

## עוד על מזונות ילדים בימינו

ראה ראיתי את מאמרו הנכבד של כבוד נשיא ביה"ד הגדול הגרב"ד לאו שליט"א, ב'המעין' גיליון 242 תמוז התשפ"ב עמ' 32, כתגובה למאמר שפרסמתי בעניין מזונות ילדים ב'המעין' גיליון טבת התשפ"ב, ולמאמר אחר שכתבתי בשם 'שיעור גובה מזונות - המשך'. אעיר כאן בקצירת האומר את הנלע"ד ביחס לעיקרי הדברים בתגובתו.

א. הגר"ד לאו שליט"א טען בתוך דבריו כי דעתי הינה דעת יחיד. הדבר אינו נכון, משום ש'דעת תורה' אינה נקבעת רק ע"פ דינים היושבים בבית דין זה או אחר, אלא ע"פ חכמי וגדולי ישראל באשר הם. כפי שכתבתי במאמרים שפרסמתי, כיתתי את רגלי והצגתי את הדברים בפני חכמי הדור וגדוליו, ורבים מהם הסכימו על ידי, ובבוא העת לאחר שאקבל את אישורם, א"ה, דבריהם יפורסמו. גם בקרב דיני בתי הדין האזוריים וגם בקרב דיני ביה"ד הגדול יש עוד הסוברים כמוני, לפחות בחלק מהנושאים<sup>1</sup>.

ב. נשיא ביה"ד שליט"א מאריך להוכיח כי ניתן לכפות את האב לכל המצוות של הבן על האב ולהוציא מהאב ממון לשם כך, ולחייבו בכל הוצאות החינוך ובדמי השימור על הקטינים, מתוך כך שניתן לכופו לפדות את בנו ולמולו, זאת בניגוד לדרך בה פסקנו במאמר הנ"ל.

נשיא ביה"ד טוען כי הרשב"א שציטטתי במאמרי 'דמי מזונות - המשך' מצוטט בחלקו, תוך הבאת החלקים המתאימים לשיטתי והשמטת החלקים הסותרים. נראה מדבריו החריפים שהוא מייחס לי כוונת זדון או לכל הפחות רשלנות מביכה, ובכך מנסה לערער את האמינות של כלל פסקי הדין שפרסמתי הנסמכים על עשרות פוסקים ושותי"ם, שהרי אם הנני מצטט באופן מגמתו ולא אמין את הרשב"א יטל הספק בכלל המובאות. אך דומני כי מי שיעיין בגוף הדברים שכתבתי יווכח מיד שלא הושמט מאומה מדברי תשובות הרשב"א הרלוונטיים לדין בו עסקנו.

במה דברים אמורים. בפסק הדין ציטטתי את הירושלמי בקידושין (א, ז) הקובע כי מצות האב להשיא את בנו אינה ניתנת לכפייה:

מה למצוה או לעיכוב, נשמענה מן הדא, בר תרימה אתא לגבי רבי אימי אמר ליה פייס לאבא דיסיבני, אתא פייסיה ולא קביל עלוי. הדא אמרה למצוה, אין תימר לעיכוב הוה ליה לכופניה.

הבאתי מספר פוסקים ובהם הרשב"א בתשובותיו ח"ב סי' שכא שפסקו כירושלמי. הגר"ד לאו סבר בטעות כי מכח הירושלמי רציתי להסיק שלא ניתן לכפות גם על מצוות

1 עיין לדוגמא בדבריו של הגר"צ אילוז בפסה"ד בתיק 960545/4, ובדברי הגר"ד אדרי בפס"ד מזונות תיק 1226302/5.

מילה, פדיון הבן ולימוד מקרא, וציטט את הרשב"א עצמו שסבור שניתן לכפות<sup>2</sup>, ומשכך טוען כי ציטטתי את הרשב"א באופן מגמתי. ולא היא, עיקר דברינו במו"מ ההלכתי לא היה בעניין פדיון הבן ומילה, אלא הבאנו את שו"ת הרשב"א ושו"ת דבר אברהם רק כדי להוכיח שהירושלמי שנקט שמצוות הבן על האב ככלל אינן ניתנות לכפייה אכן נפסק להלכה, ולכן לעניין לימוד אומנות, בו עסקנו במאמרנו, לא ניתן לכפות את האב, אמנם לעניין פדיון הבן שהוא מלוה הכתובה בתורה ניתן לכפות את האב לדעת הרשב"א, הרשב"ץ ודבר אברהם, ודלא כשיטת החינוך, אך הכפייה אינה מכח חיוב מצוות הבן שעל האב אלא מדין מלוה הכתובה בתורה. ממילא לעניין המצוות של האב להשיא לבנו אישה, ללמדו אומנות ולהשיטו בנהר אי אפשר לכפותו בדין ולא להוציא ממנו ממון לשם כך, ואילו לעניין לימוד מקרא ומילה ישנה מחלוקת אם ניתן לכפות בשכר וכפי שהרחבנו בגוף המאמר, וכך גם לעניין פדיון הבן. ולכן תחילת דברי הרשב"א בעניין מילה ופדיון הבן אינם רלוונטיים לעניין מה שרצינו להוכיח, וסרה תמיהתו של כבוד הגר"ד לאו מדוע לא הבאנו את כל דבריהם.

לכן, הנושא העיקרי שלשמו הובאו הירושלמי והרשב"א היה להוכיח כנגד פסקי הדין המחייבים בכפייה את הוצאות החינוך שמעבר ללימוד מקרא, וביארנו את הדברים בהרחבה במאמרנו 'שיעור דמי מזונות - המשך'<sup>3</sup>, עיי"ש שהוכחנו כי גם לרמ"א ולראשונים המובאים בב"י הסוברים שכופין על חובת האב ללמד את בנו תורה מדובר על לימוד מקרא בלבד, וגם בזה ישנה מחלוקת אם כופין ללמד בשכר, כדעת הרמ"א, או שאין כופין ללמד בשכר, כדעת מרן השו"ע. ובזה יובנו גם דברי שו"ע הרב שכפינן בשכר, דהיינו בלימוד מקרא בלבד, אך לא ניתן לכפות על שאר צרכי חינוך ולא בדמי שימור.

ג. נקודה נוספת. הבאנו את פסיקתו של בעל הדברי שלום, הלא הוא הגרש"י מזרחי זצ"ל<sup>4</sup>, שסובר שאפילו על פדיון הבן אי אפשר לכפות את האב, כשיטת החינוך ודלא כרשב"א. שכך כתב ספר החינוך במצוה שצב "מצוה זו מוטלת על האב, עבר האב ולא רצה לפדותו מצוה על הבן לפדות עצמו משיגדיל", דקדק הגרש"י מזרחי מהמילים 'ולא רצה' שלא ניתן לכפות את האב אף לא במצות פדיון הבן. הגר"ד לאו טוען כי הגרש"י מזרחי טעה משום שנשמך על גרסא מוטעית בספר החינוך, התולה את פדיון הבן ברצון האב, והוא נשמך על גירסא שמצא בספר החינוך הוצאת 'אהבת שלום' שם השמיטו את המילים "ולא רצה לפדותו", ולמד מכאן שניתן לכופף את האב, ודחה את פסקו של הדברי שלום, אך בזה במחכ"ת שגה כבוד הרב, משום שהגירסא המדויקת הינה כגירסא שהייתה לפני בעל דברי שלום, כך איתא בספר החינוך במהדורת שעוועל תשי"ב ובמהדורת מכון ירושלים תשנ"ב, וכך גם בכל ההוצאות הישנות כגון מהדורת רפ"ו, מהדורת תע"ו ומהדורת תר"מ, ואפילו לפי הגירסא המוטעית שמביא הרב לאו

2 הרשב"א רק מסתפק בזה, אך אין כאן המקום לדון בעניין.

3 הדברים פורסמו גם בפס"ד בתיק 1059565/11.

4 דיין ביה"ד הגדול, חברותא של הגר"ע יוסף זצ"ל.

אין ראייה שניתן לכפותו. מכיוון שכך נכוחים הם דבריו של הגרש"י מזרחי שבעל החינוך פסק להדיא שאין לכופף את האב.

ה. באשר לטענת הגר"ד לאו כי יש להרחיב את רשימת המוצרים שחז"ל ציינו במזונות עני לאשתו, ואת המושג 'סעודה בינונית' להרחיב לכדי חיוב רמת חיים ממוצעת, והוכיח כן מהרמב"ם (אישות יב, י). על זה יש להשיב כי אדרבה, זאת ראייה לסתור, שהרי הרמב"ם לא עסק ב**סוג המוצרים ואיכותם** אלא רק כתב רשימה סגורה של מוצרים, וב'בינוני' כוונתו **לכמות** האוכל שהיא סעודה בינונית של אדם בינוני שאינו 'לא חולה ולא גרגרן'.

ו. ידעתי גם ידעתי כי הדיינים המחייבים מזונות גבוהים, וכפי שהוכח בבדיקות חוזרות ובשבעה מחקרים שונים - גבוהים מדי, מנסים להרחיב את החיובים שחייבו הראשונים מעבר לצרכים הבסיסיים כעניי שבישראל, אך לשם כך יש להוכיח שאכן החיוב הינו כפי רמת החיים הנהוגה כיום. אולם אדרבה, במאמרים הנ"ל הארכנו להוכיח שהפוסקים בדורות הקודמים חייבו את האב במינימום שבמינימום, "לחם ולפתן" ותו לא, עיי"ש באורך ומשם בארה. וכבר הורה לנו הגאון הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל ע"פ רמב"ם זה כי יש לחייב את האב אך ורק במוצרי מזון **בסיסיים** הנהוגים כיום, ונקט לדוגמא גבינה לבנה, כפי שהרמב"ם נקט רק מוצרים בסיסיים ולא נקט בשם כולל של מזון<sup>5</sup>.

ז. עכ"פ גם לשיטת הסוברים כי יש לחייב כפי רמת החיים הנהוגה, יש לחייב בהתאם למקובל להוציא ברמת ההכנסה של הזוג הספציפי הנידון והעשירון אליו הא משתייך. לשם כך ערכנו מחקר מקצועי ויסודי עם הלמ"ס, והתברר כי סכומי המזונות המוטלים על הבעל הינם בדרך כלל **כפולים** ממה שאנשים נוהגים להוציא בהתאם למצבם הסוציאקונומי, ואילו ביה"ד הגדול דוחה מכל וכל את לוחות הלמ"ס, וקובע סכומי מזונות שאינם תואמים את אורח החיים המקובל והמשתקף ממחקרי הלמ"ס ושאר הגופים.

ח. באשר ליכולת לחייב אדם עני לתת לילדיו יותר ממה שיש לו ויותר מרמת החיים שהוא מסוגל לספק לעצמו, כבר הבאנו את דבר בעל משפטי שמואל מהדו"ת סי' י אות ד. וז"ל:

אבל לגבי מזונות הבנים, הם ניזונים כרמת חיייו שהוא הנהיג בביתו, ואם היה עשיר ופירנס ביתו בצמצום כעניי אין הבנים יכולים לתובעו שיוזנם ברמה יותר גבוהה לפי עושרו, כאשר הוא עצמו אינו חי ברמה בהתאם לעושרו.

ועיי"ש באורך שהוכחנו כן ממקורות רבים.

ט. לבסוף, תמהני שהרב הראשי שליט"א סותר את ההחלטה שהוביל הוא בעצמו כנשיא מועצת הרה"ר כי יש לחייב את האב רק בצרכים **קיומיים בסיסיים**. וז"ל החלטה מר"ר 172/עו מיום י"ח כסלו התשע"ו:

5 ועיין במאמר 'שיעור גובה דמי מזונות-המשך' בפרקים 'צרכים הכרחיים או רמת חיים' ו'מסורת הפסיקה' באורך רב.

בנוסף, גם אם חיוב האב לזון את הילדים הוא מצד התקנה, חיוב זה הוא רק על הצרכים הקיומיים הבסיסיים, אבל חיובים נוספים שאינם בהגדרה זו חלים מדין צדקה בלבד.

כבוד הרב בפסק דינו המצוטט סותר גם חלק נוסף בהחלטה הנ"ל, שקבעה כי יש לחייב גם את האם. וז"ל:

לאחר דיון החליטה המועצה שהן אם החיוב מצד התקנה והן אם החיוב מצד צדקה, היות שתנאי החיים השתנו, והמציאות כיום היא שגם האם נושאת בעול פרנסת הבית, על היושבים על מדין להוסיף לשיקול הדעת בפסיקת מזונות הילדים את היכולת הכלכלית של האם.

אמנם כיום טוען הרב כי כוונתם הייתה רק להתחשב בהכנסת האם, וכי העלות האמיתית של ילד הינה 5,500 ₪ לחודש, ולכן חיוב האב ב-2500-2000 ₪ למחצית החודש הינה קיום של ההחלטה הנ"ל. אך הרואה יראה כי אדרבה, מאז ההחלטה הנ"ל דווקא גדלו סכומי המזונות שמחייבים את האבות בבתי הדין, בעיקר בביה"ד הגדול, כך שנראה שהחלטה זו הפכה ע"י ביה"ד הגדול לאות מתה.

י. בסיום דבריו טוען הרב הראשי שליט"א כי "רואים אנו בלשון התקנה שני דברים חשובים. הראשון הוא שנאמר בה בפירוש שחיוב זה של האב הוא חיוב משפטי גמור, וגם ניתן לכפות אותו". אך גם טענה זו סותרת את האמור בהחלטה הנ"ל בדעת רוב הפוסקים והדיינים מקדמא דנא, וזה לשונה:

בנושא חיוב האב במזונות ילדיו לאחר גיל שש, ישנה מחלוקת גדולה בין דייני ישראל בעבר וכיום האם החיוב הוא מצד התקנה או מדין צדקה. **רוב הפוסקים** וביניהם הגרי"ש אלישיב, הגר"ע יוסף והגר"מ אליהו, קבעו שהחיוב הוא מדין צדקה, אולם היו כאלה ובהם הגרי"א הרצוג והגר"צ עוזיאל, שקבעו שזו המשך התקנה.

יא. ולסיום נשוב לתחילת דבריו של הרד"ב לאו שליט"א, וז"ל: "מסירות נפשם של דייני ישראל למען הילדים אינה מתעלמת מצרכיהם של האב ושל האם. כל ניסיון להציג את הדברים אחרת חוטא לאמת, ומוטה מאג'נדות שאינן מגיעות מבית המדרש".

צר לי, אך, כשבוחנים את פסקי הדין עולה כי לעיתים קרובות מדי לא משאירים הדיינים לאדם נורמטיבי שאיננו עשיר אפילו כדי מחייתו המינימלית, ולאחר תשלום דמי מזונות של 1200-1500 ₪ לילד בתוספת עלויות מדור והוצאות חינוך ובריאות שמשיתים על האב הוא איננו מסוגל לכלכל לא את עצמו ולא את ילדיו כשהם בביתו. מקוצר המצע אציין רק מספר דוגמאות מבית הדין הגדול, והרוצה לעיין יותר ימצא את פסקי הדין מפורסמים באתר בתי הדין: תיק 1/1303732, האב חוייב ב 4,000 ₪ מזונות בתוספת מחצית דירה עבור 3 בנות מעל גיל שש ובזמני שהות שווים, בעודו מגדל אותן בעצמו כמחצית הזמן, ובנוסף מגדל עוד שני ילדים קטני קטנים. לאחר ניכוי שכר הדירה שלו השאיר אותו ביה"ד הגדול עם מינוס 600 ₪ עבורו ועבור חמשת ילדיו, בעוד האם לאחר ניכוי שכר הדירה מתקיימת מ-9,800 ₪ היא ושלושת ילדיה. כך גם בפס"ד בתיק

1267785/2 האב נשאר עם 1860 ש"ח למחייתם שלו ושל שלושת ילדיו, זאת לאחר תשלום המזונות ושכר דירה מינימלי. בפס"ד בתיק 1241751/2 האב נשאר עם 2300 ש"ח למחייתו שלו ושל אשתו ושלושת ילדיהם הקטינים. בפס"ד תיק 1286290/2 משכורת האב 4,000 ₪ והוא חויב ב-4,000 ₪ מזונות, וכעין זה בפסקי דין רבים נוספים, לדוגמה תיק 1285294/1, תיק 1264600/1, תיק 1303799/1, תיק 1265220/2, ועוד.

\* \* \*

על רוב ההערות ההלכתיות הנוספות שהעיר הגר"ד לאו שליט"א השבתי כבר במאמרי 'שיעור דמי מזונות - המשך' הנ"ל, ומשם בארה, ובעזרת ה' עוד אשיב בהרחבה בעיתו ובזמנו. סוף דבר, אני מקווה כי נזכה ללבן סוגיות נכבדות אלו, הנוגעות לחיי נפש ממש, כדרכה של תורה, ומתוך ליבון הדברים כפי שזה נעשה באכסניה הנכבדה של 'המעין' יתבררו הדברים ונדון דין אמת לאמתו. והאמת והשלום אהבו.

הרב אוריאל אליהו, עינב

\* \* \*

## בעניין יחסו של רש"י הילמן זצ"ל לחידוש הסמיכה

לעורך שלום.

בגיליון הקודם של 'המעין' (גיל' 242 [תמוז תשפ"ב] עמ' 27-28) הובאו מכתבים של רידב"ז מסלוצק-צפת אל רש"י הילמן מגלזגו (סקוטלנד; אח"כ בירושלים). בסוף המכתב השני מבקש רידב"ז מרש"י הילמן להודיעו מה דעתו בעניין קביעת בית דין גדול בירושלים בזמן הזה. בהקדמה למכתב נכתב שלא ידוע אם ומה השיב הרב הילמן לרידב"ז, ושבספר 'אשיבה שופטיך' מאת הרב צבי מקובסקי נדפס מכתב של רש"י הילמן למחבר משנת תרצ"ה בעניין הסמיכה וחידוש הסנהדרין בימינו, ושם הוא מזכיר ש'זה כשלושים וחמש שנה נדרש בזה מהרה"ג רבי מנדל הכהן ז"ל רב העדה האשכנזית בקהיר', וש'בשלהי דקייטא תרע"ד<sup>7</sup> נשאל כזאת מהגאון הגדול רידב"ז זצ"ל מצפת ת"י, יעוין שם.

אני שמח לבשר לקוראי 'המעין' שמצאתי את מכתב התשובה הנזכר בארכיון המדינה בירושלים, והדפסתי אותו לאחרונה בתוספת מבוא והערות בקובץ 'המשביר' כרך שמיני (ברוקלין ניו יורק אד"א תשפ"ב עמ' כג ואילך) בתוך מאמרי 'מכתבים מן הארכיון ח"ב'. מדובר במכתב ארוך שכתב הרב הילמן לרידב"ז ולדייני קהירי ואלכסנדריה בערב שבת פרשת יתרו [ט"ז בשבט] תרע"ג<sup>8</sup>, ובו הוא מציג את צדדי הספק בסוגיית חידוש הסמיכה

6 כנראה צ"ל עשרים וחמש שנה ולא שלושים וחמש, מפני שהרב אהרן מנדל הכהן הנ"ל הדפיס את ספרו 'סמיכת חכמים' בשנת תרע"א.

7 צ"ל תרע"ב, ראה בהערה הבאה.

8 ואם כן צ"ל שהמכתב של רידב"ז אל הרב הילמן נכתב בשלהי דקייטא תרע"ב, ובוודאי שלא תרע"ד כפי שכתב הרב הילמן בטעות - שהרי רידב"ז נפטר בצפת ב"ה תרע"ד.

בזמן הזה, ומסיים בהצעה להקים בטבריה סנהדרין זמנית נבחרת מ'גאונים המצוינים בדורנו בחכמה וביראת חטא... מסולתה ומשמנה של עם ה' אלה בדורנו, עד שיהיו ראויין באמת להיסמך כשיבוא אליהו הנביא במהרה בימינו אמן', ואז אם יסכים הקב"ה ליוזמה הזו הוא ישלח נביא שיסמוך את חברי הסנהדרין האלו ו'ויעתיקם משם ללשכת הגזית', ובינתיים 'לגודל תורתם וחכמתם, תומתם וצדקתם, ייכבדו על פני כל הארצות, וקרן ישראל וארץ הקודש יתרוממו למעלה ראש, ואגודת ישראל תהיה חזקה ובצורה להגדיל תורה ולהאדירה'. אך כל זה ייעשה רק 'אם יסכימו על זה רוב חכמי ישראל הגדולים אשר בארץ המה, וההתיסדות תהיה עם כל גודל הכבוד הראוי לזה במלואו'.

יש לציין שלמרות שבמכתב זה הגישה הכללית היא חיובית כלפי יישום רעיון הסמיכה וכן... במכתבו לרב מקובסקי שנכתב עשרים וכמה שנים אח"כ ה'מנגינה' כבר שונה: ...'לדאבון לבבי העיקולי ופשוטי מני אז לא סרו מן הדרך עד עתה אף כי עברו עשרות בשנים, גוריא דנורא דנפיק מבית קדשי הקדשים ואחרבא לביתא בשנאת חנם עדיין עומד במרדו להפריד בין הדבקים, ואם אך סר מר מות הזה - אז לכל מחלה מצאנו מזור ואין מעצור לתשועתנו בנוגע לכל קדשי בני ישראל, גם לעלות בהר מרום הרים אל המקום אשר היה שם אוהלנו בתחילה'...

מלך שפירא, ניו ג'רזי, ארה"ב

\* \* \*

## שימוש ב'עוזר אישי' רובוטי בשבת - תגובה

לעורך שלום,

קראתי את מאמרו היפה של הרב איתן קופיאצקי על השימוש ב'אמזון אקו' ('המעין' תמוז תשפ"ב עמ' 77). רוב הדברים שם נכוחים ומתיישבים על הלב.

המחבר פותח את דבריו בכך שהשימוש בכלי חשמלי אסור בשבת לכולי עלמא<sup>9</sup>. לאחר מכן, במהלך הדברים, המחבר מביא ראיות לכך שדיבור הגורם למעשה ודאי<sup>10</sup> (ישיר וטבעי) נחשב כמעשה גמור בהלכות שבת. המסקנה המתבקשת משתי ההנחות יסוד

9 בנקודה זו אעיר כמה הערות קצרות על דברי המחבר שכתב שלכו"ע בנידון דידן אין יותר מאשר איסור דרבנן. א. לפי החזו"א קשה לחלק בין אלקסה למכשיר חשמלי אחר, שהרי השימוש בו, קרוב לוודאי, מעביר זרם ומתח באזורים בהם הוא לא היה קיים (ראה מאורי אש השלם עמ' תק). [בהקשר לכך ראוי לציין שאין להחשיב כשינוי זרם את השימוש באלקסה הפועלת כבר, משום שיש כאן תוצאה חדשה לפי חושי האדם (ראו הר"י רוזן, תחומין כו, פרק ג סעיף 1, עמ' 89-91)]. מקובל שהגרש"ז הורה להחמיר לכתחילה כחזו"א. ב. דעת הרב אשר וייס שליט"א (שו"ת מנחת אשר א, לב) היא להתעלם ממעגלים אלקטרוניים זעירים שאינם ניכרים ואין בהם כוונה ותועלת, אך אין זה נוגע לנידון דידן שבו מדובר על מכשיר שפעולתו הרבה פעמים ניכרת, ותמיד הפעלתו נעשית בכוונה ולתועלת.

10 יש לסמוך דבריו מדברי הירושלמי כלאים ח, ב, שם מבואר שהקורא לבהמה ו"על כורחה היא מהלכת" נחשב מעשה.

הללו, שהן מוסכמות גם עלי ועל רבים אחרים, היא שיש איסור גמור בשימוש באמזון אקו בשבת. האמזון אקו מופעל בוודאות על ידי דיבור, ולכן השימוש בו אסור, כדין הפעלת כלי חשמלי<sup>11</sup>. אם האמזון אקו יבצע פעולה נוספת האסורה מן התורה - עשיית המעשה תתייחס למדבר, בנוסף לאיסור הפעלת כלי חשמלי.

ממילא, אינני מבין את שתי המסקנות שכתב המחבר. כיצד אפשר לומר<sup>12</sup> שיש מקום ('לשיקולם של גדולי הדור') להתיר את השימוש במכשיר בעשיית איסורי דרבנן עבור חולים'. במה שונה המכשיר הזה מכל מכשיר חשמלי אחר? ואדרבה, כאן המפעיל עושה איסור דרבנן נוסף בהפעלת מכשיר האמזון אקו! כיצד אפשר לומר שיש מקום להתיר את פעולת המכשיר כאשר אין בכך בעיה של עובדין דחול' - הרי עדיין יש כאן הפעלה של המכשיר!

ראשית, הלכה היא שדיבור שיש לו תוצאה מעשית<sup>13</sup> נחשב כמעשה אפילו לגבי הגדרת לאו שיש בו מעשה, ולכן החוסם בדיבור<sup>14</sup> והמנהיג בכלאים<sup>15</sup> חייב. גם בהלכות שבת, שהיה מקום לומר שעיקרן הוא המנוחה ושבייתה מחיי המעשה<sup>16</sup>, ישנן ראיות לכך שהאדם חייב על עצם דיבורו, כאשר אין להחשיב זאת כפעולה הנעשית כלאחר יד<sup>17</sup>.

11 יתכן שלפי סברת הרב רבינוביץ זצ"ל שהובאה בהערות בדיון על האיסור בשימוש בכלי חשמלי בשבת יש מקום להקל, שהרי לפי שיטתו (החריגה) עיקר האיסור איננו בתוצאה החדשה והניכרת לעין (שיש לאסרה מדין מוליד או מכה בפטיש או בונה) אלא משום עובדין דחול. ממילא, יתכן שהדבר תלוי בצורה שבה הדבר נתפס אצל הציבור, ודיבור אולי לא מהווה הפרה של כבוד השבת, בשונה מלחיצה גמורה. יתכן שזו אחת הסיבות לכך שבין המצדדים היחידים להתיר את השימוש במכשיר בשבת אפשר למצוא את תלמידי הרב רבינוביץ זצ"ל (ע' אמונת עתיך 129 עמ' 144, 130 עמ' 127).

12 ניסוח המסקנות איננו ציטוט מדויק אלא בהתאם להבנתי את לשון המאמר ובהתאם למסקנות שנכתבו בסופו.

13 כך שיטת התוס' (ב"מ צ, ב ד"ה רבי יוחנן, וכן כתבו גם בסנהדרין סה, ב ד"ה הואיל ושבועות כא, א ד"ה חוץ תוס' הרא"ש (שם), מאירי (ב"מ שם), וכן נראה דעת הרי"ף והרמב"ן שם, וכן דעת השט"מ (ב"מ מג, ב, והובאו דבריו בשו"ת נודע ביהודה תניינא יו"ד סי' קסח).

14 חינוך תקצו, אך ראו במגיד משנה (שכירות יג, ב) שהתלבט בזה. (יש להעיר שמדברי המ"מ עולה שגם לפי הצד שדיבור איננו מעשה, עדיין דיבור שאפשר לעשותו גם במעשה הוא מעשה, ולכן בנידון יידן הדיבור יחשב מעשה.) לקמן נסביר מדוע גם לפי הסברה שדיבור אינו כמעשה (כלל), הפעלת מכשיר על ידי חיישני קול היא מלאכה גמורה (מדיון נפיחה).

15 סנהדרין סה, ב.

16 ראו שו"ת חתם סופר או"ח פד.

17 אמנה כאן מספר ראיות, שרובם הובאו ע"י המחבר: 1. אין דין של צידה על ידי דיבור (סנהדרין קא, א). המשנ"ב (שכ"ס קמג) מסביר שזה משום שאין זו דרך טבעית, משמע שעצם הפעולה בדיבור איננה סיבה לפטור (כך ביאר דבריו הקהילות יעקב ב"ק מה, ב; ובדומה לכך ראו חוט שני שבת א, טו, ב). 2. שו"ת חת"ס (ו, כט; שהביאו מחבר המאמר בדעת החולקים) כותב שאין דרך לכתוב בהשבעת קולמוס, ולכן לא חייבים על כך בשבת. משמע שאם היה דרך בכך - היה חייב על אף שהפעולה נעשית בדיבור בלבד. 3. מושב זקנים מבעלי התוספות (במדבר יא, ח) - אסור לבשל

שנית, מכונה איננה אדם בעל יכולת הבנה ושכל, היא דומה יותר להפעלה על ידי הזות האוויר<sup>18</sup>. הקולא ההלכתית שאולי<sup>19</sup> נאמרה ביחס ל'דיבור' כנראה מבוססת על כך שדיבור הוא דבר מופשט הדורש הבנה של השומע, דבר שאיננו רלוונטי כאן. בנידון דידן השאלה הנכונה היא האם מותר להדליק מכשירים בהזות אוויר על ידי גלי קול, ובלשון ההלכתית - 'נפיחה' (נשיפה). התשובה הברורה היא שהדבר אסור כאשר לא מדובר על 'שינוי'<sup>20</sup>. לפי הבנה זו גם ברור שלא שייך לומר שאין לאסור דיבור משום שלא היה במשכן מלאכה ע"י דיבור<sup>21</sup>.

המחבר מזכיר את סברת הרב ישראל רוזן זצ"ל שאין לראות דיבור אלא בשיתוף מעשה פיזי. אני רוצה להדגיש שהר"י רוזן העלה אפשרות זו כ'סברה בעלמא', והצביע על החידוש שיש בה, ולמעשה לא קיבל סברה זו<sup>22</sup>. אצטט אחת

את המן בדיבור בשבת. 4. מעשה רוקח (שבת כד, ז) - ההורג ע"י הזכרת שם המפורש בשבת חייב. 5. גזע ישי (מערכת אות אלף, ד"ה ואולם אחרי, מובא במרגליות ים על סנהדרין שם) - יצירת אדם ע"י שמות אסורה בשבת מדאורייתא. 5. משסה כלב (רמ"א או"ח שטז, ב) חייב בדיבור בלבד, על פי הבנת האליה רבה (ס"ק ו) והשפת אמת (שבת יז, ב). ואף שהמשנ"ב (ס"ק י) הביא דעת המג"א (ס"ק ד), שפוטר כאשר אין שום מעשה - יש לבאר שאין כאן חיוב על דיבור משום שהתוצאה איננה ברורה או משום שהחיה עושה להנאתה (אבני נזר או"ח קצו, ג-ד). כמו כן יתכן שדיבור למכשיר (בשונה מחיה) איננו נידון כדיבור, אלא חמור מכך, כדלקמן. עוד יש להעיר שדעת האור לציון (א, כג) שגם באמירה לבע"ח יש איסור של אמירה לגוי. הדברים מסתברים לפי שני טעמים של איסור אמירה לגוי: א. למנוע מצב שהאדם יבוא לעשות מלאכה בעצמו. ב. 'דבר דבר'.

18 האריך בכך הרב אביעד משה באמונת עתיך 133 תשרי תשפ"ב עמ' 129. זו אחת הסיבות לכך שאין לדמות את הדיון כאן לדיון שיש באחרונים (שו"ת הר צבי, או"ח קעד; תשובות והנהגות ג, קא) באמירה לבעל חיים מאולף.

19 יתכן שהרמב"ם מקל יותר בהגדרת דיבור, בשונה מהראשונים שהוזכרו לעיל בהערה 13, ואכמ"ל. ייתכן שגם הרמב"ם יודה במקרה שהתוצאה היא פיזית (ולא רק דין הלכתי כמו מימר) ומוכרחת בוודאות, וכפי שכתב המחבר.

20 מחבר המאמר הביא את דברי הרב יעקב אריאל שהביא דברי האבני נזר (או"ח נז, א) שהוכיח כן (בנוגע ל'תוקע') מדברי הגמ' ב"ק (יז, ב; צא, א). עוד ראיות מפורשות יש לגבי נפיחה בשבת: 1. שבת עה, ב - המנפח בכלי זכוכית חייב משום מכה בפטיש. 2. ירושלמי שבת ב, ה - הבעיר וכיבה בנפיחה אחת חייב שתיים. 3. רמ"א או"ח שח, ג - טלטול מוקצה ע"י נפיחה מותר, כי אין דרך לטלטל כך (משמע שעצם הניפוח נחשב מעשה). [בדברינו אנו מניחים שדיני הנפיחה חמורים יותר מדין הדיבור, וגם הסוברים שדיבור אינו מעשה - לא יחלקו על כל הראיות הללו, ולכן יודו שיש לאסור].

21 בנוסף, יש להעיר ביחס לטענה זו, את דברי הרב אשר וייס (שו"ת מנחת אשר א, ל). כיום, עקב התפתחות הטכנולוגיה, רוב פעולות האדם אינן דומות למה שהיה במשכן, ובכלל זה גם פעולת החשמל. פוסקים רבים לא הזכירו עובדה זו כאשר באו להקל בסוגיות שונות - כנראה משום שסברו שאין היא נכונה.

22 הרב מנחם פרל (בתגובה שהופיעה באמונת עתיך 132 תמוז תשפ"א עמ' 151) גם הצביע על כך שהר"י רוזן לא התייחס לדיבור של ציווי המביא לידי מעשה, אלא לאדם המדבר כדרכו.



מתשובותי<sup>23</sup>, שבה הוא מדגיש את עמדתו:

לדעתי כל דבר המופעל תקנית באמצעות דיבור זה בדיוק כמו הפעלה ישירה בידיים (אם לא תקני - באנו לידי 'שינוי', אך לא זו שאלתך)<sup>24</sup>. אם אדם בחיתוך שפתיים ולשון והבל פה יגרום נזק - זה נחשב בידיים. במאמרי על המיקרופון בשבת (תחומין כרך טו ונדמ"ח בספרי בחצרות בית ה') יחדתי פרק קצר לנושא 'פעולה חשמלית ע"י הבל פה'. הבאתי שם מתשובת הרב משולם ראטה, והרב גורן ומנחת יצחק והר צבי<sup>25</sup> לענין נופח שנחשב מעשה נזיקין וכן לשבת. לדעתי 'דיבור' לא שונה מ'נופח'. ואם באנו להתיר הפעלה ע"י דיבור כיום ניתן לחייג בטלפון בפקודת דיבור, וכן להפעיל מזגן ומקלדת וכל דבר שבעולם. גם במאמרי על 'חיישנים בשבת' (בספרי הנ"ל) התייחסתי לכך, לאיסורא. כל הטכנולוגיה הזו היא בעיני 'כלי עבודה' ביד האדם, וכמו שכתב החזו"א לענין טרקטור שנחשב חורש בידיים כי זה כלי עבודה עכשוי, והוא "כגרזן ביד החוצב בו וכמשור ביד מניפו" (עפ"י ישעיהו י). והנלע"ד כתבת.

הרב מנשה צימרמן, מכון צומ"ת

\* \* \*

תגובת הרב קופיאצקי:

יישר כוחך הרב צימרמן על דבריך.

הקשית על דבריי, כיצד אפשר לומר שיש מקום להתיר את השימוש במכשיר בעשיית איסורי דרבנן עבור חולים, במה שונה המכשיר הזה מכל מכשיר חשמלי אחר? אדרבה, כאן המפעיל עושה איסור דרבנן נוסף בהפעלת מכשיר האמזון אקו! כיצד אפשר לומר שיש מקום להתיר את פעולת המכשיר ואין בכך בעיה של עובדין דחול' - הרי עדיין יש כאן הפעלה של המכשיר! ע"כ עיקר דבריך.

23 <https://www.zomet.org.il/?CategoryID=208&ArticleID=464>

24 נראה שכוונתו שאין בכך גרמא או קולא אחרת. אך עדיין יש מקום לומר שבמקום בו לאדם יש אפשרות לעבור על מעשה בידיים או בדיבור - עדיף לעשות זאת בדיבור, ואולי אף עונשו יהיה קל יותר. ראייה לדבר אפשר להביא מדין מחמר, שהוא קל כי נעשה רק בדיבור (שבת קנג, ב ורש"י שם) על אף שנחשב לאו שיש בו מעשה לשיטת ריו"ח (וע"ע פרי מגדים פתיחה להל' שבת אות יא, מאמר המלך שכירות יג, ב).

25 כוונתו לתשובות הבאות הסוברים שיש בדיבור בשבת דין של מעשה גמור: קול מבשר (ב, כה), מנחת יצחק (ב, יז; ג, מא, ו), משיב מלחמה (א עמ' שז; שלא-שלד), הר צבי (הררי בשדה קעד). אפשר להוסיף על כך עוד פוסקים רבים (שכתבו כן במפורש, או שהתייחסו למצבים שאיסור שבת נעשה בדיבור, כגון דיבור למיקרופון ולמכשיר שמיעה, והחשיבו זאת באופן פשוט כמעשה גמור): אגרות משה (יו"ד א, קעג - שהוזכר במאמר; ב, קמב), מנחת שלמה (א, ט, ב), ציץ אליעזר (ו, ה); ואין בכך סתירה ל-יז, טז, כי שם המכשיר עובד בדרך פעולה של גרמא, כמפורש בדבריו שם, ולא כמי שטעה בזה), אז נדברו (ו, כו), יביע אומר (או"ח א, יט, י), יחווה דעת (ב, נו), מעשה חושב (א, א; ג, טז; ד, לט).

ואשיב על ראשון ראשון. להבנתי בדברי רבותינו, כפי שצינתי במאמר, קיים כנראה בהפעלת מכשיר האקו איסור דרבנן של "נולד" או של "עובדין דחול". וכבר כתב המ"ב (ס' שכח ס"ק קב) על פי החיי אדם, והביאו ספר שמירת שבת כהלכתה (פרק לג הע' כו), שבמקום צורך כשאין אפשרות לעשיית איסור דרבנן בשינוי לצורך חולה שאין בו סכנה, מותר לעבור על "שבות" אחת. איני מסכים שבשימוש במכשיר האקו ישנו "איסור דרבנן נוסף", מדובר על הפעלה אחת. יתרה מזאת, לענ"ד יש לראות בשימוש באקו צד נוסף להקל, מפני שהדיבור שמפעיל אותו מרחיק את עצם המעשה הפיזי מהאדם, כך שלענ"ד בשימוש באקו האיסורים דרבנן הופכים מדרגה של "דברים שנראים כעין מלאכה" ל"דברים שאין בהם סרך מלאכה", כפי שמצאנו חילוק זה במשנה ברורה (ס' שכח ס"ק קכא). לפי זה שימוש באקו קל יותר מעשיית מלאכה דרבנן 'רגילה', כפי שניתן להבין גם מתשובת מו"ר הגר"ד ליאור שליט"א שנדפסה בסוף מאמרי. לכן נראה לענ"ד שנכון לומר שהשימוש באקו הופך את איסורי הדרבנן מאיסור ישיר לאיסור "עובדין דחול" או "דבר דבר", ועל כן מתבקשת המסקנה ש"אף שאין איסור בשאלת מכשיר האמזון אקו שאלות שאינם בגדר "עובדין דחול" ו"דבר דבר", יש מקום לשקול אם ההיתר יביא לידי זילות השבת וחשש לשימוש אסור במכשיר, ואם יש חשש כזה אין להתיר זאת". וכמובן שכל דבריי היו פתיחה לדיון בנושא, ועל גדולי הדור יהיה להכריע בפרטים למעשה.

\* \* \*

## על נטילת הידיים של עורך ה'סדר'

לעורך שלום.

יישר כוחך על מדורך המיוחד והמרתק "נתקבלו במערכת", הן מצד הצגת הספרים החדשים בספרות התורנית, והן על אופי הסיקור תוך הבלטת חידושים ייחודיים של המחברים, אלו הטעונים שימור ואלו הטעונים שיפור.

בגיליון האחרון (גיל' 242 [תמוז תשפ"ב; סב, ד] עמ' 275-276) נסקר הספר "באר יהודה", שיעורים על מסכת פסחים מאת הרב יהודה זולדן שליט"א, והובאה תמיהתו של המחבר על חידושו של הגרצ"פ פרנק זצ"ל, שרצה לדייק מלשון הרמב"ם שרק עורך הסדר נוטל ידיו ולא המסובים. רציתי להעיר על הדברים.

הרמב"ם כותב בתחילת הלכות ליל הסדר (הל' חמץ ומצה פרק ח): "ואחר כך מברך על נטילת ידיים ונוטל ידיו", והוא לצורך אכילת הירק אותו יש לטבל, ונטילה זו תועיל גם לאכילת המצה אם לא הסיח דעתו משמירת נקיות ידיו (הל' ג, ו, רבינו מנוח להל' ג). הגרצ"פ פרנק בספר מקראי קודש (פסח ב עמ' קמב) דייק מהרמב"ם, שאינו מזכיר כאן את המסובים, שרק עורך הסדר נוטל ידיו, ותלה זאת בטעמי נטילה זו. לדברי האומרים שטעם הנטילה הוא משום דבר שטיבולו במשקה - פשוט שכל המסובים טעונים נטילת ידיים, אולם לדעת האומרים שהטעם הוא משום היכר לתינוקות - אפשר שמספיק שבעל הבית בעצמו נוטל את ידיו. על כך הקשה הרב זולדן שהמחלוקת היא רק לגבי הברכה

על הנטילה, אבל כולם מודים שעל כל המשתתפים ליטול ידיהם. ועוד, שבכמה מקומות בהמשך הרמב"ם מוזכרת לשון יחיד למרות שהדברים מכוונים לכל המשתתפים בלייל הסדר, ועוד, להיכן נעלם החיוב לשיטת הרמב"ם על כל אחד ליטול את ידיו כל השנה בברכה על אכילת דבר שטיבולו במשקה?

הנה, קושייתו שאין לשון היחיד ממעיטה את המסובין כבר מוזכרת בספר כרוב ממשח על הרמב"ם לרבי חיים אלפסי מתונים ב (הל' חו"מ ת, ב). גם הוא קובע שאין לדייק מלשון הרמב"ם שרק עורך הסדר לבדו נוטל את ידיו, ומביא לכך כמה ראיות מהלכות שכתובות בלשון יחיד. אך חשוב לציין ששונה הוא דיוקו של הגרצ"פ. הגרצ"פ לא דייק את חידושו רק מכך שהרמב"ם נקט לשון יחיד, אלא מכך שבסמוך לפני ואחרי הלכה זו הוא נקט לשון רבים: "מזה דבמזיגת הכוס ואכילת כרפס הזכיר כל המסובים, ואילו בנטילה לא הזכיר כל המסובים". השוני בלשון היחיד בתוך רצף הלכות תחילת הסעודה שנאמרו לכל המסובין - זועק ובוטט!

באשר להערה שפשוט שעל כל המסובין ליטול את ידיהם, וכל הדיון הוא רק לגבי הברכה, יש להשיב על פי תשובה ערוכה בשו"ת שיח יצחק לרבי יצחק וייס הי"ד מפרשבורג סי' ריז, שיש לדון לפטור את המסובין אף מנטילה כפי שהביא המהרי"ל בשם מהר"ש רבו, וכן הוא לפי הדעות שנוטלים רק כדי שישאלו התינוקות (פר"ח ס"ק ו, והאברבנאל בסוף ספרו זבח פסח, והחק יעקב ס"ק כח), או שהנטילה של בעה"ב היא רק לזכר מנהג הקדמונים ליטול בשעת הסדר על דבר שטיבולו במשקה, כפי שכתב הגאון ר' ישמעאל הכהן בספרו שבח פסח (ב ע"א). והוא מביא את דעת החיד"א בשיורי ברכה סי' קנח שדווקא המטבל בעצמו צריך ליטול ולא האוכל דבר הטבול ע"י אחר, וכן את דעתו בברכי יוסף סי' קנח אות ד שעל פחות מכזית אין צריך ליטול, ולכן נטילת בעל הבית היא לזכר בעלמא. מ"מ לשיטת הרמב"ם עצמו רוב הטיעונים הללו אינם שייכים, חוץ מטיעון ה"היכר" לתינוקות, שלפיו די בנטילתו של עורך הסדר.

אולם האמת היא שיש לדחות אף את סברת ה"היכר" של השיח יצחק, ע"פ המובא בילקוט יוסף (פסח ח"ג סי' תעג סע' ד, עמ' רפה-רפו) שכיון שלא הוזכר בנושאי הכלים של הרמב"ם והשו"ע שחלקו על חיוב הנטילה לעורך הסדר לבדו, משמע שלדעתם אין לשון היחיד שנקטו הרמב"ם והשו"ע בדווקא. ומבאר בילקוט יוסף שהרמב"ם והשו"ע כתבו בלשון יחיד להורות "שאחד מנהל את הסדר וכל המסובים עושין אחריו".

והנה מצאתי בספר הררי קדם לרב מיכל זלמן שורקין תלמיד הגרי"ד סולוביצ'יק (ח"ב סי' עז עמ' קנח, ד"ה ונראה) שיש לחלק בין דין חיוב הכרפס של עורך הסדר לבין זה של יתר המסובין, 'דבעה"ב שאוכל ירק בטיבול כדי להתמיה את התינוקות יש עליו דין של טיבול במשקה בחומוץ או במי מלח, וממילא הוא מחוייב בנט", אך משא"כ שאר המסובים שאינם אוכלים אלא לברך בפה"א ולפטור את המרור, הם יכולים לאכול ירק אחר בלא טיבול במשקה, וממלא הם אינם מחוייבים בנט". ולפי זה אכן אפשר לומר שדברי הרמב"ם: "ואח"כ מברך על נטילת ידיים ונוטל ידיו" הם בלשון יחיד בדווקא וכוונתם לעורך הסדר בלבד.

יוסף אברמסון, גבעת אסף