

שאול ענברי

נגישות למקום

עיצוב העטיפה: כנה שכטר

עריכה: אורי מוגילבסקי, ינון זעפרני

לרכישת הספר נא לפנות לדוא"ל:

secretary@keren-shiluv.org

anvaris@sde.org.il



עמותת בוגרי ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים

תש"ע 2010

לע"נ דבורה בת מנחם אשר ויהודית

In loving memory of

Devora bat Menachem Asher and Yehudit

תוכן העניינים

7	הקדמה
9	שער התקצירים
11	ברכת הגומל לנכה
13	דיני כיסוי ראש לגבר מוגבל
14	דיני קטטר
	אמירת קריאת שמע, תפילה והנחת תפילין בגוף לא
15	נקי
16	קריאת שמע, תפילה וברכות של אדם אילם
	מניין שעיקרו של אנשים עם פיגור קל או אוטיזם
17	קל
18	עלייה לתורה של אדם 'כבד פה'
20	עלייה לתורה של אילם
	עלייה לתורה של אילם המדבר באמצעות מכשיר
21	
23	קדיש יתום לאילם
24	בישול נכרי לאדם מוגבל

- 25 שימוש במחשב בשבת על ידי אילם חירש
- 27 שימוש בחנוכיה חשמלית על ידי אדם מוגבל
- 29 קריאת חירש במגילה

- 31 שער התשובות
- 33 ברכת הגומל לנכה
- 45 דיני כיסוי ראש לגבר מוגבל
- 55 דיני קטטר
- אמירת קריאת שמע, תפילה והנחת תפילין בגוף לא נקי
- 59
- 65 קריאת שמע, תפילה וברכות של אדם אילם
- מניין שעיקרו אנשים עם פיגור קל או אוטיזם קל
- 73
- 81 עלייה לתורה של אדם 'כבד פה'
- 95 עלייה לתורה של אילם

עלייה לתורה של אילם המדבר באמצעות מכשיר

103

107 **קדיש יתום לאילם**

111 **בישול נכרי לאדם מוגבל**

117 **שימוש במחשב בשבת על ידי אילם חירש**

129 **שימוש בחנוכיה חשמלית על ידי אדם מוגבל**

137 **קריאת חירש במגילה**

בשבח והודיה לה' יתברך, הנני מתכבד להגיש בפניכם קובץ תשובות העוסק בהלכות לבעלי מוגבלויות. לא ברור מאליי שאני אכתוב ספר העוסק בנושא זה, מכיוון שאני עצמי מוגבל מאוד בארבעת הגפיים ובדיבור. כתוצאה ממוגבלות אלו אני מתקשה בתפקוד היומי שלי ונזקק לעזרה רבה מהסוככים אותי, עד שלכאורה הייתי צריך לפרוק עול תורה ומצוות ולומר ח"ו מה חלקי עם ה'. אך ה' זיכני בדעת ובתבונה נכונה ולשים חלקי עם יושבי בית המדרש, ללמוד, לעסוק בסוגיות אלה בדעה ישרה וברגישות רבה.

בפסיקה בסוגיות אלה יש קושי מסוים. מצד אחד, קיימת מחויבות לדברי הפוסקים מן הדורות הקודמים, בבחינת "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל"; מן הצד השני, יש צורך במודעות לחשיבות העקרונית של "כבוד הבריות" במשמעו הרחב. בנוסף לכך, נדרשת הבנה עמוקה של הבעיה הניצבת בפנינו. דברים אלו נכונים לכל פסיקה הלכתית, אך כאשר אנו עוסקים בסוגיות אלה יש לנקוט במשנה זהירות מפני שלעתים נוטים להחמיר ולעתים נוטים להקל. ההחמרה נובעת לרוב מחוסר העמקה במקורות וחוסר הבנה של הבעיה. ההקלה באה לרוב מעודף רחמים על בעל המגבלה.

בבואי לפסוק, השתדלתי ראשית להבין את הבעיה הניצבת בפניי על כל מרכיביה. לאחר מכן פניתי ללמוד את הסוגיה ההלכתית. ניסיתי לרדת לעומקה של הסוגיה ולהבין את יסודותיה. על פי הבנות אלה באתי לפסוק הלכה. לעתים הפסיקה לא התיישרה בדעתי, והייתי צריך לחזור לעיין בהבנת הסוגיה על כל מרכיביה ואף לשאול מומחים בנושא הנידון. המומחים אשר נועצתי בהם היו מצד אחד רבנים ופוסקים ומצד שני אנשי מקצוע המבינים בנושא. כך עשיתי עד אשר נתיישרה

הסוגיה בדעת. בסיום כל סוגיה הרגשתי שהגעתי לאמיתה של תורה.

ספר זה מוגש לכל קורא הרוצה לעיין בו. חילקתי ספר זה לשני חלקים. בחלק הראשון, סיכומי תשובות הכוללים רק את תמציתם של פסקי ההלכה בשאלה הנידונה. בחלק השני הבאתי את כל המשא ומתן ההלכתי על כל שאלה.

ברצוני להודות לאבי מורי, לאימי מורתי ולכל משפחתי התומכת לכל אורך הדרך; למו"ר הרב אביה הכהן שדחף אותי להוציא ספר זה; למו"ר הרב דוד ביגמן המלמד אותי הלכה מה היא; לרב יובל שרלו, לרב שמואל דוד, לרב אחיה אמיתי, לרב שי פירון, לרב בנימין לאו, לרב מאיר נהוראי, לרב דוד משען, לרב שלמה רוזנפלד, לרב אלישע אנצ'לוביץ', לרב שלומי אלדר ולמרדכי פש שסייעו בלימוד וליבון של הסוגיות וחלקם אף חלקו על הפתרונות ההלכתיים שאני מציע. תודה לעמותת בוגרי ישיבת הקיבוץ הדתי בעין צורים על שטרחו ועמלו בהוצאת ספר זה. תודה מיוחדת לאורי מוגילבסקי וינון זעפרני שעשו את עבודת העריכה.

אני מקדיש ספר זה לעילוי נשמת סבי מורי בן ציון ענברי בן הרב יעקב וסבתי מורתי ארזה ענברי בת יוסף הלוי.

שאל ענברי

ערב חג מתן תורה, תש"ע

שער התקצירים



ברכת הגומל לנכה

השאלה

בעת לידתי טבעתי במי השפיר של אימי והייתי במצב של סכנת חיים. כתוצאה מטביעה זו נותרתי נכה בעל מגבלות רבות.

א. האם אני רשאי או חייב לברך הגומל כאשר הגעתי לגיל חינוך או למצוות?

ב. איזו משמעות יש למשך הזמן (י"ג שנים) שחלף מאז לידתי לגבי תוקף החיוב לברך עתה הגומל? האם שייך כאן מעין 'חוק התיישנות' על חיוב ברכה זו, ואז שוב אני חייב לברך?

תשובה

השו"ע (או"ח ריט, א) פוסק:

ארבעה צריכים להודות: יורדי הים כשעלו ממנה, והולכי מדברות כשיגיעו לישוב, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, וסימנך: וכל החי"ם יודוך סלה – 'חולה', 'יסורים', 'ים', 'מדבר'.

היות שהייתי ללא חמצן בשעת הלידה, הייתי בגדר חולה. השאלה שנשאלת היא, האם אני רשאי לברך הגומל עתה. שאלה זו מתחלקת לשניים:

- א. האם ברכה זו ניתנת להיאמר על פי הרגש?
- ב. האם לברכת הגומל יש קצבה או לא?

לגבי השאלה הראשונה, התשב"ץ (חלק ד', סי' ד) אומר שאת ברכת הודאה (ברכת הגומל) רשאי לומר כל אחד ואחד, מפני שהיא באה מתוך רגשות תודה אישיים. כך לשונו:

כי אנשים אחרים יכולים הם לברך ברכה זו
להודות לאל על רפואת החולה וכ"ש האב
על רפואת בנו.

המסקנה מכאן היא שאם אחרים יכולים לברך עליי, כל שכן שמותר לי לברך.
לגבי השאלה השנייה, הרב עובדיה יוסף פוסק (יחווה דעת, סי' יד):

לכתחלה יש להשתדל לברך תוך שלושה
ימים, ועל כל פנים לא יאוחר מחמשה ימים,
ואם איחר ולא בירך, רשאי לברך הגומל כל
זמן שירצה.

סיכום

לאור כל המסקנות שהבאתי בתשובה זו, אני רשאי לברך הגומל. לאחר שגמרתי לדון בתשובה זו, עליתי לתורה ברגשי תודה עמוקים לקב"ה וברכתי הגומל.

דיני כיסוי ראש לגבר מוגבל

השאלה

- א. האם מותר לאדם המתקשה לחבוש כיפה בכוחות עצמו לשבת או ללכת בלא כיסוי ראש?
 ב. האם מותר לאדם כזה לברך בלא כיסוי ראש?

תשובה

- א. **הליכה בגילוי ראש** – מותר לאדם מוגבל ללכת ד' אמות בגילוי ראש עד שימצא מישהו שיחבוש לו כיפה, כיוון שכיסוי הראש אינו אלא מידת חסידות.
- ב. **חובת כיסוי הראש בברכות** – רוב הפוסקים אסרו להזכיר את השם ולברך בגילוי ראש. מכל מקום, במקום שאין לאדם מוגבל אפשרות לחבוש כיסוי ראש, יסמוך על הדעה שמותר להזכיר את השם בגילוי ראש.

דיני קטטר

א. אדם המטיל מימיו מספר פעמים ביום על ידי קטטר צריך לברך 'אשר יצר'.

ב. הציץ אליעזר זצ"ל פסק שהמטיל מימיו באופן תמידי על ידי קטטר צריך לברך 'אשר יצר' בכל פעם. לעומת זאת, הגר"א סופר שליט"א כתב שיברך פעם אחת בכל בוקר, על סדר ברכות השחר, ועל ידי כך יכוון לשאר היום.

ג. הציץ אליעזר זצ"ל פסק שהמטיל מימיו באופן תמידי על ידי קטטר מותר בתפילה ושאר דברים שבקדושה, ובלבד שיכסה את מי הרגליים.

אמירת קריאת שמע, תפילה והנחת תפילין בגוף לא נקי

השאלה

איני מצליח לעשות את צרכיי לפני התפילה, מסיבות שונות. האם מותר לי להניח תפילין או לומר קריאת שמע ולהתפלל בגוף לא נקי?

תשובה

מותר לאדם שאינו מצליח לעשות את צרכיו לעשות כל דבר שבקדושה, מפני שאיסור אמירת דבר שבקדושה בגוף לא נקי הוא מדרבנן.

קריאת שמע, תפילה וברכות של אדם אילם

השאלה

כיצד אדם אילם יכול לצאת ידי חובה בקריאת שמע, תפילה וברכות?

תשובה

קיימות שלוש אפשרויות לקריאת שמע על ידי אילם:
א. ישמע מאחר (כך פסק ה'שאגת אריה').
ב. יהרהר בליבו (כשיטת האומרים "הרהור כדבור דמי" במקרה של אונס).
ג. מי שיכול להוציא את המילים בשפתיו, גם ללא קול, יוצא בזה ידי חובה לכפי כל הדעות.

הערה לגבי כבוד פה – לדעת רוב הפוסקים, רק הפסוק הראשון של קריאת שמע הוא מדאורייתא; לפיכך, מי שמסוגל לקרוא רק מעט בפיו, יכול לקרוא בפיו את הפסוק הראשון ולהרהר בפרשיות.

מניין שעיקרו אנשים עם פיגור קל או אוטיזם קל

השאלה

- א. האם ניתן לקיים מניין שעיקרו מבוסס על אנשים עם פיגור קל או אוטיזם קל?
 ב. האם מותר לאדם עם פיגור קל או אוטיזם קל להיות ש"צ?

תשובה

הגרש"ז אורבך זצ"ל פוסק (מנחת שלמה ח"א, סי' לד):

נראה דכל שהוא מבין ויש לו דעת כמו פעוטות ויודע שהקב"ה נתן לנו תורה ואנחנו מקיימים מצוותיו דשפיר חשיב כבר דעת לענין קיום מצוות, ובהגיעו לגיל י"ג שנה הרי הוא חשיב כגדול.

למסקנה, אנשים אלה יכולים לקיים מניין לבד, בתנאי שיש הדרכה בעת המניין כדי להבטיח את תקינות המניין. מכיוון שאדם כזה הוא בן מצווה (שהרי יודע למי מתפללים), הוא יכול להיות גם שליח ציבור שכן לא מצינו שום תנאי נוסף מבחינת רמת ההבנה הנדרשת משליח הציבור.

עלייה לתורה של כבוד פה

השאלה

אני כבוד פה, האם מותר לי לעלות לתורה במקום מגוריי ובמקום בו אני מתארח?

הסבר הבעיה

השאלה מתייחסת לשני סוגים של בעיות:

- א. על פי פסק השו"ע (או"ח קמא, ב), העולה לתורה חייב לקרוא יחד עם בעל הקורא – ואילו אני איני יכול לבטא את המילים בקצב של בעל הקורא.
- ב. מכיוון שאני כבוד פה, אין כל אדם מביין את דיבורי; בייחוד במקום שבו אינני מוכר הציבור עלול שלא להבין אותי כלל, לפיכך אין באפשרות הציבור לענות על ברכותי כאשר אני עולה לתורה.

תשובה

א. הפוסקים קבעו שגם מי שאינו יכול לקרוא בפיו (אינו יודע או אינו מסוגל) רשאי לעלות לתורה, זאת על סמך דין 'שומע כעונה'. כך, למשל, נכתב בערוך השולחן (או"ח קלט, ג):

אבל כבר כתבו גדולי עולם דאפילו עם הארץ גמור שאינו יכול לקרות גם אחר הש"ץ מ"מ עולה לתורה **דשומע כעונה** ויכול לברך. וגם רבינו הב"י בספרו הגדול שם כתב ע"פ זוהר ויקהל דבזה שומע כעונה

ע"ש וכן הוא המנהג הפשוט ברוב תפוצות
ישראל.

ב. השו"ע (או"ח קלט, ו) פסק שיש לומר את הברכות בקול רם, והדבר מעכב. ה'ביאור הלכה' (שם, ד"ה והברכות) כתב שהכוונה היא רק לאמירת 'ברכו', ואילו הברכה עצמה שנאמרה בלחש אינה מעכבת. ומכיוון שמדובר ב'דבר שבקדושה', הרי שעשרה אנשים חייבים לשמוע את אמירת 'ברכו'. לפיכך נראה לי שכאשר קולו של העולה אינו נשמע או אינו ברור, אדם אחר יאמר 'ברכו' ואילו העולה יברך את ברכות התורה.

באופן זה (על פי שני הסעיפים שלמעלה), אדם 'כבוד פה' רשאי לעלות לתורה.

עלייה לתורה של אדם אילם

השאלה

האם אדם אילם, פיקח, בעל יכולת שמיעה, רשאי לעלות לתורה?

תשובה

א. "שומע כעונה" – כתב ערוך השולחן (או"ח קלט, ג):

אבל כבר כתבו גדולי עולם דאפילו עם הארץ גמור שאינו יכול לקרות גם אחר הש"ץ מ"מ עולה לתורה דשומע כעונה ויכול לברך. וגם רבינו הב"י בספרו הגדול שם כתב ע"פ זוהר ויקהל דבזה שומע כעונה ע"ש וכן הוא המנהג הפשוט ברוב תפוצות ישראל.

מכאן אנו מסיקים לגבי אילם שאינו יכול לבטא בשפתיו שיהיה רשאי לעלות לתורה, כפי שבארנו במאמר בעניין עלייה לתורה של כבד פה.

ב. **דין הברכות** – קיימות שתי אפשרויות של אמירת ברכות על ידי אילם: אדם המדבר בשפת סימנים יכול לומר את הברכות בשפה זו; אפשרות אחרת היא לברך באמצעות הנפת שלט. בשני המקרים, בשעה שאילם עולה לתורה תמיד אחר יברך איתו.

עלייה לתורה של אילם המדבר באמצעות מכשיר

השאלה

האם אדם שאין לו מיתרי קול ונעזר במכשיר דיבור בכדי לברך, רשאי לעלות לתורה?

תשובה

בדברי הפוסקים מצינו דיון בשאלה מקבילה – אמירת ברכות התורה באמצעות רמקול. שני המכשירים (מכשיר דיבור ורמקול) דומים באופן הפעולה הטכנית שלהם, ובכך שהם מאפשרים הפקת קול ממקור חיצוני לגוף.

חשיבותן של ברכות התורה היא בכך שבאמצעותן ניכר לציבור שכעת קוראים בתורה. לפיכך, אין שום בעיה באמירת הברכות באמצעות מכשיר או רמקול, שכן הקול המופק על ידי מכשירים אלו נשמע בבידור. מכל מקום, אדם אחר יאמר 'ברכו', מכיוון שיש מחלוקת בין הפוסקים בשאלה האם יוצאים ידי חובה בברכה על ידי רמקול.

יש מקום להדגיש שאם העולה מדבר בעזרת מכשיר דיבור, עדיף שלא יקרא יחד עם הקורא. זאת מפני שקולו של המכשיר חזק, ולפיכך נוצר מצב שבו קריאת העולה נשמעת יחד עם קריאתו של בעל הקורא. מצב זה עומד בניגוד להלכה שלפיה על העולה לקרוא לבד ולא יקראו שניים יחדיו, בדומה למעמד הר סיני שבו משה קיבל את התורה לבד. כפי שבואר בהרחבה

במאמר בעניין עליית כבוד פה לתורה, אין בעיה בכך שהעולה אינו קורא יחד עם בעל הקורא.

קדיש יתום לאילם

השאלה

האם אדם אילם יכול לומר קדיש יתום בשקט בשעת אמירת קדיש בתפילת ציבור?

תשובה

נראה לי שגם במקומות בהם נהוג שכמה אבלים אומרים את הקדיש ביחד, אילם אינו יכול לומר קדיש יתום מפני שהוא כלל אינו נשמע על ידי הציבור. כתחליף לאמירת הקדיש אדם זה יכול ללמוד משניות לעילוי נשמת הנפטר, ולשכור אדם אחר שיאמר עבורו קדיש.

אמנם אפשר שבמקום שיש חשש לכבוד המתים או החיים אם לא יאמר קדיש במקום שמכירים אותו, יאמר בשקט יחד עם שאר האבלים ויסמוך על המתירים בזה.

בישול נכרי לאדם מוגבל

השאלה

האם אדם מוגבל הנעזר בעובד נכרי ואינו יכול לסייע לחלוטין בבישול, יכול לאכול מבישולו של העובד הנכרי?

תשובה

בעקבות פסיקת ה'ציץ אליעזר', ניתן להעלות שני טעמים להתיר בישולי נוכרים עבור מוגבלים:

א. בשבת הותר להשתמש בבישול נוכרי עבור חולה שאין בו סכנה. ומכיוון שאדם מוגבל דינו כחולה שאין בו סכנה, הרי שניתן להתיר לו בישול נוכרי בחול במקום שבו לא ניתן לעשות את הבישול על ידי יהודי.

ב. קיימת דעה שלפיה אין איסור בישולי נוכרים במקרה של עובד שכיר, וניתן לסמוך על דעה זו בעת הצורך.

אוסף שכאשר קיימת אפשרות לאדם המוגבל לעשות פעולה כלשהי בבישול (לסובב את כפתור או ללחוץ עליו), אפילו בעזרת העובד הזר, ישתדל לעשות כן. בבישול על כירי גז יש להכין נר דולק, והעובד הזר ידליק ממנו.

שימוש במחשב בשבת על ידי אילם חירש

השאלה

האם מותר לחירש-אילם להשתמש במחשב בשבת על מנת לתקשר עם סביבתו?

תשובה

תשובה זו מניחה שתי הנחות יסוד:

- א. המחשב דולק מערב שבת עד למוצש"ק.
- ב. המחשב משמש אך ורק לשיחת האילם עם הבריות.

שימוש במכשירי חשמל בשבת – המחשב הוא מכשיר חשמלי שאין בו מנורת להט (גם מסך המחשב אינו מופעל באמצעות נורות להט), על כן אין בשימוש בו משום הבערה. כאשר להקלדה על מקשי המקלדת, אין לחוש בזה לאיסור בונה או מוליד, כיוון שההקשה נמשכת זמן קצר ביותר. כללו של דבר, בדברי הפוסקים רואים גישה שלפיה יש לאסור שימוש במכשירי חשמל כדי להעניק צביון מיוחד לשבת.

כתיבה באמצעות מחשב – כתיבה באמצעות מחשב אינה נחשבת ל"כתיבה של קיימא", כיוון שכל קיומה תלויה בהספקת החשמל למחשב ובעת ניתוק החשמל הכל נעלם; לפיכך לא מתחייבים עליה משום כתיבה בשבת. יתרה מזו, נראה שכתיבה כזאת כלל אינה מוגדרת ככתיבה מבחינת הלכות שבת. זאת מכיוון שהחיוב הוא רק ב"דרך כתיבה" – ואילו המקרה שלנו,

שבו צורת האות נוצרת על ידי הדלקת נורות, אינו מוגדר כ"דרך כתיבה".

כבוד הבריות – ה'ציץ אליעזר' התיר לטלטל מכשיר שמיעה בשבת, מפני כבוד הבריות. נראה לי שבאופן דומה ניתן להתיר שימוש במחשב לצורך תקשורת עם הסביבה משום כבוד הבריות, שכן ראינו שבשימוש זה יש לכל היותר סרך איסורי דרבנן.

סיכום

מותר לאילם להשתמש במחשב בשבת כאמצעי תקשורת בלבד, וזאת בשני תנאים:

- א. המחשב יהיה דלוק מערב שבת עד למוצאי שבת. אם שכח להדליקו, ידליקו.
- ב. לאילם אין דרך אחרת להתקשר עם הסובבים אותו (כגון אבנים עם אותיות).

כאשר האילם הוא גם חירש, אם למשוחח עמו יש אמצעי תקשורת אחר מלבד המחשב ישתמש בו ואם אין ישתמש במחשב.

מכיוון שהשימוש במחשב כרוך בחשש איסורי דרבנן, אין לנצל היתר זה אלא בתנאים הנקובים למעלה – שאז גם אם יש חשש איסור דרבנן הוא נדחה מפני כבוד הבריות.

שימוש בחנוכיה חשמלית על ידי אדם מוגבל

השאלה

האם אדם שאינו יכול או מתקשה להדליק חנוכיה רגילה, מותר לו להדליק ולברך על חנוכיה חשמלית?

תשובה

אמנם הפוסקים מדברים על דמיון בין הדלקת נרות חנוכה לבין הדלקת המנורה במקדש, אולם מכיוון שאי אפשר ליצור זהות מושלמת בין מנורת המקדש לנרות חנוכה אפשר להדליק נרות חנוכה באמצעות חנוכיה חשמלית (אף שעדיף להדליק בשמן או בנרות של שעוה).

בחנוכייה חשמלית קיימת מידה מסוימת של היכר (שנחוץ לצורך פרסום הנס), כאשר נעמיד אותה במקום מיוחד. בעקבות פסיקתו של הגרש"ז אוירבך זצ"ל (מנחת שלמה ח"א, סי' יב) נוכל אף לומר שהדלקה באמצעות חשמל נקראת הדלקה.

בעניין האפשרות לברך על הדלקה זו, אביא את דבריו של מו"ר הרב שמואל דוד שליט"א:

הסיבות לאסור הדלקת נר חנוכה בחשמל אינן הכרחיות, ויתכן שהדבר מותר. אבל רוב ככל הפוסקים האחרונים הסיקו לאסור, בין מטעם ודאי ובין מטעם ספק. ואף על פי שנוטה אנכי להתיר לא מלאני לבי, אך

נראה שאין למחות ביד המברך על חנוכיה
חשמלית כאשר אין לו נרות או שמן.

סיכום

במקרה הנדון אנו עוסקים באדם שמבקש לקיים את המצווה בעצמו ולא על ידי שליח. כדי לאפשר לו לעשות זאת, ובהתחשב בעובדה שזוהי האפשרות היחידה מבחינתו, אנו סומכים על דברי המתירים להדליק נרות חנוכה באמצעות חנוכיה חשמלית שיש בה נורות להט ולברך. כאמור, ההיתר הנו ספיציפי למקרה זה, עקב המשקל שאנו מעניקים לצורך להתחשב באדם מוגבל שזו האפשרות היחידה מבחינתו לקיים את המצווה.

קריאת חירש במגילה

השאלה

האם מותר לחירש לקרוא במגילה בציבור?

תשובה

נראה לי שחירש השומע באמצעות מכשיר שמיעה יוצא ידי חובת מקרא מגילה, משלוש סיבות:

א. אם החירש מסוגל לשמוע באמצעות מכשיר שמיעה, הרי שקיים אצלו חוש שמיעה (על פי אנשי המדע). לפיכך, הוא נחשב לשומע ומתחייב במקרא מגילה.

ב. הרב קוק זצ"ל מתיר מקרא מגילה דרך הרדיו או הטלפון, מתוך תפיסה "שאינ שום מחיצה מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים". דבר זה נכון פי כמה וכמה במקרה של חירש היושב בבית הכנסת בשעת הקריאה.

ג. בעל 'מנחת יצחק' אומר שחירש השומע באמצעות מכשיר שמיעה שומע את קול הקורא שמעורב בו גם קול אחר. ניתן להבין מדבריו שהקריאה נשמעת על ידי אדם זה כמעט באותו אופן שבו היא נשמעת על ידי כל אחד אחר.

לפיכך נלע"ד שחירש השומע באמצעות מכשיר שמיעה (ואין זה משנה איזה סוג של מכשיר שמיעה) יוצא ידי חובת מקרא מגילה. מכאן, על סמך הכלל שכל המחויב במצווה מוציא אחרים ידי חובתם במצווה זו, אנו מגיעים למסקנה שהחירש יכול להוציא את הציבור ידי חובה בקריאת המגילה. הקריאה מותנית בכך שהקורא יבטא היטב כל מילה ומילה.

שער התשובות



ברכת הגומל לנכה



השאלה

בעת לידתי טבעתי במי השפיר של אימי והייתי במצב של סכנת חיים. כתוצאה מטביעה זו נותרתי נכה בעל מגבלות רבות.

א. האם אני רשאי או חייב לברך הגומל כאשר הגעתי לגיל חינוך או למצוות?

ב. האם אבי מורי או מישהו אחר היה חייב לברך הגומל מיד אחרי לידתי? שאלה זו קשורה לבירור המשמעות של ברכת הגומל. לכאורה ניתן להעלות סברה שאם הייתי קטן ועדיין לא הייתי מחויב בברכה זו, לא שייך לומר שאבי יוציא אותי ידי חובה. לכן אפשר שאף אם אירע ואבי בירך הגומל מיד לאחר לידתי, שמא לא נפטרת בכך ועליי מוטלת החובה לשוב ולברך הגומל עתה.

ג. איזו משמעות יש למשך הזמן (י"ג שנים) שחלף מאז לידתי לגבי תוקף החיוב לברך עתה הגומל? האם שייך כאן מעין 'חוק התיישנות' על חיוב ברכה זו, ואז שוב איני חייב לברך?

תשובה

א. ברכות שבח וברכות הנאה

הטור (או"ח ריט) כותב שאחר יכול לברך ברכת הגומל, וזו אינה נחשבת ברכה לבטלה מפני שהמברך נותן שבח והודאה לקב"ה כדרך שבני אדם משבחים את הקב"ה:

ולא חשיב ברכה לבטלה כיון שהם לא נתחייבו בה, שהם נתנו שבח והודאה למקום, כדרך בני אדם שמשבחים למקום

על הטובה שמזין להם. לפי זה אם בירך אחד הגומל לעצמו ושמע אחר וכיון לצאת יצא.

הבית יוסף במקום מביא דוגמא לכני אדם המשכחים את הקב"ה:

שנוהגים קצת אנשים, שכשיולדות נשותיהם, עומדים ומברכים ברכת הגומל.

סיוע נוסף לסברא שאחר יכול לברך ברכה זו על הבסיס הכללי של שבח והודאה להקב"ה אפשר להביא מדיון הגמרא (ראש השנה כט ע"א) בסוגיית "כל ישראל ערבים זה לזה", במהלכה נשאלת השאלה: אלו הן הברכות אשר ניתן להוציא בהן אדם אחר ידי חובה? וזה לשון הגמרא בתשובה לשאלה זו:

כל הברכות כולן אף על פי שיצא- מוציא,
 חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא- מוציא, ואם יצא אינו מוציא.

רש"י שם מסביר את הסיבה לחילוק:

אף על פי שיצא מוציא – שהרי כל ישראל ערבים זה לזה במצוות. חוץ מברכת הלחם והיין – ושאר ברכות פירות וריחני שאינן חובה, אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה. ובזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליברך.

מעתה עלינו לשאול, האם דין ברכות השבח הוא כדין ברכות המצוות, שיש בהן ערבות הדדית לקיומן – או שמא דינן יהיה

כדין ברכות הנהנין, שבהן מי שלא נהנה אינו רשאי לברך. על פי האפשרות השנייה, רק מי שהוא עצמו זכה (כגון מי שראה ברק, שמע רעם או ניצול מסכנה), חייב לברך.

ההשוואה בין ברכות הנהנין לברכות השבח עשויה להצביע על הבדלים ביניהן:

א. בעוד שאת ברכות הנהנין מברכים לפני ההנאה מהן, הרי שאת ברכות השבח מברכים דווקא לאחר האירוע שבעבורו מתחייבים לברך.

ב. ברכות השבח קשורות בתופעות טבע כלליות, שאינן תלויות דווקא באדם מסוים. האירועים הללו קורים מעצמם, לפיכך ניתן להסיק כי כל אדם יוכל לברך עליהם ולהוציא את רעהו ידי חובה. לעומת זאת, ברכות הנהנין באות על הנאה עצמית ואישית, לכן אפשר לטעון שרק היחיד שאכן נהנה חייב לברך ואחר לא יוכל להוציאו בברכה שלו.

אולם, אפשר גם לציין דוגמאות לברכות שבח הבאות בזכות הנאה. כך הגמרא בסוכה (מו ע"א) אומרת כי "העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו". התוס' שם (ד"ה "העושה סוכה לעצמו מברך שהחיינו") מתחבטים הרבה בניסיון למצוא קריטריונים ברורים לאמירת שהחיינו על קיום מצוות. בין השאר, הם מבחינים בין שני סוגי מצוות: מצות שאין בהן שמחה (כגון בניית הסוכה וכתובת תפילין), ולעומתן מצוות הגורמות שמחה (כגון פדיון הבן וקריאת המגילה). ממקור זה נראה שעל כל מצווה שיש בה שמחה מברכים שהחיינו מפני שזו הנאה, ובכך נותנים שבח והודאה להקב"ה.

על פי זה ניתן לראות קו משותף בין כל הדברים שעליהם מברכים שהחיינו. מסיכומו של הרב ח.ד. הלוי בספרו 'מקור חיים' (צב, א), נראה שברכת שהחיינו נתקנה עבור שישה דברים:

- א. מועדים וימים טובים.
 ב. מצוות הבאות מזמן לזמן, כשופר, סוכה ולולב.
 ג. פרי המתחדש מזמן לזמן.
 ד. הרואה פני חברו שלא ראה שלושים יום.
 ה. קניית דבר חדש שאינו שגרתי ושמח בו.
 ו. שמועה טובה שהגיעה.
- המשותף בין כל אלה הוא שהמברך מרגיש שמחה בלב, וכתוצאה מכך חש בצורך להודות לקב"ה. ואכן מצינו בגמרא בעירובין (מ ע"ב): "רב יהודה אמר: אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן", ומפרש רש"י במקום: "כשאני רואה דלעת חדשה משנה לשנה אמינא זמן", דהיינו ברכת שהחיינו. האדם רואה כל שנה ושנה את התחדשות הפרי ובעקבות כך הוא נזכר שזכה לשנת חיים נוספת, על כן הוא בא להודות לקב"ה.

ב. הגומל כחלק מברכות השבח

בגמרא בברכות (נח ע"א) מסופר על כך שבן זומא, בראותו עולי הרגל שבאו להר הבית, אמר עליהם: "ברוך החכם הרזים וברוך שברא כל אלו לשמשני". נראה שברכת שבח זו היא על קבלת מתנה מאת הקב"ה. בהמשך הגמרא אנו מוצאים ברכות נוספות דומות לחכמי ישראל או למלכים, הן מלכי ישראל והן מלכי אומות העולם. גם ברכות אלה ניתן לפרשן כברכות שבח. מתוך הדוגמאות הנ"ל אנו רואים שבני האדם משבחים את הקב"ה על כל טובה, על כל מאורע שבא מאתו יתברך. על בסיס זה סביר לטעון כי ברכת הגומל היא חלק מקבוצה של ברכות שבח והודאה.

מכאן ניגש לפרטי הלכות הגומל הרלבנטיות לענייננו.

ג. המחויבים בברכת הגומל

מובא בגמרא (ברכות נד ע"ב):

אמר רבי יהודה אמר רב: ארבעה צריכינן להודות – יורדי הים, הולכי המדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא.

לענייננו נראה כי "מי שהיה חולה ונתרפא" כולל את האירוע של אי-אספקת חמצן שאירע במהלך הלידה ושכתוצאה ממנו היה חשש למוות.

חיוב הגומל לקטן

קיימת מחלוקת בדבר חיוב קטן בברכת הגומל. המחלוקת נובעת מנוסח הברכה, כלומר האם קטן יכול לומר "הגומל לחייבים טובות" או לא.

השאלה אם "חייבים" כולל את הקטן, קשורה לשאלה כיצד להגדיר את המושג "חייבים" המופיע כאן. יש מי שסובר, כי הוא אינו כולל את הקטן, כיוון שהקטן אינו מחויב במצוות ולכן אינו בכלל "חייבים". המג"א (או"ח רי"ט) אמנם סבור כך, וזו לשונו:

קטן אין צריך להודות, דלאו שייך לומר לחייבים טובות דהא לאו בר עונשין הוא...
אין לשנות מטבע שטבעו חכמים.

סברה אחרת מעלה מהר"ם מיניץ (מובא בשו"ת לחמי תודה, סי' ה), המסביר כי קטן אינו יכול לברך הגומל משום שעל ידי הברכה הוא מזכיר את העוונות שאביו חטא ועלול להיענש עבורם.

אולם רבי ישעיה באסאן (שו"ת לחמי תודה, שם) הביא שני טעמים לחיוב קטן בברכת הגומל:

א. נוסח ברכת הגומל תוקן לכלל הציבור ולא דווקא ליחיד האומר עכשיו את הברכה; לפיכך אין כל בעיה בכך שהקטן ישתמש בנוסח הכללי. הר"י באסאן מביא סיוע לטענתו זו ממסכת חולין (כו ע"ב), שם הגמרא אומרת כי כאשר יום טוב חל באמצע שבוע אומרים במוצאי החג את נוסח ההבדלה הרגיל (אף שהמילים "המבדיל בין יום השביעי לששת ימי המעשה" לכאורה אינן מתאימות), כיוון שזהו סדר ההבדלה הקבוע. אי לכך, גם במקרה שלנו, קטן יכול לומר את ברכת הגומל כיוון שזהו הנוסח הקבוע והוא אינו מכוון אליו אישית.

ב. הלשון "חייבים" משמעה שהאדם חייב להודות על הטוב שגמלו הקב"ה, ואין הכוונה כאן לעונש (כפי שפירש זאת המגן אברהם).

מי הוא ה'אחר' הרשאי לברך הגומל?

הרמב"ן (מובא בשו"ת מראש צורים, עמ' פג) אומר כי "מי שלא נתחייב בברכה, אינו יכול להוציא מי שנתחייב בה".

השאלה היא: מה פירוש "מי שנתחייב בה" בהקשר שלנו? כך, לדעת הרשב"א (מובא בב"י רי"ט, ה), קרובים נכללים בחיוב ברכת הגומל, שכן הם נהנים מהצלחתו של קרובם. לעומתו טוען בעל התשב"ץ, שברכת הודאה (ברכת הגומל) רשאי לומר כל אחד ואחד, מפני שהיא באה מתוך רגשות תודה אישיים. וזו לשונו:

הרב רבינו חננאל זלה"ה למדנו משם שאם יש שם עשרה וברכו ברכה זו וענה החולה אמו אין צריך לברך ברכה אחרת, ואם אין שם עשרה צריך לברך הוא פעם אחרת. ...מבורר מדבריו ז"ל, כי אנשים אחרים

**יכולים הם לברך ברכה זו להודות לאל על
רפואת החולה וכ"ש האב על רפואת בנו.
(ספר התשב"ץ, חלק ד' סי' ד')**

התשב"ץ הביא סיוע לדבריו ממה שכתב הטור (או"ח רי"ט):
"ואם בירך אחר ואמר בא"י אמ"ה אשר גמלך כל טוב וענה אמן
יצא". הטור לומד הלכה זו מהסיפור המובא בגמרא (ברכות נד
ע"ב) על רב יהודה שחלה ונתרפא, וכאשר הבאים לבקרו בירכו
ברכת הודאה לה' רב יהודה ענה אמן על ברכתם.
השולחן ערוך (או"ח רי"ט, ד) פוסק:

אם בירך אחר ואמר: 'ברוך את ה' אלוקיני
מלך העולם אשר גמלך כל טוב' וענה אמן,
יצא. וכן אם אמר: 'ברוך רחמנא מלכא
דעלמא דיהבך לן' וענה אמן, יצא.

והרמ"א במקום מעיר:

ואין זו ברכה לבטלה מן המברך אע"פ שלא
נתחייב ברכה זו, הואיל ואינו מברך רק דרך
שבח והודאה על טובת חבירו ששמח בה.

סעיף זה מציב בפנינו שאלה: האם כוונת השולחן ערוך במילה
"אחר" היא לכל אדם או רק לאדם מסוים שיש לו זיקה מיוחדת
כלפי הקטן, כגון אביו או רבו?
והנה, בעניין זה יש שתי דעות. המחבר עצמו קובע בבית יוסף
כי "אחר" מוסב רק על רבו, זאת על סמך סיפור הגמרא על רב
יהודה שהבאנו למעלה. הרב עובדיה יוסף בשו"ת יחווה דעת
(חלק ד, סי' טו) מדייק בדברי הב"י, ומסיק שאפילו על אשתו
אף שהיא כגופו אינו מברך.

לעומת זאת הבאור הלכה (ריט, ד"ה ואין זו) מביא את דעת הרא"ה בענין "אחר", שכל מי ששמח בהצלת אחר צריך לברך הגומל; ; אולם לבסוף הוא פוסק כדעת הב"י. בדברי התשב"ץ ניתן למצוא סיוע לדעת הרא"ה, והתשב"ץ מביא שתי הוכחות לכך שכל אחד יכול לברך הגומל:

א. ברכת הגומל היא ברכה של שבח והודאה לקב"ה, כמו שביארנו בהרחבה לעיל.

ב. התשב"ץ מביא את דברי הרשב"א בתשובה (שאינה נמצאת לפנינו במקור) שאסור לאדם לברך על קרובו ועל אהוב; מתשובה זו התשב"ץ מדייק שהאב יכול לברך על בנו הקטן, מפני שהבן נחשב כגוף האב.

מכל מקום, מסקנת רוב הפוסקים היא שהמקרה היחיד שבו אדם יכול לצאת ידי חובה בברכת הגומל של אדם אחר הוא של אדם המברך ברכת הגומל על רבו.

לסיכומו של בירור זה, נראה שתינוק אשר בירך עליו אחר לא יצא ידי חובת ברכת הגומל לכל הדעות, וזאת משתי סיבות:

א. כאשר האחר בירך, התינוק לא שמע את הברכה ולא ענה אמן (אפילו כדעת התשב"ץ), לכן התינוק לא יצא.

ב. האחר בשעת ברכתו לא היה מחויב בברכה זו (כפסק הב"י), ולכן לא יכול להוציא את המחוייב בברכה.

מאידך, לשאלת מחויבותו או זכאותו של הקטן עצמו לברך הגומל לכשיגדיל, נראה לסכם בחיוב. כלומר, נכה, אשר היה בסכנה בשעת הלידה, יהיה רשאי לברך הגומל בהגיעו לגיל שבו יכול לברך, וזאת מהסיבות כדלקמן:

א. הנכה מודה לקב"ה על אשר עשה לו נס בעת לידתו (כפי שמסתבר מדברי התשב"ץ).

ב. מדברי הטור נראה שכל אחד יכול לברך הגומל, ולכן אף קטן, משהגיע לגיל מצוות, יכול לברך ברכה זו, ואין כל בעיה של נוסח. מסקנה זו עולה גם ממעשה רב יהודה שבגמרא.

ג. מן המובא בטור עולה גם שהיה עוד נוסח לברכת הגומל בלי המילה "חייבים", ולא כמו שכתב המגן אברהם שאין לשנות מטבע חכמים. הנוסח הוא: "ברוך רחמנא שיהבך לן ולא יהבך לעפרא" (= ברוך הרחמן שנתנך לנו ולא נתנך לעפר). לכן נראה שאף קטן יכול לברך ברכה זו ללא אמירת "חייבים", וכך להימנע משימוש בנוסח הבעייתי.

ד. הר"י באסאן פוסק שקטן יכול לברך הגומל בנוסח המלא, אף בלי להשמיט את המלה "חייבים" (הטעמים בוארו לעיל).

ד. ברכת הגומל- זמנה קצוב, או לא?

הטור (שם) כותב: "ואם איחר מלברך הגומל, יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה". וכתב על כך מרן הבית יוסף: "זו היא סברת רבינו, אבל בארחות חיים כתוב בשם הרמב"ן דעד שלשה ימים מברכין". טעמו משום דברי הגמרא במסכת עירובין (סה ע"א): "הבא מן הדרך לא יתפלל עד שלשה ימים", שאין דעתו מיושבת עליו מפני טורח הדרך (על פי רש"י שם). הרא"ה (ברכות נד ע"ב) כתב כי אפשר להמתין שלושים יום בשביל לברך במניין, וכעבור שלושים יום מותר לברך אפילו ביחיד. בהמשך דבריו הרא"ה אומר שברכת הגומל נתקנה כנגד קרבן תודה, ואפשר להביא קרבן זה כל זמן שירצה. השולחן ערוך (או"ח ריט, ו) פוסק: "אם איחר יש לו תשלומין לברך כל זמן שירצה, ונכון שלא לאחר שלושה ימים". פסק זה מבוסס על אי קציבת זמן לברכת הגומל בגמרא.

הרב עובדיה יוסף פוסק (יחווה דעת חלק ג', ס' יד): "לכתחלה יש להשתדל לברך הגומל תוך שלושה ימים, ועל כל פנים לא יאוחר מחמשה ימים. ואם איחר ולא בירך, רשאי לברך הגומל כל זמן שירצה" (המקורות לקטע זה נלקחו מתשובה זו).

סיכום

נראה לי, אפוא, לסכם כי נכה (קטן) אשר הגיע לגיל מצוות ומרגיש צורך להודות לקב"ה על כך שבשעת הלידה ניצל ממוות, יהיה רשאי לברך ברכת הגומל.

אחר שגמרתי לדון בתשובה זו, עליתי לתורה ברגשי תודה עמוקים לקב"ה ובירכתי הגומל.

דיני כּיסוּי ראש לגבר מוגבל



השאלה

- א. האם מותר לאדם המתקשה לחבוש כיפה בכוחות עצמו לשבת או ללכת בלא כיסוי ראש?
 ב. האם מותר לאדם כזה לברך בלא כיסוי ראש?

תשובה

הגמרא בקידושין (לא ע"א) מספרת:

רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי.

הרמב"ם (הל דעות פ"ה ה"ו) מביא להלכה: "צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן... ולא יתגלו ראשן...". ממקור זה אנו יכולים לראות שרק תלמידי חכמים נהגו מנהג זה. צריך להבין מה פירוש הביטוי "תלמידי חכמים". הרמב"ם כותב (שם פ"א ה"ד) שהדרך הישרה היא מידה בינונית/הדרך האמצעית, וזוהי דרך החכמים. כל אדם שדעותיו דעות בינוניות ממוצעות נקרא חכם. סימוכין לדעת הרמב"ם ניתן למצוא בדברי הגמרא במסכת שבת (ק"ח ע"ב): "אמר רב הונא בריה דרב יהושע תיתי לי (=יבוא לי שכרי) דלא סגינא ארבע אמות בגלוי הראש".

בשולחן ערוך (או"ח ב, ו) כתוב: "אסור לילך בקומה זקופה ולא ילך ד' אמות בגילוי הראש ויבדוק נקביו". ניתן לראות שפסק זה הוא על פי הגמרא בקידושין. נושאי הכלים של השולחן ערוך מסבירים שמדובר במידת חסידות. לפי עניות

דעתי, פירושה של "מידת החסידות" במקרה זה הוא רצונם של בני האדם להידמות לרבותיהם – כיוון שהחכמים הקפידו על כיסוי ראש, הרי שגם שאר בני האדם הלכו כך כדי להידמות אליהם.

שאלה נוספת שמתעוררת אצל נושאי הכלים היא האם יש לכסות את הראש בשעת ישיבה. הב"ח על הטור כותב:

ויכסה ראשו כו' איכא למידק דעיקרא ה"ל למימר דיכסה ראשו ואח"כ יאמר ויקום וילך בכפיפת קומה כו' ואפשר דבא להורות רבינו דאין להיזהר כלל בגילוי הראש כשיושב ולכן אחר שכתב ויקום וילך וכו' כתב ויכסה ראשו וכו' לאחר דבשעה שרוצה לילך יכסה ראשו.

הב"ח מדייק מלשון הטור:

ויקום וילך בכפיפת קומה כדאיתא פ"ק דקדושין: אמר רבי יהושע בן לוי אסור לילך בקומה זקופה, שנאמר '...מלא כל הארץ כבודו', ויכסה ראשו כדאיתא נמי התם רב הונא לא אזיל ד' אמות בגילוי הראש אמר שכינה למעלה מראשי.

(טור או"ח סי' ב)

לדברי הב"ח, מנוסח כזה משתמע שהכוונה היא דווקא לקימה והליכה באופן פיזי.

המגן אברהם (רפב, ח) מביא טעם נוסף להיתר ישיבה בראש מגולה. המג"א מסתמך על דברי התוספות בעניין המקום שבו נערך הפייס בבית המקדש. הפייס נערך באופן הבא: הכוהנים עמדו בשורה, הממונה היה נוטל מכהן אחד את מצנפתו וממנו

הספירה החלה במספר קבוע, כאשר הממונה הגיע למספר שנקבע הוא היה מרים את מצנפתו של הכהן שאליו הגיע בספירה, ואותו כהן היה זוכה בפייס. התוספות מסבירים שעריכת הפייס באופן זה לא היתה יכולה להיעשות בעזרה (כנראה מפני כבודה) אלא היא נעשתה מחוץ לעזרה, בגלל גילוי הראש של הכוהנים במהלכה. על סמך דברי התוספות, המג"א פוסק שניתן להתיר ישיבה ועמידה בראש מגולה. מכל מקום, הט"ז (וכן ה'באר היטב') אומר אסור לאדם לשבת בגילוי ראש בעגלה נוסעת. וזו לשונו של הט"ז (או"ח ב, ד):

...ונראה לי דהוא הדין אם רוכב ע"ג בהמה או יושב בעגלה הוא כמהלך, דהא אמרי' סוף פרק קמא דקידושין רוכב כמהלך דמי.

בכל מקרה, בימינו כולם נוהגים לכסות את ראשם אפילו בישיבה, על כן יש להקפיד על כיסוי הראש. עם זאת, מכיוון שכמו שראינו מדובר בסופו של דבר ב'מידת חסידות', נראה לי שאפשר להקל לגבי בן אדם שאינו יכול לחבוש בעצמו את הכיפה. כמו כן, לפי עניות דעתי יהיה מותר לו ללכת ד' אמות בגילוי ראש עד שימצא מישהו שיחבוש לו את הכיפה.

חובת כיסוי הראש בברכות

במסכת שבת (י ע"א) מובא דיון בשאלה איך צריך לעמוד בתפילה:

רבא בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי, אמר הכון לקראת וגו'. רבא שדי גלימיה ופכר ידיה ומצלי, אמר כעבדא קמיה מריה. אמר רב אשי: חזינא ליה לרב כהנא כי איכא

צערא בעלמא- לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי, אמר: כעבדא קמיה מריה. כי איכא שלמא – לביש ומתכסי ומתעטף ומצלי, אמר: הכון לקראת אלוקיך ישראל.

מדברי הגמרא עולה שראוי היה שבשעת צער בני האדם יורידו את כל הסממנים החיצוניים מעליהם, כדי שלא ייראו חשובים ויהיו כ"עבד לפני רבו". ברם בשעת שלום רצוי ללבוש מלבושים המכבדים ומחשיבים את האדם על מנת שתפילתו תהיה בבחינת "הכון לקראת אלוקיך ישראל".

הרמב"ם (הלכות תפלה פ"ה ה"ה) פוסק שאין להתפלל בראש מגולה. מדבריו שם (פ"א ה"ב) אנו רואים שהכוונה היא לכל אדם למעט נשים, עבדים וקטנים. פרשנו מצביעים על הגמרא במסכת שבת שציטטנו לעיל כמקור לפסק זה, ברם בגמרא לא מוזכר כיסוי הראש. על כן ניתן להניח שלהבנת הרמב"ם "מתעטף ומצלי" משמעו גם בכיסוי הראש.

הבית יוסף (או"ח סי' צא, ד"ה ומ"ש רבינו) כותב:

ורבינו ירוחם כתב בסוף נתיב טז (ח"ז דף קמח עד) שאסור לברך בגילוי הראש ובמס' סופרים פי"ד הט"ו) כתב: פוחח הנראים כרעיו או בגדיו פרומים או מי שראשו מגולה פורס את "שמע". וי"א בכרעיו ובגדיו פרומים פורס אבל לא בראשו מגולה (ש) אינו רשאי להוציא הזכרת השם מפיו.

דבריו של רבנו ירוחם נאמרו בהקשר של הסוגיא בברכות (נא ע"א) המונה "עיתוף" בין עשרה דברים שנאמרו על הכוס, כאשר להבנתו החובה לכסות את הראש היא משום הברכה

הנאמרת על הכוס. הבית יוסף בסימן קפ"ג מקשה על הבנה זו – הרי האיסור נוהג בכל ברכות, אם כן מה הרבותא בכוס של ברכה (שדווקא לגבי נאמרה חובת העיטוף)? תשובת הב"י היא שבברכת המזון יש צורך בשני כיסויים על הראש (סודר על גבי כובע). ה'מעדני יו"ט' מיישב את קושיית הבית יוסף באופן אחר – רק בכוס של ברכה מופיעים עשרה דברים אלו ביחד, אבל ברור שהחובה לכסות את הראש קיימת לגבי כל הברכות. במסכת סופרים (פי"ד הי"ב) נאמר כך:

פוחח הנראין כרעיו, או בגדיו פרומים, או מי שראשו מגולה פורס על שמע. ויש אומרים בכרעיו נראין או בגדיו פרומים פורס על שמע, אבל בראשו מגולה אינו רשאי להוציא הזכרה מפיו. ובין כך ובין כך מתרגם, אבל אינו קורא בתורה ואינו עובר לפני התיבה ואינו נושא את כפיו.

ניתן לראות מכאן שישנה מחלוקת בעניין האיסור להזכיר את השם בגילוי ראש. ר' יעקב בר' ברוך נוימבורג בפירושו 'נחלת יעקב' למסכתות קטנות מסביר שם:

אבל אינו קורא בתורה – זה נמי הטעם שאין כבוד לציבור בראשו מגולה לקרות, או לעבור לפני התיבה, או לישא כפיו.

נראה, אם כן, ש'נחלת יעקב' הבין שהאיסור הוא מפני כבוד הציבור.

לעומת זאת, המהרש"ל בתשובתו (סי' עב) מתיר לברך בגילוי ראש, ומביא שני מקורות התומכים בכך. האחד הוא ממדרש בויקרא רבה (פר' כז, הציטוט בלשונו של המהרש"ל):

אמר ר' ברכיה מלך בשר ודם משגר פרוטגמא (מכתב) שלו למדינה, מה הם עושים כל בני המדינה עומדים על רגליהם ופורעים את ראשיהם וקוראים אותה באימה וביראה ברתת ובזיע. אבל הקב"ה ית' אומר לישראל קראו ק"ש פרוטגמה דידי הרי לא הטרחתי עליכם לקרות לא עומדים ולא פרועי ראש וכו'.

ממדרש זה משמע שאין חשיבות לאופן שבו אומרים קריאת שמע מבחינה זו.

המקור השני הוא תיאור מנהגו של ר' הונא בגמרא בקידושין (לא ע"א), שכבר הבאנו למעלה בדיון בעניין החובה הכללית לכסות את הראש. המהרש"ל דן בסוגיא זו ומסיק שמעשה רב הונא היה ממידת חסידות, ושזה שייך רק תחת כיפת השמים. הוא מסכם שם:

וכן מסתבר שמדת חסידות הוא בהזכרת השם שלא יהא בגילוי הראש כמו הולך ד' אמות באויר השמים.

סיכום

לסיכום, אנחנו רואים שרוב הפוסקים אסרו להזכיר את השם ולברך בגילוי ראש, למעט המהרש"ל שכתב כי אין בזה אלא מידת חסידות (יש לציין שבסוף דבריו פוסק אף המהרש"ל כי ראוי להחמיר, משום שרוב העם "תופסים בה קלות ולפריצות כאילו עובר על דת יהודית").

במקום שאי אפשר לאדם מוגבל לחבוש כיסוי ראש, יסמוך על הדעה שמותר להזכיר את השם בגילוי ראש (כפי שמובא במסכת סופרים).

דיני קטטר



א. דין ברכת אשר יצר באדם המטיל מימיו מספר פעמים על ידי קטטר

השו"ע פסק (או"ח ז, ד):

אין שיעור להשתין מים, כי אפילו לטפה אחת חייב לברך, שאם יסתם הנקב מלהוציא הטפה ההיא היה קשה לו, וחייב להודות.

השו"ע מדבר על הטלת המים בלבד ולא על דרך הוצאתם. מכאן נוכל להסיק להלכה, שאדם המטיל מימיו מספר פעמים ביום על ידי קטטר צריך לברך אשר יצר. כך כתב הגרצ"פ פרנק זצ"ל (הר צבי או"ח ח"א, סי' ו), הגר"א ולדנברג זצ"ל (ציץ אליעזר ח"ח א, כב), הגר"א סופר שליט"א (נשמת אברהם או"ח ז, א).

ב. דין ברכת אשר יצר באדם המטיל מימיו תמיד על ידי קטטר

הגר"א ולדנברג זצ"ל פסק (ציץ אליעזר שם, כג) על פי הלק"ט שהמטיל מימיו תמיד על ידי קטטר צריך לברך אשר יצר בכל פעם, כיוון שחפץ בהוצאת מי הרגליים, ע"ש. לעומת זאת, הגר"א סופר שליט"א (נשמת אברהם שם) כתב שיכרך פעם אחת בכל בוקר על סדר ברכות השחר, ויכוון לשאר היום. נראה שפסק זה מבוסס על דברי הרמ"א, שפסק (או"ח ד, א) על פי האבודרהם בנוגע לברכה שאחרי נטילת ידיים בבוקר: "וי"א גם אשר יצר, ואפילו לא עשה צרכיו, וכן נהגו".

ג. דין תפילה ושאר דברים שבקדושה באדם המטיל מימיו תמיד על ידי קטטר

נפסק ב'ציץ אליעזר' (ח"ח א, ב), על פי שו"ת הרמ"א (סי' צח), שהמטיל מימיו תמיד על ידי קטטר מותר בתפילה ושאר דברים שבקדושה – ובלבד שיכסה את מי הרגליים, שלא יהיה מתפלל כנגד מי הרגליים, ע"ש. כך כתב גם הגר"א סופר שליט"א (נשמת אברהם שם, עו).

**אמירת קריאת שמע, תפילה
והנחת תפילין בגוף לא נקי**



השאלה

איני מצליח לעשות את צרכיי לפני התפילה, מסיבות שונות. האם מותר לי להניח תפילין או לומר קריאת שמע ולהתפלל בגוף לא נקי?

תשובה

הגמרא בברכות (כג ע"א) מתייחסת למקרה הנדון:

תנו רבנן: הנצרך לנקביו אל יתפלל, ואם התפלל - תפלתו תועבה. אמר רב זביד ואיתימא רב יהודה: לא שנו אלא שאינו יכול לשהות בעצמו, אבל אם יכול לשהות בעצמו - תפלתו תפלה.

מגמרא זו רואים, שכאשר יכולים להתאפק בדיעבד יהיה מותר להתפלל. השו"ע (או"ח צב, א) פוסק כך:

היה צריך לנקביו, אל יתפלל, ואם התפלל תפלתו תועבה וצריך לחזור ולהתפלל; וה"מ שאינו יכול לעמוד עצמו שיעור הילוך פרסה, אבל אם יכול להעמיד עצמו שיעור פרסה יצא בדיעבד, אבל לכתחלה לא יתפלל עד שיבדוק עצמו תחלה יפה.

עם זאת, צריך לזכור שהגמרא, והשו"ע בעקבותיה, עוסקים באדם בריא (כלומר, אדם ששולט בצרכיו). לעומת זאת, במקרה

שלנו מדובר באדם שאינו מצליח לעשות את צרכיו, לכן אדם זה אנוס. לפיכך יש לדון במקרה הנ"ל במסגרת יחס ההלכה לאנוס.

אנוס בדבר של קדושה

שו"ת הרמ"א (סי' צח) דן בסוגייתנו, ופוסק בעניין תפילה בגוף לא נקי כך:

אמנם כי דייקנין אדרבא מתשובה זו נראה דיכול להתפלל, דהרי הרא"ש לא קאמר אלא דמוטב שיעבור זמן תפלה אבל לא אמר דיש איסור בדבר, אלא מוטב לו להמתין מאחר שיש לו תקנה לחזור ולהתפלל שתיים. אמנם מי שרגיל הוא בכך ואי לא יתפלל יפטר מן התפלה לעולם בודאי מותר לו להתפלל בלא גוף נקי, דלא אתא איסור דרבנן ודחי לחיוב דאורייתא או לתפלה שהיא מצוה דרבים.

הרמ"א אומר שהאיסור להתפלל בגוף לא נקי הוא מדרבנן, על כן יש להתיר הנחת תפילין וקריאת שמע (שהן מדאורייתא) ותפילה (שהיא מצוות רבים) בגוף לא נקי. אולם יש לשים לב לכך שהרמ"א מתייחס למצב קבוע (כגון קטטר), ואילו במצב שאינו קבוע לדעתו יש להמתין שיהיה בגוף נקי ואחר יעשה את הדברים שבקדושה. הרמ"א אומר כלל נוסף שראינו בברכות (שם) – אם יכול להתאפק מותר להתפלל, וכן כל דבר שבקדושה. כך כתב גם ה'ציץ אליעזר' (ח"ח א, ב). וכן המגן אברהם (עח, ב) מתיר להיכנס לבית הכנסת בגוף לא נקי, וזו לשונו:

אמירת קריאת שמע, תפילה והנחת תפילין בגוף לא נקי 63

כתב רמ"א בתשו' סי' צ"ח מי שיש לו חולי שמטפטף תמיד מי רגלים לאונסו ואם כולא יוכל להתפלל לעולם יש להתיר לעשות לו בגד סביב איברו והבגדים העליונים יהיו נקיים ויכנס לבית הכנסת ויתפלל ובשע' הטפת מי רגלים יפסיק ואח"כ יתפלל ודוקא שלא הוצרך לטפטף בשעה שמתחיל להתפלל ואע"פ שיודע שבתוך תפלתו יצטרך לטפטף וכו' ע"ש שהאריך בטעמו ועיין בסימן פ' ועיין מה שכתוב סי' ע"ו ס"ה וס"ו בשם הרא"ש.

לפי זה, נראה לי שגם במקרה שלנו יהיה מותר להיכנס לבית הכנסת בגוף לא נקי.

סיכום

מותר לאדם שאינו מצליח לעשות את צרכיו, לעשות כל דבר שבקדושה.

קריאת שמע, תפילה וברכות של אדם אילם



השאלה

כיצד אדם אילם יכול לצאת ידי חובה בקריאת שמע, תפילה וברכות?

תשובה

א. הקדמה

במשנה (ברכות פ"ג מ"ד) נאמר:

בעל קרי מהרהר בלבו ואינו מברך לא לפניה ולא לאחריה, ועל המזון מברך לאחרי ואינו מברך לפניו. רבי יהודה אומר: מברך לפניהם ולאחריהם.

רש"י (ברכות כ ע"ב) מסביר שבעל קרי יוצא ידי חובת קריאת שמע בהרהור משום שקריאת שמע היא מדאורייתא; לעומת זאת, בברכות שלפני ואחרי קריאת שמע, שהן מדרבנן, לא ניתן לצאת ידי חובה בהרהור.

בגמרא (שם) נחלקו רבינא ורב חסדא, האם "הרהור כדבור דמי" (=הרהור הנו כדבור) או לא. רוב הראשונים פסקו שהרהור לאו כדבור דמי, ומי שהרהר קריאת שמע או ברכות בליבו לא יצא ידי חובה.

הרמב"ם פוסק (הל' ברכות פ"א ה"ז):

כל הברכות כולן צריך שישמיע לאזנו מה שהוא אומר. ואם לא השמיע לאזנו יצא, בין שהוציא בשפתיו בין שבירך בלבו.

מדברים אלו משתמע, שלדעת הרמב"ם הרהור כדיבור דמי בברכות. כך פסק גם הסמ"ג (עשין סי' כז).

ב. קריאת שמע

השו"ע (או"ח סב, ג) פסק כרוב הראשונים, שמי שלא השמיע לאזנו יצא ובלבד שיוציא בשפתיו. אולם הוא מוסיף וכותב (שם, סע' ד) שמי שהיה אנוס וקרא בלבו יצא.

חלק מן האחרונים (עי' למשל במשנ"ב על אתר, וכן דעת הרב עובדיה יוסף ב'ביע אומר' או"ח ח"ד סי' ג) סוברים שכוונת השו"ע היא כשיטת תלמידי רבינו יונה, שמהרהר ומקבל שכר אך לא יוצא ידי חובה ממש, ואף מחויב לקרוא שנית קריאת שמע לכשיוכל (לגבי ברכות, האם יברך שנית, יש בזה דעות חלוקות).

על סמך שיטה זו, ה'שאגת אריה' (סי' ו) מכריע שאילם חייב לשמוע מאחר (מדין שומע כעונה – עי' במאמר בעניין עלייה לתורה של כבד פה בספר זה).

אחרונים אחרים (ברכי יוסף, וכנראה גם הט"ז שם) מבינים שלדעת השו"ע בדיעבד יוצא ידי חובה בהרהור, ואינו צריך לחזור ולברך. כך גם הפרי מגדים ב'משבצות זהב' (סב, א) מסביר שמדאורייתא הרהור כדיבור ומדרבנן יש חובה להוציא בפה – ובמקרה של אנוס העמידו על דין תורה. אף מביאור הגר"א שם, המסביר שפסק השו"ע הוא בעקבות שיטת האורחות חיים על פי הירושלמי, עולה שניתן לצאת ידי חובה גם כשלא השמיע לאזנו.

ג. ברכות

כפי שצוין לעיל, לשיטת הרמב"ם והסמ"ג הרהור כדיבור דמי בברכות.

לגבי ברכת המזון, השו"ע (או"ח קפה, ב) פוסק שיצא אם הוציא בשפתיו. המגן אברהם שם פוסק שאם המברך אנוס, יוצא בהרהור כמו בעל קרי. וכבר הזכרנו לעיל את שיטת הברכי יוסף (סב, ד), שלפיה האנוס יוצא ידי חובה בהרהור בקריאת שמע והוא דין לברכות.

הט"ז (או"ח סי' סב) כותב שאדם יכול לברך בהרהור כדי לשתות מים, אם מתעורר בלילה ואינו יכול להתנקות. לפי זה ברור שיכול לצאת ידי חובה בהרהור במקרה שאנוס. לגבי אילם, הט"ז ביו"ד (א, יז) מחלק בין ברכות שבגופו (כגון ברכות על אכילה ושתייה), שבהן ניתן לצאת ידי חובה בהרהור, לבין ברכות שאינן בגופו (כגון שחיטה, תרומות) שבהן לא ניתן לצאת ידי חובה בהרהור. ה'נשמת אברהם' (סוף סי' סב) פוסק שבמקרה של אנוס, כגון חולה שאינו יכול לקום או להשיג מים לנטילה, ניתן לסמוך על הט"ז.

ד. תפילה

לכאורה, אם נלך לשיטת הפוסקים האומרים שהמהרהר בברכות יצא, נוכל להסיק שגם בתפילה המהרהר יצא. אולם השו"ע (או"ח קא, ב), ובעקבותיו המגן אברהם (שם, ס"ק ב) פוסקים שאם הרהר בתפילה לא יצא, משום שהרהור לאו כדיבור. ועי' בפרי מגדים (אשל אברהם ס"ק ב) שמקשה על המגן אברהם ממקומות אחרים שבהם משמע שהרהור כדיבור. לסיום, נביא את דבריו של ה'פני יהושע' על המשנה בברכות (טו ע"א):

ונראה לענ"ד ליישב דשפיר מצינן למימר דלת"ק דקאמר יצא הוא הדין אפילו בהרהור בעלמא והא דלא קתני בהרהור היינו משום דאיכא למימר איפכא דבהרהור פשיטא

דיצא כיון דאי אפשר להרהר כי אם בכוונה גמורה שמכוון בלבו מה שרוצה לומר משום הכי יוצא דאחר כוונת הלב הן הן הדברים מה שאין כן בקורא ולא השמיע לאזנו דשפיר מצי איירי שאינו מכוון בלב סד"א דלא יצא שאין כאן לא שמיעה ולא כוונה.

לפי דברים אלו, יש סברה להעדיף הרהור על דיבור שלא השמיע לאוזנו. נראה שקו מחשבה זה הוא העומד בבסיס שיטת הרמב"ם שאינו מחלק בין דיבור ללא שמיעת אוזן לבין הרהור. אוסיף כאן את מה ששמעתי מהרב מאיר נהוראי שליט"א לגבי מי שהוא אילם מלידה שהוא אנוס גמור ולכן ייתכן שפוסקים נוספים יתירו לו להרהר. יש בכך גם שיקול אנושי, שאדם יוכל לקיים את המצווה בעצמו ולא יזדקק לאחר.

ה. סיכום הלכה למעשה

לאור מה שראינו, מסתבר שלמעשה קיימות מספר אפשרויות לגבי האופן שבו אילם יכול לקרוא קריאת שמע:

- א. ישמע מאחר, כפסיקת השאגת אריה.
- ב. יהרהר בלבו, כשיטת האומרים הרהור כדבור דמי במקרה של אונס.
- ג. מי שיכול להוציא בשפתיו גם ללא קול, יוצא בזה ידי חובה לכל הדעות.

נוסיף כאן הערה לגבי כבוד פה: לדעת רוב הפוסקים רק פסוק ראשון של קריאת שמע הוא דאורייתא, ואם כן מי שמסוגל לקרוא רק מעט בפיו, יכול לקרוא בפיו פסוק ראשון ולהרהר בפרשיות.

באשר לברכות, להלכה נראה לענ"ד לחלק בעקבות הט"ז בין ברכות שבגופו (כגון ברכות על אכילה ושתיה), שבהן ניתן

לצאת ידי חובה בהרהור, לבין ברכות שאינן בגופו (כגון שחיטה, תרומות) שבהן לא ניתן לצאת בהרהור. בנוסף לכך, כפי שראינו, לפי ה'פני יהושע' ניתן לצאת ידי חובה בהרהור גם בקריאת שמע, גם בתפילה וגם בברכות.

מניין שעיקרו אנשים עם פיגור קל או אוטיזם קל



השאלה

- א. האם ניתן לקיים מניין שעיקרו מבוסס על אנשים עם פיגור קל או אוטיזם קל?
 ב. האם מותר לאדם עם פיגור קל או אוטיזם קל להיות ש"צ?

תשובה

הגמרא במגילה (כג ע"ב) לומדת מדרשת הפסוקים, שעל מנת לקיים מניין יש צורך בעשרה אנשים:

מנא הני מילי? אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: דאמר קרא ונקדשתי בתוך בני ישראל - כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה. מאי משמע? - דתני רבי חייא: אתיא תוך תוך, כתיב הכא ונקדשתי בתוך בני ישראל, וכתיב התם הבדלו מתוך העדה, ואתיא עדה עדה, דכתיב התם עד מתי לעדה הרעה הזאת, מה להלן עשרה - אף כאן עשרה. מגמרא זו, לומדים שכל דבר שבקדושה לא יהא פחות מעשרה.

על מנת להבין את מעמדם של אנשים עם פיגור קל בהקשר הזה, יש לדון בשאלה האם הם נכללים בהגדרת שוטה. השו"ע (יו"ד א, ה) מגדיר שוטה כך:

דהיינו שהוא יוצא יחידי בלילה, או מקרע כסותו, או לן בבית הקברות, או מאבד מה שנותנים לו.

הרמב"ם בהלכות עדות (פ"ט ה"י) פוסק:

הפתאים ביותר שאין מכירין דברים שסותרין זה את זה ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינין שאר עם הארץ, וכן המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר הרי אלו בכלל השוטים, ודבר זה לפי (מה) שיראה הדיין שאי אפשר לכוין הדעת בכתב.

בדברי הרמב"ם ניתן לראות התייחסות לשני סוגי אנשים:
א. פתאים - שאין מכירין דברים שסותרין זה את זה ולא יבינו עניני הדבר כדרך שמבינין שאר עם הארץ.
ב. שוטים - המבוהלים והנחפזים בדעתם והמשתגעים ביותר.
 מבחינת המושגים האלו של הרמב"ם, נראה שבעלי פיגור קל הם בגדר פתאים, שכן הלקות שלהם היא רק בשכל ולא במעשה – לעומת שוטה שלקותו היא במעשה. אולם יש לשאול, מה דרגת הדעת של פתאים אלו?
 הגרש"ז אורבך זצ"ל פוסק (מנחת שלמה ח"א סי' לד):

מ"מ נראה כיון שעיקר הטעם דחרש ושוטה פטורין ממצוות הוא רק מפני שאין להם דעת והרי הם כאנוסים, וכמו"ש רש"י במס' שבועות דף מ"ב ע"א אהא דאין נשבעין על טענת חרש שוטה וקטן משום דכתיב וכי יתן איש ולא קטן. והוא הדין חרש ושוטה מפני 'שהחרש והשוטה כקטנים הם בלא דעת', ואילו בנוגע לקטן ממש מבואר בכת"ס חיו"ד סי' שי"ז דכיון שהרמב"ם עצמו פסק

שם בפ"ט ה"ט 'שלא ניתנו השיעורים אלא לישראל בלבד' ולא לבני נח, לכן צריכים לומר דדוקא בישראל יש שיעור של י"ג שנה ושתי שערות לענין גדלות, מה שאין כן בבן נח רק בודקין אותו ואם שכלו שלם כראוי דינו כגדול כי לא שייך בו שום פטור אחר חוץ מזה שאין לו דעת. וכיון שכן מסתבר לכאורה דה"ה נמי בחרש הואיל ומה שפטור ממצוות הוא רק מפני שהוא שוטה וחשיב כאנוס דרחמנא פטרי. אבל כל שבודקין אותו ורואין שיש לו דעת ושכלו שלם מסתבר דשפיר חייב במצוות וגם נהרג עליהם שהרי טעמא דפטור הוא לא מפני שהוא בעל מום כי אם מפני שאין לו דעת.

מדברי הגרש"ז אנו רואים שאין צורך לבדוק לגבי כל מצווה האם האדם מחויב בה או לא, אלא אם יש דעת זהו תנאי מספיק לחייב בכל המצוות.

אמנם, אם נדייק בלשונו של הגרש"ז, נראה שהחירש והשוטה חייבים בכל המצוות אלא שהם אנוסים מפני שאין להם דעת. דוגמה לכך ניתן לראות בפסיקה המופיעה בהמשך התשובה:

ובענין חרש בר דעת שאינו שומע אבל יכול לדבר בשפת עלגים שמלמדים אותם לדבר בתנועות שפתיים, נשאלתי לפני כמה שנים ע"י חכם אחד בנידון כזה, בצעיר חרש אך חריף בשכלו ופיקח גמור, וגם יש לו חברותא בלימוד, והשבתי שדינו כפקח, וגם מחותני הגאון ר' יוסף שלו' אלישיב שליט"א

נשאל על כך והסכמנו אז לדבר אחד שדינו כפקח, ורק לענין לעלות לתורה חושבני דכיון שאינו יכול לברך כראוי מסתבר שאין להעלותו.

יוצא מכאן שגם הגרש"ז סובר שיש לבדוק אם האדם יכול לקיים מצווה מסוימת או לא. כעת נראה מהן הדרישות שיש לעמוד בהן כדי להצטרף למניין. בברכות (מח ע"א) רב נחמן אומר: "קטן היודע למי מברכין - מזמנין עליו". הרי"ף (ברכות לה ע"א) מוסיף ומדייק בהגדרה זו ואומר כך:

אמר רב נחמן קטן שיודע למי מברכין מזמנין עליו וכן הלכתא ואמרי רבואתא והוא שנכנס בשנת שלש עשרה שנה ואע"ג דלא פרח אבל קטן שלא הגיע לשלש עשרה שנה אע"ג דפרח אין מזמנין עליו ואנן לא סבירא לן הכי דכיון דקרי ליה קטן אפי' בן עשר וכן תשע כשהוא יודע למי מברכין מזמנין עליו.

השו"ע (או"ח קצט, י) מביא את דברי ר' נחמן בגמרא להלכה:

קטן שהגיע לעונת הפעוטות ויודע למי מברכין, מזמנין עליו ומצטרף בין לשלשה בין לעשרה

לעומת זאת הרמ"א (שם) מדייק כרי"ף:

וי"א דאין מצטרפין אותו כלל עד שיהא בן שלש עשרה שנה דאז מחזקין ליה כגדול

שהביא ב' שערות (הרא"ש והמרדכי פ' ג'
שאכלו וטור) וכן נוהגין ואין לשנות

הבאור הלכה (סי' נה, ד"ה הוא כשוטה וקטן) מוסיף שלגבי תפילה ניתן לצרף קטן בשעת הדחק. מכל מקום, העיקרון שלפיו מצרפים אדם למניין ולזימון זהה. כך עולה מדברי הריב"ש (סי' תנא), הכותב: "אפילו לדברי המתירין בתפלה, צריך שיהא בן דעת ויודע למי מברכין ולמי מתפללין", וכך כותב הבאור הלכה, עיי"ש.

לענייננו, הגרש"ז אורבך זצ"ל פוסק (מנחת שלמה, שם):

נראה דכל שהוא מבין ויש לו דעת כמו פטוטות ויודע שהקב"ה נתן לנו תורה ואנחנו מקיימים מצוותיו דשפיר חשיב כבר דעת לענין קיום מצוות, ובהגיעו לגיל י"ג שנה הרי הוא חשיב כגדול.

מכאן, שאם דרגת הפיגור היא כזאת שהאדם אינו מבין את סיבת קיום המצווה, הרי שהוא פטור מעשיית המצווה. לעומת זאת, אם הוא כן מבין שמקיים מצווה, הרי שהוא חייב במצוות ויכול אף להצטרף למניין.

למסקנה, אנשים שמבינים למי מתפללים הם בני מצווה, ועל כן הם יכולים לקיים מניין לבד (בתנאי שיש הדרכה בעת המניין כדי להבטיח את תקינות המניין). ומכיוון שלא מצינו אף תנאי נוסף מבחינת רמת ההבנה הנדרשת משליח הציבור, הרי שאדם כזה יכול גם להיות שליח ציבור.

**עלייה לתורה
של אדם 'כבד פה'**



השאלה

אני כבד פה, האם מותר לי לעלות לתורה במקום מגוריי ובמקום בו אני מתארח?

הסבר הבעיה

השאלה מתייחסת לשני סוגים של בעיות:

- א. על פי פסק השו"ע (או"ח קמא, ב), העולה לתורה חייב לקרוא יחד עם בעל הקורא – ואילו אני איני יכול לבטא את המילים בקצב של בעל הקורא.
- ב. מכיוון שאני כבד פה, אין כל אדם מבין את דיבורי; בייחוד במקום שבו אינני מוכר הציבור עלול שלא להבין אותי כלל, לפיכך אין באפשרות הציבור לענות על ברכותיי כאשר אני עולה לתורה.

תשובה

הקדמה

כבואנו לעסוק בעניין העלייה לתורה, עלינו להדגיש כי אין חיוב לעלות לתורה לא מדאורייתא ולא מדרבנן. מכל מקום, אנו נעסוק באדם שחפצה נפשו לעלות לתורה.

א. חיוב העולה לקרוא בפיו

בשו"ע (או"ח קמא, ב) כתוב:

...ומ"מ צריך הוא לקרות עם הש"ץ שלא תהא ברכתו לבטלה אלא שצריך לקרות בנחת שלא ישמיע לאוזניו.

מדבריו של השו"ע רואים שהעולה חייב לקרוא בפיו עם בעל הקורא. בעקבות הלכה זו מתעוררת בעיה לגבי כבוד פה, שהנעת שפתיו איטית יותר מבעל הקורא ולכן אינו יכול לבטא את המילים יחד עם בעל הקורא.

בכואנו לדון בחיוב העולה לקרוא בפיו, עלינו לזכור כי בתחילה היו נוהגים שהעולה לתורה הוא הקורא, כפי שמשמע מדבר השו"ע (או"ח קמא, ב): "לא יקראו שניים אלא העולה קורא וש"ץ שותק". אולם, כדברי הב"י (או"ח קמא, ב): "התקינו שיקרא שליח ציבור שהוא בקיא בקריאה". בעלי התוספות (בבא בתרא טו ע"א, ד"ה שמונה) מסבירים שהטעם לתקנה הוא בכדי שלא לבייש את אלה שאינם בקיאים בקריאת התורה. אם כן, ייתכן שאדם כבוד פה, שאין באפשרותו לבטא את מילות הקריאה, לא יוכל לעלות לתורה מפני שעדיין נשאר זכר לתקנה זו.

נוכל למצוא פיתרון לבעיה זו באמצעות דין "שומע כעונה"! נעניין בדברי הירושלמי במגילה (פ"ד ה"א, עד ע"ג):

מעשה ברבי מאיר שקרייה מיושב בבית הכנסת של טיבעין ונתנה לאחר ובירך עליה

אם כן, רבי מאיר קרא את המגילה ואדם אחר בירך עליה, למרות שלא קרא בעצמו אלא רק שמע את קריאתו של ר' מאיר. הירושלמי לומד ממקרה זה "שהשומע כקוראו" ביחס לקריאת המגילה. ה"ט"ז (או"ח קמא, ג) מצטט את סוגיית הירושלמי ומוסיף שאין לחלק בכלל זה בין קריאת המגילה לקריאה בתורה. בעקבות זאת הוא פוסק שאף שלסומא אסור לקרוא בעל פה, מותר לו לעלות לתורה כאשר יש אתו שליח צבור - שהרי

בקריאת התורה "שומע כעונה" ! הט"ז מוסיף שאפילו סומא עם הארץ רשאי לעלות לתורה.
 כך נפסק במשנה ברורה (או"ח קלט, יב):

דעכשיו קורא סומא וטעמו דכיון שאנו נוהגין
 שהש"ץ קורא, והוא קורא מתוך הכתב שוב
 לא קפדינן על העולה, דשומע כעונה.

וכן כתב ערוך השולחן (או"ח קלט, ג):

אבל כבר כתבו גדולי עולם דאפילו עם
 הארץ גמור שאינו יכול לקרות גם אחר
 הש"ץ מ"מ עולה לתורה דשומע כעונה ויכול
 לברך. וגם רבינו הב"י בעצמו בספרו הגדול
 שם כתב ע"פ זוהר ויקהל דבזה שומע
 כעונה ע"ש, וכן הוא המנהג הפשוט ברוב
 תפוצות ישראל.

על סמך המקורות הללו, נוכל להסיק שחוסר היכולת לקרוא יחד
 עם בעל הקורא אינו מונע מאדם לעלות לתורה.

ב. ברכות התורה

נאמר במשנה במסכת מגילה (פ"ד מ"א): "הפותח והחותם
 בתורה מברך לפניו ולאחריה" – כלומר העולה הראשון מברך
 לפני הקריאה והעולה האחרון מברך אחרי הקריאה.
 הטעם לחיוב כל העולים בברכת התורה מבואר בערוך
 השולחן (או"ח קלט, יא) באופן הבא:

וחכמי הגמ' תיקנו שכל האחד מהעולים
 יברך לפניו ולאחריה, גזירה משום

הנכנסים באמצע הקריאה יאמרו שאין ברכה בתורה לפניו, ומשום היוצאים שלא יאמרו אין ברכה לאחריה מפני שראו כמה עולים שלא ברכו (מגילה כא ע"ב). ויראה לי שלא הוצרכנו לטעם זה אלא בזמן שהעולה קורא בעצמו אבל כפי המנהג אצלנו שהש"ץ קורא בהכרח שכל העולים יברכו דאל"כ במה ניכר שעולים לתורה.

מדברי ערוך השולחן עולה שהחיוב על כל אחד מן העולים לברך הוא משתי סיבות:

א. בכדי ליידע את ציבור המאחרים לבית הכנסת שיש ברכה לפני ואחרי קריאת התורה.

ב. בכדי שיהיה ניכר שהאדם עולה לתורה.

כיצד העולה מברך?

לשון השו"ע (או"ח קלט, ו):

אומר ברכו והברכות בקול רם, והאומרם בלחש טועה. ויש אומרים שצריך לחזור ולברך בקול רם.

הגהת הרמ"א להלכה זו:

כדי שישמעו העם ויענו 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' ואם לא שמעו הציבור את המברך, אע"פ ששמעו החזן עונה לא יענו עמו, אלא עונין אמן על דברי החזן.

מדבריו של הרמ"א מובן, כי הציבור צריך לשמוע את הברכות ולענות עליהן.

דין עניית אמן

את המקור לדברי הרמ"א בעניין עניית אמן במקרה שלא שומעים את המברך עצמו אלא את מי שעונה לברכה זו, אנו מוצאים בדברי הגמרא בברכות (מז ע"א): "ת"ר אין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה".

לשאלתנו חשובה הגדרת "אמן יתומה". רש"י מסביר במקום: הכוונה לעניית אמן כאשר האדם לא שמע את הברכה אלא רק שמע שהציבור עונים, ולא ידע על איזו ברכה ענה הציבור אמן. דוגמה למקרה שבו הציבור לא שומע את הברכה מפי המברך ולמרות זאת עונה אמן, אפשר לראות בתיאור הגמרא בסוכה (נא ע"ב) את סדר התפילה בבית הכנסת שבאלכסנדריה של מצרים, שם לא כל הציבור שמע את הברכות עקב גודלו העצום של בית הכנסת. על פי הגמרא, הפיתרון הנהוג בבית כנסת זה היה מתן סימן לעניית אמן באמצעות הנפת סודר:

...ובימה של עץ באמצעיתה, וחזן הכנסת
עומד עליה והסודרין בידו. וכיון שהגיע
לענות אמן הלה מניף בסודר וכל העם עונין
אמן...

תיאור זה לכאורה סותר את האיסור לענות אמן יתומה שבסוגיית הגמרא בברכות.

בהתייחסו לבעיה זו, רש"י מעמיד את המקרה של אלכסנדריה כמקרה מיוחד, שכן לדבריו באלכסנדריה ידעו אלו ברכות מברך הש"ץ ועליהן ענו – ומענה כזה אינו נחשב לאמן יתומה.

גם בעלי התוספות בסוכה (נב ע"א, ד"ה וכיוון) התייחסו לבעיה זו, ולדעתם השימוש בפיתרון של הנפת סודר נעשה רק במקרים של ברכות שבהן הש"ץ אינו מוציא את הציבור ידי חובתם, כגון קריאת התורה. כמו כן, הם מוסיפים את הסברו של רש"י שהציבור ידעו באיזו ברכה מדובר. שני נימוקים אלו בעניין עניית אמן באלכסנדריה מובאים גם בדברי רבנו יונה על הרי"ף (ברכות לה ע"א).

מדברי רש"י, בעלי התוספות ורבנו יונה למדים אנו שמותר לענות אמן לאחר ברכת התורה אף כאשר לא האדם לא שמע אותה, וזאת משתי סיבות:

- א. ברכת התורה אינה באה להוציא את הציבור ידי חובה.
- ב. במקרה של ברכת התורה, כל הציבור רואה שקוראים בתורה (שהרי ספר התורה מונח לפנייהם) וידוע לכולם שישנה ברכה לפני ולאחר הקריאה. מכאן שכל הציבור יודעים לאיזו ברכה מתכוון המברך, כאשר בעקבות הנפת סודר, עניית אמן או כל סימן אחר הם גם יודעים מתי הברכה מסתיימת.

דין אמירת 'ברכו' בקול רם

מהנימוקים שהבאנו רואים שברכת התורה יכולה להיאמר בלחש. אולם הדבר קשה, שכן, כפי שכבר ראינו, בשו"ע נפסק:

אומר ברכו והברכות בקול רם והאומרם בלחש טועה, ויש אומרים שצריך לחזור ולברך בקול רם.

על מנת ליישב קושייה זו נצטרך לדייק מדברי הרמ"א שם:

כדי שישמעו העם ויענו 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', ואם לא שמעו הציבור את

המברך, אע"פ ששמעו החזן עונה, לא יענו
אלא עונין אמן על דברי החזן.

בדברי הרמ"א אנו רואים חילוק בין דין עניית הציבור ל'ברכו'
לבין דין עניית אמן. על ענייה ל'ברכו' הרמ"א כתב שהציבור
חייב לשמוע את הברכה מפיו של המברך, ואילו באשר לעניית
אמן די בכך ששומעים את מענה החזן, ולא חייבים לשמוע את
הברכה מפי המברך (כמו שפירשנו לעיל לגבי עניית אמן
יתומה); נראה שהוא מתבסס בעניין זה על הטור. אם כן, על פי
הגהת הרמ"א דברי השו"ע מוסבים על אמירת "ברכו את ה'
המבורך", שהיא כידוע דבר שבקדושה המחייב מענה של עשרה
— כפי שכתוב במסכת סופרים (פ"י ה"ו): "ואין אומרים קדיש
וברכו פחות מעשרה...".

אכן, הביאור הלכה (או"ח קלט, ד"ה והברכות) כתב במפורש
שהשו"ע התכוון באומרו "מברך בקול רם" רק לאמירת 'ברכו',
מפני שהברכה עצמה שנאמרה בלחש אינה מעכבת.
מכאן עולה המסקנה, שאת אמירת 'ברכו' חייבים לשמוע
עשרה אנשים.

עתה צריך לשאול ולדון: האם 'ברכו' והברכה הם שני דברים
נפרדים ואפשר לנתקן אחת מהשנייה, או שבתקנת העלייה
לתורה שתי הברכות הללו נתקנו יחד ואי אפשר לנתקן אחת
מהשנייה?

ראשית כל, יש לברר לשם מה צריך לומר 'ברכו' כאשר עולים
לתורה. קיימת מחלוקת בעניין זה.
הראב"ן (סי' עג) אומר:

שאלני אחי ר' חזקיה הקורא בתורה למה
אומר לציבור ברכו את ה' המבורך, יברך
ברכת התורה ודיו? והשבתי לו לפי שעזרא

תיקן לישראל שיהו קורין בתורה בב' וה' ובשבת, והקורא בתורה מוציא את הציבור ידי חובתן מקריאה, לפיכך הרי הוא אומר לציבור אתם צריכין לברך ולקרות כמוני תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי והם עונין ומברכין.

הראב"ן אומר, שאמירת 'ברכו' היא מכוח תקנת עזרא. כלומר, היות ועזרא תיקן לישראל קריאת התורה הרי שהעולה נחשב לש"ץ ומוציא את הציבור ידי חובת קריאת התורה. ה'מגן גיבורים' אומר שאפשרות זו סבירה.

לעומת זאת הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז ח"א סי' תקעב) אומר:

...ברכת התורה אין קריאה בס"ת בפחות מעשרה ולפיכך מזכיר את ה' ואומר ברכו את ה' המבורך לפי שהוא לבדו בא לקרות והצבור לא נתחייבו בברכה זו.

הנודע ביהודה (או"ח, מהד' תנינא סי' טו) מביא ראיה נוספת לכך ש'ברכו' אינו שייך לברכת התורה:

דמהר"י מינץ ולא להא דמשפטי שמואל כי הם דברו במקרה שאירע שלא התפללו עם הציבור וכן בהאי דמשפטי שמואל שאיחרו זמן תפלת מנחה בשבת ובזה שייך לפגם שיאמרו שהראשונים לא התפללו כהוגן או שיאמרו שהספר הראשון לא היה הגון אבל בדבר שהוא מנהג קבוע תמיד להתפלל כת אחת ואח"כ כת שניה לא שייך פגם שהם רואין שכן מנהגם תמיד ואין כאן שום חשש

פגם. וכן אני נוהג בבית הכנסת של בחורים שבביתי שבכל שבת שחרית יש לי מנין הבאים להשכמה ואנחנו מתפללים שחרית ושוב באים הבחורים וכל השייך להם ומתפללים שנית ואני מניח החזן השני במקום שעמד הראשון כי לא שייך בזה פגם כלל ולחשש אורחים כבר ביארתי בנ"ב חלק או"ח שבאיסור קל לא חיישינן לאורחים ק"ו כאן שאין כאן שום נדנוד איסור, ועיין בנ"ב שם סימן י"ב וסימן י"ג. ועל דבר גורם ברכה שאינה צריכה אין צריך תשובה על זה וא"כ לא יהיו רשאים להתחלק לחבורות לקרות בתורה ונימא כיון שבהכ"נ מחזיק את כלם יהיו כלם באותה בהכ"נ הא ודאי ליתא וכל אחד רוצה לזכות בעליית התורה והם לא נתכוונו לצאת בברכות של הראשונים ובפרט לדידן שכל אחד מהעולים מברך א"כ שום אחד אינו מכוין להוציא אחרים בברכתו.

נימוקו העיקרי הוא שמכיוון שכל אחד רוצה לעלות לתורה, הרי שאף אחד מהעולים אינו חושב לצאת ידי חובה בברכת חברו. שו"ת 'הר צבי' (או"ח ח"א סי' נח) שהביא את המקורות הנ"ל, מציין למקור נוסף:

מצאתי בספר צ"צ ליובאוויץ (או"ח, סימן לה) שכתב כן מסברת עצמו וז"ל: שהחיוב לקרות ז' אין החיוב על הצבור ממש שיקראו קריאת ז' רק שז' יהיו קורין, ולא דמי למקרא

מגילה שכל אחד חייב לשמוע כל המגילה, והביא ראייה לזה מהא דקטן קורא בתורה אבל אינו פורס על שמע מפני שאינו מוציא את הרבים י"ח כמו שאין מוציא י"ח במקרא מגילה, וכיון שכן איך קורא בתורה ומברך והרי הקטן אין מוציא וע"כ וכו'. ולא ראה דברי הראב"ן הנ"ל שממנו מוכח שקריאת התורה היא להוציא את השומעים שיהא חשיב כאילו כל אחד קורא לעצמו. עכ"פ אם נאמר דבמצות קריאת התורה אין הקורא מוציא את הרבים כלל, הרי אין כאן כוונת הקורא להוציא את הרבים בכלל.

מרוכ המקורות ראינו שברכות התורה אינן באות להוציא את הציבור ידי חובה אלא הן רק בשביל העולה. אולם נשאלת השאלה: האם ניתן להפריד בין אמירת 'ברכו' לברכת התורה? השו"ע (או"ח סי' קמ) דן במקרים של טעויות בקריאת התורה, לדוגמא: האם כאשר בעל הקורא השתתק באמצע הקריאה ובעל קורא אחר החליפו, העולה לתורה צריך לברך שוב? השו"ע (שם, סע' א) פוסק שיברך שוב. המשנה ברורה (שם, ס"ק ג) מסביר מדוע על העולה לחזור ולברך:

ולא יוכל לסמוך על ברכה ראשונה שבירך הנשתתק שהמברך בתורה אינו מברך להוציא אחרים בברכתו אלא כל אחד ואחד מן הקרואים מברך לעצמו ועיין באחרונים שכתבו דכשחוזר ומברך אינו חוזר לאמירת ברכו כ"א הברכה בלבד שהוא עיקר ברכת התורה.

המשנה ברורה מסתמך על האליה רבה על אתר. אליה רבה מחלק בין ברכת התורה לברכות קריאת שמע – לדבריו ברכת התורה היא על התורה עצמה, שהיא עיקר הברכה, לעומת ברכות ק"ש שעיקרן אינה ק"ש, עיי"ש. כך נפסק אף בפרי מגדים ודרך החיים, שברכת התורה עיקר. מכל האמור עד כה נראה ש'ברכו' והברכות הן שתי ברכות נפרדות זו מזו.

המסקנות העולות מהדברים עד כה:

- א. כאשר כבד פה מברך ידעו ציבור המאחרים שישנה ברכה לפני קריאת התורה. אם כן, עצם הברכה גורמת לכך שניכר שעולה לתורה.
 - ב. מכיוון שניתן לראות את ברכת התורה ו'ברכו' כשתי ברכות נפרדות, הרי שניתן, במקרה הצורך, לברך את ברכות התורה גם בלא 'ברכו'.
- לפיכך, כאשר כבד פה מברך עליו לומר רק את ברכת התורה, בלא 'ברכו' – וכך נפתרת הבעיה של 'דבר שבקדושה' שחייב להיות מובן על ידי עשרה אנשים (כפי שראינו לעיל). מכל מקום, הב"י (או"ח רפב, א) כותב:

כתוב בשבלי הלקט (סי' עז) בשם הגאונים למה קורין ז' בתורה שאם יארע לאדם אונס שלא בא לבית הכנסת כל ז' ימי השבוע ולא שמע ברכו יאזין מפי הקורין ז' פעמים ברכו ויצא ידי חובתו עכ"ל.

לפי זה, על מנת ש'ברכו' אכן ייאמר לפני כל אחת מהקריאות, אדם אחר יאמר 'ברכו' – והאדם כבד הפה יברך את ברכת התורה.

סיכום

בתשובה דנו בעניין העלייה לתורה של כבד פה, משני היבטיו: **א. היבט הקריאה** – ראינו, על סמך הכלל "שומע כעונה", שלכבד פה יהיה מותר לעלות לתורה למרות שאינו יכול לקרוא בשפתיו את הפרשיה.

ב. היבט הברכה – ראינו להלכה שכבד פה רשאי לעלות לתורה, ועלייה זו נחשבת במניין הקריאות מהסיבות שהוזכרו לעיל.

עלייה לתורה של אילם



השאלה

האם אדם אילם, פיקח, בעל יכולת שמיעה, רשאי לעלות לתורה?

תשובה

דין 'שומע כעונה'

במאמרנו בעניין כבד פה, ביארנו שגם מי שאינו יכול לקרוא בתורה יחד עם בעל הקורא, רשאי לעלות לתורה מדין 'שומע כעונה'.

על סמך המקורות שהבאנו שם (ובפרט מהאמור ב'ערוך השולחן' [קלט, ג]), נראה לנו שמבחינה זו אין שום בעיה בכך שאילם יעלה לתורה (כך גם במקרה של חירש-אילם – בתנאי שהוא מסוגל לשמוע באמצעות מכשיר, שאם אינו שומע הרי שאין מקום לומר "שומע כעונה").

להבהרת מסקנתנו נסתייע בדברי המשנה ברורה וערוך השולחן. כך נפסק במשנה ברורה (או"ח קלט, יב):

דעכשיו קורא סומא וטעמו דכיון שאנו נוהגין כי הש"ץ קורא, והוא קורא מתוך הכתב שוב לא קפדינן על העולה דשומע כעונה.

וכן כתב ערוך השולחן (קלט, ג):

אבל כבר כתבו גדולי עולם דאפילו עם הארץ גמור שאינו יכול לקרות גם אחר הש"ץ מ"מ עולה לתורה דשומע כעונה ויכול לברך. וגם רבינו הב"י בספרו הגדול שם

כתב ע"פ זוהר ויקהל דבזה שומע כעונה
 ע"ש וכן הוא המנהג הפשוט ברוב תפוצות
 ישראל.

מכאן שמבחינת הקריאה אין כלל בעיה בעליית אילם לתורה.

דין הברכות

בעיה נוספת שעולה בהקשר זה היא מצד דין אמירת הברכות –
 עלינו לדון כיצד אילם יעלה לתורה, שהרי אין באפשרותו לברך
 ואין אדם רשאי לעלות לתורה בלא אמירת ברכות.

כפי שהבאנו במאמר בעניין כבוד פה, קיימת דרישה הכרחית
 שהעולה לתורה יברך, מהסיבות הבאות:
 א. שיהא ניכר שעולה לתורה.

ב. שהנכנסים והיוצאים באמצע קריאת התורה יידעו שיש
 ברכות התורה לפניו ולאחריה.

מטעמים אלו נראה לכאורה שאין כל אפשרות שאילם יעלה
 לתורה. אולם ברצוני כעת להראות שיש שלוש אפשרויות
 לפיתרון הלכתי שיאפשר עליית אילם לתורה.

הכיוון הראשון שברצוני להעלות קשור למעמדה ההלכתי של
 שפת הסימנים. בשו"ת מנחת שלמה (סי' לד, ד"ה אשר על כן),
 הגרש"ז אורבך מתייחס לאדם שמדבר באופן שונה מרוב בני
 האדם:

...אולם בנידון דידן נראה שאם הוא מדבר
 באופן כזה שסתם בני אדם יכולים להבין
 כוונתו אף אם תנועות השפתים הן שונות
 משל כל אדם אפי"ה מסתבר דשפיר חשיב
 כמדבר ואינו שומע שדינו כפקח לכל דבר,
 אך אם רק האנשים שרגילים לדבר אתו

יודעים ומבינים כוונתו ולא אחרים אינני יודע
להכריע אם חשיב כמדבר או לא.

אמנם השאלה אם ניתן להגדיר 'תנועות שפתיים' כדיבור
הושארה כאן בלא הכרעה, מכל מקום דעתי נוטה לומר
שתנועות שפתיים (ובאופן כללי, שפות סימנים) הן אכן כדיבור,
מכמה סיבות:

א. העובדה ששפת הסימנים אינה מוכרת לרוב בני האדם אין
בה כדי למנוע את הגדרתה כשפה. למעשה, כל שפה רגילה
אינה מוכנת ל'רוב בני האדם', כלומר כל אלה שאינם דוברים
אותה – לפיכך אין שום הבדל עקרוני בינה לבין שפת
הסימנים.

ב. בגמרא בגיטין (עא ע"א) נאמר כך:

אמר רב כהנא אמר רב חרש שיכול לדבר
מתוך הכתב כותבין ונותנין גט לאשתו. אמר
רב יוסף מאי קא משמע לן, תנינא: נשתתק
ואמרו לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו,
בודקין אותו שלשה פעמים. אם אמר על לאו
לאו ועל הן הן הרי אלו יכתבו ויתנו.

מגמרא זו אפשר ללמוד ששפת גוף שמאפשרת תקשורת כלשהי
מהווה מענה. במקרה המתואר בגמרא מדובר בתקשורת
מינימאלית, ואף על פי כן יש לה תוקף – קל וחומר לשפת
סימנים שיש בה אוצר מילים שלם וכן מבנה מורפולוגי, תחבירי
וסמנטי עשיר ומורכב כמו כל שפה אנושית.*

* המעוניינים בסקירת המחקר בתחום זה מוזמנים לעיין במאמרה של עירית
מאיר, 'הזכות לשפת-אם: נגישות לחינוך שווינוי בקרב ילדים חירשים', דיבור,
שפה ושמיעה, כרך 28 (2007), עמ' 46-33. מו"ר הרב ביגמן שליט"א סיפר לי

לענייננו, אם אכן נראה בשפת סימנים שפה לכל דבר, ובפרט לעניין ברכות התורה, הרי שעלינו להתמודד עם כמה קשיים שעולים בהקשר זה.

ראשית, נשאלת השאלה האם יש ממש בברכת התורה שאינה נשמעת לציבור. בעניין זה דנתי בתשובתי על עליית כבוד פה לתורה, שם הראיתי שמטרת הברכות של העולה לתורה אינה להוציא את הציבור ידי חובה אלא הן נועדו לתת כבוד לתורה, לכן מותר לעולה לברך בשקט. שם גם הרחבתי בעניין הסתירה הקיימת לכאורה בין תיאור הגמרא (סוכה נא ע"ב) את הנהוג בבית הכנסת של אלכסנדריה לבין האיסור לענות אמן יתומה (המופיע בגמרא ברכות מז ע"א), ודרכים שונות ליישובה שהעלו הפרשנים והפוסקים.

שאלה נוספת שמתבקשת היא האם מותר לעולה לברך בלשון שאינה לשון הקודש. המשנה בסוטה (פ"ז, מש' א-ב) אומרת כך:

אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה ווידוי מעשר קרית שמע ותפלה וברכת המזון ושבועת העדות ושבועת הפיקדון. ואלו נאמרין בלשון הקודש: מקרא ביכורים וחליצה ברכות וקללות ברכת כהנים וברכת כהן גדול ופרשת המלך ופרשת עגלה ערופה ומשוח מלחמה.

שפעם הזמינו אותו לכנס של חירשים אילמים. במהלך הכנס נערך דיון בין שני אנשים בשפת סימנים בעניין תשובה של הרב עובדיה יוסף שליט"א. לבסוף המתרגמת סיכמה לו את הדיון. הרב אמר לי, שהוא לא ידע מי החירש בכנס זה.

התוספות (סוטה לב ע"א, ד"ה קרית שמע ותפילה) שואלים מדוע המשנה מונה רק חלק מהדברים שניתן לאומרם בכל לשון. תשובתם היא שהמשנה מונה רק את אותם דברים שנאמרים בכל לשון וגם חייבים לשמוע אותם, אולם יש דברים נוספים שלא בהכרח נאמרים בלשון הקודש כגון ברכות המצוות ודברים נוספים. מסתבר שהכלל המנחה בעניין זה הוא שבכל מקום שבו נאמר במפורש שיש לקרוא, לברך וכו', כלומר שיש בו טקס, האמירה חייבת להיות בלשון הקודש, ואילו כאשר לא כתוב כך הרי שלא חייבים לומר בלשון הקודש. מכלל זה נוכל ללמוד שאת ברכת התורה לא חייבים לומר בלשון הקודש, לפיכך אילם המדבר בשפת סימנים יוכל לברכה.

מכל מקום, מכיוון שברכת התורה נתקנה לומר בציבור, ולא כל הציבור מבין את שפת הסימנים, אין זה מכבודו של הציבור שיתחילו לדבר לפניו בשפה שאינה מובנת לו. לפיכך, בשעה שהאילם יאמר את הברכות, אדם אחר ישמיע אותן לציבור בקול רם.

קיימות שתי דרכים נוספות לאפשר עלייה של אילם לתורה:
א. בעל שו"ת ממעמקים (ח"ג סוף סי' ב) פוסק שמותר לאילם לעלות לתורה ואחר יברך איתו, זאת על מנת לתת הרגשה טובה לאילם.

ב. יש להתייחס גם למצב שבו האילם אינו שולט היטב בידיו בכדי לדבר בשפת סימנים או שאינו יודע לדבר בשפת סימנים.

במאמר העוסק באמירת ברכות על ידי אילם, הבאתי את דבריו של ה'פני יהושע', שלפיהם אילם יוכל לצאת ידי חובת ברכות בהרהור, ואף לענייננו נוכל לומר שהאילם יוכל להרהר את הברכה. השאלה היא כיצד אילם זה יקיים את הדרישה שאמירת הברכות תהיה ניכרת לציבור? לענ"ד,

דרישה זו יכולה להתקיים על ידי כך שהאילם יאחז בידיו שלט שכתוב עליו "אני מברך" ויניפו בעת אמירת הברכה. הנפה זו יוצרת מצב שבו ניכר שהוא עולה לתורה, וכן מיידעת את הנכנסים והיוצאים שיש ברכה לפני הקריאה בתורה ואחריה. גם במקרה זה, אדם אחר יברך עם העולה בקול רם. למעשה, אפשרות זו מקבילה למה למנהג שהתקיים, על פי תיאור הגמרא, בבית הכנסת שבאלכסנדריה. אף שם רק חלק מהמתפללים שמעו את העולה לתורה, לפיכך, על מנת לשתף את כל המתפללים בברכת העולה, הניפו סודרים כך שהציבור יידע מתי לענות אמן על ברכת העולה.

**עלייה לתורה של אילם
המדבר באמצעות מכשיר**



השאלה

האם אדם שאין לו מיתרי קול ונעזר במכשיר דיבור בכדי לברך, רשאי לעלות לתורה?

תשובה

היות ולא מצאנו בדברי הפוסקים התייחסות למכשיר דיבור, ניאליץ להשוות מכשיר זה למכשיר אחר שהפוסקים נתנו עליו את דעתם – הרמקול. אכן, עיקרון הפעולה של מכשיר הדיבור מקביל מבחינה טכנית לעיקרון הפעולה של הרמקול, כמו כן בשני המקרים מדובר בפעולה של הפקת קול שהינה חיצונית לגוף. אף שקיים הבדל מסוים בין המכשירים, המתבטא בכך שרגישות מכשיר הדיבור לקול גבוהה יותר מזו של הרמקול, נראה שניתן, בכל אופן, לראותם כמקבילים. אם כן, נברר תחילה את ההלכה לגבי רמקול.

א. דין 'שומע כעונה'

במאמר בעניין עליית כבוד פה לתורה ביארנו שאין בעיה בכך שהעולה אינו יכול לקרוא יחד עם בעל הקורא – זאת בגלל דין 'שומע כעונה'.

ועוד יש מקום להדגיש שאם אדם המתשמש במכשיר דיבור עולה לתורה, הרי שעדיף שלא יקרא עם בעל הקורא מפני שהמכשיר מפיק קול חזק ועל כן נוצרת בעיה הלכתית משתי סיבות:

א. רש"י על הגמרא במגילה (כא ע"ב, ד"ה ובלבד שלא יהא אחד קורא ושניים מתרגמים) אומר ש"תרי קלי לא משתמעו" (=שני קולות אינם נשמעים).

ב. מדברי הזוהר על פרשת 'ויקהל' עולה שהקריאה בתורה צריכה להיות מפי אדם אחד, ולא יקראו שניים יחדיו – בהקבלה למעמד הר סיני, שם משה קיבל את התורה לבד (ור' עוד בחלקו השני של המאמר בעניין עליית כבוד פה לתורה).

ב. דין אמירת הברכות

בעקבות הגמרא במסכת מגילה (כא ע"ב), הפוסקים כותבים (ר' לדוגמא ב'ערוך השולחן' או"ח קלט, יא) שברכות התורה תוקנו משתי סיבות:

א. על מנת שציבור המאחרים והיוצאים באמצע קריאת התורה ידעו כי יש ברכה גם לפני הקריאה בתורה וגם אחריה.
ב. שיהיה ניכר שעולה לתורה.

לפיכך, אין שום בעיה באמירת הברכות על ידי אדם הנעזר במכשיר דיבור, מפני שהקול שיוצא מן המכשיר והיחס שלו למברך ברור, כך שהציבור רואה ומבין שישנה ברכה לפני הקריאה בתורה ואחריה, וכן ניכר לכול שהוא עולה לתורה.

קדיש יתום לאילם



השאלה

האם אדם אילם יכול לומר קדיש יתום בשקט בשעת אמירת קדיש בתפילת ציבור?

תשובה

המקור לקדיש יתום נמצא במדרשים שונים, וכן מובא בספרי הלכה שונים בתקופת הראשונים, ביניהם שו"ת הריב"ש (סי' קטו).

לפי מקור זה, מטרת הקדיש היא שהקהל יענה "אמן יהא שמיה רבא מברך" ויציל על ידי זה את נשמת הנפטר מדין גיהנם. הרמ"א (יו"ד שעו, ד) פוסק שיתום יגיד על אביו ואמו קדיש יתום במשך י"ב חודש (והמנהג לומר י"א חודש), ושם הביא את סדרי הקדימיות – מי יזכה לומר קדיש יתום כאשר ישנם בבית הכנסת כמה אבלים.

הפוסקים דנו בשאלה האם מותר לכמה אבלים לומר קדיש ביחד. בשו"ת חת"ם סופר (יו"ד, סי' שמה) מובאים דברי היעב"ץ בסידורו, כי מנהג הספרדים לפיו כולם אומרים קדיש ביחד נכון בעיניו.

בשו"ת בנין ציון (סי' קכב) מובאת שאלה של רב בית הכנסת שרצה לתקן בבית הכנסת שלו שנבנה מחדש, שיאמרו כולם כאחד. המשיב יצא בחריפות כנגד הרצון לשנות מנהג אשכנז לפיו רק אחד אומר בכל פעם, וכתב שם שהאמירה ביחד אפשרית רק למנהג הספרדים שכך היא כל תפילתם. כמו כן, הוסיף שאין לשנות המנהג ושאם בזכות אמירת "אמן יהא שמיה רבא" מתעלה נשמת המת, הרי שהקהל עונה רק למי שקולו

נשמע, וממילא אין טעם בכך ששאר האבלים אומרים את הקדיש בלחש.

גם בעל השו"ת ציץ אליעזר (ח"ט, סי' טו) יצא נגד המנהג שלפיו כמה אבלים אומרים את הקדיש בבת אחת, שכל אחד מגביה קולו ומנסה להקדים את חברו כדי שהקהל יענה לאמירתו הוא; לדבריו, במקרה שבו אין ברירה כלל ואי אפשר אלא שיאמרו ביחד, עדיף לסדר את הדברים כך שיאמרו כולם כאחד במקום אחד. הוא הוסיף שהמכשול גדול עוד יותר במצב שבו אחד האבלים אומר את הקדיש בקול והשאר בלחש, והביא את דברי ה'בניין ציון' שהוזכרו לעיל, לפיהם אין זה מועיל כלל לתקנת המת כנ"ל. כמו כן, לדבריו מצב שבו האבלים אומרים לציבור שיברכו את ה', אך מנמיכים קולם שלא ישמע, נראה לשקר. מדברי הציץ אליעזר ברור שעדיף שכולם יאמרו קדיש כאחד בקול, ולא שיאמר אחד בקול והשאר בשקט.

לעומת זאת, בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח, סי' יד) הביא את דברי מהר"א מני, לפיהם האבל יכול לומר את הקדיש בשקט יחד עם החזן. אמנם הוא הסתפק בזה.

על פי כל המקורות הנ"ל, נראה לי שגם במקום בו נוהגים שכמה אבלים אומרים קדיש ביחד, אילם אינו יכול לומר קדיש יתום מפני שהוא כלל לא נשמע על ידי הציבור. במקום אמירת קדיש, האילם יכול ללמוד משניות לעילוי נשמת הנפטר, וישכור אחר שיאמר עבורו קדיש.

אמנם, אפשר שאם יש חשש לכבוד המתים או החיים אם לא יאמר קדיש במקום שמכירים אותו, יאמר בשקט יחד עם שאר האבלים, ויסמוך על המתירים בזה.

בישול נכרי לאדם מוגבל



השאלה

האם אדם מוגבל הנעזר בעובד נכרי ואינו יכול לסייע לחלוטין בבישול, יכול לאכול מבישולו של העובד הנכרי?

תשובה

כהקדמה לדיון, עלינו לברר מה הטעם לאיסור בישולי נכרים. זהו לשון המשנה (עבודה זרה פ"ב מ"ו):

ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה: חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו, והפת והשמן שלהן. רבי ובית דינו התירו בשמן. ושלקות, וכבשין שדרכן לתת לתוכן יין וחומץ, וטרית טרופה, וציר שאין בה דגה כלבית שוטטת בו, והחילק, וקורט של חלתית, ומלח שלקונדית - הרי אלו אסורין ואין איסורן איסור הנאה.

רש"י (עבודה זרה לה ע"ב, ד"ה והשלקות) אומר: "כל דבר שבישלו עובד כוכבים ואפילו בכלי טהור וכולהו משום חתנות".

הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז, הל' ט"ז) מסביר את הטעם "משום חתנות" – לדבריו, אכילה מבישולי נכרים וכד' מביאה לידי מסיבות ומסיבות מביאות לידי התערבות וחתנות. כללו של דבר, מדברי הראשונים אנו מסיקים שעיקרו של איסור זה הוא כדי שלא יבואו ישראל להתערבב עם הנכרים. זו תהיה נקודת המוצא לדיון בשאלתנו, בהנחה שהמאכל כשר.

ניתן להביא שני טעמים להיתר בישולי נוכרים עבור מוגבלים.

א. בישולי נוכרים מותרים לחולים

השו"ע (או"ח שכח, יט) פוסק: "חולה שאין בו סכנה מותר בבישולי גויים". המשנה ברורה (שם, ס"ק סג) כותב בשם הפרי מגדים שבמקום שאפשר לבשל על ידי יהודי אסור לבשל על ידי נכרי. בשו"ת ציץ אליעזר (חלק כ"א, סי' סא) מדייק מדברי הפרי מגדים:

ומה שנשאר למוצאי שבת אסור אפילו לחולה עצמו כיון שאפשר לו לבשל אז ע"י ישראל וכו', הרי מפורש דבמקום שא"א לבשל ע"י ישראל מותר חולה שאין בו סכנה בבישולי עכו"ם, ומאידך מציין כת"ר לדברי הפרמ"ג במש"ז אות ו' שכותב דבישולי עכו"ם לחולה שאין בו סכנה הותר דוקא בשבת, וכיד חכמתו מבהיר השיטות בזה ומסיק דיש מקום להתיר בזה אפילו בחול באי אפשר לבשל אז ע"י ישראל.

ב. אפשרות להקל במקרה של עובד מושכר ובבית של יהודי

התוספות (שם לח ע"א, ד"ה אלא מדרבנן) מביאים מחלוקת בין הראב"ד לר"ת וז"ל:

אומר הר"ר אברהם ב"ר דוד דודאי שלקות אסרו חכמים כשהעובד כוכבים מבשל בביתו אבל כשהוא מבשל בביתו של ישראל

אין לחוש לא לחתנות ולא לשמא יאכילנו דברים טמאים, ולא הודה לו ר"ת דודאי כיון שהעובד כוכבים מבשל לא חלקו כלל חכמים בין רשות הישראל לרשות העובד כוכבים כי לעולם יש לחוש שמא לא יזהר גם בביתו של ישראל כמו בביתו של עובד כוכבים.

מחלוקת זו מובאת בטור (יו"ד, סי' קיג) המכריע כר"ת שאיסור בישולי נכרים קיים גם בבישול שנעשה בבית של יהודי. נקודה נוספת עולה בדברי הב"י (יו"ד קיג, ד):

כתוב בארחות חיים (הל"א איסורי מאכלות סי' סז) כתב הרמב"ן בתשובה דעתי שאין איסור בשפחות הללו הקנויות לנו דמלאכה דעבד ערל דישראל היא דקנוי לו למעשה ידיו ומוזהר עליו בשבת מן התורה וליתיה בכלל גוים והילכך ליתיה בכלל גזרות דידהו וכן נהגו עכ"ל.

בשו"ע (יו"ד קיג, ד) הוא מביא את דעת המתירים ואת דעת האוסרים. הרמ"א (שם) פוסק:

ובדיעבד, יש לסמוך אדברי מתירים (ארוך כלל מ"ג והגהות ש"ד). ואפילו לכתחלה נוהגין להקל בבית ישראל שהשפחות והעבדים מבשלים בבית ישראל, כי אי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט (שם).

הט"ז (שם, ס"ק ג) והש"ך (שם, ס"ק ז) מביאים את דעת ה'איסור והיתר' שבדיעבד היתר זה קיים גם במקרה שמדובר בעובדים מושכרים, על סמך דעת ר"א בתוספות; בעקבות דבריהם, הציץ אליעזר (שם) פוסק להיתר. הציץ אליעזר מביא סיוע נוסף מהאמור בשו"ת רב פעלים (ח"ד או"ח, סי' ו) שבני אשכנז מקילים ומתירים בישול נכרי בשפחה מושכרת.

סיכום

על סמך דברי הציץ אליעזר ניתן להתיר בישול נוכרי לאדם מוגבל, מכיוון שיש שני צדדים להקל:

- א. אדם מוגבל נחשב לחולה שאין בו סכנה, ולדעת הציץ אליעזר בישול נוכרי מותר לחולה שאין בו סכנה.
- ב. הציץ אליעזר פוסק שמקרה של עובד מושכר לא נוצר איסור של בישול נוכרי.

לפענ"ד, כאשר קיימת אפשרות לאדם המוגבל לעשות פעולה בבישול (לסובב את הכפתור או ללחוץ עליו), אפילו בעזרת העובד הנכרי, ישתדל לעשות כן. בבישול על כירי גז יש להכין נר דולק, והעובד הנכרי ידליק ממנו.

שימוש במחשב בשבת על ידי אילם חירש



השאלה

האם מותר לחירש-אילם להשתמש במחשב בשבת על מנת לתקשר עם סביבתו?

תשובה

תשובה זו מניחה שתי הנחות יסוד:

- א. המחשב דולק מערב שבת עד למוצש"ק.
- ב. המחשב משמש אך ורק לשיחת האילם עם הבריות.

א. איסור השימוש בחשמל בשבת

ראשית עלינו לדון בטעמי האיסור להשתמש במכשירי חשמל בשבת. כפי שנראה, בדברי הפוסקים שעסקו בעניין זה ניתן למצוא כמה טעמים לכך.

הבערה

הרמב"ם (הל' שבת פי"ב, ה"א) כותב:

המדליק את הנר או את העצים בין להתחמם בין להאיר הרי זה חייב.

בשו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן (סי' יז) מוסבר הגדר לחיוב מבעיר, וזו לשונו:

ולענ"ד נראה ברור דמושג הבערה נאמר גם על דבר שאינו כלה באש, ומקרא מלא דבר הכתוב 'והסנה איננו אוכל' (שמות ג, ב) ומגופה של הלכה זו מוכח כן שהרי באסור

מבעיר צריך אחד משני תנאים: א' שיהיה צריך לאפרו. ב' להתחמם או להאיר (הרמב"ם הל' שבת פי"ב ה"א) הא למדת שכל הדלקה שיש בה צורך תועלתי, חשובה מלאכה ואסורה בין שיהיה בה כלוי דבר הנשרף או לא. ומדין זה היה ראוי לאסור גם הדלקת המתכת אם היא עשויה להתחמם או להאיר. אלא הואיל ואין האש נאחזת בו אלא שהיא מתחממת ובהצטננותה חוזרת לכמו שהיתה, אין זה בגדר מלאכת הבערה. דלא אסרה תורה אלא הבערת אש הלכך המחמם את הברזל אפילו אם הוא נעשה גחלת ואפילו כשהוא מתכוין להתחמם או להאיר אינו חייב משום מבעיר.

אם כן, בעקבות דברי הרמב"ם הפוסקים קבעו שהדלקת נורה הכוללת חוט להט בשבת היא תולדת מבעיר, מפני שניתן לדמות את חוט הלהט (שהמנורה צריכה לו כדי להאיר) לעצים שהאור צריך להם.

כך הרב קוק זצ"ל כתב (אורח משפט או"ח, סי' עא) שכל אש שבוערת ומתחממת נקראת אש. לדוגמא, במעשה הסנה כתוב: "והנה הסנה בוער באש והסנה איננו אוכל"; במעשה זה הייתה בעירה, אך אף על פי שהשריפה לא הייתה בסנה התורה משתמשת במילה "אש". הרב אומר:

הפעולה של הדיבור על האש המתהווה ע"י הזעזוע שבמגפון, שמחולל את הניצוץ האלקטרי, שבא ע"י ההזרמה החשמלית.

נראה שמכיוון שנוצר ניצוץ, הדבר ייחשב לאש. לכן, לדעתו כל פעולה של סגירת זרם חשמלי היא תולדת מבעיר. אולם הגרש"ז אורבך זצ"ל אומר (מנחת שלמה חלק א, סי' ט), שבזרם חשמל כשלעצמו אין כלל הולדת אש, ובעיה זו קיימת רק במקרה של חוט להט. וזו לשונו שם:

אף שהגאון בעל ערוך השלחן זצ"ל מצדד בירחון 'בית ועד לחכמים' להתיר הדלקת חשמל ביו"ט, היינו מפני שלא ידע שזרם איננו כלל אש והלוחץ על הכפתור כדי להדליק הוא ממש מוליד אש שלא היה כלל מקודם, וכמו שהוא מעיד שם על עצמו שאיננו יודע היטב אופן הדלקת חשמל, ובאמת השיבו לו יודעי דבר והשיגו עליו באותו הירחון, וכמוהו היו עוד גדולי תורה שלצערנו טעו בזה, וגם יש אשר שגו לחשוב שכל סגירת מעגל של חשמל בשבת יש בו משום מבעיר אע"ג שאינו מדליק כלל שום אש, בחשבם את עצם הזרם לאש.

הקביעה הנחרצת של הגרש"ז אורבך שסגירת מעגל חשמלי איננה אש מאפשרת לנו להסיק שבהפעלת מחשב אין כלל הבערה, מפני שפעולה זו גורמת אך ורק לסגירת מעגלים חשמלים.

בונה

החזו"א זצ"ל (בספר חזו"א, חלק או"ח, מועד, הלכות שבת נ, ט) אומר:

עוד יש בזה משום תיקון מנא כיון שמעמידו על תכונתו לזרום את זרם החשמל בתמידות, קרוב הדבר דזה בונה מן התורה, כעושה כלי... היינו דוקא בהרכבה של ב' גשמים שאפשר לחשבן כשנים משתתפין בפעולה אחת אין התקעה מכרעתן לגשם אחד כל שפירוקן נחוץ לטיח של הנמוך, אבל תיקון צורה להגשם ונעשה ע"י זה שימוש, ודאי חשיב בונה, ואף אם השימוש הוא לשעות מיוחדות ואח"כ פוסקו, דהפסיקה הוא מכאן ולהבא והצורה הראשונה אינה בת פירוד מן הגשם... ואחרי שהדלקה הוא בנין הכבוי הוא יותר.

הרב אורבך זצ"ל לא קיבל את דעתו של החזו"א, והוא כותב כך (מנחת שלמה חלק א, סי' יא):

דכיון שעשוי תמיד לפתוח ולסגור איך אפשר לחושבו כבונה בשעה שאין זרם בחוטים ולא נעשה כלל שום דבר, הא לא גרע מכיסוי בור ודות שיש להם בית אחיזה, וגם הוא עצמו נושא ונותן בארוכה בחלק א' סי' מ"ז בעיקר הדלקה וכיבוי של חשמל, והפריז על המידה לומר דאיסורו רק מדרבנן עיי"ש, ואיך לא כתב דמ"מ אסור משום בונה ויותר.

כך, לכל אורכה של התשובה הגרש"ז מוכיח שאין בחשמל איסור בונה.

מוליד

הבית יצחק (במפתחות ליו"ד ח"ב, סי' לא) מגדיר הדלקת חשמל כפעולת מוליד, האסורה בשבת מדרבנן. הבית יצחק משווה את זרם החשמל להולדת ריח בבגדים שעל פי הגמרא אסור ביו"ט. לעומתו, הגרש"ז אוירבך אומר (מנחת שלמה ח"א, סי' ט) שאיסור הולדה מתקיים רק בדבר חדש שנוצר (כגון הפיכת שלג למים), אבל במקרה של דבר שנועד לפעולה זו (כגון הולדת ריח בבגד המיוחד לכך) אין זה נקרא מוליד. הגדרה זו מביאה את הגרש"ז לומר שבהדלקת חשמל אין משום מוליד או בונה. ואף שהחשמל מפסיק פעמים רבות ביום, אפשר להשוות פעולה זו לדבר רפוי שמחזירים אותו למקומו לעיתים קרובות. וכן כתב בעל הציץ אליעזר זצ"ל (ח"ו, סי' ו) לגבי מכשיר שמיעה, שבשעת הדיבור קיים זרם במכשיר אבל בהפסקת הדיבור נפסק הזרם. מדבריהם של שני חכמי עולם אלה עולה שאיסור מוליד קיים רק בפעולה הנמשכת זמן ארוך ומתחייבים עליה בתחילתה.

כעת נחזור אל דיוננו בעניין המחשב, לאור הדברים שראינו לגבי טעמי האיסור להפעיל מכשירי חשמל בשבת. השימוש במחשב אינו כרוך בהדלקת נורת להט, שכן גם נורות מסוג לד (led) שבאמצעותן פועל מסך המחשב אינן בגדר נורות להט. באשר לדעת החזו"א, ראינו את דבריו של הגרש"ז אוירבך בתשובה אשר מקצתה הבאתי למעלה. באשר להקלדה על מקשי המקלדת, אין לחוש בזה לבונה או למוליד כיוון שההקשה נמשכת זמן קצר ביותר.

כללו של דבר, רואים מהפוסקים גישה לאסור חשמל כדי לתת צביון מיוחד לשבת.

ב. כתיבה ומחיקה במחשב

בנוסף לבעיה שבעצם הפעלת המחשב (בה דנו בסעיף הקודם), עלינו להתייחס לשאלה האם יש בכתיבה באמצעות מחשב משום איסור כתיבה בשבת. המשנה בשבת (פ"ב מש' ד-ה) אומרת:

הכותב שתי אותיות בהעלם אחד - חייב. כתב בדיו, בסם, בסיקרא, בקומוס, ובקנקנתום, ובכל דבר שהוא רושם, על שני כותלי זויות, ועל שני לוחי פינקס והן נהגין זה עם זה - חייב. הכותב על בשרו - חייב. המסרט על בשרו - רבי אליעזר מחייב חטאת, וחכמים פוטריין. כתב במשקין, במי פירות, באבק דרכים, באבק הסופרים, ובכל דבר שאינו מתקיים - פטור.

מהמשנה עולה שאיסור כתיבה מדאורייתא הוא רק בדבר המתקיים. בעקבות משנה זו פוסק הרמב"ם (הל' שבת פ"א הט"ו):

אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרושם ועומד כגון דיו ושחור וסקרא וקומוס וקלקנתוס וכיוצא בהם. ויכתוב על דבר שמתקיים הכתב עליו כגון עור וקלף ונייר ועץ וכיוצא בהם, אבל הכותב בדבר שאין רישומו עומד כגון משקין ומי פירות, או שכתב בדיו וכיוצא בו על עלי ירקות ועל כל

דבר שאינו עומד פטור. אינו חייב עד שיכתוב בדבר העומד על דבר העומד.

מדברי הרמב"ם עולה שהמושגים של 'קיימא' ו'לא קיימא' מתייחסים למשך הזמן שבו הכתב נשאר על הדבר שנכתב עליו, וכן כותבים כל הפוסקים בעניין כתיבה של קיימא. לפיכך יש לומר שכתב המופיע על גבי צג של מחשב אינו נחשב לכתב של קיימא, כיוון שכל קיומו תלוי בהספקת החשמל למחשב, ובעת ניתוק החשמל הכל נעלם.

יתרה מזאת, נראה שכתיבה באמצעות מחשב כלל לא תיחשב כתיבה מבחינת איסורי מלאכה בשבת.

מהמשנה שהבאנו לעיל עולה שדרך הכתיבה הרגילה היא באמצעות חומר רושם. במקרה של חומרים הרושמים אבל אינם מתקיימים לאורך זמן, הכותב פטור אבל אסור שכן יש כאן מעשה כתיבה בידיים אף שהחומרים אינם מתקיימים לאורך זמן. כמו כן, הרמב"ם מסביר בפירושו למשנה זו שהמסרט על בשרו פטור לדעת חכמים, כיוון שאין דרך כתיבה כך. בהמשכה של המשנה ישנה רשימה של דרכי כתיבה: "לאחר ידו, ברגלו, בפיו, ובמרפיקו ... פטור". במקרים הללו, הסיבה לפטור היא משום שיש מעשה כתיבה אבל לא בידיים.

בהמשך לכך, הפוסקים אומרים שכאשר אין כלל מעשה כתיבה הרי שהפעולה מותרת, למרות שהתוצאה היא של מעשה כתיבה. כך במקרה שבו יש אותיות שכתובות על הצד החיצוני של עמודי הספר, ובעת סגירת הספר כביכול נוצרות מילים – ה"ט"ז פוסק (או"ח שמ, ב; וכן בשו"ת הרמ"א, סי' קיט) שכיוון שהאותיות היו כתובות קודם השבת ורק פתחו וסגרו את הספר בשבת, הרי שאין כאן חיוב כותב כיוון שאין בזה מעשה. וכן כתב תרומת הדשן (סי' סג, מובא על ידי הרמ"א באו"ח שמ, ד):

“אבל מותר לרשום באויר כמין אותיות”, זאת מפני שאין רישומן ניכר.

הר' פיינשטיין זצ"ל פוסק בעניין רקמת אתיות בשבת, שאין זה דרך כתיבה כאשר אין מחברים את האותיות לרקמה ומותר בשבת משום כותב. וזו לשונו (אגרות משה או"ח ח"א, סי' קלה):

וכ"כ אסור להמג"א חבור אותיות כסף אף שאינו בדרך כתיבה כיון שהוא מחובר ככתב. דגם המג"א אינו סובר שיש בזה מלאכת כתיבה ממש דהא לא אמר וא"כ אפשר דחייב בשבת אלא אפשר דאסור לעשותו בשבת משום דגם הוא סובר דרש"י בגיטין דף כ' שכתב באנדוכתרי שאינו כתב משום שאינו כתוב וקבוע אלא מוטל על הבגד וב' ראשיו תחובין שמדייק הב"ב באבן העזר סוף סי' קכ"ה שאם הוא קבוע כגון בארוג או מרוקם כמו שרוקמין הנשים אצלנו שהוא קבוע הוא כתב עיי"ש הוא רק ברקימה שעושה מעשה בהאות גופיה ולא באותיות של כסף שכבר נגמרו רק שמחברן.

בהמשך לדיונים אלה, נוכל לומר אף לענייננו שכתביה באמצעות מחשב – שבה צורת האותיות נוצרת על ידי הדלקת נורות – אינה דרך כתיבה כלל ועיקר, ואין כאן חיוב משום כתיבה בשבת. וכן נוכל לומר (בעקבות דברי האג"מ) שכתבת אותיות במחשב אין בה מעשה בגוף האותיות, כיוון שיצירת האות היא פעולה חשמלית.

מכל הנ"ל יוצא שכתביבה במחשב אינה כתיבה כלל ומותר לעשות פעולה זו בשבת. ומכיוון שקיים קשר בין מחיקה לכתביבה (כפי שניתן לראות בתוספתא שבת פ"א הי"א: "המוחק על מנת לכתוב והמוחק על מנת לתקן כל שהו הרי זה חייב"), הרי שגם מחיקתו של כתב זה אינה מחיקה.

כבוד הבריות

אם כן, ראינו שבהפעלת מחשב בשבת וכתביבה באמצעות מחשב יש לכלל היותר איסורי דרבנן. נדמה לי שבמצב זה עולה באופן הברור ביותר העיקרון ההלכתי של "כבוד הבריות". עיקרון זה מופיע בסוגיית הגמרא (שבת פא ע"ב) המתירה ליטול אבנים ולהעלותם לגג או ליטול צרור עשבים כדי לקנח, משום כבוד הבריות. הכלל הוא שבמצב שבו כבוד הבריות עומד מול איסור דרבנן, הרי שכבוד הבריות דוחה את האיסור. על סמך עיקרון זה הציץ אליעזר (ח"ו, סי' ו) מתיר לטלטל מכשיר שמיעה בשבת. וזו לשונו:

למדנו מהאמור דהותרה איסור טלטול מוקצה משום כבוד הבריות שלא יתבזה האדם מגרמת אי הטלטול בעיני עצמו ובעיני הבריות באיזה דרך שהוא. וא"כ לפי"ז הרי נדמה דאין לך כבוד הבריות גדול מזה כמניעת בושה ובזיון מהחרש מאי שמעו לקול המדברים אליו, דאין לתאר גודל החרפה ובושת הפנים ואי הנעימות הנגרמת לו מדי בואו בין אנשים ובבית הכנסת והוא בודד לו, אינו מקשיב להנעשה, ולא יכול להשיב למה ששואלים אותו, באופן שאיכא בזה משום כבוד הבריות יותר מהנידונים

האמורים. ועוד זאת, בבשתו זאת מעורב גם צער רב על ביטול תפלה בצבור ושמיעת קריאת התורה ואמן יהא שמיה רבה וקדושה ובכדומה בביטול קיום חביל מצות קלות וחמורות, ולכן שפיר יש להתיר טלטול מוקצה משום כבוד הבריות גדול כזה ולהתיר לחרש לשאת בשבת מכונת החרשים.

נדמה לי שהעניין שבו אנו עוסקים הוא מקרה מובהק עוד יותר של "כבוד הבריות". מדובר במצב שבו בלא עזרת המחשב האילם יהיה מנותק מהסובבים אותו ולא יוכל להביע את רעיונותיו – ואין לנו כבוד גדול מזה, להתיר לו להשתמש במחשב בשבת לצורך תקשורת עם הסובבים אותו.

סיכום

מותר לאילם להשתמש במחשב בשבת כאמצעי תקשורת בלבד, וזאת בשני תנאים:

א. המחשב יהיה דלוק מערב שבת עד למוצאי שבת. אם שכח להדליקו ידליקו.

ב. לאילם אין דרך אחרת להתקשר עם הסובבים אותו (כגון אבנים עם אותיות).

כאשר האילם הוא גם חירש, הרי שאם למשוחח עמו יש אמצעי תקשורת אחר מלבד המחשב ישתמש בו, ואם אין – ישתמש במחשב.

מכיוון שהעניין כרוך בחשש איסורי דרבנן, אין לנצל היתר זה אלא בתנאים הנקובים למעלה – שאז גם אם יש במעשה זה איסור דרבנן הוא נדחה מפני כבוד הבריות.

שימוש בחנוכיה חשמלית על ידי אדם מוגבל



השאלה

האם אדם שאינו יכול או מתקשה להדליק חנוכיה רגילה, מותר לו להדליק ולברך על חנוכיה חשמלית?

תשובה

ראשית נסקור בקצרה את עיקרי מצוות נר חנוכה. הגמרא בשבת (כא ע"ב) אומרת: "מצות חנוכה נר איש וביתו", ומסבירה שההדלקה היא לזכר הנס שהיה במקדש. מצווה זו כלל כך חשובה, שאמרו שעני מוכר את כסותו וקונה מכסף זה שמן לנר חנוכה. המשנה ברורה (או"ח תרעא, ב) מסביר שחשיבות מיוחדת זו של ההדלקה היא מפני פרסום הנס.

רוב הפוסקים קבעו שההדלקה חייבת להיות בשמן, מפני שהנס במקדש היה בשמן. דבריהם נסמכים על בעל המאור, הר"ן והרשב"א. ראשונים אלו מסבירים שהאיסור להשתמש באור נרות חנוכה נובע מההשוואה של נר חנוכה למנורת המקדש – כשם שהיה אסור להשתמש באור המנורה במקדש, כך אסור להשתמש באור נרות חנוכה. מכאן מסיקים הפוסקים שההשוואה תקפה גם לעניינים אחרים. כך, ה'פתחי שערים' (שבת כא ע"א) כתב שלא יוצאים בנר חנוכה ללא פתילה. כך נפסק גם בשו"ת דבר אליהו (סי' סג), שמביא מספר השוואות בין מנורת המקדש לנרות חנוכה. מכל מקום מסקנתו היא שאין לדבר על זהות בין מנורת המקדש לנרות חנוכה אלא על דמיון בלבד, כדברי הר"ן והרשב"א. להלן מספר הבדלים המבהירים מסקנה זו:

א. את מנורת המקדש הדליקו רק בשמן טהור, ואילו את נרות חנוכה ניתן להדליק גם בשמן שאינו טהור.

ב. מנורת המקדש דלקה כל הלילה ואילו נרות חנוכה צריכים להיות דולקים רק לזמן קצוב.

ג. אביי היה מדליק נר חנוכה בשמן שומשמין (מפני ששמן זה דולק זמן רב יותר), אף שאת המנורה הדליקו בשמן זית (שבת כג ע"א).

אכן, הרמ"א (בהגהתו לאו"ח תרע"ג, א) מתיר "להדליק בנר של שעוה, כי אורן צלול כמו שמן". הרמ"א מדבר על הדלקה בנר שעוה כשוות ערך להדלקה בשמן גם ב'דרכי משה' (ר"ס תרעג), שם הוא כותב: "שהמהרי"ל היה נוהג להדליק בשמן והמנהג הפשוט להדליק בשעוה". כך פסקו גם המאירי, ח"א, ברכ"י, א"ר ומחה"ש. גם הרב עובדיה יוסף שליט"א (יביע אומר ח"ג, סי' לה) מסכים עם הרמ"א.

הרמ"א מוסיף לעסוק בעניין הזכרת הנס ופוסק (או"ח תרעא, ז):

ומ"מ יזהרו שלא להדליק במקום שמדליקין הנרות כל השנה, כי אז לא יהיה היכר כלל; ואף כי אין היכר רק לבני הבית, מכל מקום היכר קצת מיהא בעי.

דברים אלו חוזרים למקור טעם החג, שהוא פרסום הנס. ושוב ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"א כ, יב) שכתב:

ולפי הנ"ל אין גם מקום לחלק ולומר דרק שמן בלא פתילה כשר אבל לא פתילה בלא שמן, מכיון שעיקר הנס היה בשמן, מכיון שהא הרי כשר גם בשל שעוה, ומשמע שעיקר המצוה שיראו נרות דולקים ויתפרסם הנס.

אם כן, לאור היתר הרמ"א להדליק בנרות שעווה נוכל לומר שאף אור החשמל צלול כמו השמן והשעווה, ועל כן ניתן יהיה לקיים מצוות הדלקת נרות חנוכה בעזרת נורות חשמל. כאשר נתבונן בדברי המהרי"ל והרמ"א, נוכל לומר שהשינוי משמן זית לנרות שעווה נבע משינוי של מציאות – שכן עצי זית אינם גדלים באירופה. מכאן, לדעתי, ניתן להסיק שכאשר אין אפשרות להדליק באש ניתן להדליק בחשמל. בעיה נוספת שיכולה להתעורר עולה בדברי ה'עטרת זקנים' (ר"ס תרעג) שאוסר נר שעווה משום שאורו דומה לאור אבוקה ולא לאור נר. מכל מקום, קיימות היום נורות המאירות כאור נר ולא כאור אבוקה, ועל כן אין בעיה מבחינה זו.

עד כה עמדנו על שתי נקודות בכל הקשור לאפשרות להדליק נרות חנוכה באמצעות חשמל:

- א. אי אפשר ליצור זהות מושלמת בין מנורת המקדש לנרות חנוכה, לפיכך אפשר להדליק חנוכיה חשמלית לנרות שעדיף להדליק בשמן או בנרות של שעווה.
- ב. מבחינת פרסום הנס, בחנוכיה חשמלית יש היכר קצת כאשר נעמיד אותה במקום מיוחד, כדברי הרמ"א.

כעת עלינו לברר אם באופן עקרוני הדלקה בחשמל מוגדרת כהדלקה. לשאלה זו יש חשיבות, משום שבחנוכה עיקר המצווה היא להדליק נר (לעומת נרות שבת שהעיקר בהן הוא שיהיה אור בבית).

הגרש"ז אוירבך זצ"ל (מנחת שלמה ח"א, סי' יב) פוסק:

שהזרם עצמו רק במרוצתו משפסף ומחמם את החוט שמתנגד לו עד שהוא נהפך לאור ושורף ונקרא אש, אבל לגבי הזרם עצמו לא

שייך כלל לומר שהוא אש לא בתחלה ולא
בסוף.

בתשובה זו, הרב אורבך מוכיח שלעניין הלכות שבת הדלקת
מנורת להט היא תולדת מבעיר, לעומת סגירת מעגל חשמלי
גרדא שאין בה משום הבערה. בשו"ת יביע אומר (ח"ג, סי' לה)
הביא את הכתוב בשו"ת 'ים הגדול' (סי' לב) :

אולם י"ל דמ"ש הדלקה עושה מצוה, דברו
בהוה, שכל הנרות שבזמנם היו נדלקים
באש, ולעולם גם נרות חשמל המאירים ע"י
דפיקת הכפתור מקרי הדלקה. וכן נראה
בעיני, אף שאין לי לע"ע הוכחה ברורה.

ושוב ראיתי בציץ אליעזר (ח"א כ, יב) שהדלקה בחשמל נקראת
הדלקה, עיי"ש. וכן ראיתי בדבריו של הרב יוסף משאש בשו"ת
מים חיים (סי' רעט) שמתיר להדליק נר חנוכה בחשמל. אחד
מנימוקיו הוא שהדלקה זו נקראת הדלקה, מאותה סיבה שנאסר
להדליק נורת חשמל בשבת וביו"ט.

צריך לומר שהגרש"ז אורבך מתיר בשעת הדחק להדליק
חנוכיה חשמלית ואילו הרב עובדיה יוסף שליט"א מתנגד
לדברים שהביא בשם 'ים הגדול', מפני שלדעתו הדלקה צריכה
להיות בשמן כפי שהיתה במקדש. וראו את הדיון למעלה, שם
טענתי שלעניות דעתי הדמיון אינו צריך להיות דווקא בשמן.
בנוסף לכך, לנורות להט יש אורך חיים מסוים כפי שלמנורת
שמן יש אורך חיים מסוים.

מסקנתי היא שהדלקה באמצעות חשמל נקראת הדלקה, ועל
כן אפשר להדליק.

כעת יש לדון בעניין הברכה. 'שערים מצוינים בהלכה' (קכ), (ד) כותב שכאשר אדם שכח לספור את העומר יום אחד, מותר לאדם זה להמשיך לספור בברכה בלילה לאחר מכן. הנימוק לכך הוא שאם נאמר לספור ללא ברכה, אנשים לא יספרו כלל – על כן יש לאפשר במקרה זה לספור בברכה.
מו"ר הרב שמואל דוד שליט"א פסק:

הסיבות לאסור הדלקת נר חנוכה בחשמל אינן הכרחיות, ויתכן שהדבר מותר. אבל רוב ככל הפוסקים האחרונים הסיקו לאסור, בין מטעם ודאי ובין מטעם ספק. ואף על פי שנוטה אנכי להתיר לא מלאני לבי, אך נראה שאין למחות ביד המברך על חנוכיה חשמלית כאשר אין לו נרות או שמן.

לענ"ד נראה שאפשר לברך על הדלקת חנוכיה חשמלית, מאותה סיבה שהביא בעל ה'שערים מצוינים' בעניין ספירת העומר.

סיכום

במקרה הנדון אנו עוסקים באדם שמבקש לקיים את המצווה בעצמו ולא על ידי שליח. כדי לאפשר לו לעשות זאת, ובהתחשב בעובדה שזוהי האפשרות היחידה מבחינתו, אנו סומכים על דברי המתירים להדליק נרות חנוכה באמצעות חנוכיה חשמלית שיש בה נורות להט ולברך. כאמור, ההיתר הינו ספציפי למקרה זה, בשל המשקל שאנו מעניקים לצורך להתחשב באדם מוגבל שזו האפשרות היחידה מבחינתו לקיים את המצווה.

קריאת חירש במגילה



השאלה

האם מותר לחירשת לקרוא במגילה בציבור של נשים?

תשובה

א. האם אישה יכולה לקרוא במגילה בציבור של נשים ולהוציאן ידי חובת קריאת מגילה?

איני רוצה להיכנס לדיון בשאלה זו, כיוון שהיא לא מעיקר דיוננו. אסתפק בהערה אחת בעניין. בשו"ת בני בנים (ח"ד, מאמר ה), עונה הגרי"ה הנקין שליט"א שאישה יכולה לקרוא במגילה בציבור של נשים ולהוציאן ידי חובת קריאת מגילה, עיי"ש. כיום במספר קהילות נהגו כך, והרוצה לסמוך על זה ימשיך לעיין.

ב. האם חירש מתחייב בקריאת מגילה, כאשר שמיעתו היא באמצעות מכשיר שמיעה?

במשנה (מגילה פ"ב מ"ד) כתוב: "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן". כידוע, אצל חז"ל חירש הוא זה שאינו שומע ואינו מדבר, ולפיכך נחשב אדם שאין לו דעת. בעקבות דברי המשנה מתעוררת שאלה – האם חירש מתחייב בקריאת מגילה כאשר שמיעתו היא באמצעות מכשיר שמיעה? מחד גיסא, יש לומר שחירש ששומע (ואין זה משנה בעזרת אלו אמצעים) חייב בקריאת מגילה. מאידך גיסא, שמיעה זו איננה טבעית, לפיכך ייתכן שהחירש יהיה פטור. אפתח בדעת הפוטרים חירש ממקרא מגילה. בעל ה'אגרות משה' כותב בתשובה בנושא (אה"ע ח"ג, סי' לג):

ולכן גם מי שאינו שומע אלא ע"י מכונה כיון שאינו שומע בעצמו אין להחשיבו לשומע, ול"ד לשומע כשמדברין בקול רם דהוא ודאי בחשיבות שומע, דאיכות השמיעה אינו שוה לכל אדם ולא נאמרה מדה לזה, ולכן אם אך שומע אף רק לקול רם נמי הוא בדיון שומע. ובשמיעה ע"י חצוצרה כיון שהוא דבר המצוי וגם שהשמיעה ע"י זה אינו דבר מחודש אלא מחמת שמתייחד הדבור רק לאזנו סובר הפר"ח דג"כ הוא בכלל טבעיות השמיעה, מאחר שלא כל אדם שוין ואיך ששומע נחשב שומע אפילו בא בקושי גדול. אבל מכונה ע"י עלעקטרי שהוא שמיעה דכח מחדש אין להחשיבו לשומע מאחר דאינו שומע כלל בעצם.

לדברי ה'אגרות משה', שמיעה באמצעות מכשיר אינה נחשבת לשמיעה כיוון שהיא מבוצעת בעזרת כוח חשמלי, שהנו כוח חדש, ולא באופן טבעי. בעל ה'מנחת שלמה' מסביר מדוע מכשיר שמיעה מוגדר כשמיעה חדשה:

מצטער אני שלפי זה נמצא שהאנשים אשר אזנם כבדה משמוע ומשתמשים במכשיר של מיקרופון וטלפון קטן לקרב את קול המדבר לאזנם שלפי"ז אינם יוצאים כלל חובת שופר ומקרא מגילה וכדומה. ועכ"פ אינם רשאים לברך על שמיעה זו כיון שאף

גם הם שומעים רק קול תנודות של ממברנה.

לפי דבריו, הקול שהחירש שומע איננו הקול שיצא מפי האדם. כלומר, לפי דעה זו חירש השומע באמצעות מכשיר שמיעה אינו יוצא ידי חובת קריאת מגילה ואינו מוציא אחרים, מפני שהמכשיר אולי מפסיק בין אוזן השומע לקורא. בהמשך דבריו, הרב אוירבך מביא את הדברים שאמר לו החזו"א לאחר שראה את תשובתו זו:

לאחר שכבר נדפס מאמר זה נזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזו"א זצ"ל ואמר לי שלדעתו אין זה כ"כ פשוט, ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר ע"י המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע, וכמדומה לי שצריכים לומר לפי"ז דמה שאמרו בגמ' אם קול הברה שמע לא יצא, היינו מפני שקול הברה נשמע קצת לאחר קול האדם, מה שאין כן בטלפון ורם - קול, ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו.

דעת החזו"א זקוקה לביאור. ה'פרי חדש' (אה"ע קכא, ו) אומר שאפילו אם האדם אינו שומע כאשר מדברים אליו בקול רם, אך שומע בעזרת כלי הדומה לחצוצרה, זה נחשב לשמיעה ואדם זה אינו מוגדר כחירש. כך נכתב ב'שבות יעקב' (ח"ב, סי' לג) ובשערי תשובה (או"ח תרפט, ב). וייתכן שהפוסקים האלה היו אומרים שחירש יוצא ידי חובה במכשיר.

ראינו שהחזו"א מתייחס בדבריו, כפי שהובאו ב'מנחת שלמה', למשנה במסכת ראש השנה (פ"ג מ"ז) שלפיה השומע "קול הברה" לא יצא ידי חובתו בתקיעת שופר. הראשונים והאחרונים מגדירים "קול הברה" כקול השונה מהקול המקורי וניכר בשוני איכותי, שכן הוא אינו אלא הד. לדוגמא, הרא"ש (ר"ה פ"ג, סי' ח) אומר:

על כן נראה לי אע"ג דרב יהודה אמר לא שנו אין בא כ"א לפרש המשנה והכי פירושו: לא שנו אם קול הברה שמע אלא לאותם העומדים על שפת הבור שהקול מתבלבל בבור קודם שיצא לחוץ ולעולם אין שומעין אלא קול הברה.

אם כן, החזו"א סובר שייתכן והחירש שומע באמצעות מכשיר השמיעה את קול המדבר ולא "קול הברה". זאת משום שקול זה נשמע כקול המקורי ממש, ללא שינוי ניכר. בשו"ת הלכות קטנות (ח"ב, סי' מה) פוסק על פי סברה כך:

שאלה: חרש שמדבר ואינו שומע אלא ע"י שעושה כלי לאזנו כמין חצוצרות מהו? תשובה: נראה פשוט שחייב בשופר וכי מפני שכבדה אזנו משמוע יפטר?! וחרש שפטור היינו שאבד ממנו חוש השמע מכל וכל.

בעל הלכות קטנות מחלק בין שני סוגי חירשים: חירש השומע בעזרת כלי כמין חצוצרות (ולפיכך חייב בתקיעת שופר) וחירש שאינו שומע כלל, אפילו לא בעזרת כלי זה (ומפני כך אינו חייב בתקיעת שופר). הבחנה זו של בעל הלכות קטנות, ששמיעה בעזרת משהו שמה שמיעה, נלמד מהכלל המופיע בגמרא (סוכה

לז ע"א) ש"לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה", עיי"ש. לפי סברתו של בעל הלק"ט, העיקר היא השמיעה ודרך השמיעה איננה משנה.

הראי"ה קוק זצ"ל מתייחס בתשובתו (אורח משפט או"ח, סי' מח), לשמיעת דבר שבקדושה דרך הרדיו או טלפון:

אין שום מחיצה מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים, ויכולים לענות אפילו אלה ששומעים מרחוק, כמבואר בשו"ע או"ח סי' נ"ה ס"כ. ואם נבוא להסתפק שמא זה נקרא קול הברה ולא עצם הקול, אין לנו חלוק זה כי אם דוקא בשופר, ששם הקפידה תורה על הקול שיהי' קול שופר, ועוד כמה דרכי קפידא, שלא יהיה שינוי בקול, כמו שלא יהיה מצופה בדבר אחר וכיו"ב.

בהמשך התשובה נאמר אמנם שפיתרון זה הוא בדיעבד, מכל מקום מתוך אמירתו המחודדת של הרב ש"אין שום מחיצה מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים", שוב רואים שהעיקר הוא השמיעה ודרך השמיעה איננה משנה, למעט בשופר. מצאתי תשובה נוספת, השייכת לרב יצחק ווייס זצ"ל, בעל שו"ת מנחת יצחק (ח"ב, סי' קיג):

דבקול שופר מעכב אם יש בקול תערובת של שופר אחר או שאינו ממין שופר, אבל בקריאת התורה או מגילה, הרי שומע קול הקורא, אלא שמעורב גם קול אחר, יש לדון דשפיר יוצא גם כשנתערב בו מקול אחר,

הכל הוא מכח הקורא, וכל הקולות כשרים,
אלא שיהי' מכח בר חיובא. כן נראה לכאורה
וצ"ע בזה.

בעל מנחת יצחק אומר שהחירש השומע בעזרת מכשיר שמיעה
שומע למעשה את קול הקורא, אלא שמעורב גם קול אחר.
אחר התעמקותי בתשובות אלה, ראיתי תשובה נוספת של
הרב חיים מצאנז (בשו"ת דברי חיים אה"ע ח"ב, סי' עב) האומר
כך:

באם מדברים קצת [ואפילו בלשון עלגים]
והוי בגדר מדבר באופן שכתב מהרי"ט ז"ל
[בתשובה הנ"ל] בכהאי גוונא לפענ"ד
כפקחים הם, ואי משום שאינם שומעים הנה
לפי מה שכתב הרמב"ם [בפירוש המשניות
תרומות פ"א מ"א ד"ה חרש] דעל פי טבעי
הרפואה אי אפשר לדבר מבלתי שמוע ולכן
אם הם מדברים מסתמא שומעים קצת על
כל פנים דזה מהני להיות נחשב כשומע
ומדבר.

מדבריו ברור שחירש היכול לקרוא במגילה גם מוציא את
הרבים, משום שהוא פיקח וחייב בכל המצוות.
שוב ראיתי בשו"ת קול גדול (סי' נ) וכן בשו"ת יביע אומר
(או"ח ח"ז, סי' יח) הביאו בשם הירושלמי (מעשר שני פ"ה
ה"ב): "כל הלכה שהיא רופפת בידיך צא וראה היאך הצבור
נוהג ונהוג כן". ומאחר שרוב החירשים באים לבית הכנסת
ושומעים דבר שבקדושה, הרי שהם יוצאים ידי חובת מקרא
מגילה.

בעקבות חמש התשובות הנ"ל נראה לי שחירש השומע באמצעות מכשיר שמיעה יוצא ידי חובת מקרא מגילה, משלש סיבות:

- א. אם החירש שומע באמצעות מכשיר שמיעה, הרי שקיים אצלו חוש שמיעה, שאם לא כן לא היה ביכולתו לשמוע באמצעות מכשיר השמיעה. לכן חירש זה נחשב לשומע ומתחייב במקרא מגילה, כדברי בעל הלכות קטנות. לענ"ד נראה שאפילו מכשיר שמיעה המחובר למוח (שתל) נכנס בגדר התשובה של הלכות קטנות, כיוון שגם השמיעה הרגילה מתבצעת במוח - לפיכך מי ששומע כך עדיין יש לו חוש שמיעה והוא חייב במקרא מגילה.
- ב. כפי שהוזכר לעיל, הרב קוק מתיר מקרא מגילה דרך הרדיו או טלפון על סמך הנימוק "שאין שום מחיצה מפסיקה בין ישראל לאביהם שבשמים". מחשבה זו נכונה פי כמה וכמה ביחס לחירש היושב בבית הכנסת בשעת הקריאה – מה שאין כן בשמיעה דרך הרדיו או הטלפון, שאין לדעת אם מדובר ב'שידור חי' או במשהו שהוקלט בעבר ומשודר כעת.
- ג. בעל 'מנחת יצחק' קבע שחירש השומע בעזרת מכשיר שמיעה שומע את קול הקורא אלא שמעורב גם קול אחר. ניתן להבין מדבריו שהקריאה נשמעת על ידי השומע המשתמש במכשיר השמיעה כמעט באותו אופן שבו היא נשמעת על ידי כל אחד אחר. אף חירש זה הנו בר חיובא, כפי שראינו בתשובתו של בעל דברי חיים. בנוסף, יש להעיר שאם אף אחד אינו מדבר, הרי בעל מכשיר השמיעה אינו שומע דבר, ומזה מוכח ששמעיתו היא רק בגלל הקריאה או הדיבור.

לסיכום, נלע"ד שחירש השומע באמצעות מכשיר שמיעה (ואין זה משנה באיזה סוג של מכשיר שמיעה מדובר) יוצא ידי חובת מקרא מגילה, מהסיבות שהבאתי למעלה. ומכיוון שכך, הרי שהוא יכול להוציא אחרים ידי חובתם, לפי הכלל שהמחויב בדבר מוציא אחרים ידי חובה באותו דבר. קריאת החירש מותנית בכך, שהחירש יבטא כל מילה ומילה היטב.