

שו"ת

# במראה הבזק

חלק ששי

מייסודו של מרן הגאון הרב שאול ישראלי זצ"ל  
נשיא ומיסד "ארץ חמדה"

תשובות לשאלות  
שנשלחו בפקסימיליה ובדואר אלקטרוני  
על ידי רבני התפוצות  
למכון "ארץ חמדה"

בראשות

הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל

בהורמנא דהרבנות הראשית לישראל

בהוצאת



מכון התורה והמדינה  
ע"ש הרב שאול ישראלי זצ"ל  
ירושלים



הסתדרות הציונית העולמית  
המרכז לשירותים רוחניים בתפוצות

# תוכן הענינים

## אורח חיים

### תפילה, ברכות בית הכנסת והקהילה

#### זמני היום

- א. חישוב זמן צאת הכוכבים, בפרט באזור ניו יורק 23

#### שינויים בתפילה למטרות שונות

- ב. שינוי נוסח התפילה כשהשתנה הרכב המתפללים בבית הכנסת 31  
ג. חזרת השי"ץ כשהציבור אינו מבין עברית 36  
ד. אמירת דבר שבקדושה שלא בשפה העברית או קדיש בעברית, ללא מנין, על ידי אשה 37  
ה. ברכת המזון בלע"ז 38  
ו. נוסח תפילה להיפקד בילדים 40

#### דיני קדיש ושליח ציבור

- ז. כללי קדימה באמירת קדיש, מינוי כשליח ציבור ועלייה לתורה 42  
ח. כשרותו של חזן המשמש בבית כנסת קונסרבטיבי 44

#### קריאת התורה ודיני ספר תורה

- ט. הוצאת ספר תורה מארון קודש אחר, לאחר שארון הקודש הראשון כבר נפתח 46  
י. נשיקת ספר התורה באמצעות סידור 48  
יא. שינויים בניגון בקריאת התורה להדגשת התוכן והגברת ההקשבה 49

#### נשים ותפילה

- יב. כיסוי ראש לאשה בזמן תפילה ואמירת ברכות 51  
יג. דיני מחיצה בבית הכנסת 54  
יד. ברכת האירוסין על-ידי אישה 56  
טו. קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה על-ידי אישה בזמן החופה 58  
טז. אישה כפנים חדשות בשבע ברכות 59

#### כהונה

- יז. שינוי במנהג ברכת כהנים 60

#### מבנה בית הכנסת וקדושתו

- יח. מכירת בתי כנסת שאין מתקיימות בהם תפילות 61  
יט. מכירת בית כנסת באזור שהידרדר מבחינה חברתית-כלכלית על מנת לבנות בית כנסת באזור טוב יותר 63  
כ. ויתור על בעלות על בית כנסת למען הצלתו מחורבן 66  
כא. בניית בית כנסת חדש על חורבות בית כנסת ישן, ומיקומו בקומפלקס הקהילה החדש 69

#### דיני ברכות ותפילות שונות

- כב. חשיבותם של שמות עבריים 72  
כג. שימוש בשמות לועזים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה ואשכבה ללא ציון שם כלל 73  
כד. שינוי מנהגי הבעל לפי מנהגי האישה 75  
כה. טרחא דציבורא בזמן אמירת מי שברך לחולים 77  
כו. תפילות הקשורות להקמת מדינת ישראל 79

#### שונות

- כז. חבישת כובע בזמן תפילה ובזמנים אחרים, והתעטפות בטלית בזמן תפילה 82  
כח. השתתפות גר בחגיגת בר מצווה של אח לא יהודי המתקיימת בבית כנסת רפורמי 84  
כט. תפילתם של בני נח 87  
ל. הלכות בני נח 89

#### שבת



## זמני היום

92 לא. סעודה שלישית ותפילת ערבית במקומות שהשבת יוצאת מאוחר מאוד

### נכרי והנאה ממלאכה שנעשתה בשבת

- 94 לב. אמירה לגוי לעניין חימום מי המקווה במוצאי שבת קיצית  
95 לג. אמירה לגוי בשבת, כדי למנוע הלנת המת עד ליום שני  
97 לד. חימום אוכל בשבת עבור ליל הסדר שחל במוצאי שבת  
99 לה. אספקת סחורה באמצעות גוי לחנויות שמוכרות בשבת, על ידי גויים  
102 לו. גלישה בחו"ל באתר אינטרנט המתעדכן בישראל, בזמן שאצל הגולש יום חול  
ובישראל שבת

### דיני עירובין והוצאה

- 104 לז. טלטול אקדח בשבת וביום טוב על-ידי רכז ביטחון, שלא בזמן משמרת  
107 לח. הסעת תינוק לבית הכנסת בשבת על ידי גוי במכוניתו  
108 לט. הבאת נכה לבית הכנסת, במקום שאין ערוב

### שונות

- 114 מ. טלטול אוסף אבנים בשבת  
115 מא. טלטול חנוכייה חדשה בשבת קודם שהדליקו בה  
117 מב. שימוש במטרייה בשבת  
119 מג. בישול וחימום אוכל בשבת באמצעות ריאקציה כימית  
126 מד. שימוש במיחם עם מד גובה בשבת  
127 מה. הוצאת ירקות ממרק באמצעות כף מחוררת  
128 מו. טיפול בפצעו של חולה סכרת בשבת  
132 מז. תפירת פצע בשבת  
134 מח. שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ

### מועדים וזמנים

#### פסח

- 138 מט. חלב בפסח מבהמה שהאכילה חמץ

#### יום העצמאות ויום ירושלים

- 139 נ. הלכות יום העצמאות ויום ירושלים

#### הימים הנוראים

- 141 נא. נוסח "מסירת המודעה" ברומא בימי הסליחות והרחמים  
144 נב. דרשת הרב בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד במקום צורך

### שונות

- 146 נג. ביצוע עבודה בידי גוי על דעתו בראש השנה  
147 נד. פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים

### סוכות ושמחת תורה

- 149 נה. שימוש במחצלת כסך ושימוש באזיקונים לחיזוק הסך

### פורים

- 151 נו. חתונה בתענית אסתר  
152 נז. הקדמת פורים ל"ב באדר, בשעת הדחק  
154 נח. דיני מוקף ופרוז ששינו את מקומם בפורים משולש

### יורה דעה

#### כשרות

- 160 נט. מסחר בדגים שאינם כשרים  
161 ס. החיוב להפריש את הלוקים בתסמונת דאון ממאכלות אסורות

### עבודה זרה ודתות אחרות

- 164 סא. השתתפות בטקסים של בני דתות אחרות  
166 סב. מתנות וברכות לקראת תחילת השנה האזרחית  
167 סג. השתתפות בהלוויה של חבר קתולי לעבודה



168	סד. שימוש בבית הספדים של בית קברות נוצרי
170	סה. שכירת דירה בבניין הבנוי על שטח השייך לכנסייה
<b>ריבית</b>	
173	סו. ריבית והצמדה למדד בהלנת פיצויי פיטורין
<b>טהרת המשפחה</b>	
177	סז. טבילה עם עדשות מגע במקום צורך גדול
180	סח. אטימת חור השקה במקווה בפקק פלסטיק
<b>צדקה</b>	
183	סט. שינוי בדרך הנצחה
<b>מילה</b>	
184	ע. שימוש באמצעי הרדמה בזמן ברית המילה
186	עא. ברית מילה לאחר מאה ועשרים
<b>גירות</b>	
187	עב. קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיומם
<b>קבורה ואבלות</b>	
189	עג. קניית חלקת קבורה בארץ ישראל שלא על מנת לקבור בה
191	עד. קבורת נוכרים בני זוג של יהודים ר"ל
193	עה. הלכות "שמחות", לקראת סיום שנת אבל
<b>בעלי עבירה</b>	
196	עו. שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגוייה ר"ל
<b>רפואה והלכה</b>	
197	עז. סירוס בעלי-חיים
199	עח. מידתיות הלכתית בשימוש במשככי כאבים
202	עט. סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים
<b>אבן העזר</b>	
<b>פרייה ורבייה ומניעת הריון</b>	
208	פ. מכירת ביציות של אישה הזקוקה לכסף
209	פא. דין נישואין עם מעוברת חברו ומינקת חברו, שהיא גיורת שהופרתה בהפריה מלאכותית
211	פב. סדרי קדימות בשימוש באמצעים למניעת הריון
<b>דיני כהונה</b>	
213	פג. דין צאצא כהן שנשא בת גיורת
215	פד. דינה של בת שנולדה לאם פונדקאית גויה, מזרע של יהודי וביצית של יהודייה
218	פה. דינה של הנולדת מפונדקאית גויה שהופרתה בהפריה חוץ-גופית מהורים יהודיים לכהונה ולעניין חליצה
220	פו. יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפריה מלאכותית (IVF), היתרה והיתר בתה מהפריה זו לכהן
<b>ייחוד, צניעות והרחקה מעריות</b>	
221	פז. דיני ייחוד במשרד
223	פח. דיני ייחוד עם הלוקים בתסמונת דאון
225	פט. דיני נגיעה וייחוד במשפחה שיש בה הורים חורגים
<b>טקס הקידושין והנישואין</b>	
229	צ. קידושין בטבעת יהלום



	<b>הכתובה</b>	
230	צא. חתימתו של פרוץ בענייני עריות כעד על כתובה	
	<b>הלכות גיטין</b>	
234	צב. סדרי נתינת גט במקרה שהבעל חולה ויש חשש עיגון	
246	צג. כפיית האישה לקבל גט לטובתה	
	<b>שונות</b>	
248	צד. אי אמירת אמת למטרת שידוכין	
	<b>חושן משפט</b>	
251	צה. תוקפה של "התערבות" על-פי ההלכה	
254	צו. אחריותם של מנהלי ארכיון ציבורי על דברי לשון הרע ורכילות שמכילים המסמכים	
	<b>ארץ ישראל והלכות מדינה</b>	
	<b>מצוות התלויות בארץ</b>	
257	צז. חלול מעשר שני ממתבע על מטבע	
272	צח. הוצאתו לחו"ל של הקדוש בקדושת שביעית	
273	צט. ייצואם לחו"ל של יינות רמת הגולן משנת שמיטה המשוקים על-ידי אוצר בית-דין, והשימוש בהם	
276	ק. עליית כלה להר הבית ביום חופתה	
	<b>אחריות הלכתית של חבר עמותה</b>	
278	קא. גבולות אחריותו של חבר הנהלה בעמותה	
281	קב. אחריותם של חברי עמותה בישראל במתן אישורים להחלטות ודוחות כספיים	

## New York, USA

## ניו יורק, ארה"ב

שבט תשס"ד

## א. חישוב זמן צאת הכוכבים, בפרט באזור ניו יורק

## שאלה:

א. השו"ע (או"ח סי' רס"א סעי' ב) כותב:

"א"א שצריך להוסיף מחול על הקודש, וזמן תוספת זה הוא מתחילת השקיעה, שאין השמש נראית על הארץ עד זמן בין השמשות, והזמן הזה שהוא ג' מילין ורביע. רצה לעשותו כולו תוספת עושה, רצה לעשות ממנו מקצת עושה, ובלבד שיוסיף איזה זמן שיהיה ודאי מחול על הקודש, ושיעור זמן בין השמשות הוא ג' רבעי מיל, שהם מהלך אלף ות"ק אמות קודם הלילה.

"משנה ברורה" (שם ס"ק כג) כתב: "ג' רבעי מיל – הוא לערך רבע שעה". ובישער הציון" (שם אות כ) כתב שלדעת הגר"א הוא מעט יותר.

"משנה ברורה" (שם בס"ק כ) כתב:

דעת ר"ת וסיעתו דס"ל דשתי שקיעות הן, מתחלה נכסית החמה מעינינו ושוקעת והוא הנקרא תחלת השקיעה – ושוהה כדי ג' מילין ורביע מיל ועדיין יום הוא, ומאז והלאה מתחיל השקיעה שניה, שאז מתחיל להשקע האור לגמרי, והוא הנקרא סוף השקיעה, ונמשך זמנה כדי שיעור מהלך ג' רבעי מיל... והוא בין השמשות, ואח"כ יוצאין ג' כוכבים בינונים שהם סימן ללילה.

בהמשך דבריו (שם ס"ק כג) כתב:

אבל הרבה מהראשונים ס"ל, וגם הגר"א הסכים לשיטתם, דבין השמשות מתחיל תיכף אחר תחילת השקיעה, היינו משעה שהחמה נתכסה מעינינו, ונמשך זמנו כדי ג' רבעי מיל ואח"כ בסמוך לו יוצאין הג' כוכבין בינונים, והוא לילה מה"ת לכל דבר.

וב"ביאור הלכה" (שם ד"ה מתחילת השקיעה) כתב:

ואע"ג שנראה לעינינו שמשך זמן בין השמשות שהוא עד צאת הכוכבים הוא הרבה יותר מג' רבעי מיל, הוא כמו שכתב הגר"א בביאורו, ששעור הגמרא נאמר רק על אופק בבל או א"י, ובמדינותינו שנוטה יותר לצפון מתארך יותר, ולכן לענין סוף בין השמשות אין לנו משך זמן מסוים מן הגמרא על אופק שלנו, ורק תלוי לפי הראות מתי הוא ג' כוכבים בינונים... ולפי שאין אנו בקיאים איזהו בינונים, צריך להמתין עד קטנים... ולשיטת הגר"א הנ"ל מיד אחר שקיעת גוף השמש הוא בין השמשות גמור... ובאמת שיטתו זאת לאו חדשה היא, דכבר הסכים כן בתשובת מהר"ם אלשקר... וכן כתבו רבינו שרירא גאון, רב האי גאון, רבינו ניסים גאון, ר' אברהם החסיד, מהר"ל מפראג, הראב"ן.

והנה, "אגרות משה" (או"ח ד סי' סב) כתב שיש להחמיר כשתי השיטות פה בעירנו ניו יורק וניו ג'רסי, וז"ל שם:

כחמישים מינוט (דקות) אחר שקיעה כבר כל השמים מלאה כוכבים, והוא חושך כאמצע הלילה, ולא פחות מבמקומינו ביוראפ אחר ע"ב מינוט ויותר, שא"כ לפי עצם הדין לענין מחלוקת דהגאונים צריך לחלק ה-50 מינוט ל-16 חלקים, כמספר ט"ז רבעי מיל שכל חלק הוא 3.125, ויהיה 9 מינוט הראשונים ויותר מעט ביה"ש, דהוא ספק יום ספק לילה לשיטת הגאונים שסובר כן הגר"א, 9-9 מינוט ויותר מעט ביה"ש לר"ת, ודעימיה יום ודאי.

ושם לענין מוצש"ק כתב: "לבני תורה יש להם לחכות ע"ב מינוט, כמו שהורגלנו ביוראפ, אף שכאן אין צורך לזה מדינא, ואין להחמיר צ"ו מינוט". ולענין תענית: "יש להקל למי שקשה בביה"ש דר"ת, דהיינו אחר מא' מינוט, ויתפללו ערבית קודם". ולענין הפסק טהרה בזמן בין השמשות, בשו"ת "באר משה" (ב סי' סא) כתב:

...אני אומר להם מה שהעידו לפני מגידי אמת בשם הגאון ר' משה פיינשטיין בעל שו"ת "אגרות משה", שאף שגם הוא היה מדקדק ומקפיד מאד שיש לעשות הפסק בטהרה קודם שקיעה, עם כל זה היה מתיר בדיעבד אם אחרו לעשות הפסק בטהרה לא יותר מט"ו דקות אחר שקיעה.

והנה כבר כתב הרהמ"ח (בעל שו"ת "באר משה") שם על הוראה זו שהוא אינו יודע מה טיבן של ט"ו דקות אלה (ענין שם). דהרי על-פי דברי ה"אגרות משה" הנ"ל, אחר 9 דקות לערך זה כבר ודאי צאת הכוכבים לגאונים, ואין שום ספק ספיקא, וצ"ע מדוע התיר דווקא בתוך ט"ו דקות, והרי סובר להחמיר כשתי השיטות.

והנה, נוסף לכל הנ"ל, בלוחות הנפוצים כאן בארה"ב ניו יורק אין מביאים את שיטת הגאונים. לעומת זאת מביאים את ר' יונה, ואמנם לא חיפשי מספיק – ובכל זאת לא ראיתי ששיטה זו מוזכרת בפוסקים.

ונפשי בשאלתי כיצד לנהוג פה לענין הפסק בטהרה, כהנים בנעילה וכד' לענין בין השמשות, ולענין צאת הכוכבים לטבילה, ליל פסח – מצה, וכדו'. וצריך לעיין על כל זה, ובפרט על הלוחות הנפוצות עם שיטת ר' יונה כנ"ל, ושיטת הגאונים לא מוזכרת כלל בלוחות אלו.

ב. הריני לצרף בזה העתק מלוח זמני היום הנפוץ כאן (ושרבים נוהגים על-פי הכתוב בלוח זה) לחודש ניסן (ימים השווים) ולחודש כסליו (חורף), והנה בתאריך 21 לאפריל – כששעה זמנית אורכה 67.8 דקות, הזמן בין השקיעה לבין כוכבים בינוניים הוא 36 דקות, ובתאריך 26 לנובמבר – כששעה זמנית אורכה 48.1 דקות, הזמן בין השקיעה לבין כוכבים בינוניים הוא 37 דקות, ולא הבנתי כיצד הזמן בין השקיעה לכוכבים בינוניים אינו מתקצר אלא אף מתארך?

ג. ומעניין לענין באותו עניין, הנה בלוח לא מוזכרת כלל שיטת הגאונים וסיעתם, ואף אם נאמר "שר' יונה כוכבים בינוניים" המוזכר בלוח כוונתו לשיטת הגאונים, על כל פנים נראה שהלוח מחמיר מצד אחד ומצד שני הוא מיקל, והיא חומרא הבאה לידי קולא, שהזמן בימים השווים בין השקיעה לצאת הכוכבים הבינוניים הוא 33 דקות (ענין ב-23 למרץ) וזה תואם לכ-7.2° מעלות מתחת לאופק (שיעור יחסי) וכוכבים קטנים באותו תאריך 41 דקות אחרי השקיעה, שזה תואם ל-8.94° מעלות מתחת לאופק. והוא חומרא הבאה לידי קולא בהרבה נושאים, כגון תפילת מנחה בין השמשות, כהנים בנעילה וכיו"ב, וצריך עיון.



	Civil Date	DAWN		Earliest Talis & Tfillin		Sun Rize	Sun Set	1/2 Hr. Before Night		Nightfall			Pop Hour Sr-Ss Tanya	Gfo & Bnal
		16.1 Below Holz	72 Min Const	11	10.2			R. Yona	R. Tamn	R. yona 3 med	R. yona 3 amall	R. tam 72		
ו	MAR 28	4:23	4:33	4:52	4:56	4:54	6:17	6:28	6:59	6:51	6:58	7:29	62.6	
ז	MAR 29	4:21	4:32	4:50	4:54	4:44	6:18	6:29	7:00	6:52	6:59	7:30	62.8	
ח	MAR 30	4:20	4:30	4:48	4:53	5:42	6:19	6:30	7:01	6:53	7:01	7:31	63.1	
ט	MAR 31	4:18	4:29	4:46	4:51	5:41	6:20	6:31	7:02	6:54	7:02	7:33	63.3	
י	APR 18	4:45	5:00	5:16	5:20	6:12	7:39	7:52	8:21	8:14	8:22	8:51	67.2	
יא	APR 19	4:43	4:59	5:14	5:19	6:11	7:40	7:53	8:22	8:15	8:23	8:52	67.4	
יב	APR 20	4:41	4:57	5:12	5:17	6:09	7:41	7:54	8:23	8:16	8:24	8:53	67.6	
יג	APR 21	4:39	4:56	5:11	5:15	6:08	7:42	7:55	8:24	8:18	8:25	8:54	67.8	
יד	NOV 26	5:29	5:43	5:57	6:01	6:55	4:31	4:46	5:13	5:08	5:16	5:44	48.1	
טו	NOV 27	5:29	5:44	5:58	6:02	6:56	4:31	4:45	5:13	5:08	5:16	5:43	47.9	
טז	NOV 28	5:30	5:45	5:59	6:03	6:57	4:31	4:45	5:13	5:07	5:15	5:43	47.8	
טז	NOV 29	5:31	5:46	6:00	6:04	6:58	4:30	4:45	5:12	5:07	5:15	5:43	47.7	

**תשובה:**

א. במקום שאין מנהג קבוע, ניתן לנקוט כשיטת הגאונים (וייתכן שהדבר תואם גם את שיטת רבנו תם)<sup>1</sup>, היינו שלגבי הלכות הנוגעות לאיסור דאורייתא יש להמתין עד שתגיע השמש למצב של 8.5° מתחת לאופק (שהוא בניו יורק – שנמצאת ב-

<sup>1</sup> מובא בגמרא (שבת לד ע"ב): "איזהו בין השמשות? משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה – דברי ר' יהודה... ר' יוסי אומר: בין השמשות כהרף עין...". בהמשך הגמרא נחלקו האמוראים בשיעור זמן בין השמשות של ר' יהודה (מהשקיעה ועד צאת הכוכבים): דעת רבה שהוא שיעור מהלך שלושת רבעי מיל, ודעת רב יוסף שמיד לאחר השקיעה במשך מהלך 1/12 של מיל (= 1.5-2 דק') הוא עדיין יום, ובמשך 2/3 מיל הבאים הוא בין השמשות (צאת הכוכבים לפי שניהם הוא באותה נקודת זמן). להלכה, אף הגאונים והראשונים שכתבו שהעיקר כהבנתו של רב יוסף בדעת ר' יהודה, מכל מקום כתבו להחמיר גם כשיטת רבה (לפחות באיסורי דאורייתא). לגבי שיעור זמן מהלך מיל נחלקו הראשונים:

שיטת רמב"ם (פירוש המשניות לפסחים פ"ג מ"ב – לענין שיעור זמן שהיה של החמצת בצק): "...מיל אחד הוא שיעור מן הזמן שהוא שני חומשי שעה משעות ההשויה" (=24 דק'). וכן כתב רע"ב על המשנה במקום. סמך לשיטה זו ניתן למצוא בגמרא (פסחים צג ע"ב), שם משמע שהליכת אדם בינוני עד חצות היום (=6 שעות) היא ט"ו מילין – וממילא כל מיל הוא 24 דק'. שיטת הגר"א: הגמרא (פסחים צד ע"א) אומרת: "כמה מהלך אדם בינוני ביום? עשר פרסאות. מעלות השחר עד הנץ החמה ארבעת מילין, משקיעת החמה ועד צאת הכוכבים ארבעת מילין, ופירש רש"י שמהלך אדם מהנץ החמה עד שקיעתה ל"ב מיל. כוונת הגמרא שמהלך את כל העשר פרסאות (מ' מיל) מעלות השחר עד צאת הכוכבים – היות והגר"א (או"ח סי' תנ"ט ס"ק ד') טוען שעל פי המציאות, על מנת שיום בינוני (בו היום והלילה שווים) יחול בתקופת ניסן ותשרי, יש צורך לחשב את י"ב השעות של היום מהזריחה ועד השקיעה, ואילו אם נחשב מעלות השחר עד צאת הכוכבים תיווצר מציאות לא הגיונית בו יום בינוני (בו היום והלילה שווים) יהיה בשיא החורף. ונמצא לפי זה שמשך מהלך מיל (כשמחלקים 12 שעות 32 מיל) הוא 22.5 דקות. וכעין זה כתב גם "חתם סופר" בתשובה (או"ח סי' פ): "ושיעור מיל במחלט הוא כ"ב מינוטין". (אמנם בשו"ת "חתם סופר" (ו' סי' טז) כתב שחצי מיל הוא ט' מינוטין – וצ"ע)

שיטת השו"ע (או"ח סי' תנט) ורמ"א (או"ח סי' רסא): שהילוך מיל הוא 18 דקות. ומקור הדברים ב"תורת הדשן" (סי' קסז), שכן כתב לגבי שיעור הזמן של מליחה. והוא כותב שאדם מהלך את כל העשר פרסאות, שהן מ' מיל, בי"ב שעות. בספר "לקט יושר" (קובץ על-ידי תלמידו של "תורת הדשן") מוכח שכונת "תורת הדשן" היתה שמהלך את ארבעים המיל במשך הזמן שבין עלות השחר לצאת הכוכבים. אלא שכבר ראינו לעיל, שזמן זה בימי ניסן ותשרי (שהם הימים הבינוניים) הוא יותר מי"ב שעות שוות, ואף שבתורת הדשן הזכיר י"ב שעות, חייבים לומר שכונתו לשעות ארוכות יותר. ומכיוון שיחס הזמן בין עלות השחר לצאת הכוכבים הנו פי 1.25 (שכן מעלות השחר ועד הנץ החמה ד' מילין, וכן משקיעת החמה ועד לצאת הכוכבים ד' מילין, ומהנץ החמה עד לשקיעתה ל"ב מיל – ובסך הכול מ' מיל, והיחס בין ל"ב מיל למ' מיל הוא פי 1.25) ואם כן, משך הילוך מיל הוא 22.5 דק' שלנו(במקום 18) כמו השיטה הראשונה שהוזכרה לעיל. אלא שהגר"א (שם) כותב שניתן להסביר את הסוגיא בפסחים הנ"ל באופן שהא"ח מיל יהיו כולם בין הנץ החמה לשקיעתה (ובנוסף להם יש עוד הליכה של ד' מילין בין עלות השחר להנץ ועוד ד' בין השקיעה לצאת הכוכבים), ולפי זה מיל יהיה 18 דקות שלנו. נמצא ששיעור ג' רבעי מיל הנו: 18 דקות, כ-17 דקות, 13.5 דקות, בהתאמה.

לגבי מיקומו של "כהרף עין" של ר' יוסי ביחס לבין השמשות של ר' יהודה, נחלקו הראשונים: רש"י (ברכות ב ע"ב): בין השמשות של ר' יוסי נמצא בנקודת הזמן האחרונה של בין השמשות של ר' יהודה (לדעה זו לא נחלקו ר' יהודה ור' יוסי לגבי זמן צאת הכוכבים).

ר"ש (זבים פ"א מ"ו): מיד לאחר סוף בין השמשות של ר' יהודה מתחיל בין השמשות של ר' יוסי. וכן פסק הגר"א (או"ח סי' רסא) – וממילא זמן צאת הכוכבים של ר' יוסי מאוחר מעט מזמן צאת הכוכבים של ר' יהודה. ר"ש: בין השמשות של ר' יוסי מופלג מעט מסוף בין השמשות של ר' יהודה, ומכל מקום מופלג לכל היותר כדי שיעור הילוך מ"ט אמה (כחצי דקה) – וכן פסק בשו"ע (או"ח סי' רצג, ובסי' רסא לא כתב כן). ראב"ן – אפשר שהוא מופלג הרבה מסיום בין השמשות של ר' יהודה.

עוד מובא בגמרא (שבת לה ע"ב): "אמר רב יהודה אמר שמואל: כוכב אחד – יום, שנים – בין השמשות, שלושה – לילה... לא כוכבים גדולים הנראים ביום ולא כוכבים קטנים שאין נראים אלא בלילה, אלא בינוניים". וכעין זה גם מובא בירושלמי (ברכות פ"א ה"א). ופסקה הגמרא כדעת ר' יהודה וכדעת ר' יוסי – להחמיר כדברי שניהם. ואם כן נמצא שיש להחמיר להמתין משקיעת החמה כדי מהלך ג' רבעי מיל (13.5, כ-17 או 18 דקות – לפי השיטות הנ"ל) ועוד מ"ט אמה (0.6-0.45 דק') אם לא נתחשב בראב"ן, שהוא דעת מיעוט.





ואכן, שלושה כוכבים בינוניים (בארץ ישראל בימים השווים) נראים לאחר 18.6 דק' (כשמצב השמש  $4.8^\circ$  מתחת לאופק). כל האמור לעיל שבין השמשות מתחיל מן השקיעה, כשהשמש מתכסה מעינינו – הוא שיטת הגאונים (רב שרירא גאון, רב האי גאון ועוד, הובאו דבריהם בין השאר בתשובת מהר"ם אלשקר סי' צו); וכן פסקו ראשונים רבים – מהר"ם מרוטנבורג (תשב"ץ קטן סי' קנט), רבנו יונה (אגרת התשובה, אות נ ו-פא) ועוד, וכן פסקו גם חלק מהאחרונים, ובכללם הגר"א (או"ח סי' רסא סעי' יא ויו"ד סי' רסב סעי' ט).

אך דעת ר"ת ("יספר הישר" סי' רכא) וסיעתו, שאף לאחר השקיעה הנכסית הוא עדיין יום גמור, ורק לאחר מהלך שלושה מילין ורבע מתחיל זמן בין השמשות למשך מהלך ג' רבעי מיל, ולאחר מכן הוא צאת הכוכבים. שיטה זו נובעת כתוצאה מסתירה בין המובא בגמרא בשבת (שם), שמהשקיעה ועד צאת הכוכבים הוא מהלך ג' רבעי מיל, לבין הנאמר בגמרא בפסחים (שם), שמשקיעת החמה ועד לצאת הכוכבים מהלך ד' מילין. וכתב רבנו תם שעל כרחוקו לומר שהשקיעה ההלכתית אינה השקיעה הנכסית מעינינו, אלא שקיעה מאוחרת יותר (ובפסחים אין כוונת הגמרא לשקיעה הלכתית, ששם הנושא איננו זמני היום ההלכתיים). נמצא שר"ת חולק בתרתי על הגאונים: בזמן השקיעה ובזמן צאת הכוכבים.

כדעת ר"ת פסקו ראשונים רבים (ספר ה"תרומה" בהלכות תפילין, רמב"ן ב"תורת האדם", שער אבלות ישנה ועוד). וכן פסק שו"ע (או"ח סי' רסא), שהוראתו אמנם לא התקבלה בארץ ישראל, "מגן אברהם" (סי' שלא ס"ק ב) ו"פרי מגדים" (במ"ז או"ח תנה ס"ק א). אך רבים התחבטו בהבנת שיטתו של ר"ת, שכן סביר להניח שהוא דיבר על רמת החשכה הקיימת בארץ ישראל – מקום מושבם של התנאים הנ"ל, שמהסתירה בדבריהם נובעת שיטתו. ניתן לראות בחוש ששיעור הזמן בין שקיעת החמה עד לזמן שבו נראים שלושה כוכבים הנו פחות מ-72 דק' באופן משמעותי. וקשה לומר שלר"ת צאת הכוכבים ההלכתי איננו שלושה כוכבים, והוא מצריך יציאה משמעותית יותר של כוכבים – שכן הוא עצמו הזכיר את הגמרא הנ"ל, ששלושה כוכבים הם סימן לילה, וכן משמע בשו"ע, שאף-על-פי שפסק כשיטת ר"ת (או"ח סי' רסא), בהלכות מילה (יו"ד סי' רסב) כתב ששלושה כוכבים בינוניים הוא לילה.

כמה ניסיונות ליישב נאמרו בדבר, וביניהם:

ר"ת דיבר לפי מציאות מקומו (רומרו, טרויש  $48.5^\circ$ , צפון) ששם ה"נשף" (הדמדומים) נמשך זמן רב יותר מזמן ה"נשף" בארץ ישראל ( $32^\circ$ , צפון). כיוון שהמקום צפוני יותר לישראל, ההיקף צריך לעבור במהלך היממה הנו קטן יותר, שכן ככל שעולים או יורדים מאמצעו של כדור הרדיוס הולך וקטן, וממילא ההיקף קטן יותר ומהירות התנועה באותו קו רוחב אטית יותר – ואז המעבר בין נקודת השקיעה לצאת הכוכבים הנו אטי יותר. כך הסביר בהבנת ר"ת "דברי יוסף" (מג ע"ב), וה"נברשת" (ב טז ע"ב) – אך כאמור, הבנה זו דחוקה, שכן מקור שיטתו הוא במימרת התנאים, שמקומם בארץ ישראל. וכן קשה, שכן "בית יוסף" שהחזיק בשיטת ר"ת התגורר בארץ ישראל, והוא לא העיר דבר על כך שבארץ ישראל הזמן קצר יותר.

מה שכתב ר"ת, שיש מהלך שלושה מילין ורבע מהשקיעה הנכסית עד בין השמשות הוא לא בדווקא, ואין הכי נמי – בכל מקום ששלושה כוכבים מופיעים קודם למהלך ד' מילין זמן הופעת הכוכבים הוא צאת הכוכבים. שלושת רבעי המיל שקודם לכן הם בין השמשות, ולפני זמן זה הוא יום גמור (וממילא שיעור הזמן שבין השקיעה הנכסית לבין השמשות משתנה בהתאם). כך כתב "מנחת כהן" (מ"ב פ"ה ד"ה ונ"ל), וכתב שם עוד שמעיקר הדין נראה לו שגם זמן בין השמשות אמור להתקצר באופן יחסי כאשר צאת הכוכבים הוא קודם לדי' מילין מהשקיעה הנכסית; היינו, שכדי לשמור על יחס קבוע עלינו לחלק את משך הזמן שבין השקיעה הנכסית לצאת שלושה כוכבים ל-16 חלקים. 3 חלקים לפני צאת הכוכבים הוא בין השמשות, וקודם לכן הוא יום גמור.

כהבנה זו, שיש לחשב את הדבר באופן יחסי, כתב גם "אגרות משה" (או"ח ד, טב). ולגבי מה שכתב שלפי זה בין השמשות של הגאונים הוא 9 דק' בניו יורק, הדבר לכאורה מוקשה מהמציאות, שכלל לא שייך לדבר על צאת הכוכבים לאחר זמן מועט כל-כך – כשרמת החשכה מקבילה לרמת החשכה הקיימת בארץ ישראל לאחר כ-7 דק' מהשקיעה, ובשלב זה עדיין יש אור גדול. ועיין בהרחבה בעניין בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה ל). "ביאור הלכה" (סי' רסא ד"ה קודם הלילה וסי' רצג ד"ה עד) הביא את הבנתו של "מנחת כהן" להלכה; אך גם פירוש זה מוקשה, שכן סוף סוף ברוב הארצות מלבד בארצות הצפון שלושה כוכבים מופיעים לפני שיעור זמן ד' מילין, ואם כן מדוע נקט ר"ת שיעור זה? גם "מנחת כהן" הרגיש בעבייתיות זו, ונדחק מאוד בדבריו ליישב הדבר. עיין שם.

יש שפירשו שמה שלושה כוכבים הם סימן לצאת הכוכבים הוא דווקא כשהם מופיעים במערב, ולא מספיק שיופיעו בשאר כיופי הרקיע. כן כתב שו"ת "גינת ורדים" (הובאו דבריו בשו"ת מהר"ם פראג' סי' מו) וזהו זמן מאוחר בהרבה, כמובן. עוד ניתן לפרש שלא מוכרע לר"ת מה נחשב כוכבים בינוניים, והוא לומד את הגדר ההלכתי של כוכבים בינוניים על-פי הגמרא בפסחים, היינו שרמת החשכה הקיימת לאחר ד' מילין מתאימה לשיעור ג' כוכבים בינוניים. ואם שיעור מהלך ד' מילין של ר"ת נאמר על-פי הנראה בארץ ישראל, נמצא שצאת הכוכבים הבינוניים לר"ת הוא כשמצב השמש  $16.1^\circ$  מתחת לאופק, ובניו יורק מצב זה קורה 82 דק' לאחר השקיעה.

יש להעיר שיש גם שיטות נוספות, המקובלות פחות להלכה:

שיטתו של ספר "יראים" (סוף סי' רעד) – ששקיעת החמה היא לילה לכל דבר מן התורה, וגי' רבעי מיל קודם לכן הוא בין השמשות. עיין בב"ח (סי' רסא), שכתב שהחמיר כ"יראים" תבוא עליו ברכה, ושכן מנהג קהילות רבות.

שיטת ראב"ן – שבין השמשות הוא משקיעת החמה הנכסית עד ה' מילין לאחר מכן, שאז הוא צאת הכוכבים.

ולעניין הלכה (במקום שאין מנהג, וכדלקמיה): בקביעת השקיעה ההלכתית נראה שיש להחמיר הן כדעת ר"ת והן כדעת הגאונים במילי דאורייתא, וניתן להקל בדברנו; בקביעת צאת הכוכבים נראה שיש לנקוט עיקר כשיטת הגאונים, המתאימה יותר למציאות, ועוד שכאמור לעיל יש שהבינו שגם לשיטת ר"ת ג' כוכבים בינוניים בהבנתו הפשוטה הוא צאת הכוכבים, כמו בשיטת הגאונים. הוזכר לעיל שהוא כשהשמש  $4.8^\circ$  מתחת לאופק, וכדי שנוכל לדעת את זמן צאת הכוכבים בשאר המקומות בעולם עלינו לחשב בכל מקום ומקום מהו משך הזמן שנדרש כדי שתגיע השמש ל- $4.8^\circ$  מתחת לאופק (אין הדבר משתנה ממקום למקום, ולכל קו רוחב יש את מהירות התנועה הסיבובית שלו וממילא את משך הזמן הנדרש לו לעבור  $4.8^\circ$ ). בניו יורק ( $40.7^\circ$ , צפון) משך הזמן הוא כ-22 דק'.

כל האמור הוא בימים השווים, שבהם זמן ה"נשף" הוא הקצר ביותר. בימות החורף והקיץ משך ה"נשף" ארוך יותר: בשיא החורף משך הזמן הנדרש לשמש להגיע למצב של  $4.8^\circ$  מתחת לאופק הוא כ-25 דק', ובשיא הקיץ כ-26 דק'.

כתב רבנו יונה (בריש מסכת ברכות) שאף-על-פי שמעיקר הדין סגי בשלושה כוכבים בינוניים, מכל מקום כיוון שאיננו בקיאים להבחין בין כוכבים בינוניים לגדולים יש להחמיר עד שייראו שלושה כוכבים קטנים. וכן הובא להלכה בשו"ע (או"ח סי' רלה, לענין קריאת שמע). ואם כן עלינו להמתין זמן נוסף מעבר לשיעור שהוזכר לעיל. אמנם בזמן יציאת הכוכבים הקטנים לא מצאנו שיעור קצוב בגמרא ובראשונים (אף שעצם המושג "כוכבים קטנים" מוזכר בגמרא, כמבואר לעיל) אך מצאנו באחרונים כמה הנהגות בדבר, כגון  $7^\circ$  מתחת לאופק – "מלמד להועיל" (או"ח סי' ל),  $8.5^\circ$  מתחת לאופק – רי"מ טוקצינסקי ("בין השמשות" עמ' מט),  $9.76^\circ$  מתחת לאופק – על-פי עדויות בשם "חזון איש", שהיה ממתין בקיץ עד כ-50 דק' מהשקיעה (בארץ ישראל).

והנה בימינו, כשיש לוחות מסודרים, יש מקום לומר שכבר אין צורך להמתין עד שיעור יציאת הכוכבים הקטנים. ואכן, מצאנו פוסקים שמשמע מדבריהם שמי שקי אינו צריך להמתין עד שיעור יציאת הכוכבים הקטנים. עיין ב"מנחת כהן" (מ"ב, פ"ה) ובמה שכתב "קצות השולחן" (סי' צג ב"בדי השולחן" אות א), שזמן מוצאי שבת הוא על-פי הנאמר בגמרא (כוכבים בינוניים), ועיין עוד בספר "זמנים בהלכה" (לרב ח"פ בניש, פרק נא הערה 3) ובפרט שדינו של רבנו יונה הנ"ל אינו מוסכם כנראה, שכן מצאנו שרמב"ן ("תורת האדם" שער אבלות ישנה) וריטב"א (ראש השנה ט ע"א) כתבו שמשום תוספת שבת יש להמתין עד שיצאו הכוכבים הקטנים, ואם כן משמע שאי לאו הכי אין צורך להמתין ליציאת הכוכבים הקטנים אף במילי דאורייתא.

וגם אם נאמר שאין בכוחנו להקל בדבר, מכל מקום נראה שאין חובה לנהוג כשיטות המחמירות בשיעור זמן יציאת ג' כוכבים קטנים אף במילי דאורייתא, ובמילי דרבנן (תענית וכד') ניתן להקל לגמרי ולהסתפק בג' כוכבים בינוניים, כפי שמשמע ברמ"א (או"ח סי' תקסב סעי' א, ו"משנה ברורה" במקום).





40.7° רוחב, צפון – כ-41 דק' לאחר השקיעה המתכסה מעינינו בימים השווים, ובימים שאינם שווים משך הזמן מגיע עד 51 דק') כדי שייחשב לצאת הכוכבים. ובהלכות הנוגעות באיסור דרבנן (ובמקום צורך גדול אף באיסורי דאורייתא) ניתן להקל, שמרגע שהשמש תגיע למצב של 4.8° מתחת לאופק ייחשב הדבר כצאת הכוכבים (ובניו יורק הוא כ-22 דק' בימים השווים, ובימים שאינם שווים עד 26 דק').

לגבי קביעת זמן השקיעה, לכתחילה יש לחוש לשיטת הגאונים, שכבר מהשקיעה הנכסית אפשר שמתחיל זמן בין השמשות. ואיסורים שאינם אלא מדרבנן (וכן באיסורי דאורייתא בשעת דחק גדול) ניתן להקל<sup>2</sup>, שגם לאחר השקיעה הנכסית עדיין נחשב יום גמור כמעט<sup>3</sup>, עד זמן צאת הכוכבים הבינוניים (4.8°).

כאמור, כל זה הוא דווקא במקום שאין מנהג קבוע, אך במקומות רבים כבר קיים מנהג קבוע אם לפסוק כגאונים או כר"ת (ומכל מקום אף במקומות שנוהגים לעניין צאת הכוכבים כר"ת המנהג הוא לחשוש לשיטת הגאונים, שזמן השקיעה הוא מזמן השקיעה הנכסית), ואין לפרוץ גדר<sup>4</sup>.

יש להעיר שעל אף שהוזכר לעיל ששיעור כוכבים בינוניים הוא כשהשמש נמצאת 4.8° מתחת לאופק, ושהדבר תואם את זמן ר' יהודה ור' יוסי על-פי שיטת הגאונים, מכל מקום יש המחמירים יותר: ר"מ טוקצינסקי ("בין השמשות" עמ' מט) כתב שיעור זמן המתאים ל-6.2° מתחת לאופק, ובשם "חזון איש" ישנן עדויות שהיה ממתין 30 דק' בימי ניסן ותשרי (וזה מקביל ל-7.1° מתחת לאופק).

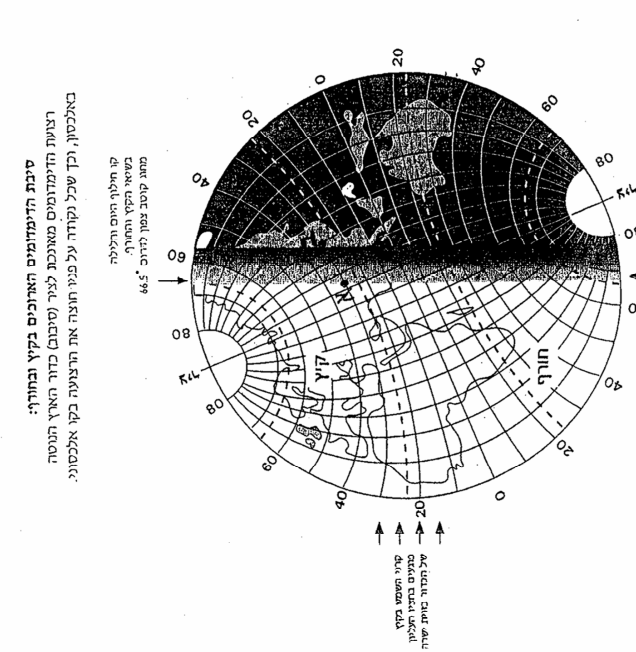
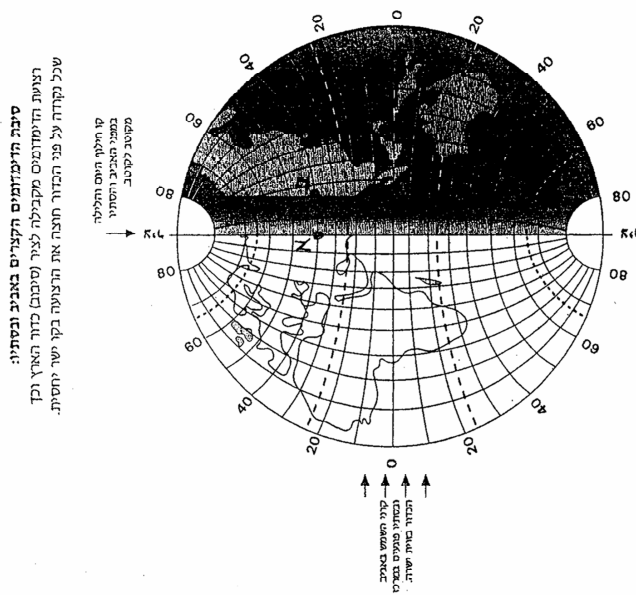
לשם תוספת הבהרה מציאותית והלכתית ניתן להיעזר בספרים שנכתבו בעניין (כגון "זמנים בהלכה" לרב ח"פ בניש, שהקיף נושא זה בהרחבה רבה ובצורה בהירה).

<sup>2</sup> הטעם בזה משום שהוא ספק ספיקא אם משך זמן זה הוא לילה – ספק הלכה כגאונים ספק כר"ת, ואף אם הלכה כגאונים, בין השמשות עצמו הוא ספק. ועוד שכתב "ביאור הלכה" (סי' תטו ד"ה נאכל), שדווקא בדאורייתא החמירה הגמרא כשיטת ר' יהודה שבין השמשות הוא כמהלך ג' רבעי מיל, שכן מעיקר הדין הלכה כר' יוסי. ועיין הרחבה בעניין זה בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה ל).

<sup>3</sup> אך אין להקל עד צאת הכוכבים ממש, אלא כמה דקות קודם לכן, הן מטעם שניתן יותר להקל לפני שמגיעים לבין השמשות של ר' יוסי – וצאת הכוכבים (4.8°) כולל גם את משך הזמן של ר' יוסי – והן משום שיש לחוש להבנתו של "מנחת כהן" ודעימיה (עיין בהערה 1) שאף לפי ר"ת זמן בין השמשות הוא לפני צאת הכוכבים הבינוניים (4.8°). ואפשר שדי אם נחמיר כהבנה שהחלוקה היא יחסית (כהבנתו של "מנחת כהן" מעיקר הדין, וכתשובתו של "אגרות משה" – עיין שם בהערה), ואם כן כמה דקות קודם לכן חלה כבר השקיעה אף לפי ר"ת.

<sup>4</sup> אדם מחויב למנהג מקומו, כפי ששמע בכמה מקומות בש"ס (עיין בפסחים פרק "מקום שנהגו" ועוד) וכן מובא בשו"ע (או"ח סי' תסח וסי' תצו). ואם כן במקומות שנהגו להחמיר להמתין יותר מן האמור לעיל אין לפרוש ממנהג המקום. יש להעיר שעל אף שהמנהג העיקרי בניו יורק הוא להחמיר הן כגאונים והן כר"ת, מכל מקום ישנן קהילות שנהגו כגאונים לכל דבר: חסידי גור, חסידי חב"ד ועוד.

ב. לגבי מה שתמהת, כיצד ייתכן שבחורף זמן ה"נשף" (בין השקיעה לצאת הכוכבים) הנו ארוך יותר אף שהשעה הזמנית קצרה יותר, ההסבר נעוץ בעובדה שזמן ה"נשף" הקצר ביותר הוא בימים השווים, וככל שמתרחקים מהימים השווים (בין לכיוון הקיץ ובין לכיוון החורף) ה"נשף" מתארך. הסיבה לכך היא שככל שהשמש נמצאת קרוב יותר לניצב לציר הסיבוב של כדור הארץ, זמן ה"נשף" קצר יותר, וככל שהיא נמצאת בזווית גדולה יותר לציר הסיבוב זמן ה"נשף" מתארך. אם כן, כיוון שבתקופת החורף השמש נמצאת בזווית הגדולה ביותר לציר הסיבוב, הדבר גורם ל"נשף" ארוך. כדי להמחיש יותר את הדברים מצ"ב תרשימים מתאימים (לקוחים מתוך הספר "הזמנים בהלכה"):



הסבר למופיע בתרשים: כאשר השמש נמצאת בניצב לציר הסיבוב, ישנה "רצועה" של אור שהולך ונחלש מהשקיעה ועד צאת הכוכבים. אדם הנמצא בנקודה א (בזמן השקיעה) יחצה את רצועת הדמדומים, וממילא יחצה את הרצועה בדרך הקצרה ביותר (ופרק הזמן יהיה הקצר ביותר). לעומת זאת, בתקופת החורף והקיץ רצועת הדמדומים נמצאת בזווית קהה או חדה ביחס לציר הסיבוב (ראה ציור ב), ואם כן המעבר מנקודה א לנקודה ב אינו מתבצע בדרך הקצרה ביותר אלא באלכסון, וממילא פרק הזמן הנדרש לחציית הרצועה הנו ארוך יותר.

(לאור האמור, צ"ל ששיעור ג' רבעי מיל שהוזכר בשו"ע הוא דווקא בימים השווים, אך לא בתקופת החורף, שאם לא כן ג' רבעי מיל בשעות זמניות הם קצרים יותר מהזמן של מהלך ג' רבעי מיל בימים השווים – וכפי שצינת בשאלתך). בנוגע לשאלתך השלישית – אכן, זמן רבנו יונה במקורו נועד להחמיר בלבד, ונראה שאין לסמוך עליו לקולא ולהחשיב את הזמן שלאחר יציאת הכוכבים הבינוניים כבין השמשות.

## ב. שינוי נוסח התפילה כשהשתנה הרכב המתפללים בבית הכנסת

## שאלה:

מאז היווסדו, התפללנו בבית הכנסת שבקהילתנו בנוסח ספרדי – נוסח עדות המזרח, כיוון שרוב המתפללים היו יוצאי בוכרה ופרס. בימים אלה נמצא בשיפוץ מבנה גדול יותר, שישמש בקרוב בעזרת ה' כבית כנסת וכמרכז קהילתי. האם ניתן, בעת המעבר לבית הכנסת החדש, לשנות את נוסח התפילה לנוסח ספרדי, הנהוג גם בבתי הכנסת בארץ, לפי סידור רינת ישראל בנוסח ספרדי? הואיל ורוב המתפללים כיום אינם יוצאי בוכרה ופרס, דרישת ועד הקהילה היא לשנות את נוסח התפילה כדי לקרב רחוקים – את אחינו היהודים מברית המועצות לשעבר. אין תקנון מחייב לבית הכנסת.

## תשובה:

בעיקרון, אין לשנות נוסח תפילה שנקבע בבית הכנסת על-פי רוב המתפללים בו<sup>1</sup> בזמן היווסדו<sup>2</sup>. גם אם חל שינוי בהרכב המתפללים ועכשיו רובם מתפללים בנוסח אחר, כל עוד נשארו מתפללים שמנהגם כנוסח המקורי אין לשנות, אפילו אם הציבור עצמו מעוניין לשנות את נוסחו<sup>3</sup>. במקרה שכזה, כל אחד יתפלל בלחש על-פי מנהג אבותיו, ושליח הציבור יתפלל בקול רם כפי הנוסח שנקבע בבית הכנסת (לגבי התנהגות המתפללים בדברים שבקדושה, וכן לגבי תפילת הלחש של הש"ץ, עיין בהערה)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> לפי שו"ת "מנחת יצחק" (ז ס"ד) קובעים נוסח תפילה בבית כנסת לפי הנוסח שהרוב מתפללים על-פיו בפועל, גם אם בהצבעה היו חלק מהם מצביעים עבור נוסח אחר.

<sup>2</sup> שו"ת "חתם סופר" (ח"ו"מ השמטות ס"י קפ"ח אה"ו), וכן נראה ב"פרי חדש" (דיני מנהגי איסור, או"ח ס"י תצ"ו אות יט), שו"ת "אגרות משה" (ד, או"ח ב ס"י כא) על-פי "חק יעקב" (או"ח ס"י תס"ח ס"ק ט), שכתב: "דרך באין שם כלל מאלו שהיו שם במנהגים, דמתחילה נתבטל מנהגם כיוון שנתבטל הקהל..." ושו"ת "עשה לך רב" (ד ס"י טו).

עיין ב"שילטי גיבורים" (עבודה זרה ב ע"א בדפי אלפס בסוף הקטע הראשון, הובאו דבריו ב"מגן אברהם" ס"י תצ"ג ס"ק ו) שמסתפק אפילו כשנחרבה כל הקהילה, "ואם נעקרו משם כל אנשי המקום ההם לגמרי ועמד כך המקום כמה שנים בלתי יהודים כלל, ואחר-כך באו לעמוד שם יהודים ממקום אחר שידעו הוראת חכם ההוא שהיה עומד שם, מסופקני אם עליהם להנהיג כך או לא, וצ"ע".

אבל ב"חק יעקב" (שם בס"י תס"ח ס"ק ט) דוחהו, ופוסק ש"כיוון שנתבטל הקהל נתבטל מנהגם, ואסתלק מעשה ראשון כי פנים חדשות באו לכאן". והסכים עמו שו"ת "אגרות משה" (או"ח ב ס"י כא).

צריך עיון בשאלה כמה מתפללים לפי הנוסח הישן יידרשו כדי להשאיר את המנהג המקורי. קשה לדייק משו"ת "אגרות משה" (שם), דמצד אחד כתב ש"מסתבר שאסור לשנות... כיוון דאיכא שם גם הרבה מאלו דנוסח אשכנזי אף שהם מיעוט... אם יש שם עדיין הרבה מהם משמע שיש דין המנהג על המקום..." ומשמע שלדעתו דרוש שישאר מיעוט ניכר של מתפללים לפי הנוסח הראשון. אבל באמצע הציטוט הנ"ל כתב "אגרות משה": "עיין בח"י (= חק יעקב)... דרך באין שם כלל מאלו שהיו שם במנהגים דמתחילה נתבטל מנהגם, כיוון שנתבטל הקהל", ומשמע מזה שכל עוד שנשארו אפילו מיעוט קטן, ואולי אפילו אדם אחד, יש להמשיך לפי המנהג הישן.

שני הביטויים הנ"ל: "איכא שם הרבה" ו"אין שם כלל", אינם מופיעים ב"חק יעקב" עצמו. ונראה לומר בזה באופן כללי שיהיה תלוי בהגדרת "נתבטל הקהל" (ביטוי שמופיע ב"חק יעקב" וגם ב"אגרות משה"), דהיינו שתלוי אם בגלל המספר הקטן שנשארו מהמתפללים לפי הנוסח הראשון ייראה לאנשים כאילו הקהילה המקורית נתבטלה ועכשיו מתפלל בו קהל חדש. ועיין ב"ביאור הלכה" (או"ח ס"י תס"ח ס"ע ד ד"ה וחומרי המקום).

בספר "ועלהו לא יבול" (א עמ' סט) משמע שדעת הגרש"ז אויערבאך הייתה שכאשר הרוב משתנה ניתן יהיה לשנות את נוסח בית הכנסת (אם כי קשה לקבוע את דעתו בוודאות על-פי מה שמופיע שם).

<sup>3</sup> כן משמע לכאורה מ"מגן אברהם" (ס"י סח), על-פי גירסתו בירושלמי (עירובין פ"ג ה"ט): "אע"פ ששלחנו לכם סדר תפילות אל תשנו ממנהג אבותיכם". ועיין באריכות ב"שער אפרים" (מווילנא, או"ח ס"י י, ח ע"א, ד"ה ועל דבר, והלאה) לגבי ההלכה כש"רוב הקהל או אפילו רוב פרנסי הק"ק והמה טובי העיר מסכימים לבטל המנהג".

<sup>4</sup> אמנם ב"פאת השולחן" (ארץ ישראל ס"י ג ס"ע יד, ובי"ת ישראל" ס"ק לב) פסק דגם כהאי גוונא שייך איסור "לא תתגודדו", ומוטל על כל יחיד ויחיד להתפלל גם בלחש על-פי נוסח בית הכנסת.

אבל רבו החולקים עליו, ועיין בשו"ת "שיבת ציון" (לבנו של ה"נודע ביהודה", ס"י ה) שכותב: "וכל זה במנהגי בית הכנסת ונוסחי התפילות בציבור בחזרת הש"ץ ובפיוטים וכדומה... אבל בתפילה בלחש כל יחיד ויחיד צריך להתפלל כפי מנהגו..." שו"ת "בית יצחק" (יו"ד ס"י פח אות ב) מציין את תשובת "שיבת ציון" הנ"ל, ונראה שהוא מסכים עמו.

וכן שו"ת "משיב דבר" (ס"ע יז) פסק "דבתפילה בלחש אסור לשנות מהנוסח שנהגו מכבר, ולכלי עלמא לית כאן משום לא תתגודדו; להרמב"ם משום שאין כאן מחלוקת, ולהרא"ש משום דאינו אלא מנהג, וכלי עלמא סבירא ליה שיוצאים בשני הנוסחאות, ולא כמש"כ בספר פאת השולחן... אבל בקדושות שבקול רם וכדומה ודאי אסור לשנות ממנהג שהוא שם מפני המחלוקת, ולהרמב"ם יש בזה משום לא תתגודדו". וכן פסקו ב"אגרות משה" (או"ח ב ס"י כג, ושם או"ח ד ס"י לג) וביביע אומר" (ו או"ח ס"י י אות ד).

מן הראוי לציין שלגבי השינויים שבקדושה, למשל אם לומר "ינקדש" או "ינקדיש" וכדו', ה"אגרות משה" שם כתב שיאמר כנוסח הציבור, וכן מופיע בספר "ועלהו לא יבול" (א עמ' צג) בשם הגרש"ז אויערבאך (ויש לעיין בזה על-פי מה שמופיע בספר "הליכות שלמה" א עמ' עא-עב). שו"ת "ביע אומר" (שם) פסק שיאמר כנוסח אבותיו, משום שבעיקר הקדושה, היינו בפסוקים, אין הבדל בין הנוסחים.

יש לציין עוד שנחלקו לגבי נוסח שליח הציבור כאשר מתפלל בלחש. בשו"ת "אגרות משה" (או"ח ב ס"י כט, ושם ד ס"י לג סוד"ה הנה בדבר) כותב שגם בלחש יש לשייך לומר כנוסח הציבור, כיוון שהוא מתפלל בלחש כדי להסדיר את תפילתו. אבל בשו"ת "שואל ומשיב" (תליתאה א ס"ע רמז), ובספר "אהלך באמת" (לרב בצלאל שטרן, פרק כו ס"ע י אות ב) כתב שיתפלל בלחש לפי מנהגו, וגם שו"ת "מנחת יצחק" (ו ס"י לא אות ג) כתב שכן נוהגים. ועוד עיין בזה בספר "הליכות שלמה" (א עמ' סח-סט).

אמנם בנדון דידן, שרוצים לשנות את הנוסח כדי לקרב רחוקים, יש להתיר<sup>5</sup>. המעבר לבנין חדש גם הוא סניף להיתר<sup>6</sup>, ואם הדבר אפשרי עדיף לשנות את שם הקהילה, כדי שתהיה בכך הצהרה שמדובר מכאן ואילך בקהילה חדשה<sup>7</sup>. רצוי לתקן גם תקנון חדש לבית הכנסת<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> בשו"ת "שיבת ציון" (סי' ה) כתב: "אף על פי כן נלע"ד שרשאים לשנות מנהגם, כיוון שיש בו צורך להם להשיג מנין עשרה להתפלל בבכה"נ... וגם הוא צורך להנערים אשר לא הורגלו כעת בשפת הספרדים וצריכים לש"ץ אשכנזי, בצורך גדול כזה ההכרח לא יגונה לבטל מהם מנהג ספרדים למנהג אשכנזים... ומביא לזה הוכחה מברכות (מז ע"ב) שר"א שחרר את עבדו ועבר על מצוות עשה דאורייתא כדי להשלים מניין. ניתן לטעון שאם בנדון של ה"שיבת ציון" מותר היה לשנות כדי להשיג מניין, בוודאי שבנדון שלנו ניתן יהיה לשנות כדי להציל נפשות ולקרב רחוקים. (ואמנם, ב"שיבת ציון" מדובר בשינוי זמני, על דעת זה שכאשר הציבור הספרדי יגדל הוא יחזור למנהגו; ומכל מקום נראה ברור מתשובתו שנקודה זו אינה מעכבת).

אלא דמכל מקום נראה שאין משם הוכחה גמורה, שהרי בנדון שלו לא הייתה אפשרות כלל להמשיך לפי מנהגם הספרדי; הברירה הייתה אם לעבור לנוסח אשכנזי או להפסיד את כל המניין. וייתכן שרק בכהאי גוונא התיר לשנות את מנהג בית הכנסת, כדי להציל את עצם המשך קיומו – מה שאין כאן בנדון שלנו, שאין סיכון שהמניין יתבטל גם אם לא ישנו את נוסח התפילה.  
<sup>6</sup> דבאמת יש לצרף כאן כמה סניפים להתיר:

ה"חך יעקב" שם (סי' תשח ס"ק ט) מביא את שיטת הרמב"ם (יום טוב פרק ח הל' כ), שמשמע ממנו שמי שהולך ממקום למקום חייב לשמור על חומרי מקומו המקורי גם אם אין דעתו לחזור; ומסביר ה"חך יעקב": "וטעמו נראה לי דסבירא ליה דעיקר המנהג חל על האדם ממקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם הוא רק מפני המחלוקת. אבל לרא"ש (פסחים פ"ד ס"ד), לר"ן (פסחים יז ע"ב מדפי אלפס, ד"ה ורבה) וריב"ש (שו"ת סי' מד), כשאין בדעתו לחזור יקבל את מנהגי המקום שהולך לשם מעיקר הדין.

וכתב "אגרות משה" (או"ח ב סי' כא) שדבריו הנ"ל (לעיל בהערה 2), שבית כנסת נשאר בנוסחו המקורי למרות שינוי ברוב המתפללים הם נכונים לפי הרא"ש, ר"ן וריב"ש, "דהדין של מנהג חל על המקום כ"ו [=כל זמן] שיש שם קהל"; אבל לרמב"ם, דהעיקר חל על האדם מנהגי [מקום] שיצא משם, אפשר יש למיזל בתר הרוב [הנוכחי], אף שבאו אחר כך". ועוד עיין לעיל בסוף הערה 2 לגבי מה שמופיע בספר "ועלהו לא יבול". בשו"ת "אגרות משה" (ו או"ח ד סי' סה) דן בבית כנסת שנוהגים להתפלל בו בהברה אשכנזית, וכעת יש בחור בר מצווה שרוצה לקרוא את הפרשה בהברה ספרדית, ופסק ש"יש להנהיג מפני השלום שיקרא הנער בבית הכנסת, ויקראו פרשת השבוע בהברה אשכנזית כמנהגם תמיד בחדר שני...". כנראה כדי להמשיך לקיים את מנהג בית הכנסת גם באותה שבת.

בסוף התשובה הוא מוסיף: "וגם יש לעיין בארגענטא, שנקבצו מכל המדינות ולא כל כך בריבוי שיתיישבו במקום ביהכ"נ אחד יהודים שבאו ממקום אחד שנוהגים מנהג אחד ומדברים בהברה אחת שיוכלו לקבוע מנהג, דאף אם מעט הראשונים היו הרוב ממקום אחד, הרי ידעו ובנו ביהכ"נ גם אדעתא דאלו שיבואו אח"כ שאפשר שיהיו מרובין". היינו שאם כשר בונים בית כנסת יודעים שעלולים להגיע מתפללים נוספים שישנו את מצב הרוב, ייתכן לומר שהקביעה המקורית למנהג בית הכנסת אינה קובעת לתמיד.

ונראה לדמות סברה זו לדברי המהריב"ל (בשו"ת ב חלק ג סעי' יד, ח ע"א בטור השמאל) לגבי קהילה שלמה שנעקרה ממקומה ועברה למקום שיש בו מנהג אחר. בעניין זה הוא כותב: "אבל בנידון דידן, שבאנו גרושים מארצות אדום עם רוב קהילות, בכגון האי לא אמרין קמא קמא בטיל, דמרובים ומרובים היו הבאים בכל פעם ופעם, וידוע היה שבכל יום ויום היו עתידים לבוא, ואם כן חייבים הם לקיים מה שנהגו אביהם לחומרא... ועיין עוד בעניין זה בספרו של המהרש"ם (שו"ת יו"ד סי' מ, יד ע"ב סוד"ה ועתה).

יש לצייץ שיפרי חדש" (שם בדיני מנהגי איסור אות יט) מביא את המהריב"ל והמהרש"ם הנוכחים, וטוען: "ולדידי אין דבריהם קיימים אלא כשבאו ונעשו קהל אחרת... דהשתא אכתי הם חייבים בתקנותיהם הקודמות, דכל קהל יש לו דין עיר... הא לאו הכי נראין הדברים כמ"ש דאף אם באו מרובים... גרירי בתר קמאי במנהגותם בין לקולא ובין לחומרא, וזה ברור בעינינו... אבל יש להעיר ששם מדברים על מקרה שבו החדשים המגיעים אמורים להתבטל ולעבור לגמרי למנהגי המקום החדש. כאשר בנידון דידן, שבו אין היחידים החדשים עוברים בעצמם למנהגי בית כנסת (כנ"ל בהערה 4), ייתכן שיפרי חדש" יודה שלא נאמר קמא קמא בטיל.

יש מקורות שמקלים באופן כללי לגבי שינוי נוסח התפילה. שו"ת מהרש"ם (או"ח סי' לה) דן לגבי שינוי מנהג בנוסח התפילה, וכתב: "כי לע"ד לא מצאנו ולא ראינו שאין לשנות מנהג אבותינו כי אם בדבר שיש נדנדו איסור... אבל בכי האי גוונא דליכא צד איסור כלל ועיקר ולא הרחקת עבירה, בהא פשיטא דלא שייך בה משום לא תטוש תורת אמת". ומדייק כך מהר"ן בפסחים (ז ע"ב בדפי אלפס ד"ה ונמצינו) שכתב: "ונמצינו למדין בתורת המנהגות שכל מנהג איסור שהוא בעיר אחת... שהן החמירו על עצמן לעשות סייג לתורה או לדבר שהוא מחלוקת חכמי ישראל ונהגו כדברי האוסר, כל בני העיר חייבין בו מן הדין שנאמר ואל תטוש תורת אמת", ומשמע שבמנהג שאינו של איסור אין דין "אל תטוש". על סמך זה מסכים מהרש"ם שם להתיר לעבור מנוסח אשכנזי לנוסח ספרד, אם בגלל זה תהיה התפילה מובנת יותר למתפללים. והסכים עמו שו"ת "דברי יוסף" (סי' א ד"ה ושפתיו ברור מללו), שכותב על-פי יסוד זה ש"העיקר בהם לבחור הסברא היותר נכונה...". וכן מסכימים בשו"ת "ישכיל עבדי" (ז סי' ח) ובשו"ת "יביע אומר" (ו או"ח סי' י אות ז).

בשו"ת מהרש"ל" (סי' ו, ד ע"ב בטור השמאל) מתייחס למנהג "דאין איסור בדבר אלא שטוב יותר לכתחילה", וכותב עליו שמותר לבטלו "היכא דאיכא חשש איסור" של חוסר צניעות בטבילת נשים. על-פי דבריו טוען שו"ת "חסד לאברהם" (או"ח סי' ט, ח ע"א בטור הימני) שיש לעבור מנוסח תפילת אבותינו לנוסח שלימד ה"רב גדול ומקובל בקדושה ובטהרה האר"י ז"ל" (לגבי עדיפות נוסח האר"י, עיין בהמשך בהערה זו). ומביאו שו"ת "בית יצחק" (יו"ד ב סי' פח אות ג), וכנראה מסכים עמו.

בשו"ת מהר"ם שיי"ק (חו"מ סי' כד ד"ה ואע"ג) כתב לגבי שינוי נוסח התפילה ש"מ"מ נ"ל מי שנפשו חשקה למנהג האחר... מצינו בגמרא וכן הוא בחובת הלבבות שלמצוה או מעשה שהאדם מוצא בנפשו חשק, בוודאי יש לזאת המצוה והמעשה שייכות לנשמתו טפי..."

במקרה שלנו, שבו רוצים לעבור לנוסח ספרד, יש יותר מקום להתיר לפי דעות מסוימות. מפורסמים הם דבריו של "משנת חסידים" (במפתח הכוונות לתפילת ערבית אות ג) ש"אם לא ידע אם בנפשו הוא המנהג שתפסו אבותיו, נוח לו שיתנהג כמנהג המובחר שקיבל הרחי"ו כוונותיו עליו מהאר"י זלה"ה... לתקן תיקון הצריך למעלה". ומעין כך גם ב"ליקוטי אמרים" של המגיד ממזריטש ("מגיד דבריו ליעקב" יג ע"ב ד"ה בנידון; סי' צו במהדורת שי"ץ-אופנהיימר), ועיין עוד בהקדמה ל"שער הכולל". על-פי זה יש טוענים שמותר (ואפילו עדיף) לעבור לנוסח האר"י. עיין בשו"ת "חסד לאברהם" הנ"ל (שלדעתו שינוי כזה נחשב כחומרה; בנקודה זו עיין בשו"ת "מנחת אלעזר" (סי' יא טז ע"ב), שו"ת "דברי חיים" (ב סי' ח), שו"ת "מנחת יצחק" (ז סי' ד), ושו"ת "יביע אומר" (ו או"ח סי' י).

אם כן, מתוך הנחה שמדובר בשאלתנו בשינוי נוסח האר"י ז"ל, יש כאן עוד סניף להתיר. ולכאורה כל הדעות הנ"ל שמתירות ליחידים לשנות את נוסחם יתירו גם לציבור שלם לשנות את נוסחו, וכל שכן בנדון דידן, שבו רוב המתפללים כבר מתפללים בנוסח ספרד.

אלא שרבו הסוברים שאין לשנות מנוסח תפילת אבותינו. ב"פאת השלחן" (ארץ ישראל סי' ג, ב"בית ישראל" ס"ק לא), ובשו"ת "שואל ומשיב" (תליתא ה סי' רמז) דוחים את המהרש"ם הנ"ל, וטוענים שמי שמשנה נוסח תפילה עובר על איסור "לא תטוש".

גם "פרי עץ החיים" (שער א, ענין תפילה), לאחר שהביא את עניין י"ב השערים שברקיע על-פי האר"י ז"ל, כותב: "לכן כל א' וא' ראוי להתזיק כמנהג תפילתו, כי מי יודע אם הוא משבט ההוא...". וטוען מזה בשו"ת מהר"ם שיי"ק (או"ח סי' מג) ש"פרי עץ חיים" מחולק עם ה"משנת חסידים" הנ"ל. אמנם בנקודה זו עיין בשו"ת "מנחת אלעזר" (סי' יא טו ע"ב) שטוען אחרת. וכן נחלקו בזה הגרי"מ חר"ל"ע והגר"ע הדא"ה, עיין בשו"ת "ישכיל עבדי" (ה או"ח סי' יז). ובשו"ת "חתם סופר" (או"ח סי' טו, ב) טוען שרק מי שמבין בסודות האר"י מותר לו לשנות (כמו שעשו

הנחת היסוד שלנו היא שציבור המתפללים רוצה בשינוי זה. יש לוודא ששינוי לנוסח ספרד לא יעורר התנגדות<sup>9</sup> ומחלוקת חלילה. במקרה של מחלוקת, אין לשנות את הנוסח<sup>10</sup>.

רבותיו של "חתם סופר", הגר"נ אדלער ובעל ה"הפלאה", אבל "מי שאינו יודע עד מה אין לו לשנות נוסחתינו כמצווה עלינו בימגן אברהם" (סי' י סע' ח בשם ירושלמי), ושכן כתב האר"י עצמו (ועוד עיין שם בסי' טז בטענותיו נגד הרעיון של "שער הכולל"). גם "משנה ברורה" (סי' סח ס"ק ד) כתב על-פי "פרי מגדים" (שם ב"אשל אברהם" בתחילת סי' סח) ש"לכו"ע אין לשנות כל אחד ממנהג מקומו, כגון מנוסח אשכנז לנוסח ספרד או להיפך וכל כהאי גוונא, כי שנים עשר שערים בשמים... "ובשו"ת "אגרות משה" (או"ח ב סי' כד) כתב: "הנה ידוע שכל אנשי פולין ואוונגראן... התפללו כולם בנוסח אשכנז, אך אח"כ התחילו ראשי החסידים להנהיג להתפלל בנוסח אחר... ואין ידוע טעם ברור במה שהתירו לשנות נוסח הקבוע נגד הירושלמי שהביא הימגן אברהם" (רי"ס סח)...

וגם אם נחליט כדעות שמוותר לשנות לנוסחו של האר"י, עדיין יש להעיר שהקביעה מהו נוסח האר"י האמיתי כלל אינה ברורה. בין הסידורים השונים שטוענים כי הם על-פי נוסח האר"י ז"ל ישנם שינויים רבים, ורבים טוענים שדווקא נוסח עדות המזרח, שממנו אנחנו דנים אם מותר לשנות, הוא התואם לנוסחו של האר"י (ולא מה שנקרא נוסח ספרד או נוסח אחיד). בעניין זה עיין בשו"ת "דברי חיים" (ב סי' ח), שו"ת "מנחת אלעזר" (א סי' יא, טו ע"ב-טז ע"א, ושם יז ע"א-יז ע"ב), במאמר נוסח התפילה (של "מנחת אלעזר", המודפס ב"חמשה מאמרות"), בשו"ת "ישכיל עבדי" (ב או"ח סי' ג אות יב, ושם ד או"ח סי' ג), בשו"ת "אגרות משה" (או"ח ד סי' נד), בשו"ת "מנחת יצחק" (ז סי' ד), ובשו"ת "יביע אומר" (ו או"ח סי' י אותיות ז ו-ט).

אם נאמר שנוסח עדות המזרח הוא הנוסח האמיתי של האר"י, יצא שיש שיטות שדווקא אין לעבור ממנו לאף נוסח אחר. העובדה שהמניין עובר עכשיו לבניין חדש גם היא יכולה לשמש כסניף להתיר, שהרי אם הסיבה להמשיך בנוסח הקודם היא מצד מנהג המקום, אפשר לטעון שעכשיו מדובר במקום חדש.

ואמנם במקורות שהזכרנו לעיל בהערה זו באות ב (שו"ת מהריב"ל, שו"ת מהרש"ם ו"פרי חדש") מופיע שאם כל הקהילה נעקרת למקום חדש אבל נשארת יחד כקהילה עצמאית, היא חייבת לשמור על מנהגיה הקדומים. והרי במצב שלנו כל הקהילה עוברת, בתור אותה קהילה, למבנה חדש. אבל ייתכן לחלק ולומר ששם (בקהילה שנעקרת) אינם ממשיכים את מנהגיהם בתור מנהגי מקומם, אלא שעל כל יחיד ויחיד עדיין מוטלים מנהגיה הקודמים. והואיל וכל היחידים האלה נשארים ביחד, אינם נבלעים בתוך הקהילה האחרת שכבר נמצאת באותו המקום, אלא הם יוצרים עכשיו קהילה חדשה המורכבת מיחידים שכולם נוהגים כמו שנהגו במקומם הקודם; מה שאינו נכון בנדון דידן, שרוב היחידים בציבור זה באמת אינם נוהגים להתפלל בנוסח עדות המזרח, ועל כן אם נגיד שעכשיו יוצרים קהילה חדשה, הנוסח ייקבע על-פי הרוב כנוסח ספרד; היינו שאולי יש לטעון שבבניין חדש לא יהיה צורך להמשיך בנוסח עדות המזרח מצד מנהג המקום (שהרי לבניין חדש אין שום מנהג) ולא מצד מנהג האנשים (שהרי רוב האנשים מתפללים בנוסח אחר). ועיין בהערה הבאה.

<sup>7</sup> שהרי למרות הטענה שהעלינו בסוף ההערה הקודמת, מסתבר יותר לומר שאם עוברים למבנה החדש בתור המשך של הקהילה הקודמת, אז יש להגדירם כממשיכים הקהילה הקודמת ולא כמקימים קהילה חדשה. עדיין יש סניפים נוספים להתיר שינוי נוסח, כמו שצוין בהערה הקודמת, אבל עדיף אם לפחות בצורה רשמית, ואם אפשר גם בצורה יותר מהותית, ישנו את זהותם כקהילה כך שנוכל יותר בקלות להגדירם כציבור חדש שנוצר רק עכשיו, וממילא נלך לפי הרוב הנוכחי.

<sup>8</sup> ונראה שהדבר יעזור גם אם ברור שהתקנון החדש יהיה זהה לזה שקיים עכשיו, שהרי מכל מקום הצבעה חדשה על תקנון מראה שיש כאן התחלה חדשה.

<sup>9</sup> לגבי השאלה אם בכלל אפשר לשנות, על אף התנגדות מתפללים אחדים, עיין בדברי הרב יוסף הלוי המובאים בשו"ת "דברי יוסף" (סע' ד), שטוען על-פי שו"ת מהרש"ם (או"ח סי' לה) ש"משום חשש מחלוקת ליכא, דכיוון שהרוב מתרצים בשינוי המנהג לא חישין למיעוטא... וזה פשוט אין צורך לראיות". אמנם, בשו"ת "חלקת יעקב" (או"ח סי' לו = א סי' עט) טוען על-פי "מגן אברהם" (סי' קנג ס"ק לו) ש"צריכין עכ"פ שכל הגבאים יסכימו לזה, שהם נחשבים כז' טובי העיר, ואם גבאי אחד מוחה קשה להתיר נגד דעת המג"א".

למעשה נראה שהיכולת לשנות נתונה בידי הגוף המוסמך תמיד להחליט בענייני בית הכנסת, במקביל למה שכתב המהר"ם מרוטנברג בתשובתו המופיעה במרדכי במסכת מגילה (סי' תתכא, ובקיצור ב"בית יוסף" שם באו"ח סע' קנג, ושהיא הבסיס לדברי המחבר שעליהם מופיעים דברי המג"א הני"ל), "ואם ראובן מבני אותה העיר אינם רשאים לשנות בלא דעתו אם הוא עומד וצווח, כיון דאיתיהב אדעתא דכולהו, אא"כ יש שם חבר עיר כרב אשי בדורו במתא מחסיא, דכל מה דאתי אדעתא דידיה אתי...".

<sup>10</sup> אמנם ייתכן שבכל מקרה תהיה מחלוקת, בין אם ישנו ובין אם לא ישנו; ואז יש לשקול אם על-ידי שינוי הנוסח באמת תיגרם מחלוקת גדולה יותר. ייתכן גם שתיווצר מחלוקת קטנה בלבד, ויש לדון בכובד ראש אם קירוב הרחוקים שיצמח מהשינוי יהיה מספיק גדול כדי להכריע לטובת השינוי. ואין לדיין אלא מה שענינו ראוות בשטח.

אבל כהוראה כללית יש לזהר ביותר מפני המחלוקת, וכפי שמופיע במחזור ויטרי (ב סע' תקל עמ' 723): "גדול השלום, שאפילו ישראל עובדי ע"ז ושלם בנייהם אמר הקב"ה איני יכול ליגע בהם... אבל בדבר המחלוקת... עיר שיש בה מחלוקת סופה ליחרב... בית הכנסת שיש בה מחלוקת סופה..."

ונסיים בדברי חז"ל במדרש רבה לגבי ברכת כהנים (נשא, פרשה יא אות ז, מד ע"ב): "ר"ש בן חלפתא אומר גדול שלום... שאין הברכות מועילות כלום אלא א"כ שלום עמהם... ר"א הקפר אומר גדול שלום שאין חותם כל התפילה אלא שלום... עושה שלום במרומיו, הוא ברחמיו יעשה שלום עלינו ועל כל ישראל, אמן."



## Kazan, Russia

## קאזאן, רוסיה

אדר ב' תשס"ג

## ג. חזרת הש"ץ כשהציבור אינו מבין עברית

## שאלה:

אני רב בעיר קאזאן שברוסיה. כהצעתכם, כדי שלא תישכח צורת התפילה כשרוב הציבור אינו קורא בלשון הקודש, הנהגתי בקהילתי שהציבור קורא בקול כמה קטעים חשובים בתפילה (מתוך תדפיס שבו מופיעות המילים באותיות רוסיות) וכך נשמרת צורת התפילה. הציבור יחד קורא "ברוך שאמר", "אשרי", "הללויה הללו אל בקדשו", "ישתבח" ו"שמע". את שאר התפילה, כמו גם את תפילת הלחש, כל אחד קורא לעצמו ברוסית. הש"ץ כמובן קורא בלשון הקודש. כשהציבור מוציא את מילות שמונה-עשרה מפיו מובן שזוהי תפילה בציבור ואפשר לחזור את חזרת הש"ץ. לעתים אני מסתפק אם יש שישה שאכן התפללו (הוציאו את המילים מפיהם, על כל פנים ברוסית) ומתעוררת שאלה בקשר לחזרת הש"ץ. אנחנו כמובן הסברנו להם את חשיבות העניין. האם אפשר לסמוך על זה, משום שבפשטות כדי לסמוך עליהם צריך שחשיבות העניין תחדור בהם ולא רק שידעו שזוהי ההלכה? ואולי אפשר לסמוך על כך שמתפללים "עם העיניים והלב"? במקרה שברור לי שלא היו שישה שהתפללו, האם אפשר שהש"ץ יתפלל את כל תפילת הלחש שלו בקול, באופן שנוכל לענות קדושה ומודים, נוסף לעצם חשיבות קדושה וכו', אולי אפשר לצרף גם שזהו המניין היחיד בעיר, ושלא "תישכח תורת תפילה"?

## תשובה:

לא מצאנו תנאי בהלכות תפילה שמגביל חזרת הש"ץ דווקא אם היו שישה מתפללים. בכל מקום שיש ציבור של עשרה יהודים שרויה השכינה, ומוטלת עליהם הזכות והחובה להתפלל ולומר קדיש, קדושה ומודים. רמב"ם אף תיקן במקומו (בגלל בעיה שהציבור דיברו ולא כיוונו לברכות הש"ץ) להתפלל רק חזרת הש"ץ<sup>1</sup>. אם מתוך המניין יש כאלו שלא התפללו בלחש, במזיד או מתוך חוסר ידיעה, אין הם פטורים מלתקן בהמשך התפילה. אדרבה, עיקר החזרה נועדה לעם, שרבים מהם לא ידעו להתפלל ביחיד בלחש. לא מצאנו שיש תנאי שמספר מסוים מהקהל יהיו בקיאים בתפילה. הבעיה נוצרת רק אם לא יהיו תשעה המבינים את הברכות ומכוונים לברכות הש"ץ<sup>2</sup>. לפתרון בעיה זאת הציע "משנה ברורה" שהש"ץ יתנה שתפילתו תהיה נדבה<sup>3</sup>. עצה זו לא תועיל בתפילות שאינן יכולות להיות בנדבה, כמו בשבת או בתפילת המוספים. בתפילות אלו במיוחד יש לעשות מאמץ שתשעה לפחות יענו אמן על ברכות הש"ץ. רצוי גם שהעונים אמן יבינו את הברכות הנאמרות, ולפחות ברכה ראשונה – אם כי בדיעבד די בכך שכיוונו לענות אמן בסוף כל ברכה<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> שו"ת רמב"ם (מהדורת בלאו ס"י רנו, ס"י רנח)

<sup>2</sup> שו"ע (או"ח ס"י קכד סעי' ד)

<sup>3</sup> שם (ס"י קכד ס"ק יט).

<sup>4</sup> ראה "משנה ברורה" (ס"י קכד סעי' ב וס"י קצג סעי' ה).





New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
תשרי תשס"ד**ד. אמירת דבר שבקדושה שלא בשפה העברית או קדיש בעברית, ללא מניין, על-ידי אישה****שאלה:**

מנהלת אולפנה מתכננת סיור במחנות השמדה בפולין, והיא מכינה אזכרה במקום שיערכו הבנות, שתכלול אמירת תהלים, לימוד משניות, ו"אל מלא רחמים". היא רוצה לומר קדיש בתרגום לעברית, בטענה שהמטבע של התפילה שדורשת מניין גברים הוא דווקא הקדיש בארמית, אבל בעברית או באנגלית זה "סתם" מקדש שם שמים לפני אחרים, שמן הדין אינו דורש מניין, וגם לפי פוסקים רבים יש קיום של קידוש השם לפני עשר נשים. ואין להשוות את זה לאמירת ברכה בשם ומלכות בתרגום לאנגלית, ששם ייתכן שהמטבע כולל שם ומלכות בכל לשון, אך לא ייתכן שכל תפילה שמקדשת שם שמים תחייב מניין גברים.

**תשובה:**

אמירת דבר שבקדושה חייבת להיעשות במניין<sup>1</sup>, אף אם תורגם לשפה זרה<sup>2</sup>. על כן מותרת אמירת קדיש, אפילו בתרגום לעברית או לשפות אחרות, אך ורק במניין של גברים, ויש להימנע מלשלב את נוסח הקדיש בטקס שאין בו מניין כזה<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> אין דבר שבקדושה נאמר בפחות מ"י כפי שמבואר בגמרא (ברכות כא ע"ב) ונפסק בשו"ע (או"ח סי' נה סעי' א). הקדיש הוא בוודאי דבר שבקדושה, ועל כן אין לאומרו אלא במניין.

אף שלא בזמן תפילה יש צורך במניין. הר"י מיגש בתשובה (קלא) כתב: "אם רצה היחיד לקחת פסוקי הקדושה בניגון על דרך שנקראים במקרא מותר לו לעשות, לפי שכשהוא קורא אותם בניגון הוי כאדם הקורא אותם ויצא מכלל מה שאמרו כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה, וכן הורו הגאונים ז"ל". וכן פשוט לרשב"א בתשובותיו (ה, ט ועיין בשו"ת הרשב"א א, ז), שניתן לקרוא פסוקים המשמשים לקדושה כשהם נעשים כלימוד תורה. אמנם באמירת קדיש, שהוא נוסח תפילה, אין אפשרות להסתמך על קולא זו, שהרי הנוסח של קדיש אינו מורכב מפסוקים ותוקן מלכתחילה כנוסח תפילה; ובפרט שנהגו לומר קדיש גם שלא בסדר התפילה. ייתכן גם שנוסח הקדיש במקורו היה בעברית (ברכות ג ע"א, ובתוספות שם ד"ה ועונין).

<sup>2</sup> נראה שכיוון שלהלכה אנו פוסקים שניתן לצאת ידי חובה אף בנוסח מתורגם של התפילה, לפחות באופן עראי (שו"ע או"ח סי' קא סעי' ד), חל גם על נוסח מתורגם האיסור לאומרו בפחות מ"י. ובשו"ת "דבר שמואל" (סי' שכא) התיר תפילה כזו אף בציבור. ועי' "יביע אומר" (ה, או"ח יב) ושו"ת "במראה הבזק" (ב תשובה א).

<sup>3</sup> דבר פשוט הוא בפוסקים שבאמירת דבר שבקדושה צריך מניין גברים, וכפי שלמדו בגמרא מהמרגלים או כפי שלמדו בירושלמי מבני יוסף (ברכות פ"ז ה"ג), וכן כתב הגר"א שפירא, לשעבר הרב הראשי לישראל, ב"תחומין" (טו עמ' 181).

ואף שכבודו העיר שיש שיטות שונות מצטרפות למניין י' לגבי קידוש השם בפרהסיא, כבר עמד על כך בשו"ת "יביע אומר" (ה או"ח סי' ט ס"ק א). וכפי הנראה יש לחלק בין הנושאים שבקידוש השם מוגדרת פרהסיא לא רק בנוכחות של מניין אלא גם בפרסום, ולכן גם נשים וילדים מצטרפים. ועיין בתשובות "רב פעלים" (או"ח ב, סב) ושו"ת "במראה הבזק" (ד תשובה סד). אם כן יש להימנע מאמירת קדיש במניין נשים, אפילו שלא בעברית. אם רוצים להכין קטעים בעלי ערך דתי לאמירה במחנות ההשמדה אפשר להשתמש בפרקי תהלים או בקינות שחברו על-ידי גדולי ישראל בדור האחרון.



## Montreal, Canada

## מונטריאול, קנדה

חשוון תשס"ה

### ה. ברכת המזון בלע"ז

#### שאלה:

- א. מי שאינו מבין לשון הקודש האם יכול להגיד כעין ברכת המזון בלעז לדוגמא "תודה ה' שנתת לי מה לאכול" וכדומה?  
 ב. ואם מברך כנ"ל בלשון שמבין ולא בלשון הקודש, האם יוצא ידי חובה מדאורייתא או מדרבנן?  
 ג. מי שידע לעז ואשורית, האם הוא מוציא אחרים ידי חובה בברכת המזון בלעז?

#### תשובה:

הדרך הטובה ביותר היא, שילמד את פירוש המילים בלשון הקודש, ויברך בעצמו, שהרי מצוה מן המובחר לברך בלשון הקודש<sup>1</sup>. וי"א שבזמן הזה אין לברך בלשון לעז כלל<sup>2</sup>. מדאורייתא יוצאים ידי חובה גם בלשון לעז<sup>3</sup>, ובלבד שתובן. ויש להעדיף לומר נוסח של תרגום מדויק. תנאי הכרחי לכך הוא שיבין המברך את אותה הלשון<sup>4</sup>. נחלקו הפוסקים איזו אפשרות עדיפה – לברך בלשון הקודש, למרות שאינו מבין, או לברך בלשון לעז שאותה הוא מבין<sup>5</sup>. אפשר להוציא אחרים ידי חובה בלשון לעז. לדעת הפוסקים המעדיפים ברכה בלשון הקודש גם כשלא מבינים (בסעיף ג), עדיף שיאמר בקול בלשון הקודש, והשומעים יחזרו אחריו בלחש<sup>6</sup>. המברך בלשון לעז בניסוח שונה מהתרגום המדויק של הנוסח שנקבע ע"י חכמים, יצא ידי חובה בדיעבד, ובתנאי שהזכיר בברכתו שם, מלכות וענין הברכה<sup>7</sup>. מכל מקום, לכתחילה אין לעשות כן, אלא יש לברך כפי הנוסח<sup>8</sup> שקבעו חז"ל<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> כן כתב "משנה ברורה" (סי' קפה ס"ק א בשם הב"ח).

<sup>2</sup> כן כתוב בספר "ערוך השולחן" (סי' סב סעי' ד, וכן בס"י קא סעי' ט ובס"י קפה סעי' ג-א). וטעמו, מפני שכיום נופלים ספקות בפירוש המילים, עיין שם.

<sup>3</sup> כך מפורש במשנה (סוטה לב ע"א), ובגמרא (לג ע"א) נאמר: "ברכת המזון – דכתיב ויאכלת ושבעת וברכת את ה' אלקיך – בכל לשון שאתה מברך". כיוון שזו דרשה מהפסוק, פשוט הוא שיוצא בכך מדאורייתא. דין זה הובא להלכה גם ב"שולחן ערוך" (או"ח סי' קפה סעי' א).

<sup>4</sup> לעומת לשון הקודש, שבה יוצאים ידי חובה גם אלה שאינם מבינים. כך פסק ה"משנה ברורה" סי' סב ס"ק ג, (בס"י קפה ס"ק א). ועיין ב"ביאור הלכה" (סי' סב ד"ה יכול) שהאריך בכך, וכתב בתוך דבריו תנאי נוסף, והוא שלא תועיל ברכה בלשון לעז אלא אם אנשי המדינה שאר לשון איננו כ"א מצד הסכם המדינה, וכיון שאין אנשי המדינה זו מכירים בלשון זה לא נקרא לשון כלל". נראה שסברה יסודית זו היא גם הסיבה לדין הראשון, שאין יוצאים ידי חובה בלשון לעז שלא מבינים אותה, שכן אין היא לשון עצמית (מבורא עולם) אלא הסכמית.

כן היא דעת ה"מגן – אברהם" בס"י קא' (סק"ה); אמנם, בהגהות "יד אפרים" (שם) כתב שעדיף לברך בלשון הקודש אף שאין מבין, וטעמו בדומה למש"כ בשם ערוה"ש (לעיל הערה 4), ע"ש.

<sup>5</sup> "ביאור הלכה" (סי' קא ד"ה יכול) הביא דברי ה"מגן אברהם" אך סייג אותם (על-פי דברי "ספר חסידים"), שדבריו דווקא ב"ירא שמים", שרצונו להתפלל בכונה, אך מי שאינו בר הכי – יותר טוב שיתפלל בלשון הקודש. וראה עוד בשו"ת "יביע אומר" (ה או"ח סי' יב).

<sup>6</sup> עדיפות הברכה בלשון הקודש הוזכרה לעיל הערה 1. אמנם, אם השומעים אינם מבינים לשון הקודש – מחלוקת הפוסקים היא אם יוצאים ידי חובה. מרן המחבר (שו"ע או"ח סי' קצג סעי' א) כתב שהשומעים אינם יוצאים ידי חובה אם אינם מבינים לשון הקודש, אך "משנה ברורה" (שם) ס"ק ה) הביא דעות פוסקים החולקים עליו. הכרעת ה"משנה ברורה" (שם ס"ק ה) היא, שיחזרו השומעים אחרי המברך מילה במילה.

<sup>7</sup> כן כתב הרמב"ם (ברכות פרק א הל' ו), ומקורו בגמרא (ברכות מ ע"ב), וכן הובא בשו"ע (סי' קסז סעי' י) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק ג). המושג "ענין הברכה" כולל הזכרת ארץ, ברית ותורה בברכה השניה ומלכות בית דוד בברכת בונה ירושלים.

<sup>8</sup> כן כתב ה"משנה ברורה" (שם), ביאר ב"שער הציון" אות נא שדייקו הפוסקים כך מלשון הרמב"ם הנ"ל.

<sup>9</sup> בענין תפילה בלשון לעז, ראה בשו"ת "יביע אומר" (או"ח ה סי' יב) ובשו"ת "במראה הבזק" (ח"י תשובה א, וח"י תשובות א, ב).



## New York, USA

## ניו יורק, ארה"ב

שבט תשס"ה

## ו. נוסח תפילה להיפקד בילדים

## שאלה:

אני מכהן כפרופ' במחלקה לפוריות בבית חולים בניו יורק. אישה בטיפול פוריות הראתה לי "סידור חני"ה" ושאלה מדוע הבקשות לתפלות הן דווקא "בן זכר", והאם מותר לשנות את מטבע התפילה לבקש "בן או בת", למרות שהתפילות נוסדו בהררי קודש על-ידי גדולי ישראל; וכן אם מותר להתפלל עד ארבעים יום לשינוי מין הוולד, למרות שמין העובר נקבע ברגע הפריית הביצית.

## תשובה

א. ביחס לתפילה ל"בן זכר": באופן פשוט נראה כי נוסח התפילות מקורו במאמרי חז"ל רבים, המדגישים את החשיבות שבהולדת בן זכר<sup>1</sup>. לחשיבות שבכך נאמרו הסברים שונים, אך מסתבר שהנוסח שבתפילות איננו דבר מחייב, וניתן להתפלל גם עבור בת, בייחוד שכבר בגמרא מצאנו שאמר רב חסדא: "לדידי בנתן עדיפן לי מבני"<sup>2</sup>.  
 ב. ביחס לתפילה בתוך ארבעים יום, מקור הדברים הוא בגמרא<sup>3</sup>. ובפירוש הדברים ייתכנו כמה פירושים: אפשר שבאמת סברו שבתוך ארבעים יום עדיין לא נקבע מין הוולד. יתכן שבכל הדברים המכוסים מעין אדם ועדיין לא נקבעו במציאות תועיל תפילה. אפשר שבתוך ארבעים יום מעמד העובר הוא כ"מיא בעלמא"<sup>4</sup>, ובמצב כזה מועילה תפילה. לפי שני ההסברים האחרונים, נראה שגם כיום שייכת התפילה<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> לדוגמה, בגמרא (בבא בתרא קטז ע"א) נאמר: "אמר ר' יוחנן משום רשב"י, כל שאינו מניח בן ליורשו הקב"ה מלא עליו עברה... בכו בכה להולך וכו' להולך בלא בן זכר". ובירושלמי (מועד קטן פ"ג ה"ז) נאמר על משפחה שנפטרה אחד מבניה, שכשנולד בן זכר נתרפאה המשפחה (והובא בטור ובשו"ע, יו"ד סי' שצד). ועיין עוד בגמרא: ברכות (ה ע"ב), בבא בתרא (י ע"ב), שבועות (יח ע"ב), נידה (ע ע"ב) וקידושין (פב ע"ב).  
<sup>2</sup> בבא בתרא (קמא ע"א). ובשו"ת "דברי יציב" (או"ח סי' פב) דן מדוע לא נהגו כיום לברך "הטוב והמטיב" בלידת בן זכר, ואחד מנימוקיו הוא שמצאנו שכבר רב חסדא אמר "לדידי בנתן עדיפן מבני".  
<sup>3</sup> ברכות (ס ע"א).

<sup>4</sup> על-פי הגמרא ביבמות (סט ע"ב).  
<sup>5</sup> ראה בתוספות (סנהדרין כב ע"א ד"ה ארבעים) שתפילה מועילה לשנות זיווג, למרות שנקבע משמים. וראה בגמרא (בבא מציעא מב ע"א), שההולך למוד את גורנו מברך "יהי רצון וכו' שתשלח ברכה במעשה ידינו. התחיל למוד אומר ברוך השולח ברכה בכרי הזה. מדד ואח"כ בירך הרי זו תפילת שוא, לפי שאין הברכה מצויה... אלא בדבר הסמוי מן העין".

על-פי פירוש רש"י (שם ד"ה אין הברכה שיתברך ורבה מאליו) נראה כהסבר השני שהובא בתשובה. כיוון זה מתחזק גם לפי הדעה במדרש, הסוברת שניתן להתפלל על מין הוולד עד שעת הלידה, ראה בראשית רבה (עב ו) ומדרש תנחומא (ויצא סי' ח). וכן ראה בפירוש "מלאכת שלמה" למשניות (ברכות פ"ט מ"א) שהביא בשם הרא"ם, וטעמו: "לפי שאינו קשה לפני השם לעשות הנקבה זכר ואת הזכר נקבה וכו'". אמנם, גם את המקורות הללו ניתן להסביר רק בגלל שהאדם אינו יודע את מין הוולד, כמו את הכמות שבגורן, ולכן יכול להתפלל.

מכל מקום, ראוי להדגיש כי בוודאי בכוחה של התפילה לשנות את הטבע ולחולל נסים, ועל כך לית מאן דפליג, אלא ש"אין מזכירין מעשה נסים" (הגמרא בברכות שם) ואין מתפללים על "נס גמור", והשאלה היא מה נכלל ב"נס גמור". וראה ב"כף החיים" והגהות ר' עקיבא אייגר (שו"ע או"ח סי' רל) בשם "ספר חסידים", ועיין עוד ב"אשל אברהם" בוטשאטש (שם).

ועיין בשו"ת "משנה הלכות" (טו סי' קיח), שכתב שבוודאי התפילה שייכת גם כיום, והתנגד עקרונית לבירור מוקדם של מין הוולד מטעם זה ומטעמים אחרים.

## Texas, USA

## טקסס, ארה"ב

מרחשוון תשס"ו

## ז. כללי קדימה באמירת קדיש, מינוי כשליח ציבור ועלייה לתורה

## שאלה:

לפי ההלכה, מה סדר הקדימות לעניין אמירת קדיש, מעבר לפני העמוד ועלייה לתורה של אבל בשלושים, אבל תוך י"ב חודש וביום השנה:

- א. מי קודם לעניין מעבר לפני העמוד וקבלת עלייה לתורה?
- ב. האם לחברות בקהילה יש השפעה על סדר הקדימות?
- ג. האם למי שיש "יארצייט" על חמיו או חמותו או על סביו וסבתו יש קדימות?
- ד. אם לבית כנסת יש מנהג להחשיב "יארצייט" על חמיו או חמותו, האם יש לכך השפעה על סדר הקדימות? אם כן, האם זה נותן ל"יארצייט" זה מעמד כ"יארצייט" על הורה?

## תשובה:

בכל ההלכות האלה, הכללים הראשונים הם "דרכיה דרכי נעם" ו"האמת והשלום אהבו". הסדר נקבע על-פי כללים אלה:

- א. המנהג היום בדרך-כלל הוא שכל החייבים אומרים קדיש יחד<sup>1</sup>. לכן, לעניין אמירת קדיש אין משמעות לסדר הקדימות.
- ב. לגבי קדימות לעבור לפני העמוד כש"ץ הסדר הוא כדלהלן:
  1. בן על הוריו קודם לכל החיובים האחרים. אם יש שני אבלים על הורה, מי שבתוך שבעה קודם לתוך שלושים, תוך שלושים קודם ל"יארצייט"<sup>2</sup>, "יארצייט" קודם ליום הפסקה ויום הפסקה קודם לתוך י"א חודש<sup>3 4 5</sup>.
  2. שאין בן, יש עניין לתת לנכד להתפלל על סבו<sup>6 7</sup>, וכן לחתן להתפלל על חותנו<sup>8</sup>.
  3. נכד קודם לחתן, אלא אם יש מנהג מיוחד באותו מקום לגבי חתן<sup>9</sup>.
  4. חבר הקהילה קודם למי שאינו חבר<sup>10</sup> כאשר שניהם באותה רמת חיוב<sup>11</sup>, אלא אם יתקנו תקנה אחרת<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> מנהג זה נזכר בשו"ע (יו"ד סי' שעו, ב"פתחי תשובה" ס"ק ו) ויפה נהגו כדי למנוע מחלוקת. אמנם יש מקומות שנהגו שרק אחד אומר קדיש; במקרה כזה מסדרים תורנות בין האבלים.

<sup>2</sup> אמנם בש"ך (שו"ע יו"ד סי' שעו ס"ק ח) הובאה דעת ה"מנהגים" ש"יארצייט" קודם לשלושים, וכן פסק הרב גדליה שוורץ, אבל בש"ך (שם) וכן ב"ביאור הלכה" (או"ח סי' קלב) וב"גשר החיים" (פרק ל) פסקו ששלושים קודם ל"יארצייט", ועיין לקמן בהערה 12, שמומלץ לפצל את התפילה במקרה כזה, כיוון ששלושים קודם ל"יארצייט" אך אינו דוחה אותו לגמרי.

<sup>3</sup> יש שנהגו לומר קדיש גם בחודש הי"ב, ואז דינם כמו בתוך י"א חודש. ועיין "שדי חמד" (מערכת אבלות קסב).

<sup>4</sup> שו"ע (יו"ד סי' שעו סעי' ד ברמ"א), ש"ך (ס"ק ח) ו"ביאור הלכה" (או"ח סי' קלב).

<sup>5</sup> של בן על הוריו יש תועלת גדולה לנשמת הוריים, כמו שמוכח מהזהר (סוף פ' אחרי מות), הובא ב"כל בו" והוזכר ב"בית יוסף" (יו"ד סי' שעו) לגבי קדיש ומפטיר. וכן מובא בגמרא (סנהדרין קד ע"א): "ברא מזכי אבא אבא לא מזכי ברא" – בן יכול לזכות את נשמת אביו, ולא להיפך. אמנם מהתוספות (סוטה י ע"ב ד"ה דאייתיה) מובא "שאבא לא מזכי ברא" אין זה מוחלט – אחרת אין מקום כלל לומר קדיש או ללמוד משניות לעילוי נשמת אחר, אלא אם זה בן על הוריו. ויש להעיר שבגמרא בסנהדרין אין מדובר דווקא בקדיש, ובאמת כתב ב"קיצור שולחן ערוך" (סי' כו): "אע"פ שאמירת הקדיש והתפילות מועילות להאבות, מ"מ אין אלו העיקר אלא העיקר הוא שהבנים ילכו בארח מישור". כיוון שמצאנו שיש תועלת לנשמה, יש חיוב של כיבוד הורים באמירת הקדיש ובתפילה, מה עוד שגם נהגו כך.

<sup>6</sup> "פתחי תשובה" (שו"ע יו"ד סי' שעו ס"ק ז).

<sup>7</sup> עיין ב"פתחי תשובה" (יו"ד סי' שעו ס"ק ד), שאם שני ההורים חיים לא יאמר קדיש. ועיין "מטה אפרים" (דיני קדיש יתום שער ד סעי' ה, ו).

<sup>8</sup> "פתחי תשובה" (שם) וכן ב"שדי חמד" (כרך ו מערכת אבלות קנט).

<sup>9</sup> לגבי חתן ונכד, שניהם חייבים בכבוד החותן והסבא הנפטרים (עי' יו"ד סי' רמ סעי' כד בשו"ע וברמ"א), אבל מצד התועלת לנשמה, חתן לחותנו אינו קרוב יותר מאב לבנו, שהרי "אבא לא מזכי ברא" – לעומת נכד לסבו, שעליו נאמר ש"בני בנים הרי הם כבנים" (יבמות סב ע"ב). ואמנם, עיין ב"בית הלל" (יו"ד סי' שעו), שלדעתו כלל זה נאמר דווקא לגבי מצוות "פרו ורבו". ועיין עוד בגמרא (קידושין ד.), שם נזכר עניין "בני בנים הרי הם כבנים" ללא קשר למצוות "פרו ורבו". ועיין עוד שם ב"פתחי תשובה" (ס"ק ז) לגבי בן הבת, ועיין עוד בשו"ע (יו"ד סי' רמ סעי' כד) ובביאור הגר"א (שם ס"ק לד) ובי"ד אברהם" לגבי חיוב בן הבת בכבוד סבו. ומסתבר שזה דומה ל"ברא מזכי אבא", ולכן יש מקום לומר שנכד קודם לחתן. וכן עיין ב"שדי חמד" (מערכת אבלות קנה וקנט), שנראה מדבריו שעדיפים נכדים על סבם מאשר חתן על חותנו. אמנם, אם באותו מקום נהגו בחתן (כשאין בן לנפטר) מנהג מיוחד, ייתכן שיקדים לנכד, שכבר כתב ברמ"א (יו"ד סי' שעו סעי' ד): "והולכים בכל זה אחר המנהג", אבל ודאי שלא ישווה לבן, שאין בזה שום טעם.

<sup>10</sup> פסק הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' שעו): "ואם נכרי הוא כאחד מבני העיר לעניין קדיש זו, הולכים אחר המנהג". ובש"ך (שם ס"ק יא) כתב שיש מקומות חלוקים במנהגיהם. אמנם ב"ביאור הלכה" (או"ח סי' קלב) נקט בפשטות שתושב קודם לאורח, ועוד כתב שם: "אם קבוע בבית הכנסת אחר ובא להתפלל – גרע מאורח, מכיון שיש לו מקום אחר".

<sup>11</sup> שו"ע (יו"ד סי' שעו ס"ק יג) ועיין עוד ב"ביאור הלכה" (שם).

<sup>12</sup> "דרכי משה" (טור יו"ד סי' שעו אות ט): "לגבי תפילה, הכל ברצון הקהלה" (בשונה מקדיש), ולכן יכולים הרב והגבאים כנציגי הקהל להחליט על קירוב אורחים או ריחוקם כראות עיניהם (ואולי יחלקו בין אורח של חבר לאורח סתם). אמנם מן הראוי שלא לדחות אורחים לגמרי, שהרי מדובר בגמילות חסדים עם החיים ועם המתים, ויש לנהוג ברגישות.

לפעמים יש מקום לחלק את התפילה ולתת מ"יאשרי" (השני) לחיוב אחר. אפשרות כזו הובאו ב"ביאור הלכה" (או"ח סי' קלב), והיא מומלצת בעיקר כשיש "יארצייט" ושלושים, שהשלושים קודם ("גשר החיים" פרק ל ו), וכן כשיש חבר ושאינו חבר.

ועיין ב"פתחי תשובה" (שם ס"ק ז): "כל מי שאומר קדיש שמגיע לחברו לא הועיל לעצמו ולא הפסיד לחברו, דמ"מ עולה לנשמת מי ששייך לו".

ג. לגבי עלייה לתורה, נהגו שה"יארצייט" עולה לתורה ביום או לפניו<sup>13</sup>, וכן בשבת שלפני כן עולה למפטיר<sup>14</sup>. אם יש שניים, הקודם לעניין תפילה, כפי שנתבאר, קודם גם לעניין עלייה. הרמ"א כתב שאבל עולה למפטיר<sup>15</sup> <sup>16</sup>.

<sup>13</sup> "לבוש" (או"ח סי' קלג). ועיין ב"משנה ברורה" (שו"ע או"ח סי' קמז ס"ק ז), שאם יש שניים, ביום אחד, יקבל אחד מהם הגבהה.

<sup>14</sup> "ברכי יוסף" (או"ח סי' רפד ס"ק א).

<sup>15</sup> שו"ע יו"ד (סי' שעו סעי' ד), ולא נהגו בזה בכל המקומות (מחוסר ידיעה או מסיבות טכניות), וראוי שיעלה מדי פעם. ומסתבר שאינו דוחה "יארצייט", אף שאבל מובא ברמ"א ו"יארצייט" לא – כיוון שבזה נהגו ובוזה לא נהגו כל-כך.

<sup>16</sup> לגבי קדימויות של בעלי שמחות לסוגיהם, עיין בשו"ע (או"ח סי' קלו, וב"ביאור הלכה" שם).



## ח. כשרותו של חזן המשמש בבית כנסת קונסרבטיבי

## שאלה:

האם אדם שמשמש כחזן בשכר בבית כנסת קונסרבטיבי יכול להתנדב למלא מקום כחזן בבית כנסת אורתודוקסי?

## תשובה:

- א. אדם שאיננו מאמין בעיקרי האמונה פסול מלשמש כחזן בכל מקרה, אפילו באופן ארעי ואפילו בדיעבד. אם הוא עובר לפני התיבה אין יוצאים ידי חובה על-ידו בשום דבר, ואין לענות אחריו אמן.<sup>17</sup>
- ב. בעניין מי שמאמין בעיקרי האמונה ושומר מצוות אך עובד לפרנסתו כחזן בבית כנסת קונסרבטיבי, יש לחלק.
- אם בעבודתו בבית הכנסת הקונסרבטיבי אין הוא עובר עברות (כגון שתמיד יש מניין של גברים, ואין שינויים אסורים בתפילה, ובמיוחד אם עבודתו שם היא לצורך קירוב רחוקים), הוא יכול לשמש כחזן בשעת הצורך גם בבית כנסת אורתודוקסי.
  - אם בעבודתו בבית הכנסת הקונסרבטיבי הוא עובר עברות, אין למנותו לכתחילה לחזן בבית כנסת אורתודוקסי גם באופן חד-פעמי.<sup>18</sup> בדיעבד יוצאים ידי חובה בתפילתו, ומותר לענות אמן על ברכתיו.<sup>19</sup>
  - למרות האמור בסעיף 2, אם נראה לרב שיש לאפשר לאדם זה לשמש כחזן באופן חד-פעמי כדי להחזיר אותו בתשובה או למנוע התרחקות נוספת שלו מהיהדות וכדומה (כגון "יארצייט", או כשכבר סוכם ופורסם שהוא ישמש כחזן וביטול הדבר יפגע בו וירחיק אותו), יש להביא שיקולים אלה בחשבון ולהתיר, והחכם עיניו בראשו.<sup>20</sup>
  - כל האמור צריך להיות כפוף לתנאים הסובייקטיביים שיש בקהילה מסוימת. שיקול מרכזי בהחלטתו של הרב צריך להיות שלא תיווצר על-ידי כך לגיטימציה בציבור או בעיני החזן עצמו למעשיו או להשקפותיה של התנועה הקונסרבטיבית בכלל.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> עיין לדוגמה ב"אגרות משה" (או"ח ב סי' ג) לגבי כיבוד "רב" רפורמי או קונסרבטיבי בברכה באירוע. הגר"מ פיינשטיין פוסק כי מי שמחזיק בהשקפותיהם של הרפורמים או הקונסרבטיבים אין ברכתיו ברכות כלל, הוא אינו מוציא את השומעים ואין לענות אחריו אמן. וכן ביאר שוב (ג סי' כא) שהללו גרוועים מסתם עובדי עברות, שכן הם "כופרין ממש ומומרין להכעיס ומסיתים ומדיחים", ועל כן "אין ברכתם כלום". עיין עוד לקמן בסוף הערה 4, וכן לקמן בתשובה כה.

<sup>18</sup> לכתחילה אין למנות לחזן אלא "הגון... ריקן מעבירות ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו... הטוב שבציבור בחכמה ובמעשים טובים...". (שו"ע ורמ"א, או"ח סי' נג סעי' ד). ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה ו). משמע בשו"ע וכן ב"במראה הבזק" (שם הערה 2) שכן הדין גם באופן חד-פעמי.

מי שמשמש כחזן בבית כנסת רפורמי או קונסרבטיבי, יש אף נימוק נוסף לאסור עליו לשמש כחזן, על-פי האמור במשנה במנחות (קט ע"א): "כהנים ששימשו בבית חוניו (אף שאין זו עבודה זרה) לא ימשו במקדש, ואין צריך לומר לדבר אחר (=כהנים ששימשו לעבודה זרה), שנאמר 'אך לא יעלו כהני הבמות' ועיין שם בגמרא, ברש"י ובתוספות.

התפילה עומדת במקום הקרבנות, ובית כנסת הוא "מקדש מעט". החזן הוא שליח הציבור להתפלל בעבורם, בדומה לכהן, שהוא שליח הציבור להקרבנות. ניתן ללמוד מכך שאין ראוי שמי ששימש (וקל וחומר כשעדיין משמש) כחזן בבית כנסת קונסרבטיבי ישמש כחזן בבית כנסת. כמו כן, יש צורך למנוע מצב שיתפרש כמתן לגיטימציה לתנועות הרפורמיות והקונסרבטיביות ולמילוי תפקידים אצלן, ולו גם לצרכי פרנסה וכדומה.

בנושא זה (הדמיון לכהנים ששימשו בבית חוניו, והצורך בהרחקה מתנועות אלה) עיין עוד בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן יט), "ערוגות הבושם" (או"ח סימנים טו ו-כ) ו"אפרקסתא דעניא" (א סי' קכ) וכן "אגרות משה" (או"ח ג סי' ג).

<sup>19</sup> כיוון שאינו אפיקורוס, והעובדה שאדם עובר עברה אינה מוציאה את ברכתיו מכלל ברכה, ו"ישראל אף-על-פי שחטא – ישראל הוא". לגבי מחלל שבת במזיד בפרהסיא ישנה בעיה, שהרי מעיקר הדין דינו כמומר לכל התורה, כעובד עבודה זרה וכגוי לכל דבר (חולין ה ע"א ורמב"ם שבת פרק ל הל' טו). עם זאת, בשעת הדחק יש פוסקים שהקלו בזמן הזה לצרף גם מחלל שבת בפרהסיא למניין, ובמקרים מסוימים אף לאפשר לו לשמש כחזן. ראה עוד בעניין זה בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה ז סעי' ב, ובעיקר ג תשובה ו ובמקורות המצוינים שם בהערות 2 ו-5). עוד עיין במאמרו של הרב יוסף כרמל בנושא "צירוף עובדי עברה למניין ושאר כיבודים" (בתוך "שרידים" יח). בהגדרת "מחלל שבת בפרהסיא" עיין גם ב"משנה ברורה" (שו"ע או"ח סי' שפה ס"ק ו).

<sup>20</sup> כיון שבדיעבד יוצאים ידי חובה בתפילה של חזן כזה, וכמו שהעלינו בהערה 3, יש מקום להקל בשעת הצורך אף לכתחילה. כמו כן, לגבי ההשוואה לכהנים ששימשו בבית חוניו, אין כאן איסור גמור מעיקר הדין אלא רק דבר שאינו ראוי, שהרי אין מדובר בכהנים, מקדש וקרבנות ממש, וראה בהמשך מקורות שהזכירו סברה זו (שם – לגבי אדם כזה שעשה תשובה).

לאור הני"ל, נראה שהדבר מסור לשיקול דעתו של הרב במקום, שידון בכל מקרה לגופו תוך בחינת הצורך הספציפי להקל מול האיסור לכתחילה הני"ל ומול החשיבות שבהרחקה מתנועות אלה, ויכריע לגופו של עניין. ועיין עוד ב"במראה הבזק" הני"ל (א תשובה ז, ג תשובה ו, וכן תשובות ה, ח ובמקורות המצוינים בהם).

יש להעיר כי המצב שבו היה הגר"מ פיינשטיין, שנלחם בתנועות אלה על עתיד היהדות, השתנה (מבחינת כוח המשפחה שלהן כלפי יהודים אחרים), וכיום יש לעשות כל מאמץ להצילם מן ההתבוללות.

<sup>21</sup> נקודה נוספת שיש להעיר לגביה: אם אדם כזה הפסיק לשמש כחזן אצל הקונסרבטיבים ועשה תשובה, יש להקל ולמנותו אפילו לחזן קבוע, אם הציבור רוצה בכך, חוץ מאשר בימים נוראים או אם גוזרים תענית ציבור בגלל צרה כלשהי.

למרות האמור בריש הערה 2, פוסקים רבים דנו בבעל עברות שחזר בתשובה והקלו להתיר לו לשמש כחזן – עיין בשו"ת רא"ם (סי' פח), ב"תורת אמת" למהר"א ששון (סי' קנז) ובשו"ת מהר"ש הלוי (יו"ד סי' כח) שדנו בדינו של אדם שעבד עבודה זרה (מומר) ששב בתשובה, ומסקנתם להקל – מלבד בתעניות שגוזרים על הציבור ובימים הנוראים. ועיין גם ב"מגן אברהם" (סי' נג ס"ק ח), שהביא דבריהם ומשמע שפסק כך להלכה (והביא שם גם משו"ת מהרש"ל ועוד, אך שם מדובר במי שעבר עברות אחרות ולא עבודה זרה, וייתכן שמי ששימש כחזן וכדומה במקום של מי שאינם מאמינים בעיקרי האמונה – חמור יותר לעניין זה). וכן עיין שם ב"עטרת זקנים", "באר היטב" (סי' ז) וב"פרי מגדים" ("אשל אברהם" ח).

---

"משנה ברורה" דן בעניין (שם ס"ק יד וטז, ובעיקר בס"ק כב) וגם מדבריו נראה שלהלכה יש להקל אם חזר בתשובה, מלבד בתעניות הנ"ל ובימים נוראים. עיין גם במהר"ם שיק שצוין בהערה הקודמת, שמחמיר במינוי בעל תפקיד בקהילות רפורמיות לחזן, אפילו עשה תשובה, ומדגיש במיוחד שאסור למנותו לחזן בימים נוראים. לעומתו, "אגרות משה" (או"ח ג סי' יג) מתיר לאדם כזה שעשה תשובה לשמש כחזן. לעניין האמור, שבדיעבד בכל מקרה אין להעביר בעל תשובה מתפקידו כחזן, "מגן אברהם" (סי' נ"ג סק"ז) ו"באר היטב" (סי' נג ס"ק ז) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק טו).





## ט. הוצאת ספר תורה מארון קודש אחר, לאחר שארון הקודש הראשון כבר נפתח

## שאלה:

לקהילתנו שני אולמות תפילה, האחד משמש לימות החול והשני לשבת. באחד מימי השני פתחנו את ארון הקודש כדי להוציא את ספר התורה (עדיין לא הוצאנו אותו), ואז הבנו כי הספר המשמש לימות החול נמצא משום מה בארון הקודש שבאולם המשמש לתפילה בשבת. מה היה עלינו לעשות – להוציא את ספר התורה מארון הקודש שכבר נפתח, לגלול אותו למקום הנכון ולגרום "טרחא דציבורא", או שהיה עלינו לגשת לאולם השני (הנמצא באותה קומה) ולהביא משם את הספר הגלול לפי המיקום הנצרך לקריאה?

## תשובה:

יש להוציא את ספר התורה מן ההיכל שנפתח, משני נימוקים:

- א. בעיית ה"פגימה" בספר תורה<sup>1</sup>.
- ב. מצד כבוד הציבור<sup>2</sup>, עדיף לגלול הספר בפני הציבור מאשר לצאת ולהביא ספר תורה אחר.

<sup>1</sup> המשנה ביומא (סח ע"ב) אומרת שכהן גדול ביום הכיפורים היה מפסיק לקרוא מהספר לאחר קריאת "אחרי מות" ו"אך בעשור" שבספר יקרא, ואת "ובעשור" של חומש הפקודים היה קורא על-פה, וכאשר הפסיק לקרוא מתוכו גוללו ואומר לעם: "יותר ממה שקריתי לפניכם כתוב כאן". שואלת הגמרא (ע ע"א): מדוע נזקק הכהן לומר זאת? ועונה: כדי שלא להוציא לעז על ספר התורה, שיאמרו העם שחסרה בו פרשת "ובעשור" של חומש הפקודים; וכן אומרת שם הגמרא שאין גוללים את הספר לחומש הפקודים, שכן אין גוללים בציבור מפני כבוד הציבור, ואין מביאים ספר תורה אחר מפני פגמו של ראשון.

"פגמו של ראשון" על-פי הגדרת הגמרא קיים דווקא ב"חד גברא ותרי ספרי", אבל "תלתא גברי בתלתא ספרי" ליכא פגמא. ונראה שכוונת הגמרא היא שכאשר יש החלפת ספר כביכול באמצע השימוש בו (חד גברא) יש כאן "פגמו של ראשון", אבל אם משתמשים בספר אחר אחרי גמר השימוש בספר הראשון (תלתא גברי) אין זה פוגם את הראשון.

אם כן, הנדון דידן נראה דומה למקרה של הפסקה באמצע שימוש, שכן התחלנו את השימוש בעת הבעת הכוונה להשתמש בו (על-ידי פתיחת ההיכל), ואם נסגור את ההיכל ונלך להביא את הספר השני נפגום את הספרים שבהיכל, שכן יאמרו שהסיבה שלא השתמשנו בהם (למרות שלכאורה עמדנו לעשות כן) היא מפני שהם פסולים.

ואין לטעון שכיוון שרגילים לקרות בספר האחר כל הציבור יודע זאת, שם לב שהספר אינו נמצא כעת ומביין שלא הוציאו את ספרי התורה לא משום שהם פסולים, וזאת מבי' טעמים:

לא מסתבר שכל הציבור שם לב באיזה ספר תורה רגילים לקרוא, ועוד – ייתכן שנקלע לכאן אורח.

יותר מזה מצינו ב"משפטי שמואל", שהביאוהו "מגן אברהם" (סי' טט) וכן "כנסת הגדולה" (סי' קמד) שכתב שבבית כנסת שמתקיימים שני מניינים זה לאחר זה לא יקרא המניין השני בתורה, והסביר "פרי מגדים" ב"אשל אברהם" שטעמו הוא שיש חשש שיאמרו שספר תורה אחר הוא, ויאמרו שהראשון פסול; אם כן רואים שאפילו לכך שיאמרו שספר תורה אחר הוא חוששים, ואין אומרים שהמתפללים רואים שזהו אותו ספר תורה. אמנם דחוהו האחרונים, אך מטעמים אחרים, כגון שאין לנו לחדש גזרות מעבר למה שנמצא בתלמוד.

<sup>2</sup> למדנו ביומא (שם) שאין גוללין בציבור מפני כבודם. אם כן נראה לכאורה שבמצב זה רצוי להביא את ספר התורה שנמצא מחוץ לבית הכנסת, שכן אותו לא צריך לגלול. אמנם ראינו שכבוד הציבור הזה נדחה מפני תקנת חכמים, וכמו שהכריע המרדכי (הובא ב"בית יוסף" טור שו"ע או"ח סי' קמד) במקרה של ראש חודש, כשצריך לקרוא שתי קריאות ויש רק ספר תורה אחד, שנדחה כבוד הציבור מפני תקנת הקריאה של חכמים ויגללו את הספר. אבל לא ברור אם תוקפה של אי פגימת ספר תורה הוא כתקנת חכמים אם לאו, ועל כן ייתכן שאכן ידחה אותו כבוד הציבור.

אמנם לא מצאנו הכרעה בשאלה זו, אבל נראה שבכל מקרה בנדון דידן אין זה נכון להעמיד את פגם הספר מול כבוד הציבור, שכן רבנו ירוחם, והביאו "בית יוסף" (שם), כתב שכל מה שאמרה הגמרא שאין גוללין בציבור מפני כבודם הוא דווקא בזמנם, שהיה ספר התורה עומד חוץ לבית שמתפללין בו, אבל בימינו אין בעיה של כבוד הציבור, שכן ספר התורה בפנים ובגלילה עצמה אין בעיה. אמנם להלכה נדחתה דעתו, אבל נלמד מדבריו שחמורה יותר היציאה לחוץ והבאת ספר התורה מאשר הגלילה (שכן נראה שזה עיקר דבריו), ולזה אפשר שהודו לו.

## Florida, USA

## פלורידה, ארה"ב

אדר ב' תשס"ג

## י. נשיקת ספר התורה באמצעות סידור

## שאלה:

האם מותר להשתמש בסידור כדי להגיע באמצעותו אל ספר התורה ולנשקו בדרכו אל הבימה או בחזרתו? האם אין כאן ניסיון לא ראוי לחסוך בהליכה תוך "ניצול" הסידור?

## תשובה:

מותר לנשק ספר תורה בעזרת סידור; ונראה שאף אם מטרתו לחסוך בהליכה ועל-ידי הסידור מאריך את ידו, אין בזה משום זלזול בקדושה<sup>1,2</sup>.

<sup>1</sup> לכאורה ניתן לדמות מקרה זה לשימוש בספר אחד כהגבהה לספר שני, שאמנם ט"ז (יו"ד סי' רפב ס"ק יג) אוסר, משום ביזיון שעושה בו מעשה "עץ או אבן"; אבל "מגן אברהם" (או"ח סי' קנד ס"ק יד) מתיר, על-פי הגמרא במגילה (כו ע"ב), שרבא התיר להשתמש בתיבה כדי לסתום פתח ולמנוע טומאה, ובכך לאפשר לכהנים להיכנס לבית הכנסת; והכריעו "חיי אדם" (כלל לא סעי' מח) ו"משנה ברורה" (שו"ע או"ח סי' קנד ס"ק לא, סי' שטו ס"ק ל), שאפשר לסמוך על "מגן אברהם".

וייתכן עוד לומר שאף לשיטת ט"ז מותר, הואיל וקדושת ספר תורה גדולה מקדושת סידור, ובמיוחד כאשר כוונתו רק לנשק בעזרת הסידור (כמו בעזרת הציצית) ולא לחסוך בהליכה.

אמנם, יש מקום לדון שאם אפשר על-ידי ציצית אולי עדיף לנשק על-ידה ולא להשתמש בסידור; ועיין ב"שערי אפרים" (שער ד, ג), שהעולה מנשק לספר תורה בעזרת הטלית או המעיל, ולא כתב שעדיף על-ידי הטלית;

אמנם יש לדחות, ששם תפקיד המעיל לשמש את הספר תורה, ואין בזה הורדה כשמנשק בעזרתו את הספר; ועוד, הואיל ונהגו כן יש לומר "לב בית דין מתנה עליהם", וכמו שכתב הרמ"א (שו"ע או"ח סי' קנד סעי' ח).

<sup>2</sup> ב"כתבי הגרי"א הענקין", "עדות לישראל" (עמ' קכג סעי' סג), כתב שעדיף מנהג הספרדים ש"מראים מרחוק באצבע ומנשקים".

## Jerusalem, Israel

ירושלים, ישראל  
מרחשוון תשס"ה

## יא. שינויים בניגון בקריאת התורה להדגשת התוכן והגברת ההקשבה

## שאלה:

אני קורא בתורה בקביעות בפני ציבור, ומשתדל להקפיד על רמת דיוק מרבית, ויחד עם זאת אני קורא בסגנון מיוחד. הסגנון המיוחד מתבטא בכמה עקרונות מרכזיים:

1. שינויים בעוצמת הקול בהתאם לתוכן העניין. כגון בציטוטים של אדם או הקב"ה מדבר: עוצמת קול גבוהה. לדוגמה, קריאת הקב"ה לאדם הראשון: איכה?!
2. בציטוטים של דיבור המבטא רגשות – ביטוי הרגשות. לדוגמה: הכהן המקראי לאישה החשודה כסוטה – קריאה בקול מאיים ומפחיד. האישה הסוטה עונה "אמן אמן" בקול מלא פחד. ביטוי הכעס של הקב"ה בעקבות חטא העגל וחטא המרגלים.
3. שינויים במהירות הקריאה לפי התוכן. לדוגמה: בפרשת בשלח, "וינהגו בכבודות" – קריאה אטית. בפרשת קורח – אהרן רץ לכפר על בני ישראל כי יצא הקצף מלפני ד', החל הנגף – קריאה מהירה. סגנון קריאה זה משפר את ההקשבה אצל מבוגרים וילדים, וכן מצמצם את הפטופוטים. לעומת זאת, טוענים המתנגדים – לא מצאנו כן אצל אבותינו, ו"חדש אסור מן התורה".

## תשובה:

אם צורה מיוחדת של קריאה בתורה תגביר ותשפר את רמת ההקשבה וההבנה של השומעים, היא בהחלט חיובית<sup>1</sup> מאוד<sup>2</sup>:

<sup>1</sup> ואפשר לדמותה לדברי הגמרא (תענית טז ע"א): "אין מורידין לפני התיבה אלא אדם הרגיל... ויש לו נעימה וקולו ערב...". בגמרא מדובר בשליח ציבור בתעניות גשמיים (כמו שאומר רש"י שם, ד"ה ויש לו יגיעה), אבל דרישות אלו מובאות גם לגבי שליח ציבור רגיל ברמב"ם (תפילה פרק ח הל' יא): "ומשתדלין להיות שליח צבור קולו ערב ורגיל לקרות", בדברי מרן המחבר בשו"ע (או"ח סי' נג סעי' ד): "שייץ צריך שיהיה... ויש לו נעימה וקולו ערב ורגיל לקרות תורה בניאים וכתובים". רש"י על הגמרא (שם) מסביר: "נעימה – בסומי קלא שמושך הלב". ובשו"ת רא"ם (סעי' פח) כתב: "וקולו ערב נמי משום שיהבי דעתייהו למשמעי".

<sup>2</sup> כפי שמתבטא בספר "שערי אפרים" (שער ג סוף סעי' ב): "אבל יוכל להנעים קולו כדי שתערב לציבור, שעייזו יכוונו לבם ויטו אוזן לקול קריאתו ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם".

ייתכן שלקריאה מעין מה שתיארת מכוונים הדברים שבשו"ת "קול מבשר" (ב סי' כח אות יח ד"ה בדף לה, עמ' מט בטור הראשון בהוצ' מוסד הרב קוק) שכתב: "וכן ראיתי לחכם א' בספר מסעיו לארץ תימן וארצות המזרח סיפר ג"כ כזה כי קריאתם שם בטעמים היא ממש פירוש הדברים וכמו שהוא באמת".

ועוד ראה ב"מחברת הערוך" (לר' שלמה ב"ר אברהם הידוע ר' פרחון) שכתב (בסוף חלק הדקדוק, דף ע"א בהוצ' פרעסבורג שנת תרד) "ואנו יש לנו עניינים אחרים בלשונו שביין הקורא את התמאה, ואת הגערה, ואת התחנה, ואת הבלבול ואת השאלה וכל דבר... כולם מן הטעם שלהן תבין כאילו הנביא כנגד מדבר לך פנים בפנים". נראה שכוונתו היא לטעון שטעמי המקרא אמורים לתרום להבנת הפסוקים לא רק בתפקיד תחבירי, אלא גם דרך מנגינותיהם המוסיקליות שבמידה מסוימת מצביעות על צורות וטונים של דיבור.

סביר לחשוב שמקור דברי "מחברת הערוך" הוא בדברי "הכוזרי" (וע' במבוא ל"מחברת הערוך" באות A שהמחבר קרא לר' יהודה הלוי אחד "מרבתי"). ב"כוזרי" מופיע (במאמר שני פסקה עב, לפי תרגומו של אבן שמואל), "יש דקויות ועמוקות המשמשות להסברה המלאה של כוונת המדבר, והן באות במקום התנועות השכיחות בדיבור פנים בפנים שעליהן דברנו, הלא הן הטעמים בהם אנו קוראים במקרא; הם מציינים את המקום בו התכוון המדבר להפסיק בין עניין לעניין, ואת המקום בו רצה להמשיך בעניין, וכן מבדילים הם בין שאלה לתשובה ובין נושא לנשוא, בין הדברים שאמרם המדבר במהירות לדברים שאמרם במתון, ובין הציווי לבקשה, על כל אלה אפשר לכתוב חיבורים שלמים". גם דברי "הכוזרי" אלה אינם לגמרי ברורים לנו, אבל נראה שניתן להבינם כמו שהצענו בהסבר דברי "מחברת הערוך" (ונראה שככה הבין בפירושו "אוצר נחמד" על "הכוזרי" שם, בד"ה והחפזון מן המתון, שכתב: "יצויר עם הנגינות כיצד היתה הפעולה הזאת בחפזון או במתינות...").

בתיקון סופרים "סימנים" (החל לפחות ממהד' תשס), בפתח דבר עמ' 9, מציין את דברי "מחברת הערוך" האלה (אבל לא את דברי "הכוזרי"), כ"מקור חשוב למנהג" של הדגשות שונות בזמן קריאת התורה כדי להמחיש לשומעים את תוכן המילים, היינו כנראה מעין מה שמתואר בשאלה שלנו. נציין שלדעתנו גם ב"מחברת הערוך" וגם ב"כוזרי" נראה יותר שמדברים על תכונות מיוחדות ששייכות כבר לטעמים עצמם, בלי שום התייחסות לתוספות משלנו. מ"מ הגיוני להסיק שאם אחת ממטרות הטעמים היא לתרום לחוויית השומעים, הרי שלהוסיף הדגשות כאלה מעצמנו יהיה דבר חיובי.

<sup>3</sup> וכמו שכתב "שערי אפרים" (שער ג סעי' טו) לגבי "מקראות שאין להם הכרע" (על-פי יומא נב ע"א): "ובזה אע"פ שאין לו לשונות הטעמים הכתובים... מ"מ יש לו לקורא שלא לעשות הפסק במקום זה ולא יעשה עצמו מכריע, יקרא תיבה זו עם התיבה שלפניה ושלאחריה בתכיפה אחת – והקב"ה יודע הכרעות" (לגבי המקרה הספציפי הזה של "מקראות שאין להם הכרע", עיין לקמן בהערה 5).

<sup>4</sup> נראה פשוט מסברה שבקריאה בציבור אין צריכים להתייחס לדרשות הרבות של חז"ל, שמלכתחילה לא נאמרו בתור פרשנות לפשט, למרות חשיבותן הרבה.

<sup>5</sup> כן נראה על-פי ה"עוד יש לומר" של מהר"י בן חביב המובא ב"בית יוסף" (טור או"ח סי' קמב), שטוען שיש להחזיר בעל קורא כשטעה "בטעמים שהם פירוש הפסוק ממש", ויש בטעות זו "שינוי ענין". וכן מביא "משנה ברורה" (שם ס"ק ד), וממנו גם "כף החיים" (שם ס"ק ח) בשם "שלחן עצי שטים": "ד"ה בגנינת הטעמים כשהענין משתנה ע"ז... מחזירין אותו... ואמנם אינו מפורש בדבריהם שדיברו גם כשהטעמים מכריעים בין שני פירושים אפשריים, אבל מסברה נראה ליישמו גם למקרה כזה, הואיל ונראה שהפוסקים האלה מעניקים לטעמי המקרא כוח פרשנות מכריע.

ואמנם, בהערה 3 הבאנו את דברי "שערי אפרים" שאין להכריע על-פי הטעמים על-ידי קריאה בצורה החלטית לגבי "מקראות שאין להם הכרע", אבל מכל מקום נראה למעשה לפסוק כדברי ריטב"א (יומא נב ע"א) שכתב: "חמש מקראות אין להם הכרע. נראה פירושה שאין להן הכרע מלשון התיבות כל היכא דליכא פסוקא דקראי או הפסק טעמים, דאלו השתא דאיכא פסוקא דקראי והפסק טעמים נתברר ספקו".

וגם בשו"ת "אבקת רוכל" (סעי' ד) נראה שהיה מייחס הכרעה פרשנית לטעמים, גם באותם "מקראות שאין להם הכרע", אם היינו יודעים בוודאות אלו טעמים הם הנכונים. הוא כותב שהסיבה שחז"ל לא הכריעו על-פי הטעמים היא רק מפני "דבפיסוק טעמי דעזרא איכא כמה מילי דאית בהו פלוגתא בין מערבאי למדנחאי ובין בן אשר לבן נפתלי". ואמנם, עיין במהרש"א (חגיגה דף ו ע"ב על תוספות ד"ה לפסוקי טעמא) שמדייק שמלשון בעלי התוספות אולי נראה שהטעמים אינם מכריעים.

<sup>6</sup> שו"ת מהר"י צהלון (החדשות), סי' עו ד"ה אמנם טעם הרמב"ם (הסביר שסיבת הדרישה "וקולו ערב ורגיל לקרות" הנוכר שם – היינו מפני שהוא צורך לשליח צבור כדי שיהיה תפלתו רצויה בעיני כל העם". ב"שערי אפרים" (שער ג סעי' ג) כתב: "ולא ישמע קולות גדולות, שמבלבל בזה דעת השומעים", וגם כתב (שם בסוף סעי' א): "ויש קצת קוראים נקדנין שמדקדקים בקריאתם הרבה יותר מהצורך... וכל המשנה ממה שהצבור רגילין בדבור או במעשה, ידו על התחנתה".



אמנם לגבי הכרעה פרשנית נראה שאין לשליח של הקהל להכריע על דעת עצמו כפי הבנה מסוימת, אלא ישתדל לקרוא בצורה המאפשרת את כל ההבנות<sup>3</sup> שעל-פי הפשט<sup>4</sup>.  
 יוצאת מכלל זה היא הכרעה על-פי טעמי המקרא, שכאשר יש הכרעה פרשנית על-פי הטעמים עדיף לקרוא כמותה<sup>5</sup>.  
 למרות האמור, יש להדגיש ששינויים מדרכי קריאה רגילות, על אף שיתרמו להקשבת חלק מן המתפללים, עלולים להפריע למתפללים אחרים. תופעה זו היא קשה לצפייה מראש, הואיל ומדובר כאן ברגשות סובייקטיביים<sup>6</sup>.  
 לכן נראה שבנדון שלנו, למרות שייתכן שיהיה בקריאה שלך הידור, מכל מקום אם הדבר פוגע בחלק מן המתפללים או מפריע להקשבתם – וכל שכן אם חלילה הוא גורם למחלוקת – הרי שעדיף לקרוא בקריאה רגילה, וההקפדה על שלום בבית הכנסת תיחשב כהידור יותר גדול. ונסיים בדברי "כף החיים": "כתבו הפוסקים שבכלל הדברים הצריכים למי שהוא ש"ץ שיהא מעביר על מידותיו..."<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> או"ח סי' נג אות כג. ויש לציין את דברי "משנה ברורה" (סי' תקפ"א ס"ק יא), ש"אם רואה שיש מחלוקת בשביל התפלה, לא יתפלל [כשליח צבור] אע"פ שיתפלל מי שאינו הגון". וב"ערוך השלחן" (או"ח סי' נג סעי' כב) מתבטא בחריפות ש"אם יש בו יראת שמים, יברח מהעמוד אם רואה אפילו רק יחידים שאין רוצים בו, וכל מצוה שהוא במחלוקת אינה מצוה".

## ניו ג'רסי, ארה"ב

טבת תשס"ה

## New Jersey, USA

## יב. כיסוי ראש לאישה בזמן תפילה ואמירת ברכות

## שאלה:

האם אשה צריכה לכסות ראשה בזמן תפילה או ברכה כשהיא נמצאת לבדה? הובא ב"בן איש חי" שאישה תשים סודר על ראשה בזמן שמברכת ברכת הטבילה במקווה.

## תשובה:

רבים<sup>1</sup> פוסקים שאישה נשואה בשעת תפילה צריכה לכסות את ראשה<sup>2</sup>. ויש אומרים שאין זה מעיקר הדין אלא רק מנהג<sup>3</sup>. ובשעת אמירת ברכות ראו<sup>4</sup> שתכסה את ראשה<sup>5</sup>, אך אינה חייבת מעיקר הדין<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> עצם חובת כיסוי ראש לגבר נלמד מהסוגיה (שבת קיח ע"ב): "רב הונא בריה דרב יהושע: תיתי לי דלא סגינא ארבע אמות בגילוי הראשי". וכן מצינו במסכת כלה רבתי (פרק ב): "פעם אחת היו זקנים יושבים, עברו לפניהם שני תינוקות, אחד גלה את ראשו ואחד כסה את ראשו, זה שגלה ראשו – ר' אליעזר אומר ממזר, ר' יהושע אומר בן הנדה, ר' עקיבא אומר ממזר וכן הנדה". וכן מצינו בקידושין (לא ע"א): "אסור לאדם שיהלך ארבע אמות בקומה זקופה, שנא' (ישעיהו ו): 'מלא כל הארץ כבודו'. רב הונא בריה דרב יהושע לא מסגי ארבע אמות בגילוי הראש, אמר: שכניה למעלה מראשי".

טור (או"ח סימן ב) פוסק כגמרא זו: "וילך בכפיפת קומה, כדאיתא (פ"ק דקידושין): 'אמר ר' יהושע בן לוי אסור לילך בקומה זקופה, שנאמר מלא כל הארץ כבודו'. ויכסה ראשו כדאיתא נמי התם: 'רב הונא לא אזיל ד' אמות בגילוי הראש, אמר: שכניה למעלה מראשי".

אולם ממקורות אלו משמע שעצם ההליכה בכיסוי ראש הנה רק מידת חסידות ואינה מעיקר הדין, שהרי רב הונא השתבח בכך, וכן על הליכה בלא כיסוי ראש לא נאמר איסור כמו על קומה זקופה. וכן מוכח ברמב"ם שהביא הלכה זו בהלכות דעות (פרק ה הל' ו): "צניעות גדולה נוהגים תלמידי חכמים בעצמן, לא יתבזו ולא יתגלו ראשן" – ואם כן הוא דין מיוחד בצניעות תלמידי חכמים. וכן הובא ב"דרכי משה" (סי' ב): "כתב הכלבו בשם הר"מ דאינו אסור לילך בגילוי הראש, כי מה שאמר רב הונא... זה היה מידת חסידות... אמנם בב"י לקמן (סי' ח) משמע דאסור לילך בגילוי ראש, אך פשט דברי רבינו הטור משמע כדברי הר"מ". וכן במהרש"ל (סי' עב), ב"מגן אברהם" (סי' צא), בגר"א (סי' ח) וכן בפוסקים נוספים. ולדין הליכה בגילוי ראש בזמננו עיין בט"ז (סי' ח) וב"משנה ברורה" (סי' ב ס"ק יא).

<sup>2</sup> רמב"ם (תפילה ונשיאת כפים פרק ה הלכה ה) פסק: "תקון המלבושים כיצד? מתקן מלבושיו תחלה ומציין עצמו ומהדר שנאמר 'השתחו לה' בהדרת קדש', ולא יעמוד בתפלה באפונדתו ולא בראש מגולה ולא בגלליים מגולות אם דרך אנשי המקום שלא יעמדו בפני הגדולים אלא בבתי רגליים". המפרשים (עיין "בית יוסף", "כסף משנה" ו"הגהות מימוניות") כתבו שמקורו של רמב"ם בגמרא (שבת י ע"א): "רבה בר רב הונא רמי פוזמקי ומצלי". ואמנם הגמרא אינה מזכירה כיסוי הראש, אך היא מדברת על הכנות הנצרכות לתפילה; או שמקורו מגמרא אחרת (חגיגה יג ע"ב): "הכי השתא! בשלמא אפיה – אורח ארעא לגלויי קמיה רביה, כרעיה – לאו אורח ארעא לגלויי קמיה רביה". ואם כן דין זה נלמד דווקא בתפילה, שיש בה הלכה מיוחדת של "הכון לקראת אלוך ישראל".

על-פי זה כותב הרב עובדיה יוסף ("יביע אומר" ו או"ח סי' טו) שלענין תפילה שם צריך להכין עצמו לתפילה, וכן בברכת המזון שמושיות לתפילה הרי אין הבדל בין גברים לנשים ובין רווקות לנשואות, ותמיד צריכים לכסות ראשן. ויש לעיין איזה כיסוי ראש צריכות לשים, אם כיסוי הראש של אישה נשואה או מספיק כיסוי ראש על-פי גדר כיסוי הראש לגבר. עיין בעניין זה בשו"ת "אגרות משה" (או"ח א א), שהרי אין זה מדיני צניעות אלא מדיני כבוד, ונראה שגם פה יצטרכו לשים כיסוי ראש הרגיל לנשים, שאם כן הוא דרך הצניעות כך גם דרך הכבוד, וכן שלא יראה כחוכא ואטלולא. אומנם אין צורך בכל גדר הצניעות. וכן משמע בפוסקים שזכרנו לקמן (לענין ברכות) שאישה נשואה חייבת בכיסוי ראשה בזמן תפילה לפחות.

<sup>3</sup> "הליכות בת ישראל" (הרב פוקס פרק ה הל' ג) כתב: "נהגו נשים נשואות לכסות ראשן בעת שמתפללות או מברכות אף כשהן בחדרי חדרים, אבל מעיקר הדין אינן חייבות. ולענין ברכת הטבילה דין מיוחד". אם כן, לשיטתו נהגו הנשים לכסות ראשן אך אינן חייבות, ואינו מחלק בין ברכות לתפילה. מקורו הוא הגרש"ז אויערבך שכך אמר לו בעל-פה, אך הוא אינו מביא את טעם דבריו, וכן אינו מסביר מדוע בטבילה הדין שונה. בשיחה בעל-פה אמר הרב המחבר שטעם הגרש"ז הוא משום חוקות הגויים, כמובא ב"ציץ אליעזר" לקמן, אך "ציץ אליעזר" הסביר בכך מדוע אין רווקות מחויבות בכיסוי ראשן בתפילה, ולא הסביר מדוע נשים נשואות, שכל ימיהן הולכות עם כיסוי ראש, לא יחויבו בכיסוי ראש בתפילה. וכמו כן אמר בעל-פה שבטבילה אין דין שצריך כיסוי ראש, אלא שכך נהגו.

ויתכן לומר בטעם דברי הגרש"ז שדין שו"ע המחייב אזכרה בכיסוי ראש הוא משום ביזיון להוציא שם ה' במראה שאינו מכובד, אך כל זה בגברים, שמראם המכובד כשיוצאים לרחוב הוא בכיסוי ראש; והדבר שנשים נשואות יוצאות לרחוב בכיסוי ראשן הרי הוא דווקא מדיני צניעות ולא מדיני כבוד.

ואמנם לענין תפילה, שיש הלכה מיוחדת של "הכון לקראת אלוך ישראל", ורוב הפוסקים נוקטים שמחויבת בכיסוי ראשה, נראה שיש להחמיר בפוסקים המצריכים כיסוי ראש, אך לענין ברכות, שצריך כיסוי ראש רק משום ביזיון, ניתן לסמוך על דעה זו וכדלקמן.

<sup>4</sup> לגבי דין גילוי ראש בזמן אזכרת שם ה' בברכות ולימוד תורה, מצינו מחלוקת במסכת סופרים (פרק יד): "פוחח, הנראין כרעיו, או בגדיו פרומים, או מי שראשו מגולה – פורס על שמע, ויש אומרים בכרעיו נראין, או בגדיו פרומים – פורס על שמע, אבל בראשו מגולה אינו רשא להוציא הזכרה מפיו".

ונחלקו הראשונים כמי הלכה. רבנו ירוחם (סוף נתיב טז) פסק כתנא בתרא, האוסר אזכרה בגילוי ראש. אך מהרא"י (פסקים וכתבים סי' רג) כתב: "איני יודע כל כך איסור מפורש שלא להזכיר השם בהדיא ובגילוי ראש...". ונראה שהוא סובר כתנא קמא במסכת סופרים. וכן פסק מהרש"ל (סי' עב): "ולולא שאיני רגיל לחלקו על הקדמונים... הייתי נוטה להקל לברך בגילוי הראש, ואפילו לקרות קריאת שמע שרי... והטור לא כתב שיכסה ראשו אלא לגבי תפלה ולא לגבי קריאת שמע...". וכן פסק "אור זרוע" (ב סי' מג): "שרבותינו בצרפת היו עושים מעשה לברך בראש מגולה". וכנראה פסקו כדעת תנא קמא במסכת סופרים. וכן משמע ברמב"ם, שכתב חובת כיסוי ראש היא רק בתפילה, משום "הכון לקראת אלוך", ולא כתב כן בברכות.

מור המחבר ב"בית יוסף" (או"ח סי' צא) פסק כרבנו ירוחם, וגם בשו"ע (או"ח סי' צא ע"ג): "יש אומרים שאסור להוציא אזכרה מפיו בראש מגולה". וכן משמע בטור (סי' ח) בענין ברכת ציצית, שכותב: "ומכסה ראשו, שלא יהא בגילוי הראש". רמ"א ב"דרכי משה" הסבירו כפשוטו, והיינו שבשעה שמברך צריך להיות מכוסה ראשו, וכן מפורש ב"פרישה" (שם): "וקמ"ל דבשעת שרוצה להתעטף בטלית, אף שעומד על מקומו אפילו הכי אברכת עטיפת טלית צריך כיסוי ראש" – ואם כן מוכח מדבריהם שבשעת ברכות צריך כיסוי ראש. עיין (שם) בדברי "בית יוסף" והב"ח שביארו אחרת את דברי הטור.



אישה רווקה אינה צריכה לכסות ראשה בזמן תפילה ואמירת ברכות, כיוון שאין ביזיון בגילוי ראשה, שכך דרכה לילך תמיד.<sup>7</sup> וכן לא ראינו שנוהגות כן.<sup>8</sup>

אמנם הגר"א (שם ס"ק ו) הסביר את דבריו של הטור שכל דין כיסוי ראש הוא מידת חסידות, אך בברכת ציצית יש מקום להחמיר יותר, כיוון שמתעטף כדי להתפלל, ואם כן הוא כחלק מדיני התפילה. ולאחר שהביא את דעת ה"ש אומרים" המחמירה במסכת סופרים כתב שאין זה אלא מידת חסידות שלא להוציא אזכרות בראש מגולה, וראיתו ממסכת ברכות (ס ע"ב), שם מתואר סדר ברכות השחר וברכת "עוטר ישראל בתפארה" נאמרה כנגד שימת הכובע וכיסוי הראש – ואם כן מוכח שהברכות שנאמרו קודם לה נאמרו ללא כיסוי ראש. ומסכם למסקנה: "כללא דמלתא אין איסור כלל בראש מגולה לעולם, רק לפני הגדולים וכן בעת התפילה, אז נכון הדבר מצד המוסר ושאר היום לקדושים העומדים לפני ה' תמיד".

וניתן לומר שהוא סובר כי ההלכות במסכת סופרים, או חלק מהן, הן מידת חסידות, או שיש להסביר את דבריו שלדעתו דברי תנא קמא במסכת סופרים הם מידת חסידות, כיוון שהתנא דיבר על חזן בבית הכנסת (שאין ראוי שיזכיר שם ה' בפני הציבור בראש מגולה), אך לא דיבר על כל אדם פרטי בביתו, ולכן לאדם בביתו זוהי רק מידת חסידות.

על-פי זה אפשר לפרש אף את דברי רבנו ירוחם בעניין ברכת המזון בגילוי ראש דווקא לברכת המזון, שחובתה מדאורייתא ודומה לתפילה, ולא לכל ברכה ואזכרת שם ה', שאין זה אלא מידת חסידות.

נמצאו למדים שיש לחלק בין דין תפילה, שיש בה צד מיוחד של "הכון לקראת אלוקיך ישראל" – ששם צריך להיות ראוי לתפילה, לבין דין הוצאת אזכרות בברכות ותלמוד תורה, שם אין דין מיוחד כזה, וצריך כיסוי ראש (לשיטת המצריכים, שכמוה פסק השו"ע) מטעם כבוד, ושלא יראה בביזיון בהזכירו את שם ה'. וכמו שהביא ב"ח (שו"ע או"ח סי' צא סעי' ה), אמנם שם הוא דן בהלכות תפילה) בשם המהר"א" (בתרומת הדשן סי' י) שהטעם "משום קלות ראש כלפי שמיא, דמדכר שם המקום ברוך הוא שלא באימה וביראה".

כתב הרב עובדיה יוסף ("יביע אומר" ו או"ח סי' טו) שיש לחלק בעניין אזכרה בברכות ובתלמוד תורה, שלגבי גבר נפסק שחייב בכיסוי ראשו, ולגבי נשים מחלק הרב עובדיה בין אישה נשואה, שדרכה לצאת ברשות הרבים בכיסוי ראש ולכן חייבת בכיסוי ראשה אף בזמן אזכרה (שכך נחשב "המראה המכובד" שלה), לבין אשה רווקה, שאינה מכסה את ראשה ולכן אין בגילוי ראשה משום ביזיון ואינה צריכה לכסות את ראשה. הרב הדאיה ("ישכיל עבדי" ז השמטות או"ח סעי' א) כתב שכיוון שמבואר בשו"ע שהן בתפילה והן בברכות צריך לכסות ראשו, משום שאזכרת ה' צריכה להיעשות ביראה ובחרדה, אחרת נראה כחוצפה כלפי שמיא – הרי אין בכך חילוק בין גברים לנשים ובין גדולים לקטנים ובין רווקות לנשואות.

"בן איש חי" (הלכות שנה שנייה פרשת שמיני) כתב: "וטוב להניח סודר על ראשה בשעת הברכה, ולכן הטובלת במקווה תברך את הברכה כשראשה מכוסה". וכן בספר "חסד לאלפים" (סי' ב או"ח) כתב שאסור להזכיר שם ה' בגילוי ראש, ולכן הטובלת במקווה תברך את הברכה כשראשה מכוסה. והובאה הלכה זו בספר "דרכי טהרה" לרב מרדכי אליהו (עמ' קעב) – כמובן, שם מדובר על אשה נשואה בלבד. לעומת זאת, הפוסקים האשכנזיים בהלכות טבילה לא הזכירו הלכה זו.

<sup>5</sup> כיוון שאין חובה בכך, ודאי שבשעת הדחק ואפילו קלה אין חובה להשתדל בכך.

<sup>6</sup> בספר "הליכות בת ישראל" (פרק ח הלכה ג). ועוד שלשיטת הגר"א גם כיסוי ראש לגברים באזכרות הוא ממנהג חסידות.

<sup>7</sup> בשו"ת "ציץ אליעזר" (יב סי' יג) שואל מדוע אין הרווקות מכסות ראשן בזמן אמירת שם ה' כמבואר בשו"ע (או"ח סי' צא), ולכאורה אין סיבה לחלק בין גברים לנשים; ועונה שהסיבה שגברים מכסים ראשם ולא רק בשעת אזכרות שם ה' הוא משום חוקות הגויים – שהגויים בזמן שנכנסים לבית עבודה זרה שלהם היו הולכים דווקא גלויי ראש, כמבואר בט"ז (או"ח סי' ח) וב"חתם סופר" (נדרים ל ע"ב). והרי בנשים המצב הפוך, שם הגויים הקפידו שלא ילכו לבית אידיהן בגילוי ראש, ולכן אם נחייב הרווקות לברך בכיסוי ראש הרי זה דרך הגויים. לכן נשים רווקות שאינן מכסות את ראשן תדיר פטורות מלכסות ראשן אף בשעת אמירת דבר שבקדושה, ואין חילוק בין ברכות לתפילה.

<sup>8</sup> בספר "הליכות בת ישראל" (שם הל' ה), וכן עיינו ראות שלא מצינו רווקות שנוהגות לכסות את ראשן בברכות או בתפילה.



## Victoria, Australia

## ויקטוריה, אוסטרליה

כסלו תשס"ג

## יג. בדיני מחיצה בבית הכנסת

## שאלה:

במניין שלנו, רובם של המתפללים הם שומרי שבת, כשרות וכו'. עכשיו יש בבית הכנסת שלנו וילון (שהוא למעלה הרבה מגובה כל האנשים ונשים) שמשמש כמחיצה בין האנשים והנשים. כמה מהנשים מתאוננות שאינן יכולות לראות פעילות המניין (קריאה של בר מצוה וכו'), ואחת מהן הביאה לי צילום של מחיצה שראתה בבית כנסת בארה"ב. המחיצה אטומה עד לגובה של כ-1.30, ומעליה רפרפת דקורטיבית עם רווחים גדולים. אנו מתפללים בקומה אחת עם הנשים, אבל כיוון שלא כל המתפללות לבושות בצניעות, חוששני ממה שמובא ב"אגרות משה" (או"ח א סי' מב) "בדבר מחיצה בין נשים לאנשים בביהכ"נ", שם מביא: "מה שרוצים לצרף יריעה מעשה רשת, אם נראות בזה זרועות המגולות אינן כלום". וגם ממה שמביא לפני זה, שכשאי אפשר למחות בידן צריכה להיות גבוהה עד אחר הכתפיים, שהוא לבינוניות ערך ח"י טפחים. בסי' מג מביא שטוב לעשות בזכוכית שרק מצד אי יכולין לראות וכו', אבל אינם מוכנים להשקיע כסף בזה. כיצד עלינו לפעול בנושא?

## תשובה:

א. הרב משה פיינשטיין ב"אגרות משה", כפי שצינת, בירר לעומק את יסוד דין מחיצה<sup>1</sup>. הוא קבע שעצם ההפרדה בין גברים לנשים היא דין דאורייתא<sup>2</sup>. סיבת החיוב היא כדי שלא יבואו לידי קלות ראש<sup>3</sup>, לכן לא תספיק מחיצה של עשרה טפחים היוצרת רשות בפני עצמה, כי היא איננה מונעת קלות ראש (קשר בין גברים ונשים בזמן התפילה); אך מספיקה מחיצה עד הכתפיים בגובה י"ח טפחים<sup>4</sup>, המונעת קלות ראש, אף-על-פי שאין זה מונע הסתכלות<sup>5</sup>. ובתשובה מאוחרת יותר<sup>6</sup> קבע מידה של 60 אינטש (=כמטר וחצי), שהוא גובה כתפי נשים בזמננו. ואמנם ישנן נשים הבאות ללא כיסוי ראש, אך כבר הורה זקן<sup>7</sup> שבזמן הזה מותר לקרות קריאת שמע ולהתפלל כנגדן, כיוון שרבות הולכות כך.

ב. כיוון שצינת שלא כל הנשים הבאות לבושות בצניעות, צריך אכן להקפיד על גובה שכזה, כי אסור להתפלל כנגד מקומות המכוסים<sup>8</sup> כשהם מגולים<sup>9</sup>.

ג. הפתרון המוצע לכם הוא שבחלק של הווילון שמעל ל- 60 אינטש (1.50 מ') הווילון יהיה אוורירי יותר, כך שהדמויות מצד אחד יהיו מטושטשות ומצד שני גם הנשים ירגישו בנוח מאחורין.

ד. כמו שצינת, מחיצה מזכוכית חד-כיוונית היא אכן פתרון מהודר.

ה. אם עזרת הנשים היא בחלק האחורי של בית הכנסת אין חשש הסתכלות, וממילא אין צורך בתוספת מעל מטר וחצי<sup>10</sup>.

ו. יש יתרון במנהג שנהגו, שחלקה העליון של המחיצה הוא וילון שניתן להסיט בזמן שמחות, כגון בעליית החתן לתורה וזריקת הסוכריות עליו, או בזמן שנאמרים דברי תורה.

ז. ישנם פוסקים<sup>11</sup> החולקים על העיקרון של הרב משה פיינשטיין, מהם מקלים ומהם מחמירים.

<sup>1</sup> התשובה העיקרית שלו בנידון נמצאת ב"אגרות משה" (או"ח א סי' לט), וכתבה בכ"ב בטבת תש"ו. והמשיך לכתוב בעניין זה כמה וכמה תשובות, על-פי אותו יסוד של התשובה הנ"ל (שם סי' מ-מג; ב סי' מג; ג סי' כג-כד; ד סי' כט-לב). משך זמן פריסת התשובות הוא למעלה מ-30 שנה. ועיין גם בשו"ת "במראה הבזק" (א שאלה טז) בנידון זה. וכמו כן (שם שאלה טו ושאלה יט) בהסברים שונים לצורך במחיצה מבחינה מחשבתית.

<sup>2</sup> על-פי הגמרא בסוכה (נא ע"ב-נב ע"א) לגבי התיקון הגדול שעשו בבית המקדש בשמחת בית השואבה, שבנו גזוזטרה מעל העזרה והנשים ישבו למעלה והאנשים למטה. ושאלת הגמרא: "היכי עביד הכי, והכתיב 'הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל'?" (רש"י: איך הוסיפו ושינו כלום על בנין שלמה, הרי הכל היה על פי התבנית שהודיע הקב"ה לגד החוזה ונתן הנביא?) אמר רב: קרא אשכחו ודרוש – 'וספדה הארץ משפחות משפחות לבד משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד' – והלא דברים ק"ו, ומה לעתיד לבוא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולל בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעוסקין בשמחה ויצר הרע שולט בהם על אחת כמה וכמה".

<sup>3</sup> כפי שמופיע בגמרא (שם): "יתיר", בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ והיו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים. ועדיין היו באים לידי קלות ראש, התקינו שיהיו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה". ועיין ברש"י (שם ד"ה קרא אשכחו), שצריך להבדיל אנשים מנשים ולעשות גדר בישראל, שלא יבואו לידי קלקול.

<sup>4</sup> כדאיתא בשבת (צב ע"א) על-פי רש"י ותוספות (שם ד"ה אישתכח).

<sup>5</sup> כמו שמוכיח "אגרות משה" מהסוגיה בסוכה (שם), שהתיקון הגדול נעשה רק לאחר שבאו לידי קלות ראש, משמע שלעצם ההסתכלות לא חשו. וגם התיקון של גזוזטרה אינו מונע הסתכלות אלא רק ערבוביה. והיינו משום שוודאי כיסו הנשים את כל המקומות המכוסים, ולגבי המקומות המגולים לא נחשדו להסתכל לשם הנאה.

<sup>6</sup> "אגרות משה" (או"ח ג סי' כג).

<sup>7</sup> "ערוך השלחן" (או"ח סי' עה סעי' ז) וכן כתב "בן איש חי" (פי' בא אות יב).

<sup>8</sup> יש לציין כי תוספת זו איננה מגדרי מחיצה אלא מתקנת צניעות, ולכן יש להדגיש שהטיפול לכתחילה בבעיה זו איננו הגבהת המחיצה אלא חיזוק השמירה על הלכות צניעות. הנפקא מינא היא שאם רוב הנשים באות בלבוש הולם ורק יוצאות דופן אינן מקפידות על כך, לא ברור שהדבר משפיע על גובה המחיצה.

<sup>9</sup> "אגרות משה" (או"ח א סי' מב).

<sup>10</sup> ולדעת הגרנ"א רבינוביץ, גם במחיצה צדדית אין להחמיר בזה.

<sup>11</sup> "ציץ אליעזר" (ז סי' ת), "משנה הלכות" (ז סי' יב) ו"מנחת יצחק" (ב סי' כ) פוסקים שהמחיצה צריכה להיות גבוהה מראשי הנשים. מצד שני ישנה גם פסיקה מקלה יותר מזו של הרב פיינשטיין, שהובאה בשו"ת "בני בנינים" (א סי' א-ב) בשם הגר"א הענקין והגר"ד סולובייצ'יק, שהצורך במחיצה הוא משום הפרדת רשות ולכן סגי במחיצה בגובה עשרה טפחים (80-100 ס"מ) בשעת דחק גדול, ובתנאי שהגברים מלפנים והנשים מאחור. אך יעוין בשו"ת "במראה הבזק" (א שאלה טז בסופה), שאם יש בפועל מחיצה העומדת בתנאים ההלכתיים אין לשנות לקולא, גם אם יש למצוא לכך היתר, אם יש בכך מגמה של פריצת סייגים.



ח. בכל קהילה וקהילה חובה על הרב למצוא את האיזון בין הרצון להגביר את יראת השמים לבין הצורך בקירוב רחוקים – שגם הוא חיוב מצד הדין; וכן בין הרצון להקפיד על הלכות צניעות לבין הרצון לתת גם לנשים את ההרגשה שהן מהוות חלק בלתי נפרד מהציבור שמתפלל.

## New York, USA

## ניו יורק, ארה"ב

ניסן תשס"ד

## יד. ברכת האירוסין על-ידי אישה

## שאלה:

מנהגו שהרב מסדר הקידושין ולא החתן מברך את הברכות, כדעת רמב"ם. האם יש אפשרות שאישה תברך את ברכות האירוסין? רוב האחרונים שראיתי על הסוגיה מגדירים ברכות אלה כברכות השבח ולא כברכות המצוות.

## תשובה:

נהגו בכל ישראל שהרב מסדר הקידושין או החתן מברכים את ברכת האירוסין<sup>1</sup>, ואין לשנות מהמנהג<sup>2</sup>. נוסף לכך, קיים חשש ברכה לבטלה בברכת אירוסין על-ידי אישה<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> המנהג שמסדר הקידושין מברך: "באר שבע" (סי' מט), "נודע ביהודה" (מהדו"ת אבה"ע סי' א), "נהר מצרים" ("חופת חתנים" אות ב), "שדי חמד" (מערכת חופה וקידושין אות יח), שו"ת מהר"ם מינץ (סי' פו), וכן משמע מרמב"ם עצמו, בשו"ת "פאר הדור" (סי' ו), שהמנהג היה שגדולי החכמים מברכים, והסיבה שאין החתן עצמו מברך אף שלדעת רמב"ם (אישות פרק ג הל' כג) הברכה היא ברכת המצוות שמוטלת על החתן עצמו (וראה בהערה 3 מה הדין לפי החולקים), היא שלא לבייש את מי שאינו יודע (הגהות סמ"ק מצווה קפג, אורחות חיים הל' קידושין סי' כא, "דרישה" אבה"ע סי' לד ס"ק א, ב"ש שם ס"ק ב ועוד) ויש אומרים מצד יוהרא (מרדכי על כתובות סי' קלא), או מצד שטרוד במצווה ולא יוכל לכוון ("מנהיג" סי' ק).

<sup>2</sup> שו"ת רמב"ם (מהדורת בלאו סי' קנב): "אין צריך לשנות מנהג שנהגו בו גם אם קטנה חשיבותו, אם אין זה מביא להפסד בדת ולא לעבירה". וכן בהמשך (שם סי' רסב): "ואפילו בדברים אשר תלוי בהם דבר איסור אמרינן אל ישנה אדם מפני המחלוקת, כל שכן במה שאין תלוי בו איסור בשום פנים... וצריך תמיד לילך במנהג הרוב כל זמן שאין בזה עבירה על איסור". וכל שכן בענייננו, שאנו רואים שמשום בין אדם לחברו הוציאו את הברכה מידי החתן, שאין לעשות שינויים שעלולים להביא לוויכוחים ולמריבות.

<sup>3</sup> נחלקו הראשונים במהות ברכת האירוסין. דעת רי"ף (בתשובה סי' רצג) ורמב"ם (אישות פרק ג הל' כג) שזו ברכת המצוות. לעומתם סובר רא"ש (כתובות פ"א סי' יב) שזו ברכת השבח. על-פי דעה זו הבינו "באר שבע" (סי' מט), "תבואות שור" (יו"ד סי' א ס"ק נט) ושו"ת "הר צבי" (או"ח סי' ט) שהברכה אינה מוטלת כלל על החתן, אלא על הנוכחים. אמנם דעת רא"ש עצמו (שם) היא שברכת אירוסין צריכה עשרה כמו ברכת נישואין, ואם כן דין אמירת ברכה זו על-ידי אישה תלוי במחלוקת הרב גרשוני והרב ישראלי שהובאה בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה קיג), שם נפסק שלא תברך אישה, אלא שאם החתן והכלה מתעקשים על כך אין למסובים לגרום למחלוקת, כיוון שיש מקום להתיר על-פי הרב גרשוני. וגם הוא התיר רק במקרה שהדבר לא יגרום למחלוקת, ובברכת אירוסין יש מנהג קבוע שמסדר הקידושין הוא המברך, ואם כן עצם לקיחת הברכה ממנו עלולה להביא למחלוקת גדולות יותר.

אמנם בדעת רמב"ם ורי"ף ברור שברכה זו מוטלת על החתן, שהוא מקיים המצווה – ואף בדעת הרא"ש כותב "אגרות משה" (אהב"ע א סי' פז) שאף שזו ברכת השבח היא מוטלת על החתן – ולפי זה השליח צריך לכוון להוציא ידי חובה את החתן. וכן כתב "נודע ביהודה" (אבה"ע מהדו"ת א) שהמברך מוציא את החתן (ולכן בנישואי חרש לא יברך), עיין "בן איש חי" (פרשת שופטים אות ב), "נהר מצרים" (דיני חופת חתנים סי' ב), "אגרות משה" (שם), "יביע אומר" (ד אבה"ע סי' ז) ועוד. ולפי זה אישה, שאינה מצווה בפרייה ורבייה, לא תוכל לברך את הברכה, שהרי רק מי שמחוייב בדבר יכול להוציא ידי חובה (ראה ברכות כ ע"ב). ואמנם נחלקו האחרונים בשאלה אם גם האישה מצווה בברכת האירוסין. משמעות ה"נודע ביהודה" שם (אף שהדבר אינו ברור לו לחלוטין) היא שהחיוב מוטל רק על החתן, וכן כתב הרב פראנק ב"הדרת קודש" (סי' טו) בשמו של הגרי"ת, וכן כתב בספר "בית חתנים" (פרק ה הערה ז) בשם של הגר"צ אבא שאול והגרי"ש אלישיב, וכן משמע מ"דברי חזקיהו" (ב חו"מ עמ' כה) ו"דבר משה" (מהדו"ת סי' קט). ישנם גם אחרונים הסבורים שגם על האישה חל חיוב (ולכן גם בחרש שנשא פיקחת יש לברך), והם "בית שלמה" (סי' פא), "כנסת הגדולה" (אבה"ע סי' לד), שו"ת מהר"ש ענגיל (ב סי' כח) ו"נטע שורק" (סי' יב) אלא שגם לשיטה זו אין זה ברור אם אישה יכולה להוציא את האיש, כיוון שהדבר תלוי במחלוקת בי"ח ומהר"ש"ל עם שו"ע וט"ז (שו"ע או"ח סי' רעא סעי' ב) אם נשים יכולות להוציא אנשים ידי חובה גם בברכות שחייבות בהן. הכרעת האחרונים ו"משנה ברורה" (שם ס"ק ד) היא שמוציאות ידי חובה, אך "מגן אברהם" (שם ס"ק ב) מביא בשם התוספות (סוכה לח ע"א ד"ה באמת) שהדבר אינו אמור ברבים, שבהם זילא בהו מילתא שתוציאם אישה. נוסף לכך כאן המברך עצמו אינו מחויב בברכה (שהרי הוא אינו המקדש). ישנה מחלוקת בין ה"ידגול מרבבה" (שם) ור' עקיבא אייגר (בתשובה סי' ז) אם אישה יכולה להוציא את האיש (עיין גם ב"שער הציון" שם ס"ק ט). "משנה ברורה" (ס"ק ה) פסק כרע"א שיכולה להוציא, אך כל זה במקרים שברור שהאישה חייבת בברכה, ואילו כאן הדבר שנוי במחלוקת ויש כאן ספק ספיקא להחמיר – שמא היא אינה חייבת כלל בברכה, ואף אם היא חייבת שמא אינה יכולה להוציא ידי חובה את האיש.

כל זה אמור אף אם לא היה מנהג קבוע לתת לרב המסדר קידושין את הברכה. נוסף לכך יש מקום לומר שאף מי שסובר שהאישה מצווה בברכה, מסכים שעיקר החיוב מוטל על הבעל, מכיון שכל ראייתם לחיוב האשה היא מהר"ן (קידושין טז ע"ב מדפי רי"ף), האומר שאף-על-פי שאינה מצווה בפרייה ורבייה, מכל מקום יש לה מצווה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו, ואם כן היא רק בגדר מסייעת למצווה. לא ברור אם אישה יכולה להוציא איש במקרה כזה (בדומה למי שמחויב מדרבנן שאינו יכול להוציא מחויב מדאורייתא, ראה ברכות שם, אלא שיש מקום לחלק שאולי יש הבדל בין מחויב ומסייע לבין דאורייתא ודרבנן) אף לפי הדעה המחייבת אותה בברכה, וניתן לדקדק מלשון רמב"ם שאמר שיברך החתן או שלוחו, ולא הזכיר את הכלה.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
ניסן תשס"ד**טו. קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה על-ידי אישה בזמן החופה****שאלה:**

האם יש משום בעיה הלכתית שאישה תקרא את הכתובה או תגיד דבר תורה תחת החופה, כשהחתן והכלה רוצים מאוד שחברה או בת משפחה תשתתף בשמחה בתפקיד זה, במיוחד כשמדובר בקהילה אורתודוקסית-מודרנית (לא חרדית), שבה נהוג שנשים נושאות נאומים בפומבי ותופסות מקומות בהנהגה וכו', כמו שמוצאים גם בארץ בחברה הדתית-לאומית, שנשים דתיות מלמדות תורה ברבים, משמשות כראשי מועצות ויישובים ביש"ע וכו'?

**תשובה:**

השיקול ההלכתי-ציבורי הוא הקובע בשאלות שכאלה, מפני החשש ממחלוקת ומפני החשש לניצול שינויים אלה שלא לשם שמים. על כן, בכל שאלה שכזאת על הרב לשקול את צעדיו בזהירות מרבית ולהעמיד התועלת מול הנזק. כשם שיש לעודד נשים ללמוד תורה וללמדה, כך יש גם להיזהר מלעודד מעשים שעלולים לגרום למחלוקת, שבסופו של דבר תפגע דווקא בנשים הרוצות אך ורק לעבוד את בוראן באמת ובתמים, והחכם עיניו בראשו<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובות קיג, קיד)

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
ניסן תשס"ד

## טז. אישה כפנים חדשות בשבע ברכות

## שאלה:

האם אישה יכולה להיחשב לפנים חדשות, או שצריכים להחמיר כדעת ריטב"א במסכת כתובות (דעה שלא מצאתי כמותה בראשונים אחרים) שהיא אינה מצטרפת ואינה יכולה להוות פנים חדשות?

## תשובה:

יש להעדיף גבר כפנים חדשות כדי לברך שבע ברכות<sup>1</sup>, ואם אינו בנמצא, אפשר לברך על סמך אישה הנמצאת בסעודה כפנים חדשות<sup>2</sup>, אם מרבים בשמחה בשבילה<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> כן כתב ריטב"א (כתובות ז ע"ב ד"ה אמר רב יהודה), וכן נקטו "פתחי תשובה" (סי' סב ס"ק יד) ושו"ת "יביע אומר" (ג סי' יא אות י).  
<sup>2</sup> "חתם סופר" (כתובות ז ע"ב סד"ה במקהלות), וכן פסק הרב יעקב אריאל ("גרנות" התשס"ד, בית מורשה). ועיין עוד ב"קהילות יעקב" (כתובות סי' ו) שדן לגבי קטן חשוב כפנים חדשות, ותלה את הדבר במחלוקת רמב"ם ורא"ש (עיין שו"ע אבה"ע סי' סב סי' ז, שהביא מחלוקתם) אם אנשים ששמעו שבע ברכות בחופה ולא אכלו בסעודת הנישואין נחשבים כפנים חדשות בסעודה אחרת תוך שבעת ימי המשתה. לשיטת רמב"ם הם אינם נחשבים כפנים חדשות, ולשיטת רא"ש נחשבים.

והסביר "קהילות יעקב" (שם) שנחלקו בהגדרת "פנים חדשות". לפי רמב"ם הפנים החדשות הם שמתחייבים בשבע ברכות, ובזכותם אנו מברכים, ולפי רא"ש בזכות הפנים החדשות הציבור מרבה בשמחה, ולכן הציבור מתחייב בשבע ברכות. כך גם לגבי קטן חשוב – לפי רמב"ם אין לברך עליו כפנים חדשות, שהרי הקטן אינו מתחייב בשבע ברכות, ולפי רא"ש צריך לברך, הואיל והציבור מרבה בשמחה בשבילו. בעל "קהילות יעקב" נוטה לומר שקטן חשוב נחשב כפנים חדשות, והוכיח זאת מכך שפוסקים רבים סוברים ששבת נחשבת כפנים חדשות, למרות שברור שהשבת אינה מחויבת בברכה. לפי עיקרון זה גם אישה חשובה תיחשב כפנים חדשות, ואמנם בעל "קהילות יעקב" עצמו נשאר ב"צ"ע לדינא.

יש לציין כי ריטב"א, שפסק שאישה איננה נחשבת כפנים חדשות, פסק ששבת נחשבת כפנים חדשות, וצריך עיון. ואולי יש לומר שריטב"א הבין שבזכות קדושת השבת האנשים שכבר השתתפו בשמחה נחשבים כפנים חדשות, ולכן מברכים שבע ברכות בשבת גם ללא פנים חדשות. לעומת זאת, בעל "קהילות יעקב" הבין שהשבת מוסיפה אצל הציבור שמחה, ולכן אפשר מכאן להוכיח שבכל מקום שיש סיבה שבגללה מרבים בשמחה ניתן לברך שבע ברכות.

<sup>3</sup> שו"ע (אבה"ע סי' סב סע' ח). על-פי ההסבר בהערה 2, כאשר מצרפים אישה ודאי שיש להקפיד על כך, שהרי אישה תיחשב כפנים חדשות רק משום תוספת השמחה שהיא מוסיפה אצל הציבור. ועיין ב"חלקת מחוקק" (שם ס"ק יג), שאין צורך שבפועל תהיה פעולה שמשמעותה ריבוי שמחה, אלא שיהא נוכח אדם שראוי להרבות את השמחה בגללו.



## Padova, Italy

## פאדובה, איטליה

ניסן תשס"ד

## יז. שינוי במנהג ברכת כהנים

## שאלה:

בקהילת פאדובה ישנו מנהג מיוחד: הכהנים מברכים ברכת כהנים אך ורק בתפילת נעילה ביום הכיפורים. המנהג הזה שונה ממה שנוהגים בשאר קהילות באיטליה (שם הכהנים נושאים את כפיהם כל יום טוב בתפילת מוסף, וביום כיפור בשחרית, מוסף ונעילה).

משפחה של כהנים שואלת אותי אם אפשר לעקור המנהג הזה כדי לקיים מצוות ברכת כהנים כפי הנהוג בשאר קהילות באיטליה. לפי דעתי אין סיבה לקיים המנהג הזה, כי לא מצאתי שום ראיה הלכתית עליו.

ועוד, יש כמה אנשים בקהילה שזוכרים שלפני שנות החמישים היו מברכים ברכת כהנים כרגיל. האם מותר לשנות המנהג ולתת שמחה של מצווה לכהנים שרוצים לקיים מצוות עשה מדאורייתא?

## תשובה:

הכיוון הכללי הוא שצריך לנסות להרבות בברכת כהנים ככל שניתן<sup>1</sup>. ההסתויגות היחידה היא במקרה שלדעת הרב הדבר עלול לפגוע ביחס החיובי של הקהילה לשמירת המנהגים. ונראה שבנידון דין, כיוון שחוזרים אל המנהג שנהגו בעבר, אין חשש שכה.

<sup>1</sup> "בית יוסף" (או"ח סוף סי' קכח) ועיין גם ב"דרכי משה" (שם), שגם ממנו משמע שמסכים עם דבר זה, מלשונו "נשתרבו המנהגים". ועיין ב"תחומין" (ב עמ' 345-363), בדיונים לגבי ברכת הכהנים בעיר חיפה.

## Mumbai, India

## מומבי, הודו

אדר תשס"ג

## יח. מכירת בתי כנסת שאין מתקיימות בהם תפילות

## שאלה:

בעירנו בתי כנסת רבים שנסגרו, עקב עזיבה של רוב הקהילה. חלק מבתי הכנסת נתרמו לשלטונות ומשמשים כספריות או לצרכים חברתיים אחרים, וחלק עדיין עומדים ריקים. אנשי הקהילה רוצים למכור בתי כנסת אלה ולהשתמש בכסף לצדקה בתוך הקהילה היהודית, אך יש כאלה שמתנגדים למכירה עקב קדושת בתי הכנסת. באלו תנאים מותר למכור את בתי הכנסת?

## תשובה:

במקרה שתואר בשאלה, שבתי הכנסת עומדים סגורים מחמת מחסור במתפללים, ניתן למכור את בתי הכנסת<sup>1</sup> בתנאים דלהלן, ועל-פי סדר העדיפויות הבא:

א. השתמש בכסף שנתקבל לצורך בניית בתי כנסת במקום אחר<sup>2</sup>, רכישת ספרי תורה<sup>3</sup>, החזקת לומדי תורה, נתינת צרכי חתונה ליתומים<sup>4</sup> או לעניים שאין ידם משגת לממן את חתונתם<sup>5</sup>, או רכישת מצרכי מזון לעניים אשר עלולים לגווע ברעב<sup>6</sup>. במקרה זה צריך למכור את בתי הכנסת על-ידי ז' טובי העיר<sup>7</sup> או במעמד אנשי העיר, אך אין צורך בשניהם<sup>8</sup>.

ב. אם ישנה בעיה בנתינה דווקא לצרכים הללו, ניתן להשתמש במקצת הכסף לצורך הצרכים המתוארים בסעיף א'<sup>9</sup>, ובשאר הכסף לצרכי ציבור אחרים, כגון צדקה רגילה<sup>10</sup>.

ג. כאשר גם דבר זה איננו אפשרי, ניתן להוציא את כל הכסף לצרכים אחרים<sup>11</sup>.

ד. במקרים המתוארים בסעיפים ב ו-ג צריכה להיות המכירה על-ידי ז' טובי העיר, במעמד אנשי העיר<sup>12</sup> או בפרסום<sup>13</sup> או בפרסום<sup>14</sup>.

ה. בכל מכירה שהיא יותנה עם הקונים שלא ישתמשו שימוש בזוי באולם בית הכנסת<sup>15</sup> (כגון שלא יבנו בתוכו בית כיסא), וכן שלא יסבוהו לכנסייה או לבית עבודה זרה אחר<sup>16</sup>.

ו. חל איסור להשאיל או להשכיר בית כנסת. מצד שני, כאשר ניתן למכור בית כנסת ניתן גם לתת אותו במתנה, כאשר הנתנה נעשית על-ידי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר<sup>17</sup>.

<sup>1</sup> לא ברור מהשאלה אם יש לבתי הכנסת בהודו דין בתי כנסת של כרכים, שאסור למכרם (מגילה כו ע"א ושו"ע סי' קנג סעי' ז) או בתי כנסת של כפרים, שמותר למכרם. הגדרת בית כנסת של כרכים: שבאים להתפלל בהם משאר העולם ועל דעת כן נעשה, כך ביארו הרמב"ם (תפילה פרק יא הלכה טז) והשו"ע (שם) או שגם אנשים משאר העולם השתתפו בבנינו, ראה תוספות (שם ד"ה כיון דמעלמא), רא"ש (שם פרק ד סי' א) ובהגהות אשירי, ר"ן (שם דף ז ע"ב ד"ה אבל).

גם בבתי כנסת של כרכים, במקרה שבית הכנסת סגור כתב "מגן אברהם" (שם ס"ק יב) בשם המב"ט שמותר למכרו, ואף ש"חתם סופר" (או"ח סי' לא) פקפק בזה, כבר הכריעו לקולא "משנה ברורה" (שם ס"ק לג), "אגרות משה" (או"ח א סי' ט), "יביע אומר" (ז או"ח סי' כד) וכן כתב "שבט הלוי" (ח סי' ל) מסיבות אחרות. ו"מנחת יצחק" (א סי' קיח-קיט) הסכים להקל בזה רק במקרה שיש חשש שבתי הכנסת יילקחו על-ידי הממשלה.

<sup>2</sup> אף-על-פי שכאשר ניתן למכור בית כנסת ניתן להוציא את המעות לחולין על-פי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר (שו"ע שם), ייתכן שזה רק בבית כנסת של כפרים, אך בבית כנסת של כרכים אסור, שכל סיבת ההיתר היא שאין משתמשים בו, ולכן אנשי העולם אינם מקפידים שימכרוהו, אך הם אינם מוכנים שיוציאו את המעות לחולין. כך משמע מ"משנה הלכות" (ד סי' כב), וגם "מנחת יצחק" (שם) פסק שיש לעלות במעות, וביביע אומר" (שם) כתוב שמה טוב ומה נעים לקנות בכסף בית כנסת בארץ ישראל. כמו כן ראוי לחשוש כשניתן לדעת מהרש"ם (ו או"ח סי' ל), הסובר שאין לנו בזמן הזה ז' טובי העיר כדינא.

<sup>3</sup> משנה במגילה (שם), והוא הדין לקניית ארון קודש.

<sup>4</sup> שו"ע (שם סעי' ו): "מוכרים בית הכנסת להספקת תלמידים או להשיא יתומים בדמיו", וביאור הלכה" (שם) מבואר שאין צורך בז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר.

<sup>5</sup> מהרש"ם (א סי' מט), שדינם שווה ליתומים.

<sup>6</sup> "לקט הקמח החדש" (סי' קנג ס"ק מה), והוא על-פי "פתחי תשובה" (יו"ד סי' רנב ס"ק ב), שדבר כזה נחשב ככפיון שבויים, שמותר מן הדין. עיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק ט).

<sup>7</sup> וצריכים להיות דווקא ז' כיוון שלא מוגו במפורש למכירה. כך מכריע "משנה ברורה" (שם ס"ק כט) ומקורו בשו"ת רשב"א (א סי' תריז), אך מספיקה הכרעת רובם, כמו שמביא "ביאור הלכה" (שם).

<sup>8</sup> כיוון שלא מוציאים את המעות לחולין, כפי שפסק שו"ע (או"ח שם סעי' ז).

<sup>9</sup> על מנת לחשוש לדעת רמב"ם (שם ה"י יח), שבכל מקרה ניתן להוציא לחולין דווקא את מותר המעות, אף בז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר.

<sup>10</sup> "שבט הלוי" (שם), שבית הכנסת שחרב (אף של כרכים) ניתן להוציאו לחולין על-ידי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר, ודעת "אגרות משה" (או"ח א סי' נ-נא ואו"ח ג סי' כח) שכשאינו צורך כלל בבית הכנסת קדושתו פוקעת ממילא, וגם קדושת המעות, ואף "שבט הלוי" (שם) העלה סברה כזאת לצרף.

<sup>11</sup> ראה הערה קודמת, ושו"ע (שם) פסק שלא כרמב"ם, שניתן להוציא את כל המעות לחולין.

<sup>12</sup> שו"ע (שם), ואף שמ"אגרות משה" (שם) עולה שאין צורך בכך, ב"שבט הלוי" דרש שהמכירה תיעשה כדין.

<sup>13</sup> רמ"א (שם), שזה נחשב כמעמד אנשי העיר.

<sup>14</sup> במקרה שניתן, רצוי למצוא איש או קהילה המעוניינים לבנות בית כנסת או לקנות ספר תורה, לתת להם את המעות ולקבל במקומן כסף

אחר, ובו להשתמש לצרכי החולין (ובלבד שכסף זה לא נאסף כבר קודם לצורך קדושה). ועיין בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה כז).

<sup>15</sup> אף ששו"ע (שם) פסק שעל-ידי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר ניתן, "ביאור הלכה" שם כתב לחשוש למעשה לראב"ד.

<sup>16</sup> "מנחת יצחק" (שם).

<sup>17</sup> מגילה (כז ע"א), ונפסק בשו"ע (שם סעי' יא). ובי"משנה ברורה" (שם ס"ק סו) מובאת מחלוקת אם צריך שיהיה על-ידי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר.



## סן פאולו, ברזיל

תשרי תשס"ד

## Sao Paulo, Brazil

## יט. מכירת בית כנסת באזור שהידרדר מבחינה חברתית-כלכלית על מנת לבנות בית כנסת באזור טוב יותר

## שאלה:

בית הכנסת שלנו נוסד לפני 80 שנה. כיום האזור של בית הכנסת הפך לאזור שבו מתגוררים גויים, פושעים ושיכורים, עד כדי כך שרוב האנשים אינם באים להתפלל אצלנו, ואלה שעוד אכפת להם, אוהבים את בית הכנסת ורוצים להופיע, באים במכוניות בשבתות ובחגים, והמניין הולך ופוחת.

רוב היהודים עזבו את המקום והלכו לגור במקומות טובים ובטוחים יותר.

אנשי הקהל מעוניינים למכור את מגרש בית הכנסת ולקנות מגרש אחר, באחד האזורים היפים והטובים שבהם מתגוררים יהודים, ולבנות שם בית כנסת חדש על שם הישן.

פונה אני אליכם בשאלות דלהלן:

א. מהן ההלכות הקשורות למכירת בית כנסת?

ב. האם ואיך מותר להרוס בית כנסת?

ג. מה צריך להעביר מבית הכנסת הישן לחדש (חוץ מכלי הקודש כמובן)?

## תשובה:

מותר למכור את בית הכנסת (בין אם הקונה יהרסה ויבנה משהו אחר, ובין אם ישתמש במבנה כפי שהוא) על מנת לקנות בכסף המכירה מגרש אחר ולבנות בו בית כנסת חדש, בתנאים הבאים<sup>1</sup>:

א. יש בסביבה בתי כנסת אחרים שניתן להתפלל בהם ברווח. במקרה שאין, יישכר קודם המכירה מקום חלופי לתפילה, שבו יתפללו עד שייבנה בית הכנסת החדש, ויכניסו בחוזה השכירות סעיף שעל-פיו לא ניתן יהיה לפנות את המקום עד שייבנה בית הכנסת החדש, או עד שיימצא מקום אחר לתפילה<sup>2</sup>.

ב. המכירה תיכנס לתוקף לאחר שיעברו להתפלל במקום החלופי, ולא יתקיימו יותר תפילות בבית הכנסת<sup>3</sup>.

ג. המכירה תיעשה על-ידי שבעה מפרנסי הקהל, ובמעמד חברי הקהילה<sup>4</sup> או בפרסום<sup>5</sup>.

ד. יתנו עם הקונים שלא ישתמשו בחלק מאולם בית הכנסת לתשמיש בזוי, כגון שירותים<sup>6</sup>, ושלא יהפכוהו לכנסייה<sup>7</sup>.

אם עמידה בתנאים הללו אינה אפשרית, ניתן בשעת הדחק למכור את בית הכנסת אף ללא שכירת מקום חלופי, ומיד אחר-כך יקנו את המגרש החדש ויבנו את בית הכנסת במהירות האפשרית<sup>8</sup>. יש להקפיד שהמכירה תיעשה על-ידי הפרנסים<sup>9</sup>, ושלא יסבו את בית הכנסת הישן לתשמיש בזוי<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> דיני הריסת בית כנסת מופיעים בשו"ע (או"ח סי' קנב), וכן דיני מכירת בית כנסת (שם בסי' קנג). ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ב תשובות יח-כ; ג תשובה כז; ד תשובה כא).

<sup>2</sup> בבבא בתרא (ג ע"ב) מובא שאסור להרוס בית כנסת עד שיבנו בית כנסת אחר, משום שאין להם מקום להתפלל בו, וכן שמא יארע אונס ולא יבנהו, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' קנב). כאשר יש מקום קבוע אחר להתפלל, דעת "מגן אברהם" (שם ס"ק א) לאסור ודעת ט"ז (שם ס"ק א') להתיר, ומכריע "ביאור הלכה" לקולא, בתנאי שיש מקום ברווח להכיל את כל המתפללים בבית כנסת אחר. אך גם אם אין, כתב "כתב סופר" (או"ח סי' יז) שברגע ששוכרים מקום קבוע לתפילה עד שייגמר הבניין החדש ללא אפשרות חזרה, אין חשש ומותר הדבר.

<sup>3</sup> היות שקיים חשש שמא זהו בית כנסת של כרכים, שאסור למכרו בכל מקרה (שו"ע או"ח סי' קנג סעי' ז), יש לסגור את בית הכנסת לפני שימכרוהו, כיוון שבמקרה שאין מתפללים בבית כנסת של כרכים מותר למכרו. וכן פסקו "מגן אברהם" (שם ס"ק יב) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק לג). ואף שייחתם סופר" (או"ח סי' לא) השיג על היתר זה, יש לצרף לכך את העובדה שיש ספק אם זהו בית הכנסת של כרכים, וישנם פוסקים האומרים שבימינו לא קיים כלל דין בית הכנסת של כרכים, כיוון שאין אורחים הבאים מרחוק לתקופות ממושכות כמו בעבר, שבאו לירידים גדולים וכד', ראה ב"ציץ אליעזר" (יד סי' ח).

<sup>4</sup> אף שאין מוציאים את דמי המכר לחולין, השו"ע (שם סעי' ד) הביא מחלוקת אם מותר לקנות קדושה דומה בדמי המכר או שצריך להעלות בקדושה, ופסק "משנה ברורה" (שם ס"ק יב) שלכתחילה בוודאי אין למכור על מנת לקחת קדושה דומה, ולכן יש למכור על-ידי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר, שאז ניתן להוציא את המעות אף לחולין (שו"ע שם סעי' ז).

<sup>5</sup> רמ"א (שם), שפרסום נחשב כמעמד אנשי העיר.

<sup>6</sup> אף שהמכירה היתה על-ידי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר, ופסק שו"ע (שם סעי' ט) שבאופן זה ניתן למכור אף לדברים בזויים, הביא "ביאור הלכה" (ד"ה ואם מכרוהו) שיש לחוש לשיטת הראב"ד החולק ואומר שאין זה מועיל. ואם הקונה הורס את בית הכנסת ובונה מבנה חדש, אפשר לתת לו רשות לעשות שם אף דברים בזויים, ראה שו"ת "במראה הבזק" (ב תשובה יח).

<sup>7</sup> "אגרות משה" (או"ח ב סי' מה), שזה יותר גרוע מדי תשמישים הבזויים.

<sup>8</sup> בגמרא בבבא בתרא (שם) מופיע שאם חזו ביה תיוהא (רש"י: ביקוע שיש בו סכנת התמוטטות) מותר להרוס את בית הכנסת על מנת לבנותו, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' קנב), ויש צורך לבנות ביום ובלילה עד שתיגמר הבנייה. ומבאר "מנחת יצחק" (ח סי' יג) שבזמננו אין אפשרות לבנות ביום ובלילה ללא הפסקה, והעיקר שיבנו במהירות האפשרית.

ונראה שבמקרה המתואר בשאלה ניתן לומר שזה דומה ל"חזו ביה תיוהא", שאין הכוונה רק שבית הכנסת עומד פיזית להתמוטט, אלא גם שייסגר אם לא ייבנה במקום אחר נקרא תיוהא, וכן מופיע בט"ז (שם ס"ק ב) והביאו "משנה ברורה" (ס"ק ט), שכאשר בית הכנסת היה מחוץ לחומה ונתיישבו היהודים בתוך העיר, שזה נקרא תיוהא ומותר לסתרו ולבנותו בתוך העיר. אמנם שם הצריך שקודם יתחילו לבנות את החדש, אך מה"ביאור הלכה" (שם ד"ה סותרים) רואים שמותר לבנות במקרה של תיוהא אף שאין בית כנסת אחר, ולכן נראה שלט"ז צריך שיתחילו קודם לבנות, כדי שלא תהיה פשיעה, ואם כן גם ביטחונות מתאימים מספיקים.

ונראה שבעניינינו התיוהא גדולה עוד יותר, כיוון שללא האנשים שמגיעים ברכבם לבית הכנסת הוא היה נסגר מחוסר מתפללים, ואנו מעדיפים שלא יגיעו המתפללים ברכב ויחללו שבת על מנת להתפלל; וכאשר בית הכנסת אינו בשימוש הרי ממילא לא שייכים הטעמים של פשיעה וחוסר מקום להתפלל, כיוון שבכל מקרה אין בית הכנסת פעיל (ואף במקרה של הט"ז נראה שהחידוש הוא שאף-על-פי שניתן היה בדוחק להמשיך להתפלל בבית הכנסת, כיוון שהדבר היה כרוך בסיכון ובקשיים מרובים מותר היה לסתרו ולבנות חדש).



הדברים שיש להעביר מבית הכנסת הישן לחדש הם ארון הקודש והבימה, ואם רוצים להחליפם יש לגנום או לתתם לבית כנסת אחר.<sup>11</sup> באשר לשאר ההיטים: כיסאות, שולחנות, ארונות ספרים וכדו' – אם רוצים להחליפם יש לתיתם לבית כנסת אחר או למכרם, כמו שאמרנו בסעיף א לעיל; אך אם הריהוט בלה או נשבר פקעה קדושתו וניתן לזרקו בצורה שלא יהיה מונח בביזיון.<sup>12</sup>

נוסף לכך, על-פי המתואר בשאלה נראה שאם לא ימכרו את בית הכנסת ויבנוהו במקום חדש ייסגר בקרוב בית הכנסת עקב מחסור במתפללים, ואם כן מה לי תיוהא פיזית שבית הכנסת עומד להתמוטט, מה לי תיוהא שייסגר בית הכנסת עקב מחסור במתפללים אם לא יעבור למקום אחר. ואמנם, כשניתן למכור בצורה הראשונה ודאי שהדבר עדיף, כדי שיהיה מקום קבוע להתפלל בינתיים, אך כשאי אפשר יש לסמוך על דין תיוהא ולמכור על מנת לבנות במהירות האפשרית.

לא נכנסנו כאן לשאלה אם במקרה שלבית הכנסת מגיעים תוך כדי חילול שבת, אם ניתן למכור ולבנותו במקום אחר כדי להמעיט בחילול שבת, מצד "שאיין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך"; אך גם אם הדבר אסור, בכל מקרה יש כאן סניף למעליותא, שעל-ידי המכירה ובניית בית הכנסת במקום החדש יצטמצמו חילולי שבת.

<sup>9</sup> במקרה של תיוהא (ראה הגדרה בהערה הקודמת) פסק ה"משנה ברורה" (סי' קנג ס"ק נא) שלכולי עלמא יכולים לקחת אותה קדושה ואין צורך שיהיה במעמד אנשי העיר, אך דעת הפרנסים צריך ("ביאור הלכה" סי' קנב ד"ה אבל אם). וראה בהערה הבאה, שבכל מקרה רצוי שיהיה במעמד אנשי העיר. ועל הפרנסים לקבל על עצמם התחייבות בקנס שיקנו מקום אחר לבית כנסת.

<sup>10</sup> ובזה יש להקפיד יותר אף אם הורסים את מבנה בית הכנסת, כיוון שהמכירה אינה על-ידי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר (ואם עושים במעמד אנשי העיר והקונה הורס את המבנה דינו כבהערה 6, עיין שם).

<sup>11</sup> הם חלק מתשמישי הקדושה המופיעים במשנה (מגילה כו ע"א), ואם אי אפשר להעבירם לבית הכנסת או לתתם לבית כנסת אחר פוסק ה"ביאור הלכה" (סי' קנד ד"ה תשמישי קדושה) שאין אפשרות להפקיע את קדושתם על-ידי מכירה ולכן יש לגנום (שו"ע או"ח סי' קנד סעי' ג).

ניתן למכרם לבית כנסת אחר וכדו' באופן שישמרו על קדושתם, ובמעות יקנו מה שקדוש בקדושה גדולה יותר כגון ספר תורה, או שיימכרו על-ידי ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, ואז יכולים להוציא את המעות לחולין (שו"ע או"ח סי' קנג סעי' ב ו-ז). אם לא קראו מעולם על הבימה ללא מפה, דינה של הבימה אינו כתשמיש אלא כשאר כלי בית הכנסת, שמבואר דינם בהערה הבאה (ראה "משנה ברורה" שם ס"ק י ו"שער הציון" שם ס"ק ח).

<sup>12</sup> ירושלמי מגילה (פ"ג ה"א): "כל כלי בית הכנסת כבית כנסת. ספסילא וקלטירא כבית כנסת". והביאו הר"ן במגילה (ז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ירושלמי) "מגן אברהם" (סי' קנג ס"ק טו) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק לח). ועל כן, אם רוצים להוציאם לחולין צריך למכרם כדן בית הכנסת, וניתן לכלול זאת במכירת כל המבנה, אך אם אינם ראויים לשימוש דינם כבית כנסת שנהרס, שאין הפסולת שלו טעונה גניזה, כפי שפסקו שו"ת "תשובת ש"י" (סי' פא) ו"אשל אברהם" (תנינא סי' קנב).



## Antwerp, Belgium

## אנטוורפן, בלגיה

טבת תשס"ה

## כ. ויתור על בעלות על בית כנסת למען הצלתו מחורבן

## שאלה:

הגיע אלי המכתב הבא:

"את אחת מ-62 הבעלים של בית הכנסת של היידה-קלמוט בבלגיה. לפני כמה זמן שלחנו לך מכתב בבקשה לשתף פעולה ולהציל את בית הכנסת היפה, כיוון שהוא מתפורר. שיתוף הפעולה יהיה בכך שתוותר על זכויותיך בבעלות בית הכנסת לטובת ניהול של המקום תחת פיקוח העירייה.

בינתיים 13 בעלים נענו בצורה חיובית. האם גם את יכולה להיענות? רק על-ידי העברת הבעלות ניתן יהיה להציל את מבנה בית הכנסת.

השמות של מייסדי הבית כנסת, ובתוכם אביך או סבך, יונצחו על אבן זיכרון בבית הכנסת. עלינו להתחזק לזכרם ולזכר 198 יהודים תושבי קלמוט שנספו בשואה.

מאז ההתחלה, ב-1928, ביקרו בבית הכנסת באופן אינטנסיבי. בזמן מלחמת העולם השנייה המבנה ניזוק, אך שופץ על-ידי קרן גרמנית לפיצויים על נזקי המלחמה. עד לפני 10 שנים התקיימו שם תפילות. עד 1998 גרה בבית הכנסת אישה שתחזקה אותו. בשש שנים האחרונות לא גרו בבית כנסת והוא לא חומם.

הצורך בשיפוץ הנו דחוף. השיפוץ יעלה כסף רב, ועל כן התחלנו בגיוס הכספים.

מצורף בזה טופס. אנא מלאי אותו ושלחי אותו אלינו".

המכתב חתום על ידי:

א. אחראי מטעם העירייה, שאינו יהודי.

ב. יהודי שאינו קשור לקהילה היהודית באנטוורפן ואינו מבקר בבית כנסת.

ג. יהודי שאינו שומר מצוות.

האם מותר לי על-פי ההלכה לחתום על הטופס?

## תשובה:

מותר לחתום על העברת הבעלות למבנה בית הכנסת<sup>1</sup> אם יתקיימו התנאים הבאים:

- יתנה עם המבקשים שלא יסבו את אולם בית הכנסת לתשמיש בזוי, כגון שירותים<sup>2</sup> וכד', וכן שלא יהפכוהו לכנסייה<sup>3</sup>.
- יתנה עם המבקשים שלא יזרקו את ארון הקודש והבימה, וכן שלא ישתמשו בהם לשימוש אחר, אלא יגנוזם או יתנום לבית כנסת אחר<sup>4</sup>. ואם משאירים אותם לשם תצוגה בעלמא מותר הדבר<sup>5</sup>.
- ייתן אישורו של בית הדין באנטוורפן לביצוע העברת הבעלות של בית הכנסת לעמותה<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> כאשר מותר למכור בית כנסת מותר גם לתתו במתנה (מגילה כו ע"ב, שו"ע או"ח סי' קג סעי' יא), ואף על-פי שב"משנה ברורה" (שם ס"ק סח) כתב שזה דווקא כשיש אפשרות ליהנות מזה, כאן ישנה הנאה של הנצחת קרובי המשפחה. וכן נכתב בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה כג) שהנצחה נחשבת לתמורה.

והנה על-פי המכתב המדבר על בעלים פרטיים של בית הכנסת משמע שאין מדובר בבית כנסת של כרכים. הגדרת בית כנסת של כרכים היא שבאים להתפלל בו משאר העולם ועל דעת כן נעשה, או שהשתתפו בבניינו אנשים משאר העולם, ראה תוספות מגילה (דף כו ע"א, ד"ה כיון דמעלמא), רא"ש (שם פרק ד סי' א) ובהגהות אשירי, ר"ן (שם ז ע"ב בדפי ר"י ד"ה אבל) ורמב"ם (תפילה פרק יא הל' טז). מרן המחבר ("כסף משנה" שם סעיף ז) פסק כאפשרות הראשונה, שבתי כנסת של כרכים אסור למכרם (מגילה דף כו ושו"ע שם), אך גם אם היה בית כנסת של כרכים, כתב "מגן אברהם" (שם ס"ק יב) בשם מבי"ט שבית כנסת שאין מתפללים בו ניתן למכרו, ואף ש"יחתם סופר" (או"ח סי' לא) פסק בהיתר זה, הכריעו לקולא "משנה ברורה" (שם ס"ק לג), "אגרות משה" (או"ח א סי' ג), "יביע אומר" (ז או"ח סי' כד) ועוד.

ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ב תשובה כ), שהוסיף טעם להתיר שכאשר יש במקום בית הכנסת מרכז הנצחה לקדושי ישראל שנהרגו בשואה על-ידי הנאצים ימ"ש (כפי שמשמע מנוסח המכתב) "מן הראוי לקבל את ההצעה בשתי ידיים", ועל כן מה טוב אם בהעברת הבעלות יוזכר במפורש העניין הזה, שמטרת השיפוץ היא להנציח את קדושי הקהילה. כמו כן ישנו חשש לחילול השם כאשר הגויים רוצים לשפץ את המבנה והיהודים הם שמתנגדים לכך ונותנים לו להמשיך להתפורר.

מובן שכל הדיון הזה הוא בהנחה שמטרת המשפצים אינה להשאיר את המבנה כבית כנסת, כפי שמשמע מהמכתב.

<sup>2</sup> אף ששו"ע (שם סעיף ט) פסק שעל-ידי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר ניתן למכור אף לצורך זה, פסק "ביאור הלכה" (שם ד"ה ואם מכרוהו) שיש לחוש לשיטת הראב"ד החולק ואומר שאין זה מועיל, וכאן החשש גדול עוד יותר, שכפי שיתבאר לקמן לא ברור אם יש כאן גדר של ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, ועל כן אין מן הראוי לצרף לכך את דברי "אגרות משה" (ג סי' כח), שכשאין כלל צורך בבית הכנסת לתפילה או בדמיו לבנות בית הכנסת אחר מותר למקבל להסב אותו אפילו לתשמישים בזויים. ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ב תשובה יח) מה הדין אם הורסים לגמרי את בית הכנסת ובונים מבנה חדש, ונראה שאין זה שייך כאן, כשהמטרה היא שיפוץ ולא הריסה.

<sup>3</sup> "אגרות משה" (או"ח ב סי' מה), שזה גרוע יותר מד' תשמישים הבזויים.

<sup>4</sup> כלי בית הכנסת הנם כבית הכנסת עצמו ("משנה ברורה" שם ס"ק לח), אך הארון והתיבה נקראים תשמישי קדושה, ש"ביאור הלכה" (סי' קנד ד"ה תשמישי קדושה) פוסק שלא ניתן להפקיע את קדושתם על-ידי מכירה, ועל כן אי אפשר לזרקם או להשתמש בהם שימוש אחר. ונתינתם כאן קלה יותר מנתינת בית הכנסת, כיוון שאין מורידים מקדושתו, וכבר פסק רמ"א (שו"ע או"ח סי' קג סעי' יא) שבאופן שלא מורידים מהקדושה ניתן להשאיל תשמישי קדושה. וכתב "ביאור הלכה" (שם ד"ה מותר להשאיל) שמספיק לזה רוב בני העיר או רוב הממונים, כלומר אין צורך לשם כך בז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, וגם לגבי נתינה ללא הנאה כתבו "מגן אברהם" (שם ס"ק כז) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק סח) שמותר, כיוון שאין הורדה מקדושה, וממילא אין צורך בז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר, שהם נצרכים לשם הפקעת קדושה, וכאן אין מה להפקיע. וכל שכן בנידון שלנו, שללא הנתינה לא ישתמשו כלל בכלים הללו, ולאחר הנתינה יחזרו להשתמש בהם שימוש של קדושה.

<sup>5</sup> סברת הגר"י גולדברג היא שכל עוד לא משתמשים בהם אין תצוגה נקראת שימוש, ולא גרע מגניזה.

<sup>6</sup> יש לעיין באיזה אופן ניתן לתתו, שלדעת "מגן אברהם" (שם ס"ק כו) בשם ר"י, רא"ש ור"ן מותר רק על-ידי ז' טובי העיר ובמעמד אנשי העיר, ואילו "פרי מגדים" מביא ("אשל אברהם" ס"ק כו) דעות שאינן מצריכות את מעמד אנשי העיר, וב"משנה ברורה" (שם ס"ק סו) הביא את ב'



הדעות. ושורש המחלוקת מופיע בר"ן (שם ח ע"א בדפי הרי"ף ד"ה כמאן), עיין שם, ואם כן יש לדון אם ניתן לתת כאן את בית הכנסת, כיוון שאין כבר קהילה יהודית שיש לה בעלות על בית הכנסת.

ואף אם נאמר שיש כאן בית כנסת של יחיד, ש"ביאור הלכה" כותב במקרה זה (סי' קנ"ג ד"ה ויש מי שאוסר) שלכולי עלמא בבית כנסת יחיד שלו נחשב כז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, ייתכן שאף שהם הבעלים הרשומים ישנם עוד אנשים שעל-פי דין תורה היו ראויים לרשת את הבעלים, ולכן יש צורך לפנות לבית הדין באנטוורפן, שבתור עיר מרכזית משמש באופן טבעי כבית דין של שאר ערי הסביבה, והם האפוסטרופוסים הטבעיים שרשות בידם לפעול מכוח בית דין, וגם מכוח הפקר בית דין הפקר; ועיין בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה כג), שם הובאה דעתו של הגר"ש ישראלי במקרה דומה של בית כנסת בכפר שבו אין יהודים באזור וינה, שלבית הדין של וינה יש סמכות כלפיו.

ואף שאין כאן מעמד אנשי העיר, והבאנו לעיל שיש מחלוקת אם יש בנוכחותם הכרת, ייתכן שלעניין זה היחידים החותמים נחשבים כמעמד אנשי העיר. וכן עיין בשו"ת "במראה הבזק" (שם), שכיוון שהמקום הוזנח לחלוטין ולא מסתבר ששוב יתפללו בו נפסק שם שאין צורך במעמד אנשי העיר. ויש לצרף לכך את דעת "אגרות משה" (או"ח א סי' נ; ג סי' כח) שבית כנסת שאינו בשימוש, ואף אין כלל צורך בדמיו כדי לבנות בית הכנסת אחר, פקעה קדושתו לגמרי, ואף שבט הלוי (ח סי' ל) העלה סברה כזאת לצרף לעניינו שם (אף שלמעשה לא הסתמך עליה לגמרי), ולכן נראה שיש להקל באופן זה.

אנו מניחים שהעובדות ידועות, אך גם אם לא, כיוון שהמכתב הוא מכתב נושא חותמת רשמית של פקיד בעירייה, מצאנו ש"אגרות משה" (יו"ד א סי' נה) התיר לסמוך על עדות ערכאות באיסורים, כיוון שאינם חשודים לשקר, וכמו שהתירו להשיא אישה על סמך עדות מערכאות ("חתם סופר" ג סי' מג, "שואל ומשיב" מהדו"ק א סי' קפח, "עונג יום טוב" סי' קל, "משיב דבר" ד סי' כג, "באר יצחק" אבה"ע סי' ה ועוד), והמקור הוא מהמשנה והגמרא בגיטין (דף י ע"א) שם מובא שערכאות של גויים לא מרעים את נפשם לחתום על שקר (ועיין על כך עוד בטור ובשו"ע חו"מ סי' ס"ח) ועל כן ניתן לסמוך על הנתונים שבמכתב.



## Zagreb, Croatian

## זאגרב, קרואטיה

טבת תשס"ה

## כא. בניית בית כנסת חדש על חורבות בית כנסת ישן, ומיקומו בקומפלקס הקהילה החדש

## שאלה:

לפני כמה שנים הוחזר שטח בית הכנסת שחרב בתקופת השואה לידי הקהילה היהודית. בית הכנסת היה גדול והכיל כ-2,000 מקומות ישיבה, כשאז מנתה הקהילה למעלה מ-10,000 איש. כיום הקהילה מונה כ-1,000 איש ואינה צריכה בית כנסת גדול כזה. כ-300 מקומות ישיבה. אנו מעוניינים לבנות על השטח בית הכנסת החדש, שאמור להיות משולב בתוך בניין גדול שיכלול נוסף לבית הכנסת מוזיאון, משרדי קהילה וכו'.  
א. האם מותר, ובאיזה דרך לבצע את התהליך?  
ב. היכן על-פי ההלכה צריך לבנות את בית הכנסת?  
האם הוא חייב להיות למעלה (הבניין הוא של 4 קומות) או שמה, בהתחשב בזקנים שיצטרכו לעלות במדרגות או אף להשתמש במעלית ולחלל שבת, כדאי לבנות אותו בקומת הכניסה?

## תשובה:

א. על מנת שניתן יהיה לבנות גם דברים אחרים בשטח שהיה של בית הכנסת יש צורך להפקיע את קדושתו<sup>1</sup> באופן הבא:  
א. אחד מאנשי הקהילה יסתלק מחלקו בשטח בית הכנסת על-ידי קניין סודר.  
ב. הקהילה תיתן לו במתנה את הכסף המיועד לקנייה.  
ג. לאחר מכן יקנה הנ"ל את השטח באמצעות הכסף.  
ד. לבסוף יקנה הנ"ל את השטח הנמכר בחזרה לקהילה על-ידי קניין סודר.<sup>2</sup>  
מכירה זו צריכה להיעשות על-ידי ז' טובי העיר (שבעה מנציגי ועד הקהילה) במעמד המתפללים<sup>3</sup> או בפרסום<sup>4</sup>. לאחר מכן ניתן להשתמש בכסף לכל מטרה שהיא, אך טוב להשתמש בו כדי לבנות את ארון הקודש והתיבה או לרכישת ספר תורה, אם צריך<sup>5</sup>. לאחר ביצוע המכירה ניתן לבנות בשטח זה כל דבר, ואף שירותים<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> יש לדון כאן אם קיימת קדושת בית הכנסת על הקרקע שעליה היה קיים בית הכנסת שנחרב בשואה, ואם כן – כיצד ניתן להפקיע קדושה זו על מנת להשתמש בחלק מהשטח לשימושים אחרים.

"יביע אומר" (ח או"ח סי' טז) דן במקרה של בית כנסת בוונה אשר נחרב בליל הבדולח ואין לקהילה אפשרות לבנותו שוב, אם היא יכולה להשכירו למטרת חניון. מסקנתו שם (עיין במגילה כו ע"ב) שחל איסור להשכיר בית כנסת באופן שמוריד מקדושתו, וכן פסק להלכה המחבר (שו"ע או"ח סי' קנג סעי' יא); ובתחילת תשובתו דן בשאלה אם קיימת קדושת בית כנסת לאחר שחרב, שאף-על-פי שמהגמרא (שם כח ע"ב) מוכח שקיימת, זה דווקא כשחרב מעצמו, אך כאשר החריבוהו גויים יש לומר על כך "באו בה פריצים וחללוה". הגמרא (עבודה זרה נב ע"ב) אומרת שמפסוק זה למדו החשמונאים שמשעה שנכנסו עכו"ם להיכל יצאו כליו לחולין (עיין רש"י שם), ומכאן למד רמב"ם (שו"ת "פאר הדור" סי' קלא) שספרי הקדש שנבזזו במאמר המלך בטלה קדושתם, וכן פסק תשב"ץ (ג סי' ה) לגבי בית כנסת שנחרב על-ידי גויים, שפקעה קדושתו. לאחר מכן מביא "יביע אומר" עוד סניף לקולא, שדעת "אור זרוע" (ב סי' שפו) שקרקע עולם אין בה קדושה, ורק במבנה יש קדושה. אלא שבסופו של דבר הכרעתו להיתר שם נסמכת על טעמים נוספים, ומצריכה תנאים מסוימים המוכיחים שהוא לא רצה לסמוך רק על היתר זה, ועיין עוד בהקשר לכך בשו"ת "במראה הבזק" (ב תשובה כ). יש מקום לצרף לכך את דברי "אגרות משה" (או"ח א סי' נ; ג סי' כח), שכאשר אין צורך בבית הכנסת ולא בדמיו כדי לבנות בית כנסת במקום אחר פקעה קדושתו, ויש מקום לומר שהוא הדין גם בענייננו, שבשטח שמעבר למה שרוצים לבנות עכשיו אין כל צורך לתפילה, אלא שלא מצאנו לו פוסק חבר.

ובשו"ת "שבט הלוי" (ח סי' ל) במקרה שאין צורך כלל הצריך במפורש הפקעת הקדושה, ולכן נראה שגם בנידון דידן יש לעשות כן.

<sup>2</sup> עיין במהרש"ם (א סי' י אות טז) ובשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה כז), שכתבו אופן זה של פדיון, שמטרתו הפקעת הקדושה תוך השארת הבעלות בידי הקהילה.

<sup>3</sup> על מנת שניתן יהיה להשתמש במעות שימוש חולין, וכן לבנות שירותים באזור שיתכן שהיה בעבר חלק מאולם בית הכנסת (עיין בשו"ע או"ח סי' קנג סעי' ז וסעי' ט).

<sup>4</sup> רמ"א (שם בסעי' ז) שפרסום הוא כמו מעמד אנשי העיר.

<sup>5</sup> על-פי המתואר בשאלה, ודאי שבית כנסת בסדר גודל כזה שהיה קיים לפני השואה נחשב בית כנסת של כרכים, שעליו נאמר שאין למכרו (מגילה כו ע"א, שו"ע שם), לפי ההגדרה שבאים להתפלל בו משאר העולם ועל דעת כן נעשה, או שגם אנשים משאר העולם השתתפו בבניינו, ראה תוספות (שם ד"ה כיוון דמעלמא), רא"ש (שם פרק ד סי' א) ובהגהות אשרי, ר"ן (שם ז ע"ב מדפי רי"ף ד"ה אבל), רמב"ם (תפילה פרק יא הל' טז) ושו"ע (שם). אלא שכאשר אין מתפללים בבית הכנסת כתבו "מגן אברהם" (שם ס"ק יב), "משנה ברורה" (שם ס"ק לג) ופוסקים נוספים שניתן למוכרו.

אלא שיתכן שכל ההיתר הוא רק למכור ולא להוציא את המעות לחולין, שהסיבה שמותר למוכרו היא שאנשי העולם אינם מקפידים בכך כיוון שממילא הוא סגור, אך אינם מוכנים שיוציאו הכסף לחולין, ובמיוחד אם נקוט כדעה שהבעיה היא מצד שאנשים מהעולם השתתפו בבניין ויש להם חלק בו, וכן משמע מ"משנה הלכות" (ד סי' כב). אך כיוון שסברה זו אינה מפורשת באחרונים, וכפי שראינו יש מקום גדול לומר שאין כלל קדושה בבית כנסת לאחר שחרב, ניתן להקל ולהוציא את המעות לחולין.

כיוון שממילא בונים ארון קודש ותיבה, טוב להשתמש בכסף לצורך הזה (ואף שבמהרש"ם ובשו"ת "במראה הבזק" שהובאו בהערה 2 שימוש זה היה חלק מתנאי הפדיון, שם דובר על בית הכנסת של הכרכים שעדיין מתפללים בו, ומסיבות שונות החליטו להפקיע את הקדושה מחלק מבית הכנסת, ולכן הצריכו שלכל הפחות המעות יעלו בקדושתם).

<sup>6</sup> אף שה"ביאור הלכה" (שו"ע או"ח סי' קנג סעיף ט ד"ה ואם מכרוהו) כתב לחשוש לשיטת הראב"ד, האומר שגם ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר אינם מועילים לצורך שימוש בזוי במקום המופקע, עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ב תשובה יח בהערה 8), שמדברי הראב"ד עצמו משמע שרק את מבנה בית הכנסת אסור להסב לשימוש בזוי, אך את הקרקע ניתן. ואף ששם בתשובה הצריכו תנאי מפורש במכירה על מנת שניתן יהיה לעשות דברים בזויים, בעקבות ספקו של ה"פרי מגדים" המובא ב"משנה ברורה" (שם ס"ק נ) – שיתכן שז' טובי העיר במעמד אנשי העיר מועילים לזה רק ברשות מפורשת – כאן הדברים קלים יותר, שכן ייתכן שאין כלל קדושת בית כנסת, הן משום "באו בה פריצים וחלליה" והן משום שאין כלל צורך במקום זה או בדמיו לשם בית כנסת, וכדברי "אגרות משה" (שם), שהתיר במפורש במקרה כזה גם שימוש בזוי. ובכל אופן, אם יתנו במפורש בשעת הפדיון שניתן להשתמש גם לדברים בזויים – מה טוב.

ב. כאשר ישנו צורך גדול, כגון זקנים שאינם יכולים לעלות במדרגות לבית הכנסת, ניתן לבנות את בית הכנסת בקומה התחתונה ומעליו מבנים נוספים; אך ייזהרו שלא לבנות שירותים מעל שטח אולם בית הכנסת, ולכל הפחות ישנה חובה להיזהר שלא יבנוהו מעל ארון הקודש.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> שו"ע (או"ח סי' קנא סעי' יב) פסק לגבי עלייה שמעל בית הכנסת שאסור להשתמש בה תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם, וספק לגבי תשמישים אחרים. ומוסיף רמ"א (שם) שבבית שלא נבנה לשם בית כנסת ואחר-כך ייחדו לכך מותר לשכב שם. על כך אומר ט"ז (שם ס"ק ד) שכל שכן אם בשעה שנבנה בית הכנסת נבנה גם בית דירה למעלה ממנו שמותר, כיוון שמעולם לא הוקדש, ורק דבר מאוס אסור לעשות שם, שלא יפסיק בין המתפללים לאביהם שבשמים (עיין בשו"ע סי' נה סעי' כ). ולפי זה מותר במקרה המתואר בשאלה, אם מלכתחילה ייבנה המבנה על מנת שייבנו גם דברים נוספים מעל בית הכנסת.

כדברי ט"ז פסקו בפשיטות "משנה ברורה" (ס"ק מא) ו"שבט הלוי" (ה סי' יח), אך "ערוך השולחן" (שם סעי' יז) חלק על ט"ז, כיוון שמלבד הבעיה בקדושת בית כנסת (שט"ז טוען שאינה קיימת) ישנו דין נוסף (שו"ע סי' קנ סעי' ב), שבית הכנסת צריך להיות גבוה משאר בנייני העיר. ואף שאין נוהגים כן, וכדברי "מגן אברהם" (שם ס"ק ב) שכיוון שממילא יש גויים שבונים בתיהם גבוה יותר בלאו הכי אין היכר לבית הכנסת ואין צורך להקפיד על בתינו, כתב בשו"ת "לב אריה" (סי' ד) על-פי "חתם סופר" (או"ח סי' ל) שהיתר זה שייך בבתי מסביב ולא בבית הכנסת עצמו, וכן כתב "מנחת יצחק" (ב סי' מח). ואמנם בשו"ת "לב אריה" שם תירץ שאיסור זה נובע מהחויב "לרומם בית אלוקינו", וכשמלכתחילה בונים אותו באופן כזה שלא מקדישים את מה שעל גביו קדושתו פחותה מקדושת ההיכל ואין עליו חיוב זה, אך סיים שמכל מקום שומר נפשו ירחק מזה, וכדברי "מגן אברהם" (סי' קנא ס"ק יח) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק מב) על היתרו של הרמ"א לשכב מעל בית שאחר-כך ייחדו לבית כנסת. ויש לשים לב ששכיבה היא תשמיש של גנאי, בניגוד לתשמישים שאותם מיעדים מעל בית הכנסת שבשאלה – משרדים, מוזיאון וכד', ולכן בעת הצורך ניתן לסמוך על המקלים בנושא, ובפרט ש"משנה ברורה" סתם בפשיטות כט"ז ולא פקפק עליו.

בנוגע לבניית שירותים מעל האולם, הנה לכתחילה יש לנהוג כט"ז שהובא לעיל, שטינוף מפסיק את התפילה, וכן פסק בשו"ת "אבני נור" (או"ח סי' לב), אך במקרה שלא ניתן לעשות כן מסיבות שונות יש להקל, כיוון שרמב"ם בשו"ת "פאר הדור" (סי' עד, הובא ב"שערי תשובה" סי' קנא ס"ק טז) מתיר לישון בעלייה שעל גבי בית כנסת, כל שאינה כנגד ההיכל. סברתו של ט"ז נדחתה על-ידי פוסקים רבים: "שער הציון" (שם ס"ק כב), "יביע אומר" (ו או"ח סי' כו) – שכתב טעם לחלק שטינוף מפסיק רק לצירוף למניין או לדבר שבקדושה, ולא לקבלת הקב"ה את התפילה, ו"חווה בנימין" לגר"ש ישראלי (ב סי' סד ועוד). ואף ש"מגן אברהם" (שם ס"ק יח) כתב ששומר נפשו ירחק מכל תשמיש של גנאי, הוסיף שם "משנה ברורה" (ס"ק מב) את המילים "ובפרט במקום שהוא נגד ההיכל", ומשמע שבשעת הצורך ניתן להקל כל עוד הדבר אינו נגד ההיכל, וכן כתב ב"יביע אומר" (שם).

## Kosice, Slovakia

## קושיצה, סלובקיה

אלול תשס"ב

## כב. חשיבותם של שמות עבריים

## שאלה:

בקהילתנו, בגלל מצבה הרוחני, ישנם צעירים רבים שאין להם שם עברי כלל ומבוגרים שאינם זוכרים אותו. מגמתי להכריז על מבצע שמות עבריים לכל חברי הקהילה, מה דעתכם בנדון?

## תשובה:

יש לקרוא לאדם בשם עברי, וניתנו לדבר טעמים שונים<sup>1</sup>. חשיבות מיוחדת לעניין זה יש דווקא בחוץ לארץ, כפי שצינו חז"ל שאחת הזכויות שבזכותה נגאלו ממצרים היא "שלא שינו את שמם"<sup>2</sup>. לפיכך יש עניין גדול לשנות שמות גויים לשמות ישראל. שינוי זה ראוי שיבוא בצד שינוי רוחני, וכן מצינו בתשובות ראשונים, שעם חזרתם של יהודים בתשובה שינו את שמם<sup>3</sup>. סמך לשינוי השם כחלק מתהליך רוחני מצאנו בדברי הרמב"ן<sup>4</sup>. בתשובת הרשב"ש<sup>5</sup> הביא נוסח לקריאת שמו של אדם: "אלוקינו ואלוקי אבותינו הצלח נא לעבד הנקרא שמו כך ומשוך אליו חסדך, וכשם שהטית לבו לשוב בתשובה שלמה לפניך, כן תיטע בלבו אהבתך ויראתך ותפתח לבו בתורתך ותדריכהו בנתיב מצוותיך למען ימצא חן בעיניך, וכן יהי רצון ונאמר אמן".

<sup>1</sup> על פי תורת הסוד, שמו של אדם קשור לנשמתו, וממילא לשם ישנה השפעה חיובית או שלילית על האדם – "אוצר הברית" (פרק ו סי' ו) בשם ספר "שמע ישראל" (ב אות יד). יש סוברים, שקריאת שמות גויים אסורה משום "ובחוקותיהם לא תלכו". לפי טעם זה, זהו איסור דאורייתא – שו"ת מהר"ם שייק (יו"ד סי' קסט). וחלק עליו בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' קצט), ועיין בשו"ת "משנה הלכות" (ד סי' קיד).

<sup>2</sup> שמות רבה (פרשה א כח).

<sup>3</sup> שו"ת הרשב"ש בן הרשב"ץ (סי' פט), וכן בשו"ת מהרשד"ם (שם) נשאל על "אלו האנוסים שבאו מפורטוגל והיו להם שמות כשמות הגוים, ואחר שבאו לבקש את ה' ואת תורתו משנים שמם לשמות בני ישראל". לדעתו, לאחר ששינו את שמם אין איסור להשתמש בשמות הגויים שלהם לצרכי מסחר, שכן לדעתו אין בשמות גויים איסור.

<sup>4</sup> הרמב"ן עה"ת, (במדבר י, כט). המסביר את שינוי שמו של יתרו: "כי חובב שם חדש שקראו ליתרו כאשר שב לתורת ישראל, כי זה דרך כל המתגייר – כי לעבדו יקרא שם אחר" (על-פי ישעיהו סה, טו).

<sup>5</sup> כך הבין בדבריו בעל "נהר מצרים", (הלכות גרים סי' כב), והשתמש בתפילה זו גם ביחס לגרים.



## Torremolinos, Spain

## טורמולינוס, ספרד

אדר תשס"ד

## כג. שימוש בשמות לועזיים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה, ואשכבה ללא ציון שם כלל

## שאלה:

פעמים רבות אנשים מבקשים ממני להתפלל על חולים שלהם, וכאשר אני מבקש מהם שמות של הוריהם, הם נותנים לי את השם הלועזי ואינם יודעים מה השם העברי שלהם. מה עדיף במקרים אלו: להשתמש בשם הלועזי הנקוב או לומר בן חוה (לספרדים)?

מה לעשות כאשר הם עצמם אינם יודעים את שם העברי אלא את שם הלועזי? פעמים רבות מבקשים ממני לעשות אשכבות לקרובים שנפטרו, אך מסיבה כלשהי כמה מהם אינם אומרים לי שום שם, אלא גון "אשתו של פלוני" או "אמו של פלוני". האם זה מועיל משהו, ואיזו עמדה לנקוט?

## תשובה:

לדעת רוב הפוסקים ככולם אין איסור בקריאת שמות לועזיים<sup>1</sup>, אך מכל מקום ישנה עדיפות מובהקת לקריאת שמות עבריים<sup>2</sup>, הן בבחירת השם וקביעתו והן בשימוש ובקריאה בשם זה. כאשר ניתן לברר את השם העברי של החולה או של הוריו, עדיף לבררו ולהשתמש בו בתפילה. במקרה שהשם העברי אינו ידוע ורוצים להזכיר את שמו, עדיף לומר את שמו או את שם הוריו הלועזי<sup>3</sup>. אם החולה עצמו אינו יודע את שמו ואין לו דרך לבררו, ראוי לעודדו לבחור לו שם ראוי, אשר לפיו ייקרא שמו בישראל<sup>4</sup>. אין ספק כי בקריאת שם עברי ושימוש בו האדם מבליט את שייכותו לעם ישראל ואת ייחודו של עם ישראל משאר האומות – נוסף לעניינים נסתרים רבים שיש בעניין השפעת השם על האדם, הכתובים בספרות הנסתרת<sup>5</sup>. לגבי אשכבה לנפטר שלא ידוע שמו המסוים – לא מצאנו התייחסות מפורשת בפוסקים לכך, אך מסתבר לומר שרצוי לברר את השם המסוים, ואם אינו ידוע, ודאי שמועיל להתפלל גם באופן שמזכיר אותו לא בשמו המסוים<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> גיטין (יא ע"ב), "אגרות משה" (או"ח ה' סי' י). וכתבו הפוסקים ראה גם מכך שגדולי ישראל רבים, תנאים ואמוראים, נקראו בשמות לועזיים. אמנם מהר"ם שיק (יו"ד סי' קסט) התייחס בחומרה מיוחדת לעניין זה, וכתב שיש בזה איסור דאורייתא משום "בחוקותיהם לא תלכו"; ומכל מקום זה לעניין קריאת השם, כלומר קביעתו, אך לא לעניין השימוש בו לאחר שנקבע.

<sup>2</sup> כבר במדרש מופיע שחז"ל שיבחו את ישראל שלא שינו במצרים את שמותיהם לשמות הגויים (שמות רבה א' כח), וישנם מקורות רבים נוספים המדברים על חשיבותה של לשון הקודש. עיי' גם בתשובה הבאה.

<sup>3</sup> שימוש בשם לועזי מותר, כמוכח לעיל, ויש לדון מצד הבעיה של תפילה בלשון לעז: המחבר (שו"ע או"ח סי' קא סע' ד) פסק בסתם כדעת הרי"ף, שאדם המתפלל תפילה ביחיד יתפלל רק בלשון הקודש, ובי"ש אומרים" את דעת הרא"ש, שגם בתפילת יחיד כל מה שנאסר הוא תפילה בלשון ארמית – אבל כל שפה אחרת שאיננה לשון הקודש מותרת. מקור הדברים הוא בסוגיה (שבת יב ע"ב): "א"ר יוחנן, כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו, שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמית". ונראה לומר שבהזכרת שם לועזי אין בעיה של תפילה בלשון לועזית, כי לפי דעת הרא"ש, שהביאו המחבר בלשון "יש אומרים", כל שפה שאינה ארמית מותרת. ואפילו לפי הרי"ף, שסתם כמותו המחבר בשו"ע, יש לומר שהוא רק כאשר התפילה עצמה נאמרת בלשון לועזית, מה שאין כן כאן, שהתפילה כולה נאמרת בלשון הקודש, ורק שם החולה או הוריו נאמרים בלעז.

ועוד יש לומר ששם הוא דבר שאינו מיתרגם, ולכן אין באמירת שם לועזי דיבור שאיננו בלשון הקודש. לכן, כאשר אדם הנדרש להתפלל או לברך עבור אדם ששמו לועזי, כל עוד לא ידוע שיש לו שם נוסף עברי, השם הלועזי הוא שמו, ואין אפשרות אחרת לקרוא בשם הזה בלי מרכיב הלעזי. ונראה לומר שעדיף לקרוא בשם הלועזי מאשר לומר "בן חוה", כי גם אם ידוע שיש להם שם עברי אלא שאין יודעים מהו עדיף לקרוא בשם המסוים, וכל מה שמצינו בדיני קריאה בשם "בן חוה" וכד' הוא בגרים, שאין להם ייחוס, וזה ודאי שאינו כך.  
<sup>4</sup> כך כתב בספר "קוראי שמו" (עמ' 178), בשם הגר"מ אליהו, הגר"א נבנצל והגר"ד בצרי, וכן בספר "שערי הלכה ומנהג" (ג עמ' ש בהערה) בשם הרבי מליובאוויטש.

<sup>5</sup> נביא אחד מן המקורות בסידור "בית עובד" (ליורנו תר"ג עמ' קצד), שם כתב הרב יהודה שמואל אשכנזי שיש להיזהר מאוד בקריאת שם לתינוק, שלא לקרוא לו באחד "משמות שרגילים בהם אומות העולם, כי השם פועל והוא פוגם פגם גדול כנודע...". והוא כנראה דבר הנודע ליודעי ח"ו.

<sup>6</sup> וסברה פשוטה היא שיד' לא תקצר מלהושיע ומלדעת מיהו החולה שמתפללים עליו.



## New York, USA

## ניו יורק, ארה"ב

תשרי תשס"ד

## כד. שינוי מנהגי הבעל לפי מנהגי האישה

## שאלה:

בוגר ישיבתנו, אשכנזי, עומד להתחתן עם בחורה ספרדייה. היא רוצה שהבית ינהג לפי מנהג הספרדים, וכן יתחנכו הילדים. הוא מסכים, וגם רוצה לקבל על עצמו כל מנהגי הספרדים, הן לחומרה והן לקולא (וגם אביו לא מתנגד), בטענה שזה כמו אדם המשנה את מנהגיו בהגירתו לעיר עם בית-דין אחר, שמותר לכתחילה. האם אכן הוא רשאי לנהוג כך?

## תשובה:

בני זוג מעדות שונות צריכים לקבוע את המנהג בביתם לפי המנהג בקהילה שבה הם חיים ומתפללים. אם זו קהילה הנוהגת כמנהגי הבעל עליהם לנהוג כמנהגים אלו, ואם זו קהילה הנוהגת כמנהגי האישה עליהם לנהוג כמנהגיה. אם הם חיים במקום שבו ישנן קהילות שונות או קהילה מגוונת ללא מנהג אחיד, על האישה לנהוג כמנהגי בעלה. בנדון דידן, שהאישה חפצה שבעלה ינהג כמותה וגם הוא חפץ בכך, הם יכולים לקבוע את מקומם בקהילה הנוהגת כמנהגי האישה, ואז הוא יכול לעבור למנהגיה<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> בנישואין של בני זוג מעדות שונות יש צורך לקבוע מנהג אחיד בבית. דבר זה מופיע כבר בשו"ת התשב"ץ (ג ס"י קעט) ואחריו בפוסקים נוספים – ראה סיכום השיטות בעניין במאמרו של הרב מנחם סליי ("ינועם" כג עמ' קמה), במאמרו של הרב אברהם וסרמן ("תחומין" טו עמ' 301) וכן בשו"ת "יביע אומר" (ה או"ח סי' לז). יש לכך כמה נימוקים בפוסקים. התשב"ץ (שם) כותב: "ואין ספק שהאישה היא נכללת עם בעלה בכל חיובו, דאשתו כגופו בכל הדברים ונפטרות מקהילת בית אביה. ודבר זה מילתא דפשיטא היא, ואין בו ספק שלא יהיו שנים מסובין על שלחן אחד חלוקין בעיסותיהן, האסור לזה מותר לזה".

בהמשך הדברים הוא קובע שגם אם האישה מתאלמנת ר"ל, כשיש לה ילדים נשארת במנהגי בעלה. בשו"ת "אדמת קודש" (ב או"ח סי' ב) כותב שתנהג כמנהג בעלה ואל תשנה מפני המחלוקת. הוא מביא בתשובתו את הסוגיה בפסחים (נא ע"א), שההולך ממקום למקום משנה מנהגיו, ולכן גם האישה צריכה לשנות את מנהגיה – כיוון שהולכת למקום בעלה. מסיבה זו גם ה"אגרות משה" (או"ח א סי' קנח) כותב שאישה תשנה למנהג בעלה.

הרב יהודה סגל (ב"צומת התורה והמדינה" ב עמ' 207 וכן בספרו "דברי יהודה זרחיה") כתב שיש בעיה של "לא תתגודדו" בחילוק מנהגים בבית (ייתכן שגם התשב"ץ כיוון לזה – כך טען ב"תחומין" הנ"ל), וגם הוא כתב שיש עדיפות למנהגי הבעל. ה"אגרות משה" והרב סגל הוכיחו מכמה הלכות, כמו כיבוד הורים, שהאישה נפטרת מכיבוד הוריה לאחר הנישואין, וכן בהפרת נדרים הבעל מפר במקום האב, שמנהגי הבעל הם הקובעים בבית והאישה צריכה לנהוג כמנהגיו. על כן כתבנו שבמקום שבו אין קהילה ברורה שבה הזוג חי, עליהם לנהוג כמנהגי הבעל, וכשהם קובעים את מגוריהם או את תפילתם בקהילה הנוהגת כמנהגי האישה – עליהם לנהוג כמנהגי האישה. מקרה כזה נמצא בגמרא (עירובין מא ע"א), שרבי אלעזר בן רבי צדוק לא השלים תענית ט' באב שנדחתה ליום ראשון מפני שיום זה, י' באב, הוא יום חג קרבן עצים למשפחתו. התוספות מעיר שרבי אלעזר בן רבי צדוק היה כהן, והחג הוא של משפחה משבט בנימין, ומתוך: "שמא אמו היתה מבנימין, או חתנם היה והיה עמהם בסיעתם". ה"חתם סופר" (השטות לחו"מ סי' קפח) הוכיח ממקרה זה שההולך ממקום למקום משנה את כל מנהגיו, אף אם נוגעים לאיסורים, שהרי רבי אלעזר בן רבי צדוק לא השלים צום ט' באב משום שבמקומו לא נהגו כך. ואף שבמנהגי איסור והיתר הסתפק ה"חתם סופר" באותה תשובה, שם מדובר בשתי קהילות שהתאחדו מפני שהתמעטו, וייתכן שהייתה זו התאחדות זמנית – מה שאין כן בנישואין.

יש אמנם מקום לצדד שהבעל יוכל לנהוג כמנהגי האישה, וזאת לטעמים של מניעת מחלוקת ו"לא תתגודדו", שהעיקר הוא שיהיה מנהג אחד בבית, וכשיש הסכמה בין בני הזוג לנהוג כמנהגי האישה לכאורה אפשר היה לנהוג כך. וייתכן לומר שאפילו לאלו שדנו משום "הולך ממקום למקום" והגדירו שהבעל הוא המקום הקובע, אין לקביעה זו מקורות מוכרחים, והראיות שהביאו אינן נוגעות בהכרח לתחום המנהגים.

שו"ת "בני בני" (ג ס"י כט) חידש שהתשב"ץ לשיטתו בקביעת מקום המגורים, שהולכים אחר הבעל, אך שיטת ר"ת שהבעל הולך למקום האישה, וחשו לדעתו המהר"ם מרוטנבורג והמרדכי, והרמ"א כתב שאין כופין אותה לילך אחריו. על כן נקט שאינה חייבת לקבל את מנהגי הבעל באותם עניינים שאינם בינו לבינה, וקדמו במסקנה זו הרב ח"ד הלוי ("תחומין" ו עמ' 79). אם כן לשיטתם, בצירוף הנימוק שיש לאחד את המנהגים בבית, יש מקום לשקול שהבעל יקבל את מנהגי האישה. וכיוון שפוסקים רבים נקטו שיש לקבוע ליסוד הבית את מנהגי הבעל, על כן כתבנו שכך ראוי לעשות, וכן הורה הגר"מ אליהו. הדרך היחידה שיש בידי הזוג החפצים במנהגי האישה היא לקבוע את מקומם בבית כנסת הנוהג כמנהגיה, ואז יוכלו לנהוג גם הם כך; ובפרט שישנה הסכמה מצד הורי הבעל לכך, שיש לדבר זה משמעות לגבי מעבר למנהגים אחרים, כפי שמופיע בספר "ועלהו לא יבול" (עמ' 30) בשמו של הגר"ש אויערבך, שאם ההורים מוחלים על הצורך להמשיך במנהגם יש פחות בעיה מבחינת "אל תטוש תורת אימך".

לגבי התרת נדרים כותב ה"אגרות משה" (הנ"ל) שאין לאישה צורך להתיר, ואם היה לה צורך להתיר ייתכן שלא היה מועיל, שכן בחומרות שמקורן בהנהגת העיר רק העיר כולה יכולה להתיר, וייתכן שרק האבות עצמם יוכלו להתיר – עיין במאמרו של הרב ב"מ בירג (אזרחי) ("ינועם" ב עמ' רמח). ומסתבר שהוא הדין אם קבעו את מקומם בקהילה שנוהגת כמנהגי האישה, שאין לבעל צורך להתיר. זו גם נקודה נוספת שבגללה ראוי שהבעל לא ישנה למנהגי אשתו, שכן ישנם דברים שאף התרת נדרים אינה מועילה בהם, ואף שהאישה יכולה לשנות, כתבו על כך ה"אדמת קודש" וה"אגרות משה" שיתכן שלגבי הנשים לא קיבלו הקהילות את המנהגים באופן מחייב, כיוון שידעו שעומדות להינשא אף לאנשים מקהילות אחרות – מה שאין כן לגבי הגברים.

## Jerusalem, Israel

## ירושלים, ישראל

אלול תשס"ה

## כה. "טירחא דציבורא" בזמן אמירת "מי שברך" לחולים

שאלה:

בזמן האחרון נהגו בכמה בתי כנסת בדרך הבאה: בזמן אמירת "מי שברך" לחולים בשבת, כאשר מגיעים לשלב של הזכרות שמות חולים, שותקים במשך כמה שניות וכל אחד שיש לו חולה מתבקש לאמרו בפה במקום מושבו, ואז ממשיכים "בעבור שהציבור..."

האם מה שהגבאי אומר בתחילה ובסוף מתקשר עם מה שהיחידים אומרים את השם בעצמם? האם בכלל חידוש כזה ראוי, על אף הבנת הצורך בעניין "טירחא דציבורא"?

תשובה:

עצם אמירת תפילה עבור חולה בשבת איננה דבר פשוט, ובמקורה לא הותרה אלא לחולה שיש בו סכנה<sup>1</sup>. לשאר חולים יש לחוש משום גרימת צער בשבת<sup>2</sup>, וגם משום טירחא דציבורא, כאשר הדבר גורם להארכת זמן התפילה בבית הכנסת<sup>3</sup>. נהגו בכל קהילות ישראל לומר "מי שברך לחולים"<sup>4</sup>, וניתנו לכך כמה טעמים בדברי הפוסקים. יש שכתבו שכיוון שמוסיפים "בתוך שאר חולי ישראל" הרי זה כצרכי רבים, המותרים בשבת<sup>5</sup>, ויש שכתבו שאין זו תחינה אלא ברכה לחולה, ואף אם זו תפילה – לא הותרה אלא בשל הנוסח הקבוע שבו היא נאמרת, שאין חשש שיעורר צער ובכ<sup>6</sup>.

נראה שהמעבר להזכרת שמות החולים על-ידי המתפללים עלול לפגוע באופיו של ה"מי שברך" ולהפכו לתפילה אישית לרפואת החולה, ומשום כך יש עדיפות מסוימת בהשאת המנהג הקיים, דהיינו – שהשי"ץ יאמר לבדו את ה"מי שברך", כולל שמות החולים<sup>7</sup>.

נוסף, שכיוון שהשיקול של "טירחא דציבורא" הנו שיקול נכון כשלעצמו, מן הראוי שבכל בית כנסת יכינו דף עם שמות החולים מבעוד יום, ובכך ייחסך זמן רב<sup>8</sup>.

בנוגע לשאלה אם אמירת החזן ואמירת הציבור יכולים להצטרף יחד, נראה שיש מקום לומר שאכן ניתן לצרף<sup>9</sup>. אך כאמור, ראוי לנהוג כמנהג המקורי, ומכל מקום מן הראוי לציין שישנם מקומות שבהם נוהגים כפי ההצעה שהוצעה בימים שבהם הברכה עלולה להתארך מאוד, כגון בימים נוראים.

<sup>1</sup> במשנה (תענית פ"ג מ"ז, דף יט ע"א) נחלקו התנאים אם מותר להתפלל בשבת על "עיר שהקיפוה גוים או נהר ועל ספינה המטורפת בים", ולהלכה נחלקו בכך רמב"ם (המתיר) וטור (האוסר). "בית יוסף" (טור או"ח בסוף סי' רפח) הביא את דברי ר"ן שכתב להתיר, והוסיף ש"אפשר שעל זה סמכו בהרבה מקומות שאומרים על החולים מצלאין (נוסח התפילה) בשבת, ומ"מ דוקא בדבר שיש בו סכנת חיים וכדו"ו". וכן הובא להלכה ברמ"א (שם בסוף סי' רפח): "וכן מותר לברך החולה המסוכן בו ביום".

<sup>2</sup> בגמרא (שבת יב ע"ב) נאמר: "בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת", ופירש רש"י: "מפני שמצטער", ובשו"ע (או"ח סי' רפז) פסק מרן המחבר שהמבקר את החולה לא יאמר לו כדרך שאומר לו בחול, ופירש "משנה ברורה" (שם ס"ק ב): "דמצטער ומעורר הבכי, דאסור בשבת".

<sup>3</sup> שיקול זה הועלה בשו"ת "שאלת יעבץ" (סי' סד), שכתב שראוי לבטל את המנהג שמאריכין באמירת "מי שברך" לחולים, "משום שנצטוונו לענג את השבת, ושלא נאריך בבקשתינו כמו בחול, האי הוא טרחא דציבורא... לכן אותו מנהג שנהגו לברך טעות הוא בידי חזנים... אלא שכתב בדבריו: "שאין כוחנו יפה למחות מאחר שנהגו משנים קדמוניות". יעוין שם.

<sup>4</sup> בגמרא (שבת יב ע"א) נאמר: "ת"ר, הנכנס לבקר את החולה אומר 'שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא', ור"מ אומר 'יכולה היא שתרחם', ר' יהודה אומר 'המקום ירחם עליך ועל חולי ישראל', ר' יוסי אומר 'המקום ירחם עליך בתוך חולי ישראל', שבא איש ירושלים בכניסתו אומר שלום וביציאתו אומר 'שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא'".

ומרן המחבר (שו"ע או"ח סי' רפז) פסק כתנא קמא, שאין לברך את החולה כדרך שאומר בחול. לאור זאת תמה "מגן אברהם" (סי' רפח ס"ק יד) על המנהג הנהוג כיום להתפלל ולבקש רפואה על החולה, וכתב שאולי סומכים על דעת רמב"ן (בס' תו"א) שפסק כר' יוסי, הסובר בגמרא (שבת שם) שמותר לומר לחולה: "המקום ירחם עליך בתוך חולי ישראל". והוסיף "מגן אברהם" שיש לומר גם "שבת היא מלזעוק ורפואה קרובה לבוא", וכן פסק "משנה ברורה" (שם ס"ק כח).

ויש להעיר שבשו"ע הרב (סי' רפז) כתב שאין לומר ב"מי שברך" "ירפאהו ויחלימהו", דהיינו לא להזכיר לשון של בקשה ותפילה לרפואה, אך אין מנהגו כך.

<sup>5</sup> כך ביאר "כלבו" (סי' קיב) את דעת ר' יוסי בגמרא (שבת שם), שלפי שכולל את החולה "בתוך חולי ישראל" הנה הוא כצרכי רבים, המותרים בשבת. על-פי דבריו כתב בשו"ת "באר משה" (ח"ד סי' קג) לבאר את מנהגו לומר בבתי הכנסת "מי שברך" לחולים, שהוא צרכי רבים.

<sup>6</sup> כן כתב "בית יוסף" בשו"ת "אבקת רוכלי" (סי' יב): "וכן פשט המנהג (לברך גם חולה שאב"ס... ולא ראינו מי שפקפק בדבר מעולם, וני"ל שהטעם מפני שלא מנעו חכמים להתפלל על החולה אלא כשהוא בענין שמאותה התפילה ימשך צער לחולה או למבקר... אבל כשאומרים 'מי שברך' אין הכוונה להתפלל עליו בדרך תפילה ממש אלא לומר שירצה השם פעליו וצדקותיו... תזכרנה לפני ה', ובזכות זה ירפאהו רפואה שלימה, ואין דברים אלו מעוררים צער ובכי אלא מחזקים לב החולה ולב אוהביו ומיודעיו להבטיחם שניצל מחוליו בשכר המצוה הזו, ועוד דאפי' אם ה'מי שברך' הוא דרך תפילה אין בכך כלום, כיון שהוא נוסח קבוע וכו'".

<sup>7</sup> לדעת הגר"א רבינוביץ יש להעדיף את המנהג החדש, בגלל עדיפות השיקול של טירחא דציבורא, ראה להלן בהמשך התשובה.

<sup>8</sup> ביחס לגזרת קריאה בשטרי הדיוטות עיין בשו"ע (או"ח סי' שז ע"ב-ג) וב"משנה ברורה" (שם), ועיין ב"שער הציון" (שם אות נד), שלפי "שערי אפרים" יש לצדד להקל בזה. ובישיבת "ברכת משה", על-פי הוראת הגר"א רבינוביץ הגבאי אומר: "...ירפא את החולים המזוכרים ברשימה" ואין מזכירים את שמות החולים במפורש.

<sup>9</sup> האחרונים דנו בדין שומע כעונה, אם ניתן לקיימו בחצי ברכה, דהיינו שהשומע ישמע חלק מהברכה ויאמר בעצמו את החלק השני. ר' עקיבא אייגר בתשובתו (שו"ת או"ח מהדו"ק סי' ז) ובחידושו (ברכות דף כ) כתב שהדבר אפשרי, וסביב דבריו דנו האחרונים, ראה ב"חזון איש" (או"ח סי' ט), "הר צבי" (ברכות דף כ במהדורה החדשה), "קהילות יעקב" (ברכות סי' ט). ובנדון דידן מסתבר לומר שידו כולם שהדבר אפשרי, כיוון שאין הציבור יוצא מדין "שומע כעונה", אלא הוא רק עונה לתפילת החזן. אלא שהבדל זה מהווה גם סיבה לחומרה, שכן מסתבר שתפילת החזן נחשבת לתפילת הציבור מבחינת מעלתה, מכוח שמיעת הציבור וענייתו אמן על-ידו (כמו חלקים נוספים שהחזן אומר במעמד הציבור), ואם כן ייתכן שאמירת השמות על-ידי כל יחיד ויחיד גורעת.



## כו. תפילות הקשורות להקמת מדינת ישראל

### שאלה:

בבית הכנסת החדש שלנו התקבל רב חוזר בתשובה שלמד אצל רבנים אנטי-ציוניים. רוב חברי הקהילה הם ציוניים, אבל הם מעריכים את תורתו של רב בית הכנסת. לאחרונה התעוררו מספר בעיות:

א. הרב אינו מסכים שיאמרו "מי שברך" למדינת ישראל.

ב. הרב אינו מסכים שיגידו "מי שברך" לחיילי צה"ל. הוא הסכים לפשרה שיאמרו "חיילי ישראל", ולא "חיילי צבא הגנה לישראל".

ג. בסוף ההקפות הציבור שר ספונטנית את "התקווה", והוא עזב את בית הכנסת בטענה שהשיר נכתב על-ידי אנשים שרצו לעקור את שורשי האמונה של היהודים.

מה הרקע ההלכתי לאמירת תפילה לשלום מדינת ישראל, ומה הרקע ההלכתי לאמירת "מי שברך" לחיילי צה"ל? האם עלינו לעמוד על כך שתפילות אלו יאמרו, ובאיזה נוסח? אנחנו קהילה הנוהגת על-פי פסקי המחבר (ספרדים).

### תשובה:

אחרי אלפיים שנות גלות רוחנית וגשמית, שפגעה בעם ישראל הן בגוף – ברדיפות, ייסורים ופוגרומים, והן מבחינה רוחנית, זכינו ועם ישראל שב לארצו והקים מדינה ריבונית, פורחת ומצליחה משתי הבחינות.

את הסבל הנורא מבחינה פיזית אין צורך להסביר, אבל יש לזכור שעצם המציאות של העם בגלות הוגדרה על-ידי חז"ל כשבר רוחני: "כיוון שגלו ישראל ממקומן – אין לך ביטול תורה גדול מזה"<sup>10</sup>. קל וחומר כשאנו יודעים כמה יהודים איבדו כל קשר עם המקורות והלכו לאיבוד במהלך הדורות מאז החורבן.

לכן אנו חייבים להודות לקב"ה בכל הזדמנות על כל הטובה שגמל עמנו, שהרי המציאות שבה אנו חיים במדינת ישראל כיום היא בבחינת מה שמשורר תהלים קרא ברוח הקודש "היינו כחולמים"<sup>11</sup>. וזו לשונו של אחד מגדולי הפוסקים של דורנו: "בחסד ד' עלינו וברחמינו הגדולים זכינו לחזות לאחרונה עין בעין בשוב ד' ציון והחזרת ארץ נחלתנו לעם קדשו. ממש כחולמים היינו על הגאולה ועל התמורה לראות איך שבמשך ימים ספורים קוים בנו 'ונהפוך הוא, אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם'; שומע תפילה שמע וקיבל קול שועת עמו ויצאנו משעבוד לגאולה ומאפילה לאור גדול"<sup>12</sup>.

הגאולה השלמה כוללת חזרה בתשובה של כל העם, חזרת כל העם לארץ ישראל, בניין המקדש וחידוש הסנהדרין והקמתה מחדש של מלכות בית דוד – לכן ברור שהיא עדיין לא התקיימה.

מצד שני, אי אפשר להתעלם מכך שסימני גאולה מובהקים מופיעים:

א. במאה השנים האחרונות מתרחש לעינינו קיבוץ גלויות מסיבי, שמקיף כיום כמעט מחצית מהעם. זו תופעה שלמעלה מ-2700 שנה לא התקיימה (מאז גלויות ממלכת ישראל).

ב. בדור שלנו, בזכות מדינת ישראל, זכינו ליישב את ארץ ישראל ולהפריח את שממותיה. כמאמר הגמרא: "ואמר רבי אבא: אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר (יחזקאל לו) 'ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל וגו''"<sup>13</sup>. ואם כן זכינו לסימן נוסף של גאולה.

ג. יישובה של ארץ ישראל בימינו הוא מצווה<sup>14</sup>.

ד. עולם התורה פורח בימינו, מדינת ישראל היא מרכז התורה הגדול ביותר שהיה אי פעם. מעולם לא היו כל-כך הרבה בחורים, בחורות, נשואים ונשואות שיושבים ולומדים תורה, גם בתמיכה כספית של מדינת ישראל. ללא המסגרת המדינית אי אפשר היה לקיים את עולם התורה מכל הבחינות.

לכאורה, יבוא הטוען ויטען: כל זה טוב ויפה, אבל מי אמר שלמסגרת המדינית שנקראת "מדינת ישראל" יש משמעות דתית-רוחנית? גם על כך יש תשובה חד-משמעית: לשלטון עצמאי יהודי יש משמעות רוחנית, וגם הוא בוודאי סימן גאולה. נביא לכך כמה ראיות:

א. בגמרא מובא "דאמר שמואל: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד"<sup>15</sup>.

ב. רמב"ם רואה חשיבות רוחנית ממדרגה ראשונה בהחזרתו של שלטון עצמאי לעם ישראל בארץ ישראל, גם אם אין מדובר בבית דוד. כך מוכח מדבריו על בית חשמונאי (ואף-על-פי שחלק גדול מהם היו רשעים גמורים, ועל חלק מהם יש שאלות קשות מבחינת ייחוסם): "וחזרה מלכות לישראל יתר על מאתיים שנה, עד החורבן השני"<sup>16</sup>.

<sup>10</sup> חגיגה (ה ע"ב).

<sup>11</sup> תהלים קכו, א.

<sup>12</sup> שו"ת "ציץ אליעזר" (י ס"י א ד"ה בחסד ד').

<sup>13</sup> סנהדרין צח ע"א.

<sup>14</sup> רמב"ן בהשגות לספר המצוות של רמב"ם (ב"מצוות ששכח הרב", ד). כך גם נפסק להלכה על-ידי כל הפוסקים, כדברי "פתחי תשובה" על שו"ע אבה"ע (סי' עה ס"ק ו), המוכיח זאת מהלכות כתובות, "וכן מבואר מכל הפוסקים ראשונים ואחרונים".

<sup>15</sup> שבת (קנא ע"ב). והובא להלכה ברמב"ם פעמיים, וזו לשונו בהלכות תשובה (פרק ט הל' ב): "ומפני זה נתאו כל ישראל נביאיהם וחכמיהם לימות המשיח כדי שינחמו ממלכות שאינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן, וימצאו להם מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא, לפי שבאותן הימים תרבה הדעה... אבל ימות המשיח הוא העולם הזה, ועולם כמנהגו הולך אלא שהמלכות תחזור לישראל, וכבר אמרו חכמים הראשונים: 'אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד'". ובהלכות מלכים (פרק יב הל' ב): "אמרו חכמים: אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד".

<sup>16</sup> רמב"ם (מגילה וחנוכה פרק ג הל' א).

ג. גם רש"י סובר כרמב"ם, וזה לשונו: "שנית – כמו שקנאם ממצרים שהיתה גאולתם ברורה מאין שעבוד, אבל גאולת בית שני אינה מן המניין, שהרי משועבדים היו לכורש"<sup>17</sup>. רואים במפורש שדעת רש"י היא שאין גאולה ללא עצמאות מדינית. הוויכוח שהחל עם התעוררות התנועה הציונית המדינית, בשאלה אם האנשים הללו (שרובם לא היו שומרי מצוות) הם שליחים של ה"סיטרא אחרא" או של הקב"ה, הוכרע ללא כל צל של ספק, והיום רובו ככולו של הציבור בישראל, גם הציבור החרדי, משתף פעולה עם מוסדות המדינה, מקבל תקציבים ממנה ושותף לכנסת ולממשלה. הוויכוח היחיד הוא אם להגדיר את מצבנו כעת כ"ראשית צמיחת גאולתנו", כ"אתחלתא דגאולה" או רק כפרק מוצלח מבחינות רבות בהיסטוריה הארוכה של עם ישראל.

אחת המידות היסודיות ביותר, שכל יהודי מחויב בה ומחויב גם לחנך את ילדיו לאורה, היא מידת הכרת הטוב. מאידך גיסא, אחת המידות המכוערות ביותר היא כפיות הטובה.

גם אם השלטון במדינת ישראל היה שלטון של גויים, חובתנו הייתה להתפלל לשלומה של מלכות, כמו שהדריכנו הנביא ירמיה<sup>18</sup>: "ודרשו את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה', כי בשלומה יהיה לכם שלום". וכך לימדונו חז"ל: "רבי חנינא סגן הכהנים אומר: הוי מתפלל בשלומה של מלכות"<sup>19</sup>. ונציין עוד לדבריו של בעל "מרכבת המשנה": "והנה שלום המלכות הוא עניין עצום לקיום הישוב, לפי שיחקור על ענייני מלכותו, ואם יש עושקים יעשה בהם משפט. גם השרים יהיו נכנעים, ולא יעשו עול מפחדם מעונש המלכות... ועל כן אמר 'הוי מתפלל בשלומה של מלכות', ואפילו מלכי האומות, וכמו שכתוב 'ודרשו את שלום העיר אשר הגלית אתכם שמה והתפללו בעדה אל ה' כי בשלומה יהיה לכם שלום' (ירמיהו כט, ז). וגם כאן זה המאמר כולל שראוי לאדם להתפלל על שלום כל העולם, בין ביחיד בין ציבור, ולהכנס בצרכי הציבור ולהתפלל בעדם אל ה'. וכן אז"ל (ברכות ל ע"א) 'לעולם ישתתף האדם עם הציבור'. דרך החסידים הראשונים להתפלל אף על המרעים להם"<sup>20</sup>.

כך נהגו כל קהילות ישראל בכל הדורות, והרי לא יגרע חלקה של ממשלת ישראל משלטון רשע של גויים. ועוד שברור וידוע לכל אדם בר דעת כי חוזקה וקיומה של מדינת ישראל משפיע לטובה על היהודים בכל מקום בעולם, הן מבחינה פיזית והן מבחינה רוחנית, ואי אפשר שלא להתפלל לשלומה של מלכות זו.

רובן הגדול של קהילות הספרדים, בארץ ישראל ובתפוצות, נוהגות לומר תפילה לשלום מדינת ישראל, "וכל המשנה ידו על התחתונה". ואם אינכם רוצים להכריע בשאלה אם מדובר "בראשית צמיחת גאולתנו" אם לאו, פשוט השמיטו מילים אלה מן התפילה.

המנון מדינת ישראל "התקווה" אין בו קדושה, אבל הוא מבטא את כמיהתם של אחינו בני ישראל לחזור ולחיות בארץ ישראל אחרי אלפיים שנות גלות. רגשות אלה מקורם ברגשי קודש, ולכן אין שום מניעה מלשיר אותו בזמן ההקפות.

אחרי כל זאת, נחזור ונדגיש כי הנכם מחויבים בכבודו של רב בית הכנסת, וכל המחלוקות האלה חייבות לבוא על מקומן בדרכי נועם ומתוך כבוד הדדי.

ניתן דוגמה אחת: הרב אביגדור נבנצל, רבה של העיר העתיקה בירושלים, איננו אומר הלל ביום העצמאות וביום ירושלים. כיוון שאנשי קהילתו מרגישים צורך עמוק להודות לקב"ה, הוא התנה עמם בחוזה שיומיים בשנה הוא בחופשה: ביום העצמאות וביום ירושלים.

הבה נתפלל כולנו שנזכה לחזות בשוב ד' ציון, לגאולה שלמה.

<sup>17</sup> רש"י (ישעיהו יא, יא).

<sup>18</sup> ירמיהו כט, ז.

<sup>19</sup> אבות (פ"ג מ"ב), עבודה זרה (ד ע"א) ועוד.

<sup>20</sup> על אבות (פ"ג מ"ב).



New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

תשרי תשס"ג

**כז. חבישת כובע בזמן תפילה ובזמנים אחרים, והתעטפות בטלית בזמן תפילה****שאלה:**

האם יש לחבוש כובע באירועים או זמנים שונים, כגון תפילה, ברכת המזון, טקס חתונה וכדו' אני מבקש להבחין בבירור מה דורשת ההלכה ומה התקבל כמנהג, וכן אם ההלכה שונה במקרה שאדם אינו נוהג לחבוש כובע כלל במשך השבוע. מה הרעיון בלבישת הטלית על הראש בזמן התפילה? שוב, אני רוצה להבחין בין הלכה ומנהג.

**תשובה:**

אדם הרגיל לחבוש כובע על ראשו בשעה שהוא נפגש עם אנשים מכובדים, או לכל הפחות בשעה שהוא הולך ברחוב, צריך לכתחילה להתפלל ולברך ברכת המזון חבוש כובע. אך מי שאינו נוהג כלל לחבוש כובע אינו צריך לעשות זאת אפילו בשעת התפילה.<sup>1</sup> לגבי טקס החתונה – המנהג הוא ללבוש בגדי שבת לכבוד החתן, ועל כן מי שחובש כובע בשבת, ראוי שיחבוש אותו גם בחתונה לכבוד החתן, אולם אין בכך חובה הלכתית.<sup>2</sup> לכתחילה ראוי שאדם יכסה את ראשו בטלית בזמן התפילה, אך אין בכך חיוב גמור, ומעיקר הדין ניתן להסתפק בכך שיכסה את ראשו בשעת העיטוף כדי הילוך ד' אמות,<sup>3</sup> ובפרט אם כיסוי הראש בטלית מפריע לו להתרכז בתפילה. ויש שנהגו מ"ברכו" ואילך,<sup>4</sup> ויש שהתעטפו רק בזמן תפילת עמידה. רווקים לא יכסו את ראשם בטלית.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> המקור לחבישת כובע מעל הכיפה בברכת המזון הוא הסבר הבי"ח (טור או"ח סי' קפג ס"ק ה) בדברי רבנו ירוחם (ני"ו ז דף קמח ע"ד), שאומר שצריך לתת סודר על ראשו, שאסור לברך בגילוי הראש. ומסביר בי"ח שאין הכוונה גילוי ראש ממש – שזה אסור לא רק בברכת המזון, אלא הכוונה שצריך לשים כיסוי ראש נוסף מעל הכיפה. ואמנם מדברי "דרכי משה" (שם) מוכח שהוא הבין שמדובר בגילוי ראש ממש, אך ה"מגן אברהם" (שם ס"ק ה) וה"משנה ברורה" (שם ס"ק יא) הביאו להלכה את דברי הבי"ח, שראוי לכל ירא שמים לחבוש כובע בברכת המזון. גם לגבי תפילה כתובים הי"ח אדם" (כלל כב אות ח) וה"משנה ברורה" (סי' צא ס"ק יב) שצריך לחבוש כובע. אמנם מקורם הוא מדברי השו"ע (שם סעיף ה), האומר שאין להתפלל ברגליים מגולות, אם אין דרך אנשי המקום לעמוד כך לפני הגדולים – ובזמנם היה הנהג לחבוש ברחוב כובע, וכל שכן בפגישה עם אנשים חשובים. וכן מוכח מלשון הי"ח אדם" וה"משנה ברורה" עצמם שהדבר תלוי בצורת הלבוש הכללית, לכן אדם שאינו נוהג כלל לחבוש כובע, אינו צריך לחבוש בשעה שהוא מתפלל וכד'.

יש לציין שמרן המחבר עצמו לא הזכיר כלל חבישת כובע (בניגוד לעיטוף הראש בטלית), אלא רק כיסוי ראש (שו"ע או"ח סי' צא סעי' ה לגבי תפילה, ובסי' קפג לא הזכיר כלל). גם מדברי הי"ח אדם" (סי' יג ס"ק יג), המחייב למי שחובש כובע בפני גדולים לחבוש בתפילה גם כשחם מאוד, עולה שמי שאינו נוהג כלל לחבוש כובע אינו צריך לעשות זאת בתפילה.

אמנם בשו"ת "האלף לך שלמה" (או"ח סי' ג) רצה לדקדק מסוגיית הגמרא שיש איסור לכדת ד' אמות אם הראש אינו מכוסה כולו, אך כבר האריכו לדחותו ה"אגרות משה" (או"ח סי' א) וה"ביע אומר" (ו או"ח סי' טו אות ה). ועיין ב"ביע אומר" (שם), שכתב שראוי שמי שנכנס לבית כנסת ילך בכיפה גדולה שמכסה את רוב ראשו.

<sup>2</sup> עיין במנהגי מהרי"ל (הלי' ט' באב אות ט), משם משמע המנהג ללבוש בגדי שבת לכבוד החתן, אולם לגבי כובע אין אזכור בפוסקים, ואם כן, הדבר תלוי בשאלה אם כובע נחשב חלק מבגדי השבת של הלובר.

<sup>3</sup> כתב הטור (או"ח סי' ח) על העיטוף בטלית: "ומכסה ראשו, שלא יהא גילוי הראש". ופירש "בית יוסף" שאין הכוונה לגילוי ראש ממש, אלא לומר שאף-על-פי שראשו מכוסה, דרך הצנועים להטיל סודר או טלית על ראשם, והסיבה לכך היא שכיסוי זה מכניע את לב האדם ומביאו לידי יראת שמים. בהמשך הוא מביא פירוש נוסף, וגם "דרכי משה" מביא פירוש אחר, אך הוא כותב שמצווה לשמוע אל דברי מרן ב"בית יוסף" ופירושו, ובשו"ע (או"ח סי' ח סעי' ב) נפסק להלכה ש"נכון שיכסה ראשו בטלית". ונחלקו הפוסקים מתי צריך לכסות. דעת "באר היטב" (ס"ק ג) שצריך לעשות זאת מתחילת התפילה ועד סופה, כדי שיתפלל באימה, אך "פרי מגדים" ("אשל אברהם" ס"ק ג) כותב שלאחר זמן הילוך ד' אמות יכול לגלות את ראשו אם ירצה. "מגן אברהם" (ס"ק ב) מדקדק מהגמרא בקידושין (ח ע"ב) שמי שאינו תלמיד חכם לא יכסה את ראשו בטלית, אך הפוסקים לא הביאוהו. "חיי אדם" (כלל יב אות ג) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק ד) הביאו שלכתחילה צריך כל התפילה, ולפחות כדי הילוך ד' אמות, וכן כתב ב"ילקוט יוסף" ("שארית יוסף" א סי' ח סעי' כח), שמעיקר הדין ראוי להוריד הטלית מראשו לאחר העיטוף, אך נכון לכסות הראש בטלית עד סוף התפילה. ובהערה שם (אות לה), לאחר הדיון בנושא, הוא מביא שאביו הרב עובדיה יוסף שליט"א אינו מקפיד לכסות את ראשו בטלית בשעת התפילה, כיוון שהדבר מפריע לו להתרכז. לגבי השאלה באלו חלקים של התפילה המנהג לכסות הראש, מפשטות דברי "באר היטב" ו"משנה ברורה" נראה שהכוונה לכל חלקי התפילה.

<sup>4</sup> בשם הגר"י גולדברג.

<sup>5</sup> לגבי רווקים, "מגן אברהם" (שם ס"ק ב) הביא מהגמרא בקידושין (כט ע"ב) שרווק אינו צריך לכסות ראשו בטלית, וכן פסק "משנה ברורה" (ס"ק ד). ונכתב ב"ילקוט שמי"ש" (אות ה) שיש בכך משום יוהרא (בניגוד לנשואים, שבזה רבים מכסים את ראשם, ואין בכך משום יוהרא). ואף ש"שארית יוסף" (שם אות כט) מובא שראוי שגם בחורים יכסו את ראשם בטלית (והגמרא שממנה הוכיח "מגן אברהם" את דבריו מדברת על עיטוף בסודר ולא בציצית), כיוון שאף לנשואים אין כאן דין גמור ודעת רוב הפוסקים שאין לרווקים לכסות ראשם, וכן המנהג הרווח שאין הרווקים מכסים ראשם בטלית, קיים כאן חשש גדול של יוהרא ולכן לא יכסו.



## אורגון, ארה"ב

## Oregon, USA

כסלו תשס"ד

## כח. השתתפות גר בחגיגת בר מצווה של אח לא יהודי המתקיימת בבית כנסת רפורמי

## שאלה:

בחור גר צדק וירא שמים, הלומד בישיבה, נדרש לבוא ולהשתתף ב"בר מצווה" של אחיו, שמסתמא לא נתגייר כהלכה (כמו אמו). האב רופא חילוני, והוא מחזיק במקומו בית כנסת רפורמי עבור שלושים משפחות של יהודים. הבחור מתפרנס מאביו החילוני ומאוד לא רוצה לקלקל את היחסים, ושואל אם יש אופן להתיר לו שיהיה נוכח בחגיגת "בר המצווה" שם. אין מדובר בהשתתפות ב"תפילה" שלהם, וכל השאלה היא אם מותר להופיע במקום ולהיראות שם.

מצד אחד זה נקרא בשם בית כנסת, ומאידך גיסא היה נראה לומר שבכלל אין חל שם בית כנסת פסול: אין מניין כשר, אין מחיצה, אין קריאת התורה, אין נוסח תפילה – אלא יש שם בית דירה שמתמשים בו לקרוא בנוסח "תפילה" רפורמי, ומתקבצים לשמוע דבר מוסר, שהנוכחים מתכוונים לקבל שם איזה רגש של רוחניות. גם אולי אין חשש מראית עין, כיוון שאין אף אחד שומר מצווה שיכיר שהבחור עושה שלא כשורה, והרי זה כחוץ לתחום היישוב היהודי האמיתי.

ובאותו עניין אוסיף לשאול מה חוות דעתכם על הברכות שמלמדים את הבחור "בר המצווה": לכאורה נראה שאם גוי רוצה להביע ברכה לבורא יתברך אסור לו להשתמש בנוסח ובמטבע הברכות שלנו; וכן, איך אפשר להתיר לו לומר "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו", ו"אשר בחר בנו" וכו'?

## תשובה:

א. יש להימנע ככל שניתן מלהיכנס לבית תפילה רפורמי, אף בשעה שאין מתקיימת שם תפילה; אולם במקרה המתואר בשאלה, כאשר יחסי הבן ואביו עלולים להתקלקל כתוצאה מאי השתתפות בחגיגת בר המצווה, יש להקל<sup>1</sup> בכך.

ב. אסור לגוי לקיים מצווה המיועדת לישראל אם הוא חושב שהוא מצווה בה, וממילא אין לו לברך במקרה כזה: "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו"<sup>4</sup>. אם הוא מודע לכך שתורת אמת נתנה לישראל ואע"פ שאינו מצווה ורוצה לקיימה מצד מעלה בלבד. הרי שבמצוות שבין אדם לחברו כגון כיבוד הורים, צדקה וכד' יש מעלה (אלא שאין מברכים על מצוות אלו), ובמצוות שבין אדם למקום נחלקו האחרונים אם יש בכך מעלה, ואם יש – אם שייכת ברכה לגוי אף-על-פי שאינו מצווה<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> תחילת מעשיהם של ראשי התנועה הרפורמית הייתה בשינוי סדרי התפילה בבית הכנסת – החל מהזזת מקום הבימה וכלה בנגינת עוגב ובתערוכת נשים וגברים. דעת "מחנה חיים" (יו"ד ג סי' ל) שהרפורמים דינם כמנינים, שעליהם נאמר (שבת קטז ע"א): "אפילו אדם רודף אחריו להורגו ונחש רץ להכישו, נכנס לבית ע"ז ואין נכנס לבתיהן של אלו, שהללו מכירים וכופרים, והללו אין מכירים וכופרים". כלומר, לדעתו אין להיכנס לבתי תפילות אפילו במקרים של פיקוח נפש. אך מהר"ם שיק (או"ח סי' עא) דוחה דברים דומים שהובאו בספר "מחולת המחניים", ומסיק שאין איסור להיכנס לבית תפילות בשעה שאינם מתפללים בו, אך מכל מקום ראוי להחמיר בכך, כמובא בשו"ע (או"ח סי' רמד סע' ג), שבת שנבנה בשבת על-ידי גוי באיסור, ראוי להחמיר שלא להיכנס אליו. ונראה שבנדון דידן, שמדובר בשלום במשפחה, ניתן לסמוך על מהר"ם שיק להקל (ואף שגם לדעתו ראוי להימנע מלהיכנס, הרי כאן יש צורך גדול). ואף ש"מחנה חיים" טען שיש כאן איסור של "ייהרג ובל יעבור" דבריו קשים, מפני שרש"י (שבת קטז ע"א ד"ה ספרי מינין וד"ה שאפילו רודף) מפרש שמינין הם המשרתים לעבודה זרה, והסיבה שהם חמורים משאר עובדי עבודה זרה היא משום שעובדי עבודה זרה רגילים עושים זאת משום שכך למדו מאבותיהם; ואם כן אין להביא ראיה מסוגיה זו לענייננו. נוסף לכך יש לצרף לקולא את העובדה שאין מדובר במבנה המיועד לתפילות, אלא בדירה שהפכה למקום תפילה, שיתכן שהיא יותר קלה מבית תפילה גמור, ואם כן לא רק לדעת מהר"ם שיק אפשר להיכנס – אלא ייתכן שבזה יודה גם "מחנה חיים", הסובר שיש איסור חמור הדומה לכניסה לבית עבודה זרה (ואף חמור ממנו), משום שישוד האיסור בבית עבודה זרה הוא שנראה כמודה לדתם, ובבית פרטי שיש בו תפילות ייתכן שאין שייך לומר שנראה כמודה לדתם, כיוון שאין הדבר גלוי כלפי חוץ, שיש שם בית תפילה (אך ייתכן שהאיסור אינו נובע ממה שנראה בעולם, אלא ממה שנראה כלפי שמיא כמודה, או כלפי מי שנמצא בבית התפילה, ולפי זה אין היתר לפי "מחנה חיים"). גם "אגרות משה" (אבה"ע ב סי' יז) אומר שמדינתו אין בזה איסור אלא בשעת תפילתו (אף שגם מדבריו שם משמע שאין הדבר ראוי, מכל מקום הוא התיר להיות שם לצורך חתונה שנעשית כהלכתה).

<sup>2</sup> נוסף לצדדים אלה יש להביא בחשבון גם את השיקול של הכרת הטוב וחילול השם שעלול להיגרם מהתעלמות מהשמחה בביתו של האב היהודי.

<sup>3</sup> שאלת היחס לתנועה הרפורמית בימינו (שנת התשס"ד) עולה מחדש לדיון בין הפוסקים. עד לפני עשרות שנים בודדות התנועה הרפורמית איימה איום קיומי על היהדות הנאמנה, וחלק ניכר מהכרעות הפוסקים לקחו בחשבון פיקוח נפש רוחני זה. כיום רוב רובם של הטמפלים שלהם עומדים שוממים והיהדות האורתודוקסית היא הפורחת, ברוך ה'. ייתכן שהמצווה כיום היא להציל את דור ההמשך של בני התנועה הרפורמית ולמשוך אותם בעבותות אהבה לדרך הישר והטוב. במקרה זה אנו רואים שהאב היהודי משתדל לקיים חיים יהודיים במקומו, אף אם אינו מסכימים לדרכו, ולכן הכרענו לכיוון של חיזוק הקשר, שבעזרת ה' יביא לחזרה בתשובה ואולי אף לגיור כהלכה של שאר בני המשפחה.

<sup>4</sup> רמב"ם (מלכים פרק י ה' ז) פסק שגוי שרצה לעשות מצווה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר – אין מונעים אותו לעשות אותה כהלכתה; ועיין בתשובת הרמב"ם (מהד' פריימן קמח) ומדקדק רדב"ז שדווקא אם עשאה כדי לקבל שכר מותר, אך אסור לו לעשות מצווה אם הוא חושב שהוא מצווה בה, שהרי בהלכה קודם הוא פסק שאין מניחים לגוי לעשות מצוות לעצמו, אלא "יהיה גר צדק או יעמוד בתורתו בלי תוספת או גרעון". עיין דיון ארוך בנושא לקמן תשובה ל ובעיקר בהערה 5. וכן פסקו שו"ת "הר צבי" (יו"ד סי' רטו) ו"אגרות משה" (או"ח ב סי' כה). לגבי תפילין, ספר תורה ומזוזה ראה רדב"ז (שם) שמסתפק אם מניחים אותו לקיים אף כשיודע שאינו מצווה.

<sup>5</sup> נחלקו הראשונים אם נשים יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא שהן פטורות ממנה. דעת תוספות (ראש השנה לג ע"א ד"ה הא, עירובין צו ע"א ד"ה דילמא ועוד), ראי"ש (ר"ה פרק ד סי' ז), ר"ן (ר"ה ט ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ולענין ברכה) וטור (או"ח סי' תקפט, אף-על-פי שבסי' יז הוא פוסק שעדיף שלא יברכו), שנשים יכולות לברך, אף שהן אומרות "וציוונו" והן אינן מצוות. לעומתם סוברים רמב"ם (ציצית פרק ג ה' ט) ורש"י (מובא בשמו בהגהות מימוניות שם אות מ) שאסור לנשים לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן, כיוון שאינן מצוות ואין יאמרו "וציוונו". במחלוקת זו פסק שו"ע (סי' תקפט סע' ו) שאסור להן לברך, ואילו רמ"א (שם) מביא שהמנהג לברך.

אלא שגם לדעת הסוברים שיכולות לברך, אומר ר"ן (שם) שהסיבה היא "דכיוון שהאנשים נצטוו ואף הן נוטלות שכר, שפיר יאמרו וציוונו", ומשמע מדבריו שזה כיוון שיש מצווה כזאת בעם ישראל, והנשים הן חלק מהציבור, אלא שהתורה הקלה לפטרן ויש להן שייכות למצווה אם הן

ובשעת הצורך, כגון בגוי העומד בפני גיור ומודע לכך שאינו חייב עדיין במצווה – יש מקום להקל ולענות "אמן" על ברכותיו.<sup>6</sup>

ג. מותר לגוי לברך ברכות הנהנין וכן להתפלל (ומותר לענות "אמן" על ברכות אלו), ואם הוא זקוק לסיוע משמים (כגון להתפלל על חולה) יש בכך אפילו מצווה.<sup>7</sup>

רוצות; ואפילו לשיטת הרמ"א, שנשים יכולות לברך, משמע שזה כיוון שהן חלק מהציווי הכללי לעם ישראל, מה שאין כן בגויים, שברכתם על מצווה שאינם מצווים בה היא ברכה לבטלה.

אמנם "דברות משה" (קידושין ס"י מה ענף ב), נוסף להסבר הזה של הר"ן, מביא הסבר נוסף מדוע נשים רשאיות לברך לדעת הראשונים הנ"ל: למרות שהן לא נכללו בציווי, מכך שהתורה ציוותה זאת לגברים אנו לומדים שהדבר טוב וישר לכולם, ולכן יש ערך מסוים לעשייה גם של מי שאינו מצווה, ולכן יכולות לברך על כך (ומוסיף "דברות משה" שזה בתנאי שאיסור ברכה לבטלה הוא רק מדרבנן, ולכן צורך קטן של "טוב וישר" מתירו, אך אם ברכה לבטלה אסורה מדאורייתא, כיוון שאומרות "וציוונו" והן אינן מצוות לא יברכו).

לפי זה גם גויים יכולים לברך על מצוות, אך "דברות משה" מסייג זאת באמרו שמדובר רק במצוות שבין אדם לחברו שמצאנו (כגון בקידושין לא ע"א לגבי כיבוד אב ואם) שיש להם שכר על כך כמי שאינם מצווים ועושים, אך לא במצוות שבין אדם למקום, שייתכן שרעות להם, כמו שראינו במפורש לגבי שבת (סנהדרין נט ע"א).

בקונטרסי שיעורים על קידושין לרב גוסטמן (שיעור כ) נסתפק בשאלה זו, ומוכיח מדרשות ר"ן (דרוש ה נוסח ב) שיש לגוי שכר אם קיים מצוות, למעט מה שנאסר במפורש כמו שבת, ולכן לדעתו יכול לברך (ואמנם נאמר במפורש בקידושין לא ע"א שיש לגוי שכר על כיבוד הורים, אך כנראה הוכחתו היא שהדבר שייך גם במצוות שבין אדם למקום). ונראה שהרב גוסטמן סבר כהסבר השני שהבאנו בשם "דברות משה" – שאם יש שכר מוכח שהדבר טוב, ולכן ניתן לברך אף שאינו מצווה, כיוון שיש לכך ערך של מצווה (וכן כתב במפורש לגבי אישה שהפטור הוא של הגברא, אך מצד החפצא הדבר נקרא מעשה מצווה).

אלא שיש לדון, שאף אם ברכתו היא לבטלה, לא מצאנו איסור לגוי לברך ברכה לבטלה, ובמיוחד לשיטת התוספות (ר"ה לג ע"א ד"ה הא), שגם בישראל ברכה לבטלה היא איסור דרבנן בלבד, ולא מצאנו שיש איסורי דרבנן שחלים על גויים, וגם למי שסובר שהאיסור מדאורייתא – הוא דווקא בישראל ולא בגויים. ולכן אם מלמדים אותו (כגון גוי העומד לפני גיור וכד') שאינו מחויב במצווה ועושה אותה רק כדי לקבל שכר, יש מקום להתיר לו לברך, כיוון שאף אם זו ברכה לבטלה, אין לגוי איסור של ברכה לבטלה ובאמירת "וציוונו" אינו מכוון שהוא עושה את המצווה מצד שהוא מצווה.

לגבי ברכת התורה הדברים חמורים יותר, כיוון שרמב"ם פוסק (שם) שגוי העוסק בתורה חייב מיתה, ואמנם בז' מצוות בני נח יכול לעסוק, ואומר "אבי עזרי" (תלמוד תורה פרק א הל' יג) שיכול גם לברך "וציוונו" על כך. אם הוא לומד לקראת גיור לפי המהרש"א (שבת חידושי אגדות לא ע"א) שלדעתו ראוי ללמוד תורה רשאי גם לברך, אך נראה שיש לחלק בין ברכת "וציוונו" לעסוק בדברי תורה" וברכת "אשר בחר בנו", שאינה שייכת כלל בגוי.

<sup>6</sup> כיוון שזה ספק ברכה לבטלה, כנזכר לעיל, אין לענות אחריה "אמן" – ראה שו"ע (או"ח ס"י רטו סעי' ב) ו"אגרות משה" (או"ח ב ס"י נ; ג ס"י כא-כב), שכשאין שם ברכה עליה אין לענות "אמן". ואף שראינו שיייתכן שאין כאן ברכה לבטלה, מביא "משנה ברורה" (שם ס"ק יב) אות ט"ז, שגם בברכה מותרת של גוי אין חיוב לענות "אמן", ואם כן יש ספק איסור ובכל מקרה אינו חייב ולא יענה, אלא שבמקום צורך יש לסמוך על הדעות המקלות בזה (ובמיוחד שגם ב"אגרות משה" ניתן להבין שדווקא כשהמברך הוא כופר חל איסור לענות "אמן", ולא בסתם ברכה לבטלה).  
<sup>7</sup> לגבי תפילה: "אגרות משה" (או"ח ב ס"י כה). לגבי ברכות: ראה רמ"א (או"ח ס"י רטו סעי' ב) שמתיר לענות "אמן" לאחר ברכה של גוי, אם שמע את כולה מפיו ומוכח שאין כאן ברכה לבטלה (ואין מכאן ראייה לברכת המצוות, ששם מדובר על ברכות הנהנין).



Nova Scotia, Canada

נובה סקוטיה, קנדה

סיוון תשס"ד

כט. תפילתם של בני נח

## שאלה:

האם אישה שיש לה גדר של גר תושב (דהיינו אינה מתגיירת אך רוצה לשמור שבע מצוות בני נח) יכולה להתפלל כיהודיה? היא מחפשת דרך להתפלל לקב"ה ללא "עזרים", ולכן האם מותר לה להתפלל עמנו בשבתות וכו'?

## תשובה:

מותר לגוי להתפלל ולברך ברכות הנהנין, והוא אף מקבל על כך שכר; ואם הוא מתפלל לשם צורך מסוים הוא אף מחויב בכך<sup>1</sup>, וישראל עונה "אמן" על ברכותיו<sup>2</sup>. גוי המקיים שבע מצוות בני נח יכול להיכנס לבית כנסת ולהתפלל עם ישראל<sup>3</sup>. אל לגוי לומר בתפילתו דברי שקר, כגון ברכת "שלא עשני גוי", "אלוקי אבותינו" או לברך ברכות המצוות<sup>4</sup>. רצוי לידיע את הציבור<sup>5</sup> באיזשהו אופן (לא פוגע) שהמתפלל אינו יהודי, הן מצד חשש חתנות והן על מנת שלא יצרפוחו לדברים שבקדושה וכד'.

<sup>1</sup> "אגרות משה" (או"ח ב סי' כה).

<sup>2</sup> רמ"א (או"ח סי' רטו סעי' ב), ועיין ב"משנה ברורה" (שם סי' יב), שדן בשאלה אם זה חיוב או רשות.

<sup>3</sup> עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה ט), שם נפסק שמותר לגוי להיכנס לבית כנסת, בקל וחומר מהר הבית, שאילו נכנסים גויים עד החיל (משנה כלים פ"א מ"ח), וכן על-פי הפסוק: "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים" (ישעיהו נו, ז); אלא שבשו"ע (או"ח סי' נה סעי' כ) נפסק בשם "יש אומרים" (הוא מהר"י אבוהב בשם הירושלמי ובשם רב אחא, ובירושלמי שלפנינו אינו מופיע) שטינוף או עכו"ם מפסיקים את הצירוף למניין. ואף-על-פי ש"מגן אברהם" (שם סי' טו) טוען שמדובר בעבודה זרה עצמה ולא בגוי, עיין ב"שערי תשובה" (שם סי' ח) שהביא בשם "בית דוד" שגם גוי מפסיק, וכן פסקו "אליה רבה" (שם סי' יח) ו"משנה ברורה" (סי' סה). ובשו"ע בהוצאת מכון ירושלים הגרסא היא "גוי", ונכתב שם ששונה לעכו"ם מפני הצנזורה.

ואין לומר ש"סתם ויש אומרים הלכה כסתם", כיוון שבשו"ת "שבט הלוי" (א סי' כז) מבואר שכאן הסתם אינו חולק על ה"יש אומרים", אלא ששכיח ששו"ע מביא דעה שלא נמצאה במקום אחר בתור "יש אומרים" אף שאין מחלוקת, וכן כתב "כף החיים" (שם סי' צה), וכן משמע מסתימת הפוסקים שהביאו זאת להלכה.

ועל-פי זה פסק בשו"ת "שבט הלוי" (ב סי' נט סי' ג) שאל לגויים להתפלל יחד עם יהודים בבית כנסת; אך עיין בספר "בית דוד" (סי' לב) שכתב שגוי מפסיק דווקא כשהמברך והשומע אינם נמצאים באותה רשות (וסברתו היא שישנם ב' עניינים בדבר שבקדושה: צירוף לעשרה – שהוא דווקא באותה רשות, והיכולת לענות עם הציבור – שזה גם ברשות אחרת, וגוי יכול להפסיק רק את היכולת לענות כשאין צירוף לעשרה, אך את הצירוף לעשרה אין אפשרות להפסיק), אך אם הם באותה רשות אין הגוי מפסיק. אמנם מדברי "שבט הלוי" הנ"ל משמע שאינו פוסק כך, וגם לפי "בית דוד" אישה שבאה להתפלל בעזרת נשים (שהיא רשות אחרת) היא מפסיקה, ולכן היה מקום לומר שצריך להושיב אותה מאחור, אך לדעת הגרז"י גולדברג פשוט שגוי המקיים ז' מצוות בני נח אינו מונע מהשכינה לבוא (וגם תשובת "שבט הלוי" עוסקת בנוצרים הבאים לבית הכנסת, ואין מכאן ראייה למי שקיבל על עצמו לשמור ז' מצוות בני נח).

<sup>4</sup> עיין ברמב"ם (מלכים פרק י ה' י) ובתשובות הרמב"ם (מהד' פריימן קמח) ולעומתה ברדב"ז (שם) שמותר לגוי לעשות מצוות על מנת לקבל שכר, אך בתנאי שעושה זאת בתורת מי שאינו מצווה ועושה. עיין דיון בכל הנושא לעיל בתשובה כח ולקמן בתשובה ל ובעיקר בהערה 5. ועיין ב"דברות משה" (קידושין סי' מה ענף ב), הסובר שבכל מקרה אל לגויים לברך על כך. ואמנם בקונטרסי שיעורים על קידושין לרב גוסטמאן (סי' כ) רצה לומר שגוי יכול לברך על מצווה שמותר לו לקיים, אך מהספק לא יצאנו, ולכן יש מקום להורות לו שלא לברך, ורק במקום צורך גדול – כגון גוי העומד להתגייר ולשם כך לומד לברך – ניתן לסמוך על כך. עיין גם לעיל תשובה כח סוף הערה 5.

בהקשר לביטויים שקריים אחרים, כגון "אלוקי אבותינו" או "שלא עשני גוי", דעת הגרז"י גולדברג שלא יברך, ויש לכך ראייה משו"ת רמב"ם (סי' רצג), וכן פסק בשו"ע (או"ח קצט ד וסי' נג יט) המורה לגר שיכול לברך במטבע הזה כיוון שנכנס תחת כנפי השכינה והוא נחשב כבנו של אברהם אבינו; אך מכאן ראייה למי שלא נתגייר שאינו יכול לומר בנוסח הזה, ויאמר "אלוקי אבות ישראל" במקום "אלוקי אבותינו", "שעשית נסים לעם ישראל" במקום "לאבותינו" וכד', עיין במשנה ביכורים (פ"א מ"ד) ובתשובת רמב"ם (שם).

<sup>5</sup> כך משמע מדברי המאירי (סנהדרין נח ע"ב ד"ה בן נח). הסיבה שאסור לגוי לשבות היא "מפני שבני אדם סבורין עליו שהוא משלנו מתוך שרואים אותו יודע, ויבואו לטעות אחריו".



## Tasmania, Australia

## טסמניה, אוסטרליה

תמוז תשס"ב

## ל. הלכות בני נח

## שאלה:

- א. האם מותר לבן נח לחבוש כיפה? כדי להבחין בינו לבין היהודים יהיה כתוב על הכיפה "נח" או "בן נח".  
 ב. מהן התפילות שכן נח יכול להתפלל?  
 ג. האם מותר לבן נח לחוג את חגי ישראל?  
 ד. האם יש מצוות שאסור לבן נח לקיים?  
 ה. האם יש אתר אינטרנט המספק אינפורמציה בנושא ותומך בבני נח?

## תשובה:

- א. מותר לבן נח לחבוש כיפה כסמל ליראת שמים. רעיון יפה הוא לכתוב על הכיפה את המילים "בן נח"<sup>1</sup>.  
 ב. מותר לבן נח להתפלל את רוב התפילות ובלבד שישמיט או ישנה נוסחאות שאמירתן ע"י מי שאינו יהודי היא שקר, כגון: במקום "אבותינו" – יאמר "אבות ישראל". נראה שאינו יכול להתפלל תפילת מוסף<sup>2</sup>.  
 ג. מותר לבן נח לחוג את חגי ישראל<sup>3</sup> אך טוב שלא ימנע בהם מעשיית מלאכה<sup>4</sup>.  
 ד. בן נח רשאי לקיים את כל המצוות<sup>5</sup>, מלבד שני דברים:

<sup>1</sup> על פי העיקרון העולה מדברי המאירי (סנהדרין נח ע"ב ד"ה בן נח). הסיבה שאסור לגוי לשבות היא "מפני שבני אדם סבורין עליו שהוא משלנו מתוך שרואים אותו יודע, ויבואו לטעות אחריו".

<sup>2</sup> שו"ת "אגרות משה" (או"ח ב סי' כה) מבאר שנכרי יכול להתפלל ויתכן שמקיים מצווה בכך. הוא גם מחדש שבעת צרה יש חיוב על הנוכרי להתפלל. מובן שאין לומר שקר בתפילה ולכן אין נכרי יכול לומר "אבותינו" ביחס לאבות ישראל (במשנה במסכת ביכורים מובא כך לגבי גר, להלכה אמנם נפסק שהאבות נחשבים גם אבותיהם של הגרים אך לא כך הדבר לגבי בן-נח), וראה עוד לגבי זה בתשובה הקודמת. מטעם זה נראה שישנה או ישמיט למשל בברכת אהבת עולם המתייחסת לישראל במיוחד, אמת ואמונה – אין לומר ואנחנו ישראל עמו, העושה לנו ניסים וכו', ברכה שניה של ברכת המזון וכדומה. מטעם זה נראה שאינו יכול להתפלל מוסף שעיקרה יהי רצון שתעלנו לארצנו וכו' קרבנות חובותינו וכו' – מה עוד שעיקר חובת תפילה זו היא במקום קרבנות הציבור שאינו שייך בהם, לעומת שאר התפילות שיש בהן בצד הפן של "כנגד קרבנות" גם את הפן של "צלוחת רחמי".

<sup>3</sup> לגבי מצוות החג – כמו שהוא רשאי לקיים את כל המצוות, עיין בסעיף הבא. יש לציין בהקשר זה שאסור ליהודי להזמין גוי אליו לסעודת יו"ט (בניגוד לסעודת שבת) כמבואר בגמרא – ביצה כ"א ע"ב ובשו"ע – או"ח תקי"ב סע"א, וע"ע לגבי איסור זה, פרטיו ואופני היתר – מראה הבזק ג תשובה נו.

<sup>4</sup> מדברי המאירי (שם) מבואר שכשם שאסור לבן נח לשמור שבת כך אסור לו לשמור יום טוב. הרמב"ם לא גילה דעתו במפורש בנושא ולא הזכיר מה דינו של בן נח ששבת ביום טוב, ובצרוף הסברא שחישוב היום והלילה שונה בין יהודים לנכרים ובצרוף סברת ה"חתם סופר" (חידושים לחולין לג ע"א ד"ה ועיין) שגוי שקיבל על עצמו שבע מצוות רשאי לשמור שבת ובצרוף הסברא שמלאכת אוכל נפש בין כך הותרה ואין כאן שביטה, יתכן להכריע שאין להחמיר כמאירי. מאידך כדברי המאירי משמע גם מהנאמר בגמרא (שם) וברמב"ם (הלכות מלכים פ"י הלכה ט) שאסור לנכרי לשבות אפילו באחד מימי החול, וצ"ע אם שביטה ממלאכה כפי שנוהגים ישראל ביו"ט, כלומר שביטה ממלאכה למעט מלאכת אוכל נפש כלולה באיסור זה שכן גם היא קרויה שביטה בלשון התורה או לא.

<sup>5</sup> כך פוסק הרמב"ם (מלכים פרק י ה' י): "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשותה כהלכתה". וכן מבואר בתשובותיו (מהדורת פריימן סי' קמח) לגבי מצוות מילה: "מותר לישראל למול הגוי אם רוצה הגוי לכרות הערלה ולהסירה, לפי שכל מצוה שהגוי עושה נותנין לו עליה שכר, אבל אינו כמי שהוא מצווה ועושה, ובלבד שיעשנה כשהוא מודה בנבואת משה רבינו, המצווה זאת מפי אלהים יתעלה, ומאמין בזה, ולא שיעשנה (לסבה) אחרת ולא יעשנה בגלל משהו אחר. וכמו שבארנו אנו בסוף חבורנו הגדול... ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי. ובכל עת שיבוא אלינו שנמול אותו לשם מילה מותר לנו למולו, אף על פי שהוא נשאר בגיותו". בנושא זה של מילת גוי ע"ע שו"ע – יו"ד סי' רסח סע"ט וברמ"א (שם) סי' רסג סע"ה ובש"ך שם סק"ח. אמנם הלבוש (שם) והט"ז (שם) סק"ג, והפתחי תשובה (שם) סק"ג אוסרים, אך נראה שהעיקר להלכה הוא כדעת המתירים. בנוסף לכך יתכן שגם האוסרים לא אסרו אלא בסתם נכרי ולא במי שמקבל עליו להקפיד בשבע מצוות בני נח (ועוד) – עיין לגבי סברא כזו בשו"ת רבי עזריאל הלדסהיימר (א יו"ד סימן רכט-רל) ובדעת כהן סימן קמט. ועיין עוד ביביע אומר (ב יו"ד סי' יט).

עיין ב"אגרות משה" (יו"ד ב, ז) שהאריך להוכיח שגם לפי הרמב"ם אין לגויים שכר על קיום המצוות, אך כפי הנראה מדבריו שם לא הייתה תשובה זו של הרמב"ם לנגד עיניו. כמו כן עיין ברדב"ז בביאורו לרמב"ם (מלכים י, ז): "ואם רצה לעשות באומרו שנצטווה עליה אין מניחין אותו לעשותה אלא אם עשאה כדי לקבל עליה שכר כמי שאינו מצווה ועושה". כלומר, לדעתו מותר לגוי לעשות מצווה רק כאשר הוא מודע לכך שהוא אינו מצווה ועושה.

הגבלה נוספת מופיעה בדבריו: "ומכל מקום במצות שצריכין קדושה וטהרה, כגון תפילין, ס"ת ומזוזה, אני חוכך להחמיר שלא יניחו אותם לעשותן". לדעתו, אף גוי שרוצה לקיים את כל המצוות מנוע מלעשות מצוות שמצריכות "קדושה וטהרה". אך בדברי הרמב"ם עצמו בהלכה זו ובתשובה הני"ל לא נזכר החילוק בין סוגי מצוות שונים, ואף מצוות מילה מותר לגוי לקיים. הבנה זו ברמב"ם עולה גם מדברי המאירי (שם), שמסכם את ההלכות לפי דרכו של הרמב"ם, ואלו עיקרי דבריו: "אבל שאר מצוות אין מונעין ממנו, שהרי אמרו לקבל קרבנותיו וצדקותיו, וכן הדין אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עיקרי מצוותיה אלא שליבו חפץ לירד לידיעת תורתו ותלמודיו ראוי להיענש... ומכל מקום כל שהוא עוסק בעיקרי שבע מצוות ובפרטיהם ובמה שיוצא מהם, אף על פי שרוב גופי תורה נכללין בהם, מכבדין אותו אפילו ככהן גדול שאין כאן חשש לטעות אחריו, שהרי אף בשלו הוא עוסק. וכל שכן אם חקירתו לדעת לבא עד תכלית שלימות תורתו עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגייר. וכל שכן אם עוסק ומקיים עיקרי מצוותיה לשמה, אף בשאר חלקים שבה שלא לשם מצוותיה".

המאירי הבין ברמב"ם שאם הגוי מקיים את המצוות לשמן מותר לו לקיים, ואף משמע מדבריו שמותר לו ללמוד את התורה לשם כך, ובמקרה זה לא נאסר על הגוי ללמוד תורה. עיין בהערה 6, שבה הבאנו מתשובת הרמב"ם, שגם הוא פוסק כן, ואין משמע מדבריו שהגוי צריך לכוון שאינו מצווה ועושה. ה"חתם סופר" הלך גם הוא בדרך דומה בביאור דברי הרמב"ם (בלי שהיו תשובת הרמב"ם ודברי המאירי לנגד עיניו), ואלו דבריו (חידושי סנהדרין מהדורת מכון "חתם סופר" נט ע"א ד"ה והנלענין): "אמנם אם יאותו שלא לעבוד שום שיתוף בלתי לה' לבדו אזי בלי ספק רשות בידם לעשות איזה מהמצוות אשר ירצו לשם היי". עיין גם לעיל תשובה כח הערה 4 בשם רדב"ז.

1. אסור לבן נח לשמור שבת<sup>6</sup>.
2. אסור לבן נח ללמוד תורה<sup>7</sup>, אלא בחלקים שנוגעים לז' מצוות בני נח<sup>8</sup>. כמו כן מותר לו ללמוד את ההלכות שברצונו לקיים<sup>9</sup>. יש פוסקים שהתירו לו ללמוד תורה נביאים וכתובים<sup>10</sup>. מותר לבן נח ללמוד תורה אם בכוונתו ללמוד כדי להתקרב לדת היהודית.
- ה. לארגון Root And Branch יש אתר התומך בבני נח [www.rb.org.il](http://www.rb.org.il).

<sup>6</sup> סנהדרין (נח ע"ב), וכן פסק הרמב"ם (מלכים פרק י הל' ט). ועיין בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה עה; ב תשובה עו) ביחס לגוי העומד לפני גיור.

<sup>7</sup> סנהדרין (נט ע"א), וכן פסק הרמב"ם (מלכים שם), ובתשובותיו (מהדורת פרימון ס"י קמט) כתב: "וכאשר יד ישראל תקיפה עליהם, מונעים אותו מללמוד תורה עד שיתגייר. אבל לא יהרג אם עסק בתורה, לפי שאמר חייב מיתה ולא אמר כמו שאמרו על שבע מצוות בן נח נהרג. ומותר ללמד המצוות לנוצרים ולמשכס אל דתנו, ואינו מותר דבר מזה לישמעאלים, לפי מה שידוע לכם על אמונתם, שתורה זו אינה מן השמים, וכאשר ילמדו דבר מן כתוביה (וימצאוהו) מתנגד למה שבדו הם מלבם לפי ערבוב הסיפורים ובלבול העניינים אשר באו להם (הרי) לא תהיה זו ראייה אצלם שטעות בידיהם, אלא יפרשוהו לפי הקדמותיהם המופסדות ויוכלו להשיב עלינו בזה בטענתם ויטעו כל גר וישראל שאין לו דעת, ויהיה זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעונותם. אבל הערלים (הנוצרים) מאמינים בנוסח התורה שלא נשתנה, ורק מגלים בה פנים בפרושם המופסד ומפרשים זאת בפירושים שהם ידועים בהם, ואם יעמידום על הפרוש הנכון אפשר שיחזרו למוטב, ואפילו לא יחזרו כשרוצים שיחזרו, לא יבוא לנו מזה מכשול ולא ימצאו בכתוביהם דבר שונה מכתובינו".

לכאורה דבריו אינם מובנים, שהרי נאמר במפורש שיש איסור לבן נח ללמוד תורה, ומה היסוד להתיר לנוצרים לימוד תורה? אך נראה שיסוד ההיתר הוא לשיטתו, שאם הגוי מקיים מצוות לשמן יש לו שכר עליהן, ועל כן מותר לו ללמוד את התורה לשם כך, וכן משמע מדברי המאירי (בסוף הערה 4). בשו"ת "פאר הדור" (בהוצאת מכון ירושלים ס"י נ הערה 6) האריך הרב דוד יוסף ביישובים שונים בדברי הרמב"ם, ומלבד הדרך הראשונה שהבאנו הוסיף ליישב שההיתר הוא ללמד באופן כללי בלי לגלות להם סתרי תורה (וקצת צריך עיון הגבול בין הגלוי לנסתר) וכן כתב שם שהתשובה עוסקת רק בלימוד ז' מצוות בן נח, אך הוא עצמו מעיר שלפי הנוסח המתוקן אי אפשר לעשות את האוקימתא הזו. עוד הוא מסביר שם בשם פוסקים, שהתירו לענות בדרך ויכוח כשכוונתו רק להיחלץ מקושיות שמקשים עליו. ועיין גם בשרידי אש (יו"ד סי' נה-נו) שגם הוא מצרף סברא זו (שהאיסור רק בסתרי תורה) לקולא.

<sup>8</sup> כמבואר בגמרא (סנהדרין נח ע"ב), שהעמידה את דברי רבי מאיר שגוי העוסק בתורה הוא ככהן גדול כאשר עוסק בז' מצוות בן נח. וכך נפסק ברמב"ם שהבאנו לעיל.

<sup>9</sup> לפי דברי הרמב"ם, שמותר לו לקיים מצוות, מסתבר שמותר לו גם ללמוד את ההלכות הנחוצות לקיום אותן המצוות. כך משמע מדבריו של הרמב"ם בתשובה שהבאנו בהערה 6, וכן עולה מדברי המאירי שהבאנו בהערה 4. ועיין גם "בשרידי אש" (שם) שגם הוא נוקט כסברא זו, ובנוסף העלה שיש מקום לומר שאם לומד לא בתור חובה ומצווה אלא רק מאהבת חכמה או כדי להכיר תורתן של ישראל – מותר (אלא שלא התיר על סמך סברא זו בלבד כי אם צרף אותה לעוד סברות שבנידונו שם).

<sup>10</sup> ריא"ז (הובא "בשלטי גיבורים" עבודה זרה ו ע"א בדפי הרי"ף אות א) התיר ללמד רק נביאים וכתובים. המהר"ץ חיות (סוטה לה ע"ב) הוכיח מהגמרא שם שמותר ללמד אותם גם תורה, וכן כתבו בשו"ת "יהודה יעלה" (או"ח סי' ד) ובשו"ת "משיב דבר" (ב סי' עז). ועיין גם בשרידי אש (הני"ל) שגם הוא מצרף סברא זו לקולא. ועיין בהגהת הרי"ש נתנוון (מחבר שו"ת "שואל ומשיב") על שו"ת "יהודה יעלה", שאסר לבן נח ללמוד גם תורה שבכתב, וכן עיין בשו"ת "יביע אומר" (ב יו"ד סי' יז) שהביא חולקים על היתר זה ומסיק שאסור גם בתורה שבכתב.

Trieste, Italy

טרייאסט, איטליה

תשרי תשס"ה

## לא. סעודה שלישית ותפילת ערבית במקומות שהשבת יוצאת מאוחר מאוד

## שאלה:

א. אם בקהל המתפללים במנחה של שבת ישנן משפחות שצריכות לעשות סעודה שלישית, האם אפשר שיתפללו ערבית של מוצאי שבת מבעוד יום, כי בלעדיהם אין מניין, ובכך למנוע מהם מצוות סעודה שלישית, או שהם פטורים מלהשתתף, או שהם יכולים למרות שכבר התפללו ערבית לאכול סעודה שלישית?

ב. במקומות שנוהגים להתפלל ערבית בעוד היום גדול בגלל בעיית מניין, האם אפשר לעשות זאת גם בשבת, ולהתפלל ערבית של מוצאי שבת שעה לפני השקיעה עם "אתה חוננתנו"?

## תשובה:

א. לכתחילה ודאי שיש להימנע מלהגיע למצב בעייתי זה, ויש לאכול סעודה שלישית<sup>1</sup> לפני שמתקבצים להתפלל מנחה, או לחילופין להנהיג סעודה שלישית בבית הכנסת. אך כשאין אפשרות לנהוג כך, נראה שטוב יותר שיתפללו תחילה<sup>2</sup> תפילת ערבית, כדי שלא יתבטל המניין, ולאחר מכן יאכלו סעודה שלישית<sup>3</sup>.

ב. במקום מצווה או צורך חשוב אחר ניתן מעיקר הדין להתפלל ערבית של מוצאי שבת (עם "אתה חוננתנו") מפלג המנחה ולמעלה<sup>4</sup>, ומכל מקום לכתחילה ראוי להימנע מכך<sup>5</sup>, ובפרט במקום שהמנהג בימות החול להתפלל מנחה עד השקיעה<sup>6</sup>. ובשעת הדחק<sup>7</sup> או במקום שקיים חשש שלא יוכלו לחזור ולקבץ מניין לתפילת ערבית<sup>8</sup> ניתן להתפלל ערבית מבעוד יום, אף במקום שאין המנהג כן בשאר ימים.

<sup>1</sup> לכתחילה יאכלו כביצה פת, ובשעת הדחק ניתן לסמוך על השיטות הסוברות שמספיק לאכול כזית מחמשת מיני דגן או דגים ופירות – שו"ע (או"ח סי' רצא סעי' ה).

<sup>2</sup> לכאורה היה מקום לומר שטוב יותר שיאכלו סעודה שלישית על אף שיפסידו על-ידי כך תפילה בציבור, וכפי שמצינו בפוסקים שהתירו משום סעודת מצווה להתפלל ביחידות. ועיין בשו"ת "יד אליהו" (סי' ו), והביאו גם בספר "דעת תורה" למהרש"ם. ו"כף החיים" (סי' צ ס"ק סז) אסר להתפלל ביחידות אף במקום סעודת מצווה. (אך מקור דבריו הוא "יד אליהו" הני"ל, ושם מבואר להיפך – וצריך עיון). כל שכן סעודה שלישית, שאינה מצווה בעלמא אלא מחויב לעשותה. ועיין בספר "הליכות שלמה" (לגרש"ז אורבך פרק ה סעי' ז), שכתב שהטעם שמי שרגיל להתפלל בהנף החמה רשאי להמשיך כן אף ביחידות אם אין מניין שמתפלל בשעה זו, וראה ב"ביאור הלכה" (סי' נח ד"ה ומצווה), משום שנוהג בקביעות להתפלל בהנף החמה הוי כנדר. ואם כן עומדות לפניו שתי חובות: אחת להתפלל במניין ואחת לקיים את "נדרו" להתפלל בזמן הנף החמה – והוא רשאי לבחור איזה מהן שירצה. וייתכן שעיקרון זה גם שייך בנדון דידן.

אך גם אם נאמר שבגלל שמתפלל ערבית מפסיד מצוות סעודה שלישית, מכל מקום אפשר שיש להעדיף את קיום המניין על פני מצוות סעודה שלישית, כעין מה שמצינו בגמרא (ברכות מז ע"ב), שר' אליעזר שחרר את עבדו כדי לצרפו למניין אף ששחררו העבד כרוך באיסור, והובא להלכה בשו"ע (יו"ד סי' רסז סעי' עט). ואף שלא מצינו שבשביל להתפלל בציבור הותר לעבור על איסור, כאן ישנה סיבה נוספת להתיר, כיוון שהוא מצוה דרבים (כמבואר בגמרא שם), שכן אלמלא שחרר את העבד לא הייתה מתקיימת כלל תפילה בציבור וכולם היו מתפללים ביחידות. וניתן לחלק שבמקרה לא הייתה בררה כלל ואילו בנדון דידן מחמת "פשיעה" של המתפללים אינם מתקבצים מחדש לתפילת ערבית, ואפשר שבגגון זה אין אומרים "חטא כדי שיזכה חברך". ועיין בתוספות (שבת ד ע"א ד"ה וכי אומרים).

עוד מצינו במהרי"ל (מנהגים, שבת סעי' יא) שכתב שכיוון שאין לשתות מזמן שהתפללו מנחה עד הערב דאז הנשמות חוזרות לגיהנם, והובא להלכה ברמ"א (או"ח סי' רצא). משום כך אם לא הספיקו לאכול סעודה שלישית עד שהתפללו מנחה יותר לא יאכלו עד הערב. אם כן, אפשר שכדי שלא יתבטל המניין ניתן יהיה להפסיד סעודה שלישית, וצריך עיון. ו"מגן אברהם" (סי' רצא ס"ק ד) תמה על דברי מהרי"ל הני"ל, ולא נראה לו משום כך לדחות מצוות סעודה שלישית. נציין כי המנהג הנפוץ הוא שלא לחשוש לדעת המהרי"ל.

ונראה שבנדון דידן ישנה אף חשיבות גדולה יותר לתפילה במניין, כיוון שבמקרים רבים החיבור של הקהילה ליהדות נשען במידה רבה על התפילה בבית הכנסת, וישנה חשיבות גדולה בקיום התפילות כתקן, ומלבד זאת אם לא תתקיים תפילה בציבור ישנם אנשים שלא יתפללו כלל, אף לא ביחידות.

כל האמור הוא בהנחה שלאחר תפילת ערבית אין שייכת יותר מצוות סעודה שלישית, וקצת משמע כן גם מ"מגן אברהם" (סי' תיט), במה שכתב שאם סעד לאחר שהתפללו ערבית של מוצאי ראש חודש (מבעוד יום) לא יאמר "יעלה ויבוא" בברכת המזון. ולפי זה משמע קצת שסעודה זו אינה שייכת יותר לראש חודש. אך אין הדבר מוכרח כל-כך, שכן ודאי גם לאחר תפילת ערבית עדיין אסור במלאכה, ועדיין היא שבת אצלו לכל דבר, ואם כן גם הסעודה מתייחסת לשבת ועדיין מחויב בה. ועיין בהרחבה רבה בנושא זה (לאילו דברים ערבית קובעת את תחילת הלילה) בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה סג).

<sup>3</sup> לכאורה, גם אם נאמר שלא איבד את מצוות סעודה שלישית, אפשר שמכל מקום אסור לו לאכול מצד שכבר נתחייב בהבדלה, וכן כתב בהקשר זה "מגן אברהם" (סי' רצט ס"ק א) שמי שהתפלל ערבית במוצאי שבת מבעוד יום כבר נתחייב בהבדלה ואסור לו לאכול עד שיבדיל. אך נראה שניתן להקל לאכול אף ללא הבדלה, כיוון שכבר השיג "פרי מגדים" במקום על "מגן אברהם", וכתב שלא דמי לערב שבת, דעל ידי הקבלה הוא שבת וחייב בקידוש מה שאין כן בהבדלה דעדיין לאו חול הוא לשום דבר, ועיין ב"משנה ברורה" (סי' רצט ס"ק א) ובי"שער הציון" (סי' ב וכן ס"ק ה).

<sup>4</sup> שו"ע (או"ח סי' רצג סעי' ג).

<sup>5</sup> "משנה ברורה" (שם ס"ק ט).

<sup>6</sup> "משנה ברורה" (שם). וביאור העניין הוא שנחלקו רבנן ור' יהודה (ברכות כו ע"א) ממתי נחשב לילה לעניין תפילה, שדעת רבנן שמשת צאת הכוכבים הוא לילה ודעת ר' יהודה שמשעת פלג המנחה נחשב לילה. ומסקנת הגמרא (שם כו ע"א) שאין הכרעה במחלוקת זו וניתן לבחור לנהוג כאחת השיטות. והובא להלכה בשו"ע (או"ח סי' רלג סעי' א), אך כתב (שם) עוד השו"ע שיש לנהוג כשיטה אחת באופן עקבי, ואין לנהוג פעמים כרבנן ופעמים כר' יהודה כיוון שהוא תרתי דסתרי. ואם כן כל שכן בנדון דידן, שאין להתפלל ערבית של מוצאי שבת מבעוד יום כשהמנהג באותו מקום בשאר הימים להתפלל מנחה עד השקיעה.

<sup>7</sup> שו"ע (או"ח סי' רלג סוף סעי' א) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק יא).

<sup>8</sup> "משנה ברורה" (שם ס"ק יא).



## Nova Scotia, Canada

## נובה סקוטיה, קנדה

מנחם-אב תשס"ג

## לב. אמירה לגוי לעניין חימום מי המקווה במוצאי שבת קיצית

## שאלה:

בקהילה שלי ישנו מקווה ללא מערכת חימום למים. ברגע שאישה צריכה לטבול אנו ממלאים את המקווה (על-ידי הגוי שעובד כשרת בקהילה) אחר-הצהרים, כך שהמים במצב חם עד פושר בערב. סידור זה הוא בעייתי במוצאי שבת בגלל שתי סיבות: א. אם נמלא את המקווה בערב שבת, במוצאי שבת המים יהיו קרים. ב. אם נמלא רק במוצאי שבת, נצטרך לחכות כמעט שעתיים עד למילוי המקווה, ושבת יוצאת פה בקיץ די מאוחר (מ-21:00 עד 22:00).

האם ניתן לומר לגוי בערב שבת שידאג שהמקווה יהיה מלא וחם עד מוצאי שבת, וניתן לסמוך שיש דרך היתר בכך שימלא ביום שישי, ורק יוסיף מעט מים חמים במוצאי שבת (לא מעשי, כיוון שהעובד אינו נמצא בשעות הערב) – אך כיוון שישנו דרך היתר ניתן לומר במקום טבילה דאורייתא "עביד לנפשיה", ולא על-ידי ציווי במפורש? כיוון שהמים החמים באים על-ידי בוילר, סביר שזה איסור דאורייתא ולא דרבנן (אין שבות דשבות), מה גם שזו הכנה מקודש לחול.

## תשובה:

מותר לרמוז לגוי בערב שבת<sup>1</sup> שיוציא מים חמים מהדוד החשמלי<sup>2</sup> בשבת לצורך מילוי המקווה. במקרה ששכחו או במקרה צורך אחר, מותרת אף אמירה מפורשת<sup>3</sup> בשבת.

<sup>1</sup> שו"ע (או"ח סי' שז סעי' ב; סי' רעו סעי' ד), ומשמע שאם אין הנאה שאי אפשר להסתדר בלעדיה אין איסור הנאה ממעשה שבת, ופה אפשר לטבול במים קרים. ועיין ב"מנחת שלמה" (ב סי' טו) שחולק.

<sup>2</sup> בהוצאת מים חמים מדוד חשמלי בשבת נחלקו הפוסקים: הגר"ע יוסף ב"ביע אומר" (ד או"ח סי' לה) סובר שאסור מדרבנן מצד גרמא. "אגרות משה" (יו"ד ב סי' לג) ו"ציץ אליעזר" (ב סי' יח) סוברים שזהו איסור דאורייתא, מצד פסיק רישא, שהמים החמים יוצאים ואוטומטית נכנסים מים קרים ומתבשלים במים החמים, והוא פסיק רישא של בישול בתולדת האור והוא איסור דאורייתא.

<sup>3</sup> כאן יש כמה קולות: א. אף לסוברים שהוצאת מים חמים מהדוד אסורה מהתורה, הרי זו פסיק רישא, ומותרת אמירה לנוכרי בפסיק רישא לדעת רמ"א (שו"ע או"ח סי' רנג סעי' ה), על-פי "תרומת הדשן" (סי' סו). ועיין שם בהגהות הגר"א שחולק, ומתיר רק בפסיק רישא דלא ניחא ליה, אך "משנה ברורה" (שם סי' ק צט) פסק כרמ"א.

ב. צורך מצווה, ועיין שו"ע (או"ח סי' רעו סעי' ב ברמ"א) שיש מתירים אמירה לנוכרי באיסור תורה מפני צורך מצווה. וכאן יש שני עניינים: (1) ייתכן, חלילה, שיהיו נשים שלא יטבלו בגלל השעה המאוחרת.

(2) נשים שיגיעו מאוחר מאוד לביתן, ועל-פי הגמרא (עירובין סג ע"ב), "לא נענש יהושע אלא שביטל את ישראל לילה אחד מפריה ורביה". מובן ששני החששות האלה תלויים במציאות, ולפי ראות עיניו של הרב במקום.

## Rome, Italy

## רומא, איטליה

אדר תשס"ג

## לג. אמירה לגוי בשבת, כדי למנוע הלנת המת עד ליום שני

## שאלה:

באיטליה, כלל סידורי הקבורה נעשים על-ידי סוכנויות, שתפקידן לסדר את כל צרכי הקבורה, ובתוכם הסעת המת לבית קברות, הבאת איש דת מתאים וכריית קבר. בתוך פעילויות הסוכנות דואג בא כוחה לאישור מתאים מהעירייה לקבורת המת. לענייננו, הקהילה היהודית מודיעה לסוכנות שרשמית ליצולן מת אדם משורותיה. נציג הסוכנות מגיע למשרדי הקהילה ונוטל אישור שאין עיכוב מצד הקהילה לקבור את פלוני. מסמך זה מובא לעירייה על-ידו, וכך הוא משיג את רישיון הקבורה, שמאפשר לו להמשיך בעבודתו ולסיים את ארגון כל צרכי המת והלווייתו. שאלתנו נוגעת למקרה שבו נפטר יהודי בשבת. משרדי העירייה פתוחים בשבת עד 12:00 בצהריים, אך למחרת, ביום ראשון, הם סגורים, כך שעד כה נותר המת ללא קבורה עד יום שני. כיצד עלינו לנהוג כדי לפתור בעיה זו?

## תשובה:

הצעתנו היא לפעול בדרך הבאה:

א. להודיע לסוכנות בשבת (ללא חילול שבת) שנפטר יהודי בקהילה.

ב. בא כוח הסוכנות יגיע למקום שבו ייקבע מראש להניח את האישורים (כדי שלא יכנס למשרדי הקהילה בשבת), יקח אישור, והוא עצמו ימלא אותו (את שם הנפטר ואת התאריך) ללא שנאמר לו – כיוון שזו עבודתו והוא רגיל בזה<sup>1</sup>.

ג. הוא ילך לעירייה וישיג אישור<sup>2</sup>, והקבורה תתבצע למחרת. כך אין בעיה של אמירה לנוכרי גם אם הגוי יגיע במכונית, שהרי "אדעתיה דנפשיה קעביד"<sup>3</sup>.

אין גם בעיה הנאה מדבר שנעשה לצורך ישראל על-ידי גוי בשבת, שהרי הוא לא עשה כדי שיהנה מזה ישראל בשבת<sup>4</sup>. ביום ראשון, כשתתבצע הקבורה, הרי עבר שיעור זמן "כדי שיעשו"<sup>5</sup>.

אין כאן חשש לחילול השם, כיוון שכל העניין מתבצע במשרדי העירייה בצנעא.

<sup>1</sup> מה עוד שאיסור כתיבה בלע"ז הוא מדרבנן לחלק מהפוסקים. אמנם ה"ביאור הלכה" (סי' שו סעי' יא) דחה דעה זו כדעה יחידאית.

<sup>2</sup> עוד אפשר שדומה הדבר למה שפסק המחבר (שם סי' רנב סעי' ד), כיוון שכאן השכר קצוץ וידוע מראש. ועוד, איננו אומרים לו לעשות זאת דווקא בשבת, אלא כדרך עבודתו יעשה זאת, כהרגלו. ואף-על-פי שידוע שיעשה זאת היום, ואפשר לדמות למה שפסק "משנה ברורה" (סי' שז ס"ק טו), ובשו"ת "יחווה דעת" (סי' יז) העלה שכל שלא הזכיר "שבת" דעתו נוטה להתיר. ונוסיף עוד כי "שמירת שבת כהלכתה" (פרק ב סעי' ד, כט) התיר לבקש מרופא נוכרי לכתוב תעודת פטירה בשבת כדי למנוע איחור בקבורה, וב"מלכים אומניך" (לגר"י זילברשטיין פרק י הערה ו) אסר.

<sup>3</sup> שו"ע (או"ח סי' רעו סעי' ג), ו"משנה ברורה" (שם ס"ק כז).

<sup>4</sup> הלא הקהילה כלל אינה זקוקה לאישור מהעירייה, ואין זה אלא מעין "מבריא ארי", משום שהשלטונות אינם מתירים לקבור ללא אישור. ומצאנו בספר "יתורת היולדת" (עמ' קס) וב"ילקוט יוסף" (ג עמ' נח), שלעניין הנאה ממעשה שבת ציינו שיש מקום להקל מצד "דמבריא ארי" לא הוי הנאה אף לענין מעשה שבת. ועיין שם בדיון לגבי דלת אוטומטית שנפתחת על-ידי הפסקת קרן אור בחילול שבת, אם מותר להיכנס.

<sup>5</sup> ומצאנו להדיא בספר "נשמת שבת" (ב סי' עג) שהביא להיתר משמו של הרב דוד שמידל, שדימה זאת למה שמופיע בשו"ע (או"ח סי' שז, סעי' כא בהגה): "מותר לומר לגוי עשה מלאכה לעצמך", שכן כל האישור נצרך מדינא דמלכותא ולצרכם. והעיר עליו המחבר שאף אנו נהנים מכך שסידרו לנו אפשרות לקבור. אבל נראה להקל כדעת הרב שמידל, ובמיוחד שכאן הגוי ממש "אדעתא דנפשיה עביד", שהרי ללא אישור לא יוכל להמשיך בפעולתו לסדר מקום הקבר ולארגן רב מהקהילה, ופעולות אלו יבוצעו במוצאי שבת כמובן.

<sup>5</sup> אלא שיש לפקפק בהיתר זה, כיוון שבבילה המשרד סגור וכן ביום ראשון ואי אפשר לומר שהמתנו "בכדי שיעשו".



## Kosica, Slovakia

## קושיצה, סלובקיה

אדר ב' תשס"ה

## לד. חימום אוכל בשבת עבור ליל הסדר שחל במוצאי שבת

## שאלה:

כידוע לכם, ליל הסדר השנה ייערך במוצאי שבת. ברוך ה', בעקבות פעולות קירוב רבות, מספר הסועדים בליל הסדר יהיה 100-130 איש, כן ירבו. השבת יוצאת בעירנו בשעה 20:29. הזמן הדרוש לחימום האוכל לסדר – מינימום שתיים. נצטרך להפעיל את כל האמצעים כדי לחמם את הארוחה שתוגש בשעה 21:40. האם מותר לנו לחמם את האוכל כבר אז, ואם כן כיצד?

## תשובה:

במקרה שלכם ובמקום כשלכם, כשיש צורך לחמם תבשילים משבת ליום טוב ואין אפשרות לעשות זאת בצאת השבת, נראה שניתן להקל לחמם אפילו תבשילים לחים שנצטננו, אם הדבר יעשה על-ידי גוי ואחרי השקיעה<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> בבואנו לדון במקרה זה, נראה שעומדים לפנינו האיסורים הבאים:

- א. איסור בישול, במקרה שמדובר במרק וכיו"ב, שכן בתבשיל לח שנצטנן חימומו הוא בישולו.
- ב. איסור "מיחזי כמבשל", הקיים בכל תבשיל שמניחים אותו על גבי האש בשבת, גם אם הוא מבושל כל צרכו.
- ג. "קיימא לן שאין יו"ט מכין לשבת", וכן להיפך. אף אם כלל לא התערבה כאן יד אדם והוכן בידי שמים, יש בזה איסור הכנה, כמבואר בתחילת מסכת ביצה לגבי ביצה שנולדה ביום טוב שלאחר שבת.
- ד. כשם שאסור להכין משבת לחול כך אסור להכין משבת ליום טוב.
- ה. בישול עכו"ם.

למרות האיסורים המנויים לעיל, נראה שישנו מקום להקל לחמם את התבשילים על-ידי גוי, אם עושה כן אחרי השקיעה (על-פי הלוחות הנמצאים בידנו, זמן השקיעה הנו מספיק מוקדם כדי שהתבשילים יתחממו עד 21:40), ורצוי להשאיר את התנור או את הכיריים דולקים כבר מלפני שבת (או לחילופין להשתמש ב"שעון שבת").

להלן טעמי ההיתר:

בשו"ע ("או"ח סי' שמב סע' א) נפסק שבין השמשות של שבת (כלומר בין השקיעה לצאת הכוכבים) מותר לעשות פעולות שאסורות מדרבנן, אם הוא לצורך "מצווה או דוחק", ומבואר שם בשו"ע שבכלל היתר זה ניתן גם לומר לעכו"ם לעשות איסורים (אף מדאורייתא) בבין השמשות. ואם כן בנדון דידן, שהמצב דחוק והוא גם לצורך מצוות עונג יום טוב, ניתן לאחר השקיעה לומר לעכו"ם לחמם את התבשילים, אף שהדבר נוגע באיסור דאורייתא, וכל שכן שמותר על-ידי עכו"ם לעבור על איסור "מיחזי מבשל" (שאינו אלא מדרבנן). וכן אין לחשוש לעשות בשבת פעולות על-ידי עכו"ם, אף שאינן נצרכות לשבת עצמה.

ועיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק ב), שיש אחרונים הסוברים שכל ההיתר הנ"ל של בין השמשות נאמר רק בבין השמשות שבין שישי לשבת, אך לא בבין השמשות שלקראת צאת שבת. אך מלבד שרבו המקלים בדבר אף בבין השמשות של צאת שבת, נראה שאף למחמירים עדיין יש מקום להקל, וכמבואר ב"ביאור הלכה" (שם סי' רנג ד"ה להחם הקדירה), שיש המקלים לומר לגוי להניח מרק שנצטנן על גבי האש בשבת עצמה, ואין לחשוש משום איסור בישול, כיוון שראשונים רבים סוברים שתבשיל לח שמבושל כל צרכו אין בו איסור בישול אף אם נצטנן. ואף שהכריע שו"ע ("או"ח סי' שיח סע' ד) בדבר זה לחומרה, מכל מקום על-ידי עכו"ם הדבר קל יותר, וניתן לסמוך על המקלים שאין בישול אחר בישול בלח שנצטנן, ובפרט שרמ"א שם הזכיר גם את דעת המקלים לחמם תבשיל לח שנצטנן אם אינו "מצטמק ויפה לו".

וכתב עוד שאין לחשוש גם לאיסור "מיחזי כמבשל" בהנחת התבשיל על האש, כיוון שאין האיסור אלא מדרבנן, ועל-ידי עכו"ם מותר, כיוון שהוא שבות דשבות במקום מצוות עונג יום טוב, ועיין בשו"ע (סי' שז סע' ה).

ונראה שניתן לצרף לכל הנ"ל גם את שיטת ה"עיתור", הסובר שאמירה לעכו"ם מותרת אף באיסורים דאורייתא אם הוא לצורך מצווה (עונג יום טוב). וכתב רמ"א (סי' רעו סע' ב) שניתן לסמוך עליו במקום צורך גדול, ועיין שם ב"משנה ברורה".

אך כל האמור לעיל עדיין אינו מיישב את איסור ההכנה משבת ליום טוב (איסור ג'), שכן סוף סוף נעשתה הכנה בשבת לצורך יום טוב (אף שהכל נעשה בהיתר). לעניין זה עיין ב"ביאור הלכה" (סי' תקצו ד"ה ו"ע" עירוב), שהביא מחלוקת ראשונים אם בישול ואפיית המאכל מוגדרים כהכנה, או שמא דווקא בביצה שהוטלה וכדומה, שנוצר דבר חדש ממש – ומשום כך אם נגמרה יצירתה ביום טוב אסורה בשבת שאחרי (כמבואר בריש מסכת ביצה), אך אפייה ובישול של מאכל שכבר קיים אינם אלא תיקון בעלמא.

אם כן, ניתן לסמוך על המקלים בדבר, ובפרט בנדון דידן שמדובר במבשל לאחר השקיעה, שאז נחשב רק כספק שבת, וכן מדובר בתבשיל שכבר מבושל כל צרכו ורק נצטנן. ואפשר שבכהאי גוונא לכולי עלמא אינו נחשב הכנה אלא תיקון בעלמא.

לגבי בישול עכו"ם, נראה שהדבר אינו שייך כאן, כיוון שמבואר בטור (יו"ד סי' קיג סע' ח) שאם היה תבשיל שבישלו ישראל עד שיעור מאכל בן דורסאי (שליש או חצי בישול) כבר אין שייך בו איסור בישול עכו"ם, אף אם יגמור העכו"ם את בישולו. ואם כן, נראה שהוא הדין בנדון דידן, שהתבשיל כבר מבושל לגמרי ורק נצטנן. ונראה שאין לדמות את הדבר לאיסור בישול בשבת שלגביו נפסק, כאמור, שנחשב כדבר שאינו מבושל כלל, וכפי ששמע מדברי "דרכי תשובה" (שם ס"ק ט), עיין שם; ועוד שרבים הפוסקים הסוברים שגם לעניין שבת נחשב מבושל. ומלבד כל זאת, כאמור, רצוי להשאיר את האש דלוקה כבר מערב שבת, ואם כן ניתן להדליק את האש על-ידי ישראל, וכלל לא תהיה כאן שאלת איסור בישול עכו"ם. ואף לנוהגים כשיטת המחבר, שלא מספיקה הדלקת האש, בנדון דידן נראה שיכולים להקל. ועיין עוד בשו"ת "יחווה דעה" (ה סי' נד).



## אנטוורפן, בלגיה

סיוון תשס"ד

## Antwerp, Belgium

## לה. אספקת סחורה באמצעות גוי לחנויות שמוכרות בשבת, על ידי גויים

## שאלה:

חברה פלוניית באמריקה אחראית לספק את כל הסחורות עבור חנויות של ספינות ונופש. החברה הנ"ל קונה או מקבלת סחורות מספקי משנה. החברה של מר ב' נבחרה לספק את התכשיטים עבור חנויות התכשיטים באוניות. חברה פלוניית אינה קונה את התכשיטים אלא מקבלת הכל ומוכרת עבור החברה של מר ב' וזוכה באחוזים.

החברה של מר ב' אחראית גם על הפרסום של התכשיטים באונייה. החנות על האונייה אינה בבעלותו של מר ב', והוא אינו משלם את שכר המוכרים או את אחזקת החנות, אלא החברה המפעילה את האוניות – אם כי הוא רשאי לתת אחוזים גם למוכר בחנות ולהיות שותף בבחירתו.

למר ב' יש נציגות בניו יורק שתטפל בכל העניין, ושם מועסק גוי שיקבל אחוזים מהמכירות. ייתכן שאפשר לראות בו שותף ולהורות שכל הרווחים מהמכירות בשבת יהיו הרווחים שלו.

## הבעיה:

הסחורה נשאת כל הזמן בבעלותו של מר ב'.

כל מי שמתעסק בה לאורך כל הדרך הם נוכריים, שגם הם בעלי אינטרס מובהק.

הסחורה נמכרת גם בשבת, לאורך כל המסלול הנסיעה באונייה במשך השבוע.

הקונים הם בדרך-כלל גויים.

האוניות עוגנות בשבת, ועל כן יש צורך להעלות סחורות חדשות על האונייה בשבת על-ידי החברה הראשית המספקת את הסחורות לאונייה.

בפעמים הראשונות הגוי שמקבל אחוזים יצטרף לנסיעה שמתחילה בשבת על מנת לפקח על העסק.

יצוין כי שיטת העבודה של כל הסוחרים הגדולים היא שהם מספקים סחורה לסוחרים משנה בלא תשלום, וסוחרים המשנה מוכרים מתי שירצו, כולל בשבת, אם כי הספק אינו דורש זאת והם עושים לטובת עצמם. כאשר הם מוכרים הם משלמים אחוזים על כל מכירה ומכירה, כולל מה שנמכר בשבת.

## תשובה:

מותר לבעל חברה יהודי לספק תכשיטים לחברה שאינה בבעלות יהודית המספקת את הסחורות לחנויות שעל האוניות, אם יתקיימו התנאים הבאים:

אין כל התחייבות של החברה המשווקת לעבוד בשבת, וכל מה שימכרו הגויים בשבת יהיה על דעתם ולטובתם – אף אם כתוצאה מכך יעלו גם רווחיו של הספק היהודי. הדרך להבטיח זאת, כמו שצוין בשאלה, היא על-ידי הסכם המבוסס על

אחוזים מהרווח, מה שמכונה בלשון ההלכה "קבלנות"<sup>1</sup>.

שלא יהיה מקום לחשד שהעובדים מועסקים על-ידי הספק היהודי, כגון שהמקובל בתחום מסחרי זה היא שיטת הקבלנות; או שלא יהיה סימן זיהוי כלשהו המקשר בין הסחורה לבין הספק היהודי.<sup>2</sup>

ישנה אפשרות, גם אם פחות נוחה, להעלות הסחורה על הספינה שלא בשבת, כדי שלא יהיה כאן מצב שהיהודי מחייב את הגוי לעבוד עבורו בשבת.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> באופן כללי, אסור שגוי יתעסק במלאכת היהודי בשבת, משום שנחשב כשלוחו של היהודי לעשות פעולות האסורות בשבת. אך ישנם כמה אופנים שבהם התירו חכמים שיתעסק הגוי במלאכת היהודי (ואינו נחשב כשלוחו של ישראל). אחד האופנים המותרים הוא בדרך של "קבלנות", היינו שאופן קבלת השכר מבוסס על הספק (וגם זאת בתנאי שאינו מכריחו לעבוד בשבת), שאז הסיבה שהגוי מחליט לעבוד בשבת אינה אלא לטובתו האישית, כדי שישפיק למכור יותר, עיין בשו"ע (או"ח סי' רמד; סי' רמו). אופן נוסף שהתירו הוא שישכיר את עסקיו לגוי, והרווחים מהמלאכה יהיו של הגוי (עיין שם סי' רמג).

אם כן, גם במקרה שלפנינו יש לחתום את החוזה עם החברה המספקת לאוניות שיהיה באופן של קבלנות, היינו ששכרם יהיה לפי הספק המכירות, כפי שציינתם שאתם נוהגים. אפשרות נוספת, כאמור, היא להשכיר את העסק לחברה המספקת לאוניות (ומספיק להשכיר רק לשבתות). בשו"ע (סי' רמד סעי' ו) מובא מקרה דומה מאוד למקרה שלפנינו, ושני הפתרונות הנ"ל מופיעים שם במחבר וברמ"א, עיין שם (סי' רמה סעי' ה).

<sup>2</sup> גם באופני ההיתר הנ"ל (שאינו נחשב שלוחו), מכל מקום אסרו חכמים מצד מראית עין, שיאמרו שהיהודי ציווה את הגוי לעבוד בשבת באופן שנחשב לשלוחו (כמבואר שם בסי' רמג סעי' א), אך נראה שבנדון דידן יש מקום להקל, מכמה טעמים:

בשו"ע (סי' רמד סעי' ו) נפסק שבמקרה של הפסד התירו מראית עין. ואמנם ניתן לחלק בין המקרים, שבמקרה שלפנינו אינו נחשב הפסד כי אם מניעת רווח, ואף שגם בשו"ע (שם) מדובר במניעת רווח, אפשר ששם הרווח בא לכסות את הוצאות של קניית הזכויות. מאידך גיסא, הזדמנות חריגה של מניעת רווח נחשבת כהפסד בהלכה בהקשרים מסוימים, עיין בשו"ע (יו"ד סי' שפ סעי' ו).

מבואר שם (סי' רמג) שכשהדרך המקובלת היא לעשות ההסכם באופן של קבלנות (או שאר האופנים שאינו נחשב כשלוחו) אין חשש למראית עין, שכן יתלו שעשה הדבר כפי הדרך המקובלת. ואם המצב המקובל הוא שלפעמים עושים זאת בדרך שנחשב שלוחו ולפעמים באופן של קבלנות, עיין ב"ביאור הלכה" (תחילת סי' רמג) שנטה להחמיר, אך "תפארת ישראל" ("כלכלת שבת" אות לד) כתב שכשאין סיבה לתלות שעשה באיסור יותר משעשה בהיתר אין לאסור מצד מראית עין. אם כן יש לבחון מהי דרך המסחר המקובלת במקרים כעין המקרה שלפנינו, ואם הדרך המקובלת היא באופן של קבלנות או שמשכירים (או מוכרים) את התכשיטים לחברה המספקת לאוניות – לא תהיה בעיה של מראית עין.

אם ישנה דרך ליצור מצב שכלל לא יהיה מפורסם שהבעלים של התכשיטים הוא יהודי – בין השאר, יש להקפיד שלא יוכלו לדעת על-פי שם הפירמה שהבעלים הם יהודיים – אין דין מראית עין. ועיין במה שכתב ה"משנה ברורה" (סי' רב ס"ק כה; סי' רמג סעי' א).

<sup>3</sup> "משנה ברורה" (סי' רמה ס"ק כא). אמנם יש שהבינו מדברי ה"בית יוסף" ושו"ע (סי' שז סעי' ג) שכל זמן שאינו אומר לו בפירוש שיעבוד בשבת הדבר מותר, עיין ב"מנחת כהן" ("משמרת השבת" ש"א פרק ד), אך מלבד שכלל אינו מוכרח להבין כן בשיטת השו"ע, בלאו הכי רבו המחמירים בדבר. אך אם ישנה אפשרות כלשהי להעלות את הסחורה ביום חול, אף שהיא דרך פחות נוחה, עיין ב"משנה ברורה" (סי' שז ס"ק טו), אינו

בהתקיים התנאים הנ"ל מותר ליהנות גם מהרווחים שנתקבלו מהמכירות בשבת.<sup>4</sup> גם במקרה שישנה נציגות (על-ידי גוי) של החברה שבבעלות היהודי אצל החברה המקבלת, דינו כדין האמור לעיל לגבי החברה המקבלת. כל האמור הוא אף באופן שקיים חשש שמדי פעם בין הנוסעים יהיו גם יהודים, שעלולים לקנות תכשיטים בשבת.<sup>5</sup>

נחשב כמצווה לעשות מלאכתו בשבת. יש להעיר שאם משתמש בפתרון השני שהוצע לעיל – להשכיר לגוי את עסקיו לשבת – המגבלה הנ"ל אינה קיימת אף אם הדרך היחידה להעלות הסחורה היא בשבת.

<sup>4</sup> לכאורה היה צריך לאסור ליהנות מהרווחים שנעשו במהלך השבת מצד שכר שבת, אך גם בזה נראה שישנם כמה צדדים להתיר: שו"ת מהרש"ג (א סי' סה), והביאו בשו"ת "ציץ אליעזר" (ז סי' כח), כתב שאיסור שכר שבת הוא דווקא שכר על זמן השבת, אך בקבלנות לא שייך שכר שבת.

אפשר שנחשב נתינת שכר בהבלעה, כיוון שניתן כאחד לישראל, אף שישנו רווח על כל מכירה ומכירה. וקצת משמע כן גם מה"משנה ברורה" (שם סי' רמד ס"ק לג).

יש הסוברים שמקום הפסד שהוזכר לעיל, שאין בו מראית עין, גם הותר בו שכר שבת, עיין ב"ביאור הלכה" (סוף סי' רמד).

שו"ת "משנה הלכות" (ד סי' לב-לג) כתב שכשהגוי מדעתו החליט לעבוד בשבת אין בזה שכר שבת. במקרה שמשכיר את עסקיו לגוי בשבת (וכמבואר לעיל), אם יכלול בתקופת השכירות גם מעט זמן מעבר לשבת לא קיימת בעיה של שכר שבת, כיוון שהוא ב"הבלעה".

<sup>5</sup> לגבי איסור "לפני עיוור" (במקרה שישנם גם קונים יהודיים), נראה שאינו קיים כאן, מכמה טעמים:

נראה שכיוון שהמכשול נעשה באופן עקיף, שכן החברה היהודית מוכרת לחברה המספקת לאוניות, שהיא מוכרת לחנויות שבאוניות והם מוכרים ליהודי (אם אכן קיים שם יהודי), הרי זה בכלל מה שכתבה הגמרא (עבודה זרה יד ע"א) לגבי יהודי שמוכר לבונה לגוי באופן שמן הסתם הגוי עצמו לא ישתמש בזה לעבודה זרה, ואומרת הגמרא שאף שאפשר שימכור לגוי אחר שישתמש בזה לעבודה זרה – "אילפני" (עירור) מפקידן, אילפני דלפני לא מפקדין. ופירושו: איננו אחראים למה שקורה בעקיפין, אם בסוף התהליך נגרמת הכשלה באיסור. ועיין ברש"י (שם ד"ה אלפני דלפני).

בדרך כלל יוכל היהודי לקנות את התכשיטים גם ביום חול, ואם כן ישנו מקום לומר שאינו בכלל "לפני עיוור" אלא בכלל "מסייע" בלבד. ועיין לגבי כל העניין בשו"ע (יו"ד סי' קנא). וישנם פוסקים הסוברים שאין דין "מסייע" במומר, וכן באדם שעושה איסור במזיד, עיין בשו"ע (שם סק"ו) וב"דגול מרבבה" (שם). ועיין בספר "מלומדי מלחמה" (לרב נ"א רבינוביץ), שהאריך להביא ראיות לכך שמשמעות דברי הגאונים, הרי"ף והרמב"ם בנושא היא שאין חילוק בין "לפני עיוור" ו"מסייע", וכל סיוע שהוא לעושה העברה הוא בכלל איסור "לפני עיוור", שלא כשיטת התוספות והרא"ש שהזכרו ברמ"א (שו"ע או"ח סי' קנא). ואם כן הנדון דידן הוא לכאורה בכלל "לפני עיוור", ואין להקל בזה אף במזיד או מומר, אך אפשר שגם לפי שיטת הגאונים והרמב"ם הנ"ל לא נאסר לסייע אלא כשעומד כנגד עובר העברה עצמו ומסייעו ומחזקו, אך כשכלל אינו יודע אם יש יהודים על הספינה, וגם אם ישנם יהודים אינם מחויבים לקנות דווקא בשבת, אינו נחשב כמסייע להם לקנות בשבת, ואם יחליטו לקנות דווקא בשבת "הלעיטהו..." (בבא קמא סט ע"א).

עצם מכירת התכשיטים לחברה המספקת לאוניות אינה במהותה מכשול, שכן ניתן גם למכור ולקנות תכשיטים באופן המותר, ולכן אין כאן איסור "לפני עיוור". ועיין בגמרא (עבודה זרה סג ע"א) ובריטב"א (שם).



New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

כסלו תשס"ה

## לו. גלישה בחו"ל באתר אינטרנט המתעדכן בישראל, בזמן שאצל הגולש יום חול ובישראל שבת

### שאלה:

אתר עיתונות ישראלי מתעדכן גם בשבת על-ידי מחללי שבת. האם מותר לאדם הנמצא בארה"ב ביום ו', בשעות ששם עדיין לא נכנסה השבת, לקרוא את הדברים הכתובים באתר? כנ"ל במוצאי שבת בדרום מזרח אסיה, כששם מוצאי שבת ובישראל עדיין שבת.

### תשובה:

אתר אינטרנט המתעדכן באופן רציף במהלך השבת אין לעיין בו<sup>1</sup>, אף אם המשתמש נמצא במקום ששם עדיין לא נכנסה השבת<sup>2</sup>. ובמקרה שאין ידוע<sup>3</sup> אם הדברים הכתובים באתר נכתבו בשבת, ניתן להקל לעיין באתר.

<sup>1</sup> לכאורה, היה מקום להקל בדבר שכן פסק השו"ע (או"ח סי' ס"א) שהמבשל בשבת אף במזיד מותר התבשיל לאחרים במוצאי שבת מיד. ואם כן הרי המשתמש הוא בכלל אחרים, וכיוון שאצלו אינו שבת (אמנם לא מוצאי שבת אלא ערב שבת) יהיה מותר לו ליהנות ממה שנכתב, אף שנכתב בשבת. אך היתר זה אינו פשוט כל-כך וניתן להשיג עליו מכמה פנים:

ייתכן שהקנס של חכמים לאסור את התבשיל על אחרים עד למוצאי שבת מתייחס למוצאי שבת שאצל עובר העברה, ולא למוצאי שבת של ה"אחרים" (כמובן קשה למצוא התייחסות מפורשות בגמרא ובראשונים בעניין, שכן המציאות הפשוטה הייתה שזמן כניסת השבת ויציאתה אצל עובר העברה ואצל ה"אחרים" היה זהה, שכן היו באותו מקום).

ייתכן שהנכנס לאתר אינו מוגדר כ"אחרים", כיוון שמפעיל האתר נאסר התבשיל עולמית גם למי שנתבשל בשבילו. וכן מצינו בשו"ע (יו"ד סי' צ"ט) שמי שנתבשל בשבילו דינו כמבשל עצמו, וכשנעשה האיסור במזיד נאסר התבשיל עולמית גם למי שנתבשל בשבילו. אמנם כתב ה"מגן אברהם" (שם) שמשמע (ה) לגבי מבטל איסור לכתחילה במזיד, שהתערובת אסורה למבטל עצמו ולמי שנתבטל בשבילו. אמנם כתב ה"מגן אברהם" (שם) שמשמע מה"בית יוסף" (יו"ד שם) שדין זה הוא דווקא לגבי מבטל איסור, שכן כתב שהטעם שאסור למי שנתבטל בשבילו הוא מחשש שמא בפעם הבאה יאמר לנוכרי לבטל בשבילו ויוכל ליהנות מהתערובת; אך בשבת טעם זה אינו שייך, שכן אם יאמר לנוכרי לבטל בשבילו לא ירוויח בזה דבר, שכן בלא הכי צריך להמתין למוצאי שבת בכדי שיעשו. עוד יש להעיר שיתכן שאין להגדיר את המקרה שלפנינו כך שמפעיל האתר עושה זאת בשביל המשתמש, שכן מפעיל האתר עושה זאת בשביל כל מי שירצה להיכנס ולא לצורך אדם מסוים. ונחלקו בזה אחרונים אם גם ככהאי גוונא נחשב כמלאכה שנעשתה בשביל ישראל, ועיין בשו"ת "מנחת יצחק" (ג סי' ע"ט), ואין כאן מקום להאריך.

דין זה, שמותר לאחרים ליהנות במוצאי שבת מהתבשיל, הוא דווקא כשעובר העברה הוא ישראל, אך כשנוכרי עושה מלאכה בשביל ישראל קיים חשש שלהאב הישראלי יאמר לנוכרי לבטל בשבילו, כיוון שאינו חמור בעינו האיסור לומר לנוכרי לבטל בשבת, ומשום כך אסרו חכמים ליהנות ממלאכתו במוצאי שבת שמרוויח מהעובדה שנעשה בשבת, ומשום כך יכול ליהנות ממלאכת הנוכרי רק במוצאי שבת לאחר שיעור זמן "כדי שיעשו", כמבואר בשו"ע (או"ח סי' שכה). ועיין ב"פרי מגדים" (סי' רע"ו, "משבצות זהב" סי' ק"ה), שהשווה לעניין זה דין מומר לדין נוכרי. אם כן, בנדון דידן, שמפעילי האתר הנם יהודים שאינם שומרים תורה ומצוות, קיים איסור ליהנות ממעשיהם, שכן הוא בוודאי מרוויח מן העובדה שמעדכנים בשבת עצמה. ועיין ב"פרי מגדים" (סי' שכה, "אשל אברהם" סי' ק"ב) שלא פשיטא ליה כל-כך להשוות בין דין המומר לדין הנוכרי, כיוון שהיהודי לא יבקש מהמומר לחלל השבת, כדי שלא יעבור על "ולפני עור לא תתן מכשול".

כמו כן היה מקום, לכאורה, לומר סברה נוספת להקל בענייננו, שכן הנכנס לאתר אינו עושה מעשה הנאה אלא רק קורא בעיניו בלבד, ודמי למה שנאמר בגמרא (פסחים כ"ג ע"א): "קול מראה וריח אין בהם משום מעילה"; ואף שלפי אחת האפשרויות המובאות בגמרא (שם) מכל מקום זהו איסור, אפשר שזה דווקא במעילה, שהיא חמורה, אך אין הכרח שיש להחמיר לאסור לכתחילה אף בדין "מעשה שבת". ומלבד זאת הירושלמי (סוכה פ"ה ה"ג) כנראה נקט להלכה את אפשרות השנייה בבבלי, שכלל אין איסור בקול מראה וריח, שהרי מה שהובא בגמרא, שאישה הייתה בוררת חיטין לאור שמחת בית השואבה – הקשו בירושלמי שלכאורה יש בזה מעילה, ותיצו ש"קול מראה וריח אין בהם משום מעילה", ומשמע שאף איסור אין בכך. אך עיין בשו"ת "הר צבי" (או"ח סי' קפ"ג) בעניין שמיעת שידורי רדיו ממחללי שבת, שכתב שכל ההיתר של "קול מראה וריח" יכול להיות שייך רק כאשר עובר העברה הוא ישראל, שאז החפץ עצמו שנעשה בשבת נאסר בהנאה, ודומה לחפץ של הקדש שאסור ליהנות ממנו; אך בנוכרי עושה איסור עבור ישראל אין איסור ליהנות מחמת שהחפץ עצמו אסור בהנאה, אלא שאם יהיה מותר ליהנות יש חשש שיאמר להבא לנוכרי לעשות עבורו איסור, וזה שייך בכל סוגי ההנאה (גם בקול מראה וריח). והרי דין המומר שווה לנוכרי לעניין מעשה שבת (וכמבואר לעיל בשם ה"פרי מגדים"), ואם כן לא תועיל העובדה שההנאה של הנכנס לאתר היא רק בקול מראה וריח.

<sup>2</sup> יש להעיר שהגרנ"א רבינוביץ נוטה לומר שיש מקום להקל בדבר, מהנימוק שקול מראה וריח אין בהם איסור.  
<sup>3</sup> שכיוון שכל דין מעשה שבת הנו מדרבנן הוא ספיקא דרבנן, ולקולא. ובדומה למה שכתב ה"פרי מגדים" הובאו דבריו ב"משנה ברורה" (סי' שי"ב סי' ק"ב), שכל דבר שיש בו מחלוקת הפוסקים אין בו איסור "מעשה שבת" אם עבר ועשה, כיוון שהוא ספיקא דרבנן ולקולא. ולכאורה היה מקום לחלק בין ספק במציאות לבין דברי ה"פרי מגדים", שכן אמנם ספק מעשה שבת הוא ספק דרבנן, אך הוא דבר שיש לו מתירין (שכן יכול להמתין למוצאי שבת), ובדבר שיש לו מתירין אף ספק דרבנן אסור, כמבואר בביצה (ד ע"א), ובשו"ע (או"ח סי' תק"ג). ומה שכתב ה"פרי מגדים", שבמקום ספק בדין אין איסור מעשה שבת, הוא על-פי מה שכתב ה"פרי חדש" (או"ח סי' תצ"א אות ג) שבספק בדין אין דבר שיש לו מתירין. וכן מבואר גם בשו"ת ר' עקיבא אייגר (סי' סה).

אם כן, בנדון דידן שהוא ספק במציאות היה צריך להחמיר בדבר. אך נראה שניתן להקל בכל זאת, שכן במקרים רבים אם ימתין למוצאי שבת העדכונים כבר לא יהיו רלוונטיים, ומלבד זאת עיין בספר "דרכי תשובה" (יו"ד סי' ק"ב סי' ג), שדן אם דבר שיש לו מתירין הוא דין ששייך רק בתערובות (כמו בגמרא בביצה ה"ל), או שזהו דין כללי שיש להשתדל תמיד להגיע לאופן המותר ביותר. ועיין שם שתלה הדבר במחלוקת רש"י והר"ן בהסבר דין דבר שיש לו מתירין בתערובות. אם כן, אפשר שבנדון דידן אין דבר שיש לו מתירין. וכל זה מלבד הטעמים להקל שהוזכרו בהערה 1 (ואף שמבואר לעיל שהנם דחוקים, מכל מקום חזי לאיצטרופי).



## Vienna, Austria

## וינה, אוסטריה

אלול תשס"ה

## לז. טלטול אקדח בשבת וביום טוב על-ידי רכז ביטחון, שלא בזמן משמרת

## שאלה:

בעירנו אין עדיין עירוב. ברחובות הראשיים לא מסתובבים שישים ריבוא אנשים. לחבר בוועדת הביטחון של הקהילה מותר לשאת את אקדחו בשבת וביום טוב גם כאשר איננו בתפקיד, לצורך הגברת הביטחון, כאשר הוא בא להתפלל בבית הכנסת. בכניסה לבית הכנסת ישנו שומר חמוש, ועל-פי דרישות הביטחון שקבעו המומחים אין הכרח בנושאי נשק נוספים. מובן שכל נושא נשק מאומן מוסיף לביטחון. אם מותר לשאת את האקדח, האם מותר לטלטל גם את הרישיון? (חובה על פי החוק האוסטרי לשאתו, אך אין עברה פלילית בנשיאת אקדח ברישיון גם אם הרישיון אינו צמוד אליו. ייתכן שיטול קנס גבוה על המפר את ההוראה).

## תשובה:

א. היות שלפי העובדות המתוארות בשאלה אי אפשר להגדיר את הצורך בנשיאת נשק שלא בתפקיד כפיקוח נפש, אסור לטלטל את האקדח במקום שאין עירוב בשבת<sup>1</sup>. העצה היחידה היא להשאיר את האקדח בבית הכנסת במהלך השבת, אם הדבר ניתן מבחינה בטיחותית (כגון שיש שם כספת שניתן לנעול אותה בתוכה).  
ב. ביום טוב שאינו שבת מותר<sup>2</sup> לטלטל את האקדח ואת הרישיון.  
ג. גם במקרים שמותר להסתובב עם האקדח בשבת מחמת פיקוח נפש, אין לטלטל את הרישיון לנשיאת נשק במקום שאין עירוב<sup>3</sup>, ואם יכול לעשות ממנו תכשיט או חלק מהחגורה הדבר מותר<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> שאלות ההגדרה של מצב כפיקוח נפש והטלטול במצבים כאלו טופלו בהרחבה בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובות מה-מח), ושם (בתשובה מו) הובא שאחראי הביטחון הוא המוסמך להגדיר את המצב כפיקוח נפש, וכן שיש לבדוק מה הייתה ההתייחסות למצב כזה ביום חול. ואמנם, לפי מה שהובהר, גם כאשר ביום חול ישנה התכנסות של מספר יהודים רב מתבקש כל מי שיש ברשותו נשק להביאו, אך עצם העובדה שאחראי הביטחון אינו דואג שיהיה יותר משומר חמוש אחד בבית הכנסת, אלא מבקש מאיש הביטחון שאיננו בתפקיד שאם הוא ממילא בא שיביא גם את נשקו, (ולפי מה שהובהר בעל-פה, לא רק שאיננו דואג לאדם חמוש אחר במקרה שאיש הביטחון איננו נמצא, אלא אף איש הביטחון עצמו אינו צריך כלל לבוא לבית הכנסת כשאיננו בתפקיד ויכול לנהוג כפי רצונו), מוכיחה שאחראי הביטחון אינו חושב שנוסף יותר משומר חמוש אחד בבית הכנסת.  
וכן נפסק בספר "הצבא כהלכה" (פרק טז סעי' טז-יז), שעל מנת להגדיר מצב כפיקוח נפש בצבא צריך לראות אם בימות החול היו עושים מאמצים מיוחדים להתגבר על כך, כגון לעכב יציאה לחופשה, וכן מופיע במאמרו של הרב יהושע בן מאיר ב"תחומין" (ד עמ' 249) בשמו של הגרש"ז אויערבך, שקריטריון זה נחוץ על מנת לוודא שהמפקד מתייחס למצב כפיקוח נפש. מובן שבנדון דידן, שאין כל-כך אפשרות להשוות ליום חול, נשארת בתוקף הבדיקה של עיכוב היציאה לחופשה, שאיננה מתקיימת כאן.

<sup>2</sup> לעניין יום טוב יש לדון בשאלה מבי' צדדים: מצד איסור הוצאה ומצד איסור מוקצה. לגבי איסור הוצאה נחלקו הראשונים, עיין ב"ביאור הלכה" (סי' תקיח ד"ה "מתוך שהותרה"), אם יש איסור הוצאה ביום טוב בהוצאה שאינה לצורך כלל, ונחלקו המחבר והרמ"א (שם בסעי' א) בהלכה. מדברי המחבר משמע שהותרה הוצאה גם שלא לצורך כלל, ורק בדבר שהוא ממילא מוקצה ישנו איסור מדרבנן גם להוציא, ואילו הרמ"א פסק שצריך צורך קצת על מנת להתיר הוצאה. ואף שה"ביאור הלכה" (שם) פסק שבוודאי יש להחמיר, כיוון שהדבר נוגע בחשש איסור תורה, ורוב הפוסקים החמירו בזה, ניתן להגדיר את צורך הוצאת האקדח (ולו משום שהדבר מרגיע מבחינה נפשית אנשים מסוימים) כצורך קצת, ולא גרע משאר צרכים שהותרו שם.  
לגבי הגדרת הנשק כמוקצה: נחלקו הפוסקים אם נשק נחשב כלי שמלאכתו לאיסור או כלי שמלאכתו להיות: לכאורה, כיוון ששימושו של הנשק הוא לירות בו – דבר הכרוך באיסורי שבת (עצם הירייה יוצרת בערה, ואם פגע יש גם איסור חובל), יהיה הנשק כלי שמלאכתו לאיסור. אך הועלו על-ידי חלק מהפוסקים כמה נימוקים מדוע נשק איננו נחשב כמוקצה כלל: הרב הראשי לצה"ל והרב הראשי לישראל לשעבר, הגר"ש גורן בספרו "משיב מלחמה" (ב סי' סא), מסיק שנשק אינו מוקצה כיוון שיוזרים בו על מנת למנוע סכנה, כלומר רק במצבים שהדבר מותר גם בשבת, ואם כן הוא נחשב כלי שמלאכתו להיות; ואף שיוזרים בו גם באימונים שאסורים בשבת היהיה כלי שמלאכתו להיות ולאיסור, שדינו שמוותר בטלטול. ואף-על-פי שלכאורה הדבר תלוי בשאלה אם שבת "הותרה" או "דחוייה" בשל פיקוח נפש, שלמאן דאמר שהיא רק דחוייה עצם המעשה נחשב כמעשה איסור, אלא שהתירו לעשותו במקום פיקוח נפש, טוען הגר"ש גורן שבדיני מלחמה ישנו דין של "עוד רדתה" ואפילו בשבת, שהופך את הצורך הביטחוני ל"הותרה" ולא ל"דחוייה". אך לכאורה היתרו תקף רק בנשק של צבא ישראל, כנדון בתשובתו שם, ולא נשק אבטחה פרטי, וכך גם משמע בסיכום תשובתו, שם הוא כותב על נשקו האישי של חייל שאינו מוקצה.

הרב יהושע בן מאיר במאמרו "תחומין" ז עמ' 176) נוטה לטעון שנשק נחשב כלי שמלאכתו להיות מטעם אחר, והוא שעיקר השימוש בו אינו ירייה אלא הרתעת מחבלים וכד', וההרתעה לכשעצמה אין בה כל איסור. וכן פסק בספר "הצבא כהלכה" (פרק כא הערה 2), וכן משמע מהערת הגרש"ז אויערבך ב"שמירת שבת כהלכה" (פרק כ הערה ח), שם נכתב: "ומי"מ נראה דרובה ואקדח כדי להטיל בהם אימה שפיר חשיב כצורך גופו. ומסתבר שלא בשעת מלחמה רוב תשמישם רק להרתיע", וכן פסק במפורש בספרו "מנחת שלמה" (ב סי' לד ס"ק לא אות ג).

אם כן יוצא שהרתעה היא פעולה המותרת, ונחשבת רוב תשמישו של הנשק בזמנים רגילים. וכן מובא בספר "המורים בקשת" (תשובה 26 בשם הרב אביגדור נבנצל והרב דב ליאור), וכן הקל בשעת הדחק בספר "שבת ומועד בצה"ל" (עמ' קלו). לעומת זאת, פוסקים רבים הגדירו את הנשק ככלי שמלאכתו לאיסור, ביניהם הגר"מ אליהו ("המורים בקשת" שם), הרב יעקב אריאל ("אהלה של תורה" ב סי' לב), "הלכות צבא" (עמ' 304), והערת העורך במאמר ב"תחומין" (שם). טענתם היא שלא שייך להגדיר את ההרתעה כתשמיש חדש שנחשב להיות, כיוון שכל כוח ההרתעה של הרובה היא משום שניתן לירות בו, אחרת לא היה מרתיע כלל, ולכן עיקר התשמיש נחשב הירי, שהוא היוצר את ההרתעה.

וכיוון שבסופו של דבר נשיאת הנשק כאן לא נועדה להגן על הנשק (מחמה לצל) אלא לצורך ההרתעה, נראה שיש להקל אף לדעת האוסרים, כפי שמשמע ב"שמירת שבת כהלכה" (בהערה שם). ואף שהרב אריאל התיר טלטול נשק רק לצורך פיקוח נפש, וכבר ביררנו שכאן לא ניתן להגדיר את המצב ככזה – כיוון שמדובר באיסור דרבנן, ויש פוסקים המתירים לגמרי נשק, ניתן לסמוך עליהם, ובפרט בנדון דידן, שכן ישנו איזשהו צורך ביטחוני, אפילו שהוא קל. כך גם לגבי הרישיון, ניתן לטלטלו כי יש צורך קל.

<sup>3</sup> במקרה שאדם שנושא נשק ללא רישיון היה נענש בעונש חמור אם היה נתפס, היה מקום לדון להתיר את הדבר מצד "התירו סופם משום תחילתם"; ולדעת הא"גרות משה" (או"ח ד סי' פ), המסתמך על ה"חתם סופר" (א סי' רג), במקרים מסוימים ניתן להתיר לאנשי "הצלה" לחזור לביתם אף באיסור דאורייתא, כיוון שאחרת לא יסכימו להתנדב לארגון, ואף כאן לא יהיו מוכנים להיות אנשי ביטחון אם לא ייתנו להם לצאת עם האישור, מחשש העונש שיקבלו אם ייתפסו. ואף שב"מנחת שלמה" (א סי' ז-ח) חלק עליו והתיר רק באיסור דרבנן, ניתן להתיר לטלטל את הרישיון כלאחר יד, אך כאמור כיוון



ד. במקום שיש פיקוח נפש וקיים חשש רציני להפסד כספי עקב קנס שיוטל עליו מפני שלא היה עליו רישיון, יכול לתפרו לבגדו מבעוד יום או להניחו בתוך נעלו וכך לצאת אתו.<sup>5</sup>

---

שבשאלה נתבאר שגם אם ייתפס איש הביטחון בלא הרישיון, במקרה הגרוע ביותר הוא צפוי לעונש קל, אין חשש של "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא". ועיין בהערות הבאות מאיזה צד ניתן להתיר. לדיון מפורט בשאלת "כל היוצאים להציל" במערכות ציבוריות, עיין במאמרו של מו"ר הגר"ש ישראלי ("עמוד הימיני" סי' יז) על פעולת המשטרה בשבת.

<sup>4</sup> עיין ב"אגרות משה" (יו"ד ח"ד סי' נג), שהציע לעשות כך לכרטיס זיהוי של חולה שאסור לו לצאת בלעדיו בשבת.

<sup>5</sup> הרמ"א (או"ח סי' שא סעיף לג), שהתיר תפירה במקום הפסד כאשר צריך לצאת מביתו (וכאן מדובר שצריך לצאת), וה"משנה ברורה" (שם ס"ק קכג), שהתיר גם באופן השני כיוון שלדעת פוסקים רבים אין לנו רשות הרבים בזמן הזה, וזוהי הוצאה כלאחר יד, הקלו במקום הפסד כי אדם בהול על ממונו. ועיין ב"קול מבשר" (א סי' עט), שהוסיף טעם שיש כאן מלאכה שאינה צריכה לגופה, כיוון שההוצאה היא על מנת להינצל מעונש, ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ב תשובה לד).



## Turin, Italy

## טורינו, איטליה

שבט תשס"ג

## לח. הסעת תינוק לבית הכנסת בשבת על ידי גוי במכוניתו

## שאלה:

בשו"ת במראה הבזק ח"ג תשובה לו התרתם לצורך קירוב טלטול ילדים בשבת לבית הכנסת באמצעות אמירה לנכרי. התרתם גם שם בתשובה לח הבאת זקן לבית הכנסת בשבת ברכב על ידי גוי במקום של פיקוח נפש רוחני. האם מותר להביא תינוק לבית הכנסת בשבת באמצעות גוי שיעשה זאת ברכבו "אדעתא דנפשיה"?

## תשובה:

אין להתיר<sup>1</sup> הסעת תינוק יהודי ברכב לבית הכנסת בשבת גם אם הגוי עושה זאת "אדעתא דנפשיה"<sup>2</sup> וגם אם עושה זאת ברכב השייך לו ולא לאביו של התינוק<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> המאבק על צביונה של השבת הוא זה שצריך להנחות את הפוסקים ולכן יש להיזהר מאוד גם במקום שנוכל למצוא היתרים ע"פ כללי הפסיקה הרגילים.

<sup>2</sup> אין זה דומה להיתר לטלטל קטנים לבית הכנסת, במקום שנוכחות האם בבית הכנסת היא לצורך "קירוב", שם אין פגיעה באוירת השבת, כמבואר בשו"ת "במראה הבזק" ח"ג תשובה לו.

<sup>3</sup> בשו"ת "במראה הבזק" ח"ג תשובה לח, ההיתר מבוסס על פיקוח נפש רוחני וגם אז לא הותר הדבר באופן קבוע.



## ונקובר, קנדה

Vancouver, Canada

אייר תשס"ג

## לט. הבאת נכה לבית הכנסת, במקום שאין ערוב

## שאלה:

בקהילתנו יש יהודי שבנו לוקה ר"ל בתסמונת דאון. הוא שאל אם יש איזושהי דרך להביא את בנו לבית הכנסת בכיסא גלגלים (הבן לא יוכל ללכת עד גיל 5). ההורים מרגישים עצמם מנותקים מהקהילה, והיו רוצים להשתתף במניין בשבת.

## תשובה:

א. אין לשאת אדם ברשות הרבים, ובמקום שאין עירוב לכתחילה אין לשאתו אף בכרמלית, ובפרט כשאנו יכול ללכת בעצמו<sup>1</sup>. אף-על-פי-כן המקלים לשאתו בכרמלית במקום צורך גדול אין למחות בידם<sup>2</sup>, ובפרט במקום שקיים חשש שלא

<sup>1</sup> ומכל מקום, אם יכול ללכת על-ידי תמיכה ועזרה, יש המתירים לשאתו אף לכתחילה בכרמלית, עיין בהרחבה בהערה הבאה. <sup>2</sup> במשנה (שבת צג ע"ב) מובא שהנושא אדם חי ומוציאו במיטה מרשות היחיד לרשות הרבים פטור על הוצאה זו, ומסבירה הגמרא בטעם הדבר משום ש"חי נושא את עצמו", ופטור אף על הוצאת המיטה משום שהיא טפלה לו, כמבואר להדיא במשנה. וקיימא לן שכל פטור המופיע בהלכות שבת משמעותו פטור אבל אסור (שבת קז ע"א), וכן פסק רבנו ירוחם ("תולדות אדם" נתיב יב), ש"חי נושא את עצמו" פטור אבל אסור. כך פסק גם ה"משנה ברורה" (סי' שח ס"ק קנד), והסכימו כל הפוסקים. אם כן, לפי זה לכאורה יהיה אסור להוציא אדם על כיסא גלגלים, אך נראה שיש לסייג מעט דין זה.

לשיטות רבות, רשות הרבים אינה מצויה כל-כך. אותן שיטות סוברות שתנאי לדין רשות הרבים הוא שתהיה דרך שעוברים בה שישים ריבוא אנשים – עיין בהרחבה בדיון ב"בית יוסף" על הטור ובשו"ע (או"ח סי' שמה סעי' ז), וב"ביאור הלכה" (שם). ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה לו) על גדר רשות הרבים וכרמלית. ועלינו לדון אם ישנו איסור לשאת אדם בכרמלית, או שמא כיוון שאף ברשות הרבים אינו אסור אלא מדרבנן (כיוון ש"חי נושא את עצמו" בכרמלית היא גזרה לגזרה. ישנם מקורות לכך שלא אסור להוציא לכרמלית דבר שכל איסור הוצאתו אינו אלא מדרבנן, ולהלן כמה דוגמאות:

במשנה (עירובין ט ע"א) מובא שאסור לאדם לעמוד ברשות היחיד ולשתות ממים הנמצאים ברשות הרבים, מחשש שמא יביא את המים אליו לרשות היחיד. ובגמרא: "איבעיא להו, בכרמלית מאי? – אמר אביי היא היא. אמר רבא היא גופא גזירה, ואכן ניקום ונגזור גזירה לגזירה?" ופסק המחבר (שו"ע או"ח סי' שנ סעי' א) כדעת רבא, שמותר לעמוד ברשות היחיד ולשתות ממים הנמצאים בכרמלית, שכן אף אם יביא המים אליו אינו אלא איסור מדרבנן. ועיין בתוספות (עירובין צח ע"א ד"ה אלא), שאף אביי מודה באופן עקרוני שלא גזרין גזרה לגזרה בכרמלית, ושאינה הכא דחמיר טפי.

המשנה (עירובין קא ע"א) מביאה שרבי מאיר אסור על אדם לעמוד ברשות היחיד ולקחת מפתח המונח ברשות הרבים כדי לפתוח דלת הנמצאת ברשות הרבים, מחשש שמא יביא המפתח אצלו. וממשיכה המשנה שאמרו לו רבי מאיר שבירושלים היו נוהגין לעשות כן, ושלא כדבריו, ושואלת כיצד מביאים ראייה מירושלים, הרי דינה ככרמלית (כיוון שדלתותיה ננעלות בלילה). ומסביר רש"י שמשום כך נהגו היתר בירושלים, שאינו אלא גזרה לגזרה.

ה"משנה ברורה" (סי' רנב ס"ק נב) כתב בשם ה"מגן אברהם" שעל אף שאסור לצאת לרשות הרבים בחפץ שבידו סמוך לכניסת שבת מחשש שמא ישכח ויוציא, מכל מקום מותר לצאת לכרמלית בחפץ שבידו, שאינו אלא גזרה לגזרה.

ועיין עוד בתוספות (עירובין צח ע"ב ד"ה נחוש), וכן בהגהות אשר"י (שבת פרק א סי' ה וסי' כז), וב"עבודת הקודש" לרשב"א ("בית נתיבות" שער ג סי' ה); וכן במה שכתב ה"באר היטב" (סי' שמו ס"ק ב) בשם שו"ת "עבודת הגרשוני" (סי' קד).

למרות האמור, רבים אוסרים נשיאת אדם בכרמלית על אף ש"חי נושא את עצמו", וכתבו שמה שמצינו שאין גוזרים גזרה לגזרה בכרמלית (כמבואר במקורות הנ"ל) הוא דווקא בדבר שמצד עצמו אינו אסור כלל (כמו שתייה ממים ברשות הרבים), ורק חששו שמא יבוא לעשות מעשה האסור (שיביא את המים אליו) – זאת בניגוד לנשיאת אדם, שעצם המעשה אסור; ואף שמדאורייתא אינו נחשב למשא, חכמים החשיבוהו למשא. וכיוון שנחשב למשא, ממילא אסור לשאתו אף בכרמלית. כן כתב ר' עקיבא איגור בשו"ת (תשובה כח) בהסבר דברי ה"מגן אברהם" (סי' שח ס"ק עא), שאסור לשאת אדם חי אף בכרמלית. כעין חילוק זה מובא גם ב"ביאור הלכה" (סי' שח סוף ד"ה "שלא"), ופסק כן להלכה. וכן ה"חיי אדם" (נב, ח) אסר נשיאת חי אף בכרמלית.

וניתן להביא מקור וראיה לחילוק זה מדברי הרמב"ן ב"תורת האדם" (עניין "מי שמתו מוטל לפניו"), שכתב לחלק כך (אף שלא דיבר על "חי נושא את עצמו"), משום שהוקשה לו מהגמרא (שבת צד ע"ב), שמשמע מדבריה שאף לר' שמעון היה אסור להוציא את המת לכרמלית אלמלא כבוד הבריות. וקשה, הרי לר' שמעון הוצאת המת אינה אסורה אלא מדרבנן, שכן היא מלאכה שאינה צריכה לגופה? אלא על כורחך, כיוון שעצם הוצאת המת היא אסור. לפיכך, אף שמדאורייתא הוצאה זו אינה נחשבת להוצאה חכמים החשיבוהו להוצאה; וכדבריו ב"תורת האדם" מובא גם בחידושי (שבת צד ע"ב), וכן כתב הריטב"א בחידושי (שם).

מאידך גיסא, לדעת ה"פרי מגדים" (בפתיחה להל' שבת) כל איסור דרבנן הותר בכרמלית, וראיתו מדברי השו"ע (או"ח סי' שמש סעי' ה) שכתב שאסור לטלטל פחות פחות מדי אמות אף בכרמלית, ובטעם הדבר כתב הט"ז (שם ס"ק א) שבנקל יבוא לטלטל די אמות בבת אחת, ואם כן משמע ששאר איסור דרבנן לא נאסר בכרמלית. וקצת צריך עיון בדבריו, שכן לפי זה אם נאמר שחצי שיעור אסור מדרבנן יהיה מותר להוציא לכרמלית, כפי שכתב בעצמו, וזה סותר להדיא את דברי הרמב"ן (שבת צד ע"ב), שאסר הוצאת חצי שיעור לכרמלית, אף אם נסבור שחצי שיעור אסור מדרבנן. ועוד יש להעיר שאין ראיתו אלא לפירוש הט"ז בדברי השו"ע, אך הגר"א סובר שאדרבה, זהו עקרון כללי לאסור שבות אף בכרמלית – עיין ב"משנה ברורה" (סי' שמש ס"ק יט); וכן על עצם דינו של השו"ע (שם) פקפקו האחרונים, עיין ב"ביאור הלכה" (שם). וכן דעת ר' עקיבא איגור בתשובה (שם) לחלוק על ה"מגן אברהם" ולהתיר נשיאת חי בכרמלית, ולא הזכיר את דברי הרמב"ן והריטב"א הנ"ל.

ועדיין עלינו לדון אם נבדון דין אכן יש לו דין של חי נושא את עצמו:

בגמרא (שבת קכח ע"ב) מובא: "אשה מדדה את בנה, אמר ר' יהודה אימתי? בזמן שהוא נוטל אחת ומניח אחת, אבל אם היה גורר אסור". ובפירוש הדברים כתב הר"ן (שבת נא ע"ב) שמותר לסייע בהילוכו של קטן, לאחוז בזרועותיו וכיו"ב, שכבר יודע מעט להרים רגליו וללכת אף שהולך ברשות הרבים, כיוון שאינו נושא; וגם לא חיישין שמא יגביה את הקטן בידי, שכן גם אם יגביהו לא יעבור אלא על איסור דרבנן, שהרי "חי נושא את עצמו". אך אם הוא קטן מזה, שאף אינו יודע להרים רגליו וללכת בכונן זה, אין אומרים "חי נושא את עצמו". ומשמע שכל שאינו יכול ללכת לא אמרין בו "חי נושא את עצמו". ואף אם נרצה לדחוק בדברי הר"ן, שאין כוונתו שאי יכולת ההליכה היא הגורם לאיסור, אלא היא סימן לקטנותו של התינוק, ולפי זה אם אינו קטן כל-כך, ומסיבה אחרת כגון מום וכיו"ב כבדון דידן אינו יכול להלך, יחשב כ"חי הנושא את עצמו"; מכל מקום מדברי הרשב"א (שבת קמא ע"ב) מוכח שאי יכולת ההליכה איננה רק סימן בעלמא, אלא היא הגורם הקובע





- ישמעו להחמיר, שבכגון זה מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים<sup>3</sup>. ועל-ידי גוי לצורך מצווה<sup>4</sup> מותר. לכן במקרה שלכם, כשיש חשש ניתוק מהקהילה, זו הדרך המומלצת.
- ב. במקום שמותר לשאת את האדם מותר לשאתו גם בכיסא גלגלים<sup>5</sup> וכדו', כיוון שהוא טפל לו<sup>6</sup>, ויקפיד להסיר את שאר חפצים הנמצאים בתאים של הכיסא ובכיסים של האדם הנישא<sup>7</sup>.
- ג. אם האדם מסיע את עצמו<sup>8</sup> בכיסא, יש המתירים אף לכתחילה<sup>9</sup>.
- ד. במקרה שמדובר בכיסא גלגלים חשמלי, אסור<sup>10</sup> להפעילו בשבת. ומכל מקום ניתן להשתמש בו באופן דיני<sup>11</sup>.

בהגדרת "חי נושא את עצמו". וכן כתב הרמב"ן בחידושו (שבת קמא ע"ב), שלא כ"ביאור הלכה" (סי' שח ד"ה שלא), שציין לדברי הרמב"ן (בריש פרק ר"א דמילה) שממש אינו מוכרח לכאורה. ולדעת המאירי (שבת קכח ע"ב) יש להחמיר אף יותר, שכל שאינו יודע לגמרי ללכת, ולא מספיק שאפשר לדדותו, לא אמרינן ביה "חי נושא את עצמו". וכן פסקו ר' עקיבא אייגר (תשובה כח) וה"ביאור הלכה" (שם) להלכה כדעת הר"ן והרשב"א הנ"ל, וכן דעת רוב הפוסקים.

אם כן בנדון דידן, שאינו יכול ללכת בעצמו, לכאורה יש לאסור לנשאו אף בכרמלית לכולי עלמא; אך נראה שתליית הגדרת "חי נושא את עצמו" ביכולת הליכתו אינה מוכרחת כל-כך:

המשנה (שבת קל ע"א) מביאה את דברי ר' אליעזר, שאם לא הביאו איזמל של מילה מערב שבת לבית התינוק יביאו את האיזמל בשבת עצמה (שכן צרכי מילה דוחין את השבת), ומקשים התוספות (שם ד"ה רבי) שהדין נותן שצריך להביא התינוק אל האיזמל ולא להיפך, שהרי אין בזה איסור תורה, שהחי נושא את עצמו; ומשמע מכאן שאף תינוק בן שמונה ימים נקרא "חי נושא את עצמו". אמנם העירו האחרונים שלכאורה דבריהם של התוספות סותרים את מה שכתבו במקום אחר (שבת צד ע"א, עיין שם. וכעין זה משמע גם בחידושי הריטב"א (שם) שכתב שתינוק כל שמונה ימים נחשב חולה מפירוק אבריו בשעת לידה, ולפיכך אין אומרים בו "חי נושא את עצמו". וכן נראה דעת רבנו ירוחם (נתיב א ח"א יג ע"ג) שכתב: "...ואותם שאומרים שמותר לישא תינוק כשגורר שתי רגליו, דהחי נושא את עצמו – טעות הוא בידם, דלא אמרו חי נושא את עצמו אלא לפוטרו מחטאת, אבל אסור". ומשמע מדברי ה"בית יוסף" (או"ח סי' שח סעי' מא) שדעת רבנו ירוחם, כדעת הר"ן, כבר יישבו האחרונים דבריו. וכן יש לדייק מדברי רש"י (שם קכח ע"ב ד"ה במקפאי נפשה) שהסביר בטעם ההיתר לאישה לדדות את בנה ברשות הרבים דלא חיישינן שתגביהנו, שאף אם תגביהנו אינו אסור אלא מדרבנן, שכן "חי נושא את עצמו"; ובטעם האיסור כאשר גורר רגליו כתב משום "שנושאתו", ולכאורה רש"י אינו סובר שכשגורר רגליו לא אמרינן "חי נושא את עצמו" – ומדוע נצרך לומר שגרירה דינה כנשיאה, והרי אפילו אלמלא היה דינה כנשיאה, מכל מקום חיישינן שמא תגביהנו ותעבור על איסור תורה?

לאור כל האמור, נראה שישנו מקום לומר שדין "חי נושא את עצמו" שייך גם במי שאינו יכול ללכת.

אך גם אם נסמוך להקל בשני הנדונים הנ"ל, היינו שנאמר שבאדם "חי הנושא את עצמו" מותר אף לכתחילה לטלטלו בכרמלית, וגם נאמר שאף מי שאינו יכול להלך נחשב כ"חי הנושא את עצמו", עדיין יש להעיר על כך. בגמרא (יומא סו ע"ב) מבואר שבחולה לא אמרינן "חי נושא את עצמו", וכן פסק הרמב"ם (שבת פרק יח הל' טז), והסכימו עמו שאר ראשונים. וטעם הדבר הוא כיוון שאינו נושא את עצמו מחמת מחלתו ותשישותו, ואדרבה מכביד עצמו. אך נראה שישנו מקום לחלק בין חולה לנדון דידן, שכן במקרים רבים אינו מרגיש חולי ותשישות, ורק התפתחותו אטית יותר משל אדם רגיל, ואם כן לא גרע מתינוק שיש המחשיבים אותו כ"חי הנושא את עצמו" (כמבואר לעיל) – ומכל מקום יש לדון כל מקרה לגופו.

ובדומה לזה יש לדון במקרה שקושרים את התינוק לכיסא, שלכאורה בכהאי גוונא אינו נחשב כ"חי הנושא את עצמו", וכפי שמבואר בגמרא (שבת צד ע"א) של"כפות" אין דין של "חי נושא את עצמו", והובא להלכה ברמב"ם (שם). אך גם בזה נראה שניתן לחלק בין סוגי קשירה שונים, שיייתכן שכוונת הגמרא לכפיתה גמורה, הגורמת להגבלת התנועה של האדם, וממילא אובדת ממנו התכונה הטבעית של הנשיאה העצמית. סמך לזה ניתן ללמוד מדברי הגהות רש"ל (שבת צד ע"א) על דברי רש"י (שם ד"ה "דבי וייאדן"), שחילק בין קשירה לכפיתה. עיין שם. ומסתבר שהגדרת "כפות" תלויה בטעמי הפטור השונים שנאמרו בדין "חי נושא את עצמו", עיין בתוספות (שם ד"ה שהחי) בתוספות רא"ש (שם) וב"פני יהושע" (שם), ועוד עיין בשו"ת "אגרות משה" (או"ח ד סי' ז; ויו"ד א סי' ב).

<sup>3</sup> עיין בשו"ת ר' עקיבא אייגר (סוף תשובה כח) שכתב כך. ועיין עוד בשו"ע (או"ח סי' שג סעי' יח), שכתב כך בהקשר דומה.

<sup>4</sup> עיין ב"משנה ברורה" (סי' שח ס"ק קנד), שכתב בשם ה"פרי מגדים" שקטן שאינו יכול להלך בעצמו מותר לטלטלו בכרמלית על-ידי גוי, ולא כתב שהוא דווקא במקום מצווה. אך כבר העירו הפוסקים שה"פרי מגדים" ("אשל אברהם" סי' שח ס"ק עג) דיבר במקום מצווה, לגבי תינוק שמוליכים למילה. וכן בדין, שכן לא הותר שבות דשבות אלא במקום מצווה.

<sup>5</sup> בגמרא (ביצה כה ע"ב) מובא ש"אין יוצאין בכסא, אחד האיש ואחד האשה", וכתב הר"ן שדרכם היה להוציא אנשים חשובים על גבי כיסא, שלא ידחפום האנשים בשוק וכיוצא בזה, ואסור לעשות כן ביום טוב משום עובדין דחול. אך כבר הובא בפוסקים שאין לאסור משום כך כיסא גלגלים, שכיוון שזוהי דרכו ואינו יכול לנוע בדרך אחרת אין שייכת כאן זילותא דיום טוב.

<sup>6</sup> כמבואר בפירוש במשנה (שבת צג ע"ב).

<sup>7</sup> כמבואר בגמרא (שבת קמא ע"ב), שאם מוציא תינוק וכיס תלוי לו בצווארו חייב על הוצאת הכיס; ולא דמי למוציא את החי במיטה, שהמיטה טפלה לו כיוון שהיא משמשת את האדם. עיין שם.

<sup>8</sup> במקרה שמדובר בקטן המסיע את עצמו, נראה שבלא כל ההיתרים המוזכרים בתשובה מותר לו להסיע את עצמו, שכן קטן כלל אינו מחויב במצוות. אמנם קטן הצריך ללכת כלל הבנה וחינוך חייב אביו לחנכו, אך לדעת הר"ן והרשב"א (הובאו דבריהם ב"ביאור הלכה" סי' שמג) כשעושה הקטן איסור דרבנן לצורך עצמו, כמו בנדון שלנו (שכן מדובר בכרמלית) מותר אף לתת לו את האיסור בידים, וכל שכן שאין צורך להפרישו מהאיסור. ואף לדעת המחבר (שם סי' שמג) שלא קיבל זאת להלכה, מכל מקום בנדון שלנו, שמדובר בקטן שסובל מליקוי, נראה שאין לאסור, על-פי המובא ב"פרי מגדים" ("פתיחה כוללת" ב אות ט) שבקטן שהוא חרש או שוטה אין אביו מצווה לחנכו. וכמובן, יש לדון כל מקרה של פגיעה לגופו של עניין.

<sup>9</sup> עיין בשו"ת "אגרות משה" (או"ח ד סי' ז), שכתב להתיר מצד שנחשב כמנעל שלו, כמו חיגר שאינו יכול להלך ללא מקל, שכתב הרא"ש (ביצה פרק ג סי' ה) שנחשב כמנעל, ומותר לצאת בו. והובא להלכה בשו"ע (או"ח סי' שא סעי' יז), ומכל מקום לא הקל ה"אגרות משה" אלא במקרה שאף בביתו אינו הולך אלא בעזרת מקל וכיו"ב. מאידך גיסא, בשו"ת "הר צבי" (או"ח א סי' קע) וכן בשו"ת "מנחת יצחק" (ב סי' קיד) כתבו שאינו דומה למקל, כיוון שעל-ידי המקל מצליח ללכת, אך כאן גם על-ידי הכיסא אינו הולך אלא נושא את עצמו.

עוד כתב ה"מנחת יצחק" (שם) שאינו נחשב הוצאה כשמסיע את עצמו, שכן העגלה טפלה לאדם, כמבואר במשנה (שבת צג ע"ב); ואם כן כשם שמותר לכתחילה לאדם "להוציא את עצמו" לרשות הרבים, כך גם דין הכיסא. אך הגרש"ז אורבך (הובאו דבריו ב"שימירת שבת כהלכתה" פרק לד הערה קג) פקפק בסברה זו, שכן כל דין טפל לא נאמר כי אם בנושא שני משאות שאחד טפל לחברו, כגון כשאחר נושא אדם היושב בכיסא גלגלים; אך כשנושא את עצמו הוא עצמו כלל אינו משא, והרי זה כנוטל משא בידו. ואף על-ידי אחרים פקפק בדבר, דשמה דווקא במיטה וכיוצא בזה אמרינן שטפלה לאדם, כיוון שהיא כבית אחיזה לאדם, אך בכיסא אין שייך לומר שהוא טפל לאדם. ומכל מקום כתב שמסתמת הפוסקים משמע שבכל גוונא נחשב טפל לאדם.

<sup>10</sup> לגבי שימוש בחשמל בשבת, ישנם ארבעה איסורים מרכזיים הנדונים בפוסקים:

מבעיר – כאשר ישנו גוף חימום או גוף המתלהט ומאיר (פלטה, חוט להט בנורה וכיו"ב).



ה. יש לציין שמכון צמ"ת<sup>12</sup>, המתמחה בפתרונות הלכתיים בנושאים חיוניים כעין אלו, פיתח כיסא גלגלים חשמלי שמותר להשתמש בו בשבת<sup>13</sup>.

בונה או מכה בפטיש – על-פי ה"חזון איש" (סי' נ, ט), בכל מערכת המופעלת על-ידי זרם שייך איסור זה. ונרחיב מעט בשיטת ה"חזון איש", על-פי שו"ת "מנחת שלמה" (ט, ו-יא), שם מוזכר דיון בין ה"חזון איש" והגרש"ז אורבך בעניין זה. על-פי מה שכתב ה"חזון איש" (שם), כוונתו היא שכאשר אנו מכניסים זרם למערכת אנו למעשה מתקנים כלי, כיוון שקודם לכן לא היה אלא "גרסאה", ועל-ידי הזרם נעשה כלי שימושי ויעיל, ואין לך תיקון כלי גדול מזה. מובן שגם הגרש"ז אורבך מסכים שהוא תיקון כלי, אך הוא סובר שכיוון שהוא מיועד להדלקה ולכיבוי באופן תדיר הרי זהו שימוש, ואין שייך בזה איסור מתקן מנא. וכן מובא ב"מגן אברהם" וב"ז" (שו"ע או"ח סי' שיג), שכיסוי כלים מותר להבריגם על הכלי, אף שהברגה נחשבת כ"תקיעה" – שאסורה מדין "מכה בפטיש", משום שהם מיועדים לפתיחה ולסגירה באופן תדיר. גם ה"חזון איש" מודה לדיון זה של כיסוי כלים, אך הוא סובר שההיתר נובע מכך שפירוק הכלי והרכבתו הם חלק מהשימוש בכלי, שכן קדרה שמכוסה בתמידות אי אפשר להשתמש בה, וממילא כשמכסה הקדרה אין לזה חשיבות של "תיקון מנא", שכן בהכרח עומד גם לפירוק מחמת עצם השימוש בכלי – זאת בניגוד לכלי שעצם פירוקו אינו מהווה חלק משימוש, כמו דין "מיטה של פרקים" (שבת מז ע"א), וממילא בהרכבתו נחשב כמתקן הכלי, שכן פירוקו אינו אלא מסיבות צדדיות, ולא מצד שעל-ידו יהיה שימוש טוב יותר בכלי.

איסור מוליד זרם – ("בית יצחק" יו"ד ב סי' לא במפתחות) כשם שמצינו איסור מוליד בהקשרים מסוימים (מוליד ריח, מוליד אש ביום טוב וכו'), גם כאן ישנו איסור להוליד זרם. יש לציין שהאיסור הנו חד-כיווני (בניגוד לשאר האיסורים), שכן מסתבר שאין איסור מעיקר הדיון להפסיק להוליד זרם, שהרי אינו עושה דבר. וכתב הגרש"ז אורבך (שם סי' ט), שכשם שבמוליד ריח אין איסור להוסיף ריח (עיין ביצה כג ע"א), הוא הדיון שבמערכת שכבר עובר בה זרם רשאי להוסיף זרם; נפקא מינא, בין השאר, לטלפון שכבר הורס בשבת (לצורך פקוח נפש וכיו"ב), שאין צורך כל-כך למעט בדיבור, אף-על-פי שמוסיף זרם בדיבור – עיין ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק לב הל' מא).

ניצוץ – במקרים מסוימים, פתיחה וסגירה של מעגל חשמלי מלווה בניצוץ הנראה לעין (איסור הבערה). במקרה שאין ניצוץ זה נראה לעין, מסתבר שאין שייך איסור מבעיר. בדרך-כלל, במכונות ובמכשירים המצויים כיום אין ניצוץ (הערת הרב נ"א רבינוביץ), ואף אם קיים ניצוץ נראה שניתן להקל בדבר, שכן האיסור ליצור ניצוץ (כעין זה) הנו מדרבנן, כיוון שהוא אש שאינה מתקיימת, כמבואר ב"פרי מגדים" ("משבצות זהב" סי' תקב ס"ק א). ואם כן כשאינו מתכווין, אף שהוא פסיק רישא, שרי באיסור דרבנן לשיטת המחבר (עיין בשו"ע או"ח סי' שיד סעי' א וב"משנה ברורה" שם). ועיין ב"שער הציון" (שם סי' שלו ס"ק לט), וצ"ע. גם לשיטת הרמ"א (שם) ניתן להקל בפסיק רישא בתרי דרבנן, עיין ב"שער הציון" (שם סי' שטז ס"ק יח). ויש לדון גם מדין גרמא, עיין בשו"ת "יחווה דעת" (א סי' לב), שהביא את דעת "ערוך השולחן" בתשובה (נדפסה בקובץ "בית ועד לחכמים", חוברת א) שבכעין הנדון דידן נחשב גרמא. ועיין עוד בשו"ת "הר צבי" (או"ח א סי' קמג), שדן גם הוא בהדלקת מתג כדיון גרמא. ואף שיש מקום לבעל דין לחלוק שאינו נחשב גרמא כהאי גוונא, שכן זוהי דרך פעולתו הטובה ביותר ואין לך מעשה בידיים גדול מזה, וכן דעת הרב נ"א רבינוביץ והרב ישראל רוזן, שאין לדון מתג חשמלי כדיון גרמא; ובכל אופן נראה שבנדון דידן יש למקל על מי שישמוך, שכן ניתן לומר שהדלקה זו אינה בכלל הבערה שאסרה תורה. ועיין עוד בעניין זה בשו"ת "יביע אומר" (ה כז), וב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק טו סעי' עב ובהערה). ובשו"ת "אגרות משה" (ח עמ' מו) אסר להדליק ניצוץ, כיוון שהוא חמור אף מפסיק רישא, והוא כמתכוון ממש, כיוון שאי אפשר בלא זה; וראייתו מה"מגן אברהם" (או"ח סי' שג ס"ק כב), שכתב על דברי השו"ע (שם סי' כז) שאסר לסרוק במסרק בשבת (כיוון שוודאי יתלשו שערות) שבדין זה אף למאן דאמר "פסיק רישא" דלא נחא ליה מותר כאן חייב, כיוון שאי אפשר בלא תלישת שערות, והרי הוא בכלל פעולת הסירוק. ואם כן הוא הדיון כאן, שאי אפשר לסגור מעגל חשמלי ללא ניצוץ, ואינו רק בכלל "פסיק רישא". ולכאורה אינו דומה, שכן תלישת השערות היא לצורך הפרדת השערות, ואינה דומה כל-כך לניצוץ. ומלבד זאת, מלשון ה"מגן אברהם" משמע שרק רצה לומר שדבר זה נחשב לפסיק רישא דניחא ליה, כפי שכתב להדיא "שער הציון" (שם ס"ק עד), וצריך עיון.

במקרה שקיים צג אלקטרוני, החששות האפשריים הם:  
א. הדלקת אור.

ב. כתיבה – גם במספרים חייב משום כותב – "תוספות יום טוב" (שבת פ"ב מ"ג).

אך נראה שיש למקל על מי שישמוך, שכן הן לגבי הדלקת האור והן לגבי הכתיבה הוי פסיק רישא באיסורי דרבנן, שהרי אינו מתקיים. אם מצד שדעתו לנתקם, אם מצד שברגע שירפה אחיזתו מהקפיץ יחזור הגיוסטיק למקומו, ואם מצד שהמצבר עתיד להיגמר. הדבר דומה לסברת הגרש"ז אורבך לגבי פנס ("תחומין" כרך ח עמ' 42). וכן יש לדון מדין גרמא (עיין לעיל). גורם נוסף להקל בהדלקת האור הוא העובדה שבמרבית הצגים כלל אין איסור תורה בהדלקתם, כיוון שאינם מורכבים על נורות עם חוט להט אלא על נורות led, הפועלות בתהליך אלקטרו-כימי, ואין בזה אלא איסור דרבנן לכל היותר, ולעתים כלל אין שם נורות כמו בשעון דיגיטלי וכד'. וכן לגבי כתיבה יש לצרף לקולא את העובדה שאין זו דרך כתיבה כל-כך. יש להעיר שדעת הרב נ"א רבינוביץ שבכתיבה כגון זו אין שייך איסור כתיבה כלל, ואם הדלקת האור והכתיבה נעשית בשינוי יש עוד מקום להקל, שאז מצד נוסף הוא מדרבנן.

לגבי הטענה שהנכה נחשב כחולה שאין בו סכנה, ובשל כך ניתן יהיה להתיר איסורים מסוימים, אין ברור שהנכה נחשב לחולה שאין בו סכנה ("חולה שנפל מחמת חוליו למשכבו"), וייתכן גם שלא יועיל להגדירו כך, משום שאין ברור שהסעתו נחשבת לצורך רפואתו. אמנם מצד כבוד הבריות, נראה שניתן יהיה להקל במקרים מסוימים, וכל מקרה לגופו.

<sup>11</sup> גם האוסר שימוש בכיסא במצב החשמלי, מכל מקום אין הכיסא אסור בטלטול (מצד כלי שמלאכתו לאיסור) במצב הידני, מכמה טעמים:

אם לעתים דרך להשתמש בו גם באופן ידני, גם כשקיימת אפשרות להשתמש במצב החשמלי – אף שרוב השימוש במצב החשמלי, אינו נחשב ככלי שמלאכתו לאיסור, עיין ב"ביאור הלכה" (סי' שח ד"ה קרדום).

איסור השימוש בכיסא, על-פי המבואר לעיל, הנו בגדר חומרא (אם לא נסביר כ"חזון איש"), ואף אם משום כך נאסר בשימוש בשבת, מכל מקום אין לו דין כלי שמלאכתו לאיסור, על-פי ה"לבוש" (סי' שח סעי' מט), שכתב לגבי מטאטא שאינו נחשב כלי שמלאכתו לאיסור כיוון שראוי לטאטא קרקע מרוצפת – על אף שנהגו לאסור לטאטא גם בקרקע מרוצפת אטו שאינו מרוצפת, מכל מקום לעניין טלטול לא מקרי כלי שמלאכתו לאיסור. וה"משנה ברורה" פסק שלא כ"לבוש" (סי' שח, ס"ק קסג).

גם אם נחשיב את הכיסא ככלי שמלאכתו לאיסור, ישנה מחלוקת ראשונית אם מותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור על-ידי ככר או תינוק, והבואה שיטת המתירים בשו"ע (שם סי' שח סעי' ה); ואם כן, כשהנכה נמצא בכיסא מותר לטלטל את הכיסא.

ישנו מקום לומר שנחשב כמניח בכלי דבר המיוחד לו, כמו תבשיל בקדרה וכדו', עיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק כו).

יש להחשיב את הדבר כשימוש "לצורך גופו", המותר בכלי שמלאכתו לאיסור.

לפי שלושת הטעמים האחרונים אין לטלטל את הכיסא בעשה שאינו יושב עליו (אלא אם צריך למקומו).

<sup>12</sup> כתובתם: מכון צמ"ת, אלון שבות גוש עציון. טלפון: +972-2-9931442, פקס: +972-2-9931889. דואר אלקטרוני: [zomet@netvision.net.il](mailto:zomet@netvision.net.il)

<sup>13</sup> הפתרונות ההלכתיים מבוססים (באופן כללי) על כך שהמיתוג הראשי נעשה על-ידי גרמא הלכטנית. ישנו סידור מיוחד שבו הגיוסטיק גם במצבו האמצעי לא ימותג את הזרם, יבוטל הקשר בין הבלם לגיוסטיק, ועוד כמה סידורים שמטרתם להפחית את חילול השבת.



## Mexico City, Mexico

## מקסיקו סיטי, מקסיקו

טבת תשס"ג

## מ. טלטול אוסף אבנים בשבת

## שאלה:

ברשותי אוסף אבנים יפות שנאספו מרחבי העולם. אני נהנה להסתכל בהם, לבחון אותם מקרוב וכו'. האם מותר לטלטל אבנים אלה בשבת?

## תשובה:

מותר בשבת לטלטל אבנים שמהוות אוסף כדי ליהנות מהן. אין כאן בעיית "מוקצה מחמת גופו"<sup>1</sup> או בעיית "מוקצה מחמת חסרון כיס"<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> אבנים מוגדרות כ"מוקצה מחמת גופו" משום שאינן כלי ואין להם שימוש בשבת, אולם ייחוד אבנים עולמית לתשמיש פותר את בעיית המוקצה, ולכן גם אבנים שיוחדו עולמית לאוסף לצורך הנאה מהן אינן בגדר מוקצה מחמת גופו (שו"ע או"ח סי' שח סעי' כב).

<sup>2</sup> הגדרת "מוקצה מחמת חסרון כיס" היא דבר שמחמת חשיבותו אין משתמשים בו לתשמיש אחר (ומייחדים לו מקום). נחלקו האחרונים אם יש "מוקצה מחמת חסרון כיס" רק בכלים שמלאכתם לאיסור – שאז אי אפשר לומר שישתמש בהם למלאכת היתר, שהרי הם מיוחדים למלאכת האיסור, או שאף בכלים שמלאכתם להיתר יש דין "מוקצה מחמת חסרון כיס". ב"יביע אומר" (ז או"ח סי' לט אות ג) הביא אחרונים הדנים בעניין, ופסק שאין דין "מוקצה מחמת חסרון כיס" אלא בכלי שמלאכתו לאיסור. לפי זה אבני אוסף, המשמשות להיתר משום ההנאה שבראיתן ונחשבות לדבר שמלאכתו להיתר, לא ייאסר טלטולם.

ונראה מדעת הגרש"ז אויערבך ("שמירת שבת כהלכתה" פרק כ הערה ריד) שהתיר לטלטל פמוט העומד ליופי ולא הדליקו בו נרות שבת, ואומר שאין בטלטולו בעיה של "מוקצה מחמת חסרון כיס". ומשמע שם שלדעתו, משום ששימושם הוא ההנאה מיופיים הם נחשבים לכלי שמלאכתו להיתר, ולכן אין בהם דין "מוקצה מחמת חסרון כיס".

אמנם ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק כ אות כב) אסר לטלטל בשבת תמונה שעל הקיר משום "מוקצה מחמת חסרון כיס", ונראה מכאן שפוסק שעל אף שיש לתמונה דין "כלי שתשמישו להיתר" של הנאה מיופייה, נחשבת ל"מוקצה מחמת חסרון כיס". אך למסקנה נראה שיש לסמוך על דברי הפוסקים המקלים ולהתיר את האבנים בטלטול, שהרי בתמונה אין דרך הנאתה בטלטולה אלא באי טלטולה, ולכן יש יותר מקום לאסור.

## מא. טלטול חנוכייה חדשה בשבת קודם שהדליקו בה

## שאלה:

האם מותר לתת חנוכיית כסף לחתן בשבת חתן, כאשר אין אפשרות לתת את המתנה לפני השבת או אחרי השבת, מחשש צער או בושה למקבל?

## תשובה:

יש לעשות מאמץ לתת את החנוכייה לפני השבת או אחריה.<sup>1</sup> במקרה שחייבים לתתה בשבת, וזו הדרך היחידה למנוע צער או בושה, יש להקפיד על התנאים הבאים: א. יש להקנות את החנוכייה לחתן מערב שבת<sup>2</sup> על-ידי אדם אחר, משום ש"זכין<sup>3</sup> לאדם שלא בפניו"<sup>4</sup>. ב. יטלטל את החנוכייה<sup>5</sup> רק לצורך נתינת המתנה<sup>6</sup>, ואחר שתגיע לידי המקבל יניח אותה באיזה מקום, ולא יטלטלה עוד אלא לצורך גופו או מקומו.

<sup>1</sup> לדעת פוסקים רבים יש לדון בחנוכיית כסף כדין מוקצה מחמת חסרון כיס. כן פסקו ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק כ סעי' יט), ב"ילקוט יוסף" (שבת ב, עמ' שלד), ובשו"ת "דברי יציב" (חלק או"ח סי' קנא); ועיין עוד בהערה הבאה.

<sup>2</sup> כדי לא להיכשל בגזירת מקח וממכר – הרמב"ם (שבת, פרק כג הל' יב) וה"מגן אברהם" (שו"ע או"ח סי' שו ס"ק טו).  
<sup>3</sup> "שמירת שבת כהלכתה" (פרק כט סעי' כט).

<sup>4</sup> בדיעבד, אפילו אם לא הקנה את החנוכייה מערב שבת ייתן אותה לחתן בשבת, משום שיש לומר שנתנת החנוכייה לחתן היא מצווה, ועצם האמירה שהוא מייעד את החנוכייה לחתן נחשב כנתינתה לו משום "בפיך זו צדקה" – ה"חתם סופר" (על הגיליון, שו"ע או"ח סי' שו; על ה"מגן אברהם" ס"ק טו ד"ה אם כן).

<sup>5</sup> טעם גדול להיתר הוא דברי ר' עקיבא אייגר (בגיליון שו"ע או"ח סי' שו; על ה"מגן אברהם" ס"ק טו ד"ה ואם כן), שכתב: "ומדברי תוספות (שבת ס ע"א ד"ה לא בסנדל) שכתבו: 'בשילוח לחבירו משום שמחת יו"ט מקרי צורך גופו' אמרתי להתיר לשלוח לחתן ביום חתונתו בשבת נרות כסף שלא הדליקו בו באותה שבת (לדורון דרשה כנהוג), דמשום שמחת החתן מקרי צורך גופו". ולכאורה ר' עקיבא אייגר התיר בדיוק את המקרה שלנו, משום שהנתינה היא צורך גופו.

אך סברתו אינה ברורה, מדוע הוא מדמה פמוטות יקרים לכלי שמלאכתו לאיסור ולא למוקצה מחמת חסרון כיס. ואולי כוונתו היא שכיוון שהכלים עומדים למתנה הרי יש בהם תשמיש היתר באותה השבת, ואם כן אינם נחשבים כמוקצה מחמת חסרון כיס, שהרי באותה שבת מתכוון להשתמש בהם. וניתן להביא ראיה לסברה זו מדין סכין של מילה, שכאשר יש מילה באותה השבת כתב הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' רסו סעי' ב) שמותר לטלטלה לצורך המילה וכן לאחר המילה. ואף-על-פי שהט"ז והגר"א חולקים על הרמ"א (שם) – היינו משום ששם התשמיש של הסכין הוא לצורך איסור, אלא שהותר האיסור הזה בשבת – מה שאין כן בענייננו, שהתשמיש הוא תשמיש היתר, ולכן ייתכן שגם לגר"א ולט"ז יש להקל בזה. לדעתו של הרמ"א נראה שהסכין אינה מוקצה כלל, ולר' עקיבא אייגר הפמוטות הותרו רק לצורך גופו ומקומו, ומשמע שעדיין יש עליהם שם כלי שמלאכתו לאיסור.

ונראה לפרש שר' עקיבא אייגר סובר שכשמייחד את הפמוט לאותו עניין מותר לטלטלו לצורך הדבר הזה, משום שהוא כמו לצורך גופו ומקומו; אבל כיוון שסוף סוף עיקר תשמישו של הפמוט הוא לאיסור, שייכים הטעמים שמביא הרמב"ם (שבת פרק כד הל' יג) לאיסור טלטול של כלי שמלאכתו לאיסור, ולכן אסור לטלטלו סתם, או מחמה לצל.

טעם נוסף מובא ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק כ הערה ריד בשם הגרש"ז אויערבך): "אולם שמעתי מהגרש"ז אויערבך שליט"א דבמקומות שהפמוטות הם כתכשיט לבית, יש לומר דאם לא הדליקו בהם בשבת אין עליהם איסור מוקצה... עיין שם. ונראה שטעמו הוא שכיוון שהפמוטות משמשות גם כקישוט לבית, זהו גם תשמיש היתר שלהם, ואולי הוא אפילו עיקרי יותר מתשמיש האיסור, ושוב הוי ככלי שמלאכתו לאיסור והיתר, שאין עליו דין מוקצה מחמת חסרון כיס אפילו במקפיד עליו, לדעת האחרונים המקלים בזה. לסיכום השיטות בעניין זה עיין בשו"ת "יביע אומר" (ז' או"ח סי' לט אות ג).

טעם נוסף, המובא ב"ילקוט יוסף" (שבת ב, עמ' תר), הוא שהחנוכייה אינה נחשבת לכלי שמלאכתו לאיסור בעצמה, אלא היא רק משמשת את האיסור, ולפי זה יש לדמותה למיטה העשויה למעות, שלדעת המחבר (שו"ע או"ח סי' שי סעי' ז) היא מותרת בטלטול; והרמ"א כותב שהיא אסורה בטלטול, אלא שהיא נדונה ככלי שמלאכתו לאיסור, ומותר לטלטלה לצורך גופו ומקומו. ה"משנה ברורה" (שם) מסביר את דעת הרמ"א, שהיינו דווקא אם כבר השתמש בה לאיסור פעם אחת, אבל אם לא השתמש בה לאיסור לא נאסרה, משום שהזמנה לאו מילתא, ולפי זה יש לדון גם את החנוכייה ככלי שמלאכתו להיתר, ואפשר להקל בה לדעת הסוברים שבכלי שמלאכתו להיתר אין דין מוקצה מחמת חסרון כיס.

ו"ערוך השולחן" (רעט, אות א) כתב שכלי שמלאכתו לאיסור שמשמש רק למלאכת איסור ואינו עומד כלל למלאכת היתר נחשב מוקצה גמור לכלי עלמא, ודין מיטה שייחדה למעות הוא רק מחמת שהמיטה אינה עשויה סתם כך למעות אלא לשכיבה, וכדבריו כתבו אחרונים רבים.

מסקנת הדברים ב"יביע אומר" היא שהמקל יש לו על מי לסמוך. גם ה"אגרות משה" (או"ח סי' כב אות כח) כתב שפמוטות בימינו נחשבים כלי שמלאכתו לאיסור, ושלא את דברי "ערוך השולחן". אלא שלא חילק שם בין פמוטות יקרים לזולים, ולכן אי אפשר להוכיח מדבריו להדיא שהוא סובר שפמוטות יקרים אינם נחשבים למוקצה מחמת חסרון כיס.

<sup>6</sup> שהרי יש לומר שאף הפוסקים המחמירים בטלטול פמוטות כסף – היינו כשלא תכנן לתת אותם במתנה בשבת, אבל כשתכנן לתתם במתנה שייכת גם הסברה של ר' עקיבא אייגר שהבאנו לעיל. ובפרט אם יש בזה חשש שיתבייש, שיתכנן ששייך בזה טעם להתיר מצד "גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה" (ברכות יט ע"ב).

## Colorado, USA

## קולורדו, ארה"ב

תשרי תשס"ד

## מב. שימוש במטרייה בשבת

## שאלה:

מדוע אסור להשתמש במטרייה בשבת, והרי אין לה דפנות? ומה הבעיה אם המטרייה פתוחה מראש מערב שבת? כמובן כל זה בתנאי שמדובר במקום שאין בעיית טלטול.

## תשובה:

גדר גדרו גדולי הדורות ואמרו שאין לפתוח מטרייה<sup>1</sup> או שמישהי בשבת וביום טוב, וכשם שאין לפתוח כן אין לקפל<sup>2</sup>. וגם אם הן פתוחות מבעוד יום אין להשתמש בהן, גם במקום שיש עירוב<sup>3</sup>. גם גדולי הדורות הקודמים, שפסקו שאין איסור בפתיחת מטרייה ובשימוש בה בשבת, לא מלאם לבם להתיר זאת הלכה למעשה<sup>4</sup>. לכן, אף-על-פי שטעמיהם נראים, כל עוד לא הסכימו על כך חכמי הדור אין לשנות, שהרי אי שימוש במטרייה הפך לסמל של שמירת שבת, שצריך להיזהר מלפגוע בו.

<sup>1</sup> "שמירת שבת כהלכתה" (פרק כד סעי' טו) ועיין ב"חזון איש" המובא להלן בהערה 2.  
<sup>2</sup> בשו"ת "נודע ביהודה" (או"ח מהדורא תנינא סי' ל) דן באיסור שימוש במטרייה בשבת, ופסק שאסור לפתחה בשבת משום עשיית אוהל. ואף-על-פי שאין מחיצות למטרייה אין להקל, שהרי המטרייה נועדה להגן על האדם מפני הגשמים ולא להיל על האדם, וממילא אין צורך בכל תנאי האוהל. הוא גם חושש לשיטת הרי"ף, שכל אוהל שיש בו טפח נחשב לאוהל קבע ואסור מדאורייתא.

ה"חתם סופר" (או"ח סי' עב) חלק על "נודע ביהודה", וטען שאין בשימוש במטרייה איסור דאורייתא; ונימוקיו הם:

1. מטרייה מוגדרת כבניין לשעה שנועד לפתיחה ולסגירה, ואינו אסור מדאורייתא.

2. כאשר האדם בעצמו הוא המאהיל והוא נושא את האוהל עמו אין זה אוהל.

3. אין אוהל דאורייתא אלא כשהמחיצות מגיעות ארצה.

לדעת ה"חתם סופר" אף איסור מדרבנן אין כאן, שהרי גם תלית כפולה שיש בה חוטין מותר לפותחה לכתחילה, ולדעתו המטרייה דומה למקרה זה, ומותרת לכתחילה. ולכל הפחות מותר לפתחה על-ידי גוי. אולם גם לדעת ה"חתם סופר" אין זו "משנת חסידים, ושומר נפשו ירחק".

גם בעל ה"תפארת ישראל" (בכלכלת השבת במלאכת בונה) התיר פתיחת מטרייה בשבת. הוא הביא את טעמי ה"חתם סופר" ואף הוסיף עליו שכיוון שהאיסור רק מדרבנן, במקום צער ובמקום הפסד (צער הגשמים והפסד הבגדים) לא גזרו רבנן. אלא שגם בעל ה"תפארת ישראל" כותב שלא מלאו לבו להקל בדבר לגמרי, מבלי שישכח עמו חכמי דורו, אבל מורה על כל פנים שמותר לומר לגוי שיפתח.

ה"משנה ברורה" ("ביאור הלכה" סי' שטו) הביא את דעת האוסרים לפתוח מטרייה בשבת ודחה את ההיתר של מטרייה מטעם "כיסא טרסקל", מכמה נימוקים:

1. מטרייה צריך לקשרה, ולא מספיק לפתחה.

2. בדבר שנועד להאהיל אין היתר כיסא טרסקל.

גם "ערוך השולחן" (סימן שטו סעיף יב) פסק לאסור שימוש במטרייה, משום שהיא נחשבת לאוהל גמור ואסור לשאת אותה בשבת אפילו בחצר, כיוון שהיא נעשית להגן ולהאהיל מפני החמה והגשמים.

ה"חזון איש" (או"ח סי' נב ס"ק ו) פסק שאמנם אין איסור אוהל בשימוש במטרייה משום דין טרסקל, אך יש בעיה של תיקון מנא וכן של אושא מלתא, וניכר בו שהוא עובדא דחול וגורם פרצה; והדבר מסור לחכמים לגדור גדר במקום הפרצה, וזה חמור יותר מאיסור פרטי ליחיד, כי גדר זו היא לעם כולו ולדורות.

<sup>3</sup> שו"ת "נודע ביהודה" (שם) אוסר לשאת מטרייה בשבת גם אם נפתחה על-ידי גוי או מערב שבת, משום מראית עין. אמנם ה"תפארת ישראל" (שם) טען שאין כלל בעיה של מראית עין, מהנימוקים הבאים:

1. כל האיסור הוא רק מדרבנן, ובמראית עין מדרבנן יש חשש רק להווה או לעתיד אך לא לעבר, ולכן אין חשש במטרייה שנפתחה מערב שבת או על-ידי גוי.

2. אין הוכחה בזמן השימוש שהמטרייה נפתחה באיסור, לכן אין חוששים לחשד.

3. גם בשבת יכול לפתוח על-ידי גוי, ולכן אין מקום לחשד שפתח בעצמו בשבת.

"ערוך השולחן" (שם) פסק כמו ה"נודע ביהודה", ואסר לשאת גם מטרייה פתוחה, וכן פסק ב"שמירת שבת כהלכתה" (שם), שהאיסור שגדרו הוא פתיחת המטרייה וגם נשיאתה פתוחה בשבת.

<sup>4</sup> עיין בלשונם של ה"חתם סופר" וה"תפארת ישראל", הובאו בהערה 2.



New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

אדר תשס"ד

## מג. בישול וחימום אוכל בשבת באמצעות ריאקציה כימית

## שאלה:

יהודי מקהילתי יוצא לטיול בקיץ הקרוב לאזורים שבהם אין קהילה יהודית או אוכל כשר. הוא מצא חברה המייצרת אוכל כשר תחת השם La Briute. האוכל נמצא בקופסה סגורה, שנמצאת בתוך קופסה נוספת. לפני השימוש פותחים את הקופסה החיצונית, מוציאים את הקופסה עם האוכל, שופכים מים על טס מגנזיום, ונוצרת ריאקציה כימית שיוצרת חום. מכניסים את הקופסה עם האוכל לתוך הקופסה החיצונית. החום שנוצר מחמם את האוכל ומכין אותו לאכילה. האם מותר להשתמש בזה גם בשבת או ביום טוב?

## תשובה:

שימוש<sup>1</sup> בערכה זו עלול להיות כרוך בכמה איסורי שבת, לכן, אף שיש גם צדדים להקל בדבר (עיין באריכות בהערה 1) יש להימנע מהשימוש בה, כיוון שאין מדובר בדבר הנצרך כל-כך. אם התבשיל שבערכה עדיין לא עבר בישול, החשש הוא גדול יותר. לעומת זאת, ביום טוב ניתן להקל<sup>2</sup> ולהתיר את השימוש אף אם התבשיל עדיין אינו מבושל.

<sup>1</sup> לסוגיה עקרונית זו נדרש הרב ישראל רוזן, ראש מכון צמ"ת, עיין במאמרו הנרחב ("תחומין" יז). בבואנו לדון במקרה שלפנינו נראה שעלינו להתייחס לשאלות הבאות:

- א. ביציקת המים על המגנזיום (ויצירת חום הנגרמת ממנה) יש לדון אם –
  1. עובר על איסור מבעיר.
  2. עובר על איסור מבשל.
  3. עובר על איסור מוליד חום.
  4. עובר על איסור מוליד, שהרי כתוצאה מהריאקציה הכימית החומר המקורי הופך לחומר אחר.
  5. לאחר הריאקציה תהיה הערכה אסורה בטלטול משום נולד.
  6. עובר על איסור מתקן מנא (שיוצר כלי שניתן להשתמש בו לחימום)
  7. יש איסור בעצם יצירת ריאקציה כימית.
- ב. אם עובר על איסור בישול המאכל, בכגון זה שאינו מבושל באמצעות האש.
  - ג. בתבשיל שכבר מוכן, אם שייך בהכשרתו לאכילה, איסור בישול או מכה בפטיש, ואם התבשיל לפני חימומו הוא מוקצה.
  - ד. בנתינת התבשיל על גבי מקור החום, אם נחשב הדבר כנתינה לכתחילה, ואסור מצד "מחזי כמבשל", אם הוא בכלל גזירת חתוי בגחלים, ואם נחשב הדבר כהטמנה במקצת בדבר המוסיף הבל (שאסור לדעת השו"ע).
  - ה. בהכנסת התבשיל בחזרה לקופסה, אם יש לחוש להטמנה (בדבר המוסיף הבל או שאינו מוסיף הבל).
  - ו. אם ישנו איסור הכרוך בפתיחת הקופסה.

נדון עכשיו בכל סעיף מששת הסעיפים:

- א. חימום טס המגנזיום:
  1. מבעיר – כתב הרמב"ם (שבת פרק יב הל' א): "המחמם את הברזל כדי לצרפו במים, הרי זה תולדת מבעיר וחייב". פוסקים רבים דנו בדבריו בפרט, ובדין גחלת של מתכת בכלל. עיין, בין השאר, במאמרו של מו"ר הגר"ש ישראלי ("עמוד הימיני" סימן כז), וכן במאמרו של הרב הראשי לישראל לשעבר, הרב שלמה גורן ("סיני" תשי"ט) ובשו"ת "מנחת שלמה" (א סי' ב). ה"חלקת יעקב" (או"ח סי' קיז), ה"אגרות משה" (או"ח ד סי' עד, כט) וה"מנחת שלמה" (ג סי' מא) פסקו כדבר פשוט שאיסור זה הוא דווקא כשמחמם המתכת לחום גבוה מאוד, שמתאדמת וכיו"ב, שאלמלא כן אין עליה כלל שם של גחלת, ואין כאן איסור מבעיר. אך עיין ב"משנה ברורה" (סי' רעז סי' קכ וכן בסי' שיח סי' קצא), שמשמע קצת שאף על דרגת חום נמוכה יותר חייבים משום מבעיר, אך אין להאריך בדבר, שכן דרגת החום הנוצרת במקרה שלפנינו רחוקה מכך.
  2. בישול המתכת – דומה שהדברים שנאמרו לעיל לגבי מבעיר שייכים גם לכאן, ויש כאן אף שיקול נוסף להקל בדבר, שכן הבישול לא נעשה באור ובתולדותיו, וייתכן שדומה לבישול בחמה עצמה, שמותר אף לכתחילה (ועיין בהרחבה בעניין זה לקמן). אמנם ה"חזון איש" (שבת סי' נ סעי' ט) כתב בעניין בישול שאינו מגיע לשיעור חיוב בישול (שם דן בהקשר של חימום מתכת על-ידי חשמל): "ונראה דכל שנעשה יד סולדת יש בו משום מבשל, אף על גב דלענין חיוב צריך שיתבשל כמאכל בן דרוסאי... ואפשר דאסור מן התורה כעין חצי שיעור". וכן כתב (שם סי' לו סי' קא) שאין להעמיד קדרה ריקה של מתכת על האש משום "דיש לחוש לבישול, כדאיתא ברמב"ם (שבת פרק ט הל' ו) דהמחמם את המתכת עד שנעשה גחלת הרי זה מבשל, ואף אם עדיין לא נעשה גחלת נראה דאסור". אך הפוסקים חלקו וטענו שהוא דבר מחודש ואינו מוכרח, עיין ב"מנחת שלמה" (א סי' יא הערה 2), וכן בשו"ת "שבט הלוי" (א סי' צא). הם נקטו שאדרבה, מסתבר שנחשב כעושה חצי מלאכה בשבת וכמבשל דבר לח עד שמגיע לחום שהוא פחות מיד סולדת בו, שאינו נחשב כחצי שיעור. ועוד כתבו שלפי דבריו גם קדרה מלאה של מתכת אסור להניח על גבי האש, מדין חצי שיעור. עוד יש להעיר על דברי ה"חזון איש", שגם אם נקבל שבישול עד כדי פחות ממאכל בן דרוסאי נחשב חצי שיעור, מכל מקום לא דמי לבישול המתכת, שכן בניגוד לתבשיל, שבכל רגע מתבשל יותר ויותר, בישול המתכת (ההיתוך) אינו הדרגתי אלא שכשמגיע לחום מסוים משתנה סדר המולקולות והברזל מותך, ואם כן לכאורה אין כלל דין חצי שיעור ככהאי גוונא. ונראה שגם לשיטת ה"חזון איש" בנדון דידן, נחשב כבישול בחמה, ואף שהוא כתב את דבריו בקשר לחום שנוצר על-ידי זרם (שהוא חום שנוצר כתוצאה מסוג מסוים של חיכוך, ולא על-ידי האור), אפשר שהוא סובר שיש לדמות זאת לתולדות האור, שכן דרך בישולו בכך ולא דמי לבישול בחמה (ועיין לקמן בהרחבה בעניין זה). עוד נוסף שלא ברור שמדובר באיסור תורה, כיוון שיש הסוברים שחצי שיעור בשבת אינו אסור מן התורה. ועיין בחידושי הרמב"ם (שבת צד ע"ב, ד"ה הא דשרא), שברך אגב השווה פחות מכשיעור לאיסור דרבנן, וכן עיין ברשב"ם (בבא בתרא נה ע"ב ד"ה במסכת שבת תנן), ובשו"ת "חכם צבי" (סי' פו).
  3. מוליד חום – מצינו בכמה מקומות שנאסרה עצם ההולדה בשבת וביום טוב, גם באופן שהדבר אינו כרוך במלאכה האסורה בשבת – כגון הולדת ריח בבגד וכד' (ביצה כג ע"א) וכן הולדת קול בדרך של שיר (עירובין קד ע"א ושו"ע או"ח סי' שלח), וכן נאסרה מטעם זה הולדת אש ביום טוב (ביצה לג ע"א במשנה ובסוגיא לג ע"ב ושו"ע או"ח סי' תקב). מאידך גיסא, לא מצינו שנאסר לחמם תבשיל יבש שמבושל כל צרכו מצד שמוליד חום, וכן לא נאסרה (להלכה) הולדת קול שאינה בדרך של שיר. לפיכך נראה שבנדון דידן, כיוון שאין מקור ברור לאיסור, בדברנן אפשר אולי להקל, ובפרט שיש מקום לומר שהולדת החום בנדון דידן תיחשב כגרמא, ויש המתירים גרם הולדה – עיין בשו"ת "ציץ אליעזר" (א סי' כ פרק ו, י) וכן כתב הרצ"פ פראנק (בירחון "קול תורה" תרצ"ד חוברת א-ב) לפחות לעניין יום טוב. ועוד יש המתירין זאת מטעם שאפשר שגרמא באיסור דרבנן (לא רק במוליד)





- אינו אסור – עיין בשו"ת "מנחת שלמה" (ח"א סי' ז). עוד יש לצרף את דברי ה"גינת ורדים" (כלל ג סי' יד וסי' טז), שהתיר מוליד כשאינו מתקיים, ובנדון דידן החום אינו נשאר זמן רב. ורבים השיגו על דברי ה"גינת ורדים", עיין בשו"ת "רב פעלים" (או"ח ב סי' נא) ועוד.
4. מוליד – עיין בסעיף הקודם, ושייך גם לכאן (אך כאן חמור מעט יותר, כיון שהשינוי מתקיים).
5. בעניין איסור טלטולו משום נולד, יש מקום לדמות זאת לעצים שנשרפו ביום טוב, שאפרם אסור בטלטול מטעם נולד (הטור והשו"ע או"ח סי' תצח סעי' טו), ועיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק עז) וכן במה שכתב (סי' שי ס"ק לב, ומקור הדברים ברא"ש על מסכת ביצה פ"א סי' ז) שדין זה הוא אף לרי שמעון, דלית ליה מוקצה כיוון שהוא נולד גמור. אם כן, להלכה נחשב מוקצה לכולי עלמא. ואמנם יש מקום מעט לחלק ולומר שבנדון דידן אינו נחשב נולד גמור, כמו אפר לגבי עצים, ומכל מקום נראה שמכלל נולד של ר' יהודה לא יצא, ואם כן ביום טוב לפחות יהיה אסור לא רק לשיטת המחבר (שו"ע סי' תצה סעי' ד), שפוסק ביום טוב כר' יהודה, אלא אף לשיטת הרמ"א (שם), שהביא מקילים בדבר וכתב שמכל מקום בנוולד יש להחמיר. אך יש להעיר שלמרות איסור המוקצה, אין איסור להוציאו מהקופסה עם התבשיל על גביו, שכן המגש הינו בסיס לדבר המותר והאסור. גם לאחר מכן לקחת את התבשיל מעל גבי המגש אין איסור מצד מבטל כלי (המגש) מהיכנו, כיוון שאינו מניח בידיים את המוקצה על גבי המגש, אלא לוקח את ההיתר וממילא מתבטל הכלי מהיכנו, כדמוכח במאירי (שבת קמב ע"א). ועוד שאפשר שביטול כלי מהיכנו אינו אסור בכלי שיעודו הוא שיהיה המוקצה עליו, עיין ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק כב הערה מו), ואכמ"ל.
6. "מתקן מנא" – מצינו פעמים רבות בתלמוד ובפוסקים שנאסרו פעולות מסוימות משום מתקן מנא (כלל), אך נראה שקשה לקבוע כלל ברור מתי נחשב הדבר כתיקון מנא ומתי אינו אלא תיקון בעלמא. וכן קשה לקבוע מתי התיקון אסור מדאורייתא ומתי נחשב כתיקון רק מדרבנן. לפי זה, לכאורה, היה צריך להחמיר בדבר, שמא יגיע לאיסור דאורייתא. אך מסתבר שאין בזה איסור דאורייתא, כיוון ש"כללי" זה אינו מתקיים אלא לשעה קלה שכן מיד לאחר הריאקציה הכימית לא ניתן להשתמש בו (ובמקרה זה הכלי אינו מתקיים מצד עצמו, ולא רק מחמת דעת האדם, וקל יותר, ואכמ"ל), וכיוון שמדובר באיסור דרבנן אפשר שרשאים לדמות מילתא למילתא. ונראה שניתן להביא סמך להקל מהגמרא (ביצה לג ע"ב, לד ע"א), שהובאה להלכה בשו"ע (או"ח סי' תקח סעי' א). שם מבואר שאסור ללבן רעפים באש כדי לצלות עליהם לאחר מכן דגים וכיו"ב, והטעם משום שגורם לחיזוקם של הרעפים, ואסור מצד מתקן מנא (עיין ב"משנה ברורה" שם ס"ק ב) משמע שאלמלא אותו חיזוק היה מותר, ולא נאסר משום מתקן מנא אף שלמעשה יוצר כלי המשמש לצלייה. ונראה שהוא הדין גם בנדון דידן, שכן ניתן לראות דמיון גדול בין השניים. ואפשר שהטעם בזה שאינו נחשב תיקון כלי כיוון שהצלייה נעשית על-ידי החום, והרעפים אינם אלא כלי קיבול השומר על החום, ואם אכן זהו הטעם, כל שכן בנדון דידן שאינו נחשב תיקון כלי, שכן הוא עצמו אינו מקור החום אלא שעל-ידי הריאקציה הכימית משתחררת אנרגיה בצורת חום, והיא הגורמת לחימום.
7. עצם יצירת הריאקציה – נראה שאין מקור ברור לאסור דבר מעין זה, ואל לנו לחדש איסורים מדעתנו. ולא מצאנו מי שיאסור לבזק מלח לתוך מרק (באופן שאין חשש איסור בישול), על אף שהמלח מתפרק כשהוא בא במגע עם מים. ישנן פעולות רבות נוספות במהלך השבת המלוות בריאקציות כימיות, ושום פוסק לא אסר אותן משום כך. ועיין בהרחבה בעניין זה במאמרו של הרב י" רזון, וכן במאמרו של הרב נ"א רבינוביץ ("יתחומין" ג).
- ב. ביטול המזון בחום המשתחרר כתוצאה מהריאקציה הכימית:
- בגמרא (שבת לט ע"א) מבואר שאיסור מן התורה לבשל על-ידי האור ועל-ידי תולדות האור, ואילו בחמה לא נאסר לבשל, וכן בתולדות חמה, נאסר לבשל רק מדרבנן, שמא "אתי לאחלופי בתולדות האור". אך ישנם מקורות חום נוספים המאפשרים בישול, כמו במקרה שלפנינו, ועלינו לדון אם הם דנונים כבישול בחמה או כבישול באור, ולשם כך עלינו להגדיר תחילה את מאפייני הבישול בחמה, הגורמים לכך שאינו בכלל הבישול האסור. בפוסקים מצינו כמה טעמים אפשריים להיתר הבישול בחמה:
1. רש"י (שם ד"ה "דשריי") כתב "דאין דרך בישולו בכך", וכן מובא ב"אור זרוע" (ח"ב הל' שבת סי' סב). אמנם אם נדייק בלשונו נמצא שאין הכרח שהוא סובר כרש"י, שרש"י כתב שאין דרך "בישולו" בכך, וה"אור זרוע" כתב שאין דרך "בישול" בכך. ואפשר שכוונתו שאין על בישול כזה שם בישול. ועיין עוד לקמן בעניין זה. וכן כתב ה"נודע ביהודה" (יו"ד מה"ת סי' מג) בהבנת דברי הרמב"ן, שכתב ראה לכך שבליעה ופליטה בכלים אינה תלויה בגדרי בישול מכך שמצאנו שמלוח מבליע ומפליט ואינו נחשב כבישול, שהרי המולח בשבת אינו חייב משום מבשל. ודחו רבים דברי הרמב"ן, דלעולם אימא לך שמליח נחשב בישול אלא שלענין שבת אינו חייב על בישול מעין זה, שאינו גרוע ממבשל בחמי טבריה. וכתב ה"נודע ביהודה" שלפי הרמב"ן אינו דומה למבשל בחמי טבריה, ששם אין דרך לבשל באופן זה, בניגוד למליחה, שדבר מצוי הוא למלוח המאכל ודרכו בכך. ומשמע בפירוש שטעם ההיתר לבישול בחמה הוא מצד שאין דרך בישול בכך; וכן נקט טעם זה כעיקר בשו"ת "אגרות משה" (או"ח ג סי' נב). ובשו"ת "ציץ אליעזר" (ב סי' כט). ויש להעיר על טעם זה מהנאמר בגמרא (פסחים לו ע"א), המזכירה דברי מאפה שהיו עושין אותם בחמה (ומשום כך פטורין מחלה), ומשמע שאינו שימוש חריג כל-כך; ואם כן מצינו מקרים שדרך לבשל בחמה. וכן היה מי שרצה ללמוד מדברי ה"מגן אברהם" (סי' שא ס"ק נז) שכתב לגבי בגדים שמייבשם בחמה שאין בהם איסור מלבן, שכיוון שאין בישול גם אין ליבון, ולכאורה משמע שאף שדרך לבשל מים אלו בחמה אינו נחשב בישול. אך אין הכרח להבין כן בדבריו, ואפשר שכוונתו שבייבוש הבגדים בחמה אין איסור בישול מצד שאין היד סולדת במים שבבגד, וכפי שהבין ה"מחצית השקל" במקום בדברי ה"מגן אברהם". במקרה ששיטות בישול מעין אלו יתפתחו ויהפכו להיות מקובלות יצטרכו הפוסקים לדון אם ייחשבו כבישול באור, ואכמ"ל.
  2. עוד מצאנו בפוסקים טעם אחר שאף שבישול בחמה הוא בישול גמור, מכל מקום לא מצאנו כן במשכן – עיין בצ"ח (פסחים עד ע"א), וכן בשו"ת "הר צבי" (או"ח ח"א קעט), וכן משמע בדברי ה"קריית ספר" (למב"ט, שבת פרק ט). וכעין זה כתב גם ה"אגרות משה" (או"ח ג סי' נב בפירושו הראשון, וגם הסביר מדוע בכל זאת לא נחשיב זאת כתולדה. עיין שם). יש לציין ששני הטעמים הנ"ל מבוססים על חילוק בין שבת לשאר עניינים, ומצאנו פוסקים רבים הנוקטים כדבר פשוט להשוות בין שבת לשאר עניינים, ומשמע דלא סברו כטעמים הנ"ל. עיין ב"מגיד משנה" (שבת פרק ט הל' ג) וכן בגר"א (שו"ע יו"ד סי' פז ס"ק יד), וכן משמע בגמרא (פסחים מא ע"א), עיין לקמן בסעיף 3.
  3. הסבר נוסף העולה מדברי הפוסקים הוא שהבישול המוזכר בתורה הוא בישול באור (או בתולדות האור), וכל בישול אחר, אף שיביא לתוצאה דומה, אינו בכלל בישול של תורה. וכן משמע מהגמרא (פסחים מא ע"א): "אמר רב חסדא, המבשל בחמי טבריה בשבת פטור. פסח שבשלו בחמי טבריה חייב (שבלב זה מבינה הגמרא שהכוונה שחייב האוכלו מדין פסח מבושל). מאי שנא שבת דלא, דתולדות האש בעינן וליכא, פסח נמי לאו תולדות האש הוא! מאי חייב דקעבר משום צלי אש" (היינו שאכן אינו נחשב פסח מבושל, אך מכל מקום אינו צלי). מוכח מהגמרא (מעצם נקודת ההנחה של הקושיה שפסח ושבת שווים, וכן ממשקנת הגמרא שאין זה נחשב פסח מבושל) שיש מושג של בישול שגדריו אחידים בכל דיני התורה, והגדרתו היא דווקא כשהדבר נעשה על-ידי האש ותולדותיה (ממקור זה משמע לכאורה דלא כטעם הקודם שהוזכר, שכן מה לי שבישל הפסח שלא בדרך בישול, סוף סוף הריהו מבושל). וכן משמע ברמב"ם (בפירוש המשניות לשבת פ"ד מ"א, בפירושו השני) שכתב: "ואפילו בשבת (היה מקום לומר שאין איסור לטמון בדבר המוסיף הבל אף שמוסיף בבישול), לפי שאין אסור בשבת לחמם או להוסיף חום אלא בתולדות האש, וכל אלו אינן תולדות האש". וכן משמע קצת בפירוש רש"י בפסחים (שם ד"ה דלאו), וכן אפשר שהוא דעת ה"תפארת ישראל" (שבת פ"ג מ"ג) שפירש שאבן דרכים המוזכר במשנה (שיש לו דין תולדת חמה) פירושו שנתחמם מחיכוך העגלות, והובא פירושו זה לדין גם בספר "שביבת השבת" (מלאכת מבשל אות יז ס"ק מד), וכן משמע בשו"ת "מנחת שלמה" (סי' יב), שהזכיר בתוך תשובתו שאין לאסור הדלקת חוט להט בשבת מצד מבשל, שכן החום המבשל אינו תולדת האש, אלא נובע מסוג מסוים של חיכוך, וכן כתב בפשיטות הרב שלמה גורן (שם).
  4. עוד יש לומר, שבישול בחמה שונה בתוצאתו מבישול באש. כך משמע מדברי הריטב"א (פסחים מא ע"א) שכתב שאין להגעיל כלים שבלעו בחמי האור במים של חמי טבריה. וכן דעת ה"אגלי ט"ל", שזוהי סיבת ההיתר בבישול בחמה, שכיוון שיש שינוי בנפול הוא מותר לכתחילה, וקל יותר משאר שינוי, ומכל מקום אסור מדרבנן. ועיין עוד בדבריו בשו"ת "אבני נזר" (יו"ד סי' פח). מעין סברה זו ניתן ללמוד גם מדברי הירושלמי (שבת פ"ג הל' ג), שהשווה חימוץ במי פירות לבישול בסודרין (שנתחממו בחמה), שכשם שחימוץ מי פירות "אין חימוצו ברור" כך בישול בסודרין "אין

בישולו ברור, ומשום כך ר' יוסי מתיר אף לכתחילה להפקיע את הביצה בסודרין. ועיין במה שכתבו ה"אגרות משה" (או"ח ד ס"י צח) ומו"ר הגר"ש ישראל (עמוד הימיני עמ' רפג) בעניין דברי הירושלמי הנ"ל. ועיין ב"פרי מגדים" (משבצות זהב" ס"י שיח ס"ק ו), וכן ב"מנחת חינוך" (מצווה ז), שמשמע מדבריהם שהשינוי המציאותי בין שני אופני הבישול אינו משמעותי.

5. אפשרות נוספת להסביר את העניין היא לחלק בין מקור חום "טבעי" לבין מקור חום הנובע מכוח ומיצירתו של האדם, שכן מה שאסרה תורה בשבת היא את עצם היצירה ולא את התוצאה, ואם כן הבישול שנאסר הוא דווקא בישול שנעשה מתחילתו ועד סופו בידי האדם, ובכלל זה יצירת מקור החום המבשל. עוד ניתן לומר בכיוון מעט שונה, שהתורה לא אסרה לבשל על גבי מקור חום שאינו בשליטתו של האדם וזמניתו תלויה, ואפשר שזוהי כוונתו של ה"אור שמח" (שבת פרק ט הל' ב), שכתב "שחום הטבעי שאינו מסיבת האש כמו חמי טבריא" אין בו משום בישול. וכן אפשר להסביר בכך את שיטת רבנן, שסוברים שאין איסור מן התורה לבשל בחמי טבריה אף "דחלפי אפיתחא דגהנם", ומשום כך סובר ר' יוסי שהוא תולדת האור (עיין בשבת לט ע"א). סברה מעין זו כתב גם מו"ר הגר"ש ישראלי (שם, בעניין בישול על-ידי חשמל) בהסבר כוונתו של רש"י הנ"ל, שאין דרך בישול בכך, היינו שאור החמה אינו מיועד מעיקר בריאתו לבישול, "משא"כ בכוח החשמל, שצורת ריכוזו והפקתו על-ידי האדם מיועדת לשימוש לצרכיו, ובכלל זה הבישול לצורותיו השונות, אין מקום להשוותו לחמה ותולדותיה". גם הגרש"ז אויערבך (בכתב יד, הובאו דבריו ב"שולחן שלמה" ס"י שיח יג, ג) העלה סברה זו, ודחה אותה על-פי דברי הגמרא (שבת לט ע"א), שמשמע ממנה שחמי טבריה כיוון שעוברים אפיתחא דגהנם נחשבים תולדות האש, אף-על-פי שאש זו לא נוצרה בידי אדם. אך לכאורה דחייתו אינה מוכרחת, שכן דברים אלו נאמרו בגמרא בדעת ר' יוסי, ואפשר שבדיוק בנקודה זו חלוקים עליו רבנן, הסוברים שחמי טבריה הן תולדות חמה. ומסתבר כך, שכן לא סביר שנחלקו במציאות בלבד, ועיין בתוספות (חולין ח ע"א ח ד"ה בחמי טבריא), שמדבריו ניתן לדייק שהבין שאכן נחלקו במציאות, וצריך עיון.

מהטעמים הנ"ל עולה נפקא מינא לנדון דידן, שכן לפי הטעם הראשון (שאינו דרך בישול) נראה בפשטות שוודאי אין דרך לבשל באופן זה, ורק מכוח אילוף (שאינו לפניו אש וכד') מחמם באופן זה. וכן לפי הטעם השני נראה להתיר, שכן לא חיממו כן במשכן. גם לפי הטעם השלישי ניתן להתיר, שכן אינו תולדת האש. לעומת זאת, לפי הטעם הרביעי והחמישי נראה שיש להחמיר בדבר ולהחשיב את המקרה שלפנינו כבישול באור. יש לציין כאן גם את משמעות דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פרק במה טומנין) בפירושו הראשון, שמשמע שסובר שבכל הדוגמאות שבמשנה לדברים המוסיפים הבל ישנו איסור בישול; ולא הזכיר מדוע נחשב הדבר כבישול באור ולא כבישול בחמה, אך מכל מקום דומה הדבר מאד לנדון שלנו, וכן יש לציין דברי ה"יסודי ישרון", שכתב "שכל דבר שהוא קר בטבעו וממקורו ורק ירתיח בהנתן עליו דבר אחר, חשוב תולדות האור וממילא חייב משום מבשלי". וגם כאן לא ברור מהי שיטתו בהגדרת בישול בחמה, ואולי כוונתו לפירוש החמישי – מכל מקום יש כאן דמיון רב למקרה שלפנינו. נמצא שגם בעניין זה ישנו מקום לסמוך להקל, שאינו נחשב כבישול באור אלא בחמה. אלא שכל זה הוא דווקא אם נחשיב את הדבר כחמה עצמה ולא כתולדות חמה (שמכל מקום אסורות מדברנן), ואכן כך מסתבר, שכן התבשיל מתחמם כתוצאה מהחום המשתחרר ולא מטעם המגנזיום. ואף שגם הטס חס, מכל מקום דומה הדבר לתבשיל המתחמם ונשארה בו כף, שאף שהכף מתחממת מסתבר שלא שייך לומר שנחשב כמבשל על-ידי הכף, שכן אינה מקור החום. וגם אם נגדיר את החימום בדרך זאת כתולדת חמה, עדיין ישנו סמך להקל, מכיוון שניכר שאינו תולדת האור, שהרי אין דרך להשתמש באופן דומה לזה על-ידי האור, ולא יבוא להחליף, ואז אף תולדת חמה מותרת. כך פסק המהרש"ל (תשובה סא) בעניין בישול על גבי גג רותח מהחמה, שאז ניכר שהחום בחמה. אך פוסקים רבים סברו שלא כמהרש"ל, וכן פסק ה"משנה ברורה" (ס"י שיח ס"ק כ).

ג. שייכות איסור בישול בתבשיל כעין זה:

במקרים כמו במקרה שלפנינו (שאינו צורך בחליטה ברותחין וכיו"ב בכדי להכשירו לאכילה), בדרך-כלל מדובר בתבשיל שכבר בושל כל צרכו (שכן הבישול המועט בחום הנמוך יחסית שנעשה בשעת השימוש ודאי שאין בכוחו לבשל בישול מהותי), וכן התבשיל ראוי כבר לאכילה כמו שהוא, מחמת הבישול שעבר. אם כן נראה שלא שייך בו יותר איסור בישול. ואף לשיטת ה"יראים" (ס"י רעד), שיש צלייה ואפייה אחר בישול, וגם כאן לכאורה על-ידי חימומו עושה פעולת צלייה, נראה שאינו נחשב צלייה משני טעמים: א. דעת ה"אגלי טל" (מלאכת אופה, סעי' ט הערה יח), דאולינן בתר כוונתו שאם כוונתו לחימום ולא לצלייה אין איסור לחמם לאחר שנתבשל. עוד יש לצרף את דברי ה"חזון איש" (שבת ס"י לו ס"ק יד), שכתב "דכל שלא יבוא לטעם צלי ממש" אין בו איסור צלייה אחר בישול. אך חילוקים אלו אינם מוסכמים לכולי עלמא, עיין ב"ביאור הלכה" (ס"י שיח ד"ה והוא יבש). שמשמע שאינו סובר כחילוק זה. ב. חימום זה הנו חימום קל, שאין בכוחו לצלות עד כדי מאכל בן דרוסאי (אילו היה התבשיל חל), ואם כן אין איסור בדבר. גם לגזור שמא ישכח וישהה את התבשיל זמן רב ויגיע לכדי מאכל בן דרוסאי לא שייך, שכן משך הריאקציה הוא קצר והיא נעשית בחום נמוך יחסית. ואף שדעת ה"חזון איש" (שבת ס"י נ ס"ק ט) שאף בפחות ממאכל בן דרוסאי יש איסור חצי שיעור, הוא עצמו סובר שחימום כעין זה אינו כצלייה, כאמור.

אמנם יש מקרים בהם התבשיל אינו ראוי למאכל כמו שהוא, אך דבר זה תלוי בשיטת השימור שלו (כגון הקרנה, פסטור, המלחה, ייבוש ועוד). אם כן אפשר ששייך בו עדיין איסור בישול, שכן סוף סוף החימום מכשיר את המאכל לאכילה – כעין מה שכתב הרמ"א (שו"ע או"ח ס"י שיח סעי' ד): "כל דבר קשה שאינו ראוי לאכול כלל בלא שרייה (בחמין) אסור לשרותו בשבת, דהוי גמר מלאכה". ועיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק לח), ומשמע קצת שמדובר דווקא אם הדבר הקשה הוא חי שייך בו בישול, עיין שם. וכן במקרה שהתבשיל יבש וקשה ומרככו על-ידי בישול אפשר ששייך בו בישול מצד הרפיית גוף קשה, עיין ברמב"ם (שבת פרק ט הל' ו) לעניין מתוך את הברזל. גם בשו"ת "שואל ומשיב" (מהדורא תליתאה ב ס"י כ) בעניין שריית צנינים במרק נסתפק בכך, אך אחרונים רבים חלקו עליו בזה וטענו שאינו שייך באוכלין, עיין במהרש"ם ("דעת תורה" ס"י שיח סעי' ה) ובשו"ת "רב פעלים" (ב ס"י נב), וכן עמא דבר להקל.

עוד יש לדון לאסור מצד "מכה בפטיש", שכן מכשיר את התבשיל לאכילה והרי זה כמתקן. ואפשר שזו גם כוונת הרמ"א הנ"ל. ודבר זה הוא מחלוקת גדולה בין האחרונים, אם שייך איסור מכה בפטיש באוכלין, ואכמ"ל. עיין בעניין זה ב"ביאור הלכה" (ס"י שיח ד"ה והדחתן) שהביא את דעת ה"פרי מגדים" וה"לבוש" ששייך מכה בפטיש באוכלין, ושכן מצא ב"נשמת אדם", וחלק עליהם לחלוטין. ועיין עוד בשו"ת "רב פעלים" (שם) שגם הוא כתב ששייך איסור מכה בפטיש באוכלין, וכן דעת "ערוך השולחן" (ס"י שיח סעי' כט). אך עיין בספר "יתהלך לדוד" (ס"י שיח ס"ק כ), שכתב גם שאין מכה בפטיש באוכלין, ובי"קצות השולחן" (ס"י קל ב"בדי השולחן"), שהאריך מאוד בעניין זה, וכן ב"אגרות משה" (או"ח ג ס"י נב).

כאן המקום להעיר שאם התבשיל אינו ראוי לאכילה כלל, וכדי להכשירו למאכל צריך לעבור על איסור, התבשיל הוא מוקצה. מאידך גיסא, אם ניתן בהיתר להכשירו לאכילה, אף שבכניסת השבת לא היה ראוי לאכילה אינו מוקצה, מדין גמרו בידי אדם (ביצה כז ע"א). כמו כן, לעתים חלק מהמרכיבים אינם מבושלים כלל, ואם כן שייך כאן בישול. הדבר שייך יותר בדבר לח, שבישולו הוא כשמגיע לחום שהיד סולדת בו, אך בדבר יבש נראה שאין איסור, כיוון שאינו מגיע לכדי מאכל בן דרוסאי, וכמבואר לעיל. אמנם אם אינו צריך לבישולם של מרכיבים אלו וכלל אינו מתכוון לבשלם ישנו מקום להקל לחמם התבשיל, כשאין ודאות שיש שם מרכיבים שאינם מבושלים, שאז הוא ספק פסיק רישא – שרבים המתירים בדבר ומדמים זאת לדין דבר שאינו מתכוון, עיין ב"ביאור הלכה" (ס"י שטז ד"ה ולכן), ואף אינו מחויב לברר את הדבר, כמשמע בדברי הטי"ז (שם ס"י שטז ס"ק ג) ובי"ב איש חי" (פרשת וארא שנה שנייה אות ו).

ד. איסורים אפשריים הכרוכים בהנחת התבשיל על טס המגנזיום החם:

נראה שאין כאן בעיה של גזרת חתוי, שכן האופן היחיד לחתות במקרה זה הוא על-ידי תוספת של מי מלח, והרי הדבר מותר, כפי שהוכחנו לעיל; ומלבד זאת מן הסתם גם לא תועיל תוספת מים, שכן המינרן שם הוא מדויק כדי ליצור ריאקציה אופטימלית.

כמו כן נראה שאין כאן בעיה של מיחזי כמבשל, שכן ודאי שאין דרך לבשל באופן זה אלא רק לחמם. עיין ב"אגרות משה" (או"ח ד ס"י עד אות לד-לה).

לגבי הטמנה במקצת בדבר המוסיף הבל, דעת המחבר (שו"ע או"ח סי' רנג סעי' א, סי' רנו סעי' ח) שהיא נחשבת להטמנה, שלא כרמ"א ודעימיה. אבל נראה שאף המחבר יודה להתיר בנדון דידן, שכן אינו דומה להטמנה ברמץ משני טעמים: א. שכן לאחר זמן קצר חוזר ומתקרר, ודומה למה שכתב התוספות (שבת מח ע"א ד"ה דזיתים). והובא להלכה ב"משנה ברורה" (סי' רנו ס"ק מג) שמותר להניח קדרה המכוסה בבגדים על גבי הכירה כשאין בה גחלים, ולא דמי לרמץ, כיוון שהכירה מתקררת והולכת ואינה מחזיקה חומה. ואף שאפשר לחלק, שכן בנדון דידן מוסיף הבל מצד עצמו, ודומה לרמץ יותר מכירה שאינה יוצרת חום כלל ורק הולכת ומתקררת. מכל מקום סוף סוף אינו דומה לרמץ, שכן מתקרר במהירות ומשום כך אי אפשר להטמין בו כמו ברמץ. ואף שדעת הט"ז (שם סי' רנח ס"ק א) שאם כוונתו להטמין לזמן מועט (שאו לא יספיק להתקרר) נחשב גם ככהאי גוונא הטמנה בדבר המוסיף הבל, ואם כן הוא הדין בנדון דידן, ועיין ב"שער הציון" (שם ס"ק ב) שהביא את החולקים בדבר והסכים עמו. ב. אין דרך להטמין בטסי מתכת וכיו"ב, ולא דמי לרמץ או לגפת של זיתים, שניתן בנקל להטמין ולעטוף בהם את הקדרה. חילוק זה הובא גם בתוספות וב"משנה ברורה" הני"ל, עיין שם. ועוד יש לומר שיש לחלק בין חום גחלים, שאז גם אם הקדרה נוגעת רק בצד אחד בגחלים הדבר מספיק כדי לשמור על חומה, לבין החום של טס המגנזיום, שהוא חום מועט. סמך לחילוק זה ניתן למצוא ב"חזון איש" (סי' לו סעי' יט), ונראה שהרשב"א (שבת מז ע"ב) חולק.

ה. הכנסת התבשיל בחזרה לקופסה:

לכאורה גם הרמ"א ודעימיה היו צריכים להודות שיש לאסור כהאי גוונא מדין הטמנה בדבר המוסיף הבל, שכן זוהי הטמנה גמורה בתוספת מקור חום (עיין בשו"ע או"ח סי' רנו סעי' ח), אך כאמור לעיל אין להחשיב את הדבר כמוסיף הבל. אך עדיין עלינו לדון אם הדבר אסור מצד הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל, ואף שהתבשיל עדיין צונן, ולא נאסרה הטמנה של צונן (שבת נא ע"א), מכל מקום כשמוליד בו חום אסור, עיין בשו"ע (או"ח סי' רנח) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק ב). וגם בזה נראה שיש מקום להקל, כיוון שהתבשיל אינו נוגע בכל צדדיו בקופסה, כיוון שהוא עומד על מגש קלקר הרחב מעט יותר מרוחב הכלי שהתבשיל מונח בו, וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' רנו סעי' ח) שהטמנה שאינה נוגעת בדפנות אינה הטמנה. ויש להעיר מדברי הט"ז (שם סי' רנו ס"ק ו) שכתב (לגבי הטמנה בתנור) שראוי להחמיר אף באופן שרק חלק מהקדרה נוגעת בדבר המטמין, אך עיין ב"ביאור הלכה" (שם ד"ה שרי) שאין חוששים לט"ז. עוד יש להעיר שאפשר שהפסק קטן כל-כך של אוויר בין הקופסה לתבשיל אינו משמעותי ונחשב כנגיעה ממש, וכפי שכתב הגר"ש אויערבך (בתשובה בכתב יד, הובא ב"שולחן שלמה" סי' רנו הערה יג) בקשר לסיר בישול איטי (קרא"ק פאט), עיין שם. ואפשר שאף אם לא נקבל את דבריו, מטעם שסוף סוף אינו דומה לרמץ, שדרך להדביקו ממש לקדרה, והרי זהו מקור ההיתר להטמנה שאינה נוגעת בדפנות (עיין בטור או"ח סי' רנו), מכל מקום לגבי הטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל אין האיסור כלל מחשש שמא יטמין ברמץ, ואף שגם בהטמנה בדבר שאינו מוסיף הבל מוסכם שאם אינו נוגע בדפנות אינו הטמנה, נראה שהוא מטעם שאין דרך הטמנה בכך, ואם כן כאשר דרך להטמין כן (כגון שהוא קרוב מאוד לתבשיל) אפשר שנחשב להטמנה. וצ"ע בכל זה. עוד יש לצרף את העובדה שכבר היה בתוך הקופסה מבעוד יום, ואם כן יש מקום לומר שאינה כתחילת הטמנה בשבת, ושרי בהטמנה שאינה מוסיפה הבל, כמבואר בסוגיה (שבת נא ע"א). מאידך גיסא, ייתכן מאוד שאין להתחשב בכיסוי התבשיל שהיה מבעוד יום, כיוון שלא נעשה בכוונת הטמנה, וכן הייתה זו הטמנת צונן, שאינה נחשבת להטמנה.

ו. לגבי פתיחת הקופסה (הסגורה בדבק), לכאורה היה מקום ללמוד להתיר את הדבר מדין חותלות של תמרים (שבת קמו ע"א) שהובא להלכה בשו"ע (או"ח סי' שיד סעי' ח). משמעות דין זה היא שכל דבר שאינו כלי מצד עצמו, אלא כל מהותו הוא עטיפה ושמירה על מה שמונח בתוכו, אין שייכת בו חשיבות של בניין וסתירה או קריעה, "שכל זה כמו ששובר אגוזים או שקדים כדי ליטול האוכל שבהם" (שם). אך נראה שאינו דומה למקרה שלפנינו, שכן האריזה החיצונית אינה משמשת רק כעטיפה אלא מיועדת גם לאחר מכן להיות תא שמחזירים אליו את האוכל לצורך חימומו, ואם כן חשיבות כלי עליו ואינו כחותלות בעלמא. אמנם היתר זה מועיל מכל מקום לפתיחת האריזות הפנימיות שעוטפות את התבשיל, הכלים וכיו"ב; אך עדיין נראה שניתן להקל בדבר גם באריזה החיצונית, שכן שני איסורים אפשריים עומדים לפנינו: א. יצירת כלי לאחסון, "מתקן מנא", וכמבואר במשנה (שבת קמו ע"א): "שובר אדם את החבית... ובלבד שלא יתכוון לעשות כלי". ב. קורע (הפרדת ההדבקה). לגבי האיסור הראשון, נראה שאינו שייך לנדון דידן, שכן הכלי כבר היה קיים קודם לכן, ורק הודבק פתחו. ודומה הדבר לכיסוי של חבית המדובק בטיט לחבית, שמותר לפתחו ואינו נחשב כיצירת כלי מחדש, כמבואר בגמרא (מכות ג ע"ב) וברש"י (שם ד"ה זה).

ונראה שגם איסור קורע אין כאן, כיוון שהדבקה זו לא נעשתה לקיימא, ודמי למה שנפסק בשו"ע (או"ח סי' שיד סעי' ו), ש"מותר להתיר דף שמשימין אותו לפני התנור ושורקין אותו בטיט, שאינו עשוי לקיורם". ועל-פי זה פסק ה"מגן אברהם" (שם סי' שמ ס"ק יח) שמותר להפריד דפים שנדבקו זה לזה, והובאו דבריו גם ב"משנה ברורה" (שם סי' שמ ס"ק מה). ושם הוסיף טעם שנדבק ממילא ללא כוונת האדם, אך משמע שגם ללא הטעם השני יש בכוח הטעם הראשון כדי להתיר. ישנם פוסקים שרצו לדון הדבקה שאינה של קיימא כדן תפירה שאינה של קיימא, שכן הדבקה היא תולדת תופר, שמשמע ברמ"א (שם סי' שיו סעי' ג) שיש להחמיר בה לכתחילה, לפחות בפני עם הארץ – כשיטת הראשונים הסוברים שבתפירה אין חילוק אם נעשה לקיימא או שלא לקיימא, וכן משמע בשו"ע (שם סעי' ז). ואולי אפשר לחלק שדווקא בתפירה עצמה לא חילקו בין קיימא לשאינה של קיימא, כיוון שתפירה הופכת את החלקים להיות כאחד ממש, וכשמותר התפירה הרי זה כקורע בגד שמעולם לא היה קרוע, בניגוד להדבקה שאינו נחשב חיבור כל-כך; וכעין מה שהוזכר לעיל לגבי כיסוי של חבית המדובק לחבית בטיט. מכל מקום חילוק זה אינו מוכרח, ואפשר שראוי להחמיר לכתחילה לפתוח את הקופסה מבעוד יום. כאן יש להעיר שגם אם מדובר באופן שבהפרדת הדבקים נקרעת הקופסה מעט במקום ההדבקה, עדיין ניתן לומר שנחשב כמפריד הדבק בלבד לעניין הדבקה שאינה לקיימא, עיין ב"ציץ אליעזר" (טז סי' ו). ויש להעיר מדברי ה"ביאור הלכה" (סי' שמ ד"ה הנייר), עיין שם, ואכמ"ל.

<sup>2</sup> כל צדדי ההיתר שהוזכרו לעיל תקפים גם ביום טוב. לעומת זאת, חלק גדול מצדדי האיסור שהוזכרו אינם קיימים ביום טוב, כיוון שהפעולות שנעשות הן לצורך אוכל נפש או לצורך מכשירי אוכל נפש, ואי אפשר לעשותן מאתמול כמובן – עיין בשו"ע (או"ח סי' תצה וסי' תקט).

**מד. שימוש במיחם עם מד גובה בשבת****שאלה :**

האם מותר להשתמש במיחם מים לשבת שיש בו מד המראה כמה מים נמצאים בו?

**תשובה :**

מותר להשתמש במיחם שכזה בשבת, מהנימוקים הבאים :  
 א. כיוון שהמיחם מלא מערב שבת, אין כאן מעשה של מדידה בשבת. עיקר תשמישו של המיחם הוא לחימום ולשמירת המים, לכן הוא כלי שמלאכתו לאיסור ולהיתר.  
 ב. מותר<sup>1</sup> להשתמש בכלי גם אם ניתן למדוד באמצעותו לצרכים מסחריים, שהרי השימוש בכלי הוא לצורך גופו<sup>2</sup>.  
 ג. אין חשש בישול. בדרך-כלל, כשעה לאחר רתיחת המים שבמיחם, כל המים שבמדיד כבר התחלפו (באופן טבעי) עם המים שבמיחם, וממילא המים כבר התבשלו<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> שו"ע (או"ח סי' שכג סעי' א).

<sup>2</sup> "שערי תשובה" (שם סי' שח ס"ק מט).

<sup>3</sup> א. כיוון שטמפרטורת המים במדיד היא בין 55 ל-65 מעלות צלסיוס, חום שלדעת פוסקים רבים מוגדר כבר כיד סולדת, גם לדעת המחבר לא שייך איסור בישול אחר בישול.

ב. גם אם נחמיר ונאמר שמים אלו אינם חמים בחום שהיד סולדת בו, המים שבמדיד אינם חוזרים למיחם מחמת פתיחת הברז, אלא אדרבה, מים מן המיחם נכנסים לתוך המדיד. ואם כן אין איסור לערות מים חמים מכלי ראשון על מים קרים המונחים בכלי שני (שו"ע או"ח סי' שיח סעי' יא).

ג. כיוון שלא ברור שהמים אינם מבושלים, נמצא שיש כאן לכל היותר ספק פסיק רישא, שהרי מי שפותח את המיחם אינו מתכוון לבשל. וכן התיר הגר"י גולדברג בהערה שכתב בספר "פניני הוראה" – פסקי דין והוראות הלכה למעשה שנפסקו על-ידי בית ההוראה של מוסדות 'אריאל' בירושלים (עמ' 108-109).

New Jersey, USA

ניו ג'רסי, ארה"ב  
סיוון תשס"ב

## מה. הוצאת ירקות ממרק באמצעות כף מחוררת

## שאלה:

האם מותר להוציא ירקות או קניידלך ממרק בשבת תוך כדי שימוש בכף עם חורים? האם יש הבדל לדינא בין הנוהגים כפסקי המחבר לבין הנוהגים כפסקי הרמ"א?

## תשובה:

מותר, בין לפוסקים כמחבר ובין לפוסקים כרמ"א, להוציא ירקות<sup>1</sup> או מוצקים אחרים מתוך מרק, גם בכף עם חורים<sup>2</sup>, מהנימוקים הבאים:  
 א. הברירה היא של יבש מתוך לח, מצב של חלק מהפוסקים אינו נחשב כברירה כלל<sup>3</sup>.  
 ב. גם לאוסרים, בדבר יבש גדול ודאי שאינו נחשב כמעורב<sup>4</sup>.  
 ג. כאן אינו מקפיד שיישארו הנוזלים אלא רוצה רק להעביר את החתיכה לצלחת, ולכן אינו נחשב לברירה<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> הגמרא (שבת עד ע"א) מביאה שלושה הסברים לברייתא שמחלקת בין ברירה מותרת לברירה אסורה. לפי ההסבר הראשון בנפה וכברה אסור וביד מותר, לפי ההסבר השני פסולת מתוך אוכל אסורה ואוכל מתוך פסולת מותר, ולפי ההסבר השלישי לברור לאחר זמן אסור ולאחר מותר. ופסקו התוספות (שם ד"ה והתניא) בשם ר"ח, שלמעשה נפסק להחמיר בשלושת ההסברים, וכל אחד מהם לבדו מספיק לאסור, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' שיט סעי' א-ב).

<sup>2</sup> מה שנאסר להשתמש בנפה וכברה, פירשו הפוסקים שהוא משום דרך ברירה, עיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק א), לכן בכל דבר שדרך לברור בו יהיה אסור להשתמש בשבת בכל אופן שהוא. גם ברירת אוכל המעורב באוכל אחר, כאשר רוצה להשתמש רק באחד מהם, נחשבת לברירה (גמרא שם, שו"ע שם סעי' ג), ולכן בנדון דידן היה מקום לאסור ברירה בכלי המיוחד לברירה (כמו הכף עם החורים המיועדת לסינון המים מהאוכל). אמנם, ר' משה פיינשטיין ("אגרות משה" או"ח א סי' קכד) מסביר לגבי לקיחת מאכל בכף שאינה נחשבת ברירה בכלי, משום שהיא בדיוק אותה פעולה המתבצעת בלקיחה ביד, ומטרת הכלי רק שלא להתלכלך, ולפי זה נראה שגם בנדון דידן יהיה מותר, דכל מטרת הכלי למנוע את לכלוך היד, ולא לברור בצורה טובה יותר. ומאידך גיסא ייתכן שכל מה שכתב הוא בכף בעלמא, אבל שימוש בכף עם חורים, שהיא מעין מסננת, מגדיר את הפעולה הנעשית כברירה, גם אם היתה יכולה להיעשות ביד. על כן נראה שבכף עם חורים לא היה מתיר. ובצירוף ההיתרים האחרים בנדון דידן הדבר מותר.

<sup>3</sup> מהרי"ט צהלון (שו"ת מהרי"ט"ץ תשובה רג) פסק שאין ברירה בלח, כיוון שדרך הפרדת אוכל מפסולת בלח היא ע"י שימור במסננת בלבד, ולא ע"י ברירה ביד, וכדבריו כותב החיד"א ("ברכי יוסף" סי' שיט ס"ק ה). ומהר"י חאגיז בספר "עץ חיים" (מלאכת בורר) הוסיף שיבש ולח בעצם אינם מעורבים כלל, והדבר היבש הוא כבורר ועומד. אמנם יש פוסקים שחלקו על דבריהם ואסרו (הט"ז שם ס"ק יג ועוד), וכן פסק ה"משנה ברורה" ("ביאור הלכה" שם סעי' ד); אבל "שביתת השבת" (מלאכת בורר סעיף יא, ועי' ב"באר רחובות" שם ס"ק כה) כתב שבאוכל גדול הנמצא במרק וכדו' כולי עלמא יודו שמותר, ואינו דומה לזבובים קטנים שעליהם דיבר המהרי"ט"ץ. והרב עובדיה יוסף כתב בתשובה בכ"י (הובאה ב"ילקוט יוסף" שבת ג עמ' רפח) פסק להקל כדברי המהרי"ט"ץ ולהתיר בכל ברירת יבש מתוך לח.

<sup>4</sup> כנ"ל בסוף הערה 3.  
<sup>5</sup> הרב עובדיה יוסף (שם עמ' שו) פסק שאם אינו מקפיד גם אם יישארו מעט נוזלים עם האוכל, אין זו ברירה. וכן פסק ב"שמירת שבת כהלכתה" (א, פרק ג סעיף נד).





## New York, USA

## ניו יורק, ארה"ב

טבת תשס"ה

## מו. טיפול בפצעו של חולה סכרת בשבת

## שאלה:

אמא שלי סובלת מסכרת, ומרותקת לכיסא גלגלים כבר כשנה וחצי, לאחר ששפשה את עקבה ונשארה עם חתך פתוח בעומק של 3.5 על 3.5 ס"מ, שמחלים בצורה אטית מאוד ועדיין לא ממש נסגר. בזמן האחרון המצב השתפר, בזכות מכשיר חדש הנקרא VAC נייד (ניתן למצוא עוד מידע נוסף בנושא באתר: [www.kcil.com](http://www.kcil.com)). ראשי התיבות VAC הם סגירה בעזרת שאיבה – זהו מכשיר שמספק לחץ שלילי על הפצע, ועל-ידי כך מזרז את תהליך ההחלמה והסגירה. למכשיר זה יש גם מיכל שאוגר את הנוזלים שנשאבים מתוך הפצע. למכשיר ישנה סוללה מובנית נטענת המספיקה לשתיים-עשרה שעות. ישנם שני צינורות: אחד שיוצא מהמכשיר והשני שמודבק לפצע (בוואקום). שני הצינורות הני"ל מתחברים (ננעלים יחד) ויוצרים צינור אחד ארוך. לכל צינור יש מלחצים מפלסטיק שנועלים אותו כדי שלא ייכנס אוויר לפצע, וכדי שהפצע לא יהיה חשוף ללכלוך וכדו' (כמו במכשירי עירווי רגילים, רק קצת יותר גדולים).

למכשיר ישנו תיק נשיאה עם רצועת כתף, כדי שהמטופלים יוכלו להסתובב עמו.

כשהמטופל צריך ללכת לשירותים וכדו', ישנן שתי אפשרויות:

1. לשאת את המכשיר אנו.
  2. להשאיר את המכשיר במקום (ליד המיטה וכו'), לנעול את שני הצינורות בעזרת המלחצים ולפתוח את ההברגה של שני הצינורות (ובכך להפרידם לשני צינורות נפרדים), להדביק את הקצה של הצינור שמודבק לפצע, ולהתנתק מהמכשיר למשך זמן מה. כשהמטופל חוזר למיטתו המלחצים נפתחים, מורידים את הדבק מהצינורות, ומחברים אותם יחד (על-ידי הברגה). פעולה זו אינה גורמת למגע או ללחיצה על המכשיר הדיגיטלי עצמו.
- כשמשעה איננו כשורה, דהיינו כשיש פתח לאוויר או כשמשעה אינו תקין במיקום או במגעים במכשיר, המכשיר מפעיל צפצוף אזעקה שבחלק מהמקרים מפסיק מעצמו (אם הבעיה היא שמכשיר לא בכיוון הנכון), ובחלק אחר של המקרים צריך לנתק מן החשמל ולהפעילו מחדש. אין להשאיר את המכשיר מצפצף, דבר שיכול להיות מסוכן למטופל ולפצע.

כיצד על אמי לנהוג בשבת במקרים הבאים:

1. כשיש גוי בסביבה – האם מותר לה לבקש לנתק את עצמה מן המכשיר, או שהיא חייבת לשאת אותו בתוך התיק, כדי שתוכל לאכול את ארוחות השבת ליד השולחן, ללכת לשירותים וכו'? אם כן, האם היא חייבת להניח בתוך התיק זה דברים שמותרים לנשיאה בשבת, כגון מפתחות או אוכל, ולאחר מכן לחברו מחדש?
  2. כשאין גוי בסביבה – האם מותר ליהודי לעשות פעולות אלה?
  3. אם המכשיר מצפצף למשך יותר מדי זמן – האם מותר ליהודי לנתק את החיבור החשמלי ולחברו מחדש, לאתחל את המכשיר מחדש או להתקשר לקו של החברה שפועל 24 שעות ביממה כדי לקבל הנחיות?
- למידע נוסף על המכשיר, אפשר לפנות לאתר: [www.woundvac.com](http://www.woundvac.com)

## תשובה:

- א. כל פצע שיש חשש שיזדהם, חלילה, אם לא יטפלו בו, מחללים עליו את השבת. במקרה שהחולה סובל מסכרת, החשש הוא גדול יותר.
- ב. בכל מקרה שכזה יש להשתדל למעט באיסורי שבת<sup>1</sup>.
- ג. יש להעדיף לבצע בגרמא את הפעולות האסורות בשבת, כגון ניתוק וחיבור לזרם החשמלי והברגת הצינורות<sup>2</sup>. כשהדבר אינו מתאפשר, יש לעשות פעולות אלו באמצעות גוי – לנוהגים כרמ"א<sup>3</sup>, וכשאין גוי בנמצא הדבר מותר גם על-ידי ישראל, ויעשה זאת<sup>4</sup> בשינוי<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> וכפי שמצינו בגמרא (יומא פג ע"א): "ת"ר, מי שאחזו בולמוס (ביום הכיפורים) מאכילין אותו הקל הקל תחילה. טבל ונבילה מאכילין אותו נבילה...". וכן מבואר ברמב"ם (מאכלות אסורות פרק יד הל' יד) לגבי האכלת מאכלות אסורים לחולה שיש בו סכנה, שיש לתת לו לאכול מהאיסורים הקלים יותר. וייתכן שדין זה נכון גם לעניין איסורי שבת רק לסוברים ששבת היא "דחוויה" אצל פיקוח נפש, אך לסוברים ששבת "הותרה" אצל פיקוח נפש, כשעובר על איסור לצורך פיקוח נפש הוא בהיתר גמור כאילו אין שבת. עיין בהרחבה בעניין זה בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה מה). וכיוון שאין הכרעה ברורה שאכן שבת "הותרה", ואדרבה, נראה מדברי הפוסקים שנוטים יותר לומר ש"דחוויה" (ענין ב"בית יוסף" ס"י שכח סע' יד ועוד פוסקים רבים), יש להשתדל למעט באיסורים כשהדבר אפשרי.

<sup>2</sup> יש לציין שלמכוון "צמת" (באלון שבות, ישראל) ישנם מכשירי עזר שונים העובדים על-ידי מנגנון גרמא, וניתן להיעזר בהם גם במקרה שלפנינו. [טלפון: +972-2-9931442; פקס: +972-2-9931889]. ניתן לפתור הבעיה גם בעזרת שעון שבת רב-זיזי.

<sup>3</sup> מובא בגמרא (יומא פד ע"ב): "ואין עושין דברים הללו (פיקוח נפש בשבת) לא ע"י נכרים... אלא ע"י גדולי ישראל". וכתבו התוספות (שם ד"ה אלא), שאפילו אם יש שם גוי עושים על-ידי ישראל, מחשש שמא הגוי לא יזדרז בדבר לכאורה ויבוא לכלל סכנה. ועל-פי-זה כתב הרמ"א (או"ח ס"י שכח סע' יב) שאם חשש זה אינו קיים יש לעשות את הפעולות האסורות על-ידי גוי. לכן במקרה שלפנינו יש לעשות את הדברים על-ידי גוי, כיון שגם אם הגוי לא יזדרז כל-כך אין בדבר סכנה, שכן לא מדובר במקרה בהול – עיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק לה).

אך ברא"ש ובר"ן מבואר טעם שונה, שישנו חשש שאם הטיפול בפיקוח הנפש יהיה על-ידי גוי יטעו אנשים לומר שרק על-ידי גוי מותר לטפל בפיקוח נפש, ובמקרה שלא יהיה גוי מצוי יתעכב הטיפול והדבר יגיע לכלל סכנה. ולפי זה בכל מקרה אין לטפל על-ידי גוי, גם אם במקרה שלפנינו אין בטיפול על-ידי הגוי שום חשש סכנה. וה"בית יוסף" הביא גם טעם זה, ומשום כך כנראה אינו מחלק בשו"ע כפי שחילק הרמ"א הני"ל.





ד. כלי זה, שמותר להשתמש בו בשבת לצרכים אלה, איננו נחשב כלי שמלאכתו לאיסור<sup>6</sup> ולכן מותר לטלטלו, ואין כאן בעיית מוקצה גם בזמן שאינו מחובר לחולה.  
ה. נכון לכתחילה להימנע מניטוק וחיבור הצינורות לצורך נוחות בלבד.<sup>7</sup>  
ו. בפצע שיש בו חשש סכנה אך ברור שניתן לדחות את הטיפול בו למוצאי שבת, על-ידי חבישתו בתחבושת סטרילית, יש להימנע מטיפול במקום שהדבר כרוך בעברות<sup>8</sup>. והמקל לטפל בו אין למחות בידו.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> בגמרא (שבת קכח ע"ב) מובא שמחללים שבת על יולדת, אך כשהדבר מתאפשר יש לעשות את הדבר בשינוי ("דכמה דאפשר לשנוי משנינו"). וכתב הרמב"ן שיש ללמוד מכאן לכל חולה שיש בו סכנה, אך ה"מגיד משנה" (שבת פרק ב הל' יא) כתב שמהרמב"ם לא משמע כן, וזהו דין מיוחד ביולדת משום "שכאב היולדת וחבליה הם כדבר טבעי לה, ואין אחת מאלף מתה מחמת לידה, ולפיכך החמירו לשנות...". והובאה המחלוקת הנייל ב"בית יוסף" (או"ח סי' שכח סעי' יב) ללא הכרעה. המחבר אמנם לא הזכיר דין זה כלל, אך מאידך גיסא כתב רק לגבי יולדת (שם סי' של סעי' א) שיש לשנות כשאפשר.

הרמ"א ב"דרכי משה" הביא את דברי ה"אור זרוע", שמשמע מהם שבכל פיקוח נפש יש לשנות כשאפשר, והביאו להלכה בהגהת השו"ע. ונראה שלכתחילה בנדון דידן טוב להחמיר בדבר אף לשיטת המחבר, כיוון שיתכן שגם ה"מגיד משנה" יודה שיש לשנות, כיוון שדומה ליולדת; שכן אמנם הפצע אינו "טבעי", אך גם בנדון דידן אחד מאלף מתים מהפצע. עיין במאירי על סוגיה זו, שכתב שלגבי יולדת מחמירים לשנות, "שרובן אין בהם כל-כך סכנה". ולא הזכיר שהוא "דבר טבעי". ונראה שמשמע זה, כשניתן לעשות הפעולות בגרמא – יש לעשות כן.  
<sup>5</sup> סדרי העדיפויות בגוף התשובה נובעים מהשיקולים הבאים:

בגמרא (כתובות ס ע"א) מובא שלחולה (אף שאין בו סכנה) מותר לינוק חלב ישירות מהבהמה (לצורך רפואתו), כיוון שחליבה זו אינה אסורה אלא מדרבנן, שכן נעשית כלאחר יד, ובמקום צערא לא גזור רבנן. והקשה הר"ן (שבת סא ע"א מדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) מדוע התירו לו לינוק בשינוי, הרי יכול לחלוב על-ידי גוי, ותיירץ שמדובר במקרה שאין שם גוי; וכתב שהרמב"ן תירץ ששינוי הוא איסור קל. עיין שם.  
משמע שהר"ן הבין כדבר פשוט שאמירה לגוי קלה יותר מעשייה בשינוי על-ידי ישראל, ואף לפי תירוץ הרמב"ן אין הכרח ששינוי קל יותר ואפשר ששווים הם. ועיין בספר "מור וקציעה" (לעב"ץ, סעי' כה), שכתב בפירושו שאמירה לגוי קלה יותר מעשייה בשינוי. וכן משמע מדברי ה"משנה ברורה" (שם סי' קנד), שהבין שכל מה שהותר לעשות רפואה לחולה שאין בו סכנה בשינוי הוא דווקא כשעצם הפעולה אינה אסורה אלא מדרבנן, אך אם הפעולה אסורה מדאורייתא אין להתיר לעשותה אף בשינוי, והרי על-ידי גוי מותר לעשות אף פעולות שאסורות מדאורייתא, ואם כן מוכח שהוא סובר שאמירה לגוי קלה משינוי.

אמנם ברש"י (פסחים סו ע"ב ד"ה יש לו היתר) מבואר ששבות של כלאחר יד קלה משאר דרכי השבות, אך נראה שאין משם ראייה לנדון דידן, שכן אפשר שאין כוונתו שהדבר קל אף יותר מאמירה לגוי, שהוא שבות שאין בו מעשה. עוד יש לומר על-פי מה שכתב בשו"ת "שבט הלוי" (ח סי' פ), שטעמו של הר"ן (ה"ש"ל) שאמירה לגוי קלה משינוי נובעת מכך שחכמים כלל לא גזרו איסור אמירה לגוי במקום חולי, ואם כן הוא היתר גמור (בניגוד לשינוי); אך בהקשרים אחרים (שאינם של חולי) אדרבה, שינוי קל יותר מאמירה לגוי. ואם כן אפשר שגם רש"י מודה שבנדון דידן שאמירה לגוי עדיפה מעשייה בשינוי.

ועיין בשו"ת "מנחת שלמה" (א סי' ה), שהאריך להוכיח שגרמא קלה מאמירה לגוי, וכפשוטו לשון הגמרא, שבעניין גרמא הביטוי הוא "גרמא שרי" (שבת קכ ע"ב), ולגבי אמירה לגוי מובא ש"אמירה לנכרי שבות" (עיין בשבת קנ ע"א, וכן בגיטין ח ע"ב). וממילא היא קלה משינוי, כמבואר לעיל. ועיין בשו"ת מהרש"ם (ה סי' א), שמשמע שהבין כדבר פשוט שאמירה לגוי קלה מגרמא.

<sup>6</sup> כתב הרמב"ן, והובאו דבריו ב"בית יוסף" (או"ח סי' תקכו סעי' ו), שהיוצאים לקבור את המת ביום טוב שני (שלגבי מת "כחול שווהו רבנן", כמבואר בשו"ע סי' תקכו סעי' ד) מותרים להחזיר את כלי הקבורה למקומם, כיוון שנחשבים לכלי שמלאכתו להיתר – שקבורת המת דוחה יום טוב שני, אף שמלאכת החפירה כשלעצמה ודאי אסורה.

אם כן הוא הדין בנדון דידן, שכלי הותר להשתמש בו מצד פיקוח נפש ייחשב ככלי שמלאכתו להיתר. ולא מסתבר לחלק ולומר דשאני מת ביום טוב שני שעשאוהו כחול, שאז הוא היתר גמור, שכן גם לגבי פיקוח נפש מצינו ברמב"ם (שבת פרק ב הל' ב): "כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול לכל הדברים שהוא צריך להן". ועיין עוד ב"מגן אברהם" (או"ח סי' תקכו ס"ק ד), שהשווה לעניין זה בין דין טיפול במת ביום טוב שני לדין מילה הדוחה שבת, ומשמע שסובר שאינו דין מיוחד במת ביום טוב שני.

וכן מצינו בסכין של מילה, שלמרות שהוא מצד עצמו מוקצה מחמת חסרון כיס (כמבואר בשו"ע או"ח סי' שח סעי' א), אינו נחשב למוקצה כשיש צורך למול תינוק באותה שבת ומותר לטלטלו גם מעבר לנדרש לצורך המילה עצמה. עיין בעניין זה ב"בית יוסף" (יו"ד סי' רסו) וברמ"א (שם סעי' ב), ועיין עוד בט"ז (שם סי' א) וב"מגן אברהם" (שהוזכר לעיל), ומכל מקום אף המחמירים שלא לטלטל את הסכין לאחר המילה מודים שכל זמן שהסכין נצרך למילה אינו נחשב למוקצה, כפי שמצינו לגבי שופר, שכיוון שראוי במהלך כל ראש השנה להוציא אנשים ידי חובת תקיעה אינו נחשב למוקצה (עיין ב"משנה ברורה" סי' תקצו ס"ק ג), ואם כן גם בנדון דידן, שהמכשיר נצרך לטיפול באופן תמידי, אינו נחשב למוקצה.

<sup>7</sup> קיימא לן ש"אין בניין וסתירה בכלים", ואם כן לא היתה אמורה להיות בעיה הלכתית בהרכבת הצינורות זה לזה, אף שעל-ידי כך בונה למעשה את המכשיר בשלמותו. אמנם להלכה פסק המחבר (שו"ע או"ח סי' שיד סעי' א) שכלל זה נכון דווקא כאשר אינו בניין ממש, היינו כגון שהחיבור בין החלקים הוא רפוי, וכיו"ב. לצורך העניין הברגה נחשבת כחיבור ממש (עיין ב"שער הציון" סי' שיג אות לב), ואם כן בהברגת הצינורות זה לזה שייך איסור בונה. ולחלק מהשיטות הדבר אסור משום "מכה בפטיש", ואכמ"ל. אלא שגם חיבור טוב ("תקיעה") אינו תמיד בכלל איסור בונה, וכפי שמובא בט"ז (שו"ע סי' שיג ס"ק ז), וכעין זה ב"מגן אברהם" (שם סי' יב), שכלים שיש להם מכסה המתחבר אליהם בהברגה, אף שהברגה דינה כ"תקיעה" אין בזה איסור. אלא שאם נדקדק בדבריהם נראה שישנו חילוק ביניהם לגבי טעם הדבר. דעת הט"ז שטעם ההיתר הוא מצד "שעיקר תשמישו ע"י פירוק תמיד לא מקרי גמר מלאכה", ולפי טעם זה בנדון דידן יש לאסור, שכן פירוק הצינורות זה מזה ודאי שאינו מעיקר שימוש הכלי, ורק מחמת צורך טכני צדדי יש צורך מדי פעם לנתק את הצינורות זה מזה.

ועיין בדברי ה"חזון איש" (או"ח סי' נ סעי' ט), שכתב סברה כעין דברי הט"ז. לעומת זאת, ה"מגן אברהם" כתב בטעם ההיתר של כיווי כלים שהוא משום ש"אין עשויין לקיום, רק לפותח ולסוגרן תמיד" (או"ח סי' שיד סעי' ז). ומשמע מדבריו שכל חיבור אינו עשוי לקיום כלל. ועיין בשו"ע הרב (סי' שיג סעי' כא), שכתב בהקשר זה שכל חיבור שמיועד לפירוק במהלך השבת נחשב שאינו עשוי לקיום כלל. אין איסור לחברו ולנתקו בשבת, ואם כן בנדון דידן, שגם כן לא נעשה לקיום, יהיה מותר לחבר ולנתק את הצינורות זה מזה בשבת.

<sup>8</sup> בגמרא (יומא פד ע"ב) מובא שחולה שיש בו סכנה, שהרופאים קבעו בשבת שיש לטפל בו במשך שמונה ימים, שאז יש צורך לחלל עליו שתי שבתות, אין ממתנינים ליום ראשון לתחילת הטיפול, כדי שיחללו עליו רק שבת אחת, אלא כיוון שכבר בשבת הוא חולה שיש בו סכנה ניתן מיד לחלל עליו מיד שבת. וכתב הרשב"א בתשובה (ג, סי' ריד) – והובאו דבריו ב"בית יוסף" (יו"ד בסוף סי' קלד) – שדין זה שייך דווקא במקרה שקיים חשש סכנה בדחיית הטיפול, אך במקרה שניתן לדחות את הטיפול ללא חשש סכנה ודאי שאין שום היתר לחלל את השבת. וכן הדין בנדון דידן. ועיין עוד ב"ביאור הלכה" (סי' שכח ד"ה שממתין), שכתב בשם הרמב"ן והרשב"א שאם ישנו חולה שיש בו סכנה שציוו עליו הרופאים לשנות חלב בכל יום, והדבר כרוך באיסורים מדאורייתא, לא ישתה בשבת שכן לא יסתכן אם רק בשבת לא ישתה חלב – והדמיון לנדון דידן נראה ברור.

עוד יש לציין בעניין זה את דברי המחבר בשו"ע (או"ח סי' שכח סעי' ד), שכתב (על-פי הרמב"ן): "מכה של חלל אינה צריכה אומד... אבל כשיודעים ומכירים באותו חולי שממתין ואין צריך חילול, אסור לחלל עליו". ולכאורה מוכח שדעת המחבר (והרמב"ן) שכל שניתן לדחות הטיפול ולהמתין לצאת השבת מחויבים לעשות כן. אך מאידך גיסא אפשר לפרש שכונת המילה "ממתין" היא לגבי החולי, שאיננו קשה כל-כך

ז. פצע שאין בו סכנה כלל, מותר לכסותו ב"אגד מדבק"<sup>10</sup>, ולטפל בו במוצאי שבת<sup>11</sup>.

ואין בו סכנה (ואין הכוונה שממתין לצאת השבת). ואכן מצאנו ב"פרי חדש" (בליקוטים לסי' שכח) שכתב כן להדיא, ש"מייירי בחולי שאין בו סכנה".

<sup>9</sup> בהבנת הגמרא (יומא שם) רבו הפירושים (עיין בפסקי רי"ד על סוגיה זו, וכן ברי"ף ובר"ן על הסוגיה), והרמב"ם (פירוש המשניות יומא פ"ח מ"ד) כתב: "ואמרו כל ספק נפשות דוחה את השבת, לזרזך על המהירות בכך, ואין מתמהמהין ואפילו בשבת הראשונה לחליו, שהחולה עדיין יכול לשאת את חליו, ואין אומרים הרי צריך לחלל עליו שבת הבאה, נניח אותו היום כדי שלא לחלל עליו שתי שבתות". וכן כתב המאירי על הסוגיה, שמשמע שמותר לחלל שבת על החולה אף שהדבר סובל דיחוי. עיין שם. אם כן מסתבר שיהיה מותר גם בנדון דידן להמשיך את הטיפול אף בשבת, למרות שישנו מקום מעט לחלק שבמקרה שלפנינו אין עדיין סכנה אלא רק חשש שמא יזדהם ויבוא לידי סכנה.

כמו כן ישנו מקום לומר שלסוברים ששבת "הותרה" בפיקוח נפש אין כאן שום איסור שבת, אף שהטיפול סובל דיחוי; והרשב"א הנ"ל שהחמיר בדבר הוא משום שסובר ששבת "דחוייה" אצל פיקוח נפש, כפי שכתב בתשובותיו (א"ס"י תרפט) שכיוון שעסוק בפיקוח נפש אין כאן שום איסור שבת לפנינו, ומה שניתן לטפל בפיקוח נפש גם ביום חול אינו מעלה ואינו מוריד. אך אינו מוכרח, שכן ניתן לומר שכל זמן שאין סכנה בדחיית הטיפול, החולה אינו נחשב למסוכן, וממילא לא ניתן לחלל עליו את השבת. וכן משמע בשו"ע הרב (סי' שכח סעי' ג), שכתב שאם ניתן לדחות הטיפול מבלי שישתכן כלל אסור לחלל את השבת, "לפי שהשבת דחוייה היא אצל פיקוח נפש ולא הותרה לגמרי", מוכח שמי שגורס "הותרה", אף במקרה כזה מותר לחלל את השבת.

<sup>10</sup> שאינו בכלל איסור רפואה בשבת, שכן אינו מרפא, ורק שומר על המכה. לגבי אופן הדבקתו עיין ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק לה הערות סג-סד).

<sup>11</sup> ישנו איסור בעצם עשיית הרפואה בשבת (אף שהטיפול אינו כרוך באיסורים כלל), גזרה שמא ישחק סממנים לרפואה, וכמבואר בשו"ע (סי' שכח סעי' א). ואם כן כאשר אין בפצע חשש סכנה או חשש סכנת איבר אסור לעשות לרפואתו בשבת.



## מז. תפירת פצע בשבת

## שאלה:

אני רופא דתי המתגורר בישראל בקהילה קטנה יחסית. אני מעוניין לקנות ערכה לתפירת פצעים עבור אנשי השכונה, כיוון שהמקום היחיד באזורנו שנותן שירות כזה מעסיק רופאים שאינם מקפידים על הלכות שבת. מאידך גיסא, אני חושש מלחץ חברתי לתפור גם במקום שאין חיוב וצורך לעשות זאת בשבת. רוב הפצעים אינם מצריכים תפירה כדי לעצור את הדם. עצירת הדם מושגת על-ידי לחץ על המקום לפני התפירה; ברוב המקרים, הצורך לתפור הוא צורך אסתטי או בגלל מיקומו של הפצע.

האם אני רשאי לקנות ערכה כזו (הכוללת דבק לעור) בהתחשב בבעיות ההלכתיות של עשיית קשר בשבת, כאשר אני יכול להשתמש בדבק?

כאשר מותר לי לתפור, מה ייחשב כשינוי?

האם יש לאפשר לרופא שאינו מגדיר עצמו כדתי שיתפור במקומי, כדי שלפחות יעשו מלאכה בשבת בהיתר לצורך רפואה, ולא יחללו סתם שבת?

האם יש הבדל בחומרת האיסור בין תפירה בחוט ומחט ובין הדבקה בדבק או ב"פרפר" (פלסטר)?

## תשובה:

א. נחלקו הפוסקים אם יש איסור תופר בשבת<sup>12</sup> בגוף האדם. יש שמתירים בכל דרך<sup>13</sup>, יש שאוסרים בכל דרך<sup>14</sup> ויש שאוסרים תפירה בחוט ומחט אך מתירים הדבקה בדבק או ב"פרפר"<sup>15</sup>.

ב. אם המקרה שלפניך הוא פיקוח נפש, ואפילו ספק פיקוח נפש – מותר לתפור<sup>16</sup>, ואם הדבר אפשרי רפואית עדיף להדביק בדבק או ב"פרפר"<sup>17</sup>.

ג. אם אין חשש סכנה כלל, והצורך בתפירה הוא אסתטי, יש להימנע מלתפור או להדביק<sup>18</sup>. ויש מי שפוסק שכל פצע המצריך תפירה יש בו חשש זיהום, וממילא הוא מגדיר את המצב כספק פיקוח נפש, ולכן מותר אף לתפור<sup>19</sup> אם אי אפשר להדביק.

ד. כדאי לך לרכוש ערכה כזו, שתעמוד לרשותך בעת הצורך, כך שתמיד תוכל לשקול את המקרה לגופו ולמעט בחילול שבת ככל שניתן.

ה. במקרה של פיקוח נפש יש להעדיף טיפול של רופא שומר תורה ומצוות מטיפול של רופא שאינו מגדיר עצמו כשומר תורה ומצוות<sup>20</sup>.

<sup>12</sup> מלבד הדיון במלאכת תופר, העירו הפוסקים גם על בעיית הקשירה המתבצעת בכל תפר ותפר. קשירה זו היא אינה קשירה של קיימא, כיוון שהיא נעשית רק לכמה ימים. לכן, בין לדעת הר"י והרמב"ם ובין לדעת רש"י והרא"ש – עיין בתמצית שיטותיהם בהקדמת ה"משנה ברורה" (סי' שיז) – היא איסור דרבנן, שיש להתירו במקום חולי ואפילו אינו של סכנה. עיין עוד ב"ציץ אליעזר" (כ תשובה יח) וב"מנחת שלמה" (במהדורה קמא ב סי' לד סעי' לב).

<sup>13</sup> שו"ת "ציץ אליעזר" (שם), הרב יצחק זילברשטיין ב"תורת היולדת" (פרק לד הערה לח), וצ"ח שם שגם הרב יחזקאל אברמסקי הסכים לכך, אלא שהמחבר עצמו נשאר שם בצריך עיון, "שמירת שבת כהלכתה" (פרק לה הערה סב) ושו"ת "אבן ישראל" (ח סי' כז) – אלא שלדעתו יש איסור קושר בתפירת פצע, וראה לעיל בהערה 1. גם הגר"א רבינוביץ מצדד בדעה זו, שאין איסור תופר בגוף האדם. להלן רשימת הנימוקים של המתירים: א. אין דרך תפירה בכך.

ב. גם אם יש דרך תפירה בכך, היא עשויה על מנת להתקיים רק כמה ימים, ולכן זו תפירה שאינה של קיימא, וכפי שפסק הרמ"א (שם סי' שיז סעי' ג) שיש מתירים תפירה שאינה של קיימא, ו"אין להתיר בפני עם הארץ". אם כן, במקרה זה שהוא במקום חולי או צער יש להתיר.

ג. בסופו של תהליך הגוף הוא שמרפא ומחבר את עצמו בחזרה, ואילו התפירה רק סייעה לפעולת ההחלמה.  
<sup>14</sup> הגר"ש אלישיב (הובאו דבריו ב"נשמת אברהם" ד עמ' סא), ולכך נוטה גם דעת הרב שמואל וואזנר ב"שבט הלוי" (ט סי' עד), אלא שנשאר בצריך עיון למעשה. נימוק: ישנן מלאכות שודאי אסורות בגוף האדם – כגון כתיבה (רמב"ם שבת פרק יא הל' טז), יש המותרות לכתיבה – כגון כיבוש, ויש מלאכות שאין בהן הכרעה – כגון תופר; ולכן יש להחמיר בספק איסור תורה בתפירה וגם בהדבקה ב"פרפר" או בפלסטר.

<sup>15</sup> הגר"ש אורבך ("מנחת שלמה" שם), וכן מורה לשואלים הרב יהושע נויבירט. נימוקיהם: אמנם ניתן להעלות סברות להקל בתפירה (עיין שם), אך אין לעשות זאת מסברה בעלמא ויש לחשוש לאיסור תורה. ולענין שימוש ב"פרפר" כתב הגר"ש אורבך: "אין כאן מעשה תפירה, ורק מונעים הפרדה". ולכאורה יש להקשות על שיטה זו, שהרי הרמב"ם (שבת פרק י הל' יא) פסק: "המדבק ניירות עורות בקולן של סופרים וכיוצא בו, הרי זו תולדת תופר וחייב", וכן פסק המחבר (שו"ע או"ח סי' שמ סעי' יד). כיוון שמדבק הוא תולדה של תופר, מה מקום יש לחלק בין תפירה בחוט ומחט להדבקה ב"פרפר" או בפלסטר? אולי ניתן ליישב בדרך זו: כל אחת מל"ט אבות המלאכה שנאסרו בשבת כוללת גם תולדות שאסורות גם הן מן התורה, אלא שיש לשאול

מהו ההבדל בין התולדה לבין. ויש לומר שכל אב מלאכה מתאפיין בשני דברים: מעשה המלאכה ותכלית המלאכה. כל פעולה שתדמה אל האב במעשה המלאכה או בתכליתה הריהי תולדה, ואם אינה זהה לאב באף אחת משתי הבחינות, אין בפעולה זו איסור תורה. הרמב"ם פסק (שם הל' יד): "העושה נקב כל שהוא בלול של תרנגולים כדי שיכנס להן האורה חייב משום בונה". פעולה זו של עשיית נקב מועילה ודאי לבנין, והיא תולדת בונה כיוון שהיא דומה לאב בתכלית, למרות שמעשה המלאכה אינו דומה כלל, שעל פניו נעשית כאן פעולת הריסה. גם "המגבן את הגבינה – הרי זה תולדת בונה" (שם הל' יג); המגבן אינו דומה לאב בתכלית המלאכה, כיוון שהוא יוצר גבינה ולא בנין, אבל מעשה המלאכה זהה לבונה, מפני שהוא אוסף ומלקט חלקים נפרדים לדבר אחד. נראה שפוסקים אלו סוברים שתפירה באדם היא תולדה ולא אב. היא אמנם זהה לאב במעשה המלאכה, אבל לא בתכלית. בעוד

שבא "תופר" התפירה מחברת שני חלקים לאחד באופן מוחלט וסופי, בתפירה באדם זוהי רק תחילתו של תהליך, שייגמר בעתיד על-ידי הגוף עצמו. גם מדבק ניירות הוא תולדה ולא אב, בגלל הדמיון בתכלית המלאכה – חיבור מוחלט וסופי, אך לא במעשה המלאכה. אבל הדבקה בגוף האדם אינה דומה לאב (מלאכת תופר) כלל, לא במעשה ולא בתכלית, ואין בדבר איסור תורה, ועדיין צריך עיון.

<sup>16</sup> שו"ע (או"ח סי' שכט). נוסף עוד כי בכל מקום שיש גם חשש זיהום אם לא יתפור, הרי זה בכלל ספק פיקוח נפש.

<sup>17</sup> עיין שם (סי' שכח סעי' יב), וב"משנה ברורה" (סי' ק לה): "דכל מה דנוכל לעשות בהיתר, לא שבקי התירא ונעשה באיסור", ולחלק מהפוסקים הדבקה עדיפה מתפירה.

<sup>18</sup> עיין בהערה 5.

<sup>19</sup> הגר"א רבינוביץ והרב שבתי רפפורט (מעורכי ה"אגרות משה") בעל-פה.



## מח. שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ

### שאלה:

בספרד קיים מעין מכשיר (הנקרא Felcontrol), שאמור לציין אם הביוץ כבר התחיל או עוד לא. ה"ניסוי" נעשה כך: על האישה לקלוט במיכל קטן כמות של מי רגליים, ושמים טיפה אחת או שתיים על מקלון. מחכים 5 דקות, ושטח קטן על המקלון שיש עליו חומר הרגיש להורמון (המעיד על תקופת הביוץ) גורם לשינוי צבע, ולהופעת שני פסים בוגמן הביוץ. הבעיה היא: מה לעניין שבת? בכל קופסה ישנם 5 מקלונים, אחד לכל יום למשך 5 ימים, שהם התקופה הסבירה לביוץ. חשוב לציין מצד אחד, שאף-על-פי שלעיתים ניתן לעשות את הבדיקה במוצאי שבת, כאן בחו"ל לפעמים הוא סמוך ליום טוב (כמו השנה בשבועות), וחשוב לדעת בדיוק מתי חל הביוץ.

### תשובה:

מותר לאישה הזקוקה לכך, על-פי המלצת רופא, לבדוק את מועד<sup>21</sup> הביוץ בשבת או בחג<sup>22</sup>, כאשר חלים שבת וחג ברצף, או כאשר יש יומיים חג<sup>23</sup>. אפילו בשבת רגילה או חג יש מקום להתיר את הבדיקה<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> רופא שומר תורה ומצוות ימנע ככל שיוכל בחילול שבת, ולא יעשה דברים שאינם לצורך. עיין ב"מנחת שלמה" (שם סעי' לה), ב"ילקוט יוסף" (שבת ד עמ' רטו) וב"ציץ אליעזר" (יג סי' נו אות ח) – ועיין שם בטעם הנוסף.

<sup>21</sup> בדקנו ערכה הדומה לזו שהזכרת בשאלתך, ואנו מניחים שהיא פועלת באותו אופן. הערכה שבדקנו נקראת Clear Plan. עקרון פעולתה, על-פי מה שביירנו, הוא כדלהלן: כמות של הורמון מסוים בגוף האישה עולה בצורה משמעותית כיום או יומיים לפני הביוץ. כאשר מקלון הבדיקה בא במגע עם שתן, מיד נוצר על המכשיר פס אחד, המכונה "פס בקרה". פס נוסף נוצר בהתאם לכמות ההורמון. כאשר חלה עלייה בכמות ההורמון, הצבע של הפס הנוסף משתווה לזה של "פס הבקרה" או אפילו הופך כהה ממנו, וזהו סימן לכך שהביוץ מתקרב. מה שגורם להופעת הפס הוא התהליך הבא (הסבר כללי, מבלי להיכנס לכל הפרטים הכימיים): על מקלון הבדיקה מצויים נוגדנים המתחברים עם ההורמון שאליה מכוונת הבדיקה. בוגמן הבדיקה משתחררים אנזימים לתוך התרכובת. אנזימים אלו, הם שגורמים לשינוי הצבע. ביכולתם של הנוגדנים לנטרל את פעולת האנזימים, אך אם הנוגדנים "מועסקים" על-ידי ההורמון הם לא ינטרלו את האנזימים. לכן, ככל שכמות ההורמון גדלה, יועסקו יותר נוגדנים וכך ינטרלו פחות אנזימים ויתקבל צבע חזק יותר.

<sup>22</sup> השאלה ההלכתית המתעוררת לגבי בדיקה זו בשבת היא אם אין בכך עברה על איסור "צובע". ה"חתם סופר" (כתובות ה ע"ב ד"ה ויש לעיין) דן אם בצביעת סדין בדם בתולים יש חשש איסור "צובע", וזו לשונו: "ויש לעיין אמאי לא מחייב הכא משום צביעה, דניחא ליה לצבוע הסדינים בדם לראות שהיא בתולה, שהרי לכך מכניסים מפה ושושביניים ועדף מבית השחיטה דניחא ליה דליתווס כי היכא דליחזי אינשי ולזבני?" ומוכיח מכאן כי "מכאן נראה דלא שייך צביעה אלא כשהוא לצורך דבר הנצבע, כגון בית השחיטה, שעל ידי זה יראו שנשחט היום, אם כן על ידי הצביעה נרפא הבשר, מה שאין כן בצביעת הסדין איננו לצורך הסדין. אדרבא, לכלוך הוא לו, רק לפרסם שהיא בתולה וזה לא מקרי צובע. ועיין מה שכתב "מגן אברהם" (שו"ע או"ח סי' שכ ס"ק כד) בשם הרדב"ז.

ה"חתם סופר" מגדיר כי מלאכת "צובע" היא רק כאשר אדם מעוניין לתקן חפץ מסוים על-ידי שינוי צבעו. "צובע" זה היה במשכן כאשר צבעו חוטים. אך כל שמטרת צביעתו איננה לשם תיקון הדבר הנצבע, לא בלבד שאיננו חייב על מלאכת צובע (כלומר פטור מטעם דהוי "מלאכה שאינה צריכה לגופה" או מקלקל), אלא איננו נחשב כצובע, ועל כן מותר לכתחילה. כיוון שמותר לבעול בתולה בשבת, מותר לדעת ה"חתם סופר" אף לכתחילה לפרוש סדין על מנת שיצבע, כיוון שאין זה בכלל מלאכת צובע.

לכאורה היתרו לכתחילה הוא כנגד פסקי המחבר בשני מקומות: א. "יש מי שאומר שהאוכל תותים או שאר פירות הצבועים, צריך לזוהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה משום צובע, אבל אם צובע פתו במשקה הפירות לית לן בה, דאין צביעה באוכלין" (שו"ע או"ח סי' שכ סעי' כ). ב. "אסור להניח בגד על מכה שיוצא ממנו דם, מפני שהדם יצבע אותו" (שם סי' שכ סעי' מח).

אבל כבר מפרשי השו"ע הסבירו שגם לשיטתו אין כאן איסור צובע, אלא לכל היותר איסור דרבנן מדין "פטור אבל אסור", שהרי מקור השיטה האוסרת הוא דעת רבי אליעזר ממיץ בספר "יראים" (עיין ב"באר הגולה"על השו"ע בשני המקומות), וז"ל: "הלכך נדיבי עם אלהינו אם שותים בשבת משקין צבועין, כגון יין אדום או מי תותים או כלים צבועים שתיים, כגון פרי שקורין צריי"ש בלע"ז והם שחורות, יזהרו שלא יצבעו מפותיהם וסדיניהם ובגדי לבושיהם. וכן אדם שחתך אצבעו יזהר שלא יתן עליו שום דבר מפני שצובע, שאע"פ שהוא מקלקל וכל המקלקלין פטורין איסורא דרבנן איכא" (סי' רעד, דפוס ישן – קב).

אם כך, אין בדברי ה"יראים" ובפסק המחבר כדי לסתור את עצם הגדרת ה"חתם סופר" לגבי מלאכת "צובע", שתכליתה לתיקון הדבר הנצבע, אלא טענתם היא שעדיין אסור דרבנן, כמו בכל מלאכה שאינה נעשית לשם תכליתה, ואף אם אין תיקון כלל עדיין היא אסורה, ככל המקלקלין. אולם ה"דרכי משה" (טור או"ח סי' שכ ס"ק ב) הביא שה"אגור" חלק על ה"יראים" וכתב "דאין לחוש לדברים אלו, דכל זה אינו אלא דרך לכלוך ושרי". וכן דעת הרדב"ז (שו"ת ד סי' קלא): "שאלה שאלת אם צריך אדם לזוהר בשעה שאוכל בשבת פירות הצבועים, כגון תותים ואפרסקין ורמונים, שלא יקנח ידו במפה לפי שהוא צובע, ואע"ג שהוא דרך קלקול קי"ל כל המקלקלין פטורין אבל איסורא מיהא איכא, ואע"ג דקי"ל כרבי שמעון דדבר שאין מתכוין מותר, מודה ר' שמעון בפסיק רישיה והכא הוי פסיק רישיה – כך נמצא בדברי רבי אליעזר ממיץ. ואנחנו לא ראינו מימינו מי שזוהר בזה, ובודאי דחומרא יתירה היא, דאין זה דרך צביעה אלא דרך לכלוך, כי הא דאמרין גבי עובר אדם במים. תדע שהוא דרך לכלוך שהרי אינו צובע כל הבגד אלא נעשה כתמים כתמים, וכיון דאיכא תלת לטיבותא אין לחוש, והמחמיר תבוא עליו ברכה".

גם ה"מגן אברהם" (שם ס"ק כד) הביא את דבר הרדב"ז, ורמז לזה ה"חתם סופר" שהובאו דבריו לעיל; ועיין ב"אליה רבה" (שם ס"ק כד) שהכריע כרדב"ז גם על סמך ה"אגור". גם ה"משנה ברורה" (שם ס"ק נט וסי' שכ ס"ק קמו) הקל בשעת הדחק.

וכהגדרה זו במלאכת צובע כתב גם ה"קהילות יעקב" (שבת סי' מ), וכן משמע ב"אבני נזר" (סי' קעב ס"ק א): "מה שאין כן בצובע, שהחיוב על תיקון הצמר". וכן כתב הגר"א רבינוביץ ב"יד פשוטה" (שבת פרק ט הל' יג): "מלאכת הצביעה ברובה היא להכשיר חומרי גלם ולליפותן שישתמשו בהם למלאכות אחרות, כגון סיבים לטווייה, או חוטים לאריגה, או בד לתפירה. אמנם ייתכן לצבוע גם בגדים שלמים, ברם גם במקרים אלה, עיקר המגמה היא לייפות אותם".

שו"ע הרב (קונטרס אחרון סי' שב ס"ק א) מחדש שבמלאכות הנעשות למראה ("חזותא"), כגון מלבן וצובע, במקרה שלא נעשה למראה אין על זה שם מלאכה כלל: "שאני חזותא דלאו מילתא היא כלל כשאין לו חפץ בה כלל וגם אין דרך העולם לחפון בה כלל", וזה ממש כדברי ה"חתם סופר". הוא ממשיך וטוען שגם ה"יראים" יודה לזה: "והא דאסור ליגע בידיו צבועות במפה, היינו משום שהמפה דרכה בצביעה, ואילו היה עושה כן כשלא כדרך לכלוך היתה מלאכה גמורה והיה מתקן, ועכשיו הוא גם כן עושה המלאכה עצמה באותה מפה עצמה אלא שהוא מקלקל, ומכל מקום מעין מלאכה הוא עושה, לכן אסור מדברי סופרים אבל משמרת אין דרכה בליבון כלל... ותדע דאם לא כן אסור לאשה שפרסה נדה

ליתן שום מושג שהתקנה לנדתה משום צובע, כמו שאסור ליתן בגד על המכה... ועל כרחך משום דתנן במוך שהתקנה לנדתה שהוא מיוחד לכך". אם כך, לשיטת הגרש"ז נראה שכל שהוא מיוחד לכך אין בו משום צביעה אף לדעת ה"יראים", ואם כן הוא הדין בנדון דידן, שאין בו משום צביעה אף לדעת ה"יראים".

אולם לכאורה אין הנדון דומה לראיה, שכן בכל המקרים שצוינו האדם אינו חפץ כלל בשינוי הצבע בנפעל, אך בנדון דידן האדם חפץ בשינוי הצבע שיחול בנפעל, אלא שאין לו צורך שהנפעל יהיה צבוע. כאשר אדם גורם להופעת דם בתולים על המפה הוא איננו מעוניין לשנות את צבעה של המפה, אלא רק שהמפה תשמש כלי להצגת הדם. אך בנדון דידן האדם חפץ שהמשטח על גבי המקלון ישתנה צבעו, אלא שאין לו צורך בכך שהמשטח יהיה צבוע. ואף כי מלשון ה"חתם סופר" קצת משמע שאף מקרה כזה יתיר, שכן כתב "דלא שייך צביעה אלא כשהוא לצורך דבר הנצבע", מכל מקום ראיה מגוף הדין שמותר לפרוש מפה לקבל את דם התולים אין לנו.

וכן דחה ראיה זו הגרש"ז אויערבך (הובאו דבריו ב"שמירת שבת כהלכתה" פרק לג הערה פג): "דשאני מהא דלעיל הערה פא, שרוצים רק לראות אם יש דם או לא, ורק מפני שאי אפשר להוציא הדם באצבע, לכן עושים על ידי בד, כדי לדעת על ידו אם יש דם או לא, מה שאין כן הכא, הרי מעוניינים לראות השתנות הצבע הנעשה על ידי השתן, ומכיון כן אפשר דשפיר חשיב צובע".

וכן כתב במקום אחר "שלחן שלמה" (סי' שכ, לא, ד): "וטעמא דנדה בודקת עצמה גם בשבת לראות אם יש בו דם הוא מפני שהעד אינו אלא כבית אחיזה להוציא ולראות אם יש דם, ולא כדי לצבוע את העד". ולפי זה אין לנו ראיה להקל. אלא שסוף סוף, כפי שהזכרנו אין לו תועלת בהיות הדבר הצבוע, אלא הוא רק רוצה בשינוי הצבע.

בהמשך דבריו ("שמירת שבת כהלכתה", שם) הסתפק הגרש"ז אם מקרה זה יוצא מכלל מלאכת צביעה, או שמא תהיה כאן רק מלאכה שאינה צריכה לגופה: "אך יש להסתפק, דכיון שאין רוצים כלל בצביעת הקיסם, רק למען דעת דבר אחר, אין זה דומה כלל לצביעה שהיתה במשכך", ולכן הוא מכריע להלכה: "טוב לעשותו באופן שהשתן יתקרב מאליה אל הקיסם, דחשיב רק גרמא".

אולם ייתכן למצוא פתח נוסף להקל, מכיוון אחר. בהערה 1 הוסבר כי השתן אינו צובע את המשטח במכשיר, אלא גורם לפעילות כימית, המשנה את צבעו של המשטח. והנה בכל מה שנדון במקורות לגבי צביעה הוא לקיחת צבע ובאמצעותו צביעת דבר אחר; אך אם אדם פועל לשנות את צבעו של דבר שלא על-ידי צבע אלא באופן אחר, מקרה כזה כלל לא הוזכר במלאכת צביעה, ואף לשון צביעה איננה נופלת על מקרה כזה. לדוגמה, כאשר שמים חומץ על צנן הוא הופך לאדום. האם נאמר כי האדם צבע את הצנן? לא, הוא גרם לצנן להחליף צבעים. וכן חומרים רבים צבעם משתנה כאשר הם באים במגע עם דברים חומציים, ובכלל המציאות מלאה בדברים שצבעם משתנה בבואם במגע עם דברים אחרים. ישנם דברים שצבעם משתנה באור, וישנם שמשתנים בטמפרטורות שונות. האם כל זה הוא בכלל מלאכת צביעה?

כעין סברה זו העלה בשו"ת "יחווה דעת" (ב סי' מז), שם נשאל: "משקפיים אשר צבע הזוגיות שלהם משתנה בהתאם לקרני אור השמש, שכשאדם יוצא מביתו אל הרחוב נעשות כהות, וכשחוזר בהם הביתה חוזרות ומתבהרות כזכוכית רגילה. האם יש בזה איסור בשבת משום צביעה, בגלל שינוי צבען עם בואן במגע עם קרני האור?" ובמהלך תשובתו כתב: "ומכל מקום נראה שבנדון שלנו אין בו איסור כלל, שהרי כל המלאכות האסורות בשבת למדנו ממלאכת המשכך (שבת מט ע"ב), וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון לאסור אף בדבר שאינו מתקיים גזירה משום דבר המתקיים, והרי הצביעה שהיתה במשכך היתה על ידי צביעה בחומר ממשי הניתן על גוף אחר, כגון צביעת חוטי צמר בצבע תכלת או ארגמן. או אליבא דהירושלמי (פרק כלל גדול הלכה ב), מה צביעה היתה במשכך, שהיו משרבטין בבהמה בעורות אלים מאדמים. ועיין ב'קרבן העדה' (שם), בשו"ת 'בית אפרים' (או"ח סי' כב). ובספר 'חמדת ישראל' (במלאכת הצובע דף נו ע"ב), ע"ש. מה שאין כן בצביעת הזוגיות העשויות מחומר הרגיש לקרני האור ועל ידי כך צבען משתנה מאליה, ונעשות כהות או בהירות, שאין לזה כל דמיון למלאכת הצביעה שהיתה במשכך, בזה אין לאסור אפילו מדרבנן".

יש להוסיף כי ייתכן שצביעה זו אינה מתקיימת ואף אין בכונת האדם לקיימה, וכמו כן אין בה כשיעור, ואף נעשית כלאחר יד, אך על-פי הטעמים לעיל אין הדבר מוגדר כלל כצביעה.

ובספר "שיב משה" (עמוד מג) כתב בשם הגר"ש אלישיב לאסור, אך הרב יהושע נויבירט ("עטרת שלמה" עמ' קכה) הקל בעניין זה של בדיקת ביוץ, והעיד: "כעת נברר אם נכונה השמועה, כי אני בעצמי בנוכחות עדים נאמנים שמענו מפה הקדוש של מרן דעה הפוכה, שמותר להשתמש בקיסמין האלה, על כל פנים בשעת הצורך".

לכאורה היה מקום לדון גם מצד איסור מדידה, אולם כבר התיר ה"ציץ אליעזר" (יב סי' מד) למדוד חום כדי לדעת את מועד הביוץ, ואם כן הוא הדין כאן.

לגבי השאלה אם בעצם יצירת ריאקציה כימית ישנו איסור, עיין ב"תחומין" (יג עמ' 135) במאמרו של הרב ישראל רוזן שדן בעניין באריכות, והוכיח כי אין איסור בעצם יצירת הריאקציה, והגביל את היתרו בכך שלא נעשות מלאכות אחרות, עיין שם.

<sup>23</sup> במקרה כזה, שאין אפשרות לדחות את הבדיקה למוצאי שבת או חג, נראה שגם הגרש"ז אויערבך היה מתיר. כמו כן, אם ישנה אפשרות לכך, יש לעשות באופן של גרמא כפי שהגרש"ז הציע. אך עיין בשו"ת "באר משה" (ח סי' כג), שכתב שעצם הצביעה באופן הנעשה במכשיר זה נחשבת "כלאחר יד בדרך גרמא".

<sup>24</sup> על-פי הוראות היצרן, הבדיקה אפקטיבית לאחר ארבע שעות שלא הטילה מי רגלים, לכן זמן הבוקר (מיד לאחר הקימה) הוא הזמן המועדף לבדיקה. כמו כן כתוב בהוראות כי יש לבצע את הבדיקה באותה שעה כל יום. לכן, אם בהמלצת הרופא ולפי ראות עיני הרב הדחיה לערב יכולה ליצור שיבושים, יש לסמוך על דעת המתירים שאין בזה כלל איסור צביעה. ובחשיבות הצורך של בדיקת מועד הביוץ כתב ה"ציץ אליעזר" (יב סי' מד): "ואי"כ בבדוננו, שאם לא נתיר זאת יגרום הדבר בודאי לצער ועגמת נפש לזוג שעוד לא זכה להבנות ויפריע להם מנוחת ועונג השבת, והמדידה הא לשם מצוה היא כדי שאולי עי"ז יזכו להבנות, לכן אפשר שפיר להתיר להן למדוד החום גם בשבת". כמו כן עיין בשו"ת "מעשה חושב" (חלק ג סי' יג), שהאריך בחשיבות בדיקה כעין זו. גם במקרה שמטרת הבדיקה היא לצורך ההפוך, של מניעת הריון (לאחר התייעצות עם רופא וקבלת היתר מפוסק), יש מצווה בבדיקה זו והצלת הזוג מכישלון.



Nova Scotia, Canada

נובה סקוטיה, קנדה

אדר תשס"ד

## מט. חלב בפסח מבהמה שהאכילה חמץ

## שאלה:

האם מותר להשתמש בפסח בחלב של בהמות שאכלו חמץ? האם אנו חייבים לקנות את כל החלב לפני החג, כי אז החמץ יתבטל? אין כל אפשרות במקומנו להשיג חלב מפרות שאכלו רק מאכלים שאינם חמץ.

## תשובה:

לכתחילה יש להשתמש בפסח בחלב של בהמה שניזונה מאוכל שאיננו חמץ<sup>1</sup>. במקומכם, שאין אפשרות כזו, מותר<sup>2</sup> לצרוך חלב גם מפרות שלא הקפידו<sup>3</sup> שכל מאכלן יהיה מדברים שאינם חמץ<sup>4</sup>. מובן שכל זה במקום שאין חשש שעירבו בחלב חמץ.

<sup>1</sup> עבודה זרה (מט ע"א), שם מבואר שבהמה שניזונה מצמחים של עבודה זרה בשרה וחלבה נאסרים באכילה, שהרי זו הנאה מאיסורי הנאה (כמו חמץ בפסח). אמנם, אם בהמה זו אכלה גם דברים אחרים בשרה וחלבה מותרים בהנאה, מדין "זה וזה גורם" – כך פסקו המחבר (שו"ע יו"ד סי' קמב סעי' א), הרמ"א (שם סי' ס' סעי' א), השי"ך (שם סי' ק"ה) וה"פרי מגדים" שם.

<sup>2</sup> כיוון שברור שהבהמות אכלו גם דברים שאינם חמץ, וגם הגרעינים ששרו אותם במים לא ברור שכולם נתחמצו.

<sup>3</sup> גם אם יש חשש רחוק שכל המאכלים שאכלו היו חמץ, ניתן בדיעבד לסמוך על דעת ה"שערי תשובה" (שו"ע או"ח סי' תמח ס"ק יז), שהתיר לצרוך חלב של בהמת נוכרי שהאכילה רק חמץ בפסח, כיוון שלגבי הנוכרי החמץ איננו איסור הנאה.

<sup>4</sup> עיין עוד ב"אגרות משה" (או"ח א סי' קמז), שהאריך לדון בנושא זה והתיר.





New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

טבת תשס"ג

## נ. הלכות יום העצמאות ויום ירושלים

## שאלה:

- בשו"ת "במראה הבזק" (ד) העליתם את השאלה בדבר גילוח והשמעת מוזיקה ביום העצמאות. אודה לכם אם תואילו לסכם את כל פרטי הדינים בקשר ליום העצמאות ויום ירושלים בנושאים:
- א. עריכת נישואין.
  - ב. אמירת צידוק הדין, דין הלל בבית אבל ודיני אבלות בחג. האם ראוי לשלוח אבל כשליח ציבור בימים אלה?
  - ג. בשנים שמקדימים את החג, דין ה' באייר (וכ"ח באייר) כיום חול רגיל או "קצת חגי"?
  - ד. כשמתחילים החגיגה בו ביום, האם צריכים להפסיק מיד בצאת הכוכבים?

## תשובה:

- א. ביום ירושלים מותר לערוך<sup>1</sup> חופה וקידושין, אך ביום העצמאות המנהג<sup>2</sup> הוא שלא לערוך. והמקל יש לו על מי לסמוך<sup>3</sup>.
- ב. 1. עניין אמירת צידוק הדין, לדעת המחבר<sup>4</sup> יש לאמרו ולדעת הרמ"א אין לאמרו.  
2. לגבי אבלות לא מצינו תקנה מפורשת של הרבנות הראשית, ולכן לא זזה אבלות שבעה ממקומה.  
3. בעניין הלל<sup>5</sup> יש אומרים שהאבל יצא לחדר אחר ואז יוכלו ציבור המתפללים בבית האבל לקרוא הלל<sup>6</sup>, ויש אומרים שאין לקרוא שם אלא יקראו כל אחד בשונו לביתו.  
ספרדים יקראו הלל<sup>7</sup> ביום העצמאות בבית האבל.  
4. ביום העצמאות וביום ירושלים אין ראוי לשלוח אבל לפני התיבה<sup>8</sup>, אלא אם הוא הש"צ הקבוע בימים אלה, והציבור מעוניין לשמוע אותו דווקא<sup>9</sup>.  
5. ב"לי בעומר מותר לאבל לעבור לפני התיבה<sup>10</sup>.
- ג. 1. ה' באייר נשאר "קצת חגי" לעניין אי אמירת תחנון, "צדקתך" והזכרת נשמות<sup>11</sup>, גם אם הוקדם.  
2. יום ירושלים אינו חל לעולם בשבת, וכשחל ביום שישי שנים רבות לא הקדימוהו<sup>12</sup>. בשנים האחרונות חל שינוי והחליטו להקדימו כשחל ביום ו' וגם כשחל ביום א'<sup>13</sup>.  
ד. אם מדובר בסעודת חתונה, כגון שהחופה נערכה בכ"ח באייר לפני השקיעה, מותר להמשיך<sup>14</sup> בסעודה ובשמחה בלילה, ליל כ"ט באייר.

<sup>1</sup> עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה נט).

<sup>2</sup> הראשון לציון הרב יצחק נסים התיר זאת בשו"ת "יין הטוב" (ב ס"י יא עמ' רמט), אך הרב עובדיה הדאיה נקט לאסור בשו"ת "ישכיל עבדי" (ו ס"י ז); ואף הרב הראשי לישראל לשעבר הרב איסר יהודה אונטרמן נטה לאסור, וכתב שמוטב להימנע ממחלוקת ולא לפסוע פסיעה גסה בעניינים כאלה – שו"ת "שבט מיהודה" (ס"י ס עמ' קד-קה). על-פי ברור עם כמה מועצות דתיות, בפועל המנהג הוא שלא לערוך חתונות ביום העצמאות.

<sup>3</sup> שהרי סוף סוף היום נקבע כיום הודאה והלל, ולדעת הרב נ"א רבינוביץ יש מקום אף לעודד חתונות ביום זה כדי לחזקו.  
<sup>4</sup> בשו"ע (יו"ד ס"י תא סעי' ו) נחלקו המחבר והרמ"א אם אומרים צידוק הדין ביום שאין אומרים בו תחנון, ודון מינה לענייננו.  
<sup>5</sup> ה"מגן אברהם" (שו"ע או"ח ס"י קלא ס"ק ז) כתב שבראש חודש אין אומרים הלל בבית האבל, ובחנוכה הדבר נתון במחלוקת, ומסקנתו שבחנוכה טוב שיקרא כל אחד הלל בביתו בשונו מהתפילה בבית האבל. ואמנם לדעת הרע"א (בהגהות לסידור "דרך החיים" של ר' יעקב מליסא) יש לומר הלל בחנוכה בבית האבל, והביא שכן פסק ב"אלה רבה". פתרון יציאת האבל לחדר אחר הובא ב"קיצור שולחן ערוך" (ס"י רז סעיף ו). וכך הורה הגר"ש ישראלי זצ"ל לגבי חנוכה (מקראי קודש להרב מ' הררי עמוד קט הערה מא). נראה לנו לדמות את ההלל של יום העצמאות להלל בחנוכה, שאף הוא נתקן על ההצלה ממייתה לחיים; עיין בשו"ת "קול מבשר" (ס"י כא עמ' סח).

<sup>6</sup> יש שכתבו שאף האבל בעצמו יאמר הלל בחנוכה - ע"י שדי חמד (חלק ו' אות ריד עמוד 206) ושולחן ערוך הרב (ס"י קלא סעיף ה).  
<sup>7</sup> כך נפסק לגבי חנוכה בספר "ילקוט יוסף" (מועדים עמוד 242 סעיף יא) וכך גם דעת הראשון לציון הרב מרדכי אליהו (בהערות "דרכי הלכה" על הקיצור שולחן ערוך ס"י רז אות ה).

<sup>8</sup> עיין ברמ"א (שו"ע יו"ד ס"י שעו סעי' ד), שנהגו שבשבת וביום טוב אבל אינו עובר לפני התיבה, אף שאין בדבר איסור. ואמנם ה"שיירי כנסת הגדולה" (ס"י שצא) פסק שבראש חודש, בחנוכה ובפורים מותר להעלותו עד הלל, אך המנהג אינו כן, אלא בראש חודש בלבד, וברוב הקהילות בחנוכה ובפורים אין שולחים אבל לפני התיבה כלל. אם כן הוא הדין ליום העצמאות וליום ירושלים, שהם ימי שמחה, ואם יעבור אבל לפני התיבה עלול הדבר לגרום לזלזול בימים אלה. ובמקום שנהגו שאבל עובר לפני התיבה גם בחנוכה ובפורים, נראה שאין להחמיר גם ביום העצמאות וביום ירושלים, שלא יהיו חמורים משאר חגים דרבנן.

<sup>9</sup> אז גם בחגים מותר – ה"ש"ך (שו"ע יו"ד ס"י שעו סעי' ז) בשם מהר"י וייל.

<sup>10</sup> עיין ברמ"א (שו"ע ה"טב" (ס"י תקפא ס"ק ז).

<sup>11</sup> עיין בשו"ת "באהלה של תורה" לרב יעקב אריאל (ב ס"י עג עמ' 262-269). לגבי אמירת הלל בברכה, דעת הרב הראשי לשעבר הרב שלמה גורן שבמועד המוקדם אין לקרוא בברכה אלא רק במועד המקורי, אולם שאר הרבנים הראשיים הורו לקרוא במועד המוקדם בלבד, וכך המנהג הפשוט בבתי הכנסת, שנעקרה קריאת ההלל למועד המוקדם.

<sup>12</sup> כן כתב הרב אריאל (שם), וטעמו הוא כיוון שהטקסים נערכים בלאו הכי ביום חמישי, ואמירת ההלל ביום שישי לא תגרום לחילול שבת.

<sup>13</sup> מסיבות ביטחוניות, ההכנות לטקסים של מוצאי שבת ויום א' חייבו חילול שבת, וכדי למנוע הוחלט להקדים גם יום ירושלים שחל ביום א' ליום ה' שלפניו; ויש קידוש השם בכך שמדינת ישראל פועלת למניעת חילול שבת.

<sup>14</sup> באחרונים דנו לגבי שאלה דומה בחתונה ב"לי בעומר הממשיכה בליל ל"ד, ונקטו להיות, כיוון שכבר התחייבו בשמחה, ומאחר שלגבי החתן והכלה כבר נקבע יום טוב וחלים עליהם ז' ימי המשתה; עיין ב"דעת תורה" למהרש"ם (ס"י תצג סעיף א), בשו"ת "אגרות משה" (אבה"ע א ס"י צז) ובשו"ת "שאלת שלמה" (א ס"י קסז).



אם מדובר בסעודת הודיה משפחתית או ציבורית של יום העצמאות או של יום ירושלים, ביום העצמאות מותר<sup>15</sup> להמשיך את הסעודה בלילה, ללא ריקודים ומחולות, ויש אומרים שמותר אף בריקודים ומחולות<sup>16</sup>; ביום ירושלים הדבר תלוי במנהגי ספירת העומר<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> כאן לא שייך היתר של שמחת חתן וכלה, וסעודה ללא מוזיקה מותרת, שכן האיסור בספירה הוא דווקא בריקודים ובמחולות; עיין ב"משנה ברורה" (סי' תצג ס"ק ג) ובשו"ת "במראה הבזק" (ד תשובה נד).

<sup>16</sup> לדעת הרב נ"א רבינוביץ, אפשר גם להמשיך את הסעודה, כולל כל גינוני השמחה, כמו שממשיכים סעודה שלישית למוצאי שבת ללא כל הגבלה בימי הספירה. גם מרן הגר"ש ישראל השתתף בטקס חלוקת פרסי ישראל במוצאי יום העצמאות, אף-על-פי שהייתה בו מוזיקה.

<sup>17</sup> לנוהגים אבלות עד ל"ג בעומר אין כל בעיה, ולנוהגים גם אחרי – אם מפני שהתחילו ב"ח אייר ואם מפני שנוהגים עד שלושת ימי ההגבלה – אסור. אמנם פשוט שהמתירים [כדלעיל הערה 14] יתירו אף כאן.



## רומא, איטליה

אלול תשס"ג

## Rome, Italy

## נא. נוסח "מסירת המודעה" ברומא בימי הסליחות והרחמים

## שאלה:

הנני מצרף לכבודכם בזה את הנוסח של "מסירת מודעה". נוסח זה נוהגים לקרוא בבית הכנסת האיטלקי והספרדי ברומא, בסליחות שקוראים באשמורת הבוקר (מראש חודש אלול עד יום כיפור), ובמיוחד בסוף תפילת מנחה בערב יום כיפור. על-פי מה שידוע לי, הנוסח הודפס לראשונה בספר "מעיל שמואל" (פירוש השל"ה, מאת הרב שמואל דוד אוטולנגו, ויניציא תס"ה) ומשם במחזורים וסידורים שונים, ולא ברור לי אם עוד קוראים אותו במקום אחר חוץ מברומא ובבית הכנסת האיטלקי בירושלים.

הנוסח מכיל שני חלקים. בראשון העיקר הוא מסירת מודעה מאת שליח הציבור, שבמקרה שבסוף חייו יתפתה לכפור ביוצרו הוא מבטל מעכשיו את הפיתוי ההוא. בחלק השני שליח הציבור מצהיר את האמונה האישית שלו ב"ג עיקרים, שהוא מפרט אותם וחוזר עליהם.

נגד נוסח זה רבו הערעורים אצלנו, ושמעתי שבבית הכנסת האיטלקי בירושלים יש מי שיוצא בעת קריאתו. הרב מנחם עמנואל הרטום ז"ל כתב (בהוצאה שלו של מחזור מנהג איטליאני רומא תשמ"ח, כרך ג עמ' 57) שלדעתו רצוי להימנע מלקרוא אותו, מהטעמים האלה:

1. על הבקשה שהכפירה תהיה בטלה, הוא כתב שיש בזה חוסר אמונה ברחמי שופט כל הארץ, כאילו הוא יתברך לא ייקח בחשבון הנכון את מה שהאדם עושה כשדעתו מטורפת.
2. על ההצהרה "אני מאמין במצוות" הוא טען שאנו חייבים לשמור את המצוות ולא להאמין בהן.
3. על האמונה ב"ג עיקרים הוא טען שאם מאמינים בהם אין צורך להצהיר, ואם אין מאמינים בהם הוי זה כעדות שקר. והוסיף עוד הרב ז"ל שהסגנון הוא מגומגם ופעמים רבות הקשר בין חלק לחלק אינו מובן. מצדי הייתי מוסיף עוד שאלות:

1. יש ערך הלכתי חשוב לעניין המודעה, שעל-ידה בתנאים מסוימים אפשר לבטל מכירות, מתנות וגיטין; מדובר בהצהרה מוקדמת על הרצון לוותר באמת על בעלות מסוימת. כמו כן (וזה ערכו של ה"כל נדרי" לפי כמה נוסחאות), אפשר לבטל מלכתחילה נדרים ושבעות וכו' שיעשו בתנאים מיוחדים. אבל במקרה שלנו קשה מאוד להניח שהמודעה תועיל לבטל לעתיד את הבחירה החופשית בשמירת המצוות ובאמונה בה', וכבר הנביא יחזקאל (יח, כד) הדגיש את אחריותו של האדם בכל רגע, גם בסוף חייו (ועיין בברכות כט ע"א). ואם מדובר בבחירות שיעשו "מתוך צער ובלבול וטרור הדעת", איזה צורך יש לבטל אותם?

2. בקשר לאמירת "אני מאמין", ברור שיש נוסח המודפס במחזורים האשכנזיים לאמרו לאחר התפילה, אבל בצורה כה רשמית וציבורית לא שמעתי (מצאתי רק ציון חלקי ב"שערי תשובה" א סוף ס"ק ו). כבר הרש"ל התנגד לאמרו (הנהגות מהרש"ל סי' מב, הובא ב"לבוש" או"ח סי' קלג), בטענה שאסור להדגיש חלק או עיקר אחד מכל המצוות. ובטענה אחרת, בזמני הרב יוסף דוב סולובייצ'יק ז"ל התנגד לאמירת "יגדל": "המנון כזה, הכולל בתוכו כל עיקרי האמונה, יש בו משום חוקות עכו"ם, שכן נהוג בתפילה אצל קתולים" ("נפש הרב", ירושלים תשנ"ד עמ' רלג). וגם האר"י ז"ל לא היה אומר "יגדל" ("שער הכוונות" דף נ סוף ע"ג, הובא ב"ביעב אומר" ו או"ח סי' י. כדאי לציין דרך אגב ש"יגדל" לפי דעת כמה חוקרים נכתב דווקא ברומא, ולמרות הספקות שרים אותו בכל מקום, אבל לא נאמר בו "אני מאמין"). בעניין זה הרושם שלי הוא שכל הנוסח נוסד כנגד סכנת פיתוי הנצרות וכפירות שונות, אבל מסופקני אם השיג את מטרתו בזמנו, וקל וחומר בזמנו.

עוד יש לומר שאצלנו קריאת הנוסח נתונה בידי חזנים מקצועיים, לפעמים צעירים מאוד, והם עצמם מרגישים אי נוחות בכובד האחריות שיש בהצהרת אישיות כה חזקות שאינן נמצאות בסידורי תפילה במקום אחר.

עם כל הספקות והבעיות, נראה לענ"ד שהיות שהנוסח מקובל מזמן, וביטולו קשה ויכול לגרום לאי הבנות, ושלמרות הכול יש בו דברים יפים ויקרים, כדאי לנסות לפתור את הבעיות שהוצעו בתיקונים קלים, והריני מציע לפניכם כמה תיקונים שניסיתי להכין. ונראה לענ"ד שהתיקונים אפשריים ואף עדיפים, היות שהנוסח הוא חדש יחסית ולא התפשט בכלל ישראל. על זה באתי לשאול את דעתכם, ואודה לכם מאוד על תשובתכם.

להלן נוסח ה"מודעה" בקיצור:

"לשם יחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה בדחימו ורחילו ורחילו ורחימו ביחודא שלים בשם כל ישראל, הנה אני בא למסר מודעה בפניכם עדה קדושה, בעדי ובעד כל הקהל הקדוש הזה הסומכים עלי שאני שליח שלהם, בכל מיני מסירות מודעה שתקנו חכמינו ז"ל. וברשות שמים אתחיל ואומר: (אני מאמין בשלש עשרה עיקרים בכלל ובפרט ש)הבורא יתברך שמו הוא ראשון והוא אחרון ומבלעדיו אין אלהים. ושיש שכר טוב לצדיקים לעולם הבא ועונש רע ומר לרשעים. ושיש תחית המתים בעת שיעלה רצון הבורא יתברך שמו. ובידו להמית ולהחיות. וביאת המשיח. והבורא יתברך שמו אינו גוף ולא דמות הגוף. והוא אור גדול ונורא מאד אור קדוש וטהור אור קדמון אור צח אור מצוחצח אור זך ונקי אור טמיר ונעלם אור פשוט. אין סוף ברוך הוא. והוא חי וקיים מקור חיים ה'. וממנו תוצאות חיים. ויקוים בי מקרא שכתוב: "ואתם הדבקים בה' אלהיכם חיים כלכם היום". ונאמר: "כי בי ירבו ימך ויוסיפו לך שנות חיים", לחיים טובים ולשלום תכתבני ותחתמיני אלהים חיים, אמן כן יהי רצון. יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי לפניך ה' צורי וגואלי.

הציבור אומר: ברוך תהיה.

החזן עונה: ברוכים תהיו.

... ואם עלה בדעתי איזה הרחור נגד עיקר הדת ותורה שבעל פה (אני מתחרט וחוזר) בי ואני שואל מחילה מה' אלהי ישראל (ומתורתו). מסרתי המודעה בעדי ובעד כל הקהל הקדוש הזה.

ראש העדה עונה: בצרופ קודשא בריך הוא ושכינתיה קבלנו מסירת המודעה אשר מסר השליח צבור בעדו ובעד כל הקהל הקדוש הזה גופם נפשם רוחם ונשמתם לעילת כל העילות וסיבת כל הסיבות. וכל מה שיעשו מהיום נגד מסירת המודעה



הזאת, הן במעשה הן בדיבור הן במחשבה, אנחנו מבטלים אותנו המעשה או הדיבור או המחשבה בצרוף קודשא בריך הוא ושכינתיה, ולא יעשו שום רושם כלל. גם אני מוסר המודעה הזאת בעדי ובעד העדה הזאת הסומכין עלי שאני שליח שלהם. החזן אומר: בצרוף קודשא בריך הוא ושכינתיה קבלנו מסירת המודעה הזאת אשר מסרו אנשי העדה הקדושה ההיא גופם נפשם רוחם ונשמתם לעילת כל הסיבות וסיבת כל הסיבות. וכל מה שיעשו מהיום נגד מסירת המודעה הזאת, הן במעשה הן בדבור הן במחשבה, אנחנו מבטלים אותנו המעשה או הדיבור או המחשבה בצרוף קודשא בריך הוא ושכינתיה, ולא יעשו בהם שום רושם כלל.

#### תשובה:

"מסירת המודעה" הנהוגה בקהילת רומא משקפת, כנראה, מצב נורא שבו הכריחו יהודים לעשות מעשים שמשמעותם כפירה באלוקי ישראל ובמסורת החכמים.

ישנה חשיבות מרובה בשימור המנהג מן הבחינה ההיסטורית, כמאמר הפסוק: "זכור ימות עולם בינו שנות דור ודור"<sup>1</sup>. ואף-על-פי שיש בנוסח בעייתיות מסוימת, אל לכם לשנות את המנהג, כי גם בזה נאמר "שב ואל תעשה עדיף", שהרי יש בזה יתרון מבחינת שימור המסורת, ומצד שני גם השינויים עלולים להיות שנויים במחלוקת. על כן עצתנו היא שתמשיכו במנהג אבותיכם שבידכם מבלי להוסיף או לגרוע.

<sup>1</sup> דברים ל"ב ז.

## Texas, USA

## טקסס, ארה"ב

אלול תשס"ה

## נב. דרשת הרב בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד במקום צורך

## שאלה:

בעניין הדרשה שלי בראש השנה: אם אדבר לפני תקיעות השופר, מעט מאוד אנשים יהיו נוכחים. הדרשה מהווה זמן לקשר ביני ובין הקהילה, בתקווה שאוכל לעוררם לקשר עמוק יותר עם יהדותם בשנה הקרובה. האם מותר לומר את הדרשה לאחר שלושים התקיעות הראשונות?

## תשובה:

יש מקום להתיר לדרוש לאחר תקיעות דמיושב, ואפילו להמליץ על כך במקום שזה האופן היחיד שבו יגיעו הדברים לאוזני רבים מהאנשים, וזאת ההזדמנות לעורר אותם לתשובה, לכוונה בתפילה ובתקיעות ולחיזוק חייהם כיהודים. עם זאת, מאחר שמקובל שאסור לדבר בין התקיעות, כדי שלא יבואו לזלזל בכך ולהתיר גם דברים בטלים, מן הראוי שהרב ידגיש לציבור את הסיבות להחלטתו בדרשתו.

ולהלן הטעמים להתיר:

- א. האיסור לדבר בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד שנוי במחלוקת ראשוניים. כמה ראשוניים סוברים שמעיקר הדין מותר לדבר<sup>1</sup>, וחלקם מתירים לציבור ואוסרים רק על התוקע<sup>2</sup>. להלכה פסק המחבר<sup>3</sup> לחומרה, אבל לאור הנ"ל נראה שבמקום שיש צורך מצווה או בשעת הדחק וכדומה ודאי שיש לסמוך על המקלים.
- ב. מותר לדבר בעניין התפילות והתקיעות<sup>4</sup>, לכן מסברה יש מקום לומר שאם הדרשה תתרום ליותר כוונה בתפילה או להרהורי תשובה וכדומה, היא יכולה להיחשב כדיבור בעניין התפילות<sup>5</sup>.
- ג. "ה"אשל אברהם"<sup>6</sup> התיר לאדם חלש לאכול בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, וכך הובא בספר "פסקים ותקנות" לרבי עקיבא אייגר<sup>7</sup>, שכך הורו רבי עקיבא אייגר ובית דינו בשעה שהייתה מגיפה בפזנא והיה צורך להקדים ולאכול – כלומר, העדיפו הפסקה של אכילה וברכות בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד על אכילה לפני התקיעות בכלל. היום נהגו להקל באכילה קודם התקיעות, כדי שתהיה דעתו מיושבת בתקיעות ובתפילות, וממילא יתכוון בהם יותר<sup>8</sup>. על-פי זה, קל וחומר שיש להתיר דיבור בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד כדי שהתפילה והתקיעות יהיו יותר בכוונה, ובפרט שהדיבור שבדרשה קשור לכוונה זו בקשר ישיר יותר מהברכות של האכילה.
- ד. "הליכות שלמה"<sup>9</sup> הצדיק את המנהג לומר את ניווני התפילה עם החזן<sup>10</sup>, ודייק מלשון "שולחן ערוך הרב"<sup>11</sup> שדווקא "דברים בטלים" אסור לדבר בין התקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ולכן כל מה ששייך לסדר התפילה (הניגונים הנ"ל) מותר. לפי דיוקו זה יש לומר שדרשת התעוררות וכדומה אינה "דברים בטלים" ומותרת. עוד הביא בשם "יסוד ושורש העבודה"<sup>12</sup> שמותר לומר תהלים בשעת חזרת הש"ץ, כשהחזן מאריך בניגונים (ולא בתפילה עצמה). אמירת תהלים גם היא אינה חלק מתפילת מוסף עצמה או מהתקיעות, ובכל אופן התיר, ואם כך יש לומר שהוא הדין לדרשה.

<sup>1</sup> "בעל המאורי" (ראש השנה דף יב מדפי הרי"ף עמוד א), הרי"ן (שם דף י"א מדפי הרי"ף עמוד א), ה"מגיד משנה" (הלכות שופר פרק ג הלכה יא).

<sup>2</sup> "ה"מגיד משנה" הנ"ל מדייק כך מהרמב"ם.

<sup>3</sup> שו"ע (או"ח סי' תקצב סעי' ג).

<sup>4</sup> הרמ"א (שם).

<sup>5</sup> יש לבסס סברה זו על המנהג הפשוט שהציבור אומר או שר עם החזן קטעים מסוימים מחזרת הש"ץ ומהפיוטים הנאמרים בה, גם כשמדובר בפיוטים שלא תוקנו מלכתחילה כאמירה של הציבור. הפוסקים לא שללו מנהג זה, מלבד בפיוטים בודדים שמונחם משתמע שהאומר הוא שליח הציבור, ולכן יש שראו באמירתם על-ידי הציבור איסור של שקר או חשש של הוצאת שם שמים לבטלה (כך כתב ב"קיצור שלי"ה, וכן מודפס במחזוריים רבים בשם האבודרהם, אף שיתכן שהאבודרהם לא התכוון לומר אלא שהיחיד לא יאמר פיוטים אלה בתפילת הלחש עצמה). מכך שהעירו דווקא על אמירת פיוטים אלה משמע שלא ראו פסול במנהג שהציבור שר עם החזן את שאר הפיוטים וקטעי תפילות, למרות שהם אינם חלק מתפילת הציבור.

נראה שההסבר לכך מצוי בדברי ה"ט"ז (סי' תרכ"א ס"ק ב), שהסביר שאין איסור של הוצאת שם שמים לבטלה באמירה שעל-ידי "אנו מתעוררים ומתפללים ומכוונים למה שאנו צריכים", אף שהאמירה עצמה אינה תפילה שלנו. ה"ט"ז דן בהזכרת חלקים מתפילת הכהן הגדול ביום כיפור בתפילתנו, אף שתפילות אלה אינן רלוונטיות לגבינו. מסתבר שאם יש לסמוך על סברה זו באיסור הוצאת שם שמים לבטלה, קל וחומר שיש לסמוך עליה לעניין הפסק בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד, ולכן התקבל המנהג הנ"ל.

<sup>6</sup> בוטשאטש, בשו"ע (או"ח סי' תקפ"ט ס"ק ג).

<sup>7</sup> פרק "הנהגות ותקנות" (סי' כ סעי' יב עמוד עג), וראה שם בהערות. דבריו ודברי ה"אשל אברהם" הובאו גם ב"הליכות שלמה" (לגרש"ז אורבך, מועדים פרק ב הערה 10). וראה עוד ב"ציץ אליעזר" (ח סי' כא), שנושא ונותן בעניין הוראה זו (של רבי עקיבא אייגר וה"אשל אברהם") עם הרב ד"ר משה אויערבך.

<sup>8</sup> אף-על-פי שבמקור הקולא היתה לחולים ולחלשים בלבד. עיין ב"מטה אפרים" (סי' תקפ"ח סעי' ב), ב"הליכות שלמה" (לגרש"ז אויערבך, מועדים, פרק ב סעי' א ו-ג) ושם ב"דבר הלכה" (א) ו"אורחות ההלכה" (הערות 4 ו-10); וכן בהערות בספר "פסקים ותקנות לרעק"א"י וב"ציץ אליעזר" (הנ"ל בהערה הקודמת), שדנו באיסור זה – מקורו, גדריו ותוקפו, ובהתרתו לצורך חולים וכדומה.

<sup>9</sup> מועדים פרק ב, "דבר הלכה" (כה) ו"אורחות ההלכה" (הערה 64).

<sup>10</sup> כמובא לעיל בהערה 5.

<sup>11</sup> סי' תקצ"ב סעיף ז.

<sup>12</sup> חלק ג חובת המועדות. שער יא - שער האיתון, פרק ד, סדר שופרות.



New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

תמוז תשס"ד

**נג. ביצוע עבודה בידי גוי על דעתו בראש השנה****שאלה:**

בחברה אמריקאית בבעלותו של יהודי עובד גוי. תפקידו של הגוי הוא ללמד חנויות תכשיטים בארה"ב כיצד למכור ביתר יעילות. לשם כך קובע העובד הגוי באופן עצמאי פגישות, ומתאם תאריכים שבהם הוא מגיע לחנויות הנ"ל לשם הדרכה ולימוד השיטה. התשלום בגין העבודה הנ"ל מועבר לחברה האמריקאית בבעלותו של היהודי. העובד הגוי קבע לעצמו תאריכים להדרכת רשת חנויות גדולה מאוד בבעלות גויים בימי ראש השנה, לקראת עונת "ימי אידם" הקרבה, ומתוך כוונה טובה שלח לבעל החברה היהודי הודעה ובה הוא מציין בפניו עובדה זו ושואל אותו אם זה בסדר. מה על בעל החברה היהודי לעשות? מדובר בחברה גדולה מאוד ובהפסד מרובה.

**תשובה:**

מעיקר הדין<sup>1</sup>, ניתן לאפשר לעובד הגוי לקיים פגישות בראש השנה עם חברות של גויים, כאשר הגוי לא היה מחויב לקבוע הפגישה דווקא בתאריך זה. ומכל מקום, לכתחילה ראוי לנסות לדחות את הפגישה ליום חול<sup>2</sup>, בפרט כשהיהודי מקבל שכר עבור הפגישות שהתבצעו בשבת<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> כלל מפורסם בהלכות שבת (שו"ע או"ח סי' רמד, סי' רמו ועוד) שכאשר גוי מחליט "אדעתא דנפשיה" (על דעתו) לעשות מלאכה בשבת, אין בזה איסור גם אם בעל הבית הוא יהודי, ואם כן בנדון דידן לכאורה פשוט הדבר להיתר. אך נראה שהמקרה שלפנינו הוא חמור יותר, כיוון שאין מדובר בעבודה אקראית קצובה שקיבל הגוי לעשות (כגון שהיהודי מבקש מהגוי שיתפור לו בגד וכיו"ב), אלא זהו תפקידו הקבוע של הגוי להדריך חנויות תכשיטים, ונחלקו הרמב"ם והראב"ד אם גם כאן שייך ההיתר הנ"ל שעושה אדעתא דנפשיה. דעת הרמב"ם להתיר אף בכגון זה, ודעת הראב"ד לאסור, משום שזהו תפקידו היומיומי, ונמצא שכשהוא עושהו בשבת יש גם רווח ליהודי; וייתכן שגם למחרת יתבקש הגוי לעשות מלאכה, ואלמלא היה עושה את המלאכה בשבת היה פנוי לעשות את המלאכה החדשה שנתבקש לעשות (במקרה שברור שיהיו לו מלאכות אחרות לעשות ביום חול, ויועיל הדבר שיעשה את המלאכה בשבת, גם הרמב"ם מודה שהדבר אסור). ופסק המחבר (שם סי' רמד סעי' ה) בסתם כדעת הרמב"ם, והביא את דעת הראב"ד כדעת "יש מי שאוסר". ונמצא שוודאי ניתן לסמוך על דעת הרמב"ם, ובפרט שבעצם המלאכה שעושה הגוי (להדריך חנויות תכשיטים) אין איסור ברור.

<sup>2</sup> עיין בשו"ת "חתם סופר" (או"ח א, סא) שנשאל בעניין מעין זה וכתב שלפעמים ראוי להחמיר משום מראית עין וחילול השם גם כשהדבר מותר מעיקר הדין; ונראה שבמקרה שלפנינו, שעושה רושם שהגוי בעצמו הרגיש בבעייתיות הקיימת בדבר, לכתחילה יש לדחות את הפגישה, כשהדבר אפשרי בנקל.

<sup>3</sup> לכאורה קיים איסור לבעלים היהודי לקבל שכר עבור מלאכת הגוי שנעשתה בשבת, ולפיכך יש ליצור לכתחילה מצב שהשכר יהיה גם על מלאכות שלא נעשו בשבת (ארגון הפגישה, הטרחה הכרוכה בפגישות וכיו"ב). מלבד היתר זה של "הבלעה" קיימים צדדי היתר נוספים בעניין שכר שבת, ראה הרחבה בעניין בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה לז).





## רומא, איטליה

אלול תשס"ב

## Rome, Italy

## נד. פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים

## שאלה:

אחת המסעדות הכשרות בעירנו רוצה לפתוח את שעריה ביום השני של ראש השנה (יום א' בשבוע), וייתכן שיבואו לא רק יהודים אלא גם גויים. במטבח עובדים גם גויים, עם כל הזהירות בבישולי עכו"ם. נשאלת השאלה: האם ובאלו תנאים יהיה מותר לבשל בשביל הגוי על-ידי הטבח הגוי ביום טוב?

## תשובה:

הדרך הנכונה להפעלת המסעדה היא לפי סדר העדיפויות הבא:

- אם אפשר לבשל מראש (אפילו ביום טוב) מנות רבות יחד לכל מי שיבוא – יהודים ושאינם יהודים, ייתכן שהדבר מותר אף על-ידי יהודי. ועל-ידי גוי בוודאי יש להתיר<sup>1</sup>.
- אם מגיע גוי למסעדה ויש צורך לבשל עבורו, יבשלו על-ידי גוי כמה מנות יחד בקדרה אחת, אחת עבור הגוי והשאר עבור יהודים שיגיעו אחר-כך<sup>2</sup>.
- אם אי אפשר, ויש חשש שהדבר יביא לחילול השם ולמריבה, מותר לומר<sup>3</sup> לגוי שיבשל עבור הגוי<sup>4</sup>. אין לאפשר לגוי להזמין מראש מקום במסעדה, ואין להזמין למסעדה, אבל אם בא – מותר להאכילו. ואם הטבח הקבוע<sup>5</sup> הוא גוי מותר לכתחילה לגוי להזמין אוכל עבור עצמו מערב יום טוב<sup>6</sup>.

## הערה:

לא טיפלנו כאן בבעיית גביית התשלום<sup>7</sup>, שלא הותרה מפני דרכי שלום; יש להסדיר את התשלום מראש, כלומר שהמסעדה תמכור "כרטיסים" מראש לארוחה, שיהיו תקפים לתקופה שבתוכה החג. כך תיפתר בעיית ההזמנה, בעיית השכר ביום טוב וגם בעיית הגבייה.

<sup>1</sup> בישול אוכל לא כשר על-ידי יהודי ביום טוב לצורך גוי אסור מן התורה, שנאמר "לכס" ולא לעכו"ם (ביצה כא ע"א). סברת "הואיל" (שהואיל ובישל עבור יהודים, גם אם באו גויים מותר להאכילם) יכולה להועיל להורדת האיסור מדאורייתא, ונחלקו בכך ראשונים. סברת "הואיל" רלוונטית רק אם האוכל המבושל הוא כשר. הר"ן (שם בדפי הרי"ף) סובר שהאיסור הוא רק מדרבנן, משום סברת "הואיל". בדעת הרמב"ם (יום טוב פרק א הל' טז) נחלקו הדעות: לפי ה"לחם משנה" האיסור הוא מהתורה, אף-על-פי שאין חיוב מלקות. וכן סברו אחרונים נוספים, וכן סתם ה"משנה ברורה" (סי' תקיב, ועיין שם ב"ביאור הלכה"). לעומתם, שו"ת "אבני מילואים" (סי' ב) מסביר שלפי הרמב"ם אין אפילו איסור דרבנן בכחאי גוונא.

<sup>2</sup> בישול של אוכל כשר על-ידי יהודי עבור גוי ויהודי בקדרה אחת, לפי דעת המחבר מותר (שו"ע או"ח סי' תקיב סעי' א), והרמ"א (שם) אוסר. וב"ביאור הלכה" (שם) החמיר שבתבשיל המצריך טרחה גם אם מבשל בקדרה אחת ליהודי ולגוי נחשב כאילו מבשל רק עבור הגוי. ויש שתמהו על פסק הרמ"א, עיין בדרישה ובט"ז (שם ס"ק ה). לכן יש להשתמש בטבח הגוי, כפי שצוין בשאלה. ובמקרה של ספק אם יבואו גויים, ייתכן שאף הרמ"א היה מתיר גם על-ידי יהודי.

<sup>3</sup> ה"ישועות יעקב" (סי' תצד ס"ק ד), ולדעתו אמירה לגוי לבשל ביום טוב איננה אסורה כלל, ואפילו לדעת האוסרים, עיין ב"מנחת יצחק" (חי'ב סי' קיח) המתירים זאת רק בשבת דשבות, שהותרה מפני דרכי שלום.

<sup>4</sup> ישנה עצה נוספת, והיא למכור את החלק של הגויים ביום טוב לטבח הגוי, או לכל גוי אחר. אך לדעת הגרנ"א רבינוביץ אין להסתמך על פתרון זה לכתחילה, משום שהוא נעשה בדרך כלל בעורמה, דבר הגורם לזילות בכבוד יום טוב, ולכן עדיף להסתמך על הפתרונות ההלכתיים שהצענו.

<sup>5</sup> גם אם הוא קבוע רק לחגים.

<sup>6</sup> שהרי החשש הוא שמא ירבה בשבילו ויבוא לאיסור דאורייתא, כגון שיבשל עבורו אוכל טרף, ועל-ידי גוי אין חשש כזה. עיין בשו"ת "במראה

הבזק" (ג תשובה נו).

<sup>7</sup> עיין ב"אגרות משה" (או"ח ב סי' סד), בשו"ע (או"ח סוף סי' רמד), ב"משנה ברורה" (שם ס"ק לה) וב"שער הציון" (שם ס"ק לה).



## חיפה, ישראל

אלול תשס"ג

## Haifa, Israel

## נה. שימוש במחצלת כסך ושימוש באזיקונים לחיזוק הסך

## שאלה:

- בהלכות סוכה כותב ה"משנה ברורה" שאין לקשור את הסך לכלונסאות. השאלה שלי מתייחסת בשני מישורים:
1. ב"סך לנצח" – מחצלת, הלייסטים מחוברים וקשורים בחוט.
  2. האם מותר לקשור את סך הנצח לעמודי הסוכה או לקורות העליונות בחוט ניילון?

## תשובה:

- א. מותר להשתמש ב"בסך נצח" כדי לסך בו את הסוכה.<sup>1</sup>
- ב. אם הסך אינו יכול לעמוד ברוח מצויה, יש להימנע מלקשור את הסך לסוכה בדברים שאינם ראויים לסיכוך, כגון אזיקונים מפלסטיק, חוטי ברזל וכדו'.<sup>2</sup>
- ג. הדרך הטובה ביותר לפתרון העניין היא לשים על הסך (המחצלת) כמה קורות, כך שהסך יוכל לעמוד ברוח מצויה, וכנגד רוח שאינה מצויה לקשור את הסך באזיקונים.

<sup>1</sup> חלק מן הפוסקים העלו כמה חששות בשימוש במחצלות כסך:

- א. סיכוך בדבר המקבל טומאה – מחצלת שנעשית לצורך שכיבה מקבלת טומאה, אך אם המחצלת נעשית לצורך סיכוך בלבד, ובמקום שאין דרך לשכב על מחצלות כאלו, הן אינן מקבלות טומאה ומותרות לסיכוך – "ביאור הלכה" (סי' תרכט ד"ה עומדת).
  - ב. גזרת תקרה – כל דבר שדרך לעשות ממנו תקרה פסול לסך. גזרה זו נזכרת במסכת סוכה (טו ע"א), והובאה ברמ"א (שם סי' תרכט סעי' ו) בשם ה"כלבו". גזרה זו תלויה במציאות בשטח של הדברים שבהם נוהגים לעשות תקרה, ועל כן ה"סך נצח" המקובל בארץ, שאינו משמש לתקרה בארץ, אינו נכלל בגזרה זו (גם בזה דן ה"ביאור הלכה" הני"ל).
  - ג. הגרי"ש אלישיב העלה חשש נוסף, גזרת נסרים. כיוון שנשר של ד' טפחים פסול לסך, כמבואר במשנה (סוכה יד ע"א), ונפסק בשו"ע (או"ח סי' תרכט סעי' יח). והרשב"א בתשובה (הובאה ב"בית יוסף" שם סי' תרכט) הסתפק אם לאסור גם נסרים קטנים שחוברו במסמרים, וביחד יש בהם ד' טפחים. ואף שהרשב"א פסק שלא למחות ביד המסככים, טען הגרי"ש אלישיב שהיין דווקא כשיש רווח בין הנסרים, אך כשהם מהודקים הרשב"א בוודאי אוסר לסך בהם, על כן נקט שגם מחצלות קנים יהיו פסולות מסיבה זו. פסול זה של נסר ד' טפחים אינו תלוי במנהג לעשות תקרה, והסך פסול מדברנן.
- רוב הפוסקים לא חששו לכך, וכתבו שיש לחלק בין נסרים למחצלות שלנו. "שבט הלוי" (ו סעי' עד) כתב: "כיון דלא נעשה שטח אחד ע"י החיבור, דהא מתקפל כמו דבר רך, ואין זה בגדר גזירת נסר". ובי"א נדברו" (יב, לה) כתב שבקרישים דקים כעין דיקטים שנעשו במיוחד לסיכוך "ולא שייך בזה גזירת תקרה, דאינו דומה לנסרים כלל, רק הוי כמו מחצלות של קנים... דמותר".
- לגבי חיבור הקנים בחוטים שאינם כשרים לסיכוך, צריך לברר מה המציאות של החיבור, ואם המחצלת אינה עומדת ללא החיבור יש לחשוש לכתחילה לדין מעמיד. ועיין בהערה הבאה, וכן בשו"ת "שבט הלוי" (ו סעי' עד).

- 2 דין "מעמיד" מופיע בגמרא (סוכה כא ע"ב) כאחד משני ההסברים של האמוראים לדעתו של רבי יהודה במשנה. נחלקו הראשונים אם הלכה כרבנן או כרבי יהודה, וכן איזה טעם בדעת רבי יהודה נפסק להלכה.
- מדברי המחבר בשו"ע נראה שלא חש לגזרת מעמיד: שהרי הוא פסק כהסבר השני בדעת רבי יהודה (סי' תרל סעי' יג) והביא את דעת "תרומת הדשן", שפסק שלא לחשוש לדין "מעמיד" (סי' תרכט סעי' ח). אמנם שם (סעי' ז) הביא המחבר ספק, שיש מהמפרשים שלמדו ממנו שלא הכריע חד-משמעית להקל בדין זה. ה"מגן אברהם" (סי' תרכט סעי' ט) העלה ב' אפשרויות לבאר את דעת המחבר: האחת בשם ה"לבוש", שהמחבר מתיר להעמיד בדבר שפסול לסך בו, והספק הוא בפסול של דבר שעשוי לקיבול – אם הוא מקבל טומאה ופסול או לא מקבל טומאה וכשר, וכן משמע מדעת הגרי"א (שם סי' ק"א יא בדעת השו"ע); האפשרות השנייה שהעלה ה"מגן אברהם" היא שהספק בסעיף ז הוא אם מותר להעמיד בדבר שפסול לסך, ואילו בסעיף ח מדובר בהעמדת הדפנות, דהיינו שאינו מעמיד את הסך באופן ישיר על-ידי דברים פסולים. ומשמע (סי' תרל סעי' יג) שהמחבר אינו חושש לטעם שמופיע בגמרא, שיש גזרה ב"מעמיד", הוא מתרץ שהיין שבדיעבד יש להכשיר אף אם העמיד על-ידי דבר פסול. ובביאור הגרי"א (שם סי' ק"א יג) דייק מהרמ"א שאוסר להעמיד בדבר פסול, ומקשה עליו. ונמצא שלמעשה נכון לחוש לביאור ה"מגן אברהם" בדעת המחבר בשו"ע ולאסור לכתחילה להעמיד את הסך בדבר פסול, ובפרט שכמה מגדולי הראשונים נקטו שהלכה כשיטה שאוסרת להעמיד. ולמעשה בדיעבד אפשר להקל ולהכשיר את הסוכה. עיין ב"שער הציון" (שם סי' תרל ס"ק ט) לסיכום שיטות הראשונים בעניין. ויש לדון בזה בכמה נקודות נוספות:

- א. מעמיד דמעמיד – ה"חזון איש" (או"ח סי' קמג) דייק מדברי הראשונים שמעמיד כולל כל דבר שמעמיד את הסך, אפילו באופן עקיף, והקל רק כאשר החיבור נועד לחזק את הסוכה כשהיא עומדת בלאו הכי. לדעתו יש להחמיר לכתחילה גם במעמיד דמעמיד, והוא חולק בכך על ה"מגן אברהם". שו"ת "חלקת יעקב" (או"ח סי' רכא) האריך לדחות את ראיותיו, וה"פסקי תשובות" (עמ' שכז הערה 50) הביא מגדולי הפוסקים שלא קיבלו את חומרת ה"חזון איש". מה עוד שהחומרה בדין "מעמיד" היא לרוב הדעות דין דרבנן (מלבד הב"ח), ועל כן אין להוסיף בה עוד חומרות.
- ב. קשירת הסך על מנת שלא יעוף ברוח מצויה – בגמרא (סוכה כד ע"ב) מבואר שהדפנות צריכות לעמוד ברוח מצויה, וכן פסק המחבר (שו"ע או"ח סי' תרכט סעי' ב), אך לגבי הסך לא נמצא כתוב במפורש. ה"שפת אמת" (סוכה כג ע"א ד"ה והנה) הסתפק בשאלה זו, ולא הכריע. ובספר "פסקי תשובות" (עמ' שכ הערה 5) כתב שצריך הסך לעמוד ברוח מצויה, והסתמך על הכלל שצריך סוכה הראויה לז' ימים. דעתו קשה, שהרי מצאנו בגמרא (סוכה יג ע"ב) ובפסק המחבר (שם סי' תרכט סעי' יב) שלא לסך בירקות שיתייבשו תוך ז' ימים, וביאור הראשונים (רש"י בכמה מקומות והריטב"א) שזוהי רק גזרה דרבנן, ויש להקשות מדוע לא כתבו שזו סוכה שאינה ראויה לז' ימים ופסולה מהתורה. עיין ב"אוצר מפרשי התלמוד" (שם) ובשו"ת "יביע אומר" (ד סי' נב סעי' ב). על כן צריך עיון אם יש דין סוכה הראויה לז' בסך, אם כי מסברה נראה שכשם שמחיצה שאינה עומדת ברוח מצויה אינה מחיצה, כך גם הסך, שהוא עיקר הסוכה, כשאינו עומד ברוח מצויה אינו סך. לכן הידוק הסך בדברים פסולים יהיה אסור לכתחילה משום מעמיד, וכן משמע קצת מהרמ"א (שם סי' תרכט, סוף סעי' ז).
- ג. כתבנו שגם דברים שאינם גידולי קרקע אסורים משום מעמיד, למרות שבגמרא נקטו מעמיד רק בדבר המקבל טומאה, וכן נקטו האחרונים שאין לחלק, עיין במילואים ל"ספר הסוכה" (פרק ט אות סט, על-פי ה"שדי חמד", אסיפת דינים מערכת סוכה אות ב, ז). כמו כן דן שם להקל במסמרים שאינם עשויים להיות סך כלל, וייתכן שגם ניתן להקל מסיבה זו גם באזיקונים וכדו' (שם, מילואים לפרק ט סי' סז).

Pardes Chana, Israel

פרדס חנה, ישראל

תשרי תשס"ד

## נו. חתונה בתענית אסתר

## שאלה:

האם מותר להתחתן בתענית אסתר, במקרה שתשובה שלילית תדחה את החתונה לזמן רב (כמה חודשים)?

## תשובה:

- א. תענית אסתר אינה יום של אבל וצער, אלא תענית לזכר מה שהתענו בימי מרדכי ואסתר, לכן מותר להתחתן ביום זה<sup>1</sup>.
- ב. אם מדובר בשאלה בליל תענית אסתר, אין בעיה גם בעניין הסעודה. אם מדובר בחתונה ביום תענית אסתר ביום – אין לעשות את הסעודה בתענית, אלא בליל פורים<sup>2</sup>.
- ג. לחתן ולכלה מותר לאכול מיד לאחר החופה<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> מפורש ב"מגן אברהם" (שו"ע או"ח סוף סי' תרצו) כדבר פשוט. הוזכר רק כדרך אגב כאשר הדיון הוא אם מותר להתחתן בפורים עצמו או ש"אין מערבין שמחה בשמחה", וז"ל: "...שיעשה החופה ביום י"ג".

<sup>2</sup> ואף שיש אוסרים משום עירוב שמחה בשמחה – ראה ב"דרכי משה" (שם). להלכה יש להקל, ובוודאי כשהאפשרות האחרת היא דחייה של החתונה לזמן רב, וכך משמע מדברי ה"מגן אברהם" הנ"ל, ובפרט שמרן המחבר והרמ"א מתירים אפילו את החתונה עצמה בפורים; ועיין עוד בשו"ת "מנחת יצחק" (א סי' לט).

<sup>3</sup> עיין ב"שער הציון" (שם סי' תרפו אות טז), שמשמע שמשווה חתן לבעל ברית, ובסוף דבריו כתב שיש מקום להתיר לבעל הברית לאכול בתענית אסתר בכל מקרה, ובוודאי לאחר מנחה.

## Sydney, Australia

## סידני, אוסטרליה

טבת תשס"ה

## נז. הקדמת פורים ל"ב באדר, בשעת הדחק

## שאלה:

השנה חל פורים דפרזים ב-25 במרץ למניינם, שהוא יום אידם המכונה "פסחא". לכן כל בתי הספר באוסטרליה יהיו סגורים בתאריך זה. התוצאה תהיה שרוב התלמידים לא יחגגו את פורים, לא ישמעו מגילה ולא יקיימו את שאר מצוות היום. האם מותר לנו, בבית הספר היהודי, לארגן קריאת מגילה יומיים קודם – ב"ב באדר, ולקיים אז גם את מצוות החג האחרות, כמו משלוח מנות ומתנות לאביונים? נציין רק כי חלק קטן מהתלמידים יחגגו את החג בזמנו.

## תשובה:

א. יש לעשות כל מאמץ לכנס את התלמידים ביום הפורים עצמו לתפילה ולקיום מצוות היום. אם אין כל אפשרות לעשות זאת, אפשר להשתמש בפתרונות הבאים:

ב. ניתן לקיים מסיבת פורים ב"ב אדר ולקרוא את המגילה בלי ברכה<sup>1</sup>. רצוי שיהיה מניין<sup>2</sup> בשעת קריאה זו, אך אם אין אפשרות אחרת יש מקום להסתפק במניין הכולל גם נשים<sup>3</sup>, ואם אין גם אפשרות כזו – יש לדאוג למניין הכולל ילדים מתחת לגיל בר מצווה<sup>4</sup>.

ג. בכל מקרה, כל מי שיוכל חייב לשמוע שוב קריאת מגילה בזמנה<sup>5</sup>, בברכה<sup>6</sup>. וראוי להסביר זאת לילדים, כדי שלא יחשבו שבקריאה המוקדמת יצאו ידי חובה לגמרי.

ד. בסעודת פורים, משלוח מנות ומתנות לאביונים – לפני יום פורים עצמו אין יוצאים ידי חובה<sup>7</sup>; ומוכן שאין איסור לעשותם כאמצעי חינוכי חווייתי. במתנות לאביונים בוודאי יש מצווה כל השנה, וגם משלוח מנות – שתפקידו לחזק את האחוה, וסעודה – שהיא לשם שמחה והודיה לה' על נסיו, הם דברים רצויים תמיד.

ה. הפתרון לגבי מתנות לאביונים הוא שהתלמידים ייתנו את כספי הצדקה לפני פורים למורה מבית הספר (או לאדם אחר) בתור שליח להעברתם לעניים, והוא יעשה זאת בשליחותם בפורים, ו"שלוחו של אדם כמותו"<sup>8</sup>.

ו. לגבי משלוח מנות, יש לעודד את התלמידים לקיים מצווה זו בעצמם בזמנה, דבר שאינו מסובך, שכן די בהעברת שני מאכלים לחבר, שכן וכדומה. במקרה הצורך ייתנו את משלוח המנות קודם פורים לחבר, כשליח שיעביר עבורם בפורים עצמו את המשלוח<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> בטור (או"ח ס"י תרפח) הביא מחלוקת אם מי שנאלץ לצאת לדרך, באופן שבפורים לא יוכל לקרוא או לשמוע מגילה, יכול להקדים ל"א, י"ב או י"ג באדר. להלכה פסק המחבר (שם סעי' ז) שיש להקדים את הקריאה, ומחמת המחלוקת – לא לברך עליה.

<sup>2</sup> ה"משנה ברורה" (שם ס"ק כ) ציין שיש להקפיד על מניין, שכן "מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה... בעשרה..." (מגילה ה ע"א).

<sup>3</sup> הרמ"א הסתפק אם יועיל צירוף נשים ל"מניין" לעניין זה (שו"ע או"ח ס"י תרצ סעי' יח), שהרי כאן העניין הוא פרסומי ניסא.

<sup>4</sup> ה"משנה ברורה" (ס"י תרפח ס"ק כ) כתב שיתכן שמצטרפים, אך בהתייחסו לדברי הרמ"א הנ"ל בהערה 3 (ס"י תרצ ס"ק סג) כתב שאינם מצטרפים.

בנדון דידן יש לצרף את דעת המאירי שבדיעבד יוצאים ידי חובה בלי מניין כלל. ה"משנה ברורה" (ס"י תרפח ס"ק כ) הביא דבריו, ושכיוון שבלאו הכי אין מברכים, אין כאן חשש של ברכה לבטלה, יש מקום יותר להקל.

<sup>5</sup> ה"בית יוסף" (או"ח ס"י תרפח) והרמ"א (בשו"ע שם) כתבו כך לגבי אדם שנאלץ לצאת לדרך, שאם לבסוף יוכל לקרוא ב"ב באדר – חייב לקרוא, וחייב זה אינו רק מחמת המחלוקת הנ"ל (הערה 1) אלא גם לפי הדעות שיכול לקרוא לפני פורים בברכה, כיוון שעיקר הזמן הוא בפורים – מחויב לקרוא שוב אם יוכל.

<sup>6</sup> "משנה ברורה" (שם ס"ק כב), מהטעם שהובא בהערה 5.

<sup>7</sup> "משנה ברורה" (שם סוף ס"ק כ).

<sup>8</sup> על-פי ה"באר היטב" (ס"י תרצה ס"ק ז). וראה עוד בעניין זה ב"פסקי תשובות" (ס"י תרצד אות ח), שזו דעת רוב הפוסקים; ואף שיש חולקים על כך, כפי שציין שם, יש לסמוך על רוב הפוסקים, בפרט בהעדר אפשרות אחרת. זאת ועוד, ייתכן שגם החולקים יסכימו שכאשר השליח עושה בפורים עצמו את מעשה הנתינה בשליחות המשלח ולשם מצווה, וכוונתם מלכתחילה היא לא לזכות לעני (או למקבל המנה, במשלוח מנות) לפני פורים, קיים כאן הכלל ש"שלוחו של אדם כמותו". ומה שכתבו שאין לנהוג כך – זה כשלא נעשה מעשה המצווה בכוונה לקיום המצווה בפורים (למשל משלוח בדואר), שאז יש להחשיב את שעת מסירת המשלוח לשליח כשעת המעשה, ונראה שזאת כוונת "ערוך השולחן" (ס"י תרצד סעי' ב; ס"י תרצה סעי' טז) ולא כפי שהבין ה"פסקי תשובות" (שם הערה 47), שצריך שהשליח יעשה מעשה הפרשה של הכסף או משלוח המנות עבור המשלח בפורים עצמו.

<sup>9</sup> ישנן דעות שבמשלוח מנות יש צורך שהמקבל ידע בדיוק ממי קיבל, ואין אפשרות לאסוף מכולם ולחלק לכולם באופן אקראי. עיין ב"כתב סופר" (ס"י קמא) וב"ערוך השולחן" (ס"י תרצה סעי' טז),

ולכן הפתרון של איסוף המשלוחים במרוכז בבית הספר וכדומה, (כמו לגבי מתנות לאביונים) אינו ישים כאן. מה עוד שהדבר עלול להיות כרוך גם בקושי טכני של איחסון.



## ירושלים, ישראל

אדר תשס"ה

## Jerusalem, Israel

## נח. דיני מוקף ופרוז ששינו את מקומם בפורים משולש

## שאלה:

כיצד לנהוג במקרים הבאים:

ירושלמי שרוצה לנסוע לשפלה, השנה כשחל דין פורים משולש בירושלים.

א. קריאת מגילה בירושלים, נסיעה לרעננה לאחר הקריאה (או ביום שישי בבוקר) וחזרה לירושלים במוצ"ש או ביום ראשון.

ב. קריאת מגילה, סעודה וכו' ברעננה, חזרה לירושלים במוצ"ש או ביום ראשון.

האם יש אמת באמירה שאם שומעים מגילה בירושלים, ראוי שלא לצאת ממנה עד מוצאי יום ראשון?

## תשובה:

א. ירושלמי שנמצא בזמן קריאת המגילה של ליל י"ד בירושלים, ונוסע אחר-כך לערי הפרוזות, נוהג בי"ד בכל דיני פורים כבני ערי הפרוזות<sup>1</sup> וביום ט"ו וט"ז אין עליו כל חיוב<sup>2</sup>. דרך זו היא המומלצת לגבי מועד הנסיעה.

<sup>1</sup> מבואר בגמרא (מגילה י"ט ע"א), ונפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תרפ"ח סעי' ה) ש"מוקף בן יומו קרוי מוקף ו"פרוז בן יומו קרוי פרוז". נחלקו הראשונים מה קובע את הגדרת האדם כ"פרוז" או כ"מוקף" בן יומו. לעניינינו חשוב לציין:

א. דעת הרא"ש (מגילה פרק ב סי' ג) והטור (סי' תרפ"ח, ועיין שם ב"בית יוסף"), שהנקודה הקובעת הן לפרוזים והן למוקפים היא ליל י"ד: מי שנמצא בליל י"ד בערי הפרוזות דינו כפרוז, ומי שנמצא בליל י"ד בערי המוקפים דינו כמוקף. אמנם דעתם לא נתקבלה להלכה, אבל הפוסקים התחשבו בה לעניינים שונים; עיין למשל בשו"ת "הר צבי" (או"ח ב סי' קיח), שהאריך לבסס את שיטת הרא"ש, ובסיכום להלכה (סי' קכח אות יב) חשש לה למעשה, וכן ב"מועדים וזמנים" (סי' קפ"ד אות ג ואות ח) שחשש לשיטת הרא"ש.

ב. להלכה מקובל שהנקודה הקובעת היא סוף ליל י"ד (עלות השחר) לפרוזים, וכנ"ל בטי"ו למוקפים. התלות בסוף הלילה (עלות השחר) נובעת מלשון הגמרא: "אם עתיד לחזור בליל י"ד", כלומר כפירוש רש"י – עד סוף הלילה, וכך מבואר בטור וב"בית יוסף" (שם סי' תרפ"ח). וליל ט"ו הוא הקובע למוקפי, לשיטת רש"י בסוגיא ולהבנת רוב המפרשים ברי"ף וברמב"ם, כמבואר ב"בית יוסף" (שם) וב"משנה ברורה" (סי' תרפ"ח סי"ק יב) בביאור דברי השו"ע.

כמו כן מקובל להלכה (אם כי לא מוסכם) שהנקודה המשמעותית היא מה היה בדעתו של אדם בליל פורים או בשעת יציאתו ממוקמו לגבי עלות השחר, כלומר: מי שבתחילת ליל י"ד ובשעה שיצא ממוקמו חשב להיות בעיר פרוזות בעלות השחר של י"ד – דינו כפרוז, ובאותה דרך לגבי הלילה ועלות השחר של ט"ו לגבי ערי מוקפי – דינו כמוקף. לגבי הדין אם השתנתה דעתו בין שתי נקודות זמן אלה – הפוסקים נחלקו אם הדין תלוי בדעתו בשעה שיצא ממוקמו או בתחילת הלילה (של י"ד או של ט"ו). להלכה נקט ה"משנה ברורה" (שם) שהדין תלוי בשעת יציאתו, עיין ב"שער הציון" (שם סי"ק טז). הגר"צ"פ פרנק ב"הר צבי" (שם סי' קיט) דחה את דבריו, והכריע בראיות שהדין תלוי בתחילת ליל פורים; אך מאידך גיסא, בסיכום ההלכות שכתב (סי' קכח אות יג) נראה מדבריו שהדין תלוי בדעתו בשעת יציאתו ממוקמו, וצריך עיון. דעת ה"חזון איש" (או"ח סי' קנב אות ו) שהדין תלוי בדעתו בתחילת הלילה. אך עיקר כוונתו והסברות שכתב באו לשלול את הקביעה על-פי דעתו בשעת יציאתו, אם יצא קודם לכן; ולשיטתו, אם יצא רק אחר-כך, בכל מקרה אין לו דין פרוז בן יומו או מוקף בן יומו, כפי שיבואר בהמשך. ויש לעיין מה יהיה הדין במצב כזה, לשאר הפוסקים.

לכן, למעשה, הצרכנו את דעתו בשתי נקודות זמן אלה. ונראה שאם השתנתה דעתו ביניהן, יש להתייחס לכך כאל ספק ולשקול את ההכרעה למעשה בהתאם לכך – בצירוף שאר הספקות (אם קיימים) בכל מקרה לגופו.

גם אם לבסוף השתתה יותר, אין הדבר חשוב (לסברה זו) היכן היה האדם בפועל (בין אם נשתנו תכניותיו מרצונו או נתבטלו שלא מרצונו). ישנם פוסקים שסברו, בניגוד לאמור, שיש משמעות למיקומו של האדם בפועל בעלות השחר או בתחילת הלילה. פשוטות לשון השו"ע (או"ח סי' תרפ"ח סעי' ה) שתלוי רק במה שהיה בדעתו. דעת הטי"ו (שם סי"ק ו) וה"משנה ברורה" (שם) בשמו, שבמקרה שהייתה דעתו להישאר עד עלות השחר צריך שאכן יהיה שם בפועל לבסוף (אך גם לדעתם אם היתה דעתו לחזור קודם אין משמעות לשאלה אם כך היה לבסוף או שהתעכב יותר מהמתוכנן). ה"חזון איש" (או"ח סי' קנב סוף אות ה) חולק על כך. ועיין עוד בשו"ת "הר צבי" (או"ח ב סי' קיט), שהאריך לבאר את שיטות הראשונים בשאלה זו, אם ומתי תלוי הדין בדעתו של האדם או גם במה שהיה בפועל, ולמעשה סובר כפי שסיכם (סי' קכח), שיש לחוש גם כשהיה בדעתו לחזור לפני עלות השחר ולבסוף התעכב, שיתכן שנקבע דינו לפי מקומו בפועל בעלות השחר, בניגוד למשמעות הדברים הפשוטה בשו"ע.

לגבי תחילת הלילה, עיין ב"חזון איש" (או"ח סי' קנב אות ב), שלדעתו גדר פרוז או מוקף בן יומו מותנה בהימצאות באותו מקום בפועל בתחילת הלילה, ואז ישנו תנאי נוסף: שתהיה דעתו להישאר שם כל הלילה. גם לדעתו הדברים אמורים רק כשהמקום שבו הוא חושב להיות בעלות השחר אינו מקומו הקבוע, אבל אם חושב לחזור למקומו הקבוע בעלות השחר נדון כמקום זה, כיוון שאין צורך להגדירו כפרוז או כמוקף בן יומו, אלא רק לא לעקור ממנו את מעמדו הקבוע כפרוז או כמוקף (עיין שם אות ו).

פרוז שיצא למוקפי על מנת לחזור אחר עלות השחר של י"ד אך לפני עלות השחר של ט"ו, דינו – כמבואר ברש"י, בר"ן בדעת הרי"ף ובי"כס"פ משנה" בדעת הרמב"ם, ועל-פי-זה ב"בית יוסף" וב"משנה ברורה" הנ"ל – כפרוז. ונראה מה"חזון איש" שהביאור בכך הוא כיוון שלפי מחשבתו, בהנחה שתקיים גם בליל ט"ו, לא יתחייב ולא יחול עליו דין מוקף בן יומו, אין דין פרוז נעקר ממנו כלל, ורק אם תכנן לשהות שם עד עלות השחר של ט"ו נפטר מחובת יום י"ד. ואם לבסוף ישתנו מקומו ודעתו, כך שבכניסת ליל ט"ו יהיה בערי פרוזות ויהיה בדעתו להיות שם עד עלות השחר, ייפטר גם בטי"ו, כמוקף גמור שישע לערי פרוזות לאחר י"ד בבוקר על מנת לשהות שם בעלות השחר של ט"ו; וכתב שאין לעשות כן.

ג. בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) מבואר שאדם שעוקר את דירתו ממוקפים לפרוזים עשוי להיפטר מפורים בשני הימים, ומי שעוקר מפרוזים למוקפים – להתחייב בשניהם. הפוסקים דנו אם דברי הירושלמי הללו נפסקו להלכה או לא, וכן אם הדברים אמורים רק במי שעוקר דירתו ממש, או אף במי שנוסע ליום אחד: אם ההלכה כדברי הירושלמי – עיין ב"קרבן נתנאל" על הרא"ש (מגילה פרק ב סי' ג), בביאור הגר"א (שו"ע או"ח סי' תרפ"ח ס"ק יא) וב"משנה ברורה" (שם סקי"ב), שפסקו כירושלמי.

אם כוונת הירושלמי דווקא למי שעקר את דירתו לגמרי – עיין בריטב"א (מגילה י"ט ע"א) ובשו"ת "הר צבי" (שם), שהוכיח מהמאירי (מגילה י"ט ע"א) ומה"פרי מגדים" ("משבצות זהב" סימן תרפ"ח ס"ק ו) שנקטו כך, ועיין עוד ב"יאר לצינור" (א סימן מו), שנקט בפשוטות שאין הלכה כירושלמי, או שהירושלמי מדבר רק בעקר לגמרי דירתו; לעומת זאת משמע מהרמ"ע מפאנו, שדבריו הובאו ב"מחזיק ברכה" ובי"כ החיים" (שם סי' קט), שהוא חולק, וב"הר צבי" הקשה עליו; ועיין גם ב"מנחת שלמה" (א סי' כב אותיות ג, ז) שחולק על זה ותיירץ דברי הרמ"ע וגם דחה את הדיוקים מהריטב"א ומהמאירי ומה"פרי מגדים". ועיין גם בהערות ר"מ הרש"ר על המאירי שבמהדורתו. ועיין עוד ב"חזון איש" (שם אות ב), שמסברה צידד ש"עקר" לאו דווקא לגמרי, אך הביא את דברי הריטב"א, וגם הוא הבינם (כפשוטם) שעקר פירושו לגמרי, וחשש לזה למעשה (עיין שם אות ו).





אם רצונו להחמיר, ישלח מנות ויאכל סעודת פורים גם בט"ז.<sup>3</sup>  
 רצוי שתהיה בידו בקריאה שבלי ל"ד מגילה כשרה, ויקרא בה בלחש עם הקורא.<sup>4</sup>  
 ב. מותר לצאת מירושלים לערי הפרזות ב"ד בבוקר לאחר קריאת המגילה, וזו הדרך הפחות מומלצת.<sup>5</sup>  
 ירושלמי שיצא ב"ד בבוקר לערי הפרזות אינו צריך לשלוח מנות ולאכול סעודת פורים ב"ד (יום ו') אלא בט"ז (ויש הנוהגים להחמיר גם בט"ו – בשבת<sup>6</sup>), בין אם ייצא בט"ז (יום א') בערי הפרזות ובין אם יחזור לירושלים.<sup>7</sup> גם אם נמצא

כמו כן יש שפירשו את הדברים (בירושלמי) בדרך של שאלה ולא בדרך של מסקנה – עיין ב"פני משה" (שם). ועיין עוד ב"קרן העדה", שמשנה את הגרסה בירושלמי ומפרש גם הוא כשאלה, וכן כתבו ה"חזון איש" (אות ב) והר"מ הרש"ר בהערות על המאירי שבמהדורתו, שניתן לפרש כך.

<sup>2</sup> כנ"ל שמקובל להלכה, אם כי לא מוסכם, שהנקודה המשמעותית היא מה היה בדעתו של אדם בליל פורים או בשעת יציאתו ממקומו לגבי עלות השחר. כלומר, מי שבתחילת ליל י"ד ובשעה שיצא ממקומו חשב להיות בעיר בעלות השחר של י"ד – דינו כפרוז.  
<sup>3</sup> כאמור, ישנן שיטות שלפיהן יש משמעות גם למיקומו של אדם בפועל בתחילת הלילה, ולדעות אלה במצב זה לא יתחייב האדם ביום י"ד דיני פורים, ואז – אם ההלכה כירושלמי ואם הדין אינו רק בעוקר דירתו אלא גם בנוסע ליום אחד – אדם זה פטור מפורים בשני הימים. אבל כיוון שהעיקר להלכה אינו כשיטות אלה, נראה שבנדון דידן אין צורך לחוש להן אפילו לתחילה, כיוון שמצטרפים לכך הספקות הנוספים הללו.  
 אם ההלכה אינה כירושלמי, או שדברי הירושלמי אמורים רק במי שעקר דירתו ממש, יוצא שאדם זה מחויב בפורים – לפי השיטות שהדין תלוי גם במיקומו בתחילת הלילה – כפי מקום דירתו העיקרי בט"ו, ומי שרוצה לחוש לדעות אלה ישלח מנות ויעשה סעודה גם ביום א', כדין ה"מוקפין"; אך אין זה חיוב, כמובן. על כל פנים, לא יאמר "על הנסים" בשבת (שכן אמירה זו אינה חיוב גמור מחד גיסא, ויש בה חשש הפסק לדעות (שהלכה כמותן) שמעיקר הדין דינו כפרוז מאידך גיסא. כמו כן אין צריך לחוש למה שאינו שומע קריאת "ויבא עמלק" בשבת, כיוון שקריאת התורה אינה מעיקר מצוות היום, והיא חובה המוטלת בעיקר על הציבור ולא על היחיד.

<sup>4</sup> יש מקום לומר שמי שדינו כפרוז, כאמור, אינו יוצא חובה בקריאת המגילה ששומע בלילה ממוקף, כיוון שחיובם של המוקפין ב"ד נחשב כ"תשלומין", או כ"חיוב מדברי סופרים", ואילו חיובו של הפרוז ב"ד הוא חיוב מעיקר הדין ומ"דברי קבלה" – "טורי אבן" (מגילה ה ע"א), והובאו דבריו גם ב"מקראי קודש" (לגרצ"פ פרנק, פורים סי' טז). אבל שם (בסי' נא) וב"הר צב"י" (או"ח סי' קכה) העלה שלא כסברה זו, וזה סניף לקולא בענייננו. לפי זה יצטרך אדם זה לשמוע את הקריאה (בירושלים) בליל י"ד מאדם שדינו כפרוז.

אולם נראה שאין צורך לטרוח ולהחמיר בעניין זה כל-כך, כיוון שהסברות הנ"ל לחומרה אינן ברורות ומוסכמות וכשמדובר בקריאת המגילה של ליל פורים, בלא הכי החיוב הוא מדברי סופרים ולא מדברי קבלה. ר"ן (דף א ע"א מדפי הר"י) שאומר שקריאה זו אינה עיקר; עיין ב"טורי אבן" (מגילה ד ע"א; ה ע"א; ו ע"א); כא ע"א) שביאר את החילוק, שביום החיוב הוא מדברי קבלה ובליילה דרבנן בעלמא, וחזר על דבריו אלה גם בשו"ת "נודע ביהודה" (קמא, או"ח סי' מא) – כך שלכל היותר ניתן לומר שחיובו של הפרוז הוא בגדר דרבנן, ושל המוקף ב"ד "תרי דרבנן", וגם אם מחויב מדרבנן אינו יכול להוציא את מי שמחויב מדברי קבלה (וגם זה אינו פשוט). ועדיין, לדעות רבות, מי שחיובו הוא "תרי דרבנן" יכול להוציא את מי שחיובו שהוא "חד דרבנן" – שיטת רש"י בברכות מה ע"א שאפילו מחויב דרבנן (מלבד קטן שחיובו מטעם חינוך – חיוב של אביו הוא ולא שלו) יכול להוציא את המחויב מן התורה. ועיין ב"טורי אבן" (שם, בהמשך דבריו במגילה ה ע"א), שמציע לחלק לגבי "תרי דרבנן" בין קטן לרבנן אחר, ולומר שגדול שהוא "תרי דרבנן" מוציא "חד דרבנן". ובדבריו (שם יט ע"ב) אף האריך להקשות על שיטת התוספות, שמי שחיובו "תרי דרבנן" אינו יכול להוציא מי שחיובו "חד דרבנן". והתוספות עצמם (מגילה כד ע"א סוף ד"ה מ) כתבו לגבי סומא, שאף שהוא תרי דרבנן, כיוון שהוא בר דעת מוציא את האחרים שחיובם דרבנן. כמו כן יש ראשונים שפוסקים שאפילו קטן שהגיע לחינוך מוציא גדולים במגילה (כדעת ר"י במשנה, מגילה יט ע"ב) – עיין בטור וב"בית יוסף" (או"ח סי' תרפ"ט), ומחלוקת מקבילה (שם סי' תרעה) לגבי נר חנוכה; ושם הובאה דעת המתירים אף בשו"ע (סעי' ג) בשם "יש מי שאומר". עם זאת אם יש לו מגילה כשרה, ואינו צריך לטרוח, ראוי במקרה זה לקרוא בלחש עם הקורא, כדי לצאת ידי כל הדעות.

<sup>5</sup> כיוון שלפי הפוסקים שפסקו כדעת הירושלמי ופירשו ש"עקר דירתו" לאו דווקא, והוא הדין בנוסע ליום אחד, יוצא שבמצב כזה ייתכן שפטור מפורים בשני הימים – הן מהמצוות שמקיימים במוקפין בשבת וביום א' (ט"ו וט"ז) והן אפילו מקריאת מגילה ומתנות לאבינוים, שנעשות השנה ב"ד בכל מקום, כיוון שחיוב זה במוקפין הוא בגדר תשלומין לט"ו באדר, ואם בט"ו באדר אינו נחשב למוקף אין מקום לתשלומין אלו.  
 לפי זה, יש מקום לומר שראוי להימנע ממצב כזה, שכן אל לאדם להפקיע את עצמו מחיובי מצוות, וכמו שאמרו חז"ל על מי שהולך בבגדים שאינם חייבים בציצית, שביעידא דריתחא" נענשים על כך (מנחות מא ע"א). עם זאת, כיוון שאין מדובר בעברה או בביטול מצווה, אלא רק בחשש של הפקעת עצמו מחיוב, והמצווה המדוברת אינה דאורייתא, וכיוון שיש כאן כמה ספקות – אם ההלכה כירושלמי, ואפילו אם כן, אם דברי הירושלמי נאמרו גם במי שלא עקר דירתו ממש. ויש לצרף לכך גם את דעת הרא"ש, שלפיה הכול נקבע בליל י"ד – ולפי זה ברור שאין פוסקים כירושלמי. וכן ישנה סברה של הגרש"ז אורבך ("הליכות שלמה", מועדים פרק כא טע"א, ועיין ב"דבר הלכה" שם אות ב), שלפיה בשנה זו לכולי עלמא אין פוסקים כירושלמי, והזמן הקובע הוא י"ד, כיוון שביום זה מתקיימות עיקר מצוות הפורים, ובט"ו אין שום מצווה ממצוותיו (אלא רק קריאה בתורה ואמירת "על הנסים"), לכן נראה שאין חיוב לחשוש לדעות אלה, ומותר לנסוע לשבת לערי הפרזות.

כל זה לגבי אדם מהמוקפין, אבל לעומתו פרוז שיצא למוקפין על מנת לחזור אחר עלות השחר של י"ד ולפני עלות השחר של ט"ו, דינו בדרך כלל כפרוז. אך לדברי הגרש"ז אורבך, יש לעיין אם לסברתו בשנה זו גם פרוז שיצא למוקפין על מנת לחזור אחר עלות השחר של ט"ו יתחייב בפורים משולש, ודין כפרוז נעקר ממנו, כיוון שבשנה כזו לסברת הגרש"ז אורבך נקבע הכול לפי סוף ליל י"ד; או שאין דבריו אמורים אלא לגבי הפיכת מוקף לפרוז, שבה יש יותר מקום לסברתו, כיוון שמעמדם המיוחד של מוקפין קלוש בשנה זו, שרוב דינים כפרזים, ולכן שינוי מעמדם כמוקף ראוי שיהיה תלוי ביום שבו נוהגים רוב דיניהם. אך לגבי מי שעיקר דינו כפרוז, אולי כדי להסיר ממנו דין זה צריך שיהיה בדעתו לשהות במוקפין גם בט"ו כבכל שנה.

ואולי זהו ביאור דברי הגרש"ז אורבך המובאים בקונטרס דיני פורים המשולש (הערה נד) בעניין זה: "דאם הוא בן עיר שחוזר לעירו אין לחייבו, וכהירושלמי דבעקר דירתו בט"ו פטור משניהם". וב"הליכות שלמה" (שם ב"אורחות הלכה") תמהו על זה שלסברתו נקבע דינו בשנה זו כבר ב"ד כבן כרך, ואולי הביאור כנ"ל. ומה שכתב כהירושלמי אין כוונתו שגם כאן פטור מפורים לגמרי, שאין סברה ומקור לומר כך, אלא שמהירושלמי רואים שישנה מציאות שכדי להתחייב בט"ו צריך להיות (או לתכנן להיות) במוקפין בשני הימים, (שאם היה ב"ד בכרך ובט"ו בעיר פטור משניהם, ואין אומרים שכיוון שלא היה בעיר ב"ד נעקר ממנו דין פרוז ונקבע בדין מוקף) וכמו כן כאן דין מוקף בן יומו תלוי בשני הימים, וצריך עיון.

ומכל מקום לדינא באופן זה אין צירוף של הסברה שאם אין הלכה כירושלמי, אך על כל פנים פוסקים שלא כדעת הרא"ש, ייקבע החיוב כמוקף כשנמצא במוקפין ב"ד ובפרזות בט"ו, מפני שזה מקומו העיקרי, שהרי במקרה זה מקומו העיקרי הוא בפרזות, ולכן נראה לדינא שיהגה כפרוז. אך יש מקום לדון כספק – מצד סברה זו ומצד שיטת הרא"ש, ולהחמיר בסעודה ובמשלוח מנות אף ביום א', ואולי גם שלא יהיה הוא הקורא במגילה להוציא פרוזים ידי חובתם.

ועל כל פנים לגבי פרוז זה אין לחשוש שאינו חייב כלל בפורים השנה (כי גם אם דינו נקבע השנה לפי יום ט"ו – כבשאר שנים, על כל פנים הוא מחויב בפורים, וגם בדברי הגרש"ז אורבך, שקשר את דינו לירושלמי של "עקר דירתו" נראה שביאורו כנ"ל, ולא שכוונתו שפטור לגמרי).



בערי הפרזות בזמן ששולח מנות, ראוי לשלוח למוקף כמותו<sup>6</sup>, כלומר לאדם אחר שבא מירושלים כמוהו, או על-ידי שליח למי שנמצא בפועל בירושלים. אין צורך כמוכן לתת בפועל מנות לשליח שייסע לירושלים, ודי למנות (מראש או בטלפון) שליח הנמצא בירושלים בלאו הכי, שייתן מנות בשליחותו לירושלמי אחר<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> כדעת המהרלב"ח (סי' לב); ועיין ב"מגן אברהם" (או"ח סי' תרפח ס"ק ז), ב"שערי תשובה" (שם ס"ק ז) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק יח). ובלוח ארץ ישראל (של הרב טיקוצ'ינסקי) כתב שיש שחוששים לשיטת המהרלב"ח. לגבי סעודה – לרוב הדעות, גם אם חוששים לשיטה זו, אין צורך בסעודה מיוחדת, ודי בתוספת בסעודת השבת. עיין ב"קיצור דיני פורים המשולש" (הערה לו) בפירוט המקורות לכך.

יש לציין שיש גם יחידים שחוששים לשיטת הייכנסת הגדולה" (סי' תרצה) לשלוח מנות גם ב"יד – ביום ו', וכן לשיטת המאירי (מגילה ה ע"א) לאכול בו סעודת פורים, אך לא ציינו מנהג זה בגוף התשובה, כיוון שרוב הפוסקים האחרונים לא חששו לשיטות אלה, ורוב בני ירושלים – אף המדקדקים לחשוש לשיטת מהרלב"ח – לא נהגו בדרך כלל לחשוש לשיטות אלה.

<sup>7</sup> לפי האמור לפסוק בעניינינו, שהכול נקבע לפי ליל י"ד, נחשב אדם זה כ"מוקף", ולכן איננו חייב ב"יד בסעודה ובמשלוח מנות, אלא ב"ז" (יום א'), ויעשה סעודה ביום א' במקום שיימצא בו (שו"ע או"ח סי' תרפח סעי' ו) גם אם יימצא אז בערי פרזות, וכן ישלח אז מנות (הט"ז שם ס"ק ח, ה"משנה ברורה" ס"ק יח). מתנות לאביונים ניתנות בשנה זו גם על-ידי מוקפין ב"יד (כמבואר בשו"ע שם), ולכן אין לגביהן נפקא מינא השנה בשאלה של פרוז או מוקף בן יומו ודיניו.

<sup>8</sup> כיוון שלדעות רבות אין יוצאים ידי חובה במשלח מנות ב"ז" (או השנה ב"ז) כשהמקבל הוא פרוז – "עקרי הד"ט" (סי' לו ס"ק כד), ועיין בשו"ת "משנה הלכות" (ד ס"י פז).

<sup>9</sup> אין צורך לתת לשליח את המשלוח בו ביום (במקום שבו הם נמצאים) ושהשליח ייסע לירושלים למסרו. ניתן למנות שליח מראש או בטלפון ולתת לו את המשלוח מראש. אמנם בספר "פסקי תשובות" (סימן תרצד הערה 46) הביא שיש חולקים וסוברים שאי אפשר למנות שליח מראש, ועיין שם (הערה 47) שהביא את דברי "ערוך השולחן" (סי' תרצה סעי' ז): "כששלח מנות... קודם פורים ויגיעו לו בפורים... נראה דלא יצא, דבעינן משלוח מנות בפורים עצמו". אבל נראה שאין זה נכון, וגם החולקים יסכימו שאם השליח עושה בפורים את כל מעשה הניתנה בשליחות המשלח ולשם מצוה, וכונתם של השליח והמשלח מלכתחילה היא שלא לזכות לעני (או למקבל המנות, במשלוח מנות) לפני פורים – יוצא ידי חובה, ששלוחו של אדם כמותו. ומה שכתבו שאין לנהוג כך – מדובר כשלא נעשה מעשה המצווה בכונה לקיום המצווה בפורים (למשל במשלוח בדואר), שאז יש להחשיב את שעת המסירה של משלוח המנות לשליח כשעת המעשה של המשלח. ונראה שזאת גם כוונת "ערוך השולחן" (סי' תרצה סעי' טז), שכתב: "ואם העמיד שליח קודם פורים שביום הפורים ישלח בעדו מנות לפלוני יצא, דשלוחו של אדם כמותו". וקודם לכן (סי' תרצד סעי' ב) כתב בדומה לזה לגבי מתנות לאביונים: "וחייב... בפורים עצמו, אבל קודם פורים אפילו נתן מפורש על פורים אינו מועיל, דזהו חובת היום דווקא... ויכול להעמיד שליח קודם פורים שיתן בשבילו בפורים מתנות לאביונים". ואין בסיס להבנת ה"פסקי תשובות" בדבריו, שצריך שהשליח יעשה "מעשה הפרשה" עבור המשלח בפורים עצמו.

וכן נראה שאף אם לא ייתן את המשלוח לשליח ממש, אלא שהשליח ייתן עבורו ובשליחותו, נחשב שהוא נתן, לפי מה שמוגדר בגמרא (קידושין ז ע"א) "דין עבד כנעני", שכשראובן נתן ממון משלו עבור שמעון ובשליחותו; כמבואר ברש"י שם שנחשב ששמעון נתן בעצמו מממנו.

ולדעת רוב הפוסקים, מלבד הרמב"ם (שכנראה הייתה לו גרסה שונה בגמרא), זו נקראת נתינה גם בדיני ממונות. וגם בלי סברה זו ייתכן שאין צורך שהמנות ששולח – הוא או שליחו עבורו – יהיו ממנו ממש, שהרי לא נאמר על משלוח מנות דין "לכס", וגם לפי הטעמים שנאמרו במצווה זו – להרבות באחוה, או כדי שיוכל המקבל להשתמש במנות אלה לסעודת פורים, די בכך שהמקבל יקבל מכוחו של השולח, ולא דווקא מממנו. אך עיין בשו"ת "ציץ אליעזר" (יט ס"י סז אות ד), שכתב: "אודות משלוח מנות לחבירו בדרך הזמנה בחנות דרך הטלפון... שיוצא דכשהשני קיבל זה עדיין הנותן לא זכה בזה, דלא שילם אם יצא בזה ידי משלוח מנות... העצה בזה היא שישקשש מבעל החנות שיוזכר לו ע"י אחר המצוי שם, ואז יזכר בזה המשלח... ובאופן כזה יצא אפוא בזה ידי משלוח מנות "איש לרעהו" מרכוש האיש לרעהו, בדומה להיכא דכתיב 'ונתן, שמשמעונו 'משלוח', עיין שו"ע (אבה"ע סי' קכ סעי' א) וט"ז (סי' ב) וכן ב"פרי חדש" (שם) ו"פתחי תשובה" (סי' א) ואכמ"ל".

אבל השוואת לשון "איש לרעהו" ללשון "נתן" היא מחודשת, וגם ההנחה שלשון "ונתן" עצמה מחייבת תמיד נתינה מממנו של הנותן אינה מחויבת, שהרי קניין כסף בקידושי אישה נלמד מגזרה שווה משדה עפרון, שנאמר בו "נתתי כסף", ואף קניין שדה מבואר בתוספות (קידושין כו ע"א ד"ה אהר) שניתן היה ניתן ללמוד משם לולי היה עפרון גוי, וכן קניין כסף למטלטלין – לר' יוחנן – מבואר ברש"י שם שנלמד מ"ונתן" שנאמר בפודה הקדש (ועיין בסוגיה ב"פני יהושע"), ובקניין כסף קיים דין "עבד כנעני".

אם כן, לא בכל מקום שנאמר "נתן" היינו ממנו דווקא, ואף אם בגט זו הסיבה שצריך לתת משלו (וגם זה אינו מוסכם ואכמ"ל), יש לומר שנתנת שטר, שאין עיקרה ריבוי ממנו של המקבל (שהרי השטר אינו חייב להיות שווה פרוטה), אינה נחשבת נתינה מן הנותן אלא מכוח היציאה מבעלותו לבעלות המקבל, אבל בנתינת כסף, שעיקרה שמתוסף ממון המקבל, על ידי הנותן די על כל פנים בנתינה מדין עבד כנעני, וצריך עיון.

ועיין עוד ב"הליכות שלמה" (מועדים פרק יט סעי' יד), שכתב על אופן כזה (של "ציץ אליעזר") שיוצא ידי חובה, וביאר שם ב"דבר הלכה" (אות כב) שכיוון שמתחייב בתשלומין מדין ערב (על-פי אותה סוגיה בקידושין) נחשב כשולח בעצמו, וזה שלא כדברי "ציץ אליעזר". ונראה שלסברת הגרש"ז אורבך, מה שכתב שמתחייב בתשלומין אינו דווקא – שאם זה בדווקא לא ברור במה הדבר מועיל, הרי סוף סוף אין זה קניין, ואם כוונתו ש"ערב" נחשב שקיבל בעצמו את הממון ונתן ללווה, וגם כאן ייחשב שקיבל את המשלוח מנות ונתנו לחברו, לא מובן מה שכתב שם שמרויח באופן זה את המעלה של משלוח מנות על-ידי שליח דווקא, שהרי אם נחשב שהוא קיבל את משלוח המנות מבעל החנות או שליחו ונתן לחברו – הרי זו נתינה ישירות ממנו לחברו, ולא על-ידי שליח, אלא כוונתו שעל-ידי זה נחשב משלוח המנות מכוחו גם בלי גדרי ותנאי מינוי שליחות (וגם אם היה החנות עושה שליח אחר, אין בעיה של "אין שליח עושה שליח", או אם השליח גוי או קטן וגם אינו יודע ואינו חושב להיות שליח שלו) ומכל מקום אין זה סותר למה שכתב שמרויח באופן זה את המעלה של משלוח מנות על-ידי שליח דווקא, כי לעניין זה כבר כתב

"החתם סופר" בחידושו (גיטין כב ע"ב): "ידע והבן כל מה שאמרו חז"ל פלוני בר שליחות או אינו בר שליחות היינו ר"ל בר שליחות כמותו או אינו בר שליחות כמותו, אבל שליח אפי' קוף יכול להיות שליח, אלא שאינו כמותו. נפקא מיני' היכא שהקפידה תורה שהבעל דבר בעצמו יעשה אלא שאנו אומרים שלוחו הוה כמו עצמו. לזה בעי' דין שליחות דאם לא הכי לא הוה כמותו, אבל היכא שאמרה תורה שישלח שליח, כגון משלוח מנות, זה סגי אפי' ע"י קוף וכל הפסולים, והבן זה". וכן בשו"ת "יהודה יעלה" (סי' רד) כתב שבזה אין צורך בגדרי שליחות, ומספיק אף "מעשה קוף" (ועיין במה שכתב ב"ליקוטי חבר בן חיים" א), ליקוטים והערות, הערות לספר "יהודה יעלה" שם) בשם ה"חתם סופר", ש' עקיבא אייר הסתפק אם צריך גדרי שליחות וה"חתם סופר" השיב לו שאילו הייתה המצווה לתת את משלוח המנות בעצמו, אלא שיכול היה לתת על-ידי שליח, אכן היה מקום להצריך גדרי שליחות, אבל כיוון שהמצווה היא במשלוח לא משנה איך ישלח. ועיין שם ב"ליקוטי חבר בן חיים" במה שהעיר על זה, וכן במכתבו לקובץ "תל תלפיות" (א עמ' 92) שהועתק גם ב"פסקי תשובה" (א סי' קמח) שגם שם הביא את דברי ה"חתם סופר" הני"ץ, מה שאין כן אם אין משלוח המנות משלו או מכוחו כלל, שכלי גדרי שליחות אין לו שום שייכות אליו. ונראה שיש ראייה שלדעת הגרש"ז אי"צ שישלח מממנו דווקא, ממה שכתב (שם סעי' ז) שאשה יוצאת ידי חובה על ידי שולחת ברשות בעלה, ולא הצריך שייקנה לה את משלוח המנות (וגם זה בניגוד למה שכתב ב"פסקי תשובות" סי' תרצה הערה 75), וביאר שם ב"דבר הלכה" אות כז, שאין צורך בזה מפני שאין במשלוח מנות דין "לכס", וכתב שיכול גם הבעל לשלוח עבורה (ויאמר לה זאת), ובזה ודאי שאין לה קניין אלא שמועיל או מדין "עבד כנעני" או משום שאין המשלוח מנות צריך להיות מממנה כלל, וכנ"ל. ואין להוכיח מסברת ה"שבות יעקב" (א סי' מא) לפטור אשה ממשלוח מנות ולומר שמעיקר התקנה לא חייבה בכך משום ש"אין סיפק בידה לעשות", וממה שהתוכח עמו ה"ברכי יוסף" (סי' תרצה סק"ח) בכמה טענות, ולא

"על הנסים" יאמר במצב כזה בשבת<sup>10</sup>. כיוון שהוא נמצא במקום שבו הציבור אינו אומר על הנסים ביום זה, לא יהיה ש"צ לכתחילה.  
 את קריאת "ויבוא עמלק" במצב כזה – מפסיד<sup>11</sup>.  
 במצב זה, ראוי שלא הוא יקרא מגילה לציבור ולא יברך עליה בעצמו בי"ד, בערב ובבוקר<sup>12</sup>.  
 ג. אין זה נכון לומר שראוי שלא לצאת מירושלים עד מוצאי יום א'. לכל היותר יש מקום לדון בהמלצה להישאר בירושלים בשבת עצמה<sup>13</sup>.

אמרו שאין זה צריך להיות מממונה, שסוברים שצריך להיות מממון המשלח. כי גם אם אין צריך להיות כך, מכל-מקום כך המציאות בסתמא, ואי אפשר לחייבה על סמך זה שבעלה יתן לה רשות או יתן עבורה, כשם שאין לחייבה על סמך זה שיכול לתת לה במתנה.

<sup>10</sup> שו"ע (או"ח סי' תרפח סעי' ו').

<sup>11</sup> שהרי במקום שבו ימצא לא יקראו קריאה זו, אך כיוון שקריאה זו אינה מעיקר המצוות, והיא בעיקרה חובת הציבור ולא היחיד, נראה שאי אפשר לאסור נסיעה זו משום כך. עם זאת, אם ניתן לנסוע כבר בליל י"ד (האפשרות הראשונה שצוינה בשאלה ובתשובה) הדבר עדיף, כמובן.

<sup>12</sup> מאחר שישנן דעות שהוא פטור מפורים לחלוטין במצב כזה, ואף שאין להחמיר לגבי החשש של הפקעת עצמו מן המצווה, בכל אופן לגבי חשש ברכה לבטלה או חשש שהשומעים (שחייבים) לא יצאו ידי חובה בקריאתו (אם הוא אינו חייב) ראוי להחמיר; ובפרט שגם אם הוא מקל ורשאי להקל, הרי כשם שאין אדם יכול לכוף את חומרותיו על אחרים, כך אינו יכול לכוף את קולותיו, ואולי חלק מציבור השומעים אינו מעוניין להסתמך על מה שפסקנו כאן להקל.

<sup>13</sup> וביום א' יקיים את הסעודה ואת משלוח המנות, בין אם יהיה אז בירושלים או במקום אחר, וישלח מנות לאדם במצבו או על-ידי שליח לאדם ירושלמי הנמצא בירושלים.

New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

סיוון תשס"ב

**נט. מסחר בדגים שאינם כשרים****שאלה:**

פנו אלי בבקשה לסייע להקמת חוות דגים בארץ ישראל. החווה תגדל דגים שאינם כשרים לשיווק בחו"ל. האם יש בעיה הלכתית בנושא זה? אינני מעוניין בפתרונות שיש בהם "הערמה" הלכתית.

**תשובה:**

אסור לסחור בדברים האסורים באכילה דרך קבע.<sup>1</sup>  
 נחלקו ראשונים אם איסור זה הוא מן התורה או מדרבנן.<sup>2</sup>  
 לכן יש איסור להשתתף במפעל זה, וכמו שציינת בשאלתך, אין זה מן הראוי להסתמך על "הערמות" וכדומה.<sup>3</sup>  
 כמו כן, יש חשש סביר שתוצרת זו תחדור לשוק המקומי,<sup>4</sup> ועל כן ראוי עוד יותר שלא ליטול חלק במפעל זה.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> משנה (שביעות פ"ז מ"ד), גמרא (פסחים כג ע"א), הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ח), הטור והשו"ע (יו"ד סי' קיז).  
<sup>2</sup> עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה סז, ובהערה 13 שם), במיוחד בדעתו של מרן הגר"ש ישראל, שלפיה במצב זה לכל הדעות האיסור הוא מדאורייתא.  
<sup>3</sup> עיין (שם) בהערה 16, ובצדדים לקולא ולחומרה. הצד להחמיר קיים גם פה. אמנם במקום שהוא איננו הבעלים על הדברים האסורים באכילה מצינו שיש פוסקים המקלים – שו"ת "חתם סופר" (יו"ד סי' קה-קח), אך לכתחילה לא כדאי להיכנס למצב זה. וגם לפי שיטה זו לא נפתרה בעיית המסייע.  
<sup>4</sup> ואז אנו עלולים להיכשל באיסור "לפני עיוור".  
<sup>5</sup> כעין מה שמצינו לגבי "דבר אחר" (בבא קמא עט ע"ב). אמנם לאיסור שם יש סיבה הקיימת רק ב"דבר אחר", אך יש מקום מהסיבות האחרות להחמיר בכל המאכלות האסורים.

## Jerusalem, Israel

## ירושלים, ישראל

שבט תשס"ה

## ס. החיוב להפריש את הלוקים בתסמונת דאון ממאכלות אסורות

## שאלה:

האם יש חיוב על המטפלת באנשים הלוקים בתסמונת דאון להפרישם מאכילת מאכלות אסורות בדירתם? האם יש נפקא מינא להלכה אם המטופלים באים ממשפחות שאינן מקפידות על הימנעות מאכילת אסורות? אם אי אפשר להפרישם באופן מלא, האם מותר להמשיך ולעבוד בעבודה זו?

## תשובה:

א. חיובי תורה ומצוות של אדם חריג נקבעים על-פי רמת הדעת שיש לו. אם הוא מבין ויש לו דעת כמו פעוטות, ויודע שהקב"ה נתן לנו תורה ואנחנו מקיימים את מצוותיו – הוא נחשב כבן דעת לעניין קיום המצוות. לכן בקטנותו חייבים לחנכו למצוות, ובהגיעו לגיל י"ג שנה נחשב כגדול לעניין קיום מצוות. אמנם לחיוב עונשין, אם דעתו הנה רק כדעת הפעוטות, אזי אפילו אם הוא גדול בשנים "כקטן מחשב, דחס רחמנא עליה"<sup>1</sup>.

ב. אסור להאכיל קטן איסור<sup>2</sup> או להביאו לידי איסור בידיים<sup>3</sup>, אפילו תינוק בן יומ<sup>4</sup>, ואף שאינו בנו<sup>5</sup>. ג. בעניין חובת הפרשת קטן מאיסורים נחלקו הפוסקים. יש אומרים שרק אביו מצווה להפרישו, משהגיע להיות בר הבנה קצת<sup>6</sup>, יש אומרים שבקטן שהגיע לגיל חינוך כל אחד מצווה להפרישו<sup>7</sup>, ויש אומרים שאין חיוב כלל להפרישו מאיסורים, לא האב ולא אחר<sup>8</sup>. והכריעו שבאיסור דאורייתא כל אחד מצווה, ובאיסור דרבנן רק אביו<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> שו"ת "מנחת שלמה" (א סי' לד).

<sup>2</sup> הגמרא (יבמות קיד ע"א) מביאה שלושה פסוקים שכתוב בהם "לא תאכלום" (לגבי דם, שרצים וטומאת כהנים), ודרשו חז"ל: "לא תאכלום" – להזהיר גדולים על הקטנים. בתחילה ניסתה הגמרא להוכיח שבת-דין מצווים להפריש קטן מאיסור, אך למסקנה סיכמה הגמרא ששלושת הפסוקים הני"ל אינם מלמדים, לכן אין ללמוד מהם חובת הפרשת קטן מאיסורים, אך בכל אופן אין להאכיל הקטנים איסור בידיים. בשו"ת "אגרות משה" (יו"ד ב סי' ט) כתב שהאיסור הוא מטעם "לפני עוור לא תתן מכשול". רוב הפוסקים סוברים שאיסור זה חל על כל איסורים שבתורה, ולא רק בשלושת הנושאים שהוזכרו בפסוקים הני"ל. אמנם מרן המחבר ("בית יוסף" או"ח סי' שמג) סובר ששלושת הפסוקים הם שלושה כתובים הבאים כאחד ואינם מלמדים, ולכן בשאר האיסורים אסור רק מדרבנן.

<sup>3</sup> היינו שלא רק להאכילו בתחיבה לתוך פיו אסור, אלא גם לומר לו קום אכול, או להניח לפניו בצורה שיבוא לאכול – כן כתבו הריטב"א (יבמות קיד ע"ב), הרשב"א (שבת קנג ע"א), הרמב"ן (ויקרא כא, א) וכן פסק ה"משנה ברורה" (סי' שמג ס"ק ד). והוסיף ה"משנה ברורה" (שם) שאין לתת לקטן דבר מאכל של איסור אפילו לשחק בו, שמא יאכלנו, דהוי כמאכילו בידיים (ומקורו ב"מגן אברהם" שם). אך מרש"י (שבת קנה ע"ב ד"ה דספי בידיים), שכתב "תוחבו לתוך פיו", משמע דדווקא ככהאי גוונא נחשב ל"ספיה". ובשו"ת "חתם סופר" (או"ח סי' פג) מסיק שהכנסת שוטה למוסד של גויים אינה נחשבת כהאכלה בידיים, אם אינו אומר לגויים בפירוש להאכילו איסור. אף-על-פי-כן כתב בסוף דבריו שזהו מעיקר הדין, "אך מאחר שהעידו קדמונינו ז"ל שעל ידי מאכלות אסורות נעדרות מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע, עדיין אני אומר מוטב שיהיה שוטה כל ימיו ואל יהי רשע שעה אחת לפני המקום ב"ה".

<sup>4</sup> שו"ת "חתם סופר" (או"ח סי' פג) הביא את דעת "תרומת הדשן" ("פסקים וכתבים" סי' סב), שכתב: "והוא דאיתי קרא דאסרה תורה דלא ליספי ליה בידיים, נ"ל הטעם דקפיד רחמנא שלא ירגיל אותו לעבור עבירות וכשיגדיל יבקש לימודו". ודייק מכך ה"חתם סופר" שמשמע שבשוטה, שלא יבוא לכלל דעת, מותר ליספי ליה בידיים. אך הוא דחה דעה זו – "מי"מ זה אינו עיקר, דלא דרשינן טעמא דקרא", והסיק שאין חילוק בין חרש ושוטה לקטן, דלא ליספא ליה בידיים. וכן פסק ה"משנה ברורה" (סי' שמג ס"ק ד) שאפילו אם התינוק אינו בן הבנה כלל – אסור להאכילו איסור בידיים (ועיין גם ב"שער הציון" שם ס"ק ו). וכן פסקו ה"אבני מילואים" (סי' פב) ושו"ת הרב (או"ח סי' שמג).

<sup>5</sup> להאכילו איסור בידיים אסור לכל אדם, לא רק לאביו, כפי שכתב ה"משנה ברורה" (שם), משום שאיסור ספיה אינו משום מצוות חינוך (שאז היה שייך רק באב), אלא הוא איסור תורה עצמאי.

<sup>6</sup> מסקנת הגמרא (יבמות קיד ע"ב) שקטן האוכל נבלות אין בית-דין מצווין להפרישו. כך פסק הרמב"ם בכמה מקומות (שבת פרק יב הל' ז, מאכלות אסורות פרק יז הל' כז, אבל פרק ג הל' יב), ומרן בשו"ת (או"ח סי' שמג); אך האב מצווה להפרישו מדין חינוך, כפי שפסקו הרמב"ם והשו"ע (שם). וכן איתא בתוספות ישנים (יומא פב ע"א ד"ה בן שמונה בתירוץ השני), ובתוספות (נזיר כח ע"ב סד"ה בנו בשם ר"י). וכן פסקו המהר"ם מרוטנבורג ("ד"ק סי' ר) והישי"ש (יבמות סי' ז). והסברה בדבר, שאם מצווה לחנכו במצוות כל שכן שמצווה למנוע ממנו לעבור עבירות (ראה ב"משנה ברורה" שם ס"ק ב). ה"משנה ברורה" (סי' שמג ס"ק ג) כתב שהגיל שממנו מחויב האב בחינוך בנו לאיסורים הוא משעה שמבין שאומרים לו שאסור לעשות או לאכול משהו, אבל קטן שאינו בר הבנה כלל – אין אביו מצווה להפרישו מאיסור. וב"שמירת שבת כהלכתה" (מהדו"ק פרק לב סעי' לב) כתב שהוא מגיל שנתיים-שלוש ואילך.

<sup>7</sup> מרן ה"בית יוסף" (או"ח סי' שמג) כותב בדעת הרי"ף והרא"ש, שסוברים שלא איפשיטא הבעיא אם בית-דין מצווין להפרישו או לא, ולכן פוסקים שחייבים להפרישו. הטור (יו"ד סי' שעג) סובר שבטומאת כהנים מצווים להפרישו, ומרן ה"בית יוסף" (או"ח סי' שמג) הבין בדעתו שהוא הדין בדם ובשרצים, כי בשלושת העניינים הללו ישנו ריבוי מיוחד בפסוק (ראה לעיל הערה 2). התוספות (שבת קכא ע"א ד"ה שמע מינה) פסקו שבקטן שהגיע לחינוך בית-דין מצווין להפרישו, והביא הרמ"א את דעתם (סי' שמג), והיינו מגיל שש-שבע, כמו שכתב "שמירת שבת כהלכתה" (שם). ומה שכתוב בגמרא "בית דין מצווין להפרישו" אין הכוונה דווקא לבית-דין, וכל אחד מישראל מצווה בכך, אלא שבת-דין הם שלוחים של ישראל – כן כתוב בשו"ת מהרי"ף (ב סי' יח-כ) ובשו"ת "חתם סופר" (ח"מ סי' קעז).

<sup>8</sup> תוספות ישנים (יומא פב ע"א ד"ה בן שמונה בתירוץ הראשון) בשם ר"א ממיץ כתבו שחינוך אינו שייך אלא שיעשה מצווה, לא לאפרושי מאיסורא. וכן כתבו שו"ת הרשב"א (א סי' קכח), רשב"א, נמו"י, המאירי והתוספות ר"ד (יבמות קיד ע"א). והסברה לזה כתב "תרומת הדשן" (סי' צד) שמצוות עשה צריכה אזהרה יותר מאיסור לאו שהוא בשב ואל תעשה. ובשו"ת "חקרי לב" (סי' ע) כתב שהטעם הוא לפי שמצוות חינוך תיקנו חכמים כעין של תורה שחייבה האב למולו ולפדותו וללמדו תורה, שהן מצוות עשה.

<sup>9</sup> כן פסק ה"חיי אדם" המובא ב"משנה ברורה" (שם ס"ק ז), וכן פסק ה"שמירת שבת כהלכתה" (שם).



ד. על כן אנשים הלוקים בתסמונת דאון מעל גיל 13, שיש להם הבנה כפעוטות – למי שסובר שהם נחשבים כגדולים<sup>10</sup> ישנו חיוב להפרישם מאיסורים, ואפילו איסורים מדרבנן. גם אם נחשבים כקטנים, חובה על כל אדם להפרישם מאיסורי תורה, ובאיסורי דרבנן אין חובה להפרישם.

ואם מצבם חמור ועדיין אין בהם דעת של פעוטות – אין כל חובה להפרישם מאיסור.

ה. רוב האנשים שאינם מקפידים על הימנעות מאכילת איסורים<sup>11</sup> יש לדונם כציבור ששגג או כתינוקות שנשבו, ומצווה להפרישם מאיסורים במידת האפשר, ובוודאי שאין לסייעם<sup>12</sup>. ויש מי שכתב שאין חיוב להפרישם מאיסור<sup>13</sup>.

ו. לאור כל האמור, על המטפלת לעשות כמיטב יכולתה למנוע מהאנשים הפגועים הללו לעבור על איסורים. ואפילו אם אינה מצליחה בכך לגמרי, יש להניח שמטפלת אחרת לא תיטיב את המצב אלא תחמיר אותו. היות שיש לה על מי לסמוך גם במקרה שלא תצליח למנועם מאיסור, יש לשקול בחיוב שתישאר במקום עבודתה הנוכחי, ותעשה חיל בעבודת חסד חשובה זו.

<sup>10</sup> דעת הגרש"ז אויערבך המובאת לעיל בהערה 1.

<sup>11</sup> בעניין הפרשת מומר מאיסורים – יש אומרים שאין חובה למחות בו, ומותר אפילו לסייעו: הש"ך (שו"ע יו"ד סי' קנא ס"ק ו) פסק שב"ח עברא דנהרא" מותר לסייע למומר (וכל שכן שאין חובה להפרישו מאיסור). והסבירו ה"יביע אומר" (ב או"ח סי' טו) וה"מנחת יצחק" (ח"ג סי' עט) את דברי הש"ך על-פי "תנא דבי אליהו רבה" (פרק יח): "הוכח תוכיח את עמיתך" – לעמיתך שהוא אוהבך ושהוא עמך בתורה ומצוות אתה חייב להוכיח אותו, אבל לרשע שהוא שונאך אין אתה חייב להוכיח אותו, וגם אי אתה רשאי, שנאמר יוסר לך' וכו'". וכך פסק ה"ביאור הלכה" (סי' תרח ד"ה אבל): "אלו הפורקי עול לגמרי, כגון מחלל שבת בפרהסיא או אוכל נבלות להכעיס, כבר יצא מכלל 'עמיתך' ואינו מחויב להוכיחו". וגם ה"אבני נזר" (יו"ד סי' קכו) צידד בדעת הש"ך שאין ערבות במומר. וכן כתב בשו"ת "מחזה אברהם" (או"ח סי' מח). ובספר "יד יצחק" (ב סי' צה) חילק בדעת הש"ך עצמו, שכוונתו רק למומר לעבודה זרה, שמשוקע לגמרי באיסורים ואין תקווה שיחזור בתשובה, אך במחלל שבת בפרהסיא – אף-על-פי שנחשב למומר בכל דיניו, מכל מקום כיוון שאפשר שיחזור בתשובה דינו כישראל לענין מסייע ותוכחה. וכן פסק "ערוגת הבושם" (או"ח סי' נד). וב"דגול מרובה" (על הש"ך שם), ביאר שאין כוונת הש"ך לחלק בין מומר לאחר, דהרי "ישראל אף-על-פי שחטא ישראל הוא", אלא כוונתו לחלק בין העובר עברה בשוגג לעובר במזיד; היינו שמצוות תוכחה שייכת רק בעושה בשוגג, לא במזיד, ומומר סתמו עושה במזיד, לכן נקט הש"ך לשון זו. ועיין עוד בדעתו של ה"בית יצחק" בהערה 13 להלן.

ויש אומרים שגם במומר קיימת מצוות תוכחה: בעל ה"עיתור" המובא ב"ביאור הלכה" (שם) ופסק הרמ"א כמותו, המהר"ם שיק (או"ח סי' שג), ה"משנה ברורה" (סי' שמו סק"ז) ושו"ת "מנחת יצחק" (שם).

ובנדון דידן נחשב הדבר כ"חד עברא דנהרא" – בין אם החולים מסוגלים לעזור לעצמם בהכנת אוכל, דאז פשוט שהוא כן, ובין אם אינם יכולים, עדיין ניתן להזמין מטפל אחר שיסייע להם. והסכים הגר"י גולדברג עם סברה זו; אלא שהוסיף שיש לברר אם ניתן להזמין מטפל נוכרי לצורך זה, כי אחרת יש לחוש לדעת ה"משנה למלך" (הלוח פרק ד הל' ב), הסובר שאם ישנם רק יהודים היכולים להמציא לו את האיסור, עדיין נחשב הדבר כתרי עברי דנהרא, והוי "לפני עיוור" דאורייתא.

<sup>12</sup> שו"ת "להורות נתן" (ג סי' כג) פסק שאפילו לדעת הש"ך ודעימיה, שאין איסור מסייע במומר, בתינוקות שנשבו קיים האיסור, ואף יש חובה לנסות להפרישו מאיסורים. ואף שבדרך-כלל אין בדינו למחות בעוברי עברה שהם בבחינת תינוקות שנשבו, אך במציאות שבשאלה, שמדובר במטפלת באנשים הלוקים בתסמונת דאון – שיש ביכולתה להשיג עבורם אוכל כשר, נראה שמחויבת לעשות כן. כל זאת, כמובן, כמיטב יכולתה; אך אם ההורים מוחים בה, או שישנם מטפלים אחרים שאינם מקפידים, ואין ביכולתה לעכב על ידם, היא פטורה ממצוות תוכחה ומחובת אפרושי מאיסורא, מדין "דבר שאינו נשמע".

<sup>13</sup> ה"בית יצחק" (או"ח סי' כט), הסובר שאפילו לגבי מי שאינו שומר תורה ומצוות בימינו קיים הדין של הש"ך, שאין לנו ערבות כלפיו, ועליו נאמר "הלעיטהו".

## Victoria, Australia

## ויקטוריה, אוסטרליה

מנחם-אב תשס"ג

## סא. השתתפות בטקסים של בני דתות אחרות

## שאלה:

החברה באוסטרליה היא רב-תרבותית באופייה, ולבני הקהילה היהודית באופן טבעי קשרים תרבותיים גם עם בני דתות אחרות. האם ובאיזה תנאים מותר להיכנס לבתי תפילה שלהם: כנסיות, מסגדים ומקדשים בודהיסטיים והינדוניסטיים? האם מותר להשתתף פסיבית בטקסיהם, והאם מותר לאכול באירועים שלהם אוכל כשר?

## תשובה:

התשובה לשאלתך נחלקת לב' חלקים: שאלת הכניסה לבתי תפילה של דתות אחרות, ושאלת הנוכחות והשתתפות בטקסים שלהם.

1. אין להיכנס לבית עבודה זרה לשום מטרה<sup>1</sup>, ואף לא משום איבה<sup>2</sup>, למעט במקרים של פיקוח נפש<sup>3</sup>.
  2. בגדר בית עבודה זרה נכללים כנסיות נוצריות<sup>4</sup>, וכן מקדשים בודהיסטיים<sup>5</sup> והינדוניסטיים<sup>6</sup>.
  3. מותר להיכנס למסגד, ואין בו משום בית עבודה זרה<sup>7</sup>, ויש אומרים שראוי להימנע גם מכך, כשאין בזה בעיה של דרכי שלום<sup>8</sup>.
  - ב. 1. אין להשתתף או לצפות בטקסים של דתות אחרות הכוללים אלמנטים של עבודה זרה, כגון הטבלה לנצרות וכדו', אף אם אין משתתפים בפועל בטקס<sup>9</sup>.
  2. אין מניעה להיות נוכח באירוע שמחה או אבל של בן דת אחרת, כאשר אין בו אלמנטים של עבודה זרה<sup>10</sup>.
  3. בכל מקרה, אין לאכול בסעודת חתונה של גוי, ואף אם מביא את האוכל מהבית או שיש שם אוכל כשר. וגם במקום איבה אסור הדבר<sup>11</sup>, אך לשתות משקים שאין בהם חשש כשרות מותר במקום איבה<sup>12</sup>.
- נוסף בשולי התשובה כי גדולי ישראל, החל מאבות האומה דרך תקופת הכנסת הגדולה ולאורך תקופת הגלות גזרו גזרות ותיקנו תקנות שמטרתן להבדיל חברתית בין ישראל לאומות העולם, כתריס כנגד ההתבוללות. מנהיגי הקהילות בימינו צריכים לקחת בחשבון גם שיקול חשוב זה בכל החלטה שכזו<sup>13</sup>.

<sup>1</sup> משנה (עבודה זרה יא ע"ב), וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קמט סעי' א). המשנה עוסקת בעיר שיש בה עבודה זרה, והרמב"ם מבאר בפירוש המשניות שאנו אנוסים לגור בעיר כזאת, אך להיכנס לבית עבודה זרה ודאי שאסור, וכן נפסק בשו"ע (שם סי' קנ סעי' א) שמצווה להתרחק מדרך אלילים. וראה עוד בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובות נט-ס; ג תשובות קיב, קיד; ה תשובה עה). וכן עיין בתשובה הבאה.

<sup>2</sup> שו"ת "יביע אומר" (ב יו"ד סי' יא) ושו"ת "יחווה דעת" (ד סי' מה). ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה קיד).

<sup>3</sup> הרמב"ם (שו"ע שם סי' קנ סעי' ג).

<sup>4</sup> "האגרות משה" (יו"ד ג סי' קכט סעי' ו), "ה"צ"ץ אליעזר" (יד סי' צא), "ה"יביע אומר" (שם וכן ז יו"ד סי' יב) וה"יחווה דעת" (שם); ועיין בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה נט), שגם אם אין לנוצרים דין עובדי עבודה זרה גמורים, עדיין אסור להיכנס לבתי תפילתם.

<sup>5</sup> אף-על-פי שיש ממאמיני דת זו הטוענים שאין בה פולחן עבודה זרה אלא אורח חיים בלבד, בפועל ההמונים עובדים את פסל מייסד דתם – מפי הרב יעקב קרמאייר, שכיהן כרב בהונג קונג ומשמש עכשיו ברבנות בניו יורק.

<sup>6</sup> דת זו הנה עבודת אלילים גמורה – מפי הרב קרמאייר הנ"ל.

<sup>7</sup> שו"ת "עין יצחק" (א"י"ח סי' יא) ושו"ת "יביע אומר" (ז יו"ד סי' יב), ויסודם בדברי הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק יא הל' ז) שהישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה; וכן פסקו הטור (יו"ד סי' קכד), מרן המחבר ב"בית יוסף" (שם סי' קמו) והרמב"ם (שם סעי' ה). וה"צ"ץ אליעזר" (יד סי' צא) פסק שאין להיכנס למסגד, ויסודו בדברי הר"ן (סנהדרין סא ע"ב) שגם למוסלמים יש דין עובדי עבודה זרה. אך כבר השיג עליו ב"יביע אומר" (שם), שנפסק להלכה כרמב"ם ולא כר"ן, והוסיף שהמציאות היא שבתוך מערת המכפלה הקימו הערבים מסגד, ואף-על-פי-כן נכנסים לשם גאונים וצדיקים להתפלל. וצריך עיון מראיה זו, שיתכן שיש לחלק, אך אין זה עיקר ראייתו. וכן פסק להיתר הגר"ח הלוי בשו"ת "עשה לך רב" (א סי' נט).

<sup>8</sup> דעת הרב מן ההר (מובאת בספר "צידה לדרך" עה, א, 11) שאין להיכנס לשום בית תפילה של דת הכופרת בתורה, אף שאינה עבודה זרה, כיוון שיסוד האיסור להיכנס לבית עבודה זרה הוא מצד שנותן לה כבוד, ואין לתת כבוד לדת הכופרת בתורה. ולפי דבריו אין ראייה ממערת המכפלה, ששם אין בכניסה מתן כבוד למסגד, אלא כניסה למקום המקודש ליהודים.

<sup>9</sup> ועיין בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה ס).

<sup>10</sup> גיטין (סא ע"א): "קוברין עניי גויים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום". והובא בשו"ע (יו"ד סי' קנא סעי' יב) שמותר אף לנחם מתייהם, ואף כשאין עניי ישראל, ולגבי שמחה ראה לקמן שאסרו רק לאכול בסעודת חתונתם, משמע שלהיות נוכח מותר. לגבי תפילה משותפת עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה קיב). ועיין בשו"ת הרא"ם (סי' נז) לגבי קראים, אך לפי דבריו שם דינם שונה מגויים.

<sup>11</sup> עבודה זרה (ח ע"א), ונפסק בשו"ע (יו"ד סי' קנב סעי' א). ודעת ה"ט"ז (שם) שאפילו במקום איבה אסור, ואף שה"פרישה" (שם) והש"ך (שם) נסתפקו מה הדין במקום איבה, גם הם לא הכריעו להיתר. וכן הכריעו לאסור אף במקום איבה ה"אגרות משה" (יו"ד ב סי' קיז) – מכך שהתיר רק שתייה, שהיא עראי, וה"משנה הלכות" (ז סי' קיח).

<sup>12</sup> "האגרות משה" (שם), שהשתייה נחשבת לעראי ולא נאסרה במקום איבה.

<sup>13</sup> עיין במסתו החשובה של בעל ה"משך חכמה" (ויקרא כו, מד).





## Antwerp, Belgium

## אנטוורפן, בלגיה

טבת תשס"ג

## סב. מתנות וברכות לקראת תחילת השנה האזרחית

## שאלה:

א. האם יש תוקף של "יום אידם" כיום לכל האירועים הקשורים לשנה האזרחית החדשה? למשל, בבלגיה 90% מהתושבים מוטבלים בלידתם בכנסייה הקתולית וגם מתחתנים שם, אבל דבר אין להם עם הדת בכל אורח חייהם ואינם הולכים כלל לבית עבודה זרה שלהם.

ב. האם ליום ה-1/1 אפשר להתייחס כאל יום שאין לו כלל קשר עם טקס או אירוע דתי, אלא תחילת שנה אזרחית רגילה? הדבר נוגע למעשה:

1. נהוג פה גם אצל אנשים יראי שמים לשלוח מתנות לאנשים שהם קשורים עמם מבחינה עסקית לקראת השנה האזרחית החדשה. האם יש מקור להתיר זאת כיום באופן כללי, פרט להיתר של "איבה" המוזכר בשו"ע (יו"ד סי' קמח סעי' ה)? בספר "צידה לדרך" כתב לתת את המתנה בתאריך אחר ובהקשר אחר, אך למעשה לא ינהגו כך. נוהגים לתת גם מתנות מעין אלו לעוזרות הבית.
2. האם מותר לברך ב"שנה טובה" או לא?

## תשובה:

- א. נוצרי חילוני (שהוטבל לנצרות, אך אינו קשור לחיים דתיים, אף שפעמים רחוקות הולך לכנסייה, ואין זה אלא מסיבות חברתיות), מותר לתת לו מתנה לכבוד השנה האזרחית החדשה<sup>1</sup>. ולתת מתנה לכבוד חג המולד – אסור<sup>2</sup>.
- ב. בתחילת השנה האזרחית מותר לברך נוצרי ב"שנה טובה", אך בין יהודי ליהודי – מכוער הדבר<sup>3</sup>. וברכת "חג שמח" אסורה בכל חגיגה.

<sup>1</sup> שו"ע (יו"ד סי' קמח סעי' ח, ועיין עוד בסעי' ה, וברמ"א שם בסעי' יב) על-פי התוספות (עבודה זרה ב ע"א ד"ה אסור), והר"ן (שם ב ע"ב).  
<sup>2</sup> כיוון שבזה נראה כמשתתף בחגם, ובייחוד בנתינת מתנות לחג המולד, שהרי מנהגם הוא לחגוג את חג המולד בנתינת מתנות, ויש בזה משום "ובחקותיהם לא תלכו". ולפחות משום מראית עין יש לאסור, ועיין עוד לקמן בהערה 3 בשם שו"ת "אגרות משה".  
<sup>3</sup> עיין בשו"ת "ביע אומר" (יו"ד ג סי' ט), שהעלה שאין איסור להשתמש בתאריך נוצרי, כיוון שכוונתו לתאריך הכללי שהעולם משתמש בו ולא לכוונת עבודה זרה, ועוד, שמניין השנים אינו מכוון ללידת אותו האיש. ועיין בשו"ת "אגרות משה" (אבה"ע ב עמ' שכו), שאסר חגיגת נישואין ביום אידם משום מראית עין שישראל שמחים ביום זה, ועיין ב"פתחי תשובה" (אבה"ע סי' סד ס"ק ד) בשם שו"ת הרמ"א (קכה) על המנהג שלא לשאת אישה ביום ראשון, כדרך הגויים העושים נישואין דווקא ביום חגם. אך ביום ראשון של השנה האזרחית, וכן ב"חג ההודיה" (Thanks Giving) הקל יותר, עיין שם. ונראה מדבריו שראה בזה יום אזרחי ולא דתי.

Toronto, Canada

טורונטו, קנדה

ניסן תשס"ד

## סג. השתתפות בהלוויה של חבר קתולי לעבודה

## שאלה:

בחברתנו עובדים אנשים בני דתות שונות. לפני כשנתיים נפטר חבר צוות, וכל העובדים השתתפו בהלווייתו, חוץ מיהודי אחד שחזר בתשובה, כיוון שרבו אמר לו שאסור להשתתף בהלוויה של נוצרים. לצערנו, חברה אחרת בצוות חלתה בסרטן ל"ע והיא במצב סופני. בעלה גם הוא עובד בחברתנו, ושניהם משתייכים לכנסייה הקתולית. האם אכן יהיה אסור לי להשתתף בהלוויה? האם האיסור קיים גם במקום שאין חשש שנושפע לרעה מדעותיהם? אציין שוב שאם לא אשתתף בהלוויה זו תהיה פגיעה קשה בבעל.

## תשובה:

- א. ישנו איסור להשתתף או לצפות בטקס דתי הכולל בתוכו אלמנטים של עבודה זרה<sup>1</sup>,<sup>2</sup>, כולל צעידה אחרי צורת צלב<sup>3</sup> או תפילה לאותו האיש ולצלמיו.
- ב. כמו כן, חל איסור להיכנס לכנסייה, המוגדרת כבית עבודה זרה<sup>4</sup>.
- ג. איסורים אלו אינם נובעים מפחד שמא נימשך אחר דתם, אלא כדי שלא לחלוק כבוד לעבודה זרה, והם אסורים אפילו מפני דרכי שלום<sup>5</sup>.
- ד. יש לעשות כל מאמץ להשתתף בצער האבלים ולבטא את ההשתתפות בצער מן הפן האנושי, אם בזמן שלפני תחילת הטקסים ואם בניחום האבלים לאחר תום הטקסים<sup>6</sup>.
- ה. צעידה אחר הארון כאשר אין אלמנטים של עבודה זרה מותרת מפני דרכי שלום.

<sup>1</sup> שאלות מסוג זה נדונו בעבר כמה פעמים במסגרת שו"ת "במראה הבזק" (א תשובות נט-ס; ג תשובות קיב, קיד; ה תשובה עה, ועיין גם לעיל תשובה סא).

<sup>2</sup> משנה (עבודה זרה יא ע"ב) ושו"ע (יו"ד סי' קמט סעי' א), וקל וחומר לענייננו.

<sup>3</sup> ראה הערה 4 והמקורות המצוינים שם לגבי הגדרת הנצרות כעבודה זרה, ועיין עוד בשו"ת "תרומת הדשן" (סי' קצו) וברמ"א (יו"ד סי' קמא סעי' א), וכן בשו"ת "יחווה דעת" (ח"ג סי' סה) על הגדרת הצלב כעבודה זרה ועל החילוק שיש בין צלב גדול, שדינו כעבודה זרה לכל דבר, לבין צלב שעונדים על הצוואר. נמסר לנו בעל-פה שבהלוויה קתולית צועדים המשתתפים במסע הלוויה מאחורי צלב גדול שנושא הכומר, עיין גם בספר "צידה לדרך" (עמ' 192 ח 1), ושם ניתנה עצה טובה להתנצל ולהסביר שאין זה הגון להשתתף בטקס דתי כאשר אין הזדהות נפשית מלאה עם הדת, ושאוּלי יש בזה אפילו ביזיון המת.

<sup>4</sup> "האגרות משה" (יו"ד ג סי' קכט סעי' ו), "הציץ אליעזר" (יד סי' צא), "היביע אומר" (ב יו"ד סי' יא; ז יו"ד סי' יב) ו"יחווה דעת" (סי' מה).

<sup>5</sup> "יביע אומר" ו"יחווה דעת" (שם).

<sup>6</sup> גיטין (סא ע"א): "קוברין עניי גויים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום", והובא בשו"ע (יו"ד סי' קנא סעי' יב), והוא הדין בעניין הספד וניחום (שו"ע שם). ועיין ב"בית יוסף" (יו"ד סי' שסז) שהוא הדין בהשתתפות בהלוויה, ובספר "צידה לדרך" (עמ' 192 ח 2) הביא שמוטר להשתתף בהלוויה פרוטסטנטית, שבה אין מעשה פולחן, וכן עיין ב"ט"ו וב"ש"ך (שו"ע יו"ד סי' קנב סעי' א), שנחלקו אם שייך להתיר את האיסור לאכול בסעודת חתונה של גוי משום איבה, ודווקא לעניין אכילה אסר ה"ט"ז, כיוון שהוא טוען שזה אסור משום גזרת חתנות. ומשמע שבמקרה שאין בעיה כזו, כגון להיות בחתונה בלי לאכול או בהלוויה, כשאין בהם איסורים של עבודה זרה, יהיה מותר משום איבה לכולי עלמא.

## Enschede, Holland

## אנסחדה, הולנד

שבט תשס"ד

## סד. שימוש בבית הספדים של בית קברות נוצרי

## שאלה:

לקהילתנו בית עלמין, ובו גם אולם התכנסות להספדים. אולם זה נמצא כיום בסכנת התמוטטות, ועד שיתוקן יעברו לפחות כשנתיים. בינתיים נערכים ההספדים בחצר. כידוע, מזג האוויר בהולנד הנו קר, גשום או מושלג, ולאנשי הקהילה המבוגרים המשתתפים בהלוויה קשה מאוד לעמוד בחוף במזג אוויר כזה, ויש חשש שלא יגיעו או שיחלו. בצמוד לבית העלמין היהודי ישנו בית קברות של גויים, שכבר אינו בשימוש לקבורה כי הוא מלא. בית קברות זה הנו בבעלות פרטית, ולא של כנסייה כלשהי. בבית קברות זה ישנו אולם מסודר, ובו גם חימום (צלבים שתלויים לפי דרישה ניתנים להסרה). שאלתי היא אם בשעת צורך או דחק, כשמזג האוויר קר, האם מותר לערוך שם הספדים? הדרך משם לבית העלמין היהודי אינה עוברת דרך בית הקברות הנוצרי אלא דרך רחוב מרחובות העיר.

## תשובה:

- א. כיוון שמנהג הנוצרים להתפלל בשעת ההספד וההלוויה (גם לאותו האיש), נמצא שיש מקום להגדיר את אולם ההספדים כמקום תפילה, ואז אסור להיכנס לאולם זה כשם שאסור להיכנס לכנסייה.<sup>1</sup>
- ב. אם האולם אינו עומד לכך, אלא הוא משמש לדברים נוספים, רק שפעמים משתמשים בו לצורך הספד – מותר לקיים את ההספדים של הקהילה היהודית שם, ובתנאי שיסירו משם את הצלבים.<sup>2</sup>
- ג. הפתרון לבעייתכם הוא אחת ההצעות הבאות, המסודרות לפי סדר עדיפותן:
1. לערוך את ההספדים באולם הסמוך לבית הכנסת של הקהילה, אבל לא בבית הכנסת עצמו.<sup>3</sup>
  2. לקנות את אולם ההספדים של הנוצרים. הקניין ייחשב כביטול עבודה זרה ויתיר את המקום בהנאה.<sup>4</sup>
  3. אם יש בצמוד או בסמוך חדרים נוספים, שאינם משמשים לתפילה, מותר לערוך את ההספדים שלכם שם.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> עיין בתשובות הקודמות ובהפניות שם לשו"ת "במראה הבזק". כמו כן עיין בשו"ת "אגרות משה" (יו"ד ג סי' קכט אות ו) לעניין איסור כניסה לכנסייה. שו"ת "פרי שדה" (ב סי' ד) מבאר שבית התפילה שלהם נחשב לבית עבודה זרה אף אם אין שם פסלים, ושו"ת "ציץ אליעזר" (יד סי' צא) אוסר גם כניסה למנזר, אף שאין בו צלמים. עוד עיין בשו"ת "בנין ציון" (א סי' סג) ובשו"ת "יביע אומר" (יו"ד סי' יא; יו"ד סי' יב). לא כתבנו בצורה החלטית שדין בית ההספד כדין כנסייה, מאחר שאולי יש לחלק ולומר שבית הספדים עיקרו להספד, והתפילה שבהספד היא עניין משני, כמו בית שהכניסו בו עבודה זרה ולא הוקצה לכך (שו"ע יו"ד סי' קמה סעי' ג), וצריך עיון אם יש מקום לחילוק זה. להלכה כתבנו לחומרה, על-פי המלצתו של הגר"י גולדברג, מצד "הרחק מעליה דרכך ואל תקרב אל פתח ביתה – זו המינות" (עבודה זרה יז ע"א).

<sup>2</sup> שו"ת "במראה הבזק" (ב תשובה נה). יש לבחון אפשרות זו היטב, ובייחוד אם האולם שייך לאדם פרטי.

<sup>3</sup> ספר "כל בו על אבלות" (פרק ראשון סי' ז אותיות ב, יב).

<sup>4</sup> הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' קמו סעי' ח). ואין עצה לשכור את המקום, שכן מבואר בגמרא (עבודה זרה נג ע"ב) שאינו נחשב לביטול עבודה זרה אלא בזמן שהגוי מוציא את העבודה זרה מרשותו לצמיתות.

<sup>5</sup> המחבר (שו"ע יו"ד סי' קנ סעי' א) פסק להלכה שיש מצווה להתרחק ארבע אמות ממקום עבודה זרה; אולם בהערת המהדיר על חידושי הריטב"א (עבודה זרה יא ע"ב, מהד' מוסד הרב קוק הערה 373) דייק מדברי הריטב"א שבמקום הפסד ממון מותר. ועיין בשו"ת "משנה הלכות" (ו סי' קלט) שלא התיר שימוש באולם הסמוך לכנסייה לצורך בחירות מהטעם הנ"ל. להלכה פסקנו לקולא על-פי עצתו של הרב נ"א רבינוביץ, מאחר שעצם הגדרת אולם ההספדים כמקום תפילה מסופקת, כפי שביארנו בהערה 1.

Nova Scotia, Canada

נובה סקוטיה, קנדה

אייר תשס"ה

## סה. שכירת דירה בבניין הבנוי על שטח השייך לכנסייה

### שאלה:

בעירנו נבנה בניין דירות חדש על גבי שטח השייך לכנסייה אנגליקנית. חברה אחרת (שאיננה קשורה לכנסייה) מציעה את הדירות להשכרה. האם מותר ליהודי לשכור שם דירה, בהתחשב בעובדה שאינו משלם ישר לכנסייה, אלא לחברה אחרת? מאידך גיסא, הכנסייה בהחלט נהנית מכספו. האם יש בכך אבזרי עבודה זרה?

### תשובה:

אם אין אפשרות לשכור דירה אחרת או במקום הפסד, מותר לשכור את הדירה הנ"ל בתנאים הבאים: א. אם החברה המשכירה משלמת סכום כסף קבוע לכנסייה, ללא תלות במספר הדירות שהיא משכירה<sup>1</sup>. ב. אם החברה המשכירה משלמת לכנסייה סכום כסף ביחס למספר הדירות שהיא משכירה, אלא אם כן ידוע ומפורסם שהכנסייה צריכה כיום כסף לצורך ניהול (כגון שיפוץ מבנה הכנסייה וכדומה) ותקרובתה<sup>2</sup>. גם אם תוך כדי תקופת

<sup>1</sup> בתוספתא (עבודה זרה פ"ז ה"א) מצינו: "חלילין של עבודה זרה אסור לספוד בהם, ואם היו מעלין שכן למדינה, אף על פי שהן עושין לצורך עבודה זרה מותר לספוד בהן. חנויות של עבודה זרה אסור לשכור מהן. אם היו מעלות שכן למדינה אף על פי שהן עושות לצורך עבודה זרה מותר לשכור מהם. גבאין של עבודה זרה אסור ליתן להם. אם היו מעלין שכן למדינה אף על פי שהן לצורך עבודה זרה מותר ליתן להן". בטעם הדבר שאם משלם למדינה מותר ליתן להם. "ואם היו מעלין שכן למדינה, אף על פי שגובין לאילל מותר ליתן להם, פירוש שבני המדינה לוקחין לעצמן מה שגובין ומספיקין צרכי האילל מותר, כיון שאם ירצו יקחו לעצמן כל מה שגבו, ומה שנותנין לאילל כאילו נתנו מכיסין". ועיין ב"משנה למלך" (עבודה זרה פרק ז הל' יז) שהבין בדבריו שכוונתו היא שאין בני המדינה חייבים לשלם דבר לעבודה זרה, אך הם עושים כן מרצונם. ה"משנה למלך" לא קיבל פירוש זה, והסיק שבתוספתא מיירי שבני המדינה מחויבים לתת צרכי עבודה זרה, בין רב בין מועט, וטעם ההיתר הוא משום דאין כאן הנאת עכו"ם (שכן הם אינם מקבלת חלק ברווחים) אלא הנאת בני המדינה. אולם קשה מה דחק את ה"משנה למלך" לפרש את דברי הטור כפי שפירשם, שהרי אפשר להבין שכוונת הטור היא לומר שבני המדינה אינם חייבים לתת חלק (כגון שליש או רבע) מהרווחים לעבודה זרה, אלא הם מספקים צרכיה בין רב בין מועט, וממלא נחשב הדבר כאילו הם מוציאים את הממון מכיסם. ומוכח להבין כן בדברי הטור, שאם נאמר שבני המדינה אינם מחויבים לספק את צרכי העבודה זרה, קשה להבין למה שהעבודה זרה תרשה להם להשתמש בכסיה, אלא על כוונתו שהטור מסכים לפירושו של ה"משנה למלך". כדברי הטור פסק גם הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' קמג סעי' ה). אולם הרמב"ם (שם פרק ט הל' יב) העתיק רק את תחילת דברי התוספתא, דהיינו שאסור לשכור מהן חלילין, וכן שאסור לשכור מהן חנויות, אך לא כתב שאם מעלין שכן למדינה מותר; וכן פסק מרן המחבר (שו"ע סי' קמג סעי' ד-ה). ב"שיירי כנסת הגדולה" (סי' קמג הגה יח), ב"חסדי דוד" (על התוספתא שם) וב"צפנת פענח" על הרמב"ם כתבו שהוא משום שסברא שדין זה אינו להלכה. וביאר ה"צפנת פענח" שסבירא ליה לתוספתא שכשנותן ממון למדינה, והמדינה נותנת ממון זה לעכו"ם כבר אין שמו עליו, ואינו נחשב למהנה לעבודה זרה. לפי הבנה זו, הרמב"ם סבר שאף בנתינתו לאחר לא בטל שמו של הנותן הראשון. ועיין ב"חסדי דוד", שכתב שהרמב"ם דחה את הסיפא של התוספתא משום שהשווה את דין התוספתא לדין חנויות המעלות מכס לעכו"ם (עבודה זרה יג ע"א), שבגמרא נפסק שאסור לקנות בהם. לפי דברי ה"חסדי דוד" מבואר שהרמב"ם הבין שבתוספתא מיירי שהמדינה נותנת חלק (שליש או רבע) מהרווחים לעבודה זרה, ובגלל זה אסר, כמו בחנויות הנותנות מכס. וייתכן לומר שבמקרה שהמדינה אינה נותנת חלק מהרווחים, אלא שהיא מחויבת לספק צרכים של עבודה זרה או לתת לה דבר קבוע, יודה הרמב"ם שאין זה נקרא מהנה לעכו"ם אלא מהנה למדינה. לפי זה, הרמ"א והמחבר יסכימו לדינא שמותר לשכור בית או חנות מבני המדינה המספקים צרכיה של עבודה זרה, בין רב בין מועט.

עוד אפשר היה לפרש שהרמב"ם הבין שהתוספתא מיירי במקרה שבני המדינה מחויבים לספק את צרכי העבודה זרה, ללא קשר לרווחים שהם מפיקים. גם הרמב"ם יפרש כך את הסוגיה במקרה של עבודה זרה שהייתה לה גינה ומרחץ (עבודה זרה נא ע"ב, ועיין בסמוך), שהכהנים העוסקים במרחץ ובגינה מספקים את צרכי העבודה זרה, ומטעם זה אסור לתת להם שכר, שזה נחשב כמהנה לעבודה זרה (כפי שפסק בעבודה זרה פרק ז הל' יז). ומאחר שבגמרא נאסרה נתינת שכר לכמרים, ממילא נדחו דברי התוספתא. כפי הבנה זו ניתן לפרש גם את דברי המחבר, אולם עדיין יש מקום להתיר על-פי מה שפסק מרן המחבר (שם סי' קמט), שאם המכס ניתן לצורך אכילה ושתייה של הכהנים מותר; וה"מנחת יצחק" כתב שכיום יש לנו לתלות בכך, וכפי שיבואר בסמוך. ויש נפקא מינה בין שתי ההבנות בדברי השו"ע, והיא שלפי ההבנה הראשונה, אף שידוע שהכנסייה צריכה עכשיו לכספים לצורך ניהול ותקרובתה של העבודה זרה מותר כשהוא משלם למדינה, בעוד שלפי ההבנה השנייה אסור. ונראה שלהלכה יש להקל, מספק מאחר שאיסור מהנה הנו דרבנן, וכפי שביאר ה"חסדי דוד" הנ"ל.

<sup>2</sup> לשון הגמרא (עבודה זרה נא ע"ב): "מתני'. עבודת כוכבים שהיה לה גינה או מרחץ – נהנין מהן שלא בטובה, ואין נהנין מהן בטובה. היה שלה ושל אחרים – נהנין מהן בטובה ושלא בטובה. עבודת כוכבים של עובד כוכבים אסורה מיד, ושל ישראל – אין אסורה עד שתיעבד. גמי. אמר אביי: בטובה – בטובת כומרין, שלא בטובה – שלא בטובת כומרין, לאפוקי טובת עובדיה דשרי. איכא דמתני לה אסיפא: היה שלה ושל אחרים – נהנין מהן בטובה ושלא בטובה; אמר אביי: בטובה – בטובת אחרים, שלא בטובה – שלא בטובת כומרין. מאן דמתני אסיפא כ"ש ארישא, ומאן דמתני ארישא, אבל אסיפא כיון דאיכא אחרים בהדה, אפי' בטובת כומרין נמי שפיר דמי".

ונחלקו ראשונים בביאור הסוגיה, עיין באריכות ב"משנה למלך" (עבודה זרה פרק ז הל' יז) וב"חסדי דוד" על תוספתא (עבודה זרה פ"ז ה"א): רש"י (עבודה זרה נא ע"ב) פירש ש"בטובה" הכוונה בשכר, ולדבריו אסור לתת שכר לכמרים עבור הרחיצה. נראה דטעמו הוא שאף שבנתינת שכר אינו מהנה לעבודה זרה עצמה, גם ליהנות לכמרים של עבודה זרה אסור, מפני שזה מאפשר את קיומה של העבודה זרה עצמה. רי"ת (תוספות שם מד ע"ב ד"ה נהנים) כתב ש"בטובה" הכוונה היא שמחזיק טובה לכוומר משום דעשה לו טובה, שהכניסו למרחץ בחינם (וטעם האיסור הוא שמא אטו למימשכיה בתריהו, או משום דזה נחשב כמכבד לעכו"ם). לפי זה, כל מי שנותן שכר לכוומר אינו מחזיק לו טובה, ושרי. ואם תקשה ממה שמצינו (שם יג ע"א) בד"ק יריד של עובדי כוכבים, שאסור לקנות ממנו כשמעלה מכס לעבודה זרה, שאני התם שעושין מן המכס צרכי עבודת כוכבים עצמה (תקרובתה וניהו), אבל הכא אין עושין אלא הנאת הכמרים.

מדברי הרמב"ם (שם פרק ז הל' יז) עולה שפירש ש"בטובה" היינו בחינם, כפי שפירשו התוספות, אלא שבניגוד ל"ר"ת הוא סובר שכל שנותן שכר אסור. וכתב (שם פרק ט הל' יד) שכל שהתגר מעלה מכס לעבודה זרה אסור לקנות ממנו.



השכירות יתפרסם שהכנסייה זקוקה לסכום גדול עבור נזיה ותקרובתה (כגון במקרה של שיפוצים גדולים בכנסייה), ניתן לתלות<sup>3</sup> שהשכירות המגיעה מהיהודי תלך למטרות אחרות<sup>4</sup>, ואין צורך להפסיק את השכירות.

הראב"ה (הובא במרדכי שם, סי' תתמד) סבור ש"טובה" היינו בשכר, אלא שמפרש שכל האמור בסוגיה הוא דווקא כשלא היו קונים אחרים לפירות הכמרים, או שלא היו רוחצים אחרים, ובה נחשב שהישראל מהנה לכמרים. אבל אם היו שם קונים אחרים זה אינו נחשב להנאה כל-כך, ושרי.

הטור (יו"ד סי' קמג סע' ג) העתיק את המשנה (ע"ז נא ע"א) בשינוי לשון, ולאחר מכן ציין את דברי רש"י ור"ת, וסיים שהרא"ש פסק כדברי ר"ת. מרן המחבר העתיק את מה שהטור כתב במקום את לשון המשנה, אך לא הכריע כיצד יש לפרש את ההלכה. הרמ"א ציין את דברי ר"ת וכתב שיש להקל כדבריו. מרן המחבר (שו"ע סי' קמט) בדין חנויות המעלות מכס פסק שיש לחלק, שאם המכס הולך לעבודה זרה עצמה אסור, אבל אם הולך להנאת הכמרים מותר.

הט"ז (שם), הש"ך (שם), ה"משנה ברורה" (סי' תרמט סע' ד) ו"כף החיים" (שם) הבינו מדברי המחבר (יו"ד סי' קמג סע' ג) שהוא סובר שישנו איסור לשלם לכוהני עבודה זרה עבור שימוש במרחץ ובגינה. לדבריהם קשה לכאורה, היאך פסק המחבר (בסי' קמט) שאם המכס מגיע לצורך הכהנים מותר. וצריך לומר שבסי' קמג מיירי שהכמרים נותנים חלק מרווחי הגינה והמרחץ לצרכי עבודה זרה, ולכן דינם כדין חנויות המעלות מכס לעבודה זרה, אבל כשהכמרים אינם נותנים חלק לעבודה זרה, רק מוכרים את הפירות לצורך אכילתם ושתייתם, מותר. עוד יש לומר שלתת לכמרים עצמם אפילו לצרכי אכילה ושתייה אסור, דזה נראה כמהנה לעבודה זרה, אבל לתת לאחרים שישלמו להם מכס מותר. וצריך עיון איזה מהתירוצים עיקר.

ה"מנחת יצחק" (ד סי' פח) כתב שכיום רוב ההוצאות של מוסד הכנסייה הן לצרכי עניים, חינוך והחזקת הכמרים, ולכן מותר לתלות שבסתמא אין דינו של כסף הניתן לכנסייה כדין כסף הניתן לעבודה זרה עצמה, אלא כדין כסף הניתן לכמרים לצרכי אכילה ושתייה. ויש להוסיף על ראיותיו את דברי ה"לבוש", שכתב (סי' קמג סוף סע' ג): "ויש לסמוך על זה להקל, דרובא כן הוא שהוא להנאתם ואין מוציאין לע"ז... אם לא שיודעין שהטובה היוצאת מהם היא לע"ז עצמה". ועיין בביאור הגר"א (שו"ע יו"ד סי' קמט ס"ק יג), שמשמע מדבריו שהשו"ע יסכים לזה האידנא.

לאור דברי ה"מנחת יצחק", יראה שבנדון דידן, שנותנים מעות לחברה המשכירה והיא נותנת חלק מהרווחים לכנסייה מותר, בין לדברי המחבר (לשני הפירושים) ובין לדברי הרמ"א, אלא אם כן ידוע שהרווחים הולכים לצרכי עבודה זרה ממש.

<sup>3</sup> עיין ברמ"א (יו"ד סי' קמט סע' ב), ופעמים שניתן לתלות.

<sup>4</sup> ניתן להוסיף כי לא ברור שהכנסייה האנגליקנית בימינו תוגדר כעבודה זרה לכל דבר ועניין (הערת הגר"א רבינוב'ץ).

## ירושלים, ישראל

## Jerusalem, Israel

סיוון תשס"ה

## סו. ריבית והצמדה למדד בהלנת פיצויי פיטורין

## שאלה:

האם ניתן לחייב וממילא מותר לקבל על-פי ההלכה ריבית והצמדה הקבועים בחוק, כשמדובר בהלנת פיצויי פיטורין?

## תשובה:

א. את הפרשי ההצמדה למדד, חייבים לשלם משני טעמים:

(א) מטעם ההתחייבות שבין המעביד והשכיר<sup>1</sup>.

(ב) מדינת דמלכותא<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> באופן עקרוני, אין אפשרות לחייב את המעביד בהפסדים שנגרמו לשכיר מחמת שעיקב את התשלומים, משום שזהו רק גרמא. וכן עולה מדברי הירושלמי (בבא מציעא פ"ה ה"ג): "הנותן מעות לחבירו ליקח בהן פירות למחצית שכר רשאי ליקח מכל מין שירצה. לא יקח לו בהן כסות ועצים, אמר רבי יצחק הדא אמרה המבטל כיס חבירו אין לו עליו אלא תרעומת, המבטל שדה חבירו חייב לשפות לו, המבטל ספינת חבירו וחנות חבירו מהו?"

הירושלמי אומר שאדם הלוקח פירות על מנת להתעסק בהם ולתת את מחצית הרווח לנותן הפירות, אינו רשאי לקנות בהם כסות ועצים, משום שאז הוא אינו מרוויח; ורבי יצחק אומר שאם עשה כן, אין לנותן הפירות עליו אלא תרעומת בלבד. לעומת זאת, לגבי מי שקיבל שדה לעבוד בה ולא עבד, בעל השדה גובה פיצוי מסוים על אבדן הרווחים. הירושלמי מסתפק מה הדין במי שקיבל ספינה או חנות להרוויח מהשכרתם – אם בעל החנות או הספינה זכאי לפיצוי או לא.

ה"נמוקי יוסף" (בבא מציעא ט"א ע"ב) הביין שהסיבה שבקרקע ניתן לגבות את ההפסדים היא משום שבקרקע יש תנאי "אם אוביר ולא אעביד" אשלם במיטבא", והחידוש של הירושלמי הוא שכיוון שזה תנאי מצוי, גם במקום שלא התנו כן בפירוש הרי זה כאילו התנו בפירוש. כעין דבריו של ה"נמוקי יוסף" כותב גם הרא"ש (בבא מציעא פרק ט סימן ד).

על-פי שיטתם, יש מקום לומר שכיוון שהמנהג המקובל, המעוגן בחוק, הוא לשלם לשכיר פיצויים על הלנת פיצויי הפיטורין, הרי זה כאילו היה תנאי מפורש בחוזה השכירות של השכיר, שאם יעקב המעביד את שכרו ישלם לו פיצויים על כך, והרי זה ממש כדן שדה שהבעלים יכול לתבוע בה את המקבל משום שיש בה תנאי "אם אוביר ולא אעביד" אשלם במיטבא". על-פי זה, ייתכן שאת כל מה שהחוק מאפשר לשכיר לדרוש, הוא רשאי לדרוש מן המעביד; אלא שיש לדון בשאלה אם אין בפיצויי הלנת שכר, שהם פיצויים גבוהים מאוד, בעיה של אסמכתא.

הרמב"ם (מכירה פרק י"א הל' ו) מסביר שבכל התחייבות שאינה חלה "מעכשיו" יש בעיה של אסמכתא. ה"כסף משנה" (שם) מסביר אליבא דהרמב"ם את הסיבה שלגבי שדה אומרת המשנה שהתנאי של "אם אוביר ולא אעביד" מועיל, אף-על-פי שלכאורה האריס אינו מתחייב מעכשיו בהפסדים שייגרמו לבעל השדה אם לא יעבוד, וכתב שהטעם הוא משום תקנת חכמים, לחייב את האריס במה שהפסיד בעל השדה מחמת שסמך על כך שהשכיר יעבוד בשדה. אפשרות נוספת בהבנת דעת הרמב"ם היא שלמעשה ההתחייבות של השכיר היא לשלם לבעל השדה כפי שהשדה אמורה להניב; אם השכיר יעבוד הוא יוכל לפרוע את חובו בתבואת השדה, ואם לא – יפרע בכסף. התחייבות זו חלה מעכשיו. ממילא, לפי דברי ה"כסף משנה" יש מקום לומר שניתן לחייב את המעסיק בהפסדים שנגרמו לשכיר מחמת עיכוב המעות. לפי ההסבר השני שהצענו בדברי הרמב"ם, נראה שבנדון דידן יש בתשלומי הקנס משום אסמכתא, שהרי אין כאן התחייבות מעכשיו.

התוספות (סנהדרין כה ע"א ד"ה ראשון) כתבו שאם התנאי הוא סביר אין בזה משום אסמכתא, אבל אם יש גוזמא בתנאי אז יש בעיה של אסמכתא: "שאני התם (במקרה של "אם אוביר ולא אעביד" אשלם במיטבא)" דודאי דבר שהוא בידו ממש לגמרי, כגון אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא דהתם בידו לעשות ולא גזים נמי, שסובר הוא שכך הפסיד חבירו אם לא ישלם תנאו, כמו אם ישלם במיטבא ובהיא ודאי גמר ומקני ולא חשיב אסמכתא, ואומר בלבו עלי לשלם ודאי מן הדין מה שבידי לעשות ולא עשיתי". ולפי זה, נראה שבפיצויים גבוהים במיוחד, כמו הריבית על פיצויי הפיטורין, יש בעיה של אסמכתא.

ולכאורה יש להעיר שגם עצם ההתחייבות לשלם את פיצויי הפיטורין אינה נזכרת תמיד בחוזה העבודה, והיא נאכפת מכוח החוק בלבד. וממילא יש לשאול אותה שאלה לגבי חיוב הריבית וההצמדה על עצם פיצויי הפיטורין, שהרי גם הם לכאורה אסמכתא? ועיין בספר "משפט הפועלים" (פרק יח סעי' ג) כתב, שכיוון שהמנהג במדינת ישראל הוא לשלם, ממילא חל חיוב מן הדין לשלם את פיצויי הפיטורין. אם כן יש לומר שכיוון שהמנהג הוא להתחייב בפיצויי הפיטורין, אין זו אסמכתא. וכעין זה מצינו בפסק של בית הדין הרבני הגדול לגבי סעיף פיצויים בחוזה שבין שני הצדדים: "שאם לא כן, ביטלת את כל העסקים והקבלנויות. יש לראות סעיף מעין זה כאילו מפורש בו 'שלא כאסמכתא', וכאילו מפורש שנעשה בבית דין חשוב ועדיף מיטוטמתא" (הציטוט כאן לקוח מהערה 324 ב"כתר – מחקרים בכלכלה ומשפט על-פי ההלכה" א, מאמרו של הרב דוד בס: "חוזים על-פי דיני התורה", עמ' 136) ולכאורה יש לומר כן גם לגבי המקרה שלנו.

ונראה שיש לחלק; בניגוד לפיצויי הפיטורין עצמם, שנגבים על-פי הקבוע בחוק, הלנת פיצויי הפיטורין בדרך-כלל אינה נגבית במלוואה. הטעם לכך הוא שהריבית היא גבוהה מאוד, ובדרך-כלל בתי המשפט מגיעים לפשרה בנושאים אלו, במקום לחייב את מלווא החיוב. לכן קשה לומר שישנו סכום מסוים שעליו הוסכם מראש בין המעביד לשכיר בנוגע לתשלום הלנת פיצויי הפיטורין.

מאידך גיסא, ההצמדה למדד בוודאי כלולה בהתחייבות שבין המעביד לשכיר, כשם שאת השינויים בתוספת היוקר, שגם הם באים מחמת החוק, פשוט שהמעביד משלם לשכיר; לכן יש מקום לומר שכאשר ישנו שינוי במדד, ישנו שינוי בגובה ההתחייבות בין המעביד לשכיר.

<sup>2</sup> כידוע, יש מחלוקת בראשונים בשאלה אם יש חיוב של "דינא דמלכותא דינא" במקום שבו הדין לא נועד לטובת המלך, אלא רק לעניינים שבין אדם לחברו. וכתב הש"ך (סי' עג ס"ק לט), שאפילו אם נאמר שדינא דמלכותא דינא חל גם בין אדם לחברו, הוא דווקא בדבר שאינו נגד דין תורה, אבל בדבר שהוא נגד דין תורה אין אומרים "דינא דמלכותא דינא".

ולהלכה ישנם פוסקים רבים שסוברים שלא כש"ך (עייין במאמרו של הרב דיכובסקי "הלכת השיתוף – האם דינא דמלכותא", "תחומין" יח עמ' 26), ואף אם נאמר שהלכה כמותו, ייתכן שבמקום שעל-פי ההלכה יש חיוב של גרמא, וחייב בבא לצאת ידי שמים, ואף ייתכן שיש חיוב גמור – אי אפשר לקרוא לזה "נגד דין תורה", וממילא בזה יש לומר שגם הש"ך מודה שאומרים "דינא דמלכותא דינא".

ואם כן, לדעת החולקים על הש"ך, כיוון שזו תקנה לטובת בני המדינה, שאחרת כולם יעכבו את תשלומי הפיצויים, בוודאי שיש לגבות כפי הכתוב בחוק. אבל לשיטת הש"ך ניתן לגבות רק דברים שיש בהם טעם לחייב מצד אחר, ולכן ניתן יהיה לחייב על מניעת רווח של השוכר מחמת שהכסף לא היה אצלו, אבל לא את ההצמדה והריבית.

את מניעת הרווח של השכיר ניתן לחשב על-פי האפשרויות של השכיר לשים את הכסף בפקדונות נושאי ריבית והצמדה בבנקים.





ב. לגבי חיוב בפיצויים הקבועים בחוק, ניתן לחייב משני טעמים:

- (א) מדינת דמלכותא<sup>3</sup>  
 (ב) מטעם קנס, מצד תקנת הקהל<sup>4</sup>, אלא שעל-פי טעם זה בית-הדין צריך להתחשב בשאלה אם אכן נעשתה עוולה של המעביד כלפי השכיר<sup>5</sup>.  
 ג. בכל מקרה, אין לאסור את תוספת התשלומים מצד איסור ריבית<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> כנייל בהערה הקודמת.

<sup>4</sup> המהרש"ל (בבא קמא פרק ט ס"י י) כותב שניתן לחייב את המעביד מעותיו של חברו מדין קנס: "אלא ע"כ בתורת קנס קפסיק. שראוי לב"ד שיקנסו אותו בעבור רשעתו, כדי לשבר זרוע הרשעים. שלא יהא כל אדם וחוטא נשכר... מאחר שזה דומה לגזול עתיקא, ששנה באולתו והוסיף חטא על פשע, שלא החזיר הגזילה... כמו שמצינו לעיל (צו ע"ב) גבי האי דגזול אפדנא דתורא בסימן ז, שקנסו רב נחמן בעבור שהיה גזולן כל השבח שהשביח הגזילה. ומ"מ דוקא גדול הדור יש בידו רשות לקנסו, וממונה על פי טובי העיר, כדפירשית לעיל".

דינו של המהרש"ל הוא על-פי הכלל שנפסק בשו"ע (ח"מ ס"י ב) שיש רשות לבית-דין לענוש שלא על-פי התורה: "כל בית דין, אפילו אינם סמוכים בא"י, אם רואים שהעם פרוצים בעבירות (ושהוא צורך שעה), היו דנין בין מיתה בין ממון בין כל דיני עונש, ואפילו אין בדבר עדות גמורה. ואם הוא אלם, חובטים אותו על ידי עובדי כוכבים. (ויש להם כח להפקיר ממונו ולאבדו כפי מה שרואים לגדור פרצת הדור). וכל מעשיהם יהיו לשם שמים; ודוקא גדול הדור, או טובי העיר שהמחוס ב"ד עליהם. הגה: וכן נוהגין בכל מקום שטובי העיר בעירן כב"ד הגדול, מכין ועונשין, והפקרן הפקר כפי המנהג".

ואמנם, בדרך-כלל בתי-הדין אינם מטילים קנסות בימינו, משום שאין לנו בית-דין שהוא כעין ז' טובי העיר, שהוא האחראי על קיום חברה תקינה; אבל כאן יש לומר שיש טעם מיוחד לחייב את הקנס הזה, לא מצד זכותו של בית-הדין לענוש שלא מן התורה אלא מכוח תקנת הקהל. סמכותו של כל קהל, בכל מקום שהוא, לתקן תקנות ולעגן אותן בקנסות. דין זה מבואר בגמרא (בבא בתרא ח ע"ב): "תנו רבנן: ...ורשאים בני העיר לעשות קופה תמחוי ותמחוי קופה, ולשנותה לכל מה שירצו; ורשאיני בני העיר להתנות על המדות ועל השערים, ועל שכר פועלים, ולהסיע על קיצתן". על-פי זה נפסק בשו"ע (ח"מ ס"י רלא סע' כז): "רשאים בני העיר לקוץ להם שער לכל דבר שירצו, ולהתנות ביניהם שכל מי שיעבור קונסים אותו כך וכך". ממילא יש לומר שכיוון שהכנסת חוקקה את חוק פיצויי הפיטורין, יש לדון את סעיף הלת פיצויי הפיטורין כסעיף עונשין, המטיל קנס על מי שאינו משלם את הפיצויים בזמן; וכאשר בית-הדין מקיים את הסעיף הזה אין זה קנס של בית-הדין עצמו, אלא קנס שהטילו ז' טובי העיר. ועיין בדברי הרב הראשי לישראל לשעבר, הרב אברהם שפירא ("תחומין" טז עמ' 85).

על-פי טעם זה, יש רשות לבית-הדין לחייב גם בתשלומים שהם מעבר לזק שנגרם לשכיר, כי טעם החיוב אינו מחמת הפסדו של השכיר, אלא קנס מחמת רשעתו של המעביד. אלא שלפי זה נראה שבית-הדין יידרש להחליט אם אכן המעביד גרם עוול, ואם למשל המעביד נמנע משלם באונס, לא יקנסו אותו.

<sup>5</sup> כמבואר בסוף הערה 4.

<sup>6</sup> באופן עקרוני, כיוון שהמעביד משלם על תוספת הזמן שהוא החזיק את מעותיו של השכיר, היה מקום לדון על תשלום זה בדיני ריבית. ועיין בשו"ע (יו"ד ס"י קעז סע' יד-טז), שכתב: "האומר לחבירו: אם לא אפרעך לזמן פלוני הריני חייב לך מעכשיו ולזמן העיכוב כך דינרין (יותר ממה שהלווה), אסור מפני הערמת רבית. אם חייב עצמו לתת למלוה כך וכך בכל שבוע בעוד שמעכב ממנו, הרי זה רבית גמור. הגה: אע"ג דכתב לו כך דרך קנסא: אם לא אפרע לך לזמן פלוני אתן לך כל שבוע כך וכך, ואע"ג דאם היה פורע לו בזמנו לא הוי כאן רבית כלל, מ"מ הואיל וכתב לו ליתן לו קצבה בכל שבוע ושבוה הוי רבית גמור (רוב הפוסקים). וכן עיקר, אע"ג דיש מקילין והתירו ללוות ברבית בדרך זה (הגהות מרדכי פא"י בשם ר"י דארליינש)". המחבר פסק שאם אדם מחייב עצמו בקנס על איחור בפירעון יש בזה איסור הערמת ריבית, ואם הקנס גדל בהתאם לעיכוב בזמן, כמו במקרה של ריבית על פיצויי פיטורין, יש בזה איסור ריבית דאורייתא (עיין בשו"ע שם, ס"ק לג ובי"פתיחי תשובה" ס"ק ד). אך יש לחלק בין הנדון דידן ובין המקרה שבשו"ע. הגרש"ז אויערבך ("המעמיק" לו גיליון ג) כותב: "לענין הקנסות הנהוגים בגמ"חים, אשר הקנס הוא לפי ערך הזמן... יש לומר דכיוון שאחר שהגיע זמן הפירעון יכול הגמ"ח לגבות את החוב, נמצא דלאחר הזמן הו"ל כגזילה אצלו, ואין כאן שכר המתנת מעות, כי אם שיעור גודל של העוולה, על עוולה של חצי שנה משלם רק שקל אחד, ושל שנה משלם שני שקלים... מכל מקום הכא, דשלא בהיתר הוא מאחר את הפירעון, שפיר שייך שם של קנס".

ביאור דבריו, שמה שאוסר השו"ע מן התורה כאשר הקנס מתרבה הוא משום שבעצם המלווה מעוניין בהמתנת מעותיו ביד הלווה, ומה שקורא לתשלום "קנס" אינו אלא ניסיון להתחמק מהגדרת התשלום כ"אגר נטר", אבל למעשה זהו "אגר נטר". לעומת זאת, במקרה שבו המלווה אינו מעוניין בהמתנת המעות, אלא רוצה את מעותיו, והלווה מעכבם שלא ברצון המלווה, בזה יש לומר שאין זה שכר על המתנת מעות אלא קנס על הלווה. ואף-על-פי שאפילו בקנס חד-פעמי אסר השו"ע מטעם הערמת ריבית, כיוון שגם המלווה רוצה שישלם בזמן ואינו מוכן לדחות את התשלום אין אפילו הערמת ריבית. ובתשובת ה"חתם סופר" (ח"ו"מ ס"י קעח) מבואר שאם מבטל את כיסו של חברו אינו רשאי לגבות חלק ברווחים משום ריבית.

אלא שיש לחלק בין דינו של הגרש"ז אויערבך וה"חתם סופר" לנדון דידן, משום שכל מה שיש איסור בריבית הבאה בדרך קנס הוא דווקא במקרה שהמלווה נתן כסף ומקבל חזרה כסף, אבל כאן השכיר לא נתן כלום, והרי הדבר דומה יותר לדין המבואר בשו"ע (יו"ד ס"י קעז סע' טו): "המתחייב לפרוע לחתנו לנדוניה לזמן פלוני ואם יעכב מלפרוע יוסיף על סך הנדוניה על כל עשרים דינר מהם, ז' פשיטים בכל חדש מותר, שזה דומה לנותן מתנה לחבירו ואומר לו: אני נותן לך כך וכך לזמן פלוני, ואם לא אתן לך לזמן פלוני עוד אני מוסיף כך וכך, שהוא מותר". ושם מותר גם בגוונא של קנס המתרבה. ואם כן, גם ה"חתם סופר" יודה שאין בזה איסור ריבית.

עוד יש לומר, שאין לדון בעניין ריבית אלא במקום שהתשלום היתר על ההלוואה קשור להלוואה, דהיינו שהוא נובע מכך שמעות המלווה נמצאות ביד הלווה, ובזה יש לומר דהוי ריבית; אבל במקום שבית-הדין מטיל קנס על הלווה, נראה לי פשוט שאין בזה איסור ריבית. אם כן נראה שאם חיוב המעביד בתשלומים הוא מחמת קנס של בית-הדין, כפי שהצענו לעיל, לא יהיה בזה איסור של ריבית.

## Rome, Italy

## רומא, איטליה

כסלו תשס"ג

## סז. טבילה עם עדשות מגע במקום צורך גדול

## שאלה:

אישה קצרת ראות באופן חריג, המתקשה לטבול ללא אחיזת הבלנית, האם יכולה לטבול בלי להסיר את עדשות המגע:

## תשובה:

ישנם בשוק שלושה סוגים של עדשות<sup>1</sup>:

1. עדשות קשות – בעלות מבנה קשיח. עדשות אלו עלולות לצאת מהעין בזרם מים וכד', ולכן יש להסירן לפני רחצה או לעצום היטב את העיניים.
  2. עדשות רכות – בעלות מבנה אלסטי. עדשות אלו צמודות אל העין ואין צורך להסירן בשעת רחצה.
  3. עדשות קבועות (ועדשות חד-פעמיות) – בעלות מבנה אלסטי, שנועדו לשהיית פרקי זמן ארוכים בעין ללא כל צורך להסירן בשעת רחצה או שינה. פרקי זמן אלו נעים בין שבועות לחודשים.
- בתשובתנו נתייחס לשלושה סוגים אלו.
- א. עדשות קשות ורכות – לדעת רוב האחרונים יש להסירן קודם הטבילה, כיוון שרגילים להסירן<sup>2</sup>. ועוד שקיים חשש שמא תעצום האישה את עיניה בחוזקה<sup>3</sup>. אמנם חלק מהאחרונים הקלו אף בעדשות אלו<sup>4</sup> בדיעבד<sup>5</sup>. בעדשות רכות יש מקום להחמיר יותר<sup>6</sup>.
- ב. עדשות קבועות – מן הדין ניתן להשאירן בעין בשעת הטבילה, כיוון שאין רגילים להסירן<sup>7</sup> ואינן עשויות ליפול<sup>8</sup>, ולכתחילה יש מן האחרונים שהחמירו בדבר<sup>9</sup>. ובמקום צורך ניתן להקל אף לכתחילה<sup>10</sup>. לכן, אישה הסובלת מקוצר ראייה חריג ומתקשה לטבול ללא העדשות תוכל לטבול עם עדשות מגע קבועות.

<sup>1</sup> הסקירה המדעית על-פי מאמרו של הרב אהרון הראל ("תחומין" יח עמ' 116).

<sup>2</sup> איתא בסוכה (ו ע"א): "אמר ר' יצחק, דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ ושאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, וגזרו על רובו שאינו מקפיד משום רובו המקפיד ועל מיעוטו המקפיד משום רובו המקפיד". שואלת הגמרא: "ולגזר נמי על מיעוטו שאינו מקפיד משום מיעוטו המקפיד?" ועונה: "היא גופא גזירה, ואנן ניקום וניגזר גזירה לגזירה". מכאן ניתן להסיק כי חציצה במיעוט הגוף אסורה (מדרבנן) אם האדם מקפיד עליה, ורק אם אינו מקפיד עליה אינה אסורה. הקפדה מוגדרת ככל דבר שהאדם אינו רואה אותו כחלק מגופו אלא רגיל להסירו כשאינו מעוניין בו. כיוון שעדשות אלו מוסרות מדי לילה, הן נחשבות למיעוטו המקפיד עליו. וכן פסקו רוב האחרונים: ה"מנחת יצחק" (ו ס"י פט) הרב מרדכי אליהו ב"דרכי טהרה" (עמ' קנג) הרב עובדיה יוסף ב"תורת הטהרה" (סי' יד סע' יח) ועיין עוד ב"בדי השולחן" (קצח, קצו).

<sup>3</sup> איתא בנדה (סז ע"א): "אמר ר' יוחנן, פתחה עיניה ביותר או עצמה עיניה ביותר לא עלתה לה טבילה". ופירש רש"י: "פתחה עיניה ביותר היא חציצה למעלה, עצמה עיניה ביותר היא חציצה למטה". וכך פסק להלכה המחבר (שו"ע יו"ד סי' קצח סע' לט) ועיין באחרונים אם בדיעבד גם חוצץ, דהש"ך שם (ס"ק נא) בפשטות מקל בדיעבד ו"יסדרי טהרה" (שם ס"ק עו) מחמיר אף בדיעבד. ולענייננו יש לחוש שמא תעצום עיניה ביותר כדי שלא ייפלו העדשות מעיניה ותחצוץ – ה"מנחת יצחק" (שם) ו"שבט הלוי" (ב ס"י צז).

<sup>4</sup> בספר "שעורי שבט הלוי" מעלה הרב וואזנר שני נימוקים להתיר בעדשות קשות: שאינן צמודות לעין אלא קיים מרווח מסוים בינו לבין העין, ולכן אינן חוצצות בהכרח; ושהוצאת העדשות אינה נובעת מהקפדה על הופעה איתן אלא למניעת זיהומים וכדו'. למעשה מקל הרב וואזנר על סמך שיקולים אלו רק בדיעבד. נימוק נוסף שהעלה הרב נ"א רבינוביץ' (בחוברת "הדרום") הוא שבין העדשה לעין קיימת שכבה דקה של נוזל (דמעות או תמיסת מלח), ואם כן היא יכולה להשיק למי המקווה וראויה לביאת מים.

אולם יש לעיין עוד, שהרי העין דינה כבית הסתרים, ואיתא בגמרא (נדה סו ע"ב): "נהי דביאת מים לא בעינן מקום הראוי לביאת מים בעינן". אולם במשנה (מקוואות פ"ח מ"ה) כתוב: "קרצה שפתותיה כאילו לא טבלה", ונחלקו הראשונים בהבנתה. לדעת התוספות (נדה סז ע"א ד"ה פתחה עיניה ביותר) סתימת הפה באופן שמים אינם יכולים להיכנס אליו מהווה חציצה כמו בבית הסתרים, כיוון שאינו ראוי עוד לביאת מים. באופן דומה כתב המאירי (שם) והר"ש משאנץ בפירושו הראשון, וכן פסק "ערוך השולחן". אולם הר"ש בפירושו השני מפרש כי טעם האיסור הוא כיוון שבשר השפתיים הוא מקום גלוי, דבעי ביאת מים, והקפיצה מונעת מן המים לבוא שם; אך סתימת הפה כשלעצמה אינה מהווה חציצה, כיוון שגם כאשר הפה סגור הוא נחשב ראוי לביאת מים. וכן כתב הרא"ש (שם ובהלכות), וכן פסק השו"ע (שם ס"י קצח סע' לד), ויש להבין מדוע פה סגור בפני המים נחשב ראוי לביאת מים.

ומחדש ה"אגרות משה" (יו"ד א ס"י צח) כי בעניין חציצה בבית הסתרים יש לחלק בין חציצה דבוקה לחציצה מכסה; שחציצה דבוקה הנה קבועה, ולכן אותו אזור בגוף אינו נחשב ראוי לביאת מים, וחציצה מכסה אינה קבועה, ולכן האזור בגוף נשאר ראוי לביאת מים, אף-על-פי שכרגע מים אינם יכולים להגיעו. ומסיק ה"אגרות משה" (שם ס"י קד) כי כיוון שעדשות מגע אינן דבוקות אלא מכסות, העין נחשבת למקום הראוי לביאת מים, ואם כן אינן חוצצות כלל ומותר לטבול בהן. על-פי תשובה זו אין לחלק בין סוגי העדשות השונים, וכולם מותרים.

<sup>5</sup> גם האחרונים הנ"ל אינם מקלים לכתחילה, אלא מסיבות שונות וברמות שונות. לדעת "שבט הלוי" והרב נ"א רבינוביץ', כיוון שבאופן עקרוני שייכת חציצה בעדשות הם מקלים על-פי נימוקיהם דלעיל רק בדיעבד (וב"שבט הלוי" רק בלנה עם בעלה), בעוד לדעת ה"אגרות משה" חציצה כלל אינה שייכת בעדשות, ולכן הדבר מותר לגמרי, אלא שראוי להחמיר.

<sup>6</sup> עיין לעיל בדברי הרב וואזנר ב"שעורי שבט הלוי" שכתבנו (בהערה 4), שהנימוק הראשון הוא שהעדשות אינן צמודות לעין. נימוק זה אינו קיים בעדשות רכות, הצמודות לעין, ואף שקיים בהן הנימוק השני, הרב וואזנר איננו מוכן להסתמך עליו להתיר אפילו בדיעבד. כאמור, לדעת ה"אגרות משה" אין לחלק בין סוגי העדשות, וכולן מותרות במידה שווה. כמו כן נראה כי גם על-פי נימוקו של הרב רבינוביץ' אין לחלק בין העדשות השונות, היות שכולן צריכות לחות מסוימת בעין כדי למנוע גירויים ודלקות.

<sup>7</sup> כאמור לעיל, חציצה אסורה רק במיעוטו ומקפיד עליו, ועדשות אלו, כיוון שאין רגילים להסירן כלל אלא לעתים רחוקות (אחת לשבוע ואף יותר, לצורך ניקיון בלבד) נחשבות כאינו מקפיד עליו, לכן אין החציצה בהן אסורה מן הדין. כך מסיקים להלכה הרב מרדכי אליהו ("דרכי טהרה" עמ' קנג) והרב עובדיה יוסף ("תורת הטהרה" סי' יד סע' כ).

<sup>8</sup> ובכך מוסר החשש של ה"מנחת יצחק" שקפיצה עיניה.



אם האישה אינה יכולה להשתמש בעדשות אלו בגלל רגישות, ומשתמשת רק בעדשות מגע רגילות (קשות או רכות), על הרב לשקול איזו אפשרות עדיפה מבין האפשרויות הבאות:

1. טבילה בעדשות אלו, בהסתמכות על הדעות המתירות<sup>11</sup>.
2. טבילה בעזרת הבלנית<sup>12</sup>, שתאחז בה שלא בחוזקה<sup>13</sup> בשעת הטבילה, לאחר שזו תטבול את ידה<sup>14</sup> במקווה<sup>15</sup> לפני טבילת האישה.
3. טבילה במשקפיים, שאותם תטבול במקווה לפני טבילתה<sup>16</sup>.

<sup>9</sup> אף-על-פי שאמרה הגמרא (סוכה ו ע"א) כי מיעוטו שאינו מקפיד אינו חוצץ אפילו מדרבנן, כיוון ש"היא גופא גזירה ואנן ניקום וניגור גזירה לגזירה", איתא בהגהות "שערי דורא" (נידה סי' יב): "חוטין שבצוואר... אם אינן מהודקין אין חוצצין... אבל לכתחילה לא תטבול בהן... אטו חוטין מהודקים". וכן פסק הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' קצח ע"א): "ולכתחילה לא תטבול אפי' בדברים שאינן חוצצין, אטו דברים החוצצין". ומסיקים ה"ט"ז (שם ס"ק ד) וה"סכמת אדם" (ק"ט, ג) שכוונת הרמ"א לאסור כל מיעוטו שאינו מקפיד. על-פי זה פסק הרב נויבירט ב"אהל שרה" (ב סי' ג ז) כי גם בעדשות קבועות, שבהן אין בעיה של חציצה, יש לאסור לכתחילה משום חומרת הרמ"א.

<sup>10</sup> דהנה יש לדון בחומרה זו של הרמ"א, שהיא לכאורה כנגד גמרא מפורשת המתירה ומגדירה חומרא זו כגזרה לגזרה. ואין לומר שהגמרא דיברה על חציצה ולא על הדין לכתחילה, שהרי שנינו (שבת נז ע"א): "לא תטבול בהן עד שתפרס", ומשמע שאף לכתחילה מותר לטבול במיעוטו שאינו חוצץ. לכן מסיק ה"סדרי טהרה" (שם ס"ק ו) שפסיקת הרמ"א אינה מדינא אלא "מחומרות האחרונים וזהירות בעלמא". כיוון שכך, מוכן "ערוך השלחן" (סי' קצח ט) להקל במקום הצורך.

יתר על כן, הבי"ח (יו"ד סי' קצח אות כז) וה"סדרי טהרה" (שם) מבינים כי כוונת ה"שערי דורא" והרמ"א אינה לאסור את שאינו מקפיד כמקפיד ולשנות את דין הגמרא, אלא רק לגזור על דברים רפויים, שבמצב מהודק חוצצים. העולה מדברים אלו הוא כי העדשות אינן נכללות בגזרת הרמ"א הנ"ל, כיוון שאינן אלא מיעוט שאינו מקפיד.

<sup>11</sup> עיין לעיל בהערות 4-6. על-פי טעמו של הרב נ"א רבינוביץ' דלעיל, שהלחות שעל העדשה היא הגורמת לביטול החציצה, עדיף במקום שהדבר אפשרי לטוֹף את העדשות בתמיסה קודם הטבילה, ואז תניח אותן בעיניה.

<sup>12</sup> איתא במשנה (מקואות פ"ח מ"ה): "האוחז באדם ובכלים והטבילן טמאים, ואם הדיח את ידו במים טהורים ר' שמעון אומר ירפה כדי שיבואו בהם המים". כלומר, כאשר האדם שאינו טובל אוחז בחוזקה את הטובל זוהי חציצה. אולם בפתרון המועיל לתנא קמא נחלקו הראשונים: לדעת הרמב"ם והרמב"ן (וכן פסק הבי"ח) אין לטבול בהרפיה, כיוון שחיישינן שמא יאחז בחוזקה, ורק הפתרון של הדחת היד במים מועיל, כיוון שנוצר חיבור בין המים שעל ידי האוחז למי המקווה שבהם טובל האדם. ולדעת הרשב"א, וכן פסק המחבר (יו"ד סי' קצח ע"א) ניתן להסתפק בהדחת היד או באחיזה רפויה, ולא חיישינן שמא יאחז בחוזקה.

<sup>13</sup> לדעת המחבר (שם), הפוסק כרשב"א, הדחה מועילה אפילו לאחיזה בחוזקה, אך ה"ט"ז (ס"ק כז) חולק וסובר כי גם לדעת הרשב"א יש להימנע מאחיזה בחוזקה, אך אין להסתייג מאחיזה מכל וכל (שם). ועיין ב"דרישה" (שם ס"ק ו), שיצא כנגד המונעים מלעזור לטובלת באחיזה שלא בחוזקה.

<sup>14</sup> כאמור לעיל, לדעת המחבר הפוסק כרשב"א אין צורך בטבילת היד אם אוחזת ברפיון, אך לדעת הבי"ח הפוסק כרמב"ם אחיזה ברפיון אסורה מדרבנן, ויש לטבול את היד במים קודם לכן, וכך כתבנו לחומרא.

<sup>15</sup> נחלקו הפוסקים אם המים המונעים את החציצה צריכים להיות דווקא ממי המקווה. לדעת הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' קכ ע"ב) המים צריכים להיות דווקא ממי המקווה, וכן פסק הש"ך (שו"ע יו"ד סי' קצח ס"ק לז), אולם לדעת ה"ט"ז (שם) יש להקל גם בטבילה בהדחה במים שאובים אשר יתחברו למי המקווה ויוכשרו בהם לטבילה, ובפנים כתבנו לחומרא, לדעת הש"ך והרמ"א.

<sup>16</sup> אף-על-פי שהמשקפיים אינם מהודקים אלא רפויים, ומן הדין אינם חוצצים, כתבנו שתטבול אותם קודם לכן במים, מחשש שתיניחם באופן מהודק; וטבילה זו תועיל לפתור את בעיית החציצה במקרה זה. מובן שבאפשרות זו אנו מסתמכים על דברי השו"ע לעיל (הערה 10), שאין להחמיר את חומרת הרמ"א במקום צורך. ומה שכתבנו שם בשם הבי"ח אינו רלוונטי לעניין זה, שבו ודאי נאמרה חומרת הרמ"א, עיין שם.



הר"ש משאנץ עצמו אמר שיש לחוש לזחילה גם למעלה ממי' סאה, וכן פסק הרמ"א שם (שלא כשו"ע, שהקל בזחילה מעל מי' סאה). על-פי זה היה מקום לומר כי לדעת הר"ש משאנץ והרמ"א אין לסתום את הזחילה בדבר המקבל טומאה גם אם נעשית מעל מי' סאה; אולם הרמ"א לא פסק כן במפורש. וגם אם נאמר כי הר"ש משאנץ והרמ"א מחמירים לסתום זחילה בדבר המקבל טומאה גם למעלה ממי' סאה, לאחר שנסיר סתימה זו, אם המים אינם זוחלים עוד (כיוון שמילאנו את ברכת הטבילה במים עד לגובה פני המים באוצר) מסתבר שהמים יחזרו להכשרם, ולא יישארו פסולים משום הוייתו בטומאה, כיוון שכעת אינם זוחלים אלא נקווים ועומדים.

<sup>6</sup> במקוואות הבנויים על-פי שיטת חב"ד, שבהם אוצר ההשקה בנוי מתחת לבריכת הטבילה, הנקב בין האוצרות מעמיד את המים שבברכת הטבילה, וממילא דינו כנקב מתחת למי' סאה, שאין לסתמו בדבר המקבל טומאה.

<sup>7</sup> הסטנדרט המקובל לגובה נקב ההשקה בבניית מקוואות הוא כ-1.20 מטר ("מבנה מקוואות והכשרם", הרב ד' מינצברג). בגובה זה אמורים להיות מי' סאה מתחת לגובה הנקב.

<sup>8</sup> ניתן להשיג פקקים מגומי גם בהזמנה מיוחדת. אם הנכם מעוניינים בכך, אנא הודיעו לנו ונשלח את לכם הכתובת.



## ירושלים, ישראל

## Jerusalem, Israel

מרחשוון תשס"ו

## סט. שינוי בדרך הנצחה

## שאלה:

אדם תרם כסף להקמת בניין למוסד שעוסק בענייני תרבות. אנשי המוסד כתבו את שמו של התורם באותיות גדולות מאוד בחזית הבניין, הפונה לרשות הרבים ורואים אותה אנשים רבים. כעבור שנים בא תורם אחר, ואנשי המוסד העבירו את שם התורם הראשון לצד הכניסה של הבניין, שמעטים עוברים בה ומעטים הם הרואים את שם התורם הראשון. האם מותר המעשה, או שיש בו ביטול הכרת הטוב והפרת אמון?

## תשובה:

מנהג קדמונים הוא לפרסם עושי מצווה<sup>1</sup>, וראוי<sup>2</sup> לעשות כן<sup>3</sup>. לעתים על דעת שיפרסמו את שמם בצורה מכובדת נותנים התורמים את תרומתם<sup>4</sup>. במקרה המתואר בשאלתך בוודאי שאין לפעול בדרך זו, שהרי ברור שיש כאן אי הכרת הטוב ופגיעה באמון, כמו שכתבת. אף-על-פי-כן במצבים מסוימים, כשמוסד נזקק לתרומות נוספות, גבאי המוסד נאלצים לעשות שינויים בדרכי הנצחה, ואז שמורה בידם הזכות לעשות שינויים בהתאם לצרכים, באופן שמחד גיסא יבטיח הנצחה מכובדת לתורמים קודמים ומאידך גיסא יאפשר את המשך פיתוחו של המוסד והחזקתו<sup>5</sup>. במקרה שנעשה הסכם מפורש, המוסד מחויב לעמוד בהסכם<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> שו"ת הרשב"א (א סי' תקפא).

<sup>2</sup> רמ"א (יו"ד סי' רמט סעי' יג).

<sup>3</sup> עיין גם בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה טז).

<sup>4</sup> כיוון שנהגו כך, אדעתא דהכי התורמים נותנים את תרומתם.

<sup>5</sup> הכלל הגדול בצדקה הוא "האומדנא, שהוא השורש הגדול שכל דיני ההקדשות שהנדרים והנדבות תלויים בהם". כך כתב רבנו אליהו מזרחי בתשובותיו (שו"ת רא"מ סי' נג), והסביר שזהו היסוד לכל ההלכות של שינוי מצדקה לצדקה וכו'. לאור זאת עלינו לבחון מה דעתם של הנותנים. מצד אחד, הנותנים מעוניינים בהנצחה הולמת, ומצד שני הם מעוניינים לראות את המוסד שלו הם תרמו ממשיך להתקיים ולהתפתח, בריהוט ובשאר הדברים הנדרשים לו. ונראה שעל מנהלי המוסד לפעול בעניין זה בשיקול דעת ומתוך בחינת הצרכים של המוסד והתרומות המופנות אליו, ולאור זאת ייתכן שישנם מקרים שבהם ישנו את ההנצחות הקודמות. גם אז עליהם לדאוג להנצחה מכובדת אחרת, באופן שיבטא בצורה ראויה את הכרת הטוב של המוסד לתורמים. יש לציין שבמקום שבו המוסד מתנהל לפי הדרכתו של אדם גדול ראוי לשתף בהתייעצות כזו גם אותו, מפני שמסתבר שהתורם תרם על דעתו של אותו אדם. ועיין בעניין זה בשו"ת "שבט הלוי" (ט סי' רה) וב"שורת הדין" (ט עמ' תכז).

<sup>6</sup> מובן שיש לבחון את לשון ההסכם ולפעול על-פיו. עיין בשו"ת "שבט הלוי" (שם), שייתכן במקרים מסוימים שיהיה מותר לשנות את ההנצחה למרות ההסכם, וצריך עיון.





## Berlin, Germany

## ברלין, גרמניה

שבט תשס"ד

## ע. שימוש באמצעי הרדמה בזמן ברית המילה

## שאלה:

אני אמור להשתתף בימים הקרובים בברית מילה שנעשית על-ידי מוהל רופא שומר תורה ומצוות, שעושה את הברית (לתינוק בן 8 ימים) על-פי כל כללי ההלכה, כולל פריעה ומציצה וכו' – אבל בהרדמה מקומית. שאלתי היא אם יש בעיה הלכתית בעניין. כמי שמכהן ברבנות במקום, יש משמעות לנוכחותי גם אם לא פסקתי בעניין.

## תשובה:

למקלים ומשתמשים במשחה (אמלה) כדי להרדים את מקום המילה יש על מי שיסמוכו<sup>1</sup>, ויש אומרים שאף רצוי הדבר, כדי למנוע צער מן התינוק<sup>2</sup>, אף-על-פי שיש מן הפוסקים<sup>3</sup> שאסרו גם זאת. אין להשתמש בזריקת הרדמה מקומית כדי להרדים את מקום המילה. מובן שבמקרה שמשמשים במשחה (אמלה) לצורך ההרדמה המקומית, אין כל מניעה שהרב ישתתף בטקס.

<sup>1</sup> שו"ת "שרידי אש" (ג סי' צו), שו"ת "תשובות והנהגות" (א סי' תקצ; ב סי' תקי; ג סי' שח), שו"ת "אגרות משה" (יו"ד ד סי' מ אות ב), הגרש"ז אויערבך והגר"ש אלישיב (הובאו דבריהם ב"נשמת אברהם" ה יו"ד סי' רס סוף ס"ק א). עיין גם במאמרו של הרב פרופ' אברהם שטיינברג בנושא ("הרדמה בברית מילה" תחומין כרך כב) ושם (עמ' 432 הערה 38) שקיימות עדויות סותרות ביחס לשיטתם.

<sup>2</sup> והלא דברים קל וחומר, אם ביחס לבעל-חיים מצינו איסור לצערם (והפוסקים נחלקו רק אם זה דאורייתא או דרבנן) כל שכן לגבי תינוק, שאם מותר הדבר – יש למנוע צער ממנו. ומצד חסידות יכול אדם להחמיר על עצמו, אך לא על זולתו. וכן משמע מלשונם של הגרש"ז אויערבך והגר"ש אלישיב, שהובאו ב"נשמת אברהם" (שם).

<sup>3</sup> נימוקי האוסרים שימוש במשחה:

א. המילה צריכה להיות בצער דווקא, כמבואר במדרש רבה (בראשית מז, ט) שאברהם אבינו הרגיש המילה ונצטער, כדי שיכפול הקב"ה שכרו – שו"ת "אמרי יושר" (לר"מ אריק ב סי' קמ אות ג), שו"ת "ציץ אליעזר" (כ סי' עג) ושו"ת "שבט הלוי" (ה סי' קמז סעיף ב).

ב. אסור לשנות ממנהג אבותינו משנות דור ודור, ו"חדש אסור מן התורה" – הגר"ש וואזנר, הגר"מ הלברשטם והגר"מ מרדכי אליהו במכתביהם שנדפסו בנספח למאמר הני"ל בתחומין.

ג. קיום הברית של היילוד עם הקב"ה נעשה דווקא על-ידי צער שמרגיש המילה (אך קיום המילה נעשה גם בלי צער – הגר"א שפירא במכתבו בנספח הני"ל).

ד. הז"ל הכירו אפשרויות הרדמה על-ידי סם, ולא מצינו שהשתמשו באפשרות זו במילה – שו"ת "אמרי יושר" (שם), הג"ר מרדכי אליהו (שם).

לעומתם, רבו הפוסקים המתירים הרדמה במילה על-ידי משחה, כפי שהובא בהערה 1 לעיל.

סתירת נימוקי האוסרים:

א. אין מקור בש"ס ובפוסקים להצריך צער במילה, ואף לא בתורת הסוד (כפי שהעיד ה"נשמת אברהם" בשם ראש המקובלים בירושלים, והוסיף לציין בשמו שדווקא צער הלידה מהווה עניין חשוב בתורת הסוד, מהפסוק "בעצב תלדי בנים", ובכל זאת בעניין זה לא מצינו פוצה פה ומצפץ לאסור לקיחת אפידורל וכדו' בלידה). ודווקא המקור מאברהם אבינו מוכיח שזה היה רק כדי שיכפול הקב"ה שכרו – מתוך מעלתו הגדולה של אברהם, ולא כהוראה כללית לכולם. מה עוד שעל-ידי המשחה לא נמנע הצער לגמרי אלא רק מופחת, וכי קיים שיעור לכמות הצער!?

ב. מצינו דוגמאות שהתירו הפוסקים שינויים במילה כאשר אינם פוגעים בשום פרט בהלכה ויש טעם טוב לשינוי. ונראה שהרדמה במשחה נכנסת לקטגוריה זו, בייחוד כשאין שינוי בעצם מעשה המילה כלל, אלא רק בעניין צדדי.

ג. כמו הדחיה הראשונה.

ד. לא ברור מהמקורות שחז"ל ידעו על אפשרות להרדמה מקומית של איבר מסויים. וגם אם כן, הרי לא מצינו שחז"ל השתמשו בהרדמה לילודת או לשיכוך כאבים לסובלים ייסורים, והאם ניתן להסיק מכך שאסור להשתמש בהרדמה במקרים כאלה?! העובדה שלא ראינו אינה ראייה.

## Kosice, Slovakia

## קושיצה, סלובקיה

טבת תשס"ג

## עא. ברית מילה לאחר מאה ועשרים

## שאלה:

לצערנו, בקהילתנו רבים היהודים שמגיעים ל"בית החיים" בלא שנימולו בחייהם. כיצד עלינו לנהוג בעניין מילתם?

## תשובה:

יש להסיר ערלתו של יהודי<sup>1</sup> שנאנס<sup>2</sup> ולא מל לפני קבורתו. אין עושין פריעה<sup>3</sup> במילה זו ואין מברכים<sup>4</sup> עליה. בקהילה כשלכם, שהייתה מאחורי "מסך הברזל" שנים כה רבות, לא הייתה מודעות לקיום מצוות בכלל ולקיומה של מצוות המילה בפרט, מה עוד שלא היה כנראה מוהל במקום, ויש לדון מתוך הנחת יסוד שאכן מדובר כאן באונס, אלא אם כן ברור שהמצב אינו כך לגבי פלוני.

<sup>1</sup> המקור לדין זה הוא דינו של תינוק שמת ר"ל לפני היום השמיני (או שלא יכלו למולו מפאת חוליו), כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רסג סעי' ה). מקור המנהג הובא בטור (שם) בשם גאון. ונאמרו בטעמו שני עניינים:

א. ה"כלבו" (הובאו דבריו ב"בית יוסף") כתב שהטעם הוא כדי להסיר חרפתו, שלא ייקבר בערלתו כי חרפה היא לו.  
 ב. בהגהות מימוניות (מילה פרק א ס"ק ז) הביא שהטעם אינו משום תקנתו של התינוק אלא משום תקנתם של פושעי ישראל, דאמרינן (בראשית רבה פרשה מח ח): "א"ר לוי לעתיד לבא אברהם יושב על פתח גיהנום ואינו מניח אדם מהול מישראל להכנס לתוכה, ואותם שחטאו יותר מדאי מה עושה להם, מעביר הערלה מע"ג תינוקות שמתו עד שלא מלו ונותנה להם ומורידן לגיהנום".  
 ובבעל הטורים על התורה הביא רמז לכך שנאמר "לא בשמים היא לאמר מי יעלה לנו השמימה" (דברים ל' יב) ר"ת מילה וסופי תיבות שם הויה לרמז שאינו יכול לעלות השמים אצל ד' אם לא שיהא נימול עיי"ש.

<sup>2</sup> כן המנהג בחברא קדישא בירושלים, ושמענו מפי הרב אורי מילר שכן פסק הרב יוסף שלום אלישיב. כן כתב גם ב"כורת הברית" ("אות ברית" אות טז). לעומתם ב"ספר הברית" הביא בשם שו"ת "יד הלוי" (יו"ד סימן קיא) שמדבריו משמע שמלין גדול שלא נימול במזיד, שהרי הנימוקים למילת נפל שייכים גם במי שלא נימול במזיד. וצריך לחלק בין מקום שאי המילה נעשתה כהתרסה ומרד לבין מקום שגם אם אין מדובר באונס, אין מדובר בו גם במרד.

לגבי ערלים בקהילתך, יש מקום לבחון אם הם בגדר אנוסים, אם לא היה בנמצא מוהל בקהילתכם ולא הייתה מודעות כלל לאפשרות קיום מצווה חשובה זו. עיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ד תשובה ל), ובהערותינו שם.

<sup>3</sup> גם שאר הלכות מילה אינן חלות במקרה כזה, ולכן גם אישה יכולה להסיר ערלה.

<sup>4</sup> "כורת ברית" ("אות ברית" אות טז-ז). וביררנו שכן המנהג בחברא קדישא בירושלים מפי הרב אורי מילר.



## Zagreb, Croatia

## זאגרב, קרואטיה

אדר ב' תשס"ה

## עב. קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיימום

## שאלה:

מי שהנו בן לאב יהודי ולאם גויה, שהחל בשלבי התקרבות ליהדות, הגיע לבית הכנסת והיה בשלבי לימוד לצורך גיור, נפטר לפני שהתגייר. מה צריך להיות היחס ההלכתי אליו בעניין קבורה? עד כמה רלוונטי עניין היותו מזרע ישראל ובבחינת "צאן אובדות" שיש לקרבן – הרב עוזיאל בכמה מתשובותיו, בשו"ת "משפטי עוזיאל" (אבה"ע סי' כ) וכן בשו"ת "פסקי עוזיאל" בשאלות הזמן (סי' סא וסד) במקרים הבאים:

- בעניין קבורה, היכן לקברו? מה ניתן לומר על קברו?
- בעניין התנגדות אקטיבית לקבורתו בקבורה נוצרית, כשאמו הגויה חפצה בזאת?
- בעניין השתתפות בכלל בקבורה, במקרה שתהיה נוצרית?

## תשובה:

גוי, אף-על-פי שאביו היה יהודי והוא נמצא בשלבי התקרבות ליהדות, כיוון שנפטר לפני שהתגייר – דינו כגוי לכל ענייני הקבורה.<sup>1</sup> בכל מקום שניתן להקל בגוי מפני דרכי שלום יש לעשות זאת, על מנת שלא לפגוע באנשים אחרים שנמצאים בשלבי התקרבות ליהדות. בכל הפעולות שיינקטו יש לפעול בדרכי נועם, ובמיוחד כאן, בגלל הרגישות הרבה.

א. אין לקברו יחד עם מתי ישראל, ויש להרחיק את קברו לכתחילה ח' אמות ובדיעבד מספיקות גם ד' אמות. לחילופין ניתן להקים מחיצה בגובה י" טפחים, אשר יכולה להיות גם גדר חיה.<sup>2</sup>

אין לערוך לו טהרה ולהלבישו בתכריכים, אך ניתן לומר עליו קדיש ולעשות לו אשכבה.

ב. אין חיוב להתנגד לקבורתו בקבורה נוצרית.<sup>3</sup>

ג. במקרה שההלוויה תהיה נוצרית – בהלוויה קתולית חל איסור להשתתף, ובהלוויה פרוטסטנטית ניתן לצעוד אחרי הארון, אך אסור להיכנס לכנסייה, ואין להשתתף בקבורה עצמה.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> גוי שבא להתגייר, כל עוד לא מל וטבל, דינו כגוי (יבמות מו ע"א ועבודה זרה נט ע"א) ולפי מי שסובר שגר תושב שאינו עובד עבודה זרה עושה יין נסך, גם דינו שעושה יין נסך (עין שו"ע יו"ד סי' קכד סעי' ב). אמנם ה"ציץ אליעזר" (י' סי' כה פ"ב) רצה לחדש שמחללים שבת עבור מי שמל ולא טבל (ובלבד שגורו לשם שמים), אך מדבריו שם נראה שזה רק לעניין שבת, כיוון שנכנס בברית. אחד הנימוקים המופיעים שם הוא שבני ישראל נחשבו כגרים, שמילתם הייתה במצרים וטבילתם קודם מתן תורה ועל השבת נצטוו כבר במרה, ולכן גם מי שמל ולא טבל שייך לחלל עבורו בשבת. ובי"אגרות משה" (יו"ד ב סי' קמט) כתב במפורש שדינו כגוי לעניין קבורה, וכל שכן במקרה שאפילו לא מל אלא רק החל בתהליכי התקרבות ליהדות, שדינו כגוי לעניין זה. ואף שהרב עוזיאל בספרו "משפטי עוזיאל" (א יו"ד סי' יד; ב יו"ד סי' נח וסא) ו"פסקי עוזיאל" בשאלות הזמן (סי' סא סע ד-ה) האריך בעניין המצווה לקרבם ליהדות, זה דווקא משום שיש עניין להחזיר את זרע ישראל ליהדות "לבלתי ידח ממנו נדח", אך במקרה שמת גוי שוב אין זה שייך, כיוון שלא יחזור ליהדות. וכיוון שרצונו היה להתגייר, והרחקתו לגמרי מקבורה עלולה לפגוע באנשים שנמצאים בתהליכי התקרבות, נראה שניתן להקל במקום שהדין נותן – כמפורט בגוף התשובה, וכן כתב בי"אגרות משה" (שם), שלעניין שיעור ההרחקה ניתן להקל יותר בגר שמל ולא טבל.

<sup>2</sup> עיין בתשובה עד.

<sup>3</sup> אף אם נגדיר את קבורתו בקבורה נוצרית כעבודה זרה, שאסורה גם על הגויים, עיין בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה נט) – נקודה השנויה במחלוקת, ולדעת פוסקים רבים הנצרות אינה אסורה על גויים, אף שביחס ליהודים היא נחשבת לעבודה זרה – פסק השו"ך (שו"ע יו"ד סי' קנא ס"ק ו) שאין חיוב להפריש גויים מאיסורים, והסביר ה"אבני נזר" (יו"ד סי' קכו) שהטעם לכך הוא משום שדין "אפרושי מאיסורא" נובע מדין ערבות (הריטב"א עבודה זרה ו ע"ב), והגויים אינם בכלל ערבות. לכן, אף אם איננו מעוניינים שייקבר בקבורה נוצרית, איננו צריכים להתנגד לכך. ואם אנשים שבתהליכי התקרבות יתמרמרו על כך, יש לומר להם שזה רצון המשפחה.

<sup>4</sup> עיין לעיל בתשובות סא, סג, סד לעיל, העוסקות באיסור להיכנס לכנסייה ולצעוד אחרי צורת צלב, שדינה כעבודה זרה. ועיין עוד בתשובות (שם) בעניין עצות איך להסביר את השתתפות בהלוויה, וכן באיזה אופן ניתן ולעתים אף רצוי להביע השתתפות בצער.

## New York, USA

## ניו יורק, ארה"ב

אלול תשס"ד

## עג. קניית חלקת קבורה בארץ ישראל שלא על מנת לקבור בה

## שאלה:

יהודי ירא שמים נפטר ונקבר בארצות הברית. הוא אמר לבניו כמה פעמים לפני מותו שהיה רוצה שישגו לו קרקע בקרבת קבר אמו בירושלים, שעליה יהיה ציון לזכרו. האם ראוי לבניו למלא אחר בקשתו (העלות הכספית אינה מפריעה להם)? האם בעלות הנפטר בקרקע בארץ ישראל, שבה מבחינה תיאורטית אפשר לקבור אותו, תחייב ליקוט עצמות והבאתו לארץ – דבר שהיה בפירוש נגד רצונו שהביע בחייו?

## תשובה:

אין מניעה הלכתית לקיים את בקשתו של הנפטר, אם החברא קדישא מסכימה לכך<sup>1</sup>. אלא שאם נראה שמטרתו של הנפטר בציווי זה הייתה למען הנצחת שמו בלבד, ראוי יותר להשתמש בכסף הזה להנצחה בדרכים מועילות יותר, כגון החזקת לומדי תורה בארץ ישראל וכדו', ואם נראה שמטרתו של הנפטר הייתה כדי לגרום לצאצאיו להמשיך לפקוד את קבר אמו (כיוון שיש לאביהם ציון שם והצאצאים שבארץ יפקדו את ציונו, וממילא באותה הזדמנות יעלו לקבר אמו הסמוך), יעשו כבקשתו<sup>2</sup>. כיוון שהנפטר אמר במפורש שאינו רוצה שיעלו את עצמותיו לארץ אין לעשות כן, אך במקרה שבו לא אמר זאת במפורש, מצווה להעלות את עצמותיו גם אם נראה היה מדבריו שלא נוח לו בכך<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> לא מצאנו מי שיאסור לרכוש חלקת קבר ולהקים עליה ציון ללא קבר בפועל, ומעשים שבכל יום שמציינים על מצבה גם שמות של קרובים שנפטרו ואינם קבורים שם, או שמקימים מצבות בשטח בית הקברות לזכר קהילות שחרבו ללא שמישהו קבור שם, וכן סובר הגר"י גולדברג שאין שום מניעה בדבר. והיה מקום לומר שאין זה ראוי, כיוון שקיימת מצוקה של קברים בבתי העלמין בארץ, ורכישה של חלקה שאין קוברים בה דוחקת את מקומם של המתים, אך נראה שאין זה גרוע מרכישת חלקת קבר לאדם שעודו בחיים, שהיא מנהג רווח, אף-על-פי שאותו אדם אינו צריך כרגע את הקרקע, ובינתיים אי אפשר לקבור שם את מי שמת. ואף שיש לחלק, שהרוכש חלקת קבר בעודו בחיים סופו לנצלה – מה שאין כן בענייננו, אנו מתפללים "ובלע המוות לנצח" – שלא יהיה שימוש בחלקה, ואף אם בסופו של דבר יהיה שימוש, גם בחלקה שנרכשת לציון בעלמא ניתן להשתמש לקבורה, שאף שהחוצב קבר לאביו ולא קברו בו לא ייקבר בו הוא עולמית, משום כבוד אביו (שו"ע יו"ד סי' שסד סעי' ז). לדעת הגר"י גולדברג זהו דווקא כשחצב את הקבר על מנת לקבור את אביו ובסוף לא קבר, אך כשמלכתחילה לא התכוון לקבור בו את האב, ויש כאן רק ציון בעלמא, אין כל מניעה להיקבר בו. ואף שעדיין ניתן לחלק בין המקרים, איסור בוודאי אין כאן, שהרי הכול נעשה בהסכמת החברא קדישא.

<sup>2</sup> סברת הגר"י גולדברג שאם מטרת הבקשה היא רק הנצחה, עדיף להנציח את שמו באופן שיהווה תועלת לנשמתו (ועיין באריכות בדברי ה"חפץ חיים" בספרו "אהבת חסד" ח"ב פרק ט"ו במה שכתב בזה), ובכל מקרה חיוב ממוני מן הדין אין כאן, כיוון שלא נתן לשליש לפני מותו (עיין בשו"ע חו"מ סי' רנב סעי' ב), אלא אך ורק חיוב מוסרי של קיום רצונו.

<sup>3</sup> שו"ת מהרלב"ח (סי' סג) דן בעניין צורבא מרבנן שגילה דעתו בחייו שאינו רוצה שיעלוהו לקבורה בארץ ישראל, כיוון שבירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג) קרא רבי בר קיריא על מי שמגיע מחו"ל לארץ ישראל לאחר מותו: "ונחלתי שמתם לתועבה – בחיכם, ותבואו ותטמאו את ארצי – במיתתכם" (וכן מופיע בזהר פרשת אחרי מות); ולמרות זאת פסק שמצווה להעלותו לקבורה בארץ, כיוון שמצאנו בתלמודים כמה וכמה פעמים שהעלו מת לקבורה לארץ, וכל הפוסקים כתבו בשבח הקבורה בארץ, ורק אם המת ציווה במפורש בחייו שלא להעלותו לארץ אין לעבור על דבריו; וכן פסק ב"ביע אומר" (ו' יו"ד סי' לא), ואם כן הוא הדין בנדון זה.

Kosice, Slovakia

קושיצה, סלובקיה  
אלול תשס"ד

## עד. קבורת נוכרים בני זוג של יהודים ר"ל

## שאלה:

אבקש הדרתכם בנושא קבורת שאינם יהודים מבחינת ההלכה (אבל קשורים בתוקף הנסיבות שהזמן גרמן לקהילה), בבית העלמין של הקהילה. מדובר בעיקר בבנות זוג נוכריות ליהודים, או באנשים שחשים את עצמם יהודים מצד שאביהם היה יהודי אבל אמם הורתם אינה יהודייה. הצורך נמצא מתחת לפני השטח, וטרם נקבעו תקדימים. ידוע לי באופן כללי על חלקות נפרדות שנקבעו בבתי עלמין בארץ.

## תשובה:

קוברים מתי גויים<sup>1</sup> וכן מלוויים אותם<sup>2</sup> מפני דרכי שלום. אין לקבור גוי ליד יהודי<sup>3</sup>, ויש להרחיק בין הקברים לכתחילה ח' אמות<sup>4</sup>, ובדיעבד מספיקות גם ד' אמות<sup>5</sup>. כמו כן ניתן במקום זה להקים מחיצה בגובה י' טפחים<sup>6</sup>, אשר יכולה להיות גם גדר חיה של צמחים<sup>7</sup>, ואם אפשר לעשות הרחקה וגם מחיצה – עדיף<sup>8</sup>.  
באשר לסדרי ההלוויה: א. אין לעשות טהרה ולהלביש את המת בתכריכים<sup>9</sup>. מעיקר הדין ניתן לומר קדיש על גוי וכן אשכבה וכד', ואין בכך אסור<sup>10</sup>. יש לשקול היטב את המצב, כמבואר לעיל, אם אין בכך משום מתן תחושה לציבור כאילו המת היה יהודי (דבר העלול לגרום למתן לגיטימציה לנישואי תערובת, הכרה בילדיו כיהודים כשאינם כאלה וכדו') ולפעול בהתאם<sup>11</sup>. מאידך גיסא, יש לשקול את הדברים בזהירות מרבית, לפעול בדרכי נועם ולהיזהר שלא לפגוע באנשים שנמצאים בתהליך התקרבות או לגרום חלילה למחלוקת שתהרוס את הקהילה. והחכם עיניו בראשו<sup>12</sup>.

<sup>1</sup> גיטין (סא ע"א), שו"ע (יו"ד סי' שסז סעי' א).

<sup>2</sup> ה"בית יוסף" (שם), בתנאי שאין בהלוויה סממנים של עבודה זרה, כגון הליכה לאחור צורת צלב וכד' – ה"דעת תורה" למהרש"ם (שם).

<sup>3</sup> סנהדרין (מו ע"א): "אין קוברין רשע אצל צדיק", ורש"י (גיטין סא ע"א ד"ה עם מתי ישראל) והר"ן (שם כח ע"א מדפי הר"י ד"ה קוברים) פסקו שהוא הדין שאין קוברים גוי אצל ישראל.

<sup>4</sup> ה"גליון מהרש"א" (יו"ד סי' שסב ד"ה אצל צדיק), כיוון שמת תופס ד' אמות (סוטה מד ע"א), וצריך שלא יגעו התפיסות זו בזו. וכן פסק ה"אגרות משה" (יו"ד א סי' קט) שטוב להחמיר בכך, ושם (ב סי' קלא וקנב) פסק סתם ששיעור ההרחקה ח' אמות. וכן פסק בשו"ת "מנחת אליעזר" (ב סי' מא).

<sup>5</sup> דעת מרן הגר"ש ישראלי (שו"ת "במראה הבזק" א תשובה סז; כז במהדורה ראשונה) שכל דין תפיסת הקבר נאמר לגבי טומאה והחשש שמא יאהיל, שאינם שייכים בגוי (עיין בשו"ע יו"ד סי' שעב סעי' ב, במחלוקת אם קברי עכו"ם מטמאים באוהל, ושם נראה שאף שהם מחמירים, אין זה מעיקר הדין אלא חומרה), ולכן מספיקות ד' אמות. וכן נראה מה"אגרות משה" (יו"ד ב סי' קמט), שמעיקר הדין מספיק ד' אמות.

<sup>6</sup> "אמרי יושר" (סי' ג), "אגרות משה" (יו"ד ב סי' קלא-קנב), "שבט הלוי" (ז סי' קצג) וה"צ"ץ אליעזר" (חלק "אבן יעקב" סי' כו) – בניגוד לרמ"ע מפאנו (סי' מד), שממנו עולה שמחיצה אינה מועילה, וכן בניגוד ל"מנחת אליעזר" (שם), הדורש שהמחיצה תהיה גם במעבה הקרקע.  
<sup>7</sup> "צ"ץ אליעזר" (שם).

<sup>8</sup> "צ"ץ אליעזר" (שם). וכן ראוי לעשות, היות שיש הסוברים (ראה בהערה 5 לעיל) שמחיצה אינה מועילה, וכן דעת ר' שלמה קלוגר בשו"ת "טוב טעם ודעת" (מהדו"ג ב סי' רג), הובא ב"צ"ץ אליעזר" (טז סי' לו). לדעת מרן הרא"ה קוק (שו"ת "דעת כהן" סי' רא), כאשר הוקצה שטח לקבורת יהודים והחלו לקבור בו נתקדש כל שטח בית הקברות, וממילא אסור לקבור בו גויים אף בהפסק מחיצה וברחוק מקום, ולכן יש להשתמש בהיתרים דלעיל רק כאשר מתעוררת בעיה, אלא אם מדובר בחלקות חדשות, שמלכתחילה לא הוקצו לקבורת יהודים.

<sup>9</sup> עיין בשו"ת "אגרות משה" (יו"ד ג סי' קמו), שאין לתת תכריכים לנוכרים (בניגוד למי שנישא לנוכרית ורוצה). בעניין טהרה אין דעתו מפורשת לגבי נוכרים, אך לגבי בני זוגם היהודיים הוא כותב שאם הם ישלמו לאנשים שיעשו זאת יכולים לעשות, אך אין לעשות להם רחיצת ט' קבין, וכל שכן לנוכרים עצמם. וראה שם שאין להספידם אלא בשבח אמיתי שיש בהם ותמורת שכן, ובכל אופן הרב צריך להשתמש גם מזה בכל מה שאפשר.

<sup>10</sup> שו"ת "יחווה דעת" (ו סי' ס) דן בשאלה אם גר יכול לומר קדיש ואשכבה על אביו הנוכרי, וכתב שמותר. ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" א תשובה ב במהדו"ג כח 2) שישנן הגבלות בעניין זה.

<sup>11</sup> עיין "יחווה דעת" (שם), שהעלה סברה לכך שיש בזה עניין חיובי, כיוון שאביו הביאו לחיי העולם הזה וכך זכה הבן להתגייר ולבוא לחיי העולם הבא. אך בענייננו אין שום עניין באמירת הקדיש והדבר עלול לגרום לנזקים, ולכן יש לשקול בזהירות רבה את הדברים ולנהוג בהתאם.

<sup>12</sup> הערת הגר"א רבינוביץ'.



## Haifa, Israel

חיפה, ישראל  
אייר תשס"ד

## עה. הלכות "שמחות", לקראת סיום שנת אבל

## שאלה:

אמי ע"ה נפטרה בד' במנחם-אב תשס"ג ונקברה למחרת, בה' במנחם-אב. מתי מסיימים לומר קדיש? מתי מסתיימים שנים-עשר חודשי האבלות, ומתי יום הזיכרון? מה משמעותם של יום הקבורה ויום הפטירה בשנה הראשונה? באיזה יום יש חשיבות לעלייה לקבר? אם אין אבלים אחרים, האם יש עניין לעבור לפני התיבה בחודש השנים-עשר? מה ה"חיוב" בשבת שלפני יום השנה בתפילות, עלייה לתורה וכו'?

## תשובה:

א. סיום אמירת הקדיש לפי מנהג האשכנזים הוא לאחר י"א חודשים מיום הקבורה<sup>1</sup>. במקרה שיש פער של יותר מיום בין הפטירה לקבורה, ישנה מחלוקת פוסקים כיצד למנות את התקופה הזו, מיום הפטירה או מיום הקבורה, וכל אחד ינהג לפי מנהג מקומו. אם המנהג איננו ידוע, הבחירה נתונה בידי כמי לנהוג<sup>2</sup>.  
ב. כאשר יום הקבורה הוא למחרת יום הפטירה, יש לקבוע את סיום י"ב חודשי האבלות לפי יום הפטירה<sup>3</sup>. יש לציין שלגבי סיום אבלות י"ב חודשים אין אומרים "מקצת היום ככולו"<sup>4</sup>, וכן שלגבי יום הזיכרון עצמו – בשנה הראשונה נוהגים כבתוך י"ב חודשי האבלות<sup>5</sup>.  
ג. יום השנה (היארציט) נקבע לפי יום הפטירה, ללא קשר לתאריך הקבורה<sup>6</sup>, ואין חילוק בין השנה הראשונה לשאר השנים<sup>7</sup>.  
ד. העלייה לקבר היא ביום השנה<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> הרמ"א (שו"ע יו"ד ס"י שעו סעי' ד) פסק שאומרים קדיש י"א חודש, וה"ביאור הלכה" (סי' קלב) פסק שמונים מיום הקבורה.  
<sup>2</sup> ה"ביאור הלכה" (שם) כתב שגם אם חלפו כמה ימים בין הפטירה לקבורה יש למנות מיום הפטירה, ונראה שטעמו הוא משום שפוסק שאת יום הזיכרון יש לקבוע גם במקרה כזה לפי יום הפטירה, כפי שסתם (שם) וכמו שכתב ב"משנה ברורה" (סי' תקסח ס"ק מד) כדעה עיקרית (ורק בשם "יש אומרים" הביא את דעת הש"ך), שאם ימנה את י"א החודשים במקרה כזה מיום הקבורה יראה כאילו שאמר קדיש גם בתוך החודש הי"ב, מפני שאנשים נוטים להתייחס ליום השנה כאל סיום י"ב החודשים, כמו שכתב הט"ז (שו"ע יו"ד ס"י תב ס"ק ט), והדבר יפגע בכבוד הוריו, שנראה כמחזיק אותם לרשעים.  
סברא כזו כתב ה"מטה אפרים" (ב"אלף למטה", דיני קדיש יתום שער ד סעי' א), ומדבריו שם נראה שגם כשהקבורה למחרת הפטירה יש למנות מיום הפטירה, מה שעולה גם מסברא זו, ואדרבה – הרי במקרה זה גם לדעת הש"ך ייקבע יום הזיכרון על-פי יום הפטירה; אלא שיתכן שה"ביאור הלכה" לא חשש לסברא זו במקרה כזה, אלא רק כשיש פער של כמה ימים, מפני שבפועל אין הדבר נראה כל-כך לאנשים כאמירת קדיש בחודש הי"ב, שהרי י"א חודשים מהקבורה מסתיימים למשל, בד' בתמוז (ה' הוא כבר היום הראשון של החודש הי"ב), ויום השנה לפטירה הוא ד' במנחם-אב, ובאותה מידה שאנשים טועים להתייחס ליום השנה כאל סיום י"ב החודשים כך גם טועים להתייחס אליו כיום האחרון של תקופה זו, ולא כאל היום שלמחרת היום האחרון, ובהתאמה לכך יתייחסו לד' בתמוז כאילו הוא היום האחרון של י"א החודשים מהפטירה, ולא כאל היום הראשון של החודש הי"ב ממנה והאחרון של י"א החודשים מהקבורה.  
אך מ"גשר החיים" (פרק ל סעי' ט ס"ק י) שסתם שמונים מיום הקבורה ולא חילק בין המקרים, נראה שלדעתו מונים מיום הקבורה גם כשיש כמה ימים בין הפטירה לקבורה.

נראה שבמקרה כזה יכול אדם לנהוג כאחת מדעות אלה לפי בחירתו, אם אינו יודע על נוהג ברור במקומו או במשפחתו.  
<sup>3</sup> נחלקו הפוסקים אם מונים מיום הפטירה או מיום הקבורה. הט"ז (שו"ע יו"ד ס"י תב ס"ק ט) הביא את דברי ה"משאת בנימין" שמונים מיום הקבורה וחלק עליו, ואילו הש"ך (שם ס"ק י וב"נקודות הכסף") הסכים עם ה"משאת בנימין". ה"משנה ברורה" (סי' תקסח ס"ק מד וב"ביאור הלכה" שם ס"י קלב) הכריע ש"י"ב חודשי האבלות נמנים מיום הקבורה.  
<sup>4</sup> שו"ע (או"ח ס"י שצה סעי' ג).

<sup>5</sup> רמ"א (שם).  
<sup>6</sup> הרמ"א (שו"ע יו"ד ס"י תב סעי' יב) פוסק שיום השנה נקבע לפי יום הפטירה, למעט כאשר הבן נכח בקבורה ולא בפטירה. רוב האחרונים – הש"ך (שם) בשם ה"לבוש", ה"משאת בנימין", מהר"י ברין המובא ב"יח, ובעקבותיהם הפוסקים המאוחרים יותר – לא חילקו בעניין זה ופסקו שיום הפטירה הוא הקובע גם במקרה כזה.  
<sup>7</sup> יש מחלוקת אם הדין כך גם בשנה הראשונה. דעת ה"משאת בנימין" שכל האמור הוא בשנה השנייה ואילך, אבל בשנה הראשונה יש לקבוע את יום השנה ביום הקבורה. הדבר נובע מכך שלדעתו מונים את י"ב החודשים מיום זה, ואין לפצל את יום השנה מסיום האבלות. הט"ז (שם) חולק לגבי סיום האבלות, ובהתאם לכך סובר שיום הזיכרון נקבע גם הוא ביום הפטירה – גם בשנה הראשונה. הש"ך (שם) מסכים, כאמור, עם ה"משאת בנימין" לגבי סיום האבלות, אך לגבי יום השנה הוא מבחין בין מקרה שבו הייתה הקבורה יום לאחר הפטירה – שאז האבלות המסתיימת יום לפני י"ב חודשי האבלות, של הקבורה, תסתיים ב"יום השנה" של הפטירה, – ואז יש לציין ביום זה את יום השנה, לבין מקרה שבו היו כמה ימים עד הקבורה – שאז יש לנהוג בשנה הראשונה שיום השנה הוא ביום הקבורה, כדעת ה"משאת בנימין".

ה"משנה ברורה" (שם) כתב שבכל מקרה קובעים את יום הזיכרון לפי יום הפטירה, ורק בשם "יש אומרים" הביא שלגבי שנה ראשונה יש להבחין בין מקרה שבו הייתה הקבורה יום לאחר הפטירה, שאז האבלות, המסתיימת יום לפני י"ב חודשי האבלות, תסתיים ב"יום השנה" של הקבורה תסתיים ב"יום השנה" של הפטירה, ואז יש לציין ביום זה את יום הזיכרון, לבין מקרה שהיו כמה ימים עד הקבורה – שאז יש לנהוג בשנה הראשונה שיום הזיכרון הוא ביום הקבורה. משמעות הדבר היא שאם יש מנהג במקום או במשפחה כדעה זו – זהו מנהג לגיטימי, אך אם לא ידוע על מנהג כזה יש לנהוג בסתמא שיום הזיכרון נקבע תמיד לפי יום הפטירה. עיין עוד ב"גשר החיים" (פרק לב ס"ק ח), שכתב שיום הזיכרון הוא ביום הפטירה, וי"ב חודשי האבלות נמנים מהקבורה, ושכשיש שלושה ימים ומעלה בין הפטירה לקבורה "נוהגים רבים כש"ך".  
למעשה במקרה שלך, שיום הקבורה היה למחרת יום הפטירה, ודאי שיש לקבוע את יום השנה ביום זה (ד' במנחם-אב), כיוון שכך דעת רוב הפוסקים מלבד ה"משאת בנימין".

<sup>8</sup> יש לציין, שמשמעות דברי השו"ע (יו"ד ס"י שדמ סעי' כ) שעולים לקבר בסוף י"ב חודשי האבלות ללא קשר ליום הזיכרון, ויש שנהגו כך גם לגבי שאר מנהגי יום הזיכרון – לנהוג בהם גם ביום זה, אף אם אינו יום הזיכרון – עיין ב"פני ברוך" (סי' לג סעי' יז-יח; סי' לז סעי' ח; סי' לט סעי' מב).





ה. למסקנה, במקרה שלך יש לסיים לומר קדיש בד' תמוז, את דיני י"ב חודש יש לסיים בד' במנחם-אב (ואין אומרים בזה מקצת היום ככולו), וד' במנחם-אב הוא גם יום השנה, בין בשנה זו ובין בשאר שנים, ובו ישנה חשיבות גם לעלייה לקבר.  
 ו. אבל שרוצה לעבור לפני התיבה גם בחודש הי"ב לאבלותו, רשאי לעשות זאת באופן אקראי<sup>9</sup>. ויש מהאחרונים שמשמע מדבריו שראוי לעבור אף בחודש הי"ב<sup>10</sup>, אך המנהג הוא שהאבל אינו עובר באופן קבוע<sup>11</sup>.  
 ז. מנהג ישראל<sup>12</sup> שהאבל בשבת לפני יום השנה עולה למפטיר<sup>13</sup>, ויש נוהגים שהוא אומר קדיש בערבית של ליל שבת (הקדיש שנאמר לאחר "מזמור שיר ליום השבת"), מתפלל מוסף לפני התיבה וכן עובר לפני התיבה בערבית של מוצאי שבת<sup>14</sup>. יש שכתבו שכל זה החל מהשנה השנייה, שכן בשנה הראשונה האבל אינו עובר לפני התיבה בשבת, והולכים בעניין זה אחר המנהג<sup>15</sup>.

אלא שמנהג זה בפועל (וכן משמע מה"פני ברוך" שם) הוא בשנה מעוברת – שאז יש חודש הפרש בין סיום י"ב החודשים ליום הזיכרון, ואולי גם כשחלפו כמה ימים בין הפטירה לקבורה, שסיום י"ב חודשים מרוחק מיום הזיכרון, לנוהגים לקבוע אותו גם במקרה כזה ביום הפטירה, ולא כשמדובר בימים רצופים, שהרי י"ב החודשים מסתיימים יום לפני התאריך שבו נקבע יום הזיכרון. על כל פנים, במקרה כשלך אין בכך נפקא מינה, שהרי סיום י"ב החודשים הנמנים מיום הקבורה מתאחד עם יום הפטירה.

<sup>9</sup> שו"ת "שבט הלוי" (ג סי' קסה) וה"פני ברוך" (סי' לה הערה א) בשמו.

<sup>10</sup> הי"מטה אפרים" (דיני קדיש יתום שער ד סעיף ב) ובדומה לזה כתב "גשר החיים" (פרק ל סעי' ט ס"ק ג) לגבי קדיש דרבנן.

<sup>11</sup> פשטות דברי הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' שעו סעי' ד), וכך דייק ממנו ב"פני ברוך" (שם).

<sup>12</sup> אי אפשר להגדיר את התפילות לפני התיבה בשבת שלפני יום השנה כ"חיוב" מעיקר הדין, אם לזה כוונתך בהדגשת המלה חיוב, שכן אין זה אלא מנהג מאוחר יחסית; אלא שמתוך החשיבות שמורגלים אנשים לייחס למנהגי הקדיש, התפילות לפני התיבה וכו' הורגלו להשתמש במינוח "חיוב".

וייתכן שלאחר שהורגלו להקפיד על כך יש בכך חיוב מצד כיבוד הורים, כי אולי מי שלא יעשה כמנהג זה, ולא מחמת אילוצים, ייראה כמזלזל בכבודם.

<sup>13</sup> "ביאור הלכה" (סי' קלו ד"ה בשבת), וביאר שמנהג זה אינו דוחה את אבי הילד קודם המילה אף שנדחה, בניגוד ל"חיובים" אחרים, מפני מי שיש לו יום זיכרון באותו היום. ואמנם ב"ביאור הלכה" לא כתב שעולה דווקא למפטיר, אך כך מובא בגשר החיים (פרק לב סק"ב) וב"פני ברוך" (סי' לט סעי' א) וצינינו כמה מקורות לכך.

<sup>14</sup> "גשר החיים" (פרק לב ס"ק ב) ו"פני ברוך" (סי' לט סעי' ב). עיין שם בהערות המקור לכל אחד ממנהגים אלה.

<sup>15</sup> "פני ברוך" (שם). אך מובן שלכל הדעות גם בשנה ראשונה יש מקום למפטיר, תפילה במוצאי שבת והקדישים הנ"ל.



## Rome, Italy

## רומא, איטליה

מנחם-אב תשס"ג

## עו. שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל

## שאלה:

קרה בקהילתינו שאיש נשא אישה נוכרית ר"ל, ואחר-כך רצה לעשות סעודת מרעים תחת השגחתי וביקש שאשלח לשם משגיח וכו', כי רצה שיבואו חבריו שאוכלים כשר. שאלתי: האם מותר לשלוח משגיח מטעם הקהילה? האם בכלל מותר להשתתף באירוע שכזה?

## תשובה:

נשיאת נוכרית היא עברה שחומרתה רבה ומשמעותה ניתוק הקשר שבין היחיד לציבור ובין צאצאי היהודי מבחינה ביולוגית לעמו. נישואי התערובת מסכנים את המשך קיומו של עם ישראל, גם אם האב איננו יהודי והאם יהודייה. על כן הקמת משפחה שכזו אינה אירוע משמח, ורצוי שלא להשתתף בה. אך ורק במקרה שבו ניתן להציל ולקרב את החתן, וייתכן שבהמשך יחזור בו או יהיה מעוניין לגייר את הנוכרייה ולאחר שיקול דעת מעמיק של הרב, מתוך בחינת הרווח הצפוי מול ההפסד הוודאי, יש מקום לשקול להשתתף באופן פסיבי באירוע, מתוך מטרה לשמור עמו על קשר, וידוע הכלל "ישראל שחטא ישראל הוא". שליחת משגיח כשרות לאירוע כזה, אף כשיש תקווה לקרב את החתן, עלולה להתפרש כהכרה ציבורית בלגיטימיות של המעשה, ועל כן יש להימנע מלשלוח משגיח. אלו המקפידים על אכילת אוכל כשר יימנעו מלאכול, ובזה יהיה ניכר שהמעשה שהוא עושה אינו רצוי, ואולי יתעורר וישוב בתשובה שלמה<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> ב"עקדת יצחק" (שער כ דף קסב) דן בשאלה עקרונית, וקבע כלל שהתקבל להלכה על פוסקים רבים: "ולכן הוא טוב שיכרתו... החטאים האלו בנפשותם משתיעקר אות אחת מהתורה בהסכמת הרבים... ומי שלא יקבל זה בדעתו אין לו חלק בבינה ונחלה בתורה האלוקית". ומדבריו למדנו את החשיבות שהציבור לא יהיה שותף בעברה, אף-על-פי שייתכן שהיינו יכולים להציל את היחיד מחטא חמור יותר.

## Venice, Italy

## ונציה, איטליה

תמוז תשס"ה

## עז. סירוס בעלי-חיים

## שאלה:

בלומדנו עם בעלי בתים בקהילתנו את הסוגיה בחגיגה "ארבעה נכנסו לפרדס וכו'" הגענו לשאלה ששאלו את בן זומא מהו לסרוסי כלבא, שם הבעיה היא בזה שאסור להטיל מום בבהמה משום שראויה היא או דמיה לקדש, והיות שהתורה כתבה "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב וכו'" אולי אין איסור לסרס כלב; ובן זומא אסר, משום "ובארצכם לא תעשו". האם ההלכה נפסקה כדברי בן זומא? ואם כן, האם דבריו כמשמעם דווקא, ולכן בחו"ל מותר לסרס כלב גם לא מטעמי בריאותו, אלא למשל כדי שבעת יחס לו לא יקלקל את הריהוט וכד', או שאין הבדל, והיות שנפסק לאיסור האיסור חל בכל מקום? ויצא מזה נפקא מינה למעשה, היות שרוב הווטרנרים מציעים דווקא לסרס כלבים וחתולים, וירא שמים צריך לדעת איך יעשה.

## תשובה:

- א. אסור מהתורה לסרס בעל-חיים זכר, בין בארץ בין בחו"ל<sup>1</sup>, וטעם הדבר הוא שאף שנאמר בפסוק "בארצכם"<sup>2</sup>, למדו ב"תורת כהנים" מהמילים "לא תעשו" לרבות אפילו בחו"ל<sup>3</sup>.
- ב. כיוון שמדובר באיסור דאורייתא, הדבר אסור גם כשיש בכך צורך מטעמי בריאותו (של בעל-החיים או אף של אדם, כל עוד אין מדובר בפיקוח נפש), ולא כפי שמשמע מנוסח השאלה, שבאופן זה הדבר מותר.
- ג. האיסור הוא גם בסירוס באופן עקיף, כגון על-ידי השקיית "כוס עיקרין" – טיפול תרופתי הפוגע ביכולת הרבייה באופן קבוע<sup>4</sup>, אלא שבאופן זה אין חיוב מלקות.
- ד. ניתוח או טיפול אחר, היוצר סירוס שניתן לתקנו בניתוח נוסף, נחשב לסירוס קבוע ואסור<sup>5</sup>.
- ה. אסור לומר לגוי לסרס בעל-חיים<sup>6</sup>.
- ו. בסירוס בעל-חיים נקבה, לרוב דעות האיסור הוא רק מדרבנן, לכן גרימת סירוס באופן עקיף, אפילו קבוע (שתיית "כוס של עיקרין"), מותרת<sup>7</sup>.
- ז. גם בבעל-חיים זכר, מותר טיפול תרופתי המדכא את הפעילות ההורמונלית של הרבייה באופן זמני<sup>8</sup>.
- ח. בישראל, אגודת "צער בעלי-חיים" נותנת שירות שכזה על-פי ההלכה.

<sup>1</sup> שו"ע (אבה"ע סי' ה סעי' יא).

<sup>2</sup> ויקרא כב, כד.

<sup>3</sup> אמור פרשה ז, יא.

<sup>4</sup> שו"ע (שם סעי' יב).

<sup>5</sup> ה"אגרות משה" (אבה"ע ג סי' טו ו-ד סי' לב סעי' א) ו"מנחת יצחק" (ה סימן יב). ועיין שם (סי' יג) שנוטה להחמיר בחלק מן המקרים אפילו בסירוס זמני תרופתי. אמנם יש מי שנראה מדבריו להתיר ניתוח הפיך (שו"ת "דבר יהושע" ג, אה"ע סי' ז), אבל קשה לסמוך על כך למעשה באיסור תורה נגד שאר הפוסקים הנ"ל, בפרט שהראיה מפגיעה זמנית שמתרפאת מעצמה, איננה דומה לתיקון על ידי ניתוח נוסף, ועוד שלא ברור שכך מסקנתו – להתיר באופן זה ובלי נימוקי היתר נוספים, כיוון שסיום התשובה אבד וחסר מן הספר (עיין שם).

<sup>6</sup> שו"ע (שם סעי' יד).

<sup>7</sup> שו"ע (שם סעי' יב) ע"פ הסבר ה"חלקת מחוקק" (סק"ו) וה"בית שמואל" (סק"ד).

<sup>8</sup> דבר יהושע" (שם), "אגרות משה" אה"ע ג סימן טו, כך גם נראה מה"ציץ אליעזר" הנ"ל (שאופן זה אינו מוגדר סירוס), אם כי הוא מדבר על נקבה.



## New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
אייר תשס"ד

## עח. מידתיות הלכתית בשימוש במשככי כאבים

## שאלה:

אני קרדיולוג, חבר במרכז הרפואי "בית ישראל" של בית הספר לרפואה ע"ש אלברט איינשטיין בעיר ניו יורק. כיהודי אורתודוקסי, שאלות בתחום האתיקה הרפואית תמיד עניינו אותי. ההתמחות שלי במשך השנים האחרונות התמקדה במחלות שריר הלב, ואני נתקל רבות בבעיה הנקראת "Congestive Heart Failure". מחלה זו נפוצה מאוד בארה"ב, והשכיחות שלה לצערנו הולכת וגדלה. כיום תוקפת המחלה בערך 1-2% מאוכלוסיית ארה"ב.

הרפואה המודרנית פיתחה טיפולים רבים העוזרים בשלבים המוקדמים של מחלה זו. כל טיפול יכול בהדרגתיות להאריך חיים ולהעלים סימפטומים. בכל אופן, כאשר מחלה זו מגיעה לשלבים הסופיים שלה לרפואה יש מעט מאוד להציע, מלבד השתלת לב. בערך 5-10% מכלל האוכלוסייה הסובלת מבעיות לב נמצאת בקבוצה זו של "שלבים סופיים". אחוז התמותה השנתית אצל חולים אלו מתקרב ל-50%!

לשיפורים אלו יש מחיר. למרות העובדה שהחולים מרגישים טוב יותר, אחוז התמותה גדל עם השימוש בתרופות אלו. כתוצאה מעלייה באחוז התמותה, רבות מן התרופות ננטשו על-ידי החברות שמייצרות אותן, וכך הן אינן זמינות עבור החולים. גם כך, רבים מן העוסקים ברפואה מרגישים – ובצדק – שיש לנקוט זהירות בשימוש בתרופה שעלולה לקצר חיים. הדילמה המוסרית מטרידה יותר. לעתים לחולים אלו יש כמה חודשים לחיות, וסביר שהם יחיו את חייהם הקצרים עם קוצר נשימה חמור. האם תרופה שתעזור להם להרגיש יותר טוב, אפילו לזמן קצר, תהיה מקובלת מבחינה מוסרית-הלכתית אם בפוטנציאל היא מקצרת חיים? איזו דרגה של עלייה בסיכוי התמותה תתקבל על הדעת כתחליף למידה מסוימת של שיפור ברמת חיים? במה שונה הדבר מן השאלה של נתינת מורפיום לאדם החולה במחלה סופנית, הסובל מכאבים חזקים, בידיעה שהדבר יגרום לקיצור חיים?

## תשובה:

א. באופן עקרוני חיי שעה כחיי עולם, ומחללים שבת גם כדי להציל חיי שעה<sup>1</sup>. אלא שהדיון שלפנינו נוגע למצב של סתירה בין ערכם של חיי שעה לבין איכותם – במקרה שחיי השעה מלווים בייסורים ובכאבים של החולה<sup>2</sup>.

ב. טיפול במורפיום לצורך שיכוך כאבים של חולה מסוכן הותר על-ידי כל גדולי הפוסקים<sup>3</sup>. נימוקיהם:

1. כאב וסבל הוא מצב של מחלה, וזהו חלק מהרשות שנתנה התורה לרופא לרפא – "ורפא ירפא", וכמו שהסביר זאת הרמב"ן, שהרשות באה לכלול את לקיחת הסיכון הרחוק שבעקבות הטיפול החולה ימות<sup>4</sup>. וכמו שמצינו שמותר לעשות ניתוח בחולה הנמצא במצב של חיי שעה, כדי לנסות להצילו ולתת לו חיי עולם, אפילו אם קיים סיכון שימות מיד<sup>5</sup>. הוא הדין בטיפול לשיכוך כאבים, שאין בו סיכון כזה<sup>6</sup>.
2. זו דרך טיפול מקובלת בחולים הסובלים מייסורים קשים, וכיוון שנוהגים כך שייך בזה הכלל "שומר פתאים הי"<sup>7</sup>.
3. כל זריקה וזריקה בפני עצמה איננה מקצרת חיים, אלא צירוף של זריקות רבות עלול להביא לקיצור חיים<sup>8</sup>.
4. עצם הטיפול בכאב גורם להרגשה טובה יותר לחולה, ומאפשר לו לאכול ולשתות טוב יותר, ובכך אולי אף מאריך את חייו<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> יומא (פה ע"א).

<sup>2</sup> נחלקו הפוסקים אם מותר לאדם להימנע מלקבל טיפול מאריך חיים, כאשר נותרו לו רק חיי שעה והוא סובל: לדעת ה"אגרות משה" (חוי"מ ב סי' עד אות ב), והגר"ז גולדברג ("עמק הלכה – אסיא", עמ' 64 ואילך) – מותר הדבר, כי ייסורים שאין להם קצבה קשים ממיטה, ומותר לאדם להעדיף מיתה על פניהם, וכן אין חובת הצלה כשלא טוב לאדם להיות ניצל. ואילו לדעת ה"ציץ אליעזר" (ה "רמת רחל" סי' כט) ומ' ויינברגר ("עמק הלכה – אסיא" עמ' 53 ואילך) – אסור, משום שגם חיי ייסורים יש להם ערך לכפרת עוונות, ויש ערך לעצם החיים, עיין ב"ביאור הלכה" (סי' שכט סע' ד ד"ה אלא לפי שעה); אחרת נחשב כעברה על "ונשמרתם מאד לנפשתיכם" וכאיבוד עצמו לדעת. וראה דעות נוספות בנידון ב"אנציקלופדיה הלכתית רפואית" (ד עמ' 401-402). ובמיוחד מעניינים דבריו של הקריינא דאגרתא לגר"י קנייבסקי בעל ה"קהלות יעקב" (מכתב קצ): "בעיקר היסוד דכל מה שאפשר להאריך חיי החולה (אפילו אינו אלא לחיי שעה) צריכים לעשות. אמת שגם אני שמעתי בילדותי מימראא כזו, ולא ידעתי אם זהו מבר סמכא הוא, אבל בעיני דבר זה צע"ג, דביו"ד סי' שלט מבואר דמותר להסיר דבר המונע פטירת החולה, ורק מעשה בגופו אסור לעשות. ואם כן להיות שב ואל תעשה, לכאורה (במקום שע"ז יתווספו לו יסורים) לא מצאתי איסור. ואדרבה יש ללמוד למנוע מזה, ע"י בבית לחם יהודה ביו"ד שם".

<sup>3</sup> מלבד דעתו של הרב אביגדור נבנצל (במאמרו ב"אסיא" ד, עמ' 260-262) שחוכך להחמיר, ומביא דעת את הגר"ז אויערבך שהתיר, ונראה שמבטל את דעתו מפני דעת רבו.

<sup>4</sup> ה"ציץ אליעזר" (יג סי' פז), על-פי הרמב"ן ("תורת האדם" שער הסכנה); הגר"ז אויערבך, מובא ב"נשמת אברהם" (יו"ד סי' שלט ס"ק ד).  
<sup>5</sup> שו"ע (יו"ד סי' קנה סע' א), שו"ת "שבות יעקב" (ג סי' עה, הובא ב"פתחי תשובה" יו"ד סי' שלט ס"ק א), "גיליון מהרש"א" (יו"ד סי' קנה סע' א), ה"בית מאיר" (יו"ד סי' שלט סע' א), שו"ת "משפט כהן" (סי' קמד אות ג), ה"אחיעזר" (יו"ד סי' טז אות ו), ה"אגרות משה" (יו"ד ג סי' לו) וה"ציץ אליעזר" (ד סי' יג). ואפילו אם הסיכון גבוה, ישנם פוסקים רבים שהתירו – ראה ב"אנציקלופדיה הלכתית רפואית" (ה עמ' 12 הערה 51).  
<sup>6</sup> בספרות המקצועית מתועד שימוש בצורה נכונה במשככי הכאבים מביא רק 1% מהמטופלים לסיכון של דיכוי נשימתי – ראה ב"אנציקלופדיה הלכתית רפואית" (ד, ע' "נוטה למות", עמ' 351-352). ולאור הדברים לעיל בהערה 5 – אפילו בסיכון גבוה יותר מותר הדבר.  
<sup>7</sup> ה"מנחת שלמה" (ב סי' פב אות א).

<sup>8</sup> סברת הגר"ז אויערבך, המובאת בספר "נשמת אברהם" (שם), וכן במאמרו של הרב נבנצל ("אסיא" ד, עמ' 262).  
<sup>9</sup> ה"ציץ אליעזר" (יג סי' פז). ומחזק את סברתו במקורות מחז"ל: 1. אפילו "אנחה שוברת חצי גופו של אדם" (כתובות סב ע"ב), כל שכן ייסורים ממש. 2. "אלמלא כזו, נגדוה לחנניה מישאל ועזריה הוּו פלחי לצלמא" (כתובות לג ע"ב), ובייחוד לפי ההסבר המובא ב"שיטה מקובצת" (שם), שהכאה שאין לה קצבה קשה יותר ממלקות ומיתה, ולא היו יכולים לעמוד בייסורים.



ג. היתר זה כפוף לכך שאין מדובר בכך שזריקה אחת תגרום מיד למותו של החולה<sup>10</sup>.

ד. אין היתר במקרה שהחולה כבר בגדר גוסס<sup>11</sup>.

ה. כל זה נכון ביחס למשככי כאבים שהחשש לקיצור החיים מחמתם איננו ודאי ומידי, ולכן מותר להשתמש בהם גם כשקיים סיכון. לעומת זאת במקרה הנשאל, מתוך התיאור בשאלה נראה שהחשש לקיצור החיים הוא ודאי וחמור, ולכן חברות התרופות עצמן הפסיקו לייצרם, על כן אין להתיר השימוש במשככי כאבים אלה.

נסיים בתפילה לרופא כל בשר כי ימשיך טובו עלינו בעזרתו לשליחיו הנאמנים עלי אדמות, במציאת מזור לכל מחלה ומרפא לכל ייסורי הגוף והנפש.

<sup>10</sup> הגרש"ז אויערבך (שם); ה"אגרות משה" (חוי"מ ב סי' עג אות א).

<sup>11</sup> ה"אגרות משה" שם.

## New Jersey, USA

ניו ג'רסי, ארה"ב  
שבת תשס"ה

## עט. סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים

## שאלה:

מהם כללי העדיפות שלפיהם צריך לקבוע את סדרי הטיפול בפגים? מתי ועד כמה צריך להשתדל להציל חייהם של פגים כשיש חשש שהצלתם תביא לסבל רב להם ולבני משפחתם?

## תשובה:

ככלל, כיוון שנולד היילוד הוא יוצא מכלל עובר ודינו ככל חולה, שחובה להחיותו<sup>1</sup> ואסור לגרום למיתתו<sup>2</sup>. שאלתך נוגעת לשני תחומים שונים: העדפת הטיפול בפג אחד על פני האחר, והטיפול בפג שבמצבו הרפואי העתידי אינו טוב. ונענה על ראשון ראשון:

## א. הקדמת טיפול

1. כאשר באים לפנינו בעת ובעונה אחת שני פגים<sup>3</sup>, עלינו להעדיף את הטיפול בפג הנמצא במצב פיזיולוגי טוב יותר, אשר בו סיכויי הצלחת הטיפול גבוהים יותר<sup>4</sup>, על פני הטיפול בפג שלא ניתן להחיותו אלא לחיי שעה.
  2. כאשר באים הפגים לפנינו בזה אחר זה<sup>5</sup>, והם במצב קליני זהה, היינו שניתן להחיות את שניהם לחיי עולם או שניתן להחיות את שניהם לחיי שעה, חובתנו לטפל בפג שבא לפנינו ראשון<sup>6</sup>.
- לדעת רוב הפוסקים חובה זו מוטלת עלינו גם כאשר זה שבא לפנינו ראשון אי אפשר להחיותו אלא לחיי שעה, וזה שבא לפנינו אחריו ניתן להחיותו לחיי עולם<sup>7</sup>. לעומתם יש הסוברים כי אף-על-פי שחיי שעה נחשבים לחיים לכל דבר,

<sup>1</sup> שנינו (אהלות פי"ז מ"ז): "האשה שהיא מקשה לילד – מחתכין את הולד במעיה ומוציאין אותו אברים אברים, מפני שחיי קודמין לחייו. יצא רובו – אין נוגעין בו, שאין דוחין נפש מפני נפש". שמענו מכאן כי כל עוד לא יצא העובר מהרחם חובת הצלתו אינה זהה לחובת הצלת חיים של כל אדם, אולם מהרע שבו יצא העובר לאוויר העולם חובת הצלתו זהה לחובת ההצלה של כל אדם אחר. חובה זו קיימת גם בפגים שניתן להחיותם בטיפולים רפואיים שונים, ואף מחללים את השבת על הצלתם ("חזון איש" יו"ד סי' קנה ד). ועיינו במאמרו של הרב פרופ' אברהם שטיינברג ("תחומין" ז עמ' 228), המסיק שחובת ההצלה תלויה בסבירות של הצלחת ההצלה בפעל, ולא בהגדרתו הפורמלית הלכתית של היילוד; ואם כן פג שניתן להצילו יש להחיותו אפילו בשבת, ופג שלא ניתן להצילו דינו כנפל ואין חובה לעשות כן אפילו בחול.

ונחלקו הפוסקים בדינו אם מת לאחר הטיפול בו – אם למפרע מתברר שהיה נפל, ואין מתאבלין עליו ("שבט הלוי" ז סי' קפח סע' ב), או שכיוון ששהה שלושים יום אינו נפל ("ציץ אליעזר" ט סי' כח אות ח).

<sup>2</sup> שכן שנינו בנידה (מד ע"א): "תינוק בן יום אחד... ההורגו חייב" בניגוד לעובר, שההורגו פטור אבל אסור – התוספות (סנהדרין נט ע"א ד"ה ליכא) והרמב"ן (נידה שם). ועיין עוד בתוספות בנידה (שם), שכתב שמותר להורגו, אם כי לא פסקו כמוהו להלכה – מה גם שנחלקו האחרונים בהבנת דבריו גופא, ועיין בהרחבה ב"אנציקלופדיה הלכתית רפואית" (ערך "הפלה"), ואכמ"ל.

<sup>3</sup> באופן עקרוני, יש מקום לומר כי מבחינת הקצאת משאבים מסתבר שיש לדמות זאת לשני פגים הבאים לפנינו כאחד, ויש להקצות מראש את המשאבים לחולים שסיכויי החלמתם גבוהים יותר. ועיין ב"אנציקלופדיה הלכתית רפואית" (ערך "משאבים מוגבלים") ובמאמרו של הרב שבתאי רפפורט ("אסיא" נא-נב, אייר תשנ"ב) ובתגובתו של פרופ' דוד מאיר ז"ל שקדמה לה שם (מובאות ב"אסיא" ז עמ' 94 ואילך).

<sup>4</sup> ה"אגרות משה" (ח"מ ב סי' עג סע' ב), ויש להביא לו ראייה מדברי היעב"ץ בספרו "מגדל עוז" (פרק אבן בוחן פינה א), שלקדימויות המופיעות במשנה (הוריות סוף פ"ג) יש להוסיף את קדימות מי שיחיה לחיי עולם על פני מי שיחיה לחיי שעה. באופן דומה כתב ה"פרי מגדים" ("משבצות זהב" סי' שכח ס"ק א) שוודאי מסוכן קודם לספק מסוכן.

<sup>5</sup> יש לדון במצבים שונים, אם יש לראותם כאילו באו לפנינו בבת אחת או בזה אחר זה. והנה, בעניין פיקוח נפש הדוחה איסורים כתב ה"נודע ביהודה" (תנינא יו"ד סי' רט), ביחס לניתוחי מתים לצורך לימוד רפואה, שאין להתחשב אלא בחולה שנמצא לפניך, ולא בחולה שעלול לחלות בעתיד. אולם איתא בעירובין (מה ע"א) שעיר הסמוכה לספר יוצאים להצילה בשבת אף על עסקי קש ותבן. והנה לכאורה שם אין פיקוח הנפש נמצא ממש לפנינו, אלא רק חשש שמא יבואו מחר על עסקי נפשות. לכן מסיק ה"חזון איש" (יו"ד סי' רח אות ז) שיתכן שיש להרחיב את הגדרת "חולה לפנינו" מעבר למציאות חולה ממשי המוטל לפנינו, אלא כל שסביר שיחלו חולים במחלה המצויה הרי זה כאילו חולה לפנינו (ומביא שם גם ביאור אחר לסוגיה זו).

על-פי זה מסיק הגרש"ז אורבך (כך שמעתי מהרב פרופ' א' שטיינברג בשמו) שבמחלקות טיפול נמרץ, שכמעט תמיד נמצאות בתפוסה מלאה, גם אם כעת יש מקום פנוי במחלקה נחשב הדבר לחולה מסוכן בפנינו, ואין חובה לקבל אליהן חולים שניתן להחיותם לכל היותר לחיי שעה, ולכן יש לתת להם את הטיפול המרבי במחלקה הרגילה. אכן בפגיות, כיוון שאופציה זו אינה קיימת – שכן אין כל מחלקה שעשויה לתת לפגים אלו ולו טיפול מינימלי – אין לעשות כן, וחובה לקבל אליהן את החולה שבא ראשון, על-פי העקרונות שיבוארו להלן, עיין גם בהערה 6, שיתכן שגם באו לפנינו בבת אחת יחשב הדבר לעניין זה כבאו בזה אחר זה.

<sup>6</sup> שנינו בבבא מציעא (סב ע"א): "שנים שהיו מהלכין בדרך וביד אחד מהם קיטון של מים, אם שותין שניהם מתים ואם שותה אחד מהם מגיע לישוב, דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וימותו ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו, עד שבא רבי עקיבא ולימד ויחי אחיך עמך" – חייך קודמים לחיי חברך". מהעובדה שרבי עקיבא נדרש לפסוק מיוחד כדי להתיר לאדם שלא להציל את חברו, מסיק הגר"ח מבריסק (יסודי התורה פרק ה) כי הצלת אדם אינה רק מצווה, ומניעת הצלתו אינה רק איסור של "לא תעמד על דם רעך", אלא היא כרצח ממש בשב ואל תעשה.

לאור עיקרון זה ניתן להבין את מסקנת הגרש"ז אורבך (הובאה ב"נשמת אברהם" יו"ד סי' רנב ב עמ' קנו), שהכלל "אין דוחין נפש מפני נפש" מנחה אותנו להמשיך בטיפול בחולה שבא לפנינו ראשון, ועזיבתו לטובת טיפול בחולה אחר הריהו בגדר שפיקוח דמים.

לחובת ההקדמה של מי שבא לפנינו ראשון נאמרו נימוקים נוספים:

לדעת ה"אגרות משה" (ח"מ ב סי' עג אות ב) הטעם הוא שנשתעבדו הרופאים לרפואתו ומחויבים להצילו, והוא אינו מחויב לוותר על זכותו לחיי שעה כדי שחברו יחיה חיי עולם.

לדעת הגר"ז גולדברג ("הלכה ורפואה" ב תשמ"א עמ' קצא) הטעם הוא משום "העוסק במצווה פטור מן המצווה", ואין לעזוב את המטופל הראשון משום שאין מעבירין על המצוות.

<sup>7</sup> דהנה קדימות הטיפול במקרה זה תלויה בסברות השונות שנאמרו לעיל: לדעת הגרש"ז אורבך, שהקדמת הטיפול נובעת מהכלל "אין דוחין נפש מפני נפש", חובת הקדמה זו קיימת גם במקרה שבו לנפש שבה אנו מטפלים יש חיי שעה בלבד, ולנפש שהגיעה לפנינו כעת יש חיי עולם. כמו כן, לדעת ה"אגרות משה", שחובת הטיפול במי שבא לפנינו ראשון נובעת משעבוד שהטיל על המטפלים בו, גם מי שחי חיי שעה הטיל שעבוד זה, ולא ניתן להפסיק





חובה להציל אדם גם לחיי שעה, והמאבדס הריהו כשופך דמים<sup>8</sup>, ביחס אליהם הצלת אדם לחיי עולם נחשבת לפיקוח נפש, ואם כן במצב של מחסור באמצעים יש לטפל בחולה שיחיה חי עולם, אף שהדבר כרוך בהפסקת הטיפול בחולה שיחיה לכל היותר לחיי שעה<sup>9</sup>.

### ב. טיפול בפגות קשה

בתחום הפגות הקשה יש להבחין מבחינה הלכתית בשלושה סוגי פגים<sup>10</sup>:

לטפל בו כדי לטפל במי שעשוי לחיי עולם (יש לציין כי בבירור שערכנו עם הרב פרופ' א' שטיינברג עלה כי מבחינה מציאותית בעיה זו אינה עשויה להתעורר בפגות מפאת מחסור בציד, אם כי עלולה להתעורר מפאת מחסור בכוח אדם מיומן).

נפקא מינה אפשרית בין שני הטעמים הללו תהיה במקרה שאין מדובר בפגים אלא בחולים שהטיפול בהם לא ניתן בבית חולים מסודר אלא במקום אחר. במקרה כזה, שבו לא חל שעבוד לדעת ה"אגרות משה", לא תהיה חובה להקדים את מי שבא לפנינו ראשון, ויש לטפל במי שסיכויי הצלתו גבוהים יותר; בעוד שלדעת הגר"ש<sup>11</sup> אורבך, שמסתמך על הכלל "אין דוחין נפש מפני נפש", קיימת חובת טיפול במי שבא לפנינו ראשון, ללא קשר לשאלה היכן מתבצע הטיפול.

נפקא מינה נוספת בין הטעמים עשויה להיות במקרה שבו הופסק הטיפול בחולה זה לרגע, אפילו מסיבה טכנית כהחלפת ציוד (והוא הדין להחלפת משמרת). לסברת ה"אגרות משה", כי החולה שבא ראשון שעבד את הרופאים לרפואתו, הם מחויבים לעסוק בו כל זמן שיכולים להצילו, אפילו אם מדובר בחיי שעה. אולם אם נאמר כי החיוב לטפל בחולה הראשון נובע מדין "אין דוחין נפש מפני נפש", כשהופסק הטיפול תחילתו צריכה להיבחן מחדש לאור מציאותו של חולה נוסף בפנינו (וכן כתב הרב משה הרשור, "הלכה ורפואה" ב תשמ"א עמ' מא-מב).

עוד נפקא מינה עשויה להיות במקרה שבו הותנה מראש עם החולה לחיי שעה שאם יגיע חולה לחיי עולם יעברו לטפל בו. אם נאמר כי חובת הטיפול נובעת מדין "אין דוחין נפש מפני נפש", ההתניה אינה מעלה ואינה מורידה ואסור להפסיק לטפל בו, אולם אם נאמר כי חובת הטיפול נובעת מהשעבוד, אם הותנה הדבר מראש לא נוצר כאן מלכתחילה שעבוד, וממילא מותר לעבור לטפל בחולה שעשוי לחיי עולם כשיבוא לפנינו. לדעת הגר"מ קליין ("בשבילי הרפואה" ת, הובא ב"אנציקלופדיה רפואית הלכתית" ערך "קדימויות בטיפול רפואי" הערה 164) תנאי זה עשוי להוות פתרון למחלקות טיפול נמרץ, שיקבלו חולים שעשויים לחיי שעה על תנאי שיפנו את מקומם אם יבואו חולים שעשויים לחיי עולם.

עוד יש להעיר כי כל סדר עדיפויות זה עוסק בנוהל קבלת פגים לטיפול בפגייה, וכן במעבר מפג לפג בתוך הפגייה, היינו שאין לעזוב פג באמצע טיפול מציל חיים כדי לתת טיפול מציל חיים לפג אחר, ללא קשר למצבו. לסדר קבלת הפגים בפגייה אין כמובן משמעות במשך שהותם שם, וכולם זכאים לטיפול באופן שווה.

<sup>8</sup> עיין להלן בהערה 13, במה שהבאנו ממסכת שמחות ועוד.

<sup>9</sup> כאמור לעיל, לדעת הגר"י גולדברג ("הלכה ורפואה" שם), הטעם לחובת ההקדמה של מי שבא לפנינו ראשון היא שאין מעבירין על המצוות. לפיכך הסיק (בדברים שבעל-פה) כי אם נניח שחיי עולם עדיפים במובן מסוים על חיי שעה, לכאורה הצלתם דינה כפיקוח נפש, שדוחה את כל המצוות ובכללן את האיסור להפסיק לעסוק במצוות הצלת החולה שלפנינו (וכן מסיק למעשה הגר"מ קליין שם).

את ההנחה כי חיי עולם עדיפים על חיי שעה מוכיח הגר"י גולדברג מהסוגיה (עבודה זרה כז ע"ב) העוסקת באיסור להתרפא אצל רופא גוי שיש חשש שימית את המטופל, ומתירה לחולה שוודאי ימות אם לא יטופל להתרפא אצלו, כיוון ש"לחיי שעה לא חיישינן": "ומנא תימרא דלחיי שעה לא חיישינן, דכתיב 'אם אמרנו נבוא העיר והרעב בעיר ומתנו שם', והא איכא חיי שעה אלא לאו, לחיי שעה לא חיישינן" משמע כי אפילו ספק חיי עולם (כגון באותם מצורעים שאם ילכו למחנה ארס ספק יחיום לחיי עולם ספק ימיתום מיד) עדיף על דואי חיי שעה (אם ילכו לעיר וימותו שם מרעב תוך כמה ימים). מוכח כי חיי עולם עדיפים על חיי שעה, ואם כן בהצלת מי שיש לו סיכוי לחיי עולם יש דין פיקוח נפש, הדוחה את כל המצוות ובכללן את המצווה להצלת חיי שעה. לכן כששאלת קדימות הטיפול עולה יש להעדיף את מי שיש לו סיכוי לחיי עולם, גם אם התחילו כבר לטפל במי שיש לו חיי שעה.

את הסברה של ה"אגרות משה", המעדיף את המשך הטיפול במי שעשוי לחיי שעה מפאת השעבוד דוחה הגר"י גולדברג. לדעתו, יש גם מקום לומר כי בבית חולים אינה שייכת סברת השעבוד, לאור דברי ה"אבני נזר" (יו"ד סי' שפ אות ד) כי בית חולים אינו נחשב כמקום המושכר לחולה, המחייב את המתרפא בו במזווה (אף ששהה בו יותר מלי יום, הואיל והחולה אינו מוגדר כשוכר את מקומו בבית החולים, ומה שמשלם אינו אלא על השירות שניתן לו שם); ואם כן משמע שהוא הדין בנדון דידן, שלא נוצר כל שעבוד גם בבית חולים ביחס למתרפא שם.

אך נראה כי עצם ההנחה שחיי עולם עדיפים על חיי שעה תלויה גם בהבנת המחלוקת בין בן פטורא לרבי עקיבא, אם ישנו שניהם וימותו או שישתה אחד מהם ויחיה. ניתן להבין את המחלוקת בשני אופנים עקרוניים, המובאים ב"חזון איש":

1. בליקוטים (בבא מציעא סי' כ) כתב כי מחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא היא אם חיי עולם קודמים לחיי שעה; היינו, שלדעת בן פטורא כיוון שחיי עולם אינם קודמים לחיי שעה אין מקום לדבר על העדפת חיי עצמו על פני חיי חברו רק מפני שהמים שלו, ואילו לדעת רבי עקיבא כיוון שחיי עולם עדיפים באופן בסיסי על חיי שעה יכול השיקול של "חייך קודמין" להכריע את העדפת חיי עולם של אחד על פני חיי שעה של שניים. על-פי זה מסיק ה"חזון איש" כי אם המים נמצאים ברשותו של אדם שלישי (שאינו זקוק להם) הוא מחויב לתתם לאחד מהם ולא לחלקם לשניהם, כיוון שלדעת רבי עקיבא חיי עולם עדיפים על חיי שעה, וחובת הצלתם לפיכך היא בגדר פיקוח נפש. דברים אלו אכן עולים בקנה אחד עם מסקנת הסוגיה (עבודה זרה שם), ש"לחיי שעה לא חיישינן".

2. בגליונות על הגר"ח סולובייצ'יק (יסודי התורה שם) כתב ה"חזון איש" כי מחלוקת בן פטורא ורבי עקיבא אינה בשאלה אם חיי עולם קודמים לחיי שעה, הואיל וברור לשניהם שאין להעדיף חיים על חיים. כמו כן, לכולי עלמא חיי האדם קודמים לחיי חברו. לא נחלקו אלא אם השיקול של "חייך" מתיר גם לשמור מים למחר ולדחות בכך את חיי חברו, ללא קשר לחיי שעה וחיי עולם. על כל פנים, למדנו כי אם המים נמצאים ברשות אדם שלישי שאינו צריך להם הוא מחויב לתתם לשניהם, כיוון שביחס אליו לא נאמר דין "חייך קודמין" (וכן כתב המהרש"א בבבא מציעא שם ביחס למים של שניהם).

אולם על כיוון זה בהבנת הגמרא קשה מהסוגיה בעבודה זרה, שממנה משמע שאפילו ספק חיי עולם עדיפים על חיי שעה. ויש לתרץ (על-פי דברי ה"חזון איש" עצמו בליקוטים) שיש הבדל בין מצב שבו באופן בסיסי לשניהם יש חיי שעה בפועל וחיי עולם בכוח, ולכן אין להעדיף חיי עולם של האחד על פני חיי שעה של חברו, למצב בסוגיה בעבודה זרה, שם לאדם שיש לו חיי שעה אין פוטנציאל לחיי עולם, ולכן במצב זה יש להעדיף ספק חיי עולם על פני חיי שעה.

אם כנים דברינו, גם אם נבין כך את הסוגיה בבבא מציעא ונאמר כי חיי עולם אינם עדיפים על חיי שעה, ואדם שלישי מחויב לשניהם באופן שווה, עדיין אין ללמוד ממנה לנדון דידן, שבו עומדים לפנינו שני חולים שלאחד פוטנציאל לחיי שעה בלבד ולאחר פוטנציאל לחיי עולם. במצב זה גם ה"חזון איש" יודה שיש להעדיף את המטופל שניתן להצילו לחיי עולם על פני המטופל שלא ניתן להחיותו אלא לחיי שעה.

עוד יש להעיר, כי הנהלים המקובלים כיום (תשס"ה) ב"מגן דוד אדום" ביחס לטיפול באירוע רב נפגעים (ל"ע) עולים בקנה אחד עם דעה זו, שאין עדיפות לטיפול במי שבא לפנינו ראשון מלבד האיסור להעביר על המצוות, וגם איסור זה נדחה כאשר מדובר בחיי עולם ביחס לחיי שעה. לכן מקובל לתת בשלב הראשון טיפול מינימלי לכל הנפגעים, ואז לתת טיפול אינטנסיבי לנפגעים שנראה כי קיים סיכוי טוב יותר להצילם, ולא לתת את מלוא הטיפול לנפגע הראשון. הרציונל העומד מאחורי תורת טיפול זו הוא הרצון להציל את מרב הנפגעים הקשים. ועיין במאמרו של ד"ר סודי נמיר ("יתחומין" יז עמ' 349), שערער על תורת טיפול זו לאור דעת הגר"ש<sup>12</sup> אורבך שהובאה לעיל.

<sup>10</sup> על-פי מאמרו של הרב פרופ' א' שטיינברג ("יתחומין" ז עמ' 226).



1. פג שמצבו סופני, היינו שגם עם טיפול רפואי אינטנסיבי ומלא סופו למות בשלב זה או אחר – פג זה דינו כנפל, שאין חובה להחיותו ואין מחללין עליו שבת<sup>11</sup>.
2. פג הסובל או שעלול לסבול מנזקים התפתחותיים בדרגות חומרה שונות – בפג זה חובה לבצע כל פעולה לשם הצלתו, ללא קשר למצבו הרפואי העתידי<sup>12</sup>, ואפילו ללא הסכמת הוריו.
3. פג שהוחלט כי יש לו סיכוי לחיות והוחל לתת לו טיפול, ותוך כדי הטיפול הידרדר או התברר מצבו והפך לסופני – דינו ככל חולה סופני, שבו נחלקו הפוסקים; יש המחייבים<sup>13</sup> לתת לו כל טיפול רפואי אפשרי, אלא אם מוכח שהוא סובל<sup>14</sup>. יש המתירים<sup>15</sup> להסתפק בטיפול המספק לו את צרכי החיים הבסיסיים (חמצן, נוזלים ומזון)<sup>16</sup> ולא לתת טיפול למחלתו הסופנית<sup>17</sup>, וכן יש להורות בכל מקרה שהמשפחה סובלת או שיש חשש שהמשך הטיפול בפג זה יפגע בטיפול באחרים שמצבם ברפואה.

ג. לדעת הרב נ"א רבינוביץ, לסתם פג אין "חזקת חיים"<sup>18</sup>. לדעה זו השלכות הן בנוגע לחלקה הראשון של התשובה, העוסק בעניין קדימות הטיפול<sup>19</sup>, והן ביחס לחלקה השני של התשובה, העוסק בנושא טיפול בפגות קשה<sup>20</sup>. לכן נראה כי ניתן לצרף שיטה זו להקל במקרה שבו ההורים מתעקשים על הפסקת הטיפול בו, ולא להציל את חייו של פג שעתיד לסבול כל חייו.

<sup>11</sup> "שמירת שבת כהלכתה" (מהדורה ב' פרק לו הערה כד) בשם הגרש"ז אויערבך.

<sup>12</sup> כתב העיב"ץ ב"מור וקציעה" (או"ח סי' שכת) שחובה על הרופא להציל את חיי החולה גם כאשר הדבר כרוך בהפסד של אבר מאבריו, וגם אם החולה מתנגד ובוחר מוות על פני חיים אלו. טעם הדבר מבואר ברמב"ן ("תורת האדם" שער הסכנה מהד' מוסד הרב קוק עמ' מב-מג), שכיוון שניתנה רשות לרופא לרפא, "כל רופא שידוע בחכמה ומלאכה זו חייב הוא לרפאות, ואם מנע עצמו הרי זה שופך דמים". בכלל רשות זו ניתן לו לרפא אף-על-פי שברפואה זו ייגרם נזק לחולה. וכן מסיק ה"ציץ אליעזר" (יח סי' יא), שאף-על-פי שהפג שבו מטפלים יסבול מפגיעה חמורה, עלינו להציל את חייו.

<sup>13</sup> שנינו במסכת שמחות: "המעצים ענינו של גוסס הרי הוא שופך דמים". ומסיק הסמ"ק (הובא ב"ביאור הלכה" סי' שכט ד"ה אלא) כי "מצאוהו חי, אף על פי שנתרוצץ מוחו ואינו יכול לחיות כי אם מעט, מפקחין עליו ומוציאין אותו לחיי שעה". מכך שניתן לחלל עליו את השבת לומד ה"ציץ אליעזר" (ה"רמ"ת רח"ל" סי' כח) קל וחומר, כי חובה עלינו לעשות כל מאמץ כדי להציל נפש של אדם, אפילו הוא טרפה וגוסס ואפילו לחיי שעה נוספת בלבד (וכן נמסר בעל-פה בשם הגר"ש אלישיב).

<sup>14</sup> שכך התפללה אמתיה דרבי עליו בחוליו: "יהי רצון שיכופו עליונים את התחוננים" (כתובות קד ע"א). ולמד מכאן הר"ן (נדרים מ ע"א) שאם הגוסס סובל הרבה ניתן אפילו להתפלל על מיתתו (וכך פסק ה"ציץ אליעזר" שם בשם ה"פחד יצחק").

<sup>15</sup> פסק הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' שלט סעי' א) שמוותר להסיר דבר המונע את יציאת הנפש, וכל שכן שאין חיוב להאריך את חיי הגוסס באמצעים מלאכותיים. כך פסקו ה"אגרות משה" (יו"ד ב סי' קעד ענף ג) והגרש"ז אויערבך דלקמן. (ודלא כהבנת התפארת ישראל שם בדעת הרמ"א).

<sup>16</sup> הגרש"ז אויערבך ("הלכה ורפואה" ב תשמ"א עמ' קלא).

<sup>17</sup> מה שלמעשה יאפשר לו למות ממחלתו הסופנית ללא התערבות הצוות הרפואי. מובן שגם לפי דעה זו קיים איסור לנתקו בידיים ממכשיר שאליו הוא כבר מחובר כעת.

<sup>18</sup> שנינו בתוספתא (שבת פ"טז מ"ד): "בן שבעה מחללין עליו את השבת ובן ח' אין מחללין עליו את השבת. ספק בן ז' ספק בן ח' אין מחללין עליו את השבת. בן שמונה הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו, אבל אמו שוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה". בתוספתא לא בואר איזה סוג של חילול שבת נאסר ביחס לבן ח', ונחלקו הראשונים בדבר:

לדעת הבה"ג (הלכות מילה) כוונת התוספתא לומר שאין לחלל על הצלתו את השבת, כיוון שאין לו דין של חי אלא של מת לעניין זה, וכן שנינו בתנחומא (במדבר כא): "הנולד לשמונה אינו לחדשיו ואינו של חיים, לכן אין מחללין עליו את השבת". על-פי זה נראה כי האיסור לטלטלו הוא משום מוקצה, ככל מת, וזהו פשר ההשוואה לאבן, כפי שמשמע בגמרא (בבא בתרא כ עמ' א), המסייגת את איסור הטלטול לשבת בלבד, וכך גם גורסת בבביתא: "הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו בשבת". כדעת הבה"ג סוברים שאר הראשונים (רב האי גאון, ה"עיסור" והטור (או"ח סי' של), וכך מסיק ה"דרכי משה" (יו"ד סי' רס טע' ב) בדעת הרי"ף והרא"ש ופסקו השו"ע (או"ח סי' של טע' ז) והרמ"א (יו"ד סי' רס טע' יא).

הרמב"ם לא הביא דין זה, שאין מחללין עליו את השבת, אלא בהלכות מילה. מכאן מסיק ה"ביאור הלכה" (סי' של ד"ה או ספק בן ז') כי האיסור לחלל את השבת נאמר רק ביחס למילה, שאין מילתו דוחה את השבת, אולם ביחס לפיקוח נפש צריך לומר שלדעת הרמב"ם מחללין את השבת לצורך הצלתו, ואינו ודאי נפל. הרב נ"א רבינוביץ בפירושו "יד פשוטה" (מילה פרק א ה' יג) ובספרו "עיונים במשנתו של הרמב"ם" (עמ' קלט) מאריך להוכיח כי אכן זוהי דעת הרמב"ם, שמחללין את השבת על הצלת בן ח', שכן כתב הרמב"ם בפירושו המשניות (שבת פ"ט מ"ה), שבן ח' "על הרוב אינו מתקיים" משמע שמיעוטם מתקיימים; ולכן פסק (יבום וחליצה פרק א ה' ה) שבן ח' פוטר מן הייבום, ובמקום אחר (נחלות פרק א ה' יג) כתב שבן ח' נוהל (את אמו) ומנחיל (לאחיו). על-פי זה מסיק הרב רבינוביץ כי לדעת הרמב"ם בן ח' דינו ככל וד, שאינו יוצא מחזקת נפל לחזקת חיים עד שיעברו עליו שלושים יום. לעניינו, שסתם פג עונה להגדרה ההלכתית של בן שמונה (היינו "שלא נגמרו שעריו וציפורניו") תשתנה ההתייחסות ההלכתית אליו לאור השיטות האמורות בבן ח'. כלומר, שאם נאמר כדעת הבה"ג, השו"ע והרמ"א, כי בן ח' על-פי הגמרא ודאי לא חי והריהו כמת, על כרחנו לומר כי המציאות השתנתה (או שנשנתו הטבעים, או שנשתנתה הרפואה, ועיין בספרו של הרב נריה גוטל "השתנות הטבעים בהלכה" שהביא מחלוקת אחרונים בשאלה זו). אולם אם נאמר כדעת הרמב"ם, סובר הרב רבינוביץ, אין הכרח לומר כי המציאות השתנתה אלא שההסתברות נשתנתה, אם כי הדין הבסיסי נשאר: שכל פג יש חובת הצלה אף-על-פי שאין לו חזקת חיים, ומכאן זה דומה חובת הצלתו לחובת הצלה הקיימת ביחס לעובר, שאף לו אין חזקת חיים, ואף-על-פי-כן מחללין את השבת כדי להצילו (ערכין ז ע"א).

אכן, להגדרה זו של הפג, לדעת הרמב"ם על-פי ביאורו של הרב רבינוביץ, יהיו השלכות בין לחומרא ובין לקולא (ביחס לפיקוח נפש), היינו שמחד גיסא מחללין את השבת על הצלתו, כיוון שיש לו סיכויי חיים, ומאידך גיסא אין לו חזקת חיים, ולכן חובת הצלתו פחותה מזו הקיימת ביחס לגדול, נפקא מינה לנדון דידן.

<sup>19</sup> כיוון שלדעת הרב רבינוביץ לפג אין חזקת חיים, ייתכן לומר שלחיי שעה שלו אין כל משמעות ואין חובה להחיותו כלל, וגם אם החלטנו לנסות ולטפל בו, ברור לדעתו כי אין לו כל קדימות ביחס לפג שיש סיכוי להצילו לחיי עולם, וגם אם הגיע מי שעשוי לחיי עולם אחר מי שעשוי לחיי שעה, יש לטפל בו גם על חשבון אותו שאין לו אלא חיי שעה.

<sup>20</sup> ה"תפארת ישראל" (יומא פ"ח בוע' ג) מקשה על אמתיה דרבי, שהתפללה עליו שימות במהרה ולא יחיה בחיי שעה שיש בהם ייסורים, מדין פיקוח הגל, שמפקחין את הגל אף על אדם שיחיה בייסורים לחיי שעה בלבד; ועיין שם, שמתרץ ומחזיק כאמתיה דרבי, וכן כתבנו לעיל בהערה 14. וקשה על ההשוואה שיוצר ה"תפארת ישראל", שכן ייתכן שמי שנפל עליו הגל יחיה חיי עולם, ומה מקום יש לדמותו לחיי שעה של רבי? לכן צריך לומר כי כיוון שיש לנו ספק אם מי שנפל עליו הגל יחיה לחיי שעה או לחיי עולם, שוב אין לו חזקת חיים, ולכן ניתן להשוות את מעמדו לבעל חיי שעה בלבד. השתא דאתית להכי הרי שגם פג, כיוון שהוגדר כמי שאין לו חזקת חיים, גם אם בפועל יש סיכוי להחיותו לחיי עולם יש לו דין של בעל חיי שעה, וממילא יש להם אותו הדין – שאם יחיה בייסורים אין חובה להאריך את חייו בייסורים ואף מותר להתפלל על מיתתו, ודלא כמו שכתבנו בפנים, שחובה להציל כל פג שיש לו סיכויי חיים, אפילו אם מדובר בפג הסובל או שעלול לסבול מנזקים התפתחותיים בדרגות חומרה שונות.

כמו כן, לדעת הרב רבינוביץ אין כל משמעות לעובדה שהחלטנו כי יש לו סיכויי לחיים וכעת איבד אותה, ומעת שאיננו רואים סיכוי להחיותו דינו כנפל גמור, כיוון שכעת נתברר שמעולם לא הייתה לו חזקת חיים, ולכן אין חובה להחיותו ואין הדבר תלוי בגדרים שקבעו הפוסקים לחולה סופני.

## New York, USA

## ניו יורק, ארה"ב

ניסן תשס"ד

## פ. מכירת ביציות של אישה הזקוקה לכסף

## שאלה:

האם מותר לאישה למכור ביצית שתושלת אחר-כך (בהפריה חוץ-גופית) בגויה עקרה, והוולד יהיה שלה? משלמים על כך כ- \$9,000 והשוואלת צריכה את הכסף לפרנסת ביתה. האם יש חילוק אם היא נשואה או פנויה? האם חל על הנוולד דין ישראל? האם יהיה הבדל אם הקונה תהיה יהודייה? הכול נעשה בצניעות ובסודיות.

## תשובה:

במכירת ביצית יש כמה בעיות:

1. יש מחלוקת בפוסקים, אם הבן מתייחס אל בעלת הביצית או אל היולדת<sup>21</sup>. לפי השיטה שבעלת הביצית היא האם, אסור למכור ביצית לגויה בעד כל הון שבעולם, מאחר שמוציאים יהודי לתרבות רעה. ומאחר שאין הכרעה בשאלה מי האם, יש לחשוש לשיטה זו.
2. גם לשיטה שהוולד מתייחס אחר היולדת, יש כאן בעיה דומה לבא על הגויה "ובעל בת אל נכר", דהיינו שמהביצית שלה מגדלים גויים<sup>22</sup>.
3. במכירה ליהודייה יש גם בעיה, כיוון שלא מתנהל רישום של המוכרות והיולדות, ויש חשש שבעתיד תיווצרנה בעיות נישואין בין אח לאחות וממזרים חלילה, ודבר זה נאסר במפורש מדרבנן, משום "פן תזנה הארץ"<sup>23</sup>.
4. אם משתמשים בגירוי הורמונלי כדי להגביר את פעולת הביוץ, יש בכך לקיחת סיכון בהווה והגברת סיכונים בעתיד, אך נראה שמצד זה אין לאסור במקום דוחק כלכלי<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> עיין במאמרו של מרן הגר"ש ישראלי ב"חווות בנימין" (ב סי' סח) ועוד עיין ב"תחומין" (ה) במאמריהם של הגר"נ גולדברג והרב אברהם יצחק הלוי כלאב, ב"תחומין" (ז) במאמרו של הרב עזרא ביק וב"תחומין" (טז) במאמרו של הרב יעקב אריאל בנושא.

<sup>22</sup> הערת הגר"א רבינוביץ. ועיין ברמב"ם (איסורי ביאה פרק יב ה"א-ח). ואף שאין זה ממש אותו עניין, מכל מקום נראה לדמותו מבחינה רעיונית.

<sup>23</sup> יבמות (לז ע"ב), הרמב"ם (איסורי ביאה פרק טו ה"א; פרק כא ה"א) ושו"ע (אבה"ע סי' ב סע' יא). אפילו בארץ עדיין לא הוסדר סופית עניין רישום הפונדקאיות ובעלות הביצית, וקל וחומר בארה"ב.

<sup>24</sup> מותר לאדם לקחת סיכון מסוים לצרכי פרנסה, עיין בבבא מציעא (ק"ב ע"א): "עלה בכבש ונתלה באילן" וברש"י (שם), והדברים מפורשים.

## Sao Paulo, Brazil

סאן פאולו, ברזיל  
מרחשוון תשס"ד

## פא. דין נישואין עם מעוברת חברו ומינקת חברו, שהיא גיורת שהופרתה בהפריה מלאכותית

## שאלה:

למשפחה בקהילתנו בן בגיל מבוגר אשר לו פגם מלידה וסובל מחוסר בלוטת יותרת הכליה. פגם זה גורם לכך שגיל עצמותיו מתקדם מעבר לגילו האמיתי ועל כן תוחלת חייו היא קצרה, אין ביכולתו להביא ילדים לעולם, קומתו נמוכה והוא סובל מעוד מחלות ותופעות כהנה וכהנה.

במצבו כפי שהוא סיכויי להקים בית הם קלושים ביותר, או אפילו בלתי אפשריים. הוריו, אשר רואים יום את בנם במחלתו ובבדידותו, שרויים בצער עמוק ומחפשים מזה זמן רב פתרון כלשהו, והנה נפלה לידיהם הזדמנות לפתרון. בחורה גויה שעובדת אצלם מזה שנים רבות החלה להתעניין ביהדות, ולאחר זמן ממושך שבו למדה את חובותיה כיהודייה ואת המצוות המוטלות על אישה יהודייה החליטה שברצונה להתגייר. למרבה הפלא הצליחה הבחורה הנ"ל להדביק ברוב התלהבותה גם את כל המשפחה שאצלה היא עובדת וגרמה לחזרתם בתשובה, והנה עלה בדעת אבי המשפחה שלאחר שבחורה זו תתגייר הוא יוכל לנסות ולשדך אותה עם בנו, אלא שעדיין הציקה לו העובדה שגם אם הדבר יצא לפועל עדיין לא יוכלו להיות להם ילדים.

בהתלבטותו כי רבה פנה אבי המשפחה אל רב מסוים, והלה ייעץ לו לדבר עם הבחורה ולשאלה אם תסכים להינשא לבנו לאחר גיורה. אם תשובתה תהיה חיובית היא תשאל אם היא מוכנה לעבור הפריה מלאכותית לפני הגיור, על מנת שתינשא לבן כשהיא מעוברת.

הרב אכן שאל את הבחורה, והיא הסכימה לנישואין וגם להפריה, ובהתאם לזאת בוצעה ההפריה. לאחר מכן היא התגיירה (חשוב לציין שהבחורה היא גרת צדק לכל דבר ועניין, והיא מקפידה בקלה כבחמורה) ואחר-כך הגישו את בקשתם להינשא. כאשר נאמר להם שאי אפשר להשיא אותם מאחר שהיא מעוברת, היא קיבלה את הדבר בלב שלם ובלא שום פקפוק, והודיעה שתנהג אך ורק על-פי ההלכה. אך דא עקא, אבי המשפחה חלה מרוב צער כאשר התברר לו שתכניתו נכשלה, והאפשרות היחידה שהייתה לו לראות את בנו מאושר נגוזה.

בצערו כי רב פנה אלינו האב, כאשר כבר עברו כמה חודשים מאז הגיור, על מנת שנחפש היתר להשיא אותם בעודה מעוברת. האב מוכן לפתוח חשבון בנק מיוחד לטובת הוולד, באופן שעתידו יובטח ואין לחשוש לחיותא דהולד.

## תשובה:

בשאלה זו של נישואי מי שאינו יכול להוליד לגיורת שנתעברה בהפריית מבחנה, וכפי שנתברר מדברי הרב שהגיור נעשה כהוגן, אין לחשוש לאיסור לשאת מעוברת חברו, ולאיסור לשאת מינקת חברו כ"ד חודש מן הלידה.

למעשה, במקרה הנדון אפשר להתיר את הנישואין עוד בהיותה מעוברת<sup>1</sup>. יש עדיפות, אם אפשר, לערוך את הנישואין מיד אחרי הלידה, קודם שתחל להניק את הילד<sup>2</sup>; אלא שצריך לבחון בזהירות את הנזקים<sup>3</sup> שעלולים להיגרם מהדחייה, והחכם עיניו בראשו.

כפי שציין הרב, יש לוודא הפקדת סכום ראוי להבטחת קיומו של הוולד.

נקודה חשובה נוספת היא תשומת לב לנושא הייבום שעלול חלילה להתעורר בעתיד. אם לאחר מאה ועשרים ימות לפני אשתו ויש לו אחים, לא תותר אשתו לשוק אלא בחליצה, שהרי בן זה של האישה אינו פוטר אותה מן הייבום.

<sup>1</sup> הפוסקים מנו כמה מקרים שאינם כלולים בגזרה על נישואין עם מעוברת או מינקת חברו:

א. דעת הר"ש (יבמות מב ע"א תוס' ד"ה סתם) שלא גזרו אלא באלמנה, ולא בגרושה שאינה משועבדת לבעלה להניק. גם בנדון דידן אינה משועבדת.

ב. הרב מרדכי טורמש"א התיר במינקת שנתעברה בזנות. לדעתו, אף לר"ת, שגם גרושה בכלל "מעוברת חברו", מזנה אינה בכלל הגזרה. לפי זה, גם פנויה שהתעברה מהפריה מלאכותית איננה בכלל הגזרה.

ג. דעת ה"נודע ביהודה" (שו"ת אבה"ע תניא סי' לח) שאין מעוברת מגוי בכלל גזרת מעוברת ומינקת חברו.

ד. ה"ברכי יוסף" (אבה"ע סי' יג אות ו) הסתפק בנתעברה באמבטי אם כלולה בגדר הגזרה, וזהו ממש דין מעוברת מהפריה מלאכותית. ה. בעיקר איסור מינקת חברו כתב ה"חתם סופר" (אבה"ע סי' לב) שאין להסתמך על כללי הכרעת הספק באיסור דרבנן, כיוון ש"גוף הענין איננו איסורא, אלא יורד למערופיה של קטן הזה ופוסק לחיותיה ודיני ממונות קרוב ודיני נפשות אבינונים נקיים הוא". הוא מסביר שבמקום שבו דואגים לצרכי הוולד על-ידי שכירת מינקת, "או שהבעל רוצה להשליש סך מה להספקת הילד, ומ"מ אנו אוסרים משום לא פלוג רבנן כל כי האי גוונא ליכא להאי ינוקא תביעת מערופיה, רק משום איסור דרבנן, בהא יש מקום לספיקא דרבנן ולחזוקת היתר ולע"א נאמן באיסורים". בנדון דידן, שהמדובר בסריס ובאופן שמוזנות הוולד יובטחו, היה מקום לאסור מדין לא פלוג, אלא שבמקום שיש כל הסברות הנ"ל להקל, אין חשש מדרבנן של איסור לא פלוג.

<sup>2</sup> בשלב זה – קודם ההנקה ולאחר הלידה – התירו אחרונים, בהסתמך על שיטתו של ר"ש שהוזכרה בהערה הקודמת. עיין ב"פתחי תשובה" (שם ס"ק כט). זו גם דעתו של הגרש"ז אורבך בשו"ת "מנחת שלמה" (ג סי' קכד), שבכהאי גוונא יש לצרף את שיטת ה"נודע ביהודה". כמו כן, לשיטת הרמב"ם (גירושין פרק יא הל' כה) שבמעוברת קיים חשש "שמא יזיק הולד בשעת תשמיש, שאינו מקפיד על בן חבירו"; תמיהה הראשונים שטעם זה לכאורה נדחה בסוגיה ביבמות (מב ע"א), וכן לא הביאו המחבר בשו"ע. הגר"מ פיינשטיין ב"אגרות משה" (אבה"ע א, סי' לב) לא חש לדעת הרמב"ם, מטעם שהוא שיטת יחיד ומטעם ספקו של ר' עקיבא אייגר (שו"ת סי' צה) שמא גם לרמב"ם לא תיקנו בזונה, ובצירוף השיקול של הרצון של בני הזוג בקיום הוולד (במקרה שם מחמת ממון). גם בנדון דידן ברור שרצונו של הבעל הוא בקיום הוולד – כמתואר בשאלה, שהרי ממנו עצמו לא תזכה אשתו להתעבר.

<sup>3</sup> פסק הרמ"א (שם סעי' יא) שנהגים להקל במי שנתעברה בזנות והיא מופקרת לזנות, שעל-ידי הנישואין בעלה משמרה.

## ניו ג'רסי, ארה"ב מרחשוון תשס"ה

## New Jersey, USA

### פב. סדרי קדימות בשימוש באמצעים למניעת הריון

#### שאלה:

אני משמש ברבנות בניו ג'רסי. מגיעות אלי שאלות בנושא זה, ואשמח לקבל חוות דעתכם: מהו הסדר הנכון לשימוש באמצעים למניעת הריון על-פי ההלכה? במקום שאפסוק שהדבר מותר מבחינה הלכתית.

#### תשובה:

כמו שצינת, השימוש באמצעים למניעת הריון מחייב פסיקה של רב מוסמך (כמוך) לכל מקרה ומקרה לגופו של עניין. במקום שבו פסקת להתיר, להלן דעתנו בעניין סדר הקדימות בשימוש בהם:

א. גלולה – אין בה השחתת זרע, היא אינה מפריעה בקיום יחסי אישות והנאת הביאה (וממילא איננה מפריעה לקיום מצוות עונה), פעולתה זמנית, הפיכה (לכן אין בה בעיית סירוס) ועקיפה בגרמא. אכן, חלק גדול מהגלולות גורמות לדימומים בין-וסתיים (החדישות יותר גורמות לכך פחות). יש אומרים שיש חיוב על אישה הלוקחת גלולות לבדוק עצמה בוקר וערב כל יום במשך חודש. אם לא ראתה דם – הריהי בחזקת שאינה מדממת מהן ומותרת להמשיך בלי בדיקות, ואם ראתה דם – צריכה להמשיך לבדוק עד שיהיו לה חודשיים נקיים<sup>1</sup>. ורוב הפוסקים לא חששו לזה<sup>2</sup>.  
הסכנה בעצם לקיחת הגלולה, מחמת החזרת הורמונים לגוף, פחתה בהרבה בגלולות החדישות. נציין שיש מן הפוסקים המתנגדים לשימוש בגלולה מחמת דימומים קטנים שלא יורגשו ומחמת הסיכון המסוים שיש בלקיחתן לזמן ממושך<sup>3</sup>.

ב. התקן תוך רחמי (IUD) – אין בו השחתת זרע, איננו מפריע בקיום יחסי אישות ובהנאת הביאה (וממילא איננו מפריע לקיום מצוות עונה), הוא זמני והפיך (לכן אין בו בעיית סירוס) ופעולתו עקיפה בגרמא – אלא שלא הוברר עדיין מבחינה מדעית כיצד הוא פועל. היום הנטייה בין המדענים היא להסביר את פעולתו במניעת השרשת הביצית, ולכן אין בזה חשש איסור<sup>4</sup>. ההתקן עלול לגרום לדימומים<sup>5</sup>, וגם בהם לא ברור אם זהו דם נידה או דם מכה. יש מי שאסר התקנים בגלל זה<sup>6</sup> ויש שהתירו<sup>7</sup>, וכן עמא דבר.

ג. קוטלי זרע – כמו נרות או קצף, יש אומרים<sup>8</sup> שזה נחשב כמו גלולות, כי הזרע אינו חסום לגמרי וחלקו מגיע לרחם, אלא שמת בדרך. יש אומרים<sup>9</sup> שהיות שהזרע נקטל מיד, נחשב כמו שימוש במוך, שזה גרוע מבחינת ההלכה, ויש אומרים שזה הפתרון המומלץ מבחינה הלכתית<sup>10</sup>. החיסרון (שיכול להיחשב גם כיתרון מבחינה הלכתית) הוא שההגנה על האישה איננה מושלמת, לכן אי אפשר להמליץ על שימוש בו במקום של חשש פיקוח נפש. וכמו כן, בכל שימוש נעשה גם מעשה בידיים, ולא רק בגרמא<sup>11</sup>.  
ד. כיפה (דיאפרגמה) – היות שהתכשיר חוסם את הזרע מלהגיע לרחם יש בו בעיה של השחתת זרע, והתירו שימוש בו רק במקרים של סכנה או חשש סכנה. רוב הפוסקים הכריעו שאין זו השחתת זרע ממש, כי הוא מונח עמוק והזרע זורם באופן חופשי עד אליו, ויש אומרים שזהו הפתרון המומלץ מבחינה הלכתית. לדעת ה"חזון איש"<sup>12</sup> כיפה עדיפה על קוטלי זרע. גם כאן, כמו בקוטלי הזרע, אין הגנה מושלמת – עם כל המשמעות שיש לכך. גם בשימוש בכיפה ישנו החיסרון של מעשה בידיים, שיש לקחת בחשבון גם אותו.

<sup>1</sup> "לב אברהם" (פרק כז סעי' ב) בשם הרב נויבירט ושו"ת "אגרות משה" (אבה"ע ד ס"י עב).

<sup>2</sup> דעת הגרז"י ועיין בהערותו לקמן הערה 4. גם מכוון "פועה", הנסמך על הגר"מ אליהו ופוסקים אחרים, ממליץ על הגלולה כעל אמצעי בעדיפות ראשונה, כיוון שיש חשש שה-IUD איננו מונע הריון אלא גורם להפלה מוקדמת מאוד. מאידך גיסא, בגלל בעיית הדימומים, קל יותר להתיר דימום שנובע מהתקן תוך רחמי IUD מאשר דימום שנובע מהשפעה הורמונלית של הגלולה.

<sup>3</sup> דעת הגר"א רבינוב"ץ, ולכן גם הבדיקות לא יועילו; והוסיף עוד שיש להתנגד ללקיחת גלולות בזמן הנקה, מאחר שאז הורמונים מגיעים גם לולד, "ואחריתה מי ישרונו".

<sup>4</sup> הערת הגר"י גולדברג - טעם הדבר להתיר נראה שבזמננו שאין איסור לאישה להחליש את גופה, שעל-ידי כך לא יהיה לה כוח ללדת והעובר ימות, שאין זה גרמא להפיל, אלא שמתחילה נוצר עובר בגוף שאין לו כוח להוליד, והרי זה כתוחב נר בחול ומדליקו, שלא נאמר שגרם לכבות הנר בשעה שתחב בחול, אלא שמתחילה הדליק נר שאין בו חומר שרפה אלא לזמן מועט. ואכן, המהרש"ם ח"א תשובה נח דן במקרה של אישה שהחזיקה להפיל, שהמשמש אתה כאילו מפיל עובר. ודבריו צריכין עיון מאוד בסברה; אכן נראה שהמניח פצצה לפני שנולד ילד, שאחר זמן כשיולד ויעבור במקום הזה תתפוצץ הפצצה וייהרג – זה נחשב הורג בגרמא, וכן המדליק נר ולפני שהדליק שם שעון חשמלי שיכבה את הנר לאחר זמן זה נחשב מכבה בגרמא. כך נראה מה"אבני נזר" (הלכות יום טוב), ומעתה אם התקן תוך רחמי גורם להחליש את הרחם אין בו חשש, אבל חשש גורם להפיל יש בזה, עיין ב"נשמת אברהם" (אהע"ז סימן ה ס"ק יג) ולכן עדיף בעיני לקחת גלולות, ואף שיש חשש שיגרום דימום ויש להשגיח, וכדאי באמת לשים לב ולבדוק אבל שמענו שכמעט כל הכלות משתמשות בכדורים, ולא יצא להן להיות לא טהורות בתאריך שקבעו לחתונה.

<sup>5</sup> הגר"א רבינוב"ץ טוען כי ההתקן המצוי גורם לדימומים, אולם ישנו סוג חדש, שגם משחרר הורמונים במינון קטן מאוד, ואמור לפעול לטווח ארוך בלי לגרום לדימום, אלא שבתוך שנה ראשונה אף התקן כזה גורם לדימום. ולכן לדעתנו גם אותו אין להתיר.

<sup>6</sup> שו"ת "אגרות משה" (אבה"ע ג ס"י כא; ד ס"י ח).

<sup>7</sup> שו"ת "שבט הלוי" (ג ס"י קעט) ושו"ת "ציץ אליעזר" (י ס"י כה פרק י; יא ס"י סג ס"ק א).

<sup>8</sup> שו"ת "אגרות משה" (אבה"ע א ס"י סב).

<sup>9</sup> הגר"ש אורבך, מובא ב"נשמת אברהם" (אבה"ע ס"ה ס"ק יג ערך מניעת הריון); שו"ת "ציץ אליעזר" (ט ס"י נא שער ב פרק ג).

<sup>10</sup> הגר"א רבינוב"ץ. מובן שלא במקום שיש חשש פיקוח נפש, שאז אין זו הגנה מספיקה.

<sup>11</sup> לכן יש מן הפוסקים הממליצים שרק האישה תעסוק בכך.

<sup>12</sup> מובא בשמו בספר "חי נפש" (א דף ק), וכן פסקו שו"ת "ציץ אליעזר" (ט ס"י נא שער ב פרק ג שם), שו"ת "שרידי אש" (ג ס"י טז או א פ"ק בהוצאה החדשה) והגר"ש אורבך (הובא ב"נשמת אברהם" שם).





## Italy

## איטליה

טבת תשס"ג

## פג. דין צאצא כהן שנשא בת גיורת

## שאלה:

אישה שהתגיירה על-פי בית-דין בעיר ורונה שבאיטליה, לא המתינה ג' חודשים והתחתנה עם יהודי אחרי חודש מהגיור (בנוגע להבחנה). אחרי ט' חודשים ילדה בת, שכשהגדילה התחתנה עם כהן. הגיור היה בכ"ב בתמוז בשנה מסוימת, החתונה בכ"ח במנחם-אב באותה שנה והלידה בג' בסיוון שאחר-כך. צאצאי האם הגיורת וכנדיה הכהנים חיים בקהילתנו, וכיוון ששמעו שיש מי שהוציא לעז על כהונתם, הם פנו אלי כדי לברר את המצב. השאלה היא, האם יש איזה פקפוק בכשרותם של כהנים אלה? ואיך להתנהג עמם, שהרי תמיד עלו כראשון לקריאת התורה, עשו פדיון בכור ובירכו ברכת כהנים (לפי מנהגי המקום)?

## תשובה:

מותר לכהן לשאת בת גר או בת גיורת, אם אחד מהוריה יהודי. אסור לכהן לשאת בת גר וגיורת, אך בדיעבד לא תצא, וגם הוולד אינו מתחלל לכהונה<sup>1</sup> אם מדובר בבת שהורתה ולידתה בקדושה<sup>2</sup>, דהיינו שהגיור קדם להריון. לפי התאריכים הנ"ל, מזמן הגיור ועד הלידה עברו יותר מתשעה חודשים מלאים, לכן אין מקום לספק שמא ההריון קדם לגיור<sup>3</sup>. לכן אנו מניחים שהבת נולדה מהאב היהודי והאם הגיורת לאחר הנישואין, ומשום כך הבת מותרת להינשא לכהן לכתחילה, והוולדות כהנים כשרים למהדרין<sup>4</sup>. אילו היה מדובר במקרה שהבת נולדה קודם שעברו תשעה חודשים מלאים מהגיור, ומאידך גיסא עברו יותר משבעה חודשים מאז נישואיה ליהודי, יש מקום להסתפק אם ההריון קדם לגיור<sup>5</sup>. אולם גם במקרה כזה, נראה שאין לחשוש שהבת פסולה לכהונה, מכמה טעמים: א. כאשר יש ספק אם הוולד בא מזנות של ראשון או מנישואין של שני, יש להכריע שהוא בא מן הנישואין, כיוון שרוב בעילות אחר הבעל. רק כאשר שני הבעלים הם בזנות או בנישואין יש מקום להסתפק<sup>6</sup>, לכן נכריע שהוולד הוא מהנישואין ולא מזנות קודם הגיור. ב. כיוון שנפסק להלכה שגיורת שלא הייתה נשואה לפני הגיור אינה צריכה הבחנה<sup>7</sup>, אין מקום להסתפק לגבי הוולד, שמא נולד מגוי לפני הגיור<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> שו"ע (אבה"ע סי' ז סעי' כא), על-פי הגמרא (קידושין ע"ב).  
<sup>2</sup> הרמב"ם כותב (איסורי ביאה פרק י"ט הל' יב) שבת גר וגיורת, "אם נשאת לא תצא, הואיל והורתה ולידתה בקדושה", ובפשטות מדויק מזה שאם הורתה הייתה שלא בקדושה תצא, למרות שלידתה הייתה בקדושה. ה"בית יוסף" (אבה"ע סי' ז) מצטט את הרמב"ם, וכותב עליו ש"פשוט הוא דאם לא כן, אפילו נשאת תצא, שכבר נתבאר דגיורת אפילו פחותה מבת ג' פסולה לכהונה".  
 ברם, ראה בדברינו בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה קנה), שצידדנו שלמעשה אין לחייב גירושין, בהסתמך על האחרונים שמגדירים אותה כבת גרים שנולדה כיהודייה רגילה, ולא כאחת שבעצמה מוגדרת כגיורת.  
<sup>3</sup> כך פשוט במשנה (יבמות ק ע"א), שהספק הוא רק במקרה שנוכל לומר שהוא בן ט' לראשון, אך אין חוששים שהוא בן י' לראשון. עיין בתוספות (נידה לח ע"א ד"ה שיפורא גרים) שאין הוולד משתתה יותר מרע"א יום, שהם ט' חודשים מלאים של ל' יום. הגמרא (יבמות פ ע"ב) אומרת שבאישה שהלך בעלה למדינת הים אנו תולים שהוולד מהבעל כל זמן שלא עברו י"ב חודש, וכן פסק השו"ע (אבה"ע סי' ד סעי' יד). לכאורה משמע משם שחוששים גם לאפשרות של עיבור מעבר לט' חודש, אולם זהו איננו חשש אמיתי אלא ששם אנו תולים גם במציאות דחוקה כדי לקיים את חזקת הכשרות של האם. ראה לדבר, שבמקרה שיש עדי דבר מכוער ואין לאם חזקת כשרות אין תולים שהוולד מהבעל אם עברו ט' חודשים (עיין ברמ"א שם סי' ד סעי' יד וב"ש שם סי"ק יח).  
<sup>4</sup> אמנם ייתכן שהוולד נולד מבעלה שבין הגיור לנישואין, אך היות שבתקופה זו הייתה כבר גיורת יש לה חזקת כשרות ואיננו חוששים שנבעלה, כל זמן שאין לנו עדות ברורה על כך.  
<sup>5</sup> גם אם אין ידוע לנו שנבעלה בהיותה גויה, כיון שהגיורת נחשדו על כך, כפי שביארנו בהערה 4.  
<sup>6</sup> זו שיטת ה"חלקת מחוקק" (סי' ג סי"ק יב), וכן כתב ה"נתיבות לשבת" (שם סי"ק ח), על-פי רש"י (יבמות ק ע"ב ד"ה אלא לאו בזנות). לדבריהם, הכלל "רוב בעילות אחר הבעל" קובע שרוב הנשים מתעברות מבעליהם ולא מניאוף. אולם פשוט דברי הרמ"א (שם סי' ג), ט והב"ש (שם סי"ק טז) שאפילו כשיש ספק אם הוולד מזנות או מנישואין הוא נחשב ספק, כיוון שהכלל "רוב בעילות אחר הבעל" הוא רק במקרה שיש ספק לגבי וולד מבעלה שלאחר הנישואין אם הוא מהבעל או מהניאוף, אך כאן הניאוף אינו עומד מול הבעל.  
<sup>7</sup> כך מפורש בגמרא (יבמות לה ע"א) על-פי ליטנא בתרא דשמואל. הרי"ף (יבמות י ע"א) והרמב"ם (גירושין פרק יא הל' כב) פסקו כדעת ר' יוסי, שבזנות אין צורך בהבחנה, מפני שהאישה מתהפכת כדי שלא להתעבר מזנות, וכן כתב השו"ע (שם סי' יג סעי' ו). ואפילו לפי הרמ"א (שם סי' יג סעי' ו), שהחמיר על-פי הרא"ש והר"מ"ה לפסוק כר' יהודה לחשוש להבחנה בבת ישראל שזינתה או נתפתתה או נאנסה, לא גזרו בגיורת. אולם הרמב"ם (שם הל' כא) כתב שגיורת צריכה המתנה. ה"מגיד משנה" (שם) כתב שזהו דווקא בנשואה, שהרי הרמב"ם פסק כר' יוסי, שאין חוששים להבחנה בזנות. אולם ה"בית יוסף" הבין את הרמב"ם כפשוטו. אך בשו"ע (שם סי' יג סעי' ה) חזר לפסוק כדעת ה"מגיד משנה", ואם כן אין דין הבחנה בגיורת שאינה נשואה. הרדב"ז (א סי' קצו) פסק על-פי הרמב"ם כפשוטו כנגד ה"מגיד משנה", והובא ב"פתחי תשובה" (שם סי"ק ה), אלא שברדב"ז עצמו משמע שאינו כותב דבריו אלא לחומרא, אך לא בנידון דידן שהוא דיעבד לעניין פסילה לכהונה של הוולד.  
<sup>8</sup> מטעם זה כתב ה"פני משה" (סי' ג סי"ק ז) שאפילו לדעת הבי"ש והרמ"א, בהסבר הכלל "רוב בעילות אחר הבעל" יש להקל, כיוון שאישה מזנה מתהפכת, וכן מפורש בשו"ת התשב"ץ (ב סי' צא). ה"נתיבות לשבת" (סי"ק כ) כתב שהרמ"א שהחמיר כאן בספק מזנות או מנישואין לשיטתו, פסק שחוששים במזנה שלא נתהפכה, אולם במקרה של גיורת, שאין חוששים שלא נתהפכה, גם הרמ"א יודה שתולין בבעל. ב"עצי ארזים" (סי"ק כ) כתב שאפילו לר' יהודה, שבמקרה של זנות רגילה אנו חוששים שאינה מתהפכת וגוזרים הבחנה – היינו במקום שאנו מסתפקים בין זנות אחת לשנייה, אך לא כשמסתפקים בין זנות לנישואין, שאז ודאי תולין בנישואין.



ג. גם אם נפסוק שצריך הבחנה לכתחילה בגיורת פנויה, ייתכן שזה משום חומרא שהחמירו בגזרת הבחנה, אך לגבי הוולד נראה שאין לחשוש לזנות של הגיורת לפני גיורה<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> כך עולה מדברי הראשונים בטעם החילוק של שמואל בין זנות של ישראלית, שצריך בה הבחנה, לזנות של גיורת, שאין צריך: רש"י (יבמות לה ע"א ד"ה הוא דאמר כ"י יוסי) מסביר שגיורת אפילו נשואה, מעיקר הדין אינה צריכה הבחנה, מפני שמתהפכת כיוון שדעתה להתגייר, ולכן כשבאו לגזור גזרו רק בגיורת נשואה ולא בזנות. המאירי מסביר שדווקא בישראלית, שאינה רגילה בזנות, יש חשש שלא התהפכה, אולם גויות שרגילות בזנות בוודאי מתהפכות. טעם נוסף במאירי, מפני שבגיורת יש ספק ספיקא שמא לא נבעלו, ואפילו נבעלו שמא נתהפכו, לעומת ישראלית בזנות שוודאי נבעלה, וכן כתבו התוספות חד מקמאי בשם הראב"ד. אם נקבל הנחות אלה, אזי גם אם נחליט לגזור בגיורת הבחנה לכתחילה, אין מקום להסתפק בדיעבד לגבי הוולד. אולם הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א סברו שלא גזרו בגיורת מפני שאינו שכיח, ולדבריהם היה מקום לומר שבמקרה שבדיעבד מתעורר ספק, יש לדונו כמו ספק זנות בישראלית.

## New York, USA

## ניו יורק, ארה"ב

סיוון תשס"ד

## פד. דינה של בת שנולדה לאם פונדקאית גויה, מזרע של יהודי וביצית של יהודייה

## שאלה

זוג יהודים שניהם פוריים, אולם האישה אינה מסוגלת לשאת את העובר עד הלידה, והיא מפילה אותו ר"ל. הם רוצים להשתמש בהפריה חוץ-גופית (IVF). הביצית של האישה, המופרית מזרע בעלה של האישה, תושלת בגופה של פונדקאית נוכרייה, והתינוקות תעבור גיור לחומרה. במקרה שתיוולד בת, האם תהיה מותרת לכהן?

## תשובה

נחלקו גדולי פוסקי הדורות האחרונים מי נחשבת האם במקרה של פונדקאות, בעלת הביצית או היולדת<sup>1</sup>. על כן, הבת תתגייר ומעמדה יהיה ספק גיורת, ויש אומרים ודאי גיורת<sup>2</sup>. בין כך ובין כך היא אסורה לכהן, כיוון שספק דאורייתא – לחומרה<sup>3</sup>. מן הראוי שלא להשתמש בפונדקאית גויה, שכן בכך ייתכן שמוציאים "זרע ישראל" לעשותו גוי<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> עיין ב"חוות בנימין" למרן הגר"ש ישראל (ב ס"י סח), במאמרו של הגר"י גולדברג ("יתחומין" ה), במאמרו של הרב כלאב (שם), במאמרו של הרב עזרא ביק ("יתחומין" ז) ובמאמרו של הרב יעקב אריאל ("יתחומין" טז, וכן ב"אהלה של תורה" א).

<sup>2</sup> עיין בנספח לתשובה, נימוקי הגר"א רבינוביץ' לפסקו.

<sup>3</sup> השו"ע (אבה"ע סי' ו סע"ח) פוסק כרמב"ם (איסורי ביאה פרק יח הל' ג) וכרא"ש (יבמות פ"ו סי' ו), שגיורת אף שנתגיירה פחות מבת ג' שנים ויום א' אסורה לכהן מן התורה, ויש חולקים על כך (הראב"ד על הרמב"ם והרשב"א). ודברי החולקים לא נפסקו להלכה. במקרה של אם פונדקאית גויה שספק לנו מי האם, אם ביתה נישאת לכהן הבנים ספק חללים, ועל כן הם אסורים בכל איסורי הכהונה, ומאידך גיסא אסור להם לנהוג בשבחי הכהונה, כגון לעלות לדוכן ולתורה ככהן, וכן לפדות בכורות.

ונראה שגם לשיטת הראב"ד והרשב"א הבת אסורה, כמו שספק חלוצה אסורה לכתחילה (שו"ע אבה"ע סי' ו סע"א ובי"חלקת מחוקק" שם) וייתכן שהדבר אף חמור מספק חלוצה, שהרי לדעתם איסור גיורת הוא מדברי קבלה – עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ד תשובה קכד), בדיון בדעות שהאיסור הוא רק מדרבנן.

<sup>4</sup> הערת הגר"י גולדברג. עיין גם להלן בתשובה פה.

נספח: נימוקי של הגר"א רבינוביץ'

יש לדון במעמדו של בעל הזרע – האם הוא נחשב לאביו של העובר הזה? וכן במעמדה של בעלת הביצית – האם יש לראותה כאמו של העובר? ברם, שאלת מעמדה של בעלת הביצית היא הקובעת גם לגבי מעמדו של בעל הזרע, שהרי שנינו (קידושין סו ע"ב): "וכל מי שאין לה לא עליו ולא על אחרים קידושין הולד כמותה, ואיזה זה – זה ולד שפחה ונכרית". לכן אם האם היא הנוכרית, ברור שאין לעובר הזה אב. וכך פסק הרמב"ם (איסורי ביאה פרק טו הל' ד): "זה הכלל: בן הבא מן העבד או מן הגוי או מן השפחה או מן הגויה הרי הוא כאמו, ואין משגיחין על האב". וראה ברמב"ם במקום אחר (חובל ומזיק פרק ד הל' ד): "היתה נשואה לגר... חבל בה אחר מיתת הגר – זכת היא בדמי ולדות, היתה שפחה או גויה בשעת הרייון, ובשעת נגיפה נשתחררה או נתגיירה הרי דמי ולדות שלה". וה"מגיד משנה" (שם) פירש שרבנו כאן לשיטתו, שעובר ירך אמו. וכן פירש הרלב"ג בפירושו לתורה (פ' משפטים מהדורת ברנר וכהן עמ' 163 בשורש האחד-עשר): "ודמי הולדות לבעל, כשהיה לה בעל. כי התורה זיכתו לו בהם, ואולם אם מת הבעל יהיו דמי הולדות גם כן שלה... ולפי שהולדות הם כמו אבר מאבריה הנה יהיו דמי הולדות שלה".

וראה בשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' קי): "וטעמייהו דקראי בשפחה ונכרית דולדה כמוה, משום דשכתב זרע של ישראל במעיהן של אלו לכי מסרח גביל, כדאמרין בתמורה (לא ע"א) בפרק כל האסורין גבי אפרוח של ביצה טרפה, והיינו דתנינן בסוף פרק אלמנה לכ"ג (סט ע"ב) הלך הבן ונכבש על השפחה דאלו שמה ביאה ואין כל בריה באה אלא מטפה שהיא טעונה הפשט צורתה הראשונה קודם שתלבש צורה אחרת, וההיא מיא דאסרוה בעלמא ניהו וגוף האם לא חזי לאהדורי לעובר אמלתא קממיתא, והוא הדין והוא הטעם בשי"ז שלהם במעי ישראלית, דכיון שהסריחה בטלה מאליה והיא כעפרא. הילכך מדמינן לה לספנא מארעא כדאמרן, ועל כרחין בכל אלה ההרכבות הזרות שאין בהן קדושין לאלו ולא לאחרים ויש עברה חמורה עובר ירך אמו הוא יתום, ואין אב דליכא למימר בהו ברא כרעא דאבוה".

הרואה יראה שמה שהוסיף "ויש עברה חמורה" אין זאת אלא מפני חומרת הנושא, אבל עצם הסברה נכונה גם אם יצויר אופן בלי עברה; בגלל שעובר ירך אמו אין משגיחין באב, והרי "הוא יתום ואין אב".

והנה, סברה זו בעצם מקורה כבר בגמרא וברמב"ם, אלא שבגלל השגת הראב"ד נחלקו הדעות בהבנת הרמב"ם, עד שהמהרש"ל ב"ים של שלמה" (בבא קמא פרק ז ס"י ל) הסיק שהרמב"ם פסק שעובר איננו ירך אמו, על אף שהרמב"ם אמר בבירור להיפך בכמה מקומות. והוא תמוה מאוד.

כדי להעמיד את הדברים נעיין בקצרה בהלכות עבדים (פרק ז הל' ה): "הכותב לשפחתו המעוברת 'הרי את בת חורין וולדך עבד' – דבריו קיימין; 'הרי את שפחה וולדך בן חורין' – לא אמר כלום, שזה כמי ששחרר חציה". ומשיג הראב"ד: "א"א קשיא רישא אסיפא! סיפא קאמר דעובר ירך אמו הוא, אם כן רישא אמאי דבריו קיימין? אלא רישא דבריו קיימים דעובר לא ירך אמו הוא, וסיפא לא אמר כלום או משום דאינו בא לעולם או משום דאין העבד מקבל גט לחבירו מיד רבו שלו".

המקור לכך הוא ברמב"ם (תמורה פרק כה הל' א-ב), שהעמיד שם את טעם הדין משום עובר ירך אמו או עובר לאו ירך אמו. ולכאורה דברי הראב"ד מועתקים מן הסוגיה, ושמה בגלל זה כתב מרן ב"כסף משנה" (שם): "ודבריו אינם השגה אלא פירוש, וטעם ושפתים ישק". ואף זה גרם לכמה אחרונים להתלבט בדעת הרמב"ם. ואף שאיני כדאי, מכל מקום עצור מלן לא אוכל, ואחבמחכ"ת של מרן יש להציג את מקור פסקו של הרמב"ם בר"י"ף (גיטין רמז תלז יב ע"א מדפי הר"י"ף), ולהלן (שם רמז תע דף כא ע"ב), וזה אינו כסוגיה הנ"ל בתמורה. והנה הרמב"ם עצמו הקדים לתרץ את קושייתו של הראב"ד בפירוש המשנה (תמורה פ"ו מ"ה), שבה נחלקו חכמים ור' אליעזר אם ולד טריפה כשר למזבח, וז"ל: "וואם נטרפה בהמה זו כשהיא מעוברת – ר' אליעזר אומר, עובר ירך אמו הוא. ואין חכמים אומרים עליו כן לאחר יציאתו ופרישתו ממנה, ולפיכך הוא לדעתם מותר לגבי למזבח... ואין הלכה כר' אליעזר". הרי מבואר שלהלכה גם חכמים סוברים שעובר ירך אמו, אבל אין זאת אלא כל זמן שהוא בפנים; לאחר יציאתו לאוויר העולם, הואיל ויש לו חיות עצמאית הריהו ברייה בפני עצמה. על כשרות למזבח אין לדבר אלא אחרי

שנולד ולא בהיותו עובר. כל זמן שהיה עובר, כיוון שהבהמה היא טרפה הרי כל איבריה הם איברי טריפה, אבל משפירש – כיון שאין בו בעצמו שום טריפות, כשר הוא למזבח.

מעתה הוא הדין והיא הסברה לגבי עובר של שפחה. כל זמן שהוא ברחם אמו הריהו כאיבר מאיבריה, דהיינו האיבר הפרטי אינו עבד, אלא כיוון שהוא איבר של שפחה ממילא כל איבריה הנם חלק משפחה, וכיוון שאי אפשר לשחרר חצי שפחה, אי אפשר לשחרר את העובר כל עוד הוא איבר מאיבריה. אולם לאדוניה יש זכות בשפחה גם על ולדותיה, שנאמר: האשה וילדיה תהיה לאדוניה. זכות זו אינה ניתנת למימוש כל עוד נמצא העובר ברחמה, שהרי אין כאן ולד כלל אלא איבר מאיבריה. רק כאשר תלד יזכה האדון בוולד, וממילא הוולד הוא עבד. מעתה אם אמר "את בת חורין וולדך עבד" לא ייתכן לפרש שמדובר שעכשיו יהיה העובר עבד, שהרי אין דבר כזה כלל. הכוונה היא שהאדון שומר לעצמו את הזכות שכאשר תלד הוולד יהא שלו. שמירת זכות זו אינה פוגמת כלל בשחרור השפחה, המשתחררת כולה – היא נעשית בת חורין, אבל ולדה יהיה לאדון מעת שתלד. בכך מובנת מחלוקת רבנן ור' יוסי בדרשת המקרא: לר' יוסי: "בזמן שהאשה לאדוניה ולדה לאדוניה, אין האשה לאדוניה אין ולדה לאדוניה". אבל לחכמים הפסוק מלמדנו שיש לאדון שתי זכויות: בעלות על האישה וזכות שילדיה יהיו עבדים כאשר יוולדו – אבל שתי הזכויות יכולות להתקיים בנפרד בזמנים שונים.

נמצא שלהלכה הרמב"ם פוסק שעובר ירך אמו, כמו שכתב במפורש (שחיטה פרק יב הל' י; מאכלות אסורות פרק ה הל' טו; מעשה הקרבנות פרק א הל' יט; נזקי ממון פרק ט הל' א, שם פרק יא הל' יב ועוד).

עתה יש לעיין במעמד האם. ברור שאם באנו לדון באיזו אישה עובר זה נידון כאיבר מאיבריה, אין מקום להסתפק כלל שהוא כירך אמו הפונדקאית בלבד. הרי גם הביצית שתרמה האישה האחרת מוגדרת כפרש בעלמא, וכאשר הביצית המופרית הושתלה ברחמה של הפונדקאית, ביום הארבעה-עשר, בכך נעשתה איבר מאיבריה, וכך המשיכה לגדול עד שנעשית עובר. כמו שברור שהזרע של האב מתבטל ואין משגיחין באב מפני שעובר ירך אמו, כך גם הביצית מתבטלת ואין משגיחין בבעלת הביצית, והרי אפילו על ביצית מופרית כדרכה יחד עם הזרע אמרו (יבמות סט ע"ב): "עד ארבעים יום חשוב עובר כמיא בעלמא", ואחרי שגדל עובר זה הוא איבר מאיבריה של הפונדקאית.

כאשר מגיעה עת מלאת והעובר יוצא ופורש מאמו הרי הוא יוצא מגויה, ואיך ייתכן שתחול עליו קדושת ישראל? ודאי שצריך גרות כדין כל הבא לחסות תחת כנפי השכינה. מובן מאליו שיש אפשרות לגיירו על דעת בית-דין, אולם כל זה כדין שאר גרים.

וד' יחננו בדרך אמת ולא נטעה בדבר הלכה.



## New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
שבט תשס"ו

## פה. דינה של הנולדת מפונדקאית גויה שהופרתה בהפריה חוץ-גופית מהורים יהודיים לכהונה ולעניין חליצה

## שאלה:

פרופ' חיים גראזי הראה לי את תשובתכם על בת שנולדה מאם פונדקאית גויה, ובעלי הביצית הם יהודים. פסקתם: "מעמדה של בת כזו הוא של ספק גיורת, ולדעת הגרמ"א רבינוביץ היא ודאי גיורת, ועל כן בין כן ובין כך אסורה לכהן, כיוון שספק דאורייתא לחומרא".

חשבתי שיש לחלק בין גיורת שספק אם באמת התגיירה וגיורת במקום שקיים חשש אם היא צריכה גיור, שגרות כזו אינה פוסלת אותה לכהן, כמו שפסקו הגרמ"א הרצוג ("היכל יצחק" אבה"ע א סי' יז) והגרמ"ש אלישיב ("קובץ תשובות" ג סי' קפא).

וכן ראינו בקהילתנו, שהאב"ד גייר בת כזו בלי ברכה, שמא בעלת הביצית היא האם וספק אם הבת צריכה גיור. ואולי הנדון שלנו אינו דומה לנדון בתשובות הנ"ל, אך היות שלא העליתם את הסברה בתשובתכם ודחיתם אותה, ראיתי לנכון לשאול.

וכן יש לשאול אם הבת הזאת מתייחסת לבעל הזרע, ואם היא פוטרת את בעלת הביצית מחיוב חליצה אם ימות בעל הזרע בלי להוליד עוד בנים.

## תשובה

בת שנולדה מביצית של ישראלית ופונדקאית גויה צריכה גיור, ואסורה לכהן מספק כדין ספק גיורת<sup>1</sup>. אין חילוק בהלכה בין מי שספק אם נתגיירה<sup>2</sup> לבין מי שנתגיירה וספק אם היה צורך בגיור, גם לפי הגרמ"ש אלישיב ("קובץ תשובות") והגרמ"א הרצוג (שו"ת "היכל יצחק")<sup>3</sup>.

לגבי פטור של האישה בעלת הביצית מחליצה, לדעת מו"ר הרב ישראלי ספק גדול קיים בוולד שנולד בהפריית מבחנה, אם הוא מתייחס אחר אביו<sup>4</sup>, ולכן נראה שחייבת בחליצה מספק ספיקא: ספק אם נחשבת הילדה כבת של הבעל, וגם אם היא נחשבת לבתו, אם היא נחשבת כגויה אינה פוטרת מן החליצה<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> עיין בדברי הרב הרצוג ("היכל יצחק" אבה"ע סי' יז), שטען שבדיעבד – אפילו אם נישאו רק בנישואין אזרחיים ויש חשש שאם לא נתיירם יישאו אצל הרפורמים – אין להוציא ספק גיורת מכהן, בניגוד לספק דאורייתא רגיל, כגון ספק גרושה או ספק זונה – למרות שבדרך-כלל איננו מקבלים את סברת הרשד"ם (אבה"ע סי' רלה) וה"שבות יעקב" (א סי' צג) שכהנים בזמן הזה הם כהני ספק, אלא אנו סומכים על החזקה שהם ככהנים ודאי, כמו שהביא ה"באר היטב" (סי' ו ס"ק ב) וה"פתי תשובה" (שם ס"ק א). כאן מצטרף ספק נוסף, שמא גיורת אסורה לכהן רק מדרבנן – עיין ב"מגיד משנה" (איסורי ביאה פרק יח הל' ג), ב"בית שמואל" (סי' ו ס"ק כ) וב"יביע אומר" (ז אבה"ע סי' יא), ואם כן בספק אין להוציא, כמו בספק חלוצה שהיא דרבנן, כמבואר בסי' ו, א. אולם לכתחילה לכולי עלמא אין להתיר, כמו שאין מתירים לכהן ספק חלוצה לכתחילה (ועיין ב"במראה הבזק" ד תשובה קכד). ועלה על לבנו, שבמקרה של פונדקאית גויה יש מקום לומר שהיא עדיפה על ספק גיורת רגילה, כיוון שיש מקום לומר שעל-ידי גיור תיחשב כבת ישראל גמורה; זאת משום שגם הסוברים שיש ללכת בתר האם היולדת (הגר"מ גולדברג, "תחומין" ה עמ' 248 והרב כלאב שם עמ' 260) מודים שזהותו הבסיסית של העובר היא על-פי הביצית של אמו, כמו שמבואר בגמרא (יבמות ע"א) – שגיורת מעוברת שטבלה העובר נחשב גוי בגלל ביצית אמו וצריך גיור, אלא שסברו שלידת העובר יוצרת זיקה בין היולדת לוולד, החזקה יותר מהזהות הבסיסית של האם בעלת הביצית. אם כן נוכל לומר שבמקרה שהיולדת היא גויה, על-ידי גיור תתבטל הזיקה אל האם הגויה כיוון ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ותישאר הזיקה הבסיסית של בעל הביצית הישראלית. כעין זה מצאנו ב"חמדת שלמה" לגאון מליסא בעל ה"נתיבות" (סי' ב), הובא גם ב"פתי תשובה" (אבה"ע סי' ד ס"ק א), שהסביר שבתו של גוי הבא על בת ישראל צריכה גיור כדי לנתק אותה מייחוסה אחרי האב, אך לאחר הגיור בטל ייחוס זה ונשארת זהותה הבסיסית כבת האם הישראלית, ולכן חייב הוולד בפדיון הבן והבת מותרת לכהונה. ואם תשאל מדוע הגיור מנתק את הבת דווקא מהגויה ולא מהישראלית, נאמר שגרות היא כניסה לעם ישראל, לכן היא ניתוק דווקא מגויות ולא מישראליות – עיין ב"חוות בנימין" (ב סי' סז). אולם ודאי שאין לסמוך להקל על פלפול זה, שהרי חידושו של ה"נתיבות" שיש גרות שמועילה למפרע להחשיב ולד כישראלית אינו מקובל, כמו שמבואר ב"פתי תשובה" (שם).

<sup>2</sup> לא ברור לנו למה התכוונת בשאלתך שספק אם נתגיירה – הרי אם היא גויה וספק אם נתגיירה בוודאי אסורה לכהן, וספק גיורת הוא תמיד בספק גויה ספק ישראלית שהתגיירה מספק.

<sup>3</sup> בנדון שכזה ממש עסק הגרמ"א הרצוג ("היכל יצחק" אבה"ע) סי' יז) במי שהיא ספק ישראלית וגיירה מספק, ודן בה משום ספק גיורת. מה שדנו הרבנים הנ"ל הוא אם במקרה שברור לחלוטין שלא היה צורך בגיור ונתגיירה יש מקום לאסור לכהונה, מצד מה שכתב הרמ"א (שו"ע אבה"ע סי' ו סעי' א): "אע"פ שהוא ברור שאין ממש באותו קידושין ואין נותנים גט אלא מכח חומרא בעלמא, אפילו הכי פסולה לכהונה".

גם הגרמ"ש אלישיב טען שאין לאסור כאן, משום שאם נתרברר שהיה הקול שקר, אפילו לא היה שם אמתלא והקול הוחזק בבית-דין, מבטלין אותו (כמבואר ברמ"א, שו"ע אבה"ע סי' מו סעי' ד). ואף-על-פי שמיד אחר-כך כתב הרמ"א ש"י"א שבזמן הזה לא מבטלין קלא", ה"צמח צדק" כתב (סי' צ אות ט) כתב שרבו המקילין. וה"תורת חסד" (אבה"ע סי' ח) כתב שכשנתברר על-ידי עדי הקידושין עצמן שלא היה חשש בקידושין אין להחמיר, וכעין זה כאן, כשעדי הגיור מעידים שהוא היה רק על צד הספק. ועיין גם במה שכתבנו ("במראה הבזק" ג תשובה קמד) לחלק שכל דברי הרמ"א שאוסרים אותה לכהונה הוא במקום שהגט לא היה נצרך בגלל העדר ראיות מספיקות על הקידושין, אך במקום שברור שעל-פי דין לא היו קידושין ולא היה צורך בגט, אין חוששים לה לכהונה; והוא הדין כאן, אם מתברר שאין צורך בגיור.

אולם בסוף דבריו הביא הגרמ"ש אלישיב בשם "כנסת הגדולה" (סי' ו) מחלוקת הראשונים, אם במקרה שנעשתה חליצה והתברר שלא היה בה צורך האישה כשרה לכהונה בעזרת הכרזה חדשה, וכתב שהוא הדין בגיורת. לכן לא הקל אלא בעניין בת גיורת קטנה, שכל גיורה מדין "זכין". לעומתו, הגרמ"א הרצוג ("היכל יצחק" אבה"ע א סי' יז) הקל, משום שכאשר בזמן הגיור יודעים שהיא מסופקת, הרי זה דומה למה שכתב המהר"י"א (א סי' קג), שכאשר הגט וההכרזה באים כאחד, אין חוששים שמא שמע על הגט ולא שמע על ההכרזה. עוד סבר להקל בגיורת, כיוון שלא מצאנו במפורש שחז"ל חששו בגיור כפי שחששו בחלוצה, שמא יאמרו שחלוצה מותרת לכהן.

<sup>4</sup> עיין ב"במראה הבזק" (ד תשובה קכח), בתשובתו של מו"ר מרן הגר"ש ישראלי בנדון לדחות את דברי ה"בית שמואל" (סי' א ס"ק כ), שדייק מהגהות הסמ"ק שנחשב כבנו, על-פי ה"ברכי יוסף" (אבה"ע סי' א ס"ק יז), ה"בני אהובה" (אישות פרק טו הל' ו), ה"טורי אבן" (חגיגה ז), וה"דברי מלכיאלי" (ד סי' צז), שטענו שאין ייחוס כלל לוולד שכזה. לדעת מו"ר שם, כל הספק הוא כאשר הוזרק הזרע בחיי הבעל, אך אם הוא הוזרק לאחר מיתה ודאי אין לו

שום יחס לאביו, גם לא לעניין ירושה וייחוס.

<sup>5</sup> שו"ע (אבה"ע סי' קנו סעי' ב).



New York, USA

ניו יורק, ארה"ב

אייר תשס"ד

## פנ. יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפריה מלאכותית (IVF), היתרה והיתר בתה מהפריה זו לכהן

### שאלה:

האם אישה שנתעברה בהזרעה מלאכותית מזרע גוי מותרת לכהן, היות שלא היה מעשה בעילת נוכרי? והאם בתה, שנולדה בהזרעה מלאכותית מזרע גוי, מותרת לכהן?

### תשובה:

אישה שהוכנס לרחמה זרע של גוי כשרה לכהונה<sup>6</sup>. לגבי הבת שנולדה מהזרעה זו, נראה שאף היא כשרה לכהונה<sup>7</sup>. ראינו להעיר כאן, שהזרעה מגוי ביהודייה רווקה אינה לרוח התורה<sup>8</sup>. ואף באשת איש, כשאינם יכולים ללדת, אין מתירים זאת אלא על-פי שאלת חכם.

<sup>6</sup> שאין אישה נפסלת לכהונה אלא בביאה של פסול.

<sup>7</sup> ה"אגרות משה" (אבה"ע ד ס"י לב) והגרש"י אויערבך ב"נועם" (א). נבהיר כאן את עניין היתר:

הגמרא (יבמות מה ע"א), לומדת שבן יהודייה וגוי פסול לכהונה מקל וחומר: "מה אלמנה לכהן גדול, שאין איסורה שווה בכל בנה פגום, זו שאיסורה שווה בכל אינו דין שבנה פגום, מה לאלמנה לכהן גדול שכן היא עצמה מתחללת? הכא נמי, כיוון שנבעלה פסלה". הרי"ף (שם) מסתפק כמי לפסוק את ההלכה, ופוסק שהבת ספק פסולה. הרמב"ם כתב בסתם שהוולד כשר, ומדייקים ממנו שלא פסק כסוגיה זו; הרא"ש (שם) פסק שהוולד פסול, וכן פסק המחבר (שו"ע אבה"ע ס"י ד סעי' ה ו-יט; ס"י ז סעי' יז). אך לכאורה, גם לפי פסק המחבר, הדבר תלוי בכך שהאם עברה איסור, כדברי הקל וחומר "שאיסורה שווה בכל", או בכך שהיא מתחללת: "הכא נמי כיוון שנבעלה פסלה". כיוון שהיא לא עברה איסור ואינה מתחללת, נראה שהוולד כשר. הגרש"י אויערבך מוסיף שאפשר לומר כאן "דיו לבא מן הדין להיות כנדון", משום שלדעתו (עין שם) גם כהן שעבר פסולה באמבטי הוולד הוא כהן כשר, ואם כן הוא הדין בגוי וישראלית.

ועיין ב"חלקת יעקב" (אבה"ע ס"י יב סעי' יג), שפוסל את הבת לכהונה, אך הגר"מ פיינשטיין דחה את דבריו.

וייתכן שלפי דעת הרמב"ן, שאף הבן פסול (כלומר, בת הבן פסולה לכהן), האיסור נובע מכך שהוא בן של גוי; אך המחבר לא פסק כמותו, מה גם שבעיקר האיסור נפסק שאם נשאת לא תצא – עיין ב"בית שמואל" (שם ס"י ד ס"ק ב) וב"פתחי תשובה" (שם ס"ק ג).

<sup>8</sup> עיין בדבריו של הגרש"י אויערבך (שם), שמתבטא בחריפות על הכנסת טומאת הגויים לעם ישראל. וכן עיין ב"מראה הבזק" (ד תשובה קכט), וכן ב"חמדת הארץ" (ג בעמ' 60, במאמרו של הרב יוסף כרמל, ובהערה 19 שם).

## Jerusalem, Israel

ירושלים, ישראל  
כסלו תשס"ג

## פז. דיני ייחוד במשרד

## שאלה:

אני מנהל משרד עו"ד שבו מועסקות בעיקר מזכירות יראות שמים. המשרד הוא גדול, בעל חדרים וחלונות רבים. יש לו דלת "רב בריח" שננעלת אוטומטית, וניתן לשכפל את המפתחות. שאלתי היא: כיצד ניתן להסדיר את בעיית הייחוד למזכירה רווקה בעת שהיא תימצא לבדה במשרד יחד עם עורך הדין? לא ניתן להשאיר את החלונות פתוחים מטעמי ביטחון, מזג אוויר ולכלוך. כמו כן לא ניתן להשאיר את הדלת הראשית של המשרד פתוחה – הן מטעמי ביטחון והן מטעמי שמירת הסודיות של העניינים המתנהלים במשרד.

## תשובה:

בשעות העבודה הרגילות, כל עוד יש במשרד שלושה אנשים, אין בעיית "ייחוד" (לכתחילה)<sup>1</sup>, ויש שמתירים אף בשניים<sup>2</sup> ושתיים<sup>3</sup>. אם נשארו במשרד איש אחד ושתי נשים, או אפילו אישה אחת, ניתן להקל כשמתקיים אחד מהתנאים הבאים:

א. אם ההולכים ברשות הרבים (או נמצאים בבית שממול) רואים את הנעשה במשרד, נחשב המשרד כמקום שיש לו "פתח פתוח לרשות הרבים" ומותר לכתחילה<sup>4</sup>.

ב. אם יש לאנשים נוספים מפתחות, ויש סבירות שייכנס מישהו מהם בכל רגע נתון<sup>5</sup>. מומלץ לתת מפתח למישהו שגר קרוב, לעודדו "לקפוץ" מדי פעם למשרד, וליידע את אנשי המשרד על כך.

ג. אם המזכירה עובדת בחדר נפרד מעורך הדין, כל אחד יושב בחדרו ואין הכרח לאחד מהם לעבור דרך השני, ולפחות אחד מהם נועל את חדרו<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> שו"ע (אבה"ע סי' כב סעי' ו'): "נשים הרבה עם אנשים הרבה", וכן ב"בית שמואל" (סי' ק ח). וכן משמע מה"מגיד משנה" (איסורי ביאה פרק כב הל' ח), שלמד דין זה מדין חתן, ש"הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים" – משמע שלושה ושלוש.  
<sup>2</sup> ה"ט"ז (שם סי' כב ס"ק ד): "דאפי' שנים מקרי הרבה", וה"חלקת מחוקק" (שם סי' ק ז) מסתפק בדבר.  
<sup>3</sup> באיש אחד ויותר משתי נשים – אפשר להקל על-פי שיטת רש"י המובאת ברמ"א (שם סעי' ה), ולדעת המחבר יש להחמיר. באישה אחת ושני אנשים – בהנחה שמדובר באנשים כשרים – אפשר להקל על-פי הרמ"א (שם סעי' ה), שמסתמך על הנאמר במשנה (קידושין פ ע"ב), שאישה מתייחדת עם שני אנשים; ובגמרא (שם) שמדובר בכשרים, וכהבנת הר"ן שסתם אנשים כשרים הם (שם לג ע"א בדפי הרי"ף). ומה שאמר רב (שם פא ע"א): "כגון ר' חנינא בר פפי וחבריו" אינו אלא מידת חסידות, ולדעת המחבר יש להחמיר.  
<sup>4</sup> שו"ע (אבה"ע סי' כב סעי' ט), על-פי דברי רב יוסף (קידושין פא ע"א); ולענין זה חלון שווה לפתח בשו"ת "נודע ביהודה" (מהדורה קמא סי' עא). וכן כתב ה"עזר מקודש", אלא שהוסיף שאם באותו חדר יש זווית מוסתרת – אסור.  
<sup>5</sup> ה"ציץ אליעזר" (ו' סי' מ סעי' פרק יח) מסתמך על היתר "יוצא ונכנס", שמקורו לגבי "יין נסך" (עבודה זרה סט ע"א במשנה), וכמו שכתב ה"בית שמואל" (שו"ע אבה"ע סי' כב ס"ק כב) לגבי מלמד נשוי שאשתו משמרתו.  
<sup>6</sup> ה"ציץ אליעזר" (ו' סי' מ פרק ח), והוכחתו מהמסופר בגמרא (קידושין פא ע"א) על "רב ביבי" בצוור של "בית ועליה", ונאמר שם "שקולו דרגא מתותי ביבי" (שייך את המדרגות שלא יוכל לרדת) – והרי אפשר להחזיר את המדרגות? אלא שבמצב כזה שרב ביבי בעלייה ואשת רב יוסף בבית אין משום ייחוד, ולקחת המדרגות היא להיכר, כדי שלא ירד ויתייחדו. לכן גם במצב של שני חדרים אין ייחוד, אבל יש לנעול במפתח להיכר. ועיין עוד ב"פני יהושע" על הגמרא בקידושין (שם), וב"ציץ אליעזר" (שם סוף פרק ז): "וזאת הלכה נחוצה"; ועיין ב"חזון איש" שמסתפק בזה (אבה"ע סי' לד ס"ק ד, או על קידושין פא ע"א).



## Jerusalem, Israel

ירושלים, ישראל  
שבט תשס"ה

## פח. דיני ייחוד עם הלוקים בתסמונת דאון

## שאלה:

בתי מעוניינת להיענות להצעת עבודה, לעבוד עם מבוגרים הלוקים ר"ל בתסמונת דאון. עליה לגור בדירה עם ארבעה חולים גברים בני 40-50. יש לה חדר שאסור להם להיכנס אליו, עם מנעול. הדלת הראשית של הדירה חייבת להיות נעולה כל הזמן. יש לה חברה שעובדת בדירה דומה קרובה עם מפתח לדירה ורשות להיכנס בכל זמן. מהם דיני ייחוד במקרה הנ"ל? האם יש הבדל בין ארבעה, שלושה, שניים או גבר אחד בעניין הייחוד? יש לציין שכל החולים חיו במוסדות כל חייהם.

## תשובה:

א. מותר לבחורה לשהות במשך היום בדירה שכזאת גם אם היא נעולה, בתנאי שיש לחברתה הנמצאת במקום קרוב מפתח לדירה<sup>1</sup> והיא רגילה להיכנס מדי פעם. רצוי שלעוד כמה חברות יהיה מפתח<sup>2</sup>.  
 ב. מותר לבחורה לדור וללון בדירה אחת עם ארבעה חולים בתסמונת דאון, כשמתקיימים התנאים הבאים:  
 1. חדרה יהיה נעול<sup>3</sup>.  
 2. יש לחברתה מפתח לדירה, והיא מתבקשת להיכנס לדירה מדי פעם גם בשעות מאוחרות<sup>4</sup>.  
 ג. אם מומחים יקבעו שהמטופלים בדרגת הבנה ש"בושים לחטוא זה בפני זה" ויש יותר משני מטופלים, לנוהגים על-פי שיטת הרמ"א יש על מי לסמוך<sup>5</sup> גם לעניין לינה בלילה.  
 נוסף ונציין כי:  
 ד. לדעת פוסקים רבים, דיני ייחוד חלים גם על זקן מופלג או מי שאין לו כוח גברא<sup>6</sup>.  
 ה. דיני ייחוד חלים גם על בעלי מקצוע, כגון מטפלים או רופאים<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> איסור ייחוד הוא משום חשש למעשה עברה – רמב"ם (איסורי ביאה פרק כב הל' א) ושו"ע (אבה"ע סי' כב סעי' א). לכן, אם יש פתח פתוח לרשות הרבים אין חוששין משום ייחוד – קידושין (פא ע"א), הרמב"ם (שם הל' יב) ושו"ע (שם סעי' ט). פתח נעול אינו מציל מאיסור ייחוד, אך אם יש מפתח לבית בידי אדם כשר היכול להיכנס בכל עת לבית, דינו כפתח פתוח – שו"ת "אגרות משה" (אבה"ע ד סי' סה אות ד), שו"ת "דובב מישורים" (א סי' ה) ו"ההלכה במשפחה" (פרק טו סעי' יז, בשם ה"חזון איש").

<sup>2</sup> לכתחילה צריך יותר משומרת אחת, שכן כדי למנוע ייחוד צריך "נשים הרבה" – רמ"א (שו"ע אבה"ע סי' כב סעי' ה), כלומר לפחות שלוש – "חלקת מחוקק" (שם ס"ק ח); ולדעת המחבר (שם ובסעי' ו) ההיתר הוא רק ב"נשים הרבה ואנשים הרבה", ולא בכל מצב נחשבים המטופלים עצמם כ"אנשים הרבה", כדלקמן. מאידך גיסא, ייתכן שגורם ההפתעה מרתיע יותר; לכן לכתחילה יש להעדיף מצב שבו יש ליותר מאישה אחת מפתח לדירה, והן יכולות להיכנס בהפתעה.

<sup>3</sup> יש מי שמתיר אם אחד משני המינים נעול בחדר בתוך הבית, והמין השני אינו יכול להיכנס לחדר הנעול – הגרי"ח זוננפלד בשו"ת "שלמת חיים" (סי' קנא), וכן משמע מ"שער הציון" (סי' רלט ס"ק יז); ועיין בהערה הבאה. ויש מי שסובר שרק אם האישה נועלת את עצמה בחדר מועיל ה"חזון איש" (אבה"ע סי' לד ס"ק ב). כל זאת רק אם ברור שלא תיאלץ לצאת מחדרה, כגון שמצויים לה שם כל צרכיה – כן כתב ה"דברי סופרים" (סעי' עז), ויש מי שאוסר בכל מקרה – ה"אגרות משה" (ד סי' סה אות יט). אפילו לשיטות המתירות ייחוד באופן זה, בנדון דידן לא נראה שיתירו, שהיות שהיא מטפלת בהם – יש חשש שתצטרך לצאת אליהם בלילה.

<sup>4</sup> בשעות המאוחרות של הלילה, אפילו פתח פתוח לגמרי אינו מועיל – "כנסת הגדולה" (אבה"ע סי' כב הגה ט אות י), ה"חכמת אדם" (סי' קכו סעי' ז), הקצושי"ע (סי' קנב סעי' ה), ה"ברכי יוסף" (אבה"ע סי' כב אות י) ושו"ת "שבט הלוי" (ה סי' רג אות ה); אלא אם כן מבקשים מאדם כשר בעל מפתח להיכנס מדי פעם לדירה גם בשעות מאוחרות בלילה, נראה פשוט שגם מפתח בידי אדם כשר אינו מועיל בשעות מאוחרות של הלילה, כי אין דרכם של בני אדם להיות ערים באותן שעות, וכל שכן שאין דרכם ללכת אז לשכנים. ואפשר שיקבעו תורנות ביניהם, שבעל המפתח ייכנס מדי פעם לדירת השכן גם בשעות הלילה המאוחרות, כמו שכתב בשו"ת "ציץ אליעזר" (ו סי' מ פרק יח) להתיר "יוצא ונכנס" בייחוד כמו בין נסך, ולמד כן מטעמו של ה"כסף משנה", כפי שהסבירו ה"בית שמואל" (שו"ע אבה"ע סי' כב ס"ק כב) להיתר מלמד נשוי ללמד תינוקות – משום שאשתו משמרתו, והיינו בצורת "יוצא ונכנס".

<sup>5</sup> נחלקו הפוסקים אם אין איסור ייחוד באישה עם שני גברים כשרים ביום, ושלושה בלילה ויותר – הרי"ף והרי"ן (קידושין פא ע"א), שו"ת הרשב"א (א סי' תקפז), הרא"ש (קידושין פרק ד סי' כא), הטור (אבה"ע סי' כב), הרמ"א (אבה"ע סי' כב סעי' ה), ועיין גם בשו"ת "ציץ אליעזר" (ו סי' מ פרק ג); או שאפילו עם גברים הרבה קיים האיסור – הרמב"ם (איסורי ביאה פרק כב הל' ח), שו"ע (אבה"ע סי' כב סעי' ה). גם למתירים, טעם ההיתר של ג' גברי הוא משום בוש, שכל אחד יתבייש לחטוא בפני חברו. הטעם דבעינן ג' גברי בלילה ולא מספיק שניים הוא משום שאם אחד יירדם אין לשני בוש לחטוא. ואמנם ייתכן שגם שניים יירדמו, אך עדיין השלישי חושש שאחד מהם יתעורר פתאום. וצריך עיון אם גם בעלי תסמונת דאון בושים מחבריהם. על כן צריך לבחון כל מקרה לגופו, ולראות מהי רמת הפגיעה של כל אחד מהם, ואם אכן קיימת בוש לחטוא בפני חבריו – יעמוד היתר זה.

<sup>6</sup> שו"ת "דברי מלכיאלי" (ד סי' קב), ה"דבר הלכה" (הוספות לסי' ב) בשם ה"חזון איש", הגר"ש אויערבך – הובאו דבריו ב"נשמת אברהם" (אבה"ע סי' כב ס"ק ב), הגרי"ש אלישיב – הובאו דבריו בשו"ת "ציץ אליעזר" (ז סי' מה אות ב), וטעמם משום לא פלוג. ועיין ב"אנציקלופדיה הלכתית רפואית" (ג ערך "ייחוד" עמ' 59), שהביא דעות נוספות.

<sup>7</sup> "ספר יחוד" (הלכותיו בקצרה, עמ' ה) בשם הגרי"א הענקין, בשם הגרי"מ אהרונסון (עמ' כב ועמ' כח) בשם הגרי"ח שיינברג והגרי"ש אלישיב, הגר"ש אויערבך – הובאו דבריו ב"נשמת אברהם" (שם ס"ק א), שו"ת "שבט הלוי" (ג סי' קפ וקפו) שו"ת "ציץ אליעזר" (ח סי' כז).

## Georgia, USA

ג'ורג'יה, ארה"ב  
כסלו תשס"ד

## פ.ט. דיני נגיעה וייחוד במשפחה שיש בה הורים חורגים

## שאלה:

כיצד יש לנהוג בדיני נגיעה וייחוד בין הורה חורג לילדי בן זוגו? מה הכללים בנושא חיבוקים ונשיקות?

## תשובה:

כשבלעל יש בני משפחה קודמים או לאישה בנות מנישואין קודמים<sup>1</sup>, יש לנהוג על-פי הכללים הבאים:  
א. ייחוד

1. אם בני הזוג נישאו בזמן שגיל הבת או הבנות היה נמוך מ-3<sup>2</sup> וגידלו אותן מאז יחד, ועדיין לא הגיעו הבנות לבגרות גופנית או קרוב לכך<sup>3</sup> – יש להתיר לבעל להתייחד עם הבת או הבנות<sup>4</sup>.  
כני"ל לגבי האישה והבנים – אם בני הזוג נישאו בזמן שגיל הבן או הבנים היה נמוך מ-9<sup>5</sup> וגידלו אותם מאז יחד, ועדיין הבנים לא הגיעו לגיל זה.
2. אם קיים אחד משני התנאים הנ"ל – יש להתיר במקום צורך, כגון כשאי אפשר להשאיר דלת פתוחה וכדומה, וכן יש להתיר בייחוד לפרקי זמן קצרים כשהורה הביולוגי יכול להגיע הביתה תוך זמן קצר<sup>6</sup>.  
בייחוד ממושך – כשהורה הביולוגי נסע, למשל, מחוץ לעיר – ראוי להחמיר כשאפשר:  
יש להשאיר דלת פתוחה<sup>7</sup> או לדאוג:  
לייחוד הגבר עם הבת או הבנות – שיימצא בבית עוד ילד (בן) מגיל 5 או גבר אחד ביום או שניים בלילה או שלוש בנות גדולות<sup>8</sup> (הבנות הללו עצמן או בצירוף בנות של הבעל עצמו וכדומה) או שתי בנות – אחת בגיל שבין 3 ל-12 והשנייה יכולה להיות גדולה יותר<sup>9</sup>.  
לייחוד האם עם בנים: שיהיו בבית שני בנים (מבנים אלה או אחרים) מגיל 5 ומעלה ביום או שלושה בנים כאלה בלילה, או שיש מלבד האם עוד שתי נערות או ילדה בגיל שבין 3 ל-12<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> יש להעיר ששאלה זו חמורה משאלות חיבוק, נישוק וייחוד עם בת מאומצת, מפני שבת אשתו היא אחת העריות האסורות מהתורה.  
<sup>2</sup> המקור להבחנה באיזה גיל התחילו לחיות כאב ובת הוא ב"ציץ אליעזר" (ו ס"י מ פרק כא), והבסיס לכך הוא: א. ישנו חיץ רגשי טבעי בין אדם למי שגדלה אצלו כבת מגיל קטן; ב. כיוון שתחילת הקשר הייתה בזמן שלא היו האיסורים הנ"ל, המתחילים כשהבת בת 3. הבחנה דומה לזו, על סמך הנימוק הראשון וללא הגדרת גיל מדויק (אלא התייחסות לתחילת הקשר עם הילדה מגיל קטן) נמצאת בשו"ת "עשה לך רב" (ג ס"י לט).  
<sup>3</sup> המקור להבחנה אם הבת הגיעה לשלב הקרוב לבגרות פיזיולוגית או לא הוא בגמרא (קידושין פ ע"ב – פא ע"ב) ושו"ע (אבה"ע ס"י כא סעי' ז).  
<sup>4</sup> לנימוקי ההיתר האמורים מצטרף היתרו של ה"אגרות משה" (אבה"ע ד ס"י סד סעי' ב), המתיר באופן גורף יותר על סמך הסברות הבאות: א. האיש חושש שכששאלתו תחזור לבית תשאל את הבת אם אירע דבר חריג; ב. כיוון שהוא מגדל ילדה זו וחש אחריות לגביה – לא ירצה לפגוע בה. הוא מביא הוכחה להיתרו גם לגבי חיבוק ונישוק וכדלקמן מהגמרא (סוטה מג ע"ב), המביאה דעה שלפיה: "חורגתא הגדילה בין האחין אסורה לינשא לאחין דמתחזיא כי אחתייהו" – הרי שיש אפשרות שיחשבו שהבת החורגת היא אחותם בת אביהם, ומכאן שאביהם של אחים אלו מתנהג עמה ככל אב עם בתו, ואין יכולים לדעת מהתנהגותו שאין הדבר כך.  
<sup>5</sup> על סמך היסוד שבהערה 2, ובשינוי מגיל 3 לגיל 9, כיוון שבן עד גיל 9 אין חל עליו איסור ייחוד (כמו בבת עד גיל 3). ולגבי הסברא הנוספת שנוכרה שם (החיץ הטבעי), נראה שהדבר תלוי בגיל נמוך יותר, אך כיוון שאין לכך הגדרה ברורה, ולגבי הסברא האחרת ישנה הגדרה כזו (גיל 3 בבת 9-ו בבן), נראה שיש מקום להסתמך ולקבוע את הדין בנדון שלנו על-פי הגדרה זו.  
<sup>6</sup> הבסיס לקולא כשהאם בעיר ויכולה להגיע לבית בזמן הקרוב הוא בדעות שמותר לאיש להתייחד עם אישה אחרת לא רק כש"אשתו עמו", אלא גם כש"אשתו בעיר" – פירוט דעות אלו (והחולקים עליהן) ראה ב"אוצר הפוסקים" (ט עמ' 100-101). במקרה זה אנו מצרפים דעות אלה לאחת הסברות להקל שבהערות 2 ו-3.

לגבי האישה עם הבנים, הבסיס להיתר ברור אף יותר, שהרי לגבי אישה ודאי יש היתר ב"בעלה בעיר".  
יש להעיר שההיתר של "בעלה בעיר", ונראה שכל שכן בחידוש של "אשתו בעיר", אינו קיים במי ש"לבו גס בה", והיה מקום לומר שיחסי הורה עם ילדיו – גם החורגים או המאומצים – כלולים בהגדרה זו, לפחות כשגדלו אצלו מגיל צעיר; אך כיוון שאין הדבר ברור, כי ייתכן ש"לבו גס" הוא מצב שנוצר רק אצל איש ואישה שיחסייהם הם כשוויים זה לזה – בני אותו מעמד במשפחה ואותה שכבת גיל, ובוודאי לגבי אב ובן יש לומר שלבו של בן אינו גס באמו, וכיוון שבנדון שלנו ישנם צדדים נוספים להקל, נראה שאין להחמיר בכך.  
<sup>7</sup> כשהדלת פתוחה אין איסור ייחוד – שו"ע (אבה"ע ס"י כב סעי' ט). וראה ב"אוצר הפוסקים" (ט עמ' 137-139). ישנה מחלוקת לגבי דלת סגורה שאינה נעולה, וייתכן שבמקרה שלפנינו, שיש בו עוד נימוקים להתיר, יש לסמוך על דעת המקלים בזה, אם יש צורך בכך. ועיין שם (עמ' 139-140), שההסתמכות על דלת פתוחה אפילו ממש, וכל שכן בסגורה ואינה נעולה, הנה בעייתית בשעות מאוחרות, כשהבית חשוך ואין עוברים ושבים בסמוך.

<sup>8</sup> בהסתמך על דעת הרמ"א (שו"ע אבה"ע ס"י כב סעי' ה). ונראה שבמקרה כזה, כיוון שישנם נימוקים נוספים להיתר (אחד הנימוקים שבהערות 2 ו-3 וכן היתרו של ה"אגרות משה"), יש להתיר גם לספרדים לסמוך על הרמ"א, שאיש אחד מתייחד עם נשים הרבה (והרבה הן שלוש, כמבואר שם ב"חלקת מחוקק") וכן שני גברים ביום או שלושה בלילה עם אישה אחת. וכן יש לסמוך על הסברא שילד (בן) מגיל 5 ומעלה נחשב כ"שומר" כמו איש בוגר – ראה ב"אוצר הפוסקים" (ט עמ' 151-152), דיון מאיזה גיל נחשב קטן כ"שומר".

הדגשנו בנות ולא אישה, שהרי בהכנסת אישה זרה לבית שבו מצויים רק הבעל והילדים עלול לצאת שחרנו בהפסדנו חלילה. אם תימצא שם אישה – קרובת משפחה מאלו שמותר לאיש להתייחד עמן, תוכל גם היא למלא את תפקיד ה"שומר" ביום, או אחד משני ה"שומרים" בלילה.  
<sup>9</sup> שו"ע (שם סעי' ז), שמותר להתייחד עם אישה שיש עמה קטנה "שיודעת טעם ביאה ואינה מוסרת עצמה לביאה", ובהסתמכות על הפוסקים המקלים לכלול בהגדרה זו כל ילדה בגילאי 3 עד 12 – ראה בדיון על כך ב"אוצר הפוסקים" (ט עמ' 151-152).

<sup>10</sup> שני בנים ביום או שלושה בלילה – בהסתמך על דברי הרמ"א (אבה"ע ס"י כב סעי' ה), שאישה אחת מתייחדת עם שני אנשים ביום או שלושה בלילה, וכאן כתבנו בנים מגיל 5 על סמך הסברא הנ"ל בהערה הקודמת, שמגיל זה יכול ילד להיחשב כ"שומר". כתבנו בנים – ולא גבר אחר, כמבואר בהערה 8. אם יימצא שם גבר – קרוב משפחה מאלו שמותר לאישה להתייחד עמם בכל מקרה, יוכל גם הוא למלא את תפקיד ה"שומר" ביום או אחד משני ה"שומרים" בלילה.

3. כשחסרים שני התנאים הנ"ל – ראוי להיזהר כשאפשר גם בייחוד לפרק זמן קצר (ולהיעזר באחד מהפתרונות הנ"ל): דלת פתוחה, שלוש בנות וכו'), ובוודאי שראוי להיזהר בייחוד ממושך<sup>11</sup>.
- ב. נגיעה רגילה (שאינה נגיעה של חיבה, כחיבוק ונישוק) – יש להקל<sup>12</sup> בכל מקרה. ג. חיבוק ונישוק:
1. אם הבעל התחיל לחיות עם הבנות כאב בהיותן בנות פחות מ-3, וכעת עדיין לא הגיעו הבנות לבגרות גופנית – יש להתיר.
- כנ"ל לגבי האישה והבנים – כשבני הזוג נישאו בזמן שגיל הבן או הבנים היה נמוך מ-9 וגידלו אותם מאז יחד, וכעת עדיין לא הגיעו הבנים לגיל זה<sup>13</sup>.
2. אם קיים אחד משני התנאים הנ"ל – יש להתיר גם חיבוק ונישוק כשיש צורך בכך<sup>14</sup>.
3. כשחסרים שני התנאים הנ"ל – ראוי להחמיר<sup>15</sup>; אך גם המקל יש לו על מי שישמך<sup>16</sup>.
- בכל השאלות הללו צריך להפעיל את השכל הישר, לדאוג לחינוך הילדים לתורה ומצוות מתוך אהבה וחיבה מצד אחד ואחריות וכובד ראש מצד שני.

שתי נשים נוספות – בהסתמך על הרמ"א שמתיר ייחוד בין גבר לשלוש נשים. ילדה – על סמך הדין שמוותר להתייחד עם אישה שיש עמה קטנה "שיודעת טעם ביאה ואינה מוסרת עצמה לביאה", ובהסתמך על הפוסקים המקלים לכלול בהגדרה זו כל ילדה בגילאי 3 עד 12 – כנ"ל בהערה הקודמת.

<sup>11</sup> כיוון שבאופן זה הבסיס היחיד להקל הוא היתרו של ה"אגרות משה", וכיוון ש: א. המקרה הספציפי שעליו דיבר ה"אגרות משה", לפי הנראה מדבריו, הוא בבת שאומצה בגיל צעיר ביותר. ב. רוב הפוסקים חלקו על היתר זה, וגם על ההיתר של ה"ציץ אליעזר" וה"עשה לך רבי", ומהם: הרב אונטרמן (שו"ת "שבט מיהודה" אבה"ע סי' כא), ובדבריו שהובאו ב"ציץ אליעזר" (ז' סי' מד), ה"דבר יהושע" (ג אבה"ע תשובות טז-יז) ומובא ב"ציץ אליעזר" (ז' סי' מה), האדמו"ר מליובאוויטש ב"אוצר הפוסקים" (ט עמ' 259, 263), ה"מנחת יצחק" (ט סי' קמ; ד סי' מט אות ט), ה"דברי יציב" (אבה"ע סי' מו), ה"דבר הלכה" (סי' ז' סע' כ) בשם ה"חזון איש" ועוד ב"אוצר הפוסקים" (שם עמ' 263).

לכן עדיף שלא לסמוך על היתרו של ה"אגרות משה" בלי צירוף היתרים נוספים, אבל בכל אופן נראה שיש לסמוך עליו על-ידי הפתרונות הנ"ל (ולסמוך על הרמ"א גם לספרדים), וכן על הדעות המקלות בהגדרת "ראויה לביאה ואינה מוסרת עצמה" – עיין לעיל בהערה 6. ומאחר שמה"אגרות משה" עצמו נראה שהוא מתיר בלי הסתייגויות (למרות שגם לפי סברתו היה מקום להבחין בין המקרים השונים, כנ"ל) כתבנו ש"ראוי להיזהר כשאפשר" ולא "אסור" (ובייחוד לזמן קצר וכו'), מפני שקיימת בו גם הקולא שבהערה 5).

<sup>12</sup> על-פי דברי הרמ"א (אבה"ע סי' כא סע' ה) לגבי "כל שאינו עושה דרך חיבה", ונראה שגם הפוסקים החולקים שם יסכימו להיתר במקרה שלפנינו שיש בו עוד צדדי היתר, ושברור שהנגיעה היא לצורך שאין בו דמיון לחיבה וחשש הרהור עברה, למשל להרים את הילדה לצורך, ומעניין זה ראה גם ב"באר משה" (ד סי' קמה אות ד). בנגיעה שיש בה יותר חיבה וקירוב התרנו רק לצורך, וראה בהערה הבאה.

<sup>13</sup> התנאי הראשון, על-פי דברי ה"ציץ אליעזר" הנ"ל בהערה 2 (וה"עשה לך רבי" המוזכר שם), שהזכיר בתוך דבריו שיש מקום להיתר זה גם לגבי חיבוק ונישוק. ההנחה היא שגם איסורים אלה מתחילים בגיל 3, וכך משמע מה"בית חדש", ה"בית שמואל" וה"באר היטב" (סי' כא סע' ז). מקובלת ההבנה שישוד דין זה הוא גם בילדות שאינן קרובות משפחה, וכך נותנת גם הסברא, מפני שבגיל זה אין הרהור עברה וגם אינן ראויות לביאה, ובמקרה שלפנינו ודאי יש לסמוך על הנחה זו. התנאי השני, על סמך הסברא הנ"ל בהערה 3 (שהרב מרדכי אליהו אמרה במפורש לגבי חיבוק ונישוק, אלא שהוא עסק באחות ביולוגית). לשתי הסברות מצטרף היתרו של ה"אגרות משה" (אבה"ע ד סי' סד סע' ב). וכנ"ל בהערה 5, גיל 9 לגבי בנים כמוהו כגיל 3 לגבי בנות.

<sup>14</sup> נראה שבמקום צורך יש להסתמך על סברת ה"אגרות משה" בצירוף אחת מהסברות שבהערות 2 ו-3, גם כדי להתיר חיבוק ונישוק, ובפרט שבאופן זה יש יותר מקום לראות אפילו חיבוק ונישוק כ"עושה לשם שמים" ו"שאינו עושה דרך חיבה". למרות שבתנאים רגילים אין אומרים כך לגבי חיבוק ונישוק לכל הדעות, שהרי הם אסורים אפילו ב"עירות... שאין שום תאוה ולא הנאה כלל..." מכל מקום איסור זה קל יותר, ובצירוף הסברות הנוספות להיתר יש אפשרות להקל בו במקום הצורך.

<sup>15</sup> כיוון שכאן הבסיס היחיד להיתר הוא סברת ה"אגרות משה", א. שרוב הפוסקים חולקים עליה, ב. לגבי חיבוק ונישוק לא קיימות בהכרח גם סברותיו של ה"אגרות משה" שזכרו לעיל בהערה 4, שהרי אלו (בניגוד לייחוד) הן איסור עצמי, אם נעשו דרך תאוה, גם אם לא יביאו לידי ביאה; וביחס לתאוותיו והרהוריו של האדם אין תועלת בשאלותיה של האישה אחר-כך, ולא מניעה מצד הדאגה לטובת הבת. היתרו של ה"אגרות משה" בחיבוק ונישוק מבוסס על ההנחה שפעולות אלו בין אב לבתו החורגת או המאומצת – כמו בין אב לבתו הביולוגית – אין להן כל משמעות של תאוה, ובאופן זה הן היתר גמור.

על סברא זו יש להעיר שאפילו אם נקבל הנחה זו, הרי חיבוק ונישוק אסורים גם בין אח ואחות ש"אין שום תאוה ולא הנאה כלל", ורק בבתי התירו. ייתכן שה"אגרות משה" סובר שההיתר בבת יותר מבאחות הוא כיוון שהריחוק הטבעי גדול יותר, או מחמת הצורך והסברא שהאיסור הוא כגזרה שאין הציבור יכול לעמוד בה – שתי סברות שנוכרו ב"ציץ אליעזר" הנ"ל, שיש לאמרן גם בבת חורגת או מאומצת. אם כך הדבר (וגם לולי קושיא ותירוץ אלו), ייתכן שאפילו לדעתו אין היתר אלא בילדה שגדלה אצלו מגיל צעיר מאוד, או שכעת היא עדיין קטנה, שאז יש יותר מקום לסברות אלו. יש לציין שנראה מתוך דברי ה"אגרות משה" שאכן תשובתו עוסקת במקרה של אימוץ בגיל קטן ביותר, אלא שה"אגרות

משה" לא ציין זאת כתנאי.

<sup>16</sup> מפני שכך פשטות דברי ה"אגרות משה" הנ"ל.



## Victoria, Australia

## ויקטוריה, אוסטרליה

מנחם-אב תשס"ג

## צ. קידושין בטבעת יהלום

## שאלה:

בא לפניי זוג, והחתן מעוניין לקדש את הכלה בטבעת עם יהלום. ידוע לי שהמנהג אינו כך; האם יש איסור בדבר, וכיצד ניתן לפתור את הבעיה?

## תשובה:

- א. נהגו ישראל לקדש בטבעת שאין בה אבן טובה<sup>1</sup>, מחשש שמא האישה לא תדע את שווייה ותעריך את הטבעת בסכום גבוה יותר משווייה האמיתי<sup>2</sup>.
- ב. במקום שהאישה יודעת את מחיר הטבעת, כגון שהיא בחרה בעצמה וכדומה, חשש זה אינו קיים<sup>3</sup>.
- ג. רצוי לשמור על "מנהג ישראל", ועל כן ניתן להציע (ואכן דבר זה מקובל במקומות רבים) שהקידושין עצמם ייעשו בטבעת רגילה ללא אבן, ולאחר מכן – כגון בחדר הייחוד, ייתן החתן לכלה את הטבעת עם האבן.

<sup>1</sup> תוספות (קידושין ט ע"א ד"ה והלכתא) וכן נפסק ברא"ש (שם), ובשו"ע (אבה"ע סי' לא סע' ב).

<sup>2</sup> עיין ב"בית שמואל" (שם ס"ק ה), שייתכן שאף-על-פי שאינה מקפידה על השווי, כגון שמסכימה להתקדש בשווה פרוטה, לא הווי קידושין, כי אולי היא חושבת ששווה יותר.

<sup>3</sup> עיין ב"פתחי תשובה" (שם ס"ק ד) בשם "קהלת יעקב", שאם מכסה את פני הכלה ואינה יודעת במה מקדשה, אפילו בטבעת שיש בה אבן מקודשת לכל הדעות, וקל וחומר במקרה דידן.



## New York, USA

## ניו יורק, ארה"ב

כסלו תשס"ד

## צא. חתימתו של פרוץ בענייני עריות כעד על כתובה

## שאלה:

אדם שידוע שחי חיי אישות שלא במסגרת נישואין כשרים בעבר ובהווה, האם כשר לחתום כעד על הכתובה?

## תשובה:

אדם שחשוד שבא על הערוה פסול<sup>1</sup> להיות עד בקידושין<sup>2</sup>, ואין לכתחילה לעשותו עד אף על הכתובה. אבל אין לפסול כתובות שחתם עליהן בעבר<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> מצינו במסכת סנהדרין (כו ע"ב): "אמר רב נחמן, החשוד על העריות כשר לעדות. אמר רב ששת, עני מרי ארבעין בכתפיה וכשר". ואם כן מצינו מחלוקת אמוראים אם חשוד על העריות כשר לעדות, או שמא כיוון שלוקה הריהו רשע ופסול לעדות. נחלקו הראשונים בהבנת הסוגיה. התוספות (שם ד"ה החשוד) כתבו: "החשוד על העריות כשר לעדות – תימה, מאי שנא מאוכל נבלות לתיאבון ומפלוני רבעני לרצוני דפסולין לעדות? וי"ל דמירי הכא בחשוד בעלמא בלא עדים, דאין כאן כי אם שמועה. ומכל מקום הא דאמרינן ארבעים בכתפיה ניחא, כדאמרינן מלקין על לא טובה השמועה, אי נמי הכא משום דיצרו תוקפו ולא דמי לנבלה וגם לרביעה דליכא יצרו תוקפו כל כך כמו בערוה".

בעלי התוספות מעלים שתי אפשרויות לפירוש הגמרא: א. האמוראים נחלקו בדינו של אדם שיצאה עליו שמועה לא טובה בענייני עריות, אך לא הייתה עדות – ולמרות זאת הוא לוקה משום "לא טובה השמועה". ב. מדובר באדם שידוע על-פי עדים שבא על הערוה (ולכן המלקות הן מצד הדין), ולכן הוא מוגדר כרשע. להסבר זה צריך ביאור בשיטתו של רב נחמן, שמכשירו לעדות, והרי הוא רשע על-פי עדים. מסבירים בעלי התוספות שהוא כשר לעדות כיוון ש"יצרו תוקפו", ואיננו חוששים שגם יעיד עדות שקר כיוון שנכשל בעברה זו, שבה יצרו תוקפו. לכאורה קשה, במה הוא שונה מ"אוכל נבלות לתיאבון", שפסול לעדות לכולי עלמא (סנהדרין כז ע"א) מהטעם שיצרו משעבדו לאכילת איסור, וממילא יש חשש שיצרו ישעבדו להעיד עדות שקר (כהסבר הר"ף שם, ועיין ברש"י), ומדוע כאן לא נאמר שכשם שיצרו משעבדו לבוא על הערוה כך יעיד עדות שקר? וכן קשה מהגמרא (סנהדרין ט ע"ב) שאומרת שהמעיד "פלוני רבעני לרצוני" – הפלוני מוגדר כרשע ופסול לעדות (ולשיטת רב יוסף גם המעיד רשע ופסול לעדות), ואם כן רביעה אסורה פוסלת לעדות? ומתמצים התוספות שבאכילת נבלות וכן ברביעה של זכר אין יצרו תוקפו כל-כך, ואם עבר בכל זאת הוא חשוד שיעבור גם על עדות שקר; אך בבא על הערוה היצר חזק, ולכן אף אם עבר עברה זו אין חוששים שיעיד עדות שקר.

הר"ף על הסוגיה (ה ע"ב בדפי הר"ף) פירש: "א"ר נחמן, החשוד על העריות כשר לעדות. אמר ליה רב ששת, ארבעין בכתפיה וכשר? התם יצרו תקפו. אמר רבא, ומודה רב נחמן לעדות אשה שפסול, בין לאפוקה בין לעיולה. חזינן לרבנותא דקא פסקו הלכתא כרב ששת, וקא יהבי טעמא למילתא משום דהלכתא כרב ששת באיסורי". ונראה מדבריו שלדעתו רב נחמן עונה לרב ששת, שהסיבה שהוא מכשירו היא כיוון שיצרו תוקפו, ואם כן נראה שהוא מפרש כפירוש השני בתוספות, שמדובר בבא על הערוה ממש, ולמרות זאת כשר לעדות כיוון שיצרו תוקפו ואין חשש שיעיד עדות שקר. להלכה, הר"ף פוסק כרב ששת, שהבא על הערוה פסול לעדות.

הרא"ש (שם פרק ג סי' יג), לאחר שהביא את דעת ר"ת שמדובר באדם שהעידו עליו שבא על הערוה (כפירוש השני בתוספות) וטען שאף רש"י והר"ף סוברים כמותו (ודייק בר"ף כדלעיל), כתב לפרוך פירוש זה: "ולישנא דחשוד לא משמע לפרושי הכי דהוה ליה למימר הבא על הערוה. ועוד דדוחק הוא לחלק בעריות ולומר דבמשכב זכור אין יצרו תוקפו כל כך ופסול. וגם לישנא דרשע הוא משמע שפסול לכל עדות. ונראה לפרש החשוד על העריות שהוא רגיל וגם בעריות, ומתייחד עמהם וסני שומעניה. וארבעים בכתפיה דמלקין על היחוד (קידושין פא ע"א) של כל עריות חוץ מאשת איש. ומלקין על לא טובה השמועה קלא דלא פסיק כשהמון עם מעבירים עליו קולי". ברור שהרא"ש נוקט כפירוש הראשון בתוספות, שמדובר באדם שיצא עליו קול שבא על הערוה, ולא שיש עדות על כך.

פירוש נוסף בסוגיה הוא פירוש רש"י, שפירש שמדובר באדם שבא על הערוה ממש בעדים, אלא שלא הייתה שם התראה; ומפרש את שיטת רב נחמן שמכשירו לעדות מפני שסובר שבעיני "רשע דחמס", לכן דווקא רשע בענייני ממון, ולא בכל עברה. ועיין בשיטת הרמב"ם (ספר המצוות לאו קסב, סנהדרין פרק יט הל' ד' ואיסורי ביאה פרק כא הל' א-ב ו"ב מגיד משנה" שם).

להלכה הובאה לעיל דעת הר"ף, שפסק כרב ששת, אך גם בכך חלק עליו הרא"ש (שם) וכתב: "חזינא מרבנותא דפסקי הלכתא כרב ששת, ויהבי טעמא למילתיה משום דהלכה כרב ששת באיסורי. ונראה דהלכה כרב נחמן, דלא נחלק רב ששת בהדיא, אלא כמתמיה על דבריו: 'ארבעין בכתפיה וכשר מכשרת ליה'. ואין תימא כל כך דלא מלקין ליה אלא על לא טובה השמועה. וגם מדשקלו וטרו רבא ורבינא, ואיתמא רב פפא במילתיה דרב נחמן סברי כוותיה; ועוד פסול לעדות טפי דמי לדינא מלאיסורא".

גם לשיטת רב נחמן, שאמר שכשר לעדות, ממשיכה הגמרא (שם ס ע"ב): "אמר רבא, ומודה רב נחמן לענין עדות אשה שהוא פסול. אמר רבינא, ואיתמא רב פפא לא אמרן אלא לאפוקה, אבל לעיולה לית לן בה. פשיטא, מהו דתימא הא עדיפא ליה דכתיב (משלי ט) 'מים גנובים ימתקו', קא משמע לן דכמה דקיימא הכי שכיחא ליה". אם כך משמע מהגמרא שגם רב נחמן מודה שהחשוד פסול בעדות אישה להוציאה מבעלה ולהתירה לעולם (ולא כהוא אמינא שפסול אף להעיד שמקודשת מדין "מים גנובים ימתקו"). כל זה לגרסת רש"י.

הרא"ש חולק וגורס אחרת: "אמר רבא, ומודה רב נחמן בעדות אשה שהוא פסול, בין לאפוקי בין לעיולי". לגרסת הרא"ש גם רב נחמן מודה שהחשוד על העריות פסול לעדות אישה, בין לענין קידושין ובין לענין גירושין.

הטור (חיו"מ סי' לד סעי' כה) כתב: "הבא על הערוה או על הזכר פסול לכל עדות, אבל החשוד על העריות שרגיל עם העריות ומתייחד עמהם וקול יוצא עליו שפרוץ בהם כשר לעדות אחר ופסול לעדות אשה, בין להכניסה לבעלה בין להוציאה מבעלה". הטור פסק כאביו הרא"ש, שהעמיד את הסוגיה בחשוד בגלל קול שיצא עליו שכשר לעדות, אך גם הוא פסול לעדות אישה – בין לקידושין ובין לגירושין.

ה"בית יוסף" (שם), לאחר שמביא את שיטות הראשונים בפירושם לגמרא וכן בפסיקתם למעשה, מסכם וכתב: "ולענין דינא, לכולי עלמא אם העידו עליו שני עדים שבא על הערוה, אף על פי שלא התרו בו, פסול לכל עדות; דאי להר"ף שפירש החשוד על העריות הבא על הערוה, הרי פסק בהדיא כרב ששת דפסול, ואי לרש"י הרי הוא ז"ל כתב (כו ע"ב) כשר לעדות דבעינן רשע דחמס, וכיון דקיימא לן דלא בעינן רשע דחמס כמו שנתבאר בסמ"ח זה (סעי' ג), ממילא אידחי רב נחמן וקיימא לן כרב ששת דפסול. וברגיל בעריות וקול יוצא עליו וכו' להר"ף ורש"י כשר הוא לשאר עדויות, שהרי לא הזכירוהו בגמרא; ולהרא"ש, כיון דפסק כרב נחמן נמי כשר הוא, ולענין עדות אשה לכולי עלמא נמי מיפסיל למאן דפסק כרבי מאיר, דסבר שהחשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו. אבל בהא איכא לספוקי אי מיפסיל דוקא לאפוקי או אפילו לעיולי כפי חילוף הגירסאות שכתבת".





למסקנתו: אדם שבא ממש על הערווה – שכך פרשו רש"י והרי"ף את הסוגיה – לכולי עלמא פסול לעדות, כיוון שהרי"ף פסק כרב ששת שפוסלו, ורש"י ביאר את רב נחמן לפי מאן דאמר שבעינן רשע דחמס – דעה שנדחתה להלכה, וממילא הלכה כרב ששת. גם לשיטת הרא"ש, הרי רב נחמן שהכשיר לא הכשיר אדם שבא ממש על הערווה, אלא רק באדם שיש קול עליו, וממילא אדם זה פסול לכולי עלמא. אך באדם שרק יצא עליו קול לכולי עלמא כשר, שלרי"ף ולרש"י הגמרא מעולם לא דיברה עליו ולא פסלתו, ולרא"ש נחלקו בזה האמוראים ואף הוא פסק כרב נחמן, שמקל. כל זה לעדות סתם, אך לעדות אישה גם לרב נחמן פסול, וממילא הדבר תלוי במחלוקת הגרסאות, בין רש"י שפוסלו רק לעדות גירושין לבין הרא"ש והרי"ף שפוסלים אותו גם לעדות קידושין.

הרמ"א (בשו"ע חו"מ סי' לד סעי' כה) פוסק: "וכן אין נפסל על קול וחדש בעלמא, כגון מי שחשוד על עריות, שרגיל עם עריות ומתייחד עמהם, וקול יוצא עליו, כשר לכל עדות חוץ מלעדות אשה". אם כן, לדעתו חשוד שרק קול יוצא עליו כשר לעדות אך פסול לעדות אישה, ולא חילק בין גירושין לקידושין. ומקורו בטור, שלא חילק ביניהם ופוסל בשניהם.

לשאלתנו, באדם שידוע שחי חיי אישות עם נשים מחוץ למסגרת נישואין, פשוט שיש חשד שעבר על איסורי נידה, וכן יש חשש שבא על גויה ועל פנויה ללא מטרט נישואין, ולכן נחשב כחשוד על העריות. וכיוון שלא עשה תשובה על כך, ייפסל לעדות אישה לכולי עלמא.

<sup>2</sup> יש לדון אם נפסל מדאורייתא או מדרבנן. אמנם הבא על הערווה פסול מדאורייתא, אך באדם שבא על נידה או גויה פסק המרדכי (סנהדרין סי' תרצה): "הלכה כרב ששת, כך פסק רב האי גאון ופסל מועלין בשבועת ממון ובשבועת שווא ובעל ארוסתו בלא כתובה ובעל נדות או נכריות", וכן פסקו שאר הגאונים. והביא ה"בית יוסף" (טור חו"מ סי' לד סעי' כה), וכתב עליו: "ובועל ארוסתו – נראה דמדרבנן הוא דמיפסיל, אלא אם כן היא נדה". ואם כן מפורש ב"בית יוסף" בהבנת המרדכי שבעלי נידות פסולים לעדות מדאורייתא, כיוון שבאו על הערווה. ונראה שכך סובר גם לגבי בעלי גויות. אך ה"דרכי משה" (שם) חולק עליו בעניין בועלי גויות, וכתב: "ולי נראה דהוא הדין בא על הגויה לא מיפסיל רק מדרבנן, דהא אינו אלא גזירת בי"ד של חשמונאים". ואם כן הן לשיטת ה"בית יוסף" והן לשיטת הרמ"א ב"דרכי משה" בועלי נידות פסולים מדאורייתא, ונחלקו רק לעניין בועלי גויות.

אמנם ה"חתם סופר" (שו"ת אבה"ע ב סי' קטו) הקשה על המרדכי, מדוע בועלי נידות פסולים רק מדרבנן, והרי עברו על איסור כרת מדאורייתא; ותירץ שהמרדכי סובר כר"ן, שמחלוקת רב ששת ורב נחמן היא כמחלוקת אביי ורבא בשאלה אם צריך רע לשמים ורע לבריות או מספיק רע לשמים, ולכן הבא על הערווה – שפוגמה בביאתו – הוא אף רע לבריות; אך אם בא על אשתו נידה אין פוגמה בכך, ולכן נחשב רק כרע לשמים ואין בכך פסול מדאורייתא. ואם כן נראה שהוא סובר שלמרדכי גם בועלי נדות פסולים מדרבנן.

הסמ"ע (שו"ע חו"מ סי' לד, ס"ק ד) הביא דברי המרדכי להלכה וכן את מחלוקת ה"בית יוסף" וה"דרכי משה" לעניין בועלי גויות אם פסולים מדאורייתא או מדרבנן, אך לא דן כלל בבעלי נידות. משמע שפשיטא שפסולים מדאורייתא.

אמנם אם מדובר באדם שמקפיד על הלכות נידה אבל עובר על תקנת חכמים שפנויה לא תטבול (כמבואר בשו"ת הריב"ש סי' תכה) והאישה איננה גויה עובר הוא על איסור "בא על פנויה", ולדעת הרמב"ם (אישות פרק א הל' ד) יש מקום לומר שעבר על איסור קדשה מדאורייתא.

הנפקא מינא אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן היא שבפסול מדרבנן מצינו מחלוקת מי נפסל: לשיטת התוספות, בעל ה"עייטור" ורבנו ירוחם (הובאו ב"בית יוסף" שם) רק מי שעבר עברות דרבנן שיש בהם חימוד ממון פסול, ואילו לשיטת הרמב"ם והטור גם בעברות ללא חימוד ממון פסול מדרבנן. השו"ע (חו"מ סי' לד סעי' ג) פסק שבכל עברה מדרבנן פסול מדרבנן, והרמ"א הביא את דעת החולקים שיש אומרים שרק בחימוד פסול. ועיין ב"פתחי תשובה" (שם ס"ק ז), שהביא שיטה שלישית בשם ה"פרי מגדים", שכתב שלרמב"ם רק עברה מדרבנן שיש בה מכת מרדות פסול לעדות, ולא כל עברה מדרבנן (כמו שבדאורייתא רק עברה המחייבת מלקות פוסלת לעדות מהתורה).

אם כן בחשוד על עריות אין בכך חימוד ממון, ולשיטת הרמ"א לא ייפסל. אך נראה יותר לומר שבחשוד על עריות לכולי עלמא ייפסל, שהרי לא גרע מאוכל נבלות לתיאבון "שכפין ואכיל וכפין ויעיד עדות שקר", ונחשב לחימוד ממון (ולכן פסול מדאורייתא), וגם כאן יצרו שולט בו, שהרי לשיטת הרי"ף אנו פוסקים כרב ששת, שלא חילק בין יצרו תוקפו בעריות לבין שאר איסורי דאורייתא. הרא"ש אמנם פסק כרב נחמן, אך מטעם אחר (שמדובר רק בחשוד וכדלעיל), וגם לא חילק בין יצר העריות לשאר יצרים, ואם כן לא גרע מאוכל נבלות לתיאבון, שנחשב לחימוד ממון.

אמנם יש מקום לחלוק ולומר שגדר חימוד ממון הצורך על מנת לפסול בעברות דרבנן אינו כולל כל עברה שיש בה יצר (כפין ואכיל וכפין ויעיד עדות שקר), אלא דווקא עברות של ממון ממש פוסלות.

נפקא מינא נוספת לשאלה אם נפסל לעדות מדאורייתא או מדרבנן יש בשאלה אם צריך הכרזה, שהרי באיסורי דרבנן צריך הכרזה, כמבואר בשו"ע (שם סעי' כג).

אמנם גם בזה יש מקום לדון, כיוון שמצינו מחלוקת אחרונים בשאלה אם כל פסולי עדות מדרבנן צריכים הכרזה, שהרי כתב הרמב"ם (עדות פרק יא הל' ו) שהצורך בהכרזה בפסולי דרבנן הוא משום תקנת לקוחות, שלא ידעו בפיסולו ויחתימוהו כעד.

הרב"ז (שו"ת ג סי' תתקפ"ג) פסק שכל זה בעדות ממונות, שיש הפסד לציבור, אך בעדות איסורין אין צריך הכרזה, שאין הפסד פסול ללא הכרזה, ואם כן אולי יש לדמות עדות על קידושין לעדות איסורין. לעומתו, בשו"ת המהרי"ט (ב אבה"ע סי' מג) הביא אותה סברה, אלא שצמצם אותה רק לפסולי עדות דרבנן שעברו עברה דאורייתא בלי מלקות. וכן מובא גם ב"משנה למלך" (מלוה ולוה פרק ד הל' ו). אחרונים רבים חלקו על סברה זו, והובאו דבריהם ב"ברכי יוסף" (סי' לד כז) וב"פתחי תשובה" (שם ס"ק ז).

עיין עוד ב"ברכי יוסף" (שם), שרצה לחדש שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים; שלרמב"ם אכן הטעם משום תקנת לקוחות, ורק כשיש תקנת לקוחות צריך הכרזה. וכן דעת ה"נימוקי יוסף" (סנהדרין, ה ע"א בדפי הרי"ף), שאיכא דאמרי שהטעם שצריך הכרזה הוא משום פסידא דלקוחות, וכן כתב בסוגיית המלוה בריבית (בר ביניתוס שם ד ע"ב), שהסיבה שפסול לעדות מדרבנן צריך הכרזה היא משום תקנת לקוחות, לכן שם במקום שאין טעם זה פסול ללא הכרזה. אך בהמשך דבריו כתב תירוץ אחר, שלאותה עדות שנפסל בשבילו (עדות הריבית) פסול ללא הכרזה.

ולטעם זה משמע שלפסלו לעתיד צריך הכרזה, ואין חילוק בין מקום שיש תקנת לקוחות או לא. ועיין שם ב"ברכי יוסף", שמביא את דעת התוספות (סוף פרק הכונס), הרשב"א (בתשובה) והרי"ן, שנוקטים שתמיד צריך הכרזה – גם במקום שאין תקנת לקוחות. וכן כתב שיתכן שהדבר אינו תלוי במחלוקת ראשונים, ואף הרמב"ם יודה שאמנם הטעם משום תקנת לקוחות, אך חז"ל לא חילקו ותמיד צריך הכרזה.

חילוק נוסף הביא בשו"ת המהרי"ט (וכן הובא ב"פתחי תשובה" שם), שכתב שהסיבה שצריך הכרזה היא משום שאנשים אינם מודעים לאיסורי דרבנן, ואז אין מחזיקים אותו לרשע וימסרו לו עדויות; לכן צריך הכרזה, אך באיסורי דאורייתא, אפילו בלי מלקות כולם יודעים שהוא עובר עברות ואין מוסרים לו עדויות. לכן לשיטתו לא רק באיסור דאורייתא ללא מלקות אין צורך בהכרזה, כיוון שידוע איסורו, אלא גם באיסור דרבנן המפורסם לכול, כגון הבא על הפנויה, פסול גם ללא הכרזה. ועיין ב"ברכי יוסף" (שם) וכן ב"משנה למלך" (שם) וב"פתחי תשובה" (שם), שהביאו אחרונים שחולקים על דברי המהרי"ט הנ"ל.

לכן בכל מקרה לכתחילה אין למסור עדות לאדם שכזה, כיוון שנראה שלכולי עלמא הצורך בהכרזה אינו תנאי לפסול אלא העברה, ולמעשה אינו פוסלים אותו עד שניידע את הציבור בהכרזה. והדבר כלול בדינו של הרמב"ם (הובא לקמן), שכתב שאין לתת עדות לכתחילה לאדם ששם עצמו רשע, אף שאינו נפסל על-פי דבריו ובית-הדין לא קיבל את עדותו, מהטעם שאנו יודעים שהוא רשע.

כמו כן נראה שכל הדיון בשאלה זו, אם הפסול הוא מדאורייתא או מדרבנן, וכל הנפקא מינות שיוצאות מכך הן רק ביחס להגדרתו כפסול עדות, אך לעדות אישה שכתבתנו לעיל לכולי עלמא הוא נאסר, כיוון שהחשוד על הדבר לא דנו ולא מעידו. אם כן ניתן לומר שאין זה משנה אם העברה היא מדרבנן או מדאורייתא, ובכל מקרה אם חשוד על הדבר הזה לא יעיד עליו.

<sup>3</sup> ויש לדון כיצד ידוע שאדם זה חשוד על העריות, שהרי אם יש עדים שהעידו עליו בבית-דין שבא על הערווה (דבר שסביר שלא קרה בנדון דידן) הריהו פסול לכל העדויות, כמבואר בראשונים וב"בית יוסף". אך אם אין עדים על הדבר אינו נפסל. ובפרט לשיטת ה"תומים" (שו"ע חו"מ סי' פז)



סעי' כז), שיש גזרת הכתוב שעד ייפסל דווקא אחרי פסק דין על-פי שני עדים, וכל זמן שאין פסק דין – אף-על-פי שאני יודע שהוא רשע, איננו נפסל. ואם יהיה אחר-כך פסק דין ייפסל למפרע. עיין גם ב"קהלות יעקב" (סנהדרין סי' ז).

אם ידוע על ידי קול שיצא עליו, ואפילו הקול הוא קול שאיננו פוסק – כמבואר בסמ"ע (שו"ע חו"מ סי' לד ס"ק סא) – הרי נחשב רק לחשוד, שכשר לעדות אלא שפסול לעדות אישה, ואפילו לעדות קידושין, כמבואר ברמ"א.

יש שכתבו שעד שמפורסם הדבר שהוא רשע פסול לעדות גם אם לא נתקבלה עליו עדות בבית-דין, כיוון שבדבר שהוא בפרהסיא והכול יודעים עליו אין צריך עדות – ה"אחיעזר" (ג סי' כה), וכן הובא ב"משפט ערוך" לגרז"נ גולדברג; ואם כן, אם מעשיו מפורסמים לכל ייתכן שפסול לכל עדויות.

אם ידוע לנו על מעשיו מפי עצמו, ידוע הכלל ש"אין אדם משים עצמו רשע", וכן נפסק בשו"ע (שם סעי' כה). ולכאורה היה מקום לומר שכשר לעדות, אלא שכתב הרמב"ם (טוען ונטען פרק ב הל' ג) שאין עושים אותו עד לכתחילה, ופסק כמותו הרמ"א (שם). וביאר הש"ך שהכוונה שאין מייחדין אותו לעד לכתחילה.

כל זה בעדות קידושין, ובדרך-כלל עד הקידושין הוא העד החותם אף על הכתובה, אך אם העדות היא על הכתובה בלבד ולא על הקידושין – הרי זו עדות על ממון, ואם כן אינו נפסל על עדות זו בחשד בלבד, אלא אם כן יש עדות שבא על הערוה. אך אם ידוע לנו ממנו שעשה מעשים אלו או שהדבר מפורסם לכולם, ואיננו רק קול, לכתחילה אין לעשותו עד אף בכתובה.

## California, USA

## קליפורניה, ארה"ב

כסלו תשס"ג

## צב. סדרי כתיבת גט במקרה שהבעל חולה ויש חשש עיגון

## שאלה:

הגיעה אלי אישה ונפשה בשאלתה. לפני שמונה שנים היה לבעלה אירוע מוחי (stroke), ובמשך שלושה חודשים היה צמח. אחרי שלושה חודשים חזר להכרתו, אבל לא יכול לזוז חוץ מידו הימנית. לכמה שנים הוא היה יכול לדבר קצת, אבל במשך הזמן ירד בכמות המילים ובאיכותן. עכשיו הוא יכול להגיד אך ורק "no", אבל הוא אומר אותה בשתי צורות: באחת הוא מתכוון ל"כן" ובשנייה הוא מתכוון ל"לא". אחיו, אמו, אשתו והרופאים שמטפלים בו תמיד מסכימים מתי הוא מתכוון ל"כן" ומתי הוא מתכוון ל"לא". הרופאים אומרים וכותבים שהוא עדיין בר דעת ויודע מהם קידושין, גירושין וגם ענייני גט שבו הוא מגרש את אשתו. בתנועות האיברים גם כן המצב ירד במשך השנים, והיום הוא אינו יכול לכוון את תנועותיו אלא להביא אוכל אל פיו בידו הימנית. זה מצבו רוב הזמן, אבל במיעוט ניכר של הזמן אי אפשר לדעת אם הוא בר דעת או לא. הרופאים ומשפחתו אומרים שכאשר יש יותר מדי אנשים בחדר הוא מתבלבל.

עלה בדעתי להתיר את האישה על-ידי גט פיטורין שנסדר בשאלות, כמו במי שנשתק (שו"ע אבה"ע סי' קכא סעי' ה) והוא נחשב בר דעת כל זמן שהוא יודע ענייני גטין וקידושין (עיין ב"אגרות משה" אבה"ע א סי' קכ). כמו כן אני חושב שיכולים לסמוך על ה"תרגום" של מילותיו כמו שסומכין על תרגום משפות זרות (עיין ב"אגרות משה" אבה"ע ג סי' לב). לכן חשבתי שעדים וסופר ושליח (אני עצמי הסופר, אבל בלי שאר חברי בית הדין) נלך לבית חולים ונשאל אותו ששאלות – חד הן ותרין לאו, חד לאו ותרין הן (אולי יותר טוב לשאול ג' שאלות לפני כתיבת בגט ועוד ג' אחרי כתיבת הגט (עיין ב"בית יוסף" סי' קכא ד"ה והרמב"ם כתב), ואם הוא עונה כהוגן אז שואלים אותו אם הוא רוצה שיכתבו, יחתמו ויתנו גט לאשתו. במקרה כזה נכתוב, נחתום וניתן גט, בתנאי שהוא עדיין בר דעת כאשר ניתן את הגט לאשתו. ושוב מיד אחרי מסירת הגט נבדוק אותו שוב אם הוא בר דעת, ואם כן היא מגורשת. בבדיקה האחרונה צריכים רק שני עדים. עדיין לא הספקתי לעיין, ורציתי לשמוע מה חוות דעתכם בנדון. בתפילה למרום שלא תבאנה בנות ישראל למצב כזה.

## תשובה:

גדולי ישראל שבכל הדורות עשו כל שביכולתם כדי להציל אישה מעיגונה. כך גם במקרה מצער זה, מצווה גדולה מוטלת על הרב לעשות ככל שביכולתו לעזור לאישה, שכבר סבלה כל-כך מפרשה זו, עם מידת הזהירות שלא יינתן חלילה גט שלא כדין – מצב שעלול להביא לתוצאות חמורות שאינן ניתנות לתיקון. בעל במצב המתואר בשאלה יכול לגרש את אשתו בזמן שיוגדר כ"חלים"<sup>1</sup>. נשתדל בהמשך הדברים לנסות ולהגדיר מצב זה<sup>2</sup>. חשוב לוודא שהבעל נמצא ברמה השכלית הנדרשת<sup>3</sup> כדי להבין את משמעות הגירושין<sup>4</sup>, על מנת להבטיח שהאישה לא תישאר חלילה אשת איש ותחשוב את עצמה למגורשת.

<sup>1</sup> שנינו בתוספתא (תרומות פ"א ה"ג), ומשם בבבלי (ראש השנה כח ע"א): "פעמים שוטה ופעמים חלים, זה הכלל: כל זמן שהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבר, חלים הרי הוא כפקח לכל דבר". וכן פסק המחבר בעניין גירושין (שו"ע אבה"ע סי' קכא סעי' ג), על-פי שו"ת הרשב"א (ד סי' רא) ש"כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו, ואם גירש באותה שעה גטו גט".

<sup>2</sup> וכפי שפסק הרמב"ם (עדות פרק ט הל' י) לגבי הגדרת שוטה הפסול לעדות: "ודבר זה לפי מה שיראה הדיין, שאי אפשר לכוון הדעות בכתב". ושו"ת "חתם סופר" (אבה"ע ב סי' ב) כתב: "הנה לדון בדיני השוטים אי אפשר כי אם בראיית עיני הדיין המבין מה טיבו ומהותו, ואי אפשר לברר בכתב... וכמ"ש הרמב"ם".

<sup>3</sup> מספיק שהבעל יהיה "אפילו חלים בעלמא שאינו שפוי לגמרי" (לשון המחבר על-פי תשובת הרשב"א, כמובא לעיל בהערה 1). ועיין בשו"ת "חלקת יואב" (אבה"ע סי' כ ד"ה אך), שטוען כי דברי הרשב"א הם רק במי שלא חזר ונשתתה; אבל לכאורה דבריו נסתרים מדברי הרשב"א עצמו בתשובתו (שם), שהרי הרשב"א מתייחס במפורש למי שעתיים שוטה ועתיים חלים.

דעתו יכולה להיות "דלה וחלושה", כמו שפסק ה"בית יוסף" (אבה"ע סי' קכא ד"ה גרסינן, ט ע"א בדפוסים הישנים, עמ' לו בהוצ' מכון ירושלים ד"ה גרסינן), על-פי הגמרא (יבמות ק"ג ע"א), ש"משמע מהכא שמי שדעתו צלולה ומבין ומשיג דברים על בורין, אף על פי שדלה וחלושה, קידושיו קידושין גמורים וכן גירושיו". אמנם הוא ממשיך ש"אם דעתו משובשת שאינו משיג שום דבר על בורין אין קידושיו ולא גירושיו כלום". הפוסקים מכשירים גם כש"עדיין סימני חוליו ניכרים בגופו שלא נתרפא לגמרי" (לשון ה"לבוש" שם סי' קכא סעי' ד). ולמרות שממשיך "אלא כאדם המתחזק מחוליו", אין נראה שדורש שהאדם יהיה בדרך לרפואה והחלמה, אלא מספיק שמתחזק בדעתו כך שכרגע אינו בגדר שוטה, ודלא כמו בשוטה "קלאסי", שהיינו שעושה מעשה של שטות, שלא יוכל לגרש אפילו אם ברוב הדברים נראית דעתו מיושבת לגמרי, עיין ברמב"ם (עדות פרק ט הל' ט) ובשו"ת "חתם סופר" (אבה"ע ב סי' ב). עוד בעניין זה עיין בדברי של ה"אגרות משה" המובאים להלן בהערה 11.

ואין להשוות את הנדון דידן למה שמצינו בדברי הרמ"א (שו"ע אבה"ע סי' קכא סעי' ז) בשם "יש אומרים" (מרדכי בגיטין סי' תכא, סמ"ג וסמ"ק), שהגוסס שיוכל לגרש הוא "דוקא גוסס שמדבר, אבל אינו מדבר לא" – שהרי בגוסס יש דיון מיוחד מצד ש"חשוב הוא כמת" – עיין ב"בית שמואל" (שם ס"ק י), במרדכי ובראשונים האחרים המובאים ב"בית יוסף" (אבה"ע סי' קכא ד"ה גוסס). לגבי שוטה, עיין בסוגיה בחגיגה (ג ע"ב). לגבי ההגדרה המדויקת של שוטה מסוג זה, ובמיוחד לגבי השאלה אם דורשים את הסימנים המופיעים שם בחגיגה או שמספיק "שנטרפה דעתו... אפילו בדבר מן הדברים אע"פ שהוא מדבר ושואל כעניין בשאר דברים" (כלשון הרמב"ם בעדות פרק ט הל' ט), כבר דנו האחרונים באריכות, עיין בספר המפתח לרמב"ם (שם) מהדורת פרנקל.

האחרונים כבר הבחינו בין שוטה זה לבין הנדון דידן, שבשלנו יש להכניסו תחת הגדרת "פתי", כלשון הרמב"ם (שם הל' י) – עיין ב"פרישה" (חוי"מ סי' לה ס"ק יא), בשו"ת "חתם סופר" (אבה"ע ח סי' ב ד"ה והנלע"ד וד"ה ואמנם) ובשו"ת "אבני נזר" (אבה"ע סי' קכא בעדת המהרי"ט).<sup>4</sup> בשו"ת "עונג יום טוב" (אבה"ע ריש סי' קנג) כתב על-פי משמעות דברי הסמ"ע (חוי"מ סי' לה ס"ק כא) "דדוקא לענין עדות... אבל לשאר דברים, כל שאנו רואין שהבין העניין שאנו עסוקין כעת" הוי כשר. ובשו"ת "חתם סופר" (אבה"ע ב סי' ב ד"ה והנה וד"ה ואם) דורש שיהיה "מבין ענייני הגט".



- א. מלשון הדין השואל<sup>5</sup>, נראה שבעל זה הנו עתים "חלים" (רוב הזמן) ועתים שוטה ("מיעוט ניכר" של הזמן)<sup>6</sup>. לכן, בזמנים שבהם הוא שפוי "הרי הוא פיקח לכל דבר", ויוכל לגרש את אשתו.
- ב. תהליך הגירושין נמשך זמן לא קצר<sup>7</sup>, ויש להשתדל שהבעל יהיה שפוי לאורך התהליך. אם יש ספק שמא הבעל משתטה בשעת ציווי על כתיבת ונתנית הגט, בשעת כתיבת הגט או בשעת נתניתו<sup>8</sup>, יש לעצור את ההליך, לחכות עד שישתפה ואז להמשיך בתהליך הגירושין<sup>9</sup>.
- ג. אם ציווי הבעל, כתיבת הגט או נתניתו היו בזמן שלא היה שפוי, הגירושין יהיו פסולים, וייתכן שאפילו מדאורייתא<sup>10</sup>.

בהמשך דבריו כותב ה"עונג יום טוב" (ס"ק ח): "דכל מגרש את אשתו צריך שיהיה בו דעת להבין שהגט זה שנתון לה הוא הגורם הגירושין והוא המפריד בינו לבינה. אבל אם אין יכולין להסביר לו דבר זה רק שהסבירו לו שיגרש את אשתו שלא תהיה אשתו עוד ויודע שהאיש שרוצה שלא תהיה עוד אשתו נותן לה גט, וכשדרים יחדיו אינו נותן לה גט רק כשנפרדים אז נותן לה גט, ואינו יכול להבין שהגט הוא המתיר אותה לעלמא, ואין הבחנה בלבו אם הגט ניתן לה להתירה לעלמא או שהוא מנהג ורגילות ליתן גט כשאינו רוצה שתהיה עוד אשתו, גט כזה לאו כלום הוא". אמנם, ה"עונג יום טוב" כותב אחר-כך (ס"ק טז ד"ה אולם אחריו) ש"אולם אחרי שנסביר לו הא מילתא וידע שבגט זה נפטרת ממנו ואחריו לא תהיה עוד אשתו, ונתניה זה תגרום שלא תהא אשתו עוד, נראה שאין צריך לכוון דוקא בשעה שמצוה להסופר שיכתוב לשם כריתות". ויש להוסיף את דברי ה"אגרות משה" (אבה"ע א סי' עג ד"ה הנה) באישה שרמת שכלה הייתה כמו של ילדה בת שש, ש"כיון שאינה שוטה אלא שהיא פתיה ביותר ויודעת על כל פנים ענין אישות היא מקודשת, דהפתאים ביותר למה שמבינים דינם כבן דעת". ולכאורה יש להשוות בין קידושין לגירושין, כמו שמצינו (יבמות ק"ג ע"ב בדעת ר"א): "אי אמרת חדא דעתא הוא, כקידושין כך גירושין".

<sup>5</sup> שכתב ש"מיעוט ניכר אי אפשר לדעת אם הוא בר דעת או לאו".

<sup>6</sup> הערת הרב נ"א רבינוביץ: יש לבדוק במחקרים הרפואיים מהו ההבדל הפיסיולוגי בין ישן לבין שוטה, כדי לקבוע אם נאלץ להגדיר כשוטה מי שעבר אירוע מוחי בזמנים שבהם הוא מתבלבל. דהיינו, אם הרפואה קובעת שבלבולו של אדם שכזה נובע ממעין "תרדמת" של חלקים ממוחו, בתהליך שדומה להירדמות הגוף אצל אדם בריא בגלל עייפות וחולשה טבעיות, ייתכן שנוכל להקל ולהסתכל על בעל זה כ"חלים" גם בזמן שבו הוא מבלבל. מובן שלא כל מקרה זהה לחברו, ובוודאי שלא ניתן לדון בנקודה זו בלי דו"ח רפואי.

<sup>7</sup> לאחר הציווי לסופר ולעדים כותבים את הגט, מחכים עד שיתייבש, ואז מתבצע תהליך הנתניה. לרוב עוברת כשעה מזמן הציווי עד סיום נתנית הגט.

<sup>8</sup> מעיקר הדין נוסק שנדרש שהבעל יהיה שפוי בזמנים אלה, עיין בשו"ע (אבה"ע סי' קכא סעי' ד) על-פי הרשב"א והרי"ן (המובאים ב"בית יוסף" שם), וכן הבנת ה"בית יוסף" בשיטת הרי"ן המובאת בתוספות (גיטין ע"ב ד"ה התם). הבנה זו אינה כפשוטו דברי התוספות, שכתבו שדורשים "שלא יתקלקל בין כתיבה לנתניה", ומשמע שהגט ייפסל גם אם נשתטה רק לאחר הכתיבה וחזר ונשתפה לפני הנתניה. וב"דרכי משה" (שם ס"ק א) הביא כך מ"סדר הגט הנמצא בדינינו", וסיים ש"טוב לחוש לדבריו". וכן פסק ה"ט"ז (סי' קכא ס"ק ד), שטען שאם "כתבו הגט בשעה שהוא שפוי ונתקלקל, דהיה כבר מוכן הגט בשעת הקלקול, וכיון שבשעת הקלקול אינו בר גירושין ממילא הגט אין בו ממש באותה שעה, ולא יועיל מה שנתרפא לתקן מה שהיה מקולקל בשעת חוליו". ועיין בשו"ת "אחיעזר" (א סי' כח אות יג).

ברם, הרמ"א אינו מביא חומרה זו ב"מפה" על השולחן ערוך, ורוב האחרונים הסכימו עם פסקו של המחבר, כפי שאמר ה"בית שמואל" שם (ס"ק ה): "מיהו בדיעבד יש להקל". ועיין ב"לשכת הסופרים" (על ה"ט"ז שם) שנשאר בצריך עיון על דברי ה"ט"ז הנ"ל. ועיין עוד בדברי "ערוך השלחן" לקמן בהערה 9.

יש לציין שמדברי ראשונים רבים נראה שלא הקפידו אפילו על שעת הנתניה עצמה, אלא הסתפקו שיהיה שפוי בשעת הציווי ובשעת הכתיבה בלבד (כמובא שם ב"בית יוסף").

ועוד עיין בשו"ת "בית אפרים" (אבה"ע ג סי' קיא) שמסביר (עמ' 115 ד"ה אך בלא"ה), שייתכן שכוונת התוספות היא רק לדרוש שיהיה שפוי עד לאחר מסירת הגט לשליח, אי נמי (שם בעמ' 116 ד"ה אך לפי) אולי כוונת התוספות היא שאם הבעל מגרש בעצמו נדרש שיהיה חלים רק עד סוף הכתיבה. אבל כאמור, להלכה נדרש שיהיה חלים גם בשעת הנתניה.

יש להעיר שלפי שו"ת "חתם סופר" (אבה"ע ב סי' ד ד"ה אומר אני) אי אפשר שהאישה תמנה שליח קבלה בזמן שבעלה המגרש הנו בגדר שוטה. ועיין ב"פתחי תשובה" (שו"ע אבה"ע סי' קמא ס"ק כב).

<sup>9</sup> אפילו השתטה באמצע הכתיבה, כמו ב"בית יוסף" (שם), שכתב: "ולענין אם התחיל לכתבו כשהיה שפוי ונתקלקל... מה שכתבו בעודו שפוי כשר הוא, וחוזר וגומר לכשישתפה". ועיין ב"ערוך השלחן" (אבה"ע סי' קכא סעי' יח-כ), שטוען שאם נשתטה בין הכתיבה לנתניה "צריך לעשות שליח לנתניה פעם אחרת לכשישתפה", מפני שלדעתו כשהבעל משתטה "נתבטלה שליחות הנתניה". לכתחילה עדיף להחמיר לשיטתו, אבל נראה על-פי סתימתם של שאר הפוסקים שבדיעבד אפשר להקל, ואף הוא מסיים: "יש להתיישב בזה, כי לא מצאתי לאחד מהפוסקים שידבר בזה, ולכן צ"ע לדניא".

יש לדון כאן עוד מצד דבריו של שו"ת "חתם סופר" (אבה"ע ב סי' מב), שהביא את דברי הרמב"ם (מכירה פרק כט הל' ה) שנפסקו להלכה גם בשו"ע (ח"מ סי' רלה סעי' כא): "מי שהוא עת שוטה ועת שפוי... וצריכין העדים לחקור הדבר היטב שמא בסוף שפיותו ובתחילת שטיותו עשה מה שעשה", ומסביר הסמ"ע (שם ס"ק נב): "ורצה לומר שמא בסוף עת שפיותו נעשה המקח, ואז היה נראה לעדים כאלו הוא בן דעת, וכבר בא סוף עת שפיותו ונכנס לתחילת שטותו ואין בן דעת". וכתב על זה ה"חתם סופר" (שם ד"ה אמנם): "ואם כן כל שאינו שפוי מכבר זמן מה יום ויומיים וכן אחר אחר נתנת הגט יישאר בשפיותו זמן מה באופן שיצאנו מספק סוף שפיותו וסוף שטותו, לא יצאנו מספק". לפי זה היה מקום לומר שאם משתטה באמצע הכתיבה, למשל, לא יספיק שנחכה עד שישתפה ואז נמשיך מחדש, אלא שנפסול כל מה שכתב באותו מעמד שבו נשתטה באמצעו, ונצטרך לחכות "יום ויומיים" מאז שנתבררה שפיותו עד שנתחיל לכתוב שוב.

אלא שבתשובה אחרת (יו"ד סי' ז ד"ה אהובי) כותב ה"חתם סופר": "העושה שליח או מגרש בעצמו צריך שיהיה שפוי ממש... אך הכא מיירי במי שכתב או צוה לכתוב בחלמותו... אין צריך שיהיה הבעל באותה שעה חלים ממש, אלא רק שכבר התחיל להבריא ולחזור לשכלו סגי למסור הגט כיון שכבר היה בדעתו שלימה כשצוה לכתוב וליתן". אם כן, לפי דברי ה"חתם סופר" בנדון דידן, שהציווי נעשה כשהיה שפוי, מספיק "שכבר התחיל להבריא ולחזור לשכלו". וגם אם נבין שיש סתירה בין שתי התשובות, יש להעיר שתאריך התשובה באבה"ע הוא בשנת תקע"ח, והתשובה ביו"ד היא משנת תקפ"ח, ויש להכריע כתשובת האחרונה.

וכן נראה מסתימת שאר הפוסקים, במיוחד כשהתייחסו לדברי שו"ת הרשב"א (עיין בהערה 3 לעיל) שמספיק שיהיה "אפילו חלים בעלמא שאינו שפוי לגמרי".

<sup>10</sup> אם היה שפוי בשעת ציווי, אבל נשתטה בזמן הכתיבה והנתניה, קיימת מחלוקת בין הרמב"ם (גירושין פרק ב הל' טו), שסובר שהגט יהיה פסול מדרבנן בלבד, לבין הרי"א (בפסקיו בפרק מי שאחזו הל' ב) המובא ב"שליחי הגיבורים" (שם לג ע"ב בדפ הרי"ף אות ה), ב"בית שמואל" (סי' קכא ס"ק ג) ובטור (אבה"ע סי' קכא), שסוברים שבכח גוונא הגט ייפסל מדאורייתא; וכן מביא הי"פרי חדש; ומכריע ש"אם הוא חולי מתשובת הרי"א (כלל מה סי' יח). המחבר (שו"ע אבה"ע סי' קכא סעי' ב) עושה מעין פשרה בין שתי שיטות אלה, ומכריע ש"אם הוא חולי דסמיה בידן – הרי זה פסול (=מדרבנן בלבד), ואם לאו אינו גט (=דאורייתא)". ועיין שם ב"חלקת מחוקק" (ס"ק ב), ב"בית שמואל" (ס"ק ג), בגר"א (ס"ק ד) וב"פרי חדש" (ס"ק ה), שלא קיבלו את דברי המחבר בזה. ובשו"ת "בית אפרים" (אבה"ע ג סי' קכא) דן בשיטת המחבר באריכות. ועיין עוד בנדון זה בשו"ת "חתם סופר" (אבה"ע ב סי' ד ד"ה כל זה, אך כל זה, אלא לפ"ז).

אם היה שוטה בשעת הנתינה בלבד (אבל שפוי בשעת הכתיבה), ה"בית שמואל" (סי"ק ה) כותב דבכהאי גוונא "י"ל גם הטור מודה" שהגט יהיה פסול מדרבנן בלבד. אבל דבריו בזה הם תמוהים, כמו שמשיג עליו בהגהות ר' עקיבא אייגר (שם), וכן ב"תורת גטין" (ביאורים סי"ק ג) ועוד. ועיין בשו"ת "אחיעזר" (א סי' כח אותיות י-יא).

אם היה שוטה בשעת הכתיבה בלבד, שו"ת "אחיעזר" (שם אות ט ד"ה וראיתי וד"ה ולפי"ז) טוען שדווקא אז ייתכן שהטור יודה שהגט יהיה פסול רק מדרבנן, הואיל ו"הכריעו האחרונים כדעת רוב הפוסקים" שאין צורך בשליחות בכתיבה.

אך ה"אחיעזר" מודה ש"הפרישה" (סי"ק ה) הבין שהטור פוסלו מן התורה בכל עניין, וכן מוכח מתשובת אביו הרא"ש (כלל מה סי' יח). וכן נראה לנו מסתימת האחרונים, שהבינו בטור כמו ה"פרישה". ועיין להלן בהערה 31.

אם היה שוטה בשעת חתימת העדים, עיין ב"תורת גטין" (סי' קכא סי"ק ג) וב"ערוך השלחן" (סעי' טו) אם ייפסל מדאורייתא או מדרבנן. יש להוסיף שר' עקיבא אייגר טוען (בהגהותיו על השו"ע שם אות ג) שאם הבעל ציווה בתחילה רק על הכתיבה (בלי ציווי על הנתינה) והיה שוטה בזמן הכתיבה – גם הרמב"ם יסכים שהגט יהיה פסול מדאורייתא, ולא יעזור שהבעל ייתן בעצמו את הגט לאחר שישתפה, שכן דורשים שבשעת הכתיבה יהיה הגט ראוי לנתינה. ואמנם, לכתחילה גם בנדון דידן יש להחמיר בכך, ומן ההתחלה יש להקפיד לקבל ציווי מן הבעל הן על הכתיבה והן על הנתינה. ברם, בדיעבד נראה שבנדון דידן גם ר' עקיבא אייגר יודה, כמו בד"ן מסוכן המופיע במשנה (גיטין סה ע"ב), וכפי שמנמק המחבר (שו"ע אבה"ע סי' קמא סעי' טז): "שהדבר ידוע שלא נתכוין זה אלא לכתוב וליתן לה". ועיין בשו"ת "אחיעזר" (א סי' כח אותיות א-ז, ושם באות ט ד"ה ובסי' תורת גטין, ד"ה אולם נראה וד"ה אולם אם יש).

<sup>11</sup> בשו"ת "חלקת יואב" (סי' כ ד"ה והשתא שפיר) דן בשאלה למה אי אפשר לשליח שנתמנה כשהבעל היה שפוי לתת גט כאשר הבעל שוטה, אבל כן "מהני אף אם הבעל שכור כשכרותו של לוט בשעה שנותן השליח גט לאשתו במדינת הים, כמבואר בב"ש (סי' קכא סי"ק ב)". הוא מסביר שבשוטה, "אף אם עושה הדבר ע"י שליח שמינה בפקחותו שפיר לא מהני, כי אף שהשליח הוא פיקח והוא עומד במקום הבעל, מכל מקום לא עדיף מאילו היה הבעל נותן הגט מדעת דלא מהני אם בשאר דברים הוא שוטה... שליח... אינו עומד במקום הבעל רק בעניין זה המעשה גט, והוא כאלו היה הבעל פיקח במעשה הגט ובשאר הדברים הוא כשוטה דלא מהני. אבל שיכור, מה דלא מהני מעשיו הוא רק יען שאינו עושה בדעת מה שהוא עושה, וכיון שמינה השליח בפקחותו ועומד במקום הבעל ועושה מעשה גט מדעת, ומה שהוא שיכור בשאר הדברים אין בכך כלום. כני"ל בהגנת הדברים". היינו שבשוטה, אף שמסוגל לקיים את כל תהליך הגירושין, מכל מקום נמנע ממנו לגרש מסיבה אחרת, ומניעה זו מונעת גם את גירושיו על-ידי שליח. אבל בשיכור אין שום מעכב חיובי, אלא רק שאינו מסוגל לבצע את תהליך הגירושין, שהרי אינו עומד בדרישת הדעת כמרכיב אחד בתהליך. ממילא כששיכור מגרש על-ידי שליח (שמינה בפקחותו) השליח מספק חיסרון זה, והתהליך מושלם.

לפי יסוד זה נראה היה שבנדון דידן יוכל הבעל לגרש על-ידי שליח לכתחילה, גם אם הוא מבולבל לגמרי בשעת הכתיבה וגם בשעת הנתינה; שהרי כבר הבחנו (ע' לעיל בסוף הערה 3) בין שוטה "שנטרפה דעתו... אפילו בדבר מן הדברים, אף על פי שהוא מדבר ושואל כעניין בשאר דברים", שאמנם יש לו דעת לגרש את אשתו שהרי מבין בענייני גירושין, ומכל מקום מעשה שטותו האחד פוסלו מלגרש, לבין פתי שאינו עושה שום מעשה שפוסלו בצורה חיובית, אלא פשוט חסרה לו הדעת וההבנה בענייני גירושין שדרושות כדי שיוכל לגרש. והרי לפי הסברו זה של ה"חלקת יואב" יש להשוות פתי לשיכור, שגם בפתי ניתן לומר ד"מה דלא מהני מעשיו הוא רק יען שאינו עושה בדעת... וכיון שמינה השליח בפקחותו, השליח עומד במקום הבעל ועושה מעשה גט מדעת".

לפי זה, לכאורה, יש לנו פתח גדול להקל בנדון דידן, שהרי גם אצלנו הבעל רק מתבלבל אבל אינו עושה מעשה שטות, ולכאורה חסרה לו רק שפיות הדעת, שאותה יוכל השליח לספק (כמו בפתי). לפי דברי ה"חלקת יואב" האלה, במצב שאין לבעל פסול חיובי של שוטה לא נצטרך כלל לחוש למצבו ככל אורך תהליך הגירושין, ומספיק יהיה לבדוק את מצבו בשעת הציווי בלבד. אלא שלמרות שאולי נוכל להשתמש בסברתו של ה"חלקת יואב" כסניף להקל, לא נוכל להתיר על-פי דבריו בלבד, מכמה סיבות:

א. אין זה מוסכם שמוותר לכתוב ולתת גט בזמן שהבעל שיכור, גם אם מינוי השליח נעשה בזמן שהיה פיקח. עיין ב"ערוך השלחן" (אבה"ע סי' קכא סעי' ח), שדוחה את דברי ה"בית שמואל" שהתיר, וטוען שיש לדמות שיכור דווקא לשוטה, ולא לישן. וכן הביא בשו"ת "בית אפרים" (אבה"ע ג סי' קיא עמ' 117 ד"ה אך) בשם "גט פשוט", המהר"א ששון וה"פני משה". ועיין עוד ב"צפנת פענח" על הרמב"ם (גירושין פרק ב הל' יד ד"ה וכן שיכור).

ב. גם אם נכשיר כתיבה ונתינה בזמן שכרותו של הבעל, מכל מקום הסברו של ה"חלקת יואב" להבחנה בין שוטה לבין שיכור אינו מוכרח, ולא מצאנו מי שמפרש שם כמוהו. על כן גם ההשוואה של פתי לשיכור אינה ברורה. נסביר את דברינו:

1. הרי ה"בית שמואל" עצמו התיר שיכור בטענה ש"שיכור נמי אינו מחוסר מעשה ודומה לישן". עיין בשו"ת "בית אפרים" (שם עמ' 116 ד"ה ולפי), שכנראה מקבל את דבריו, ובדיונו (עמ' 121) בדברי ה"פרי חדש" (שם סי"ק ד). ה"חלקת יואב" דוחה אפשרות זו בשתי טענות: "דאי"כ גם בקורדייקוס דסמיה בידן... מכל מקום לא מהני. וידוע דזמן ובידו שוין כמו דקיימא לן לעניין דבר שלא בא לעולם (קידושין סב), ועוד קשיא טובא דאם כן גם בעתים חלים ועתים שוטה אטו יועיל אם ימנה שליח בעודו פיקח והשליח יתנהו בעת שהוא שוטה?" אבל נראה לעניות דעתי פשוט שאי אפשר להוכיח מדיני דבר שלא בא לעולם, שהרי שם החיסרון הוא חוסר גמירות דעת, כמו שמובא ב"נימוקי יוסף" (בבא מציעא סו ע"ב, לו ע"ב בדפי רי"ף ד"ה אר"ט) או מפני שאין לקניין על מה לחול, כמו שמסביר שו"ת תשב"ץ ("חוט המשולש" הטור ה') בהתחלת התשובה לסי' יג). שני נימוקים אלה אינם קשורים להגדרה של רמת הדעת של בעל המגרש את אשתו. לגבי הוכחתו מזה שבעתים חלים ועתים שוטה" אי אפשר לשליח לגרש כאשר הבעל שוטה, נראה ששיכור שונה, הואיל ויחזור לשפיותו בדרך טבעית וללא צורך בטיפול, מה שאין כן ב"עתים שוטה ועתים חלים", אפילו כשיש זמנים קבועים לשינויו – בכל פעם שמצבו משתנה אינו נראה כשינוי טבעי.

2. בשו"ת "אגרות משה" (אבה"ע א סי' קכ ענף א בדעת התוספות, וענף ב בדעת הרמב"ם) טוען ששוטה רק לדבר אחד יכול לגרש את אשתו (אם אינו שוטה לגבי ענייני גירושין), שלא כהנחתו של ה"חלקת יואב", עיין שם. היינו, שהסיבה שבדרך-כלל פוסלים שוטה לדבר אחד איננה בגלל פסול חיובי, אלא שמעשה שטותו מחזיקו "בחזקת שוטה לכל דבר... אבל כשידעין ברור שהוא פקח לדברים אחרים... משמע שסביר שהוא כפקח להם". ה"אגרות משה" מודה שבסמ"ע (סי' לה סי"ק כ) משמע אחרת, ואולי יש לומר דכן סבר ה"חלקת יואב". לפי זה, לכאורה, אם יוכלנו לצרף את דעתו של השליח לדעתו של הבעל המגרש, כטענת ה"חלקת יואב", היינו מכשירים כתיבה ונתינה של גט גם בזמן שהבעל שוטה ממש.

עוד יש לדון לגבי עצם הנחתנו לעיל, שלגבי מהלכו זה של "חלקת יואב" יש לדמות את הנדון דידן לפתי ולא לשוטה. הרי בגמרא (גיטין ע"ב) אומר רבי יוחנן שאם לאחר ציווי הבעל אחזו קורדייקוס, "אין כותבין אלא לכשישתפה... ר' יוחנן מדמי ליה לשוטה", ובהמשך מפרשת הגמרא ד"דעתא שגישתא היא", דהיינו שהבעל מוגדר כשוטה ואי אפשר לתת את הגט עד שישתפה. רש"י שם מפרש "שגישתא – תרגום של מהומה, כלומר דעת מבולבל". וברמ"ה (שיטת הקדמונים) בשם ה"עיתור" מביא "דדעתא שבשתא הוא". קשה מאוד לקבוע כאן הגדרה מדויקת, וקשה עוד יותר להחליט שמצב הבעל כש"אי אפשר לדעת אם הוא בר דעת או לאו... כאשר יש יותר מדי אנשים בחדר הוא מתבלבל" (כלשון שאלתכם) הוא מצב של פתי בלבד, דהיינו חוסר דעת, ולא מצב של דעתא שגישתא (מבולבלת ומשובשת).



ד. לעניין דרך בדיקתו, אפשר לסמוך, כדעת הדיין השואל, על תגובתו באמירת המילה "סח" בשתי הצורות, אם ההבחנה בין שתי צורות אלה היא ברורה.<sup>12</sup> אין להסתפק בבדיקה אחת לפני הכתיבה ובבדיקה שנייה לאחר הניתנה, שהרי לדעות רבות יש לחוש שמא הבעל יתבלבל בינתיים מבלי שנדע<sup>13</sup> והגט ייפסל.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> שהרי לא גרע מהרכנת הראש, כלשון הירושלמי גטין פרק מי שאחזו (ה' א) "היא שמיעת הקול, היא הרכנת הראש", וכמו שמסביר ה"בית יוסף": "דכיון שעושה בגופו מעשה המוכיח שמצוה להם שיכתבו ויחתמו ויתנו גט לאשתו, חשיב כאילו מצוה כן בפיו". וכל שכן בנדון דידן, שבאמת ממש שומעים את קולו.

<sup>13</sup> אם כבר הוחזק שמתבלבל אך ורק כשיש הרבה אנשים בחדר, הרי שאז יהיה ידוע מתי הוא שוטה ומתי הוא חלים, ונצא מכל חשש על-ידי יישום הכלל שכאשר הוא "חלים, הרי הוא כפקח לכל דבר". אלא שמלשון השאלה נראה שאי אפשר לדעת מראש מתי יתבלבל ומתי לא. אם נקודה זו תלויה בספק יהיה סניף גדול להקל, עיין להלן לקראת סוף הערה 15, בדיון של ה"עין יצחק" בקשר לספק ספיקא נגד חזקת אשת איש, כשספק אחד הוא פלוגתא דרבנותא. ועוד עיין בהערה 31, בדיון של ה"אחיעזר".

<sup>14</sup> גרסינן בתחילת פרק חרש (יבמות ק"ג ע"ב): "ואי אמרת עתים חלים ועתים שוטה, קידושי מצי מקדש גרושי לא מצי מגרש". רש"י (שם ד"ה או דלמא) מסביר שקידושו קידושין, משום ד"חיישין שמא בשעת קידושין חלים היה", אבל כמובן יש לחשוש שלמרות שקידושו היו טובים, מכל מקום שמא בשעת הגירושין שוטה היה, ועל כן גירושיו היו פסולים.

וכן כתב רבנו ירוחם (נתיב כב חלק ה ע"א), מובא ב"בית יוסף" (אבה"ע סי' מד): "וכתב הרמ"ה בפירושו לפרק חרש, מי שדעתו צלולה... קידושו קידושין גמורין וכן גירושיו גירושין. ואם דעתו משובשת... אין קידושו קדושין גמורין... אין גירושיו גרושין. ואם עתים צלולה ועתים משובשת ולא ידעין העת שעומד ברשותו הוה ליה ספק". על-פי זה פסק הרמ"א (שם סע' ב): "וכן עתים שוטה ועתים צלול ולא ידענו העת שהוא עומד בדעתו, חוששין לקידושין".

נראה מכאן שמי שהוא "עתים שוטה ועתים חלים", לא מספיק שראינו אותו חלים בזמן מסוים, אלא כל עוד שלא ידוע לנו מתי הוא אמור להשתטות צריכים לחוש שמא נשתטה מבלי ידיעתנו. וכן מדייקים האחרונים כפשוט בדברי ה"בית שמואל" (אבה"ע סי' קכ"א ס"ק ד), שכתב "עתים חלים וכו'". היינו כשידוע הזמן כשהוא חלים, אז דינו כפקח" – משמע שאם אין ידוע הזמן אי אפשר להתייחס אליו כאל פיקח, שמא נשתטה בינתיים. וכן הביא בשו"ת "בית אפרים" (אבה"ע ג סי' קיא) כדעת ה"ב"ח בתשובתו (סי' קא; נראה שדיוקו הוא מסוף השאלה). וכן מדייקים משיטת ה"עיתור" (מאמר שביעי כ"ט ע"א), המובא גם ב"בית יוסף" (סי' קכ"א), שהתבטא: "ואיכא מאן דאמר נשתתק ספק שוטה, ולא דייק לן, דאם איתא, כי בדקינן ליה ג' זימני מאי הוי, להוי בשעת בדיקה כחלים, ולבתר הכי כשוטה, וליחוש דלמא פקח ונשתטה הוא ולעולם יהא צריך בדיקה עד שיגיע גט לידה".

האחרונים דנים כאן בשאלה למה אי אפשר להעמיד על סמך בדיקה אחת את חזקת חלימותו, היינו שנאמר שכמו שהיה שפוי בשעת הבדיקה, יש להמשיך ולהחזיקו בכך כל עוד לא ידוע לנו שנשתטה. בשו"ת "אבני נזר" (ח"מ סי' צח) מסביר ד"מה דחיישין שמא אחר הבדיקה נתקלקל ולא מוקמינן ליה אחזקתו, יש לומר דהיינו משום חזקת אשת איש". בדומה לכך מסביר שו"ת "עין יצחק" (ב סי' ז ענף ב אות ה) למה אין להקל על-פי יישום הכלל שספק דרבנן לקולא על-פי שיטת הרמב"ם, המובאת לעיל בהערה 10, שאם היה שפוי בשעת הציווי, גם אם נשתטה אחר-כך יהיה פסול רק מדרבנן: "דהא קי"ל ביו"ד (סי' קי) בש"ך בכללי ספק ספיקא דספק בדרבנן שיש לו חזקת איסור אסור".

<sup>15</sup> כתבנו ש"לדעות רבות יש לחוש", מפני שיש גם דעות שלא חששו שמא מצב הבעל ישתנה לאחר שבדקוהו.

לגבי הגמרא הנ"ל (יבמות תחילת פרק חרש) כתב ה"פרי חדש" (אבה"ע סי' קכ"א ס"ק טו): "ומיהו על כרחך גרושי לא מצי מגרש דאיתא בש"ס לאו דוקא, אלא רצה לומר כדרך המגרשין, דהיינו ע"י בדיקה לחודה, דהא ודאי דמצי מגרש על ידי בדיקה מתחילת הכתיבה עד שיגיע גט לידה". אמנם מדברים אלה אין הוכחה שאפשר לסמוך על בדיקה חד-פעמית, אבל ניתן ללמוד מהם שאין הוכחה מהגמרא (יבמות שם) ש"עתים חלים ועתים שוטה" איננו יכול לגרש לעולם.

לגבי השיטה המחמירה לכאורה של ה"בית שמואל", מעיר שו"ת "עין יצחק" הנ"ל (ב סי' ז ענף א אות ב) ש"אפשר לאמר דהב"ש מיירי דלא בדקוהו, על כן הצריך הב"ש שיהי' לו עת קבוע, אבל בבדיקה אפשר דסבירא ליה... דהוא בספק שוטה ומהני בבדיקה". גם "עין יצחק" מודה שה"עיתור" יחמיר בדרב, ושכן נראה מדברי הרשב"א (בחי'דושו ליבמות ע"ב), כמובא ב"בית יוסף" (שם סי' קכ"א). לגבי שיטת הרשב"א בזה, וכן דעותיהם של רבנו ירוחם והגהות מימוניות בשם הר"י, עיין בשו"ת מהרי"ם פאדווא (מבריסק, סי' ל ד"ה ונראה דסברא זו וד"ה ולענ"ד גם מלשון הרשב"א), ב"פתיח תשובה" (אבה"ע סי' קכ"א ס"ק ב) ובשו"ת "עין יצחק" (ב סי' ז ענף א אותיות א-ג).

שו"ת מהרי"ם פאדווא (שם ד"ה אמנם באמת לדעת) טוען על-פי דברי ה"טורי אבן" (חגיגה ג ע"ב) ש"נוכל לומר בעתים חלים ועתים שוטה, נהי דחזקת פקחות ידידה ליכא כיון דהוא עתים חלים ועתים שוטה, ודמיה לתשובת הר"ן (סי' סו) שהביא הב"י בשו"ע (יו"ד סי' רא סע' סה), דמקוה שהוא מוחזק להיות מימיו מתמעטים ולעמוד על פחות ממי' סאה וטבלה בו צריכה לחזור ולטבול, וכתבו דאפילו שעכשיו נמצא שהוא שלם, מכל מקום יש לומר דעדיין נשאר הרוב דבני אדם אינם שוטים. ואם כן אדם... שהוא כעת חלים לא מחזיקין ליה בשוטה עד שראינו שנתקלקל".

אלא ששו"ת "עין יצחק" דחה רוב זה (שם ענף א אותיות ג-ד), ואחריו גם שו"ת "מנחת יצחק" (ב סי' נה אות ח), בטענה ש"כבר יצא האיש הזה מן הרוב, דהא רובי דאינשי הם לאו עתים שוטה ועתים חלים... משא"כ בנידון ה"טורי אבן... דאז לא יצא מכלל הרוב מעולם".

שו"ת "עין יצחק" (שם בס"י ז ענף ב אות ו, וכן בס"י ח אות ב) אף רצה לחדש רוב אחר על-פי הגמרא (נידה נו ע"ב), שאם רוב ימיו האדם הזה הוא "חלים" אולי יש לומר שיש לטובתו רוב שאומר שגם עכשיו הוא חלים. אבל ה"עין יצחק" עצמו ממשיך שם ד"יש לנו לעיין בזה הפרט, ובמה שלא הובא הך דינא דאמרו בנדה הנ"ל דהולכין בתר רוב ימים, דהפוסקים לא הזכירו זה הדין דהוי נפקא מינא לכמה עניינים... וגם י"ל דשאני בגט דהא הוי חזקת אשת איש... ובפרט בעניני אישות דהחמירו".

בשו"ת "בית אפרים" (שם באבה"ע ג סי' קיא) דן באריכות גדולה בעניני חזקות בעניני "עתים שוטה ועתים חלים". הוא מסיק (שם עמ' 112 ד"ה ומ"מ): "ואף על גב דנדון דידן ודאי איכא לספוקי שמא יחזור לשטותו, מכל מקום כיון שעכשיו הוא חלים העמידנו על חזקתו כל זמן שלא ידענו, שהרי אין לו וסת קבוע אימתי יחזור לשטותו, וכיון שעל כל פנים אין כאן חזקה דהשתא לאצטרופי לחזקת אשת איש שפיר דמי ליתן הגט".

ויש לעיין בדבריו שם, דלגבי תשובת הר"ן (שהובאה בשו"ת מהרי"ם פאדווא הנ"ל) בענין מקוהו שהוחזק שמימיו מתמעטים, כתב ה"בית אפרים" (שם עמ' 113 ד"ה אך נלענ"ד): "אך נלענ"ד לצד דאף לפי דברי הר"ן יש מקום להתיר בנדון דידן, דעל כרחנו לא קאמר הר"ן התם אלא במקוה שהוחזק להיות מימיו מתמעטין פעמים עולים, שאין העניין במקרה רק כן הוא גדרו של עולם וטבעו לפי לחות האויר ורטיבתו... וכיון שהוחזק בכך להתמעט... על ידי סיבה ההוא, חוששין לה שמא אירע עת טבילתה בעת כי יזורבו נצמתו המים... שטבע העניין מחייב ודרך יום כה ויום כה... משא"כ בנדון דידן, דזה שישטתה ויצא מדעתו אינו קבוע בטבע האדם, אדרבא כולי עלמא בחזקת שהם בריאים ופקחים קיימו, וזה שהיה שוטה ויצא מטבע הרי חזר ונתרפא והרי הוא ככל אדם, ואף שהיה כן שוטה פעמים, מכל מקום אין חוששין לו מכאן ולהבא כיון שהוא דבר שחוף לטבע רק שנפל כן במקרה... ובנדון דידן אין לומר דגם כן אינו במקרה רק מחמת שנתמזמז מוחו דידן, דאם כן אף בחד זימנא או בתרי זימני נחוש ליה הכי".

שם (בסוף ד"ה אך לכאורה) כתב: "...לפמ"ש אתי שפיר בפשיטות דבכהאי גוונא שאין כאן סיבה הגורמת לתלות בה, לא מחזקא אף בתלתא זימני ואמרין שאינו רק מקרה שקרה כן". ויש לדון בהגדרה זו, מתי שינוי אמור להיחשב כ"טבע העניין מחייב" ומתי נחשב כ"מקרה", "שאין כאן סיבה הגורמת לתלות בה".

ה. יש לערוך בדיקה אחת גמורה לפני הציווי, כדי לוודא שהבעל מבין את ענייני הגירושין. במשך כל זמן הכתיבה והנתינה ידברו אתו בכל עניין שהוא<sup>16</sup> (וידרשו ממנו להגיב) כדי לוודא שעדיין דעתו היא ברמה מספקת<sup>17</sup>. כאמור לעיל, ברגע שיש ספק לגבי שפיותו יש להפסיק את תהליך הגירושין בצורה מיידית<sup>18</sup>, ולחכות (אפילו ליום אחר) עד שמצבו ישתפר. לאחר כל הפסקה יש לשוב ולבדוק בדיקה מלאה<sup>19</sup>, ובהמשך לדבר אתו כנ"ל לכל אורכם של תהליכי הכתיבה והנתינה.

ו. אם הנחיות אלה אינן בנות ביצוע, בגלל אורך זמן הנדרש לכתיבת הגט, חולשת הבעל וכדו', יש לחפש נייר<sup>20</sup> ודוי שיאפשר כתיבה מהירה יותר. יש להקפיד שהדיו יעמוד בתנאי של "רישומו עומד וניכר"<sup>21</sup>. במקום הצורך ניתן להקל להשתמש גם בעט כדורי<sup>22</sup>.

ז. יש יותר מקום להקל בכתיבת טופס הגט<sup>23</sup>, דהיינו נוסח הגט הסטנדרטי, מאשר בכתיבת תורף הגט, דהיינו מקום האיש, האישה, הזמן<sup>24</sup> והמילים "הרי את מותרת לכל אדם"<sup>25</sup>.

בשו"ת מהרי"ם ובשו"ת "בית אפרים" (שם) האריכו למצוא סניפים להקל. לקראת סוף התשובה כתב ה"בית אפרים" (עמ' 122 ד"ה סיומא דפסקא): "ואולם בכל זאת היה קשה להקל מתוך חומר איסור אשת איש, אם היה הדבר ידוע שהיה שוטה בשעת הנתינה. אפס בנדון דידן, שאין ידוע לנו אם חזר ונשתטה ובשעת כתיבה היה שפוי בודאי... לא מבעיא לשיטות הרמב"ם ודעימיה שאין כאן רק פסול דרבנן יש להקל בספק זה, אלא אפילו למאן דסבר שיש בזה פסול דאורייתא – מכל מקום הא איכא כאן כמה צדדי היתר בגווני דנדון דידן... וכבר כתב הש"ך (דיני ספק ספיקא ביו"ד סי' קי אותיות כח, לב) דאפילו היכא דאיכא חזקת איסור, ואיכא מאן דאמר דאין מועיל ספק ספיקא, מכל מקום ג' ספיקות ודאי מהני, ומכל שכן אם נימא דהוא רק מילתא דרבנן דאית לן למיזל בספיקא לקולא".

ויש להוסיף כאן את דברי ה"עין יצחק" (ב סי' ז ענף יד אות מה; סי' ח אות א) על-פי דבריו בשו"ת "באר יצחק" (אבה"ע סי' ו ענף ט), שלמרות שיש חזקת אשת איש, מכל מקום יועיל ספק ספיקא להתיר אפילו גירושין לכתחילה, כמו שמוכח שם (סי' ח), אפילו אם מדובר בספק ספיקא משם אחד, אם אחד הספקות הוא פלוגתא דרבנותא. לפי זה, הואיל ובנדון דידן יש מחלוקת פוסקים, נוכל להקל אם יש ספק לגבי רמת שטותו כאשר הוא מתבלבל, או כשיש ספק אם יש להגדירו כמי שיש לו עתים קבועות לשטותו. ועיין שם (סי' ח), שאפשר להתרשם שמקל רק בצירוף עם רוב ימיו "חלים", ואם כן גם בנדון דידן נקל רק אם רוב הזמן הוא שפוי. אבל נראה יותר שה"עין יצחק" היה מתיר גם בלי לצרף את הרוב המפוקפק הזה.

אלא שלמרות דעות האחרונים הנ"ל שהקלו בענייננו, וסברו שלאחר בדיקה אין צורך לחוש שמא חזר ונשתטה, הרי כבר הבאנו דעות שמחמירות, וקשה מאוד להקל במה שנוגע לאשת איש. מה עוד שגם המקלים פחדו להתיר לבדם, וכלשון שו"ת מהרי"ם (שם בסוף התשובה): "כל זה צדדנו במקום עיגון. אך מחמת גודל חומר העניין, ובפרט שבעניין כזה נתחבטו בזה גדולי דורות שלפנינו... לא ראיתי להגיד דעתי בהחלט להתיר אך ישאלו עוד מבי גדולי ישראל".

ועיין עוד לקמן בהערה 35, לגבי שימוש בספק ספיקא כאשר ישנה חזקת איסור של אשת איש.

<sup>16</sup> ניתן לבחור עניינים שיעניינו אותו יותר ויחלישו אותו פחות מאשר בדיקת פירות המקובלת.

<sup>17</sup> שו"ת מהרי"ם (שם סי' ל, עמ' כז ע"ב ד"ה ואם נימא, ועמ' כז ע"א ד"ה והיוצא) כותב שנראה כי לרמב"ם אין צורך בדווקא בבדיקות הגמרא, "ולפי זה מצד הסברא נראה דהשאלות ותשובות שנהגו עתה בסדר הגט הוי כמו בדיקה המועיל מדינא דהש"ס", היינו שמספיק כל סוג של בדיקה שיוצר אומדנא משכנעת לגבי רמת שפיותו. יש לסייג שהוא ממשך מיד אחר-כך: "אמנם לפי מה שאנו מדמין נעשה מעשה באיסור אשת איש ח"ו?" נציין רק שהוא לבסוף משתמש בסברה זו גם למסקנה, עיין שם (ד"ה והיוצא לנו).

בשו"ת "עין יצחק" (ב סי' ז ענף ב אותיות ז-ח) הביא את דברי המהרי"ם הנ"ל וכתב: "אם כן הוא הדין בנדון דידן, שבית הדין מעידים דהשיב על כל השאלות דסדר גיטין כהוגן. על כן יש לאמר דזה מועיל כמו הבדיקות המבוארות בש"ס, אף דלא ידעו שהיא שוטה ועתים חלים. אבל לדינא קשה לסמוך על זה, משום דהדעת נותנת דלא יוכל להחשב מה דמשיב כראוי על השאלות שבסדר הגט כבדיקה המבוארת בגמרא".

ויש להעיר שב"עין יצחק" (שם) מדובר במקרה שבית-הדין לא ידעו כלל ממצבו, וממילא לא בדקוהו בצורה רשמית. אבל אם היו בדקים אותו לפחות פעם אחת בהתחלה, נראה שגם ה"עין יצחק" יסכים ששאלותיו של בית-הדין אחר-כך יספיקו. עיין בדבריו (שם בענף ב אות ה): "ובעיקר טעם שיטת הסוברים דבעתים חלים ועתים שוטה מהני בדיקה... אפשר דטעמם הוא דכיון דאחר הבדיקה מיד... השיב שיכתבו גט לאשתו... אף שזה אינו בכלל הבדיקה, מכל מקום הא חזינן שהוא מדבר כהוגן על כל פנים, על כן לא חיישינן שמא מיד אחר הבדיקה נתקלקל... ואף דעל זה לחוד לא סמכינן בשוטה... כל זמן שלא נבדק בבדיקות המבוארות בש"ס, מכל מקום הוי תועלת ממה שמשיב כהוגן להצטרף להבדיקה דהיתה באותו מעמד בלא שהוי זמן כלל".

ה"עין יצחק" מדבר על מצב "בלא שהוי זמן כלל", וממשיך מיד: "אך אין זה מספיק עדיין, דהא יש לחוש שמא בעת כתיבת הגט נתקלקל". מכל מקום מסתבר שאם נמשיך לדבר אתו בלי הפסקה, נוכל להחשיבו כחלים כל עוד "משיב כהוגן".

ויש להביא כאן גם את דברי ה"אגרות משה" (אבה"ע א סי' קכ ענף ג ד"ה אך אף): "וגם אף בלא זמן קבוע ולהב"ש, ודאי יועיל אם כל העת בדקוהו, ובעובדא דידן הרי כל העת שהיה אצלי ובכל עת סידור הגט ואף לאחר נתינת הגט ולמחרתו... ראינו שהוא פקח, ואם כן אין לחוש כלל אף אם נחשבה לעתים חלים ועתים שוטה בלא זמן קבוע". ב"אגרות משה" אין מדובר בבדיקות ישירות אלא בהתרשמות כללית, ואף-על-פי-כן הוא מוכן לסמוך על כך כדי לקבוע שהאדם היה שפוי לכל אורך תהליך הגירושין. ואם כי ודאי אין הוכחה לנדון דידן מדבריו, שהרי הוא מדבר בשוטה ממש שנושה מעשים של שטות, כאשר אצלנו יש יותר חשש שמא התבלבל בצורה שאינה בולטת – ומכל מקום נראה שיש מזה על כל פנים סימוכין לענייננו.

לכן, למרות שאין הוכחה גמורה ש"בדיקה" כזאת, היינו שממשיכים לדבר עמו ולבקש תגובות, תהיה שווה לבדיקות גמורות, מכל מקום מסברה נראה שהיא תספיק. בהתחשב בדעות שכלל אין צורך לחוש שמא נתקלקל באמצע, ובמיוחד הואיל ולהרבה דעות יש בנדון דידן חשש פסול דרבנן בלבד (כלעיל בהערה 10), נראה שאפשר להתיר גם למעשה.

<sup>18</sup> ואם יש לחוש שמא נשתטה לפני רגע, יש לחזור על כל מה שנעשה מאותו רגע שיש להסתפק בו. לדוגמה, אם נשתתק באמצע כתיבת הגט, יש למחוק את כל האותיות שנכתבו ברגעים המסופקים, ולכתבן מחדש כשהוא ודאי "חלים".

<sup>19</sup> כמו שנראה לנו על-פי שו"ת "עין יצחק" הנ"ל, בהערה 17.

<sup>20</sup> שו"ע (אבה"ע סי' קכד סעי' ב), וב"פתחי תשובה" (שם סי' ז. ועו"ע "פתחי תשובה" שם סי' קל סי' ו).

<sup>21</sup> המחבר (שו"ע אבה"ע סי' קכה סעי' א), ועיין ב"בית שמואל" (שם סי' א). ועיין ב"בית מאיר" (שם סי' א), המובא ב"פתחי תשובה" (שם סי' ק ב) לגבי סדר העדיפות לכתחילה בסוגי הדיו השונים. קשה מאוד להתיר כתיבת גט במחשב או במכונת צילום, עיין בשו"ת "חלקת יעקב" (מהדי' תשנ"ב אבה"ע סי' קה; ב סי' כו במהדורה הקודמת).

<sup>22</sup> שהרי מה שמופיע ברמ"א (שו"ע אבן העזר סי' קכה סעיף ד), ובמחבר (שם סעיף כב) שהם רק דינים לכתחילה, כמפורש בדברי הרמ"א עצמו וב"ט"ז (סי' ג); ובבית יוסף (לקראת סוף הסימון), בח"מ (סי' מג) וב"ש"ס (סי' לח).

<sup>23</sup> עיין בטור (סי' קלא) וב"בית יוסף" (שם) שהביאו את מחלוקת התנאים והאמוראים (גיטין כו ע"א-כו ע"ב) אם גוזרים "טופס אטו תורף" – דהיינו אם דורשים את ציווי הבעל גם לפני כתיבת הטופס או רק לפני כתיבת התורף.



- ח. אם יש צורך בדבר, בגלל המצב המיוחד מותר לכתוב את הטופס גם בזמן שיש להסתפק בו אם הבעל שפוי.<sup>26</sup>
- ט. "במקום עיגון ושעת הדחק" שזכה יש להכשיר גט שאינו כתוב בכתב אשורי.<sup>27</sup>
- י. על הסופר להתאמן במיוחד לפני כתיבת הגט, כדי שיוכל להקפיד כמה שיותר על הדרישות לכתחילה בעניין כתיבת גט,<sup>28</sup> למרות המהירות שתידרש ממנו במקרה זה.
- יא. גם במקרה זה, על הסופר להקפיד מאוד שהגט יהיה קריא.<sup>29</sup>
- יב. אם ההליך ייכשל למרות כל האמור לעיל, ניתן להקל בכתיבת הטופס גם בזמנים שהבעל הוא ודאי שוטה.<sup>30</sup>
- יג. ועיין כאן בהערות לגבי אפשרות כתיבת התורף כשהבעל הוא ספק שוטה ספק "חלים".<sup>31</sup>
- יד. הצליחו לסדר גט כשהבעל היה ודאי "חלים", אלא שהוצרכו לכתבו בכתב אשורי,<sup>32</sup> לאחר נתינת הגט<sup>33</sup> רצוי להוציא ציווי נוסף מן הבעל על גירושין חדשים לחומרא,<sup>34</sup> ואז יסדרו גט נוסף בכתב אשורי, גם אם בחלק מתהליך זה הבעל יהיה ספק

הרמב"ם (גירושין פרק ג הל' ז) מתיר את כתיבת הטופס לכתחילה גם בלי ציווי הבעל. לדעת הרא"ש (גיטין פרק ג סי' ב) כתיבת הגט בלי ציווי הבעל אסורה, אך רק לכתחילה, ו"מכל מקום טוב להחמיר ולגרשה בגט אחר אם הבעל לפנינו". לדעת הרמ"ה (כמובא שם ברא"ש) והרמב"ן (כו ע"א ד"ה שטרות אטו גיטין) הגט פסול גם בדיעבד.

<sup>24</sup> המשנה והגמרא (גיטין כו ע"א), וכן ברמב"ם (גירושין פרק ג הל' ז).

<sup>25</sup> עיין ב"פרי חדש" (אבה"ע סי' קכה ס"ק לט), שמאריך לדון בהגדרות השונות של הטופס ושל התורף.

לגבי "הרי את מותרת לכל אדם", ה"פרי חדש" סבור דנחשב כתורף, אבל מביא דעות שכנראה החשיבוהו כטופס.

לגבי הזמן, ה"בית יוסף" (בתשובתו, גיטין סי' ט) סבור שהוא מהתורף (למרות שדרישת הזמן היא רק דרבנן), וה"פרי חדש" טוען שהוא רק מן הטופס.

לגבי מילות קושרות, ה"בית יוסף" סבור שהן מוגדרות רק כטופס (למרות שהן דרושות מן התורה), ולדעת ה"פרי חדש" יש להגדירן כתורף, כמו שלדעתו יש להגדיר כל דרישה דאורייתא שבנוסח הגט.

לגבי המילה "אדם", עיין בשו"ת "עבודת הגרשוני" (סי' מ) – מובא בהגהות ר' עקיבא אייגר (אבה"ע סי' ככו), ובאריכות ב"פתחי תשובה" (סי' ככו ס"ק מד) – שטוען כי הואיל והמילים: "הרי את מותרת לכל" מספיקות להצהיר על היתרה של האישה לאנשים אחרים, יש להחשיב את המלה "אדם" כחלק מן הטופס, ולא כחלק מן התורף.

ב"תפארת ישראל" על המשניות (סוף סדר נשים, רמזי אבה"ע סי' קכב) כותב כך גם לגבי המילה "את".

ועיין עוד בדברי ה"גט פשוט" (סי' קכו ס"ק צו), המובא ב"פתחי תשובה" (שם ס"ק מג), שכתב ש"אם נתגרשה כבר בגט שאין כתוב בו 'הרי את מותרת', וכתוב בו למהך להתנסבא וכו' והוא במקום עיגון דא"א להשיג גט אחר, יראה לי דיכולים אנו לסמוך על רוב הפוסקים דסבירא ליה ד'הרי את מותרת' אינו מעכב, כיון דאיכא שאר לישיני דחשובין כמו הרי את מותרת". כמוכן, שיטת ה"גט פשוט" תוכל לעזור לנו רק בתנאי שאותן "שאר לישיני" נכתבו בזמן שהבעל היה שפוי. ועיין שם בדברי ה"פרי חדש" לגבי "ודף" ולגבי "מינאי".

<sup>26</sup> שהרי כהאי גוונא מתיר הרמב"ם את הכתיבה גם לכתחילה, ואפילו למחמירים הרי יש פה רק ספק בגזרה דרבנן של "טופס אטו תורף". ויש להוסיף את הדעות (לעיל בהערה 14) שגם אם הוא שוטה בשעת כתיבת התורף, הגט יהיה כשר מן התורה ופסול רק מדרבנן. אבל קשה יותר להקל כשודאי אינו שפוי, שהרי רוב הראשונים חולקים על הרמב"ם בזה. ועיין ב"בית שמואל" (סי' קלא ס"ק ב).

<sup>27</sup> הרמ"א (סי' קכו סעי' א), ועיין ב"גט פשוט" (שם ס"ק י), המובא ב"פתחי תשובה" (שם ס"ק ג).

לדיון בדבר כתיבת גט בכתב אחר, עיין ב"בית יוסף" סי' קכו (עמ' טו ע"ב במהד' הרגילה, עמ' סח-סט במהד' מכון ירושלים).

ה"אור זרועי" (א סי' תשטו, דף קא ע"א בטור השמאל) כתב: "ואף על פי שכתב נהגו, מנהג תורה היא, שכל אות שאינה כתובה בכתיבה גסה (נראה שכוונתו לכתב אשורי – ה"בית יוסף" שם) ואין גויל מקיף אותה אינה קרויה אות ופסולה... [ובאות] יו"ד קיימא לן דקוצו מעכב... ובכתיבה דקה מה שקורין משטי"ט אינו עשוי כן, הלכך פסול". בהמשך דבריו מביא ה"בית יוסף" בשם "יש מגמגמים" שבגט בכתב פרובינציאל "לא מקרי כתב". וב"תורת הדשן" (סי' רל, רלו, ובפסקים סי' מה) כתב שייטכן "דבעינן לכתוב האותיות כמו שנמסרו לנו מסיני".

<sup>28</sup> עיין בשו"ע (אבה"ע סי' קכה סעי' ו, יא-יד) אולי כדאי שהסופר יכין גם טיוטה של הגט להעתיק ממנה, כדי שיוכל להקפיד על י"ב שורות ושהאותיות לא יעברו אל מעבר לגיליון.

<sup>29</sup> שם (סעי' טז-יח, ובסי' קכו סעי' טז).

<sup>30</sup> שהרי לכל היותר יש כאן רק חשש דרבנן, ולשיטות רבות יש כאן רק תרי דרבנן, היינו גזרה לגזרה – שגם אם נפסוק לחומרא שגזרינן טופס אטו תורף, מכל מקום לשיטות רבות כל הפסול של כתיבה בשעת שטותו הוא רק מדרבנן. ולרמב"ם הדבר מותר לכתחילה. ואף שמדובר באיסור חמור של אשת איש, נראה שבשעת הדחק ובמקום עיגון אפשר להתיר לכתוב גט כזה.

<sup>31</sup> עיין בשו"ת "אחיעזר" הני"ל (א סי' כח אות ט ד"ה ולפי'ז), שמתיר כהאי גוונא, שהרי לרמב"ם כל הפסול הוא ודאי רק מדרבנן. גם הטור טוען (כדלעיל בהערה 10) כי ייתכן שהרמב"ם סבור שיהיה פסול רק מדרבנן, ואם כי דעת הטור אינה ברורה, מכל מקום יש להחשיבו כספק ספיקא, "והגט כשר מן התורה". ממילא "בספק אם היה שפוי בדעת בעת כתיבה בודאי יש להקל". עיין בשו"ת (יו"ד, קיצור כללי ספק ספיקא אות טז) וב"פרי חדש" (שם כלל ט). וכבר כתבנו (שם בהערה 10) שדעת רוב האחרונים נראית כ"פרישה", שהטור פסל מדאורייתא גם כשנשתתה רק בשעת הכתיבה.

ועיין עוד בדברי ה"בית יוסף" (במראה הבזק" ד תשובה קלה הערה 12) שלא הוסכם שספק ספיקא מתיר גם כשאתחזק איסורא; אבל אולי יש לצרף לכאן את החזקה דמעיקרא משעת הבדיקה הראשונה שלפני הציווי (עיין לעיל בהערות 14, 15), או את הרוב של המהרי"ם פאדווא או של ה"עין יצחק" (לעיל הערה 15).

אם ראינו תגובה פעילה שבגללה אנחנו חושדים שמא נטרפה דעתו, נראה שחזקת שפיותו נפגעת, ויהיה קשה להקל כ"אחיעזר" (על כל פנים לכתחילה) בגלל חזקת אשת איש. אבל אם לא נפגעה חזקתו בצורה חיובית, אלא רק קשה לנו לברר את מצבו – כגון שהוא חלש מאוד או ישן, נלע"ד שניתן לסמוך על ה"אחיעזר" במקרה שכזה, בשעת הדחק ובמקום עיגון.

כמוכן, כל זה הוא בתנאי שלא ראינו שודאי נשתתה מאז שבדקנוהו ונמצא שפוי.<sup>32</sup>

כסניף להקל, בגלל החששות שהוזכרו לעיל בהערה 27.

<sup>33</sup> המחבר (סי' קכב סעי' א) התיר כתיבת שני גטין בציווי אחד, כשהבעל "יאמר שהוא נותן להם רשות לכתוב ולחתום גט מאחד עד מאה עד שיהא אחד כשר בין בכתיבה בין בחתימה לדעת הרב שבעיר בלי שום פקפוק". לפי זה יכולנו לאפשר ציווי אחד לשני הגטין, דהיינו שנשאל את הבעל רק פעם אחת אם רצונו לתת רשות "לכתוב ולחתום גט מאחד עד מאה", ואז נכתוב וניתן את שניהם מיד, מבלי שנצטרך לחכות עד לסיום הגט הראשון כדי להתחיל את תהליך כתיבת הגט השני.

אלא שיש שהחמירו בזה, כפי שממשיך הרמ"א (שם): "אבל אם הבעל בעיר אין לסמוך על זה, ויש לבעל לחזור ולצוות כל פעם לעדים ולסופר".

וברמ"א (סי' קכט סעי' יט): "ואין לתת שני גיטין אלא מדוחק" מצד חשש ברירה ומצד "ספר אחד אמר רחמנא ולא שני ספרים". עיין ב"בית יוסף" (ריש סי' קכב), ב"דרכי משה" (שם אות א ובסי' קכט אות כב), בט"ז (סי' קכב ס"ק ב) וב"גט פשוט" (סי' קכט ס"ק קו). לפי זה, נתינת גט שני בצורה כזו יכולה להוליד חששות חדשים גם לגבי הגט הראשון.

שוטה (או אפילו ודאי שוטה)<sup>35</sup>. אבל אם אין זה מעשי<sup>36</sup>, יש לסמוך על הגט שנכתב בכתב אחר, הואיל ובהחלט מדובר "במקום עיגון" ושעת הדחק<sup>38</sup>.

נחזור ונדגיש שהנחת היסוד של תשובה זו, היא כפי שהוגדר הדבר גם בלשון השאלה, שבזמנים שבהם הבעל אינו מתבלבל הוא מבין ענייני גירושין ומוגדר מבחינה הלכתית כשפוי. במקרים רבים קשה מאוד לקבוע מעמד זה מבלי לקבל גם אבחונים רפואיים נוירופסיכולוגיים.

הקב"ה יצילנו משגיאות, וירפא את שבר עגונות עמו.

על כן, העצה היעוצה לכתחילה היא לחכות עד לאחר נתינת הגט הראשון, ורק אז להתחיל בתהליך הגט השני – עיין ב"גט פשוט" (סי' קכב ס"ק ה; סי' קכט ס"ק קז). ועיין עוד בשו"ת "נודע ביהודה" (מהדורה קמא סי' ז), המובא ב"פתחי תשובה" (סי' קכט ס"ק נה), שכתב: "אבל ידע מעלתו שכשאני נותן שני גיטין... חושש אני שבדאורייתא קיימא לן לחומרא אין ברירה, ולכן מנהגי שאין אני מגלה כלל להבעל שיש ספק בגט זה, ואני מסדר הגט הראשון ואין אני מגלה כלל להבעל ולהסופר ולהעדים שצריך עוד גט, וכשהבעל כבר נתן הגט ליד האשה אזי אני אומר לו שצריך גט אחר וזה שכבר נתן, לחנם נתן, שטעיתי בו ואני מסדר הגט השני, ואזי בכל פעם הבעל נותן הגט מוחלט ואין חשש ברירה".

וכפי שכתב בשו"ת "בית אפרים" (אבה"ע ג סי' פה ד"ה ועכ"פ): "ואע"פ שאין לכתוב שני גיטין אלא מדוחק, כבר כתב בשו"ת 'כנסת יחזקאל' (נראה שכוונתו לסי' סד ד"ה ועוד ראה) דבגווי דעבדין אין להקפיד".

ואף שרבים פקפקו בדברי ה"גט פשוט" וה"נודע ביהודה", בטענה שאין חשש בנתינת שני גיטין בציווי אחד – עיין ב"יד המלך" על הרמב"ם (גירושין פרק ג הל' יב ד"ה וראית) בוויכוחו של "יד המלך" עם בנו של ה"נודע ביהודה" בשו"ת "נודע ביהודה" (תנינא סי' קכ-קכב), בשו"ת "חתם סופר" (אבה"ע ב סי' כו) וב"חזון איש" (אבה"ע סי' קז); מכל מקום אחרונים רבים תמכו בזה לכתחילה, עיין בשו"ת "נודע ביהודה" (תנינא סי' קכ-קכב), בשו"ת "בית אפרים" (אבה"ע ג סי' פה ד"ה ועכ"פ), בשו"ת "חתם סופר" (שם סי' כה ד"ה ולענין), וב"ערוך השלחן" (סי' קכט סעי' קיא).

יש להעיר שלמרות שיש להוציא ציווי שני אחר-כך, עדיין יש עדיפות שבשעת הציווי הראשון הבעל יאמר שהוא נותן רשות לכתוב ולחתום גט מאחד עד מאה וכו', כדי לעזור לנו במקרה שיהיה חשש לשפיותו בשעת הציווי השני.

<sup>34</sup> וזה יוכל, כמובן, להיות אפילו ביום אחר, אם אז יתגברו הסיכויים שהבעל יהיה שפוי בזמן כתיבת הגט השני.

<sup>35</sup> שהרי עדיין ישנם הסניפים להקל שהוזכרו בהערות 30 ו-31.

<sup>36</sup> כגון אם כאשר מתחילים לדבר עם הבעל לגבי הגט השני הוא מתבלבל, הואיל וזוכר שכבר נתן גט אחד.

<sup>37</sup> ועיין ב"שדי חמד" (ז מערכת גט (עמ' 89 סי' יג) אות ז) בשם ה"אהלי שם", שטען ש"לדידן שנותנין שני הגטין בזה אחר זה וזה שנראה יותר כשר נותנים ראשונה, אם כן אם הוא בגוונא דבדיעבד ודאי כשר הרי אחר נתינתו הוי בדיעבד ואין צריכים עוד לגט שני". ועיין שם שהדברים שנויים במחלוקת.

<sup>38</sup> גם אם כתבו בכתב אשורי, אלא שכתבו את הטופס בזמן שהבעל היה ספק שפוי, היה מקום לחשוב על נתינת גט שני כדי לחשוש לדעות של הרמ"ה והרמב"ן (המובאות לעיל בהערה 23). אבל למעשה נראה שבזה אין צורך להחמיר, שהרי לכל היותר יש בזה רק חשש פסול דרבנן (ראה בהערה 26), מה שאין כן בגט שנכתב בכתב שאינו אשורי, שנראה כי לגביו קיימים חששות דאורייתא (עיין לעיל בהערה 27).

## לונדון, בריטניה

## London, United Kingdom

תמוז תשס"ה

## צג. כפיית האישה לקבל גט לטובתה

## שאלה:

ישנו זוג בקהילה שחי בנפרד כבר שלוש שנים. מדובר בסכסוך ארוך, שמתפרש כבר שנים רבות. בינתיים יש לאישה חבר (גרש). הם אינם חיים ביחד אלא בבתים נפרדים. האישה פנתה אליי לא מזמן כדי לשוחח עמי לגבי גירושין. יש לה טענות כספיות כלפי בעלה, והיא מתכננת "להילחם" בו על מנת לממש את הטענות, שרובן קשורות דווקא לכספים שהיא טוענת שהוא חייב לבן שלהם (בחור בן 22). אחת השאלות שהיא שאלה אותי היא האם היא יכולה לסרב לקבל גט ממנו, על מנת ללחוץ עליו להיענות לבקשותיה. הסברתי לה, כמובן, את המצב הבעייתי שבו היא נמצאת כאשת איש, ועל כך שלמעשה לטובתה כדאי לה לקבל גט, אולם הבהרתי לה שבסופו של דבר אי אפשר להכריח אותה לקבל גט (חרם דר"ג). האם צדקתי בדברים אלו? האומנם לא ניתן להכריח אותה? ראיתי ב"במראה הבזק" (ה כמדומני) שאלה לגבי אישה שזנתה, ושם נאמר שהיא איננה יכולה לסרב. לא נראה לי שמדובר במקרה זה, למרות שידוע שהם בקשר הדוק.

## תשובה:

אישה רשאית לסרב לקבל גט ואסור באיסור "חרם" חמור לגרשה בעל כרחיה כל זמן שהיא רוצה להמשיך לחיות עם בעלה חיי משפחה תקינים<sup>1</sup>. אם רוצה בגירושין אבל מנסה לנצל את ה"גט" כדי להשיג "טובות הנאה" אחרות, נראה שניתן לכופה עד שתצצה לקבל את הגט על-ידי מניעת מזונות וכיו"ב<sup>2</sup>. אך אין להתיר לגרשה בעל כורחה מחשש שמא יפרץ חרם דרבנו גרשום ויבואו להקל בכל אישה לגרשה בעל כורחה. ומשום כך אם המקרה שלפנינו ידוע כחריג "וקלא אית לה", ניתן יהיה לגרש האישה אף בעל כורחה<sup>3</sup>. במקרה שהאישה עוברת על דת משה או על דת יהודית<sup>4</sup> ניתן לגרשה<sup>5</sup> אף בעל כורחה<sup>6</sup>. כמו שציינת בשאלתך, עדיף לאישה להתגרש מהר ככל האפשר – שהרי בינתיים היא עוברת על איסורים חמורים – ולנהל את המאבק המשפטי ללא קשר לשאלת הגט. נחזור ונדגיש כי כל "ניצול" של הלכה למטרה כלשהי, בין מצד הבעל ובין מצד האישה, יש במעשהו חילול השם, ומי שעושה זאת הריהו כמי שמשתמש בתורה כקרדום לחפור בו<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> שמסתבר שרבנו גרשום תיקן שלא יגרשו האישה בעל כורחה לטובת האישה, שרוצה להמשיך את חיי המשפחה ואינה מעוניינת להתגרש, אך אם גם היא מעוניינת להתגרש אין כבר צורך להגן עליה בחרם דרבנו גרשום – עיין ב"פסקי דין רבניים" (ז עמ' 111) בהרחבה בעניין.

<sup>2</sup> ואף שגם זהו סוג של כפייה, מכל מקום כיוון שמעיקר הדין נראה שאין בנדון דידן בעיה של חרם דרבנו גרשום, ניתן להקל באופן זה שאינו מגרש בעל כורחה אלא רק כופה אותה עד שתאמר "רוצה אני", שאז הוא קל יותר (עיין בפסק דין הני"ל).

<sup>3</sup> עיין בפסק דין הני"ל.

<sup>4</sup> יש להעיר שיש לדון בכל מקרה לגופו, אם אכן נחשבת עוברת על דת משה או על דת יהודית. בעניין אשת איש המנהלת קשר הדוק עם אדם זר, עיין ב"פסקי דין רבניים" (ח עמ' 353) שיש מקום לדינה כעוברת על דת יהודית.

<sup>5</sup> רמ"א (אבה"ע ס"י קטו סעי' ד), על-פי הרשב"א בתשובה (ס"י תקנז).

<sup>6</sup> אין בכך לומר שניתן לכופה את האישה לבוא לקבל את הגט, על-פי מה שכתוב ה"הפלאה" (קונטרס אחרון ס"י עז), שאף שמדין תורה יכול לגרש בעל כורחה, מכל מקום האישה אינה מחויבת לבוא לקבל את הגט, ורק במקרה שהיינו כופים את הבעל לגרש אילו הבעיה הייתה בו ניתן לחייבה לקבל את הגט (כגון בנכפית, שאילו הוא היה נכפה היה ניתן לכופו לגרש עד שיאמר רוצה אני). ואם כן לגבי עוברת על דת יהודית נראה שלא ניתן לכפותה, שכן אילו הוא היה עובר על דת לא היינו כופים אותו לגרש, וכפי שכתב המבי"ט (ב ס"י מז). ומבוארים הדברים ב"פסקי דין רבניים" (ח עמ' 353).

<sup>7</sup> מסכת אבות (פ"ד מ"ו) ועיין בפירושו המשניות לרמב"ם (שם).

## London, United Kingdom

## לונדון, בריטניה

מנחם-אב תשס"ד

## צד. אי אמירת אמת למטרת שידוכין

## שאלה:

האם מותר לשקר בעניין הגיל למטרת שידוכים, או לא לומר את כל האמת בנושאים שונים הרלוונטיים לעניין זה?

## תשובה:

- א. אסור לאחד המשתדכים לרמות את בן זוגו או בת זוגו, לא רק מפני שנאמר בתורה "מדבר שקר תרחק"<sup>1</sup> ומפני איסור אונאה וגנבת דעת<sup>2</sup>, אלא מפני שיחסים בין איש לאשתו צריכים להיות בנויים על אמון מלא, ואסור להם להתרגל להדחיק בעיות במקום להתמודד עמן. אולם אין צורך לגלות את כל המידע החסוי (אם יש) לכל מי שנפגשים עמו לצורך בדיקת התאמה לנישואין מיד בפגישות הראשונות, אלא לאחר שההיכרות מעמיקה ומתקרבים להחלטה הסופית (אירוסין)<sup>3</sup>. לכן במקרה של הפרש גילאים או אי בהירות לגבי הגיל האמיתי, יש ליידע את הצד השני ברגע שההיכרות מתחילה להעמיק.
- ב. אומנם מצאנו בפוסקים שיש מהם שהתירו בשעת הדחק ובמקרים יוצאים מן הכלל שלא לגלות את כל האמת, במקרה שיש חשש שאם ימסור מידע על מעשה שעשה או מום שיש בו לצד השני הדבר יגרום לביטול השידוך, ומום זה הוא מסוג המומים שסופו להתפייס בהם במהלך הנישואין<sup>4</sup>; אך יש צורך בשיקול דעת ובהתייעצות לפני שסומכים על היתר כזה, וראוי שלא להשתמש בו<sup>5</sup>.
- ג. מום או אירוע שברור שהצד השני לא יהיה מוכן להתפשר עליו<sup>6</sup>, וכל שכן אם יש בו בעיית פיקוח נפש, חייבים לכל הדעות לספרו באחת הפגישות שלפני ההחלטה על הנישואין (אירוסין)<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> שמות כג, ו.

<sup>2</sup> חולין (צד ע"א): "אסור לגנוב דעת הבריות". שו"ע (ח"מ ס"י רכח ס"ו) ס"מ"ע (שם ס"ק ז): "אע"פ שאין בו אונאת ממון, מ"מ הוי ליה להודיע, והוא דומה לגניבת דעת, דאסור אע"פ שאין בו חיסרון ממון". והוא הדין בשידוכין.

<sup>3</sup> "שבט הלוי" (ו ס"י רה) כתב: "מיהא הא וודאי אפשר לייצג דלא תגלה בפעם ראשון ושני עד שאולי ירצה בה, רק אח"כ תגלה לו לפני קשרי השידוכין". "אגרות משה" (א"ח ד ס"י קיח) כתב: "אבל אינך צריכה להגיד לו בראיה והכרה, דפעם ראשונה, שעדיין לא ידוע אם ירצה בכלל השידוך..."

<sup>4</sup> כן כתב "ספר חסידים" (ס"י תקז): "אם יש להם חולי שאילו היו יודעים אותם המזדווגים עמהם אותו חולי לא היו מזדווגים – יגלה להם, פן יאמרו קידושי טעות היו". הר"ן (כתובות נט ע"ב מדפי הרי"ף) לגבי הסבר מדוע מי שנמצאו בה מומין או נדרים שלא גילתה אותם הפסידה תוספת כתובה: "וכי תימא אמאי אמרין בסיפא דעוברת על דת וחברותיה אין להם תוספת וחברותיה, היינו שנמצאו עליה נדרים או מומים, אלמא כל שמקחו מקח טעות אפילו תוספת אין להם, יש לומר לא דמי דהתם כיוון שהיא יודעת במומיה והדבר ידוע שאין אדם מתפייס במומין ולא באישה נדרנית עלה דידה הוי רמי לגלוי ועלה סמך ולא חשש לבדוק אחריה... אבל באלמנה לכהן גדול וממזרת ונתינה לישראל, שאף על פי שלא הכיר בהן יש להם תוספת, שלא היה הדבר מוטל עליהן לגלות, דסברי דאפשר שיערב עליו המקח אף על פי שיש איסור בדבר". מכאן משמע שאפילו כשיש איסור בדבר יש מקום שלא לגלות. וכן כתב בספר "מקור חסד" על "ספר חסידים" בשם "עבודת הגרשוני", שבפסולי קהל אין שייכים כלל קידושי טעות, שהרי המקדש חייב לאווין קידושי קידושי. "הינשמת אברהם" (אבה"ע ס"י ב עמ' כו) הביא את דברי הגרשו"ן אורבך, שנשאר בצריך עיון על דבריו, והדבר תלוי בשאלה אילו היה יודע אם היה נמנע. ואין מי שמתיר שלא לגלות כשיש איסור בקידושי. "הקהלות יעקב" (יבמות ס"י מד, מהדורה קמא ס"י לח) הביא ראייה להיתר להעלים דבר שאין בו הקפדה מהסוגיה ביבמות (מה ע"א), שהתירה לולד גוי הבא על בת ישראל להעלים את ייחוסו. וכתב בזה שני טעמים: א) אומדנא שאדם אינו מקפיד בגלל האהבה שביניהם והקושי שבגירושין ובמצאיאת זיווג נוסף, בניגוד למקח רגיל.

ב) איסור גנבת דעת הבריות הוא מדרבנן ("ספר חרדים"), ודלא כ"קריית ספר" מכירה פרק יט) ונדחה מפני ביטול פרייה ורבייה וחשש תרבות רעה.

יש להעיר שמדברי "הקהלות יעקב" משמע שמותר רק שלא לספר, אולם לא התיר לשנות. אך בשו"ת מהרש"ם (ז ס"י קנב) הביא שהוא בכלל "מותר לשנות מפני השלוש", אף-על-פי שהוא שקר גם עכשיו, ודלא כ"ספר חסידים" שהובא ב"מגן אברהם" (ס"י קנו ס"ק ב). ועיין בדברי הגר"י פערלא בביאורו ל"ספר המצוות" לרס"ג (א עמ' 312), שכתב שאין איסור לשקר אלא בעדות ודיינים ובמקום שיש בעיה של אונאה וגנבת דעת, אך בעניין אחר אינו אלא מידה רעה. ועיין בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה כז) בדיון נרחב באיסור "מדבר שקר תרחק". במקרה של פסק איסור בנישואין כתב "הקהלות יעקב" (יבמות ס"י מד הנ"ל) לגבי פצוע דכא שנטלו ממנו הרופאים ביצה שמאלית, שלמרות שיש בדבר מחלוקת פוסקים, כיוון שמותר בדיעבד אין חיוב להגיד. לעומתו בספר "אמרי ישר" (ב ס"י קיד) כתב שחייבים לספר גם במקרה כזה, ואין ראייה מהגמרא (יבמות מה ע"א) לגבי בן עכו"ם הבא על בת ישראל, עיין שם בדבריו. עיין גם ב"ציץ אליעזר" בהערותיו ל"ינשמת אברהם" (אבה"ע עמ' רנב).

<sup>5</sup> ייתכן שישנם גם הבדלים בין חברות שונות וזמנים שונים. כיוון שהחינוך ליושר ואמון בין בני זוג הוא חשוב מאוד, ופתיחות ושותפות מאפיינות את היחסים בין בני זוג במיוחד בחברה הדתית-לאומית, וקל וחומר כאשר שקיפות הופכת לערך יסודי בהלכות ציבור, יש להימנע מלסמוך על דעות אלה.

<sup>6</sup> כן כתב שו"ת "משנה הלכות" (ה ס"י רנד), אך הקל להעלים במי שזקוק לדיאטה. וצריך עיון כיצד ניתן הדבר. "חלקת יעקב" (ג ס"י קלו) פסק שרופא חייב לגלות במי שיש לו ר"ל מחלת הסרטן, וכל שכן אם אלו החתן או הכלה. בשו"ת "שבט הלוי" (ה ס"י רה) פסק שיש לגלות במקרה של אישה שנשרו שערותיה. שו"ת "ציץ אליעזר" (טז ס"י ד) פסק שיש לגלות על אישה שאין לה רחם ובחור שהוא עקר. הגר"מ שטרנבוך (תשובות ב ס"י תרכד) פסק שיש לגלות מחלת נפש, וכן פסק "באר משה" (ח ס"י נט אות ד) – אך כתב להקל להעלים כאשר יש קביעה של הרופאים שהחולי הנפשי או הגופני חלף.

לגבי מחלה תורשתית חייב לגלות, כמו שפסק המחבר (שו"ע אבה"ע ס"י ב ס"ע ז): "לא ישא אדם אישה ממשפחת מצורעים" - "אגרות משה" (אבה"ע ד ס"י עג אות ב). הרב זילברשטיין ב"עמק הלכה - אסיא" (עמ' 159 ואילך) פסק שבסיכון של פחות מ-5% הרופא אינו חייב לגלות. עוד כתב שם שבאולקוס הרופא אינו חייב לגלות, כיוון שיכול להתרפא. אולם משמע מדבריו שזהו דווקא ברופא, שכל חיובו מצד "לא תעמד על דם רעד" ו"לפני עיור"; אולם בני הזוג, שיש עליהם חיוב לגלות מצד "לא תונן", חייבים לגלות אף במקרה זה. עוד הביא שם מעשה בשם "חזון איש", שחייב את הכלה לגלות על מחלת הנפילה וסכרת, ופשוט.

ד. מפורש בחז"ל שאפילו למי שמשדך בין בני הזוג אסור לשקר, ואם שיקר עובר על איסור "לפני עיור"<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> ה"משנה הלכות" (ה ס"י רנד): "אדרבה, אולי הוה ליה מצוה הבאה בעבירה, דמה לו לרמות בני אדם בשביל שרוצה לקיים מצווה, ולא אמרינן עשה דוחה לא תעשה אלא כשגם היא יודעת מזה ואי אפשר באופן אחר.

<sup>8</sup> "תורת כהנים" (ויקרא יט יד): "ולפני עור לא תתן מכשול – לפני סומא בדבר, בא ואמר לך בת איש פלוני מה היא לכהונה? אל תאמר לו כשירה והיא אינה אלא פסולה". חז"ל מדברים על אדם שלישי, שהחתן מתייעץ עמו לגבי הכלה, ונראה שהוא הדין לגבי שדכן. אולם ייתכן שאיסור זה קיים דווקא בשקר מפורש, ולא בהעלמת מידע.

לגבי העלמת מידע כתב ה"חפץ חיים" (איסורי רכילות כלל ט ציור ג) שיש בזה איסור של "לא תעמד על דם רעך", ואיסור זה הוא אפילו על אדם זר שאיננו השדכן, ולא שאלו אותו, אלא מסיר חיסרון עצום של אחד מבני הזוג שלא ידוע לבן הזוג השני (כגון רופא), אולם חיוב זה חל רק כאשר החיסרון הוא גדול, ואם ייודע לצד השני סביר שהוא לא יתפייס בו; וזה בהתאם לתנאים שהזכרנו למעלה. אולם בשדכן, במי שנשאל ובבני זוג ראוי לספר הכול גם בשאר המקרים, כמו שהזכרנו למעלה, ואילו לאדם זר אסור לספר משום איסור רכילות.



## Netanya, Israel

נתניה, ישראל  
סיוון תשס"ב

## צה. תוקפה של "התערבות" על-פי ההלכה

## שאלה:

שניים שהתערבו לא עשו קניין, כי לא ידעו את הסעיף המתאים בשו"ע. לאחר שהתברר מי הזוכה ומי המפסיד, נודע למפסיד כי יש כזה סעיף בשו"ע, ולכן אינו רוצה לשלם. האם נכון לטעון כי המפסיד במקרה שכזה נשען על פרט "פורמלי" בהלכה, ואי אפשר להוציא ממנו בדיינים, אבל למעשה הוא "נבל ברשות התורה"? זאת, כי אין כאן תוס לב, ואין כאן נקיון כפיים. או אולי, כל זמן שהפעולה נכונה הלכתית אין לכנות אדם כזה כבלתי מוסרי? ב. מה יהיה אם המפסיד אומר שגם אם הוא היה הזוכה, היה מוותר על זכייתו, מאחר שחסרה פעולת הקניין?

## תשובה:

א. בדין "משחק בקוביא" (מהמר) הפסול לעדות נחלקו אמוראים<sup>1</sup>: לדעת רמי בר חמא יש בזה איסור גזל מדבריהם, משום אסמכתא<sup>2</sup>, ואילו לדעת רב ששת אין בזה אסמכתא<sup>3</sup>, אלא הבעיה היא ש"אינו עוסק ביישובו של עולם". ממילא לדעתו, אם יש לאדם אומנות אחרת שהוא מתפרנס ממנה – אינו נפסל לעדות אם בנוסף הוא משחק בקוביא<sup>4</sup>. להלכה: הרמב"ם<sup>5</sup> והמחבר<sup>6</sup> פסקו כרמי בר חמא, ואילו רוב הראשונים והרמ"א<sup>7</sup> פסקו כרב ששת. ב. לשיטת הרמב"ם והשו"ע ישנן כמה דרכים לפתור את בעיית האסמכתא, כגון שיאמר "מעכשיו" ויעשה קניין<sup>8</sup>, או שיקנה בפני בית-דין חשוב<sup>9</sup>.

<sup>1</sup> סנהדרין (כד ע"ב).

<sup>2</sup> רש"י (שם): "היינו דבר שאינו נותן לו מדעתו, אלא סומך על דבר שאינו, דסבור שהוא יכול לצח ופעמים שמנצחין אותו".

<sup>3</sup> בטעם הדבר, מדוע אין בזה אסמכתא, יש להרחיב: הגמרא (בבא מציעא סו ע"ב) פוסקת: "הכי אמרינן משמיה דרבה: כל דאי לא קנה" – היינו, כל התחייבות שאדם תולה אותה באם יהיה כך וכך או אם תעשה כך וכך, אף-על-פי שהמאורע קרה או שהשני עשה הדבר – לא קנה, כי זו אסמכתא שלא גמר בדעתו להקנות, כי חשב שלא יהיה או לא יעשה אותו דבר. אלא שכלל זה מסויג בסוגיות אחרות; הגמרא (בבא מציעא עג ע"ב) אומרת: "אמר רב חמא: האי מאן דיהיב זוזי לחבריה למיזבן ליה חמרא ופשע ולא זבין ליה, משלם ליה כדקאזיל אפרותא דזולשפט (רש"י: שם המקום שהיין ניקח ונמכר לשם)... רב אשי אמר: אפילו יין סתם נמי לא, מאי טעמא? אסמכתא היא, ואסמכתא לא קניא. ולרב אשי מאי שנא מהא דתנן: אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא (רש"י: גבי מקבל שדה מחברו למחצה והובירה שלא חרשה ולא זרעה, שמין אותה כמה שהיתה ראויה לעשות ונותן לו, שכך כתב לו: אם אוביר וכו', אלמא כיוון דאפסדיה בהכי ולא סמך לאו אסמכתא היא...)? התם בידו, הכא לאו בידו (רש"י: שמא לא ימכרוהו לו)".

אם כן, מסוגיה זו יוצא שכלל שהדבר יותר בידו הוא פחות אסמכתא. כלל נוסף ניתן ללמוד מדברי הגמרא (בבא מציעא קד ע"ב): "ההוא גברא דקבל ארעא מתבריה, אמר אי מוברנא לך יהיבנא לך אלפא זוזי. אוביר תילתא... רבא אמר: אסמכתא היא, ואסמכתא לא קניא, ולרבא מאי שנא מהא דתנן אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא? התם לא קא גזים. הכא כיוון דקאמר מילתא יתירתא גוזמא בעלמא הוא דקזים". יוצא מכאן שאפילו בדבר שבידו, אם יש גוזמא – הוא אסמכתא.

מעתה נחזור להבין את הסוגיה בסנהדרין. דעתו של רמי בר חמא מובנת, היות שמשחק בקוביא לא הוא בידו (שהכול תלוי בגורל) – הוא אסמכתא. אך מה הטעם לדעת רב ששת, שאין בזה אסמכתא? רש"י (שם) אומר: "כל כי האי גוונא לאו אסמכתא. והיכי דמי אסמכתא כגון דאם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא (התוספות שם בד"ה כל, מתקנים את הנוסח ברש"י: אשלם אלפא זוזי, כי במיטבא דווקא לא הוא אסמכתא)... דסומך על לא דבר, דסבור כל זה בידי לעשות, ומרישא כי מתני אדעתא דלא יהיב ליה לאסמכתא קא מתני, דטועה וסובר לא יבוא לידי כך. אבל הכא לא סמך אמיד, דהא לא ידע אי נצח אי לא נצח ואפילו הכי אתני, שמע מינה דמספיקא אתני גמר ואקני, ולא גזילה היא".

אלא שלאור המקורות לעיל, רש"י תמוה; ראינו שכלל שהדבר בידו יותר לא הוא אסמכתא, ומרש"י משמע שדווקא דבר שאינו בידו כלל לא הוא אסמכתא: התוספות (שם, וכן בעירובין פב ע"א ד"ה אמר) מציעים פתרון: ישנן שלוש דרגות: 1. דבר שהוא בידו לגמרי (כמו "אם אוביר ולא אעביד") – לא הוא אסמכתא (אלא אם כן גזים), כי אומר בלבו שעליו לשלם מן הדין מה שבידו לעשות ולא עשה. 2. דבר שאינו בידו כלל (כמו משחק בקוביא) – לא הוא אסמכתא, היות שאין לו במה לתלות שהדבר יקרה או לא (כי זה גורל בעלמא), ודאי לא התכוון להסמיך חברו סתם, אלא גמר ומקנה. 3. דבר שבידו ואינו בידו (כגון חמרא דזולשפט, שתלוי בדעת אחרים) – הוא אסמכתא, כי מצד אחד חושב שימכרו לו, ומצד שני אין זה בידו לגמרי להיחשב פשיעה שלו אם לא ימכרו לו, לכן לא גמר ומקנה.

ר"ת מסביר אחרת מרש"י מדוע אין אסמכתא במשחק בקוביא (לדעת רב ששת): בתוספות (סנהדרין כד ע"ב ד"ה כל) מובא הסברו של ר"ת – מחמת שכל צד יכול להרוויח, לכן מיגו שאם ירוויח ירצה לקנות, בההיא הנאה גמר ומקנה לחברו, לעומת שאר המקומות, שבהם הצד המתחייב יכול רק להפסיד. ובתוספות (בבא מציעא עד ע"א ד"ה הכא; עירובין פב ע"א ד"ה אמר) מובא הסבר אחר בשם ר"ת: בשאר המקומות הוא אסמכתא, כי מתכוון להסמיך חברו שיאמינהו באיזשהו עניין, לעומת משחק בקוביא, שהוא רק לשם רווח.

<sup>4</sup> כדברי רב יהודה (סנהדרין שם).

<sup>5</sup> הלכות מכירה (פרק יא הל' ו), שלא חילק בין תולה בדעת עצמו לתולה בדעת אחרים, ולא בין בידו ללא בידו, אלא בכל גווניו הוא אסמכתא. ועיין ב"כסף משנה" (שם), וכן האריך ב"בית יוסף" (חוי"מ סי' רז סעי' ג), שהסביר שהרמב"ם מפרש את הגמרא (בבא מציעא עג ע"ב) "התם בידו הכא לאו בידו" כפירושו של רב האי (מובא בר"ן שם), שאפילו בידו הוא אסמכתא, אלא שתקנת חכמים לקנות את הגורם הפסד לחברו בדבר שבידו לעשותו. יוצא שלדעת הרמב"ם, הגמרא (בבא מציעא סו ע"ב) "כל דאי לא קנה" היא מוחלטת, ולכן פסק כרמי בר חמא, שמשחק בקוביא הוא אסמכתא – כי לדידו כל החילוקים שהבאנו בהערה 3 אינם קיימים.

<sup>6</sup> שו"ע (חוי"מ סי' שע סעי' ב; סי' רז סעי' ג).

<sup>7</sup> שו"ע (חוי"מ סי' שע סעי' ג; סי' רז סעי' ג).

<sup>8</sup> שו"ע (חוי"מ סי' רז סעי' יד).

<sup>9</sup> שו"ע (חוי"מ שם סעי' טו), ועיין שם בפרטי הדברים.





לשיטת רוב הראשונים והרמ"א אמנם אין בעיית אסמכתא, אך הם הצריכו תנאים נוספים: יש מי שהצריך שהמעוה יהיו מוכנות לפנייהם, ולא שישחקו ב"אמנה בלבד"<sup>10</sup>; ויש מי שהצריך שהמעוה יהיו מונחות על שולחן לפנייהם, והשולחן יהיה קנוי לשניהם, או שיעשו קניין אחר<sup>11</sup>.

- ג. במקרה דנן, בשנים שהמרו זה את זה ולא עשו קניין: לדעת המחבר יש בזה בעיית אסמכתא, וממילא אסור לזוכה לקחת את דמי זכייתו מידי המפסיד, משום שזה גזל מדבריהם. לכן ודאי שאין שייך לומר שהמפסיד הוא נבל ברשות התורה אם לא ישלם מה שהבטיח (אפילו אם לא ידע את ההלכה מראש), אלא אדרבה, הוא מציל את חברו מגזל<sup>12</sup>.
- ולדעת הרמ"א אין בזה בעיית אסמכתא, אלא רק בעיה קניינית רגילה של מקח וממכר. לשיטה שאין צריך קניין במקרה כזה אלא "די בההיא הנאה" – אזי ההתחייבות חלה. אלא שביט-דין אינו יכולים להוציא ממנו את הכסף, אלא אם כן התקיימו התנאים שמנינו לעיל. ולשיטה שצריך קניין ההתחייבות אינה חלה, וגם "מי שפרע" אין כאן, כי לא ניתנו המעות<sup>13</sup>. אבל יש בעיה של "מחוסר אמנה"<sup>14</sup>, ואין רוח חכמים נוחה ממי שחוזר בו, וראוי שיקיים את הבטחתו.
- ד. יש להוסיף שאם המפסיד כבר שילם את התחייבותו למנצח, ואחר-כך נודע לו שלא היה מחויב (אפילו לפי הרמב"ם והמחבר, שזה אסמכתא וגזל מדבריהם) – אינו יכול להוציא מעותיו בחזרה<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> טור (ח"מ סי' רז בשם ר"י), מובא ברמ"א (ח"מ סי' רז סעי' יג) בדעה הראשונה. והסביר ה"נתיבות המשפט" (שם סי' יב), שטעם דעה זו הוא כדברי הסמ"ע (שם סי' לג) בהסברו הראשון, שאף-על-פי שאין בזה אסמכתא לדעה זו, בכל זאת אינו כחוב גמור שיוצא בדיוקו, לכן הצריכו שהמעוה כבר יצאו מרשות המתחייב. ואין זה מטעם קניין (עיין לקמן הערה 11), כי לא הצריכו שהשולחן יהיה קנוי לשניהם. וצריך עיון מהו בדיוק גדר זה, ומנין למד הטור דינו זה – הרי המקור הוא מר"י בתוספות (סנהדרין כה ע"א ד"ה כל; עירובין פב ע"א ד"ה אמר), ושם מצריך ר"י שהשולחן יהיה קנוי להם, ולא המעות מוכנות בלבד. ואולי קשור הדבר לדעת ר"ת המובא בתוספות (כתובות קב ע"א ד"ה אליבא), שהתחייבות לחברו מועילה רק אם כתב וחתם בשטר. ואמנם אין מטלטלין נקנין בשטר, אך הטרחה לכתבו מלמדת על גמירות דעת להתחייב, ולכן מהני בדיבור בעלמא. אם כן הוא הדין הכא – הוצאת המעות על השולחן מלמדת על גמירות דעת להתחייב. אלא שקשה לומר כן לאור דברי הגר"א (כמובא לקמן בהערה 11), שמסביר בדעת הטור שיש קניין מצד בההיא הנאה, ואם כן זה גופא מלמד על גמירות דעת בלי שום מעשה, כמו חלוקה בגורל, שותפין או מתנה שומר חנם להיות כשואל (בבא מציעא צד ע"א).

<sup>11</sup> ר"י בתוספות (בסנהדרין ובעירובין ה"ל), מובא ברמ"א שם בדעה השנייה. והסביר הגר"א בביאורו (שם סי' לו) שהטעם משום קניין כמו בכל מקח וממכר, שאין העברת בעלות ללא קניין, והוא הדין כאן, שצריך קניין על ההתחייבות על אף שאין בה אסמכתא, והשולחן קונה להם מדין חצר ורשות. ועיין ב"קצות החושן" (שם סי' ו), שנשאר ב"צריך עיון" על קושיות בנו – הרי חצר השותפין אינה קונה זה לזה, אם כן כיצד השולחן של שניהם קונה להם? וב"נתיבות המשפט" (שם סי' קעו ס"ק ב) יושב הדבר, עיין שם.

לגבי דעת הטור, שהיא הדעה הראשונה לעיל, הסביר הגר"א שהקניין הוא מצד בההיא הנאה, דקא ציייתי אהדדי גמרו ומקנו להדדי, כדאיתא בבבא בתרא (קו ע"ב) ונפסק ברמ"א לגבי שותפין (ח"מ סי' קעו סעי' ג). ועיין ב"נתיבות המשפט" (שם), שכתב בדעת הטור שהיא "איזה קניין אחר", ולא פירש כמו הגר"א בההיא הנאה. והיינו לשיטתו שפסק (סי' קעו ס"ק ג) שבההיא הנאה מועיל רק בדבר שלא בא לעולם, שאז אי אפשר לעשות קניין אחר; אך בדבר שבא לעולם צריך קניין ממש, ולא רק בההיא הנאה. לעומתו, השי"ך (שם סי' ו) פסק שמועיל בההיא הנאה גם בדבר שבא לעולם (כפי דעתו של הגר"א כאן). ועיין ב"נתיבות המשפט" (שם סי' יד), שמוכיח כדבריו (בניגוד לשי"ך) מדברי הרמ"א בסוף הסעיף, שהביא את דעת ר"ת שמשחק בקוביא אינו אסמכתא בגלל ההדדיות, והוסיף "אם קנו מידן" – משמע שצריך קניין ממש, ולא מספיק בההיא הנאה.

גם מההגהות אשר"י (שבת פרק ב סי' יט) מוכח שצריך קניין אפילו במקום שאין חשש אסמכתא, ואכן הגר"א בביאורו (שו"ע סי' רז ס"ק מ) מביאו כמקור לרמ"א בסוף הסעיף. לסיכום, ישנה מחלוקת בין הטור והשי"ך מצד אחד לר"י (שהשולחן צריך להיות קנוי לשניהם) הגהות אשר"י וה"נתיבות משפט" מצד שני – אם שניים שהמרו צריכים קניין או לא. הרמ"א הביא את שתי הדעות, ונראה שנטה יותר לפסוק שצריך קניין (כהוכחת ה"נתיבות משפט").

<sup>12</sup> עיין ברמב"ן (תחילת פרשת קדושים), שמאריך להגדיר מיהו נבל ברשות התורה. ותמצית דבריו היא שאדם שעושה דברים המותרים, אלא שנהג בהם כבעל תאוה ולא בפרישות הוא נבל ברשות התורה. ואין לזה שייכות לכאן.

<sup>13</sup> עיין בשו"ע (ח"מ סי' רד סעי' א).

<sup>14</sup> עיין בשו"ע (שם סעי' ז), ככל מי שאינו עומד בדיבורו במשא ובמתן.

<sup>15</sup> הגהות ר' עקיבא אייגר (שו"ע ח"מ סי' שע סעי' א) – ככל גזל מדבריהם, שאין מוציאים מן הגזלן. כדאיתא בשו"ע (ח"מ סי' רע סעי' א) לגבי מציאת חש"י שאסור לגזלה מפני דרכי שלום, ואם עבר וגזלה – אינה יוצאה בדיוקו.

בנוגע לרכישת כרטיסי מפעל הפיס נחלקו גדולי דורנו אם התשלום עליהם הוא אסמכתא, ואסור לשחק בהם משום גזל מדבריהם, או שאין זו בעיה. דעת הרב עובדיה יוסף שלספריים אסור להשתתף בהגרלות אלו משום אסמכתא, וכמו שפסק המחבר, שבכל גווניו הוי אסמכתא, אפילו בדבר שאינו בידו כלל. לעומתו פוסק הרב אברהם שפירא שאין בזה אסמכתא כלל אפילו לספרדים, כי הדבר אינו דומה כלל למקרה הנדון בשו"ע (ח"מ סי' רז) – שם הכסף ניתן לאחר המשחק, ואילו במפעל הפיס משלמים את הכסף מראש, דבר המוכיח על גמירות דעת בלי קשר לתוצאות ההגרלה (מעין תרומה, עם תקווה נלווית להרוויח), עיין ב"תחומין" (ה עמ' 301-302).

הרב רבינוב'ץ העיר הערה מסברא דיליה - אפילו לשיטה שיש בההיא הנאה דצייתי אהדדי, אין הדבר אמור אלא במשחקים בקוביא כמה משחקים זה אחר זה, אבל בהתערבות חד-פעמית אי אפשר להגיד דבר כזה. (ויש לחדד הדברים, שאעפ"י שמקור ההיא הנאה הוא מ"ב"ב קו ע"ב, ושם מדובר על חלוקת ירושה בגורל בין היורשים, וזה מעשה חד-פעמי, אך הוא מעשה שהיורשים מחויבים לעשותו, ויש בו מן הקנאה מן התורה בזה שזכתה ירושה לירוש - לכן פועל שם ההיא הנאה אעפ"י שזה חד-פעמי).

## Taipei, Taiwan

## טאיפיי, טיוואן

תשרי תשס"ד

## צו. אחריותם של מנהלי ארכיון ציבורי על דברי לשון הרע ורכילות שמכילים המסמכים

## שאלה:

אנחנו מנהלים ארכיון וארכיב דיגיטלי המשרת בתי ספר, ספריות ציבוריות, איגודים מקצועיים שונים וגם את משרדי הממשלה. האם אנו כמנהלי המקום אמורים לבדוק שאין חשש רכילות או לשון הרע במסמכים או בחומר? האם יש הבדל בין ארכיון דיגיטלי לארכיון רגיל?

## תשובה:

א. היות שהמטרה שלשמה מוקמים ארכיונים ציבוריים היא לתועלת ציבורית ו/או מחקרית, ניתן לאגור מסמכים בארכיון אף אם הם מכילים דברים שיש בהם לשון הרע ורכילות.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> לשון הרע שייך גם בדבר כתוב – "חפץ חיים" (הלכות לשון הרע כלל א סעי' ח), וכן מוכח מהגמרא (סנהדרין ל ע"א), ואף אם המפרסם לא כתב את המסמך, פשוט שיש איסור גם לפרסם מסמך כתוב, שהרי הוא נחשב כאמירה, ודומה הדבר לעורך עיתון שקובע מה יתפרסם בעיתונו, ועובר על איסור לשון הרע אם החליט להכניס דברי לשון הרע לעיתון. ראה ספר "זרע חיים" (המודפס בסוף ספר "חפץ חיים" עם ביאור "נתיבות חיים") בקונטרס לשון הרע בעיתון (ג, ב). אומנם שם הוא מסייג ואומר שכאשר העורך איננו שם לב ללשון הרע אין כאן איסור – אך שם מדובר בהתייחסות לעיתון אשר איננו מעוניין לספר לשון הרע, ורק קורה שלפעמים נכתבים בו דברים אסורים. כשמדובר באחראי על ארכיון שאמור לקבוע אלו מסמכים יפורסמו, היתר זה אינו שייך, כיוון שאין הנחיה כללית שלא לכתוב מסמכים שיש בהם לשון הרע. ואומר "משנה הלכות" (ט ס' שנג) שפרסום בכתב חמור הרבה יותר מאמירה בעל-פה, כיוון שחטאו חקוק ונשאר לעולם.

אלא שיש לדון להתיר מצד זה שמסמכים הנמצאים בארכיון הם לרוב דברים שכבר נתפרסמו בצורה כזאת או אחרת בציבור. והנה, הרמב"ם (דעות פרק ז הל' ה) כותב: "אם נאמרו דברים אלו (של לשון הרע) בפני שלושה כבר נשמע הדבר ונודע, ואם סיפר הדבר אחד מן השלושה פעם אחרת אין בו משום לשון הרע, והוא שלא יתכוון להעביר הקול ולגלותו יותר". מקור דבריו הוא בגמרא (ערכין יז ע"א): "כל מילתא דמתאמרא באפי תלתא לית בה משום לישנא בישא. מאי טעמא? חברך חבא אית ליה", ומפרש הרמב"ם סוגיה זאת, שכאשר דבר נאמר בפני שלושה ברור שהוא יתפרסם בסופו של דבר, ואין בזה כבר איסור לשון הרע, שהרי ממילא כולם ידעו מזה.

"חפץ חיים" הביא את דעת הרמב"ם (שם כלל ב סעי' ג) כדעת "יש אומרים", אלא שאי אפשר לסמוך על היתר זה מגי' סיבות: ראשית, ראשונים רבים חלוקים על הרמב"ם בהיתר הזה, ומפרשים את הגמרא בערכין בצורה אחרת – ראה ב"חפץ חיים" (שם ב"באר מים חיים" אותיות ב-ד). הסיבה השנייה היא שה"חפץ חיים" עצמו בהמשך (כלל ב) מונה סייגים רבים להיתר הזה, כגון שמותר לומר רק באותה עיר (שם סעי' ו) או לא להגיד לאנשים שבוודאי יאמינו לגמרי לדברים וייכשלו באיסור קבלת לשון הרע (שם סעי' ז) ועוד, שחלקם קשים ולעתים בלתי אפשריים ליישום בפרסום פתוח לציבור כמו ארכיון, אולם הסיבה העיקרית לחוסר האפשרות להשתמש בהיתר זה היא דברי הרמב"ם עצמו, המתנה את ההיתר בכך שהאדם אינו מתכוון להעביר את הקול ולגלותו יותר, אלא הוא מספר בצורה אקראית. דבר זה הנו ההיפך ממה שנעשה בארכיון, שם יש פרסום במכוון, על מנת שכל הרוצה לראות את הדברים יבוא ויראם.

אלא שכל זה מדובר דווקא כשהלשון הרע נאמרה בפני שלושה, שאז היתר הסיפור הלאה מבוסס על כך שהדבר עתיד להתפרסם, וזה שנוי במחלוקת ונתון בהגבלות. אך בדבר המפורסם כבר בציבור, ייתכן שכולם יודו לרמב"ם שאין בו איסור לשון הרע, כיוון שממילא הדברים ידועים – ראה ב"זרע חיים" (שם עמ' שיג), שיש לו כמה ראיות מה"חפץ חיים" (כלל ד ב"באר מים חיים" אותיות ז ומא, כלל ח ב"באר מים חיים" בהגה ועוד), שבדבר מפורסם אין שייך כלל לשון הרע. כמו כן, אף-על-פי שמתכוון לגלות הקול לא נראה ששייך לאסור, שהרי ממילא הדברים כבר גלויים וידועים. כך גם עולה מדברי הרב שלמה אבינר ("עייטורי כהנים" 82 עמ' 16), ומביא שם מקורות נוספים להיתר. ואם מתכוון לגנאי שייך בזה איסור מצד עצם הדיבור – ראה בתשובת הרב אבינר ה"ל, שהביא את דברי ה"שערי תשובה" (אות רטז), שנוסף לצער והנזק שגורם לחברו בלשון הרע, יש גם איסור מצד שרוצה להרשיע את חברו ולשמוח לאידו, ועל כן יוצא שגם אם אין איסור מצד הנזק, כגון בדבר מפורסם שהנזק נגרם ממילא, כאשר מתכוון לגנאי אסור מצד רצונו ושמתנו לאיד. מאידך גיסא, פרסום בארכיון לא נועד לגנות את האנשים המופיעים שם, ולכאורה נראה היה להתיר לפרסם בארכיון דברים שכבר נתפרסמו קודם, אלא שנראה לאסור כיוון שהדברים הללו מתפרסמים למשך שנים רבות, ואם כן אף זמן רב לאחר שהדברים המפורסמים שם יישכחו מלב ניתן יהיה לראותם בארכיון, ובכך הם יוודעו מחדש, וממילא כל ההיתר של דבר מפורסם נופל. וכך מובא בשם הרב הראשי לישראל (לשעבר) הרב אברהם שפירא ("צהר" ה עמ' 42), והוסיף על כך הרה"ג דב ליאור, שעד שנה הדבר ראוי להיחשב כמפורסם. ואמנם לכאורה דבריהם אמורים דווקא לעניין שלא ייחשב כמפורסם, שבזה כולם מתירים וכדלעיל, אך היתר "אפי תלתא" יהיה שייך גם לאחר שנשכח הדבר, היות שבוודאי יש כאלו שעדיין זוכרים אותו, ואם כן יש לו פוטנציאל להתפרסם, אך כפי שכבר הוזכר לעיל השימוש בהיתר "אפי תלתא" בארכיונים אינו פשוט בכלל אף לדעות המתירות.

ויש לדון לגבי ארכיונים אשר המידע שבהם סגור לציבור, ורק לאחר כמה עשרות שנים פותחים אותם לציבור, כגון ארכיונים צבאיים וכד', שרבים מהאנשים שעליהם מדובר כבר אינם בין החיים, ואם כן לא נגרם להם נזק בפרסום הדברים; אך כבר כתב ה"חפץ חיים" (שם כלל ח סעי' ט) שאסור לבזות ולחרף את המתים, ויש חרם הקדמונים שלא להוציא לעז על המתים. ואמנם בביאור ה"נתיב חיים" (שם) כתב שפשוט לו שאין בזה איסור דאורייתא, כיוון שלא גורם להם נזק, אך מצד שני הדבר חמור הרבה יותר כיוון שיש עליו חרם הקדמונים. ושם (קונטרס "זרע חיים" עמ' ת) הסיק שסתם כך לספר לשון הרע על המתים אסור, אך בלשון הרע לתועלת (שידובר בה לקמן), אשר הותרה בתנאים מסוימים – לגבי מת יש יותר קולות, ובוודאי כשאין בזה צורך גם זה אסור.

אלא שנראה שיש להתיר פרסום מסמכים בארכיון, מהסיבה שמטרת שימור בחומר בארכיון אינה כדי לבזות ולהכפיש, אלא לשם תועלת לעתיד. לדוגמה: שימור פסקי דין חשוב מאוד לעורכי דין ולשופטים, על מנת שידעו כיצד נפסק במקרים דומים בעבר, ויוכלו לייצג טוב יותר את הלקוח שלהם ולייעץ בהתאם למקרים שקרו. וכן שימור מסמכים היסטוריים מביא תועלת מרובה לחוקרים בדורות הבאים, אשר מנסים להבין את האווירה ששררה באותה תקופה וכד', ומחקריהם פעמים רבות מועילים גם ליישום מעשי בהווה על-ידי הפקת לקחי העבר. ה"חפץ חיים" (לשון הרע כלל י סעי' א), כותב שיש היתר לדבר לשון הרע לשם תועלת (וכן גם ברכילות כלל ט סעי' א ועוד), אלא שבסעיף ב הוא מתנה ז' תנאים, שרק בהצטרף כולם ההיתר יהיה רלוונטי. שבעת התנאים הם: (א) שיהיה ברור לו שהדבר אמת (על-ידי ראייה בעצמו או בירור). (ב) שיבדוק שבאמת הדבר הוא רע, שצריך להציל ממנו. (ג) שיוכיח קודם את האיש – אולי זה יעזור. (ד) שלא יגזים בדבריו. (ה) שיכוון לתועלת ולא ליהנות מהפגם. (ו) אם ניתן להביא את התועלת ללא לשון הרע, אסור לספר. (ז) לא לגרום על-ידי הלשון הרע נזק גדול יותר מכפי שהאדם היה מתחייב בבית-דין.

- ב. כאשר ברור שאין כל תועלת בפרסום המסמך או שאמינותו מוטלת בספק – אין לפרסמו, או שיש להוציא ממנו את הדברים השליילים.<sup>2</sup>
- ג. כאשר הדבר ניתן, יש להשמיט את שמות האנשים, אלא אם דבר זה יגרום לאיבוד התועלת שבפרסום.<sup>3</sup>
- ד. כל ההיתר מתייחס אך ורק לאמירות שיש בהם משום לשון הרע, אך פרסומים אסורים אחרים, כגון פורנוגרפיה וכד', אין לפרסם בשום מקרה.<sup>4</sup>
- ה. אין הבדל בעניינים הללו בין ארכיון דיגיטלי לארכיון רגיל.<sup>5</sup>

בקצרה ניתן לסכם את הכללים: (א) עקרון האמינות (ודאות ודיוק). (ב) עקרון הכוונה (שיכוון לתועלת). (ג) עקרון התוצאות (שברור שתהיה תועלת, שינסה להביא לתועלת בצורה אחרת ושלא יגרום נזק גדול יותר). ראה על כך גם במאמרו של הרב עזריאל אריאל "על לשון הרע במערכת ציבורית דמוקרטית" ("צהר" ו עמ' 42-56).

אם נתייחס לדברים הללו בנוגע לארכיון, נראה שבדרך-כלל התנאים הללו נשמרים: (א) המידע שמפורסם בארכיונים הנו מידע בדוק (עונה על עקרון האמינות) של מסמכים רשמיים וכד'. אם מפורסמים גם קטעי עיתונות צריך זהירות יתרה ובדיקה מחודשת של אמינות הדברים, כיוון שלרוב רמת הדיוק של פרסומים בכלי התקשורת אינה גדולה במיוחד. (ב) כוונת הפרסום הנה לתועלת הציבור, כפי שכבר הוברר, שאין כאן כוונה לגנות ולגרום נזק. (ג) התועלת המופקת מארכיונים אינה יכולה להיות מופקת בלעדיהם, וגם לרוב לא נגרם נזק לאנשים המפורסמים שם. גם אם לעתים עלול להיגרם נזק, הוא פחות מהתועלת המופקת.

<sup>2</sup> כמבואר בהערה 1.

<sup>3</sup> איסור לשון הרע אינו חל על סיפור רע שאין ידוע ממנו מי הוא האדם שעליו דוברת הרעה – "חפץ חיים" (לשון הרע כלל ג סעי' ד; רכילות כלל א סעי' ט; כלל ג סעי' ב). מדבריו עולה שיש איסור לספר לשון הרע ללא ציון שם, אם מתוך הסיפור יתברר מיהו האדם או שאחר-כך יגלה, ואם כן זה דווקא כשהשם יכול להתגלות, אך כשלא יתגלה מותר, וזה פשוט, שהרי כל איסור לשון הרע הוא כיוון שעלול להיגרם נזק או צער לזה שסופר עליו, ועל כן אם ניתן להשמיט את השמות יש חובה לעשות כך, שהרי יש אפשרות לגרום את התועלת גם ללא לשון הרע (ראה עקרון התוצאות בהערה 1). וכן נוהגים בפרסום פסקי הדין של בתי-הדין הרבניים בארץ ישראל (אשר יוצאים בספרי "פסקי דין רבניים"), שמפרסמים שם את כל פסקי הדין כולל תיאורי המקרים, אשר יש בהם דברים רעים על אנשים, ובמקום ציון שמות האנשים מציינים רק את האות הראשונה בשם של בעלי הדין ועורכי דיניהם.

<sup>4</sup> דווקא לשון הרע לתועלת הותרה, אך לא מצאנו שהותרו איסורים אחרים לצורך תועלת, למעט מקרים של פיקוח נפש.

<sup>5</sup> כפי שכבר נאמר לעיל בתחילת הערה 1, אין איסור לשון הרע תלוי באופן המעשה בפועל – אמירה, כתיבה או פרסום דבר כתוב. הכול תלוי בתוצאה, ועל כן אף שכתובה דיגיטלית אינה זהה לכתובה רגילה (אין כאן המקום להיכנס לשאלה אם כתיבה דיגיטלית היא כתיבה לעניין איסור שבת, כתיבה בחול המועד וכד'), לעניין לשון הרע אין חילוק.

## Rosh Tzurim, Israel

## ראש צורים, ישראל

סיון תשס"ג

## צז. חילול מעשר שני ממתבע על מטבע

## שאלה:

ברצוני לשאול שאלה שעלתה במהלך הלימוד שלנו (מכות יט, בעניין מעשר שני):  
זכרני שלימדת אותנו על הפרשת תרומות ומעשרות למעשה (לפני למעלה מעשרים וחמש שנה), והזכרת את עניין פדיון מעשר שני, עם ברכתו, ואחר-כך חילולו על מטבע אחר, על פרי או על סוכר. אז הזכרת אפשרות של התניה בין שני מטבעות, כשהאחד "יתמלא" הוא יחולל על השני, וחוזר חלילה.

במשך השנים ראיתי את הרעיון מובא (פחות או יותר) אצל הרב טיקוצ'נינסקי ("עיר הקודש והמקדש" ג עמ' עה).

1. האם יש נוסח מדויק להתניה זו?

2. האם יש מקור בכתובים למנהג זה, למעשה (פוסקים אחרונים)?

3. האם חייבים לבער מטבעות אלו בשנת ביעור המעשרות, או שמא מטבעות אלו מיוחדים לפדיון לעולם?

אשמח לשמוע תשובה בעניין.

נ.ב. על אף שהמנהג אינו מופיע בספרים, נראה לי שכך נוהגים בקרן המעשרות שליד "מכון התורה והארץ", ובבית המדרש של "החקלאות על-פי ההלכה", שהרי מניין להם שם כמה פעמים מפרישים כל המנויים? אם כן מוכרחת להיות התניה כזאת (גם אם יש להם מטבע נפרד לכל מנוי).

## תשובה:

א. פדיון מעשר שני לאחר זמן.

1. א. אדם יכול להתנות על פירות מחוברים שיחול עליהם שם תרומה או מעשר לכשיתלשו רק אם הביאו שלישי<sup>1</sup>.

ב. לדעת ה"חזון איש"<sup>2</sup> התניה זו תחול אך ורק ביחס למה שהיה בפירות בשעת ההתניה, ולא ביחס למה שגדלו הפירות והוסיפו לאחר ההתניה<sup>3</sup>.

2. א. נחלקו הראי"ה קוק והגר"ש שקופ אם אפשר להוסיף בהתניה זו חילול מעשר שני על המטבע; לראי"ה קוק אפשר, ולגר"ש שקופ אי אפשר<sup>4</sup>.

ב. ההתניה שכשהמטבע יתמלא הוא יחולל על מטבע אחר דומה לחילול מעשר שני על המטבע<sup>5</sup>.

ג. ישנו מקום לסברה שאי אפשר להתנות שכשהמטבע של מעשר שני יתמלא הוא יחולל על מטבע אחר, אף לדעת הראי"ה קוק, אם מילוי המטבע נעשה בפירות שאינם בידו עכשיו<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> הגמרא (קידושין סב ע"ב) מביאה ברייתא: "אין תורמין מן התלוש על המחובר, ואם תרם – אין תרומתו תרומה. כיצד? אמר 'פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברת', 'פירות ערוגה זו מחוברת יהיו תרומה על פירות ערוגה זו תלושין' – לא אמר כלום, אבל אמר 'לכשיתלשו' ונתלשו – דבריו קיימין; יתר על כן, אי"ר אליעזר בן יעקב: אפילו אמר 'פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברת', 'פירות ערוגה זו מחוברת יהיו תרומה על פירות ערוגה זו תלושין לכשיביאו שלישי ויתלשו', והביאו שלישי ונתלשו – דבריו קיימין".

הרמב"ם (תרומות פרק ה הל' ט) על-פי ה"כסף משנה" והר"י קורקוס, הר"ן (קידושין כו א מדפי הרי"ף) והשו"ע (יו"ד סי' שלא סעי' נה) פוסקים כדעת תנא קמא, שההתניה "פירות ערוגה זו תלושין יהיו תרומה על פירות ערוגה זו לכשיתלשו" תופסת אך ורק אם הביאו הפירות שלישי, ואם נתלשו דבריו קיימין. וביאר הש"ך (שם ס"ק פב) שכיוון שבידו לתלוש – אינו נחשב כמחוסר מעשה.

<sup>2</sup> דמאי (סי' יז) בהוספות בסוף הסימן. ועיין ב"מנחת שלמה" (חלק א סי' נה) שהאריך בכך, ונראה סובר שבתרומה ומעשרות בזמן הזה, שהם רק מדרבנן, יש מקום להקל (בפרט אם ההתניה נועדה למנוע מכשול).

<sup>3</sup> בנוגע לברכה בהפרשה באופן זה, עיין ב"מנחת שלמה" (סוף סי' נה).

<sup>4</sup> הראי"ה קוק בשו"ת "משפט כהן" (סי' לה וסי' קמט) הניח כדבר פשוט (בלא ראיות) שהדבר אפשרי, ואף כתב: "לא אדע באיזה אופן יכול שום צורבא מרבנן לערער על זה". וכן נראה מדברי ה"חזון איש" (דמאי סי' יז), שו"ת "הר צבי" (זרעים א סי' נא), וה"הלכות פסוקות" (פרק כג סעי' ד). הרב קוק אף הביא נוסח להתניה כזאת (סי' לה). אך לדעת הגר"ש שקופ ("ישערי יושר" שער ו פרק יז) יש לחלק בין תבואה, ששם כבר יש יחס של חלק כהן גם במחובר (למרות שעדיין אי אפשר להפריש תרומות ומעשרות במחובר, וגם חלק הכהן הזה אינו מחיל שם טבל על התבואה), ובין פדיון מעשר שני, ששם כל עוד לא קראנו על הפרי שם מעשר שני אין בו קדושה כלל. לכן לדעתו אי אפשר להתנות שהפרי לאחר שיחול עליו שם מעשר שני יהיה מחולל על מטבע מסוים.

<sup>5</sup> הגר"ש<sup>2</sup> אוריבך דן בשאלה זו למעשה בפדיון נטע רבעי. בגמרא מבואר שניתן להניח מטבע ולהתנות שלאחר שייתלש הפרי יהיה מחולל על מטבע זה (נטע רבעי שונה ממעשר שני, שכאן חלה קדושת נטע רבעי על הפירות בעודם על העץ, בניגוד למעשר שני, שעד שלא קראנו שם מעשר שני על הפירות לא חל על הפירות שם מעשר שני). בשנת שביעית, שבה אנשים רבים עשויים לקטוף מהעץ, רצה בעל העץ להצילם מאיסור רבעי על-ידי שיניח מטבע ויתנה שכל לקיטה ולקיטה שאדם מלקט מהעצים תהיה מחוללת על פרוטה במטבע זו (בשעתו היה מדובר במטבע שילינג, שהיה עשוי מכסף). כל שבוע תכנן אותו אדם לחלל את הרבעי שבמטבע על מטבע אחרת ולהתנות מחדש. חשש אותו אדם שמא יתמלא המטבע כולו בקדושת נטע רבעי ואנשים ייכשלו באיסור, ורצה להתנות שלאחר שייפס כל השילינג יהיה מחולל על מיל (שהוא מטבע נחושת). הגר"ש<sup>2</sup> משיב שדברי ה"ישערי יושר" מתקבלים על הדעת, ואף שבשעת הדחק יש לסמוך על ה"משפט כהן", מכל מקום כאן אין דחק כלל, כי במטבע של שני שילינג יש למעלה מ-350 פרוטות, ואינו מעריך את מספר הלקיטות שבשבוע במעלה ממספר זה (והסביר שהכוונה בלקיטה אינה לכל תפוח, אלא כשאדם מסיים ללקוט) – "מנחת שלמה" (ג סי' קנב אות ב).

<sup>6</sup> האם אפשר להתנות שכאשר יתמלא המטבע כולו בקדושת מעשר שני יהיה מחולל על פרוטה במטבע אחר? לכאורה, לדעת הרמב"ם אם אין לאדם פירות מעשר שני בשווי של המטבע (או פירות מחוברים שהביאו שלישי, שהמעשר השני שבהם לו ייתלש יהיה בשווי של המטבע), אי אפשר לעשות התניה זו, כיוון שאנו פוסקים כתנא קמא, כפי שנכתב לעיל, וכאן ביד האדם להחיל על המטבע קדושת מעשר רק כשיעורו של המעשר שבידו (בתוספת חומש) – היכולת לקנות פירות מהשוק נחשבת כדבר שלא בא לעולם. ייתכן שגם אם יש בידו פירות מעשר שני בשווי של המטבע, עדיין אין אפשרות להתנות כן. ולא רק ל"ישערי יושר" אלא אף לראי"ה קוק אין אפשרות להתנות כן, כיוון שהמתנה מתכוון לחלל מעשר

ב. ביעור מטבע של מעשר שני. בעניין דינם של המטבעות בזמן ביעור מעשרות, אפשר לבער את המטבעות עצמם על-ידי זריקתם לים המלח או לים הגדול, או שחיקתם וזרייתם לרוח או שחיקתם וזריקתם לנהר<sup>7</sup>; אפשר גם לחלל את המעשר שני שבהם (ואז לחלל את כל המעשר שני, כולל הפרוטה החמורה) באופנים שיתבארו בקונטרס המצורף בפרקים א-ב, ולבער את הדבר שעליו חיללנו את המעשר שני. במקרה כזה אין צורך לבער את המטבעות.

שני על המטבע פרוטה אחר פרוטה, ובוודאי שחלק מאותן פרוטות מעשר שני שיחוללו על המטבע הן מדבר שאינו בידו עכשיו, שהרי הפירות אינם בידו עתה (וממילא אין בידו להחיל עליהם שם מעשר שני), ולכן לא ניתן להתנות כן. ועיין בשו"ת "הר צבי" (זרעים א סי' קטז אות ג). וייתכן לומר שאין צורך להסתכל על מקורו של המעשר השני שבמטבע, ולכן כיוון שקיימים פירות טבל בשוק, ואני יכול לקנות פירות טבל ולחלל את המעשר השני שלהם על כל המטבע, זה אולי יכול להיחשב בידי (לפחות ביחס למעשר שני ברמת חיוב של "לקוחי"). על כל פנים, ספק גדול אם אפשר להתנות כן באופן שיאמר שכשיתמלא המטבע השני כולו יהיה מחולל על פרוטה שבמטבע הראשון מחדש, וחוזר חלילה. ואם אכן מדובר באופן שכל הפירות הנם בידו והביאו שלישי, ולדעת ה"חזון אישי" (ראה לעיל) אף אינם מוסיפין וגדלים, נטה ה"חזון אישי" (דמאי סי' יז) לומר שאפשר לעשות כן, ואין בכך בעיה של דבר שלא בא לעולם. אולם למעשה כתב שלא לעשות כן, כנראה מהטעם שאין מחללין כסף על כסף גם בזמן הזה (עיין בקונטרס המצורף פרק ב). ועיין ב"מנחת שלמה" (א סי' סב אות יח).

<sup>7</sup> שו"ע (נייד סי' רצד סעי' ו).



קונטרס מצורף:

**א. פדיון מעשר שני על מטבע**

נתחיל בסקירה קצרה על פדיון מעשר שני על מטבעות בימינו<sup>8</sup>. בזמן הקדום היו המטבעות משלושה סוגי מתכות: זהב, כסף ונחושת. היחס בין ערכי המטבעות התאים ליחס בין מחירי המתכות.

בתורה מפורש שניתן לחלל מעשר שני על כסף (דברים יד, כה); מפשטות הסוגיה (בבא מציעא מה ע"א) יוצא שניתן לחלל מעשר שני גם על פרוטות נחושת וגם על דינרי זהב<sup>9</sup>. אולם בדעת הרמב"ם הדבר אינו ברור. בפירוש המשניות (דמאי פ"א מ"ב) הוא כותב: "ואסור לפדות פירות מעשר שני הודאי בנחושת, וכן אסור להחליף מעות מעשר שני במעות נחושת"<sup>10</sup>. "החזון איש" (דמאי ס"ג אות יב) מכריע לדינא שמותר להחליף על כל המטבעות, בין של כסף בין של נחושת בין של שאר מיניו, כיוון שמפורש כן בגמרא לפירוש רש"י ותוספות.

המטבעות בזמן הגמרא היו בעלי שווי עצמי של המתכת. כיום המצב שונה: ערך המטבע כבר אינו נקבע לפי איכות המתכת שבו וכמותה, ויש לנו שטרות של נייר. האחרונים דנו ביחס למטבעות ולשטרות אלו ביחס לקניינים, ריבית, פדיון הקדשות, פדיון מעשר שני ופדיון הבן. ביחס למעשר שני נחלקו האחרונים; לדעת ה"חתם סופר" (שו"ת יו"ד ס"י קלד; אבה"ע ס"י קכו; חו"מ ס"י קפט), כיוון שהמטבעות והשטרות הני"ל הם אמצעי תשלום חוקיים שהסוחרים חייבים לקבלם, דינם כמטבע לענין פדיון מעשר שני. כמה אחרונים חלקו על ה"חתם סופר" ביחס לשטרות נייר, משני צדדים: מצד הצורה – הדין בפדיון מעשר שני הוא שצריך כסף צורה, כלומר כסף טבוע, והיו מן האחרונים (שו"ת "מחנה חיים" אבה"ע ב ס"י כז) שאף טענו שהצורה הנצרכת לפדיון מעשר שני היא צורה בולטת, ולא די בצורה מצוירת; והצד השני הוא מצד החומר – היו אחרונים (ראה "נחל יצחק" ס"י סו סע"ל ענפים א-ב) שטענו שאף למטבע מפותח של עץ יש דין אסימון שאין פודים בו מעשר שני, ואם כן יש לדון כן אף בשטרי נייר. ראה בנדון גם ב"עונג יום טוב" (ס"י קב), בשו"ת "בית אב חמישאה" (ס"י שלא), ב"חזון איש" (דמאי ס"ג אות יב) ובאחרונים רבים נוספים. היו גם כאלו שפקפקו בכלל בדברי ה"חתם סופר" – ראה ב"מנחת שלמה" ג ס"י קנב אותיות ו, ח). כיום המנהג הוא לפדות מעשר שני על מטבעות המתכת הישראליות הרגילים<sup>11</sup>.

על כמה מהמטבע יש לפדות כיום מעשר שני? הגמרא (ערכין כט ע"א) מביאה מימרא של שמואל: "הקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל"<sup>12</sup>. דינו של שמואל נאמר בדיעבד אם חילל, אך הגמרא (שם) אומרת שבזמן שאין בית מקדש הוא גם לכתחילה. התוספות (ערכין שם ד"ה שקול; יומא סו ע"א ד"ה פירות, עבודה זרה יג ע"א ד"ה ואם; בכורות נג ע"א ד"ה ואין) מגבילים זאת רק לקרקעות שבהן אם נניח את הקרקע להיות הקדש יבואו בה לידי תקלה, אבל במטלטלין יניח את הפירות להיקרב ובהמה תיעקר ומעות וכלי מתכות יוליד לים המלח<sup>13</sup>. הרי"ף (עבודה זרה ד ע"א מדפי הרי"ף) סבור שההיתר לכתחילה לחלל על שווה פרוטה קיים גם במטלטלין.

התוספות (ראש השנה לא ע"ב ד"ה וביקש) מסתפקים בדינו של שמואל, וכן אם ההיתר לכתחילה נוהג גם במעשר שני. ראשונים רבים: השאליות (שאליתא ק), הריטב"א (יומא ח ע"ב ד"ה הנחתומין), הרמב"ם (מעשר שני פרק ב הל' ב) ועוד, וכן השו"ע (יו"ד ס"י שלא סע"ל קלג) כותבים שהוא הדין במעשר שני<sup>14</sup>, ולכן כיום, כשאינן אפשרות לאכול את המעשר שני, מותר לכתחילה לחלל מעשר שני שווה מנה על שווה פרוטה<sup>15</sup>. הרמב"ם – וכן כתבו הסמ"ג (עשין קלו) והרא"ש (מעשר שני פ"ה מ"ז) – כותב שמידת חסידות לפדות מעשר שני בזמן הזה בשוויו, כדרך שפודין אותו בימי הבית.

ראשונים רבים: התוספות (מנחות ע"ב ד"ה ומתירין; תמורה כז ע"ב ד"ה לא), תוספות רבנו פרץ (בבא מציעא ו ע"ב ד"ה ופרש"י), הריטב"א (החדשים בבא מציעא ו ע"א ד"ה תא שמע), הרמב"ן (בבא מציעא נז ע"א ד"ה הא), הרשב"א (שם ד"ה מר) בשם "יש מפרשים", חידושי הרי"ן (שם ד"ה מר), המאירי והריטב"א (הישנים בבא מציעא שם ד"ה הקדש) בדעת הרי"ף

<sup>8</sup> בענין חילול הפירות הראשונים של מעשר שני על פירות, הדבר שרוי במחלוקת ראשונים. לדעת הרמב"ם (מעשר שני פרק ב הל' ג; פרק ד הל' ב) הדבר אפשרי, וכן פסק השו"ע (יו"ד ס"י שלא סע"ל קלג; ס"י רצד סע"ו), וכפי הנראה מתשובות האחרונים כך נהגו בארץ ישראל – שו"ת "אבקת רוכל" (ס"י ד), שו"ת רבי בצלאל אשכנזי (ס"י ב), שאינו מסכים למנהג ונוקט כראב"ד, ספר "טל אורות" (יו"ד ס"י א) ועוד רבים. הראב"ד (שם), רש"י (סוכה מא ע"א ד"ה והכתוב), רבנו חננאל (סוכה שם), וראשונים נוספים חולקים וסוברים שהפרי הראשון של מעשר שני אינו יוצא לחולין אם חיללו אותו על פירות, וכן פסק ה"חזון איש" (דמאי ס"י ג אות י) בעקבות הגר"א. וראה ב"ערוך השלחן" העתיד (זרעים ס"י קכד סע"י יב) בהבדל שבין דעת הראב"ד ודעת רש"י ושאר ראשונים. אנו לא נדון בכך כאן.

<sup>9</sup> ראה ברש"י (שם ד"ה השתא לבייש ודיה לגבי דהבא), בריש משאנן (מעשר שני פ"ב מ"ח), ברי"ף (שם כו ע"ב מדפי הרי"ף) ביחס לזהב, ברמב"ן ("מלחמות ה"י" כו ע"א מדפי הרי"ף) ביחס לנחושת ובשאר ראשונים: הרשב"א (שם מה ע"א ד"ה הפורט), הריטב"א (החדשים שם ד"ה הפורט) ועוד. ובספר "טל אורות" (שו"ת יו"ד ס"י א) כתב שכך דעת רוב הראשונים, שניתן לחלל על נחושת, ודעת הרמב"ם היא דעת יחיד. ועיין בשו"ת הגר"א הרצוג (מצוות התלויות בארץ ס"י מא).

<sup>10</sup> ה"כפתור ופרח" (פרק לה) העתיק את דברי הרמב"ם הללו להלכה. ועיין ב"יד החזקה" (מעשר שני פרק ד הל' ט), במאירי (בבא מציעא מה ע"א ד"ה וגדולי המחברים), ב"חזון איש" (דמאי ס"י ג אות יב), בחידושי רבנו מאיר שמחה (בבא מציעא מד ע"ב) ובשו"ת הגר"א הרצוג (מצוות התלויות בארץ ס"י מא). ומצאתי חבר לרמב"ם באזהרות רבנו יצחק בר ראובן אלברגלוני (בן דורו של הרי"ף), שכותב: "בכסף לגאלו וחללו, ולגאלו בנחושת שווא תהיה תמורתו". והדברים מבוארים כשיטת הרמב"ם (הרי"ף) עצמו אומר שאפשר לחלל על זהב, ואינו עוסק בנחושת).

<sup>11</sup> שמענו מהגר"ז גולדברג שלפני כחמישים שנה היה דיון בזה בין הגר"ח" דינקלס וה"חזון איש", אך כיום ודאי זהו המנהג המקובל.

<sup>12</sup> "מנחת שלמה" (ס"י סז אות יב) העיר שדווקא אם חיללו על שווה פרוטה מחולל, כי לשווה פרוטה יש דין ממון, אבל על פחות משווה פרוטה אינו מחולל.

<sup>13</sup> בהערות הגר"א אלישיב ליומא (שם) רוצה להסביר שדברי התוספות הם דווקא במקרה שבו אדם הקדיש בזמן הזה, ואז קנסו בהקדש פירות או בהמה שייקרו ויעקרו, כיוון שעבר על האיסור דרבנן שלא להקדיש בזמן הזה. ובקרקעות לא גזרו שלא יבוא לידי תקלה. הסברו נאמר ביחס לתוספות ביומא, והדברים כמעט מפורשים כן בשיטת ר"ת, כפי שהובאה בר"ן (עבודה זרה ד ע"א מדפי הרי"ף ד"ה תניא); אך בתוספות במסכת עבודה זרה, שמעלים אפשרות שאם הקדיש מיטלטלין יחד עם קרקעות תועיל התקנה גם למיטלטלין – קשה מאוד לומר כן.

<sup>14</sup> וראה בביתאור הגר"א (יו"ד ס"י רצד ס"ק כ), שתלה את הדבר בשאלה אם מעשר שני ממון גבוה או ממון הדיוט, וכיוון שאנו פוסקים שהוא ממון גבוה – אם חיללו על שווה פרוטה מחולל. ועיין גם בחידושי הגר"ח" (קדשים בתשובות ס"י כד) וב"העמק שאלה" (שאליתא ק אות ח), שמעלה סברה לחלק בין רבעי שהוא קדוש מעצמו – ובו נקל, למעשר שני שמתקדש על-ידי אדם – ובו נחמיר, ובכך מסביר את מידת החסידות שברמב"ם (וכן מפקפק אם בעל השאלות אינו מקל דווקא ברבעי).

<sup>15</sup> ועיין בתלמודי רבנו יונה (ברכות כה ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ודין), שכתבו בשם בה"ג (שאינו לפנינו) שצריך לפדות בד' זוזי, וב"כפתור ופרח" (פרק מ) שהביא את דעת הרב מאיר נרבוני, שצריך לחלל על יותר מפרוטה לפרסומי מילתא. אך תלמידי רבנו יונה דוחים זאת, וכן מסתיימת רוב הראשונים נראה שהקלו בפרוטה. ועיין גם בתוספות (יומא נה ע"ב ד"ה ונברור).



(עבודה זרה ד ע"א מדפי הרי"ף) הגבילו את הדין, שהקדש שווה מנה שחיללו על שווה פרוטה מחולל דווקא לבעלים<sup>16</sup>. ונכתבו בכך כמה הסברים:

- א. שאין סברא שכל אחד יוכל לפדות את הקדש חברו שווה מנה על שווה פרוטה, וייקחנו לעצמו<sup>17</sup>.
- ב. הבעלים יכולים להישאל על ההקדש, ולכן נקטת בהם קולא זאת<sup>18</sup>.
- ג. דברי שמואל אינם בהקדש שביד גזבר, שבו הגזבר מוכרו לאחר בכדי דמיו, אלא בהקדש ביד בעלים, שעושה דרך חילול<sup>19</sup>.
- ד. לפי שני הסברים אלו, מדובר דווקא בהקדש שעדיין לא בא ליד גזבר<sup>20</sup>, שבו הבעלים יכולים להישאל על ההקדש ולא אחר.
- ה. כיוון שהבעלים הקדיש בפיו, יש בו קולא זו – "טורי אבן" (מגילה כג ע"ב ד"ה אדם). הרמב"ם (ערכין פרק ז הל' ח) לא הזכיר חילוק בין הבעלים לאחרים, והיו אחרונים שדקדקו מכך שאינו מחלק כן<sup>21</sup>. לראשונים שלפיהם דין זה נוהג רק בבעלים, גם במעשר שני ונטע רבעי שווה מנה יוכלו לחללו בפרוטה דווקא הבעלים<sup>22</sup>.
- ו. בגמרא (בבא מציעא נג ע"ב) מצינו ברייתא: "יתיר, ואם גאל יגאל איש ממעשרו – ממעשרו ולא כל מעשרו, פרט למעשר שאין בו שווה פרוטה". ונחלקו רב אמי ורב אסי אם אין בו שווה פרוטה או אין בחומושו שווה פרוטה. לדעת רש"י (שם נג ע"ב ד"ה אפי' יש בו; נה ע"א ד"ה ליתני מעשר בפרוטה) והתוספות (שם נג ע"ב ד"ה אין בו), אם אין בו (או בחומושו) שווה פרוטה אי אפשר לחללו, ולדעת הרמב"ם (מעשר שני פרק ה הל' ד לפי הסבר ה"כסף משנה") אפשר לחללו, אך אינו מוסיף חומש. הרמב"ם פוסק כדעה שאין בחומושו, וכן נראית דעת התוספות (שם נה ע"ב ד"ה כמאן). ואם כן, לדעת רש"י והתוספות אם אין במעשר שווה ארבע פרוטות לא יתפוס פדיונו, ולרמב"ם יתפוס פדיונו אך אינו מוסיף חומש.
- ז. בדינו של מעשר שני שאין בו שווה פרוטה, נחלקו האחרונים בדעת הרמב"ם. לדעת ה"מנחת חינוך" (מצווה תעג אות ז במהדורת מכון ירושלים) יכול לחללו על פרוטה, ולדעת ה"זית רענן" (ב ס"י כה) אינו תופס פדיונו כלל<sup>23</sup>.
- ח. כיום מקובלים כמה נוסחים לחילול מעשר שני. הנוסח שנדפס בסידורים (וכתוב מעליו שהוא על-פי פסקי ה"חזון איש") הוא: "ומחולל הוא וחומשו על פרוטה במטבע שיחדתיה לחילול מעשר שני ונטע רבעי". השאלה נשאלת, אם לדעת רש"י ותוספות כאשר נחלל את המעשר (שאמנם שוויו יותר מארבע פרוטות) כפי נוסח ה"חזון איש", הוא וחומשו על פרוטה, לא קבענו בכך את שוויו של המעשר ל-0.8 פרוטה ואת חומשו ל-0.2 פרוטה<sup>24</sup>.

<sup>16</sup> הנצי"ב ב"העמק שאלה" (שאלתא ק אות ח) רוצה לומר שבדיעבד גם לאחרים מחולל, ודייק כן מהגמרא (מעילה יד ע"ב). וראה בחידושי "הר צבי" על הגמרא (מעילה שם), שלפי דבריו נדחית ראיית הנצי"ב. אך מראשונים רבים לא נראה כן, שהרי לשיטתם העמדה והערכה הן לעיכובא, וראה ב"דבר אברהם" (ס"י כד אותיות ג-ז). ובחידושי הגר"ח (קדשים בתשובות ס"י כד) מוכח דלא כנצי"ב.

<sup>17</sup> התוספות (מנחות עא ע"ב ד"ה ומתירין). והטעם את דבריהם ה"דבר אברהם" (א ס"י טו אות ה בהגהה, ובאריכות ב"מסגרת זהב" שבסוף הספר), שכל זכויות הממון שבהקדש שמורות לבעלים, ובכללן כל מה שיוכלו הבעלים להרוויח על-ידי חילול בפחות משוויה. וראה גם בחידושי הגר"ח (בבא מציעא נז ע"א).

על-פי זה יש לשאול מה יהיה דין חילול על-ידי אחר ברשותם של הבעלים, ראה ב"דבר אברהם" (א סימן טו אות ה בהגהה). ובריטב"א (החדשים בבא מציעא ו ע"א ד"ה תא שמע) מבואר שהדבר אפשרי, עיין ב"דבר אברהם" (ב ס"י כד אות א). חידושי הגר"ח (קדשים בתשובות ס"י כד) רוצה להוכיח כן גם מהתוספות (ביצה ה ע"ב ד"ה ובקש; ראש השנה לא ע"ב ד"ה ובקש). ובקונטרס אחרון של ר' מאיר אורבך על ה"טורי אבן" (אות יב) רצה לחדש עוד שאפשר יהיה לחלל על-ידי בית-דין, ולענין דבריו נסתרים מהריטב"א הנ"ל.

<sup>18</sup> "טורי אבן" ("אבני שהם", חגיגה כג ע"ב), ועיין ב"דבר אברהם" (א ס"י טו אות ה בהגהה), שהוכיח כדברי ה"טורי אבן" מהריטב"א (החדשים בבא מציעא נז ע"א ד"ה בדשמואל), וכן כתב המהרי"ט אלגאזי (בכורות פרק א אות ח). ובחידושי "הר צבי" (מעילה יד ע"ב) ביאר הגרצ"פ פרנק בהסבר זה, שסיבת האיסור היא משום פסידא דהקדש, ובעלים שיכולים להישאל על הקדשם ויצא לחולין אין פסידא דהקדש, ולכן יכולים לחלל שווה מנה על שווה פרוטה. ה"טורי אבן" שם שואל כיצד ניתן לחלל רבעי שווה מנה על פרוטה, הרי קדושתו לא נוצרה בפיו ואינו יכול להישאל; ומיישב שכיוון שדין רבעי נלמד ממעשר שני, כשם שבמעשר שני ניתן לחלל שווה מנה על פרוטה, כך גם ברבעי.

<sup>19</sup> כך עולה מדברי הרמב"ן, הרשב"א והר"ן (בבא מציעא נז ע"א). וראה ב"אבן ישראל" לגר"י פישר (ח ס"י עה), שביאר שלפי זה החילוק אינו בין הבעלים לאחר, אלא שעל הגזבר לדאוג להקדש. בכך ביאר שברבעי, שאינו ביד גזבר, אפשר לחלל שווה מנה על פרוטה אף-על-פי שהקדושה לא נוצרה בפיו. מהסברו נראה שבמעשר שני יוכל לחלל שווה מנה על פרוטה גם מי שאינו בעליו (ובפרט שבמעשר שני אין פסידא לבעלים, כי המעשר המחולל אינו נהפך להיות של המחלל).

<sup>20</sup> וכן כתבו גם המאירי וחידושי הריטב"א (הישנים בבא מציעא נז ע"א). וראה בקונטרס אחרון של ר' מאיר אורבך ל"טורי אבן", שכתב בדעת הרשב"א והריטב"א שגם בבא ליד גזבר אפשר להישאל. והדבר קשה מאוד, אך אפשר לומר כן בדעת הרשב"א, שהרי לשונו: "דקראי בהקדש ביד גזבר שמוכרו לאחר בכדי דמים, אבל הא דשמואל בהקדש ברשות בעלים שעושה דרך חילול" מבוארת כדברינו, וצריך עיון.

<sup>21</sup> כך דייקו ה"דבר אברהם" (ב ס"י כד אות ג) וה"מנחת חינוך" (מצווה כב אות ד במהדורת מכון ירושלים). אבל עיין ב"ערוך השלחן העתיד" (ערכין ס"י מה סעי' טז-יח) וב"צפנת פענח" (ערכין פרק ז הל' ח), שמשמע מהם שלא דייקו ברמב"ם כן, ולשיטתם נראה שהרמב"ם יכול לסבור שדין זה הוא רק בבעלים.

<sup>22</sup> ה"טורי אבן" ("אבני שהם" מגילה כג ע"ב). וראה בחידושי הגר"ח (קדשים תשובה כד), שכותב שגם מי שבא מכוחם או ברשותם של הבעלים נחשב כבעלים לצורך העניין.

<sup>23</sup> בסמ"ג (עשין מצוה קלו) מפורש שאם אין בו שווה פרוטה פדיונו אינו תופס כלל, אך יש להסתפק אם הסמ"ג לא פירש את הגמרא כרש"י ותוספות ופסק כמאן דאמר שאין בו. עיין שם, ואין הדבר ברור (ולכאורה מהמשך דברי הסמ"ג נראה שפסק כמ"ד אין בחומושו, וצ"ע). הגר"ח גרוסברג ב"המעשר והתרומה" (פרק א ב"בית האוצר" ס"ק סו) נקט שמהסמ"ג מוכח כ"זית רענן", אך אין הדבר מוכרח. וראה גם בשו"ת "מנחת שלמה" (ס"י סז אותיות ט-יא), שמסיק: "סוף דבר נראה דאע"פ שברמב"ם לא נזכר בפירוש דמעשר שאין בו ש"פ אינו תופס פדיון, מ"מ כך הוא הלכה, כיון שכל גדולי הפוסקים הביאו דין זה להלכה". גם מה"חזון איש" (דמאי ס"י ג אות טו) נראה שנקט שאם אין בו שווה פרוטה אינו יכול לפדותו על מטבע.

<sup>24</sup> שאלה זו שאל הגר"ש אויערבאך ("מנחת שלמה" ס"י סו), ושם (ס"י סז אות יב) הוסיף להקשות, שלכאורה אין יכולת להעריך מעשר שני שווה מנה כפחות מפרוטה, אלא דווקא בפרוטה, שהוא שיעור ממון. לכאורה הדבר שנוי במחלוקת בין התוספות בגיטין (סה ע"א ד"ה ואמה), שכתבו שיכול לחלל שווה מנה על פרוטה וחומשה, ומאן דאמר דבעינן בחומשה שווה פרוטה על חמש פרוטות, ובין התוספות (בבא מציעא נד ע"א ד"ה או), שכתבו שאם אמר "הוא וחומשו מחולל על פרוטה" מועיל. וכן נראה שהבין ה"חזון איש" (דמאי ס"י ג אות טז). ועיין ב"עטה אור" (ד ס"י לה), שאכן כותב שיש לומר: "הוא וחומשו מחולל על פרוטה ורבעי".

אמנם, ה"מנחת שלמה" (ס"י סו) רוצה להשוות ביניהם ולומר שדברי התוספות בבבא מציעא חלים רק כאשר הוא מחלל על כל החפץ או על כל המטבע, שאז נחשב כמוקיר את ערכו של המטבע או החפץ; אך כשהוא מחלל על פרוטה במטבע לא יועיל, כי אז נחשב כמוזיל את ערך המעשר או ההקדש, ולא יוכל להוזיל לפחות מפרוטה.

וכתב הגרש"י אויערבאך ("מנחת שלמה" סי' סו) שלדעת רש"י ותוספות, בפעם הראשונה<sup>25</sup> שפודים על המטבע יש להקפיד שיהיה שוויו של המעשר לפחות ארבע פרוטות ולחלל הוא וחומשו על חמש פרוטות, וכן כתב בדעתם ה"חזון איש" (דמאי סי' ג אות טז). אמנם כתב שנראה שלהלכה אנו פוסקים כרמב"ם<sup>26</sup>, אך המחמירים יש להם להדר<sup>27</sup> כרש"י ותוספות, שבפעם הראשונה שפודים על המטבע יש להקפיד שיהיה שוויו של המעשר לפחות ארבע פרוטות ולפדותו על ארבע פרוטות מהמטבע, ואם מדובר במציאות שיש להוסיף חומש (כגון בפודה מעשר שני שלו) יאמר "הוא וחומשו מחולל על חמש פרוטות". עוד כתב (סי' סו), להלכה ולא למעשה, שנראה שאף לדעת הרמב"ם לא יאמר "הוא וחומשו", אלא רק מחולל על פרוטה, שלא לקבוע את ערך המעשר בפחות מפרוטה. בסי' סז<sup>28</sup> (אות יג) יישב קצת את מנהג העולם, בכך שיש לומר שאיננו קובעים את שווי המעשר וחומשו כפרוטה, אלא שווי המעשר וחומשו הוא שוויו האמיתי (ובמעשר ששווה 100 זוזים הוא 125), ואנו מחללים אותו על פרוטה. אך סיכס (שם באות יד) בשל הבעייתיות בכך שמעשר שני יתפוס בפחות מפרוטה, שלפי מנהגנו לפדות תמיד על פרוטה אחת יש להקפיד שלא לומר "וחומשו", אלא אם כן יודע בבירור שחייב בחומש, דאם לא כן יהיה כמחלל מעשר שוה מנה על פחות מפרוטה (שהרי חמישית מהפרוטה הוא החומש, ואם אינו חייב בחומש נמצא שחילל על ארבע חמישיות פרוטה).

והוסיף וכתב שבמקרה שיש ספק, הרוצה להחמיר ולצאת מכל ספק צריך שיאמר או יכוון שאף אם מקצתו או כולו פטור מחומש, אפילו הכי מתפס שפיר את כל הפרוטה למעשר. והגביל, שתנאי כזה יעזור רק לפי הסברו (שאנו אומרים שדבר שבמפורש שווה מנה יתחלל על פרוטה), אבל לפי ההסבר שרגילים לפרש, שהטעם שמועיל חילול שווה מנה על פרוטה הוא מפני שמוריד את ערך המעשר – ראה ב"חזון איש" (דמאי סי' ג אות טז), "שלווקח אותו בזול" או מעלה את ערך הפרוטה, לא שייך כלל לומר שיתכוון כוונה כגון שאם הדין כרמב"ם, דפטור מחומש, יהיה ערכו כך, ואם כתוספות יהיה ערכו סכום אחר, "דאין זה חשיב כלל דרך זבינא. ולפי שיטתם, במקום שיש ספק אם חייב בחומש או לא, נכון יותר<sup>29</sup> לא לומר כלל 'וחומשו' כיון דחומש אינו מעכב, או יאמר שיהא הוא וחומשו מחולל על פרוטה ורביעי". ואכן, בנוסח של "מכון התורה והארץ" כתוב: "הוא וחומשו מחולל על פרוטה ורביעי".

בזמן הגמרא, ה"טבעא" (כלומר הדבר שהיה קבוע, ועל-פיו נקבעו יחסי המחירים בין המטבעות שהתייקרו או הוזלו) היה הכסף – כך יוצא מסוגיית הגמרא (בבא מציעא דף מד). לכן ערך הפרוטה היה שווה לחלק מסוים של הדינר (1/192). ה"חזון איש" וה"אגרות משה" נחלקו בשאלה, על-פי מה נקבע ערכה של הפרוטה כיום. לדעת ה"חזון איש" (חוי"מ סי' טז), למרות שאת ערכם של דברים לעניין גזלה, נזיקין ותחומים נוספים אנו מודדים לפי המטבע של ימינו, לעניין פדיון הבן ולעניין שווי הפרוטה נמדד הדבר לפי הכסף הצרוף, כמו שהיה בימי הגמרא. לעומת זאת, לדעת ה"אגרות משה" (יו"ד א סי' קפט-קצב) הדבר משתנה לפי מה שהוא נחשב טבעא באותו זמן ומקום. מנהג העולם, הן ביחס לפדיון הבן והן ביחס לשווה פרוטה, הוא כ"חזון איש". כמות הכסף בפרוטה בגרמים לפי ה"חזון איש" (שם אות ל) היא 1/40 גרם כסף צרוף, ויש ששיערו שיעורים אחרים (ראה לדוגמה ב"מסורת השקל", שמציע 0.01827 גרם כסף צרוף ועוד).

#### לסיכום פרק א

1. כיום המנהג הוא לחלל מעשר שני על כל מטבעות המתכת הישראלים.
2. א. כיום אנו מחללים מעשר שני שווה מנה על שווה פרוטה, ולדעת הרמב"ם גם כיום מידת חסידות לחללו בשוויו. ב. לדעת ראשונים רבים, דין זה הוא דווקא בבעליו של המעשר שני או במי שמורשה על-ידו.
3. לדעת רש"י ותוספות, לא ניתן לחלל מעשר שני ששוויו פחות מ-4 פרוטות על מטבע שעדיין אין בו מעשר שני. לדעת הרמב"ם יש דעות שאם שוויו של המעשר שני פחות מפרוטה, לא ניתן לחללו על מטבע שעדיין אין בו מעשר שני.
4. לדעת ה"חזון איש" והגרש"י אויערבאך, ראוי למחמירים להדר כדעת רש"י ותוספות, ובפעם הראשונה שמחללים מעשר שני על המטבע לדאוג ששוויו של המעשר יהיה לפחות ארבע פרוטות ולחללו על ארבע (ואם מדובר במציאות שבה צריך להוסיף חומש, על חמש) פרוטות מהמטבע.
5. בנוסח "הוא וחומשו מחולל על פרוטה" יש שתי בעיות: קביעת שווי של המעשר ב-0.8 פרוטה, ושבמקרה שבו אין חיוב חומש אני מחלל את המעשר על פחות מפרוטה. אחת הדרכים לפתור בעיה זו היא להשתמש בנוסח "הוא וחומשו מחולל על פרוטה ורביעי".

#### ב. חילול מטבע על מטבע

<sup>25</sup> הסיבה להבדל בין הפעם הראשונה לפעמים שאחריה היא בשל דין "מעות ראשונות". בגמרא (בבא מציעא נג ע"ב) נאמר: "מעשר שני שאין בו שווה פרוטה דיו שיאמר הוא וחומשו מחולל על מעות ראשונות". אם כך ניתן לחלל מעשר שאין בו (או בחומשו) שווה פרוטה על מעות ראשונות. לכן ההקפדה על מעשר שני שאין בו שווה פרוטה מיוחדת לפעם הראשונה שבה מחללים על המטבע. אמנם לדעת הראי"ה קוק ("משפט כהן" סי' נג-נד), כל דין מעות ראשונות נוהג רק בזמן שפודין מעשר שני בשוויו, שאז האדם פוחד למלא את כל המטבע, שמא יהיה מעשר שני שלא נפדה (גם בזמננו, אם פדה על המטבע בשוויו ינהג דין זה). אך אנו, שנוהגים על-פי דעת הגאונים לפדות שווה מנה בפרוטה, כל פרוטה ופרוטה עומדת לעצמה וממילא אינה מצטרפת למטבע, ולכן אין שייכת אצלנו קולא זו. אך לדעת ה"מנחת שלמה" (סי' סז) גם אצלנו נוהג דין זה. וכתב שכך המנהג ואין לפקפק (אף-על-פי שהרמב"ם והשו"ע לא הביאו דין זה). וראה בנושא זה ב"התורה והארץ" (ד עמוד 219 ואילך).

ה"חזון איש" (דמאי סי' טו אות יב) מעיר שדין מעות ראשונות מועיל דווקא למעשר שני, שרמת חיובו כרמת חיובו של המעשר שני שבמטבע; אבל אם יש במטבע מעשר שני שרמת חיובו פחותה, כגון דמאי, מירקות, מפרי האילן או לקוח, לא יועיל למעשר שני שרמת חיובו גבוהה יותר, כגון ודאי או מדגן תירוש ויצהר או מפירותיו שאינם קנויים.

<sup>26</sup> וכן נראה גם שהכריע ה"חזון איש" (דמאי סי' ג אות טו). ובשו"ת "דעת כהן" (סי' לח אות ו) כתב שכדאי הוא הרמב"ם לסמוך עליו בשעת הדחק, כשאין לו מעות ראשונות.

<sup>27</sup> ה"מנחת שלמה" (ג סי' קנב אות ב): "אם אפשר טוב להדר". וגם ה"חזון איש" כתב שיהדר כן.

<sup>28</sup> סי' סז בשו"ת "מנחת שלמה" נדפס לראשונה ב"כרם ציון" (יג, ירושלים תשי"ז). אין לי ידיעה מתי נכתב סי' סו, אך נראה שסי' סז מאוחר לסי' סו.

<sup>29</sup> נראה שכוונת ה"מנחת שלמה" לומר שכן נכון יותר, אף לפי המנהג המקובל בנוסח "הוא וחומשו מחולל על פרוטה במטבע". ועיין ב"ציץ אליעזר" (יא סי' סו נוסחא ד אות ה).



נעבור עתה לדון בחילול מטבע על מטבע. במשנה (דמאי פ"א מ"ב) שנינו ביחס למעשר שני של דמאי: "ומחללים אותו כסף על כסף, נחושת על נחושת, כסף על נחושת ונחושת על הפירות". ומשמע שדווקא בדמאי ישנה הקולא הזו. במשנה (מעשר שני פ"ב מ"ו) שנינו ביחס למעשר שני ודאי (כך מבואר בבבא מציעא נו ע"א): "סלע של מעשר שני ושל חולין שנתערבו, מביא בסלע מעות ואומר: 'סלע של מעשר שני בכל מקום שהיא מחוללת על המעות האלו', ובורר את היפה שבה ומחללן עליה, מפני שאמרו 'מחללין כסף על נחשת' מדוחק, ולא שיתקיים כן אלא חוזר ומחללם על הכסף".

בגמרא (בבא מציעא נו ע"א) מסיקים מכאן שמעשר שני ודאי ודמאי שונים זה מזה לעניין חילול כסף על נחושת בכך שבדמאי הדבר מותר, ובוודאי רק מדוחק. הראשונים נחלקו בחילול כסף על כסף. המשנה לא הציעה את הפתרון הפשוט: לחלל את המטבע הפחות יפה על השני, ומכאן יוצא לכאורה שאין לחלל כסף על כסף.<sup>30</sup>

לעומת זאת, בגמרא (בבא מציעא מה ע"א) משמע שניתן לחלל סלעים על סלעים. התוספות (שם ד"ה לפלגי) מביאים משנה שהדבר תלוי במחלוקת תנאים: ר' מאיר אוסר וחכמים מתירין. לפנינו אין גרסה כזו במשנה, ולא ידוע על ראשון אחר המביא את המשנה בגרסה זו.<sup>31</sup> ברש"י יש סתירה-לכאורה בין דבריו במסכת פסחים (י ע"א ד"ה מעורבין, וראה שם בתוספות) ובמסכת ביצה (י ע"ב ד"ה חולין) – שם כתב שניתן לחלל כסף על כסף (גם במעשר שני ודאי), ובין דבריו במסכת בבא מציעא (נו ע"א ד"ה מפני שאמרו) – שם כתב שכסף על כסף (במעשר שני ודאי) אינו דרך חילול, ואפילו מדוחק. התוספות בבבא מציעא (מה ע"א ד"ה לפלגי באחד מהתירוצים) והר"ש משאנץ (דמאי פ"א מ"ב) חילקו ביחס למעשר שני ודאי, בין חילולו על אותו סוג מטבע, שאין מחללים (כי אינו דרך חילול – ר"ש), ובין חילול מטבע שאינו חריף, כלומר יוצא בהוצאה ועובר לסוחר – (רש"י בבא מציעא מד ע"ב ד"ה דחריף) על מטבע חריף, שמחלליו. המאירי (בבא מציעא נה ע"ב ד"ה מעשר שני), וכמוהו כתב ה"שיטה מקובצת" (בבא מציעא נה ע"ב) בשם הראב"ד, וראה גם ב"פני יהושע" (בבא מציעא מה ע"א על תוספות ד"ה לפלגי), כותב שאף במעשר שני של דמאי הותר לחלל כסף על כסף רק באופן שיש עילוי ביניהם, כגון שאחד חריף מחברו, או אף באותו סוג להחליף מעות רעות ביפות, אך בלא סיבה כזו אסור.<sup>32</sup> ובוודאי, אף עם סיבות כאלו ואף מדוחק, אסור; אלא שאם עבר וחילל מחולל. הר"ש משאנץ (מעשר שני פ"ב מ"ו) מעלה אפשרות שמדאורייתא מחללים אך מדרבנן אינו דרך חילול, ואפילו מדוחק. הרמב"ם (מעשר שני ונטע רבעי פרק ד הל' ה) כותב: "אין מחללין מעות מעשר שני על מעות אחרות, בין שהיו אלו ואלו כסף או אלו ואלו נחושת, או הראשונות כסף והשניות נחושת, או הראשונות נחושת והשניות כסף, ואם עבר וחילל הרי אלו מחולליו". ובהמשך (פרק ו הל' ב), ביחס לסלע של מעשר שני ושל חולין שנתערבו, הוא כותב: "מביא בסלע מעות, ואפילו מעות נחושת, ואומר וכו'". ולפי זה יוצא שההיתר בדוחק הוא גם בכסף על כסף.<sup>33</sup> את הקושיה מדוע לא יחלל את הסלע היפה נצטרך ליישב בדומה להסבר התוספות, שהדבר הותר רק בסוגי מטבעות שונים, כגון מעות וסלעים – כך מיישב הר"י קורקוס שם, או כהסבר הר"ש (מעשר שני פ"ב מ"ו), שאנו חוששים שמא ישכח לחלל את המטבע הפחות יפה – כך מיישב ה"פני יהושע" (בבא מציעא מה ע"א ד"ה ומיהו).

המשנה (מעשר שני פ"ב מ"ח) אומרת: "הפורט סלע ממעות מעשר שני – בית שמאי אומרים כל הסלע מעות וב"ה אומרים שקל כסף ושקל מעות". הראשונים נחלקו במה מדובר במשנה זו. רש"י (בבא מציעא מה ע"א ד"ה הפורט סלע) והר"ש משאנץ (שם) מביאים משנה זו באדם שיש לו מעות נחושת של מעשר שני ומעוניין לחללן על סלעים של כסף. הרמב"ם (בפירוש המשניות שם ובמעשר שני פרק ה הל' יד) מבאר את המשנה שמדובר באדם שיש בידו סלע (כסף) של מעשר שני והוא מעוניין לפרטו למעות נחושת. כמו כן התירה המשנה (מעשר שני פ"ב מ"ז לדעת ב"ה) לצרף סלעי כסף של מעשר שני לדינרי זהב, וכן פסק הרמב"ם (הלכות מעשר שני פרק ה הל' יג).

היתרים אלו נאמרו גם בלי דוחק, ואם כך יש לשאול כיצד הדבר מותר. ניתן ליישב את הדבר בכמה אופנים: ה"מאור" (בבא מציעא כו ע"ב מדפי הר"י) כותב שבמעשר שני, אם בא לחלל זה על זה אנו הולכים אחר חשיבות (ולא אחר חריפות), ולכן ניתן לחלל נחושת על כסף וכסף על זהב. לפי הראשונים שלדעתם מוקד הבעיה היה בחילול דבר חריף על דבר שאינו חריף

<sup>30</sup> כך מדייקים רש"י (בבא מציעא נו ע"א), התוספות והריטב"א (הישנים בבבא מציעא מה ע"א), וראשונים נוספים. ישנם תירוצים אחרים לקושיה, כגון שאנו חוששים שמא ייטול את הסלע הפחות בלא תנאי (ר"ש משאנץ במשנה במעשר שני).

על דיוק זה יש מקום להקשות מהמשנה הקודמת (פ"ב מ"ה): "מעות מעשר שני ומעות חולין שנתפזרו – מה שלקט לקט למעשר שני עד שישלים והשאר חולין, אם בלל וחפן לפי חשבון". ובירושלמי (פרק שני הלכה ג): "אמר ר' זעירא, וצריך להתנות ולאמר אם אלו שלמטן שני יהיו אלו שבידי תפוסין עליהן". וכן פירשו הר"ש משאנץ והרמב"ם (שפסק כן בפרק ו הל' א), וכאן לא הזכירו שיתנו על מעות אחרות. הר"ש (בפירוש המשנה) והר"י סיריליאו כתבו שגם כאן יש לו להתנות על מעות אחרות (והמשנה שמכח על המשנה הבאה). "התוספות יום טוב" כותב שבכגון כאן, שנתפזרו הרבה מעות ודאי יש בהם יותר חריפות מהאחרות, יחלל על החריפות יותר (לפי שיטת הראשונים, שניתן לחלל כסף על כסף במעות חריפות יותר). ה"מלאכת שלמה" כתב שעל-פי שיטת הרמב"ם מותר לחלל כסף על כסף; אך עדיין צריך עיון קצת, מה ההבדל בין זה למשנה הבאה, שבה איננו אומרים שמטבע אחד מחולל על השני. וראה ב"אמונת יוסף" (לגרי"ח דינקלס) על הירושלמי, שרוצה להגיד שכאן שנתפזרו הם נחשבים כאבודים, ובכך יש קולא מיוחדת. וראה תירוצים נוספים ב"ערוך השלחן העתידי" (זרעים סי' קכח סעי' א) ובחידושי הראי"ה סלמן (מחרקוב) על הירושלמי.

<sup>31</sup> עיין ב"פני יהושע" (שם ד"ה ומיהו). וראה ב"משנה ראשונה" (מעשר שני פ"ב מ"ח) וברש"י (שם), שרוצים למצוא חבר לתוספות בפירוש הראב"ד (עדויות פ"א מ"ט), עיין שם בראב"ד.

<sup>32</sup> המאירי והראב"ד כתבו את הטעם "דהוי מחלל הקדש שלא לצורך", ויש לדון מה יהיה הדין אם הדבר נעשה לצורך.  
<sup>33</sup> אמנם ב"חזון איש" (דמאי סי' ג אות יב) כתב שאין מחללין כסף על כסף אפילו מדוחק, ומסתימת דבריו שם משמע שכתב כן אף בדעת הרמב"ם, וכן כתב בדעת הרמב"ם "ערוך השלחן העתידי" (סי' קכח סעי' י). אך אינו מבין איך אפשר לאמר כן בדעת הרמב"ם, וביותר שכתב הרמב"ם בפירוש המשניות (דמאי פ"א מ"ב): "ודע, שמעשר שני של ודאי מותר לפדותו על מעות כסף וכו' ומותר לו לחלל אותם המעות הראשונים על מעות אחרים כסף גם כן וכו'". "החזון איש" (שם) כתב: "העתקת פירוש המשנה קשה לסמוך עליה", והקשה מפרק ד הל' ה, שם כתב הרמב"ם שאסור לחלל כסף על כסף. וקושיה חזקה היא, אך בכל זאת לפנינו פירוש המשנה בכתב ידו של הרמב"ם.

כדברינו בדעת הרמב"ם כתב הרדב"ז (פרק ו הל' ב), שאף כתב שכל ההיתר לדעת הרמב"ם לחלל על מעות נחושת הוא במי שאין לו מעות כסף, וכן הר"י קורקוס (שם), שאף הוא כתב שיש עדיפות למעות כסף, ה"מלאכת שלמה" (מעשר שני פ"ב מ"ה), ה"פני יהושע" (בבא מציעא נה ע"ב ד"ה מיהו), "מרכבת המשנה" (מעשר שני פרק ה הל' טו) וה"מקדש דוד" (זרעים סי' נח אות ג ד"ה כתב – הראשון).

יש שכתבו בדעת הרמב"ם (על-פי מעשר שני פרק ד הל' ז) ששעת הדחק כוללת לפיו גם מצב שבו אדם נזקק למעות – הר"י קורקוס (שם), "ערוך השלחן העתידי" (סי' קכו סעי' ט) וה"מקדש דוד" (זרעים סי' נח אות ג ד"ה כתב – השני).

וצריך עיון קצת בדעת הרמב"ם בדברי הירושלמי (מעשר שני פ"ב ה"ג), שדוחה את הדעה שכל שאמרו בדמאי מחללין ודאי מחללין אותו מדוחק, ומכריע כדעה שעבר וחילל מחולל, וכמסקנתו נראה שהרמב"ם הכריע (פרק ד הל' ה). ועל-פי הר"י קורקוס (פרק ו הל' ב), שהרמב"ם מתיר רק במטבעות שאינן שווים, ניתן ליישב זאת.

(והוא מהגמרא בבא מציעא מד ע"ב: "וטבעא אפירא לא מחללין וכו' ופירא אטבעא מחללין"), ייתכן שאין בעיה לחלל נחושת על כסף<sup>34</sup>, וביחס לחילול כסף על זהב יאמרו שהמשנה סברה (דלא כהלכתא) שדהבא טבעא – ראה בגמרא (בבא מציעא מד ע"ב), ובראשונים בסוגיה, לדוגמה: רא"ש (סי' א), חידושי הרשב"א (מה עמי א ד"ה דב"ש), חידושי הריטב"א (החדשים מד ע"ב ד"ה אבל בפירות; מה ע"ב ד"ה וחד).

הריטב"א (מד ע"ב ד"ה וחד; מה ע"ב ד"ה וחד) מעלה אפשרות להסביר את המשנה המתירה לחלל כסף על זהב גם אליבא דהלכתא, והוא שיש קולא מיוחדת במעשר שיהיה קל להוליכו לירושלים. לדעת הרמב"ם אין אפשרות ליישב באופנים הראשונים<sup>35</sup>, ולשיטתו נצטרך ליישב בדרך הדומה לריטב"א. ה"מקדש דוד" (סי' נח אות ג ד"ה כתב הרמב"ם – השני) כתב שלדעת הרמב"ם, כל שהוא צורך מעשר שני מותר לחלל, ולכן מותר כאשר פורט את הסלע (אף מחוץ לירושלים) על מנת שיוכל להוציאו בירושלים, וכן לחלל על זהב כדי להקל משאן. בדומה לזה כתב "ערוך השלחן העתידי" (זרעים סי' קכו סעי' א-ו), והסביר שכאן הוא דרך פריטה ולא דרך חילול (ולכן לרמב"ם אינו מוסיף כאן חומש).

בעבר וחילל, מסקנת הירושלמי (מעשר שני פ"ב ה"ג): "כל שאמר בדמאי מחללין, בודאי עבר וחילל מחוללין". וכן פסק הרמב"ם (הלכות מעשר שני פרק ד הל' ה).

לגבי הדין בזמן הזה, ה"כפתור ופרח" (סוף פרק מ) כתב: "ומנהגינו היום בארץ הצבי לייחד בתיבה או בכיס חתיכה אחת כסף ממטבע היוצא ונחלל על שווה פרוטה ממנו, וכשאנו אומרים (נראה להגיה אומדים) שהיא כבר טענה משאה נקח לה פרוטה ונחלל החתיכה ההיא עליה<sup>36</sup> ונשליכה באחת הבורות לאבוד<sup>37</sup>, ועתה תצא החתיכה לחולין והפרוטה תהיה פדיון מעשר, עוד נחזיר החתיכה למקומה וחוזר חלילה לעולם".

מדברי ה"כפתור ופרח" עולה שדבר שהותר במשנה מדוחק – לחלל כסף על נחושת, הותר כיום לכתחילה, ואפילו ללא התנאי שבמשנה, שיחזור ויחללם על הכסף. בזמננו כל המטבעות הם מאותו סוג (ה"חזון איש" בדמאי סי' ג אות יב) ואין אחד חריף מחברו, ואם כך לכאורה אין לנו אפשרות לחלל על נחושת, שהותר מדוחק, ולדעת הראשונים שאוסרים לחלל כסף על כסף במטבעות זהים – הכול צריך להיות כלול באיסור. בספר "עשר תעשר" לרב יוסף צבי הלוי (הלכה רנז) כתב שבזמן הזה יכול לחלל כסף על כסף אפילו לכתחילה (וסברתו היא שבכל דבר שהחילול חל בו בדיעבד, כיום מותר לכתחילה). אבל ה"חזון איש" (דמאי סי' ג אות י) כתב שאיסור זה נוהג גם בזמן הזה, כי אין כאן שם חילול. ובספר "המעשר והתרומה" (פרק א ב"בית האוצר" סי' סט) הביא בשם הרב ב"צ יאדלר שהגר"ש סלנט החמיר בזה והגר"א קוק הקל. גם ב"עיר הקודש והמקדש" (ג פרק ה סעי' ו אות ה) נראה שהקל, וראה ב"ביע אומר" (ט סי' לח). אך למעשה (שם אות יב) נראה שהוא רוצה להקל בגלל הפסד מרובה<sup>38</sup>, וזה נחשב כדיעבד, ועוד כי אנשים לא יוכלו לעמוד בניסיון, ועוד שאם מחללים שווה מנה על פרוטה אז חומרה זאת אינה קיימת, כי מוכח שרק בא להפקיע האיסור<sup>39</sup>. ושוב העלה עצה לחלל כסף ופירות על כסף (ועל כך בע"ה בהמשך).

ה"מנחת שלמה" (סי' סו; סי' סז אות טו) מציין שאם המטבע המקורי מורכב ממעשר שני מכמה רמות חיובים: דאורייתא, חד דרבנן ותרי דרבנן, יהיה צריך לחללו על לפחות שווה שלוש פרוטות מהמטבע השני, כיוון שאם יחלל את הכול על פרוטה נמצא שהמעשר דאורייתא חולל על פחות מפרוטה. ואם כן את הדאורייתא צריך לחלל על פרוטה בפני עצמה, וכן את החד דרבנן והתרי דרבנן.

כמו כן יש להעיר שאם נהג המחלל, כשחילל מעשר שני על המטבע הראשון, לחלל בתחילה מעשר שני בשווי ארבע פרוטות, הוא וחומשו על חמש פרוטות, כדאי לו לשמור על קדושת מעשר שני זה (ובפרט אם הוא מעשר שני דאורייתא) בתוך המטבע הראשון, ולהמשיך לחלל על המטבע הראשון (ובכך יש למטבע הראשון דין מעות ראשונות); ואם הקפיד (רק) לחלל בתחילה מעשר שני השווה פרוטה, מרמת חיוב גבוהה (או שבשלב מאוחר יותר חילל על המטבע גם מע"ש שווה פרוטה, מרמת חיוב גבוהה), פרוטה זו נקראת "פרוטה חמורה" וכדאי לו לחלל את המעשר השני שבמטבע חוץ מפרוטה חמורה שבו, ויאמר: "פרוטה חמורה של מעשר שני תשאר מעשר שני, ומותר המעשר שני שבמטבע יהיה מחולל על מה שמחללו עליו" – ה"חזון איש" (דמאי סי' טו אות יב). באופן זה יוכל להמשיך לחלל על המטבע הראשון לפי מספר הפרוטות שבו פחות אחת<sup>40</sup>.

המשנה (מעשר שני פ"ב מ"ח) מביאה מחלוקת בין ר' מאיר וחכמים: "רבי מאיר אומר, אין מחללין כסף ופירות על הכסף, וחכמים מתירים". וירושלמי (שם ה"ד) מבואר שנחלקו בפירות שאין בהם שיעור כסף, כגון חצי דינר כסף וחצי דינר פירות, אבל בפירות שיש בהם שיעור כסף גם רבנן מודים שאין מחללים. הרמב"ם (שם פרק ה הל' טו) כותב: "מותר לחלל כסף מעשר עם פירות מעשר על הכסף, והוא שיהו בפירות פחות משהו דינר, אבל אם היה בהן שוה דינר לא יחללם עם הכסף אלא בפני עצמן. כיצד? היו לו פירות שוה דינר ושלושה דינרין של מעשר שני – אינו מחלל הכל על סלע אחת, אבל אם היה לו חצי דינר פירות וחצי דינר מעות – מחלל שניהם על דינר אחד". הראב"ד מדייק מדברי הרמב"ם: "לא יחלל אותם עם הכסף"<sup>41</sup>, שהאיסור הוא משום הפירות, וחולק עליו שהאיסור אינו אלא בשביל הכסף, שאין מחללין כסף על כסף. וההיתר הוא משום זיקת הפירות, הואיל והפירות מועטין ואין מתפיסין סלע בשבילם, מצרפים אותם עם המעות ומתפיס סלע עליהם, אבל אם

<sup>34</sup> כך יוצא מכמה ראשונים ואחרונים, והראב"ד (עדות פ"א מ"ט) כתב כן במפורש. ה"חזון איש" (דמאי סי' ג אות יב) וחידושי רבנו מאיר שמה (בבא מציעא מד ע"ב ד"ה ומסתפינא) רוצים להגיד שיש טעות סופר ברמב"ם, ואף דעת הרמב"ם כן.

<sup>35</sup> משתי סיבות: א. הרמב"ם אינו מתיר לחלל נחושת על כסף. ב. הרמב"ם פסק כמשנה, שכספא טבעא.

<sup>36</sup> מכאן יוצא שניתן לחלל שווה מנה על פרוטה גם בחילול על חלק מטבע וגם בחילול מטבע על מטבע, וראה בזה באריכות ב"מנחת שלמה" (סי' סו), ועיין גם בשו"ת "הר צבי" עניני זרעים א (סי' קטז אות ד).

<sup>37</sup> ה"כפתור ופרח" לא הצריך לשחוק את המטבע לפני ההשלכה לבור, אולם הטור והשו"ע (יו"ד סי' רצד סעי' ו) הצריכו לשחוק את המטבע בטרם השלכתו.

<sup>38</sup> ואם הטעם הוא בגלל הפסד מרובה, יש לדון אם גם כיום יש הפסד מרובה, שהרי על מטבע של 10 ש"ח ניתן לחלל כ-400 פעם.

<sup>39</sup> לסברה זו נטה גם ה"מנחת שלמה" (סי' סז אות יד), וכתב שאם ההיתר לחלל שווה מנה על פרוטה הוא כי אין אונאה להקדש (כהסבר המקובל), אז נוהג דין זה שאין מחללים כסף על כסף, אבל לשיטתו – שהוא נחשב כפוסט חוב של מנה בפרוטה – אין חילוק בין מחלל כסף על כסף למחלל כסף על נחושת. וראה גם ב"עטא אורי" (ד סי' לז).

<sup>40</sup> אך ב"שיעת הביעור" יש לאבד מן העולם כל "מעות מעשר" שברשותו, ולכן צריך לחלל את כל המטבע על פרוטה ולאבדה, ואח"כ ייצור "מעות הראשונות" של "פרוטה חמורה" מחדש.

<sup>41</sup> וכן ביארו ה"כסף משנה" ו"מרכבת המשנה" בדעת הרמב"ם. וראה ב"מרכבת המשנה", שכותב שהרמב"ם הולך לשיטתו, שמחללין כסף על כסף (לפחות מדוחק).



יש בפירות דבר הראוי אין זוקקין כסף עמהם לחללן על כסף אחר. הרדב"י<sup>42</sup> (שם) רוצה לבאר גם בדעת הרמב"ם שהוא סובר כראב"ד, שהאיסור מצד הכסף. הר"י קורקוס מבאר שהאיסור אינו מצד הכסף או מצד הפירות, אלא שכל דבר יעמוד בפני עצמו, שתהיה חשיבות לכסף ולפירות בפני עצמם.

ה"חזון איש" (דמאי סי' ג אות יב) כותב שהיתר זה, לחלל כסף ופירות על הכסף, הוא אף בפירות דמאי, כיוון שסוף סוף יש לו צורך לחלל פירותיו הקלו חכמים לחלל כסף על כסף בצירוף. "ערוך השלחן העתיד" (זרעים סי' קכו סעי' טז) כותב שדינר היה מטבע חשוב בזמן המשנה, לכן למרות שסלע חשוב יותר לא התירו אם יש בפירות שווה דינר. על-פי זה יש לדון מה נקרא מטבע חשוב בימינו (אם אכן הדבר משתנה מדור לדור), ומסברא נראה ששקל הוא מטבע חשוב, ויש לעיין.

#### לסיכום פרק ב

1. א. מעשר שני של דמאי – מותר לחלל את המטבעות שעליהם חיללו אותו כסף על כסף, כסף על נחושת ונחושת על נחושת.
- ב. במעשר שני ודאי – מותר לחלל כסף על נחושת רק מדוחק, ונחלקו הראשונים אם מותר לחלל כסף על כסף אפילו מדוחק.
- ג. אם עבר וחילל – מחולל.
2. א. בזמן הזה נראה מה"כפתור ופרח" שמותר לחלל כסף על נחושת.
- ב. נחלקו האחרונים אם בזמן הזה מותר לחלל כסף על כסף.
- ג. לדעת ה"חזון איש" המטבעות שלנו דינם ככסף על כסף.
3. מותר לחלל כסף יחד עם פירות (שאינם שווים דינר) על כסף. לדעת ה"חזון איש" זו הדרך הרצויה כיום – לחלל מטבע בצירוף פירות על מטבע.
4. הגרש"ז אויערבאך אומר שכאשר מחלל מטבע על מטבע, אם המטבע הראשון מכיל מעשר שני בכמה רמות חיוב (כגון דאורייתא, חד דרבנן ותרי דרבנן) צריך לחללו על כמה פרוטות, לפחות כמספר רמות החיוב שיש במטבע. ואם מדובר בשלוש רמות חיוב יחלל על שלוש פרוטות.
5. אם במטבע הראשון ישנה פרוטה חמורה, יש עדיפות לחלל את כל המטבע פרט לאותה פרוטה חמורה, ולהמשיך לחלל מעשר שני על המטבע הראשון (כאשר פרוטה ממנו כבר תפוסה בקדושת מעשר).

#### ג. חילול מעות מעשר שני על אוכלים

נעבור עכשיו לדון בחילול מעות מעשר שני על פירות. כתוב בתורה: "ונתת הכסף בכל אשר תאווה נפשך, בבקר ובצאן וכו'". המקום המיועד לחילול מעשר שני על פירות הוא בירושלים. ובמשנה (מעשר שני פ"א מ"ה) שנינו: "הלוקח פירות שוגג (שלא ידע שמכסף מעשר שני הוא לוקח – רע"ב) יחזרו דמים למקומן. (המוכר לוקח פירותיו ומחזיר את הדמים משום דהוי כמקח טעות) במזיד יעלו ויאכלו במקום. ואם אין מקדש ירקבו". ובירושלמי (שם) דייק ר' חגי ממשנתנו שאין מחללים מעות על פירות בריחוק מקום. ר' ירמיה מקשה על זה ממשנה המתירה לחלל מעות שבירושלים על פירות שבמדינה, ומיישב שיש הבדל, שכאן כבר אחד מהם בירושלים (על-פי ה"פני משה" והגר"א). בהמשך הירושלמי מופיעה ברייתא הלומדת דין זה מפסוק "ונתת הכסף – בקירוב מקום אתה מחללו ואי אתה מחללו בריחוק מקום". הר"ש סיריליאו למד מכאן שהאיסור לחלל מעות על פירות מחוץ לירושלים הוא מדאורייתא<sup>43</sup>. לעומת זאת, יש דעות ("משנה ראשונה" פ"ב מ"ז) שהאיסור הוא רק מדרבנן.

הבבלי (סוכה מ ע"ב) מביא ברייתא: "תניא כוותיה דרבי יוחנן: אחד שביעית ואחד מעשר שני מתחללין על בהמה חיה ועוף, בין חייך בין שחוטין, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: על שחוטין – מתחללין, על חייך – אין מתחללין, גזירה שמא יגדל מהן עדרים". בבבלי נראה שברייתא זו עוסקת במעשר שני ודאי. הראשונים נחלקו אם ברייתא זו מדברת על ירושלים או מחוץ לירושלים, ואם היא מדברת בלכתחילה או בדיעבד. לדעת ה"מאור" ברייתא זו מדברת בירושלים. לדעת הראב"ד (בהשגותיו על ה"מאור") והתוספות (שם ד"ה על) ברייתא זו מדברת על מחוץ לירושלים. הראב"ד סובר שברייתא זו מדברת בדיעבד, ולכן נקטה לשון "מתחללין" ולא "מחללין", והתוספות סוברים שהיא מדברת בלכתחילה. התוספות מקשים על פירושם מהגמרא (בבא מציעא מד ע"ב) שאוסרת לחלל טבעא אפירא, ומיישבים שכאן מדובר על מנת להעלותו ולאכלו בירושלים. התוספות מעירים שהירושלמי לדעת ר' חגי (לעיל) מעמיד ברייתא זו בדמאי; אם כך למסקנה, לפי התוספות נחלקו הירושלמי והבבלי בשאלת חילול על פירות לכתחילה מחוץ לירושלים (כאשר גם לדעת התוספות, היתרו של הבבלי מוגבל על מנת להעלות לירושלים), ולראב"ד לא נחלקו (אם כי ודאי נחלקו בהסבר הברייתא, כמו שהעירו התוספות). הרמב"ם (הלכות מעשר שני פרק ד הל' ו) פוסק: "אין מחללין מעות מעשר על הפירות, ואם חילל יעלו הפירות ויאכלו בירושלים".

שנינו בתוספתא (מעשר שני פ"א ה"ו): "אם היו פירות טמאים, בין בשוגג בין במזיד, יחזרו דמים למקומם". כמה ראשונים – הר"ש משאנץ, הרא"ש (שם פ"א מ"ו) והתוספות (קידושין נו ע"א ד"ה במזיד – הביאו תוספתא זו, ואחרונים רבים החמירו כמותה, שאין לחלל על פירות טמאים, והחילול לא יתפוס. אך היו אחרונים שמשמע מהם להקל – שו"ת "הלכות קטנות" (א סי' קלט), וראה גם "המעשר והתרומה" (פרק א הערה נו). הרמ"א רוזינטאל ("כרם ציון", אוצר התרומות ב, הלכות פסוקות בגידולי ציון הערה ו) מחלק בין חילול פרי על פרי (לדעת הרמב"ם), ששם יש יותר מקום להתיר בפרי טמא, לבין חילול מטבע על פרי.

מעשר שני אינו נאכל (אף בטוהרה) בירושלים אלא בפני הבית, ומכאן נשאלת השאלה מה דין חילול מעות על הפירות בזמן הזה. הירושלמי (מעשר שני פ"א ה"ג) אומר: "רבי זבידא הוה יתיב מתני לבריה: הרוצה לחלל מעות על הפירות בזמן הזה, בין אילו בין אילו, קדשו כדברי בית שמאי, בית הלל אומרים מעות כמות שהן ופירות כמות שהן. עבר ר' קריספא אמר ליה:

<sup>42</sup> וכן משמע בפירוש המשניות לרמב"ם (עדיית פ"א מ"ט), כמו שהעיר הר"י קורקוס, וכן כתבו ה"חזון איש" (דמאי סי' ג אות ד) וה"חזון יחזקאל" (מעשר שני פ"ב ה"י). ונראה שכן דעת הרא"ש בפירוש המשנה (מעשר שני פ"ב מ"ח ד"ה וחכמים מתירים).

<sup>43</sup> וכן מפורש בריטב"א (החדשים בבא מציעא מד ע"ב ד"ה אבל בפירות) שאסור מדאורייתא לחלל על פירות שיש טורח להוליכם בדרך, עיין שם.

לא תניית' כן, אלא פירות על המעות<sup>44</sup> הא מעות על הפירות דברי הכל לא קדשו". הירושלמי מקשה על מסקנתו, שלכולי עלמא אין אפשרות כיום לחלל מעות על הפירות, מהמשנה: "אם אין מקדש ירקבו", ומעמיד אותה במי שהקדישן בשעת המקדש וחרב המקדש. תוספות שאנץ – מופיע ב"שיטה מקובצת" (בבא מציעא נה ע"ב ד"ה ועוד) מבאר את הירושלמי, שכיוון שאין אפשרות לאכול את הפירות כיום בירושלים, הריהם כבהמה טמאה, עבדים וקרקעות, שאינם נתפסים במעות מעשר.

הסמ"ג (עשין סוף קלו) הביא את הירושלמי הזה, והרמב"ם השמיטו. ה"ישועות מלכו" (פ"ד ה"ב) תמה למה השמיטו הרמב"ם, וה"חזון איש" (דמאי סי' ג אות י) העלה אפשרות שהרמב"ם גרס שלדברי הכול קדשו. ה"חזון איש" (שם במסקנתו) בתחילה היה סבור שניתן לחלל על פירות, ורק לאחר מכן שינה מסקנתו להחמיר. ולכן נמצא באחרונים שהביא בסתם בשם ה"חזון איש" שאפשר לחלל על פירות – ראה לדוגמה "כרם ציון" (הלכות פסוקות פרק מא ה"י ג ב) שמכריע להחמיר בזה. אך מכמה אחרונים נראה שהקלו – שו"ת "הלכות קטנות" (א סי' קלט, שנראה שמדובר שם בקמח שהוכשר), ה"עשר תעשר" (הלכה רנז, עמ' תרלד) – ושם כתב שכיוון שבזמן הבית מחולל בדיעבד מותר כיום לכתחילה – "עיר הקדש והמקדש" (ג פרק ה סעי' ו אות ד), "הארץ ומצוותיה" (פרק יב סעי' ב).

#### לסיכום פרק ג

1. א. הירושלמי כותב שאסור לחלל מעות מעשר שני על פירות מחוץ לירושלים.
- ב. לדעת ראשונים רבים כך היא גם דעת הבבלי, וכן ההלכה. לדעת התוספות וראשונים נוספים הבבלי חולק, ומתיר לחלל על מנת להעלות לירושלים.
- ג. בדיעבד החילול תופס.
2. התוספתא אומרת שאם הפירות טמאים החילול אינו חל כלל, ואחרונים רבים החמירו כן.
3. הירושלמי אומר שכיום כשאין בית המקדש החילול לא יתפוס. ה"חזון איש" מחמיר כמותו, אך מכמה אחרונים נראה שהקלו בזה (ויש שהקלו אף לכתחילה).

<sup>44</sup> מהירושלמי כאן יוצא שלבית הלל אין מחללים פירות מעשר שני על מעות בזמן הזה, ואחרונים רבים מעמידים זאת דווקא בירושלים – ראה הגהות הגר"א ו"אמונת יוסף" (שם), וחיידושי רבנו מאיר שמחה (בבא מציעא מד ע"ב).



Ohio, USA

אוהיו, ארה"ב

ניסן תשס"ג

## צח. הוצאתו לחו"ל של יין הקדוש בקדושת שביעית

## שאלה:

אני מכהן ברבנות כאן בשליח מישראל. קיבלנו במתנה יין מזוג שהתארח אצלנו. האורח התגאה ביין הישראלי, וכשבדקתי גיליתי שהיין קדוש בקדושת שביעית. יש לי שתי שאלות:  
 א. פירות שביעית אסורים בהוצאה לחו"ל ("מצוות הארץ כהלכתן" לרב גולדברג עמ' ריא), האם בדיעבד כשהוצאו לחו"ל הם מותרים בהנאה?  
 ב. כיוון שלמיטב הבנתי הדבר אסור, האם אין בעיה לתת כשרות לחברה המייצרת את היין?

## תשובה:

א. נחלקו הפוסקים בשאלה לאיזה צורך הותר להוציא פירות הקדושים בקדושת שביעית מן הארץ, ולכולי עלמא מותר לצורך צידה לדרך.  
 ב. יש שאסרו לצרכי מסחר, ויש שאסרו אף במקרה שאין סוחרים בהם.<sup>1</sup>  
 ג. אם עבר והוציא, אין צורך להחזיר ומותר לאכלם בחו"ל לפי הכללים של קדושת שביעית.<sup>2</sup>  
 ד. אם הגיע זמן הביעור גם בחו"ל יש להפקיר, ואם לא הפקיר נאסר.<sup>3</sup>  
 ה. לא ברור מי גרם להוצאת היין הזה לחו"ל. ייתכן שהיבואן עשה זאת ללא ידיעת היצרן, לכן לא ברור שיש שאלה על תעודת הכשרות.

<sup>1</sup> כאשר אדם פרטי מעוניין להוציא פירות קודם זמן הביעור, נחלקו הראשונים באלו מצבים מותר להוציא. לדעת התוספות (פסחים נב ע"ב ד"ה "רב ספרא") מותר להוציא לאכילה אולם אסור להוציא לצרכי מסחר, ואפילו מסחר שמותר באופן עקרוני בארץ ישראל אסור בחו"ל; אולם לדעת הר"ש משאנץ (שביעית פ"ו מ"ה) אסור להוציא אפילו לצורך אכילה, ורק צידה לדרך מותרת. לכן אם אדם הוציא קודם הביעור שלא לצורך צידה לדרך הדבר נעשה באיסור. הרמב"ם (שמיטה ויובל פרק ז הל' יב) הוסיף שאסור להעביר פירות אלו בחו"ל ממקום למקום, וז"ל: "ופירות הארץ שיצאו לחוצה לארץ מתבערים במקומן, ולא יעבירם ממקום למקום".  
<sup>2</sup> גם במקרה שבו הוצאו הפירות באיסור, לא נאסרו הפירות באכילה – "אגרות משה" (או"ח ה סי' מב ד"ה ומצד איסור).  
<sup>3</sup> הרמב"ם (שם).

Toronto, Canada

טורונטו, קנדה  
טבת תשס"ד**צט. ייצואם לחו"ל של יינות רמת הגולן משנת שמיטה המשווקים על-ידי אוצר בית-דין, והשימוש בהם****שאלה:**

אני משרת כרב בטורונטו. לפני סיום ביקורי בארץ עברתי דרך חנות ה"דיוטי פריי" בנמל התעופה בן גוריון וקניתי שם כמה בקבוקים של יין "גמלא". כשהגעתי הביתה שמתי לב שהם מתוצרת שנת השביעית, ושווקו על-ידי אוצר בית-דין. תהיתי מה דינם לעניין ביעור בערב פסח של השמינית, שהיה כבר שנתיים קודם. האם היין קדוש בקדושת שביעית? האם הוא נאסר כיוון שעבר זמן הביעור? כיצד עלי לנהוג בין זה?

**תשובה:**

- א. פירות הקדושים בקדושת שביעית אסור להוציאם לחו"ל<sup>1</sup>, וצריך לבערם לפני פסח של השנה השמינית<sup>2</sup>. מובן שדין זה חל גם על מיצים ויין.
- ב. יינות רמת הגולן משווקים בהכשר הרב אברהם אויערבך אב"ד ורב העיר טבריה. בבירור שעשינו עמו התברר כי בשנת השמיטה האחרונה (תשס"א) כל היינות הופקו מענבים שהטיפול בהם נעשה בידי אוצר בית-דין (לא מענבים של נוכרים ולא על-פי היתר המכירה).
- ג. כיוון שמדובר בכמות גדולה, סיכמו שליחי הרב אויערבך עם החנויות שהן פועלות כשליחים של בית-הדין, לכן אם היינות היו עדיין בחנויות בזמן הביעור לא נתחייב היין בביעור. לאחר זמן הביעור התיר הרב אויערבך את הייצוא לחו"ל, כיוון שלשיטת הר"ש משאנץ האיסור לייצא נובע מהחובה לבער בארץ, וממילא מה שאינו חייב בביעור מותר לייצא<sup>3</sup>.
- ד. יין זה, הקדוש בקדושת שביעית, יש להקפיד בו שלא ייפסד שלא לצורך, לכן:
  1. אסור להפסידו, כגון לשפכו או למלא מעל לגדותיה את כוס הקידוש<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> משנה (שביעית פ"ו מ"ה): "אין מוציאין שמן שרפה ופירות שביעית מהארץ לחו"ל. א"ר שמעון, שמעתי בפירוש שמוציאין לסוריא ואין מוציאין לחוץ לארץ".

<sup>2</sup> לפי מנהגנו, הביעור הנו הפקר בפני שלושה. לאחר ההפקר יכול המפקיר לזכות בפירות – רמב"ן (ויקרא כה, ז).

<sup>3</sup> נחלקו הראשונים בטעם איסור הוצאתם של פירות שביעית לאחר הביעור. הר"ש משאנץ על מסכת שביעית כתב שאין מוציאין שמן שרפה (שמן תרומה טמאה, שדינו להישרף) מהארץ לחו"ל, כיוון שיש דין בקדושים שדינם להישרף (נותן או קודשים שנטמאו) ש"שיריפתן במקומן" – במקום שדינם להיחל; לכן גזרו גם בתרומה ששרפתה תהיה בארץ דווקא, וזה הטעם גם לפירות שביעית, שאין מוציאין אותם כדי שיתבערו בארץ ישראל.

על הסבר זה הקשה הר"ש משאנץ מהסוגיה (פסחים נב ע"ב): "תנו רבנן: פירות שיצאו מארץ ישראל לחוצה לארץ מתבערין בכל מקום שהן. רבי שמעון בן אלעזר אומר: יחזרו למקומן ויתבערו, משום שנאמר 'בארצך'... רב ספרא נפק מארץ ישראל לחוצה לארץ, הוה בהדיה גרבא דחמרא דשביעית. לוו בהדיה רב הונא בריה דרב איקא ורב כהנא. אמר להו: איכא דשמיע ליה מיניה דרבי אבהו הלכה כרבי שמעון בן אלעזר או לא? אמר ליה רב כהנא, הכי אמר רבי אבהו: הלכה כרבי שמעון בן אלעזר. אמר ליה רב הונא בריה דרב איקא הכי אמר רבי אבהו: אין הלכה כרבי שמעון בן אלעזר".

לכאורה, לדעת ר' שמעון בן אלעזר ביעור פירות שביעית חייב להיות בארץ ישראל, ואין הלכה כמותו. אם נאמר שהטעם שאין מוציאין פירות שביעית הוא משום שהביעור חייב להיות בארץ ישראל, עולה שהמשנה היא כרבי שמעון בן אלעזר, ומדוע לא נפסק כמותו? תירץ הר"ש משאנץ: "ושמא לכתחילה אפילו ר' מודה לר' שמעון בן אלעזר דאין מוציאין".

בניגוד לדעה זו כתבו הר"ש משאנץ והראב"ד (בפירושם ל"תורת כהנים", פרשת בהר א פרק א הל' ט): "אשר בארצך, מה שבארצך אוכלים, לא מה שהוציא עקילס לעבדיו לפונטוס. א"ר שמעון, שמעתי בפירוש שמוציאין לסוריא ואין מוציאין לחוצה לארץ". וכתבו בטעם הדבר: "ושמא הוה טעמא דאין מוציאין פירות שביעית לחו"ל שלא יתחלפו בפירות חו"ל ויהא נוהג בהם מנהג חולין".

"ערוך השלחן העתיד" (שמיטה ויובל ס"י כד סע' כה) כתב: "פירות שביעית אין מוציאין אותן מא"י לחו"ל ואפילו לסוריא מפני קדושתן, ודע שזהו משנה ספ"ו, וכתבו המפרשים שהטעם משום שהביעור צריך להיות בא"י וכן משמע בפסחים (נב ע"ב), אבל א"י א"ל להמשנה לבאר שהאיסור הוא רק בזמן הביעור, וגם מהרמב"ם שם שכתב סתם פירות שביעית אין מוציאין מהארץ לחו"ל מבואר להדיא שעל כל השנה קאי, והטעם נ"ל שחששו שבו"ל לא ישמרו הדינים הנוהגים בפירות שביעית".

כלומר, על שיטת הר"ש משאנץ בפירוש המשנה הקשה "ערוך השלחן" שאם הטעם לגזרה הוא כדי שיתבערו הפירות בארץ ישראל צריך היה לגזור רק על זמן הביעור ולא קודם לכן, ומסתימת המשנה והרמב"ם משמע שגם קודם לזמן הביעור אסור להוציא פירות שביעית. מכאן העלה שעיקר הטעם הוא שמא לא ינהגו בהם קדושה, והוא כטעם הר"ש משאנץ והראב"ד ב"תורת כהנים".

לעצם קושיותו, ניתן לומר שאכן עיקר הטעם הוא הביעור, אולם אסור גם קודם הביעור שמא לא יגמור לאכול את הפירות עד הביעור והם יתבערו בחו"ל, וממילא קודם הביעור לשני הטעמים אסור להוציא פירות שביעית, אולם ישנה נפקא מינה נוספת: לאחר הביעור, לשיטת הרמב"ם, אין מצב שיטעם פירות שביעית לאחר הביעור, וממילא אין כל ראייה נגד הר"ש משאנץ.

אם כן בפשטות, לפי מנהגנו בביעור פירות שביעית כדעת הרמב"ם, שמפקירים את הפירות ואחר-כך ניתן לזכות בהם שוב, ישנה נפקא מינה בין הטעמים: לטעם הר"ש משאנץ בפירוש המשניות מותר להוציא פירות שביעית, מה שאין כן לטעם הר"ש משאנץ והראב"ד בפירושם ל"תורת כהנים".

להלכה כתב הרידב"ז (בהג"ה ל"פאת השלחן" פרק ה הל' יח) שמותר להוציא פירות שביעית לאחר הביעור, ראשית מפני שעיקר הטעם הוא כדי שיתבערו בארץ ישראל, ושנית, גם לדעת הראב"ד, כל מה שאסור להוציא הוא שמא לא ינהגו בהם קדושת שביעית, אולם כיום אם לא יוציאו פירות לחו"ל הם יירקבו בארץ ישראל, לכן ודאי שעדיף להוציאם (בסוף הספר ישנו קונטרס ארוך המעריך על היתר זה, אולם למעשה המנהג כדעתו).

כאן ישנו טעם נוסף להיתר הוצאת הפירות הגדלים ברמת הגולן, שלדעת רבים מן הפוסקים נחשבת לעבר הירדן, שבו נחלקו הראשונים אם נוהגת שביעית, וגם אם נוהגת דעת הר"ש משאנץ שאין קדושה בפירות.



2. אסור להשתמש בו לשימוש פחות חשוב משימושו הרגיל, כגון להוסיפו לתבשיל<sup>5</sup>. מאידך גיסא, הכלל הגדול הוא "עושה בהם כדרך שהוא עושה בשלוי"<sup>6</sup>.
- ה. נציין כי יש עניין מיוחד באכילת פירות הקדושים בקדושת שביעית<sup>7</sup>, ועוד יותר פירות המשווקים על-ידי אוצר בית-דין, שבכך מחזקים את ידי החקלאים מיישבי ארץ ישראל המקפידים על שמירת הלכות התלויות בארץ, והם "גיבורי כח עושי דברו" האמיתיים<sup>8</sup>.
- ו. נוסף ונזהיר בהזדמנות זו, כי בחנויות ה"דיוטי פרי" בשדה התעופה בן גוריון אין עורכים מכירת חמץ כללית, ויש לבדוק בכל קנייה, בעיקר בתקופה שלאחר הפסח, שאין במוצר חמץ שעבר עליו הפסח. במיוחד יש להיזהר מקניית ויסקי, שהנו חמץ גמור.

<sup>4</sup> לפי זה אין לנהוג בו מנהג שפיתח היין בהבדלה ובדצ"ך עד"ש באח"ב, כפסק הראי"ה קוק (קונטרס אחרון ל"שבת הארץ") שהחמיר בזה. אולם בספר "אור לציון" (הלכות שביעית) כתב שגם זה נכלל ב"עושה בהם כדרך שהוא עושה בשלוי".

<sup>5</sup> בישול יין: במשנה (תרומות פ"א משנה א) מצינו: "אין מבשלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו. רבי יהודה מתיר מפני שהוא משביחו". הרמב"ם (תרומות פרק יא הל' ד) פסק שאסור לבשל יין תרומה. אמנם הלכה זו אינה מופיעה בהלכות שביעית, אולם בפשוט אין סיבה לחלק, וניתן ללמוד מהלכות תרומות להלכות שביעית. כלשון הרמב"ם: (שמיטה ויובל פרק ה הל' ג): "ולא ישנה פירות מבריינתן, כדרך שאינו משנה בתרומה ומע"ש".

בניגוד לכך כתבו התוספות (פסחים קט ע"ב ד"ה "ארבעה כוסות") "ארבעה כוסות – ירושלמי תמן תניין אין מבשלים יין של תרומה מפני שהוא ממעיטו, ר' יהודה מתיר מפני שמשביחו. א"ר יוחנן, מיחלפא שיטתיה דרבי יהודה פ"י דקתני תורמין יין שאינו מבושל על המבושל אבל לא מן המבושל על שאינו מבושל, ולכך מחליף ותני אין מבשלין יין של תרומה מפני שממעטו דברי רבי יהודה, וחכמים מתירין מפני שמשביחו. ורבי אלעזר פליג עליה התם ולא מחליף, והלכה כרבי יוחנן וכתבנו, ואם כן יוצאין ארבע כוסות במבושל ומקדשין עליו ומברכין עליו בפה"ג".

ואם כן לדעתם מותר לבשל יין תרומה ושביעית. ובספר "פאת השלחן" (פרק ה הל' ו) הביא את שתי הדעות, ולא הכריע בזה. הרידב"ז הכריע שמתיר, ולדעתו גם הרמב"ם מודה, ולא נחלקו הרמב"ם והתוספות אלא בתרומה, בסברת ת"ק במשנה "מפני שהוא ממעיטו". מה הכוונה ב"ממעטו"? נחלקו בירושלמי אם הכוונה שאיכותו פוחתת או שהכמות פוחתת כיוון שחלק מתאדה: לטענת הרידב"ז, כיוון שלהלכה מקדשים על יין מבושל מוכח שהיין אינו נפגם בעקבות הבישול, ש"ממעטו" ובו בזמן משביחו. לכן בהלכות תרומה, שם ישנה מצווה בכל כזית של אכילת תרומה, יש להחמיר – שכיוון שממעטו יקיימו בו פחות מצווה; אולם בשביעית, שאין מצווה באכילה (בוודאי לדעת הרמב"ם) לא אכפת לנו במה שממעטו כיוון שמשביחו. למעשה נוהגים שלא לבשל יין שביעית.

<sup>6</sup> כך למשל, בשיירי הכוס שרגילים בדרך-כלל לזרקם, כיוון שהוא מאוסים לשתיה, אין צורך גם בשביעית לשמור את שיירי היין, אולם אם נשארה כמות גדולה, שדרכו של אותו אדם לשמור אותה – אסור להפסיד יין זה. מותר לתת לילדים פירות שביעית כדרך שהוא עושה בשלו, למרות שדרכם של ילדים להפסיד חלק מן האוכל הניתן להם.

אין ליצור מצב שבו הקפדה על דיני שביעית וקדושת פירותיה תביא להימנעות מאכילת פירות שביעית.

יש לציין כי פירות שביעית מיועדים לאכילת ישראל, לכן אין להאכיל פירות שביעית לגוי – הרמב"ם (שמיטה ויובל פרק ה הל' ג), וז"ל: "אין מאכילין אותן לא לעכו"ם ולא לשכיר".

<sup>7</sup> בהשגות הרמב"ן (ספר המצוות לרמב"ם שכתח העשין עשה ג) כתב: "מצוה שלישית שאמרה תורה בפירות שביעית (ר"פ בהר) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה' ודרשו 'לאכלה ולא לסחורה'. וזה דבר תורה הוא". מפשט לשונו נראה שישנה מצוות עשה באכילה. לדעת הרמב"ם, שלא מנה כמצווה את אכילת הפירות, ודאי שאין מצווה, אולם גם בדעת הרמב"ן כתב ה"חזון איש" שאין זו מצווה, אלא רק איסור עשה בהפסד הפירות.

<sup>8</sup> תנחומא (ויקרא סי' א): "גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו, שהקדימו עשיה לשמיעה. רבי יצחק נפחא אומר: אלו שומרי שביעית. ולמה נקרא שם גבורי כח? רואה ששדהו מופקרת ואילנותיו מופקרים והסייגים מפורצים ורואה פירותיו נאכלים, וכובש את יצרו ואינו מדבר".

## ירושלים, ישראל מרחשוון תשס"ו

## Jerusalem, Israel

### ק. עליית כלה להר הבית ביום חופתה

#### שאלה:

נושא אחיזתנו במקום קודשנו, הר הבית, חשוב לי מאוד. בעוד זמן קצר אני מתכוננת בעזרת ה' לבנות בית בישראל. האם אין זה מן הראוי לעלות להר הבית ביום חתונתי, שהרי ערב קודם אטבול, וזו הזדמנות גם מבחינת הלכות מקדש, וגם אציין ואקשר בזה בין בניין ביתי הפרטי לבין בניין הבית השלם, בית המקדש הלאומי?

#### תשובה:

אכן, השאיפה לבנות את בית מקדשנו חייבת להיות חלק חשוב מכיסופי הגאולה של כל אחד ואחד. מאידך גיסא, ההלכות הנוגעות לכניסה למקום קדוש זה מחייבות זהירות גדולה.

אי לכך הוציאה הרבנות הראשית הנחיה כללית, עם שחרור המקום בשנת תשכ"ז, האוסרת על עלייה למקום, בגלל חומרת האיסור להיכנס בטומאה להר הבית, ועוד יותר למקום העזרות ופנימה.

לכן כל עלייה להר הבית חייבת להיות אחרי פסק הלכה, כל אחד מרבו. פסק ההלכה, אם יתיר זאת, יכלול גם הנחיות ברורות של התנהגות וכללי טהרה. כיוון שהגבולות של האזורים שניתן לעלות אליהם כיום אינם מסומנים בשטח, יש צורך בליווי של מדריך, תלמיד חכם שמבין בנושא זה.

נוסיף הדרכה כללית המתייחסת לשאלת עליית כלה להר הבית קודם חתונתה: אף-על-פי שמותר לנידה או לטמא קרי שטבל בו ביום להיכנס להר הבית, למקומות שיש שמתירים לטמאי מתים לעלות אליהם<sup>1</sup>, אסור לכהן שטבלה בלילה שלפני חופתה לעלות להר הבית גם למקומות הללו<sup>2</sup>. אכן אם טבלה שני לילות לפני חופתה מותרת לעלות ביום חופתה<sup>3</sup>, ובלבד שביום חופתה תבדוק עצמה כדין<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> שנינו בכלים (פ"א מ"ח): "...הר הבית מקודש ממנו, שאין זבים וזבות נידות ויולדות נכנסים לשם... עזרת הנשים מקודשת ממנו, שאין טבול יום נכנס לשם ואין חייבין עליה חטאת. עזרת ישראל מקודשת ממנה, שאין מחוסר כיפורים נכנס לשם וחייבין עליה חטאת". כן פסק הרמב"ם (בית הבחירה פרק ז הל' טו). מכאן למדנו כי טמא שטבל, אף שהוא טבול יום, יכול להיכנס להר הבית לכל מקום שאליו מותרים טמאי מתים להיכנס.

<sup>2</sup> הגמרא (נזיר מד ע"ב) דנה בשאלה אם טבול יום של זב כזב דמי או לאו; כלומר, אם זב שטבל בו ביום ועוד לא העריב שמשו דינו כזב, ואסור לו להיכנס להר הבית, או שכיוון שטבל כבר נטהר מזובו, ומותר להיכנס להר הבית. ומסיימת הגמרא: "טבול יום של זב (לאו) כזב דמי, ואפ"ה כיון דמחוסר כיפורים לא עייל". ומשמע מהגמרא שזב טבול יום אסור להיכנס להר הבית, כיוון שהוא מחוסר כיפורים.

אולם נחלקו הראשונים בגרסת הגמרא ובמסקנתה: לדעת התוספות (שם וביבמות ז ע"ב ד"ה רבי) יש לגרוס בגמרא: "טבול יום של זב לאו כזב דמי, ואפ"ה כיון דמחוסר כיפורים לא עייל". כלומר, גם לפי מי שאומר שטבול יום של זב אינו כזב, ומותר להיכנס להר הבית, אם אותו טבול יום הוא גם מחוסר כיפורים, כיוון שצריך להביא קרבן על הטומאה שממנה טבל, דינו כזב, שאסור בכניסה להר הבית. וכן פסק הר"י בתוספות (ביבמות שם), שטבול יום של זב שהוא מחוסר כיפורים אסור להיכנס במחנה לוייה, ומשמע מלשונו שזהו איסור דאורייתא.

אולם הר"ש משאנץ (כלים פ"א מ"ח) מסיק ש"אפילו טבול יום דזב וזבה נידה ויולדת שרי במחנה לוייה, חוץ מעזרת נשים". מבאר ה"קרבן אורה" (נזיר מה ע"א ד"ה ולפי"ז) שגרסתו בגמרא הייתה כגרסה שלפנינו, והיא: "טבול יום של זב כזב דמי, ואפ"ה כיון דמחוסר כיפורים לא עייל"; אולם לפי מי שאומר שטבול יום של זב לאו כזב דמי, גם אם הוא מחוסר כיפורים אין דינו כזב ומותר במחנה לוייה – היינו בהר הבית. וכן מסיק ה"קרבן אורה" גם בדעת הרמב"ם (בית הבחירה פרק ג), שסתם ולא חילק בין טבול יום שהוא מחוסר כיפורים לבין טבול יום סתם. לדעה זו, כל טבול יום מותר בכניסה להר הבית.

באופן דומה כתב גם ה"חזון איש" בדעת הרמב"ם (בליקוטין למסכת זבחים ומנחות סי' א' אות ט) שטבול יום מותר בכניסה להר הבית גם אם הוא מחוסר כיפורים, אם כי לדעתו הסוגיה בנוזיר לכל הדעות סוברת שטבול יום מחוסר כיפורים אסור בכניסה להר הבית, אלא שהמקורות המתירים לסתם טבול יום להיכנס להר הבית ולא חילקו אם הוא מחוסר כיפורים או לאו, חולקים על הסוגיא בנוזיר, והרמב"ם סובר כמותם.

והנה נחלקו הראשונים בדין זבה גדולה. לדעת הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה פ"ו הל' ד - ו), כל אישה מהיום שבו רואה לראשונה סופרת שבעה ימים, ומיד אחריהם אחד-עשר יום, וחוזר חלילה באופן רצוף כל ימיה, ואם ראתה שלושה ימים בתוך אחד-עשר יום אלו נעשית זבה גדולה, ונטהרת מדאורייתא רק בספירת שבעה נקיים. אולם רוב הראשונים, ובראשם הרמב"ן (הל' נידה ב יב), חולקים וסוברים שבכל פעם שהאישה רואה מתחילה ספירה זו מחדש, ורק אם תראה מיום השמיני לראייתה עד יום י"ח לראייתה שלושה ימים רצופים יהיה דינה כזבה גדולה.

והנה, על-פי ההבנה המקובלת בדעת הרמב"ם, כיוון שמחזור נורמלי הוא בערך של שלושים יום, כל אישה תהיה ספק זבה גדולה, שמא ראתה באחד-עשר הימים שבהם נעשית זבה גדולה (ודלא כהבנת הגר"ח מבריסק (איסור"ב ד יב) המבין כי גם לדעת הרמב"ם בעלת וסת קבוע מתחילה את מחזור הנידה והזבה מחדש ביום וסתה). אולם נראה שגם על-פי הרמב"ן ושאר הראשונים, כיוון שכאשר ילדה מתחילה לראות בחודשים הראשונים ראייתה אינה סדירה לחלוטין, ובהחלט ייתכן שראתה פעמיים בתוך י"ח יום – נעשית אז זבה גדולה, ולמעשה כל אישה כאשר באה לטבול בפעם הראשונה מסתבר שדינה כזבה גדולה.

אולם, כאמור לעיל, על זבה גדולה להביא קרבן, ועד שלא תביא קרבן זה היא מחוסרת כיפורים. לכן נראה כי כל כלה שטובלת בלילה שלפני חופתה, ביום חופתה הנה טבולת יום, וכיוון שכאמור לעיל הוגדרה כזבה גדולה, היא גם מחוסרת כיפורים, שבה נחלקו הראשונים אם אסורה מדאורייתא להיכנס להר הבית, או שמותרת אפילו מדרבנן. כיוון שאיננו יכולים להכריע במחלוקת זו, יש לאסור מספקא דאורייתא על כלה זו להיכנס להר הבית.

<sup>3</sup> שכן אז "הערב שמש" היה בלילה שלפני חופתה, וביום חופתה אינה עוד טבולת יום ומוגדרת כמחוסרת כיפורים בלבד, המותרת להיכנס להר הבית.

<sup>4</sup> פסק הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' קצב סע' ב): "יש לסמוך הטבילה סמוך לבעילת מצוה בכל מה שאפשר", והוסיף הסד"ט (שם ס"ק ח בשם הב"ח) כי אם לא ניתן יש לה לבדוק עצמה בכל יום עד בעילת מצוה (וכן פסק ה"חכמת אדם" סי' קטו סע' ג), מחשש לדם חימוד שתראה לאחר טבילתה. ולפיכך לענייננו, כיוון שהאישה מרחיקה טבילתה עליה לבדוק עצמה ביומיים שבין טבילתה לחופתה, שמא ראתה, ותהיה בעיה הן מצד איסור נידה לבעלה והן מצד איסור ביאת מקדש.





New York, USA

ניו יורק, ארה"ב  
כסלו תשס"ה

## קא. גבולות אחריותו של חבר הנהלה בעמותה:

## שאלה:

כחבר הנהלה בעמותה שמטרתה היא חסד וצדקה בתחום הרפואי, אני מוטרד מאוד מהאחריות שלי מבחינה הלכתית, כיוון שרוב חברי הנהלה וצוות העובדים אינם מגדירים עצמם כשומרי מצוות. האם אני אחראי על שמירת השבת, כשרות, הלכות ריבית וכדו'?

חברי הנהלה אינם הבעלים, כי מדובר בכספי ציבור. מאידך גיסא הם האחראים לניהול התקין של הכספים. מצד אחד אני רוצה מאוד לתרום למען המטרה הנעלה שלשמה הוקמה העמותה, ומאידך גיסא אני חושש מהאחריות לפעילות, שלא תמיד מקפידים בה על כללי ההלכה, בעיקר במצוות שבין אדם למקום.

## תשובה:

א. אם חבר הנהלה נדרש להיות שותף פעיל בביצוע איסור, כגון שמיעץ ומטפל בעבודות המתבצעות בשבת (אף שהוא עצמו אינו עובד בשבת כלל), ברור שיש להתרחק מלהיות חבר בהנהלה<sup>1</sup>.

ב. במקום שאיסורים מתבצעים על-ידי העובדים כחלק מפעילות העמותה, אלא שהעובדים עושים האיסור מדעת עצמם – כגון שחלק מאנשי העמותה עובדים גם בשבת, אך חבר הנהלה אינו שותף בעבודות שנעשות בשבת, אף-על-פי שלא קיום העמותה אותם עובדים לא היו עובדים בשבת – גם במקרה כעין זה ניתן להקל<sup>2</sup> להיות חבר בהנהלה, ובפרט אם מדובר בעמותה שישנה חשיבות רבה לקיומה, וחברי הנהלה הנם חיוניים עבורה.

<sup>1</sup> יש לציין שישנם מקרים שבהם המעשים האסורים שנעשים על-ידי חברי העמותה אינם אסורים לכולי עלמא, כגון בעניין ריבית, שיש המקלים בדיני ריבית בחברה מסחרית, וכן הלאה. במקרים כגון אלו, ודאי שניתן להקל יותר לשמש בעמותה כחבר הנהלה, גם אם יש חששות מסוג זה. <sup>2</sup> נראה שיש להרחיב בעניין זה:

מובא בגמרא (עבודה זרה ו ע"א-ע"ב), לגבי טעם האיסור לשאת ולתת עם עובדי כוכבים לפני החג שלהם: "איבעיא להו, משום הרווחה או דלמא משום 'ולפני עיור לא תתן מכשול' – למאי נפקא מינא? דאית ליה בהמה לדידיה... וכי אית ליה לא עבר? ... והתניא אמר ר' נתן, מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר... ת"ל ולפני עיור... והא הכא דכי לא יחיבין ליה שקלי איהו וקעבר משום לפני עיור לא תתן מכשול?! הכא במאי עסקין דקאי בתרי עברי דנהרא".

משמע שאסור לאדם ליצור מצב הגורם להכשלת חברו, ואם כן גם במקרה שלפנינו לכאורה יהיה אסור לשמש כחבר הנהלה אם ללא חברותו בהנהלה כלל לא היו מגיעים למצב שעלולים להיכשל בו (אף שחבר הנהלה כלל אינו שותף בעצם האיסור, ואינו רוצה שיתבצע האיסור כלל). אך נראה שניתן להקל בזה מכמה טעמים:

1. ניתן לחלק בין המקרה שלפנינו למקרה המובא בגמרא הנ"ל, שמושיט כוס יין לנזיר, ששם ישנה הכשלה באופן אקטיבי, והדבר חמור יותר כמובן.

2. עצם קיומן של הנהלה והעמותה אינו מכשול במהותו, אלא שהעובדים מנצלים את קיומה של העמותה כדי לעשות גם דברים האסורים, כגון לעבוד בשבת, ואפשר שזוהי לא נחשב שנותן מכשול לפני חברו. ובדומה למה שכתב שו"ת "אגרות משה" (יו"ד א סי' עב) לגבי היתר למכור קדרות לעובדי עברה, אף שוודאי ישתמשו בהן לבישול גם בשבת; והטעם בזה ש"טוען המוכר" שלצרכי היתר מכרן, והקונה על דעת עצמו מחליט לבשל בהן גם בשבת. ועיין בשו"ת "טוב טעם ודעת" (מהדו"ג ב סי' ט), שאסר למכור תער לגלבים עוברי עברה, שכן הם משתמשים בו גם להשחתת הזקן, ומשמע שלא סבר כחידושו של "אגרות משה"; וכן יש לציין שאף "אגרות משה" עצמו כתב שהיתר זה אינו ברור, אלא שהעושים כן לפרנסתם אין למחות בידם. מעין שיקול זה קיים כאשר העמותה עוסקת במצוות שבין אדם לחברו.

3. במקרים רבים, גם ללא אותו חבר הנהלה ספציפי יכולים האיסורים להתבצע, אף שללא הנהלה כולה לא ניתן לבצע את האיסורים, אם כן אינו בכלל איסור "לפני עיור", וכפי שמשמע בגמרא – שדווקא כשללא עזרת המכשיל לא יוכל האיסור להתבצע ("תרי עברי דנהרא") ישנו איסור "לפני עיור". אמנם, אם גם שאר חברי הנהלה הנם יהודים, לדעת ה"משנה למלך" (מלוה ולוה פרק ד הל' ב) עדיין הוא בכלל "לפני עיור", עיין שם. ובי"ת סופר" (יו"ד סי' פג) דחה את דברי ה"משנה למלך". ונראה שבמקום צורך ניתן להקל בדבר, שכן משמע גם בתוספות (קידושין נו ע"א ד"ה אבל) דלא כ"משנה למלך". עיין שם. ועוד יש לצרף מה שכתב שו"ת "חלקת יעקב" (אבה"ע סי' עה), שה"משנה למלך" מודה שאם ידוע שהיהודי האחר יסכים לסייע לו לעשות האיסור (כגון שהוא שוגג או מומר) נחשב הדבר כ"חד עברא דנהרא", כיוון שסוף סוף בידו לעשות את האיסור גם ללא סיוע המכשיל (ויש להעיר שהמעין ב"משנה למלך" יראה שדברי "חלקת יעקב" מעט דחוקים – ואכמ"ל). ועיין עוד בעניין זה בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה כו הערה 2). ישנה מחלוקת ראשונית אם גם בדבר שאינו בכלל איסור "לפני עיור", משום שאינו "תרי עברי דנהרא", בכל אופן אסור הדבר מדרבנן, כיוון שסוף סוף הוא מסייע לעובר העברה. מדברי התוספות (עבודה זרה שם) וכן מדברי הרא"ש (שם) משמע שאין בזה אפילו איסור דרבנן, אך לעומת זאת בתוספות (שבת ג ע"א ד"ה בבא) וכן ברא"ש במקום מבוואר שמכל מקום אסור לסייע לעובר העברה, שכן מחויב להפרישו, וכל שכן שאסור לסייעו; וכן כתב הר"ן (עבודה זרה שם), והרמ"א הביא את שתי השיטות להלכה (שו"ע יו"ד סי' קנא סעי' א). ואם כן לכאורה בנדון דידן ישנו מקום לחוש לאוסרים, אך מלבד שכאמור, הדבר אינו ברור לאיסור, ומכלל מחלוקת לא יצא, בנדון דידן שמדובר על יהודים שאינם שומרים תורה ומצוות, לדעת הש"ך (שם סי' ו) במומר אין איסור מסייע. כך הוא רצה ליישב את הסתירה הנ"ל בין דברי התוספות והרא"ש במסכת עבודה זרה לדבריהם במסכת שבת, שם מדובר על ישראל. ואף שסברה זו אינה מוסכמת, מכל מקום חזי לאיצטרופי לקולא.

עוד יש לצרף להקל את העובדה שה"סיוע" של חבר הנהלה בדרך-כלל אינו בשעת מעשה האיסור של עוברי העברה, ומבוואר במשנה (גיטין סא ע"א) שמסייע לפני שעת העברה מותר במקום דרכי שלום. וכתב הנצי"ב בשו"ת "משיב דבר" (ח"ב סי' לא) שצורך פרנסתו של אדם אינו צד להתיר פחות מ"דרכי שלום", ואם כן מותר אף לסייע (לפני שעת העברה) לצורך פרנסתו, וכל שכן כאשר הפעילות של העמותה היא לצורך מצווה.

ויש להעיר שדעת הר"ח והרמב"ם שגם כשיכול לעשות בעצמו האיסור עדיין הוא בכלל "לפני עיור", ומסבירים את הגמרא הנ"ל (המחלקת בין תרי עברי דנהרא לחד עברא דנהרא) שלעולם עובר המכשיל על "לפני עיור", אך בתנאי שהכשיל מרצונו, מבלי שכפו עליו להכשיל, והיינו כגון שעובר העברה נמצא בעבר השני של הנהר ואינו יכול לכפותו. ביאור והרחבה רבה על שיטה זו ניתן למצוא בספר "מלומדי מלחמה" של הרב נ"א רבינוביץ. לפי שיטה זו, אף שגם ללא אותו חבר הנהלה האיסורים היו מתבצעים, מכל מקום עדיין הוא בכלל "לפני עיור", ואינו רק בכלל מסייע בעלמא, ולא תועיל העובדה שמדובר במומרים שכן ההיתר של הש"ך הוא דווקא במסייע; אך מאידך גיסא, המעין ברמב"ם יראה שמשמעות





ג. אם עוברים רק על איסורים שכלל אינם קשורים לפעילות העמותה, כגון שמוגש אוכל שאינו כשר בארוחות במשרדי העמותה – ההיתר להיות חבר הנהלה הנו פשוט עוד יותר.<sup>3</sup>  
 כל האמור הוא לגבי עצם הדין, אם יוכל לשמש כחבר הנהלה של עמותה מעין זו. אך ודאי שאם ביכולתו להשפיע שיימנעו האיסורים, או חלקם, ראוי שיעשה כן.<sup>4</sup>

דבריו היא שכל דין "לפני עיור" נאמר בעיקר בכגון שעומד כנגד עובר העברה ומסייעו ומחזקו, ולא כמו במקרה שלפנינו – בדומה למה שהוזכר לעיל באות א.

אך גם אם נאמר שאין כאן משום "לפני עיור", ואף לא איסור מצד מסייע, מכל מקום נראה שמכלל החזקת ידי עוברי עברה לא יצאנו. ומצינו בכמה וכמה מקומות שנאסרה החזקת ידי עוברי עברה אף בדברים שאינם בגדר איסור "לפני עיור" או מסייע. ולהלן כמה דוגמאות:

א. במשנה (גיטין סא ע"א) מובא שמותר לחזק את ידיו של עכו"ם שעובד בשביעית, היינו לומר לו מילות חיזוק, כמבואר בגמרא (שם סב ע"א), אך אסור לחזק ידיו של ישראל העובד בשביעית – וזאת למרות שכלל אינו מסייעו בפועל במעשה העברה.

ב. בגמרא (נדרים כב ע"א) מובא מקרה שהתלוו לעולא בדרכו שני אנשים ואחד רצח את חברו, והרוצח שאל את עולא אם עשה כהוגן, ועולא מחשש שמא יהרגנו ענה לו שעשה כהוגן, ולאחר מכן התחרט על כך משום שהחזיק ידי עוברי עברה.

ג. מבואר בגמרא (בבא קמא קיח ע"ב) שאסור לקנות מן הגזלן (דבר שחזקתו גנוב), ומובא בגמרא (קידושין נו ע"ב) שכל הקונה מן הגזלן מחזק ידי עוברי עברה, "דלא עכברא גנב חורא גנב" – היינו שמי שיוצר ביקוש לגנבה באופן עקיף שותף לגנבה. וישנן עוד דוגמאות רבות. ועיין ברמ"א

(שו"ע חו"מ סי' שמח סעי' ח), ב"אבקת רוכלי" (סי' טז), בשו"ע (חו"מ סי' רסו סעי' א), ב"מצודת דוד" (שופטים כא, א) ועוד. ונראה שקשה לתת

גדרים ברורים בדין "מחזיק ידי עוברי עברה", ופוסקים רבים בתשובותיהם הזכירו דין "לפני עיור" ודין מסייע ולא הזכירו עניין זה של חיזוק ידי עוברי עברה. אשר על כן נראה שכלל ההחזיק שנוצר הוא פחות משמעותי ועקיף יותר ניתן להקל בדבר, וככל שהחיזוק משמעותי וישיר יותר

כך ראוי להחמיר בדבר. ובכל מקרה אינו צריך לאבד פרנסתו משום כך, וכפי שהוזכר לעיל בשם הנצי"ב בשו"ת "משיב דבר" (ח"ב סי' לא), כל דבר שהוא "כדי חייו" הוא צד להתיר לפחות כמו "דרכי שלום", ומותר משום כך גם לסייע (אם הוא לפני שעת העברה). ונראה פשוט שסיוע אף

שלא בשעת העברה הנו חמור יותר מהחזקה בעלמא של עוברי עברה, שכן אם מסייעו ודאי שגם מחזקו (וי"בכלל מאתיים מנה"), ואף-על-פי-כן מותר אם הוא לצורך פרנסתו.

<sup>3</sup> שכן כל צדדי ההיתר שנאמרו לעיל שייכים גם כאן, כמובן, ומה שעוברים העברה מדעת עצמם אינו עניין לחבר הנהלה, ו"הלעיטהו" – בדומה לנאמר בגמרא (בבא קמא סט ע"א).

<sup>4</sup> שכן מלבד הרווח שמציל אנשים מישראל מאיסור, גם יהיה ניכר בכך שאינו שותף במעשים האסורים. ואפשר עוד שהעובדה ששיבתו כחבר הנהלה תגרום למעט באיסורים מועילה אף לעניין איסור "לפני עיור" (הנדון בתשובה זו), שכן אם לא יהיה חבר הנהלה אחר יהיה חבר הנהלה, ויתבצעו איסורים רבים יותר. ובכגון זה אינו בכלל מכשיל, אלא אדרבה ממעט את המכשול. סמך לעיקרון זה מצינו בהגהות ר' עקיבא אייגר

(יו"ד סי' קפא סעי' ו) לעניין אישה המגלחת את ראש האיש באופן האסור, שאפשר שאינה עוברת על "לפני עיור", כיוון שאילו היה מתגלח לבדו היה עובר הן על איסור מקיף והן על איסור ניקף, ועתה אינו עובר אלא על איסור ניקף. עיין שם. וכעין זה גם מצאנו ב"תפארת שמואל" על

הרא"ש (בבא מציעא פרק איזהו נשך סי' מב).

## ירושלים, ישראל

טבת תשס"ה

## Jerusalem, Israel

## קב. אחריותם של חברי עמותה בישראל במתן אישורים להחלטות ודוחות כספיים

## שאלה:

אני חבר בעמותות שונות. מדי פעם אני מוזמן לשיבות של עמותה ומתבקש לאשר תקציבים, דו"חות וכדומה, שאין אפשרות לעיין בהם היטב ולבדקם. מתוך נימוס וכבוד למנהלים המתאספים מאשרים את המסמכים. כמו כן לא ניתן לקבל את החומר הביתה, והמארגנים אוספים אותו מיד אחרי החתימה. האם אין החותמים עושים מלאכתם רמייה, ועלולים חלילה לגרום לתקלות ולעוולות? כיצד יש לנהוג?

תשובה<sup>1</sup>:

שאלתך נוגעת לזהירות היתרה שיש לנהוג בכספי ציבור. בהקשר שלנו לזהירות זו יש שתי פנים: האחת, שהכספים ניתנו לעמותה על-ידי אנשים פרטיים או גופים שונים, בהסתמך על כך שמתקיימת ביקורת פנימית. השנייה, מבחינת מטרת הכספים, פעמים שמטרת העמותה היא צדקה, ודינם של הכספים כממון עניים. חכמינו קבעו הלכות ייחודיות בענייני צדקה שנועדו למנוע לזות שפתיים<sup>2</sup>. מאידך גיסא, יש לדעת שעל-פי ההלכה יש לתת אמון בגבאי צדקה<sup>3</sup>, וכן נפסק. למעשה, הזהירות ודרכי ההתנהלות הנדרשות על-פי ההלכה מושפעות מהגדרת החובות של החברים השונים בעמותה על-פי החוק, שכן כאמור, על דעת כן ניתנו הכספים לעמותה. עמותה מורכבת מגופים שונים: חברי העמותה, ועד העמותה, ועדת ביקורת ועוד. עיון בחוק העמותות (תש"מ 1980) מעלה שהאחריות הישירה על הכרת הדו"חות הכספיים והבנתם מוטלת על ועדת הביקורת, ולא על כל חבר בעמותה<sup>4</sup>. חובת העיון המוקדם בדו"חות הכספיים מוטלת על ועדת הביקורת, ואילו האספה הכללית של חברי העמותה נדרשת אך לאשר את אותם דו"חות<sup>5</sup>. עם זאת, נראה שלחברי הוועד יש גם אחריות אישית לדו"חות הכספיים, שכן עליהם מוטל להכין את המאזן המפורט של ההכנסות וההוצאות. לחבר עמותה אפשרות נוספת לבקר את פעילות העמותה, ולעיין במסמכי העמותה<sup>6</sup>. האפשרות לעיון במסמכי העמותה מהווה גורם מרתיע, גם אם לא נעשה שימוש בזכות זו באופן תדיר. עיקרון זה עולה בהלכות איסור והיתר, לגבי נאמנותו של גוי שנוהג על-פי דרישות הכשרות<sup>7</sup>. דומה שבמכלול הנורמות הקבועות בחוק יש כדי לעמוד בדרישות ההלכתיות לזהירות בכספי ציבור וכספי צדקה: חבר עמותה אינו צריך להכיר באופן אישי את פרטי הדו"חות הכספיים, אלא רשאי להסתמך על הסקירה של הוועד וועדת הביקורת באספה הכללית. עם זאת, במקום שבו יש תחושה שנעשה שימוש לרעה בכך שחברי העמותה אינם בוחנים את החומר באופן אישי, או במקרה שבו נמנע מהם מידע שהם מבקשים להגיע אליו, ודאי שחובתם לברר את הדברים לאשורם, בהתאם להקדמה על הזהירות היתרה הנדרשת בכספי ציבור ובכספי צדקה.

<sup>1</sup> תשובה זו מהווה יעוץ הלכתי בלבד ולא יעוץ משפטי, אותו צריך לקבל מבעל מקצוע בתחום המשפטי.

<sup>2</sup> שו"ע (יו"ד סי' רנו סעי' א): "גבאי צדקה אינם רשאים לפרוש זה מזה בשוק, אלא כדי שיהא זה פורש לשער זה פורש לחנות וגובים. מצא הגבאי מעות בשוק – לא יתנם לתוך כיסו אלא לתוך ארנקי של צדקה, וכשיגיע לביתו יטלם... ולא ימנה מעות הקופה שנים שנים אלא אחד אחד מפני החשד, שנאמר: 'והייתם נקיים מה' ומישראל'".

<sup>3</sup> שו"ע (יו"ד סי' רנו סעי' ב): "ואין מחשבין בצדקה עם גבאי צדקה, ולא בהקדש עם הגזברים, שנאמר: 'ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה, כי באמונה הם עושים' (מלכים ב' יב, טז)". ובהגה: "ומי"מ כדי שיהיו נקיים מה' ומישראל, טוב להם ליתן חשבון". ומהרי"ו (שם סי' קעג) כתב: "וכל זה בגבאים הכשרים, אבל מי שאינו כשר, או שנתמנה באלמות וחזקה, צריך ליתן חשבון. וה"ה בכל ממונים על הצבור". לאמור, עצמת האמון שיש ליתן בגבאי הצדקה מושפעת גם מהיכרות אישית עמו, עד כמה הם בכלל "כשרים".

<sup>4</sup> כך היא לשון החוק: "ועדת הביקורת או הגוף המבקר יבדקו את ענייניה הכספיים והמשקיים של העמותה ואת פנקסי החשבונות שלה ויביאו לפני האספה הכללית את המלצותיהם לעניין אישור הדין וחשבון הכספיים". בהתאם לכך דרש מסדר החוק את אישור הדו"חות הכספיים: "הוועד יכין אחת לשנה מאזן ודין וחשבון של הכנסות העמותה והוצאותיה (להלן – דו"ח כספי) בכל שנת מס, אשר יכלול פירוט מלא לפי הרשימה המופיעה בתוספת השנייה; הדו"ח הכספי יוגש לוועדת הביקורת או לגוף המבקר לא פחות משבועיים לפני יום האספה הכללית או במועד מוקדם יותר שנקבע לכך בתקנון, ויובא בפני האספה הכללית, לאישורה".

<sup>5</sup> כך עולה גם מהתוספת הראשונה לחוק, המהווה תקנון מצוי של עמותה (ברירת המחדל): "אספה כללית רגילה תשמע דינים וחשבונות על פעולות הוועד ועל פעולות ועדת הביקורת, תדון בהם ובדין וחשבון הכספי שהגיש לה הוועד, תחליט על אישורם ותבחר בוועד ובוועדת הביקורת.

<sup>6</sup> כפי שקובע החוק: "פנקס החברים ופנקס חברי הוועד, הפרוטוקולים של האספות הכלליות והדו"חות הכספיים שהובאו לפני האספה הכללית יהיו פתוחים בכל עת סבירה לעיון של כל חברי העמותה".

<sup>7</sup> שו"ע (יו"ד סי' סט סעי' ז): "עובד כוכבים משמש בבית ישראל ונתן הבשר בקדירה, ואין ידוע אם הדיחו, אם יודע העובד גלולים מנהג ישראל סומכין על דבריו, אם היה שם ישראל יוצא ונכנס או שום קטן בן דעת". ובהגה: "ויבחד מינייהו סגי (טור), או במסיח לפי תומו שהדיחו יפה או שישראל, אפילו קטן, יוצא ונכנס, דמרתת הואיל וידע מנהגי ישראל. מיהו אם מיחה לעובד גלולים שלא ידיחו בלא רשותו, והוא עבר על דבריו, אסור, דהא חזינן דאינו מרתת ואין לסמוך גם כן אדבריו (הגהת ש"ד ואו"ה)".