

הרב יהושע לזונטל

שאלת יחס ההלכה לעישון סיגריות ושאלות המסתעפות ממנה*

מבוא

בגמרא ובספרי ההלכה יש התייחסות נרחבת לקדושת הגוף ולדרישה לשמור על בוריו ושלימותו. לאור שיח הלכתי זה, התעורר בשנים האחרונות דיון אודות עישון הסיגריות, שנקשר לכמה מחלות ונחשב למסוכן לבריאות. בספרי הפוסקים נמצאו דיונים הלכתיים ונמצאו פוסקים האוסרים, לעומת המתירים את העישון על פי ההלכה. כמו כן, נמצאו פוסקים האוסרים מן התורה ויש האוסרים רק מדרבנן, או כעצה טובה – לבל יתחיל האדם בעישון – לצד סיוג מסוים ביחס לאנשים שכבר הורגלו והתמכרו לעישון.

המאמר הנוכחי, נכתב בהשראת שני מאמרים שפורסמו בקובץ תחומין: האחד, נכתב ע"י הרב חיים נבון, ועוסק בשאלה העקרונית של עישון סיגריות לאור ההלכה ("עישון סיגריות במבחן ההלכה", תחומין כט, עמ' 375-384). השני, נכתב ע"י הרב אליהו אברג'ל, ועוסק בשאלה האם מעשן כשר לעדות ("האם מעשן סיגריות כשר לעדות?", תחומין לג, עמ' 119-124). מבין שני מאמרים אלו הועלתה המסקנה, כי העישון מהווה איסור חמור על פי ההלכה וכי המעשנים פסולים לעדות, על פי תובנות הלכתיות אליהן הגיעו המחברים לאור ההוכחות המחקריות בדבר הסכנה שבעישון הסיגריות.

יש לציין, שעישון הסיגריות אכן ידוע כגורם לסכנות ומחלות רבות ולכן אין ספק שהשיקול האם לעשן או לא לעשן והאם להתחיל בעישון סיגריות, כרוך בשאלות הגיוניות שאינן בהכרח קשורות להלכה, אולם בשאלה זו ההכרעה הינה אישית ובמקרים שונים איננה בהכרח לפי המחקר הרפואי, אלא גם בהתאם לשיקולים נוספים שלפעמים גם הם בריאותיים (לדוגמה, עישון כמניעה להשמנה, עוסק בשאלת העדיפות של שתי בעיות רפואיות). לפיכך, שאלת היחס ההלכתי לעישון הסיגריות חשובה גם אם ברור שלא יהיה חכם לעשן, בשל סיבות רפואיות.

המאמר דלהלן יעסוק בשאלת ההיתר לעשן סיגריות מבחינה הלכתית ויבחן את השאלות בהן עסקו כותבי המאמר דלעיל. עם זאת, המאמר לא יעקוב אחרי כל פסקה בשני המאמרים, אלא יבקר את הגישה ההלכתית שמנחה אותם, ויברר מהי מהות האיסור שחל בהלכה על הסתכנות, והאם הקביעה כי עישון מוגדר כדבר אסור על פי ההלכה, מבוססת על עקרונות הלכתיים או מחקרניים מוצקים?

(* חלק מכתיבת המאמר הנוכחי התרחשה בתקופת צער ומצוק לתושבי מדינת ישראל, בדגש על יושבי דרום הארץ. אני מבקש להקדיש את פרסום המאמר והעיון בו לזכותם של אחינו תושבי דרום הארץ המצויים באופן תדיר בצרה ובצער מפני חמת המצוק. יעזור ה' שבמהרה יצאו מצרה לרווחה בריאים בגופם ושלמים בממונם.)

לאחר כתיבת מאמר זה, הוא הועבר למספר תלמידי חכמים שיעירו עליו, אולם לצערי לא זכיתי כי אם להערותיו המחכימות של הרב החכם רועי הכהן זק שליט"א. לאור הערותיו אלו פירטתי, שיניתי וערכתי את המאמר ובמקום שהיה נראה כי יש חילוקי דעות שלא ניתן לגשר ביניהם, הובאו דבריו בהערה.



פרק ראשון - האיסור להסתכן

הוראות חז"ל על שמירת הבריאות

דבר ברור והגיוני שהשכל מכריחו, שראוי לכל אדם לשמור על בריאות גופו ולהתנהל באופן שלא ירע לו, כך שהוא יאריך את ימיו בטוב ובנעימים ככל האפשר. בספרות חז"ל נמצאו ציוויים רבים על שמירת הגוף, אשר חלק ניכר מהם עוסק בזהירות מה וכיצד לאכול וכיצד להתמודד עם סכנות כגון רעלים אפשריים.

במשניות מופיעים מעט איסורים שנאמרו על אכילת מוצרים מסוכנים, כמו מים שהתגלו ויש חשש שמא שתה מהם נחש והטיל בהם ארס (תרומות פ"ח מ"ד), או אכילת בהמה שאכלה סם המוות (חולין פ"ג מ"ה). היחס של חז"ל לאיסורים אלו הוא הלכתי והם מציעים פרטים רבים של דיניהם. כך נמצא פירוט ודיונים בתוספתא (תרומות פ"ז ה"ג-כא) ובגמרא (ע"ז ל.) בגדרי מים המגולים וכן בדין בהמה שאכלה סם המוות נמצא דיון הלכתי בגמרא (חולין נח:).

בגמרא גם כן נמצאו מספר קטעים של הנחיות רצופות על שמירת הבריאות, אולם בהם נראה שמדובר בעצות והמלצות שאינן מחייבות. אחד המקורות הבולטים בנושא זה הוא במסכת פסחים (קיב-קיב), בצוואות התנאים והאמוראים לתלמידיהם ובניהם. כמו כן, בתחילת פרק מי שאחזו במסכת גיטין (ע), לאחר אגדות והנחיות רפואיות הקשורות להתמודדות עם שדים, נמצאו מספר הנחיות העוסקות בשמירת הנפש (רפואה מניעתית). כמו כן, ברחבי התלמוד מצוי שכהמשך לסוגיות הלכה ואגדה הובאו הנחיות קצרות הקשורות לשמירת הנפש. כפי הנראה, הנחיות אלו נאמרו כהמלצה ועצה טובה של חז"ל, שבעריכת התלמוד הופיעו באגביות לסוגיות ההלכתיות^(א).

מכאן יש להסיק שחז"ל ציינו את כללי שמירת הבריאות שנראו להם נכונים ונחוצים, אולם קשה לקבוע כי הם ראו את כל הנהגות הבריאות כפסיקות המחייבות כל אדם. בספרי ההלכה והפרשנות נמצאו דיונים אודות המשמעות שראו חז"ל בהנחיות הרפואיות וביחס ההלכתי כלפיהן.



תפיסת הוראות הבריאות לפי הרמב"ם

הראשון שניתן לבחון את שיטתו ביחס להוראות חז"ל על הבריאות, הוא הרמב"ם. על מנת לבחון את יחסו ההלכתי של הרמב"ם לשמירת הנפש, יש לבחון את כתיבתו ההלכתית בנושא

(א). מעין דוגמה לזה ניתן למצוא ברש"י (ביצה כה: ד"ה כדתניא), לגבי הנהגות דרך ארץ.

שמירת הנפש, ולעמת את הוראות ההלכתיות עם סברותיו בתחום שמירת הנפש, המצויות בספרי הרפואה שחיבר.

כרופא, כתב הרמב"ם מספר חיבורים העוסקים ברפואה כמדע טהור, כל אחד בעל סגנון ומטרה משלו², אולם ניתן להבחין בניתוק שבין הוראות חז"ל – אשר נשמטו מספרי הרפואה שלו לחלוטין, לעומת הוראות הבריאות שקיבל מספרי המדע וחכמי הרפואה שהכיר – אשר לא כל התייחסות לספריו ההלכתיים. מעובדה זו יש ללמוד, שהרמב"ם לא ראה את הוראות המדע הרפואי כהלכות הראויות לציון בספרי ההלכה, או בשל חוסר הוודאות שלהם או מחמת שלא ניתן להקיף תחום מדעי במסגרת פסיקה דתית. כך או כך, את יחסו של הרמב"ם לשמירת הנפש יש לבחון רק לאור כתיבתו ההלכתית, המוקדשת להנחיות רפואיות על פי הוראות חז"ל.

התייחסותו של הרמב"ם לרפואות בהיבט הדתי, מצויה בשני מקומות בספרו משנה תורה. האחד, בהלכות דעות (פ"ד) והשני בהלכות רוצח ושמירת הנפש (פ"א-יב). את דבריו בהלכות דעות, הוא פותח באמרה: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי השם הוא, שהרי אי אפשר שיבין או ידע דבר מידעת הבורא והוא חולה, לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדין את הגוף, ולהנהיג עצמו בדברים המברין והמחלימים". לאחר קביעה זו, מציין הרמב"ם המלצות רבות, ממה להימנע ועל מה יש להמליץ בדרך לשמירת הגוף.

ככלל, כל דברי הרמב"ם בפרק זה מבוססים על דברי חז"ל הפוזרים בתלמוד, כפי שציין המגדל עז (שם), ובכל פסקה מפרק זה עמד הרב קאפח בפירושו על הרמב"ם ואת מקורה הערה. אך למרות זאת, הרמב"ם לא רואה את קביעות אלו כהלכות מחייבות. דוגמה לכך ניתן למצוא בדברים שעליהם כתב הרמב"ם (שם ה"ט): "יש מאכלות שהם רעים ביותר עד מאד וראוי לאדם שלא לאוכלן לעולם... הרי אלו לגוף כמו סם המות", ומונה ביניהם "מלוחים ישנים", שהובאה בגמ' (שבת קמה:) וברמב"ם (פ"ט מהל' שבת ה"ב) פסיקה כיצד מכשירים אותם לאכילה בשבת. כמו כן ציין הרמב"ם "יין מגתו"³, שהובא בגמ' (ב"ב צו:) שמותר לעשות עליו קידוש היום⁴. יתרה

ב). על ספרי הרפואה של הרמב"ם, סגנונם ומטרותיהם, ניתן ללמוד מהקדמות הרמב"ם ומבואות המהדירים לכתבים רפואיים, מהדורת מוסד הרב קוק.

ג). יין מגתו הוא יין חדש, הנקרא בימינו "מיץ ענבים". חז"ל (נדרים סו.) ציינו את הסכנה הבריאותית הנובעת מיין חדש, שהוא מסוכן למעיים. וכן פרש"י (תענית ל.), שיין חדש משלשל ומוזיק. אמנם במחזור ויטרי (אבות פ"ד מ"כ) כתב שיין חדש קשה ללב.

בנושא זה העיר הרב רועי זק, שמיץ ענבים שלנו איננו מזיק כי יש קירור. אולם לדעתי אין זה נכון, כי גם המקרים שבהם דיברו חז"ל היו בסמיכות לסחיטת ענבים, כאשר עדיין לא היה צורך לשמר את היין. מה גם שבמציאות, מיץ ענבים דידן במשך זמן רב מהכנתו עדיין איננו משומר בקירור, עד פתיחת הבקבוק ע"י הצרכן. ומכל מקום אין זה מעניין המאמר הנוכחי.

ד). בדברי חז"ל עצמם גם כן נראה שלא חששו לפסוק ולהתיר מאכלים שנחשבו למסוכנים. דוגמה לכך, נמצא שאמרו (פסחים מב.) שכותח הבבלי מסמא את העיניים ומטמטם (פירש"י: סותם) את הלב ומכחיש את הגוף, מ"מ הש"ם מלא במימרות על אכילת הכותח.

והנה בגמ' הסבירו, שהכותח מטמטם את הלב משום נסיוני דחלבא, וכמה מן המפרשים הבינו שמכאן הסיק הרמב"ם ש"גבינה וחלב ששהא אחר שנחלב כ"ד שעות... כל אלו מאכלים רעים הם". ואילו הפוסקים דנו הרבה באכילת נסיוני דחלבא עם בשר (עיי' תוס' חולין קיד. ד"ה המבשל, רא"ש שם פ"ח ס' נא, טוש"ע יו"ד ס' פז ס"ח).

מזו, אחד הפירות שעל אכילתם מזהיר הרמב"ם, הוא חרובים (ה"א), בעוד ידוע על תנאים שאכלו חרובים, כמו רבי חנינא בן דוסא (תענית כד:) ורבי שמעון (שבת לג:).⁶

מדברים אלו, נלמד כי הרמב"ם סבר שאין איסור הלכתי בחריגה מדבריו בהלכות דעות. את רעיון זה, שהרמב"ם ממליץ על סכנות אפשריות אך לא מתכוון לאסור את הדברים לחלוטין, ניתן למצוא בפירוש בית יעקב (שרובו נכתב ע"י מהר"י בירב), על דברי הרמב"ם בפרק זה: "כוונת רבינו בזה הפרק, ללמדנו הרפואות לשמירת הבריאות, ונתן טעם לזה: 'שכיון...' בשמירת בריאותו, ולפיכך כתב בזה סדר ההנהגה שצריך האדם להנהיג את עצמו". מן הדברים, עולה שכל הנחיותיו הרפואיות של הרמב"ם בהלכות דעות, אינן פסיקות הלכתיות וכי הרמב"ם לא התכוון להעניק להן תוקף הלכתי מחייב.

בדעה זו, מסכימים כמה חכמים. לדוגמה, המלבי"ם בפירושו "עלה לתרופה" (סק"ט), כתב על דברי הרמב"ם (ה"ד) שיש לישון שמונה שעות בכל לילה, ש"הרמב"ם לא מיירי רק מדרך הבריאה (=בריאות), ובתלמידי חכמים לא הקפידו לענין הבריאה כלל בזה, שמתנגד לענין העבודה". וכעין זה כתב האדר"ת בהגהות בני בנימין (שם), ש"רבינו לא כ"כ מה שהוא על פי הלכה, רק מה שהוא על פי רפואה". וכ"כ גם הרב קאפח (שם אות יט), ש"ברור כי בשמונה שעות שינה א"א לקנות תורה, וכמו שכתב רבינו בפ"ג מהל' ת"ת הי"ג: מי שרוצה לזכות בכתר תורה, יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה".

לעומת זאת, בדבריו בהלכות רוצח ושמירת הנפש, נראה שהתכוון שהדברים שהביא שם אסורים מן הדין ואין היתר להסתכן בהם כלל. את הדברים ניתן ללמוד מלשונו שם (פי"א ה"ה): "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וכל העובר עליהן ואמר הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך, או איני מקפיד על כך, מכין אותו מכת מרדות". סגנון כתיבה זה הינו הלכתי ומחייב ועונשו בצדו, והוא שונה בתכלית מזה של הלכות דעות. מהתנסחויות הרמב"ם בשני המקורות ומכך שהוא בחר לחלק את ההוראות בין הלכות דעות להלכות רוצח, ניתן לקבוע שיש הבדל עקרוני בין רמת המחויבות של האדם להישמר מדברים המסוכנים שמופיעים בהל' דעות – שהם בעיקר מאכלים והנהגות מסוכנות, לאלו המופיעים בהל' רוצח – שהם בעיקר מחשש סכנה של רעלים, ארס ומאכלים שנגזר להיזהר באכילתם מחמת הסכנה.

בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"ב סי' עו) וכן הרש"ז אורבך (לב אברהם ח"ב עמ' יז) עמדו על ההבדל בין התנסחויות הרמב"ם. בדבריהם הם עומדים על כך שהלשון מורה שאין הוראות הרמב"ם בהל' דעות בגדר הלכה פסוקה וחובה. לפי האגרות משה, ההבדל נעוץ בכך "דעל כל הדברים האלו שפרט אותם [בהל' דעות], לא שייך לאוסרן ממש, מאחר דהרוב מהן עניני הנאה הן ולרובא דרובא דאינשי לא מזיק להו כלום ואיכא הרבה מהן שא"א להזהר בהו להרבה אינשי שטרידי בפרנסתן; ואיכא הרבה שלא שייך שיהיו בזה – עניים שמרויחין רק מה שמצומצם לכדי חייהם, שלכן לא שייך לאסור אלא רק לעורר להעלמא במה שידעו איזה דבר הוא טוב ואיזה דבר הוא רע וליעץ להם". לפי דבריו, הסכנות שבהן עסק הרמב"ם בהל' דעות אינן

(ה). ועיין בדברי המלבי"ם בקונטרס "עלה לתרופה", נדפס בספרו ארץ חמדה על ספר במדבר (סקמ"ה).

(ו). כאן חסר בכתב היד, וכנראה כאן סיכם הרב את פתיחת הרמב"ם לפרק זה, שהובאה לעיל.

וודאיות ואינן מסכנות את רוב האנשים. אולם, דבריו אלו קשים ותמוהים, כי הרמב"ם ציין בפירוש שחלק מהמאכלים "רעים ביותר עד מאד וראוי לאדם שלא לאוכלן לעולם" (שם ה"ט), ואשר "אמרו חכמי הרופאים אחד מאלף מת בשאר חללים והאלף מרוב התשמיש" (הי"ט).

לפיכך נראה לבאר את ההבדל בין פסיקות הרמב"ם בשני אופנים: הראשון, לפי מה שכתב בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת יו"ד סי' י), שאסור לאדם להסתכן ללא טעם בצידת חיות, אלא אם כן הוא מתפרנס מציד, כי התורה התירה לאדם להסתכן לצורך פרנסתו. עי"ש. וכן פסק בשו"ת אגרות משה (ח"מ ח"א סי' קד), שאין לשחק בכדור¹ כיון שיש בזה חשש סכנה, אלא אם כן זו פרנסתו ואליו הוא נושא נפשו. והכ"נ י"ל לעניין מאכלים שאנשים נוהגים לאכול, שאין אדם מחויב להישמר מהם כי העולם רגילים לאוכלם ואין בהם סכנה וודאית, לכן הותר לאדם להסתכן אם יש לו צורך. אבל אם אין צורך או שהאדם בוחר להיזהר מהם, מוטב שלא יאכלם. ועיין בספר מאור ישראל (ח"א עמ' ט), שכתב שבענייני סכנה שהעולם נוהג בהם דרך הכרח, ראוי להימנע מהם אך אין לאסור לעשותם.

הסבר שני בדברי הרמב"ם, הובא ע"י הרא"ס אברהם (לב אברהם ח"ב פ"ב הערה 2)², שבהל' דעות מדובר במאכלים ופעולות שרק עשייה מרובה שלהם מזיקה במשך זמן מצטבר, כך שאחרי זמן רב של עשייה מתמדת שלהם עלולה להיגרם סכנה, לכן מומלץ שלא לבצע את אותן פעולות אך הדבר לא אסור. הסבר זה מרומז בלשון הרמב"ם עצמו (ה"ט): "כל אלו מאכלים רעים הם, אין ראוי לאדם לאכול מאלו אלא מעט עד מאד ובימות הגשמים". כלומר, שגם לפי הרמב"ם יתכן שהאדם יאכל מהם קצת, אלא שהוא מבקש שימעט בזה. וכביאור זה פסק מדנפשי' בשו"ת משנה הלכות (חי"ב סי' כג), שבכל מאכל וסם מסוכן יש לשער לפי האדם³, כי ברור שאדם שיתן סוכר לחולה סוכרת הוא מזיק ורוצח, וכן פשיטא שנתנת סמי "מורפין" למיניהם לאדם בריא הם סם המוות, אבל אדם שסובל מכאובים מותר לתת לו אופיום⁴, וכן לאדם רגיל מותר לתת סוכר וכדו'. עכת"ד, עי"ש. לכן גם אכילת דברים המזיקים תלויה במצב האדם, במינון ובקרבת הנזק. ואם מדובר בנזק מצטבר ורחוק אין מקום לאסור מדינא.

ז. כנראה הכוונה לפוטבול, או לבייסבול.

ח. מדבריו ניתן להבין ששמע פירוש זה מהרש"ז אוירבך והר"ע יוסף, וכן כתב הר"א נבנצל (ספר אסיא ח"ד עמ' 262) בשם הרש"ז אוירבך, שיש להתיר להזריק מורפיום לחולה סופני למרות שהדבר קרוב לרציחה, כיון שהאופיום הורג רק ובהצטברות כמות גדולה של חומר בגוף ע"י מספר הזרקות.

ט. לאור טענה זו, מציע בעל משנה הלכות לבחון נתינת סיגריה לאדם בכל מקרה לגופו, אם האדם נדרש לעישון והוא הכרחי לו, אם לאו. בדומה לזה שמעתי מהרי"ש קנייבסקי, כי סבו הגאון בעל קהילות יעקב עישן אך לא הרשה לבנו הר"ח שליט"א לעשן, כי טען שהוא עישן בהיתר שבצעירותו היו לחצים וטרדות רבות והיה צורך גדול להירגע ע"י הסיגריות, משא"כ כיום.

סיפור זה גרר דיון ביני לר"ר זק. לדבריו: "משמע שהיום זה אסור וודאי. ואגב, היום הנ"ל זה עשרות שנים אחורה". עוד כתב: "משמע שהנזק מסיגריות היה ידוע בחלקו כבר לקה"י, אלא שהוא סבר שלפעמים מותר להסתכן כך בגלל התועלת שבהרגעה, ושהיום אין צורך כזה, וממילא גם אין היתר". אולם לענ"ד "משמע שזה לא חכם ולא כדאי בכל מצב בו אין קושי שהסיגריות מהוות פתרון שלו, כמו לחץ", ותו לא מיד.

י. במאמרו של הר"א רוניקוב, "קנאביס למטרות רפואיות", תחומין לו (תשע"ז), עמ' 109-110, הביא שכן דעת כמה פוסקים. יש לציין שהדבר לא מוסכם ותלוי בפרטים רבים, אך מהיתר זה ניתן ללמוד על ההבדל העקרוני בשימוש במוצר מסוכן לצורכי בריאות.

מן הדברים עולה, שאמנם דברי חז"ל על שמירת הנפש הובאו בספרות ההלכה, אולם ניכר שהפוסקים חילקו את ציוויי חז"ל לקטגוריות שונות, המלמדות על מעמדם ההלכתי. לפי הרמב"ם, נראה שיש חלוקה בין הנחיות העוסקות בסכנה מיידית וודאית, אשר עליה יש איסור מן התורה או מדרבנן, לעומת הנהגות הגורמות לפגיעה בבריאות לאחר סטייה מהנהגת הבריאות באופן תדיר ומשך זמן רב; במקרים אלו, מומלץ להיזהר ולשמור על הבריאות, אך לא ניתן לאסור את הדבר.



דעת הטור והשלחן ערוך

הטור והשלחן ערוך, גם הם נכנסו לעובי הקורה בנושא מעשים ומאכלים המסוכנים, וככלל נראה שהם מסכימים לשיטת הרמב"ם, לפיכך הם השמיטו לחלוטין את הנחיות הרמב"ם בהלכות דעות – מפני שאינן הלכות פסוקות אלא המלצות. הם אמנם הביאו את דבריו בהלכות רוצח, אולם נמצא שיש להתבונן בסגנון הצגת הדברים אצלם, לעומת הרמב"ם.

הטור אמנם הביא את דברי הרמב"ם, אולם הוא כולל אותם עם הלכות רלוונטיות אחרות שאינן קשורות לאיסור להסתכן, כמו מאכלות אסורות בחלק יורה דעה (סי' קטז) והלכות תשמיש המיטה בחלק אורח חיים (סי' רמ). מדבריו יש ללמוד שהוא ראה במאכלים המסוכנים – מאכלים האסורים מדרבנן, כאשר הסיבה לאיסור היא סכנה. לפיכך, למרות הקטגוריה של "סכנה", הנושא באיסור הוא הגזרה להימנע מאכילתם. לאור גישה זו, המשיכו הפוסקים שהשוו בין מאכלים מסוכנים למאכלות אסורות, לעניין ביטול בששים (פתחי תשובה שם סק"ג בשם פוסקים רבים)^(א) ולעניין שאם סרה הסכנה, בחלק מהמקרים עדיין יש לחוש לאיסור משום ש"דבר שנאסר במנין, צריך מנין אחר להתירו" (יעוין ט"ז שם סק"א, פרי חדש ומטה יהונתן שם ועוד). מדבריו נראה, שאמנם יש מאכלים שנאסרו משום סכנה, אך למעשה האיסור העיקרי הוא האיסור ולא הסכנה.

בשלחן ערוך, לעומת זאת, נמצאה פשרה בין הרמב"ם לטור. בדומה לטור, את רוב הפסיקות הביא השלחן ערוך בחלקים אורח חיים ויורה דעה, אולם את הלכות רוצח בחלק חושן משפט, חותם השלחן ערוך באמירה זו: "הרבה דברים אסרו חכמים מפני שיש בהם סכנת נפשות, וקצתם נתבארו בטור יו"ד סי' קט"ז. ועוד יש דברים אחרים, ואלו הם: לא יניח פיו על הסילון המקלח וישתה, ולא ישתה בלילה מהבארות ומהאגמים, שמא יבלע עלוקה והוא אינו רואה. כל העובר על דברים אלו וכיוצא בהם ואמר: 'הריני מסכן בעצמי ומה לאחרים עלי בכך', או: 'איני מקפיד בכך', מכין אותו מכת מרדות, והנזהר מהם עליו תבא ברכת טוב" (סי' תכו ס"ט-י). כלומר, השלחן ערוך מסכים עם טענת הטור, כי מאכלים מסוכנים נכנסים תחת קטגוריה של מאכלות אסורות, אולם הוא מוצא גם היבט של נזיקין וזהירות מחבלה ורציחה, בשתיית מים שיתכן כי מצויה בהם עלוקה.

ההבדל בין הדברים המובאים בחלק יורה דעה, לשתיית מים אשר תיתכן שיש בהם עלוקה, נראה שבמקרה של שתיית מים בלילה או ע"י סילון, לא ניתן להגדיר "מאכלות אסורות", כי

(א). המעיין בפתחי תשובה יבחין שהדבר איננו מוסכם, אולם ברור שהטעם לאיסור היא החשש לסכנה למרות הביטול, אולם דעת המתירים מלמדת על העיקרון שבחינת הסכנות דומה לבחינת האיסורים ונראה שברעיון זה אין מחלוקת.

המים מותרים ורק אופן השתייה מסוכן, מחשש לעלוקה. ומ"מ לשון השלחן ערוך מלמדת שהוא לא מוצא הבדל עקרוני בין גזירות חז"ל בנושא הסכנה, כך שגם בצוויי חז"ל על שמירת הנפש ניתן היבט של מאכלות אסורות וגם היבט של רציחה גם יחד.

לסיכום, חז"ל הציגו מאכלים ומעשים רבים כמסוכנים, אולם בחלק מהדברים לא כיוונו חז"ל אלא להמליץ להיזהר מהם ולא לאוסרם לגמרי. לעומת זאת, ישנם דברים שאותם אסרו חז"ל והמקל בהם מכים אותו מכת מרדות. על ההבדל בין הדברים, הוצעו שני הסברים: האחד, שבדברים שהזיקם לא ודאי, הותר לאדם שלא להיזהר מהם אם יש בזה צורך. השני, שבדברים המזיקים רק במינון גבוה ולאחר זמן רב, אין מקום לאסור מלכתחילה, אם לא שהאדם כבר חולה וברי הזיקו של המאכל בשבילו כעת.



פרק שני - הסכנה שבסיגריות

סכנת מחלות ותמותה

לאור האמור לעיל, כאשר נקבע איסור על מאכל או מעשה מסוכן, הוגדרה הסכנה כקרובה ומצויה ולא כסכנה שאינה שכיחה. לפיכך, יש לבחון את רמת מסוכנות הסיגריות ולבחון את ההגדרה ההלכתית המתאימה לה.

בבחינת הידע ההלכתי על סכנת הסיגריות, נמצא כי קיים פער גדול בין ההגיון ההלכתי והמדעי ובין סקירת הידע הראוי בכדי להגדיר את הסיגריות כמסוכנות מבחינה הלכתית. להלן יוצגו הטענות העיקריות שהובאו בפוסקים בנושא זה, עם שוברים לצידם:

הראשון, הוא הידע הרפואי העצום בדבר סכנות הסיגריות. בדרך כלל הפוסקים, ובכללם החדשניים ועדכניים שביניהם, מציינים בתדירות גבוהה לספר "פאר תחת אפר", שהוא ספר מגמתי ולא מדעי, אשר פורסם לראשונה בשנת תשמ"ט. ברור שידע מדעי משנת תשמ"ט אינו רלוונטי כבר זמן רב⁽²⁾, ובפרט שרובו לא מגיע ממקורות מדעיים רלוונטיים – לרבות ציטוטים רבים מד"ר אלי שושהיים, שזכויותיו רבות כרימון אך התמחותו לא רלוונטית לתחום נזקי העישון.

השני, כתוביות המופיעות על חפיסות הסיגריות ועוד, אשר מציינות את קשר בין עישון הסיגריות למחלות שונות. מידע זה לוקה בחסר, כי בדרך כלל חוץ מהמידע הנקודתי אין בו כל מידע רפואי. לדוגמה: בהנחה שהמידע⁽³⁾ ש"85% מכלל מקרי סרטן הריאות, נגרמים עקב עישון" הוא מדויק, עדיין חסרים פרטים רבים: כמה מעשנים יש באוכלוסייה – יתכן שפילוח החולים שווה לפילוח האוכלוסייה או קרוב אליו; כמה חולים בסרטן הריאות יש – יתכן

(יב). במדע ובפרט במדעים מדויקים וברפואה, פער של חמש שנים הופך את המידע למיושן ולא רלוונטי; קל וחומר למידע בן שניים ושלושה עשורים. מוזר שהר"ח נבון מסתמך במאמרו על הסיגריות על "פאר תחת אפר", שנכתב כ-20 שנה מוקדם יותר. עם זאת, ראה בהערה שאחרי הבאה.

(יג). מידע זה מוטבע ע"ג חפיסות סיגריות. הוא גם מופיע אצל ב"ש הרשקוביץ ור' קטן, "עישון וסרטן: סקירה הלכתית" (ספר אסיא ח"ה, עמ' 234).

שמדובר במחלה נדירה והחשש ממנה חסר משמעות⁷⁷; מיהם החולים בסרטן הריאות – יתכן שהם מאופיינים בדרכים נוספות והן הנקשרות למחלה ולא העישון, כמו כן יתכן שחלק ניכר מהם קשישים או חולים במחלות נוספות ואם כן קשה לקבוע את חומרת ההשלכות של המחלה כלפיהם; מהן ההשלכות של סרטן הריאות – יתכן שהרבה מהחולים מבריאים או מאריכים ימים; מהו היחס בין מעשנים לשאר האוכלוסייה במחלות אחרות – יתכן שבמחלות אחרות דווקא אחוז החולים המעשנים קטן; מה מוגדר כמעשנים – יתכן שעישון סיגריה אחת בחיים מגדיר את האדם כ"מעשן" ואם כן כמעט ואין אדם שאיננו מעשן, או שמדובר בעישון רב מבחינה כמותית ואיכותית אשר רוב ציבור המעשנים לא מגיע לידי כך⁷⁸.

השלישי, עצם העובדה שהממשלות מכריחות את היצרנים לפרסם אזהרות, מלמד כי הסכנה איננה מוטלת בספק. טענה זו מלמדת בעיקר על הבורות של הטוענים בתחומי פוליטיקה וחקיקה בתחומי סמים, כי הרבה סמים מסוכנים ביותר אינם אסורים כלל (לדוגמה: דטורה), או שהיחס אליהם מבחינה פוליטית, חברתית וחוקתית קל בהרבה מסיגריות (לדוגמה: אלכוהול). כמו כן, ידוע כי הרבה מהקצאת הקנאביס והגדרתו כמסוכן היא פרי של אינטרסים פוליטיים של מחוקקים אמריקנים, ללא כל קשר לסכנות והנזקים אשר יתכן שנגרמים ממנו.

הרביעי, הוא אוסף מיתוסים שאין להם כל אחיזה במציאות. לדוגמה⁷⁹, בכמה מהמאמרים מופיעה טענה, לפיה כל סיגריה מקרבת את יום המיתה במעט. אם טענה זו נכונה בוודאות, הרי

(ד). מעין זה כתב בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' עו): "דאף שמעלת כבודו ראה הרבה חולים, שמע"כ שהוא רופא ונמצא בבית החולים – ורואה כמעט בכל יום חולים בסרטן הריאה והגרון וגם באיברים אחרים, שנמצאו יותר באלו שמעשנים סיגריות, וכן הוא נמי גם בשאר בתי חולים – מ"מ ודאי כל החולים הנמצאים בבתי החולים וגם בצירוף אלו שלא באו לבתי החולים, הוא מיעוט לגבי אלו דעלמא שנמצאו בבתיהם שלא נחלו כלל". יש לציין שכיום ניתן להעריך כמויות באופן מדויק, אך עדיין צודקת הטענה שהאנשים שפוגשים את החולים מקבלים רושם מסוים, בניגוד לאנשים שפוגשים את המעשנים הבריאיים; לכן גם האחוזים נקשרים לנקודת המבט של הגורם שבוחן את הנתונים.

טו). הרב רועי זק שליט"א האיר והעיר, כי בשנים האחרונות נערכו מחקרים מדויקים על סכנות הסיגריות והם מלמדים על סכנות רבות וקשר ישיר לנזקים לאיברים שונים בגוף, מחקרים אלו מצביעים על כמויות מדויקות של חולים וכמות מדויקת של אחוזי המעשנים שביניהם. כמו כן, לטענתו הם מצביעים על אחוזי התמותה ממחלות אלו ומהם הם מתימרים להסיק מהו אחוז הסכנה שבסיגריות.

דברים אלו אכן מלמדים על הסכנות הטמונות בעישון ועל הכדאיות להימנע ממנו, אך עדיין מדובר בסטטיסטיקות ובאחוזים ולא בנזקים ישירים. כלומר, אין ידיעה ברורה על כמות הנזק כי ברור שגם בין המעשנים שחלו במחלות השונות ישנם שחולים מסיבות אחרות – כמו שיש שחלו למרות שאינם מעשנים. כמו כן, אין מדובר בנזק ודאי לאיבר מסוים ואף לא להגדרה של כמות סיגריות שתזיק לאיבר מסוים, אלא לסיכון גובר על פי הערכות גסות במיוחד (גם כאשר מגדירים "חפיסה ליום", או "שתי חפיסות", קשה להגיע למדדים מדויקים). לכן עדיין אין מדובר במידע מדויק או בסכנה מוגדרת, אלא במעשים שנקשרו – גם אם קשר אמין – למספר סכנות ובאופן כוללני. דבר זה, לדעת, רחוק להיכנס בהגדרה של מידע מדויק על סיבה ותוצאה.

בהקשר זה אציגה נא התכתבות עם הרב רועי זק, על אודות מסקנת פרק זה. הר"ז כתב: "אדרבה, העישון מסוכן הרבה יותר מהדברים שאסרו חז"ל משום סכנה, כי הסכנה בו הוכחה במחקרים רבים, משא"כ הדברים שאסרו חז"ל משום סכנה, שהם בגדר של חשש רחוק שחוששים בגלל חשיבות שמירת הנפש". תשובתי: "טענה מעין זו כותב הרב אבינר, אבל לדעתי מי שטוען כך לא מבין מה זה אומר לשנות ארס או לבלוע עלוקה ולמעשה – לשנות מים שיש בהם סיכון גבוה של עלוקה או ארס. ברור שמדובר בסכנות הרבה יותר גדולות מסיגריות". הר"ז: "הסכנה בגילוי שיהיה בו ארס נחש היא קטנה מבחינה סטטיסטית". תשובתי: "כשהיא קטנה ההלכה הזו נעלמה, כשחז"ל אסרו היה מדובר בסכנה נפוצה". עד כאן הדיון, והבוחר יבחר כראות עיניו ולאור זאת יסיק את המסקנה המתבקשת בנושא הנידון בפרק זה.

שהעישון אסור מדין חיי שעה. אולם נחזי אנן, שאין כל אפשרות להעריך טענה כזו, כי מנין לנו כמה שנים יחיה האדם כדי שנקבע כמה ניטל מהן בעקבות העישון; מה גם שיש אנשים שמעשנים כמות גדולה של סיגריות למשך שנים רבות ולפי חשבון זה מספר ימי חייהם מלכתחילה היה מגיע לכדי כמה מאות שנים. ומה יאמרו על אנשים שהאריכו ימים עד זקנה ושיבה, למרות שעישנו כל ימי חייהם. ועוד, שבמציאות החולי והמוות שנגרם ע"י הסיגריות הוא בדרך כלל תוצאה של מחלה שנגרמה מהצטברות מסוימת ולא מעצם העובדה שהסיגריות קיצרו את "שעון החול" של החיים⁽¹⁾.

דוגמה נוספת למיתוס שהובא במאמרים השונים, הוא הטענה שבסיגריות קיימת סכנה מוחשית ומידית (הר"ח נבון, שם בהערה 6, מציין טענה כזו בשם מחקרים שהביא הר"ש אבינר⁽²⁾). מיתוס זה לא ראוי כלל לדיון גם אם ייתמך כביכול במחקרים רבים, שכן ידוע לכל שהסיגריות לא ממיתות או מחלות באופן מידי ומעולם לא נשמע על אנשים שאך הדליקו סיגריה והמה צעקו "מות" ולא יכלו לעשן. נהפוך הוא, רוב המעשנים שחלו, עישנו סיגריות רבות מאוד עד שחלו והמחלה הגיעה באופן טבעי ומזדמן לאחר נזק גופני מתמשך, ואפילו אם ימצא תמצא בידו איזה אדם שניזוק מן הסיגריה באופן מידי, יעמדו נגדו מאות מיליארדי סיגריות שהובערו ולא גרמו לחולי או מות מידי.

מדברים אלו, עולה כי למרות שניתן לקבוע בוודאות כי קיים קשר בין עישון למחלות שונות, שאלת המשמעות ההלכתית של הסיכון שבעישון לא נידונה עד כה ברצינות הראויה לה, ומעט הדיונים הסתמכו על מקורות מפוקפקים וידע לקוי ולא מספק, כך שקשה לקבוע שהעישון דומה לדברים שאסרו חז"ל משום סכנה⁽³⁾.



טז). הבאתי דוגמה אחת עם משמעות הלכתית ורפואית ניכרת, אך ככלל ראוי לדעת שיש מיתוסים רבים על הסיגריות ועל הפערים בין סוגי עישון שונים, ולא כל שמועה מתאימה לידע הרפואי או מעידה על מחקרים שנערכו לגביה (כפי הנראה, באתר "האגודה למלחמה בסרטן" יש מידע עדכני לאור המחקרים המתחדשים בנושא זה).

יז). על טענה זו העיר הרב רועי זק: "כוונת טענה זו היא פשוטה - בדרך כלל, העישון גורם למחלות קשות מסכנות חיים. ממילא הוא מקצר את תוחלת החיים הצפויה לאדם המעשן. והא ראייה שחברות ביטוח קובעות פרמיה גבוהה למעשנים בגלל סיכון זה. וכן הוא בכל תחום האקטואריה. זאת אומרת, שאה"נ שאין כאן דיון קונקרטי על מעשן פלוני, אלא קביעה סטטיסטית עקרונית, הנכונה ככלל לרוב האוכלוסייה". כמדומה שאין זו כוונת המאמרים; אולם גם אם זו הכוונה, לענ"ד טענה זו איננה משפיעה על ההלכה, וכנ"ל בהערה שלפני קודמתה.

יח). יש לציין שבמאמרו של הרב אבינר עצמו ("העישון לפי ההלכה", ספר אסיא ח"ח), לא מופיע דבר ולא חצי דבר מטענה זו; אולי מדובר בטעות בהבנת הערה 2 שם (שנכתבה על ידי העורך), שעוסקת באדם שמעשן מעט סיגריות במשך זמן מרובה, ולא על עישון סיגריה אחת.

יט). והנה, יתרה מזו יש לומר, שהאיסורים שאסרו חז"ל תלויים בגזרה שאסרה אותם ואין הדבר המסוכן אסור מצד עצמו, וכן נראה ממה שדנו הט"ז והפרי חדש (יו"ד ר"ס קטז) בדברי השלחן ערוך, שעכשיו שאין נחשים מצויים בינינו, אין לחוש למים המגולים, עיין שם. ואם נאמר שהאיסור במאכלים מסוכנים נובע מעצם הסכנה, היו מיישבים שכיון שהסתלקה הסכנה חזר הדבר להיתר [אלא שיש לדון אם כוונת השלחן ערוך שהגזרה התבטלה לגמרי, וכעין מה שכתב (ח"מ סי' תט ס"א) בעניין גידול בהמה דקה, ועיין שו"ת יביע אומר (ח"ג חו"מ סי' ז אות א), או שהגזרה מעיקרה הייתה מסויגת למקום שיש בו נחשים, וכפי שנוטה לומר בדרכי תשובה (סי' קטז סק"ז-ח), ואם כן אין כל ראייה מדיון האחרונים].

התמכרות

טענה נוספת על הסכנה שבעישון, שהביא הר"ח נבון (במאמרו הנ"ל), היא בכך שסם הניקוטין ממכר וגורם לתלות של המעשן. את טענה זו ביסס הרב בדברי הגמ' (פסחים קיג.), דא"ל רב לחייא בריה, לא תשתי סמא. ופירש רש"י [ומעין זה ברשב"ם]: "לא תלמד לשתות סמים מפני שתקבע להון ווסת ויהא לבך שואלך ותפזר מעות".

אולם טענה זו סובלת מספר קשיים: ראשית, רש"י והרשב"ם נימקו את האיסור לשתות סם בטעם נוסף, מפני שמזיק לגוף², וכן נראה שפירש רבינו חננאל. שנית, המקור בגמ' איננו מסוגיית הלכה והפוסקים לא הביאו את אמרה זו להלכה. לכן אין לראיה זו כל תוקף הלכתי, ואין בטענה זו יותר מסמך לעצה טובה. שלישית, שלהלכה מסתבר שלא נאמר כל איסור הלכתי על התמכרויות, ופוק חזי שמעולם לא נאסרו מעשים וחומרים ממכרים, כמו שתיית קופאין או משחק בהימורים שונים³. לכן נראה שמעיקר הדין אין בזה כל איסור והמקור בגמ' הוא עצה טובה ותו לא מידי.

יתרה מזו, שתמוה על הרב שחשב שיש איסור לצרוך חומרים ממכרים, שהרי מעשים שבכל יום שמזריקים לחולים אופיום כדי להרגיע את מכאוביהם, למרות שהאופיום הוא חומר ממכר ומסוכן בעצמו⁴. ועוד, שחלק מהתרופות שאין בהם סכנה, כמו סמים ממריצים או מדכאים הניתנים לסובלים מהפרעות קשב ריכוז, גורמים להם להתמכר [כי גופם צורך סמים ממריצים ואילו סמים מדכאים גורמים להם לתחושת רוגע שחסרה להם, לכן קשה עליהם להפסיק בצריכת הסם]⁵ ורבים מתירים ומשתמשים בחומרים שכאלו.

אמנם, עדיין יש לדון בדבר לפי מה שכתב המגן אברהם (סי' קעג סק"א) שכיום אין להחמיר בבשר ודגים כיון שהשתנו הטבעים, ואם נאמר שכאשר השתנה הטעם מותר, למה עדיין חוששים לזה. לכן עדיין יש לדון בדבר ובמאמר זה לא ייקבעו מסמרות בשאלה זו, מה גם שהאחרונים דנו בדברים מסוכנים שלא מופיעים בגמרא, כמו צידה ומשחק כדור, כנ"ל.

כ). נושא הנזק לגוף נידון בפרק הקודם. ובלאו הכי נלע"ד שמדברי רש"י והרשב"ם הכא לא ניתן להוכיח דבר, הן מפני שהם נתנו שני פירושים ואין הכרע כאחד מהם, הן מפני שמדובר בהמלצה ולא בהלכה והן מפני שלא ניתן לדעת על איזו רמת סיכון מדובר.

כא). הנה, בשו"ת יביע אומר (ח"ו חו"מ סי' ו) כתב שאסור לספרדים לקנות כרטיסי הגרלה של מפעל הפיס, ובעקבות זאת פנו ראשי מפעל הפיס לרא"א כהנא-שפירא לשאול על הדבר הזה והשיב שהדבר מותר, ופתח דבריו העיר "כי דבר שנהג בו כלל ישראל אין להרהר אחריהם, שח"ו לומר שכלל ישראל יכשלו בעבירה. יש הרבה מקורות שגדולי ישראל הזכירו בספריהם את המנהג של קניית שטרי הגרלה וגם דנו אם יש בזה משום חולשה בבטחון בה', ואילו היה ספק של גזל היו חוששים להורות נגד המחבר אפילו לאשכנזים" (תחומין ח"ה, תשמ"ה, עמ' 301). והנה כידוע יש חשש שמא יתמכרו להימורים ע"י קניית כרטיסי הגרלה, אך אין איש שם על לב לחשש זה ע"פ הלכה [הכוונה בראיה זו, להדגים נושא של חומר ממכר, אך ברור שאין כאן השוואה בין רמת ההתמכרות לסיגריות לזו של הימורים].

כב). השימוש במורפין נעשה במקרים רבים של כאב עוצמתי (כגון פריצת דיסק), גם אם אין מדובר בחולה סופני או בחשש פיקוח נפש.

כג). ראה: יחזקאל מזרחי, המדריך השלם לפרמקולוגיה, מהדורה חמישית 2013, עמ' 609 (לגבי סוגת תרופות מסוימת). וראה גם: איריס מנור, בתוך: איריס מנור ושמואל טיאנו, לחיות עם הפרעת קשב ADHD, מהדורה רביעית 2012, עמ' 223-224 (בנושא הקשר בין הפרעות קשב להתמכרויות).

לפיכך, נראה שאמנם הרעיון להימנע מחומרים ממכרים הינו עצה חכמה וכדאית, אך עדיין אין כל מקור לכך שהדבר אסור מבחינה הלכתית^(כ).

לסיכום, אף שאין ספק שעישון הסיגריות נקשר למחלות מסוימות וכן הוא גורם להתמכרות, בשלב זה לא נידונה כראוי שאלת הסכנה שבסיגריות בהתאם לרמת הסיכון הנדרשת ע"פ הלכה בכדי לאסור את המוצר מדינא ולכן נראה שלמרות שהעישון אינו כדאי – הן מחמת הסכנה, לאור המלצת הרמב"ם בהלכות דעות והן מבחינת ההתמכרות, לאור עצת רב לבנו – עדיין לא ניתן לקבוע שהעישון עצמו אסור^(כה).



פרק שלישי - יחס ההלכה למעשני סיגריות

סיוע לאדם לעשן

לאור הדיון בשאלת ההיתר לעשן סיגריות, התעוררה שאלה האם מותר לסייע למעשנים בקניית סיגריות או הבערתן. כפתיחה לדיון זה, נראה שאם העישון אסור אין ספק שאסור לסייע ביד המעשנים, ואילו אם העישון מותר לגמרי, הרי שאין סיבה לאסור סיוע למעשנים. אולם להלכה נמצאו דעות שונות בנושא.

בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' מט), שפסק שאין כל איסור לעשן, הכריע בהתאם, שמותר לגמרי לסייע למעשנים בהבערה וכדו'. לעומת זאת, בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' רצה אות ט) פסק שהעישון אסור מן הדין, ולכן הכריע ש"כל היכול למנוע עצמו שלא לעזור למעשנים, מחויב לעשות כן ע"פ התורה". אמנם בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' שב אות א), למרות שהתיר את העישון, העיד על עצמו "אשר זה לערך ט"ו שנים, אשר אני מונע בעצמי שלא ליתן לשום אדם סיגריה לעישון, וגם אם מבקשים ממני גפרור להדליק סיגריה, אני מונע עצמי מליתן, מאחר שהעישון מזיק לגוף נמצא דהמסייע בזה עובר על לפני עור, ואף במקום דלא הוה בתרי עברי דנהרא, עכ"פ מסייע הוה". כלומר, מומלץ שלא לסייע בידי מעשנים, כיון שהדבר מוגדר כסיוע לדבר עברה^(כז). אלא שלהלכה הוא מסיק (בחי"ב סי' כג) שמן הדין אין איסור לעשן, ומ"מ אסור משום מסייע ידי עוברי עברה, והכרעתו היא מעין פשרה – שאם העישון מוצדק ומותר, הרי שאין מקום לאסור סיוע; אבל אם הדבר גורם לסכנה – בדומה לנתינת סוכר לאדם החולה בסכרת, הרי שהדבר אסור.

(כד). על מסקנה זו העיר הר"ר זק וציין למה שכתב בספרו (המצוי באן, הערה 35), שלאור הכרעת הר"מ פיינשטיין שעישון קנאבים אסור מדינא, יש לאסור את כל ההתמכרויות כמו יין וטבק. עי"ש. אולם דבריו תמוהים, כי מעולם לא נודע איסור הלכתי להשתכר [ועיין אבן האזל (פ"ג מהל' מלכים ה"ה) ושו"ת משנה הלכות (ח"ג סי' קע)], ועצם הטענה כי אסור לצרוך חומרים ממכרים תמוה לאור מה שהובא לעיל, שהחכמים לא אסרו להמר למרות שההימורים ממכרים.

(כה). מסקנה זו מושתתת על הנאמר בפרק הקודם בדבר הגדרת הסכנה מבחינה הלכתית והיחס לסכנת הסיגריות, אולם בהערה הובאה דעתו הרחבה של הר"ר זק שליט"א, שהסטטיסטיקות מספקות להגדיר את הסיגריות כמסוכנות מבחינה הלכתית ולכן המסקנה שונה.

(כו). בשו"ת ציץ אליעזר (חכ"א סי' יד) הסביר את ההבדל בין איסור "לפני עור" לדין "מסייע" ודן במשמעות ההלכתית לגבי מכירת סיגריות. אולם במסגרת מאמר זה לא הובאו דבריו, כי נראה שהדבר מותר גם מדין מסייע, וכדלהלן.

בהכרעת המשנה הלכות, יש לדון לאור סוגיית הגמרא (ב"ק י:.) לגבי "מסר שורו לחמישה בני אדם, ופשע בו אחד מהם". הגמרא טוענת, כי במקרה "דבלאו איהו לא הוי מנטר, פשיטא דאיהו קעביד" (כלומר, ברור שהוא חייב כמי ששותף לתוצאה) ואילו במקרה "דבלאו איהו הוי מנטר", השומר הפושע פטור. רש"י (שם י: ד"ה מאי) מסביר שבמקרה שהבהמה הייתה שמורה גם לולא השומר הפושע, הוא פטור לגמרי, אולם התוס' (שם) כותב שיהיו כולם חייבים ויתחלקו בתשלום הנזק ואילו הרא"ש (שם פ"א סי' ט) סבור שתלוי אם כאשר השומר פשע השור היה שמור. מן הדברים נראה, שלפי דעת הרא"ש והתוס' יש לחייב במקרה שהאשמה תלויה גם בפושע, למרות שעל מנת שיווצר הנזק יש צורך בעוד מספר פשיעות של גורמים מוספים. אמנם, נראה שבנידון דין, שלא ניתן לקבוע בוודאות על כמות הסיגריות שתגרום לנזק וכן יתכן שכלל לא ייגרם כל נזק לעולם, אי אפשר לדון במונחים של סיוע להתחוללות נזק. לכן יש לומר שהכרעתו צודקת וכי במקרה שייגרם נזק ודאי, כגון באדם חולה או מבוגר שכבר סובל מתסמינים שונים של הסיגריות – הדבר אסור, אולם בסתם אדם צעיר ובריא, שלא ניתן לשער כלל על נזק אפשרי שייגרם לו בעקבות אותו עישון בלבד – אין מקום לאסור¹².

אולם בלאו הכי נראה, שבמקרה של נתינת אש או סיגריה למעשן בריא, בכל מקרה אין להתחשב בכך שלאחר זמן רב ובשל עישון של סיגריות נוספות עלול המעשן לחלות, כיוון שנותן האש איננו המזיק ובידו של המעשן להימנע מן העישון מכאן ולהבא. והדבר דומה למה שפסקו רבינו תם (תוס' ב"ק שם ד"ה כגון) והרמב"ם (פ"ו מהל' חובל ומזיק ה"ו) במקרה של שלושה שישבו על ספסל ולא שברוהו ובא אדם בעל בשר והתיישב ובכוחו מנע מהם לקום וכתוצאה מהשיבה המשותפת נשבר הספסל, שהאדם האחרון חייב על כל הנזק ואינו יכול לומר שכולם שותפים בנזק, כיוון שהוא מנעם מלקום. בהתאם, יש לומר שאדם שנתן אש או סיגריה לאדם בריא, שאיננו נדרש לחשוש שמא הסיגריה הזו תזיק למעשן באופן ודאי ומיד, הרי שיכול לומר שהסיגריה הזו איננה מזיקה ואילו הסיגריה המזיקה היא שמייצרת נזק למעשן מהסיגריה שנתן. אולם, אם המעשן הוא אדם חולה ויתכן שהסיגריה הנוכחית תפגע בבריאותו, הרי שהנותן לו סיגריה או אש הוא מזיק או רוצח, בהתאם לתוצאה המשווערת ולהשלכות.

זאת ועוד, שהדעת נותנת שגם האוסרים לעשן היו מתירים לאדם לתת סיגריה לאדם הנוהג כשיטת המתירים לעשן, כיון שהדבר שנוי במחלוקת ובפרט לאור מה שהתבאר לעיל שמן הדין אין כל איסור לעשן, הרי שחזר הדין שאין מקום לאסור לסייע ידי המעשן, כי גם הסובר שאסור לעשן מודה שמותר למעשן לעשן, כיון שהוא סומך על דעת המתירים, וכמו שהאריכו בעניינים שכאלו בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' נו) ובשו"ת מנחת משלמה (ח"ב סי' ק סעיף ג אות ג), עיין שם. לכן אין מקום לאסור סיוע למעשן, אולם במקרה שנשקפת סכנה מידית למעשן, מעין הדוגמות שהביא המשנה הלכות – של נתינת סוכר לחולה סכרת או נתינת מנה גדולה של אופיום לאדם

כו). יש לציין, שכל אדם שהסתובב בחברה שנותנת לגיטימציה לעישון סיגריות, יודע שצעירים בריאים רבים מעשנים ואינם סובלים משום תסמין מסכן חיים; כמו כן, רבים מהם נגמלים מעישון בגיל צעיר ובדרך כלל העישון לא משפיע על המשך חייהם כלל. בין צעירים אלו, אין אפילו חשש של מיעוטא דמיעוטא שהם חולים או שיושפעו מסכנות הסיגריות בשנים הסמוכות לעישון.

בריא שלא הורגל בו – הרי שהדבר אסור לכולי עלמא והנותן לו סיגריה או אש עובר משום "לפני עוור לא תתן מכשול".

לפיכך, נמצא שפסק המשנה הלכות נכון בין לדעת האוסרים לעשן ובין לשיטת המתירים, כך שניתנת סיגריה או אש למעשן מותרת במקרה שהמעשן צעיר ובריא ומסתבר שגם אם יחלה המעשן ביום מן הימים בעקבות העישון, הסיגריה הזו לא תהווה את עיקר הפגיעה בו. אולם אם המעשן הוא חולה מסוכן והסיגריה הבודדת שניתנת לו עלולה לגרום לנזק מידי, אסור לסייע לו בעישון והנותן לו עובר באיסורי מזיק, רוצח ו"לפני עוור", בהתאם לתוצאה ולגדרי כל אחד מהם.



עישון בחברת אנשים

השלכה נוספת של הדיון אודות סכנת העישון, היא השאלה האם מותר לעשן בחברת אנשים, אשר בעצמם אינם נוהגים לעשן ולולא האדם שמעשן לצדם הם מנוטרלים מהנזקים והתחושות השליליות הנובעות מן העישון. בשאלה זו יש לחלק בין מקרה בו הסובבים מאפשרים לעשן לצדם ומוחלים על הנזק, למקרה בו הסובבים מוחים במעשן ואינם מוחלים על הצער והנזק הנגרם להם:

במקרה שהסובבים מאפשרים

במקרה שהסובבים מוחלים על צערם, נראה שאין מקום לאסור להזיק להם ולצער אותם והדבר נלמד מן המעשן עצמו, שמותר לו להזיק ולצער את עצמו מן הטעמים שהובאו בפרק הקודם, שהעישון איננו נזק מידי וממשי. וביחס לצער, מסתבר שביד האדם לקבוע מה גורם לו צער ועל איזה צער הוא מסוגל להבליג. ראייה לקביעה זו, מתשובת רבי יעקב מולכו שהביא הברכי יוסף (י"ד סי' רמ ס"ו), שאדם שאמר לו אביו "שיסקהו דבר שמזיקו אבל ודאי ליכא סכנה, ישמע לו". כמו כן יש לומר לגבי אדם המעשן בחברת אנשים שמאשרים לו, שכיון שהעישון הזה בודאי לא יגרום לסכנה, הם רשאים לאשר לו לעשן והוא מותר לעשן לצדם.

כהכרעה זו פסק גם בשו"ת משנה הלכות (ח"א ס"ו ס"א), על פי מסקנת הגמרא (ב"ק צג.) שהאדם הוא הקובע על מה הוא מסוגל למחול ובהתאם לאומדן על מה מוחל האדם, ניתן להסתמך על אישור שניתן לצדו לאדם הגורם לו נזק. עכת"ד. לאור הכרעה זו, נראה שיש לשער שרוב האנשים שמאפשרים לעשן לצדם, מסוגלים לספוג את צער העישון ואינם מתחשבים בנזקים הנגרמים ממנו, שכן בעישון-פאסיבי מזדמן אחד פעמי, לא מדובר בסכנה מוגזמת או בצער שרוב בני האדם אינם מסוגלים להתמודד עמו.

במקרה שהסובבים מוחים משום צער העשן

במקרה שהסובבים מבקשים להימנע מעישון לצדם, עסקו בשו"ת אגרות משה (חו"מ ח"ב סי' יח), בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' רצה אות ז) ובשו"ת משנה הלכות (שם) והכריעו לאיסור, אולם יש מקום לדון בדבריהם. בשו"ת שבט הלוי ובשו"ת משנה הלכות לא הובאה כל ראייה לפסיקה זו, ואילו בשו"ת אגרות משה הובאו ראיות רבות מפרק "לא יחפור" במסכת בבא בתרא, העוסקים

בנוקי שכנים וקובעים כי ב"גירי דיליה" – כלומר נזק הנגרם באופן ישיר, "אין חזקה לנזיקין", וכי גם אם הרשו השכנים לאדם לגרום נזק של גירי דיליה, הם תמיד יכולים למחות בו ולאסור עליו לגרום נזק שכזה. מכאן מסיק הרב פיינשטיין, שמכיון שהעישון מזיק באופן של "גירי דיליה", ניתן לדרוש מן המעשן להימנע מלהזיק לסובביו באופן זה.

על ראיות אלו יש להעיר, שהסוגיות עוסקות בנוקי שכנים ובמקרה שהתביעה של ה"נזיק" היא בשל היותו בעלי החצר שאליה מגיע נזק, אולם בנידון של עישון בקרבת אנשים שהעשן מפריע להם או במקומות ציבוריים אין כל תביעה צודקת מצד הנזק, כי איננו גדול בבית הזה מן המזיק, אשר בעצמו מצטער אם לא יעשן באותו זמן ומקום^(כ). יתרה מזו, יש להוכיח שבמקרה של עישון סיגריות אין כל איסור, מכמה טעמים: ראשית, שדין אין חזקה לנזיקין איננו מגדיר מהו נזק, אלא עוסק בגדר חזקה – האם מותר להזיק כך כשהשכן התחרט מאישורו; מכאן יש להבין שמצד הדין אין איסור להזיק לאדם בריח רע, אם לא שמדובר בשכן^(כא). שנית, שחזקת נזיקין אשר נידונה, היא לפי רוב הפוסקים (רמב"ם פ"א מהלק שכנים ה"ד^(כב); טוש"ע חו"מ סי' קנה ס"ז) בעשן קבוע שמפריע באופן תדיר ורצוף, ואילו בעשן מזדמן ישנה מחלוקת אם ניתן למחות אך אם לא מחה יש חזקה, או שאפילו למחות איננו רשאי (ראה דרכי משה ס"ק קנה אות יג, ובש"ך סק"ט ובפתחי תשובה סק"ז); כמוכן שברוב המקרים – כאשר העישון מתרחש ליד אנשים צעירים ובריאים – הוא לא גורם לנזק קבוע. שלישית, שכפי שפירש באבן האזל (פ"א מהל' שכנים ד"ה ובאופן), דיני חזקה בנוקי שכנים מבוססים על הפער בין קנייני שני השכנים, וכי כאשר יש חזקה זוכה השכן המזיק בקניין שיש לו ברשותו גם כדי לבצע פעולה מזיקה, ואילו לגבי נזיקין כגון קוטר ובית הכסא נאמר שאין חזקה, כיון שניתן לומר שכאשר השכן וויתר על קניינו לטובת קניין השכן המזיק, הוא טעה. למותר לציין שכל דיון זה אפשרי במקרה שאין לשום צד מן התובעים קניין במקום.

אולם, בשו"ת צ"ץ אליעזר (חט"ו סי' לט אות ו) מבקש לבסס את הראיות מדין אין חזקה לנזיקין למרות שעישון במקומות ציבוריים אין בו כל בעיה הלכתית בדיני שכנים, לאור תשובה של הרא"ש שסוכמה בקונטרס חזה התנופה (סי' כו), לפיה "אין חזקה לכל נזק גדול... אע"פ שמקום הנזק הוא ברשות הרבים, שהחזיקו בו מעצמן אלו בעלי הנזק, או אפילו שיהיה ברשות אלו הגורמים הנזק". מדברים אלו, משתמע שדין אין חזקה לנזיקין נכון גם בנוק שמתבצע ברשות הרבים, והוא הדין לריח הסיגריות, המזיק לסובבים במקום ציבורי. אמנם נראה

(כ). על דבר זה העיר הר"ז: "יש דיני הרחקות גם בחצר השותפים, ובוודאי שהמעשן איננו בעה"ב יותר מהמוחים". ודבריו אלו תמוהים, כי המקרה של הרחקות בחצר השותפין, מופיע בשלחן ערוך (סי' קנה סל"ו) ומקורו ברמב"ם (פ"ב מהל' שכנים ה"ד) לגבי היוק ראייה, וכוונתם שאחד השותפים מוחה בחברו ולכן הוא דורש לחלק את החצר, אולם לא נמצא מי שידרוש מחברו להימנע מנזקים במקרה שהחצר עודנה משותפת. זאת ועוד, שברור שברשות הרבים אפילו דרישה כזו איננה קיימת, שאם לא כן יוכל כל אדם להחליט שהוא מממש את זכותו ברשות הרבים לעשות בה דברים המונעים וידרוש מאשר אינשי לשמור עיניהם; או שיוכל אדם לתבוע נזקים ברשות הרבים גם אם איננו מהלך בה, כיון שהוא עשוי להלך בה לפעמים, כדרך שאדם תובע על נזקי ראייה בביתו (בב"ב ג:). ולדברי הר"ז לא ידעת, למ"ד חצר השותפין חייב בה על השן ועל הרגל (יג:), שן ורגל ברשות הרבים היכי משכחת לה? (ועיין סמ"ע סי' שפט סק"ט).

(כט). הר"ז העיר שהדבר שנוי במחלוקת וצ"ע לעבודת הדוקטורט של הרב שלמה אליעזר גליקסברג, ועיין בהערה הקודמת.

(ל). כך כותב במפורש גם בכסף משנה ואת שיטה זו מפרש הלחם משנה.

שגם ראייה זו איננה מספקת לגידון דידן, כי לשון קונטרס חזה התנופה סובלת פרשנות, לפיה אין הבדל היכן מתרחש הנזק – כלומר ביצוע הנזק (מיקום תנור העשן או בית הכסא) הוא ברשות הרבים, או ברשות המזיק או הניזק ותמיד יכול הניזק להרחיק את הנזק. אמנם, אין כאן כל ראייה לגבי המקום בו נמצא הניזק, ויתכן שהניזק תובע בגלל שהריח מפריע לו בהיותו בביתו. יתרה מזו, שהסיכום שב"חזה התנופה", תואם באופן מובהק לתשובה שהופיעה בשלימותה בטור (ס"ו קנה) ושולבה פעמיים במהדורות המאוחרות של שו"ת הרא"ש (כלל צט ס"ה; כלל ק ס"ב), וזו כלל לא עוסקת בנזק לרשות הרבים, אלא בנזק שהתרחש ברשות הרבים^{לג} ומזיק ברשות השכן. לפיכך, ברור שהפרשנות של הציץ אליעזר איננה תואמת לכוונת חזה התנופה.

לפיכך, נראה שכל הראיות שהביאו הפוסקים האחרונים אינן רלוונטיות למקרה של עישון במקומות ציבוריים או ברשות הרבים. אך יש להביא ראייה שהדבר מותר מתשובת הריב"ש (ס"ו שכב) שהביא הבית יוסף (ס"ו קנה מחדש ח) והובא להלכה בשלחן ערוך, ע"י המחבר (ס"ו קנז סל"ב) והרמ"א (ס"ו קנה סל"ו), לגבי מקרה של אדם שזכה בחלקת אדמה מן ההפקר והשתמש בה בתנור מעשן ובית כסא וחלונות, אך לאחר מיכן זכה אדם נוסף בחלקת אדמה הסמוכה לה וטוען שעשן התנור מפריע לו: "שהדין עם הראשון, דכיון שזכה מן ההפקר וקדם לעשות חלונותיו ופתחיו בשעה שלא היה מזיק לשום אדם ולא היה אדם יוכל למחות בידו, אין לו לסתום חלונותיו ולסתור בניניו מפני שבא חברו אחר כן וזכה מן ההפקר בחורבה הסמוכה לו ובנה שם בתים בענין שיהיה נזק מן האחר בהיזק ראייה או באותן שאר נזקין. ואע"ג דגירי נינהו, שהרי השני הוא המביא הגירי על עצמו הא למה זה דומה לזורק חץ במקום שאין בני אדם שם וראה חברו והוציא ראשו בכונה וקבלה והוזק בה".

מתשובה זו של הריב"ש, נראה שבמקרה שאין הבעלות של אחד הצדדים מחייבת את חברו, אין מקום לאסור נזקי עשן וריח וכי על הניזק להרחיק את עצמו^{לז}. אם כן, גם במקרה של עישון ברשות הרבים ואף במקומות ציבוריים סגורים (שהבעלים הרשמי שלהם לא אוסר לעשן), אין כל סיבה הלכתית לאסור את העישון.

לא). הרב חיד"א הדפיס ופרסם את החלק מקונטרס חזה התנופה, שמסכם את תשובות הרא"ש שלא נדפסו בשו"ת הרא"ש ואינן מצויות כיום. אולם, המדפיסים מצאו עוד תשובות במשך הזמן וכי במהדורות המאוחרות מופיעות תשובות שלא הוכנסו בשו"ת הרא"ש ונראה שכמו כן לא היו לפני הרב חיד"א, אך יתכן שבחזה התנופה הן סוכמו. מסתבר שמסיבה זו, בתשובות שנוספו בשו"ת הרא"ש מהדורת מכון ירושלים (ירושלים, תשנ"ד), הובא רק חלק קטן מחזה התנופה, כי לשאר התשובות שסיכם כבר נמצא המקור והוכנס במהדורת ווילנא, תרמ"א.

לאור ההלימה המדויקת בין תשובת הרא"ש הנוכחית, שהובאה במהדורת ווילנא, לסיכום שבחזה התנופה (וכנראה שניהם מצאו את התשובה בטור; המדפיסים שלבוה והמסכם סיכמה), הדעת נותנת שזה היה גורלה וכי אין צורך לדייק בחזה התנופה, אלא עדיף לעיין במקור התשובה ולבחון אם תוכנה מתאים לפרשנות המוצעת, אם לאו.

לב). הר"ז העיר: "מכיוון שמדובר בנזק המתרחש בתוך גופו של המעשן הפסיבי, למה לא נאמר שלא גריעא מרשותו?", ואם כוונתו לנזק הצער, הרי שמדובר בנזקי שכנים ונראה שהדבר תלוי בזכות לתבוע וצער הגוף איננו סיבה לתבוע בנזקי שכנים; אולם אם מדובר בנזקי הגוף, אין הדבר תלוי ברשות הרבים והשאלה האם ניתן להגדיר את העישון הפאסיבי כנזק, ולהלן ידובר בנושא זה.

לג). ומכל מקום, מסתבר שאין להתקרב עם סיגריה דלוקה למקום בו עומד אדם שהעישון מפריע לו, כי גם במקרה שאין זכות לתבוע משום נזקי שכנים, הראשון שעמד במקום רשאי לתבוע על נזקיו, וכפי שכתב הריב"ש שם.

במקרה שהסובבים מוחים מפני נזקי הגוף

אולם עדיין יש מקום לדון אם העישון אסור מצד נזקי אדם ולא נזקי שכנים, לאור הידע הרפואי שעישון פאסיבי מזיק ומסכן את העומדים בקרבת המעשן. אם כן, יש מקום לאסור לעשן מצד שהאדם המעשן מזיק ולא בגלל השכנות, ולפיכך יש לאסור את העישון גם ללא טענה של שכנות ובעלות^(ד). טענה זו מעלה הרב ניר ורגון ("החוק למניעת עישון בבתי עסק", ארץ חמדה 39) ולדבריו יש לאסור עישון במקומות ציבוריים וברשות הרבים, למרות שיתכן שיש לדחות את הראיות שהביאו הפוסקים.

אולם גם את דברי הרב ורגון יש לדחות, כי עישון פאסיבי אמנם מסוכן לבריאות, אבל מסתבר שאיננו שונה מעישון אקטיבי^(ה) וכי הוא מסוכן רק במקרה של שהייה ממושכת ליד מעשנים במשך שעות ארוכות בכל יום, במשך שנים רבות. לפיכך, הדעת נותנת שאדם יחידי שמעשן איננו מזיק לסובבים אותו אלא אם כן הם ישהו לידו או ליד מעשנים נוספים במשך זמן רב ועל כך הוא איננו אחראי ואין לו מחויבות לדאוג שהם לא יינזקו אם הם בוחרים לנהוג כך. יתרה מזו, אדם שבחר לשהות בקרבת מעשנים במשך זמן רב, הוא מוכיח על עצמו שהחשש מפני נזקי העישון קל בעיניו ובוודאי שאיננו יכול לתבוע או לדרוש מחברו זהירות מהזיק לו. מה גם, שבמידה שהאדם מרבה לשהות בקרבת מעשנים, יכול כל מעשן לטעון שלא הוא זה שיוזק לו, אלא חבריו^(ו). לפיכך מסתבר בלא ניתן לתבוע כלל על עישון פאסיבי, אם לא שמדובר במקום קבוע שריח ועשן הסיגריות תדיר בו, כמו בית כנסת או מקום עבודה שהנוכחים בו חייבים לשהות בו לשם תפילה או מלאכה, וריח הסיגריות מצוי ומפריע להם באופן תמידי.

לסיכום, עישון ליד אנשים המוחלים על נזקם וצערם מותר, ואף במקרה שהסובבים מוחים אין מקום לאסור, אלא אם כן מדובר במקום שאנשים קבועים בו במשך זמן רב בכל יום והם מוכרחים לשהות בו, כמו בית כנסת או מקום עבודה. וגם כאן יצטרכו אותם אנשים להוכיח שהעישון בקרבתם מפריע להם מחמת הסכנות הכרוכות בעישון פאסיבי – ובכך הם מגדירים את המעשן כ"אדם המזיק", ולא רק מצד הריח והעשן – כי בכך הם יכולים לתבוע רק על נזקי שכנים והם אינם בעלים של השטח הסמוך למעשן. עם זאת, נראה שראוי לבעלים והממונים על מקומות ציבוריים סגורים, כמו מוסדות ציבור ובתי כנסת, לאסור על הנכנסים בשעריהם לעשן במקומות הסגורים, כיון שהדבר גורם לאי נעימות של רוב היושבים בהם.



(ד). גם אם אין מקום לחייב בתשלומים, כי לא ניתן לשייך את הנזק לתוצאה באופן ודאי; כפי שהאריך להוכיח הר"מ סליי ("המזיק לעובר: סיכון העובר ע"י עישון", ספר אסיא ח"ח, עמ' 364; אולם יש להעיר שציונו בהערה 63 היא טעות, כי מדובר שם בנזק רגיל שהמזיק מעוניין לשלם עליו, ולא בנזק שלא ניתן להעריך).

(ה). ממכלול המחקרים על תוצאות העישון הפאסיבי, עולה כי הוא מסוכן בפחות מ-10% מסכנת העישון האקטיבי, כך שכשם שהסיגריות אינן מזיקות לאדם שמעשן מעט במשך תקופה קצרה, אין סיבה להניח שהמעשן הפאסיבי יחשוש ממחלות בעקבות שאיפת עשן במשך זמן כזה.

(ו). במצב הנוכחי, למרות שמותר לעשן ברחובה של עיר, קשה לומר שלא ניתן להלך ברחוב מבלי להריח ולשאוף את עשן הטבק. עם זאת, יתכן שברחוב שלא יתאפשר ללכת בו ללא שאיפת עשן יהיה מקום לדון.

פסילת אדם המעשן סיגריות לעדות

לאור פסיקות שונות האוסרות לעשן, דן הר"א אברג'ל (במאמרו הנ"ל) האם מעשן כשר לעדות. לאחר דיון ארוך הוא מסיק שכיון שהעישון אסור – לכל הפחות מדרבנן – הרי שהמעשן נחשב לעבריין לתיאבון והוא פסול לעדות. במסגרת זו לא יידונו כל דבריו¹, אלא ראייתו בנושא הפסול לעדות.

כתב הרמב"ם (פי"ב מהל' עדות ה"א): "כל הנפסל בעבירה, אם העידו עליו שני עדים שעשה עבירה פלונית, אע"פ שלא התרו בו שהרי אינו לוקה, הרי זה פסול לעדות. במה דברים אמורים, כשעבר על דברים שפשט בישראל שהן עבירה... אבל אם ראוהו עדים עובר על דבר שקרוב העושה להיות שוגג, צריכין להזהירו ואח"כ יפסל... כללו של דבר, כל עבירה שהדברים מראים לעדים שזה ידע שהוא רשע ועבר בזדון, אף על פי שלא התרו בו הרי זה פסול לעדות ואינו לוקה". עכ"ל. כדברים אלו פסק הריב"ש (סי' שיא), שכשם שמכשירים עבריינים לעדות, אם ניתן להניח שהם סבורים שהעבירה שעשו היא מצוה, כך יש להכשיר מי שעבר על איסור "גם אם אין נראה שרוב העולם יטעו בזה, אלא שכיון שאפשר לתלות, תולין" שהאדם טועה או ששכח את ההלכה. את דעה זו הביאו הבית יוסף (סי' לד) והרמ"א (שם ס"ה) להלכה, ובפתחי תשובה (שם סק"ט) הובא בשם שו"ת רבי עקיבא איגר, שהוא הדין לאיסורי תורה מוחלטים שהציבור נוהג לזלזל בהם, שאי אפשר להגדיר את העובר עליהם כעבריין ולפסולו לעדות.

אחרי הודיע הר"א אברג'ל את כל זאת, טען שמכאן יש להוכיח שיש לפסול את המעשנים לעדות, כיון שבזמן הזה הכל יודעים שהעישון מסוכן, ובהתאם לראיות שהביא בכדי לדחות את פסיקת האגרות משה (יו"ד ח"ב סי' מט; חו"מ ח"ב סי' עו) שמ"מ אין לאסור את העישון, כיון ש"שומר פתאים ה'". עכ"ל. ודבריו תמוהים, כי אף אם נסכים עמו שהעישון אסור ולא אמרינן "שומר פתאים ה'" ואף שהמעשנים יודעים שהעישון מסוכן, מאן לימא לן שהם יודעים את הדחיה לטענה ששומר פתאים ה'. הרי ניתן לומר שהם טועים בסברא זו ובפרט שחכמים גדולים היו מעשנים, ומקום יש בראש להניח שהם התירו את העישון מדינא, כדוגמת הרי"י פ"ש בעל אבן ישראל, ועוד שבקהילות מסוימות העישון נפוץ ואין איש שם על לב שיש בזה שאלה הלכתית כלל.

אולם, בעבור זאת אין כל מקום לפסול את המעשנים לעדות, שכן אותם מעשנים מגדירים עצמם כשומרי מצוות ואינם מתביישים בעישון, אלא מאמינים שהעישון מותר, לכן אין כל סברא לחשוש שהם מזידים ומכוונים למרוד ולחטוא. מה גם שעצם הטענות אינן נכונות, כי חכמים רבים התירו לעשן², כדוגמת שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' מט; חו"מ ח"ב סי' עו), הרש"ז אורבך (לב אברהם ח"ב עמ' יז), שו"ת אז נדברו (ח"ה סי' סה) ושו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' קסא; חט"ז סי' יז;

1. לגבי תוכן המאמר עצמו, יש לציין שחלק גדול מהמאמר הוקדש להסבר מדוע סיגריות אסורות והרואה יראה שדבריו תמוהים ואינם נהירים, עד שכמעט אין שם שתי ראיות רצופות שמצביעות על מסקנה אחת ולא ניתן אלא לקוות שהדברים נכתבו מקופיא או עברו עריכה הרסנית. אולם בשל חובת הקיצור והמיקוד בנושא המאמר, לא ראיתי להציג את כל דבריו ולדחותם.

2. הר"ז העיר שרוב ציונים אלו עוסקים בפסקי הלכה מלפני שנים רבות, שטרם נודעה חומרת נזקי העישון.

חי"ח סי' שב אות א^(ט), ואם כן הנוהגים כן עושים על פי היתר מאה רבנים, ומאן ספין למימר שהנוהג על פי אותם פוסקים שרי למקרי עבריינא, אדרבה שרי לי' מארי' למאן דאמר הכי.

לפיכך, הדבר פשוט שאין כל מקום לפסול מעשנים לעדות, אם הם מגדירים עצמם כשומרי מצוות וכשהם נשאלים על העישון מוכח שהם סבורים שהדבר מותר, כיון שהעישון אכן מותר ואפילו אם היה אסור, הרי שמקום יש בראש לטעות בהלכה זו או ללכת אחרי כמה פוסקים שהתירו.

לסיכום, נראה שלהלכה אין מקום לפסול מעשנים לעדות, גם לדעת האוסרים לעשן, כיוון שהמעשן סבור שהדבר מותר ויש לו על מה שיסמוך. כמו כן, נראה שאין מקום להכריח אדם שלא לעשן ליד אנשים, כיוון שהסיגריה היחידה איננה מזיקה ואילו הפרעת הריח איננה אסורה אם לא במסגרת נזקי שכנים; אולם במקום שהריח קבוע ואנשים כפויים לשהות בו, יש לאסור. לגבי פסילת מעשנים לעדות, התבאר שאין כל בסיס לדעה זו.



סיכום

המאמר הנוכחי בוחן את שאלת עישון הסיגריות לאור ההלכה, בהתאם לפסיקות בנושא אכילת מאכלים מסוכנים ולאור המידע המדעי אודות סכנת הסיגריות, וכן לעיין בשאלות המסתעפות מיחס ההלכה למעשנים, כמו סיוע למעשנים, עישון בחברת אנשים וכשרות המעשנים לעדות.

לאור סקירת ההלכה, נמצא כי האיסור לבצע פעולות מסוכנות ולאכול מאכלים המסכנים את הגוף, תקף רק כאשר מדובר בסיכון ודאי שעתיד להתרחש בסמיכות לפעולה המסוכנת, אולם אם מדובר בסיכון רחוק או שהוא מתחולל רק לאחר צריכה מוגברת וממושכת של המאכל, אין הדבר אסור אולם עצה טובה יעץ הרמב"ם, להיזהר גם ממעשים אשר כאלה. עם זאת, ניתן להבין מדברי הנודע ביהודה שאין לאכול מאכלים כאלה או לבצע מעשים כאלה ללא כל תועלת, או שלפחות ישכיל כל אדם לבחון את עצמו אם הוא ראוי להיזהר ממעשים אלו.

באשר לידע המדעי שמצוי ביד הרבנים בנושא הסיגריות, הועלה כי מן המידע שהציגו רבנים אין מקום לקבוע שהסיגריות מסוכנות ברמה היוצאת מגדר ההמלצה ההלכתית שלא לצרוך אותן, אך אין כל עדות לכך שהן ראויות להגדרה של מאכלים המסוכנים עד כדי שיש לאוסרם מדינא. כמו כן, נמצא כי הטענה שהעישון ממכר, הינה חסרת משמעות מבחינה הלכתית

(לט). גם המעיין בכתבי הרב עובדיה יוסף, יבחין שלמרות שפעמים רבות הוא הזהיר מן העישון והמליץ להימנע ממנו, דעתו היתה שאין לאסור העישון מן הדין. וכן משמע להדיא בחזון עובדיה על ארבע תעניות (עמ' לו), שהוא אחד מספריו המאוחרים, שהוא סומך על דברי האגרות משה שמצד הדין אין לאסור, כי "שומר פתאים ה'". וכן כתב בשמו בספר לב אברהם (ח"ב פ"ב הערה 2). וגם בספר הליכות עולם (ח"א עמ' רסו) שהביא את דעות האוסרים לעשן, פתח דבריו האיר ש"היה מקום לאסור את העישון ע"פ הדין" ומשמע שלמעשה אין הדבר אסור, וכן סיכם את דבריו ש"מי שרגיל לעשן, צריך לצמצם ולהפחית לאט לאט מהעישון, עד שיפסיק לגמרי" [וכן כתב גם בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' רצה אות 1)]. שהוא עצה טובה ופשיטא שלא היה מורה לנהוג כן אילו היה מדובר באיסור גמור. ועיין עוד בשו"ת יביע אומר (ח"ה סי' לט אות ג), שהסיגריות גם מזיקות וגם מועילות לגוף. ע"ש.

ואיננה מהווה כל צידוק לאסור את העישון מן הדין. לאור מידע זה, נטען כי ההלכה אין כל איסור לעשן על פי הלכה.

לאור ההכרעה בשאלת ההיתר לעשן, נידונה השאלה האם מותר לתת סיגריה או חומר בערה לאדם המעשן. בשאלה זו נמצאו דעות שונות בין הפוסקים והוכרע כי להלכה, גם אדם הסובר שאסור לעשן, מותר לתת סיגריה לאדם מעשן, בפרט אם המעשן סבור שהדבר מותר מן הדין. אולם אם המעשן הינו אדם חולה והסיגריה שתניתן לו עלולה לגרום לו לסכנה מידית, הדבר אסור גם לשיטת המעשנים והנותן לו סיגריה עשוי לעבור ב"לפני עוור לא תתן מכשול", באיסור נזק וברציחה.

שאלה נוספת שנידונה, עוסקת בעישון במקומות ציבוריים. בשאלה זו דנו הפוסקים וביקשו להוכיח שאם הסובבים מוחים במעשן הדבר אסור, על סמך ראיות מהלכות נזקי שכנים. במאמר זה נלמד שהראיות אינן מספקות וכי אלמלא דיני נזקי שכנים לא ניתן למנוע מאדם נזקי עשן; אולם אם מדובר במקום קבוע שהעישון בו תדיר והאנשים המצויים בו לא יכולים להרחיק את עצמם, הרי שהם יכולים לטעון שהמעשן מזיק להם ב"עישון פאסיבי" ובידם לתבוע ממנו שלא לעשן באותו שטח סגור. כמו כן, צוין שבכל מקרה מומלץ שהמנהלים של מקומות ציבוריים סגורים יאסרו לעשן בשטחם, כדי למנוע צער ונזק מהחוסים בצלם.

עוד נידונה כשרות המעשנים לעדות והוכרע כי מלבד זאת שהעישון מותר ופשיטא דמאן דאכיל תמרי בארבילא כשר לעדות, נראה שגם האוסרים לעשן יכשירו את המעשן לעדות, כיון שלמרות התעצמות האוסרים להוכיח דבריהם ולטעון כי העישון אסור מן הדין – מדאורייתא או מדרבנן, עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק ובוודאי שהמעשן היחיד יכול לטעות או לסמוך על רבנים הסוברים שהדבר מותר, כך שאיננו יוצא מגדר שוגג והוא כשר לעדות גם אם היה הדבר אסור.

לאור מסקנות אלו, יש להציע לרבנים ומורי הוראה לבחון מחדש את מצב הסכנות האורבות למעשנים ובתוקף היותם מנהיגי ציבור, עליהם להצביע בפני הציבור על הסכנות החמורות אליהן מוביל עישון סיגריות בכמות גבוהה ועל פני זמן ממושך. אולם, גם במסגרת פעילות ברוכה זו, יש להתחשב בכך שככל הנראה אין מקום לאסור את העישון על פי ההלכה וכי יש לדון בשאלות הנלוות לעישון לאור המסקנות של מאמר זה – המתירות את העישון על פי ההלכה, או לפחות מתוך תפיסה ניטראלית – המקבלת את העובדה שיש רבנים המתירים את העישון וכי לא ניתן להגדיר את המעשנים עצמם כעבריינים.



הרב יוסף צברי

רב ומו"צ באלעד

ומח"ס ויען יוסף, תורת ערלה, נחלת אבות ועוד

בעניין שאילת שדים

מעשה שהיה, באשה שנעדרה מביתה, וחששו לשלומה. בני משפחתה פנו לאדם שידעו שידוע לשאול בשדים, שומר תו"מ, כדי שיסייעם. הלה לקח ילד קטן, כיסה את פניו במטפחת, והתחיל להשביע את השדים בשמותם. לאחר זמן פנה אל הילד ושאל אותו: מה אתה רואה? השיב הילד: אנשים. אמר לו הלה: תגיד להם שישחטו כבשים. אמר הילד: הם שוחטים. אמר לו הלה: תגיד להם שישבו לאכול אותם. אמר הילד: הם יושבים לאכול. אח"כ אמר לו הלה: תגיד להם שיברכו ברכת המזון. אמר הילד: הם מברכים. אח"כ ביקש ממנו אותו אדם: תגיד להם שיביאו לפני את הגדול שבהם. אמר הילד: אני רואה שאחד מהם מגיע. וכך דרך הילד שואל האדם את השד: אתה יודע היכן נמצאת פלונית אלמונית. אומר לו הלה: כן. שואל אותו שוב: מה היא עושה כעת? עונה לו השד: היא ישנה. ואז ביקש ממנו השואל: תעירו אותה, ותגרמו לו לקום עכשיו ולבוא לביתה, תיכף ומייד, מבלי לעשות שום דבר באמצע. וכך היה, האשה התעוררה מבלי כל סיבה, ונכנס לה בראש כי היא צריכה כעת לקום וללכת, וכך הופיעה בביתה בריאה ושלמה.

נשאלת השאלה: האם מותר לעשות כן לפי הדין, או שהדבר כרוך באיסורים כלשהם? כדי להשיב על זה, נצטרך קודם לבאר מה היא "שאילת שדים" ומה הוא "מעשה שדים" לפי שיטות הראשונים, וכפי איזה שיטה פסק השו"ע להלכה.



מקור הדין ודעת הרמ"ה

מקור הדין לשאלה זו, מופיע בגמרא בסנהדרין (ס"ז ע"ב). הגמ' שם מאריכה בעניני כשפים, ובתוך כך מביאה ברייתא: "אמר רבי אייבו בר נגרי אמר רבי חייא בר אבא, בלטיהם, אלו מעשה שדים, בלטיהם, אלו מעשה כשפים".

ופרש"י: "זה מעשה שדים" – שנסתרים ואינם נראים. כל מקום שנאמר "בלטיהם" היו החרטומין עושין בלחשיהם ע"י שדים. "בלטיהם אלו מעשה כשפים" – שאינו עושה ע"י שדים אלא מעצמו" ע"כ.

והנה בורה דעה סימן קע"ט, האריך הבית יוסף בפתגמא דנא, והביא כי נחלקו הראשונים להלכה האם מותר לעשות מעשה שדים או אסור, וזה על פי דברי הגמרא הנ"ל.

דעת הרמ"ה והרי"ד (פסקי הרי"ד סנהדרין שם): כי כמו שכשפים הם איסור תורה ומיתתם בסקילה, כך כל ענין עסק השדים הוא אסור מן התורה וכלול באיסור כישוף שהעושה אותו חייב סקילה.

האוצר ◆ גיליון ל"ז

וזה לשון היד רמה (סנהדרין ס"ז ע"ב, על דברי הגמ' שיש כשפים שהעושה אותן בסקילה, ויש פטור אבל אסור וכו'): "ומדלא קא חשיב ליה למעשה שדים גבי פטור אבל אסור, אי נמי גבי מותר לכתחלה, שמע מינה מעשה שדים בכלל כשפים הוא, וכי עביד מעשה מיחייב עליהו סקילה. והאי דפלגינן להו לעיל מהדדי, לענין פירושא דקראי דלטיהם להטיהם הוא דפלגינן להו, ולעולם כולהו בכלל מכשף נינהו, אלא שזה עושה ע"י שדים וזה עושה ע"י כשפים בלבד" עכ"ל.

מתוך דבריו מבואר, כי חומרת האיסור בשדים היא על כל אופני העסק עם השדים, וגם אם האדם שואל אותם שאלות בעלמא, הדבר אסור מן התורה מדין מעשה כשפים. ואע"פ שבכישוף האדם פועל פעולות ע"י כשפיו, בלא להיעזר בכוחות חיצוניים, וכאן נעזר האדם בכוחות חיצוניים של שדים לידע נסתרות ולעשות פעולות שונות ע"י זה שהוא קורא להם ומשביעם, מ"מ סבירא ליה כי מבחינת התורה שניהם נכללים בכלל איסור כישוף.



דעת הרא"ש

אמנם, דעת הרא"ש היא: כי כוונת הגמרא היא לחלק, שדווקא מעשה כשפים שהאדם עושה מעצמו פעולות של כישוף, הוא שאסרתו התורה משום מכשף, אך מעשה שדים, אינו אסור משום כישוף, ולכן שנו אותם בתרי בבי, ללמדך כי מעשה כשפים לחוד ומעשה שדים לחוד. אמנם, הוא לא התיר אלא בשאלה בלבד, ולא במעשה ע"י שדים.

וזה לשון הרא"ש (פ"ז דסנהדרין סי' ח'): "א"ר איבו בר נגרי אמר ר' חייא בר אבא בלטיהם אלו מעשה שדים. בלהטיהם אלו מעשה כשפים וכו', ואמר אביי הלכות כשפים כהלכות שבת יש מהן בסקילה ויש מהן פטור אבל אסור ויש מותר לכתחילה. העושה מעשה בסקילה האוחז את העינים פטור אבל אסור. מותר לכתחילה כדר' חנינא ור' אושעיא דהו עסקי כל מעלי יומא דשבתא בהלכות יצירה ואיברו להו עגלא תילתא ואכלי ליה. יראה, כיון דר' חייא בר אבא ואביי פירשו לנו מה הן מעשה שדים ומה הן מעשה כשפים, שדעתן מסכמת שמעשה שדים אינו בכלל כשפים ומותרים, והם בכלל עובדא דר' חנינא ור' אושעיא. דאי מעשה שדים אסור כמעשה כשפים, מאי נפקא מינה במה שפירש מה הן מעשה שדים ומה הן מעשה כשפים. ותניא נמי לקמן בפרק חלק (דף קא א) אין שואלין בשדים בשבת. רבי יוסי אומר אף בחול אסור. אמר עולא הלכה כרבי יוסי. ואף רבי יוסי לא אמר אלא מפני הסכנה. כי הא דרבי יצחק ברבי יוסף אבלע בארזא".

ומסיים הרא"ש: "ומיהו אין ראיה מההיא דלקמן אלא לשאול בהן להגיד על הגניבה וכיוצא בזה אבל לעשות מעשה כעובדא דר' חנינא ור' אושעיא לא. ואיכא לאיסתפוקי, כיון דעל ידי שדים לא עבדינן מעשה אלא לכנופי, כדאמר בסמוך אי מקרי מעשה בכי האי גוונא" עכ"ל. היוצא מדברי הרא"ש, כי אע"פ שיש ראיות כי מעשה שדים מותר, אין לסמוך על זה לעשות מעשה על ידיהם, אלא רק לשאול אותם על הגניבה וכדומה.

כשיטה זו, מציין הבית יוסף כי סבר אף ההגהות מימוניות, שהביא כי פסק ר"י כי יש לשלם למי שהחזיר גניבה ע"י השבעת שדים, ואי היה מילתא דאיסורא לא היה נטפל בדבר.

דעת המתירים

אמנם, גם בדברי הב"י מצינו כמה דעות כי השבעת שדים מותרת לכתחילה, גם אם האדם מבקש מהשדים לעשות עבורו דבר מה, וז"ל הרמב"ן (תשובות המיוחסות ס' רפ"ג, לאחר שהעלה לאסור להשביע שדים לצאת מאדם): "ואני תמה מאד כי שמעתי בבירור שמנהג אלמני"ו לעסוק בדברי שדים ומשביעין אותם ומשלחין אותם ומשתמשין בהם בכמה ענינים וסבור אני שיש לומר דמעשה שדים לחוד ומעשה כשפים לחוד כמו שאמרו בלטיהם אלו מעשה שדים בלטיהם אלו מעשה כשפים ופרש"י מעשה כשפים על ידי מלאכי חבלה הם נעשים והם שאסרה תורה אבל מעשה שדים שרי וזהו דעתם שנהגו בו ועשו בו כמה מעשים ובודאי פשוטי השמועות כך הוא ומעשה דבן תמליון ודגיטין (סח.) ודיוסף שידא (עירובין מג.) ושאר מעשים בתלמוד ובמדרשי אגדה כך הן מטיין".

וכ"כ רבינו ירוחם שם: "ויש שהתירוהו בכל ענין שאינו מעשה כשפים. וה"ר אליעזר כתב דמעשה שדים כגון להשביע שיעשו חפצו נראה דמותר, דמה לי להשביע שדים או מלאכים, ודמי להא דהו עסקי בספר יצירה, ולא מקרי מעשה כשפים אלא כשלוקח דבר ועל ידו עושה מעשה, או ע"י לחש בלא השבעה, אבל להשביע שדים מותר לכתחלה כדאשכחן (גיטין סח.) באשמדאי שמא דמרח עלך". אע"פ שלמעשה העלה להחמיר, כדסיים שם: "ואברהם שמסר שמות הטומאה לבני הפילגשים (סנהדרין צא.) שע"י השבעה מותר בכל ענין אף על פי שמשביע בשמות הטומאה ואינו בכלל כשפים אלא ע"י מעשה אחר או על ידי לחש וכן נראה עיקר ונכון להחמיר שהוא איסור תורה" עכ"ל.

העולה כי מדברי הראשונים מצינו כמה שיטות בענין שאילת ומעשה שדים: יש שאסרו את כל העסק עם השדים מן התורה, לפי שהוא בכלל כשפים. יש שהתירו רק לשאול את השדים על הגניבה, אך לא בכל אופן. ויש שהתירו אף להשביעו לעשות לו רצונו וכיו"ב.

פסק השו"ע - מהלך א'

והנה, בשלחן ערוך פסק (קע"ט סט"ז): "מעשה שדים אסור, ויש מי שמתיר לשאול על הגניבה". והרמ"א שם ציין לדעת המתירין ע"י השבעות.

והנה נראה, דמזה שהביא השו"ע בראשונה את הדעה הסוברת כי מעשה שדים אסור בסתם, ואח"כ ציין לדעה המתרת שאילה בגניבה בשם "יש מי שמתיר", משמע דגם סעיף זה הוא בכלל הכלל של "סתם ויש הלכה כסתם", ובסתם הביא את דעת הרמ"ה האוסר מעשה שדים באופן גורף, וביש ציין לדעת הרא"ש המתיר לשאול על הגניבה. ואת דעת המתירים לגמרי לא ציין כלל, משמע דלא סבירא ליה כוותיהו להלכה.

וכיון דקיימא לן דהלכה כסתם, א"כ מבואר דפסק השו"ע כדעת הרמ"ה האוסר את כל עסק השדים מן התורה, דבכלל כישוף הוא.

כהבנה זו בדברי השו"ע סבר הרב שלחן גבוה (לר' יוסף מולכו), שעל דברי השו"ע הנ"ל כתב: "ולפי שהרמ"ה והר"י ישעיה כתבו סתם שמעשה שדים אסור, דמשמע אפילו על הגניבה, מדלא חילקו כמו שחילק הרא"ש, לכך סתם לן בתחילה כוותיה, וסברת הרא"ש נקט בלשון מחלוקת. וכבר ידעת דסתם ואח"כ מחלוקת, הלכה כסתם" עכ"ל.

את דברי השלחן גבוה ציין גם הרב יצחק נבארו בספרו פני מבין (ח"ב, דף ר"ל ע"ב סוד"ה הרי), ומשמע דהסכים לדבריו בביאור דברי השו"ע.

וכן סבר הרב משה דריהם (אב"ד גרבא) בספרו והשיב משה (יו"ד סי' ל"א עמ' קנ"ט), שכתב: "מוכח מזה דס"ל בדעת הרמ"ה דאסור כמעשה כשפים ממש, וא"כ בנידון דידן (עי"ש שנשאל לגבי מעשה עבור שדים) נמי אסור משום שואל במכשפים לדעת הרמ"ה דפסק סתם מרן כוותיה" עכ"ל.

גם הגר"י עדס שליט"א (בספרו ביאורי אגדות על חגיגה, בעניני שדים עמ' תרח"צ, וכו' בספרו על סנהדרין עמ' של"ח) העלה כן בדעת השו"ע, שלאחר שהאריך בבירור שיטות הראשונים וההלכה כתב: "ומבואר דהכרעת השו"ע לדינא הוא לאסור במעשה שדים, ולא הזכיר כלל דעת המקילים וכו', ועפ"י המבואר לעיל המדובר הוא באיסור חמור מאוד של לאו של כישוף שיש בו מיתת בי"ד בעדים והתראה" עכ"ל.

הרי שהבינו כל הני רבוותא דפסק השו"ע כאן הוא להחמיר ולאסור כל שאילת שדים, וכ"ש מעשה ע"י שדים, ואיסורו מן התורה הוא וכדברי הרמ"ה, ואין לחוש לדברי היש.



הקושיות על מהלך זה

א. אלא, שאם צדקו דבריהם בביאור דברי ופסק השו"ע ביו"ד סי' קע"ט, עדין עומדים לנגדניו ניצבים דברי השו"ע בהלכות שבת (סימן ש"ז סי"ח) הכותב: "לשואל מן השד, מה שמותר בחול מותר בשבת" ע"כ.

ומדבריו עולה ברור, כי יש אפשרות לשאול מן השדים שאלה המותרת ללא חשש איסור. וא"כ קשה על אותם פוסקים, שכן אם דעתו ביו"ד סימן קע"ט היא נחרצת לאיסור השאלות בשדים מן התורה, בין במעשה בין בשאלה, הכיצד זה כתב סעיף זה בהלכות שבת, שעולה ממנו שיש שאלת שדים המותרת לפי ההלכה, ולא סתם לאסור את כל שאלות השדים.

ב. על כל זאת, יש להוסיף ולדקדק בדברי השו"ע כאן ביו"ד, שכן אם באמת דעתו לפסוק כדברי הרמ"ה והרא"ם לאסור כל שאילת שדים מן התורה, מדוע דקדק וכתב "מעשה שדים אסור", דמשמע שרק מעשה שנעשה ע"י השדים אסור, היה לומר חידוש גדול ורחב יותר, ולכתוב בלשון הפסק כי "שאלת שדים אסורה", שכן זוהי כאמת דעת הרמ"ה, לאסור אף השאילה, ומן הקל נלמד אל החמור לאסור מעשה בכל שכן. ומדקדוק לשון "מעשה" שדים אסור שנאמר בשו"ע, משמע שכל מה שאינו בכלל מעשה, אינו אסור.

ג. ומזה יש להוסיף ולדקדק גם על המשך דברי השו"ע, שאם באמת סעיף זה בנוי בדרך הכלל של "סתם ויש", א"כ מדוע את דעת ה"יש" שהוא הרא"ש, כתב בנוסח "ויש מי שמתיר להישאל על הגניבה" וכו', האי שאלה מאן דכר שמיה. בשלמא אם היה פותח בשאלה וכותב "שאלת שדים אסור", היה מובן המשך דבריו, שמביא את דעת היש "ויש מי שמתיר לישאל על הגניבה", אבל מדוע פותח השו"ע בלשון מעשה, וממשיך בענין שאלה בלשון "ויש מי שמתיר".

ובספר ברכת יצחק (ברכה, או"ח שבת ח"א עמ' תרכ"ט) עמד על הסתירה לכאורה בדברי השו"ע, והביא שהמג"א סקכ"ו שם הקשה על השו"ע, מדוע קיצר השו"ע בלשונו וכתב רק "מה שמותר לשאול", ולא פירט דלצורך רפואה שרי לשאול מן השד.

וכתב לתרץ קושייתו בזה"ל: "ולענ"ד דמרן סמך על מה שכתב, דדוקא דבר שמותר בחול מותר בשבת, ובי"ד בסימן קע"ט סעיף ט"ז סתם מרן דמעשה שדים אסור ויש מי שמתיר לשאול מהם על הגניבה, ולפי"ז מרן דסתם לאמר לדידיה אין נפק"מ כלל בדין זה ולכן קיצר בזה מרן" עכ"ד.

ואין הדברים נראים, דהא הזכיר כאן השו"ע להדיא לשון היתר "מה שמותר", ואם היה סבירא ליה שהדבר אסור, לא היה לו לתת צד שהדבר מותר באופן מסוים, ולכתוב זאת להדיא בלשונו.

ועכ"פ מדברי השו"ע בהלכות שבת, נראה כי יש שאלת שדים המותרת, ויש שאלת שדים האסורה. ומזה שקיצר השו"ע בהלכות שבת, נראה כי סמך על מה שיתבאר בהמשך במקומו ביורה דעה סימן קע"ט. ומשמע שבירה דעה ביאר דעתו מה היא השאלה האסורה ומה היא השאלה המותרת. ולפום ריהטא נראה כי החילוק הוא רק בין מעשה שדים לשאלת שדים.

ומכאן נראה שאין לפרש את דברי השו"ע ביו"ד סי' קע"ט כדברי השלחן גבוה ודעימיה, שפירשוהו שאוסר בכל ענין ומן התורה, ובפרט שלא עמדו לתרץ ולפרש את הסתירה לדבריהם מדברי השו"ע בהלכות שבת, אלא יש למצוא דרך אחרת לפרש את דברי השו"ע, המיישבת את כל דקדוקי הלשונות בדרך מרווחת.



ביאור ספיקו של הרא"ש

ולאחר כל הקושיות והדקדוקים, נראה להציע דרך בבירור דעת השו"ע, ובה יבוארו דבריו בהלכה זו על נכון. ונראה כי אכן דברי השו"ע בהלכה זו מיוסדים על דברי הרא"ש ושיטתו בנידון, שהיא כאמור הדרך הממוצעת בין האוסרים בהחלט למתירים בהחלט.

ותחילה נביא את לשון הרא"ש (בסוף פ"ז דסנהדרין) ונבאר דבריו, וז"ל: "ומיהו אין ראיה מההיא דלקמן, אלא לשאול בהן להגיד על הגניבה וכיוצא בזה, אבל לעשות מעשה, כעובדא דרב חנינא ורב אושעיא, לא (בגמ' ס"ז ע"ב מבואר שהיו בוראים עגל בספר יצירה ואוכלים אותו, ומשמע שדוקא לעשות מעשה ע"י שדים כה"ג הוא דאסר הרא"ש).

ואיכא לאיסתפוקי, כיון דעל ידי שדים לא עבדינן מעשה אלא לכנופי כדאמר בסמוך, אי מקרי מעשה בכהאי גוונא "עכ"ל. וענין ה"כנופי", מבואר שם בגמ' שכוחם של השדים הוא לאסוף ולהביא דברים שונים ממרחק ולהניחם לפנינו.

וא"כ בזה מסתפק הרא"ש, דזה ברור דאם ע"י השדים הוא גורם לברוא בריה חדשה, שזה מעשה שדים האסור. וזה ברור שאם הוא שואל את השד היכן נמצאת אבידתו, והשד רק מגלה לו ומודיע לו את הנסתר, ואינו עושה יותר שום פעולה עבורו, שזה נקרא שאילת שדים ומותר.

אבל מה יהא הדין במקרה שהוא לא רק שואל מהשדים דבר הצריך ידיעה, אלא מבקש מהשדים דבר שיעשו עבורו, שאינו קשור ליצירת דבר חדש, כגון השאילה בה פתחנו, שמבקשים שהשד יגרום לאשה פלונית ללכת לביתה, וכן אם מבקשים מהשד להביא לנו דבר ממקום רחוק למקום קרוב, שם מתחיל הספק:

מצד אחד ניתן לומר: שכל מה שאסרו זה רק "מעשה" חדש, דהיינו שמשתמש בשדים ליצור עבורו דבר חדש, שהוא אסור מן התורה משום "מעשה כשפים", וא"כ כל מה שאינו בגדר זה, הוא בכלל דבר המותר, וא"כ "שאלת שדים" המותרת היא לא רק כאשר הם מודיעים לו דבר נסתר, אלא גם אם מניחים לפניו דבר שהיה במרחק, וכן אם גורמים לאדם מסויים לבוא לפניו מעצמו, וכל כיו"ב, כיון שכאן אע"פ שהם פעלו פעולה ולא הודיעו נסתר, מ"מ פעולתם לא היתה יצירת דבר חדש, אלא העברה של דבר קיים ממקום למקום, של דבר נסתר למקום גלוי, וגרימה מסוימת לאדם ללכת ממקום למקום. ולפי דעה זו יתבאר לשון "שאלת" שדים מלשון מילוי בקשת רצון האדם, כלשון "שאלתי ובקשתי" דאסתר.

ומצד שני אפשר לבאר: שכל ההיתר נאמר רק ב"שאלת שדים", שעניינה תקשורת ודיבור עם השדים להודיע לו דברים הנסתרים ממנו, ובזה הותר הדבר לצורך, כגון בהפסד מרובה לדעת היכן מונחת הגניבה וכדו', שכל עניני הודעת הנסתרות, בכלל "שאלה" הוא. אבל כל שחורג הענין מגדר "שאלה" בלבד, וכבר מבקשים מהשדים לעשות מעשה כל שהוא, אפילו שהמעשה אינו יצירה חדשה, אלא רק העברה של דבר ממקום למקום, כגון להביא לפניו דבר הנסתר, ובכלל זה כל מיני בקשות של פעולות שיכולים לבקש מן השדים, כגון לגרום לאדם לצאת ולבוא למקום מסוים, או לגרום לאדם או לבעל חי לא להגיע למקום מסויים ולהישאר דבוק למקומו, הם וכל כיוצא בהם מעשים ממעשים שונים, הרי בעצם בקשת הפעולה והמעשה יוצאים אנו מגדר ה"שאלה" דהשדים, שלפי צד זה מתפרשת ממש בלשון שאלת ידיעה על דבר הנסתר, ועוברים אנו לגדר ה"מעשה" שדים האסור.

והנה, הרא"ש הסתפק בדבר ולא הכריע, וגם הטור הביא את ספיקו ביו"ד סימן קע"ט, ומ"מ כתב שגם בזה היתה נוטה דעתו להתיר, וכתב הבית יוסף שנטייה זו לא נתפרשה בדבריו, אלא כנראה שמעה בנו הטור ממנו בעל פה.



מהלך ב' בביאור השו"ע עפ"י ד הרא"ש

לאחר בירור דברי הרא"ש, וחילוקיו בהגדרות ההבדל בין "מעשה שדים" ל"שאלת שדים", נוכל לבוא על נכון לביאור דברי השו"ע ופסקיו, ולתרץ את כל הקושיות שהבאנו לעיל בלשוננו. ומהקושיות שהבאנו לעיל עולה כי אכן לשון השו"ע בסימן קע"ט אינה מיוסדת באמת על דברי הרמ"ה והרא"ם, כדברי השלחן גבוה ודעימיה, אלא מיוסדת היא על דברי הרא"ש הנ"ל בסוף פ"ז דסנהדרין שהביאה בב"י, וכדרכו לבנות את סעיפי ההלכה בהתאם למקורות שעליהם סמך את דבריו ופסקיו, פעמים בהעתקה ממש, ופעמים בשינוי סגנון מועט.

ולפיכך, בנושא שנסתפק בו הרא"ש בענין מעשה שדים, הכריע בו השו"ע לאיסור, ובענין זה פתח את דבריו ופסק כי: "מעשה שדים אסור", והכוונה היא כאמור עפ"י הרא"ש, לא רק יצירה חדשה הנעשית ע"י שדים, אלא כל בקשה של מעשה שמבקשים מהשדים, וחורגים מענין בקשת ידיעת הנסתר, נכלל הדבר בכלל "מעשה שדים" האסור, ואם נאסר הדבר, משמע דאסור הוא בכל חומרתו מן התורה משום כישוף.

לפי ביאור זה בשו"ע אין כאן באמת "סתם ויש" בדבריו, אלא כל הסעיף כולו על דברי הרא"ש ושיטתו מתבסס. ולכן לאחר שהתחיל השו"ע וביאר כי: "מעשה שדים – אסור". תוך כדי דבריו בא לבאר לנו מה היא ההגדרה המדויקת וההבדל בין מעשה שדים לשאלת שדים, ולכן ממשיך: "ויש מי שמתיר לשאול על הגניבה". הוי אומר: מעשה שדים האסור אינו רק ביצירת דבר חדש, אלא גם בכל פעולה בהם מתבקשים השדים לעשות דבר מה. ולכן רק "לשאול על הגניבה", שהוא ידיעת הנסתר, הוא הנקרא "שאלת שדים" המותרת ולא זולת זה.

והשתא יבוארו דברי השו"ע בהלכות שבת על נכון, שלפיכך כתב בהלכות שבת "לשאול מן השד מה שמותר בחול", דבזה סתם לן כדעת הרא"ש ששאלת שדים מותרת, שהיא הדעה העיקרית שסמך עליה ביו"ד סימן קע"ט, דבשאלה בלבד אין דין מכשף, והיא מותרת במקרים מסויימים, כגון בהפסד לשאול על הגניבה. וכאן אפשר להוסיף את דברי האחרונים שכתבו להתיר כגון לצורך רפואה וכיו"ב, וגם זה כאמור רק באופן של בקשה לדעת מהם ידיעה בעלמא, בלי לבקש מהם שום בקשה של מעשה.

והטעם שכתב ביו"ד לשון "יש מי שמתיר", אע"פ שהרא"ש הוא כאמור יסוד כל סעיף זה, זה משום כי מרן היה כידוע מיראי הוראה, ונתן כאן מקום לשיטת הרמ"ה והרא"ם האוסרים אפילו שאילה בעלמא. ואע"פ שנראה שלא סמך עליהם לאסור שאילת הנסתר מכל וכל, אלא התיר כהרא"ש, מ"מ גם לא דחה דבריהם מכל וכל. ולכן את הרא"ש כתב בלשון "יש מי שמתיר", ללמד כי אע"פ שהרא"ש מתיר, יש מי שאוסר גם באופן של שאילת הנסתר, ומשמע דלכתחילה יש לחוש ולהחמיר כדבריו אף בגניבה.

וראיה לדברינו ניתן ללמוד מהכלל של הרב יוסף דוד בעל הבית דוד (סי' ת"ט על דברי השו"ע סי' תפ"ח ס"ב, ובסי' תמ"א על דברי השו"ע בסי' תרכ"ט סי"ט), שכתב כי לא בכל מקום אומרים אנו דסתם ויש הלכה כסתם, אלא רק באופן ששניהם מדברים על אותו נידון. אבל באופן שהיש מוסף פרט שלא דיבר בו הסתם, בזה אומרים אנו דהלכה כדעת היש, מאחר שהיש בא לבאר

את הסתם, והביאו הברכי יוסף (או"ח סי' תק"ץ). ובשו"ת איש מצליח (ח"ב או"ח סי' זה עמ' כ"ח ד"ה ולענין), הביא כמה פוסקים העומדים בשיטת הבית דוד בזה. ואף שהביא שם (ד"ה ואמנם) כי תלמידו הרב שלחן גבוה לא הסכים עמו בזה, מ"מ יישב שם את קושיותיו ע"ש.

ומדבריו יש ללמוד אף לדברינו, כי כאן דעת היש אינה דעה שונה מדעת הסתם, ואינן ב' דעות המחמיר והמיקל, אלא דעה אחת היא כאמור, והיא דעת הרא"ש. וא"כ היש באה לפרש את הסתם, דבאיזה אופן מעשה שדים אסור, היינו בכל אופן של בקשה על מעשה, אבל "לשאול על הגניבה", היינו בקשת מידע בלבד ולצורך, אינו בכלל האיסור. ולפיכך, בהלכות שבת סתם השו"ע כדעה זו דיש שאילה המותרת. ואדרבה, שילוב ב' מקומות אלו בדברי השו"ע, בא כראייה לכללו של הרב בית דוד.

ומה שלא הסכים השלחן גבוה כאן ביו"ד עם פירוש זה, הוא לפי שכבר הקשה על כלל זה דהבית דוד (בראש ספרו לאו"ח כלל י"ח), ונמצא דפירש את השו"ע לשיטתו. וצ"ע כאמור, כיצד יפרש את השו"ע בהל' שבת לשיטתו.



הסכנה שיש בעסק השדים

וכיון דאתינן להכי לדון בענין שאילת שדים, חובה עלינו להרחיב מעט את היריעה בענין זה, ולתת את הדעת על הסכנה שיש בכל העסק עם השדים והשבעתם.

דהנה, הבית יוסף כתב בסוף דבריו: "ובספר הזוהר נראה שאיסור גדול הוא לדרוש במכשפים אפילו לחולה. ומעשה שדים שהתירו קצת פוסקים ראינו שרוב הנטפלים להם אינם יוצאים בשלום מתחת ידם ולכן שומר נפשו ירחק מהם" עכ"ל.

וכ"כ הרמ"א (שם סט"ז), שאע"פ שהביא דעת המתירים, לא העלים את ענין הסכנה, וז"ל: "וע"י השבעה שמשיבוע אותם ע"י שמות, יש מתירין בכל ענין, מ"מ רוב העוסקים בזה אינן נפטרים מהם בשלום, על כן שומר נפשו ירחק מהם" עכ"ל.

וכן כתב הרדב"ז בתשובתו על ענין השדים (ח"ג סי' ת"ה - תתמ"ח), שעל ענין השבעתם והשאילה בהם כתב: "ואף על גב דלגבי הדין נראה שזה מותר עדיין יש לחוש מפני הסכנה כמו שאני עתיד לבאר בעז"ה ית" עכ"ל.

ומשמע מדבריהם כי אע"פ שידעו שיש צדדים ודעות להתיר הדבר, הסיקו כי יש להתרחק מכל עסק השדים משום הסכנה שיש בדבר, וכידוע שסכנתא חמירא מאיסורא.

וגדולה מזו מצינו בדברי הב"ח, שביאר את שיטת הרמ"ה, דאע"פ דלשיטתו אין איסור בדבר מן הדין, מ"מ עיקר האיסור הוקבע משום הסכנה שבדבר, וז"ל: "ונראה דהרמ"ה נמי לא קאמר דמעשה שדים הוי בכלל מכשף שאסרה תורה, ושאם עושה מעשה חייב סקילה, דהא ודאי ליתא, דמדינא מעשה שדים שרי לגמרי, אלא לפי שהיה גורם בפרק חלק אמר רב הונא הלכה כרבי יוסי, אף על גב דרבי יוסי גופיה לא אסרה אלא מפני הסכנה, מכל מקום סכנתא חמירא מאיסורא. ולפיכך קאמר הרמ"ה דלענין איסורא דין מעשה כשפים ודין מעשה שדים שוים, דתרווייהו אסירין. אבל לענין מיתה אינן שוים, דבמעשה כשפים אי איכא מעשה חייב בסקילה,

ובמעשה שדים ליכא סקילה, ואפילו לאו גרידא ליכא, אלא איסורא מפני הסכנה, וכן כתב ה"ר ישעיה והרא"ש מחלק" עכ"ל.

ואע"פ דלא נקטינן כהב"ח, וכבר הרבה להשיב על פירושו בדברי הרמ"ה הרב פני מבין נבארו שציננו לעיל, מ"מ כאשר פוסקים את ההלכה בדיון זה, יש לתת את הדעת גם לסכנה שבדבר. והרי בכמה מקומות ראינו הלכות שלימות הנקבעות מחמת הסכנה, כגון האיסור לאכול בשר ודגים יחד או"ח סי' קע"ג ס"ב, ודעת השו"ע שלא לאכול דגים בחלב בב"י יו"ד סי' פ"ז, שכל ההלכות הללו נקבעו מחמת הכלל של סכנתא חמירא מאיסורא, ומדוע תהא ההתעסקות בשדים שונה מהם, בפרט שהנסיון הורה שכל מי שהתעסק עם השדים ניזוק באופנים שונים, בגוף וברוח.

עוד מצאנו בספר חסידים, שפירט על הסכנות שיש למי שעוסק בהשבעות שדים, לו ולזרעו. וזה לשונו בסימן ר"ד: "אם ראית אדם שהמיר, לא מפני זנות ולא מפני בלעות (רעבתנות), דע כי הוא או אבותיו עסקו בהשבעות ובמעשה שדים, וניתן רשות להטעותו, ונפרעים מן האב שגרם" ע"כ.

ועוד כתב בסימן ר"ה, וז"ל: מי שעוסק בהשבעות של מלאכים או של שדים או בלחישת כשפים, לא יהיה סופו טוב, ויראה רעות בגופו או בבניו כל ימיו, ולכן יתרחק האדם מעשות כל אלה וכו'. וזה שנאמר תמים תהיה עם ה' אלהיך. ולא בשום דבר, כי לבסוף לא תהא לו תקנה, כמה עשו וכמה שאלו, ומהם נדלדלו או המירו הדת, או נפלו בחולי רע, או זרעם. ולא יבקש שאחרים יעשו לו. ואין טוב לאדם אלא להתפלל להקב"ה. ואם יצא בדרך לא יאמר השבעת מלאכים לשומרו בדרך, אלא יתפלל לפני הקדוש ברוך הוא בכל דרכיו, ורחום וחונן הוא וניחם על הרעה. וכמה נביאים נהרגו ולא השביעו בשם הקודש, אלא בתפלה עמדו, ואמרו אם לא ישמע תפלתנו, נדע שאין אנו ראויים לינצל, ולא היו עושים אלא בתפלה" עכ"ל.

ועוד כתב שם (בסימן ר"ו ור"ז) וז"ל: "אם תראה שמתנבא אדם על משיח, דע כי היו עסקיו במעשה כשפים או במעשה שדים או במעשה שם המפורש, ובשביל שהם מטריחים את המלאכים, אומרים לו על משיח כדי שיתגלה לעולם, ולבסוף יהיה לבושת ולחרפה לכל העולם על שהטריח המלאכים או השדים, ובאים ולומדים לו חשבונות וסודות לבושתו ולבושת המאמינים בדבריו. והאמוראים שהתירו על כך על תנאי אם אין רע בעיני ה', אבל מענישים בעולם הזה" וכו' עכ"ל.

עוד כתב שם בספר חסידים (סימן תס"ט) וז"ל: "סוף דבר אין המזיקים מתגרים אלא במי שמתגרה בהם, כגון שכתב הוא או אבותיו קמיעות, או עסק בהשבעות או בכשפים או בשאלת חלום, לכך לא יעסוק אדם בהם, ולא יאמר אעשה בשביל פקוח נפש בהשבעות ובקמיעות, כי אין זה חכמה, כי מקצר אדם חייו וחיי זרעו, ואין דוחין נפש מפני נפש. וכתוב תמים תהיה עם ה' אלהיך, אין לאדם לעשות אלא להתפלל להקב"ה על כל נגע ומחלה, ועל כל צוקה וצרה" עכ"ל.

מכאן יש ללמוד כמה סכנה יש בעניינים אלו של השבעת שדים, וא"כ אף אם מצינו שהדבר מותר באופנים מסוימים, אין זה אלא לעיקר הדין, ולמי שלא איכפת ליה להכניס עצמו לסכנה.

אך למעשה ברור שיש להתרחק מכל זה והדומה לו, ולהרחיק עצמו מן הסכנה, ותמים יהא עם ה' אלוהיו.



סיכום

העולה מן האמור:

א. לדעת השו"ע, להשביע שדים לצורך, כגון לצורך רפואה או להודיע על גניבה שגנבו לו, אין איסור בדבר מן הדין. אע"פ שגם בזה ראוי לכתחילה לחוש לדעות הראשונים הסוברות שגם שאלה זו היא באיסור תורה.

ב. ואע"פ שאין בדבר איסור, יש לאדם להתרחק ממעשים אלו, משום שהעסק עם השדים גורם סכנה רוחנית וגשמית לאדם השואל בהם ולזרעו.

ג. לדעת השו"ע אסור מן הדין לבקש מן השד לעשות עבורו דבר מה, והוא אסור מן התורה משום כישוף.

