

- א - הלכות תלמוד תורה----- 5
- א - ערך לימוד התורה ----- 5
- ב - גדרי המצווה ----- 6
- ג - מצוות ידיעת התורה----- 7
- ד - המשך בעניין לימוד התלמוד וההלכה ----- 8
- ה - חלוקת הלימוד למקרא משנה ותלמוד ----- 10
- ו - לימוד תורה מול מצוות אחרות ----- 11
- ז - מצוות ידיעת התורה מול מצוות אחרות----- 12
- ח - תלמוד תורה ונישואין ----- 12
- ט - כמה שעות ביום צריך להקדיש ללימוד? ----- 14
- י - המצווה לזכור את הלימוד ----- 15
- כ - תנאי זבולון ויששכר----- 25
- ב - החינוך לתורה ----- 27
- א - חינוך הילדים ----- 27
- ב - עד היכן צריך האב ללמד את הבן----- 28
- ג - האם האב חייב לשלם עבור תלמוד תורה של בנו? ----- 29
- ד - תקנת יהושע בן גמלא לייסוד בתי ספר ----- 30
- ה - מהו גיל תחילת הלימוד? ----- 31
- ו - אורך יום הלימודים ----- 32
- ז - מספר הילדים בכיתה ----- 32
- ח - המורה----- 33
- ג - הלכות ספר תורה ----- 34
- א - מצוות כתיבת ספר תורה ----- 34
- ב - האם גם נשים מצוות בזה? ----- 35
- ג - דיונים בקיום המצווה ----- 35
- ד - מחיר הספר וכמה אדם צריך להשקיע במצווה זו? ----- 36
- ה - מצוות קניית ספרים בזמן הזה ----- 37
- ו - הקלף ----- 38
- ז - קלף משוח ----- 39
- ח - הדיו והכתיבה ----- 40

- ט - מסורת כתיבת ספר התורה----- 40
- י - המסורות השונות ----- 41
- ד - הלכות קריאת התורה----- 46
- א - תקנת הקריאה בתורה ----- 46
- ב - מספר העולים ----- 47
- ג - מספר הפסוקים ----- 48
- ד - תקנת הנכנסים והיוצאים ----- 48
- ה - ברכות התורה ----- 49
- ו - הקורא והעולה ----- 50
- ז - דין מי שאינו יודע לקרוא ועיוור ----- 50
- ח - האם מותר להוסיף עולים? ----- 51
- ט - הקדמת הכהן מפני דרכי שלום----- 52
- י - הקדמת הכהן בימי חול ----- 52
- ה - כבוד ספר תורה ושמות ----- 56
- א - כבוד ספר תורה ----- 57
- ב - האיסור להפנות את הגב לספר התורה----- 58
- ג - זהירות בקדושתו בהולכתו ונגיעה בו ----- 58
- ד - דין ספר תורה שנפל ----- 59
- ה - זהירות בכבוד ספרים מודפסים----- 60
- ז - כתיבת פסוקי תורה שלא בתוך חומש שלם ----- 62
- ח - שבעת השמות הקדושים ומעמדם----- 63
- ט - איסור מחיקת השם ----- 65
- י - דין שם שנכתב שלא לשם קדושה ----- 66
- ו - הלכות בית כנסת ----- 75
- א - מצוות בניית בית כנסת ----- 75
- ב - אחדות ישראל בבית הכנסת ----- 76
- ג - סגולות בית הכנסת לקיום האומה ולאריכות ימים ----- 76
- ד - מיקומו של בית הכנסת ----- 77
- ה - שלא לסתור בית כנסת----- 78
- ו - מהו בית הכנסת וכיצד מתנהגים בתוכו ----- 79

- 80 ----- ז - בית מדרש, קדושתו וכיצד נוהגים בו?
- 81 ----- ח - סעודות מצווה בבית הכנסת
- 82 ----- ט - נשיאת נשק בבית כנסת
- 83 ----- י - האם מותר להכניס כלב נְחִיָּה לבית כנסת?
- 84 ----- ז - הלכות כיפה
- 84 ----- א - יסוד ההלכה
- 85 ----- ב - האם מותר שלא לחבוש כיפה לצורך העבודה?
- 85 ----- ג - שיעור הכיפה
- 86 ----- ד - כיפה בברכות ותפילות
- 86 ----- ה - כיסוי ראש לרווקות
- 87 ----- ח - מהלכות ציצית
- 87 ----- א - בגד ציצית
- 88 ----- ב - ארבע כנפות
- 88 ----- ג - כוונה
- 89 ----- ד - ראיית הציצית - הוצאת ציציות
- 90 ----- ה - משמעות הציצית
- 91 ----- ו - חומר הטלית
- 92 ----- ז - זמן ציצית
- 92 ----- ח - נשים פטורות ממצוות ציצית
- 93 ----- ט - טעם להבדל בין נשים לגברים
- 94 ----- י - ציציות עבודת יד ומעשה מכונה
- 96 ----- ט - תפילין
- 96 ----- א - מהן תפילין
- 97 ----- ב - קדושתן והזהירות בהן
- 98 ----- ג - איסור הסחת הדעת
- 99 ----- ד - משמעות המצווה
- 100 ----- ה - כוונת המצווה
- 100 ----- ו - מקום תפילין של יד
- 101 ----- ז - יד שמאל
- 103 ----- ח - מקום תפילין של ראש

- 104 ----- ט - המשך קשירת תפילין של ראש
- 105 ----- י - שלא להפסיק בין של יד לשל ראש
- 110 ----- י - מהלכות מזוזה
- 110 ----- א - יסוד המצווה
- 111 ----- ב - גדרי מצוות מזוזה
- 111 ----- ג - דירת כבוד
- 112 ----- ד - מזוזה בפתח רפת בקר ולולים
- 112 ----- ה - בית כנסת
- 113 ----- ו - חנויות
- 114 ----- ז - צורת המזוזה - ישר או באלכסון
- 114 ----- ח - אורח פטור ממזוזה
- 115 ----- ט - שוכר בית
- 115 ----- י - מלון
- 120 ----- יא - הלכות כהנים
- 120 ----- א - משמעות הכהונה בישראל
- 121 ----- ב - קדושת הכהן
- 122 ----- ג - כהן רשע
- 123 ----- ד - העבירות שפוסלות את הכהן מלשאת את כפיו
- 124 ----- ה - מצווה לכבד כהן
- 124 ----- ו - האם מותר להשתמש בכהן
- 125 ----- ז - האם מותר לכהן לעבוד בבית-חולים
- 126 ----- ח - האם מותר להורים לברך את בניהם בברכת כהנים
- 126 ----- יב - תרומות ומעשרות
- 126 ----- א - מדאורייתא - כשרוב ישראל בארץ
- 127 ----- ב - גבולות הארץ
- 128 ----- ג - הפירות החייבים בתרומות ומעשרות
- 129 ----- ד - מוקף
- 130 ----- ה - תרומות ומעשרות
- 130 ----- ו - טעם למצוות תרומות ומעשרות
- 131 ----- ז - תרומה גדולה

- ח - מעשר ראשון ----- 132
- ט - תרומת מעשר ----- 133
- י - מעשר שני ----- 134
- יג - מתנות מן החי ----- 139
- א - מצוות בכור בהמה וטעמה ----- 139
- ב - פרטי דיני בכור בהמה ----- 140
- ג - בעיית הטיפול בבכור בזמן הזה ----- 140
- ד - שותפות עם גוי פוטר את הבכור מקדושה ----- 141
- ה - פטר חמור ----- 142
- ו - פרטי דינים בקיצור ----- 143
- ז - טעמי המצווה וגדרי החיוב ----- 145
- ח - פרטי דיני ראשית הגז ----- 145
- ט - פרטי המצווה בקיצור ----- 146

א - הלכות תלמוד תורה

א - ערך לימוד התורה

המצווה החשובה ביותר בתורה היא מצוות תלמוד תורה. אמרו חז"ל, ששקולה מצוות תלמוד תורה כנגד כל שאר המצוות. וכן אמרו ששכרה של מצוות תלמוד תורה שקול כנגד שכרן של כל המצוות (פאה א, א, ובירושלמי שם, ובבלי מו"ק ט, ב).

שתי סיבות עיקריות ישנן למעמדה העליון של מצוות תלמוד תורה. ראשית, בלא לימוד לא ניתן לקיים את המצוות. שנית, מעלתה הרוחנית למעלה מכל שאר המצוות. ונבאר יותר:

דבר ברור הוא, שללא ידיעה ברורה בכללי המצוות ופרטיהן, לא ניתן לקיים את מצוות התורה. על כן ישנו הכרח, שכל יהודי ידע את כל יסודות המצוות. וזהו שאמרו חכמים (קידושין מ, ב): "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה".

בנוסף לכך, לימוד התורה הוא המצווה הרוחנית ביותר, ועל כן מעלתה למעלה מכל שאר המצוות. האדם מורכב מגוף ונשמה, וכל המצוות המעשיות שבתורה מתקיימות על ידי הגוף וקשורות לדברים שבעולם הזה, הגשמי. ואילו מצוות תלמוד תורה נעשית על ידי המחשבה, ועל כן היא המצווה הרוחנית ביותר, ועל ידה באה הנשמה לידי ביטוי מלא. על ידי הלימוד אנו מתעלים ומתקשרים אל מה שמעבר לעולם, אל עולם הנצח. ובזכות שישראל לומדים תורה יומם ולילה, ומקשרים את העולם הזה עם עולם הנצח,

מתקיים העולם כולו. ואילו ח"ו היה העולם בטל רגע אחד מתורה, מיד היה חוזר לתוהו ובוהו, שנאמר (ירמיהו לג, כה): "כֹּה אָמַר ה' אִם לֹא בְרִיתִי יוֹמָם וְלַיְלָה חֻקוֹת שָׁמַיִם וְאָרֶץ לֹא שָׁמַתִּי".

וכן אמרו חז"ל שבסדר הבריאה - התורה קדמה לעולם, ולאחר שהקב"ה ברא את התורה הכוללת בתוכה את כל האידיאלים והערכים שבעולם, המשיך הקב"ה וברא את העולם כדי להגשים את אותם אידיאלים אלוקיים שבתורה. נמצא אם כן שעל ידי לימוד התורה אנו מתקשרים אל המימד הרוחני שהוא שורשו של העולם הזה הגשמי. וככל שאנו עוסקים יותר בתורה בשקידה ובהעמקה, כך אנו מתקשרים יותר אל שורש החיים, ומתוך כך נמשכת ברכה לעולם הזה, והוא מתפתח ומתעלה.

לפי שני היסודות הללו אפשר להבין את שני המרכיבים שבמצוות לימוד התורה. הראשון, לדעת את התורה, היינו לדעת את כל מצוות התורה בכל פרטיהן ודקדוקיהן, וכן את כל הרעיונות האמוניים והמוסריים שבתורה, וזאת כדי לדעת לחיות נכון. והחלק השני, לעסוק בתורה. כלומר, גם אדם שכבר זכה לדעת את כל יסודות התורה, מצווה עליו להמשיך ללמוד ולהתעמק בתורה, שלימוד התורה הוא העיסוק המתאים לנשמה, ועל ידו האדם מתקשר אל שורשו הרוחני של העולם.

ב – גודרי המצווה

מלכתחילה, הדרך הראויה ללמוד תורה היא, שכל אב ילמד את בנו את כל יסודות התורה, עד שהבן יוכל להמשיך וללמוד בעצמו. כפי שנאמר (דברים יא, ט): "וְלִמְדֶתֶם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם לְדַבֵּר בָּם". ואם האב אינו יודע ללמד בעצמו, עליו לדאוג לכך שבנו ילמד אצל רבנים ומורים עד שידע את כל יסודות התורה.

בנוסף למצווה של ההורים ישנה מצווה מיוחדת לחכמי ישראל ללמד את העם תורה, שנאמר (דברים ו, ז): "וְשִׁנַּנְתֶּם לְבָבְךָ". דרשו חז"ל בספרי, שגם התלמידים נקראים בנים, מכאן שמצווה על תלמידי החכמים שבישראל ללמד את התלמידים תורה.

אדם שאביו לא לימדו תורה, חייב כשיגדל לילך אצל חכמי ישראל וללמוד מהם תורה, שנאמר (דברים ה, א): "וְלִמְדֶתֶם אֹתָם וְשִׁמְרֶתֶם לַעֲשׂוֹתָם".

ויש לדעת שאין די בכך שיהודי יעסוק בלימוד התורה, אלא המצווה היא לדעת את התורה. לשם כך צריך ללמוד היטב ולחזור על הלימוד פעמים רבות, כדי שלא לשכוח. שכן נאמר (דברים ו, ז): "וְשִׁנַּנְתֶּם", ולמדו מזה חכמים שצריך שהלימוד יהיה מחודד ומשונן היטב, עד שאם ישאלוהו על דבר שלמד, ידע מיד לענות תשובה כהלכה (קידושין ל, א).

ומי שאינו חוזר על מה שלמד ושכח תלמודו, עובר על האיסור: "רַק הַשְּׂמֶר לָךְ וְשִׁמְרֵךְ נֶפְשְׁךָ מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים" (דברים ד, ט). [1][1]. לדעת הסמ"ג והסמ"ק זהו איסור מן התורה, ולדעת הרמב"ם זהו איסור מדברי חכמים שסמכוהו על הפסוק. עיין בהל' ת"ת לשו"ע הרב, בקונטרס אחרון על פרק ג' ע' תתמ"ב. וכתב הגר"ז שרק כאשר שכח מחמת עצלות עובר באיסור, אבל אם לא חזר מחמת אונס אינו עובר בלאו זה. ועיין בהמשך הערה 4 שיש אומרים שכיום שהותר לכתוב תורה שבע"פ בספרים, אין חומרת החיוב לזכור כפי שהיתה בעבר.

בנוסף על המצווה לדעת את התורה, נצטוונו שלא לאבד זמן לבטלה, שמי שאינו עובד ואינו עוסק בישוּבו של עולם או במצוות אחרות, אסור שיבטל זמנו לריק ויעסוק בדברי הבל, אלא מצווה עליו לעסוק בתורה. שנאמר (דברים ו, ז): "וְדַבַּרְתָּ בָּם", ודרשו חז"ל (יומא יט, ב): "בם יש לך רשות לדבר ולא בדברים

אחרים". ואמנם מותר להינפש מעט או לטייל כדי לאגור כוחות להמשך הלימוד ולעשיית מעשים טובים, אבל אסור לאבד זמן לריק בדברי הבל, שכן המצווה ללמוד תורה היא מצווה תמידית, שנאמר (יהושע א, ח): "לא ימוּש סֵפֶר התּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיָּךְ, וְהִגִּיתָ בוּ יוֹמָם וְלַיְלָה".

ג – מצוות ידיעת התורה

מצוות תלמוד תורה מחייבת כל יהודי לדעת את כל יסודות התורה, כדי שידע כיצד לנהוג וכיצד להתייחס למאורעות חיו על פי הדרכת התורה. ואמנם ידוע שאין לתורה קץ ותכלית, ומכל אות שבתורה ניתן ללמוד תילי תילים של הלכות ורמזים, ובכל מדרש של חכמים טמונים אין ספור רעיונות והסברים. וכמו שנאמר (איוב יא, ט): "אֲרָפָה מֵאֲרָץ מִדָּה וְרִחַבָּה מִנֵּי יָם". שכן שורש התורה בנצח, וממילא ברור שאין סוף לעומק רעיונותיה. מכל מקום ליסודות התורה, היינו לתורה שבכתב, להלכה ולטעמיה יש גבול, ויכול אדם ללמודם ולדעתם.

בזמן חז"ל היו לומדים את כל יסודות התורה עד לגיל עשרים, ולאחר מכן היו מקימים משפחות ומתפרנסים וממשיכים לחזור על תלמודם ולהתעמק בו. וכך גם ראוי לנהוג כיום, שעד לגיל עשרים בערך ילמדו את כל יסודות התורה, ולאחר מכן יתחילו לעסוק בישובו של עולם על כל המשתמע מכך תוך קביעת עיתים לתורה. וזאת המצווה המוטלת על ההורים – לדאוג שבניהם ילמדו את כל יסודות התורה. ומי שאביו לא דאג לכך, לאחר שיגדל חובה עליו ללמוד בעצמו את כל יסודות התורה (שו"ע הרב הל' ת"ת א, ה-ז).

נפרט מעט מהם היסודות שכל יהודי מצווה ללמוד ולדעת.

ברור שהתורה שבכתב שניתנה למשה היא יסוד הכל. ועל כן צריך ללמוד היטב את כל חמישה חומשי תורה בהבנה פשוטה ועם פירוש רש"י. וכן צריך ללמוד היטב את כל דברי הנביאים והכתובים שכולם בכלל המקרא. ובזמן חז"ל היו מתחילים ללמד את הילדים בגיל חמש מקרא, ועד גיל עשר היו מסיימים את כל התנ"ך בהבנה פשוטה (אבות ה, כא).

לאחר מכן יש ללמוד היטב את כל יסודות ההלכה. הספר הבסיסי ללימוד ההלכה הוא השולחן ערוך. והעיקר להקדים את ההלכות הנוגעות למעשה. לפיכך יש ללמוד את רובו הגדול של חלק 'אורח חיים', שבו מבוארות הלכות תפילה, ציצית ותפילין, וכן הלכות סעודה וברכות. לאחר מכן הלכות שבת וחגים. ובחלק 'יורה דעה' יש ללמוד קרוב למחציתו, שבו הלכות בשר וחלב ושאר הלכות כשרות, והלכות נידה, והלכות כיבוד הורים, מזוזה, מילה ועוד הלכות נחוצות. וכן יש ללמוד מקצת מן החלקים 'חושן משפט' ו'אבן העזר', שבהם הלכות איסורי נזיקין, הלוואה והשבת אבדה, וכן הלכות חתונה והקמת המשפחה. את כל ההלכות הללו יש ללמוד עם הטעמים היסודיים שהם מבוארים בתלמוד. ואת שאר המצוות שאינן נוגעות כל כך למעשה, יש ללמוד בקיצור תוך התמקדות בכללים היסודיים בלבד.

המקור לכך שיש להקדים את ההלכות הנוגעות למעשה, הוא מן הפסוק (דברים ה, א): "וְלִמְדֶתֶם אֹתָם וְשִׁמְרֶתֶם לַעֲשׂוֹתָם", כלומר צריך ללמוד כדי לדעת לשמור ולעשות. וכן אמרו חז"ל (קידושין מ, ב): "תלמוד גדול, שהתלמוד מביא לידי מעשה", משמע שהעיקר הוא ללמוד את הדברים המביאים לידי מעשה (עין להלן בהערה 2).

בנוסף לכך, צריך ללמוד את יסודות האמונה והמוסר. בלא לימוד רחב ומעמיק של נושאים אלו, לא ניתן לדעת כראוי את השקפת התורה על החיים. היסודות מבוארים בתנ"ך ובמדרשי חז"ל המובאים בתלמוד ובמדרש רבה ותנחומא. אבל אי אפשר להסתפק במדרשים בלבד אלא יש להוסיף וללמוד כמה מן הספרים היסודיים שנתחברו על ידי גדולי ישראל הראשונים והאחרונים. אחד מן הספרים החשובים הוא ספר הכוזרי, המבאר את יסודות אמונת ישראל ותורתו. וכן ראוי ללמוד בספרי המהר"ל שהם מעמיקים את המחשבה בהבנת מדרשי חז"ל בכל תחומי האמונה והמוסר, ובספרי הרב קוק שהרחיב והעמיק בכל תחומי האמונה תוך התייחסות לשאלות הדור. וכן צריך ללמוד עוד ספרי מוסר כגון מסילת ישרים לרמח"ל וחובות הלבבות לרבנו בחיי. בנוסף לכך, כל אחד צריך למצוא את הספרים המתאימים יותר לשורש נשמתו. יש שמתקשרים לספרי הרמח"ל, ויש שמוצאים פירוש חשוב על התורה, כגון הרמב"ן או אור החיים. יש שחשוב שילמדו ספרי חסידות, ויש שמתקשרים למורה נבוכים וכיוצא בו.

לסיכום: העיקר שכל יהודי ידע היטב את כל יסודות ההלכה הנוגעים למעשה, ואת יסודות האמונה והמוסר. ורק לאחר שילמד את כל מה שמנינו יקיים את המצווה ללמוד ולדעת את התורה.

ד – המשך בעניין לימוד התלמוד וההלכה

למדנו שמצוות לימוד התורה מחייבת אותנו לדעת את כל התורה, תורה שבכתב ותורה שבעל פה עד ההלכה למעשה. כאשר את ההלכות המעשיות צריך ללמוד באופן מפורט ויסודי, ואילו את ההלכות שאינן מעשיות יש להקיף בלא להיכנס לפרטים. אלא שצריך לעמוד כאן על בעייה מרכזית בהגשמת המטרה של ידיעת יסודות התורה. במשך הדורות נתרבו הספרים לאין קץ. כבר בתקופת הראשונים החלו להתחבר פירושים רבים לתלמוד, אבל היה מקובל שכל תלמיד לומד את התלמוד בתוספת פירוש אחד או שניים לכל היותר, וכך היה יכול להקיף את כל התלמוד בזמן סביר עם פסקי ההלכה היוצאים ממנו. אולם בתקופת האחרונים נתרבו הספרים מאוד, ועל כל סוגיה ישנם פירושים שונים. וכן פסקי ההלכה נעשו ארוכים ומפורטים, שבתקופת הראשונים עסקו בהגדרת הכללים, ואילו האחרונים הרבו להתעמק בפרטים הנובעים מדברי הראשונים, ובאותם הפרטים נאמרו סברות רבות ודעות שונות. עד שהספרות התורנית העומדת לפנינו מרובה פי אלף ויותר מהספרות שהיתה בתקופת הראשונים. וכיוון שכך, רבים מן הלומדים מעיינים בספרים רבים ומתעמקים בכל הדעות השונות, ולימוד כל סוגיה אורך זמן רב מאוד, ובאופן זה אין שום אפשרות להקיף את כל יסודות התורה.

ולכן, כדי לקיים את מצוות תלמוד תורה, שמשמעותה לדעת את התורה, מוכרחים ללמוד בספרים המסכמים את כל היסודות שבוארו בדברי התלמוד, הראשונים והאחרונים, שרק בדרך זו ניתן ללמד את התלמידים את כל יסודות ההלכה ברמה סבירה.

יש שהמליצו לשם כך ללמוד את מסכתות התלמוד הנוגעות למעשה עם פירוש הרא"ש, שמסכם את כל דברי הראשונים שקדמוהו להלכה. והיו שהמליצו ללמוד את ספר ההלכה המקיף 'ארבעה-טורים' לרבי יעקב בן הרא"ש, עם פירוש 'בית-יוסף' לרבי יוסף קארו, שכולל בתוכו את כל ההלכות ממקורותיהן בתלמוד ובדברי הראשונים. וכיום גם ה'בית-יוסף' אינו מקיף את כל ספרות ההלכה, משום שכל החידושים, הפסקים והתשובות שכתבו גדולי האחרונים במשך ארבע מאות שנה - אינם כלולים בספרו. לצערנו אין בידינו עדיין ספר מסוים שעונה על כל הדרישות, שמסכם באופן תמציתי את המקורות מהמקרא והתלמוד, ולאחר מכן מביא את עיקרי סברות הראשונים והאחרונים ואת ההלכות היוצאות מן

הסוגיות למעשה. ואע"פ כן ניתן לתכנן תוכנית שעיקרה סביב המסכתות העוסקות בהלכות המעשיות, וסביב ה'שולחן-ערוך' בתוספת ספרי הלכה שנכתבו לאחר כתיבת ה'שולחן-ערוך'. באופן כזה שאת ההלכות המעשיות ילמדו יותר בפירוט, ואילו את ההלכות הפחות מעשיות ילמדו בקיצור. וכך רוב התלמידים, גם אלו שאינם בעלי כשרון מיוחד, יוכלו ללמוד את כל יסודות התורה, ולצאת לחיי המעשה כשהם מצוידים בידיעה טובה של כל ההלכות המעשיות.

וכמובן שאין התלמידים שווים, ישנם מוכשרים יותר וישנם פחות, וכל אחד צריך ללמוד לפי יכולתו. יש שילמדו את כל יסודות ההלכה בקיצור ובמעט ביאורים, ויש שילמדו את כל פרטי ההלכה בהרחבה, בביאורים עמוקים ומפורטים. העיקר שכל תלמיד ידע בסוף לימודיו את כל תרי"ג המצוות, ואת כל יסודות ההלכה הנוגעים למעשה. [2][2]. לפני שנצטט מקורות לשתי ההלכות האחרונות, יש לציין שבפועל רבים מלומדי התורה מעיינים בכל סוגיה בעשרות מפרשים, ודנים בכל פרטי הסברות, ובאופן כזה לא ניתן להקיף אפילו מקצת מיסודות ההלכה. וכך רבים מבוגרי הישיבות יוצאים בלא לדעת כראוי הלכה למעשה. יתר על כן, הואיל והעיון והפלפול בסוגיות ובדברי המפרשים הפך לעיקר, מירב תשומת הלב הופנתה דווקא למסכתות שבהם הצד הסברתי העיוני בולט יותר, כגון דיני נזיקין וממונות, ואילו המסכתות שבהן מתלבנים עיקרי ההלכות המעשיות פחות נלמדות. אבל להלכה גדולי הראשונים והאחרונים כתבו במפורש שהמטרה הראשונה היא לדעת את הדרכת התורה לחיים, ולשם כך צריך ללמוד היטב את הסוגיות הנוגעות להלכה ואת יסודות האמונה והמוסר. שנאמר (דברים ה, א): "וְלִמְדֶתֶם אֹתָם וְשִׁמְרֶתֶם לַעֲשׂוֹתָם", ומפסוק זה למדו בקידושין כט, ב, שמצווה על האדם ללמוד תורה, כשהמטרה לשמור ולעשות. וכן למדו מפסוק זה ביבמות קט, ב. וכן כתב המאיר לעולם ח"ב סימן יב: "עיקר מה שציוותה התורה על לימוד אינו אלא בשביל שיכול לקיים המצוות, דבלא לימוד לא ידע לקיים, וכן כתוב: 'וְלִמְדֶתֶם אֹתָם וְשִׁמְרֶתֶם לַעֲשׂוֹתָם', מבואר מזה שזהו עיקר הטעם של ציווי תלמוד תורה, וכן כתיב בפירוש ביהושע א': 'לֹא יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ וְגו', לְמַעַן תִּשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת פְּכָל הַפְּתוּב בּוֹ". וכן משמע מדברי הגמ' קידושין מ, ב, שגדול התלמוד שמביא לידי מעשה, ואף שנחלקו הראשונים והאחרונים בפירוש כוונתם ז"ל, מכל מקום ברור שהמטרה הראשונה של הלימוד היא לדעת מה לעשות. וכן כתב הרמב"ם הל' ת"ת א, ג, והכסף משנה שם. וכ"כ השל"ה במסכת שבועות נר מצווה. וכן כתב רבנו בחיי בחובות הלבבות בהקדמה ובשער חשבון הנפש פרק ה'. וכן כתב בשערי קדושה לר"ח ויטאל ע' מב: "מנהגם של הקדמונים שהשתדלותם היתה להבין את עיקרי הדינים ולברר את הלכות האיסור וההיתר, ואח"כ היו עוסקים ומשתדלים לזכך את מעשיהם ואת חובת לבבם מכל תערובת של פניות". וכן כתב המהר"ל בנתיב התורה פרק ה' שעיקר הלימוד צריך להיות מכוון לידיעת שיטות ההלכה ולא לפלפול. וכיוצא בזה כתב בשו"ת חוות יאיר קכ"ד שיש להקדים את לימוד הכללים ואת הנושאים הקשורים למעשה. וכיוצא בזה כתב הש"ך יו"ד רמו, ה, בשם הדרישה, שמי שיש לו שלוש שעות ללימוד - "צריך ללמוד ספרי הפוסקים דיני התורה כמו הרי"ף ומרדכי והרא"ש ודומיהן, דזהו שורש ועיקר לתורתנו". וכן כתב בספר ראשון לציון (לבעל האו"ח הקדוש) על יו"ד רמו, א, שתחילה צריך ללמוד ההלכות המעשיות, "ואחר שידע דיני היהדות אז נשאר לו לצאת ידי חובת והגית בו יומם ולילה". וכן כתב בשו"ע הרב הל' ת"ת פרק ב' הלכה א' וט', וכ"כ במ"ב קנה, ט. וכן נודע בשם הגר"א, שיש להקדים לימוד המסכתות וההלכות הנוגעות למעשה. ובהקדמת ביאור הגר"א לשו"ע, כתב שהעיקר ללמוד הש"ס כדי להגיע להלכה למעשה. המטרה השנייה היא לדעת את כל התורה, שכן נאמר (דברים יא, יט): "וְלִמְדֶתֶם אֹתָם אֶת פְּנִיכֶם לְדַבֵּר בָּם", 'אותם' הכוונה את כל דברי התורה שבכתב ושבעל פה. וצריך לדעת ולזכור את מה שלומדים, שכן נאמר (דברים ו, ז): "וְשִׁנַּנְתֶּם לְבַבְכֶם", היינו שהדברים יהיו מחודדים ומשוננים, כמבואר

בקידושין ל, א. ומי שלא לימדו אביו תורה, צריך ללמוד בעצמו כמבואר בקידושין כט, ב. וכן כתב בשו"ע הרב הל' ת"ת פ"א הלכה ה', שמה שאמרו שאין לתורה קץ, זהו בריבוי הפרטים והסברות, ובפולפולים ודיוקים, אבל ניתן ללמוד ולדעת את כל כללי המצוות וההלכות בדרך קצרה ויסודית, וזהו שאמרו בשבת סג, א, "ליגמר איניש והדר ליסבר". וכך מתבאר מדברי הרמב"ם בהקדמתו ליד החזקה שצריך ללמוד את כל התורה שבכתב והתורה שבעל פה, ולשם כך כתב את ספרו "משנה תורה", כדי שהלומדים בו יוכלו לדעת את כל התורה שבעל פה. וכך מבואר בהקדמת הסמ"ג, שצריך ללמוד את כל מצוות התורה. אלא שכוונתם ללמוד את כל התורה בדרך קצרה, תוך התמקדות בכללים, בלא להרחיב בקושיות ותירוצים, כפי שכתבו את ספריהם. ובאופן זה ניתן להקיף את כל התורה. וכן מצינו פוסקים רבים שהמליצו ללמוד ספרים יסודיים הכוללים בתוכם את יסודות ההלכה בדרך קצרה ויסודית. המהר"ל בנתיב התורה פרק ה' כתב ללמוד את הש"ס עם פירוש רא"ש. וכן כתב בחוות יאיר קכ"ד. וכן נמסר בשם הגר"א במעשה רב, שהמליץ לחזור על הרא"ש פעמים רבות, וכן על הרי"ף, שבהם סיכומי סוגיות הש"ס להלכה. וכן עודד ללמוד שולחן ערוך. ורבים המליצו ללמוד את היד החזקה לרמב"ם שבו כלולות כל ההלכות שבתורה. כלל העניין שצריך לדעת את יסודות התורה כולה, ולהדגיש תחילה את המסכתות וההלכות הנוגעות למעשה, ובזה מקיימים את מצוות ידיעת התורה. וחינוך הנערים צריך להיות מכוון לכך שבסוף חוק לימודם, בסביבות גיל עשרים, ידעו את יסודות התורה כולה וביתר פירוט ודקדוק את הסוגיות וההלכות המעשיות, ושורשי האמונה והמוסר, וכך התורה תדריך את חייהם. לאחר שלב זה יחליט כל אדם מהו תפקידו, אם להקדיש את עיקר זמנו לתורה ולהוראה, או לעסוק בישובו של עולם, כפי שיתבאר בהלכה ט.

ה – חלוקת הלימוד למקרא משנה ותלמוד

התורה כידוע כוללת בתוכה תחומים רבים ושונים, ושאלה יסודית בהלכות תלמוד תורה היא, כיצד הוא סדר הלימוד הנכון.

בתלמוד מסכת קידושין (ל, א), מובאת הדרכה יסודית לזה, וכך לשונה: "אמר רב ספרא משום רבי יהושע בן חנניא: לעולם ישלש אדם שנותיו, שליש במקרא, שליש במשנה, שליש בתלמוד".

החלק הראשון הוא המקרא שכולל את כל ספרי התנ"ך. החלק השני נקרא משנה, ובו נכללות המשניות, הברייתות וההלכות הפסוקות, וכן פירושי חז"ל ודרשותיהם על הפסוקים. בעבר לימוד המשניות והברייתות אכן היה כולל בתוכו את כל פסקי ההלכות, אבל כיום עיקר לימוד ההלכה יכול להילמד מספרים שנתחברו לאחר חתימת התלמוד אשר כוללים בהם את בירורי ההלכה של האמוראים וגדולי הראשונים, כגון 'שולחן- ערוך' וספרי הלכה אחרים שמסכמים בקיצור את ההלכות, ולכן עיקר לימוד החלק הנקרא משנה צריך להיעשות כיום בספרי הלכה למעשה.

החלק השלישי נקרא תלמוד, ומשמעותו הבנת הטעמים והסברות של ההלכות הפסוקות המבוארות במשנה ובספרי ההלכה, כפי שהם מבוארים בתלמוד ובספרי הראשונים והאחרונים. ב'שולחן- ערוך- הרב' (הל' ת"ת פ"ב ה"א) מבואר שהדרך הטובה ללימוד זה היא על ידי לימוד גמרא עם פירוש הרא"ש, או 'טור' עם פירוש ה'בית- יוסף'. שבפירוש הרא"ש וב'בית- יוסף' מובאים טעמי ההלכה באופן מספיק, וכך יוכל הלומד להקיף בנקל את כל ההלכות המעשיות שבתורה עם טעמיהן. עוד חשוב להוסיף שגם העיון בסוגיות האמונה וסתרי תורה כלול בחלק התלמוד.

לאחר שביירנו מהם שלושת החלקים נחזור לחלוקת שעות הלימוד.

הרמב"ם וה'שולחן-ערוך' פסקו, שיש לחלק את שעות הלימוד היומיות לשלושה חלקים שווים, שליש למקרא, שליש למשנה והלכה, ושליש ללימוד טעמי ההלכה וסברותיה. ואע"פ שמשך הזמן שצריך ללימוד תנ"ך מועט מהזמן הנצרך ללימוד המשנה וההלכה, ותחום ההלכה קטן בהרבה מתחום התלמוד והעיון, מכל מקום בתחילת הלימוד צריך אדם לחלק את זמנו לשלושת תחומי הלימוד בחלוקה שווה. אבל לאחר שידע את התנ"ך יוכל להקדיש לו פחות זמן, וכן לאחר שידע את ההלכה למעשה, יוכל להקדיש לה פחות זמן, ואז עיקר לימודו יופנה לתלמוד שהוא העיון בטעמי ההלכה והאגדה.

ולדעת הר"ן, אין כוונת חז"ל לומר לנו שצריך לחלק את הלימוד לשלושה חלקים שווים, אלא כבר מתחילת הלימוד יש להקדיש להלכה יותר זמן מאשר לתנ"ך, ולתלמוד שהוא טעמי ההלכה יותר זמן מאשר ללימוד פסקי ההלכה. ועיקר הדרכת חז"ל באה לומר שבכל יום צריכים לעסוק בכל שלושת התחומים, אלא שלכל תחום יש להקדיש זמן ראוי לפי גודלו וכמותו.

ולדעת רבנו תם, הלומד כיום תלמוד בבלי יוצא ידי חובת לימוד שלושת התחומים, שהתלמוד הבבלי כולל הכל, שמובאים בו פסוקים מן התנ"ך, משניות והלכות, וכמובן טעמים וסברות.

הנוהגים כדעת רבנו תם יש להם על מה לסמוך (רמ"א וש"ך יו"ד רמז, ה). אבל רוב הפוסקים סוברים שיש להקדיש זמן מיוחד הן לתנ"ך והן להלכה, וכן פסקו הרמב"ם (הל' ת"ת א, יא) וה'שולחן-ערוך' (יו"ד רמז, ד) והב"ח ו'שולחן-ערוך-הרב' (הל' ת"ת פ"ב ה"ב).

ו – לימוד תורה מול מצוות אחרות

שאלה עקרונית שפעמים רבות מתעוררת - כאשר עומדות לפני האדם האפשרות ללמוד תורה או לקיים מצווה אחרת, מה עדיף שיעשה.

מצד אחד ידוע שמצוות תלמוד תורה היא המצווה החשובה שבכל המצוות, אולם מן הצד השני כל מגמתה של התורה להדריך את חיינו בעולם הזה, ולשם כך ניתנו כל המצוות. ואמרו חז"ל שתכלית החכמה והלימוד היא תשובה ומעשים טובים, ואם אינו מתכוון לקיים את המצוות הכתובות בתורה, לשם מה כל הלימוד? וכן אמרו חז"ל, שהלומד ואינו מקיים את המצוות מוטב היה לו שלא ילמד כלל, והתורה נהפכת לו לסם המוות, ועונשו גדול יותר מעונשו של מי שלא למד ולא מקיים מצוות (ברכות יז, א. יומא עב, ב).

ולכן הכלל היסודי בעניין זה הוא, שמצווה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, מבטלים תלמוד תורה כדי לקיימה, ומצווה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, אין מבטלים תלמוד תורה כדי לקיימה (מו"ק ט, א). ונבאר יותר:

כל מצווה שעל פי התורה ישנו חיוב אישי על כל יהודי לקיימה, גם מי שעוסק בלימוד תורה מחויב להפסיק מלימודו כדי לקיימה. למשל, כל לומדי התורה מחויבים להפסיק מלימודם כדי לקיים את מצוות הנחת תפילין, קריאת שמע, נטילת לולב וכדומה. וכן כאשר ההורים זקוקים לעזרה אישית מבנם, עליו להפסיק מלימודו ולעזור להם.

אבל ישנן מצוות שאינן מוטלות על כל אדם באופן אישי, ולגביהן הדין תלוי בשאלה האם יש מישהו אחר שיכול לקיימן או אין. למשל, כשצריך לתת הלוואה לחבר, ואין שם אדם אחר שיכול להלוות לו, צריך הלומד להפסיק מלימודו ולתת לו הלוואה. וכן כשצריך להשתתף בלוויית המת, ואין שם מספיק אנשים שישתתפו בהלוויה ויכבדו את המת כראוי, עליו להפסיק את לימודו וללוות את המת. אבל אם יש שם מספיק אנשים, מוטב שימשיך ללמוד.

וכן הדין לגבי מי שצריך לבקש עזרה מחבירו, שמתחילה עליו לפנות למי שאינו לומד תורה באותה שעה, כדי שלא לגרום לביטול הלימוד, ורק אם לא מצא, יפנה אל לומדי התורה.

ז – מצוות ידיעת התורה מול מצוות אחרות

על גבי הכלל המפורסם, שכל מצווה שאין בידי אחרים לקיימה דוחה לימוד תורה, יש להוסיף יסוד חשוב ביותר. כידוע מצוות לימוד תורה מחולקת לשני חלקים, האחד המצווה לדעת את כל יסודות התורה, והשני שגם מי שכבר יודע את כל היסודות מצווה עליו להמשיך ולעסוק בתורה ולהתעמק בה. את מצוות ידיעת התורה מקיימים בעיקר נערים צעירים שלומדים את יסודות התורה, וכן בעלי תשובה שלא זכו ללמוד תורה בנעוריהם.

וכל מה שאמרו שדוחים לימוד תורה כדי לקיים את המצוות הוא בתנאי שמצוות ידיעת התורה לא תיפגע, אבל כאשר ברור שקיום מצווה מסוימת יגרום לביטולה של מצוות ידיעת התורה, שעל ידי קיומה אותו יהודי לא ידע את יסודות התורה, אזי מצוות הלימוד גוברת, והמצווה האחרת תידחה מפניה.

לכן, כאשר באים אנשים רבים לשיבות ומבקשים מהנערים להתנדב לכל מיני צרכי מצווה, למשל פונים אליהם מבתי חולים וממשפחות שיש בביתם קשיש הזקוק לעזרה, וכן פונים מהמשמר האזרחי וממגן דוד אדום בבקשה שהבחורים יתנדבו, וגם משפחות אבלות מבקשות בחורים שישלימו להם מניין וילכו עם המשפחות ביום השלושים וביום השנה לקבר יקירם. על ראשי הישיבות והמורים לבחון היטב את המצב, אם הם רואים שבעקבות כל ההתנדבויות הללו בסופו של דבר לא ידעו הבחורים את יסודות התורה, עליהם להורות לתלמידים להמשיך בלימודם ולא להתנדב, וזאת למרות שלא ימצאו אנשים אחרים שיתנדבו במקומם.

וכל זה אמור לגבי מצוות התנדבותיות, שאינן מוטלות באופן אישי על כל אחד ואחד מישראל. אבל המצוות המוטלות על כל אדם מישראל דוחות תלמוד תורה. ולכן מבטלים תורה כדי להניח תפילין בימות החול, ולברך ברכת המזון לאחר האכילה, ולשמוע שופר בראש השנה, וליטול לולב בסוכות, ולאכול מצה בפסח. והטעם לכך, משום שקיומן של המצוות המוטלות על כל אדם מישראל אינו לוקח זמן רב כל כך, ואין כל בעייה לקיים אותן ועם זאת ללמוד את התורה ולדעתה (עפ"י שו"ע הרב הל' ת"ת ג, א, ובקונ"א שם).

ח – תלמוד תורה ונישואין

בהלכה הקודמת למדנו כלל יסודי: אף שקיום המצוות דוחה את מצוות תלמוד תורה, מכל מקום כאשר קיום המצווה יגרום לאדם שלא לדעת את יסודות התורה, אזי מצוות הלימוד גוברת, שזהו חיוב גדול על כל יהודי לדעת את יסודות התורה.

זאת הסיבה לדחיית גיל הנישואין. לולי כן היה צריך להינשא בגיל שלוש עשרה, שהרי בגיל שלוש עשרה הבן מתחייב במצוות, ויש מצווה להינשא. אולם מאחר שבגילאים הללו צריך הנער ללמוד את יסודות התורה, ועל ידי כך לבנות את אישיותו, נדחה גיל הנישואין.

כדי להגיע לרמה הבסיסית של ידיעת התורה, הדריכו אותנו חכמים במסכת אבות (ה, כא) ללמוד תורה עד גיל עשרים. עד גיל עשר היו מסיימים את לימוד המקרא, עד לגיל חמש עשרה סיימו את לימוד המשנה, ההלכות ומדרשי חז"ל, ועד לגיל עשרים סיימו את לימוד טעמי ההלכה ורעיונות האמונה והמוסר. ולכן הורו חז"ל שבין גיל שמונה עשרה לעשרים ראוי להינשא, שאז הבחור כבר קרוב לידיעת כל יסודות התורה, והוא יכול לצאת מבית המדרש ולקבל על עצמו את עול המשפחה. ואף זה שיקדים ויתחתן מיד בגיל שמונה עשרה, יוכל לסיים את חוק לימודיו, שכן עול המשפחה בשנתיים הראשונות אינו מכביד כל כך.

ולאחר שלמד את כל יסודות התורה, מצווה עליו להינשא, ולא יאמר ברצוני להמשיך ולהתעלות בתורה, שכן רק מצוות ידיעת יסודות התורה דוחה את הנישואין ולא מצוות לימוד תורה.

כיום עקב כמה גורמים גיל הנישואין התאחר בכמה שנים. אחת הסיבות לכך היא, שבעקבות חיבורי הראשונים והאחרונים, סוגיות ההלכה התרבו והתפרטו, ובפועל לוקח כיום זמן רב יותר ללמוד את יסודות התורה. ולכן ההמלצה לרוב הבחורים לאחר את הנישואין לאחר גיל עשרים.^{[3][3]} סיבה נוספת לדחיית גיל הנישואין הוא הצורך להתכונן לעול הפרנסה, וכפי שכתב הרמב"ם בהל' דעות ה, יא: "דרך בעלי דעה - שיקבע לו אדם מלאכה המפרנסת אותו תחילה, ואחר כך יקנה בית דירה, ואחר כך ישא אשה... אבל הטפשי מתחילין לישא אשה ואחר כך אם תמצא ידו יקנה בית ואחר כך בסוף ימיו יחזור לבקש אומנות או יתפרנס מן הצדקה..." ומקור דבריו בסוטה מד, א. כיום ההכנה המקצועית לפרנסה מכובדת אורכת זמן רב, כל אחד לפי המקצוע המתאים לו, וברור שאין לדחות את הנישואין עד לאחר סיום הלימודים המקצועיים, במיוחד אלה שאורכים זמן רב (תואר שני ושלישי), כי לא על דחייה ארוכה שכזו דיבר הרמב"ם. מ"מ גם לא ניתן להקדים את גיל הנישואין כבזמן חז"ל, מפני שנישואין מוקדמים עלולים למנוע מהצעירים לרכוש מקצוע מתאים, ולפרנס אח"כ את משפחתם בכבוד. לצערנו, גם הלימוד התורני בתקופת הנעורים עדיין לא נעשה ביעילות הנדרשת. כל זה גורם לעיכוב הנישואין אל מעבר לגיל עשרים אצל רוב רובם של הבחורים. סיבה נוספת לדחיית גיל הנישואין, המצווה לשרת בצבא להגן על העם והארץ. מה שכתבתי שמי שכבר יודע את יסודות התורה מצווה שיינשא ולא ידחה יותר, זוהי ההדרכה הכללית. ואמנם נפסק בשו"ע אה"ע א, ב, שמי שמתירא שמא הנישואין יגרמו לו ביטול תורה, ולכן אינו מתחתן - אין בידו עוון, וכך נהג בן עזאי. באר בשו"ע הרב הל' ת"ת פ"ג תחילת הערה א' בקונ"א, שכן עזאי חשש שמא ישכח את התורה, היינו שהנישואין יפגעו במצוות ידיעת התורה, ועל סמך זה הורה לעצמו היתר שלא להינשא. אבל דעת חכמים היא, שאין לחוש לכך וצריך להתחתן ולהמשיך לקבוע כמה שעות לחזרה על לימודו. ואף אם מחמת אונס פרנסתו לא יוכל לחזור כראוי, אין בידו עוון, הואיל ושכח באונס.

אבל מי שמרגיש בעצמו שיצרו גובר עליו, ומחשבות זרות מטרידות את דעתו, מוטב שיקדים את גיל הנישואין ולאחר נישואיו ימשיך ללמוד תורה. ומסתבר שלאותו אדם הלימוד יאריך יותר שנים, שכן יצטרך להקדיש כמה שעות למשפחתו ולפרנסתה, ולא יוכל להפנות את כל שעותיו ללימוד. מכל מקום במשך כמה שנים נוספות יוכל להשלים את חוק לימודיו עד שידע את כל יסודות התורה וההלכה.

וכן מי שיודע שהנישואין לא יפריעו לו להשיג את הרמה היסודית של ידיעת התורה, כגון שהוא ממשפחה עשירה, או שבשעות ספורות יכול להתפרנס כראוי, מוטב שיינשא בתוך שנות לימודיו, שכן לכתחילה עדיף להתחתן מוקדם יותר, ורק כדי ללמוד ולדעת את התורה המליצו לדחות את הנישואין (עיין קידושין כט, ב; שו"ע יו"ד רמו, ב; ועיין שו"ע הרב הל' ת"ת פ"ג ה"א וקונטרס אחרון שם).

ט - כמה שעות ביום צריך להקדיש ללימוד

עד כה עסקנו בלימוד שכל יהודי צריך ללמוד בילדותו ונערותו, לימוד שנמשך על פי הדרכת חז"ל עד גיל עשרים בערך. השאלה הגדולה היא, כמה שעות צריך אדם מבוגר להקדיש ללימוד תורה.

לכאורה ישנן הדרכות שונות וסותרות בדברי חז"ל, מצד אחד ישנן הדרכות הקובעות שעיקר היום צריך להיות מופנה ללימוד, כמו שאמרו: "עשה תורתך קבע ומלאכתך עראי". וכן אמר רבי ישמעאל שיש לעשות את התורה קבע, דהיינו רוב היום ללמוד, ורק מעט מן היום לעסוק בעבודה ופרנסה (ברכות לה, ב).

ומצד שני מצינו בדברי חז"ל מקורות רבים, מהם נראה בעליל שרוב היום מוקדש לעבודה. למשל במסכת נדה (ע, ב) הועלתה שאלה: מה יעשה אדם ויתעשר, והתשובה: ירבה בסחורה, וישא ויתן באמונה, ויבקש רחמים ממי שהעושר שלו. משמע שרוב היום מוקדש לעבודה. וכן במסכת ברכות (ד, ב) מתוארים חייו של יהודי שבא מן השדה בערב, ואז הוא לומד זמן מה.

ההסבר לכך הוא, שמי שמתאים להיות תלמיד חכם, הן מצד כשרונו והן מצד אופיו ורצונו, עליו מוטלת אחריות לעשות את תורתו קבע ומלאכתו ארעי. אולם מי שאינו מוצא עצמו מתאים לכך, מוטב שיקדיש יותר זמן לעבודה, ויוכל לעבוד רוב יומו ולהתפרנס בכבוד. ויקפיד לקבוע עיתים לתורה, כדי שיחזור תמיד על יסודות התורה שלמד, ואף ירחיב ויעמיק מעט בתורה (אורות התורה ט, ו, עפ"י תוספות ישנים יומא פה, ב). ואדם כזה, אם היה טרוד מאוד ביום אחד, ישתדל מאוד ללמוד לכל הפחות פרק אחד בבוקר ופרק אחד בערב. ואם גם לזה אין לו זמן, יצא ידי חובתו בשעת הדחק בקריאת שמע שחרית וערבית (מנחות צט, ב, רמ"א וש"ך יו"ד רמו, א). ואדרבה, אדם כזה ראוי שירוויח הרבה, כדי שיוכל לפרנס עניים ולהחזיק לומדי תורה (שו"ע הרב הל' ת"ת פ"ג ה"ד).

אלא שגם מי שמוצא עצמו מתאים מצד כשרונותיו לאחד מתחומי העבודה השונים, צריך להקפיד על שני עקרונות. הראשון שלא לשכוח את מה שלמד, לשם כך עליו לייחד שעות קבועות לחזרות. השני, שלא לבטל את זמנו לריק בבילויים מרובים מידי. שכל זמן שהוא עובד ועוסק בישובו של עולם אין זה ביטול תורה, אבל אם הוא מאבד את זמנו לבטלה מעבר למה שכל אדם צריך לנוח ולהינפש, הרי הוא עובר על איסור ביטול תורה. וכפי שאמרו חכמים (יומא יט, ב): "וְדַבְרֵתָּ בָּם - בם ולא בדברים אחרים".

עוד חשוב להזכיר, שכתבו הפוסקים שמי שיכול להקדיש רק שעות ספורות ביום ללימוד, לא ילמד בהן גמרא בלבד, אלא העיקר שילמד בהן הלכה בטעמיה ובמקורותיה, וכן רעיונות מחשבתיים שיסודם במדרשי חז"ל (דרישה, ש"ך, ט"ז על יו"ד רמו, ושו"ע הרב הל' ת"ת פ"ב ה"ט).

י – המצווה לזכור את הלימוד

יסוד חשוב במצוות תלמוד תורה הוא, שהמטרה היא לדעת ולזכור את כל מה שלומדים. יש טועים החושבים שהעיקר הוא להבין את מה שלומדים בעת הלימוד אבל אח"כ אין צורך לחזור על הלימוד כדי לדעתו. אבל האמת היא, שהעיקר הוא לדעת את התורה.

וכן אמרו חכמים (קידושין ל, א): "וְשִׁנְנָתָם, שיהו דברי תורה מחודדים בפין, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו, אלא אמור לו מיד". כלומר, המצווה היא לדעת ולזכור היטב את דברי התורה. על ידי כך יוכל כל אדם לקיים כראוי את מצוות התורה. בנוסף לכך, ישנו ערך גדול שדברי תורה, שהם דברי אלקים חיים, יהיו מונחים בזכרונו, שעל ידי כך הוא דבק בתורה ובנותן התורה, וכל חייו מתרוממים ומתקדשים יותר.

וכל מי שמתרשל ואינו חוזר כראוי על תלמודו ושוכח דברים שלמד, עובר בלאו, שנאמר (דברים ד, ט): "רַק הִשְׁמַר לְךָ וְשָׁמֹר נְפִשְׁךָ מֵאֵד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים" (מנחות צט, ב). ועוד אמרו חכמים: "כל השוכח דבר אחד ממשנתו, מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו". שכן הוא מאבד בידעין דברי אלקים חיים. אבל אם שכח מחמת אונס, שהיה טרוד במלאכתו ולא התפנה ללימודו, אינו מתחייב בנפשו. אבל צריך מיד כשיוכל לחזור על תלמודו (אבות ג, ח).

וכן מובא במסכת סנהדרין (צט, א): "רבי יהושע בן קרחה אומר: כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה, דומה לאדם שזורע ואינו קוצר. רבי יהושע אומר: כל הלומד תורה ומשכחה דומה לאשה שיולדת וקוברת". [4][4]. לדעת שו"ע הרב הל' ת"ת ב, ד, גם בזמן הזה שהספרים מצויים ועל ידם אפשר להיזכר במה שנשכח, האיסור לשכוח נשאר במלא תוקפו. אולם לדעת ר' חיים מוואלוז'ין הדברים אמורים על הראשונים שלמדו בעל פה (כתר ראש סי' סז). וכ"כ רא"ד מבוטשאטש בדברי דוד לאבות ג, ח. ועיין בס' בתורתנו יהגה פרק י'. אולם נראה שלכל הדעות יש חובה לחזור הרבה כדי להתקשר לדברי התורה ולדעת לקיים את מצוותיה.

החזרות המרובות על הלימוד מבטאות את הדבקות של הלומד בדברי התורה. וידוע שהגר"א היה בודק את תלמידיו לפי יחסם לחזרות. שכל תלמיד שראה שהחזרות משעממות אותו - ידע שלא יצליח בלימודו. וכל מי שהחשק והשמחה שלו בלימוד היו גוברים עם כל חזרה נוספת - ידע שהוא מסוגל להגיע להשגות גבוהות בלימוד.

יא - מצווה תמידית

ייחודה של מצוות תלמוד תורה שהיא מצווה תמידית, ולעולם אין אדם יכול לומר: גמרתי ללמוד תורה, שהרי אין סוף לרעיונות שגנוזים בתורה. בנוסף לכך, תכלית הלימוד אינה רק כדי לדעת כיצד לנהוג וכיצד להתבונן בעולם, אלא הלימוד עצמו נחשב למצווה הנעלה ביותר, שכן בלימוד התורה אנו עוסקים בדבר ה' שמופיע בעולם, ואין מצווה שמקשרת את האדם אל אלוהיו יותר מאשר מצוות תלמוד תורה.

ההבדל היסודי שבין מצוות תלמוד תורה לשאר המצוות, שהתורה קשורה לעולם הרוח הנצחי ולכן מצוות הלימוד נמשכת תמיד, ואילו המצוות המעשיות קשורות לעולם הגשמי המוגבל, ולכן קיומם תלוי בזמן, במקום ובאדם. למשל מצוות החגים והתפילות תלויות בזמנים. לא ניתן לחוג את הפסח באמצע החורף, ולא ניתן להניח תפילין בשבת או בלילה. וכן ישנן מצוות שתלויות במקום, כמו למשל מצוות תרומות ומעשרות שמתקיימת בארץ ישראל בלבד, ועל ידי אדם שמגדל תבואה או פירות. וכן מצוות

רבות שבין אדם לחברו תלויות באדם, שלא כל אחד זוכה להיפגש עם אדם הזקוק לחסד בכל יום. וכן אדם עני אינו יכול לקיים את מצוות הצדקה כראוי. ויש מצוות המיוחדות דווקא לכהנים, ויש המיוחדות לישראלים.

אבל מצוות תלמוד תורה, דווקא מפני שהיא מייצגת את עולם הנצח, מצוותה נמשכת כל הזמן, ביום ובלילה, בעת שאדם צעיר ועד יומו האחרון, שנאמר (יהושע א, ח): "וְהָיְתָ בּוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה". וכמו שכתב הרמב"ם (הל' ת"ת א, י): "עד אימתי חייב ללמוד תורה, עד יום מותו, שנאמר (דברים ד, ט): 'וּפְּנֵי יְסוּרוֹ מִלְּבַבְךָ לֵךְ יְמֵי חַיֶּיךָ'. וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שוכח".

עוד כתב הרמב"ם (הל' ת"ת א, ח): "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל ייסורין, בין בחור בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו, אפילו היה עני המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים ואפילו בעל אשה ובנים, חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: וְהָיְתָ בּוֹ יוֹמָם וְלַיְלָה".

יב - מעלת כתר תורה

אמרו חז"ל: "בשלושה כתרים נכתרו ישראל". הכתר הוא סמל לכבוד, ושלושה סוגים של אנשים נכבדים ישנם בעם ישראל. מתוך שלושת הכתרים - שניים עוברים בירושה, וכתר אחד נקנה על ידי השתדלותו של האדם, ודווקא כתר זה הוא החשוב מכל. ואלו הם שלושת הכתרים: "כתר תורה וכתר כהונה וכתר מלכות. כתר כהונה זכה בו אהרן, שנאמר (במדבר כה, יג): 'וְהָיְתָה לוֹ וְלִזְרָעוֹ אֶחָדוֹ אֶחָדוֹ בְּרִית כְּהֻנָּה עוֹלָם'. כתר מלכות זכה בו דוד שנאמר (תהלים פט, לז): 'זָרְעוֹ לְעוֹלָם יְהִי וְכִסְאוֹ כְּשֶׁמֶשׁ נִגְדִי'. כתר תורה הרי מונח ועומד ומוכן לכל ישראל, שנאמר (דברים לג, ד): 'תִּנְוָה צָנָה לָנוּ מִשֶּׁה מוֹרְשָׁה קְהֵלֶת יַעֲקֹב', כל מי שירצה יבוא ויטול. שמא תאמר שאותם הכתרים גדולים מכתר תורה, הרי הוא אומר (משלי ח, טו-טז): 'בִּי מְלָכִים יִמְלְכוּ וְרוֹזְנִים יְחַקְּקוּ צָדֵק. בִּי שָׁרִים יִשְׁרְוּ, הֵא לַמֶּדֶת שִׁכְתָר תּוֹרָה גְדוֹל מִשְׁנֵיהֶם" (רמב"ם הל' ת"ת ג, א, עפ"י יומא עב, א).

ויש משמעות הלכתית לכך שכתר תורה חשוב משאר הכתרים. למשל, כאשר פונים כמה עניים לקבלת צדקה, ואין בקופה כדי לפרנס את כולם, נפסק ב'שולחן-ערוך' (יו"ד רנא, ט), שיש להקדים כהן ללוי, ולוי לישראל, וישראל לממזר. במה דברים אמורים, בזמן שהם שווים בחכמה, אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכהן גדול עם הארץ, ממזר תלמיד חכם קודם.

ואכן עובדה מפליאה היא בישראל, שאין מעמד נכבד ממעמדו של גדולי התורה, ולמעמד זה שייכים כל ישראל, ופעמים רבות בנים של עניים זכו להתעלות בתורה עד שנעשו גדולי ישראל. הנה רבי עקיבא שהיה עני ובן גרים, זכה להיות מגדולי ישראל שבכל הדורות. וכן הלל הזקן שהיה עני מרוד ולמד תורה במסירות - נתעלה ונתמנה לנשיא ישראל.

יג - הכנות לקליטת התורה

אין התורה כחכמות הטבע, שאותן אפשר ללמוד ולהבין ללא הכנות נפשיות מיוחדות, אלא התורה היא דבר אלוקים, ועל כן ללא הכנות מתאימות אי אפשר לקולטה כראוי במוח ובלב. ההכנות הן המידות הטובות. אדם שאינו מתקן במידותיו לא יוכל להבין כראוי את תורת ה'. אגב, אחד ההסברים לכך שמכל האומות, דווקא עם ישראל נבחר לקבלת התורה, הוא העובדה המובאת בתלמוד (יבמות עט, א): "שלושה סימנים יש באומה זו: הרחמנים, הביישנים וגומלי חסדים". המידות הללו הן התשתית לקבלת התורה.

ומכל המידות הרעות, אשר כולן מעכבות ופוגעות בלימוד, אין מידה מזיקה כמידת הגאווה. ודברי תורה נמשלו למים, שנאמר (ישעיה נה, א): "הוי פֶל צָמָא לְכוּ לְמַיִם", ללמדנו שהיא נותנת חיים לעולם כמים, ולומר לנו, שכשם שהמים נוזלים וזוחלים למקום נמוך, כך התורה אינה נקלטת במוחם של גסי הרוח וגאוותנים. אלא רק מי שהוא עניו וצנוע יכול לקלוט את התורה האלוקית (תענית ז, א).

וכל מי שהוא דבוק לצד הגשמי של העולם, אינו יכול להתעלות ולהתקשר כראוי לתורה האלוקית. לכן הרוצה להתגדל בתורה ולהיות מוכתר בכתר תורה, לא יסיח דעתו לדברים אחרים, ולא ישים על לבו שיקנה תורה עם העושר והכבוד כאחד. אלא עליו להקדיש את חייו ללימוד התורה, ואפילו אם יצטרך לשם כך לאכול פת במלח ולשתות מים במשורה ולישון על הארץ, ימשיך לעמול בתורה. שרק מי שמוכן להתמסר בכל כוחו ללימוד התורה יכול לזכות בה (עי' רמב"ם הל' ת"ת ג, ו).

יד - יחס ההלכה ללימודי חול

שאלה מרכזית היא, מה יחס התורה ללימודי חול. ברור מאליה שהלימוד החשוב ביותר לאדם הוא לימוד התורה, שעל ידו האדם מגלה את נשמתו האלוקית ומתקן את מידותיו ומבין את ייעודו. השאלה היא מה מקומם של לימודי החול.

ההבדל היסודי שבין לימוד התורה ללימוד החכמות החיצוניות, שלימוד החכמות החיצוניות נועד בעיקר כאמצעי למטרה אחרת. למשל, לומדים פיזיקה או אלקטרוניקה כדי להשתמש בפירות המדע לשיפור תנאי חייו של האדם. ולכן אין צורך שכל בני האדם יתמחו בכל תחום ותחום מן המדע, אלא די בכך שיהיו מספיק מדענים שיוכלו לשכלל ולפתח את המדע. אבל לימוד התורה הוא תכלית בפני עצמה. על ידי התורה האדם מתקן את עצמו. על ידי לימוד התורה והדרכתה האדם מסוגל להשתלט על הצדדים השליליים שבאופיו, ולכוון את הצדדים החיוביים שבו אל המגמה הגבוהה ביותר של תיקון עולם במלכות שד-י. יתר על כן, לימוד התורה מגלה את הנשמה האלוקית הגנוזה באדם. ועל כן כל יהודי חייב לעסוק בתורה בכל יום.

עם זאת, לאחר הדגשת ערך לימוד התורה שהוא נעלה מכל החכמות, צריך לדעת שגם בידיעה הכללית של מדעי החול יש ערך עצמי. המהר"ל מפראג בנתיב התורה (פרק יד) מבאר שהחכמה ככלל היא הגילוי האלוקי הנעלה ביותר שישנו בעולם, כמו שנאמר (משלי ב, ו): "פִּי ה' יִתֵּן חִכְמָה מִפִּי וְדַעַת וְתְבוּנָה", וגם מדעי הטבע והחכמה האנושית שורשם בחכמה האלוקית. שהרי הקב"ה ברא את העולם בחכמה, והמדע עומד על מקצת החכמה האלוקית הגנוזה בעולם.

וכן תקנו חכמים לברך ברכה מיוחדת בעת שרואים חכם גדול מחכמי אומות העולם, "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שנתן מחכמתו לבשר ודם", הרי שבנוסח הברכה אנו אומרים "שנתן מחכמתו", כלומר גם מדעי החול נחשבים חכמתו. ואמנם ברור שהתורה מקודשת ונעלה על כל החכמות, ולכן נתקנה ברכה מיוחדת לרואה חכמי ישראל, אבל מכל מקום מצינו שגם חכמות החול הן ענף מן החכמה האלוקית.

וכן מצינו במסכת שבת (עה, א): "כל היודע לחשב בתקופות ומזלות ואינו חושב - עליו הכתוב אומר (ישעיהו ה, יב): וְאֵת פֶּעַל ה' לֹא יִבְיטוּ וּמַעֲשֵׂה יְדָיו לֹא יֵאָדוּ". חישוב תקופות ומזלות הוא חישוב מהלך הכוכבים בשמיים. ומבארים הרמב"ם והמהר"ל ורבים מגדולי ישראל, שאין הכוונה כאן לומר שרק חכמת האסטרונומיה חשובה וראויה ללימוד, אלא הכוונה לומר שכל מי שיכול להבין בחכמה את סדרי הטבע הנברא ואינו מבין, הרי הוא מתעלם ממעשה ה'. ועוד מתבאר שם בגמרא, שעל ידי שישראל בקיאים

בחכמות החיצוניות נעשה קידוש ה' בעיני העמים, וכמו שנאמר (דברים ד, ו): "וְשִׁמְרֶתֶם וְעַשִׂיתֶם פִּי הוּא חֻקְמֹתֵכֶם וּבְיַנְתְּכֶם לְעֵינֵי הָעַמִּים".

ולכאורה יש לשאול, הלא נצטוונו ללמוד תורה ביום ובלילה, אם כן, בכל עת שאנו מפסיקים מלימוד התורה ועוסקים בחכמות חיצוניות, יש בזה לכאורה משום איסור ביטול תורה? אלא שהעיסוק בחכמות אינו נחשב ביטול תורה. והביא לכך המהר"ל ראייה מרבן יוחנן בן זכאי, שאמרו עליו שלא ביטל תורה מימיו, והוא עסק בלימוד אסטרונומיה (סוכה כח, א). נמצא אם כן שאין בלימוד חכמות חיצוניות ביטול תורה. ומה ששמואל אמר שלא היה לומד אסטרונומיה אלא בשעה שהיה בבית הכסא שאז אסור ללמוד תורה (דברים רבה ח, ו), הכוונה לחכמת חיזוי העתידות על פי הכוכבים, שאינה נחשבת לחכמה הבוחנת בדייקנות את סדרי הטבע אלא כמין סוג של אינטואיציה וסגולה. ומה שאמרו בגמרא (ב"ק פב, ב) שגזרו שלא ללמוד חכמה יונית, כבר הסבירו הריב"ש והמהר"ל, שהכוונה לנימוס ולתרבות היונית, ולא אסרו ללמוד חכמות חיצוניות.

וכן מפורסם בשם הגאון מווילנא שעודד את תלמידיו ללמוד חכמות חיצוניות, וציווה לתלמידו ר' ברוך משקלוב לתרגם את אוקלידס מיוונית לעברית, כדי שיוכלו התלמידים ללמוד גיאומטריה. ואמר לו, שכפי שיחסר לאדם ידיעות משארי חכמות, לעומת זה יחסר לו מאה ידות בחכמת התורה, כי התורה והחכמה נצמדים יחד. וכן הרב ישראל משקלוב בהקדמתו לספרו 'פאת-השולחן' כתב בשם הגר"א, שכל החכמות נצרכות לתורתנו, והעיד שהגר"א ידע היטב אלגברה, משולשים והנדסה, וחכמת המוזיקה וכל שאר החכמות. רק חכמת עשיית התרופות לא למד, כי אביו הצדיק גזר עליו שלא ילמד, כדי שלא יתבטל מתורה כשיצטרך ללכת להציל נפשות אם ילמדנה.

נמצא אם כן, שיש ערך רב בלימוד החכמות, ושזו היתה עמדת חז"ל. אלא שבעייה אחת התעוררה, האם יש לחשוש שמא מתוך לימודים אלו יתקלקלו התלמידים ויזנחו את לימוד התורה. ועל כך בהלכה הבאה.

טו - הבעייתיות שבלימודי חול בתקופת הגלות

בתקופת הראשונים (לפני כשמונה מאות שנה) החלה להתעורר בעייה קשה סביב לימודי החכמות החיצוניות. רוב ספרי המדע היו מבוססים על דעותיהם של אריסטו וחכמי יון העתיקה, ויחד עם דברי המדע היו מובלעים דברי כפירה בבריאת העולם ובהשגחה הפרטית ובשכר ועונש. והיו מבני הנוער היהודי שבעקבות הלימוד בספרי החול השונים, נגררו גם אחרי השקפות מחבריהם, עד שעזבו את דתם ואת עמם והתבוללו.

ועל כן, למרות הערך הרב שבלימוד החכמות השונות, רבים מגדולי ישראל הרחיקו את הבחורים מלימודן. למשל, הרשב"א שהיה הגדול שבדורו, הטיל יחד עם בית דינו חרם ואיסור על כל מי שילמד בספרי המדע היווניים לפני גיל עשרים וחמש, וכן על המורים שילמדו את התלמידים הצעירים שעדיין לא הגיעו לגיל עשרים וחמש (שו"ת הרשב"א ח"א תיד).

והיו רבנים שכתבו שראוי שלא ללמוד ספרי אריסטו כלל, שכן עם כל החשיבות של החכמות החיצוניות, אם לימודן עלול לגרום להתרחקות מהאמונה בה' ומדברי התורה האלוקית שקבלנו מסיני, כל ערכן בטל ומבוטל, ועדיף שלא ללמודן כלל (שו"ת הריב"ש מה).

וכן כתב המהר"ל מפראג (נתיב התורה יד), שלמרות שיש ערך גדול בלימוד החכמות והמדעים, אסור ללומדם מתוך ספרים שמובלעים בהם דברי כפירה. ורק אם הלומד מתכוון ללומדם כדי לדעת מה להשיב לאפיקורסים, מותר לו ללומדם.

לפני כמאתיים שנה הלכה בעייה זו והחריפה. מצד אחד ספרי המדע כבר לא היו מבוססים על תפיסתו הפילוסופית של אריסטו, אולם מן הצד השני ההשכלה שהתפתחה באירופה החלה למשוך אחריה יהודים רבים, שחשבו לעצמם, הנה יבוא המדע ויפתור את כל בעיות האנושות ואין עוד צורך בתורה ובמצוות. וכך קרה שרבים מיהודי מערב אירופה שלמדו חכמות חיצוניות עזבו את דרך ישראל סבא והמירו את דתם.

תגובת הנגד של כמה מגדולי ישראל היתה לאסור ביתר תוקף לימודי חול. אולם גם איסור זה לא עמד בפרץ ורוב הציבור היהודי נמשך אחר ההשכלה וזנח את לימוד התורה ונחלש בקיום המצוות.

אולם הגאון מווילנא סבר שיש לעודד את תלמידי החכמים שבישראל ללמוד לימודי חול, ואדרבה דווקא על ידי כך אפשר יהיה להתגדל בתורה ולקדש שם ה' בעיני העמים, ולמנוע מבחורי ישראל להיגרר אחר תרבויות זרות. וכך כתב רבי הלל משקלוב על הגר"א: "נודע למשגב, שרבנו... עסק הרבה גם בחקירת סגולות הטבע מחקרי ארץ לשם השגת חכמת התורה ולשם קידוש ה' בעיני העמים ולשם קירוב הגאולה. עוד מצעירותו הראה נפלאות בכל שבע החכמות והרבה לבקש. גם ציווה לתלמידיו ללמוד כמה שאפשר בשבע החכמות של מחקרי ארץ, גם בכדי להרים את חכמת ישראל על פי חכמת התורה בעיני העמים... ומפה לאוזן אמר לנו הרבה פעמים: מה עושים תופשי התורה שלנו בעד קידוש השם כמו שעשו הקדמונים מגדולי ישראל, שרבים מהם קידשו שם שמים על ידי ידיעתם המרובה בחקירת מצפוני הטבע מנפלאות הבורא יתברך שמו, אשר גם רבים מחסידי האומות העלו על נס את חכמת ישראל חכמי התורה, אנשי הסנהדרין, תנאים ואמוראים וכו', ובדורות המאוחרים רבנו הרמב"ם, ובעל ה'תוספות'-יום-טוב' ועוד, אשר הרבו לקדש שם שמים בעיני הגוים על ידי חכמתם במחקרי ארץ" (קול התורה ה, ב).

גם בקרב הרבנים בגרמניה, שראו מקרוב את האסון הרוחני שפקד את הקהילות היהודיות עקב ההימשכות אחר ההשכלה, נתגבשה שיטת חינוך שנקראת "תורה עם דרך ארץ". במקום להחרים את לימודי החול, עודדו את תלמידי הישיבות ללמוד לימודי חול באופן מבוקר, ועל ידי כך רצו לחסנם מפני התפיסה המוטעית, כאילו ההשכלה החילונית יכולה להחליף את התורה.

ואף שמוסכם על כל גדולי ישראל שיש ערך בידיעת חכמות חיצוניות, בפועל הוויכוח נמשך, ישנם הסוברים שלימודי חול עלולים לגרום לעזיבת הדת, ויש הסוברים שאדרבה הכנסת לימודי חול לסדר הלימוד ביישיבות בגיל התיכון ימנע את הבחורים מלהיסחף אחר ההשכלה החילונית, וירחיב את דעתם בהבנת התורה כדברי הגאון מווילנא.^{[5][5]} מה שכתבתי שמוסכם על הכל שיש ערך ללימודי המדעים, הכוונה למה שכתבו גדולי הראשונים והאחרונים. אמנם בדורות האחרונים היו בין גדולי ישראל שהורו שעדיף ללמוד ביישיבה שאין משלבים בה לימודי חול, מטעם שרצוי להקדיש את כל הזמן לתורה ולא לדברים בעלי ערך נמוך מתורה. וכ"כ באגרות משה יו"ד ח"ג פא-פב. וכ"כ ביחווה דעת ח"ג עה, וח"ה נו. אמנם יתכן שלדעת השוללים לימודי חול נצטרף גם החשש שמא יגררו יותר מידי אחר לימודי חול. אך לעומת זאת הרב קוק באורות התורה ט, ד, כתב שיש עניין שכל ת"ח יהיה מצוי במידה מסוימת במדע הכללי, וכ"כ בעקבי הצאן ע' קכט, וכפי שציטטנו לעיל מקורו בקדוש ישראל הגאון החסיד מווילנא. אמנם

יש לציין שקצת משמע מדברי הרב קוק שלת"ח שתורתו אומנותו עדיף שימלא תחילה כרסו בש"ס ופוסקים ורק אח"כ ירחיב לימודו בחכמות החיצוניות.

בפועל למרבה הצער, אם נסקור את מאה השנים האחרונות, נמצא שרבים עזבו את המצוות בקרב שני הזרמים, וקשה לקבוע מהיכן עזבו יותר.

מכל מקום לא אמנע מלומר את דעתי. דווקא השיטה שכוללת בתוכה את לימודי החול היא הראויה יותר לרבים. ראשית, מפני שעל פי האמת ישנו ערך בלימוד חכמות חיצוניות, הן מצד ההכרה בגדולת ה', כמבואר בגמרא מסכת שבת (עה, א) ובדברי הרמב"ם והמהר"ל והגר"א ועוד רבים, והן מצד קידוש ה' לעיני העמים, והן מן הצד הכלכלי, שבוגרי הישיבות התיכוניות, בזכות השכלתם הכללית, יכולים לרכוש מקצוע יוקרתי, ולפרנס בכבוד את משפחתם, ולזכות למעמד מכובד בעיני הבריות.

בנוסף לכך, נדמה לי ששיטה זו היא המוצלחת יותר לשמירת היהדות. ואף שלא מעט מקרב בוגרי הישיבות התיכוניות עזבו את שמירת המצוות, אין זה מפני שלמדו לימודי חול, אלא בדרך כלל משום שגם בית הוריהם היה רחוק משמירת מצוות ברמה נאותה. לעומת זאת, מאותן הישיבות התיכוניות שמחנכים בהן כראוי ליראת שמיים ואמונה תוך הדגשת העליונות המוחלטת של לימודי הקודש, וזאת בגיבוי בית ההורים, מספר הבוגרים שעזבו את התורה היה מועט ביחס לכל שאר הישיבות האחרות.

כמובן יש להוסיף שסוגיית עזיבת שמירת המצוות או החזרה לשמירת המצוות אינה יכולה להיבחן רק בקנה מידה של לימודי חול או אי לימודם. כל הרוצה לעסוק בסוגיה זו ברצינות חייב לקחת בחשבון גורמים רבים, ובהם: תהליכים היסטוריים וחברתיים, משברים ותמורות שעברו על העם היהודי בתקופה המודרנית, ועוד.

טז - לימוד תורה לנשים

הבדל יסודי ישנו במצוות תלמוד תורה בין גברים לנשים. המצווה המוטלת על הגברים היא ללמוד תורה, ואילו המצווה המוטלת על הנשים היא לדעת את מה שהתורה אומרת על החיים. כלומר, אשה שזכתה לדעת את כל ההלכות המעשיות, ואת כל יסודות האמונה והמוסר ברמה ובעומק המשביעים את רצונה ומספקים את צימאונה, אין עליה מצווה להמשיך ללמוד. אולם גבר שלמד את כל התורה, אפילו אם הוא זוכר על פה, מצווה עליו להמשיך ללמוד ולהתעמק בתורה.

במילים אחרות, יש בלימוד שני חלקים. האחד, לדעת את הדרכות התורה, כדי לחיות חיים שלמים, והוא החלק שבו מחויבים הגברים והנשים בשווה. החלק השני, הוא הנוטה יותר אל העיון, הפלפול והמחקר, ובו מחויבים הגברים ולא הנשים. לכן יש שוני בין הישיבות שבהן לומדים הבנים ובין האולפנות שבהן לומדות הבנות. בישיבות מרבים לעסוק בלימוד הגמרא והמפרשים, שבולט בהם הצד העיוני. ובאולפנות מלמדים הלכה, תנ"ך ומחשבה, שהם הלימודים השייכים יותר להדרכת החיים.

ואף שאין מצווה שאשה תעסוק בלימוד התלמוד בעיון עם המפרשים הראשונים והאחרונים, מכל מקום ברור שמותר לכל אשה המעוניינת ללמוד תורה לשם שמיים - ללמוד גמרא בעיון תוך התעמקות בשיטות השונות ובחילופי הגירסאות. ואף אמרו חז"ל שאם עשתה כן יש לה זכות, למרות שאין היא מצווה על זה. וכן היו נשים מפורסמות בישראל שנודעו כתלמידות חכמות בעלות שיעור קומה.

אבל לכל שאר הנשים שאין להן חשק מיוחד להתעמק בתורה, ההדרכה הכללית של חז"ל היא, שלא להעמיק בפלפול השיטות, אלא ללמוד בבהירות את סיכום ההלכות המעשיות בטעמיהן, ולהעמיק ביסודות האמונה והמוסר.

אמנם היו דורות שבהם היה די לנשים בלימוד פשוט מאוד של הלכות הקשורות לבית ולמשפחה, ומעט דברי מוסר, ולימוד זה הספיק כדי ליצור בנפשן את ההזדהות והמסירות הרצויה לקיום התורה והחיים היהודיים. אבל בדורות האחרונים, עם התפתחות ההשכלה הכללית וההתמחות המקצועית של נשים בתחומים שונים, ברור שהנשים צריכות ללמוד הרבה יותר תורה מכפי שלמדו בעבר. הן מצד ההתעניינות בשאלות הכלליות, והן מצד האחריות המוטלת על הנשים.

ואכן על פי הדרכת גדולי ישראל בדורות אלה, נוצרו מוסדות חינוך ולימוד תורניים ברמה גבוהה המיוחדים לבנות ולנשים. כמו מוסדות "בית-יעקב" שנוסדו על ידי הגברת שרה שנירר בעידודם ותמיכתם של גדולי רבני פולין לפני מלחמת העולם השנייה.

שינוי זה אינו מבטל את ההבדל ההלכתי העקרוני שבין הגברים שמצווים בלימוד תורה גם לשם הצד המחקרי והעיוני, לבין הנשים שאינן מצוות בכך. הרב קוק מבאר, שדווקא על ידי השוני הזה שבין גברים לנשים נוצרת השלמה בין השכלתנות המנתחת לבין הרגש הטבעי המאחד ומבסס את דברי התורה בחיים הממשיים (עיי' בפרק שלישי בפניני הלכה תפילת נשים, על השווה, השונה והמפרה בין גברים לנשים. ועיי' בפירוש עין איה למסכת ברכות פרק שביעי מו). [6][6]. סוטה כ, א, לדעת בן עזאי מצווה על האב ללמד את ביתו תורה. ואילו לדעת רבי אליעזר אסור ללמד, שכל המלמד את ביתו תורה כאילו מלמדה תיפלות. וגם רבי יהושע מסכים עימו. ובירושלמי סוטה פ"ג ה"ד מבואר שלדעת ר' אלעזר בן עזריה יש אמנם מצווה שהנשים ישמעו את התורה אבל אין מצווה שילמדוה בעיון. למעשה פסק הרמב"ם בהל' ת"ת א, יג, כרבי אליעזר, שאין ללמד את הבת תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתן מכוונת לכך, ואם מלמדה תושבע"פ כאילו מלמדה תיפלות. וגם תורה שבכתב אין ללמד, מ"מ אם לימדה אינו נחשב כמלמדה תיפלות. וכ"כ הטור והשו"ע יו"ד רמו. ו. ההבדל בין תושב"כ לתושבע"פ, שלמדנו שתושב"כ מצווה שתישמע ב'הקהל', ומכאן שאין זה נחשב כתיפלות. ומי שרוצה ללמוד מעצמה ואין הוריה או מסגרת אחרת מחייבים אותה לכך, רשאית ללמוד ויש לה בזה זכות, כמבואר ברמב"ם שם: "אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטווית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו, אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו". נמצא שכל האיסור הוא, שהאב ילמד את ביתו ביוזמתו, אבל אם היא עצמה מעוניינת בכך אין כל איסור, ולהיפך יש לה בזה זכות. וכן מבואר ברמב"ם הל' יסודי התורה ד, יד, שיש מצווה לכל אדם לאהוב את ה' ולירא ממנו, והדרך להגיע לאהבתו ויראתו בשלמות היא על ידי לימוד התורה, בתחילה בהוויות אביי ורבא בידיעת המותר והאסור בכל המצוות, ולאחר מכן במעשי בראשית ומרכבה. וכתב על זה הרמב"ם: "שהן הטובה הגדולה שהשפיע הקב"ה לישוב העולם הזה כדי לנחול העולם הבא, ואפשר שידעם הכל, גדול וקטון, איש ואשה, בעל לב רחב ובעל לב קצר". (וכ"כ הרב רבינוביץ בפירושו לרמב"ם יד-פשוטה). נמצא שהאידיאל הוא שכל הנשים ילמדו מרצונן את התורה בעיון, ויגיעו לאהבת ה' ויראתו בשלמות. וכן ידוע שהיו נביאות ותלמידות חכמות. הרי שמי שחשקה נפשה בלימוד עיוני רשאית ויש לה בזה מעלה וזכות. אמנם למדנו, שכל זמן שאין להן רצון כן ללימוד זה, אין ללמדן. וכפי הנראה הכוונה בזה, שהשוני בין גברים לנשים, שנשים צריכות לעסוק בתורה מתוך חופש ורצון גמור, כמבואר בהרחבה בפניני הלכה תפילת נשים פרק ג. וכל זה אמור לגבי לימוד לשם עיון בלבד. אבל אשה חייבת ללמוד את המצוות שהיא צריכה לקיים, וכ"כ הרמ"א יו"ד רמו, ו, עפ"י האגור בשם הסמ"ג.

וכן בשו"ע או"ח מז, יד, נפסק שנשים מברכות ברכת התורה, והטעם שהן צריכות ללמוד את מה שנחוץ להן כדי לחיות על פי התורה. וכיום עינינו רואות שנשים צריכות ללמוד היטב את ההלכה בטעמיה, ואת יסודות האמונה, וללא כן חיי התורה שלהן ודאי לא יהיו ברמה הנאותה, ועל כן חובה ללמד הבנות כפי הנצרך לקיום התורה וביסוס האמונה.

יז - פרנסת תלמידי חכמים

אחת השאלות הקשות בהלכות תלמוד תורה, היא שאלת היחס בין התורה לעבודה אצל לומדי התורה. האם נכון הוא שהציבור ידאג לפרנסתם של לומדי התורה, או שראוי יותר שלומדי התורה יתפרנסו בכוחות עצמם?

ראשית יש להקדים יסוד חשוב, והוא שלימוד התורה צריך להיות לשמה, היינו כדי לדעת את דבר ה' לעולם, ולא כדי לקבל כסף או כל טובת הנאה אחרת. וכל הלומד תורה כדי להתפרנס הרי הוא עושה את התורה כקידום לחפור בו, ומועל בקדושתה, ונוטל חיי מן העולם (אבות ד, ה, פירוש הרמב"ם והברטנורא).

ולכן מלכתחילה רצוי שלא תהיה כל זיקה בין לימוד תורה לבין כל תשלום שכר גשמי, וכל לומד תורה יתפרנס מעמל כפיו. עוד אמרו חז"ל, שכל תלמיד חכם הנהנה מיגיע כפיו - אשריו בעולם הזה וטוב לו לעולם הבא, ומעלתו יתירה על מעלת ירא שמיים שאינו מתפרנס מיגיע כפיו (ברכות ח, א). וכן עשו רבים מגדולי ישראל שהיו מתפרנסים ממלאכתם, לדוגמא: הלל הזקן, לפני שנתמנה לנשיא היה חוטב עצים, ושמעון הפקולי היה עושה צמר גפן, ורבי יוחנן הסנדלר היה מתפרנס מתפירת סנדלים. רבי מאיר היה סופר סת"ם, רב פפא היה שותל עצים וכן רבים (מובא בתשב"ץ קמ"ז). ובאותם הדורות, היה הציבור מסייע לרבנים בעבודתם ובמסחרם, ועל ידי כך היו יכולים להתפרנס בזמן קצר, ולפנות את רוב זמנם ללימוד התורה.

אלא שבמשך הדורות התעוררה בעייה קשה, הדורות הלכו ופחתו, ונתמעטו הרבנים שהיו מסוגלים מצד אחד להקיף את כל התורה בבקיאות ובעיון, ומאידך להתפרנס מיגיע כפיהם. בזמן התנאים והאמוראים הדגש המרכזי היה על ההבנה המעמיקה, שכן כמות המשניות והברייתות והמימרות לא היתה מרובה כל כך, ועיקר הלימוד היה מתרכז בניתוח המעמיק של יסודות ההלכה. ומלאכת הפרנסה כפי הנראה לא הפריעה לתנאים ולאמוראים להמשיך ולהעמיק במחשבתם תוך כדי עבודתם. אבל במשך השנים התרבו הדעות והפירושים, חומר הלימוד התרחב לאין שיעור, וכדי להגיע לדרגה של תלמיד חכם המקיף את כל התורה, היה הכרח להקדיש את כל שעות היום ללימוד דברי התלמוד, הגאונים והראשונים, לחזור עליהם ולשננם. ועל כן רוב הרבנים התפרנסו מקופת הקהל.

וכך אנו מוצאים שבסוף תקופת הראשונים אמרו, שמי שיכול לגדול בתורה ולהתפרנס מעמל כפיו, זוהי מידת חסידות ומתת אלקים, אך אין זו מידת כל אדם (תשב"ץ, והביאוהו הב"י והרמ"א יו"ד רמו, כא).

ולכן הורו הפוסקים, שתלמידי חכמים יקבלו את פרנסתם מהציבור, שאם לא כן, תתבטל התורה מישראל. יתר על כן, הורו גדולי האחרונים, שכל הרבנים שהם מרביצי תורה וראשי ישיבות, אף אם יש ביכולתם להתפרנס מיגיע כפיהם, עוון הוא בידם אם לא יקבלו פרנסתם מן הציבור, מפני שאם יפנו מקצת משעותיהם לצורך פרנסה, נמצא העולם חסר מתורתם, ולימוד התלמידים ייפגע (ש"ך יו"ד רמו, כ, בשם מהרש"ל והב"ח).

ואמנם ידוע שהרמב"ם יצא בחריפות כנגד לומדי התורה המקבלים פרנסתם מהציבור (הל' ת"ת ג, י, עיין להלן בהלכה הבאה). אע"פ כן ברור שעל פי ההלכה אין שום איסור בזה שהרבנים מקבלים פרנסתם מן הציבור, שכן מה שהציבור נותן לרבנים ולמורים הוא שכר בטלה, כלומר, שכר עבור זה שהם מתפנים ממלאכתם ומלמדים תורה בישראל. שאם לא היו משלמים להם שכר, היו צריכים לעבוד בעבודה אחרת ולא היתה בידם אפשרות ללמד תורה. ואף שחלק מן הזמן הם לומדים בעצמם, מכל מקום גם לימוד זה הוא לתועלת הציבור, שעל ידו יוכלו לשמור על רמתם התורנית, ומתוך כך יוכלו ללמד תורה ולפסוק הלכות. שכן כיום לא ניתן לשמור על רמה נאותה של תלמיד חכם בלא להקדיש לכך את כל היום. לפיכך, הציבור מבקש מאותם המסוגלים לשמש ברבנות, לפנות את כל זמנם כדי ללמוד וללמד, ועבור כך משלמים להם שכר בטלה. ואף בזמן חז"ל היו משלמים מקופת הציבור שכר לרבנים ולדיינים (כתובות קה, א).

עוד צריך לדעת, שגם בדורות הראשונים, שבהם רוב תלמידי החכמים היו מתפרנסים מעמל כפיהם, מדובר היה על תלמידי חכמים שלא נשאו בתפקיד מנהיגותי. אבל מי שהיה מתמנה לתפקיד מנהיגותי, כגון נשיא או אב בית דין, אם לא היה מבוסס מבחינה כלכלית, הציבור היה נותן לו ממון כדי להעשירו, וזאת מפני שכבודו של הציבור הוא שמנהיגיו יהיו עשירים ומכובדים. וכך מסופר בתלמוד שרבי אבהו השתדל שימנו את רבי אבא דמן עכו לראש, כדי שיתעשר (סוטה מ, א). [7][7]. וכן מבואר בהוריות י, א, שרבן גמליאל מינה את רבי אלעזר חסמא ורבי אלעזר בן גדגדה לתפקידים מנהיגותיים כדי שיפרנסו את הציבור ולא יהיו עניים מרודים. וכן מסופר על רבי אמי שהתעשר מהציבור, מפני שתלמידי החכמים המנהיגים את הציבור צריכים להיות עשירים ומכובדים, כמבואר בחולין קלד, ב.

יח - מלגות לאברכים לומדי תורה

כל מה שנתבאר בהלכה הקודמת, שעל פי דין צריך הציבור לשלם שכר לרבניו ומוריו, אמור לגבי אלו שמרביצים תורה. ועדיין נותרה שאלה גדולה מה יחס ההלכה לגבי הבחורים והאברכים הלומדים בישיבות, האם ראוי שיתפרנסו מעמל כפיהם וילמדו תורה, או שראוי יותר שהציבור יתרום כספים לקיום הישיבות והכוללים?

הרמב"ם יצא בחריפות רבה כנגד זה שלומדי תורה מתפרנסים מכספי ציבור משתי סיבות: א' אין לעשות את התורה כקרדום המשמש לפרנסה, ב' יש בזה חילול ה'. וכך כתב בהלכות תלמוד תורה (ג, י): "כל המשים על לבו שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה, הרי זה חילל את השם וביזה את התורה וכיבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חייו מן העולם הבא, לפי שאסור ליהנות מדברי תורה בעולם הזה. אמרו חכמים: כל הנהנה מדברי תורה נטל חייו מן העולם, ועוד ציוו ואמרו: אל תעשם עטרה להתגדל בהן ולא קרדום לחפור בהן, ועוד ציוו ואמרו: אהוב את המלאכה ושנא את הרבנות, וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עון, וסוף אדם זה שיהא מלסטם את הבריות".

ולמרות שהרמב"ם הוא עמוד ההוראה, וכך נהגו ישראל בזמן התנאים והאמוראים, שלומדי התורה היו עוסקים במלאכתם ומתפרנסים בכוחות עצמם, והציבור היה מסייע להם במלאכתם ובמסחרם, אבל לא היה משלם להם את כל מזונם. מכל מקום למעשה ההוראה כיום היא שמותר לתלמידי הישיבות והכוללים להתפרנס מכספי הציבור. זאת משום שהדורות התמעטו, ובנוסף לכך חומר הלימוד התרבה מאוד, וכיום אי אפשר להצמיח תלמידי חכמים בעלי רמה סבירה בלא שישקיעו את כל יומם בלימוד התורה. ואם הציבור לא יממן את לימודיהם של בחורי הישיבות, לא יתפתחו תלמידי חכמים שיוכלו

ללמד ולהורות בדור הבא. ולכן, למרות שמעיקר הדין היה ראוי שתלמידי הישיבות יתפרנסו מעמל כפיהם, במשך הדורות נוצר הכרח לשנות את המנהג הקדום ולפרנס את לומדי התורה, כדי שהתורה תתקיים בישראל. וזהו רצונו של הציבור שיצמחו מקרבו תלמידי חכמים שיהיו מסוגלים ללמד תורה ולהורות הוראות, וכיוון שלא ניתן להגיע לכך בלא שהתלמידים יקדישו את כל יומם ללימוד התורה, תורמים כספים לאחזקת הישיבות והכוללים שמגדלים בהם תלמידי חכמים ומורים. וכן כתבו התשב"ץ (ח"א קמב - קמח), וה'כסף-משנה' (על הרמב"ם שם), והמהרש"ל והש"ך (י"ד רמו, כ), ורבי חיים בן עטר (ראשון לציון רמו, כא).

חשוב להדגיש שלפי הנראה מדברי הפוסקים שנזכרו, אין בזה היתר כללי לכל תלמידי הישיבות ללמוד תורה ולהתפרנס מקופת הציבור. משום שכל ההיתר הוא אך ורק כדי להצמיח תלמידי חכמים ומורים, אבל מי שלומד שלא על מנת ללמד, עדיף שיתפרנס מעמל כפיו ולא מלימוד התורה.

ואמנם בדורנו התעוררה בעייה נוספת, רבים מבני הנוער אינם מגיעים לרמה תורנית שתספיק כדי להדריך את חיהם לאורה של תורה, ואנו רוצים שכל יהודי ויהודי יחיה חיי תורה ואמונה, לכן ישנו הכרח שכל בחור ילמד כמה שנים בישיבה, ורק לאחר מכן יצא לחיי המעשה. וכן ישנם בדורנו בעלי תשובה רבים המעוניינים לרכוש ידע בסיסי בתורה, ולשם כך עליהם להשקיע זמן מסוים בלימוד התורה. וגם להם עוד אפשר להתיר ללמוד בכלל ולקבל מלגה עד אשר ילמדו את ההלכות המעשיות ויסודות האמונה.

אבל לאחר שהבחור או בעל התשובה קיבלו את הבסיס הנדרש, אסור להם להתפרנס מלימוד תורה, כדברי הרמב"ם והסכמת הפוסקים. ועליהם ללמוד מקצוע שיוכלו להתפרנס ממנו, ויקבעו עיתים לתורה. שכן מעבר לקניית הבסיס לשמירת תורה ומצוות, רק מי שמתאים להיות מורה או רב, רשאי להתפרנס מכספי הציבור או הצדקה, כדי שיוכל למלא את תפקידו כמורה או רב לטובת הציבור. [8][8]. אם ישנו אדם עשיר החפץ לפרנס תלמידים שישבו וילמדו תורה, כיוון שהיוזמה לכך באה מן העשיר, אין הלומדים נחשבים כמתפרנסים מן הצדקה, ומותר להם לקבל פרנסתם ממנו וללמוד תורה למרות שאינם לומדים על מנת ללמד. ואמנם אין זה מנהג חסידות אליבא דהרמב"ם הל' ת"ת ג, יא, שכתב: "מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו, ומידת חסידים הראשונים היא, ובזה זוכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא, שנאמר: יגיע כפיך כי תאכל אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא שכולו טוב". משמע מדבריו שאם אינו מתפרנס מיגיע כפיו, כל זמן שאינו מתפרנס מן הצדקה ואינו מטיל עצמו על קופת הציבור, אף שאין זה מידת חסידים הראשונים, אין בזה איסור.

יט - מעלת המסייעים לתלמידי חכמים בפרנסתם

מצווה גדולה להחזיק ביד לומדי תורה ולסייע להם בפרנסתם. [9][9]. בדורות התנאים והאמוראים, רוב תלמידי החכמים היו עובדים לפרנסתם, והמצווה היתה לסייע להם במלאכתם. ואף נקבעו תקנות לשם כך, למשל להקדים את מסחרו של תלמיד חכם למסחרם של שאר בני אדם, וכן היו מסייעים להם בעבודתם. ומי שלא יכל לעבוד, היו נותנים לו פרנסה מלאה. וכיום, שכדי להצמיח תלמידי חכמים, ישנו צורך שיקדישו את כל יומם ללימוד, המצווה להחזיק בלומדים כדי שיוכלו לגדול בתורה. וכל כך גדולה מצווה זו עד שאפילו עמי הארצות יקומו לתחייה בזכותה בתחיית המתים. שכן אותם עמי הארצות שאינם קשורים לתורה הנצחית, אין להם שום קשר עם החיים הנצחיים, ואיך יקומו בתחיית המתים? אבל אם הם מפרנסים תלמידי חכמים, הרי שהם קשורים לעולם הנצח, ויקומו לתחייה (כתובות קיא, ב).

ועוד אמרו: שכרם של המסייעים לתלמידי חכמים בפרנסתם, שבעולם הנשמות, יזכו לשבת בישיבה של מעלה (פסחים נג, ב). עוד אמרו במדרש תנחומא (פרשת ראה): המפריש מעשר מרווחיו ונותנו ללומדי תורה זוכה לעושר.

וכל זה אמרו לגבי מי שמסייע לתלמיד חכם בפרנסתו. אבל מי שלוקח על עצמו לספק את כל מחסורו של תלמיד חכם, מעלתו גדולה יותר, שבזכותו יכול תלמיד חכם ללמוד ללא דאגות פרנסה, ועל כן הוא נעשה שותף ממש בלימוד התורה של אותו תלמיד חכם, ולכן אמרו חז"ל ששכרו שווה לשכרו של אותו תלמיד חכם שלומד בזכותו.

עוד חשוב לציין, שאף כי אמרו חכמים שאין לאדם לתת לצדקה יותר מחמישית מרווחיו, זהו דווקא בצדקה רגילה. אבל אם לקח על עצמו לספק את כל פרנסתו של תלמיד חכם, ועל ידי כך להיעשות שותף מלא בלימוד התורה שלו, מותר לו לתת לשם כך אפילו מחצית מרווחיו (אהבת חסד ח"ב פרק כ' עפ"י שיטה מקובצת כתובות מט).

וכן אמרו חז"ל: "מאתיים ראשי סנהדראות העמיד שבט יששכר לישראל, שכולם היו משיבים הלכה לאמיתה של תורה, כהלכה למשה מסיני, וכל אחיהם מסכימים ונוהגים על פיהם. וכל השבח הזה מנין לו ליששכר, משל אחיו זבולון, שהיה זבולון עוסק בפרקמטיא, ומביא סחורה באניות ומוכרה, ונותן ליששכר כל צורכו כדי שיעסוק בתורה... לפיכך כשבא משה רבנו לברך את שבטי ישראל, הקדים ברכת זבולון לברכת יששכר, שנאמר (דברים לג, יח): 'שִׁמַח זְבוּלוֹן בְּצִאתְךָ וְיִשְׁשַׁכֵּר בְּאַהֲלֶיךָ', ועל זבולון נאמר (משלי ג, יח): 'עֵץ חַיִּים הִיא לִמְחַזְקִים בָּהּ וְתִמְכֶיךָ מְאֹשֵׁר' (ב"ר עב, ה; צט, ט).

נמצא שהמפרנס תלמיד חכם ודואג לכל מחסורו, נעשה שותף ממש בלימודו, מפני שללא עזרתו לא היה יכול ללמוד, ועל כן שכרו גדול כשכר אותו תלמיד חכם. אבל אם לאחר שאותו תלמיד חכם למד יבוא העשיר ויציע לו ממון רב כדי להיות שותף בשכר לימודו, כיוון שהלימוד כבר התקיים ללא עזרתו, אינו יכול להיעשות שותף. וכך מסופר על שבנא אחיו של הלל, שכל אותו זמן שהלל למד תורה מתוך עוני מרוד, עשה שבנא עסקים מוצלחים ונעשה עשיר גדול ולא סייע ביד אחיו כלום. לבסוף, לאחר שהלל החכים והתפרסם כגדול בתורה, הציע שבנא להלל, הבה ונשתתף ביחד, אני אתן לך חצי ממוני, ואתה תיתן לי חצי משכר לימודך. יצתה בת קול ואמרה: "אם יתן איש את כל הון ביתו בְּאַהֲבָה בִּזְזָה יְבוֹזָה לוֹ" (סוטה כא, א).

כ – תנאי זבולון ויששכר

שתי גישות עיקריות ישנן בדברי רבותינו לשותפות שבין עשיר ותלמיד חכם.

ישנם הסוברים שרק אם יעשה העשיר תנאי מפורש עם לומד התורה, שיתחלקו שווה בשווה בשכר הלימוד, אכן יזכה העשיר להיות שותף שווה זכויות בשכר לימודו של אותו תלמיד חכם, אבל אם לא יעשה תנאי מפורש, למרות שיש בידו שכר רב על כך שהוא מסייע לתלמיד חכם בלימודו, מכל מקום אינו זוכה להיות שותף מלא בשכר לימודו.

אולם לדעת רב האי גאון, אין כל משמעות לתנאים כאלו. מפני ששכר העולם הבא אינו דבר שאדם יכול לשאת בחיקו ולמוכרו או ליתנו לחברו במתנה. ולכן מעצם זה שהעשיר מפרנס תלמיד חכם ומאפשר לו ללמוד, הוא נעשה שותף בלימודו ושכרו רב מאוד. ואם יעשה תנאי לקבל מחצית משכרו של הלומד, אין

התנאי מוסיף כלום, ולהיפך יכול להזיק, מפני שמראה בעצמו שלא לימוד התורה לשמה חשוב בעיניו, אלא העיקר עבורו הוא השכר, וגדול העושה לשמה מהעושה שלא לשמה. וכן כתב מהר"ם אלשקר (ק"א). אלא מה היתה מעלתם של בני זבולון? שנטלו על עצמם את האחריות לפרנס את לומדי התורה מבני יששכר, ואזי יש להם זכות שווה בכל הלימוד שלהם. אולם מי שנותן תרומות גדולות ללומדי תורה, אבל אינו מקבל על עצמו אחריות מלאה לפרנסתם, אע"פ שזכותו גדולה מאוד, אינו נעשה שותף מלא בתלמודם.

כא - דיונים בתנאי זבולון ויששכר

לפי הסוברים שיש משמעות מיוחדת לקביעת ההסכם שבין העשיר לתלמיד חכם, שרק לאחר הסכם מפורש זוכה העשיר במחצית שכרו של אותו תלמיד חכם בעולם הבא, התעוררה שאלה גדולה: האם בעקבות זאת נחסר שכרו של התלמיד חכם בעולם הבא או לא?

לכאורה, אם העשיר מקבל מחצית משכרו, נשאר לתלמיד חכם רק מחצית. ואכן כך כתב מהר"ם גלאנטי. וכן מתבאר מדברי הנצי"ב (משיב דבר ח"ג יד), שאם אותו תלמיד חכם מקבל פרנסתו מהעשיר, ועושה עמו עסק להתחלק בשכר לימודו, שכרו של הלומד נחסר. ואף על פי כן כתב הנצי"ב, שאם אותו תלמיד חכם אינו רואה לעצמו אפשרות אחרת לקיים את משפחתו, מוטב לו לעשות הסכם כזה עם עשיר מאשר לילך ולהתפרנס בכוחות עצמו ולמעט בלימודו. וכן כתב רבי חיים מוואלוז'ין, שאף ששכרו הרוחני בעולם הבא יפחת, מכל מקום החשוב ביותר הוא כבוד שמיים. לכן אם על ידי שיתפרנס מהעשיר יוכל ללמוד יותר תורה ולהרבות קידוש ה' בעולם, מוטב שימסור את נפשו, ויחסיר משכרו בעולם הבא לטובת העשיר, ובלבד שיתרבה כבוד שמיים על ידי לימודו בתורה (מעשה רב שאילתות נ).

אולם רבי חיים בן עטר כתב, שאין שכרו של תלמיד החכם נפגם כלל, וגם העשיר מקבל שכר שלם (או"ח שמות ל, יג). וכך כתב החיד"א. גם רבי פנחס בעל 'ההפלאה' כתב בהקדמתו (פתחא זעירא מג), שחלילה לחשוב שעל ידי שהעשיר מחזיק בתלמיד חכם הוא קונה חצי משכרו, כדרך שאר משא ומתן, וכי יעלה על הדעת שימכור תלמיד החכם אפילו שעה אחת מחיי העולם הבא שהיא חשובה יותר מכל חיי העולם הזה? אלא העניין הוא, שכל אחד משניהם מקבל שכר שלם, משל למי שמדליק נר מנר, שאין הנר הראשון נחסר כלום.

עוד נשאלה שאלה: אם בא עשיר למנהל ישיבה, והסכים לתת לו סכום גדול בתנאי שכל מה שילמדו התלמידים בישיבה, חצי משכר לימודם יהיה שייך לו, האם ראוי שראשי הישיבה יקבלו תנאי זה? השיב בעל תשובות 'מנחת-יצחק' (ח, פא), שאסור למנהל הישיבה להסכים לעסק כזה בלא להודיע על כך לתלמידים. עוד כתב בשו"ת 'מנחת-יצחק' (ו, ק), שאף שמוותר לקבל צדקה לישיבות ממחללי שבתות, מכל מקום אין ראוי לתלמיד חכם לעשות עסק של זבולון ויששכר עם עשיר שמחלל שבת.

עוד כתב החיד"א בעניין זה, שאם המפרנס העשיר הוא עם הארץ, שכרו בעולם הבא שילמדוהו תורה כדי שיוכל ליהנות משכרו (ראש דוד דף ס"ב ע"ד).

עוד כתב החיד"א, שנחלקו הראשונים בשאלה, מה יהיה מצבו של מי שפרנס תלמיד חכם, ואותו תלמיד חכם למד שלא לשמה. יש אומרים שכיוון שתלמיד החכם לא למד כראוי ממילא שכרו מועט, וגם שכר העשיר שהתחלק עמו מועט. ויש אומרים שכיוון שהעשיר התכוון לטוב, שכרו שלם לעולם הבא (ראש דוד פרשת קדושים).

לפי זה יוצא שיש צד מסוים של מעלה לתמוך בכמה תלמידי חכמים, שבזה ודאי כמה מהם לומדים לשמה ועל ידי כך יזכה בוודאי לשכר. ולעומת זאת יש צד של מעלה לתמוך באחד ולמלא כל מחסורו, שבזה הוא נעשה שותף שלם בלימודו (שם). [10][10]. נראה להסביר שאין הכרח לומר שהאחרונים חולקים על רב האי גאון. אלא הכל מודים שגם אם לא עשו כל עסק ביניהם, העשיר נעשה שותף מלא בשכר לימודו של תלמיד החכם, וכל אחד מהם מקבל שכר שלם עבור הלימוד, כדברי 'אור החיים'. אבל אם העשיר אינו שלם באמונתו, ורוצה להתמקח על ענייני עוה"ב ממש כמו שהוא מתמקח על עסקי עוה"ז, ועל כן רוצה לעשות עיסקה מפורשת של חלוקת השכר בשווה כזבולון ויששכר. כיוון שבחר בדרך זו של מעין מקח וממכר בענייני עוה"ב, גם משמיים דנים בו כפי שרצה, שבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו. וממילא שכר שניהם מתקטן לחצי, וממילא יש מקום לכל הדיונים שנידונו באחרונים. אבל הטוב ביותר הוא, שמי שיכול, יפרנס תלמידי חכמים בלא להתמקח ולהתחשבן בזה, מפני שהעיקר הוא להחזיק לומדי תורה ולא החשבון המפורט של השכר. ושכרו לא יפחת עקב זאת, אלא להיפך מתוך שיכוון לשמה שכרו יגדל, וכל אחד מהם יקבל שכר שלם עבור הלימוד. בפועל ישנם עשירים שמעדיפים לעשות עסק ממשי ולכתוב על כך שטר, ורק כך הם בטוחים שאכן יקבלו שכר. אך נלענ"ד שראוי ללמד שמוטב לסייע ללומדי תורה כפי שעשו בני זבולון בשעתו בלא לכתוב שטר, ועל ידי כך יזכו לשכר שלם ללא ספק ופקפוק. ואם בלא השטר יתרמו פחות והרגשת שותפותם בלימוד התורה תפחת - אפשר לערוך עימם שטר הסכם זבולון יששכר, וכפי שהורו ר' חיים מוואלוז'ין והנצי"ב, שאף שעל ידי שטר זה השכר פוחת, מכל מקום כבוד שמיים עדיף, ולכן בדיעבד מוטב לערוך שטר שכזה מאשר למעט בלימוד התורה

ב - החינוך לתורה

א - חינוך הילדים

כידוע, כל המצוות שבתורה זמן חיובן מתחיל מעת שהילד הגיע לגיל מצוות, אבל לפני כן הוא עדיין קטן והתורה לא חייבתו במצוות. אבל קבעו חכמים מצווה מדבריהם, שההורים יחנכו את ילדיהם לשמור מצוות מעת שהילד הגיע לגיל חינוך, היינו מעת שהוא מסוגל להבין את המצווה ואת דרכי קיומה. ורק מצווה אחת נתייחדה מכל המצוות, והיא המצווה ללמד את הבן תורה, שמקור חיובה בתורה שבכתב, שנאמר (דברים יא, יט): "וְלַמְדֹתֶם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם", ועמה גם המצווה לספר ביציאת מצרים בליל הסדר, שנאמר (שמות יג, ח): "וְהַגַּדְתָּ לְבִנְךָ". ברור אם כן שהיסוד החשוב ביותר בחינוך הישראלי הוא ללמד את הילדים תורה (שו"ע הרב ת"ת א, א).

עובדה מעניינת היא, שמלכתחילה מצווה התורה שכל אב ילמד את בנו תורה. שלא כמו בתרבויות אחרות שהחכמה שייכת לחוג סגור של אינטלקטואלים, בישראל התורה שייכת לכל, שנאמר (דברים לג, ד): "תֹּרָה צְוָה לָנוּ מִשָּׁה מוֹרְשָׁה קְהֵלֶת יַעֲקֹב", כל צאצאי יעקב אבינו שייכים לתורה. ולכן כל אב צריך לדעת תורה כדי להיות ראוי ללמד את בנו, וכל בן ישראל צריך ללמוד תורה מאביו.

לימוד התורה אינו לימוד של חכמה ערטילאית שמנותקת מן המציאות, אלא היא תורת חיים, המכוונת ומיישרת את דרכו של האדם בכל רבדי חיו. לכן היא נקראת "תורה" מלשון הוראה. לפיכך ראוי שההורים שהעניקו לבנם את החיים במובן הגשמי, שהם הולידוהו ונתנו לו מזון, לבוש ואהבה, הם גם יעניקו לו

את המשמעות הרוחנית והמוסרית של החיים, וימסרו לו את התורה האלוהית, שהיא המתנה הטובה שנתן הקב"ה לישראל.

בפועל, מפאת טרדות הפרנסה, רוב ההורים מקיימים את עיקר המצווה על ידי שהם שולחים את הבנים לבתי ספר ותלמודי תורה, ומשלמים עבורם שכר לימוד. ואף על פי כן צריך כל אב להשתדל ללמד את בנו תורה בעצמו. כל אב לפי יכולתו ומדרגתו בהבנת התורה. מי שיכול ילמד עם בנו מקרא, גמרא והלכה, ומי שלא הגיע לכך, ילמד עמו לכל הפחות פרשת שבוע. ובזה יזכה להיות שותף בעצמו בהעברת מסורת התורה לבנו.

ב – עד היכן צריך האב ללמד את הבן

במצוות תלמוד תורה נאמרו שני ציוויים, האחד להורים שילמדו את בניהם תורה, והשני לכל אחד מישראל שילמד תורה.

והעניין הוא, שעל ההורים לדאוג שילדם ילמד תורה מעת שהוא מסוגל ללמוד. חשוב להדגיש, שאין המצווה מתקיימת בזה שדואגים שהבן ילמד כמה פרשיות וכמה הלכות, אלא המצווה היא ללמדו את כל יסודות התורה, היינו את התורה שבכתב, ואת מדרשי חז"ל על הפסוקים, ואת כל ההלכות המעשיות בטעמיהן, ואת יסודות האמונה והמוסר.

ומשעה שהבן הגיע לגיל בר מצווה, אף עליו מוטלת המצווה, שנאמר (דברים ה, א): "וְלַמְדָּתָם אִתָּם וְשִׁמְרָתָם לַעֲשׂוֹתָם". כלומר, מעת שהבן הגיע לגיל חיוב במצוות ועדיין לא הספיק ללמוד את כל יסודות התורה - מוטלת על ההורים ועל הבן מצווה משותפת: לדאוג שהבן ידע את כל יסודות התורה. הבן מצידו צריך לשקוד על לימודיו, וההורים מצוויים לעודדו ולסייע לו ככל יכולתם בלימודיו. וכל זמן שבנם אינו יודע את כל יסודות התורה - עדיין לא קיימו את המצווה כהלכתה, שנאמר (דברים ו, ז): "וְשִׁנַּנְתָּם לְבְנֵיךָ", ודרשו חז"ל שהכוונה לשנן להם עד אשר תהיה התורה מבוררת ומחודדת בפייהם, שאם ישאלם אדם ידעו לענות לו (קידושין ל, א, שו"ע הרב הל' ת"ת א, ד).

ומשעה שהבן הגיע לידיעת כל יסודות התורה - קיימו ההורים את מצוותם. ומאז עוברת האחריות כולה אל כתפי הבן, ועליו להמשיך ולחזור על תלמודו כדי שלא ישכח את מה שלמד. ואם שכח, לא על ההורים האשם אלא על הבן. ומכל מקום, אם יש להורים השפעה על בנם, מצווה שיעודדוהו לעסוק בתורה ולחזור על לימודו גם בהיותו מבוגר ובעל משפחה (עין שם א, ו).

לפי הדרכת חכמים, ניתן להגיע לידיעת יסודות התורה עד גיל עשרים. וכן מבואר במסכת אבות (ה, כא), שמגיל חמש עד עשר היו לומדים מקרא, ומגיל עשר עד חמש עשרה למדו משנה, כלומר את כל ההלכות הפסוקות. ומגיל חמש עשרה ועד עשרים למדו תלמוד שהוא פירוש טעמי ההלכות. ולאחר שהגיעו לגיל עשרים היו מסיימים את חוק לימודיהם ויוצאים לדאוג לצרכי משפחותיהם. ומכאן ואילך היו קובעים כמה שעות בכל יום ללימוד תורה, ובאותן שעות חזרו על תלמודם והמשיכו להתעמק בו (עין בשו"ע הרב שם פ"א, א, ופ"ג, ד).

ואמנם השתנו הזמנים, בזמן המשנה לא היו כותבים את התורה שבעל פה, וגם בתורה שבכתב לא היה ניקוד וטעמים, ועל כן היו מקדישים זמן רב מאוד לשינון הפסוקים בקריאתם הנכונה בניקוד וטעמים, ולשם כך הוקדשו חמש שנים. ואחר כך חמש שנים היו לומדים ומשננים את המשניות שהן ההלכות

הפסוקות עד שהיו יודעים אותן על פה. אח"כ הקדישו חמש שנים נוספות ללימוד טעמי ההלכות בגמרא ולחזרות מרובות עליהם עד שזכרום היטב. אבל כיום הותר להדפיס את התורה עם ניקוד וטעמים, וכן הותר לכתוב את התורה שבעל פה. לכן מצד אחד אין צורך להקדיש זמן רב כל כך לשינון בעל פה, אולם מן הצד השני, במשך הזמן נתרבו הדעות והפרטים, ולוקח זמן רב ללומדם, להבינם ולזכרם. אך בסיכומו של דבר, גם היום, אילו הלימודים היו נערכים כראוי, היה אפשר ללמוד היטב את כל יסודות האמונה, המוסר וההלכה בטעמיה עד לגיל עשרים בערך. ועד שיגיע הבן לרמה תורנית של ידיעת יסודות התורה, עדיין מצווה על אביו לדאוג שילמד תורה (עיין שם א, ו).

בפועל כיום, ברוב המקרים בוגרי הישיבות הקטנות והתיכוניות אינם יודעים כראוי את יסודות התורה. לפיכך, כדי לקיים את מצוות תלמוד תורה כהלכתה, יש להמשיך וללמוד בישיבה. ואף ההורים מצווים לעודד את בניהם לכך ולסייע להם כפי יכולתם. שכל זמן שבנם אינו יודע את כל יסודות התורה להלכה ולמעשה, עדיין לא קיימו את המצווה: "וְלַמְדִתֶּם אֹתָם אֶת בְּנֵיכֶם".

בנוסף לכך צריך לדעת, כי היו תקופות שגם מי שלא למד את כל יסודות התורה היה ממשיך במסורת אבות, ואף שהוא והוריו לא קיימו את מצוות הלימוד כהלכתה, מכל מקום המסורת היהודית נשמרה. אבל בדורות האחרונים ברור לכל, שאם ההורים לא ידאגו שבנם ילמד את כל יסודות התורה, הן מהצד ההלכתי והן מהצד האמוני - ישנו סיכון גדול שהבן לא יבין כראוי את ערכן של התורה והמצוות ויתרחק חלילה מהתורה והאמונה.

ג - האם האב חייב לשלם עבור תלמוד תורה של בנו

כפי שלמדנו, המצווה החשובה ביותר המוטלת על האב ביחס לבנו היא ללמדו את כל התורה, כלומר: את התורה שבכתב, את כל יסודות ההלכה בטעמיה ואת כל יסודות האמונה והמוסר. מי שיכול ללמד את בנו בעצמו הרי זה משובח. אבל בפועל מפאת קשיי הפרנסה וטרדות החיים, רוב רובם של ההורים אינם יכולים ללמד את בנם בעצמם, ועל כן הם צריכים לדאוג שמורה ילמד את בנם. השאלה המתעוררת היא, האם על פי התורה האב חייב לשלם עבור לימוד התורה של בנו או לא?

תשובה: שלוש מדרגות בחיוב זה. לימוד תורה שבכתב, לימוד תורה שבעל פה, ודאגה לסיפוק צרכיו של הבן בעת שהוא לומד תורה. ונפרט יותר:

מדרגה ראשונה: מימון המורה שילמדו תורה שבכתב. מימון זה הוא חובה גמורה המוטלת על האב. ואם מצבו הכלכלי של האב דחוק ואין לו כסף לשלם עבור הבן, מצווה על ראשי הציבור לסדר אפשרות לבן ללמוד בחינם. ואם הציבור אינו מאורגן כראוי ואינו מסוגל לעזור לעניים, חובה על האב למכור את כסותו או לקבץ נדבות ובלבד שבנו ילמד את התורה שבכתב.

המדרגה השנייה: מימון המורים שילמדו את בנו תורה שבעל פה. והדין הוא, שאם יש לאב כסף לשלם עבור בנו, חובה עליו לשלם. ואם אינו רוצה לשלם, בית הדין כופה אותו עד שיוציא ממנו את התשלום עבור בנו. אבל אם אין לו כסף לשלם, אזי אין כופים את האב לקבץ נדבות עבור לימוד תורה שבעל פה של בנו, והאחריות לכך עוברת לכלל הציבור ולחכמי ישראל, שמצווים ללמד את בנו של העני את כל התורה שבעל פה בלא תשלום.

המדרגה השלישית: סיפוק צרכי הבן בעת שהוא לומד. למשל, נער שכדי להשלים את לימודיו צריך ללמוד בישיבה הנמצאת בעיר אחרת, חובה על אביו לשלם עבור המורים שילמדו את בנו תורה, כפי שלמדנו במדרגה הראשונה והשנייה. ויש לו אף מצווה לשלם עבור מזונו ודירותיו. וזאת עד אשר יגיע בנו לידיעת התורה שבכתב והתורה שבעל פה. ואף שהתשלום עבור מזונו ודירותיו בעת הלימוד כלול במצווה ללמד את הבן, מכל מקום על פי ההלכה אין בית הדין כופה את ההורים לשלם עבור הוצאות הפנימייה של הבן. שרק עבור תשלום המורים בית הדין היה מתערב וכופה את ההורים לשלם אבל לא עבור הצרכים הנלווים ללימוד.^{[1][1]}. המקור לחיוב לשלם, עבור לימוד תושבע"פ למי שאפשר לו, הוא בדברי הרמ"ה המובאים בטור יו"ד רמה, ו, והביאם השו"ע שם, ושו"ע הרב הל' ת"ת פ"א הלכה ד' והלכה ז'. ושם בהלכה ז' מבוארת המדרגה השלישית. החילוק בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה נובע מכך שכעקרון ניתן לגבות כסף עבור לימוד תושב"כ ולא עבור תושבע"פ, וכיוון שכך, מובן שהחיוב לשלם עבור הלימוד הוא רק בתושב"כ ולא בתושבע"פ. וכיוון שהוא חיוב גמור, מחויב האב לעשות הכל כדי לדאוג שבנו ילמד תושב"כ. בפועל גם עבור לימוד תושבע"פ משלמים למורים שכר בטלה, שאם לא ישלמו - לא יהיה למורים ממה להתקיים ויאלצו לחפש פרנסה ולא ילמדו את נערי ישראל. ולכן מי שיש בידו יכולת לשלם עבור תושבע"פ מחייבים אותו לשלם, ומי שאין לו, פטור מלקבץ נדבות או למכור כסותו וכדומה.

עוד צריך לדעת, שמה שההורים משלמים עבור לימוד התורה עצמו, אינם יכולים לשלם ממעשר הכספים, שכן זהו חיוב על האב ללמד את בנו תורה, ואין אדם יכול לפרוע את חובו מכספי המעשר. אבל מה שהוא משלם עבור צורכי מזונו, דירות, ובגדיו של בנו הגדול בעת שהוא לומד תורה, כיוון שאין הוא מחויב לפרנסו - בשעת הצורך יכול לשלם מכספי המעשר (שו"ע הרב שם א, ז).^{[2][2]}. אמנם כתבו כמה אחרונים, שגם פרנסת בנים גדולים, כל זמן שאין דרך נערים ובחורים בגילם להתפרנס בעצמם, האב צריך לזונם, וממילא אין לשלם את מזונם ודירותם ממעשר כספים, וכיוצא בזה כתב בערוה"ש יו"ד רמט, ז, ואג"מ יו"ד א, קמג, ועיין בצדקה ומשפט ו, ב. אבל בשעת הדחק אפשר להחשיב את התשלום לצרכי הפנימייה של תלמידים מעל גיל שמונה עשרה מחשבון מעשר כספים. וכשעוד יותר דחוקים, ניתן להחשיב גם את צרכי הפנימייה של מי שעבר את גיל בר המצווה ממעשר כספים. בעלי תשובה שגם האב וגם הבן עדיין לא למדו את כל יסודות התורה, והמצב הכלכלי מאפשר לאב לממן את לימודיו של אחד מהם בלבד, מצד אחד מצווה על האב לדאוג שבנו ילמד את כל יסודות התורה, ומצד שני האב צריך לדאוג ללימודו עצמו, שכן מי שלא לימדו אביו צריך ללמוד בעצמו. ההלכה היא, שהאב צריך לממן קודם את לימודיו הוא, מפני שמצווה שבנפשו קודמת ורק אח"כ יממן את לימודי הבן. אבל אם הבן חריף יותר בהבנתו, עדיף שיממן את לימודי הבן, שעל ידי כך תירבה יותר התורה בישראל (קידושין כט, ב, ושו"ע יו"ד רמה, ב).

ד - תקנת יהושע בן גמלא לייסוד בתי ספר

אחת התקנות החשובות שניתקנו בישראל היא תקנתו של יהושע בן גמלא, שעל ידה נתבסס החינוך הציבורי בישראל. כדי לבאר את תקנתו יש לבאר תחילה שהתורה ציוותה אותנו שלושה ציוויים בקשר ללימוד התורה.

א. כל אב מצווה ללמד את בנו או למצוא לבנו מורה שילמדנו את כל התורה. ב. אם האב לא לימד את הבן, כשיגדל הבן מצווה עליו ללמוד בעצמו. ג. מצווה על תלמידי החכמים שילמדו תורה לתלמידים.

אלא שכמו בכל המצוות, התורה שבכתב מציבה לפנינו את העקרונות, ועל חכמי ישראל הוטלה המצווה למצוא את הדרך הטובה ביותר להגשים את אותם העקרונות. וכן בעניין תלמוד תורה, העיקרון היוצא משלוש המצוות הוא, שכל ישראל צריכים לדעת את התורה, ושההורים והרבנים מצווים לפעול למען זה. אלא שעקרונות אלו זקוקים למסגרות שעל ידם יוכלו להגשים את האידיאל הגדול הזה. זכה יהושע בן גמלא, שחי בתקופת בית המקדש השני, לקבוע את מסגרות הלימוד, ותיקן וייסד את מערכת החינוך הראשונה בעולם.

וכך מסופר בתלמוד (ב"ב כא, א): "אמר רב יהודה אמר רב: ברם זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, שאלמלא הוא נשתכחה תורה מישראל; שבתחילה, מי שיש לו אב - מלמדו תורה, מי שאין לו אב - לא היה למד תורה... התקינו שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בירושלים... ועדיין מי שיש לו אב - היה מעלו ומלמדו, מי שאין לו אב - לא היה עולה ולמד. התקינו שיהיו מושיבין בכל פלך ופלך, ומכניסין אותן כבן שש-עשרה כבן שבע-עשרה, ומי שהיה רבו כועס עליו - מבעיט בו ויצא. עד שבא יהושע בן גמלא ותיקן, שיהיו מושיבין מלמדי תינוקות בכל מדינה ומדינה ובכל עיר ועיר, ומכניסין אותן כבן שש כבן שבע".

אחת המשמעויות המרכזיות של התקנה היא, שהאחריות על לימודם של כל ילדי ישראל מוטלת על כלל הציבור, בין אלו שיש להם ילדים ובין אלו שאין להם ילדים, על כולם לדאוג שכל הילדים, כולל היתומים וילדי המשפחות העניות שאין ביכולתם לשלם שכר לימודים - יגיעו לבית הספר ולמדו תורה. לשם כך היו גובים מיסים מכל חברי הקהילה, כל אחד לפי עושרו, וממיסי הקהילה היו מממנים את צרכי הציבור ובכללם גם את לימודי הילדים העניים.

וכל כך חשוב עניין זה של יסוד בתי ספר, עד שאמרו חז"ל, שכל עיר שאין בה סידור לימודים לילדים, צריכים בני שאר הקהילות להחרים אותה עד אשר יתקינו בה בית ספר. ואם עמדו בעיקשותם ולא הקימו בית ספר, מחריבין את אותה העיר ומפזרים את יושביה בקהילות אחרות, ובלבד שלא יהיה מקום בישראל שלא מלמדים בו את הילדים תורה (שבת קיט, ב. טור ב"י יו"ד רמה, ז).

ה - מהו גיל תחילת הלימוד

תחילת החינוך ללימוד התורה הוא משעה שהילד מתחיל לדבר, שאז מלמדו אביו פסוק: "תּוֹרָה צְנָה לְנוּ מִשָּׁה מוֹרְשָׁה קְהֵלֶת יַעֲקֹב" (דברים לג, ד). ואח"כ פסוק: "שִׁמְעוּ יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד" (דברים ו, ד). ואח"כ ילמדו אותו לקרוא אותיות כדי שיוכל לקרוא מעט פסוקים עד שיגיע לגיל שש או שבע (סוכה מב, ב, רמ"א יו"ד רמה, ח).

ומשיגיע לגיל שש או שבע יתחיל ללמוד בבית הספר, שכך נקבע בתקנת יהושע בן גמלא, שבגיל שש ושבע יתחילו את הלימודים המסודרים (ב"ב כא, א). והפירוש הוא, שילד רגיל יתחיל את לימודיו בגיל שש, ואם הוא חלש וכחוש, ימתינו שיתחזק ויכניסוהו לבית הספר כשיהיה בן שבע (תוספות שם ד"ה 'כבן').

ומה שאמרו חכמים במסכת אבות (ה, כא) שבן חמש מתחיל ללמוד מקרא, הכוונה שבגיל חמש מתחילים ללמד אותו לקרוא מעט פסוקים בביתו, אבל רק בגיל שש יכנס לסדר לימודים מלא (שו"ע הרב הל' ת"ת א, א). בזמנינו, שגם הפעוטות הולכים לגנים, צריך לדאוג שבגנים ילמדו את הילדים לקרוא, כדי שיוכלו לקרוא מעט פסוקים, ואח"כ כשיגיעו לגיל שש יכנסו לבית הספר ויתחילו ללמוד יום מלא.

ו – אורך יום הלימודים

לפי התקנה היו הילדים לומדים יום מלא כל השנה. וכבר בגיל צעיר היו מרגילים אותם ללמוד כל היום ומעט בלילה, כדי שהרגלי הלימוד ייקבעו בנפשם (שו"ע י"ד רמה, יא, שו"ע הרב ת"ת א, א). וברור שהיו הפסקות למשחקים וכדומה, אבל כעיקרון רובו הגדול של היום היה מנוצל ללימוד. וכך נהגו בישראל מתקופת הבית השני ועד קרוב לימינו.

ולא רק שהיו לומדים כל היום, אלא הלימודים התקיימו בכל ימות החול שבשנה, ורק בערבי שבתות וחגים היו מקצרים את יום הלימודים כדי להתכונן לשבת ולחג.

על ידי לימודים מוגברים אלו היו היהודים ידועים בכל העולם כעם חכם ונבון המוציא מקרבו גאונים בעלי שם.

עלינו לערוך כיום חשבון נפש עמוק, כיצד התדרדר החינוך היהודי במדינת ישראל, עד שרוב ילדי ישראל לומדים בסך הכל כארבע עד חמש שעות ביום, ובנוסף לכך קרוב לשלושה חודשים וחצי בשנה הם נמצאים בחופשה. לא פלא שבמצב כזה מתרבה הבערות, ואיננו מצליחים לטפח כשרונות מצויינים הן בחכמת התורה והן במדעים השונים.

עובדה היא שהישגי המדענים היהודים בתפוצות טובים מהישגי המדענים שלמדו בארץ. גם האוניברסיטאות בארץ, למרות הצלחתן היחסית, עוד לא זכו להגיע לרמה הגבוהה של האוניברסיטאות הטובות בעולם, ששם יהודים מובילים את המחקרים החדשים. אין זאת אלא מפני שהלימוד אינו תופש אצלנו את המקום הראוי לו.

על כולנו מוטלת האחריות להחזיר עטרה ליושנה, ולהעלות את החינוך והלימוד לראש סדר היום. בכשרון הלימוד היהודי טמון פוטנציאל אדיר, שכל השקעה בו כדאית. אם נשקיע מאמצים ומשאבים למען החינוך לתורה ולמדע, נזכה לגדל ולטפח כאן תלמידי חכמים ומדענים גאונים, וכל יהודי העולם ירצו לעלות לארץ כדי להיות שותפים לפיתוח הכשרון והיצירה הרוחנית הישראלית. ואף הגויים יאמרו עלינו: "רַק עַם חָכָם וְנְבוֹן הַגּוֹי הַגָּדוֹל הַזֶּה" (דברים ד, ו). ויתקיים בנו חזון הנביאים: "וְהָלְכוּ גוֹיִם רַבִּים וְאָמְרוּ לָנוּ וְנַעֲלָה אֵל הַר ה' וְאֵל בַּיִת אֱלֹהֵי יַעֲקֹב וְיִזְרְנוּ מִדָּרְכָיו וְנִלְכָה בְּאֲרֻחֹתָיו, כִּי מֵצִיּוֹן תֵּצֵא תִנְוָה וְדָבַר ה' מִירוּשָׁלַיִם" (מיכה ד, ב).

ז – מספר הילדים בכיתה

שאלה מרכזית בנושא החינוך היא, כמה תלמידים ראוי שיהיו בכל כיתה. בשאלה זו מתנגשים שני צרכים שונים. מבחינת הלימוד ברור שעדיף לתת לכל מורה כיתה קטנה שבה כל תלמיד יקבל את היחס והטיפוח המתאים. אבל מן הצד הכלכלי, ככל שמספר התלמידים בכיתה יהיה רב יותר, כך הוצאות החינוך יקטנו, ויקל על הקופה הציבורית לממן את שכר המורים. למשל, במקום שבו כל בני המחזור מונים מאה ועשרים תלמידים, אם נקצה מורה לכל ארבעים תלמידים, נוכל להסתפק בשלושה מורים. ואם נקבע שכל כיתה לא תמנה יותר מעשרים וחמישה תלמידים, אזי נצטרך חמישה מורים, שלכל אחד נצטרך לשלם משכורת מלאה, דבר שייקר את עלויות החינוך.

בכלל התקנה העקרונית, שניתקנה לפני כאלפיים שנה, ניתנה תשובה לכך, ונפסקה הלכה, שכל מורה ילמד לכל היותר עשרים וחמישה תלמידים. אמנם אין הכרח לחלק את קבוצות התלמידים לפי שנתון

אחד, אלא אפשר שבכיתה אחת יהיו בני שני שנתונים, ולעיתים נהגו להכניס לכיתה אחת אף בני שלושה שנתונים, העיקר שרמתם הלימודית תהיה שווה פחות או יותר, כך שאפשר יהיה ללמדם ביחד.

ואם קבוצת התלמידים מונה עשרים וששה תלמידים ומעלה, אזי יוסיפו עוזר, כדי שיסייע למורה, וכך יוכלו ביחד ללמד היטב את כל הילדים. ואף אם הכיתה תגדל, יוכלו המורה ועוזרו ללמדם עד אשר תגיע הכיתה לגודל של ארבעים תלמידים.

ואם נמצאו באותה כיתה ארבעים ואחד ילדים, אזי יחלקו אותם לשתי כיתות ולכל כיתה יהיה מורה מיוחד. כך היא דעת הרמב"ם וכך נפסק ב'שולחן-ערוך', אמנם לדעת הרא"ש אפשר שיהיו יותר ילדים בכיתה, כפי שמבואר בהערה. [3][3]. המקור בדברי רבא בב"ב כא, א, וכפירוש הרמב"ם ונימוקי יוסף, וכן פסק השו"ע יו"ד רמה, טו. ואמנם הרא"ש פירש שהמספר עשרים וחמישה בא לסמן את המספר המיזערי לכיתה. ואם כן מורה אחד מספיק לכיתה שגודלה בין עשרים וחמישה תלמידים לשלושים ותשעה תלמידים. ואם יש בה ארבעים עד ארבעים ותשעה - צריכים מורה ועוזר. ואם יש בה חמישים - צריכים שני מורים. אבל כאמור השו"ע פסק כרמב"ם, וגם הרמ"א לא חלק עליו. ואמנם הש"ך הזכיר את דעת הרא"ש אבל כתב "שנראה שהולכים בזה אחר המלמד ואחר הנערים, אם הם לומדים מעט או הרבה, והכל לפי העניין". ובענינו אנו רואים שלרוב המורים והתלמידים קשה מאוד ללמוד בכיתה שגודלה למעלה מעשרים וחמישה תלמידים. וכן כתב בתשובות אמונת שמואל כו, ולכן כתבתי כדעת הרמב"ם. ורק במקום שהמורה מצויין והתלמידים טובים, וקשה לממן שני מורים, ניתן להקל כדעת הרא"ש. אמנם יש לדון בשינוי שעות הלימוד, בעבר המורה היה מלמד את תלמידיו כל היום, ולכן היה קשה שילמד קבוצה גדולה, ואולי כיום, שהמורים מלמדים פחות שעות, ביכולתם להשקיע יותר מאמץ באותן השעות וללמד כיתה גדולה יותר

עוד התעוררה שאלה, מה יעשו בני הישובים הקטנים, שבהם עשרה ילדים בכל כיתה?

תשובה: עליהם לשלוח את הילדים לישוב סמוך, ושם ילמדו בכיתות רגילות. ואף שבתקנת יהושע בן גמלא נקבע שאין שולחים ילדים ממקום למקום, זהו דווקא כאשר ניתן להקים באותו מקום כיתה רגילה, אבל במקום שאין מספיק תלמידים לכיתה רגילה בת קרוב לעשרים וחמישה תלמידים, צריכים לשלוחם ללמוד בישוב הסמוך (ב"ב כא, א. ועיין אמונת שמואל כו).

ואם הדבר בלתי אפשרי, משום שגם הישוב הסמוך רחוק מדאי, או מפני סכנת הדרכים. אזי חובה על בני אותו המקום להקים ביישובם בית ספר. שלא יתכן שיהיה מקום שבו ילדי ישראל לא ילמדו תורה. על פי תקנת חז"ל, האחריות לכך מוטלת הן על ההורים והן על כלל הציבור. בתקופת הגלות היו היהודים מאורגנים במסגרת של קהילה, שלקופתה היו משלמים את מיסיהם, וממילא אחריות התשלום עבור שכר המורים היתה מוטלת על קופת הקהילה. כיום כל אזרחי ישראל משלמים מיסים לממשלה, וממילא מוטלת על הממשלה האחריות לכך שלא יהיה בישראל מקום שבו הילדים לא יוכלו ללמוד תורה במסגרת מסודרת (רמ"א חו"מ קסג, סו"ס ג'. שו"ע הרב הל' ת"ת א, ג).

ח - המורה

אחריות גדולה מוטלת על מורי ישראל, עתידו הרוחני של עם ישראל תלוי בהם, ובעצם עתיד העולם כולו, שהרי ישראל בעמים כמו הלב באיברים. ועל כן צריכים המורים לעשות את מלאכתם נאמנה, ולא לצאת לענייניהם באמצע השיעור, וקל וחומר שלא לבטל אף שיעור. וכל מורה שמתרשל בתפקידו, עליו

הכתוב אומר: "אָרוֹר עֲשֵׂה מְלֶאכֶת ה' רְמִיָּה" (ירמיה מח, י; ב"ב כא, ב). לפיכך אין למנות מורה אלא אם כן הוא ירא שמים, מוכשר בלימודו ומלמד את התלמידים במהירות ובדייקנות (שו"ע יו"ד רמה, ז).

ואם לא נמצא מורה שהוא גם מהיר וגם דייקן, ועומדים בפנינו שני מורים, האחד מלמד בדייקנות אך בקצב איטי, והשני מלמד במהירות אך לפעמים טועה בדבריו. יש להעדיף את המורה האיטי והדייקן על פני המהיר שאינו מדויק (ב"ב כא, א; שו"ע שם ט).

וצריך המורה להיזהר שלא להישאר ער שעות מרובות בלילה, כדי שלא יהיה עייף בעת שהוא צריך ללמד את תלמידיו. וכן יקפיד לאכול באופן מסודר, לא הרבה מדאי ולא מעט מדאי, כדי שלא יהיה עייף או חלש ויוכל ללמד היטב. ואם המורה נשאר ער עד השעות הקטנות של הלילה או שהוא מסגף את גופו ומתוך כך אינו מלמד כראוי, יש לפטרו ולמצוא מורה אחר שעושה את מלאכתו נאמנה (רמ"א יו"ד רמה, ז).

עוד צריך לדעת, שעל פי ההלכה חובה למצוא לילדים את המורה הטוב ביותר, ולכן אם למדו אצל מורה בינוני, ובמשך הזמן התאפשר לשכור מורה טוב ממנו, יש להחליף את המורה הבינוני וליקח תחתיו את הטוב (שו"ע שם יח).

ואמנם כל זה היה אפשרי בתקופות בהן לכל מורה היתה אפשרות לעבוד במקומות אחרים, ורק מפני שנתבקש ללמד תלמידים עזב את עבודתו, וממילא כאשר נמצא מורה טוב ממנו, הפסיק ללמדם וחזר לעבודתו. אבל כיום שההכשרה המקצועית אורכת זמן רב, ואדם אינו יכול להחליף פתאום את פרנסתו, וישנם הסכמי עבודה, על פי ההלכה לא ניתן לפטר פתאום מורה ולהשליכו לרחוב ללא פרנסה.

ולכן מן הראוי היה שמשעה שהתברר שמורה מסוים אינו טוב מספיק וניתן למצוא טובים ממנו, יפסיק אותנו אדם ללמד, וכיוון שעבד על סמך חוזה, יש להמשיך לשלם לו במשך זמן מסוים משכורת ובתוך כך לאפשר לו לימודים להסבה מקצועית, כך שמחד זכויותיו לא ייפגעו, ומאידך הילדים יקבלו את המורים הטובים ביותר. (עוד עיין בפניני הלכה "העם והארץ" ו, יב-יג, האם מותר למורים ללימודי קודש וחול לשבות).

ג – הלכות ספר תורה

א – מצוות כתיבת ספר תורה

מצוות עשה מן התורה שכל יהודי יכתוב לעצמו ספר תורה, שנאמר (דברים לא, ט): "וְעָתָה כְּתַבּוּ לָכֶם אֶת הַשְּׁיָרָה הַזֹּאת", וכוונת התורה לצוות כל אחד ואחד מישראל שיכתוב לעצמו את כל התורה שכלולה בה שירת האזינו. ואפילו אדם שירש מאבותיו ספר תורה כשר, אינו יוצא בזה, אלא מצווה עליו לכתוב את התורה בעצמו (סנהדרין כא, ב). וכל המקיים מצווה זו, מעלה עליו הכתוב כאילו קיבל את התורה מהר סיני (מנחות ל, א).

מצווה מן המובחר שיכתוב בעצמו את התורה בדיו על קלף. אבל אם אינו יודע לכתוב, או שהוא טרוד במלאכתו ואין לו פנאי לכתוב את התורה, יכול לקיים את המצווה על ידי שישכור סופר שיכתוב עבורו את התורה וגם בזה יוצא ידי המצווה מן המובחר. אבל אם יקנה ספר תורה שכבר נשלמה כתיבתו, אע"פ שקיים את המצווה, לא קיים מצווה מן המובחר, שכן הספר נכתב שלא בשליחותו, ואמרו חכמים שהרי הוא כחוטף מצווה מן השוק. ולכן גם מי שאינו רוצה לטרוח בחיפוש הסופר אלא רוצה לקנות ספר מוכן,

יקנה ספר שעדיין חסרות בו כמה אותיות, והסופר יכתבן בשליחותו ובזה יהיה שותף בהשלמת כתיבת התורה (מנחות ל, א; רש"י ונמוק"י, באור הגר"א ער, ג, ערוה"ש ער, ב; וע' רמ"א יו"ד ער, א).

שני טעמים עיקריים נאמרו למצווה זו. הראשון, בכתיבת התורה על הקלף בדיו, כמסורת המקובלת איש מפי איש עד למשה מסיני, יש משום המשכת התורה, וכפי שאמרו חז"ל שכל המקיים מצווה זו מעלה עליו הכתוב כאילו קיבל את התורה מהר סיני (מנחות ל, א).

הטעם השני, כדי שיהיו ספרי התורה מצויים אצל כל אחד מישראל, ויוכלו ללמוד בהם תמיד, למען יזכו לדעת את ה' ולקיים את מצוותיו. ואף אם ירש אדם ספר מהוריו, מכל מקום יתכן ויקשה עליו הלימוד בספר הישן, ועל כן ציוותה התורה שכל אחד יכתוב לעצמו ספר שבו ילמד כל ימי חייו. וכן כתב בספר החינוך (מצווה תריג).

ב – האם גם נשים מצוות בזה?

בספר החינוך (מצווה תריג) מבואר שמצווה זו נוהגת בזכרים בלבד, שעיקר חיוב מצוות תלמוד תורה חל עליהם, אבל נשים פטורות מכתבת ספר תורה.

אולם בספר 'שאגת-אריה' (ל"ה) כתב, שגם נשים מצוות שיהיה להן ספר תורה. ואף שידוע שהנשים פטורות ממצוות תלמוד תורה, זה דווקא לגבי הלימוד העיוני, התיאורטי, שאינו שייך באופן ישיר לחיים ולאמונה, אבל בלימוד ההלכות ויסודות האמונה והמוסר ברור שגם הנשים מצוות, ולכן הן מברכות בכל בוקר את ברכות התורה. ועוד, שמצוות כתיבת ספר תורה אינה תלויה במצוות תלמוד תורה, אלא היא מצווה בפני עצמה, שכל יהודי יכתוב לעצמו את התורה, שנאמר (דברים לא, יט): "וְעַתָּה פְּתֹבוּ לָכֶם אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת", וכיוון שהמצווה מופנית כלפי כל ישראל – גם הנשים מצוות בה.

ואמנם ספר תורה כשר חייב להיכתב על ידי גברים דווקא, כיוון שהוקשה כתיבת התורה לקשירת התפילין, שרק מי שקושר תפילין יכול לכתוב ספר תורה, וכיוון שנשים פטורות ממצוות התפילין, שהיא מצוות עשה שהזמן גרמה, אינן שייכות לכתבת התורה (גיטין מה, ב; שו"ע יו"ד רפא, ג). מכל מקום כבר מצינו כיוצא בזה במצוות מזוזה, שנשים פסולות לכתוב מזוזה, וחייבות לקבוע מזוזה בביתן, וכך אפשר לומר שהן חייבות במצוות כתיבת ספר תורה, למרות שאינן כותבות אותו, אלא ישכרו סופר שיכתוב עבורן.

להלכה, דעת רוב רובם של הפוסקים שנשים פטורות ממצוות כתיבת ספר תורה (אג"מ יו"ד ח"א קסד, ועיין ערוה"ש ער, ו). ומכל מקום, אשה עשירה הרוצה לקיים את המצווה ולשכור סופר שיכתוב למענה ספר תורה – תבוא עליה ברכה.

ג – דיונים בקיום המצווה

כפי שלמדנו, מצוות עשה מן התורה לכל אדם מישראל לכתוב לעצמו ספר תורה או לשכור סופר שיכתוב עבורו את ספר התורה. אך כיוון שמחירו של ספר התורה גבוה ואין יכולת ביד רוב האנשים לממן כתיבת ספר תורה שלם, התעוררה שאלה, האם ניתן לקיים את המצווה בשותפות, באופן שמספר אנשים יתאגדו יחד על מנת שכל אחד יתרום סכום מסוים, וכך יממנו ביחד את כתיבתו.

לדעת הרבה מגדולי האחרונים אין יוצאים ידי המצווה בשותפות, מפני שהמצווה מופנית לכל אחד ואחד מישראל בנפרד שיהיה לו ספר תורה משלו, ואפילו אם ירש ספר תורה מאביו - מצווה שיכתוב בעצמו ספר תורה (פ"ת יו"ד ער, א; ערוה"ש ער, יא)

אמנם יש שכתבו שאם השותפות היא מלאה, היינו שלכל אחד יש חלק מסוים בספר תורה, יוצאים ידי חובה (אג"מ יו"ד א, קסג).

ובשעת הדחק, כאשר אין לאדם יכולת לממן לבדו כתיבת ספר תורה, מוטב שישתתף בתרומה למימון כתיבת ספר תורה, ויתנה, שבעבור תרומתו יהיה שותף בבעלות על ספר התורה.

עוד שאלה יסודית ישנה במצווה זו, האם כדי לקיים את המצווה די לכתוב ספר תורה, אבל אין צורך שאח"כ ספר התורה ישאר ברשות הכותב כל ימיו ויכול ליתנו במתנה לבית כנסת; או שהמצווה שיהיה לו ספר תורה, ולכן, רק בזמן שהספר בבעלותו הוא מקיים את המצווה.

לדעת ה'בית-יהודה' (ח"א יו"ד כ"ג) כל זמן שספר התורה נשאר בבעלותו הוא מקיים את המצווה, אבל אם נתן את הספר במתנה לציבור, אינו מקיים את המצווה. לעומת זאת דעת ה'בני-יונה' שהעיקר הוא לכתוב את התורה, ולכן גם אם הקדיש אח"כ את ספר התורה לציבור, כבר קיים בזה את המצווה. ואף אם הספר אבד או נשרף ח"ו, מסתבר שכבר יצא בו ידי מצוות כתיבת ספר תורה (פתחי תשובה יו"ד ער, ג).

למעשה, כיום, לאחר שהדפוס התפשט בעולם, אין לומדים בספר התורה המקודש הכתוב על קלף, וממילא אין צורך שספר התורה ישאר בבית, ולכן מן הראוי לתורמו לבית הכנסת לתועלת הציבור שיקראו בו. ומכל מקום, כדי לצאת ידי מצוות כתיבת ספר תורה לכל הדעות, מוטב שהספר ישאר בבעלותו, ויתנה עם הגבאים שאף שהם יכולים להשתמש בספר לכל צרכי הציבור, הוא ימשיך להיות בעל הספר כל ימי חייו.

ד - מחיד הספר וכמה אדם צריך להשקיע במצווה זו

למדנו שמצווה על כל אדם מישראל לכתוב ספר תורה בדיו על קלף, אלא שלא קל לקיים מצווה זו, מחירו של ספר תורה גבוה מאוד. ספר תורה בכתב ספרדי עולה קרוב למאה אלף שקלים (למעלה מעשרים אלף דולר), וספר תורה בכתב 'בית-יוסף' שהאשכנזים קוראים בו עולה כמאה ושלושים אלף שקלים (קרוב לשלושים אלף דולר). ההבדל במחירים נובע מכך שהכתב האשכנזי מהוקצע יותר וכתבתו אורכת זמן רב. ברור אם כן שלרוב רובם של האנשים קשה מאוד לגייס סכום כזה. ואדם שירצה ללמוד לכתוב בעצמו את התורה, יצטרך ללמוד תחילה כתיבת סת"ם ולהתאמן בזה, ואח"כ לכתוב את כל התורה, וכל זה יארך לו זמן רב על חשבון פרנסתו והזמן המוקדש ללימוד תורה.

למעשה כתב הרא"ש (הל' ס"ת סי' א) בעניין מצווה זו, שמצוות עשה על איש מישראל אשר ידו משגת לכתוב ספר תורה, משמע שמי שאין ידו משגת פטור מן המצווה.

אכן בפועל אנו רואים שהרבה צדיקים וחסידים אינם מקיימים מצווה זו, וכנראה מפני שאין בכוחם לגייס את הסכום הנדרש למצווה.

אלא שבכל זאת עדיין אנו צריכים להגדיר יותר, עד כמה אדם צריך להשקיע מכספו כדי לקיים את מצוות כתיבת ספר תורה. כתב הרב פיינשטיין בספרו 'אגרות-משה' (יו"ד ח"א קסג), שלדעת רוב הפוסקים אין

צריכים להוציא על המצווה הון רב, ואפילו עשירית מנכסיו אין חובה להוציא. ומי שרוצה להוציא למען כתיבת ספר תורה עשירית מנכסיו, עדיין רוח חכמים נוחה ממנו, אבל אם יוציא למען הכתיבה יותר מעשירית מנכסיו, אין רוח חכמים נוחה ממנו, שכן לא ישאר לו כסף למצוות אחרות כגון צדקה, תפילין וכיוצא בזה. שכן אמרו חכמים, שאין להוציא עבור המצוות יותר מחמישית מנכסיו, שמא יפשוט את הרגל ויצטרך לבריות.

ולפי זה רק אדם עשיר, שעלות כתיבת ספר התורה היא פחות מעשירית מרכושו הפנוי, מצווה עליו לכתוב ספר תורה, אבל מי שמחיר הספר קרוב לעשירית מרכושו הפנוי, פטור מן המצווה.^{[1][1]} מן הראוי לציין שמשני צדדים התעורר כיום ספק לגבי חיוב מצוות כתיבת ספר תורה. א) לדעת הדרישה והש"ך, דעת הרא"ש (המובאת בהלכה הבאה) שכיום אין מצווה לכתוב ספר תורה, שכן המצווה נועדה לאפשר לכל יהודי לעסוק בתורה, וכיוון שכיום ניתן להדפיס את הספרים, המצווה מתקיימת על ידי קניית ספרים מודפסים. אמנם חשוב לציין שרוב המפרשים (ב"י, ב"ח וט"ז) חלקו על דעתם וסוברים שגם לדעת הרא"ש יש מצווה כיום לכתוב ספרי תורה. ובוודאי שכך היא דעת הרמב"ם והסוברים כמותו. ב) כתב השאגת אריה ל"ו, שכיוון שאין לנו בקיאים כיום בחסרות ויתירות, כמבואר בקידושין ל, א, אין כיום מצווה לכתוב ספר תורה. ואמנם כל שאר הפוסקים חלקו עליו, וסוברים שכמו בכל דבר הולכים על פי הרוב, ואם כן גם כיום יש לילך על פי רוב ספרי התורה או כפי המסורת, ובזה מתקיימת המצווה (עיין בערוה"ש יו"ד ער, יג). מכל מקום הזכרתי שתי דעות אלו, כדי לצרפם לספק, שאדם שמסופק אם יש ביכולתו לממן כתיבת ספר תורה, יכול לצרף את הדעות הללו ולהקל. וישקיע את כספו במצוות אחרות, כגון: צדקה ותלמוד תורה.

ה – מצוות קניית ספרים בזמן הזה

כדי להגדיר את מצוות כתיבת ספר התורה יש להקדים ולציין ששינוי משמעותי חל במשך הזמן במעמדו של הספר בישראל. מתחילה, רק את התורה שבכתב היה מותר לכתוב, היינו את עשרים וארבעה ספרי התנ"ך. והיו כותבים את התנ"ך בדיו על הקלף על פי כללי הלכה מדוקדקים. ואילו את התורה שבעל פה אסור היה לכתוב, כדי שתהיה חיה בלבבות ושמורה בזיכרון. אולם לאחר שהתמעטו הדורות, והעם החל להתפזר לגלויות השונות, ראו חכמי ישראל כי אין ברירה, וכדי לקיים את התורה יש הכרח להתיר את כתיבת התורה שבעל פה, וכך נכתבה המשנה ואחריה התלמוד הירושלמי, התלמוד הבבלי, המדרשים, הפירושים ופסקי ההלכות. וכיון שהתירו לכתוב את התורה שבעל פה, התירו לכתוב גם את התנ"ך שלא על הקלף, באופן שמחיר הכתיבה יהיה זול יותר, ויוכלו יותר אנשים לרכשו. ועדיין היו הספרים יקרים מאוד, מפני שהיו כותבים אותם בכתב יד. לפני כמה מאות שנים נתחדש הדפוס בעולם והספרים נעשו זולים, וכתוצאה מכך, יותר אנשים יכולים כיום להרשות לעצמם לקנות ספרים.

השאלה המרכזית היא, מה המשמעות של הציווי לכתוב את התורה. האם הכוונה לכתוב את הספר המקודש על הקלף בדיו, או שהכוונה לכתוב את התורה כדי שאפשר יהיה לכל יהודי ללמוד בה. נחלקו בזה גדולי הראשונים:

לדעת הרמב"ם, עיקר המצווה שכל יהודי יכתוב לעצמו את הספר המקודש על קלף בדיו, וכך יתקשר באופן אישי אל מעמד הר סיני. ולכן גם כיום שהלימוד מתוך ספרים מודפסים, על פי דעת הרמב"ם, מצוות כתיבת ספר התורה על קלף נשארה במקומה.

אולם לדעת הרא"ש (הל' ס"ת א'), עיקר מגמת המצווה שכל יהודי יוכל ללמוד את התורה. ולכן כיום שמניחים את ספר התורה המקודש בבית הכנסת, ולומדים מתוך ספרים רגילים, מצוות עשה על כל יהודי לקנות חמישה חומשי תורה, משנה, תלמוד ומפרשיהם, כדי שיוכל להגות בהם הוא ובניו. כלומר לדעת הרא"ש, עיקר מגמת מצוות כתיבת ספר תורה - לסייע ללימוד, ואם כן, לאחר שהותר לכתוב את התורה על נייר, וכן הותר לכתוב את התורה שבעל פה, המצווה כיום היא לקנות ספרי קודש לצורך הלימוד.

רוב המפרשים ביארו, שלמרות שעיקר המצווה כיום לקנות ספרי קודש ללימוד, מכל מקום מודה הרא"ש שמצווה על כל מי שיכול - לכתוב את ספר התורה המקודש בדיו על קלף (ב"י, ב"ח, ט"ז). ויש מפרשים שביארו, שלדעת הרא"ש אין כיום מצווה על כל יהודי לכתוב לעצמו ספר תורה על קלף, משום שממילא לא ילמד בספר הזה, ובמקום זה מוטלת על כל אחד מישראל מצווה לקנות לעצמו את כל ספרי היסוד התורניים. ורק הציבור צריך לדאוג לכך שיהיו לו ספרי תורה לקריאה בציבור (דרישה וש"ך).

למעשה נפסקה הלכה כשתי השיטות, שיש מצווה על כל יהודי שידו משגת לכתוב את ספר התורה המקודש בדיו על קלף, ועם זאת מצווה על כל יהודי לקנות לעצמו את כל ספרי היסוד התורניים, כגון תנ"ך, משנה, תלמוד, 'שולחן-ערוך', ועוד ספרי הלכה, מוסר ואמונה. (לעניין מכירת ספר תורה עבור תלמוד תורה ונישואין, עיין פניני הלכה ליקוטים חלק ד' ב, ה).

ו - הקלף

את כל כתבי הקודש, ספרי תורה, תפילין ומזוזות, כותבים על עורות של בעלי חיים, ואם כתבם על נייר או על בד או שאר חומרים - פסולים. ודבר זה הוא הלכה למשה מסיני (שבת עט, ב). וחומר זה הוא הנעלה ביותר, שכל הניירות עשויים ממיני הצומח, ואילו הקלף של ספר התורה נעשה ממין החי, שהוא במדרגה אחת למעלה מהצומח.

ודווקא על עורות של בעלי חיים טהורים, בהמות, חיות או עופות, אבל על עור של חיות טמאות שאסורות באכילה - אסור לכתוב את כתבי הקודש. שכן נאמר (שמות יג, ט): "לִמְעַן תִּהְיֶה תִּנְוֶת ה' בְּפִיךָ", ולמדו חז"ל, שרק על עורו של מין הכשר לאכילה כותבים כתבי קודש. ואפילו בהמה שלא נשחטה כהלכה ובשרה אינו כשר לאכילה, אם היא ממין טהור - מותר לכתוב על עורה כתבי קודש, שכן הולכים אחר המין ולא אחר כשרותה של אותה בהמה שממנה נטלו את העור. ועל עור של דגים, אפילו אם הם כשרים לאכילה, אין כותבים כתבי קודש, מפני שיש בהם זוהמא (שבת קח, א). לסיכום: מותר לכתוב תורה, תפילין ומזוזות על עור של בהמה או חיה או עוף טהורים, ומטעמי נוחות נוהגים כיום לכתוב על עורות של בהמות.

את העור צריכים לעבד. וכיצד מעבדים? נותנים את העור בסיד או בחומר אחר ששואב מן העור את כל המיצים והחומצות, ועל ידי כך העור יכול להתקיים מאות שנים. בלא העיבוד, העור ירקב תוך זמן קצר.

את העיבוד צריכים לבצע לשם כתיבת התורה, ואם העור לא עובד לשמה, הקלף פסול לכתיבת כתבי קודש. ואפילו אם העור עובד לשם כתיבת תפילין, הרי הוא פסול לכתיבת תורה, מפני שהתורה מקודשת מתפילין. ולכן נוהגים לעבד את כל העורות לשם קדושת תורה, ואז אם ירצו יוכלו לכתוב עליו גם תפילין ומזוזות (שו"ע או"ח לב, ח; מ"ב כו).

אחד הרמזים הטמונים בהלכה זו, שהעור מבטא את החיצוניות, וכן בעלי החיים מבטאים את החומריות הגסה נטולת הדעת. ייעודה של התורה לתקן ולרומם את עולם החומר החיצוני, ועל כן התורה נכתבת על עור של בעלי חיים, ובזה היא מגלה לנו שאין דבר בעולם שמנותק מהאידיאל הגדול של התורה. ואפילו הצדדים הנמוכים והחיצוניים של העולם, כדוגמת עורות הבהמות, יתרוממו אל ייעודם על ידי התורה הקדושה.

עוד צריך לדעת, שהעור השלם של הבהמה לאחר עיבודו נקרא גוויל, ומותר לכתוב עליו ספרי תורה ומזוזות, ובתנאי שיכתבו על הצד החיצון שלו, היינו על הצד שעליו היה השער של הבהמה. ואם חולקים את העור השלם הנקרא גוויל לשני חלקים, הצד החיצוני נקרא קלף, והפנימי דוכסוסטוס. הקלף כשר לכתובת כל כתבי הקודש: תורה, תפילין ומזוזות, ובתנאי שיכתבו על הצד הפנימי שלו. אולם הדוכסוסטוס כשר לכתובת מזוזות בלבד, וכותבים על הצד שהיה מחובר לקלף בלבד. ואם שינה, כגון שכתב את התפילין על הגוויל, או תורה או תפילין על דוכסוסטוס, או שינה וכתב על הצד השני של הקלף או הגוויל או הדוכסוסטוס - פסול. והלכות אלו נאמרו למשה מסיני (רמב"ם הלכות סת"ם א, ח-ט).

ז - קלף משוח

שאלה גדולה התעוררה בתקופת האחרונים, מה דינם של הקלפים המשוחים. סופרים רבים נהגו למשוח את הקלף במין משיחה לבנה, שהיתה מייפה את הקלף ומקילה על משיכת הקולמוס, וכך הכתב היה יוצא יפה יותר, והכתיבה קלה ומהירה.

אלא שהתעוררה שאלה, שמא המשיחה הזו מהווה חציצה בין הדיו לקלף.

בשו"ת 'פנים-מאירות' (ח"ג לב) כתב שמצווה לכתוב על קלף משוח, משום שעל ידי כך הכתיבה מהודרת יותר, וכל דבר שבא לייפות את הכתיבה אינו חוצץ. אך לעומתו כתב בספר 'בני-יונה', שהמשיחה הזו מהווה חציצה, ועל כן, אם כשיקלפו את המשיחה הדיו יפול - הספר פסול, אבל אם הדיו עובר דרך המשיחה הלבנה ונספג בקלף, כך שגם אם יקלפו את המשיחה ישארו האותיות על הקלף - הספר כשר (פתחי תשובה יו"ד רעא, ג).

בנוסף לכך ישנה עוד בעייה, שאם משחו שכבה עבה, היא נוטה להתפורר במשך הזמן, ועם התפוררותה גם האותיות מתבקעות ונופלות. ולכן כתב ב'שערי-תשובה' (או"ח לב, ו) שיש להעביר מטלית ולקנח היטב את הקלף, שאז מה שאינו מודבק היטב בקלף יסור, ומה שנשאר מהמשיחה הלבנה דבוק על הקלף, נעשה גוש אחד עם הקלף ואינו חוצץ. גם המקילים מסכימים כי לכתחילה יש להיזהר שלא למשוח את הקלף בשכבה עבה.

למעשה, כיוון שהדבר שנוי במחלוקת, מן הראוי לכתחילה להחמיר שלא להשתמש בקלפים משוחים (קסת הסופר ב, יב). אמנם במקום שיש ספר תורה משוח - אין להימנע מלקרוא בו ולברך עליו (יחו"ד ח"ו נה, אבל בתפילין נכון להחמיר).

ח – הדין והכתיבה

הלכה למשה מסיני לכתוב את התורה, התפילין והמזוזות בדיו. והיו עושים את הדיו מעשן שמנים, ומערבים אותו בשרף אילן, ויש שהיו מערבים גם מי עפצים וגומא. ולדעת ר"ת יש להקפיד לעשות את הדיו מחומרים מסוימים (עיי' בשו"ע או"ח לב, ג, ובבאור הלכה שם שיש דעות מהם החומרים המעכבים).

אולם דעת הרמב"ם, שאמנם מלכתחילה יש להשתמש בחומרים הנזכרים, אבל מן הדין כל חומר כתיבה שחור – כשר, שזוהי כוונת ההלכה, ללמדנו שהכתיבה צריכה להיות בצבע שחור ולא ירוק או אדום או אפור (הל' סת"ם א, ד-ה).

לעיתים קורה בספרי תורה ישנים, שהצבע השחור שלהם דוהה ונוטה מעט לגוון אפור-אדמדם. לדעת ה'פרי-מגדים' כיוון שהצבע אינו שחור הוא פסול, אך לעומתו ה'חתם-סופר' פסק, שמאחר שהספר נכתב בדיו כשר, וכך היא דרכו של הדיו, שבמשך הזמן הוא מקבל גוון אדמדם – הספר כשר (מ"ב לב, קכח).

הלכה למשה מסיני שצריך לשרטט את השורות על גבי הקלף לפני הכתיבה, וכך יצא הכתב ישר ונאה. נוהגים לשרטט בחרט חריץ דק, ואין משרטטין בעופרת או בצבע. ואם כתב בלא שרטוט, אפילו אם כתב ישר – הספר פסול (רמב"ם הל' סת"ם א, יב; שו"ע יו"ד רעא, ה).

צריך לכתוב ביד ימין, שכך היא דרך כתיבה, וכן למדו לגבי תפילין 'וקשרתם' 'וכתבתם', שקשירת התפילין וכתבתן תיעשה באותה יד, וכיוון שמניחים תפילין על יד שמאל, ממילא קושרים אותן ביד ימין, וממילא גם כתיבתם כקשירתם ביד ימין. והשווה דין ספר תורה ומזוזה לתפילין. ואם כתב ביד שמאל, ספר התורה פסול. איטר יד, יכתוב ביד שמאל, שזו היד שבה הוא רגיל לכתוב, והיא היד שבה הוא קושר את התפילין (שו"ע יו"ד רעא, ז; או"ח לב, ה).

לפני תחילת הכתיבה צריך הסופר לומר: "ספר זה אני כותב לשם קדושת ספר תורה", ואמירה זו מספיקה לכל הספר (שו"ע יו"ד רעד, א). וטוב שיוסיף ויאמר: "וכל אזכרות שבו לשם קדושת השם". ואע"פ שאמר כך בתחילת הכתיבה, בכל פעם שיבוא לכתוב שם השם, צריך לומר בפירוש, שהוא כותב את השם לשם קדושת השם. ואם לא אמר את הכוונה לפני כתיבת כל שם, הספר פסול. וכתב הט"ז (יו"ד רעו, א), שמכל מקום אם חשב בעת כתיבת השם שהוא כותבו לשם קדושה, ובתחילת כתיבת הספר אמר במפורש שכל האזכרות שבו יכתוב לשם קדושת השם, בדיעבד, למרות שלא הוציא מפיו בעת כתיבת השם את הכוונה, הכתיבה כשרה.

ט – מסורת כתיבת ספר התורה

אחד הפלאים שבתולדות ישראל הוא המסורת המדוייקת של ספר התורה, שלמרות כל השינויים במנהגים ובאורחות החיים בין כל קהילות ישראל, ספרדים, אשכנזים ותימנים, מסורת כתיבת ספר התורה נשארה אחידה. זאת למרות שספרי התורה הועתקו במשך אלפי שנים מספר, במקומות שונים בעולם, תוך כדי נדודים מגלות לגלות, אע"פ כן כל הספרים שווים בסדר המילים והאותיות, ואף במסורת הטעמים והנקודות לא נפלו שינויים. אין זאת אלא מפני החשיבות העצומה שמייחסת ההלכה לדיוק בכתיבת התורה, שכל ספר תורה שחסרה בו אות אחת, או נוספה בו אות אחת – כולו פסול. ואפילו אם שינוי האות אינו משנה את נוסח הקריאה, כגון שבתורה כתובה מילה בכתב חסר והסופר כתבה בכתב מלא – ספר התורה פסול (מנחות כט, ב).

וכן מסופר במסכת עירובין (יג, א) שאמר רבי ישמעאל לרבי מאיר שהיה סופר: "בני, הוי זהיר במלאכתך, שמלאכתך מלאכת שמים היא, שמא אתה מחסר אות אחת או מויתר אות אחת, נמצאת מחריב את כל העולם כולו". ומבאר המהר"ל מפראג (תפארת ישראל סו), שהשורש הרוחני של העולם הוא התורה, כמו שאמרו חז"ל (בראשית רבה א) שהקב"ה הסתכל בתורה ועל פיה ברא את העולם, נמצא שאם ישנה אות אחת יפגע בשורש הרוחני של העולם, ומתוך כך יגרום לחורבן.

וצריך הסופר שיהיה לפניו ספר אחר שיעתיק ממנו, שאסור לכתוב אות אחת שלא מן הכתב, וצריך שיקרא כל תיבה בפיו קודם שיכתבנה (שו"ע יו"ד רעד, ב). על ידי שיטת כתיבה כזו, נמנעות טעויות רבות.

וכן נפסקה הלכה, שאסור להשהות ספר שיש בו טעות יותר משלושים יום, אלא יתקן או יגנוז, שנאמר (איוב יא, יד): "וְאֵל תִּשְׁכַּח בְּאַהֲלֵיךָ עֲוֹנֶהָ" (כתובות יט, ב; שו"ע יו"ד רעט, א).

ואם נמצאו בספר תורה שלוש טעויות, אין מועיל לתקן אותן בלבד, אלא צריך לבדוק ולהגיה מחדש את כל הספר, שהואיל ונמצאו בו שלוש טעויות, הורעה חזקתו, ויש לבדוק מחדש אם נכתב כהלכה (שו"ע יו"ד רעט, ג; ועיין עוד בהלכה טו הרחבה בדין זה).

י – המסורות השונות

כפי שלמדנו, ספר שיש בו טעות באות אחת, כולו פסול. ולמרות הדיוק המופלא שבהעתקת התורה, דיוק שאין דומה לו בשום עם ולשון, בעקבות הגלויות נפלו שינויים מעטים בין המסורות השונות.

בחומש בראשית (ט, ט) בספרי התורה הספרדיים והאשכנזיים כתוב: "וַיְהִי כָּל יְמֵי נַח", ואילו בספרי התורה התימניים כתוב: "וַיְהִיוּ כָּל יְמֵי נַח".

וכן בדברים (כג, ב), בספרים הספרדיים ורוב ספרי תורה האשכנזיים, כתוב: פצוע 'דכה' ב'ה'. ולמסורת תימן, וכן בכמה ספרי תורה ישנים מאשכנז, כתוב: 'דכא' ב'א'.

וכן בספר ויקרא פרשת צו, לפי המסורת הרווחת ברוב ישראל בפרק ז' פסוק כ"ח מתחילה פרשה פתוחה, ולמסורת תימנים ועוד מסורות הפרשה מתחילה לפני כן בפרק ז' פסוק כ"ב (ע"י ש"ך יו"ד רעה, ו).

הכלל היסודי הוא שבשאלה זו בעלי המסורה הם הקובעים. בעלי המסורה אלו הסופרים הדייקנים שהיו סופרים את האותיות שבתורה ומדקדקים בלשונה. ולכן אף אם ישנו מדרש שעל פיו משמע שהגירסה שונה מהגירסה שלפנינו, הלכה כבעלי המסורה. אולם עדיין נותרה שאלה, כיצד צריכים הסופרים לנהוג באותם השינויים שבעלי המסורה נחלקו בהם.

הרמב"ם כתב שהספר עליו הוא סומך, הוא הספר הידוע במצרים, שהיה לפני כן בירושלים וממנו הגיהו את הספרים, ועליו היו הכלל סומכים, לפי שהגיהו בעל המסורה המפורסם בן אשר, ודקדק בו שנים, והגיהו פעמים רבות (הלכות ס"ת ה, ה). כלומר לדעת הרמב"ם ישנה גירסה אחת שהיא הנכונה ועל פיה צריכים לכתוב את כל הספרים, וכל המשנה ממנה, ספרו פסול.

לפי מסורת הקהילה החלבית, הספר המפורסם שעליו דיבר הרמב"ם, הוא 'כתר-ארם-צובא'. למרבה הצער כיום אין בידינו אלא חלקים מ'כתר-ארם-צובא', אולם ישנם ספרים רבים שהועתקו ממנו, ועל פי השוואת הספרים השונים, נמצא כי ספרי התימנים הם הקרובים ביותר לנוסח המקורי שעליו דיבר הרמב"ם.

אולם צריך לדעת שכמה מגדולי הראשונים חלקו על הרמב"ם, וכבר בזמנו סברו שאין להעדיף את מסורת בן אשר על פני המסורות האחרות, וכל מסורת מוסמכת שכתבו על פיה במשך שנים רבות ספרים רבים, יש לה מקום, והכותב על פיה ספרו כשר (תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן רלב, המאירי קידושין ל, א, שו"ת מהר"י מינץ פיורדא תקכו).

למעשה, לגבי הקריאה בתורה, מוסכם על הכל, שכל ספר שנכתב על פי אחת מן המסורות המוסמכות, מותר לקרוא בו בתורה בברכה. [2][2]. לדעת הרשב"א והמאירי ומהר"י מינץ, פשוט שאפשר לברך על כל ספר, שכן כל מסורת מוסמכת כשרה בעיניהם. וגם לדעת הרמב"ם שרק מסורת אחת של בן אשר היא הנכונה, כתב בנו רבי אברהם (בשו"ת שלו סימן צ"א), שניתן לעלות לתורה ולברך על כל מסורת, שכן אין בידינו ספר שכתב עזרא הסופר שנוכל לפסול על פיו את הספרים האחרים. ועוד יש לצרף, שיתכן והקל בזה, משום שהרמב"ם עצמו כתב תשובה לחכמי נרבונא שמותר לקרוא ולברך על ספר תורה פסול. (ואף שיש דעה חשובה שסוברת כי תשובה זו נכתבה על ידי חכמי נרבונא עצמם ולא ע"י הרמב"ם, מ"מ סוף כל סוף יש דעה כזו בראשונים וניתן לסמוך עליה).

יא - כללי כתיבת ספר תורה

הסופר צריך לדקדק בכתיבתו שתהיה ברורה ונאה, שצריך לעשות את המצוות באופן נאה ומהודר, שנאמר (שמות טו, ב): "זֶה אֱלֹהֵי וְאֶנְהוּ", ודרשו חז"ל: "התנאה לפניו במצוות" (שבת קלג, ב). וכן הדין לגבי כתיבת תפילין ומזוזות. ובכלל צריך לדעת, שדיני כתיבת ספר תורה, תפילין ומזוזות שווים (ועיין להלן ט, יד).

לכל הפחות צריך הסופר להיזהר לכתוב כל אות כצורתה, כך שלא תהיה כל אפשרות לטעות בקריאתה. ואם התעורר ספק לגבי אות אחת, כגון שצריך לכתוב 'ו' וכתב אות שנראית מעט כ'ו' ומעט כ'י', ישאלו תינוק שאינו חכם במיוחד ואינו טיפש, שרק עתה למד לקרוא אותיות ועדיין אינו רגיל בקריאת מילים שלימות ומשפטים, וישאלוהו איזו אות הוא רואה. אם יאמר שהיא 'ו' - הספר כשר, ואם יאמר שהיא 'י' - הספר פסול. וסומכים עליו, מפני שהקטן מתבונן באותיות בתמימות ללא הבנת ההקשר, ולכן הוא יכול לקבוע איזו אות היא.

וכן צריך להניח רווח בין מילה למילה בשיעור של אות קטנה, ואם הצמיד שתי מילים זו לזו, עד שיש ספק שמא שתי המילים נראות כמילה אחת, מבקשים מתינוק לקרוא. אם יקראנה כמילה אחת - פסול, ואם כשתי מילים - כשר. וכן להיפך, אם השאיר הסופר רווח באמצע מילה, יבקשו מתינוק לקרוא, ואם יקראנה כשתי מילים - הספר פסול.

עוד צריך הסופר להיזהר שלא תדבק אות לחברתה, שהלכה היא, שכל אות צריכה להיות מוקפת בלובן של הקלף, ואם נדבקה אות אחת לחברתה, או שהגיעה עד לקצה הקלף, כיוון שאינה מוקפת בלובן של הקלף במקום הדיבוק או במקום שהגיעה לקצה הקלף - הספר פסול.

רמז יש בהלכה זו: האותיות השחורות מסמלות לגבינו את כל מה שאנו מכירים ומבינים, את כל מה שאפשר לבטא ולהסביר, ולכן אנו מסוגלים לכתוב ולהביע רעיונות אלו באמצעות האותיות. אבל יש גם רעיונות עמוקים עליונים שאי אפשר לבטאם, הם כל כך עמוקים עד ששום מילה ושום אות לא יוכלו להכילם ולבארם. אך יחד עם זאת, אנו יודעים שהם קיימים, והם משפיעים על חיינו. הקלף הלבן המקיף כל אות, הוא המבטא את אותם הרעיונות הגבוהים שאינם ניתנים לביטוי. ומתוך הקלף הלבן, מתגלה

ומופיעה לעינינו האות השחורה, מתוך מה שמעל ההכרה, מתגלים אלינו רעיונות מוכרים וברורים. וזהו יסודה של התורה, מקורה שמימי ועליון, והיא יורדת עד לחיים היום יומיים שלנו (ע' לקוטי תורה לאדמוה"ז שה"ש מו, ג; דרך מצוותיך לצמח צדק, מצוות תפילין ב).

יב - הרווחים שבספר התורה

תחילת פרשת סתומה

במסורת כתיבת התורה ישנה חלוקה לפרשיות. הרווח שצריך להיות בין שתי פרשיות הוא כשיעור כתיבת תשע אותיות. יש פרשיות פתוחות ויש סתומות. לפני תחילת פרשה פתוחה הרווח מגיע עד לסוף השורה, והפרשה הפתוחה מתחילה בתחילת השורה הבאה. ובפרשיות סתומות, הרווח נמצא באמצע השורה. כלומר, בתחילת השורה מסיימים את הפרשה הקודמת, ומפסיקים כשיעור כתיבת תשע אותיות, וממשיכים וכותבים את תחילת הפרשה הסתומה.

תחילת פרשה פתוחה

ולפי מה שלמדנו, שהקלף הלבן רומז לעולם הנסתר שממנו נובעים הרעיונות שמתגלים אלינו באותיות התורה, ממילא מובן, שלפני כל פרשה ופרשה יש השראה עליונה מן העולם הנסתר, ומתוך אותה השראה מתגלה אלינו הפרשה הבאה. את ההשראה הזו מבטא הרווח שבין הפרשיות.

ישנו עוד סוג של כתיבה שיש בו רווחים גדולים בין המילים, והוא בכתיבת השירות. וישנם שני סוגים של שירות. בשירת הים הכתיבה היא 'אריח על גבי לבינה', היינו בכל שורה סדר הכתיבה והרווחים שונה, כך שמתחת לכל כתיבה ישנו רווח, ומתחת לכל רווח ישנה כתיבה. והסוג השני הוא כמו בשירת האזינו, 'אריח על גבי אריח, ולבינה על גבי לבינה', ששם כותבים בשני צידי השורה ומשאירים רווח באמצע.

שירת האזינו

שירת הים

ושוב על פי מה שלמדנו, הרווח מסמל את ההשראה העליונה המקיפה את מחשבתנו מלמעלה. וכיוון שהשירה באה לבטא רעיון גבוה מאוד, ישנו צורך ברווחים רבים ושיטתיים בתוך הכתיבה, רווחים שיתנו להשראה המקיפה העליונה לבוא לידי ביטוי.

ואם שינה ולא הפסיק בין פרשה לפרשה, או שעשה הפסקה של פתוחה לפני סתומה או להיפך, או שכתב את השירה כשאר כתיבות, או שכתב את שאר התורה כפי שכותבים שירה, הספר פסול (שו"ע יו"ד רע"ה א-ה). והלכות אלו מקורן קדום בהלכה למשה מסיני.

עוד קבעו חכמים כללים בכתיבת התורה שנועדו לעיצוב הכתיבה ביחס לכתיבה עצמה וביחס לקלף.

רוחב כל עמודה צריך להיות כשיעור כתיבת שלושים אותיות, והמרחק בין שורה לשורה כשיעור שורה אחת. בין תחילת הקלף ועד תחילת הכתיבה יהיה מרחק כשיעור ג' אצבעות (ששה ס"מ), ומסוף הכתיבה ועד תחתית הקלף ד' אצבעות (שמונה ס"מ). בין עמודה לעמודה יהיה רווח של שתי אצבעות (ארבעה ס"מ),

ובין חומש לחומש יהיה רווח של ארבע שורות ריקות. וכל אלו הדברים מצווה, אך אם שינה - כשר (שו"ע יו"ד רע"ב - רע"ג).

יג - אותיות, תגים, ניקוד וטעמים

מסורת התורה שבכתב כוללת בתוכה ארבעה מרכיבים. המרכיב הראשוני והיסודי ביותר הן כמובן אותיות התורה, ואם שינה בכתיבת אות אחת מאותיות התורה, הספר כולו פסול.

המרכיב השני הוא התגים, כמבואר במסכת מנחות (כט, ב), ששבע אותיות צריכות תיג, ואלו הן: שעטנ"ז ג"ץ. והכוונה שמעל גג אותיות שעטנ"ז ג"ץ מציירים שלושה תגים דקים מאוד, אחד נוטה לימין ואחד לשמאל והשלישי באמצע, וצורת כל אחד מהם כצורת אות 'ז' קטנה ודקה מאוד, כזה: שעטנז גץ. אם שכח ולא כתב את התגים באותיות אלו, לדעת כמה פוסקים הספר פסול (ב"ח טור ור"ת), ולדעת הרמב"ם וה'שולחן-ערוך' (או"ח לו, ג) בדיעבד הספר כשר. וראוי לחוש לדעת המחמירים (מ"ב או"ח לו, טו).

ישנן עוד אותיות שנוהגים הסופרים לתייג, בתג אחד בלבד, והן בד"ק חי"ה, כזה: בדק חיה, ואם לא תייג בהן, הכל מסכימים שהספר כשר.

שני המרכיבים הנוספים, שהם: הניקוד והטעמים, אינם נכתבים בתורה אלא נמסרו במסורת מדור לדור, והם בכלל התורה שבעל פה.

ואף על פי שהניקוד לא כתוב בתורה, יש לו חשיבות מרובה, שכן פעמים רבות הניקוד עשוי לשנות את משמעות המילה. ואם הקורא בתורה שינה מן הניקוד הנכון עד שמשמעות המילה השתנתה, לא יצא ידי חובת קריאת התורה, ועליו לחזור ולקרוא שוב כראוי.

המרכיב הרביעי הוא הטעמים, הם סימני ההטעמה והניגון של הקריאה בתורה. על פי סימנים אלו יודעים מתי מסתיים הפסוק, ומתי מסתיים עניין. לגבי קריאה בתורה, יש להשתדל מאוד שהקורא בתורה ידע לקרוא היטב בטעמים, ובדיעבד כאשר אין שם מי שיודע לקרוא בטעמים, אין הטעמים מעכבים, ויש להשתדל שלכל הפחות הקורא יטעים את קריאתו באופן שיהיה ניכר מתי סוף פסוק, ומתי סוף עניין שבתוך הפסוק שמסומן על ידי הטעם 'אתנחתא' (עיין להלן ד, יג-יד, בדיני קריאה בתורה).

יד - הטעמים והאיסור לסמנם בספר התורה

אף שאין כותבים ניקוד וטעמים בתורה, על פי חכמת הקבלה הם רומזים לעניינים גבוהים ועמוקים מאוד. ודווקא מפני ששורשם בעולמות נעלמים ונסתרים - אין כותבים אותם בתורה.

להלכה, אם כתב בספר התורה ניקוד או טעמים - הספר פסול, שאין לנו לכתוב את הספר אלא כפי שניתן למשה מסיני, ולכן האותיות והתגים צריכים להיכתב, ואילו הניקוד והטעמים מכלל המסורת העוברת על פה איש מפי איש ואין לכותבם (שו"ע יו"ד רעד, ז). וכיוון שכך, צריך הקורא בתורה ללמוד על פה את הניקוד הנכון ואת הטעמים.

פעמים שכדי להקל על הקוראים, עשו הסופרים מיני סימנים לסוף הפסוק, והתעוררה שאלה לגבי כשרות הספרים הללו. למשל, היו סופרים שהיו משאירים רווח נוסף בין פסוק לפסוק, שעל פי המסורת הרווח הראוי בין מילה למילה הוא כשיעור אות קטנה, והם הותירו רווח גדול יותר, כדי שידעו הקוראים

היכן לנגן את הטעם של סוף פסוק. והועלתה שאלה זו לפני הריב"ש (רפ"ו), ופסק שכיוון שלא עשה בספר סימן בדיו, אין לפסול את הספר בדיעבד.

ויש מקומות שהיו נוהגים לחרוץ סימנים בקלף, ומסמנים בהם כמה טעמים, ונחלקו הפוסקים בשאלה אם חריץ נחשב כסימון בדיו שפוסל, או שהוא כרווח מיותר שאינו פוסל. למעשה, לכתחילה אין לקרוא בספרים אלו, ובדיעבד כשאינן ברירה, אפשר לקרוא בהם. ורבים מהתימנים נוהגים לקרוא בהם לכתחילה. [3][3]. מנהג זה מקובל בקרב חלק מגולי תימן, ובין המקילים לכתחילה שו"ת רביד הזהב כט, וכ"כ הרב קאפח בפירושו לרמב"ם הל' ס"ת יא, יא. ואף באג"מ יו"ד ח"ג קיז, הסכים שיכולים התימנים לסמוך על מנהגם. בין האוסרים שו"ת כתב סופר יו"ד קמ"ב, מהר"ם שיק יו"ד רע"ח, יחו"ד ח"ו נד

טו - דין ספר תורה שנמצאה בו טעות

למדנו (בהלכה ט) שאם נמצאו בספר התורה שלוש טעויות, אין מועיל לתקן אותן בלבד, אלא צריך לבדוק ולהגיה מחדש את כל הספר, שהואיל ונמצאו בו שלוש טעויות, הורעה חזקתו, ויש לבדוק מחדש אם נכתב כהלכה (שו"ע יו"ד רעט, ג).

שתי מחלוקות עקרוניות נחלקו בזה האחרונים, ובהן תלויה כשרותם של ספרי התורה שקוראים בהם בציבור.

א) האם החובה לבדוק את כל ספר התורה חלה דווקא כאשר נמצאו שלוש הטעויות בפעם אחת, אבל אם בכל עת שנמצאה טעות אחת מיד תקנו את הספר, כיוון שלא היו בו בעת ובעונה אחת שלוש טעויות, לא הורעה חזקתו, ואין חובה לבדוק את כולו. או שמא כיוון שכבר התברר שהיו בו שלוש טעויות, ממילא יש חובה לבדוק את כולו. ב'פתחי-תשובה' (יו"ד רעט, ז) כתב בשם ספר 'בני-יונה' שאכן אם בכל פעם שנמצאה טעות תקנו אותה, אין חובה לבדוק את כל הספר. וכך כתב בעל 'קסת-הסופר' (יט, ב). ורק אם נמצאו בסך הכל פ"ה טעויות חובה לבדוק את כל הספר. אבל ה'אליה-רבה' (או"ח קמג, י) מחמיר שכל שנמצאו בספר התורה שלוש טעויות - חובה לבדוק את כולו. וכך כתבו בשו"ת 'דבר-שמואל' (קיז) ו'ערוך-השולחן' (יו"ד רעט, טו).

ב) עוד נחלקו בזה, לדעת 'קסת-הסופר' (יט, ב), אם ידוע שהספר הוגה על ידי מגיה מומחה, אף שנמצאו בו שלוש טעויות בבת אחת, אין חובה להגיה את כולו, אלא יתקנו את הטעויות והספר כשר לקריאה. אבל לדעת 'דבר-שמואל', כיוון שנמצאו בו שלוש טעויות, אין לסמוך יותר על ההגהה הקודמת, ויש להגיה שוב את כולו.

וכיוון שלדעת הרמב"ם בתשובה מותר בדיעבד לקרוא בספר תורה פסול ולברך עליו, ניתן לצרף את שתי הסברות, ואם הספר הוגה בתחילה כדין, ואח"כ בכל פעם שנמצאה בו טעות מיד תיקנוה, כך שלא היו בו שלוש טעויות בבת אחת, אין צורך להגיה את כולו (וכ"כ בשו"ת יחו"ד ח"ה נח). וכך צריך לנהוג כדי שלא להיכנס בספק לגבי כשרות ספר התורה.

עוד צריך לדעת שאם באמצע הקריאה נמצאה טעות בספר, והוציאו ספר אחר במקומו, לאחר הקריאה צריכים להזדרז מיד לתקן את הספר, שאם ישכחו היכן היתה הטעות, יצטרכו להגיה את כל הספר עד שימצאו את הטעות ויתקנוה. וכל זמן שלא מצאו את הטעות, הספר פסול.

פעמים שספר שהיתה בו טעות התערב בין ספרים אחרים, ולא ידעו איזה ספר הוא זה שיש בו טעות. ופסק ה'חתם-סופר' (יו"ד רעז, עפ"י 'בית-לחם-יהודה'), שצריך לחפש היטב בכל הספרים כדי למצוא את הטעות, ואם לא מצא, בדיעבד יכולים לקרוא בכל הספרים, מפני שיש כאן ספק ספיקא. א' - ספק שמא הספר שקוראים בו עתה אין בו שום טעות. ב' - גם אם יש בו טעות, אולי הטעות בחומש אחר, ולדעת הר"ן מותר לקרוא בחומש שאין בו טעות. וגם אם אין הלכה כמותו, אולי הלכה כרמב"ם שכתב בתשובה לחכמי נרבונא, שבדיעבד אפשר לקרוא בברכה בספר פסול. וכל זה יעשו רק לאחר שיגיהו היטב את כל ספרי התורה.

ד - הלכות קריאת התורה

א - תקנת הקריאה בתורה

[1][1]. הלכות אלו נדפסו לראשונה בפניני הלכה ב' מהדורה קמא, והם שכתוב של שיחות ברדיו. לאחר מכן בפניני הלכה תפילה פרק כב הובאו עיקרי דיני הקריאה בתורה, היינו ההלכות השכיחות שעל סדר הקריאה (חלקן הלכות נוספות על מה שכאן). במהדורה זו הוסרו ההלכות שכבר הובאו בפניני הלכה תפילה, ונותרו ההלכות שלא הובאו, וכן נותרו הלכות שהן משמשות מבוא להלכות אחרות. אין כאן תוספת הלכות על מה שנדפס בכרך ב' מהדורה קמא, לבד מתיקוני נוסח ומעט תוספות. בהלכות אלו בא לידי ביטוי הרעיון הכללי של תקנת הקריאה בתורה, אבל אין בירור מקיף של פרטי ההלכות. לפני שנתחיל לעסוק בכמה הלכות מהלכות קריאת התורה, חשוב להקדים ולבאר, שישנה מצווה ללמוד תורה, ומצווה זו חשובה כל כך עד שאמרו חז"ל שהיא שקולה כנגד כל המצוות. ואין לה זמן מיוחד, אלא כל אדם צריך לקבוע לעצמו עיתים ללימוד התורה. בנוסף למצווה זו, ישנה תקנה ציבורית עוד מתקופת משה רבינו, לקרוא בתורה בכל יום שני, חמישי ושבתי, באופן שלא יעברו יותר משלושה ימים שבהם לא יקראו בתורה.

ואמרו חכמים (ב"ק פב, א) שתקנה זו נוסדה אחר מה שנאמר (שמות טו, כב): "וַיִּלְכוּ שְׁלֹשֶׁת יָמִים בַּמִּדְבָּר וְלֹא מָצְאוּ מַיִם". והבינו משה רבנו ותלמידיו הזקנים והנביאים, שהצמאון למים נגרם מפני ששלושה ימים רצופים לא עסקו ישראל באופן ציבורי בתורה. והתורה נמשלה למים, שכשם שהמים מחיים את כל החי והצומח בעולם, כך התורה מחיה את הנשמה. ומאחר שהתנתקו מעט מהתורה, פסקו גם מעיינות המים מלנבוע. ומן הסתם תלמידי החכמים שבדור למדו באותם שלושה ימים, אלא הכוונה ששלושה ימים לא עסקו ישראל בתורה באופן ציבורי, ולכן תיקנו שיקראו בתורה בכל יום שני, חמישי ושבתי, כך שלעולם לא יעברו על ישראל שלושה ימים ללא קריאה ציבורית בתורה.

חשוב לדעת שמגמת תקנת הקריאה בתורה אינה לשם קיום מצוות תלמוד תורה בלבד, מפני שלצורך מצוות תלמוד תורה אין צורך בספר תורה כשר, שכן אפשר להיעזר בחומשים או ללמוד בעל פה. אלא עיקר התקנה שהציבור ישמע את התורה מתוך ספר תורה המקודש, הכתוב בדיו על הקלף, כפי שנצטוו משה רבנו בסיני לכותבו.

לכן גם מקפידים להגביה את ספר התורה ולהראות את אותיותיו לכל הקהל, ואף אמרו חכמים (מגילה לב א) שהגולל, והכוונה למגביה, נוטל שכר כנגד כל מי שעלה לתורה. לכן ראוי לכבד בהגבהה את אחד

מנכבדי הקהל. כיום נוהגים לכבד בהגבהה גם אנשים פשוטים, אבל המנהג היותר נכון הוא, לכבד בהגבהה את נכבדי הקהל. ומכל מקום, צריך להיזהר שלא לכבד בהגבהה מי שיש חשש שהספר יפול מידי.

כפי שנלמד בהמשך (הלכה טו), לדעת מקצת מהראשונים, בדיעבד, ציבור שאין לו ספר תורה כשר, יכול לקרוא בתורה מספר תורה פסול ואף לברך על הקריאה בו. למשל, אם חסרה בספר אות אחת, או שהיא כתובה שלא כהלכתה, הרי הספר פסול, ואף על פי כן לדעתם אפשר לקיים בו בשעת הדחק את מצוות הקריאה בתורה, הואיל והוא כתוב בדיו על הקלף, כנתינתו מסיני. ולדעת רוב הראשונים, גם בשעת הדחק אין לקיים את מצוות הקריאה בתורה בספר תורה פסול, וכמובן שאין לברך על הקריאה בו. וכן נפסק ב'שולחן-ערוך' (או"ח קמג, א): "אפילו בכפרים שאין נמצא להם ספר תורה כשר, אין מברכין על ספר תורה פסול" (ויבאר יותר בהלכה טו).

לסיכום: יסוד תקנת הקריאה בתורה הוא, שהציבור יפגש אחת לכמה ימים עם ספר התורה המקורי והמקודש, כפי שניתן למשה מסיני.

ב - מספר העולים

בכל שבוע קוראים לפחות ארבע פעמים בתורה: ביום שני, ביום חמישי, בשבת בשחרית ובשבת במנחה. בנוסף לכך, תקנו חכמים שבימים מיוחדים, כמו חגים וראשי חודשים, יקראו בתורה מעניינו של יום.

מספר העולים שמעלים לתורה משתנה לפי קדושת היום, ככל שהיום מקודש יותר, כך מעלים בו יותר עולים לתורה (משנה מגילה כא, א).

המספר המועט ביותר של העולים הוא שלושה, כנגד כהן, לוי וישראל (מגילה כא, ב). ולכן בקריאות התורה של ימי החול, דהיינו בימי שני וחמישי, וכן בתעניות ציבור, בחנוכה ובפורים, מעלים לתורה שלושה עולים.

בראשי חודשים ובחול המועד, נתווספה קדושה הבאה לידי ביטוי בתפילת מוסף שנתווספה בימים אלו, ומוסיפים בהם עוד עולה ומעלים לתורה ארבעה עולים.

בחגים, דהיינו ביום טוב של חגי פסח, שבועות, סוכות וראש השנה, שבהם נתווספה קדושה, המתבטאת באיסור עשיית מלאכה, מוסיפים עוד עולה, כך שקוראים בהם חמישה עולים.

יום הכיפורים - מעלתו יתירה על החגים, שבחגים מותר לבשל ולאפות לצורך האכילה, ואילו ביום הכיפורים אסור, ולכן הוסיפו ביום הכיפורים עוד עלייה, ומעלים שישה עולים.

וביום השבת מעלים שבעה עולים. ואמנם מהרבה בחינות יום הכיפורים מקודש משבת, מכל מקום, העונש שהתורה קבעה למחלל שבת, שהוא סקילה, חמור מהעונש של מחלל יום הכיפורים שהוא כרת בידי שמיים. ולכן תקנו חכמים שביום השבת יקראו שבעה עולים וביום הכיפורים שישה (מגילה כג, א).

במנחה של שבת מעלים שלושה עולים, משום שזו אינה הקריאה העיקרית של השבת, אלא תקנה מאוחרת של עזרא הסופר. והטעם לתקנה זו הוא "משום יושבי קרנות" (ב"ק פב, א). ופרש רש"י: שיושבי החנויות היו עוסקים בימות החול במסחר ונעדרים מבית הכנסת, וכדי להשלים להם את הקריאה של ימות החול, תיקן למענם עזרא הסופר את הקריאה במנחה של שבת. ויש מפרשים (שבולי הלקט),

שהואיל וזמן המנחה הוא הזמן שמועד לשכרות, תיקן עזרא הסופר קריאה בתורה, כדי שיושבי הקרנות יימנעו משכרות לכבוד הקריאה בתורה (ועיין עוד בפניני הלכה שבת ד, ז).

ג – מספר הפסוקים

אחת מעשר התקנות שתיקן עזרא הסופר היא, שכל עולה לתורה יקרא לפחות שלושה פסוקים. וביום שיש בו רק שלושה עולים, אזי ביחד יקראו לפחות עשרה פסוקים (ב"ק פב, א). כלומר אחד מהעולים צריך לקרוא ארבעה פסוקים, וכך יצא שיקראו לפחות עשרה פסוקים (מגילה כא, ב).

בתקנה זו יש ביטוי לכך שצריך להתבונן בתורה במבט כללי, "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהילים יט, ח), דווקא כשהיא מופיעה בשלמות היא משיבת נפש, אולם כשמאבדים את המבט הכללי, ורואים כל פרט לחוד, שוב איננה משיבת נפש. המספר שלוש מבטא בכל מקום את הרעיון השלם, המורכב משני הצדדים והמרכז, או תזה, אנטי-תזה וסינתזה. ולכן תיקן עזרא הסופר שכל עולה יקרא לא פחות משלושה פסוקים, כדי שיהיה לו איזה שהוא מבט רחב יותר. להלכה, אם טעה אחד מהקוראים וקרא פחות משלושה פסוקים, צריך לשוב ולקרוא שלושה פסוקים עם הברכה שלפני הקריאה ושלאחריה (שו"ע א"ח קלז, ד).

וכל העולים יחד צריכים לקרוא לא פחות מעשרה פסוקים. אם המספר שלוש מבטא רעיון שלם, הרי שהמספר עשר מבטא הופעה שלימה של דבר בעולם, שיש בו גם צד רעיוני וגם צד מעשי. לכן, העולם כולו נברא בעשרה מאמרות, וכן במעמד הר סיני מניין הדיברות - עשרה. וגם המניין הנצרך לכל דבר שבקדושה כולל עשרה אנשים. ולכן תיקן עזרא הסופר שכל שלושת העולים ביחד יקראו לפחות עשרה פסוקים, שיש בהם ביטוי רחב יותר לדבריה של התורה. ולא משנה מי יקרא את ארבעת הפסוקים, העולה הראשון, השני או השלישי (מגילה כא, ב).

ורק פעם אחת בשנה אנו קוראים תשעה פסוקים בלבד, והיא בפורים, כשקוראים את פרשת "ויבא עמלק", שיש בה רק תשעה פסוקים. והטעם שאין מוסיפים עוד פסוקים כדי להשלים למניין עשרה פסוקים, כדי לרמוז לנו שכל זמן שיש עמלק בעולם, עדיין אין שמו של הקב"ה יכול להתגלות בשלמות, ואף קריאת התורה שלנו מצטמצמת לתשעה פסוקים.

אמרו חכמים (מגילה כא, ב) שגם הפסוק "וידבר ה' אל משה לאמר" עולה למניין שלושת או עשרת הפסוקים. וצריך היה לומר זאת, כי לולא כן היינו עלולים לחשוב, שהואיל ותקנו שכל אחד יקרא לפחות שלושה פסוקים, צריך שיהיה בפסוקים האלה תוכן חדש, ומאחר שפסוק "וידבר" חוזר על עצמו פעמים רבות בתורה, אולי לא יחשב כאחד הפסוקים. לכן לימדונו חכמים, שאף הוא נחשב לפסוק. והאמת היא שהפסוק "וידבר ה' אל משה לאמר" שחוזר על עצמו כל כך הרבה פעמים, מביע רעיון מרכזי שאין דומה לו. שהרי העובדה שה' בכבודו ובעצמו נתן לנו תורה על ידי גדול הנביאים משה רבנו, זהו החידוש הגדול ביותר. ולכן אולי חוזרת עליו התורה פעמים רבות כל כך.

ד – תקנת הנכנסים והיוצאים

ישנם דינים, שהם כל כך עקרוניים בקריאת התורה, עד שחכמים תקנו כמה תקנות כדי שאפילו הנכנסים והיוצאים באמצע הקריאה בתורה, לא יטעו לחשוב שהקורא עבר עליהם. מדובר בשתי הלכות: האחת,

שכל עולה צריך לקרוא לא פחות משלושה פסוקים, והשנייה, שצריך לברך בתורה לפני הקריאה ולאחריה.

נתחיל בעניין שלושת הפסוקים. כפי שלמדנו כל עולה צריך לקרוא לפחות שלושה פסוקים, כדי שהמבט על התורה לא יהיה מצומצם, אלא מבט שכולל לפחות שלושה פסוקים כאחד. וכל כך חשוב שכל עולה יקרא לפחות שלושה פסוקים, עד שחכמים קבעו, שלעולם אין להפסיק את הקריאה, פחות משלושה פסוקים לאחר הפרשה או לפני הפרשה, מפני תקנת הנכנסים והיוצאים. וכדי להבין, צריך לדעת שאין הכוונה כאן לפרשת השבוע, אלא שכל התורה מחולקת לפרשיות קטנות, שמופרדות בספר התורה על ידי רווח של שיעור כתיבת תשע אותיות, לפחות. יש פרשות סתומות, כלומר שהרווח שלפניהן הוא באמצע השורה. ויש פרשות פתוחות, שהרווח שלפניהן מגיע עד לסוף השורה, והן מתחילות לאחר מכן בתחילת השורה הבאה, וכפי שנתבאר לעיל (ג, יב).

ואם כן ההלכה היא, שאסור להפסיק את הקריאה פחות משלושה פסוקים לפני סיום הפרשה, וזאת כדי שאם אדם יצא באותו זמן מבית הכנסת, לא יעלה בדעתו שהעולה הבא יקרא עד סוף הפרשה פחות משלושה פסוקים. וכן אין לעצור פחות משלושה פסוקים לאחר תחילת הפרשה, וזה כדי שאדם הנכנס אז לבית הכנסת, לא יחשוב בלבו, שהקורא הקודם התחיל לקרוא מתחילת פרשה זו וקרא פחות משלושה פסוקים.

כלומר, לא רק שחובה על כל עולה לקרוא לפחות שלושה פסוקים, אלא אף צריך לדאוג שלא יראה הדבר כאילו מישהו קרא פחות משלושה פסוקים (מגילה כא, ב; שו"ע אור"ח קלח, א).

ה – ברכות התורה

למרות שכל אדם מברך בבוקר את ברכות התורה, קבעו חכמים שהעולים לקריאת התורה יברכו שוב לפני הקריאה ולאחריה את ברכות התורה. וזאת כדי לקבוע בלב העולה והשומעים את מקורה האלוקי של התורה.

מתחילה היה המנהג שרק העולה הראשון והאחרון ברכו, הראשון ברך את הברכה הראשונה לפני קריאת התורה, וכל שאר העולים היו עולים ללא שום ברכה. והעולה האחרון היה מברך את הברכה האחרונה לאחר סיום הקריאה.

אבל לאחר זמן תקנו חכמים שכל עולה ועולה, יברך גם בתחילה וגם בסוף. וטעם לתקנה זו הוא מפני היוצאים והנכנסים. שחששו חכמים שמא אדם יכנס באמצע קריאת התורה, ולא ישמע את העולה הראשון כשהוא מברך בתחילה, ויחשוב שאין ברכה לפני קריאת התורה. ולכן תקנו שכל עולה יברך לפני קריאתו. ועוד חששו שמא אדם יצא באמצע קריאת התורה, ומאחר שלא ישמע את העולה האחרון מברך ברכה בסיום הקריאה, יחשוב שאין ברכה לאחר הקריאה. ולכן תקנו שכל עולה יברך ברכה בסיום קריאתו (מגילה כא, ב).

מהלכה זו אפשר ללמוד על חשיבותה העצומה של ברכת התורה, עד שאפילו כדי שאדם אחד לא יטעה ויחשוב שאין ברכה לפני הקריאה או לאחריה, תקנו חכמים שכל עולה ועולה יברך גם לפני הקריאה וגם לאחריה.

וכך מובא בתלמוד (נדרים פא, א), שלא ידעו חכמים על מה אבדה הארץ. שהרי ישראל היו עוסקים בתורה, ואם כן מדוע חרבה הארץ? נשאלה שאלה זו לחכמים ולא ידעו לענות, לנביאים ולא ידעו לענות, ואף מלאכי השרת לא יכלו לבאר מדוע חרבה הארץ למרות היותם עוסקים בתורה. עד שהקב"ה בכבודו ובעצמו פירש, שהארץ חרבה על שלא ברכו בתורה תחילה, כלומר עסקו בתורה, אבל שכחו את המקור האלוקי של התורה, שכחו את האמונה, ולכן התורה לא הגנה עליהם. ומכאן נוכל להבין מדוע הקפידו כל כך על ברכת התורה (עיין עוד בפניני הלכה תפילה י, א).

ו – הקורא והעולה

מתחילה היה המנהג, שכל מי שקראו לו לעלות לתורה, היה קורא בעצמו. וכידוע אין בספר התורה ניקוד וטעמים, ולכן כל אדם היה לומד את פרשת השבוע היטב עם טעמים, באופן כזה שאם יקראו לו לעלות לתורה, יוכל לקרוא את חלקו. ואם קראו לו לעלות לתורה, ועדיין לא הספיק לחזור על הפרשה פעמיים שלוש בינו לבין עצמו, לא היה עולה (שו"ע או"ח קלט, א).

והיה מעשה שקראו לרבי עקיבא לעלות לתורה, ולא רצה לעלות. שאלו אותו תלמידיו, וכי לא לימדתנו רבנו שהתורה היא חיינו ואורך ימינו, ולמה כשקראו לך לעלות לא עלית? אמר להם: מפני שלא סדרתי את הקריאה ביני לבין עצמי פעמיים או שלוש. שאין אדם רשאי לומר דבר תורה לפני הציבור עד שיפשוט אותו בינו לבין עצמו פעמיים או שלוש (מדרש תנחומא יתרו טו).

כיום כמעט רק עולי תימן נוהגים שכל עולה קורא בעצמו בתורה, אבל בשאר הקהילות נוהגים להעמיד חזן שיקרא לכל עולה את חלקו. העולה מברך את הברכות, לפני הקריאה ולאחריה, והחזן קורא בתורה. והטעם לכך, מפני שלא כל בני הציבור יודעים לקרוא היטב בתורה בלא נקודות וטעמים. וכדי שלא לקפח ולא להעליב את אלה שאינם יודעים לקרוא כראוי, נהגו שאחד יקרא לכולם, וכך גם אלה שאינם יודעים לקרוא היטב יוכלו לעלות לתורה (ר"ן). ועוד, שיש אנשים שחושבים שהם יודעים לקרוא, ובאמת הם נוטים לטעות טעויות שפוסלות את הקריאה, ואם לא יתנו להם לקרוא בתורה - יעלבו ויתקוטטו (רא"ש). וכאשר בוחרים את הקורא הטוב ביותר, אינם נפגעים, וכך כולם יכולים לעלות לתורה.

העולה צריך לקרוא בלחש עם בעל הקורא מילה במילה. שהרי הוא זה שבירך על התורה, ואם לא קרא בעצמו, יש חשש שברכותיו לבטלה. אבל יקרא בלחש, באופן שלא ישמיע את קולו לאוזניו, כדי שלא יפריע לשאר השומעים, שאין שני קולות נשמעים (שו"ע או"ח קמא, ב).

ז – דין מי שאינו יודע לקרוא ועיוור

שאלה: האם אפשר שיעלה לתורה אדם שכלל אינו יודע לקרוא, או עיוור שאינו מסוגל לקרוא מאחר שאינו רואה?

לדעת ה'שולחן-ערוך' (או"ח קלט ב), אע"פ שכיום המנהג שבעל הקורא הוא זה שקורא לפני הציבור בתורה, מכל מקום הואיל והעולה חייב לקרוא בעצמו בלחש את כל הקריאה מהספר, אין להעלות לתורה אדם שאינו יודע לקרוא בעצמו. ובשעת הדחק אפשר להעלות אדם שאינו יודע לקרוא היטב, אבל לאחר שישמע את בעל הקורא יוכל לחזור ולקרא אחריו מילה במילה. אך אם גם באופן זה הוא אינו יכול לקרוא, מפני שאינו יודע כלל לקרוא, או שקריאתו מאוד איטית, או שהוא עיוור שאינו רואה את הכתב - אע"פ שהוא יכול לחזור בעל פה אחר קריאת החזן, אין להעלותו לתורה, מפני שהמצווה היא לקרוא

בתורה ממש, ועל זה הברכה. ומאחר שאנשים אלו אינם יכולים לקרוא בעצמם, אינם יכולים לברך את ברכת התורה.

אבל לדעת הרמ"א (או"ח קלט, ג), אפשר להעלות לתורה גם עיוור וגם מי שאינו יודע לקרוא. כי בזה שישמע את קריאת החזן, יצא ידי חובה, שדין השומע כדין המוציא את המילים מפיו, ועל זה הוא מברך את ברכות התורה.

כלומר, לדעת ה'שולחן-ערוך', הכרחי הוא שהעולה יקרא בעצמו בתורה, וזה שהחזן קורא בקול רם מועיל רק לציבור אבל לא לעולה שצריך לקרוא בעצמו בלחש. ואילו לדעת הרמ"א, כשם שהחזן מוציא את כל הציבור ידי חובה, למרות שאינם קוראים בעצמם בספר התורה, כך גם העולה לתורה יוצא בזה ידי חובה.

למעשה, המנהג כיום להעלות לתורה עיוור או אדם שאינו יודע לקרוא. ואפילו אלו שנוהגים תמיד כדעת מרן ה'שולחן-ערוך', בדין זה סומכים על דעת המקילים, ומעלים לתורה את העוורים ואת אלו שלא למדו לקרוא, כדי שלא לגרום להם צער ובושה.

ח - האם מותר להוסיף עולים

לאחר שלמדנו (בהלכה ב) כמה עולים צריכים להעלות לתורה בכל יום, יש לברר האם בשעת הצורך, כשיש אנשים רבים שרוצים לעלות לתורה, כמו למשל בשבת חתן, מותר להוסיף ולהעלות יותר עולים ממה שתקנו חכמים.

התשובה תלויה ביום. בשבתות ובחגים שבהם אין יוצאים לעבודה, מותר לציבור להעלות עולים נוספים על מה שתקנו חכמים. אבל בימי החול שבהם יוצאים לעבודה, כגון בימי שני וחמישי שבהם עולים שלושה, וכן בראשי חודשים שבהם עולים ארבעה, וכן בחול המועד שמותר לעשות מלאכת דבר האבד, אין רשות להוסיף בהם על מספר העולים, מפני 'טירחא דציבורא' וביטול מלאכה (מגילה כא, א).

ואף שכאמור, מצד הדין בחגים מותר להוסיף על העולים, מכל מקום יש שנהגו שלא להוסיף על העולים בחגים, כדי שלא לבטל את ההבדל שבין החגים ליום כיפור ושבת במספר העולים. ורק בשבת נוהגים להוסיף כשצריך (שו"ע ורמ"א או"ח רפב, א). ויש אומרים שהואיל והיום אנו נוהגים שכל עולה מברך לפני העלייה ואחריה, ראוי שלא להוסיף על מספר העולים שתקנו חכמים, כדי שלא להוסיף ולהרבות בברכות שאינן צריכות (רשב"ץ, הובא במ"א רפב, א). ויש אומרים שראוי שלא להוסיף משום 'טרחא דציבורא' (מ"ב רפב, ד).

למעשה, בשבתות, כשיש צורך להוסיף עולים, כגון כשיש בבית הכנסת חתן או ברית מילה, מותר להוסיף על העולים. וכן אם כל הקהל מסכים להוספת עולים, ואין תרעומת על אריכות התפילה - מותר להוסיף על העולים, שכך היא דעת רוב הפוסקים (מ"א שם). ובמקומות שנהגו שלא להוסיף על העולים, גם כשיש אורחים בשבת חתן אין מוסיפים על העולים, ורק אם במקרה נוצר מצב ששכחו להעלות את אחד האורחים, ואם לא יוסיפו עליה ויעלוהו ייווצר עלבון גדול, מותר להוסיף. וכך ראוי לנהוג לכתחילה.

ט – הקדמת הכהן מפני דרכי שלום

במשנה במסכת גיטין (גיטין נט, א) מובאות כמה תקנות שתקנו חכמים מפני דרכי שלום. אחת מהן קשורה לקריאת התורה, והיא שהכהן יעלה תמיד ראשון, ואחריו הלוי ואחרי הלוי ישראל. והטעם לתקנה הוא, שהרי ברור שהעלייה הראשונה היא המכובדת מכל העליות, ולכן נוצר חשש שמא ייגרם מתח רב מידי סביב העלייה החשובה. זה יאמר: אני תרמתי יותר כסף לבית הכנסת ולכן אני קודם לכולם, וזה יאמר: אני זקן מכם ולכן עליכם להקדים אותי, ואחר יאמר: אני יותר מיוחס, ועוד אחד יבוא ויאמר: אני למדתי תורה יותר מכם. מובן שאין זה ראוי לריב על דברים כאלה, אבל אי אפשר להתעלם מהמציאות, ואנשים רבים נוטים לריב ולכעוס, ועל כן תקנו חכמינו ז"ל, שהכהן יעלה תמיד ראשון והלוי שני, וכך לא יתווכחו על חלוקת העליות הראשונות.

וכיוון שהעליות הראשונות כבר חולקו, אין טעם להתווכח על העלייה השלישית. מה עוד שיש סוברים שאע"פ שהעלייה השלישית היא העלייה הראשונה שמכבדים בה ישראלים, מכל מקום מאחר שהיא אינה ראשונה לקריאה, איננה המכובדת ביותר בין העליות של הישראלים, אלא דווקא העלייה השלישית היא המכובדת ביותר, משום שהיא רומזת לספירת ה'יסוד' שהיא מידתו של יוסף הצדיק. ואחרים נהגו להחשיב את העלייה הרביעית לחשובה ביותר, כי היא רומזת למשה רבנו. ויש שנהגו לכבד את הגדול שבציבור דווקא בעלייה האחרונה (מ"ב קלו, ה). ויש שרואים בעליית המפטיר את העלייה המכובדת, הואיל והעולה בה זוכה לברך הרבה ברכות. כך שלמעשה, כמעט כל העליות חשובות, השלישי מצד שהוא ראשון הישראלים, הרביעי כנגד משה, השישי רומז ליוסף הצדיק, השביעי הוא המסיים, והמפטיר מתחזן וזוכה לברך שבע ברכות. לכן אין סיבה להיפגע ולהיעלב, והכל צריך לבוא על מקומו בשלום.

ויש לציין, שגם לפני תקנת חכמים היה צריך להקדים את הכהן, שנאמר לגביו "וקדשתו" (ויקרא כא, ח), היינו שיש מצווה להקדימו לכל דבר שבקדושה. אלא שמצווה זו היא דווקא כאשר הכהן והישראל שווים במעלתם. והתקנה באה להוסיף, שאפילו אם הישראל גדול בתורה יותר מהכהן, בכל זאת יקדימו את הכהן מפני דרכי שלום.

אבל אם הכהן הוא עם הארץ והישראל תלמיד חכם, נחלקו הראשונים בדינו. לדעת הרשב"א, צריך לקרוא לעלייה הראשונה את הישראל שהוא תלמיד חכם. ולדעת רב עמרם גאון ורב נטרונאי גאון ועוד כמה ראשונים, אפילו אם הכהן הוא עם הארץ, בכל זאת לעניין עלייה לתורה יש להקדימו לתלמיד חכם הישראל. וכך נוהגים למעשה (שו"ע קלה, ד).

י – הקדמת הכהן בימי חול

ואמנם הגמרא (גיטין נט, ב) מבארת שהתקנה שהכהן יקרא ראשון היתה דווקא בשבתות, שאז מתאספים אנשים רבים לבית הכנסת, אבל בימי שני וחמישי, שבהם המתפללים מועטים יותר, אין צורך להקדים דווקא את הכהן, מפני שחשש המחלוקת מסתלק. אולם כתבו התוספות שבזמנינו גם בימי שני וחמישי באים אנשים רבים לבית הכנסת, ולכן יש לנהוג שבכל הימים יעלה הכהן ראשון ואחריו הלוי ואחריו ישראל. וכן נפסק ב'שולחן-ערוך' (שו"ע או"ח קלה, ג).

לעיתים בימי שני וחמישי מגיעים לבית הכנסת שני חתנים ישראלים, ומאחר שהעלייה הראשונה והשנייה תפוסות על ידי כהן ולוי, יוצא שאם לא נוסף עוד עלייה, יקופח אחד החתנים ולא יוכלו לכבדו

בעלייה לתורה. ואמנם לדעת הרמ"א, מותר לצורך זה להוסיף עוד עלייה, אולם למעשה נפסק שאסור להוסיף על שלושת העולים (שו"ע קלה, א; מ"ב ג). והעצה היא, לבקש מהכהן לצאת מבית הכנסת בעת שיקראו לעלייה הראשונה, וכיוון שלא יהיה שם כהן, יעלו ישראל לעלייה הראשונה, וכך יוכלו להעלות את שני החתנים (ע' יבי"א ה"ו כג).

וכאשר אין כהן, אף שיש שם לוי, אין צורך להעלותו ראשון, אלא אפשר להעלות לתורה שלושה ישראלים.

יא - הוצאת ספר שאינו מוכן לקריאה

אין גוללים ספר תורה מפרשה לפרשה בציבור מפני כבוד הציבור (יומא ע, א; שו"ע או"ח קמד, ג). כדי להבין את ההלכה, צריך לזכור שספר תורה כתוב כולו על רצף אחד של יריעות עור, כאשר תחילתו בבראשית כרוכה על עמוד אחד, וסופו שבסוף ספר דברים על עמוד שני.

גלילת ספר תורה מתחילתו ועד סופו אורכת כחמש דקות. כדי שלא לפגוע בכבודו של הציבור, שיהיה דומם ובטל בעת שיגללו את ספר התורה למקום שצריכים לקרוא בשבת או בחג, תקנו שהגבאים יגללו את הספר למקום הקריאה עוד לפני התפילה, וכך לאחר הוצאת ספר התורה, יוכלו להתחיל לקרוא בו מיד, והציבור לא יאלץ להמתין בחינם.

אלא שנשאלת השאלה, מה הדין במקרה שהגבאים אכן הכינו ספר תורה לקריאת היום, אך בעת שהוציאו את הספר מהארון, נפלה טעות, ובמקום לקחת את הספר המוכן לקריאה, לקחו ספר אחר שגלול על מקום אחר. האם צריך להחזיר מיד את הספר לארון ולקחת תחתיו את הספר שהוכן לקריאה, או שמא יש בכך פגיעה בכבוד הספר שהוציאו, שעלולים הרואים לומר שהוא פסול, ולכן לקחו תחתיו ספר אחר.

המנהג הרווח שאין מחליפים אותו, ולמרות שהציבור יצטרך להמתין עד שיגללוהו למקום הקריאה, מכל מקום זהו כבודו של ספר התורה, שאחר שהוציאוהו שוב אין מחליפים אותו באחר (כה"ח קמד, יג). ויש אומרים, שמפני ביטול זמנו של הציבור, רשאים להחליף את ספר התורה שהוצא בטעות, ואפילו אם כבר הניחוהו על הבימה. ובשעת הצורך, כאשר הציבור מקפיד על זמנו, אפשר לסמוך על דעתם (אג"מ או"ח ח"ב לז).

כאשר צריכים לגלול ספר תורה, צריכים להיזהר שלא לנגוע בידיים חשופות בקלף. אלא נוגעים בעמודים שעליהם נגלל הספר בלבד. וכשצריך לסדר את הקלף בעת שגוללים את ספר התורה, עוטפים את היד במטפחת ומסדרים את הקלף. ורק לסופר, לצורך תיקון ספר התורה, מותר לנגוע בידיים חשופות בקלף, וטוב שיטול ידיו לפני כן (שו"ע או"ח קמז, א).

יב - איסור דיבור בעת הקריאה בתורה

אמרו חכמים (סוטה לט, א), שמשעה שנפתח ספר התורה כדי לקרוא בו, אסור לקהל לדבר זה עם זה אפילו בדבר הלכה, וזאת מפני הכבוד שצריך כל אחד לבטא כלפי הקריאה הציבורית בתורה. וכן נאמר בספר נחמיה (נחמיה ח, ה), "וַיִּפְתַּח עֲזָרָא הַסֵּפֶר לְעֵינֵי כָל הָעָם, פִּי מַעַל כָּל הָעָם הָיָה, וַיִּכְפְּתוּ עֵמָדוֹ כָּל הָעָם". כלומר, בשעה שפתח עזרא הסופר את התורה כדי לקרוא בה, עצר כל העם מעסקיו ודיבוריו.

ואפילו לדבר בדברי תורה עם חברו בין קריאה של עולה אחד לחבירו אסור, והטעם שמא ימשיכו בדיבורם גם לאחר שהקורא יחזור לקרוא בתורה (שו"ע או"ח קמו, ב, א"ד). ויש אומרים שמותר לשוחח בדברי תורה בהפסקות שבין העליות, במיוחד כאשר הגבאים מאריכים באמירת 'מי-שברך' (ב"ח). והעיקר לדעה זו, שהדיבורים בדברי תורה לא יימשכו גם בשעת הברכות והקריאה (ערוה"ש קמו, ג).

וללמוד לבד בהפסקה שבין קריאה לקריאה לכל הדעות מותר (מ"ב קמו, ו). ובעת הקריאה אסור ללמוד בעניינים אחרים, אבל לקרוא את הפרשה שניים מקרא ואחד תרגום, לדעת רבים מהפוסקים - מותר, בתנאי שהקריאה תהיה בלחש, שלא תפריע לשאר השומעים (שו"ע או"ח קמו, ב). ויש אומרים שאפילו בלחש אסור, מפני שצריך להאזין דווקא לבעל הקורא, ולא לקרוא באותה שעה פסוקים אחרים, ואפילו הם מאותה הפרשה (פר"ח, של"ה וגר"א). וודאי שגם לדעת אלו שמתירים לקרוא פסוקים אחרים מהפרשה בעת הקריאה, מכל מקום המנהג המשובח הוא להאזין לקריאה, ולא לקרוא בפסוקים אחרים (שו"ע שם).

מותר לרב לענות לשאלה דחופה בהפסקות שבין העליות (מ"ב קמו, ו). וגם לגבאים מותר לדבר בהפסקות בעניינים נחוצים הקשורים לתפילה. וכשאינן ברירה אחרת, מותר לרב לענות לשאלות אפילו בעת הקריאה. וכן רשאים הגבאים לדבר בעניינים דחופים שאינם סובלים דיחוי, למשל, כדי למנוע עלבון מאחד המתפללים המצפה לעלייה. [2][2]. בפניי הלכה תפילה כב, ה, מבוארות עוד הלכות הקשורות לכבוד התורה. שאסור לצאת באמצע הקריאה, ולצורך דחוף מותר בין קריאת עולה לחבירו. ויש נוהגים לעמוד בעת הקריאה בתורה (רמ"א קמו, ד), ולדעת רבים אין צריך לעמוד (שו"ע קמו, ד), וכך נהג האר"י

יג - הקריאה בטעמים ובניקוד ואיזה טעות מעכבת

כפי שלמדנו (הלכה ו) הקורא צריך להכין את הקריאה היטב, מפני שבספר התורה אין ניקוד וטעמים, והקורא צריך לדעתם על פה, כדי לקרוא במדויק הן את האותיות בנקודותיהן, והן את המילים על פי המנגינה של טעמי המקרא.

בדיעבד, כאשר אין שם מי שיודע לקרוא בטעמים, יקראו בלא טעמים, שאין הקריאה בטעמים מעכבת, ואף יברכו את ברכות התורה על קריאתם (שו"ע קמב, ב). אבל כשיש ביניהם שני אנשים מוזיקליים שמכירים את הטעמים, אפשר שאחד יחזיק בידו ספר מודפס עם טעמים, והוא ילחש על אוזנו של הקורא את מנגינת הקריאה, וכך הקורא בספר התורה הכשר יוכל לקרוא עם טעמים (מ"ב קמב ח). אבל כאמור, אם אינם מסוגלים לכך, יקראו בלא טעמים.

ואם הקורא טעה בניקוד האותיות, אפילו באות אחת, אם זו טעות שגורמת לשינוי במשמעות המילה, מחזירים אותו כדי שיקרא נכון. אך על טעות בניקוד שאיננה משנה את משמעות המילה - אין מחזירים (רמ"א או"ח קמב, א). ויש מדקדקים ומחזירים גם על טעות שאין ממנה שינוי משמעות.

למשל, אם קרא יִשָּׁב במקום יוֹשֵׁב, יש כאן שינוי משמעות בין עבר להווה. וכן יַעֲשֶׂה בפתח תחת ה"י, במקום יַעֲשֶׂה בצירי. אבל כשהטעות הדקדוקית אינה משנה את המשמעות, כגון שקרא ידעתם במלעיל במקום ידעתם במלרע, כיון שאין הבדל במשמעות בין הביטוי הנכון לבין הטעות, אין להחזיר על כך את הקורא.

ואפילו אם טעה בטעמים, טעות כזו שגורמת לשינוי בהבנת המשפט, צריך להחזיר על כך את הקורא (מ"ב קמב, ד).

יש טעויות שאין בהם שינוי משמעות, אבל הטועה השמיט או הוסיף אות אחת, כגון שקרא מצריים בשני 'יודים' במקום מצרים ב'יוד' אחת, או קרא הרון במקום אהרון, כלומר השמיט את האות 'א'. יש אומרים שהואיל ואין בכך שינוי משמעות, בדיעבד יצאו ידי חובה ואין צריך לחזור (א"ר, מ"ב קמב, ד). ויש אומרים שהואיל והוסיף או השמיט אות שלימה, חייב לחזור ולתקן את טעותו (פר"ח, ח"א, כה"ח קמב, ב).

יד - כיצד מתקנים כאשר המשיכו לקרוא אחר הטעות?

אם טעו בטעות שמשנה את המשמעות, ושמו לב לטעות רק אחר שהמשיכו לקרוא, צריכים לחזור ולקרוא את המילה כהלכתה, ולהמשיך ולקרוא ממנה והלאה כסדר, עד לסיום קריאת העולה. לפעמים לא מספיק לקרוא נכון מאותה המילה שטעו בה, מפני שקריאה כזו לא תמיד מובנת, שהרי פעמים רבות הטעות נעשתה באמצע משפט, וכדי שהתיקון יהיה מובן, צריך לחזור ולקרוא מתחילת הפסוק שבו נעשתה הטעות. אבל אם הקורא תיקן את עצמו מיד, אין צורך לחזור אלא מאותה המילה שבה נעשתה הטעות.

לעיתים קורה שהטעות נעשתה בעת הקריאה של העולה הראשון, אבל הגבאים ובעל הקורא חשבו שאין בכך טעות. ורק בעת העלייה השביעית הגיעו למסקנה שאכן נעשתה טעות. ואזי נשאלת השאלה כיצד מתקנים את הטעות שנעשתה בעלייה הראשונה.

פסק ה'משנה-ברורה', שכל מה שקראו לאחר הטעות אינו נחשב, ולכן העולה השביעי צריך לברך את הברכה הראשונה, ואחר כך יקרא בעל הקורא ממקום הטעות שבעלייה הראשונה ועד לסוף הפרשה (באו"ה קמב ד"ה 'מחזירין').

אבל אם כבר גמרו את הקריאה בתורה, ורק לאחר מכן נזכרו שנפלה טעות בקריאה, יחזרו ויקראו לפחות שלושה פסוקים סביב המקום שבו טעו, מפני שאין קוראים בתורה פחות משלושה פסוקים, אולם לא יברכו על קריאה זו, וכן לא יקראו שוב את כל הפרשה. וזאת משום שישנה דעה שיוצאים ידי חובה אפילו בקריאה שיש בה טעויות, וכיוון שלדעה זו כבר יצאנו ידי חובת הקריאה, אין רשות לברך שוב את ברכות התורה. וכן מאחר שכבר סיימו את כל הקריאה, אין להטריח את הציבור לקרוא שוב את כל הפרשה (שם בבאו"ה).

טו - האם מותר לקרוא בספר תורה פסול?

ספר תורה כשר הוא ספר תורה שכל אותיותיו כתובות כהלכתן לשם שמיים בדיו על הקלף, ואם אפילו אות אחת נכתבה שלא כהלכתה, ספר התורה כולו פסול.

הלכה זו מבליטה בפנינו את אופיה המיוחד של התורה, היא אינה אוסף של מעשים והלכות פרטיות, אלא כל כולה רעיון אלוקי אחד שלם, המתבטא בכל המצוות, ההדרכות ואותיות התורה. ואם תחסר אפילו אות אחת מן התורה, כבר יש כאן פגם בשלמותה המוחלטת של התורה והספר פסול.

אלא שישנה שאלה מרכזית בהלכות קריאה בתורה, האם הקריאה בתורה חייבת להיעשות דווקא מספר תורה כשר, או שמא ניתן בדיעבד לקרוא בתורה גם מספר תורה שיש בו מספר טעויות, ובלבד שבאופן כללי הספר נכתב כהלכתו בדיו על קלף.

כפי שלמדנו (בהלכה א) לדעת רוב הפוסקים, מצוות הקריאה בתורה בציבור צריכה להתבצע מתוך ספר תורה כשר, ואם אין ספר תורה כשר, לא מתקיימת המצווה. ולכן אף אם יחליטו לקרוא מספר פסול כדי

שלא תשתכח הקריאה, מכל מקום אסור יהיה לברך עליו את ברכות התורה, הואיל והוא פסול (רשב"א, רא"ש ורמב"ם בהלכותיו).

אולם ישנם כמה פוסקים הסוברים שאמנם כדי לצאת ידי מצוות כתיבת ספר תורה, צריך שהספר יהיה מושלם בכל אותיותיו, אבל לגבי הקריאה בתורה בציבור, אפשר בשעת הדחק לקרוא גם בספר תורה פסול ואף לברך עליו את ברכות התורה (תשובת הרמב"ם לחכמי נרבונא, מרדכי).

למעשה נפסק, שחובה לקרוא בתורה דווקא מספר תורה כשר, ואפילו בכפרים שיש להם ספר פסול בלבד, לא יברכו עליו את ברכות התורה (שו"ע או"ח קמג, ג).

טז - מה הדין כשנמצאה טעות באמצע הקריאה?

אם התחילו לקרוא בתורה, ובאמצע הקריאה נתגלתה טעות שפוסלת את הספר, צריך להוציא ספר תורה כשר מן הארון, ולהמשיך ולקרוא בו עד לסוף הפרשה. אבל על מה שכבר קראו אין צריך לחזור, והטעם לכך, שהואיל ויש כמה פוסקים שסוברים שמצד הדין יוצאים ידי חובה בקריאה בספר פסול, אף שמלכתחילה אין פוסקים כמותם, מכל מקום בדיעבד, לגבי מה שכבר הספיקו לקרוא לפני שנתגלתה הטעות, ניתן לסמוך על דעתם, שכבר יצאו ידי חובה בקריאה בספר הפסול. אבל לגבי ההמשך, הואיל ורוב הפוסקים סוברים שאסור לקרוא בספר תורה פסול, חייבים להוציא ספר אחר ולקרוא בו.

וכן כשיש ספק לגבי הטעות שנמצאה, אם היא אכן פוסלת את ספר התורה. מספק אין להוציא ספר תורה אחר, משום שיש כאן שני צדדים להקל. ראשית, יתכן שאכן הטעות אינה פוסלת את הספר, שנית, אף אם האמת שהטעות הזו פוסלת את הספר, הרי למדנו שיש דעות שבשעת הדחק אפשר לקרוא בספר תורה פסול, ולכן במקרה שיש ספק אם הטעות פוסלת את הספר, ממשיכים לקרוא בו.

וכאמור, אם הטעות פוסלת בוודאות יש להוציא מהארון ספר תורה כשר ולהמשיך לקרוא בו. אלא שאם נמצאה הטעות באמצע הקריאה, יש הבדל מסוים בין דעת ה'שולחן-ערוך' לרמ"א.

לדעת ה'שולחן-ערוך', צריך מיד להחליף את ספר התורה הפסול בכשר, ולהמשיך ולקרוא בו לפחות שלושה פסוקים, כדי שהעולה יוכל לברך את הברכה האחרונה על ספר תורה כשר.

אבל לדעת הרמ"א, אם הקורא הגיע למקום שניתן לסיים בו את הקריאה (היינו שאינו פחות משלושה פסוקים לפני או אחרי פרשה), יברך העולה ברכה אחרונה על מה שקרא בספר הפסול, וזאת כדי שלא להחליף את הספרים באמצע העלייה. אבל אם נמצאה הטעות במקום שבו לא ניתן להפסיק, מאחר שגם אי אפשר להמשיך ולקרוא בספר הפסול, עליהם להחליף את הספרים ולהמשיך לקרוא בספר הכשר, והעולה יברך את הברכה האחרונה על הספר הכשר (שו"ע קמג, ד, מ"ב יג).

ה - כבוד ספר תורה ושמות

קדושים

א – כבוד ספר תורה

ספר התורה הכתוב בדיו על הקלף, הוא העדות הנאמנה למעמד הר סיני ולמתן תורה, ועל כן מצווה לכבד ולהדר את ספר התורה, ולייחד לו מקום. וכל היושב לפניו צריך לישב בכובד ראש באימה ופחד. לא ירוק אדם כנגד ספר תורה ולא יגלה ערוותו כנגדו (רמב"ם הל' ס"ת י, י). אמרו חכמים (אבות ד, ו): "כל המחלל את התורה גופו מחולל על הבריות, וכל המכבד את התורה גופו מכובד על הבריות". כל כבודו של האדם נובע מכך שיש בו ניצוץ אלוקי, וככל שהוא מכבד יותר את התורה, כך אותו ניצוץ בולט יותר בנשמתו והוא נעשה מכובד יותר, וככל שהוא מבזה יותר את התורה, כך אותו ניצוץ אלוקי מתכסה ונעלם, והוא נשאר ריק, חלול ומחולל.

כל הרואה את ספר התורה בשעה שמוליכים אותו חייב לעמוד. ולמדו זאת חז"ל מקל וחומר, שאם לפני תלמידי חכמים ישנה מצווה מן התורה לעמוד, שנאמר (ויקרא יט, לב): "וְהִדְרִתָּ פְּנֵי זֶקֶן", כל שכן שלפני התורה עצמה צריך לעמוד (קידושין לג, א).

אף אדם שעוסק בתורה, אם רואה שמוליכים את ספר התורה, חייב לקום (פ"ת יו"ד רפב, ג). ואף אם הוא אינו רואה שמוליכים את הספר אלא שומע את קול הפעמונים שעל ספר התורה, ומבין שמוליכים כעת את ספר התורה, חייב לעמוד (ב"ש שם בשם הרב מנוח).

וכל זה דווקא כאשר ספר התורה נמצא באותה רשות, כגון שהוא בבית הכנסת ומוליכים את ספר התורה מן הארון לבימה, שכל הנמצא בבית הכנסת חייב לעמוד. וכן מי שיושב בחוץ ורואה שמוליכים את ספר התורה בחוץ, אפילו שספר התורה רחוק ממנו, עליו לעמוד, ורק אם הוא רחוק מספר התורה כמאה ושלושים מטר, אינו חייב לעמוד (עפ"י ש"ך יו"ד רמד, ח, שכתב בשם הסמ"ק לעניין קימה לפני רב מובהק, שכמלא עיניו הוא רס"ו אמה).

אבל מי שיושב מחוץ לבית הכנסת, אף שהוא רואה דרך החלון או הפתח שמוליכים את ספר התורה, כיוון שהוא נמצא ברשות אחרת, אינו צריך לעמוד. וכן לאחר שהניחו את ספר התורה על הבימה או בעת שהמגביה יושב על הכסא כשספר התורה עליו, אין הקהל צריך לעמוד, מפני שהספר נמצא במקום המיועד לו באותו הזמן (מ"ב קמו, יז). [1][1]. לכאורה לפי זה אסור לשבת בבית הכנסת בעת ההקפות בשמחת תורה. אלא שאז יצא שדווקא הזקנים, שמצד מעלתם קשורים יותר לשמחת התורה, יצטרכו לצאת מבית הכנסת בעת ההקפות. ובהליכות שלמה מועדים יב, ט, לימד זכות על רבים שיושבים בעת ההקפות, שהואיל והמנהג לרקוד עם ספרי התורה, כל בית הכנסת נחשב למקומם. ואולי ששורות הרוקדים מהווים מחיצה. אבל בסיבוב הראשון שבכל הקפה יש לקום.

כאשר פותחים את ארון הקודש בעת אמירת תפילות מיוחדות, מצד הדין אין חובה לעמוד, מפני שספר התורה נמצא בתוך הארון והוא ברשות אחרת. ואף על פי כן, נהגו להדר במצוות כבוד התורה ולעמוד, שכן דרכו של הארון להיות סגור, וכשהוא פתוח ראוי לכבד את התורה שנגלית לציבור (ט"ז יו"ד רמב, יג). אבל מי שחלש וקשה לו לעמוד, רשאי לשבת, ורק בשעה שיוליכו את ספר התורה מן ההיכל לבימה ומן הבימה להיכל - יתאמץ לעמוד.

ב – האיסור להפנות את הגב לספר התורה

דרך כבוד שלא להפנות את הגב כלפי הקודש. וכך היה עושה הכהן הגדול בעת שהיה יוצא מקודש הקודשים, לא היה מפנה את גבו ויוצא, אלא יוצא כשפניו אל הקודש. וכן הכהנים והלוויים, בעת שהיו נפטרים לביתם, היו הולכים ופניהם אל הקודש. גם תלמיד הנפטר מרבו המובהק, לא יפנה לו את גבו וילך, אלא ייפטר ממנו כשפניו כלפי רבו (יומא נג, א). ואם כלפי הרב אסור להפנות את הגב, קל וחומר שאין להפנות את הגב לספר התורה.

הפנים הם עיקר האדם, בפנים נמצאים החושים שעל ידם האדם מתקשר אל מה שסובב אותו, העיניים רואות, האוזניים המכוונות קדימה שומעות, האף מריח והפה מדבר. כאשר אדם מסובב גבו אל דבר מה, סימן שהוא מתעלם ממנו. וכיוון שהקודש צריך להיות תמיד בראש מעיינינו, לפיכך אסור להפנות את הגב לספר התורה בשעה שעומדים לפניו או בשעה שמוליכים אותו ממקום למקום.

ואם ספר התורה מונח על מקום גבוה מעשרה טפחים, כיוון שהוא נמצא ברשות אחרת, אין איסור להפנות את הגב כלפיו. ולכן מותר לרב שדורש לפני הקהל לעמוד כשגבו לארון הקודש, שהואיל וספרי התורה שבו מונחים שם על מקום גבוה מעשרה טפחים, ובנוסף לכך הארון סגור והוא רשות בפני עצמה, אין בזה פגיעה בכבוד התורה. וזו הסיבה שמותר למי שהולך בבית הכנסת ללכת מכיוון ארון הקודש אל הפתח אף שגבו כלפי ארון הקודש.

אבל באופן קבוע, למרות שארון הקודש סגור והספרים שבו מונחים על מקום גבוה עשרה טפחים, אין לקבוע מקומות ישיבה שאחוריהם כלפי ארון הקודש. וכן נוהגים בכל בתי הכנסת, שמקומות הישיבה שבין הבימה לארון הקודש מכוונים כשאחוריהם לבימה ופניהם לארון הקודש, שהואיל והספרים מונחים באופן קבוע בארון הקודש, אין לסדר את הכסאות כשגביהם כלפיו. ובעת קריאת התורה וההפטרות מותר ליושבים שם לשבת במקומם אף שגבם כלפי הספר, מפני שבאותה שעה הספר מונח במקומו הראוי לו בכבוד, ורק לשעה קלה יוצא שגבם כלפי הספר. [2][2]. בשו"ע יו"ד רפב, א, מבואר שאם הספר גבוה עשרה טפחים אין איסור להפנות את הגב כלפיו. ואף שבחוות יאיר קפ"ד כתב שהספר צריך להיות י' טפחים מעל ראשו. ר"ה פ לא הסכימו לדבריו, וכן מפורש בתשובת הרמב"ם פ"א הדור ע"ח שהכוונה לגובה י' טפחים מהרצפה. וכ"כ נשמת אדם ג, ג. בט"ז יו"ד רפב, א, מבואר שמותר לרבנים לדרוש כשגבם לארון הקודש כיוון שהוא רשות בפני עצמה. בט"ז או"ח קנ, ב, כתב בשם הלבוש שאין לסדר מקומות כשגבם כלפי ארון הקודש. ובשעה"צ קנ, יג, באר ע"פ הפמ"ג שהסיבה לאיסור מפני שזה דרך קבע. ועיין בשו"ת מנח"י ח"ה ע"ה, ויח"ד ח"ג יט. בבית המדרש, לצורך הלימוד יושבים לפעמים סביב שולחן, ויש שגבם כלפי ארון הקודש. ואין בזה איסור, מפני שהארון הוא רשות בפני עצמה, ואין זה נחשב כמי שמפנה את גבו ממש לספר התורה. וגם אין מניחים שם את הכסא דרך קבע, אלא רק בשעת הלימוד. ומכל מקום נכון כשאפשר לא לשבת ממש בסמיכות לארון הקודש (בשורה הראשונה) כשהגב כלפיו.

ג – זהירות בקדושתו בהולכתו ונגיעה בו

לעיתים צריך להוליך ספר תורה ממקום למקום, כגון מבית כנסת שבעיר אחת לבית כנסת שבעיר אחרת. גם בעת שמוליכים אותו יש לשמור על כבודו. בזמן שהיו רוכבים על חמורים, לדעת הרא"ש מותר היה להניחו בתיק שקשור אל החמור מאחוריו, ולדעת הרמב"ם צריך הרוכב לשאת את הספר בחיקו, ורק

בשעת הסכנה מותר לשמור על הספר באופן אחר, כדי שהליסטים לא ירגישו בו, וכך נפסק ב'שולחן-ערוך' (יו"ד רפב, ג).

כיום כשנוסעים במכונית, יש להשתדל, אם אפשר, שיהיה נוסע נוסף שיישא את ספר התורה. ואם אין שם נוסע נוסף, יעטוף את הספר בטלית ויניח אותו בצורה מכובדת על אחד המושבים, תוך דאגה שלא יפול ממקום מושבו. בשעת הצורך, מותר להניחו בדרך מכובדת בתא המטען, כגון על שמיכה.

יש שכתבו שבעת שמוליכים ספר תורה מבית כנסת אחד לשני, טוב שילווחו עשרה אנשים כדי לכבד את ספר התורה (בית לחם יהודה בשם רקנאטי; והובא בכה"ח או"ח קלה, עד). אבל להלכה אין חובה לעשות כן, ורק כאשר ממילא ישנם עשרה אנשים שהולכים לאותו מקום, מוטב שימתינו וילכו עם ספר התורה.^[3] מפני כבודו של ספר התורה, יש ללכת לבית הכנסת כדי לקרוא בו, ואין מוליכים אותו לביתו של אדם כדי לקרוא בו שם. ואפילו מי שמחמת אונסו אינו יכול לבוא לבית הכנסת, כגון שהוא חולה או אסור בבית האסורים, אין מוליכים את ספר התורה אצלו כדי לקרוא בו שם במניין שעשו לו. אבל מותר להכין מקום לספר התורה ולהביאו יום או יומיים לפני הקריאה, או שיביאוהו קצת לפני הקריאה ויניחוהו שם עוד יום או יומיים, שבאופן זה אין נראה שמביאים את ספר התורה לצורך אדם (שו"ע רמ"א או"ח קלה, ג). וכך נוהגים להביא לבית האבל ספר תורה למשך מספר ימים. ולדעת הרמ"א לצורך אדם גדול מותר להביא ס"ת אפילו כדי להחזירו מיד, ולשו"ע אסור (כה"ח קלה, פד). ויש חולקים על השו"ע וסוברים שלצורך מי שמחמת אונסו לא יכול לבא לבית הכנסת, מותר להביא ס"ת, וכתב במ"ב קלה, מו, שיש להקל בזה לקריאת זכור שהיא מהתורה, ואפשר להקל בזה גם לצורך פרשת פרה שי"א שהיא מהתורה. ולשו"ע אסור (כה"ח פה). עוד כתב בבאו"ה שאם יש מניין שאינם יכולים לבוא לבית הכנסת, מותר להביא להם את ספר התורה גם כאשר צריכים להחזיר את ספר התורה מיד לאחר הקריאה.

רבים נוהגים שבשעה שצריכים להוליך את ספר התורה לדרך רחוקה, כגון שטסים ממדינה למדינה, פוסלים את ספר התורה על ידי שמתירים את התפירה שלו באחד המקומות, ועל ידי כך אין פגיעה בכבוד הספר בשעה שמוליכים אותו (כה"ח קלה, עד, עפ"י פתה"ד וחק"ל).

מפני קדושתו של ספר התורה, אין לנגוע בקלף שלו בידיים חשופות, אלא נוגעים בעמודים שעליהם הספר גלול. וכשצריך לסדר את הקלף בעת שגוללים את ספר התורה, עוטפים את היד במטפחת ומסדרים את הקלף. ורק לסופר, לצורך תיקון ספר התורה, מותר לנגוע בידיים חשופות בקלף, וטוב שיטול את ידיו לפני כן (שו"ע או"ח קמז, א).

וכל זה דווקא בספר תורה שכתוב בדיו על קלף, אבל בתנ"ך מודפס מותר לנגוע בידיים חשופות, ובתנאי שהידיים תהיינה נקיות.

ד – דין ספר תורה שנפל

במשך השנים והדורות היו אירועים מצערים שספר התורה המקודש נפל לארץ. פעמים שהחזן בעת שהוביל את התורה לבימה נפל ועימו ספר התורה. ופעמים שהמגביה כשל וספר התורה נפל מידיו. ואז התעוררה שאלה מה צריך לעשות אחר אירוע מזעזע שכזה. ברור שבלתי אפשרי להמשיך בסדר היום הרגיל, הרי ספר התורה הוא הגילוי של דבר ה' בעולם, וכשספר התורה מתבזה, כל העולם מזדעזע. ועל כן במשך הדורות נהגו ישראל להתעורר לתשובה אחר נפילת ספר תורה, והיו פונים לגדולי ישראל שיורו להם כיצד לנהוג.

הכל מסכימים שאותו אדם שספר התורה נפל מידי חייב לצום יום אחד, כדי לכפר על בזיון התורה שנתגלגל לידו. ואף על פי שאין לזה מקור בתלמוד וברמב"ם, מכל מקום כבר נהגו כך בכל ישראל, לחייב את זה שספר התורה נפל מידי לצום יום אחד (משפטי שמואל י"ב, תשובת מהר"י ברונא קכז, מ"א או"ח מד, ה, שו"ת חיים שאל ח"א יב). ויש שהורו שיצום שלושה ימים (ישכיל עבדי ח"ז או"ח כא).

אלא שעדיין יש לשאול, האם גם הרואים את ספר התורה נופל צריכים לערוך סדר תשובה, וכן האם מספיק שיצומו יום אחד או שמא ראוי שיצומו כמה ימים.

מנהגים שונים בזה. יש שחייבו את כל הקהל שנכח בעת נפילת ספר התורה בצום, משום שלכל אחד מהמשתתפים היתה איזו שהיא אחריות לכבודו של ספר התורה, ויתכן שאם היה שם לב יותר למה שקורה, היה יכול למנוע את הנפילה (אמרי אש או"ח ו). ויש שהורו שכל חברי בית הכנסת, אף אלו שלא נכחו בעת הנפילה צריכים לצום, משום שלדעתם נפילת ספר התורה היא סימן רע לכל הקהל, שכפי הנראה אינו שומר מספיק על כבוד התורה. וכדי לתקן את הדבר, צריכים כל חברי הקהילה לצום שלושה ימים. ורק מי שקשה לו לצום, יפדה את צומו בצדקה (דברי חיים ח"א יו"ד נט).

למעשה, דעת רוב הפוסקים (חיד"א שו"ת חיים שאל א, יב; ציץ אליעזר ה, א), שלפי המנהג שהתקבל בכל ישראל, המפיל חייב לצום יום אחד, ושאר הקהל פטורים מן הצום. אלא שעל רב הקהילה מוטלת החובה למצוא דרכים כיצד לעורר את הציבור לכבד את התורה ולשקוד על תלמודה וקיום מצוותיה. ופעם היו נוהגים לעשות זאת על ידי צומות, וכיום הדגש יותר על ריבוי צדקה לעניים, וקביעת זמנים נוספים ללימוד התורה.

ה – זהירות בכבוד ספרים מודפסים

ספרי הקודש המודפסים, כגון חומשים וסידורים, או גמרות וספרי ראשונים ואחרונים, אף שאין קדושתם כקדושת ספר התורה שנכתב בדי על קלף, מכל מקום יש בהם קדושה וצריך לנהוג בהם כבוד (ט"ז יו"ד רעא, ח). ונזכיר כמה הלכות בקיצור:

הרוצה להניח ספר מידו או להעבירו לחברו, לא יזרוק את הספר אלא יניחהו בכבוד (שו"ע יו"ד רפב, ה). וכמובן, אסור להכות את חברו בספר קודש, וכן אסור להכות בידו על הספר (בית לחם יהודה שם). ואין לנופף בספר קודש כדי להשיב רוח על פניו.

אין לשבת על ספסל שמונח עליו ספר קודש, ובשעת הדחק כשאין לו מקום להניח את הספר, יכול להעמידו על המושב שלידו, אבל לא באופן שהספר שוכב על המושב.

וכן אין להניח ספרי קודש על הרצפה, אלא יניחם במקום מכובד. וכשאין לו אפשרות להניחם על מקום מוגבה מהרצפה, יניח דבר מה שיחצוץ בין הרצפה לספרים (עיין רמ"א שם רפב, ז).

אין להניח ספר קודש הפוך, ומסופר שכשהיה המהרי"ל רואה ספר שמונח הפוך, היה מנשקו ומיישרו (בית לחם יהודה לסי' רפב).

אם נפל ספר קודש לרצפה, נוהגים לנשקו בעת שמרימים אותו. ואם נפלו כמה ספרי קודש על הרצפה, יש להזדרז ולהרים את כולם, ורק אח"כ לנשק את הספרים (שם, ובפ"ת רפב, ז).

כשאדם צריך לצאת באמצע לימודו, לא ישאיר את הספר פתוח, שאין זה כבודו של הספר שיהיה פתוח בלא שילמדו בו, אלא יסגרנו ויצא. ואמרו דרך סגולה, שמי שמשאיר את הספר פתוח - שוכח את תלמודו (ט"ז וש"ך יו"ד רע"ז). אבל מי שיוצא לזמן קצר, אינו צריך לסגור את הספר (ערוה"ש רעז, ב).

הואיל וקדושת התורה מרובה מקדושת הנביאים והכתובים, אסור להניח נ"ך על גבי תורה. אבל מותר להניח חומש אחד על גבי חבירו. ואם התורה והנביאים והכתובים מודפסים ביחד, מותר לקרוא בכתובים, אף שבאותו זמן דפי הנביאים מונחים על גבי דפי התורה (שו"ע ורמ"א רפב, ט).

והנביאים והכתובים נחשבים באותה המדרגה, ולכן מותר להניח כתובים על גבי נביאים או להיפך (ר"ן מגילה ח, ב). וכמובן, מותר להניח נ"ך על גבי ספרים של תורה שבעל פה, ונהגו שלא להניח ספרים של תורה שבעל פה כגון תלמוד ומפרשים וספרי מוסר וכדומה על גבי נ"ך. ובספרים של תורה שבעל פה אין חובה לדקדק, אלא כולם שווים ומותר להניחם זה על זה, ואפילו ספרי אחרונים על תלמוד. אבל לא יניח ספר חול על ספר קודש, וכן לא יניח משקפיים או טלפון נייד על ספר קודש.

לפעמים אדם רוצה להגביה את הספר שהוא לומד בו, ומתעוררת שאלה, האם מותר לקחת ספר קודש אחר כדי להגביה את ספר הקודש שבו הוא לומד עתה. נחלקו בזה שניים ממפרשי ה'שולחן-ערוך', לדעת בעל ה'מגן-אברהם' מותר (או"ח קנד, יד), ולדעת בעל ה'טורי-זהב' אסור (יו"ד רפב, יג). והמהדרים מחמירים והרוצים להקל רשאים. ונראה שאם הספר כבר מונח שם ממילא, גם המהדרים רשאים להניח עליו את הספר שרוצים ללמוד בו, למרות שעל ידי כך מסתייעים בספר שתחתיו כדי להגביהו.

ו - אין להיכנס לבית הכסא עם כתבי קודש

מכבודו של ספר התורה, שלא יכנסו עימו לבית הכסא או לבית המרחץ, ואפילו אם הוא כרוך במטפחת ונתון בתוך התיק שלו. אבל מי שיש לו קמיע מכוסה בעור, ובתוכו שמות קדושים, מותר לו להיכנס עימו לבית הכסא (שו"ע יו"ד רפב, ד, ו).

שאלה שמתעוררת מדין זה: אדם שרוצה ליקח באופן קבוע בכיס חולצתו סידור קטן או ספר משניות כיס, האם יכול להיכנס עימו לשירותים, או שהוא חייב להוציאו מכיסו לפני שהוא נכנס לשירותים. וכן אדם שכתב לעצמו חידושי תורה על דף, האם עליו להוציאו מכיסו לפני שהוא נכנס לשירותים?

תשובה: ככלל ברור שדין סידורים וספרי קודש מודפסים אינו חמור כדין ספר תורה הכתוב בדיו על הקלף, שעם ספר תורה אסור להיכנס לשירותים אפילו אם יכסה אותו בכמה כיסויים, ואילו עם סידור או ספר קודש אחר מותר להיכנס, ובתנאי שיהיה מכוסה. לדעת רוב הפוסקים מספיק שיהיה מכוסה בכיסוי אחד, ואם כן, כיוון שהסידור מונח בכיס, הרי שהכיס מכסה אותו, ומותר לו להיכנס עמו לשירותים. וזאת בתנאי שהספר נכנס לתוך הכיס ואינו נראה כלפי חוץ.

ויש מחמירים שסוברים שכדי לחצוץ בין הסידור לשירותים, יש לעוטפו בשני כיסויים. לפי זה, הרוצים להדר יניחו את הסידור בתוך שקית ניילון או נייר, וכשהוא עטוף יניחוהו בכיס, ועל ידי כך יהיה מונח בדרך קבע בתוך שני כיסויים, האחד השקית והשני כיס הבגד, ובאופן זה יוכלו להיכנס עמו לשירותים לכל הדעות.

וחידושי תורה שכתובים על נייר אין צורך לעטוף בשני כיסויים, ודי להניחם בתוך הכיס כשהוא נכנס לשירותים. וזאת מפני שאין בהם שמות קדושים, וגם הכתב שלהם אינו ככתב אשורי שכותבים בו ספר

תורה, ולכן קדושתם פחותה, ודי בזה שמסתירים בתוך כיסו. [4][4]. לגבי סידורים וחומשים ושאר ספרים שיש בהם שמות קדושים, רוב הפוסקים סוברים שדי שיכנס בכיסוי אחד כשנכנס לשירותים, וכך דעת מ"א או"ח מג, יד, שאם הם בתוך כיס יכול להיכנס עימם לשירותים. וכך כתב הרדב"ז ח"ג תתקמ"ח, וכ"כ ברכי יוסף יו"ד רפב, ו, עפ"י שבות יעקב ח"א פב, שכמו שמותר להיכנס בקמיעים מכוסים בעור לשירותים, כך מותר אם מכוסים בבגד, וכתב שכך דעת מהריק"ש בשם הרדב"ז. וכן כתב ר"ש איגר בהגהתו שם. וק"ו אם הם כתובים באותיות רש"י או כתב אחר שאינו אשורי. גם המ"ב או"ח מג, כה, כתב כדעה עיקרית, שמותר להיכנס לשירותים עם כתבי קודש המכוסים בכיסוי אחד, ובשעה"צ הוסיף בשם הפמ"ג שאפילו לבית הכסא שבבית מותר להיכנס עימם בכיסוי אחד. אמנם הזכיר דעות מחמירים שצריך שני כיסויים, ומשמע שהבין כן מהגר"ז וא"ר. וכ"כ בשע"ת או"ח מג, ט. ולפי זה, הרוצה להחמיר, כשלוקח בכיסו סידור או ספר קודש אחר, יכסנו בכיסוי אחד, וכיס הבגד יהיה הכיסוי השני. אמנם יש עוד צד להקל, שיש סוברים שכריכת הספרים נחשבת לכיסוי, וכך כתב בכף החיים או"ח מ, יד, בשם חסד לאלפים רמ, ח (בעניין תשמיש המיטה בחדר שיש שם ספרים, שצריך שני כיסויים). אמנם לדעת הפמ"ג מ, א"א ב, ושו"ת אהל יוסף ב, כריכת הספר אינה נחשבת לכיסוי, וצריך שני כיסויים אחרים. בנוסף לכך יש עוד סברה להקל, שכתב כה"ח או"ח מ, טז, שיש אומרים שספרים מודפסים אינם קדושים כל כך, ומספיק להם כיסוי אחד (לעניין תשמיש המיטה בחדר שהם נמצאים). ראוי לבאר כי הספק לעניין ספרים הנדפסים נובע משתי סיבות, א' שיש בהדפסתם פחות כוונה, ב' שאותיות הדפוס שונות מהכתב האשורי שכותבים בו את ספר התורה. מכל מקום לעניינינו, אם יניח את הסידור או החומש בכיסו, לדעת כמה פוסקים ייחשב הדבר כשני כיסויים, האחד הכריכה, והשני כיס הבגד. (ואם מעל הכיס הוא לובש סוודר או חליפה הרי שזה כיסוי נוסף). בנוסף לכך, לדעת רוב הפוסקים די בכיסוי אחד. ועוד, שיש סוברים שגם במקום שצריך שני כיסויים לספרי קודש, אם הם מודפסים די בכיסוי אחד. ולכן מן הדין מותר להיכנס לשירותים עם סידור שיש לו כריכה והוא מונח בתוך כיס. והרוצים להדר, יוסיפו עוד כיסוי. ולעניין חידושי תורה הכתובים על נייר, אפשר להקל יותר, מפני שאין בהם שמות קדושים, והכתב שלנו אינו דומה לכתב אשורי שכותבים בו ספר תורה. ולכן כתבתי שגם למהדרים די שהם מכוסים בכיס הבגד, ואין צורך לעוטפם בכיסוי נוסף.

ז - כתיבת פסוקי תורה שלא בתוך חומש שלם

כל התורה מהווה גילוי אחד מושלם של דבר ה' בעולם, וכבר למדנו שספר תורה שחסרה בו אות אחת כולו פסול. ולכן אמרו חז"ל שאסור לכתוב קטעים מן התורה. החלק הקטן ביותר שאפשר לכתוב מן התורה הוא חומש שלם, שאף שאינו נחשב לספר תורה, מכל מקום כיוון שהוא חומש שלם - מותר לכותבו כדי ללמוד בו. אבל פחות מחומש שלם, לא התירו בתקופת האמוראים לכתוב, אפילו כדי ללמד תינוקות של בית רבן (גיטין ו, ב). וכן פסקו להלכה כמה מגדולי הראשונים (הרמב"ם והרא"ש).

אבל למעשה, נפסקה הלכה להקל לכתוב קטעי תורה לצורך לימוד. שהואיל והשכחה גברה, והדבר נחוץ מאוד לצורך לימוד התלמידים, 'עת-לעשות' ולהקל בדין זה ולהתיר למורים ולתלמידים לכתוב פסוקים מן התורה על הלוח או במחברות. וכן התירו להדפיס סידורים שמובאים בהם קטעי תורה, כגון קריאת שמע ופסוקי דזמרה, מפני שאנשים רבים אינם זוכרים במדויק את קריאת שמע, לפיכך ישנו הכרח להקל להדפיס את כל קטעי התפילה, כולל הפסוקים, כדי שהציבור הרחב יוכל להתפלל כראוי.

לסיכום: לצורך גדול של לימוד או תפילה, מותר כיום לכתוב קטעים מן התורה.

אלא שנחלקו האחרונים בשאלה, האם גם לצורך קל מותר לכתוב פסוקים מן התנ"ך. יש אומרים שבכל עת שיש מטרה של קדושה בכתובת הפסוקים, אף שאין בזה הכרח, אפשר להקל (בני יונה). ויש מחמירים שרק במקום שיש הכרח לימודי מותר לכתוב פסוקים מן התורה (ט"ז).

לדוגמא, הועלתה שאלה, האם מותר לכתוב את הפסוק: "בַּסֶּפֶת תִּשְׁבוּ וְשִׁבְעַת יָמִים" (ויקרא כג, מב), כדי לתלותו בסוכה. לדעת בעל ה'משנה-ברורה' אסור, ויש מקילים בזה. וכן לגבי י"ג מידות רחמים, יש אומרים שאין לכותבם כדי לתלותם על קיר בית הכנסת, ויש מקילים משום שהדבר משפיע על האווירה הטובה בבית הכנסת ומיקל על המתפללים לומר את י"ג מידות רחמים בלא להביט בסידור. וכן לגבי כתיבת פסוקים שיש בהם משמעות מוסרית, יש מקילים לכותבם ולתלותם בכיתות הלימוד, ויש אוסרים.

למעשה, אפשר להקל לכתוב פסוקי תורה לשם מטרות חינוכיות שאינן הכרחיות, ובתנאי שלא יכתבם באופן הכשר לכתובת ספר תורה. וכתב דפוס הרגיל שלנו אינו כשר לכתובת ספר תורה. [5][5]. מקורות לכל הסעיף: הרי"ף מיקל לכתוב קטעי תורה לשם לימוד, ושני טעמים נזכרו לדבריו, כמבואר בבית יוסף רפג, ב. ואף שהשו"ע מחמיר, כתבו הב"ח והפרישה והש"ך והט"ז שהמנהג להקל, משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'. ולצורך חינוכי שאינו הכרחי: לדעת הט"ז יו"ד רפב, א, אסור. וכן כתב במ"ב תרלח, כד, שאין לכתוב פסוק "בסכת תשבו שבעת ימים" ולתלותו בסוכה. ומהש"ך יו"ד רפב, ו, משמע שמוותר, וכן דעת בני יונה. לדעת כמה מגדולי הפוסקים, עיקר האיסור הוא דווקא בכתב אשורית הכשר לספר תורה, אבל בשאר סגנונות הכתיבה, אין איסור לכתוב קטעי תורה. וכך דעת התשב"ץ ח"א ב, והביאו בפת"ש רפג, ב. וכן דעת רבנו ירוחם נתיב ב' ח"ב יט, ב. אבל 'בני-יונה' מחמיר גם בכתב אחר, וכן דעת כמה אחרונים. וכיוון שיש מקילים לכתוב פסוקי תורה לשם מטרות שאינן הכרחיות, אם יכתבם בכתב שאינו דומה לכתובת ספר התורה, יש להקל. וצריך לשרטט את השורה לפני כתיבת הפסוק, ואח"כ אם ירצו יוכלו למחוק את השרטוט. ודין זה מבואר בשו"ע יו"ד סימן רפד, שאסור לכתוב כתבי קודש בלא שרטוט, כדי שהכתיבה תצא ישרה ונאה. הכותב מכתב על נייר חלק ובתוכו מזכיר פסוק, ישנה שאלה אם צריך לשרטט קו תחתיו לפני שיכתוב את הפסוק. לדעת ר"ת, רק כאשר כותבים דברי תורה צריכים לשרטט מתחת לפסוקים, אבל מהירושלמי משמע שגם במכתב צריך לשרטט. עוד אמר ר"ת, שרק אם כותב פסוק בשורה הראשונה צריך לשרטט תחתיו, אבל אם רוצה לכתוב פסוק בשורה השנייה אינו צריך לשרטט, שהואיל והשורה הראשונה כבר כתובה, יכול ליישר את הכתב על פיה, ולכן אין חובה לשרטט מן השורה השנייה ואילך. עוד כתב הרמב"ן, שרק אם כותבים בכתב שכשר לספר תורה צריכים לשרטט את השורה.

ח – שבעת השמות הקדושים ומעמדם

את הקב"ה בכבודו ובעצמו אין יכולת לשום נברא להכיר. כל מה שאנו מסוגלים להכיר הוא את גילוי בעולם. שכן הוא נתגלה לעם ישראל ולנביאיו, ולכל סוג של גילוי ישנו שם מיוחד.

בשבעה שמות קדושים נקרא הקב"ה בתורה, וכל שם מבטא גילוי מיוחד שלו בעולם. באופן כללי, שמות אלו מבטאים את היותו בורא העולם ואדונו, ושהוא מחיה ומקיים את העולם, משגיח על בריותיו, משלם שכר טוב לצדיקים ומעניש את הרשעים, ועוד משמעויות רבות ועמוקות שחכמי האמונה והקבלה הרבו לעסוק בהן.

מבחינה הלכתית שבעת השמות מחולקים לשלוש רמות של קדושה.

השם הקדוש ביותר הוא השם המפורש: 'י' 'ה' 'ו' 'ה', ולרוב קדושתו מותר לכותבו ואסור לאומרו. ואף בכתבתו משתדלים למעט, ולכן כתבתיו בהפרדת אותיות, כדי שלא תחול עליו הקדושה. ויש אומרים שאפילו להזכיר את אותיותיו זו אחר זו - אסור, ולכן אומרים: "יוד קי ואו קי", ק' במקום ה', וכך נוהגים (רדב"ז ח"ה אלף ת"ח עפ"י התוס', ח"א ה, כז).

ובכל מקום שכתוב בתורה או בסידור השם המפורש: 'י' 'ה' 'ו' 'ה', אנו קוראים אותו כשם אדנות (א-ד-נ-י) שהוא השני לו בקדושתו. ואמרו שכל ההוגה את השם המפורש באותיותיו נעקר מן העולם (פסחים נ, א; רא"ש יומא פ"ח יט).

ורק בבית המקדש היו מזכירים את השם המפורש. הכהן הגדול היה מזכיר את השם המפורש בעבודת יום הכיפורים עשר פעמים. בדורות הראשונים היה מגביה את קולו, כיוון שירדו ממעלתם והיו ביניהם אנשים שאינם הגונים - היה אומרו בקול נמוך, כדי שלא ישמעו את השם המפורש (רמב"ם הל' עבודת יוה"כ ב, ו).

גם שאר הכהנים היו רשאים לומר את השם המפורש בעת שהיו מברכים ברכת כהנים בבית המקדש (סוטה לח, א). לאחר שמת שמעון הצדיק שהיה כהן גדול, הפסיקו הכהנים להזכיר את השם המפורש בברכת כהנים בבית המקדש, מפני שלא זכו יותר לגילוי שכינה ולא היו ראויים לכך, וכן חששו שמא ילמד אותו אדם שאינו הגון (יומא לט, ב; רש"י ותוס', רמב"ם הל' תפילה יד, י).

השם השני בחשיבותו הוא שם אדנות, שאותיותיו הן: 'א' 'ד' 'נ' 'י'. המשמעות ההלכתית של מעמדו היא שבכל פעם שכתוב בתורה או בסידור את השם המפורש, אנו אומרים שם אדנות.

שאר חמשת השמות הם: 'א-ל', 'אלהים', 'אהי-ה', 'שד-י', 'צבאו-ת'. [6][6]. כתבתי בספר את השמות עם קו מפריד לפני האות האחרונה, מפני שלדעת הרבה פוסקים, כל שאם היה כותב כך בספר תורה היה פסול - אין בו קדושה. ורק מצד שהוא רומז לשם השם, גם כאשר הוא נכתב כך אין לנהוג בו בזיון, ואין למוחקו אלא לצורך גדול (כך משמע מהרמ"א יו"ד רעו, י, וכן עיין בתשב"ץ ח"א ב' המובא בפ"ת רפג, ב, לעניין איסור כתיבת קטעים מהתורה, שאם כתב בכתב שפסול לס"ת אין בו איסור). ואמנם בשו"ת אבני נזר יו"ד שסה כתב שקו כזה אינו חוצץ אלא מחבר את המילה, ולכן יש עליו דין שם קדוש. מכל מקום לדעת רוב הפוסקים משמע שאין בכתובה כזו קדושת השם. ופעם היו נוהגים לסמן ראשי תיבות באמצע כתיבת שם, כגון: אלהי"ם, אך לא כתבתי כך, כדי שלא לגרום טעות אצל חלק מהלומדים, שלא יבינו במה מדובר. ובודאי שמצד הדין היה מותר לכתוב את השם עצמו לצורך לימוד. אלא שלכתחילה עדיף לא לכתוב בספר מודפס שם ממש, כדי שלא תחול על השמות קדושה מדאורייתא, שאז האיסור לאבד את הספר הוא איסור מהתורה. ולגבי השם המפורש החמירתי לכותבו בהפרדה מוחלטת של האותיות, כדי שגם לשיטת האבני נזר לא תחול עליו קדושה. לגבי שם 'א-להים', יש עצה נוספת להוסיף לו 'ו' - 'אלוהים', ועל ידי כך לא יחשב לשם קדוש. ויש לנהוג בהם קדושה, שאין להזכירם לבטלה, וכן אסור למחוק אחד משמות אלו.

ט – איסור מחיקת השם

אסור מן התורה למחוק אחד מהשמות שנקרא בהם הקב"ה, שכל המאבד שם מן השמות פוגע בכבוד שמיים, שנאמר לגבי עבודה זרה (דברים יב, ג-ד): "וְאֵבְדֶתֶם אֶת שְׁמֵי מִן הַמָּקוֹם הַהוּא". אבל לגבי שמותיו של הקב"ה נאמר בהמשך: "לֹא תַעֲשֹׂן כִּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם". וכל המוחק במזיד אחד מן השמות שנכתבו בקדושה, נענש במלקות (רמב"ם הל' יסודי התורה ו, א).

ויש הבדל בין שמות שכל עניינם להיות שם לקב"ה, ובין כינויי שבח כגון 'רחום' ו'חנון', שניתן לאומרם גם על אדם וגם על הקב"ה. איסור המחיקה מן התורה הוא על השמות ולא על הכינויים. כאמור, שבעה שמות נזכרו בתורה, ואלו הם: שם ההויה ('י' 'ה' 'ו' 'ה'); שם אדנות (א-ד-נ-י), 'א-ל', 'אלהי-ם', 'שד-י', 'צבאו-ת', 'אהי-ה אשר אהי-ה'. [7][7]. שבעת השמות על פי גירסת הגר"א יו"ד רעו, יט. ואמנם בשו"ע מנה שם 'אלו-ה' כאחד משבעת השמות. אבל הגר"א כתב שהוא חלק משם 'אלהי-ם', 'ש'אלהי-ם' לשון רבים ואלו-ה לשון יחיד. כמו כן מוסכם שגם שם 'י-ה' הוא שם קדוש, ויש מוציאים שם 'אהי-ה אשר אהי-ה' וכוללים 'י-ה' במניין שבעת השמות, אבל הגר"א מבאר ששם 'י-ה' כלול בשם הויה, וממילא שם 'אהי-ה' נמנה בשבעת השמות, וכן הגירסה ברמב"ם יסודי התורה ו, ב. ונזכר 'אהי-ה אשר אהי-ה' אף שגם 'אהי-ה' לבד שם קדוש, כדי ללמד שבאופן זה גם מילת החיבור 'אשר' נחשבת בכלל השם הקדוש שאסור למחוק. וכל המוחק אפילו אות אחת מן השמות הללו עובר באיסור תורה (שבועות לה, א; שו"ע יו"ד רעו, ט). ואפילו אם כתב בטעות את שם השם לשם קדושה שלא במקומו, כגון שטעה וכתבו בספר התורה שלא במקומו, אסור למחוקו אלא צריך לגנוז את היריעה ולכותבה מחדש (ט"ז יו"ד רעו, ב; ש"ך רעו, יב. ועיין בפת"ש רעה, ד, שלדעת החת"ס מותר לקודרו, וי"א שמותר לקולפו).

אבל שאר הכינויים שמשבחים בהם את הקב"ה כגון: 'חנון' 'רחום' 'הגדול' 'הגיבור' 'הנורא', 'הנאמן', 'קנא', 'חזק', וכיוצא בהם, הרי הן כשאר כתבי הקודש שמותר למחוקם (רמב"ם שם ו, ה).

ואף שהתורה לא אסרה לאבד פסוקים שאין בהם שמות קדושים, מכל מקום מדברי חכמים ישנו איסור לאבד פסוק מן התורה או כל ספר קודש אחר, וכל המאבדו בידיים נענש במלקות מדברי חכמים (רמב"ם יסודי התורה ו, ה; תשב"ץ ח"א ב). אלא שאם יש צורך לתקן מקום מסוים בספר, מותר למחוק, כיוון שחכמים אסרו לאבד פסוקים וכתבי קודש דרך בזיון ולא כאשר המחיקה לצורך תיקון וכיוצא בזה.

בתלמוד (ר"ה יח, ב) מסופר כי בתקופת מלכות יוון גזרה המלכות גזירת שמד: שלא להזכיר שם שמיים. וכשגברו החשמונאים וניצחום, ראו צורך לחזק את האמונה, והתקינו להרבות בהזכרת שם שמיים, ונהגו לכתוב בכל השטרות שם שמיים. וכך היו כותבים: "בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לא-ל עליון". אך תקנה זו גרמה לבעייה, כי לאחר שאדם היה פורע חובו היו זורקים את השטר, ונמצא שם שמיים מוטל באשפה. על כן ביטלו חכמים מנהג זה, ועשו אותו היום שביטלו בו את המנהג ליום טוב.

לפיכך כתבו הפוסקים שאסור לכתוב בחינם אחד מן השמות הקדושים שלא בספר קודש, מפני שהוא עלול לבוא לידי ביזיון (רמ"א יו"ד רעו, יג). ולכן יש להיזהר שלא לכתוב שם השם בעיתונים או במכתבים, או אף בציורים שתולים בבית הכנסת, אם יש חשש שבמשך הזמן יתבלו ויתבזו (שע"ת אור"ח יא, ג).

רק למען מטרה אחת התירה התורה למחוק את השם המפורש - כדי לעשות שלום בין איש לאשתו. שאשה סוטה, היינו אשה שנתייחדה עם גבר זר, לאחר שבעלה הזהירה שלא תתייחד עמו, ועלה חשש בלב בעלה שמא זנתה ונאסרה עליו, ואשתו מכחישה ואומרת שלא זנתה. על הבעל להביאה לבית

המקדש, והכהן שואל אותה אם זנתה. אם הודתה שזנתה, בעלה מגרשה. ואם אמרה שלא זנתה, כותבים את פרשת הסוטה שנזכר בה שם השם, ואח"כ מוחקים את הפרשה אל תוך מים, והאשה הסוטה שותה אותם, ולאחר שתייתם היא חוזרת להיות מותרת לבעלה. והיה אם חטאה - עונשה שתמות בייסורים. ומשעה שהחלו בה החולאים הכתובים בתורה, אסורה לבעלה, שחולאים אלו הם ההוכחה שזנתה. ואם לא חטאה - תוכל להמשיך לחיות עם בעלה לאורך שנים טובות. יתר על כן, אם היתה מתקשה לילד - תלד במהרה, ואם היתה חולה - תתחזק (רמב"ם הל' סוטה פ"ג, ח, כא, כב).

י - דין שם שנכתב שלא לשם קדושה

איסור מחיקת השם שלמדנו, חל על שם שנכתב לשם קדושה, שאם כתבו את השם לשם קדושה אפילו אם כתבוהו על כלי או על בגד - אותו שם נתקדש ואסור למוחקו, ויש לחתוך את הבגד או את הכלי סביבותיו ולגנוז את המקום שעליו נכתב השם, כדי שלא יבוא לידי ביזיון.

אבל מי שכתב אחד מן השמות של הקב"ה בטעות, כיוון שלא התכוון לכתוב את השם - לא נתקדש. ולכן אדם שהתכוון לכתוב שם יהודה, ונשמטה לו ה'ד' ונמצא לפניו השם המפורש, כיוון שלא התכוון לכתוב את השם, אין בו קדושה ומותר למוחקו (תשב"ץ ח"א קעז; סמ"ק ק"ס, הובאו בב"י בד"ה רעו, ט).

וכן סופר שעמד לכתוב בתורה את המילים "אלהים אחרים", שמשמעותן אלילים, אף שהתבלבל וחשב שמדובר בשם שמכוון לקב"ה - אין בזה כל קדושה, מפני שכוונת התורה לאלילים ועל כן לא ניתן להחיל את קדושת השם על המילה 'אלהים אחרים' (תשב"ץ שם, רמ"א יו"ד רעו, ב).

גוי שכתב ספר תורה עם השמות שבו, מצד אחד אין בו קדושה, כיוון שהשמות לא נכתבו לשם קדושת השם, ומצד שני אסור לבזותו, ולכן צריכים לגנוזו. ועובד עבודה זרה שכתב ספר תורה לשם עבודה זרה, צריך לשרוף את ספר התורה הזה. ואין בשרפה זו איסור, משום שבאותם השמות שכתב אין קדושה, הואיל ולא כתבם לשם קדושת השם על פי אמונת ישראל. וכדי שלא להניח שם לעבודה זרה, תקנו חכמים לשרוף את ספריהם (גיטין מה, ב; רמב"ם שם ו, ח; שו"ע יו"ד רפא, א).

וכן ספרי תנ"ך שנדפסו על ידי מיסיונרים יחד עם הברית החדשה, כדי להעביר את ישראל על דתם ולמושכם לעבודה זרה, יש לשרוף או לאבד באופן אחר, כדי שלא להניח להם שם (עיין ציץ אליעזר טו, לב, ג; ועיין אג"מ יו"ד ח"א קעב, יו"ד ח"ב קלז, ומשמע שאפשר לשרוף את הברית החדשה ולגנוז את התנ"ך, אבל לא עם ספרי קודש אחרים. והרצ"ה זצ"ל סבר שצריך לשרוף הכל).

יא - כתיבת אותיות של שמות במשמעות אחרת

למדנו בהלכות הקודמות שאסור מן התורה למחוק או לאבד אחד מן השמות הקדושים שנתכנה בהם הקב"ה.

אולם צריך לדעת שלכל אחד מן השמות הקדושים יש גם משמעות ארצית אחרת, ומי שכתב אותיות אחד השמות במשמעות אחרת, אין בכתיבתו שום קדושה. כגון אחד מן השמות הוא 'א-ל', ומילה זו יכולה לשמש גם כמילת יחס, כגון: "משה הלך אל אהרן". ברור שבמילה 'אל' במשמעות זו אין קדושה, ומותר לכותבה ולמוחקה בלא שום חשש.

כמו כן אחד מן השמות הוא 'צבאו-ת', וניתן להשתמש במילה זו במשמעות ארצית, כגון: "צבאות האויב ערכו את חייליהם אל מול העיר". ושוב ברור שבמשמעות זו אין כל קדושה.

וכן בשם 'שד-י', אם יתכוונו לכתוב שדה שהיא שלי, יצא שנכתוב את אותן האותיות במשמעות אחרת, ואין בזה שום קדושה. וכן ישנו ספר חשוב שנקרא 'שדי-חמד' ושוב מדובר על אותן האותיות במשמעות אחרת של ריבוי שדות, ואין בכתיבה זו שום קדושה, ואין לחוש להשתמש במילה זו כאשר הסמיכות מבהירה שמדובר כאן על מילה אחרת שאינה שם השם (וכתב על זה בעל ה'שדי-חמד' קונטרס ארוך שנקרא 'באר-בשד' בו באר דין זה והביא אסופת פסקים של רבנים שחיזקו את דבריו).

וכן לגבי השם 'אדנ-י', אפשר לכותבו במשמעות אחרת כגון: "יסד מכוננו על אדני פז", ואין במשמעות זו קדושה.

וכן הדין לגבי שמות אנשים שמסתיימים בשם השם, כגון: ישראל, שמואל, אריאל, או: ידידה, טוביה. שהואיל ושמות אלו הפכו לשמות אנשים, אף שנקראו על שם ה', אין בכוונת כתיבתם קדושה, ומותר לזרוק דפים שיש בהם שמות אלו. וכן כאשר כותבים שם ידידה אין צורך לכתוב קו מפריד בין ה'י' ל'ה' (ידידי-ה), ואין צורך להשמיט את ה'ה' שבסוף המילה (ידידי), שהואיל והכוונה לשם של אדם אין בזה קדושה (תשב"ץ ח"א קע"ז). וקל וחומר שכאשר כותבים גרמניה או אנגליה אין לעשות שום שינוי, שכן ברור שאין שם כל כוונה לרמוז לשם השם.

וכן הדין לגבי שם הישוב 'בית-אל', שכיוון שהכוונה להזכיר שם מקום ולא לקרוא בשם השם, מותר לומר בית-אל, וכן מותר לכתוב ולמחוק את שם הישוב בית-אל. (עיין פסחים קיז, א, ומהרש"א שם. וב'שדי-חמד' קונטרס 'באר-בשד' במכתב ב' מהרה"ג יוסף זכריה שטרן. ועיין מכתב י"ב שנוטה להחמיר לעניין בית אל).

בפועל אפילו לשם המפורש, הוא השם המורכב מארבע אותיות הללו: 'י' 'ה' 'ו' 'ה' יש משמעות נוספת, שאם ירצה לכתוב מילה שמשמעותה מהווה בלשון עתיד יצא שיכתוב את אותיות השם המפורש, ומצד הדין משמע שאין בזה איסור, אבל אין ראוי לעשות כן משום שזהו השם המפורש, המקודש מכל השמות, וכל כתיבה שלו במשמעות אחרת יש בה משום חילול ה'. במקום שיש הכרח להשתמש במילה זו, יכתבנה בכתיב מלא 'יהוה', וכך לא יצא שיכתוב את אותיות השם המפורש.

יב - 'שלום'

למדנו בהלכות הקודמות (ח-ט) שיש איסור מהתורה למחוק אחד מן השמות הקדושים שנקרא בהם הקב"ה. לפיכך נזהרים שלא לכתוב בחינם את שמות השם, וכן שלא לכותבם בעיתון או במכתב שעתיד אח"כ להיזרק.

השאלה מה הדין לגבי כתיבת 'שלום' במכתב או בעיתון, שכן אחד משמותיו של הקב"ה הוא 'שלום'. אגב, לא לחינם מנהג ישראל לומר 'שלום' בעת שנפגשים זה עם זה, הכוונה לרמוז בכך, שקשרי הידידות והאהבה בעם ישראל מבוססים על שמו של השם, וכך הידידות עמוקה ואמיתית יותר, שכן היא ביטוי לאחדות העליונה. עוד רמז יש בזה, שכל ייעודו של עמנו הוא לגלות את שמו של ה' בעולם, ועל כן כשנפגשים אומרים שלום זה לזה כדי להזכיר מגמה עליונה זו.

נחזור להלכה, חז"ל אמרו ששמו של הקב"ה 'שלוש', ועל כן אסור לאדם לומר לחבירו 'שלוש' בבית המרחץ במקום שנמצאים שם אנשים ערומים, וכן אסור לומר 'שלוש' בבית הכסא (שבת י, ב; שו"ע או"ח פד). לעומת זאת כאשר מנו חכמים את השמות שאסור למוחקם לא הזכירו את השם 'שלוש'.

לפיכך מעמדו של השם 'שלוש' הוא מעמד ביניים, מצד אחד מותר למחוק את המילה 'שלוש' ואין צריך לגנוז מכתב שכתוב בו 'שלוש'. ומאידך אסור לבזותו, ולכן אין להשתמש במכתב זה תשמיש גנאי ואין לומר 'שלוש' במקומות מטונפים. הסיבה לכך, שאכן מצד אחד המילה 'שלוש' מתארת מצב אנושי של ידידות ואהבה, ובתיאור מצב זה אין קדושה, אלא שמנגד אנו יודעים ששורש השלוש בעולם נובע מבורא עולם. ולכן יש במילה זו קדושה מסוימת, ואסור לבזותה ולאומרה במקומות מטונפים. כך היא דעת רוב הפוסקים (תשובות הרא"ש כלל ג' ט"ו; ש"ך יו"ד רעו, טז).

אמנם יש שהחמירו בזה וחששו לדעה הסוברת שגם 'שלוש' הוא מן השמות שאסור למוחקם, ויש לגנוז מכתב שכתוב בו 'שלוש'. והמחמירים כשיטה זו נוהגים לכתוב 'שלוש' במכתב תוך השמטת האות האחרונה (שלו). וכל זה רק לגבי כתיבת 'שלוש' כמילת ברכה, אבל לכתוב ברכה שיהיה שלום בינו ובין שכניו, או לספר שנעשה שלום בין יריבים, לכל הדעות מותר.

למעשה, ההלכה כדעת המקילים שמותר לכתוב במכתב ברכת 'שלוש', ואין צורך לגנוז מכתב זה. והרוצה להחמיר על עצמו תבוא עליו ברכה. [8][8]. יסוד ההלכה לעניין 'שלוש' שנוי במחלוקת ראשונים, לדעת הרא"ש כלל ג' ט"ו, עיקר שם 'שלוש' אינו שמו של הקב"ה, אלא כיוון שהשלוש פעולתו, הרי הוא נקרא על שם פעולתו. אמנם לדעת התוס' סוטה י, א, 'שלוש' הוא מן השמות שאינם נמחקים. הרמ"א ביו"ד רעו, יג, כתב: "יש נזהרים אפילו במילת 'שלוש' שלא לגמור כתיבתו", מלשונו משמע שאינו סובר שכך ההלכה אלא שיש נזהרים בזה ויש מקום לחומרתם. וכן כתב הש"ך רעו, טז, שאין העולם נוהגים כן, וכתב בנקודות הכסף, שמדברי כל שאר הפוסקים משמע שלא כדעת התוס'. וכוונתו שבכל המקומות שנזכרו בהם השמות שאינם נמחקים לא נזכר השם 'שלוש', וכך כתב הרמב"ם הל' יסודי התורה ו, ב, שיש שבעה שמות שאינם נמחקים, וכ"כ בשו"ע רעו, ט, וכ"כ הגר"א שם ס"ק כ"ד וכ"ט. וכן כתב בשו"ע הגר"ז או"ח פה, ג, שאף שאין אומרים 'שלוש' בבית המרחץ, מותר למחוק שם זה. וכן כתב המ"ב פה, י. הרי שבעיקר הדין דעתם כרא"ש, ש'שלוש' אינו שם ומותר למוחקו. ולמעשה הלכה כדברי המקילים, א' מפני שזוהי דעת רוב הפוסקים, ב' מפני שכל הספק הוא בדין מדברי חכמים, שכל זמן שלא כתב את השם לשם קדושה אין איסור מן התורה למוחקו. בכל אופן יש מקור לדברי המחמירים. אלא שכתב הרדב"ז (הובא בפ"ת רעו, כח) שאם כתב 'שלוש' בהקשר של סיפור דברים, כגון שנעשה שלום בין יריבים, אין להחמיר. והוסיף על פי סברתו באג"מ או"ח ח"ד מ, ג, שאם כותב בראש המכתב "שלוש וברכה" ברור שאין כוונתו לכתוב שם השם, וגם לפי התוספות אפשר להקל. ורק אם כותב 'שלוש' לבד או "שלוש עמך" יש מקום להחמיר. —אגב, יש לציין שאין לתלות מחלוקת לעניין כתיבת 'שלוש' במחלוקת לעניין קריאה לאדם ששמו 'שלוש' במקום הטינופת המובאת בהמשך, שאף המקילים לעניין כתיבה, אולי יחמירו לעניין אמירת השם, שבאמירה בקול יש יותר ביזיון מאשר כתיבה במכתב. שכל החשש מהביזיון של המכתב כשיונח בפח, וההנחה בפח אמנם אינה גניזה אך גם אינה ביזיון כל כך, ובמיוחד כשהמכתב מונח בתוך חבילה של דפים או בשקית ניילון מיוחדת. ועוד, שהכתיבה אינה בכתב אשורי, ולדעת התשב"ץ ח"א ב' אין בה קדושה (אמנם בספר צדקה ומשפט פרק ט"ז הערה פ' משווה בין שתי המחלוקות).

עוד צריך להזכיר, שנחלקו הפוסקים אם מותר להזכיר שם אדם שקוראים לו 'שלום' במקומות מטונפים. לדעת ה'מגן-

אברהם' אסור לקרוא לו בשמו, ולדעת הט"ז כיוון שכוונתו לשמו של האדם - מותר. ופסק בעל ה'משנה-ברורה' (פד, ו), שהלכה כדברי המיקל הואיל וזו מחלוקת בדברי חכמים, וכתב שכן נוהגים, ומכל מקום סיים שירא שמיים ראוי שיחמיר.

יג - שמות השם בלועזית, וסימנים לשם השם

למדנו שישנו איסור מן התורה למחוק אחד מן השמות של הקב"ה. אלא שכל זה בשמות בשפה העברית, שהיא לשון הקודש, ובה נברא העולם, ובשפה זו קבע הקב"ה כיצד יקראו לו בני האדם, ועל כן ישנו איסור מן התורה למחוק אחד מן השמות הקדושים שבעברית.

השאלה מה מעמד השמות הלועזיים שבני העמים השונים נתנו לקב"ה, כגון 'גוט' בגרמנית ואידיש, או 'גוד' באנגלית, או 'בוג' ברוסית. ההלכה היא שכיוון שמשמעות שמות אלו מקודשת על כן אין לבזותם או לאומרם במקום הטינופת, אבל מצד שני, הואיל ואינם השמות שהתורה נתנה לקב"ה, אין בהם קדושה. ולכן במקום שיש צורך מותר למוחקם. ואף אם כתבום בעיתון או במכתב, אין צורך לגנוז את המכתב או העיתון, אלא יכול להניחם בפח, שכן אין בזה ביזיון גדול. אבל לא ישתמש בעיתון או במכתב שימוש של גנאי כגון לקנח בו טינופת.

וכן הדין לגבי אותיות שבאו לסימן לשם השם, כגון כאשר כותבים שני יודים לסימן השם 'יי', או שכותבים אות ה' או אות ד' לסימן לשם השם, שאין באותיות אלו קדושה, ורק לבזותן ממש על ידי תשימש מגונה אסור, אבל למוחקם או להניחם בפח כאשר הם חלק ממכתב או עיתון - מותר. זוהי דעת רוב הפוסקים.

אבל יש מן האחרונים שהחמירו לגבי שם לועזי של הקב"ה, שגם הנחתו בפח נחשבת ביזיון. ולכן הורו מלכתחילה שלא לכותבו בעיתונים או במכתב, כדי שלא יגיע לידי ביזיון בהשלכתו לפח. והתקנה לכך, לשנות את כתיבתו על ידי קו מפריד בתוך המילה - גו-ט או השמטת האות האחרונה - גו'.

ויש מחמירים יותר, ונוהגים שלא לכתוב אפילו אותיות שבאו לסימן לשם השם, כדוגמת ה' או ד', ולכן אינם רוצים לכתוב בתחילת המכתב ב"ה אלא כותבים בס"ד, אבל למעשה הלכה כדברי המקילים, ואין לחשוש לדעת המחמירים בזה. [9][9]. לענין שמות לועזיים כגון 'גאט', כתב הש"ך קעט, יא, שמותר למוחקם. וזה ברור מכל הפוסקים שלא הזכירו שבנוסף לשבעת השמות בעברית ישנם עוד שמות שאסור למוחקם. וממילא ברור שאין בשמות אלו קדושה ורק לבזותם אסור. אמנם כמה אחרונים כתבו להחמיר לכתחילה, כמובא בפ"ת רעו, יא, בשם חוות יאיר קו, שאם כתב השמות הלועזיים בכתובה אשורית שכותבים בה ס"ת, אפשר שאסור למוחקם. אמנם כתיבה רגילה שלנו כיום אינה נחשבת אשורית, לפי שאינה כשרה לספר תורה. גם בשו"ת אחיעזר ח"ד ל"ב כתב שלכתחילה יש לכתוב בעיתונים 'גאט' עם קו מפריד באמצע המילה (גא-ט), כדי שלא יבואו אח"כ לידי ביזיון. מ"מ למעשה נראה שהעיקר כדעת המקילים, וכמו שכתבו הגר"ז והמ"ב פה, י, שמותר למחוק שמות לועזיים ואין לבזותם. ונראה שהנחה בפח אינה נחשבת לביזיון כל כך, שהרי לדעת רוב הפוסקים אפילו מכתב שכתוב בו 'שלום' מותר להניח בפח. ולענין סימני אותיות שהם סימן לשם השם, כגון 'יי' או ה' או ד', כתב הרמ"א יו"ד רעו, י, עפ"י מהרא"י בתרומת הדשן קעא, שמותר למחוק אותיות אלו לצורך. וכן דעת הפוסקים

רובם ככולם. אמנם נראה מדברי הרדב"ז ח"א רן, שכל שמתכוון לכתוב אותיות שיהיו סימן לשם השם, יש בהם קדושה ואסור למוחקם. אבל כאמור דעת רוב הפוסקים אינה כן. וכמו שכתב ערוה"ש רעו, כח, וכן משמע בבני יונה סוף סימן רע"ו. ובשו"ת מהר"י אסאד יו"ד ד"ש, הזכיר כמה פוסקים שסוברים שאין באותיות אלו קדושה, ובאר שאף לדעת הרדב"ז רק כאשר הסימן עולה לגימטריא של שם השם אזי יש להחמיר, אבל בשאר הסימנים אינו מחמיר. ועוד עיין בספר צדקה ומשפט פרק טז, הערה פח. ומכל מקום אלו שרוצים להחמיר ולא לכתוב ה', משמע שאינם מרוויחים כלום אם כותבים ד', שכן בין כה וכה כוונתם לרמוז לשם השם, ובה' אין יותר קדושה מפני שהוא אות מן השם, שרק אם היה מדובר על אות שמתחילה את שם השם היה מקום לחומרא. ולכן אין סיבה לדקדק ולכתוב בראשי מכתבים בס"ד במקום ב"ה.

יד - גניזת ספרי קודש מודפסים

ספר תורה שנתבלה עד שאין ראוי לקרוא בו יותר, נותנים אותו בכלי חרס וקוברים אותו בקבר תלמיד חכם, וזוהי גניזתו (מגילה כו, ב; שו"ע יו"ד רפב, י). דין זה נאמר לגבי ספר תורה שנכתב בדיו על קלף. השאלה מה דינם של שאר ספרי הקודש שאינם מכלל תורה שבכתב, וכן מה דינם של הספרים שנדפסו על ידי מכונה. האם גם אותם צריכים לגנוז או שמא אין חובה לגנוזם ורק יש לדאוג שלא יתבזו. שאלה זו הפכה בתקופה האחרונה לשאלה בוערת. ספרי הקודש המודפסים הולכים ומתרבים, והשאלה מה לעשות בכל אותם ספרים ישנים שאינם ראויים יותר לשימוש.

כאן המקום לבאר כי מתחילה היה אסור לכתוב את התורה שבעל פה, ורק לאחר חורבן הבית השני, כשנוכחו חכמים לדעת שאם דברי התורה שבעל פה לא ייכתבו עלולים הדברים להישכח, הותרה כתיבת התורה שבעל פה. בתחילה היו הספרים מועטים ובמשך הדורות נתרבו. במיוחד לאחר שנתחדש הדפוס לפני יותר מחמש מאות שנה, החלו הספרים להיות נפוצים, מחירם ירד, יותר אנשים היו מסוגלים לקנותם, ויותר רבנים יכלו להדפיס את חידושיהם. וכל ספר שהתבלה מיד היה מונח במקומות האיסוף של הגניזה, עד שבקהילות רבות נתקשו למצוא מקום שיכיל את כל ספרי הקודש הישנים. ופעמים קרה שהחדר שיועד לאיסוף הספרים נתמלא, ואנשים הניחו את ספריהם הישנים מחוצה לו בצורה שאין בה כבוד. ופעמים קרה שהוליכו את הספרים מחוץ לעיר כדי לקבורם באדמה, ובאו גויים ולקחו את הספרים כדי להשתמש בהם לצרכי קינוח בבית הכסא.

לפיכך היו בין גדולי ישראל, מעטים, שהורו לשרוף את הספרים הישנים בצנעה, כדי שלא יגיעו לידי ביזיון. אבל דעת רוב הפוסקים שאסור לשרוף ספרי קודש ישנים, אלא חובה לגנוזם על ידי קבורה באופן המכובד ביותר.^{[10][10]}. בשו"ת שבות יעקב ח"ג י' וי"ב מקל לשרוף ספרי קודש מודפסים שנתבלו בצנעה בתוך כדים או אבנים ואח"כ לקבור האפר, וזאת כדי למנוע ביזיון גדול יותר מהספרים ע"י שלא ישמרו ויגנוזו כראוי. אבל רוב הפוסקים חולקים עליו, וכ"כ בשו"ת באר שבע מג, וכנסת יחזקאל לז. וכ"כ המ"א או"ח קנד, ט, ושו"ת שואל ומשיב מהד"ג טו, והמ"ב קנד, כד. וכן משמע שדעת כל הפוסקים שהקילו לגבי דפי הגהה מטעם שלא נדפסו לשם לימוד, שספרי קודש שנועדו ללימוד צריכים גניזה. היו שרצו לחלק בין ספרים שנכתבו ביד שנתקדשו על ידי כוונת הכותב, לבין ספרים שנדפסו במכונה שלא נתקדשו ולכן אינם צריכים גניזה. אבל הפוסקים רובם ככולם דחו סברה זו, וכ"כ הט"ז יו"ד רעא, ח. ועיין בציץ אליעזר ח"ג סוף תשובה א. ובמנחת יצחק ח"א יז, ח-יב, והסכימו הפוסקים שאף אם המדפיסים היו גויים יש בספרים קדושה. ורק לענין תשמיש המיטה יש מקילים בשעת הצורך בספרים המודפסים

כשאין לו במה לכסותם. ורוב הפוסקים החמירו גם בזה, עיין מ"ב מ, ד. והרב פיינשטיין באג"מ או"ח ח"ד לט, רצה לחדש, שהואיל ומעיקרא לא הותר כלל לכתוב תורה שבעל פה, וכן לא הותר לכתוב תנ"ך שלא על קלף בדיו, ורק משום "עת לעשות" התירו לכותבם, ממילא כל הקדושה שבספרים אלו הוא רק מטעם שלומדים בהם, ולאחר שפסקו ללמוד בהם, אין בהם יותר קדושה. ורק לאבדם בידיים אסור, אבל לגרום לאיבודם על ידי הנחתם במיכלים שמשם ילקחו להתכה אין איסור. וכל זה אמור לגבי תלמוד ומפרשים, אבל חומש שנדפס, הואיל ויש בו שמות, ומעיקרא נועד לכתובה, אסור לגרום לאיבודו. ואף שגם בתלמוד מודפסים שמות קדושים כגון שם 'אלהים', מכל מקום התורה ניתנה להיכתב ולכן חלה על השמות שבחומש קדושה. אבל תורה שבע"פ שלא ניתנה להכתב, רק בעת שלומדים בספרים חלה הקדושה על השמות, וכשנתבלו ואינם ראויים ללימוד, פקעה מהם הקדושה. ועוד אפשר להוסיף שאין קדושת השם חלה מהתורה בלא כוונת הכותב, וכשנכתב בלא כוונה האיסור לאבדם מדרבנן. מ"מ דעת רוב הפוסקים שקדמוהו לגנוז את כל ספרי הקודש המודפסים.

אמנם לגבי דברי תורה שנדפסו בעיתון שרובו עוסק בענייני חול, ההלכה היא שמותר להניחם בפח, רק שיניחם באופן מכובד, כגון שיעטפם בשקית מיוחדת. והטעם לכך, שהואיל ומגמת ההדפסה של העיתון אינה לשם מטרת קודש, ואף העמוד שיש בו דברי תורה נדפס כדי שיקראו בו לזמן קצר בלבד ואח"כ יזרקו את כל העיתון, לא חלה קדושה על אותו הדף ומותר להניחו בפח.

וכן כאשר עוסקים בהדפסת ספר קודש, לפני תחילת ההדפסה מדפיסים דפים לצרכי הגהה, כדי לבדוק אם ישנן שגיאות דפוס בספר. לדעת רוב הפוסקים אין באותם הדפים קדושה, הואיל ומלכתחילה נדפסו אך ורק כדי שיקראו בהם פעם אחת בלבד כדי להגיה את הספר משגיאות. [11][11]. בעניין הדפים שהודפסו כדי שיגיהו על ידם את הספר משגיאות דפוס, הורו רוב הפוסקים שאין בהם קדושה, והטעם העיקרי לכך, מפני שכל ייעודם אינו ללימוד אלא להגהה, לפיכך לא חלה עליהם קדושה. וכן כתב הנצי"ב בשו"ת משיב דבר ח"ב פ', שאין איסור לאבד אלא אם התכוונו שישתמשו בהם בקדושתם, וכאן נדפסו מלכתחילה כדי לאבדם. וכ"כ בשו"ת עין יצחק ה-ז, שאם מלכתחילה היה ברור שהגליונות מודפסים לצורך הגהה - מותר אח"כ לשורפם, וטוב שיתנו על כך מתחילה, ועדיף לשורפם על ידי קטן שאינו יהודי. ובשו"ת אחיעזר יו"ד מח התיר לאבדם ע"י אמירה לגוי. (ובשו"ת אבני נזר יו"ד שעו כתב שכל זמן שלא החלו ללמוד בספרים עדיין לא חלה עליהם קדושה, ואין איסור לאבדם). וכן היקל בציץ אליעזר ח"ג א' לשרוף את עלי ההגהות אבל אין להשליכם באשפה דרך ביזיון. ונלענ"ד שאם מניחם בתוך קופסה באשפה אין בזה ביזיון. ופשוט שכל המקילים לעניין ספרי קודש שנתבלו יקלו גם בגליונות הגהה ובגליונות מקולקלים. אמנם יש שהחמירו, המגן גיבורים כמובא בשדי חמד קונטרס באר בשדי מכתב ח' ור' שלמה הכהן מווילנא במכתב י"ב שם. וכ"כ עיקרי הד"ט או"ח ח, יב, והובא בכה"ח קנד, נט. ובמור וקציעה קנד כתב שיש בגליונות הדפוס שהתקלקלו קצת קדושה אבל מותר להשתמש בהם לצורך כריכה. ולמעשה ההלכה כדעת רה"פ שהקילו, כיוון שהאיסור לאבד ספרי קודש הוא מדרבנן, ואף השמות שבהם לא נתקדשו והאיסור לאבדן מדרבנן. ובעניין עיתון שיש בו דברי תורה, מצד אחד מעמדו חמור יותר, שכן אותם דברי תורה נכתבו כדי שילמדו בהם. מאידך, הכוונה היתה שילמדו בהם פעם אחת בלבד. ויתר על כן, כוונת ההדפסה היתה על כלל העיתון, וכיוון שעיקרו חול, לא נתקדש. (ועיין בשו"ת מנחת יצחק ח"א יז ויח, שסומך על סברה זו בדיעבד). ופשוט שלא שייך לנהוג קדושה בעיתונים החילוניים, שאף שבצד אחד מודפסים דברי תורה הלא בצד השני יכולים להיות דברים הפוכים לגמרי, ואיך יתכן לנהוג בדף זה מנהג קדושה. ובגניזת עיתונים חילוניים יש יותר חילול ה' מקידוש ה'. ואף בעיתוני חול חיוביים כמו 'הצופה'

ו'בשבע' נראה שאפשר להקל, כיוון שעיקר הדפסתם לצורך חול. עוד צריך לציין שעיקר הביזיון שדיברו עליו הפוסקים הוא שאותם דפים נזרקו על הרצפה לעיני כל, או הונחו באשפה, שבאותם ימים היתה בה גם צואה. אבל כיום האשפה הרבה יותר נקייה ומוסתרת, ולכן המניח דפי הגהה בשקית הניילון של האשפה אין בזה כל כך ביזיון, ובמיוחד אם יעטוף את הניירות בשקית נוספת, או שיסתיר את הדף שיש בו דברי תורה על ידי דפים אחרים - אין ביזיון בהנחתו באשפה. ואת האשפה לוקחים אח"כ לשריפה, ועל זה דיברו הפוסקים המתירים.

בתקופה האחרונה התעוררה בעייה חדשה, דפים רבים של דברי תורה לפרשת שבוע מודפסים לכבוד שבת, ובסוף כל שבת נערמים דפים רבים, והשאלה האם חייבים לגונזם. מצד אחד דפים אלו נדפסו כדי שילמדו בהם, ולא ניתן לומר שמלכתחילה אין בהם קדושה כפי שאמרנו לגבי עיתון או דפים שנועדו להגהות. אולם מן הצד השני, מלכתחילה הכוונה שילמדו בהם במשך השבת בלבד ואח"כ יניחום, ויתכן שלאחר גמר הלימוד אין בהם יותר קדושה.

למעשה, הדעה הרווחת היא שיש להחמיר ולגונזם, וכך ראוי לנהוג לכתחילה. ויש פוסקים חשובים שמתירים להניחם דרך כבוד בפח או במיכלים של הועד למען החייל. והרוצה להקל רשאי לסמוך על דבריהם, שכן כל זמן שלא כתובים על הדפים שמות קדושים גם האוסרים מודים שהאיסור מדרבנן.^[12] מעמדם של דפי פרשת שבוע, המחולקים בבתי הכנסת, גבוה יותר ממעמדם של העיתונים שיש בהם דברי תורה, מפני שעיקר מגמת הדפים הללו לצורך קדושה. וכן נראה שדעת רוב הפוסקים לחייבם בגניזה. אמנם יש סברה להקל בהם, מפני שהם נועדו ללימוד חד פעמי, וי"א שלא נתקדשו, וכפי שמשמע מתשובת הנצי"ב. וכן לפי דעת האג"מ או"ח ח"ד לט, לאחר גמר הלימוד בהם פסקה קדושתם. לפיכך, יש למקילים על מה לסמוך. ונלענ"ד שנכון לנהוג לכתחילה, שאם רוב הגיליון מוקדש לפרסום וזו מגמתו, דינו כעיתון, ואפשר להניחו באופן מכובד בפח. ואם עיקרו לקדושה, נכון לגונזו.

טו - איסור אזכרת שם שמיים לבטלה

מצוות עשה מן התורה לירא את השם, שנאמר (דברים ו, יג; י, כ): "אַתָּה ה' אֱלֹהֶיךָ תִּירָא". המשמעות הפשוטה של מצווה זו, שנזכור תמיד שה' ברא את העולם ומקיים אותו בכל רגע ורגע, ומשגיח ויודע את כל אשר נעשה בעולם, וראוי לקיים את מצוותיו. וקל וחומר הוא, שאם אדם מתירא להמרות פיו של אדם מכובד כמלך, על אחת כמה וכמה שלא ימרה את פיו של הקב"ה.

עוד מכלל מצווה זו, שלא להזכיר בחינם את שמו של הקב"ה. וכבר למדנו שבשבעה שמות נקרא הקב"ה בתורה, וכל שם מבטא צד אחר בגילוי של הקב"ה בעולם, ומפני הכבוד אסור להזכיר אחד מן השמות האלו לבטלה (שו"ת רע"א כה). אלא רק בתוך לימוד תורה מותר לקרוא את השמות המופיעים בפסוקים, וכן בשעת התפילה מותר להזכיר שם שמיים.

ואם הזכיר אדם בטעות את שם השם, מיד ימשיך וישבח את השם, כגון שימשיך ויאמר: "ברוך הוא לעולם ועד" או "גדול הוא ומהולל מאוד", ועל ידי כך יתקן את דבריו שלא יזכיר שם השם לבטלה (רמב"ם הל' שבועות יב, יא).

ובכל מקום שמזכירים את השם באופן מכובד, היינו בדרך לימוד ותפילה, זוכים לעשירות, שנאמר (שמות כ, כא): "בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֵּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלַיָּךְ וַיִּבְרַכְתִּיךָ". אבל אם מזכירים אותו לבטלה, גורמים לעניות (נדרים ז, ב).

ומי ששמע את חבירו מזכיר במזיד שם שמיים לבטלה, צריך לנדונו מיד בינו לבין עצמו, היינו בליבו, ומיד לאחר מכן להתיר את הנידוי, ואף זה בינו לבין עצמו. דין המנודה הוא שהציבור פורש ממנו, ואין אוכלים עימו, ואסור לו לכבס את בגדיו ולהסתפר אלא עליו לנהוג כאבל. אבל במקרה זה, כיוון שרבים פרוצים בעוון זה, ההלכה שינדהו בינו לבין עצמו, כדי שיענש על שהזכיר שם שמיים לבטלה, ומיד יתיר את הנידוי, כדי שלא להרבות במנוודים (עיין רמב"ם הל' שבועות יב, ט, שו"ע יו"ד שלד, לז).

טז - האם מבטאים שם השם בעת הלימוד

למדנו שאסור להזכיר שם שמיים לבטלה. אך ראוי לברר מתי נחשבת אזכרת השם לבטלה ומתי לא. ברור שכאשר מתפללים צריכים להזכיר את השם, ואזכרות אלו הן חלק מהתפילה. וכן כאשר לומדים תנ"ך, קוראים את הפסוקים בשלמות.

השאלה היא, כאשר לומדים תלמוד ובו מוזכרים פסוקים מן המקרא ובהם שמות של הקב"ה, כיצד לקרואם, האם להזכיר את השמות כפי שכתוב בפסוק או לשנות ולומר 'אלוקים' במקום 'א-לוהים', ו'השם' במקום 'אדנ-י'.

להלכה מוסכם שהלומד גמרא רשאי לקרוא את השמות המוזכרים בה (מ"ב רטו, יד). אמנם בפועל רבים נוהגים שלא להזכיר את שמות השם במפורש בעת שלומדים גמרא, אלא במקום שנאמר בפסוק 'אדנ-י' אומרים 'השם', ובשמות שיש בהם אות ה', מחליפים אותה באות 'ק'. למשל במקום 'אלוהים' אומרים 'אלוקים', ובמקום 'אלוהינו' אומרים 'אלוקינו', ובמקום 'י-ה' אומרים 'קה'. והיו בין הפוסקים שחזקו מנהג זהירות זה (ערוה"ש רטו, ב), אבל רוב הפוסקים סוברים שעדיף לקרוא את הגמרא תוך הזכרת השמות במפורש (שאלת יעבץ ח"א פא; ועיין אג"מ אור"ח ח"ב נו, ויח"ד ח"ג יג). [13][13]. גם כאשר רוצים לשבח את הקב"ה בתוך דרשה, מצד הדין מותר להזכיר את שם השם, אלא שנוהגים לשנות, כדי שלא להיכנס לחשש שמא יפסיק באמצע המשפט ונמצא שהזכיר שם שמיים לבטלה. וכן כאשר אומרים דבר תורה, ורוצים להזכיר שם השם, מצד הדין משמע שמותר, אלא שנהגו להזכירו בכינוי 'השם' או הקב"ה, או 'אלקים', כדי שלא להרבות בהזכרת שם שמיים, שמא יקרה שיזכיר את שמו לבטלה.

בתלמוד מוזכרות גם ברכות, ונחלקו הפוסקים אם לקרותן תוך אזכרת שם שמיים או לא. לדעת ה'שאלת-יעבץ' (ח"א פא) יש לקרואן תוך הזכרת שם שמיים. אבל רוב הפוסקים כתבו שאין להזכיר את השם בקריאתו, שאם יזכיר את השם יחשב כאומר ברכה לבטלה. ולכן ישנה ויאמר 'השם' במקום 'אדנ-י', ו'אלוקינו' במקום 'אלוהינו'. אבל כאשר מלמדים קטן או אדם שעדיין איננו יודע לברך, אזי מקריאים לפניו את הברכה תוך אזכרת השם, ואף הוא חוזר ומתרגל את הברכה באזכרת השם. ולאחר שכבר למד כיצד לברך, כשיקרא בתלמוד את נוסח הברכות יאמר "השם אלוהינו" ולא יזכיר שם שמיים במפורש. וכך פסק בעל ה'משנה-ברורה' (רטו, יד, עפ"י המ"א וא"ר והגר"ז ועוד).

עוד הועלתה שאלה, מה דין קלטת שהוקלטו בה תפילות ודרשות שנזכר בהן שם שמיים. האם מותר להשמיעה או שיש בזה חשש אזכרת שם שמיים לבטלה? וכן האם מותר למחוק קלטות אלו?

לעניין השמעת הקלטת אין איסור, משום שרק אמירת שם שמיים לבטלה אסור, אבל אם המכונה משמיעה שם שמיים אין איסור, רק שיזהרו שהמקום יהיה נקי, שאם לא כן יש בזה ביזיון לקדושת השם (אג"מ יו"ד ח"א קעג).

ולעניין מחיקת הקלטת, דעת רוב הפוסקים שאין בזה איסור, כיוון שאין ממשות של כתב בקלטת, אלא שבכל זאת היו שחששו שמא הדבר נראה כמחיקה וכפגיעה בשם שמיים. ושמעתי מהרב מרדכי אליהו שליט"א הלכה למעשה, שאין להתחיל את המחיקה משם השם, אבל אם מתחילים את המחיקה לפני כן, הרי שהמחיקה בגרמא ואין בזה איסור. [14][14]. באג"מ יו"ד ח"ב קמב, כתב שאין במחיקה איסור, רק שהדבר נראה מכוער, ולכן יש למוחקו בגרמא. וביבי"א ח"ד יו"ד כ' מרחיב בביאור שאין בזה איסור מחיקת השם. עוד עיין בציץ אליעזר יג, א, שכעיקרון הסכים לדעתם. גם במנחת יצחק ח"ג קב, כתב שאין בזה איסור, ורק שלכתחילה אין למוחקו כי דינו כדין סימן של השם. והציע למוחקו על ידי גוי או קטן. ונראה שאם מוחק כל הקלטת, אין בזה שום ביזיון וגם הדבר נחשב גרמא לכמה שיטות, ואין בזה איסור

יז - האם יש קדושה בכתב אשורי?

מעלה מיוחדת ישנה בלשון העברית שהיא לשון הקודש שבה ניתנה התורה, וגם העולם שנברא על ידי אמירה ודיבור של הקב"ה, נברא על ידי דיבור בלשון הקודש. נמצא שהמילים בשפה העברית מבטאות בצורה המושלמת ביותר את המהות הפנימית של כל דבר ועניין בעולם. גם הכתב האשורי שבו כותבים את התורה מבטא באופן השלם ביותר את משמעותה הפנימית של כל אות ומילה.

וכיוון שכך, היו מגדולי ישראל שנהגו קדושה בכתובה האשורית, והשתדלו שלא לכתוב בלשון הקודש דברים של חול (רבנו ירוחם נתיב ב' יט, ע"ב; רמ"א יו"ד רפד, ב; פ"ת רפג, ג בשם הרדב"ז).

ויש אומרים שזו הסיבה שבקהילות רבות נהגו לשנות את הכתיבה של האותיות עד שנראות ככתב אחר מהכתב האשורי, כדי שיוכלו להשתמש בו בדברי חול. ולשם כך נתחבר כתב רש"י, שאותיותיו מקבילות לאותיות העבריות, אלא שצורתן שונה (רבנו ירוחם שם, מהר"ם אלשקר ע"ד).

אף לגבי הזמנות לבר מצווה, נחלקו הדעות האם טוב לכותבן בכתב שכותבים בו ספר תורה, שלדעת שו"ת 'רב-פעלים' (ח"ד יו"ד לב), מפני קדושתו אין לכתוב בו הזמנות. ואילו לדעת ה'כתב-סופר' (אה"ע כב), אין בזה איסור.

עוד הורו מקצת הפוסקים, שאין לקנח לכלוך וצואה בנייר שנכתבו עליו אותיות בכתב של ספר תורה (חוות יאיר קו).

וכתב הדפוס שלנו, יש שרצו להחמיר ולהחשיבו ככתב אשורי, מפני שאותיותיו דומות לכתב אשורי (גיליון מהרש"א יו"ד רפד). אבל למעשה אין דין אותיות הדפוס ככתב אשורי. וזאת מפני שישנם מספר הבדלים משמעותיים בין צורת האותיות שבספר התורה לאותיות הדפוס, עד שאם יכתבו בספר תורה אותיות כצורת אותיות הדפוס - הספר יהיה פסול. לפיכך מותר לכתחילה להשתמש כיום באותיות הדפוס לצורך חול, וכן נוהגים.

אבל אין לקנח את הצואה בנייר שמודפסות עליו אותיות עבריות, שהואיל והן דומות לכתב אשורי, יש להימנע מלהשתמש בהם בשימוש של גנאי. ורק כאשר אין שום ברירה, מפני כבוד הבריות, אפשר להקל לקנח בזה.

לגבי קריאת עיתון או ספר חול בשירותים, יש שרצו לאסור מפני הקדושה שבאותיות הדומות לכתב אשורי. אבל דעת רוב הפוסקים שאין בזה איסור, וכן נהג רבי יעקב עמדין בעצמו לקרוא בשירותים ספרי פילוסופיה שמודפסים בעברית (שאלת יעבץ ח"א י; ציץ אליעזר טו, ז).

ו – הלכות בית כנסת

א – מצוות בניית בית כנסת

בכל מקום בו מתגוררים עשרה יהודים, מצווה עליהם לייחד לעצמם בית כדי שיתפללו בו את תפילותיהם, ובית זה נקרא בית כנסת (רמב"ם הל' תפילה יא, א). ומצווה גדולה לבנותו, שנאמר (שמות כה, ח): "וַעֲשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשִׁכְנָתִי בְּתוֹכְכֶם". ואמנם ברור שעיקר כוונת הפסוק להורות על בניית בית המקדש, אבל ענף שמתפשט ממצווה זו הוא המצווה לבנות בית כנסת. שכן מטרת שניהם אחת, לקרב את ישראל לאביהם שבשמיים, ועל ידי כך לקדש את שמו של ה' בעולם. וזהו שאמר הנביא יחזקאל (יא, טז): "וְאָהִי לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעֻט", ופירש רבי יצחק: "אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות" (מגילה כט, א). במלים אחרות, הקדושה ששורה בבית הכנסת היא מעין הקדושה ששורה בבית המקדש.^{[1][1]} יש אומרים שהקמת בית הכנסת היא מצווה מן התורה, בכלל המצווה "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם". וכן משמע מהזהר רעיא מהימנא בשלח נט, ב. ויש סוברים שבניית בית הכנסת היא מצווה דרבנן, כזכר למקדש וכדי לקבוע מקום לתפילה. (עיין בשדי חמד כללים מערכת הב' אות מג-מד).

במיוחד לאחר שנחרב בית מקדשנו, וגלינו מארצנו, ואף השכינה גלתה עמנו, ואין אנו יכולים לעלות ולהיראות לפני ה' אלקינו - בתי הכנסת ובתי המדרש הם המקומות שבהם אנו יכולים לשמר את הזיכרון של אותה התגלות השכינה שהיתה בבית המקדש. וכן התפילות שנאמרות בבית הכנסת נתקנו כנגד הקרבנות שהוקרבו בבית המקדש.

וכיוון שהשכינה שורה בבית הכנסת, גם אדם שאיחר לתפילה במניין, מצווה שיבוא לבית הכנסת להתפלל שם ביחידות (ברכות ו, א; שו"ע או"ח צ, ט).

נמצא אם כן שהקמת בית הכנסת נועדה לשתי מטרות: האחת, לסייע לקיומן המסודר של התפילות, והשנייה, לשמש כמקדש מעט, שהוא מעין זכר והתפשטות מקדושת בית המקדש.

וכיוון שמעלת בית הכנסת חשובה כל כך, ניתן לכפות את הקהל לבנותו. ואם ישנם יהודים שאינם מעוניינים להשתתף בתשלומים לבניית בית הכנסת, על פי ההלכה, נציגי הציבור יכולים לכופף אותם להשתתף במימון הבניין (שו"ע קנ, א). באופן כללי חלוקת התשלומים היתה נקבעת על פי העושר, העשירים היו משלמים יותר, והעניים פחות. כיום ישנן קהילות שממנות את בניית בית הכנסת על ידי מכירת מקומות הישיבה בבית הכנסת, כאשר המקומות הקדמיים עולים יותר ואלו שמאחור פחות, וכל אחד מחליט איזה כסא ברצונו לקנות. וישנן קהילות שקובעות סכום שווה לכולם.

בני קהילה שאין ביכולתם לממן בניית בית כנסת, צריכים לשכור לעצמם מקום לתפילה, וכשיתעשרו יבנו בית כנסת קבוע (מ"ב קנ, ב).

ב – אחדות ישראל בבית הכנסת

כידוע ישנה מצווה לבנות בית כנסת, אלא שלעיתים מתעוררת שאלה, כאשר ישנו בית כנסת אחד באזור, ומקצת מן הקהל רוצים להקים לעצמם בית כנסת אחר, האם גם במקרה כזה ישנה מצווה להקים בית כנסת, או שמא המצווה היא דווקא להישאר ולהתפלל ביחד?

תשובה: אם בית הכנסת הקיים צר מלהכיל את כל המתפללים, ולא ניתן להרחיבו, ודאי שיש מצווה להקים בית כנסת נוסף. אבל אם יש מקום בבית הכנסת לכל תושבי האזור, אזי ברור שעדיף להישאר ביחד, שכן ככל שיגדל מספר המתפללים בבית הכנסת, כך תהא התפילה מהודרת ומכובדת יותר, שנאמר (משלי יד, כח): "בָּרֵב עַם הַדֶּרֶת מְלֶךְ". בנוסף לכך האחדות היא ערך עליון, וכפי שאמרו חז"ל, שבזמן שישראל מאוחדים אפילו אם יש בהם חטאים, הקב"ה מסייע בידם לנצח את אויביהם, אבל כשיש ביניהם פירוד, מחלוקת ולשון הרע, אף שיש בידם מצוות רבות, אין הקב"ה מסייע בידם, והם ניגפים לפני אויביהם (עי' דברים רבה ה, ו).

לכן, למרות שיתכן שחלק מן האנשים ירגישו נוח יותר להתפלל במניין קטן שינהג בדיוק לפני נטיית רוחם, מכל מקום עדיף שכל אחד יוותר מעט כדי לשמור על אחדות הקהילה (מ"א קנד, כג, בשם רא"ם ומשפטי שמואל). כאן המקום לציין, שעיקר שמו של בית הכנסת נקרא על שם האחדות, שהוא מכנס את כולם יחד.

אבל אם המציאות היא, שלא ניתן להתגבר על הבדלי ההשקפות והנטיות, ופעמים רבות בני הקהילה אינם מסוגלים להשאיר את המחלוקות מחוץ לבית הכנסת, והריב מגיע עד לתוך הקודש פנימה, ומפעם לפעם פורצות קטטות אודות כיבודים ועלבונות, במצב כזה עדיף שייפרדו ויקימו בית כנסת נוסף (מ"ב קנ, ב, עפ"י רדב"ז ח"ג תע"ב).

עוד חשוב להדגיש, שלפעמים מבחינה עניינית ראוי להקים כמה מניינים באותו בית כנסת. מניין אחד למאריכים ואחד למקצרים, אחד לאלו שרוצים שכל החזנים יהיו זקנים ומנוסים, ואחד לאלו שרוצים לשתף את הנוער בתפילה. במקרים כאלו אין להתנגד להקמת מניינים נוספים, אלא שיש לשקוד על קיום תפילות ואירועים כלליים שבהם כל הציבור יתאחד. וכדי שהדברים יסודרו כהלכה, רצוי מאוד שהרב המקומי יהיה שותף מלא בעיצוב המניינים השונים, תוך הדגשת האחדות היסודית שבין כל חברי הקהילה (עיין פניני הלכה תפילה ו, ו).

ג – סגולות בית הכנסת לקיום האומה ולאדיכות ימים

כדי להבין את ערכו העצום של בית הכנסת, יש להקדים ולומר, שקיומו של עם תלוי בארצו. ולכן כל עם שנאלץ לגלות מארצו, תוך זמן קצר איבד את זהותו ונטמע בין בני המקום שאליו גלה. העם היחיד שנשאר חי וקיים בלא שהמשיך להתגורר בארצו היה עם ישראל. במידה רבה היה זה בזכות בית הכנסת, שכן בית הכנסת הוא מעין שלוחה רוחנית של ארץ ישראל ובית המקדש, וכל יהודי שנכנס לבית כנסת, בכל מקום שהוא בעולם, זוכה לינוק מעט מקדושתה של ארץ ישראל. וכמו שנאמר (יחזקאל יא, טז): "כֹּה אָמַר אֱ-דֹנָי אֱלֹהִים פִּי הִרְחַקְתִּים בְּגוֹיִם וְכִי הִפְצִיזְתִּים בְּאַרְצוֹת וְאֶהְיֶה לָהֶם לְמִקְדָּשׁ מְעַט בְּאַרְצוֹת אֲשֶׁר

בְּאוֹ שָׁם. ופירש רבי יצחק: "מקדש מעט" - "אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות" (מגילה כט, א). וכך למרות כל הצרות והגלויות יכולנו להמשיך ולקיים את זהותנו הלאומית, שהביטוי העיקרי שלה הוא האמונה כי ה' הוא האלקים.

וכך מסופר בתלמוד (ברכות ח, א), שכאשר שמע רבי יוחנן, שישנם יהודים בבבל שמגיעים לז' קנה מופלגת, התפלא מאוד ושאל, הרי נאמר (דברים יא, כא): "לְמַעַן יָרְבוּ יְמֵיכֶם וְיָמֵי בְנֵיכֶם עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה' לְאַבְרָהָם לְתַת לָהֶם", היינו בארץ ישראל ירבו ימיכם ולא בחוץ לארץ. כיוון שאמרו לו שאותם זקנים משכימים לבית הכנסת בבוקר, ומאחרים לצאת מבית הכנסת בערב, אמר, זהו שהועיל להם שיאריכו ימים. נמצא אם כן שקדושת בית הכנסת היא מעין קדושת ארץ ישראל. ועל כן אמרו חז"ל שבעת הגאולה, עתידים בתי כנסיות ובתי מדרשות שבחוץ לארץ שייקבעו בארץ ישראל, ששם הוא מקומם הטבעי (מגילה כט, א. ועיין ליקוטי הלכות למהר"ן ביהכ"ג).

וכיוון שבית הכנסת הוא מקום קדוש, שבו מתגלה האמונה בה', כל היושב בבית הכנסת בכובד ראש, מקיים מצווה, ועל אחת כמה וכמה כשהוא מתפלל ולומד בבית הכנסת שיש בידו מצווה (שו"ע קנא, א, עפ"י מגילה כח, ב).

ובזכות מצווה זו שיש בה ביטוי לדבקות בה', זוכים להאריך ימים. וכן סיפרו חז"ל על אשה אחת שהזקינה מאוד, עד שקצה בחייה. באה לפני רבי יוסי בן חלפתא ואמרה לו, רבי, זקנתי יותר מידי, ומעכשיו חיים של ניוול הם, שאיני טועמת לא מאכל ולא משתה, ואני מבקשת להיפטר מן העולם. אמר לה: במה הארכת כל כך ימים? אמרה לו: רגילה אני, שאפילו יש לי דבר חביב, אני מנחת אותו ומשכמת לבית הכנסת בכל יום. אמר לה: מנעי עצמך מבית הכנסת שלושה ימים זה אחר זה. הלכה ועשתה כך, וביום השלישי חלתה ומתה. לכך אמר שלמה (משלי ח, לד-לה): "אֲשֶׁרֵי אָדָם שִׁמְעֵ לִי לְשִׁקֵּד עַל דִּלְתַתִּי יוֹם יוֹם לְשִׁמּוֹר מְזוּזַת פֶּתַחַי. פִּי מִצְאֵי מְצָא חַיִּים וַיִּפְקֶרְצוֹן מֵה" (ילקו"ש תת"ק).

ד - מיקומו של בית הכנסת

כיוון שבית הכנסת הוא מקדש מעט, ובו שורה השכינה, קבעו חז"ל שצריך לקבוע את מקומו בגובהה של עיר. כלומר, יש לבנותו על המקום הגבוה ביותר שבאותו ישוב, כדי להמחיש לעיני כל שזה הבניין המכובד והחשוב ביותר. ואם בונים כמה בתי כנסיות, צריך לבנות כל בית כנסת על המקום הגבוה ביותר שבאזור הסמוך אליו.

ואסור שיהיה בניין אחר גבוה מבית הכנסת, ואמרו חז"ל (שבת יא, א): "כל עיר שגגותיה גבוהים מבית הכנסת, לסוף חריבה, שנאמר (עזרא ט, ט): 'לְרוֹמִים אֶת בַּיִת אֱלֹהֵינוּ וְלִהְעֵמִיד אֶת חֲרִבְתֵּינוּ'".

סוד נצחיותו של עם ישראל נעוץ בכך שידע תמיד שערכי הרוח והנצח קודמים לכל, לשם כך היו מוכנים בני עמנו לסבול יסורים קשים ולקדש את ה' ובלבד שלא לנטוש את אמונת הנצח. בזכות דבקותנו באמונה הנצחית, גם קיומנו נצחי, וכל התהפוכות ההיסטוריות לא יכלו לנו. עמים רבים קמו ונעלמו, ועם ישראל חי וקיים.

אמונה זו צריכה להתבטא גם במיקומו ובבניינו של בית הכנסת, שהוא צריך להיות הבניין הגבוה ביותר. הבתים שבהם אנו אוכלים, שותים וישנים, משמשים אותנו בעיקר לצרכי השעה והחומר, ואילו בבית

הכנסת אנו נפגשים עם ערכי הנצח. ולכן אמרו חז"ל שעיר שגגותיה גבוהים מבית הכנסת לבסוף תיחרב, שכן מקום שבו נותנים עדיפות לחומריות על פני הרוחניות, אין כוח רוחני, נצחי, ועל כן סופו שיחרב.

אלא שכיום התעוררה בעייה קשה מאוד, עם השתכללות הטכנולוגיה והמדע, התרבתה מאוד אוכלוסיית בני האדם, ורבים מעדיפים להצטופף בערים. כדי לשכן את כולם יש צורך שהולך וגובר, לבנות בניינים רבי קומות שבהכרח יהיו גבוהים יותר מבית הכנסת. השאלה - האם יש בדבר איסור?

תשובה: ה'מאירי', שהיה אחד מגדולי הראשונים, כתב בפירושו למסכת מגילה, שכל האיסור לבנות בתים שיהיו גבוהים מבית הכנסת, הוא דווקא כאשר בתים אלו נבנו לשם פאר וכבוד, שאז ישנה פגיעה בכבודו של בית הכנסת, אבל אם הסיבה לבניין הבתים הגבוהים היא כדי לאפשר איכלוס משפחות רבות יותר, אין בזה שום פגיעה בכבוד בית הכנסת, והדבר מותר לכתחילה. ונראה שגם ה'ערוך' והר"ן והרמב"ם הסכימו לעיקרון שבסברתו, וכן כמה אחרונים הזכירו את ה'מאירי' להלכה. לפיכך, אין כיום איסור לבנות בית גבוה מבית הכנסת, אם מטרת בניינו היא לאפשר בניית דירות רבות או משרדים לצורך עבודה.^{[2][2]} נראה שהדבר תלוי בהסברת המושג "קשקושי ואברורי", שמבואר בגמ' שבת יא, א, שאין בעייה שיהיו גבוהים מבית הכנסת. לדעת הערוך והר"ן, הם מגדלי שמירה לעיר, וכיוון שיש צורך לבנותם גבוהים, מותר להגביהם יותר מבית הכנסת. לפי זה נראה שגם אם בונים רבי קומות לצורך דירות ומשרדים, ולא לצורך פאר וכבוד, אין בזה פגיעה בכבוד בית הכנסת. אמנם לדעת הרא"ש, הטור והשו"ע, "קשקושי ואברורי" הם כיפות וגגות משופעים שאין משתמשים בהם, ולכן אין איסור שיהיו גבוהים מביהכ"נ, אבל מקום שמשתמשים בו, כדירה או עלייה, אסור שיהיה גבוה מבית הכנסת. לפי זה הבעייה במקומה עומדת, והדרך היחידה להתיר בניין רב קומות הוא מפני שאנו אנוסים, ואין ביכלתנו להגביה את בית כנסת יותר מכל בתי העיר. שכן אם רוצים שיכנסו לבית הכנסת ללא מעלית, צריכים שרצפתו תהיה קרובה לקרקע, ולא ניתן להגביה את גגו לגובה של שלושים מטר, הן מפני ההוצאות העצומות שבכך, והן מפני שאין שום יופי באולם גבוה כל כך, שידמה יותר לבור מאשר לבית כנסת. בנוסף לכך לא נוכל לדאוג כראות לסידור ולתיקונים השוטפים הנדרשים בכל בניין.

אך כמובן שבמה שאפשר אנו מחויבים להמשיך ולכבד את בית הכנסת. ראשית, יש לעשות כל מאמץ שבית הכנסת ייבנה על המקום הגבוה שבאותו איזור. שנית, יש לבנותו בצורה המכובדת והמפוארת ביותר, כדי להראות שהוא המקום החשוב עבורנו, יותר מבית העם או המועדון השכונתי. וכן מפואר יותר מן הבתים שבנו לעצמם בני הקהילה.

ה - שלא לסתור בית כנסת

הואיל וקיומו של בית הכנסת הוא דבר נחוץ ממדרגה ראשונה, אסרו חכמים לסתור בית כנסת לפני שבונים אחר במקומו. כלומר, גם כאשר ישנה תוכנית ברורה, להחריב את בית הכנסת על מנת לבנות אחר במקומו, ובינתיים יש להם מקום זמני להתפלל בו - חששו חכמים שמא יארע להם אונס והם ייאלצו להשתמש בכספים שנועדו לבניית בית הכנסת לצרכים אחרים, ולבסוף יתרשלו מלבנות את בית הכנסת החדש. לכן קבעו שרק לאחר שיגמרו לבנות את בית הכנסת החדש יוכלו לסתור את בית הכנסת הישן או למוכרו.

אבל אם חרבו יסודותיו של בית הכנסת ויש חשש שכתליו יתמוטטו, יסתרו אותנו מיד, ויזדרזו לבנות בית כנסת חדש במהירות מירבית, בעבודה רצופה ביום ובלילה, עד שיוכלו הקהל לשוב ולהתפלל בו. מסופר

בתלמוד על רב אשי שהיה תלמיד חכם גדול ועשיר מופלג, שפעם ראה סדקים בכתלי בית הכנסת שבעירו, וכיוון שהיה חשש שמא יתמוטט ויסכן את האנשים הנמצאים בו, ציווה להחריב את בית הכנסת ומיד לבנותו. וכדי שלא יתמהמהו בבנייתו, העביר את מיטתו למקום בית הכנסת, ולא חזר לישון בביתו עד אשר גמרו לבנות את בית הכנסת (ב"ב ג, ב; שו"ע או"ח קנב).

גם כאשר צריכים להרחיב את בית הכנסת, יבנו תחילה את הכותל החדש, ורק לאחר מכן יפרקו את הכותל הישן. באופן כזה שלא יהיה רגע שבית הכנסת לא יהיה בנוי וסגור מארבע רוחותיו. ורק כאשר אין אפשרות לבצע את העבודה בדרך הזאת, מותר לפרק תחילה את הכותל הקיים ולבנות במהירות המירבית את הכותל החדש (באו"ה שם ד"ה 'דינא', עפ"י דעת הרא"ש והרמב"ם).

בחוץ לארץ, לעיתים תכופות קהילות שלימות נודדות ממקומן, ואזי בתי הכנסת נשארים שוממים ללא מתפללים. במצב כזה הורו הפוסקים שמותר למכור את בית הכנסת. על ידי מכירה זו יוצא הבניין לחולין ואילו הכסף שיקבלו תמורתו מקודש, וצריכים לקנות בו בית כנסת אחר, או שאר תשמישי קדושה, כארון קודש או ספרי קודש (מ"א קנג, יב, מ"ב קנג, יא, לג).

ואף-על-פי שבית הכנסת יוצא לחולין ומותר להופכו למשרד וכדומה, מכל מקום יש להיזהר שלא להשתמש בו לדברים מגונים, ולכן אסור להופכו לבית כסא או בית מרחץ, וכן אין לבצע בו עבודות מגונות כעבוד עורות (שו"ע קנג, ט). [3][3]. לדעת השו"ע קנג, ט, אם נמכר על ידי שבעת טובי העיר בהסכמת אנשי העיר, יש בכוחם להחליט שלאחר המכירה יוכל הקונה להשתמש בבית הכנסת אפילו לדברים מגונים. אבל לדעת הראב"ד, גם פרנסי העיר בהסכמת אנשי העיר אינם יכולים לבזות את בית הכנסת. ולכך נוטה דעת המשנה ברורה בבאור הלכה ד"ה 'ואם'. אם הוא בית כנסת של כרכים, היינו בית כנסת שבאים להתפלל בו אורחים מכל קצוות הארץ, כיוון שיועד להמוני בית ישראל, אין בכח הגבאים ופרנסי הקהל למוכרו. ורק אם נתמעטו מתפלליו עד שאין בו מניין מותר למוכרו כפי שכתב המ"ב קנג, לג, בשם מ"א והמבי"ט.

ו – מהו בית הכנסת וכיצד מתנהגים בתוכו

כידוע בית הכנסת הוא מקום קדוש, וחז"ל קראו לו 'מקדש מעט'. ויש להתנהג בתוכו ביראה, שכן נאמר לגבי בית המקדש: "וּמִקְדָּשֵׁי תִּירְאוּ" (ויקרא יט, ל), וקדושת בית הכנסת היא מעין קדושתו של בית המקדש.

וכל המשתמש בבית הכנסת לשימוש של חול, מבזה את קדושתו, שייעודו היחיד של בית הכנסת הוא לעניינים שבקדושה, לתורה, תפילה והתחזקות בשאר מצוות. ולכן אין לשוחח בו בענייני מסחר וכלכלה, וקל וחומר שאסור להתלוצץ ולשחוק בתוכו. אבל מותר לערוך בבית הכנסת אסיפות לצורך מצווה, כגון למען איסוף צדקה לעניים, או להתרמה לשיבות.

ויש לכבד את בית הכנסת ולנקותו תמיד. וצריך לנקות את הנעליים מן הבוץ לפני שנכנסים לתוכו. ואסור להיכנס לתוכו בראש מגולה (שו"ע קנא, ו-ט). וכמובן שאסור לירוק בתוכו. ואמנם היו זמנים שהבתים לא היו מרוצפים ואנשים היו רגילים לירוק בביתם הפרטי, ואז היה מותר גם לירוק בבית הכנסת, אבל כיום נזהרים מאוד שלא לירוק בביתם פרטיים, ולכן ישנו איסור גמור לירוק בבית הכנסת (עפ"י הגמ' ברכות סג, א).

אין להיכנס לבית הכנסת שלא לצורך תורה או תפילה. ואפילו כשיורד גשם בחוץ, אסור להיכנס לתוכו כדי להנצל מהגשם. וכן בקיץ אסור להיכנס לתוכו כדי לשבת בצל כתליו. וכן אסור להיכנס לבית הכנסת כדי להטעין טלפון נייד. שכן בית הכנסת מקודש לתפילה ותורה ולא לשאר צרכי האדם.

ואדם שמוכרח להיכנס לבית הכנסת כדי לקרוא לחברו לצורך דחוף, רשאי להיכנס לשם, אבל לפני שיקרא לחברו ישב מעט ויאמר איזה פסוק, כדי שלא יראה כנכנס לצרכיו האישיים בלבד (מגילה כח, שו"ע או"ח קנא, א).

אמנם צריך לדעת, שלא כל מקום שמתפללים בו נחשב בית כנסת. כדי שמקום מסוים יחשב בית כנסת צריכים להתקיים בו שני תנאים, האחד, שדעת בעלי הבית לייעד את אותו הבית לבית כנסת. והשני, שיתחילו להתפלל בו. ולכן בעת שבונים את בית הכנסת, עדיין לא חלים עליו דיני בית כנסת, ומותר לשחק ולאכול ולשתות בו. ורק מרגע שהחלו להתפלל בתוכו - חלים עליו כל דיני בית הכנסת (שו"ע או"ח קנג, ח).

עוד צריך לדעת, שקהילה שעדיין לא בנתה לעצמה בית כנסת, וחבריה נוהגים בינתיים להתפלל בשבת במבנה המיועד למטרה אחרת, כגון באולם הספורט של בית הספר המקומי - אין על האולם דינים של בית כנסת, כיוון שלא יועד לכך, ולכן מחוץ לשעות התפילות מותר לשחק ולהתעמל בתוכו. וכן אולם שנועד לפעילות של תנועת נוער, ובשבת נוהגים הנערים להתפלל בו כמה תפילות. כיוון שאותו אולם לא יועד לשם בית כנסת, מותר לקיים בו פעולות והצגות ולצחוק בתוכו. אלא שחובה עליהם לפרוס וילון שישמש מחיצה בין ארון הקודש לשאר האולם. ראשית, כדי להדגיש שאכן האולם לא יועד לבית הכנסת. שנית, מפני שאסור לנהוג בקלות ראש מול ארון הקודש (שו"ע יו"ד רפב, א; מ"ב או"ח קנא, יד, ושעה"צ יג).

ז? - בית מדרש, קדושתו וכיצד נוהגים בו

קדושת בית מדרש שנועד ללימוד תורה, מרובה מקדושת בית כנסת שנועד לתפילה, מפני שמצוות תלמוד תורה גדולה ממצוות התפילה. ואף-על-פי-כן בכמה דברים ניתן להקל בבית המדרש יותר מאשר בבית הכנסת. למשל, בבית הכנסת אסור לאכול או לשתות, מפני שיש בזה קלות ראש, אבל בבית המדרש התיירו לחכמים ותלמידיהם לאכול ולשתות. והטעם לכך, מפני ביטול תורה. שכן הלומדים שוהים בבית המדרש שעות ארוכות, ואם בכל פעם שיצטרכו לאכול או לשתות יאלצו ללכת לביתם, יגרום הדבר לביטול תורה. לכן התיירו להם חכמים, לאכול ולשתות בבית המדרש, כדי למנוע מעצמם ביטול תורה (שו"ע קנא, א; מ"א סק"ב). [4][4]. כל מה שכתבתי בהלכה זו, על פי דעת השולחן ערוך והמגן אברהם, שסוברים שמעיקר הדין כל איסורי בית הכנסת חלים גם על חכמים ותלמידיהם, ורק כדי למנוע מהם ביטול תורה, הקילו להם לאכול ולשתות בבית הכנסת. אבל כשאין חשש ביטול תורה אין להקל, וזוהי השיטה המקובלת על רוב הפוסקים. אבל ישנה עוד שיטה, והיא דעת הר"ן שהובאה בדברי הרמ"א, שלתלמידי חכמים מותר לכתחילה להקל בדיני בית המדרש, מפני שבית המדרש נחשב כביתם. ובבית הכנסת הכל מודים שאין להקל אלא בשעת הדחק.

אבל בשיבה, שחדר האוכל שלה סמוך לבית המדרש, אין לאכול בתוך בית המדרש, מפני שאין בדבר צורך. ואפילו מים אין לשתות בבית המדרש, כאשר ניתן לשתותם מחוץ לבית המדרש, בלי שהדבר יגרום

לביטול תורה. ותלמידים שרוצים להכין לעצמם כוס קפה או תה, ומעוניינים לשתותו בתוך בית המדרש כדי שיוכלו להמשיך בלימוד תוך כדי שתייתו, מותר להם לשתות בתוך בית המדרש.

וכן התירו ללומדים לנמנם מעט בבית המדרש. ואף על פי שבבית כנסת אסור לישון או לנמנם, מכל מקום בבית המדרש התירו, שהואיל והתלמידים נמצאים שם כל היום, אי אפשר שלא ינמנמו מעט. ועוד, שאם בכל שעה שהם עייפים יאלצו לעזוב את בית המדרש, ייגרם להם ביטול תורה רב, ועדיף שינמנמו מעט ואחר כך ימשיכו ללמוד ביתר צלילות.

עוד חשוב לציין, שכשם שאסור לאכול ולשתות בבית כנסת כך גם אסור לעשן. ואמנם בבית המדרש, למי שהיה קשה ללמוד בלא לעשן, נהגו בעבר להתיר לעשן, כשם שהתירו ללומדי תורה לאכול בבית המדרש. אבל כיום, לאחר שנתגלה שהעישון מזיק לבריאות ומסכן את הנפש ממש, אסור לעשן בכל מקום, וקל וחומר בבית המדרש, במקום שהדבר עלול לגרום נזק לסובבים. וכן הורו כמה מגדולי הדור, שלא לעשן בבית המדרש, וביניהם מו"ר הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל ראש ישיבת מרכז הרב.

ח – סעודות מצווה בבית הכנסת

שאלה שרבים שואלים היא, האם מותר לערוך בבית הכנסת סעודות של מצווה, כגון סעודות ברית מילה, פדיון הבן, בר מצווה, וכדומה?

תשובה: בתלמוד הירושלמי מסופר שהיו נוהגים לאכול סעודות קידוש החודש ועיבור השנה בבית הכנסת. מכאן שאף שככלל ישנו איסור לאכול בבית הכנסת, מכל מקום סעודות מצווה מותר (פסחים פ"א ה"א, סנהדרין פ"ח ה"ב, שו"ע או"ח קנא, ד).

אלא שלדעת בעל ה'מגן-אברהם' (קנא, ה), רק סעודות מצווה קטנות שאין שותים בהן יין התירו בבית הכנסת. שכן המקור להיתר הוא מסעודות עיבור השנה שבהן היו אוכלים פת וקטניות בלבד. לפי דעתו אסור לסעוד בבית הכנסת סעודות שבת, או סעודת ברית מילה, פדיון הבן וכדומה, מפני שהן סעודות גדולות ששותים בהן יין. ורק מסיבת סיום מסכת, שיגישו בה אוכל פשוט, מותר לערוך בבית הכנסת (ולכך נוטה דעת ערוה"ש קנא, ו).

אבל לדעת הרבה פוסקים, כל סעודת מצווה מותר לערוך בבית הכנסת, שכן היו נוהגים בשבת לקדש על היין בבית הכנסת, בשביל האורחים העניים שהיו סועדים סעודות שבת בבית הכנסת. וכל זה בתנאי שישמרו על קדושת המקום. וכן לגבי שתיית היין, אף שמוותר לדעת רוב הפוסקים לשתות יין בסעודת מצווה שבבית הכנסת, מכל מקום צריך להיזהר שלא להשתכר (בן איש חי ש"א ויקרא ד; ציץ אליעזר יד, כו). בנוסף לכך, באותן קהילות שמאז ומתמיד נהגו לערוך בבית הכנסת סעודות שבת, סעודות ברית ושאר סעודות מצווה, נחשב הדבר כאילו התנו על כך במפורש, ומלכתחילה קדושת בית הכנסת לא חלה באופן כזה שתאסור עליהם לערוך את סעודות המצווה בבית הכנסת. וכן פסק בעל ה'משנה-ברורה' (קנא, כ, ושעה"צ יד). [5][5]. אמנם דעת השו"ע קנא, יא, עפ"י התוס' והרא"ש, שתנאי אינו מועיל לזה. אבל לדעת הר"ן והרמב"ן, התנאי מועיל לשעת הדחק, ולדעת רש"י ואו"ז מועיל אף שלא בשעת הדחק. וכתבו הט"ז והמ"ב שהלכה כמותם (באו"ה קנא, יא, ד"ה 'אבל', מ"ב כ, ושעה"צ יד). עוד כתב בבאור הלכה קנא, יא, ד"ה 'אבל בבתי כנסיות', שלדעת כל הפוסקים שהוזכרו, תנאי מועיל אף לבתי כנסת שבארץ ישראל, ושלא כשיטת התוס' והשו"ע.

לסיכום, במקום שרגילים לערוך סעודה שלישית בבית הכנסת, אין כל איסור להמשיך במנהגם. וכן במקום שרגילים לערוך סעודות ברית מילה ופדיון הבן בבית הכנסת, מותר להם לערוך שם כל סעודת מצווה, כולל סעודת בר מצווה, וסעודת חתונה ושבע ברכות. וכל זה כמובן בתנאי שייזהרו מאוד לשמור על קדושת בית הכנסת, ויימנעו מכל שיחה בטלה וקלות ראש. וכן ייזהרו מעירוב גברים ונשים בבית הכנסת.

אבל במקום שלא נהגו לערוך סעודות מצווה בתוך בית הכנסת, מלכתחילה עדיף להחמיר כדעת ה'מגן-אברהם', שלא לערוך בתוך בית הכנסת סעודות מצווה גדולות שמגישים בהם יין. אבל הרוצים להקל רשאים, שכן דעת הרבה פוסקים.

ט – נשיאת נשק בבית כנסת

כתבו כמה מחכמי הראשונים, שאסור להיכנס לבית הכנסת עם סכין ארוכה (שו"ע או"ח קנא, ו, עפ"י מהר"ם מרוטנבורג ועוד).

דין זה מבוסס על מצווה מן התורה, שלא לבנות את המזבח על ידי שימוש בכלי ברזל. שנאמר (שמות כ, כב): "וְאִם מִזְבֵּחַ אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתָהּן גָּזִית כִּי חֲרָבָה הַנִּפְתָּ עָלֶיךָ וַתַּחֲלֶלְהָ". ומובא על כך במכילתא: "מכאן היה רבי שמעון בן אלעזר אומר: המזבח נברא להאריך שנותיו של אדם, והברזל לקצר שנותיו של אדם, אינו רשאי להניף המקצר על המאריך". ועל סמך מצווה זו כתבו כמה מחכמי הראשונים, שאין להיכנס לבית הכנסת עם סכין ארוכה. שכן בית הכנסת נועד להאריך את חייו של האדם, ואילו הסכין לקצר.

ונשאלה בימינו שאלה, מה יעשו חיילים ושוטרים שצריכים לשאת את נשקם עמם, האם מותר להם להיכנס לבית הכנסת עם הרובה או האקדח או שמא אסור?

ברור שכאשר ישנו צורך בטחוני להסתובב בכל מקום עם נשק, אזי מותר מן הדין להיכנס עימו לבית הכנסת, שפיקוח נפש דוחה את כל המצוות. השאלה היא מה הדין כאשר מחד אין צורך בטחוני שיהיו כמה כלי נשק בבית הכנסת, ומאידך, נושא האקדח או הרובה אינו יכול להשאירו בחוץ, מפני הסכנה שמא יגנבו את הנשק והוא יגיע למחבלים או פושעים.

תשובה: במקרה של אקדח הפתרון הטוב ביותר הוא לכסותו, שכן לדעת רוב הפוסקים אם הסכין מכוסה, אין איסור להיכנס עימה לבית הכנסת. ולכן הנושא אקדח, יסתירו בחולצתו, או יכניסו לתיק. וכן לגבי רובה - כאשר ניתן לכסותו - יכסוהו (א"ר, וכן הגירסא ברבנו פרץ, תשב"ץ וכלבו).

ואמנם יש סוברים שגם כאשר הסכין מכוסה אסור להיכנס עימה לבית הכנסת (ט"ז קנא, ב). אבל כתב בעל תשובות 'ציץ- אליעזר' (י, יח), שגם לדעתם אם יפרקו את המחסנית מהנשק יהיה מותר להיכנס עמו לבית הכנסת. שכן דין נשק שאין בו מחסנית קל מדין הסכין, מפני שהסכין יכולה להרוג מיד, ואילו הרובה ללא המחסנית אינו יכול להרוג. ועל פי זה היקל להיכנס בשעת הדחק לבית הכנסת עם רובה שפרקו ממנו את מחסניתו, גם כאשר אין אפשרות לכסותו.

לסיכום: לכתחילה עדיף שלא לבוא עם נשק לבית הכנסת. אבל כאשר ישנו צורך בטחוני, או שאין מקום בטוח שבו אפשר להשאיר את הנשק, אין להפסיד בעבור זה תפילה במניין, ומותר להיכנס עם הנשק לבית הכנסת, ויסתירו או יכסוהו, ומוטב גם לפרוק ממנו את המחסנית. וכשאי אפשר לכסות את הנשק,

לכל הפחות יש לפרוק מתוכו את המחסנית. וכאשר יש סכנת מחבלים, יש צורך ביטחוני שאנשים יסתובבו עם נשק טעון, וממילא גם בבית הכנסת אין לפרוק את המחסנית, ויש להשתדל כשאפשר לכסות את הנשק.

קי - האם מותר להכניס כלב נחיה לבית כנסת

עוורים רבים נוהגים כיום להיעזר בכלבי נחיה, המאולפים לסייע להם כדי שלא יכשלו בדרכם. והתעוררה שאלה, האם מותר לעיוור להיכנס עם כלבו לבית הכנסת?

הרב משה פיינשטיין התיר על סמך כמה מקורות מדברי חז"ל, שמשמע מהם שהיו רגילים להכניס לבית המדרש בעלי חיים, חמור או כבש. ועוד, שהואיל והעיוור זקוק מאוד לכלבו, מן הראוי להקל בדבר, כשם שהקילו בכמה דברים נוספים בדיני בית הכנסת. אך הוסיף שטוב שישב סמוך לפתח כדי שלא לבלבל את הציבור (אג"מ או"ח ח"א מה).

אבל כמה פוסקים אסרו על העיוור להכניס את כלבו לבית הכנסת, מפני שיש בזה פגיעה בכבוד בית הכנסת, ועלול הדבר להיתפש בעיני הרואים כחילול ד'. ומה שהוזכר בדברי חז"ל שהיו באים לבית המדרש עם בעלי חיים, הכוונה שהשאירו אותם בחוץ. ועוד שיש חשש שמא הילדים יתעסקו עם הכלב ולא יתרכזו בתפילה. ולכן ראוי שהגבאים יתקינו עמוד מחוץ לבית הכנסת, כדי שהעיוור יוכל לקשור אליו את הכלב (שערים המצוינים בהלכה יג, ב; ילקוט יוסף קנא, כה).

יא - האיסור לשבור דבר מבית הכנסת

נאמר בתורה (דברים יב, ב-ד): "אֵבֶד תֵּאבְדוּן אֶת כָּל הַמְקוֹמוֹת אֲשֶׁר עֲבַדוּ שָׁם הַגּוֹיִם... וְנִתְצַתֶּם אֶת מִזְבְּחֹתֵם וְשִׁבְרֹתֵם אֶת מִצְבְּתֵם... לֹא תַעֲשׂוּן כֵּן לַה' אֱלֹהֵיכֶם". ובספרי (דברים פיסקא סא) למדו מכאן שכל המנתץ דבר מן המקדש או המזבח עובר בלא תעשה.

והואיל וקדושת בית הכנסת היא מעין קדושת המקדש, ובית הכנסת אף נקרא 'מקדש-מעט', אסור לשבור ממנו דבר. ולכן יש להיזהר שלא לקלף בלא משים צבע מקיר בית הכנסת, שכן גם זה נכלל באיסור. וכן אין לבעוט בקיר בית הכנסת מבחוץ, שמא יפיל מעט מן הטיח שבחוץ (שאלת יעבץ ח"ב נד). ואף רהיטי בית הכנסת כלולים באיסור, ויש להיזהר שלא להשחיתם (באו"ח קנב ד"ה 'ואסור').

אבל מותר לקלף את הצבע כדי לסייד מחדש את בית הכנסת, וכן מותר לקדוח חורים בקירותיו כדי לחבר אליהם מנורות וארונות וכדומה, מפני שאין זה נתיצה אלא תיקון צרכי בית הכנסת (שו"ע או"ח קנב, א"ר, מ"ב יב). [6][6]. מספר היראים משמע שאיסור נתיצה בבית כנסת מהתורה, ובשד"ח כללים מערכת ב' מ"ג, כתב בשם כמה אחרונים שהוא מדרבנן. ובשו"ת בית יצחק אה"ע ב, לג, כתב שלכל הדעות ביזוי בית כנסת אסור מהתורה. וכאשר הורסים על מנת לבנות, אין איסור, כמבואר לעיל הלכה ה'.

יב - דין דירה שמעל בית הכנסת

במקומות רבים בארץ, קבעו בית כנסת בקומה הראשונה של בניין רב קומות, ובקומות שמעליו ישנן דירות רבות. השאלה האם יש הגבלות כל שהן על הדיירים המתגוררים מעל בית הכנסת?

תשובה: הדין הוא שאם הבניין נבנה לשם בית כנסת, אזי יש להיזהר שלא להשתמש בעלייה שמעל מקום התפילה בשום שימוש שאינו מכובד. למשל אין לקבוע שם מקום לשינה, וקל וחומר שאין להתקין

שם שירותים (שו"ע קנא, יב עפ"י מהר"ם מרוטנבורג). אבל אם הבניין נבנה כבית דירות, ורק לאחר מכן נרכשה אחת הדירות לצורך בית הכנסת, אזי הדירות שמעליו לא נתקדשו ואין שום הגבלה על הדיירים שמעל בית הכנסת (רמ"א עפ"י מהר"י וייל).

ואע"פ כן כמה מן האחרונים כתבו, שהרוצה לשמור את נפשו, ראוי לו שיתרחק מלגור מעל בית הכנסת (כנה"ג, מ"א, ט"ז, משפטי עוזיאל מה"ת או"ח יט).

אבל זוהי מידת חסידות, ומצד הדין כאשר מתחילה ייעדו את הבניין לבית דירות, ורק לאחר מכן קנו או שכרו דירת קרקע לצורך בית כנסת, מותר לדיירים שמעל בית הכנסת להשתמש בדירתם כבכל דירה. ויתר על כן, ישנה תשובה מפורשת מאת הרמב"ם, שאפילו במקום שנבנה מתחילה לשם בית כנסת, מותר לעשות בעלייה שמעליו בית דירה. אבל מעל למקום ארון הקודש צריך להיזהר שלא להשתמש לשינה ואכילה, אלא יניחו שם ארון. וכן כתב החיד"א שאין לחשוש מן הסכנה של המגורים מעל בית הכנסת, מפני שכל הפוסקים שחששו להחמיר בזה, לא ראו את תשובת הרמב"ם, ואילו היו רואים אותה היו חוזרים בהם (ברכ"י קנא, י; חיים שאל ח"א נו).

וכל זה נוגע לדירה שמעל בית הכנסת, אבל הדירות שבקומות הגבוהות יותר, אף שמכוונות ממש כנגד בית הכנסת, אין בהן כל חשש, ואף מול מקום ארון הקודש מותר להשתמש לשינה וכיוצא בזה. וכן פסק בשו"ת 'ביע-אומר' (ח"ו או"ח כו), ובשו"ת 'שבט-הלוי' (ח"א כז).

ז – הלכות כיפה

א – יסוד ההלכה

בתלמוד במסכת קידושין (לא, א) מסופר על רב הונא בריה דרב יהושע, שלא היה הולך ארבע אמות בגילוי הראש. משום שאמר: שכינה למעלה מראשי ואיך אלך בראש מגולה.

הכיפה כאילו תוחמת את גבולו של האדם, ומזכירה לו שיש מי שהוא מעליו. ובמסכת שבת (קנו, ב) מסופר, שהחוזים בכוכבים אמרו לאימו של רב נחמן בר יצחק, בעודו תינוק, כי על פי חכמת המזלות, ברור לחלוטין כי בנה עתיד להיות גנב. כדי למנוע את התגשמות המזל, הדריכה האם את בנה שיקפיד תמיד לחבוש כיפה לראשו, כדי שיהיה עליו מורא שמיים, וכן הקפידה שיבקש תמיד רחמים בתפילתו שיצר הרע לא ישלוט עליו. ולא ידע רב נחמן מדוע אימו הקפידה כל כך על כיסוי ראשו, עד שפעם אחת נפל הכיסוי מראשו, והרים את עיניו וראה אשכול תמרים בדקל, ולמרות שהדקל לא היה שלו חשק בתמרים, ולא הצליח להתגבר על יצרו, וטיפס בידיו על הדקל ונגס בתמרים בשיניו. לאחר שהרגיש את חוזק יצרו לגנוב, הבין רב נחמן מדוע אימו הקפידה כל כך שיכסה תמיד את ראשו.

מבחינת ההלכה, חבישת הכיפה התחילה כמנהג חסידות, שחלק מהחכמים הקפידו שלא ללכת ארבע אמות ללא כיסוי ראש, כדי להתעורר ליראת שמיים. במשך הזמן התפשט המנהג בכל ישראל, עד שיצא מגדר מנהג חסידות והפך להיות מנהג מחייב, שלא לילך יותר מד' אמות ללא כיסוי ראש. ומנהג חסידות שלא לילך אפילו פחות מארבע אמות בלי כיפה (מ"א או"ח ב, ו).

גם כאשר ישנה רוח חזקה, והכיפה אינה יכולה לעמוד על הראש בלא שיחזיקוה, צריך להחזיקה ביד על הראש, כדי שלא ללכת יותר מד' אמות, שהם כשני מטר, בלא כיפה. [1][1]. זו הסיבה שמותר לצאת בכיפה לרשות הרבים בשבת, שכן גזרו חכמים שאסור לצאת לרשות הרבים עם בגד שעלול ליפול, שמא אחר שיפול יטלטלנו ד' אמות ברשות הרבים. אבל עם כיפה מותר לצאת, מפני שאף אם תיפול, אין חשש שישאנה ד' אמות ברשות הרבים, שהרי אסור ללכת ד' אמות בלא כיסוי ראש, ולכן ברור שאם הוא שומר מצוות, מיד לאחר שירים את הכיפה יניחנה על ראשו (שו"ע או"ח שא, ז, מ"ב קנג).

ב – האם מותר שלא לחבוש כיפה לצורך העבודה?

בספר 'אגרות-משה' לרב משה פיינשטיין (אג"מ או"ח ד, ב) מובאת שאלה מעניינת בדיני חבישת הכיפה. יהודי שהתגורר בגלות אמריקה חיפש עבודה, ולא מצא אלא במקום שבעלי המשרד תובעים ממנו לשבת במשך העבודה בגילוי ראש, ואם יתעקש לחבוש כיפה, לא יקבלוהו לעבודה וישאר ללא פרנסה. האם מותר לו להקל ולשבת בעבודה ללא כיסוי ראש?

השיב הרב פיינשטיין, שהואיל וחבישת הכיפה היא מנהג חסידות, אפשר להקל ולשבת בעבודה ללא כיפה. ואע"פ שזה ממנהגי החסידות שכל ישראל קבלום עליהם, וממילא ישנה חובה על כל אחד להקפיד על חבישת הכיפה, מכל מקום מנהג זה אינו דוחה אונס ממון. ואפילו לגבי מצוות עשה מהתורה, כמו למשל אתרוג בסוכות, פסקו חכמים שאין להוציא עליו יותר מחמישית ממנו, קל וחומר לגבי מנהג, שאין חיוב לקיימו אם על ידי כך ייאלץ להפסיד את כל פרנסתו.

וכמובן שאלה כזו תיתכן רק בחוץ לארץ, במקום שישנם גויים רבים שאינם מבינים את הערך של חבישת הכיפה. אבל כאן בארץ ישראל, ניתן לתבוע לכל הפחות יחס של הבנה וכבוד כלפי מנהג הכיפה.

ג – שיעור הכיפה

שאלה חשובה, האם ישנו שיעור מסוים לגודלה של הכיפה. רבי שלמה קלוגר, שהיה אחד מגדולי הפוסקים לפני כמאה וחמישים שנה, כתב שלגלות לגמרי את הראש אסור מן הדין, ואפילו פחות מד' אמות אסור ללכת בראש מגולה לגמרי. ומנהג החסידות שהתפשט בישראל הוא שלא לילך יותר מד' אמות ללא כיסוי של רוב הראש. כלומר לדעתו הכיפה צריכה להיות בגודל כזה שתכסה לפחות את רוב הראש.

אולם מרבית הפוסקים חלקו עליו, ודחו את ראיותיו, וכתבו שמצד הדין אין חיוב לחבוש כיפה שתכסה את רוב הראש. וכפי שכתב הרב פיינשטיין (אג"מ או"ח א, א): הרוצה להחמיר ולחוש לדעת הגאון ר' שלמה קלוגר, צריך לחבוש כיפה גדולה שתכסה את רוב ראשו, אבל מצד הדין אין חיוב לחשוש לדעתו, כיון שהיא דעת יחיד. ובפרט שכל יסוד חבישת הכיפה מבוסס על מנהג חסידות. ולכן אם הכיפה מכסה באופן שנחשב שיש כיסוי על ראשו, רשאים לילך כך ברחוב, ואף לברך ברכות, וכמו שעושים כן רבים, ואין להחשיבם חס וחלילה לקלים, עד כאן דבריו.

ומכל מקום רבים כתבו, שצריך שהכיפה תיראה מכל צדדי הראש, כך שמכל צד שיסתכלו עליו, יראו שהוא חובש כיפה (ע' יחו"ד ד, א).

ויש להוסיף, שכיום, אחר שהכיפה הפכה להיות סמל זהות לשומרי מצוות, נמצא שהמכסה את הראש בכיפה גדולה, שניכרת היטב מכל הצדדים, מקיים מצווה של קידוש ה', כאשר אנשים רואים עוד יהודי שאינו מתבייש להצהיר בהופעתו כי הוא נאמן לדרך התורה והמצוות.

ד – כיפה בברכות ותפילות

לעיתים רואים אנשים שאינם מקפידים לחבוש כיפה, אולם כשהם נכנסים לבית כנסת, או כשהם מצטטים פסוקים, או מברכים ברכות, הם רגילים לכסות את ראשם. השאלה: האם יש הגיון בכך שאנשים שאינם מקפידים לחבוש כיפה, יכסו את ראשם בבית כנסת?

תשובה: מבחינת ההלכה אכן ישנן שתי רמות בחיוב הכיפה. ההליכה עם כיפה במשך היום כולו, יסודה במנהג חסידות, כפי שמובא בתלמוד (קידושין לא, א), שרב הונא בריה דרב יהושע הקפיד שלא ללכת ארבע אמות ללא כיסוי ראש. ובמשך הזמן התפשט מנהג חסידות זה והפך למנהג קבוע.

אולם בעת שנכנסים לבית הכנסת או כשמזכירים שם שמיים ופסוקים, ישנו חיוב מדברי חכמים לכסות את הראש. המקור הראשון לכך נזכר במסכת סופרים (יד, טו), שם מוזכרת דעה שאסור להזכיר שם שמיים ללא כיסוי ראש, ורבנו ירוחם, שהיה אחד מגדולי הראשונים, פסק כך להלכה. וכן בשעה שנכנסים לבית הכנסת, כתבו הראשונים (כל בו בשם הרב פרץ) שישנו חיוב לכסות את הראש, ושיש למחות ביד מי שנכנס לבית הכנסת בראש מגולה. וכך פסק ה'שולחן-ערוך' (או"ח צא, ג).

דוגמא שתבליט את ההבדל שבין שתי הרמות הללו. אדם שכיפתו נפלה ועפה, יכול בדיעבד לכסות את ראשו בידו וללכת, ואין הוא נחשב כמי שהלך ארבע אמות בלא כיסוי ראש; אבל אם הוא רוצה להתפלל או לומר פסוקים או להיכנס לבית הכנסת, מאחר שישנו חיוב לכסות את הראש, לא יועיל שיכסה את ראשו בידו, שאין הגוף מכסה את עצמו, ורק אם חבירו יניח את ידו על ראשו ייחשב הדבר לכיסוי (שו"ע או"ח צא, ד, מ"ב י; מ"ב ו, יא-יב). [2][2]. ובעניין גודל הכיפה נחלקו. באג"מ או"ח א, א, כתב שאפשר לצאת בכיפה שאינה מכסה את רוב הראש גם בעת אמירת אזכרות. לעומת זאת באור לציון ח"ב ז, יג, ויבי"א ח"ו, טו, ה, כתבו שבעת התפילה ואזכרת השם, שמצד הדין צריך לכסות את הראש, צריך שהכיפה תכסה את רוב הראש. עי"ש. אמנם למעשה למיקל יש על מה לסמוך, הואיל והוא דין דרבנן, ובדרבנן הלכה כמיקל. ועוד שבמס' סופרים יד, טו, נחלקו אם אכן חייבים לכסות את הראש בעת ברכה, ובאו"ז ח"ב מג, כתב שמנהג רבותינו שבצרפת שמברכים בראש מגולה. ואף שלרוב הפוסקים הלכה שחייבים, מ"מ דעת המקילים מצטרפת לחיזוק דעת האג"מ. ואע"פ כן טוב להחמיר לכבוד התפילה לחבוש כיפה שמכסה את רוב הראש, ועוד שעל ידי כך מן הסתם ילך כל היום בכיפה גדולה, ויש בזה קידוש ה' וקבלת אחריות לקיום התורה והמצוות.

לסיכום: אמנם היה טוב שכולם ינהגו את מנהג החסידות ויחבשו כיפה במשך כל היום, אולם גם מי שאינו נוהג כך, יש לעודד אותו לחבוש כיפה לפחות בשעה שהוא מצטט פסוקים או מברך או כשהוא נכנס לבית הכנסת.

ה – כיסוי ראש לרווקות

אחר שלמדנו שגברים חייבים מן הדין לכסות את ראשם בשעת התפילה ובשעת הזכרת פסוקים וברכות, יש מקום לברר מה דין הנשים.

ואין הכוונה כאן לגבי נשים נשואות, כי הן מחויבות מצד הצניעות לכסות את שערות ראשן. אלא צריך לברר האם בחורות רווקות צריכות לכסות את ראשן בכיפה בעת שהן נכנסות לבית הכנסת או כשהן מזכירות שם שמיים בפסוקים או בברכות.

ב'שולחן-ערוך' (או"ח צא, ג), נפסק להלכה שאסור להוציא אזכרה מהפה בראש מגולה, וכן אסור להיכנס לבית כנסת בגילוי הראש. ולכאורה נראה שאין חילוק בין גברים לנשים. ואכן ישנם פוסקים שסוברים שגם בחורות רווקות צריכות לכסות את ראשן בעת שהן מזכירות שם שמיים, ובעת שהן נכנסות לבית הכנסת, וכן נהגו במקצת מארצות המזרח (ישכיל עבדי ח"ז ע' רפט). אולם למעשה המנהג הרווח הוא שבחורות אינן מכסות את ראשן. והטעם לכך, שהואיל ולא מצינו מנהג חסידות שבחורות יחבשו במשך כל היום כיפה, משמע שאין הכיפה נחשבת לגביהן ביטוי ליראת שמיים, וממילא אין עליהן חיוב לחבוש כיפה בתפילה ובשעת הזכרת שם ה'. ויתכן שזה מפני שלנשים ישנה יראת שמיים טבעית, שאינה זקוקה לסיוע ולסימנים חיצוניים. ועוד, שעצם ההקפדה על דיני צניעות מבטאת את יראת השמיים באופן יותר גדול ונעלה מהכיפה.^{[3][3]} בפניני הלכה תפילת נשים י, ו, מבואר דין זה בהרחבה. ושם בהערה נתבאר גם דין אשה נשואה שנמצאת בחדרה ורוצה לברך ברכה או לקרוא קריאת שמע שעל המיטה, האם היא צריכה לכסות את ראשה. ביבי"א ח"ו טו, ובספר הליכות בת ישראל ה, ג, כתבו שנשים נשואות צריכות לכסות את ראשן בעת הזכרת ה', גם כשהן בחדרי חדרים. אבל בפועל נשים נשואות רבות נוהגות לומר ק"ש שעל המיטה וברכת "המפיל" בלא כיסוי ראש. ונלענ"ד שהטעם הוא כי דין חיוב כיפה בברכות מבוסס על מנהג החסידות לכסות את הראש במשך כל היום. שהואיל והכיפה מעוררת ליראת שמיים כל היום, מן הדין לחובשה בעת הזכרת השם. אבל נשים שלא נהגו לעורר עצמן ליראת שמיים בכיפה, ממילא אינן צריכות כיפה גם בעת הזכרת השם. וראייה ממשנה חלה ב, ג: "האשה יושבת וקוצה חלתה ערומה", והכוונה שיכולה לברך, ולא מסתבר שאין לה בגדים ורק בכיסוי ראש היא חייבת. אמנם אפשר לדחות, שבזמן המשנה עוד לא נהגו לכסות את הראש, וממילא לא היה חיוב לכסות בעת ברכה. מכל מקום למעשה הורה הגרש"ז אורבאך שאין חיוב לאשה נשואה לכסות את ראשה בעת ברכה, ואמר שמה שנהגו לכסות את ראשן בברכת הטבילה אינו מחייב שכך צריך לנהוג בכל הברכות (הליכות בת ישראל ה, הערה ו). לפיכך מי שקמה בלילה להתפנות, אינה חייבת לכסות את ראשה בברכת "אשר יצר". וכן מי שהולכת בביתה בלא כיסוי ראש (כשאין שם אנשים זרים), ורוצה לשתות דבר מה, רשאית לברך "שהכל" ו"בורא נפשות" בלא כיסוי ראש

ח – מהלכות ציצית

א – בגד ציצית

הבגד הוא אחד מביטוייו של האדם. לפי צורת לבושו אפשר לדעת משהו על אודותיו. כך הוא בחר להיראות, ומסתבר שלא במקרה. לא רק לגבי כל יחיד ויחיד הדבר נכון, אלא גם לכל עם ישנו איזה בגד לאומי המייחדו משאר האומות, המכסיקנים למשל, התבלטו עם כובע הסומבררו שלהם, הערבים מתעטפים בכאפייה, הלהונדים יש קבקבי עץ, וליפנים קימונו. הבגד הלאומי שלנו הוא הטלית בעלת ארבע הכנפות והציציות. שלא כבאומות אחרות שבחרו להן בעצמן את בגדיהן, הבגד שלנו נקבע על ידי הקב"ה.

טעות לחשוב שהכיפה היא הבגד הלאומי, שהרי מבחינה הלכתית חשיבותה של הכיפה פחותה בהרבה מחשיבות הציצית. חבישת הכיפה היא מנהג מתקופת הגמרא, ואילו מצוות הציצית היא מצווה מפורשת מן התורה.

מספרים על יהודי אחד שרצה להתקרב לערכי היהדות, ובא להתייעץ עם הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, בקשר להמשך דרכו. בתוך שיחתו אמר לרב, שקשה לו מאוד לחבוש כיפה, הואיל והוא מרגיש שהיא מייצגת קבוצה מסוימת בעם. ענה לו הרב שבאמת אין חשיבות רבה כל כך לחבישת הכיפה, אך לעומת זאת ללבישת הטלית עם הציציות יש חשיבות מרובה, הואיל והיא מצווה מהתורה. וכך הסתובב בירושלים באותם הימים יהודי עם ציציות בחוץ אך ללא כיפה על ראשו. לאחר מכן אותו יהודי התקדם וגם כיסה את ראשו בכיפה.

ב – ארבע כנפות

נאמר בתורה (דברים כב, יב): "גְּדָלִים תַּעֲשֶׂה לָךְ עַל אַרְבַּע פְּנֵי־פָנֶיךָ אֲשֶׁר תִּכְסֶּה בָּהֶם". מכאן אנו למדים שדווקא בגד שיש לו ארבע כנפות חייב בציצית, אולם בגד עגול שאין בו כנפות כלל, או בגד משולש, שיש בו שלוש כנפות בלבד, פטור מן הציצית (מנחות מג, ב).

ובגד שיש לו חמש כנפות, חייב בציצית, הואיל ובתוך חמש הכנפות כלולות גם ארבע כנפות, והכנף הנוספת אינה גורעת. ויטיל את ארבע הציציות בכנפות הרחוקות יותר זו מזו (שו"ע או"ח י, א).

על פי זה ברור שהבגדים שאנו רגילים ללבוש כיום, כגון חולצה, מכנסיים, חליפה ומעיל, אינם בגדים החייבים במצוות ציצית, הואיל ואין להם ארבע כנפות. כדי לזכות במצוות הציצית, אנו קונים בגד מיוחד, שתכונתו העיקרית היא שהוא מרובע בעל ארבע כנפות, ומטילים בו ציציות ומקיימים את המצווה.

ונשאלת השאלה, מה אם ישנו אדם שאינו רוצה לקחת בגד של ארבע כנפות, האם הוא עובר בכך עבירה, או שהואיל והתורה חייבה רק בגד בעל ארבע כנפות, מי שאינו לובש בגד כזה אינו עובר בכך שום עבירה?

תשובה: ברור שיהודי שאינו לובש בגד מרובע אינו מחויב במצוות ציצית, ואין בידו שום עבירה. אולם מסופר בתלמוד (מנחות מא, א) על רב קטינא, שהיה מתעטף בבגדים שאינם מחויבים בציצית, כך שלא הזדמן לו לקיים את מצוות הציצית. נגלה אליו מלאך ושאלו: אתה הולך עם בגדים שאין להם ארבע כנפות, ומה יהיה על מצוות ציצית? החזיר לו רב קטינא שאלה: וכי עונשים אדם שלא מקיים מצווה שאינו מחויב בה? שהרי מי שאין לו בגד של ארבע כנפות פטור ממצוות ציצית. ענה לו המלאך, שבזמן קשה של פורענות, גם אנשים שבזמן רגיל לא היו צריכים להיענש, בזמן קשה של פורענות פוקדת אותם רעה. ומי שמתדל להתחייב במצוות ציצית, זכות המצווה יכולה להציל אותו. הרי שלפעמים גם מי שאינו מקיים מצווה זו נענש.

ג – כוונה

אחת השאלות המרכזיות המקיפות את כל מצוות התורה היא, האם מצוות צריכות כוונה או שאין צריכות כוונה? במילים אחרות, השאלה היא מה הוא ציווי התורה, האם ציוותה התורה שנעשה את מעשה המצווה בכוונה מפורשת לקיים את מצוות הבורא, או שכדי לצאת ידי חובת המצווה אין צורך בשום כוונה, ודי בעשייתה המדויקת של המצווה. ברור שלכתחילה עדיף שכל אדם יבין לעומק את

משמעותן של כל המצוות שהוא עושה, ובשעת המעשה יכוון שהנה הוא מקיים את מצוות בוראו. אולם השאלה היא האם אדם שלא התכוון בשעת מעשה המצווה, יצא ידי חובה או לא?

נחלקו בשאלה זו התנאים, האמוראים והראשונים. להלכה, נפסק ב'שולחן-ערוך' (שו"ע או"ח ס, ד), שמצוות צריכות כוונה. כלומר, כדי לקיים את המצווה כהלכתה, צריך לחשוב בעת עשייתה, שמצווה זו אני עושה כדי לקיים את מצוות הבורא.

אולם ישנן שלוש מצוות אשר בנוסף לכוונה הרגילה, לקיים את מצוות הבורא, שאותה צריך לכוון בכל המצוות, הוסיפה בהן התורה עוד כוונה. ומצוות אלו הן: ציצית, תפילין וסוכה.

הואיל ואנו עוסקים בהלכות ציצית, נעמוד על הכוונה הנוספת שבמצוות הציצית. נאמר בפרשת הציצית (במדבר טו, לט): "וְהָיָה לָכֶם לְצִיצֵת וְרֵאִיתֶם אֹתוֹ וַיִּזְכְּרֶתֶם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם". כלומר, על ידי ההתבוננות בציצית צריכים לכוון לזכור את כל מצוות ה'. וכן מבואר ב'שולחן-ערוך' (או"ח ח, ח): "יכוון בהתעטפו, שציוונו הקב"ה להתעטף בו כדי שנזכור כל מצוותיו לעשותם".

לסיכום, בעת קיום מצוות הציצית יש לכוון שתי כוונות. הכוונה הראשונה משותפת לכל המצוות, והיא שאנו מתעטפים בציצית כדי לקיים את מצוות הבורא. הכוונה השנייה המיוחדת למצוות הציצית היא, לזכור באמצעותה את כל מצוות ה'.

ורמז לדבר מובא ברש"י (במדבר טו, לט): 'ציצית' בגימטריא שש מאות, ועוד חמישה קשרים ושמונה חוטים, הרי שש מאות ושלוש עשרה. יוצא שתרי"ג המצוות רמוזות במצוות הציצית. בהלכות הבאות נמשיך ללמוד את טעם מצוות הציצית.

ד – ראיית הציצית – הוצאת ציצית

למדנו שיש בכוחה של מצוות הציצית להזכיר למקיים אותה את כל שאר מצוות התורה, ונשאלת השאלה במה גדול כוחה של מצוות הציצית עד שעל ידה ניתן לזכור את כל המצוות?

ההסבר הפשוט הוא, שהואיל ומצווה זו מתקיימת בלבשו של האדם, ממילא בכל עת רואה האדם את ציציותיו ועל ידי כך הוא נזכר במי שציווה אותו בזה, ומתוך כך הוא זוכר את כל המצוות. כפי שנאמר (במדבר טו, לט): "וְרֵאִיתֶם אֹתוֹ וַיִּזְכְּרֶתֶם אֶת כָּל מִצְוֹת ה' וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תִתְּרוּ אַחֲרַי לְבַבְכֶם וְאַחֲרַי עֲיִינֵיכֶם אֲשֶׁר אֲתֶם זְנִים אַחֲרֵיהֶם". לפיכך, צריך להקפיד להוציא את הציציות מחוץ לבגדים כדי שייראו. וכך נפסק ב'שולחן-ערוך' (או"ח ח, יא): "עיקר מצוות טלית קטן ללבושו על בגדיו, כדי שתמיד יראהו ויזכור המצוות".

ואמנם בכתבי הקבלה מובא בשם האר"י שעל פי הסוד מקום הטלית קטן צריך להיות תחת הבגדים. ועל פי זה יש שפסקו למעשה, שצריך להסתיר את הטלית קטן ואת הציציות מתחת לבגדים. וכך נהגו הספרדים, שלא הוציאו את ציציותיהם מחוץ לבגד (יחוד"ב, א).

אולם בעל ה'מגן-אברהם' (ח, יג) באר, שכל דברי הקבלה אינם אלא לגבי הטלית-קטן עצמו, שהוא צריך להיות מתחת לחולצה, אבל את הציציות עצמן ודאי שצריך להוציא החוצה כדי שייראו, וכפי שמבואר מפשט הפסוק, שנאמר (במדבר טו, לט): "וְרֵאִיתֶם אֹתוֹ". וכך כתב ב'משנה-ברורה' (ח, כו). ואם לא הראה את ציציותיו, מסתפק ה'מגן-אברהם' אם יצא ידי חובתו. ורק למי שהולך בין הגויים ומתיירא להוציא

את ציציותיו, התיר ה'מגן-אברהם' להכניסם בתוך בגדיו, ובלבד שבזמן הברכה ומשך הילוך ארבע אמות יוציאם מבגדו.

ומורנו ורבנו הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, ראש ישיבת 'מרכז-הרב', היה חוזר ומזכיר לתלמידים את דברי ה'מגן-

אברהם', שצריך להוציא את הציציות החוצה כדי שיראו, ועל ידי כך יזכרו את כל המצוות.^{[1][1]} ביחוד ב, א, כתב שמנהג ספרדים שלא להוציא ציציות. והוסיף עוד מקורות באוצרות יוסף (מהרב דוד יוסף) א, כז. ומו"ר הרצי"ה בהדרכתו לתלמידים לא חילק בין אשכנזים לספרדים, אולם שמעתי מהרב דוד חי הכהן שליט"א, מגדולי תלמידי הרצי"ה, ששאל את הרצי"ה האם הדרכתו להוציא ציציות מחייבת גם אותו, שכן מנהג משפחתו, (דודו היה ת"ח חשוב ומנאמני ביתו של בעל ה'בן איש חי'), שלא להוציא ציציות. והשיב לו הרצי"ה, שאינו צריך להוציא ציציות. ועל פי זה הוא מורה לתלמידיו הספרדים שלא להוציא ציציות. ונראה לענ"ד שיש מקום לומר שגם מנהג הספרדים שמוזכר בספרים מהדורות הקודמים, אינו נוגע כלל לציציות, אלא עיקר דברם היה על הבגד, וכיוון שהיו רגילים בארצות המזרח וצפון אפריקה לילך במין חלוק (ג'לביה), לא היה ניתן להסתיר את הבגד ולהוציא את הציציות, אלא היה צריך לבחור: או ללבוש את הטלית על הבגדים ולגלות את הכל כדברי השולחן ערוך, או להסתיר את הכל כדברי האר"י. ונהגו כאר"י להסתיר. אבל למי שהולך במכנסיים וחולצה, אין בעייה להסתיר את הבגד ולגלות את הציציות, ולקיים בזה את המצווה בהידור. וכך משמע מדברי האר"י בעצמו, שצריך להסתכל בציצית בכל שעה ובכל רגע (שער הכוונות ז, ג). ורק מפני שבמשך דורות, בעת שהלכו עם חלוק, נהגו להסתיר את הכל, רבים ממשיכים בזה גם היום, אף שמצד הדין נכון להראות הציציות. מלבד זה, יש ערך עצום להוצאת הציצית, שעל ידי כך מביעים הזדהות עם התורה ומצוותיה, מתוך כך זוכרים את המצוות לעשותם, כפשט הפסוק. ובמיוחד למי שנמצא בעבודה או בצבא עם ציבור שאינו שומר תורה ומצוות, יש חשיבות יתירה שיהיה בבגדו היכר שהוא מהדר במצוות, ואינו מתבייש לקיים מצוות גם בפני אנשים העלולים ללעוג עליו, ועל ידי כך יוכל ביתר קלות לעמוד בניסיונות. ואמנם מי שמייחד עצמו כדתי בכובע וחליפה פחות נצרך לזה, ואעפ"כ יש מעלה לייחד עצמו בלבוש שנצטוונו עליו בתורה.

ה - משמעות הציצית

התכונה המייחדת את מצוות הציצית, שביכולתה להזכיר למקיים אותה את כל שאר המצוות. ויש בה רמז לכל מציאותו של האדם בעולם הזה. הטלית המרובעת מבטאת את עולם החומר על ארבע רוחותיו, העשיר בכל מיני כוחות ורצונות, אשר מפאת חוזקם לא תמיד יש לנו שליטה עליהם. זהו בעצם חסרונו של עולם החומר, שעל אף עוצמתו ורב גוניותו, אין לו כלים להגשים את שאיפותיו בתבונה. לכן פעמים רבות קורה שהנסחף אחר רצונותיו החומריים, מאבד על ידי כך את כל עולמו. אנו חשים שיש לחומר כוח משיכה אדיר, המדע גילה שבכל אטום גלומה אנרגיה עצומה, אך הבעייה שלנו היא, איך להשתמש בכל הכוחות האלו בלי להינזק.

הפתרון נרמז בתורה במצוות הציצית, יש להוציא מהחומר את כוחותיו על פי סדר והדרגה, בצורה מחושבת ומודרכת.

הטלית המרובעת רומזת כאמור לחומר על כוחותיו העצומים, ואילו חוטי הציציות רומזים למצוות התורה, היינו לדרך שבה יש לקחת את הכוחות הללו ולהשתמש בהם. על ידי הציציות אנו אוהזים

בטלית. על ידי המצוות האלוקיות שבתורה, אנו לומדים להשתמש באופן יעיל בכל הכוחות החומריים שלנו. כן הדבר בענייני האהבה בין בני הזוג, ובין אדם לחבירו. וכן גם בכל מה שקשור לענייני ממון ובשאיפת האדם להגשמתו האישית, וכן גם במה שקשור לשאיפות הלאומיות. בכל הרצונות והשאיפות הללו עוסקות מצוות התורה, והמגמה העקרונית היא ששום כוח מהכוחות החומריים לא ילך לאיבוד, ויחד עם זה החומריות לא תגרוף אותנו אחריה עד האיבוד לדעת.

ו – חומר הטלית

בדרך כלל בגד המוזכר בתורה עשוי צמר או פשתים, ויש אומרים על פי זה, שכשנאמר בתורה שיש להטיל ציציות בבגד של ארבע כנפות, הכוונה לבגד העשוי מצמר או פשתים. אבל בגדים העשויים משאר מינים, כמו למשל משי או כותנה, פטורים על פי התורה ממצוות הציצית. אלא שחכמים הוסיפו ותקנו שכל בגד בעל ארבע כנפות, מכל מין שהוא, יהיה חייב בציצית (רי"ף ורמב"ם עפ"י דעת רב נחמן במנחות לט, ב).

לעומת זאת יש סוברים, שכיוון שהתורה לא הזכירה במפורש את הצמר והפשתים ביחס למצוות הציצית, ממילא כל בגד שיש בו ארבע כנפות חייב בציצית מן התורה (תוס' ורא"ש ע"פ דעת רבא במנחות לט, ב). למעשה פסק בעל ה'שולחן-ערוך', הרב יוסף קארו, שרק בגד מצמר או פשתים חייב מן התורה בציצית, ואילו שאר המינים חיובם מדברי חכמים. והרמ"א לעומתו פסק שכל מיני הבגדים חייבים בציצית מן התורה (שו"ע או"ח ט, א).

לסיכום: אין כאן מחלוקת אם צריך להטיל ציציות בבגד העשוי מכותנה או משי, כי לכל הדעות ישנו חיוב להטיל ציציות בכל בגד מרובע מכל מין שיהיה. כל המחלוקת היא, אם שורש המצווה להטיל ציציות בבגד שאינו מצמר או פשתים הוא מהתורה או מדברי חכמים.

ולכאורה יש לשאול, וכי מה אכפת לנו אם חיוב הציצית בבגדי משי וכותנה מהתורה או מדברי חכמים, הרי לכל הדעות צריך להטיל בהם ציציות. התשובה, שישנו הבדל עצום בחשיבות בין מצווה מן התורה למצווה מדברי חכמים, ומעלתה של מצווה מן התורה עולה בהרבה על מצווה מדברי חכמים.

ולכן, אף שגדולי האשכנזים הראשונים (תוס', רא"ש ומרדכי) פסקו שכל סוגי הבגדים חייבים בציצית מן התורה, אף על פי כן כתבו גדולי אשכנז האחרונים, שעדיף לעשות את הטלית מצמר, כדי שנהיה בטוחים שעל פי כל השיטות אנו מקיימים מצווה מן התורה (מ"ב ט, ה).

בעבר, כשהיו עושים את ציציות התכלת מצמר, היה חשש שעטנז כאשר הטילו את הציציות בבגד מפשתן, ולכן גם היום נוהגים שלא לעשות את בגד הציצית מפשתן (שו"ע ורמ"א ט, ו).

בגד עור פטור מציצית (שו"ע י, ד). ויש אומרים שגם בגד שעשוי מחוטי ניילון או פלסטיק (פוליאסטר, כדוגמת ציצית רשת) פטור מציצית (אג"מ או"ח ב, א). אולם לדעת רוב האחרונים יש הבדל בין בגד עור לבגד מחוטי ניילון. העור מטבעו אינו עשוי כבגד, כי אין בו חוטים, ולכן הוא פטור מציצית. אבל כאשר עושים בגד מחוטי ניילון, הרי הוא ככל הבגדים וחייב בציצית. אלא שלעניין ברכה, כיוון שיש בזה ספק, אין לברך על ציצית שבבגד זה (ציץ אליעזר יב, ג).

לפיכך, מי שאינו רוצה ללכת בקיץ בטלית צמר מפני החום, אל יקח במקום זה טלית מחוטי ניילון (כמו פוליאסטר), כי לא יוכל לברך עליה, אלא יקח טלית מכותנה ושאר בדים, כדי שיוכל לברך עליה.

ז – זמן ציצית

נאמר בתורה בקשר למצוות הציצית (במדבר טו, לט): "וְרָאִיתֶם אֹתוֹ וְזָכַרְתֶּם", מכאן שזמנה של מצוות הציצית הוא בשעה שבאופן טבעי אפשר לראות, כלומר ביום, ואילו בלילה גם בגד של ארבע כנפות פטור מן הציצית (מנחות מג, א).

אלא שישנן שתי אפשרויות להגדרת החיוב שביום, הדגשת הזמן או הדגשת הבגד. דהיינו, אפשר לומר שכל בגד מרובע, אם לובשים אותו ביום חייבים להטיל בו ציצית, ואם לובשים אותו בלילה פטורים מן הציצית. האפשרות השנייה היא, ללכת על פי הבגד, דהיינו ישנם בגדים המוגדרים כבגדי יום, שהם כמובן רוב הבגדים, ויש המוגדרים כבגדי לילה, כמו למשל כתונת לילה. ואם כן, בכל אותם הבגדים המוגדרים כבגדי יום, נהיה חייבים להטיל ציציות אפילו אם נלבשם בלילה. ולעומת זאת, בבגדים המוגדרים כבגדי לילה, גם אם נלבשם ביום, נהיה פטורים מלהטיל ציציות.

ואכן גדולי הראשונים נחלקו בשאלה זו, הרמב"ם פסק שהולכים לפי הזמן, וכל בגד הנלבש בלילה פטור מציצית, ואפילו שהוא מוגדר כבגד יום. ואילו הרא"ש פסק שהעיקר הוא סוג הבגד, לאמור: בגד יום חייב בציצית אף אם ילבשוהו בלילה, ובגד לילה פטור מציצית אפילו אם ילבשוהו ביום.

למעשה, אנו מתחשבים בשתי השיטות גם יחד. ואם לפי שיטה אחת בגד מסוים חייב בציצית, נטיל בו ציצית למרות שלדעה השנייה הוא פטור. אך מאידך גיסא, כל זמן שלא תהיה הסכמה בין שתי השיטות שבגד זה חייב בציצית - לא נברך עליו (שו"ע או"ח יח, א).

למשל, אדם שיתעטף בטלית קטן בלילה, או חזן בתפילת ערבית שמתעטף בטלית גדול, לדעת הרא"ש הוא חייב בציצית, ולדעת הרמב"ם פטור. ולכן יש לדאוג שיהיו בטלית ציציות כשרות כפי שיטת הרא"ש, אבל אין לברך את הברכה בשעת ההתעטפות כפי שיטת הרמב"ם.

ח – נשים פטורות ממצוות ציצית

ההבדל הבולט ביותר בין נשים לגברים ביחס למצוות התורה, נעוץ בכלל המפורסם - שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. כדי לבאר כלל זה, צריך להסביר תחילה שמצוות התורה מתחלקות לשני חלקים עיקריים, מצוות עשה ומצוות לא תעשה (חיובים ואיסורים), מה צריך לעשות ומה אסור לעשות. כדוגמה למצוות לא תעשה נזכיר כמה מצוות: לא תרצח, לא תנאף, לא תגנוב, לא להעיד עדות שקר, לא ללבוש בגדי שעטנז, ואלו כמובן רק דוגמאות, מתוך שלוש מאות שישים וחמש מצוות לא תעשה שבתורה. בכל אופן לעניינינו, אין שום הבדל בין נשים לגברים במצוות לא תעשה, וכל איסורי התורה מכוונים לגברים ולנשים כאחד.

לא כן הדין במצוות עשה, אשר לגביהן נאמר הכלל, שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. כלומר, ישנם שני סוגים של מצוות עשה, האחד מצוות שאינן תלויות בזמן, כגון: האמונה בה', מצוות ואהבת לרעך כמוך, כבד את אביך ואת אמך וכדומה. ויש סוג אחר של מצוות שהוא תלוי בזמן, כמו מצוות נטילת לולב, שמתקיימת בחג הסוכות ותקיעת שופר בראש השנה. ומהמצוות האלו שהן תלויות בזמן נשים פטורות.

ואם כן גם ממצוות הציצית נשים פטורות, שהואיל וחייב הציצית הוא רק ביום ולא בלילה, ממילא מצוות הציצית היא מצוות עשה שהזמן גרמה, ונשים פטורות (מנחות מג, א; שו"ע או"ח יז, ב). וכן הדין לגבי מצוות

תפילין, שהואיל ובשבת אין מניחים תפילין, יוצא שמצוות התפילין תלויה בזמן של ימות החול ונשים פטורות ממנה (שו"ע או"ח לח, ג, ודין תפילין לנשים יבואר להלן ט, יג).

ונשים שרוצות להתעטף בטלית, רשאיות לעשות כן בצינעה, ולמנהג אשכנז יברכו ולמנהג ספרד לא יברכו. [2][2]. הלכה כר' שמעון שמצוות ציצית תלויה בזמן, ולכן נשים פטורות ממנה, כמבואר במנחות מג, א, וכ"כ הרי"ף והרא"ש. אולם בפשטות, ככל מצווה שהזמן גרמה, אם ירצו לקיים את המצווה רשאיות, ורק נחלקו אם יכולות לברך (יעוין בפניני הלכה תפילת נשים ב, ח). הרמב"ם כתב בהל' ציצית ג, ט: "ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה". וכ"כ החינוך שפו. לעומתם דעת ר"ת והר"ן שנשים שרוצות להתעטף בציצית רשאיות לברך. וכיוצא בזה נחלקו אם יברכו על תקיעת שופר ונטילת לולב, ומנהג רוב הספרדיות שלא לברך, ומנהג האשכנזיות לברך, וכמבואר בשו"ע או"ח תקפט, ו. אמנם בשו"ת מהרי"ל החדשות ז', כתב שאין לנשים להתעטף בטלית, והזכיר כמה טעמים, וביניהם, שיש לחוש לאיסור כלאיים והוצאה בשבת ומנהג הדיוטות, ועוד טעם על פי הסוד, וכן שיש לחוש ליוהרא. ובספר מהרי"ל מנהגים הל' ציצית ד', מבואר שהיו נשים שהתעטפו בציצית, וביניהם אשתו הרבנית של מהר"י ברונא, ואף שלא היתה דעתו נוחה ממנהגה, לא מחה. ועיין עוד באגור הל' ציצית כז, שהזכיר מנהג זה. בתרגום יונתן בן עוזיאל לדברים כב, ה, משמע שיש בזה איסור מטעם "לא ילבש". אמנם כל הראשונים שעסקו בסוגיה לא הזכירו חשש זה. אך בין האחרונים היו שהזכירוהו, וביניהם בן איש חי ש"א לך לך יג. ובשו"ע יז, א: "נשים ועבדים פטורים, מפני שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא. הגה: ומ"מ אם רוצים לעטפו ולברך עליו הרשות בידן כמו בשאר מצוות עשה שהזמן גרמא (תוס' והרא"ש והר"ן פ"ב דר"ה ופ"ק דקדושין), אך מיחזי כיוהרה, ולכן אין להן ללבוש ציצית, הואיל ואינו חובת גברא (אגור סימן כ"ז) פי' אינו חייב לקנות לו טלית כדי שיתחייב בציצית". הרי שאין כאן חשש לאיסור הלכתי מטעם כלאיים או "לא ילבש", אלא רק מפני שנראה כיוהרה כתב הרמ"א שאין להן ללבוש. ובאגרות משה או"ח ד, מט, כתב תשובה יסודית ועיקר דבריו, שאם מגמת האשה שרוצה להתעטף בציצית לשם שמיים, הרי היא רשאית ויש לה שכר על כך. ותיקח בגד שיהיה שונה מטלית של גברים (ונראה שאפשר לשנות על ידי צבעים שונים). ולמנהג אשכנז רשאיות לברך. אבל אם מגמתן ללחום את מלחמת הפמניזם, ורוצות להכניס את מלחמתן כדי להתמרמר ולשנות את דיני התורה, הרי שיש בזה כפירה בתורה ואין להן חלק בעולם הבא. ע"כ. לפיכך נראה שאשה הרוצה להתעטף בציצית לשם שמיים תתעטף בצינעה, ובזה אין חשש יוהרה, ואין בזה ביטוי של התמרמרות על ההלכה והמסורת. ואם נשים רבות ינהגו כך בצינעה לשם שמיים, הרי שבמשך הזמן גם אם ילבושו שלא בצינעה כבר לא ייחשב הדבר כיוהרה והטחת דברים כנגד מסורת התורה. ומ"מ נלענ"ד שגם כיום אין למחות באשה שמכוונת לשם שמיים ומתעטפת בטלית בציבור, שיש לה על מי לסמוך. אולם יש למחות כנגד נשים שאינן מהדרות במצוות רבות ודווקא בטלית מתעטפות בפרהסיא, כדי לבטא בזה התנגדות למסורת ההלכה.

ט – טעם להבדל בין נשים לגברים

אפשר לומר בפשטות, שהואיל ובדרך כלל האשה עסוקה בענייני הבית וחינוך הילדים, במשך כל שעות היום והלילה, אין לה זמן לדברים לא שגרתיים, ואין לה פנאי למצוות מזדמנות. זמנה קבוע ללא חללים פנויים, ועל כן אין באפשרותה לקיים מצוות חד פעמיות. האיש לעומת זאת עובד בדרך כלל בעבודה קשה יותר, אולם רק בחלק מהיום, ולאחר מכן הוא נח. הפער בין שעות העבודה לשעות המנוחה הרבה יותר בולט אצל האישה. הוא תמיד ממתין לאיזה זמן של שיא, גם העבודה הקשה שלו מכוונת כלפי איזו

תוצאה מוגדרת, כמו למשל גמר העבודה, או המשכורת שבסוף החודש והמנוחה שלאחר העבודה. ובעת המנוחה הוא מתכוון לעבודה. וכן גם יחסו למצוות עשה שהזמן גרמן, האיש ממתין להן כאל דבר מרענן שיכול להציל אותו מהשיגרה.

לעומת זאת האשה יונקת את כוחה מהשיגרה, עבודות הבית והטיפול בילדים הן עבודות שלעולם אינן נגמרות. אמנם יש זמנים שקטים יותר של מנוחה, וכמובן שהנשים מחכות להם, אבל יחסית לאיש, הפער בין המנוחה לעבודה אינו גדול אצלן. כמעט שאין זמן, שלא מוטלת על נשים בעלות משפחה, איזו עבודה. ולכן עיקר התיקון של האשה הוא לא לחכות לאיזה זמן מיוחד של שיא, אלא להפוך ולרומם את כל השיגרה לדבר מושך ומעניין יותר. והדבר מתבטא, גם בכך, שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן.

לסיכום, האיש נוטה מטבעו אל הזמנים המיוחדים, אל מאורעות שיא, ואילו האשה נוטה יותר לטיפוח כל מערכות החיים על כל מרכיביהן הקבועים והשגרתיים.

זה אחד הטעמים להבדל שבין גברים ונשים. וחובה לציין, שגם כל הטעמים יחד, עדיין אינם הסיבה. אין אנו מתיימרים לשאול מדוע ציווה הקב"ה דווקא את הגברים במצוות עשה שהזמן גרמן. לשאלה כזו אי אפשר לתת תשובה, הואיל והשכל האנושי המוגבל, אינו מסוגל להבין את המחשבות האלוקיות האין סופיות. כל מה שביכולתנו, הוא לתת טעמים, כלומר הבנות סובייקטיביות, ולא סיבות שבעבורן כביכול קבע הקב"ה את אותן המצוות. וכן יש לדייק מהלשון 'טעמי-מצוות', לא סיבה אלא טעם, היינו הרגשה אישית, וממילא מובן שאפשר לתת הרבה טעמים לכל מצווה.

עוד יעויין בפניני הלכה חלק תפילת נשים פרק ג', בטעם נוסף להבדלים בין גברים לנשים בהלכות תפילה ועוד מצוות.

י – ציציות עבודת יד ומעשה מכונה

במסגרת הלכות אלו, לא פירטנו את כל הלכות ציצית ולא נכנסנו לשאלות סבוכות, אולם שתי סוגיות עולות ונשאלות תדיר, ולכן נעסוק בהן בקצרה: צריך לטוות ולשזור את חוטי הציצית לשם מצוות ציצית, שנאמר (דברים כב, יב): "גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָךְ", דרשו חכמים: "לך - לשם חובך" (סוכה ט, א). ואם טוו את החוטים שלא לשם מצוות ציצית - פסולים לציצית. ואם שזרום שלא לשם מצווה, לדעת הרבה פוסקים החוטים פסולים (שו"ע יא, א-ב, מ"ב טו).

בדורות האחרונים התעוררה שאלה, האם אפשר לטוות את חוטי הציצית במכונה, ועל ידי כך להוזיל את מחירים. לדעת רוב האחרונים, אם הפעלת המכונה נעשתה בכוונה לשם טוויית חוטי ציצית, ממילא כל מה שהמכונה תייצר נחשב כנטווה לשמה, והחוטים כשרים לציצית. וזאת משום שאין צורך שהמלאכה תיעשה על ידי אדם אלא רק שתהיה בכוונה, וכיוון שההתחלה נעשתה בכוונה, כל מה שנמשך מההפעלה הראשונה נחשב בכוונה. ויש אוסרים הסוברים שצריך שכל מלאכת עשיית החוטים תיעשה בכוונה, וכיוון שהמכונה אינה יכולה לכוון, חוטי מכונה פסולים לציצית.

למעשה, כתבו רוב האחרונים, שאף כי לכתחילה טוב להדר לקחת ציציות מעשה אדם, שבהם הכוונה שלימה ומהודרת, מכל מקום גם ציציות מכונה כשרות, ואף אפשר לברך על ההתעטפות בציציות אלו. וזאת בתנאי שיש ודאות שאכן מכונת הטווייה הופעלה לשם מצוות ציצית.^{[3][3]} בין המתירים: חסד

לאברהם (להר"א תאומים מהד"ת או"ח ג); אחיעזר ח"ג סט; חזון איש (או"ח ו, י); תפארת יוסף א; הר צבי או"ח י; ציץ אליעזר ו, טו. מרן הרב קוק זצ"ל באורח משפט או"ח קכב, מלמד זכות על המקילים. בין האוסרים: מחזה אברהם ג, דברי חיים (לר"ח מצאנז, ח"ב, א-ב, מטעמים שונים). וכן במנחת יצחק ב, צו-צט (והתיר כשאין לו ציציות אחרות להטילם בבגד שאינו מצמר שחיבו לחלק מהפוסקים מדרבנן, אבל לא יברך). במידה רבה מחלוקת זו תואמת למחלוקת שהתעוררה סביב מצות מכונה, האם הן כשרות לקיום מצוות אכילת מצה בליל הסדר. כל הפוסלים מצות מכונה יפסלו גם את הציציות שנטוות במכונה, מפני שלדעתם נאפו שלא בכוונה. וכן רוב המכשירים מצות מכונה יכשירו גם חוטי ציצית של מכונה. (וכן הלכה שמצות מכונה כשרות, כמבואר בפניני הלכה פסח יב, ד). אבל יהיו בין המתירים מצות מכונה שיאסרו ציציות של מכונה, מפני שעיקר הכוונה הנדרשת באפיית מצות - להשגיח שלא יחמיצו, ובזה אין צורך שהמעשה יעשה דווקא על ידי יהודי, כי ההשגחה יכולה להתקיים גם כאשר המכונה עובדת. אולם לגבי חוטי ציצית אפשר לומר שעיקר הכוונה לעשותם ממש לשם מצווה, ואי אפשר לכוון זאת במכונה. למעשה כתב בציץ אליעזר ו, טו, אחר שבירר את הסוגיה בהרחבה, ש"אין כל מקום להרעיש על הנוהגים היתר בציצית מכונה, אחרי שמצאנו לכמה וכמה מגדולי הדורות מדור הקודם ומדור זה שהתירו הדבר, כי יש להם כר נרחב לסמוך עליו. (אולם) מובן שצריכים השגחה לפקח שיאמרו בשעה שנותנים החוטים למכונה, וכן לכל הפעלה של הכפתור, שעושים הכל לשם מצוות ציצית. ומשום הידור מצווה יחזרו על כך בכל כמה זמן באופן שהכל מתחילת העשייה עד סופה יעשה לשם מצוות ציצית".

אלא שבזמן האחרון התעוררו חששות ופקפוקים שמא אין מקפידים כראוי להפעיל את המכונה לשם מצוות ציצית. וכן התעורר חשש לגבי טליתות מוכנות, היינו טליתות שכבר קשרו בהן את ציציות המכונה, שמא לא קשרום לשם מצווה, ולדעת הרבה פוסקים אם לא קשרם לשם מצווה הציציות פסולות (שו"ע יד, א-ב). לפיכך, הרוצים לקנות ציציות מכונה צריכים להקפיד לקנות ציציות שיש עליהן השגחה ברורה ונאמנה, כי אכן המכונה הופעלה לשמה, והחוטים נקשרו בטלית על ידי יהודים לשם מצוות ציצית.

כיום מחיר הציציות מעשה יד אינו יקר, וראוי לקנותן כדי לקיים את המצווה למהדרין לכל הדעות.

יא - אורך חוטי הציצית ודין ציצית שחוטיה נקרעו

אורך חוטי הציציות, כולל הגדיל (החלק שיש בו קשרים וכריכות) והחוטים הפשוטים, צריך להיות לכל הפחות כשיעור י"ב גודלים, היינו 24 ס"מ. ואם הוא ארוך יותר אין בכך בעייה, אבל אם הוא קצר מזה, לדעת פוסקים חשובים הציצית פסולה ואין לברך עליה. החלק של החוטים המונח על הבגד אינו נחשב, אלא צריך שאורך הציציות משפת הבגד ואילך, לאחור קשירת הגדיל, יהיה 24 ס"מ. וטוב ששליש מהאורך יהיה מהגדיל, ושני שלישי מהחוטים, שכך הוא נוי הציצית. [4][4]. לדעת הרמב"ם והרא"ש השיעור המיזערי של הציציות ד' גודלים, 8 ס"מ, ולדעת ר"ת והסמ"ג - י"ב גודלים - 24 ס"מ. (כך הוא לשיעור המקובל, אולם לדעת חזו"א אגודל הוא 2.5 ס"מ, נמצא אורך הציצית 30 ס"מ). ונראה מהשו"ע יא, ד, שבשעת הדחק גם בד' אגודלים כשר ואפשר לברך על ציצית זו (כה"ח יא, טז), אולם הפמ"ג כתב שאין לברך עליה מספק, ולזה נוטה במ"ב יא, כ. ועיין בבאו"ה ד"ה 'וכן נוהגין'.

לאחר שהציציות נקשרו בבגד כהלכה, היינו שהיה אורכם 24 ס"מ, אם נקרע חוט אחד עד מקום הגדיל, עדיין הציצית כשרה לכל הדעות. וכן אם נקרעו שני חוטים ונותר מהם שיעור 4 ס"מ, עדיין הציצית כשרה לכל הדעות.

אם נקרעו כל החוטים אבל נשאר מהם שיעור 4 ס"מ, ואחד נקרע עד מקום הגדיל, אף שיש אוסרים, מכל מקום דעת רוב הפוסקים שהציציות כשרות, וכן נפסק להלכה שאפשר עדיין לברך על הציציות הללו. אבל ראוי להחליפן בהקדם.

אם חוט נחתך מעיקרו, היינו בין מקום הגדיל למקום חיבורו לכנף הטלית - הציצית פסולה.^{[5][5]}. בכל ציצית ישנם ארבעה חוטים, והם נכפלים, ועל ידי כך הם יוצאים שמונה חוטים. לרא"ש, אם נשאר מכל חוט מארבעת החוטים כשיעור עניבה, כשרים. (שיעור עניבה הוא שיעור חוט שאפשר לקשור על ידו בעניבה את שאר החוטים. מקובל להורות ששיעור עניבה הוא 4 ס"מ, אמנם אם בפועל ניתן לקשור בעניבה את כל החוטים בחוט קצר יותר, הרי שיש בו כדי עניבה). היינו אפשר שמכל חוט מארבעת החוטים צד אחד יחתך עד הגדיל, ומצד שני ישאר כדי עניבה. ואם הקפידו בעת קשירת הגדיל, שארבעת החוטים שמצד אחד יהיו המשך של החוטים מצד שני, הרי שגם אם נקרעו כל ארבעת החוטים שבצד אחד עד הגדיל, ובצד השני נותרו כדי עניבה - כשר. אבל אם לא הקפידו, כבר כשנפסקו שני חוטים עד הגדיל, ספק פסולים, כי אולי שני החוטים הם חוט אחד מהארבעה, נמצא שלא נשאר כדי עניבה בחוט אחד מהארבעה. וכך כתבתי למעלה, כדי לצאת מספק, אולם בפועל רגילים המדקדקים להקפיד שארבעת החוטים היוצאים מצד אחד של הקשר יהיו המשך של ארבעת החוטים שיוצאים מהצד השני של הקשר, ואזי הדין שאם נחתכו כל ארבעת החוטים שבצד אחד עד הגדיל, ובצד השני נשאר מהם 'כדי עניבה', עדיין כשרים ואפשר לברך עליהם. אבל אם נחתך חוט אחד מצד אחד וחוט אחד מצד שני, ובשניהם לא נשאר כדי עניבה, פסול. ולדעת ר"ת, הציצית תהיה כשרה רק אם ישארו שני חוטים (שהם ארבעה מתוך השמונה) בשיעור 24 ס"מ ומהשניים הנותרים כשיעור עניבה. לפיכך, אם הקפידו בעת קשירת הגדיל שיהיו ארבעה החוטים שמצד אחד ניכרים, אם יפסקו שני חוטים מצד אחד עד הגדיל, הציצית כשרה. ואם לא הקפידו, רק כאשר נחתך חוט אחד עד הגדיל הציצית כשרה. ואם שני חוטים נקרעו עד הגדיל, כבר יש חשש ששני החוטים מהשמונה, הם חוט אחד מהארבעה, ולא נשאר בו כדי עניבה, והציצית פסולה לר"ת. מהשו"ע יב, א, יוצא שהעיקר כדעת הרא"ש, ואפשר לברך על ציצית זו. וכ"כ במ"ב יב, יא, ובבירור הלכה יב, א. וכך כתבתי למעלה. אלא שצריך להשתדל להחליף את הציציות במהרה כדי לצאת ידי דעת ר"ת, (וגם כדי לקיים את המצווה בהידור ובשלמות). ועיין בשו"ע יב, ג, שלדעת ר"י אפשר להחשיב לכדי עניבה גם את הגדיל, אבל כתב במ"ביג, שלא יברך על כך. והעצה לזה, לפתוח את הקשרים והליפופים לגמרי, ושוב לקשור וללפף סדרת כריכות אחת (מתוך הארבע), וכך הגדיל יתקצר, וישארו חוטים באורך של ארבעה ס"מ. וכיוון שלא הסירו לגמרי את החוטים מהבגד אין זה נחשב כהטלת חוטים קצרים מדאי בתחילה, אלא כחוטים שהיו ארוכים מספיק ונתקצרו. אבל צריך לפתוח את כל הקשרים, כדי שהוא יכשיר את הציצית בקשירתם מחדש, עפ"י הכלל "תעשה ולא מן העשוי" (פמ"ג משב"ז יא, ג)

ט - תפילין

א - מהן תפילין

בתפילין ישנן ארבע פרשיות מן התורה, שבכל אחת מהן נזכרה המצווה להניחן על היד ועל הראש. ואלו הן ארבע הפרשיות: 'קדש' (שמות יג, א-י), 'והיה כי יביאך' (שמות יג, יא-טז), 'שמע' (דברים ו, ד-ט), 'והיה אם שמוע' (דברים יא, יג-כא).^{[1][1]}. בכולן נאמר הציווי להניחם על היד ועל הראש. ב'קדש' נאמר (שמות יג, ט): "וְהָיָה לָךְ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ כִּי בְיַד חֻזָּקָה הוֹצֵאתָ ה' מִמִּצְרָיִם".

”והיה כי יביאך” – (שמות יג, טז): ”וְהָיָה לְאוֹת עַל יַדְכָּה וְלְטוֹטְפֹת בֵּין עַיְנֶיךָ כִּי בְּחֶזֶק יָד הוֹצִיאָנוּהָ מִמִּצְרָיִם.”
”שמע” – (דברים ו, ח): ”וְקִשְׁרֹתֶם לְאוֹת עַל יַדְכָּה וְהָיוּ לְטוֹטְפֹת בֵּין עַיְנֶיךָ.” ”והיה אם שמוע” – (דברים יא, יח):
”וְשִׁמְתֶם אֶת דְּבַר אֱלֹהַ עַל לִבְבְּכֶם וְעַל נַפְשֵׁכֶם וְקִשְׁרֹתֶם אֹתָם לְאוֹת עַל יַדְכֶם וְהָיוּ לְטוֹטְפֹת בֵּין עַיְנֵיכֶם.”

בארבע פרשיות אלו, נזכרו עיקרי אמונת ישראל ותורתו. בשתי הפרשיות הראשונות, מבוארת קדושת בכורות ישראל וחג הפסח, המבטאים את קדושתם וסגולתם של ישראל, שעל כן הוציאנו ה' ממצרים באותות ומופתים, ותוך כך נתגלה לנו ולעולם כולו שה' משגיח על כל העולם, והכל בידו. ומגמת היציאה ממצרים להנחיל לנו את ארץ ישראל, ארץ זבת חלב ודבש, בה נזכור אנחנו ובנינו את תורת ה' ונחיה לאורה. בשתי הפרשיות האחרונות מבוארת האמונה באחדות ה', והמצווה להתקשר אל ה' באהבה, ללמוד את תורתו וללמדה את הבנים. ועוד מבואר יסוד השכר והעונש, שהקב"ה משגיח על ישראל, ואם נחטא ח"ו – נאבד מעל הארץ הטובה, וכשנהיה צדיקים נתברך ונאריך ימים על האדמה אשר נשבע ה' לאבותינו.

מניחים את הפרשיות בתוך בית קטן מרובע העשוי מעור של בהמה טהורה. והבדל ישנו בין תפילין של יד לתפילין של ראש, שבתפילין של יד כותבים את ארבע הפרשיות על קלף אחד ומניחים אותו בתוך התפילין, ואילו בתפילין של ראש עושים בית שמחולק לארבעה בתים קטנים, וכותבים את הפרשיות על ארבעה קלפים נפרדים, ומניחים בכל בית פרשה אחת. והלכה זו נלמדה מן הפסוקים (מנחות לד, ב). ואולי רמז יש בכך, שבראש יש מקום למחשבות רבות ושונות, אולם כשמגיעים למעשה, ישנה מחויבות להלכה אחת, ולכן כל הפרשות שבתפילין של יד בקלף אחד.

ורוב שאר הלכות עשיית התפילין מקורן בהלכה למשה מסיני, ומהן: שהתפילין יהיו מרובעות, ויעשו צורת 'ש' בתפילין של ראש, ויתפרום בגידין, ויעשו להן מעברתא שבה תכנס הרצועה, והרצועות יהיו שחורות, והקשר שלהם כעין 'ד'.

ב – קדושתן והזהירות בהן

התפילין הן אות לקשר המיוחד והמקודש שבין ישראל לאביהם שבשמיים. וכיון שהן קדושות נצטוונו לכותבן לשם קדושת תפילין, לפיכך יאמר הסופר לפני שיתחיל לכותבן: ”הנני כותבן לשם קדושת תפילין”, ואם לא אמר כן – פסולות (מ"ב לב, צה). ובכל פעם שיבוא לכתוב אחד מן השמות הקדושים שבהן, יאמר: ”הנני כותבו לשם קדושת השם” (שו"ע לב, יט). וכן צריך לעבד את הקלף שלהן לשם תפילין (שם ח).

וכיון שהן קדושות צריך המניחן להיזהר מאוד בכבודן, ואסור להתפנות בבית הכסא או אף להפיח בשעה שהן עליו. וכל כך חששו לפגיעה בכבוד התפילין, עד שלמרות שמן התורה מצוות תפילין שייכת ללילה כמו ליום, מכל מקום תקנו חכמים שלא להניח תפילין בלילה, שמא יירדם בעודן עליו ויפיח בהן ויתבזו (שו"ע או"ח ל, ב). ואפילו אדם ששכח להניח תפילין כל היום, וביטל על ידי כך מצוות עשה, אין לו להניחן בלילה. אך אם עדיין לא הגיע הלילה ממש, אלא רק בין השמשות, שהוא ספק יום ספק לילה, יניחן בלא ברכה (באו"ח סו"ס ל, כה"ח ל, יז).

וכן אסור לאכול בהן סעודת קבע, שמא ישתכר ויבזה בכך את התפילין שעליו (שם מ, ח).

ומי שהניחם בתוך תרמיל, צריך להיזהר שלא לשבת על התרמיל, ורק אם הוא יודע שהן נמצאות בצד אחד של התרמיל יוכל לשבת על צידו השני. [2][2]. עיין במ"ב מ, סעיפים: י, יג. ועוד מבואר בשו"ע מ, א, שאסור לתלות את התפילין על וו או אף לאוחזן כך בידו, בין אם הבית למטה ובין אם הקשר של תפילין למטה. אבל בשעה שהוא בא להניח את התפילין כתב במ"ב מ, ב, שמותר לאחוז ברצועות, אף שהבית והקשר תלויים באוויר, מפני שהוא לשעה קלה ולצורך הנחתן. ויש מהדרין לאחוז בבית ובקשר וכך להניחן על הראש, כמבואר בכה"ח מ, א.

ג – איסור הסחת הדעת

בכל משך זמן הנחת התפילין אסור להסיח מהן את הדעת, שכן למדו חכמים (מנחות לו, ב), שאם לגבי הציץ שעל ראש הכהן הגדול, שנזכר בו שם ה' רק פעם אחת, אמרה התורה (שמות כח, לח): "וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד" - שלא יסיח דעתו ממנו; קל וחומר שאסור להסיח את הדעת מן התפילין, שנזכרו בהן עשרים ואחת פעמים שמות ה'. וכדי שלא יסיח דעתו מהן, אמרו חכמים שחייב למשמש בהן בידו בכל שעה. וימשמש תחילה בשל יד ואח"כ בשל ראש, משום שתפילין של יד סמוכות יותר לידו, ואין מעבירין על המצוות (שו"ע כח, א, מ"ב ג). אמנם בשעת התפילה והלימוד אינו חייב למשמש בהן, מפני שעל ידי כוונת ליבו בתפילה או בלימוד הוא מכוון ליבו לה' (מ"ב מד, ג, ובאו"ה שם). אלא שגם בעת הלימוד והתפילה טוב למשמש בהן מעת לעת, שמא אזו ממקומן, ועל ידי המישוש ידע להחזירן למקומן.

ונחלקו הפוסקים בשאלה מהו היסח הדעת האסור בתפילין. לדעת רוב הפוסקים (רא"ש רבנו יונה), רק מי שחושב במחשבת עריות או ליצנות שאסורה, או שהוא טרוד כל כך במחשבות גופניות או בצערו עד שלבבו פונה לגמרי מענייני התורה, הרי הוא מסיח את דעתו מהתפילין. אבל מי שעוסק במלאכתו ואינו חושב על כך שהוא מניח תפילין, אינו נחשב כמסיח דעתו, שאין ניגוד בין הנחת התפילין ועיסוק ביישובו של עולם, ורק צריך למשמש בהן בכל שעה, כדי שלא ישכח שהן עליו ויסיח את דעתו לדברים בטלים (עיין שו"ע הרב כח, א).

ויש מחמירים שהמניח תפילין חייב לזכור בכל עת שהתפילין עליו, ושלא יעבור יותר משיעור מהלך מאה אמה (בערך דקה) בלא שיזכור שהתפילין עליו (שאגת אריה לט).

ואף שלהלכה מוסכם על רוב הפוסקים שרק מחשבת איסור או טרדה מוגזמת בענייני חול אסורים בתפילין, מכל מקום לכתחילה המליצו שלא לעסוק במחשבות חול בעת הנחת התפילין. וזה אחד הטעמים למנהגנו שאיננו מניחים תפילין בכל היום אלא רק בעת התפילה והלימוד שאחריה. [3][3]. בשו"ע הרב כח, א, הגדיר את דעת ר"פ, שהאיסור הוא או לחשוב בדברים אסורים או "שמטריד דעתו כל כך לצרכי הגוף עד שלבבו פונה מיראת שמים מחמת טרדתו... אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו, אע"פ שעוסק באומנותו ואין דעתו על התפילין ממש, אין זה נקרא היסח דעת, שאם לא כן איך יכול כל אדם לילך בתפילין כל היום. ומ"מ מצווה מן המובחר שלא להסיח דעתו מהן כלל, זולת בשעת ת"ת ובתפילת שמונה עשרה". ועיין בשארית יוסף ל, ח, ובתפילה למשה פרק טו. ואף שההלכה כדעת ר"פ אנו נוטים היום לנהוג כדעת המחמירים, שאין להסיח מהן את הדעת כלל, ולכן אף שמצוותן להיותן עליו כל היום, חוששים להיסח הדעת ושלא יתבזו, ולכן נוהגים להניחן רק בעת ק"ש ותפילה, ועיין בשו"ע לז, ב. ולגבי המצווה למשמש בהן, שלמדוה בק"ו מהציץ, מדברי הרמב"ם משמע שהוא ק"ו גמור, ולתוס' יומא ח, א, אין זה ק"ו גמור, שאפשר לפורכו, שהשם שעל הציץ הוא גלוי ואילו השמות שבתפילין

נסתרים. להשלמת העניין נבאר דין מצטער, שו"ע לח, ט: "מצטער ומי שאין דעתו מיושבת עליו ונכונה פטור, מפני שאסור להסיח דעתו מהם". והטעם, שמי שעסוק כל כך בצערו, כגון שקר לו או שהוא חולה מאוד, עד שאינו יכול להסיח דעתו מצערו כלל, אינו יכול לכוון דעתו כלל למצוות תפילין, ולכן פטור. אמנם, אם יוכל ליישב דעתו לשעה קלה, חייב ליישב דעתו ולקיים מצוות תפילין, ואף שלדעת ב"י עפ"י ר' מנוח, אינו חייב ליישב דעתו, מ"מ לדעת הרבה פוסקים חייב, וכן פסק במ"ב לח, לא. וגם לב"י אין איסור ליישב דעתו ולקיים את המצווה, כמבואר בכה"ח לח, ל-לא. ולכן צריך ליישב דעתו ולהניח תפילין.

ד - משמעות המצווה

התפילין הן אות לישראל. ויש בהן ביטוי כפול: מצד אחד הן מבטאות את העובדה שאנו עבדים המשועבדים לרבונו של עולם, ואנו מצהירים על העבדות שלנו בהנחת התפילין על גופנו, כמו העבדים שהיו נושאים על גופם את סמלו של אדונם. ומנגד הן הכתהר המפואר של ישראל, שכן הן מבטאות את היכולת המיוחדת של ישראל להתקשר אל ה' ולגלות את שמו בעולם. התפילין מבטאות את הקשר שבין ישראל לה' יותר משאר המצוות, מפני שבתפילין אנו קושרים את דברי התורה המקודשים לגופינו ממש, ובזה אנו נעשים דבוקים לה' ותורתו לגמרי. הרי שהעבדות לה' היא החירות הגמורה מכבלי העולם הזה, שעל ידה אנו זוכים להתקדש ולהתעטר בכתהר מלכותו ולגלות את שמו בעולם.

התפילין חושפות את הנשמה שבקרבונו, ויש בכך צורך גדול, מפני שבעקבות טרדות העולם הזה האדם עלול לשקוע בכל מיני תאוות ורצונות קטנוניים, ועל ידי קשירת התפילין, שבהן יסודות האמונה והתורה, אנו חוזרים ומתקשרים אל האמונה ולרעיונות הנצח שבתורה האלוקית. וזהו שאמרו חכמים (מנחות מד, א): "כל המניח תפילין - מאריך ימים, שנאמר (ישעיהו לח, טז): "עֲלֵיהֶם יְחִיּוּ".

קשירת התפילין על היד והראש רומזת לקשר המוחלט שבין עם ישראל לה' ולתורתו. לעמים רבים יש רעיונות רוחניים, אך אין שום עם בעולם, שהרעיונות הרוחניים שלו החזיקו מעמד במשך תקופה ארוכה כל כך כפי שהתורה נשתמרה בעם ישראל. החולשה שהיתה בהם נבעה משתי סיבות: הסיבה הראשונה, הרעיונות של עמים אחרים אינם אלוקיים, מפני שרק בישראל בחר ה' מכל העמים, ורק לישראל נתן את תורתו. הסיבה השנייה שכמובן נובעת מהראשונה - הקשר של אותן האומות לרעיונות שלהם לא היה מספיק חזק ועמוק, ולכן במשך הזמן התנתק. לא היה עם בעולם שקמו מתוכו כל כך הרבה אנשים שהיו מוכנים למסור את נפשם על התורה כמו בישראל. אין עם בעולם שהעניין האלוקי תופש את לבם ומוחם של כל כך הרבה מבניו.

את כל זה מבטאת מצוות קשירת התפילין. הנה לוקחים ארבע פרשיות, שבהן באים לידי ביטוי יסודות האמונה באחדות הבורא ובכוחו הבלתי מוגבל, ומכניסים אותן לתוך בתי התפילין העשויין מעור בהמה, ואף הפרשיות כתובות על קלף מעור בהמה, לרמוז שהרעיונות העליונים חודרים ונוקבים עד החומריות הגסה. וקושרים את התפילין, פשוטו כמשמעו, על היד ועל הראש. ובכך אנו קושרים את שני הכוחות העיקריים שבאדם, הרגש והשכל, לקדושה. תפילין של יד כנגד הלב השייך יותר לרגש, ותפילין של ראש כנגד השכל השייך לראש ולמוח.

ה - כוונת המצווה

כל המצוות צריכות כוונה, שיתכוון האדם שהוא מקיים את המעשה הזה מפני שהוא מצווה (שו"ע אר"ח ט, ד). ורק במספר מצוות מצומצם נצטוונו להוסיף ולהרחיב בכוונה מיוחדת בעת קיום המצווה. אחת מהן היא מצוות התפילין, שנאמר לגביה (שמות יג, ט): "וְהָיָה לָךְ לְאוֹת עַל יָדְךָ וּלְזָכָרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ כִּי בְּיַד חֲזָקָה הוֹצֵאתָ אֶת מִצְרָיִם". וכן נפסק ב'שולחן-ערוך' (אר"ח כה, ה): "יכוון בהנחתם שציונו הקב"ה להניח ארבע פרשיות אלו שיש בהם ייחוד שמו ויציאת מצרים, על הזרוע כנגד הלב, ועל הראש כנגד המוח, כדי שנזכור ניסים ונפלאות שעשה עמנו, שהם מורים על ייחודו ואשר לו הכוח והממשלה בעליונים ובתחתונים לעשות בהם כרצונו, וישעבד לקב"ה הנשמה שהיא במוח, וגם הלב שהוא עיקר התאוות והמחשבות, ובזה יזכור הבורא וימעט הנאותיו". ויש מהדרים לומר נוסח "לשם ייחוד" לפני הנחת התפילין, כדי לבטא באופן מפורט ומדויק את כוונות התפילין.

ובדיעבד, גם אם כיוון בתפילין כבשאר המצוות, היינו שחשב בדעתנו שהוא מניח תפילין כדי לקיים את מצוות ה' - יצא (מ"ב כה, טו).

יש מהדרים לקרוא אחר הנחת תפילין פרשיות 'קדש' ו'והיה כי יביאך', כדי לזכור בפועל את כל מה שכתוב בתפילין. ואת פרשיות 'שמע' ו'והיה אם שמוע', אין צורך לקרוא באופן מיוחד, כי ממילא יקראום אה"כ בקריאת שמע (מ"ב כה, טז).

ו - מקום תפילין של יד

מקום תפילין של יד הוא על השריר התפוח שביד בהטייה פנימה לכיוון הלב, שנאמר בפרשת 'שמע' (דברים ו, ח): "וְקִשְׂרֶתְךָ לְאוֹת עַל יָדְךָ", וכן נאמר בפרשת 'והיה אם שמוע' (דברים יא, יח): "וְשִׁמְתָם אֶת יְדְבָרֵי אֱלֹהֵי עַל לְבַבְכֶם וְעַל נַפְשְׁכֶם וְקִשְׂרֶתְךָ אֶתְם לְאוֹת עַל יְדְכֶם". ראשית למדו מזה חכמים (מנחות לז, א), שצריך להניח את התפילין במקום הגבוה ביותר שביד, ועל ידי זה יהיו התפילין 'על' היד. ואין לומר שהכוונה להניח על היד לגמרי, כי אז נצטרך להניח את התפילין על הכתף, וזה כבר לא ביד. אלא הכוונה לקושרן במקום המוגבה ביותר מתוך היד, וכשנתבונן ביד ונבדוק מהו המקום הגבוה, נמצא שמקום השריר שבין הכתף למרפק הוא הגבוה שביד, ולמקום זה התכוונה התורה. וכיון שנאמר גם "עַל לְבַבְכֶם", למדנו שצריך להטות את התפילין לכיוון הלב.

וכמה מן הראשונים (שימושא רבה, הגהות סמ"ק, כלבו), כתבו שלא כל מקום השריר כשר לתפילין, אלא מעט ממנו הנוטה כלפי מעלה אינו כשר. ולדעתם רק מקום השריר שנמצא על המחצית התחתונה של העצם שבין המרפק לכתף - כשר לתפילין. וכן פסקו בעל ה'שולחן-ערוך' (כז, ז), והרמ"א (כז, א). אבל הגר"א סובר שכל מקום השריר כשר לתפילין של יד, שכן רוב הראשונים לא הזכירו שמקום התפילין הוא דווקא על המחצית התחתונה של העצם.

למעשה, כתבו הרבה אחרונים שצריך להניחן כדעת ה'שולחן-ערוך', וכן נוהגים. ולכן אין לעשות את התפילין גדולות מידי, מפני שאז לא ימצא להם מקום על השריר שבחצי התחתון של העצם. ומי שהתפילין שלו גדולות עד שאין להן מקום על השריר שבחצי התחתון של העצם, יניח את התפילין על מקום השריר ואפילו אם יהיה מעל למחצית התחתונה של העצם, כי העיקר שהתפילין יהיו מונחות על מקום השריר. ויש לחשב את העצם מן הכתף ועד המרפק, ומקום השריר נמדד כשהיד כמעט ישרה עם

כיפוף קל, שזוהי תנוחתה הרווחת של היד.[4][4]. סברתם של האוסרים להניח על החצי העליון של העצם, או מפני שאינו כנגד הלב, וכך משמע מהתרומה. או כפי שכתב בעל האשכול, עפ"י מנחות לג, א, שאמר ר' יוסי שהוקשה מזוזה לתפילין, מה תפילין בגובה היד כך המזוזה בגובה מזוזה הפתח, אלא שהמזוזה אינה בטפח העליון וכן התפילין. אמנם קשה שרוב הראשונים לא הביאו תנאי זה, אלא רק הזכירו את מה שמבואר בגמ' שצריך להיות על הקיבורת (השריר). וכן הקשה הגר"א. ובבאו"ה כז, א, ד"ה 'ובראש העצם' באר עפ"י התרומה, שבעצם תנאי זה הוא ההסבר לכך שהתפילין יהיו כנגד הלב, שעיקר המקום כנגד הלב הוא בחצי התחתון של העצם, ואף עיקר השריר הוא שם, ומה שמעל החצי הוא כבר לא בשיא גובהו של השריר. נמצא לפי זה ששיעור הקיבורת וכנגד הלב הוא אותו שיעור ומקומו במחצית התחתונה של העצם. ולדעת הגר"א אין להגביל כל כך את המקום, אלא אף למעלה ממחצית העצם עדיין יש מעט שריר והוא גם קצת כנגד הלב, ולכן כשר. וכמה אחרונים כתבו שהמנהג כגר"א, ומהם ערוה"ש כז, ד, וגם בבן איש חי (חיי שרה ו) כתב שאפשר לסמוך על הגר"א. אמנם הרבה אחרונים החמירו כשו"ע, ומהם הגר"ז, ח"א, ארצות החיים. ועיין ביחו"ד ה, ג, ושם כתב שאפילו התיתורא (הבסיס הרחב של התפילין ולא רק מקום הבית עצמו) צריכה להיות כולה בחצי התחתון של העצם. ועיין בתפילה למשה ז, ג-ד. ולפי זה מי שיש לו מכה בכל החצי התחתון של העצם ואינו יכול להניח שם תפילין, יניחם למעלה בלא ברכה. וכשהתפילין גדולות מוטב להניחן על השריר למרות שמקצתן יהיו מעל חצי התחתון של העצם, מאשר להניחן בחצי התחתון של העצם ומקצתן יהיו שלא על השריר, שהכלל היותר חשוב הוא שהתפילין יהיו על מקום השריר, וכפי שכתב במ"ב כז, ד. יש לציין שבעבר, הכל עשו תפילין מעור בהמה דקה, והתפילין היו קטנות בהרבה, והיה להן מקום על השריר בחצי התחתון, ובדורות האחרונים שהתחילו להדר לעשות תפילין מבהמה גסה, התפילין נעשו גדולות בהרבה, ומתעוררת הבעייה שאין להן מקום על השריר שבחצי התחתון של העצם, וצריך להכריע שמקום השריר חשוב מהחצי התחתון. ביארתי שמודדים את העצם מהמרפק ועד הכתף, שכך יוצא שרוב מקום השריר בחצי התחתון (וכפי שבאר בבאו"ה). שאם ימדדו מהמרפק לבית השחי, ישאר מקום קטן לתפילין, וכמחצית מקום השריר יהיה מחוץ לתחום הכשר, והרי זה כסתירה לדברי הגמ' שכתבה שמקום הקיבורת כשר. ועוד שהעצם אכן נמשכת עד הכתף, וכל הפוסקים התייחסו לעצם (ושלא כתפילה למשה ז, הערה ו' שהסתפק בזה). ומקום השריר נקבע לפי מצבו כשהיד כמעט ישרה עם כיפוף קל, שזוהי תנוחתה הרווחת של היד, באופן זה רוב השריר בחצי התחתון של העצם, אבל כשהיד כפופה ומקופלת השריר מתרומם לאמצע היד, ולא נותר מקום לתפילין בחצי התחתון של העצם.

כטעם למצווה אפשר לומר, שקשירת תפילין של יד נועדה לרמז לנו שני דברים. האחד שהלב, עם כל העוצמה הרגשית שלו, צריך להיות מכוון ומודרך על ידי התורה. והשני, שמעל כל המעשים הכבירים שהאדם עושה בידיו ובשריריו עומדת האמונה במי שנתן לנו את הכוח לעשות את כל החיל הזה. ולכן אנו מניחים את התפילין על שריר היד וכנגד הלב.

ז – יד שמאל

מניחים את התפילין על יד שמאל, שנאמר (שמות יג, טז): 'וְהָיָה לְאוֹת עַל יְדְכָהּ', ולמדו חכמים מזה שהתורה כתבה 'יְדְכָהּ' בתוספת 'ה', שכוונתה להורות שצריך להניח את התפילין על היד הכהה שהיא היד החלשה. ועוד נאמר לגבי התפילין "וקשרתם" וכן נאמר "וכתבתם" (דברים ו, ח-ט; יא, יח; יא, כ), והקישום חכמים זה לזה, שבאותה היד שכותבים צריכים גם לקשור את התפילין, וכיוון שרגילים לכתוב

ביד ימין צריכים גם לקשור את התפילין על ידי היד הימנית, וממילא יוצא שמניחים את התפילין על יד שמאל (מנחות לז, א). ודין זה מעכב, ואם שינה והניח את התפילין על יד ימין, לא יצא ידי חובתו (מ"ב כז, א).

וכל זה אמור לגבי רוב האנשים שהם ימניים, אולם מי שכותב ועושה את כל מלאכתו ביד שמאל, דינו הפוך, והוא צריך להניח את התפילין על יד ימינו שהיא ידו החלשה. כי התורה לא אמרה להניח דווקא על יד שמאל, אלא אמרה להניח על היד הכהה, וכיוון שאצל איטר - היד החלשה היא הימנית, ממילא ברור שיניח עליה את התפילין. ואין הבדל אם הוא שמאלי מטבעו או שהרגיל עצמו להיות שמאלי, בכל אופן עליו להניח על יד ימין. [5][5]. לעיתים שמאלי צריך לשאול תפילין מימני או להיפך, ואזי נוצרת בעייה, מפני שקשר התפילין צריך להיות לצד הלב, והמעברתא שבה עוברת הרצועה צריכה להיות לצד הכתף (שו"ע כז, ב-ג), ואם שמאלי לוקח תפילין של ימני אי אפשר שהמעברתא תהיה למעלה והקשר לצד הלב. וכתב בבא"ה ד"ה 'המנהג', עפ"י שבות יעקב וארצות החיים, שהדין החשוב יותר שהקשר יהיה לצד הלב, כי הוא דין הגמרא, ולכן יהפוך את המעברתא שתהיה כלפי מטה, וכך הקשר יהיה כלפי הלב. (ונראה שילפף את הרצועה גם על הצד העליון של התפילין כדי לקשרם היטב ליד). ואמנם הח"א הציע להוציא את הרצועה ולהופכה, אבל בבא"ה מפקפק בזה. ויש להוסיף כי הפיכת הרצועה עלולה לגרום נזק מסוים לרצועות ולמצב הידוק הקשר לתפילין, וגם מסיבה זו נכון לנהוג כדברי הבא"ה.

ונחלקו הפוסקים בדינו של מי שרגיל לכתוב ביד אחת ואת שאר מלאכתו הוא עושה בידו האחרת, האם הכתיבה העיקר או עשיית רוב המלאכות וחזקה של היד הם העיקר. בשולחן ערוך (כז, ו) נפסק שהכתיבה היא הקובעת, ולכן יניח תפילין על היד שאינו כותב בה. ויש סוברים שמניחים תפילין על היד החלשה שאין רגילים לעשות בה את עיקר המלאכות (התרומה, הגר"א). ויש אומרים שבכל מצב שבו חלק מן הפעולות נעשות בימין, יניח תפילין על שמאל, בין אם הוא כותב בימין בין אם הוא עושה מלאכות אחרות בימין (ב"ח, כה"ח כז, לא). וכיוון שהדין שנוי במחלוקת, וגם יש הבדלים בין איטר לאיטר, ראוי לשאול בזה שאלת חכם. [6][6]. לדעת הגהות הסמ"ק והטור בשם ר' יחיאל, הולכים אחר הכתיבה, שהלימוד העיקרי הוא וקשרתם וכתבתם. ולדעת בעל התרומה מניחים על היד החלשה, שהלימוד העיקרי הוא שצריך להניח על 'ידכה', היינו היד הכהה, וכך דעת הגר"א. בשו"ע או"ח כז, ו, הביא את שתי הדעות, ועפ"י כללי השו"ע, הלכה כ"א בתרא, היינו שהולכים אחר הכתיבה, וכתב הרמ"א שכך נוהגים, וכן הסכימו במ"א ומ"ב. והוסיף לבאר בבא"ה שבדרך כלל ביד שכותבים גם עושים עוד קצת מלאכות, לכן אפשר להחשיבה כימנית לכל הדעות, ויניחו על השנייה. וכ"כ בילקוט יוסף שכך העיקר, אלא שטוב שאחר התפילה יניח תפילין גם על ידו השנייה לצאת ידי כולם. ודעה שלישית לב"ח וארצה"ח, שתמיד הנטייה להניח על שמאל, היינו שאם הוא כותב ביד ימין או שהיא חזקה יניח על שמאל. וכ"כ הראשל"צ הרב הראשי (תשמג-תשנג) הרב מרדכי אליהו שליט"א בהסכמתו לספרי פניני הלכה (מהדורה ראשונה ח"א): "ועיין בכף החיים (או"ח כז, לא), וכן בבן איש חי (פרשת חיי שרה אות ז), שלדעת המקובלים יש להניח ביד שמאל כנגד הלב, לפיכך ראוי להורות שאם עושה מלאכה מהמלאכות ביד ימין, עליו להניח תפילין ביד שמאל".

בטעם המצווה להניח את התפילין על היד החלשה, אפשר לבאר, שהיד החלשה מבטאת את הצדדים הפחות טובים שבפעולות הידיים, ועל כן דווקא עליה נצטוונו להניח את התפילין, כדי לקדשה ולקושרה לאמונה ולאהבת ה'.

ח - מקום תפילין של ראש

מקום הנחת תפילין של ראש הוא על המקום ששערות הראש גדלות בו, ועד למקום שמוחו של תינוק רופס (עד סוף המקום הרך בראשו של תינוק). וצריך לכוון את התפילין שיהיו באמצע הראש כנגד בין העיניים (שו"ע כז, ט-י). ואם התפילין אינן מכוונות בדיוק מירבית באמצע הראש, אלא זזו מעט ימינה או שמאלה, כל זמן שהן מונחות כנגד בין העיניים - עדיין הן במקומן. לכן אין צורך להשתמש בראי כדי לכוונן בדיוק, אלא די לכוונן על ידי מישוש היד (שו"ת דברי חיים ב, ו, וציץ אליעזר יב, ו, ב).

אבל בדבר אחד צריך להיזהר מאוד, שלא יהיה אפילו מקצת מן התפילין כנגד המצח, היינו מתחת למקום גדילת שערות הראש. וכל זמן שאפילו קצת מן התפילין מונח כנגד המצח - המניח כך לא קיים את המצווה, ואם בדרך - ברכתו לבטלה.

גם למי ששערותיו ארוכות ונופלות על המצח, אסור להניח את התפילין על השערות שעל המצח, כי את התפילין צריך להניח רק על מקום שורשן של השערות. אדם ששערותיו גדלות על החלק העליון של המצח, לא יניחם שם, אלא רק מעל הראש כשאר האנשים. מי שברבות השנים נעשה מעט קרח, יכול להניחם על המקום שגדלו שערותיו בהיותו צעיר, שכן העיקר הקובע הוא מקום גדילתן לפי הרגיל אצל רוב בני אדם.

וכיוון שצורת הראש עגולה מעט, ותחתית התפילין ישרה, נמצא שקצה התפילין אינו נוגע ממש במקום צמיחת השיער, ולכן צריך לבדוק כנגד מה מונחים התפילין, ואם אפילו קצת מהן, מונח מעבר למקום גדילת השיער - אינן במקומן ולא קיים את המצווה. ואפילו אם מקום הפרשיות מכוון כנגד מקום גדילת השערות, ורק קצה התיתורא, היינו הקצה של בסיס התפילין, אינו על מקום גדילת השערות - לא קיים את המצווה. [7][7]. מקום הנחת תפילין של ראש נלמד בגזרה שווה, נאמר "בין עיניך" בתפילין (דברים ו, ח), ונאמר "בין עיניך" באיסור לקרוח קרחה על מת, מה להלן במקום שהשערות גדלות בגובה הראש אף בתפילין כן, כמבואר במנחות לז, ב. ועוד אמרו שמקומן עד מקום שמוחו של תינוק רופס. ולדעת הרמב"ם הל' תפילין ד, א, מקום התפילין מקביל לכל המקום שמוחו של תינוק רופס, שבקו גדילת השיער מתחיל המקום שמוחו רופס, ולדעת הרא"ש, המקום הרופס הוא סימן לאמצע הראש, אבל לצד המצח המקום הרופס אינו מגיע עד לשיער אלא פחות ולכן המקום נמשך עד לקו השיער (ועיין בתפלה למשה ז, הערה כג). ועד היכן נמשך המקום הרופס לכיוון אמצע הראש, לדעת הטור ורובנו ירוחם ועוד, בכל מקום גובה הראש. ולדעת הרמב"ם והסמ"ק ועוד, מקום התפילין אינו מגיע עד סוף גובהו של ראש. וכתב בבאו"ה ד"ה 'עד סוף', שיש להחמיר בזה. ולעניין שלא ירדו מקו השיער, אמנם לדעת מעט פוסקים הולכים אחר הרוב, שאם רוב התפילין על מקום השיער, יצא בדיעבד ידי חובה, וכ"כ ללמד זכות בספר מחשבות בעצה א, ובשו"ת דבר יהושע ד, יא, ונפש חיה מרגליות. אולם מרן הרב קוק חיבר ספר בשם 'חבש פאר' שעניינו לחזק את קיום מצוות התפילין והנחתן במקומן, ובתוכו דחה דברי מי שרצה לומר שאם רק מיעוט מן התפילין ירדו מן השערות אינו מעכב, והוכיח מהרבה פוסקים שאפילו אם מיעוט מן התפילין אינו במקומן לא יצא. וכ"כ במ"ב כז, לג, וכה"ח מ, וע' בילקוט יוסף כז, ובירור הלכה כז, לה. ולגבי קרח כן כתב גם בכה"ח כז, לה. ולגבי מי ששערותיו גדלות על מצחו עיין שבאר זאת היטב בתפילה למשה ז, יא בהערה כח. ולעניין שהתפילין באוויר ויש למדוד כנגד מה מונחים, כ"כ באשל אברהם בוטשאטש כז, ד, והביאו בילקוט יוסף כז, ה.

כטעם למצווה, אפשר לומר, שהתפילין צריכות להיות מונחות על הראש, כדי לבטא בכך שמקור ההשפעה לכל מחשבותינו הוא מה' שהוא לגמרי מעלינו. אבל אם ירדו קצת אל מתחת לקו השיער, כבר אינן לגמרי למעלה, כאילו יש איזה שוויון בין ההשפעה האלוקית לשכל האנושי, וכיוון שלא הדגיש שההשפעה האלוקית היא לגמרי מלמעלה, לא יצא ידי חובה. והתפילין צריכות להיות כנגד בין העיניים, כדי לבטא שההשפעה האלוקית באה אלינו ממקור אחד, מה' אחד, ולכן התפילין צריכות להיות מונחות באמצע, שהאמצע כולל את כל הצדדים. ומתוך ההשפעה האחדותית נמשכת הברכה לכוחות השונים שבאים לידי ביטוי בהתפצלות לשתי העיניים.

ט - המשך קשירת תפילין של ראש

קשירת תפילין של ראש מתבצעת על ידי הידוק הרצועות סביב הראש, כאשר בצד הקידמי של הראש התפילין, ומאחורי הראש הקשר של התפילין שצורתו כאות 'ד'. ויש שתי שיטות בצורת קשר זה (אחת מהן מרובעת, ואף היא רומזת ל'ד'), ושתיהן כשרות. וצריך להניח את הקשר במקום שהעורף מתחבר לגולגולת. אצל רוב האנשים יש כמין שקע בעורף, ויש להניח את הקשר בתחילת השקע כלפי מעלה, כך שהרצועות ילפתו את הגולגולת, וכך התפילין מתהדקות לראש בצורה הטובה ביותר.

לדאבונו, רבים מאוד טועים ואינם מקיימים בפועל מצוות תפילין של ראש, מפני שהם מניחים אותן באופן שחלק מהן מונח על המצח מתחת למקום גדילת השערות. וכיוון שמדובר בבעייה שכיחה, כל היכול להעיר לחבריו ולשכניו לתקן את טעותם, זכותו גדולה, שעל ידו יזכו לקיים מצוות הנחת תפילין של ראש.

אבל האמת שלא מספיק להעיר וללמד את הדין, כי הסיבה העיקרית לכך שהתפילין משתלשלות אל המצח היא התרופפות הקשר. שכן בוודאי בשעת קניית התפילין המוכר סידר את הקשר באופן שיתאים לראשו של הקונה. אך כיוון שבכל יום בעת הנחת התפילין מהדקים את הרצועה סביב הראש, הרי שהרצועה נמתחת ומתארכת, ואף מתוך הקשר נמתחת הרצועה, ועל ידי כך הלולאה העגולה מתרחבת, והתפילין מתחילות להשתלשל מעט לכיוון המצח. לפיכך, כל חצי שנה או שנה צריך לשנות את הקשר ולקצר מעט את הלולאה, כדי שהתפילין ישארו במקומן על מקום השיער. לכן הרוצה לעזור לחבריו להניח תפילין במקומן, צריך ללמוד כיצד קושרים וכיצד מקטינים את הקשר. ונראה להמליץ שבכל בית כנסת ימונה אדם שידוע להקטין את הקשר, שיהיה אחראי לסייע למתפללי בית הכנסת בסידור הקשר כדי שיתאים לקיום המצווה. עוד כדאי לציין, שבדרך כלל מי שהתרגל להניח תפילין שלא כדן, אחר שיקטינו לו את הלולאה יחוש שהתפילין אינן מונחות ומהודקות כראוי, כי כאשר מניחים את התפילין על המצח הן מהודקות יותר, שכך הלולאה לופתת טוב יותר את הראש, אלא שבאופן זה אין מקיימים את המצווה.

ככלל, עדיף תמיד שהרצועה תהיה מהודקת יותר, מפני שאפשר להניח את התפילין גם למעלה מקו תחילת השערות, עד לסוף מקום שמוחו של תינוק רופס, כך שאם הקשר יהיה מהודק יותר אין בכך שום נזק, אך אם הקשר יהיה מכוון לכך שהתפילין יגיעו בדיוק לקצה השערות, מיד עם ההתמתחות הראשונה של הרצועה, ישתלשלו התפילין למטה מקו תחילת השערות, ונמצא שהמניח אותן אינו מקיים בהן את המצווה (מ"ב כז, לג).

י - שלא להפסיק בין של יד לשל ראש

יקשור תחילה את התפילין של יד ואח"כ את התפילין של ראש, שנאמר (דברים ו, ח): "וְקִשְׂרָתָם לְאוֹת עַל יָדְךָ" ואח"כ "וְהָיוּ לְטֹטְפֹת בֵּין עֵינֶיךָ". וחליצת התפילין נעשית בסדר הפוך, חולץ תחילה של ראש ואח"כ של יד (מנחות לו, א).

במקרה של אונס, כשיש לו רק תפילה אחת, של יד או של ראש, מצווה להניח את התפילה שברשותו, מפני שמצוות הנחת תפילין של יד ותפילין של ראש הן שתי מצוות נפרדות, שאינן תלויות זו בזו. לכן, כשאין אפשרות לקיים את שתיהן ביחד כסדרן, עדיף לקיים לכל הפחות אחת (מנחות לח, א; שו"ע או"ח כו, א).

אלא שמן התורה צריך להקפיד, כשאפשר, להניחן ביחד, מפני שאלו שתי מצוות הקשורות זו בזו. ולכן צריך להיזהר מאוד שלא להפסיק בדיבור או מעשה בין הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש.

כדי לעמוד על חשיבות העניין, ראוי לציין שכאשר מבוארים בתלמוד דברי 'הכהן-המשוח' לפני היציאה למלחמת רשות, בהם הוא אומר לחיילים שכל איש הירא ורך הלבב ישוב לביתו, מבאר רבי יוסי הגלילי שהכוונה למי שירא מעברות שבידו, שמא ייהרג בעטיין. והדוגמה שנותנים לעבירה היא, כגון שהפסיק בדיבור בין הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש (סוטה מד, א; מנחות לו, א).

כנראה שישנו עניין מיוחד שלא להפסיק ביניהן. תפילין של יד באות לקשר את לבנו לעבודת ה', ואילו תפילין של ראש נועדו לקשר את מוחנו, שכלנו, לאמונה בה', וצריך להיזהר מאוד שלא ליצור הפרדה וניתוק בין המוח והלב. אחת הבעיות הקשות בחייו של האדם היא, ההפרדה והניתוק שבין המוח והלב. המוח מבין כך והלב רוצה אחרת. זו אולי הסיבה שההלכה מדקדקת כל כך שלא להפסיק בין הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש. צריכה להיות הסכמה ואחדות בין הרגש לשכל.

אבל גם כשאין לאדם אלא תפילה אחת, יניח אותה. ואולי דין זה בא לרמז, שאמנם לכתחילה צריכה להיות הסכמה מלאה בין הרגש לשכל. אולם בלית ברירה, כאשר רק צד אחד, השכל או הרגש, מסוגל להתקרב לעבודת ה', צריך שאותו הצד לא יתעכב עד להצטרפותו של הצד החלש. שהרי מכל מקום יש ערך גם לכל אחד מן הצדדים בפני עצמו.

יא - ברכת התפילין

על הנחת תפילין של יד מברך: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו להניח תפילין". ונחלקו הפוסקים בשאלה, האם צריך לברך ברכה נוספת על הנחת תפילין של ראש. לנוהגים כרמ"א, כיוון שאלו שתי מצוות, צריך להוסיף ולברך על הנחת תפילין של ראש: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על מצוות תפילין".

אולם לנוהגים כ'שולחן-ערוך', כיוון שאלו שתי מצוות הקשורות זו בזו ויש להן שם אחד, הברכה שעל תפילין של יד מועילה גם לתפילין של ראש, ואין צורך להוסיף עבורן ברכה מיוחדת. ורק מי שהפסיק בדיבור בין הנחת תפילין של יד להנחת תפילין של ראש, צריך לברך על תפילין של ראש "על מצוות תפילין". [8][8]. יסוד המחלוקת בביאור הגמרא במנחות לו, א, שם מבואר שאם הפסיק בין הנחת של יד לשל ראש צריך לברך, ועוד מבואר שיש שתי ברכות "על הנחת" לתפילין של יד, ו"על מצוות" לתפילין של ראש. לדעת הרי"ף והרמב"ם במצב רגיל מברכים ברכה אחת, ורק כשהפסיק צריך להוסיף ברכה לשל

ראש. ואילו לדעת ר"ת, רא"ש, סמ"ג, בכל מקרה מברך על של ראש, ומה שאמרו שאם הפסיק מוסיף ברכה, הכוונה שיברך שתי ברכות על הנחת של ראש. ועפ"י מהר"י אבן חביב, אף שלמנהג הרמ"א חייבים לברך על של ראש, אומרים אחר גמר ההידוק על הראש: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", כדרך שאומרים אחר ברכה שאמרו בטעות, ואף שלמנהג הרמ"א אין בזה טעות, 'מהיות טוב', אומרים זאת כדי לצאת גם ידי הדעה השנייה.

על כל המצוות צריך לברך סמוך ככל האפשר לעשייתן (מנחות לה, ב). ואם כן, כיוון שהמצווה היא 'לקשור' את התפילין על היד ועל הראש, צריך לברך מעט לפני הקשירה.

כלומר אין לברך בעת שמוציאים את התפילין מהתיק, הואיל ואין זה סמוך לעשיית המצווה. וכן אין לברך לאחר קשירת התפילין על היד, הואיל והמצווה כבר נעשתה. אלא יש להניח את התפילה של יד על מקומה ולתופסה על ידי הידוק הרצועה. ולפני שמתחילים ללפף את הרצועה על הזרוע מברכים, שכן ליפוף הרצועה הוא הקשירה, שבלא הליפוף אין התפילה של היד עומדת במקומה (שו"ע או"ח כה, ח). וכן לנוהגים כרמ"א ומברכים על הנחת תפילין של ראש, זמן הברכה הוא לאחר שמניחים את הרצועות על הראש ולפני הידוקן, שבהידוק נעשית מצוות הקשירה.

אולם בדיעבד, מי ששכח לברך בעת הנחת התפילין, יכול לברך אחר כך, מפני שמצוות התפילין נמשכת כל זמן שהתפילין מונחות עליו. ובעת שייזכר שלא בירך על התפילין ימשמש בהן ויברך (מ"ב כה, כו; ועיין שו"ע ל, ג).

יב - שבת ויום טוב

בשבת ויום טוב אסור להניח תפילין, מפני שהתפילין נועדו להיות אות לקשר שלנו עם הקב"ה, שנאמר (שמות יג, ט): "וְהָיָה לָךְ לְאוֹת עַל יָדְךָ", ושבת ויום טוב נקראים אות, שנאמר (שמות לא, יג): "אוֹת הוּא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם". כלומר גם התפילין וגם שבתות וימים טובים, מבטאים את הקשר המיוחד שבין הקב"ה לישראל. ואם כן בשבת ויום טוב אין צורך להניח תפילין, כי עצם קדושת השבת או החג, מבטא את אותו הרעיון שמתבטא בתפילין. ויתר על כן, אדם המניח תפילין בשבת ויום-טוב, מעיד על עצמו שאין הוא מבין את משמעות הקדושה שבשבת ויום-טוב. ועל כן אסור להניח בהן תפילין (שו"ע לא, א).

לגבי ימי חול המועד נחלקו המנהגים, ברוב קהילות אשכנז נהגו להניח תפילין בחול המועד, מפני שה'אות' לדעתם תלוי באיסור מלאכה, וכיוון שבימי חול המועד מותר לעשות מלאכה לצורך דבר האבד - צריך להניח בהם תפילין (רא"ש). ובספרד נהגו שלא להניח תפילין, מפני שככלל גם בחול המועד אסור לעשות מלאכה, ורק לצרכים מיוחדים התירו לעשות מלאכה. ועוד שיש בהם 'אות' המתבטא במצוות החג, בסוכות במצוות הסוכה ובפסח באכילת המצה (תוס' ורשב"א).

ובארץ ישראל נהגו הכל, ספרדים ואשכנזים, שלא להניח תפילין בחול המועד. [9][9]. להרחבת העניין עיין ב"י או"ח ל"א, ושם מבואר שבירושלמי משמע שמניחים, ובבבלי שאין מניחים, וכן דעת הזוהר. עוד צריך להוסיף, כי גם בין האשכנזים היו שנהגו שלא להניח, וכן מנהג הגר"א, וכן נהגו תלמידי הפרושים שעלו לארץ, וכן נהגו החסידים שעלו לארץ בראשות מהר"ם מויטבסק, וכ"כ בשו"ת אבני נזר ב, והתחשבו מאוד בדברי הזוהר והאר"י שאין להניח תפילין בחול המועד, כמובא בכה"ח לא, ו. ולכן התייסד מנהג אשכנזים בארץ וחסידים בחו"ל שלא להניח תפילין בחול המועד. ולמנהג אשכנז בחו"ל מניחים תפילין, אלא שנחלקו אם לברך עליהם, וכתב במ"ב לא, ח, שמוטב שלא לברך. ועיין עוד בתפילה למשה פרק כז.

בראש חודש, כמובן, מניחים תפילין, אולם כיוון שיש בו קדושה, נוהגים לחלוץ את התפילין לפני תפילת מוסף (ש"ע כה, יג). והטעם, מפני שתפילת מוסף של ראש חודש דומה ליום טוב, ובמיוחד למנהג ספרד שאומרים בקדושה 'כתר'. ונכון להמתין עד לסיום כריכת התפילין ברצועותיהן והנחתן בנרתיק ורק לאחר מכן להתחיל מוסף בלחש, שאם לא כן יהיו התפילין מונחות בחוסר כבוד במשך תפילת מוסף (ועיין בפניני הלכה זמנים א, יד, 19). [10][10]. עיין בתפילה למשה כח, ג, ובהערות. וקשה ממנהגם של רבים להניח תפילין בברית המילה של בנם, כדי שיהיו בשני אותות. ולכאורה מדין שבת ויו"ט למדנו שאין להראות שני אותות ביחד, כי האחד מראה כאילו השני אינו מספיק ונמצא מזלזל בו (ש"ע לא, א). ותירץ בא"ר סי' כט בשם הרוקח, שאות מילה אינו זכר ליציאת מצרים, ולכן טוב לצרף אליו עוד אות, אבל התפילין ושבת ויו"ט הם זכר ליציאת מצרים, ולכן אין לקיימם ביחד. עוד כתב הפמ"ג לד, מ"ז ב, שאין נכון לקפל את התפילין בחזרת הש"ץ, ולכן לדעתו גם אין להסיר תפילין של רש"י בחזרת הש"ץ. אמנם למעשה רבים נוהגים לקפל תפילין בחזרת הש"ץ ויש להם על מה לסמוך.

יג - נשים בתפילין

הואיל ומצוות תפילין תלויה בזמן, שבימות החול מצווה להניח תפילין, ובשבתות וימים טובים אסור להניח תפילין, נשים פטורות מהנחת תפילין כשם שפטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמן (עיין לעיל ח, ח-ט).

ואמנם לגבי שאר מצוות עשה שתלויות בזמן, כדוגמת לולב ושופר, אם רצו הנשים לקיימן רשאיות ויש בידן מצווה. מכל מקום לגבי תפילין נהגו שלא להניח. והטעם, מפני שנהגו לחשוש מאוד לכבודן של התפילין, ועל כן ממעטים בהנחתן. ומחמת זה למרות שמעיקר המצווה היה ראוי שגברים יניחו תפילין כל היום, מפני החשש לפגיעה בכבודן, נהגו הגברים להניחן בתפילת שחרית כדי לקיים את חובת המצווה ולא יותר. ונשים שאינן מחויבות כלל בתפילין, מדוע שיכנסו לחשש פגיעה בכבודן, ולכן המנהג שנשים אינן מניחות תפילין (מ"א, ערוה"ש).

לפיכך, אשה הרוצה להתעלות במצוות, ובאה לשאול אם טוב לה שתניח תפילין, ההוראה שלא תניח. ואם בכל זאת תשתוקק ותרצה להניח בצנעה, אף שרבים כתבו שיש למחות בידה, מכל מקום כיוון שיש לה על מי לסמוך, אין נכון למחות בידה, שכך הוא הכלל, בכל עת שיש לנוהג על מה לסמוך, אין למחות בידו.

ויש נשים שאינן מקפידות בהלכות צניעות ובמצוות רבות, ורק בטלית ותפילין רוצות להתהדר, ויש למחות במגמתן להפוך את התורה ומצוותיה לזירה למאבקים חברתיים, שכן כל עניינן של המצוות להיות מכוונות לשם שמיים, ולא ככלי למען קידום אינטרסים ממינים שונים. [11][11]. במשנה ברכות כ, א, מבואר שנשים פטורות מתפילין. אולם לא נתברר האם נשים שרוצות רשאיות להניח תפילין כמו שנוהגות לקיים שאר מצוות שהזמן גרמן, כדוגמת נטילת לולב ושמיעת שופר. בעירובין צו, א, מובאת ברייתא: "מיכל בת כושי (שאול) היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים". והתוס' שם כתבו בשם הפסיקתא שמיחו בה חכמים. וכן בירושלמי ברכות פ"ב ה"ג, מובאת בתחילה דעה סתמית שלא מיחו בה חכמים, ואח"כ דעת ר' חזקיה שמיחו בה. וכתב התוס' עירובין שם, שלדעה שמיחו בה, אע"פ שלא מיחו בשאר נשים שמקיימות מצוות עשה שהזמן גרמן, מפני "שתפילין צריכים גוף נקי ונשים אינן זריזות ליהדר". (ונראה שהחשש מפני שבשעת הנידה אסור להניחן, ועיין עוד ברמ"א או"ח פח, א. וכיוון שאינן רגילות ללמוד דינים שאינן מחויבות בהן, לא ייזהרו בזה. ואולי גם מפני הטיפול בתינוקות ודברי טינופת שבבית). וכך כתב כלבו סי'

כא בשם הר"ם, שיש למחות ביד נשים שרוצות להניח תפילין "מפני שאינן יודעות לשמור עצמן בנקיות". והביא הב"י את דבריו. ונפסק בשו"ע או"ח לח, ד: "נשים ועבדים פטורים מתפילין, מפני שהוא מצוות עשה שהזמן גרמא. הגה: ואם הנשים רוצין להחמיר על עצמן, מוחין בידם (כל בו)". ובאר המ"א שם, שאם היו חייבות מהתורה בתפילין, לא היה הטעם שאולי לא ייזהרו בנקיות פוטרן, אבל כיוון שהן פטורות ויש חשש נקיות - יש למחות שלא יניחו. וכהמשך לדבריו כתב בערוה"ש לח, ו, שבעצם גם בגברים יש בעייה, שהרי התפילין צריכים גוף נקי כאלישע בעל כנפיים, אלא שכיוון שמחויבים בזה, מניחים בק"ש ותפילה תוך זהירות מירבית. אבל נשים שפטורות, למה שיכניסו עצמן בחשש גדול כזה. ואצלן בשעת ק"ש ותפילה כמו לגברים בשאר היום, לפיכך אין מניחין אותן להניח תפילין. ואע"פ שמיכל היתה מניחה תפילין ולא מיחו בה חכמים (ערובין צו, א), אין למדין מזה, דמסתמא ידעו שהיא צדקת גמורה וידעה להיזהר. וכ"כ בכה"ח לח, ט, בשם ברכ"י ועוד אחרונים, שיש למחות בנשים שלא יניחו, והביא לזה טעמים על פי הקבלה. אולם גם בראשונים יש אומרים שאין למחות, וכן תמה באורחות חיים על דברי מהר"ם שהביאם בכלבו, שכתב למחות בנשים, שהרי לא מיחו במיכל בת כושי. והביאו הב"י אלא שהשיב שהכלבו סמך על הדעות האחרות לפיהן כן מיחו. ובעולת תמיד אחד מראשוני המפרשים על שו"ע, באו"ח לח, ד, דחה דברי המהר"ם, שכן אם אסור להן להניח מפני נקיות, מדוע אמרו בברכות כ, א, שהן פטורות מפני שהיא מצווה שהזמן גרמא. ועוד אמרו בערובין צו, א, שמיכל בת שאול הניחה תפילין ולא מיחו בה. וסיים העולת תמיד: "דאם האשה זקנה וידעינן בה שיודעת לשמור את עצמה, דאין למחות בידה, ובהאי גוונה מיירי התם" במיכל בת שאול. גם מסופר על כמה צדקניות בדורות הראשונים והאחרונים שנהגו להניח תפילין, ומהן אשתו של רבי חיים בן עטר. למעשה, ההוראה שלא תניח, ורבים כתבו שיש למחות ביד הרוצות להניח, וכ"כ הרמ"א ומ"ב לח, יג, וכה"ח לח, ט, ועוד רבים. אלא שכפי שכתבתי, לרוצה להניח יש על מה לסמוך, שכן דעת האורחות חיים ועולת תמיד, ואף מסיום דברי ערוה"ש מבואר שאין למחות במי שמפורסמת כצדקת. ולכן למעשה אין למחות בידה. ובתנאי שתקפיד שלא תניח בשעת וסתה. וכן תקפיד להניח בצנעה, כי רק כך יהיה ברור שהנחתה לשם שמיים, ועוד שצריך להצניע את זמני הטהרה והטומאה.

יד - קניית התפילין ואימתי צריך לבודקם

צריך לקנות תפילין מאדם ירא שמיים, שיכול להעיד באמינות על התפילין שהן כשרות. אבל הקונה תפילין מאדם שאינו מוכר מסתכן בכך שהן פסולות. ואף בדיקה דקדקנית אינה יכולה לגלות את כל הבעיות. למשל, אם הסופר שכח לכוון לפני כתיבת התפילין שהוא כותבן לשם מצוות תפילין, או ששכח לכוון לכתוב את השמות לשם קדושת השם - התפילין פסולות, ודבר זה אינו ניכר בבדיקה. ויש עוד בעיות רבות בפרשיות ובבתים שלא כאן המקום לפרטן. [12][12]. נזכיר הלכה יסודית אחת לדוגמה. פרשיות התפילין, וכן פרשיות המזוזה, צריכות להיכתב כסדר שהן כתובות בתורה, אות אחר אות, ואם כתב אפילו אות אחת שלא כסדרה, התפילין פסולות. פירושו של דבר, שאם הסופר שכח לכתוב אות אחת מן הפרשה הראשונה, ורק לאחר גמר כתיבת ארבע הפרשות הוא שם לב לכך, אין באפשרותו להשלים את האות החסרה, הואיל וכבר כתב את האותיות הבאות אחריה, ונמצא אפוא שכל עבודתו ירדה לטמיון. וזו רק אחת מההלכות שהסופר צריך לשמור. דרך אגב, זה יכול להסביר לנו, מדוע מחיר התפילין יקר יחסית. יש לציין שבהלכה זו דין כתיבת תפילין ומזוזות חמור יותר מספר תורה, שתפילין ומזוזות צריכות להיכתב כסדרן דווקא, ואילו את ספר התורה אפשר לכתוב שלא כסדרו, ולכן אם נמצאו

בו טעויות, ניתן לתקן אותן במקומן בלא למחוק את כל מה שכתוב אחריו. הכלל הוא, שאם הסופר והמוכר אינם יראי שמיים, ישנו חשש שהתפילין פסולות.

וכיוון שאי אפשר לסמוך בזה על אורך זקנו של המוכר או על לבושו החיצוני, לכן מי שאינו מכיר באופן אישי סופר או בעל חנות לתשמישי קדושה ירא שמיים, מוטב שיפנה לרב המקומי כדי שיעץ לו היכן לקנות תפילין. וכך ראוי לנהוג גם לגבי קניית מזוזות.

תפילין שהוחזקו בכשרות, היינו שנבדקו היטב בעת הכנתן, ונתברר בוודאות שהן כשרות, אין צריך יותר לבדוקן לעולם, וכל זמן שהן שלמות הרי הן בחזקת כשרות ומניחים אותן בברכה.

וזאת בתנאי שמניחים את התפילין באופן שוטף, אבל אם במשך תקופה ממושכת לא הניחום, ונוצר חשש שבאותו זמן נתעפשו ואולי איזו אות נמחקה ונפסלו, אזי צריך לבדוקן כשם שבודקים את המזוזות - פעמיים בשבע שנים. ואם התפילין נרטבו במים או שרואים על העור סימנים של עיפוש או קלקול אחר, יש לבדוקן מיד, וכל זמן שלא נבדקו אין לברך עליהן, מפני שיש חשש גדול שמא נפסלו (שו"ע לט, י; מ"ב לט, כו). [13][13]. כאשר הניחום ברציפות למדנו שאין צריך לבדוקן, אולם לדעת כמה אחרונים וכ"כ המ"ב לט, כו, ראוי לכתחילה לבדוקן כל כמה שנים, מפני שיתכן שנתקלקלו מחמת הזיעה. וראיתי בספר הליכות שלמה ח"א ד, לו, שכתב בשם הגרש"ז אורבאך, שבתפילין שבזמננו שעשויים בהידור, אין לחוש לזה, (בזמן המ"ב הבתים היו עשויים מעור בהמה דקה וכיום מבהמה גסה). ואדרבה עפ"י רוב פתיחת התפילין וסגירתן גורמת לבעיות. ואף לגבי מזוזה אם היתה אטומה, לדעתו אין צריך להקפיד לבדוקה פעמיים בשבע שנים.

טו - תפילין של רבנו תם

בעקבות הגלות התעוררה מחלוקת בין גדולי הראשונים בסדרן של פרשיות התפילין. לדעת רש"י והרמב"ם, סדר הפרשיות הוא כסדרן בתורה, ואם כן כשהתפילין מונחות על הראש, הפרשה שבבית הימני היא 'קדש', אחריה 'והיה כי יביאך', אחריה 'שמע' ואחרונה משמאל 'והיה אם שמוע'. אולם לדעת רבנו תם הפרשה השלישית היא 'והיה אם שמוע' והפרשה הרביעית היא 'שמע'. וכן בתפילין של יד נחלקו, שלפי רש"י ורמב"ם הפרשה השלישית 'שמע' והרביעית 'והיה אם שמוע'. ולדעת רבנו תם, השלישית 'והיה אם שמוע' והרביעית 'שמע'.

וכיוון שסדר הנחת הפרשיות מעכב, נמצא שהתפילין לשיטת רבנו תם פסולות לפי שיטת רש"י, ואילו התפילין לשיטת רש"י פסולות לפי שיטת רבנו תם. עוד בתקופת הראשונים, הוכרעה הלכה על ידי רוב הראשונים כדעת רש"י ורמב"ם, וכן נהגו כל ישראל. והיו יראי שמיים שהוחזקו בחסידות שנהגו להניח בנוסף לתפילין לפי שיטת רש"י זוג נוסף לפי שיטת רבנו תם, כדי לצאת ידי חובת כל השיטות. לכתחילה הניחום ביחד על היד והראש, וכך יצא שהתפללו וקראו קריאת שמע עם שני הזוגות, שאחד מהם כשר. אבל כאשר התפילין מבתים גדולים, כרוב הבתים של ימינו, אין מקום לשני זוגות, והרוצה להניח תפילין של רבנו תם יניחן אחר התפילה. ויקפיד לכוון, שבאותן שהן כשרות הוא מקיים המצווה, ואילו השניות הן חול. שאם יכוון לצאת בשתייהן נמצא עובר ב'בל תוסיף' (שו"ע או"ח לד, א-ג. ועיין מ"ב ובאו"ה שם).

ולפי האר"י ז"ל, יש ערך לשתי השיטות, שכל שיטה רומזת לכוונה וייחוד אחרים, ואם כן שני הזוגות קדושים, ולכתחילה יש מקום להניח את שני זוגות התפילין, כדי לרמוז לשתי הכוונות. על פי שיטתו היו

שעודדו את הציבור הרחב להניח באופן קבוע שני זוגות תפילין. וכך נוהגים על פי מנהגי האר"י (קול יעקב לד, סעיפים ד, ז. ועיין בי"א ח"א או"ח ג).

לעומת זאת לדעת הגר"א, גם ירא שמיים המפורסם בחסידות אינו צריך להניח תפילין של רבנו תם, משום שהוכרעה הלכה כרש"י ורמב"ם, וכן נהגו כל ישראל, ומנהגם של ישראל תורה הוא. ואם נחשוש לכל השיטות השונות בדיני התפילין, נצטרך להניח לפי חשבונו עשרים וארבעה זוגות תפילין בכל יום. אלא שהלכה כרש"י ורמב"ם ודי להניח זוג אחד בלבד. [14][14]. בתוספת מעשה רב יח, כתב שיצטרך להניח ס"ד זוגות. וב"עץ החיים", שליקט וסידר הרב רובין בסוף ספר "נפש החיים" אות קכב (עמוד תמה), הביא את דברי רבי חיים מוואלוז'ין, תלמידו הגדול של הגר"א, שכך אמר: "שאל רבנו (רבי חיים) את הגר"א ז"ל על תפילין דר"ת, וכך אמר לו (רבי חיים לגר"א) בצחות לשונו: בשלמא אתם אינכם רוצים לילך ד' אמות בלא תפילין, על כן אין אתם מניחים תפילין דר"ת כדי שלא לבטל מתפילין דרש"י. אבל אני מה בכך אם אני תפילין דר"ת כדי לצאת כל הדעות. השיב אם תרצה לצאת כל הדעות תניח כ"ד זוגות תפילין. והיה מתפלא מאוד היכן מצא כ"ד זוגות. השיב לו: דוק ותשכח. נפק דק ואשכח, היינו שיש דעה שלישית של רב שר שלום סובר כר"ת רק שר"ת מתחיל להניח הפרשיות בתוך הבתים מימין לשמאל, והוא מתחיל משמאל לימין, הרי ג' זוגות. ועוד, יש מחלוקת הפוסקים אם הפרשיות יהיו עומדים או שוכבים, הרי ששה. עוד יש דעות בתמונת האותיות, הרי י"ב. עוד יש מחלוקת הפוסקים אם לכתוב על מקום שיער או על מקום בשר, הרי כ"ד זוגות. אמר רבנו (רבי חיים): הלא נמצא בזוהר הקדוש שתפילין דרבנו תם הם עולם הבא, וגם האריז"ל כתב בפירוש שיש להניח תפילין דרבנו תם? והשיב לי (הגר"א): אין אני מהדר אחר עולם הבא, והמהדר אחר עולם הבא יניח תפילין דרבנו תם. וגם פשט הזוהר אינו כן. ומיום ששמע רבנו (רבי חיים) מפי הגר"א לא הניח תפילין דרבנו תם" וכן נוהגים רבים. (גם הרב משאש בשמש ומגן ח"ג או"ח נח, ד, כתב שלא נהגו במרוקו להניח תפילין של ר"ת).

למעשה, ראוי לכל אדם לנהוג כמנהג אבותיו. ואם יש לו רב מובהק - כפי שידריכו רבו.

י - מהלכות מזוזה

א - יסוד המצוה

מגמתה של התורה היא לרומם את החיים על כל מרכיביהם, ללא יוצא מן הכלל, ולכן יש מצוות הפונות אל החקלאות ועבודת האדמה, ויש מצוות ששייכות למשפחה, כנישואין ונידה, ויש מצוות המונחות על גופו של האדם, כתפילין וציצית. גם ביתו של האדם איננו מחוץ לתחום המצוות, והמצווה המרכזית שהתורה ייעדה לו, היא מצוות המזוזה.

בשתי פרשיות בתורה נאמר: "וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוּזוֹת בַּיְתֵךְ וּבְשַׁעְרֶיךָ", בפרשת 'שמע' (דברים ו, ט), ובפרשת 'והיה אם שמוע' (שם יא, כ). מכאן שצריך לקבוע את שתי הפרשיות הללו על מזוזת פתחו של הבית. והוסיפה התורה ואמרה (שם יא, כא): "לְמַעַן יִרְבּוּ יְמֵיכֶם וְיַמֵּי בְנֵיכֶם", ומכאן למדו חכמים שכל הזהיר במצוות מזוזה, יאריכו ימיו וימי בניו. ואפילו ה'שולחן-ערוך', שאינו עוסק בדברי אגדה, וכל עניינו הוא לסכם את פסקי ההלכה, אפילו הוא טרח וכתב (יו"ד רפה, א), שכל הזהיר במצוות מזוזה יאריכו ימיו וימי בניו, ואם אינו זהיר - יתקצרו (עיין שבת לב, ב).

הבית עלול לגרום לשכחת האמונה ולהתנתקות ממקור החיים, מה'. הנה האדם שוכן לבטח בין קירותיו האינטימים, והוא חושב שיותר אין לו מה לדאוג, הכל בסדר. והאמת היא, שכדי שהחיים ימשיכו בזרימתם ויתקדמו, יש צורך לזכור תמיד את מקור החיים. לכן יש לקבוע את המזוזה בפתח הבית, כדי לחזור ולזכור בכל פעם שנכנסים ובכל פעם שיוצאים את יסודות האמונה שכתובים בה, ובתוכם הפסוק המפורסם: "שִׁמְעַיִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד" (דברים ו, ד).

ולכן נוהגים להניח את היד על המזוזה ולנשקה, כדי להיזכר בעניינה של המזוזה בשעה שיוצאים מן הבית ובשעה שנכנסים (רמ"א יו"ד רפה, ב).

ב – גרדי מצוות מזוזה

בין מצוות התפילין למצוות המזוזה ישנו דמיון מסוים, בשתייהן המצווה לכתוב על קלף את פרשת "שמע" (דברים ו, ד), ופרשת "והיה אם שמוע" (דברים יא, ג), אלא שלמזוזה די בשתי פרשיות אלו, ואילו בתפילין כותבים עוד שתי פרשיות: "קדש" (שמות יג, א), ו"והיה כי יביאך" (שמות יג, יא).

אפשר לומר, ששתי המצוות הללו נועדו לקשר דברים השייכים למציאות החולפת של העולם הזה, כמו הגוף והבית, אל הרעיונות הרוחניים, הנצחיים, המוזכרים בפרשיות המזוזה. המזוזה באה לקדש את ביתו של האדם, והתפילין את גופו.

ההבדל ההלכתי הבולט שבין המצוות הללו הוא, שתפילין רק גברים מניחים, ואילו במצוות המזוזה הכל חייבים בשווה (ברכות כ, ב). לכן גם אשה המתגוררת לבדה בביתה, חייבת לקבוע בו מזוזה ולברך: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לקבוע מזוזה".

אפשר לומר, שבעצם האשה שייכת למצוות המזוזה עוד יותר מהאיש, שכן האשה היא עיקר הבית, ועליה מוטלת האחריות לדאוג לקדושת הבית, ולכן גם הקשר שלה אל המזוזה חזק יותר.

ועוד הלכה חשובה להזכיר, לא רק בית השייך לאדם פרטי חייב במזוזה, אלא גם בית השייך לכמה שותפים, חייב במזוזה, ועל כל אחד מהם מוטל החיוב לדאוג שתהיה מזוזה בפתח ביתם המשותף. וכשאחד מהם קובע מזוזה, כולם יוצאים בה ידי חובה.

וכן בערים המוקפות חומה ישנה מצווה על בני העיר לקבוע מזוזה בכל שער משערי העיר, שנאמר (דברים יא, כ): "וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוּזוֹת בַּיְתֵךָ וּבְשַׁעְרֶיךָ". ואפילו אם חלק מתושבי העיר הם גויים, אם הרוב הם יהודים, על היהודים לקבוע בשערי העיר מזוזה. אמנם במשך זמן רב, כשהיינו בין הגויים ותחת שלטונם, לא יכולנו לקיים את מצוות קביעת המזוזות בשערי העיר מפני הסכנה (שו"ע ורמ"א יו"ד רפו, א, ש"ך ו, ט"ז ג). ונראה שבעיר העתיקה צריכים לקבוע מזוזה. ואף שרוב תושבי העיר העתיקה אינם יהודים, מכל מקום הריבונות הכללית היא ישראלית.

ג – דירת כבוד

אחת הטעויות הרווחות בקרב חלק מהציבור, שנדמה כי רק בפתח הראשי של הבית צריך לקבוע מזוזה. והאמת היא, שאין די בכך, אלא אף בכל חדר מחדרי הבית יש לקבוע מזוזה. לכל חדר אופי ותפקיד משלו, ולכן גם בכל חדר צריכה להיות קבועה מזוזה אשר תזכיר את מה שכתוב בתוכה: "שִׁמְעַיִשְׂרָאֵל ה'".

אָלֹהֵינוּ ה' אֶחָד". ואם חסרה לאדם מזוזה באחד מחדרי ביתו, צריך להשתדל שלא להשתמש באותו חדר ולא לישון בו עד שיקבע בו מזוזה (פתחי תשובה רפה, א).

וכל זה אמור לגבי סתם חדרים, שעיקר תשמישם הוא דרך כבוד, אבל חדרים שעיקר תשמישם הוא בדברים שאינם לכבוד המזוזה, אין קובעים בהם מזוזה. ולכן אין לקבוע מזוזה בחדרי השירותים והמקלחת, הואיל ואינם דירת כבוד (שו"ע יו"ד רפו, ד).

אבל חשוב להדגיש, כי רק השירותים והמקלחת נחשבים כמקומות לא מכובדים, מה שאין כן חדר השינה, שלמרות שרגילים להתלבש בו בכל יום, מכל מקום הוא נחשב כמקום דירה רגיל, וחייב במזוזה.

אלא שבכל אופן, ישנו חילוק מסוים בצורת קביעת המזוזה. בפתח הבית או הסלון עדיף להניח את המזוזה בתוך נרתיק שקוף מזכוכית או פלסטיק, כדי שהמזוזה עצמה תיראה. אבל בחדרי השינה, שרגילים להתלבש בהם, כדי לשמור על כבודה של המזוזה, יש להניחה בתוך שני כיסויים. לא כאן המקום להסביר את הטעם לשני הכיסויים, רק אזכיר את ההלכה, שלפחות כיסוי אחד מבין שני הכיסויים צריך להיות אטום באופן כזה שהקלף של המזוזה לא יראה כלפי חוץ, והכיסוי השני יכול להיות שקוף. וטוב לעטוף תחילה את הקלף של המזוזה בניילון שקוף, כדי שישמור על המזוזה מלחות, ולאחר מכן להניח את המזוזה בתוך בית המזוזה שאינו שקוף (שו"ע רפו, ה, מ"ב מ, ז; קונטרס המזוזה בבית ברוך רפו, קי).

והיום כמעט כל בתי המזוזה עשויים מפלסטיק שאינו שקוף, כדי שיוכלו לשמש כבתי מזוזה גם בחדרי השינה, אבל כפי שלמדנו, בסלון, במטבח ובפתח הבית, עדיף לכתחילה להשתמש בבתי מזוזה שקופים.

ד – מזוזה בפתח רפת בקר ולולים

הלכה מוזרה, לכאורה, מובאת ב'שולחן-ערוך' (יו"ד רפו, א), שחייבים לקבוע מזוזה ברפת בקר ולולי תרנגולות. והשאלה העולה מאליה: הרי ידוע שאין קובעים מזוזה במקומות שאינם מכובדים, כחדר אמבטיה למשל, ואם כן מדוע צריך לקבוע מזוזה בפתחי הרפתות והלולים?

התשובה היא, שרפת הבקר של פעם איננה דומה לרפת של היום, וכן הלול של פעם שונה מהלול של היום. פעם היו לאדם ממוצע כשני חדרים, באחד היה רגיל לגור עם בני ביתו, ובשני היו שוכנים להם אחר כבוד הפרה והתרנגולות, ופעמים רבות היו משתמשים גם בחדר הרפת לצרכי הבית, למשל, לאחסון רהיטים מסוימים, והיו משפחות שאף נהגו לבשל ולאפות בו. וכיוון שנהגו להשתמש בו גם לצרכי הבית, חובה היתה לקבוע בו מזוזה, אף שעיקר שימושו היה לבעלי חיים.

אבל הרפתות של ימינו, שבכל רפת מצויות פרות רבות, והצחנה שם רבה מאוד, ודאי שאין הן דירת כבוד, ואין לקבוע ברפתות אלו מזוזה. וכן הדין לגבי לולי התרנגולות בזמננו, שהואיל ורגילים לגדל בכל לול מספר רב של תרנגולות, הריח היוצא משם רע מאוד, ואין זה דירת כבוד, ודינם כדין השירותים והמקלחת, ולכן אין לקבוע בהם מזוזה (פתחי תשובה רפו, ב).

ה – בית כנסת

אם היינו שואלים אדם מהרחוב: האם לדעתך ישנה מצווה לקבוע מזוזה בפתח בית הכנסת? ודאי היה עונה שכן. ואם היינו מוסיפים ושואלים: ומה יעשה אדם שיש לו רק מזוזה אחת, האם עדיף שיקבע

אותה בפתח ביתו או שיקבענה בפתח בית הכנסת? מן הסתם היה עונה שעדיף לקבוע את המזוזה בפתח בית הכנסת, הואיל וקדושתו מרובה.

אבל האמת הפוכה. יש לקבוע את המזוזה דווקא בפתח הבית ולא בפתח בית הכנסת. ולא רק זה, אלא שמן הדין בית הכנסת פטור לגמרי ממזוזה (שו"ע י"ד רפ"ג). והטעם, שנאמר (דברים ו, ט): "וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוֹזַת בַּיְתְּכֶם", 'ביתך' הוא מקום מגורים שרגילים לאכול ולישון בו, שדווקא הוא חייב במזוזה, אבל בית כנסת, שלא נועד לשמש כבית - פטור מן המזוזה.

בדורות הקודמים, כשהמצב הכלכלי היה קשה בהרבה מהמצב היום, והיו עניים רבים שלא היה להם היכן לישון, היו רגילים לשכנם בעזרה או בפרוזדור שלפני בית הכנסת, ובאותם המקומות היה צריך לקבוע מזוזה בכל הפתחים שנכנסו בהם למקומות השינה. אבל בפתחים שנכנסו דרכם למקום התפילה, לא קבעו מזוזות.

אלא שהשאלה היא, מה יהיה דין בתי המדרש, כי אולי דווקא בית הכנסת פטור מן המזוזה, מאחר שנמצאים בו רק במשך זמני התפילה, שהם בסופו של דבר חלק קטן מן היום, אבל בתי המדרש, שרגילים ללמוד בהם כל היום, וכפי שלמדנו (לעיל ו, ז) ללומדי התורה אף מותר לאכול בהם כדי שלא להתבטל מתורה, אולי אותם צריך להחשיב כבית דירה ולחייבם במזוזה? ואכן שתי דעות יש בזה, לדעת הרוב הגדול של הפוסקים גם בית מדרש פטור ממזוזה, ויש מן הפוסקים הסוברים שבית מדרש חייב במזוזה. למעשה נוהגים להחמיר ולקבוע מזוזה בבתי המדרש, אבל ודאי שאין לברך בשעת קביעתה, מאחר שלדעת רוב הפוסקים אין מצווה לקבוע מזוזה בבתי המדרש (שו"ע י"ד רפ"ג, י).

והואיל ובכל בתי הכנסת רגילים היום לקבוע שיעורי תורה, ויש להם על ידי זה קצת דין של בית מדרש, נוהגים לקבוע גם בהם מזוזות.

ו - חנויות

אחת מהשאלות שחשוב לברר בהלכות מזוזה: האם מצווה לקבוע מזוזה בפתח חנויות?

ב'שולחן-ערוך' (י"ד רפ"ג, יא) נפסק שפתחי החנויות שבשווקים פטורים ממזוזה. אלא שנחלקו המפרשים לאיזה חנויות הכוונה. לדעת בעל ה'טורי-זהב' (רפ"ג, י), כל החנויות פטורות מן המזוזה. והטעם הוא, שהתורה ציוותה לקבוע מזוזה 'על מזוזות ביתך', כלומר בפתחי הבתים שגרים בהם, ומקום מגורים כולל כמובן את הפתח הראשי של הבית וגם את פתחי חדרי השינה והמטבח, ואפילו את המחסן שמסייע למגורים בבית. אבל חנות לא נועדה כלל למגורים, ולכן היא פטורה מן המזוזה.

אבל לדעת רוב הפוסקים, כוונת ה'שולחן-ערוך' היא לחנויות מיוחדות שנועדו ליריד בלבד, היינו חנויות הנפתחות לשבוע עד שבועיים בשנה, ומאחר שאין שוהים בהן בקביעות, הרי הן פטורות מן המזוזה, אבל חנויות שרגילים להימצא בהן כל יום למשך שעות רבות, ודאי שהן חייבות במזוזה (פרישה, פתחי תשובה רפ"ג, י).

למעשה, יש לקבוע מזוזה בפתחי החנויות. ולגבי הברכה, יש אומרים, שכיוון שיש הפוטרם לגמרי את החנויות מן המזוזה, יש לקובעה בלא ברכה. ויש אומרים, שצריך לברך (עיין קונטרס המזוזה בבית ברוך ח"ב רפ"ג, קמ"ג). ונראה שאם המוכרים רגילים לאכול במשך היום בחנות, רשאים לברך על קביעת המזוזה.

ז – צורת המזוזה – ישר או באלכסון

מי ששם לב, ודאי עמד על כך שישנם הבדלים בצורת קביעת המזוזה, יש מקומות שבהם המזוזה קבועה ישר במאונך, ויש מקומות שבהם המזוזה קבועה באלכסון.

הבדל המנהגים נעוץ בפירוש סוגיה בתלמוד (מנחות לג, א). לדעת רש"י והרמב"ם, ולרוב הפוסקים, צריך לקבוע את המזוזה זקופה, ראשה כלפי מעלה ותחתיתה כלפי מטה, בזווית ישרה לגמרי. ואם השכיבה במאונך – לא יצא ידי חובה, וזהו שאמרו חכמים "עשאה כמין נגר פסולה". ואילו לדעת רבנו תם פירוש הדברים הפוך, וצריך דווקא לקבוע את המזוזה בשכיבה, היינו במאונך, ואם קבעה במאונך, היינו בזקיפה, לא יצא ידי חובה.

למעשה פסק ה'שולחן-ערוך' (יו"ד רפו, ו) כדעת רוב הפוסקים, שהמזוזה צריכה להיות זקופה, וכן נוהגים הספרדים.

אבל יוצאי אשכנז ומרוקו נהגו לקבוע את המזוזה באלכסון, ראשה כלפי פנים הבית ותחתיתה כלפי חוץ. וטעמם הוא, מאחר שלדעת רבנו תם במזוזה זקופה לא יוצאים ידי חובה, רצוי לכתחילה להתחשב גם בדעתו ולקבוע את המזוזה באלכסון, באופן כזה שלשתי השיטות יוצאים ידי חובה, מאחר שמצד אחד היא איננה זקופה, ומצד שני היא איננה שוכבת במאונך.

ויש לציין, שהואיל ולדעת רוב הפוסקים המזוזה צריכה להיות זקופה, גם למנהג אשכנז אין קובעים את המזוזה ממש באלכסון, אלא באופן שהיא תהיה יותר זקופה מאשר שוכבת. ומובן שגם לפי מנהג אשכנז במקרה שאין אפשרות לקבוע את המזוזה באלכסון, יש לקובעה זקופה כדעת ה'שולחן-ערוך'.

ח – אורח פטור ממזוזה

לפעמים יהודי שומר מצוות מתארח אצל חברו היהודי שאין בביתו מזוזות, או שיש רק מזוזה אחת בפתח הבית ואילו בשאר החדרים אין מזוזות, או שיש בביתו מזוזות פסולות. ועולה השאלה, האם מותר לאורח לאכול וללון בבית או בחדר שאין בו מזוזות כשרות?

תשובה: מצוות המזוזה מוטלת על בעל הבית ולא על האורח, שנאמר (דברים ו, ט): "וְכָתַבְתֶּם עַל מְזוּזַת בֵּיתְכֶם", ולא על מזוזות ביתו של חברך, ולכן האורח מצד עצמו פטור ממזוזה, ומותר לו לאכול ולישון בחדרים שאין בהם מזוזה.

ואמנם נכון הוא, שכאשר אדם נכנס לביתו, הוא צריך מיד לקבוע את המזוזות. וכל זמן שלא הספיק לקבוע את המזוזות, נכון שילך לישון בבית אחר שיש בו מזוזות, כי אפילו לילה אחד אין לישון בבית בלי מזוזות. ורק בלית ברירה, כשאינו מקום לישון, וגם אין לו אפשרות לרכוש בו ביום מזוזות, מותר לו בשעת הדחק לישון בביתו ללא מזוזות (פתחי תשובה רפה, א).

אבל כאמור, כל זה דווקא כאשר מדובר בבעל הדירה או בשוכר הדירה, שעליו מוטלת החובה לקבוע מזוזה, שנאמר: "וְכָתַבְתֶּם עַל מְזוּזַת בֵּיתְכֶם", מה שאין כן האורח שאינו חייב בזה, מותר לו לאכול ולישון בדירה שאין בה מזוזות.

ט – שוכר בית

לאחר שלמדנו שחובת המזוזה מוטלת דווקא על בעל הבית, שנאמר: "מְזוּזָת בְּיַתְּךָ", ועל כן אורח פטור ממצוות המזוזה, יש מקום לברר מה דינו של שוכר בית.

באופן כללי שוכר הבית נחשב במשך כל זמן השכירות כבעל הבית, ולכן הוא חייב לקבוע מזוזות בפתח ביתו וחדריו. ואמנם ישנה מחלוקת אם החיוב על השוכר הוא מן התורה או רק מדברי חכמים, אבל לכולם ברור שהשוכר בית חייב במזוזה.

אלא שיש הבדל בזה בין ארץ ישראל לחוץ לארץ. בחוץ לארץ הדבר תלוי במשך זמן השכירות, כי ברור שאדם ששוכר בית לתקופה קצרה מאוד, לא יכול להיחשב כבעל הבית, אלא כמין אורח השוכר את הבית, אבל אם הוא שוכר את הבית ליותר משלושים יום, הבית קרוי על שמו, והוא חייב לקבוע מזוזות בפתחו. [1][1]. אם שכר מראש ליותר משלושים יום, רשאי לקבוע את המזוזה מיד בתחילת שכירותו בברכה. ויש אומרים שהואיל והוא מתכוון לשכור ליותר משלושים יום, מיד עם כניסתו הוא חייב לקבוע מזוזה, וכך דעת נמוק"י וכ"כ הגאון מליסא בדה"ח וערוה"ש רפ"ו, מט. ואם הוא שוכר לפחות משלושים יום ורוצה לקבוע מזוזה, כתב בפתחי תשובה רפ"ו, יז, בשם א"א, שאם ירצה, רשאי לקבוע מזוזה ולברך עליה. וכך דעת הח"א ועוד. לעומת זאת דעת כמה אחרונים, שאינו רשאי לברך (חקרי לב קכה, קרן אורה). ומספק אין לברך. ועיין בשכל טוב רפ"ו, רעג; רפ"ו, רפד-רפ"ו.

אבל בארץ ישראל, שישנה מצווה ליישב אותה ולהתגורר בביתה, ההלכה שונה, וכל מי ששוכר דירה, אפילו ליום אחד בלבד, חייב לקבוע בה מזוזה מיד. שני טעמים לדבר, האחד, שמקומו הטבעי של יהודי הוא בארץ ישראל, ולכן אפילו אדם השוכר בית ליום אחד נחשב במידה מסוימת כתושב קבע. והטעם העיקרי הוא, שאולי מתוך כך שנחייב אותו לקנות מזוזות ולקובען בביתו, יתקשר השוכר לביתו ולארצו, ויחליט להשתקע בארץ לצמיתות (שו"ע יו"ד רפ"ו, כב).

י – מלון

לעיתים אדם יוצא לחופשה ושוכר לעצמו חדר במלון, ולפתע מתברר לו שאין בו מזוזה, או שיש מזוזה אבל היא כל כך קטנה עד שכמעט ברור מאליו שהמזוזה פסולה, וכידוע מזוזה פסולה אינה מועילה כלום, ונחשב הדבר כאילו אין שם מזוזה כלל. והרי האורח שואל את עצמו, האם מותר לו לישון בחדר שאין בו מזוזה? מצד אחד נאמר בתורה "וּכְתַבְתֶּם עַל מְזוּזַת בְּיַתְּךָ", היינו בעל הבית הוא החייב במזוזה, ולא האורח, אולם מן הצד השני, התשלום שהאורח משלם בעבור חדרו יוצר זיקה מסוימת של בעלות ואחריות כלפי החדר, כדוגמת השוכר.

ולכן פסק ה'שולחן-ערוך' (יו"ד רפ"ו, כב), שהגר בפונדק פטור ממזוזה שלושים יום, ואם הוא מתגורר בפונדק או במלון יותר משלושים יום, נחשבת שהותו שם לשהות קבועה והוא חייב לדאוג שתהיה בחדרו מזוזה כשרה.

ואמנם למדנו שהשוכר בית בארץ ישראל חייב מיד במזוזה, ואפילו אם שכר את הבית ליום אחד בלבד. אלא שדין שוכר בית שונה מדין שוכר חדר במלון. שכן הטעם ששוכר בית בארץ ישראל חייב מיד במזוזה הוא משום מצוות ישוב הארץ, שאולי מתוך כך שנחייב את השוכר בקניית המזוזות ובקביעתן בפתח הבית, יתקשר השוכר לביתו ויחליט להשתקע בארץ. אבל לגבי בית מלון נימוק זה לא קיים, שהרי לא

יתכן שהאורח יחליט להישאר בחדר המלון לתמיד. ולכן נקבעה ההלכה שרק לאחר שהות קבועה של שלושים יום מתחייב האורח במצוות המזוזה.

וכל זה אמור כמובן רק לגבי המתארח במלון, שמצד הדין הוא רשאי לישון בחדרים פחות משלושים יום למרות שאין בפתחיהן מזוזות כשרות. אבל ברור שאם בעל המלון הוא יהודי, הרי הוא חייב מצד עצמו לדאוג שבכל חדרי מלוננו יהיו מזוזות כשרות. [2][2]. בפשטות הדר בבית מלון שלושים יום חייב במזוזה, וכ"כ בערוגות הבושים ר"ל, ומנח"י י, צב, וחובת הדר ג, ה, ועוד. אמנם בשכל טוב רפו, רפג, אחר שהביא דברי המחייבים הזכיר שדעת משנה הלכות ד, קלד, שפטור, כי זו דירת ארעי גם אחר שלושים יום. וכן כתב בשם מהרש"ג ב, קכב, שפטור ממזוזה מפני שעדיין בעל הבית אחראי על החדרים, ורהיטיו בתוכם, ואסור לאורחים לשנות דברים בחדר. וסיכם שם שיקבע מזוזה בלא ברכה. ועי"ש עוד רפו, אותיות: רצז, שב. אולם כאמור לרוה"פ יקבע בברכה. וכבר למדנו בהערה הקודמת, שאפילו כשפטורים ממזוזה, לדעת כמה פוסקים אפשר לקובעה בברכה.

יא - גודל הבית

שני תנאים עיקריים צריכים להתקיים כדי שתחול המצווה לקבוע מזוזה. האחד, שהבית יהיה בגודל כזה שאפשר להשתמש בו לדירה. השני, שיהיה לבית פתח עם שתי מזוזות ומשקוף.

לגבי התנאי הראשון נאמר בתורה: "וְכִתְבֶתֶם עַל מְזוֹזֹת בַּיְתְּכֶם", ומכאן יש ללמוד שעל מזוזות הבית צריכים לקבוע מזוזה, אבל אם החדר אינו ראוי לשמש כבית דירה, אין מצווה לקבוע בו מזוזה. ואמרו חכמים, שכל בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות אינו ראוי לשמש לדירה ואינו חייב במזוזה. אורך האמה הוא 48 - סנטימטר, ואם כן רק חדר שגודלו לפחות מטר ותשעים ושניים סנטימטר על מטר ותשעים ושניים סנטימטר יהיה חייב במזוזה.

אלא שלעיתים מתעוררת שאלה, מה יהיה דין חדר צר וארוך, שמצד אחד רוחבו פחות מארבע אמות, היינו פחות מ-192 ס"מ, אבל הואיל והוא ארוך, מבחינת השטח גודלו כגודל חדר של ארבע אמות על ארבע אמות. לדעת הרמב"ם חדר כזה חייב במזוזה, כי העיקר ששטח החדר יכליל יותר מאשר ארבע אמות על ארבע אמות, כלומר יותר מ-16 אמות מרובעות. אבל לדעת הרא"ש, חדר שרוחבו פחות מארבע אמות אינו ראוי לשימוש כבית, ולכן הוא פטור ממזוזה.

למעשה, מאחר שיש בזה מחלוקת, נפסקה ההלכה שצריך לקבוע בחדר זה מזוזה ללא ברכה (שו"ע י"ד רפו, יג; ש"ך כג). [3][3]. לדעת חמודי דניאל (הובא בפת"ש רפו, יא), חדר שלא נועד לשינה אלא לבית שער, מרפסת ומחסן, אם הוא ממלא את ייעודו גם אם יהיה קטן מד' אמות - חייב במזוזה. ורוה"פ חולקים ופוטרים, ולכתחילה יקבע שם מזוזה בלא ברכה. ואם אפילו אינו נחשב כמחסן אלא רק לתליית מעילים וכדומה, כתב במנח"י ג, קג, שלא יקבע שם מזוזה שהוא כמו חור ולא כחדר (שנחשב כבית).

יב - פתח

התנאי השני שצריך להתקיים כדי שתחול המצווה לקבוע מזוזה הוא, שיהיה פתח לחדר, אבל אם אין לחדר פתח ורגילים להיכנס אליו דרך החלון, למשל, אזי אין לקבוע בו מזוזה. [4][4]. פתח מורכב משתי מזוזות ומשקוף מעליהם, והם בולטים מהקיר והתקרה. כשיש שלושה קירות והקיר הרביעי פרוץ לגמרי, לדעת הרא"ש והטור, סופי הכתלים והמשקוף נחשבים כמזוזות, וחייב במזוזה, וכך נפסק בט"ז רפז, א. וי"א שהרמב"ם סובר שפטור, וכן דעת ריא"ז. ועל כן יקבע בלא ברכה. וע' קונטרס המזוזה רפז, ד, ושכל

טוב רפז, ט. לעיתים יש מזוזה בצד אחד של הפתח, ובצד השני הקיר נמשך. אם המזוזה בצד ימין, יקבע שם מזוזה בלא ברכה. ואם הכותל הימני שבצד המעבר נמשך, כיוון שאין מזוזה בצד ימין, הרי הוא פטור ממזוזה. ועיין ט"ז רפז, א, ו, וקונטרס המזוזה רפז, ג. כאשר אין משקוף לפתח, אם הוא בפתח הבית, י"א שסוף התקרה נחשבת כמזוזה, ולכן יקבע בלא ברכה. אבל כאשר יש מעבר בין סלון למטבח, אף שיש כתלים בשני צידי המעבר, אם אין שם משקוף - פטור ממזוזה. ועיין בקונטרס המזוזה רפז, ה, ושכל טוב רפז, כ.

החיים של האדם מתחלקים באופן די קיצוני לשני חלקים, בחלק האחד מצוי האדם בביתו, שם הוא חושב את המחשבות האישיות הפרטיות שלו, שם הוא שוהה בחברת אשתו וילדיו, אבל הבית לבד אינו מספק את כל צרכיו של האדם, ולכן הוא צריך לצאת החוצה כדי להתפרנס ולהביא מזון לבני ביתו. גם מבחינה רוחנית הבית אינו מספק את כל מאווייו של האדם, והוא צריך לצאת ולהתמלא ברעיונות נוספים שאותם יוכל להמשיך לעכל בתוך ביתו פנימה. אבל כשהוא נכנס לבית עליו להיזהר שלא להכניס פנימה רעיונות שאינם טובים ומתאימים לבית. וכן כשהוא יוצא, עליו לזכור ולהיזהר שלא לאבד את שיווי המשקל ולסטות מדרך הישר.

המקום שמבטא באופן חריף, את המעבר שבין הבית ובין החוץ, הוא ללא ספק הפתח, ושם בדיוק ציוותה התורה לקבוע את המזוזה. בדיוק בנקודת המעבר בין החוץ לפנים, צריך האדם להיזכר, בכל אותם הרעיונות הרוחניים הכתובים במזוזה. ומתוך כך כשהוא נכנס לביתו, לא יכניס עמו רעיונות שקלט בחוץ ואינם ראויים לביתו, ומאידך לא יסתגר יתר על המידה, כדי שלא יהפוך להיות אדם פרטי וקטנוני. וכן כשהוא יוצא החוצה, עליו לזכור את המזוזה, כדי שלא ייסחף אחר רעיונות זרים.

ונחזור להלכה, ברור שכדי שהמקום שדרכו נכנסים לבית ייקרא פתח, צריך שיהיה לו שיעור מינימלי. ולכן נפסקה הלכה, שפתח הנמוך מעשרה טפחים, שהם שמונים סנטימטר, פטור ממזוזה. וכן פתח שרוחבו פחות מארבעה טפחים, שהם כשלושים ושניים סנטימטר - פטור ממזוזה (וש"ע יו"ד רעז, ב; ש"ך ב).

וכן פתח שוכב פטור ממזוזה. כלומר, עליית גג שעולים אליה דרך סולם שמגיע לפתח שנפער בתקרה, מאחר שהפתח שוכב הוא פטור ממזוזה (פתחי תשובה רפז, א).

יג - ברכת המזוזה

תקנו חכמים, שלפני שיקבע אדם את המזוזה בפתחו יברך ברכה. תפקידה של הברכה הוא לרכז את הכוונה והמחשבה לעשיית המצווה, שהרי אפשר לעשות מעשים רבים תוך פיזור הדעת ואי שימת לב, וכדי שהמצוות לא יעשו כמצוות אנשים מלומדה, תקנו חכמים לברך ברכה לפני עשייתן.

הואיל וזה תפקידה של הברכה, ברור שיש לברכה לפני עשיית המצווה ולא לאחריה, וכן ברור שצריך לברך ממש סמוך לעשייתה, ולא זמן רב לפני כן. וכך עושים: מניחים את המזוזה במקום המיועד לה, ומכינים את המסמרים או את הדבק שבעזרתם יחברו את המזוזה לפתח, מברכים, ומיד לאחר הברכה קובעים את המזוזה.

שני חלקים עיקריים ישנם בברכה, הראשון מזכיר שה' אלוקינו הוא מלך העולם, והוא זה שממנו באה הברכה לעולם, ובחלק השני אנו ממשיכים ואומרים, שה' אלוהינו הוא שציוונו לעשות את המצווה הזו.

וזוה נוסח ברכת המזוזה: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לקבוע מזוזה". ונוסח זה טוב דווקא לאדם הקובע מזוזה בביתו, שהוא יכול לומר אשר ציוונו לקבוע מזוזה, מאחר שהוא עצמו נתחייב במצווה זו. אבל אדם הקובע מזוזה בבית חברו, יברך בנוסח שונה מעט: "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על קביעת מזוזה", כלומר על המצווה הכללית של מזוזה שכל ישראל שייכים אליה (רמב"ם הל' ברכות יא, ג).

יד - בדיקת המזוזה

אחת ההלכות החשובות בהלכות מזוזה היא, שצריך לבדוק את המזוזה פעמיים בשבע שנים. ואמנם מזוזה של רבים, כמו למשל מזוזות שערי העיר, או מזוזות חדרים השייכים למשרדים ממשלתיים או לצה"ל, צריך לבדוק רק פעמיים בחמישים שנה. אבל אדם פרטי צריך לבדוק את מזוזותיו בערך כל שלוש שנים וחצי, העיקר שיבדוק פעמיים בשבע שנים. וכן כתב ב'שולחן-ערוך' (יו"ד רצא, א): "מזוזת יחיד נבדקת פעמיים בשבע שנים, ושל רבים - פעמיים ביובל".

ישנם שני סוגי בדיקה: ישנה בדיקה של מגיה מומחה, שתכליתה לבדוק אות אחר אות, ולוודא שצורת כולן כשרה על פי ההלכה. וכן לבדוק אם לא נדבקו שתי אותיות זו לזו, שאם נדבקו הרי המזוזה פסולה. בדיקה יסודית זו צריכה להתבצע עוד לפני קניית המזוזה. ולכן צריך להקפיד ולקנות מזוזות אצל אדם ישר שיכול להעיד שהמזוזה עברה בדיקה של מגיה מוסמך.

סוג אחר של בדיקה הוא הבדיקה שצריכה להיעשות פעמיים בשבע שנים, ותכליתה לבדוק האם במשך הזמן שעבר, המזוזה ניזוקה ונפסלה. כי יתכן שמפני הלחות ניטשטשו האותיות, או שהדיו לא היה מספיק טוב וחלק ממנו התפורר ונפל ברבות הזמנים. את הבדיקה הזו יכול כל אדם לעשות בעצמו (חת"ס יו"ד רפג). וכך כל שלוש שנים וחצי יוריד את המזוזה, יבדוק אם כל האותיות נשארו שלמות ולא נסדקו, וכן יעיין במקומות קיפול הקלף כדי לראות אם הדיו נמחק שם. ואם המזוזה נשארה כפי שהיתה, יחזירנה למקומה. ואם נתעורר אצלו איזה ספק, ישאל שאלת חכם. וכמובן שאם נתעורר אצלו ספק שמא מזוזותיו לא עברו מלכתחילה בדיקה יסודית, עדיף שמגיה מוסמך יבדוק את המזוזות.

וחשוב לציין, שספק גדול התעורר לגבי השאלה, האם יש לברך על קביעת מזוזה בעת החזרת המזוזה למקומה אחר בדיקתה. ברור הוא שאם המזוזה נלקחה לבדיקה שארכה כמה שעות, יש לברך בעת קביעתה מחדש. אבל אם הבדיקה ארכה זמן קצר, ומיד לאחר מכן הוחזרה המזוזה למקומה, אזי יש אומרים שהואיל והמזוזה הוסרה על מנת להחזירה מיד למקומה, מצוותה לא נתבטלה ולכן אין לברך בשעת קביעתה מחדש. ויש אומרים שהואיל ולא היתה שום ודאות שהמזוזה תימצא כשרה, לכן אם נמצאה כשרה יש לברך בעת קביעתה. למעשה מאחר שיש לנו ספק, צריך להימנע ולא לברך, כדי שלא להיכנס למצב של ספק ברכה לבטלה.

ואם בדק כמה מזוזות יחד, העצה הנכונה היא, שיחליף את מקום המזוזות. למשל, את המזוזה של המטבח יקבע בחדר השינה, וכן להיפך, ואז יוכל לברך לפי כל השיטות, אפילו אם יחזיר את המזוזות למקומן מיד אחר הבדיקה (קונטרס המזוזה בבית ברוך ח"ב רפט, ה).

טו - דרך קביעת המזוזה

היסוד העיקרי בקביעת המזוזה הוא, שהמזוזה תהיה קבועה בצורה יציבה וקיימת, כך שלא תיפול במשך הזמן שיעבור. וכתב השולחן ערוך (יו"ד רפט, ד): "כיצד קובעה? ימסמרנה במסמרים במזוזת הפתח, או

יחפור בה חפירה ויקבענה בה. ולא יעמיק לחפור טפח בעומק, שאם עשה כן, פסולה", הדרך של הקביעה במסמרים פשוטה וידועה, ואין צורך להרחיב עליה את הדיבור. האפשרות השנייה שמעלה השולחן ערוך היא, לחפור מעט בצד ימין של הדלת, ולהניח בתוך החפירה את המזוזה, לצפותה מצדדיה במלט, ואת פניה לכסות בזכוכית, כך שתיראה לנכנסים וליוצאים.

כיום ישנם פתחים שעשויים ממתכת, וקשה לקבוע בהם את המזוזה על ידי מסמרים או ברגים. והשאלה האם מותר להדביק את המזוזה על ידי דבק מגע או כל דבק אחר. פסקו האחרונים, שהעיקר הוא שהמזוזה תהיה מחוברת היטב, באופן שלא יהיה חשש שתיפול, ולכן מותר לקבוע את המזוזה גם על ידי דבק. ולגבי הדבקה בסלוטייפ, היינו בנייר דבק, ישנו ספק מסוים, מצד אחד ברור שלאורך שנים הוא לא יחזיק מעמד, אבל מצד שני אפשר להניח שהדבק יחזיק את המזוזה למשך כמה חודשים. למעשה, עדיף להשתמש בדבק העמיד ביותר, ובדיעבד אם הדבק בנייר דבק יצא ידי חובה, ובלבד שההדבקה תוכל להחזיק מעמד לפחות שלושים יום.

טז - עקירת מזוזות בעת מעבר דירה

הלכה מעניינת מובאת בשולחן ערוך (יו"ד רצא, ב), לפיה אדם העובר דירה ולוקח עימו את כל חפציו, אסור לו להסיר את המזוזות ממקומן. והטעם לכך, כדי שלא יכנסו שם המזיקים ויזיקו למי שיבוא לגור אחריו. ולא רק לבעל הבית עצמו שמתכוון לעבור דירה ולהשכירה למישהו אחר אסור לקחת את המזוזות, אלא אפילו אדם ששכר דירה מיהודי שלא הקפיד לקבוע מזוזות, והשוכר הוא זה שקנה את המזוזות וקבען, גם לשוכר כזה אסור לקחת את המזוזות בשעה שהוא מפסיק את שכירותו ויוצא מן הבית. כדרך אגב אציין, שמובא בתלמוד (ב"מ קב, א), מעשה באחד שנטל את המזוזה ויצא, וקבר את אשתו ושני בניו. שהואיל והוא לא חס על סכנתם של הבאים לגור אחריו, לא חסו מן השמיים על בני משפחתו.

וכל זה דווקא כאשר הבית שייך ליהודי, אבל אם בעל הבית הוא גוי, אדרבה צריך לקחת את המזוזות בשעה שעוזבים את הבית. וכן כאשר עומדים להרוס את הבית, צריך לקחת לפני כן את המזוזות.

ולפעמים יש לאדם מזוזות יקרות מאוד, שנכתבו על ידי סופר מומחה, ורצונו לקחת את המזוזות איתו. וההצעה לגביו היא, שכמה ימים לפני שיעבור דירה, יחליף את המזוזות המהודרות במזוזות כשרות רגילות, את המהודרות יקח איתו, ואת הכשרות ישאיר בבית הישן.

ועוד צריך להוסיף, שאף על פי שההלכה היא שאסור ליוצא מהבית לקחת את המזוזות, מכל מקום אפשר לבקש בעבורן תשלום מהדייר החדש שיבוא אחריו. אבל גם אם הדייר החדש אינו שומר תורה וטוען שאינו מעוניין במזוזות ולכן גם לא רוצה לשלם בעבורן, גם אז נשאר הדין, שאסור לקחת את המזוזות בשעה שעוזבים את הבית.^{[5][5]}. כתבתי למעלה, לפי הפירוש העיקרי, שהטעם שאסור ליטול את המזוזות שלא ליתן למזיקים מקום (תוס'), או שהואיל וכבר חלה בבית קדושה מהמזוזה - אין לבטלה. לפי"ז גם כאשר אין לאדם מזוזות לביתו החדש, לא יטול את המזוזות מהבית שהוא עוזב. אולם לדעת רב אחאי גאון ורב האי גאון (הובאו בחידושי הריטב"א ב"מ קב, א), האיסור מפני ביזוי המזוזה, אבל אם יקחנה ויקבענה במקום אחר, אין לה ביזיון. ולמעשה אין סומכים על דעה זו, אבל בשעת הדחק כאשר אין לו מזוזה לביתו החדש, וקשה לו מאוד להשיגה, כתבו האחרונים שאפשר לסמוך על דעת הגאונים ליטול את המזוזות מהבית הישן ולהעבירן לחדש (ברכי יוסף רצא, ב, פת"ש ז, פמ"ג משב"ז או"ח טו, ב). עוד הוסיף בברכ"י, והובא בפת"ש רצא, ז, שגם אם היוצא והנכנס מוכנים, זה להוציא את מזוזותיו וזה לקבוע את

שלו, אין לחלק ולהתיר זאת. אמנם לשוכר שנכנס, אחר שיכנס מותר להסיר את מזוזות חבירו ולקבוע את שלו. וכמובן יחזיר לחבירו את המזוזות שהוציא (שכל טוב רצא, כז, בשם מור ואהלות)

יז - מקומה של המזוזה

את המזוזה קובעים בצד ימין של הפתח. והכוונה בצד שהוא ימני בשעה שנכנסים לבית או לחדר. ואם קבע את המזוזה בצד שמאל - לא יצא ידי חובה.

כשעובי הפתח רחב, כמו בבתי הישנים שעובי הקירות היה קרוב למטר, יש לקבוע את המזוזה בטפח הקרוב לחוץ, כדי שהמזוזה תכלול את כל הפתח, ומיד בכניסתנו ניפגש עם המזוזה. אבל אין זה מעכב, ואם המזוזה לא נקבעה בטפח החיצון של הפתח, גם אז היא כשרה.

לגבי גובה המזוזה, ההלכה היא שצריך לקבוע את המזוזה בתחילת השליש העליון של הפתח. כלומר מודדים את גובה הפתח ומחלקים אותו לשלושה חלקים. בפתח שגובהו שני מטר, כמו ברוב הדלתות שלנו, יהיה כל שלישי כ- 67 סנטימטר, ואם כן יש לקבוע את המזוזה בגובה של למעלה ממטר ושלושים וארבעה סנטימטר.

וצריך לדייק מאוד במדידה זו, הואיל ואפילו אם חלק קטן מן המזוזה יהיה בגובה של פחות משני שלישי הפתח, אזי המזוזה פסולה. ובמקרה שלא נעשית מדידה עדיף לקבוע את המזוזה גבוה יותר, מפני שאע"פ שלכתחילה עדיף לקבועה בתחילת השליש העליון, מכל מקום גם אם יקבע את המזוזה באמצע השליש העליון של הפתח או אפילו לקראת סופו, גם אז המזוזה תהיה כשרה, ובלבד שלא יקבענה בטפח העליון של הפתח. ולכן כשלא מודדים, יש להעדיף טעות כלפי מעלה מאשר טעות כלפי מטה (שו"ע י"ד רפט, ב; ט"ז וש"ך).

כרמז להלכה זו אפשר לומר, שגם באדם שלושה חלקים, החלק העליון שבאדם הוא השכל, אחריו מגיע החלק השני שהוא הלב והרגש. ולאחר מכן, לאחר שחושבים, מרגישים ורוצים, בא תורו של החלק השלישי שהוא המעשה. קביעת המזוזה בשליש העליון מסמלת את קביעת רעיונותיה של המזוזה במחשבה, בחלק העליון שבאדם. והנטייה כלפי מטה בתחתית השליש העליון, מסמלת את ההשפעה שצריכה להיות למזוזה על שני החלקים הנמוכים יותר, על הרגש והמעשה.

יא - הלכות כהנים

א - משמעות הכהונה בישראל

כדי להבין את משמעות הכהונה בישראל, מן הראוי לבאר שמתחילה כל הבנים הבכורים נועדו להיות כהנים. על-ידי כך הציבור כולו על כל משפחותיו היה קשור באופן אישי ומשפחתי לאנשי הכהונה, דבר שוודאי היה תורם לרמה הרוחנית הכללית של העם. אולם לאחר שגם הבנים הבכורים השתתפו יחד עם שאר העם בחטא העגל, הם ירדו ממדרגתם, ובמקומם נתקדש שבט לוי שלא השתתף בחטא, ומתוכו בני משפחת אהרן נבחרו להיות כהנים.

כפי הנראה, רעיון הבכורה הוא אמנם רעיון אידיאלי. על-ידי כהונת הבכורים, היו המשפחות כולן מקושרות לקדושה, שהרי בכל משפחה היה כהן, שכולו עסוק בענייני קדושה. ולא מדובר בסתם נציג,

אלא בבכור, שהוא המכובד שבבנים, וכך גם ייעודו המקודש היה זוכה למעמד חשוב. אבל בפועל, לא הצלחנו להגשים את הרעיון הנפלא הזה, ובמקום שהבכורים ישפיעו על כלל העם, אווירת החולין הכללית טשטשה את ייחודם של הבכורים, והם נגררו אחר העם וחטאו. כדי לחנך כהנים שיהיו באמת אנשי רוח שאינם מושפעים מחיי החולין הסואנים, היה צורך להקדיש משפחה שלימה לתפקיד הכהונה, משפחה שכל תפקידה יהיה לחזק את הקדושה והרוחניות בישראל. לכן לאחר שחטאו הבכורים נבחרו אהרן ובניו להיות כהנים. אגב, ראוי לציין כאן, שיש אומרים כי לעתיד לבוא יחזרו הבכורים למעלתם, ויחד עם הכהנים ישמשו בכהונה.

שני תפקידים עיקריים היו לכהנים, האחד לחנך ולהורות הלכה בישראל, כפי שנאמר (מלאכי ב, ז): "כִּי שִׁפְטִי יִהְיֶה לְהַן יִשְׁמְרוּ דְעַת וְתוֹרָה יִבְקְשׁוּ מִפִּיהוּ". והתפקיד השני הוא להיות אנשי חסד ושלום, כפי שאהרן הכהן היה "אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" (אבות א, יב). מסופר על אהרן הכהן שהיה יודע כיצד להשלים בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו, וכמה אלפים בישראל נקראו אהרן על שמו, שאלמלא אהרן לא היו באים לעולם, שהיה משים שלום בין איש לאשתו, ועל-ידי כך חזרו ונזדווגו, והיו קוראים שם הילוד 'אהרן'.

כדי לאפשר לכהנים לפתח את שני היסודות הללו, החכמה והחסד, קבעה התורה שהכהנים לא יקבלו נחלה בארץ-ישראל, ופרנסתם תהיה על התרומות ומתנות הכהונה שבני ישראל יעניקו להם, ועל-ידי כך יוכלו הכהנים להתפנות ללימוד התורה, לחינוך הציבור ולהדרכתו. ועל ידי שיקבלו את מתנותיהם מהישראלים, יהיו מקושרים אליהם באהבה וכבוד, ויטרחו למלא את שליחותם הרוחנית למען כלל ישראל. וכן על-ידי העובדה שאין להם אדמות והם אינם שותפים בתחרות הכלכלית, יוכלו ביתר קלות לפתח בקרבם את האהבה ואת החסד כלפי כל העם.

זהו היסוד של ברכת כהנים, שמתוך אהבתם לעם ראויים הכהנים להיות השליחים שמברכים בשם ה' את ישראל. וזהו לשון הברכה: "אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וציוונו לברך את עמו ישראל באהבה".

כתבו הפוסקים: שכל כהן שהציבור שונא אותו, או שהוא שונא את הציבור, ואפילו שונא אדם אחד, אסור לו לברך ברכת כהנים. ואם יברך מתוך שנאה, יביא על עצמו סכנה. לכן, או שימחה לגמרי השנאה מליבו, או שיצא מבית-הכנסת לפני ברכת כהנים, כי עיקרה הוא לברך את ישראל באהבה (מ"ב קכח, לז; הרצ"ה עולת ראייה ב, תיג).

ב - קדושת הכהן

מצוות מיוחדות ייעדה התורה לכהנים, כדי לקדשם ולהכינם לתפקידם הרוחני. ככלל אפשר לומר שהאיסורים המיוחדים לכהנים נועדו לרומם אותם מעל הצדדים המסובכים והקשים שבמציאות.

בשני תחומים הגבילה התורה את הכהנים, בתחום המשפחה ובתחום הטהרה. נעסוק תחילה במשפחה. אסור לכהן להתחתן עם גרושה או עם חלוצה, אבל עם אלמנה מותר לו להתחתן. וכן אסור לו להתחתן עם זונה.

צריך לציין שהמושג זונה בתורה שונה ממושג זה בלשונונו. אצלנו מי שמפקירה עצמה תמורת תשלום נקראת זונה, ויש מכנים כך גם אשה שקיימה יחסי אישות שלא במסגרת הנישואין, אבל על-פי התורה אף שיש בזה איסור, עדיין בחורה זו לא נאסרה בחתונה עם כהן. ורק אשה שקיימה יחסי אישות עם

אדם שלפי התורה אסור היה לה להתחתן עימו, היא הנקראת זונה. למשל בחורה שזנתה עם גוי, וכן בחורה שזנתה עם אביה או אחיה או אחד משאר קרוביה האסורים עליה. אבל כאמור מי שקיימה יחסי אישות עם אדם זר ללא נישואין, אף שעשתה חטא, מכל מקום כיוון שמבחינה עקרונית היתה יכולה להתחתן עימו, אין היא נקראת זונה, ומותר לה עדיין להתחתן עם כהן. גם עם גיורת אסור לכהן להתחתן (שו"ע אה"ע ו, ח).

התחום השני של האיסורים נוגע להתרחקות הכהנים ממתים. אסור לכהנים להיטמא למת, כלומר אסור להם לגעת במת או אפילו לשהות עימו בחדר אחד או אפילו תחת קורת גג אחת. ורק במקרים נדירים מותר לכהן להיטמא למת. למשל אם אחד מקרוביו מדרגה ראשונה נפטר, מותר לכהן להיטמא לו, ולשהות עימו תחת קורת גג אחת, ובשעת הצורך אף לגעת במת. הקרובים מדרגה ראשונה הם: אביו, אימו, אחיו, אחותו שאינה נשואה, בנו, ביתו וכמובן אשתו. ובמקרה נוסף מותר לכהן להיטמא, אם מצא מת שאף אחד לא מטפל בו, כגון שמת לבדו במקום רחוק מהישוב, ואף אחד לא יודע על מקום הימצאו, ופתאום מצאו הכהן בדרכו, במקרה כזה מצווה על הכהן לגמול חסד עם המת ולהביאו לקבורה. מת כזה נקרא בהלכה "מת מצווה", שמצווה גדולה לדאוג לו, ואפילו לכהן שאינו קרובו מותר להיטמא למענו.

הרב קוק הסביר שעל פי מושגי הנצח המוחלטים, המוות הוא חזיון שווא. למעשה הנשמה עוברת מעולם לעולם, מעולם נמוך לעולם גבוה יותר, ורק בעולם הזה המוות נראה כדבר נורא ומזעזע. ומאחר שתפקיד הכהנים לבטא דווקא את רעיונות הנצח, המדגישים את החיים ואת החסד, הרחיקה אותם התורה מן המוות, כדי שמבחינה רגשית לא יושפעו כל-כך מהצער והייאוש המלווים אותו (אורות הקודש ח"ב עמ' שפ). ואמנם הרחקה זו אינה מוחלטת, ולקרוביהם או למת מצווה, הם נטמאים, אלא שבכל זאת הרחיקה אותם התורה באופן יחסי מהמוות.

אגב, בזמן שהמשכן או בית המקדש היה קיים, בראש הכהנים עמד הכהן הגדול, וקבעה לו התורה דינים חמורים יותר. משום שהוא, לרום מעלת תפקידו המקושר יותר עם עולם הנצח, צריך להתרחק יותר מהצדדים הקשים והמסובכים שבחיים. לפיכך, אסור לכהן הגדול להיטמא אפילו לקרוביו, ורק למת מצווה מותר לו להיטמא. וכן אסור לכהן הגדול לשאת אשה אלמנה, ורק עם בתולה יכול היה הכהן הגדול להתחתן.

ג – כהן רשע

לאחר שלמדנו, כי בני אהרן הכהנים נבחרו לברך את ישראל, משום שתפקידם להיות אנשי הרוח והחסד בעם, יש מקום לשאול: איך יתכן שגם כהנים שאינם צדיקים מברכים את ישראל, הרי אין להם שום זכויות שבעבורן יתברכו ישראל? ולא זו בלבד אלא שלהלכה נפסק שאפילו כהן שעובר עבירות, כגון שאוכל מאכלים שאינם כשרים, צריך לעלות לדוכן. ואפילו כהן שחטא בחטאים החמורים ביותר, כגילוי עריות עם אשת איש, אפילו הוא מצווה לעלות לדוכן ולקיים את המצווה שציווה ה' את הכהנים לברך את עמו ישראל באהבה.

ההסבר לכך הוא, שבאמת ה' הוא זה שמברך את עמו ישראל באהבה. אולם כדי שהברכה תתגלה בעולם, צריך שנבטא אותה בשפתיים, דהיינו שנעשה משהו שיביע את הכרתנו בכך שה' הוא מקור הברכה בעולם. הכהנים ככלל הם קבוצה בעלת התפקיד המקודש ביותר בעם ישראל, ולהם מתאים להיות אלו שמבטאים את הרצון האלוקי לברך את עם ישראל. אולם מובן שאין הברכה תלויה בצידקתו הפרטית

של הכהן המברך, אלא ברצון האלוקי לברך את עם ישראל. הכהנים הם רק השליחים שמבטאים את הברכה בשפתיהם (רמב"ם הלכות תפילה טו, ז; ועיין עולת ראיה ע' רפג).

לכן אפילו כהן רשע שעבירות רבות בידו, אסור לו לבטל את עצמו מלברך ברכת כהנים, משום שהברכה היא מהקב"ה ולא מהכהן. ואם יבטל את עצמו מלברך, רק יוסיף עוד חטא על חטאיו. וכמו שכתב על זה הרמב"ם בהלכות תפילה (טו, ו): "שאיין אומרים לאדם רשע, הוסף עוד רשע והימנע מן המצוות".

ד – העבירות שפוסלות את הכהן מלשאת את כפיו

אם חטא הכהן בחטאים הפוגעים בכהונתו, קנסו אותו חכמים ואסרו עליו לעלות לדוכן. למשל, כהן שנשא גרושה, אסור לו לברך ברכת כהנים. וכן כהן שאינו נזהר שלא להיטמא למתים, אסור לו לשאת את כפיו. הטעם לכך, שהואיל ואיסורים אלו נועדו לשמור על קדושתם המיוחדת של הכהנים, החוטא בהם פוגע בכהונתו, לכן קנסו אותו חכמים שלא יוכל לעלות לדוכן, וכן לא יעלו אותו לתורה בעלייה הראשונה המיוחדת לכהנים.

ואם יחליט לחזור בתשובה, עליו לגרש תחילה את אשתו הפסולה, ולנדוד נדר על דעת רבים שיותר לא ישא נשים שאסורות עליו, ולאחר מכן יוכל לחזור ולישא כפיים ולעלות לתורה בעליית הכהן. וכן אם היה רגיל להיטמא למתים, עליו לקבל על עצמו ששוב לא יטמא למתים (שו"ע אר"ח קכח, מ, מא).

כהן שעבד עבודה-זרה נפסל מלברך ברכת כהנים. ולומדים זאת מדין עבודת בית-המקדש, שכשם שכהן שעבד עבודה-זרה פסול מעבודת בית-המקדש, כך הוא פסול מלשאת את כפיו (מנחות קט, א, ותוס' שם). אבל אם חזר בתשובה שלימה, יוכל לחזור ולשאת את כפיו (שו"ע אר"ח קכח, לז).

ישנם פוסקים שמשווים את דינו של מחלל שבת בפרהסיא, היינו בפני עשרה יהודים, לדין עובד עבודה-זרה, שאסור לו לעלות לדוכן. וכן פסק בעל ה'משנה-ברורה' (קכח, קלד). אבל לדעת כמה מגדולי האחרונים, אם הוא אינו מתכוון להכעיס ולמרוד במצוות התורה, למרות שהוא מחלל שבת, רשאי לעלות לדוכן (עיין בפניני הלכה תפילה כ, י).

כהן שהרג את הנפש לא ישא את כפיו, שנאמר (ישעיה א, טו): "וּבְפָרְשֵׁיכֶם פְּיִיכֶם אֲעֲלִים עֵינַי מִכֶּם וְכוּ' יְדִיכֶם דָּמִים מְלֵאוּ" (ברכות לב, ב). כלומר רק ידיים שנקיות מדם, כשרות לברכת כהנים. דומה הדבר למזבח, שאין להכין את אבניו בעזרת ברזל, משום שהברזל מקצר את ימיו של האדם ואילו המזבח נועד לעשות שלום ולהאריך ימיו של אדם. וכן כהן שידיו מגואלות בדם, אינו יכול לשאת את כפיו ולהשפיע על עם ישראל ברכה ושלום. תפקידו של הכהן להוסיף חסד וחיים, כמו אהרן הכהן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום, וכהן שהרג, פגם ביסוד כהונתו. אבל כהן שהרג באויבי ישראל במלחמה בוודאי כשר לברכת כהנים.

נחלקו הפוסקים אם תשובה תועיל לכהן שהרג את הנפש, לבעל ה'שולחן-ערוך' לא תועיל, ולרמ"א תועיל (שו"ע אר"ח קכח, לה). ויש אומרים שלרוצח בשגגה תשובה תועיל, ולרוצח במזיד תשובה לא תועיל (עיין פניני הלכה תפילה כ, יא).

ה – מצווה לכבד כהן

נאמר בתורה בפרשת הכהנים (ויקרא כא, ח): "וְקִדְשֵׁתוּ כִּי אֶת לֶחֶם אֱלוֹהֵיךָ הוּא מִקְרִיב קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָּךְ כִּי קֹדֶשׁ אָנִי ה' מִקְדָּשְׁכֶם". מכאן למדו חכמים שיש לכבד ולהקדים את הכהן לכל דבר שבקדושה. הוא מברך ראשון, ופותח בדברים ראשון, ואף בסעודה יש להקדים את הכהן ולתת לו מנה יפה תחילה. וזאת כאמור משום שהוא המיועד לעניינים שבקדושה.

אולם חשוב להסביר, שלמרות שהכהנים ככלל נבחרו להיות אנשי החכמה והחסד בעם ישראל, מכל מקום אין זה שולל מכלל בן ישראל אחר להיות תלמיד-חכם ואיש רוח. העניין בבחירת הכהנים, שרצתה התורה ליחד משפחה שלימה לעניינים שבקדושה, שעל-ידי כך יקל עליהם ללמוד ולהתקדם, מאחר שכל בני המשפחה עוסקים באותם הנושאים ומחזקים איש את רעהו (עיין בהלכה א). אבל ברור שכל ישראל שייכים לענייני הרוח והקודש, וכן כתב הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל יג, ג): "ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להיבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה', והלך ישר כמו שעשהו האלוהים, ופרק מעל צווארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קודש קודשים, ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים..."

וכן ההלכה לעניין הכבוד. המצווה להקדים ולכבד את הכהן לפני ה' ישראל היא כאשר הכהן מלומד יותר, או אפילו כאשר הכהן וה' ישראל שווים ברמתם הרוחנית. אולם אם ה' ישראל תלמיד-חכם גדול יותר מהכהן, אין מצווה להקדים את הכהן לישראל. ויתר על-כן אמרו חכמים (מגילה כח, א), שכל מי שמקדים כהן עם-הארץ לפני ישראל תלמיד-חכם, הרי הוא מחלל את ה' ומבזה את התורה, ועליו נאמר (משלי ח, לו): "מִשְׁנָאֵי אֲהָבוּ מָוֶת". ואמרו חכמים במשנה (הוריות ג, ח): שאפילו ממזר, שיחוסו פגום, אם הוא תלמיד-חכם, הרי שיש לכבדו יותר מכהן גדול שהוא עם-הארץ.

וכן מסופר בתלמוד (יומא עא, ב), מעשה בכהן גדול אחד שיצא מבית-המקדש במוצאי יום-הכיפורים, וכל העם ליווה אותו בתהלוכה מכובדת לביתו. כיוון שראו האנשים את שמעיה ואבטליון, שני חכמי הדור, עזבו את הכהן הגדול והלכו עימם. לאחר מכן כשבאו שמעיה ואבטליון לומר לכהן הגדול שלום, העליב אותם ואמר להם: "יבואו בני העמים לשלום", והתכוון לרמוז למיעוט ייחוסם, שהיו ממשפחת גרים. ענו לו שמעיה ואבטליון: עדיפים בני גרים שנוהגים כמנהג אהרן, על בן אהרן שאינו הולך בדרכי אהרן הכהן, שהיה חכם וחסיד.

ואמנם להלכה, אסור להקדים כהן עם-הארץ לפני ישראל תלמיד-חכם. אבל כאשר גם הכהן תלמיד-חכם, אם ה' ישראל חכם ממנו, אף שמצד הדין ה' ישראל קודם, כיוון ששניהם תלמידי חכמים, והכהן אינו נופל באופן משמעותי מרמתו של ה' ישראל, מותר ל'ישראל' לוותר לכהן על כבודו, ויש בזה מנהג חסידות, ויזכה עבור זה לאריכות ימים (רמ"א או"ח קסז, יד; מ"ב עא).

ו – האם מותר להשתמש בכהן

למדנו שיש מצווה לכבד את הכהן משום שהתורה ייעדה אותו לתפקידים מקודשים. על פי זה נפסקה הלכה בתלמוד הירושלמי (ברכות פ"ח ה"ה), שאין להשתמש בכהן, ומי שמשמש בו הרי הוא כמועל (מזלזל) בהקדש. שכן השווה עזרא הסופר את כלי המקדש והכהנים זה לזה, כשם שהמשמש בכלי המקדש לצרכי חולין מועל, אף המשמש בכהנים מועל.

אלא שמצד שני יש לנו הלכה, שאם כהן גנב ואין לו יכולת לשלם, הרי הוא נמכר לעבד עברי למספר שנים, ועל-ידי כך גובים את תשלום גנבתו. מכאן שאפשר להשתמש בכהן.

התשובה לכך היא, שמשום קדושתו של הכהן, אסור לבקש ממנו עזרה ולהשתמש בו. אבל אם הכהן מיוזמתו רוצה להשכיר את עצמו לעבודה, מותר למעבידו להעסיקו בכל עבודה, שהרי הכהן מקבל על כך משכורת ומרצונו הוא בא לעבודה. וכן אם הכהן גנב ואין לו יכולת לשלם, מאחר שחובתו לשלם את גנבתו, מותר למוכרו כעבד עברי למספר שנים.

ועל פי זה נפסק להלכה, שכל האיסור להשתמש בכהן הוא דווקא כשמבקשים ממנו את העזרה בצורה כזו שלא יהיה לו נעים לסרב, שאז נחשב הדבר כאילו כופים אותו לבוא לעזור. אבל אם הכהן מעצמו רוצה לעזור, מותר לקבל את עזרתו. וכן אם מבקשים ממנו עזרה בצורה כזו, שלא תהיה לו שום אי-נעימות לסרב, אם הסכים לעזור, מותר לקבל את עזרתו. ואמנם יש מחמירים, שכל זמן שהכהן לא מרוויח שכר או טובת הנאה אחרת, אין להשתמש בו (ט"ז או"ח קכח, לט). אבל לדעת רוב הפוסקים אם הכהן מוכן ברצון לסייע לישראל, אין בזה שום איסור (רמ"א או"ח קכח, מה; ערה"ש קכח, עב).

אגב, מעניין להזכיר כאן, שעל פי ההלכה, כהן שבתו יצאה מכלל ישראל ומקיימת יחסי אישות עם גוי, אין מצווה יותר לקדשו ולכבדו, משום שנאמר (ויקרא כא, ט): "וַבַּת אִישׁ פֶּהֶן פִּי תַחַל לְזָנוֹת - אֶת אֲבִיָּהּ הִיא מְחַלֶּלֶת". ואף שהוא עצמו עדיין חייב לשאת כפיים ולשמור על כל מצוות הכהונה, מכל מקום הציבור אינו מחויב לכבדו.

ז - האם מותר לכהן לעבוד בבית-חולים

למדנו שאסור לכהן להיטמא למתים, כלומר אסור לו לגעת במת או לשהות עימו תחת קורת גג אחת. ועל פי זה יש מקום לברר האם מותר לכהן לעבוד בבית-חולים, שהרי ישנו חשש סביר שימות שם מת, ויימצאו הכהן והמת תחת קורת גג אחת.

הרב פיינשטיין (אג"מ יו"ד ח"ג קנה) פסק שאסור לכהן לעבוד בבית-חולים, וכן אסור לכהן ללמוד רפואה, משום שגם בעת הלימודים וגם בעת עבודתו בבית-חולים ייאלץ להיטמא פעמים רבות למתים. ואף שיש מצווה להציל חיי אדם, מכל מקום יש הרבה ישראלים שיכולים ללמוד רפואה, ואין צורך שדווקא הכהנים שאסור להם להיטמא למתים ילמדו רפואה. וכן דעת רוב הפוסקים. [1][1]. שו"ת מהר"ם שיק או"ח שג; מלמד להועיל ח"א לא; עשה לך רב ח"ג לב; ילקוט יוסף ח"ז ל, ז; שבט הלוי ח"ב קסד. וכן הרב אונטרמן כפי שמובא בספר תורת הכהן והלוי ע' פ"ה המליץ שכהנים לא ילמדו רפואה, וכן הרב הרצוג לא התיר לכהנים ללמוד רפואה, אבל מפני שיש בזה ספקות, אין יכולים לקרוא לכהן רופא שומר מצוות עבריין, שו"ת יו"ד ח"ב קמה. ויש פוסקים מעטים שהתירו משום הצלת נפשות או משום ספק היוחסין, עיין אנציקלופדיה הלכתית רפואית ח"ג ערך כהן.

ויש פוסקים שמקילים לכהנים לעבוד בבית-חולים, משום שניתן לומר בכל פעם שהם נכנסים לבית-החולים, אולי אין שם מת באותה שעה, או שהטומאה לא תעבור מהאיזור של המת למקום שבו הכהן עובד, כגון שיש מחיצות שלימות בין האגף של המת למקום עבודת הכהן. וכן סובר בעל תשובות 'ציץ-אליעזר' (טז, לג; יז, ח). אבל ללמוד רפואה, אסור, משום שלימודיו דורשים ממנו שיתבונן ויגע במתים.

והרב גורן פסק, שלכתחילה ודאי ראוי שכהן לא יעבוד בבית-חולים ולא ילמד רפואה, אבל אם הדבר בנפשו, וכל חשקו של הכהן הוא רק ללמוד ולעסוק ברפואה, ניתן להתיר לו משום שיש בזה מצווה של הצלת נפשות. [2][2]. ההיתר מבוסס על כך שהכהן יענוד רומח קטן או שרשרת ממתכת שנגעה במת, שדין הטומאה של השרשרת כאבי אבות הטומאה, ומאחר שלהרבה פוסקים אין איסור שהכהן יגע במתכת שנגעה במת, כמובא ברמב"ם הלכות אבל ג, ב, וברמ"א יו"ד שס"ט, ממילא הוא רשאי לענוד את השרשרת. ומאחר שהוא כבר טמא, אין איסור שיוסיף ויטמא על-ידי טומאה נוספת, כך כתב בספר היובל לרב קירשנבלום עמ' כט. ויש שחלקו וסברו, שאף שהוא טמא מהשרשרת, אסור לו להיטמא מטומאת מת ממש, כך דעת הרב בלייך והרב הלפרין בקובצי הלכה ורפואה ח"ג וח"ד

למעשה אין לכהן ללמוד רפואה או לעבוד בבית חולים, ואם הוא מאוד רוצה ללמוד רפואה, או שזו העבודה היחידה שמציעים לפניו, ישאל שאלת חכם.

ח - האם מותר להורים לברך את בניהם בברכת כהנים

נאמר (במדבר ו, כב-כג): "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר. דַּבֵּר אֶל אֶהֱרֹן וְאֶל בְּנָיו לֵאמֹר פֹּה תִבְרְכוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..." ומכאן שדווקא הכהנים רשאים לשאת את כפיהם ולברך את ישראל, וישראל שבידיך ברכת כהנים עבר על מצוות עשה זו. והשאלה העולה מאליה היא, איך ישנם הורים ישראלים שרגילים לברך את ילדיהם בברכת כהנים, הרי לכאורה רק לכהנים מותר לומר ברכה זו?

שתי דעות בדבר: יש אומרים שרק בנשיאת כפיים אסור לישראל לברך, ולכן מותר להורים לברך את ילדיהם בברכת כהנים, ובתנאי שלא יפרשו את שתי ידיהם על הילדים (ב"ח), ועל פי זה נוהגים מקצת ההורים להניח יד אחת בלבד על ראש הבן או הבת בעת אמירת הפסוקים.

דעה נוספת, שרק כאשר ה'ישראל' מכוון לברך את ברכת כהנים כמצוותה והלכתה - אזי הוא עובר על המצווה, משום שהמצווה נועדה לכהנים בלבד. אבל אם הוא מזכיר את הברכה שלא בזמן המיועד לה, היינו שלא במקום שנקבע לה בתפילה, אפילו אם יפרוש את שתי ידיו אין בזה שום בעיה, שכן ברור שהוא אינו מכוון למצוות ברכת כהנים. ועל סמך זה מברכים ההורים את ילדיהם בפסוקי ברכת כהנים (מ"ב קכח, ג בשם מג"ג, ובאו"ה שם).

יב - תרומות ומעשרות

א - מדאורייתא - כשרוב ישראל בארץ

[1][1]. עיקר המגמה בסדרת הלכות אלה לבאר את סדר הפרשת תרומות ומעשרות, ותוך כך נתבארו עוד כללים בלא פירוט מלא. אחת מהמצוות התלויות בארץ, היא מצוות הפרשת תרומות ומעשרות. התרומות והמעשרות הם ביטוי לקדושה השורה בתוך הפירות והירקות שגדלים בארץ ישראל. שהרי הארץ הזו היא קדושה, ולכן כל פרי שגדל בה יש בו קדושה, ומשום כך ציוותה התורה להפריש אחוז מסוים מהפירות למטרה של קודש. אולם הפירות הגדלים בחוץ לארץ, מרוחקים מהקדושה, ולכן אין להם חלק במצוות הפרשת תרומות ומעשרות.

וצריך לדעת, שקדושתה של ארץ ישראל נצחית, ואפילו בזמנים שרוב עם ישראל מתגורר בארצות נכר, קדושתה קבועה וקיימת, אלא שאז היא עלומה ונסתרת. הדבר מתבטא במצוות התלויות בארץ, שעל פי התורה יש מצווה לקיימן רק כאשר עם ישראל שוכן בארצו. וכן הדין לגבי תרומות ומעשרות, שהקדושה העצמית של הארץ לבדה אינה יוצרת את החיוב להפריש תרומות ומעשרות, ורק כאשר עם ישראל חי בארצו, על פי התורה חייבים להפריש תרומות ומעשרות מהפירות הגדלים בה. ואמנם חכמים קבעו, שאפילו בשעה שיהודים מעטים חיים בארץ, יש להמשיך בה את מצוות תרומות ומעשרות. אבל, כאמור, חיוב זה תוקפו מדברי חכמים ולא מן התורה שבכתב. ולכן היום כשרבים מבני העם עדיין לא חיים בארץ - החיוב במצוות תרומות ומעשרות מדברי חכמים.

וצריך להוסיף, שגם רוב העם נחשב ככולו, ולכן ממש באותו היום שבו יעלה העולה החדש או ייולד הילד, שיכריע את הכף למצב שרוב היהודים חיים בארץ, ממש באותו הרגע, יחזרו לתוקפן המלא גם כל המצוות התלויות בארץ. ואז חיובן יהיה לא רק מדברי חכמים, כמנהג שבא לשמר את זיכרונה של התקופה הגדולה בה חיינו כולנו בארץ הזו; אלא המצווה תחזור למצבה המקורי, וחיובה יהיה מן התורה. אמנם בפועל מסתבר שלא נדע בדיוק כמה יהודים ישנם בעולם, וכמה בדיוק נמצאים בארץ, ולכן תהיה תקופה שבה יהיה ספק אם חיוב תרומות ומעשרות מהתורה או מדברי חכמים, ולאחר מכן בעז"ה נזכה להתחייב בתרומות ומעשרות מהתורה.^{[2][2]}. זוהי דעת רוב הפוסקים שפוסקים כרמב"ם בה' תרומות א, כו, ושו"ע יו"ד שלא, ב, שסוברים שרק כאשר רוב ישראל מתגוררים בארץ חיוב תרומות ומעשרות מן התורה. אמנם ראוי לציין שלדעת כמה פוסקים, גם כשמיעוט ישראל חיים בארץ, חיוב תרו"מ מן התורה, מפני שהקדושה שנתקדשה ארץ ישראל בתקופת הבית השני נשארה לתמיד, וכך פוסקים התוס' והרמ"א בשו"ע שם. ואמנם לענין מצוות היובל, יש עוד תנאי, שכל שבט יהיה במקומו, שנאמר בה: "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה", בשעה שאינם מעורבבים (רמב"ם הל' שמיטה ויובלות י, ח). אבל לענין תרומות ומעשרות, חלה ושביעית, אין צורך בתנאי הזה, וכך בירר הרב יהודה זולדן בספרו "מלכות יהודה וישראל" ע' 377 - 403.

ב - גבולות הארץ

כידוע מצוות הפרשת תרומות ומעשרות חלה רק לגבי הפירות והירקות הגדלים בארץ ישראל. כדי להבין מהם גבולות הארץ לענין מצוות תרומות ומעשרות יש להקדים כי ישנם שני סוגים של קדושה בארץ ישראל. הקדושה האחת אינה תלויה בעם ישראל, והיא קדושתה העצמית של הארץ לכל גבולותיה התנכיים. והקדושה השנייה, היא הקדושה המתגלה בפועל על ידי המצוות התלויות בארץ, שהיא מתגלה בשלמות רק כשעם ישראל שוכן בארצו.

פעמיים נתקדשה ארץ ישראל לענין המצוות, ובכל פעם היו גבולות הארץ שונים. בפעם הראשונה היה זה בזמן שיוצאי מצרים ובראשם יהושע בן נון כבשו את הארץ. באותו הזמן השטח שבגבולות הכיבוש היה גדול יחסית, והוא כלל את עבר הירדן המערבי והמזרחי ואת הגולן והבשן. אולם לאחר שנחרב בית המקדש הראשון, וישראל גלו מעל אדמתם לבבל, נתבטלה לחלוטין קדושת המצוות התלויות בארץ. (זולת קדושת הר הבית, מקום המקדש, שנשארה בתוקפה המלא, רמב"ם הל' בית הבחירה ו, טז).

בפעם השנייה נתקדשה הארץ על ידי עולי בבל כשבראשם עזרא הסופר, ואז השטחים שנתקדשו היו מצומצמים יחסית, והם כללו את יהודה ושומרון ורק חלקים מן הגליל, הנגב והגולן. אולם מצד שני,

הקדושה הזו שהם קידשו, נשארה לתמיד, ואפילו לאחר שבית המקדש השני נחרב, וישראל גלו מעל אדמתם, נשארה קדושת המצוות התלויות בארץ, בכל אותו השטח שעולי בבל החזיקו בו. ואף היום, רק בכל אותם המקומות שהחזיקו בהם עולי בבל, ישנה מצווה להפריש תרומות ומעשרות. (אלא שכאשר רוב ישראל יושבים על אדמתם המצוות הללו מדאורייתא, וכשמיעוט - חיובם מדרבנן).

והטעם לכך הוא, שהקדושה הראשונה שנתקדשה ארץ ישראל, בעת כניסתם של עולי מצרים, היתה תלויה בכיבוש, וממילא כשנחרב בית המקדש הראשון וגלינו מעל אדמתנו והארץ נכבשה על ידי זרים, בטלה הקדושה. אבל הקדושה השנייה שנתקדשה בעת עליית עזרא לא נשענה על הכיבוש, שהרי היינו אז תחת שלטון פרס. אלא הקדושה השנייה נשענה על חזקת ההתיישבות, והחזקה אינה בטלה לעולם (רמב"ם הל' תרומות א, ה; והל' בית הבחירה ו, טז). יתכן שההבדל נעוץ בכך שכיבוש הוא פעולה חיצונית, ואם הקדושה תלויה בכיבוש, כשיתבטל הכיבוש תבטל הקדושה. אבל הקדושה שקידש עזרא, נשענה על חזקת ההתיישבות שתלויה בקשר הנצחי שבין ישראל לארץ, וקשר זה אינו בטל עולמית.

ולכן למעשה, אם תלך משפחה יהודית או אפילו שבט לגור בלבנון או בעבר הירדן או בדרום הנגב, למרות שמצד גבולות ההבטחה, מקום זה נחשב לחלק מארץ ישראל ומקיימים בו את מצוות ישוב הארץ, מכל מקום אין מפרישים שם תרומות ומעשרות. מפני שמקום זה אינו כלול במקומות שנתקדשו על ידי עזרא (ועיין בפניני הלכה "העם והארץ" ג, יד-יח, עוד על גבולות הארץ). [3][3]. למעשה על הפירות הגדלים דרומה מאשקלון נחלקו, ומפרישים בלא ברכה. ומאמצע הערבה כבר אין ספק, ואין מפרישים תרומות ומעשרות.

ג – הפירות החייבים בתרומות ומעשרות

באופן כללי כל פרי או ירק הגדלים בארץ ישראל, אסור לאוכלם או להשתמש בהם כל זמן שלא הפרישו מהם תרומות ומעשרות. אולם ישנם כמה כללים המגדירים באופן מדויק יותר איזה פרי חייב בתרומות ומעשרות, ואיזה פרי פטור.

הכלל הראשון הוא, שהפרי צריך להיות נשמר, כלומר שייך לאיזה אדם ששומר עליו. אבל פירות הגדלים הפקר, אינם חייבים בתרומות ומעשרות. למשל, מטיילים שמצאו בדרכם עץ תאנה הגדל פרא בשדה ואינו שייך לשום אדם, מותר להם לאכול מפירותיו בלי להפריש תרומות ומעשרות, ואפילו אם יכניסוהו אח"כ לביתם. וכן הדין לגבי כל הפירות שגדלים בהפקר (שו"ע יו"ד שלא, טז).

ועוד תנאי ישנו, שרק אוכל הנועד לאדם חייב בתרומות ומעשרות, אבל מאכל בהמות פטור, וגם זרעוני גינה פטורים. כמו למשל בצל שמגדלים אותו לזרע, אין צורך להפריש מהזרעים היוצאים ממנו תרומות ומעשרות, מפני שאינם ראויים למאכל אדם (שו"ע יו"ד שלא, יג). [4][4]. תבלינים שגם נאכלים, שמתערבים בתוך המאכל, כמו פטרוזיליה ונענע, צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות. ותבלינים שמשמשים רק לנתינת טעם, כגון עלי תה, שנותנים טעם בלבד ואין אוכלים אותם אח"כ, לדעת הרמב"ם והתוספות ועוד ראשונים אין צריך להפריש מהם תרומות ומעשרות. ויש מחייבים. למעשה פסק הרב מרדכי אליהו שליט"א, להפריש מהם תרומות ומעשרות בלא ברכה. ועיין בספר התורה והארץ ח"ד, ע' 10 והלאה. אין חיוב תרומות ומעשרות לפני גמר מלאכת איסוף הפירות. ובעץ פרי שגדל בחצר שאין הרבים רשאים להיכנס אליה בלא רשות, אם קוטפים ממנו פרי אחד כדי לאוכלו בחצר, וזה פרי שאוכלים אותו כאחד, כמו תאנה ותמר, אין מפרישים ממנו תרומות ומעשרות, כי זו אכילה ארעית ואין בה גמר

מלאכת איסוף. אבל אם קוטפים שני פירות או שמכניסים את הפרי הביתה, הפרי מתחייב בתרומות ומעשרות, כי זה גמר מלאכה בקטיף זה. ואם זה פרי גדול שאין אוכלים אותו כאחד, כמו תפוח, מלפפון ואשכול ענבים, הרי בקטיפתו כבר יש גמר מלאכה מסוים, ואסור לאכול ממנו בלי להפריש תרומות ומעשרות (רמב"ם הל' מעשר ד, טו-ז). אבל אם עץ הפרי גדל בשדה, היינו במקום שלו אבל אם אדם יכנס לשם לא ינזפו בו, וכן בגינה, היינו במקום שכולו מיועד לעצים, יכול לקטוף שם הרבה פירות ולאוכלם דרך ארעי, וכל זמן שלא הכניסם לחצרו או לביתו, לא התחייבו בתרומות ומעשרות (חכמת אדם שער מצוות הארץ ו, ב).

גוי שיש לו קרקע בארץ ישראל, וגידל בה פירות או ירקות וקטפם ואספם, אותם הפירות פטורים מתרומות ומעשרות, מפני שהגוי הפקיע אותם ממצוותן (שו"ע יו"ד שלא, ד). דרך אגב, זו סיבה להחמרה המיוחדת שיש לגבי המוכר קרקע לגוי בארץ ישראל, שלא רק שעבר על "ולא תִּקְחֶם" (דברים ז, ב), אלא אף הפקיע את הפירות הגדלים בה מתרומות ומעשרות.

ד – מוקף

אחד מהכללים שחשוב מאוד לזכור בכל מה שקשור להפרשת תרומות, הוא הדין שצריך להפריש מן המוקף. כלומר אדם שרוצה להפריש תרומות מהפירות שקנה או שקטף מהעץ, צריך לדאוג לכך שכל הפירות יהיו מונחים ביחד במקום אחד. אבל אם חלקם מונחים בחדר אחד וחלקם בחדר אחר, אין זה נחשב מוקף, כלומר זה אינו ברשות אחת, וצריך להפריש מכל ערימה או חבילה לחוד (שו"ע יו"ד שלא, כה).

ויש בזה כמה כללים. אם למשל יש לאדם כמה קופסאות סגורות שמלאות בתפוחים, יש לפותחן ולקרבו עד שתגיענה ממש זו בזו, ואז אפשר להפריש תרומות ומעשרות מפירות שבקופסה אחת על הפירות שבקופסה השנייה (הגר"א שו"ע יו"ד שכה, ח). ויש אומרים שדי לפתוח את הקופסאות ולקרבו זה אל זה, אבל אין צורך שהקופסאות תגיענה זו בזו (ערה"ש זרעים סב, י). אבל אם הפירות אינם מונחים בכלים, אזי כל הפירות שבחדר מצטרפים ונחשבים שהם במקום אחד, ואפשר להפריש מפירות שבצד אחד על פירות שבצד השני (שו"ע יו"ד שלא, כו).

וכמובן שצריך להשתדל מאוד לקיים את הדין הזה של הפרשת תרומות ומעשרות מן המוקף, אולם מכל מקום אם הפריש שלא מן המוקף, תרומתו תרומה והכשיר בזה את הפירות, ואפשר לסמוך על כך בשעת הדחק. למשל, אדם שנתן לחבירו פירות במתנה, ולאחר מכן נזכר שעדיין לא הפריש מהם תרומות ומעשרות. אם יש באפשרותו להודיע לחבירו ששכח להפריש מהפירות תרומות ומעשרות, יש לעשות כן. אבל אם אין באפשרותו להודיע לחבירו, או שחבירו אינו מקפיד להפריש תרומות ומעשרות, וגם אם יודיע לו, הדבר לא יעניין אותו. במקרה כזה של שעת הדחק, מותר לו להפריש מהפירות שנשארו אצלו תרומות ומעשרות על מה שנתן לחבירו, אע"פ שהפירות אינם נמצאים במקום אחד.

כמובן שאין להפריש ממין אחד של פירות על מין אחר של פירות, ואם הפריש לא הועיל כלום. וכל מיני התאנים, השחורות והלבנות, נחשבים מין אחד, וכל מיני החיטים נחשבים מין אחד. זה הכלל, כל מין שנחשב כלאיים בחבירו, אין תורמים ממנו על חבירו, ואם אינו נחשב כלאיים בחבירו, תורמים ממנו על חבירו (התרומה והמעשר ה, ד).

זיתים שעומדים לסחיטה לשמן, וענבים שעומדים לייק, יש להפריש מהם תרומות ומעשרות כשתגמר מלאכתם והיו שמן ויין. ואם הפריש מהענבים שעומדים לדריכה, לא הועיל כלום וצריך להפריש שוב

לאחר שייעשו יין (המעשר והתרומה ה, י). [5][5]. אין מפרישים תרומות ומעשרות משמן על זיתים שעומדים לאכילה, ומיין על ענבים שעומדים לאכילה, ואם הפריש - תיקן את הפירות. אבל אם הפריש מזיתים שעומדים לאכילה על שמן ומענבים שעומדים לאכילה על יין, יש אומרים שלא הועיל, ויש אומרים שהועיל (המעשר והתרומה ה, ט).

אין מפרישים מפירות שנה אחת על חברתה (כמבואר להלן יב).

ה - תרומות ומעשרות

באופן כללי הפרשת תרומות ומעשרות כוללת בתוכה ארבעה מרכיבים, שניים של תרומה ושניים של מעשר. וזהו פירוש השם: "תרומות ומעשרות", כלומר, שתי תרומות ושני מעשרות. התרומות מיועדות תמיד לכהנים, המעשר הראשון ללוי, וייעודו של המעשר השני משתנה לפי השנים. בשנים מסוימות היה בעל הפירות אוכלו בשעה שהיה עולה לרגל לבית המקדש, ובשנים אחרות היה המעשר השני ניתן לעניים, ואז היה נקרא מעשר עני.

נפרט יותר: ראשית, בעל הפירות מפריש חלק כלשהו מהפירות ונותנם לכהן, והפרשה זו נקראת 'תרומה-גדולה'. לאחר מכן עליו להפריש מעשר מן הפירות שנשארו, וזהו 'מעשר-ראשון' שניתן ללוי. והלוי צריך להפריש מעשר מתוך המעשר שקיבל וליתנו לכהן, ואותו המעשר שהלוי מפריש מתוך 'המעשר- הראשון' נקרא 'תרומת-מעשר', וזוהי התרומה השנייה הניתנת לכהן. ובעצם גם הישראל יכול, לאחר שהפריש את המעשר ללוי, להפריש בעצמו מתוך 'המעשר-ראשון' את 'תרומת-המעשר', ולאחר מכן ליתן את 'המעשר-ראשון' ללוי ואת 'תרומת-המעשר' לכהן (גיטין ל, ב; רמב"ם תרומות ג, יב).

לאחר מכן היו לוקחים עוד מעשר מהפירות שנשארו, וייעודו היה משתנה לפי שנות השמיטה. כידוע מחזור השנים הקובע לדין תרומות ומעשרות הוא בן שבע שנים. בכל מחזור, בשנה הראשונה, השנייה, הרביעית והחמישית (וסימנם אבד"ה), היו פירות 'המעשר-השני' נשארים ברשותו של בעל הפירות, אלא שהם נתקדשו, ויש לאוכלם בקדושה בין חומות העיר ירושלים. והיו נוהגים לאוכלם בעת שהיו עולים לרגל לבית המקדש. ובשנה השלישית והשישית למחזור השבע, היה 'המעשר-השני' ניתן לעניים, ואז היה נקרא 'מעשר-עני'. בשנה השביעית שהיא שנת השמיטה, לא היו מפרישים תרומות ומעשרות, מפני שפירות השביעית מופקרים לכל, וכבר למדנו שפירות הפקר פטורים מתרומות ומעשרות.

ו - טעם למצוות תרומות ומעשרות

לפני שנבאר היטב את סדר הפרשת תרומות ומעשרות, ראוי להקדים שבניינה המתוקן של האומה הישראלית, כאומה שרגליה עומדות איתן על הארץ וראשה ברום שמיים, נשען במידה רבה על קיום מצוות תרומות ומעשרות. על ידי הפרשת תרומות ומעשרות נוצר קשר אמיץ בין עולם המעשה לעולם הרוח. הנה באופן קבוע חלק מסוים מהפירות ניתן לכהנים וללויים, ועל ידי כך הקשר שבין אנשי המעשה, בעלי הקרקעות, לאנשי הרוח - מתחזק, ובזכות זה מחד ניתנת לכהנים וללויים האפשרות להתמסר ללימוד, לחינוך ולהוראה, ומאידך אנשי המעשה נעשים קשורים לפועלם הרוחני, שהרי הם משתתפים בו על ידי נתינת תרומות ומעשרות.

לא זו בלבד, אלא שהפרשת תרומות ומעשרות אף חושפת את הקדושה שיש בפירות שגדלים בארץ ישראל. במבט ראשון נדמה שהקדושה מתגלה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ולא בפירות הגדלים בשדות. הפירות הגדלים בשדות מבטאים לכאורה את עולם החומר, את ההנאה מן הצד הגשמי שבחיים.

אולם האמת היא, שאין דבר בעולם שמנותק מן הקדושה. כשמתבוננים בחומר במבט מעמיק, רואים שכל כיסופיו הפנימיים אינם אלא להתעלות ולהתרומם לאידאלים של קדושה וטהרה. והדבר בא לידי ביטוי בהפרשת תרומות ומעשרות, שחושפת את התכנים הגנוזים בחומר.

וכך כשאנו מוציאים מתוך הפירות את התרומה לכהנים, הננו חושפים את השאיפה הפנימית שגלומה בתוך עולם החומר, להתעלות ולסייע לעבודת הקודש של הכהנים במקדש ובכל רחבי הארץ. ואחר כך הננו מוציאים עוד חלק ונותנים ללוויים כדי שיוכלו להתפנות לתפקידים כמחנכים ומלמדי תורה בישראל, ונותנים על ידי כך ביטוי לשאיפה האידיאליסטית שגנוזה בתוכינו ובתוך פירותינו להשתתף בריבוי תלמוד התורה בישראל.

במשך ארבע שנים הננו מפרישים 'מעשר-שני', כדי שאנחנו עצמנו נעלה לירושלים ונאכל אותו שם בקדושה, ובזה באה לידי ביטוי השאיפה שלא רק אנשים מיוחדים ככהנים יהיו מחוברים לקדושה, אלא שכל אדם מישראל יזכה להתעלות מפעם לפעם למדרגה של קדושה. בנוסף לכך, המצווה לאוכלם בירושלים היתה מבססת את מעמדה המרכזי של ירושלים עיר הקודש והמקדש.

ובמשך שנתיים (בשנה השלישית והשישית לשמיטה) במקום 'מעשר-שני' מפרישים מעשר לעני, כדי לבטא את המגמה המוסרית שצריכה להיות נטועה בתוכנו, לחמול ולרחם על אחינו העניים. ומעניין שאותו המעשר-השני, פעמים נועד לאכילה בקדושה בירושלים ופעמים לנתינה לעניים, לרמז לנו שהקדושה והנתינה לעניים עניין אחד הם.

ז – תרומה גדולה

השלב הראשון שבהפרשת תרומות ומעשרות, הוא הפרשת 'תרומה-גדולה'. אחד הדינים המיוחדים את 'התרומה-הגדולה' הוא שאין לה שיעור. שלא כמו המעשרות ותרומת מעשר שיש להם שיעור מן התורה, ל'תרומה-גדולה' לא קצבה התורה שיעור. ואפילו אם יש לאדם גורן מלא בחיטים, על פי התורה יכול לקחת חיטה אחת, ולפטור בה את כל הגורן מחיוב 'תרומה-גדולה'.

אולם חכמים קבעו שלוש דרגות בנתינת 'תרומה-גדולה'. אלו שיש להם עין רעה, מפרישים ל'תרומה-גדולה' אחד חלקי שישים מהפירות, (שהם 1.67%). אלו שיש להם עין בינונית, כלומר שאינם קמצנים ואינם נדיבים, נותנים אחד חלקי חמישים, שהם שני אחוזים מהפירות. והנדיבים בעלי העין הטובה, מפרישים אחד חלקי ארבעים מהפירות ל'תרומה-גדולה', שהם שני אחוזים וחצי.

אבל היום הדין השתנה, ומפרישים ל'תרומה-גדולה' את השיעור המיזערי ביותר. הטעם לזה הוא, שבתרומה יש קדושה, ורק לכהנים מותר לאוכלה, וגם לכהנים עצמם מותר לאכול את התרומה רק בשעה שהם טהורים. והיום כל הכהנים בחזקת טמאים. כי כל מי שנגע במת או היה תחת קורת גג אחת עם מת הרי הוא טמא, וכן הנוגע באותו אדם שנגע במת או היה תחת קורת גג אחת עם מת - טמא, ואף הבגדים והכלים שנגעו במת מטמאים את כל הנוגע בהם. וכל זמן שאין לנו אפר פרה אדומה, שעל ידו היו ניטהרים, אין אפשרות להיטהר.

ולכן בפועל, אין היום שום אפשרות לאכול תרומה. משום כך אין טעם להפריש בזמן הזה כמות גדולה לתרומה, מאחר שבכל מקרה היא נזרקה. ומכיוון שעל פי התורה די בשיעור כלשהו, נוהגים בזמן הזה להפריש ל'תרומה-גדולה' שיעור קטן ביותר, ובזה יוצאים ידי חובת הפרשת 'תרומה-גדולה'.

ועוד הלכה נגזרת מכך שאנו טמאים כיום. מעיקר הדין היה צריך להפריש ל'תרומה-גדולה' ול'תרומת-מעשר' מן החלק המשובח שבפירות. אולם היום, מאחר שממילא התרומה הולכת לאיבוד, מותר להפריש 'תרומה' ו'תרומת-מעשר' מן החלק הפגום שבפרות כגון פירות רקובים או חלקי פירות מקולקלים, אבל לא מהקליפות שאינם חלק מבשר הפרי (שו"ע יו"ד שלא, נב. עיין בהערה 4 להלכה ט, שבמקרים מסוימים נותנים את התרומה לכהנים למאכל בהמתם).

ח - מעשר ראשון

לאחר הפרשת 'תרומה-גדולה' המיועדת לכהן, מגיע תור 'המעשר-הראשון' המיועד ללוי.

לפני הכל צריך להדגיש את ההבדל העיקרי שבין ה'תרומה' ל'מעשר-ראשון'. ב'תרומה' יש קדושה, ולכן רק הכהן עצמו בשעה שהוא טהור יכול לאכול אותה, וכמובן שאסור לו לכבד את חבירו הישראלי או הלוי באכילתה. אולם ב'מעשר-ראשון' הניתן ללוי אין שום קדושה, אלא שהתורה ציוותה לתת מעשר מהפירות ללוי, כדי שהלוי יוכל להתפנות ממלאכת החקלאות ולבסס את הצד הרוחני שבעם ישראל על ידי העיסוק בתורה ובחינוך. דרך אגב, זה הטעם לכך שהלוויים היו מפוזרים בכל הארץ, כדי שיוכלו להיפגש עם כל הציבור, ולעסוק בחינוך ובהדרכה רוחנית.

האם נותנים כיום מעשר ראשון ללוי?

למרות שעל פי דעת רובם המכריע של הפוסקים יש לתת את המעשר הראשון ללוי, בפועל רבים נוהגים כיום להפריש את המעשר ולקבוע לו מקום, אבל אין נותנים אותו ללוי. וכמה טעמים נאמרו בזה:

היו שרצו לומר, שבעקבות טלטולי הגלויות, אבדה החזקה, ואין שום לוי שיכול להוכיח שהוא אכן בן לשבט הלוי. ומאחר שאין במעשר הראשון קדושה, אלא הוא חיוב כספי, שחייבה התורה את הישראלי להפריש מעשר מהפירות ללוי, חלים עליו כל דיני הממון. ובדיני הממון ישנו כלל ש"המוציא מחבירו עליו הראייה", וכל זמן שהלוי לא יביא הוכחה לכך שהוא לוי, איננו חייבים לתת לו את המעשר. אולם לדעת רוב רובם של הפוסקים אין בסיס לטענה זו, שהרי הלכה היא שנותנים כיום את כסף פדיון הבכורות לכהן, ומשמע שאנו סומכים על החזקה שאכן הוא כהן. וכן נוהגים לסמוך על החזקה לעניין ברכות, שהרי הכהנים מברכים בכל יום ברכת כהנים, וכן בעת פדיון הבכורות, אבי הבן מברך ברכה (חת"ס סו"ס רצ"א; ערה"ש יו"ד שה, ל). ואם כן יש לסמוך על החזקה גם לעניין נתינת 'מעשר-ראשון' ללוי.

וה'חזון-איש' כתב שאין צריך כיום לתת את המעשר הראשון ללוי, מפני שלדעתו תקנו חכמים שכל זמן שלא בודקים בבית הדין את חזקת היוחסין, אין לסמוך על דבריו של אדם לעניין נתינת תרומות ומעשרות. שאם נסמוך על עדות עצמם, יתרבו הרמאים שיטענו שהם לוויים. ולכן לדעתו, מאחר שאין כיום בית דין שבודק את החזקות, אין ליתן את המעשר ראשון ללוי (שביעית ה, יב). ולמרות שזו דעת מיעוט הפוסקים, רבים מאוד נוהגים שלא לתת את המעשר הראשון ללוי (מצוות הארץ לרב קלמן כהנא יא, ב; הארץ ומצוותיה לרב גולדברג תרו"מ ה, ד).

אולם למעשה, ראוי לנהוג כדעת רוב הפוסקים ולתת את המעשר הראשון ללוי, שכן פסק ה'שולחן-ערוך' (יו"ד שלא, יט), ושו"ת מהרי"ט (א, פה), והשל"ה (שער האותיות ק' קדושת האכילה), ושו"ת 'הר-צבי' (זרעים א, קז, עולת ראייה א, עמוד ש"נ). ורק כאשר יש ספק אם הפרישו תרומות ומעשרות מן הפירות, מפרישים את המעשר ולא נותנים אותו ללוי. ואומרים לו: "המוציא מחברו עליו הראייה", הבא ראייה שאכן פירות אלו אינם מופרשים, ואז אתן לך את המעשר.

ט – תרומת מעשר

כפי שלמדנו מפרישים שני סוגים של תרומות לכהן. הראשון הוא 'תרומה-גדולה', שאותה הישראל עצמו היה נותן לכהן. והסוג השני הוא 'תרומת-מעשר', כלומר מאותו מעשר שהיה הישראל מפריש ללוי, צריך היה הלוי להפריש תרומה, עשירית ממה שקיבל, וליתנה לכהן, ותרומה זו נקראת 'תרומת-מעשר', כי היא התרומה היוצאת מהמעשר שהלוי קיבל. וכיוון ששיעורה עשירית מהמעשר, הרי שהיא אחוז אחד מסך כל הפירות.

ובדרך כלל כדי לחסוך בטרחה, הישראל לא היה מפריש בעצמו 'תרומת-מעשר', אלא הלוי היה מפריש מעשר מן המעשר שקיבל, ונותנו לכהן. אולם מצד הדין, יכול גם הישראל להפריש את המעשר ללוי, ומיד לאחר מכן להפריש ממנו 'תרומת-מעשר' לכהן, וליתן את תשעת חלקי המעשר ללוי, ואת המעשר מן המעשר לכהן (רמב"ם תרומות ג, יב). וכך הוא המנהג הרווח.

אולם מזמן שנתבטלה האפשרות להיטהר מטומאה על ידי אפר הפרה האדומה, אסור לכהנים לאכול את ה'תרומה' ואת 'תרומת-המעשר', מפני שרק לכהן טהור מותר לאוכלו, ואילו היום, כולנו נחשבים לטמאי מתים. שכן כבר למדנו, שלא רק מי שנגע במת עצמו נחשב טמא, אלא אף מי שנגע בכלי או בבגד שנגע בו המת נחשב לטמא, וכן אדם שהיה באותו בית שנמצא בו המת - נטמא. לפיכך אין אדם טהור בימינו. ולכן אסור לכהנים לאכול את התרומה, ויש להשאירה בצד עד שתתכלה.

לכן בעת הפרשת התרומות ומעשרות, אנו מפרישים חלקיק קטן ל'תרומה-גדולה', ועוד אחוז אחד מהפירות ל'תרומת-מעשר'. ומפרישים אותם כפי הסדר, כלומר, בתחילה מתייחסים לחלקיק שנועד לתרומה, ואומרים: "מה שיש כאן בנוסף על האחוז האחד מהפירות יהיה 'תרומה-גדולה'". (והאחוז הנותר יופרש ל'מעשר-ראשון', ואח"כ מתוך 'המעשר-הראשון' יופרש ל'תרומת-מעשר').

לאחר מכן אומרים: "מה שיש כאן אחוז אחד ועוד תשעה חלקים כמותו מהצד העליון של הפירות יהיו 'מעשר-ראשון'". ומוסיפים ואומרים, שאותו אחוז שהפרשנו יהיה 'תרומת-מעשר'. ובזה אנו מסיימים להפריש את כל התרומות הקדושות השייכות לכהן. ומאחר שאין לכהן אפשרות לאוכלו, מניחים אותן עד שיתכלו. וכשקשה למצוא מקום להניחן עד שיתכלו מאליהן, יכול לעוטפן בנייר או בשקית ניילון ולהניחן בפח, שהנייר יחצוץ בין התרומה לאשפה, ועל ידי כך לא תהיה בהנחתן באשפה משום ביזוי התרומה (מצוות הארץ ע' יח). ויש אומרים שיש לעטוף את התרומה בשני כיסויים, ושאחד מהם לא יהיה שקוף, כגון לעוטפם בשקית ניילון ובנייר (הרב מרדכי אליהו). [6][6]. כתב הרמ"א יו"ד שלא, יט, שטוב לטמא את הפירות לפני הפרשת התרומות, מפני שתרומה טהורה אסור לאבד. אבל אם התרומה תהיה טמאה, מותר לשורפה ולאבדה. וכך מטמאים: מרטיבים את הפירות ונוגעים בהם בידיים, שידינו מטמאות את הפירות. אבל אחר הפרשת התרומה אסור לטמאה. אלא יניח אותה במקום שתתכלה מאליה, כפי שכתבתי למעלה. ככלל אסור לתת תרומה שראויה למאכל אדם לבהמה של כהן, כי בזה הוא

מפסידה. אולם כיום שאסור לכהנים לאכול תרומה, כאשר מדובר בכמויות גדולות, כלומר האחוז של תרומת מעשר בכמות גדולה, נוהגים לתת את התרומה לבהמה של כהן (משפט כהן לח, דעת כהן רלז). ויש מעדיפים לתת דווקא כאשר התרומה טמאה (הרב הרצוג), ויש מעדיפים דווקא כאשר התרומה טהורה (האדר"ת, חזו"א). ועיין ב"הפרשת תרומות ומעשרות במערכת הציבורית" לרב עזריאל אריאל תשנ"ב, ע' 98-101.

י – מעשר שני

לאחר שלמדנו את שלושת השלבים הראשונים של הפרשת תרומות ומעשרות, שהם: 'תרומה-גדולה', 'מעשר-ראשון' ו'תרומת-מעשר'. עתה אנו מגיעים לשלב הרביעי שהוא 'מעשר-

שני' או 'מעשר-עני', וזהו המעשר היחיד שיש בו שינויים לפי השנים. בשנה הראשונה, השנייה, הרביעית והחמישית לשמיטה - מפרישים 'מעשר-שני', ואילו בשנה השלישית והשישית - מפרישים את 'מעשר-עני'.

ייחוד בולט ישנו ב'מעשר-שני' שהוא נשאר ברשות בעל הפירות. שכן התרומות ניתנות לכהן, 'המעשר-ראשון' ללוי, ו'מעשר-עני' לעני, ואילו 'מעשר-שני' נשאר ברשותו של בעל הפירות, אלא שהם נתקדשו, וצריך לאוכלם בטהרה בין חומות העיר ירושלים.

בזמן שבית המקדש היה קיים, היו ישראל עולים שלוש פעמים בשנה לרגל, ומביאים עימם את פירות 'המעשר-השני', ואוכלים אותם בין חומות העיר ירושלים בקדושה ובטהרה. ומי שהיה גר רחוק מירושלים והתקשה להעלות את כל הפירות לירושלים, היה יכול לפדות (להחליף) את פירות 'המעשר-השני' בסכום כספי השווה לשווי הפירות בתוספת חומש (מעשר שני ד, ג-ד). וכשעלה לירושלים, היה קונה בכסף הפדיון מאכלים, ואוכלם בין החומות כדרך שאוכלים את 'המעשר-השני' בקדושה ובטהרה. בעת פדיון פירות 'המעשר-השני' קדושתו עוברת לכסף, ולאחר מכן למאכלים שנקנו בו, שנעשים קדושים בקדושת 'מעשר-שני'.

והיום אסור לנו לאכול 'מעשר-שני', משום שכולנו בחזקת טמאים. וכדי שלא לאבד לריק את פירות 'המעשר-השני', מחללים את כל שווי 'המעשר-השני' על פרוטה אחת בלבד. ואותה פרוטה נתפשת בקדושת 'המעשר-השני', וצריך לכלותה, מפני שאין לנו רשות ליהנות ממנה כל זמן שאין לנו יכולים להיטהר. ואם יבוא אדם וישאל, איך מחליפים פירות יקרים בפרוטה אחת? נשיב, שאכן לגבינו כל פירות 'המעשר-השני' שווים פרוטה אחת בלבד, שהרי איננו יכולים ליהנות מהם כלל. כדי לחלל את 'המעשר-השני', צריך שלכל אחד יהיה בביתו מטבע מיוחד לכך. ובכל פעם יחלל את הפירות על פרוטה נוספת מתוך אותו מטבע. [7][7]. למשל אם ייחד לכך מטבע של שקל, יוכל לחלל עליו כעשרים פעמים, לפי חישוב שפרוטה היא בערך חמש אגורות. ואחר שיחלל עשרים פעם, יוכל לחלל את כל עשרים הפרוטות שבשקל על פרוטה אחת שבמטבע אחר. והדרך הטובה, לייחד שתי מטבעות, אחד של חמישה ש"ח ואחד של שקל (אני נוהג להדביקם בסלוטייפ, כדי לסמנם), ויחלל תמיד על פרוטה שבמטבע הגדול, וכל כמה זמן, יחלל את כל הפרוטות שבמטבע הגדול על פרוטה אחת שבמטבע הקטן. ואח"כ יחלל את כל הפרוטות שבמטבע הקטן על פרוטה אחת שבמטבע הגדול, וכך יוכל לפדות עוד ועוד פעמים על המטבעות שייחד לכך. ואף אם יהיו לו בני משפחה או חברים שיקשה עליהם להחזיק מטבע במגירה שמורה שלהם, יוכל לתת להם רשות לחלל על פרוטה שבמטבע הגדול שלו, ויקפיד כל כמה חודשים

להחזיר את כל הפרוטות לפרוטה אחת. ופעמיים במחזור של שבע שנים צריך לאבד את אותה הפרוטה, בערב פסח של השנה הרביעית, ובערב פסח של שנת השמיטה. וכך אפשר לעשות, יקח כף של סוכר, יעמוד ליד הכיור, יאמר כל הפרוטות שבמטבעות שלי מחוללות על הסוכר שבכף (שהוא שווה פרוטה) ויזרים מים על הסוכר, ויאבד בזה את הסוכר.

וכך הוא סדר הפדיון: לאחר סיום ההפרשה מברכים: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לפדות מעשר שני", ולאחר הברכה מבצעים את הפדיון על ידי אמירה "מעשר שני זה, הוא וחומשו, הרי הוא מחולל על פרוטה אחת מן המטבע שיחדתי לפדיון מעשר שני".

יא - מעשר עני

בשנה השלישית והשישית לשנות השמיטה, במקום 'מעשר-שני' מפרישים 'מעשר-עני'. וזהו למעשה המעשר היחיד שגם היום כולם מפרישים אותו כשם שהפרישו בזמן שבית המקדש היה קיים. שהרי את התרומות הקדושות אסור לכהנים לאכול, ולכן אנו מפרישים את ה'תרומה' ומאבדים אותה. ואת 'המעשר-הראשון', אמנם לדעת רוב הפוסקים גם כיום יש ליתנו ללוי, אבל כבר למדנו (לעיל ה) שרבים נוהגים שלא ליתנו ללוי, מפני שסוברים שהואיל ואין בית דין שבודק את ייחוסם, אין לתת להם את 'המעשר-הראשון'. ואת 'המעשר-השני' שצריך לאוכלו בירושלים בטהרה, איננו יכולים לאכול, מפני שאין לנו אפר פרה אדומה כדי שניטהר מטומאתנו.

ואם כן למעשה, רק 'מעשר-עני' בשנה השלישית והשישית, מגיע אל העני לכל הדעות, כפי ייעודו המקורי. עני הוא כל מי שאינו מסודר בפרנסתו, ואינו מצליח להתפרנס באופן שיספיק למחיית בני ביתו.

לכתחילה יש לתת את הפירות שהפריש - לעני. אלא שפעמים רבות ישנו קושי להביא בכל פעם את פירות המעשר לעני. במיוחד הדבר קשה על חקלאים שכמות 'מעשר-העני' שלהם מרובה וחלוקתו לעניים דורשת ארגון רב. הפתרון לכך הוא, לתת לאחד ממכריו העניים בהלוואה סכום כסף שעל פי ההשערה שווה לשווי פירות 'מעשר-העני' של כל השנה. ולסכם איתו, שבכל עת שנותן ההלוואה יפריש 'מעשר-עני', במקום להביא אל העני, יקחם לעצמו תמורת החזרת החוב.

ובדיעבד, כשלא סיכם דבר עם אחד ממכריו העניים, או כשאין לו מכר עני, ומאידך ישנו חשש שעד שיזדמן לו להביא את הפירות לעני הם יתקלקלו ויאבדו את ערכם, יכול בעל הפירות לאוכלם בעצמו, וליתן אחר כך את דמי שוויים לעני. הטעם לכך הוא, שאם לא יאכלם, יפסיד העני את חלקו, ולכן מצד מצוות השבת אבדה, ראוי שבעל הפירות יקחם לעצמו, ובמקומם ישלם לעני את שוויים (הארץ ומצוותיה תרו"מ ה, טז-יז). [8][8]. וישנה עוד דרך לתת מעשר עני בלי להביא את הפירות. שבעל הפירות יקבע שהוא רוצה לתת את מעשר העני לאחד העניים שהוא מכיר, ולאחר מכן להיעזר באדם נוסף שיעשה פעולת קניין ויקנה עבור העני ההוא את פירות המעשר, שזכין לאדם שלא בפניו. ולסכם עם אותו עני שפירות המעשר ייקנו על ידי בעל השדה ותמורתם יתן לו כסף (הארץ ומצוותיה שם)

ועוד דבר צריך לדעת, שרק מפירות שוודאי לא הפרישו מהם תרומות ומעשרות צריך לתת את המעשר לעני. אבל פירות שמפני הספק אנו מפרישים מהם תרומות ומעשרות, אף שיש לייחד מקום לפירות שמיעדים 'מעשר-עני', ולומר ש'מעשר-עני' יהיה בדרום הפירות או בכל צד שיקבע, אבל אין צורך לתת אותם לעני, מפני ש'מעשר-עני' הוא חיוב של ממון, ובכל חיוב של ממון ישנו כלל - "המוציא מחברו

עליו הראייה". ואם כן, כל זמן שהעני לא יביא הוכחה לכך שהפירות אכן לא היו מעושרים, איננו חייבים לתת לו את 'מעשר-העני', וכיוון שאין בהם קדושה, בעל הפרות רשאי לאוכלם (רמב"ם הל' מעשרות ט, ב).

יב - א' בתשרי וט"ו בשבט

כידוע ט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילנות. כדי להבין את המשמעות ההלכתית של ראש השנה לאילנות, צריכים להקדים תחילה, שישנו כלל יסודי בכל דיני הפרשת תרומות ומעשרות, שאין מפרישים מפירות של שנה אחת על של חברתה. יבול השנה נחשב כחטיבה אחת לעניין תרומות ומעשרות, ויש להקפיד להפריש את התרומות ומעשרות מהיבול של אותה החטיבה השנתית. והשאלה היא, מתי בדיוק מתחילה שנה חדשה. ובזה ישנו הבדל בין ירקות לאילנות, שראש השנה לירקות הוא בא' בתשרי, ואילו ראש השנה לאילנות חל בט"ו בשבט.

והסיבה לזה היא, שבט"ו בשבט חלה נקודת המפנה באילנות. בתחילת החורף העץ מתכנס בתוך עצמו, עליו נושרים, והוא כאילו נרדם, ובאותו זמן הוא אוגר לעצמו כוחות כדי לגדל את פירות השנה הבאה. בט"ו בשבט חלה נקודת המפנה, ומכאן ואילך מתחילים האילנות להתעורר לחיים, עלים קטנים מתחילים לבצבץ, וכן הפרחים שמהם יתפתחו לאחר מכן הפירות מופיעים בשלל גווניהם. אמנם לא כל האילנות זריזים באותה מידה, אבל באופן כללי אפשר לומר, שתחילת המפנה באילנות חל בט"ו בשבט, ולכן קבעו חכמים את ט"ו בשבט כראש השנה לאילנות. והירקות שאין בהם נקודת מפנה התלויה בעונה מסוימת, בהם הולכים אחר ראש השנה הרגיל, שהוא א' בתשרי.

ולמעשה, השלב הקובע לגבי הפירות הוא שלב החנטה. לא ניכנס כאן לפרטי הגדרת החנטה, רק נאמר באופן כללי, שיש אומרים שהיא בעת נשירת עלי הפרח (תוס' ר"ה יב, ב), ויש אומרים שהיא מעת שהפירות הגיעו לשליש גידולם (רמב"ם). ולענייננו, כל הפירות שחנטו לפני ט"ו בשבט נחשבים לפירות של השנה הקודמת, ואין להפריש מהם תרומות ומעשרות על הפירות שחנטו לאחר ט"ו בשבט. ואם הפרישו מפירות של שנה אחת על של חברתה, לא יצאו ידי חובת הפרשת תרומות ומעשרות (רמב"ם הל' תרומות א, ה). ככלל, הפירות שנקטפו מתחילת הקיץ ועד החורף, הם פירות שחניטתם היתה לאחר ט"ו בשבט האחרון.

כמו כן, הדבר חשוב לגבי 'מעשר-שני' ו'מעשר-עני'. שכידוע, בשנה הראשונה, השנייה, הרביעית והחמישית לשמיטה, מפרישים מעשר שני, ואילו בשנה השלישית והשישית מפרישים מעשר עני. ובאילנות צריך לשים לב שהשנה השנייה שבה מפרישים 'מעשר-שני' איננה מסתיימת בא' בתשרי, אלא היא נמשכת עד ט"ו בשבט שהוא ראש השנה לאילנות. וכן השנה השלישית שבה מפרישים מעשר לעני, נמשכת למעשה באילנות עד ט"ו בשבט של השנה הרביעית.

ובכל עת שיש לאדם ספק האם הפירות שלפניו שייכים לשנת 'מעשר-שני' או 'מעשר-עני', יפריש מספק את שני המעשרות. יפריש תחילה 'מעשר-שני' ויחלל אותו על פרוטה בלא ברכה. ולאחר מכן יאמר: "ואם פירות הללו חייבים ב'מעשר-עני', חלק עשירי מהם בצד דרום (או כל צד שיקבע) הרי הוא 'מעשר-עני'". ואין צריך ליתנם לעני, משום שכל זמן שאין הוכחה שפירות אלו שייכים לשנת 'מעשר-עני', אין חובה ליתנם לעני, ש"המוציא מחברו עליו הראייה". אבל אם ידוע כי הפירות הם מהשנה האחרונה, אלא שהמפריש אינו זוכר איזו שנה זו במחזור השמיטה, עליו לתת את המעשר לעני. כי ספק כזה אינו אמיתי, ואי אפשר על סמך ספק שכזה להיפטר מנתנת 'מעשר-עני'.

יש לציין שישנו הבדל נוסף בין פירות האילן לירקות, שכפי שלמדנו שנת פירות האילן נקבעת לפי החנטה, אולם שנת הירקות נקבעת לפי זמן קטיפתם.

יג - טבל ודמאי

ענה נסביר מהם המושגים 'טבל' ו'דמאי' המוזכרים בדברי המשנה (במסכת דמאי) לגבי תרומות ומעשרות. 'טבל' הם פירות שוודאי לא הופרשו מהם תרומות ומעשרות. ו'דמאי' הם פירות שיש ספק אם הפרישו מהם תרומות ומעשרות. המילה 'דמאי' היא בלשון ארמית, ובעברית פירושה, 'זה מה', כלומר פירות אלו מה הם, האם מעושרים או לא?

ותקנו חכמים שגם מפירות שיש לגביהם ספק אם עושרו או לא, צריך להפריש תרומות ומעשרות, אלא שיש כמה הבדלים הלכתיים בין הפרשת פירות דמאי לפירות ודאי.

ההבדל העיקרי הוא לגבי הברכה, שאם מפריש מפירות שוודאי צריכים הפרשה, לפני ההפרשה הוא מברך: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו להפריש תרומות ומעשרות". אולם כשמפרישים מפירות דמאי שהם ספק, אין לברך, מפני הכלל המפורסם "ספק ברכות להקל", ולכן תמיד כשיש ספק אם צריך לעשות מצווה כלשהי, למרות שמחמירים ומקיימים אותה, מכל מקום אין לברך עליה.

וכן לגבי ברכת פדיון 'מעשר-שני'. בשנים שמפרישים בהם 'מעשר-שני', צריך לפדות את 'המעשר-השני' על פרוטה, ושוב, אם הפירות הם דמאי, וכל ההפרשה היא מספק, אין לברך בשעה שפודים את 'המעשר-השני'.

ועוד הבדל ישנו לגבי 'מעשר-ראשון' ו'מעשר-עני', שבפירות של דמאי יש לייחד להם מקום, אבל אין צריך ליתנם ללוי ולעני, מפני הכלל "המוציא מחברו עליו הראייה", וכל זמן שהעני והלוי לא הוכיחו שלא הופרשו מהפירות הללו 'מעשר-ראשון' ו'מעשר-עני', לא ניתן להם את המעשרות.

למעשה, כשקונים פירות בשוק או בחנויות, ואין תעודה או עדות נאמנה שהפרישו מהפירות תרומות ומעשרות, יש להפריש מהם את כל התרומות ומעשרות מספק, אבל אין מברכים על הפרשה זו, ואין צריכים לתת את פירות 'מעשר-ראשון' ללוי, ואת פירות 'מעשר-עני' לעני.

יד - אמירת נוסח קצר לדעת ה'חזון-איש'

כדי לקיים את מצוות הפרשת תרומות ומעשרות, יש להבין היטב את משמעות הפרשת תרומות ומעשרות כפי שהדבר מתבטא בנוסח. כלומר צריך להבין מהי 'תרומה-גדולה' ומהי 'תרומת-מעשר', מהו 'מעשר-ראשון' ומהו 'מעשר-שני' או 'מעשר-עני'. ואמנם ממבט ראשון נראים הדברים מסובכים, אולם לאחר שלומדים אותם פעם אחת ביסודיות, הדבר נראה פשוט למדי.

ואמנם ה'חזון-איש' סבר, שכדי להפריש תרומות ומעשרות אין הכרח להבין את נוסח ההפרשה, ואפילו אין הכרח לקרוא. ואדם שאינו מסוגל לומר את נוסח ההפרשה, מפני שאינו יודע לקרוא, או מפני שאינו מבין את הנוסח, ואינו יודע כלל מהי תרומה ומהו מעשר, יכול להסתפק בדיעבד באמירה שמביעה רצון כללי להפריש תרומות ומעשרות כדין. וכך יעשה: יפריש יותר מאחוז מהפירות ל'תרומה' ול'תרומת-מעשר', ובשנות מעשר שני יניח מטבע לחילול 'המעשר-השני', ויאמר: "כל ההפרשות

וחילול מעשר שני יחולו כמו שכתוב בנוסח שברשותי", ובזה יצא ידי חובת הפרשת תרומות ומעשרות לדעת ה'חזון-איש' (חזו"א דמאי טו, ו; מנח"א, א, פה).

אולם כמה מגדולי הפוסקים וביניהם הרב צבי פסח פרנק, שהיה רבה של ירושלים, חלקו בכל תוקף על ה'חזון-איש', ולדעתם אין יוצאים ידי חובת הפרשת תרומות ומעשרות אלא על ידי אמירת כל הנוסח של הפרשת תרומות ומעשרות, מתוך הבנת הנאמר (הר צבי זרעים ח"א נג, א). והרב צבי יהודה קוק זצ"ל כל כך הקפיד על הדבר הזה, עד שכשהיה נפגש בסידור של אחד מתלמידיו שמוזכר בו ההיתר של ה'חזון-איש', שניתן להפריש תרומות ומעשרות ללא אמירת כל הנוסח, היה מוחק מן הסידור את העצה הזו, כדי שלא ייכשלו בה בני אדם.

ולכן למעשה, יש ללמוד ולהבין את משמעות הנוסח של הפרשת תרומות ומעשרות, כדי לזכות במצווה החשובה הזו, ולא לאכול פירות בלתי מעושרים, ולשם כך נקדיש את ההלכה הבאה. (בשעת הדחק, כשאין ברירה, ניתן לסמוך על ההיתר של ה'חזון-איש' מאחר שכיום מצוות תרומות ומעשרות מדרבנן).

טו - נוסח הפרשת תרומות ומעשרות עם פירוש פשוט

רק כאשר ברור בלא ספק שלא הפרישו תרומות ומעשרות מפירות אלו, אזי מברכים על הפרשת תרומות ומעשרות, וכשיש ספק לא מברכים.

נוסח הברכה: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו וציוונו להפריש תרומות ומעשרות".

(ככלל צריך לדעת, שאת התרומות צריך להפריש ולהוציא ממש מתוך הפירות, כי יש בהם קדושה. אולם את המעשר הראשון והשני, ניתן להפריש על ידי ייחוד מקום והגדרתו בדיבור).

נוטלים אחוז ועוד משהו מהפירות ומפרידים אותן משאר הפירות, והוא מיועד ל'תרומה-גדולה' ו'תרומת-מעשר', ואומרים:

"מה שהוא יותר מאחד ממאה שיש כאן, הרי הוא 'תרומה-גדולה' בצד צפוננו (במה שהופרש תחילה יש אחוז ועוד משהו, ומתכוונים שהחלק הנוסף על האחוז יהיה 'תרומה-גדולה', וכדי לייחד לה מקום, מציינים שהיא תהיה בצד הצפוני של מה שהופרש). והאחד ממאה שנשאר כאן (במה שהופרש תחילה) עם עוד תשעה חלקים כמוהו, בצד העליון של הפירות הללו יהיו 'מעשר-ראשון'. (אין הכרח שהם יהיו דווקא בצד העליון של הפירות, והיה ניתן גם לומר בצד הצפוני או הדרומי וכדומה, העיקר הוא לקבוע להם מקום, וכאן הננו אומרים שאותם תשעה אחוזים שיהיו מעשר ראשון יהיו בצד העליון של הפירות, ובזה הננו מפרישים את המעשר ללוי, ויתנו אח"כ ללוי). אותו אחד ממאה שעשיתיו 'מעשר-ראשון' (והוא ממה שהופרש תחילה בצד), הרי הוא 'תרומת-מעשר' (ובזה הפרשנו תרומת מעשר). ומעשר ממה שנותר (עשרה אחוזים ממה שנותר לאחר מה שכבר הפרשנו, הוא כתשעה אחוזים מכלל הפירות והננו מייחדים לו מקום) בצד התחתון של הפירות יהיה 'מעשר-שני', ואם הם חייבים ב'מעשר-עני' (היינו שאלו פירות של השנים ג' או ו' של השמיטה ומחויבים בהפרשת מעשר עני במקום מעשר שני) - הרי הם 'מעשר-עני'.

ואם הפרשנו מעשר שני, יש לפדות אותו אח"כ על פרוטה אחת ממטבע שייחדנו לכך, ואומרים: "מעשר שני זה (הכוונה למה שייחדנו לו מקום בצד התחתון של הפירות), הוא וחומשו (מצוות התורה להוסיף חומש בעת הפדיון), יהיה מחולל על פרוטה אחת מן המטבע שייחדתי לפדיון מעשר שני".

ואם הפרשת התרומות ומעשרות נעשית מפירות שוודאי לא הופרשו לפני כן, וברור שהמדובר בשנה שצריך להפריש ממנה מעשר שני, יש לברך לפני אמירת נוסח הפדיון: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם, אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לפדות מעשר שני".

יתכן שבפעמים הראשונות להפרשה, יש חשש שהנוסח לא יובן היטב, וניתן יהיה לפתור את הבעייה על ידי אמירת הנוסח המודפס כאן באותיות הגדולות, תוך קריאה בעיניים את הכתוב בסוגריים, וכך ניתן יהיה להפריש תרומות ומעשרות בהבנה מלאה.

יג – מתנות מן החי

א – מצוות בכור בהמה וטעמה

כשם שישנה קדושה בבן הבכור, כן ישנה קדושה בבכור בהמה, שכל בהמה שתמליט זכר מהריונה הראשון, הרי הוא קדוש, שנאמר (שמות יג, ב): "קִדְּשׁ לִי כָּל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בְּבִנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא".

קדושת בכורות חלה על בכורות בהמה טהורה בלבד ולא על בכורות חיה, שכן נאמר (במדבר יח, טו): "אֲשֶׁר יִקְרְבוּ לָהּ", על מין שמקריבים ממנו קרבן לה' חלה מצוות בכור, ולא על מיני חיה, שאין מקריבים מהם קרבן. מיני הבהמה שמקריבים מהם קרבנות הם שלושה: שור, כבש ועז.

בכור הבהמה הוא אחד מן המתנות שציוותה התורה את ישראל לתת לכהנים, כדי שיוכלו להתפנות לתפקידם הרוחני. אם הבכור תמים, הכהן מעלהו לקרבן ואוכל מברו בטהרה; ואם נפל בו מום, אע"פ שאין מקריבים אותו צריך ליתנו לכהן, והכהן שוחטו ואוכל את בשרו כבשר חולין. ומצווה זו נוהגת בכל הבהמות השייכות לישראל, בין בארץ ובין בחוץ לארץ (שו"ע יו"ד שו, א).

כדי להבין מעט את טעמה של מצוות קדושת בכורות, צריך לבאר שבתוך כל המציאות גנוזה קדושה, שהרי הקב"ה מחייה את הכל. אלא שבעולם הזה קדושה זו נעלמת ומוסתרת, וייעודו של עם ישראל הוא לגלות את הקדושה שבמציאות. לשם כך ניתנו לנו מצוות רבות. אחת מהן היא המצווה לקדש כל בכור בבני ישראל. ולא רק בכור האדם קדוש אלא אף הבכור הנולד לבהמת ישראל קדוש. על ידי הקדושה שבבכורות, אנו מבינים שבעצם זו מגמת הולדת החיים בישראל, לגלות קדושה בעולם. אצל הנולד ראשון הקדושה בולטת ומקריבים אותו למזבח, ואילו בשאר כל הנולדים אחריו הקדושה נסתרת והם מסייעים למגמה הכללית של ישראל. טעם נוסף לכך שהבכור מקודש הוא, שבכל דבר ראשוני, בראשיתו, ישנו איזה חידוש פלאי שחושף בפנינו טפח מהבריאה האלוקית, ועל כן הראשון, שמרמז לבריאת העולם, מקודש (עיין מהר"ל גבורות ה' פרק ל"ח; עולת ראיה ח"א עמוד לו). [1][1]. אולי אפשר לבאר שהטעם שאם נולדה תחילה נקבה אין בה דין קדושת בכור, מפני שקדושת הבכור היא קדושה גלויה שמתגלה כלפי חוץ, ואילו עניינה של הנקבה הוא לגלות את הקדושה הפנימית שבתוך החיים.

בנוסף לכך, מן הצד המוסרי ראוי להקדיש את הבכור לה', כדי להראות בזה שכל הבריאה שייכת לה'. מטבעו של אדם שהוא שמח במיוחד לאחר ההמלטה הראשונה של בהמתו, הנה עוד בהמה החלה להמליט ועושרו ירבה, בשעה זו הוא עלול לשכוח שה' מחייה את הכל. וכן המצרים כפרו באלקים, וחשבו שכל עושרם וכוחם התחיל מעצמם, ושפרעה מלכם הוא הבכור והראשון לכל, ומעליו אין אלוקים. ומתוך

כך כפרו גם ביסודות המוסר, וחשבו כי הכל מותר להם עד ששעבדו את ישראל באכזריות. לפיכך נענשו במכת בכורות. אבל כאשר בכור הבהמה מקודש וניתן לכהן, אין חשש של שכחת האמונה, ולהיפך, נקבעת בתוך ליבו של האדם הידיעה כי עיקר מגמתו להתקרב לעבודת ה', ולכן דווקא הבכור החביב מקודש ומוקרב על המזבח.

ב – פרטי דיני בכור בהמה

שני צדדים יש במצוות בכור בהמה. האחד, שישנה קדושה בבכור וצריך להקריבו לה'. והשני, שהוא אחד מעשרים וארבע מתנות שציוותה התורה לתת לכהנים כדי שיהיו פנויים לעבודת ה'. על ידי נתינת הבכור לכהנים, יהיה להם בשר לאכילה. אם הבכור תמים, הכהן מקריבו על המזבח ואוכל מבשרו בירושלים בקדושה ובטהרה. ואם נפל בו מום, כגון שנחתכה אוזנו - נפסל לקרבן, והוא רכושו של הכהן, ודינו כחולין שמותר לכהן לאוכלו בכל מקום גם בהיותו טמא. כמו כן הכהן יכול למכור את בשרו לישראל, ובתנאי שלא ימכרנו באיטליז, שאין זה כבוד למצווה שיהיה הבכור נמכר בחנות.

קדושת הבכור חלה רק על הזכר הנולד מהריון ראשון, אבל אם המליטה תחילה נקבה או שהפילה את עובריה, ואח"כ המליטה זכר - אין בו קדושה.

כל בכור בהמה מתקדש, בין אם הוא שייך לכהן או לוי או ישראל, אלא שאם בהמת ישראל או לוי המליטה בכור - יש ליתנו לכהן. ואם בהמת כהן המליטה בכור, מפרישו משאר בהמותיו ומשאירו אצלו ונוהג בו כדין בכור שקיבל מישראל.

ואין נותנים לכהן את בכור הבהמה בהיותו קטן מאוד, כדי שלא להטריח את הכהן בטיפולו. אלא הישראל משהה את הבכור אצלו עד שיגדל מעט, בכבש ועז עד היותו בן שלוש יום, ובשור עד היותו בן חמישים יום, ואח"כ נותנו לכהן. ואם לאחר אותו זמן לא מצא כהן, צריך לטפל בו עד שימצא כהן (ש"ע י"ד שו"ב). ומכל מקום צריך ליתן את הבכור לכהן בתוך שנתו, כדי שהכהן יקריב אותו על המזבח לפני היותו בן שנה, שנאמר (דברים טו, כ): "לְפָנַי ה' אֱלוֹהֶיךָ תֹאכְלֶנּוּ שְׁנָה בְשָׁנָה". וגם אם נפל בו מום צריך ליתנו לכהן בתוך שנתו הראשונה (ש"ע י"ד שו"ז).

כיוון שהבכור קדוש, אסור להשתמש בו, בין אם הוא תם בין אם הוא בעל מום. לדוגמה, אסור לחרוש את השדה בשור בכור, וכן אסור לגזוז צמרו של כבש בכור, ואם עבר וגזז - הצמר אסור בהנאה. אבל אם נפל מום בכבש הבכור, ושחטוהו לאכילה, הצמר שעל עורו מותר בהנאה (ש"ע י"ד שו"א).

ג – בעיית הטיפול בבכור בזמן הזה

בזמן הזה שביית המקדש חרב, אין אפשרות להקריב בכור תם על המזבח. לפיכך, כאשר נולד בכור, צריכים להמתין עד שיפול בו מום שיפסלנו מקרבן, ורק אז רשאי הכהן לשוחטו ולאכול מבשרו. ולמרות שיש בטיפול בבכור, עד שיפול בו מום, טרחה עצומה, אסור לכהן לסרב לקבלו, מפני שאם יסרב לקבלו יראה כמבזה מתנות כהונה. וכן אסור לכהן להכניס את הבכור למקום סגור עד שימות מרעב, משום שהוא מפסיד את הקודשים. וכן אסור לכהן לגרום שיפול מום בבכור, למשל, אסור ליתן בצק על אוזנו של הבכור כדי שיבוא הכלב וינשוך את הבצק עם האוזן ויטיל בו מום, וכן אסור לבקש מגוי להטיל בבכור מום (ש"ע י"ד שיג, א-ג). אלא צריך הכהן לקבל את הבכור ולטפל בו. ואם יפול בו מום מעצמו - ישחטנו, ואם לא נפל בו מום, יצטרך לטפל בו עד מותו, ואז יקברנו, שבשרו ועורו אסורים בהנאה (ש"ע י"ד שט, א).

וכיוון שכל זמן שלא נפל מום בבכור אסור לשוחטו, היו הכהנים מעוניינים מאוד שיפול בו מום, עד שאמרו שהכהנים חשודים להטיל בבכורות מומים. לפיכך, אם נפל בבכור מום שעלול להיגרם על ידי אדם, צריך הכהן להביא עד שיעיד שהמום נפל מעצמו, ואם אין לו עד, אין מכשירים את הבכור לשחיטה על פי אותו המום (שו"ע יו"ד שיד, א).

ואם נפל בו מום - מראים את המום למומחה הבקיא בדיני מומים. וכשאינ מומחה, מראים אותו לשלושה תלמידי חכמים שאחד מהם מצוי בדינים אלו, ואם פסקו שנפל בו מום קבוע שאינו עתיד להתרפא - מותר לשוחטו (שו"ע יו"ד שט, ב).

ואם נפל בו מום ושחטו בלא להראותו לחכם, בשרו אסור באכילה, ואפילו אם לאחר השחיטה אמר החכם שאכן נפל בו מום קבוע, מכל מקום הואיל ולא הראהו לחכם תחילה - קנסוהו חכמים שבשרו אסור באכילה. ויש שהקילו בזה (שו"ע שי, א; ט"ז א).

ד - שותפות עם גוי פוטרת את הבכור מקדושה

בכור הבהמה מתקדש כאשר הוא נולד לבהמה השייכת לישראל, ואפילו אם היא שייכת לשותפים, אם כל השותפים יהודים - הבכור קדוש. אבל אם הבהמה שייכת לגוי, או שיש לגוי שותפות בה, אין כל קדושה בבכור שהמליטה, ומותר לעבוד בו ולהשתמש בצמרו ולשוחטו בכל עת.

בזמן הזה שבית המקדש חרב, על פי ההלכה יש לעשות שותפות עם גוי בבהמות המבכירות, כדי להיפטר מדין הבכורות. וזאת מפני שכל הבכורות התמימים צריכים לעלות לקרבן, וכיוון שבית המקדש חרב, איננו יכולים להקריבם, ועם זאת אסור לשוחטם או לעבוד בהם, אלא צריכים לטפל בהם עד שיפול בהם מום, ורק אז יהיה מותר לכהן לשוחטם ולאכול מבישרם. בפועל, ברוב הבהמות לא יפול מום עד יום מותם, ואם כן יצטרכו הכהנים לטפל בהם שנים ארוכות ללא תמורה. וכיוון שחששו חכמים שמא יהיו כהנים שלא יעמדו בכך, ויפילו בכוונה מום בבכורות, או ישתמשו בהם למרות קדושתם, לפיכך הורו הראשונים שמצווה לשתף גוי בבהמות המבכירות, ועל ידי כך הבכורות שייולדו בעדר לא יהיו קדושים. ואע"פ שעל ידי מכירה זו מפקיעים את מצוות קדושת הבכור, מכל מקום מוטב להיפטר לגמרי מהמצווה מאשר להיכנס לחשש מכשול הנאה מבכור (תוס' בכורות ג, ב; שו"ע יו"ד שכ, ו).

כדי שהגוי יהיה שותף צריך למכור לו חלק מהבהמה, וצריך למכור איבר כזה שאם ינטל - הבהמה תמות או תיחשב בעלת מום. למשל, יכול למכור את כל רגליהן הימניות הקדמיות של הנקבות, או את הוושט שלהן, או את אוזניהן, ועל ידי כך הגוי יהיה שותף בבהמות, וכל בכור שייולד שם לא יהיה קדוש (שו"ע יו"ד שכ, ד).

יש לדקדק שהמכירה תעשה כדין, וכיוון שיש שיטות בין הראשונים באיזה קניין על פי התורה יכול הגוי לקנות, יש להחמיר ולמכור לו בכל הקניינים המועילים. לדעת רש"י, הגוי קונה על ידי כסף, לפיכך צריך הגוי לתת פרוטה ליהודי עבור החלק שלו בבהמות. ואף שאותם איברים שווים יותר מפרוטה, ברור לנו שהיהודי חפץ למכור לו את אותם האיברים בפרוטה כדי להיפטר מדין בכורות. ועוד יקנה לו את הבהמות בקניין משיכה, שהגוי ימשוך את הבהמות לרשותו, שזהו הקניין המועיל לשיטת רבנו תם. ואם אין שם קרקע השייכת לגוי, תחילה ישכיר היהודי לגוי את המקום שעליו עומדות הבהמות, ואח"כ ימכור לו איבר אחד מכל בהמה מבכירה, והגוי ימשוך את הבהמות, וכיוון שלפני כן שכר הגוי את החצר, קנה במשיכה את חלקו בבהמות (שו"ע יו"ד שכ, ו).

ואם ימכור לגוי את חלקו בקניין המקובל באותה המדינה על פי חוק, נחלקו הפוסקים אם מועיל לדעת רוב הפוסקים כיוון ש"דינא דמלכותא דינא", ממילא הקניין שנעשה על פי חוק המדינה מועיל, והגוי נעשה שותף בבהמות, ואין קדושה בבכורות שייוולדו להן (כנסת יחזקאל י"ד; חת"ס יו"ד שי"ד). ויש אומרים שצריך למכור את הבהמות דווקא על פי הקניין המועיל לפי התורה, ואם מכר בקניין המועיל לפי חוק המדינה ולא לפי התורה, הבכורות שייוולדו יהיו קדושים (דברי חיים ח"ב ק"ז).

כבר למדנו, שאף שהטיפול בבכור בזמן הזה קשה, אסור לכהן לסרב לקבל את הבכור מהישראל, שאם יסרב נמצא מבזה את מתנות הכהונה. מכל מקום צריך להוסיף, שאם בכוונה הישראל לא מכר את בהמתו, כדי שתמליט לו בכור קדוש ויוכל לצער בו את הכהן, על ידי שיתנו לו ויחייבו בזה לטפל בבכור עד שימות או עד שיפול בו מום, אין הכהן צריך לקבל ממנו את הבכור (רמ"א יו"ד שו, ד).

ואם הישראל פשע בכך שהתיר ולא מכר חלק מבהמתו לגוי, אך לא התכוון להקניט בזה את הכהן, ישנם דיונים בפוסקים: האם הכהן חייב לקבל ממנו את הבכור ולטפל בו, או שיכול הכהן לומר שכיוון שהישראל פשע בכך שלא מכר חלק מבהמתו לגוי, אחריות הטיפול בבכור צריכה להיות עליו (חת"ס ש"ב, פת"ש יו"ד שו, ב, ג).

ה – פטר חמור

לאחר שציוותה התורה על קדושת בכורות אדם ובהמה, הוסיפה וציוותה (שמות יג, ג): "וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בְּשֶׁה, וְאִם לֹא תִפְדֶּה וְעִרְפְּתוֹ".

פטר חמור, הוא החמור הבכור הפותח ראשון את רחם אימו, ומלמדת אותנו התורה שגם בו ישנה קדושה, אלא שאין אפשרות להקריב את החמור על המזבח שהרי הוא מין טמא, לפיכך חייבים לפדותו בשה, ואז הקדושה שבחמור הבכור פוקעת, ומותר להשתמש בו לצרכי חולין. וגם השה עצמו לא נתקדש אלא שצריך ליתנו לאחד מן הכהנים, שהוא אחד מעשרים וארבע מתנות הכהונה, והכהן יכול לעשות בשה כל מה שיחפוץ.

כיוון שיש בפטר החמור קדושה, עד שלא יפדו אותו, אסור לעבוד בו, ואסור ליהנות משערו, ואם שערו הסתבך ומציק לחמור, מותר לחותכו, אך אסור ליהנות ממנו (שו"ע יו"ד שכא, ט).

והאמת שלא רק בשה אפשר לפדות את פטר החמור, אלא אפשר לפדותו בכל דבר שערכו כערך פטר החמור. שאם פטר החמור שווה עשרה סלעים יכול לפדותו בכל דבר ששווי עשרה סלעים. היתרון שבפדיון בשה, שאפילו אם השה שווה סלע אחד בלבד, יכול לפדות בו חמור השווה עשרה סלעים (שו"ע יו"ד שכא, ה).

וכיוון שיש בפדיון פטר החמור מצווה, תקנו חכמים לברך ברכה. ונוהגים להגביה תחילה את השה לשם הפרשה ומברכים: "ברוך אתה ה' אלוהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על פדיון פטר חמור". ואח"כ יתן את השה לכהן.

ואם אינו רוצה לפדות את החמור, כיוון שיש בו קדושה, אסור להשהותו אצלו, וצריך לערוף את ראשו, שנאמר (שמות יג, ג): "וְאִם לֹא תִפְדֶּה וְעִרְפְּתוֹ". העריפה נעשית בסכין גדולה מן העורף. אבל לכתחילה עדיף, כמובן, לפדות את החמור בשה וליתן את השה לכהן, ראשית, מפני שבדרך זו נותנים את המתנה לכהן, ושנית, כדי שלא להרוג את החמור בחינם (שו"ע יו"ד שכא, יב; ערוה"ש שכא, ב).

כדי להבין את המיוחד שבמצוות פטר חמור, צריך להקדים שככלל אפשר לומר שקדושת הבכורות מתגלה רק במינים שיכולים לגלות את הקדושה: באדם שיכול לקדש את חייו, ובבהמה שאפשר להקריבה לקרבן. אבל במיני חיות טהורות שאין מקריבים אותם על המזבח, כצבי ואייל, אין קדושת בכורות, וקל וחומר שאין קדושת בכורות במיני בהמות וחיות טמאות. ורק את החמורים הוציאה התורה מהכלל וציוותה שיהיו בכוריהם מקודשים, וצריך לפדותם בשה ועל ידי כך להוציאם לחולין. אפשר להסביר, שעל ידי מצוות פטר חמור, מתגלה לנו שאכן גם במיני החיות הטמאות, היינו האסורות באכילה, ישנה קדושה מסוימת, אלא שקדושה זו נסתרת מאוד, ורק בפטר החמור היא מתגלית. ואף בפטר החמור אינה מתגלית באופן כזה שאפשר להקריבו על המזבח, אלא שאפשר לפדותו וליתן בדמיו מתנת כהונה, כך שנמצאת הקדושה שבחמורים מסייעת לעבודת ה'. ועל ידי כך מתגלה שבעצם כל עניינם של החמורים שייולדו אח"כ, וכן שאר החיות הטמאות, לסייע לעבודת ה'.

ולמה נבחרו דווקא החמורים לגלות את הקדושה הגנוזה במינים הטמאים? שאלה זו שאל האמורא רבי חנינא את רבי אליעזר. ותחילה השיב לו שזוהי גזירת הכתוב, היינו שאי אפשר לנו לעמוד על סוד העניין, כי גבהו מחשבותיו ממחשבותינו. ואח"כ הוסיף ואמר שהחמורים סייעו לבני ישראל, שעליהם הטעינו את הרכוש הגדול בצאתם ממצרים (בכורות ה, ב).

עוד אפשר לומר, שהחמור רומז על החומריות הפשוטה, וכן שמו 'חמור' על שם החומר. נמצא אם כן, שקדושת פטר חמור רומזת על הקדושה הגנוזה בחומריות, שאף שבמבט שטחי נראה שהחומריות מנותקת מן הייעוד האלוקי, על ידי הקדושה שבפטר חמור מתברר שכל ייעודה של החומריות - לשמש בסיס לגילוי הקדושה. ולכן גם רמזו חז"ל (סנהדרין צה, א) שהמשיח עתיד לרכוב על החמור, היינו להשתמש בחומר כבסיס לגילוי האידיאלים האלוקיים. ועל כן החמורים סייעו לאבותינו להוציא את הרכוש הרב בצאתם ממצרים.

מעשר בהמה

ו - פרטי דינים בקיצור

כשם שנצטוונו להפריש מעשר מן הפירות, כך נצטוונו להפריש מעשר מן הבהמות, שנאמר (ויקרא כז, לב): "וְכָל מַעֲשֵׂר בְּקָר וְצֹאן, כָּל אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט, הָעֶשְׂרִי יִהְיֶה קִדָּשׁ לַה'".

חיוב הפרשת מעשר בהמה חל על כל יהודי, בין כהן בין ישראל, בין בארץ בין בחוץ לארץ. [2][2]. במשנה בכורות נג, א, מבואר שמעשר בהמה נוהג בארץ ובחוץ לארץ. אלא ששם בגמ' מבואר שדעת רבי עקיבא, שאין מביאים בכורות ומעשר בהמה מחוץ לארץ לארץ, שכן הוקשו הבכורות והמעשר לתרומות ומעשרות, מה תרו"מ מביאים מהארץ, אף בכורות ומעשר בהמה רק מהארץ. ושאלה הגמ' אם כן לשם מה מפרישים מעשר בהמה בחוץ לארץ, וענתה, שאם המעשר יהיה בעל מום, יוכלו לאוכלו בחוץ לארץ. ומה הדין אם הביאוהו בכל זאת? לדעת ר' עקיבא בבכורות נג, א, לא יקריבוהו, ולדעת ת"ק תמורה כא, א, יקריבוהו. למעשה לעניין בכורות כתב הרמב"ם בהל' בכורות א, ה, שאין מביאים אותו מחו"ל, ואם הביאוהו לא יקריבוהו. וכן כתב הסמ"ג עשין קפ"ט לעניין בכורות ומעשר בהמה. אבל בלחם משנה בכורות א, ה, כתב שלעניין מעשר בהמה דעת הרמב"ם שאם הביאו המעשר לירושלים יקריבוהו. וכן כתב התוספות יו"ט משנה בכורות ט, א. והוא חל על כל הטלאים שנולדו בעדרו במשך שנה אחת, בין זכרים בין נקבות, בין תמימים בין בעלי מומים (רמב"ם בכורות ו, א-ג). השנה נספרת מא' בתשרי ועד כ"ט

באלול. אבל אם המליטו בהמותיו תשעה טלאים בשנה, פטור מהפרשת מעשר בהמה. וחייב ההפרשה חל על שלושת מיני הבהמות שמקריבים לקרבן: שור, כבש ועז. אלא שטלאי הכבשים והעיזים מצטרפים למניין עשרה, ואילו העגלים נמנים לחוד, שאם המליטו לו פרותיו עשרה עגלים בתוך שנה, מפריש מהם מעשר, ואם פחות, פטור מהפרשת מעשר.

וכך מפרישים את מעשר הבהמה: מכניסים לדיר ופותח להם פתח קטן, ומעמיד אימותיהם בחוץ, והן גועות וקוראות להם, והטלאים יוצאים, ומונה אותם אחד אחד, וכשמגיע העשירי לצאת, בין שהוא זכר ובין שהוא נקבה, בין תמים ובין בעל מום, מסמנו בצבע אדום, והוא מקודש. ואם היו לו מאה טלאים, מקדש עשרה. שכל עשירי שיוצא קדוש.

מעשר הבהמה אינו ניתן לכהנים (הם מקבלים את הבכורות, לעיל הלכה א), אלא הוא נשאר אצל בעליו, ועליו להביאו לבית המקדש ולהעלותו לקרבן, ולאכול את בשרו בקדושה ובטהרה בין חומות העיר ירושלים. ואם המעשר הוא בעל מום, אין בו קדושה, ושוחטים אותו בכל מקום ואוכלים מבשרו, אבל אסור להשתמש בו לעבודה, וכן אסור לגזוז את צמרו בעודו חי כדי ליהנות ממנו.

שלא כדין הפירות, שאסור לאכול מהם לפני שהפריש תרומות ומעשרות, את הטלאים ניתן לשחוט או למכור לפני תום השנה, ואם ימכור או ישחט את כולם - יפטר מהפרשת מעשר בהמה. אבל תקנו חכמים שבשלושה זמנים בשנה יפרישו מעשר בהמה, חמישה עשר ימים לפני שלושת החגים: פסח, שבועות וסוכות. ומזמן הפרשת מעשר בהמה אסור לאדם למכור את טלאיו או לשוחטם בלא להפריש מהם מעשר בהמה. ותיקנו זמנים אלו, כדי שיהיו מצויים לעולי הרגלים בהמות לקרבן ולאכילה בירושלים (רמב"ם הל' בכורות ז, ח).

על ידי מצוות הפרשת מעשר בהמה, אנו חושפים את הקדושה הגנוזה בבעלי החיים, שעשירית מהם מיועדת לקרבן. בנוסף לכך, על ידי מעשר הבהמה ישהה היהודי זמן רב יותר בירושלים, שכן הוא צריך לאכול את בשר המעשרות שחלביהן הוקטרו על המזבח בין חומות העיר ירושלים, ובתוך אותו הזמן שהיה שוהה בירושלים, היה מתבשר מקדושתה, ולומד תורה מהכהנים וגדולי החכמים ששהו בה, וכך היו המוני בית ישראל מחזקים את הקשר שלהם אל המרכז הרוחני שלנו בירושלים. ואדם שהיו לו בהמות רבות למעשר, היה מחלק מבשרם לעולי רגל אחרים, או שהיה מייחד אחד מבניו שיעלה לירושלים וילמד שם תורה אצל החכמים, ובינתיים יאכל מבשר מעשר הבהמה ומעשר שני של פירותיו, ועל ידי כך היו מתרבים תלמידי חכמים בישראל (עיין ספר החינוך ש"ס).

לאחר חורבן בית המקדש, ביטלו חכמים את הפרשת מעשר בהמה, מפני חשש תקלה, שמא יבואו לשחוט בהמות שאין בהן מום, ויעבור על איסור כרת של שחיטת קודשים בחוץ. וכן יש חשש שישתמש בבהמה שהופרשה למעשר לעבודה ולגיזה (בכורות נג, א). ואם עבר והפריש מעשר בהמה בזמן הזה, ימותו כדי שלא יבואו לידי תקלה (בכורות סא, א). ולדעת הרמב"ם אפשר לשוחטו אחר שיפול בו מום (בכורות ו, ב). [3][3]. בערוך השולחן העתיד קדשים רא, יג-יד, מבאר שאכן חכמים רשאים לבטל מצווה בשב ואל תעשה, כמבואר ביבמות צ, א. ועוד, שאי אפשר לקיימה בזמן הזה, שנאמר: "יהיה קודש", כלומר להקרבה, ועתה אין אפשרות להקריב. ובגמרא שאלו, ולמה לא יבטלו בכורות, וביארו שהבכור קדוש מרחם ואינו בידי חכמים לבטלו. והוסיף ערוה"ש, שאמנם תקנו למכור את הבהמה המבכירה אבל אין זה חובה, כדי שלא לחייב להפקיע קדושת בכור.

ראשית הגז

ז – טעמי המצווה וגדרי החיוב

תפקידם של הכהנים לשרת בבית המקדש וללמד תורה לישראל. לכן לא ניתנה לכהנים וללויים נחלה בארץ ישראל, אלא הם פוזרו בין כל שבטי ישראל. וכדי לפטור אותם מעול הפרנסה, קבעה התורה כמה מצוות שעל ידן יחזיקו בני ישראל את הכהנים. כדי שיהיה להם פירות לאכילה, ציוותה התורה להפריש תרומות ומעשרות. כדי שיהיה להם בשר לאכילה, ציוותה התורה להפריש את הזרוע והלחיים וליתנם לכהנים, וכדי שיהיה להם צמר לטוויית מלבושיהם ובעיקר מלבושי הכהונה, ציוותה התורה להפריש להם את ראשית גז הצאן, שנאמר (דברים יח, ד-ה): "וְרֵאשִׁית דְּגַנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרְךָ וְרֵאשִׁית גֵּז צֹאנְךָ תִּתֶּן לוֹ. כִּי בֹחֵר ה' אֱלֹהֶיךָ מִכָּל שְׂבֻטֶיךָ לְעֹמֵד לְשֵׁרֵת בְּשֵׁם ה' הוּא וּבָנָיו כָּל הַיָּמִים".

מן התורה אין שיעור לנתינת הגז, ואפילו אם נתן כל שהוא לכהן - יצא ידי חובה. אבל חכמים נקבו שיעור מסוים. לדעת הרמב"ם צריך ליתן אחד חלקי ששים מכל הגיזה. ואילו לדעת הטור יתן משקל חמשה סלעים שהוא מאה גרם צמר, שממנו אפשר לעשות אבנט - שהוא בגד הכהונה הקטן ביותר (רמב"ם הל' ביכורים י, א; שו"ע יו"ד שלג, יג).

בראשית הגז חייבים ישראלים ולויים, גברים ונשים. אבל ישראל שנשוי לבת כהן פטור מראשית הגז, ולא זו בלבד אלא שמוותר לתת ראשית הגז אף לבת כהן הנשואה לישראל (שו"ע יו"ד שלג, יד).

מצווה זו נוהגת בארץ ישראל בלבד, שכן מצוות ראשית הגז נזכרה בפסוק יחד עם מצוות הפרשת תרומות ומעשרות, וכשם שמצוות הפרשת תרומות ומעשרות נוהגת בארץ ישראל בלבד, כך ראשית הגז ניתנת בארץ ישראל בלבד. אמנם יש שחלקו על כך, אבל המנהג הוא להפריש מגז הצאן רק בארץ ישראל (שו"ע יו"ד שלג, א, כר' אילעי בחולין קלו, א).

ח – פרטי דיני ראשית הגז

ביארו חכמים שכשהתורה אמרה 'צאן' כוונתה לכבשים, בין זכרים ובין נקבות, אבל לא לעיזים או מינים אחרים. ואם צמרו של הכבש קשה עד שאינו ראוי ללבישה, פטור מהפרשת ראשית הגז (שו"ע יו"ד שלג, ב).

עוד למדו חכמים, שרק אם יש לו חמישה כבשים, ומשקל צמרו של כל אחד מהם לפחות י"ב סלע, הרי הם חייבים בהפרשה, אבל אם יש לו פחות מחמישה, או משקל הצמר של אחד מהחמישה פחות מי"ב סלע - אינו חייב בהפרשה. משקל י"ב סלע הוא כ-240 גרם. משקל הצמר הנגזז מכבש ממוצע מהגזע האלוסי המצוי בארץ הוא כשנים וחצי ק"ג. כך שנדיר מאוד למצוא כבש שצמרו שוקל פחות מ-240 גרם, ובאופן טבעי מכל חמישה כבשים צריך להפריש ראשית הגז.

אם הכבשים שייכים לכמה שותפים, חובת ראשית הגז חלה רק אם יש שם שיעור של חמישה כבשים לכל אחד. אבל, למשל, אם ישנם עשרה שותפים ולהם ארבעים וחמישה כבשים - פטורים מראשית הגז, מפני שחלקו של כל אחד בארבעה כבשים ומחצה.

בדרך כלל גוזזים את הצאן בארץ ישראל בחודשי האביב. אדם שיש לו חמישה כבשים וגזז שניים מהם בשנה אחת ושלושה בשנה אחרת, נחשב שגזז חמישה כבשים וצריך להפריש ראשית הגז לכהן (שו"ע יו"ד שלג, יב).

אם היו לו כמה מיני כבשים, יש להפריש לכהן צמר מהמין המשובח (שו"ע שם יב). כיוון שנאמר (דברים יח, ד-ה): "וְרֵאשִׁית גֹּז צֹאנֶךָ", מלכתחילה יש להפריש לכהן מגיזת הכבש הראשון. ויתן את המתנה רק לאחר שיסיים את גיזת חמשת הכבשים, כי רק אז הוא מתחייב בנתינת 'ראשית-הגז' (ס' גז צאנך ע' לו).

לכתחילה נותנים לכהן צמר במצב גולמי, היינו לפני ניקויו מהשומנים והעפר שדבקו בו. ואם כבר ניקה את הצמר, יפריש מהצמר הנקי ויתן לכהן (שם ע' מז).

כיום, בארץ ישראל אין הזדמנות טבעית לקיים את המצווה, וזה מפני שצמרם של הכבשים הארץ ישראלים פשוט וגס, ועושים ממנו חוטים עבים בלבד. יתר על כן, בסוג כזה של צמר, מחיר הגזיזה גבוה ממחיר הצמר, והגז נעשה לצורך הכבשים בלבד. לכן נוהגים היום לשלם כסף לגוזזים ובנוסף לכך לתת להם את הצמר בשכרם. במצב כזה, גם לכהן לא כדאי לטפל בצמר שיקבל. ואע"פ כן, אין לטעון, שהואיל והצמר של הכבשים הללו אינו ראוי למלבוש, הרי הוא פטור ממצוות 'ראשית-הגז', כי באמת צמר זה ראוי לבגדים, אלא שבעקבות העלייה ברמת החיים, מעדיפים כיום צמר עדין יותר לתעשיית הבגדים (ספר גז צאנך ע' ד).

אלא שאם בעל הכבשים, בעבור ההסכמה של הגוזזים לגזוז, מכר להם את כל הצמר של הכבשים, המצווה מוטלת על הגוזזים, אם הם יהודים (רמב"ם). ויש אומרים, שאם כל הצמר נמכר בעבור הגזיזה בעודו מחובר לכבשים, הצמר נפטר ממצוות 'ראשית-הגז', שכן בעת הגיזה הצמר כבר לא של בעל הכבשים, והגוזזים פטורים מפני שרק בעל הצאן אם יגזוז חייב במצווה (רמ"א יו"ד שלג, ח, כפירוש הש"ך ח, ערוה"ש שלג, ח).

בעייה נוספת ישנה לגבי הבעלות על הכבשים. כדי שלא להיכנס לבעיית הבכורות, שצריכים להקריבם על גבי המזבח, נוהגים למכור את האוזניים או הוושט או איבר אחר של הכבשים לגוי, ועל ידי כך הוא נעשה שותף בבהמה והבכור הנולד לה אינו קדוש. ולעניין 'ראשית-הגז', אם הגוי שותף בבהמה, אין מצווה להפריש מצמרה לכהן.

לפיכך, הרוצה לקיים כיום את מצוות 'ראשית-הגז', צריך לדאוג תחילה שהכבשים יהיו בבעלותו הבלעדית, ולאחר מכן לגוזזם בעצמו או על ידי שליח, ולהפריש מתוך הגיזה שיעור של מאתיים גרם, כדי שלאחר הניקוי ישאר משקל הצמר לפחות מאה גרם, ויתן את הגיזה לכהן. ואותה גיזה היא חולין, ורשאי הכהן לעשות בה מה שירצה. ואף שמסתבר שהכהן לא ישתמש בגיזת הצמר, מכל מקום המפריש קיים את המצווה.

הזרוע הלחיים והקיבה

ט – פרטי המצווה בקיצור

הואיל ועסקנו במתנות שנותנים לכהן מבעלי חיים, נזכיר בקצרה גם את המתנות שנותנים לכהן לאחר שחיטת הבהמה, שנאמר (דברים יח, ג): "וְיָזָה יְהִי מִשְׁפֵּט הַכֹּהֲנִים מֵאֵת הָעֵם מֵאֵת זִבְחֵי הַזֶּבֶחַ אִם שׁוֹר אִם שֶׂה, וְנָתַן לַכֹּהֵן הַזֶּלַע וְהַלְקָיִים וְהַקֶּבֶה". כפי שלמדנו, הטעם העיקרי למתנות הכהונה הוא, לסייע לכהנים כדי שיתפנו לעבודת ה'.

הזרוע היא שני הפרקים העליונים של הרגל הימנית הקדמית של הבהמה, הלחיים הם שתי הלחיים של הבהמה כולל הלשון, והקיבה כוללת מה שבתוכה ועליה; את כל זה צריך ליתן לכהן.

נותנים המתנות מבהמות, היינו משור, כבש ועז, ולא ממיני חיות טהורות כדוגמת צבי ואייל, ולא מעופות. במתנות הללו אין קדושה, לפיכך יכולים הכהנים לאוכלם גם כשהם טמאים. ויכול הכהן לאכול המתנות בכל דרך שתערב עליו, ואם אין דרך בישול שעדיפה עליו, יאכלם בצלי וחרדל, שכך רגילים המלכים לאכול, וזו דרך אכילה שתכבד את המתנות (שו"ע יו"ד סא, יב). ואם אינו צריך את הבשר לאכילתו, יכול ליתנו למי שירצה או למוכרו (שם יג).

לכתחילה יש לתת את המתנות לכהן תלמיד חכם, שכן כל עניין המתנות הוא, לסייע לכהנים להתחזק בלימוד התורה. ואם אין שם כהן תלמיד חכם, יכול לתת את המתנות לכהן עם הארץ (שו"ע יו"ד סא, ז).

המצווה מוטלת על הישראלים שיתנו מתנותיהם לכהנים, אבל כהן ששחט את בהמתו פטור מנתינת המתנות. וכן ישראל הנשוי לבת כהן פטור מנתינת מתנות (שו"ע יו"ד סא, ח). ולא זו בלבד, אלא אפשר לתת את המתנות הללו לבת כהן הנשואה לישראל, ובעלה יכול לקבל עבורה את המתנות, והיא אח"כ תוכל לכבד את בני ביתה. וכתב בעל 'ערוך-השולחן' (יו"ד סא, לה), שאפילו כשיש שם כהן מותר לתת לכתחילה את המתנות לבת כהן שנשואה לישראל, ואם בעלה תלמיד חכם והכהן ששם עם הארץ, עדיף לתת לכוהנת שנשואה לישראל תלמיד חכם.

ופטור הכהן מנתינת המתנות הוא דווקא כאשר הכהן שוחט לעצמו, אבל אם הוא רגיל לשחוט ולמכור בבית המטבחים, חובה עליו לתת את המתנות לכהן אחר (שו"ע יו"ד סא, כד, חולין קלב, ב, לרש"י מדאורייתא, לתוס' מדרבנן).

ולגבי הלוויים, הסתפקו חכמים אם הם בכלל "העם זובחי הזבח" שחייבים לתת המתנות. וכיוון שהוא ספק של ממון, הכלל הוא ש"המוציא מחבירו עליו הראייה", וכיוון שאין הכהנים יכולים להוכיח שהלוויים מחויבים לתת את המתנות, אינם צריכים לתת (חולין קלא, א; שו"ע יו"ד סא, כג).

קיום המצווה בפועל מוטל על השוחט, והוא צריך לטרוח לתת את המתנות לכהן, אלא שעליו לשאול את בעל הבהמה לאיזה כהן ברצונו לתת (שו"ע יו"ד סא, כח).

אין לכהן לחטוף את המתנות, או לבקשם מאת השוחטים, אלא אם יתנו לו דרך כבוד - יטלם (שו"ע יו"ד סא, יא). וכן צריכים הישראלים שלא לחלק את המתנות לחלקים קטנים, כדי שיתנו לכל כהן מתנה חשובה (שו"ע יו"ד סא, ט).

אם אין שם כהן, יעריכו את שווי המתנות, והישראל יאכלם, ואח"כ יתן את דמי שוויים לכהן. וזאת כדי שהכהן לא יפסיד את מתנותיו, שאם לא היו אוכלים את המתנות מיד היו מתקלקלים ונפסדים (שו"ע יו"ד סא, י).

במקום שרגילים לשחוט את הבהמות אצל גוי, כדי שאם תימצא הבהמה טרפה תהיה שייכת לגוי, ואם כשרה ליהודי. אין צריך להפריש את המתנות, כיוון שהגוי שותף בבהמות, וכל בהמה יתכן שתהיה שלו אם תימצא טרפה (שו"ע יו"ד סא, כה).

נחלקו הפוסקים אם חייבים להפריש מתנות לכהן גם בחוץ לארץ. לדעת הרבה פוסקים דין המתנות שווה לתרומות ומעשרות, וכשם שאין מפרישים תרומות ומעשרות בחוץ לארץ, כך אין צריכים לתת מתנות בחוץ לארץ (רש"י, תוס', המאור, מהר"ם מרוטנבורג, רשב"א). אבל מפשט הגמרא, חייבים להפריש מתנות גם בחוץ לארץ, וכן דעת כמה ראשונים. ולדעתם אין להשוות דין תרומות ומעשרות הנוגע לפירות הגדלים

בקרקע שחיובם קשור בארץ, למתנות מבהמה שאינה גדלה בקרקע, לפיכך מצוותה בכל העולם (רמב"ם הל' בכורים ט, א). למעשה המנהג הרווח בחוץ לארץ שלא לתת את המתנות לכהן (שו"ע סא, כא). ואע"פ כן היו מגדולי ישראל שהידרו במצווה ונתנו מתנות בחוץ לארץ, וכן נהג בעל תשובות 'חתם-סופר' (יו"ד שא). [4][4]. כתב בספר מתנת חלקו (ח"ב של ראשית הגז) סי' לה, שבמשך הדורות היו שנהגו גם בא"י שלא לתת מתנות. והחזו"א יו"ד ז, ג, כתב שאין ראוי לתת לכהן מתנה כספית על סמך עדות עצמו, וסיים שהאחרונים כתבו לנהוג לתת אותן בא"י, ע"כ מהחזו"א