן כללי הפלת עובר בעל מום, מכל מקום אם העובר בן פחות משלושה חודשים, ניתן לדעת חלק מהפוסקים להקל. משום שלדעתם האיסור להפיל מן התורה הוא רק מסוף החודש השלישי, שאז ההריון ניכר, והפוגע בעובר קרוב להיחשב רוצח. אבל לפני סוף החודש השלישי עדיין אין ההריון ניכר, והאיסור להמית עובר הוא רק מדברי חכמים, ולצורך רפואי גדול מותר לדעתם להקל (הגרע"י אסיא א' 93).

השלב השלישי הוא מתחילת החודש הרביעי ועד לשביעי, שאז העובר ניכר, אבל עדיין אינו מסוגל לחיות ללא סיוע האם. בשלב זה, לדעת כל הפוסקים שאיסור הפלה נגזר מאיסור הרציחה, אין שום היתר לפגוע בעובר החולה.

ולסוברים שיסוד האיסור הוא מן התורה, אבל מטעם חובל ומשחית, או שהוא מדברי חכמים - מותר לבצע הפלה כדי למנוע פגיעה חמורה באם או בעובר (ציץ אליעזר ט, נא, שער ג; עמוד הימיני ל"ב).[3][3]. מסוף החודש השביעי ואילך ברור לכל שאסור להפיל שלא במקרה של פיקוח נפש של האם (כך משמע מציץ אליעזר יג, קב (ו')). (אמנם מחלק ט' ע' רלט סיכום יד, משמע שאיסור ממש יש רק כשהיא יושבת על משבר הלידה).

אבל אם האם נידונה למיתה בידי בית הדין, הורגים אותה עם עוברה ולא ממתינים עד שתלד. ואם כבר החלו צירי הלידה, ממתינים עד שתלד, ורק לאחר מכן מוציאים אותה להורג (ערכין ז, א).

ובעת צירי הלידה, אם העובר מסכן את חייה של האם, הורגים אותו כדי להציל את אימו, אבל אם כבר התחיל להיוולד ויצא ראשו או רוב גופו, אין פוגעים בו יותר, מפני שהוא נחשב לאדם שלם לכל דבר, ואין הורגים נפש מפני נפש (אוהלות ז, ו).

ו - הפלת עובר חולה תיי-זקס

כיום, כבר במהלך ההריון ניתן לבדוק אם העובר שברחם חולה במחלות מסוימות. למשל, ניתן לבדוק אם העובר חולה בתיי-זקס. זוהי מחלה תורשתית שסימניה: התפתחות לקויה של היילוד בשנת חייו הראשונה, החולה מפגר בהתפתחותו הגופנית והשכלית, הוא מפתח עיוורון ושיתוק, וכתוצאה מכך, כל החולים מתים עד גיל ארבע. השאלה האם מותר להפיל עובר שהתברר בבדיקה שהוא חולה בתיי-זקס.

לדעת הרב פיינשטיין זצ"ל (אג"מ חו"מ ב, סט), איסור ההפלה הוא ענף מאיסור רציחה, ואף שעל הריגת אדם חייבים בעונש מיתה, ואילו על הריגת עובר אין עונש, בכל זאת, כשם שאסור להרוג אדם חולה, כך אסור להרוג עובר. ולכן אסור להפיל עובר החולה בתיי-זקס. וכן סוברים עוד כמה פוסקים, וביניהם הרב אויערבאך זצ"ל. אולם במקרה שהידיעה שעומד להיוולד לה בן חולה כל-כך, מכניסה את האם למצב נפשי קשה, עד שיש חשש שדעתה תיטרף עליה, במקרה כזה גם לדעה המחמירה מותר לבצע הפלה, משום שמחלת נפש קשה עלולה לגרום לסכנת נפשות, וחייה של האם קודמים לחיי העובר (נשמת אברהם חו"מ תכה, 15).

אולם לדעת הרב שאול ישראלי והרב אליעזר ולדינברג, גם כשאין חשש שהאם תחלה במחלה נפשית, כאשר העובר חולה בתיי-זקס מותר לבצע הפלה, משום שככלל לדעתם אין הפלה נחשבת כרציחה, אלא כחבלה. ואם כן עדיף למנוע מהעובר הזה את כל הסבל שייפול בגורלו, וטוב לו יותר שלא להיוולד כלל. וכן עדיף לחסוך מהאם את הצער הנורא, שתראה את פרי בטנה מתייסר ועיניה כלות ללא יכולת לעזור לו. ועוד, שיש סוברים שאיסור הפלה הוא מדברי חכמים, ולכן כשיש צורך גדול כל כך, אפשר להקל ולבצע הפלה (עמוד הימיני ל"ב).

וכמובן, עדיף לבצע את ההפלה כמה שיותר מוקדם, אולם בדיעבד, כתב הרב ולדינברג, שעד לחודש השביעי מותר לבצע את ההפלה, אבל לאחר מכן הדבר יותר חמור, משום

שפעמים רבות הוולד כבר מגיע לידי גמר התפתחותו בחודש השביעי (ציץ אליעזר יג, קב).

עוד חשוב לציין שלדעת השיטות המקילות, אם אפשר, עדיף לבצע את ההפלה בדרך עקיפה, על ידי בליעת תרופה או הזרקתה, ולא בדרך ישירה, על ידי סכין מנתחים וכדומה.[4][4]. משום שכאשר ההפלה נעשית בצורה עקיפה, לדעת כמה פוסקים, גם המחמירים יודו שהאיסור הוא רק מדברי חכמים, וניתן בשעת הדחק להתיר להפיל בפעולה עקיפה, יבי"א ח"ד אה"ע א, בשם מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה ח"א אה"ע י"ד.

והואיל והדבר שנוי במחלוקת, ראוי לשאול שאלת חכם בכל מקרה לגופו (ועיין בהלכה ט' אודות אמינות הרופאים).

ז - תסמונת דאון

בבדיקות ההריון כיום, ניתן לגלות האם העובר סובל מתסמונת דאון. תסמונת זו מתבטאת בתווי פנים וגוף מיוחדים. המחלה נובעת מעודף של כרומוזום אחד, הגורם לפיגור שכלי וגופני בדרגות שונות. כמו כן אצל בעלי תסמונת דאון ישנה שכיחות רבה יותר של מומים ומחלות שונות, כמו מומי לב, והצרה של התרסריון, נטייה לזיהומים וסרטן הדם. אך למרות זאת בעלי תסמונת דאון יכולים לחיות עשרות שנים, כך שמצבם הבריאותי טוב בהרבה ממצבם של חולי תיי-זקס.

השאלה, האם מותר לאשה שהתברר לה שעוברה סובל מתסמונת דאון להפיל את עוברה? כפי שלמדנו לדעת הרב פיינשטיין (אג"מ חו"מ ח"ב סט), כשם שאסור להרוג ילד הסובל מתסמונת דאון כך אסור להרוג אותו בהיותו עובר. ואף שיש ביניהם הבדל בדין, שההורג ילד חייב מיתה, ואילו ההורג עובר אינו נענש, מכל מקום לדעתו, איסור הריגת עובר הוא ענף מאיסור רציחה, ולכן אין להתיר לאשה כזו להפיל את עוברה.

והרב גורן כתב, שלמרות שיש היתר להפיל עובר החולה בתיי-זקס, זהו מפני שכבר מלכתחילה הוא עומד למות זמן קצר לאחר לידתו. אבל בבעלי תסמונת דאון, מאחר שיכולים לחיות זמן רב, למרות פיגורם הגופני והשכלי, אין היתר לבצע הפלה. אבל אם ישנו חשש שהאיזון המשפחתי יתערער בעקבות לידת ילד הסובל מתסמונת דאון, אזי יש להתיר לבצע הפלה.

ולדעת הרב ולדינברג (ציץ אליעזר ח"ט נא, שער ג; חי"ג קב, (ו); חי"ד קא-קב), מותר לבצע הפלה כאשר העובר סובל מתסמונת דאון, משום שלדעת הרבה פוסקים איסור הפלה הוא מדברי חכמים, ולכן כדי למנוע צער גדול מהיילוד, החולה וההורים, אפשר

להתיר לבצע הפלה. ואפילו אם איסור הפלה הוא מהתורה שבכתב, מכל מקום אין הוא חמור כאיסור רציחה, ולכן בצורך גדול כל כך אפשר להקל. וכן פסק הרב ישראלי בספרו 'עמוד-הימיני' (סי' לב).[5][5]. וכשאפשר עדיף לבצע את ההפלה עוד לפני סוף החודש השלישי, שאז מצטרפים עוד כמה פוסקים להתיר, משום שעדיין ההריון לא ניכר. אבל אם הפגם התגלה רק לאחר החודש השלישי, לדעת הרב ולדינברג והרב ישראלי עדיין אפשר להקל ולבצע את ההפלה. (ועיין בציץ אליעזר יג, קב, ו שכתב "אפילו עד שבעה חודשים להריונה").

ח - כשיש חשש שהעובר בעל מום

בסעיפים הקודמים עסקנו במצבים בהם ברור שהעובר חולה, אבל חשוב לברר מה הדין כאשר ישנו חשש סביר שהעובר חולה, אך לא ניתן לקבוע זאת בוודאות. למשל, במקרה שהאם חלתה באדמת בחודש הראשון להריונה, יש סיכון של חמישים אחוז שהיילוד יהיה בעל מום, ואם האם חלתה באדמת בחודש השני להריונה הסיכון הוא ברמה של עשרים וחמישה אחוזים. וככל שעובר הזמן מתחילת ההריון הסיכון פוחת ונעלם. וכן יש תרופות שעלולות לגרום למום בעובר. ומאחר שלא תמיד ניתן לדעת בודאות האם העובר נפגע או לא, עולה השאלה, מה הדין כאשר ישנו חשש סביר שהעובר פגום, האם במקרה כזה מותר לבצע הפלה או לא?

תשובה: לדעת הרב פיינשטיין ועוד פוסקים, ברור שאסור לבצע הפלה. ולדעת הרב ולדינברג (ציץ אליעזר ח"ט נא, שער ג), גם במקרה שיש חשש סביר שהעובר פגום - מותר לבצע הפלה.

ט - אמינות הרופאים והתייעצות עם רב

כפי ששמעתי מרבותיי, מותר לבני הזוג לבחור לנהוג על-פי השיטה המקילה, ולשאול רב שנוטה להורות כשיטה המתירה להפיל עובר חולה או בעל מום. אולם צריך לבדוק את הדבר היטב, על ידי התייעצות עם רופא היודע להעריך כראוי את חיי העובר ולאחר מכן לשאול שאלת חכם. למרבה הצער, קרו כבר מקרים רבים שרופאים התרשלו במלאכתם, ערכו בדיקות רשלניות, שעל פיהן חרצו את גזר דינו של העובר למוות, ובאמת העובר היה בריא ושלם. לפעמים זה קורה לאחר שמתקבלות תוצאות לא ברורות, והאחריות המקצועית מחייבת לערוך בדיקה חוזרת, אולם הרופא, מתוך יחס של זלזול בעובר, נחפז והורה על הפלה.

שמעתי על אשה ששנים חיכתה עד שזכתה להריון, ולבסוף לאחר בדיקת הריון הודיעו לה שהעובר שבבטנה מת, ויש לבצע הפלה מיידית. אין צורך לתאר את גודל צערה.

למזלה, בעודה ממתינה בוכייה בתור לקראת הגרידה, עבר שם רופא אחר שהכיר אותה מטיפולים קודמים, ושאל אותה למעשיה. סיפרה לו שהיא עומדת לפני הפלה, ואותו רופא הציע לה להיבדק אצלו שוב, והנה התברר שהעובר חי. ואכן נולדה בת, ובעזרת ה' היא כבר חגגה את מסיבת בת המצווה שלה.

לא הזכרתי את המקרים הללו כדי לעודד נשים שלא להיבדק, להפך, יש לבצע את הבדיקות, אלא שאין לסמוך בעיניים עצומות על כל רופא או אחות.

אגב, בעקבות מקרים כאלו, ישנם פוסקים שהורו שאין לסמוך כלל על רופא חילוני, מאחר שיש חשש שלא יתייחס ברצינות הנדרשת לחיי העובר, ובכל פעם שיהיה לו ספק קל לגבי מצב העובר, במקום לבדוק שוב באופן יסודי, עלול הוא להיחפז ולהורות על ביצוע הפלה. ולכן המליצו ללכת לרופא ירא שמיים שמתייחס בקדושה לחיי העובר. ואם אין בנמצא רופא ירא שמיים, יש להתייעץ עם שני רופאים שונים שיבדקו כל אחד בנפרד את מצבו של העובר, ולא יתאמו ביניהם את עמדתם. ורק אם שניהם יקבעו שהעובר פגום, אזי ניתן לסמוך עליהם (הרב עובדיה יוסף אסיא א' ע' 92).

ולמעשה, הרבה פוסקים סוברים שניתן לסמוך על רופא חילוני, ובתנאי שיהיה ברור שהוא מתייחס בכל מלוא הרצינות לחייו של העובר, ובכל מקרה שיש ספק קל, יבדוק שוב ושוב עד שיגיע למסקנה ברורה. אמנם צריך לדעת, שישנם מומים שלא ניתנים לאבחנה ודאית, וגם לאחר בדיקות חוזרות ישאר לגביהם ספק. במצב כזה, כפי שלמדנו בסעיף הקודם, לדעת כמה פוסקים אסור לבצע הפלה, ולדעת פוסקים אחרים מותר.

לפיכך, גם כאשר בני הזוג החליטו לילך לפי השיטה המתירה לבצע הפלה, ראוי בכל זאת שיתייעצו עם רב שמצוי בתחום הזה, (וכאמור, מותר להם לבחור ברב שנטייתו להקל בהלכה זו). ראשית, כדי שיוודא שאכן חוות הדעת הרפואית אמינה. שנית, מפני שלא ניתן להקל ללא דיון אחראי בסוגיה, שהרי ההלכה נקבעת על פי כמה מרכיבים, כגון: גיל העובר, סוג מחלתו, צורת ההפלה, איכות הבדיקה ומצב המשפחה. בנוסף לכך, החלטה על הפלה הינה קשה מאוד מבחינה מצפונית לבני הזוג, והתייעצות עם רב מוסמך תקל על מצפונם, ותורה להם דרך טובה להמשך בניית המשפחה.

י - האם רצוי לבצע בדיקה לגילוי פגמים בעובר

שאלה שנשים בהריון מרבות לשאול: כיום, כשניתן לבדוק אם העובר חולה בתיי-זקס, או בתסמונת דאון, וכן מחלות אחרות, האם מומלץ על פי ההלכה לבדוק אם העובר חולה או לא?

תשובה: מבין הפוסקים שמחמירים ואוסרים לבצע הפלה גם במקרה שהעובר פגום, היו שהורו שעדיף לא לעשות בדיקות, שהרי ממילא גם אם יתברר שהעובר חולה - לא ניתן יהיה לבצע הפלה. ועוד, למה לנו לעסוק בנסתרות, שהרי כל מה שיעשה הקב"ה - הכל לטובה.

אבל למעשה, נראה שעדיף שנשים יבצעו את כל הבדיקות הנדרשות על ידי הרופאים וממומנות על ידי הקופה. ואף שבאמת לפי הדעה המחמירה גם במקרה שיתברר שהעובר בעל מום, לא יהיה היתר לבצע הפלה, מכל מקום יש דעה אחרת שמקילה. ובמקרה של בעיה תוכל האישה לפנות אל רב שיפסוק לה, האם לנהוג כדעה המחמירה או המקילה. ועוד, במקרה שישנו חשש סביר, שמחמת הצער על לידת הילד החולה, עלולה דעתה של האם להיטרף עליה, גם לפי הדעה המחמירה, מותר לבצע הפלה. משום שטירוף דעת גובל בסכנת נפשות, וכשיש התנגשות בין חיי האם לחיי היילוד, לדעת הכל מותר לבצע הפלה. ואפילו אם יוחלט ללכת לפי השיטה המחמירה, לפחות תוכל האם להתכונן לכך מבחינה נפשית בחודשים שנותרו עד ללידה. ולאור כל הסיבות הללו, ראוי להמליץ בפני נשים לבצע את כל הבדיקות הנדרשות על ידי הרופאים. וכן הורה למעשה הגאון הרב אברהם שפירא שליט"א.

עוד כדאי לציין, שככל שגיל האשה המעוברת גבוה יותר, כך הסיכון שהעובר סובל מתסמונת דאון גובר. למשל אשה בת עשרים, הסיכון שעוברה סובל מתסמונת דאון הוא אחד לאלף שבע מאות ושלושים וארבע (0.05%). ואילו הסיכון שאשה בת שלושים ושבע תלד תינוק בעל תסמונת דאון הוא אחד למאתיים ושלושים וארבע (0.42%). ואילו אשה בת ארבעים וחמש שנכנסה להריון, הסיכון שעוברה בעל תסמונת דאון הוא אחד לשלושים ואחד (3.2%).

לפיכך, מאחר שהסיכון גובר עם הגיל, רצוי שהנשים המבוגרות יחסית, יבצעו בדיקה כדי לברר את מצבו של העובר. השאלה מאיזה גיל נכון לבצע את בדיקת מי השפיר? כמו כן ידוע שהרופאים מציעים לכל אשה בהריון לבצע בדיקות רבות, והשאלה האם צריך לבצע את כל הבדיקות הללו? וצריך לדעת שאין לומר בבדיקות כל המרבה הרי זה משובח, מפני שבנוסף לכך שהבדיקות יקרות, הן מכניסות את הנשים למתח רב. במקום שתקופת ההריון תהיה תקופה נינוחה ושמחה, כל שלב בהריון נעשה מלווה בבדיקות וחרדות מפני מחלות ופגמים שונים.

ככלל ניתן לומר שכל בדיקה שממומנת על ידי משרד הבריאות סימן הוא שיש לה חשיבות מרובה, ונכון לבצעה, ואילו בדיקה שאינה ממומנת על ידי משרד הבריאות,

סימן שאינה חשובה כל כך, ולכן אין צורך לבצעה. לגבי תסמונת דאון, כיום (בשנת תשס"ה) קופת חולים מממנת את הבדיקות לנשים מגיל שלושים וחמש ומעלה, מפני שאז הסיכון משמעותי יותר, ואז אכן יש לבצע בדיקות אלו. אבל לפני כן, אין הקופה מממנת, כי הסיכון נמוך יותר, ומנגד יש סיכון מסוים בעצם הבדיקה, ולכן כל זמן שאין מדובר באשה שיש לגביה חששות מיוחדים, אין צורך לבצע את הבדיקה.[6][6]. יש רופאים שממליצים על בדיקות רבות מפני שהם רוצים לבטח את עצמם, כדי שאם ח"ו יהיו בעיות לא יוכלו להתלונן עליהם. וזו סיבה שכיום רופאים ממעטים לקבל אחריות ולהחליט, שמא אח"כ יתבעו אותם למשפט. סיבה נוספת, קופות החולים והרופאים מרוויחים על הבדיקות הנוספות יותר כסף מאשר על הטיפול השוטף.

יא - עובר ממזר

לעיתים קורה מקרה מצער, שאשת איש זנתה ונכנסה להריון, והעובר האומלל שייוולד לה יהיה ממזר, שחל עליו האיסור החמור שלא לבוא בקהל, היינו שלא להינשא. והשאלה: האם מותר לאשה כזו להפיל את עוברה?

תשובה: שאלה כזו נשאל הגאון רבי יוסף חיים מבגדאד, האם מותר לאשת איש שזנתה והתעברה לשתות סם שיגרום לה להפיל את עוברה. הרב עצמו לא רצה לפסוק בזה, ורק כתב לשואל שיש בזה שתי דעות. לדעת בעל ה'חוות-יאיר' (ל"א), אסור לה להפיל את עוברה. ואף שכתב המהרי"ל שאם נולד ממזר, אין אומרים בברית המילה את הברכה "קיים את הילד הזה לאביו ולאימו", כי אין להרבות ממזרים בישראל. אבל מכל מקום לפגוע בעובר הממזר ולהורגו - אסור. ולעומת זאת לדעת מהרי"ט (א, צז) ו'שאלת-יעב"ץ' (ח"א מ"ג), מותר לה להפיל את עוברה, משום שאיסור הפלה אינו מן התורה, ולכן לצורך גדול כזה שלא ייוולד ממזר, מותר לה להפיל.

ולמעשה גם כיום הדבר שנוי במחלוקת, לדעת הרב הראשי הספרדי בעת קום המדינה, הרב עוזיאל, מותר לאשה להפיל את העובר הממזר. ולדעת כמה פוסקים וביניהם הרב פיינשטיין, אסור לה להפיל.

יב - נערה לא נשואה שנכנסה להריון

נערה שנכנסה להריון שלא במסגרת הנישואין, ברור לכל הפוסקים שאסור לה להפיל את עוברה, משום שרק לגבי ממזר נחלקו הפוסקים אם מותר להפילו, אבל העובר הזה כשר לכל דבר, ואין שום היתר להורגו.

וגם אם האם אינה יכולה לטפל בילד שעתיד להיוולד, או מפני הבושה או מפני שהיא צעירה מדי, אין בכך הצדקה להמית את העובר. ולדעת הרבה פוסקים נחשב הדבר

כמעט כמו רצח. וכשם שאין להרוג ילד יתום, כך אין להרוג עובר. וגם לפוסקים שמקילים לבצע הפלה כשהעובר חולה, ברור שבמקרה כזה אין שום היתר להפיל. ובמיוחד היום, שיש כל כך הרבה אנשים טובים שמעונינים לאמץ תינוקות, כך שאין לחשוש שחייו של העובר הזה יהיו קשים במיוחד אם יימסר לאימוץ. ולכן בחורה שנכנסה להריון ואינה מסוגלת לגדל את ילדה, תמסרהו לאימוץ.

בני זוג החושבים שמצבם הכלכלי לא מאפשר להם לגדל ילד נוסף בבית, אם האשה התעברה, ברור שאסור לה לבצע הפלה. ובזוהר אמרו על מי שגורם להריגתו של עובר, שהוא סותר את בניינו של הקב"ה, וגורם בכייה בשמיים, ובעוונו מתרחקת השכינה מהארץ - וצרות מתרבות בעולם (עיין זוהר שמות ג, ב).

אבל לאשה שנאנסה וחוששת להיכנס להריון, יש פתרון. ישנה גלולה, שאם נוטלים אותה בתוך שלושה ימים שלאחר האונס, לא ייווצר הריון. וגם התקן תוך רחמי, אם יוכנס ביום שלאחר האונס - ימנע את ההריון. ולכל הדעות מותר לאשה שנאנסה לעשות כן, משום שאין כאן הריגת עובר, אלא מניעת הריון בלבד.

יג - האם מותר להפיל לצורך בריאות האם

כבר למדנו, שאם ההריון מסכן את חייה של האם, מותר לה להפיל את עוברה כדי להציל את חייה.[7][7]. לדעת האגרות משה מותר לה להפיל רק כאשר הסכנה גדולה וקרוב לודאי שאם לא תפיל תמות. ואילו לדעת הרבה פוסקים מותר להפיל כל אימת שיש חשש סכנת נפשות לאם

השאלה מה הדין כאשר ברור שההריון לא מסכן את חייה של האם, אבל הוא מחריף את מחלתה. למשל קורה שמחלת עיניים או אוזניים מתחזקת מאוד על ידי ההריון, עד שהאשה עלולה להגיע לעיוורון או לחירשות בשתי אוזניה. במקרה כזה לדעת הרב עוזיאל מותר לבצע הפלה (משפטי עוזיאל ח"ג חו"מ מ"ו). ואילו לדעת הרב פיינשטיין אסור לבצע הפלה.

וכן קורה שההריון גורם להחרפת מחלה שאינה מסכנת את חייה, אבל גורמת לה סבל נורא. ובמקרה כזה לדעת מהרי"ט (א, צז) וה'ציץ-אליעזר' (ח"ט נא, שער ג), מותר לה להפיל. ואילו לדעת הרבה פוסקים וביניהם הרב פיינשטיין אסור לה להפיל.

לעיתים ההריון עלול לגרום לאשה לחלות במחלת נפש, עד שדעתה נטרפת עליה. במקרה כזה כתב בשו"ת 'לבושי-מרדכי' (חו"מ ל"ט), שמותר לה להפיל את עוברה, כי טירוף הדעת הוא בכלל סכנת נפשות, שהרי היא עלולה לאבד את עצמה לדעת. אבל בספר 'נשמת-אברהם' כתב בשם כמה רופאים פסיכיאטרים, שכיום ישנן תרופות

שמסוגלות למנוע את התקפי הדיכאון שלאחר הלידה. ואם כן כיום, אשה שחוששת שתחלה במחלת נפש בעקבות ההריון, אסור לה לבצע הפלה, משום שניתן לפתור את בעייתה על ידי כדורים. וכן הסכים הרב אוירבאך (נשמת אדם חו"מ תכה, 10).

אבל ברור שאם יש מחלת נפש שלא ניתנת לטיפול על ידי תרופה, והיא נגרמת מההריון - מאחר שככלל מחלת נפש נחשבת לסכנת נפשות, מותר לה להפיל את עוברה כדי לשמור על חייה.

יד - חולת סרטן שנכנסה להריון

שאלה: אשה מעוברת שחלתה בסרטן הריאה, שסיכויי הבראתה קלושים, והרופאים אומרים שההריון מקרב את קיצה, משום שהוא גורם להתפשטות מהירה יותר של מחלת הסרטן, האם מותר לה להפיל את ולדה?

מצד אחד, ברור שאם העובר מסכן את חייה של האם, מותר להורגו כדי להציל את חייה. ומצד שני, כאן ההפלה לא תציל אותה ממחלת הסרטן, אלא רק תאט את התפשטותה, ועל ידי כך יוארכו חייה בכמה חודשים. והשאלה: האם גם לצורך חיי שעה מותר לה להפיל?

השיב על כך בשו"ת 'שאלת-ישורון' (ל"ט), שמותר לה להפיל את עוברה, משום שחייה קודמים לחייו, וגם לחיי שעה יש ערך, עובדה שמחללים שבת כדי להאריך את חייו של חולה או גוסס. ועוד יתכן, שאם תמשיך את ההריון, תמות עוד לפני סופו, וגם העובר ימות איתה, כך שממילא לא בטוח שהוא יזכה להיוולד. ולכן למסקנה מותר לה להפיל את עוברה כדי להאריך את חייה.

וכן כתב הרב זילברשטיין, שמותר לחולת סרטן שנמצאת בהריון לקבל טיפולים שממיתים את העובר, כי חייה קודמים לחייו של העובר (נשמת אברהם חו"מ תכ"ה, א, 13).

אבל הוסיף הרב אליעזר ולדינברג בשו"ת 'ציץ-אליעזר' (ט, נא, ג), שאם האשה מעונינת להמשיך בהריון, למרות שברור לה שההריון יקרב את קיצה, במקרה כזה אינה חייבת להפיל. ואף שבדרך כלל אדם מצווה לעשות הכל כדי להמשיך לחיות, בכל זאת כאן, שהמטרה היא לא לפגוע בעובר, אין עליה חובה לבצע הפלה, ומותר לה לקיימו ולהעניק לו מחייה.

יג - הלכות ניתוחי מתים

א - בעיית ניתוחי המתים

אחת מהשאלות ההלכתיות הקשות, היא שאלת ניתוחי המתים. במשך מאתיים השנים האחרונות, מקצוע הרפואה דורש ביצוע ניתוחים במתים. כאשר המטרה הראשונה היא לימוד אנטומיה, היינו הבנת מבנה גוף-האדם. לשם כך בוצעו ניתוחים רבים, שבהם בותרו הגופות לגורמים, כדי לעמוד על מבנה האיברים, העצמות, מערכת הדם ועוד. המטרה השנייה היא לימוד פתולוגיה, היינו הכרת המחלות ודרכי פגיעתן בגוף, וזאת, כמובן, כדי לפתח שיטות ריפוי. בנוסף לכך, לבתי-הספר לרפואה היו נדרשים מתים רבים, כדי שהסטודנטים לרפואה יוכלו לתרגל בהם ניתוחים שאחר-כך יבוצעו באנשים חיים.

והשאלה היא, האם על פי ההלכה מותר לבצע ניתוחים במתים.

שאלה זו מורכבת מאוד. ותחילה נקדים: מבחינה הלכתית ישנם כמה איסורים בניתוח המת. ראשית, הננו מצווים לקבור את המת, ולהעניק לו כבוד (כמבואר להלן טז, ה), וודאי שהניתוח מבזה אותו. גם מצוות "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ" (ויקרא יט, יח), דורשת מאיתנו לנהוג כלפיו בכבוד (עמוד הימיני לד). ואם בגלל הניתוח קבורתו מתעכבת ביום, עוברים בזה על האיסור "לֹא תָלִין" (דברים כא, כג). בנוסף לכך ישנו איסור ליהנות מגופו של המת, ולדעת כמה פוסקים, המנתחים את המת עוברים על האיסור הזה (חת"ס יו"ד שלו, ולחזו"א יו"ד רח, ז אין בניתוח מתים איסור הנאה ממת).

אם כן ברור שככלל אין להתיר ניתוחי מתים. אולם במקרה שעל-ידי הניתוח יוכלו להציל חיי אדם - מותר לנתחו, משום שפיקוח-נפש, היינו הצלת חיי אדם, דוחה את כל התורה (יומא פד, ב), ולכן במקרים מסוימים של פיקוח-נפש, ניתן להקל לנתח מתים.

ב - להצלת חולה

למדנו שעל פי התורה, ישנו איסור לנתח מת, משום שיש בזה ביזיון למת, עיכוב הקבורה, ועוד כמה איסורים.

עתה נברר מה הדין במקרה של פיקוח-נפש. למשל, מה יהיה הדין במקרה ששני חולים חלו באותה מחלה, וכוחו של אחד לא עמד לו והוא נפטר, והחולה השני נותר לפנינו במצב של סכנת-

מוות. האם מותר לרופא במקרה כזה, לנתח את גופו של החולה שנפטר, כדי לעמוד על טיבה המדויק של אותה מחלה, ועל-ידי כך יתכן שיוכל להציל את חייו של החולה השני?

כתב על זה הפוסק החשוב הרב יחזקאל לנדא, רבה של פראג לפני יותר ממאתיים שנה, בספרו המפורסם 'נודע-ביהודה' (ח"ב יו"ד רי), שאף שיש איסור לנתח את המת, מכל מקום כלל נקוט בידינו: פיקוח-נפש דוחה את כל המצוות (יומא פד, ב), ולכן כדי להציל את החולה השני, מותר לנתח את המת.

ואמנם היה מי שחלק על הפסק הזה, משום שלדעתו אדם שמת נפטר מכל המצוות, ואין עליו יותר מצווה להציל את חיי חבירו, ולכן אסור לבזותו ולנתחו. ואף שיש בידינו הלכה, שמותר לאדם לגנוב לחם או ממון, כדי להציל את חייו, מכל מקום זה דווקא בתנאי שאחר-כך ישתדל להשיב את הגניבה. אבל במקרה של מת, מאחר שלא ניתן לפצותו על הביזיון שנגרם לו, אסור לבזותו אפילו לשם הצלת חיים (בנין ציון ח"א ק"ע קע"א).

אבל להלכה נפסק, על-ידי כל הפוסקים כמעט, שמותר לנתח מת כדי להציל חיי אדם. משום שפיקוח-נפש דוחה את כל מצוות התורה, ובכללן גם את המצווה לכבד את המת. וכן פסק ה'חתם-

סופר' (יו"ד של"ו), ומהר"ם שיק (יו"ד שמ"ז שמ"ח), 'ציץ-אליעזר' (ח"ד י"ד), ועוד רבים. וכל זה כמובן בתנאי שיעשו הכל מתוך התחשבות מירבית בכבוד המת, ושלאחר הניתוח יקברוהו בשלמות.

ג - ניתוחי מתים לצורך חולים שאינם לפנינו

עם התפתחות הרפואה, וגילוי תרופות חדשות, התעוררה שאלה, האם מותר לנתח חולים שמתו ממחלות קשות, כגון סרטן, איידס, מחלות לב וכדומה, כדי למצוא דרכים לריפוי אותן מחלות. למשל, לעיתים מנסים תרופה חדשה כנגד סרטן, ולבסוף החולה נפטר, ורוצים לבדוק כיצד התרופה השפיעה עליו. לשם כך צריכים לנתח את גופתו. לבדיקה זו יכולה להיות השפעה מיידית, שאם על סמך כמה בדיקות של חולים שנפטרו יראו שהשפעת התרופה שלילית, יוכלו מיד להפסיק את השימוש בה. ואם יראו שהשפעת התרופה חיובית, יוכלו להגביר את השימוש בה. השאלה היא האם מותר לנתח מתים לצורך זה?

כמה פוסקים כתבו, שיתכן שלדעת בעל ה'נודע-ביהודה' אסור לנתח מתים לצורך גילוי תרופות. משום שכל ההיתר של ה'נודע-ביהודה' לנתח מתים, הוא רק לצורך חולה מסוכן שנמצא כעת לפנינו, שרק במקרה כזה פיקוח-נפש דוחה את איסור ביזוי המת. אבל לצורך חולים שנמצאים בבתי חולים אחרים ואיננו יודעים על קיומם - אסור.

אבל לדעת הרבה פוסקים, במקרה של מחלות שכיחות, גם כאשר אין באותו בית-חולים חולה מסוכן, מותר לנתח מתים. משום שברור לנו, שבבתי-חולים אחרים מצויים כעת חולים שסובלים מאותה מחלה, ומאחר שיש כיום אפשרות להודיע מיד על מציאתה של תרופה חדשה, נחשבים כל החולים באותה מחלה כנמצאים לפנינו, ולצורך הצלתם מותר לנתח מת (חזו"א יו"ד רח, ז; ציץ אליעזר ד, יד; הרב גורן; הרב וינברג תחומין י"ב, 382).

חשוב לציין, שפעמים רבות ארע שרופאים טענו שיש צורך של פיקוח-נפש לנתח מת, ואילו רופאים דתיים בעלי שם ומוניטין, טענו שאין שום הכרח בכך, ולכן ברור שבעניין זה אפשר לסמוך רק על רופאים יראי שמיים, שמבינים את הערך של כבוד המת. ואם רופאים כאלו יאמרו שיש צורך לנתח את המת לשם הצלת חיי אדם - מותר, ואף מצווה לדעת רוב הפוסקים, לשמוע בקולם ולהסכים לניתוח.

ד - ניתוחי מתים לצורך חולים שיופיעו בעתיד

למדנו שלמרות שיש איסור מן התורה לנתח מתים, אם הניתוח נעשה כדי לגלות דרכי הצלה לחולים מסוכנים שסובלים מאותה מחלה, מותר הדבר, משום פיקוח-נפש. היינו הצלת חייהם של חולים מסוכנים, דוחה את האיסור לנתח מת. כל זה בתנאי שעל-ידי הניתוח הזה, עשויים להינצל חייו של חולה שסובל ממש עכשיו, בזמן שמנתחים את המת, מאותה מחלה.

אולם השאלה היא, האם מותר לבצע ניתוחי מתים כדי להציל על ידם חולים שיופיעו בעתיד? כגון, שהמחקר שבו עוסקים יארך עוד זמן רב, וברור שהתוצאות של ניתוח המת הנוכחי, לא יוכלו לסייע להצלת אנשים שכבר עתה נמצאים בסכנה. או למשל, כשמתחילה להופיע בעולם מחלה חדשה ומסוכנת, שעדיין איננה שכיחה, ולכן לא ברור אם בבתי-החולים האחרים בארץ נמצאים חולים שסובלים ממנה. והרופאים רוצים לחקור את המחלה ואת דרכי ריפויה, כדי ללמוד כיצד לרפא חולים שעלולים להופיע בעתיד. והשאלה, האם גם צורך כזה מתיר ניתוח מת?

במקרה כזה ישנה מחלוקת.

לדעת הרב פיינשטיין, אם כעת אין ידועים לנו עוד חולים שסובלים מאותה מחלה, אסור לנתח מתים לשם הצלת חולים שאולי יופיעו בעתיד. ואפילו אם ישנם לפנינו חולים הסובלים מאותה מחלה, אלא שברור שניתוחי המתים שיבוצעו עתה לא יועילו עבורם, משום שהמחקר יארך זמן רב, ובינתיים אותם חולים שלפנינו ימותו - גם במקרה זה אסור לנתח מת. והטעם לכך, שלדעה זו, הכלל של פיקוח-נפש חל רק כאשר מדובר

בהצלתו של אדם שנמצא לפנינו כעת. אבל לצורך הצלה מסכנות שאולי יופיעו בעתיד - אסור לעבור על מצוות התורה (אג"מ יו"ד ב, קנא). וכן משמע מדברי הנודע-ביהודה (ח"ב יו"ד רי).

אולם לדעת בעל ה'חזון-איש', אין זה משנה אם יש כעת באחד מבתי-החולים חולה שסובל מאותה מחלה, אלא הכל תלוי במידת הסבירות שהמחלה תתפשט בעתיד. שאם ישנו חשש שהמחלה תתפשט, מותר לנתח מתים שמתו ממנה, כדי ללמוד כיצד לרפא אנשים שעלולים לחלות בה בעתיד (חזו"א יו"ד רח, ז).

והרב גורן הוסיף, שאפילו לדעת ה'נודע-ביהודה' יהיה הדבר מותר. משום שכל מה שכתב ה'נודע-ביהודה' שאסור לנתח מת לצורך חולה שאולי יופיע בעתיד, הוא דווקא לגבי רופא פרטי שאינו קשור לארגון רפואה גדול, כדוגמת הרופאים לפני מאתיים שנה. לרופא כזה אסור לנתח מת כדי שאולי יוכל להציל חולה כזה, אם יבוא לפניו בעתיד. אבל למוסדות הרפואה במדינת ישראל יש אחריות על מיליוני יהודים, ולכן מוטל עליהם להתחשב גם בחולים העתידיים, ונחשב הדבר לפיקוח-נפש. ולכן מותר לנתח מתים אם על-ידי כך יוכלו למצוא דרכים לריפוי חולים בעתיד (כעין זה כתב גם הרב וינברג, תחומין י"ב 382).

ושוב חשוב להדגיש, שהניסיון מוכיח שבעניין זה אפשר לסמוך רק על רופאים יראי שמיים. רק הם נאמנים לומר, שאכן יש צורך לנתח את המת מחמת פיקוח-נפש.

עוד חשוב לציין, שבפועל, במקרים ספורים בלבד יש כיום צורך ממשי לנתח מתים כדי להמציא תרופות למחלות עתידיות. כי בדרך כלל על-ידי בדיקות שאינן מצריכות ניתוח, ניתן לדעת כמעט הכל. ובדיקות כאלו מותר לבצע גם לדעה המחמירה. למשל לכל הדעות מותר להחדיר במת מחט ולשאוב ממנו מעט דם או רקמות, וכן מותר להחדיר מכשיר לתוך גוף המת כדי לראות דרכו את הנעשה בחלל גופו. ולאחר הבדיקות הללו, ברוב רובם של המקרים, כבר אין יותר צורך לבצע ניתוח (אג"מ יו"ד ב, קנא).

ה - ניתוחי מתים לחקר אנטומיה ופתולוגיה

במאתיים השנים האחרונות, מדע הרפואה התפתח במידה רבה על-ידי ניתוחי מתים. על-ידי הניתוחים התפתח מקצוע האנטומיה, היינו הכרת גוף-האדם על כל איבריו, עורקיו וגידיו. ניתוח מתים שהיו חולים פיתח את מקצוע הפתולוגיה, היינו חקר המחלות. וגם ענף הכירורגיה - הניתוחים, התפתח על-ידי כך. בפועל, במשך עשרות שנים נהגו בישראל ובארצות המערב, לנתח את מחצית החולים שנפטרו בבתי-החולים.

ומאחר שישנו איסור מן התורה לבזות את המת ולפגוע בגופתו, התעוררה שאלה קשה, האם מותר לנתח מתים למען פיתוח מדע הרפואה ותרגול המנתחים?

לדעת רוב רובם של הפוסקים, אסור ללמוד אנטומיה על-ידי ניתוחי מתים. ואע"פ שכלל נקוט בידינו, פיקוח-נפש דוחה את כל המצוות שבתורה, ובכלל זה גם את האיסור לנתח מתים. מכל מקום זהו דווקא במקרים נדירים, שבהם הרופאים סוברים שעל-ידי הניתוח הזה יגלו דברים חדשים אודות המחלה, ועל-ידי כך יוכלו להציל אנשים ממוות. אבל לנתח את מחצית המתים באופן סיטונאי, כפי שנהגו לעשות, זהו דבר שלא יעלה על הדעת. אמנם פיקוח-נפש דוחה את המצוות, אבל לא מבטל אותן. ולכן כל ההיתר לנתח מתים יכול להתבצע רק במקרים מיוחדים, שבהם יש סיכוי סביר שעל-ידי הניתוח יוכלו להציל חיי-אדם. אבל ללמד סטודנטים לרפואה אנטומיה על-ידי ניתוחי מתים אסור, משום שניתן ללמדם על-ידי אמצעי הדמיה, ואין צורך לבזות מתים לשם כך. (אמנם בשו"ת משפטי עוזיאל יו"ד כ"ח כ"ט התיר, כי גם זה נחשב לצורך פיקוח-נפש, אבל כאמור, במידה שניתן למצוא תחליף לניתוחי מתים, מסתבר שגם לדעתו אסור.)

ואם יבוא אדם וישאל, הרי כדי להתקדם במקצוע האנטומיה והפתולוגיה חייבים לנתח הרבה מתים. אפשר לענות לו, שבמקצועות אלו יתקדמו הגויים, שלהם אין איסור לנתח מתים. אבל לנו מותר לנתח מת רק לצורך מיוחד של פיקוח-נפש. וכן כתב הרב קוק שאין לקחת גופות של ישראלים לצורך לימוד רפואה. ובמקרה של הכרח, יש לקנות גופות של גויים, מפני שאצל העם היהודי יש חשיבות מיוחדת לקדושת הגוף, ולשם כך העם היהודי הסכים ליטול על עצמו איסורים רבים, ובכללם איסור אכילת המאכלים האסורים. ואמנם שונאי ישראל לא יבינו זאת, אבל הטובים שבאומות העולם יבינו, שאיננו יכולים לנתח מתי ישראל לצורך לימוד הרפואה ולקידום מדע האנטומיה (דעת כהן קצט).[1][1]. אמנם מסתבר שאילו היה מצב שאין שום אפשרות לסמוך על ניתוחי מתים של גויים, או על התגליות שנעשות בחו"ל, ולדעת הרופאים יהיו חייבים לנתח כמה מתים כדי לקדם את הרפואה ואת היכולת להציל חולים, מסתבר שהדין ישתנה, ורוב הפוסקים יתירו לנתח מתים משום פיקוח-נפש, וכך פסקו משפטי עוזיאל, מחנה חיים יו"ד ח"ב ס', ישכיל עבדי ח"ו יו"ד יט.

ו - עוד בעניין זה

בכל העולם המערבי נהגו במשך עשרות שנים לנתח כמחצית מן החולים שנפטרו בבתי-החולים, וזאת בטענה שהניתוחים הללו מתבצעים לצורך הצלת נפשות, שעל ידם בודקים האם הרופאים צדקו באבחנתם. וכן יתכן שבאחד הניתוחים יתגלה דבר

חדש שעל ידו יוכלו להציל חיי-אדם. ועוד שעל-ידי הניתוחים מרגילים ומאמנים את הסטודנטים לרפואה במלאכת הניתוח.

ואמנם על פי ההלכה אין איסור לנתח מתים גויים, אבל ברור שרוב רובם של הניתוחים שבוצעו במתים יהודים נעשו שלא כדין, ועברו בהם על איסור ביזוי המת, עיכוב הקבורה והנאה ממת.

נתייחס עתה למספר טענות שהושמעו בעד ניתוחי מתים.

טענו שעל-ידי ניתוח שלאחר המות, הרופאים יוכלו לדעת אם איבחנו נכון, ועל-ידי כך יוכלו לשפר את טיפולם בחולים אחרים. אפשר היה להתייחס לטענה זו אילו הרופאים המטפלים היו משתתפים בניתוח, או לפחות מקבלים מהם תוצאות מדויקות. אבל בפועל הרופאים מקבלים באיחור רב, תשובות כלליות וסתמיות, שלא נותנות להם שום תועלת (עיין אסיא א' 212 ואסיא ו' 290).

נימוק נוסף הושמע בעד ניתוחי מתים, שעל ידו מתאמנים הסטודנטים במלאכת הניתוחים, ועל-ידי כך כשינתחו חולים, יצליחו יותר במלאכתם. אבל פיקוח-נפש יכול לדחות את מצוות כבוד המת רק כשאין ברירה, ומאחר שניתן להתאמן גם באופן אחר, על-ידי אמצעי הדמיה, אין היתר לבזות מתים לצורך תירגול הניתוחים.

טענה נוספת שהושמעה: אולי באחד מעשרות או מאות אלפי הניתוחים יתגלה דבר חדש, שעל ידו יינצלו חיי-אדם. סיכוי כזה אינו יכול להיחשב בשום פנים כפיקוח-נפש. מפני שאם נתייחס בכזו חומרה לחשש של פיקוח-נפש, נצטרך לאסור על האנשים לנסוע במכוניות מחשש התאונות, וכן נתיר לבית-חרושת לתרופות לייצר בשבת, שמא פתאום יבואו הרבה חולים שיצטרכו את התרופות. וכן נצטרך להתיר לבתי-החרושת לנשק לעבוד בשבת, ולחיילים להתאמן בשבת, גם כשאין סבירות למלחמה קרובה, שמא בכל זאת תפרוץ פתאום מלחמה. ולא זו בלבד, אלא שאם נחשוש כל-כך מפיקוח-נפש, נצטרך לחייב אנשים לצבור כסף, כדי שאם יקלעו לפניהם אנשים עניים שעלולים למות, יוכלו להצילם. וכן נחייב את כל האנשים ללמוד רפואה, שמא באחד הימים יבוא לפניהם חולה, ולא יהיה מי שיוכל לטפל בו (עיין נו"ב ח"ב יו"ד רי, אג"מ יו"ד ח"ב קנא).

אלא ברור שהחיים התקינים לא יכולים להיפגע על-ידי החשש המופרז מפיקוח-נפש. וכן לא ניתן לבטל את המצווה לכבד את המת, מפני הסיכוי הרחוק שאולי אולי על-ידי ניתוחו יינצלו חיי אדם אחר. אלא הכלל הוא, שפיקוח-נפש דוחה את מצוות התורה רק במקרה שישנו חשש סביר וקרוב של סכנה, ועל-ידי שנעבור על אחת מהמצוות

ישנו סיכוי סביר של הצלה. אבל במצב שרק באחד מתוך כמה אלפי ניתוחי מתים אולי יתגלו דברים חדשים - לא ניתן להתיר למען אותו מקרה בודד, לבתר ולבזות את גופם של אלפי מתים.

ז - מעמד בני המשפחה

אחת מהשאלות המרכזיות בעניין ניתוח מתים, היא, מה מעמדם של בני המשפחה. מצד אחד - ברור שאין לקרובי המשפחה בעלות על גופת קרובם, ולכן אין להם רשות למכור או לתרום את גופתו למדע. ואם קרובי המשפחה מבזים את גופתו, מוטלת המצווה על הציבור לדאוג לקבורתו המכובדת.

מאידך, נשאלת השאלה, האם במקרה שיש צורך של פיקוח-נפש לנתח את גופת המת, כגון לגלות על-ידי כך תרופה למחלה מסוכנת, האם ניתן לבצע את הניתוח בניגוד לעמדת בני המשפחה?

לדעת רוב הפוסקים, אפילו לצורך פיקוח-נפש אסור לנתח את גופת המת ללא רשות המשפחה. והטעם, מאחר שהוא נמצא ברשותם - עליהם החובה לקוברו בכבוד, ואם הוא מתבזה אף הם מתבזים עימו. ולכן אדם שציווה בחייו שלא יקברוהו, אין שומעים לצוואתו וקוברים אותו, משום שהדבר נוגע גם לקרוביו, שהם יתבזו אם לא ייקבר (הרב אריאלי נועם ו' אות יד; מנחת יצחק ה, ט). וכשם שאין להכריח אדם לתרום את כספו למען הצלת חבירו, כך אי אפשר לחייבם לבזות את עצמם לשם הצלת אדם אחר. אלא, שהואיל ומדובר בניתוח לצורך הצלת חיים, הורו כמה רבנים שמצווה לשכנע את בני המשפחה להסכים. אבל אם הם מסרבים, אין לנתחו ללא רשותם (הרב סולובייצ'יק, אסיא א' 227; הרב גורן).[2][2]. ואמנם יש מי שכתב שבמקום שיש פיקוח-נפש, אין שומעים לבני המשפחה (ישכיל עבדי ח"ו יו"ד יט). ויתכן שבמקרים מיוחדים שבהם ישנה סבירות גבוהה מאוד שעל-ידי הניתוח ינצלו חיי אדם, אפשר לסמוך כהוראת שעה על דברי המתירים ולנתח את המת בניגוד לרצון המשפחה, ובתנאי שוועדה אחראית של רופאים ורבנים יחליטו על כך.

אחד החוקים השליליים ביותר שהיו בארץ היה בנוגע לניתוחי מתים. עד לשנת תשמ"א היו הרופאים רשאים לנתח מתים ללא הסכמת בני המשפחה. והתנאי היה ששלושה רופאים יחתמו שיש בזה צורך לשם קביעת סיבת המוות, או לשם שימוש בחלק מהגופה לריפויו של אדם אחר. וכך היו מקרים רבים, שמתוך זלזול בכבוד המת, רופאים חתמו על טפסים בלי לבדוק את המקרה, עד שהגיעו למצב שבו מחצית מהנפטרים בבתי-

חולים נותחו לאחר מותם. אחוז שבוודאי חורג בהרבה מכל מה שניתן להתיר לצורך פיקוח-נפש. אי אפשר לתאר את הצער הנורא של בני משפחת הנפטר, כאשר היה מתברר להם שגופת יקירם בותרה, ואף נלקחו ממנה איברים לצורך מחקר. אנשים רבים חששו למות בבתי-חולים מפחד שמא ינתחו את גופם לאחר מותם. וכאשר היה נפטר אדם ממשפחה דתית בבית-חולים, מיד היו בני המשפחה מארגנים שמירה ליד גופתו, ומתאמצים למנוע בכוח את נתיחתו.

לאחר שהליכוד עלה לשלטון, בשנת תשמ"א, תוקן החוק ונקבע שללא הסכמת בני המשפחה אסור לבצע ניתוח במת לקביעת סיבת המוות. ואם המדובר בנטילת איבר לשם הצלת חיי אחר, מותר לבצע זאת מבלי לשאול את המשפחה, ובתנאי שייעשה ניסיון סביר להודיע להם על כך, אך אם המשפחה הביעה התנגדות, גם לשם הצלת אחר - אסור לבצע נתיחה (אנציקלופדיה הלכתית רפואית ד, עמ' 540-536 ו587-586).

ח - תרומת גוף למדע

שאלה: בדורות האחרונים, עם התפתחות מדע הרפואה, ישנם אנשים שתורמים את גופם למדע, כדי שיוכלו ללמוד על גופם אנטומיה ופתולוגיה. האם על פי ההלכה ראוי לתרום את הגוף למדע?

תשובה: על פי ההלכה יש מצווה לכבד את גופת המת, ולקוברה במהירות המירבית. הביזיון שבניתוח המת אינו רק למת עצמו, אלא גם למשפחתו, ואף לכל ישראל. משום שנשמה אלוקית שוכנת בכל יהודי ויהודי, ולכן נצטווינו לכבד את גופת המת ששכנה בו הנשמה האלוקית. וממילא ברור שאסור לתרום את הגוף למדע, משום שעל-ידי כך תעוכב הקבורה והגופה תתבזה. ואמנם פיקוח-נפש דוחה את איסור ביזוי המת, ולכן במקרים מיוחדים, שעל-ידי הניתוח יוכלו להציל חיי אדם, מותר לנתח את המת. אך כל זה רק במקרה של צורך מיוחד. אבל מי שתורם את גופו למדע, מאפשר לנתחו גם שלא לשם פיקוח-נפש, ולכן הדבר אסור. וראוי לציין כאן, שדין זה מיוחד לישראל שנצטוו בכמה מצוות לקדש ולכבד את הגוף, אבל גוי שיתרום את גופו למדע, יחשב לו הדבר למידת חסידות (דעת כהן קצט).

שאלה נוספת שיש לברר היא, מה הדין אם בכל זאת עבר אדם ותרם את גופו למדע, האם על פי ההלכה יש תוקף לצוואתו או לא?

תשובה: לתרומת הגוף יש שתי משמעויות. האחת, ביטול או עיכוב הקבורה, כגון שיניחו את השלד שלו למשך שנים במוזיאון, ובאיברים אחרים יתבוננו במשך כמה שבועות. והשנייה, ההסכמה לכך שינתחו את הגופה ויתבוננו בכל חלקיה.

לגבי הקבורה, הלכה פסוקה היא ברמב"ם שגם אם אדם ציווה שלא יקברוהו, אין שומעים לו, משום שיש בזה ביזיון למשפחה ולכל ישראל. ולכן הסכמתו של האדם לביטול הקבורה או אף לדחייתה - אינה מועילה כלום (הלכות אבל יב, א; עמוד הימיני לד, ה).

אבל לגבי ההסכמה לניתוח הגופה, כאשר מיד לאחר מכן יקברו אותה - נחלקו הפוסקים.

לדעת רוב הפוסקים, גם לאדם עצמו אין זכות להתיר לבזות את גופתו, כי האיסור נובע מהעובדה שהאדם נברא בצלם אלוקים, ובגופה הזו שרתה הנשמה האלוקית במשך שנים. לכן נצטווינו לנהוג כבוד בגופת המת, ולא ליהנות ממנה ולא להשתמש בה ללימוד אנטומיה, פתולוגיה וכירורגיה. וכן פסק ה'חתם-סופר' (יו"ד שלו), ומהר"ם שיק (יו"ד שמז), הרב קוק (דעת כהן קצט), והרב פיינשטיין (אג"מ יו"ד ג, קמ).

אבל לדעת כמה פוסקים, מותר לנתח גופת אדם שהסכים לכך בחייו. והטעם לדעתם הוא, שכל יסוד האיסור לבזות את גופת המת, הוא כדי שלא לפגוע בכבודו, אבל אם הוא עצמו הסכים שינתחוהו, ממילא אין יותר איסור לנתחו. וכן פסק בשו"ת 'בנין-ציון' (ק"ע), וב'ציץ-אליעזר' (ד, יד). וגם מועצת הרבנות הראשית, בתקופתו של הרב הרצוג, קבעה שאין לה התנגדות שינתחו מתים שהסכימו לכך בחייהם, משום שהרופאים יכולים לסמוך בזה על דעת המתירים (אנציקלופדיה הלכתית רפואית ד, 537).

חשוב לחזור ולהדגיש, שכל ההיתר לדעת המקילים הוא רק לגבי ניתוח המת, אבל אסור לדחות את הקבורה לשם כך אפילו ביום אחד.[3][3]. לדעת הרב ישראלי זצ"ל בספרו עמוד הימיני ל"ד מצוות הקבורה חלה על רוב הגוף, וממילא במקרה שהנפטר הסכים לכך, מותר להשהות קבורת איברים בודדים למספר ימים, אבל את רוב הגוף צריך לקבור מיד באותו יום. ולדעת הרב ולדינברג בשו"ת ציץ אליעזר ד, יד, צריך לקבור את כל חלקי הגוף עוד באותו היום.

ט - ניתוח מת לצורך הפללת רוצח והתרת עגונה

שאלה: לעיתים כשאדם נרצח, המשטרה דורשת לנתח את גופתו כדי שעל-ידי כך יוכלו למצוא את רוצחו, להפלילו ולהענישו. האם במקרה כזה ניתן להקל ולבצע נתיחה?

השיב על כך הרב קלאצקין מלובלין בספרו 'אמרי-שפר' (סי' פב) שכדי למצוא את הרוצח ולהענישו, מותר לנתח את גופת הנרצח. ושלא כדין עושים אותם הקרובים שמשתדלים למנוע את הניתוח, ועל-ידי כך גורמים להעלים את הרצח ומונעים את

האפשרות להעניש את הרוצח במשפט. כי כל האיסור לנתח את המת הוא כדי שלא לפגוע בכבודו, אבל במקרה כזה ודאי שהנרצח מוחל על כבודו ובלבד שיענישו את רוצחו. ואף שיש מי שהחמיר (שו"ת חמדת צבי ח"ב יו"ד כ), מכל מקום כך היא דעת רוב הפוסקים, וכך פסק ב'ציץ-אליעזר' (ח"ד, יד, ט), והרב טיקוצ'ינסקי בספרו 'גשר-החיים' (ח"ב פכ"ח ב').

עוד שאלה הובאה לפני הפוסקים בנושא זה: מה הדין כאשר אדם נפטר רחוק מביתו, ולא ידעו מי הוא, וקברוהו. ויתכן שהוא בעלה של אשה פלונית, וכל זמן שלא ימצאו עדים שראו שאכן הוא נפטר, אשתו תישאר במצב של עגינות, שבעל אין לה וגם אינה יכולה להתחתן. האם במקרה כזה לשם התרתה מעגינותה, יהיה מותר לפתוח את קברו של הנפטר ששמו לא נודע, כדי לבדוק האם זהו בעלה?

הפוסק הנודע, בעל תשובות 'שואל-ומשיב' (מהדו"ק ח"א רל"א) התיר לפתוח את הקבר כדי להתירה מעגינותה. משום שכאשר מדובר בצורך כה גדול של התרת עגונה, ברור שפתיחת הקבר לא נועדה כדי לבזותו, אלא רק כדי להציל את אשתו מכבליה. ואף שיש שהחמירו (פת"ש יו"ד שסג, ז עפ"י שיבת ציון ס"ד, ותשובה מאהבה מ"ז מ"ח), מכל מקום דעת רוב הפוסקים להקל (הגר"י אריאלי תושב"ע ו'; הגרש"ז אוירבאך נשמת אברהם יו"ד שמט, א).

י - ניתוח מת לצורך קבלת כספי הביטוח

ארע שאדם ששילם במשך שנים עבור ביטוח-חיים, התהפך עם מכוניתו ונפל לנהר, טבע ומת. בהסכם הביטוח צוין שאם המוות יגרם מתאונה, יהיו בני המשפחה זכאים לתשלום כפול מחברת-הביטוח. ואכן בני המשפחה טענו שהמוות נגרם מתאונה. אבל לעומתם, חברת-הביטוח טענה שהמוות נגרם מהתקף-לב, ורק לאחר מכן המכונית התהפכה ונפלה לנהר, וכל זמן שלא יוכח שלא ארע לו התקף-לב, חברת הביטוח לא תשלם את התשלום הכפול. האם מותר למשפחה להסכים שינתחו את גופת המת כדי לבדוק אם ארע לו התקף-לב, או שעליהם לוותר על התשלום הכפול, ובלבד שלא תתבזה גופת יקירם?

נחלקו בזה כמה פוסקים. יש שהורו שהואיל והנפטר שילם במשך שנים לביטוח, ברור שרצונו היה שבני משפחתו יקבלו פיצויים לאחר מותו, ולכן מותר לבני המשפחה להסכים שינתחוהו. מה עוד שהנפטר בעצמו חתם על החוזה, שבו נכלל סעיף המאפשר לחברת-הביטוח לתבוע ניתוח שלאחר המוות. ואמנם אילו בני המשפחה היו תובעים

לנתחו, יתכן שהיה מקום להחמיר, אבל כאשר חברת-הביטוח יוזמת את בקשת הניתוח שלאחר המוות, אין על בני המשפחה חובה לסרב ולהפסיד בכך את תביעתם.
אולם לעומתם הורו כמה פוסקים, שמאחר שמוטלת על בני המשפחה מצווה מיוחדת לכבד את המת, ולדאוג שלא יבזוהו, אסור להם להסכים שינתחו את גופתו. ואף שמצינו בתלמוד (ב"ב קנד, א) שלפעמים מחמת תביעה ממונית מותר לבדוק את גופת המת. מכל מקום המדובר שם בביזוי קל, היינו בהסתכלות חיצונית בגופתו לפני הקבורה, וגם זה הותר רק לאלו שאינם קרוביו. אבל כאן שמדובר בביזוי גדול של ניתוח הגופה לצורך הקרובים - הדבר אסור, ובני המשפחה חייבים להתנגד לניתוח שלאחר המוות אפילו אם על-ידי כך יפסידו את התשלום מהביטוח (הביטוח בהלכה 135-127).
ובכל מקרה ברור, שיש למנוע את הבעיה הזו מעיקרה, ולכן כל יהודי שרוצה לבטח את עצמו בביטוח-חיים, חייב לתבוע מחברת-הביטוח להשמיט מהפוליסה שלו את הסעיף המתיר לחברה לתבוע ניתוח שלאחר המוות. וכך ישמור על כבודו וימנע צער ממשפחתו (יחו"ד ג, פה בהערה).[4][4]. אם ניתן לבצע את הבדיקה הזו ללא גרימת ביזיון גדול, כגון על ידי החדרת מחט לשאיבת מעט חומר מן הלב (ביופסיה), נראה שניתן יותר להקל, עיין אג"מ יו"ד ח"ב קנא

יד - השתלת איברים

א - תרומת איברים מאדם חי להצלת חולה (ריאה וכבד)

ישנם חולים שהדרך היחידה להצלתם היא השתלת איבר. כגון חולה סיסטיק-פיברוזיס, שריאותיו הפסיקו לתפקד. הדרך היחידה להצלת חייו היא, שאדם אחר יתרום אונה אחת מריאתו, אותה ישתלו בחזהו של החולה, והיא תשמש לו כריאה. בדרך כלל לוקחים שני תורמים, כדי שכל אחד יתרום אונה אחת, כך שהתורם עצמו לא יפגע באופן משמעותי, ולעומת זאת החולה יוכל לחיות עם שתי האונות החדשות שיתפקדו אצלו כשתי ריאות. במיוחד כאשר מדובר בילדים קטנים, אונה אחת של מבוגר יכולה לשמש אותם כמעט כריאה רגילה, ועל ידי כך יוכלו לחיות כאנשים רגילים ובריאים. וכן ישנן מחלות הפוגעות בכבד, והדרך היחידה להצלת החולה היא, שאדם אחר יתרום למענו חלק מן הכבד שלו. אותו חלק ימלא את תפקיד הכבד הפגוע, וחייו של החולה ינצלו.
השאלה העולה היא, האם מצד מצוות "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ" (ויקרא יט, טז) אדם מצווה לתרום איבר מאיבריו; או שמא להיפך, אסור לתרום משום שמדובר בניתוח קשה, ומקצת מן התורמים עלולים למות בעקבות הסיבוכים שלאחר הניתוח?

תשובה: לדעת רוב הפוסקים, התורם חלק מריאתו או כבדו כדי להציל חבר או בן משפחה מקיים מצווה גדולה, אולם על פי ההלכה אין מוטלת עליו חובה לעשות זאת. וזאת משום שמצוות "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", לדעת רוב הפוסקים, אינה מחייבת אדם להיכנס לסכנת נפשות ממשית. וכאן בתרומת האונה או חלק מהכבד, אדם נכנס לסכנה. בניתוח הריאה יש סיכון של 0.5% שהתורם ימות בניתוח, ובנוסף לכך ישנם סיבוכים שלאחר הניתוח, שמקצתם עלולים להיות קשים ומסוכנים. ואף יתכן שבעתיד ייגרמו סיבוכים נוספים בריאה או בכבד. אולם בסך הכל סיכון התמותה לתורם אינו עולה על אחוזים ספורים.

ולכאורה היה ניתן לטעון שהואיל ואחוז הסיכון נמוך מאוד, ולאחוזי סיכון כאלה אנשים מוכנים להיכנס אפילו כדי להרוויח כסף, אם כן על פי המצווה "לֹא תַעֲמֹד" יש לחייב כל אדם לתרום מקצת מאיבריו למען הצלת חבירו. אלא שיש הבדל. אף שיש מצווה כללית על כל אדם להיות מוכן להסתכן מעט כדי להציל את חבירו מסכנת נפשות, מכל מקום, זהו דווקא בהסתכנות לזמן קצר שעל-פי רוב רובם של הסיכויים הכל ייגמר בטוב ובשלום. אולם בתרומת האיבר מדובר בוויתור מוחלט על אחד האיברים, ואת זה התורה לא חייבה. בנוסף לכך, יתכן שגם סיכון כזה נחשב כבר לסיכון גדול מדי, שאדם רגיל אינו מוכן להיכנס אליו לצורך פרנסתו, ולכן גם מצד מצוות "לֹא תַעֲמֹד" אין חובה להיכנס אליו.

וכן נשאל הפוסק הגדול רבי דוד בן זמרא, שחי לפני יותר מארבע מאות שנה, מה יעשה אדם שהשליט האכזר אמר לו: או שתסכים שיקטעו את ידך או שנהרוג את חברך, האם עליו להקריב את ידו כדי להציל את חבירו או לא? והשיב, שהואיל וגם בקטיעת היד יש סכנה (של אובדן דם או זיהום), אין אדם מחויב להיכנס לסכנת נפשות ממשית כדי להציל את חבירו. בנוסף לכך, כתב הרדב"ז סברה יסודית מאוד: לא יתכן שהתורה תצווה עלינו לעשות דבר המנוגד לטבע האנושי, שהרי דרכיה דרכי נועם, וברור שאדם רגיל לא יסכים לוותר על אחד מאיבריו כדי להציל חיים של אדם אחר. ולכן למעשה, מצד מצוות "לֹא תַעֲמֹד" אין חובה להקריב איבר למען הצלת הזולת, אולם המסכים לכך מקיים מצווה, וזוהי מידת חסידות ואשרי חלקו.

וכן לעניין תרומת האונה או מקצת הכבד, ברור שאדם רגיל לא יסכים לתורמם למען הצלת אדם זר שהוא אינו מכיר. ורק כאשר מדובר בקרוב משפחה או בחבר טוב במיוחד - חלק מן האנשים מסכימים לתרום איבר להצלתו.

אם כן לסיכום: אדם אינו מחויב לתרום איבר להצלת זולתו, ואפילו אם הוא קרוב משפחה. אבל אם יתרום יקיים מצווה, וזוהי מידת חסידות.[1][1]. ככלל הזה פסק באג"מ יו"ד ח"ב קעד, ד, והרב ישראלי, והגרש"ז אויערבאך הובא בנשמת אברהם יו"ד קנז, ד, 2, ויחו"ד ג, פד, והרח"ד הלוי אסיא ח"ד, 257. אמנם בציץ אליעזר ט, מה, אסר. אבל כאמור, דעת רוב רובם של הפוסקים עפ"י הרדב"ז, שאין חובה אבל זו מידת חסידות. אגב, לדעת הרקנטי פסקים ת"ע, שהיה מגדולי הראשונים, חובה על אדם לתרום איבר כדי להציל את חבירו. אבל למעשה האחרונים פסקו על פי הרדב"ז שלא כדעת הרקנטי.

ב - תרומת כליה מאדם חי

אותה שאלה נוגעת גם לתרומת כליה, אם כי ישנם הבדלים בשיקולים. מחד, הניתוח להוצאת הכליה קל מן הניתוח להוצאת האונה או חלק מן הכבד, כך שאחוז הסיכון שהתורם ימות בעקבות הניתוח נמוך יותר. הסיכון למיתה מיידית בעקבות הניתוח הוא 0.1%. אמנם ישנו עדיין סיכון של כ30%- שיתפתחו סיבוכים מאוחרים בעקבות הניתוח, 2.5% מהם עלולים להיות סיבוכים קשים ומסוכנים.

אולם מאידך, ההכרח שבתרומה זו פחות גדול. ניתן להמשיך ולקיים את החולה על ידי דיאליזה (סינון הדם על ידי מכשירים רפואיים). אמנם הדבר גורם סבל גדול לחולה, מצריך הגבלות משמעותיות, קשר מתמיד עם בית-החולים 3-4 פעמים בשבוע, ופגיעה בפוריות. וכן אחוזי התמותה בקרב מטופלי הדיאליזה גבוה במעט מאלו שקיבלו תרומת כליה. בנוסף לכך, אין הכרח לקבל תרומת כליה דווקא מגוף חי אלא ניתן לקחתה גם מגופו של אדם מת, ואחוזי ההצלחה של ההשתלה נמוכים אך במעט מהשתלת כליה מתורם חי (אנציקלופדיה הלכתית רפואית ח"ב ע' 202-200 וע' 216).

ולמעשה הדין שווה, אין חובה לתרום כליה להצלת החבר או קרוב המשפחה, אולם זוהי מידת חסידות (עיין בהערה על ההלכה הקודמת).

ג - השתלת איברים מגופת מת

שאלה: האם מותר ליטול מגופת מת כליה כדי להשתילה באדם חולה, הנמצא בסכנת מוות, עקב אי ספיקת כליות סופנית?

תשובה: לדעת רוב הפוסקים הדבר מותר, ויש שאסרו. ונבאר יותר:

על פי שלושה איסורים אין לקחת איבר מגוף המת. האחד, ישנו איסור ליהנות מגוף המת. (הושווה המת לעגלה ערופה, מה עגלה ערופה אסורה בהנאה אף גוף המת אסור בהנאה, ע"ז כט, ב). איסור נוסף ישנו לנוול ולבזות את המת. המבזה את גופת המת -

פוגע בכבודו של המת ובכבוד משפחתו. והאיסור השלישי נובע מן המצווה לקבור את המת, וכל איבר שניטל ממנו, אין מקיימים בו את מצוות הקבורה.
וכל זה במצב רגיל, אבל כאשר ישנה סכנת נפשות, הלכה היא שפיקוח-נפש דוחה את כל התורה, ואף את המצוות הללו. ולכן אם נמצא לפנינו חולה מסוכן שזקוק לאיבר מגופו של מת, ועל ידי כך יינצלו חייו, מותר להוציא מן המת אותו איבר, ולהשתילו בחי. וכל זה בתנאי שהמשפחה מסכימה, משום שגופת המת נמצאת תחת אחריותם, וכשם שאין כופים כיום אדם לתת את כספו עבור הצלת חיים, כך אין לחייבם לתרום מגופו. אך לדעת הרבה פוסקים, מצווה על המשפחה לתרום, ומצווה לשכנעם לכך (הרב גורן, הרב סולובייצ'יק).
ולדעת האוסרים, המת פטור מכל המצוות שבתורה, ולכן אין עליו חובה להסכים שינוולו את גופו כדי להציל אחר, ולכן אין ליטול מגופו דבר. ואף שלהלכה מותר לאדם שנמצא בסכנת נפשות לגנוב מחבירו כדי להציל את עצמו. אבל כל זה בתנאי שיחזיר לאחר מכן את הגניבה, ואילו כאן, לא ניתן יהיה להחזיר את האיבר למת. לפיכך, אין לקחת ממנו איבר, אפילו למען הצלת חיי אדם.[2][2]. המתירים הם: הנודע ביהודה ח"ב יו"ד רי; חת"ס יו"ד שלו; חזו"א יו"ד רח, ז, וכן דעת רבים מפוסקי דורנו, וביניהם הרב אויערבאך כמובא בנשמת אדם יו"ד שמט, ב, 2. האוסרים הם: שו"ת בנין ציון ח"א ק"ע קע"א; מנחת יצחק ה, ח.
למעשה, החוק היום קובע שאין ליטול איבר מגוף המת ללא הסכמת המשפחה. לדעת רוב הפוסקים, מצווה עליהם להסכים, ולדעת המיעוט, אסור שיסכימו. וכל משפחה ומשפחה רשאית להחליט כמי לנהוג. ואם המת גילה דעתו בחייו שהוא מוכן לתרום מאיבריו למען הצלת אחר, על המשפחה להסכים לתרומתו.

ד - הקמת בנק עור

אדם שנפצע מכוויות קשות נמצא בסכנה גדולה, משום שחסרון העור גורם לו לאבד נוזלים וחלבונים, כמו כן הוא חשוף לזיהומים קשים. עד כה לא פותחה תחבושת שתוכל להעניק הגנה טובה לשטחי הכוויות. הדרך היעילה ביותר להצילו היא על ידי כיסוי הכוויות בעור אדם. העור נקלט למשך כשבועיים ולאחר מכן הוא נדחה, ואז צריכים להניח על הכווייה עור חדש, וכן הלאה עד שהכווייה תתרפא. את עור המת ניתן לקלף בעזרת מכשיר המוריד מצידו החיצוני של העור שכבה דקה של כמילימטר וחצי. אגב, הואיל ומדובר בשכבה דקה כל-כך, חסרונה כמעט שאינו ניכר על הגופה (אנציקלופדיה הלכתית רפואית ח"ב ע' 206).

השאלה היא, האם מותר ליטול שכבת עור דקה מן המת כדי להציל על ידה נפגעי כוויות?

כפי שלמדנו, לדעת רוב הפוסקים, מצוות פיקוח-נפש דוחה את מצוות הקבורה, ואת איסור הנאה מן המת, ואת איסור ניוולו. לפיכך, מותר לקחת מן המת עור כדי להציל את הפצוע. ואפילו הפוסקים האוסרים ליטול איברים מן המת כדי להציל חיי אדם, יתכן שיתירו ליטול עור. משום שדין העור קל משאר האיברים, שכן יש מי שסובר שאין עליו איסור הנאה כבשאר איברי המת (תוס' נידה נה, א ד"ה 'שמא'). כמו כן יש סוברים, שמצוות הקבורה ואיסור ההנאה אינם חלים על חלקים הקטנים משיעור כזית (תוס' יו"ט שבת י, ה; שו"ת הר צבי יו"ד רע"ז). ולגבי איסור הניוול, יתכן שבהורדת שכבה דקה שאינה ניכרת כל-כך אין ניוול.

אלא שהתעוררה שאלה, האם מותר להקים בנק עור, שבו ישמרו את השכבות הדקות הללו של עור אדם, כדי שאם חס וחלילה יגיעו לבית-החולים פצועי כוויות, יוכלו מיד לטפל בהם. שאם לא כן, במשך הזמן שיעבור עד שישיגו עור להגנת הכווייה, עלול הפצוע למות. במיוחד הדבר נחוץ למקרה שתפרוץ מלחמה.

נחלקו בזה הפוסקים. יש סוברים, שכל ההיתר להשתמש בגוף המת כדי להציל חיי אדם, הוא דווקא כאשר החולה נמצא לפנינו, אבל ספק פיקוח-נפש שעלול להגיע בעתיד, אינו מתיר להשתמש בגוף המת. אולם לדעת הרבה פוסקים, הואיל וישנה סבירות גבוהה מאוד שבעתיד ייפצעו אנשים מכוויות, והדבר נוגע לפיקוח-נפש, על כן מותר להקים בנק עור.[3][3]. כך ההלכה לפי דעת החזון איש יו"ד רח, ז, שאינו מחלק כלל בין אם החולה לפנינו או לא, אלא העיקר לדעתו ברמת הסבירות שהדבר יועיל להצלת נפשות. וכן פסקו הרב גורן והרב משאש תחומין ז'. לדעת הרב גורן גם ה'נודע-ביהודה' יו"ד ח"ב רי יודה בזה, משום שכל מה שאסר לנתח מת כדי שהרופא ילמד על ידו כיצד לרפא, הוא דווקא בזמן שיש ספק גדול אם אותו רופא ייפגש עם בעיה דומה בעתיד. אבל כאן שיש למדינת ישראל אחריות על מיליוני יהודים, וקרוב לוודאי שיצטרכו בעתיד את בנק העור, גם ה'נודע-ביהודה' יסכים שמותר להקים בנק עור. מה עוד, שנטילת העור אינה חמורה כל-כך, שהרי מכמה צדדים יתכן שדינה קל יותר מנטילת שאר איברים. וכן נוהגים למעשה בבתי-החולים, שיש מאגר מסוים של עורות, והם נלקחים לאחר הסכמת בני המשפחה או הנפטר עצמו שהצהיר על כך בחייו. וכפי שלמדנו, לדעת הרבה פוסקים, יש בתרומה זו מצווה של הצלת נפשות.

ה - השתלת קרנית ממת

אדם שאיבד את ראייתו עקב פגיעה בקרנית, ניתן להציל את ראייתו על ידי נטילת קרנית מעינו של מת והשתלתה בעין הפגועה. ההשתלה השכיחה ביותר כיום היא השתלת קרנית.

השאלה היא, האם על פי ההלכה מותר לקחת קרנית מעינו של מת כדי להציל על ידה את מאור עיניו של החי? לכאורה נראה שאין היתר לכך, משום שרק פיקוח-נפש דוחה את המצוות הקשורות בכבוד המת וקבורתו, ואילו כאן מדובר רק באובדן ראייה. ואכן כמה פוסקים הורו, שאסור ליטול קרנית מן המת (ישכיל עבדי ו, יו"ד כו; מנחת יצחק ה, ח; ציץ אליעזר יג, צא).

אולם לעומת זאת, לדעת כמה פוסקים אחרים, מותר ליטול קרנית מעין המת. וכמה טעמים להיתר. ראשית, יש שאמרו שגם אובדן ראייה נחשב כפיקוח-נפש, ויש אומרים שכל אובדן של איבר נידון כפיקוח-נפש. ולדעתם, אין בלקיחת הקרנית ביזוי למת, משום שעל ידי כך יצילו ראייה של אדם אחר.[4][4]. הרחבת נימוקי ההיתר: מדעת הש"ך יו"ד קנז, ג, נראה שאובדן איבר נידון כסכנת נפשות, ולפיכך מותר לעבור על איסורים הנוגעים בכבוד המת כדי להציל את הראייה, ועיין בנשמת אברהם ח"ד ע' קס"ו. ולעניין איסור הנאה מן המת, כתב בשו"ת הר צבי יו"ד רע"ז, שהואיל ושיעור הקרנית פחות מכזית, וכן אין זה דרך הנאה, אפשר להתיר. והרב אונטרמן כתב בשבט מיהודה עמ' שי"ד, שהואיל והקרנית חוזרת לחיים בגוף המושתל, אינה נחשבת כגוף מת, ומותרת בהנאה. וכן לעניין הקבורה, מאחר שהיא חוזרת לחיים, אין בלקיחתה ביטול מצוות הקבורה. ועוד שלדעת התוס' יו"ט שבת י, ב, אין מצוות קבורה על פחות מכזית, ולדעת הרמב"ם הל' אבלות יד, א, מצוות הקבורה אינה מדאורייתא אלא מדרבנן. ולעניין ניוול המת, מאחר שהוא משמש להצלת ראייה, אין בזה ביזוי. וכן פסק בשבט הלוי ב, ריא, ועשה לך רב ב, נו. וביבי"א יו"ד ג, כג, פסק שמותר לחולה לקבל קרנית, משום שרבו הספקות להתיר, אבל לרופא אסור ליטול קרנית מעיניו של יהודי משום איסור ניוול המת. ורק אם המת ציווה על כך בחייו, ניתן להתיר בדוחק גדול. כאן המקום לציין, שגם לדעת האוסרים ליטול קרנית מעין יהודי, מותר ליטול מגוי, משום שאינו מצווה בכל האיסורים הללו.

ו - השתלת לב וכבד

אחת הסוגיות הקשות ביותר בהלכות השתלות, היא סוגיית השתלת לב וכבד. הסיבה לכך, שלב וכבד ראויים להשתלה רק כאשר ניטלו מאדם שליבו עדיין פועם. וכאן הננו

נכנסים לא רק לשאלת כבוד המת, אלא לשאלה הרבה יותר קשה, שאלת חיים ומוות. האם אדם שמוחו מת וליבו פועם נחשב מת, ומותר ליטול את ליבו כדי להציל חיי אדם אחר. או שהוא נחשב חי, ואז ברור שאסור להרוג אותו כדי להציל את חבירו.

ותחילה נסביר. מרגע שמחזור הדם מפסיק לעבוד, מתחיל תהליך התנוונות בכל האיברים, ולכן הרופאים משתדלים לקחת את האיברים להשתלה סמוך ככל האפשר למועד הפטירה. אך ישנם איברים שניזוקים מהר יותר וישנם כאלה שפחות. למשל, כליה ניזוקה לאט, ולכן גם כמה שעות לאחר הפטירה, עדיין ניתן להוציאה ולהשתילה בגוף החולה. אבל לב וכבד, ראויים להשתלה רק אם ניטלו בעוד מחזור הדם נמשך בהם. עוד נקדים, שעד לשנת תש"מ לערך, כל הרבנים כמעט אסרו השתלת לב, מפני הסכנה שבדבר. עובדה היא שרוב רובם של המושתלים מתו תוך זמן קצר, משום שגופם דחה את הלב המושתל (הרב אונטרמן, הרב פיינשטיין אג"מ יו"ד ח"ב קמ"ו, ועוד). אולם משנת תש"מ חלה התקדמות ביכולת הרפואית למניעת הדחייה, עד שכ80%- נותרו בחיים שנה לאחר ההשתלה, וכ60%- נותרו בחיים לאחר חמש שנים. לסיכום, ללא ספק תוחלת החיים של חולי הלב הקשים הוארכה על-ידי ההשתלה, ומרבית המושתלים חזרו לאורח חיים תקין, כמעט ללא הגבלות.

אלא שנחלקו הפוסקים בשאלה, האם מותר להוציא את הלב מאדם שמת מוות מוחי. יש אומרים שכל זמן שהלב עדיין פועם, האדם נחשב חי, וכל הנוטל את ליבו עובר על איסור רצח. ויש אומרים, שהואיל והמוח מת, והאדם אינו מסוגל לנשום בכוחות עצמו, ורק על ידי מכונה הוא מונשם ובכוח זה גם ליבו פועם, הוא נחשב מת ומותר ליטול את ליבו ולהציל על ידי כך חיי אדם אחר.

לאחר דיונים ממושכים, בשנת תשמ"ז, החליטה מועצת הרבנות הראשית בראשות הרב הגאון אברהם שפירא שליט"א, והרב הגאון מרדכי אליהו שליט"א, להתיר לבית-החולים הדסה להשתיל לב, בכפוף לכמה תנאים. באותה שנה בוצעה בהדסה השתלת הלב הראשונה שהצליחה בארץ (אנציקלופדיה הלכתית רפואית ח"ב ע' 194 ו203 ו224, אסיא ו' 40-20, אסיא ז' 238-123). למרבה הצער, מסיבות פוליטיות לא התמלאו כל התנאים שדרשה הרבנות.

בפועל, החוק כיום מתיר לבצע השתלה רק כאשר המשפחה מסכימה, או שהתורם הודיע על כך בחייו. ולמעשה, כל משפחה יכולה לנהוג כפי שפוסקים הרבנים המקובלים עליה.

בהלכות הבאות נסביר את שורש המחלוקת.

ז - דעת המתירים

השאלה, מה מעמדו של אדם שמוחו מת וליבו עדיין פועם, לא עלתה כלל בימים עברו. משום שלא יתכן שלאחר שהמוח מת, הלב יפעם יותר מדקות ספורות. הסיבה לכך: גזע המוח מפעיל את מערכת הנשימה, ומרגע שגזע המוח נהרס, אין לאדם יכולת לנשום באופן עצמאי. מרגע שאין נשימה, אין תחלופת חמצן וחומרים בגוף, ומיד כל האיברים והתאים שבגוף מתים, מתנוונים, ותהליך הריקבון מתחיל. אולם כיום, כשאפשר להנשים את האדם בצורה מכנית, ניתן לאפשר ללב לפעום זמן רב למרות שהמוח נהרס ומת. ואזי עולה השאלה על פי מה מוגדרים חיי האדם, על-פי פעילות הלב או המוח.

על-פי חכמינו ז"ל, הגדרת האדם כמת נקבעת על פי הנשימה, שנאמר (בראשית ז, כב): "כֹּל אֲשֶׁר נִשְׁמַת רוּחַ חַיִּים בְּאַפָּיו". ולפי זה נקבעה הלכה במסכת יומא (פה, א), שאדם שהתמוטט עליו בניין, מחללים עליו את השבת, ומפקחים את גל האבנים מעליו, מפני שיש סיכוי שאולי הוא חי. אם החלו לחשוף אותו מרגליו והגיעו ללב ונוכחו לדעת שהפסיק לפעום, עדיין אין זו ראיה שהוא מת, ועליהם להמשיך לנסות להצילו עד שיגיעו לאפו ויתברר שפסקה נשימתו. ואם החלו לחשוף אותו מראשו, והגיעו לאפו, ומצאו שאינו נושם, מפסיקים את פעולת החילוץ, ואין צורך לבדוק האם ליבו פועם. משום שלאחר שהתברר שנשימתו פסקה, על פי ההלכה, ברור לחלוטין שהוא מת. וכן פסקו הרמב"ם (הלכות שבת ב, יט), וה'שולחן-ערוך' (או"ח שכט, ד).[5][5]. למעשה כיום, מחללים שבת גם עבור אדם שפסקה נשימתו. משום שעל ידי התפתחות המדע אנו יודעים שתוך ארבע דקות מעת ההפסקה המוחלטת של הנשימה, עדיין ניתן לבצע החייאה בעזרת הנשמה ועיסוי לב, ועל ידי כך יכול הפצוע או החולה לחזור לחיים. ולכן כיום מחללים שבת עד לסיום ניסיונות ההחייאה. אבל העיקרון שהמוות נקבע על פי הנשימה נשאר תקף ואף התחזק על ידי המדע.

ואם כן, כיום, כאשר ברור לחלוטין שהמוח נהרס לגמרי כולל גזע המוח, ושאין לאדם שלפנינו שום יכולת לנשום באופן עצמאי - הוא נחשב כמת לכל דבר. ואף שליבו ממשיך לפעום, אין זה מפני שהוא חי, אלא זו פעולה רפלקסית הנגרמת על-ידי ההנשמה המלאכותית, וכמוה כפעימת לב המונח בצלוחית מעבדה.

וכן מצינו במשנה במסכת אהלות (א, ו), שאדם שהותז ראשו, אף-על-פי שגופו מפרכס, מרגע שראשו נכרת - הוא נחשב כמת לכל דבר, והנוגע בו נטמא. וברור שאדם שראשו נכרת, ליבו ימשיך לפעום מספר רגעים, וגם איבריו עלולים לפרכס, ובכל זאת מרגע שאין לו ראש הוא נחשב כמת. וכמו כן מי שמוחו נהרס ומת, נחשב כמי שאין לו ראש,

ואף שגופו מפרכס, וליבו פועם בעזרת ההנשמה המלאכותית - דינו כמת, ומותר ליטול ממנו את ליבו כדי להציל על ידי כך חיי אדם אחר.

לסיכום, דעת המקילים, שמרגע שהוכח ללא צל של ספק שהמוח - כולל גזע המוח - מת, אינו מתפקד, ואינו מגיב לשום גירוי, ואין בו זרימת דם, והוא אף החל להירקב, ואין יותר שום אפשרות שאדם זה יחזור לנשום באופן עצמאי - הרי הוא מת ומותר ליטול מגופתו איברים כדי להציל על ידם חיי אדם אחר. וכן פסקה מועצת הרבנות הראשית. אלא שכדי למנוע כל ספק, נקבעו על ידי מועצת הרבנות תנאי בקרה קפדניים, שעל ידם אפשר יהיה לוודא בבירור שאכן המוח - כולל גזע המוח - מת, ורק לאחר מכן, התירו ליטול איברים להשתלה. בזמנו ניתן האישור רק לבית-החולים הדסה, על סמך האמון המיוחד שמועצת הרבנות העניקה לו (אסיא ו' 27-40, אסיא ז' 124-134).[6][6]. בין המקילים: הרב גורן זצ"ל, הרב אברהם שפירא שליט"א, הרב מרדכי אליהו שליט"א, הרב ישראלי זצ"ל אסיא ז' ע' 167, הרב גרשוני שבילין לא,לב, וכן העידו בשם הרב פיינשטיין בני משפחתו, הרב ד"ר טנדלר, והרב רפפורט, אסיא ז' ע' 148.

כאן כדאי לציין, שלמרבה הצער, מסיבות פוליטיות התלויות בממסד הרפואי, חלק מדרישות הרבנות לא התמלאו. ולכן גם לדעת המתירים, אף שמדובר בהצלת נפשות, אין להתיר הוצאת הלב ללא היתר מפורש מרב שבדק ומצא שניתן לסמוך על הרופאים ועל בדיקותיהם.

ח - דעת האוסרים

לדעת האוסרים, עיקר חיי האדם נקבעים על פי הלב. שכן מבואר בהרבה מקורות, בזוהר, בראשונים ובאחרונים, שהלב הוא מרכז החיים שבאדם, וממנו מתחייה כל הגוף. ואף שלכאורה מהתלמוד (יומא פה, א) נראה שהמוות נקבע על פי הנשימה בלבד, ואם מצאו אדם שאינו נושם כלל, הרי הוא נחשב כמת, אין זה מפני שאין מתחשבים בלב, אלא מפני שבאותם הזמנים בדיקת הנשימה היתה יותר אמינה מבדיקת הלב. כלומר, היו מצבים שבבדיקת היד לא חשו פעימות לב, אולם יכלו להבחין שהאדם עדיין נושם, ועל סמך זה יכלו להסיק שהלב חי. ולכן הורו שלא לקבוע את המוות לפני שבדקו שגם הנשימה פסקה. אבל אם ייווצר מצב שהנשימה תיפסק והלב עדיין יפעם, מוגדר האדם כחי. ולכן, לדעתם, אין שום היתר לקחת לב להשתלה. וכל רופא שנוטל את הלב מאדם שמוחו מת, וליבו עדיין פועם, עובר על איסור רציחה (הרב ולדינברג, הרב וואזנר).[7][7]. וגם מה שמבואר בתלמוד, שאם רואים אדם שנשימתו פסקה, הרי הוא נחשב מת, באר המהרש"ם ח"ו קכד, שזהו דווקא כאשר הוא נפגע מן המפולת ונתרוצצה

גולגלתו, וקרוב לודאי שמת, ואז כשנוכחו לדעת שפסק לנשום, אין לחלל יותר שבת עבורו. אבל במקרה שאנו רואים שליבו עדיין פועם, שזהו אחד מסימני החיים, אין להחשיבו כמת, ויש לחלל עליו שבת כדי לקיימו, ואין ליטול את ליבו.

ואף אם מוכח שזרימת הדם למוח נפסקה, ועקב כך מתחיל תהליך ריקבון במוח, ולא יתכן שאדם זה יחזור לנשום באופן עצמאי. בכל זאת, מאחר שיש בו סימני חיים בלב, הרי הוא נחשב כחי. ואף שהפגיעה האנושה בגזע המוח תביא בהכרח למותו, מכל מקום בינתיים כל זמן שליבו פועם הוא נחשב כחי. ולכל הפחות יחשב כספק חי, ואין לעשות פעולה של ספק רציחת אדם, אפילו אם היא נעשית כדי להציל אדם אחר (הרב אלישיב הובא בנשמת אברהם ח"ד ע' קלז-קלח).

גם הרב אויערבאך זצ"ל היה בין האוסרים, אולם מטעם אחר. הרב אויערבאך הסכים שמבחינה עקרונית, מות האדם נקבע על פי הנשימה, כלומר על פי המוח שמפעיל את הנשימה. אלא שלדעתו, למרות כל ההתפתחויות המדעיות, עדיין יש לחשוש שמא כלי המדידה של הרופאים אינם מדויקים דיים, ויתכן שעל סמך בדיקותיהם יגיעו למסקנה שהמוח מת לחלוטין, ואילו באמת חלקו עדיין נותר חי, ואזי אסור ליטול את ליבו. ולכן מספק אסר לסמוך על הבדיקות הרפואיות שיש בידינו, וממילא אסר לבצע השתלת לב (דעתו מבוארת במאמרו של ד"ר שטינברג באסיא נ"ג).

לסיכום, דעת האוסרים מבוססת על שתי סברות עיקריות: א' כל זמן שיש באדם סימני חיים בלב הוא מוגדר כחי. ב' אין לסמוך כל-כך על דעת הרופאים בקביעת רגע המוות.[8][8]. האוסרים הם: הרב אויערבאך זצ"ל אסיא נ"ג, 16-5; הרב אלישיב שליט"א, הרב ולדינברג בציץ אליעזר יז, סו; הרב עובדיה יוסף יחו"ד ב, יד; הרב וואזנר שבט הלוי ז, רלה; ועיין נשמת אדם ח"ב ע' רמ"א-רמ"ד, וח"ד ע' קל"ג-ק"נ.

לפיכך, לדעת האוסרים, אין להוציא לב או כבד מגופו של אדם שמוחו מת וליבו עדיין מתפקד. והעושה כן עובר על איסור רציחה. ולא זו בלבד, אלא שהורה הרב אויערבאך זצ"ל, שאסור לחולה לב להסכים שישתילו בו לב שנלקח מיהודי, משום שהוא גורם בזה לקיצור ימיו של התורם. ולמרות שסירובו לא יועיל להארכת חייו של מי שמשפחתו הסכימה לתת את ליבו, שהרי יתנו אותו לאדם אחר. מכל מקום, אסור לו להיות שותף בגרימת הריגתו.

אבל בחוץ לארץ, מותר לאדם לקבל תרומת לב, משום שרוב התורמים גויים, והואיל וממילא יעקרו את הלב, מותר להירשם לקבלתו, משום שהשתתפות בגרימת המוות במקרה כזה קלה יותר. ואף שיש גם יהודים בחו"ל, אין לחשוש לכך, משום שלעומת

זאת עומדת לנגד עינינו הצלת היהודי הזקוק להשתלה (נשמת אברהם ח"ד ע' קלד, וע' קמה-קמז).

אגב, חשוב לציין שבהשתלת לב וכבד אין פתרון לכלל חולי הלב והכבד, מפני שבכל מקרה, מספר המתים שניתן ליטול מהם לב וכבד להשתלה מועט מאוד. רק אנשים שנפגעו בראשם על ידי תאונה או פציעה, ומוחם מת, כשירים לתרומת לב וכבד. אבל כל שאר המתים עקב מחלות, אינם כשירים לתרומת איברים. ולקוות שיותר אנשים יהרגו בתאונות או בקטטות סכינים, כדי שאיבריהם יוכלו לשמש להצלת חיי החולים, זהו דבר שלא יעלה על הדעת. ולכן גם לפי הדעות המקילות, על ידי ההשתלות ניתן להציל את חייהם של חולים מעטים מכלל חולי הלב והכבד.

ט - חתימה על טופס לתרומת איברים לאחר המוות

בצמוד לרשיון הנהיגה של כל אזרח בישראל, מצורפת הצהרה על תרומת איברים לצורך השתלה. וזה נוסח ההצהרה, "בתקווה כי אוכל לעזור לזולת, אני מצווה בזה ותורם לאחר מותי כל איבר שהזולת יוכל להיעזר בו". השאלה היא, האם ראוי לחתום על ההצהרה הזו?

תשובה: כפי שלמדנו בהלכות הקודמות, לדעת רוב הפוסקים, מצוות הצלת נפשות דוחה את מצוות הקבורה וכבוד המת ואיסור ההנאה ממנו (נו"ב, חת"ס, חזו"א ועוד רבים). לפי זה הורה הרב ליאור, שמותר לתרום איברים, אלא שלא ניתן להגדיר זאת כמצווה, מאחר שיש פוסקים מעטים (בנין ציון) שאוסרים תרומת איברים. אולם הרב גורן זצ"ל פסק, שהואיל ומדובר בהצלת נפשות, אין להתחשב בדעת המיעוט, ולפיכך יש מצווה לתרום איברים למען הצלת הזולת (גיליון רבני יש"ע מס' 19).

אבל למעשה, למרות שהרבנות הראשית פסקה להתיר השתלת איברים, כולל לב וכבד, בפועל אין לחתום על טופס זה, מפני שהממסד הרפואי, מטעמי כבוד, לא הסכים לשתף רב בקביעת רגע המוות ואישור ההשתלה. ואין לחתום אפילו על הסכמה לתרום איבר אחד, כגון כליה, מפני שני חששות עיקריים. ראשית, בנוגע לקביעת רגע המוות, יש חשש מסוים שמא הרופאים יקבעו שהחולה מת, בשעה שעל פי ההלכה (גם לדעות המקילות) הוא עדיין נחשב חי. ובמצב כזה ברור שאסור ליטול איברים מגופו. עוד חשש ישנו, שמא ישתמשו באיבריו לצרכים שאינם נחשבים כפיקוח-נפש. כגון שכלייתו של המת אינה ראויה כלל להשתלה, ואם היו אנשים יראי-שמיים עוסקים בזה, היו מבררים תחילה אם יש סיכוי שהכליה תתאים להשתלה, ואם ייווכחו שלא - יוותרו מראש על

נטילתה. אולם רופאים אחרים, עלולים ליטול בחינם את הכליה, ולאחר מכן לזורקה לפח ללא קבורה (וכך כתבתי בפניני הלכה ח"ג ע' 261 מהדורה קמא).

במשך הזמן, הממסד הרפואי התרכך מעט, והסכים לכלול בטופס כי התרומה תינתן "בתנאי שאיש דת לפי בחירת המשפחה יאשר את התרומה לאחר מותי". עלי לציין כי בתחילה סברתי כי על טופס מתוקן כזה נכון לחתום, ובתנאי שהתורם יודע שהוא יכול לסמוך על בני משפחתו שבמקרה שיצטרכו, חס וחלילה, לאשר את תרומתו, אכן ידעו לדרוש פיקוח הלכתי ראוי (וכך כתבתי בפניני הלכה ח"ג עמוד 261 מהדורה בתרא). אולם לאחר שכמה פעמים התקשרו בני משפחה מבוהלים מבית החולים לשאול הלכה למעשה, נוכחתי כי לרובם המוחלט של הרבנים אין כלים לענות על שאלת המשפחות, ומנגד חתימת ההרוג על הכרטיס יוצרת מחויבות שקשה למשפחות לקיימה. ופעמים שבלחץ הנסיבות מתרשלים מלקיימה כהלכה. לפיכך, הדרך היחידה לפקח על ההשתלות כהלכה היא, על ידי מינוי רבנים שיתמחו בזה, שהם יהיו הפוסקים בשאלות אלו, כפי שדרשה הרבנות הראשית בהנהגתם של הרב שפירא והרב אליהו. וכל זמן שהממסד הרפואי עדיין לא מסכים למינוי רבנים מומחים, או רופאים יראי שמים שמקובלים על הרבנות, שיהיו שותפים בהחלטה על קביעת רגע המוות ונטילת האיברים להשתלה, עדיין קשה לחתום על כרטיס כזה.[9][9]. סוגיה זו כאובה במיוחד. במשך שנים טען הממסד הרפואי כנגד הרבנים, שאינם מוכנים לעודד תרומת איברים ואינם מוכנים להתגייס למען הצלת חיי אדם. הרבנות הראשית, בהנהגתם של מרן הרב אברהם שפירא שליט"א, והראשל"צ הרב מרדכי אליהו שליט"א, נטלה על עצמה אחריות כבדה, וכבר בשנת תשמ"ז הכריעה בסוגיה חמורה זו להתיר, כדי להציל חיי אדם. אלא שהממסד הרפואי מטעמי כבוד לא הסכים לשתף רבנים בתהליך ההחלטה. מבחינתו שהחולים יסתדרו בעצמם ובלבד שלא ייפגם ח"ו כבוד הממסד הרפואי. וכפי שכתבתי, גם התיקונים שנעשו לאחרונה אינם מספקים, ואין בהם כדי להחזיר את האמון הנדרש בין פוסקי ההלכה והממסד הרפואי. ומי יודע אם לא אבדה השעה, ואם יש כיום ביד הרבנות הראשית את הסמכות ההלכתית להורות היתר בזה

ובינתיים, במקרה שיפנו אל משפחת ההרוג ויבקשו מהם להסכים שייטלו מגופת יקירם איברים כדי להציל חיי אחרים, באופן עקרוני ישנה מצווה לתרום, אלא שכדי לוודא שהתרומה תיעשה כהלכה, חובה עליהם להתייעץ עם רב שמבין בתחום הרפואה.

נסיים בתקווה שבעתיד הממסד הרפואי ישתף פעולה עם הוראת הרבנות, ואזי תהיה מצווה לחתום על כרטיס התרומה.

טו - הלכות הנוטה למות

א - אמירת אמת לחולה סופני

שאלה: חולה מסוכן מאוד ששואל מה מצבו, האם הרופאים ובני משפחתו צריכים לומר לו את האמת על חומרת מצבו ועל-כך שהוא עומד למות בקרוב, או שעדיף להעלים ממנו את המידע הזה, כדי שלא לשבור את רוחו?

תשובה: המגמה העיקרית ביחסנו לחולה היא לעודדו ולחזקו, כדי להיטיב את ליבו ולהקל על יסוריו. מצוות ביקור חולים נועדה לחזק את רוחו של החולה. ולכן חולה שקרובו נפטר ויש חשש שאם ידע על כך עלול הדבר לשבור את רוחו, אין מספרים לו על פטירת קרובו (שו"ע יו"ד שלז, א). ועל פי זה כתבו כמה פוסקים, שאין לספר לחולה על חומרת מצבו (שו"ת בצל החכמה ב, נה).

אולם מאידך, יש עניין שהחולה יתוודה ויתחרט על חטאיו לפני מותו, כדי שיבוא לפני בית-הדין של מעלה מתוך תשובה, וכפי שאמר רבי אליעזר: שוב יום אחד לפני מיתתך. וכן נפסק בשולחן-ערוך (יו"ד שלח, א), שאם החולה נוטה למות, אומרים לו: התוודה. וכדי שלא לשבור את ליבו, מוסיפים ואומרים שהרבה חולים התוודו ולא מתו. ולהפך, יתכן שדווקא בזכות הוידוי יחיה. וודאי שאם יתוודה מעומק ליבו, יזכה לנחול עולם-הבא. אלא שאין אומרים לו דברים אלה בפני אנשים רכי לבב שעלולים לפרוץ בבכי, ויגרמו לו לשיברון לב וייאוש, ועל ידי-כך הוא עלול להיחלש ולמות מוקדם יותר ח"ו.

כחודש לפני פטירתו של הרב הגאון שלמה גורן זצ"ל, עסקתי בהלכות אלו, ושאלתי אותו מה דעתו, עד כמה צריך לספר לחולה את האמת על חומרת מצבו? וענה לי, שיש להיזהר שלא לשבור את רוחו, ובשום פנים אין לומר שאבדה תקווה, אלא תמיד להסביר את המצב עם השארת פתח לתקווה והצלה. ועוד סיפר, שהכיר אדם שהרופאים סיפרו לו שחלה בסרטן, ועשו זאת בלא רגישות, ומיד לאחר מכן מצבו הדרדר בצורה קיצונית, ותוך שבועיים נפטר. ולדעתו הסיבה למותו המהיר היתה משום ששברו את רוחו בדרך הבוטה בה סיפרו לו על חומרת מחלתו.

לסיכום, טובתו של החולה היא הדבר הראשון במעלה. והחשוב ביותר הוא שלא ייפול להלך רוח של יאוש ודיכאון, מפני שאם יתייאש יתקרב קיצו וגם להתוודות כראוי ולחזור בתשובה לא יוכל. ולכן בעדינות וברגישות יש לומר לו שהוא סובל ממחלה מסוכנת, וראוי שירבה בתפילה ותשובה, ויתוודה על חטאיו כדי שיהיה זכאי לרפואה. ובכל מקרה ומקרה יש לדון לגופו של עניין, מה יהיה טוב יותר עבור החולה, האם

ידיעה מפורטת על מחלתו או ידיעה כללית בלבד. ישנם אנשים שעדיף לספר להם יותר, ויש שעדיף לספר להם פחות. אולם בכל מצב ועניין, בשום פנים ואופן אין לומר לחולה שאבדו סיכוייו לחלוטין. ראשית, מפני שלעולם לא ניתן לדעת זאת בוודאות, ושנית, כדי שלא לשבור את ליבו (עיין באסיא ח"ז ע' 41-12).

ב - כיצד להתפלל על חולה שסובל מיסורים קשים?

בדרך כלל הננו רגילים לבקש מהקב"ה שירפא את החולים ויאריך את ימיהם, אולם לפעמים אנו נפגשים בחולה אנוש, שכמעט שאין תקווה לחייו, ואף אם יחיה עוד זמן מה, יהיו חייו רצופים בסבל ויסורים. והשאלה, האם גם על חולה כזה צריכים להתפלל שיחיה, הרי החולה עצמו מבקש את נפשו למות מרוב כאביו?

תשובה: בתלמוד (נדרים מ, א), מבוארת חשיבותה של המצווה לבקר את החולים, ובין שאר הדברים נאמר שם, "כל שאין מבקר חולה, אין מבקש עליו רחמים לא שיחיה ולא שימות", ומשמע מזה שלפעמים המבקר את החולה צריך להתפלל עליו שימות. וכן פירש שם הר"ן, שלפעמים צריך לבקש רחמים על החולה שימות, כגון שהוא מתייסר מאוד ממחלתו, ואין לו יותר סיכוי להתרפא ולחיות. וזו אחת הסיבות לביקור חולים, כדי לדעת מה ראוי להתפלל על החולה, שיחיה או שימות.

וכן מסופר במסכת כתובות (קד, א), על רבי יהודה הנשיא שחלה מאוד, ועמדו חכמי ישראל והתפללו לרפואתו. תפילתם הועילה לכך שלא יכלו העליונים ליטול את נשמתו, אבל לא הועילה לרפאו ממש. שפחת רבי, שהיתה כפי הנראה צדקת, התפללה מתחילה יחד עם חכמי ישראל שימשיך לחיות. אולם כשראתה עד כמה הוא סובל ומתייסר בחוליו, אמרה, יהי רצון שינצחו העליונים את התחתונים ותצא נשמתו. אך כיוון שחכמי ישראל המשיכו בתפילתם, לא יכלו העליונים ליטול את נשמתו. עלתה לגג וזרקה כד לארץ ושברתו. לרגע קט הפסיקו חכמי ישראל בתפילתם, ויצאה נשמתו של רבי בקדושה ובטהרה. מכך שהתלמוד הזכיר את המעשה בשפחתו של רבי, משמע שיש ללמוד ממנו הלכה: אכן לפעמים מוטב לו לאדם המתייסר שימות, ואף ניתן להתפלל על כך, כפי שהתפללה שפחתו של רבי.

ועל פי זה הרבה פוסקים כתבו, שמן הראוי להתפלל על חולה המתייסר מאוד בחוליו, ואין עוד תקווה שיתרפא, שימות במיתה קלה, ולא יארכו סבלותיו (ערוה"ש יו"ד שלה, ג; אג"מ חו"מ ח"ב עג, א; הרב גורן, הרפואה קכד, 516).

אלא שכמה מגדולי הרבנים העלו בעיה. אמנם ברור שלפעמים טוב לו לאדם המתייסר שימות, אבל ישנו חשש שמא קרובי משפחתו של החולה, שהטיפול בו קשה עליהם,

יתפללו עליו שימות, ובתוך ליבם תתערב כוונה זרה לטובת עצמם, להקל את המעמסה מעל שכמם. על כן כתב רבי חיים פלאג'י (שו"ת חקקי לב ח"א יו"ד נ'), שאין לקרובי משפחתו של החולה להתפלל שימות, ורק אחרים שאין להם חשש נגיעה אישית, יכולים להתפלל עבור חולה מיוסר, שאין תקווה לרפואתו, שימות במיתה קלה (עיין ציץ אליעזר ח"ה רמת רחל פ"ה).

ולכל הדעות ברור שניתן לבקש מהש"י שיעשה הטוב ביותר עבור החולה. שלפעמים מוטב לחולה להתייסר כדי לזכך עוונותיו, ולפעמים מוטב שימות, ואיננו יודעים מהו הטוב האמיתי. ועל כן הננו משליכים על ה' יהבנו, שהוא יעשה את הטוב בעיניו.

ג - ערך חיי שעה ואיסור רציחת זקן חולה

ערך החיים אינו ניתן למדידה. החיים הם התשתית שמהם צומחים כל הרצונות והצרכים האנושיים, ולכן שום צורך אנושי מדיד אינו יכול לעמוד בהשוואה לעצם החיים.

וכשם ששום פעילות אנושית אינה יכולה להיערך אל מול החיים עצמם, כך אין ביכולתנו להעריך חיים של אחד מול אחר. חיי כל אדם נחשבים כעולם מלא. מבחינתנו ערכם של החיים הוא אין-סופי, ואין הבדל בין אדם שחי עשרים שנה למי שחי שמונים שנה, ערך החיים של כל אחד הוא אין סופי.

וכך כתב הרב יעקובוביץ', בספרו הרפואה והיהדות: ערכם של חיי אדם הוא ללא שיעור, ולפיכך אינו ניתן לחלוקה, וכל חלק וחלק מהם הוא אין-סופי. יוצא אפוא, שלשבעים שנות חיים אותו ערך בדיוק כלשלושים שנה, או שנה אחת, או שעה אחת, או שנייה אחת. הגדרה קפדנית זו של קדושת חיי אדם מבוססת לא רק על מתמטיקה צרופה או הגיון, היא מיוסדת באותה מידה על שיקולים מוסריים. אם ייגרע מערכם של חיי אדם בשל קיצו המתקרב, יפסידו חיי אדם את ערכם המוחלט ויקבלו ערך יחסי לפי תוחלת חייו, מצב בריאותו, תועלתו לחברה או כל מדד שרירותי אחר. יהיה אז צורך לדרג את בני האדם, ושני אנשים לעולם לא יהיו בעלי ערך שווה. ברגע שנפגע בחייו של איזה חולה שהוא על ערש מותו משום שהם חסרי ערך, אנו פוגעים בערכם הבלתי מוגבל של חיי כל אדם ואדם, וקובעים להם מימדים מוגבלים (הרפואה והיהדות ע' 152).

ולכן קצבה התורה אותו עונש להורג צעיר ובריא ולהורג זקן חולה שנותרו לו ימים ספורים של חיים. על פי התורה אם היו עדים שהתרו ברוצח שלא יהרוג, ולא שמע להם ורצח - עונשו מיתה. וכן ההורג גוסס שנותרו לו עוד דקות ספורות של חיים, נחשב כרוצח ועונשו מיתה (רמב"ם הל' רוצח ב, ז; מנחת חינוך לד).[1][1]. אמנם אדם

שהרג טריפה, כלומר אדם שנפצע באחד מאיבריו באופן כזה שלא יוכל לחיות יותר משנים עשר חודש, פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמיים, רמב"ם שם הלכה ח'. הסיבה לכך, שהטריפה נחשב כמי שעבר כבר פעולת הריגה, שתוך שנה תצא אל הפועל. ולכן ההורגו שוב אינו נענש על כך בבית הדין. ואילו הגוסס למרות שבאופן טבעי עומד למות, עדיין לא התבצעה בו פעולה של הריגה, ולכן ההורגו חייב מיתה

וכן בהלכות שבת אנו לומדים, שמצווה לחלל שבת כדי להציל חולה או פצוע, ואפילו אם אנו יודעים שמלאכת ההצלה שלנו תועיל להאריך את חייו בדקה אחת בלבד, מצווה לחלל את השבת עבור אותה דקת חיים.

ד - איסור המתת חולה

החיים הם למעלה מהשגתנו, מעל הערכים המקובלים אצלנו. וגם אם יתקבצו כל חכמי מזרח ומערב, לא יצליחו לנפוח חיים אפילו בנמלה אחת קטנה, קל וחומר שלא באדם. לכן בכל מקרה אסור לאדם להחליט על הריגת אדם אחר. רק הקב"ה, בורא הנשמות, יכול להחליט מי יחיה ומי ימות. ועלינו לנסות לשמור עד כמה שאפשר על החיים שהקב"ה העניק לעולם.

על פי זה ברור שאין שום היתר להרוג חולה, וכל ההורג אותו נחשב רוצח גמור. וגם אם החולה סובל משיתוק בכל גופו, ודעתו משובשת עליו לגמרי, ולפי הבנתנו אין שום ערך לחייו, מפני שגופו ושכלו אינם מתפקדים כלל, והוא אינו יכול לעשות שום מעשה חיובי ומועיל, מכל מקום אסור להורגו. ולא זו בלבד, אלא עלינו להשתדל לספק לו את כל הנצרך לחייו. ואפילו אם נראה שאף הוא אינו מוצא טעם בחייו, ולא אכפת לו למות, וגם משפחתו מתייסרת עימו בכאביו, ובנוסף לכך הם הולכים ומתרוששים עקב ההוצאות הרבות עליו - בכל זאת הם מצווים לקיימו ולהאריך את חייו ככל האפשר. ואם הוא נמצא בסכנת נפשות, גדולי ישראל מצווִים לחלל שבת כדי להציל את חייו.

וכתב הרב הגאון שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, שאפילו אם החולה סובל מאוד מיסוריו עד שמצד הדין מצווה להתפלל עליו שימות, מכל מקום גם באותה שעה שמבקשים ומתפללים עליו שימות, חייבים להתעסק בהצלתו ולחלל עליו את השבת אפילו כמה פעמים (מנחת שלמה צא, כד).

ואפילו אם החולה מתחנן בפנינו שנהרוג אותו, כדי לגואלו מיסוריו, אסור לנו להורגו. משום שלאדם אין זכות ליטול אפילו את חיי עצמו, ואף אם לפי דעתו אין ערך לחייו, כל זמן שהוא חי, סימן הוא שבעיני הקב"ה יש ערך לחייו. ולכן להתפלל למענו שימות - מותר, אבל רק הקב"ה יכול ליטול את נשמתו.

ה - הטיפול בגוסס

הגוסס, למרות שתוך זמן קצר ימות, כל זמן שנמשכת גסיסתו הרי הוא כחי לכל דבר. וכל ההורג אותו כהורג אדם בריא. ואסור לנגוע בו, משום שכל נגיעה קלה עלולה להחיש את מותו ולקרב את קיצו. שכן אמרו חז"ל, שחיי הגוסס דומים לנר שעומד להיכבות, שכל נגיעה קלה בנר, עלולה לגרום לכיבויו. ולכן אין להזיז את ידיו או רגליו (שבת קנא, ב; שו"ע יו"ד שלט, א).

וכל זה במצב שכבר ברור ששום טיפול רפואי לא יועיל ותוך זמן קצר הגוסס יפטר מן העולם. אז אין לנגוע בו, שמא הנגיעה עצמה תחיש את מותו. ולכן באותה שעה אין למדוד את לחץ דמו, או את הדופק שלו, או את חומו, שמא הנגיעה הזו תדחוף אותו אל מותו. אבל אם עדיין ישנו סיכוי להציל את חייו על ידי טיפול כלשהו, כגון על ידי הנשמה או הזרקת תרופה וכדומה, ברור שמצווה לעשות זאת (נשמת אברהם ח"ב שלט, ג).

אולם יחד עם זאת שאסור לגרום בשום אופן לקירוב קיצו, ישנו גם איסור להמשיך את חייו באמצעים חיצוניים ומלאכותיים, שכן על ידי כך מגדילים את ייסוריו. לדוגמה, אמרו חכמים, שבזמן שאדם עומד להיפטר מן העולם, אם מחוץ לבית נשמע קול של חטיבת עצים, יתכן שהדבר יטריד את דעתו של הגוסס ויגרום לעיכוב ביציאת נשמתו, וממילא להמשך ייסוריו. ומאחר שחייו נמשכים כעת על ידי אמצעי חיצוני, מותר לבקש מן החוטב להפסיק את קול החטיבה, כדי לאפשר לחולה להיפטר מן העולם בנחת. וכן כתב הרמ"א, שאם הניחו על לשונו של הגוסס גרגיר מלח, עלול טעמו המיוחד של המלח לטרוד את מחשבתו ולעכב את יציאת נשמתו, ולכן מותר להסיר את הגרגיר מן הלשון (יו"ד שלט, א). אמנם היו שאסרו זאת, שהואיל ואסור להזיז גוסס, אסור גם להסיר את הגרגיר מן הלשון, שמא על ידי כך יזיז את הלשון, ותנועה זו אולי תחיש את מותו (ט"ז שלט, ב).

ו - הטיפול בחולה מיוסר המבקש את נפשו למות

כפי שלמדנו, אין שום היתר להרוג חולה, ואפילו אם הוא סובל מייסורים קשים, ומתחנן ומבקש מן הרופא שישים קץ לחייו, אסור להורגו. וכל ההורגו עובר על איסור רצח.

כלומר, כל פעולה שתגרום לקיצור חייו של החולה אסורה. אלא שעדיין יש לברר, האם מותר להימנע מלטפל בחולה כדי שימות מהר יותר. כגון חולה שנזקק להזנה תוך ורידית, האם מותר להפסיק להזינו כדי שימות מחוסר מזון?

תשובה: מבואר בהלכה, שכל המפסיק את אספקת הנוזלים לחולה, וגורם בפעולה זו למותו, נחשב כרוצח, ודורש דמים ידרוש ממנו את דם הנרצח. וכן הדין לגבי מי שמפסיק את אספקת המזון או החמצן (סנהדרין עז, א; רמב"ם הל' רוצח ג, י). ואפילו אם מלאי הנוזלים שבשקית המחוברת לחולה נגמר, חובה על המטפלים לחדשו. מפני שמוסר התורה הוא אקטיבי. לא רק שאסור לגרום למיתתו של אדם, אלא יש חובה להציל את חייו. שנאמר (ויקרא יט, טז): "לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ", ולפיכך חובה להמשיך לספק לכל חולה נוזלים, מזון וחמצן. הכלל הוא, שכל טיפול שגרתי מחויבים להעניק לחולה, אפילו אם הוא סובל מייסורים קשים מאוד.

אבל טיפול שנחשב לחריג, אין חובה להעניק לחולה שמתייסר ושואל את נפשו למות. למשל, חולה שמצבו אנוש, ולפתע הפסיק לנשום, או שליבו הפסיק לפעום, אין חיוב לבצע בו החייאה, כיוון שהדבר רק יוסיף ייסורים על ייסוריו. לסיכום, כל טיפול הנחשב לטבעי ושגרתי - מחויבים להעניק לחולה אף אם הוא סובל מייסורים, וכל טיפול חריג שיגרום להאריך את משך ייסוריו - אין חובה להעניק לחולה (נשמת אברהם ח"ב שלט, ד' בשם הגרש"ז אוירבאך, וכן כתב הרב גורן).

ומותר לתת לחולה מיוסר תרופות הרגעה חריפות, למרות שיש חשש מסוים שהתרופות הללו עלולות לקרב את מותו. וזאת בתנאי שמטרת נתינת התרופות היא להרגיע את כאביו ולא לקצר את ימיו. שהואיל ואין ודאות שהתרופות יגרמו למיתתו, חוזרת החובה היסודית לעשות הכל כדי להקל על החולה לשאת את ייסוריו. בנוסף לכך, יתכן שהרגשתו הטובה יחסית, תעניק לו כוח להתמודד עם המחלה, כך שבסופו של חשבון, תרופות ההרגעה יגרמו לאריכות ימיו ולא לקיצורם (ציץ אליעזר יג, פז).

ז - דוגמאות נוספות

במקרים רבים מתעוררות שאלות, מהם הטיפולים השגרתיים שאין למונעם מן החולה, ומה הם הטיפולים החריגים שמותר למונעם מן החולה. אזכיר כמה דוגמאות נוספות של פסקי הלכה בנושא זה:

חולה שהסרטן התפשט במקומות רבים בגופו עד שאין עוד תקווה להציל את חייו, אולם על ידי טיפול כימותרפי או ניתוח ניתן להאריך את חייו בעוד כמה ימים או שבועות, אבל חיים אלו יהיו ללא ספק מלאים בייסורים. כתב הרב פיינשטיין, שההחלטה צריכה להיות ביד החולה, אם הוא מעדיף להאריך את ימיו למרות הייסורים, יעניקו לו את הטיפול. ואם הוא מעדיף לקצר את סבלו - לא יעניקו לו טיפול (אג"מ חו"מ ח"ב עה, א).

וכן הועלתה שאלה בפני הרב אוירבאך זצ"ל, לגבי ילדה חולה שהייתה משותקת בכל גופה, שמצבה היה מסוכן, ויתכן שעל ידי ניתוח ניתן להציל את חייה, אבל בכל מקרה תישאר משותקת בכל גופה, וחייה יהיו מלאי ייסורים. והשאלה היתה, האם לנתחה כדי לנסות להציל את חייה. ענה הרב אוירבאך, שאמנם טיפולים שגרתיים חייבים להעניק לה, אבל טיפול חריג כזה כניתוח, אין חיוב להעניק לה, משום שרבים מעדיפים במצב כזה את המוות על פני החיים, ובמיוחד כאשר לא ברור כלל שהניתוח יעזור. ולכן אין חיוב לנתחה.

עוד כתב הרב אוירבאך זצ"ל, לגבי זקן שחלה במחלה סופנית, שאין עוד סיכוי להציל את חייו, והוא סובל מייסורים קשים. טיפול שגרתי כנתינת נוזלים, מזון, חמצן ואינסולין לחולי סוכרת, חייבים להעניק לו. אבל טיפול תרופתי, שיכול להאריך את חייו, אך יגרום לו סבל, אין חיוב להעניק לו. והבחירה ביד החולה, אם לא ירצה לקבל את התרופה, לא יתנו לו. אמנם אם הוא ירא שמיים ולא נטרפה דעתו, רצוי להסביר לו שיפה שעה אחת בתשובה בעולם הזה יותר מכל חיי העולם הבא, וזכות תהיה לו אם ייקח תרופות ויחיה ויתייסר עוד זמן בעולם-הזה (מנחת שלמה צא, כד).

ח - גוססים וחסרי הכרה

בשתי ההלכות הקודמות דובר על חולים קשים, שסופם קרב, עתה נברר את הדין לגבי חולים שכבר הגיעו לשלב הגסיסה או קרוב אליו.

לעיתים החולה מגיע למצב של חוסר הכרה מוחלט, וכבר אין סיכוי להחזיר אותו להכרה, והשאלה כיצד צריך לטפל בו. ברור שאת הטיפולים הרגילים, חייבים להמשיך להעניק לו. השאלה האם צריכים להעניק לו גם טיפולים חריגים?

לדעת הרב אלישיב, מאחר שהשרויים בחוסר הכרה אינם סובלים מייסורים, מחויבים להעניק להם את כל הטיפולים, כולל טיפולים לא שגרתיים, כתרופות מיוחדות. ואף אם ליבם הפסיק לפעום, או נשימתם פסקה - יש לבצע בהם החייאה (נשמת אברהם ח"ד שלט, ב).

אולם לדעת הרב פיינשטיין, כל זמן שיש עוד סיכוי להציל את החולה ולהחזירו לחיים רגילים, חובה לעשות הכל כדי להאריך את חייו. אבל אם ברור לרופאים שאין סיכוי להחזירו לחיים, על-פי ההלכה הוא מוגדר כגוסס שאין להאריך את חייו באמצעים מלאכותיים. מפני שהגסיסה היא מצב של סבל, ועל כן יש להימנע מלהעניק לו טיפול חריג שיאריך את חייו. אמנם, אם יש סיכוי שאולי יימצא רופא או תרופה שעל ידם

יוכלו להצילו ולהחזירו לחיים רגילים, כמובן שיש להשאירו בחיים כל זמן שאפשר (אג"מ ח"ב קעד, ג).

כיוצא בזה כתב הרב גורן, שכל חולה המוגדר כגוסס שאין עוד סיכוי להחזירו לחיים, מצד אחד אסור לגרום למותו, ולכן אסור לנתקו מן המכשירים. אולם מאידך, אין לעשות פעולות שיגרמו להארכת חייו, ולכן לאחר שנתרוקנו המכלים של החמצן או המזון, מותר שלא להחליפם בחדשים (הרפואה 124, 518).

גם הרב אוירבאך הורה שאם החולה נמצא במצב סופני, ומחלתו גורמת לסבל וייסורים, אף אם איבד את הכרתו ואינו מרגיש בייסוריו, כיוון שהוא גוסס, אין לנקוט פעולה שתאריך את גסיסתו. ומספר פרופ' שטינברג בספרו אנציקלופדיה הלכתית רפואית (ערך נוטה למות הערה 357), על רב אחד שהגיע לשלבים אחרונים של מחלתו הסופנית, ובעצם היה כבר בגדר של גוסס. והרופאים נאלצו לחברו למכונת הנשמה עקב אי ספיקה נשימתית, וקיבל דיאליזה עקב אי ספיקת כליות חריפה, והיה שרוי בחוסר הכרה ומקבל עירויים מיוחדים של דם ותרופות. ושאל פרופ' שטינברג את הרב אוירבאך זצ"ל, האם מחויבים להמשיך את חייו באמצעים מלאכותיים? וענה, שאין להפסיק את העירוי, אולם כשהחומר שבשקית ייגמר, אין לחדש את העירוי. וכך חמש עשרה דקות לאחר שנגמר חומר העירוי, החזיר אותו רב את נשמתו לבוראו.

וכן לגבי אנשים שנפגעו בגזע מוחם, עד שאינם יכולים לנשום באופן עצמאי, ורק על ידי מכונת הנשמה ליבם ממשיך לפעום. לדעת הרב ולדינברג, רצוי לסדר שמכשירי ההנשמה יופעלו על ידי שעונים כדוגמת שעוני שבת, שכל כמה שעות יפסיקו לעבוד. ואז כאשר המכונה מפסיקה לפעול - לא יחדשו את פעולתה (ציץ אליעזר יג, פט). וכבר למדנו (לעניין השתלות) שלדעת רבים, כאשר ברור שגזע המוח מת לגמרי, האדם נחשב למת, ומותר לכתחילה לנתק בידיים את מכונת ההנשמה.

ומי שנמצא במצב המכונה צמח, שיכול לנשום בכוחות עצמו, אלא שאינו מגיב לסביבה, ויתכן שימשיך לחיות כך שנים רבות. אם יש סיכוי שיתרפא, צריכים לטפל בו גם טיפולים לא שגרתיים. ואם הוא במצב שכמעט אפסו סיכויי החלמתו, ברור שיש להמשיך להעניק לו את כל הטיפולים השגרתיים, כמזון, נוזלים, חמצן וכדומה. ולגבי טיפול חריג, ישנן דעות שונות (עיין אנציקלופדיה הלכתית רפואית ח"ד ע' 413).

ולמעשה, בין במקרה של צמח, ובין בסוגי מחלות אחרות, מאחר שיש מצבי ביניים רבים, מן הראוי בכל מקרה ומקרה לשאול שאלת חכם.

טז - ליקוטים

א - גאולת מצרים וגאולת העבדים והפועלים

גאולת מצרים לא היתה רק גאולה פרטית, שבה אחד העמים זכה להשתחרר ממשעבדיו האכזריים. ביציאת מצרים התגלה ערכו של עם ישראל וערכו של המוסר האלוקי שישראל מנחילים לעולם.

ביציאת מצרים נתגלה ערך החירות, שהוא אחד מיסודות המוסר. שכל העמים שבעולם בשעה שהם מצליחים לגבור על משעבדיהם, מתנאים והופכים את עצמם למשעבדים לאדוניהם לשעבר. ואילו ישראל, גם אחר שהמצרים הוכו לגמרי, לא ניסו לגבור עליהם ולשעבדם אלא רק לצאת לחירות, כפי שציווה ה' למשה.

וכן נצטוונו, שגם כאשר יהיו לנו עבדים, כי כך דרכו של עולם, יש עשירים ויש עניים, וכאשר יכולת ההשתכרות דחוקה מאוד - יש גם עבדים, מכל מקום נצטוונו שלא נעביד את העבדים בעבודת פרך, שנאמר (ויקרא כה, מג): "לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ". והעניין הוא, שלא יטיל אדם על עבדו אלא עבודות שהוא מוכרח לבצע, אבל לא יטיל עליו מלאכות שאין לו בהן צורך ואין עניינן אלא לענותו או להשפילו. למשל, הרואה את עבדו בטל, לא יאמר לו: חמם לי בבקשה את המים הללו, או: צנן לי אותם, כאשר הוא אינו מעוניין לשתותם. וכן לא יאמר לו: עדור במקום פלוני, כאשר כל מגמתו היא להעסיקו ולהעבידו בלי שיש לו בכך תועלת (ספרא שם). וכן אין לומר לו: עדור במקום פלוני עד שאבוא, כי כאשר הוא נותן לו עבודה בלא גבול, הוא מענה את נפשו. אלא יאמר לו: עבוד כאן עד שעה פלונית (וע' ברמב"ם הל' עבדים א, ו-ז, ט, ח).

ואמנם מצווה זו נוהגת לגבי עבד, אולם כתב בספר החינוך (מצווה שמו), שגם כלפי פועלים עניים ראוי לאדם להיזהר בזה מאוד.

וכיוצא בזה כתב בשערי תשובה לרבינו יונה (שער ג, ס): "לא ישתעבד אדם בחבריו, ואם אימתו עליהם או שהם בושים להחל דברו, לא יצוה אותם לעשות קטנה או גדולה, אלא לרצונם ותועלתם. ואפילו להחם צפחת מים או לצאת בשליחותו אל רחוב העיר לקנות עד ככר לחם. אבל אדם שאינו נוהג כשורה מותר לצוותו לכל אשר יחפץ", מפני שעל ידי שהוא מעביד אותו, הוא מתקן את אופיו הרע ומונע אותו מהבטלנות שמביאה לידי חטא.

ב - לא ימכרו ממכרת עבד וחירות הפועל

נצטוונו שלא למכור עבדים ישראלים כממכרת עבד, שנאמר (ויקרא כה, מב): "כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם, לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד".

ראשית, יש במצווה זו הוראה שבעת שיהודי יאלץ למכור עצמו לעבד עברי, לא נמכרנו בהכרזה פומבית: כאן יש עבד, כל הרוצה לקנותו יבוא. אלא ימכרו אותו בחשאי.
ועוד דין למדו חכמים ממצווה זו, שמותר לפועל שהשכיר עצמו לעבוד אצל חבירו לחזור בו באמצע עבודתו ולומר אינני רוצה להמשיך לעבוד. כגון ששכר אדם את חבירו לעדור בשדהו כל אותו היום, מותר לפועל להפסיק את עבודתו באמצע היום למרות שהתחייב לעבוד יום שלם. ואפילו אם כבר שילמו לו את כל שכרו, יכול לומר אינני רוצה להמשיך לעבוד ויחזיר להם את כספם עבור שארית העבודה. והטעם לכך, מפני שזוהי זכותו הבסיסית כאדם בן חורין, לחזור בו מהתחייבותו לעבוד. שנאמר (ויקרא כה, נה): "כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים, עֲבָדַי הֵם", ודרשו חז"ל (ב"מ י, א): "ולא עבדים לעבדים", שיעבדו שלא ברצונם מחמת שהתחייבו לעבוד. אמנם ברור שאין זה מעשה ראוי, שאדם יחזור בו בדיבורו, והרי הוא "מחוסר אמנה" (עיין לעיל ב, ט) ובעל הבית רשאי להתרעם עליו, אולם אין בעל הבית יכול לחייבו להמשיך לעבוד.
אבל אם בגלל הפסקת עבודתו באמצע הזמן ייגרם לבעל הבית הפסד ממון, אסור לפועל להפסיק את עבודתו, מפני שאסור לאדם לגרום נזק לחבירו. ועליו להמשיך בעבודה עד שיוכל בעל הבית למצוא לו מחליף, באופן שלא יגרם לו נזק (שו"ע חו"מ שלג ג-ה).

ג - היחס לעבדים ושילוחם לחופשי

לפני שהוציא ה' את ישראל ממצרים אמר למשה לצוותם על 'שילוח עבדים', וזהו שנאמר (שמות ו, יג): "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וַיְצַוֵּם אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". היינו לאחר שייצאו לחירות ויכנסו לארץ, וכדרכו של עולם יהיו מן הסתם עשירים ועניים, ולעיתים יקרה לאיש שיפסיד את כל אשר לו עד שלא יוכל לקיים את עצמו ויאלץ למכור עצמו לעבד, הוו זהירים מאוד לשמור את מצוות התורה, ולשחררו בזמנו (עפ"י ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה).
אם מכרוהו בית דין מפני שגנב ואינו יכול לשלם את חובו, משחררים אותו בתום שש שנים מיום ליום, ואם פגע בו היובל באמצע שש השנים משתחרר ביובל. וכשהוא מוכר את עצמו מפני מצבו הכלכלי, יכול למכור את עצמו ליותר שנים, ובתום אותן השנים חובה לשחררו. וכן חובה לשחררו כשיגיע היובל, ואפילו אם היובל יגיע בתוך השנים שהסכים למכור את עצמו (רמב"ם הל' עבדים ב, ב-ג).
וכשמשחררים אותו, מצווה להעניק לו מתנות מן הדברים שעושים פירות, כדוגמת יבול התבואה, הענבים והצאן. והעיקר ששווי המענק יעלה לסך של לפחות שלושים סלע

(רמב"ם שם ג, יד), סכום שממנו יכול אדם אחד לחיות כחמש שנים! (עפ"י הרב בניש מחבר הספר "מדות ושיעורי תורה").

בסוף ימי הבית הראשון חטאו השרים והעשירים ולא שחררו את עבדיהם כמצוות התורה. הזכות המוסרית לחיות כעם בן חורין בטלה. היעוד שלשמו יצאו ישראל ממצרים הופר. והבבלים החלו לצור בחיל גדול על ירושלים. והנה התעוררו השרים והעשירים לתשובה, ושחררו את עבדיהם כמצוות התורה. וארע להם נס, המצור הוסר, והבבליים נאלצו לעזוב את ירושלים ולצאת לקראת מצרים למלחמה. וכשראו השרים כי היתה הרווחה, חזרו לשעבד את העבדים. "וַיְהִי דְבַר ה' אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת ה' לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה' אֱלוֹהֵי יִשְׂרָאֵל: אָנֹכִי כָּרַתִּי בְרִית אֶת אֲבוֹתֵיכֶם בְּיוֹם הוֹצִאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֵאמֹר: מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים תְּשַׁלְּחוּ אִישׁ אֶת אָחִיו הָעִבְרִי... וַתָּשֻׁבוּ וַתְּחַלְּלוּ אֶת שְׁמִי וַתָּשִׁבוּ אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ וְאִישׁ אֶת שִׁפְחָתוֹ אֲשֶׁר שִׁלַּחְתֶּם חָפְשִׁים לְנַפְשָׁם וַתִּכְבְּשׁוּ אֹתָם לִהְיוֹת לָכֶם לַעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת..." לכן קרא ה' דרור לכל הפורענויות שיבואו על ישראל (ירמיהו לד).

כך הם חיי עם הבחירה בעולם, הכל תלוי במצב המוסרי, כשיורדים - יורדים עד עפר הארץ, וכשעולים - עולים עד הכוכבים שבשמיים.

ד - עין תחת עין

קבעה התורה, שאדם המזיק את חבירו, ייענש במידה כנגד מידה - "עַיִן תַּחַת עַיִן, שֵׁן תַּחַת שֵׁן, יָד תַּחַת יָד, רֶגֶל תַּחַת רָגֶל, כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה, פֶּצַע תַּחַת פָּצַע, חַבּוּרָה תַּחַת חַבּוּרָה" (שמות כא, כד-כה). אלא שחכמים פירשו שהכוונה היא שהמזיק ישלם ממון כדמי שווי העין או השן או היד או הרגל (ב"ק פד, א). והשאלה, איך יכולים חכמים לדרוש את הפסוק ולפרשו אחרת מכפי מובנו הפשוט?

מורנו ורבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל באר סוגיה זו באופן יסודי. התורה כלולה משני חלקים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אין אפשרות אחרת לגלות את העניין האלוקי, מפני שהעניין האלוקי גבוה ועליון מן ההגדרות הנתפשות בשכלנו, ועל כן העניין האלוקי האחד מתגלה אלינו בשני פנים אלו של תורה שבכתב ותורה שבעל פה, וביחד מתגלה השלמות של התורה.

כמו משפחה שיש בה אב ואם, כך בתורה יש את שתי הבחינות הללו. כאשר התורה שבכתב ממלאת את תפקיד האב והתורה שבעל פה את תפקיד האם (עפ"י ברכות לה, א).

"כמובן שבין האבא לאמא אין מחלוקת אלא שלום בית, כי הכל עניין אחד שלם. והנה הבן גרם לכעס ואביו לוקח רצועה בידו להלקותו - קופצת מיד האמא, שמנהלת את משק הבית, תופסת את יד האבא, ועוצרת בעדו: 'חכה! נכון שהוא חטא, אבל אני אסדר את העניינים החינוכיים שבבית'. די היה ברגע הזה שהאב אחז את הרצועה בידו, כוונתו היתה רק לאיים..."

כך התורה שבכתב מתבטאת בכל התוקף כנגד המרים ידו על חבירו ומזיקו - "עַיִן תַּחַת עַיִן", אולם בפועל איך מסדרים את התיקון למעשה, מבארת התורה שבעל פה שהוא על ידי ממון. כך יהיה בסופו של דבר עונש הולם יותר, ופיצוי ראוי לניזק (עפ"י שיחות הרצי"ה שמות ע' 234-235. מקור המשל מהזוהר שמות קצ, ב).[1][1]. גם לפי הפשט מוכרחים לפרש כדברי חכמים, וכפי שכתב הרב אבן עזרא בפירושו לשמות כא, כד: "אמר רב סעדיה, לא נוכל לפרש זה הפסוק כמשמעו. כי אם אדם הכה עין חבירו, וסרה שלישית אור עיניו, איך יתכן שיוכה מכה כזאת בלי תוספת ומגרעת". כלומר לא ניתן לגרום לנזק מדויק כפי שעשה המזיק, ולכן כדי לקיים את העונש, מוכרחים לפרש שהכוונה לשער בכסף, וכך יצא החשבון 'עין תחת עין'.

ה - מצוות הקבורה ואיסור הלנת המת

מצווה לקבור את המת, שנאמר (דברים כא, כג): "קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא". ואף אדם שצווה על בניו שלא לקוברו, אין שומעים לו אלא קוברים אותו, מפני שאם לא יקברוהו תהיה מזה חרפה וביזיון לכל האנשים החיים, שגוף של אדם כמותם מוטל בביזיון (שו"ע יו"ד שמח, ג). כלומר במצוות הקבורה יש משום כבוד לכל האנשים שחיים, ולכן כשאין לנפטר משפחה, כל בני המקום מצווים לקוברו.

והמצווה היא לקבור את הגוף באדמה, ויש בזה שני טעמים עיקריים: א' להסתיר את החרפה שבמוות, שכן היא תוצאה של חטא אדם הראשון. ב' יש בקבורה באדמה משום כפרה (ע' סנהדרין מו, ב).

מצווה לקבור את המת בהקדם, ואסור להלין את גופתו בלא קבורה. וכל המלין את מתו עובר באיסור לא תעשה, שנאמר (דברים כא, כג): "לֹא תָלִין נִבְלָתוֹ עַל הָעֵץ, כִּי קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא". ולדעת הרבה פוסקים אם המת נפטר במשך היום, מצוות עשה לקברו לפני שקיעת החמה, שנאמר: "קָבוֹר תִּקְבְּרֶנּוּ בַּיּוֹם הַהוּא" (החינוך תקלז, מ"ב עב, ו). וכתב הרמב"ן שהמלין את מתו בארץ ישראל עובר באיסור נוסף, שנאמר (דברים כא, כג): "וְלֹא תְטַמֵּא אֶת אַדְמָתְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלוֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה".

וכשלא הספיקו לקוברו עד שקיעת החמה, או שנפטר בערב, המצווה לקוברו עד סוף הלילה, ואם לא קברוהו בלילה ועלה עמוד השחר עברו באיסור "לֹא תָלִין" (רדב"ז). והאחראים על כך הם הקרובים המצווים לקבור את מתם. וזהו כבודו של המת, שקוברים אותו מוקדם ככל האפשר, כי עיקר האדם זו הנשמה שבו, וכשיצאה הנשמה מקרבו יש ביזיון גדול בהשהיית גופו בלא קבורה. ועוד, שכיוון שהאדם נברא בצלם אלקים, כשדמותו מתבזית כביכול גם כבוד שמיים נפגם, ועל כן נצטוונו שלא להלין את המת.

אבל לצורך דברים הכרחיים לכבודו של המת מותר להלינו, שאם צריך להמתין כדי להביא לו תכריכים וארון, או כדי להודיע לקרוביו, מותר להלינו. וכן כשנפטר בערב, וצריכים כמה שעות כדי לפרסם את מועד הלווייתו כדי שמכריו יוכלו ללוותו, מותר לדחות את הלוויה ליום המחרת (שו"ע יו"ד שנז, א).

ויש אומרים שאף שלכבוד המת התירו להלין, זהו בתנאי שלא יעברו יותר מעשרים וארבע שעות מרגע הפטירה ועד הקבורה (שו"ת דברי מלכיאל ב, צה). ולצורך גדול מאוד נוהגים להקל גם יותר מעשרים וארבע שעות, אבל אין מלינים יומיים.

ובירושלים המנהג שאפילו לכבוד המת אין מלינים את המת, ובתוך חומות ירושלים המנהג מחייב, ובשאר שכונות העיר נוהגים להחמיר יותר משאר הארץ, אבל לצורך גדול מלינים את המת.

1 - הספד

מצווה גדולה להספיד את המת כראוי, וכמו שנאמר (בראשית כג, ב): "וַיָּבֹא אַבְרָהָם לִסְפֹּד לְשָׂרָה וְלִבְכֹּתָהּ". ואמרו חכמים (שבת קה, ב): "כל הבוכה על אדם כשר מוחלין לו על כל עוונתיו". ואפשר אולי לבאר, כי זה שבוכה על אדם כשר מראה בעצמו שהוא יודע מה טוב ומה רע, וידיעה זו מגיעה עד חדרי נפשו, וממילא מתברר כי אינו מסכים ומשלים עם חטאיו, והרי הוא בבחינת בעל תשובה אמיתי.

ועניין ההספד הוא להרים את הקול ולעורר את הציבור לבכי, וכפי שאמרו חכמים (ברכות ו, ב): "אגרא דהספדא דלוייי", היינו שכר ההספד הוא הגבהת קול הבכי. וכן ביקש רב מרב שמואל בר שילת, שאחר פטירתו יתאמץ בהספדו כדי שיתעוררו המשתתפים לבכי (שבת קנג, א). ההתעוררות לבכות על אדם כשר שנפטר מעוררת את הציבור לתשובה, וגם מועילה להרבות את זכויות הנפטר, שעל ידי הספדו התעוררו לתשובה.

ואם הנפטר תלמיד חכם, צריך להיזהר כפליים בהספדו, ואמרו חכמים (שם): "כל המתעצל בהספדו של חכם, ראוי לקוברו בחייו, ואינו מאריך ימים". והטעם, שאם אינו יודע להעריך את התורה והמצוות, אינו יודע את ערכם של החיים, ועל כן אין ראוי שיאריך ימים.

וכיוון שקשה לדייק באמירת השבחים, מוטב להוסיף בשבחים מאשר לגרוע (ערוה"ש יו"ד שמד, ו). אבל אסור להגזים בשבחו של הנפטר בדברים שאין בו. וכל מי שמפריז בשבחו של הנפטר, הרי הוא גורם רעה לעצמו ולמת (שו"ע יו"ד שמד, א). והטעם שמענישים את הספדן שמפריז בשבחו של נפטר הוא, שכאשר משבחים אנשים רעים כמו שמשבחים טובים, נעשים הצדיקים שווים בעיני הבריות לרשעים, והאמת נעדרת. וגם המת ששבחו אותו יותר מדאי נענש, שמתוך כך מדקדקים בשמיים יותר בדינו, וכל שבח שאמרו עליו נעשה לו כמזכרת עוון (רא"ש).

ומי שאין בו מעלות, אבל סבל יסורים בחייו או במותו, מזכירים יסוריו, ובזה מעוררים את הציבור להצטער ולבכות עליו (ע' מו"ק כח, ב).

ועל חכמים מזכירים חכמתם, ועל חסידים מזכירים חסידותם.

ז - מידת הכעס

מידת הכעס מידה רעה מאוד. ואמרו חכמים שהכועס דומה לעובד עבודה זרה. "המקרע בגדיו בחמתו, והמשבר כליו בחמתו, והמפזר מעותיו בחמתו - יהא בעיניך כעובד עבודה זרה; שכך אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו: עשה כך, ולמחר אומר לו: עשה כך. עד שאומר לו: עבוד עבודה זרה, והולך ועובד". ואמר שם רבי אבין שהמקור לכך מהפסוק (תהלים פא, י): "לֹא יִהְיֶה בְךָ אֵל זָר וְלֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל נֵכָר", איזהו אל זר שיש בגופו של אדם - הוי אומר זה יצר הרע (שבת קה, ב). ועוד אמרו: "כל הכועס - כל מיני גהינם שולטים בו" (נדרים כב, א). ועוד אמרו: "כל הכועס - אפילו שכינה אינה חשובה כנגדו" (נדרים כב, ב). ואמר אליהו לרב יהודה: אל תכעס ולא תחטא (ברכות כט, ב).

אבל מותר לאדם להראות עצמו כועס להטיל אימה על בני ביתו כדי שיתנהגו כראוי. וכמו שרב יהודה עשה עצמו כועס מאוד וקרע את בגדו כאשר בני ביתו התנהגו שלא כשורה. אמנם הוא קרע בגד שממילא כבר היה פגום, או שרק שלף ממנו חוט, באופן שקל היה אח"כ לתקנו. ורב אחא בר יעקב היה שובר כלים כדי להראות עד כמה מעשיהם מכעיסים אותו, ובאמת היו אלו כלים שבורים (שבת קה, ב).

השאלה היא, האם אסור לאדם להרגיש רע מאוד ממעשה שלילי שנעשה כנגדו או ממעשה עוולה, עד שירגיש שדמו עולה לראשו. לכאורה מדברי הרמב"ם משמע שאסור.

וכך כתב בהלכות דעות (ב, ג): "ויש דעות שאסור לו לאדם לנהוג בהן בבינונית אלא יתרחק מן הקצה האחד עד הקצה האחר, והוא גובה לב וכו'. וכן הכעס מידה רעה היא עד למאוד וראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו. ואם רצה להטיל אימה על בניו ובני ביתו או על הציבור אם היה פרנס ורצה לכעוס עליהן כדי שיחזרו למוטב יראה עצמו בפניהם שהוא כועס כדי לייסרם ותהיה דעתו מיושבת בינו לבין עצמו כאדם שהוא מדמה כועס בשעת כעסו והוא אינו כועס, אמרו חכמים הראשונים כל הכועס כאילו עובד עבודת כוכבים, ואמרו שכל הכועס אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו ואם נביא הוא נבואתו מסתלקת ממנו, ובעלי כעס אין חייהם חיים, לפיכך צוו להתרחק מן הכעס עד שינהיג עצמו שלא ירגיש אפילו לדברים המכעיסים וזו היא הדרך הטובה, וכו'".

ולכאורה קשה, היאך רוצה התורה שלאדם יהיה אכפת מתיקונו של עולם וכאשר נעשים לפניו מעשי עוולה לא ירתח. וכן מצינו שאחר שראה משה רבנו את העגל והמחולות חרה אפו ושיבר את הלוחות (שמות לב, יט). וכן נאמר על שאול כששמע את מעשיו הרעים של נחש העמוני, "וַתִּצְלַח רוּחַ אֱלֹוהִים עַל שָׁאוּל כְּשָׁמְעוֹ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיִּחַר אַפּוֹ מְאֹד" (שמואל א' יא, ו), ויצא להילחם בעמונים והביא תשועה לישראל. וכן מצינו בתורה מספר פעמים חרון אף אצל ה'. ולא כאן המקום לפרט את כל המקומות שנזכר בהם החרון בדרך חיוב. אמנם אי אפשר לכחד שפעמים רבות החרון והקצף המופיע בתנ"ך מבטא אובדן שליטה מסוים ומעשים רעים (עיין גם אצל הקצף של משה על בני אהרן בויקרא י, טז, ועל פקודי החיל במדבר לא, יד).

ואכן אמרו בזוהר (ח"א קפד, א, בתרגום): "יש כעס ויש כעס, יש כעס שהוא מבורך מלמעלה ומלמטה, ויש כעס שהוא מקולל מלמעלה ומלמטה".

המעורבות האישית הרגשית היא דבר חיובי, וכאשר הכעס גורם לעשייה חיובית מתקנת - יש לו ערך. אולם כאשר הכעס גורם לאדם לאבד את שיקול דעתו, עד שהוא עלול לעשות דברים שאח"כ יצטער עליהם מאוד, הרי שנפשו נפלה שבי בכעס. וזוהי בחינה של עבודה זרה, שבאותה שעה רק דבר אחד מעניין ומעסיק אותו, כעובדי עבודה זרה שעובדים לאחד מן הכוחות שבטבע. הבחינה לכך היא, כאשר אדם כועס על דבר שאדם פלוני עשה, היאך יגיב אם בתוך כעסו יאמרו לו, אבל פלוני עשה גם מעשים טובים. אם יודה על האמת, ויאמר אע"פ כן על דבר פלוני אני כועס, הרי שהוא שפוי, אבל אם יכחיש כל דבר טוב שעשה, זהו הכועס שדומה לעובד עבודה זרה.

וזוהי הדוגמא שנתנו חז"ל, שאדם מתחיל לשבור את כליו מרוב כעסו, הרי שבמקום לעשות דבר מועיל הוא מתחיל לפגוע בעצמו. והתנהגות כזו מותרת רק אם היא נעשית מן השפה ולחוץ. אולם כאשר אדם מדבר בחום וברגש על דברים שמסעירים את לבבו, ומוכן להתאמץ מאוד כדי לתקנם, אין בזה פגם, וזוהי הריתחא החיובית.

הרי שלפי הרמב"ם, מפני סכנתה של מידת הכעס, נכון ללכת כנגדה עד הקצה האחרון. ומכל כעס צריך להתרחק ואפילו כשהוא בשליטה ומעורר לתיקון. אולם מפשט המקראות ודברי חז"ל, וכן לפי דברי הזוהר, יוצא שאין אדם חייב להשתדל שלא לכעוס על מעשים רעים, אלא שחובה עליו לשלוט בכעסו, ולא לתת לכעס להוביל אותו למעשים שאינם שפויים.[2][2]. כתב מרן הרב קוק בעין איה ברכות פרק א' אות סט: "הורונו, שכל המידות שחקק השי"ת בטבע האדם ונפשו, אין בהן אחת שתהיה רעה בהחלט, עד שהיתה טובה לנפש בהיותה נעדרת. כי הפועל הטוב פעל הכל לטוב. רק צריך שישתמש בכל אחת כשעתה וכמידתה. מזה יצא שאין לדחוק אפילו המידה הרעה יותר מדאי, באופן שלא ליתן לה שום מקום, כי אם מקומה המצומצם ראוי ליתן לה, ולהשתדל לתקנה. על כן בשעת כעסו אין מרצין לו לאדם, שהאדם השלם גם כן אפשר שיכעוס. על כן צריכה מידת הכעס להימצא, וראוי להירצות מיד, אבל לאמור שלא יהיה אל הכעס שום מקום, מורה כאילו כוח נברא בנפש להרע, זה לא ניתן להיאמר (ודברי החסיד במסילת ישרים פרק י"א, שכתב שמעלת הנקי והמעולה היא שלא יעשה הכעס מעולם רושם בו כלל, צריך עיון לעניות דעתי)"

יז - חברה ושליחות

א - השפעת החברה

לחברים ולשכנים השפעה רבה על האדם, אם הם טובים לטובה, ואם רעים, חס ושלום, לרעה. וכל כך חשובה השפעת החברים על האדם, עד שלדעת אחד מגדולי התנאים, רבי יהושע, הדרך הישרה שצריך האדם להידבק בה, שיחפש לעצמו חבר טוב; לעומת זאת הדרך הרעה שצריך להתרחק ממנה, הוא להתרחק מחבר רע (אבות ב, ט). וכן אמר נתאי הארבלי: "הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע" (אבות א, ו).

וכן מסופר על יהושפט, מלך יהודה, שהיה צדיק, וכשבאו בני עמון ומואב ושעיר להלחם נגדו בעם רב, האמין בה' והתפלל, ונענה, ובעזרת ה' ניגפו לפניו, ושלושה ימים בזזו חייליו את רכושם. ואחר כך כשהתחבר עם אחזיהו מלך ישראל, שהיה רשע, ובנה עימו

אוניות, נכשל. וזהו שאמר לו הנביא אֱלִיעֶזֶר בֶּן דֹּדָוָהוּ מִמָּרֵשָׁה: "כִּהְתְחַבֶּרְךָ עִם אֲחַזְיָהוּ פָּרַץ ה' אֶת מַעֲשֶׂיךָ וַיִּשְׁבְּרוּ אֳנִיּוֹת וְלֹא עָצְרוּ לָלֶכֶת אֶל תַּרְשִׁישׁ" (דב"ה ב, כ, לז).

וכבר דוד המלך שיבח את האיש אשר לא ישב במושב ליצים, ועל סמך זה אמרו חז"ל (קידושין מא, א): "כל שאינו לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ - נדור הנאה ממנו, שנאמר: ובמושב ליצים לא ישב". ופרש רש"י: "וזה שאינו באחד מאלה במה יתעסק אם לא בליצנות".

השפעת החברה הרעה לעיתים מודעת ובדרך כלל אינה מודעת. זה כוחה של החברה שהיא קובעת נורמות, ובלא לשכנע באופן ישיר, היא משפיעה על אורחות המחשבה והחיים. בחברת אוכלי אדם, בדרך כלל גם האנשים ההגונים סבורים שזהו דבר ראוי. ובחברה שבה מקובל להיזהר בכבוד חברים, תופעות של מכות ורצח נדירות. גם על דפוסי החשיבה החברה משפיעה, עובדה היא שבחברה שבה יש הערכה גדולה ללימוד ולהשכלה, יימצאו יותר מדענים מוכשרים בעלי הישגים. ואילו בחברה שבה אין הערכה ללימוד, כמעט ולא יימצא מדען בעל שיעור קומה.

למעלה מזה בקודש, בקהילות שבהן הושם דגש על לימוד בתורה בנוסף לקיום המצוות, צמחו גדולי תורה רבים. הקהילה הלומדת השפיעה באופן ישיר ועקיף על כל חבריה. וכן כיום, אדם שמצטרף לקהילה שרבים מחבריה קובעים עיתים לתורה, אף הוא יקבע עיתים לתורה. ואם יצטרף לקהילה שחבריה אינם מקפידים לקבוע עיתים לתורה, יקשה עליו לקבוע עיתים לתורה. וכן בחברה שבה מקובל להעריך את השירות הצבאי, רבים המתנדבים ליחידות קרביות. גם בחורים שמטבעם אינם ספורטיביים במיוחד, ובכל חברה אחרת היו משתדלים להשתמט משירות צבאי קשה, אם הם שייכים לחברה אידיאליסטית, גם הם מתנדבים לשירות קרבי.

וזהו מה שאמרו חכמים בפרקי דר' אליעזר (פרק כה): "וכן הוא אומר: הולך את חכמים חכם, למה הוא דומה? לאדם שהוא נכנס לבית המרקחים, אף על פי שלא לקח ולא נתן - ריח טוב לקח ויצא. כך כל מי שהוא מהלך עם הצדיקים לוקח מדרכיהם וממעשיהם הטובים. לכך נאמר: וְרֹעֶה כְסִילִים יֵרוֹעַ".

ב - הדרכת חכמים לגור בקרב חברה טובה

לעיתים אנשים אינם מודעים להשפעה העצומה של החברה. הם רגילים לייחס חשיבות למי שמדבר עימם ומשכנע אותם. אבל להשפעה הסביבתית אינם שמים לב. והאמת שבדרך כלל השפעת החברה היא המשמעותית ביותר. ולכן רבנו הקדוש צווה את בניו

שלא ידורו בשכנציב, משום שהיו יושביה ליצנים וימשכום אחר ליצנותם (פסחים קיב, ב).

על סמך כל זה ועוד, הורה הרמב"ם בהלכותיו (דעות ו, א): "דרך ברייתו של אדם להיות נמשך בדעותיו ובמעשיו אחר ריעיו וחבריו נוהג כמנהג אנשי מדינתו, לפיכך צריך אדם להתחבר לצדיקים ולישב אצל החכמים תמיד כדי שילמד ממעשיהם, ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמד ממעשיהם, הוא ששלמה אומר: הוֹלֵךְ אֶת חֲכָמִים יֶחְכָּם וְרֹעֶה כְסִילִים יֵרוֹעַ (משלי יג, כ), ואומר: אַשְׁרֵי הָאִישׁ וגו' (תהלים א, א). וכן אם היה במדינה שמנהגותיה רעים ואין אנשיה הולכים בדרך ישרה, ילך למקום שאנשיה צדיקים ונוהגים בדרך טובים. ואם היו כל המדינות שהוא יודעם ושומע שמועתן נוהגים בדרך לא טובה כמו זמנינו, או שאינו יכול ללכת למדינה שמנהגותיה טובים מפני הגייסות או מפני החולי - ישב לבדו יחידי, כעניין שנאמר (איכה ג, כח): יֵשֵׁב בָּדָד וְיִדֹּם. ואם היו רעים וחטאים שאין מניחים אותו לישב במדינה אלא אם כן נתערב עמהן ונוהג במנהגם הרע - יצא למערות ולחוחים ולמדברות, ואל ינהיג עצמו בדרך חטאים, כעניין שנאמר (ירמיה ט, א): מִי יִתְּנֵנִי בַמִּדְבָּר מְלוֹן אוֹרְחִים"

ובאגרת השמד הוסיף וכתב: "ולא עוד, אלא אפילו שתי עיירות מישראל, אחת מהן יותר טובה במעשיה ובמנהגיה, ויותר מדקדקת ונכנעת למצוות מן האחרת - יחויב ירא ה' לצאת מאותה מדינה שמעשיה אינם כל כך טובים לאותה העיר הטובה. וכבר הזהירונו רבותינו ז"ל, שלא ידור אדם בעיר שאין בה עשרה צדיקים, ולמדו לזה מסדום, דכתיב (בראשית יח, לב): "אוּלַי יִמָּצְאוּן שָׁם עֲשָׂרָה וַיֹּאמֶר לֹא אַשְׁחִית בַּעֲבוּר הָעֲשָׂרָה".

ג - גם צדיקים צריכים להיזהר בזה

וכן מסופר בפרק קניין תורה (אבות ו, ט): "אמר רבי יוסי בן קיסמא: פעם אחת הייתי מהלך בדרך ופגע בי אדם אחד, ונתן לי שלום והחזרתי לו שלום. אמר לי: רבי, מאיזה מקום אתה? אמרתי לו: מעיר גדולה של חכמים ושל סופרים אני. אמר לי: רבי, רצונך שתדור עמנו במקומנו, ואני אתן לך אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות. אמרתי לו: בני, אם אתה נותן לי כל כסף וזהב ואבנים טובות ומרגליות שבעולם איני דר אלא במקום תורה, לפי שבשעת פטירתו של אדם אין מלווין לו לאדם לא כסף ולא זהב ולא אבנים טובות ומרגליות אלא תורה ומעשים טובים בלבד". הרי שגם אדם גדול כרבי יוסי בן קסמא חשש שמא אם יגור במקום שאינו תורני, יאבד את תורתו ומעשיו הטובים.

וכך אכן קרה לרבי אלעזר בן ערך, שהיה אחד מגדולי תלמידי רבן יוחנן בן זכאי, והכתירוהו בתואר "מעיין המתגבר". ועליו אמר אבא שאול (אבות ב, ח): "אם יהיו כל חכמי ישראל בכף מאזנים ואליעזר בן הורקנוס אף עמהם, ורבי אלעזר בן ערך בכף שנייה, מכריע את כולם". ועליו סיפרו (שבת קמז, ב) שהזדמן למקומות שנקראו פרוגיתא ודיומסית, שהיו בהם מרחצאות טובות ויינות משובחים, נמשך אחריהם עד שעבר לגור שם. וכיוון שהיה חריף כל כך בתורה אמר בליבו, אין אני נצרך לחברי, אלא הם צריכים לי, ואם כן ראוי שיבואו אחרי לכאן. אבל חבריו לא הצטרפו אליו, עד שנעקר ממנו תלמודו ושכחו. וכשחזר למקומם של חבריו עמד וניסה לקרוא בתורה וטעה. בקשו חבריו עליו רחמים, וחזר לתלמודו. "והיינו דתנן רבי נהוראי אומר: הוי גולה למקום תורה, ואל תאמר שהיא תבוא אחריך, שחבריך יקיימוה בידך, ואל בינתך אל תשען". ויש אומרים, שלא רבי נהוראי שמו של בעל השמועה הזה, אלא רבי אלעזר בן ערך, שמתוך ניסיונו אמרה. וכפירוש רש"י: "הוי גולה למקום תורה - אם תלמיד חכם אתה אל תשב אלא במקום תלמידי חכמים חבריך, ואל תאמר תלמידים הם יבואו אלי..." ולכן קנסה התורה את הצדיקים שהתגוררו בעיר הנידחת (שיושביה עבדו עבודה זרה), שכל ממונם שבאותה העיר נאבד, וכפי שאמר רבי שמעון: "מפני מה אמרה תורה: נכסי צדיקים שבתוכה יאבדו, מי גרם להם שידורו בתוכה? ממונם, לפיכך ממונם אבד" (סנהדרין קיב, א). ואמנם אין להשוות את עמי הארץ לחוטאי עיר הנידחת, ומי שגר במקום של עמי הארץ, אינו נענש כל כך שממונו נאבד, מכל מקום הרי הוא יורד בתורתו ובמעשיו הטובים.

אפילו אברהם אבינו, שאין צורך לתאר את גודל צידקותו, ביקש להיפרד מקרובו, לוט, מפני שהיו רועיו פרוצים בגזל. ולמרות שאהב את לוט, וגם אחר שנפרדו, כששמע שנפל בשבי, מסר נפשו ונלחם בארבעת המלכים כדי להצילו. בכל זאת, כשראה שהוא מתנהג ברשעות לא רצה לגור בשכנותו. בתחילה ניסו רועי אברהם להוכיח את רועי לוט על שהם רועים את בהמתם בשדות אחרים, וכשלא קיבלו תוכחתם, וכפי הנראה גם קיבלו גיבוי מלוט עצמו, אמר אברהם ללוט: "הִפָּרֶד נָא מֵעָלָי".

והמעניין הוא, שאפילו אברהם אבינו, עמוד העולם, לא הרגיש עד כמה רעה השפעתו של לוט עליו. שכל זמן שלוט היה עימו, היה הדיבור האלוקי פורש ממנו, ואברהם אבינו כפי הנראה לא ידע מפני מה פרש הדיבור ממנו. ורק אחרי שנפרד מלוט, נאמר (בראשית יג, יד): "וַה' אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הִפָּרֶד לוֹט מֵעִמּוֹ שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה שָׁם צָפֹנָה וָנֶגְבָּה וָקֵדְמָה וָיָמָּה" (רש"י שם עפ"י תנחומא ויצא י). אז

ידע אברהם שהשכן הרע עיכב את הנבואה מלהתגלות אליו. כדרך אגב, אפשר ללמוד מכאן רמז, שההתרחקות משכנים רעים מקרבת את ירושת הארץ, שאחר שנפרד מלוט, קיבל אברהם אבינו נבואה על ירושת הארץ.

ד - הדרכות לחברה טובה בימינו

על כן צריך האדם להתחבר לחברים טובים. ועוד יותר מזה עליו להקדיש תשומת לב מרובה לבחירת מקום מגוריו, שככל שאווירתו תהיה מוסרית, תורנית ואידיאליסטית יותר, כך גדלים הסיכויים שהוא ובני משפחתו יתעלו בדרך הישר.

אין בדברים אלו הוראה שצריך ליצור סביבה סטרילית שבה לא ניפגש עם אנשים שאינם שלמים בתורה ומצוות. להפך, כל זמן שיש חסרונות בעולם, טוב לאדם שיכיר אותם. טוב להכיר את האנשים השונים, את דעותיהם, שאיפותיהם ואורחות חייהם. את מעלותיהם וחסרונותיהם. אפשר ללמוד מזה דברים רבים, ולהבין מתוך כך יותר לעומק את הדרכותיה של התורה, ועד כמה הן אכן נותנות מענה שלם לשאיפותיו הנעלות של האדם.

מנגד, כאשר מגדלים ילדים בסביבה סטרילית, יש חשש שכאשר יגדלו ויפגשו אנשים שונים, לא יהיו בידם כלים להתמודד עמם. הם עלולים לחשוב כי כל האנשים השונים מחוגם, הם יצורים רעים וריקים, ופתאום יתברר להם שמדובר באנשים אנושיים, שיש בהם צדדים חיוביים רבים, וכל החומה שבנו סביבם תתמוטט. תופעה זו נקראת "הלם תרבותי". לכן טוב שיכירו את המציאות על מעלותיה וחסרונותיה, וידעו כי אף שיש מעלות רבות ביהודים החילוניים, מכל מקום דרך חייהם מוטעית, ועל כן השאיפות הטובות שלהם לא יוכלו להתמלא כראוי, מפני שאין להם אמונה ותורה.

אלא שהכרת החוגים השונים אינה מחייבת שאדם ישתייך אליהם מבחינה חברתית. ועל זה הורו חכמים לאדם שיבחר לעצמו חברה טובה, שממנה יהיה מושפע לטובה. כדי שכל הערכים הטובים, והנטיות המצפוניות שלו, יקבלו הד חיובי וממריץ מהחברה שלו. בלבושו יהיה ניכר יותר ערך הצניעות מאשר הניסיון לרדוף אחרי האופנה האחרונה. תרומתו לחברה על ידי צדקה ומעשי התנדבות תוערך לפי האמת שבה ולא לפי הביטוי החיצוני והפרסומי שלה. מבנה המשפחה יוערך ביחס למשפחות הטובות שמשקיעות בילדים ובחינוכם ולא ביחס למשפחות שמשקיעות את מיטב כוחן ומשאביהן בהישגיות מוחצנת חומרנית. השמחות יהיו מלאות עונג רוחני וגשמי, של נעימות וטעם טוב, שמחה טבעית ולא מסיבות של התפארות גאוותנית.

עוד חובה להעיר, כי פעמים רבות מושגי הטוב והרע אינם נהירים. קל לאנשים לדרג את הטוב והרע לפי גודל הכיפה ואורך הזקן והציציות. אבל מושגי הטוב נקבעים על פי התורה כולה, כלומר: המצוות שבין אדם למקום והמצוות שבין אדם לחבירו, כולל המצוות הכלליות, כמו: ישוב הארץ והגנת ישראל, ודרך ארץ הקודמת לתורה. ולזה אולי התכוונו חז"ל (שבת סג, א): "אם עם הארץ הוא חסיד, אל תדור בשכונתו". וכפירוש רש"י: "שאינו יודע בדקדוקי מצוות ואין חסידותו שלם וסופך ללמוד ממנו". כלומר, כיוון שהוא עם הארץ, אין לו שיקול דעת כללי של תורה, ופעמים שיתעקש על דבר לא נכון בטענה כי כך כתוב באיזה ספר, ופעמים שיוותר על יסוד גדול שלא עמד על עומקו. פעמים יפרש את הצניעות כסגפנות, ואת החסידות כדבר המנוגד לדרך ארץ. וכן יש שמדקדקים במצוות מסוימות ומנגד מזניחים יסודות גדולים בתורה.

עוד יש להעיר, שמושג השכנות בחברה שלנו אינו זהה לשכנות בימי חכמים, משתי סיבות: ראשית, אנו חשופים היום לתקשורת המונים, שהשפעתה עלולה להיות משמעותית יותר מכל שכן רע; שנית, בעולם של ניידות גבוהה, יש שחבריו של אדם אינם שכניו ושכניו אינם חבריו. כיוון שהכלל של "התרחק משכן רע" בא ללמד על זהירות מהשפעה שלילית, אפשר שהוא יחול פחות על שכנים שאין עימם קשר, ולעומת זאת הוא יחול ביתר שאת על צריכת התקשורת, ועל החברים שאדם בוחר לעצמו במעגלים השונים של חייו.

אף על פי כן, לקהילה שבה אדם חי, יש משקל רב על כל אדם, וביותר על הילדים. ועל כן צריך אדם לשקול היטב את הקהילה שבה הוא בוחר לחיות. שאם לא יבחר כראוי, הרי הוא מסכן את עתידו ואת עתיד משפחתו. ורבים נכשלו והתרשלו בבחירת מקום מגוריהם, ושילמו על כך ביוקר.

ה - חשיבות השליחות

אמנם ברור שיש לאדם אחריות לתיקונו של עולם. וכן נצטוונו (ויקרא יט, יז): "לֹא תִשְׂנָא אֶת אָחִיךָ בִּלְבָבֶךָ הוֹכֵחַ תּוֹכִיחַ אֶת עֲמִיתֶךָ וְלֹא תִשָּׂא עָלָיו חֵטְא". ושורש מצווה זו נובע מהמצווה שבפסוק הבא: "וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ". וכשם שיש מצווה לתת צדקה לעני, כך מצווה להשפיע תורה ומוסר לעניים בדעת. ולכן מצווה גדולה לצאת לשליחות חינוכית גם במקומות רחוקים מתורה.

וכן אמרו חכמים (סנהדרין יט, ב): "כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו". ועוד אמרו על מי שמקרב רחוקים לתורה, ש"זוכה ויושב בישיבה של

מעלה", ועל כן היה רבי יהודה הנשיא מחזר אחר קירובם של בנים שהתרחקו מדרך התורה (ב"מ פה, א).

וכאשר אדם עוסק בשליחות להפיץ את אורה של האמונה והתורה, אין הוא צריך לחשוש כל כך מהנזק הרוחני שעלול להיגרם לו עקב פגישתו עם אנשים רחוקים ורעים. וכן למדנו מאברהם אבינו, שהאיר את העולם והיה ראש למפיצי האמונה, המוסר והתורה בעולם, וכל ימיו טרח לקרב רחוקים. ואפילו את מי שהיו נראים כעובדי עבודה זרה של האבק שברגליהם, השתדל לקרב לתורה ומצוות, ושחט למענם בן בקר רך וטוב (רש"י בראשית יח, ד-ה).

והוא לא היה צריך לחשוש שמא ישפיעו עליו לרעה, מפני שהוא אירח אותם כדי לקרבם לאמונה ותורה. אברהם אבינו לא ניסה להשתלב בסביבתו, אלא עמד על יחודו, ובאהבה רבה התאמץ להשפיע עליהם. ולכן, למרות שחשב שהם עובדי עבודה זרה, ואסור לתת מתנה לרשעים עובדי עבודה זרה (ע"ז כ, א), מותר היה לו לארח אותם. וחשוב להבין, כי באמת ראוי למאמין לאהוב את כל הברואים, אלא שלא ניתן להגיב בשוויון נפש כלפי רוע, ועל כן יש צורך להתרחק מהם כדי להביע מחאה כנגד הרשעות. אולם כאשר יש אפשרות לקרבם, חוזרת האהבה הבסיסית להתגלות, וכפי שאברהם אבינו ארח אותם באהבה רבה.[1][1]. אולם לוט, שהיה בן משפחתו היה עמו ביחסים רגילים, ולמרות שגם עליו ניסה תמיד להשפיע, מכל מקום, היחסים החברתיים הרגילים השפיעו במידה מסוימת לרעה, ועל כן כל זמן שהיה עמו פירש ממנו הדיבור האלוקי. ויש לבאר לפי זה שכאשר ביקש אברהם אבינו רחמים על אנשי סדום, היה זה מפני שסבר שיש סיכוי שסדום תחזור בתשובה, והצדיקים שבקרבה יתגברו וישפיעו על הרשעים ויתקנום. והסכים לזה הקב"ה, שנאמר (בראשית יח, כו): "ויאמר ה': אם אמצא בסדום חמישים צדיקים בתוך העיר, ונשאתי לכל המקום בעבורם". ופירש הרב אבן עזרא: "וטעם בתוך העיר - שהם יראים את ה' בפרהסיא", שאז יש סיכוי שיתגברו על הרשעה. אבל אם הם חיים את חייהם הפרטיים הצדיקיים בתוך ביתם, אין סיכוי שיתקנו את הציבור. ולהפך, בישיבתם עם הרשעים בלא מחאה אף מחזקים את ידם, שהרשעים אומרים לעצמם, הנה צדיק זה יושב בקרבנו ואינו אומר דבר, משמע מעשינו מקובלים (עיין בפניני הלכה "העם והארץ" ז, ד). ככלל, יחסו של אברהם אבינו לגויים כיחסנו לישראל, שעד מתן תורה לא ירדה שנאה וחורבה לאומות העולם על שלא קבלו את התורה (שבת פט), ולא הועמדה מחיצה בין ישראל לאומות. ואע"פ כן גם אנחנו צריכים להשתדל לקרב את כל בני אומות העולם לעבודת ה'. (וכפי שלמדנו מדין השבת אבדה, שאסור להשיב

אבדה לגוי, אבל אם משיב כדי לקדש את ה' - הרי זו מצווה ומעשהו משובח, כמבואר בירושלמי ב"מ ב, ה; שו"ע חו"מ רסו, א)

ו - התנאים לקיום שליחות

שני תנאים בסיסיים צריכים להתקיים ביוצא לשליחות: התנאי הראשון, שהולכים למקום שיש בו אנשים שרוצים לשמוע ממנו תורה, שאם אין שם מי שרוצה לשמוע ממנו דברי תורה, אזי אמרו חכמים (יבמות סה, ב): "כשם שמצווה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצווה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע".

וכפי הנראה רבי יוסי בן קסמא (אבות ו, ט) לא רצה לגור באותה העיר (לעיל ג), מפני שהבין שאינם רוצים ללמוד ממנו. ואף שאותו אדם הציע לו אלף אלפים דינרי זהב ואבנים טובות ומרגליות, יתכן שהם רצו להתכבד בתורתו, אבל ללמוד ממנו דרכי תורה ומצוות לא רצו. ואולי רק אותו אדם שהציע את הכסף והזהב רצה ללמוד ממנו, אבל רבי יוסי בן קסמא ידע ששאר בני אותו מקום אינם חפצים בתורה, וחשש שמא מגוריו עמהם יגרמו לו ולמשפחתו שיאבדו את מדרגתם בתורה ומצוות.

התנאי השני, שלא יהיה חשש שהשליח יושפע לרעה. כדי שאדם יוכל לגור בקרב אנשים רחוקים מתורה ומצוות בלא להיות מושפע מאורחות חייהם, צריך שהמגמה המרכזית בחייו תהיה לקרבם לתורה ומצוות. אבל אם הוא אינו תקיף באמונתו, ואינו מודע לכל חסרונותיהם של שכניו ורואה לעצמו שליחות לפעול לתיקונם, יש חשש שהוא יושפע מהם, ואזי מצוותו תבוא בעבירה, ובוודאי ששליחותו לא תשא פרי.

בימינו כמעט בכל מקום יש אנשים שמוכנים לשמוע תורה, ולכן יש מקום לעודד יציאה לשליחות. אולם התנאי השני הוא החשוב לימינו ועליו צריכים להקפיד מאוד - אם היוצאים לשליחות חינוכית-רוחנית, אוהבים את אלו שבאו להשפיע עליהם, ועם זאת מודעים לחטאים ולפגמים שבקרב עוזבי התורה, ומתקוממים כנגדם באופן עמוק ואמיתי, אזי יש סיכוי גדול שיצליחו בשליחותם. וככל שתודעת השליחות יותר גדולה - מתמעטת הסכנה שמא יושפעו מאווירת המקום לרעה. שכן עיקר ההשפעה השלילית של המקום והשכנים מחלחלת בלא מודעות, כשהאדם באופן טבעי מנסה להשתלב בחברה ומסיר את מנגנוני ההגנה שלו. אבל כאשר אדם מודע מראש לכך שהמקום ויושביו אינם מתוקנים, ולשם כך בא לפעול לתיקונם ולחינוך ילדיהם, הרי הוא עומד על המשמר ואינו נפגע. וכן ידוע ששליחי חב"ד שיוצאים במסירות נפש למקומות נדחים להפיץ תורה ויהדות זוכים לרוות נחת מילדיהם שהולכים בדרכם.

גם יוצאי ישיבת 'מרכז-הרב' שהלכו למקומות רחוקים מתוך מסירות לקרב רחוקים, הצליחו בחינוך ילדיהם.

ולעיתים אבי המשפחה אכן נמצא בתודעת שליחות, אבל אשתו וילדיו אינם חשים כך, ומנסים לחיות שם חיים רגילים, ולהשתלב בחברה, והם מושפעים לרעה. והנכון הוא שמי שמקבל על עצמו שליחות חינוכית, שיתאמץ להחדיר את תודעת שליחותו לכל בני משפחתו. ואם אינו מצליח בכך, מוטב שיבחר למשפחתו סביבה טובה, והוא לבדו יתנדב ויחנך בסביבת מקום מגוריו.

לפיכך, ראוי לכל שליח, לבחון מעת לעת את מצב משפחתו, שמא תוך שהוא משתדל להשפיע ולקרב ולרומם רחוקים, בני משפחתו יורדים ומתרחקים, ואזי יש לשקול היטב את שכר המצווה כנגד הפסדה. יתר על כן, כאשר משפחתו אינה שותפה פעילה לשליחותו, גם שליחותו נפגמת. שהציבור שואל, אם הוא כל כך צודק בדבריו, מדוע הערכים שעליהם הוא מדבר אינם משפיעים על בני משפחתו.

יש להוסיף שכאשר יוצרים גרעין של קבוצת משפחות שתומכות זו בזו ויוצרות קהילה ערכית, חינוכית, אידיאליסטית, סכנת ההשפעה הרעה מתמעטת, וקל יותר מתוך גרעין כזה להפיץ אור של תורה.

ז - המעלות והחסרונות שבשליחות

ראוי לדעת כי אופיים של רוב האנשים אינו מתאים לחיים של שליחות. כולם יכולים להיות שליחים לפעמים. לקרב חבר במקום העבודה או בצבא, לקבוע שיעור או חברותא עם אנשים שמתעניינים ביהדות. אבל מעטים יכולים לחיות בחברה חילונית כשהם כל הזמן תחת המתח המתמיד של שליחות, שכולל דריכות מתמדת לקראת כל הזדמנות לקרב יהודי נוסף לאביו שבשמיים, דריכות בשחרית מנחה וערבית, במכולת ובתחנת האוטובוס.

אמנם בדור שבו צריכים יותר שליחים כמו דורנו, גם אנשים שההתאמה שלהם לשליחות היא חלקית, ובדור אחר היו עוסקים בתחומים אחרים, מתוך הנחיצות העצומה בדורנו, מפתחים את הצדדים המתאימים שבאישיותם לשליחות ויוצאים לחינוך וקירוב רחוקים. אבל רוב הציבור אינו מתאים לדריכות המתמדת שבחיי שליחות. ומי שאיננו חי תחת תחושת השליחות, מנגנון ההגנה שלו נסדק והוא ומשפחתו עלולים להיות מושפעים לרעה.

צריך גם לציין שיחד עם הערך הגדול שבחיי שליחות, יש בזה גם חסרון. הרצון והצורך המתמיד להשפיע חוסם את האפשרות להתפתח ולהתעלות. יש ערך בקליטת רעיונות

מבחוץ, מההישגים המדעיים והתרבותיים. אולם מי שעוסק בשליחות, אינו יכול להיות פתוח לזה. אם יתעסק בקליטת רעיונות מבחוץ ימעל בשליחותו ויש חשש גדול שייפול ויושפע לרעה. מי שעוסק בבירורים עמוקים ביחס לתרבות ולמדע, צריך לחיות בתוך חברה חזקה מאוד, כדי שיהיה לו כוח לברור את הטוב מתוך הרע שבתרבות האנושית.

ח - הקהילות הטובות

נמצא אם כן, שעל פי כל מה שלמדנו, ההדרכה הנכונה לרוב האנשים, היינו לכל אלה שאינם מקדישים את חייהם לשליחות, לחיות במסגרת קהילה של שומרי תורה ומצוות, בעלי מוסר ודרך ארץ. הקהילה צריכה להיות גדולה וחזקה, כדי שתוכל לתת משענת והד חיובי לכל השאיפות החיוביות שבקרב חבריה.

ואמנם להיפרד בשנאה מאחינו בית ישראל - אסור. שכל ישראל, גם אלה שאינם שומרי תורה ומצוות, הם בניו רחומיו של הקב"ה, וגנוזה בהם סגולה קדושה, שודאי תתגלה במשך הזמן. לכן גדולי ישראל התנגדו להפרדת הקהילות, ולהרחקת עוזבי תורה מתוך קהל ישראל. ובענייני הכלל עלינו לפעול ביחד למען המטרות החיוביות, כישוב הארץ, שירות בצה"ל, קליטת עלייה, פיתוח הכלכלה, חיזוק הערכים המשותפים וכיוצא בזה. על ידי הקשר המתחייב מכך, נפתחת גם האפשרות לחזרתם בתשובה, לימוד הצדדים הטובים שבהם וקליטתם. אבל לחיי החברה היום-יומיים צריכים לבחור את החברה שמסגרותיה מתוקנות יותר לפי המסורת היהודית.

ואף שהננו מצווים לאהוב כל אחד ואחד מישראל, אהבה זו אינה מבטלת את ערכי הטוב והרע. להפך, דווקא מפני הכרתנו את ערכו של הטוב הננו אוהבים כל אחד ואחד מישראל, שגנוזה בתוכו סגולה לתיקון עולם. ואף שאין בכוחנו כיום לתקן ולקרב את כולם, הננו בטוחים באמונה שלמה שכולם יתקרבו לבסוף לתורה ומצוות.

וככל שנצליח לבנות יותר קהילות טובות וגדולות, כך כוח המשיכה שלהם יהיה חזק יותר, ורבים יותר ירצו להתקרב ולשוב בתשובה שלמה. שאינם דומים מעטים העושים את התורה למרובים העושים את התורה (תו"כ על בחוקתי כו, ח), שהשפעת המרובים זה על זה עצומה. ובמיוחד כאשר הקהילה תכלול בתוכה את כל מרכיבי החברה, כגון: תלמידי חכמים ומדענים, מורים וסוחרים, בעלי ומלאכה ואישי ציבור, עובדי ניקיון ורופאים. בקהילה כזו, תיווצר הפריה הדדית בין המרכיבים השונים של החברה. יתקיימו מניינים שונים, שמתאימים לכולם, לבני העדות השונות, לרוצים להתפלל באריכות ולרוצים להתפלל בזריזות, למקדימים ולמאחרים. יהיו בה שיעורים מגוונים, בגמרא בקיאות וגמרא עיון, בהלכות שבין אדם לחבירו ובהלכות שבין אדם למקום,

בתנ"ך ואמונה, במוסר ואגדה. יהיו שיעורים לילדים ונערים, למבוגרים ופנסיונרים, לגברים ונשים. בבית הספר שבקהילה כזו יהיו כיתות רבות, שיתאימו ברמתן לכל סוגי הילדים, למוכשרים ללימודים עיוניים ולמוכשרים לעבודה מעשית. אם הקהילה תהיה גדולה מאוד אף ניתן יהיה להקים בה מוסדות מגוונים עם דגשים שונים, למשל, אחד עם דגש מיוחד על לימוד גמרא והלכה, השני על שילוב של תורה ומדע, והשלישי עם הכשרה למקצועות מעשיים.

בקהילה כזו ניתן יהיה לשמור על הבריאות ושמחת החיים הטבעית לשם שמיים, כדי להתחזק בעבודת ה'. יהיו בה חוגי התעמלות לגברים ולנשים. התעמלות והדרכה מיוחדת למי שיושב שעות מרובות בעבודתו, והתעמלות והדרכה מיוחדת לנשים אחר הריון ולידה. בבריכת השחייה יהיו שעות נפרדות לגברים ונשים.

הרוצים יוכלו להרחיב את אופקיהם בקורסים קצרים במקצועות החול השונים, שכולם יהיו מוארים באורה של תורה ומשולבים בלימוד הלכה ואמונה. בקהילה כזו גם יוקמו חבורות התנדבותיות לעזרה לחולים, לנזקקים, לעולים וישישים.

קהילות כאלה שיהיו דבקות בתורה יוכלו גם לברר מתוך אמונה איתנה, ובלא חשש, את הטוב מתוך הרע שבהלכי הרוח שבעולם המדע והתרבות החילונית. קהילות כאלה יהיו דגם ומופת של תורה עם דרך ארץ. אליהם ירצו המוני בית ישראל להצטרף.

מהרה יתקיימו בנו דברי הנביא ישעיה (יא, ט): "לֹא יָרֵעוּ וְלֹא יַשְׁחִיתוּ בְּכָל הַר קָדְשִׁי כִּי מָלְאָה הָאָרֶץ דֵּעָה אֶת ה' כַּמַּיִם לַיָּם מְכַסִּים".