

לפני עיוור בדבר הנתון במחלוקת הפוסקים/מו"ר רה"י שליט"א

א. ראיות האחרונים שאין לפני עיוור כשהמוכשל סומך על המתירים והקשיים שבהן

ראובן שנוקט שיש איסור בדבר האם יכול לתתו לשמעון שסומך על המקילים יש לדון אם ראובן שברור לו שיש איסור בדבר מסוים יכול לגרום לשמעון לעבור על האיסור במקרה שיש פוסקים שמתירים את האיסור הזה, ושמעון אינו יודע להכריע בעצמו את השאלה או שהוא סבור כדעת המקילים. מצד אחד יש לומר שמכיון שלראובן ברור שיש בדבר איסור, הרי שכאשר הוא גורם לשמעון לעבור על האיסור הוא מכשיל אותו ויש בזה לאו דלפני עיוור. אבל מצד שני יש מקום לומר שמכיון ששמעון סומך בזה על הפוסקים המתירים, אין זה נחשב שהוא נכשל באיסור, דמותר לו לפסוק לפי אותם פוסקים.

נראה שבדרך כלל צריך להחמיר בדבר זה במילי דאורייתא

ולכאורה הדבר תלוי בשאלה אם אדם שסומך על חכם שמתיר אינו עובר על שום איסור או שאמנם בהנהגה מותר לו לסמוך על אותו חכם, אבל כלפי שמיא גליא שהוא עבר על איסור, ואלבא דאמת יש בידו עוון, אף שאינו נתבע על כך בדין שמים דאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו. וכבר התבאר במקום אחר (ט"ח כללי הוראה ח"א עמ' רנג-רנו, שטז-שיז) שלפי הרשב"א אם אדם סומך על רבו המובהק אין לו שום עוון. ותוקפו של רב מובהק גדול משל סנהדרין שיכולים לטעות, והציבור צריך כפרה אם נהג לפי טעותם. אבל אם הוא אינו רבו המובהק ואפילו אם הוא סומך על ספר פסקים קבוע, עשוי להיות בידו עוון, אע"פ שכאמור הוא אינו נתבע על כך בדין שמים. ולפי הרמב"ם (שם עמ' רסד-רסה, רסז-רפא) והרא"ש (שם עמ' שי) אין היתר מיוחד כזה. ואם אדם יודע שיש מחלוקת דאורייתא בדבר הוא צריך להחמיר. ורק אם מנהג מקומו הוא להקל, עליו להקל

בפרהסייה מדין לא תתגודדו, ואין בידו עוון כללי. ואם כן, לכאורה בנידון דידן לכולי עלמא אמור להיות בדבר איסור לפני עיוור, אלא אם כן הוא רבו המובהק, שאז אין בזה איסור לפי הרשב"א; או בכגון שזהו מנהג מקומו והוא בפרהסייה, שאז אין בזה איסור גם לפי הרמב"ם והרא"ש. ואולם במקום אחר (ט"ח שביעית ח"א סי' לפני עיוור בדרבנן) התבאר שישנם שני מרכיבים באיסור לפני עיוור – מרכיב של בין אדם למקום ומרכיב של בין אדם לחברו. ומצד בין אדם למקום נראה שגם אם אין עליו עוון, סוף סוף לא נעשה רצון ה' הכתוב בתורה, ומקרי מכשול. ודווקא מצד בין אדם לחברו אין בעיה של הכשלה. ולפי זה נראה שגם במקרה של אדם שסומך על רבו המובהק להקל, מי שסובר שהדבר אסור אינו רשאי להכשילו.

הוכחת הכתב סופר שהמחמיר יכול לגרום לאחר להקל כשיש לאחר על מי לסמוך
והכתב סופר (יו"ד סי' עז) דן בשאלה זו וציידד שמותר לראובן לגרום לשמעון לעבור על האיסור אפילו באיסורי דאורייתא, ואין הוא צריך לחשוש לאיסור לפני עיוור. והביא לדבריו ארבע ראיות. האחת, מסוגיית פסוקת הגרגרת (חולין מד.:-): "תנא, כמה פסוקת הגרגרת - ברובה. וכמה רובה? רב אמר: רוב עוביה, ואמרי לה: רוב חללה. ההיא פסוקת הגרגרת דאתאי לקמיה דרב, יתיב וקא בדיק להי ברוב עוביה; אמרו ליה רב כהנא ורב אסי לרב: לימדנתו רבינו ברוב חללה, שדריה לקמיה דרבה בר בר חנה, בדקה ברוב חללה ואכשרה, וזבן מינה בתליסר איסתירי פשיטי בישראל. והיכי עביד הכי? והתניא, חכם שטימא - אין חבירו רשאי לטהר, אסר - אין חבירו רשאי להתיר. שאני הכא, דרב לא אסר מיסר", ע"כ. והוכיח מכך שרב שלח את השואל לרבב"ח שיתיר לו, למרות שהוא עצמו סבר שזה אסור.

דחיית ראייתו והוכחה להיפך מדבריו

אמנם הכת"ס עצמו כבר דחה את הראיה הזו, משום שהגמרא הרי אומרת להדיא שרב לא אסר את הדבר. ורש"י פירש (שם ד"ה לא מיסר אסר) וז"ל: "לא מיסר אסר. דהכי הוה בעי

1. וכפי שהתבאר במקום אחר (ט"ח כללי הוראה ח"ב סי' א) שגדול כוחו של הלאו דלא תתגודדו והוא גובר על האיסור שישנו באותה הלכה שבה נחלקו, ולכן אם מנהג המקום להקל, אף האוסרים צריכים לנהוג כך בפרהסיא. ומכיון שזה רצון התורה במציאות כזו, ברור שאין בידם שום עוון.

2. ברוב כתה"י שלפנינו הנוסח הוא: סבר למיבדק, ורק בכת"י מינ' איתא כלפנינו: ויתיב וקבדיק ליה.

למיבדקה ברוב עוביה ולא שבקוה תלמידים ושדרוה³ לקמיה דרבה", עכ"ל. וכנראה שרב עצמו לא הוה ברירא ליה מילתא, ולכן הוא התחשב בדעת תלמידיו שאמרו לו שהוא לימדם דבדקינן ברוב חללה. וכפי שגם מובא בתחילה שנחלקו אמוראים בדעתו. וכפי שפירש רש"י (שם ד"ה ואמרי לה): "אליבא דרב פליגי אמוראי".

ובאמת באחד מכתה"י הגרסה היא להדיא: "שאני התם דרב גמריה אסתפק ליה ולא אסר ליה ולא מידי", ובכת"י נוספים נאמר: "שני הכא דרב לא אסר ולא מידי". ומסתבר לומר דמכיון שהדבר לא היה ברור לו הוא שלח את השואל לרבה בר בר חנה, דהוה מאמוראי נחותי ארץ ישראל שהביאו את מסורות ארץ ישראל לבבל (פסחים נא, מ"ק יז, יבמות נה: ועוד), והיה תלמיד מובהק לר' יוחנן (ב"ק יז, שבת ס' פסחים שם), והביא עשרות שמועות מרבו.

ואדרבה, נראה שזו ראייה לסתור. דנראה ברור מיניה וביה שאם היה ברור לו לחלוטין שיש לבדוק ברוב עוביה, הוא לא היה שולח לרבב"ח שיתיר ברוב חללה. ועובדה היא שהוא לא שלח את השואל מיד לרבב"ח בודעו שהוא מתיר ומיקל, אלא דוקא בדק בתחילה לפי החומרא דרוב עוביה. ורק אחרי שתלמידיו הגדולים עוררו ספק על הכרעתו, הוא החליט לשלוח לרבב"ח. וגם לא ברור שרב ידע מראש שרבה בר בר חנה מיקל בזה, דמה ששלח אליו לא היה אלא רק מחמת דלא ברירא ליה מילתא, וחשב שאולי רבה בר בר חנה ידע להכריע בדבר זה⁴.

3. צ"ל "ושדרה" או "ושדריה", וכמבואר בגמרא שרב הוא ששלח לרבה בר בר חנה, וכן מבואר ברש"י לעיל מינה: "שדרה - רב לקמיה דרבה". וכן הוא כאן ברש"י כת"י פפד"מ. וכן הגרסה בר"ן (על הר"ף ט': ד"ה שאני) ובנמ"י (מד: ד"ה לא אסרה). אמנם בר"י אלמדארי (ט': בדפי הר"ף ד"ה דכי) הגרסה כלפנינו. אך גם אם נקבל את הגרסה הזו, נראה ברור ששדרוה בהסכמתו של רב ולא בניגוד לרצונו.
4. ויעוין בריב"ש (סי' תצח) שכתב שההיתר לרבה בר בר חנה להורות אחרת מרב הוא משום שרב לא הורה בפועל לאסור, ולכן אע"פ שרב לא חזר בו מסברתו, היה מותר לרבה בר בר חנה להורות אחרת ממנו. ואולם נראה פשוט שגם הוא מודה שרב לא הוה ברירא ליה מילתא והוא לא סבר לאסור בתורת ודאי, שאם היה סובר לאסור הוא היה מורה כן, וכלשונו שרק "כוונתו" היתה לאסור אבל "לא קרא שם איסור במוחלט". ועוד נראה מדברי הריב"ש שרב לא ידע מה דעת רבה בר בר חנה, דהא כתב: "דבר לא היה חוזר מפני קבלתו של רבה בר בר חנה", הרי שרב עדיין לא ידע מהי קבלתו. ואין זה דומה לשליחה לרב שידוע שהוא מיקל.

ראייתו השניה של הכתב סופר

עוד הוכיח הכתב סופר מהגמרא (שם מח.): "רבי יצחק בר יוסף הוה קאזיל בתריה דרבי ירמיה בשוקא דטבחי, חזנהו להנך דקיימין צמחי צמחי, אמר ליה: לא בעי מר אומצא? אמר ליה: לית לי פריטי, אמר ליה: אקפן אנא", אמר ליה: מה אעביד לך! דכי אתו לקמיה דרבי יוחנן, משדר להו לקמיה דרבי יהודה ברבי שמעון, דמורי בה משמיה דרבי אלעזר ברבי שמעון להיתירא, וליה לא סבירא ליה", ע"כ. והוכיח מכאן שר' יוחנן לא רצה להכשיר ולא סבר שיש להכשיר ובכל זאת הוא שלח לריב"ש שהיה מורה להתיר.

דחיית ראייתו והוכחה להיפך מדבריו

אמנם גם את הראיה הזו כבר דחה הכת"ס, דגם כאן נראה שר' יוחנן לא סבר בנחרצות שיש לאסור. רש"י הסביר (שם ד"ה וליה) וז"ל: "וליה לא סבירא ליה – לרבי יוחנן לא סבירא ליה לאכשורי ומיטרף נמי לא הוה טריף לה ניהלייהו דלא שמיעא ליה מרביה", עכ"ל. ומבואר שר' יוחנן לא היה ברור בדעתו שיש להטריף את הבשר אלא שלא היה ברור לו שיש להכשיר ומשום שלא היתה לו שמועה מבוררת בדבר מרבו. ולכן הוא שלח לר' יהודה בר' שמעון משום שלר' יהודה בר' שמעון היתה שמועה מבוררת מרבו ר' אלעזר ברבי שמעון שיש להכשיר.

ונראה שזו גם הסיבה שר' ירמיה לא אסר להדיא את הבשר אלא רק ניסה לדחות את ר' יצחק בר יוסף כפי יכולתו, כי ר' ירמיה היה תלמידו של ר' יוחנן, וכיון שר' יוחנן עצמו לא היה מבורר בדעתו להטריף או להכשיר, הוא לא רצה לנטות מספקו של רבו, ולא מלאו לבו לפסוק באופן מוחלט לקולא, כיון שהוא לא שמע את הדבר מבורר מרבו. ונראה שגם ממקרה זה יש להביא ראיה לאידך גיסא, שאם הרב סובר לאסור ולא מסתפק בדבר, הוא אינו רשאי לשלוח את השואל לרב אחר שמיקל. דנראה שרש"י מדגיש שר' יוחנן לא סבר שיש להטריף, אף על פי שמצד מה שהגמרא אומרת "ליה לא סבירא ליה" היה יותר פשוט לפרש שהוא לא סבר שנכון להכשיר אלא להטריף. אבל רש"י נשמר מזה והוסיף בדבריו והדגיש שהוא לא סבר שיש להכשיר אלא רק שלא שמע

5. ופירש רש"י שם: "צמחין - היינו מוגלא. לא בעי מר אומצא - רוצה היה לדעת אם יכשירנה ואם לאו. לית לי פריטי - דוחהו היה. אקפן אנא - הטבחים יקיפו לי באמנה כמו החנווני מקיף לשון אמנה", עכ"ל.

מרבנו שיש להטריף. ועל כרחק דהיינו משום שאם היה סבור ר' יוחנן שיש להטריף, הוא ודאי לא היה שולח את השאלה למישהו אחר שיתיר. ורק בגלל שהדבר לא היה מבורר לו לאיסור, היתה אפשרות לשלוח למישהו אחר שיתיר. וכן נראה מלשון המאירי (שם ד"ה דבר) שההיתר לשלוח לחכם אחר הוא משום שאף האוסר לא הוה ברירא ליה מילתא לאסור והוא רק "נוטה לאיסור" ומוצא לנכון להתחשב בכך ש"רבו מתיריו" של הדבר.

ראייתו השלישית של הכתב סופר

עוד הוכיח הכתב סופר מהגמרא (שם צט:): "ההוא דאתא לקמיה דרבי חנינא, הוה יתיב רבי יהודה בר זבינא אבבא, כי נפק אמר ליה: מאי אמר לך? אמר ליה: שריא ניהליה, אמר ליה: הדר עייליה לקמיה! אמר: מאן האי דקא מצער לי? זיל אימא ליה למאן דיתיב אבבא אין בגידין בנותן טעם. כי אתו לקמיה דרבי אמי, משדר להו לקמיה דרבי יצחק בן חלוב, דמורי בה להיתירא משום דרבי יהושע בן לוי, וליה לא סבירא ליה. והלכתא: אין בגידין בנותן טעם", ע"כ. והוכיח מכאן שרבי אמי היה שולח לרבי"ח שהיה מורה להיתר, למרות שהוא עצמו לא סבר שאפשר להכשיר.

דחיית ראייתו

ואולם נראה שגם ממקרה זה אין ראיה כלל. דגם כאן נקטה הגמרא אותה מטבע לשון כמו במקרה הקודם "וליה לא סבירא ליה", וגם כאן צריך לבאר את הדברים כמו במקרה הקודם. דהיינו, שר' אמי לא קיבל במפורש שאפשר להתיר ולכן הוא לא היה יכול להתיר, ולכן שלח לרבי יצחק בן חלוב שהיתה לו מסורת מר' יהושע בן לוי שיש להתיר. אבל אין הכוונה שהוא סבר שזו טעות וצריך להחמיר בגידין בנותן טעם. ורש"י (שם ד"ה וליה לא ס"ל) כתב וז"ל: "וליה לא סבירא ליה - לרבי אמי לאכשורינהו ומיהו כיון דמשמיה דרבי יהושע בן לוי שרי ליה לא מחי בידיהו", עכ"ל. ויש להבין בדבריו כפי שהתבאר לעיל. ולכן הוא נקט על דרך השלילה שלא סבירא ליה להכשיר ולא כתב דסבירא ליה לאסור. אמנם קצת קשה שהוא נוקט בסוף דבריו: "ולא מחי בידיהו". דהא הגמרא אומרת שהוא לא היה רק בעמדה של חוסר מחאה אלא הוא בעצמו שלח אותם לר' יצחק בן חלוב. ואף שזו אמת שהוא לא מחה בידם, היה לרש"י לחדש יותר שהוא אף שלח אותם. וצריך לומר שרש"י רצה להדגיש שלא היה כאן סוג של שליחות, דהיינו, שבמקום שר' אמי יצטרך לומר בעצמו דבר שלא שמע מרבו הוא שולח אותם לר' יצחק בן חלוב שיוכל לומר את הדבר כיון שהוא שמע מרבו; ור' יצחק בן חלוב עושה במקומו

את מה שהוא לא יכול היה לעשות. אלא ר' אמי היה רק בעמדה של הימנעות סבילה והוא רק איפשר להם ואף כיוון אותם ללכת לר' יצחק בן חלוב. ור' יצחק בן חלוב לא היה מעין שליח שלו אלא הוראתו היתה על דעת עצמו בלבד. ולפי זה הפער שבין אי מחאה ובין הַכְנָנָה הוא אינו מהותי אלא טכני בלבד. והיה עדיף לרש"י להדגיש שלא היתה כאן שליחות של ר' אמי אף שבזה נחסר החידוש שהוא אף כיוון אותם ולא רק שלא מחה בהם.

ראייתו הרביעית של הכתב סופר

עוד הביא הכתב סופר ראייה מהגמרא (יבמות יד:) שדנה בדברי המשנה שאמרה (שם יג:): "כל הטהרות וכל הטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין, לא נמנעו עושים טהרות אלו על גבי אלף". ואמרה הגמרא: "אי אמרת בשלמא דמודעי להו, משום הכי לא נמנעו, אלא אי אמרת דלא מודעי להו, בשלמא בית שמאי מבית הלל לא נמנעו, דטמאות דב"ה לב"ש טהרות נינהו, אלא ב"ה מב"ש למה לא נמנעו? טהרות דב"ש לב"ה טמאות נינהו! אלא לאו דמודעי להו, שמע מינה", ע"כ. והיינו שבית הלל החמירו בטהרות יותר מבית שמאי. והבין הכתב סופר שבית הלל נתנו לבית שמאי את כליהם הטמאים ורק הודיעו להם שהם טמאים לפי שיטתם. ומזה הוכיח שמי שמחמיר וסובר שיש איסור דאורייתא בדבר, יכול לתת למישהו אחר שמיקל וסובר שאין איסור דאורייתא בדבר. וכבר קדמו המב"ט (ח"א סי' כא ד"ה וגם יש) בראיה זו.

דחיית ראייתו

אמנם נראה פשוט וברור שבית הלל לא השאילו לב"ש את הכלים שהיו טמאים לשיטתם. ולכן הם גם לא הצריכו להודיע להם שום דבר, כי כל כלי שהם היו משאילים לבית שמאי היה טהור לשיטתם. ומה שכתוב "דטמאות דב"ה לב"ש טהרות נינהו", אין הכוונה שב"ה נתנו לב"ש את הכלים הטמאים שלהם אלא שלב"ש לא היה מקום לחשוש משום שב"ה היו מחמירים יותר, והכלים הטמאים של בית הלל היו נחשבים טהורים לבית שמאי, ולכן אם הם כבר נתנו להם כלים טהורים, לא היה מקום לשום חשש אליבא דב"ש. והגמרא מגיעה למסקנה שבית שמאי הודיעו לבית הלל אם היה חשש של טומאה לשיטתם של בית הלל. וכך הם היו יודעים להימנע מלשאול את הכלים כמו שהם היו נמנעים מלשאת את הבאות מן הצרות, והם היו פורשים מהם כמבואר בגמרא. ואדרבה, ברור שההנחה הפשוטה היתה שלא יתכן שבית הלל ימסרו לבית שמאי כלים

שלשיטתם של בית הלל הם טמאים, ולכן לא היה צריכא למימר ולהודיע מבית הלל לבית שמאי כי שום כלי לא היה נמסר להם כשהוא טמא. והגמרא מחדשת את זה "דמודעי להו" רק באפשרות שבית שמאי היו נותנים לבית הלל. ורק אז נוצר צורך להודיע לבית הלל שאין להם מה לחשוש ושהטהרות הן טהרות גם לשיטתם. אבל באפשרות שבית הלל היו נותנים לבית שמאי לא הוצרכו להודיע שום דבר. ועל כרחק דהיינו משום שהטהרות של בית הלל היו טהרות גם לשיטתם של בית שמאי, ולכן לא היה להם מה לדאוג ולחשוש. אבל פשיטא שבית הלל לא היו נותנים לבית שמאי דברים שאסורים לשיטתם של בית הלל. ונראה שזו הכוונה הפשוטה של דברי המשנה: "כל הטהרות והטמאות שהיו אלו מטהרים ואלו מטמאין לא נמנעו עושין טהרות אלו על גבי אלו". דהיינו למרות שהיו הבדלים ביניהם שאלו מטהרים ואלו מטמאין, אבל הם היו עושים טהרות זה בכלים של זה. ולא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא שהמשאיל היה עושה בזה טהרות, אלא הוא היה גם משאיל את הכלי לשני שגם הוא יעשה בו טהרות. ומשמעות הלשון "אלו על גבי אלו" היא שעשו טהרות יחד, ולא שבית הלל נתנו לבית שמאי כלים שהם עצמם נמנעו מלהשתמש בהם. וגם דוחק לומר שב"ה החברים השהו כלים טמאים ולא טיהרו אותם מיד. ועוד, שלפי הכת"ס כשהגמרא אמרה "טומאות דב"ה לב"ש טהורות נינהו" היא התכוונה שב"ה התחשבו בשיטת בית שמאי ולכן שלחו להם טומאות שלשיטתם הן טהורות, וממילא יש הכרח לפרש שגם "טהרות דב"ש לב"ה טומאות נינהו" היינו שב"ש התחשבו בשיטת ב"ה. והרי אם הם התחשבו בשיטת ב"ה, לא מובן מדוע לב"ה טומאות נינהו, הרי ב"ש שלחו להם רק את מה שטהור גם לשיטתם. ואם כן, בעל כרחנו הכוונה היא שבעלמא בית הלל מחמירים מבית שמאי ומה שנחשב טמא אצלם נחשב טהור אצל בית שמאי, ובית הלל שהיו משאילים היו עושים בעצמם בכלים אלה, ולא היו נותנים לבית שמאי להשתמש בדברים שהם עצמם לא היו משתמשים בגלל שלדעתם זה איסור.

ראיית המנחת שלמה לשיטת הכתב סופר

והמנחת שלמה (ה"א סי' מד וסי' נא אות כג ד"ה באות יב) צידד בדעתו של הכתב סופר ואף הביא ראייה לשיטתו מהמבואר בגמרא (ב"ב כו): "רבא בר רב חנן הווי ליה הנהו דיקלי אמיצרא דפרדיסא דרב יוסף, הווי אתו צפורי יתבי בדיקלי ונחתי בפרדיסא ומפסדי ליה; א"ל: זיל קוק, א"ל: והא ארחיקי לי! א"ל: ה"מ לאילנות, אבל לגפנים בעינן טפי. והא אנו

תנן: אחד גפנים ואחד כל אילן! א"ל: ה"מ אילן לאילן וגפנים לגפנים, אבל אילן לגפנים בעינין טפי. א"ל: אנא לא קייצנא, דאמר רב: האי דיקלא דטעין קבא - אסור למקצייה, ואמר ר' חנינא: לא שכיב שכחת ברי, אלא דקץ תאנתא בלא זימניה, מר אי ניחא ליה ליקוץ, ע"כ. והוכיח מזה שרבא בר רב חנן אמר לרב יוסף לקצוץ את הדקלים, אע"פ שלשיטתו אסור היה לקצוץ אותו באיסור דאורייתא של בל תשחית כיון שהוא הניב יותר מקב פירות.

דחיית ראייתו

אמנם נראה לכאורה ברור שרבא בר רב חנן לא הכשיל את רב יוסף בעבירה על איסור שקיים לפי שיטתו. הוא רק אמר לו שהוא עצמו אינו רוצה לקצוץ בגלל דברי רב ודברי ר' חנינא, ואם רב יוסף מעוניין בכל זאת לקצוץ, אין הוא מונע ממנו לעשות זאת. ולמנוע ולהתנגד לכך שמישהו יעבור על איסור שלשיטתו אינו איסור, באמת לא מסתבר שיהיה כלול באיסור לפני עיוור, דאין הוא נותן מכשול בפני העיוור אלא העיוור יודע שיש מכשול לפניו, וחבירו אפילו מזהיר אותו מפני המכשול, והעיוור הולך מעצמו ולא שועה לאזהרותיו ונופל ונכשל. ואמנם האילנות הללו היו אילנות של רבא בר רב חנן והוא היה יכול לאסור על רב יוסף ולמנוע ממנו את קציצתם, אבל אכתי אין בזה הכשלה ואיסור לפני עיוור, כיון שנתנית רשות היא עדיין לא הכשלה, ואינה דומה לנידון דידן שבאים להכשיל בידים את השני בדבר שהראשון סבור שיש לאוסרו.

הרמב"ם אסר גם סיוע קל, אבל גם לשיטתו יש לדחות את הראיה

ובמקום אחר (ט"ח שביעית ח"א סי' שיטת הרמב"ם בדין לפני עיוור) התבאר שהרמב"ם אסר מדין לפני עיוור גם סיוע קל של תמיכה וחזוק באדם שעושה עבירה, ובשיטתו לא ניתן לחלק בין הכשלה לנתנית רשות. ואולם נראה שגם לשיטת הרמב"ם אין מזה ראיה שמותר להכשיל אדם בדבר הנתון במחלוקת, דיש חילוק פשוט בין הכשלה להסכמה. דבהכשלה יש מעשה ונתנית מכשול, וכלשון התורה: "לא תתן מכשול", ואילו רבא בר רב חנן לא עשה שום מעשה, אלא רק נמנע מלמחות ברב יוסף. ובכגון דא לא שמענו שיש איסור לפני עיוור.

דחייה נוספת של הראיה על פי דברי המאירי

ומלבד זאת, המאירי (ב"ב שם ד"ה הרי) הביא פירוש שלא היה בקציצת האילן אלא "סרך איסור" ולא איסור גמור. ותלה זאת בכך שהאילן כבר ניטע, ולא ברור שהנזק הוא בגדר גירי דידיה, יעו"ש⁶. ובאמת נראה שאין הכרח שרבי בר רב חנן סבר שבמקרה ההוא היה בדבר איסור דאורייתא. ויתכן לומר שגם רבי בר רב חנן ידע שאם הדקל הזה מזיק יש לקוצו אפילו שהוא מניב פירות. ומדברי הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ח, ושו"ת סי' קיב) נראה שרק עקירה ללא צורך נאסרה, אך אם האילן מזיק אין איסור, ואפילו אם מדיני שכנים אין חיוב לקצוץ. והרא"ש (ב"ק פ"ח ס"ח טו) התיר לקצוץ אילן אם יש צורך במקומו. ולפי זה כל רצונו של רבי בר רב חנן היה רק לומר שהוא מפחד מלקצוץ אותו בגלל שבקציצת אילן יש סימן קללה. וברור שמי שקוצץ אילן אינו מתחייב מיתה בידי שמים, ואין בדבר אלא לאו רגיל. ובכל זאת יש בזה סימן קללה ובגלל זה הוא רוצה להימנע מקציצה זאת.

ב. ראיות נוספות לאיסור הכשלה באיסור הנתון במחלוקת

שיטת התוס' בדין טמאה אני שצריכה להביא ראיה לדבריה

והשער המלך (הל' אישות פ"ט הט"ז) הסתפק אף הוא בנידון דידן וכתב וז"ל: "ודע שאני מסתפק בהא דאמרינן שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא, וכההיא דטבח שכתב הרשב"א ז"ל⁷, אי מותר הטבח להאכילו לאחר, אי נימא דקעבר אלפני עוור לא תתן מכשול, כיון דלגבי דידיה איסורא קא יהיב ליה", עכ"ל. ורצה להוכיח מדברי התוס' (נדרים צ': ד"ה חזרו) שאין בזה איסור. דבמשנה (שם) איתא: "בראשונה היו אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה: האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים. חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה: האומרת טמאה אני לך

6. אך בסוף דבריו צידד המאירי בפירוש אחר, שלפיו היתה מחלוקת בין רבי בר רב חנן לרבי יוסף בגדרי ההרחקה הנדרשים.

7. לעיל מינה הביא את תשובת הרשב"א (ח"ג סי' רנג, והו"ד בב"י יו"ד סי' א' אות יב) לגבי טבח שאמר על בהמה אחת שלא שחטה ובאו עדים ואמרו שהוא שחטה, שכתב הרשב"א שלכו"ע מותר ורק לו אסור מצד דשויה אנפשיה חתיכה דאיסורא.

תביא ראיה לדבריה", ע"כ. והקשו התוס' (שם) וז"ל: "ואם תאמר טמאה אני לך אמאי לא מהימנא, הא שויתה נפשה חתיכא דאיסורא כדאמר [בקיידושין פרק האומר (סה)] קידשתני והוא אומר לא קידשתך, הוא מותר בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו. ותירץ הרב רבי אליעזר שלא מצינו זונה שהיא אסורה לינשא לכהן, דודאי הוא מוזהר עליה אבל היא אינה מוזהרת עליו, הילכך גם לדבריה אינה אסורה בו. וקשה דקאמר [פרק יש מותרות (יבמות פד:)] כל היכא דאיהו מוזהר איהי מוזהרת וכו'. ונראה לי דכיון דיש לחוש שמא נתנה עיניה באחר, יש כח ביד חכמים לעקור דבריה מכל וכל בסברא גדולה כזאת", עכ"ל. ולכאורה קושייתם אינה מובנת, דזה שהיא שויתה נפשה חתיכא דאיסורא לא מלמד שיש לנו להאמין לה. דאכתי יש לחשוש שמא עיניה נתנה באחר. ובשיטה מקובצת (נדריים שם ד"ה חזרו) כתב בשמם באופן שונה במקצת: "וא"ת והא כיון דאמרה הכין שויתה ביאת הבעל חתיכה דאיסורא, והיכי מאכילין לה דבר האסור לה, ותנן האומרת קדשתני וכו'. ותירץ הר' אליעזר ז"ל דזונה לא מיזדהרא מכהן" וכו', עכ"ל. והיינו שהקושיה היא מדוע מכשילים אותה בדבר האסור לה לפי דבריה. והלשון שכתובה בתוס' שלנו: "אמאי לא מהימנא הא שויתה" וכו', יש לפרשה במשמעות דומה לזו המובאת בשטמ"ק, דבזה שקובעים שהיא לא נאמנת מכריחים אותה לעבור איסור לפי שיטתה.

הוכחת השער המלך מהתוס' שאין איסור לפני עיוור כשחבירו יכול לסמוך להקל

והשתא דאתינן להכי בהבנת דברי התוס', הוכיח השער המלך שלדעת התוס' אין איסור לפני עיוור כשהוא יודע שיש איסור אבל חבירו סבור שאין איסור. ולכן לא היה מקום לקושיה מדוע מכשילים אותה באיסור לפני עיוור. דאם היו התוס' סבורים שיש עליה איסור כזה, היה צריך להקשות גם מצד זה. ולגבי זה לא היה מועיל התירוף שתירצו (שמפני התקנה גרמו לה חכמים להמשיך ולהכשל כיון שזינתה לפי דבריה), דהא מי שנכשל הוא הבעל ולא מסתבר שקנסו אותו מפני החשש שעיניה נתנה באחר. ומוכח לכאורה שלדעת התוס' אין איסור לפני עיוור כשמכשילים אדם באיסור, ואותו אדם לשיטתו אינו אמור להתחשב באיסור הזה.

שיטת השטמ"ק בביאור הדין דאינה נאמנה לומר שנטמאה

אמנם בהמשך כתב השטמ"ק (שם): "וזו לשון שיטה וכו'. ואי קשיא היאך תבעל היא לו שהרי היא עשתה את בעלה חתיכה דאיסורא על עצמה ועוברת גם בלפני עוור לא תתן

מכשול. יש לומר לפני עֵנֹר ליכא שהרי בעל כרחו נבעלת לו. ואין לומר לעצמה ליכא איסורא שלא מצינו זונה מוזהרת שלא להנשא לכהן דלכהן הזהיר הכתוב (ויקרא כא, ז): 'אשה זונה וחללה לא יקחו', דהא אמרינן [ביבמות בריש יש מותרות (פד:)] לא יקחו לא יקחו מלמד שהאשה מוזהרת על ידי האיש, וכל היכא דהוא מוזהר היא מוזהרת. וי"ל דהוא מוזהר פירושו דהוא צריך לנהוג בה איסור, [ו] מטעם דלא מהימנא גם היא אינה מוזהרת, עכ"ל. ולכאורה נראה שבהמשך דבריו הוא דוחה את תירוץ התוס' הנ"ל, ורצונו לומר שגם בזונה היא עוברת משום שהוא מוזהר, ואם כן גם כאן צריך לחול עליה איסור בגלל שחל על הבעל איסור. ולפי זה נראה שהתירוץ שלו הוא שהיא אינה מוזהרת, בגלל שהאזהרה חלה עליה רק אם היא חלה גם על הבעל. וכיון שהבעל עצמו אינו מוזהר, כי היא אינה נאמנת עליו, ממילא גם היא אינה מוזהרת.

קושיות על ביאור השטמ"ק

אמנם לפי זה יש להקשות שלוש קושיות על השטמ"ק: ראשית, לפי זה יוצא שממש אין על הבעל איסור כלל. כי אם היה עליו איסור, אלא שהוא רק לא יודע שיש עליו איסור, לא נמלטנו מזה שהאיסור צריך לחול עליה. דהא סוף סוף כלפי שמיא גליא שהוא כן מוזהר עליה, והוא רק אינו יודע את זה. וכל היכא דהוא מוזהר היא מוזהרת. ולכאורה תמוה לומר שאין עליו איסור כלל אחר שאליבא דאמת היא טמאה לו ורק חסרה לו ידיעה. שנית, אם כך, מדוע יש כאן ה"א ללאו של לפני עיוור, ומדוע יש צורך לומר שהיא נבעלת לו בעל כרחו, תיפוק ליה שהוא עצמו אינו עובר כלל, ואין כאן לפני עיוור משום שאין כאן מכשול, וכמו שרצה לטעון השער המלך בתחילה וכעיקר טענת הכתב סופר. שלישית, אם תירוצו של השטמ"ק הוא שהיא נבעלת בעל כרחו, ולכאורה כוונתו לומר שהיא אנוסה בכך, אין מקום גם לקושיה הראשונה שהיא מוזהרת, דהא סוף סוף היא אנוסה בכך. וכמו שהאונס פוטר אותה מלפני עיוור, כך הוא אמור לפטור אותה מהאיסור העצמי שהיא אסורה לבעלה. ולא היה צריך להמשיך ולחדש את החידוש שאין לבעל שום איסור וממילא גם לאישה אין שום איסור, דתיפוק ליה מצד שהיא אנוסה.

יש הבדל בין מוזהר לבין שחל עליו איסור

וצריך לומר בדעתו שהוא מדייק בלשון שהאישה מוזהרת על ידי האיש, וכל היכא דהוא מוזהר וכו', דאזהרה פירושה שהאדם צריך לנהוג את האיסור למעשה. ואין כאן רק מציאות של איסור מופשט שמתלאת תלי וקאי ושעיקר המשמעות של קיומו הוא שכלפי

שמיא גליא שיש איסור. והטעם בזה יכול להיות שהאזהרה שלה היא על ההשתתפות שלה במה שהוא היה צריך לאסור על עצמו. ולכן אליבא דאמת האיסור לא צריך לחול עליה, כי הוא לא היה צריך לאסור על עצמו כיון שהיא אינה נאמנת. ולכן יש הוה אמינא שעכ"פ היא תעבור משום לפני עיוור, כיון שאליבא דאמת הוא כן עובר על איסור בגללה. ובזאת מיושבים הקושי השני והשלישי. ויעוין עוד בחת"ס (כתובות יג. ד"ה ו"ל).

יסוד התירוץ אינו מבוסס על דין אונס אלא זו הגדרה מסוימת בלאו דלפני עיוור

ועוד נראה שהתירוץ שהיא נבעלת בעל כרחה אינו מבוסס על כך שהיא אנוסה. כוונת התירוץ היא שכדי להיחשב מכשיל יש צורך שהאדם ייזום את ההכשלה ויהיה אחראי עליה. אבל כשהוא עושה זאת בעל כרחו ולא מרצונו הוא אינו נחשב יוזם הפעולה ואין הוא אחראי עליה. ומצינו מעין זה שבעניין לפני עיוור יש הבדל בין חד עברא דנהרא ותרי עברא דנהרא (ע"ז ו'), וגם שם החילוק הוא שבחד עברא דנהרא הוא לא ממש היוזם והאחראי על המעשה כיון שגם בלעדיו המעשה היה מתקיים. וכן מצינו מעין זה⁸ שכאשר המכשיל עצמו מסופק אם הדבר אסור או לא, אין בזה איסור. וגם כאן היינו משום שהוא אינו בדעת שלמה ביחס למכשול. ומכל זה עולה שבשביל שהמכשול יתייחס אל האדם, אין די בקשר בסיסי בין האדם למעשה כפי שמספיק בשאר דיני התורה, אלא יש צורך ברצון ואחריות ודעת יותר גדולים. ולכן אף שהאישה אינה נחשבת אנוסה, מכל מקום היא נחשבת כמי שנבעלה בעל כרחה, ולא נחשבת כמכשילה. ולכן הסברה הזאת מועילה רק לגבי השאלה מהלאו דלפני עיוור ולא לגבי השאלה מכך שאשה מוזהרת על חיובי האיש. ובזה מיושב הקושי הראשון.

התאמת דברי התוס' לדברי השטמ"ק

אמנם לפי זה יתכן שהתוס' לא נחתו לקושיה מהלאו דלפני עיוור כיון שהיה ברור להם שלא שייך לאסור עליה מצד זה. וכיון שאין התירוץ מבוסס על כך שהיא אנוסה, אין הכרח שהם לא קיבלו את התירוץ הזה. דבשלמא אם היינו אומרים שהתירוץ מבוסס על כך שהיא אנוסה, שפיר היה לנו ללמוד שהתוס' חולקים באופן עקרוני על התירוץ, דלא היה להם להקשות מהדין דמוזהרת האשה על מה שמוזהר האיש, דהיה צריך לתרץ באותה דרך שהיא אנוסה. אבל השתא דאתינן להכי שלא זו כוונת התירוץ, ויש סברה

8. בגמרות הנ"ל בחולין.

מיוחדת בלאו דלפני עיוור, שפיר יש לומר שהתוס' גם מודים לסברה הזאת, ולכן הם לא הקשו מעיקרא מהדין דלפני עיוור. ואם כן אין ראייה מדבריהם לנידון דידן.

השער המלך התבסס על דברי השטמ"ק משום שאין הכרח שהתוס' חולקים עקרונית

והשער המלך (שם) הביא את דברי השטמ"ק הנ"ל והוכיח מהם שבאופן עקרוני יש איסור לפני עיוור כשהשני יכול לעשות את האיסור מצד שהוא סומך על רב מסוים או כלל הלכתי מסוים, ואין להתחשב בלאו דלפני עיוור אלא רק כאשר היא אנוסה בעל כרחיה. ומדבריו נראה שזו מסקנתו להלכה, דעל פי זה הוא פסק הלכה למעשה בנידון שמעלה שם. וכך נראה גם מלשונו, שאת מה שהעלה מדברי התוס' כתב בלשון "והיה נראה להוכיח" ואילו את ההוכחה מהשטמ"ק ניסח בלשון "ומתוך האמור נראה שיש להוכיח". ונראה דשביק השעה"מ את דברי התוס' הנ"ל, ונקיט כפי שיוצא מבואר מהשטמ"ק, דכאמור לעיל בדברי התוס' אין הכרח שהם חולקים עקרונית על השטמ"ק, ויתכן שמלכתחילה לא העלו את השאלה מהלאו דלפני עיוור בגלל שהיה ברור להם שלא שייך לאסור משום הלאו הזה.

דחיית הכתב סופר את ראיית השער המלך והקושי שבה

והכתב סופר (שם) דחה את דבריו וכתב וז"ל: "דשאני אשה זו האומרת טמאה אני ויודעת בנפשה שכן הוא והבעל אינו מחויב להאמין לה למשנה אחרונה והיא שיוודעת בנפשה שאמת איתה ומכשילה לבעלה קשיא לשיטה הנ"ל איך היא עוברת בלפני ענין כיון שהיא יודעת והוא לא ידע האמת והוא ככל לפני ענין שהנכשל אינו יודע והמכשיל יודע והוצרך לתירוצו הבעל מכריחה ואין בידה עון⁹ אבל בנידון של השעה"מ וספיקתו שהאוסר אוסר ומשום דמכרע ליה מילתא לאסור כדעת האוסרים אם מותר לתת להמתיר לפי דעתו ענין אחר הוא כיון שזה יודע שיש אוסרים ומכרע ליה כהמתירים ושניהם יודעים שיש מתירים ויש אוסרים או פליגו הם עצמם מסברא ושקול דעתייהו

9. ובכת"ס (או"ח סי' סו) הקשה על השעה"מ שסותר לדבריו במקום אחר (הל' לולב פ"ז הכ"ה) שהיקל בזה. ונראה ששם מדובר על מקרה שבו האוסר אינו סבור באופן מוחלט שיש לאסור. וכן כתב בחזו"ע (סוכות עמ' שכג).

10. כצ"ל. לפנינו: עול.

שלזה התירא הוא לפי דעתו ותורה לא בשמים אפשר דליכא משום לפני עֵוֹר, עכ"ל. והנה, בכל הראיות שהביא קודם לכן שחכם פלוני שלח אדם פלוני לחכם אחר שיתיר לו, הרי אותו אדם ששלחוהו ודאי שלא ידע את ההלכה. ורק החכמים ידעו את ההלכה לשיטתם אבל לא האדם שבעצמו עבר על האיסור (לשיטת האוסרים). ולפי מה שהוא טוען יוצא שבזה ודאי ששייך לפני עיוור. ולכאורה דבריו סותרים זה את זה.

הבעל אמור להיות מסופק כשאשתו אומרת טמאה אני

ונראה שגם החילוק שמחלק לגבי נידון אשה שאומרת טמאה אני, אינו מובן. הרי הבעל יודע שהוא אינו יודע. ואע"פ שאין הוא מחויב להאמין לה, אין הוא יכול לדעת בודאות שהיא אינה צודקת ושהיא משקר. ובפרט אם הוא מכיר אותה ויודע שהיא איננה בודה דברים מליבה סתם. ואם למרות זאת נחשב הדבר כעבירה על לפני עיוור, יש ללמוד מזה שגם כאשר השני יודע שיש צד להחמיר, אעפ"כ יש בזה איסור, כשהוא מכשיל אותו לעבור על האיסור. ואמנם אין מזה ראייה לאסור במקרה שבו ברור לשני שאין בזה איסור ולשיטתו הדבר מותר לגמרי.

ראיה מדברי התוס' כנגד סברת הכתב סופר

והכתב סופר הקשה על עצמו מדברי התוס' (גיטין פט: ד"ה ובנהרדעא). בגמרא שם נאמר: "אמר רב ירמיה בר אבא, שלחו ליה מבי רב לשמואל: ילמדנו רבינו, יצא עליה קול מראשון, ובא אחר וקדשה קידושי תורה, מהו? שלח להו: תצא, והעמידו הדבר על בוריו והודיעוני. מאי (והעמידו הדבר על בוריו)? אילימא דאי מגליא מילתא דקידושי דקמא לאו קידושי מעליא נינהו מבטלינן קלא, והא נהרדעא אתריה דשמואל הוא ולא מבטלי קלא! אלא דאי מיגליא מילתא דקידושי קמא קידושי מעליא נינהו, לא צריכה גט משני", ע"כ. וכתבו התוס' (שם) וז"ל: "ובנהרדעא לא מבטלי קלא – אע"ג דהני בי רב דשלחו לשמואל הם תלמידי דרב ובסורא מבטלי קלא, מכל מקום לא הוה מורה להו דלא כנפשיה", עכ"ל. ומוכח מדברי התוס' הללו ששמואל לא היה יכול להורות לאנשי סורא הוראה לקולא שהיתה אליבא דשיטתם, והיה מוטל עליו להורות להם דוקא לפי שיטתו הוא. ומזה מוכח לכאורה שאין לו לחכם להתיר לתלמידי חכמים אחרים לפי שיטתם כל היכא שלשיטתו הדבר אמור להיות אסור.

דחיית הכתב סופר את הראיה

והכתב סופר דחה ראיה זו וז"ל: "בודאי הוא עצמו לא יורה מה דלא סבירא ליה. ושמואל אמר העמידו הדבר על בוריו והודיעו לי היינו שהוא יפסוק הלכה לבטל קלא וזה לא נכון. ואין ראיה משם נגד מה שכתבתי, אדרבה מתוס' נראה כמ"ש, עכ"ל. וכוונתו לחלק בין מציאות שבה הוא עצמו צריך להורות הלכה שאינה נכונה לפי דעתו ובין מציאות שבה הוא נותן לחבירו מאכל שלשיטת עצמו הוא אסור באכילה. דרך כאשר מעשה האיסור נעשה על ידי אותו אדם שחושב שזה מותר, מותר לאוסר לתת לו. אבל כשהאוסר עצמו נדרש לומר בעצמו דבר שאינו נכון לפי שיטתו, זה נחשב כהכשלה גמורה ואסור.

קשיים בחילוק שמחלק ובעיקר סברתו

ואולם חילוקו אינו מובן כלל בסברה. דלכאורה לא גרע נשא ונתן ביד ממי שרק הורה ואמר שהחתיכה מותרת. דעצם זה שהוא מגיש לחבירו בשר איסור, אין לך מעשה הכשלה גדול מזה. ומדוע הוראה הלכה למעשה שמותר לעבור על איסור, אמורה להיות חמורה מזה. ואם מוצאים להדיא שזה אסור, מהיכא תיתי לומר שלתת לו בידים יהיה מותר. הרי אין לך הוראה והכשלה גדולה מזו. ועוד קשה, שהרי חבירו סומך עליו שלדעתו המאכל מותר ובגלל זה הוא אוכל. וכמו שכתב הראב"ן (יבמות סי' תקו, והובא במרדכי יבמות סי' ד) לגבי מקרה הפוך, שהמתיר רוצה לתת לחבירו דבר שחבירו אוסר, וז"ל: "וסוגיית דשמעתין דשני חכמים הדרין בעיר אחת או בב' מקומות ואילו אוסרין ואילו מתירין דבר אחד, שצריכין המתירין להודיע לאוסרין דבר זה אתם אוסרין ולא תאכלו ממנו. הלכך בני מגנצא שנוהגין איסור בבועא בשיפולי ריאה, ובמחובר לקרקע בשני ימים טובים של גלויות עד לערב של מוצאי יום טוב [השני] בכדי שיעשו, ואוסרין ריחא דמילתא היא, וכיוצא בהן, ובווירמישא מתירין, כשבאין בני מגנצא לשם צריכין להודיעם", עכ"ל. ומוכח מזה שבני גרמיז"א מוכרחים להודיע לבני מגנצ"א כמו שביט שמאי היו צריכים להודיע לבית הלל, ומשום שביט הלל ובני מגנצ"א סומכים על בית שמאי ובני גרמיז"א. וכן כתב בשו"ת בנימין זאב (סי' שיב). וכן כתבו הרמ"א (יו"ד סי' קיט ס"ז) והש"ך (שם סק"כ) ועוד פוסקים. ואם כן, עצם הנתונה לאכול כבר כוללת בתוכה הוראה הלכה למעשה שהדבר מותר. ואם להורות אסור, איך יהיה מותר לתת חתיכה לחבירו. הרי בזה הוא מורה לו שהדבר מותר ואף מוסיף על כך בעשיית מעשה. ויש

להעיר עוד על דבריו שכתב שמתוס' נראה כמו שכתב, ולכאורה לא מובן כלל איך אפשר ללמוד מהתוס' כדבריו. דלשון התוס': "לא הוה מורה להו דלא כנפשיה", אינה מוכיחה כלל שהסיבה היא רק העובדה שהוא בעצמו זה שמורה ובהנגדה לעשיית המעשה. ובפשיטות יש להסביר ההיפך, שאפילו שלבני סורא הדבר מותר, בכל זאת הוא לא היה רוצה להורות בניגוד לדעת עצמו שנראה לו לאסור, ואין חילוק בין הוראה בדיבור להכשלה במעשה.

פוסקים נוספים שאסרו להכשיל גם כשהנכשל סומך על המתירים

ומצאנו לפוסקים נוספים שנקטו שיש איסור להכשיל את חבריו בדבר שלדעת המכשיל הוא אסור ואף כשהדבר נתון במחלוקת, ודלא ככתב סופר, ובהם המשאת משה (ח"א י"ד סי' ד) והמחזיק ברכה (או"ח סי' תקיא סק"ב). וכן כתב בשו"ת חיים שלום (ח"ב סו"ס קיג, הו"ד בדרכ"ת יו"ד סי' קטז ס"ק קיב): "בהא ראיתי האריכות למותר, כי הדבר פשוט דכל שנוהג איסור בדבר מחמת שהוא סובר לעיקר שכן הוא מדינא, אסור לו כמו כן ליתן דבר זה גם לאחר שהוא סובר בהא שמותר, די ש בזה לשיטת המושיט לפני עיוור ממש", עכ"ל. וכן כתבו הציץ אליעזר (חי"ח סי' לב אות ד) והשבט הלוי (ח"א סי' נג).

ג. גדרי האיסור שבו חל לפני עיוור הנתון במחלוקת

חילוק בין איסור תורה לאיסור דרבנן

והנה, במקום אחר (ט"ח שביעית ח"א סי' דין שוגג באיסור דרבנן) התבאר שאדם שעבר על איסור דרבנן בשוגג, אינו צריך כפרה על כך, ואף שלכתחילה אין היתר להאכיל אדם בדבר האסור מדרבנן ללא ידיעתו, מכל מקום אדם שעשה זאת אין בידו עוון ואינו צריך כפרה. ולפי זה נראה שבנידון דידן פשיטא שלא יהיה בזה איסור לפני עיוור. כי אותו אדם שסמך על הפוסק שהיקל, דינו לכל היותר חמור כמו שוגג. דכפי הידוע לו על פי הפוסקים שהוא סומך עליהם, אין בדבר איסור. ואף אם הוא יודע שיש כאלה שמחמירים, סוף סוף הוא אינו יודע מה הדין הנכון אליבא דאמת, ומבחינתו מותר לו לסמוך על המקילים. ואם שוגג שעבר על איסור שנתגלה אחר כך כאיסור ודאי, אין בידו עוון, קל וחומר זה שעדיין יכול לסבור שהוא לא עבר על איסור, ומבחינתו יש עדיין צידוק להתיר, שלא יהיה בידו עוון.

ובאמת כך נראה מוכרח גם בסברה, דכיון שמצינו שספיקא דרבנן לקולא, אע"פ שיתכן שכלפי שמיא גליא שהיה אמור להיות בזה איסור, על כרחנו חכמים לא העמידו דבריהם בכה"ג. ואם כן כשנחלקו בזה הפוסקים והוא סומך על המתירים, לא יהיה בידו עוון בקל וחומר. דאם במקרה שאין לו סיבה להתלות דוקא בצד ההיתר, והאיסור שקול כנגד ההיתר, ובכל זאת מותר לו להכריע לקולא, ואין בידו עוון אם הכריע לקולא, דלא יתכן שהכשילוהו חכמים בהוראתם להקל בספק, קל וחומר שלא יהיה בידו עוון אם הוא מסתמך על פוסקים דקים להו שהדין צריך להיות מוכרע לקולא, אף על פי שכלפי שמיא גליא שהם טועים בהכרעה זאת.

אין לדמות שגגת איסור ודאי לידיעה שיש ספק

ובאמת נראה שאם הכרעת האיסור בפועל נעשתה בדרך שהתירוה חכמים, אלא שכלפי שמיא גליא שההכרעה היתה מוטעית, בזה אין עוון כלל, וגם אין צורך למנוע את ההכרעה הזאת. דכיון שהנוהג בה עושה כפי שהורו לו חכמים לעשות, הרי זה מותר לכתחילה, וזה גופא קיומם של דברי חכמים. ולכן אם אדם מיקל בספק דרבנן או אם הוא סומך על המקילים במחלוקת דרבנן, הרי הוא עושה כפי שהורו לו חכמים לעשות. ולא רק שאין בידו עוון כלל, אלא גם אין צורך למנוע אותו מלעשות כן, דשפיר קעבד מאחר שהוא עושה מעשיו על פי חכמים.

איסור דרבנן בשוגג צריך למנוע אבל בספק הכריעו חכמים שיש להקל בו

ובזה אין מקום לטעון שאם צריך להשתדל למנוע את ישראל מלעבור על איסורי דרבנן בשוגג, יהיה צורך גם למנוע אותם מלסמוך על פוסקים המקילים במחלוקת בדרבנן. דאיסור דרבנן בשוגג לא היתה לגביו הוראת חכמים להיתר, ואדרבה, פשוט שהם ממשיכים ומקיימים את מציאות האיסור גם בהיותו שוגג. ואף שאין הם מקפידים עליו ולא נושאים עליו עוון, אין הם מבטלים ממנו את מציאות האיסור. אבל אם יש לו ספק והוא מכריעו לקולא או שהוא סומך על פוסקים שמכריעים לקולא, היתה לגבי מציאות כזאת הוראה של חכמים להיתר. וכשם שצריך לדאוג שיתקיימו מצוות ותקנות וגזירות של חכמים, כך צריך לקיים את דרכי ההכרעה שהתוו בספקותיהם או במחלוקות בדבריהם.

כיון שבספק הורו חכמים שיש להקל אין צורך למונעו ולהודיעו

ואמנם ברור שבכל מקום שוגג יותר קל ממזיד, אבל לענין זה שוגג של ודאי דרבנן יותר חמור ממזיד של ספק. כי שוגג של ודאי דרבנן, לא התבטל לגביו שום חיוב לעשות מצוה דרבנן או להמנע מאיסור דרבנן. ולכן צריך להודיע לו ולמונע אותו. אבל מזיד של ספק דרבנן, התבטל לגביו בפועל החיוב לעשות את המצוה דרבנן וגם לא גזרו עליו בפועל להמנע מהאיסור. ואף שכלפי שמיא גליא שהאמת היא שהחיוב והאיסור היו אמורים לחייב אותו ולאסור עליו, מכל מקום בהנהגה המעשית הוא אינו מחויב לעשות או להמנע מלעשות. ולכן גם אין טעם ואין צורך להודיע לו ולמונע אותו מדבר שבפועל הוא אינו מחויב אליו ואינו צריך להמנע ממנו.

גם הראשונים המחמירים כשאפשר בלי טירחא מודים שעיקר ההכרעה לקולא

ובמקום אחר (ט"ח כללי הוראה ח"א עמ' מב-מד) התבאר בדעת הרמב"ם שההכרעה לקולא במחלוקת הפוסקים היא הכרעה גמורה. דכך רצו חכמים שיוכרעו ספקותיהם לדינא ולא רצו שהתורה תהיה בלתי מוכרעת. וכשם שצריך להחמיר בספיקא דאורייתא כך צריך להקל בספיקא דרבנן. ודעה זאת ודאי מתאימה היטב למה שהתבאר, דכאשר הוא מיקל במחלוקת הפוסקים הוא ממש מקיים את הדרך שרצו חכמים שהוא יכריע על פיה את הדין. ואולם נראה שגם לפי שיטת הר"ן בשם מפרשים¹¹ (על הר"ף פסחים כג. ד"ה והשתא) והמהר"ם חלאוה (פסחים קח. ד"ה השתא) שיש צורך להשתדל להחמיר בספקא דרבנן אלא אם כן זהו טורח עבירו¹², עדיין יש אפשרות להבין שאין זה אלא רק מצד השתדלות

11. ומדברי הר"ן עצמו נראה שהוא לא קיבל את הסברה הזאת.

12. אחרונים רבים האריכו בענין זה. יעוין בפר"ח (או"ח סי' פג ס"ב, וביו"ד כללי ספק ספיקא הארוך אות ד) ובשד"ח (כללים מע' ס' כלל ל', ח"ה צח): שנקטו שדין ספק דרבנן לקולא הוא לכתחילה גמור, וכן נקטו עוד אחרונים. ויעו"ש בפר"ח שהוכיח כן מהרשב"א (ח"א סי' תצז). והפנ"י (ברכות כא. ד"ה בגמרא אמר רב) נקט שיש להחמיר בדליכא טירחא או פסידא. וגם מו"ר בקונטרסי שיעורים (קידושין סי' כד) האריך בענין זה. ולכאורה מה שתלה (שם אות ב' ד"ה ועכשיו) בדעת הרמב"ן החולק על הרמב"ם בענין לאו דלא תסור, שיצא קולו חומרו, ויורה שספיקא דרבנן אינו מעיקר הדין לקולא, אינו מוכרח כלל, וכפי שהתבאר בדעת הרמב"ן במקום אחר (ט"ח שם עמ' ע-עד). וכן מה שתלה זאת (שם אות ד) בדעת הרשב"א (שו"ת ח"א סי' צא) שנקט בסוגיה דספק התפלל (ברכות כא.) שחזור, אינו מוכרח כלל, דהרשב"א מסביר ש"כל שרשאי לחזור הרי הוא כמראה בעצמו שאינו חושש לתפילה". וכוונתו כפי שביאר המהדיר שם (מהד' מ"י הערה 6) שהוא נחשב כעושה תפילתו קבע

וכבוד שהאדם צריך לנהוג כשהוא נתקל בספקותיהם. אבל אין חיוב השתדלות על ראובן למנוע משמעון שכבר הכריע לקולא את ההנהגה שלו להקל לפי ההכרעה הזאת. דגם לשיטת המפרשים בר"ן והמהר"ם חלאוה מצד עיקר הדין הורו חכמים שאפשר להקל בספקותיהם ולא העמידו את דבריהם במצב זה של ספק.

הלכה למעשה

המורם מכל האמור, שבמקרה שברור לראובן שיש איסור תורה, אסור לו להכשיל בו את שמעון הסובר שהדבר מותר או שסומך על רבו שסובר שהדבר מותר. ואפילו אם שמעון סומך על רב מובהק שהוא עושה את כל מעשיו על פיו, אסור לראובן הסבור שיש איסור בדבר להכשילו. ואולם אם המכשיל אינו סבור בוודאות שיש לאסור אלא רק מחמיר בדבר מספק, והנכשל סבור שיש להכריע הלכה כדעת המתירים, מותר לתת לו את האיסור. ואדם שמחמיר משום שרבו מחמיר, נראה שדינו כרבו – אם רבו מחמיר מתורת ודאי, גם התלמיד צריך לקבל זאת כודאי ואסור לו להכשיל אחרים. ואם רבו מחמיר מספק, מותר לו להכשיל בזה אחרים.

וכל זה באיסור תורה, אך באיסור דרבנן הנתון במחלוקת, אין איסור להכשיל אחרים, משום שעבורם זהו ספק דרבנן שיש להכריעו לקולא, ואין בזה עוון אפילו אם יתברר

וכמשאוי, וכפי שפירש רש"י (שם כט: ד"ה כמשאוי): "חוק קבוע הוא עלי להתפלל וצריך אני לצאת ידי חובתי", עכ"ל. ולכן תלה זאת הרשב"א בכך "שאינו חושש לתפילה" ולא בדין הכללי שצריך להחמיר לכתחילה בספקות. ולכן גם המשיך וכתב: "לפיכך צריך הוא לחזור ולהתנדב". ואם היה זה מעיקר הדין דהכרעת הספקות בדרבנן, שיש להחמיר לכתחילה, לא היה צריך לתלות זאת בחיוב נדבה, אלא שכך קבעו חכמים להתנהג בספקותיהם. ולכן גם אין בזה סתירה לדברי הרשב"א הנ"ל שהובא בפר"ח. וכך יש גם לדחות את הכרחו של הפנ"י שם. וכן יש לדחות את ההכרח מרש"י בענין דבר שיש לו מתירין (ביצה ג': ד"ה אפילו באלף): "דהואיל ויש לו מתירין לאחר זמן, לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול". והדברים אמורים גם בענין דרבנן, ולכאורה מוכח שיש בזה איסור. אבל נראה לכאורה פשוט שהאיסור האמור אינו איסור הנהגתי. דפשיטא שאם אין לו מתירין, אין זו אכילת איסור. ולכן גם כשאוכל את כל התערובת לא עובר על איסור. אלא הכוונה הפשוטה היא שבפועל יש מציאות של איסור, והביטול מבטל את האיסור ונעשה היתר גמור. וההנהגה לאכול אחרי הביטול היא כבר הנהגה של היתר גמור. וגם בנידון דרבנן הוא כך, שיש כאן היתר הנהגה גמור אלא שבפועל אי אפשר להכחיש שיש בתערובת מציאות של מוקצה דרבנן או איסור אחר מדרבנן. ויש עוד להאריך בעניין זה אבל אכ"מ.

שהעיקר כדעת האוסרים, וכפי שיתבאר במקום אחר בע"ה (ט"ח שביעית ח"א, "לפני עיוור באיסור דרבנן"). ואם מדובר על אדם שאינו יודע שיש ספק ואם ידע רוב הסיכויים שיחמיר בו, אסור להכשילו.