שו"ת

במראה הבזק

חלק שביעי
מהדורה שניה

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**

(כולל מפתח לחלקים א' - ז')

בהורמנא דהרבנות הראשית לישראל

בהוצאת

הסתדרות הציונית העולמית
המחלקה לשירותים רוחניים בתפוצות

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

מסת"ב 965-436-017-9

תשע"ב

©
כל הזכויות שמורות תשע"ב
All Rights Reserved, 2012

הזמנת ספרים
מכון "ארץ חמדה" רח' ברוריה 2, ת"ד 8178 ירושלים 91080
טל. 02-5371485 פקס. 02-5379626

E- mail: info@eretzhemdah.org
www.eretzhemdah.org

המחלקה לשירותים רוחניים בתפוצות
ההסתדרות הציונית העולמית
הרב יחיאל וסרמן - ראש המחלקה. יצחק שטיגליץ - מנהל המערך לשרותים רוחניים
טל': 02-6202309 פקס: 02-6202552

הוצא לאור בהשתתפות המשרד לענייני דתות

Printed in Israel

צילום, לוחות והדפסה: "אמונה וחסד" בע"מ. טל' 02-6715501 ירושלים

שו"ת

במראה הבזק

חלק שביעי

התשובות נבדקו על ידי חברי הועדה המייעצת

הרב זלמן נחמיה גולדברג
הרב ד"ר נחום אליעזר רבינוביץ
הרב ישראל רוזן - יועץ הלכתי טכני

התשובות נכתבו על ידי אברכי **"ארץ חמדה"**
בהנחית ובהדרכת ראשי הכולל

הרב משה ארנרייך **הרב יוסף כרמל**

ונשלחו אל השואלים בחתימתם

שמות האברכים המשיבים (עפ"י סדר א"ב)

הרב מאיר אברג'יל
הרב מיכאל אדרעי
הרב חיים איזנטל
הרב דורון אלון
הרב אוריאל אליהו
הרב אריאל אלקובי
הרב יהונתן ארנברג
הרב איתמר בלאוגרונד
הרב הלל בן נון
הרב טוביה שלמה בר אילן
הרב אורי גנץ
הרב יהודה דהן
הרב אחיה דוידוביץ

הרב עידו הבר
הרב אברהם הרוש
הרב אבישי ונונו
הרב ניר ורגון
הרב נתניאל חייט
הרב מנחם יעקבוביץ'
הרב נחשון כהנא
הרב עקיבא כהנא
הרב אריה כ"ץ
הרב דניאל כ"ץ
הרב עופר לבנת
הרב דניאל לוי
הרב סיני לוי
הרב אורי סדן

הרב ירון סולברג
הרב אריה סט
הרב יניב עבדה
הרב אהרן פלדמן
הרב יחיאל חיים פריימן
הרב עמיחי צוריאל
הרב בניה קניאל
הרב עקיבא קשתיאל
הרב ליאור רגב
הרב דניאל רוזנפלד
הרב יואב שטרנברג
הרב מאיר שקדי
הרב אליקים שריר

עריכה לשונית: **מיטב דהן**

תודתנו נתונה מעומק הלב

למר **זליג ורעייתו גב׳ סוזי ונגרובסקי** שיחי׳

על סיועם הנדיב

להוצאת ספרי ׳במראה הבזק׳

פעלם הנפלא למען חיזוק ׳ארץ חמדה׳

הגברת והפצת תורה בארץ ובתפוצות

יעמד להם ולכל צאצאיהם

מן השמים יבורכו בבריות גופא ונהורא מעליא

ספר זה מוקדש
לעילוי נשמת

איש מופת מורם מעם
תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה

הרה״ח ר׳ **יהושע השיל רייזמן** ז״ל
אוד מוצל מאש משרידי דור דעה, מחבר ספרי
׳שיטות בהלכה׳,׳עיונים בפרשה׳, ׳עיונים בפרקי אבות׳
׳עיונים במשלי׳, ׳עיונים בהפטרות׳

אשר כל חייו מיזג ושילב בין התורה והקמח
מקים עולה של תורה וחסד
והיה כעמוד האש לפני המחנה
דוגמא וסמל למי שמלאכתו ארעי ותורתו קבע
ועיקר תלמודו בהתעמקות ובריתחא דאורייתא
להתענג על מתיקות וצוף עיון התורה

נלב״ע בעשרה בטבת תשס״ט

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח על ידי בנו
צבי רייזמן
מחבר ספרי רץ כצבי (ח׳ חלקים)
ומשפחתו, לוס אנג׳לס

לע״נ הורי היקרים

משה בן **יוסף דוד הגר** ז״ל

מלכה מחלה בת **מרדכי זיסקינד** ע״ה

דוד הגר

לוס אנג׳לס, ארה״ב

הלימוד בספר זה מוקדש

לע״נ

מלכה טויבע כרמל

בת **הרב יעקב ליב**

נלב״ע י״א במנחם אב תשס״ט

יראת שמים, אם מסורה, גבאית צדקה

שחייה הוקדשו לעבודת השם

ולגידול דור ישרים

לע״נ

מרת פריידה חנה ע״ה

גולדמונץ

בת **ר׳ משה מנחם סאבעל** ז״ל

לודז׳ – באזל (שוויץ)

אוד מוצל ממחנות השמדה

בתמימות עבדה את בוראה

לעני כפה פרשה

דור ישרים גידלה

נפטרה בשיבה טובה

בשם טוב

כ׳ בתשרי תשס״ב

לזכר משפחתה שנהרגה על קידוש השם:

אביה: **ר׳ משה מנחם ב״ר שמואל שמעלקא** ז״ל הי״ד

אמה: **מרת רייזל בת ר׳ אברהם יהושע העשל** ע״ה הי״ד

אחיה: **ר׳ דוד, ר׳ שמואל שמעלקא, ר׳ שמחה בנים** ז״ל הי״ד

וניקיתי דמם לא נקיתי וה׳ שוכן בציון

ת.נ.צ.ב.ה

In Memory of our Grandfathers

בנימין מנחם בן מרדכי טורם

משה לייב בן נחום בלייר

Who lit the way for next generations
to follow in their path of Torah
and Gemilat Chesed

Sandra and Max Thurm

תודתנו נתונה מעומק הלב

לקרן **יהודה אליעזר ברונרט** ז"ל

על סיועם הנדיב

להוצאת ספרי "במראה הבזק"

לע״נ

מו״ה **ר׳ יהושע בן אהרן** (גרינפעלד) שנהרג עקד״ה
נקבע יום היארצייט שלו כ׳ סיון
ראה״ק דק״ק מ׳ קאוואטשהאזא יע״א
פעל רבות לחיזוק הקהילה

זוגתו האשה החשובה **מירל** בת מו״ה יעקב ע״ה
כ׳ כסליו תרצ״ה
מנוחתה כבודה בק״ק מ׳ קאוואטשהאזא יע״א

בנם מו״ה **ר׳ מנחם צבי** בן מו״ה יהושע ע״ה
נפטר כ״ה אייר תשס״א לפ״ק
תלמיד חביב להרב הגה״צ אב״ד ור״מ מ׳ קאוואטשהאזא ז״ל

העמיד אחר החרבן בית יתומים לשארית הפליטה
והעמיד גדר חדש בבית החיים דק״ק הנ״ל

לע״נ מו״ה **ר׳ שלמה זלמן**
בהר״ח מו״ה ר׳ אליעזר פיין ז״ל
נפטר בדמי ימיו כ״ח תמוז תרפ״ד
השאיר אחריו ה׳ יתומים
זוגתו **אסתר** בת אהרן ע״ה ז׳ תמוז תש״ד

תנצב״ה

In The Blessed Memory of

VERA BEHAR

Mother-in-law of Jak Amram (Mother of Lolita Amram)

Victim of a car accident

Date of birth: 21 March 1917 - 27 Adar 5677

Date of death: 20 ASeptember 1958 - 6 Tishrei 5719

ROGER AMRAM

Brother of Jak Amram

Victim of an accident

Date of birth: 25 May 1948 - 16 Iyar 5708

Date of death: 6 May 1988 - 19 Iyar 5748

GERARD BEHAR

First degree cousin of Jak Amram

Victim of a car accident

Date of birth: 26 June 1936 - 6 Tamuz 5696

Date of death: 22 September 1964 - 16 Tishrei 5725

ברגשי תודה והוקרה לרב **יצחק חליבה** שליט"א

הרב הראשי לטורקיה

על פועלו למען הקהילה בפרט

ועם ישראל, ארץ ישראל ותורת ישראל בכלל.

ברצוננו להודות
למתפללי בית הכנסת הספרדי (ספאניולי) בק״ק רומא
בראשות הרב אברהם פונארו שליט״א, מנהל משרד הרבנות ברומא
אשר סייעו להוצאת כרך זה
לעילוי נשמת קרוביהם שהלכו לעולמם

לעילוי נשמת
אמו מרת **(אלינה) לאה צרפתי** נ״ע
ולכבוד
חגיגת בת המצווה של בתו **רבקה** תחי׳
ולכבוד
קהילת פאדובה יע״א
מאת משפחת **הרב אהרן לוצ׳י**
הרב הראשי ק״ה פאדובה

The Preparation and publication of this volume
was made possible by a grant
from the Memorial Foundation
for Jewish Culture

בסיוע הקרן
Society for Advancement of Jewish Faith
ולזכרו של מייסד הקרן מר **חיים לובשבסקי** ז״ל

לע״נ

אבינו, מורנו

ר׳ **גבריאל בן** ר׳ **גרשון הלוי** ז״ל

פרויידנשטיין

לציון שנתיים לפטירתו

ת.נ.צ.ב.ה.

ג׳ורג׳ וריקי פרויידנשטיין

In Memory of Hilda Prager

הינדה
בת צבי הירש הכהן ושרה מרים
ע״ה

Max Prager
Kenneth and Regene Prager
Dennis and Sue Prager

ראש מילין

עם בואנו להדפיס את הכרך השביעי של שו"ת "במראה הבזק", אנו מלאים רגשי תודה והודיה להקב"ה על שזיכנו לשרת את רבני ישראל בקהילות ברחבי התפוצה ולהגיש לציבור הרחב את הדברים על פי דרכו של מו"ר הגר"ש ישראלי זצ"ל.
ככל שעובר הזמן והשינויים שבאים בעקבות כך, מורגש יותר חסרונו של מורנו ורבנו והתשובה לשאלה מה הוא היה אומר, הופכת לקשה יותר ויותר.
חז"ל קבעו "כל השביעין חביבין לעולם למעלן השביעי חביב ..., בארצות שביעית חביבה ..., בדורות שביעית חביב ..., באבות שביעי חביב ..., בבנים השביעי חביב ..., בשנים שביעי חביב ..., בימים שביעי חביב ..., בחדשים שביעי חביב" (ויקרא רבה (פרשת אמור פרשה כט). גם אנחנו נחזיק בשיפולי גלימותיהם ונכריז הכרך "השביעי" חביב.
המהר"ל בעקבות הקדמונים כבר קבע כי הנקודה השביעית היא הנקודה הפנימית שמחיה גם את המציאות הגשמית התלת מימדית בעלת ששת הכיוונים. כאשר מתמודדים עם מציאות של עולם החומר מתוך נסיון למצא את הדרך ההלכתית הנכונה, מחפשים בעצם את הנקודה השביעית. הנסיון לקשר בין אוצרות ההלכה שאנו מחוייבים להם ללא סייג עם הבעיות המתעוררות בחיי המעשה, תוך רגישות למקומו הפיזי והרוחני של השואל, איננו פשוט כלל ועיקר. העמידה במשימה הופכת את תורתנו הקדושה לתורת חיים. תחושה זו של שליחות היא הנותנת לנו את הכח להתמודד עם אתגר קשה זה. אנו תפילה לבורא עולם כי יזכנו להמשיך במשימה קשה זו, בבריאות ובשמחה ויתן לנו את השכל הטוב למצא חן בעיני אלהים ואדם.

הרבנים: הגרז"נ גולדברג שליט"א חבר (לשעבר) בבית הדין הגדול בירושלים וממרביצי התורה הגדולים של דורנו, הגרנ"א רבינוביץ שליט"א שעלה מבבל והקים עולה של תורה בישיבת "ברכת משה" במעלה אדומים והרב ישראל רוזן, היועץ ההלכטכני של ועדת ההלכה - הרב המהנדס - מייסד מכון צומת, עברו על התשובות והחכימונו רבות. הערותיהם מופיעות בגוף הספר.
הרבנים, חובשי בית המדרש השקיעו שעות רבות בהכנת התשובה תוך כדי "שימוש" רב. גם זה משמש נדבך נוסף בבניינם הרוחני ובהכשרתם לתפקידיהם בעתיד.

הגיבורים האמתיים של 'ארץ חמדה' הן הגיבורות, נשות החיל, נשות הרבנים הצעירים המאפשרות להם להקדיש ימים כלילות לגדילה בתורה, בלימוד לשמה, למען עם ישראל באשר הוא.
פירות הלימוד שבספר זה שייכים להן.

נודה גם לשותפינו הנאמנים, הרב יחיאל וסרמן - ראש המחלקה לשרותים רוחניים, יצחק שטיגליץ - מנהל המערך לשירותים רוחניים וכל צוות המרכז על שותפותם הנאמנה.
לסיום יבורכו מן השמים, כל חברי ההנהלה, עובדי המשרד, המתנדבים, וכל המסייעים במלאכת הקודש של אחזקת מוסדות "ארץ חמדה".

החותמים לכבוד התורה ולומדיה,
הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל
ראשי "ארץ חמדה"

World Zionist Organization

Department for Religious Affairs in the Diaspora

ההסתדרות הציונית העולמית

המחלקה לשירותים רוחניים בתפוצות

לשכת ראש המחלקה
Head of the Department

לרבנים הנכבדים ולראשי הקהילות היהודיות בתפוצות,

ידידים יקרים!

מונח לפניכם הכרך השביעי של שו"ת **"במראה הבזק"**, המאגד בתוכו תשובות לשאלות הלכתיות מגוונות מארבעת חלקי השולחן ערוך, אשר ניתנו על ידי ראשי ואברכי כולל "**ארץ חמדה**" בירושלים.

השאלות הופנו על ידי רבני קהילות ותלמידי בתי מדרש מכל רחבי תבל בפקסימיליה, או באמצעות הדואר האלקטרוני. על כן, התשובה היא ישירה, מהירה ומגיעה אל שולחנו של הפונה, בתוך פרק זמן קצר ומכאן שמה של הסדרה "במראה הבזק".

אנו מבקשים להביע את הערכתנו והוקרתנו לראשי כולל "ארץ חמדה", הרב משה ארנרייך והרב יוסף כרמל ולכל אברכי המכון, על העבודה הנפלאה והחשובה שהוציאו מתחת ידם.

המחלקה לשירותים רוחניים בתפוצות, בהסתדרות הציונית העולמית, מציבה לעצמה יעדים שמטרתם לסייע לקהילות היהודיות בתפוצות ישראל, לחיזוק הקשר לעם היהודי ומורשת ישראל וטיפוח הזיקה למדינת ישראל. היא מהווה כתובת לרבנים ומנהיגי הקהילות בכל בקשה הקשורה בסיוע רוחני ומסייעת להם בעצה, הדרכה והכוונה. המחלקה עורכת השתלמויות לרבנים בנושאים אקטואליים, מקיימת סמינרים מקצועיים וכנסים, יוזמת ומעודדת הקמת בתי מדרש לנשים בתפוצות ומפעילה את פרוייקט "בן - עמי" הדרכה רוחנית בקהילות יהודיות קטנות בתפוצות.

המחלקה פועלת בשיתוף פעולה עם מכון "ארץ חמדה" בתחומים שונים ושמחה להיות שותפה גם במפעל חשוב זה. מטרתו של שרות זה הוא, לאפשר לרבנים במקומות רחוקים ונידחים, המתחבטים בשאלות הלכתיות לא שגרתיות, ואין באפשרותם להתייעץ עם פוסקי הלכה, לשגר את השאלה בפקס או לשלוח אותה בדואר אלקטרוני ולקבל חוות דעת הלכתית ובפרק זמן קצר.

הכרך שראה אור זה עתה, מצטרף לקודמיו, אשר מזה זמן רב כבר קנו להם מקום חשוב בכותל המזרח של הספריה התורנית. וכולם יחדיו הם כלי המחזיק ברכה.

ב ב ר כ ה

יצחק שטיגליץ
מנהל המערך לשירותים רוחניים

הרב יחיאל וסרמן
ראש המחלקה

48 King George St. P.O.B 92 Jerusalem 91000
Tel: 972-2-6202459/6202460 Fax:972-2-6202792

רח' המלך ג'ורג' 48 ת.ד. 92 ירושלים 91000
טל: 02-6202459/460 פקס: 02-6202792

e-mail : siporal@wzo.org.il

משרד הרבנות רמת-גן

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

בס"ד

לכבוד
ראשי כולל "ארץ חמדה"
הרב משה ארנרייך והרב יוסף כרמל שליט"א

קיבלתי מכם את שו"ת מראה הבזק ח"ו לפני כחצי שנה ועברתי עליו ברפרוף. עכשיו יצא לי לעיין בספר יותר לעומק. ברצוני להעיר כאן את הערותיי.

ראשית כל יישר כח גדול על המלאכה הגדולה החשובה והאחראית בכתיבת התשובות המעשיות, המגוונות, ובהכרעה בנושאים מורכבים, ביניהם רגישים וחדשים שיש צורך באחריות כבדה ושיקול דעת גדולים יישר כוח!

להלן הערותיי:

א. בתשובה י"ג: עזרת נשים הנמצאת מאחור אין בה חשש הסתכלות. לא מדויק. יש מצבים שאנשים מסתובבים ובפרט בבואי בשלום , בהובלת ס"ת ועוד.

ב. בתשובה ט"ו: הקראת כתובה ע"י אישה. לדעתי יש למנוע זאת: א. כי יש נוהגים לסלסל בנעימה. ב. כי זהו חלק מטקס החופה. ואם הדבר ייפרץ, הדבר יתדרדר גם לברכות ולעדים.

ג. תשובה ל"א: תפילת מוצ"ש מבעו"י חס וחלילה! בכל תפוצות ישראל נמנעים מתפילת מוצ"ש מבעו"י בגלל חשש חמור לחילול שבת, למרות שבליל שבת הרוב נוהגים להקדים משום טירחא דציבורא. אולם מוצ"ש שאני.

ד. תשובה נ"א: מסירת מודעה. בספרים מובאת מסירת מודעה של חולה החושש שעלול לבעוט מחמת ייסורים שלא יבואו עליו.

ה. תשובה נ"ה: בסוף הערה 1 הזכרתם "חוטים שאינם כשרים לסיכוך" ולא פירטתם כי יש לחלק בין חוטים הפסולים בעצם, כגון פלסטיק, לחוטים מהצומח שפסולם הוא רק מדרבנן, ולד' הריטב"א בסוכה יג' לא גזרו גזרת מעמיד בחוטים אלו. אומנם במשנ"ב כ' בשם הפמ"ג <u>לחוש</u> לאיסור אולם ד' הריטב"א היא <u>ודאית</u>. גם הגר"ע יוסף כ' להתיר מעמיד (שהוא רק ספק גזרה) בחוטים אלו.

ו. תשובה ע': הרדמה במילה. מן החובה להעיר שכל ההרדמות מועילות רק לשעת המילה אולם אח"כ כשהתינוק מתעורר הכאב אינו פוחת. במצב הנוכחי בלא הרדמה בשעת החיתוך (הנעשה בסכין חד ביותר בשבריר השנייה) הוא ירגיש פחות את הכאב. אולי יש בהרדמה להרגיע חלק מהאורחים, אך לתינוק עצמו אין שום נפ"מ.

ז. תשובה פ"ט: הבחנתם בין ילדה מאומצת שהגיל הקובע הוא 3 וילד מאומץ שהגיל הקובע הוא 9. הבחנות אלו אומנם הלכתיות לענין גילוי עריות, אולם באשר להרגשות אין שום סיבה להבדיל הבדל כה גדול בין ילד לילדה. ההתפתחות הרגשית של שניהם שוה ואם ילדה מעל גיל 3 לא חשה עצמה כבת טבעית. גם ילד לא יחוש זאת. היה צריך לקבוע גיל 3 לשניהם. או גיל אחר ע"פ המלצה פסיכולוגית.

ח. תשובה צ"ה סעיף ג: יפה כתבתם שלד' מרן התערבות היא אסמכתא שיש בה גזל ואפי' מחוסר אמנה אינו כי בעצם לא התחייב. אולם מה שכתבתם "שמציל את חברו מגזל" לא נראה לענ"ד כי אם ירצה בכ"ז לעמוד בדיבורו, ממידת חסידות, כרב ספרא וכדו', אין כאן גזל ואדרבה, ראוי היה להמליץ לו שבכל זאת לא<u>יראה</u> כדובר שקרים וייתן מרצונו הטוב.

ט. תשובה צט סוף הע' 5: נלענ"ד שהמבשל יין של שביעית ע"מ שלא ייפסל במגעו של נוכרי או מחלל שבת, מצילו מהפסד. אדרבה, אולי ראוי לעשות זאת ביין של שביעית.

הרב יעקב אריאל
<u>הרב הראשי לרמת גן</u>

רח' הרצל 47 ★ טל': 6700555 טל' ישיר 6727652 ★ ת.ד. 129, מיקוד 52 101 ★ פקס': 6724731

Eretz Hemdah
Institute For Advanced Jewish Studies
Jerusalem

ארץ חמדה
מכון גבוה ללימודי היהדות
ירושלים
בע"ה, עיה"ק ירושלים ת"ו

לכבוד
הרב יעקב אריאל שליט"א,
הרב הראשי לרמת גן

תודה על הברכות ועל העידוד, נשתדל להיות ראויים להמשיך ולשרת את רבני התפוצות בדרכו של מו"ר מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל.

בעניין ההערות, להלן תשובותינו בענין הערותיך על כרך ו' של שו"ת "במראה הבזק":

א. תשובה יג. התשובה נשלחה לויקטוריה אוסטרליה. קהילה חלשה מאוד. מחיצה של 1.5 מ' נחשבת כמחיצה למהדרין מן המהדרין בחלק זה של העולם. כיוון שהמחיצה נמצאת מאחורי המתפללים, ויתרנו על התוספת.

ב. תשובה טו. השואלים כאן חיפשו היתר גורף, ולכן הם לא קיבלו אותו, אלא שכתבנו את האזהרות הנחוצות בנושא רגיש זה.

ג. תשובה לא. גם כאן יש לשים לב מי השואל, בקהילת טריאסט יש בקושי מנין שומרי שבת וזו אחת ההזדמנויות היחידות שלהם להתפלל במניין ולכן התרנו להם זאת במקום מצווה או צורך חשוב אחר ולא לכתחילה.

ד. במהדורה הבאה בע"ה נוסיף הערתך.

ה. במהדורה הבאה בע"ה נוסיף הערתך.

ו. במהדורה הבאה בע"ה נוסיף הערתך.

ז. תשובה פט. נשתדל לברר עם פסיכולוגים.

ח. קיבלנו הערותיך- אין לומר שאי נתינת כסף ההתערבות מונעת מהתובע גזל, שהרי אין זה כריבית שעובר על אסור אעפ"י שנותן מרצונו. בהתערבות נראה בפשטות שלא נתן לחייבו אבל כשיתן מרצונו אין בה גזל, לכן כדבריך יש מקום אפי' לעודדו ליתן מרצונו כדי שלא יחשב שקרן. ונתקן זאת במהדורה הבאה.

ט. במהדורה הבאה בע"ה נוסיף הערתך.

הרב משה אהנרייך הרב יוסף כרמל
ראשי הכולל

הרב שאול ישראלי זצ"ל
נשיא ומייסד
Harav Shaul Israeli *zt"l*
Founder and President

ראשי הכולל:
הרב משה אהנרייך
הרב יוסף כרמל

יו"ר כבוד:
מר יצחק מוינשטר
מר קורט רוטשילד

חברי הנהלה:
פרופ' ישראל אהרוני
מר ברוך אייזנברג
מר יחזקאל הלר
עו"ד שלום וסרטיל
מר אליעזר יסלזון
מר שלמה מרזל
מר עבי סנד
מר ג'י פומרנץ
מר יאיר מ. פלסר

Heads of Kollel:
Harav Yosef Carmel
Harav Moshe Ehrenreich

Honorary Chairman of the Board:
Mr. Isaac Moinester
Mr. Kurt Rothchild

Members of the Board:
Prof. Israel Aharoni
Mr. Barry Eisenberg
Mr. Jehezkel Heller
Mr. Eliezer Jeselsohn
Mr. Shlomo Marzel
Dr. Yair M. Plesser
Mr. Jay Pomrenze
Mr. Zvi Sand
Adv. Shalom Wasserteil

3 Rav Chiya St. (corner of Brurya St.) רח' רבי חייא 3 / פינת ברוריה
ת.ד. 36236 ירושלים 91360 P.O.B. 36236 Jerusalem עמותה רשומה מס' 580120780
nfo@eretzhemdah.org www.eretzhemdah.org Fax +972-2-5379626 פקס Tel +972-2-5371485 טל.

תוכן הענינים

אורח חיים

תפילה וברכות, בית כנסת והקהילה

דיני תפילה לפי מיקום גיאוגרפי

א. חישוב זמן ברכת קידוש לבנה בחו"ל 33

דיני קדיש ושליח ציבור

ב. טירחא דציבורא וריבוי קדישים באמירת קדיש לאחר "אנעים זמירות" 37
ג. המרותק לכיסא גלגלים, מינויו כשליח ציבור והעלאתו לתורה 38

קריאת התורה, דיני ספר תורה, ברכת הגומל וכיבודים

ד. העלאת כהן שאינו צם לתורה, בתענית ציבור 41
ה. עדיפות קריאה בספר תורה חדש שנתרם לבית הכנסת על פני שאר הספרים 42
ו. שימוש בשקף עם טעמים במקרה שבעל הקורא אינו בקי בקריאה 44

יחס לבעלי עבירה

ז. הורשע בפלילים, נשיאת כפים וכיבודים בבית הכנסת 47
ח. העברה מתפקיד חשוב של אדם שבבעלותו עסק של פריצות 48

מחיצה והפרדה בבית כנסת, הלכות צניעות

ט. וילון כמחיצה בין עזרת נשים לעזרת גברים, בבית הכנסת 50
י. הצורך בהפרדה במבואה לבית הכנסת, המשמשת לנשים וגברים 58
יא. שירה מעורבת באזור רחבת הכותל, גערה בשרים 60

קדושת בית הכנסת, שימוש בו ומכירתו

יב. שינוי מיקום תפילה במטרה לגרום להגדלת מספר המתפללים 62
יג. אולם טהרה של בית קברות, הסבתו לבית כנסת 65
יד. עריכת קונצרט בבית כנסת ישן שאינו בשימוש 68
טו. מגורים מעל בית כנסת והדרך לאי החלת קדושת בית כנסת על מבנה 69
טז. בית כנסת, מיקומו בבית אבות שעובר הליך שיפוץ 71
יז. בית כנסת, הגדרתו כבית כנסת של כפרים והשימוש בדמי מכירתו 73
יח. בית כנסת, מכירתו בשעת הדחק לכנסייה המקומית 75
יט. אולם בו מתפללים באופן זמני, שימושי חול בו וסדרי עדיפות במיקום ספרי התורה במקרה זה 77

דיני סעודה וברכות

כ. ברכת "שהחיינו" על עליה ארצה 79
כא. סעודת שבע ברכות וברית מילה משותפת בשבת 82
כב. כיבוד בזימון למי שאכל מאכלים שברכתם שהכל, עץ ואדמה 84
כג. בקשת "רשות" בזימון מבעלת הבית 86

שונות

כד. מחויבות של מרא דאתרא חדש לפסקיו של קודמו 88

שבת ועירובין

זמני היום

כה. אמירת פרקי קבלת שבת לפני פלג המנחה על מנת למנוע חילול שבת 91

נכרי והנאה ממלאכה שנעשתה בשבת

כו. הפעלת משחק "בינגו" ע"י גוי בשבת ויום טוב, במבנה בית הכנסת 94
כז. הפעלת "אוטובוס שבת" לאיסוף מתפללים הגרים במרחק מבית הכנסת 96
כח. ארגון כנס מקצועי בשבת, כשרוב המשתתפים וכל העובדים אינם יהודים 99
כט. השתתפות בחתונת בן משפחה של חוזרת בתשובה הנערכת בשבת 101

מכשירים חשמליים, השמוש בהם בשבת וביום טוב

ל. מתג האחראי על נעילת הדלת במקום שיש "אינטרקום", הזזתו בשבת 103
לא. מכשיר שמיעה המשמיע צפצופים בזמן הנחתו באוזן ובזמן הסרתו, השמוש בו בשבת וביום טוב 104
לב. מפתחות אלקטרוניים, השימוש בהם בשבת, בשעת הדחק גדולה 106

פיקוח נפש ורפואה בשבת

לג. פצוע ראש בשבת, פניה לרופא 108
לד. חזרת החולה והמלוה לביתם בשבת, לאחר גמר הטיפול 110
לה. טיפול רפואי לכלב, המסייע בשמירה רפואית על חולה, בשבת 112
לו. הגדרת חולה שאין בו סכנה לדיני שבת, איסור והיתר ופטור מתעניות 113

הוצאה, טלטול ועירובי חצרות

לז. גשר העובר מעל לחומת העיר אם יוצר פרצה בעירוב 115
לח. הדרכות בענייני עירובין לשובתים בכפר באזור האלפים 117
לט. טלטול טלפון סלולרי בשבת, ביום הכיפורים ובחג 119
מ. עירוב חצרות בבנין בו מתגוררים יהודים ונכרים 121
מא. שכירת רשות מתובע כללי, לצורך עירובי חצרות 123

שונות

מב. סלט ירקות, הכנתו באמצעות קוצץ ידני בשבת וביום טוב 126

מועדים וזמנים

פסח

מג. מכירת חמץ לבית אבות, שחברה בבעלות נוכרית מספקת לו את המזון 130

חול המועד

מד. גילוח לאב ולסנדק לכבוד ברית הנערכת בחול המועד 131

ספירת העומר, בין המצרים ותעניות

מה. סדרי תפילות ביום העצמאות ויום ירושלים, על פי הנחיות הרבנים הראשיים לישראל לדורותיהם 132

יום הזיכרון, יום העצמאות ויום ירושלים

מו. שיפוצים, דינם בתשעת הימים 134

יום טוב שני

מז. דין "צנעא" לענין שמירת יום טוב שני לישראלי השוהה בחו"ל 135
מח. הבדלה בין יום טוב ראשון ושני לישראלי השוהה בחו"ל 137

ימים נוראים

מט. ראש השנה מתי נחגג יום אחד בלבד בארץ ישראל? 142

סוכות ושמיני עצרת

נ. ריקודי נשים עם ספר תורה 145

חנוכה ופורים

נא. מוקף ופרוז ששינו מקומם בפורים משולש, דיניהם 146
נב. קריאת מגילה לנשים על-ידי נשים 160

שונות

נג. הזזת מלכודת ממקומה ביום טוב 162
נד. הריגת דבורים ביום טוב 165
נה. כיבוי כיריים או תנור ביום טוב, סדרי עדיפויות 166
נו. הדלקת אש ביום טוב באמצעות גוי לצורך הכנת תה כשיש כבר אוכל חם 174

יורה דעה

כשרות

הכשרת כלים

נז. הכשרת מדיח כלים תעשייתי 177

בשר וחלב

נח. מקור המנהג של המתנת ג' שעות בין בשר לחלב 178

שונות

נט. כשרותו של חלב פרה בימינו 181
ס. "צומת הגידין", חיוב הבדיקה 186
סא. המתנה לגמר פרפור לפני מריטת עופות 189

סתם יינם

סב. יין, מזיגתו על ידי חילוני 190

עבודה זרה

סג. תמונות של גרמי השמים, ציורם והשהייתם 193
סד. חושן המעטר ספר תורה ויש עליו דמות אדם 195
סה. היחס לעבודה זרה בימינו ויחס היהדות לאמנות 197
סו. מכירת מוצרי פולחן של נוצרים על-ידי יהודי 207
סז. השתתפות פעילה בחתונה של גויים 208

ריבית

סח. הלכות ריבית, קנייה וגבייה של חובות אבודים 209

טהרת המשפחה

סט. אשה ששכחה לעשות בדיקה ביום השביעי, טבילתה 211
ע. הפסק טהרה לאחר השקיעה 214

תלמוד תורה

עא. הוראת תורה שבעל-פה לבנות 216
עב. חיוב לימוד תורה וחיוב "והגית בו" 219

גירות

עג. ג' חודשי הבחנה לזוג שמתחתן שוב לאחר שהתברר שגיור האשה בעבר היה קונסרבטיבי 224

סת"ם

עד. הפרדת יריעה למשמרת מתוך ספר תורה פסול, לפני גניזתו 226
עה. קדושת שם המודפס על שטר כסף (דולר) 229

קבורה, טומאת כהנים ואבלות

הכנות להלוויית המת

עו. טיפול בנפטר שיש צורך לדחות את הלווייתו 233

בית הקברות

עז. קבורה בבית קברות עתיק 234
עח. שימוש בקברים לצורך גניזה 236
עט. גדר והיכר לבית קברות במקום שבו אין כבר קהילה יהודית 237

פינוי הקבר

פ. העברת מת לקבר הסמוך לבן זוגו 239
פא. פינוי המת על מנת לקברו בעומק רב יותר 243

טומאת כהנים

פב. טיסת כהן במטוס שבתא המטען שלו מוטס מת 245

הלכות אבלות

פג. בת שאינה רוצה לנהוג מנהגי אבלות על אביה משום שהתעלל בה 246
פד. מנהגי אבלות כשחל יום השנה בשבת 249

שונות

פה. ביקור בתערוכת "Bodies" 254

רפואה והלכה

פו. יחס ההלכה לחוק מוות מוחי נשימתי 256
פז. קניית אברים להשתלה באמצעות מתווך ממקור מפוקפק 259

אבן העזר

הפרייה מלאכותית

פח. פדיון הבן לוולד של בת כהן שהופרתה מתרומת זרע נכרי 261
פט. תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות 262

קדושת כהונה

צ. נישואין לכהן לבחורה שנאנסה ר"ל 266
צא. נאמנות לטעון שאיננו כהן לאדם ששם משפחתו כגנוביץ 270
צב. היתר נישואין לכהן לאשה שהייתה נשואה לגוי 272

ייחוד

צג. מגורים של בעלי צרכים מיוחדים בדירה מעורבת לבנים ולבנות 276

קידושין ונישואין

טקס הקידושין והנישואין

צד. כלה המסרבת לכסות ראשה בהינומא 282
צה. חתונה מחדש לזוג שהתחתן בעבר בחתונה רפורמית 284

שבע ברכות

צו. חיוב עריכת סעודת שבע ברכות 286

כתובות

נוסח הכתובה וכתיבתה

צז. שם של עבודה זרה כתיבתו בכתובה 289
צח. כשרות כתובה של גר וגיורת שלא נזכר בה דבר הגרות 291

גיטין

צט. היתר פניה לערכאות במקום שיש סכנה לילדים 294

חושן משפט

סידור הדין והליכה לערכאות

ק. תוקפו של פסק דין שנחתם בידי שני דיינים מתוך שלושה 297
קא. סמכותו של דיין יחיד להתיר פניה לערכאות 299

מסחר והשגת גבול

קב. תשלום דמי תיווך עבור מידע חלקי 300

גזלה וגניבה

קג. חיוב השבה של כסף שהושג במרמה והגיע לידי השואל בעקיפין 304
קד. שימוש באינטרנט אלחוטי ללא בקשת רשות 605

שכנים

קה. אחריות בין שכנים על נזקי מים 307
קו. טענת חזקה על חניה ציבורית הסמוכה לבית מגורים 310

פועלים

קז. פיטורי עובדים - סדרי עדיפות הלכתיים 312

נזיקין

קח. אחריות רופא על נזקים שאירעו עקב טיפולו 316

שונות

קט. בעלות השולח על מכתב שכבר נשלח לנמען 319
קי. בעלות על ספרי קודש לאחר שנמסרו לבית הכנסת 322
קיא. תוקפה של התיישנות מבחינה הלכתית 327

תורה ומדינה, ארץ ישראל

קיב. העדפה של העסקת פועלים יהודים 333

שמיטה ומצוות התלויות בארץ

קיג. טיפול בגינה בשנת השמיטה 335

בית המקדש

קיד. צורת הכרובים וכנפיהם 337

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
שבט תשס"ו

א. חישוב זמן ברכת קידוש לבנה בחו"ל

שאלה:
כאשר מחשבים סוף זמן קידוש לבנה בחוץ לארץ על ידי הוספה של חצי כ"ט י"ב תשצ"ג לשעת המולד האם צריך להתחשב בהפרשי שעות מארץ ישראל?

תשובה:
לכתחילה יש לברך על חידוש הלבנה לפני חצי "כ"ט י"ב תשצ"ג"[1] מן המולד האחרון, על פי השעון המקומי של ירושלים. בכל מקום בעולם יש לחשב את הפרשי השעות מן השעון המקומי של ירושלים. בדיעבד ניתן לברך עד חצי "כ"ט י"ב תשצ"ג" מן המולד בכל מקום על פי השעון המקומי של אותו מקום. לא ברך עד אז, בדיעבד ניתן לברך אף עד ט"ו יום מלאים מן המולד. לאחר מכן, עד ט"ז בחודש, יאמר את הברכה בלא שם ומלכות[2].

---

[1] משך הזמן הממוצע בין מולד למולד הוא כ"ט (29) ימים, י"ב (12) שעות ותשצ"ג (793 חלקי 1080) חלקים של השעה. ראה להלן בהערה 2 הסבר מפורט.

[2] בסוגיה העוסקת בנושא (סנהדרין מא ע"ב) מבואר: "ואמר רבי אחא בר חנינא אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: עד כמה מברכין על החדש - עד שתתמלא פגימתה. וכמה? אמר רב יעקב בר אידי אמר רב יהודה: עד שבעה, נהרדעי אמרי: עד ששה עשר. ותרוייהו כרבי יוחנן סבירא להו. הא - למיהוי כי יתרא, הא - למיהוי כי נפיא." ומפרש רש"י: "עד כמה מברכין - אם לא בירך היום - יברך למחר. על החדש - על הלבנה בהתחדשה. עד שתתמלא פגימתה - אבל בתר הכי לא שייך למימר מחדש חדשים - שהרי כבר נושנת היא. ותרוייהו כר' יוחנן - במלתיה דר' יוחנן פליגי, ועד שנתמלא סבירא להו, מיהו רב יהודה סבר: מלוי פגימתה דקאמר ר' יוחנן למהוי כי יתירא דהואי כמו יתר של קשת - שתהא כל פגימת הקשת מליאה עד היתר, דהיינו חצי העיגול והאי לסוף שבעה הוא, ונהרדעי סברי: מלוי פגימה דקאמר ר' יוחנן עד דתהוי כי נפיא - עגולה במילואתה".
בדברי ר' יוחנן מבואר כי ברכת הלבנה היא על התחדשות הלבנה ועל כן כל עוד הלבנה בחידושה ניתן לברך. אך משנתמלאה פגימת הלבנה היא איננה חדשה אלא ישנה. ונחלקו האמוראים מהו אותו מילוי פגימה עליו דיבר ר' יוחנן- מילוי חצי עיגול הלבנה, או מילוי עיגול הלבנה כולו. ופסקו הראשונים שהלכה כנהרדעי שמילוי הפגימה הוא מילוי עיגול הלבנה כולו.
האמוראים נקטו בדבריהם זמנים, שבעה ושישה-עשר, והגמרא הסבירה בדעתם שהם נחלקו בהבנת המושג "מילוי הפגימה". אמנם, מילוי הפגימה איננו מתרחש באותו זמן בכל חודש, ואיננו בהכרח בשבעה או בשישה-עשר. אם כן, האם הרגע הקובע הוא מילוי הפגימה מתי שיהיה, והאמוראים רק נקטו תאריכים אלו כדי להורות מהו מילוי הפגימה, או שמא התאריכים שנקטו הם הקובעים?
מעיון בשיטות הראשונים מתברר שאף על פי שנחלקו בהבנת השישה-עשר שאמרו נהרדעי, כפי שנבאר בהמשך, כולם קבעו זמן זה כסוף זמן קידוש לבנה ולא קבעו שמילוי עיגול הלבנה הוא סוף הזמן. הראשון שפירש אחרת הוא המהרי"ל בתשובותיו, שהבין שזמן זה של שישה-עשר הוא לאו דווקא, וסוף זמן קידוש לבנה נקבע על פי מילוי עיגול הלבנה. נביא את דבריו בהמשך.
הראשונים נחלקו בשתי שאלות בפירוש הביטוי "שישה-עשר" בדברי נהרדעי:

א. אם שישה-עשר הוא תאריך בחודש, או מנין ימים מן המולד.

ב. אם שישה-עשר הוא עד ועד בכלל, או עד ולא עד בכלל (ורק עד חמישה-עשר ניתן לברך).

נציין בקצרה את דעותיהם של מקצת הראשונים בשתי שאלות אלו:

א. תאריך בחודש: רמב"ם (הל' ברכות י, יז), תוספות (סנהדרין יג ע"ב ד"ה שמור), מאירי.
מן המולד: אגודה (סנהדרין סי' מו), תשב"ץ (דיני הבדלה סי' כז), טור (אורח חיים סי' תכו).

ב. ט"ז בכלל: יד רמ"ה, "כנסת הגדולה" בשם כמה ראשונים (לא נמצאו מפורש לפנינו), רמב"ם (שם).
עד ט"ו: תוספות (שם), "אור זרוע" (הלכות ראש חודש סי' תנו), טור (שם).

לסיכום מלא של שיטות הראשונים בעניין זה ראה מאמרו של הרב שי ואלטר - "שיטת המהרי"ל בעניין סוף זמן קידוש לבנה", בתוך "בלכתך בדרך" (תשנ"ח ע' 92-82), בהוצאת ישיבת "כרם ביבנה".
מסתבר שהמחלוקות הללו בין הראשונים תלויות בשאלה עד כמה יש לקרב את שיעורם של נהרדעי למילוי הפגימה, שכן לרוב ט"ז הוא אחרי מילוי הפגימה, ומכאן הצורך לפרש עד ולא עד בכלל. גם חישוב מהמולד מתקרב יותר למילוי הפגימה מאשר חישוב של ימי החודש. החולקים סוברים שאף אם הלבנה החלה להתמעט, כל עוד היא נראית מלאה ניתן לברך. ועיין לשון היד רמ"ה "דכי אומר עד שתמלא פגימתו ועד בכלל קאמר, ועד שיתסר ממלא מלא וקיימא". אך כאמור, בפשטות לפי כולם שיעור זה של שישה-עשר הוא הקובע.
המהרי"ל בתשובותיו (ס' יט) פירש באופן אחר: "וברכת לבנה עד י"ו מן המולד מנינן, כדאיתא בתשב"ץ ובאורח חיים (טור), ופשוט הוא, כי הטעם הוא משום דאמרינן פרק היו בודקין: עד שתמלא פגימתו ומפרשי נהרדעי כי נפיא אם כן במילוי תליא מילתא , ולאו דוקא ט"ו וי"ו אלא חצי כ"ט י"ב תשצ"ג זהו מלאתו כנ"ל". המהרי"ל מפרש שהקובע הוא המילוי, ועקב כך מסיק ששיעורם של נהרדעי הוא לאו דווקא. אך בכדי להבין את המשך דבריו ואת השיעור שהוא אכן קובע עלינו להקדים הקדמה קצרה.
הירח מסתובב סביב כדור הארץ. אין לו אור עצמי, אלא רק ניתן לראותו על פי אור השמש שמאיר עליו. לכן היכולת שלנו לראות את הירח תלויה במיקומו ביחס לשמש ולכדור הארץ. כאשר הירח נמצא בין כדור הארץ לבין השמש אי אפשר לראותו כלל, כיון שחלקו המואר של הירח מופנה כולו כלפי השמש ולא כלפי כדור הארץ. רגע זה, כאשר הירח נמצא בדיוק בין כדור הארץ והשמש נקרא מולד. אבל, כאשר הירח נמצא מאחורי כדור הארץ, היינו שכדור הארץ נמצא בין השמש לירח, אז ניתן לראות ירח מלא, כיון שחלקו המואר של הירח מופנה כלפי כדור הארץ. רגע זה, כאשר כדור הארץ נמצא בדיוק בין הירח לשמש נקרא ניגוד.
בשעת המולד, על פי רוב, הירח אינו מסתיר את השמש, משום שבדרך כלל הוא אינו נמצא באותו מישור של השמש וכדור הארץ. באותם פעמים שהוא נמצא באותו מישור הוא מסתיר את השמש (או חלק ממנה) וזה נקרא ליקוי חמה. לכן, ליקוי חמה בהכרח מתרחש במולד. וכן להיפך, בדרך כלל כדור הארץ אינו מסתיר את הירח בשעת הניגוד משום שהוא אינו נמצא באותו מישור של הירח והשמש. באותם פעמים שהוא נמצא באותו מישור הוא מסתיר את הירח וזה הנקרא ליקוי לבנה. לכן, ליקוי לבנה בהכרח מתרחש בניגוד.
אורך סיבובו של הירח סביב כדור הארץ אינו קבוע. הלוח שאנו משתמשים בו לא נקבע לפי סיבובו המדויק של הירח כל חודש, אלא לפי אורך ממוצע של חודש. האורך הממוצע הוא כ"ט ימים י"ב שעות ותשצ"ג חלקים (ישנם 1080 חלקים בשעה). לצורך קביעת הלוח אנו אומרים שיש בין כל מולד למולד אורך זה. לכן, המולד המתפרסם לצורך קביעת הלוח אינו המולד האמיתי של אותו חודש, אלא מולד ממוצע. כוונתנו כאן שהוא מולד ממוצע היא רק במובן שהוא מחושב על ידי אורכו הממוצע של חודש (על פי האורך הממוצע שנקבע לצורך חישוב הלוח), ולא במובן של ממוצע אסטרונומי (שנזכיר בהמשך) שהוא ממוצע בין הסטיות האפשריות של המולד האמיתי.
על פי זה, אם נוסיף למולד חצי מ- כ"ט י"ב תשצ"ג נקבל ניגוד ממוצע, אך לא נדע את הניגוד האמיתי. חישוב זה של המולד הממוצע והניגוד הממוצע הוא חישוב פשוט. ניתן גם לחשב את המולד האמיתי והניגוד האמיתי של כל חודש אך חישוב זה הוא הרבה יותר מסובך. אך אם אדם יראה ליקוי חמה, הוא יידע שאותו רגע הוא המולד האמיתי של אותו חודש. וכן אם יראה ליקוי לבנה הוא יידע שאותו רגע הוא הניגוד האמיתי של אותו חודש. אך אף במצב שאדם ראה ליקוי חמה ויודע את הרגע המדויק של המולד האמיתי, עדיין לא יוכל לדעת את הניגוד האמיתי ללא חישוב מסובך, שכן כאמור, הוא אינו יודע את אורכו המדויק של אותו חודש.
לפי האמור, אם אנו מבינים כהבנת המהרי"ל שניתן לברך על הלבנה רק עד מילוי הפגימה, כלומר עד הניגוד האמיתי, אז צריך כל חודש לחשב מתי יהיה הניגוד האמיתי. ואכן בתשובה אחרת (ס' קנה) מעיד המהרי"ל שהסתפק בשאלה זו: "וקידוש הלבנה דחשבינן מהמולד כדאיתא בתשב"ץ ובאגודה - פלגא דכ"ט י"ב תשצ"ג מהמולד. וימים רבים הסתפקתי אם אית לן למיזל בתר ניגוד האמיתי דחשבון שש כנפים לענין קידוש לבנה להקל ולהחמיר".
"שש כנפים" הוא ספר שנכתב על ידי אסטרונום יהודי, והיה מצוי בימי הביניים. בספר ישנם הדרכות כיצד לחשב שישה חישובים אסטרונומים, שאחד מהם הוא חישוב הניגוד האמיתי (כך מבואר במאמרו של ואלטר הנ"ל). המהרי"ל מעיד שימים רבים הסתפק האם ללכת לפי חשבון זה, וספק זה מובן מאוד על פי שיטתו שסוף הזמן הוא מילוי הפגימה. אך לבסוף הכריע המהרי"ל בספק זה באופן הבא (ס' יט): "וברכת לבנה עד י"ו מן המולד מנינן, כדאיתא בתשב"ץ ובאורח חיים (טור), ופשוט הוא, כי הטעם הוא משום דאמרינן פרק היו בודקין: עד שתמלא פגימתו ומפרשי נהרדעי כי נפיא אם כן במילוי תליא מילתא , ולאו דוקא ט"ו וי"ו אלא חצי כ"ט י"ב תשצ"ג זהו מלאתו כנ"ל. ולע"ד נראה אם היה לקוי לבנה שאנו רואים ניגוד אמתי אמצעות הלקות, שאין לברך אח"כ, אבל

סתמא סמכינן אחשבונינו שמסרו לנו רבותינו שהוא מולד השוה, אפי' אם היה לקוי חמה שהוא מולד אמתי קודם לשלנו מברך אחריו, כי רבינו משה מיימון כתב שרבותינו כוונו לפגוע באמתי ע"י הדחיי', ואין להאריך מזה. אע"ג דאם כן היה לנו לילך אחר קביעות ר"ח, לא היא דחזינן כמה פעמים דמולד אמתי קודם ר"ח, אך הם כוונו וידעו דקדוק החשבון ופוגעים לפעמים באמתי, כי אין הניגודים והחיבורים האמתיים שוה כדילפינן משמש ידע מבואו ולא ירח על כן אין לסמוך אלא על חשבונינו השוה, אי לא דחזינן נגוד האמתי ע"י הלקות כדפי' ושלום אחיך יעקב הלוי".

הכרעתו של המהרי"ל היא שבסתמא יש ללכת אחר החשבון של הניגוד הממוצע, על ידי שנוסיף חצי מ- כ"ט י"ב תשצ"ג למולד הממוצע, אלא אם כן היה ליקוי לבנה, שאז נראה בבירור שכבר היה הניגוד האמיתי. ההיגיון בהכרעה זו הוא שלא סביר שחכמים יקבעו שיעור שתלוי בחשבונות אסטרונומים מסובכים. לכן, בדרך כלל, אנו סומכים על החשבון הממוצע שהוא קרוב לחשבון האמיתי. אבל אם היה ליקוי לבנה, שאז נראה בחוש שכבר היה הניגוד האמיתי, וכל אדם יכול לראות זאת, שוב יש ללכת אחר הניגוד האמיתי, שכן אז ידיעת הניגוד אמיתי אינה תלויה בחשבונות מסובכים וניתן ללכת אחריה. מאידך, אם היה ליקוי חמה, שאז יודעים אנו את המולד האמיתי, קובע המהרי"ל שעדיין יש לחשב מן המולד הממוצע. בנימוקו לכך התקשו המפרשים, עיין "דרכי משה" (אורח חיים סימן תכו).

כאמור, הטור (אורח חיים סימן תכו) פסק כי ניתן לברך עד ט"ו יום מן המולד. הבית יוסף (שם) הביא את תשובת המהרי"ל. בשולחן ערוך (סעיף ג) פסק המחבר כטור, והרמ"א הביא את דברי המהרי"ל. ב"ביאור הלכה" (ד"ה ולא ט"ז בכלל) כתב שלכתחילה יש לנהוג כפסיקת הרמ"א אך בדיעבד אפשר שיש לסמוך על הפוסקים המתירים לברך עד ט"ו יום שלמים, ועד ט"ז יום ניתן לברך בלא שם ומלכות. ועיין בתשובת המהר"ץ אורנשטיין שנדפסה ב"ישועות יעקב" בסוף הלכות ראש חודש, שבה האריך להשיג על שיטת המהרי"ל.

כפי שהסברנו המולד והניגוד הם אירועים אסטרונומים של מיקום הירח ביחס לכדור הארץ והשמש, ומתרחשים באותו רגע לכל יושבי הארץ. לכן אם המולד/ניגוד הוא בשעה 0:00 בישראל הרי שבאנגליה הוא בשעה 22:00 ובניו יורק בשעה 17:00 וכן הלאה. לכן, אם היינו קובעים את סוף זמן קידוש לבנה על פי הניגוד האמיתי (כספקו של המהרי"ל), והיינו יודעים שהניגוד האמיתי מתרחש על פי שעון ישראל בשעה 0:00 ביום רביעי בלילה, הרי שבניו יורק סוף זמן קידוש לבנה יהיה ביום רביעי בשעה 17:00 בערב.

אך כאמור, על פי פסיקת המהרי"ל סוף הזמן אינו נקבע על פי הניגוד האמיתי אלא על פי הניגוד הממוצע. דבר זה יוצר בעיה ביחס להפרשי השעות. שימושו העיקרי של המולד הממוצע הוא לצורך קביעת הלוח בזמן הזה, כשבית דין אינו מקדש על פי הראייה. לפי הזמן שחל המולד הממוצע קובעים את יום ראש החודש, על פי הכללים של קביעת הלוח. מאחר שיום ראש החודש הוא אחיד בכל העולם, אין צורך לחשב הפרשי שעות וכל יהודי בכל מקום בעולם יכול לחשב מתי יהיה ראש חודש. לדוגמא, אם על פי החשבון מהמולד הממוצע ראש חודש חל ביום חמישי, הרי שבכל מקום בעולם הוא ביום חמישי (כמובן על פי תחילת הלילה באותו מקום), ואין שום צורך לחשב הפרשי שעות. לכן חשבון זה נעשה תמיד בכל מקום בלא שום צורך להתאים את המולד הממוצע לשעונו של אותו מקום. מבחינה זו ניתן אפילו לומר שחישוב זה אינו מתייחס למקום כל שהוא אלא מהווה חישוב תיאורטי בלבד.

אך לא כן הדבר בשימוש במולד הממוצע לגבי סוף זמן קידוש לבנה, שכן כפי שראינו בדברי המהרי"ל (וכן משמע קצת כבר בראשונים שקבעו שה"שישה-עשר" הוא מן המולד), החישוב של הניגוד הממוצע מן המולד הממוצע אמור להביא אותנו בקירוב אל הניגוד האמיתי. ואם כן, אם לא נייחס את המולד למקום כל שהוא וניקח בחשבון את הפרשי השעות, עלולה להיות סטייה משמעותית מן הניגוד האמיתי.

לכן נקט שו"ת "בני ציון" (ס' מב) שבכל מקום צריך לחשב את הפרשי השעות מזמן ירושלים. וכן דעת הגרי"א הענקין בספר "עדות לישראל" (בכללים לקביעת השנים עמוד 258 סעיף טו). הנחתם היא שהמולד הממוצע נקבע לפי קו ירושלים, והוא משקף מולד ממוצע בירושלים, שסטייתו מן המולד האמיתי אינה גדולה. הבני ציון כותב שהסטייה היא עד 14 שעות, ועיין במאמרו של יעקב לוינגר "שלושה סוגי מולדות" בספר "יד יצחק" עמ' 381 שכך היה בזמן חז"ל ובימינו תיתכן סטייה עד 16 שעות. אך במקומות שהם למערב ארץ ישראל, ככל שמתרחקים יותר הסטייה גדלה, עד כי אם לא ייקחו בחשבון את הפרשי השעות, סוף זמן קידוש לבנה יתכן שיקבע בזמן משמעותי אחר הניגוד האמיתי, ויהיה כבר ניכר חסרון הלבנה (למזרחה של ארץ ישראל, אם לא ייקחו בחשבון את הפרשי השעות, הרי שהם מקדימים את סוף זמן קידוש לבנה, ואין את הבעיה האמורה).

אולם הרב יונה מרצבך (בספר "עלה יונה" במאמר "זמן המולד לענין קידוש לבנה") כותב שאין לחשב את הפרשי השעות, אלא כל מקום ייחשב מן המולד הממוצע על פי שעונו המקומי (וכ"כ בשו"ת להורות נתן חלק ז סימנים כח-ל, אולם עיין שם שבסוף דבריו כתב שבמקום שתהיה ניכרת פגימת הלבנה אין לברך). נימוקיו הם:

א. כל גדולי ההוראה באירופה, מן המהרי"ל עד זמננו, לא התחשבו בשינוי הזמן שבין מקומותיהם לבין ארץ ישראל.

ב. הנחת ה"בני ציון" שהמולד הממוצע נקבע לפי קו ירושלים אינה מוסכמת, ויש הסוברים (תשב"ץ ח"ג ס' רט"ו) שהוא נקבע לפי תחילת היבשה בקצה המזרח (עיין בספר "קו התאריך הישראלי" לרב מנחם כשר עמודים יד-טז חילופי מכתבים בעניין זה בין הרב מנחם כשר לגרי"מ טוקצינסקי, שם הביא הרב כשר חמש שיטות בראשונים בשאלה על איזה קו נוסד חשבון המולדות). לפי שיטה זו, אף בירושלים יצטרכו לחשב הפרשי שעות.

ג. בענייני ברכות, שהם דברים המסורים לכל אדם, חכמים קבעו חשבונות שקל לכל אדם לחשבם. לכן מצינו שלעניין ברכת החמה קבעו חכמים לברך לפי תקופת שמואל, אף שאינה מדויקת, ובמשך השנים היא התרחקה מאוד מן התקופה האמיתית. ומטעם זה קבע המהרי"ל שאין ללכת אחר חישוב זמן הניגוד האמיתי, אלא אם כן יש ליקוי לבנה הנראה לעין כל. לכן, אף בעניין זה, לא נדרש מכל אדם לחשב חשבונות של הפרשי שעות, אלא כל מקום ייחשב בצורה פשוטה מן המולד הממוצע.

כנגד טענותיו של הרב מרצבך ניתן להשיב שאף אם גדולי אירופה לא נהגו לחשב את הפרשי השעות, זהו משום שהפרשי השעות מאירופה לארץ ישראל הינם קטנים יחסית. אך בימינו שיהודים מצויים בכל העולם וגם במקומות מאוד מרוחקים מארץ ישראל, הרי שהפרשי השעות יביאו לזמן בו כבר ניכר חסרון הירח, וכדברי ה"בני ציון" (יעקב לוינגר). וכן לגבי השאלה לפי איזה קו נקבע חשבון המולדות, אף על פי שלא ניתן להוכיח שאחת השיטות צודקת באופן מוחלט, מכל מקום מסתבר יותר שחשבון זה נוסד באזור ארץ ישראל, כיוון שהוא קרוב לזמן הממוצע האסטרונומי (שהוא ממוצע בין הסטיות האפשריות) של ירושלים (עיין בעניין זה במאמרו הנ"ל של יעקב לוינגר עמודים 368-374, וכן שמענו מהרב נחום רבינוביץ ועיין בספרו יד פשוטה על הלכות קידוש החודש בפתיחה לפרק ששי עמוד קכה).

לכן נראה שלכתחילה ודאי שיש לצאת מכל ספק ולהקדים לברך לפני שמגיע סוף זמן קידוש לבנה על פי חישוב הפרשי השעות מארץ ישראל. אך בדיעבד יש להקל, מאחר שרבים הראשונים שסוברים שניתן לברך עד טו מן המולד (וה"ביאור הלכה" כתב שאפשר שיש לסמוך עליהם בדיעבד), וכן הרבה ראשונים סוברים שהחישוב כלל אינו מן המולד אלא לפי ימי החודש, ויש הסבורים שאפילו עד ט"ז בחודש ניתן לברך, ואף לפי דעת המהרי"ל יתכן כדברי הרב מרצבך שאין לחשב את הפרשי השעות.

ובחודש שנראה בו ליקוי לבנה, כאמור על פי דעת המהרי"ל אין לברך אחר ליקוי הלבנה ולכן יש להקדים ולברך קודם לכן. אך בדיעבד, כתב הרב יחיאל אברהם זילבר (במאמרו "קביעות זמן ליקוי לבנה" ב"אוצרות ירושלים" חלק עט עמודים תתתנו-תתתנט) שלשיטות שזמן קידוש הלבנה הוא עד ט"ו (וכל שכן למאחרים יותר)- ניתן לברך אחר ליקוי לבנה. ועיין בספר "מחשבות בעצה" (חלק פרפראות בחכמה סי' ב) שאף למהרי"ל רק מי שראה את ליקוי הלבנה אינו יכול שוב לברך, ולכן כתב עצה שמי שעוד לא בירך שלא יסתכל בליקוי הלבנה.

נעיר עוד, שהשעון שעל פיו יש לעשות חישובים אלו, אינו השעון שאנו משתמשים בו בימינו, שהוא שעון אזורי, אלא השעון המקומי (עיין בסוף לוח "עיתים לבינה" מכתבו של הרב זלמן קורן בו הבהיר עניין זה ואת דעת הרב מרצבך בנידון).שעון מקומי הוא שעון בו שעה 12:00 נקבעת לפי זמן חצות הממוצע באותו מקום. בין השעון המקומי בירושלים לבין השעון האזורי בו אנו משתמשים היום בארץ ישראל ישנו הפרש של 21 דקות (כאשר שעון חורף נוהג). לכן כאשר מחשבים את סוף זמן קידוש לבנה יש להחסיר משעת הניגוד הממוצע 21 דקות ובכך מתקבלת השעה לפי השעון האזורי בישראל. מכאן, אדם בכל מקום בעולם יכול לחשב את הפרשי השעות מישראל ולקבל את השעה בשעונו. כאשר מחשבים לפי שיטת הרב מרצבך, על כל אדם במקומו לחשב את זמן הניגוד הממוצע לפי השעון המקומי שלו. אולם עיין במאמרו הנ"ל של יעקב לוינגר עמוד 372 שאף חישוב זה אינו מדויק, ויש להחסיר תמיד עוד רבע שעה, מספק.

קליפורניה, ארה"ב **California, USA**
חשוון תשס"ז

ב. טירחא דציבורא וריבוי קדישים באמירת קדיש לאחר "אנעים זמירות"

שאלה:
בבית הכנסת שלנו באזור לוס אנג'לס נוהגים למעלה מחמישים שנה לומר בכל שבת "שיר הכבוד" ומיד אחר כך "שיר של יום" ורק אז לומר קדיש יתום.
בזמן האחרון מתפלל "חצי קבוע" שלצערנו בשנת אבל , אומר קדיש, טוען שזה מנהג טעות ויש להוסיף קדיש יתום אחרי "שיר הכבוד". בברור שעשיתי בבתי הכנסת בסביבה מצאתי שיש הנוהגים כמונו ויש שכמותו. האם אין בבקשתו משום "ריבוי קדישין" שכבר התריעו עליו? או שעלינו להענות לבקשתו ולשנות המנהג?

תשובה:
יש מקומות שנהגו לומר קדיש יתום לאחר שיר הכבוד[1], ואין בזה בעיה של רבוי בקדישים[2]. ויש מקומות שלא נהגו כך[3], ואין בזה משום מנהג טעות[4].
בציבור שנהגו שלא לומר קדיש, יש לבדוק בעיית הטרחא דציבורא, ומצד שני יש בזה גמילות חסד עם האבל ועם הנפטר; לכן יחליט הרב יחד עם הגבאים מה הדבר הנכון במקומו[5], אם להמשיך במנהג הקבוע או להעתר לבקשת המתפלל, ו"גדול השלום" בין חברי הקהילה, ועל פיו יש להכריע.

---

[1] עיין "מגן אברהם" (שו"ע או"ח סי' נה ס"ק ג') וכן בסידורים.

[2] עיין "משנה ברורה" (שם ס"ק א), "כל בו – אבלות" (עמ' 371 הערה 23) עיין בהרחבה בדברינו בזה, שו"ת "במראה הבזק" (חלק ד תשובה קיז). אמנם יתכן שהגר"א חולק וסובר שיש בזה בעיה, עיין "מעשה רב" (הל' תפילה סע' נג, סע' סו) אבל מאידך "פוק חזי מאי עמא דבר" שלא נהגו כגר"א (אומרים "מזמור שיר חנוכת..." וקדיש אחריו וכן "לדוד ה' אורי").

[3] סדור "עולת ראיה", סדור רש"ר הירש; ועיין גר"א ("מעשה רב" סי' נג) שאין לומר שיר הכבוד רק ביו"ט.

[4] נראה שזה קשור באמירת הפסוקים "לך ה' הגדולה..." בסוף שיר הכבוד, מה שמאפשר את אמירת הקדיש כמו שכתב בסידור רש"י (סימן תיט) "וכל זמן שהציבור אומרים פסוקים או משנה צריכין לומר קדיש אחריהם, ולפיכך אומרים קדיש אחר פסוקי דזמרה, ואחר סדר קדושה, ואחר תפילה, ואף לאחר משנה, כמו במה מדליקין, ואין כאלהינו, ופטום הקטורת" (וכן עיין בראבי"ה ח"ג סימן תתמא, ומה שכתב ב"משנה ברורה" נה ס"ק ב בסופו שמנהגם היה לומר ג' פסוקים בשביל הקדיש, כוונתו שכן היה המנהג, אבל ניתן להוסיף גם פחות מג' פסוקים כפי שמשמע מהראשונים הנ"ל); בסדורים הנ"ל (הערה 3) לא מובאים אותם פסוקים לעומת סדורים אחרים ("תפלת כל פה", "קורן") שהובאו הפסוקים הנ"ל וכן מובא שם לומר קדיש (וכן ביאר בספר תפלת הקדיש לרב בנימין יעקובזון עמ' כו).

[5] אם יחליטו לאפשר אמירת קדיש יאמרו קודם הקדיש "לך ה' הגדולה..." כנ"ל (הערה 4).

הליפקס, קנדה **Halifax, Canada**
מנחם אב, תשס״ה

ג. המרותק לכיסא גלגלים, מינויו כשליח ציבור והעלאתו לתורה

שאלה:
האם אדם המרותק לכיסא גלגלים יכול להיות חזן עבור הציבור? האם הוא יכול לעלות לתורה?

תשובה:
אדם המרותק לכיסא גלגלים יכול לשמש כשליח ציבור[1] ולעלות לתורה[2]. שילובו בחיי הקהילה, מכל הבחינות, הוא דרכה של תורה[3], שלא כמו שפסק אחד מאחרוני זמננו[4].

---

[1] מעיקר הדין צריך להתפלל בעמידה. המרדכי (ברכות סי׳ טו) כתב שהמקור לכך הוא מהפסוק ״לעמוד לשרת״, היינו שהתפילה היא כנגד עבודת בית המקדש (ומכאן גם המקור למנהג שעומדים בחלקי תפילה נוספים, כגון ״אין כאלוקינו״, שהם כנגד העבודה בבית המקדש, וכן מכאן המקור לעמידת הכהנים בברכת כהנים, עיין ב״משנה ברורה״ (סי׳ קכח סע׳ נ), שנאמר ״לשרתו״ והוקש לפסוק זה. חולה שאינו יכול לעמוד מתפלל לפי יכולתו (שו״ע או״ח סי׳ צד סע׳ ו), ובתנאי שיוכל לכוון (״תרומת הדשן״ ב סי׳ נז), על כן ברור שהוא יכול להוציא ידי חובה את האחרים גם כשאינו עומד.
בברכות (ל ע״א) מצאנו שרב אשי התפלל במיושב מפני שהיה במקום שלא היה יכול להתפלל בעמידה, ולאחר מכן שב והתפלל במעומד בביתו. רש״י שם ביאר שחזר והתפלל כדי ״לכוון את לבו״, היינו כמידת חסידות, מפני שלא הייתה תפילתו מכוונת כרגיל. כך הסביר גם המאירי (סח) בשם רוב המפרשים, שהייתה זו תפילת נדבה. גם ברמב״ם (תפילה פרק ה הל׳ א) משמע כך, שהרי מנה עמידה מהדברים שאינם מעכבים. ה״בית יוסף״ (או״ח סי׳ צד) דייק מהתוספות (ברכות ל ע״א ד״ה מסמך) שרב אשי חזר והתפלל מדינא, וכן הביא המאירי בשם ״יש אומרים״. כך גם נפסק בשו״ע (שם, סע׳ ט). אך ה״משנה ברורה״ כתב שהאחרונים הכריעו כשיטה שעמידה אינה מעכבת, ואינו צריך לחזור. ר׳ עקיבא אייגר בהגהותיו לשו״ע (שם) העיר שלפי הפוסקים שאין מתפללים נדבה בשבת (שו״ע, או״ח סי׳ קז סע׳ א), הרי שרב אשי שחזר והתפלל ב״שבתא דריגלא״ (וביארו המפרשים שהיה זה בשבת) בהכרח התפלל שוב מדינא. זוהי קושיה על שיטת הרמב״ם, שלכאורה סותר את עצמו, וכן קשה על המאירי ואחרים. ונראה ליישב שאף-על-פי שעמידה אינה מעכבת, אם התפלל בישיבה ורוצה להשלים את התפילה בעמידה ביתר כוונה – בכגון זה לא נאסרה תפילת נדבה בשבת. ולא הוצרכנו לטעם של רבנו יונה (ברכות יג ע״א מדפי הרי״ף ד״ה ויש), שהאיסור לחזור על התפילה בשבת הוא מפני שיש בה רק הודאה ושבח, ואין לחזור ולכפול שבח לחינם, שבמקרה שיש לו צורך בכך יהיה מותר; אלא גם לטעם של הרמב״ם (תפילה פרק א הל׳ טו), שאסר מפני שאין מביאים קרבן נדבה בשבת, אם הוא משלים דבר שהחסיר בתפילה הראשונה יהיה מותר לחזור ולהתפלל, מפני שמשלים את תפילתו הקודמת. על-פי המבואר לעיל, אין מניעה ששליח ציבור שאינו יכול לעמוד יעבור לפני התיבה בישיבה.
ביחס לחזן שאינו יכול לעמוד, אף לדעת מרן המחבר, שמחייב מי שהתפלל מיושב לחזור ולהתפלל מדינא, כיוון שחזרת הש״ץ אין לה דין תפילה שמוציא בה את הרבים (והראיה שהציבור יכול לשבת), אין מניעה שיעשה זאת בישיבה. גם אם מוציא בחזרתו מי מהמתפללים ידי חובה, צ״ע אם העובדה שהוא אנוס לשבת מעכבת מלהוציא אחרים ידי חובה.
יש לדון אם כבוד הציבור מחייב שהמוציא את הציבור יעשה זאת בעמידה. מקור הלכה זו הוא בסוגיה במסכת מגילה (כא ע״א), שם דנה הגמרא בחובת העמידה בזמן קריאת מגילה ובזמן קריאת התורה. במשנה נאמר: ״הקורא את המגילה עומד ויושב״, ובגמרא כתבו על כך: ״מה שאין כן בתורה״, היינו שבקריאת התורה יש חובת עמידה. בבבלי על המשנה מובא: אמר רבי אבהו ״אתה פה עמד עמדי״ – שזה דין מיוחד, שהעוסק בתורה נחשב כאילו הוא במחיצת הקב״ה (״עמדי״), וממילא הוא צריך לעמוד. אך הירושלמי (שם פ״ד ה״א) הסתפק מה הסיבה לעמידה: ״זה שהוא עומד לקרות בתורה, מפני מה הוא עומד? מפני כבודה או מפני כבוד הרבים?״. הנפקא מינה תהיה במקרה שאדם לומד תורה ביחידות. משום כבודה של תורה צריך לעמוד, ומשום כבוד הרבים אינו מחייב בעמידה. מסיק הירושלמי: ״מפני כבודה״, לכן גם יחיד הלומדה היה צריך לעמוד, אלא

שהקלו עליו כדי שלא יימנע מללמוד. מפשטות דברי הבבלי נראה שהוא חולק על הירושלמי, וכן משמע מהסברי רוב הראשונים במקום.

יש לציין שהרי"ד במקום מביא על המקור של הבבלי מהפסוק "עמוד עמדי" את הפירוש הבא: "כלומר, ומשום כבוד ציבור עבדינן כמשה, אי נמי משום כבוד שכינה, דכתיב 'אלוקים ניצב בעדת אל'". ונראה שהוא מצרף את טעמי הבבלי והירושלמי, ואף מביא את הטעם של כבוד ציבור, שנדחה בירושלמי. דברי הרי"ד הובאו גם ב"שיטה" למסכת מגילה (הוצאת מכון אופק). שאר הראשונים לא הזכירו את כבוד הציבור, לכן נראה שאין בעיה של כבוד הציבור בחזן שאיננו יכול לעמוד.

[2] קביעה זו תלויה בשאלה אם העמידה בקריאת התורה מעכבת. המאירי (מגילה שם) וה"מכתם" (מגילה שם) פסקו שאינה מעכבת, וכן דעת כל הראשונים שיפורטו להלן, הסוברים שבקריאת מגילה אין צורך לעמוד אפילו לכתחילה; וממילא בקריאת התורה הצורך לעמוד הוא בדרגה אחת יותר מאשר בקריאת מגילה, היינו לכתחילה בלבד. ה"נימוקי יוסף" (מגילה שם הוצאת הרב בלוי) מביא את המקור לעמידה בקריאת התורה מהפסוק "עמוד עמדי", ומסיק מכך "ובדאוריתא ליכא חילוק בין לכתחילה ודיעבד" – שעמידה זו מעכבת בדיעבד. הוא מוכיח מכאן שקריאת מגילה היא לכתחילה בעמידה, שהרי קריאת התורה אפילו בדיעבד רק בעמידה. הוא מקשה ממלך שקורא בישיבה בעזרה את פרשת הקהל, ומוכח שבדיעבד מהני קריאת התורה בישיבה, ודוחה – "מלך שאני". הוא גם טוען שהרמב"ם סובר כך, שהרי כתב לגבי מגילה שבישיבה יוצא בדיעבד, ובקריאת התורה לא הזכיר זאת. ומה שכתב שחובת העמידה היא מהתורה צריך ביאור, שהרי תקנת קריאת התורה היא מדרבנן. וייתכן שהוא הבין שזהו דין בלימוד תורה, כפי שמצאנו בירושלמי, שאף היחיד היה צריך לעמוד מעיקר הדין, וצ"ע.

האחרונים נחלקו בדין זה. הב"ח (טור או"ח סי' תרצ) פוסל אף בדיעבד קריאת התורה בישיבה, ואילו ה"מגן אברהם" (או"ח סי' קמא סע' א) חולק על הב"ח ומביא ראיה לדבריו מדין המלך שיושב בהקהל. שניהם לא ראו את דברי ה"נימוקי יוסף" שהבאנו לעיל, שהיה גנוז בכת"י עד לאחרונה והם כיוונו לדבריו.

מקור נוסף נמצא בירושלמי (שמובא בראשונים אך אינו מצוי בנוסח שלפנינו). הוא הובא בתחילה על-ידי "הרוקח" (סי' נג): "ר' יוחנן איקלע להההוא אתרא, חזא ההוא גברא דהוה קרי בסמיכה. אמר לו: אסור לך, שנאמר 'ואתה פה עמוד עמדי' אמר לו: בעל בשר אני, והתיר לו" (מעניין שכאן הירושלמי מביא את הטעם של הבבלי, ומכאן ראיה לרי"ד שהבאנו למעלה). הדברים להלכה הובאו גם במרדכי (ברכות סי' טו) ובשו"ע (או"ח סי' קמא סע' א). מכאן מוכח שבדיעבד מהני גם סמיכה, שאינה נחשבת כעמידה לגבי קריאת התורה (ועיין גם בירושלמי מגילה פ"ד ה"א) ואף שיש דעות שסמיכה כעמידה (עיין ברמ"א חו"מ סי' יד סע' א), בירושלמי מפורש דלא הוה כעמידה לעניין קריאת התורה. להלכה הכריע "משנה ברורה" (שם) שאם קרא במיושב בדיעבד מהני, וכדעת רוב הראשונים.

כיוון שאנו כבר עוסקים בסוגיה זו, נברר את דין קריאת מגילה, אם יש חובה לכתחילה לקרוא במעומד משום כבוד הציבור. במשנה (מגילה פ"ד מ"א) נפסק שיוצאים ידי חובה בקריאת מיושב. רש"י בפירושו למשנה כתב: "הקורא את המגילה עומד ויושב – אם רצה עומד ואם רצה יושב" וכן כתבו הרשב"א והר"ן (שם). ואם תאמר: ייתכן שהראשונים עוסקים בקורא ביחיד, הרי שבירושלמי (שם) מפורש לגבי קריאת המגילה אפילו ברבים: "מה לשעבר, הא בתחילה לא? והא תנו מעשה בר"מ, שקריה מיושב בבית הכנסת של טיבעון... כיני מתניתא מותר לקרותה עומד ומותר לקרותה מיושב". היינו, מסקנת הירושלמי היא שמותר לקרוא לכתחילה מיושב. וכן הבין הטור (או"ח סי' תרצ).

אלא שברמב"ם מצאנו שיטה מחודשת (מגילה פרק ב הל' ז): "קראה עומד או יושב יצא ואפילו בציבור. אבל לא יקרא בציבור יושב לכתחילה, מפני כבוד הציבור". רבי אברהם מן ההר כתב שהמקור לרמב"ם הוא מהמושג "כבוד ציבור" שמצאנו במקומות נוספים (כגון גיטין ס ע"א). הבאנו לעיל שגם דעת ה"נימוקי יוסף" לחייב עמידה לכתחילה. המאירי כתב ש"נהגו לעמוד" בזמן קריאת מגילה, ומשמע מדבריו שזה בגדר מנהג בלבד. ייתכן שלדעתו גם הרמב"ם לא כיוון לחובה גמורה אלא למנהג. עולה אפוא שלדעת רוב הראשונים, כבוד הציבור אינו מחייב עמידה בקריאת מגילה, שהרי לדעתם ניתן לקרוא לכתחילה מיושב. גם לדעת הרמב"ם, שלפיה יש זיקה בין "כבוד ציבור" לחובת העמידה, זו מחייבת רק עמידה לכתחילה, ואולי רק בגדר מנהג.

בכל מקרה, אם נחזור למקרה דנן, ייתכן שאף לא עולה בעיה של כבוד הציבור, שהרי האדם יושב מפני שאינו יכול לעמוד ולא מפני שאינו רוצה לעמוד. אדרבה, כבוד הציבור הוא במתן האפשרות גם לאנשים עם מגבלה רפואית להשתלב בחיי הקהילה כשווים עד כמה שניתן. אפילו בקריאת התורה, שבה ישנם טעמים נוספים (כמבואר לעיל), נראה שיוכל לעלות יושב בכיסאו, וכפי שמצאנו שבעל בשר עולה לתורה לפי יכולתו.

עוד מצאנו בספרי האחרונים, שו"ת "שערי עזרא", (לרב עזרא בצרי, חלק ב סי' ט) התיר לאדם המרותק לכיסא גלגלים לעלות לתורה ולהיות חזן, וכתב שם: "שבמקום מחלוקת מוטב להימנע, אך

על המעוררין לדעת שעושין שלא כדין ומחמירים כביכול בדבר שלא צריך להחמיר ומלבינים פני אדם מישראל, והרי זה גרוע משופך דמים". שו"ת "בית אב"י" (לרב יצחק אייזיק ליבעס, חלק ד סי' נז) התיר לאדם המרותק לכיסא גלגלים לעלות לתורה, וכתב שם שיש בידו מעשה רב בעניין זה: "וידעתי מכמה גדולי הדור שלעת זקנתם לא יכלו לעמוד על רגלם, מכל מקום עלו לתורה. ושמעתי עוד מדור שעבר שאחד מן הגדולים שהיה בבית חולים ל"ע והביאו לו ספר תורה, וקרא בעצמו הקריאה על מיטתו, עפ"י פסקו של גדול הדור שהכריע כן".

[3] התורה מזהירה אותנו פעמים רבות על אונאת החלשים, ומצווה אותנו בכמה וכמה דרכים לעזור לזקוק לעזרה, הן בממוננו והן בגופנו.

[4] "פסקי תשובות" (ב עמ' קסז) פסק שאין להעלות לתורה אדם המרותק לכיסא גלגלים, וציין מקור מסתימת כל הפוסקים שלא חילקו בכך (כאן המקום להעיר על מנהגו המטעה להביא פוסקים מחוג מסוים בלבד, להתעלם לחלוטין מפוסקים אחרים ולכתוב "ומסתימת כל הפוסקים", וצע"ג).

טורינו, איטליה **Torino, Italy**
תמוז תשס״ח

ד. העלאת כהן שאינו צם לתורה, בתענית ציבור

שאלה:
בי״ז בתמוז במנחה היה מניין מצומצם בבית הכנסת, נכחו עשרה אנשים בדיוק, בינהם שישה צמים. אחד האנשים שלא צמו היה כהן, ובתור עשירי למניין לא יכול היה לצאת מבית הכנסת. את מי היינו צריכים להעלות לתורה ראשון?
שנזכה ונראה כולנו בשמחת ירושלים הבנויה במהרה.

תשובה:
יעלה ישראל הצם, כראשון[1], וטוב[2] שיאמר הגבאי ״אף-על-פי שיש כאן כהן״[3].

---

[1] יש פוסקים שסוברים שמדינא גם מי שאינו צם יכול לעלות לתורה בתענית ציבור (ב״ח או״ח סי׳ תקסו, ״מגן אברהם״ שם ס״ק ח), אבל כיוון שיש פוסקים החולקים (ט״ז שם ס״ק ז, ״כף החיים״ שם ס״ק מג), ומדובר בספק ברכה לבטלה – אין להעלות את מי שלא צם.

[2] ב״יביע אומר״ (ו או״ח סי׳ כג אות ג) הביא בשם מהר״ש קלוגר (לגבי מקרה אחר): ״ואומר הש״ץ: אע״פ שיש כאן כהן, ישראל במקום כהן יעמוד״.

[3] גם אם לא יאמר הגבאי, יש מקום לומר שאין בעיה של ״פגם״ (שיאמרו על הכהן שהוא פסול). לכן אע״פ שבשו״ע (סי׳ תקסו סע׳ ו) פסק: ״ואם הכהן אינו מתענה, יצא הכהן מבית הכנסת״, בנדון דידן כיוון שידוע בוודאות שבאותו מניין יש אנשים שאינם צמים, וכמו שמובא ב״בית יוסף״ (או״ח סי׳ קלה) וב״משנה ברורה״ (סי׳ תקסו ס״ק כא) לגבי תעניות בה״ב.

רמת גן, ישראל **Ramat Gan, Israel**
טבת תשס״ח

ה. עדיפות קריאה בספר תורה חדש שנתרם לבית הכנסת על פני שאר הספרים

שאלה:
לבית כנסת נתרם ספר תורה חדש על-ידי קבוצת מתפללים. הספר הוא תרומה לבית הכנסת ויהיה בבעלות בית הכנסת (ללא זכות חזרה לתורמים).
מטבע הדברים יש רצון לקרא רק בספר זה, אולם ישנם בבית הכנסת ספרים אחרים, המושאלים לבית הכנסת על-ידי אחרים, ואלו מבקשים שיקראו בספר החדש ב״תורנות״ כמו של הספרים עד עתה.
שאלות:
1. האם יש הלכה או מנהג שבשנה ראשונה יש לקרוא רק בספר החדש (מובן שמבחינה מעשית קריאה כזו מייצרת הגהה נוספת לספר)?
2. האם קיימת עדיפות לספר זה (אחרי השנה הראשונה) על פני ספרים אחרים?

תשובה:
ראשית, נבהיר שאם קיימת מחלוקת בין מתפללי בית הכנסת בנושא, אין לראות בדברים שלהלן הכרעה בין הצדדים, שכן לצורך הכרעה שכזו יש לשמוע את דברי שני הצדדים וטיעוניהם.
לגופו של עניין:
1. מזה דורות רבים[1] קיים מנהג, שהתקבל על-ידי רבות מקהילות ישראל[2], שכאשר יש ס״ת חדש קוראים בו בקביעות בשנה הראשונה. מטרת המנהג היא (כמצוין בשאלה) לבצע הגהה נוספת על כל ספר התורה[3]. המנהג מתייחס לקריאת התורה בשבת בבוקר בלבד, שבה עוברים במשך השנה על כל התורה. המנהג איננו כולל את הקריאות של ימי ב׳ וה׳, שבת במנחה והקריאות של

---

[1] המנהג מוזכר כבר ב״לקט יושר״ (תלמידו של בעל ״תרומת הדשן״, חי לפני כ-550 שנה חלק יו״ד (עמ׳ 59).

[2] לצד ה״לקט יושר״ הנ״ל, המעיד על המנהג בזמנו בנוישטט שבאוסטריה, יש לציין את שו״ת ״ניר לדוד״, המתייחס (בסי׳ ר) למנהג כזה בקהילת וויטצען (הונגריה); לתשובתו של הרב יעקב יוסף גינז (״הרי בשמים״, רב קהילת ביסרמין) שהודפסה בקובץ ״צפונות״ (יז עמ׳ מח והלאה) ובתוך הדברים. (עמ׳ נא) מוזכר מנהג זה כ״מנהג בכל תפוצות ישראל״. בדורנו הוזכר המנהג גם בספר ״חשוקי חמד״ (הר״י זילברשטיין ברכות כח ע״א) כמנהג רגיל ופשוט; בספר ״שו״ע המקוצר״ (הר״י רצאבי, לפי מנהג תימן יו״ד סי׳ קסה סע׳ כד) נזכר כ״מנהג הרבה מקומות״; בספר ״דרך התורה״ (על-פי פסקי הרב מרדכי אליהו במבוא לפרק ג סעיף 3), הגדיר זה מנהג כ״מנהג נפוץ״ וכתב ש״טוב שיתקנו״ לנהוג כך; וכן נזכר בקובץ ״אוצרות הסופר״ יא עמ׳ קא, בתוך ״מנהגי קהל תורה עץ חיים – ספר תורה״ סעיף כז, המדובר במנהגי קהילה בלונדון, שעיקרי מנהגיה מבוססים על מנהגי החתם סופר וקהילת פרשבורג).

[3] שו״ת ״ניר לדוד״ שם בהערה, תשובת הרי״י גינז הנ״ל, ״שו״ע המקוצר״ שם. ועיין עוד ב״ניר לדוד״, שמרמז לטעם נוסף על-ידי ההשוואה שעושה (השואל, והוא מסכים לכך) לגמרא בתענית כח ע״א: ״כשעלו בני הגולה לא מצאו עצים בלשכה, ועמדו אלו והתנדבו משלהם. וכך התנו נביאים שביניהן: שאפילו לשכה מלאה עצים – יהיו אלו מתנדבין משלהן״, ונראה שמטרת התקנה היא עידוד לתורמים על-ידי מתן כבוד לתרומתם.

ר״ח, תעניות וחגים[4] (למעט קריאת ״וזאת הברכה״ בשמחת תורה[5], המשלימה את הקריאות של השבתות)[6].

2. לאחר השנה הראשונה יש להמשיך ולקרוא בספרים הישנים ובחדש בתורנות, כדי למנוע ״פגיעה״ בספרי התורה האחרים; זאת אף שספרי התורה הישנים הם ספרים פרטיים שרק הושאלו לבית הכנסת[7].

---

[4] כך מסתבר לפי טעמו הנ״ל של המנהג, וכך מפורש בתשובת הרי״י גינז הנ״ל, וכן כתבו ב״דרך התורה״ (שם) וב״שו״ע המקוצר״ (שם הערה קכב). גם ב״חשוקי חמד״ הנ״ל מוזכר המנהג רק ביחס לשבת. ובקובץ ״אוצרות הסופר״ הנ״ל נאמר שהמנהג הוא אף בחול ובמועדים, אך נראה שזהו החריג, והמנהג הרווח יותר ואף המסתבר כנ״ל הוא שרק בשבתות בשחרית קוראים בספר התורה החדש.

[5] אם כי ברוב בתי הכנסת אין מתעוררת כלל שאלה זו ביחס לקריאת ״וזאת הברכה״ בשמחת תורה, משום שמתחלקים בה לכמה מניינים וקוראים במקביל בכל ספרי התורה, כדי לקצר את משך הזמן הדרוש לקיום המנהג של העלאת כל הציבור לתורה.

[6] ב״מנהגי קהל תורה עץ חיים״ שבקובץ ״אוצרות הסופר״ הנ״ל מוזכר בהערה שלפי הנהוג (בקהילתם) אם לבעליו של אחד מספרי התורה יש יארצייט – זכותו היא שיקראו באותו יום בספר התורה שלו. זכות זו גוברת על המנהג לקרוא בספר התורה החדש. ברם לדברים אלה יש מקום רק בקהילה שבה אכן נהוגה זכות זו, וייתכן שיש לכך מקום רק לפי מנהג קהילה זו, שקוראים בספר התורה החדש גם בימות החול ובחגים. לשיטה זו מטרת המנהג אינה הגהה נוספת אלא כבוד לספר התורה החדש או עידוד לתרום ספרי תורה חדשים – מטרה שתושג גם אם יש חריג כנ״ל; מה שאין כן אם המטרה היא הגהה, שאז יש להקפיד לקרוא בספר התורה כל שבת בשחרית (ואם יש מנהג כנ״ל לגבי יארצייט, ויש לאחד מבעלי ספר התורה האחרים יארצייט בשבת – ניתן לתת לו את ״זכותו״ בקריאה שבמנחה).

[7] וזאת אף שלא קיימת באופן זה ״חזקה״ לבעלי ספרי התורה הישנים שיקראו בספרים שלהם (שו״ת ״בנימין זאב״ סי׳ קפב, וכדבריו נפסק באו״ח סי׳ קנג, ״מגן אברהם״ ס״ק מה, ״אליה רבה״ ס״ק לא ו״משנה ברורה״ ס״ק ק). עיין עוד בתשובת הרי״י גינז הנ״ל, שהדגיש שלאחר השנה הראשונה אין שום קדימות לספר התורה החדש על פני קודמיו, אך בדבריו לא פורש אם מדובר במצב שבו הספר החדש שייך לציבור וקודמיו הם פרטיים.

אוהיו, ארה"ב **Ohio, USA**
מרחשוון תשס"ז

ו. שימוש בשקף עם טעמים במקרה שבעל הקורא אינו בקי בקריאה

שאלה:
בית הכנסת שלנו נמצא בקהילה קטנה. במשך תשעת החודשים האחרונים אנחנו מחפשים בעל קורא חדש, ולא מצאנו מישהו שמסכים לעבוד (בשכר שהצענו). המתנדבים שקראו עד היום אינם נמצאים. אנחנו חוששים שיגיע זמן שנצטרך לקרוא מהחומש.
האם אפשר להשתמש בשקף שיונח על הקלף עם הנקודות והטעמים? בעל הקורא יקרא את האותיות מהקלף עצמו, והשקף רק יעזור לקריאה נכונה.

תשובה:
בקהילה שבה אין בעל קורא, סדר העדיפויות לקריאת התורה יהיה כדלהלן:

א. הקורא יעזר באיש מן הקהל, שיעמוד לידו ויסמן לו את הניקוד והטעמים, ואם אינו יודע לסמן יכול אף לקרוא בלחש והקורא ישמע ויקרא בקול רם[1].
ב. בעל הקורא יקרא ללא הטעמה, אך יקפיד על ניקוד וטעמים שיש בהם כדי לשנות את העניין[2].
ג. הנחת שקף[3] שבו משורטטים הטעמים על גבי ספר התורה וקריאה מתוכו[4], בהקפדה על הדברים הבאים:

---

[1] "משנה ברורה" (או"ח סי' קמב ס"ק ח)

[2] המחבר (או"ח סי' קמב סע' א) פסק כרמב"ם, שאם "קרא וטעה אפי' בדקדוק אות אחת מחזירין אותו", והוסיף עליו הרמ"א: "ודווקא שינוי שמשתנה על ידי זה העניין, אבל אם טעה בנגינת הטעם או בניקוד אין מחזירין אותו אבל גוערין בו". נחלקו האחרונים בהבנת היחס שבין המחבר לרמ"א, וכן בפירוש ההלכה שבסעיף ב: "וישוב שיש שם מנין ואין מי שיודע לקרות בתורה כהלכתה בדקדוק ובטעמים – אפילו הכי יקראו בתורה בברכה כהלכתה". "פרי מגדים" למד שהרמב"ם פסק שאם טעה מחזירים אותו דווקא בטעויות שמשנות העניין, וכך גם הבין הרמ"א את דברי המחבר, ובסעיף ב שפסק המחבר כ"תרומת הדשן" (סי' קפא) מיירי בטעות שאין בה שינוי העניין (כגון שקרא מצרים במקום מצריים). ה"פרי חדש" הסכים לעניין סעיף ב, שעוסק בטעויות שאין בהן שינוי העניין, אולם בסעיף א הבין שהמחבר והרמ"א חולקים: המחבר פסק כרמב"ם (כפי שנראה ב"בית יוסף", שסובר שאפילו בטעויות שאין משתנה העניין על-ידן מחזירים, ורק בטעמים ובניקוד שאין שום משמעות לשינוי בהם אין מחזירין ורק גוערים בו) והרמ"א סובר שרק בטעויות שמשתנה העניין על-ידן מחזירים. ה"לבוש" ו"חיי אדם" (כלל לא אות לא) כתבו בפירוש שבמקום שאין בעל קורא חששו חכמים שתתבטל הקריאה, ולכן התירו אף באופן שתעשינה טעויות שיש בהן כדי שינוי העניין. עיין ב"כף החיים" (ס"ק טו), שכתב דלא קיימא לן הכי, היות וחלקו עליהם גדולי הפוסקים, ועוד דהא קיימא לן ספק ברכות להקל, ולכן יקראו בלי ברכה.

[3] בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה יג) אסרנו שימוש בשקף המוצע, אך שם נשאלנו באופן כללי, ואין בכוחם של המקורות והטעמים שהבאנו לעמוד בפני מציאות זו שבה אין בעל קורא, וללא מציאת פתרון, קיים חשש שלא יוכלו להמשיך לקרוא בתורה.

[4] בגמרא (ברכות כה ע"ב): "אמר רבא, צואה בעששית מותר לקרות ק"ש כנגדה, ערוה בעששית אסור לקרות ק"ש כנגדה, 'ולא יראה בך ערות דבר' אמר רחמנא והא קמתחזיא". א"כ מבואר שראיה דרך חומר שקוף הוי ראיה, אלא שלשם קביעת כלל זה יש ליישב כמה גמרות שנראות כסותרות דין זה.
בגמרא (ברכות נג ע"ב) מצינו: "היתה לו נר טמונה בחיקו או בפנס או שראה שלהבת ולא נשתמש לאורה או נשתמש לאורה ולא ראה שלהבת – אינו מברך עד שיראה שלהבת וישתמש לאורה". וכתב

הרשב"א שפנס לאו היינו עששית, כי בעששית אף שמפסיק גוף העששית אפילו הכי כרואה שלהבת חשבינן ליה, וכתב ה"בית יוסף" (סוף סי' רצח) שרשב"א זה סותר דברי הירושלמי (ברכות פרק ח הלכה ו), שאחרי המילה "בפנס" גרס "או בתוך ספקלריא", ועל-פי זה כתב "אורחות חיים" (הלכות הבדלה סימן י) שהמברך על העששית צריך להוציא האור משם, וכן פסק השו"ע (סי' רצח סע' טו). האחרונים יישבו את הרשב"א והירושלמי בכמה אופנים: ה"מגן אברהם" (שם סק"כ) וה"פרי מגדים" (שם) כתבו שהירושלמי מילי מילי קתני, כלומר בתוך אספקלריא אם רואה את השלהבת ואינו משתמש לאורה או משתמש לאורה ואינו רואה השלהבת אין מברכין עליה, אך אם רואה את השלהבת ומשתמש לאורה – שפיר דמי. "ערוך השולחן" (שם סקי"ח) תירץ בדרך אחרת, שיש לחלק בין אספקלריא לעששית: אספקלריא היא מראה, וראייה דרכה לכו"ע לא שמיה ראייה, שרואה בבואת הדבר ולא הדבר עצמו, ועששית היא זכוכית. ה"ביאור הלכה" (ד"ה או בתוך אספקלריא) ביאר את סברת הירושלמי שלא יחלוק על הגמרא בברכות, שממנה משמע שראייה דרך זכוכית הוי ראייה, שחז"ל שתיקנו לברך על בריאת האור תיקנו לברך על אש כפי שהיא מופיעה בטבע, היינו מגולה ולא מכוסה, ולכן אם הייתה טמונה לו בחיקו או בפנס אין מברכין עליה, והוא הדין באש שמכוסה בזכוכית, דהוי כיסוי כמו שראינו בברכות (כה ע"ב) לעניין צואה בעששית דהוי כיסוי, ולכן פסק שנכון להחמיר בזה.

אומרת הגמרא בסנהדרין (מב ע"א): "אמר רב אסי א"ר יוחנן, כל המברך על החודש בזמנו כאילו מקבל פני שכינה... מרימר ומר זוטרא מכתפי ומברכי". וכתב הב"ח (סי' תכו ד"ה מרימר) שזהו המקור לדין שהובא ברמ"א (או"ח סי' תכו סע' ד) ש "אין מקדשין את הלבנה תחת הגג, שאין זה דרך כבוד, אלא יוצאין לרחוב, כדרך שיוצאים לקבל את פני המלך". ה"מגן אברהם" (שם ס"ק יד) כתב שהמהרש"ל כשהיה בחבורת שמחה ולא רצה לצאת החוצה, פתח החלון נגד הלבנה וקידשה. למד מכאן ה"פרי מגדים" שצריך לפתוח את החלון, ולא סגי במה שרואה דרך הזכוכית, אולם ממה שכתב ה"מגן אברהם" (ס"ק א) משמע שכשהמבדיל בינו ובין הלבנה הוא מסך זך שהלבנה נראית ממנו – מברכים. מסביר ה"פרי מגדים", שלכתחילה נכון לפתוח את החלון, ואם אי אפשר ויש עיכוב מותר לברך גם בעד הזכוכית, וכן פסק ה"משנה ברורה" (בשער הציון ס"ק כה). נראה שניתן לבאר את דבריו על-פי הגמרא (ברכות כה ע"ב) ועל-פי היסוד שהובא ב"ביאור הלכה" (סי' רחצ ד"ה או בתוך אספקלריא), שזכוכית הינה חומר שיוצר מחיצה והבדלה בין דבר לדבר, ומצד שני, בניגוד לכל חומר אחר, היא מאפשרת ראייה דרכה; לכן בבואנו לדון על זכוכית לעולם נצטרך להגדיר קודם כל, מה מבוקש באותו נושא – אם השאלה היא בדבר החומר שבזכוכית, היינו ביכולתה ליצור הבדלה או כיסוי, הרי דינה כמו כל חומר אחר, אולם אם השאלה היא בדבר יכולת הראייה, כאן אין הזכוכית מונעת את ראיית הדבר, לכן לגבי ברכת בורא מאורי האש וצואה הרי שהתכונה הנדרשת מן החומר היא הבדלה וכיסוי, וממילא זכוכית יוצרת הבדלה שכזו. כך גם בענייננו, חלון זכוכית הוא כמו גג, וכשם שאין לקדש את הלבנה תחת גג, שאין זה ראוי לקבל כך פני שכינה, כך גם מבעד לזכוכית. אם כך גם ניתן להבין גם מדוע פסק ה"מגן אברהם" (או"ח סי' תלג ס"ק ד) שחלון זכוכית אסור לבדוק בדיקת חמץ כנגדו, אף שמהגמרא (פסחים ח ע"א) משמע שכנגד ארובה שבחדר בודקים לאור החמה, ורק בצדדים צריך נר, ואף שכתב ה"דעת קדושים" שה"מגן אברהם" דיבר על זכוכיות שבזמנו, שהיו מלוכלכות, אך בזמננו שהן בהירות וצחות אפשר להקל, מכל מקום נראה שלגבי בדיקת חמץ צריך שאור השמש יאיר בצורה ישירה את המקום הנבדק, וכן כתב רבנו דוד (פסחים ח ע"א ד"ה אלא לצדדין): "משמע בהדיא דהיינו טעמא דאין בודקין לאור החמה משום אורה שאין מאיר בצידי החדר". וממילא לעניין זה זכוכית נחשבת כחומר שחוצץ בצורה מסוימת בין השמש לחדר, אך אין זה אומר שראייה דרך זכוכית איננה נחשבת ראייה, אלא רק שזכוכית יוצרת הבדלה בין מקור האור (השמש) למקום הנבדק (החדר).

היוצא לדינא הוא שבקריאת התורה, כיוון שהנדרש הוא שהאדם יראה בעיניו את אותיות ספר התורה, ודאי שראייה דרך חומר שקוף נחשבת ראייה – שסוף סוף רואים בצורה ברורה את הכתוב בספר התורה. כך פסק גם שו"ת הלק"ט (א סי' צט), שמותר לקרוא בספר תורה על-ידי משקפיים, וכן לעניין טיפת שעווה שנפלה על ס"ת וניתן לראות דרכה, שמותר לקרוא כך. ואינו דומה למה שמצינו במסכת שבת (קג ע"ב): "כתב את האזכרות בזהב – הרי אלו יגנזו", ששם מבטל כתב העליון את התחתון, מה שאין כן כאן, ומכל מקום לכתחילה ראוי להסירה, עיין "שערי אפרים" (שער ה אות ז).

נעיר עוד כי מה שפסק השו"ע (יו"ד סי' רעד סע' ז): "ספר המנוקד פסול... וכן ספר שיש בו פיסוק פסוקים פסול" נראה בפשטות דלא דמי להא, ששם הניקוד נעשה בדיו על גבי ספר התורה עצמו, וכאן השקף הוא חיצוני ואין לו שום קשר לספר התורה עצמו. וכמו שכתב ה"בית יוסף" (או"ח סי' רעד) בשם תשובות הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' רלח): "דדוקא בפיסוק שעשה ניקודים בדיו כדרך שעושים בחומשים, אבל בהנחת אויר לבד אין זה פיסוק גמור... ואין לנו להרבות בפיסולים אלא כמו שנזכר במסכת סופרים". אם כן, בספר תורה שמניחים על גביו שקף, כיוון שספר התורה נכתב בכשרות, אין בראיית הניקוד והטעמים בשקף שמונח על ספר התורה בכדי לפסול הספר עצמו.

1. אסור שיסתירו הטעמים או הנקודות את הכתב שבספר התורה, כדי שהקריאה לא תחשב כקורא בעל-פה אלא מתוך הספר. על כן מומלץ לעשותם קטנים ככל האפשר, כך שתזוזת השקף בעת הקריאה לא תגרום לחדירתם לתחום האותיות ולהסתרתן.
2. אין להדביק את השקף לספר התורה באופן קבוע, אלא יש להניחו על הספר בשעת הקריאה ולקחתו משם בסיומה או במעבר לעמודה אחרת.
3. יש להיזהר בשמירה על השקף, שכן קיפולו עלול ליצור פס לבן שיסתיר את האותיות.
4. אם ניתן ליצור שקפים כך שהאותיות יראו ללא הפסק שקף, כגון על-ידי גזירת השקף כך שיהיה רק במקום הטעמים והנקודות, יש לעשות כן.

השימוש בשקף מוגבל למקרה מיוחד זה, שבו אין אפשרות כלל להשיג בעל קורא אף בשכר, ורק כאשר שתי האפשרויות שהוצעו לעיל אינן מעשיות.

קנטקי, ארה"ב **Kentucky, USA**
אייר תשס"ו

ז. מורשע בפלילים, נשיאת כפים וכיבודים בבית הכנסת

שאלה:
אדם בקהילתי הורשע בפלילים, על עברות גנבה ומרמה. מה דינו, אם הוא כהן, לעניין עלייה לתורה ונשיאת כפיים על הדוכן?
האם צריך והאם מותר למנוע ממנו כיבודים נוספים בבית הכנסת?

תשובה:
יש לדון בשאלתך משלוש בחינות:

א. עלייה לדוכן: כהן חייב לעלות לדוכן ולברך את ישראל אף אם הוא בעל עברה[1], אלא אם הוא הרג נפש או שהוא נשוי לאשה שאסורה לו מפני כהונתו[2].

ב. עלייה לתורה: מותר להעלות לתורה בעלי עברה[3]. כהן בעל עברה יכול לעלות עליית "כהן" ו"לוי", אלא אם נשא אשה שאסורה לו מפני כהונתו[4].

ג. שליח ציבור: אין לשלוח לפני התיבה מי שעבר עברה, אלא אם חזר עליה בתשובה גמורה[5].

אף-על-פי שבאופן כללי אין להחמיר יותר מן הדין[6], על הרב המקומי לשקול בזהירות את פסקיו בנושא זה. מצד אחד, הרב רשאי להשתמש בסנקציות כנגד עוברי עברה גם כשהשיקול הוא חינוכי וציבורי. מצד שני, ההימנעות ממחלוקת ומהרס הקהילה גם היא חייבת להילקח בחשבון. אם עובר העברה הוא בעל מעמד גבוה בקהילה, צריך להיזהר ממצב שחוסר תגובה למעשיו יחשב כחנופה, שהיא איסור חמור.

---

[1] כך מבואר בירושלמי (גיטין פ"ה ה"ט): "שלא תאמר איש זה מגלה עריות ושופך דמים והוא מברכנו. אמר הקב"ה: וכי הוא מברכך? לא, אני מברכך, שנאמר 'ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם'". וכן פסק שו"ע (או"ח סי' קכח סע' לט), עיין שם ב"משנה ברורה" (ס"ק קמד) ובשער הציון (ס"ק קיב).

[2] שו"ע (שם סי' קכח סע' לה וסע' מ), ועיין בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה ח)

[3] אגרות משה" (או"ח ג סי' יב ואו"ח ב סי' נא), "יחווה דעת" (ב סי' טז), "משיב מלחמה" (ב סי' קז). ועיין עוד ב"במראה הבזק" (א תשובה ז) וב"במראה הבזק" (ג תשובה ה).

[4] שו"ע (או"ח סי' קכח סע' מ), ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה ט).

[5] "ברכי יוסף" (שו"ע או"ח סי' נג) הביא את תשובת הרמב"ם (מובאת ברדב"ז סי' ב אלפים עח), הכותב שאין להעביר חזן קבוע ממשרתו, אלא אם עבר עברה בפני עדים שהעידו עליו בדבר זה, ולא חזר בתשובה, אבל אם יצא קול בלי עדות – אין להעבירו ממשרתו. כעין זה מובא בשו"ע (שם סי' נג סע' כה, ואכמ"ל). אולם כל האמור הוא כדי לפטר אדם ממשרתו הקבועה, ולכתחילה אין ממנים אלא חזן נקי מעברות, וכפי שכתב השו"ע (שם סע' ד): "ש"ץ צריך שיהיה הגון. ואיזהו הגון? שיהא ריקן מעבירות, ושלא יצא עליו שם רע אפילו בילדותו, ושיהיה עניו ומרוצה לעם, ויש לו נעימה, וקולו ערב, ורגיל לקרות תורה נביאים וכתובים". והוסיף הרמ"א (שם סע' ה): "מי שעבר עברה בשוגג, כגון שהרג הנפש בשגגה וחזר בתשובה – מותר להיות ש"ץ. אבל אם עשה במזיד – לא, דמ"מ יצא עליו שם רע קודם התשובה". אולם האחרונים, ראה ב"משנה ברורה" (שם סי' נג ס"ק כב) וב"כף החיים" (ס"ק טוב) חלקו בזה על הרמ"א, והסיקו שאין דבר העומד בפני תשובה אמיתית, ולכן החוזר בתשובה ממעשיו הרעים מותר למנותו לשליח ציבור לכתחילה.אומנם כל המקורות דלעיל דנים רק בש"ץ קבוע אבל עיינו בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה ו) שהוא הדין לש"ץ חד פעמי.
במהרש"ל (שו"ת סימן כ) פסק שתנאים אלו שלא ייצא עליו שם בילדותו מעכב רק בתענית, ולכן ברגע שהחזן איננו רשע ניתן למנותו, ועיין בבאר היטב (שם בסימן נג)

[6] אכן, גנבה ומרמה הן עברות חמורות, אבל לצערנו הן אינן מהוות "חציית קווים אדומים" של הקהילה היהודית, כמו נישואי תערובת, שבהם מחמירים יותר משום מיגדר מילתא. ועיין בשו"ת ב"מראה הבזק" (ח"א תשובות ז-ח ח"ג תשובה ה ח"ו תשובה ח).

ארגנטינה, דרום אמריקה **Argentina, South America**

אדר א תשס״ח

ח. העברה מתפקיד חשוב של אדם שבבעלותו עסק של פריצות

שאלה:

אני רב בקהילה. נודע לנו שסגן נשיא הקהילה שותף עם אחותו (40% לו ו-60% לה) בעסק של פריצות עם ״מלצריות״ והופעות של נשים בלתי צנועות, בלשון נקייה.
ניסיתי להסביר לו שהדבר איננו מתאים לנציג קהילה שנואם בבית כנסת ומחליט על העתיד הרוחני של הקהילה. הוא ענה לי שזה עסקו הפרטי, שאחותו מנהלת את העסק ושהוא אינו עובד במקום.
כל הקהילה מודעת לנושא, וזה יוצר מחלוקת בציבור. רוב האנשים חושבים שהוא חייב להתפטר מתפקידו כסגן נשיא הקהילה. אני מבקש מכם פסק הלכה בהקדם האפשרי, כי קשה לי להמשיך במצב זה, שמביך את הקהילה.

תשובה:

יש דברים שאין צורך להסביר מדוע הם אסורים, וזה אחד מהם: כל דבר שקשור לפריצות מכל סוג שהוא אסור, וכבר גילה בלעם הרשע כי ״אלוהיהם של אלה שונא זימה״[1]. זהו אחד הביטויים החריפים ביותר של חז״ל כנגד חטא כלשהו. לכן, חובה מוטלת על הרב ועל חברי הקהילה שלא לתת שום מעמד בקהילה למי שעוסק בכגון זה, קל וחומר אם הוא מתפרנס מכך. נביא להלן מעט מן המקורות העוסקים בתחום זה:
אסור באיסור חמור לעסוק בעסקי פריצות למיניהם[2], ואף מי שאינו עוסק בכך בפועל אלא שותף בעסק אינו נקי מאיסור זה[3].

---

[1] סנהדרין קו ע״א.

[2] עיין בשו״ת ״האלף לך שלמה״ (יו״ד סי׳ קצב), שהביא את סוגיית הגמרא (שבועות מז ע״ב): ״שמעון בן טרפון אומר: אזהרה לעוקב אחר הנואף לעוקב אחר המנאף (רש״י – נעשה לו אפוטרופוס להרגיל לו נשים לניאוף), שנאמר לא תנאף – לא תנאיף״. והוכיח שגם אם מדובר בפנויות קיים איסור זה מוכח, שהרי לאשת איש אין צורך בדרשה זו, שהרי ברור שעובר על ״לפני עור״, וביאר ש״גם אם נאמר שגוף הדבר היתר הוא לנכרי, מ״מ להיות אפוטרופוס להרגיל לאחר גרע״.
ועיין בשו״ת ״משנה הלכות״ (ג סי׳ קכח ו-ד סי׳ קפח), שדן בשאלה של החזקת ״נשים נכריות כדי שיזנו עמהם עכו״ם״, וכתב: ״דבר זה איסור גמור הוא״, והוכיח את דבריו מהאמור בפירוש בירושלמי (תענית פ״א ה״ד): ״חמש עבירן (=עבירות) ההוא גוברא עביד בכל יום, מוגיר זנייתא...״, ופירש ״קרבן העדה״ שהיה משכיר זונות, ומבואר שם שנוכריות היו (שכן מבואר שם שלאותו אדם הייתה זכות בכך שלמרות עיסוקו הנ״ל היה מונע מבנות ישראל לעסוק בכך). ועיי״ש שהביא עוד ראיה מהמכילתא פרשת יתרו לכך שזנות אפילו עם פנויה אסורה גם לגויים (וממילא המכשילם בזה עובר על ״לפני עור״, והמתפרנס מזה נהנה מאיסור), וכן הביא את דברי ״האלף לך שלמה״ הנ״ל.
עוד עיין בשו״ת ״רב פעלים״ (חלק או״ח ב סי׳ יח) שדן בשאלה ״אם יש לוי אחד בעיר אך הוא עושה סרסרות של זנות, אם מותר להעלותו לס״ת״, וכתב שגם אם מדובר רק בנשים גויות פנויות וגם המזנים עמן הם גויים, הדבר אסור ואפילו באופנים שאין בכך משום ״לפני עור״, בכל אופן ״סרסרות של זנות שאני... הסרסור עובר על אל תקרב אל פתח ביתה זו זונה... גם לא גרע מאיסור שאסרו חז״ל להסתחר בנבילות וטריפות וכיוצא... ולכן מן הדין אסור לעשות סרסרות זו אפילו גויה לגוי״.
בנדון שלפנינו, הדבר חמור עוד יותר מכל הנ״ל, שהרי אין כל ודאות שכל הנכשלים באיסורים ב״עסק״ זה הנם גויים, ולכן שייכים כאן גם המשך דברי ה״רב פעלים״, שכתב ש״אם זה הסרסור עושה זאת (גם) בישראל, שמביא... גויות לישראל, או נשים ישראלים לגויים, ה״ז ודאי נמאס בדבר הרע הזה, ואין להעלותו לס״ת, כי איסור זנות מאיס טובא וחמיר טפי, וקליפה זו דבוקה באדם בעוה״ז ובעוה״ב, ובודאי צריך להרחיק אדם טמא זה מעליית הס״ת״.

כאשר העוסק בכך הוא יהודי בעל מעמד בקהילה, והדבר ידוע לציבור, האיסור חמור אף יותר – הן משום חילול השם שבדבר (גם כלפי הגויים[4]), והן משום שהעובדה שאדם כזה עוסק בדברים ממין זה, והעובדה שהקהילה מניחה אותו בתפקידו, עלולות לגרום לזילות של איסורים אלה אף בעיני אחרים, ואולי אף להכשלתם באיסורים ממש (זאת נוסף לחשש שה"עסק" האמור עצמו כולל גם הכשלת יהודים באיסורים[5]), מה שמהווה חילול השם חמור עוד יותר[6]. זה כלול במה שקבעו חז"ל, שהחוטא ומחטיא את הרבים "אין מספיקין בידו לעשות[7] תשובה[8]". ואין לו חלק לעולם הבא[9] (אם לא עשה תשובה[10]) וכו'.

דברים אלה אמורים גם כאשר תפקידו של היהודי האמור בקהילה הוא אדמיניסטרטיבי בלבד[11], קל וחומר כאשר מדובר באדם שתפקידו כולל השפעה הנהגתית, חינוכית או רוחנית[12].

מכל הסיבות האמורות, ברור שהשותף בעסק מהסוג המתואר בשאלה אינו יכול לכהן כסגן נשיא הקהילה או בכל תפקיד דומה אחר, כל עוד הוא ממשיך להיות שותף בעסק זה.

דברים אלה כוללים גם את העיסוק ב"הופעות" המתוארות בשאלה, שהרי הופעות אלה המגרות את יצריו השפלים של הצופה עשויות מטבען להביאו להיכשל, אף בזנות ממש. מה עוד שייתכן כאמור שמכשיל גם יהודים, שלגביהם אף עצם הצפייה והרהורי העברה שמחמתה אסורות, ככתוב "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (במדבר טו, לט; ועיין בברכות יב ע"ב, כד ע"א, ו-סא ע"א; שבת סד ע"ב; בבא בתרא נז ע"ב; מכות כד ע"א; וברמב"ם איסורי ביאה פרק כא הל' ב, יט-כא; שו"ע אבה"ע סי' כא סע' א ו"משנה ברורה" סי' עה ס"ק ז), וכן עוברים בהסתכלות זו על הרהורי העברה והושז"ל שמחמתה ועל "ונשמרת מכל דבר רע" (דברים כג, י; ועיין בעבודה זרה כ ע"א, וב"בית יוסף" אבה"ע סי' כא בשם רבינו יונה ועוד).

[3] שהרי הנימוקים שהובאו בהערה הקודמת נוגעים גם לכך (ואכן, מי שעוסק בכך בפועל חמור יותר, ולגביו קיימים נימוקים נוספים בדברי ה"רב פעלים" הנ"ל ועוד).

[4] שהרי גם בעיני גויים עיסוק בענייני זימה הוא עיסוק אסור, מאוס ומגונה (גם אם הם עצמם "נזקקים לשירותיו", וכעין מה שאמרו חז"ל בסנהדרין כט ע"א לגבי הנזקק לעדי שקר, שגם בעיניו עצמו הם מזולזלים). על כגון זה נאמר "ויבא אל הגויים אשר באו שם ויחללו את שם קדשי באמר להם עם ה' אלה" (יחזקאל לו, כ).

[5] שהרי, כנ"ל, אין כל ודאות שכל הנכשלים באיסורים ב"עסק" זה הנם גויים.

[6] עיין ברש"י (יומא פו ע"א), וברטנורא שם (יומא פ"ח מ"ח) אומר שהחוטא ומחטיא אחרים – זהו חילול השם שהחמירו מאוד בעוונו, בגמרא שם.

[7] משנה באבות (פ"ה מי"ח), סוטה (מז.) ובברייתא אבות דרבי נתן (פרק מ), רמב"ם (תשובה פרק ד הל' א).

[8] כפי שהדגיש הרמב"ם (תשובה פרק ד הל' ו) "כל אלו הדברים וכיוצא בהן, אף על פי שמעכבין את התשובה אין מונעין אותה, אלא אם עשה אדם תשובה מהן – הרי זה בעל תשובה ויש לו חלק לעולם הבא".

[9] רמב"ם (תשובה פרק ג הל' ו); "ספר חסידים" (סי' קסד); והמקור לאמור באבות דרבי נתן הנ"ל: "וכל המחטיא את הרבים אין מספיקין בידו לעשות תשובה, כדי שלא יהיו תלמידיו יורדים לשאול והוא נוחל את העולם הבא". ובגמרא (ראש השנה יז ע"א) נאמר שמחטיאי הרבים "יורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות".

[10] כדברי הרמב"ם הנ"ל (תשובה פרק ד הל' ו; פרק ג הל' יד): "במה דברים אמורים? שכל אחד מאלו אין לו חלק לעוה"ב כשמת בלא תשובה, אבל אם שב מרשעו ומת והוא בעל תשובה – הרי זה מבני העולם הבא, שאין לך דבר שעומד בפני התשובה".

[11] ועיין בשו"ת "יביע אומר" (ו חו"מ סי' ג), שהביא מקורות נוספים לכך מדברי פוסקים רבים.

[12] עיינו גם בתשובתנו בשו"ת "במראה הבזק" (ד תשובה כה) מעניין זה, ושם בהערה 4 ציינו גם את החיוב על הקהילה למנוע תפקידים בקהילה מאדם הנוהג באופן פסול כזה, ואם אינם עושים כך נחשבים כמסכימים לו ועוברים על איסור חנופה (ועיין בסוטה מא ע"ב לגבי חומרת איסור זה).

ירושלים, ישראל **Jerusalem, Israel**
אייר תשס״ו

ט. וילון כמחיצה בין עזרת נשים לעזרת גברים, בבית הכנסת

שאלה:
האם ניתן להשתמש בווילון כמחיצה בבית הכנסת בין עזרת נשים לעזרת גברים?

תשובה:
שאלה זו נחלקת לשני חלקים:
א. מה גדרה ההלכתי ומה תפקידה של המחיצה בבית הכנסת.
ב. מה מעמדו של וילון.
העמדה המקובלת בפוסקים היא שתפקיד המחיצה הוא ליצור חיץ פיזי מציאותי וניכר בין הגברים לנשים בבית הכנסת[1] או למנוע הסתכלות של הגברים בנשים[2].

---

[1] עיין ב״אגרות משה״ (או״ח א סי׳ לט) שדן ״בענין המחיצה שצריך להיות בביהכ״נ בין אנשים לנשים ושיעור גובהה״: ״עצם הדין שאף אם האנשים הם בצד אחד והנשים בצד אחר אסורין הן להיות בלא מחיצה הוא לע״ד דינא דאורייתא. וראיה מסוכה דף נא שהקשה בגמ׳ על הגזוזטרא שעשו בעזרת נשים... הכתיב הכל בכתב, שאסור להוסיף שום דבר בבנין הבית ובעזרה, ותירץ רב דקרא אשכחו... צריך לומר שהוא איסור מדאורייתא, ולכן הוא ממילא כמפורש... וממילא חזינן מסוגיא דסוכה, דאף אם היתה מחיצה אבל כזו שאפשר לבא לידי קלות ראש יש עדין אותו האיסור מדאורייתא, דהא אף בראשונה שהיו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ... היתה מחיצה גדולה ביניהם בדין מחיצה, אבל כיון שהוצרכו לעמוד נגד השערים הפתוחים כדי לראות את השמחה ראו שבאו לידי קלות ראש, ולא הועילה המחיצה... ולכן צריך לומר שהאיסור הוא רק משום קלות ראש, וחשבו מתחלה שמה שבאו לידי קלות ראש היה מחמת שהאנשים הוצרכו לראות דוקא דרך הנשים, שהרי שניהם הסתכלו למקום אחד באו לידי קלות ראש, שאף שמצד ההסתכלות עצמה... היה באופן המותר, שלא נראו מקומות המכוסים... אבל כשראו שבאו מזה לידי קלות ראש שהוא להרבות שיחה ביניהם ולנגיעה בידיהם וכדומה, התקינו... ולפיכך אף שלכל דבר הצריך מחיצה הרי הוא מחיצה גמורה, מ״מ לענין הבדלת אנשים ונשים אינה כלום, שעדיין הם כמעורבין ובאין לקלות ראש... אלמא שבתחלה, אף שהיו מובדלין בדין מחיצה שמועילה לשאר דברים שצריכין מחיצה לא הועילה לזה, ונחשבו כמעורבין, ואסור מדאורייתא, והוי כמפורש שיעשו גזוזטרא.
״היוצא מזה גם בבתי כנסיות שמתקבצין שם אנשים ונשים להתפלל טוב יותר לעשות גזוזטרא שהנשים יהיו למעלה, ואם מאיזה טעם קשה לעשות גזוזטרא צריכים לעשות מחיצה ממש, כזו שתמנע מלבוא לידי קלות ראש, ולא סגי במה שנחשבה מחיצה לכל דבר, כגון בשערים פתוחים, כמו שראינו שלא הועילה במקדש והיה אסור מדאורייתא. ולכן לא סגי גם במחיצה של עשרה טפחים מן הקרקע, שאינה כלום לענין קלות ראש, שהרי יכולים לדבר ולהרבות שיחה עם הנשים בלי שום קושי וליגע בידיהם, ואין לך קלות ראש גדולה מזו, ונחשבו כמעורבין ממש ואסור מדאורייתא, שגרועה היא ממחיצה שהבדילה בין עזרת נשים לחיל במקדש, שלא הועילה אף שהיתה יותר ניכר, אלא צריכים לעשות מחיצה גבוהה במדה כזו שלא יבואו לידי קלות ראש. והנה יש מקום לומר שרק במקדש... אבל מוכרחין קצת לומר שדין זה הוא מדאורייתא בכל מקום קבוץ... משמע שהוא איסור בכל מקום שצריכין להקבץ בו אנשים ונשים, שאסורין להיות בלא הבדלת מחיצה ביניהם כדי שלא יבואו לידי קלות ראש״.
ובסי׳ מא כתב עוד: ״לא נראה לע״ד מש״כ כתר״ה שבגמ׳ סוכה נא בברייתא שאיתא שלא יבואו לידי קלות ראש, ובירוש׳ שאיתא שלא יהיו מעורבין פליגי, הנה בתוספתא איתא שהיו באין לידי קלות ראש ומסיק שלא יהיו מעורבין, ופשוט שהוא מהברייתא שבגמ׳, וא״כ הוא טעם אחד, וכמפורש במתני׳ דמדות שלא יהו מעורבין ולא יפלגו ע״ז, אלא שהוא טעם אחד, דמה שבאו לידי קלות ראש הוא נחשב מעורבין כדבארתי. וגם מש״כ כתר״ה לטעמו שהם ב׳ טעמים יש חלוק לדינא, דלטעם קלות ראש הוא מצד הסתכלות, וצריך גבוהה שלא יהיו נראות כלל, ולטעם שלא יהו מעורבין סגי במחיצה כ״ד, הנה הוא דבר שא״א לומר כלל, דלא שייך זה להסתכלות, כדבארתי שאף מהגזוזטרא היו נראות, וקלות ראש הוא מה שנקל להם לדבר זה עם זו וליגע זה בזו כדבארתי, ואף לטעם שלא יהיו מעורבין צריך שתהיה גבוהה י״ח טפחים, וזה סגי שלא יהיה קלות ראש״. עיינו עוד בדבריו בחלק או״ח (ג סי׳ כג).

[2] סברת השואל ב״אגרות משה״ הנ״ל (או״ח א סי׳ מא), ועיין עוד ב״ציץ אליעזר״ (ז סי׳ ח), שכתב:

וילון עונה לכאורה על דרישות אלה, כל עוד גובהו הוא כראוי[3] (ואינו מתנפנף ברוח הקיימת בפועל בבית הכנסת, באופן שבו ייתכן שבחלק מן הזמן לא ימלא הווילון את הדרישות הנ"ל).
ניתן להוכיח שלדעת רוב הפוסקים, זהו כל תפקידה של המחיצה[4].

"בחיוב עשיית מחיצה בין ביהכ"נ לבין עזרת נשים... שהמקור הוא ממשנה בסוכה פ' החליל במוצאי יו"ט וכו' תיקון גדול וכו' ובגמ' שם וברמב"ם בפיה"מ ע"כ. וכך מציינים באמת כל המדברים מזה את דברי הגמ' והרמב"ם הנ"ל כמקור ראשון לדבר. ואם אמנם שבהלכות לולב (פרק ח הל' יב) כותב הרמב"ם הטעם כדי שלא יתערבו אלו עם אלו. אבל בפיה"מ שם מדגיש לכתוב הטעם כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים, וזה אפשרי רק ע"י עשיית מחיצה בגובה איש או וילונות. ועיין גם בתיו"ט בסוכה (שם) שמביא דברי הרמב"ם שבפיה"מ ומוסיף וכותב: 'והדין עמו וכו', ואמנם הסתכלות האנשים בנשים מביא לידי קלות ראש...' עיי"ש. והנה שאלת המחיצה כבר נתעוררה בדור הקודם ובספר 'לב העברי' ח"ש נדפס פסק דין על כך אשר עליו חתומים למעלה משבעים גאונים ובראשם המהר"מ אש והגר"ש גאנצפריד ז"ל... אנו למדים לדעת שאפי' המתקנים דאז לא עלה על דעתם שלא לעשות מחיצה מבדלת אשר לא יוכלו להסתכל אנשים בנשים... ק"ו לתוקף איסור זה כשאין אפי' מחיצה כזאת, באופן שלא יוכלו להסתכל. ועיין שם גם ב'לב העברי' (ח"א), שכותב ג"כ מתוקף החיוב של עשיית מחיצה מבדלת ומביא דברי הגמ' בסוכה (נא) ופיה"מ ותיו"ט ע"ש... וש"ב הגאון הגר"י אברמסקי [שליט"א] (זצ"ל), מדי דברנו פעם על אודות הצרכת מחיצה בין ביהכ"נ לעז"נ הצביע על דברי המרדכי בפ' כירה שמובא בט"ז (או"ח סי' שטו ס"ק א), שכותב לענין שבת דמחיצה הנעשה לצניעות, כגון מחיצה שעושין בשעת דרשה בין אנשים לנשים מותר, הרי דמדי שמתאספים אנשים ונשים יחד, אפילו לשעת דרשה שהוא עראי צריכים לעשות מחיצה בין אנשים לנשים, דון מינה דמכ"ש דצריכים לעשות מחיצה בין ביהכ"נ לבין עז"נ... לתפלה שהוא קבוע. חושבני שמהאמור מספיק... החיוב של עשיית מחיצה מבדלת בין בית הכנסת לבין עזרת נשים באופן שהאנשים לא יוכלו לבוא לידי הסתכלות".
ועיין עוד בשו"ת "משנה הלכות" (ז סי' יב), שהאריך לחלוק על ה"אגרות משה" ולבסס את הדעה שמחיצה בין עזרת נשים לעזרת גברים צריכה להיות כזו שלא יוכלו להסתכל אנשים בנשים, וחזר על כך גם במהדורא תניינא (ד סי' פא): "ופשוט דמחיצה צריכה להיות מחיצה שלא יוכלו להסתכל אנשים בנשים, כמבואר במס' סוכה בשמחת בית השואבה, דבביהמ"ק תקנו תיקון גדול נשים מלמעלה ואנשים מלמטה שלא יבואו להסתכל, דאל"כ מה הועילו במחיצה. ואפילו לדרשה אסור לדרוש אם אין מחיצה בין אנשים לנשים, עיין שו"ע (או"ח סי' שטו, ט"ז ס"ק א) כמבואר במרדכי, והביאו ב'אליהו רבה' (שם) ובש"ע הגרש"ז (ס"ג) ובעה"ש (ס"ד) ועיין 'משנה הלכות' (מהד"ת ב סי' שח וסי' שט), והובא בכל האחרונים בלי חולק. ומיהו רק באתי להוסיף נקודה אחת, מה שכתב בשו"ת 'דברי חיים' (הוצאת ברוקלין ע"י ישיבת באבוב בתשובות נוספות סי' יב, פסק ב"ד סעיף ה) וז"ל: 'אסור לעשות המחיצה המבדלת בין עזרת נשים ואנשים באופן שיכלו להסתכל אנשים בנשים, רק יעשו כנהוג מימי קדם'".
יש לציין גם שלדברי המרדכי שהזכירו ה"ציץ אליעזר" וה"משנה הלכות" ישנה מקבילה במהרי"ל – ר' להלן בהערה 4, ושם יש גרסה שנאמר בה בפירוש שמטרת המחיצה "דלא יסתכלו בנשים" (עיין בספר מהרי"ל שבהוצאת מכון ירושלים, הלכות שבת לה, שינויי נוסחאות ג).

[3] היינו 18 טפחים לדעת ה"אגרות משה", וכגובהה של אשה לדעת ה"ציץ אליעזר", ה"משנה הלכות" והשואל ב"אגרות משה" (א סי' מא) הנ"ל.

[4] לגבי דעת ה"אגרות משה", בתשובתו הראשונה הוא כותב שצריך לומר "שהאיסור הוא רק משום קלות ראש". כיוון שבתשובה זו טרם הועלה העניין של הסתכלות, נראה שהמילה "רק" לא באה למעט אפשרות זו (אותה הוא שולל אחר-כך ובתשובות הבאות) אלא למעט אפשרות להבין שיש כאן דין עצמי של מחיצה. מלבד זאת, כיוון שבבית המקדש הייתה מחיצה גם לפני התיקון שנעשה, וכפי שמודגש בתשובותיו של ה"אגרות משה", הרי שהגזוזטרא שנעשתה במסגרת תיקון זה לא שינתה כלום לגבי מציאות מחיצה כדין עצמי שם, וממילא אין שום מקור לומר שקיים דין כזה. ור' להלן בהתייחסותנו להבנת ה"משנה הלכות" בדעת ה"אגרות משה". לגבי דעת ה"ציץ אליעזר" וה"משנה הלכות", שניהם מדברים על המחיצה כאמצעי למניעת הסתכלות בלבד, ואין שום מקור לומר שיש נוסף לכך גם דין נפרד לגבי מחיצה.
כמו כן, מחיצה בעלת מעמד הלכתי עצמי יש לה משמעות בהלכות שבת, והיא נחשבת "מחיצה המתרת" שאסור לעשותה בשבת. לגבי מחיצה הנעשית כדי להפריד בין אנשים לנשים בשעת דרשה, מבואר במהרי"ל (הלכות שבת לה) בשם ראבי"ה: "אמר מהר"י סג"ל, מכאן פסק באבי"ה שנהגו להתיר בשבת בשעת הדרשה לפרוש טליתות לחצוץ בין אנשים ונשים לצניעותא", וכך מובא גם במרדכי (שבת סי' שיא).

יש לציין שקיימת דעה שלפיה נדרשת המחיצה בבית הכנסת לעמוד בדרישות ההלכתיות הקיימות בהקשרים אחרים של מחיצה (כמו מחיצה של סוכה וכדומה), ולכן יש להקפיד על כך שהווילון יהיה קשור גם בתחתיתו, באופן שבו לא יוכל לנוע כלל ברוח מצויה (ולא די בכך שבפועל קירותיו של בית הכנסת אינם מאפשרים חדירת רוח, או שתנועת הווילון ברוח היא תנועה קלה בלבד), וכן יש להקפיד ששולי הווילון לא יהיו גבוהים מן הקרקע יותר משלושה טפחים[5].

פסק זה הובא בט"ז (שו"ע או"ח סי' שטו ס"ק א), ובעקבותיו ב"אליה רבה" (שם), בשו"ע הרב (שם סג), ב"ערוך השולחן" (ס"ד) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק ה), שמחיצה זו נחשבת כעשויה "לצניעות בעלמא", ולכן אינה נחשבת "מחיצה המתרת". ה"ציץ אליעזר" וה"משנה הלכות" בתשובותיהם מדמים את המחיצה הנעשית בבית כנסת בתפילה בין עזרת נשים לעזרת גברים למחיצה הנעשית כדי להפריד בין אנשים לנשים בשעת הדרשה.

ה"משנה הלכות" אף נשאל בפירוש (טו סי' קיב) אם מותר להעמיד בשבת מחיצה על גלגלים – היינו אם יש למחיצה זו דין "מחיצה המתרת", והשיב: "בענין שבבית מדרשכם שם יש להם מחיצות על גלגלים, אשר מעמידין אותה בעת התפלה בש"ק בשחרית, ומעבירין אותה בימי השבוע שאין שם נשים, ונוהגים בביה"מ שם לעשות כן בכל שבוע, ונפל הספק אי זה מקרי מחיצה של צניעות ומותר להקימה בשבת או הו"ל מחיצה להתיר ואסור... ומקום הספק לפמ"ש הגרמ"פ באג"מ (או"ח א סי' לט), דדין מחיצה בין אנשים לנשים בביה"מ הוא מדין תורה, שאסור להתפלל במקום אחד אנשים ונשים, ומחיצה זו די לה בי"ח טפחים, שאין זה מדין הסתכלות שלא יסתכלו זה בזה, ולפ"ז שהוא דין מחיצה המתרת אסור להעמידה בשבת, אבל רבים החולקים, ס"ל דדין מחיצה הוא להבדיל בין אנשים ונשים ומדין צניעות, שלא יסתכלו זה בזה, וא"כ מותר לעשותה בשבת ... ולפענ"ד הנה כבר הראתי לדעת בס"ד בספרינו (ז סי' יב) דהאיסור הוא משום הסתכלות... וכן נהג עלמא בכל מקומות, שאם באים להתפלל ארעי למקום שאין שם מחיצה שעושין מחיצה לצניעות ומתפללין ואין פצה פה ומצפצף, וכה"ג פוק חזי מאי עמא דבר הלכה הוא. ולדינא לפענ"ד אין להרהר ולפקפק, ואדרבה ישתדל ויזרז לעשות מחיצה לצניעות ולהבדיל בין החול ובין הקודש שמתפללין שם בשבת". הרי מפורש שלדעתו תפקידה היחיד של המחיצה בין עזרת נשים לעזרת גברים הוא למנוע אפשרות של הסתכלות, שהרי לדעתו יש לומר כך אף לקולא (לגבי הלכות שבת).

אמנם, נראה מדבריו הנ"ל שהבין שלדעת ה"אגרות משה" שלא זה הוא תפקיד המחיצה. ייתכן שישנו דין עצמי של מחיצה (וזו "מחיצה המתרת"), ואולי היה מקום להסיק מכך גם לגבי הנדון שלפנינו; אולם בהמשך דבריו הוא מוסיף: "ומיהו נלפענ"ד לומר דבר חדש, דאפי' לדעת הגרמ"פ ז"ל, דעד י"ח טפחים לא הוי רק מחיצה המתרת, אבל אם יש לו מחיצה גבוה כגובה אשה נמצא שמחיצה זו נעשה לצניעות, ולהבדיל בין הנשים ואנשים כה"ג גם הגאון ז"ל מודה שמותר להעמידה, דהרואה מחיצה גבוה אומר משום צניעות הוא, ולפ"ז נמצא דאם לא הניח מחיצה ע"ש ואין לו רק מחיצה של י"ח טפחים – אסור להעמידה בשבת, דהו"ל מחיצה המתרת. אבל אם משים מחיצה גבוה שהוא לצניעות, אף שהוא גם להתיר להתפלל, כיון דניכר שהוא מחיצה לצניעות שהוא גבוה כקומת אשה או איש, גם הגאון ז"ל מודה דמותר להעמיד אפי' בשבת". כלומר, לדעתו ייתכן שלדעת ה"אגרות משה" יש שתי אפשרויות: לעשות מחיצה שיש לה דין מחיצה, או לעשות מחיצה שתמנע לחלוטין הסתכלות. מלבד זאת, נראה שאין כל הכרח להבין אף בדעת ה"אגרות משה" כהבנה זו. ואדרבה, אם היה ה"אגרות משה" סובר שזהו דין עצמי של מחיצה היה די במחיצה של י' טפחים, כבכל מקום שיש בו דין של מחיצה – וה"אגרות משה" שולל זאת בפירוש ואף מדגיש כנ"ל שבבית המקדש הייתה מחיצה גם לפני התיקון שנעשה, ולא זו הייתה תכליתו של תיקון זה. אלא שלדעת ה"אגרות משה" תפקיד המחיצה למנוע קלות ראש ולא למנוע הסתכלות, ולדעתו לכך יש צורך בגובה של י"ח טפחים, כפי שמפורש בתשובותיו.

[5] עיין בשו"ת "בני בנים" (א סי' א-ג; ב סי' יב-יג), שדן בעניין המחיצה, ומבאר שלדעת הרמב"ם ב"יד החזקה" המחיצה נועדה למנוע ערבוב, ולא – כמשמעות דבריו בפירוש המשניות – למנוע הסתכלות (ולהבנתו יש לחלק בין הדברים, וצ"ל לדעתו שהרמב"ם חזר בו). הוא האריך בביאור שיטת הרמב"ם בשני המקומות, וגרס שהלכה כשיטתו ב"יד החזקה", ופירש שכדי שלא יהיה ערבוב צריך מחיצה שיוצרת שינוי רשות במובן הרגיל של מושג זה בהלכה, היינו מחיצה שמגיעה לגובה של י' טפחים, ותחילתה אינה בגובה של יותר מג' טפחים מן הקרקע, ואינה יכולה לנוע ברוח מצויה.

כמו כן ביסס (סי' ב) את טענתו על פסיקות והנהגות של סבו (הגרי"א הנקין) ושל הגרי"ד סולובייצ'יק, שהסתפקו (לפחות בשעת הדחק) במחיצה של י' טפחים, שאינה מונעת הסתכלות, ובהכרח טעמם משום שגדר מחיצה זו הוא שינוי רשות (ואם כן גם לחומרא צריך שמחיצה זו תוכל למלא דרישה זו). למעשה, משתמע מדבריו (תחילת סי' ב), שגם הוא מודה שאין לו ראיה מלבד ראיה זו, אלא שכתב שלדעתו אדרבה, על הרוצה לומר שלא זהו גדרה של מחיצה זו להביא ראיה. לגבי הראיה מהמחיצה הנעשית להפריד בין אנשים ונשים בשעת הדרשה, טוען ה"בני בנים" שיש לחלק

אולם, מאחר שיש לדחות את הראיות לדעה זו[6], ומדברי רוב הפוסקים לא עולות

בין דרשה לתפילה, ואף לדייק מכך שנקטו "שעת דרשה" שבשעת התפילה הדין שונה.

[6] שו"ת "בני בנים" הביא שבבית המקדש היה שינוי רשות בין מקום הגברים למקום הנשים גם בלי התיקון שנעשה שם, ואם כן ברור שאין משם מקור או ראיה להצריך מחיצה היוצרת שינוי רשות (הוא איננו עונה לכאורה על ראיית ה"אגרות משה" מעובדה זו עצמה שלא די בשינוי רשות, וצ"ע).
כמו כן, טענתו שיש חילוק בין דברי הרמב"ם ב"יד החזקה" לדבריו בפירוש המשניות אינה מבוססת דיה. אין הוא מציין עוד מי שכתב כך, אלא רק שה"ציץ אליעזר" כתב בניגוד לכך וה"אגרות משה" הסתפק בזה. הוא מביא אחרונים שהביאו רק את דברי הרמב"ם באחד משני המקומות כראיה לכך שסברו שאין להביא את שניהם כאחד, ולכאורה נראה ברור שאין זו ראיה; אדרבה, אילו היו פני הדברים כך היה על האחרונים הללו לציין "כתב הרמב"ם... (דלא כדבריו ב...)", וממה שלא נהגו כך אלא העתיקו אחת משתי הלשונות (וחלקם בחרו בלשון פירוש המשניות, אף שברור למדי שאם יש סתירה יש לפסוק כדברי ה"יד החזקה", שהוא משנה אחרונה של הרמב"ם, וכן הוא ספר פסק ולא פירוש, וגם הוא מדויק יותר, מאחר שנוסחו המקורי עמד בפניהם ולא תרגום בלבד) – ומשמע שסברו שאין הבדל במהות בין הדברים אלא בניסוח בלבד. בדרך-כלל משתדלים המפרשים והפוסקים למעט ב"יצירת" מחלוקות, וכל שכן סתירות בדברי הראשונים, ונראה שגם כאן יש לנקוט בדרך זו, וצ"ע בסברת ה"בני בנים", שהעדיף ליצור סתירה בדברי הרמב"ם בלא הכרח לכך.
טענתו שמניעת ערבוב מחייבת שינוי רשות אינה מוכרחת. מסתבר יותר שהדבר תלוי בשאלה אם במציאות מושגת מניעת הערבוב היוצר קלות ראש (כהבנתו, ששותף לה בנקודה זו גם ה"אגרות משה", או הסתכלות לפי ההבנה השנייה האפשרית).
עוד הביא שו"ת "בני בנים" ראיה להבנתו בעניין מניעת ערבוב מדברי הרמב"ם לגבי מצורע (טומאת צרעת פרק י הל' יב): "נכנס לבית הכנסת, עושין לו מחיצה גבוה עשרה טפחים ורחבה ארבע אמות על ארבע אמות ונכנס ראשון ויוצא אחרון, כדי שיהיה מושבו לבדו ולא יעמוד עם העם בערבוב ויטמא אותם". אבל הוא עצמו מודה שכוונת הרמב"ם "עושין לו מחיצה – כדי שיהיה מושבו לבדו, ונכנס ראשון ויוצא אחרון – כדי שלא יעמוד עם העם בערבוב", אלא שכתב ש"גם לפי זה מוכח שמחיצה י' טפחים נקראת שלא בערבוב".
ונראה שאין מכך ראיה כלל: **א**. דבריו "שגם לפי זה..." (וכוונתו ברורה, שאם לא כן מה הועלנו בכך שאין ערבוב בשעת כניסתו של המצורע לבית הכנסת, הרי עדיין יש ערבוב בשעת ישיבתו שם) אינם מוכרחים, שהרי אין הכרח לומר שאנו חוששים לערבוב בשעת ישיבתו שם. מסתבר שהחשש לערבוב הוא בשעת כניסה ויציאה, שאז כתוצאה מהדוחק עלולים הטהורים לגעת בו, מה שאין כן כשיושבים, שגם אם נחשבים מעורבים – אין בכך חשש. **ב**. גם אם נוכיח שדי במחיצת י' טפחים למנוע ערבוב (וזה לקולא, שאין צורך בגובה רב יותר), עדיין אין ראיה שאין אמצעים נוספים לכך (כגון וילון, גם אם אינו נחשב למחיצה בדרך-כלל), אלא שאצל המצורע יש צורך במחיצה "כדי שיהיה מושבו לבדו". **ג**. אין כל הכרח להשליך מהמונח ערבוב בהקשר אחד למובנו בהקשר אחר. ייתכן שהגדרת ערבוב בהקשר של חשש טומאה שונה מהגדרתו בהקשר של צניעות וכדומה, כשם שאותו מונח יש לו משמעויות אחרות לחלוטין בהלכות תערובות למשל (הרמב"ם עצמו משתמש במילה "ערבוב" גם בהלכות יום טוב פרק ד הל' יד, תרומות פרק יא הל' יט, מעשר פרק י הל' ט וביכורים פרק ג הל' ז, ובכל אחד ממקומות אלה ההבחנה בין מצב של ערבוב למצב שאין בו ערבוב שונה, הכל לפי העניין).
עוד הוסיף ה"בני בנים" (בחלק ב של סי' יב) לטעון שאם אין צורך בהבדלת רשות כדי למנוע ערבוב, מנין שצריך אפילו וילון, ולא די בישיבה נפרדת בעלמא? ונראה שאין זו טענה, שהרי כבר ביררו הפוסקים והוכיחו שצריך למנוע אפשרות של הסתכלות או קלות ראש, ואם כן גדר מניעת ערבוב שנזכר כאן הוא יצירת הפרדה כזו שתמנע אפשרות של הסתכלות או קלות ראש, כלומר מחיצה.
לגבי מה שהביא מהנהגת הגרי"א הנקין והגרי"ד סולובייצ'יק, יש להעיר שגם אם סברו שדי במחיצה של י' טפחים כדי להתיר תפילה בבית כנסת בשעת הדחק (כפי שהוא עצמו מדגיש בדבריהם), אין מכך ראיה שהם סוברים שעיקרה של מחיצה זו הוא משום שינוי רשות. ייתכן שגם הם מודים שיש חיוב ליצור בבית כנסת מחיצה שתמנע הסתכלות או קלות ראש, ולשם כך צריך גובה של י"ח טפחים או יותר, ואין צורך במחיצה היוצרת שינוי רשות אלא די בווילון, אך כאשר ישנה מחיצה (ממש – לא וילון) בגובה י' טפחים מותר להתפלל שם, כיוון שניתן להחשיב את בית הכנסת כמסתיים בנקודה זו (שהרי המחיצה חולקת רשות), ונמצא שרק עזרת הגברים היא בית הכנסת. ואף שניתן להסתכל מתוך בית כנסת זה בנשים ש"מחוץ" לו (בעזרת הנשים) ואף להקל ראש עמהן, (ולכן לא די במחיצה זו לכתחילה), אין בכך כדי לאסור את התפילה שם, כיוון שהנשים הן מחוץ לבית הכנסת, והרי זה כבית כנסת שחלונותיו פונים לרשות הרבים שיש בה נשים, שאין איסור להתפלל בו.

לגבי דעת הגרי"א הנקין, ציין ה"בני בנים" בהערה (ב סי' יג) למה שכתב ב"תשובות איברא" (סי' י), שם אכן משמע שלדעתו של סבו קיימת בעיה בווילון: "שיעור המחיצה... ובשעה"ד י' טפחים ולמעלה מזה יהא וילון, וזה עדיף מוילון מהקרקע עד למעלה". אבל ראיה זו שוברה בצידה, שהרי הלשון "זה עדיף" משמעה שגם וילון מועיל, אלא שעדיף שתהיה מחיצה קבועה של י' טפחים (אין שם שום משמעות לכך שמחיצה של י' טפחים בלי וילון מעליה גם היא עדיפה מווילון בלבד לכל הגובה, כפי שיוצא מדברי ה"בני בנים"). גם מהמשך הדברים משמע שהבעיה בווילון היא "שלפעמים מפשילין הוילון", ואם כל המחיצה מווילון נמצא שבאותה שעה אין מחיצה כלל, ואם כן אין זה חסרון מהותי בווילון (כדעת ה"בני בנים") אלא חשש בעלמא, שניתן כמובן להקפיד למנעו.

לגבי דעת הגרי"ד סולובייצ'יק יש אף עדות ברורה, המוכיחה שדעתו הנה כפי שביארנו ולא כדעת ה"בני בנים". בספר "נפש הרב" (ליקוטי הנהגות, או"ח, בענייני מלאכה בשבת ט עמ' קע) מובא: "במרדכי מבואר שהמחיצה שפורסים... בשעת דרשת החכם אין דינה כמחיצה המתרת... ורבנו תפס בפשיטות דהוא הדין נמי במחיצה שפורסים בבית הכנסת בשעת התפילה בין הנשים לאנשים". מדברים אלה עולה הראיה שלדעת הגרי"ד סולובייצ'יק אין למחיצה זו דין של מחיצה שחולקת רשות (שצריך שלא תנוע ברוח וכו'), בניגוד לדברי ה"בני בנים", שכדי להתמודד עם ראיה זו חילק בין שעת הדרשה לשעת התפילה.

יש לציין עוד, שלעניין עצם הטענה, שיש לחלק בין דרשה לתפילה ואף לדייק מהפוסקים שנקטו "שעת דרשה" שבשעת התפילה הדין שונה, כבר עמד בטענה זו ה"משנה הלכות", וכתב: "ומ"ש המרדכי... דמחיצה לצניעות מותר, היינו מחיצה שעושין בין אנשים לנשים בשעת הדרשה, ודייק למה לא אמר בשעת התפילה, יפה כיון מעכ"ת דביהמ"ד לא צריכא ליה, שלא הי' ביהמ"ד קבוע באופן שאין לה מחיצה קבועה מקודם, ולכן פי' דאפילו לדרשה שהוא ארעי ושכיח שאין להם מחיצה וצריך לעשות מחיצה, אבל ה"ה להתפלל וכ"ש הוא. ויפה דייקו דאף להספד צריך מחיצה, ומה נאמר הרבה דברים שהקילו בהם ואין מקום להקל".

בהמשך (ב סי' יב-יג) הוסיף ה"בני בנים" לטעון שמדברי תנא דבי אליהו (סדר אליהו רבא ח) עולה שיש צורך בהפרדת רשות, ששם נאמר: "ולמדו חכמים... שנית שלא יעמוד ברה"ר ויתפלל... מפני דעת הנשים... שלישית שיקדש את מחנהו ד"א... ואם היתה התפילה בביתו... כל הבית...", וב"ילקוט שמעוני" (כי תצא רמז תתקלד): "תנא דבי אליהו... לא יעמוד ברשות הרבים ויתפלל מפני דעת הבריות, ולא יעמוד בין הנשים ויתפלל מפני דעת הנשים, אלא יקדש מחנהו חמשה אמות לכל צד, ואם היה בתוך מחנהו יקדש את כולה, שנאמר 'ה' אלוהים מתהלך בקרב מחניך'". מכך מסיק ה"בני בנים": "ופרוש מפני דעת הנשים הוא שלא יתן דעתו עליהן ויטרידו אותו... וממילא צריך מחיצת י' טפחים... שלא יחשב כתוך ד"א... שאם יעמדו סמוכים... אסור אפילו אם וילון מפריד... דומיא דצואה לדעת תנדב"א, דאסמכינהו על 'והיה מחניך קדוש'..." (בסי' יג שם האריך בדיני הרחקה מצואה).

נראה שגם זו אינה ראיה:

א. מנוסחת "תנא דבי אליהו" עצמו נראה שד' אמות נזכרו לגבי הדין שיקדש את מחנהו, שזה שייך להרחקה מצואה וכדומה, ולא להרחקה מנשים, שהיא דין נפרד, שהרי נאמר שם (בנוסח הרגיל): "ולמדו חכמים ארבעה דברים... שנית, שלא יעמוד ברה"ר ויתפלל... מפני דעת הנשים... שלישית שיקדש את מחנהו...", או (במהדורת איש שלום, על-פי כת"י רומי ד' תתל"ג, וכן בנוסח הישן שבמהדורת פראג תל"ו, שהוא הנפוץ כיום): "ולמדו ממנו חכמים ארבעה דברים, שלא יעמוד אדם... ולא יעמוד ברבים... מפני דעת הבריות, לא יעמוד אדם בין הנשים ויתפלל מפני דעת נשים, ויקדש אדם את מחניהו ארבע אמות... ואם היה בתוך הבית נקדש כולו, אפילו מאה אמה, שנאמר 'כי ה' אלוהיך אש אוכלה הוא וגו'". ולמדו חכמים שיעמוד אדם בצד העץ ויתפלל". מסתבר שהעיקר כנוסח זה, שהוא המקור, ולא כנוסח הילקוט, שהוא "כלי שני", וייתכן שקיצר את הדברים או שנשתבשו (ואולי גם בו יש לפרש שאלו שני דינים נפרדים), אך ה"בני בנים" טען (ב סי' יג) שנוסח ה"ילקוט שמעוני" הוא העיקר.

אף טענתו של ה"בני בנים" שם "שיקדש..." הוא דין בפני עצמו אינה מובנת, כי אם הרחקה מצואה היא דאורייתא, זה אינו מלמדנו לגבי העניין, שהרי משמעות "שיקדש" היא מעשה ולא מניעה, ויש לפרשו שיבדוק שד' אמות שסביבו נקיות, ומדאורייתא אין מקור אלא לאסור תפילה כשידוע שיש שם צואה.

ב. ההנחה שרק מחיצה גמורה יכולה להוות תחליף לד' אמות אינה מוכרחת, והרי אילו היה צורך בחילוק רשויות ממש לא היה די בד' אמות. אמנם הן מהוות שיעור חשוב לרשות בפני עצמה, אבל לא כל ד' אמות נחשבות באופן אוטומטי לרשות עצמאית, אלא שיש כאן צורך בהבדלה ניכרת, שתמנע את נתינת דעתו של המתפלל על הנשים, ולכך צריך כשאין מחיצה לפחות הבדלת ד' אמות (שהרי מדובר במתפלל במקום שאינו מקום קבוע לתפילה, ולכן אין בו חובה של מחיצה ואולי גם לא ניתן לעשות שם מחיצה באותה שעה), אבל כשיש הפרדה ניכרת המשיגה את המטרות של מניעת נתינת דעתו של המתפלל על הנשים (וכן הסתכלות או קלות

דרישות כאלו (ויש שאף הזכירו בפירוש שימוש בווילון למחיצה זו, בלי לסייג זאת בדרישות הנ"ל[7]) – מעיקר הדין אין להחמיר, ויש להגדיר דרישות אלה כהידור בלבד (ובמיוחד לגבי הדרישה שהווילון יהיה קשור גם בתחתיתו, באופן שבו לא יוכל לנוע כלל ברוח מצויה[8]).

ראש), ברור שהדבר עדיף על אותן ד' אמות, ואין צורך בהן ולא ב"מחיצה" גמורה. מה שמסיים ה"בני בנים" וכותב: "שאם יעמדו סמוכים... אסור אפילו אם וילון מפריד... דומיא דצואה לדעת תנדב"א, דאסמכינהו על 'והיה מחניך קדוש...'" – תמוה, שהרי התנא דבי אליהו מסתמך במפורש גם על המשך הפסוק: "ולא יראה בך ערוות דבר", ומסתבר שקידוש המחנה הנדרש בו בהקשר של הרחקה מנשים שייך לכך ולא להרחקה מצואה, ולהרחקה מערווה מועיל וילון גבוה יותר ממחיצה קבועה נמוכה, שהרי "בראיה תלה רחמנא". אף שכאן מדובר בהרחקה יתרה ולא בעיקר דין תורה, שהרי כפי שהעיר בצדק ה"בני בנים", אין מדובר דווקא בנשים שאינן לבושות כדין, שלגביהן ודאי הרחקת ד' אמות אינה מועילה, מכל מקום קל וחומר הוא שמה שמועיל גם להרחקה, מעיקר דין תורה מועיל גם לחיוב נוסף זה.

ועיין בפירוש "זיקוקין דנורא" ל"תנא דבי אליהו", וכן ב"מאיר עין" (של "איש שלום"), שהבינו גם שד' אמות שהוזכרו להרחקה מטינוף, ריח רע או צואה הוזכרו (הראשון בפירוש, והשני בכך שציין למשנה בברכות כב ע"ב), וכן ב"תוספות בן יחיאל" (לג"ר עקיבא יוסף שלזינגר) על "תנא דבי אליהו", שגם הוא פירש בפשטות שלגבי הרחקה מנשים צריך מחיצה שמונעת הסתכלות, וד' אמות נזכרו לגבי צואה, ואחר-כך כתב שאולי לגבי חשש "דעת הנשים" (וכשאינו מסתכל) מועיל ג"כ ד' אמות משומר (כלומר ששומר שלא יהיו בד' אמות, ויותר אינו שומר ואינו חושש מסתמא, כפי שמבואר שם מדבריו). גם בפירוש "מאורי אש" על "תנא דבי אליהו" פירש שד' אמות נזכרו לגבי צואה, וכן משמע בפירוש "מענה אליהו", שנקט "שלא יהיה תשמיש חול ודבר מאוס". גם המהדירים ב"ילקוט שמעוני" (בהוצאת מוסד הרב קוק) נקטו כך בפשטות, וציינו למשנה בברכות.

[7] ב"ציץ אליעזר" הנ"ל (ז סי' ח), שכתב: "בחיוב עשיית מחיצה בין ביהכ"נ לבין עזרת נשים... שהמקור הוא ממשנה בסוכה... ובגמ' שם וברמב"ם בפיה"מ ע"כ... ואם אמנם שבפ"ח מה' לולב הי"ב כותב הרמב"ם הטעם כדי שלא יתערבו אלו עם אלו. אבל בפיה"מ שם מדגיש לכתוב הטעם כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים, וזה אפשרי רק ע"י עשיית מחיצה בגובה איש או וילונות".

[וכן בדברי המהרי"ל מדובר בפירוש על "טליתות", וכבר הרגיש בזה ה"בני בנים" עצמו, אלא ששם מדובר בשעת הדרשה, וה"בני בנים" סובר שאין זו ראיה לשעת התפילה. ועיין עוד בשו"ת "תורה לשמה" (סי' לז), שדן ב"מעות שנדבו לבנין בהכנ"ס, אם מותר לעשות מהם פרוכת לדלתות... עוד נסתפקנו שיש מקום בבית הכנסת פתוח מצדו האחד למקום עזרת נשים, ופוסקין אותו בפרוכות כדי שיהיו מחיצה בין מקום זה לעזרת נשים, כדי שהמתפללים תפילת העמידה במקום הזה לא יפסיקום העוברים ושבים שבעזרת נשים, אי שרי נמי לעשות פרוכות אלו מאלו המעות". גם בדברים אלה משמע שהשתמשו בפרוכת, היינו וילון, בין עזרת גברים לעזרת נשים, אלא שיש לסייג ראיה זו ולומר שייתכן ששימוש זה היה רק בשעה שלא היו שם נשים, כפי שמשמע מלשונו, שתכלית פרוכת זו רק "כדי שהמתפללים תפילת העמידה במקום הזה לא יפסיקום העוברים ושבים שבעזרת נשים", ואולי כשהיו שם נשים שמו מחיצה אחרת.

[8] כי ייתכן שגם אם הטענה העקרונית שצריך מחיצה גמורה (שחולקת רשות) נכונה, עדיין יש מקום לומר שווילון עונה על דרישה זו, אף שהוא נע ברוח מצויה, כיוון שבתוך הבית אין רוח. עיין ב"ציץ אליעזר" (כ סי' יא) לגבי וילון כמחיצה בפני צואה וכדומה: "וילון שנמצא בין שתי מטות באותו חדר בבית החולים, אשר לדעת המשנ"ב (שו"ע או"ח סי' שטו ס"ק י וביה"ל סי' רמ סע' ו), הוילון צריך להיות מחובר בגובה של לפחות עשרה טפחים ברוחב ד"ט, ולהיות מחובר הן בקצהו העליון והן בקצהו התחתון, גם כמובן צריכה להגיע תוך ג"ט מהרצפה, ולדעת החזו"א (כוונתו לדברי ה"חזון איש" באו"ח סי' נב אות יד) בתוך בית אין צורך שתהיה המחיצה מחוברת גם בקצה התחתון... מקובל על כולנו הכרעתו של הגאון החזו"א ז"ל, שסובר שבתוך בית אין צורך שתהיה המחיצה מחוברת גם בקצה התחתון, אשר בעצם אנו מוצאים שעקרונית סוברים בכזאת גם ה"הלכות קטנות" שמובא בבאה"ט (סי' תרל ס"ק י), וכך מביא בספר 'פתחי תשובה' (או"ח סי' רמ) בשם שו"ת 'עולת שמואל', דכיון שעומד בבית שאין שם רוח לא בעינן הידוק, כדיעו"ש".

ובסי' מה (שם) כתב שוב: "בנוגע מה שהווילון מהודק רק למעלה ולא למטה כלל, השבתי שבכל זאת ישנו על הווילון הזה דין של מחיצה המתרת, כי בתוך בית אין צורך שתהיה המחיצה מחוברת גם בקצה התחתון, ואין זה מעכב, והבאתי סמוכין לזה מדברי שו"ת 'הלכות קטנות' שמובא ב'באר היטב' (או"ח סי' תרל ס"ק י), שכותב בכזאת לגבי מחיצה בסוכה להכשיר סוכה שדפנותיה עשויות מסדינים דקין, שהיתה הרוח מזיזה אותם, אלא שהיתה נתונה בחצר מוקף מחיצות גבוהות ע"ש. וכן גם ממה שמובא בספר 'פתחי תשובה' (או"ח סי' רמ), שמביא בכזאת בשם שו"ת 'עולת שמואל', שהעלה להלכה דכיון שעומד בבית, שאין שם רוח, לא בעינן הידוק, ע"ש".

תגובת הרב יהודה הנקין לתשובה ותשובות לדבריו
(התשובות לדבריו מופיעות כהערות שוליים):

הכל תלוי בנקודת הראות – מי צריך להוכיח מה – ואני יצאתי מתוך ההנחה שבכל בתי הכנסת הידועים לנו עד לאחרונה תמיד היו העזרות נשים שלהם מובדלות רשות, והבא לשנות ידו על התחתונה[9]. דוגמה לכך היא הפיכתכם את הראיה מ"גולפי", כאילו אני הוא שצריך להוכיח שב"שעת הדרשה" אין מדובר על שעת תפילה– טענה לא ברורה[10].

גם דחייתכם את הראיה ממצורע, מלשונות הרמב"ם שאינן עוסקות כלל בהפרדת בני אדם זה מזה, היא דחוקה מאוד[11]. ועיין ב"יסודי ישורון" (חלק א עמ' נ)[12].

על כל פנים, גם לפי דעתכם תמוה מה שהשמטתם (לפי הסתכלות ראשונה):

1. דחייתי את ראיית האגר"מ לגבי דאורייתא, ושהעיקר כדעת המהרש"א[13].
2. דבריי שהרמב"ם חזר בו לגבי תבנית עזרת נשים בבית המקדש לגבי קירות וגזוזטראות, וממילא לגבי טעם התקנה[14].

---

[9] טענה זו גופא אינה ברורה לנו דיה (עובדתית), ומלבד זאת: כך ניתן לטעון גם כלפי דעתו של ה"בני בנים", שמסתפק במחיצה של עשרה טפחים – הלא גם זה שינוי ממה שהיה מקובל (וכיוון ששתי השאלות תלויות זו בזו – הן לדעתו והן לדעתנו) מהיכי תיתי לומר שבזו צריך להיצמד למנהג המקובל ובזו לא?

[10] הבנתנו היא כהבנת כמה פוסקים, שהבינו כהבנה זו כדבר פשוט, והניחו שהטוען אחרת עליו הראיה, ובהם: ה"משנה הלכות", ה"ציץ אליעזר" והגרי"ד סולוביצ'יק, כפי שכתבנו, ויש להוסיף עוד את דברי ה"שרידי אש" (א סימן עז סע' ה, במהדורת תשנ"ט ואילך. במהדורה הישנה סי' ח סעיף ג) שאמנם סובר שהתיקון שעשו בבית המקדש לא היה כדי למנוע הסתכלות, אלא כדי למנוע ערבוב. מדבריו עולה שבזה הגדר הוא מניעת אפשרות של קלות ראש, כדעת ה"אגרות משה". אך הוא כותב שהמחיצה שבבית הכנסת היא תקנה קדומה שנועדה למנוע זאת, וזה מקור נוסף המסייע לעמדתנו בעיקר השאלה, שגדר מחיצת בית הכנסת אינו חילוק רשות אלא מניעת הסתכלות או קלות ראש. לעניין הנדון כאן יש לציין שמשמע מדבריו שהמחיצה של שעת הדרשה היא זו שבשעת התפילה (אלא שדעתו שבדרשה אין חיוב לעשות מחיצה זו, אלא מידת חסידות, ובתפילה יש חיוב).

[11] באחד המקומות מדובר על בני אדם (בהלכות תרומות), ומלבד זאת אילו באנו להוכיח גדר מסוים בביאור לשון "ערבוב" היה עלינו להוכיח מהקשר דומה, שאם לא כן ניתן היה לומר שהוא דבר הלמד מעניינו; אבל כיוון שלא באנו להוכיח אלא שאין למונח זה משמעות קבועה, די בראיות מהקשרים אחרים (וכשם שיש חילוק בין עירוב בני אדם לעירוב דברים אחרים, כך יש חילוק בין עירוב בהקשר של טומאה וטהרה, צניעות או כל הקשר אחר), כל עוד לא יובאו כמה מקומות שבהם מדובר על עירוב בני אדם – בהקשרים שונים ובמשמעות אחת, שאז תהיה ראיה לכל עניין של עירוב בני אדם, בבחינת בניין אב משני כתובים ולימוד מהצד השווה שבהם.

[12] לא נמצא שם שום חידוש, אלא רק שכותב שלא ברור מה הגובה הנצרך, ומציין להבדל לכאורה בדברי הרמב"ם בין ה"יד החזקה" לפירוש המשניות, בלי לפרש אם מסקנתו היא שיש סתירה או שיש ללמוד ממקום אחד למשנהו, וכתב שלדינא צ"ע. כמו כן ציין לדברי הרמב"ם (בהלכות טומאת צרעת), מה שמהווה סיוע לסברת ה"בני בנים" שיש קשר בין הדברים, אך מאידך גיסא ציין לדברי הרמ"א בעניין מחיצה לצניעות (שעליהם הובאה המחיצה של "שעת הדרשה"), ומזה נראה שהבין כהבנתנו. כללו של דבר, נראים הדברים כאוסף של מראי מקומות שיכול להיות ראיה לאחד הצדדים בעניין, בלי להכריע ביניהם או לומר איזו ראיה אמיתית לדעתו ואיזו יש לדחות. אגב, הציון האחרון שהביא הוא לדברי ה"אגרות משה".

[13] אין הכי נמי, לא באנו לברר כל ענייני מחיצה, ולא עסקנו בכל נקודה ונקודה מוויכוחו של ה"בני בנים" עם שאר פוסקים (כדרך שלא עסקנו בכל נקודה מוויכוחיהם של ה"ציץ אליעזר" וה"משנה הלכות" עם ה"אגרות משה" בסוגיה), אלא רק במה שנוגע לשאלת הווילון.

[14] כתבנו בפירוש את דעתנו, שכדי לומר שהרמב"ם חזר בו צריך ראיה ממשית (וגם אם יוכח שחזר בו באיזה פרט לגבי מבנה העזרה, אף שגם על הדיוקים שמהם מוכיח זאת אפשר להתווכח), עדיין אין ראיה שחזר בו מכל מה שפירש בנוגע לסיבת התקנה.

גם כמדומה שלא ראיתם מה שהשבתי להשגות ה"משנה הלכות" בסוף חלק א שלי[16,15].

[15] יישר כוח על ההפניה לתשובה על השגות ה"משנה הלכות", אולם חלק מדברי ה"משנה הלכות" שם הם דברים שלא התבססנו עליהם כלל, ובשאר הדברים אין חידוש אלא חזרה על הוויכוח אם הרמב"ם חזר בו ואם יש לחלק בין מה שכתבו הראשונים לגבי המחיצה שבשעת הדרשה לנדון דידן, ועל נקודות אלה כבר דיברנו באריכות. לגבי הנהגת הגרי"א הנקין שנדונה שם כבר הבענו את דעתנו בתשובה.

[16] כיוון שנזקקנו להוספה על דברינו הראשונים, נוסיף עוד ונאמר כי לסוברים שגדר המחיצה הוא למנוע הסתכלות יש להוסיף את ה"שרידי אש" (הנ"ל בהערה 2), וכן את החזו"א- עי' מכתבו (מתשי"ג) לרמ"א באב"ד מסונדרלאנד, אנגליה, הודפס בקובץ "אור ישראל" (יד, תשנ"ט, עמ' קיט).

ירושלים, ישראל **Jerusalem, Israel**
כסלו תשס"ז

י. הצורך בהפרדה במבואה לבית הכנסת, המשמשת לנשים וגברים

שאלה:
אנו עורכים שיפוץ בבית הכנסת שלנו. התכנון כולל כניסה ראשית לבית הכנסת המשותפת לגברים ולנשים. הכניסה תהיה לאזור מבואה קטן (לובי), שממנו ייכנסו בדלתות נפרדות לעזרת הגברים ולעזרת הנשים. השאלה היא אם יש פגם בכניסה משותפת שכזו.
כמו כן, נשאלה השאלה אם הכיורים לנטילת ידיים יכולים להיות באזור המבואה המשותפת לגברים ונשים, כיוון ששם יש לומר ברכות כגון "אשר יצר" ו"על נטילת ידיים"?

תשובה:
א. אין מניעה על-פי דין לבנות בית כנסת בו הכניסה לעזרת גברים ונשים היא מתוך מבואה משותפת[1].

---

[1] לדעת ה"אגרות משה" (או"ח א סי' לט, מא-מב) החיוב במחיצה הוא מדאורייתא, על-פי הגמרא (סוכה נא ע"ב): "תנו רבנן, בראשונה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והיו באים לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מבחוץ ואנשים מבפנים, ועדיין היו באין לידי קלות ראש. התקינו שיהו נשים יושבות מלמעלה ואנשים מלמטה, היכי עביד הכי. והכתיב הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל? אמר רב, קרא אשכחו ודרוש "וספדה הארץ משפחות משפחות לבד" – משפחת בית דוד לבד ונשיהם לבד, אמרו: והלא דברים ק"ו, ומה לעתיד לבא שעוסקין בהספד ואין יצר הרע שולט בהם אמרה תורה אנשים לבד ונשים לבד, עכשיו שעסוקין בשמחה ויצה"ר שולט בהם – על אחת כמה וכמה". הוא הוכיח מכאן שהצורך במחיצה הוא כדי למנוע קלות ראש בין גברים לנשים, ולא מניעת הסתכלות אסורה, שהרי בתחילה היו נשים מבפנים ואנשים מבחוץ, והאנשים הסתכלו דרך הנשים, ולא הייתה בזה בעיה לולא היו מגיעים לקלות ראש. עיינו ב"תפארת ישראל" (סוכה פ"ה אות ו): "ולא יתערבו האנשים עם הנשים", רמב"ם (לולב פרק ח הל' יב). מה שקשה מהרמב"ם בפירוש המשניות יישב ה"אגרות משה" שהכוונה להסתכלות המביאה לקלות ראש. על-פי טעם זה הגדיר את החיוב במחיצה למתי שיש חיוב להתקבצות גברים ונשים במקום אחד, כגון בתפילה, אך כשאין צורך להתקבצות אין צורך במחיצה. והביא ראיה מהמקדש (שם ישנו גם האיסור של "ומקדשי תראו"), כמבואר בשמואל א שחנה התפללה סמוך לעלי; כך גם משמע מהגמרא (קדושין נב ע"ב), שיש אפשרות שאשה תימצא בעזרה. ובדבר הרשות, אף במקום שמתקבצים בו אנשים ונשים כתב שמעיקר הדין אין צורך במחיצה. ראיה לכך מאכילת קרבן הפסח בחבורה של משפחות רבות, שהיו צריכים לאכלו בחבורה אחת. גם ה"שרידי אש" (א סי' עז) פסק שמדינא אין חיוב, ורק ממידת חסידות יש שנהגו כך. וחלקו עליו האדמו"ר מסאטמר ב"טהרת יום טוב" (עמ' מו-מז), ה"באר משה" (ד סי' קמז) וה"משנה הלכות" (יד סי' פ), שכתבו שהטעם במחיצה הוא גם למנוע הסתכלות אסורה, והוכיחו את דבריהם מהרמב"ם בפירוש המשניות, שכתב "כדי שלא יסתכלו האנשים בנשים". המשנה (מידות פ"ב מ"ה: "כדי שלא יהיו מעורבין") הסבירה שהגורם לקלות ראש הוא הסתכלות אסורה. לכן לשיטתם בכל מקום שמתאספים בו אנשים ונשים, ואף לדבר הרשות, כגון חתונות, יש חיוב לעשות מחיצה ולמנוע הסתכלות והתערבבות. עיינו בפירוט המקורות בתשובה הקודמת (תשובה י).
יוצא שלכולי עלמא אזור בבית הכנסת שכל עניינו ותכליתו הוא מעבר, ואין מתאספים ומתכנסים בו, רק עוברים דרך שם – אין צורך להתקין בו מחיצה. ובמקום שבו היו כניסות נפרדות לעזרת נשים ועזרת גברים וכעת רוצים לשנות ולאחד את הכניסות – אין הם יכולים לשנות הואיל והורגלו במידת חסידות. מעין זה פסק ה"אגרות משה" (או"ח ב סי' מג) בבית כנסת שהייתה בו עזרת נשים למעלה וכעת רוצות הנשים להיות באותה הקומה של הגברים, וכתב שם שאם העזרה נמצאת למעלה עדיף, כפי שנראה מהגמרא בסוכה, שכך ודאי אי אפשר לבוא לידי קלות ראש, לכן אין לשנות. אלא שהמעיין היטב בתשובה שם יראה שאין זה המניע לפסק, אלא שם מיירי בנשים שרוצות לזלזל בקדושת בית הכנסת, והחשש הוא שהתרת דבר זה תגרום לפריצת גדר, מה שאין כן בנדון דידן. על כגון זה כתב ה"שרידי אש" (א סי' יד): "ובודאי שיש כאן מצד חומרת המקום, ולכן אין לך אלא

ב. אם הנשים לבושות על-פי כללי הצניעות – אין מניעה מלברך כנגדן[2].

מקומו ושעתו, שבאם אפשר לתקן ודאי שמצוה לתקן, אבל אין לעשות מחלוקת גדולה ולהרוס קיבוץ של יראים בשביל הידור מצוה״.

[2] עיין בשו״ע (או״ח סי׳ עה). ואף כשאינן לבושות בצניעות הסכימו כל האחרונים שאם פניו אינם כנגדה מותר (״משנה ברורה״ שם ס״ק א), ואם כן כשעומד מול קיר ומברך – מותר הדבר לכולי עלמא.

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
אדר תש"ע

יא. שירה מעורבת באזור רחבת הכותל, גערה בשרים

שאלה:
בזמן האחרון קראתי ושמעתי שקבוצות של יהודים שבאו לבקר ולהתפלל בכותל המערבי נפגעו כתוצאה מכך שיהודים שומרי מצוות גערו בהן ומנעו מהן לשיר ברחבה בגלל ההלכה של "קול באשה". מדובר בקבוצות נוער, שלרובן זו הפעם הראשונה בחייהם שהם זוכים לבקר במקום קדוש זה. הם רוצים להביע את שמחתם, האיסור השאיר טעם רע מאוד בפיהם. כששאלו מה פשר וטעם האיסור, נאמר להם שכיוון שחלק מהקבוצה היו נשים, הרי ששירתן אסורה מדין "קול באשה ערווה".
האם אכן אין כל אפשרות הלכתית שלא לאסור זאת עליהם?

תשובה:
אזור הכותל המערבי הנו מקום קדוש, והוא הקרוב ביותר למקום השכנת השכינה בהר הבית בצדו המערבי, שם שכן קודש הקודשים.
אולם, אם ברצוננו לקרב את בני הנוער היהודיים הבאים אל מקום זה מכל רחבי הארץ והעולם, כדי להתקרב לבורא עולם, עלינו להיזהר מאוד שלא לפגוע בהם. ביקוריהם של בני הנוער הללו, שחלקם באים מקהילות רחוקות, חשובים מאוד. לעתים זהו התריס היחיד בינם לבין חיים ללא משמעות יהודית, ואם הם מחו"ל – בינם לבין התבוללות. זהו המקום לקרבם, לעורר בהם רגשי קודש ולחזקם, מתוך תקווה שיחיו בעתיד חיים יהודים מלאים יותר.
יש נקודה נוספת, חשובה ביותר, שצריך לזכור כאשר מקבלים החלטות בנושא רגיש שכזה. המאבק על ירושלים ומקום המקדש נמצא כבר בעיצומו. ככל שיותר יהודים ירגישו מקושרים ויכספו לבניין ירושלים, כך יקל עלינו להבטיח את הישארותה בידינו.
על כן, מתוך רצון לשמור על גדרי ההלכה במלוא מובן המילה, ומצד שני לקרב בני נוער נפלאים אלה, עלינו להביא בחשבון הלכתי גם את הדעות והגישות ההלכתיות שנפרט להלן:

א. לדעת ה"חתם סופר"[1], במקום שאשה איננה שרה לבדה אלא גבר ואשה שרים יחד – אין דין של "קול באשה". כך הוא מסביר את שירתם המשותפת של ברק בן אבינועם ודבורה אשת לפידות[2].
ב. לדעת הראשון לציון הרב עובדיה יוסף[3], אם השומע איננו מכיר את האשה השרה ואינו רואה אותה – אין דין של "קול באשה". אין לחשוש שמי מהעוברים ייכשל בגלל זה, שהרי אף אדם שמקפיד על שמירת ההלכה לא יעמוד דווקא ויתבונן בקבוצת הנערות השרות.

---

[1] ה"חתם סופר" (או"ח שער טהרת הידיים, סי' יד), הובאו דבריו ב"אוצר הפוסקים" (אבה"ע סי' כא סע' א ס"ק כ אות ד). יסוד ההיתר הוא הכלל ההלכתי "תרי קלי לא משתמע". ובגמרא מבואר שכאשר הדבר הנשמע חביב על האדם, נותן דעתו לשמוע היטב אפילו בתרי (ראש השנה כז ע"א), כאן אין התחלת חביבות, שהרי מיד שמע את קול האשה יחד עם קול האיש.
[2] שופטים ה.
[3] "יביע אומר" א סי' ו.

ג. הרב יהודה הנקין בשו"ת "בני בנים"[4] מביא את דעת בעלי התוספות[5], שכאשר כולם שרים יחד, אין האחד שומע את השני, ולכן אין בעיה של "קול באשה". הוא מציע למי שנקלע לסיטואציה שכזו שישיר עם הקבוצה, וכך יפתור בקלות את הבעיה[6].

ד. הגר"י וינברג בשו"ת "שרידי אש"[7] התיר לשיר שירי קודש בחברה מעורבת, במקום שזו הדרך לקרב את בני הנוער ליהדות, ובמיוחד אחרי החורבן הנורא של שואת יהודי אירופה. הוא גם סומך על הסברה שהשומע איננו מתכוון ליהנות, שהרי כוונתו היא להתקרב אל הקודש.

נראה שבהתחשב בדעות אלה ובצורך לקרב את הנוער לאביהם שבשמים ולעיר הקודש והמקדש – אין לגעור בהם, אלא יש לקרבם בעבותות אהבה, ובעזרת ה' הביקור ברחבת הכותל ישפיע עליהם רוב טוב רוחני ויחזק את רגשי הקודש שלהם.

---

[4] ג סי' כה.

[5] סוטה לט ע"ב ד"ה "עד שיכלה". התוספות מקשים, מדוע "אין הכהנים רשאים להתחיל בברכה אחרת עד שיכלה אמן מפי הציבור", ולא נאמר שתרי קלי משתמע כאשר יש חביבות, שהרי בברכת כהנים ודאי שיש חביבות, דאם לא כן כיצד אנו מאפשרים לכמה כהנים לברך יחד? בתירוצם הראשון מתרצים התוספות שיש לחלק בין "תרי קלי" שמשמיעים קול זהה, אז מתוך החביבות נותן דעתו לשמוע (והיינו שני כהנים שמברכים יחד), ובין "תרי קלי" שמשמיעים תוכן שונה (הכהנים מברכים והעם עונה אמן), אז אפילו בדבר חביב אי אפשר לשמוע. בתירוצם השני, מחלקים התוספות בין "תרי קלי" המושמעים על-ידי שניים שאינם מאזינים (שני כהנים שמברכים) – אז בגלל החביבות נשמע הקול, ובין "תרי קלי" ביחס למשמיעים עצמם – שהם אינם יכולים לשמוע, אפילו אם משמיעים קול זהה, כיוון שהמשמיע מרוכז בעצמו, ואינו שומע את האחר. התוספות ציינו שם שתירוצם השני הוא העיקרי ("ותפוס לשון אחרון"). לכן, אם השומע יצטרף לשירת הנשים – לא תהיה לו בעיה. אם ירצה השומע לחשוש לתירוץ הראשון בתוספות – יוכל לשיר שיר אחר, ואז בכל מקרה אין כאן בעיה. לתירוץ הראשון הקולות משמיעים תוכן שונה, ולתירוץ השני המאזין הוא גם משמיע.

[6] כך מקובלנו גם מבית מדרשו של הרב דוד פוקס, ר"מ ומחנך מפורסם בישיבת "נתיב מאיר", שכך נהג הלכה למעשה. כך גם הורה הרב משה הרשלר לרבני ה"מכללה ירושלים" בצאתם לטיול עם תלמידותיהם.

[7] מהדורה ישנה ב סי' ח.

אמריקה הדרומית South America

מרחשוון, תשס״ז

יב. שינוי מיקום תפילה במטרה לגרום להגדלת מספר המתפללים

שאלה:

אני משמש כרב קהילה בדרום אמריקה. מצב היהדות בעיר הוא קשה ומסובך, כפי שידוע לכולם. ההתבוללות כאן ממש גדולה, ואנו משתדלים לעשות כפי יכולתנו לשמירת היהדות ולחיזוקה.

בשכונתנו ישנם שני בתי כנסת מרכזיים. הראשון ממוקם בתוך בית הספר היהודי דתי. בית הכנסת עומד על תלו כ-70 שנה, וכיום הוא משמש בית תפילה בעיקר לזוגות צעירים. הרמה הדתית באופן כללי היא טובה. בית הכנסת ממוקם ברחוב צדדי ו״לא ידידותי למשתמש״ – קשה למצוא חניה בסמוך לבית הכנסת, ורבים נמנעים בשל כך מלבוא לבית הכנסת.

בית הכנסת השני ממוקם בתוך מועדון יהודי גדול ופעיל, שנמצא ברחוב מרכזי וגדול במרחק של עשר דקות הליכה מבית הכנסת הראשון. המועדון הוא אחד הגדולים ביותר (הפעילים!) כיום בריו דה ז׳נרו. המועדון הוא אמנם יהודי, אך חברים ומבקרים בו הרבה מאוד משפחות וצעירים, חלקם אינם שומרי מצוות, ויש גם כאלה שאינם יהודים. המועדון משמש בעיקר כמקום מפגש לאנשים, נשים וחבר׳ה צעירים. הפעילות במועדון היא בעלת אופי של ״בילוי״: משחקי כדור, בריכה, חדר כושר, אולם למסיבות וכו׳. האוכל במסעדה שבמועדון אינו כשר כלל, ומקומות הבילוי במועדון פועלים בשבת. כמו כן ישנו בית כנסת במועדון. בית הכנסת הוא ישן מאוד, וכיום מאוכלס בעיקר באנשים זקנים, אולם מתקיימות בו שלוש תפילות במניין כל יום (מובן שהמניין הוא מצומצם, 12-10 אנשים). חשוב לציין שבמועדון יש חניה פרטית – דבר שמושך אנשים שיכולים לבוא ולא צריכים לדאוג לשמירה על הרכב שלהם.

העליתי רעיון, שלדעתי יחזק את היהדות כאן וירים את קרנה: לאחד את בתי הכנסת למקום אחד, מרכזי וגדול – היינו, להעביר את קהילת המתפללים בבית הכנסת הראשון אל בית הכנסת הממוקם במועדון. נעשה סדרת שיפוצים רצינית בבית הכנסת, נבנה מטבח גדול ומהודר, חדרי לימוד וכו׳, ונהפוך את בית הכנסת למקום חדש, נעים ומושך אנשים. כך ניצור מרכז יהדות אחד גדול. יהודים רבים ירצו לבוא למקום חדש וקורץ, וממילא יתקרבו בחזרה לחיק היהדות.

רוב המניין והבניין של היהודים בשני בתי הכנסת מעוניינים מאוד בחיבור, וכפי שטען נשיא הקהילה: 50+50=250 ולא 100! – מספר המשתתפים יוכפל וישולש, וכולם ישמחו וירצו להיות שייכים.

ישנן שלוש משפחות בבית הכנסת הראשון שמתנגדות למהלך. הן טוענות כי שם במועדון ישנם גויים רבים, וילדיהם עלולים להיות מושפעים לרעה, כשיגיעו להתפלל ויראו ילדים ומבוגרים יוצאים מהבריכה או מהמגרש, אנשים ונשים בלבוש לא צנוע, ובכלל – אווירה שאינה תורנית.

הצענו להם לפתור את הבעיה על-ידי בניית קיר חוצץ בין בית הכנסת והמועדון, או בכלל כניסה נפרדת לבית הכנסת – ללא מעבר דרך חדרי הבילוי הפעילים בשבת, ובכך לשמור על המרחק מחילול השבת.

עוד הם טוענים כי כיום עומד בראש המועדון נשיא יהודי אשר מעוניין בחיבור ורוצה להטות כתף למען היהדות. אך מה יהיה בעוד שנתיים, כשיהיו בחירות ואולי ייבחר נשיא רפורמי? ומה אם הוא יחליט שהכול בטל ומבוטל והוא מזמין רב

רפורמי לבית הכנסת? הוא יחליט מי עולה לתורה ואיזה אוכל מותר להביא לבית הכנסת?
הצענו להם, הצעת נשיא הקהילה – אדם חשוב וחזק בקהילה, לעגן את הדברים בחוזה, היינו שבית הכנסת שבמועדון מקבל בלעדיות, ורק הנהלת בית הכנסת, המורכבת מאנשים יראי שמים, היא המחליטה על הנעשה בבית הכנסת: מי מתפלל, מי עולה לתורה, מה אוכלים וכו'. ההסכם יהיה מול הנהלת המועדון בחוזה ל-30-25 שנה, חתום על-ידי כל הנהלת המועדון ועל-ידי עורכי דין, דבר שבעצם ייכנס לתקנון המועדון ולא יהיה ניתן לשינוי.
רק על-ידי חיבור כל היהדות השמורה לנו מדורי דורות למקום אחד נוכל לעמוד בפרץ כנגד רוחות חזקות המנשבות מכיוונים שונים, המפתות ומושכות את לבות אחינו למקומות זרים אשר אין דעת חכמים נוחה מהם.
ועל כן נפשי בשאלתי, מה עלינו לעשות? האם לחבר את בתי הכנסת או להתחשב בדעות של המתנגדים? האם אנו כביכול סוגרים בית הכנסת, או שעל זה נאמר "עת לעשות לה'" וביטולה הוא קיומה?

תשובה:
הערה: על תשובה זו חתם גם מרן הראשל"צ הגאון הרב מרדכי אליהו[1].
השאלה שהעלית בפנינו הנה שאלה חינוכית מורכבת וכבדת משקל.
מענה על שאלה זו תלוי בהיכרות מדוקדקת של המציאות בשטח: הבנת מציאות זו, ניתוח גורמי ההתבוללות במקום, הכרת המארג החינוכי והחברתי ובירור הכלים התורניים המוצעים למשפחות שחשובה להן בכל מחיר הזהות היהודית הדתית שלהם.
לפי המציאות שתוארה בשאלתך, נשתדל לענות על שאלתך.

א. היוזמה לאיחוד בתי הכנסת לצורך העצמת הרוח הקהילתית במקום, נראית כרעיון מבורך בעל פוטנציאל ממשי. יסוד רוחני גדול הוא "ברוב עם הדרת מלך" (משלי יד, כח), ויש לו משמעויות הלכתיות קונקרטיות.

ב. חשוב מאוד לשתף את אנשי הקהילה בבית הכנסת שבבית הספר, ולחזק את תודעת השליחות שבאת עמה. כל זה מתוך הבנה שהקב"ה לא נטע אתכם כאן במקרה, ואנו תקווה שתנצלו את מעמדכם במקום כדי להאהיב שם שמים על כל הבריות. אם הם יהיו שותפים לתחושת השליחות והאחריות הקהילתית (שאותה עליך לבנות בצורה חכמה וכנה – וייתכן שדבר זה יארך זמן), יהיה להם קל לקבל החלטה אמיצה לאיחוד בתי הכנסת.

ג. ראוי להעיר שלפעמים דווקא חיים במקום הטרוגני ופתוח יותר מאפשרים לחנך את הילדים לדרך טובה ביתר קלות מכמה בחינות: א. ההבדלים בין מי ש"לא הולך בדרך שלנו" מחודדים יותר, ומסייעם לילדים להבין לאלו ערכים הם משתייכים; ב. כאשר נבנית בקרב המשפחות תחושת שליחות אמיתית, המעמד של "משפיעים" מקנה מחויבות עצמית יתרה גם לעוצמה פנימית, ג. ישנה סייעתא דשמיא לכל מי שפועל לשם שמים. אנו מתפללים שכל העוסקים בצרכי ציבור באמונה הקב"ה ישלם שכרם, וכן ראינו משליחי חב"ד,

---

[1] ב"ה

הכתוב והחתום לעיל היה למראה עיני
ואני מסכים עם מה שכתבו.

ובברכה,
מרדכי אליהו

שמוסרים את נפשם במקומות נדחים ושוממים מתורה ובאים לשם עם ילדיהם, והם ראויים לכל שבח.

ד. לגבי החשש שהעלו המתנגדים, שילדיהם יושפעו מהפעילויות של המועדון, נראה שהרעיונות לייחוד כניסה נפרדת ושמרטפייה בשעת התפילה מצוינים. כדאי להוסיף מסגרת תורנית מיוחדת, שעליה תהיה אחראי, כרב המקומי, שתהיה מיועדת לילדים החפצים בתגבור. בכך תגביר את האמון של המשפחות המתנגדות בכך שאתה מבין את הסכנות. יש להשתמש באיחוד בתי הכנסת כמנוף לא רק למניעת נפילה רוחנית (בבחינת "סור מרע"), אלא להתקדמות ועלייה ("עשה טוב") שלא חשבו עליה קודם[2].

ה. לעובדה שרוב רובם של אנשי שתי הקהילות לפי דבריך הם בעד איחוד בתי הכנסת, ורק מיעוט של כשלוש משפחות מתנגד, יש השפעה גם מבחינה הלכתית[3].

ו. מעבר לכך יש לקחת בחשבון לא רק את סמכות הרוב להחליט ולגבור בוויכוח על המיעוט, אלא גם את ההשפעה של הבאת רוח היהדות אל הציבור הרחב (כולל זה שמעבר לאנשי הקהילה הקבועים).

במקומות רבים במרחבי ההלכה אנו רואים את הדרכות התורה ותקנות חכמים שפונות אל תיקון הכלל והשלמתו, אף שייתכן שבמקומות מסוימים, אדם פרטי זה או אחר ישלם על כך מחיר גשמי או רוחני[4].

---

[2] כפי שמסביר הגר"א על הפסוק במשלי: "אֹרַח חַיִּים לְמַעְלָה לְמַשְׂכִּיל לְמַעַן סוּר מִשְּׁאוֹל מָטָּה" (משלי טו, כד) – שבכל דבר שקשור בנפש האדם, אם לא עולים - אז בהכרח יורדים, וכפי שמפרש רש"י על הפסוק: "וַיַּקְּחֻהוּ וַיַּשְׁלִכוּ אֹתוֹ הַבֹּרָה וְהַבּוֹר רֵק אֵין בּוֹ מָיִם" (בראשית לז, כד) - "והבור רק אין בו מים – ממשמע שנאמר והבור רק, איני יודע שאין בו מים, מה תלמוד לומר אין בו מים? מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו".

[3] כבר כתב הרא"ש בתשובותיו (כלל ו סי' ה): "דע, כי על עסק של רבים אמרה תורה: אחרי רבים להטות. ועל כל עניין שהקהל מסכימים הולכים אחר הרוב, והיחידים צריכים לקיים כל מה שיסכימו עליהם הרבים. דאם לא כן, לעולם לא יסכימו הקהל על שום דבר, אם יהיה כח ביחידים לבטל הסכמתם; לכן אמרה תורה, בכל דבר הסכמה של רבים: אחרי רבים להטות".

יש ראשונים החלוקים בעוצמת הסמכות של הרבים כלפי המיעוט בהחלטות ותקנות (להרחבה עיין עוד באנציקלופדיה תלמודית, ערך בני העיר) אך המחבר והרמ"א פסקו כמו הרא"ש והרשב"א בתשובותיהם, בהסתייגויות הנצרכות. הרמ"א (חו"מ סי' קסג סע' א) כותב: "כל צרכי צבור שאינן יכולין להשוות עצמו, יש להושיב כל בעלי בתים הנותנים מס ויקבלו עליהם שכל אחד יאמר דעתו לשם שמים, וילכו אחר הרוב. ואם המעוט ימאנו – הרוב יכולין לכוף אותן".

[4] לשם דוגמא נזכיר את המשנה בגיטין (מה ע"א) האומרת ש"אין פודין את השבויים יותר מכדי דמיהן", כאשר לפי אחד הנימוקים בגמרא שם תקנה זו היא משום דוחק הציבור, ולדעת חלק מהפוסקים דין זה תקף אפילו במקום סכנת נפשות! עוד מצינו בתוספות (שבת ד ע"א) שדן בגדרי "אין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה חברך", ומביא את הגמרא (גיטין לח ע"ב) שמספרת על מעשה בר' אליעזר שנכנס בבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה משום דמצווה שאני, ומסבירים התוספות שהכוונה דווקא למצוות הרבים. וכן מנו בגמרא שבכוחם ובסמכותם של בני העיר לכפות ולתקן דברים רבים שאי אפשר שלא יוכל להיגרם מהם נזק או מניעת רווח לאדם פרטי כזה או אחר, בתחומים של תנאים על מדות ושערים, פועלים צדקה ועוד (בבא בתרא ח ע"ב). גם מהנושא של "מלך שפורץ לו גדר ואין ממחין בידו" (בבא קמא ס, ב ובעוד מקומות) עולה היסוד הזה, בייחוד לשיטות הראשונים שמסבירות את תוקפו של "דינא דמלכותא" מדין קבלת הציבור.

ועיין בהקשר זה בדבריו המרתקים של הראי"ה קוק (מאמרי הראי"ה עמ' 446-447, בסוף אגדות רבה בר חנה) שם הוא מסביר על-פי הרמח"ל ב"אדיר במרום" שכאשר אדם פועל להשלמת הכלל, שלמות הכלל תוסיף ותבנה את שלמותו הפרטית. עוד עיינו בדברי הראי"ה בעניין קדושה מחרבת וקדושה בונה ב"אורות הקודש" (ב).

וינה, אוסטריה **Vienna, Austria**
אייר תשס"ז

יג. אולם טהרה של בית קברות, הסבתו לבית כנסת

שאלה:
באחת השכונות בעירנו, בית הכנסת שכן בתוך בית האבות. עקב הידלדלות יושבי בית האבות, הוחלט להעבירו לאזור אחר. תושבי השכונה נשארו ללא מקום תפילה. באותה שכונה יש בית קברות עתיק יומין, שכבר 100 שנים לא קוברים בו. בית הטהרה וההספדים צמוד לבית הקברות, ונמצא בתוך המתחם. דרך עפר מקיפה אותו. ברור שאין קברים תחת האולמות הללו.
היהודים רוצים לפתוח לבית הטהרה כניסה מבחוץ, ולהפוך אותו לבית כנסת. האם זה מותר מבחינה הלכתית? מה עם קדושת בית הקברות? מה עם "לעג לרש"? האם הכהנים צריכים לחשוש? הפתחים לכיוון בית הקברות ייסגרו.

תשובה:
במצב הנתון על-פי השאלה, מותר להפוך את אולם הטהרה לבית כנסת (ואפילו אם פותחים חלונות לכיוון בית הקברות), ואין בזה משום "לעג לרש"[1] או חשש טומאת כהנים[2] – זאת בתנאי שאין עצים שמאהילים על הקברות ועל הבניין כאחד[3].

---

[1] בגמרא (ברכות יח ע"א) מובא: "לא יהלך אדם בבית הקברות ותפילין בראשו וספר תורה בזרועו וקורא, ואם עושה כן עובר משום "לועג לרש חרף עושהו" (משלי יז), התם תוך ארבע [אמות] הוא דאסור". הלכה זו הובאה הן בהקשר להנחת תפילין והן בהקשר לקריאת שמע ותפילה (ואפילו בעל-פה) במספר מקומות בשו"ע (או"ח סי' מה סע' א; סי' עא סע' ז; יו"ד סי' רפב סע' ד; סי' שסז סע' ב-ג). אם כן פשוט שאין להתפלל אפילו תפילת ארעי בתוך ד' אמות של בית הקברות.
נחלקו האחרונים (עיינו בשו"ע או"ח סי' מה סע' א, ב"ביאור הלכה" ד"ה אסור) מהם המקומות האסורים: לדעת הב"ח האיסור קיים רק בתוך ד' אמות מהקברים, אך מחוץ לד' אמות מותר, אפילו בתוך בית הקברות. לעומתו הט"ז מסכים שמדינא כך ההלכה, אך יש להחמיר שלא להתפלל בתוך בית הקברות (והוא מקום המוקצה לקברים), אפילו בריחוק ד' אמות. גם לדעתו, מחוץ לבית הקברות אין צורך להרחיק (אם הוא רחוק מהקברים עצמם ד' אמות). לדעת ה"מגן אברהם" יש צורך להרחיק ד' אמות ממקום המוקצה לקברים (וי"א שגם ה"מגן אברהם" מודה לט"ז, אלא שלדעתו האיסור בתוך בית הקברות הוא מדינא).
ה"משנה ברורה" (שם ס"ק א) מכריע שהיות שמדינא גם הט"ז מודה לב"ח, הרי שבקצה בית הקברות מספיק להרחיק ד' אמות מהקבר האחרון ומותר להתפלל ולהניח תפילין אפילו במקום שהוקצה לקברים, אך באמצע בית הקברות יש להחמיר ולא להתפלל אפילו בריחוק ד' אמות מהקבר. בכל מקרה, במקום שלא הוקצה לקברים כלל (כמו בנדון דידן, שמקום בית הטהרה מעולם לא הוקצה לקברים) – אין כל חשש, כל עוד רחוקים ד' אמות מהקברים. עוד מתבאר שלדעת ה"משנה ברורה" שם דין מחיצה המפסקת כדין ד' אמות. על כן בנדון דידן אין חשש כלל. אמנם שם ה"משנה ברורה" עוסק בדין תפילין, אבל בסי' עא (במ"ב ס"ק טז) הוא פוסק שהוא הדין גם לעניין קריאת שמע ושאר הדברים.
יש להעיר שה"משנה ברורה" (שם בס"ק טו) פסק שהוא הדין בעניין אמירת קדיש. לכאורה היה מקום להקשות על מנהג העולם להגיד קדיש בתוך ד' אמות של מת. בשו"ת "יחווה דעת" (ו סי' ה) האריך הראשון לציון הרב עובדיה יוסף להוכיח שכל שנעשה הקדיש לכבודו של מת – אין בזה "לעג לרש" והדבר מותר, וכפי שפסק השו"ע (יו"ד סי' שדמ סע' יז), שמותר לומר פסוקים ודרשות לכבוד המת בתוך ד' אמות של המת. נביא גם את דברי הנצי"ב ב"העמק שאלה" (שאילתא יד אות ו), שכתב שהיום שנהגו להעמיק הקבר יותר מי' טפחים, והרי שהוא נחשב ברשות אחרת ומותר אפילו בסמוך לקברים ממש, אולם כאמור, בנדון דידן איננו צריכים לדבריו.

[2] הגמרא (סוטה מד ע"א) פוסקת שמת תופס ד' אמות לטומאה. (ברמב"ם (אבל פרק ג הל' יג) מבואר שדין זה הוא מדרבנן), אלא אם הוא מוקף במחיצות. על-פי סוגיה זו פסק המחבר (יו"ד סי' שעא סע' ה): "אסור לכהן לקרב בתוך ארבע אמות של מת או של קבר. במה דברים אמורים? שאין הקבר

מסויים במחיצות גבוהות י׳ טפחים, אבל אם הוא מסויים במחיצות גבוהות י׳ טפחים, או בחריץ עמוק י׳ טפחים, אין צריך להרחיק ממנו אלא ד׳ טפחים״. אם כן, בנדון דידן, שיש מחיצה גבוהה י׳ טפחים בין הקברים למקום התפילה – ממילא אין חשש לטומאת כהנים, והדבר מותר. כל שכן כשהכניסה היא מחוץ לבית הקברות, ואין כל חשש שהכהנים יתקרבו לקברים. עיינו עוד בשו״ת ״ציץ אליעזר״ (ד סי׳ טו), שהאריך להוכיח שאין איסור על כהן להיכנס לבית הקברות (ואפילו למקומות שיש בהם לשיטות מסוימות איסור ״לעג לרש״), כל עוד אין חשש אוהל והוא רחוק ד׳ אמות מהקברים.

[3] במקרה שיש עץ המאהיל על קברים ועל בית הטהרה, הרי אם יש חלון פתוח מתחת לעץ – הטומאה עוברת דרכו, כמו שפסק בשו״ע (יו״ד סי׳ שעא סע׳ א): ״אסור לכהן ליכנס תחת אהל שהמת תחתיו, אפילו הוא גדול הרבה, ואפילו לבית אחר או לעליה אחרת הפתוחים לאותו בית בנקב שיש בו טפח על טפח, ובית לאותו בית, עד עולם״. על כן במקרה שקיימים עצים כאלו – יש צורך להיזהר ולא לפתוח חלונות לאותו צד (ואף אם הם אינם ממש מתחת לעץ, יש חשש שענפי העץ יתפשטו לשם מבלי משים).

טורינו, איטליה Torino, Italy

מרחשוון תשס״ז

יד. עריכת קונצרט בבית כנסת ישן שאינו בשימוש

שאלה:
האם מותר לערוך קונצרטים בבית כנסת שכבר אין מתפללים בו כי אם פעם בשנה בלבד, או שמא ראוי להימנע מכך, כהוראת ה״שרידי אש״ (ב סי׳ יב), היות שעדיין הוא מוחזק כבית כנסת ושם בית כנסת עליו?

תשובה:
אין להשתמש בבית הכנסת לשימושי חולין למיניהם, כמבואר בשו״ע: ״בתי כנסיות ובתי מדרשות – אין נוהגין בהם קלות ראש כגון: שחוק והתול ושיחה בטילה, ואין אוכלים ושותים בהם ולא מתקשטין בהם ולא מטיילין בהם״[1].
בעריכת קונצרטים בבית הכנסת ייתכן שיש אף חומרה יתרה, כדברי ה״חתם סופר״[2].
לדברים אלה יש להוסיף גם את דברי ה״שרידי אש״ שצוינו בשאלה[3], שאוסר קיום קונצרטים של חול בבית הכנסת אפילו ב״שעת הדחק״ הגדולה של ימי שלטון הנאצים ימ״ש וגזרותיהם, אף שראה בעידוד היהודים בתקופה זו צורך מצווה, כמו שכתב שם.
מטעמים אלה כתבנו[4] שאין לערוך קונצרטים בבית הכנסת, מלבד במקרים מיוחדים שהוזכרו שם (קירוב רחוקים, מניעת מחלוקת וניצול ההזדמנות גם לאמירת דברי תורה לפני קיום הקונצרט – כל התנאים האלה כאחד).
קדושת בית כנסת אינה פוקעת כתוצאה מאי שימוש בו, אלא רק כתוצאה מחורבנו, בצירוף תנאי שנעשה מראש שהקדושה תפקע כשיחרב (וגם זה רק לשימושים שאינם מגונים)[5], או על-ידי מכירת בית הכנסת באופן ובמגבלות המפורטים בהלכה[6]. מהאמור עולה שגם אם אין מתפללים בבית הכנסת כלל – אין בכך כדי להתיר עריכת קונצרטים בבית הכנסת, וקל וחומר אם גם מתפללים בו לעתים (אף אם מדובר רק בפעם בשנה).

---

[1] שו״ע (או״ח סי׳ קנא סע׳ א).

[2] שו״ת ״חתם סופר״ (ה השמטות, סי׳ קצב; וכן בחלק ו ליקוטים, סי׳ פד): ״לנגן בבה״כ בכינור ועוגב לפענ״ד הוא מנוע מפרק ׳על נהרות בבל׳ כי בודאי לשורר בפני הכשדים חשובים לבד היה די באומרם ׳איך נשיר שיר ה׳ לפני בני נכר... וזהו שאמר ׳שם ישבנו׳ – בהשקט ואפ״ה ׳גם בכינו בזכרינו את ציון׳ – כי אפילו אם הותר לשמחת חתן וכלה לשמח לב עגומי הגלות, אבל במקדש מעט אין נכון להראות שמחה לפניהם כעין שמחת ציון, כי אין שמחה ואין שחוק לפניו״.

[3] שם ב סי׳ יב, במהדורת ״בני תורה״ או״ח סי׳ יז. ה״שרידי אש״ החמיר מאוד בעניין זה, וכתב: ״אסור בכל אופן, ועל הרב למסור את נפשו על זה... ואפילו תקופח פרנסתו״.

[4] שו״ת ״במראה הבזק״ (ה תשובה יד).
גם לגבי ״קונצרטים דתיים״ כתב ה״שרידי אש״ שאין רוח חכמים נוחה מכך, אלא שבזה כתב שיש מקום להתיר במקום מחלוקת, ובסוף התשובה סייג עוד ש״כל ההיתר רק בזה״ז (ימי גזירות הנאצים)... ואי״ה כאשר ירחיב ה׳ את גבולנו אז נשוב בעז״ה להיות זהירים בקדושת ביהכנ״ס בכל החומר״. כמו כן הוא מדגיש שגם במצב זה יש להקפיד ש״לא יבואו אנשים ונשים בתערובת״.

[5] שו״ע (שם סעיף יא), ועיי״ש בשו״ע ובנושאי כליו אם תנאי מועיל גם בארץ ישראל או רק בחו״ל, ואם יש לומר שבכל מקום בחו״ל מסתמא נעשה על תנאי, או שרק בבבל נאמר שמסתמא נעשו בתי הכנסת על תנאי, וכן אם ישנם דברים שלגביהם מועיל תנאי אף בבניינו ולא רק בחורבנו, או שלשום דבר אין מועיל תנאי בבניינו.

[6] שו״ע (שם סי׳ קנג).

ההקשר היחיד שבו יש משמעות לעובדה שאין מתפללים בבית הכנסת הוא ההקשר הנ"ל של מכירת בית כנסת, והוא שבבית כנסת שאין מתפללים בו לא קיימת המגבלה של "בית כנסת של כרכים" שאי אפשר למכרו[7]. אם אכן מעוניינים להפקיע את קדושת בית הכנסת על-ידי מכירתו – יש מקום לומר שאם מתפללים בבית הכנסת רק פעם בשנה דינו כבית כנסת שאין מתפללים בו[8].

[7] "מגן אברהם" (סי' קנג ס"ק יב) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק לג, בשם שו"ת המבי"ט ג סי' קמג).

[8] מסתבר שטעמו של המבי"ט הוא שכשאין מתפללים בבית הכנסת – גם אם הוא בית כנסת של כרכים ש"עשאוהו אדעתא דכולי עלמא" אין תועלת לכולי עלמא בהשארתו על כנו, שהרי גם אם יקלעו לעיר זו לא יוכלו להתפלל בבית הכנסת מהעדר מניין קבוע וכו'. ואף שיש מעלה לתפילה בבית הכנסת גם ביחידות, וגם ייתכן שיבואו מניין של אורחים, נראה שעיקר הצורך של כולי עלמא בבית הכנסת, שמחמתו אי אפשר למכרו, הוא היכולת להצטרף למניינים הקבועים בו – שזה דבר שכיח, מה שאין כן יצירת מניינים של אורחים, וזה גם עיקר שימושו של בית כנסת – מה שאין כן תפילה ביחידות. לפי זה יש לומר שקיום מניין פעם בשנה אינו נחשב לדבר שיש בו תועלת לכולי עלמא.

מרסי, צרפת **Marseille, France**
סיון תשס״ח

טו. מגורים מעל בית כנסת והדרך לאי החלת קדושת בית כנסת על מבנה

שאלה:
רקע: רכשנו מבנה, כדי להפכו למרכז קהילתי בעירנו.
במרכז זה מתוכנן להקים בית כנסת בקומה א, בית מדרש בקומה ב, חדרי כיתות בקומה ג, ופנימיה לבחורים וסטודנטים + דירת מגורים למנהל המרכז בקומה ד.
הקפדנו ע״כ שארונות הקודש של בית הכנסת ושל ביהמ״ד יהיו מחוץ לקיר הבנין ע״י בליטה חיצונית כך שהחדרים ממעל אינם מעל ארונות הקודש עצמם.

א. האם ניתן לבחורים ולמשפחת המנהל להתגורר למעלה, לכתחילה באשר אינם מעל הארון ממש כי אם מעל אולם ביהכ״נ וביהמ״ד?

ב. היות ולא ברור אם מבנה קהילתי זה יתקיים לאורך ימים, מה הם כל התנאים הראויים והכדאיים להתנות מלכתחילה, לפני התחלת הפעילות בכדי שבכל זמן נוכל שוב להפכו לבית מגורים או לכל דבר חול אחר? כמו״כ אם ברצון האחראיים לקיים סעודות או פעילות אחרת בביכ״נ וביהמ״ד מה סדר התנאים שצריכים להציב מלכתחילה?

תשובה:

א. היות והמגורים לא יהיו בקומה שמעל בית המדרש, אלא בהפסק של קומה של חדרי הכיתות, הרי שהדבר מותר, ואם ניתן – ישתדלו שהשירותים לא יהיו מעל שטח אולם בית הכנסת[1].

ב. יש אפשרות להתנות מראש שלא מחילים על המבנה קדושת בית הכנסת, אלא שאז מפסידים את מעלת התפילה בבית כנסת, וזהו רק בית שמתפללים בו, ולכן נראה שעדיף להחיל על המקום קדושה, ובאם יהיה צורך בעתיד, יפקיעו את קדושתו בדרכים המבוארות בשו״ע או״ח[2]. אלא אם כן ברור מלכתחילה שהמבנה הנוכחי הינו זמני בלבד[3].

---

[1] עיין בשו״ת מראה הבזק (ח״ו תשובה כא) ובתשובה הבאה שם הובא הדיון בעניין בניית חדרי מגורים מעל בית כנסת. המסקנה שם שבשעת הצורך יש מקום להקל בדבר שלא מעל לארון הקודש ממש. כך פסקו גם ב״יביע אומר״ (ח״ו או״ח סי׳ כו) וב״שבט הלוי״ (ח״א סי׳ כז). בנדון דידן שיש הפסק של קומה בין המקומות המקודשים לדירות המגורים הדבר קל יותר.

[2] סי׳ קנג

[3] ראה (שם) ״ביאור הלכה״ (סי׳ קנא סעיף יא ד״ה להשתמש בו), שאז אין קדושת בית כנסת חלה עליו כלל, והדברים מבוססים על סוגיית הזמנה המובאת בשו״ע (סי׳ מב סעיף ג), ושם מביא המשנ״ב (ס״ק יד וס״ק כד) שמועיל תנאי על מנת לפנות אחר כך ושאז ניתן להשתמש גם תשמישי חול, ובלבד שהתנו מראש בשעת העשיה. אלא שב״אגרות משה״ (או״ח ח״ב סי׳ מ״ד) מבואר שתנאי כזה גורם לכך שהדבר נחשב שבנו בניין חול בעלמא, ולא קיימו את המצווה של בניית בית כנסת, ומדבריו מבואר שיש לעשות כן רק כשמלכתחילה מתכננים בבירור שזה לזמן קצר שלאחריו יתפנו משם. גם ב״הליכות שלמה״ (ח״א פי״ט הע׳ 25) כתב שלא ראוי לנקוט בדרך זו, משום שיש ביזיון בקביעת תפילה במקום שאינו מקודש.

ג. לשם קיום פעילויות במבנה בית הכנסת, יש צורך להתנות מלכתחילה על כך, וגם לאחר מכן יש לדאוג שלא יהיו בבית הכנסת פעילויות שיש בהם קלות ראש. כל זה רק כאשר אין מקום מתאים אחר לביצוע הפעילויות[4].

[4] מגילה (כח ע"א) "ת"ר בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין ניאותין בהם ואין מטיילין בהם ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ואין מספידין בהן הספד של יחיד אבל קורין בהן ושונין בהן ומספידין בהן הספד של רבים", וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' קנא סעיף א). אמנם בהמשך הגמרא (שם כט ע"א) מובא ש"בתי כנסיות של בבל על תנאי הן עשויין" אלא שהגמרא מוסיפה "ואעפ"כ אין נוהגין בהן קלות ראש, ומאי ניהו? חשבונות". נחלקו הראשונים בהבנת הגמרא: דעת הרא"ש (מגילה פ"ד סי' ז) והטור (או"ח סוף סי' קנא) שההיתר קיים רק בחורבנן. דעת הרמב"ן (שם דף כו ע"ב ד"ה והא דאמרינן) והר"ן (שם ט מדפי הרי"ף ד"ה בתי כנסיות) שמותר לעשות שם צרכיהם לפי שעה כגון להאכיל עניים, ודווקא בשעת הדחק, ולא לדברים שיש בהם קלות ראש. דעת רש"י (מגילה כח ע"ב ד"ה על תנאי) והאו"ז (ח"ב סי' שפח) הובאה גם בהגהות אשירי (על הרא"ש שם) שמותר ע"י תנאי לאכול ולשתות אפילו כל אדם. ורק דבר שהוא ביזיון גדול אסור. השו"ע (סי' קנא סעיף יא) פסק כדיעה המחמירה שמועיל תנאי רק לחורבנן, ולפי זה אין היתר. אמנם ה"ביאור הלכה" (שם ד"ה אבל בישובו) פסק שניתן לסמוך על הרמב"ן והר"ן (ולצרף את רש"י והאו"ז שמתירים לגמרי) שתנאי יועיל לשימוש מדוחק גם בישובם, אך הוא מסייג שלקלות ראש ממש כגון שחוק והיתול אין שום היתר, וממילא לעניין זה לא יועיל אלא שלא להחיל על המקום כלל קדושת בית הכנסת, עם כל מה שכרוך בכך. וב"אגרות משה" (או"ח ח"א סי' מה) כתב שבמקומות רבים נהגו כרש"י והאו"ז להתיר אכילה ושתיה של רשות גם שלא מתוך הדחק. בכל אופן, כשאין מקום מתאים אחר נראה שניתן להגדיר את הפעילות כשימוש מדוחק, שבאופן זה הדבר מרווח יותר להיתר, ובלבד שלא ישתמשו שימושי שחוק והיתול כאמור לעיל.

ונציה, איטליה Venice, Italy

שבט תשס״ח

טז. בית כנסת, מיקומו בבית אבות שעובר הליך שיפוץ

שאלה:

בשנת 1858 למניינם נוסד בקהילתנו בית אבות. בקומת הקרקע שלו הוקם בית כנסת, שארונו ורהיטיו הועברו ממקום אחר שחרב. בית הכנסת שימש לתפילות ימי חול במשך עשרות שנים. לפני כשלושים שנה הפסיקו להתפלל בו, עקב חדירת לחות, שהרקיבה את הרצפה ואת ציפוי הכתלים העשוי מעץ.

לפני כשבע שנים, הארון והריהוט הועברו לבניין הצמוד, ומאז התפללו בו שלא בקביעות, שלוש או ארבע פעמים. העברה זאת לא הייתה לשביעות רצונם של חלק מיהודי הקהילה, שמחו כנגד הוצאת בית הכנסת ממקומו ההיסטורי.

עקב השיפוצים של בית האבות והאזור, הועברו לפני שנה וחצי הארון והריהוט למקום קטן יותר, אך בוועד הקהילה שנבחר לא מזמן הועלה רעיון להחזירם לתוך בית האבות, למקום רחב ומכובד יותר. אותם היהודים שבזמנו מחו נגד הוצאת בית הכנסת מבניין בית האבות טוענים עכשיו שאסור מבחינה הלכתית לשים בית כנסת מתחת לחדרי שינה (יש לציין שבזה הם אינם מתחשבים במציאות הקודמת, שבה אמנם היו חדרי שינה מעל לבית הכנסת, ואילו לפי התכנית שהוצעה עתה לדיון הארון יהיה מתחת למטבח החלבי ולחדר הכביסה).

שאלותי הן:

א. האם חובת בניית בית הכנסת בגובהה של עיר מעכבת, או שמדובר רק על בנייה מחדש, ואילו לגבי בית כנסת הממוקם בבניין אין קפידא.

ב. האם איסור שינה מעל לבית כנסת מעכב, או שטעמו רק למנוע תשמיש המיטה מעל לארון, ואיסור זה אינו קיים בבית אבות, שבו גרות נשים בודדות או אלמנות (ומה דינם של המון בתי כנסת הממוקמים בקומות קרקע או במרתפים של בנייני מגורים)?

ג. האם החזרת בית הכנסת למקומו ההיסטורי (אף שלא הראשון, ולא בדיוק באותו חדר) ומיקומו במקום רחב ומרכזי יותר יש בהם משום העלאת כבודו של בית הכנסת, אפילו אם אינו בקומה גבוהה?

תשובה:

לכתחילה ראוי למקם את בית הכנסת בקומה העליונה של המבנה, הן מצד החובה לבנות בית כנסת בגובהה של עיר[1], והן מצד האיסור לעשות תשמיש של גנאי מעל שטח בית הכנסת[2].

---

[1] שנינו בגמרא (שבת יא ע״א): ״ואמר רבא בר מחסיא אמר רב חמא בר גוריא אמר רב, כל עיר שגגותיה גבוהין מבית הכנסת – לסוף חרבה, שנאמר: ׳לרומם את בית אלקינו ולהעמיד את חרבותיו׳״. על-פי זה פסק השו״ע (או״ח סי׳ קנ סע׳ ב): ״אין בונים בהכ״נ אלא בגבהה של עיר, ומגביהין אותו עד שיהיה גבוה מכל בתי העיר שמשתמשים בהם״. בפועל אין נוהגים כן, וכפי שכתב ה״מגן אברהם״ (שם ס״ק ב), שכיוון שהגויים בלאו הכי בונים את בתיהם מעל גובה בית הכנסת, אין טעם להקפיד ואין צורך בכך. יש לציין שגם בזמנינו, בארץ ישראל, נוהגים להקל בכך. הסביר זאת מו״ר הגרז״נ גולדברג שייתכן שדברי הגמרא מוסבים על המציאות שהייתה אז, שבה בנו בתים בני קומה אחת, וגם היום מקפידים שגובה בית הכנסת יהיה יותר מגובה קומה רגילה, אך אין היגיון לבנות בית כנסת בגובה של גורד שחקים. אלא שלכאורה טעם זה נכון דווקא לגבי בתים אחרים, אך בבית הכנסת עצמו אין שייך להתיר מטעם זה. וכן נראה משו״ת ״חתם סופר״ (או״ח סי׳ ל), וכן פסק גם ״ערוך השולחן״ (או״ח סי׳ קנא סע׳ יז) שקיים איסור מטעם זה. ובפוסקים שיובאו לקמן (בהערה 2), שהתירו לעשות בית דירה מעל בית כנסת, לא משמע שחילקו בעניין. שו״ת ״לב אריה״ (סי׳ ד) הביא את דברי ה״חתם סופר״ ותירץ שאם מלכתחילה בונים את בית הכנסת באופן שלא מקדישים את מה שעליו (וקל וחומר בנדון דידן, שמדובר כבר בבניין קיים), הרי קדושתו פחותה מקדושת ההיכל, שממנו נלמד העניין של הגבהת בית הכנסת (כמו שהובא לעיל מהפסוק ״לרומם את בית

במקרה דנן, שבו אין אפשרות למקם את בית הכנסת בקומה העליונה של המבנה, ניתן להקל בכך, ובלבד שייזהרו שלא למקם תשמיש של גנאי גדול, כגון שירותים[3], מעל ארון הקודש (וראוי יותר להקפיד שלא יהיה כנגד כל האולם), ובקומה שמעל בית הכנסת בשטח שמעל הארון, לא ישתמשו כלל (ויכולים לעשות שם ארון בגדים וכד')[4].

אין עניין הלכתי מובהק להחזיר את בית הכנסת למקומו ההיסטורי כאשר אינו באותו מיקום שהתפללו בו בעבר. ואם החזרת בית הכנסת למקומו ההיסטורי תתרום למעמדו בקרב הציבור, יש בכך מעלה.

השאלה לא התייחסה להפקעת קדושתו של המקום הישן של בית הכנסת, אולם אם רוצים להשתמש בו לשימושים אחרים – יש צורך להפקיע את קדושתו[5].

אלוקינו"). הוא סיים במילים "שומר נפשו ירחק מזה", אך במקום הצורך ודאי ניתן לסמוך על המתירים, מה עוד שגם הרמ"א עצמו (שם סי' קנ סע' ב) פסק שבשעת הדחק ניתן להתפלל בבית שעלייה על גביו, אף שבית הכנסת נמוך ממקום דירתו, אם הוא עומד בתנאי הנקיות שיפורטו לקמן.

[2] השו"ע (או"ח סי' קנא סע' יב) פסק שיש להיזהר מלהשתמש בעלייה שעל גבי בית הכנסת תשמיש קבוע של גנאי, כגון לשכב שם. והרמ"א (שם) פסק שזה דווקא בבית שנבנה בתחילה לשם בית הכנסת, אך במקום שלאחר שנבנה ייחדו לביהכ"נ– מותר לשכב, ואם כן הוא הדין בנדון דידן. הט"ז (שם ס"ק ד) הוסיף שהוא הדין אם מלכתחילה בנו בית הכנסת עם בית דירה מעליו, וכן פסקו ה"משנה ברורה" (שם ס"ק מא) ושו"ת "שבט הלוי" (ה סי' יח). ובדבר מאוס כגון שירותים וכד' פסקו גם הם שאסור. הט"ז (שם) טוען שהטינוף מפסיק את התפילה בין ישראל ובין אביהם שבשמים, וה"משנה ברורה" שם חולק עליו, אך מסכים שתשמיש קבוע של טינוף אסור, אלא שה"מגן אברהם" (שם ס"ק יח) וה"משנה ברורה" (שם ס"ק מב) סיימו שגם בשכיבת קבע שומר נפשו ירחק. אלא שסיימו "ובפרט במקום שהוא נגד ההיכל", משמע שיש יותר מקום להקל מעל שאר האולם, וכן עולה מתשובת הרמב"ם בשו"ת "פאר הדור" (סי' עד), שמותר לישון בעלייה שמעל בית הכנסת, כל שאינו נגד ההיכל.

והנה, הפוסקים לא חילקו בין שכיבה לצורך שינה לשכיבה לצורך תשמיש, ואדרבה, מכך שכתבו שהגנאי בשכיבה קיים רק בשימוש קבוע נראה יותר שהכוונה לשינה ממש, וכן מוכח מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל, שהשתמש במונח שינה ולא שכיבה. וע"ע בנושא של בית הכנסת שמעליו חדרים בשו"ת "במראה הבזק" (ו תשובה כא).

[3] כפי שהובהר לעיל, טינוף הוא גנאי גדול יותר ובו יש להקפיד יותר.

[4] עיין בתשובת "פאר הדור" (שם), שממנה משמע שכנגד ההיכל אסור להניח אף את כלי מלאכתו, וכן מדוקדק מדברי ה"משנה ברורה" (שם ס"ק מ), שעל דברי השו"ע (שם סע' יב), שמסתפק אם ניתן לעשות מעל גג בית הכנסת שאר תשמישים, אומר שמ"פאר הדור" רואים שיש להקל, מלבד מקום שעל גבי ההיכל. ואמנם היה מקום לומר שכמו שנתבאר לעיל שניתן להקל בבית הכנסת אם מלכתחילה לא ייחדו לשם כך, נראה יותר שזה דווקא בבית הכנסת, שניתן להתנות שלא יתקדש בקדושה מלאה, אך ארון נחשב לתשמישי קדושה (שם סי' קנד סע' ג), וממילא קדושתו חמורה יותר (ועיין שם סי' מב סע' ג, שמועיל תנאי מפורש גם לתשמישי קדושה, כל עוד אין מדובר בתשמיש מגונה, אך בסתם הוא מתקדש ברגע שמתחילים להשתמש בו). ובשו"ת "יביע אומר" (ו או"ח סי' כו אות ה) נתן עצה לשים שם ארון בגדים וכד'.

כל זה מעל ההיכל ממש, אך בקומות עליונות יותר כתב שם (וכן כתב בשו"ת "שבט הלוי" א סי' כז) שלא נתקדשו כלל, וניתן להשתמש ללא הגבלה. אף-על-פי-כן, נראה שמתשמיש של גנאי גדול, כגון שירותים, יש להיזהר גם בקומות שמעל, שכן הבעיה של טינוף המפסיק לא נפתרה (מה"יביע אומר" ו"שבט הלוי" משמע שגם זה מותר, ולכן במקום שאין ברירה ניתן יהיה להקל גם בכך).

[5] ההפקעה תיעשה כמבואר בשו"ת "במראה הבזק" (ו תשובה כא). באשר לדמים שבהם נעשית ההפקעה, היות שלפי המתואר בשאלה נראה שאין המדובר בבית הכנסת של כרכים אלא של כפרים, אין בעיה להוציא את המעות לחולין, אם יבצעו את המכירה בז' טובי העיר, במעמד המתפללים או בפרסום (עיין בשו"ת "במראה הבזק" ו תשובה יח, שאם מדובר בבית כנסת של כרכים יש סברה לומר שכאשר ניתן למכרו – אין אפשרות להוציא את המעות לחולין). הבעיה השנייה של בית כנסת של כרכים, שלא ניתן למכרו כלל, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' קנג סע' ז), אינה קיימת כאן, שכן כבר שנים שאין מתפללים בבית הכנסת, ופסקו ה"מגן אברהם" (שם ס"ק יב) וה"משנה ברורה" (שם ס"ק לג) שאם אין מתפללים בבית הכנסת ניתן למכרו. אף-על-פי-כן, נראה שאם יש צורך לבנות ארון קודש או לקנות ספר תורה – כדאי להשתמש לשם כך במעות הללו. ועיין עוד בפרטי הדינים של מכירת בית כנסת והפקעת קדושתו בשו"ת "במראה הבזק" (ו תשובות יח-כא).

אורגון, ארה"ב **Oregon, USA**
כסלו תשס"ז

יז. בית כנסת, הגדרתו כבית כנסת של כפרים והשימוש בדמי מכירתו

שאלה:
החלטנו למכור את בניין בית הכנסת הנוכחי, בגלל מיקומו הגרוע ואי האפשרות של בני הקהילה להגיע אליו ברגל בשבת. המכירה כבר נעשתה. עדיין לא קיבלנו את הכסף. האם כשנקבל את הכסף נוכל להשקיע אותו בבנק, ובבוא הזמן, כשנקנה את המקום החדש נשתמש בו? האם נהגנו כראוי כשמכרנו את בית הכנסת, המוגדר כבית כנסת של כפרים?

תשובה:
א. אכן, ניתן להקל ולהגדיר את בית הכנסת שלכם כ"בית כנסת של כפרים", שבו מועילה מכירה של ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר[1].
ב. כאשר בית הכנסת נמצא בתנאים לא טובים, ניתן למכרו על מנת לקנות בית כנסת חדש[2].

---

[1] שו"ת "ציץ אליעזר" (יד סי' ח) הביא כמה סברות להקל ביחס להגדרת בית כנסת של כרכים:
א. דעת ה"משאת בנימין" (סי' לג) שבית כנסת של כרכים הוא דווקא במקום ששכיח שמצויים בו רבים ממקומות אחרים, כגון מקום שמתקבצים בו סוחרים או שיש בו חכם גדול שבאים רבים לשמעו. דבריו הובאו ב"מגן אברהם" (סי' קנג ס"ק יז), והסכימו עם פסק זה "ערוך השולחן", שו"ת "עין יצחק" (או"ח סי' ג אות ה) ופוסקים נוספים. כן נראה גם מדברי ה"משנה ברורה" (סי' קנג ס"ק כה).
ב. שו"ת "פני יהושע" (או"ח סי' ז) פוסק ש"כרכין" היא רק עיר "גדולה שבגדולות", שבאים אליה אנשים לירידים ולשווקים, באופן כזה שברוב הפעמים יש בבית הכנסת עשרה אנשים מחוץ לעיר. וכתב שם ה"פני יהושע" שלפי זה לא נמצא הרבה מקומות שבהם שייך דין בית כנסת של כרכים. לסברה זו הסכימו גם "תורת חיים" (או"ח סי' קנג ס"ק יג) ושו"ת "זית רענן" (ב או"ח סי' ב).
ג. שו"ת "מהר"ח אור זרוע" (סי' סה) כתב שאפילו קהילות שלנו חשובים ככפרים בימי התנאים והאמוראים, לפי שאנו מתי מעט, ויותר היו בישראל בכפר בימיהם מעתה בקהילה גדולה. דבריו הובאו בשו"ת "בית יצחק" (יו"ד ב, קונ"א סי' א) ובשו"ת מהר"ש אנגיל (ד סי' צט), כצירוף לסברות שהובאו לעיל. ושו"ת "משנה הלכות" (ד סי' כג) כתב שאין לסמוך על דברי ה"אור זרוע" הנ"ל לקהילות הגדולות שבימינו.
אם כן, הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים, ו"מידי ספיקא לא נפקא", וכן פסק בשו"ת "יביע אומר" (ז או"ח סי' כד). אבל שו"ת "ציץ אליעזר" (שם) בשם שו"ת המהר"י בי רב פסק שבכל ספק בעניין קדושת בית כנסת יש להקל, משום שקדושתו היא מדרבנן, וקיימא לן שספק דרבנן לקולא.
אם סומכים על היתר זה, ומגדירים את בית הכנסת כ"בית כנסת של כפרים", יש כמובן לוודא שהמכירה נעשתה על-ידי ז' טובי העיר (הגבאים ופרנסי הקהילה) ובמעמד אנשי העיר (היינו פרסום לכל מתפללי בית הכנסת), ואז המעות יצאו לחולין.

[2] ה"משנה ברורה" (שם ס"ק יא) כתב בשם ה"פרי מגדים", שכאשר נמצא בבית כנסת "תיוהא" (דבר רעוע), או שהיה קטן מהכיל, מותר לדעת כולם למכרו לכתחילה כדי לקנות בדמיו בית כנסת אחר. יש מקום בהחלט לומר שגם המצב שבו המיקום של בית הכנסת הוא בעייתי יוגדר כ"תיוהא", כגון בנדון דידן, שבו ההגעה לבית הכנסת ברגל היא קשה מאוד, וייתכן שיש גם חשש לחילול שבת שייווצר כתוצאה מכך. לכן מותר למוכרו גם לכתחילה לשם קניית בית כנסת במקום טוב יותר. כן כתבנו בשו"ת "במראה הבזק" (ב תשובה יח הערה 10, עי"ש).
מלבד זאת, כתב ה"משנה ברורה" (שם ס"ק מא) בשם האחרונים, שבמקום שבנו בית כנסת טוב יותר מותר לסתור את בית הכנסת הישן, משום שלכולם נוח בזה, ולכן גם בבית כנסת של כרכים תותר המכירה, מפני שאף אם לכולם יש זכות בבית הכנסת – מכל מקום המכירה היא זכות עבורם, "וזכין לאדם שלא בפניו". וראה גם ב"משנה ברורה" (שם סי' קנב ס"ק ז). וכן כתבו האחרונים ביחס

ג. ראוי שיהיה למתפללים מקום קבוע להתפלל בו גם לפני שיקנו בית כנסת חדש, ולא ייווצר מצב שיישארו בלא מקום המסוגל להכיל את כולם[3].

יש מקום לשקול לעשות פדיון של מעות המכר על כסף אחר, שבו יקנו ספר תורה[4].

למכירת בית כנסת, עיינו בשו"ת "ציץ אליעזר" (שם) שהביא מתשובות "דברי חיים" (ב או"ח סי' טו) ובשו"ת "שבט הלוי" (א או"ח סי' כח).

[3] ביחס לאיסור להרוס או למכור בית כנסת עד שנבנה בית כנסת אחר – הט"ז והמ"מגן אברהם" (או"ח סי' קנב) נחלקו אם יש להתיר להרוס בית כנסת כאשר יש מקום קבוע להתפלל, כל זמן שלא נבנה בית כנסת חדש. להלכה פסק ה"ביאור הלכה" להקל כדעת הט"ז, בתנאי שיש מקום להכיל את כל המתפללים. וגם כשאין מקום גדול מספיק, ניתן לסמוך על דברי ה"כתב סופר" (או"ח סי' יז) להקל במקום שבו שוכרים מבנה מיוחד לצורך זה. עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ו תשובה יט).
ברם, אם נגדיר את המצב של מיקום בית הכנסת כ"תיוהא", וכפי שנזכר לעיל, אזי תהיה מכירתו מותרת אפילו כשאין מקום חלופי. (עיין בשו"ת "במראה הבזק" שם, הערה 8). כמובן, ההכרעה בשאלה זו דורשת, מלבד שיקול דעת הלכתי, גם את הכרת המציאות, ולא באנו אלא להעלות סברה להקל.

[4] בשו"ת מהרש"ם (א סי' י) כתב שראוי לפדות בית כנסת של כרכים. גם בתשובת ה"חתם סופר" (או"ח סי' לח) נראה שיועיל פדיון, ובכסף הפדיון תחול קדושת בית כנסת, ויקנו בו דבר שקדושתו מעולה יותר, כגון ספר תורה. לפי זה, יש מקום גם כאן לפדות את מעות המכר. הדרך הטובה ביותר היא למצוא מי שרוצה לקנות ספר תורה, ובכסף המיועד לקנייה יפדו את מעות המכר, ועל-ידי כך יצאו מעות המכר לחולין.
ויש לדון בעניין, שהרי מעות המכר אינן בעין אלא הופקדו בבנק, והשאלה המתעוררת היא אם ניתן לפדות את המעות כעת. מהגמרא (בבא קמא סח ע"ב) עולה שאי אפשר לחלל מעשר שני ונטע רבעי כאשר אינם ברשותו. (עיין גם בתוספות שם ד"ה הוא). ממקורות אחרים עולה שאדם יכול לחלל מעשר שני אף שאינו שלו כלל, עיין במשנה (מעשר שני פ"ד מ"ג). על שאלה זו עמדו האחרונים, עיין ב"עונג יו"ט" (סי' צג), "מקדש דוד" (זרעים סי' נח אות ו), חידושי הגר"ש שקופ (בבא קמא סי' לד) וכן בחידושי ר' חיים הלוי על הרמב"ם (זכיה פרק ד הל' ו).
אך יש לציין שייתכן שדיון זה נוגע רק לחילול מעשר שני ונטע רבעי, שבהם יש זכות אכילה לבעלים, לכן ייתכן שגם החילול תלוי בבעלות, אבל פדיון הקדש אפשרי גם על דברים שאינם שלו ואינם ברשותו. ראה על כך בספר "שערי יושר" (שער ה פרק יג, לאור דברי תוספות הנ"ל). וכיוון שאפשרות זו של פדיון בנדון דידן אינה אלא לרווחא דמילתא, לא נכנסנו לכל פרטי העניין.

וירג'יניה, ארה"ב **Virginia, USA**
אדר ב' תשס"ח

יח. בית כנסת, מכירתו בשעת הדחק לכנסייה המקומית

שאלה:
בית הכנסת שלנו קיים כבר כמאה שנים. הבניין שלנו גדול מאוד ומספר המתפללים קטן מאוד. התקציב שלנו איננו מספיק כדי לשלם לרב וגם להחזיק את הבניין. מחוסר ברירה החלטנו למכור את הבניין ולעבור להתפלל במרכז הקהילתי. בכסף שנקבל נוכל לשלם את משכורת הרב. לצערנו, מי שמעוניין לקנות את הבניין הוא הכנסייה. האם מותר לעשות זאת? אם כן, מהי הדרך הנכונה מבחינה הלכתית? זו הדרך היחידה הפתוחה בפנינו כדי להציל את הקהילה.

תשובה:
אף במקרים שבהם מותר למכור בית כנסת, חל איסור למכור בית כנסת לצורך כנסייה[1]. אולם אם האפשרות המעשית היחידה להישרדות הקהילה היא באופן הזה, ולא נמצאה שום אפשרות אחרת, ניתן יהיה להקל בכך, תוך הקפדה על התנאים הבאים:

א. המכירה עצמה תיעשה על-ידי פרנסי הקהילה, בנוכחות אנשי הקהילה או בפרסום[2].

ב. המכירה תיעשה רק לאחר שכבר שילמו על המקום החדש והחלו להתפלל בו[3].

---

[1] מצינו במשנה (מגילה כז ע"ב) בעניין מכירת בית כנסת: "וחכמים אומרים, מוכרין אותו ממכר עולם חוץ מארבעה דברים: למרחץ ולבורסקי לטבילה ולבית המים". הרמב"ם (תפילה פרק יא הל' יז) וכן השו"ע (או"ח סי' קנג סע' ט) פסקו שאם עושים את המכירה על-ידי ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, יכול הלוקח לעשות כל מה שירצה, אולם הראב"ד השיג על הרמב"ם. ה"ביאור הלכה" (שם ד"ה "ואם מכרוהו") פסק שיש להחמיר בכך. "אגרות משה" (או"ח ב סי' מה) פסק שדין כנסייה כדין ד' דברים המאוסים, ואף גרוע מכך. מקורו בסוגיה (יבמות צו ע"ב) שבה מצאנו שנענשו בכך שבית הכנסת הפך לבית עבודה זרה, ולכן נראה שאף לדעת המתירים למכור לדברים המאוסים יהיה אסור לכנסייה. וע"ע ב"מנחת יצחק" (א סי' קכ אות ה), שהביא כמה פוסקים שהסתפקו אם מותר למכור אפילו לגוי פרטי, מחשש שהוא יהפוך את המקום לבית עבודה זרה. בעניין עצם חשש האיסור להדיוט למכור בית לצורך עבודה זרה, פסק ה"אגרות משה" (או"ח ב סי' מד) שבמקום פסידא ניתן לסמוך על המתירים, כיוון שאינו מוכר לעבודה זרה עצמה, אלא למקום שבו יעמידו עבודה זרה. ובעניין הגדרת הנצרות כעבודה זרה, ראה שו"ת "במראה הבזק" (ו תשובה סא, ובמקורות שהובאו שם בהערה 4).

[2] כפי שהתבאר לעיל, לדעת הרמב"ם והשו"ע באופן כזה ניתן לעשות במקום גם שימוש בזוי, ואף שפסק ה"אגרות משה" (או"ח ב סי' מה) שכנסייה חמורה יותר, מכל מקום כתב שם בתשובה שכאשר מכרו בז' טובי העיר במעמד אנשי העיר – אין מחויבים להילחם כנגדם, כיוון שלא מצאנו דין זה בפירוש, ואפשר שאינו חמור מד' דברים הבזויים. יש לצרף זאת לתנאים הנוספים. פרנסי הקהילה צריכים להיות שבעה או כאלו שמונו במפורש לצורך המכירה, "משנה ברורה" (סי' קנג ס"ק כט, בשם שו"ת הרשב"א א סי' תריז), ומה שכתבנו שבמקום נוכחות אנשי הקהילה מספיק פרסום, כן כתב הרמ"א (שם סע' ז).

[3] ה"אגרות משה" (או"ח א סי' נא) האריך וחידש, שכאשר אין צורך במבנה בית הכנסת או בדמיו לצורך בית כנסת אחר, פקעה קדושתו לגמרי. על-פי זה כתב (שם או"ח ג סי' כח), שבמקרה כזה מותר למכור לד' דברים הבזויים, ואף לכנסייה אין בידינו לאסור, כיוון שלא מצאנו חילוק לדינא. לכן יש צורך שכבר יתפללו במקום החדש (ושוב אין צורך במקום הישן), וכן שכבר שילמו עליו (ושוב אין צורך בדמים לטובת בית הכנסת). אם אין אפשרות להשיג מימון ללא המכירה, ייקחו הלוואה ויעמידו ערבים כדי שלא יהיה שעבוד על בית הכנסת לצורך ההלוואה, ואז אף אם לאחר המכירה יחזירו לערבים את הדמים, מכל מקום הדבר מותר ("אגרות משה" או"ח א סי' נ).
יש לציין, שהעובדה שכבר מתפללים בבית הכנסת החדש מועילה לפתור גם שתי בעיות נוספות שהיו עלולות לצוץ: האחת שאין להרוס או למכור בית כנסת לפני שבנו את השני (בבא בתרא ג ע"ב, נפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' קנב,א), והשנייה שאם היה מדובר בבית כנסת של כרכים – אסור למכרו

ג. אם ניתן – יש לבצע את המכירה באופן עקיף, על-ידי מתווך שיקנה את המבנה מן הקהילה וימכור את המבנה לכנסייה[4].

ד. בכל מקרה, יש להשתדל שלכל הפחות מקום ארון הקודש יישאר ללא שימוש[5]. נחזור ונדגיש כי יש לעשות את כל המאמצים על מנת שלא למכור את בית הכנסת למקום שמכניסים בו עבודה זרה, זאת אף אם יקבלו מקונה אחר מחיר נמוך יותר[6]. גם אם יימצא קונה אחר, יבצעו את המכירה על-ידי הפרנסים בנוכחות אנשי הקהילה או בפרסום[7], ויַתנו עם הקונה שלא יסב את שטח אולם בית הכנסת לאחד מד' התשמישים הבזויים[8].

בנושא הריהוט של בית הכנסת יש לנהוג על-פי הכללים הבאים:

א. את ארון הקודש והבימה יש להעביר מבית הכנסת הישן לחדש.

ב. אם רוצים להחליף את ארון הקודש והבימה, יש לגנזם או לתת אותם לבית כנסת אחר[9].

ג. את הריהוט (כיסאות, שולחנות, ארונות ספרים וכדו'), אם אין רוצים להעבירו לבית הכנסת החדש – יש לתת אותו לבית כנסת אחר או למכרו על-ידי הפרנסים, בנוכחות הקהילה או בפרסום.

ד. אם הריהוט בלה או נשבר, פקעה קדושתו וניתן לזרקו בדרך שלא יהיה מונח בביזיון[10].

(שו"ע סי' קנג סע' ז) אלא אם כבר לא מתפללים בו ("מגן אברהם" שם ס"ק יב ו"משנה ברורה" שם ס"ק לג). בנדון דידן אין צורך בכך, שכן בגמרא ובשו"ע לגבי הריסת בית כנסת מבואר שאם ראו בו "תיוהא" (כלומר שעומד להתמוטט) מותר להרוס את בית הכנסת לצורך הבנייה החדשה. ובנדון דידן אין לך "תיוהא" גדולה מזו שבית הכנסת עלול להיסגר. וכן נראה שאין מדובר כאן בבית כנסת של כרכים (שהגדרתו שבאים להתפלל בו מכל העולם, או שהמימון להקמתו ניתן מכל העולם). ובכל אופן, משום הסיבה של המכירה לכנסייה יש צורך להתחיל להתפלל במקום החדש לפני המכירה.

[4] "אגרות משה" (או"ח ב סי' מד ו-ג סי' כח), אך יש להדגיש שבאופנים האסורים לא תעזור מכירה על-ידי מתווך (שם ב סי' מה).

[5] שו"ת "יגל יעקב" (או"ח סי' יא). בשו"ת "מנחת יצחק" (א סי' קיט אות י) כתב שנכון לתקן שכל עזרת הגברים תישאר פנויה בלי שימוש, אך נראה שמבחינה מעשית הדבר בלתי אפשרי, ולכן ידאגו לכל הפחות למקום הארון.

[6] ראה בהערה 1 לעיל.

[7] שכן תמורת המכירה אמור לשמש על-פי השאלה, לא רק לבית הכנסת החדש (וגם בזה ספק אם ניתן למכור בית כנסת לצורך כך ללא ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, משום שאין בזה עילוי בקדושה, עיין בשו"ע או"ח סי' קנג סע' ד) או לתשמישי קדושה אחרים, אלא גם לצרכים אחרים של הקהילה.

[8] כפי שנכתב לעיל, ישנה מחלוקת אם מועילים ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר לכך.

[9] הם חלק מתשמישי הקדושה המופיעים במשנה במגילה (כה ע"ב-כו ע"א). אם אי אפשר להעבירם לבית הכנסת או לתת אותם לבית כנסת אחר, כתב ה"ביאור הלכה" (שם סי' קנד ד"ה תשמישי קדושה) שאין להקל ולהפקיע את קדושתם על-ידי מכירה, לכן יש לגנזם (שו"ע סי' קנד סע' ג) (ניתן למכרם לבית כנסת אחר באופן שישמרו על קדושתם, ובמעות יקנו דבר שבקדושה גבוהה יותר, כגון ספר תורה, או שימכרו על-ידי ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, ואז יכולים לפחות להוציא את המעות לחולין (שו"ע או"ח סי' קנג סע' ב, 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).

[10] ירושלמי (מגילה פ"ג ה"א): "כל כלי בית הכנסת כבית כנסת. ספסילא וקלטירא כבית כנסת". והביאו הר"ן (מגילה ז ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ירושלמי), ה"מגן אברהם" (סי' קנג ס"ק טו) וה"משנה ברורה" (שם ס"ק לח). על כן, אם רוצים להוציאם לחולין צריך למכרם כדין בית הכנסת, וניתן לכלול זאת במכירת כל המבנה, אך אם אינם ראויים לשימוש – דינם כבית כנסת שנהרס, שאין הפסולת שלו טעונה גניזה (שו"ת "תשורת ש"י" סי' כא, "אשל אברהם" תנינא סי' קנב).

פירנצה, איטליה **Firenze, Italy**
שבט תשס״ז

יט. אולם בו מתפללים באופן זמני, שימושי חול בו וסדרי עדיפות במיקום ספרי התורה במקרה זה

שאלה:
בבית הכנסת הגדול והמפואר שלנו קר מאוד בחורף, עד כדי כך שהציבור נעשה חולה אחרי השבת. לכן החלטנו בחודשי החורף הקרים להעביר את התפילה לאולם בבניין סמוך, המשמש בימות השבוע גם כחדר אוכל וכחדר הרצאות. כיצד עלינו לנהוג במקום החדש באותם חודשים, וכיצד עלינו לנהוג בנושא של אחסון ספרי התורה? האם להשאירם באופן קבוע בבית הכנסת הגדול, ולהביאם מדי שבת בזמן הקריאה לאולם הזמני, או שאנו יכולים לשים ארון קודש באולם לאותם חודשים, ולאכסן שם בקביעות ספרי תורה?

תשובה:
א. בבית כנסת אין לנהוג קלות ראש, ואף תשמישי חול אין לעשות בו[1]. מקום המיועד לשימוש כללי (כגון בית וכדי) אין לו קדושת בית כנסת, אף אם המקום יועד לתפילה, אפילו באופן קבוע[2]. במקרה שלכם, אף-על-פי שהקהילה מגדירה את המקום כמקום תפילתה הקבוע בחורף, היא עושה זאת רק לתקופה קצרה, שלא מתוך רצון לקבוע שם את בית הכנסת כמקום של קבע, ומתוך רצון לאפשר את קיומה השוטף של הפעילות המתנהלת במקום, ולכן ניתן להמשיך ולקיים במקום את הפעילות הקהילתית[3].

ב. ניתן להשאיר את ספר התורה בארון הקודש שבבית הכנסת, ולהוציאו לבית הכנסת הזמני על מנת לקרוא בו[4] (בתנאי שאין שם בעיה של הוצאה מרשות

---

[1] בגמרא (מגילה כט ע״ב) מצינו: ״ואהי להם למקדש מעט״ (יחזקאל יא). אמר רבי יצחק: אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל״, וכך נפסק בשו״ע (או״ח סי׳ קנא סע׳ א). ה״פרי מגדים״ (משבצות זהב, שם ס״ק א) כתב שמצווה זו היא מדרבנן, בניגוד למצוות מורא מקדש שהיא מדאורייתא, וכן כתב בשם רבים מהאחרונים שו״ת ״ציץ אליעזר״ (ט סי׳ טז).

[2] כך כתב שו״ת ״חוות יאיר״ (סי׳ נט), והובא ב״משנה ברורה״ (סי׳ קנד ס״ק ב), שוודאי שלמקום פרטי, המיועד בדרך-כלל לשימושים כלליים, אין קדושת בית כנסת, אפילו אם מתפללים בו באופן קבוע, אם לא התכוונו בעליו להפכו לבית כנסת. הדבר תלוי בכוונה, וניתן להחיל קדושת בית כנסת על מבנה שיועד מתחילה לשימושים פרטיים (כמבואר בשו״ע או״ח סי׳ קנג סע׳ ח).

[3] למרות האמור לעיל, היה מקום לומר שכיוון שמדובר כאן בקהילה, ולא באדם פרטי שמזמין את הציבור להתפלל אצלו, וכן המבנה שייך לקהילה המתפללת בו והיא יכולה לקבוע את ייעודו, הרי שכאן יהיה הדין שונה ורצונה של הקהילה להתפלל במקום זה במשך חודשי החורף באופן קבוע, ואולי אף בחורפים רבים נוספים במהלך השנים הבאות, יהווה הזמנה של המקום כדי לקדשו בקדושת בית כנסת. ונראה שכיוון שרצון הקהילה הוא לשמור על הסטטוס של האולם שבו היא עתידה להתפלל, ולהמשיך בו את הפעילות השוטפת של הקהילה, בצירוף העובדה שאין רצון הקהילה לקבוע שם את מקומה לאורך שנים, אלא שמסיבות שונות אין באפשרותה במשך תקופה מסוימת להתפלל במקום הקבע שלה, הרי שיש להגדיר את קיומו של בית הכנסת באותו האולם כארעי, ואין בו קדושת בית כנסת כדין מקום תפילה ארעי, שהובא בשו״ע (או״ח סי׳ קנד סע׳ א), וכתשובת ה״חוות יאיר״ (סי׳ נט הנ״ל).

[4] כך משמע מהשו״ע (או״ח סי׳ קמט סע׳ א), ואלו דבריו הנצרכים לכאן (בהשמטת דברי הרמ״א): ״אין הצבור רשאים לצאת מבהכ״נ עד שיצניעו ס״ת. ואם מצניעים הס״ת בבית אחר, אם אין לבהכ״נ אלא פתח א׳ – צריכין להתעכב עד שיצא הס״ת וילכו אחריו למקום שמצניעים אותו שם; ואם יש לבהכ״נ שני פתחים – יכולים לצאת בפתח אחד קודם שיצא הס״ת בפתח האחר, ובלבד שילכו אחר הס״ת וילווהו למקום שמצניעין אותו שם״. מדברי השו״ע עולה שהיה נהוג להביא את ספר התורה מחדר אחר לבית הכנסת על מנת לקרוא בו. וכן כתב שו״ת ״חלקת יעקב״ (יו״ד סי׳

לרשות, כמובן). כמו כן ניתן להניח את הספר בארון קודש שיוצב בבית הכנסת הזמני[5]. אם תבחרו באפשרות השנייה, מן הראוי להציב מחיצה לפני הארון בזמן קיום הפעילות השגרתית הנהוגה באולם זה.

קסה): "מעולם לא שמענו שאסור למי שהוא להוציא ס"ת מביהמ"ד לביתו מחשש בזיון להס"ת, ומעשים בכל יום שמוציאין ס"ת מביהמ"ד ולחוץ דרך ארעי, וגם דרך קבע, ואין פוצה פה לחשוש בזה שיש בזיון להס"ת".

[5] פשוט.

פתח תקוה, ישראל **Petach Tikva, Israel**
מרחשוון תשס״ט

כ. ברכת ״שהחיינו״ על עליה ארצה

שאלה:
אבקש לשמוע את דעת אנשי בית ההוראה לגבי אמירת ברכת שהחיינו על-ידי עולה חדש היורד מהמטוס בהגיעו ארצה.

תשובה:
א. השמחה המלווה את הזוכה לעלות לארץ ישראל ולהתיישב בה, בפעם הראשונה, מצריכה ברכת ״שהחיינו״[1]. העולה יחד עם בני משפחה, מברך ״הטוב והמטיב״[2].

---

[1] א. כתב הרמב״ם (ברכות פרק יא הל׳ ט): ״כל מצווה שהיא מזמן לזמן, כגון שופר וסוכה ולולב ומקרא מגילה ונר חנוכה, וכן כל מצווה שהיא קניין לו, כגון ציצית ותפילין ומזוזה ומעקה, וכן כל מצווה שאינה תדירה ואינה מצויה בכל עת, שהרי היא דומה למצווה שהיא מזמן לזמן, כגון מילת בנו ופדיון בנו – מברך עליה בשעת עשייה שהחיינו וקיימנו״
הטור (או״ח סי׳ כב) כתב שהעושה ציצית לעצמו מברך ״שהחיינו״, והקשו למה לא כתב כך גם בהלכות תפילין, שהעושה תפילין לעצמו שיברך, שהרי הרמב״ם פסק שמברך גם בציצית וגם בתפילין? ה״בית יוסף״ הביא את המהר״י אבוהב, הגורס שהטור פסק כתוספות (סוכה מו ע״א ד״ה העושה), שכתבו שלא יברך ״שהחיינו״ על תפילין וציצית, ואף לא על ברית מילה, אלא על מצווה שיש עליה שמחה ומזדמנת מזמן לזמן, ולכן אומר מהר״י אבוהב שדווקא בציצית מברך, אך לא מפני עשיית המצווה אלא מחמת קניית בגד חדש.
הב״ח (שם) תירץ שהטור למד כתוספות, אך על ציצית מברך משום שיש שמחה במצווה זו, לעומת תפילין שאינו שמח במיוחד: ״דבציצית ודאי כיוון שעל ידה יזכור כל מצוות השם איכא שמחה בפעם הראשון כשלבשן, מה שאין כן בתפילין, כיוון שצריכין גוף נקי, ואיכא מורא ועונש ליכא שמחה״. ואם כן, על-פי הב״ח יש לומר שהעולה לארץ ומקיים מצוות יישוב הארץ יברך שהחיינו, שישיבת ארץ ישראל שקולה כנגד כל המצוות (ספרי דברים ראה פסקה פ), ולא גרע ממצוות ציצית, שמזכירה את כל המצוות. כמו כן מעלות רבות מאוד נכתבו על ישיבת ארץ ישראל, ושקיום המצוות בחו״ל הוא מדין ״הציבי לך ציונים״, ולזכור איך לקיים את המצוות שלא ישכחו שמקומם דווקא בארץ ישראל, וכן ״כל הדר בא״י דומה כמי שיש לו אלוה, וכל הדר בחו״ל דומה כמי שאין לו אלוה״ (כתובות קי ע״ב).
ב. השו״ע (יו״ד סי׳ רסה סע׳ ז) הביא את דברי הרמב״ם שמברכים ״שהחיינו״ על המילה, ושכך נהגו בארץ ישראל סוריה ומצרים, והרמ״א כתב שלא נהגו בארצות אשכנז לברך. על-פי הרמב״ם המוזכר, שמברכים ״שהחיינו״ על מילה ועל פדיון הבן כיוון שאינם תדירים ודומים למצוות הבאות מזמן לזמן, אפשר שגם מצוות יישוב הארץ בעולה חדש נחשבת למצווה נדירה. כדברים האלו כתב הראשון לציון הגר״י ניסים בספרו ״יין הטוב״ (סימן מז) ובזה דחו את סברת ״הלב חיים״ שמובאת לקמן הערה 3 אות ו.
ג. המקיים מצווה פעם ראשונה בחייו, גם אם אינה מצווה הבאה מזמן לזמן, היות שמקיים מצווה זו פעם ראשונה – מברך. כך מובא בגמרא (מנחות עה ע״ב): ״היה עומד ומקריב מנחות – אומר שהחיינו וקיימנו״. ורש״י ביאר שמדובר בכהן שלא הקריב מימיו. כיוון שמקיים מצווה זו בפעם הראשונה מברך שהחיינו. כן פסק ה״רוקח״, וכך פסק הרמ״א (יו״ד סי׳ כח סע׳ ב) לגבי שוחט שמכסה את הדם: ״מי ששוחט פעם ראשון מברך שהחיינו על הכיסוי״.
ועיינו בליקוטי הראי״ה (לרב נריה, עמ׳ 140), שמספר שהרב קוק הכריע להלכה לאדמו״ר מגור לברך שהחיינו כשהפריש תרומות ומעשרות, כיוון שקיים בפעם הראשונה בחייו מצווה זו. כן מובא גם במכתבי האדמו״ר מגור (מכתב נח) מהנסיעה הראשונה. אם כן מי שעולה לארץ ומקיים מצוות יישוב הארץ בפעם הראשונה בחייו – יברך. (וטעם זה תקף לגבי עולה שלא גר בארץ מעולם).
ד. יש מקום לומר שעצם זה שעלה לארץ והתחייב עתה במצוות התלויות בארץ – יברך, שכן מצאנו בשו״ת ״חתם סופר״ (או״ח סי׳ נה), שכלות נהגו לברך בטבילתן הראשונה שנכנסות עתה למצוות הנשים טבילה, חלה והדלקת הנר (גם זה אם טרם התחייב מימיו במצוות התלויות בארץ, כמבואר בסעיף ג).

החושש[3] ייקח פרי או בגד חדש, יברך עליהם ויכוון גם על עלייתו ארצה.

ה. הב"ח (טור או"ח סוף סי' כט) כתב: "לפענ"ד נראה דאיכא לחלק בין ברכת שהחיינו לשאר ברכות, דברכת שהחיינו שבאה על שמחת ליבו של אדם, יכול לברך אע"פ שאינו ודאי חייב לברך, דאינו עובר על לא תישא אם הוא שמח ומברך לו יתעלה על שהחיינו עד הזמן הזה". מדברי הב"ח למדים ששמחה הנגרמת לאדם היא סיבה מספקת לברכת שהחיינו, ובעלייה לארץ, אם שמח בכך – יכול לברך. לדעת הגרנ"א רבינוביץ, הנימוק העיקרי לברכת "שהחיינו" הוא השמחה, ולכן אין ספק שיש לברך בעלייה הראשונה לארץ. ועיין בהערה 2.

ו. הרואה את פני חברו מברך שהחיינו (ברכות נח ע"ב), אומנם דווקא בחברו החביב עליו הרבה ושמח בראייתו (שו"ע או"ח סי' רכה סע' א). גם הרואה פרי חדש המתחדש משנה לשנה מברך שהחיינו, כמובא בגמרא (עירובין מ ע"ב): "כי אתאי בי רב יהודה, אמר אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן". אמנם נהגו לא לברך עד שאוכל ממנו (שו"ע או"ח סי' רכה סע' ג), היינו היות שעיקר הברכה נתקנה על שמחת הלב, אזי גם הרואה פרי זה אצל חברו יכול לברך, אך מי שאין לבו שמח בראייתו אלא שמח באכילתו – מברך בשעת אכילתו, לכן נהגו לברך רק באכילתו (עיין ב"משנה ברורה" שם ס"ק י-יא). נפסק בשו"ע "בנה בית חדש או קנה כלים חדשים – מברך שהחיינו" (או"ח סי' רכג סע' ג). אם כן מברך בשעת הקניין למרות שלא השתמש עדיין, "שאין הברכה אלא על ידי שמחת הלב שהוא שמח בקנייתן" (שו"ע סי' רכג סע' ד). אם הם דברים שאינם חשובים – לא יברך, שאין דרך לשמוח בהם (שו"ע שם סע' ו ו"משנה ברורה" שם).

לגבי בית חדש, כתב בשו"ת "לב חיים" (ג סי' נב) שאם יש לו חובות על הבית – לא יברך, שברכה זו נתקנה על שמחת הלב ואם יש לו חובות אין שמחתו שלמה. מצאנו בפוסקים שהרחיבו החיוב למקרים נוספים שמעוררים לשמחה, כגון מי שעלה לגדולה ונתמנה לרב או לפרנס על הציבור, או מי שהגיע לגיל שבעים שנה. מכל האמור עולה שברכת "שהחיינו" תלויה בשמחת הלב, ובעלייתו ארצה – אם שמח מאוד בכך יש מקום לברך.

נוסיף את לשון "השולחן הטהור" (סי' רכג סע' א), שהזכיר לברך על לידת בן, וסיים במילים אלו: "וכל אלו הם חובה לברך, והמיקל מקילין לו ימיו ושנותיו".

בקובץ "תורה שבע"פ" (יא עמ' נה-ס) התייחס הרב פוגלמן לדברי המגיה בשו"ת "לב חיים" (ג סי' לג), שכתב לא לברך משום שבית המקדש חרב ובטלה העבודה, ומתעורר בכי ויגון ואנחה, "ואם כן איך שייך לברך זמן, דמלבד דאין ליבו שמח, אדרבה יתעורר דאגתו בכל יום תמיד יותר ויותר מאילו היה דר בחו"ל". וכתב הרב פוגלמן שהיום כשעולים לארץ ישראל אין דומה לעליות הקודמות: "ברכת שהחיינו לעליה של ימנו למדינת ישראל היא ביטוי של שמחה והודיה לשומר ישראל על שאחר השואה של ימנו הוציאנו מאפילה לאורה ומשעבוד לגאולה והשיב אותנו לישראל המחודשת לארץ האבות והנביאים והחזיר לעמו ישראל את ירושלים עיר הקודש מקום המקדש והר הבית, שמיום חורבן הבית השני היה בידי זרים, ולכן על העולים כיום לישראל להודות לגואל ישראל בברכת שהחיינו. הראשון לציון הגר"י ניסים בספרו "יין הטוב" (סימן מז) הביא תשובת "הלכות קטנות" (לר"י חאגיז סימן קכ"ב) שנשאל אם העולים לארץ יברכו שהחיינו וענה שם "אפשר שבכלל הגומל הוא נכלל" ודייק מכך שאם לא היה מברך הגומל יש לברך שהחיינו. עוד כתב סברא חדשה שיש תועלת נפשית לעולה לארץ ואם על תועלת גופנית מברך כ"ש על תועלת רוחנית שמשיג בבואו לארץ ישראל, עיין שם בדבריו.

כל מקור שהבאנו לעיל אינו עומד בפני עצמו כמוסכם על הפוסקים להצריך ברכה, אבל בצירוף הנימוקים כולם – כתבנו לברך.

[2] סברת הגרנ"א רבינוביץ, שכיון שכל המשפחה עולה יחד, הרי השמחה היא משותפת לכולם וכל אחד שמחתו גדלה בכך שגם השני עולה עמו. על כן יש לברך "הטוב והמטיב".

[3] למרות המקורות והסברות שהובאו בהערה 1 מצאנו בדברי הפוסקים גם ההסתייגויות שנפרט להלן:

א. על דברי הב"ח שהובאו לעיל בהערה 1 סע' א הקשה "ערוך השלחן" שמילה היא גם מצווה ששמחים בעשייתה, ובכל אופן לא מברכים לשיטת התוספות, ועיין ביישובו. וכן קשה שהתוספות עצמם (סוכה מו ע"א) כתבו שאין מברכים על מצוות ציצית. ואמת דהב"ח מתייחס לכך וכתב שהטור מצא בתוספתא שמברכין, אך קשה, שבתוספתא כתוב גם על תפילין (תוספתא ברכות פ"ו הט"ו). כמו כן לדברי הב"ח משמע שמברכים דווקא אם זו מצווה שהוזכר בש"ס לברך עליה, ועל יישוב הארץ לא מצאנו שכתבו לברך.

ב. להגדיר את מצוות יישוב הארץ כמצווה נדירה ואינה מצויה – אין הדבר פשוט כלל, שהרי בפשטות דברי הרמב"ם, מצווה שמזדמנת לאדם באופן נדיר דומה למצווה הבאה מזמן לזמן, אך מצוות ישוב הארץ אינה כך, שהרי כשיגיע לארץ ישראל תהיה מצווה תדירית מבחינתו, ואיך נחשיבה כמזדמנת מזמן לזמן? אמנם גם במצוות מילה מצאנו שנסתפקו האם לאחר קיומה עדיין מתמשכת, שבגמרא (מנחות מג ע"ב) נאמר: "בשעה שנכנס דוד

לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצווה. כיוון שנזכר במילה שבבשרו – נתיישבה דעתו". ופירש המהרש"א שהיינו מצוות מילה. ועיין עוד ב"בית הלוי" (א סי' י). ואולי יש לדחות, שמצד האב המצווה למול בלבד, ויש לעיין. עיין ב"קהילות יעקב" (ברכות סי' יט) בעניין ברכת שהחיינו במילת תאומים.

ג. הבאנו בהערה 1 סע' ג את דעת ה"רוקח" והרמ"א, אך הש"ך, ה"פרי חדש", ה"חיי אדם" (סי' סב), (עיין ב"חזון עובדיה" דיני ברכת שהחיינו הערה טז שהביא עוד דעות) כתבו שאין הלכה כרמ"א בדין זה, והראשונים למדו בסוגיה לא כרש"י. עיין שם בתוספות, שהסבירו שמברך שהחיינו כיוון שלכהנים יזדמן פעמיים בשנה להקריב מנחות, ואם כן זו מצווה המזדמנת מזמן לזמן.
בספר "ראשון לציון" לר' חיים בן עטר (ברכות דף נד ע"א) כתב שגם לדברי ה"רוקח", שמברכים על מצווה שמקיים בפעם הראשונה, זה דווקא במצווה הדומה למנחות בבית המקדש, שצריך לימוד מיוחד ואומנות, ולא כל אחד זוכה לכך; אך ציצית ותפילין שאדם מניח בפעם הראשונה ופשוט לקיימן וראוי היה תמיד לכך, רק חסר הזמן שהתחייב – לא יברך. על-פי דבריו יש מקום לדון בעלייה לארץ, אם היא נחשבת דבר קשה שלא כל אחד זוכה לעשותו ולכן יברך על-פי הרוקח והרמ"א, או שאפילו לשיטתם כל אחד יכול לעשותו ולא יברך.

ד. ה"חתם סופר" (חובא לעיל בהערה 1 סע' ד) כתב שיברכו דווקא אם נהגו. אין ידוע ומפורסם אם קיים מנהג לברך "שהחיינו" כשעולים לארץ. עיין גם ב"אגרות משה" (יו"ד ג סי' יד אות ד), שכתב: "בר מצווה שהגיע למצוות לא יברך, שדווקא על חידוש חיוב המצוה תיקנו לברך שהחיינו, ולא כשבהמצוה ליכא חידוש זמן אלא בהגבראה, כי מכיוון שישנו בהחיוב מצד קבלת התורה שגם לקטנים איכא עניין קבלת התורה שאבותינו קיבלו לדורי דורות עולם, כבר ליכא עניין חידוש בהגבראה, דתיכף שיסתלקו הפטור מצד קטנות הוא בהחיוב".

ה. גם הב"ח עצמו (טור או"ח סי' תלב) שדעתו הובאה לעיל בהערה 1 סע' א הסתפק אם לברך "שהחיינו" בבדיקת חמץ, וכן פוסקים רבים חלקו על הב"ח, שכן "ספק ברכות להקל" גם בברכת "שהחיינו" (וכן הובא ב"בן איש חי" ראה הלכה ח).

ו. ה"מגן אברהם" (סי' רכג ס"ק ה) כתב שעל ספרים חדשים שקנה ללמוד בהם לא יברך, ש"מצוות לאו ליהנות ניתנו". וכן ב"ברכי יוסף" (או"ח סי' רכג) בשיורי ברכה הביא את ה"חוות יאיר" שפסק לברך "שהחיינו" כשהגיע לגיל שבעים, אך ה"ברכי יוסף" כתב שלא יברך, כיוון שלא כתבו כן הראשונים. ובשו"ת "לב חיים" (לר' חיים פלאג'י ג סי' לג) נשאל אם העולה להתיישב בארץ יברך "שהחיינו" והכריע שלא לברך, שמצד השמחה מצוות לאו ליהנות ניתנו, כדין שכתב ה"מגן אברהם" לקונה ספרים שייהנה מלימודם לא יברך, שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומצד המצווה לא יברך, שדווקא על מצוות המגיעות מזמן לזמן מברכים.

וכן הציע "כף החיים" לגבי שאלתנו, שייקח פרי או בגד חדש ויברך. וכן כתב שו"ת "משנה הלכות" (יא סי' תע) שלא לברך כל עוד אין בית המקדש עומד על תלו. גם בשו"ת "שואל ונשאל" (ג יו"ד סי' תד) כתב שלא לברך.

טקסס, ארה"ב **Texas, USA**
כסלו תש"ע

כא. סעודת שבע ברכות וברית מילה משותפת בשבת

שאלה:

א. האם ניתן לערוך במסגרת סעודת שבת סעודת שבע ברכות וסעודת ברית מילה כאחד, או שיש בכך בעיה של "אין מערבין שמחה בשמחה"?

ב. כיצד יש לנהוג לגבי הזימון, נוסח ברכת המזון ושבע ברכות בסעודה זו?

תשובה:

א. ניתן לערוך סעודה בשבת שתשמש גם כסעודת ברית מילה וכן כסעודת שבע ברכות, אין בכך משום "אין מערבין שמחה בשמחה"[1] ולא משום "אין עושין מצוות חבילות חבילות"[2].

ב. בסעודה זו יזמנו במתכונת הבאה: אומרים את הפיוט "נודה לשמך בתוך אמוני" - כנהוג בסעודת ברית מילה[3], כשמגיעים לגוף הזימון דהיינו "ברשות...

---

[1] מועד קטן (ח ע"ב) לגבי נישואין ב"רגל", שו"ע (אה"ע סי' סב סע' ב).
כידוע, עושים סעודות שבע ברכות בשבת (וכידוע נאמר בזה דין מיוחד שא"צ ב"פנים חדשות" בשבת). א"כ ברור שבזה אין "עירוב שמחה בשמחה".
טעמו של דבר הוא או: משום שאין כלל דין "שמחה" בשבת (עיין "תשובות הגאונים – שערי תשובה" סי' ל: "דבשבת כיון דעונג כתיב ביה שמחה לא כתיב ביה..."; רי"צ אבן גיאת -הלכות אבל עמוד ס'; תוס' במועד קטן כג ע"ב סוף ד"ה מ"ד; תוס' ר"י החסיד ברכות מט ע"א ד"ה ולא ידענא; תוס' הרא"ש שם ד"ה אי; שיטה מקובצת כתובות ז ע"א ד"ה וכתב הרמב"ם; "בכור שור" בחידושיו לתענית ל' ע"א ועוד. מאידך עי' "שדי חמד" מערכת א אות פח שחקר אם שייך בשבת "אין מערבין שמחה בשמחה" וציין לתוס' כתובות מז ע"א ד"ה "דמסר לה" ולספרי פרשת בהעלותך ועוד. עיין עוד בדיון על פי דברים אלה ב"יחווה דעת" חלק א סי' צ ובשו"ת "בצל החכמה" חלק א סימן סח ועוד).
או: משום שאף לגבי רגלים, שוודאי יש בהם דין "אין מערבין" - האיסור הוא רק לעשות את הנישואין עצמם בתוך זמן שמחת הרגל, אבל לאחר שנעשו הנישואין מותר לעשות "שבע ברכות" ברגל – כפי שמפורש בשו"ע (או"ח סי' תקמו סע' ג, ועיין שם במפרשים).
סעודת ברית מילה, גם היא כידוע נעשית אף בשבת ואף ביו"ט שלגביו נאמר עיקר הדין של "אין מערבין שמחה בשמחה". גם דין זה מפורש בשו"ע (או"ח סי' תקמו סע' ד), ומקורו בתוס' (מועד קטן ח ע"ב) שנימקו: א- אין בסעודה זו שמחה גדולה כמו בנישואין; ב- לסעודה זו זמן קבוע.
בנדון דידן: עירוב סעודת שבע ברכות עם סעודת ברית (בנוסף לעירוב של שתיהן עם סעודת שבת) שייכים ג"כ הטעמים הנ"ל (מחד הסעודה אינה עיקר הנישואין אלא שבע ברכות, מאידך הברית אינה שמחה שיש בעיה לערבה בשמחות אחרות, וגם זמנה קבוע ואינו ניתן לשינוי).
לזה יש להוסיף שעיקר האיסור של עירוב שמחה בשמחה הוא כאשר על אותו אדם מוטל חיוב בשתי השמחות, היינו חתן המחוייב בשמחת אשתו מחד ובשמחת הרגל מאידך, ואילו בנדון דידן עיקר חובת שמחת המילה היא על אבי הבן ועיקר שמחת השבע ברכות – על החתן והכלה. באופן זה לא שייך איסור זה (עיין "לבוש" או"ח בסופו – מנהגים סע' לא, "משנה ברורה" סי' תקמו סק"א ועוד).

[2] סוטה (ח ע"א), בטעם הדבר שאין כאן חשש זה עיין שו"ת מהרש"ם (ו סוף סי' ז) מה שביאר בטעם ההתר לצי"ח סעודת סיום מסכת בסעודת יו"ט, "קול מבשר" (ב סי' כח אות ד) שאיסור זה שייך רק בשתי פעולות נפרדות במהותן הנעשות יחד ולא בפעולה אחת שיוצאים בה י"ח שתי מצוות (טעם זה הוא גם אחד מנימוקי המהרש"ם הנ"ל), וכעין זה ב"אגרות משה" (או"ח א סי' קפט), ועוד. דברים אלה נצרכים (וממילא מוכחים) גם מהמנהג הפשוט של שילוב סעודת מילה או שבע ברכות בלבד עם סעודת שבת ללא שילוב של שלשתן.
גם מדברי "שבט הלוי" שיובאו בהערה הבאה, לא עלתה כלל שאלה זו של "אין מערבין שמחה בשמחה" ומשמע מכך שהיה פשוט לו שאין בכך בעיה.

[3] עיין "שבט הלוי" (ג סימן צד) שנשאל בסעודת ברית מילה ביחד עם שבע ברכות אם יאמרו קודם דוי הסר או נודה לשמך וכתב: "...לענ"ד שניהם לא נתקנו במיוחד לנישואין או למילה... אלא

נברך שאכלנו"... יש לומר "נברך (אלוקינו) שהשמחה במעונו שאכלנו משלו"... כבכל סעודת שבע ברכות[4], מברכים ברכת המזון כנהוג בכל סעודת ברית מילה דהיינו בתוספת אמירת "הרחמן" המיוחדים לסעודת ברית מילה[5], ולאחר סיום ברהמ"ז מברכים שבע ברכות[6].

שרבותינו מיסדי המנהגים לקחו פיוט של דוי הסר לנשואין ... ופיוט נודה לשמך שייך גם לנישואין ... ומה"ט אינני יודע באמת אם צריכים להגיד שניהם כמו בנ"ד, מ"מ לו יהא שאומרים שניהם מ"מ נראה דיקדימו דוי הסר ואח"כ נודה לשמך...".

עי' עוד "אוצר הפוסקים" (סי' סב ס"ק סח אות ב) וב"נטעי גבריאל" (הלכות נישואין פרק צז סע' ב) שהביאו מקורות ומנהגים שונים לגבי צירוף "דוי הסר" ו"נודה לשמך" בסעודת "שבע ברכות" וברית מילה יחד – אם יש לומר את שניהם (ואם כן – מה יאמרו תחילה) או רק "נודה לשמך". לאור דברים אלה, נראה שבנדון דידן דהיינו בשבת ודאי יש להסתפק באמירת "נודה לשמך" בלבד, כיוון שבלאו הכי רבים נוהגים שלא לומר "דווי הסר" בשבת (עי' "אוצר הפוסקים" (שם) וב"נטעי גבריאל" (הלכות נישואין פרק מג סע' יא ובהערה כו שם וכן בפרק צג סע' ג ובהערה ט. לאחר שציין בהערות הנ"ל את מקורות המנהג סיים "וכן עמא דבר").

[4] עיין "ציץ אליעזר" (כב סימן לו ד"ה אך בדברנו) שהביא מדברי המאירי (סוכה כה ע"ב ד"ה חתן ושושביניו) לגבי השאלה אם יש לברך שהשמחה במעונו בסעודת מילה "שהחתן קרוי לשם" ותחילה כתב: "הא כל שלא נעשית בשבילו כגון סעודת מילה שהחתן קרוי לשם אין אומרין שם אפילו שהשמחה במעונו" ("אפילו" – כלומר וכ"ש שבע ברכות). אך אח"כ כתב: "ויש נוהגין שמאחר שאף בסעודת מילה היה ראוי לאמרו אי לא משום צערא דינוקא, כל שהחתן לשם מחזירין אותה לדינה...". עכ"פ גם לפי הסברא הראשונה שכתב המאירי אין דבריו אמורים אלא בחתן שהגיע לסעודה שאינה כלל לכבודו אלא לכבוד המילה, משא"כ בסעודה שנעשית מעיקרה גם לכבוד ה"שבע ברכות".

עי' עוד ב"מנחת שלמה" (ח"ב סי' צז אות יד, ח"ג סי' קג אות כ) שגם הוא כתב בפשטות שאם נוכחים חתן וכלה בסעודת הברית אומרים "שהשמחה במעונו" ואין חוששים ל"צערא דינוקא", וציין לדברי המאירי. (יש להעיר כי בתשובה שבח"ג ציין, בניגוד למשמעות דבריו בתשובה שבח"ב, שהדברים אמורים רק אם יש ריבוי בשמחה לכבוד החתן והכלה "אע"פ שבלעדיהם ג"כ היו עושים סעודה". ההבדל בין התשובות הוא אותו הבדל שבין שתי הסברות שבמאירי).

גם בשו"ת "בצל החכמה" (ה סי' י) כתב בפשטות שלא רק באופן שהסעודה נעשית לכבוד שני הדברים יחד אלא אפילו אם עיקרה נעשה לכבוד הברית (או בנידון שבדבריו – לכבוד בר מצווה) אלא שהוסיפו והזמינו את החתן והכלה עם קרובים נוספים – לכבודם, יש לברך "שבע ברכות" ו"שהשמחה במעונו", ודברי המאירי (בסברא הראשונה- שאין לומר "שהשמחה במעונו" באופן זה) לא נאמרו אלא כשהחתן לבדו הגיע לסעודת מילה שלא נעשה בה כלום לכבודו.

אגב, בהמשך דבריו של "בצל החכמה" מבואר עוד הסבר לכך שלא שייך לאסור משום "אין מערבין שמחה בשמחה" - "מאחר שאין חובה לעשות סעודה בז' ימי המשתה".

[5] אין כל סיבה שלא לנהוג בעניין זה כרגיל בסעודה זו, ואף שכתב ב"עזר מקודש" (סי' סב סע' ח) שאין להפסיק בין ברכת המזון ל"שבע ברכות" מ"מ אין בקשות אלה שונות משאר "הרחמן" והפסוקים הנאמרים בסוף ברכת המזון שאינם חלק מגוף הברכה ואעפ"כ אינם נחשבים הפסק, כמו שכתב שם.

[6] כנ"ל לגבי "שהשמחה במעונו", כמבואר בהערה 4.

לונדון, בריטניה **London, United Kingdom**
טבת תשס״ו

כב. כיבוד בזימון למי שאכל מאכלים שברכתם שהכל, עץ ואדמה

שאלה:
האם אדם שהשתתף בסעודה, אכל עם הציבור מאכלים שברכתם שהכל, העץ ואדמה (ייתכן שגם אורז שברכתו מזונות) אבל לא נטל ידיו, יכול להיות המזמן בברכת המזון?

תשובה:
הזימון נחשב כברכה שנאמרת על-ידי המזמן, והוא מוציא בה את השומעים ידי חובה[1]. מעיקר הדין המזמן מוציא את השומעים ידי חובה אף בכל ברכת המזון[2], אלא שכיום לא נהגו כך, מחשש שלא יקשיבו לו כראוי לאורך כל הברכה, ולא יצאו ידי חובה[3].
מי שאכל דברים שאינם פת אינו חייב כמובן בברכת המזון, וכן אינו חייב בזימון, שהרי ״אין זימון לפירות״[4]. מי שאינו מחויב בברכה מברכות הנהנין אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם בברכה זו[5].
יוצאות מכלל זה הן רק ברכות הנהנין שבאכילת מצה, בקידוש ובהבדלה[6], שדינן כברכת המצוות, שבה גם מי שכבר יצא ידי חובה מוציא אחרים ידי חובה, וזאת מפני שהקידוש וההבדלה מחייבים שתייה (או אכילה במקרה של קידוש על הפת), וכן במצה האכילה היא מצווה[7].
לכן, מי שהשתתף בסעודה ולא אכל פת אינו יכול לזמן ולהוציא אחרים ידי חובת ברכת הזימון[8]. בכל מקרה, הוא יכול להצטרף לזימון כאשר אחר מזמן. בזימון

---

[1] לשון הגמרא בברכות (מו ע״א): ״עד היכן ברכת הזמון?״ וכן שם (מח ע״ב): ״ואכלת ושבעת וברכת׳ – זו ברכת הזן, ׳את ה׳ אלוקיך׳ – זו ברכת הזימון״.

[2] כפי שהדגיש ה״משנה ברורה״ (או״ח סי׳ קפג ס״ק כז), וכפי שמשמע מהמקורות שלהלן, בהערה 3.

[3] שו״ע (או״ח סי׳ קפג סע׳ ז). הנימוק מבואר ב״בית יוסף״ (שם), בשם ״אורחות חיים״ ו״שיבולי הלקט״.

[4] חולין (קו ע״א ורש״י שם), שו״ע (או״ח סי׳ ריג סע׳ א).

[5] ראש השנה (כט ע״א), שו״ע (או״ח סי׳ קסז סע׳ יט).

[6] שו״ע (או״ח סי׳ קסז סע׳ כ, סי׳ רעג סע׳ ד) על-פי הגמרא (ראש השנה כט ע״א). ולגבי הבדלה, ״פרי מגדים״ (ב״משבצות זהב״ סי׳ רצו סוף ס״ק ה) ו״משנה ברורה״ (שם ס״ק לב). ועיין ב״משנה ברורה״ (סי׳ קסז ס״ק צה וסי׳ תפד ס״ק ד), שהוסיף גם ברכת המוציא בליל א׳ של סוכות וברכת פרי האדמה על הכרפס (והמרור) בליל הסדר.

[7] שו״ע (או״ח סי׳ רעג סע׳ ד) הנ״ל, ״משנה ברורה״ (שם ס״ק יז-יט, ובסי׳ קסז הנ״ל ס״ק צה-צו).

[8] רמב״ם (ברכות פרק ה הל׳ ח), שו״ע (או״ח סי׳ קצז סע׳ ב): ״והוא שיהיה המברך מאוכלי הפת״. ״משנה ברורה״ (שם ס״ק יג): ״כיון שהוא מוציא את חבריו בברכת הזימון״. המקור לכך הוא בסוגיה בברכות (מח ע״א), שמסקנתה: ״לעולם אין מוציא את הרבים י״ח עד שיאכל כזית דגן״. וברש״י: ״ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן... כיון דמיחייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה, ומוציא רבים ידי חובתן... ובעל הלכות גדולות פסק דוקא דאכלו אינהו כזית... אבל אכלו ושבעו לא מפיק״.
הגרז״נ גולדברג ציין לדברי התוספות (ד״ה עד בסוגיה הנ״ל), והרא״ש שם (ברכות פרק ז סי׳ כא), שלדעתם הלכה זו אינה נובעת מהדין הכללי של ברכות הנהנין (שמקורותיו צוינו בהערה 5), שכן יש לחלק בין מצבו של אדם הרוצה לאכול שאינו מחויב בברכה, שהרי בידו שלא לאכול (חוץ מאשר בקידוש וכדומה), לבין מי שכבר אכל, שכעת הוא חייב לברך, והיה מקום לומר שאחר יוכל להוציאו ידי חובתו מדין ערבות כמו בברכת המצוות, אלא שצריך לאכול כזית דגן כדי שיוכל לומר ״שאכלנו״. עיין שם במהרש״א, שהקשה על דברי התוספות, מדוע באמת לא די באכילה כלשהי, לאו

בעשרה – לכל הדעות, ובלבד ששבעה מתוך העשרה אכלו פת[9], ובזימון בשלושה – לדעות אחדות דווקא כשאכל דגן, ויש אומרים שאפילו אכל ירק, ויש אומרים שלשלושה אין אפשרות לצרף כלל מי שלא אכל פת[10].

יתר על כן, אפילו כשכולם אכלו פת אלא שאחד אכל רק כזית והאחרים כדי שביעה – הדין הוא שלכתחילה יזמן מי שאכל כדי שביעה, ולא מי שאכל רק כזית, שחיובו בברכת המזון הוא רק מדרבנן[11], אלא שלעניין זה נפסק שאין הדין כן כשאינו מוציא את האחרים ידי חובת ברכת המזון, אלא רק ידי חובת הזימון[12].

דווקא של דגן, לשם כך? וכתב "ויש לישב", וכן עיין על דברי הרא"ש "מעדני יום טוב" (אות י) ו"בתפארת שמואל" (אות יז), וכן ב"מלוא הרועים" (בהגהות על הרא"ש), שרצה לומר שלפי סברת הרא"ש די באכילת כזית משבעת המינים, אך כפי שציין בגמרא לא משמע כך, וגם הטור בקיצור פסקי הרא"ש הבין שלא די בכך (ואכן כך משמע מסוף דברי הרא"ש, שמתלבט אם די באכילת דגן שאינו פת כמשמעות הלשון "כזית דגן", ומשמע שלגבי דברים אחרים ברור לו שאין די בהם. ואולי הסברה בכך היא שחז"ל קבעו לומר לשון "שאכלנו" דווקא על דגן, שנחשב לעיקר מזונו של אדם, ואולי לכך התכוון גם המהרש"א במה שכתב "ויש לישב").

ועיין עוד ברבינו יונה (לה ע"ב מדפי הרי"ף) וב"חידושי אנשי שם" (אות א) וב"שלטי הגיבורים" (שם אות ב), וכן ברשב"א בסוגיה. נראה שהמחלוקת בין בעל "הלכות גדולות", רש"י ורבנו יונה לבין התוספות, הרא"ש וסיעתם היא בשאלה אם הדין שבברכת הנהנין אין אדם מוציא את חברו ידי חובה אם אינו נהנה בעצמו נובע מכך שאדם אינו ערב לחברו על דבר שחברו אינו חייב בו (עדיין) – וזו סברת התוספות וסיעתם, או מכך שחיוב ערבות במצוות אינו עומד אלא על מי שבעצמו חייב כעת במצווה (או שבעיקרון חייב אלא שכבר יצא ידי חובתו), ולא על מי שבעצמו אינו חייב, וכל עוד האדם אינו אוכל אין הוא חייב בברכה שלפני האוכל או בברכה שלאחריו – וזו סברת בעל "הלכות גדולות", רש"י וסיעתם. ושמא זה גם טעמם של הרמב"ם והשו"ע וסיעתם, המצריכים דווקא אכילת פת ממש, ואינם מסתפקים באכילת דגן שאינו פת. הסבר זה מתאים במיוחד לאור העובדה שה"בית יוסף" (סי' קצז) מדייק מהרמב"ם כדעת ה"הלכות גדולות", ומה שה"בית יוסף" עצמו פסק שצריך דווקא פת, אך לא פסק כמותם, שלא די באכילת כזית כדי להוציא ידי חובה את מי שאכל כשיעור שביעה – ייתכן שזה מפני שעדיין יש לחלק (כדעת רש"י) בין מי שחייב בברכת המזון, לפחות מדרבנן, לבין מי שלא אכל פת כלל, וכן יש לצרף את שיטות הראשונים הפוסקים שיש חיוב בברכת המזון מדאורייתא אף בכזית.

[9] שו"ע (או"ח סי' קצז סע' ב), על-פי הסוגיה בברכות (מח ע"א), "איצטרופי מצטרף".

[10] שו"ע (שם סע' ג).

[11] שו"ע (או"ח סי' קצז סע' ד) עיינו שם בטור וב"בית יוסף", המביאים דעות ראשונים הסוברים שדין זה הוא לעיכוב, ולהלכה נפסק שאינו אלא דין לכתחילה (וראה מה שכתבנו בעניין בהערה 8).

[12] ב"בית יוסף" (שם) על-פי תשובת הרמב"ם, וב"משנה ברורה" (שם ס"ק כג).

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
טבת תשס"ו

כג. בקשת "רשות" בזימון מבעלת הבית

שאלה:
ראיתי את תשובתכם בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה ט) בעניין בקשת רשות לזימון מבעלת בית, ש"מן הנימוס וממילא מן הדין" לבקש רשות ממנה. ורציתי לברר את היקף הדברים: האם כה"ת סוברים שעל המזמן לבקש רשות ממנה היות שיש לה הזכות לבחור מי יזמן, אף-על-פי שהיא איננה חלק חיוני מן הזימון (למרות שוודאי מותרת, וייתכן שחייבת לענות לזימון האנשים), או שמא לדעתכם היא נחשבת לחלק מן הזימון, וזה שנשים אינן נמנות לזימון הוא מסיבות אחרות? לכל אחד מן ההסברים יש נפקא מינות שעולות לדיון. אם מחייבים לבקש רשותה מהטעם הראשון, האם הייתם גם מחייבים בקשת רשות מבן נח ששלשה יהודים אוכלים על שולחנו? ואם התשובה תהיה שבן נח אפילו איננו יכול לענות לזימון, נא להסביר את הקשר לענייננו – למה בקשת רשות לזמן תהיה תלויה באפשרות לענות לזימון? דוגמאות נוספות שבהן אין את הבעיה הזו: האם המזמן חייב לבקש רשות בעל הבית כשהלה לא אכל כלל, ויענה רק "ברוך הוא ומבורך שמו תמיד לעולם ועד"? ואם בעל הבית הוא קטן? ואם בכוונתכם שצריכים לבקש את רשותה מפני שהיא חלק מן הזימון, אף-על-פי שאי אפשר שתהיה המזמנת, האם זה אומר שחייבים גם לבקש רשות מן הנשים האחרות שהצטרפו בארוחה? בסופו של דבר, לא ברור לי טעם הצורך לבקש רשות מבעלת הבית.

תשובה:
מצד הדין, צריך המזמן ליטול רשות מבעל הסעודה[1], ואם כולם אורחים או כולם שילמו על ארוחתם – נוטל רשות מהגדול שבהם, ואם אין ביניהם גדול נוטל מהכהן[2].
זכותו של בעל הסעודה לקבוע מי יזמן אינה נובעת מהיותו חלק מהזימון, אלא מזכותו לקבוע מי יברך אותו בברכת האורח[3], לכן אין חילוק אם אכל או לא[4] אם הוא גבר או אשה, או אם הוא גדול או קטן[5].

---

[1] "משנה ברורה" (שו"ע או"ח סי' קסז ס"ק עב), "שער הציון" (שם ס"ק סא), שאם אינו בעל הסעודה, אלא שאוכלים בביתו, אינו נקרא בעל הבית אפילו אם אוכל עמהם. אך בספר "מור וקציעה" (סי' רא) משמע שגם בעל בית שאינו בעל הסעודה נחשב בעל הבית, כגון אכסנאי המשלם על ארוחתו, שגם הוא צריך לברך את בעל הבית בברכת האורח.

[2] שו"ע (סי' קסז סעיף יד). וכתב ה"מגן אברהם" (ס"ק לג שם), הובא ב"משנה ברורה" (ס"ק עה), שבמקרים אלה, כשצריך ליטול רשות מן הדין, אין זה מספיק לומר "ברשות", אלא צריך לקבל את רשותו ממש.

[3] עיין ב"ביאור הלכה" (או"ח סי' רא ד"ה ואם בעל הבית), שמפקפק על מה שעולה מלשון המחבר והאחרונים, שבכל מקרה יש זכות לבעל הבית לקבוע מי מזמן. לדעת ה"ביאור הלכה", אין זכות לבעל הבית אלא להעדיף אורח, אך אין בידו זכות להעדיף מי שאינו אורח. אך גם הוא מודה שיכול להעדיף את עצמו (שם), או את הקטן שבאורחים ("משנה ברורה" שם ס"ק ד ו"שער הציון" ד).

[4] גם מה שכתב בשו"ע הרב (שם סי' כא סע' ד), שהחובה לברך את בעל הבית היא דווקא כשהוא מיסב עימהם, נראה שאין כוונתו דווקא כשאכל עמם, אלא כשהיה נוכח.

[5] הרמ"א (שו"ע או"ח סי' קצג סע' ג) כתב שאין מזמנים בביתו של גוי, משתי סיבות: א. אין קביעות ליהודי בביתו של גוי. ב. שיש לחוש לסכנה אם ישנו את נוסח הברכה ולא יאמרו "הרחמן הוא יברך את בעל הבית הזה". אולם ה"מגן אברהם" (שם ס"ק ט, הובא ב"משנה ברורה" שם ס"ק כז) הביא בשם כל האחרונים, שלא נהגו כדברי הרמ"א אלא מזמנים ואין משנים את הנוסח, כיוון שהברכה היא לבעל הסעודה הישראלי ולא לבעל הבית הגוי. למדנו מדבריהם כולם שגם אם מזמנים בבית

מצד מידת הענווה, נהגו לומר "ברשות מורי ורבותי" גם כשאין צורך בנטילת רשות[6].

הגוי אין הגוי זוכה בברכת האורח, וממילא אין לו זכות לקבוע מי המזמן, ואין צורך ליטול ממנו רשותו מן הדין. אולם גם לפי זה, יכול לומר "ברשות בעל הבית" מצד מידת הענווה, כמבואר למעלה, אם הגוי רואה עניין בזה.

לעצם העניין שפסקו הרמ"א והאחרונים שאין לברך את הגוי ברכת האורח, כבר הבאנו בשו"ת ב"מראה הבזק" (א תשובה ע) משו"ת "יחווה דעת" (ו סי' ס) שניתן להתפלל לשלומו של גוי ולהזכרת נשמתו ולברכו, גם כשאין בזה משום איבה. כדרכו הביא שם הרב מקורות רבים. אחד המקורות הוא שו"ת "חיים ביד" (סי' לג) לר' חיים פלאג'י, שהובא ב"דרכי תשובה" (יו"ד סי' קנא ס"ק כט), שבגוי שעשה לו טובה מותר לברכו. ולפי זה יש מקום לברך גם גוי בברכת האורח אם הוא בעל הסעודה, כדי שלא להיות כפויי טובה.

[6] "משנה ברורה" (או"ח סי' קסז ס"ק עה), על-פי "שיבולי הלקט" (אות קמ), ועיין בשו"ת "במראה הבזק" (ה תשובה ט הערה 2), שם הבאנו לכך מקורות נוספים.

קליפורניה, ארה"ב **California, USA**
תמוז תשס"ז

כד. מחויבות של מרא דאתרא חדש לפסקיו של קודמו

שאלה:
ב"ה קיבלתי מינוי כרב קהילה. הרב הקודם יעזוב רק בעוד כחצי שנה. זהו מצב של שני רבנים בחפיפה לחצי שנה, כאשר ברור מבחינת ההסכם עם הקהילה שהרב העוזב הוא ה"מרא דאתרא" לכל דבר עד שיעזוב. זה מעורר אצלי שתי שאלות, בייחוד לאור אופן התנהלותו של הרב בזמן האחרון:

א. מה מידת מחויבותו של רב בקהילה לפסקיו של הרב הקודם לו בתפקיד? הרמ"א[1] פסק ש"חכם שאסר, אין חבירו רשאי להתיר משקול הדעת, אבל אם יש לו קבלה שטעה או שטעה בדבר משנה – יוכל להתיר". השאלה שלי היא, מה נכנס לגדר "חכם שאסר"? האם כל מדיניות או הנהגה נכנס תחת כלל זה?

ב. באופן שאני רואה את הדברים כרגע, המצב הבריא ביותר לקהילה יהיה שנכריז על השנה הבאה כשנת "סטאטוס קוו"; קרי, הרב המכהן ודאי שיכריע בכל מה שקשור להוראת שעה, אולם הוא לא יפסוק בדברים הקשורים לעתיד הקהילה ויחדש פסקים, כיוון שהוא כבר בדרכו החוצה. השאלה שלי היא: האם יש בסיס הלכתי לדרישה כזו? כלומר, האם יש מקום לומר שכיוון שיש כאן תקופה של חילופי גברי, אין לו סמכות לפסוק בעניינים שנוגעים לתקופת הכהונה שלי ללא הסכמתי, ואני מבחינתי מעוניין לדחות את העניינים הללו לתקופה שאחרי עזיבתו, וממילא – לא נעסוק בדברים מעין אלו כלל. הרמ"א[2] פסק שמי שהוחזק לרב בעיר אין להורידו מגדולתו, אף-על-פי שבא לשם אחר גדול ממנו. לכאורה, זה מלמד על כך שאין הוא תלוי בי, ולמעשה הוא יכול לפסוק כאוות נפשו. האומנם?

אני הייתי מעדיף להגיע עם הרב המכהן לפשרה בדרכי שלום, אבל לצערי הרב, בזמן האחרון הוא "מנפנף" בפסקי הלכה משונים שהוא רוצה להטיל על הקהילה, ומכריז בריש גלי שאני אהיה מחויב להם, עד כדי כך שהוא אמר לי שאין הוא מוחל על כבודו, ואסור לי לשנות אף פסק שלו וכו'. לכן ברצוני לברר את הדברים על-פי ההלכה.

תשובה:
חכם שטימא, אין חברו רשאי לטהר[3]:
אולם יש להבחין בין כמה מצבים:

א. במקרה שנשאלה שאלה על חתיכה מסוימת (של אוכל) – הדין מורכב, ולא נדון על כך במסגרת זו, מאחר שאין זה נוגע כל-כך הלכה למעשה במקרה שלכם[4].

ב. במקרה של הוראה כללית, החכם השני רשאי לאסור ולהתיר מה שחברו התיר ואסר לפניו[5]; אולם לא יעשה כן החכם השני אלא אם נשאל לדעתו[6].

---

[1] יו"ד סי' רמב סע' לא.
[2] יו"ד סי' רמה סע' כב.
[3] חולין מד ע"ב ועוד.
[4] פרטי הדינים הללו נתבארו באריכות בשו"ע (חו"מ סי' כה).
[5] וכך פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמ"ב סע' לא): "חכם שאסר – אין חבירו רשאי להתיר משקול הדעת, אבל אם יש לו קבלה שטעה (רבנו ירוחם בשם י"א), או שטעה בדבר משנה – יוכל להתיר (הר"ן פ"ק דעבודת כוכבים בשם ראב"ד ורשב"א ורמב"ן ז"ל ותוס' ורא"ש ור' ירוחם סוף נתיב ב). ואפילו אם

ג. במקרה שהחכם הראשון אסר דבר מסוים מטעם גזרה ותקנה – אין החכם השני יכול להתיר, ובלבד שהחכם הראשון גזר מתוך יישוב הדעת, ושגזרתו נתקבלה בציבור[7]. במקרה של שינוי נסיבות, רשאי החכם השני להפר את גזרתו של החכם הראשון, בתנאי שהוא גדול ממנו[8].

טעה בשקול הדעת, יכול לישא וליתן עם המורה עד שיחזור בו (סברת הר"ן). ולכן אין איסור לשואל (לשאול) לשני (שם במרדכי ואגודה ותוס' ורא"ש ור' ירוחם שם), ובלבד שיודיע אותו שכבר הורה הראשון לאסור (רבנו ירוחם נתיב ב' ותוס' ורא"ש). ואפילו אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו – אין לשני לאסור מכח שקול הדעת (כן משמע באשיר"י פרק קמא דע"א). וכל זה באותה הוראה עצמה, אבל במעשה אחר – פשיטא שיכול להורות מה שנראה אליו. (מהרי"ק שורש קעב (קעא) וחדושי רשב"א וע"פ)".

מקור הדין של חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר הוא בגמרא (עבודה זרה ז ע"א, חולין מד ע"ב, נידה כ ע"ב, ברכות סג ע"ב). בראשונים מצאנו שני טעמים מרכזיים לדין: א. דהחכם הראשון שוויה לחתיכה דאיסורא, ואין חברו רשאי ויכול להתיר. ב. משום כבודו של החכם הראשון. ועיין ב"עיניים למשפט השלם" (ברכות סג ע"ב), שדן באריכות בהצגת השיטות השונות ובנפקא מינות ביניהן. כל האמור הוא בהוראה אחת, אך כבר כתבו הרשב"א והמהרי"ק (המצוינים ברמ"א) דלא שייך דין זה בהוראה אחרת.

והנה הרשב"א (חידושין לחולין מד ע"ב), שפסק שכל הדין של "חכם שאסר" לא נאמר אלא באותה חתיכה, היינו לפי מה שנראה שטעם הדין הוא משום שעל-ידי הוראת החכם האוסר שוויה לאותה חתיכה לאיסור, ואין הוראה זו שייכת לאותה חתיכה אלא לחתיכה אחרת. ואולם מדברי הרמ"א משמע שטעם הדין הוא משום כבודו של החכם הראשון. כך העלה ב"עיניים למשפט השלם" (הנ"ל) וכן משמע מדברי ה"חתם סופר" (ז סי' כו). ואם כן יש לשאול מדוע צמצם הרמ"א את הדין לאותה הוראה בלבד? וז"ל המהרי"ק (שורש קעא), שהוא מקור לדברי הרמ"א: "ועוד, דאפילו היו יורדין לאסור ולפסוק, הלא דבר פשוט למביניהם הוא דמה שאמרו ז"ל 'חכם שאסר אין חבירו רשאי להתיר' דהני מילי בהך עובדא גופא, אבל בעובדא אחרינ' מי הוא שיטעה לומר שלא יוכל להתיר? אם כן, כשיטעה חכם אחד בשקול דעתו ישאר טעות זה לדורות, כיון שלא יהא שום חכם רשאי להתיר. ועוד שהרי מלאים כל הפוסקים לאלפים ולרבבות שרבינו שלמה שהאיר עיני כל ישראל, ועל פי חכמתו ותורתו העולם עומד, אפילו הכי בהרבה דברים אוסר ורבינו תם בן בתו התיר משקול דעתו, ואם היה לי זמן ופנאי הייתי כותב לו כמה וכמה וכן בשאר הפוסקים אשר לא יספר מרוב, וחי נפשי כי נלאיתי להאריך באלו השבושים. אמנם יראתי פן יטעו התלמידים הרואין את דבריו". ומבואר, שטעם הדין הוא שלא ייתכן שחכם יאסור דבר והוראתו תחייב לעולמים. וטעם זה שייך אף לפי הטעם של כבוד. וכן עיינו בגר"א על הרמ"א הנ"ל, שציין לדברי הגמרא בעירובין (מא ע"א): "ותניא: לאחר פטירתו של רבן גמליאל נכנס רבי יהושע להפר את דבריו. עמד רבי יוחנן בן נורי על רגליו ואמר: חזי אנא דבתר רישא גופא אזיל, כל ימיו של רבן גמליאל קבענו הלכה כמותו, עכשיו אתה מבקש לבטל דבריו? יהושע, אין שומעין לך, שכבר נקבעה הלכה כרבן גמליאל. ולא היה אדם שערער בדבר כלום. בדורו של רבן גמליאל עבוד כרבן גמליאל, בדורו של רבי יוסי – עבוד כרבי יוסי". שוב מבואר שכל חכם בדורו יפסוק הלכה כראות עיניו. על כן מה שנאמר בש"ס, "חכם שטימא וכו'", היינו דווקא באותה הוראה עצמה, אבל לא בהוראה אחרת.

ועיינו עוד בשו"ת "חתם סופר" (ז סי' כו), שדן שם בהשמטת הרמב"ם את הדין של חכם וכו', והוא ביאר שהרמב"ם סבר כמו שכתב בהלכות ממרים (פרק א הל' ה), "בין בזמן אחד בין בזה אחר זה' – אינו רוצה לומר דפליגי בחתיכה ידועה בזה אחר זה אלא, פליגי אדין והלכה", ע"ש בדבריו, והוא מתאים להנ"ל [זה דלא כשו"ת "דברי יוסף" (סי' י), שרצה לומר שהרמב"ם חלק על דין זה וסבר שאין כלל דין של "חכם שאסרו כו'"].

[6] כך פסק שו"ת "ישיבת ציון" (סי' כה): "ואפי' לפי מה שהביא הרמ"א שם בשם מהרי"ק, דדוקא באותה הוראה עצמה אין חבירו רשאי להתיר אבל במעשה אחר יכול להורות מה שנראה אליו, זה הוא אם נשאל החכם השני עליו, אז רשאי לפסוק מה שנראה אליו במעשה אחר", וכעין עובדא דמהרי"ק (שם שורש קעא): "שהיה נשאל על דין זה, אבל להיות קופץ מאליו להתיר חוץ למקומו מה שאסר חכם אחר – לא שמענו". דבריו הובאו ב"פתחי תשובה" (יו"ד רמב ס"ק כא בקיצור). ואולם יש לעיין אם דבר זה שייך ברב קהילה המכהן עתה, שתפקידו להורות לקהילה, שכן משמע מהביטוי "חוץ למקומו" בדברי ה"שיבת ציון" שהקפידא היא מצד דרך ארץ, שמתערב "על ריב לא לו", וזה לא שייך ברב קהילה המכהן עתה במקומו של הראשון. אך לכתחילה ודאי ראוי לנהוג כן, כדי שלא להיראות כתוקף את דברי קודמיו; אלא שעליו לשנות מדברי קודמו רק מתוך אילוץ שאלת השואל והחיוב לענות לו כפי הנראה בעיני הדיין.

[7] ז"ל השו"ך (שו"ע יו"ד סי' רמב ס"ק ס): "אבל במעשה אחר כו' – ואם החכם הראשון אסר מחמת חומר או גדר וסייג – אינו יכול להתיר אפילו במעשה אחר, כ"כ מהרש"ל (חידושים על חולין פ"ג סי'

ד. במקרה שהחכם הראשון אסר דבר מסוים מטעם חינוך, ולא מטעם גזרה או תקנה – החכם הבא אחריו יכול לפסוק אחרת, לפי שיקוליו החינוכיים[9].

ה. לאור האמור, אין צורך להכריז על "סטטוס קוו" בקהילה, אולם מן הראוי ששני הרבנים יגבשו יחד מדיניות על מנת למנוע מצב שבו "תיעשה תורה כשתי תורות", והאמת והשלום אהבו.

ו. הדברים הנ"ל אינם אלא פריסת העקרונות ההלכתיים. בכל שאלה שתתעורר הלכה למעשה בשנה הבאה, אם תפנה אלינו את השאלה – נדון בה לגופה.

ח) שם לדעת המרדכי". ועיין בשו"ת "חתם סופר" (ב סי' יג), שחלק על הבנת המהרש"ל בדברי המרדכי, אך הסכים שלא נאמר הדין של חכם שאסר וכו' אלא אם נחלקו בדין, אבל במקרה שהחכם הראשון אסר מצד גזרה ותקנה – אין חברו רשאי להתיר כלל. וע"ש בגוף התשובה, דמיירי במקום שתקנתו וגזרתו של החכם הראשון נתפשטה ונתקבלה בציבור. וכן עיין בשו"ת "דברי יוסף" (סי' י), שכתב שהחכם הראשון הגוזר צריך לגזור ולתקן ביישוב הדעת גדול, כדי לפסוק דבר שהציבור יכול לעמוד בו, ואם לא כן אין גזרתו חלה כלל.

[8] בשו"ת "חתם סופר" (ב סי' יג) מבואר שבלא שינוי נסיבות, החכם הגוזר אינו יכול לחזור בו מהוראתו שפשטה בציבור, ואפילו גדול הימנו אינו יכול לבטל הוראתו. מאידך גיסא, אם נשתנו הנסיבות, החכם האוסר או חכם הגדול ממנו יכולים לבטל את הוראת הראשון.

[9] לא מצינו בתשובות הנ"ל אלא גזרה ותקנה באותו איסור (בתשובת ה"חתם סופר" מיירי בהעמדת שני בודקים על השחיטה מחשש לסמוך על נאמנות של בודק אחד), אבל ברב קהילה הפועל כמחנך – נראה שכל מחנך ושיקוליו החינוכיים, ואין שייך לדבר בזה על "חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר", שאין כאן חתיכה דאיסורא או כבוד החכם הראשון, שהרי כולם מבינים שאין כאן שאלת הלכה אלא שאלת חינוך.

סידני, אוסטרליה **Sydney, Australia**
מרחשוון תשס״ח

כה. אמירת פרקי קבלת שבת לפני פלג המנחה על מנת למנוע חילול שבת

שאלה:
לאחרונה התמניתי לרב של קהילה גדולה, שרוב חבריה אינם שומרי מצוות. אני מנסה לעודד אותם לבוא לבית הכנסת בשבת, ובמיוחד בליל שבת, כדי שיטעמו טעם של שבת.
הבעיה היא עם זמן כניסת שבת בקיץ, במיוחד עם המעבר לשעון קיץ. לפעמים השקיעה היא רק בתשע בערב. כאשר התפילה מאוחרת מאוד, חברי הקהילה שאינם דתיים לא יבואו לתפילה. אם נוכל להתחיל את התפילה לפני פלג המנחה, נוכל לעודד אותם לבוא ולקרב אותם. מה הדין, הן ביחס לתפילה והן ביחס להדלקת נרות?

תשובה:
ניתן לערוך קבלת שבת לפני פלג המנחה, אך ערבית יש להתפלל רק לאחר פלג המנחה[1]. לכן יש לתכנן את הזמן בהתאם לאורכה של קבלת השבת, וכן אם ישנה

---

[1] שלוש דעות ראשונים הובאו בפוסקים ממתי ניתן לקבל שבת:

א. לדעת הרא״ש (ברכות פרק ד סי׳ ו) ותלמידי רבנו יונה (ברכות יח ע״ב בדפי הרי״ף ד״ה רב צלי), ניתן לקבל שבת החל מפלג המנחה. הם למדו זאת מן המבואר בגמרא (ברכות כז ע״א), שרב נהג להתפלל ערבית של ליל שבת כבר בערב שבת, כלומר לאחר פלג המנחה, ורב היה מקבל שבת בתפילה זו, ואם כן מוכח שניתן לקבל שבת מפלג המנחה, והוא הזמן המוקדם ביותר שניתן להתפלל בו ערבית של ליל שבת. קודם לכך אי אפשר להתפלל ערבית של ליל שבת, ואף לא ניתן לקבל שבת.

ב. לדעת הרמב״ן (תורת האדם שער האבל, עניין אבילות ישנה) ניתן לקבל שבת מהשקיעה. הוא נוקט כשיטת רבנו תם, שבין השמשות מתחיל שלושה ורבע מיל לאחר השקיעה, והוא מחדש שזמן תוספת שבת הוא מהשקיעה עד בין השמשות, אך לפני השקיעה לא ניתן לקבל שבת. טעמו הוא שכל עוד השמש זורחת, כיוון שהוא יום מובהק, אי אפשר להגדירו כזמן ״תוספת שבת״. בהמשך מזהה הרמב״ן את השקיעה עם פלג המנחה: ״והיינו דאמרינן במס׳ ברכות (כו ע״א) ׳רבי יהודה אומר עד פלג המנחה׳, והוא זמן קרוב לתחילת שקיעת החמה, אין ביניהם אלא מהלך של״ד אמות בקרוב, דקסבר ר׳ יהודה לענין תפלה בתר שמשא אזלינן, דבעינן לתפלת המנחה ׳ייראוך עם שמש׳, ו׳לפני ירח דור דורים׳ לשל ערבית״. כיוון שעל-פי שיטתו צאת הכוכבים הוא ד׳ מילין לאחר השקיעה, ואת שעות היום מחשבים מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ועל-פי חשבון של 40 מיל ליום נמצא שכל שעה היא שלושה מיל ושליש, ואם כן פלג המנחה, שהוא שעה ורבע לפני צאת הכוכבים, הוא ארבעה מיל ושתות, נמצא שפלג המנחה קודם לשקיעה בשתות מיל (שהוא של״ג אמה ושליש) והוא זמן מועט לפני השקיעה (כשלוש דקות, אם מיל הוא 18 דקות). לכן מסביר הרמב״ן שבעצם סברת ר׳ יהודה שזמן מנחה הוא עד פלג המנחה, ומשם ואילך הוא זמן ערבית, הוא משום שזמן זה הוא השקיעה, והוא תחילת ההתחלפות מיום לילה. על-פי זה מסביר הרמב״ן גם את הגמרא בברכות, שממנה נראה כי ניתן לקבל שבת מפלג המנחה: ״והתם אמרינן (ברכות כז ע״ב) ׳אמר ליה רב לר׳ חנינא דצלי של שבת בערב שבת כר׳ יהודה מי בדלת, אמר ליה אין בדילנא, כלומר דכיון דצלי קביל עליה כל פלג המנחה בתוספת, ובדיל קודם לשאר בני אדם, שאין מוסיפין כל הזמן הזה מחול על הקדש אלא מקצתו, וכולה שמעתא כדאיתא התם, הא כל זמן שהחמה זורחת בארץ יום גמור הוא, אינו בכלל תוספת ולא בכלל ספק, ואע״פ שפלג המנחה מוסיף על מהלך ארבעת מילין האמור בפסחים, כשיעור שאמרנו, אין ביניהם אלא זמן מועט, וכשמתפלל בו של שבת לפני גמר תפלה מתחיל השמש לשקוע והגיעה שעת התוספת, והא דאמרינן התם אדאיכא שמשא אריש דיקלי איתלו שרגא, הרחקה יתירא היא לתוספת, משום דלא קים להו בשיעורא דרבנן״. הרמב״ן מסביר שאף-על-פי שאפשר לקבל שבת רק מהשקיעה, מכל מקום ניתן להתחיל להתפלל ערבית

דרשה בליל שבת גם בהתאם לאורכה, כך שיגיעו אל תפילת ערבית מיד לאחר פלג המנחה.

הדלקת נרות לכתחילה צריכה להיות סמוכה לקבלת שבת. אך כיוון שלדעת פוסקים רבים קבלת שבת אינה חלה אלא מפלג המנחה ואילך, יש לכתחילה להדליק סמוך לפלג המנחה, אם אכן אז מקבלים את השבת[2]. אם יש צורך להדליק לפני כן, עיין בשו"ת ב"מראה הבזק"[3] פתרונות נוספים.

של שבת מפלג המנחה, כיוון שזהו זמן מועט לפני השקיעה, ולפני שיסיים את תפילתו כבר תשקע החמה וכבר יהיה בתוך זמן תוספת שבת.

ג. לדעת המהר"ח "אור זרוע" (ס' קפה), זמן תוספת שבת הוא שתי שעות לפני הלילה. הוא לומד זאת מתוך השוואה לתוספת שביעית, שהיא חודש, שהוא אחד מי"ב בשנה, ואם כן גם תוספת שבת היא אחד מי"ב מהשבת, וכיוון שיממה אורכה כ"ד שעות, זמן תוספת שבת הוא שעתיים. דעה זו הובאה גם במהרי"ל (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' מה, וגם בשו"ת מהרי"ל סי' קנב ובאגור סי' שסא) יחד עם שיטת הרא"ש, כהסבר למנהג שהיו מקבלים שבת בעוד היום גדול. עוד כתב שם המהרי"ל שמחשבים שתי שעות אלו על-פי חישוב של שעות זמניות, ונראה שם שמחשבים שתי שעות אלו לפני השקיעה.

המחבר (שו"ע או"ח סי' רסא סע' ב) הביא את דעת הרמב"ן כ"יש אומרים", אך שם (בסי' רסג סע' ד ובסי' רסז סע' ב) פסק כדעת הרא"ש, שמפלג המנחה ניתן לקבל שבת. ה"פרי מגדים" ("משבצות זהב" סי' רסג ס"ק ג) כתב: "ומשמע לכאורה דמתחילת השקיעה אם קבלו לתוספת הוה דין תורה, ומפלג המנחה עד תחילת השקיעה הוה מדברי סופרים אם קבלו בנדר". אולם לענ"ד נראה דקשה ליישב בכך את פסקי המחבר, שהם נובעים מדברי הרמב"ן והרא"ש, ושניהם דיברו על תוספת שבת דאורייתא. יותר נראה ליישב באחד משני אופנים: שכיוון שהמחבר הביא את הרמב"ן כ"יש אומרים" לא הייתה כוונתו לפסוק כמותו, אלא כדעת הרא"ש שהביא בסתם בסימנים האחרים; או שכיוון שלשיטת המחבר מחשבים את פלג המנחה כשעה ורבע לפני צאת הכוכבים, אם כן יש זמן מועט בין פלג המנחה לשקיעה, וכפי שהרמב"ן עצמו כבר כתב, ניתן להתחיל להתפלל ערבית של שבת מפלג המנחה, ואם כן אין נפקא מינה בין הרמב"ן לרא"ש.

הרמ"א (שם סי' רסא סע' ב) השיג על דברי המחבר שהביא שם את הרמב"ן, וכתב שמפלג המנחה יכול לקבל שבת. ואם כן נראה כי דעתו היא לפסוק כרא"ש. אולם הרמ"א כתב (שם סי' רסא סע' א): "מי שקבל עליו שבת שעה או ב' לפני החשיכה – יכול לומר לא"י להדליק הנר ושאר דברים שצריך". מכך משמע שהוא חושש לשיטת המהר"ח "אור זרוע", שאף שעתיים לפני שבת חלה הקבלה. וכן פסק ה"ביאור הלכה" (שם סימן רסג ד"ה קודם הלילה), שניתן לסמוך על דעה זו ולקבל שבת שעתיים לפני הלילה. ומדברי ה"משנה ברורה" מבואר שכוונתו היא רק שעתיים לפני צאת הכוכבים של רבנו תם. וכן כתב ב"שמירת שבת כהלכתה" (ב פרק מג הערה סו) בשם הגרש"ז אויערבך, שלדידן שנקטינן כהגאונים ולא כר"ת, אין לקבל שבת שעתיים לפני השקיעה, שאף מה שמשמע מהרמ"א שניתן לנהוג כך – היינו שעתיים לפני צאת הכוכבים של רבנו תם. אך כאמור משו"ת המהרי"ל הנ"ל, מוכח שכוונתו היא שניתן לקבל שבת אף שעתיים לפני השקיעה, ובכך הוא מיישב את המנהג שהיה בזמנו.

על כל פנים, אין להתפלל ערבית לפני פלג המנחה, כיוון שזמן תפילת ערבית הוא לכל המוקדם בפלג המנחה, כפי שנפסק בשו"ע (שם סי' רלג סע' א). ולהתפלל רק קבלת שבת לפני פלג המנחה, אף אם אין הקבלה חלה, ודאי שמותר, כיוון שאין זה אלא אמירת מזמורי תהלים ושירת "לכה דודי" כנהוג, ובפרט לפי שיטת המהר"ח "אור זרוע" שהובאה במהרי"ל, שהקבלה מועילה אף שעתיים לפני השקיעה. לכן ניתן לתכנן את התפילה כך שיתפללו קבלת שבת לפני פלג המנחה, ולאחר פלג המנחה יתפללו ערבית.

[2] מבואר במסכת שבת (כג ע"ב) "ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר". ופירש רש"י את הטעם שלא יקדים: "דלא מינכרא שהיא של שבת". וב"הלכות גדולות" הובאה מימרה זו בהלכות חנוכה, ונראה שהוא סובר שלא על נרות שבת נאמרה, אלא על נרות חנוכה. וכן הרמב"ם (מגילה וחנוכה פרק ד הל' ה) פסק מימרה זו לעניין נרות חנוכה. אך לדעת הרבה ראשונים (כרש"י) לעניין נרות שבת נאמרה מימרה זו, וכן פסק המחבר (שם סי' רסג סע' ד), שאין להקדים הדלקת נרות שבת.

ובתוספות (ברכות כז ע"א ד"ה דרב) הקשו מסוגיה זו על מה שמבואר שם, שרב התפלל ערבית של שבת כבר בפלג המנחה, שמשמע שאין להקדים את הדלקת הנרות. ותרצו שאם אינו מקבל שבת מיד כשמדליק, על זה אמרה הגמרא במסכת שבת שאין להקדים את הדלקת הנרות, אך רב היה מקבל שבת מיד, ולכן לא הייתה זו הקדמה כשהדליק נרות. ונראה שכוונתם היא שלעולם הדלקת הנרות צריכה להיות סמוכה לקבלת שבת, ולכן אם מקבל שבת בזמנה צריך להדליק סמוך לכניסת שבת, ואם מקדים לקבל שבת צריך להדליק בסמוך לזמן שבו הוא מקבל שבת. וכדברי התוספות כתבו גם

הרא״ש (פרק ד סי׳ ו) ותלמידי רבנו יונה (יח ע״ב בדפי הרי״ף ד״ה רב צלי), והוסיפו כנ״ל דניתן לקבל שבת מפלג המנחה. וכן פסק המחבר (שם סי׳ רסג סע׳ ד וסי׳ רסז סע׳ ב).
ונראה לפי זה, שאם מקבל שבת מיד בפלג המנחה יכול להדליק אף קצת לפני פלג המנחה, ובלבד שיהיה סמוך לפלג המנחה, שהוא הזמן שמקבל שבת. שכן כל שההדלקה צמודה לזמן שמקבל שבת – אין זו הקדמה, וכיוון שיכול לקבל שבת מיד בפלג המנחה יכול להדליק אף לפני, ובלבד שיהיה צמוד לפלג המנחה.
ה״מנחת כהן״ (מאמר שני פרק ז) הקשה, שלפי שיטת רבנו תם, שהרא״ש נוקט כמותה, פלג המנחה הוא זמן מועט מאוד לפני השקיעה, ומאחר שההדלקה צריכה להיות לאחר פלג המנחה, אם כן הנוהגים להחמיר גם לשיטת הגאונים ומקדימים להדליק לפני השקיעה – נמצא שמדליקים לפני פלג המנחה אליבא דרבנו תם, שהרי אי אפשר לצמצם להדליק ממש סמוך לשקיעה. ניתן להקשות גם מדברי רבא (שבת לה ע״ב), שהורה לאלו שאינם בקיאים בכניסת שבת להדליק כאשר השמש בראש האילנות, וזמן זה ייתכן שהוא לפני פלג המנחה, או לכל הפחות גבולי מאוד ביחס לפלג המנחה, ולכאורה יש לחשוש להדלקה לפני פלג המנחה. אך לפי דרכנו יש ליישב שאף לדעת הרא״ש, שלא ניתן לקבל שבת לפני פלג המנחה, מכל מקום ההדלקה יכולה להיות לפני פלג המנחה, ובלבד שתהיה סמוכה לפלג המנחה, שאז מקבל שבת. ולכן אף אם מקדימים קצת את ההדלקה לפני פלג המנחה – אין זו הקדמה, כיוון שהוא סמוך לפלג המנחה, שאז מקבל שבת. והנה המחבר כתב (שם סי׳ רסז סע׳ ב): ״ובפלג המנחה יכול להדליק ולקבל שבת בתפלת ערבית ולאכול מיד״. מלשונו קצת משמע שההדלקה עצמה צריכה להיות לאחר פלג המנחה. אולם ניתן לומר שעיקר כוונת המחבר לומר שקבלת שבת צריכה להיות מפלג המנחה ואילך, ממילא אם מקבל שבת ממש בתחילת פלג המנחה בהכרח מדליק נרות קצת לפני פלג המנחה.
להיתר ההדלקה סמוך לפלג המנחה יש לצרף גם את דעת המהר״ח ״אור זרוע״, שניתן לקבל שבת אף שעתיים לפני שבת, ואם כן ודאי שאם אז מקבל שבת יכול להדליק. כן יש לצרף את דעת רבי עקיבא איגר (סי׳ רסג ס״ק ד), שאם הדליק לצורך שבת, אף אם הקדים להדליק, בדיעבד יצא ואין צריך לחזור ולהדליק. ואף שב״ביאור הלכה״ (סי׳ רסג ד״ה מבעוד) פסק כמותו רק כשהדליק לאחר פלג המנחה באופן שהקדים, אך אם הדליק לפני פלג המנחה – פסק על-פי ה״עולת שבת״ שאף בדיעבד צריך לחזור ולהדליק, מכל מקום מדברי רבי עקיבא איגר נראה שאין חילוק בכך, ויש לסמוך עליו בצירוף כל הנ״ל. גם בשו״ת ״במראה הבזק״ (ה תשובה לב) פסקנו שבמקום צורך כגון זה ניתן לסמוך על רבי עקיבא איגר ולהדליק לפני פלג המנחה, ובלבד שהנרות ידלקו עד זמן האכילה. וכתבנו שם עצות נוספות, כגון למנות שליח שידליק לאחר פלג המנחה, או שגוי ידליק, או לכוון שעון שבת שידליק מנורה חשמלית, עיין שם בפרטי הדינים.

[3] ה תשובה לב.

אוהיו, ארה"ב **Ohio, USA**
טבת תשס"ז

כו. הפעלת משחק "בינגו" ע"י גוי בשבת ויום טוב, במבנה בית הכנסת

שאלה:
מקור הכנסה חשוב (לצערנו) עבור בית הכנסת והקהילה שלנו הוא ניהול משחק "בינגו" (סוג משחק של הימורים) במשך השנה. המשחקים מתקיימים בימים קבועים בשבוע, והם מתנהלים על-פי חוק. בית הכנסת מספק להם גם כיבוד בתשלום. המשגיח ("יוצא ונכנס") הוא יהודי, אבל העובדים והשחקנים אינם יהודים. כאשר יום טוב נופל באחד הימים שבהם חל המשחק, האם יש איסור לאפשר את המשחק באותו יום? יש חשש להפסד מרובה, אם המשתתפים ילכו למשחקים אחרים בעיר ולא יחזרו אף לאחר יום טוב.

תשובה:
1. אסור ליהודי ליהנות מרווחים כספיים הבאים על-ידי חילול שבת או יום טוב שמבצע גוי ברכושו של היהודי[1]. לכן, העובדה שכל המשתתפים במשחקים והמפעילים שלהם הם גויים אינה מספיקה כדי להתיר ליהודים להרוויח מכך. אף שהפוסקים לא דנו ברווחים ההולכים לבית הכנסת ולא לאדם פרטי, נראה שגם זה אסור. הן מפני שבני הקהילה נחשבים כשותפים בבית הכנסת, והן מפני העיקרון שאין להשתמש לצרכים שבקדושה בדברים שאסור ליהודי פרטי להשתמש בהם[2], כשם שאין לבנות בית כנסת בשבת על-ידי גויים, כפי שהדבר אסור בבניית בית פרטי[3].

---

[1] כידוע, אמירה לנוכרי אסורה משום שבות, כמבואר בסוגיות הגמרא (שבת קנא ע"א, ביצה כד ע"ב), ועוד, שאפילו כשגוי עושה מלאכה בשבת וביום טוב מיוזמתו, עבור ישראל – אסור לישראל ליהנות ממלאכה זו עד מוצ"ש "בכדי שיעשה". ממילא, כשאין אפשרות לעשות במוצ"ש אסור ליהנות לעולם. כך נפסק גם בשו"ע (או"ח סי' שכה סע' ה והלאה). כמו כן, מבואר בגמרא (עבודה זרה כא ע"ב) שאסורה הנאה לא רק מגוף הדבר שנעשה על-ידי הגוי, אלא גם מרווחי השָבת (תשלומים) שבאו מפעולתו; וכן שגם כשאין איסור מטעמים אלה, שכן הגוי עובד עבור עצמו והיהודי רק נהנה בעקיפין, ישנו איסור של מראית עין בדבר, שיפרשו הרואים כאילו הגוי עובד בשליחות יהודי ועבורו. דינים אלה נפסקו בשו"ע (או"ח סי' רמג-רמה), ויש בהם פרטים רבים, שמהם עולים תנאי ההיתר בנדון דידן, כפי שיפורט בהמשך.

[2] מעין העיקרון של "הקריבהו נא לפחתך" (מלאכי א, ח). מכוח עיקרון זה אין להשתמש למצווה בדברים מאוסים, וכן בדברים האסורים להדיוט. לעתים יש חומרה בשימוש לצורך מצווה עוד יותר מאשר בשימוש לצורך הדיוט (הגמרא דנה בכך לגבי "משקה מגולה" בניסוך (סוכה נ ע"א) ובקידוש (בבא בתרא צז ע"ב)). הפוסקים הרחיבו בעניין: גם דברים שלכאורה אין באיסורם משום דבר מאוס, עיינו ברמב"ם (איסורי מזבח פרק ב הל' י) לגבי הקרבת טריפה, ב"בית יוסף" (או"ח סי' רצז), בטור (יו"ד סי' קח בשם הרשב"א) לגבי בשמים להבדלה ששימשו לאיסור או שמעורב בהם איסור, גם באופן שמותר להריח בהם, בשימוש לצורך מצווה, יש משום "הקריבהו נא", ועוד).
קרובים לזה הם דין "ממשקה ישראל" (יחזקאל מה, טו) שממנו למדו בגמרא (פסחים מח ע"א, מנחות ה-ו ע"א, חולין צ ע"ב, תמורה כט ע"א) כמה דינים לגבי דברים הפסולים להקרבה. עיינו עוד בירושלמי (סוכה פ"ד ה"ז), שלמד את הדין של משקה מגולה הנ"ל מפסוק זה. ייתכן שכשם שדין "הקריבהו נא" הוקש מקרבנות לכל דבר מצווה, הוא הדין ל"ממשקה ישראל", ודין "מן המותר בפיך" (עי' שבת כח ע"ב וקח ע"א) לגבי תפילין.
עיין ב"מגן אברהם" (סי' תקפו ס"ק ג), שסובר שדין זה שייך בכל המצוות. גם אם למעשה יש לדון בגדרי דינים אלה ופרטיהם, משום שייתכן שאין הם קיימים בכל המצוות, או שהם שייכים רק באיסורים עצמיים – כמבואר בפוסקים, כגון בעלי חיים טמאים, להבדיל למשל מטריפה, שמצד עצמה הייתה בהמה טהורה אלא שנטרפה; מכל מקום העיקרון הברור העולה מהם הוא שאין להשתמש לעבודת ה' בדברים שאינם רצויים בעיניו לשימושנו הפרטי, וייתכן שיש אף צד חמור יותר

2. אף-על-פי שיש מקום בהלכה לפתרון הבעיות הנ״ל, אין להתיר. ההיתר עלול לגרום:

א. לחילול השם אצל חברי הקהילה.

ב. לפגיעה ביחס של בני הקהילה לשבת וליום טוב, כיוון שהיתרים מסוג זה נראים כ״הערמה״ ומתפרשים כפעילות עסקית של בית הכנסת בשבת או ביום טוב.

ג. לחילול השם אצל הגויים[4].

בדברים שאמנם אין איסורם עצמי, אך גם אינו איסור שבא ממילא כטריפה, אלא תוצאה של מעשה איסור. ואמנם בנדון דידן חילול שבת על-ידי גוי אינו איסור, אך הלוא אנו רואים שביחס לישראל ההתייחסות אליו היא כאל מעשה אסור – אסור לומר לגוי לעשותו ואסור ליהנות כשנעשה עבור ישראל.

ויש לומר עוד שלגבי החזקת בית כנסת יש צד נוסף, חמור יותר מאשר לגבי שאר מצוות, מחמת היותו ״מקדש מעט״ וההקבלה בין התפילה לעבודת הקרבנות, מה שמהווה סיבה להקפדה יתרה על כך שכל האמצעים הקשורים בו יהיו כאלה הראויים בעיקרון גם לעבודת ה׳ במקדש, שבה המקור לדיני ״הקריבהו נא״ ו״ממשקה ישראל״ הנ״ל.

[3] ״מגן אברהם״ (או״ח סי׳ רמד ס״ק ד). ועיין שם, שהוא מצדד להחמיר בכך אפילו שבאופנים שעובדים בבית פרטי הדבר מותר, מפני שהוא דבר של פרהסיה וניכרת שייכותו לישראל, ויש בכך משום חילול השם.

[4] ובבית כנסת יש יותר מקום לחילול השם מצד הגויים, שהרי הם לא היו מתירים פעילות מסוג זה בבית תפילתם ביום אידם (״מגן אברהם״ שם ס״ק ח).

קליפורניה, ארה"ב **California, USA**
שבט תשס"ח

כז. הפעלת "אוטובוס שבת" לאיסוף מתפללים הגרים במרחק מבית הכנסת

שאלה:
נשאלתי על-ידי רב קהילה בדבר האפשרות להפעיל בקהילתו, באמצעות עמותה שרוב חבריה אינם יהודים, אוטובוס חשמלי – "שאטל בס" – שיאסוף את הנוסעים בתחנות קבועות לבית הכנסת, או אחרים הרוצים לנסוע לאזור. הנהג לא יהיה יהודי, והאוטובוס יעבור בין התחנות ללא קשר לשאלה אם יש נוסעים לבית הכנסת. מה דעתכם על סוגיה זו, שהרי היא תעזור לקרב רחוקים ותחסוך נסיעה במכוניות פרטיות אל בית הכנסת. אין איסור דאורייתא במנוע חשמלי, והתרתם דבר דומה[1]. גם שו"ת הרי"ד התיר אמירה לגוי לאדם שבהול על ממונו בכניסת שבת, ואף מדברי הגר"מ פינשטיין משמע ששימוש בתחבורה ציבורית אסור רק בגלל החשש שיסעו לעבודה, וכאן זה לא שייך. אולי ניתן לסמוך על ההיתר של הרב עובדיה יוסף לרישום נדבות בשבת על-ידי גוי?
(השאלה לוותה במראי מקומות מפורטים ודיונים ארוכים בהם).

תשובה:
למדנו בעיון רב את שאלתך בעניין האוטובוס החשמלי – "שאטל בס" – שיביא את המתפללים לבית הכנסת בשבת ובחג. יש לשבח ולעודד את פעולתו של הרב, המקרב רחוקים ומביא לבתי הכנסת שלו רבים שלא היו מגיעים לבית הכנסת ללא פעולותיו. איננו בטוחים שיש עוד רבנים רבים המגיעים להישגים כאלה בתחום קירוב הרחוקים. ראויות לחיקוי פעולותיו, ההופכות את בית הכנסת למקום שמושך אנשים, ועל-ידי כך האנשים מתקרבים לחיים יהודיים, ללימוד תורה ולקיום מצוות. דווקא בשל כך, כל חידוש שיינקט עלול לסכן את ההישגים, אם יגרור אחריו ביקורת צודקת.
שאלת שמירת השבת וצביונה, בעידן החשמל והאלקטרוניקה, הפכה את שאלת "אווירת השבת" לקריטית ומשמעותית; הן לקולא, כמו בהיתר של מרן הגר"ש ישראלי לשימוש ברמקול לצורך מצווה בשבת, ומאידך גיסא לחומרא, באיסור הפעלת מכשירים אלקטרוניים גם בגרמא, שלא לצורך רפואי או ביטחוני.
להלן הערותינו ההלכתיות והמעשיות בעניין זה, לעיונכם:

א. נכון שבהפעלת מנוע חשמלי אין לדעת רוב הפוסקים איסור דאורייתא, אבל בהפעלת מכונית חשמלית בשבת יכולים בהחלט לעבור על איסורי דאורייתא, כמו למשל בהדלקת האורות באופן ישיר או עקיף, או בלחיצה על דוושת הבלם. למרות זאת התיר מרן הגר"ש ישראלי[2] לקהילה בקאלי, קולומביה, לארגן הסעה באוטובוס (אפילו לא חשמלי). ההיתר הוא אפילו להחזירם הביתה לאחר התפילה (כמבואר שם). עם כל זאת, הוא סייג דבריו וקרא שלא להשתמש בהיתר דחוק זה אלא במקום שבו אין ברירה אחרת. כמו כן, הזהיר את הרב המקומי שיכלכל דבריו ומעשיו בזהירות גדולה, כך שפעולתו תהיה בבחינת "קרובה לרווח ולא להפסד". אנו מתלבטים מאוד בשאלה אם אכן זהו המצב במקומכם. יכול להיות בהחלט שבגלל ההבדלים העצומים בין המצב

---

[1] "במראה הבזק" (ג תשובה לז).
[2] שם, כמו שציינתם בדבריכם.

בקולומביה, ובעיקר בקאלי, לבין המצב בארה"ב, ובמיוחד בעירכם ובסביבותיה, יש לחשוש יותר מלהפעיל היתר דחוק זה.

ב. בתשובה הנ"ל לא נזקקנו לנסיונות לעקוף את איסור האמירה לגוי באמצעים שאתם הצעתם בדבריכם, כגון בהקמת עמותה שרוב חבריה יהיו גויים, ושהאוטובוס ישרת גם את הגויים החפצים להגיע למקומות הבילוי. ה"פיקוח נפש רוחני" הוא ההיתר לאמירה הישירה. במקום שפיקוח הנפש הרוחני ברור פחות, או שיש דרכים אחרות לפתרון – אין להשתמש גם בהיתר של אמירה דאמירה וכדו'.

ג. הניסיון להרחיק את האיסור של אמירה לגוי על-ידי זה שהקהילה תקים עמותה שתפעיל בסופי שבוע את האוטובוס החשמלי, מביא בעצם לתוצאה הפוכה. בכל מקום שבו הותר השימוש בתחבורה ציבורית בשבת, כגון הנסיעה ב"טראם" או ברכבת התחתית, הנסיעות הללו מתקיימות בכל מקרה, עבור הציבור הרחב הלא יהודי. שם אין כל חשש לאיסור הנאה ממעשה גוי בשבת, שנאסר מחשש שמא יאמר לגוי לעשות בשבילו. אבל בהיתר שכבודכם הציע, הכול נעשה ביוזמה יהודית (אף-על-פי שרוב חברי העמותה לא יהיו יהודים) וגם, ברור שברגע שהיהודים לא יחפצו בשירות זה הוא ייפסק, ולא ימשיך לשרת את הגויים שבאזור. לכן חוזר החשש מהנאה ממעשה גוי בשבת.

ד. גם ההצעה שהאוטובוס יעצור רק במקומות הבילוי ובבית הכנסת עלולה להוכיח שכל מטרתו היא למען היהודים, שהרי תחבורה ציבורית רגילה פועלת בארה"ב גם בסופי שבוע (גם אם בתדירות נמוכה יותר), ורוב הציבור נוהג להשתמש ברכב פרטי.

ה. כבודו ציטט משו"ת הרי"ד. לדעתו, איסור אמירה לגוי הוא איסור דרבנן, ולכן במקום שראו חכמים שלא תתקיים גזרתם – לא אסרו. כך מובן למה התירו אמירה לגוי לאדם שהגיע לכניסת שבת ויש לו כיס עם מעות. מכאן רצה כבודו להוכיח קל וחומר בנדון דידן, שהרי אם לא נתיר להם לבוא ב"שאטל בס" יבואו במכוניותיהם, וזה ודאי איסור חמור יותר. ונראה שיש לחלק בין הכרת הטבע האנושי וחולשותיו, שמביאה למסקנה כי כדאי להתיר אמירה לגוי כדי שלא יבואו לטלטל ד' אמות ברשות הרבים, לעומת המקרה שלנו, שבו האנשים שאותם רוצים לקרב מרשים לעצמם (אנו מקווים שרק בינתיים) לחלל שבת. מי אמר שלכן מותר לנו להתיר עבורם אמירה לנוכרי?

ו. כבודו רצה לדייק מדברי הגר"מ פיינשטיין כי התנגדותו לשימוש בתחבורה ציבורית נובעת מכך שהאנשים יסעו לצרכי מסחר ועבודה, ולכן הוא אסר זאת מטעם "עובדין דחול". לאחר עיון, נראה שהבעיה של "עובדין דחול" לפי הגר"מ פיינשטיין היא בעצם הנסיעה בתחבורה הציבורית, ולכן לדעתו אין להתיר זאת גם אם הנסיעה היא לצורך הגעה לבית הכנסת. כך גם משמע מהציטוט מספרו של הרב גולדשמיט, רבה של מוסקבה, "זכרון בספר".

ז. כבודו ציטט מספרו של הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף, בשו"ת "יביע אומר" (ח"ג סי' כג), ורצה ללמוד מההיתר לרשום נדבות בשבת לנדון דידן. אבל גם הרב יוסף ציטט משו"ת "בית דוד", שחילק בין אי מחאה לבין מתן היתר[3]. גם בהמשך דבריו, אף-על-פי שלא רצה לבטל את המנהג, סייג את ההיתר: "שהכל יעשה בצינעא, אבל בפרהסיא אין להקל בזה כלל".

ח. לכן נראה שההצעה שהוצעה באותה תשובה, והיא להתעלם מבואם של היהודים ברכבם כדי שאפשר יהיה לקרבם יותר בהמשך – עדיפה גם אצלכם,

[3] וז"ל: "מ"מ אין לנו לעשות כן מעצמנו, (שמא) שיאמרו התירו פרושים את הדבר".

בגלל החשש שההיתר שאתם מציעים עלול לגרום לפרצה גדולה בנושא של אווירת השבת, אם ישתמשו בו שלא כהלכה.

ט. בעל-פה הוסיף כבודו כי האוטובוס ישרת רק את מי שאינו יכול לבוא ברגל, ורק את מי שאינו הולך לבית כנסת אחר. שלט גדול ייתלה בכניסה לבית הכנסת שיכריז זאת. נראה לנו שאם מדובר באנשים שיש להם בעיה בריאותית המונעת מהם ללכת ברגל לבית הכנסת, עדיף שישתמשו הם עצמם בכלי רכב חשמלי, כמו "קלנועית", שהותאמה לשימוש בשבת על-ידי מכון "צומת". להיתר זה יש תמיכה רחבה, והוא פותר את הבעיה הפרטית בלי לתת גוון ציבורי להיתר, שהוא בעייתי יותר[4]. אם מדובר בפיקוח נפש רוחני, ואין פתרון אחר – ניתן יהיה לסדר הסעה פרטית על-ידי נהג גוי, בצורה בלתי קבועה, כפי שהתיר מרן הגר"ש ישראלי.

י. על-פי היכרותנו את המצב, היהודים הגרים באזור של בית הכנסת הזה אינם רגילים להשתמש בתחבורה ציבורית. אין כמעט סיכוי שיסכימו לחכות במזג האוויר באזורכם לאוטובוס, לא בדרך הלוך ולא בדרך חזור. קירובם בדרכי נעם, כפי שהרב השואל יודע לעשות וכפי שכבודו לימד דורות רבים של רבנים, יש לו סיכוי גדול להביא אותם בסוף התהליך למצב שבו יגיעו ברגל אל בית הכנסת, או ידאגו לעצמם לבית כנסת קרוב, אם על-ידי שהות בקרבת בית הכנסת בשבת וחג, ואם על-ידי יסוד בתי כנסת נוספים בסמוך למקום מגוריהם.

[4] עיינו בשו"ע (או"ח ריש סי' רמד) וב"משנה ברורה" (סי' רעו ס"ק כב).

סינגפור, סינגפור **Singapore, Singapore**
שבט תשס״ח

כח. ארגון כנס מקצועי בשבת, כשרוב המשתתפים וכל העובדים אינם יהודים

שאלה:
חברה ציבורית ישראלית מארגנת כנס לרופאים וחוקרים בסינגפור. הכנס יהיה מיום חמישי עד יום ראשון. בשבת יהיו הרצאות שיינתנו רק על-ידי גויים. כל הטיפולים הלוגיסטיים והאדמיניסטרטיביים יתבצעו על-ידי עובדי המלון, שאף אחד מהם אינו יהודי. רוב רובם של משתתפי הכנס הנם גויים מהודו ורומניה (מיעוט משתתפים בא מהארץ ומארה״ב). האם יש בעיה שהחברה הישראלית תארגן את הכנס?

תשובה:
הנחת היסוד של תשובה זו היא כי אופיין של חברות גדולות בימינו מחייב אותן בקשרים בינלאומיים, כדי לבסס את חוסנן הכלכלי. נדון בה בשלושה היבטים:

א. הלכות שבת.
ב. הלכות כשרות ומסחר במאכלות אסורות.
ג. דיני ״לפני עיוור״.

א. שבת:
מותר לארגן את הכנס לפני השבת, תוך שמירת העקרונות הבאים:

1. יש להקפיד שלא לבקש מהמרצים ומשאר עובדי החברה לעשות מלאכה אסורה (כגון להדליק אור, מחשב, ברקו למצגת וכו׳). החברה תבקש מהמרצים להרצות בלבד. אם הם יעשו דברים אסורים כדי להקל עליהם להעביר את ההרצאה – הדבר מותר[1] מעיקר הדין[2]. אם הדבר אפשרי, והחברה תבקש מהמרצים שלא לעשות מלאכות בפני הציבור, אלא רק להרצות[3] – יהיה זה בבחינת הידור.

---

[1] ההלכה אוסרת על יהודי להעסיק בערב שבת פועל גוי לעשות עבורו מלאכות בשבת. אולם מותר לבקש מגוי – ואפילו בשבת – לעשות דבר שכשלעצמו אינו כרוך בהכרח בעשיית מלאכה, אף-על-פי שידוע לנו שהגוי יעשה מלאכה לנוחותו, כגון לבקש מגוי לשטוף כלים בשבת, אף שלצורך העניין יחמם מים, משום שאין הכרח לעשות את המלאכה בדרך זו, והוא יכול לשטוף את הכלים במים קרים. כך מבואר ב״משנה ברורה״ (סי׳ רעו).

[2] אין לומר שאף שהיהודי אינו מבקש מהגוי לעשות מלאכה הדבר אסור מפני החשד – שהיהודים הנמצאים בכנס יחשדו אותו שביקש מהמרצים לעשות מלאכות; שהרי חשש זה קיים רק במרחץ במקום, כמבואר (שו״ע או״ח סי׳ רמג) שאין דרך המרחץ להיות נשכר באריסות, רק להיות מופעל על-ידי פועלים, ואם כך יש מקום לחשד, אבל בשדה שהדרך להשכירו באריסות מותר (שם). הוא הדין כשישנה דרך ידועה של היתר, והיא כמוסבר לעיל, שהיהודי אינו מבקש מהגויים לעשות מלאכות אסורות, וכל הרואה את הגוי והוא בקי בהלכה סובר שאולי היהודי ביקש בדרך היתר.
ביחס לעובדי המלון עצמו, אין כאן מקום כלל לחשד, משום שידוע לכל שהפועלים של המלון אינם פועלים שלו, רק של המלון. אולם גם מהם אסור לבקש שיעשו עבורו מלאכה, רק לעשות דברים מותרים.

[3] על אף הנזכר בהערה הקודמת, יש חשש שהיהודים שיראו את המרצים עושים מלאכות יטעו ויחשבו שמותר לבקש מגויים לעשות מלאכות. לכן נכון במידת האפשר לבקש מהמרצים שלא לעשות מלאכות. אין צורך מעיקר הדין לבקש מהמרצים שלא לדבר במיקרופון, מאחר שכבר מבואר בשו״ת ״ציץ אליעזר״ (ד סי׳ כו) ובשו״ת ״יביע אומר״ (א או״ח סי׳ יט) שאין בזה מלאכה גמורה, ובכהאי גוונא יש להקל.

2. יש למנות מראש גוי שיהיה איש קשר מול המלון, והוא יהיה אחראי לפתרון תקלות במשך השבת. תפקידו יוגדר באופן כללי כממונה על הפעילות במשך השבת, לרווחת המשתתפים ולנוחיותם[4].

ב. כשרות:

1. יש לסדר אפשרות של אוכל כשר עבור היהודים המשתתפים בכינוס, אם אפשר ללא צורך בהזמנה מראש.
2. בהזמנת אוכל שאינו כשר עבור הגויים המשתתפים אין איסור סחורה בדברים האסורים[5].

ג. "לפני עיוור"[6]:

כיוון שהחברה תאפשר קבלת אוכל כשר עבור המשתתפים היהודים (ללא צורך בהזמנה מראש), מי שיבחר לצערנו שלא להשתמש באפשרות זו עושה זאת על אחריותו, ו"אין הקולר תלוי בצוואר החברה".

---

[4] אין להגדיר את תפקידו כמתקן תקלות, כדי שלא תהיה אמירה מפורשת לגוי לעבוד דווקא בשבת. מובן שיהודי הבקי בהלכות שבת ובעיקר בהלכות אמירה לגוי יכול גם הוא לשמש בתפקיד זה.

[5] אע"פ שאסור לקנותו כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' קיז סע' א). כיוון שהחברה אינה קונה את האוכל ולאחר מכן מוכרת אותו, אלא רק מזמינה את האוכל במלון עבור המשתתפים בכנס. המהר"ם חלוואה (פסחים כג ע"א) כותב שאין בסרסור איסור סחורה, כיוון שאיסורי המאכל אינם שלו כלל, אלא הוא רק קונה מן הגוי, וכן פסקו הט"ז (יו"ד סי' קיז ס"ק ג), "ערוך השולחן" (שם סע' כח), שו"ת "האלף לך שלמה" (יו"ד סי' קפח), ושו"ת "מכתם לדוד" (יו"ד סי' יד). אבל ה"חתם סופר" (יו"ד סי' קד-קה) כתב שאין להתיר אם לא במקום שהיהודי אינו עוסק כלל בסחורה. אם כן בנדון דידן, שאין בעל החברה מתעסק בעצמו באוכל, גם ה"חתם סופר" יודה. וראה עוד בשו"ת "חלקת יואב" (יו"ד סי' יח), וכן בשו"ת "שבט הלוי" (ט סי' רעט).

[6] אסור להושיט ליהודי מאכל אסור כאשר ידוע שהלה מתכוון לאכלו. פעמים שאיסור זה הוא איסור תורה, ופעמים שאיסור זה הוא מדרבנן, ואכמ"ל.

קליפורניה, ארה"ב **California, USA**
אייר תשס"ח

כט. השתתפות בחתונת בן משפחה של חוזרת בתשובה הנערכת בשבת

שאלה:
ב"ה חזרתי בתשובה לפני 3 שנים, ואני הולכת ומתחזקת בעבודת ה' שלי. אחותי, שהיא קרובה אלי מאוד, מתחתנת בחודש הבא, לצערי הרב בחתונה רפורמית.
אני שומרת על קשר עם המשפחה, גם כדי שיהיה סיכוי להחזיר אותם בתשובה, ולכן גם אשתתף בחתונה, שתיערך בבית מלון בשבת אחר הצהריים. הם דואגים לי לאוכל כשר, ובית המלון יאפשר לי לשהות במקום ללא חילול שבת. ועדיין יש בעיות הלכתיות קשות שעלי להתמודד עמן.
אנא עזרו לי להבין מה אסור לי לעשות ומה מותר לי, אפילו בדיעבד, בנקודות הבאות:

א. שספר גוי יסדר לי את השיער לפני החתונה.
ב. שמאפרת גויה תאפר אותי לפני החתונה.
ג. האם מותר לי לטלטל בתוך המלון או בחצר המלון? החופה תיערך ליד הבריכה, ואני אתבקש לשאת עמי זר פרחים.
ד. לפני החופה צלם גוי יצלם את בני המשפחה. האם מותר לי להשתתף בצילומים?
ה. לאחר החופה תיערך מסיבה שתכלול מוזיקה שתופעל בידי נגנים גויים וצלמים גויים שיצלמו את הנוכחים. האם מותר לי להשתתף, או שעלי לחכות עד צאת השבת (בערך 21:30), מה שעלול לעורר מהומה משפחתית?
ו. בליל שבת המשפחה עורכת מסיבת "ערב חתונה" בארוחת ערב חגיגית. האם מן הראוי שאשתתף בזה, ואביא עמי את האוכל הכשר שהכינו עבורי?

תשובה:
אנו מאוד מעריכים את רצינותך בעבודת ה' שלך, ואת רצונך לשמור על הקשר ולקרב את בני משפחתך, כדי שגם הם יזכו בעתיד לחיות חיים יהודיים יותר. מובן שחשנו גם את צערך על שאת נאלצת להשתתף בשמחה שכזו, הכרוכה גם בחילול שבת.
ככלל, בהלכות שבת, כל מה שאסור ליהודי לעשות – אסור לו לומר לגוי לעשות עבורו, וכן אסור ליהודי ליהנות מחילול השבת שהגוי חילל עבורו. אם חילול השבת לא נעשה עבור היהודי – אין איסור על היהודי ליהנות ממנו.
תשובתנו מתייחסת אך ורק לשאלתך הפרטית בנסיבות אלה, ואין לראות בה הדרכה כללית לגבי השתתפות באירוע מסוג זה, הכרוך גם בחילול שבת של המשתתפים.

ההכנה לחתונה:

א. הכלל לגבי סידור השער הוא שכל פעולה בשער המשנה את צורתו אסורה.[1] לכן, עשיית צמה, נתינת ג'ל על השיער, מריחת משחה וכדו' אסורים לגמרי, אף

[1] ראה ביאור הלכה (סוף סימן שג) בשם הריב"ש, וראה לגבי כל הפרטים שבסעיף זה שמירת שבת כהלכתה פרק יד סעיפים מא-נג. כל איסורים אלו, אסורים אף על ידי גוי, מכיון שאפילו איסור דרבנן לא הותר על ידי אמירה לגוי (שש"כ פרק ל' סעיף א').

על-ידי גוי. לעומת זאת, סידור השער בסיכות, כיוון שהשער עצמו לא משתנה, אלא רק הסיכות משנות את מראהו – מותר.
אסור להשתמש בשבת במכשירים חשמליים, גם באמצעות גוי. וניתן לסלסל את השער מערב שבת, ובשבת עצמה לחזק את הסלסול שנעשה. כמו כן, אסור להסתרק כאשר יש חשש לתלישת שערות על ידי המסרק.

ב. אסור להתאפר בשבת אף על ידי גוי[2]. ניתן להתיר לשים אבקת פודרה שאינה נדבקת היטב על העור ועדיף לשים על ידי גוי[3].

ג. לגבי הטלטול בתוך המלון עצמו, יש להניח שכל האורחים בחתונה אוכלים בחדר אוכל אחד, ועל כן אין צורך בעירוב ומותר לטלטל כרגיל[4].
לגבי הטלטול בחצר, יש לוודא שהיא מוקפת מחיצות, ואז מותר לטלטל בה כמו בתוך המלון. עם זאת, יש להדגיש שהלכות מחיצה רבות, ולכן כדאי לברר עם הרב המקומי האם המחיצות מתירות את הטלטול.

השתתפות בחתונה:

ד. ככלל, עצם ההשתתפות במסיבה ובחתונה כל עוד את עצמך אינה עושה מלאכה אסורה, אינה נחשבת הנאה מחילול שבת, מכיון שחילול השבת באירוע הוא נגד רצונך ונגד דעתך. אמנם, נראה שאסור לקחת חלק פעיל בריקודים או בצילומים, מכיון שבזה נהנים מחילול השבת, וגם הדבר מתפרש כסיוע לדבר עבירה[5].

ה. במסגרת המסיבות והארוחות, יש לזכור להקפיד על הדלקת נרות שבת, קידוש בשבת בלילה וביום[6], ושאר מצוות השבת.

---

[2] שו"ע או"ח סימן ש"ג סעיף כ"ה, וגם על ידי גוי אסור, ראה הערה 1.

[3] בדבר איפור שאינו דבוק לפנים ומתקיים זמן מועט נחלקו הפוסקים. האגרות משה (או"ח א קיד) פוסק: "אסור לאשה לצבוע את פניה מדין צביעה אבל לזרוק את הפאודער (אבקה) לבן על הפנים שלא מתקיים כלל אין בזה איסור צביעה." וכן פסק הרב עובדיה יוסף להקל (יביע אומר ח"ו או"ח סימן לו). לעומתם רש"ז אויערבך אסר משום שמכוין לצביעה, ולכן אסור אף אם הצבע אינו מתקיים (שש"כ פרק יד הערה קנח ועיין גם ב'תיקונים ומילואים' על הערה זו).

[4] ראה 'במראה הבזק' ד, מח. אם ידוע שיש אורחים יהודים במלון שאוכלים בחדר אוכל נפרד, מתעורר הצורך בעירוב. על כן יש לשכור את המקום מבעל המלון, כלומר לגשת לבעל המלון או להנהלת המלון ולומר להם שמבחינה דתית, צריך לתת להם תשלום נוסף במיוחד עבור השימוש במלון בשבת, הן בחלקים הציבוריים והן בחדרים של האורחים של החתונה. לאחר השכירות יש לומר את נוסח העירוב, ראה גם "במראה הבזק" (ג תשובה לט ולקמן תשובות מא, מב).

[5] נראה שיש לדמות את עצם השתתפות בחתונה זו, למה שפסק בספר 'חפץ חיים' (הלכות לשון הרע כלל ו' אות ה' ובהרחבה ב"באר מים חיים" בכל הסעיף שם) לגבי מי שנמצא בחברת מספרי לשון הרע. שיש לזה דין של 'הנאה הבאה לאדם בעל כרחו' שהיא מותרת. אמנם, אם האדם לוקח חלק פעיל בריקודים ובצילומים נראה מכך שההנאה באה לו לאדם ברצונו ולכן הדבר אסור. במקרה המתואר בשאלה, חילול השבת אמנם נעשה על ידי גוי, ואין רצון השואלת כלל בחילול השבת, אבל מכיון שמן הסתם הגוי עושה מלאכות דאוריתא לצורך שמחת החתונה, ממילא אסור לכל ישראל להנות ממלאכת הגוי (ראה שו"ע או"ח רע"ו סעיף א).

[6] נראה, שאם המקדש הוא מחלל שבת בפרהסיא, יש לכתחילה לקדש בעצמך על היין. אם אין יין בנמצא או שיש חשש שהיין נאסר על ידי נגיעת גוי, אפשר בליל שבת לקדש על הפת, וביום השבת אפשר לקדש על 'חמר מדינה' (ראה באריכות שש"כ פרק נג).

נתניה, ישראל **Netanya, Israel**
אלול תשס״ז

ל. מתג האחראי על נעילת הדלת במקום שיש ״אינטרקום״, הזזתו בשבת

שאלה:
בדלתות כניסה לחדרי מדרגות שיש בהם אינטרקום, יש זיז המנטרל את הצורך בהפעלת מפתח או אינטרקום לפתיחת הדלת.

א. האם מותר להזיז זיז זה בשבת? האם זו פעולה מכנית בלבד, או שהיא גורמת לפתיחה או לסגירה של מעגל חשמלי?

ב. השימוש במפתח לפתיחת הדלת הוא מכני, אך לא ברור אם יש בכך פתיחה או סגירה של מעגל חשמלי.

ג. אם מותר לפתוח במפתח, האם יש חובה להשאיר את הלשונית בחוץ, על מנת שהבא אחרי יוכל להיכנס ללא שימוש באינטרקום, או שבגלל שאין זה ״פסיק רישיה״– שהרי גם הוא יכול להשתמש במפתח – אין בעיה שלא להשאיר את הלשונית בחוץ?

תשובה:
המנגנון הוא מכני לחלוטין, ולכן אין בעיה, הן בפתיחה עם מפתח והן בשינוי הזיז. הדרך הפשוטה והרצויה ביותר היא שינוי הזיז לפני שבת, כך שהדלת לא תינעל כל השבת – בתנאי שהשכנים מסכימים לכך. אם השכנים אינם מסכימים, הדרך הפשוטה היא ששעון שבת יבטל את הנעילה של האינטרקום בזמנים קבועים, שיהיו ידועים רק לשכנים ולאורחיהם שומרי המצוות. כך יישאר הבניין סגור רוב רובו של הזמן, כפי דרישת השכנים, ואורחיהם של שומרי המצוות ייכנסו ללא בעיות מיוחדות. אם גם דרך זו אינה מקובלת על השכנים, על הדייר שומר המצוות שהזמין אורחים לביקור בשבת לחכות לאורחיו עם מפתח מחוץ לבניין.
כל זה בבתים רגילים, שבהם אין רישום ממוחשב של כל פתיחה וסגירה. בעניין המצב במקומות אחרים, עיינו בתשובה לב.
אין חובה להשאיר את הלשונית בחוץ, ואם השכנים מתנגדים יש אפילו איסור בכך. על כן ינהג כמבואר לעיל.

טבריה, ישראל **Tiberia, Israel**
אלול תשס"ז

לא. מכשיר שמיעה המשמיע צפצופים בזמן הנחתו באוזן ובזמן הסרתו, השמוש בו בשבת וביום טוב

שאלה:
יש לי מכשיר שמיעה קטן, שמכניסים אותו ישירות לתוך האוזן. למכשיר מחובר מתקן קטן, שמחזיק בטריה קטנה. המכשיר פועל כשסוגרים את המתקן עם הבטריה במכשיר. במכשיר זה אין אפשרות לשנות את עוצמת הקול (בזמן התקנת המכשיר הטכנאי במעבדה קובע את עוצמת הקול).
הבעיה היא כשהמכשיר בפעולה: כשמקרבים את המכשיר לאוזן המכשיר משמיע קול צפצוף, עד שהוא נכנס לתוך האוזן, וכשמרחיקים את המכשיר מהאוזן הצליל מפסיק. וכן כשהמכשיר בתוך האוזן, כששמים את היד קרוב למכשיר נשמע צליל, וכשמרחיקים את היד מהאוזן הקול מפסיק.
לקחתי את המכשיר לטכנאי במעבדת שמיעה, ושאלתי אותו אם יש הבדל מבחינה טכנית כשהמכשיר משמיע קול או לא. הטכנאי חיבר את המכשיר ללוח, המראה על-ידי מחוג את עוצמת החשמל, והראה לי שבשעה שהמכשיר משמיע קול צפצוף יש שינוי בעוצמת הזרם.
שאלותיי הן:

א. האם מותר להשתמש במכשיר זה בשבת, כשהפעלתי את המכשיר לפני שבת על-ידי הכנסת הבטריה למכשיר ביום שישי, אף-על-פי שיש שינוי בקולות?
ב. האם יש הבדל לדינא במצב המתואר לעיל, בחג?
ג. האם מותר בחג להפעיל את המכשיר על-ידי הכנסת הבטריה? (ודאי לי שבשבת דבר זה אסור).

תשובה:

א. מותר להשתמש במכשיר בשבת ובחג, אם הסוללה נמצאת במקומה והמכשיר במצב פועל מערב שבת[1].
ב. הסוללות התקניות מחזיקות מעמד 5 ימים רצופים, ועלותן נמוכה.
ג. כשמוציאים את המכשיר מהאוזן והסוללה פועלת, יש היזון חוזר ("פידבק") בין המיקרופון לאוזנית, ותהודה זו יוצרת צפצוף. אין בו שום איסור הלכתי, לא ביצירתו (על-ידי הוצאת המכשיר מהאוזן) ולא בהפסקתו (על-ידי הכנסת המכשיר לאוזן). אין כאן איסור "משמיע קול" ולא "מוליד זרם". ההיתר הוא לכתחילה וללא פקפוק[2].
ד. אכן, בעת הצפצוף המכשיר צורך יותר זרם, אך אין בכך שום איסור, אפילו לא לכתחילה, כשם שהתירו שינויים בעוצמת הזרם[3].

---

[1] "עדות לישראל" לגרי"א הענקין (עמ' קכב). כן נראה שהתיר "הר צבי" (א סי' קעג), ורק לעניין טלטולו במקום שאין עירוב אסור. "ציץ אליעזר" (ו סי' ו), "מנחת יצחק" (א סי' לז, ב סי' יח), "יביע אומר" (א סי' יט), "שלחן שלמה" (ערכי רפואה ב עמ' פג ואילך), אנצי' הלכתית רפואית ערך "שבת"-"מכשיר שמיעה", ו"שמירת שבת כהלכתה" (א סי' לד סע' כח) – התירו במופעל מבעוד יום. וה"ישכיל עבדי" (ה או"ח סי' לח) אסר את טלטולו מדין נר הדולק.

[2] על-פי הדרכת מכון צומת, בראשות המהנדס הרב ישראל רוזן.

[3] "בית יצחק" (יו"ד בהשמטות לסי' לא) וה"אחיעזר" (הדרום כרך לב) כתבו כי בכל הולכת זרם הוי נולד בשבת. אך ה"חזון איש" (או"ח סי' נ אות ט) והגרש"ז אוירבך ("מנחת שלמה" ח"א סי' יא)

ה. כיוון שצפצוף זה מטריד את הסובבים, ניתן כמובן להכניס את המכשיר לקופסה אטומה. הדרך הטובה יותר היא להניח פיסת פלסטלינה או סיליקון המשמש לאטימת אוזניים וכד' על המיקרופון או על האוזנית (היינו על אחד החורים של המכשיר), והצפצוף ייפסק לאלתר. גם בפעולה זו אין כל איסור, וזה אפילו מומלץ לכתחילה.

ו. אין להכניס סוללה למכשיר גם בחג. לעניין זה אין הבדל עקרוני בין חג לשבת[4]. כמובן, בשעת דחק גדול[5], יש על מי לסמוך, להחליף ע"י גוי.

חלקו וסברו שאין בכך נולד. אולם ה"חזון איש" נקט שהוא אסור מטעם בונה, והגרש"ז אויערבך בכמה מקומות חלק על כך (ב"שלחן שלמה" ערכי רפואה ב עמ' פד מובאים מכתבי הגרש"ז ל"חזון איש" סביב נקודה זו), עיינו עוד בתשובה הערה 1.

[4] "ציץ אליעזר" (ו סי' ו) פרט את האיסורים בהכנסת בטריה למכשיר: א. ספק מבעיר ומכבה בהכנסתו ובהפעלתו. ב. מתקן מנא. ג. חשש ה"חזון איש" ממלאכת בונה. ומשום כך אין לחלק בין שבת ויום טוב ואסר הכנסת בטריה והפעלת המכשיר בימים אלו. ה"ישכיל עבדי" (ה סי' לח), האוסר שימוש במכשיר זה המופעל מבעוד יום, התיר שימוש בו ביום טוב, שאין איסור של טלטול הנר ביום זה.

[5] "מנחת יצחק" (ב סי' קיב ס"ק ו) התיר להחליף בטריה על-ידי נוכרי ביום טוב, שכן הוא שבות דשבות במקום מצווה וצער, ואולי גם סכנת דרכים; שכן יש לדון אם הדלקתו כלל אסורה אף בשבת. וביום טוב הותרה הבערה, ורק להדליק אור אסור, ויש הסוברים שהוא איסור מדרבנן ולא מדאורייתא. והניצוצות בעת הנחת הבטריה – אין מתכוון הוא.

ה"ציץ אליעזר" (ו סי' ו ס"ק יח) התיר להחליף על-ידי גוי אף בשבת. ועדיף שיאמר לו מערב שבת.

ניו המפשייר, ארה"ב **New Hampshire, USA**
אלול תשס"ח

לב. מפתחות אלקטרוניים, השימוש בהם בשבת, בשעת הדחק גדולה

שאלה:
אני משמש כפרופ' באוניברסיטה, ואני גם מוסמך לרבנות. הסטודנטים הדתיים באוניברסיטה שלנו ביקשו פעמים רבות שהכניסה לפנימיות בשבת תתאפשר באמצעות מפתחות מכניים. מסיבות ביטחוניות, ההנהלה מסרבת, לכן כל הכניסות מותנות בשימוש בכרטיסים מגנטיים. בגלל זה הסטודנטים הדתיים נאלצים לחכות בחורף בקור של 25°c-, עד שגוי יפתח את הדלת עבור עצמו, ואז גם הם נכנסים.
האם יש היתר בשעת דחק שכזו, ובמיוחד אם מחכים הרבה זמן בקור מקפיא, להשתמש בכרטיס כדי להיכנס?

תשובה:
א. אסור בשבת לפתוח דלת באמצעות מפתחות אלקטרוניים[1].
ב. בשעת הדחק, כשאין אפשרות לנתק את הדלת ממפתחות אלו ולהשתמש במפתחות הרגילים, העדיפות היא לבקש מגוי שיפתח הוא את הדלת (מותר אף

---

[1] סגירת מעגל חשמלי בשבת, הגורמת לפעולות האסורות מן התורה (כגון הדלקת נורה שיש בה חוט להט), אסורה מדאורייתא לפי רוב הפוסקים, מחמת המלאכה הנעשית מכוחו. בסגירת המעגל החשמלי עצמו, נחלקו הפוסקים מהי מהות האיסור.
לדעת ה"חזון איש" (או"ח סי' נ ס"ק ט) סגירת מעגל חשמלי אסורה מדאורייתא מדין בונה, וממילא בפתיחתו חייבים מדין סותר. לעומת זאת, לדעת ר' יצחק שמעלקיש ("בית יצחק" יו"ד ב השמטות לסי' לא) אין איסורו אלא מדרבנן, מדין מוליד, וכשם שלגבי המוליד ריח בבגדים אמרה הגמרא (ביצה כג ע"א): "רבה ורב יוסף, דאמרי תרוייהו סחופי כסא אשיראי ביומא טבא אסור, מ"ט משום דקמוליד ריחא" כך המוליד כוח חשמלי גם הוא נחשב מוליד. על שניהם חלק הגרש"ז אויערבך ב"מנחת שלמה". על ה"חזון איש" (ח"א סי' יא) מצד שבסגירת המעגל הוא אינו יוצר כלי, שהרי הכלי כבר נבנה ונשלם מזמן, וכל מה שהוא עושה עכשיו אינו אלא מאפשר לאלקטרונים לעבור בחוטי החשמל (כמו בצינור מים וגז), וזה אינו בנייה אלא שימוש. אי אפשר להגדיר כבונה פעולות הנעשות אינספור פעמים ביום, שאין בהם כדי לשנות את גוף החפץ. על ה"בית יצחק" (שם סי' ט) כתב הרב אויערבך שדבר שכך הוא דרך שימושו, לחברו ולנתקו תדיר, לא שייך בו כלל איסור מוליד, ועוד שקשה לחדש איסור מוליד כזה שלא נזכר בש"ס, אלא שסיים: "אך מה אעשה שכבר הורה זקן, והוא הגאון מוהר"י שמעלקיש... והדבר צריך הכרעה".
הצל"ח החדש הביא (קונטרס אחרון לסי' א) את תשובת ר' נתן לוין, שהיה חתנו של ר' יצחק שמעלקיש, וכתב שם טעם נוסף לדחות את דברי ה"בית יצחק", שלא מצינו איסור מוליד אלא בדבר הניכר בא' מחמשת החושים. ב"קדושת השבת" כתב בשם הגר"א נבנצל שהגרש"ז אויערבך לא סבר כ"חזון איש" ולא כ"בית יצחק", אך מכל מקום לא התיר הדלקה וכיבוי של מכשירים אלו בשבת, כנראה משום עובדין דחול.
להלכה חלקו רוב הפוסקים על ה"חזון איש": ה"מנחת יצחק" (ח סוף סי' כו), ה"באר משה" (ו קונטרס אלקטריק סי' ו ס"ק טז), הגר"ש גורן ב"משיב מלחמה" (א סי' נא), "אור לציון" (ב סי' מא הערה ג), הרב עובדיה יוסף ב"יביע אומר" (ז או"ח סי' לו ס"ק ג; ט או"ח סי' קח ס"ק קפה), ששמע כן מהגר"ע עטייה, "שבט הלוי" (א סי' קכא ס"ק א), שכתב שדברי ה"חזון איש" צ"ע, הגרנ"א רבינוביץ ב"שיח נחום" (סי' כה) וב"מלומדי מלחמה" (סי' נו-סב) בשם הרב הענקין, וכן משמע ב"אגרות משה" (יו"ד ב סי' ה), שדן בעניין שוחט שדיבר במיקרופון בשבת, וכתב שעבר על איסור דרבנן ולא הזכיר כלל את דעת ה"חזון איש", שיש בזה איסור דאורייתא.
ויש שלא דחו לגמרי את דברי ה"חזון איש", אלא שסברו שלכתחילה יש לחוש לו: עיין ב"קדושת השבת" (א עמ' כב) שכן דעתו של הרב יוסף שלום אלישיב, וכן עיין שם בנספח ה (עמ' שו) שכן דעתו של הגר"י נויבירט. גם הם סוברים שרק לכתחילה יש לחוש לדעת ה"חזון איש", אך בשעת הדחק סמכינן על הפוסקים שאין כאן אלא איסור דרבנן.

לקבוע איתו מראש שיהיה שם בשעה היעודה)[2], ובלבד שידאגו שפתיחת הדלת לא תגרום להדלקת מכשירים אחרים[3].

ג. אם אין גוי בנמצא ולא הצליחו לדאוג מראש לגוי שיפתח עבורם את הדלת – יכולים לפתוח את הדלת בשינוי[4] ובתנאי שפתיחת הדלת אינה מפעילה מכשירים נוספים.

---

[2] אמירה לגוי אסורה מדרבנן (שבת קנ ע"א, תוס' שבת קכא ע"א ד"ה אין), ובלשון אחרת "אמירה לנוכרי שבות". אף-על-פי-כן, ישנם מצבים שבהם לא גזרו חז"ל על אמירה לגוי. השו"ע (או"ח סי' שז סעי' ה) כתב: "דבר שאינו מלאכה ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות – מותר לישראל לומר לא"י לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצוה... ויש אוסרין". מקורו הוא ברמב"ם (שבת פרק ו הל' ט-י), וכן היא שיטת הגאונים. אף שסיים "ויש אוסרין", והיא דעת התוספות בגיטין (ח ע"ב ד"ה אע"ג) ובבא קמא (פ ע"ב ד"ה אומר) וכן כתוב ב"הגהות מימוניות" (פרק ו אות כ) בשם הסמ"ג, קי"ל שבכל מקום שהמחבר מביא שתי דעות אחת בסתם והשניה בשם יש אומרים, הלכה כדעה שהובאה בסתם. כנודע בכללים, עיין בתשובת הרמ"ע מפאנו (סי' צז), ובשו"ת מהרימ"ט (ב או"ח סי' א) ובש"ך (יו"ד ס"ס רמב ג) וב"ברכי יוסף" (או"ח סי' שמה ס"ק ב). כן כתב גם ה"לבוש", ה"אליה רבה" והב"ח, שהלכה כדעה הראשונה. על-פי זה מותרת אמירה לנוכרי באיסור דרבנן במקום חולי, צורך גדול או מצווה. על זה כתב "שער הציון" (שם ס"ק כד) שהיינו צער הגוף, ואין לך צער הגוף גדול יותר מאשר כאן, שהקור בחוץ עז מאוד (25 מעלות מתחת לאפס) ו"הכל חולים אצל הקור", ועיין "הגהות מרדכי" (שבת רמז תנב ב) וגם הוא ביטול עונג שבת, שהוא מצווה.

[3] כגון נורות להט, שהדלקתם אסורה מדאורייתא, ובכהאי גוונא לא התירו אמירה לגוי. אמנם, במתקנים מעין אלו מצויות בדרך-כלל נורות ביקורת, הנדלקות בעת העברת המפתח, אלא שבדרך-כלל נורות אלו הן נורות LED, שאין בהם חוט להט והדלקתן איננה שונה מכל סגירת מעגל חשמלי שבו דנו לעיל, בהערה 1.

[4] על-פי מה שהבאנו לעיל מדברי השו"ע, שהתירו שבות דשבות במקום צער גדול, נראה שגם עשיית הפעולה בשינוי הנה פתרון טוב למצב הנ"ל, למקרה שאין גוי ואין אפשרות לחכות בחוץ מחמת הקור העז (כפי המתואר בשאלה), שהרי עשיית מלאכה האסורה בשבת בשינוי אינה אסורה אלא מדרבנן, וכיוון שעצם פתיחת הדלת על-ידי מפתח אלקטרוני אסורה רק מדרבנן (כדין סגירת מעגל חשמלי, וכפי שהתבאר לעיל), ואם כן זהו שבות דשבות. אלא שמדברי המהר"ם שיק (או"ח סי' קכא) מבואר שדווקא כשאחד מה"שבותים" הוא אמירה לגוי הקלו בשבות דשבות במקום צער וכדומה, משום דזהו שבות שאין בו מעשה, מה שאין כן כששני ה"שבותים" נעשים על-ידי ישראל, לא יועיל ששני האיסורים הם דרבנן, והם נחשבים כגזרה אחת. כן כתבו גם ה"בית יצחק" (או"ח סי' מב ס"ק ה) וה"פרי מגדים" ב"אשל אברהם" (סי' שז ס"ק ז). וחלקו עליהם מהר"ש קלוגר ("האלף לך שלמה" או"ח סי' קמו), מהרש"ם (ג סי' קצח) ו"דברי מלכיאל" (ה סי' רלח), וכמותם פסק הגר"ע יוסף ב"לוית חן" (סי' לה).

עוד יש לדון אם אנו גוזרים משבות לשבות. ה"מגן אברהם" כתב (סי' שז ס"ק ז-ח): "ודע שאין מדמין דבר לדבר בעניני השבותים, ואין לך בם להתיר אלא מה שאמרו חכמים". מקור דבריו ב"מגיד משנה" (שבת פרק ו הל' ט) וברמב"ן (שבת קל ע"ב). ואם כן אין לנו אלא מה שהתירו חז"ל באמירה לגוי באיסור דרבנן, ומנין להתיר עשייה בשינוי באיסור דרבנן? אלא שכבר כתב ה"אגלי טל" (מלאכת טוחן סעי' יז בהערה), שהרמב"ן ב"תורת האדם" חזר בו מדבר זה, ששם דימה שבותים בהיתר לחולה שאין בו סכנה, ולכן פסק שמדמים שבותים, וכמותו פסק גם ב"לוית חן". אם כן, אף כאן ניתן להקל לפתוח בשינוי, וכן נראה גם מדברי הראשון לציון הגר"מ אליהו עיין ב"קדושת השבת" (עמ' קלב הערה כ).

ניו ג'רסי, ארה"ב **New Jersey, USA**
כסלו תשס"ט

לג. פצוע ראש בשבת, פניה לרופא

השאלה:
ילד שנפל בשבת קיבל מכה במצחו. הפצע פתוח ומדמם (את הדימום ניתן לעצור באמצעים פשוטים, ללא התערבות רופא). האם מותר לקחתו לרופא או למרפאה, ולעבור בכך על איסורי דאורייתא? האם מותר לתפור את הפצע?

תשובה:
ישנם שני חששות רפואיים במקרה של פציעה כתוצאה ממכה בראש:

א. חשש זיהום: עלול להתרחש מחמת המכה עצמה, כגון שהמכה נגרמה על-ידי דבר מזוהם, או מחמת שהפצע נשאר פתוח. כל זיהום עלול להביא לידי סכנה, וחשש זה הוא חשש של פיקוח נפש[1]. לכן, אדם שאינו רופא או בקי בנושא, ויש לו ספק אם פצע זה עלול להזדהם – חייב לפנות מיד לרופא, גם בשבת[2].

ב. חשש לדימום במוח או שבר בגולגולת: כתוצאה ממכה חזקה עלול להיות דימום במוח או שבר בגולגולת. גם זה חשש שמוגדר כפיקוח נפש[3], על כן גם במקרה זה יש לפנות ללא דיחוי לרופא.

---

[1] יש לסווג את החולים או הפצועים בשבת לפי החלוקה הבאה:

א. חולה או פצוע שנשקפת לו סכנת חיים: במקרה זה מצווה לחלל עליו שבת, אפילו במלאכות שאסורות מן התורה, והזריז הרי זה משובח (שו"ע או"ח סי' שכח סע' ב). הפוסקים כתבו שאם כרגע אין בו סכנה, אבל יכול לבוא לידי סכנה אם לא נטפל בו, נחשב גם כן כחולה שיש בו סכנה ("משנה ברורה" סי' שכח ס"ק יז).

ב. מי שיש סכנה לאחד מאבריו (וברור שאין נשקפת לו סכנת חיים- מקרה נדיר מאוד): מותר לעשות כל רפואה שהיא לצרכו על-ידי גוי, וכן מותר לחלל עליו שבת באיסור דרבנן על-ידי יהודי (שו"ע או"ח סי' שכח סע' יז, כדעה השלישית, שהיא דעת המחבר ורוב הפוסקים, ובכללם ה"משנה ברורה" שם ס"ק נו). כל זה בתנאי שאין הדבר סובל דיחוי למוצ"ש ("משנה ברורה" שם ס"ק מו).

ג. מי שנפל מחמת חוליו למשכב, או שיש לו כאב שמצטער וחלה ממנו כל גופו, אף-על-פי שהולך ואינו שוכב על מיטתו מוגדר בהלכה כ"חולה שאין בו סכנה". מותר לעשות כל רפואה שהיא לצרכו על-ידי גוי, וכן מותר לחלל עליו שבת באיסור דרבנן בשינוי על-ידי יהודי. כל זה בתנאי שהדבר אינו סובל דיחוי למוצ"ש. הרמ"א (או"ח סי' שכח סע' יז) פסק שקטן, לעולם דינו כחולה שאין בו סכנה, אפילו שאינו נופל למשכב, בין בעניין צרכי אכילתו ובין בשאר צרכי בריאות גופו ("שמירת שבת כהלכתה" סי' לז סע' ב; "מנחת יצחק" סי' א סע' עח-עט; "מנוחת אהבה" א סי' כא סע' סו ועוד, ודלא כ"תהילה לדוד" (ס' שכח ס"ק כד), שהתיר רק לצורך אכילתו ולא לשאר דברים). בעניין גיל הקטן שדינו כחולה שאין בו סכנה נחלקו הפוסקים: המחמירים ("חזון איש", או"ח סי' נט סע' ג, והגרש"ז אויערבך ב"שולחן שלמה", סי' שכח סע' לב) פסקו עד גיל 2-3, והמקלים ("מנחת יצחק" סי' א סע' עח-עט, "שמירת שבת כהלכתה" סי' לז סע' ב) פסקו עד גיל 9-10.

ד. יש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא: אסור לעשות עבורו שום רפואה בשבת, ואפילו דבר שאין בו איסור מלאכה או שבות, כגון נטילת תרופות וכיו"ב (שו"ע או"ח סי' שכח סע' א). הטעם, משום גזירה שמא יבוא לשחוק סממנים כדי להכין תרופות.

[2] הרב ד"ר מרדכי הלפרין בשם הרב ישראל זאב גוסטמן, ראש ישיבת "נצח ישראל".

[3] ההוראות במקרה של מכה בראש הן: במקרה ש"מנגנון החבלה" היה משמעותי, כגון נפילה על מדרגות, תאונת דרכים או נפילה על חפץ חד, יש לחלל שבת על מנת לבדוק את החולה. במקרה שמדובר בילד בן פחות משנתיים, בכל מקרה של נפילה על הראש מגובה מטר ומעלה יש לחלל שבת על מנת לראות רופא. מעל גיל שנתיים, אם נראה אחד הסימנים הבאים יש לחלל שבת על מנת

לגבי תפירת פצעים בשבת, עיין בשו"ת "במראה הבזק"[4]. מכל מקום, אם כבר הוצרכו לתפור מחמת סכנה, מותר להשלים את התפירה על הצד הטוב ביותר ולפתור גם את הבעיה האסתטית, אף-על-פי שטיפול כזה אינו נצרך למניעת הסכנה[5].

לראות רופא: שינוי בהתנהגות, איבוד יציבות, אפאטיות, כאבי ראש חזקים, חוסר שקט, איבוד הכרה, פרכוס או הקאות.

[4] ח"ו תשובה מז.

[5] "שולחן שלמה" (ערכי רפואה ב עמ' קלג).

ניו ג'רסי, ארה"ב **New Jersey, USA**
כסלו תשס"ט

לד. חזרת החולה והמלוה לביתם בשבת, לאחר גמר הטיפול

שאלה:
האם מותר לילד ולאביו או אמו שנסעו עמו לחזור לביתם בשבת באמצעות נוכרי, כגון שיבקשו מנהג נוכרי להסיעם?

תשובה:
נחלקו הפוסקים בעניין אנשים היוצאים להציל, כגון כוחות ביטחון או רופאים ואחיות, אם הם רשאים לחזור בשבת למקומם תוך כדי עשיית מלאכות. יש שכתבו[1]

---

[1] כך כתב הגר"מ פיינשטין (או"ח ד סי' פ). שורש הדברים נובע מהסוגיה במסכת עירובין (מד ע"ב-מה ע"ב). במשנה בדף מד מבואר: "מי שיצא ברשות ואמרו לו כבר נעשה מעשה – יש לו אלפים אמה לכל רוח. אם היה בתוך התחום – כאילו לא יצא". כלומר, מי שיצא אל מחוץ לתחום שבת לצורך עדות החודש או פיקוח נפש ולאחר מכן התברר לו שאין צורך יותר בהליכתו, יכול ללכת אלפיים אמה לכל צד, ואין דינו כשאר יוצאים אל מחוץ לתחום, שאין להם רשות לזוז מחוץ לד' אמות. המשנה ממשיכה: כל היוצאים להציל חוזרין למקומן. הגמרא (מה ע"א) מקשה, שמשמע מכאן שיכולים לחזור אפילו יותר מאלפיים אמה, וזה סותר את תחילת המשנה, שאמרה שיש להם אלפיים אמה ותו לא; ומתרצת: "אמר רב [יהודה אמר רב]: שחוזרין בכלי זיין למקומן. כדתניא: בראשונה היו מניחין כלי זיינן בבית הסמוך לחומה. פעם אחת הכירו בהן אויבים ורדפו אחריהם, ונכנסו ליטול כלי זיינן, ונכנסו אויבים אחריהן. דחקו זה את זה, והרגו זה את זה יותר ממה שהרגו אויבים. באותה שעה התקינו שיהו חוזרין למקומן בכלי זיינן".
כלומר, בסיפא המשנה באה לחדש שהותר לאותם שהלכו להציל לטלטל ברשות הרבים את כלי זינם, ומכל מקום מדובר בתוך אלפיים אמה, ולכן אין זה סותר את תחילת דברי המשנה. טעם היתר זה הוא מפני המעשה שהיה, ולכאורה נראה שזה מפני פיקוח נפש שעלול לקרות אלמלא יתירו לו, וכמו שהיה באותו מעשה. הרמב"ם (שבת פרק ב הל' כג) פסק: "וכשיצילו את אחיהן, מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת, כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא" – משמע שהטעם אינו משום פיקוח נפש. ובאמת תמה עליו ה"לחם משנה" (מלכים פרק ו הל' יג): "מ"מ נראין דאין זה הטעם האמור בגמרא שם, אלא משום מעשה שהיה התקינו כן". וכן תמה עליו ה"יד איתן" (ספר הליקוטים, במהדורת רמב"ם פרנקל ה' שבת פרק ב, כג).
התוספות (עירובין מד ע"ב ד"ה כל היוצאין) שאלו למה הגמרא בביצה (יא ע"ב) לא מנתה את המשנה של "כל היוצאין להציל" בכלל אותם שהתירו סופם משום תחילתם, ואם כן מוכח שגם הם הבינו כמו הרמב"ם.
הגר"מ פיינשטין מיישב את דברי הרמב"ם והתוספות, שישנם שני דינים: דין אחד של "התירו סופן משום תחילתן", והוא קיים בכל מקרה שבו יש אומדן דעת שההצלה תסתיים תוך זמן קצר, ואז אם לא נתיר להם לשוב למקומן נמצאנו מכשילים אותם לעתיד לבוא, שלא ירצו ללכת להציל, ואם כן במה שאנו מתירים להם לחזור יש משום פיקוח נפש. הגמרא לא התייחסה למקרה זה בפירוש, אולם הוא נרמז במה שהגמרא הקשתה, שיש סתירה בין תחילת המשנה לסופה, שלכאורה יש לחלק בין יוצא ברשות ליוצא להציל, וביוצא להציל יש להתיר לחזור למקומו אפילו טפי מאלפיים אמה; והטעם בזה, לדעת הרמב"ם והתוספות, מפני שהתירו סופן משום תחילתן. במקרה שאין אומדן שהדבר יסתיים בשבת לא קיים היתר זה, מפני שלא שייך לומר שיימנעו לצאת אם לא נתיר להם לחזור, שהרי מלכתחילה יצאו על דעת שאפשר שלא יחזרו בשבת.
ישנו דין אחר, שהוא הדין של הסיפא של המשנה הנ"ל, שהתירו לחזור לביתם עם כלי זינם, ובזה הטעם משום פיקוח נפש, וכמו במעשה שהיה, וחידשו חז"ל בדין זה שאין לעשות אומדנות אם יחזרו האויבים וירדפו אחריהם, אלא בכל מקרה שכזה מותר להם לחזור עם כלי זינם לביתם.
כדעה זו מובא גם באורחות רבנו בעל ה"קהילות יעקב" (סי' ריג, עמ' קנה בשם ה"חזון איש"): "אמר לי מו"ר (הגרי"י קנייבסקי, בעל ה"קהילות יעקב") (שליט"א) זצוק"ל בשם מרן החזון אי"ש, שאין לאסור לרופא הנוסע בשבת לחולה לחזור עם מכוניתו לביתו, כדי שלא להכשילו לעתיד שיסרב לנסוע בשבת לחולה". גם באסיא (חוברת נו, כרך יד, ד, תשרי תשנ"ו,עמ' 64) מובא כדברים הללו בשם הגרי"ז: "עוד שמעתי, שהגרי"ז סולוביצ'יק מבריסק זצ"ל נהג בירושלים להורות לרופאים לחזור בשבת ברכב כדי שלא להכשילם לעתיד לבוא, והדברים מתאימים לדעת הגרמ"פ".
כדברים הללו עולה גם מדברי ה"חתם סופר" (חו"מ, השמטות, סי' קצד).

שמותר לחזור לביתם אפילו אם הדבר כרוך בעשיית מלאכות דאורייתא, כגון לחזור ברכבו ממש (בתנאי שאי אפשר לעשות זאת על-ידי נוכרי), ויש פוסקים שהתירו רק באיסורי דרבנן[2]. בנדון דידן, שמדובר בהצלת עצמו או בנו, יש מקום להחמיר יותר, ולכן במקרים של פציעה חמורה אין להקל לחזור, ואילו במקרים שאינם חמורים יש להקל לחזור על-ידי גוי[3], שלא יבואו להקל בחומרת הדבר ולהימנע מלנסוע לבית חולים[4].

גם הרב ד"ר מרדכי הלפרין נוקט כדעה זו, שמתירה לחלל שבת כדי לחזור למקומו, במאמרו שפורסם ב"בית הלל" (כרך כג עמ' נה-סב), שם הוא מבאר באריכות ובבהירות רבה את דעת הרמב"ם. לפי דבריו, המקור לדברי הרמב"ם (שבת פרק ב הל' כג) אינו הגמרא בעירובין הנ"ל, אלא המשנה בראש השנה (כא ע"ב): "מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם רבי עקיבא בלוד, שלח לו רבן גמליאל: אם מעכב אתה את הרבים – נמצאת מכשילן לעתיד לבא". כלומר: מותר לעדי קידוש החודש לחלל שבת על מנת להעיד, כדאיתא בפרק ראשון במסכת ראש השנה. רבי עקיבא סבר שאם אין צורך בעדותן – חילול השבת שלהם מיותר. רבן גמליאל שלח לו, שאין למנוע מעדי קידוש החודש מללכת ולהעיד, אף שאין תועלת בעדותן, מפני שאחרת נמצאת מכשילן לעתיד לבוא. מכאן יש להסיק, שאם לצורך עדות החודש הותר לחלל שבת מפני טעם זה, קל וחומר שבהקשר של פיקוח נפש מותר לחלל שבת מטעם זה. זהו אפוא המקור לדברי הרמב"ם. הרב הלפרין הוסיף שאם אדם יודע בעצמו שאף-על-פי שלא יחזור לביתו לא יתרשל בעתיד, עליו להימנע מלחלל שבת לצורך החזרה. מו"ר מרן הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' יז), אף שכתב שמדינא דגמרא אין להתיר סופן משום תחילתן אלא במה שנזכר בפירוש בש"ס, מכל מקום כתב שבזמננו יש מקום להקל יותר ממה שהקלו חז"ל בדורם: "יתכן לומר שבדורותינו יש להרחיב את הגדר של 'נמצאת מכשילן לע"ל' גם לעניין החזרה מחוץ לתחום וחזירה במכונית".

[2] כך כתב הגרשז"א ("מנחת שלמה" א סי' ח), וכן פסק ב"שמירת שבת כהלכתה" (סי' מ סע' סט-עא). עיין שם ב"מנחת שלמה", שדחה את דברי ה"אגרות משה" שהובאו לעיל, שיש לומר שאין כוונת התוספות כהרמב"ם, ומה שאמרו שדין המשנה הוא מטעם שהתירו סופן משום תחילתן נאמר על ראש המשנה ולא על סופה. כמו כן כתב בדעת הרמב"ם שאין זה נכון שיש שני דינים, אלא יש דין אחד בלבד, היינו שהתירו להחזיר את כלי זינם לביתם, משום מעשה שהיה, והטעם בזה הוא מפני חשש פיקוח נפש, כמו שהיה באותו מעשה (וזו כוונת הרמב"ם באומרו "כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא", היינו שלא יבואו ליד סכנה), או שבאמת חשש זה הוא רחוק ואין בו משום סכנה, אלא שהתירו בכל זאת מפני שאנשים יחששו שיקרה להם כמו שקרה באותו מעשה שהיה ויימנעו מלהציל.

גם מו"ר מרן הגר"ש ישראלי ב"עמוד הימיני" (סי' יז) דן בהרחבה ובבהירות בנושא זה, כדרכו בקודש, והעלה שהמקור לדברי הרמב"ם הוא הסוגיה בעירובין: לכאורה קשה, למה מותר לחזור עם כלי זינם למקומם? שיישארו עם כלי זינם, ותו ליכא שום סכנה, ולמה הותר להם לחזור עם נשקם למקומם? אלא על כורחך צריך לומר שעיקר ההיתר הוא שלא תהא מכשילן לעתיד, ולכן התירו להם ללכת אלפיים אמה לכל צד. זאת מהסיבה שאם לא נתיר להם לטלטל את נשקם יצטרכו להישאר במקומם, שהרי בוודאי לא יניחו את נשקם בבית הסמוך לחומה משום מעשה שהיה, וכל שכן שלא יעזבוהו בשדה הקרב, ונמצאת מכשילן לעתיד לבוא. נמצא אפוא ששני הטעמים נצרכים זה לזה, הטעם של "מעשה שהיה" והטעם של "נמצאת מכשילן". וברור שעיקר ההיתר ושורשו הוא הטעם של "נמצאת מכשילן", ולכן זהו הטעם שמצא הרמב"ם לנכון לכתבו. מכל מקום, אין זה היתר גורף, אלא בכל מקרה יש לדון לגופו, ולכן עד שבאו ותיקנו שיש להם אלפיים אמה לכל רוח – לא היה קיים היתר זה, ואף לאחר התקנה לא התירו להם אלא אלפיים אמה, ולצורך זה התירו להם לטלטל את כלי זינם. וזו לשונו של הגר"ש ישראלי: "לענ"ד, יש מקום להשתמש בהיתר זה של 'אתה מכשילן לע"ל' יותר ממה שהשתמשו בו חז"ל בדורם, לפי צורך ומצב דורם. אולם זה דורש כמובן אחריות גדולה של קבלת החלטה של בי"ד גדול שבדור, ואיני מזכיר דבר זה אלא כסניף ומ"מ לעיון". עיינו עוד שם שהאריך לבסס את ההיתר גם על סברות חזקות נוספות. כך נוהגים בחלק מבתי החולים בירושלים, ויש לנהוג כך בכל מקום שאפשר, כמו שפסקנו בשו"ת ב"מראה הבזק" (ג תשובה לה), לגבי חזרת אנשי אבטחה לביתם בסוף המשמרת.

[3] במקרה שהלך בעניין הצלת עצמו או בנו, יש מקום לומר שאין חשש של "מכשילן לעתיד לבוא", שהרי אין חשש שיסכן את עצמו או את בנו מחמת חוסר הנוחות שבצורך להישאר במקום שאליו הלך, ורק כשהולך להציל אחרים יש לחשוש שיתרשל מהצלתם מחמת כן. כך הורה הרה"ג ר' יעקב יוסף בשיעור. אלא שיש מקום לדחות זאת ולומר שאכן מחמת חוסר נוחות יבוא לזלזל בחומרת הסיכון ולא לחשוש לספק פיקוח נפש. כך נמסר מפי רבה של חשמונאים, הרב איתמר אורבך. הוא מסר שכך גם דעתו של הרב אברהם כלאב. הגרנ"א רבינוביץ הכריע שבמקרים כגון יולדת, שבהם אפשר להיערך לדבר מראש – אין להתיר חזרה, כלומר ההיתר אינו גורף.

[4] בכל מקרה, הכלל של "החכם עיניו בראשו" חייב להדריך כל רב לפסוק לפי הכרתו את בני קהילתו, וכל מקרה לגופו.

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
שבט תשס"ה

לה. טיפול רפואי לכלב, המסייע בשמירה רפואית על חולה, בשבת

השאלה:
למשפחה מחברי קהילתי לשעבר יש בן נכה ל"ע. הם יראים שהוא יפסיק לנשום באמצע הלילה. לכן קנו כלב מאומן, המתריע על הפסקת נשימה של הילד. כיוון שהכלב בן תשע שנים, גיל מבוגר לגבי כלב, הם חוששים מה יקרה אם הכלב יחלה בשבת. השאלה היא אם יש דין פיקוח נפש לגבי כלב כזה, כיוון שחסרונו עלול לגרום לפיקוח נפש של בנם.

תשובה:
א. כמו שציינת בשאלה, ודאי שעצם החשש לחייו של הכלב אינו מצדיק חילול שבת. כל הדיון הוא מצד הסכנה לחייו של הילד.
ב. הילד מוגדר כחולה שיש בו סכנה, אף-על-פי שכרגע הוא נושם כראוי, ורק אם יפסיק לנשום אז הוא יסתכן. זאת כיוון שאם לא ידעו בזמן, שהילד הפסיק לנשום, עלול להיווצר מצב שכבר אי אפשר להציל אותו, חלילה. לכן גם עכשיו הוא מוגדר כחולה שיש בו סכנה, ובלבד שהחשש שהוא יפסיק לנשום הוא סביר.
ג. אם יש אפשרות לרכוש מכשיר אלקטרוני המתריע במקרה שיש סכנה, יש לרכוש מכשיר כזה[5], והוא ישרת את החולה גם כאשר הכלב יעדר מסיבה כלשהי[6].
ד. אם אין מכשיר הדומה ביעילותו לכלב, מותר לחלל שבת כדי להציל את הכלב[7].
ה. אם יש חשש מבוסס (על-פי חוות דעת רפואית) שאם הכלב ימות, הילד עלול להיכנס לחרדה וכד', ולהגיע לדום נשימה, גם אז מותר לחלל שבת כדי להציל את הכלב[8].

---

[5] הגרש"ז אויערבך ("מנחת שלמה" סי' ז), חידש שבענייני פיקוח נפש בחולה שיש בו סכנה, אין חיוב לטרוח ולהרבות הוצאות כדי למעט בחילול שבת. הגרש"ז מביא שם כמה ראיות שבמקום פיקוח נפש השבת היא כחול, וממילא אין חיוב למעט בחילולי שבת. אבל יש לומר שזה דווקא במקום שכרגע נחוץ לחלל שבת לצורך פיקוח נפש, ואז יש לשאול אם למעט בחילול שבת או לעשות את הפעולה באופן נוח יותר, ובזה פסק הגרש"ז שמעיקר הדין אין צורך למעט בחילול שבת. אבל בנדון דידן, כרגע אין צורך כלל בחילול שבת, שהרי ההורים יכולים להשגיח על הילד, ויש לומר שאין צורך כלל בחילול שבת – בכהאי גוונא פשיטא שאין לחלל שבת כלל.
הגרש"ז מביא ראיה מדין גחלת המונחת ברשות הרבים, שמותר לכבותה, ולשיטת הר"ח היינו אפילו כאשר עוברים בכיבויה על איסור דאורייתא של מצרף. והקשה הגרש"ז, שהרי יכול לעמוד ליד הגחלת ולהזהיר את העוברים ושבים שלא יתקרבו, אלא ודאי שבמקרה כזה לא חייבו אותו חכמים לטרוח, שהרי עושה בהיתר. על-פי זה פסק ב"שמירת שבת כהלכה" (סי' מא סע' כב): "חוטי חשמל שנפלו ברחוב ויש חשש שיגע בהם אדם – מותר להזעיק את חברת החשמל על מנת להפסיק את הזרם, ואין חיוב מעיקר הדין לעמוד שם במשך כל השבת כדי להתרות בבני אדם לבל יגעו בחוטים ויבואו לידי סכנה. ומכל מקום המחמיר לעמוד שם – תבוא עליו ברכה".
ולכאורה ראיה זו מועילה גם לענייננו, שהרי כאן אפשר היה להימנע מחילול שבת בכלל, שהרי אפשר לעמוד ליד הגחלת ולהזהיר את העוברים ושבים, ואפילו כך סובר הגרש"ז שאין צורך לטרוח הרבה כדי להימנע מחילול שבת.

[6] אם הכלב נעשה חולה בליל שבת ועדיין לא קנו את המכשיר, וההורים יצטרכו להישאר ערים כל הלילה, יש לחשוש שהם ירדמו ולא יוכלו להשגיח על הילד – באותו הזמן מותר לחלל שבת כדי להציל את הכלב.

[7] פשוט.

[8] כעין מה שאמרו ביומא (פד ע"ב) "ראה שנעלה דלת בפני תינוק – שוברה ומוציאו, והזריז הרי זה משובח". והובא דין זה ברמב"ם (שבת פרק ב הל' יז) וב"משנה ברורה" (סי' שכח ס"ק לח).

חיפה, ישראל **Haifa, Israel**
תמוז, תשס״ו

לו. הגדרת חולה שאין בו סכנה לדיני שבת, איסור והיתר ופטור מתעניות

שאלה:

א. מהי הגדרת חולה שאין בו סכנה?

ב. האם יש הבדל בין ההגדרה לעניין הלכות שבת לבין ההגדרה לענייני איסור והיתר או פטור מתענית?

תשובה:

א. הגדרת ״חולה״[1] היא אדם ש״נפל למשכב״[2], כלומר מרותק רוב הזמן למיטתו, עקב כאבים או בעיה רפואית אחרת, בניגוד למי שאמנם סובל מ״מיחוש״ אך ״מתחזק והולך כבריא״[3].

ב. מי שסובל מכאבים עד ש״חלה כל גופו״, היינו כאבים בכל הגוף או כאבים באזור מסוים (או חום[4] וכדומה) שמחמת עוצמתם נחלש כל הגוף, דינו כ״נופל למשכב״, ״אף על פי שהולך״[5] ואינו רתוק למיטה.

ג. מי שיש סכנה לאחד מאבריו נחשב ״חולה״[6], להלכה מתירים לו אף דברים מסוימים שאין מתירים לשאר ״חולה שאין בו סכנה״[7] [8].

ד. אין חילוק בהגדרת ״חולה״ בין דיני שבת, איסור והיתר ותעניות[9], אך ישנם מצבים שאינם מוגדרים ״חולה״ ובכל זאת הקלו בהם לגבי חלק מהתעניות, כדרך שהקלו בחולה[10].

---

[1] הגדרנו ״חולה״ ולא ״חולה שאין בו סכנה״, שכן זו מהות ההגדרה הרלוונטית. כל ההיתרים שנאמרו בדינו של חולה נובעים מעצם הגדרתו ככזה, ואילו המינוח ״שאין בו סכנה״ אינו אלא מינוח שבא לצמצם את ההיתרים ולהוציא חולה זה מכלל מי שהותרו לו (כמעט) כל האיסורים משום פיקוח נפש. עיינו עוד לעיל תשובה לד הערה 1.

[2] לשון השו״ע (או״ח סי׳ שכח סע׳ יז) הפותח בפירוט דיני חולה שאין בו סכנה. כאמור, ״נפל למשכב״ הוא עצם הגדרת ״חולה״, שכהמשך לה אומר השו״ע ״ואין בו סכנה״.

[3] לשון השו״ע (שם סע׳ א).

[4] כך מסתבר, כיוון שתוצאת החום היא חולשת כל הגוף, כמו בכאבים המביאים לתוצאה דומה, וכך משמע ב״משנה ברורה״ (שם ס״ק כ), שמדבר על ״קדחת״, כלומר חום ״המצוי״ (להבדיל מ״קדחת חם ביותר״ שנזכרה בשו״ע שם בסע׳ ז, שיש בה סכנה) שמותר לחלל שבת עבור הלוקה בה באמצעות גוי, היינו כדין חולה שאין בו סכנה. ועיין ב״שמירת שבת כהלכתה״ (פרק לג סע׳ א אות ב, ובהערה ב שם).

[5] רמ״א בשו״ע (שם סע׳ יז).

[6] משמעות לשון השו״ע שם שפשוט שזה נקרא חולה, והדיון הוא רק אם יש הבדל בינו לבין שאר חולים.

[7] הדעה השנייה והשלישית (שכתב השו״ע שהעיקר להלכה כמותה) בשו״ע שם.

[8] להרחבת היריעה בנושא זה של הגדרת חולה (שאין בו סכנה) ודיניו ניתן לעיין גם ב״נשמת אברהם״ (או״ח סי׳ שכח, בעיקר בסע׳ יז הנ״ל). ברוב המקרים סכנת אבר אחד הופכת מיד לסכנת חיים. עיינו גם לעיל בתשובה לד הערה 1.

[9] כך משמע מן העובדה הפשוטה שלא הוזכרה בהלכות איסור והיתר או תעניות כל הגדרה אחרת. יתר על כן, באיסור והיתר אין היתרים רבים לחולה שאין בו סכנה, שכן באופן כללי גם הוא אסור אפילו באיסורי דרבנן, לדעת השו״ע. שני דברים בלבד הותרו לחולה שאין בו סכנה בענייני איסור והיתר: הנאה מאיסור ״שלא כדרכו״ (יו״ד קנה סע׳ ג, מקור ההיתר בפסחים כה ע״ב: רבינא דשייף

ה. שאלתך, וממילא גם התשובה, הנן כלליות. למעשה ישנם בדינים אלה פרטים רבים, וראוי – בפרט כשהשאלה צפויה מראש – להיוועץ ברופא ואח״כ ברב בכל מקרה לגופו. זאת לאור העובדה שבנושא כזה גם החמרה מספק אינה פתרון ראוי, שכן אין לגרום לסבל מיותר. ישנם גם מקרים שמצב הנראה למי שאינו איש מקצוע כחולי שאין בו סכנה הוא באמת חולי שיש בו סכנה.

לה לברתיה בגוהרקי דערלה. אמר ליה: אימור דאמור רבנן בשעת סכנה, שלא בשעת הסכנה מי אמור? אמר ליה... איכא דאמרי אמר ליה מידי דרך הנאה קא עבידנא״, ועל-פי המבואר שם כד ע״ב: ״אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך אכילתן... איכא דאמרי, אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן״. וביארו התוספות (שבועות כב ע״ב ד״ה אהתירא קמשתבע), ש״אפילו איסור בעלמא ליכא מדאורייתא אלא מדרבנן״. ועיין שם בשו״ע, שלדעת הרמ״א מותר גם ליהנות כדרכו באיסורי הנאה דרבנן, אך לא לאכלם או לשתותם). לגבי בישולי עכו״ם, היתר זה אינו מוזכר בשו״ע בהלכות אלה (אם כי הוא משתמע בעקיפין מהרמ״א שם יו״ד קיג סע׳ טז), אלא דווקא בהלכות שבת (משום שעיקר הצורך בהיתר הוא בשבת, שבה ישראל לא יכול לבשל עבור חולה שאין בו סכנה) בסי׳ שכח סע׳ יט, שהוא המשכם הישיר של הסעיפים הקודמים לו, וברור מכך שהגדרת חולה לעניין זה זהה להגדרתו שבסעיף יז לעניין שבת.

[10] עוברות ומניקות פטורות (כל כ״ד חודש) מעיקר הדין מכל הצומות, מלבד יום הכיפורים ותשעה באב, אף שאינן מוגדרות כחולות (רמ״א או״ח סי׳ תקנ סע׳ א, ועיין שם שכתב שאמנם כך עיקר הדין, אך אם אינן מצטערות הרבה נהגו להחמיר). בתענית אסתר פסק הרמ״א (או״ח תרפו סע׳ ב) שגם מי שסובל מכאב עיניים (היינו כאב מקומי שאינו מוגדר כחולה) ומצטער הרבה – אינו חייב להתענות (אך יפרע את התענית אחר-כך).

פראג, צ'כיה **Prague, Czech Republic**
אייר תשס"ה

לז. גשר העובר מעל לחומת העיר אם יוצר פרצה בעירוב

שאלה:
האם גשר העובר כ-15 מטר מעל חומת העיר יוצר פרצה, לעניין טלטול בשבת?

תשובה:
הגשר אינו מהווה פרצה בחומה[1]. כיוון שהוא עצמו כרמלית או רשות הרבים[2], שהרי לגביו אין מחיצה; ולכן אם מדובר בגשר רחב יותר מי' אמות, צריך להתקין צורת הפתח בקצה הגשר שבתוך העיר[3].

---

[1] יש לדון כאן בשתי בעיות שונות. בעיה אחת נובעת מעצם העובדה שניתן לעבור מעל החומה בנוחות. אף שבמחיצה בידי אדם, לכולי עלמא אין אומרים "אתו רבים ומבטלי מחיצתא" (עירובין כ ע"א ועוד), כאן יש לומר שכיוון שניתן לעבור את המחיצה בקלות, הרבים מבטלים את המחיצה, ודומה לדין מדרון שאינו תלול מספיק כדי להיחשב כתל המתלקט, שאז אינו מחיצה. אם כן הרי הגשר הוא כמדרון שאינו תלול מספיק (ובדרך-כלל אין בנמצא גשרים למכוניות שתלולים בשיעור שמתלקט י' טפחים בתוך ד' אמות), ונאמר שבמקום הגשר אין בעצם מחיצה, אלא מדרון. בעיה שנייה היא אפילו אם נאמר שאין כאן מדרון, והמחיצה עומדת במקומה – עדיין ישנה בעיה משום שהמחיצה אינה ניכרת, ולא אמרינן "גוד אסיק מחיצתא". אם כן יש לחשוש שבמקום הגשר יש פרצה במחיצה. אם הגשר רחב י' אמות – יש כאן פרצה הפוגעת בשלמות המחיצה.
והנה, הסברה שהזכרנו בבעיה הראשונה היא סברת השואל ב"נודע ביהודה" (תניינא או"ח סי' מב), שהבין בדברי ה"תוספת שבת" (סי' שסג סע' ו), שגשר מהווה פרצה, משום ש"אתו רבים ומבטלי מחיצתא", וכמו שכתבנו לעיל, שאף-על-פי שהלכה כרבנן שאין אומרים כן, זה במקום שאינו מיועד דווקא לרבים ללכת, אבל כשעשוי באופן שיהיה לרבים נוח ללכת, אומרים "אתו רבים מבטלי מחיצתא". ולטעם זה כתב השואל שיש להתיר על סמך דברי ה"מגן אברהם" (סי' שסג ס"ק מ), שאין אומרים "אתו רבים ומבטלי מחיצתא" אלא כשעוברים שם שישים ריבוא. כיוון שמדובר בגשר שאין עוברים בו שישים ריבוא, אין צורך אפילו בצורת הפתח, על-פי דעת השואל.
על כל פנים, ה"נודע ביהודה" שם חלק על יסוד הסברה של השואל, וכתב שבכל מקום אין אומרים "אתו רבים ומבטלי מחיצתא". גם ה"חתם סופר" (או"ח סי' פט) כתב: "אלא שמעלתו כתב מסברא דנפשיה דהכא שאני, שמעיקרא נעשה לשם כך להעביר עליו רבים... אבל תמהתי עליו במ"ש כן מסברא דנפשי' חדוש גדול כזה ולא הביא שום ראיה לדבריו", וה"חתם סופר" מוכיח להיפך, שהרי התוספות (עירובין כב ע"ב ד"ה דילמא) הקשו, מדוע לא נאמר שכל ארץ ישראל תהיה רשות היחיד, משום סולמה של צור ומחתנא דגדר? ותרצו שבמחיצה בידי שמים גם רבנן מודים דאתו רבים ומבטלי מחיצתא, ולמה לא תרצו בפשטות שרשות הרבים העוברת את גבולות הארץ היינו סרטיא, והיא מתוקנת להילוך רבים, אלא ודאי שגם במקום שמתוקן להילוך הרבים אין אומרים שיבטלו את המחיצה. וקשה לומר שהתוספות חשבו שבמקום סולמה של צור לא היה סרטיא, אלא דבר שאינו מתוקן להילוך הרבים, שאם כן, מנין לנו בכלל שהייתה שם רשות הרבים, שנאמר שאתו רבים ומבטלי מחיצה עשויה בידי שמים?
ולגבי הבעיה השניה, מסקנת ה"נודע ביהודה", שכיוון שמחמת הגשרים אין אומרים "גוד אסיק מחיצתא", משום דהוי מחיצות שאינן ניכרות, והביא ראיה מדין חריץ שנתן עליו נסר י' טפחים, שמבטל את העירוב ואינם יכולים לערב שניים (סי' שעב סע' יז ו"מגן אברהם" שם ס"ק כט), לכן פסק שצריך באמת לתקן על-ידי צורת הפתח, אם רוחב הגשר הוא למעלה מי' אמות. וכן נקטו אחרונים רבים, וכן מסקנת ה"משנה ברורה" (סי' שסג ס"ק קיח). וב"אגרות משה" (או"ח א סי' קלט) כתב להחמיר יותר, שייתכן ובעינן דלתות ננעלות, אם אכן רבים הבוקעים באותם גשרים.
כל האחרונים הנ"ל דיברו במצב שבו הגשר עובר מעל נהר, וכיוון שתחת הגשר לא אמרינן "גוד אסיק", ממילא יש פרצה באותו המקום. אולם בנדון דידן יש מחיצה תחת הגשר, ואף אם נאמר

שאין אומרים "גוד אסיק", עדיין המחיצה שתחת הגשר קיימת כדינה, וממילא עד גובה המחיצה ודאי שיש רשות היחיד מן התורה כדינה. ובכל מה שעסקו בו הפוסקים, המחיצות נמצאות מתחת לפני השטח, וממילא אם לא הייתה הלכה של "גוד אסיק" לא היו מועילות מחיצות הנהר לעשות מחיצה לעומדים על האדמה, שהרי כולם עומדים מעל המחיצות. אבל בנדון דידן, אף אם לא הייתה הלכה של "גוד אסיק" כלל, עדיין המחיצות שתחת הגשרים עומדות על תלן, ויש כאן רשות היחיד גמורה. אם כן, מה בכך שבמקום הגשר אין אומרים "גוד אסיק"?

לכאורה זוהי כוונתו של ה"חתם סופר" בתשובה הנזכרת: "ואילו היו בני ר"ה מעמידים להם כבש מכאן ובני העיר מכאן לעלות ולירד זה לזה, לא היה מזיק בחומה ההיא כלל, ולא דמי לסולם דמפסיד בחצר לענין עירוב, דהתם פתח מפסיד, משא"כ הכא". ולכאורה יקשה, שהרי אותו הכבש אין לו צורת פתח, וכשאין צורת פתח אם רחב למעלה מי' אמות מבטל מחיצה, ובנדון השאלה, הגשר רחב למעלה מי'? אלא ודאי כוונתו שפתח בין חצרות מבטל מחיצה גם אם מתחת לפתח יש מחיצה י' טפחים, כדין חלון הנזכר (שו"ע או"ח סי' שעב סע' ה), מה שאין כן לגבי הפרדה בין רשות הרבים לרשות היחיד, שאף-על-פי שיש פתח מעל המחיצה, עדיין המחיצה שתחתיו שלמה, ולכן אף אם נאמר שהגשר נחשב כחלון, כדוגמת הסולם, הוא מבטל את המחיצה לעניין עירוב, ולא לעניין הפרדה בין רשות הרבים לרשות היחיד, אפילו אם רחבו למעלה מי' אמות.

[2] שהרי אף אם נאמר שהגשר אינו מבטל את מחיצות העיר, הגשר עצמו ודאי פרוץ לחלק הגשר שמעבר למחיצות, וכיוון שנפרץ במילואו הוי כרמלית גם חלק הגשר שבתוך המחיצות (עיין בעירובין ריש פרק כל גגות, ובתוספות שם ד"ה במחיצות, ובאורך בתשובת "אגרות משה" שם) לכן עדיין יצטרכו צורת הפתח במקום תחילת הגשר, משום שהוי כחצר קטנה פרוצה לגדולה (שו"ע או"ח סי' שעד סע' ג).

[3] אפילו אם הגשר הוא רשות הרבים גמורה, או במקום שצריך לנעילת דלתות על מנת להכשיר את הטלטול בו, עדיין בינו ובין העיר מספיקה צורת הפתח כדין מבוי הפתוח לרשות הרבים, שמספיקה למבוי צורת פתח אף אם הוא רחב למעלה מי' אמות (עיין בשו"ע או"ח סי' שסג סע' ג, ו"משנה ברורה" שם ס"ק א).

פריז, צרפת **Paris, France**

אב תשס"ז

לח. הדרכות בענייני עירובין לשובתים בכפר באזור האלפים

שאלה:

בעוד כשבועיים נשהה בכפר בהרי האלפים בצרפת, נגור בבניין דירות, כ-4 קומות, שם אנו שוכרים דירה אחת. הכפר כולו מאוכלס על-ידי תיירים גויים, חוץ מבית מלון אחד שחב"ד שוכרים (כ-50 משפחות). ייתכן שמשפחות יהודיות נוספות תשהינה בבניין הדירות הנ"ל, אך הסבירות לכך נמוכה.

שאלותי הן בנושא עירוב בשבת:

א. האם שייך תל המתלקט בצורה כלשהיא על-ידי ההרים והגבעות הסובבים אותנו, ואם כן איך לחשב? הפסגות סביב הכפר מגיעות עד לגובה של כ-3300 מטר.

ב. שמעתי על דעה (כמדומני בשם הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל) שאומרת שאין צורך בעירוב חצרות בבניין כנ"ל כיוון שהוא מקורה, ומסיבות נוספות המפקיעות אותו מדין חצר. הנפקא מינא היא כמובן לטלטל במסדרונות בין דירה אחת לשנייה או בין קומה אחת לחברתה (בהנחה שיהיו עוד יהודים בבניין שיתארחו אלו אצל אלו בסעודות שבת, למשל). בהנחה שדעה זו קיימת, האם אוכל לסמוך עליה גם מעיקר הדין? כמו כן, ייתכן שנהיה (משפחתי ואני) לבד בבניין. האם אז לא תהיה בעיה כלל?

ג. ייתכן שנצטרך לאכול בשבת בבניין אחר, המרוחק כ-500 מטר מאיתנו. האם נוכל, אשתי ואני, להעביר את בננו התינוק פחות פחות מ 4 אמות עד למקום הסעודה? הוא בן שנה וחודש והוא נושא את עצמו. וכן, האם מותר לבקש מגוי להיעזר בו כדי להרים את בני עד למקום סעודתנו (או בית הכנסת)? האם אוכל מפורשות לומר לו, או רק לרמוז לו, או גם זה לא?

תשובה:

א. אי אפשר לסמוך על "תל המתלקט" במקום זה, משום שהמקום לא הוקף לדירה והוא גדול יותר מבית סאתים[1].

ב. לגבי עירוב חצרות בבניין, למעשה יש להקל כדעת הרב אבא שאול רק בשעת הדחק[2].

---

[1] שו"ע או"ח סי' שנח סע' א. מחיצות טבעיות אלו, מועילות לסלק חשש דאורייתא של רשות הרבים אף לדעת הראשונים, שאין צורך בשישים ריבוא להגדיר מקום כרשות הרבים (חשש זה יכול להיווצר רק אם יש בכפר דרך ברוחב ט"ז אמה). כמו כן, ניתן לסמוך על מחיצות אלו אם תוסיף מחיצה או צורת הפתח באורך של יותר מי' אמות, במרחק של בין ג' טפחים לי' טפחים (סי' שנח סע' ו, "משנה ברורה" ו"ביאור הלכה" שם ד"ה באורך עשר). אמנם במקרה זה צריך יהיה לוודא שלא יהיו במחיצות פרצות הגדולות מי' אמות, שמבטלות את ההיקף (שם סי' שסב סע' ח), וככל הנראה בדיקה כזו בכל ההיקף של הכפר אינה מעשית, אלא אם תצליח לברר את הדבר אצל היהודים הגרים במקום.

ג. בעניין הצורך והדרך לפעול בנושא עירוב חצרות במלון, אם אין יהודים נוספים במלון אין צורך בעירוב חצרות[3].

לגבי טלטול תינוק, אם הקטן "נושא את עצמו" – יודע ללכת:

א. מותר לומר לגוי שיישא אותו בכרמלית, ולצורך מצווה מותר גם ברשות הרבים[4].

ב. אם באמצע הדרך הקטן נתעייף ומצטער להמשיך ללכת – מותר גם ליהודי לנשאו בכרמלית.

ג. אם הקטן אינו נושא את עצמו, הדרך המומלצת היא ששני אנשים יטלטלו לסירוגין את התינוק פחות פחות מד' אמות.

כל הפתרונות האלו נוגעים רק לטלטול ד' אמות בכרמלית. עדיין יש איסור טלטול מרשות היחיד לכרמלית, ולכן יש להיזהר שבכניסה וביציאה מהבתים התינוק ילך לבד, ולא להזדקק לשום היתר, ומכל מקום אסור להוציאו ולהכניסו בידיים. ניתן להוציא את התינוק מהבית ולהניחו על "מקום פטור"[5] הנמצא בכרמלית מחוץ לבית. אחר-כך ניתן לקחת את התינוק מ"מקום הפטור" ולטלטלו ללא הפסקה עד שמגיעים לרשות היחיד השנייה[6].

פתרון זה מסלק הן את בעית טלטול מרשות לרשות והן את בעיית הטלטול בכרמלית. מצד שני, פתרון זה מותנה בכך שהטלטול יהיה ללא הפסקה.

אם הולכים במקום שאין בו עירוב, יש לוודא שאין בבגדים או על הגוף חפצים שאסורים בטלטול[7].

---

[2] עיינו בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה מ) בשם הראשון לציון הגר"מ אליהו. וכן עיינו שם ה תשובה נג, שכאשר יש בעיה קבועה של עירוב חצרות, במקום הדחק ניתן לסמוך על שיטת הרב אבא שאול.

[3] עיינו בשו"ת "במראה הבזק" (ד תשובה מח) באריכות.

[4] עיינו בשו"ת "במראה הבזק" ח"ד תשובה מט.

[5] "מקום פטור" לעניין היתר זה הנו עמוד או כיו"ב שאין בו ארבעה טפחים על ארבעה טפחים, והוא גבוה מעשרה טפחים (סי' שמה סע' יט; סי' שמו סע' א, "ביאור הלכה" ד"ה ברשויות דרבנן).

[6] "משנה ברורה" (סי' שמו ס"ק ה) אוסר להוציא מרשות היחיד למקום פטור דרך רשות הרבים. הוא אינו כותב מה הדין בנדון דידן, של הוצאה מרשות היחיד למקום פטור דרך כרמלית. מסתבר שיש לדמות דין זה להחלפה ברשויות דרבנן (כלומר הוצאה מרשות היחיד לכרמלית דרך מקום פטור) שמהשו"ע (סי' שמו סע' א) נראה להתיר, כי"א בתרא, ואילו מהרמ"א (סי' שעב סע' ו וה"משנה ברורה" שם מט) משמע לאסור. אכן בנדון דידן, שמדובר בטלטול תינוק הנושא עצמו, שכל עיקרו דרבנן, נראה שגם הרמ"א יודה (וכמו ההיתר לומר לגוי לטלטלו בכרמלית, שצוין לעיל בפתרון הראשון). גם בצבא נוהגים להקל בתרי דרבנן, היינו בטלטול מרשות היחיד לרשות יחיד אחרת דרך מקום פטור. הטעם לכך הוא שמה שלא מטלטלים ישירות מרשות היחיד אחת לשנייה דרך הכרמלית הוא משום שאז יהיה צורך בעירובי חצרות בין שתי רשויות היחיד.

[7] ראה בהרחבה "שמירת שבת כהלכתה" פרק יח אות מה.

קליפורניה, ארה"ב **California, USA**
אלול תשס"ח

לט. טלטול טלפון סלולרי בשבת, ביום הכיפורים ובחג

שאלה:
לזוג בקהילתנו נולדו בשעה טובה תאומות. הן עדיין מאושפזות בפגייה בבית החולים והן צפויות להיות שם עוד 4-6 שבועות. בשבועות האחרונים אמן הייתה צמודה לבית בשבתות, למקרה שיהיה טלפון דחוף שיזעיק אותה לבית החולים (מה שקרה עד כה פעם אחת). יש להם שיחה מזוהה בטלפון, לכן ניתן לראות אם השיחה מגיעה מבית החולים. בשכונתנו יש עירוב.
בריאות האם התחזקה והיא רוצה ללכת לבית הכנסת בראש השנה וביום כיפור. האם היא יכולה לקחת עמה טלפון סלולרי לבית הכנסת? האם יש עדיפות ללקיחת "ביפר" (איתורית), שיחייב אותה להתקשר חזרה כאשר תקבל איתות? האם יש אפשרות לקחת מכשיר שבאמצעותו יוכלו ליצור איתה קשר במקרה חירום?

תשובה:
העצה הטובה ביותר היא לשים לפני החג את המכשיר הסלולרי דלוק בכיס הבגד שאיתו תלך לבית הכנסת, ולא לגעת בו בידיים במהלך החג (מלבד במקרה של אזעקה). כך ניתן ללכת לבית הכנסת עם המכשיר הסלולרי[1].

---

[1] ראשית נברר את דינו של המכשיר הסלולארי לעניין מוקצה. המכשיר משמש בראש ובראשונה לניהול שיחות טלפון, האסורות בשבת. על כן לכאורה יש להגדירו ככלי שמלאכתו לאיסור. היה מקום לומר שהיות שעלות המכשיר יקרה, ייתכן שאנשים מקפידים שלא להשתמש בו לכל שימוש אחר, לכן הוא יוגדר כמוקצה מחמת חסרון כיס. שבפועל רוב האנשים אינם מקפידים על כך, ולכן הוא לא יוגדר כמוקצה מחמת חסרון כיס, שאסור בטלטול כל. כלי שמלאכתו לאיסור, מותר לטלטלו לצורך גופו או מקומו (ראה שו"ע או"ח סי' שח סע' א-ג). זו גם דעתו של מו"ר הגרז"נ גולדברג. לדעתו של הרב ישראל רוזן יש להגדיר את המכשיר ככלי שמלאכתו להיתר ולאיסור, שדינו ככלי שמלאכתו להיתר ("משנה ברורה" שם ס"ק כ), משום שבמכשירים של היום יש גם שעון, שמשתמשים בו כדי לדעת מה השעה, דבר המותר בשבת. להלכה נקטנו כדעת הגרז"נ, כיוון שברור לכל שעניינו העיקרי של המכשיר הוא שיחות הטלפון, אף אם משתמשים בו כשעון באופן תדיר, שימוש זה הוא רק נספח לשימוש העיקרי.
לאחר שהגדרנו את המכשיר הסלולארי ככלי שמלאכתו לאיסור, עלינו לדון אם מותר לטלטלו על מנת ללכת לבית הכנסת. לכאורה הטלטול כאן הוא לצורך גופו, כלומר לצורך שימוש המותר בשבת, שהרי מטרתו של הטלטול היא מענה לשיחה שיש בה חשש פיקוח נפש, דבר המותר בשבת. אלא שמצאנו דיון כזה בשאלת טלטולו של כלי נשק בשבת, שם נחלקו הפוסקים אם הוא נחשב ככלי שמלאכתו להיתר או לאיסור, ואף המתירים התירו רק משום שטענו שעיקר שימושו של הנשק הוא לצורך הרתעה, ולא לצורך יריה, ולכן טלטולו מותר (עיין על כך בהרחבה בשו"ת "במראה הבזק" ו תשובה לז הערה 2). ואמנם, דעת הרב הראשי לישראל הגר"ש גורן ("משיב מלחמה" ב סי' סא) היא שעצם השימוש בכלי הנשק לצורכי פיקוח נפש נחשב כשימוש של היתר, אך המעיין בתשובתו שם יראה שדווקא בנשק של חיילים אמור דין זה, שכן במלחמה יש דין של "עד רדתה", האומר שהשבת הותרה מכללה לעניין זה; לעומת פיקוח נפש רגיל, שבו שבת נחשבת כדחויה ולא הותרה, ולכן המעשה נחשב כמעשה אסור לעניין שבת, ואינו יכול להגדיר את הטלטול כטלטול לצורך דבר המותר. כן מוכח מדבריו של הגר"י אריאל ("אהלה של תורה" ב סי' לב), שלאחר שהוא מגדיר את הנשק ככלי שמלאכתו לאיסור, הוא מתיר לטלטלו רק לצורך פיקוח נפש.
ויש לדון, שהיות והטלטול הוא לצורך פיקוח נפש הוא יהיה מותר, וכשם שמצאנו בשו"ת "אגרות משה" (ד סי' פא) שהתיר לחברי "הצלה" לצאת עם מכשיר קשר (שם מדובר לעניין טלטול במקום

שאין עירוב, וכל שכן לעניין מוקצה), ועל-פי זה נפסק להיתר בשו"ת "במראה הבזק" (ד תשובה מה) להתיר לקצין ביטחון בחו"ל לצאת מביתו בשבת עם מכשיר סלולרי, אלא ששני הנימוקים שהובאו ב"אגרות משה" להיתר – שעבור איש "הצלה" מכשיר קשר הוא בגדר תכשיט, ושאם לא נתיר להם לצאת ויצטרכו לשבת בביתם כל היום לא יהיו אנשים שיסכימו להתנדב לארגון, ו"נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" – לא שייכים כאן כלל, שכן מדובר באדם פרטי ולא באיש מקצוע שהמכשיר הוא לו כתכשיט, או שיעזוב את תפקידו אם לא נתיר לו לטלטל.

היה מקום לדון להיתר, כיוון שמדובר כאן בטלטול לצורך מצווה של הליכה לבית כנסת, אלא שלא מצאנו שהתירו לעבור על איסורי דרבנן לצורך מצווה, ורק במקרה שבו יש "תרי דרבנן" הותר טלטול לצורך מצווה. עיינו ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק מ סע' ז), שהתיר (לעניין טלטול מרשות לרשות) לחולה לטלטל איתו את תרופותיו לכל מקום שאליו ילך, לצאת לצורך מצווה כאשר ההוצאה היא כלאחר יד ואין מדובר ברשות הרבים גמורה, ואם כן יש כאן "תרי דרבנן".

לפי האמור לעיל נראה שאין להקל ולטלטל את מכשיר הטלפון בצורה ישירה כדי ללכת לבית הכנסת.

מו"ר הגרז"נ גולדברג פסק שניתן לשים את מכשיר הטלפון לפני החג בכיס הבגד שאיתו רוצים ללכת לבית הכנסת, ועל-ידי כך יהיה הדבר מותר. ונראה לומר בסיבת ההיתר שכן יהיה כאן טלטול מן הצד שהוא גם לצורך הבגד עצמו שמותר (שו"ע או"ח סי' שיא סע' ח), ואף שבמקום שניתן יש להסיר את המוקצה (שם סי' שט סע' ג-ד), נראה שלצורך מצווה ניתן להקל, ועוד אין הטלטול בידו ממש אלא בגופו, ומותר לטלטל מוקצה בגופו אפילו לצורך המוקצה (שם סי' שיא סע' ח). נוסף לכך כתב "שמירת שבת כהלכתה" (פרק כ' סע' מז) שאם צריך את המוקצה במקום אחר (והטלטול נעשה לצורך דבר המותר וכדלעיל) אין צורך להסירו. אלא שלכאורה יש בעיה אחרת, שכן ברגע שהניחו את המכשיר בכיס הבגד על דעת להשאירו שם כל החג (וכמו בנדון דידן, שרוצים לצאת איתו גם למחרת), הבגד הופך לבסיס לדבר האסור, ונעשה מוקצה גם הוא (שם סי' שט סע' ד). אלא שהרמ"א (סי' שי סע' ז) התיר לטלטל בגד שבכיסו יש מעות, אף אם הניח אותם בכוונה לפני שבת (אמנם הרמ"א כתב "שכח", אך עיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק כט) שהוא הדין אם הניח בכוונה, ואף שללובשו התיר הרמ"א רק במקרה שהמעות אינן בתוכו, אך זה רק מחמת שמא ישכח ויצא בו לרשות הרבים, דבר שאינו שייך בנידון דידן, שבו יש עירוב, וכמבואר בסוף ההערה), ואף שה"משנה ברורה" (ס"ק כ"ט) מוסיף שאם אפשר ינער ממנו המעות – זה רק לכתחילה, ובנדון דידן, לצורך מצווה יהיה מותר אף לכתחילה. סיבת ההיתר בבגד עם כיס היא שהכיס הוא הבסיס למעות, והבגד כבר אינו בסיס, ולכן יהיה מותר. ויש להזהירה שלא להכניס את היד לכיס זה אלא אם כן המכשיר מצלצל מבית החולים.

אלא שעיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק ל), שכתב שכל זה אמור כשהכיס תפור לבגד בשפתו העליונה בלבד, אך אם כולו תפור בבגד (וכעין כיס של חולצה) הכיס עצמו הופך להיות בסיס לדבר האסור. וניתן להקל מצד אחר, והוא שב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק כ סי' מח) הובא ספק אם כלי שמלאכתו לאיסור שהונח על כלי שמלאכתו להיתר הופך אותו לבסיס לדבר האסור. והנה, אם נחמיר בדבר עדיין יהיה הבגד מותר בטלטול לצורך גופו ומקומו, וכאן מדובר שמטלטלים את הבגד לצורך ההליכה לבית הכנסת, שזה צורך גופו ולא צורך הבגד, אלא שאז יש להיזהר שלא לטלטל את הבגד לצורך הבגד, כגון לשמור עליו וכד'. ונראה שאין להחמיר בדבר, שכן יש מתירים לגמרי, וניתן כאן לצרף את העובדה שהדבר נעשה לצורך מצווה, ושיש דעה שהטלפון אינו מוקצה כלל. כאמור לעיל, אם ישימו את המכשיר בכיס מבד ויתפרוהו לבגד במקום פנימי לפני החג – הדבר עדיף.

כל הדיון בשאלה נגע אך ורק בהלכות מוקצה, שכן מדובר במקום שבו קיים עירוב. אם יש צורך לטלטל במקום שאין עירוב, יש להבדיל בין יום טוב, שבו הותרה הוצאה לצורך, לבין שבת ויום הכיפורים, שבהם כפי שכתבנו לעיל הותרה נשיאה כזו רק בתרי דרבנן, כלומר רק בשינוי ובמקום שאיננו רשות הרבים גמורה.

באזל, שוויץ Basel, Switzerland

חשוון תשס״ט

מ. עירוב חצרות בבנין בו מתגוררים יהודים ונכרים

שאלה:

א. בעניין עירוב חצרות ושכירת רשות, פנו אלי כמה חברי קהילה ובפיהם הטענה כי לא נוח להם לבוא לשכניהם הנוכריים ולבצע פעולת שכירות סמלית כזאת (למרות שמספיקה ״שכירות גרועה״, אין צורך בדבר כתוב ואפילו פחות משווה פרוטה מהני). האם יש לכם פתרון מעשי למצב כזה?

ב. המחבר פסק שאם נוכרי משכיר לנוכרי אחר, ניתן לשכור מהמשכיר רק אם הוא יכול לסלק את השוכר בכל עת שירצה. מציאות זו מעשית בבניינים רבים אצלנו בעיר, שלמעשה הבניין שייך לחברה וכל הדיירים הנם שוכרים בלבד. שאלתי היא, האם האפשרות לסלק את השוכרים הנוכרים על-ידי בעל הבית בהתראה של שלושה חודשים (לפי החוק השוויצרי) ממלא את התנאי הזה של המחבר? ואם כן, האם ניתן לשכור מבעלי הבניין (החברה וכיו״ב) במקום לשכור מכל דייר בפני עצמו?

ג. יש כמה בניינים בעיר ששייכים ליהודים, וגרים בהם נוכרים ויהודים כאחד. ה״ביאור הלכה״ דן בשאלה אם גם במקרה שבעל הבית היהודי אינו דר במקום יש פטור מעשיית עירוב, ונוטה להחמיר בניגוד לדעתו של ה״חיי אדם״. האם יש מקום בכל זאת לקבל את הקולא של ה״חיי אדם״, בייחוד כאשר השכרת הרשות של הנוכרי גורמת ליהודים אי נעימות?
אני מודע לכך שעצם הרעיון של השכרה מהנוכרי באה ליצור את אי הנעימות המוזכרת לעיל, אולם במציאות בימינו, שיהודים ונוכרים בכל מקרה גרים ביחד, אולי יש מקום להקל בדבר?

תשובה:

א. ישנה אפשרות לשכור את הרשות ממפקד המשטרה המקומי[1]. תיתכן אפשרות מעשית נוספת, שאותם חברי הקהילה יעשו אותך שליח, ואתה תפנה לשכנים הנוכרים ותשכור מהם את הרשות.

ב. נראה שבכל מקרה שבעל הבית אינו יכול לסלק את הדיירים אלא לאחר יותר מלי יום, אי אפשר לשכור מבעל הבית[2] (אלא אם כן יש חפצים של בעל הבית

---

[1] לגבי טלטול ברחובות העיר, נפסק בשו״ע (או״ח סי׳ שצא סע׳ א ברמ״א) שכיוון שיש לשר העיר רשות להוציא משם תושבים, וכן לחסום כבישים וכדו׳, הוא נחשב כבעלים על הרחובות, ולכן ניתן לשכור ממנו. הרמ״א מסייג את דבריו, שהם רק לגבי טלטול בתוך המבוי, ולא לגבי טלטול בבתים ובחצרות, אלא אם יש רשות לשר העיר להיכנס לשם בשעת מלחמה. בענייננו, כיוון שמותר למשטרה להיכנס שלא ברשות הבעלים לכל מקום שהוא במקום הצורך, חשוב הדבר כאילו יש להם חלק בחצר, ולכן אפשר לשכור רשות ממפקד המשטרה. כן באר ה״חזון איש״ (או״ח סי׳ פב ס״ק ט) ועוד בעניין שר העיר, עיין גם ב״משנה הלכות״ (טו סי׳ קלב). עיינו גם בהרחבה בתשובה הבאה.

[2] פסק השו״ע (סי׳ שע סעיף ח׳) שהמתארח יותר על לי׳ יום אוסר על בני החצר. ה״משנה ברורה״ (ס״ב ס״ק ז וביאור הלכה ד״ה והשאילן) ציין שהוא הדין בבעל הבית המשכיר, שאם השכיר ליותר מלי׳ יום הדיירים אינם נחשבים אורחים (אלא אם יש למשכיר תפיסת יד), אבל אם השכיר לפחות

בדירות שהוא משכיר – "תפיסת יד בבית", שאז ניתן לשכור ממנו, כמבואר בשו"ע הנזכר בשאלה)[3].

ג. אם בעל הבניין משכיר ליהודים וגם לנוכרים, אפשר להקל שאין צריך לשכור מהנוכרים, אף שבעל הבניין עצמו אינו דר שם[4].

יש להדגיש, שכל האמור בשאלה לגבי יהודים, אמור רק לגבי יהודים שומרי שבת. יהודי המחלל שבת בפרהסיה וכופר כאידיאולוגיה בקב"ה – דינו כנוכרי לעניין עירובין, ויש לשכור ממנו רשות[5]. הוא הדין, שאם בעל הבניין שמשכיר ליהודים וגם לנוכרים (במקרה המוזכר לעיל) מחלל שבת בפרהסיא, אין לו חלק בעירוב ויש לשכור רשות מהנוכרים הדרים בבניין. אפשר גם לשכור רשות מבעל הבניין עצמו, אם הוא יכול לסלק את הדיירים או שיש לו "תפיסת יד" בדירות השונות. ובכל מקרה שבו נדרשת שכירות, תועיל גם השכירות הכללית ממפקד המשטרה, כמו שכתבנו בתחילת התשובה.

מל' יום אין השוכרים אוסרים על בעל הבית. מכך נראה לומר, שהוא הדין לגבי נוכרי המשכיר לנוכרי, שאם יכול לסלקו תוך ל' יום נחשב השוכר כאורח, וממילא אפשר לשכור רשות מהנוכרי המשכיר. אם אינו יכול לסלקו תוך ל' יום, השוכר קבוע ואינו יכול לשכור מהנוכרי המשכיר, אלא אם יש לנוכרי המשכיר "תפיסת יד" בדירות שהוא משכיר. עיין גם במאמר מאת הרב יואל ראזנער, בקובץ "אור ישראל" (מאנסי כרך לב, עמ' רלה), ששוקל להתיר גם במקרה שלנו, ומוסיף וכותב שגם אם נאסור, ודאי שאפשר עכשיו לשכור רשות עבור השבת שאחרי התקופה הנקובה בחוק והלאה.

[3] להרחבה נוספת בעניין הגדרת "תפיסת יד" ראה בשו"ת "במראה הבזק" (ד תשובה מח). כאשר ניתן לשכור מבעל הבית, ניתן גם לשכור מהאחראי על אחזקת הבניין מטעם בעל הבית, ראה שו"ת "במראה הבזק" (ח"ה תשובה נג הערה 10).

[4] כן פסק שו"ת "בצל החכמה" (ג סי' קכח) שבמקרה זה יש לומר שכמו שאם בעל הבית דר שם אין הנוכרי אוסר, משום שבעל הבית לא השכיר את דירתו בשביל שיאסור הנוכרי עליו את הטלטול, כן אם גרים שם יהודים אחרים, בעל הבית לא השכיר דירתו בשביל שיאסור את הטלטול על אותם יהודים.

[5] עיין בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ב תשובה לג אות ג).

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
סיוון תשס"ט

מא. שכירת רשות מתובע כללי לצורך עירובי חצרות

שאלה:
ממי אפשר לשכור רשות, לצורך עירובי חצרות בעיר שגרים בה יהודים וגויים, וראש העיר אינו מעוניין לשתף פעולה? האם ניתן לשכור את הרשות מהתובע הכללי של המדינה? האם ניתן לעשות זאת באמצעות מפקד צבא מקומי?

תשובה:

א. כחלק ממדיניות של מניעת התבוללות כתוצאה של קשרים חברתיים, עודדו חכמים אי מגורים של יהודים בין כאלה שאינם יהודים. לכן קבעו חז"ל שעירובי חצרות אינם מועילים כאשר באזור בו רוצים לעשות עירוב חצרות יש לפחות שני דיירים יהודים ודייר גוי[1].

ב. במקרה הצורך, נתנו חכמים גם פתרון הלכתי[2], והוא שכירות רשותו של הגוי. פתרון זה עשוי להיות קשה לביצוע שכן יש חשש שהגוי לא בנקל ישכיר את רשותו. אומנם מצינו גם קולות רבות בדיני השכירות: ניתן לשכור בפחות משוה פרוטה, ניתן לשכור אף בשבת למרות שמקח וממכר אסורים בשבת, ניתן לשכור מבני ביתו של הגוי נגד רצונו ועוד[3]. מסכם בעל ערוך השולחן[4]: "ואין זה אלא כמבקש רשיון להתיר להם הטלטול דחכמים הקלו הרבה בענין עצם השכירות ולא רצו להחמיר בזה".

ג. ניתן לשכור רשות מכל מי שיש לו 'תפיסת יד' בבית לצורך טלטול בשטח המשותף. ניתן לשכור ממי שיש לו 'תפיסת יד' בבית, גם אם הוא אינו הבעלים של הבית[5]:

א. גוי שהשכיר ביתו לגוי אחר והמשכיר יכול להניח את כליו בבית בעל כרחו של השוכר, נחשב גם המשכיר כמי שיש לו 'תפיסת יד' בבית, ולכן ניתן לשכור הן מהשוכר והן מהמשכיר[6].

---

[1] עירובין (סב, א).

[2] כמובן שמדובר במקום שיש בו גם פתרון לבעיית הטלטול בכרמלית על ידי הפיכתה לרשות היחיד באמצעות צורת הפתח.

[3] הפרטים מבוארים בשו"ע או"ח (סימן שפב).

[4] סימן שפב, סעיף יג.

[5] ב"י (סימן שפב, ד"ה ומ"ש אם נשאר לו).

[6] מפורש בגמרא (עירובין סה, ע"ב) שאם המשכיר יכול לסלק את השוכר מהדירה, אפשר לשכור רשות מהמשכיר. הרשב"א (עבודת הקודש בית נתיבות ש"ד פ"ג) חידש, שהוא הדין אם יש למשכיר רשות להניח כלים בעל כרחו של השוכר, וכן נפסק להלכה בשו"ע (סימן שפב סע' יח). וראה "במראה הבזק" (ח"ד תשובה מד הרחבה בענין 'תפיסת ידי').

ב. ניתן לשכור רשות מהמלך או שר העיר, כאשר יש להם סמכות להשתמש בבית התושבים על כרחם[7] ובכך הם נחשבים כמי שיש להם 'תפיסת יד בבית'.

ג. ניתן לשכור רשות מהממונים שמינה השלטון, אשר יש להם את סמכות השימוש בבתי התושבים[8].

ד. כאשר לשלטון אין סמכות פעולה בבתי התושבים, אבל יש לו סמכות ברחובות העיר ובשטחים ציבוריים אחרים, והוא יכול למנוע מעבר תושבים שם, ניתן לשכור ממנו את רשות הרחובות ושאר השטחים הציבוריים. שכירות זו תועיל רק לטלטול בתוך אותם רחובות ואזורים, או לטלטול מבתים פרטיים של יהודים לאותם רחובות ואזורים. השכירות לא תועיל לבתים משותפים שגרים שם יהודים וגוים כאחד. במקרה שכזה, יהיה צורך למצוא פתרון לכל מקום מגורים בפני עצמו.

ד. בימינו, סמכות השלטון בבתי האזרחים מתבטאת בשני אופנים: סמכות השלטון להפקיע קרקעות[9], וסמכות השלטון לבצע פעולות שיטור ואכיפה[10]. על

---

[7] שו"ע (או"ח סימן שצא, סעיף א). מקור האפשרויות דלהלן הוא בשו"ת הריב"ש (סימן תכז, הובא בהרחבה בב"י על אתר). הט"ז הבין בריב"ש שלהלכה הוא דוחה את האפשרות השלישית, אך שאר האחרונים חלקו עליו וכן פסק ב"משנה ברורה" (שם ס"ק יב).

[8] כתב הריב"ש בתשובה (סימן תכז) "והממונה שלו כמוהו שהרי גם הממונה יכול מטעמו להניח כלי האדון בביתם וא"כ חזר הוא להיות בעד האדון ומטעמו כשכירו ולקיטו של כל אחד ואחד". דברי הריב"ש הובאו בב"י (סוס"י שצא) ובמהרי"ט (ח"א סימן צד). מדבריהם עולה שאין צורך לשכור רשות ישירות מהשלטון, אלא אפשר גם מאחד הפקידים, ובלבד שגם לפקיד יש את סמכות השימוש בעל כרחם של התושבים. כעין זה כתב בעל ה"חיי אדם" (כלל עה אות כב ונשמת אדם שם) 'דבעינן שלוחו ומשרתו שרגיל להטפל בעבודתו של שררה' ולכן ניתן לשכור מאנשי המשטרה, אבל לא מאנשי הצבא. ה"משנה ברורה" פסק את דברי ה"חיי אדם" אלו להלכה (סימן שצא ס"ק יח). כן גם עולה מדברי "ערוך השולחן" (סימן שצא, סעיף ד), שפסק שאין לשכור רשות מבתי המשפט או מבתי השוטרים, אף שודאי הם פקידים של השלטון. (אמנם, יש לתמוה, מדוע לשיטתו, לא ניתן לשכור רשות מ"בית השוטרים", ושמא בזמנו, לא היתה לשוטרים יכולת שימוש בבתי התושבים וצ"ע).
אכן, בשו"ת "ישועות מלכו" (סימן לא), וכן בשו"ת "זקן אהרון" (ח"א סימן כב) כתבו שניתן לשכור גם מפקידים שאין להם סמכות בכל בתי העיר, כיון שהם ממונים מטעם השלטון, אשר לו יש סמכות זו, וכתבו שכן המנהג. ה"זקן אהרון" מוסיף וכותב שכאשר "ראשי הקהילה והרבנים ממונים מטעם המלוכה" ניתן לשכור רשות גם מהם. וראה להלן.
יש להדגיש, שלכו"ע, אי אפשר לשכור את כל דירות הנכרים בעיר, ממי שיש לו רשות להניח חפצים בבית השר, ראה שו"ע הרב (סימן שצא סעיף ד), "נתיבות שבת" (פרק לז הערה פח).

[9] בעל "ערוך השולחן", שם, כתב שכיום יש לשכור מהשלטון העירוני מכיון "שע"פ פקודתם נעשים בניני הבתים והחצרות". נראה שכונת בעל "ערוך השולחן" היא כמו שכתב בעל ה"שואל ומשיב" (מהדו"ת ח"ב סב): "ודאי דמועיל השכירות מאדוני העיר כיון שיש להם רשיון לקלקל ולהשחית אף גוף הבתים לנוי ולצרכי העיר". נראה שבעל ה"משנה ברורה" לא יחלוק על כך שניתן לשכור מראש העיר, אף שלא הזכיר אפשרות זו (וכן משמע קצת מלשונו בסימן שצא יא). וראה בחזו"א (או"ח סימן פב ט) לגבי "שומרי החצר" וכן ב"משנה הלכות" (חט"ו סימן קלב). למעשה, שמענו בשם הרב מרדכי ווילג, שזו הסיבה למנהג היום לשכור מראש העיר, משום שיש לעיריה סמכות להפקיע נכסים. על הסמכויות השונות של השלטון במדינות שונות בנושא זה, ראה:
http://en.wikipedia.org/wiki/Eminent_domain

[10] להלכה נפסק בשו"ע (סימן שצא סעיף א), על פי דברי הריב"ש, שאפשר לשכור רשות מהשר, "שהרי יש לו רשות להושיב אנשיו וכלי מלחמתו בבתי בני העיר בשעת מלחמה שלא מדעתם".
ב"ביאור הלכה" (ד"ה שלא מדעתם) הביא את דברי ה"חכם צבי" (סימן ו) שכל זה רק בשר שיכול לעורר מלחמה כשירצה, אבל בשר שצריך את הסכמת אנשי העיר לכך, הרי שבשעת שלום אין לו רשות בבתי בני העיר, ולכן אי אפשר לשכור ממנו רשות. למעשה, הגרש"ז אויערבך ("אורחות שבת" חלק ג' פרק כח הערה קמח), הקל בדבר, על פי שו"ת "גינת ורדים" (כלל ג סכ"ב), משום שביד השלטון ליצור מצב של שעת חירום, שאז יש לו סמכויות נרחבות אף בבתי התושבים. נראה, שאף

כן, ניתן לשכור רשות מבעלי הסמכות בנושאים אלו. במקומות בהם השלטון הוא פדרלי, כמו בארצות הברית, ניתן לשכור רשות אף מהמושל המקומי.[11]

ה. המנהג כיום לשכור רשות מראש העיר או ממפקד המשטרה. אכן, כאמור לעיל, ניתן גם לשכור רשות, מפקיד בעיריה, שיש לו סמכויות הפקעה, וכן ניתן לשכור רשות מכל שוטר שיש לו סמכות פעולה בבתים פרטיים. אין לשכור רשות ממפקדים צבאיים וכדו'.[12]

ו. בשעת הדחק, אם לשוטר יהודי שומר שבת יש 'סמכות פעולה' זו, והוא גר באחד הבתים המשתתפים בעירוב, ניתן להסתפק בכך שהוא שותף לעירוב ואין צריך לשכור מקום.[13]

ז. אם הפתרונות בסעיפים הקודמים אינם אפשריים, ובשעת הדחק גדולה, ניתן להקל לשכור רשות מכל מי שמקבל משכורת מהממשלה או מהעיריה[14]. הדברים נכונים גם לגבי תובע כללי, שאין לו סמכויות אכיפה, אך הוא חלק ממערכת השלטון.

ח. ככלל, יש להעדיף לשכור את הרשות לזמן קצוב ובתום הזמן לחדש אותה[15].

שנימוק זה נכון ביחס לפעולות שיטור ואכיפה, הרי שביחס לפעולות צבאיות, לכאורה, הוא אינו שייך, וברוב המדינות הדמוקרטיות, אין ביד השלטון לעורר 'מצב חירום' מבחינה צבאית, כך שיתאפשר לחיילים להכנס לבתי האזרחים. הדברים אמורים בפרט בארצות הברית, ששם הזכות של אזרח למנוע מחיילים שימוש בביתו מעוגנת בחוקה (התיקון השלישי לחוקת ארצות הברית). יש להעיר, שבספר 'אורחות שבת' (שם) הובאה דעת הרב יוסף שלום אלישיב, "שהיות ולפי חוקי השלטונות הנוהגים עתה אין לשלטון סמכות להניח חפצים ברשויות של התושבים, ולכן אין אפשרות לשכור את רשות הנוכרים מהמשטרה או משאר זרועות השלטון ואין אפשרות לעשות עירובי חצרות בערים ובשכונות הגדולות".

לכאורה דבריו אלו קשים מאד. ראשית, ה"חזון איש" (או"ח סימן פב ט) נקט בפירוש, שדי בכך שיש רשות לשוטר העיר, להכנס שלא ברשות, ואין צורך בסמכות להשתמש שלא ברשות. "מעשים שבכל יום", ששוטרים נכנסים בלא רשות לבתי אזרחים לצרכים כאלו ואחרים. שנית, יש לשלטון סמכות להפקיע קרקעות כמו שבארנו בהערה הקודמת. שלישית, אף אם נאמר, שאין לשלטון כיום סמכות פעולה בבתי התושבים, הלא, יש לשלטון סמכות מלאה ברחובות עצמם, ועירוב החצרות יועיל לטלטול ברחובות, כמבואר בסעיף הקודם.

[11] ראה "ערוך השולחן" (שצא ד): "ובערים הקטנות יש בכל מקום איזה ממונה מן המלכות שאליו יפנו כל ענייני העיר והוא מוסרם לעיר המחוז ושוכרים ממנו או משכירו ולקיטו וכשיש לו איזה מישראל שהוא כשכירו ולקיטו שוכרין ממנו ואז מותר לטלטל בכל העיר וגם בחצרות של הא"י דנעשית כל העיר כחצר אחת".

[12] ראה לעיל הערה 8.

[13] שו"ע (סימן שפב סעיף יב), "משנה ברורה" (שם ס"ק מא).

[14] בשעת הדחק, ניתן לסמוך על מנהג העולם לשכור רשות מכל פקיד ממשלתי, כמו שהזכירו ה"ישועות מלכו", וה"זקן אהרון", שהובאו בהערה 8. יש אף לצרף את שיטות הפוסקים שמקלים בשעת הדחק גם בלי שכירות כלל. ראה "דעת תורה" למהרש"ם (סימן שפב סעיף א), וכן פסק להלכה בשו"ת "שבט הלוי" (ח"ו סימן מז): "בשעת הדחק גדול יש לצרף מה שכתב הגאון בית מאיר סי' שפב ס"כ לחדש דעד כאן לא אסרו חכמים לערב במקום גוי בלא שכירות אלא במקום דשייך לומר שאז קשה עליו ויצא... ועל פי זה, אע"פ שכתב (הבית מאיר) דחלילה לו לכתוב נגד סתימת הפוסקים המחמירים בזה, מכל מקום בשעת הדחק שאין הגוי או הישראל מומר רוצה בשום אופן להשכיר וגם אין מציאות לשכור משכירו ולקיטו ויאסר להם לטלטל ובודאי המוני עם יעברו ויטלטלו, שמ"מ טוב יותר לערב בלי שכירות מן הגוי".

[15] "משנה ברורה" (סימן שפב ס"ק מח). כתב שלכתחילה אין לשכור ליותר מעשרים שנה.

ירושלים, ישראל **Jerusalem, Israel**
סיוון תשס״ט

מב. סלט ירקות, הכנתו באמצעות קוצץ ידני בשבת וביום טוב

שאלה:
יש מכשיר ביתי שיועד במקורו עבור קציצת בצל. ניתן להשתמש בו גם לעשיית סלט ירקות: קבוע בו ריבוע עם רשת סכינים, עליו מניחים את הירקות, וסוגרים מכסה הדוחף את הירקות לסכין. האם מותר להכין בו סלט בשבת וביום טוב לאכילה מידית?

תשובה:
א. לדעת רוב הפוסקים מותר בשבת לחתוך סלט ירקות לחתיכות דקות סמוך לסעודה[1], ויש אוסרים[2].

---

[1] הגמרא (שבת עד ע״ב) מביאה את דברי רב פפא: ״האי מאן דפרים (וי״ג דפריס) סילקא, חייב משם טוחן״. כלומר, אדם שחותך סלק בשבת חייב משום טוחן. בנושא זה ישנם שני עניינים הצריכים בירור:

א. מהו גודל החתיכות שמותר (ושאסור) לחתוך?

ב. האם הלכה זו נאמרה בכל סוגי הירקות והפירות?

א. רש״י (שם ד״ה דפרים סילקא) מפרש שכוונת רב פפא היא לחיתוך דק. הוא אף מבאר זאת על-פי גרסתו ״פרים״, שזה כמו פירמא של בשר. הדימוי לפירמא מובא גם בר״ן על הרי״ף (לב ע״א) שמביא מרש״י בחולין (קכ ע״א) שמפרש פירמא: חתיכות דקות מאוד של בשר, שיורדות לשולי הקדירה – פונדריל״א בלעז. ובספר לעזי רש״י (ר׳ משה קטן) מתרגם שזה משקע של שאריות בשר. שורש המילה בצרפתית הוא מלשון להמיס, לכן נראה שזה משהו שנמס, וחתוך בצורה כזו שנהיה לחתיכות קטנות מאוד, ששוקעות בתוך הרוטב.

ב״אור זרוע״ (שבת סי׳ ס ד״ה והטוחן) מביא גמרא בגיטין (סט ע״ב), שכתוב שם בתור רפואה לקחת ״שבעה בוני פירמא דסילקא״, ומפרש רש״י ״קציצת תרדין״. מזה למד שכוונת הגמרא ״פרים סילקא״ היא לעשות מסלק קציצה (בגמרא הנדפסת לפנינו, מופיע שבעה בוני דסילקא, ולא מופיעה המילה פירמא כלל, ורש״י מפרש שבוני זה מידה ולא קציצה). מ״אור זרוע״ זה יוצא שגם חתיכות גדולות קצת שעושים מהם קציצות, עדיין אסור לחתוך בשבת. ויש להעיר שגרסתו של ה״אור זרוע״ (וכן של ה״יראים״ דף קלג) היא ״פריס סילקא״ באות ס׳, ועקב כך הבין ה״אור זרוע״ שיש גם פריסה של ירקות שאסורה, ולא דווקא טחינה ממש. הפיכת הירק לחתיכות זעירות אסורה (שלא כדברי רש״י, הגורס פרים ומדמה זאת לפירמא). לעומת דבריו, הר״י אלברצלוני בספרו ״העיתים״ (סי׳ רכז), שגרס כגרסת רש״י, כותב שדברי רב פפא נסובו על כתישה: ״שהיא כעין כתישה, ואינו בעי חיתוך״ (כלומר, לא צריך לחתוך עוד את הירק, כי הוא כתוש וטחון, אבל חתיכות גדולות, עליהן רב פפא לא דיבר).

אלא שה״יראים״ (סי׳ רעד) כתב שאינו יודע לברר מהו שיעור דקות החתיכות שחותכים אותם שיחשב לטחינה. ועקב כך כתב ה״בית יוסף״ (סי׳ שכא) שיש להחמיר לחתוך את הסלט עבה יותר ממה שחותך בכל יום, וגם סמוך לסעודה, כדי לא להיכנס לחשש טחינה. ומכוח כך פסק בשו״ע (סי׳ שכא סעיף י״ב): ״המחתך הירק דק דק חייב משום טוחן״. מדבריו אלו נראה, שאין חילוק בין החותך זמן רב לפני הסעודה לבין החותך סמוך לסעודה. הרמ״א מביא את דברי הרשב״א (תשובות ד סי׳ עה), שסמוך לסעודה מותר הכול.

ה״ביאור הלכה״ (ד״ה ״המחתך״) מחדש שכל מה שרש״י וראשונים נוספים דיברו על חיתוך קטן מאוד שהוא טוחן, הוא לעניין חיוב ואיסור דאורייתא, אבל לעניין איסור מדרבנן – אסור גם בחיתוך קטן שאינו דק ממש, וכן מוכיח מדברי ה״בית יוסף״ שהצריך לחתוך לחתיכות עבות קצת, למרות שדיבר על חיתוך סלט סמוך לסעודה. אלא שיש להקשות על הבנת ה״ביאור הלכה״ ברש״י, שכן ה״בית יוסף״ מחמיר רק מחשש לשיטת ה״יראים״, הגורס בגמרא ״פריס״ ולא ״פרים״, ורק לפי הגרסה של ״פריס״ יש מקום לומר שגם באופן שאינו מרסק אלא חותך עובר על טוחן, ולכן יש להיזהר. אך לפי רש״י ושאר הראשונים, שגורסים ״פרים״, אין מקום לחשש זה (רש״י אף הדגיש בדבריו שיש לגרוס פרים ולא פריס), לכן קשה לומר שרש״י ושאר ראשונים סוברים גם כן כסברא זו,

שצריך להחמיר בדבר שלא מרסקים אותו, וכפי שביארנו. ה"משנה ברורה" (ס"ק מה) מסיק שצריך להחמיר שלא לחתוך דק דק, כיוון שה"מגן אברהם" מפקפק בהיתר זה וחושש לדעת "שלטי הגיבורים", שאסור לחתוך גם סמוך לסעודה דק דק, אך כתב שהמקל יש לו על מי לסמוך, וכן פסק ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק ד סע' ד) – שיש להחמיר, אך ניתן לחתוך דק דק לצורך ילדים קטנים (ויש להקשות על מה שאמר, כיוון שלדעת ה"חזון איש" (שבת סימן נז) לחתוך לצורך אנשים שאינם יכולים לאכול חמור מחיתוך לצורך אנשים שיכולים לאכול בלי חיתוך זה, ואם כך אם מקלים לחתוך לילדים, כל שכן שניתן להקל למבוגרים).

הרב שלמה זלמן אויערבך ("מנחת שלמה" ח"א סי' צא סע' יג) פסק: "צ"ל דטעמא שמותר לחתוך בשבת פירות וירקות גדולים לחתיכות קטנות שראויות מיד לאכילה הוא מפני שעדיין צריכים לשיניים הטוחנות אותם, ושאני ביקוע עצים שראויים לתפקידם מיד בלי שום טחינה, גם משום כך מותר לחתוך דק דק מהעובי של צנון וכדומה, הואיל והחתיכות הן עדיין גדולות הזקוקין לשיניים טוחנות". כלומר, אין זה נחשב דק דק כל עוד צריך עוד לפה שיטחן אותו. לפי דברינו, דבריו שנויים במחלוקת רש"י וה"יראים", וה"בית יוסף" מחמיר כדעת ה"יראים".

לסיכום: יש מהראשונים שסוברים שאיסור חיתוך דק דק הוא רק כעין מחית (רסק), ויש אוסרים גם בריסוק לחתיכות שיכולים לעשות מהם קציצות. לדעת ה"יראים" איננו יודעים מהו השיעור, ולדעת הגרש"ז אין נחשב לחיתוך דק דק אלא אם החתיכות ראויות לאכילה בלא לעיסה (אף למי שאין לו שיניים).

ב. סוג הירקות האסורים: תוספות (שם בד"ה "האי מאן") מחלקים שדווקא בסילקא שייך טחינה "אבל בשאר אוכלין – לא". ולא מפרטים מה כלול ב"שאר אוכלין". הריטב"א (שם ד"ה האי מאן) סובר שדווקא בדבר שלא ראוי לאכלו כמו שהוא יש בו טחינה, אבל בדבר שראוי לאכול כמו שהוא – אין איסור לטחנו.

ה"חזון איש" (שבת סי' נז) מביא ב' אפשרויות לבאר את דברי התוספות: א. ירקות ופירות שאינם עומדים לבישול, מותר לחתוך דק דק, וכך כתב גם "הגהות אשרי", ובשאר ירק אין איסור טחינה". ב. פירות וירקות מכל סוג אסור לחתוך דק דק, והתוספות באו למעט פת, שהיא אפויה ולכן אין בה טחינה. ה"חזון איש" מוכיח מכך שבגמרא (שם קיד ע"ב) התירו קניבת ירק ביום כיפור, ותוספות שם מבארים שיש הבדל בין חיתוך חתיכות גדולות, שזה התירו ביום כיפור, לבין חיתוך חתיכות קטנות מאוד, שזהו איסור דאורייתא. ומוכח משם כהסבר ב, שכל ירק יש בו משום טוחן, ורק בפת אין טוחן. ויש לדחות את ראייתו, כי ניתן לומר שהחילוק בין סוגי הירקות השונים הוא בין ירק שעומד לבישול לבין ירק שעומד לאכילה. ובגמרא שם ודאי מדובר בירק שמחתכו לבישול, כיוון שהסיבה שהתירו קניבת ירק היא כדי שיהיה לו ירק מוכן לבישול במוצאי יום כיפור (רש"י שבת קיד ע"ב ד"ה רב ששת). ועוד יש לומר שירקות אחרים לדעת התוספות הם בהיתר גמור, ואם כן לא היה יכול לומר שהתירו ביום כיפור, כיוון שזה מותר גם בשבת, ואין צריך היתר מיוחד ביום כיפור. לעומת ה"חזון איש", ל"אגלי טל" (טוחן אות ז' ס"ק י"ז) ברור שיש להסביר את התוספות כהסבר א', שכוונתו שרק ירק לבישול עוברים עליו משום טוחן. הרא"ש (שבת פרק ז סי' ה) סובר שאין כלל איסור טוחן בירק שראוי לאכילה, והגמרא דיברה על מקרה אחר, ולא על חיתוך ירקות לצורך אכילה.

הרמב"ם (שבת פרק ז הל' ה) מגדיר את מלאכת טוחן: "המחתך את הירק מעט מעט לבשלו הרי זה חייב, שזו המלאכה תולדת טחינה, שהטוחן לוקח גוף אחד ומחלקו לגופים הרבה, וכל העושה דבר הדומה לזה הרי זה תולדת טוחן". בהמשך (פרק ח הל' טו) פסק הרמב"ם: "המחתך ירק תלוש – הרי זה תולדת טוחן". ובפרק כא (הל' יח) מתחיל באמירה: "המחתך את הירק דק דק כדי לבשלו – הרי זה תולדת טוחן, וחייב, לפיכך אין מרסקין לא את השחת ולא את החרובין לפני בהמה, בין דקה בין גסה, מפני שנראה כטוחן". מצד שני, בהמשך ההלכה הוא כותב: "אבל מחתכין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים, שאין טחינה בפירות". צריך להבין את משמעות דברי הרמב"ם, למה התכוון כשקבע שאין טחינה בפירות?

ה"מגיד משנה" (שם בפרק כא) מציע שאולי הגרסה היא "שאין טחינה אלא בפירות", אך כותב בעצמו שאינו מבין נוסח זה. ה"כסף משנה" (שם) מבאר שלדעת הרמב"ם רק בחיתוך לבישול עוברים על טוחן, מה שאין כן בחיתוך ירקות לאכילת אדם או בהמה, שם לא עוברים על טוחן, ולכן מותר לחתוך דלועין לפני בהמה. הכס"מ מביא רשב"א (שם) שלדעת הרמב"ם אין טחינה בפירות לצורך אותו יום, רק לצורך יום אחר יש טחינה.

ה"אור זרוע" (ב הלכות שבת סי' ס) חולק על הרמב"ם ומעיר על הסתירה שבו, ולכן אומר שיש טחינה בפירות. לעומת זאת הוא מביא את דעת הרא"מ, שמסביר שיש חילוק בין דבר שהדרך לאכול

ב. לכן, מותר לחתוך ירקות במכשיר ביתי[3] שמיועד לחיתוך סלט[4]. ויש אחרונים שהחמירו לאסור לחתוך ירקות בכל מכשיר[5].

אותו חתוך, שאז זה דרך אכילתו ומותר, לבין דבר שהדרך לאכול אותו כך, שאז לחתוך אותו אין זה דרך אכילה, ואז אסור לחתוך.
ה"בית יוסף" (או"ח סי' שכא) מדייק מדברי ה"יראים" וה"הגהות מיימוני" (פרק כ"א המובאים בהמשך) שלא סברו כתוספות שדווקא סילקא, אבל ירקות ופירות אחרים אין איסור, והראיה שכתבו שהסיבה שמותר לפורר לחם היא שהוא כבר טחון, ולא בגלל שאינו פרי.
לסיכום: יש הסוברים שיש איסור בכל הפירות והירקות, ולעומתם יש שסוברים שרק בירקות שעומדים לבישול יש איסור חיתוך דק, ולפי דברי הרא"ש אין כלל איסור לחתוך פירות וירקות, גם לחתיכות דקות מאוד, והגמרא עוסקת בעניין אחר. (לפי זיהויו של ד"ר יהודה פליקס, בספרו "הצומח והחי במשנה", סילקא הכוונה מה שנקרא היום עלי מנגולד, שהם ממין הדברים שניתן לאכלם חיים אבל שימושם העיקרי הוא לבישול). וכן בפסקי הרי"ד (שבת עד ע"ב) כתב "מי שמחתכם חתיכות דקות כדי לבשלם בקדירה הוי תולדה דטוחן" (ודומה לזה כתב בפסקי הריא"ז].
זה תואם את השיטות שהאיסור לחתוך דק דק הוא רק בירק העומד לבישול.
מכל האמור נראה שסמוך לסעודה אין כל מקום לאסור לחתוך סלט לחתיכות דקות לפי שיטת הרמ"א, שסובר כרשב"א שאין כל איסור לחתוך סמוך לסעודה, ובמיוחד שפוסקים רבים סוברים שכלל אין איסור טחינה בפירות או ירקות, או כאלו שאינם לבישול, וגם אם יש איסור, יש שאומרים (רש"י ועוד) שרק אם החיתוך עושה אותם כעין מחית אז אסור, וגם לדברי השו"ע עין הערה 2 שיש מתירים, כיוון שהוא כתב דבריו שאסור רק בלא סמוך לסעודה, וכמו שמבואר ב"בית יוסף".

[2] כפשט דברי השו"ע שהבאנו, וכן מחמיר הגרב"צ אבא שאול (אור לציון ל"ג ב'), וכן ה"משנה ברורה" שהבאנו, וה"שמירת שבת כהלכתה" שמחמיר לכתחילה, אך הרב עובדיה יוסף ("יחוה דעת" ה סי' כז) כתב שגם לפוסקים כשו"ע מותר להכין סלט ירקות דק דק לאלתר כרשב"א, ואין לאסור אלא ממידת חסידות.

[3] כיוון שאם היה מכשיר תעשייתי, ההיתר שכתבנו בשם הגרש"ז,(לקמן סוף הערה 4) שהוא דומה לשאר כלי הסעודה – איננו, ויש בו בעיה של עובדין דחול, ואולי גם של טוחן בכלי.

[4] ה"משנה ברורה" פסק (שם) שאסור לחתוך דק דק גם סמוך לסעודה אם חותך בכלי שמיוחד לחיתוך, שהוא "העק מאסר" (גרזן קטן שמכים איתו, והוא יוצר חתיכות קטנות). לזאת הוא מביא ב' נימוקים: א. שהוי כלי המיוחד לטחינה, ואסור מצד הדין לטחון בכלי גם סמוך לסעודה. ב. מצד עובדא דחול. ה"ביאור הלכה" מבאר שהסיבה שמותר לחתוך דק דק סמוך לסעודה היא שהחיתוך נחשב לדרך אכילה, וזה רק באופן שעושה ביד ולא בכלי שמיועד לטחינה, ולכן אם חותך בסכין – זה כדרכו, אבל אם חותך בסכין שמיועד לחיתוך אינו נחשב דרך אכילה, ואסור. המקור לדברי ה"משנה ברורה" הוא דברי הריב"ש (קפד), שכותב שאסור לגרר גבינה בריי"ב אייזי"ן (פומפיה) שמיועדת לטחינה, כיוון שהוי כלי שמיועד לטחינה. וכותב ה"משנה ברורה" שייתכן שהריב"ש אוסר מדאורייתא, אבל כאן ב"העק מאסר" כיוון שלא הוי ממש כלי שמיועד לטחינה, לכן אסור מדרבנן.
אך "ערוך השולחן" (סי' שכא סע' ט) חלק וכתב: "ראיתי מפקפקים ואוסרים לחתוך בהא"ק מעסע"ר הבצלים, ולא נהירא לי כלל, שהרי זהו ג"כ סכין, ובריב"ש חשש לאסור לגרור גבינה במורג חרוץ, וקורין לזה ריי"ב אייזי"ן, שזהו עשוי לטחון דק דק כקמח, ובזה שפיר הוי מלאכת טוחן. אבל הסכין שקורין הא"ק מעסע"ר, הרי הוא סכין העשוי בתמונת חצי עיגול, והוא כסכין דעלמא, ולמה נאמר שבנות ישראל עושות שלא כדין?". יש להסתפק אם התכוון לומר שכל מה שאסר הריב"ש לחתוך במורג חרוץ גבינה הוא כיוון שהכלי הזה עשוי לחיתוך דק דק והופך את הפרי להיות כעין קמח, וזהו טוחן דאורייתא, ורק בכלי כזה אסור גם סמוך לסעודה, אבל בכלי כגרזן, אין שום איסור לחתוך את הירקות, כיון שאינו חותך דק; או שכוונתו שכיון ש"העק מאסער" הוא כמו סכין – לכן אין לאוסרו, כמו שאין אוסרים לחתוך בסכין. ה"אגרות משה" (או"ח ד סי' עד הלכות טוחן) אומר שיש לפסוק לדינא כ"ערוך השולחן", וראוי להחמיר כ"משנה ברורה". לעומת זאת, הרב זילבר ב"ברית עולם" (טוחן אות ו) פוסק שהלכה כ"משנה ברורה". וב"אגרות משה" (שם סע' ד) כתב על הריב"ש שרק דבר שעושה טחינה ממש נחשב לכלי, אבל דבר שאינו עושה דק דק לא נחשב לכלי, ואינו נאסר משום עובדין דחול, ועוד ייתכן שהריב"ש בכלל חזר בו, ואינו סובר שאסור מצד עובדין דחול, אלא מצד כלי שמיועד לטחינה. ואם כן במקרה דנן, אם נאמר כמו הגרשז"א ב"מנחת שלמה" (ואולי זו כוונתו גם של ה"אגרות משה" שם בסע' ג), שחיתוך לחתיכות כאלו אינו נחשב דק דק שאסור – אם כן לא נאסור כלי כזה, לא משום עובדא דחול, ולא בגלל שזה כלי שמיועד לטחינה, כיוון שאין זה כלי שמיועד לטחינה, ועובדא דחול הוא רק באופן שמקפיד על עשיית המלאכה שתצא

ג. ביום טוב מותר להשתמש במכשיר לחיתוך סלט[6] לכל הדעות.

בדיוק באופי שרוצה (וכן כמו שכתב באגר"מ, ייתכן שטעם זה נדחה) וכאן יש מקום לומר שלא אכפת לו כל-כך שיהיה דווקא באופן הזה.

סברה נוספת שניתן להתיר על-פיה היא סברת הגרש"ז המובאת בהערה ל"שמירת שבת כהלכתה" (סי' ו הערה יב) שסוג כזה של כלים, שעשוי לשימוש ביתי ואינו עשוי בצורה מורכבת אלא מצירוף של סכינים – אין איסור בשימוש בו בשבת, ולכן לא נאסר גם מצד עובדין דחול, וכך הורה הגרנ"א רבינוביץ להתיר את החיתוך במכשיר זה.

[5] כדעת הרב יוסף שלום אלישיב והרב דבליצקי (בעל-פה) לאסור גם לקלף במקלף, משום שהוא כלי שמיועד לברירה, וסוברים שכל כלי שמיועד לעשייה מסויימת אסור מדין מלאכה בכלי, גם סמוך לסעודה.

[6] ה"משנה ברורה" (סי' תקד סע' יט) פוסק שאפילו לסוברים שאסור לחתוך דק דק בשבת, מכל מקום ביום טוב פשוט שמותר. וגם בכלי שהריב"ש דורש שצריך שינוי ביום טוב, הוא רק אם לא מפיג טעמו, אבל סלט ירקות מפיג טעמו אם עושים מערב יום טוב, ולכן מותר לעשות בלי שום שינוי, ואין שום בעייה.

טורינו, איטליה **Torino, Italy**
ניסן, תשס״ט

מג. מכירת חמץ של בית אבות, שחברה בבעלות נכרית מספקת לו את המזון

שאלה:
הקהילה החכירה את הספקת המזון ושירותי המטבח של בית האבות, כולל קניות, אחסון ובישול (בהתאם לכללי הכשרות ובהשגחה, כמובן), לחברת גויים המתעסקת בכך. איך לבצע את מכירת החמץ לקראת הפסח, מתוך ההנחה שמצרכי המזון שבמחסן שייכים חוקית לחברה הנ״ל?

תשובה:
אם החמץ שייך לחברה, אין צורך למכרו[1], אלא אם כן ישנה אחריות של הקהילה (או של הנהלת בית האבות) כלפי החברה על נזקים שקורים למוצרי החמץ.
אם אכן יש לקהילה אחריות תשלומין על נזקים שיקרו לחמץ (אם ייגנב וכדומה) – נחלקו האחרונים אם מועילה מכירה לחמץ זה. לכן הדרך הרצויה היא לעשות מכירת חמץ רגילה, וגם למכור את הבית שהחמץ מונח בו לגוי (בדרך של מכירת חמץ), והגוי יקבל עליו אחריות על נזקי גנבה, אבדה וכדומה, אם יקרו לחמץ[2].
אפשרות נוספת היא לסכם עם החברה, שלמשך ימי הפסח אין לקהילה אחריות על החמץ[3] (יש לדאוג שיהיה לזה תוקף חוקי).
אם אין לקהילה אחריות על החמץ – אין צורך בכל זה, אלא צריך לסגור את החמץ בחדר, או אפילו במחיצה שסוגרת את הנגישות לחמץ[4] (מספיקה מחיצה יציבה בגובה עשרה טפחים – 80 ס״מ).

---

[1] שו״ע (או״ח סי׳ תמ סע׳ א).
[2] ״משנה ברורה״ (שם ס״ק ד).
[3] שו״ע (שם סע׳ א).
[4] שם סע׳ ב.

מרילנד, ארה"ב **Maryland, USA**
מרחשוון תשס"ח

מד. גילוח לאב ולסנדק לכבוד ברית הנערכת בחול המועד

שאלה:
האם אב הנימול והסנדק יכולים להתגלח לכבוד ברית החלה בחול המועד? האם הדין שונה לאשכנזי או ספרדי?

תשובה:
לא מצינו בהלכה שיהיה חילוק מפורש בדין איסור תגלחת בחול המועד[1] בין אבי הבן והמוהל לשאר אנשים.
ניתן לסמוך על הפוסקים[2] שהתירו להתגלח בחול המועד למי שרגיל להתגלח בכל יום, ובפרט שיש כאן צורך[3].

---

[1] איסור תגלחת בחול המועד מבואר במסכת מועד קטן (פ"ג מ"א). בגמרא (דף יד ע"א) מבואר שהטעם הוא משום גזירה, שמא יכנסו למועד כשהם מנוולים. לאור טעם זה מובן שאין חילוק בין אבי הבן והסנדק לשאר אינשי, שכן אין כאן גדר אבלות הנדחה מפני השמחה, אלא יש כאן גזרה מטעם אחר.

[2] ראה "אגרות משה" (או"ח א סי' קסג), שסיים שלהלכה אינו מורה להתיר אלא למי שיש לו צורך ביותר או שמצטער ביותר, אבל הרוצה לסמוך על דבריו לשם יופי בעלמא יכול לעשות כן, מאחר שכך הוא עיקר הדין. ועיקר טעמו הוא שמעולם לא נגזרה גזרת חז"ל על מי שמתגלח בכל יום. ועיין עוד ב"נפש הרב" (עמ' קפט), שם הסיק הרב סולוביציק שמי שרגיל להתגלח בכל יום חובה עליו להתגלח בחול המועד, שלא יהיה מנוול בחג. ומנגד ראה בדברי הרב שלום משאש בשו"ת "תבואות שמ"ש" (או"ח א' סי' נה) ובדברי הרב הדאיה בשו"ת "ישכיל עבדי" (ז, קא סי' ה). ועיין עוד בשו"ת "חוות בנימין" למרן הגר"ש ישראלי (ב סי' פב).

[3] ייתכן שבמקרה זה גם הרב משה פיינשטיין היה מורה להיתר לכתחילה.

אמסטרדם, הולנד **Amsterdam, Holland**
אייר תשס״ה

מה. סדרי תפילות ביום העצמאות ויום ירושלים, על פי הנחיות הרבנים הראשיים לישראל לדורותיהם

שאלה:
האם תוכלו להדריכנו כיצד לנהוג ביום העצמאות וביום ירושלים על-פי הנחיות הרבנות הראשית לישראל בנושאים הבאים:

א. ברכת שהחיינו.
ב. אמירת ״ופרוש״ בתפילת ערבית.
ג. הלל בערב ובבוקר, בברכה או בלעדיה.
ד. קריאת התורה והפטרה.
ה. פסוקי דזמרה ופרקי תהלים לפני ערבית.

אם יצאו סידורים מיוחדים עם תוספת קטעי לימוד לכבוד ימים אלה, אנא הודיעונו.

תשובה:
במהלך השנים[1] פורסמו פסקים רבים של הרבנות הראשית בדבר סדרי התפילה ליום העצמאות ויום ירושלים[2].

א. בעניין ברכת שהחיינו ביום העצמאות, נחלקו גדולי הרבנים בארץ ישראל מאז קום המדינה, והראו פנים לכאן ולכאן[3]. למעשה, נראה שברוב המקומות לא נהגו לברך. ודאי שמי שרוצה לברך יש לו על מי שיסמוך. לגבי ברכת שהחיינו ביום ירושלים לא מצאנו התייחסות, ואף הרבנות הראשית לא פרסמה דבר בעניין זה.
ב. אמירת ו״פרוש עלינו סוכת שלומך״ בחתימת ברכת השכיבנו בליל יום העצמאות ויום ירושלים לא תוקנה על-ידי הרבנות הראשית בתחילה, אלא רק על-ידי הרב הראשי לישראל הרב שלמה גורן[4]. ברוב המקומות נוהגים לחתום כבימי חול, ״שומר עמו ישראל לעד״.
ג. בעניין אמירת הלל – כבר בשנת תש״ט, לקראת חגיגת יום העצמאות הראשון, תקנו הרבנים הראשיים דאז, הרב עוזיאל והרב הרצוג, לומר בשחרית הלל בלא ברכה, לאחר תפילת שמונה עשרה. הרב גורן, שהיה אז הרב הראשי לצה״ל, הורה לקרוא הלל בברכה, וחזר על הוראתו זו כשנבחר לכהן כרב הראשי לישראל[5].

---

[1] עיינו בשו״ת ״במראה הבזק״ (א תשובה מד, ב תשובה מד, ג תשובה נד, ד תשובות נג, נד, ו תשובות כו, נ)

[2] חומר מפורט בעניין ניתן למצוא במאמריו של הרב שמואל כ״ץ ב״ספר הרבנות הראשית לישראל – שבעים שנה לייסודה״ (ב עמ׳ 804-989). עיינו גם בספר ״הלכות יום העצמאות ויום ירושלים״ לרב פרופ׳ נחום רקובר (עמ׳ שפג-שפד, שפז).

[3] בספרו של הרב פרופ׳ נחום רקובר (עמ׳ רלט-רעח). וע״ע ב״משפטי עוזיאל״ (ח״ח או״ח סי׳ כג).

[4] עיין במאמרו בתחומין (ט עמ׳ 301-304).

[5] בספרו של הרב פרופ׳ נחום רקובר (עמ׳ קכה-רלו. ובעמ׳ שפג-שפו, שפח-שצב, סדרי התפילה על-פי הוראות הרבנות הראשית).

לגבי אמירת הלל בלילה, בתקנה הראשונית לא נזכר דבר כזה, אולם הרב גורן הורה לנהוג כן – לקרוא הלל בברכה אף בליל יום העצמאות[6]. המנהג ברוב בתי הכנסת לומר את ההלל ביום בברכה. בלילה, ברוב המקומות לא אומרים את ההלל, ובמקצת המקומות שאומרים יש האומרים בלא ברכה ויש בברכה.
לגבי יום ירושלים, מחמת הנסים הגלויים שהיו במלחמת ששת הימים תקנו בשנת תשכ"ח הרבנים הראשיים, הרב איסר יהודה אונטרמן והרב יצחק נסים, לקרוא את ההלל בברכה בתפילת שחרית[7]. לגבי ליל יום ירושלים – לא נהגו לקרוא בו את ההלל, ויש הקוראים אותו בלא ברכה[8].

ד. בעניין קריאה בתורה מיוחדת ליום העצמאות – בסדרי התפילה שהנהיגו הרבנים הראשיים לאחר קום המדינה לא מצאנו כל תקנה בעניין. הרב שלמה גורן הנהיג קריאה בפרשת עקב, ללא עולים לתורה וללא ברכות[9].
המנהג הפשוט הוא שלא לקרוא בתורה ביום העצמאות – למעט כמובן הקריאה הרגילה בפרשת השבוע, כשחל יום העצמאות בשני או בחמישי.
בעניין ההפטרה – ההפטרה שתוקנה היא הפטרת "עוד היום בנב לעמד". ההפטרה עוסקת בגאולה ובימות המשיח, ומתאימה לענייננו של יום העצמאות. הפטרה זו נקראת בחו"ל ביום טוב שני של גלויות של שביעי של פסח. בארץ ישראל, עד שתוקנה ליום העצמאות לא נאמרה. בתקנת הרבנות נכתב "מקריאים בניגון הפטרה" ובשנה אחרת הודגש "בלא ברכות"[10].

ה. ביום ירושלים תיקנו לומר את שירת הים פסוק בפסוק[11]. הרבנים הראשיים לישראל, הרב אברהם שפירא והרב מרדכי אליהו, תיקנו לומר בליל יום ירושלים את מזמורי התהלים הנאמרים בליל יום העצמאות[12]. אין התייחסות מפורשת לגבי פסוקי דזמרה – אם להתפלל בשחרית פסוקי דזמרה של שבת, כדרך שנוהגים ביום העצמאות, אך דומה שכך המנהג המקובל בבתי הכנסת.
ישנם כמה סידורים מיוחדים שיצאו, ובהם תפילות יום העצמאות ויום ירושלים בתוספת קטעי לימוד מעניינם של ימי ההודאה. הרב מ"צ נריה הוציא תיקון ליום העצמאות, ולאחרונה הוציאו בישיבת ההסדר רמת גן, על-פי הדרכותיו של הרב יעקב אריאל, רב העיר ונשיא הישיבה, סידור "גואל ישראל", ובו חומר רב נוסף.

---

[6] שם (עמ' שמט-שפ).
[7] שם (עמ' שפז).
[8] עיין במאמרו של הרב שמואל כ"ץ (שם עמ' 983).
[9] בספרו של הרב פרופ' נחום רקובר בעמ' שצ.
[10] שם בעמ' שפד-שפה, ובמאמרו של הרב שמואל כ"ץ (שם עמ' 896), שגם לדעת הרב גורן אין לברך על ההפטרה.
[11] עיין בהערה 7.
[12] במאמרו של הרב שמואל כ"ץ (שם עמ' 985).

ירושלים, ישראל **Jerusalem, Israel**
סיוון תשס״ז

מו. שיפוצים, דינם בתשעת הימים

שאלה:
אנו עומדים לשפץ את דירתנו הקיץ. כנראה שבתקופת שלושת השבועות, כולל תשעת הימים, נהיה בשלבי ההריסה.
האם יש מגבלות הלכתיות על העבודות בתקופה זו?

תשובה:
1. בתשעת הימים נאסרה בניית ״בנין של שמחה״, ובכלל זה כל בניה שהיא להרווחה ולא לצורך[1].
2. אם מדובר בקבלן נוכרי, והסכם העבודה נחתם עמו קודם ר״ח אב, העבודה מותרת[2].
3. אם מדובר בשלב ההריסה בלבד, ניתן לבצעו גם בימים אלו[3].

---

[1] במשנה (תענית פרק ד משנה ו) נאמר: ״משנכנס אב ממעטין בשמחה״, ובגמרא (יבמות מג ע״א) הובאה הברייתא הכוללת בדין זה גם בנייה ונטיעה. בירושלמי (תענית פרק ד הלכה ו) נאמר כי איסור זה כולל רק ״בנין של שמחה״. מושג זה מופיע במשנה (תענית פרק א) ביחס לתעניות על עצירת גשמים, שם מבואר בגמרא (יד ע״ב): ״איזהו בנין של שמחה? זה הבונה בית חתנות לבנו״. ובירושלמי נאמר על דין זה: ״הדא דתימא בנין של שמחה, אבל אם היה כותלו גוהה (מט ליפול) – סותרו ובונהו״, ומכך למד הר״ן (תענית ה ע״ב מדפי הרי״ף), שלא רק בית חתנות נאסר, אלא גם כל בניין ״שאינו צריך, דאינו נעשה אלא לנוי ולהרווחה בעלמא״. דברי הר״ן הובאו להלכה ב״בית יוסף״ (טו״ר או״ח סי׳ תקנא), ב״מגן אברהם״ וב״משנה ברורה״ שם (ס״ק יב).
אם כן, יש לבחון בכל מקרה של שיפוץ דירה את מידת הצורך: האם מדובר בהרווחה או בצורך הדירה. הגדרת המושג ״צורך״ לעומת ״הרווחה״ איננה ברורה ומפורשת בדברי הפוסקים. מצאנו שהתירו הוספת חדרים בשל הצפיפות בבית (שו״ת ״ויברך דוד״ סי׳ סז), ויתכן שגם שיפור התפקוד של הבית ייכלל בכך. ומכל מקום, דברים שהם לשיפור המראה והאסתטיקה, אף שגם הם נצרכים להרחיב דעתו של אדם – הוגדרו בהלכה כהרווחה, ונאסרו.

[2] ב״משנה ברורה״ (שם) הובאו דברי ה״ב״ח״ וה״אליה רבה״, שהשוכר את הנוכרי בקבלנות לעבודה קודם ר״ח – מותר בכל, ואפי׳ בט׳ באב עצמו, וטעמם ״דנכרי אדעתא דנפשיה עביד״. כלומר: כיוון שסוכמו ביניהם התשלום והעבודה, כעת העבודה הנעשית היא ביוזמת הקבלן הנוכרי, החפץ לסיים את עבודתו, ואין הוא כשליח של היהודי. אמנם ב״משנה ברורה״ (שם) כתב שאם יכול לפייסו שימתין תבוא עליו ברכה.
יש להדגיש כי היתר זה תלוי בכך שהקבלן הוא נכרי, ולא די בכך שהפועלים הם נוכריים.

[3] לא מצאנו התייחסות מפורשת בדברי הפוסקים לשאלה אם שלב ההריסה הקודם לבנייה כלול באיסור או לא, אך נראה לומר מסברה שאין בהריסה משום שמחה של בניין. ואף-על-פי שלעניין מלאכות שבת סתירה על מנת לבנות חשובה כמלאכה, אין זה אלא לגבי איסור שבת, המתייחס למשמעות המלאכה, אבל לגבי רגש השמחה שבבנייה – מסתבר שאין שמחת הבניין קיימת אלא בשלב הבנייה. כך גם הסכימו מו״ר הגרז״נ גולדברג והגר״א נבנצל.

ראש צורים, ישראל **Rosh Tzurim, Israel**
תשרי תשס״ח

מז. דין ״צנעא״ לענין שמירת יום טוב שני לישראלי השוהה בחו״ל

שאלה:
בעניין מנהג יום טוב שני של גלויות לשליחים של המוסדות הלאומיים, כפי שמובא בשו״ת ״במראה הבזק״ (חלקים א ו-ג), שמצד אחד יש להקפיד על איסור מלאכה בפרהסיה ומצד שני להקפיד על תפילת חול המועד בתפילה של לחש, ובהנחת תפילין באיסרו חג.
והשאלה: מהי הגדרת ״בצנעה״? לעניין דיבור בטלפון, בתוך הבית (האם שייך לחלק בין מענה, שיהיה אסור, לבין התקשרות למשל להורים בארץ, שיהיה מותר?) וכבר ראיתי שהורה הרב יעקב אריאל להתיר לשליח להתקלח בחמים ביום טוב שני של גלויות, ובלי להקפיד על סבון נוזלי - כי כל זה לא כל-כך ניכר (מובא באתר Yeshiva בשו״תים).

תשובה:
להלכה[1] (למעט מקרים חריגים), וכפי המבואר גם בשו״ת ״במראה הבזק״ הנזכר בשאלתך[2], בן ארץ ישראל הנמצא בחו״ל – אסור לו לעשות מלאכה ביום טוב שני

---

[1] תוספות (פסחים נב ע״א ד״ה בישוב), ״בעל המאור״ (פסחים פרק ד, יז ע״א מדפי הרי״ף) והרמב״ן (במלחמות שם), סוברים כך מנימוקים שונים, וכן דעת הר״ן (על הרי״ף שם ע״ב בביאור הראשון), וכן דעת המאירי (פסחים נא ע״א), והרדב״ז (ד סי׳ אלף קמח וסי׳ אלף שכט).
כך גם פשט לשון השו״ע (סי׳ תצו סע׳ ג), וכמו שכתב שם ה״מגן אברהם״ (ס״ק ד), ״אליה רבה״ (ס״ק ה), ״הפרי חדש״ (ס״ק כג), ה״ברכי יוסף״ (ס״ק ג), ה״מאמר מרדכי״ (ס״ק ב), וה״משנה ברורה״ (ס״ק ט); וכן מבואר בשו״ע הרב (שם סע׳ ד), ב״חיי אדם״ (כלל קג סע׳ ד) וב״ערוך שולחן״ (שם סע׳ ז).
ודלא כתירוץ השני בר״ן הנ״ל, דעת המבי״ט (ג סי׳ קמט) ומשמעות לשונות מהריט״ץ (סי׳ קלט ד״ה ותו) וה״ים של שלמה״ (ביצה פרק א סי׳ ח) ודברי הט״ז (שם ס״ק ב, שהביא דברי ה״ים של שלמה״ והסכים עמו, ונדחק משום כך בהבנת השו״ע).
לגבי תשובתו של הרב אריאל, אמנם לשון תשובתו היא ״חייב ביום טוב שני של גלויות רק בפרהסיא״, אך קשה להסתמך על דיוק לשונו של תשובות ממין זה – תשובות קצרות שאינן נכתבות תמיד על-ידי הרב המשיב עצמו, אלא נאמרו בעל-פה לשואל ספציפי ונכתבו אחר-כך על-ידי אחרים באופן כללי, ולא בהכרח במדויק. בתשובה שציטטת, למשל, ייתכן שההיתר התייחס רק לשאלה הספציפית שלגביה נשאל – מחמת צירוף טעמי קולא נוספים, כגון שעצם האיסור להתקלח ביום טוב במים חמים, ואף לחמם מים לשם כך, אינו ברור כיום, שהרי כיום רחיצת כל הגוף בחמים היא ״דבר השווה לכל נפש״, עיין ב״שמירת שבת כהלכתה״ (פרק יד הערה כא), וכן לגבי הדלקת אש שהוזכרה בשאלה שם, עיין ב״אגרות משה״ (או״ח ד סי׳ קד), שמסתפק אם יש להקל בהדלקת חשמל מפני שהדלקה ביום טוב – גם באש חדשה – אינה אלא איסור דרבנן, לדעת רוב הפוסקים (מלבד דעת הט״ז או״ח סי׳ תקב סק״א וה״כתב סופר״ סי׳ סז, שאף דייק מלשון המשנה, והוכיח גם מהרמב״ם והרשב״א שיש בכך איסור תורה. וע׳ גם בשו״ת ״צפנת פענח״ מהדורת הרב כשר-ירושלים, תשכ״ה- סי׳ קו). והדלקת אש בהקשר זה אולי קלה עוד יותר, שהרי בחשמל דעת ה״חזון איש״ (מועד, הלכות שבת סי׳ נ אות ט) שיש גם איסור בונה, וכעין זה דעת כמה פוסקים, ובהם מרן הגר״ש ישראלי, שייתכן שאסור משום מכה בפטיש – כפי שהובא ב״במראה הבזק״ (ב תשובה כה הערה 2). ועיין עוד במאמרו של הגר״ש ישראלי שהבאנו בשו״ת ״במראה הבזק״ (א תשובה כז, ובסופו תגובות לשאלות על המאמר) שגם בהן הזכיר שיש שאלה של בונה או מכה בפטיש ביצירת מעגל חשמלי, לעומת אש ממש ביום טוב, שאין בהדלקתה איסורים נלווים). סברת ה״אגרות משה״

של גלויות גם בצנעה, ולא רק בפרהסיה[3], וממילא אינו רשאי לשוחח בטלפון. מן הראוי שבחו"ל ישמרו כל היהודים יומיים לעניין עשיית מלאכה, ולהיפך – בארץ ישראל יש למי שסומך לעשות רק יום אחד אילנות גבוהים להיתלות בהם[4].
בעניין רחצה ביום טוב ניתן להקל לגרים בחוץ לארץ, בשני הימים[5].

היא שיש אולי מקום להקל בדלקת החשמל, מהנימוק הנ"ל ומפני שהדבר נחשב בצנעה יותר משאר מלאכות, כי מי שלא רואה את מעשה ההדלקה עצמו אלא רק את התוצאה, יתלה שנדלק על-ידי שעון שבת (ויש לומר שהוא הדין לגבי אש ממש – שיתלו שהודלקה מאש קיימת. אגב, אם נאמר כך יש לכך השלכה גם לגבי הדלקת נר לצורך הבדלה, שפסקנו בתשובה הסמוכה שיש להדליק רק באופן המותר ביום טוב). וכן לגבי סבון מוצק יש מתירים, עיין ב"מגן אברהם" (או"ח סי' שכו ס"ק יא), "גנת ורדים" (כלל ג סי' יד), ועל מה שכתב ה"משנה ברורה" (שם ס"ק ל), עיין ב"קצות השלחן" (ח, "בדי השלחן" עמוד נו-נז ד"ה וכאן וד"ה אבל), ועיין גם בשו"ת "ארץ צבי" (סי' ע), וע"ע באריכות דברים בעניין זה ב"יביע אומר" (ד או"ח סי' כז אות ג והלאה וסי' כח) וב"יחווה דעת" (ב סי' נ), יתכן שהרב אריאל הקל מסיבות אלה או מחמת נסיבות מיוחדות שהיו במקרה של שואל השאלה.
אכן, הרב יעקב אריאל הבהיר לנו שאמנם אין הוא זוכר כיום את המקרה שלגביו התייחס בתשובתו שציינת (מדובר בתשובה מלפני כמה שנים), אך באופן כללי גם דעתו כדעתנו, שאין לפסוק כדעת הט"ז, למעט במקרים חריגים – בנסיבות מיוחדות ובצירוף סברות נוספות, ויש לשאול לגופו של מקרה. בדיקה נוספת באתר "ישיבה" www.yeshiva.org.il העלתה שתשובתו של הרב אריאל תוקנה והובהרה כדלהלן: "בן ארץ ישראל הנמצא זמנית בחו"ל חייב ביו"ט שני של גלויות אפילו בצנעה, אלא אם כן הדבר לא ניכר כמלאכה. למשל, מקלחת במים חמים יכולה להתפרש כמקלחת בפושרים. אמנם אין להשתמש בסבון מוצק במקלחת".

[2] א תשובה מ.

[3] נציין כי לגבי תיירים (הנמצאים בחו"ל פרק זמן קצר ביותר, וגם בו אין הם "דרים" שם), דעת הגרנ"א רבינוביץ שיש מקום לסמוך על דעת הט"ז ולהקל בשעת הצורך בעשיית מלאכה בצנעה, אך לא לגבי הנמצאים בחו"ל בשליחות וכדומה.

[4] "במראה הבזק" ד תשובה נז.

[5] "במראה הבזק" ה תשובה לג.

ראש צורים, ישראל **Rosh Tzurim, Israel**
אלול תשס"ז

מח. הבדלה בין יום טוב ראשון ושני לישראלי השוהה בחו"ל

שאלה:
שליח ישראל הנמצא בחו"ל, כיצד ינהג בעניין הבדלה על הכוס (שתתיר אכילה) כשמוזמן להתארח אצל בני המקום, או שמארח צעירים, אצלו בבית, במוצאי יו"ט? האם לומר בשקט, בעת שבעל הבית מקדש, או ללכת לחדר אחר? כיצד לנהוג במוצאי שבת, כשיש צורך בנר ובשמים שניכרים יותר?

תשובה:
לדעת רוב הפוסקים[1] בן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל[2] מבדיל במוצאי יום טוב ראשון בצנעה[3].
הדרך להבדיל בצנעה היא ללכת לחדר אחר ולהבדיל שם (וממילא אין בעיה גם בנר[4] ובשמים כשחל יום טוב ראשון בשבת)[5].
הפתרון של הבדלה בשקט בשעה שבעל הבית מקדש אינו פתרון טוב[6], משום שיש לחוש שירגישו בכך, ואין זה "בצנעה"[7], ועוד שנראה שאין להבדלה באופן זה גדר של הבדלה על הכוס[8].

---

[1] "לקט הקמח" (שבת ד"ה היה נוהג), מוסב על שכנה"ג (סי' רעא אות ו); "חיים שאל" (א סי' עד); "פאת השלחן" (סי' ב סע' טו); "כף החיים" (סי' תצו ס"ק לו); וע"ע בשו"ת "בצל החכמה" (א סי' כב), שהאריך להוכיח מסוגיית הגמרא שצריך להבדיל אף שאסור בעשיית מלאכה (כדלקמן), והוסיף עוד לבאר באריכות ולהוכיח מהפוסקים שההבדלה עצמה אינה בגדר דבר שבפרהסיה, שצריך לנהוג בו (אף שאינו מלאכה) כדין בני חו"ל. וע"ש עוד שדן בגדרי צנעה ופרהסיה לעניין זה. ועי' עוד בספר "יו"ט שני כהלכתו" (פרק ח הערה טז) שהביא גם בשם הגרש"ז אויערבך, הגרי"ש אלישיב והגר"ש וואזנר, שצריך להבדיל על הכוס בצנעה.

[2] בהנחה ובאופנים שאכן מדובר במי שדינו כבן ארץ ישראל הנמצא בחו"ל ולא כבן חו"ל. בתשובה זו לא נכנסנו לדיון האם וכיצד מושפע גדר זה ממשך השהייה בחו"ל ופרטים נוספים, ועיין לגבי זה בתשובתנו ב"במראה הבזק" (א תשובה מ, ועוד).

[3] אך אין הדבר מוסכם, וי"א שלא יבדיל אז כלל: "שאילת יעבץ" (א סי' קסח) שלדעתו כיוון שאסור במלאכה אינו צריך להבדיל, וסובר גם שהבדלה נחשבת דבר של פרהסיה שיש לו לנהוג בו כבני חו"ל, וה"אגרות משה" (או"ח ג סי' עב), ועיי"ש שביאר שמותר לאכול באופן זה בלי הבדלה. וע"ע בשו"ת "רבבות אפרים" (ב סי' קמא), שדן באריכות בהסבר שיטת רבו ה"אגרות משה", אך גם הוא עצמו במסקנתו אינו פוסק כך.

[4] וידליק את הנר מאש קיימת ולא יכבה אותו אחר-כך, כדין הדלקה וכיבוי ביום טוב, שכן אסור בעשיית מלאכה אף בצנעה, וכדלקמן.

[5] זה האופן הפשוט של "בצנעה" ועי' ב"בצל החכמה" הנ"ל שכתב כן.

[6] כך מוכח מדברי כל הפוסקים הנ"ל, שלא העלו אפשרות זו, ואף במצבים שנדונו ב"לקט הקמח" הנ"ל וב"מסגרת השלחן" וב"שדי חמד" שנביא בהמשך, שבהם אין כוס נוספת – לא הציעו פתרון כזה. ויש להוסיף ששו"ת "בצל החכמה" הנ"ל שלל אף את האפשרות שאם יש לבן ארץ ישראל כוס משלו – יאמר עליה בלחש את ההבדלה, בשעה שהמארח (בן חו"ל) מקדש.

[7] על-פי שו"ת "בצל החכמה" הנ"ל וטעמו, ש"אם יבדיל לעצמו המבדיל בין קודש לחול יורה בזה דיו"ט ב' חול הוא גביה... ואם יבדיל בלחש ג"כ אולי ירגיש בו הבן חו"ל", אפילו שיש לו בלאו הכי כוס בפני עצמו. ונלמד מזה שהוא הדין אם גם כעת אינו נוטל כוס לעצמו אלא מבדיל בלחש בשעה

לכן, אם אין אפשרות ללכת לחדר אחר ולהבדיל שם מבלי שירגישו בכך[9] – לא יבדיל. כיוון שהוא מנוע להבדיל מן הדין – רשאי לאכול[10], ולכשיתאפשר לו להבדיל

שבעל הבית מקדש וסומך על כוסו של בעל הבית, ומסיים: "ומכש"כ אם בליל יו"ט א' לא קידש הבן א"י לעצמו ועתה יהדר אחר כוס להבדיל עליו ירגיש בו הבן חו"ל".

[8] ב"לקט הקמח" הנ"ל דן במצב שבו אין להם אלא כוס אחת, ושלל את האפשרות שיאמרו עליה (משמע בדבריו בזה אחר זה) קידוש והבדלה, משום ש"אין אומרים ב' קדושות על כוס אחת". ועיי"ש שהסביר את החילוק בין זה לבין יקנה"ז.

בנדון דידן יש להוסיף שבמצב שבו בעל הבית אוחז את הכוס ומקדש והאורח מבדיל בלחש תוך כדי כך, מסתבר שאין זו "הבדלה על הכוס", ואף שאחיזת הכוס בידו בשעת הבדלה וקידוש אינה מעכבת ויוצא ידי חובה בדיעבד גם כשהכוס על השלחן. עי' ב"משנה ברורה" (סי' קפג ס"ק כ) לעניין כוס של ברכת המזון, שבה מקור דינים אלה של אחיזת הכוס וכו', שכל הדינים האלה אינם מעכבים. ומכל מקום לא מסתבר להוציא ידי חובה את המבדיל בשעה שאחר אוחז את הכוס עבור עצמו (ולא עבור הבדלה כהבדלה על הכוס, שהרי אין לו שום שייכות עם כוס זו).

עוד יש להוסיף, שמתנאי קידוש והבדלה על הכוס הוא שישתה המקדש או המבדיל, או אחר שיצא ידי חובה בקידוש או בהבדלה, כמלוא לוגמיו (עיין בסי' רעא סע' יג-יד וב"משנה ברורה" ס"ק סט ולגבי הבדלה – עיין בטור סי' רצט "ושותה מלוא לוגמיו", וב"משנה ברורה" סי' רצו סע' קט, שנקט בפשטות שזה מעכב כבקידוש. ובשו"ע הרב (סי' קצ סע' ד) מבאר שלגבי הבדלה הדבר תלוי במחלוקת). בנדון דידן, הלוא מי ששותה את רוב הכוס אינו מבדיל אלא מקדש (ואם מאיזו סיבה ישתה הוא את רוב הכוס לא יצא הלה ידי חובת קידוש, שכן השותה אינו יוצא ידי חובת קידוש בקידוש זה).

יש להעיר לכאורה על ה"לקט הקמח" שלא כתב טעם זה, שלכאורה אפילו בדיעבד לא יצא ידי חובה, אלא הטעם של "אין אומרים ב' קדושות" – שלכאורה אין זה מעכב בדיעבד, ואולי סובר שבשעת הדחק די בטעימה כלשהי, ואפשר שיטעמו שניהם ואין שתיית מלוא לוגמיו מעכבת, כסברת "ערוך השולחן" (סי' רעא סע' ל) או שמחלק בין קידוש להבדלה, כסברת החולקים שציין שו"ע הרב.

וייתכן שאמנם יש רק כוס אחת, אבל היא מכילה יותר מרביעית, ואף שאין לחלקה לשתי כוסות, כי אין בה שתי רביעיות, מכל מקום יש בה די כדי שישתו שניהם כל אחד כמלוא לוגמיו.

בין כך ובין כך, יש לציין שעדיף יהיה באופנים אלה למזוג מהכוס לכוס אחרת לפני השתייה, כדי שלא תיפגם הכוס (כי גם השתייה, ולא רק הברכה, צריכה להיות מכוס שאינה פגומה, כפי שמוכח בסי' רעא סע' טז-יז), ואמנם שם משמע שזה רק לכתחילה, אבל זה משום שמדובר בשתיית המסובין שאינם חייבים כלל לשתות, מה שאין כן לגבי שתיית המקדש או המבדיל עצמו, שאם הדין שהכוס צריכה להיות בלתי פגומה חל גם על שעת השתייה, ישנן דעות שבכוס פגומה עדיף לקדש על הפת – עיין בא"א (סי' רעא ס"ק ל) וב"משנה ברורה" (ס"ק מג) – הוא הדין בנדון כאן, ואף שה"מגן אברהם" (סי' רעא ס"ק כד) וה"משנה ברורה" (שם ס"ק נא) כתבו שצריך לשתות מכוס שיש בה רביעית, וכאן כשישתה השני לא ישתה מכוס שיש בה רביעית – ייתכן ש"לקט הקמח" חולק על זה, וסובר כמשמעות לשון השו"ע (שם סע' יא) שאין צורך בזה, או שאין זה מעכב. עוד אפשר באופן זה שלפני הקידוש ימזוג מעט לכוס אחרת, ואחרי שיקדש בן חו"ל יטעם מעט, ואז ימזוג בחזרה ויבדיל בן ארץ ישראל וישתה, או להיפך, ובפרט באופן שאין די למלא לוגמיו לשניהם, ובפרט שיש יותר מקום להקל לעניין שתיית מלוא לוגמיו בהבדלה) , שנמצא ששניהם שתו מכוס שיש בה רביעית ואינה פגומה.

אכן, טעמים אלה אינם שייכים אם יש לכל אחד כוס משלו, אלא שגם במצב זה קיים עדיין חששו של שו"ת "בצל החכמה", שכמובן גם הוא שייך ביתר שאת כשאין לכל אחד כוס משלו, ונזקקים לעצות הנ"ל של קידוש והבדלה זה אחר זה ומזיגה לכוס אחרת וכו'.

[9] עיין בשו"ת "בצל החכמה" הנ"ל, שכתב שאסור לבקש יין לצורך זה מבעל הבית – בן חו"ל, ותמה משום כך על הצעת ה"לקט הקמח", שבעל הבית ייתן את כוסו לאורח לצורך ההבדלה, עיי"ש. לדבריו, אין ללכת לחדר אחר באופן שניכר שהולך לשם כדי להבדיל, שבזה יש פרהסיה.

את קושייתו על "לקט הקמח" – אולי יש ליישב, שאמנם הווי פרהסיא ואסור, אלא דבעובדא דהתם כבר דיברו האורח ומארחו שצריך האורח להבדיל, וכבר היה בזה המציאות של פרהסיה, אלא שמחמת שלא הייתה להם אלא כוס אחת באו לשאול, ובמצב כזה אין להימנע מצד זה שנתינת הכוס לאורח על-ידי המארח היא כפרהסיה, שכן מעשה זה אינו מעלה ואינו מוריד כלום. ומסתבר שגם במצב זה חייב להבדיל בצנעה, כיוון שכך הדין ו"לא פלוג", וכשם שלא נאמר שאם הבן חו"ל תלמיד חכם ויודע שצריך אורחו לנהוג כבן ארץ ישראל בצנעה – שוב אין זו צנעה, אבל כל זה לגבי עצם ההבדלה, מה שאין כן נתינת הכוס – שאינה בעצמותה מעשה של חול, אלא שכעת ניתן להכיר על-ידה שהיא לצורך ההבדלה – בזה כשבלא"ה הדבר ידוע שמבדיל לא אכפת לן בכך שגם נתינת הכוס מעידה עליו.

בצנעה, אף בשעה מאוחרת בלילה, כשילכו האורחים, או כשילך הוא מבית המארח, או ילכו לישון או למחרת ביום – יבדיל[11].

---

[10] עיין ב"אגרות משה" הנ"ל (או"ח ג סי' עב), שביאר שלדעתו שאין לבן ארץ ישראל להבדיל במוצאי יום טוב הראשון כלל – מותר לאכול באופן זה בלי הבדלה, משום ש"לא אסרו בכה"ג מלאכול קודם הבדלה על הכוס, דדמי זה כמי שאין לו כוס, שמותר לאכול".
היה מקום לטעון שדברים אלה נכונים דווקא לשיטתו של ה"אגרות משה", שאינו מבדיל כלל כל היום, מה שאין כן אם נוקטים שמבדיל בצנעה רק שכעת אין לו אפשרות כזו, שלכאורה אם ייתכן שיוכל להבדיל בצנעה יותר מאוחר ניתן לטעון שאסור לאכול, על-פי המבואר בשו"ע (סי' רצו סעיף ג): "אם אין לו יין ולא שכר ושאר משקין, י"א שמותר לו לאכול וי"א שאם מצפה שיהיה לו למחר לא יאכל עד למחר שיבדיל". עיי"ש ב"משנה ברורה" (ס"ק כא) שפסק: "ויש להחמיר כסברא אחרונה. אם לא באדם חלש... יכול לסמוך אדעה ראשונה".
אבל נראה להלכה שבנדון כאן רשאי לאכול, שכן יש לצרף את דעות הפוסקים שאינו חייב כעת בהבדלה כלל לדעת הי"א הראשון בשו"ע, ועוד שהרי אם לא יאכל ירגישו בכך ויהיה זה כפרהסיה, ונמצא שחייב לאכול על-פי דין. ה"אגרות משה" שלא כתב נימוק זה – משום שלשיטתו אינו מבדיל אף בצנעה ומכל מקום אוכל, אבל לדברינו הרי כשיוכל להבדיל בצנעה – יבדיל, וכל עוד שהוא בפרהסיה צריך לאכול, כדי שלא יורגש שנמנע מלאכול משום שצריך הבדלה.
[11] אם גם ביום לא נתאפשר לו להבדיל, ישמע הבדלה במוצאי יום טוב שני של גלויות מבן חו"ל, אך עדיף שלא יבדיל אז בעצמו, שכן יש דעות שאין "תשלומין" להבדלה של יום טוב אלא (לכל היותר) במשך היום שאחריו, ולא במוצאי אותו יום – עיין בחידושי ר' עקיבא אייגר (סי' רצט סע' ו), ב"משנה ברורה" (שם ס"ק טז בשמו) ועוד.
יש שנקטו שאפילו ביום אינו יכול להבדיל: עיין בר' עקיבא אייגר (שם), בשם "לשון חכמים", ובסוף דבריו שכך יוצא לכאורה לדעת בה"ג, ועיין עוד ב"שדי חמד" (אסיפת דינים מערכת ה"א אות טו שהאריך), אך בזה מסתבר שאין להחמיר – כיוון שר' עקיבא אייגר עצמו וה"משנה ברורה" הנ"ל בשמו הכריעו שאפשר, ואם ירצה להחמיר שלא כדבריהם – להמתין למוצאי יום טוב שני של גלויות ולצאת ידי חובה מספק על-ידי בן חו"ל שיבדיל אז – יצא שכרו בהפסדו, שהרי לשיטת ר' עקיבא אייגר וה"משנה ברורה" וסיעתם, אילו היה מבדיל ביום היה יוצא בזה יד"ח וכשנמנע מלהבדיל אז, כדי לא להבדיל בעצמו, הפסיד – לשיטתם - את ההבדלה לגמרי.
ועי' בשו"ת "בצל החכמה" הנ"ל (סי' כג אות ד – כד), שהאריך בדבר. עיין בשו"ת "יביע אומר" (ז, או"ח סי' מז), שלדעתו יכול להבדיל בעצמו במוצאי יום טוב שני של גלויות, אך גם לדבריו עדיף שישמע מבן חו"ל.
בעיקר דברי ר' עקיבא אייגר בשם "לשון חכמים" צ"ע, שלכאורה יש להוכיח מגוף דברי ה"לשון חכמים" להיפך, שהרי הוא דן במי שמת לו מת ביום טוב והיה אונן במוצאי יום טוב עד הבוקר, וכתב שכיוון שביום טוב אין מסתבר שיש לו ג' ימים להבדלה, אם כן יש לומר שזמנו רק בלילה, וכיוון שבזמנו היה פטור – שוב אינו מבדיל. והנה ממה שהוזקק לומר שבזמנו היה פטור, משמע שאילו היה חייב בזמנו, אלא ששכח, או נאנס, או שבתחילת הלילה היה בר חיוב ואחר-כך – בטרם הבדיל – נעשה אונן, יש לו תשלומים. ולכאורה אינו מובן, שהרי אף אם היה חייב בזמנו, כעת עבר זמנו ובטל קרבנו, ומעוות לא יוכל לתקון.
בפוסקים דנו אם הבדלה כל יום א', או ג' ימים אחר שבת, הם מעיקר החיוב, או שהם תשלומין, עיין בראי"ש (ברכות פרק ג סי' ב), מחלוקת רבנו יהודה ומהר"ם, ובמאירי (פסחים קה ע"א; תענית ל ע"ב), ובספרו "מגן אבות" (עניין ד), בט"ז (יו"ד סי' שצו סע' קב) בביאור המחלוקת שהביא הראי"ש הנ"ל, וב"ביאור הלכה" (סי' תפט ד"ה בלא), ועיי"ש ב"לשון חכמים" ובר' עקיבא אייגר עצמם, ועיין אריכות בזה ב"יביע אומר" (הנ"ל ובחלק ה או"ח סי' י אות ב)
ונראה שדעתו שבמוצ"ש נחשבים כל ג' ימים שאחריו לעיקר זמן חיוב הבדלה, ולכן אפילו אם היה אונן במוצ"ש מבדיל כל ג' ימים, כמו שביאר שם, ובמוצאי יום טוב עיקר הזמן רק בלילה זה, ולכן אם אז היה פטור שוב אינו בר תשלומין, שהרי לא היה לו חיוב שצריך להשלימו, אבל מכל מקום אם היה חייב אז – שייך תשלומין לחיובו, לכל הפחות כל אותו יום, ואולי אף יותר מכך – ג' ימים, או שמא, כיוון שאין סברה שדווקא ג' ימים שייכים ליום טוב, ומאידך לגבי יום טוב אין גם שייכות לסברה שלאחר ג' ימים שייך לשבת הבאה – עד שבת שאחריו, שאחר-כך ודאי אין שייך יותר להבדיל, כיוון שחלה כבר שוב קדושה, וגם שההבדלה של מוצ"ש תפטרנו, עיין ב"בניין שלמה" (בתקונים והוספות סי' יח), ולולי זה היה מקום לנקוט אפילו פרקי זמן ארוכים יותר, כמו שמשמע

וכשחל יום טוב ראשון בשבת, שגם בעל הבית עצמו מבדיל (ביקנה"ז), אם אין אפשרות להבדיל בצנעה בחדר אחר, יוצא גם האורח שהוא בן ארץ ישראל ידי חובת הבדלה בכך ששומע יקנה"ז[12]. את ברכת הבשמים יוכל לומר בנפרד – אם יתאפשר

מדבריו. וע"ע ב"כסא אליהו" (סי' רצט ס"ק א), שמשמע גם מדבריו שיש מקום לדון אף על יותר מג' ימים.

צ"ע מכאן ל"לשון חכמים" לומר דתרווייהו איתנהו – לגבי שבת הווי ג' ימים עיקר החיוב, וגם לגבי יום טוב שייכים תשלומין, אבל כך משמעות דבריו, ולפי זה יוצא ממנו במי שהיה חייב אלא ששכח או נאנס ולא הבדיל היפך מה שהסיק ר' עקיבא אייגר ממנו, וצ"ע.

וכשחל יום טוב ראשון בשבת ולא הבדיל, וגם לא יצא ידי חובה ביקנה"ז, נראה שיכול להבדיל בעצמו במוצאי יום טוב שני של גלויות, שהרי הבדלה של שבת – לדעה העיקרית להלכה – יש לה תשלומין שלושה ימים, כדעה הראשונה שהביא השו"ע (סי' רצט סע' ו) בסתם, וגם הרמ"א שם כתב שהעיקר כדעה זו.

ויש אחרונים, כגון ה"בן איש חי" (שנה שניה פרשת ויצא אות כג), "כף החיים" (סי' רצט ס"ק כו), וכן נקט ה"ילקוט יוסף" (סי' רצט סע' ז – על-פי דברי אביו ב"יביע אומר" ו או"ח סי' מח אות יג), שחששו לספק ברכה לבטלה ופסקו בדרך-כלל שאין תשלומין להבדלה אלא ביום א', או שאין תשלומין להבדלה אם טעם לפניה, שתי הדעות הנוספות בשו"ע שם). אך ייתכן שחלקם יודו בנדון דידן, ואינו דומה מי ששכח להבדיל למי שלא היה לו יין, וכל שכן מי שהיה מנוע הלכתית מלהבדיל, וכיו"ב מצאנו בבה"ג (קידוש והבדלה), שמחלק בין מי ששכח או אין לו יין למי שהיה מנוע הלכתית להבדיל, כגון שחל תשעה באב במוצ"ש, והרי ה"יביע אומר" עצמו מקל כנ"ל אפילו כשחל יו"ט בחול, וכל שכן כשחל בשבת. אך יש להעיר, לגבי דעת ה"יביע אומר", שבספרו "הליכות עולם" (ג פרשת ויצא אות יא) דן עוד בדברי ה"באר חיים", ונוקט שרק בצירוף שני הדברים – שעבר יום א' וגם אכל – יש מקום לחשוש לספק ברכה לבטלה, וגם בזה, הסומך על הדעה הראשונה שבשו"ע ומבדיל – אין מזניחין אותו, וחזר בו ממה שאמר בתשובתו ב"יביע אומר" (ו) וגם את תשובתו שבחלק ז ביאר כחזרה ממה שאמר בחלק ו, ויש להעיר על בנו – ה"ילקוט יוסף" שלא הרגיש בכך.

עם זאת, לגבי ה"באר חיים" ו"כף החיים", שלדעתם אין תשלומין להבדלה לאחר יום א', וזאת אפילו כשאי אפשר להבדיל קודם, שהרי שחל תשעה באב ביום א' היו נוקטים כך, לולי שהמנהג להבדיל בשם ומלכות ואין אומרים ספק ברכה לבטלה נגד המנהג, עיין ב"כף החיים" (סי' תקנו ס"ק ה), ועיין עוד בהערות הגר"מ אליהו ההולך בשיטתם (קצשו"ע סי' צו סע' טו הערה כו) , ולגבי יום טוב סוברים (שם ב"באר חיים" וב"כף החיים" ס"ק כד), שאפילו ביום אי אפשר להבדיל אלא בלילה של מוצאי יום טוב, נראה שסוברים כך גם בנדו"ד.

[12] ה"שדי חמד" (אסיפת דינים מערכת ה אות יב ד"ה והנה כו') בשם "מסגרת השלחן" (יו"ד): "שאלו לי, אחד מא"י שנתארח אצל בעה"ב בחו"ל ובליל יו"ט שני שהי' במוצש"ק שמע הקידוש של בעה"ב שהוא יקנה"ז, אם יצא ידי"ח הבדלה. ואמרתי דיצא דהסדר אינו מקפיד וגם החתימה שחתם בין קודש לקודש אינו מעלה ומוריד", וה"שדי חמד" עצמו מסכים לדבריו.

והעיר בשו"ת "בצל החכמה" הנ"ל שמהוראת ה"לקט הקמח" מוכח שאפילו בדיעבד אין בן ארץ ישראל יוצא ידי חובת הבדלה ביקנה"ז שבן חו"ל מברך. שהרי גם הוא עוסק במקרה של מוצאי שביעי של פסח שחל במוצ"ש, והורה שבן חו"ל יקדש על הפת, ויזכה את בן ארץ ישראל בכוס זה להבדיל עליו, והרי ודאי שלכתחילה אין לברך יקנה"ז על הפת, ולדעת פוסקים רבים, אפילו כשאין לו יין אין להבדיל על הפת אף כשחל מוצ"ש בליל יו"ט, עיין בשו"ע (או"ח סי' רצו סע' ב) וב"בית יוסף" ובאחרונים שם. וממה שלמרות זאת פסק, ולא כתב שיקדש בן חו"ל על כוסו יקנה"ז ויוצא בזה גם בן ארץ ישראל ידי חובת הבדלה המוטלת עליו, על כורחך שהוא סובר שבן ארץ ישראל אינו יוצא ידי הבדלה בזה אפילו בדיעבד. למעשה, מסיק גם ה"בצל החכמה" שבהעדר אפשרות אחרת יוצא ידי חובה בשמיעת יקנה"ז.

באמת יש גם מקום לדחות את ראייתו מדברי ה"לקט הקמח", כי מה שכתבנו שלדעת פוסקים רבים אפילו כשאין לו יין אין להבדיל על הפת אף' כשחל מוצ"ש בליל יום טוב, אפשר מכל מקום שה"לקט הקמח", דרב גובריה, הכריע להלכה דלא כהני פוסקים, וממילא סובר שעדיף לומר יקנה"ז על הפת משיצא בן ארץ ישראל ידי חובת הבדלה ביקנה"ז, דלדידיה הווי כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות, שוודאי אין זה לכתחילה.

ומה שכתבנו שעל כל פנים אין אמירת יקנה"ז על הפת לכתחילה, יש לומר שמכל מקום זה עדיף מיציאת בן ארץ ישראל ביקנה"ז, כיוון שאין ה"דיעבד" של זה ושל זה שווים, כי שינוי ממטבע ברכות הוא בגדר איסור, אבל קידוש על הפת ואף יקנה"ז – לדעות שניתן לאמרו על הפת – גם כשיש יין אינו בגדר איסור, אלא שיין עדיף.

ראיה לדבר, שהרי אמירת שתי קדושות על כוס אחת, שמחמתה דחה "לקט הקמח" את האפשרות שיאמרו – זה קידוש וזה הבדלה – על אותה כוס, ודאי אינה מעכבת בדיעבד, ובכל אופן העדיף

לו הדבר[13], וגם אם לא יאמרה – אין היא מעכבת את ההבדלה[14]. טוב שישמע גם את ההבדלה שבמוצאי יום טוב שני של גלויות מבן חו"ל[15].

אמירת יקנה"ז על הפת, וזה משום שמכריע שיוצאים בזה, וכיוון שאין זה בגדר איסור אלא שיין עדיף על פת, עדיף לעשות כך, ולא לעבור על איסור זה של אמירת ב' קדושות על כוס אחת, והוא הדין שעדיף על יציאת בן ארץ ישראל ידי חובת הבדלה זו ביקנה"ז.

וע"ע ב"שמירת שבת כהלכתה" (סי' סב סע' כב), שכתב שאינו יכול לצאת ידי חובה, ובהערה (נ) הביא את דברי "בצל החכמה", וכן את דברי ה"שדי חמד", והניח בצ"ע. בהמשך מחלק בשם הגרש"ז אויערבך בין יציאת בן ארץ ישראל ידי חובה על-ידי שמיעת יקנה"ז (שאפשרית) לבין יציאת בן חו"ל ידי חובת הבדלה (שביקנה"ז) על-ידי שמיעת הבדלה מבן ארץ ישראל (שבלתי אפשרית). ועל-פי זה רוצה ליישב שאין סתירה בין המעשה שב"שאלת יעבץ" (סי' קסח הנ"ל), שהוא המעשה של ה"לקט הקמח" שעליו חולק היעב"ץ, לבין דברי ה"שדי חמד". ובמחכ"ת דבריו תמוהים, שהרי גם הוכחת "בצל החכמה" מ"לקט הקמח" והיעב"ץ היא ממה שלא יעץ ה"לקט הקמח" והיעב"ץ לא העיר על זה כלום, שבן ארץ ישראל יצא ידי חובה על-ידי יקנה"ז ולא להיפך, וצ"ע.

[13] כפי שמסיים ה"שדי חמד" הנ"ל בשם "מסגרת השלחן": "ועל צד היותר טוב יברך על הבשמים אח"כ דהא נהנה מהם". וכעין המבואר לגבי ברכת הנר גם ב"משנה ברורה" (סי' רחצ ס"ק ג), וכמבואר (שם) בטור וברמ"א לגבי מי שאין לו כוס כלל שיברך על הנר, מוסיף הרמ"א שגם על הבשמים בלי כוס.

[14] ואף אינו מחויב לחזר אחריהם, וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' רצז סע' א).

[15] מחמת השיטות הנ"ל (הערה 12), שאינו יוצא ידי חובה ביקנה"ז, ומאידך גיסא ישנן שיטות, כנ"ל (הערה 11) שלפיהן יש תשלומין גם להבדלה של מוצאי יום טוב.

טקסס, ארה"ב **Texas, USA**
תשרי תשס"ט

מט. ראש השנה מתי נחגג יום אחד בלבד בארץ ישראל?

שאלה:
האם הייתה תקופה שבה חגגו את ראש השנה יום אחד בארץ ישראל? האם זה נכון שבין תקופת הגמרא לתקופת הרי"ף כך היה המנהג בארץ ישראל?

תשובה:
אכן, הייתה תקופה שבה נהגו בארץ ישראל לחוג את ראש השנה יום אחד בלבד. לא ידוע לנו בוודאות מתי החלו לנהוג כך, אך ברור שמנהג זה התקיים לפחות עד ימי רב האי גאון, ואולי אף עד ימי הרי"ף או מעט אחריו (עד שפסיקתו של הרי"ף עצמו התקבלה בארץ ישראל, בהשפעת תלמידיו או תלמידי תלמידיו שהגיעו אליה), יש על כך עדויות מפורשות בדברי הגאונים והראשונים, והדבר נבע ממחלוקת הלכתית[1].

---

[1] במשנה (ראש השנה פ"ד מ"ד, ל ע"ב) נאמר: "בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום, פעם אחת ... התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה. ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה – נוהגין אותו היום קודש, (כדי שלא יזלזלו בו בשנים הבאות) ולמחר קודש, משחרב ביהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום". משנה זו עומדת ביסוד הדין של עשיית שני ימי ראש השנה בכל מקום, וזאת לא מספק, כמו ביום טוב שני של גלויות, אלא בגדר ודאי, שהרי ביום הראשון נהגו כיום טוב גם בשעה שכבר נודע בוודאות שקביעת החודש תהיה ביום השני, שכן העדים לא באו עד המנחה, וממילא אף מראש ידעו שיום זה יהיה קודש בוודאי (אם יבואו עדים עד המנחה מדאורייתא, ואם אחר-כך מתקנת חכמים); וביום השני, באותן שנים שבהן נהגו בו, היינו בשנים שבהן באו עדים רק לאחר המנחה – הרי בגדר ודאי נהגו בו.
מנהג ה"יומא אריכתא" נזכר בגמרא (ביצה ד ע"ב): "שני ימים טובים של גליות, רב אמר: נולדה (ביצה) בזה מותרת בזה, שהרי ממה נפשך אחד מהם הוא חול וביצה שנולדה ביו"ט מותרת למחרתו – בחול, וכן ביצה שנולדה בחול מותרת ביו"ט... שני ימים טובים של ראש השנה, רב ושמואל דאמרי תרוייהו: נולדה בזה אסורה בזה (שכן שניהם ודאי יום טוב, ואי אפשר לומר כאן שאחד מהם חול), דתנן: בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום".
עם זאת יש לציין שגם ללא קשר לתקנה של "נוהגין אותו היום קודש", היה צורך לכאורה לנהוג ראש השנה יומיים מספק ברוב ארץ ישראל כשם שנוהגים בשאר ימים טובים בחו"ל. שהרי הטעם שבארץ ישראל אין צריך לנהוג שני ימים טובים הוא משום שהשלוחים שהודיעו על מועד קידוש החודש הגיעו לכל ארץ ישראל עוד לפני החג, ואילו לגבי ראש השנה החל בר"ח, גם בארץ ישראל – בכל מקום המרוחק מבית הדין למעלה מתחום שבת, לא הייתה אפשרות לדעת במהלך היום הראשון של ראש השנה, אפילו לאחר המנחה, אם נקבע ר"ח (וראש השנה) היום, ואי הגעת השלוחים היא מחמת איסור תחומין, או שראש השנה כלל לא נקבע ליום זה, והיו מוכרחים לנהוג כל היום קודש מספק; וכן בתחילת היום השני, עד שיגיעו שלוחים שיאמרו שאתמול (היום הראשון) נקבע לראש השנה, או כל היום אם לא יגיעו השלוחים גם במהלך יום זה (מאחר שאכן יום זה הוא שנקבע לראש השנה).
על-פי זה פסק הרמב"ם (קידוש החודש פרק ה הל' ז): "יום טוב של ראש השנה, בזמן שהיו קובעין על הראיה היו רוב בני ארץ ישראל עושין אותו שני ימים טובים מספק, לפי שלא היו יודעין יום שקבעו בו בית דין את החדש, שאין השלוחין יוצאין ביום טוב". ובהלכה הבאה (ח, ועיין עוד במה שציין בקיצור בהלכות יום טוב פרק א הל' כא) ביאר את דין המשנה הנ"ל: "ולא עוד אלא אפילו בירושלם עצמה, שהוא מקום בית דין, פעמים רבות היו עושין יום טוב של ראש השנה שני ימים טובים, שאם לא באו עדים כל יום שלשים נוהגין היו באותו היום שמצפין לעדים קדש, ולמחר קדש".
לאחר חורבן הבית, כשתיקן ריב"ז לקבל עדות החודש כל היום, התבטל לכאורה הצורך בעשיית שני ימי ראש השנה בגדר ודאי, שהרי העובדה שנוהגים ביום הראשון כיום טוב (כל עוד לא באו עדים) היא משום שעדיין ייתכן שיבואו עדים, ויש כאן ספק. אין צורך בתקנה המחייבת לנהוג ביום זה כיום טוב אף כאשר ידוע כבר בוודאות שראש חודש ייקבע למחרת, שכן אין אפשרות שייוודע בוודאות שראש חודש ייקבע למחר עד סוף היום. משום כך אומרת הגמרא הנ"ל בביצה (ה ע"א): "אמר רבה: מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה [שנולדה ביום הראשון של ראש השנה] מותרת [בשני], דתנן: משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. אמר ליה אביי: והא רב ושמואל דאמרי תרוייהו ביצה אסורה! אמר ליה: אמינא לך אנא רבן יוחנן בן זכאי, ואת אמרת לי רב ושמואל? ולרב ושמואל קשיא מתניתין! לא קשיא, הא לן, והא להו. ורב

יוסף אמר: אף מתקנת רבן יוחנן בן זכאי ואילך ביצה אסורה. מאי טעמא? הוי דבר שבמנין, וכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו".
רש"י מפרש שם: "מתקנת ריב"ז – שהחזיר הדבר ליושנו, לקבל עדותן כל היום ולקדש היום – נמצא שאין בית דין עושין שני ימים [וכוונתו בגדר ודאי, כנ"ל, אלא שלפעמים ייתכן שיעשו את היום הראשון מספק, ולבסוף יעשו גם את השני בגדר ודאי, שכן לא יגיעו עדים כלל ביום הראשון]. והרחוקים העושים שני ימים – אינו אלא מספק, שאין יודעין אם נתקדש ביום שלשים אם בשלשים ואחד, והרי הן כשאר יום טוב של גליות, וביצה שנולדה בזה מותרת בזה ממה נפשך, דחד מינייהו חול. הא לן והא להו – לבני ארץ ישראל, שעושין יום אחד – מותרת, אבל לדידן בני גולה – אסורה, שהרי עדיין אנו עושין שני ימים, ועודנו כבתחילה מפני אותה תקנה ראשונה, לא מפני ספק, הלכך הואיל ולא פסקו מאצלנו משהתחלנו – אין להקל ולומר אין מנהגנו זה מפני תקנה ראשונה אלא מפני הספק, וביצה מותרת הא לא אמרינן, דכיון דלא פסקה אותה תקנה מאצלנו שנה אחת לעשות יום אחד – עדיין באיסורנו הראשונה עמדנו, להיותם כיום ארוך" (כלומר, בני ארץ ישראל עושים רק יום אחד, ובני הגולה עושים יומיים. ואף שכעת עושים זאת רק מספק, כשאר ימים טובים, מכל מקום דינם כאילו היו שני הימים בגדר ודאי, כיוון שמעולם לא פסקו לנהוג שני ימים (אף שהנימוק לכך השתנה), לכן לא נעקרה התקנה הראשונה.
בזמן הזה, כידוע, אין מקום להנהגת יום טוב שני מספק, שכן איננו מקדשים את החודש על-פי הראייה אלא על-פי חשבון קבוע וידוע מראש. עם זאת ממשיכים אנו לנהוג בחו"ל דין יום טוב שני של גלויות, כמבואר בסוגיה (ביצה ד ע"ב) משום "הזהרו במנהג אבותיכם... זימנין דגזרה מלכות גזרה ואתא לקלקולי". כאן יש מקום לשאלה אם כך הדבר גם לגבי יום טוב שני של ראש השנה בארץ ישראל, או שלגבי יום טוב שני של ראש השנה, שתחילת תקנתו הייתה לנהוג בו בגדר ודאי, כפי שנתבאר, ותקנה זו נעקרה, שוב אין נוהגים אותו מספק אלא כאשר אכן קיים ספק, ולא שייך "הזהרו במנהג אבותיכם" כאשר אין ספק.
בשאלה זו נחלקו ראשונים. גם המנהג בארץ ישראל השתנה במשך הדורות. בתשובות הגאונים (תשוה"ג -מוסאפיה (ליק) סי' א, תשובות הגאונים החדשות – עמנואל (אופק) סי' קטז) מופיעה שאלה שנשאל רב האי: "ששאלתם, הא דאתמר שני ימים טובים של גליות... יפרש לנו אדוננו מה זה הספק שנסתפק לרב אסי... כי מאחר שסוד העיבור בידיהם, איזה ספק נשאר? כי על כל אלו הספקות שאומר בכל מקום בשני ימים טובים, הרבה מחזיקים בהם עלינו המינים דבריהם... ועוד... ראש השנה למה יעשה שנים, והתורה אמרה אחד? וכשאתה מונה ליום הכפורים אי אתה מונה אלא מן הראשון. ועוד עשו לו רבותינו מעלה ואמרו שני ימים של ראש השנה קדושה אחת, ואמר אדוננו כי בני ארץ ישראל תופסין ראש השנה שני ימים, ואנו רואין עד עתה אין תופסין אלא יום אחד. יפרש לנו אדוננו". כלומר: השואלים תמהים על עצם הנהגת שני ימים טובים של גלויות בזמן הזה, אך גם על הנהגת שני ימים טובים בראש השנה בכלל, והם מבארים שהמנהג בפועל בתקופתם בארץ ישראל היה לעשות רק יום אחד.
רב האי בתשובתו אומר שזו שאלת הגמרא הנ"ל: "והאידנא דידעינן בקבועא דירחא, מ"ט קא עבדינן תרי יומי?", "יש לדבר זה שתי תשובות": א. "פעמים שיהיה שמד שם, ויצטרכו לשנות ויתקלקל הדבר. וזהו שאמרנו זמנין דגזרי שמדא ומתקלקל מלתא". ב. הנהגת שני ימים טובים של גלויות, וכן שני ימי ראש השנה בארץ ישראל בכל מקום שאינו סמוך ל"בית הוועד", אינה רק מספק, אלא "כי הנביאים צוו את ישראל שבח"ל, ואין אנו יודעין אמתת עלת הדבר בודאי. ואף אין אנו יודעים כי בודאי סרה העילה, שזה הדבר תלוי בה כדי שנסיר אותה בסורה. והלכה מועתקת היא ממשה רבנו ע"ה מפי הגבורה, כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו... ואשר אמרנו בעבור בני ארץ ישראל בימים טובים של ראש השנה, כך אמרנו בדין הוא שיעשו כראשונים, ולא ישנו ממנהג אבותיהם נוחי נפש".
התשובה הראשונה היא תשובת הגמרא הנ"ל, ועליה מוסיף רב האי שלהנהגת שני ימים טובים ייתכנו טעמים נוספים הקיימים גם בזמן הזה, והנהגה זו היא ציווים של הנביאים, שמקורו במסורת ממשה רבנו מפי הגבורה, היינו מעין הלכה למשה מסיני. יש לשים לב לכך שרב האי אינו רואה את המנהג שהיה בזמנו בארץ ישראל – כפי שתיאר השואל – כמנהג לגיטימי, אלא כשינוי "ממנהג אבותיהם", ועל כן יש לעזבו ולחזור למנהג הקדום, היינו המנהג שהיה בזמן שקידשו את החודש על-פי הראייה.
כדעתו של רב האי פסק הרי"ף (ביצה ב ע"ב מדפי הרי"ף), שמביא את סוגיית הגמרא הנ"ל: "מתקנת ריב"ז ואילך... לא קשיא, הא לן והא להו ... מתקנת ריב"ז ואילך ביצה אסורה..." ומסכם: "ושמעינן

מיהא דבני א״י צריכי למעבד שני ימים טובים של ראש השנה״; וכן הרמב״ם (קידוש החודש פרק ה הל׳ ח): ״והואיל והיו עושין אותו שני ימים, ואפילו בזמן הראיה התקינו שיהו עושין אפילו בני ארץ ישראל אותו תמיד שני ימים, בזמן הזה שקובעין על החשבון״ וכן הרא״ש (ביצה פרק א סי׳ ד) שמצטט את דברי הרי״ף ״ושמע מינה דבני ארץ ישראל צריכין למיעבד שני ימים טובים של ראש השנה״ ובהמשך הביא את תשובת רב האי גאון (ומציין שהשואל הוא רבנו נסים גאון) ומסיים: ״ונראה לי כדברי הרב אלפס ... כדאמרינן בשני ימים טובים של גליות הזהרו במנהג אבותינו, דלמא גזרי גזירה ואתי לקלקולי. וזה הטעם עצמו שייך למימר בשני ימים טובים של ר״ה בארץ ישראל״.

לעומתם, רבנו אפרים תלמידו של הרי״ף חולק על כך, ולדעתו אין סיבה לעשות שני ימים טובים של ראש השנה בארץ ישראל בזמן הזה. לדבריו הסכים גם בעל ״המאור״, והוא אף מסתייע בשאלה שנשאל רב האי, שממנה עולה כנ״ל, שהמנהג בארץ ישראל היה לעשות רק יום אחד. בעל ״המאור״ אף טוען שמנהג זה נמשך גם לאחר תשובת רב האי, ״וכן נהגו לעשות בא״י כל הדורות שהיו לפנינו עד עתה, חדשים מקרוב באו לשם מחכמי פרובינציאה והנהיגום לעשות שני ימים טובים בר״ה על פי הלכות הרי״ף ז״ל״.

בעל ה״מאור״ מסביר: ״שלא נאמרו דברי רבא (= שמהם הוכיח הרי״ף כדבריו) אלא בזמן שהיו מקדשין ע״פ הראיה, אבל בדורות הללו, מאחר שהותקן סדר העיבור ע״פ המנהג שנהוג בידינו – הרי חזרה כל א״י להיות כבית הועד, שאין להם ספק בקדושת היום, ואינן חייבין לשמור כ״א יום אחד, בין בר״ה בין בשאר ימים טובים״.

לבעלי שיטה זו ייתכן שיש לצרף את רש״י (ואולי אף את התוספות שם ה ע״א ד״ה הא לן, שהביאו את פירושו ולא השיגו עליו), שכתב כנ״ל: ״הא לן והא להו – לבני ארץ ישראל, שעושין יום אחד״ (כתבנו ״ייתכן״, שכן להלכה אין הדבר ברור. דברי רש״י הם בפירוש כדעתו של רבה, אך עדיין ייתכן שלהלכה יפסוק כרב יוסף, וכמסקנת רבא בהמשך הסוגיא (ה ע״ב): ״מי לא מודה ריב״ז״, והדבר תלוי אם לדעתו יש לפרש את דברי רבא כדרך שהבינו הרי״ף וסיעתו, שמחמת שנים אלה שבאו בהן העדים מן המנחה ולמעלה התקינו לעשות תמיד שני ימים טובים, או שיש לפרש שרק באותן שנים אכן עושים שני ימים טובים, ועל שנים אלה אמר רבא שבהן ״ביצה (שנולדה בזה) אסורה (בזה)״ כמו לפני תקנת ריב״ז, אך בשנים שבהן אין הדבר כן ״בני א״י עושין יחום אחד״, כאמור בדברי רבה (והרי בזמן הזה, שמקדשים את החודש על-פי חשבון ולא על-פי עדים – לעולם אינה קיימת המציאות של ״באו עדים״). ייתכן שהם סוברים שלגבי בני ארץ ישראל אין לומר ״הזהרו במנהג אבותיכם״, משום שאין בה מנהג אחיד לגבי כל החגים.

לגבי ארץ ישראל גם לא הייתה תקנה קבועה קדומה של הנהגת שני ימים טובים מספק, שהרי לגבי בית הוועד וסביבתו הייתה התקנה המקורית לנהוג שני ימי ראש השנה בשנים מסוימות בגדר ודאי, ובשנים אחרות נהגו רק יום אחד.

לפי ביאור זה עדיין יש צורך לבאר, לשיטתם, מדוע באמת יש להבחין בין ארץ ישראל לחו״ל, ולא בין בית הוועד וסביבתו לכל שאר ארץ ישראל וחו״ל כאחד, שהרי כנ״ל, טענת רב האי, הרי״ף והרמב״ם הייתה שמאז ומתמיד היה דינה של שאר ארץ ישראל שווה לדין חו״ל לגבי ראש השנה.

ההסבר לכך נמצא בדברי הרשב״א (חידושים, ביצה ה ע״ב) שכתב: ״והרב רבינו אפרים ז״ל תלמידו השיב עליו... בזמן הזה דידעי׳ בקביעא דירחא... חזרה להיותה כל ארץ ישראל כבית הוועד... ואף כן כתב בעל המאור... והרי כל ארץ ישראל כבית הוועד, שכל ארץ ישראל הייתה ראויה לקבל בו את העדים, שכל מקום שיהיה שם בית דין היו העדים הולכין״. היינו, כיוון שלכל מקום בארץ ישראל ישנו פוטנציאל להיות ״בית הוועד״ (ובפועל נדד בית הוועד ממקום למקום, שהרי ״עשר גלויות גלתה סנהדרין״), אין לראות בשום מקום בארץ ישראל מקום שיש בו תקנה ומנהג קבוע לעשות שני ימי ראש השנה מספק, ולכן בכל מקום שבפועל אין ספק – יש לעשות יום אחד בלבד (למעשה פוסק גם הרשב״א כדעת הרי״ף וסיעתו, ולא כדברי רבנו אפרים וה״מאור״).

יש לציין גם את דברי המאירי (ביצה ד ע״ב), המצדד גם הוא בדעת הרי״ף וסיעתו, ואף מביא את דעת החולקים וטוען כנגדם ״ומ״מ איני רואה טעם לדבריהם אלא בירושלם, הא שאר כל ארץ ישראל הרי מספק היו עושין אותן״, ומיישב טענה זו בדרך אחרת: ״שהם אומרים שכל הארץ נגררת אחר ירושלם״. ונציין שגם הרא״ש הנ״ל, וכן בעל ה״עיטור״ (״עשרת הדיברות״ יום טוב קלח ע״ב) הביאו את המחלוקת ופסקו כרי״ף.

ה״בית יוסף״ (סי׳ תרא אות ב) הביא את המחלוקת (תוך ציטוט כל לשון הרא״ש הנ״ל), וסיים: ״והרמב״ם בפרק ה מהלכות קידוש החדש (הל׳ ח) ובפרק א מהלכות יום טוב (הל׳ כא) כתב כדברי הרי״ף, וכתב הרב המגיד (שם) יש חולקין ודברי ההלכות, ורבינו עיקר, וכן נוהגין היום אף בארץ ישראל לעשות שני ימים ראש השנה״, היינו כך ההלכה למעשה, וכיום גם המנהג כך הוא, אף שבעבר לא נהגו כן.

ישראל **Israel**

מרחשוון תשס״ב

נ. ריקודי נשים עם ספר תורה

שאלה:
אני מכהן כרב קהילה, במניין שבו בני נוער רבים, בנים ובנות. הבנות ביקשו שנתיר להן להביא ספר תורה לעזרת נשים כדי לרקוד עמו ולשמוח בשמחת תורה. האם מותר להיענות לבקשתן?

תשובה:
צריך לעודד נשים לבוא לבית הכנסת ולהשתתף בפעילויות הרוחניות והלימודיות המתקיימות, תוך שמירת כללי הצניעות.
מאידך גיסא, יש עניין הלכתי בשמירה על המנהגים, וכן צריך להיזהר מאוד ממחלוקת שהיא אסורה מדאורייתא. בבתי כנסת רבים שלא נזהרו ולא לקחו זאת בחשבון הפך ״שמחת תורה״ ל״תשעה באב״.
כמו כן צריך להיזהר משיתוף פעולה עם גורמים המנצלים רגשי קודש חיוביים של נשים כדי להרוס את ״מצבת היהדות״ – אנו בטוחים שלא כך המצב אצלכם.
עיינו בשו״ת ״במראה הבזק״[1] בעניין נשיקת ספר תורה על-ידי נשים בעזרת הנשים.
מתוך תשובה זו ניתן ללמוד את כל פרטי הנושא.
כיון שאתה הוא ה״מרא דאתרא״, עליך להכריע בין הצדדים להיתר ולאיסור, ולכוון לאמיתה של תורה בסיעתא דשמיא, תוך כדי התייעצות עם הגבאים ואולי עם כל בני הקהילה. כל שינוי במנהג יצריך פעולות הכנה והסברה, כדי למנוע זעזועים ומחלוקות.

---

[1] ג תשובה כט.

ירושלים, ישראל **Jerusalem, Israel**

אדר א' תשס"ח

נא. מוקף ופרוז ששינו מקומם בפורים משולש, דיניהם

שאלה:

השנה, כשיש "פורים משולש" בירושלים, מה דינו של מי שנוסע ממרכז הארץ לירושלים ביום שישי, בשבת (משמרת בבית חולים) או במוצאי שבת? האם יש חיוב, והאם אפשר לקיים סעודת פורים ואת יתר הלכות החג הנהוגות ביום ראשון? האם יש הבדל בין מי שמקום מגוריו הקבוע הוא בירושלים, למי שמקום מגוריו הקבוע הוא בערי הפרזות?

תשובה:

מעמדו של אדם כ"פרוז" או "מוקף":

הכלל בנוגע לנסיעות מירושלים למרכז הארץ או להיפך הוא "מוקף בן יומו קרוי מוקף" ו"פרוז בן יומו קרוי פרוז"[1].

ברם, יש צורך להגדיר את משמעות המושג "בן יומו" ואת היקף תחולתו של כלל זה[2] [3]:

---

[1] כפי שמבואר בגמרא (מגילה יט ע"א), ונפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' תרפח סע' ה).

[2] הפוסקים נחלקו מהי נקודת הזמן הקובעת את הגדרת האדם כ"פרוז/מוקף בן יומו":

א. לדעת הרא"ש (מגילה פרק ב סי' ג) והטור (סי' תרפח, ועיין שם ב"בית יוסף"), הנקודה הקובעת הן לפרוזים והן למוקפים היא ליל י"ד: מי שנמצא בליל י"ד בערי הפרזות דינו כפרוז, ומי שנמצא בליל י"ד בערים המוקפות דינו כמוקף. אמנם דעתם לא נתקבלה להלכה, כפי שיבואר להלן, אבל הפוסקים התחשבו בה לעניינים שונים. עיין למשל: שו"ת הר צבי (או"ח ב סי' קיח), שהאריך בביסוס שיטת הרא"ש, ובסיכום להלכה (סי' קכח אות יב) חשש לה למעשה, וכן "מועדים וזמנים" (סי' קפד אות ג ואות ח) שחשש לשיטת הרא"ש.

להלכה מקובל בדרך-כלל שהנקודה הקובעת ליצירת דין "פרוז בן יומו" היא סוף ליל י"ד (עלות השחר) וכנ"ל בט"ו למוקפים: התלות בסוף הלילה (עלות השחר) היא על-פי לשון הגמרא: "אם עתיד לחזור בליל י"ד", כמו שפירש רש"י: "עד סוף הלילה" וכך מבואר בטור וב"בית יוסף" (סי' תרפח). תליית דין "מוקף בן יומו" בליל ט"ו (ולא בליל י"ד) היא על-פי שיטת רש"י בסוגיה, וכן הבנת רוב המפרשים ברי"ף וברמב"ם, כמבואר ב"בית יוסף" שם, וכמבואר ב"משנה ברורה" (סי' תרפח ס"ק יב) בביאור דברי השו"ע.

נציין, כי למרות המובא ב"שער הציון" (שם ס"ק יז), שיש אומרים שצריך גם לשהות לאחר עלות השחר פרק זמן שניתן לקרוא בו את המגילה, לא התחשבנו כאן בדעה זו, כיוון שרוב הפוסקים חולקים עליה, וכן מסתבר שגם לדעה זו, הדברים אמורים רק לגבי האפשרות להתחייב בפורים ביום זה- היינו כשבא בליל י"ד לפרזות או בליל ט"ו למוקפות, אבל לעניין להיפטר מפורים, כשבא בליל י"ד למוקפין, מסתבר שהדבר תלוי רק בתחילת זמן החיוב, שהרי מה העניין בשהיית זמן כדי לקרוא כשאנו באים לפטרו מקריאה ולא לחייבו בה. עוד מסתבר שבשנה זו לכולי עלמא אין צורך בשהייה זו בבוקר ט"ו (שבת) כדי לדונו כמוקף, שהרי איננו באים לחייבו בפועל לקרוא בט"ו, שגם המוקפין השנה אינם קוראים בו. גם לגבי ליל י"ד צ"ע אם יש השנה מקום לדעה זו, עיין להלן בהערה 3.

כמו כן, מקובל 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 פרזות בעלות השחר של י"ד – דינו כפרוז, ובאותה דרך לגבי ליל ועלות השחר של ט"ו לגבי ערי מוקפין – דינו כמוקף.

לגבי הדין אם השתנתה דעתו בין שתי נקודות זמן אלה נחלקו הפוסקים, ראשונים ואחרונים, אם הדין תלוי (בדעתו) בשעה שיצא ממקומו או בתחילת הלילה (של י"ד או של ט"ו), עיין בתשובתנו ("במראה הבזק" ו תשובה נח). נוסיף כאן על מה שהבאנו שם את דברי הגר"א שפירא ב"מנחת אברהם" (סי' ז ס"ק ב ד"ה וכמדומני שהבאור), שמצדד שגם ה"משנה ברורה" שהבאנו בתשובתנו, שכתב "דעתו בשעת יציאתו" – לאו דווקא נקט. מבואר בדבריו עוד ("תוספת בירור הלכה לקונטרס פרזים ומוקפין" ד"ה ונראה דאע"ג) שכוונתו בכל זה רק לשלול את קביעת הדין על-פי דעתו בשעת יציאתו ממקומו, כאשר זו קדמה לתחילת הלילה, אולם כאשר יצא אחר תחילת הלילה כשדעתו לחזור רק אחרי עלות השחר – הופך לפרוז או מוקף בן יומו, ויתר על כן, אפילו אם שינה את דעתו והחליט להשתהות עד אחר עלות השחר רק כשכבר היה בעיר הפרזות, ולאחר תחילת הלילה– מכל מקום הופך לפרוז או מוקף בן יומו, שכן יש לראותו כאילו חזר למקומו ובא שוב לעיר זו כשדעתו להשתהות בה עד הבוקר. עוד ביאר שמה שלא אכפת לנו אם נשתהה יותר ממה שהיה בדעתו, היינו רק בנשתהה באונס, וכדקדוק לשון הראב"ד שכתב שנאנס ונשתהה. עיין בספר "עיר הקודש והמקדש" (ג פרק כו סע' ג ס"ק ד) שגם הוא נקט כן לדינא.

דברים אלה לא נאמרו לשיטת ה"חזון איש". לדעתו, אם מכוח נסיעתו הראשונה לא היה הופך לפרוז בן יומו, אז אפילו אם היה חוזר בפועל למקומו ובא שוב לפרזות – לא היה חל עליו דין זה. זאת, כיוון שהוא סובר, כפי שיבואר להלן, שצריך להיות שם מתחילת הלילה על דעת להשתהות לבוקר,

ואין סברה לצרף את שהייתו בתחילת הלילה על מנת לחזור עם מה שבא אחר-כך שוב על מנת להשתהות. אכן, ה"חזון איש" (סי' קנב) שולל בפירוש את האפשרות לייחס משמעות לשינוי דעתו לאחר תחילת ליל י"ד (או ט"ו). וב"מנחת אברהם" רמז לדברי כמה פוסקים שנראה שנקטו שלא כדבריו, ובהם גם ל"חזון איש" (אלא שציין "מעשרות סי' טו", ולפנינו ב"חזון איש" מעשרות אין כלל סי' טו, ושמא היו דברי ה"חזון איש" הנ"ל נספחים ל"חזון איש" מעשרות במהדורה קודמת).
לסברה זו, שהנקודה המשמעותית היא מה היה בדעתו של אדם בתחילת הלילה, גם אם לבסוף השתהה יותר, אין משמעות לשאלה היכן היה האדם בפועל (בין אם נשתנו תוכניותיו מרצונו או שלא מרצונו). ישנם פוסקים שסברו, בניגוד לאמור, שיש משמעות למיקומו של האדם בפועל בעלות השחר או בתחילת הלילה (גם לעניין זה עיין בתשובתנו הנ"ל, שהרחבנו בכך), אך נדגיש שגם דבריהם אמורים רק לגבי מי שחזר מוקדם מהמתוכנן. לעומת זאת, מי שתכנן לחזור לפני עלות השחר ולבסוף השתהה יותר – לכו"ע אין משמעות להשתהות זו, ודינו נקבע לפי מה שהיה בדעתו.
לגבי מקומו של האדם בפועל בתחילת 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: שיהיה בדעתו להישאר שם כל הלילה). גם לדעתו הדברים אמורים רק כשהמקום שבו הוא חושב להיות בעלות השחר אינו מקומו הקבוע, אבל אם הוא חושב לחזור למקומו הקבוע בעלות השחר – נידון כמקום זה, כיוון שאין צורך להגדירו כפרוז או מוקף בן יומו, אלא רק לא לעקור ממנו את מעמדו הקבוע כפרוז או מוקף (עיי"ש אות ו).
פרוז שיצא למוקפין על מנת לחזור אחר עלות השחר של י"ד אך לפני עלות השחר של ט"ו – דינו כפרוז כמבואר ברש"י, בר"ן בדעת הרי"ף, ב"כסף משנה" בדעת הרמב"ם ועל-פי זה ב"בית יוסף" וב"משנה ברורה" הנ"ל. אמנם הראב"ד בהשגותיו על בעל "המאור" (מגילה ו ע"א מדפי הרי"ף) חולק על כך, וסובר שאם יישאר לפחות עד תחילת ליל ט"ו ייקרא מוקף, ואם לא ישאר – פטור משני הימים. וכתב שחייב להישאר עד הלילה ולהתחייב כמוקף. הביאור בכך, לפי משמעות דבריהם, וכן נראה מה"חזון איש" בביאורם, שכיוון שלפי מחשבתו (בהנחה שתתקיים גם בליל ט"ו) לא יתחייב בט"ו ולא יחול עליו דין מוקף בן יומו, אין דין פרוז נעקר ממנו כלל. רק אם תכנן לשהות שם עד עלות השחר של ט"ו נפטר מחובת יום י"ד, ואז אם לבסוף ישתנו מקומו ודעתו כך שבכניסת ליל ט"ו יהיה בערי פרזות ויהיה בדעתו להיות שם עד עלות השחר – ייפטר גם בט"ו, כמוקף גמור שיסע לערי פרזות לאחר י"ד בבוקר על מנת לשהות שם בעלות השחר של ט"ו, ולפי מה שיתבאר להלן על-פי הירושלמי (וכתב שאין לעשות כן).
ב. בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) מבואר שאדם שעוקר דירתו ממוקפים לפרזים עלול 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. כמו כן, יש שפירשו את הדברים בירושלמי בדרך של שאלה ולא בדרך של מסקנה – גם לגבי זה עיין בהרחבה בתשובתנו ("במראה הבזק" ו תשובה נח). נוסיף כאן על מה שהבאנו שם ונציין שגם הגר"א שפירא ב"מנחת אברהם" (סי' ז ס"ק א אות יח) מצדד לפרש ש"עקר" דווקא הוא. לפי זה מה שכתב הוא עצמו שם (אות ג): "אם שהה בעיר גם בט"ו... לרוב הראשונים... פטור גם בט"ו", וכן מה שכתב שם (אות טז) "בן עיר... הלך לכרך בליל ט"ו... חוזר וקורא" מוסב על "הולך להשתקע" (כמו שכתב שם באות ג). ועיי"ש עוד (ס"ק ד ד"ה והנה יש להעיר בזה עוד) שהוסיף סברה שגם אם אין צריך לעקור דירתו ממש, על כל פנים צריך שיישאר בערי הפרזות במשך כל יום ט"ו, לאפוקי אם חוזר במהלכו למוקפין – אף אחר עלות השחר. ועיי"ש עוד (לעיל ב"תוספת בירור הלכה לקונטרס פרזים ומוקפין" הערה 1, ובס"ק ד שם ד"ה ומ"ש ממפרשי), שדחה את הפירוש שדברי הירושלמי הם בדרך של שאלה, וציין שפירוש זה מופיע גם בשו"ת "לב שלמה" (לבעל "מרכבת המשנה", סי' יב). ונראה מהדברים שהגרי"מ טיקוצ'ינסקי, שאליו מופנים הדברים, צידד בפירוש זה.
עוד נציין שבעוד שרוב הפוסקים דנו, על יסוד דברי הירושלמי, בעקר דירתו ממוקפים לפרזים בי"ד או בליל ט"ו (וציטטו כך את הירושלמי), הרי שלפנינו בירושלמי הגרסה היא: "מוקף שעקר דירתו ליל י"ד נפטר כאן וכאן". גרסה זו מחייבת לכאורה לנקוט כדעת ה"חזון איש", המייחס משמעות גם לתחילת הלילה, ואזי שווה עקירת דירה לפרזים בליל י"ד לעקירה ביומו. וה"חזון איש" עצמו הביא את הגרסה בירושלמי "מוקף שעקר ליל ט"ו", ופירש לשיטתו "ליל י"ד או ט"ו" – "עד ליל י"ד או ט"ו". לחילופין ניתן לפרש את חידושו של הירושלמי באופן אחר לחלוטין (אלא שיתכן, שיש מקום להוציא מזה בעקיפין את הדין הנ"ל), ועיין מעניין זה ברשב"א (מגילה ה ע"א) ובריטב"א (יט ע"א),

א. מי שמגיע השנה מאחת מערי הפרזות לירושלים בליל י״ד (עד עלות השחר של יום שישי) ושוהה בה עד שבת בבוקר[4] לפחות, דינו כ״מוקף״ (ירושלמי)[5] וכפי שיפורט בהמשך.

שגרסו גם הם כגרסה זו, ולמדו מזה דין אחר. ע״ע בהערות (176-177) של הרב אליהו ליכטנשטיין, המהדיר לחידושי הריטב״א למגילה (במהדורת מוסד הרב קוק). גם ב״מנחת אברהם״ הנ״ל (ס״ק ג ד״ה עכ״פ נתבאר) ציין שלגרסה זו יש ללמוד בירושלמי פירוש אחר, וכתב שיש מזה נפקא מינה רבתי לשיטת הרא״ש. ייתכן שכוונתו הייתה שלגרסה זו יש לומר שגם הרא״ש, שסבר שהכל תלוי בליל י״ד, יודה לדין הירושלמי של פטור כאן וכאן, והפירוש יהיה שכשעקר ממקומו שבכרך בליל י״ד פקע ממנו שם מוקף, ומכל מקום לא חל עליו שם פרוז, כיוון שלא הגיע עדיין ליעדו (פרזות) עד עלות השחר, או אף אם הגיע – כיוון שלא היה שם מתחילת הלילה, כעין שיטת ה״חזון איש״, או באופן שלא הייתה דעתו על כך מתחילת הלילה, ויסבור שלקביעת ״פרוז בן יומו״ צריך גם מחשבה מתחילת הלילה וגם מעשה, ולהיעקר ממקומו די במעשה לחוד – על כל פנים אם עקירתו עקירה גמורה היא, שלא על מנת לחזור.

[3] לגבי שנה זו, ייתכן לומר שסוף ליל י״ד קובע גם את דינו של אדם כמוקף, שכן ישנה סברה של הגרש״ז אויערבך ב״הליכות שלמה״ (מועדים סי׳ כא סע׳ א), ועיי״ש ב״דבר הלכה״ (אות ב), שלפיה בשנה של ״פורים משולש״ לכולי עלמא הזמן הקובע הוא י״ד, כיון שבי״ד מתקיימות עיקר מצוות הפורים ובט״ו אין כל מצווה ממצוותיו (אלא רק קריאה בתורה ואמירת ״על הנסים״). אבל מסתימת שאר הפוסקים לא משמע כן, ועיין ב״פסקי הלכה מהרה״ג הרב אברהם שפירא זצוק״ל״ (שנדפסו מכבר בנספח י לספר ״מקראי קודש״ (הררי) פורים, והשנה – תשס״ח בתוך ״מאמר מרדכי – דיני פורים המשולש״ ובחוברת ״ימי הפורים״ שיצא לאור על-ידי ישיבת ״מרכז הרב״; בסע׳ 3) שנקט בפירוש בניגוד לסברה זו.

יש להוסיף ולהעיר: לעיל בהערה 2 הבאנו את דברי ה״משנה ברורה״ שיש סוברים שצריך גם לשהות לאחר עלות השחר פרק זמן שניתן לקרוא בו את המגילה, ונראה שמדעה זו יש סייעתא מסוימת לסברת הגרשז״א, שהרי רואים שלדעה זו יסוד קביעת דינו של פרוז או מוקף בן יומו תלוי ביכולת לקרוא שם בפועל, אך מכל מקום אין זו ראיה גמורה. ועיי״ש שכתבנו שמסתבר שזה אמור רק לגבי האפשרות להתחייב בפורים ביום זה, אבל לעניין להיפטר מפורים – תלוי רק בתחילת זמן החיוב, ומסתבר שבשנה זו לכולי עלמא אין צורך בשהייה זו בבוקר ט״ו (שבת) כדי לדונו כמוקף, שהרי איננו מחייבים אותו בפועל לקרוא בט״ו, שגם המוקפין השנה אינם קוראים בו. לאידך גיסא יש להוסיף, שאם אמנם ננקוט כדברי הגרשז״א, אזי יש לבדוק אם לדעה זו, השנה גם קביעותו כ״מוקף בן יומו״, התלויה בליל י״ד לדבריו, תהיה מותנית בשהייה במוקפין לאחר עלות השחר כשיעור זמן קריאת המגילה, או שכיוון שבכל מקום קוראים ביום זה – אין צורך בשהייה זו, שכן יש לומר שיסוד הסברה בדעה זו הוא שלא חייבוהו לקרוא כבן מקום מסוים אם ברור מעיקרא שיצטרך לקרוא בפועל במקום שבו אין ציבור הקורא, וכאן אין זה שייך, ודו״ק.

[4] היינו גם במצב שבו מתירים לו לחזור בשבת לביתו מהנימוקים של ״התירו סופן משום תחילתן״ – שאם נמנע ממנו לחזור לביתו ולמשפחתו למשך השבת לא ירצה מלכתחילה לבוא לבית החולים לשבת, לעבוד כרופא בבית חולים בכלל וכו׳ – עיין ב״חתם סופר״ (או״ח סי׳ רג), ב״אגרות משה״ (או״ח ד סי׳ פ), שמתיר ״סופן משום תחילתם״ אף באיסור תורה לגבי אנשי ״הצלה״, וב״עמוד הימיני״ (למרן הגר״ש ישראלי זצ״ל, סי׳ יז ס״ק ו), שאף הוא מעלה סברה להתיר אף איסורי תורה. עוד עיין ב״הר צבי״ (ב סי׳ י) שמחמיר, וב״מנחת שלמה״ (א סי׳ ז-ח), שסובר שאמנם אין להתיר איסור דאורייתא משום כך, אבל איסור דרבנן (נסיעה על-ידי נהג גוי) יש להתיר. זו גם דעת ה״ציץ אליעזר״ (יא סי׳ לט; כא סי׳ נט). ועיי״ש שכתב שמכל מקום הרוצה לסמוך על דעת ה״אגרות משה״ אין למחות בידו, והוסיף גם עצה שישמש גם כ״רופא כונן״ למקרה הצורך במקום שאליו הוא חוזר, ואז יהיה צד פיקוח נפש גם בנסיעתו חזרה. כשיטת ה״מנחת שלמה״ וה״ציץ אליעזר״ נקט גם ה״שמירת שבת כהלכתה״ (פרק לח סע׳ יג; פרק מ סע׳ סט).

בנסיעה מירושלים לאזור המרכז קיימת לכאורה גם שאלה של ״תחומין״, ואף של יותר מי״ב מיל, שהן איסור דאורייתא לדעת חלק מהפוסקים, אולם כיוון שיש גם פוסקים הסוברים שגם זה דרבנן – עיין בדעות השונות בעניין ב״בית יוסף״ (סי׳ שצז וסי׳ תד) וברמ״א (סי׳ תד ועוד) – הרי שיש מקום לראות בכך רק ספק דאורייתא. לכך ניתן לצרף סברות נוספות לקולא, כגון הסברה שאין תחומין אלא ברשות הרבים גמורה – עיין לגבי זה ב״ביאור הלכה״ (סי׳ תד ד״ה והואיל) שהאריך בעניין, ואם כן הרי שלדעות שבדרך-כלל ״אין לנו בזה״ז רה״ר״, משום שברוב הדרכים לא עוברים שישים ריבוא ביום – עיין ב״בית יוסף״ (סי׳ שמה) ובשו״ע (שם סע׳ ז) וברמ״א (סי׳ שנז סע׳ ג) שסתם לקולא בשאלה זו – הרי ששוב מדובר באיסור דרבנן.

אם מקום מגוריו הקבוע הוא בערי הפרזות, ראוי במקרה זה להקדים ולבוא לירושלים עוד לפני תחילת ליל י"ד[6].

ב. אם מקום מגוריו הקבוע הוא ב"מוקפין" (ירושלים) ינהג כירושלמי, גם אם הוא חוזר לערי הפרזות במהלך יום שישי או בליל שבת[7], אלא שבדרך-כלל עדיף ש"מוקף" יימנע מחזרה לערי הפרזות בפרק זמן זה, אם אין הדבר כרוך בטרחה יתרה[8] [9].

גם לאוסרים, לעתים יש מקום לפתרונות כגון נסיעה ברכב הגבוה עשרה טפחים מהכביש, שאז ייתכן שהדבר כלול ב"אין תחומין למעלה מעשרה", ועיין לגבי כל זה גם בתשובותינו ב"במראה הבזק" (ג תשובה לה; ד תשובה מה הערה 1 ולעיל תשובה לה לגבי תחולת ההיתר של "סופן משום תחילתן", ו-ה תשובה ל הערה 4 לגבי איסור תחומין ברכב גבוה).

[5] שהרי הוא מוקף הן בליל י"ד והן בליל ט"ו.

[6] כדי לחוש לדעת ה"חזון איש", שסובר, כאמור, שגדר פרוז או מוקף בן יומו מותנה בהימצאות באותו מקום בפועל בתחילת הלילה (ואז ישנו תנאי נוסף: שתהיה דעתו להישאר שם כל הלילה). עם זאת, כאמור, גם לדעתו הדברים אמורים רק כשהמקום שבו הוא חושב להיות בעלות השחר אינו מקומו הקבוע; אבל אם חושב לחזור למקומו הקבוע בעלות השחר – נידון כמקום זה, כיוון שאין צורך להגדירו כפרוז או מוקף בן יומו, אלא רק לא לעקור ממנו את מעמדו הקבוע כפרוז או מוקף, ולכן דרישה זו בנדון דידן היא רק אם מקום מגוריו הקבוע הוא בערי הפרזות.
יש להוסיף עוד שמהירושלמי עולה (ועיין מזה גם בריטב"א מגילה יט הנ"ל, ועיין עוד באריכות ב"מנחת אברהם" הנ"ל ס"ק א ב"תוספת בירור הלכה" ד"ה וז"ל הירושלמי עד ד"ה עכ"פ מבואר, וס"ק ג מתחילתו עד ד"ה עכ"פ, וסק"ד ד"ה וביותר) שאי אפשר להגדיר אדם כפרוז או כמוקף על סמך מחשבה לחוד, ללא מעשה, ולפי זה יוצא שמוקף שמתכנן לבוא לערי הפרזות במהלך הלילה (ולהישאר שם בבוקר), אף שכשיבוא לשם יהיה דינו כפרוז (מלבד לדעת ה"חזון איש") – כל עוד הוא במוקפין דינו כמוקף. על-פי זה כתב "שבות יצחק" (פרק א סע' ג אות א) בשם הגרי"ש אלישיב, שבמצב כזה בשנה רגילה אינו יכול לקרוא את קריאת המגילה של ליל י"ד בעודו במוקפין, שעדיין לא חל עליו דין פרוז. לפי זה יש לדון עוד שמא גם השנה כל עוד דינו כמוקף – אף שגם מוקפין קוראים בי"ד, מהות קריאה זו היא רק חיוב מדברי סופרים, וכשיבוא לפרזות יחול עליו החיוב מדברי קבלה, החמור יותר (עיין להלן בהערות 27, 29) ויצטרך לקרוא שוב. אלא שלפי המבואר להלן (הערה 29) שיש על מה לסמוך ולהקל שפרוז יוצא ידי חובה בשמיעת הקריאה בליל י"ד השנה ממוקף, יש לומר שהוא הדין אם אותו אדם עצמו יוצא גם בהיותו בגדר פרוז בקריאה שקרא קודם בתור מוקף. יסוד דומה לזה נמצא במרדכי (מגילה סי' תשצח), שמדמה מצב שבו אדם קידש בזמן שהיה חייב בכך מדרבנן ורוצה לצאת בכך ידי חובה בשעה שנעשה מחויב מדאורייתא – שפשוט למרדכי שיוצא בזה, לנידון אם מחויב מדרבנן מוציא ידי חובה אדם אחר המחויב מדאורייתא. יש לציין שב"מגן אברהם" (סי' רסז ס"ק א) נראה שמקבל דימוי זה, אלא שלטענתו אין יוצאים ידי חובה בשני האופנים, שהרי קטן המחויב מדין חינוך אינו מוציא את הגדול, וכן שאדם שקידש בזמן שהיה חייב בכך מדרבנן אינו יוצא בכך ידי חובה בשעה שנעשה מחויב מדאורייתא, ועיין מזה עוד ב"מנחת חינוך" (מצווה לא ס"ק ח-י במהדורת מכון ירושלים), שמחלק דשאני קטן שחיובו מדין חינוך הוא חיוב על אביו ולא עליו עצמו. יוצא מדברי שניהם שאם אכן המחויב מדרבנן אכן מוציא את מי שדרגת חיובו גדולה יותר, הוא הדין שאדם שקיים מצווה בעת שהיה חייב בה מדרבנן יוצא בזה ידי חובה בשעה שחל עליו אותו חיוב עצמו בדרגת חיובו גדולה יותר. ועיין עוד ב"מנחת חינוך" (מצווה שו ס"ק ו ועוד).

[7] כיוון שבליל י"ד לא היה בערי הפרזות, והן גם אינן מקומו הקבוע, ברור שאין לו דין פרוז. השאלה היא האם יש לו דין מוקף או שהוא פטור משני הימים (כיוון שמאידך גיסא בליל ט"ו היה בערי הפרזות), תלויה בדברי הירושלמי לגבי "עקר דירתו"- בשאלה אם פוסקים כדעת הירושלמי, ובפרשנויות השונות שלו. כמו כן תלויה שאלה זו בדברי הגרש"ז אויערבך, הסובר שבשנה זו לכולי עלמא נקבעים הדינים על-פי ליל י"ד. למעשה, חייב בכל דיני הפורים כמוקף, שהרי יש כמה וכמה צדדים לחייבו ורק צד אחד לפטרו (רק אם נפרש שדברי הירושלמי אינם שאלה אלא מסקנה, ונפרש ש"עקר דירתו" לאו דווקא, נפסוק כדברי הירושלמי ולא נקבל את חידושו של הגרש"ז אויערבך).
עם זאת, יש לציין שיש גם מי שחולק וסובר שאפילו מוקף, אם היה במוקפין בי"ד ובפרזות בט"ו – ינהג כפרוז. עיין ב"עיר הקודש והמקדש" (לרב טוקצינסקי ג פרק כו סע' ד), ומתחילה כתב כן גם ב"לוח א"י" (לשנת תש"ז), ועיין ב"פורים המשולש" (לגר"ש דביליצקי פרק ב הערה פב ד"ה ולכן),

אם מקום מגוריו הקבוע הוא באחת מערי הפרזות, והוא חוזר לערי הפרזות במהלך יום שישי או בליל שבת – דינו כ"פרוז"[10]. טוב שיאכל סעודת פורים וישלח משלוח מנות גם ביום ראשון[11], אך לא יאמר "על הנסים" בשבת[12].

שהביא דבריו ועוד מקורות לזה, ובהמשך אכן חשש גם לדעה זו. הוא עצמו פקפק אם יש מקום לדונו כפרוז גמור מכוח סברות הפוסקים הללו, או שיכול רק לקרוא את המגילה, אבל את שאר מצוות היום מפסיד.

ב"מנחת אברהם" הנ"ל (ב"תוספת בירור הלכה" שבס"ק א ובס"ק ג-ד) האריך לדחות את דברי הרב טוקצינסקי הללו מכל וכל, ומבואר מדבריו: א. שאין לסמוך על זה לכתחילה כלל. ב. גם בדיעבד אין לזה מקום אלא לגבי קריאת המגילה, וגם אז מספק, ולכן סבור שלא יברך עליה בי"ד במקרה כזה בשאר שנים. למעשה, לדעתו (סוף ס"ק א) יש לדונו כמוקף על סמך צירוף הדעות שאין דין "עקר" אלא בעקירה גמורה (וכך הוא מצדד שם כנ"ל) ודעת הרא"ש. ואם כן, דעתו לדינא כדברינו, וכל שכן השנה, שיש עוד צירוף לפסוק כך. ועיין עוד ב"עיר הקודש והמקדש" (שם) שמשיב על תחילת ערעורו של ה"מנחת אברהם", אבל כפי שציין ב"מנחת אברהם" – תשובת הרב טוקצינסקי שנשלחה לו, שהיא מה שכתוב ב"עיר הקודש והמקדש", אינה עונה אלא על אחת הנקודות הצדדיות בדבריו, ולא על עיקרי טענותיו, וגם את דברי תשובה זו עצמה דחה שם.

[8] שכן לפי הפוסקים שפסקו כדעת הירושלמי ופירשו בו ש"עקר דירתו" לאו דווקא, והוא הדין בנוסע ליום אחד, יוצא שבמצב כזה ייתכן שפטור מפורים בשני הימים – הן מהמצוות המתקיימות במוקפין בשבת וביום א' (ט"ו וט"ז) והן אפילו מקריאת מגילה ומתנות לאביונים, שנעשות השנה בי"ד בכל מקום, כיוון שחיוב זה במוקפין הוא בגדר תשלומין לט"ו אדר, ואם בט"ו אדר אינו נחשב מוקף – אין מקום לתשלומין אלו. אך ראוי להימנע ממצב כזה, שכן אל לאדם להפקיע את עצמו מחיובי מצוות, וכמו שאמרו חז"ל על מי שהולך עם בגדים שאינם חייבים בציצית (בלבד), שבעידנא דריתחא נענשים על כך (מנחות מא ע"א).

עם זאת, כיוון שאין מדובר בעברה או בביטול מצווה, אלא רק בחשש של הפקעת עצמו מחיוב, וכן אין מדובר במצווה דאורייתא, וכיוון שיש כאן כמה ספקות (כנ"ל בהערה הקודמת), נראה שמעיקר הדין אין חיוב לחשוש לדעות אלה, ומשום כך כתבנו רק "עדיף להימנע מכך", ורק "אם אין הדבר כרוך בטרחה יתרה". ועיין עוד ב"פסקי הלכה מהרה"ג הרב אברהם שפירא זצוק"ל" (הנ"ל סע' 5) שכתב כך. ומובן שלגבי מי שנמצא בתורנות בבית חולים לא תמיד הדבר אפשרי בקלות, וראה עוד בהערה הבאה.

[9] היינו, להקדים את החזרה לליל שישי עצמו לפני עלות השחר (ובלבד שלא ינהג ברכב לצורך זה במצב של עייפות, שכן פשוט שאין להכניס את עצמו לספק סכנה בשל חומרה). זאת בתנאי שגם בתחילת הלילה היה מחוץ לירושלים, ואז דינו כפרוז (שכן בעלות השחר, הן בי"ד והן בט"ו הוא בערי הפרזות). אפשרות אחרת היא לדחות את החזרה מליל שבת לבוקר, לאחר עלות השחר (שאז ודאי שלכל הדעות דינו כמוקף, שכן מקומו הקבוע הוא ירושלים, וגם היה בה הן בעלות השחר של י"ד והן בעלות השחר של ט"ו). זאת בתנאי שאין הדבר כרוך בפגיעה ב"עונג שבת" שבהשתתפות בסעודות השבת עם המשפחה וכדו', שכן עונג שבת הוא חיוב מדברי קבלה, ואין ראוי לבטלו עבור חומרה. ועוד: הרי כל מה שמקלים לו לנסוע בשבת (לפחות על-ידי נהג גוי), לדעות שאכן מקלים בכך, הוא משום "התירו סופן משום תחילתן" – שאם נמנע ממנו לחזור לביתו ולמשפחתו למשך השבת לא ירצה מלכתחילה לבוא לבית החולים לשבת (כנ"ל בהערה 4), ואם כן איך יעלה על הדעת לוותר על כך משום חומרה בדיני פורים, שבוודאי קלה בהרבה מנסיעה כזו בשבת?

באופן זה, שדוחה את יציאתו עד לאחר עלות השחר, קיימת לכאורה בעיה מצד הדין שנפסק בשו"ע (סי' פט סע' ג): "אסור לו להתעסק בצרכיו, או לילך לדרך, עד שיתפלל תפלת י"ח". אך נראה שכיוון שבשעה כזו אין מצויים מניינים לתפילה בשבת, ואם יתאחר עד לאחר התפילה יפגע הדבר ב"עונג שבת" כנ"ל, ובעקיפין גם שייך כאן הטעם הנ"ל של "התירו סופן", ומאידך גיסא מה שלא הקדים לצאת היה גם לצורך מצווה – כדי שלא יפקע מחיוב מצוות פורים, יש לראות ביציאה זו צורך מצווה, ולגבי זה כתב "ערוך השולחן" (סי' פט סע' כב), שלצאת לדרך לדבר מצווה מותר. ולרווחא דמילתא יאמר ברכות השחר בטרם יציאתו, שאז בלאו הכי כתב הרמ"א (שם) "ויש מקילין, לאחר שאמרו מקצת ברכות, קודם שאמרו ברוך שאמר...". ומובן שאין לדחות לצורך זה את הנסיעה מיום שישי לשבת – גם באופנים שמתירים נסיעה כזו בשבת (שהרי ברור שאין להקל בנסיעה כזו בשבת מפני חומרה בדיני פורים, שבוודאי קלה ממנה בהרבה).

[10] שכן כפי שכבר הזכרנו, פרוז שיצא למוקפין על מנת לחזור לאחר עלות השחר של י"ד אך לפני עלות השחר של ט"ו – לדעת רוב הפוסקים דינו כפרוז, כיוון שלפי מחשבתו (בהנחה שתתקיים גם בליל ט"ו) לא יתחייב בט"ו ולא יחול עליו דין מוקף בן יומו. ועיין ב"פסקי הלכה מהרה"ג הרב

אברהם שפירא זצוק"ל" (סע' 6), שהוסיף שהשנה יש לצרף לכך גם את סברת כמה ראשונים, הסוברים שבפורים שחל בשבת נעקר דין מוקפין לגמרי, והכול דינם כפרזים.

[11] למרות האמור בהערה הקודמת. זאת משום שלדעת הרא"ש שהכול תלוי בליל י"ד, וכן לכאורה לסברת הגרש"ז אויערבך שבשנה זו לכולי עלמא הזמן הקובע הוא י"ד, דינו של אדם זה כמוקף, שהרי בליל י"ד היה בירושלים.

נעיר כי לגבי סברת הגרש"ז אויערבך כתבנו "לכאורה", כיוון שיש לעיין: אם לסברתו בשנה זו גם פרוז שיצא למוקפין על מנת לחזור אחר עלות השחר של י"ד אך לפני עלות השחר של ט"ו יתחייב בפורים המשולש, ודין פרוז נעקר ממנו, כיוון שהכול נקבע לפי ליל י"ד, או שאין דבריו אמורים אלא לגבי הפיכת מוקף לפרוז, שבזה יש יותר מקום לסברתו, (כיוון שמעמדם המיוחד של מוקפין קלוש בשנה זו, שרוב דינם כפרזים, ולכן שינוי מעמדם כמוקף ראוי שיהיה תלוי ביום שבו נהוגים רוב דיניהם), אך לגבי מי שעיקר דינו כפרוז אולי כדי לעקור ממנו דין זה צריך שיהיה בדעתו לשהות במוקפין גם בט"ו כבכל שנה. ייתכן שזה ביאור דברי הגרש"ז אויערבך המובאים ב"קונטרס דיני פורים המשולש" (הערה נד) בעניין זה: "דאם הוא בן עיר שחוזר לעירו אין לחייבו, וכהירושלמי דבעקר דירתו בט"ו פטור משניהם". עיין ב"הליכות שלמה" הנ"ל ב"אורחות הלכה" שתמהו על כך שלסברתו נקבע דינו בשנה זו כבר בי"ד כבן כרך. תמיהה זו מתורצת אם הביאור הוא כנ"ל, ולפי זה מה שכתב "כהירושלמי" אין כוונתו שגם כאן פטור מפורים לגמרי, שאין סברה ומקור לומר כך, אלא שמהירושלמי רואים שישנו מצב שבו כדי להתחייב בט"ו צריך להיות (או לתכנן להיות) במוקפין בשני הימים (שאם היה בי"ד בכרך ובט"ו בעיר פטור משניהם, ואין אומרים שכיוון שלא היה בעיר בי"ד נעקר ממנו דין פרוז ונקבע בדין מוקף), מכך למד שגם כאן ייתכן שדין "מוקף בן יומו" תלוי בשני הימים, וצ"ע.

מכל מקום לדינא אין לצרף את הסברה שאם אין הלכה כהירושלמי (אך פוסקים בכל זאת שלא כדעת הרא"ש) ייקבע החיוב כמוקף (כשנמצא במוקפין בי"ד ובפרזות בט"ו), מפני שזה מקומו העיקרי, שהרי במקרה זה מקומו העיקרי הוא בפרזות. ולכן נראה שינהג כפרוז (אך יש מקום לדונו כספק – מצד סברה זו ומצד שיטת הרא"ש, ולהחמיר בסעודה ומשלוח מנות אף ביום א', ואולי גם שלא יהיה הוא הקורא במגילה להוציא פרזים ידי חובה). ולגבי פרוז זה אין לחשוש שאינו חייב כלל בפורים השנה (כי בין אם דינו נקבע השנה לפי יום י"ד ובין אם לפי יום ט"ו, כבשאר שנים, מכל מקום הוא מחויב בפורים, וגם בדברי הגרש"ז אויערבך, שקשר את דינו לירושלמי של "עקר דירתו", נראה שביאורו כנ"ל).

[12] עיין ב"בית יוסף" (או"ח סי' תרצג), שכתב: "וז"ל ארחות חיים (הל' פורים אות לב): אין אומרים תחינה ולא למנצח ושיר מזמור בשני הימים, אבל לקרות בתורה ולהזכיר על הנסים אסור כי אם בארבעה עשר עכ"ל, ואיני יודע מה איסור יש בהזכרת על הנסים". ועיין עוד ב"דרכי משה", בב"ח ובט"ז (ס"ק ג). אמנם דבריהם (בפשטות וכהבנת רוב הפוסקים) נאמרו לגבי מי שוודאי דינו כפרוז, ולגבי ספק עיין ב"ברכי יוסף" (ס"ק ב), שמסתפק בכוונת ה"בית יוסף" עצמו בזה, וע"ע בדבריו (סי' תרפח ס"ק יד), ובתשובתו בשו"ת "יוסף אומץ" (סי' ח). בהערות על ה"ברכי יוסף" (מהדורת אביטן) דן בדבריו גם לגבי ערים שהן ספק מוקפות ולדעת המעיר לכתחילה לא יאמרו "על הנסים" בט"ו משום שכך נהג האר"י) אך ה"פרי מגדים" (שם "משבצות זהב" ס"ק ג, וב"אשל אברהם" סי' תרפח ס"ק ח) כתב בפשטות שבערי הספקות אומרים "על הנסים" בשני הימים, וכן פסק ה"משנה ברורה" (סי' תרפח ס"ק יז), ועיין ב"כף החיים" (סי' תרצג ס"ק טז, שהביא את שתי הדעות).

מסתבר שדינו של אדם שיש ספק לגבי מעמדו כפרוז או כמוקף שווה לדינה של עיר שיש לגביה ספק דומה, ועיין ב"מנחת יצחק" (י סי' נד), שגם הוא מדמה דינים אלה זה לזה. למעשה, מסתבר שבספק שקול או קרוב לזה (ולהלן נציין דוגמאות לספקות כאלה, כאשר לספקות שהוזכרו בגוף התשובה מצטרפים ספקות נוספים בגין שינוי דעתו של האדם, או שנאלץ לחזור למקומו מוקדם מהמתוכנן), יש להורות כהכרעת ה"משנה ברורה" (מלבד למי שרגיל לנהוג כדעת האר"י). בפרט שלדעת ה"בית יוסף" גם פרוז גמור רשאי לומר "על הנסים" גם בט"ו, וגם החולקים (למעט הב"ח) סוברים שבדיעבד אינו חוזר. אך כאשר נוקטים שמעיקר הדין דינו כפרוז, ורק לחומרא רשאי לנהוג גם כמוקף – עדיף שלא יאמר "על הנסים", שכן בספק כזה לא דיברו ה"פרי מגדים" וה"משנה ברורה", ואפשר שאף הם מודים בו, ולכן "שב ואל תעשה – עדיף". עם זאת יצוין שב"פסקי הלכה מהרה"ג הרב אברהם שפירא זצוק"ל" (סע' 11) כתב לסמוך בכל הספקות על כך שאין איסור לומר "על הנסים" גם שלא בזמנו. לעומת זאת הגר"מ אליהו נקט ב"מאמר מרדכי- דיני פורים המשולש" בכמה מקומות שבכל מקרה של ספק יאמר "על הנסים" בברכת המזון רק ב"הרחמן", ובתפילה

ג. מי שמגיע השנה מאחת מערי הפרזות לירושלים במהלך יום שישי דינו כ"פרוז"[13]. טוב שיאכל סעודת פורים וישלח משלוח מנות גם ביום ראשון, אם מקום מגוריו הקבוע הוא ירושלים (רשאי להחמיר כך גם אם מקום מגוריו הקבוע הוא בערי הפרזות, אך אם אינו שוהה עד שבת בבוקר אין מקום לחומרה זו, לגבי מי שמגוריו הקבועים בפרזות. לעומתו, לגבי מי שמגוריו הקבועים בירושלים, יש מקום לחומרה זו אף אם אינו שוהה עד שבת בבוקר), אך לא יאמר "על הנסים" בשבת[14].

בסוף התפילה (לגבי ברכת המזון נקט כך בסע' יב שם, אפילו ביחס למוקף גמור –בשבת זו, שבפשטות יש לומר "על הנסים", משום שיש שיטות יחידאיות הסוברות שלא יאמר "על הנסים" בברכת המזון בשבת זו).

אגב, יש להעיר על דברי ה"ילקוט יוסף" (הלכות פורים, "דיני ליל פורים ויומו" ס"ק כ), שכתב שבערי הספקות לא יאמרו "על הנסים" בט"ו, אך כמקורות לכך ציין בין השאר את דברי ה"אורחות חיים", ודן אם תמיהת ה"בית יוסף" עליו משמעה שדחה את דבריו להלכה, או שלמעשה לא פסק כנגדו, ולא שת לבו לכך שאמנם יש מי שפירש את דבריהם בערי ספקות, עיין ב"ראש יוסף" (אישקאפה, סי' תרצג ד"ה כתב הרב) וב"שלחן גבוה" (סי' תרצג ס"ק ה אות ב) והובאו דבריו בשו"ת "שערי עזרה" (סי' כו) שציין ב"ילקוט יוסף", אך מפשטות דבריהם נראה שדיברו בפרוזים ודאיים, ואין מזה ראיה לספקות, וצ"ע. ראוי לציין שהוא עצמו נייד משיטה זו בדבריו ב"הלכות קריאת המגילה" (סע' נ) לגבי הספקות בדין "עקר דירתו", הן לגבי מי שספק אם "התחייב כאן וכאן" והן לגבי מי שספק אם "נפטר כאן וכאן", שכתב שינהג בט"ו ככל דיני פורים, לרבות אמירת "על הנסים", והוציא מכלל זה רק את הברכה על המגילה. נמצא שדבריו סותרים זה לזה, וגם אם תמצא סברה לחלק ביניהם, נדוננו שייך לספקות אלה ולא לנדון של ערי ספקות, כך שגם לדבריו – אם הספק שקול או קרוב לכך יש לומר "על הנסים" בשני הימים.

[13] כיוון שבליל י"ד היה בערי הפרזות, חייב לכולי עלמא כפרוז, אלא שיש דיון אם מתחייב גם כמוקף, ולעניין זה עיין בהערה הבאה.

[14] גם כאן הדבר תלוי בדברי הירושלמי: אם דברי הירושלמי הם מסקנה ולא שאלה, ו"עקר" לאו דווקא, ונוקטים להלכה כדעת הירושלמי, ובתנאי שלא נקבל את חידושו של הגרש"ז אויערבך (ששנה זו יוצאת מן הכלל) – הרי ש"חייב כאן וכאן". יש להוסיף שב"מנחת אברהם" הנ"ל (ס"ק ב ד"ה והנה לפי"ז ודי"ה אולם זאת) מחדש שגם לדעת הרא"ש אמנם ליל י"ד קובע גם לגבי מוקפין, אבל זה אמור רק לגבי הזמן שבו הוא חושב לחזור או להשתהות. ברם, תוכנה של מחשבה זו, לעניין עקירת חיובו של מוקף בט"ו, הוא לשהות או לחזור בט"ו. לכן, אם נמצא בליל י"ד בפרזים וחושב אז לחזור למוקפין בט"ו – מתחייב לקרוא בי"ד כפרוז בן יומו, אבל גם דין מוקף לא נעקר ממנו, ומתחייב שנית בט"ו. לפי זה יתכן שגם בשנה זו – אף לדעת הרא"ש (ולדברי הגרש"ז, שיש לומר שהשנה יודו כולם לרא"ש) – יתחייב גם כמוקף. יש להעיר על כך, שאמנם היה אפשר לומר כעין סברת הגרש"ז אף על זה, ולומר שהשנה י"ד קובע אף למוקפין בכל מקרה – אף יותר ממה שקובע לדעת הרא"ש בשאר שנים; ואפילו אם חושב כבר בי"ד לחזור בט"ו למוקפין אין לכך משמעות. אולם אין זה מוכרח, וכיוון שעיקר הסברה מחודשת –לא נוסיף עליה, ודיינו שנאמר שכולי עלמא מודים בשנה כזו לשיטת הרא"ש, שהדין נקבע כסברה שיש לה יסוד מפורש בראשונים, ולא כסברה מחודשת, ואם נקבל את דברי ה"מנחת אברהם" שוב אין יסוד בראשונים כלל לדונו כמי שנעקר ממנו דין מוקף, אם הייתה דעתו בי"ד לחזור בט"ו.

כיוון שיש כאן כמה וכמה ספקות בדין דרבנן – מעיקר הדין אינו חייב להחמיר בכך. אך כיוון שלדעת כמה מגדולי הפוסקים האחרונים יש לפסוק כדעת הירושלמי, ואף לפרש ש"עקר" לאו דווקא, כתבנו ש"טוב להחמיר", ובפרט שאין בדרך-כלל קושי גדול באכילת סעודה ושליחת משלוח מנות אחד. מה שחילקנו אם "מקום מגוריו הקבוע הוא בירושלים" הוא מפני שיש פוסקים הסוברים שלהלכה בן עיר שיצא ידי חובה בי"ד שוב אינו מתחייב בט"ו (אם לא עקר דירתו ממש), ואילו בן כרך שיצא ידי חובה בי"ד מדין פרוז בן יומו וחזר אחר-כך לכרך – חייב גם בט"ו. עיין בשו"ת "הר צבי" (ב סי' קכח אות טו), "ערך השלחן" (סי' תרפח סע' ה), "פסקי הלכה מהרה"ג הרב אברהם שפירא זצוק"ל" הנ"ל (סעי' 8) ועוד. עיין ב"ילקוט יוסף" (הלכות מקרא מגילה סע' נ), שכתב כך בשמם של ה"הר צבי" ו"ערך השלחן". עוד כתב שם שכן גם דעת ה"חזון איש", ונראה שאינו כן, כי דעת ה"חזון איש" (או"ח סי' קנב אות ו ד"ה בן עיר שנכנס) שמתחייב גם בט"ו, ובלבד שיגיע לכרך לפני תחילת ליל ט"ו על מנת לשהות בו עד עלות השחר, ורק כדי לחוש לסברה ש"עקר" דווקא – כתב שלא יברך על המגילה.

מה שכתבנו שלגבי מי שמגוריו הקבועים הם בירושלים, יש מקום לחומרה זו אף אם לא ישהה בה עד שבת בבוקר – כך דעת ה"חזון איש" (שם), שכיוון שזה מקומו הקבוע ואינו צריך להיחשב כמוקף בן יומו אין צורך בתנאי זה. דברי פוסקים אחרים רבים שהזכרנו סתומים בעניין זה, ולא ברור אם

ד. מי שמגיע השנה מאחת מערי הפרזות לירושלים בליל שבת (ט״ו) עד עלות השחר (ושוהה כנ״ל) דינו כ״פרוז״[15]. אם מקום מגוריו הקבוע הוא ירושלים, טוב להחמיר ולאכול סעודת פורים, ולשלוח משלוח מנות גם ביום ראשון, אך לא יאמר ״על הנסים״ בשבת[16].

ה. מי שמגיע השנה מאחת מערי הפרזות לירושלים לאחר עלות השחר של שבת דינו כבן פרזות לכל דבר, ואינו נוהג שום דין מדיני הפורים בשבת וביום א׳[17].

בכל המקרים, האמור בעניין ״מי שמגיע״ ו״שוהה״ משמעו מי שתכנן זאת מראש. לגבי מי שתכניותיו השתנו לכאן או לכאן בין תחילת הלילה או מועד יציאתו ממקומו הקודם לבין עלות השחר – קיימים ספקות נוספים שיש לצרפם להכרעה לכאן או לכאן[18].

פרטי דינים (נוספים) למעשה בכל המצבים הנ״ל:

א. מי שהגדרנו את דינו כ״מוקף״ (ירושלמי) אינו צריך לשלוח מנות ולאכול סעודת פורים ביי״ד (יום ו׳) אלא בט״ז[19], (ויש הנוהגים להחמיר גם בט״ו – בשבת[20]), בין אם יימצא בט״ז (יום א׳) בערי הפרזות ובין אם יימצא בירושלים.

הם מסכימים לכך, לכן לא כתבנו לגבי מצב זה ״טוב להחמיר״, אך כתבנו שיש לכך מקום. לגבי ״על הנסים״, עיין במה שכתבנו לעיל (הערה 12).

[15] כאמור לעיל בהערות 14-13. כאן אם מקומו הקבוע הוא בפרזות, לדעת כמה פוסקים אינו מתחייב שוב בט״ו לאחר שיצא ידי חובה ביי״ד, ולדעת ה״חזון איש״, שחולק על כך כנ״ל, כדי להתחייב גם כמוקף צריך להיות במוקפין גם בתחילת ליל ט״ו, ואין צורך להחמיר כל-כך ולחשוש שמא הדין עם ה״חזון איש״ בזה ולא בזה, כשבלאו הכי ישנם ספקות רבים בעניין, כנ״ל.

[16] עיין לעיל (הערה 12).

[17] שכן לליל ט״ז אין כל משמעות בענייננו. ט״ז אדר אינו פורים אף במוקפין, ודיני פורים דמוקפין הנוהגים בו בשנה זו אינם אלא מעין תשלומין לט״ו אדר.

[18] לעיל (הערה 2) הזכרנו את הדיון בפוסקים אם יש משמעות גם למקומו של האדם בפועל ב״עלות השחר״ הקובע, או רק לשאלה מה היה בדעתו בעניין זה (לגבי מי שחזר מוקדם מהמתוכנן, אך לכולי עלמא אין משמעות לשהייה שהתארכה יותר מהמתוכנן), וכן את הדיון בשאלה מהי נקודת הזמן שבה צריכה להיות דעתו לשהות בעלות השחר במקום זה או אחר. מחלוקות אלה יכולות להוסיף ספקות כאשר היה שינוי בדעתו בין נקודות זמן אלה או בין מה שהיה בדעתו למה שאירע בפועל. כיוון שקשה לסקור את כל האופנים האפשריים של שינוי כזה ביחס לכל אחד מהאופנים השונים של מועדי הנסיעות שתוארו בתשובה בהרחבה, נסתפק באמירה כללית עם דוגמאות אחדות בלבד: יש להתייחס לשינויים כאלה כאל ספק נוסף, שעשוי ליצור ספק או להכריע את הכף במצבים שבהם כתבנו ש״טוב להחמיר״ וכדומה.
כלומר, אם אמרנו בפרוז שבא לירושלים בליל ו׳ כשדעתו לחזור אחרי עלות השחר של שבת שדינו כמוקף, ואם דעתו לחזור לפני עלות השחר של שבת דינו כפרוז, ורק טוב לנהוג גם כמוקף, אזי אם בא לירושלים בליל ו׳ כשדעתו לחזור אחרי עלות השחר של שבת, ונשאר בדעתו זו עד תחילת ליל ט״ו – שבת, ובפועל נאלץ לחזור קודם, נראה שנחשב כספק שקול, כיוון שלסברות דלעיל (הערה 11) מצטרף גם ספק זה שמא נעשה גם כמוקף מחמת דעתו הנ״ל, וצריך מדינא להחמיר ולנהוג גם כמוקף, ובאופן זה מסתבר שגם יאמר ״על הנסים״ בשבת. מאידך גיסא, מי שמגיע השנה מאחת מערי הפרזות לירושלים במהלך יום ו׳ ושוהה בה עד שבת בבוקר, שכתבנו שדינו כפרוז, ו״טוב שיאכל סעודת פורים וישלח משלוח מנות גם ביום ראשון... ורשאי להחמיר כך גם אם מקום מגוריו הקבוע הוא בערי הפרזות, אך אם אינו שוהה עד שבת בבוקר אין מקום לחומרא זו״ – אם דעתו הייתה לשהות עד שבת בבוקר, אך בפועל חזר לפני עלות השחר – כיוון שנוסף כאן צד לפטרו מט״ו – נראה שדי בכך כדי לומר שאין צורך להחמיר בכך.

[19] לגבי סעודה: שו״ע (סי׳ תרפח סעי׳ ו); לגבי משלוח מנות: ט״ז (שם ס״ק ח), ו״משנה ברורה״ (ס״ק יח). מתנות לאביונים ניתנות בשנה זו גם במוקפין ביי״ד (כמבואר בשו״ע שם), ולכן בפשטות

גם אם נמצא בערי הפרזות בזמן שהוא שולח מנות, ראוי לשלוח למוקף כמותו[21], כלומר לאדם אחר שבא מירושלים כמוהו, או על-ידי שליח למי שנמצא בפועל בירושלים. אין צורך כמובן לתת בפועל מנות לשליח שייסע לירושלים, ודי למנות (מראש או בטלפון) שליח הנמצא בירושלים בלאו הכי, שייתן מנות בשליחותו לירושלמי אחר[22].

אין לגביהן נפקא מינה השנה בשאלה של פרוז או מוקף בן יומו ודיניהם. אם כי יש לציין, שב"מנחת אברהם" (סי' ח) צידד שראוי למוקפין לתת בשנה זו מתנות לאביונים גם ביום א' (ואולי גם בשבת, ויתנו אוכל ולא כסף, כמובן), מפני שמכמה ראשונים נראה שאין יוצאים ידי חובת מתנות לאביונים אם הללו משתמשים בהן קודם לזמן סעודת פורים (שזמנה השנה למוקפין ביום א, ולדעת מהרלב"ח שבהערה הבאה – בשבת), וחוששים שהעניים אכן ישתמשו במתנות קודם לזמן זה. ומה שאמרו בגמ': "עיניהם של עניים נשואות למקרא מגילה", שמשום כך יש לתת להם בשנה זו ביום ו' - י"ד אדר, הוא דין של "מגבית פורים", שהוא דין אחר ונוסף על דין "מתנות לאביונים".

ע"ע ב"פורים המשולש" (לגר"ש דביליצקי) שחשש בדומה לזה שאין יוצאים ידי חובת מתנות לאביונים אם הללו משתמשים בהן לפני זמן סעודת פורים, ונקט משורת הדין שיש להקפיד שהמוקפין יתנו – גם בשנה זו – מתנות לאביונים מוקפין דווקא, ושיש מקום משום כך לומר שאף מי שהיה פרוז ב"י"ד וקיים מתנות לאביונים ואחר-כך בא בהמשך יום י"ד למוקפין ושוהה שם לט"ו, ש"חייב כאן וכאן", יצטרך לתת מתות לאביונים שוב ביום ו' (י"ד), עי"ש בפרק א הערה ד ופרק ב סי' כא ובהערות נז- נח), אבל למעשה צידד להקל בזה, עי"ש.

[20] כדעת המהרלב"ח (סי' לב). ועיין ב"מגן אברהם" (סי' תרפח ס"ק י), "שערי תשובה" (שם ס"ק ז) ו"משנה ברורה" (ס"ק יח). גם ב"לוח א"י" (לגרי"מ 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 ה"כנסת הגדולה" (סי' תרצה) לשלוח מנות גם ב"י"ד (יום ו), וכן שיטת המאירי (מגילה ה ע"א) לאכול בו סעודת פורים, אך לא הזכרנו מנהג זה בגוף התשובה, כיוון שרוב הפוסקים האחרונים לא חששו לשיטות אלה, ואף רוב בני ירושלים – אף המדקדקים לחשוש לשיטת מהרלב"ח – לא נהגו לחשוש לשיטות אלה. אכן, ב"פסקי הלכה מהרה"ג הרב אברהם שפירא זצוק"ל" (סע' 11) כתב שרצוי לחוש גם לשיטות אלה. וע"ע ב"פורים המשולש" (לגר"ש דביליצקי פרק ב סע' כב ובהערות שם).

[21] כיוון שלדעות רבות אין יוצאים ידי חובה במשלוח מנות בט"ו (או השנה בט"ז) כשהמקבל הוא פרוז. המקור לכך הוא "עקרי הד"ט" (סי' לו ס"ק כד), ועיין בשו"ת "משנה הלכות" (ד סי' פז).

[22] 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. ב"פסקי תשובות" (הערה 46) הביא שיש חולקים וסוברים שאין למנות שליח מראש, ועיין שם (הערה 47) שהביא את דברי "ערוך השלחן" (סי' תרצה סע' יז): "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 הנתינה בשליחות המשלח ולשם מצווה (וכוונתם של השליח והמשלח מלכתחילה היא שלא לזכות את המשלוח למקבל המנות לפני פורים) יוצא ידי חובה, ששלוחו של אדם כמותו. ומה שכתבו שאין לנהוג כך – מדובר כשלא נעשה מעשה המצווה בכוונה לקיום המצווה בפורים (למשל במשלוח בדואר), שאז יש להחשיב את שעת מסירת המשלוח מנות לשליח כשעת המעשה של המשלח. נראה, שזאת גם כוונת "ערוך השלחן" (סי' תרצה סע' טז), שכתב: "ואם העמיד שליח קודם פורים שביום הפורים ישלח בעדו מנות לפלוני – יצא, דשלוחו של אדם כמותו" וכן במה שכתב (סי' תרצד סע' ב) 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 שייתן בשבילו בפורים מתנות לאביונים", ואין בסיס להבנת ה"פסקי תשובות" בדבריו, שצריך שהשליח יעשה "מעשה הפרשה" עבור המשלח בפורים עצמו. ע"ע בספר "צפה הצפית" (הרב מרדכי רבינוביץ) על ערוה"ש הל' פורים שגם הוא הבין כהבנתנו ולא כהבנת ה"פסקי תשובות".

עוד נראה, שאף אם לא ייתן את המשלוח לשליח ממש, אלא שהשליח ייתן עבורו – נחשב שהוא נותן. זאת לפי מה שמוגדר בגמרא (קידושין ז ע"א) "דין עבד כנעני", שכשראובן נותן ממון משלו עבור שמעון ובשליחותו, כמבואר ברש"י שם, נחשב ששמעון נתן בעצמו מממונו, ולדעת רוב הפוסקים (מלבד הרמב"ם, שכנראה הייתה לו גרסה שונה בגמרא) הדין שזו נקראת נתינה, קיים גם בדיני ממונות. גם בלי סברה זו, ייתכן שאין צורך שהמנות ששולח (הוא או שלוחו עבורו) יהיו מממונו ממש, שהרי לא נאמר על משלוח מנות דין "לכם", וגם לפי הטעמים שנאמרו למצווה זו, להרבות אחווה או כדי שיוכל המקבל להשתמש במנות אלה לסעודת פורים – די בכך שהמקבל יקבל מכוחו ומחמתו של השולח, ולאו דווקא מממונו.

ועיין בשו"ת "ציץ אליעזר" (יט סי' סז אות ד): "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 שיבקש מבעל החנות שיזכה לו ע"י אחר המצוי שם, ואז זוכה בזה המשלח... ובאופן כזה יצא אפוא בזה ידי משלוח מנות 'איש לרעהו' מרכוש האיש לרעהו, בדומה להיכא דכתיב 'ונתן' שמשמעותו 'משלו', עיין אה"ע סימן קכ סע' א' וט"ז ס"ק ב, וכן בפר"ח שם ופ"ת סק"א, עי"ש ואכמ"ל".

אבל, השוואת לשון "איש לרעהו" ללשון "נתן" היא מחודשת, וגם ההנחה שלשון "ונתן" עצמה מחייבת תמיד נתינה מממונו של הנותן אינה מחויבת, שהרי קניין כסף באשה לומדים מגזרה שווה משדה עפרון, שנאמר בו "נתתי כסף". אף לגבי קניין שדה, מבואר בתוספות (קידושין כו ע"א ד"ה אמר) שהיה ניתן ללמוד משם לולא היה עפרון גוי, וכן קניין כסף למיטלטלין – לפי ר' יוחנן, מבואר ברש"י (שם) שנלמד מ"ונתן הכסף" שנאמר בפודה הקדש (וע"ע בסוגיה ב"פני יהושע"), ובקניין כסף קיים דין "עבד כנעני". לכן על כורחנו צריך לומר שלא בכל מקום שנאמר "נתן" הכוונה לנתינה מממונו דווקא.

בהסבר הדבר י"ל שאף בגט הסיבה שצ"ל משלו היא שמשום שכתוב "וכתב" צריך שיהיה "כתב" דהיינו ספר- שלו, שבזה נקרא שכתבו הוא ואח"כ נותנו לה (או משום שמסתמא הסופר כותב בשביל ובשליחות מי שמשלם), אבל משום "ונתן" לחוד לא, וכך משמע מפשטות הסוגיא בגיטין (כ ע"א), שמשום "ונתן" לא הקשו אלא על שאינו שו"פ, ואילו הקושיא מכך שהאשה משלמת לסופר (ובפשטות משלמת הכל – שווי הנייר והדיו ומלאכת הסופר) היא מדכתיב "וכתב". (ועי"ש עוד בסוגיא ב"פני יהושע" מה שכתב על זה, ומה שכתב עוד לפרש הקושיא מ"ונתן" ג"כ מצד מה שאין זה ממונו, אבל היינו משום שממון שלה הוא ולא קבלה ממנו דבר, ולפי זה אם אינו שלה הרי קיבלה, ואם בשבילו ומחמתו קבלה נחשב הדבר שהוא "נתן").

אין להקשות על זה גם מדברי רש"י (שם בע"ב): "לא ידעה לאקנויי - לא גמרה ומקנייה דבר שאין בלבה לתת מתנה גמורה ולא גירשה אלא בשלה, ואנן בעינן ונתן", כי לא משמע ממנו אלא שאם שלה הוא אין זה "ונתן", אבל אם לא היה שלה ולא שלו, ועתה נעשה שלה מכוחו נחשב "ונתן". עיין ב"כל-בו" (סימן עו ד"ה והיה), שלשונו: "וכתב מלמד שאינה מתגרשת אלא בכתיבה ולא בדבר אחר ובכלל זה שיהיה הקלף והדיו משל בעל, וגם ארז"ל פרק גט פשוט שצריך שיפרע הבעל שכר הסופר והעדים מן הדין, אלא שהתירו חכמים שתתן האשה שכר הסופר והעדים שלא יעגיננה, ותקנו חכמים שכר זה לבעל דהפקר בית דין הפקר, והבעל יתן לסופר ולעדים ומתקיים בזה ונתן כדאמרינן בגיטין פ"ב", וכן בסמ"ק (מצוה קפד): "וכתב מלמד שאינה מתגרשת אלא בכתב ולא בדבר אחר, ובכלל זה צריך שיהא הדיו והקלף משל בעל, גם אמרו חכמים בפרק גט פשוט שצריך שיפרע הבעל שכר הסופר והדיו אלא התירו חכמים שתפרע האשה שכר הסופר שלא יעגנה, והקנו חכמים שכר זה לבעל דהפקר בית דין הפקר ומתקיים ביה ונתן כמו שאמרו".

נראה, שזה עומד ביסוד מה שדנו הראשונים אם מעכב שיהיה קנוי לו כבר בשעת כתיבה, שאם משום "ונתן" מה ההו"א שיעכב, אבל לפי האמור שלומדים מ"וכתב" מובנת ההו"א, ומ"מ המסקנה שאינו מעכב -שמתחילה נכתב בשביל מי שמשלם עבורו (ואף שהיא משלמת הקנו המעות לבעל ונחשב שהוא משלם). ועי' מחלוקת ה"קצות" וה"נתיבות" (סי' קצא) שה"קצות" נקט (שם בס"ק א) דשטרי קניין לא מהני עד שיהיה הנייר של המוכר דבעינן ספר המקנה, וכמו שאמרו גבי גט אשה, וה"ה שטר הקנאה שדינם שווה, וה"נתיבות" (שם, ביאורים ס"ק א) כתב, שדווקא גוף הנייר והדיו צ"ל משל המקנה משום שנאמר "ספר המקנה", אבל שכר הסופר דווקא בגט הבעל צריך לשלם משום "וכתב" – "שהבעל מכתיבו", עי"ש. נראה מדברי שניהם שבעלות המקנה בשטרי מכר היא כדי שיקרא "ספר מקנה" (ונחלקו אם צריך בשביל זה גם שישלם שכר הסופר), ולא בשביל שיקרא נתינה (של הספר) ומה"קצות" נראה שמה שלמדים מ"ספר המקנה" לגבי שטר הוא מה שלמדים בגט מ"וכתב", וא"כ אין לזה שייכות ללשון "ונתן" כלל. ורק לדעת ה"נתיבות" אפשר שיש חילוק, שאת הדין שצריך בעלות על גט לומדים מ"ונתן" כמו מה שלומדים מ"ספר מקנה" לגבי מכר, ורק "שכר סופר" לומדים מ"וכתב", ולכן אין להשוות מכר לגט לכל דיניהם.

בנוסף: גם אם לא נאמר כנ"ל, אלא ננקוט שמ"ונתן" בלבד לומדים שגט צ"ל משלו, עדיין יתכן שלא בכל מקום שיש לשון נתינה כך הדבר.

אפשר להסביר שאף אם בגט הסיבה שצ"ל משלו היא משום שנאמר "ונתן", יתכן שדווקא נתינת שטר שאין עיקרה ריבוי ממונו של המקבל (שהרי השטר אינו חייב להיות שוה פרוטה), אינה נחשבת נתינה של הנותן אלא מכח היציאה מבעלותו לבעלות המקבל, אבל בנתינת כסף שעיקרה שמתווסף

ממון המקבל ע"י הנותן (וע"י כך מקנה לו וכדו'), לא אכפת לנו שלא נחסר ממון הנותן ע"י נתינה זו, כל שמ"מ מחמתו התרבה ממון המקבל, ולכן די עכ"פ בנתינה מדין "עבד כנעני". ועיין "שואל ומשיב" (מהדורה א ח"א סי' קסז) שמתוך דבריו מבואר: א- אפי' בגט היה מקום לומר דתועיל נתינה מדין "עבד כנעני", ב- אם באמת בגט אין הדבר כך היינו דווקא בגט וזו לשונו: "ומה שהאריך מעלתו בדברי הרמ"ה שהביא הטור אהע"ז סי' ק"כ באומר לעדים כתבו ותנו גט לאשתי דא"צ לזכות הנייר להבעל רק דיהביה לי' מדידה וכיון דבשליחותן כתבו ונתנו זכתה אתתא לבעל והדר יהיב לה כו' והנה אעתיק כאן מ"ש מכבר בהא דאמרו קידושין דף ז' הילך מנה ותתקדש לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני וע"ז הקשה דלמה לי מדין עבד כנעני לימא דהוה כאלו זכה לפלוני ומיד פלוני הגיע לה המנה והרי בגט בודאי ל"ש עבד כנעני ואפ"ה מועיל לשיטת הרמ"ה ולק"מ לפע"ד דזה דוקא אם סגי באחר נותן עבורו דשפיר מועיל אבל להס"ד דצריך דוקא שהנותן יתן לה משלו א"כ מה בכך שהיא זכתה לו הא סוף סוף לא חסר ממון וע"ז אמר כמו בעבד כנעני דסגי אף שאחרים נתנו הממון וה"ה בזה ומעתה ל"ד להך דהרמ"ה דשם לא בעינן שיחסר ממון"... . ע"ע בדברי ה"אבני נזר" (בחידושיו לקידושין דף ז' ע"א) שכתב: "באמת, שדינו של הרמ"ה נלמד מדין עבד כנעני". וע"ע ב"תורת גיטין" (סי' קכ סוסק"א בביאורים) דבגט לא שייך להחשיב נתינת השליח כנתינת הבעל כיוון שאינו דבר של ממון אלא שהקפידה תורה שיהיה משלו, משא"כ קידושין שהן דבר של ממון י"ל בהם שנתינת השליח כנתינת בעל מכח דין "עבד כנעני" (ועי' לגבי זה גם ב"פסקי דין רבניים" חלק ו, פס"ד שבעמוד 225).

עוד י"ל, שכאן מועיל אפילו בלי דין "עבד כנעני" (ולכן מועיל אף לרמב"ם שסובר שדין זה קיים רק בקידושין), שדווקא בקניינים נצרך דין "עבד כנעני" כדי שיהיה נחשב כ"כסף החוזר". בלי דין זה כיוון שקבלת הכסף מהשליח לא גורמת חיוב תשלומין מהמקבל למשלח אין המשלח קונה בה. אבל בנתינות אחרות, כיוון שהמקבל קיבל מחמת המשלח נחשב שקיבל מהמשלח עצמו. דבר זה מתורת מו"ר הגרז"נ גולדברג שליט"א למדנו, שישב באופן דומה את סברת ה"חלקת מחוקק" באה"ע (סי' קכ סק"א) שנתינת הגט ע"י השליח מועילה כנתינת הבעל - שתמה על זה ה"תורת גיטין" הנ"ל, שזה שייך דווקא ע"י דין "עבד כנעני" וזה לא שייך בגט, ותירץ הגרז"נ שסברת ה"חלקת מחוקק" היא שגם בלי דין "עבד כנעני" נחשבת הנתינה - נתינת המשלח ומועילה בגט, אלא שבקניינים נצרך דין "עבד כנעני" כיוון שלא די בנתינה גרידא - שאינה מחייבת את המקבל ואינה "כסף החוזר".

ועוד י"ל כאן (ויבואר לקמן) שכאן אין צורך כלל ב"נתינה" במובן של נתינת ממון וכקניינים – לא מצד הנותן ואף לא מצד המקבל אלא העיקר שתבוא למקבל שמחה והנאה ע"י המנות ששלח לו זה.

ועיין עוד ב"הליכות שלמה" (מועדים פרק יט סע' יד), שכתב על אופן כזה (של ה"ציץ אליעזר") שיוצא ידי חובה, וביאר שם ב"דבר הלכה" (אות כב) שכיוון שמתחייב בתשלומין מדין ערב נחשב כשולח בעצמו, וזה שלא כדברי ה"ציץ אליעזר". יש לציין שנראה שלסברת הגרש"ז אויערבך, מה שכתב שמתחייב בתשלומין אינו בדווקא, שאם זה בדווקא לא ברור מה זה מועיל – הרי אין זה קניין. ואם כוונתו על-פי הביאור ש"ערב" נחשב שקיבל בעצמו את הממון ונתן ללווה, וגם כאן יחשב שקיבל את משלוח המנות ונתנו לחברו – לא מובן מה שכתב שם, שמרוויח באופן זה את המעלה של משלוח מנות על-ידי שליח דווקא, שהרי אם נחשב שהוא קיבל את משלוח המנות מבעל החנות או שליחו ונתנו לחברו, הרי זו נתינה ישירות ממנו לחברו ולא על-ידי שליח; אלא שכוונתו היא שעל-ידי זה נחשב משלוח המנות מכוחו גם בלי הגדרים והתנאים של מינוי שליחות, מה שאין כן אם אין משלוח המנות משלו או מכוחו כלל, שבלי גדרי שליחות אין לו שום שייכות אליו.

נוסיף ונציין שגם אם בעל 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, ואין זה סותר לאמור שמרוויח באופן זה את המעלה של משלוח מנות על-ידי שליח דווקא, כי לעניין זה כבר כתב ה"חתם ספר" (בחידושיו לגיטין כב ע"ב): "דע 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 שהבע"ד בעצמו יעשה אלא שאנו אומרים שלוחו הוה כמו עצמו – לזה בעי' דין שליחות, דאל"ה 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, ואף ב"מעשה קוף" סגי. עיין גם במה שכתב "ליקוטי חבר בן חיים" (א, ליקוטים והערות, הערות ב"יהודה יעלה" סי' רד), בשם ה"חתם סופר", שר' עקיבא אייגר הסתפק אם צריך גדרי שליחות, וה"חתם סופר" השיב לו שאילו הייתה המצווה לתת את משלוח המנות בעצמו, אלא שהיה יכול לתת על-ידי שליח, אכן היה מקום להצריך גדרי שליחות, אבל כיוון שהמצווה היא במשלוח – לא משנה איך ישלח. ועיי"ש ב"ליקוטי חבר בן חיים", שהקשה לפי סברא זו איך מוכיחים בגמ' ש"כהני שלוחי דרחמנא" מהטענה שאם הם "שלוחי דידן" הרי "כל מאי דאיהו לא מצי עביד לא מצי שיוויי שליח" – הרי המצווה היא דווקא באופן זה.

"על הנסים" יאמר במצב כזה בשבת[23], ואם הוא נמצא במקום שבו הציבור אינו אומר על הנסים ביום זה – לא יהיה שליח ציבור לכתחילה[24].

ונראה שלא קשה דבר: א – אין לדמות חסרון שיש בו סברא - שאין ליחס לאדם מעשה שא"א שיעשהו לחסרונות בגדרי שליחות שנלמדים מגזרת הכתוב. ואכן אשכחן הן לר' עקיבא אייגר שנסתפק בזה והן ל"חתם סופר" שפשט, שסוברים שיכול להיות שנצטרך "איהו מצי עביד" אף אי אין צורך ביתר פרטי דיני שליחות: ר' עקיבא אייגר (כתובות יא ע"א) כתב בשם בנו מהר"ש, בביאור מה שעכו"ם מקריבים אף דאין שליחות לעכו"ם כיוון שעכ"פ הכהן הוא גם "שלוחא דרחמנא" ולא רק "שליח דידן" ולכן אין חסרון של "אין שליחות לעכו"ם", ואילו לגבי הקושיא מ"כל מאי דאיהו לא מצי עביד"... לא מועילה סברא זו, עי"ש. וה"חתם סופר" בתשובתו (ב יו"ד סי' רצג) שאף אם נאמר ששליח הנעשה בעל כרחו חלוק בדינו משאר שליח גם בכך שאין בו דין "מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם" וגם יכול להיות שליח לקטן (בזה עוסק החת"ס), מ"מ בדבר "דאיהו לא מצי עביד" אי אפשר להיות שלוחו אף באופן זה של שליח הנעשה בעל כרחו, עי"ש.

ב- י"ל שזו גופא המשמעות של מה שהם "שלוחי דרחמנא" שאינם מקריבים מכח מה שיש חיוב עלינו ו"שלוחו של אדם כמותו" אלא מכח מה שהקב"ה אמר שנקריב על ידם, ואף שבגמ' נראה שא"כ אין הישראל יכול לברור לו כהן שיקריב עבורו וגם לא נקרא שנהנה מן הכהן (וכאן ודאי לא שייך לומר כן), היינו משום ששם ודאי שהכהנים הם גם שלוחי דרחמנא כנ"ל, ולכן אם אינם בנוסף לזה "שלוחי דידן" בגדרי שליחות ממש שוב אינם נחשבים "שלוחי דידן" כלל (ועוד שיש לומר שגמר מעשה הישראל ושייכותו לקרבן הם כשהביאו לעזרה), משא"כ בנידון דידן שאף אם אין על זה גדרי שליחות מ"מ סוף סוף השליח פועל עבור המשלח.

ג- יש לחלק בין מקום שכתוב בו "עשה" (כקרבן דכתיב יקריב) אלא שאנו יודעים שהכוונה היא לעשיה ע"י שליח, שבזה ודאי יש לומר (אף שתמיד ובהכרח ע"י שליח הוא) שבגדר "שליחות" הוא, וצריך להיות שליח שיש לומר בו "שלוחו של אדם כמותו", לבין מקום שכתוב בפירוש שישלח ולא כתוב כלל שיעשה בעצמו. בזה מובן גם שכוונת החת"ס אינה שצ"ל דווקא ע"י שליח, כמו שיש שהבינוהו (וכסברא זו של ה"בניין ציון" סי' מ"ד), שעל זה אכן יש להקשות שכ"ש שזה הגדר בכהנים, אלא כוונתו שאין צורך ב"שלוחו כמותו" דווקא, משום שכתוב בפירוש לשון שליחות ולא לשון עשיה בעצמו (ובזה שונה הדבר מהנאמר לגבי קרבנות), אף שוודאי גם כשמביא בעצמו שפיר דמי. ודו"ק.

וע"ע במכתבו של "ליקוטי חבר בן חיים" לקובץ "תל תלפיות" (א עמ' 92), שהועתק גם בספר "פסקי תשובה" (א סי' קמח) שגם שם הביא דברי ה"חתם סופר" הנ"ל.

עוד יש להוסיף על פי הערת מו"ר הגרז"נ גולדברג שלשיטת ה"קצות" (סי' קכו סקט"ו; סי' רמד סק"ב) שא"א לתת מתנה ע"י שליח שאינו בר שליחות (בניגוד לדעת ה"נתיבות" סי' קפב סק"ב; סי' רמד סק"א), א"כ כששולח ע"י קטן או נכרי, לכאורה גם אם אין צורך שיחשב "שלוחו כמותו" לעניין המצווה, מ"מ הרי אין המשלוח מנות נקנה למקבל ע"י כך. נראה שגם זה מסייע (אם נא' שאין דברי הפוסקים שכתבו שניתן לשלוח ע"י קטן, תלויים במחלוקת ה"קצות" וה"נתיבות") לסברא שאין דיני נתינת ממון במשלוח מנות – היינו שאין צורך שיקנה למקבל וממילא הוא הדין גם שאין צורך שיהיה ממונו של המשלח אלא עיקר הדבר הוא שיבוא המקבל לידי הנאה ושמחה במשלוח מנות ששלח לו המשלח.

ונראה שיש ראיה שלדעת הגרש"ז אויערבך אין צריך שישלח מממונו דווקא, ממה שכתב שם (סע' יז) שאשה יוצאת ידי חובה על-ידי ששולחת ברשות בעלה, ולא הצריך שיקנה לה את משלוח המנות (וזה גם בניגוד למה שכתב בפסקי תשובות סי' תרצה הערה 75), וביאר שם ב"דבר הלכה" (אות כז) שאין צורך בזה, מפני שאין במשלוח מנות דין "לכם", וזה ממש כדברינו דלעיל. וכתב שם שיכול גם הוא לשלוח עבורה (ויאמר לה זאת), ובזה ודאי אין לה שום קניין אלא שמועיל או מדין "עבד כנעני" או משום שאין צריך להיות משלוח המנות מממונה כלל, וכנ"ל.

עוד יש להעיר, שאין להוכיח מסברת ה"שבות יעקב" (א סי' מא) לפטור אשה ממשלוח מנות ולומר שמעיקרא לא חייבוה משום שאין סיפק בידה לעשות, וממה שהתווכח עמו ה"ברכי יוסף" (סי' תרצה ס"ק ח) בכמה טענות, ולא אמרו שאין צריך להיות מממונה, שסוברים שצריך להיות מממון המשלח. כי גם אם אין צריך להיות ממון השולח, מכל מקום כך הדבר מסתמא, ואי אפשר לחייבה על סמך זה שבעלה ייתן לה רשות או ייתן עבורה, כשם שאי אפשר לחייבה על סמך שייתן לה במתנה.

[23] שו"ע (סי' תרפח סע' ו).

את קריאת "ויבוא עמלק" בשבת, במצב זה שבו יהיה בשבת בערי הפרזות – הוא מפסיד[25].

במצב זה, ראוי להקפיד (יותר מאשר בשנים רגילות) על קריאת המגילה בציבור[26], וראוי שלא יוציא אנשים שדינם כ"פרוזים" ידי חובת קריאת המגילה (בי"ד בערב ובבוקר)[27].

ב. אם מקום מגוריו הקבוע הוא ב"מוקפין" (ירושלים) והוא חוזר לערי הפרזות במהלך יום שישי או בליל שבת – לא יוציא אחרים כלל בקריאת המגילה, ולא יברך עליה בעצמו (אם יש לו אפשרות לשמוע את הברכות מאחר)[28].

---

[24] שהרי תפילת הש"צ נתקנה מעיקרה כדי להוציא את הציבור ידי חובתם, והם אינם אומרים ביום זה "על הנסים", ואם כן גם הוא יצטרך שלא לאמרו; ומאידך גיסא – מבחינתו היום פורים, ועליו חל החיוב לאומרו. בדומה לכך דנו הפוסקים לגבי בן חו"ל הנמצא בארץ ישראל ביום טוב שני של גלויות, לשיטות שצריך להתפלל תפילת יום טוב – אם יכול לעבור לפני התיבה ולהוציא בני ארץ ישראל בתפילת חול, ואם כן – אם צריך להזכיר יעלה ויבוא, כיוון שאצלו הוא יום טוב. עיין ב"ברכי יוסף" (סי' קכד ס"ק ג) שהאריך בזה. ואמנם יש מקום לטעון שנדון דידן אינו דומה, שהרי לא מדובר בהוספה, אלא בשינוי כל התפילה - ביום טוב תפילת העמידה אינה כוללת את כל הברכות האמצעיות של יום חול, ואילו בפורים עיקר התפילה שווה לתפילת יום חול, ורק מוסיפים "על הניסים". אך המעיין שם ב"ברכי יוסף" יראה שביאר שכיוון שמעיקר הדין יש מקום לתפילת י"ח גם ביום טוב, ומצד זה היה יכול להוציאם, ואף-על-פי-כן הניח בצ"ע, וע"ע ב"שערי תשובה" (סי' תצו ס"ק ד). הנדון דידן קל יותר, שהרי המתפלל בפורים ולא אמר "על הנסים" יצא ידי חובה בדיעבד, אך לעניין לכתחילה הדבר דומה לעניין שדנו בו ה"ברכי יוסף" וה"שערי תשובה".

[25] שהרי במקום שבו יימצא לא יקראו קריאה זו. אך כיוון שזו אינה מעיקר המצוות, והיא בעיקרה חובת הציבור ולא היחיד, נראה שאי אפשר לאסור נסיעה זו משום כך. עם זאת, אם ניתן להימנע ממצב זה בקלות ו"להרוויח" את הקריאה – הדבר עדיף כמובן.

[26] מבואר בגמרא (מגילה ה ע"א): "אמר רב, מגילה בזמנה קורין אותה אפילו ביחיד, שלא בזמנה בעשרה". דעת כמה ראשונים – בעל "המאור", הרשב"א והריטב"א (שם), ספר האשכול (חנוכה ופורים ר"ס ז) – כולם בשם רבנו אפרים, הרא"ש (מגילה פרק א סי' ו) בשם יש אומרים, הר"ן (מגילה שם), וה"עיטור" (מגילה קי ע"ב), שקריאת מוקפין בי"ד כשחל ט"ו בשבת בכלל זה.

כך פסק גם ה"פרי חדש" (סי' תרצ), וכתב שאם אין עשרה יקראו בלי ברכה, והובאו דבריו ב"פרי מגדים" ("אשל אברהם" סי' תרפח ס"ק יא), אך עיין במה שכתב ב"משבצות זהב" (סי' תרצו ס"ק א) שמשמע שאין צריך עשרה, ב"משנה ברורה" (סי' תרצ ס"ק סא וב"שער הציון" ס"ק נט), ובסידור "עולת ראיה" (א עמ' תלח סע' יב), ועוד.

אמנם, אם אין אפשרות לקרוא בעשרה יש לסמוך על דעת החולקים על כך, עיין בשו"ת "בני בנימין" (קד ע"ג), "חזון איש" (סי' קנה אות ב) שמקלים בזה, "שלמת חיים" (או"ח סי' קב-קג), "עיר הקדש והמקדש" (א פרק כו סי' ב) ועוד. עוד עיין ב"יביע אומר" (ו או"ח סי' מו) שהאריך לבסס את סברת המקלים, משתי סיבות- 1. יש סוברים שלהלכה ניתן לקרוא ביחיד אף שלא בזמנה, 2. יש סוברים שקריאת מוקפין בי"ד אינה נחשבת שלא בזמנה.

מכל מקום לכתחילה ודאי שראוי לחוש לדעה הראשונה הנ"ל. וכך כתבו למעשה גם הגר"ש דבילצקי ב"פורים המשולש" (פרק ב סע' ו, יא; וע"ש בהערות יא ו-כח שהאריך בעניין), והגר"מ אליהו ב"מאמר מרדכי" הנ"ל (סע' ט) לחוש לכתחילה לדעה זו, ובדיעבד לנהוג כמקלים.

[27] שכן יש מקום לומר שמי שדינו כפרוז, כאמור, אינו יוצא ידי חובה בקריאת המגילה ששומע בלילה ממוקף, כיוון שחיובם של מוקפין בי"ד נחשב רק כתשלומין או כחיוב מדברי סופרים, ואילו חיובו של הפרוז בי"ד הוא חיוב מעיקר הדין ומדברי קבלה - עיין "טורי אבן" (מגילה דף ה ע"א), והו"ד גם ב"מקראי קודש" (לגרצ"פ פרנק, פורים סימן כט). מאידך עי' פמ"ג (סי' תרפח "משבצות זהב" סק"ב) שמקל בזה - שלא כדעת הפר"ח שם - אף בשנה רגילה, ובמשנ"ב (שם סק"ח) הבי"ד שניהם, וכן עי' ב"מקראי קודש" (שם סימן נא), וכן ב"הר צבי" (או"ח ב סימן קכה) שבמסקנתו העלה שלא כדברי ה"טורי אבן".

למעשה, גם אם יש צדדים להקל בזה (ועיין גם להלן הערה 29), אם אפשר לחוש לכתחילה עדיף (ובפרט שגם אם הוא מקל ורשאי להקל, הרי שכשם 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).

[28] מאחר שישנן דעות שהוא פטור מפורים לחלוטין במצב כזה, ראה לעיל הערה 8, ואף שאין להחמיר לגבי החשש של הפקעת עצמו מן המצווה, בכל אופן לגבי החשש של ברכה לבטלה או החשש שהשומעים

ג. מי שהגדרנו את דינו כ"פרוז" (גם אם מחמיר לנהוג גם כירושלמי), ראוי – אם הדבר אפשרי בקלות – שישמע את קריאת המגילה בי"ד מ"פרוז" כמותו, או שתהיה בידו בליל י"ד מגילה כשרה ויקרא בה בלחש עם הקורא[29].
כמו כן, גם אם נמצא בירושלים בשבת – לא יהיה הקורא, ולא יעלה לתורה בקריאת "ויבוא עמלק" בשבת[30]. ומכיוון שאינו אומר "על הנסים" לא יהיה שליח ציבור לכתחילה[31].

(שחייבים) לא יצאו ידי חובה בקריאתו (אם הוא אינו חייב) – ראוי להחמיר, ובפרט כנ"ל, אין הוא יכול לכוף על השומעים להסתמך על מה שפסקנו כאן להקל.

[29] כנ"ל בהערה 27, שיש מקום לומר שמי שדינו כפרוז אינו יוצא ידי חובה בקריאת המגילה ששומע בלילה ממוקף, לפי זה יצטרך אדם זה לשמוע את הקריאה (בירושלים) בליל י"ד מאדם שדינו כפרוז. עם זאת, בניגוד למצב המתואר לעיל, שבו מוקף המצוי בערי פרזות יוציא את הפרזים ידי חובה – דבר שקל יחסית להימנע ממנו, שהרי יש שם הרבה פרזים שיכולים לקרוא, כאן מדובר בדרישה מפרוז הנמצא במוקפין להימנע מלצאת ידי חובה על-ידי מוקפין – וזו כבר דרישה קשה יותר. לכן נראה שאין צורך לטרוח ולהחמיר בעניין זה כל-כך, כיוון שהסברות הנ"ל לחומרה אינן ברורות ומוסכמות. לכך יש להוסיף שבקריאת המגילה של ליל-פורים בלאו הכי החיוב הוא מדברי סופרים ולא מדברי קבלה. עיין בר"ן (על הרי"ף) מגילה (על המשנה הראשונה), שכתב שאין קריאה זו עיקר; "טורי אבן" (ד ע"א, ה ע"א, כא ע"א) שביאר את החילוק – ביום - החיוב מדברי קבלה, ובלילה – החיוב הוא מדרבנן בעלמא. וחזר על דבריו אלה גם בתשובתו ב"נודע ביהודה" (קמא, או"ח סי' מא). לשיטות אלה יוצא שלכל היותר ניתן לומר שחיובו של הפרוז הוא בגדר "דרבנן" ושל המוקף (בי"ד) תרי דרבנן, וגם אם מחויב מדרבנן אינו יכול להוציא את מי שמחויב מדברי קבלה (וגם זה אינו פשוט) – עדיין להרבה דעות מי שחיובו הוא תרי דרבנן יכול להוציא ידי חובה את מי שחיובו חד דרבנן: שיטת רש"י (ברכות מח ע"א) היא שאפילו מחויב דרבנן (מלבד קטן שחיובו מטעם חינוך, שהחיוב הוא של אביו ולא שלו) יכול להוציא את המחויב מן התורה. ועיין ב"טורי אבן" הנ"ל, בהמשך דבריו (ה ע"א), שמציע לחלק לגבי תרי דרבנן בין קטן לדרבנן אחד, ולומר שגדול שהוא תרי דרבנן מוציא חד דרבנן, ובדבריו (יט ע"ב) האריך להקשות על שיטת התוספות, שמי שחיובו תרי דרבנן אינו יכול להוציא מי שחיובו חד דרבנן. התוספות עצמם (מגילה כד ע"א ד"ה מי) כתבו לגבי סומא, שאף שהוא תרי דרבנן, מוציא אחרים שחיובם מדרבנן, מכיוון שהוא בר דעת. כמו כן יש ראשונים שפוסקים שאפילו קטן שהגיע לחינוך מוציא גדולים במגילה (כדעת ר"י במשנה, מגילה דף יט ע"ב) – עיין בטור וב"בית יוסף" (סי' תרפט), ובמחלוקת מקבילה (סי' תרעה) לגבי נר חנוכה, שם הובאה דעת המתירים אף בשו"ע (סע' ג) בשם "יש מי שאומר". עם זאת, אם יש לו מגילה כשרה, ראוי במקרה זה לקרוא בלחש בעצמו עם הקורא, כדי לצאת ידי כל הדעות.
ואם מקום מגוריו הקבוע הוא במוקפין אלא שיבוא בהמשך ליל י"ד לפרזים – עיין במה שכתבנו לעיל (הערה 6), שיש מקום לומר שגם מי שדינו כ"פרוז" – כל עוד הוא נמצא עדיין במוקפין דינו כמוקף, ולפי זה אין טעם לגביו בהקפדה זו.

[30] שהרי הוא פטור מקריאה זו בשבת, ואינו יכול להוציא בה את הרבים ידי חובתם, כשם שלגבי קריאת מגילה בשנה רגילה אין פרוז מוציא את המוקפין ידי חובתם בט"ו, כפי שמבואר בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג), ועיין ב"פרי חדש" (סי' תרפח ס"ק א) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק ח) הנ"ל (הערה 27) וכאן גם ה"פרי מגדים" הנ"ל מודה ("משבצות זהב" שם ס"ק ב), וע"ע ב"ברכי יוסף" (שהבאנו בהערה הבאה ובהערה 24).

[31] שהרי צריך לומר "על הנסים" עבור הציבור המחויב באמירה זו, ואילו לגביו זוהי הוספה שאינה מעניינו של יום ואסורה לכתחילה לרוב הפוסקים (עיין לעיל בהערה 12). נידון זה הפוך מהדיון הנזכר בהערה 24: אם בן ארץ ישראל יכול להוציא בני חו"ל ידי חובה ביום טוב שני של גלויות. גם בזה דן ה"ברכי יוסף" הנ"ל (סי' קכד אות ג), ועיי"ש שדן אם יש להביא ראיה לכך ממה שבן עיר מוציא ידי חובת קריאת מגילה את בני הכפרים המקדימים ליום הכניסה, או שזו תקנה מיוחדת, והדברים נוגעים גם לדיון על יציאת בני כרך על-ידי פרזים בקריאת מגילה בשנה רגילה, ואכמ"ל.

ישראל **Israel**

אדר תשס״ט

נב. קריאת מגילה לנשים ע״י נשים

שאלה:

רבות מן הנשים ביישובנו מטופלות ב״ה בילדים קטנים. אין להן יכולת לבוא לשמוע מגילה עם כלל הציבור. פנו אלי כרב הקהילה והציעו לקיים בשעה מאוחרת יותר קריאת מגילה לנשים. בקריאה זו ישתתפו אך ורק נשים, והן גם תקראנה במגילה. האם יש בעיה הלכתית בכך?

תשובה:

א. אשה חייבת במקרא מגילה, ״שאף הן היו באותו הנס״[1]. השיטה העיקרית בהלכה היא שאשה יכולה להוציא ידי חובה אשה אחרת בקריאת מגילה[2].

ב. הקריאה הציבורית הכוללת את כל הציבור עדיפה על פני כל קריאה אחרת, ו״ברוב עם הדרת מלך״[3]. מבטה של תורה הוא שהציבור הוא ציבור אחד, הכולל גברים נשים וטף, כל אחד במקומו[4].

ג. רצון לקיום מצוות תוך מעורבות אישית הוא ראוי ונכון. בהקשרים רבים נשים אינן יכולות לקיים מצוות שונות באופן אישי[5], כיוון שאפשרות זו פוגעת בעקרונות הלכתיים אחרים.

---

[1] שו״ע (או״ח סי׳ תרפט סע׳ א).

[2] שו״ע (או״ח סי׳ תרפט סע׳ ב). לדעת המחבר אשה יכולה גם להוציא גבר בקריאת מגילה. מאידך גיסא, ה״מגן אברהם״ הביא מקור קבלי שעל-פיו ״אשה לא תקרא לעצמה״. ה״קרבן נתנאל״, שהובא ב״שער הציון״, קבע שאשה אינה מוציא ידי חובה ציבור של נשים. אכן, אין חובה לחשוש לדברי קבלה כאשר אין להם בסיס בפוסקים, וכן דברי ה״קרבן נתנאל״ אינם הפירוש העיקרי בדברי התוספות שאותם הביא כמקור לשיטתו. כך מפורש בתוס׳ רא״ש שלא כדברי ״הקרבן נתנאל״ בתוס׳. לכן פסק הגרש״ז אויערבאך שלא כשער הציון הנ״ל.

[3] הכלל ש״מבטלים תלמוד תורה מפני מקרא מגילה״ (שו״ע או״ח סי׳ תרפז סע׳ ב), משמעו שעדיף לבטל תורה בשביל לקרוא עם הציבור כולו, וה״משנה ברורה״ (שם ס״ק ז) פסק: ״ואפילו היתה ת״ת של חבורה גדולה של ק׳ אנשים שלומדים באיזה בית, אפ״ה צריך לבטל ולילך לקרותה בצבור, משום ברב עם הדרת מלך״. היינו, גם השיקול המשמעותי ביותר בעולמה של תורה – תלמוד תורה – נדחה מפני הרעיון של הקריאה הציבורית הכללית.

[4] על-פי ההלכה, בתפילה הציבורית הגברים נוטלים את התפקיד הפעיל. אנו מקבלים את המסגרת ההלכתית גם במצבים שבהם איננו מבינים את טעמה עד תום. ייתכן שהעיקרון הברור של הפרדה מוחלטת בתפילה – עיקרון המוסכם על כל הפוסקים, יסודו בענייני צניעות. יש מקום להזכיר את דברי הרב קוק במידות הראי״ה, במידה ״צניעות״: ״מדת הצניעות גורמת טובות רבות בעולם, ומתוך כך היא זוכה לדחות מפניה דברים שהם טובים מצד עצמם״. הוא נותן לכך דוגמה: רמת הקשר החברי שלנו עם גברים ונשים שונה, למרות שראוי היה להביע אהבה ואחווה זהים לגברים ולנשים כאחד, ״אבל מפני יקרת ערך הצניעות, נדחית מדת דרך ארץ ממקומה... מי שמכיר את התכלית יבין את יקר ערך ההגבלה, ויקבל אותה באהבה״. בדברים שבקדושה, הזהירות מפני פגיעה בערך הצניעות היא רבה עוד יותר. ראה שו״ע (או״ח סי׳ עה סע׳ א).

[5] באופן כללי, אין ליצור ציבוריות נשים נפרדת לתפילה וכד׳. עיקרון זה מוסכם על כל הפוסקים בדורנו. דעות האוסרים והמתירים קריאת נשים סובבות סביב השאלה אם ניתן לראות במסגרת זו עשייה לשם שמים, או שיש לראותה כניסיון לחיקוי של תפיסות עולם הזרות לעולמה של תורה. יש החוששים מהמדרון החלקלק – לאן נגיע. לעומת זאת, גם איסור המותר יכול להוות מדרון חלקלק, שעלול להרחיק במקום להוות גדר וסייג.

ד. קריאת מגילה שאינה באה כחלופה לקריאה הציבורית, אלא נועדה עבור נשים שלא יכלו להשתתף בה, מהווה הזדמנות לממש רצון ראוי זה, והיא תואמת את ההלכה ואת עקרונותיה.

ה. בקהילה שבה המגמה היא התחזקות ציבור הנשים בעבודת ה' יש לראות בבקשה מסוג זה אפיק חיובי נוסף לפעילות חיובית. כל רב קהילה צריך לבחון את המגמה והתוצאה של בקשה מסוג זה, והחכם עיניו בראשו.

ו. נשים מעדות המזרח הקוראות מגילה תברכנה לפני הקריאה "על מקרא מגילה", ואשכנזיות תברכנה "לשמוע מקרא מגילה"[6].

[6] שו"ע (או"ח שם סע' ב ברמ"א).

ניו ג'רסי, ארה"ב **New Jersey, USA**
כסלו תשס"ח

נג. הזזת מלכודת ממקומה ביום טוב

שאלה:
מלכודת שכבר פרשו אותה, כגון מלכודת עכברים או מלכודת יתושים, האם מותר להזיזה ביום טוב, ולו בשינוי?

תשובה:
יש לחלק בין שני סוגי מלכודות:

א. מלכודת שלוכדת את בעל החיים אך אינה הורגת אותו – אסור להזיז את המלכודת אם מטרת הדבר היא לכידת "דבר שבמינו ניצוד"[1], אך מסתבר שהזזתה ב"שינוי" למטרה זו מותרת[2]. יש לציין שהמלכודת מוגדרת כ"כלי

---

[1] כגון עכברים.

[2] בשבת (יז ע"ב) מובא במשנה: "בית שמאי אומרים: אין פורסין (בערב שבת) מצודות חיה ועופות ודגים אלא כדי שיצודו מבעוד יום (לפני כניסת השבת), ובית הלל מתירין". מכאן מוכח שבשבת עצמה אסור גם לבית הלל לפרוס מצודות. התוספות (ד"ה אין פורסין) שואלים "דבשבת נמי אם פירש מצודה אינו חייב חטאת שאינו יודע אם יצוד אם לאו", ותירצו "מ"מ גזרו לפרוס מצודה דפעמים אתי לידי חיוב חטאת כגון שבשעת פריסתו ילכוד".
יש לציין, שיש שהבינו בדעת התוספות שאם יש בע"ח רבים, שוודאי ילכדו חלק מהם במצודה יש חיוב חטאת גם אם לא ילכדו מיד עם פריסת המצודה ורק כשיש ספק אם תכנס חיה למצודה – אין איסור תורה בפריסתה (עי' "פרי מגדים" -"אשל אברהם" סי' שטז סק"ז).
אף-על-פי שהמשנה והתוספות התייחסו לצידה באופן שרוצה את בעל החיים הניצוד, מכל מקום האחרונים כתבו שהדין זהה גם כשצד כדי להרחיק את הדבר מעליו, כגון מלכודת עכברים, עיין ב"משנה ברורה" (סי' שטז ס"ק יח), "בן איש חי" (שנה ב, וארא, סז), ועוד.
עי' ב"מנוחת אהבה" (כרך ג פרק יז הערה 50) שביאר, שאף שאינו צריך את הדבר הניצוד, וזו מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהיא רק איסור דרבנן, מכל מקום שבות דמלאכה שאינה צריכה לגופה חמור יותר משאר שבותין, ולכן גם לגבי צידה כזו קיים האיסור לפרוס מצודה.
יש להעיר שאמנם ה"משנה ברורה" (סי' שטז ס"ק כז) כתב שכאשר צד נחש וכיו"ב בשביל שלא יישכנו אין זה צידה כלל, ולא שנחשב למלאכה שאינה צריכה לגופה בלבד, אבל מכל מקום לא כתב כן אלא בדעת הרמב"ם, שמחייב במלאכה שאינה צריכה לגופה, ומאידך גיסא כתב שהצד נחש כדי שלא יישכנו פטור ומותר, וב"ביאור הלכה" (סע' ז ד"ה "נחשים") כתב הסבר אחר ביישוב דעת הרמב"ם, ומהפוסקים שאסרו לפרוס מצודת עכברים נראה שלא סברו להלכה שאין זו צידה כלל.
לדעת ה"שלחן ערוך", צידה אסורה ביום טוב רק מדרבנן (או"ח סי' תצה סע' ב) וכן דעת שו"ע הרב (או"ח סי' תצה סע' ט) ועי' גם"חזון עובדיה" (יום טוב עמ' יד). לכאורה, לפי דברי ה"מנוחת אהבה" היה מקום להתיר, לדעה זו, פריסת מצודה ביום – טוב, שאיסור צידה בו הוא מדרבנן בלבד, לדעת ואין באיסור דרבנן זה את החומרה היתירה של "מלאכה שאין צריך לגופה".
אך למעשה, הפוסקים סתמו ואסרו צידה ביו"ט ולא חילקו בין צידה ע"י פריסת מצודה לצידה באופן אחר, אף ששימוש במצודה הוא דרך רגילה ושכיחה של צידה, ומשמע מכך שהדבר אסור.
זאת ועוד, בעלי חיים שניצודו ביו"ט במצודה שהיתה פרוסה מערב יו"ט הינם "מוקצה" (משנה בביצה דף כד ע"א, שו"ע סי' תצז סע' ג). בפשטות, מדובר ב"מוקצה מחמת איסור". כך גם משמע מרש"י (שם ע"ב ד"ה אם יש, ועי' "פני יהושע" שם שדייק כך מדבריו), מהט"ז (סי' תצז ס"ק ג) וה"משנה ברורה" (שם ס"ק ז) שדנו בביאור הדין ש"מוקצה" זה אסור אף בספק לאור העובדה ששיטת השו"ע שצידה אסורה ביו"ט רק מדרבנן, וכך מפורש גם ב"חיי אדם" (כלל סה סי' ד). לפי זה ברור שיש איסור לצוד ביו"ט גם ע"י פריסת מצודה. אמנם ה"פני יהושע" (בסוגיא הנ"ל בביצה) פירש שלשיטת דהרמב"ם, איסור "מוקצה" הנזכר כאן – עיקרו אינו משום "מוקצה מחמת איסור", (וע"ע "ערוך השלחן" סי' תצז סע' ב), אך אין זו ראיה להתיר לשיטה זו את פריסת המצודה, ואדרבא מכך שלא נימק את פירושו זה בכך שאין "איסור" בצידה כזו ביו"ט - לשיטת הרמב"ם, משמע שאינו סובר כך. בנוסף, ה"פני יהושע" עצמו ציין שמהירושלמי משמע שיש כאן (גם) בעיה של "מוקצה מחמת איסור" ואף הביא את דברי הר"ן שכתב שהאיסור נובע משני טעמים "מוקצה" ו"שלא יהנה

שמלאכתו לאיסור״ וטילטולה שלא לצורך מקומה או לצורך דבר המותר לעשותו – אסור.

מלכודת שמיועדת ל״דבר שאין במינו ניצוד״ המהווה מיטרד וגורם צער[3] – יש מקום להתיר להעמידה או להזיזה ביום טוב[4].

ב. מלכודת שהורגת את בעל החיים – מותר להעמיד אותה[5], וכל שכן להזיזה.

ממלאכת איסור״ (וציין נפק״מ בין הטעמים), וזאת אף שהר״ן עצמו סובר שצידה אסורה ביו״ט רק מדרבנן. מוכח, אם כן, שפריסת מצודות ביו״ט אסורה אף לדעות שאיסור צידה ביו״ט הינו מדרבנן. נראה שהזזת מצודה שפרוסה כבר, דינה כפריסת המצודה, שהרי אם בשעה שהניחה במקום החדש נלכדה חיה במצודה, בשבת, ודאי יתחייב חטאת, ואם כן גזרת פריסת מצודה שייכת גם באופן זה.

אמנם עדיין היה מקום לומר שכאשר מצטרפות שתי הקולות יחדיו – קולת יו״ט בהשוואה לשבת וקולת ״מלאכה שא״צ לגופה״ – יש מקום להקל יותר ב״פריסת מצודה״, אלא שאין לכך מקור, ויתכן שכיוון שהחמירו בכל אחת מקולות אלה ולא סמכו עליהן, והן גם שנויות במחלוקות, הוא הדין שאין להקל בצירופן יחד – ללא מקור לכך. כך מפורש גם בדברי הגרש״ז אויערבאך ב״מנחת שלמה״ (חלק ב סי׳ כו סע׳ ו אות ב = ״תנייאנא״ סי׳ לא בפיסקה ״בכללא דגרמא בשבת והצעה בעניין החליבה״ סע׳ א אות ב), שדן בכוונת התוס׳ בדבריהם לגבי פריסת מצודה, וכתב ״וגם פשוט הוא דאין פורסין מצודה ביו״ט אף בכה״ג די אפשר כלל שיצוד בשעת הפריסה... דכל שהוא צד כדרכו ולא כלאחר יד שפיר אסור מדרבנן בין בשבת ובין ביו״ט אפי׳ במקום פסידא...״.

ברם, אם ההזזה מתבצעת בשינוי נראה שיש להקל, כיוון שזו אינה ״שבות חמורה״ ומצינו מקומות רבים שהקילו בהם ע״י צירוף ״שינוי״ לכך שהאיסור הוא רק מדרבנן ובפרט במקום ״צער״ (נראה שיש מקום להחשיב את הטירדה והבהלה הנוצרות ע״י עכבר המסתובב בחופשיות כ״צער״). ועי׳ ״יביע אומר״ (ג, או״ח סי׳ כ) לגבי צידה או הריגה של חרקים ע״י ריסוס בשבת, במצב של צער (הדומה לנידוננו) כשיש צירוף של ״מלאכה שא״צ לגופה״ עם ״אין במינו ניצוד״ – לגבי צידה או עם ״גרמא״, ולמעשה מחמיר בריסוס אם יש בדבר ״פסיק רישיה״ (ומצרף לחומרא את החשש שיזלף את החומר ״נגד הזבובים ממש והוי כממיתם בידים״ שהוא מעין החשש ״שתכנס למצודה מיד כשפורס״) אך מקל ב״ספק פסיק רישיה״. ובדומה לכך נראה להקל בנידוננו בצירוף הקולות הנ״ל עם ״שינוי״. גם מלשון ״מנחת שלמה״ הנ״ל משמע שיש להקל בשינוי –״כלאחר יד״ לפחות ״במקום פסידא״ והוא הדין במקום ״צער״.

מדברי ה״משנה ברורה״ (סי׳ תצה ס״ק יג) עולה שהוא פוסק שצידה אסורה ביו״ט מדאורייתא. לשיטתו, שדין יו״ט כדין שבת, פשוט שאסור לפרוס בו מצודה אף כשמדובר ב״מלאכה שא״צ לגופה״ (כנ״ל). אמנם עדיין יש לומר שבצירוף ה״שינוי״ יש מקום להתיר, גם ללא צירוף הסברא שצידה ביו״ט היא איסור דרבנן (ובפרט שסברא זו קיימת, על-כל-פנים, גם אם אין פוסקים כמותה), וכך משמע מלשון ה״מנחת שלמה״ הנ״ל.

[3] כגון יתושים (ועיין רש״י שבת קו ע״ב ד״ה שאין במינו ניצוד).

[4] מבואר בשו״ע (סי׳ שטז סע׳ ט) שלא התירו צידת פרעוש (שגם זו ״מלאכה שא״צ לגופה״ ב״דבר שאין במינו ניצוד״) אלא במצב שהוא ״על בשרו ועוקצו״ ולא כשגורם רק צער קל הנובע מהטירדה והחשש שמא יעקצנו. אך כאן שמצורפות לקולת ״מלאכה שא״צ לגופה״ ו״דבר שאין במינו ניצוד״ גם קולת צידה ביו״ט, שהיא מדרבנן, לחלק מהדעות, והסברא שבמצודה האיסור הוא רק מדרבנן, ונמצא שיתכן שאין זה רק ״תרי דרבנן״ אלא ג׳ או ד׳ דרבנן – יתכן שיש להקל אף ב״צער״ קל יותר.

ועי׳ ״יביע אומר״ (ג, או״ח סי׳ כ, הנ״ל), שצידד להקל בגרמא של ״מלאכה שא״צ לגופה״ לעניין הריגת היתושים, (אף כשאינם ״על בשרו ועוקצו״). ואע״פ שלמסקנה החמיר בזה (כנ״ל), מכל-מקום לעניין צידתם שקלה יותר, כמו שציין שם, משום שאין במינם ניצוד, בצירוף הקולות הנוספות (ובהן הסברא שבמצודה האיסור רק מדרבנן, שיסודה הוא בהחשבתה כ״גרמא״ ואם כן היא דומה לסברא שהביא ה״יביע אומר״) מסתבר שיש מקום להקל.

יש מקום לדון גם על שאלת ה״מוקצה״ במלכודת זו, שכן הצידה בה היא ״מלאכת איסור״ בעיקרה, אלא שהותרה כאן מחמת הצירוף הנ״ל (ובמקום ״צער״), ויש לעיין אם העובדה שבד״כ השימוש במלכודת זו הוא אכן במקום שקיים צירוף זה תגרום להחשיבה כ״כלי שמלאכתו להיתר״. ומכל – מקום, גם אם מדובר ב״כלי שמלאכתו לאיסור״ מותר להזיזו ״לצורך גופו״ דהיינו לשימושו המותר.

[5] יש להסתפק מה הדין בהורג בעל חיים תוך כדי צידתו, אם הדבר נחשב לצידה או שאין זו צידה מפני שהגדרת צידה היא שכולא בעל חיים, ואם הרגו כבר אינו בעל חיים. ה״מנחת שלמה״ (ח״ב

סימן נח סעיף ה) דן בהריגת יתוש ביום טוב, שיש לומר שכיוון שהיתוש מפריע לו זוהי הריגה לצורך, ומלאכת שוחט היא מהמלאכות שהותרו ביום טוב לצורך, אלא שכתב שאפשר שמכל מקום אפשר שאין להתיר לכתחילה, שהרי היתוש שהוא הורג כעת אינו זה שמפריע לו. מכל מקום, ב"מנחת שלמה" לא דן באיסור צידה שבדבר, והרי מלאכה זו לא הותרה ביום טוב כלל. משמע שהוא סובר שאין צידה באופן שהורג את בעל החיים. כך נקט גם חתנו, הגאון הגרז"נ גולדברג , והביא ראיה משבת (צג ע"ב), שם שואלת הגמרא אם בשניים שעשו מלאכה, שחייבים לפי ר' מאיר, צריך שיעור לכל אחד, ופושטת זאת משניים שנעלו צבי בבית – שחייבים, אף שבאופן זה אין שיעור לכל אחד. רואים מהגמרא שצידה שייכת רק בדבר חי, ולכן נחשב שאין שיעור לכל אחד, מפני שיש לצבי רק חיות אחת. ויש לדחות זאת, שמה שצריך חיות היינו קודם הצידה, אבל אפשר שאין צורך שיהיה חי גם לאחר הצידה.

ב"מנחת סולת" על "מנחת חינוך" (מצווה לב עמ' 258) רצה לומר שהספק הנ"ל הוא ספקו של הירושלמי (שבת פרק כלל גדול ה"ב), שמביא שתי דעות לגבי הצד חלזון ופצעו, אם חייב רק משום נטילת נשמה או גם משום צד. אמנם אין זה מוכרח, מפני ש"קרבן העדה" ו"פני משה" שם מפרשים את ספקו של הירושלמי אם יש מלאכת צידה במשכן ובשבת או שאין מלאכת צד במשכן ובשבת.

עיין עוד ב"שלמי ניסן" (על מסכת שבת עמ' קצה) שדן בספק זה, וכתב בין שאר הדברים שאפשר שלפי מה שכתב ה"אור שמח" (שבת ריש פרק כג), ששורף כלי אינו חייב משום סותר, הוא הדין שהורג בעל חיים אינו חייב משום צד. מכל מקום, בספק זה כבר הסתפק הראבי"ה (שבת סי' קצד אות כ), עיי"ש.

לכן נראה שספק אם יש צידה באופן זה, וכיוון שפריסת מצודה היא גזירה דרבנן, נראה שספק דרבנן להקל, ומכל מקום ירא שמים יחמיר שלא להכניס עצמו לספק ויעשה – גם במלכודת זו – ב"שינוי".

מצד הריגת בעל החיים על-ידי המצודה נראה שאין איסור, כפי שהבאנו לעיל בשם ה"מנחת שלמה" שדן אם להתיר לכתחילה להרוג ביום טוב. גם אם יש מקום להסתפק בדבר (כמו שכתב שם) מכל מקום זהו איסור דרבנן, של "מלאכה שא"צ לגופה" ולכאורה "ספק דרבנן להקל", ואף אם למעשה נחמיר משום שזהו "שבות חמור" היינו כשהורג בידיים, מה שאין כן בפריסת מצודה, שיתכן שנחשבת כ"גרמא" (שאינה "שבות חמור"), כנ"ל אף לגבי "צידה" שדרכה להעשות באופן זה וכ"ש לגבי הריגה – יש לצרף זאת לקולא.

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
מרחשוון תשס"ח

נד. הריגת דבורים ביום טוב

שאלה:
האם מותר להרוג דבורים הנמצאות בסוכה ומטרידות את היושבים בה משום "מתוך" – מתוך שהותרה שחיטה לצורך הותרה שחיטה גם שלא לצורך? ואולי ניתן לצרף לכך שזוהי מלאכה שאינה צריכה לגופה?

תשובה:
א. דבורה המהווה מטרד לשינה ולישיבה בסוכה, יש מקום להתיר את הריגתה ביום טוב, שהרי מתוך שהותרה שחיטה לצורך אוכל נפש הותרה הריגה לצורך יום טוב[1].
ב. אם נמצאים בסוכה ילדים קטנים, או אנשים אלרגיים, מותר לצוד את הדבורה כדי שלא ייפגעו[2],[3].

---

[1] בשו"ת "מנחת שלמה" (תניינא סי' ס' אות כח) מובא: "קיבלתי היום את מכתבו, ולכאורה צריך להיות מותר משום 'מתוך', כמו שכתב, דמתוך שהותרה נטילת נשמה לצורך אוכל נפש הכא נמי הותרה בזה, ושפיר יש בזה צורך קצת, שהרי מפריעו ומצערו, ואפילו לפי מ"ש בספרי "מאורי האש" (דף ה ע"ב), לפרש כוונת ה"כסף משנה" בדעת הרמב"ם (חמץ פרק ג הל' ח), שהצורך צריך להיות דווקא חיובי, כגוונא דאוכל נפש שצריך את המאכל, וכן את הספר ללמוד בו או הלולב למצווה, ולא כשהצורך הוא רק ביעור וכילוי, מ"מ אפשר דכל זה דווקא כעין שריפת קדשים וחמץ בפסח, שהעיקר הוא הכילוי (ואף גם זה נגד פשיטות הגמ' בפסחים ו ע"ב), משא"כ הכא, שהצורך הוא כדי שיוכל לישון. מ"מ אפשר דאין לעשות כן לכתחילה, דאפשר שהוא גם הורג כאלה שאינם מפריעים כלל. עכ"פ גם לי אין זה ברור".
יש הסוברים שבכל הריגה יש גם איסור צידה, ובמלאכת צידה אין דין "מתוך". הראבי"ה (שבת קז סימן קצד) מסתפק אם בכל הריגה עוברים גם על צידה. ה"מנחת סולת" (על "ספר החינוך" מצווה לב אות כח) לרה"ג דוד צבי זעהמן, סובר שדעת הירושלמי היא שאם צד בעל חיים על-ידי הריגה מתחייב בכך משום צד (יש לדון בדבריו, משום שבירושלמי מדובר בהריגת בעל חיים כדי שיעמוד לשימוש, ועל כן שייך לחייבו משום צידה, מה שאין כן כשמסלק בעל חיים מטריד ועושה זאת על-ידי הריגה, שאין לדונו משום צד אלא משום נטילת נשמה בלבד). עיין ב"אור שמח" על הרמב"ם (שבת פרק כג הל' כב), שסובר שאין לחייב בשורף כלי משום סותר, ובשורף ספר משום מוחק. וב"שלמי ניסן" רצה להוכיח מכאן שגם בהריגה אין לחייב משום צד, ויש מקום לחלק. מתוך תשובת הגרש"ז אויערבך שהובאה לעיל, שלא חש לאסור בגלל הבעיה של צד, נראה שהכריע כדעת רוב הראשונים, שלא הזכירו בהריגה איסור צידה. עיינו עוד בשאלה הקודמת בהערה 5.

[2] "שמירת שבת כהלכתה" (פרק כה סע' א) מתיר אפילו להרוג צרעה בשבת, כשמצוי בקרבתה תינוק. ושם בסע' ב פסק: "מזיקים שנשיכתם או עקיצתם גורמת לכאבים מרובים אבל אינה ממיתה, אם הם עומדים במקומם ואינם רודפים אחרי האדם, והוא חושש שמא יפגעו אותו לאחר זמן – מותר לצודם, דהיינו שכופה עליהם כלי, אבל אסור להורגם". בהערה ז שם הוא מעיר שאדם הרגיש לעקיצת הדבורה ייתכן שייחשב הדבר לצער מרובה, שבגללו הותר לצוד בשבת וביום טוב. האפשרות לצוד ולא להרוג קיימת כאשר הדבורה בכלי והוא סוגר את הכלי או שכופה כלי עליה.

[3] סברת "מלאכה שאינה צריכה לגופה" איננה מצטרפת לקולא בכל מצב, עיין בשו"ע (או"ח סי' שמב), ב"משנה ברורה" (שם ס"ק א) וכן ב"פרי מגדים" בא"א. אבל לסיבה האחרונה של צער ניתן לומר שיש מקום להקל, דהוי רק מלאכה שאינה צריכה לגופה, ועיין בשו"ע (או"ח סי' שטז) וב"משנה ברורה" (ס"ק מו).

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
מרחשוון תשס"ח

נה. כיבוי כיריים או תנור ביום טוב, סדרי עדיפויות

שאלה:
האם מותר לומר לגוי לכבות כיריים או תנור ביום טוב, כדי לא להשאירם דולקים במשך יומיים או אפילו שלושה (כששני ימי יום טוב חלים בימי חמישי ושישי)?

תשובה:
להלן סדרי העדיפות בכיבוי התנור או הכיריים ביום טוב. אין להשתמש בפתרון המאוחר ברשימה אם ניתן להשתמש בפתרון המופיע בה קודם.

א. לכתחילה יש להשתמש עבור כיריים חשמליים בשעון שבת, ולכירי גז ב"חגז"[1] (שעון גז).

ב. במקרה של כירי גז – מותר להרתיח מים שישמשו לשתייה[2] עד שיגלשו ויכבו את האש[3],[4],[5],[6]. לאחר שהאש כבתה – מותר וחייבים לסגור את ברז הגז[7],[8].

---

[1] שעון שבת המתחבר לשקע החשמל, אם מדובר בכיריים חשמליות. אם מדובר בכירי גז, ניתן להשיג "חגז" באמצעות מכון צומת (אלון שבות, גוש עציון, ישראל, 90433, טל' משרד: 972-2-9931442++, מרכז הזמנות: 972-2-9932111++, פקס: 972-2-9931889++, http://moreshet.co.il/zomet, דוא"ל: zomet@mail.netvision.net.il. בהוצאה חד-פעמית של רכישת שעון שכזה, שישמש לחגים רבים, אין לראות הפסד מרובה. אם לכירי הגז יש מצית חשמלי, שכולל גם מתקן בטיחות המחייב לחיצה כלפי מטה, יש לזכור לנתקו קודם החג מן החשמל.

[2] הרתחת המים שלא לצורך "אוכל נפש" (אלא לצורך כיבוי האש) אסורה ביום טוב, לכן יש להקפיד שהמים המורתחים ישמשו לשתיה או אכילה, כמודגש ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק יג סע' יג). הרתחה לצורך "אוכל נפש" מותרת גם אם משתמשים רק בחלק מן המים, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תקג סע' ב): "ממלא נחתום חבית של מים, אף על פי שאינו צריך אלא לקיתון אחד". יש להקפיד למלא מלכתחילה הרבה מים, ולא להוסיף אחר-כך כדי שיגלשו, כמבואר שם בהגה: "אבל צריך להשים הכל אצל האש בפעם אחת, אבל אסור להוסיף אם כבר החבית אצל האש".
לחלופין, ניתן להרתיח מים שכבר הורתחו (מערב יום טוב או נשארו מהרתחה שנעשתה קודם בחג לצורך "אוכל נפש") ועדיין הם חמים– שדבר שנתבשל כל צרכו ולא נצטנן – אין בו בישול אחר בישול (שו"ע או"ח סי' שיח סע' ד).

[3] עיין לגבי עצה זו ב"יביע אומר" (ג או"ח סי' ל אות ז), וב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק יג סע' יג ובהערות שם). ועיין בסוף הערה 4 – דעות החולקים.

[4] כיבוי באופן זה הוא "גרמא", ו"גרם כיבוי" מותר – לחלק מן הדעות בכל מקרה ולדעות אחרות במקום שיש בכך צורך או הפסד. עיין במרדכי (שבת סי' שצט) בשם ראבי"ה, שגרם כיבוי הותר רק לצורך מניעת נזק, והובאו דבריו ב"בית יוסף" (או"ח סי' תקיד) וב"דרכי משה" (או"ח סי' שלד אות ה) וכ"כ מהרי"ל (סי' לב) בשם מהר"ם והובאו דבריו ב"בית יוסף" (שם סי' רסה). גם בשו"ע (שם סי' שלד סע' כב) שכותב "דגרם כיבוי מותר", כתב הרמ"א: "הגה: במקום פסידא". מבואר במרדכי שדין זה אמור גם ביו"ט, והובאו דבריו ב"בית יוסף" (סי' רסה ותקיד), אבל דעת ה"מאמר מרדכי" (סי' תקיד ס"ק י), על-פי התוספות (ביצה כב ע"א ד"ה והמסתפק), שיש לומר שביום טוב מותר גרם כיבוי לגמרי, והובאו דבריו ב"שער הציון" (סי' תקיד אות לא). עיין עוד בביאור הגר"א (על ההגה סי' תקיד סע' ג), שנראה מדבריו שנוקט לגמרי שגרם כיבוי מותר (גם בדבריו, יש להסתפק אם הם מוסבים רק על יום טוב או גם על שבת, ולענייננו אין נפקא מינה בזה, שהרי אנו עוסקים ביום טוב), ובט"ז (ס"ק ו) שנקט שהעיקר להלכה הוא שההיתר אינו תלוי בהפסד, וכתב משום כך להקל אפילו ב"צורך קצת" (גם הם הובאו ב"שער הציון").
עיין עוד בראש (ביצה פרק ב סי' יז), ב"בית יוסף" (סי' תקיד), בשו"ע (שם סע' ג ובסי' שלד סע' כב-כד) וב"מגן אברהם" (סי' תקיד ס"ק ה וס"ק ז), שעולה מדבריהם שגרימת כיבוי מותרת – רק לפני ההדלקה או (להבנת ה"מגן אברהם", וכעין זה נקט שו"ע הרב שם סע' ח-ט וסי' שלד סע' כג) כשאינו גורם לכיבוי, אלא רק מונע את התפשטות האש (אף שממילא תכבה כשתכלה את כל חומר הבערה

שכבר אחזה בו). ה"נהר שלום" (סי' תקיד אות ה) ו"מאמר מרדכי" (שם ס"ק ז) סוברים שלדעת הרא"ש והשו"ע גם אופן זה של מניעת התפשטות האש אסור (לדעת הרא"ש בכל אופן, אך השו"ע התיר בסי' שלד סע' כד, וה"מאמר מרדכי" אכן תמה על כך, וי"ל שהתיר רק במקום הפסד).
עוד מבואר מהרא"ש אופן היתר (אף שלדעתו אין היתר מטעם הפסד) כשאינו נוגע בדבר הדולק, אלא עושה דבר מחוץ לו הגורם כיבוי כשתגיע לשם הדליקה, ולכאורה יש לומר שגם הנדון דידן בכלל היתר זה, ואם כן מותר אף בלא הפסד, וכן כתב ה"יביע אומר" הנ"ל (ג או"ח סי' ל אות ז). אלא שיש מקום לומר, שלדעת המרדכי גם זה מותר רק משום הפסד, וכך משמע מדבריו, ואף מדברי הרמ"א הנ"ל, שהסייג "במקום הפסד" מוסב על כל אופני גרימת הכיבוי שנזכרו בדבריהם.
עוד יתכן שזה נקרא נוגע בדבר הדולק, שאין הכוונה דווקא שהאדם תופס בידו את חומר הבערה הדולק כעת, אלא שהכיבוי יהיה באותו מקום שדולק כעת, ולא רק כשתתפשט האש הלאה, כמו שנקט ב"אז נדברו" (ג סי' כו). טעם נוסף לאסור, שהובא בדבריו וב"יביע אומר" הוא על-פי דברי ה"פרי מגדים" ("משבצות זהב" סי' תקיד ס"ק ו בד"ה והנה), שכתב שבטלית שאחז בו האור, אף-על-פי שתעבור ותגיע האש לכולו, מכל מקום הטלית לא הוקצה ואינו עשוי להדליקו, רק נפל עליו האש באונס, ולכן גרם כיבוי מותר בזה שנותן דבר המונע חוצה לו, כלומר מחוץ למקום האש. מה שאין כן בנר (והוא הדין לכאורה בגז שמיועד כולו להדלקה), וכאחת מסברות אלו נקטו כנראה ה"מנחת יצחק" (י סי' מב אות א), וה"באר משה" (ח סי' קנז), שמחמירים ואוסרים גרמא זו, וכן ה"שמירת שבת כהלכתה" הנ"ל בשם הגרש"ז אויערבך (שם הערה נח) שמגביל פתרון זה למצב של דיעבד ומקום הפסד.
בנדון דידן מדובר על מצב שיש בו הפסד. אמנם מדברי ה"מנחת יצחק", ה"אז נדברו" ו"הבאר משה" הנ"ל נראה שאוסרים בכל אופן, כנראה משום חשש לסברת הרא"ש שאין היתר משום הפסד, ומותר רק כש"אינו נוגע בדבר הדולק", וסוברים שאופן זה נקרא שנוגע בדבר הדולק, ואולי גם משום סברת ה"פרי מגדים", שמחלק בין טלית שאחז בו האור לבין נר. אבל נראה שיש לנקוט כסברת המקלים, שהרי יש כאן כמה סברות וספקות להקל (שמא כל גרמא מותר או על כל פנים ביום טוב או על כל פנים במקום הפסד), באיסור דרבנן ואף תרי דרבנן, (גרמא, מלאכה שאינו צריך לגופה, הסברה שכיבוי שאינו ראוי לפחמים אין שייך בו כלל איסור תורה – עי' להלן הערות 11-10), ו"בדברי סופרים הלך אחר המקל". בוודאי שפתרון זה עדיף מאמירה לגוי, ובפרט שגם פוסקים אלה לא נקטו שהדבר אסור בוודאי, והקלו לפחות במקום צורך גדול.

[5] אם גוי יכבה באופן זה נראה שלכל הדעות אין בכך כל חשש, שכן מסתבר שגם לדעת ה"מנחת יצחק", ה"אז נדברו" וה"באר משה" הנ"ל יש להתיר על-ידי גוי, כיוון שמצטרפות כאן סברות ההיתר משום גרמא וסברות ההיתר על-ידי גוי, וגם עצם הצירוף של גוי וגרמא יוצר בוודאות "שבות דשבות", בלי להזדקק ל"שבות" של "מלאכה שאינו צריך לגופה" (שחמורה יותר, ולסברת הר"ן, בשבת דף סא ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ובמקום, אין אומרים בה היתר "שבות דשבות").
בכיבוי ע"י גוי באופן זה של הרתחת המים – אין בעיה של "בישולי עכו"ם" שהרי מים הם "דבר הנאכל כמו שהוא חי" ואין בו משום בישולי עכו"ם (שו"ע יו"ד סי' קיג סע' א). כך גם מפורש בשו"ע (יו"ד סי' קיד סע' ז): "שמן ודבש של עכו"ם, מותרים, ואינם נאסרים משום בישולי עכו"ם ולא משום גיעולי עכו"ם; וה"ה למים חמים שלהם". וביאר הש"ך (סק"י): "וה"ה למים חמין שלהם - שאין בהן משום בשולי עובדי כוכבים שנאכלין חיין כדאיתא בשבת פרק במה טומנים (דף נא ע"א) ורש"י פירש בעבודת כוכבים (דף לח ע"ב) מפני שאין משתנין מברייתן ע"י האור".

[6] פתרון זה הוא בעדיפות שנייה, לאחר האפשרות של שימוש בשעון גז, הן משום שיש חולקים על פתרון זה של כיבוי בדרך גרמא על-ידי הרתחת מים, הן משום שיש מקום לערער על היתר גרמא משום הפסד (לדעות ובאופנים שההיתר תלוי בכך), כשמלכתחילה הדליק על מנת לכבות, והן משום שעלולים להיכשל בהרתחת מים לצורך זה בלבד, ולא לשימוש או בהזזת הכלי בשעה שהמים גולשים כדי שאכן יישפכו על האש בכל המקומות ויכבו אותה – שזה כיבוי בידיים ולא בגרמא (עיין ב"שמירת שבת כהלכתה" הנ"ל, ובהערה נח שם, שאוסר משום כך להשתמש בפתרון זה "בקביעות... לכתחילה " ומתירו רק "אם קרה ושכח לכבות את הגז בעיו"ט, או בדיעבד אם טעה והדליק ... ביו"ט").

[7] יש לעמוד בסמוך ולהשגיח על המים הרותחים, כדי לסגור את ברז הגז מיד כשיגלשו המים ויכבו את האש, אחרת יצא שכרנו בהפסדנו – חשש סכנה עקב המשך יציאת הגז בשעה שהאש כבויה ואינה שורפת אותו מיד, ו"חמירא סכנתא מאיסורא" (חולין י ע"א).

[8] אף אם היו הכיריים דולקים ב"בין השמשות" אין בזה חשש מוקצה, (שנאמר שצריך להימנע לכתחילה מלבוא לידי כך, אף שוודאי לאחר שכבתה האש מותר לכבות משום "פיקוח נפש"), כיוון

ג. בדיעבד, מותר[9] גם לכבות את כירי הגז[10] או החשמל או את התנור החשמלי[11]

שגם אז היה יכול לכבות את האש באופן המותר ואחר-כך לסגור את ברז הגז ("שמירת שבת כהלכתה" הנ"ל הערה סא, ועיין שם שהוסיף עוד שלגבי סכנה ייתכן שלא גזרו כלל איסור מוקצה). קל וחומר, אם ב"בין השמשות" היה הגז כבוי, או שהיה דלוק אבל לא היה פתוח עד הסוף (שאז ניתן היה להדליק או להגדיל את האש, וודאי שלא היה מוקצה כלל). ועיין עוד ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק א הערה עו) שהוסיף טעם להתיר את סגירת ברז הגז אף אם הוא מוקצה, משום שיש לראות במניעת ריח הגז סילוק "גרף של רעי", שמותר (שו"ע סי' שח סע' לד). יש להוסיף על כך שאף שאין יוצרים פסולת כזאת לכתחילה על מנת לסלקה (שם סע' לו), מכל מקום אין איסור בכיבוי האש, שעל-ידי כך יהיה הגז בגדר "גרף של רעי", כיוון שבמקום פסידא התירו לעשות זאת (שם סע' לז), וכאן הרי סיבת הכיבוי היא ההפסד הכרוך בבזבוז הגז.

[9] באופן כללי כיבוי אש בשבת ויום טוב אסור גם על-ידי גוי (משנה שבת קכא ע"א): "נכרי שבא לכבות, אין אומרים לו כבה ואל תכבה". מבואר בגמרא (שם) שכשבא מעצמו אין צורך לומר לו שלא יכבה, אבל אסור לומר לו שיכבה. עוד דנו שם אם מותר לומר בדרך רמז "כל המכבה אינו מפסיד", ולהלכה "בדליקה התירו", כדברי רב אמי שם.

אלא, שייתכן שיש לחלק בין כיבוי אש סתם לכיבוי האש בכיריים – הן כירי גז והן כיריים חשמליים, משום שכיבוין של הללו אינו אסור מן התורה, אף לדעה שמלאכה שאינו צריך לגופה אסורה מן התורה, כיוון שאין פחם נוצר על-ידי כיבוי זה. ממילא כיבוי על-ידי גוי הוא בגדר "שבות דשבות", המותרת במקרים מסוימים: א. לצורך מצווה – כדעה הראשונה בשו"ע (או"ח סי' שז סע' ה) וברמ"א (שם). ולכן יש לבחון בכל מקרה של צורך בכיבוי הכיריים או התנור ביום טוב אם מדובר בצורך מצווה. ב. לצורך גדול, כמובא שם, ועיין ב"מגן אברהם" (שם ס"ק ז), המתיר במקום הפסד מרובה. על כך מתבססים ההיתרים שבהמשך דברינו.

[10] לגבי גז, עיין בשו"ת מהר"ש ענגיל (ג סי' נה), שנקט שיש לראות בכיבוי זה "שבות" מטעם "מלאכה שאינו צריך לגופה", לפי דעת רוב הפוסקים הסוברים שהיא אסורה רק מדרבנן, וע"י גוי הווי "שבות דשבות".

לכאורה יש להעיר על כך, שהרי יוצא מפורש מהמשנה בהערה הקודמת שאין להתיר לומר לגוי לכבות, למרות שכל כיבוי שאינו במטרה ליצור פחם הוא "מלאכה שאינו צריך לגופה", וזאת אף ש"שבות דשבות" במקום הפסד מרובה מותרת, לדעת רוב הפוסקים. על כרחנו צריך לומר, שלדעת פוסקים אלה ישנה חומרה יתרה ב"שבות" זו של כיבוי – עיין ב"מגן אברהם" (סי' שז ס"ק ז), שהביא בשם הריב"ש (סי' שפז), שאוסר לומר לעכו"ם לעשות "שבות" אפילו במקום הפסד, וראייתו מכיבוי, שהוא "מלאכה שאינו צריך לגופה". מאידך גיסא הביא את דברי הר"ן הנ"ל (שבת דף סא ע"א מדפי הרי"ף ד"ה ובמקום), שכתב בתירוצו הראשון "דשאני כבוי, כיון דאם צריך לגופו היה חייב מן התורה, ואין הכל בקיאים בזה", ומסקנת ה"מגן אברהם" שם להלכה שבמקום הפסד גדול יש להתיר. כללו של דבר, אם נוקטים להקל ב"שבות דשבות" במקום הפסד – הבסיס לכך הוא "דשאני כיבוי" וכו'.

אפשר לומר שדעת מהר"ש ענגיל היא שב"צורך מצווה" יתכן שהריב"ש מודה ש"שבות דשבות" מותרת, כשאחד ה"שבותים" הוא אמירה לעכו"ם, ורק בהיתר של "צורך גדול" ו"מקום הפסד" הוא חולק, ואף שלדעת הר"ן לכאורה הכיבוי אסור, מכל מקום איננו מכריעים בוודאות להלכה כדברי הר"ן, אלא סומכים עליו במקום הפסד, וכמו כן יכולים אנו לסמוך במקרה אחר על הריב"ש, כל עוד לא יצורפו שתי הקולות במקרה אחד, שאז הן סותרות זו את זו.

עוד יש לומר, שמהר"ש ענגיל סובר שאף שלדעת הר"ן יש להשוות ביסוד הדין "צורך מצווה" ל"צורך גדול" ו"הפסד", מכל מקום, חומרת כיבוי ע"י גוי, נובעת גם מכך שבדליקה אדם נחפז ובהול להציל ממונו, וחוששים שיבוא לכבות בעצמו, כאמור בהמשך דברי הר"ן וכפי שהביא ה"מגן אברהם" במקום אחר (סי' שלד ס"ק ל). לפי זה יש לומר שחומרת כיבוי (גם לדעת הר"ן) נאמרה רק לגבי היתר "שבות דשבות" ל"צורך גדול" ו"מקום הפסד", שבזה חוששים ש"אדם בהול" וכו', מה שאין כן בהיתר של מקום מצווה. עוד יש לומר שהר"ן שביאר (דף סו ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אלא) גם שמטעם זה התירו אמירה לעכו"ם במי שהחשיך לו בדרך משום הפסד, ובדליקה לא התירו, הסביר "שכל הפסד שהוא נופל פתאום, שאפילו בלי איסור שבת אדם בהול עליו וכו' אי שרית ליה אתי לאכבויי", ולפי זה יש לחלק גם בין דליקה לכיבוי מחשש "הפסד" כשאין בהילות הנובעת מפתאומיות הדליקה.

על כך יש להוסיף, שכיבוי גז אינו יוצר פחם ויתכן שאין בזה איסור תורה. ה"בית יצחק" (יו"ד ב סי' לא אות ח), כתב לעניין כיבוי הגז, שהשאלה אם בכיבוי שאינו יוצר פחם יש איסור דאורייתא תלויה במחלוקת רש"י ותוספות (שבת צג ע"ב ברש"י ד"ה ור"ש ובתוספות, השייך לדף זה ונדפס בדף צד ע"א, ד"ה ר"ש), בגדרי "מלאכה שא"צ לגופה". על דבריו יש להעיר שמפשטות לשון רש"י (דף קלד ע"א ד"ה בגחלת של עץ) נראה שכיבוי שאינו עושה פחם מותר מהתורה, אלא שה"בית

יצחק" מדקדק מהירושלמי לאסור, ולכן נדחק בדברי רש"י, ואילו לגבי התוספות אי אפשר לדחוק ולפרש כדבריו, ולכן גם הוא מודה שסוברים שמותר מהתורה ויסברו שהבבלי חולק על הירושלמי.
לעומתו, בשו"ת "מחזה אברהם" (שטיינברג, סי' מא) נקט שכל כיבוי של חומר בערה מתכלה (להבדיל מ"גחלת של מתכת") אסור מדאורייתא. מחלוקתם הובאה גם ב"מנחת יצחק" (ג סי' קלז; ה סי' כג). עוד הובא שם (בח"ה סי' כג, בדברי השואל), ה"בשמים ראש" (סי' קצד) שנקט שאין איסור תורה כשאינו ראוי לפחמים. מסקנת ה"מנחת יצחק" שעל כל פנים ספק הוא שמא אסור רק מדרבנן, ובצרוף הסברה שזו "מלאכה שאינו צריך לגופה", הווי ספק ספקא, ולכן יש להתיר על-ידי גוי לצורך מצווה. דברי ה"בשמים ראש" הובאו גם בשו"ת "מלמד להועיל" (או"ח סי' ס), שהאריך לבסס להלכה, וכתב שאף שכידוע, יש רגליים לדבר ש"בשמים ראש" הוא זיוף, מכל מקום בתשובה זו דבריו נכונים. גם שו"ת "פני מבין" (או"ח סי' נו) סמך למעשה על תשובה זו בצירוף הטעם של "מלאכה שא"צ לגופה".
דבריהם הובאו גם ב"יביע אומר" (א או"ח סי' לא אות ג). כאן גם לא קשה כלל מהסברה "דשאני כיבוי" וכו', שהרי סברה זו שייכת דווקא בכיבוי הראוי לפחמים, ולא בכיבוי כזה, שאין שייך לומר בו שאם צריך לגופו היה חייב מן התורה. גם שו"ת "מי יהודה" (או"ח סי' לז), מסתפק שמא דין הגז כגחלת של מתכת, מפני שאינו נעשה פחם.
לעומתם, בשו"ת "ציץ אליעזר" (א סי' כ פרק ז אות י; ג סי' יז; ו סי' ט), נוטה לסברה שכל כיבוי של דבר המתכלה על-ידי האש –אסור מהתורה (כהבנת ה"בית יצחק" ברש"י). כך כתב גם הגרש"ז אויערבך ב"מאורי אש" (פרק ד, דף פז ע"א). אך בהערות בסוף הספר (דף קח ע"ב) הביא את דברי ה"בשמים ראש" הנ"ל.
עיין עוד בשו"ת "אבני נזר" (או"ח סי' רכט), שגם הוא סובר שאין "כיבוי" אלא כשנעשה פחם, וכן ב"ישכיל עבדי" (ב סי' י), וב"יביע אומר" (א או"ח סי' לא אות ג-ה), שגם לדעתם אין בכיבוי זה איסור תורה. גם ה"ארץ צבי" (ב סי' ל) כתב שכיבוי שאינו ראוי לפחמים קל יותר, אלא שהוא כתב זאת כנימוק להקל ב"מלאכה שא"צ לגופה" זו יותר מבשאר "מלאכה שא"צ לגופה" ולא כטעם נוסף הקיים גם לדעות שחייבים על "מלאכה שא"צ לגופה". ב"יביע אומר" דחה גם את מה שנדחק ה"בית יצחק" ברש"י, וכתב על זה "ומשום קושיא לא דחינן פשוטן של דברים, שכל קושיא יש לה תירוץ". אחר-כך הביא משו"ת "לחם שלמה" (או"ח סי' סא אות א), שדחה את ראיית ה"בית יצחק" וכתב שאין מהירושלמי שום ראיה, ומה שכתב שם "ורבנן ס"ל תולדות האש כאש" – היינו בתמיה, ואדרבה מבואר מהירושלמי שלכולי עלמא אין איסור בכיבוי מתכת אלא מדרבנן. אמנם בתשובה אחרת כתב ה"יביע אומר" (ג או"ח סי' ל אות ו): "מ"מ גם בזה יש סוברים דהויא מדאורייתא. ע' ברשב"א ור"ן (שבת מב)", אבל גם לפי זה אינו אלא ספק ופחות מכך, שהרי ודאי רוב הראשונים אינם סוברים כך, ואין זו אלא שיטת ר' האי גאון ובה"ג שהובאו ברשב"א וברי"ן, ודעת ר"ח, ובאמת ברשב"א שם (שבת דף מב ע"א) מפורש שלהבנתו לכל הדעות אין כאן אלא איסור דרבנן (וביאר ש"מצרף" הוא איסור דרבנן לדעות אלה) ונמצא שרק להבנת הר"ן שם (שבת דף יט ע"ב מדפי הרי"ף) בדעתם יש בזה איסור תורה. ועוד שבלאו הכי דברי ה"יביע אומר" בתשובה זו תמוהים, כי אף לדעות אלה אין האיסור משום "מכבה" אלא משום "מצרף", כפי שמוכח בסוגיה ומפורש בר"ן, ובגז לא שייך "מצרף".
[11] רוב הדברים האמורים לגבי גז נכונים גם כאן: הכיבוי הוא "מלאכה שאינו צריך לגופה" ואינו יוצר פחם. גם חלק מהפוסקים שהובאו לגבי גז דיברו גם (או בעיקר) לגבי כיבוי חשמל (ה"בית יצחק", ה"מאורי אש", ה"ציץ אליעזר" וה"יביע אומר"). יש להוסיף שגם אם נאמר כדברי האוסרים, שנקטו שכל כיבוי של דבר המתכלה על-ידי האש, גם אם אינו נעשה פחם – אסור מהתורה, ונקטו משום כך שהאיסור הוא דאורייתא, הן בגז והן בכיבוי נורת ליבון חשמלית – עדיין יש לומר שבכיריים חשמליות האיסור רק מדרבנן, שהרי כאן ודאי מדובר ב"גחלת של מתכת". אין כאן מקום גם למה שחילקו בין נורה חשמלית ל"גחלת של מתכת" משום שחוט הלהט מתכלה במשך הזמן, ולסברתם זה ההבדל בין גחלת עץ למתכת, או שגחלת של מתכת אין בה שלהבת ואור – מה שאין כן נורת חשמל, שמאירה וגם נחשבת כשלהבת – שכל זה אינו שייך בגופי חימום חשמליים והם ממש "גחלת של מתכת". ובלאו הכי גם בפוסקים הנ"ל יש מי שנראה שחילק בין גז לנורת להט, והודה שאין בה איסור תורה (ה"מאורי אש" הנ"ל – דף פח ע"א).
אלא שיש בכיריים חשמליים גם צד חמור מסוים: א. כאן אכן יש מקום להערת ה"יביע אומר", שלדעת ר' האי גאון ובה"ג שהובאו ברשב"א וברי"ן, וכן דעת הר"ח, אם מלאכה שאינו צריך לגופה אסורה מהתורה, כיבוי גחלת מתכת אסור מהתורה משום "מצרף". גם אם כיבוי זה מותר מהתורה משום שה"מצרף" כאן הוא "מלאכה שאינו צריך לגופה", מכל מקום איסור דרבנן זה חמור יותר

על-ידי גוי, כדי למנוע את הסכנה שבהשארתם דולקים ללא השגחה[12] או את אי הנעימות הנגרמת מהחום[13], וכן כדי לחסוך הפסד מרובה[14] בעלויות החשמל או

(אלא שעדיין יש לדון ולומר שאין כאן כוונה לצירוף, ואף שזה "פסיק רישיה" מכל מקום זה "פסיק רישיה דלא ניחא ליה"). ב. בכיבוי חשמל, לדעת ה"חזון איש" (מועד הלכות שבת סי' נ אות ט) יש גם איסור "סותר", ועיין גם במאמרו של מרן הגר"ש ישראלי שהבאנו ב"במראה הבזק" (א תשובה כז), ובסופו תגובות לשאלות על המאמר, שגם בהן הזכיר שיש שאלה של "בונה" או "מכה בפטיש" ביצירת מעגל חשמלי, ולסברה שיש בכך משום "בונה" – בכיבוי יש משום "סותר".

[12] כיבוי לצורך מניעת סכנה – אם קיימת – ודאי נחשב לצורך מצווה, ולמעשה הוא מותר אף על-ידי ישראל, משום "פיקוח נפש". אלא שהדיון הוא על מצב שאין בו סכנה ממשית או אפילו ספק ממשי, אלא חשש בעלמא, וכן על ההדלקה מלכתחילה, כשידוע שלאחר מכן יהיה צורך לכבות. למעשה נראה שיש להקל גם בחשש בעלמא, וכן מותר להדליק לכתחילה אף שאחר-כך יצטרך לכבות על-ידי גוי, אלא שעדיף שיאמר לגוי כבר מערב יום טוב שיכבה ביום טוב – עיין בשו"ת מהר"ש ענגיל (ג סי' נה), שמתיר את עצם הכיבוי משום סכנה, וכן מתיר להדליק לכתחילה, אף שעל-ידי כך יצטרך אחר-כך לומר לעכו"ם לכבות, ואף שמצינו לגבי מצוות מילה שאם יצטרכו לחלל שבת אחר-כך משום "פיקוח נפש" אין מלים בשבת, כיוון שיש לומר שבמקום שתתבטל המצווה (שמחת יום טוב) לגמרי אין להימנע ממנה רק משום שאחר-כך יצטרכו לחלל שבת או יום טוב משום "פיקוח נפש" (מה שאין כן לגבי מילה, שאמנם לא ימולו בשמיני אבל על כל פנים ימולו אחר-כך), או משום שיש לחלק בין מצב שחילול השבת משום "פיקוח נפש" יהיה על-ידי ישראל לבין מצב שהדבר יעשה על-ידי גוי. משמע מדבריו שהחילוק אינו רק שאמירה לעכו"ם היא איסור דרבנן, אלא שבחילול שבת ע"י יהודי משום "פיקוח נפש" השבת "דחויה" ולא "הותרה", ולכן אין לגרום לכתחילה שיחלל שבת משום פיקוח נפש. אבל באמירה לגוי באופן זה יש מקום לומר שלא נאסרה כלל, בפרט בכיבוי, האסור רק מדרבנן, דהווי "שבות דשבות". ומשמע שכוונתו היא שכמו ש"שבות דשבות" מותרת כשהיא בעצמה לשם מצווה, הוא הדין שמותר לגרום לכתחילה שיצטרך "לחלל יום טוב" ב"שבות דשבות" משום סכנה, כשגרימת הדבר היא לצורך מצווה. נראה שהביאור בדבריו הוא שהוא מחשיב את הכל כמכלול אחד של התר "שבות דשבות" בסוף התהליך (אם הדבר הכרחי אז משום הסכנה) משום "צורך מצווה" שבתחילתו, הסברה בכך היא שלולי ההתר בסוף התהליך ימנע מהמצווה שבתחילתו מעין היסוד של "התירו סופן משום תחילתן" (שיסודו בסוגיא בביצה דף יא, לגבי התרים משום "שמחת יום טוב" ועוד, ועי' להלן לגבי התר זה – בגוף התשובה ובהערה 16). יש להוסיף שלכאורה גם אם נאמר אפילו לגבי אמירה לעכו"ם ששבת "דחויה" אצל "פיקוח נפש" ולא הותרה (המהר"ש עצמו כנראה לא סבר כך ולכן הוצרך לבאר שב"פיקוח נפש" שלאחר המילה, אין מקום לכך מפני שב"פיקוח נפש" מיידי אין לסמוך על גוי), מכל מקום באמירה לעכו"ם שיעשה איסור דרבנן דהווי "שבות דשבות" – היתר גמור הוא, שהרי "שבות דשבות" הותרה לצורך מצווה והצלת נפשות, מלבד מה שדוחה שבת, הרי היא גם מצווה ככל מצווה אחרת. אם כן אינו צריך לומר שכמו שהותרה "שבות דשבות" לצורך מצווה, הותר לגרום לצורך מצווה לחילול שבת או יום טוב אחר-כך משום "פיקוח נפש" ב"שבות דשבות", אלא שעצם חילול היום טוב אחר-כך מותר מצד "שבות דשבות" במקום מצווה. נציין שהמהר"ש ענגיל כתב מכל מקום שעדיף לומר לגוי כבר מערב יום טוב שיכבה ביום טוב.

מה שכתבנו להתיר גם בחשש בעלמא הוא משום "חמירא סכנתא" (חולין י ע"א), ועדיף שלא להיכנס אף לחששות בעלמא. גם אם אין זה בגדר "פיקוח נפש", יש לראות בכך "צורך גדול" המתיר "שבות דשבות" (עיין בשו"ע או"ח סי' שז סע' ה. אמנם ה"מגן אברהם", שם ס"ק ז, מצדד שאין להקל אלא במקום "הפסד גדול", אבל ייתכן שלא בא אלא להוציא הפסד מועט, ולא שאין אופנים אחרים של צורך גדול שמאפשרים התר, ומסתבר שחשש סכנה אינו פחות מהפסד. ועוד שפשט דברי השו"ע להקל בכל צורך גדול, וכך הועתק בסתם ע"י האחרונים בהרבה מקומות). עיין בדומה לנדון דידן בשו"ת "שב יעקב" (או"ח סי' טו), שנתן סמך למנהג שהגוי בא ומכבה את הנרות בבית הכנסת בליל שבת, שהכיבוי "שבות" הוא, משום "מלאכה שאינו צריך לגופה", כמבואר בטור וב"בית יוסף" (סי' רעח), וע"י גוי הוא "שבות דשבות": "ואף שאסור לומר לגוי לכבות... ועוד דמטעם אחר יש להתיר, מחשש סכנת הדליקה".

בנוסף לכך, יש מקום להתיר מן הטעם שאם נחמיר בכך עלולים להימנע מלכתחילה מלהדליק ולבשל ולהימנע מ"שמחת יום טוב", שהתירו בה "סופן משום תחילתן", כנ"ל וכפי שנכתוב עוד בהמשך, וזו סברא נוספת להתיר.

[13] נראה שיש מקום להקל בכיבוי, כדי לא לסבול מן החום שמפיצים הכיריים או התנור – מפני שיש מקום לומר שכל הנאת הגוף דומה לצורך "אוכל נפש", וגם כיבוי מותר, כשעצם הכיבוי נצרך ל"אוכל נפש" (שו"ע או"ח סי' תקז סע' ד). יסוד זה מבואר בכמה פוסקים, ולענייננו יש להביא במיוחד את דברי ה"ציץ אליעזר" (א סי' כ פרק ג אות ו ופרק ה אות ו) שיש מקום לומר, על-פי הר"ן,

שמעיקר הדין מותר ביום טוב אפילו לכבות בידיים כשיש צער הגוף מחמת האור או העשן, מפני שהנאת הגוף כ"אוכל נפש". דברי הר"ן עצמו וכן דברי המרדכי (ביצה סי' תרפא) בשם רבנו אלחנן, שכשאין לו בית אחר לדור בו – אין לך צורך יום טוב גדול מזה ומותר לכבות, הובאו ב"בית יוסף" (סי' תקיד). אמנם בשו"ע פסק (שם סע' א) לאסור, וגם מהרמ"א שם שהקל אם שכישרף הבית לא יהיה לו מקום לאכול בו, דייק ה"משנה ברורה" (ס"ק ט) שאם רק "יתעשן" הבית אסור, על אף הסבל שבדבר, כיוון שאין זה נוגע ל"אוכל נפש", אך הט"ז (שם ס"ק ב) מצדד מעיקר הדין לקולא אלא "שאין מורין כן לכתחילה" ועי"ש ב"ביאור הלכה" (ד"ה או כדי).

אמנם עיין ב"ארץ צבי" (ב סי' ל) , וב"מאורי אש" (פרק א דף ה ע"ב), הובאו דבריו ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק ב הערה לו) שלדעתם גם המתירים מלאכה להנאת הגוף התירו רק כשיש בה הנאה חיובית, ולא כשהמלאכה היא סילוק דבר המפריע, וב"ארץ צבי" דימה זאת להבדל בין "אוכל נפש" ל"מכשירי אוכל נפש". (עי' "משפטי עוזיאל" א או"ח סי' יט פרק ג סע' ד, שכתב חילוק אחר בין כיבוי למלאכה אחרת להנאת הגוף אך לדעתו זהו טעם האוסרים והמתירים – התירו אף בכיבוי), ועיין עוד ב"באר משה" (ו "קונטרס עלעקטריק" סי' כז אות ד). אבל על-ידי גוי מסתבר להקל, ואכן ה"ארץ צבי" וה"באר משה" כתבו בפירוש להתיר על-ידי גוי (ב"באר משה" התיר רק לרמוז לו).

נראה שיש להקל גם לדעת השו"ע (שלא פסק כדעת הר"ן כלל), כיוון שיש כאן סברות נוספות להקל:

א. "שבות דשבות" במקום צורך גדול, שאולי נחשב גם ל"צורך מצווה" (שמחת יום טוב), ו"שבות דשבות" הותרה לצרכים אלה (שו"ע סי' שז סע' ה). להלן נאריך, לגבי היתר "במקום הפסד" – מה נכלל בו בהקשר של כיבוי.

ב. סברה נוספת להקל היא מפני שיש פוסקים שהקלו בעת ששורר חום כבד – אף בשבת – להפעיל מזגן או מאוורר על-ידי גוי ("מנחת יצחק" ג סי' כג-כד, "שמירת שבת כהלכתה" פרק יג סע' לד, פרק ל סע' יא ופרק לח סע' ט, בשמו ובשם "שערים מצויינים בהלכה" סי' צ ס"ק כ.

ג. ייתכן שהשו"ע לא אסר, אף בכיבוי להנאת הגוף גרידא, אלא כשמכבה בעצמו, אבל על-ידי גוי יש לסמוך על הר"ן.

נעיר, כי לגבי הסברה להקל כי בעת ששורר חום כבד אף בשבת מותר להפעיל מזגן או מאוורר על-ידי גוי, יש מקום לחלוק על היתר זה, כיוון שיסוד ההיתר הוא במה שמצינו כך לגבי קור – "שהכל חולים אצל הקור" – הותר לומר לנכרי להדליק אש כדי להתחמם, ועל-פי התוספות (בבא בתרא קמד ע"ב ד"ה חוץ) בשם הירושלמי, ש"אנטונינוס היה לו לילך בדרך, אמר ליה לרבי צלי עלי, אמר ליה יהא רעוא דתשתזיב מן צנתא, אמר לי' דא צלותא בתמיה, יתיר חד כסו וצנתא אזלא, א"ל יהא רעוא דתשתזיב מן שרבא, אמר ליה הא ודאי צלותא, דכתיב ואין נסתר מחמתו", וא"כ: "כיוון דהכל חולים אצל הקור, א"כ כ"ש לענין חמימות". כבר העיר השואל שם, שעל פי התוספות (כתובות ל ע"א ד"ה הכל בידי), יש לומר שהפסוק "אין נסתר מחמתו" "כתיב בעוברי דרכים או במלחמה, שבדרך אין אדם יכול להיזהר מן החום, אבל אם רוצה לשבת בביתו יכול להיזהר שישב בית של אבנים או במרתף". אם כן, יש לומר שרק בקור, מותר לומר לגוי לעשות מדורה, כיוון שאין פתרון אחר, מה שאין כן בחום, שיכול להיזהר. על זה השיב ה"מנחת יצחק" שאמנם אין קל וחומר מקור, כיוון שבבית ניתן להזהר מן החום אבל מכל מקום גם לא גרע ממנו, שהרי גם מן הקור יכול להיזהר, כדברי רבי בירושלמי "יתיר חד כסו". אבל באמת הדבר תמוה, כי גם אם יכולת הזהירות בקור ובחום שווה, מכל מקום עצם העניין ש"הכל חולים" אינו שווה, כי הקור נחשב לגורם מחלות (הצטננות וכו', ולענייננו אין נפקא מינא אם הקור בעצמו גורם מחלות – כפי שסברו בעבר, או כפי שידוע היום, שלא הקור גורם למחלות אלא החיידקים והנגיפים המצויים יותר בחדרים הסגורים מפני הקור, ומסתייעים בחולשת הגוף בשעת הקור וכו'). לעומתו החום אינו גורם מחלות, אלא ש"אין נסתר מחמתו" ופירושו כדברי תוספות, בהולכי דרכים וכדומה, שאז יש סכנה של מכת שמש, וכן יש בחום חשש של התייבשות, אך בבית וכאשר שותים כראוי אין סכנה בחום, ואין זו סכנת חולי שניתן להיזהר ממנו כמו לגבי קור, אלא שאין כאן כלל סכנת חולי, שכן אין סכנת "מכת שמש" בבית, והתייבשות אינה מחלה הנגרמת על-ידי חום אלא סכנה הקיימת באופן כללי למי שאינו שותה כפי צרכו, וההבדל בין יום חם במיוחד לימים אחרים אינו אלא בכמות השתייה שהיא צרכו של האדם. ועיין ב"ברית עולם" (זילבר, "אמירה לנכרי" סי' ו אות כא), שרמז להערה זו וכתב "היינו דווקא בהולך בדרך וגם אינו ראיה דמביא לידי חולי". לעומתם החולקים סוברים שגם חול עלול לגרום לכאבי ראש וחליים נוספים ואכמ"ל.

מכל מקום ניתן לצרף סברה זו ולהקל בנדון דידן, כיוון שזו סברת פוסקים חשובים, ומה עוד שכאן אין הסתמכות על סברה זו בלבד אלא כצירוף לנימוקי היתר אחרים.

הגז שיתבזבזו[15], או כדי שלא יימנעו מלכתחילה להדליק ולבשל ביום טוב (מהסיבות הנ"ל), והדבר יפגע בסעודות החג או השבת שאחריו[16],[17].
כשמכבים על-ידי גוי עדיף לומר לו לכבות בדרך רמז, ולא בלשון ציווי[18],[19],[20].

---

[14] אלא שיש לברר אם מדובר באמת ב"הפסד מרובה", ואי אפשר לענות תשובה אחידה וכללית בעניין – לשם כך יש לברר מה צריכת החשמל או הגז של הכיריים או התנור במשך זמן כזה, ומה העלות של כל קילו-וואט חשמל או מ"ק גז באותו מקום. כמו כן, הגדרת הפסד מרובה משתנה מאדם לאדם בהתאם ליכולותיו הכלכליות, עיין ב"פתחי תשובה" (יו"ד סי' לא ס"ק ב) שכתב: "עיין בתשובת "הר הכרמל" חיו"ד סי' טו במה שמבואר בכמה דוכתי להקל בהפסד מרובה, כמה נקרא הפסד מרובה. והביא דבתשובת "נחלת שבעה" (סי' נה) נותן כלל בזה, דהפסד יותר משתות בקרן נקרא הפסד מרובה, (הובא גם ב"באר היטב" סי' לה ס"ק ד בשינוי קצת) והוא ז"ל חולק עליו... והעלה דאין לזה דבר קצוב כלל והכל לפי ראות עיני המורה ולפי העת והזמן, ולפי האדם שההפסד הוא שלו, אם לגביה הוא הפסד מרובה מקרי הפסד מרובה ע"ש". עי' עוד ב"פרי מגדים" (הקדמה ליו"ד "כללים בהוראת איסור והתר" אות ז), "ראש אפרים" (סי' לט סע' קלו וס"ק קסג) ו"שדי חמד" (כללים מערכת ה סי' צ, ובעיקר ב"פאת השדה" - מערכת ה סי' ד), ועוד. (ראה דעות שונות אם לראות בבזבוז החשמל "הפסד מרובה" ב"יביע אומר" ג, או"ח סי' יח אות ו-ז, וראה עוד מה שכתב בנידון ב"באר משה" ו, "קונטרס עלעקטריק" סי' כז אות ג).

[15] על-פי שו"ע (או"ח סי' שז סע' ה), ועיין ב"מגן אברהם" (שם ס"ק ז), שמסקנתו להתיר על כל פנים במקום הפסד מרובה. ואף שכפי שעולה מדברי ה"מגן אברהם" שם ההיתר מבוסס על חילוק בין כיבוי לבין שאר "שבות" (וכנ"ל בהערה 10) מכל מקום כיבוי דבר שאינו ראוי כלל לפחם יש מקום להקל בו יותר, וכפי שביארנו בארוכה בהערה הנ"ל לגבי היתר "שבות דשבות" במקום מצווה, וכן נקט בפירוש להתיר במקום הפסד ומטעם "שבות דשבות", וכיוון שאינו ראוי לפחם – בשו"ת "מלמד להועיל" (סי' ס) הנ"ל. כמו כן, לפי הסברה שהזכרנו בהערה הנ"ל על-פי דברי הר"ן (שבת דף סו ע"א מדפי הרי"ף), שחומרת כיבוי שבמשנה הנ"ל היא משום שבדליקה הוא נחפז ובהול להציל ממונו, אם כן יש לומר שגם כיבוי עצמו במצב שאין שייך בו "אדם בהול", שכן אין מדובר בהתפרצות פתאומית של דליקה אלא בבערה מכוונת ומתוכננת, שאין בה כלל סכנת דליקה מידית, והכיבוי איננו מחשש דליקה, אלא מחמת הפסד הממון שבכילוי הגז או החשמל, לא שייך טעם החומרה, ושווה דינו של כיבוי זה לדין שאר "שבות" המותרת על-ידי גוי לצורך גדול ומניעת הפסד מרובה. עיין עוד בשו"ע (או"ח סי' שלב סע' ד) וב"ביאור הלכה" (שם ד"ה "ואם הוא ספק") שבדליקה חששו חכמים ביותר. דין זה נוגע הן לעניין כיבוי והן לעניין טלטול מהמקום שבו הדליקה למקום אחר, שבזה מדובר בסי' שלד, ולגבי זה עיין ב"חיי אדם" (הלכות שבת כלל מה-מו סי' ז), שמצדד להתיר על-ידי אנשים שאינם בהולים, היינו להתיר ההצלה אף מאותו בית שבו הדליקה, על-ידי אנשים אחרים שאינם בני הבית, והובאו דבריו ב"משנה ברורה" (סי' שלד ס"ק ד). נראה מכך שאין בחומרת הטלטול בעת הדליקה גזרה כללית, שאומרים בה לא פלוג, אלא יש לעיין בכל מקרה לגופו, אם שייך הטעם ש"אדם בהול" וכו', והנובע מכך, וייתכן שהוא הדין לגבי חומרת כיבוי אף על-ידי גוי, ואכן עיין ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק ל הערה נב), שכתב בשם הגרש"ז אויערבך להתיר אמירה לגוי לכבות אם האומר הוא אדם אחר שאינו בהול, ומעין ההיתר הנ"ל לגבי טלטול. כעין זה כתב ב"שמירת שבת כהלכתה" (שם הערה יד), אחרי שהזכיר שם בקצרה את הדיון אם יש מלאכה דאורייתא בכיבוי הגז, שיש לומר שבמקום שאין אדם בהול חוזר דין כיבוי, שהוא "מלאכה שאינו צריך לגופה", להיות ככל "שבות" שמותרת על-ידי גוי במקום הפסד, אלא שלמעשה סיים "וצ"ע", ובגוף דבריו (שם סע' ו) התיר רק אמירה בדרך רמז וכדלקמן, ולא פירש טעמו בכך, אם משום "צ"ע" זה או מפני שלא תמיד יש בכך משום הפסד מרובה. כמו כן לא ביאר מדוע הניח ב"צ"ע", אם משום הסברה שבמלאכה שאינה צריכה לגופה לא התירו כלל "שבות דשבות" אף שאינו בהול או מטעם אחר.

[16] מהר"ש ענגיל הנ"ל, מהסברה של "התירו סופן משום תחילתן". עיין עוד ב"יביע אומר" (ג או"ח סי' ל אות ה), שדן על "התירו סופן" בקשר לנדוננו, ב"מלמד להועיל" וב"ארץ צבי" הנ"ל, שצירפו סברה זו להיתר כיבוי משום הפסד. אך עיין מה שכתב על זה ב"באר משה" (ו "קונטרס עלעקטריק" סי' כז אות ג-ד).

[17] נפקא מינא עשויה להיות גם אם חשש הסכנה, למשל, נראה למאן דהו כמופרז ואף מופרך, או שלא ברור שההפסד שייגרם על-ידי השארת הכיריים או התנור דולקים מוגדר כ"הפסד מרובה". אך מובן שכל זה הוא רק אם באמת יש חשש כזה (שימנע מלכתחילה להדליק אם נאסור את הכיבוי), ואין מדובר רק בתירוץ (ועי' ב"באר משה", שם).

[18] בכיבוי מחמת החום ניתן לומר: "חם מאוד במטבח בשעה שהכיריים דולקים", וכן במקרה של חשש סכנה "מסוכן להשאיר אש דלוקה" וכדומה.

מקור הדין: עיין ב"משנה ברורה" (שו"ע או"ח סי' שז ס"ק עו) על-פי ה"מגן אברהם" (שם ס"ק כ וס"ק לא בסופו), וכפי שהוסבר ב"מחצית השקל" (ס"ק לא) וב"פרי מגדים" ("אשל אברהם" ס"ק כ ו-לא), שמותר לרמוז שלא בלשון ציווי, אלא שעדיין ישנה בעיה של הנאה ממלאכה שעשה הגוי לצורך ישראל, וכאן אין בעיה כזו: א. מפני שגם ללא כיבוי האש היה יכול להשתמש בחדר, אלא שעל-ידי הכיבוי השימוש נוח יותר, ובדומה למה שכתב ה"משנה ברורה" שם לגבי הנאה מכך שגוי היטיב את הנר, כשגם קודם ניתן היה להשתמש לאורו, אלא שכעת נוח יותר; ב. כיוון שאין זו הנאה ישירה "מגופה של מלאכה", עיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק נה).

גם היתר זה אינו לכולי עלמא, עיין ב"שו"ע הרב" (סי' שז סע' ז), ולכאורה גם ה"משנה ברורה" "סותר" את דברי עצמו בעניין זה (סי' רמג ס"ק ה, סי' רעו ס"ק יא וס"ק לז), ועיין ב"ברית עולם" ("אמירה לנכרי" סי' ג סע' י וסע' יח), ובספרו שו"ת "אז נדברו" (ט סי' מ), שסובר משום כך שגם ה"משנה ברורה" מודה ל"שו"ע הרב", ולא התיר אלא באופן שהכלי שבו נעשית המלאכה הוא של הגוי (כמשמעות דבריו בסי' רעו), או במלאכה דרבנן וזהו ההיתר שבסי' שז.

עם זאת, בנדון שלנו יש לסמוך ולהקל כפשטות לשון ה"משנה ברורה" (סי' שז), וכהכרעת ה"שמירת שבת כהלכתה", ובפרט שיש מקום לומר שדווקא במלאכה היוצרת איזה דבר על-ידי הכלי או בכלי עצמו יש מקום להבחין בין פעולת גוי בכלי שלו לפעולתו בכלי של ישראל, מה שאין כן במלאכה של כיבוי, שאינה יוצרת דבר בכלי או על-ידיו אלא מסלקת את האש ממנו. ונראה ש"שו"ע הרב" אוסר גם בזה, וכן נקט ב"ברית עולם" וב"אז נדברו", אבל לזה אין ראיה מדברי ה"משנה ברורה" (סי' רמג וסי' רעו), ואם כן יש מקום לראות את דבריו (בסי' שז) כפשוטם, וכהכרעה שלא כדעת "שו"ע הרב", ועוד שבנדון שלנו אפילו באמירה מפורשת יש צדדים להקל.

עיין ב"ברית עולם" וב"אז נדברו" הנ"ל, שהוכיח כדעתו ממה שהוזקקו בדליקה להיתר מיוחד, לרמוז בלשון "כל המכבה אינו מפסיד", כמבואר בגמרא (עיין לעיל בהערה 9), אך נראה לדחות את ראייתו שלשון זו גרועה מרמז בעלמא, כיוון שאומר "אינו מפסיד", ויש כאן שליחות וציווי במשתמע על כל פנים. אין להקשות על דברינו: אם כן למה לא נתנו עצה זו של רמז שלא בלשון ציווי כלל בדליקה, שיאמר לגוי רק "יש שריפה" וכדומה, והוזקקו להתיר היתר מיוחד לרמוז בלשון "כל המכבה אינו מפסיד", שכן במצב של דליקה, כשהזמן דוחק ו"אדם בהול", יש חסרון ברמזים שאינם ברורים דיים ושייתכן שלא יובנו מיד, ובפרט שייתכן שהגוי לא יטרח ולא יזדרז מעצמו לכבות את הדליקה בבית ישראל כל עוד לא ירמזו לו גם שהדבר ישתלם לו. אך צריך קצת עיון שכל הפוסקים הנ"ל, שדחקו למצוא היתרים לכיבוי על-ידי גוי במצבים שאינם מצבי דליקה, לא יעצו לרמוז באופן כזה.

[19] נראה שגם בכיבוי כדי לחסוך בהוצאות ניתן לומר "חבל על הגז המתבזבז בשעה שהכיריים דולקים" על-פי הנ"ל בהערה הקודמת, וכך כתב גם ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק ל סע' ו). אין כאן בעיה של הנאה ממלאכה שעשה הגוי לצורך ישראל, שכן אין זו הנאה ישירה מגוף המלאכה, כנ"ל בהערה הקודמת, וכאן יש לומר גם שאין עיקר ההנאה בשבת עצמה, ולאחר השבת אין איסור בהנאה ממה שעשה גוי בשביל ישראל.

[20] למרות כל האמור, כתבנו שדרך זו של כיבוי על-ידי גוי הנה האפשרות המועדפת פחות, משום שהיתרים אלו הינם היתרים דחוקים, ולעתים שנויים במחלוקת – המחלוקות הנ"ל אם כיבוי גז וחשמל יש בו איסור תורה (ולגבי חשמל גם המחלוקת מצד איסור "סותר"), אם "שבות דשבות" הותרה במקום הפסד או לא (כדעת הריב"ש), ואם כן מה טעם לחומרה היתרה בכיבוי דליקה (אם משום שזו "שבות" חמורה או רק משום "אדם בהול"...).

ההיתר היחיד שהוא, לכאורה, מרווח הוא ההיתר לרמוז שלא בדרך ציווי, אבל גם היתר זה אינו מומלץ כהנהגה קבועה לכתחילה, כי בקלות עלולים לבוא על-ידי כך לאמירה באופן האסור (בפירוש או ברמז, בסגנון של ציווי), ומלבד זאת גם היתר זה אינו פשוט לכולם, וכפי שהערנו (הערה 18) מדברי "שו"ע הרב" וה"ברית עולם" ו"אז נדברו".

ניו יורק, ארה"ב New York, USA

מרחשוון תשס"ח

נו. הדלקת אש ביום טוב באמצעות גוי לצורך הכנת תה כשיש כבר אוכל חם

שאלה:

מי שנוהג לומר לגוי להדליק את התנור ביום טוב (משום שנוהג כדעות המתירות זאת מטעם שבות דשבות במקום מצווה), האם מותר לומר לגוי להדליק גם כיריים בשביל תה למשל, כשהתנור כבר דולק, או שכיוון שיהיה אוכל חם בלי זה, זה לא נחשב "במקום מצווה"?

תשובה:

מותר להשתמש בגוי להדלקת אש חדשה רק לצורך מצווה[1], ונראה שדבר שאינו מעיקר הסעודה אלא תוספת, כגון תה – איננו נחשב בדרך-כלל כצורך מצווה[2],[3].

---

[1] בהמשך דברינו (הערה 3) מבואר שיסוד ההיתר להדלקת אש חדשה ביום טוב על-ידי גוי הוא משום "צורך מצווה", ושהיתר זה שנוי במחלוקת, ולכן למעשה אין להתיר אלא בשעת הדחק.

[2] בדרך-כלל אין לראות בהכנת תה וכדומה, כשכבר יש אוכל חם, "שעת הדחק", וספק גם אם יש לראות בכך "צורך מצווה" של "שמחת יום טוב". מסתבר שלא כל עשיית מאכל לצורך יום טוב, כשכבר יש מה לאכול ואין מדובר במאכל שהוא עיקר הסעודה, תיחשב כשמחת יום טוב שראוי לראותה כצורך מצווה. ועיין בדומה לזה ב"שער הציון" (סי' תקי אות כד), שכתב לגבי עשיית חמאה שאין זה נחשב לצורך שמחת יום טוב אלא אם אין לו מה לאכול.

[3] אף להדלקת התנור לבישול מן הראוי להשתמש בשעון שבת, ולא להזדקק לכתחילה להיתרים השנויים במחלוקת, שלדעת חלק מפוסקי זמננו הותרו משום כך רק ב"שעת הדחק". מה גם שניתן להכין מים רותחים מערב יום טוב במיחם, ובמים – בניגוד לתבשילים שונים – אין בעיה של קלקול או הפגת הטעם במשך היום, וממים אלה יש אפשרות להכין תה ביום טוב. לחילופין אפשר להשאיר נר וממנו להדליק את הכיריים – בכירי גז, או להפעיל את הכיריים או התנור החשמליים או את הקומקום החשמלי מערב יום טוב, על-ידי שעון שבת. גם אם צריך לחמם מים כמה פעמים, והמתג של הקומקום החשמלי "קופץ" בסיום הרתיחה, כך שלא יפעל שנית כשזרם החשמל יחודש ע"י שעון השבת, ניתן ללחוץ על המתג בחזרה בשעה שהזרם מנותק ע"י השעון, וכשיחודש הזרם יפעל הקומקום ממילא. לחיצת המתג בדרך זו אינה אלא "גרמא" של הבערה, שעדיפה על פני אמירה לגוי, וראוי שגם "גרמא" זו עצמה תתבצע ע"י גוי שאז ההתר מרווח יותר (בדומה לצרוף "אמירה לגוי" ו"גרמא" לגבי הכיבוי).

הדלקת חשמל ביום טוב על ידי גוי, היא כהדלקת אש חדשה, שלא באופן של העברת אש מאש, על-ידיו, ששנויה במחלוקת, שכן לדעת הט"ז (שו"ע או"ח סי' תקב ס"ק א) הבערת אש חדשה ביום טוב אסורה מן התורה, ועיין בשו"ת "כתב סופר" (או"ח סי' סז), שסובר שכן גם דעת הרמב"ם, והביא גם ראיות מדקדוק לשון המשנה בביצה, והוכיח שגם הרשב"א סובר כך. ממילא אף על-ידי גוי אין זו "שבות דשבות" אלא "שבות" אחת של אמירה לגוי. וכן דעת שו"ת "צפנת פענח" (מהדורת הרב כשר, ירושלים תשכ"ה, סי' קו), שגם אם גדר האיסור הוא רק משום מוליד, מכל מקום איסורו הוא מן התורה. למעשה, יש להקל בכך רק בשעת הדחק ולצורך שמחת יום טוב - עיין מהרש"ם (ו סי' לג), שמתיר משום "שבות דשבות" במקום מצווה, וכן עיין בשו"ת "יביע אומר" (ב או"ח סי' כו, בעיקר באות ג ובמסקנתו), ובשו"ת "שבט הלוי" (ח סי' קכא), שנוטה להתיר במקום "צורך גדול דשמחת יו"ט". יש להדגיש שהוא איננו מתיר לסמוך על כך לכתחילה, אלא דן לגבי מי שהכין פלטה מערב יום טוב והתקלקלה ביום טוב, ורוצה לומר לגוי לחבר פלטה אחרת. עיין עוד ב"באר משה" (ו "קונטרס עלעקטריק" סי' כז אות ב), שכתב "במקום שמחת יום טוב קשה להחמיר ומסתבר להתיר". בשו"ת "אז נדברו" (יב סי' לב) דן בשאלה זו של אמירה לנכרי להדליק אש ביום טוב, אם היא נחשבת "שבות דשבות" במקום מצווה (של שמחת יום טוב) או רק "שבות" אחת (מחמת המחלוקת הנ"ל), ומסקנתו להתיר רק בשעת הדחק, ורק באמירה בדרך רמז. למעשה נראה שאם כבר אירע שלא הכינו אש (או פלטה חשמלית דלוקה או שעון שבת שידליק) ניתן לסמוך על המקלים ולהתיר אף אמירה מפורשת ולא רק רמז, אבל ראוי לכתחילה שלא להזדקק לכך אלא להכין אש וכו', מחמת דברי האוסרים וטעמם, ובפרט שגם הרבה מהמקלים – לא ברור שהתירו לסמוך על כך לכתחילה. יש להוסיף עוד שבתנור, כיריים או קומקום חשמליים לשיטת ה"חזון איש" וסיעתו,

בדיעבד, אם מחמת שכחה לא הכינו מערב יום טוב - יש מקום להקל, אם משתמשים לצורך הרתחת המים במכשיר שהפעלתו אינה בגדר "מבעיר", הדבר מצריך בירור לגופו של מכשיר[4]. מכל מקום גם במכשיר שאין בו "מבעיר" אין לנהוג כך לכתחילה[5].

ובהם גם מרן הגר"ש ישראלי, שלפיהם יש שאלה של "בונה" או "מכה בפטיש" ביצירת מעגל חשמלי (וכנ"ל הערה 11), יש בהדלקה זו איסור תורה, ועל-ידי גוי הווי "שבות" ולא "שבות דשבות".

[4] קיים "מזלג חשמלי" שאינו גוף חימום, ודרך פעולתו אינה חימום המכשיר לטמפרטורות גבוהות על-ידי חימום המים באמצעות זרם חשמלי, אלא סגירת מעגל חשמלי באמצעות שיני המזלג והמים יחד, כך שהמים מתחממים ישירות על-ידי הזרם החשמלי וה"מזלג" עצמו מתחמם לכל היותר לטמפרטורה שאליה מגיעים המים עצמם. בטמפרטורה זו לא ניכר כל שינוי בגוון המתכת, ובפשטות אין לראות בכך "מבעיר". חימום זה של המתכת גם אינו נצרך לחימום המים, ולכן אינו אלא "פסיק רישא דלא ניחא ליה". על בישול באופן זה דן הגרש"ז אויערבך ב"מנחת שלמה" (סי' יב בהערה), ונוקט בפשטות שאין זה בישול באש. משמע מהדברים שאין בכך גם משום "מבעיר", שהרי אין זו "אש". גם מדברי ה"חזון איש" שחלק על הגרש"ז לגבי בישול בשבת במכשיר זה (כמובא שם בהערה, ונדון עוד בהמשך בדבריו) עולה שהסכים שאין זו "אש", אלא שיש לבישול כזה דין "בישול בתולדת האש" – מה שאינו נוגע לאיסור "מבעיר".

כמו כן בפשטות אין "מבעיר" במכשיר שבו גוף החימום אינו מתאדם בשעת פעולתו (בתנאי שמבררים שגם חוט החשמל שבתוך גוף החימום אינו מגיע לטמפרטורה שבה הוא מתלהט ומאדים. בספר "כשרות ושבת במטבח המודרני" שבת וחג, ב פרק ט, עמ' תטו, ציין טמפרטורה של 350^0 צלסיוס, שהן 662^0 פרנהייט. במענה לפנייתנו הבהיר המחבר- הרב לוי יצחק הלפרין, שמטמפרטורה זו ספק אם מאדים ומעל 500^0 צלסיוס ודאי מאדים, והוסיף שזה המצב במיחמים חשמליים סטנדרטיים, אף שניתן לייצר גוף חימום שיעשה אותה פעולה בלי להגיע לטמפרטורה זו).

הקביעה שבמצב זה אין "מבעיר" היא משום שמסתבר שאין לראות בהפעלת גוף חימום שאינו מתלהט ומתאדם "מבעיר" דאורייתא. כך משמע מהפוסקים שדנו על איסור מבעיר בנורת להט ובגוף חימום שמתאדם, שהדגישו את ההתלהטות וההתאדמות כסיבה להגדרת הדבר כאש; עיינו ב"משפטי עוזיאל" (א השמטות סי' ב), "מנחת שלמה" (א סי' יב; ב סי' יז ו-יט, תניינא סי' כד- כה), "בית שערים" (או"ח סי' רנז) בהבנת דברי ה"אחיעזר", ועיין עוד ב"קרן לדוד" (או"ח סי' פ), שדווקא כשהמתכת מתאדמת נחשבת גחלת. גם ביחס לפוסקים שלא אמרו זאת בפירוש, ראוי לציין שכשדנו על חשמל משום "מבעיר" התייחסו לחוט להט או לגוף חימום של תנור שמתאדם, ולא אמרו שיש "מבעיר" במכשירים חשמליים אחרים. גם מפוסקים, כגון ה"חזון איש" (או"ח סי' נ אות ט), שהגדירו את הדלקת החשמל כמבעיר כש"החוט נעשה גחלת", משמע שכוונתם שמתאדם, שזו הוראת המושג גחלת, ולא די בחימום בלבד.

אמנם האמור אינו מוסכם - עיין ב"החשמל לאור ההלכה" (סי' א פרק ט), שהאריך לטעון שבחימום מתכת יש איסור מבעיר, ובלבד שהגיע לחום כזה ש"עושה כל פעולת האש – לאפות ולבשל, ונכווים בו ומדליקים ממנו", אך מדברי רוב הפוסקים נראה כנ"ל, ולא כדבריו. עיין גם בספר "כשרות ושבת במטבח המודרני" לרב לוי יצחק הלפרין ("שבת וחג" ב, פרק ח), וכן בספרו "חימום מים בשבת" (פרק ט), שהאריך לדחות את דברי "החשמל לאור ההלכה".

לפי האמור, האיסור בהפעלת מכשיר כזה, לדעת רוב הפוסקים הוא רק משום "מוליד", עיין בשו"ת "בית יצחק" (יו"ד ב ב"מפתחות והגהות" על סי' לא הנ"ל), ובתשובת ה"אחיעזר" שנדפסה בקובץ "הדרום" (תשל"א חוברת לב עמ' 43), ועיין ב"מנחת יצחק" (ב סי' טז-יז ו-קיב; ג סי' לח ו-ס; ח סי' כו), וב"מנחת אלעזר" (ב סוף סי' עב) ועוד, ועיין עוד ב"מנחת שלמה" (הנ"ל סי' יב), שמפקפק אף בזה אך למעשה מסקנתו לאסור. יש להעיר כי אף שבקומקומים חשמליים רבים (וכן במכשירי חשמל נוספים) נדלקת גם נורה בשעת הפעלת המכשיר, ואם היא נורת להט יש בכך לכאורה משום "מבעיר", מכל-מקום כיוון שאין זו הכוונה בהפעלת הקומקום, אין זה אלא "פסיק רישיה", ואמירה לגוי לעשות פעולה שכתוצאה ממנה תיעשה מלאכה ב"פסיק רישיה" מותרת (עיין "תרומת הדשן" סי' סו, ועל-פי זה ברמ"א או"ח - סי' רנג סע' ה, ב"מגן אברהם" שם, ס"ק מא וב"משנה ברורה" שם, ס"ק צט).

יש לציין גם את דברי ה"חזון איש" (שם), שכתב שלדעת הראב"ד "אף אם איננו מכוין לא לצרף ולא לרכך, מ"מ לעולם אסור לחמם את הברזל משום מבשל". לכן כתב "מן האמור נלמד דהמדליק נר החשמל בשבת יש בו משום מחמם את הברזל, שיש בו משום מבשל". בישול זה לכאורה אסור גם ביום טוב, שהרי אינו "אוכל נפש" אלא רק מכשירי "אוכל נפש", ואפשר היה לעשותו מערב יום טוב, וממילא אסור לעשותו ביום טוב (שו"ע סי' תצה סע' א), ועיין דוגמה לזה שבישול שהוא רק מכשירי אוכלי נפש אסור

בשו"ת הרדב"ז (סי' תתמח, ח"ג סי' תב). אלא, שבזה יש מקום להקל יותר, שהרי החזו"א עצמו כתב על זה "דהוי פס"ר דלא ניחא לי' מ"מ אסור, ואפשר דהחימום צורך בו להעברת הזרם וחשיב ניחא לי', ומיהו כל זה אם מקצת החוט מגיע ליד סולדת". ועיין ב"מנחת שלמה" (א סי' יב) הנ"ל, שכתב עליו "ודאי צורך גדול בחימום כדי שהחוט יתחמם עד שיאדים ויבשל או ילבין ויפיץ אור, וכיון... אלא שלהראב"ד העיקר הוא הריכוך, ומעתה אף אם נאמר שגם בהדלקת חשמל חשיב כמרכך את החוט שבתוך המנורה, אבל מ"מ זה ודאי לא ניחא לי', שהרי הריכוך גורם רק קלקול והפסד לחוט". על כל פנים, לדברי שניהם אין זה "מתכוון" אלא "פסיק רישיה" ולענייננו אין נפקא מינא אם "ניחא ליה" או לא, שהרי עושה על-ידי גוי, וכבר הזכרנו שבאמירה לגוי לא אכפת לן שנעשית על-ידיו מלאכה ב"פסיק רישיה". יש להוסיף שבלא"ה דברי ה"חזון איש" בזה צ"ע, כמו שכתב ה"מנחת שלמה" בהמשך: "מה שכתב 'ומיהו כל זה אם מקצת מן החוט מגיע ליד סולדת' – לא הבינותי, הרי מיירי הכא במדליק נר של חשמל, וכיון שכן איך אפשר שיהא פחות מיד סולדת? הלא פשוט הדבר שהיד ודאי נכוית וגם נשרפת מהחום. גם מה שכתב בענין השיעור של יד סולדת לענין בישול מתכת כבר כתבנו באות א' ממאמר זה, אך בנד"ד קשה טובא, דהמבשל בזרם צריך להחשב כמבשל בחמה, שמותר גם לכתחלה". נראה שה"חזון איש" לשיטתו שסובר כנ"ל וכמו שהביא הגרש"ז שם בהערה, שדין בישול על-ידי זרם כבישול באש, אבל על כל פנים יש כאן ספק נוסף, אם אכן יש לומר כדבריו או כסברת הגרש"ז. עוד ייתכן שכיום אף ה"חזון איש" יודה שאינו נחשב כבישול באש כי, נימוקו הנזכר שם בהערה הוא "דכמו שהמבשל במים חמים, שהם תולדה מאש חייב חטאת, כך גם המבשל בזרם של חשמל, הואיל ובדרך כלל הוא תהליך היוצר אש הו"ל כעין עיבור של אש, וכמו שחייבין על תולדה כך גם על עיבור, הואיל ובדרך כלל הוא עתיד להיות אש, אע"ג שלמעשה רק חימם מים ולא נוצר שום אש", ואם זרם חשמלי שאינו יוצר אור וחום של נורת להט או גוף חימום אינו נחשב אש – יש לומר שהקביעה שבדרך-כלל עתידה להיות אש היתה נכונה בחיי ה"חזון איש", כשרוב השימוש בחשמל היה לתאורה בנורות להט, מה שאין כן כיום, שרובו נצרך למכשירים שונים ולתאורה בנורות פלורוסנטיות – שוב אינו שונה מבישול בחמה עצמה, שגם על-ידי חום השמש נוצרת לפעמים אש, אבל אי אפשר לומר שזה מה שקורה בדרך-כלל. אלא שעדיין יש להעיר שיש הסוברים שבישול בחשמל אסור מהתורה מטעמים אחרים: עיין למשל ב"אגרות משה" (או"ח ג סי' נב), ומכל מקום מידי ספק לא יצא, וגם עדיין קיימת ההערה שאין כאן כוונה לרכך את המתכת, ועיי"ש עוד ב"מנחת שלמה", שצידד שאין זה קרוי כלל בישול והוא לא רק פסיק רישיה דלא ניחא ליה, באמת מה שכתב ה"חזון איש" שכשמתחמם לחום שהיד סולדת בו – ומשמע לכאורה אף שעדיין לא התרככה המתכת כלל – יש בו משום בישול לדעת הראב"ד – צע"ג, שלפי זה גם מי שמניח מתכת כגון סיר על אש בשבת – באופן שמותר מצד דיני שהיה וכו' – עדיין יהיה אסור מצד חימום המתכת עצמה, שוודאי מגיעה לחום שהיד סולדת בו. נעיר עוד שאין דיון זה זה נוגע ל"מזלג החשמלי" מהסוג שתיארנו בתחילת ההערה, שבו חימום המתכת אינו נצרך כלל.

עיין עוד ב"משפטי עוזיאל" (או"ח סי' יט פרק ג סע' ג), שהרגיש בשאלה זו של מבשל, והעיר שאם נבוא לאסור נצטרך לאסור גם הדלקת נר שעווה, שגם הוא נמס על-ידי ההדלקה והמסתו גם היא תולדת מבשל. יש להוסיף שהמסה זו אף נצרכת כדי שידלק היטב, שהשעווה הניתכת היא הנשאבת על-ידי הפתילה ובוערת, ואם כן הווי פסיק רישיה דניחא ליה. אמנם הוא תירץ שגם בדבר שאינו "אוכל נפש" ממש, אלא שיש בו הנאה ישירה לגוף, מותר לעשותו ביום טוב לדברי הכל, ותירוץ זה שייך בתאורה (שעליה דן שם) ולא בנדון דידן, שאינו הנאה ישירה אלא "מכשירין", ואפשר גם לעשותם מערב יום טוב, שזה ודאי אסור (אף שה"משפטי עוזיאל" דן בדבריו גם על "מכשירין", אבל כוונתו כנראה על "מכשירין שאי אפשר לעשות מערב יום טוב").

עיין עוד בדבריו בסוף הסימן, בתשובתו המופנית למוה"ר שמואל משה זילברמן. שם הביא את דברי ספר "מאור החשמל", שנקט גם הוא שבישול בזרם החשמל דין בישול בחמה יש לו, והסכים עמו. משמע שם שהוא מסתפק שמא מכל מקום יש לזה דין כמו "תולדת חמה", שאסור מכל מקום מדרבנן, ולענייננו גם אם אסור מדרבנן לא אכפת לן – אף אם היה נעשה על-ידי ישראל, כיוון שהוא "פסיק רישיה" דלא ניחא ליה באיסור דרבנן, שהרבה פוסקים מתירים, וכן אם נעשה על-ידי הגוי במתכוון היה מכל מקום "שבות דשבות", ולא חמור יותר ממה שיש כאן "שבות דשבות" מצד "נולד", וכל שכן כשהוא על-ידי גוי וב"פסיק רישיה", שבלאו הכי מותר.

[5] שהרי גם אם מדובר בוודאי ב"שבות דשבות", ואין כאן חשש שמא רק "שבות" אחת היא (לשיטת הט"ז וסיעתו), ויש לומר שבמקרה כזה כולם יודו שיש להתיר לצורך שמחת יום טוב, אף בלא "שעת הדחק", מכל מקום ספק אם ניתן לראות בהכנת התה "צורך שמחת יום טוב" וכנ"ל (הערה 22). ועוד שכנ"ל (בהערות 11 ו-23) לשיטת ה"חזון איש" וסיעתו, ובהם גם מרן הגר"ש ישראלי יש כאן שאלה של "בונה" או "מכה בפטיש" ביצירת מעגל חשמלי (וכפי שהוסבר בהערה 11), ואם כן גם בהדלקה זו יש איסור תורה, ועל-ידי גוי הווי "שבות" ולא "שבות דשבות".

כמו כן דעת שו"ת "צפנת פענח" (הנ"ל הערה 23), שגם "מוליד" זה שביצירת הזרם החשמלי אסור מן התורה. ועוד שכנ"ל בהערה הקודמת, יש גם מי שסובר שאף באופן כזה נחשב מבעיר. ואף שיש צדדים להתיר, כיוון שניתן בקלות ובהוצאה מועטת להיערך מראש על-ידי הכנת מים חמים מערב יום טוב או על-ידי שעון שבת – ראוי לנהוג כך ולצאת ידי כל הדעות.

Sydney, Australia **סידני, אוסטרליה**

סיון תשס״ז

נז. הכשרת מדיח כלים תעשייתי

שאלה:

קהילתנו עומדת להשתתף בכינוס שייערך במלון גדול. אנחנו רוצים להכשיר את מדיח הכלים של המלון יחד עם כל המטבח, כדי שנוכל להשתמש בו. המגשים של המדיח מצופים בפלסטיק קשיח. האם צריך הגעלה או שמספיק להפעיל את המדיח נקי פעם אחת בטמפרטורה המרבית?

תשובה:

א. לכתחילה ראוי להגעיל ברותחין הן את המגשים והן את מדיח הכלים עצמו, ואין להסתפק בהפעלתו על החום הגבוה בלבד[1]. כשאי אפשר, ניתן לעשות זאת על-ידי עירוי מקומקום רותח בעודו מחובר לחשמל וממשיך לרתוח.

ב. במקרה שאין אפשרות כזו ניתן להקל כסוברים שמעיקר הדין אין צורך להגעיל מדיח אלא רק לחכות מעת לעת ולנקותו היטב[2]. מכל מקום לרווחא דמילתא יש להפעילו על החום המקסימלי[3].

---

[1] כפי הידוע לנו ברוב מדיחי הכלים, מי השטיפה אינם רותחים, ואפילו שהבליעה הייתה גם בלא רתיחה – המנהג הוא להגעיל דווקא במים רותחים. עיין ב״אגרות משה״ (או״ח ג סי׳ נח). עיין בקיצור שו״ע (מהדורת תשמ״ה) של הרב פויפר (הלכות בשר וחלב בקונטרס הביאורים סי׳ א), שהוכיח מ״איסור והיתר״ לרבנו יונה (הלכות הגעלת כלים סע׳ מ) ומהט״ז (שו״ע יו״ד סי׳ צד ס״ק ג) שמעיקר הדין בכל הגעלה יש צורך דווקא במים רותחים. אמנם מהר״ן (פסחים ח ע״ב ד״ה ראשון) מוכח שכלי שתשמישו רק בכלי שני די לו בהגעלת מים מכלי שני.

[2] כיוון שהכלים הכשרים שנניח לשטיפה בתוך המכונה יבלעו מלכתחילה טעם לפגם. עיין ב״ילקוט יוסף״ (י עמ׳ תפח), שהסיק שבזה לא גזרו שאינו בן יומו אטו בן יומו. הוא למד זאת מתשובת הרשב״א (הובאה בט״ז יו״ד סי׳ קכא ס״ק ב), שהתקשה מה הטעם לכך שמתירים להגעיל כלי שאינו בן יומו אף שאין שישים כנגדו במים, ולכאורה יש כאן נותן טעם לפגם שאסור לכתחילה. תירץ הרשב״א שלא אסרו חכמים להבליע בכלים טעם פגום. לפי זה כך בנידון דידן, שכן במדיח שמים רק כלים ולא מבשלים בו אוכל. וכן הסיק הרב פויפר שם. אלא שב״אגרות משה״ (יו״ד ג סי׳ כט) דחה, שאין לדמות מדיח לדין תשובת הרשב״א, שלא התיר אלא בהגעלת כלים, אך לא בדרך שימוש. מקור לחילוק זה ניתן להביא מהרא״ש (פסחים פרק ב סי׳ ז), שעל קושיית הרשב״א הנ״ל מדוע לא גזרו הגעלת כלי שאינו בן יומו כתב בתירוץ השני שהבא להכשיר כלי אינו רגיל לטעות. וטעם זה אינו שייך אלא במי שמכשיר כלים, ולא במי שמשתמש.

[3] לרווחא דמילתא יש לעשות כך, כיוון שאין בזה טרחה, ולסמוך על כך שייתכן שיש להחשיב אף הפעלת המדיח על חום מקסימלי כהגעלה, אף שאינו רותח. ניתן להביא לכך ראיה מהגר״א (שו״ע או״ח סי׳ תנב ד״ה ״אך רבים חולקים״), שביאר בטעם הדין שצריך רתיחה בהגעלה משום שכבולעו ברתיחה כך פולטו ברתיחה. מכך ניתן ללמוד שכשברור שמעולם לא הייתה בליעה ברתיחה אין צורך בהגעלה ברתיחה. אף ה״אגרות משה״, שהצריך רתיחה, לא אמר זאת אלא מפני המנהג. וכן פסק השו״ע (סי׳ תנא סעיף ו), ואף הרמ״א יודה כאן כיון שאין משתמשים במגשים לעולם ככלי ראשון.

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
סיוון תשס"ה

נח. מקור המנהג של המתנת ג' שעות בין בשר לחלב

שאלה:
האם יש מקור למנהג לחכות ג' שעות בין אכילת בשר לאכילת חלב ומוצריו? אדם שנהג להמתין שש שעות בין בשר וחלב, האם יוכל לשנות את מנהגו ולהמתין ג' שעות בלבד?

תשובה:
א. קיים סמך למנהג להמתין ג' שעות בין בשר וחלב[1].
ב. הנוהג כפסקי השו"ע אין לו לשנות מנהגו ולהמתין ג' שעות בלבד[2]. לנוהגים כרמ"א הדין כדלהלן: אם מנהגו היה שלא להמתין שש שעות והחליט להחמיר

---

[1] בגמרא (חולין קה ע"א) מובאים דברי מר עוקבא, המספר על אביו, שכשהיה אוכל בשר לא היה אוכל גבינה עד ליום המחרת. מר עוקבא מוסיף שהוא עצמו היה מקל יותר מאביו. כשהיה אוכל בשר היה מקפיד שלא לאכול גבינה באותה הסעודה בלבד, אך בסעודה הבאה כבר היה אוכל גבינה. נחלקו הראשונים בהסבר דבריו: לדעת הראבי"ה (חולין סי' אלף קח), הכוונה היא שגם אם אוכל את הסעודה הבאה מעט לאחר הסעודה שאכל בה בשר ובירך ברכת המזון, רשאי לאכול בה גבינה. לא זו אף זו, ב"הלכות גדולות" (הל' ברכות פ"ו) ורבנו תם ("ספר הישר", חידושים סי' תעב) משמע קצת שהתירו אף באותה סעודה על ידי קינוח הפה והידיים. עיי"ש. לעומת זאת, רוב הראשונים: הרי"ף (על הסוגיה), הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט הלכה כח) ועוד רבים פסקו שכוונת מר עוקבא היא שיש להמתין שיעור זמן שיש בין סעודת היום לסעודת הערב, והיינו כשש שעות. השו"ע (יו"ד סי' פט סע' א) פסק כמותם. הרמ"א הזכיר שיש אומרים שאין צריך להמתין בין סעודה לסעודה. הוא פסק שמכל מקום, גם הסוברים כמותם נוהגים להמתין שעה אחת, כפי שמובא ב"איסור והיתר הארוך" (כלל מ). גם בראבי"ה עצמו מובא שיש לעשות "הפסק מועט". אם כן נמצאנו למדים שראוי לעשות הפסק מסוים בין הסעודה הבשרית לסעודה החלבית. כשם שיש מקומות שבהם נהגו להמתין שעה, הוא הדין והוא הטעם שיש מקומות שנהגו להמתין שלוש שעות. עיין עוד ב"חיי אדם" (כלל קכז סי' י), שמקל לאדם חלש להמתין רק "איזה שעות" (על-ידי התרת נדרים), ומשמע שישנה משמעות להמתנה של שעות מועטות.
יתרה מזו, מצינו שיטה בראשונים שהוזכר בה בפירוש שיש להמתין בין בשר לחלב ג' שעות. ב"איסור והיתר לר' ירוחם" (הנדפס בסוף רבנו ירוחם סי' לט). משמע שאמנם סובר הוא כשו"ע וסיעתו שכוונת הגמרא היא שיש להמתין שיעור זמן שבין סעודה לסעודה, אך לדעתו שיעור הזמן הנדרש הנו ג' שעות בלבד. לא נדון בתשובה זו בשאלה של "שעה שישית" או שש שעות מלאות.
סמך נוסף למנהג לשמור ג' שעות הוא על-פי מה שכתב ה"דרכי תשובה" (סי' פט ס"ק ו) בשם "מזמור לדוד", שמנהג מספר מקומות להמתין ג' שעות בין בשר וחלב, וטעם הדבר הוא משום שלעתים שיעור הזמן בין סעודה לסעודה הנו קצר יותר משש שעות, ואף מגיע לכדי שלוש שעות, כגון בתקופת החורף, שהיום קצר וסעודת הערב נאכלת מוקדם יחסית. במצב כעין זה יהיה מותר לאכול גבינה בסעודת הערב, שכן המתינו שיעור זמן שבין סעודה לסעודה, אף ששיעור הזמן אינו אלא ג' שעות. אם כן מוכח שלאחר שיעור זמן של ג' שעות כבר נתעכל הבשר. לפי זה יהיה מותר לנהוג לשמור ג' שעות אף בתקופת הקיץ, שכן הבשר כבר נתעכל. עד כאן תמצית דבריו. ויש להעיר שדבריו נשענים על כך שהחובה להמתין בין סעודה לסעודה הנה "כפשוטה", שכל זמן שאוכל את הגבינה רק בסעודה הבאה והמתין שיעור זמן המקובל בין שתי הסעודות – הדבר מותר. כן הבין גם ה"פרי חדש" (יו"ד סי' פט סע' א ס"ק ו) אך פשטות לשון הרמב"ם (מאכלות אסורות פרק ט הל' כח), השו"ע (יו"ד סי' פט סע' א), ה"פרי מגדים" (שם) ועוד רבים מן הפוסקים, ששיעור ההמתנה הנו שיעור זמן קבוע, שאינו משתנה אף במקרים שדרך לאכול הסעודה הבאה מוקדם יותר. באומרה שיש להמתין "מסעודה לסעודה" רצתה הגמרא ללמדנו רק שיעור זמן שבדרך-כלל קיים בין סעודה לסעודה, וזוהי דרכה של הגמרא במקומות רבים, כגון "כדי הילוך מיל" וכיו"ב.

[2] עיין בהערה הקודמת.

על עצמו[3] להמתין שש שעות, ולאחר זמן רוצה לחזור בו מחומרתו – מעיקר הדין[4] רשאי לחזור למנהגו על-ידי התרת נדרים[5]. אם היה נוהג מאז ומתמיד על-פי מנהג אבותיו[6] להמתין שש שעות – יישאר במנהגו[7]. במקום צורך גדול[8] יוכל להקל מכאן והלאה שלא להמתין שש שעות, על-ידי התרת נדרים.

---

[3] אם החליט לעבור לשמור שש שעות מחמת שחשב שמחויב לעשות כן – נחשב כנדר טעות, ומעיקר הדין יוכל לחזור למנהגו הראשון אף ללא התרת נדרים (עיין בהערה 5).

[4] לכתחילה ודאי מוטב שימשיך לשמור שש שעות, שכן אפילו הרמ"א (יו"ד סי' פט סע' א) כתב שלכתחילה ראוי לדקדק ולהמתין שש שעות, וכן הש"ך (שם ס"ק ח) הביא את דברי המהרש"ל, שכל מי "שיש בו ריח תורה" ראוי שימתין שש שעות.

[5] נחלקו הפוסקים אם ניתן להתיר מנהג שהחמיר על עצמו. המחלוקת נובעת מהבנות שונות בירושלמי (פסחים פ"ד ה"א): "כל דבר שאינו יודע שהוא מותר וטועה בו באיסור – נשאל והן מתירין לו, וכל דבר שהוא יודע בו שהוא מותר והוא נוהג בו באיסור – נשאל אין מתירין לו". לדעת הרמב"ן ב"ספר הזכות" (פסחים פרק מקום שנהגו) וראשונים נוספים, כוונת הירושלמי היא שאם אדם החמיר על עצמו בדבר מסוים בטעות, שחשב שהוא אסור, רשאי להתיר את מנהגו על-ידי התרת נדרים, ואם ידע שהדבר מותר מעיקר הדין, והחליט להחמיר על עצמו – אינו יכול להתחרט על מנהגו על-ידי התרת נדרים. לכאורה, פירוש זה תואם את פשט לשון הירושלמי. לעומת זאת, לדעת הרא"ש מנהג טעות אינו כלום אף ללא התרת נדרים, וכשידע שמעיקר הדין הוא מותר וקיבל על עצמו להחמיר – מחויב אמנם למנהגו, אך יכול להתירו על-ידי התרת נדרים. השו"ע (יו"ד סי' ריד סע' א) סתם כדעת הרא"ש, שאף חומרה שקיבל על עצמו שלא בטעות ניתנת להתרה, והביא את שיטת הרמב"ן כ"יש אומרים". והרמ"א שם כתב שהמנהג הוא כדעת הרא"ש. וכן דעת ה"פרי חדש" (או"ח סי' תצו, "מנהגי איסור והיתר").

נראה שאף לכתחילה אין צורך לחוש לשיטות הסוברות שהתרה אינה מועילה, שכן בנדון דידן ישנו מקום לומר שמעולם לא היה כאן מנהג מחייב, משתי סיבות:

א. בספר "שדי חמד" (אות מ כלל לז) כתב שאפשר שאין דין "מנהג" אלא על דבר שמותר מצד הדין, ורק קיבל על עצמו הרחקה ופרישות מסוימת; אך בדבר שהוא מחלוקת בראשונים ונהג כשיטות המחמירות רשאי, כשירצה, לנהוג כשיטות המקלות. אם כן בנדון דידן, ששיעור ההמתנה בין בשר לחלב נובע ממחלוקת ראשונים (כמבואר בהערה 1), אפשר שאין כאן דין מנהג כלל. (והדבר אינו מוסכם. עיין בין השאר בשו"ע או"ח סי' תקנא וב"שער הציון" ס"ק יא).

ב. מובא בגמרא (נדרים כג ע"ב): "הרוצה שלא יתקיימו נדריו כל השנה – יעמוד בראש השנה ויאמר 'כל נדר שאני עתיד לידור יהיה בטל'". והובא להלכה בשו"ע (יו"ד סי' ריא סע' ב). אם כן, כיוון שהמנהג הפשוט בתפוצות ישראל לומר "כל נדרי" וכו', ובין השאר אנו מזכירים שבכוונתנו שכל הנהגה טובה שננהג שלא יהיה לה תוקף של נדר. נמצא שאף מי שנהג להחמיר על עצמו להמתין שש שעות – אין לזה כלל תוקף של נדר. וכתב השו"ע (שם) שיש לחוש לשיטות הראשונים הסוברות שכל הדין הנ"ל שהנדר בטל הוא דווקא במקרה שנדר ומיד אחר-כך נזכר בתנאי שהתנה בתחילת השנה, ורק כגון זה מועיל התנאי שעשה לבטל את הנדר, מה שאין כן במקרה שלפנינו. עיין בשו"ת "מנחת שלמה" (סי' צא אות כ), שכתב שלעניין הנהגות טובות מועיל התנאי בכל עניין. עיי"ש.

[6] חיוב הבן במנהג אבותיו מוזכר כמה פעמים בש"ס, עיין בפסחים (ריש פרק מקום שנהגו), וכן בירושלמי (שם), וכן בחולין (ו ע"ב) ועוד. נחלקו הפוסקים בהבנת חיוב זה וגדריו, וכדלהלן: ככלל, לדעת הפוסקים אין הבן מחויב בחומרות והנהגות שנוהג אביו, וכן משמעות הגמרא בחולין (קה ע"א), שמצינו שם שמר עוקבא אמר בפירוש שלמרות שאביו נהג להחמיר בין בשר לחלב עד יום המחרת – הוא עצמו אינו נוהג כן אלא ממתין רק מסעודה לסעודה. עיי"ש. לגבי כל המקומות שהוזכר בהם מנהג אבות בגמרא, כתב בשו"ת "חוות יאיר" (סי' קכו) שכוונת הגמרא למנהג המקום, היינו שאדם שנולד במקום שנהגו בחומרה מסוימת מחויב למנהג "אבותיו" (תושבי המקום), אף שהוא עצמו מעולם לא קיבל על עצמו חומרה זאת. עיין שם, שהאריך בעניין זה והוכיח את דבריו. כן מצינו ב"פרי חדש" (או"ח סי' תצו ב"מנהגי איסור והיתר"), שכתב גם כן בפירוש שאין הבן מחויב במנהג אביו, ודווקא מכוח מנהג המקום ניתן לחייבו. לפי זה, אם נמצא במקום שבו המנהג המקובל הוא לשמור שש שעות – הדבר מחייבו, אך אם נמצא במקום שאין בו מנהג קבוע – אינו מחויב מצד "מנהג אבותיו", ודווקא אם נולד במקום שבו אין מנהג קבוע, שכן כתב ה"ביאור הלכה" בסי' תסח (ד"ה "וחומרי") שהעובר ממקום שנהגו בו חומרה מסוימת למקום שאין מנהג קבוע – עדיין מחויב במנהג מקומו הראשון. וכתב ה"חוות יאיר" שכדבריו בתשובה כן משמעות הריב"ש (סי' שצט) בשם

הרמב"ן ב"משפט החרם". אך המעיין בריב"ש יראה שניתן לפרש את כוונתו שיש בכוחם של רבים לקבל על עצמם הנהגה מסוימת ולחייב גם את זרעם, בדומה למעמד הר סיני, המחייב גם את זרעם שלא היה במעמד הר סיני. לפי זה היה מקום לומר שגם אם נולד במקום שאין בו מנהג קבוע, כיוון שאבותיו היו חלק מקהילה שקיבלה על עצמה מנהג להחמיר שש שעות – הדבר מחייב גם את זרעם, והוא מחויב למנהגם. וכן משמע מדברי הרמב"ם (יום טוב פרק ח הל' כ), והובא להלכה בשו"ע (סי' תסח סע' ד), שאין הנהגת הקהילה מחייבת מצד מנהג המקום בלבד, שכתבו שההולך ממקום שנוהגים חומרה מסוימת למקום שמקלים בדבר, אף שאין בדעתו לחזור למקומו עדיין מחויב למנהגו הראשון, למרות שכלל אינו שייך יותר למקומו הראשון (ועיין ב"ביאור הלכה" סי' תסח ד"ה ההולך, שנחלקו האחרונים בהבנת הרמב"ם הנ"ל והשו"ע).

צד נוסף לחייב את הבן מצד מנהג אבותיו הוא על-פי דברי שו"ת "זכרון יוסף" (הובאו דבריו ב"פתחי תשובה" סי' ריד ס"ק ב) שאמנם כאמור, בן אינו מחויב בהנהגות שאביו קיבל על עצמו, אך אם אביו חינכו והדריכו בהנהגותיו וגם הבן נהג בפועל כהנהגות אביו – מחויב למנהג אביו, ודלא כ"אגרות משה" (או"ח ג סי' סד), שכנראה הבין בכוונת ה"זכרון יוסף" שכשהבן נוהג כך בעצמו הוא מחויב בדבר מצד עצמו, ולא מצד מנהג אביו. ויש נפקא מינא בדבר (עיין לקמן בהערה 8). אם כן, גם אם נולד במקום שאין בו מנהג קבוע, הוא מחויב להנהגת אביו.

[7] יש להעיר שמלבד כל השיקולים ההלכתיים שמתוארים בהערות השונות, ישנו עניין חיובי בהמשך המסורת מאב לבן, ועל זה נשענת במידה רבה כל מסורת ישראל, כידוע.

[8] בהערה 6 הוזכרו אפשרויות שונות לחייב את הבן מכוח מנהג אבותיו, וישנן שיטות חלוקות אם ניתן להתיר מנהג אבותיו על-ידי התרת נדרים. לדעת המהרשד"ם (יו"ד סי' מ) לא ניתן להתיר מנהג אבותיו, וכן דעת המהרי"ק (בשורש קמב). וראיה לדבר ניתן ללמוד מפסחים (ריש פרק מקום שנהגו), שבני בישן (שם מקום) היו נוהגים שלא לנסוע בערב שבת ליום השוק שהיה בצידון כדי שיוכלו לעסוק בצרכי שבת, ובניהם אחריהם רצו שלא להחמיר בזה, והלכו לשאול אם הם מחויבים במנהג אבותיהם, ונענו שחייבים להמשיך במנהג. אם הייתה אפשרות להתיר את הנדר – ודאי שהדבר היה צריך להיות מוזכר בגמרא. לעומתם, לדעת ה"פרי חדש" (סימן תצו מנהגי או"ה סע' שמיני) אין ראיה מהגמרא הנ"ל, ואדרבה, בירושלמי (ריש פרק מקום שנהגו) מובא מקרה דומה, ושם מובא שלאחר שנענו שחייבים להמשיך במנהג אבותיהם הקשו מדוע אינם יכולים להתיר את הנדר ככל נדר, ונענו שכאן חמור יותר, כיוון שנתחייבו מכוח אבותיהם (כסברת המהרשד"ם והמהרי"ק הנ"ל), וממשיך הירושלמי: "כל שכן יהיו מותרות". אם כן, משמע שניתן להתיר גם מנהג אבות. עיין עוד בשו"ת "רב פעלים" (או"ח ג סי' כט), שכתב שרק כשיש בדבר צורך ניתן לסמוך להקל ולהתיר "מנהג אבותיהם". ויש להעיר שאפשר שגם המקלים לא התירו אלא במקום שכל הקהילה (או רובה) מעוניינת להתיר את הנדר; אך אפשר שאם אדם אחד מעוניין להתיר לעצמו את הנהגת הקהילה – אינו יכול, אף שכבר נמצא במקום שאין בו מנהג קבוע. אך הדבר יועיל במקרה שהוא מחויב למנהג אבותיו מחמת שאביו הנהיגו כן (כדברי ה"זכרון יוסף" בהערה 6).

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
כסלו תשס"ז

נט. כשרותו של חלב פרה בימינו

שאלה:
שמעתי שרב ידוע טען שאסור לשתות חלב היום, כיוון ש-15-20% מהפרות הן טרפות, וחלב מטרפה אסור. בעבר זו לא הייתה בעיה, כי חלבו כל פרה בנפרד והיה ביטול ברוב, כי דנו על כל פרה בנפרד ואמרו כי רוב הפרות אינן טרפות, אך היום כשחולבים פרות באמצעות מכונה וכל החלב מעורבב מיד, צריך לראות את התערובת כתערובת של לח בלח וצריך ביטול בשישים, ו- 15-20% זה רחוק מכך.
אם כן, האם מותר לשתות חלב היום?

תשובה:
א. כשם שאסרה התורה לאכול בשר בהמה טרפה, כך אסרה התורה את שתיית חלבה[1].
ב. אף-על-פי שחלב טרפה אסור בשתייה, אין לחשוש לשתיית החלב בימינו, למרות שחלבן של הרבה פרות מעורב יחד, וסטטיסטית יש שם ודאי חלב טרפה, משתי סיבות:
1. כיוון שאנו עוסקים ברובא דליתא קמן, לא שייך בו כלל המושג של ביטול ברוב, בגלל שאין ודאי איסור לפנינו – למרות שיש ודאות סטטיסטית, אין ודאות במציאות[2].

---

[1] שו"ע (יו"ד סי' פא סע' א).

[2] ככלל, יש לדעת שכאשר קבעה התורה שיש ללכת אחרי הרוב אין כוונתה לכללי הסטטיסטיקה הידועים לנו, ונמשיך לבאר את הדברים. נקדים ונאמר שבסוגיות הש"ס מצינו שני סוגים של רוב: רובא דאיתא קמן ורובא דליתא קמן. רובא דאיתא קמן (=רוב שישנו לפנינו) הוא מקרה בו יש לפנינו תערובת מוגדרת של אסור ומותר, כאשר יש לנו ידיעה ודאית על כמות המותר וגם ידיעה ודאית על כמות האיסור. דין זה נלמד בגמרא (חולין יא ע"א) מהפסוק: "אחרי רבים להטות". במקרה כזה יש צורך לנהוג על-פי כללי ביטול ברוב שנקבעו בהלכה (שו"ע יו"ד סי' צח, קט). לדוגמה, חתיכת בשר נבלה שנתערבבה עם עוד חתיכות מותרות, החתיכה האסורה מתבטלת ברוב של חד בתרי, ואם יש רוטב אז יש צורך בביטול בשישים, כיוון שביטול של תערובת לח בלח אינו ברוב אלא בשישים.
לעומתו, יש סוג שני של רוב, רובא דליתא קמן (=רוב שאינו לפנינו). ברוב זה איננו דנים על תערובת ודאית של אסור ומותר לפנינו, אלא אנו שואלים עצמנו אם המונח לפנינו שייך לרוב הנורמטיבי והטבעי שקיים בעולם, או אולי הוא חריג השייך למיעוט. רש"י (שם) מסביר שמקורו של דין זה הוא מאותו הפסוק, או מהלכה למשה מסיני. לדוגמה, רוב הבהמות אינן טרפות, ולכן מותר לשתות את החלב של הבהמה שנחלבה. וכן, רוב נשים אינן איילוניות ורוב גברים אינם סריסים, ולכן יבם קטן שבא על יבמה קטנה ימשיכו לחיות זה עם זו, ואין אנו חוששים שמא יימצא הוא סריס או היא איילונית, ונמצא שבא על אשת אחיו שלא במקום מצווה.
לא מצאנו בש"ס מקום שבו התייחסה הגמרא בסוגיות של רובא דליתא קמן לשאלת ביטול ברוב. ניתן לומר שזה בגלל שהגמרא דנה בסוגיות אלו תמיד על פרט ספציפי, ושואלת לגביו אם הוא חריג או שייך לרוב מסוגו שבעולם ובטבע. אך נראה כי באופן מהותי אין מקום לשאלת הביטול ברוב כאשר אנו עוסקים ברובא דליתא קמן, בגלל שאין ודאות של איסור לפנינו. יש להוסיף כי בעלמא דנו האחרונים אם הכרעה מכוח רוב היא הכרעה ודאית, או שגם אחרי ההכרעה הספק נשאר, אלא שהוא מוכרע הלכתית. ר' עקיבא אייגר (תניינא קח) כותב שלגבי טרפה מוכח מהגמרא שהוי כוודאי. כך משמע גם מדברי ה"חתם סופר". ה"חתם סופר" (שו"ת "חתם סופר" ד אבה"ע ב סי' קמז) טוען שלמרות שבתחילת סוגיית הגמרא בחולין הגמרא מסתפקת וחושבת שרובא דאיתא קמן הוא רוב טוב יותר מרובא דליתא קמן, ואי אפשר ללמוד את השני מן הראשון בקל וחומר, בגלל שברובא

2. יש לדון על כל פרה בפני עצמה. כיוון שעל כל פרה ופרה קיימת הכרעה שהיא שייכת לרוב, אין בעיה לשתות מחלבן של כל הפרות[3].

ג. בימינו נפוצים ניתוחי פרות חולבות שעלולים להטריף את הבהמה[4], בעיקר

דאיתא קמן יש היתר ברור ומוגדר לפנינו, הרי שלמסקנת הגמרא רובא דליתא קמן הוא טוב יותר מרובא דאיתא קמן, וזאת בגלל שאין לפנינו בוודאות איסור. ראה עוד ב"דברות משה" לגר"מ פינשטיין, שמסביר מדוע רובא דליתא קמן טוב יותר מרובא דאיתא קמן, וכן ב"שערי יושר" לגר"ש שקופ, שמסביר את רובא דאיתא קמן כהוראה התנהגותית, לעומת רובא דליתא קמן, שהוא בירור שהדבר מותר. לכן גם בשאלת כשרות החלב – אין זה משנה כלל אם חולבים כל פרה בנפרד או שחולבים מספר גדול של פרות יחד. כיוון שאין איסור ודאי לפנינו, הרינו דנים בשאלה זו ככל שאלה של רובא דליתא קמן, ותולים שהבהמות שמהן הגיע החלב שלפנינו הן כולן כשרות ומותרות באכילה, ואל לנו להזקק לבטל את המיעוט שאיננו בנמצא.

[3] זאת ועוד, נראה שאנו דנים על כל בהמה ובהמה בפני עצמה ותולים שהיא כשרה ואיננה טרפה, ולכן גם אם אחר-כך נתערב חלב של הרבה בהמות יחד – אין כאן שום חשש, כיוון שכבר הכרענו על כל פרה ופרה שאינה טרפה. ודומה הדבר למקרה שבו נמצאו ברחוב עשר חתיכות, ובעיר קיימות שמונה חנויות המוכרות בשר כשר, ושתי חנויות המוכרות בשר שאינו כשר. האם נאמר שיש לפנינו שתי חתיכות אסורות, כיוון שמבחינה סטטיסטית עשרים אחוזים מהבשר שנמצא בעיר אינו כשר? ודאי שלא. אנו דנים על כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה, ותולים שבאה מהחנויות הכשרות, ואיננו צריכים "לבטל" את שתי החתיכות ה"אולי אסורות" בשמונה החתיכות הכשרות, אלא הכול מותר, כיוון שכבר הכרענו על כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה, וכך גם בנדון דידן. גם "מנחת אשר" (שמות סי' מד) דן בשאלה זו, והתיר מסיבה זו.

ראה עוד בשו"ת "משנה הלכות" (יא סי' קיד; יב סי' רסה), שעסק בשאלת החיוב של הגהת מחשב לספרי תורה על מנת לצאת מחשש טעויות, ובדרך אגב דן גם בשאלת החיוב לצלם את הפרות החולבות ברנטגן על מנת לבדוק שאינן טרפות, ומסקנתו היא שיש לסמוך על רוב גם כאשר ניתן לבדוק: "ואם יבא אחד להחמיר ויאמר באמת שלא נשתה חלב ולא נאכל בשר ולא נברך על המאכלים, והוא יעשה עקסריי (=שיקוף רנטגן) על כל בהמה ועוף ואח"כ יאכל, וילך ויטרוף את כל העולם ויאמר עליהם שהם אוכלי נבילות וטריפות ומברכים ברכות לבטלות מפני שבירר ע"י ה'עקסריי מאשין' (מכונת שיקוף) ומצא שלשים בהמות טריפות למאה, וא"כ נתברר שיש כאן טריפה ודאי בכל מאה בהמות, והיאך נסמוך ונאכל בלי בירור כיון שאפשר לברר ודאי – לא נאבה ולא נשמע לו, וא"כ מ"ש ברכת הנהנין שלא חוששין לבטלתה מברכת התורה (=כוונתו לברכה על ספר תורה שלא נבדק במחשב, והעולה לתורה אולי מברך ברכה לבטלה) ומ"ש איסור טריפות שעובר כל אחד ואחד איסור דאורייתא על כל כזית ורביעית ובכל יום ואין חוששין לה, מפני שהתורה סמכה על הרוב ואין צריך לבדוק יותר, ולא אצריכוהו בדיקה כלל, לא בידי אדם וכ"ש ב'מכונה עקסריי' בלע"ז ואנן לא נתנה לנו תורה רק לעינינו, ולמה ניחוש להמחשב".

עיין בשו"ע (סי' צט ס"ק ו), והגר"א וה"פרי חדש" (ס"ק כא) מקלים בעניין "חוזר ונעור" בתערובת של מין במינו לח בלח, ואף מצרפים את האיסור הראשון להיתר לבטל את האיסור האחרון.

הגרנ"א רבינוביץ' מפקפק בנתונים המופיעים בשאלה, שהרי הסטטיסטיקה לא נקבעה על-פי פרות שנחלבות עתה, שהן הפרות הטובות והבריאות יותר, אלא בפרות שנחלבו בעבר, ולאחר שירדה תפוקתן נשחטו ונמצאו טרפות. אין בפרות זקנות וחולות אלו, לדעתו, כדי ללמד על כלל הפרות החולבות הבריאות, וממילא השאלה מעיקרא ליתא.

[4] נראה שלמרות שניקוב הקיבה נעשה במכוון על-ידי מגדלי הפרות, ולדעתם אין בפעולה הניתוחית משום הרעת מצבה של הבהמה, אלא להיפך – לדעתם פעולה זו מצילה את הבהמה, עם כל זה נראה שאין מקום לטענה שהמציאות השתנתה מזמן חז"ל. סברה זו אינה רלוונטית (לקמן נדון בשאלת יכולתה של טרפה לחזור לכשרות אם נרפאה, אך לא בכך אנו עוסקים בהערה זו), וכך הורו חכמי כל הדורות, ראשונים ואחרונים.

הרשב"א (שו"ת הרשב"א א סי' צח) נשאל על בהמה שמן הדין אמורה להיות טרפה אבל אנו רואים שהיא חיה יותר מי"ב חודש, אם ניתן לומר שיצאה מגדר טרפה, שהרי הכלל בגמרא הוא "סימן לטריפה י"ב חודש" (חולין נז ע"ב), וכפי שהסביר שם רש"י: "אם כך חיה בידוע שלא נטרפה". הרשב"א עונה שהטרפות שמנו חכמים הן אסורות ואין ביכולתן לחיות, אפילו על דרך המקרה, והמעיד על כך אינו נאמן ואין מקבלים את דבריו, "וכל מי שמכשיר זה נראה בעיני כמוציא לעז על דברי חכמים". מציאות כזו לא תיתכן לפי הרשב"א, ולכן אמר שהמעיד על כך התבלבל והחליף בהמה בבהמה, או שטעה בהערכת משך הזמן וטרם עברו י"ב חודשים. אם הוא בכל זאת נשאר איתן בדעתו, נראה שהוא משקר, וכלשון הרשב"א: "ויבטל המעיד ואלף כיוצא בו ואל תבטל נקודה אחת ממה שהסכימו בו חכמי ישראל הקדושים הנביאים ובני נביאים, ודברים שנאמרו למשה מסיני".

כתוצאה מניקוב הקיבה[5]. כיוון שניקוב הקיבה מתאחה לאחר זמן קצר, ניתן לסמוך על הפוסקים הסוברים שבהמה שנטרפה ולאחר מכן נתרפאה חוזרת לכשרותה[6], ואין לאסור את החלב[7].

לעומתו סובר הרמב"ם שאין לנסות וליישב את המציאות עם ההלכה בנושא זה: "וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה, אף על פי שיראה בדרכי הרפואה שבידינו שמקצתן אינן ממיתין, ואפשר שתחיה מהן – אין לך אלא מה שמנו חכמים, שנאמר 'על פי התורה אשר יורוך'" (שחיטה פרק י הל' יג). בהסבר הדברים, מדוע איננו חוששים למציאות המשתנה, כתב ה"חזון איש" (יו"ד סי' ה): "והנה היה צריך להקבע בב' אלפים תורה דיני הטריפות לדורות... והיו קביעות הטריפות כפי השגחתו ית' בזמן ההוא, ואותן המחלות שהיו פרוונקא דמלאכא דמותא בזמן ההוא שלא נתן הקב"ה רפואת תעלה להן, המה הטריפות שאסרתן התורה בין בזמן ההוא ובין בזמן של הדורות הבאים". כעין זה כתב גם הרב משה פינשטיין ב"אגרות משה", (אבה"ע ב סי' ג ענף ב), אלא שלדעתו הרגע שבו נקבעו הטריפות הממיתות הוא זמן מתן תורה. הוא מדגיש שלמרות שהפעולה נעשתה במכוון, אפילו על-ידי רופאים, כדי להציל את האדם או הבהמה, אף-על-פי-כן יחשבו כטרפה. למרות שלעניין דין טרפה באדם פסק הרמב"ם שהמדד הקובע הוא אומדנת הרופאים, מסביר הרב פינשטיין שאין בכך סתירה, כיוון שלעניין טרפות הבהמות מנתה המשנה במפורש את סוגי הטרפות שמנו חכמים, ואם הדין אמור להשתנות מדור לדור ומתקופה לתקופה לא היה למשנה למנותן, כשם שלא מנתה את סוגי הטרפות באדם. להלכה, אין הבדל בין הרשב"א לרמב"ם, ושניהם יאסרו את הבהמה.

[5] ניתוח לניקוב הקיבה נעשה בעיקר לפרות חולבות. לפעמים, כתוצאה מהצטברות גזים בקיבת הבהמה, הקיבה מתנפחת ועולה למעלה. מציאות זו אינה נוחה לפרה, ומכבידה עליה. היא אוכלת פחות, וממילא תפוקת החלב שלה יורדת באופן משמעותי. מטרת הניקוב הוא להשיב את המצב לקדמותו.

[6] המציאות בארץ בעניין ניתוחי הפרות החולבות טובה יותר מאשר בחו"ל. הרב זאב וייטמן ("הליכות שדה" 94, עמ' 29-14, ובמיוחד עמ' 27-23) סקר את סוגי הניתוחים השונים בארץ ואת מעמדם ההלכתי, והסיק שבארץ גם ללא פיקוח אין לחשוש ולהימנע משתיית חלב. מובן שעדיף לפקח על הניתוחים, וזהו המצב כיום בארץ. חברת "תנובה" מפקחת על הניתוחים שנערכים בארץ, כך שכמעט אין חשש לחלב טרפה שמגיע למחלבות. על דרכי הפיקוח על החלב בישראל, עיין במאמרו של הרב זאב וייטמן ("תחומין" כב, עמ' 468-463; "בנתיב החלב" – סוגיות הלכתיות בתעשיית החלב, עמ' 112-105, וכן בחלקה הראשון של חוברת זו, עמ' 25-11, במאמרים העוסקים בשאלת טרפה מניתוח קיסרי ובחשש עירוב חלב טרפה מבהמות מנותחות). בחו"ל הבעיה חריפה יותר, גם בגלל שאין פיקוח על הניתוחים, וגם בגלל העובדה שיש מקומות שבהם נעשים ניתוחים שבהם נוקבים בוודאות את קיבת הבהמה.

נסביר את עיקרי הסוגיות שבהן נחלקו הפוסקים. הגמרא (חולין סח ע"ב) דורשת את איסור אכילת איבר מן הבהמה שיצא מחוץ למעי אמו וחזר קודם שנשחטה מן הפסוק: "ובשר בשדה טרפה לא תאכלו": "מה תלמוד לומר – לפי שמצינו במעשר שני ובכורים שאף על פי שיצאו חוץ למחיצתן וחזרו – מותרין, יכול אף זה כן? תלמוד לומר טרפה. מאי תלמודא? אמר רבה: כטרפה. מה טרפה, כיון שנטרפה שוב אין לה היתר, אף בשר – כיון שיצא חוץ למחיצתו שוב אין לו היתר". מברייתא זו משמע שדין פשוט הוא בטרפה, שאינה חוזרת להיתרה. הדין הוא פשוט כל-כך, עד שהוא עצמו מהווה מקור לאיסור אכילת איבר שיצא חוץ למעי אמו וחזר, שאין לו מקור ברור לאיסור מלבד ההיקש לטרפה. אלא שהיא גופא קשיא – מנין לגמרא שטרפה שחזרה למצבה הקודם אינה חוזרת לכשרותה? וכי זו הלכה למשה מסיני? נראה שאין רצונה של הברייתא ללמדנו דין בדיני טרפה, אלא להשוות דין איבר שיצא וחזר למציאות של טרפה, ודבר זה הוא פשוט וברור בגמרא, שטריפה אינה חיה, וממילא אין לה היתר. אבל בהמה שסרה ממנה טרפותה ניתן לאכלה כיוון שאינה עוד בגדר טרפה. נראה שמהסוגיה בחולין (מח ע"א) יש ראיה לכך שטרפה יכולה לצאת מידי טרפותה: "אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: ריאה שנקבה ודופן סותמתה – כשרה. אמר רבינא: והוא דסביך בבשרא". ומסביר שם רש"י, שהבהמה אינה טרפה כיוון שזו סתימה מעלייתא. מסקנת הגמרא שם היא שקרום שעלה מחמת המכה בריאה זו סתימה שאינה טובה, והבהמה נשארת טרפה. מסוגיה זו נראה לכאורה שיש פעמים שבהן למרות שהבהמה נטרפה על-ידי נקב בריאה – שזו טרפה שנשנית במשנה (מב ע"א) -אף על פי כן יכולה הבהמה לחזור לכשרותה על-ידי סתימת הנקב בדופן הריאה. וכל מה שמיעטה הגמרא שם הוא מקרום שעלה מחמת המכה, שאינו נחשב לסתימה מעלייתא. אם כן, הכול תלוי באיכות הסתימה של הנקב. במקרה שלפנינו פשוט וברור שתוך ימים ספורים הנקב נסתם היטב ואינו ניכר, והרי זה כריאה שניקבה ודופן סותמתה.

בדעה זו, שטרפה שנתרפאה חוזרת לכשרותה, מחזיק הרב רפאל זיסקינד, בעל ה"תורת יקותיאל" (טריפות סי' מד ס"ק ו), הובאו דבריו ב"דרכי תשובה" (יו"ד סי' מד סע' ו ס"ק ע). גם האדמו"ר מליובאוויטש, הרב מנחם מנדל שניאורסון באגרת לרוגאצ'ובר מאריך להוכיח דין זה, ולחלוק עליו ("אגרות קודש", אוצר אגרות בנושאים שונים, הוצאה מיוחדת לבני הישיבות, תשס"ז, עמ' מ-מא). בעקבות ניתוחי הפרות בימינו כתב כך גם הרב ישראל בעלסקי במאמרו "בענין שאלת חלב טריפה שנתפרסמה מקרוב" ("מסורה" י, עמ' סב-עג) וכן הורה גם הגרנ"א רבינוביץ'.

הרב ולדינברג ("ציץ אליעזר" א סי' כד) מחלק בין בהמה שנרפאת בידי שמים ובין בהמה שאדם ריפא אותה. כאשר אדם ריפא אותה – הרי הייתה טרפה בגלל הנקב, ונחלשה מחמתו, ואין בידי הרפואה כדי להוציאה מטרפותה. אבל כאשר עלתה לה ארוכה בידי שמים – הוברר למפרע שמעולם לא הייתה הבהמה טרפה. אם כן נראה שבמקרה שלפנינו גם הוא יכריע שהבהמה אינה טרפה, כי היא מבריאה מעצמה.

[7] יש פוסקים שבהמה שנטרפה וחל עליה שם טרפה שוב אינה באה לידי היתר לעולם, וכפי שמשמע מפשט הסוגיה (חולין סח ע"ב, הובאה לעיל בהערה הקודמת). פוסקים אלו יסבירו את הגמרא בחולין מח ע"א (ריאה שניקבה ודופן סותמתה – כשרה) ששם הבהמה כלל לא נטרפה, בגלל שמעולם לא היה נקב גמור, שהרי עם ניקוב הריאה מיד נסתם הנקב על-ידי הדופן; ושבמקום בו הייתה הבהמה טרפה, ואפילו לרגע, שוב לא תועיל רפואה לבהמה כדי להתירה, וכך לכאורה קורה גם בנידון דידן.

בדעה זו מחזיק רבי יוסף ראזין (הרוגאצ'ובר), כמובא באגרתו של האדמו"ר מליובאוויטש בהערה הקודמת. בעקבות ניתוחי הפרות בדורנו, כתב ה"משנה הלכות" (יג סי' קיג) שמי שסמך עד עתה על היתרו של הרב פינשטיין בשתיית חלב נכרי, בהסתמך על חוקי המדינה שאוסרים עירוב חלב טמאה בחלב פרה, כמובא ב"אגרות משה" יו"ד א, סי' מו-מט, לא יוכל לסמוך עוד על כך, כי על ניתוחי הפרות שמטריפים אותם, לשיטתו, אין פיקוח או חוק שאוסר זאת. לכך נוטה דעתו של הגרז"נ גולדברג, וכן נראה מדבריו של הרב זאב וייטמן, במאמרו בתחומין (שם), שם חלק על דברי הרב בעלסקי בכמה עניינים, ואנו נעמוד בקצרה על שתי השגות: הרב בעלסקי רצה להוכיח דבריו שטרפה חוזרת להכשירה לאחר שנרפאה מדברי הגמרא (חולין נד ע"א): "דאי בדרי ליה סמא – חיי". צודק הרב וייטמן בהערתו, שסוגיה זו אינה מוכיחה דבר לענייננו, כיוון שהיא אינה עוסקת בטרפה ודאי שמנו חכמים, אלא באותן סוגי מחלות ומכות שלכאורה ממיתים את הבהמה, למרות שחכמים לא מנו אותם. עובדה זו גורמת לגמרא לשאול מדוע שלא ייכללו גם הם ברשימת הטרפות של חז"ל, ועל כך עונה הגמרא שלגבי מחלות ומכות אלו היה ידוע לחז"ל שהבהמה יכולה להתרפא מהם על-ידי תרופות, ולכן אין למנותן כטרפה אפילו אם לא נתרפאו. מסוגיה זו נראה יסוד אחד ברור, והוא שכל סוגי המחלות והמכות שחכמים לא מנו אותן כטרפות הרי זה בגלל שיש להן יכולת להתרפא בדרכי הרפואה, ולכן אפילו אם לא ירפאו אותם והם ימותו – הם לא יהיו טריפה. וניתן לדייק מדברי הגמרא שכל אותן טרפות שמנתה המשנה אין להן כלל יכולת להתרפא, ואפילו על-ידי סמים ותרופות. אם אכן נבין כך, צדק הרב וייטמן שמדברי הרמב"ם (שחיטה פרק י הל' יג) נלמד שאפילו אם באחד הדורות ימצאו רפואה לאי אלו מהטרפות – זה לא רלוונטי, כיוון שאין לנו אלא מה שקבעו חכמים. אבל ניתן להבין את דברי הגמרא גם בצורה אחרת: הגמרא אינה מתייחסת למקרה שבו הטרפות נעלמת מן הבהמה, אלא רק למקרה שהבהמה נטרפה ועכשיו היא ממשיכה לחיות על-ידי סמים ורפואות. כך מדויק מלשון הגמרא "אי בדרי ליה סמא – חיי", אבל לא מתרפאת. לכן, במקרה שבו נעלם הנקב יש מקום לומר שהבהמה כבר אינה מוגדרת כטרפה. כל דברי הרמב"ם מוסבים על מקרה שבו הטרפות נשארה והרופאים טוענים שהבהמה יכולה להמשיך ולחיות כך – ובזה לא נתחשב בדעתם. אבל אם הטרפות נעלמה, אין לנו כלל טרפה לפנינו. בהערה נוספת מעיר הרב וייטמן שהבנה זו שטרפה שנתרפאה חוזרת להיתרה סותרת את דברי הרמב"ם שהובאו לעיל, בהערה 4, שאפילו אם יתברר על-פי חכמת הרפואה שטרפה מסוימת יכולה לחיות – אין בכך כדי להתיר את הבהמה. הרב בעלסקי ודאי לא יחלוק על דברי הרמב"ם הללו, אך נראה שהם אינם מהווים קושי, שהרי הרמב"ם לא כתב שאם הם יתרפאו זה לא יועיל, אלא רק כתב שאם למשל הנקב יישאר והרופאים יאמרו שזה לא מזיק לבהמה והיא יכולה להמשיך ולחיות כך עוד זמן רב – לא ישתנה הדין, כי אין לנו אלא מה שמנו חכמים.

לשיטת פוסקים אלו, נראה שיש לבדוק בכל מקום ומקום את סוגי הניתוחים ואופן ביצועם, ולברר אם הם יוצרים טרפה ודאי או רק ספק טרפה. לכן, במקומות שבהם הניתוחים אינם מטריפים ודאי את הבהמה אלא יוצרים ספק – גם לשיטתם יש להתיר את שתית החלב, כיוון שלהלכה ספק טרפה מותרת לאחר י"ב חודש, וממילא יש לחשוש רק לבהמות שנותחו בשנה האחרונה, ואז הסיכוי להגיע למעלה מ 1/60 הוא נמוך (הרב זאב וייטמן, חלב נכרים בימינו, מתוך "תחומין" כב, עמ' 455-468, ובעיקר עמ' 459-463), אלא שלכאורה יש להיזהר מלחלוב פרות ספק אלו במשך י"ב חודש. ואי אפשר להורות על עירובו בשאר החלב, כיוון שאין לבטל איסור לכתחילה. אך להלכה התירו פוסקים רבים את עירוב החלב של פרות הספק לכתחילה, משתי סיבות עיקריות:

א. הרב צבי פסח פרנק בשו"ת "הר צבי" (יו"ד סי' לו) דן בחשש לטרפותה של בהמה שנותחה על מנת להוציא גזים מהכרס. ראשית הוא מכריע שבהמה זו היא ספק טרפה, ולאחר י"ב חודש היא תצא מספק זה. לאחר מכן, הוא מתיר לבטל את החלב לכתחילה במקום הפסד מרובה, למרות שהכלל הוא שאין מבטלין איסור לכתחילה (הרב וייטמן ב"הליכות שדה", שם, הערה 11, טוען ששפיכת חלב של י"ב חודש היא הפסד של כ-10,000 ש"ח, גם מכירת הפרה לגוי כרוכה בהפסד), כיוון שבספק איסור יש אפשרות לבטל את האיסור לכתחילה בהפסד גדול (מבוסס על רמ"א סי' קט ס"ק ב) כיוון שמושקע בפרה חולבת כסף רב, והמכירה לגוי אינה מכסה את ההשקעה, יש מקום להקל.

ב. גם כאשר יש איסור ודאי, אין איסור לבטלו אם אין כוונה לבטלו, כפי שמצאנו בשו"ע (יו"ד סי' פד סע' יג): "דבש שנפלו בו נמלים – יחממנו עד שיהא ניתך ויסננו". וכתב שם הש"ך (ס"ק לח): "ואין זה משום מבטל איסור לכתחלה, שאסור כדלקמן סימן צט, שאין כוונתנו אלא לתקן הדבש". לכן, כיוון שרוב הרפתנים בארץ אינם שומרי תורה ומצוות, והם אינם מבינים את מושג הביטול, אין כוונתם אלא לחלוב את החלב ולערבו על מנת לשווקו ולא על מנת לבטלו, וממילא אין בזה איסור, כמו בדבש (הרב דב לנדאו, ביטול חלב טריפות, מתוך: "בנתיב החלב" – סוגיות הלכתיות בתעשיית החלב, עמ' 20-25).

במקומות שבהם הניתוחים, לשיטתם, מטריפים את הבהמה באופן ודאי, נראה שיש לבדוק אם בעדר יש שישים כנגד אותם הפרות המנותחות, ואם יימצא כי אין שישים כנגדם – אין להתיר את החלב בשתייה. אם ימצא בעדר שישים כנגד הפרות המנותחות, החלב האסור בטל במותר, והכול מותר לשתייה, כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' פא סע' ב): "ואם היתה (=הטריפה) בעדר עם בהמות אחרות, ונתערב חלבה עם חלב האחרות, הולכים בו אחר שיעור ששים". ומוסיף הרמ"א: "ואם יש ס' בהמות בעדר, ולא ידעינן בודאי שחלב מן הטריפה היא יותר מחלב אחת האחרות, אמרינן מסתמא דאיכא ששים, ומותר". כלומר, אין צורך לברר שיש שישים כנגד כמות החלב של הטרפה, אלא אנו מניחים שהבהמות נותנות כמות זהה של חלב, אלא אם ידוע שהטרפה נותנת יותר חלב.

כל שנותר לברר הוא אם ראוי להחמיר ולא לאכול איסור שהתבטל בהיתר. ה"פתחי תשובה" (יו"ד ס"ק י) הביא שתי דעות בעניין זה: א. רבנו יונה ב"איסור והיתר הארוך" (כלל נז, סי' טו) כתב: "וכן אם יש איסור... ויש ס' ומכל כה"ג ולהרחיק עצמו מכל דבר כיעור מצוה היא", כלומר יש עניין בחומרה זו. ב. בספר "סלת המנחה" מובא בשם "תורת האשם": "דמי שרוצה להחמיר לנהוג איסור בדבר שלא מצינו שהחמירו אמוראי, כגון מה שנתבטל בששים... הוי כמו אפיקורסות, ויצא שכרו בהפסדו". ומלשון הרמ"א נראה לכאורה לדייק כדעה זו, שכתב: "בהמה שהורה בה חכם מסברא ולא נמצא הדין בפירוש שהיא מותרת – בעל נפש לא יאכל ממנה", משמע שאם נמצא בהלכה היתר מפורש, כגון ביטול בשישים – אין להחמיר. אלא שמסביר ב"פתחי תשובה" שם את דברי הרמ"א גם אליבא דרבנו יונה, וכוונתו שדבר שנמצא בהלכה בפירוש להיתר אין חיוב אפילו על בעל נפש להחמיר שלא לאכלו, ומכל מקום אם רוצה להחמיר גם בזה – מצווה היא. בדעה שאין מקום לחומרה זו מחזיק גם ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, בעל "בני יששכר". למרות שנימוקו אינו הלכתי אלא קבלי הוא מסיק ממנו הוראה למעשה, וכך הוא כותב (מאמר חדש אדר, מאמר ב, שקל החדש דרוש ז): "הוא ית"ש יודע אשר הניצוץ הטמון באותה חתיכה האסורה ביחוד יכול להתברר על ידינו. הנה ית"ש מזמין שתיפול החתיכה האסורה כזאת לתוך היתר, ותתבטל, ואכול יאכלו אותה ע"פ התורה, ותתברר הניצוץ הזה... על כן, לדעתי הצעירה, אין זה מדרך החסידות מה שכמ' אנשים נוהגים סלסול בעצמם, שלא לאכול משום מאכל שהיה עליו שאלת חכם, הגם שהוא דבר פשוט ומבואר דינו להיתר, כגון ע"י תערובת בששים וכיוצא, כי לדעתי אדרבא מצוה הוא, יאכלו ענוים וישבעו".

דניפרופטרובסק, אוקראינה **Dnipropetrovsk, Ukraine**
כסלו תשס״ט

ס. ״צומת הגידין״, חיוב הבדיקה

שאלה:
האם יש חיוב לבדוק את צומת הגידין של העוף לאחר השחיטה? כיצד יש לנהוג אם נחתכו רגלי העוף לפני הבדיקה? לפי אילו כללים נקבעו רמות ההכשר שהרבנות הראשית לישראל נותנת בתחום זה?

תשובה:
א. מדאורייתא אין חיוב לבדוק טריפות כלל בהסתמך על הכלל ש״רוב בהמות אינן טריפות״[1]. חכמים חייבו לבדוק את הריאה, בבהמה בלבד[2].
ב. גם כיום שתנאי הגידול של העופות השתנו,[3] אין צורך לבדוק את צומת הגידין[4] אם לא נראתה כל ריעותא.

---

[1] עיין ביצה דף כה ע״א: ״בהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיודע לך במה נשחטה, נשחטה - הרי היא בחזקת היתר עד שיודע לך במה נטרפה״, וברש״י שם ד״ה לאפוקי.

[2] שו״ע יו״ד סי׳ לט סעיף א. עיינו ברש״י (חולין דף יב ע״א ד״ה פסח) ובחידושי הרשב״א (חולין דף ט ע״א ד״ה ׳ומה שחששו׳), שהביא מספר נימוקים לחיוב הבדיקה בריאה דוקא (1. מיעוט המצוי חייבו חכמים לבדוק. 2.מכיוון שהריאה נראית לעין מיד עם פתיחת הבהמה, אם לא יבדוק אותה ייראה כמעלים עין מן האיסור). ב״אגרות משה״ יו״ד א, יט, דן בנושא זה והסביר: ״ וזה שאין מחוייבין לבדוק בכל הי״ח טרפות לבד הריאה עיין בפמ״ג בפתיחה לסי׳ לט בשם המנחת יעקב שהוא מטעם דהוי טורח גדול עיי״ש וא״כ היה מסתבר לכאורה דבעוף שליכא טרחא כ״כ יתחייבו לבדוק אחר כל הטרפות אבל הא מבואר ברמב״ם פי״א משחיטה הי״ב שכתב ומעולם לא שמענו במי שבדק עוף אא״כ נולד לו חשש עיי״ש ולכן צריך לומר שגם לבדוק עוף הוא טרחא שלכן יש לסמוך על החזקת כשרות אף לכתחלה, אבל הוא רק הטרפות שצריך לטרוח למוצאם שהוא כשישראל פותח העוף ולא נראה לו שום טרפות בלא חפוש אינו מחוייב לחפש שמא ימצא אחר החפוש בזה נחשב טרחא שאינו מחוייב אבל מה שאפשר לראות בנקל ודאי מחוייבין לראות, שמחייב לכתחילה לבדוק את העוף מטריפות בכל המקומות שאין טורח כלל בחיפוש אחריהם, אלא רואים אותם בקלות כאשר פותחים את העוף״.

[3] הרמב״ם בהלכות שחיטה (פי״א הי״ב) כותב: ודברים האלו כולן אינן על פי הדין אלא על פי המנהג כמו שביארנו, ומעולם לא שמענו במי שבדק עוף אלא אם נולד לו חשש. לדעת הגרנ״א רבינוביץ׳ דברים אלו של הרמב״ם מספיקים כדי לפטור מבדיקה גם את צומת הגידין.
אמנם ישנם מספר גופי כשרות שנוהגים כיום לבדוק בדיקה פנימית גם את צומת הגידין. בדיקה זו התחדשה בעקבות טענות לחששות אלו: א. מכיוון שמגדלי העופות מפטמים אותם על מנת לקבל עופות עם משקל גבוה תוך זמן קצר, נוצר מצב בו רגלי העוף הצעיר אינן יכולות להחזיק את המשקל הגדול של העוף לכן פעמים שנפגע איזור צומת הגידין. ב. ממו״ר הגרז״נ גולדברג שמענו שיש חשש נוסף. כיון שהעופות המיועדים לשחיטה גדלים בתוך כלובים שלא מאפשרים להם ללכת, נוצרות בעיות בצומת הגידין. ג. שמא נטרף העוף כתוצאה מהזרקה לירך, שעלולה לגרום לפגיעה בצומת הגידין. בבדיקה ובברור שערכנו עם הרב זאב וייטמן, רבה של תנובה, התבררו העובדות הבאות. א. הטענה לגבי הפיטום המהיר נכונה, אבל אין בה להפוך את החשש לפגיעה בצומת הגידין למיעוט המצוי. עיינו לקמן בהערה 4 דיון מפורט בצדדים ההלכתיים. ב. החשש לגבי גידול העופות ללא מרחב נכון בעיקר לגבי מטילות. לעומת זה העופות המיועדים לשחיטה גדלים בלולים עם מרחב גדול. ג. בענין החשש מפני הזריקות, בהוראות הרבנות הראשית (מעודכן לסיון תשס״ז) מופיע כי בשחיטה ברמת כשרות ׳כשר׳ - יש להנחות את המשקים מגדלי העופות והמדגרות איך להזריק לעופות, כדי להבטיח שלא יהיה שום חשש לפגיעה בכשרות העופות. כמו כן הובהר שכל חריגה מן ההוראות תגרור אחריה פסילת העופות ואי קבלתם לשחיטה. מפקח מטעם הרבנות הראשית יבקר ביקורי פתע במקומות ההזרקה כדי לעקוב מקרוב אחר ביצוע ההוראות. בשחיטת ׳מהדרין׳ – יהיה פיקוח מדגמי על ההזרקות. בשחיטת ׳חלק׳ – יהיה פיקוח מתמיד על ההזרקות. לא יתקבלו עופות לשחיטת ׳חלק׳ שלא בפיקוח מלא על צורת ההזרקה. הרב זאב וייטמן מסר שההוראות גם ברמת

ג. בדיקה חיצונית הכוללת ראיה ומישוש איזור צומת הגידין, הינה הידור מעבר לנדרש על פי כללי ההלכה.

ד. פתיחת כל רגל לבדיקת צומת הגידין, מיותרת, בודאי אם נבדקו הרגליים חיצונית.

ה. דרישה כזו מעלה את מחיר העוף[5], ומביאה למצב בו אנשים יראי שמים המקפידים לקנות עופות בהכשרים "מהודרים" קורסים תחת הנטל, מכיוון שאין ביכולתם לעמוד במחירים כאלו. גם ישיבות ומוסדות ציבור הניזונים מכספי צדקה נלחצים מבחינה ציבורית בלחץ חברתי לצרוך דוקא מוצרים "מהודרים" שכאלה. מבחינה הלכתית קשה מאוד להתיר הקצאת משאבים ציבוריים או כספי צדקה, למה שאין בו אפילו "הידור" בהגדרה ההלכתית שלו.[6]

ו. אם תיראה ריעותא בבדיקה חיצונית באיזור צומת הגידין יש לבדוק בדיקה פנימית ע"י פתיחת הרגל ומשיכת הגידין לאחר הפתיחה על מנת לוודא שלא נקרעו.[7]

הכשרות הרגילה פתרו את הבעיה. לכן לא ברור למה גם עופות שמוגדרים 'כשר' בלבד אינם כשרים למהדרין.

כאן המקום להדגיש כי המושג 'חלק' מבחינה הלכתית, שייך רק בבשר בהמה ולא בעוף. צריך עיון מדוע להוסיף מדרגת כשרות שאין לה מקור הלכתי, המאפשרת לסוחרים להעלות את המחיר בצורה מאוד משמעותית. צעד מסוג שכזה מטעה את הציבור וגורם זילות של המושג "כשר" ללא תוספות.

[4] על פי הנתונים שמפורטים בתשובתו של הרב יעקב אריאל, רבה של רמת גן, (באתר האינטרנט yeshiva), אחוז העופות שנמצאו טריפה בגלל בעיה בצומת הגידין נע בסביבות 2%. הרב זאב וייטמן טוען שנתון זה הוא אמנם אחוז הממוצע השנתי, אבל בפועל ישנם משקים שכמות העופות עם טריפות בצומת הגידין יכולה להגיע לעשרות אחוזים, ומאידך ישנם משקים בהם כמות העופות עם טריפות בצומת הגידין כמעט אפסית. (ההסבר לכך נובע אולי מבעיה גנטית כפי שהתברר ממחקרים שנערכו לאחרונה ואכמ"ל).

לכן עלינו לברר מה מוגדר כ'מיעוט המצוי', ומה ההשפעה של הגדרה זו בהתאם למצב בשטח על חיוב הבדיקה מבחינה הלכתית. לדעת ה"משכנות יעקב" (סי' טז-יז) מיעוט המצוי הוא אחד מעשרה. בנדון דידן אנו מתלבטים לפני כל משלוח המגיע לפנינו אם יש בו אחוז גבוה של טריפות בצומת הגידין או שלא. מכיוון שחיוב הבדיקה הוא מדרבנן הרי לא חלה חובת בדיקה על פי הכלל "ספיקא דרבנן לקולא". בעל "שבט הלוי" (חלק ד, יו"ד סי' פא) חולק על הגדרה זו של מיעוט המצוי. לדעתו בכל מקרה "שהופעת המיעוט ומציאותו הוא מצוי הרבה דכל רוב בהמות שבעולם ובכל מדינה ומדינה מוחזקים במיעוט טריפות מחמת סירכות הריאה...ולעולם אין רוב כשירות בלי מועט טריפות והמועט מלווה את הרוב בכל עת ובכל מקום, והוא הוכחה שזה טבעית מציאותו לגדל רוב כשירות ומיעוט טריפות". גם לפי הגדרה זו של 'מיעוט המצוי' בודאי אין חיוב לבדוק את צומת הגידין מכיוון שמיעוט זה "אינו מלווה את הרוב בכל עת ובכל מקום". גם ב"שבט הלוי" הכריע שאין חיוב לבדוק את צומת הגידין, מכיוון שאיננו בקיאים בבדיקה זו (על פי דברי הרמ"א המובאים לקמן בהערה 7). עדיף להסתמך על הרוב ולא לבדוק כלל מאשר לבדוק ולמצוא ריעותות שההכרעה בהם לא תהיה על דרך הודאי אלא על דרך הספק (בסיום דבריו הוסיף שאם יש תקנה של רבני העיר לבדוק, אין לערער על תקנתם זו, ויש חיוב לבדוק מחמת תקנתם – אך אין בדבריו אלה סנגוריא על עצם התקנה). דברים אלו עולים בקנה אחד עם דברי ה"בית אפרים" (יו"ד סי' ו), שאין חיוב לבדוק מיעוט המצוי אם הבדיקה לא תפשוט את הספק על צד הודאי אלא על צד הספק.

[5] מחירו של העוף עולה גם בגלל דרישות נוספות שאיננו דנים בהם במסגרת תשובה זו.

[6] עוד היו צריכים הגופים הממונים על הכשרות לבדוק כמה מרויחים הגופים העוסקים בתיווך בנושא זה, ולהבטיח כי פערי התיווך לא יגרמו להפקעת מחירים בתחום רגיש זה.

[7] להלכה הכריע הרמ"א בהלכות טריפות (יו"ד, סי' נו, ט): "ואנו אין אנו בקיאין בבדיקת צומת הגידין של העוף משום דקשה לבדוק ובקל הוא נטרף, ולכן בכל מקום דאיכא מכה במקום צומת הגידין ואפילו אינו רק נפוח ונצרר הדם מאחר שהיה צריך בדיקה ואין אנו בקיאין בעוף, הוא

ז. ההוראות הרשמיות של מחלקת הכשרות של הרבנות הראשית לישראל מורות על הקפדות לפי מדרג זה:
בהכשר "חלק"- יפתחו כל רגל ורגל לבדיקת הגידין.
בהכשר "מהדרין"- בדיקה ע"י ראיה ומישוש, ובנוסף לכך בדיקה מידגמית בפתיחת הרגל לכל משק. הבדיקה המדגמית היא בדיקת עשר עופות בכל שעה.
בהכשר "כשר"- בדיקה מידגמית ע"י פתיחת הרגל לוודא שהמשק נקי. במקרה שאינו נקי יבדקו כל רגל.
על פי המבואר לעיל להוראות אלה קשה למצוא מקור[8], שהרי העוף כשר גם ללא בדיקה כלל. אם נערכת בדיקה חיצונית העוף כבר כשר למהדרין. לחלוקה לשלש רמות ולהגדרה "חלק" אין כל מקור.

ח. נחתכו כבר הרגלים, ואין אפשרות לבדוק, העוף מותר באכילה.[9]

טריפה". מפשט דברי הרמ"א עולה שבכל מקרה שיש ריעותא אין לבדוק מכיוון שבדיקה כזו לא תועיל, אלא בכל מקרה כזה יש להטריף את העוף. אבל אם אין ריעותא אין צורך לבדוק. אלא שהש"ך (שם ס"ק יא) והט"ז (שם ס"ק ח) הביאו על דברי הרמ"א את דברי המהרש"ל: "אכן הכל לפי הניפוח, וצריך המורה קודם שיטריף לחתוך הניפוח ויעיין בו, שאם נראה מתוך הניפוח שיש בו רקבון ונימוח ויש לחוש שנפסק אחד מהחוטין אז יש להטריף". ודייק הט"ז (שם) בדבריו: "משמע דבלא שום ריקבון אין איסור אפילו שנשתנה מראה הבשר מכמות שהיה". כלומר, פעמים שהבדיקה יכולה להועיל במקרה של נפיחות אם ייחתך המקום ולא יראה שם ריקבון.
הב"ח התייחס לריעותא של שינוי מראה בלבד ללא נפיחות וכך כתב: "אפשר דלא אמר הרב אלא בניפוח אבל שינוי מראה בלחוד כמו בלשון אשכנז בל"א (=כחול) או ברוי"ן (=חום) או גע"ל (=גוון מסוים של צהוב) בכהאי גוונא דאין שום לקותא ולא נפוח מכשירין לגמרי ואין צריך לחתוך ולראות אם יש רקבון ונימוח, מכל מקום טוב להחמיר ולעיין על ידי שיחתוך". הב"ח גם הוא מצמצם את הריעותות בהם בדיקה לא מועילה, ואם הריעותא היא בשינוי מראה בלבד מעיקר הדין אין צורך לבדוק כלל והמחמיר יכול לפתוח ולבדוק.

[8] כמוכח לעיל אין צורך הלכתי לא בדרישות המהדרין וכמובן שלא בדרישות ה"חלק". צריך עיון מדוע להוסיף מדרגות כשרות שאין להן מקור הלכתי המאפשרות לסוחרים להעלות את המחיר בצורה מאוד משמעותית. צעד מסוג שכזה מטעה את הציבור וגורם "זילות" של המושג "כשר" ללא תוספות, כמבואר לעיל בסוף הערה 3.

[9] לפי דברינו שגם כיום אין חיוב בדיקה בצומת הגידין, ודאי שאם נחתכו הרגלים ואבדו, העוף מותר באכילה. נראה שגם לאלו המחמירים כיום לבדוק את צומת הגידין יש מקום להתיר העוף אם אבדו הרגלים לפני הבדיקה, שהרי אפילו בריאה שאבדה פסק השו"ע (יו"ד סי' לט, ב) שהבהמה לא תאסר באכילה (כדברי רש"י בחולין דף יב ע"א ד"ה פסח וראשונים נוספים, עיין בדברי הבית יוסף בריש סימן לט). ואפילו לרמ"א שפסק כמחמירים ואסר את הבהמה אם אבדה הריאה, הסביר שם הש"ך (ס"ק ח) שגם המחמירים אינם חוששים שהבהמה טריפה, שהרי רוב בהמות אינן טריפות, וחיוב הבדיקה הוא חיוב מדרבנן, אלא שלדעתם יש כאן איסור דרבנן אפילו בדיעבד, כדי שלא ילך כל אחד וישליך הריאה טרם הבדיקה ויטען שאבדה. כאן יש מקום לטעון שחכמים לא תקנו לאסור את הבהמה או העוף במקרה שאבד האיבר אלא בריאה של בהמה בלבד.

דניפרופטרובסק, אוקראינה Dnipropetrovsk, Ukraine

סא. המתנה לגמר פרפור לפני מריטת עופות

שאלה:
בשו"ת במראה הבזק ח"א תשובה נד בהערה 6 ציינתם כי יש לחכות לפני המריטה עד שהעוף יפסיק לפרפר, אודה לכם באם תבהירו לי מדוע , ומה המקור לכך.

תשובה:
בענין חיוב המתנה בין שחיטת העוף למריטת הנוצות כתב בספר "הכשרות כהלכה השלם"[1]: "אחרי השחיטה יש לתת לבהמה או לעוף לזוב דמם בקלות, ואסור למרוט מיד עופות מנוצותם כל עוד הם מפרפרים מחשש שיצרר דמם בעור, ויש אומרים שזמן זה אורך 75 שניות".

מלבד בעיה זו, כתב הנצי"ב[2] שאין למרוט את נוצות העוף לפני סוף הפירכוס, משום איסור של צער בעלי חיים, למרות שמדאורייתא העוף נחשב כשחוט.

---

[1] פרק ו, סעיף ב.

[2] שו"ת "משיב דבר" חלק ה, סי' סז. אמנם יש הטוענים שהבהמה והעוף אינם חשים כלל את כאב השחיטה, וכל שכן את כאב המריטה בעופות (מזון כשר מן החי הרב ישראל מאיר לוינגר פרק ט). אעפ"כ כדאי לחשוש.

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
סיוון תשס"ח

סב. יין, מזיגתו על ידי חילוני

שאלה:
האם ניתן להקל לשתות מבקבוק יין שנפתח על-ידי חילוני כיוון שהוא כתינוק שנשבה או כציבור ששגג (רמב"ן לבמדבר טו, כב), או בגלל שהם לא יעזו לחלל שבת בפני רב, כמו שמובא ב"משנה ברורה" בהלכות עירובין?

תשובה:
כדי להרחיק מציאות וחשש של נישואי תערובת[1], המביאים כמעט בהכרח[2] להתבוללות, הרבו חכמים לתקן תקנות שמטרתן הרחקת מצב שבו יהיה קירוב לבבות בין יהודים ונוכרים. גם הלכות "סתם יינם" כלולות במסגרת זו. מאידך גיסא התורה, ובעקבותיה חכמים, רצו לקרב לבבות בין יהודים, לכן קבעה כי "עד אחד נאמן באיסורין". מסביר הירושלמי[3] שזאת כדי לאפשר ליהודי לאכול ולשתות אצל חברו.
לכן נקדים לתשובתנו כמה עקרונות והלכות יסודיים בעניין יין ומגע נוכרי בו, רק אחר-כך נדון בנושא מבחינת מגעו של יהודי.
פתיחת בקבוק יין איננה אוסרת את תכולתו, גם אם נעשתה בידי נוכרי[4]. יין שנמזג לכוס בידי נוכרי, להרבה שיטות נאסר[5], ויש מתירים גם בהפסד מועט[6]. דין היין שנשאר בבקבוק שנוי במחלוקת, אם הוא מותר או אסור[7]. גם האוסרים מתירים במקום הפסד מרובה[8].
כל זה אמור לגבי יין טבעי, אבל יין מבושל – אין בו דין יין נסך[9]. יין שעבר תהליך פסטור – נחלקו פוסקי זמננו אם דינו כיין מבושל[10] או לא[11], ויש להקל, שהרי זהו ספק בדין דרבנן.

---

[1] האסורים מדין תורה (דברים ז, ג, רמב"ם איסורי ביאה פרק יב הל' א, שו"ע אבה"ע סי' טז סע' א).

[2] גם אם האשה היא יהודיה וממילא צאצאיה יהודים על-פי ההלכה, הסיכוי של נכדיה להישאר בקשר עם עם ישראל הוא קלוש.

[3] הובא בראשונים. עיינו בחידושי הריטב"א (קרשקש) (גיטין ב ע"ב), רמב"ן (חולין י ע"ב) ועוד.

[4] כך פסק שו"ע (יו"ד סי' קכד סע' יח וסי' קכה סע' י-יא). "חתם סופר" (בחידושיו על יו"ד סי' קכד סע' יב) כתב שהטעם הוא מפני שרק שכשוך של היין אוסרו, וטלטול כלשהו אינו נחשב לשכשוך, או ששכשוך על-ידי כלי אינו נחשב לשכשוך.

[5] שו"ע יו"ד (סי' קכד סע' יח).

[6] הש"ך (סי' קכה ס"ק ב) מתיר את היין בהפסד מועט בגויים המצויים כיום, מפני שאינם עובדי עבודה זרה, ולכן כשאינם נוגעים ישירות ביין אלא על-ידי דבר אחר – אינו נאסר.

[7] שו"ע (יו"ד סי' קכה סע' א) אוסר את היין הנשאר בבקבוק, משום שהניצוק מחברו עם היין שיצא מהבקבוק שהוא יין אסור, אלא אם מדובר במקום הפסד מרובה, כמו שכתוב בשו"ע (סי' קכו סע' ב). הרמ"א (קכה סעיף א) מביא דעה שמקלה, אך מסיק שרק במקום הפסד מרובה יש להקל. הט"ז (קכה ס"ק ד) כתב שכוונת הרמ"א היא להפסד מועט, אך הש"ך ב"נקודות הכסף" סובר שהרמ"א הוא כפשוטו, והיינו כדעת השו"ע. מכל מקום, עיין בהערה הקודמת שהש"ך בלאו הכי מתיר את היין אפילו בהפסד מועט, מפני שהגויים המצויים כיום אינם עובדי עבודה זרה.

[8] כמבואר בהערה 6 לעיל.

[9] שו"ע (יו"ד סי' קכג סע' ג).

מכאן נפרט את דינו של יין שנמזג ע"י יהודי "חילוני"[12].
פתיחת בקבוק ודאי איננה אוסרת, כמובא לעיל אפילו במקרה של נוכרי, וקל וחומר בידי יהודי. יין שנמזג לכוס בידי יהודי חילוני[13], אם הוא יהודי שאיננו מקיים מצוות מהתחום של בין אדם למקום, כיוון שכך גדל וחונך מקטנותו[14] – אין היין נאסר במגעו או במזיגתו.

---

[10] הגר"ע יוסף ("הליכות עולם" ז פרשת בלק ו), הגר"י וייס ("מנחת יצחק" סי' ז סע' סא), הגר"מ פיינשטיין ("אגרות משה" יו"ד סי' ג סע' לא).

[11] הגרש"ז אויערבך ("מנחת שלמה" סי' כה) והגרי"ש אלישיב ("נתיבות הכשרות" אלול תשנ"ב עמ' יג).

[12] נעיר כי ההגדרה "חילוני" איננה ראויה. מתאים יותר להשתמש בביטוי "מי שאינו מגדיר עצמו כשומר מצוות". כיוון שהשואל השתמש בביטוי זה נענה לו בלשונו.

[13] בגמרא (חולין ד ע"ב) מבואר שגזרת "סתם יינם", שאסרה יין שנגע בו נוכרי, כוללת גם יין שנגע בו ישראל מומר. מצוי שם גם דיון בשאלה מהי הגדרתו של ישראל מומר ששחיטתו פסולה ויינו יין נסך, ומסקנתו שאם הוא מחלל שבת בפרהסיה או עובד עבודה זרה – הריהו כמומר לכל התורה כולה. כך פסק המחבר (שו"ע יו"ד סי' ב סע' ה), ששחיטתו פסולה ושיינו יין נסך (שם סי' קכד סע' ח). הפוסקים, ובכללם השו"ע, פסקו שגם עובר עברות להכעיס הריהו מומר לעניין זה.
יש לציין שרש"י (בתשובה קסט) כתב שזו דעת יחיד שישראל המחלל שבתות בפרהסיה דינו כמומר לכל התורה כולה, ואיננה להלכה, ודווקא אם עובד עבודה זרה דינו כגוי, אך רוב הפוסקים לא הסכימו לדעתו.
עוד נעיר, שהרמב"ם לא הזכיר כלל בחיבורו שמומר עושה יין נסך, וכבר העיר זאת ה"חזון איש" (יו"ד סי"ב סע' כג), ותמה על הרשב"א שהביא דין זה. גם ב"רעך כמוך" כתב הרב אברהם וסרמן שאין מקור בתלמוד להגדרת מחלל שבת בפרהסיה כגוי, אלא רק מדברי גאונים וראשונים (עיי"ש עמ' 47), אך כאמור לעיל כך יוצא מהגמרא בפירוש, ויש לומר שמה שהרמב"ם השמיט דין זה הוא מפני שסמך על מה שכתב בהלכה האחרונה שלו בהלכות שבת, שמומר לחלל שבת בפרהסיה הריהו כגוי לכל דבר.

[14] בברייתא (חולין ה ע"א) העוסקת בדינו של מחלל שבת בפרהסיה, נראה שההגדרה של מי שנחשב מומר לכל התורה כולה היא תוצאה של המציאות ההלכתית שבה הוא יצא מגדר מי שיש להשתדל להחזירו בתשובה. מכאן מוכח כי מי שמחלל שבת בשוגג ועלינו מוטל לנסות ולהחזירו בתשובה, ולכן בזמן שבית המקדש היה קיים היינו מקבלים ממנו קרבנות – אין דינו כמומר לכל התורה כולה, וממילא יין שנגע בו אינו נאסר.
הרמב"ם (ממרים פרק ג הל' ג) כתב: "בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו – הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגויים וגדלוהו הגוים על דתם, שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה יהודי וראה היהודים ודתם – הרי הוא כאנוס... לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה". גם לפי הגדרה זו אין דינם כמומרים, שאם לא כן לא היה מוטל עלינו לקרבם. לפי זה אותם שהתחנכו חינוך חילוני מקטנותם דינם כתינוקות שנשבו, ואין דינם כגויים לעניין יין נסך. כדברי הרמב"ם הללו נפסק ב"בית יוסף", ב"שולחן ערוך" וברמ"א ב"יורה דעה" קנט סעיף ג. אלא שה"נימוקי יוסף" (בבא מציעא מב ע"ב) חלק על הרמב"ם, והש"ך ב"יורה דעה" (קנט ס"ק ו) כתב שלא מצא ברמב"ם שחולק על ה"נימוקי יוסף" והביא הרבה פוסקים כדבריו. אך ב"נקודות הכסף" חזר בו וכתב שמצא ברמב"ם בהלכות ממרים שאכן חולק על ה"נימוקי יוסף" ונשאר בצ"ע. לפי זה נראה שבנידון דידן יש להקל מפני שהוא נידון דרבנן. יתרה מזאת לדברי הרב קאפח (בהערה 33 על פירוש המשניות של הרמב"ם בהוצאת מוסד הרב קוק מסכת חולין פרק א משנה ב) עולה שהרמב"ם סבר בתחילה שאין להם דין תינוקות שנשבו ורק בסוף ימיו חזר בו והגיהה את פירוש המשניות ב"יד החזקה" (עיין שם שהביא ראיות לדבריו). לפי זה נראה שלפני ה"נימוקי יוסף" היתה המהדורה הראשונה של הרמב"ם ולכן לא הזכירו, ואם כן יש לפסוק בוודאות כהרמב"ם (עפ"י הרמ"א ב"חושן משפט" כה, ב).
גם אם יבוא הטוען ויטען כי היום הדרך לחינוך יהודי ולימוד תורה פתוחה בפני כול, ולכן אין לדון מי שאינו שומר מצוות כתינוק שנשבה, הרמב"ם כבר הכריע לקולא שהוא כאנוס גם במקרה ש"ששמע אח"כ שהיה יהודי וראה היהודים ודתם". גם לפי שיטת הרמב"ן, ודאי שיש לדון ציבור גדול זה כ"ציבור ששגג", על-פי הסברו לדברי התורה: "וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל

אמנם אם הוא מכריז על עצמו כמי שאינו מאמין במודע ומתוך חקירה ובדיקה[15] ומחלל שבת בפרהסיה, והיינו שעושה כן אפילו בפני אדם גדול[16] – דינו כמומר לכל התורה כולה[17].
בכל מקרה של ספק ניתן להקל, כדין כל ספק באיסור דרבנן.

הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה״ (במדבר טו, כב). לדבריו, תיתכן מציאות שבה חלקים גדולים של העם יפסיקו לקיים מצוות וללמוד תורה, אם בגלל מלכות הרשעה שמנעה זאת מהם, כמו שקרה ״בימי מלכי ישראל הרשעים״ ובדורות האחרונים במזרח אירופה, שבעים שנה קודם שנפל ״מסך הברזל״; או כפי שקרה ב״ימי יחזקאל״ ובמערב אירופה לפני יותר ממאתיים שנה, כשיהודים רבים הפסיקו לקיים מצוות בטענה כי אורח חיים שכזה איננו מתאים לתקופה המודרנית, שבה המדע וההיגיון שולטים בכול. אולם על מייסדי התנועה הרפורמית קשה לומר שהיו שוגגים, שהרי הם שנו ופירשו, ועשו זאת כאידיאולוגיה (הערת הגרז״נ גולדברג).

[15] לכן בכל מקרה של דתי לשעבר יש לדון בהגדרתו.

[16] ״משנה ברורה״ (שו״ע או״ח סי׳ שפה ס״ק ו).

[17] מהסוגיה בעירובין (סט ע״א) נראה בבירור שהגדרה של מחלל שבתות בפרהסיה כמומר לכל התורה כולה נובעת מכך שהתנהגות זו היא ״סימן״ לכך שעובר על כל התורה כולה, וממילא הריהו כגוי, ואין זו ״סיבה״ שיהא נידון כגוי, שהרי הגמרא שם דנה בדברי רב הונא שאמר שמחלל שבתות בפרהסיה הריהו מומר, ומגמרא יוצא שטעמו הוא שמחלל שבתות בפרהסיה חשוד על כל התורה. מכל מקום מהפוסקים (״מאירי״ עירובין סט, ״רבינו ירוחם״, ״שולחן ערוך״ יורה דעה סימן ב) עולה שאפילו אם מקיימים שאר מצוות הרי הם חשודים על כל התורה, כנראה מפני שאפשר שאינם מקימים המצוות הללו אלא כלפי חוץ, או שלא מתוך קבלת עול מצוות. מכל מקום יש לדון בימינו שיש יהודים רבים שידוע שמקפידים על מצוות מסוימות ומאידך מחללים שבת בפרהסיה וידוע שאינם מקיימים את אותן המצוות כלפי חוץ בלבד, האם למרות זאת הם חשודים על כל התורה?
מכל מקום מצאנו בפוסקים שניתן להקל קצת במקרים מסוימים של מחלל שבתות בפרהסיא: שו״ת ״בניין ציון״ (החדשות כג) כתב שמחלל שבת בפרהסיה שמתפלל בשבת ומקדש קידוש היום אין דינו כגוי, שהרי הטעם שעל-פיו מחלל שבת בפרהסיה דינו כגוי הוא מפני שכפר במעשה בראשית, ואם מתפלל תפילת שבת ומקדש הריהו מודה בפה מלא במעשה בראשית. פוסקים רבים הסכימו עמו, עיין ב״הליכות עולם״ (ז עמ׳ קסא).

Toronto, Canada **טורונטו, קנדה**
אדר ב׳ תשס״ה

סג. תמונות של גרמי השמים, ציורם והשהייתם

שאלה:
אדם בקהילתי שאל אם מותר להחזיק בבית ציורים של השמש, הירח או הכוכבים, ומה המקור של האיסור לציירם.

תשובה:
א. אסור מן התורה לעשות דמויות חמה ולבנה, כוכבים ומזלות, כנלמד מהפסוק ״לא תעשון אתי״ - ״לא תעשון כדמות שמשי המשמשים לפני במרום, כגון חמה ולבנה, כוכבים ומזלות״[1]. לחלק מהראשונים איסור זה הוא בפיסול צורה בולטת בלבד, וצורה שקועה וכן ציור מותרים[2], אך לרוב הראשונים[3] גם צורה שקועה וציור אסורים בעשייה וכן פסק בשו״ע.

ב. אסור מדרבנן לאדם להשהות ברשותו צורות כאלה, אף אם לא עשאן בעצמו, משום שמא יחשדוהו שעובד להן. אמנם באיסור דרבנן זה רבו הדעות להתיר להשהות ברשותו צורה שקועה וציור[4], אך משמע בשו״ע להחמיר אף בזה[5],[6].

---

[1] גמרא ראש השנה (כד ע״ב) עבודה זרה (מג ע״ב) וכן נפסק ברמב״ם (עבודה זרה ג, י-יא) ובשו״ע (יו״ד קמא ד).

[2] רשב״א וריטב״א מקלים בצורה שקועה ובפשטות מתירים גם בציור. מהר״ם מרוטנבורג מקל בציור שאיננו בעל ממשות. עיין לקמן בהערה 6.

[3] רמב״ם, ראב״ד, רמב״ן, ר״ן, מאירי, ר״ת, ר״י, ריב״א ורא״ש.

[4] הראב״ד, הרמב״ן והר״ן האוסרים לעשות צורה שקועה מתירים להשהותה אם נעשתה ע״י אחרים.

[5] שכן דעת ר״ת והרא״ש וכן משמע ברמב״ם.

[6] בגמרא (שם) מבואר שישנם שני סוגי איסורים: איסור דאורייתא שבעשיה, שנלמד מהפסוק ״לא תעשון אתי״, ואיסור דרבנן שהוא מפני החשד, שלא יאמרו שעובד לצורה זו – ואיסור זה אפילו בהשהיה, בלי עשיה.
עניין נוסף שעולה מהסוגיה הוא החילוק בין דמות בולטת לדמות שקועה, בעקבות שמואל שאמר לרב יהודה לפגום בצורה שבטבעתו, אף שאחרים עשו אותה. הגמרא מסבירה שזה מפני שחותמה בולט. ואף-על-פי שאסור לענוד אותה, לחתום בה מותר, שכל שהחותמת בולטת יוצאת החתימה שקועה, ומותרת.
היחס בין כל המושגים הללו נדון בראשונים. יש ראשונים (רשב״א בחידושיו בר״ה ובתשובותיו ח״א סימן קסז, ריטב״א, לשון ב׳ בר״ן שנדחתה על-ידו) שכתבו שכל האיסורים קיימים דווקא בדמות בולטת, אולם בדמות שקועה אין שום איסור, והיא מותרת בין בעשיה ובין בהשהיה. ראשונים אחרים (הראב״ד בהשגותיו לרמב״ם, הרמב״ן, המאירי, לשון א׳ בר״ן שכך הכריע) סוברים שהאיסור בעשיה שמדאורייתא קיים בכל דמות, בין בבולטת ובין בשקועה, אולם האיסור בהשהיה שמדרבנן מפני החשד קיים דווקא בצורה בולטת ולא בצורה שקועה.
בהמשך הסוגיה מתרצת הגמרא את רבן גמליאל, שברבים אין חשד, וכיוון שרבן גמליאל היה נשיא – זה נחשב כרבים.
ר״ת, ר״י וריב״א (עבודה זרה מג ע״ב, תוספות ד״ה והא) הוכיחו מכאן שלגבי חמה ולבנה אין לחלק בין בולטת לשקועה (בניגוד לדמות אדם בה כן יש חילוק לדעתם), שהרי הגמרא לא תרצה שדמויות אלו היו שקועות, ואם כן צורות חמה ולבנה אסורות גם כשהן שקועות, בין בעשיה בין בהשהיה. והסברה נותנת, שהרי בשמים לעולם הם נראים לנו כשקועים, וכן פסקו גם הרמב״ם והרא״ש. אמנם לשאר הראשונים שהוזכרו לעיל אין הבדל בין חמה ולבנה לבין שאר הצורות האסורות.

ג. צילום דינו כציור[7].

ד. כיוון שהעולם נוהג היתר בדבר - אין למחות, שהרי יש למקלים על מה שיסמכו[8].

ה. כל האיסור הנו בדמות שלמה, אולם בציור חלקי, למשל, שמש בשקיעתה או כשהיא מכוסה קצת בעננים – מותר[9] (ובאופן כזה ניתן גם לתקן צורה קיימת). ויש מחמירים[10].

ו. לצורך לימודי – מותר לעשות אפילו דמות שלמה[11].

ז. גם ילדים קטנים, ראוי לחנכם לצייר בדרך המותרת (כגון שמש שאינה שלמה בקצה הדף)[12].

דעה נוספת היא דעת המהר"ם מרוטנבורג (הובא במרדכי עבודה זרה פרק ג סימן תתמ), שסובר שציור שאין בו ממשות עדיף אף מצורה שקועה, ולא רק בהשהיה, אלא אפילו לצייר מותר.
להלכה פסק השו"ע (יו"ד סי' קמא סע' ד) שדמות אדם בולטת אסורה, בין בעשיה ובין בהשהיה, ודמות אדם שקועה מותרת בעשיה ובהשהיה, אולם לגבי חמה ולבנה, כוכבים ומזלות, פסק כר"ת והרמב"ם, שאין לחלק, ובכל המקרים אסור.

[7] "מנחת יצחק" (י סי' עב).

[8] שו"ת "דעת כהן" (סי' סד): "ובאמת, תמוה מאוד מהיכן נתפשט הדבר להיתר... אמנם למחות אין בנו כח, מאחר שיש להם עמוד גדול להישען עליו, שהיא דעת מהר"ם מרוטנבורג", ע"ש. כמו כן יש להוסיף את הדעות המתירות אף עשיה של דמות שקועה (עיין בהערה 6).

[9] הרא"ש (עבודה זרה פרק ג סי' ה) שנפסק בשו"ע (יו"ד קמא, ז), השי"ך (יו"ד סי' קמא סוף ס"ק כה) ושו"ת "רב פעלים" (יו"ד ד סי' י).

[10] מהר"ם אלשיך (סי' עז), מהרי"ט (יו"ד סי' לה), "שואל ומשיב" (ג סי' עא), "דרכי תשובה" (יו"ד סי' קמא ס"ק נא).

[11] גמרא (שם). ואף שמלשון השו"ע משמע שרק לימוד הלכתי מותר (כגון קידוש החודש), שהרי כתב: "ואם הם להתלמד להבין ולהורות", הנה כתב המאירי (עבודה זרה מג ע"ב סוף ד"ה דין אחרים) שאף צורות שבספרי התכונה (פיסיקה ואסטרונומיה) מותר לעשות. לגבי לימודי אמנות כתב ה"חתם סופר" (יו"ד ב סי' קכח) שאין זה בכלל ללמוד להורות אלא ללמוד לעשות, ואסור. עיין ב"מנחת יצחק" (שם) שפקפק ביישומו של היתר זה בימינו.

[12] "אגרות משה" (או"ח ה סי' ט אות ו). וכתב שם שאף שבציור עצמו אין שום איסור, שהרי רחוק הוא שיצייר ילד ציור הדומה לחמה ממש, מכל מקום, מדין חינוך ראוי למנעו, שהרי רוצים שילמד לצייר ציור הדומה ממש לחמה, וכשידע לעשות כן יאסר עליו, ואם כן למה ללמדו.

מרילנד, ארה"ב **Maryland, USA**

שבט תשס"ז

סד. חושן המעטר ספר תורה ויש עליו דמות אדם

שאלה:

אדם בקהילתי רוצה לתרום "חושן" לספר תורה שניצל מן השואה הנוראה. החושן מעוטר בדמויותיהם של משה ואהרן. אינני יודע עד כמה הדמויות נראות אמיתיות. האם מותר לנו לקבל תרומה זו ולהשתמש בה?

תשובה:

א. לכתחילה, אין לעשות חושן לספר תורה עם דמות אדם שלמה[1], ויש להשחית מעט את הצורה[2], כגון שיקטום את קצה חוטמה.

ב. בדיעבד, כשהחושן כבר קיים בבית הכנסת ואינו יכול לפגמו[3] - ניתן להקל בכך[4]. ויש מקומות שבהם לא הקפידו על כך[5].

---

[1] אסור לעשות צורת אדם, אפילו שלא לבית הכנסת, אפילו אם אינו מתכוון אלא לנוי. טעם האיסור משום "לא תעשון אתי" (עבודה זרה מג ע"א; רמב"ם עבודת כוכבים פרק ג הל' י; שו"ע יו"ד סי' קמא סע' ד). ובזה חמורה עשיית צורת אדם מעשיית צורת חיה, שאין איסור בעשייתן אלא בעושה ארבע צורות שבמרכבה כשהן ביחד (שו"ע שם). אף אם מצא צורת אדם – אסור לו להשהותה אצלו, משום חשד, עיינו בש"ך (שם ס"ק כד). אף שבימינו עבודה זרה אינה מצויה, האיסור מבטא את נצחון היהדות על האלילות, עיינו באריכות בדברי הראי"ה (אגרות הראי"ה א עמ' רג-רו).
כאשר מדובר בהכנסת צורת אדם לבית כנסת, ישנם צדדים לקולא וצדדים לחומרא. מחד גיסא, זהו מקום העשוי לעבודת ה', וכיוון שיש בו רבים – אין חשד, כמבואר בעבודה זרה (מג ע"ב). הרי"ף, הרמב"ם והשו"ע לא הזכירוהו. לעומתם, הרא"ש והטור פסקו דין זה, וכן פסק הרמ"א (שם בסוף סע' ד). עיינו גם בשו"ת "חתם סופר" (ו סי' ו). הרדב"ז (ד סי' קז) כתב שהדבר מכוער. שו"ת "דברי יציב" (יורה דעה סי' לח ס"ק טו) כתב שדברי הרדב"ז נאמרו רק בצורות שעיקרן נעבד, אך לא בצורות שאין עכו"ם עובדים לשכמותן. מאידך גיסא, יש שכתבו שדווקא מפני שזהו מקום תפילה יש לחשוש בו יותר, שלא יראה כאילו מתפללים לצורות, כגון שו"ת המבי"ט (חלק א, ל) ו"חכמת אדם" (כלל פה סי' ז). ייתכן שטעם זה, שנראה כמתפלל לצורות, אינו שייך בחושן של ספר תורה אלא רק בדמות על ארון הקודש והפרוכת, וכך כתב בשו"ת "דברי יציב" (שם), שאם דמות האריות עומדת למעלה מקומת איש על הארון מלמעלה – אינו נראה כמשתחווה. ואפשר שגם כאן אין נראה שמשתחווים לספר התורה, אך יש להסתפק אם כשמנשקים אותו נראה כנישוק גיפוף וחיבוק של עבודה זרה.
אף אם יש צורה שאסור לעשותה אך מותר להשהותה – בבית הכנסת ראוי להסירה, שלא יהיה זכר וקיום לדבר שנעשה באיסור. כך כותב "בית יוסף" (א"ד סוף סימן קמא, בהסבר דעת רבנו אליקים), וראה גם שו"ת שבט הלוי (ד סי' צה).
בשונה מציורים המצוירים על קירות בית הכנסת, שם קיים טעם נוסף לאיסור, שהציורים מסיחים את דעת המתפללים (עיינו ב"בית יוסף" או"ח סי' צ סע' כא-כג בשם שו"ת הרמב"ם, ובתוספות יומא נד ע"א ד"ה "הכרובים דצורתא, שאין לצייר ציורים במחזורים), כאן טעם זה אינו שייך.
למרות האמור כאן, שלדעת פוסקים רבים אין לצייר ציורים בבית הכנסת, בבתי כנסת בארץ ישראל מוצאים לא אחת דמויות של אריות על ארון הקודש או על הפרוכת, וגם במקומות שמקפידים בכך ישנם אריות על המעיל של ספר התורה או על החושן.

[2] כשהאיסור אינו אלא מפני החשד, כאמור בהערה 1, ניתן לתקנו על-ידי השחתת צורת צלם האדם. יש אומרים שצריך להשחיתו בצורה ניכרת, ולכן בצלם קטן די בהשחתת מיעוט חוטמו, אך בצלם גדול יש להשחית כל חוטמו, כך פסק ב"בית לחם יהודה" (הובא ב"חתם סופר" ו סי' ו). ויש אומרים שדי בהשחתת קצה החוטם, בין בצלם גדול בין בצלם קטן ("חתם סופר" שם), וכן נראה להקל.

[3] בפגימת החושן אין משום נותץ אבן מן המזבח, ראה שו"ת "חתם סופר" (שם).

ג. כאשר צורת האדם אינה שלמה, כלומר ישנו גוף ללא ראש או ראש ללא גוף[6] - ניתן להקל בכך[7], אך המחמיר רוח חכמים נוחה הימנו[8]. גם כאשר הדמות שלמה אך שקועה ולא בולטת ניתן להקל[9].

---

[4] על-פי ה"חתם סופר" (שם), ובהתבסס על הקולא שבמקום רבים אין חשד. ולכן אף ה"חתם סופר" אינו מקל אלא כשהחושן נשאר בבית הכנסת, אך לא אם תורם החושן שומר אותו בביתו בדרך-כלל.

[5] כך נמסר לנו מאוצר של מוזיאון לתשמישי קדושה, שיש ברשותו חושנים רבים כאלה. כן דעת הגרנ"א רבינוביץ, שיש להקל כאשר הוא כבר נוצר בצורה שכזו.

[6] נחלקו הראשונים אם האיסור בצורת אדם הוא דווקא כשהיא שלמה: יש שאסרו רק ראש עם גוף שלם, אך גוף ללא ראש או ראש ללא גוף מותר לעשות (תוספות, רא"ש). ויש שאסרו לעשות כהאי גוונא, אך התירו להשהות (מרדכי עבודה זרה סי' תתלט). ראה שו"ת "דעת כהן" (סי' סה). ומ"יחווה דעת" (חלק ג סי' סד) משמע שאף המרדכי מתיר בעשייה. ויש שאסרו אף להשהות (סמ"ג לאוין כב).

[7] גם האחרונים נחלקו בשאלה זו: שו"ת המהרי"ט (יו"ד סי' לה) אוסר גם בפרצוף אדם בלי גוף, וכן שו"ת "שאלת יעב"ץ" (א סי' קע). אך פשט דברי השו"ע להקל בזה, וכן בש"ך (שם ס"ק כה) משמע שדווקא צורת אדם שלמה אסורה, כגון שתי עיניים וחוטם שלם, אך בחצי מהחוטם או עין אחת – אין איסור. וכן פסק בשו"ת "לב חיים" (ב סי' קעא), וכן דעת הראשון לציון הגר"ע יוסף בשו"ת "יחווה דעת" (חלק ג סי' סד), לכן נראה שיש מקום להקל.

[8] שו"ת "דעת כהן" (סי' סה).

[9] יש מהראשונים שהתירו צורת אדם כשאינה בולטת אלא שקועה (רמב"ם, ר"ת, רא"ש, תוספות), ויש שאסרו אף כשהיא שקועה (הרמב"ן כתב לאסור גם בצורת אדם שקועה, וכן הכריע הר"ן. ולא אסרו כאשר הצורה מצוירת בצבע. אך הריטב"א החמיר אף בצורה המצוירת בצבע. הראב"ד החמיר בצורה מצוירת בצבע, אך הקל בשקועה). השו"ע הכריע כשיטה ראשונה, והתיר דמות שקועה (יו"ד סי' קמא סע' ד), אך הט"ז הורה שאין להקל בזה, ויש לפסוק כשיטה השנייה ולאסור דמות שקועה (ס"ק יב). נחלקו האחרונים אם לשיטה המחמירה האיסור קיים דווקא בעשיית הצורה (ט"ז שם) או גם בהשהייתה (ב"ח ס"ק יג). עיינו עוד בשאלה הקודמת בעניין ציור גרמי השמים.

פנסילבניה, ארה"ב **Pennsylvania, USA**
תמוז תשס"ז

סה. היחס לעבודה זרה בימינו ויחס היהדות לאמנות

שאלה:
האם קיימת כיום עבודה זרה? האם יש היום אמנות שקשורה לעבודה זרה? האם לאמנות יהודית יש משמעות מעבר לצד האסתטי שלה? מהן המגבלות ההלכתיות בתחום האמנות?

תשובה:
א. "עבודה זרה" בהגדרתה ההלכתית קיימת גם כיום, שכן לפחות חלק מהזרמים בנצרות מוגדרים כ"עבודה זרה"[1]. לכן, אמנות נוצרית עלולה להיות מוגדרת: כעבודה זרה ממש, דוגמה לאמנות כזאת: פסלים או תמונות של הצלוב או אמו הניצבים בכנסייה ומהווים מוקד שאליו מופנות התפילות או הטקסים הדתיים; כמשמשי עבודה זרה, כגון תמונות הנישאות במהלך תהלוכות דתיות או טקסים; או כנויי עבודה זרה, כגון תמונות המשמשות לקישוט בכנסיות.

ב. גם עבודת אלילים בצורתה הגסה יותר עדיין קיימת בעולם: בדתות המזרח הרחוק, אצל שבטים אפריקניים פרימיטיביים שונים ועוד. גם אמנות הקשורה בפולחן של דתות אלה יכולה להיות עבודה זרה, משמשיה או נויה.

ג. חלק מהלכות עבודה זרה המתייחסות לחפצי אמנות וכדומה רלוונטיות גם כיום, גם אילולא הייתה בעולם מציאות של עובדי עבודה זרה כלל. אמנם ישנן הלכות הנובעות מבעיית חשד, כגון האיסור להחזיק בציור או פסל שאחרים כמוהו משמשים לעבודה זרה, מפני שמי שיראה חפץ זה ברשותו של אדם עלול לחשוד שהוא עובד עבודה זרה[2]. לגבי הלכות אלה, ייתכן שיש מקום לדון

---

[1] שהרי הם אינם עובדים לאל אחד אלא לשילוש, ובחלק מן הכנסיות (להוציא הכנסיות הפרוטסטנטיות) קיים גם פולחן תמונות ופולחן צלב כמייצגי האלוהות, וכן (בכנסייה הקתולית) פולחן "קדושים" כמתווכים בין האדם לאלוה. אמונה באל אחד קיימת אצל קבוצות שוליות בנצרות (ובעיני חלק מהנוצרים הם מוגדרים ככופרים), כגון האוניטרים. עיין ברמב"ם (עבודה זרה פרק ט הל' ד), שכתב: "נוצרים עובדי עבודה זרה הם" (כך הנוסח המקורי. בחלק מהמהדורות שונה הנוסח, מאימת הצנזורה). כך עולה גם מהגמרא (עבודה זרה ו ע"א, ז ע"ב), המתייחסת ליום א' כ"יום איד" של עבודה זרה. עיין בתוספות (שם ב ע"א ד"ה אסור) שגם הם הבינו כך. ראה גם בריטב"א (עבודה זרה מב ע"ב), שכתב: "צורת שתי וערב (=צלב) נעבדת היא להם". כמו כן כתב רבנו ירוחם (תולדות אדם וחוה, נתיב יז ח"ד) בשם רבו ר"א בן אסמעאל: "צורת אשה ובנה בחיקה או צורת שתי וערב ואדם תלוי בו – אסורים". כלומר, יש לצורות אלה דין עבודה זרה. ועיין שם בהמשך, שדן לגבי גויים שאינם אדוקים בעבודה זרה, שמן הסתם "מה שעושין בצורות הללו בכלים אינם עושין אלא לנוי". ראה גם בדברי ה"בית יוסף" בשו"ת "אבקת רוכל" (סי' סח) שכתב שם שצורת שתי וערב היא ודאי צורה הנעבדת.
נוסיף ונבאר שאין לקשור את הנדון דידן לשאלה אם בני נח "הוזהרו על השיתוף". עיין לגבי זה בתוספות (סנהדרין סג ע"ב ד"ה אסור) ועוד ראשונים, ב"בית יוסף" (יו"ד סי' קמז) שהביא דבריהם, בשו"ע (או"ח סי' קנו בהגהת הרמ"א), וב"פתחי תשובה" (יו"ד סי' קמז ס"ק ב). זאת משום שאיננו דנים אם לגוי מותר להאמין בנצרות או אם יהודי שגורם לגוי להישבע בשם השילוש עובר על "לפני עיוור" וכדומה, אלא על הנאה של יהודי מעבודה זרה או החזקת צורות שיש בהן משום עבודה זרה. ביחס ליהודים אין מחלוקת אם יש איסור ב"שיתוף", ומדובר בעבודה זרה לכל הדעות.

[2] ראש השנה (כד ע"ב) ועבודה זרה (מג ע"ב), שו"ע (יו"ד סי' קמא סע' ג-ה).

בתוקפן במצב שבו אין עובדי עבודה זרה בעולם[3], אבל הלכות אחרות – האיסור ליצור צורות מסוימות והאיסור ליהנות מחפצים שמשמשים או שימשו בפועל לעבודה זרה – אינן תלויות בקיומם של עובדי עבודה זרה בפועל בעולם.

ד. כיוון שכל דרכיו וכל מעשיו של אדם צריכים להיות קשורים בידיעת ה' ולהיעשות לשם שמים, יחסנו הבסיסי אל העולם ומלואו הוא חיובי. תפקידנו, בעיסוק בכל דבר ודבר בעולם, להצדיק ולממש יחס זה. לגבי האמנות עצמה, מן הראוי להביא את דברי מרן הראי"ה קוק: "לכללות חמדת היופי האמנותי המתגשם ביצירות מעשיות, מעשי ידי אדם, מתייחס עמנו לעולם ביחס טוב וחביב"[4]. זהו היחס הכללי. עם זאת, כדי להצדיק יחס זה, יש לזכור, כפי שמזכיר הרב וממשיך: "אבל גם מוגבל. נזהרים אנחנו משכרון והפרזה, אפילו מהדברים היותר נשגבים ונעלים". בהמשך הוא מסביר את המגבלות ההלכתיות: "כנסת ישראל נטתה ידה... להציל את עדנת היופי ... לבל תרמס ... בידיה הגסות של האלילות... בימין דוחה ושמאל מקרבת: 'לא תעשון אתי אלהי כסף' – מעבר מזה, 'ראו קרא ה' בשם בצלאל ... לעשות בזהב ובכסף ...בכל מלאכת מחשבת' – מעבר מזה". כל עוד המגבלות ההלכתיות נשמרות, הוא כותב: "כל המרחב הגדול של הנוי וההידור, היופי והציור, מותר לישראל".
נוסיף עוד סיפור על מרן הראי"ה קוק, שבזמן שהותו בלונדון ביקר ב"נאשיונל גלרי", וראה שם תמונות של רמברנדט. ביציאתו מן התערוכה אמר לסובבים אותו שעתה זכה קצת להבין מה פירושו של האור של היום הראשון משבעת ימי בראשית[5].
עוד נציין לגבי יחסה של היהדות ליופי ולאסתטיקה – שאמנם אינם מושגים זהים למושג האמנות, אבל ללא ספק יש קשר הדוק ביניהם – את הפסוקים בספר בראשית, בתיאור נטיעת העצים בגן עדן: "ויצמח ה' ... כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל"[6] – הרי שהתורה מייחסת חשיבות ליופיו של העץ, ואף מקדימה אותו לציון השימוש הפונקציונלי של העץ – למאכל. על נקודה זו עמד הרש"ר הירש בפירושו שם: "הכתוב מקדים את 'נחמד למראה' ל'טוב למאכל'... את סיפוק חוש היופי לסיפוק חוש הטעם ותאוות המאכל. כאן זכה חוש היופי להצדקתו ולהקדשתו".
"חובות הלבבות"[7] כתב: "התורה חולקת מעשי בני אדם לג' חלקים: צווי ואזהרה ומותר". דברים אלה מתייחסים לכל תחומי החיים, והיחס לאמנות אינו שונה מהם. ישנם באמנות דברים ששייכים לתחום ה"ציווי" – שימוש באמנות לצרכי מצווה, כגון עיטור בית הכנסת ותשמישי הקדושה השונים, נוי סוכה וכדומה. דברים אחרים באמנות שייכים ל"אזהרה", כלומר לדברים האסורים – אמנות המשמשת לצרכי עברה, המשתמשת בכלים שנוצרו בעברה או ששימוש בהם אסור, כגון יצירות המגרות את תאוותיו האסורות של האדם, יצירות האסורות בעצמן משום איסורי עבודה זרה או כאלה ששימשו בפועל

---

[3] ועיין בביאור הגר"א על השו"ע (שם אות יז), לגבי צורות שהיו משמשות בעבר לעבודה זרה וכיום אינן נעבדות כלל.

[4] "אגרות ראי"ה" (א אגרת קנח).

[5] בספר "יובל אורות" עמ' 168 מצוטט הראי"ה: "כשראיתי לראשונה את התמונות של רמברנדט, הן הזכירו לי מאמר חז"ל על בריאת האור... מדי פעם ישנם אנשים דגולים שה' מברך אותם בראיית האור הגנוז. אני סבור שאחד מהם היה רמברנדט, והאור שבתמונותיו הוא האור שברא ה' בימי בראשית".

[6] בראשית ב, ט.

[7] שער ג – שער עבודת האלוקים, פרק ד.

למטרות אלה. בתווך קיים גם באמנות, כבכל תחום, ה"מותר" – כל דבר שאינו כלול באחת הקטגוריות הקודמות.

היחס לגבי דברים הכלולים בחלק זה תלוי, לפי המשך דברי חובות הלבבות הנ"ל, בשני פרמטרים:

1. המינון – אם העיסוק בדבר המותר הוא "די הסיפוק", כלומר במידה סבירה, לפי צרכיו הפיזיים או הנפשיים של האדם, או שהעיסוק בכך הוא ב"ריבוי" או ב"קיצור", כלומר בסטייה מהמידה הנ"ל.
2. המטרה – "כל מה שיוצא מגדר די הספוק או אל התוספת או אל החסרון, איננו נמלט מהשיג בצווי, אם יהיה לשם שמים, או באזהרה אם לא יהיה לשם שמים"[7]. כלומר, מטרתו וכוונתו של האדם במעשים המותרים, שבהם הוא נוטה מהמידה המקובלת של עשיית אותם מעשים, הופכת את העשייה לרצויה או לבלתי רצויה.

כאשר אין סטייה כזו כלל, אלא האדם עוסק ב"מותר" לפי הצורך הגופני או הנפשי שלו, אם הכוונה בכך היא לשם שמים הדבר הוא "מצווה", לפי המשך דבריו של חובות הלבבות, בתחילה לגבי הצרכים הגופניים: "בספוק להגיע מן העולם אל המזון נמצאנו מצווה בו, כמו שנאמר בראשית היצירה: 'ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו רבו ומלאו את הארץ וכבשה'[8]... אם כן די הספוק במזון נכנס בשער הצווי"; ובהמשך אף לגבי שאר הצרכים: "ואם יעשה מן המעשים המותרים על דרך שווה ונכונה, הוא צדיק, כאשר אמר: 'טוב איש חונן ומלוה יכלכל דבריו במשפט'[9]".

אם כן, עיסוק באמנות, גם כשאינו לצרכי מצווה מובהקים, עשוי להיחשב כמצווה וכצדקות, בין אם הוא לצרכיו הגשמיים של האדם (פרנסה, וראה עוד בדברי הרב קוק באגרתו הנ"ל, שבה הוא מציין בין מעלותיה של אגודת "בצלאל" את העובדה שהעיסוק באמנות יספק פרנסה ליהודים), ובין אם הוא לצרכיו הנפשיים. בהקשר זה יש לציין את דברי הרמב"ם בהקדמתו למסכת אבות[10], שם הוא מזכיר "טיול בגנות ובבניינים נאים, וישיבה עם צורות נאות", ובהמשך "הסתכלות בציורים ובדברי הנאים", היינו הנאה אסתטית, כאמצעי להשגת רוגע נפשי.

כתוספת לרעיונותיהם של מרן הראי"ה קוק והרש"ר הירש הנ"ל יש לציין את המשך דבריו של הרב הירש[11], שבהם הוא מסביר שהעובדה שמכל הברואים, רק האדם (ככל הידוע לנו) נהנה מן היופי, מוכיחה את "חשיבות חוש היופי ליעודו המוסרי של האדם... השמחה ביפי הטבע... תביאנו (את האדם) לשמוח גם ביופי מוסרי... שמחת האדם בהרמוניה אסתטית קרובה לשמחתו בהרמוניה מוסרית". טבעו זה של האדם, וודאי נברא כך במכוון. הרב הירש מביע רעיון דומה גם בפירושו ל"יפת אלוקים ליפת וישכון באהלי שם"[12], ראה שם.

נציין התבטאות נוספת של הרב קוק: "כל זמן שחסר גם שרטוט אחד הגנוז בעומק הנפש שלא יצא אל הפועל, עוד יש חובה על עבודת האמנות להוציאו",

---

[8] בראשית א, כח.

[9] תהלים קיב, ה.

[10] הידועה כ"שמונה פרקים לרמב"ם", פרק ה.

[11] בהמשך פירושו הנ"ל.

[12] בראשית ט, כז.

וזאת בכפוף לסייג "שרק את אותם האוצרות, שבהפתחם מבשמים הם את אויר המציאות, טוב ויפה לפתח"[13].

ה. התבוננות ביצירות הקשורות לעבודה זרה:

1. הנאה מעבודה זרה – עבודה זרה היינו האובייקטים הנעבדים, וכן דברים שנעשו לצורך הפולחן לעבודה זרה או כדי לקשט את האובייקטים הנ"ל (מה שמוגדר בהלכה כמשמשי, נויי, או תקרובת עבודה זרה) – אסורים בהנאה[14]. אף שישנם דברים האסורים בהנאה שלגביהם ייתכן שאין הסתכלות מוגדרת כהנאה אסורה, שונה דינה של עבודה זרה, שהתורה החמירה בה ביותר והזהירה: "ולא ידבק בידך מאומה מן החרם"[15], וכן "אל תפנו אל האלילים"[16], ואסור להסתכל בעבודה זרה (כולל כל הנ"ל) וליהנות מכך[17].

2. הסתכלות בציור או צילום של הנ"ל (ולא במקור) – ציור או צילום המתאר עבודה זרה, שלא נעשה בעצמו מתוך מטרות פולחניות כלשהן אלא לצורך אמנותי גרידא, אין בהסתכלות בו משום הנאה מעבודה זרה. למעשה, מסתבר שאין ראוי להסתכל גם ביצירה כזו, מפני שההלכה היא שאסור אפילו לשבח עובד עבודה זרה על יופיו (או על תכונות אחרות), וכן על מעשיו[18], וזאת כדברי הרמב"ם[19], "מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים", וכפי שביאר יותר ה"חינוך"[20]: "שנרחיק ממחשבתנו, ולא יעלה על פינו שיהיה במי שהוא עובד עבודה זרה דבר תועלת, ולא יהי מעלה חן בעינינו... עד שאמרו רבותינו זכרונם לברכה שאסור לומר כמה נאה גוי זה או מה נחמד ונעים הוא... לפי שתחילת כל מעשה בני אדם היא קביעות המחשבה במעשים והעלות הדברים על שפת לשון, ואחר המחשבה והדבור בה תעשה כל מלאכה, ועל כן בהמנענו במחשבה ובדבור ממצוא בעובדי עבודה זרה תועלת וחן, הננו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומלרדוף אחר אהבתם ומללמוד דבר מכל מעשיהם הרעים". קל וחומר, אם כן, שלא ראוי לשבח – בדיבור ואף במחשבה – את יופיה של העבודה הזרה עצמה (ועוד שמטבע הדברים העבודה הזרה עצמה וכן תשמישיה הנם מעשי ידי עובדי עבודה זרה). כאשר אדם מסתכל בתמונה המתארת את האובייקטים הללו,

---

[13] "עולת ראיה" (ב על שיר השירים, ליקוטים, עמ' ג).

[14] עבודה זרה (כט ע"ב, מו ע"א, נא ע"א, נב ע"א), חולין (ח ע"ב) ועוד, שו"ע (יו"ד סי' קלט סע' א – עיקר הדין, והמשך פרטיו בהמשך הסימן ועד סי' קמו).

[15] דברים יג, יח.

[16] ויקרא יט, ד.

[17] פסחים (כו ע"א): "קול ומראה אין בהן משום מעילה... מעילה הוא דליכא, הא איסורא – איכא". הפוסקים דנו אם דין זה נאמר בכל איסורי הנאה, אבל לכל הדעות באיסורי עבודה זרה קיים דין זה. נוסף לכך יש לציין את הגמרא (שבת קמט ע"א): "ת"ר... דיוקנא עצמה אסור להסתכל בה אף בחול, שנאמר 'אל תפנו אל האלילים'". וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' קמב סע' טו): "אסור לשמוע כלי שיר של עבודת כוכבים או להסתכל בנוי עבודת כוכבים, כיון שנהנה בראייה". ב"בית יוסף" (שם) מבואר המקור לדין בשתי הסוגיות הנ"ל. ועיין שם ב"לבוש" (סע' טו), שהביא גם את הפסוק של "לא ידבק בידך מאומה". עוד עיין בשו"ע (או"ח סי' שז סע' טז).

[18] בדברים ז, ב נאמר "לא תחנם", ודרשו חז"ל (עבודה זרה כ ע"א): "לא תתן להם חן", כלומר "שלא יאמר כמה עובד כוכבים זה נאה" (רש"י), וכן פסקו הרמב"ם (עבודת כוכבים פרק י הל' ד) והשו"ע (יו"ד סי' קנא סע' יד): "וכן אסור לספר בשבחן, ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם, שנאמר 'ולא תחנם' – לא יהיה להם חן בעיניך".

[19] שם.

[20] מצוה תכו.

הדבר יכול להביא באופן טבעי לכך שישבח את האובייקטים עצמם ואת עושיהם בדיבור, וודאי שיבוא לכך שישבחם במחשבתו.

3. הסתכלות ביצירות שעשייתן כרוכה באיסור הקשור לאיסורי עבודה זרה – אף שאסור ליצור צורות מסוימות (צורת אדם או ארבע חיות המרכבה בפיסול או בתבליט, וצורות שמש, ירח וכוכבים אפילו בציור)[21], וכן אסור להחזיק בבית צורות כאלה[22], מכל מקום אין איסור להסתכל בצורות כאלה אם לא נעשו לשם עבודה זרה[23]. יש המתירים לכתחילה להחזיק יצירות כאלה במקום ציבורי[24].

יש לציין, שישנם אמנם פוסקים האוסרים כל התבוננות ביצירות אמנות שאינה הבטה אקראית בלבד, כבדרך אגב, ויש שכתבו כך לפחות לגבי צורת אדם (לדעת חלק מהם דווקא בפסל או תבליט – גם אם לא נעשו לצורך עבודה זרה), או אף לגבי ציורי בעלי חיים, אולם לפי הדעה העיקרית בהלכה אין בכך איסור[25].

---

[21] שו"ע (יו"ד סי' קמא סע' ד). המקור לכך הוא בגמרא (ראש השנה כד ע"ב, עבודה זרה מב ע"ב, מג ע"ב). איסור זה הוא מהתורה, ונלמד (בגמרא שם) מהפסוקים: "לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ" (שמות כ, ד) ו"לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב" (שמות כ, כ).

[22] שו"ע (שם), על-פי הגמרא בסוגיות הנ"ל, והטעם הוא משום "חשדא". ועיין עוד בתשובות סא, סב.

[23] שם ברמ"א: "ומיהו אם מוצא אותם – מותרים". "מוצא אותם" משמעותו בהקשרו כאן שבאופן זה אין לחשוש שצורות אלה נעשו לצורך עבודה זרה – שאז הן אסורות בהנאה, ביאר הש"ך (ס"ק כד): "מותרים – פירוש בהנאה מותרים, ובלבד שלא ישהה אותם ... וכן מוכח בטור, דאע"פ שאסור להשהותם מותרים בהנאה".

[24] רמ"א (שם) על-פי הגמרא הנ"ל, בראש השנה ובעבודה זרה (מג ע"ב).

[25] בגמרא (שבת קמט ע"א) נאמר: "דיוקנא עצמה – אף בחול אסור להסתכל בה, משום שנאמר 'אל תפנו אל האלילים' (ויקרא יט, ד). מאי תלמודא? אמר רבי חנין: אל תפנו אל מדעתכם". נחלקו הראשונים אם מדובר דווקא ב"דיוקנא" של עבודה זרה או שהאיסור הוא בכל יצירה אמנותית מעשה ידי אדם, או על כל פנים ביצירה המתארת בני אדם או חיות: רש"י מפרש "אל מדעתכם – אל אשר אתם עושים מדעת לבבכם וחלל שלכם", כלומר כל יצירה אנושית. עיין בריטב"א שהסביר את דבריו: "פרש"י... שאין ראוי להסתכל אלא במעשה השי"ת כדי להכיר נפלאותיו... והרמב"ם ז"ל גורס אל תפנו אל מדעתכם, ר"ל לא תתפנו להבלים ותהיו מפנים זכרון של הקב"ה מדעתכם". יש לעיין אם הוא הבין גם לדינא בשיטת הרמב"ם כברש"י, ורק בגרסה ובצורת הדרשה הם חלוקים, או ש"הבלים" שבדבריו הם עבודה זרה דווקא, שהרי לעיל הבאנו את דברי הרמב"ם שאינו שולל התבוננות ביצירות אמנות וכדומה, אם מטרת הדברים היא הנאה אסתטית, כאמצעי להשגת רוגע נפשי. ואולי הא בהא תליא – לדעתו, הסתכלות זו כמטרה היא "הבלים", וזה כשיטתו של הרמב"ם (שם ובמקומות אחרים), שמתייחס באופן דומה לכל דבר שאינו עיסוק ב"מושכלות" או בקיום מעשי של מצוות, אך כאמצעי – אין בהסתכלות זו פסול. על כל פנים, מדברי הרמב"ם עצמו (עבודה זרה פרק ב הל' ב) נראה ש"דיוקנאות" האמורות כאן הן עבודה זרה, ולא כפירוש רש"י. מכל מקום, לא ברור מאין ציטט הריטב"א את דברי הרמב"ם, ועיין עוד בהערת הרב משה גולדשטיין – המהדיר על חידושי הריטב"א שבמהדורת מוסד הרב קוק, שהרגיש כנראה בקושי שבדברי הריטב"א בשמו, והציע (הערה 27) לגרוס רמב"י במקום רמב"ם.

התוספות (שם ד"ה ודיוקני עצמה אף בחול אסור) חולקים על רש"י, ומפרשים "נראה דבשויה לשם עבודת גלולים, אמר אבל לנוי מותר". וכך נוקט גם הרא"ש שם (שבת פרק כג סי' ב). לעומתם, תוספות רי"ד (שם), וכן התוספות במסכת עבודה זרה (נ ע"א ד"ה ה"ג בנן של קדושים) נקטו כשיטת רש"י.

ה"ערוך" (ערך פן א') פירש: "אל תפנו אל מדעתכם – בזמן שאתם מסתכלין בהם אתם מפנים אל מדעתכם". גם מפירוש זה משמע שהאיסור הוא אף בצורות שאינן של עבודה זרה, כשיטת רש"י. אם כי יש הבדל ביניהם בהסבר הדרשה, וכבר עמד עליו בעל "ערוגת הבושם" (שער עבודה שבלב מאמר ג, נדפס בסוף "ויגד יעקב" על המועדים ח"ב) והובאו דבריו בשו"ת "ויען יוסף" (יו"ד סי' עה ד"ה

ו. התבוננות ביצירות הכוללות מראות בלתי צנועים:

1. אסור לגבר להתבונן באשה שאינה לבושה, והדברים אמורים אף באשה לבושה באופן חלקי, כל עוד חשופים חלקים מגופה שעל-פי ההלכה צריכים להיות מכוסים[26].

כתב אא"ז), והסיק מכך שלדעת רש"י מדובר באיסור דאורייתא, ואילו לדעת ה"ערוך" אין זו אלא אסמכתא, שהרי תיבת "אל" בפסוק היא בסגול, ולפי הבנת ה"ערוך" היא נדרשת כאילו הייתה מנוקדת בצירה (שאז משמעותה שם ה', שאותו "מפנים מהדעת" בזמן ההסתכלות בצורות. והשווה לדברי הריטב"א הנ"ל אליבא דהרמב"ם), מה שאין כן לרש"י, שגם לפי הדרשה נשארת המילה "אל" במשמעותה המקורית – מילת יחס. ועיין בשו"ת "ויען יוסף" (שם), שחולק וטוען שגם לרש"י זהו רק איסור דרבנן.

פירוש ה"ערוך" הובא, יחד עם פירוש רש"י, גם בר"ן (שבת סג ע"ב מדפי הרי"ף סוף ד"ה הלכך), ומשמע שהוא מסכים לפירושיהם. כך נוקט גם המאירי ("בית הבחירה" שבת קמט ע"א), שמפרש בדומה ל"ערוך": "כתב המהלך תחת הצורה והדיוקנאות, כגון בני אדם שצרין בכותל חיות או דיוקנאות... ודיוקני עצמה אסורה אף בחול להביט בה, שהם דברים המושכים לבו של אדם ומפנים אותו לבטלה ומיאשים אותו מעבודת בוראו". כשיטת המחמירים נקט הרדב"ז (שו"ת רדב"ז ד סי' אלף קעח (קז) ד"ה הרי לך), ובין האחרונים יש לציין את החיד"א ב"ברכי יוסף" – "שיורי ברכה" (יו"ד סי' קמב ס"ק ג), שכתב שירא שמים ראוי שיחוש לדעת האוסרים, וכן בדור האחרון, שו"ת "קול מבשר" (א סי' יד ד"ה ובגמרא שבת).

נוסיף ונבאר כי מה שכתבנו, שלדעות אלה האיסור ב"כל יצירה אמנותית מעשה ידי אדם או עכ"פ ביצירה המתארת בני אדם או בע"ח", הוא כיוון שמצד נימוקם של דברים יש מקום לומר שכל יצירת אמנות נכללת בהם, אך מאידך גיסא לא נאמרו בפירוש אלא "צורות חיות משונות, או דיוקנות של בני אדם של מעשים", כלשון רש"י. גם בתשובת הרדב"ז מדובר ב"צורת בע"ח", וב"קול מבשר" מדובר על "צורת אדם".

נעיר עוד, שהיה גם מי שרצה לומר שבכלל האיסור אף הסתכלות בבעלי החיים עצמם, ולא רק בציורים המתארים אותם, אולם דבריו תמוהים, שהרי הסתכלות במעשי ה' ודאי אינה פינוי האל מדעתנו; אדרבה, היא מביאה להכרת גדולתו, כמו שכתב הרמב"ם (יסודי התורה פרק ב הל' ב): "והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו? בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול". וכמו שעולה מהריטב"א שציטטנו לעיל. ברור גם שאין אלו דברים ש"אתם עושים מדעת לבבכם", כלשון רש"י. לכן דברים אלה דחויים הם. ועיין בשו"ת "יביע אומר" (ד או"ח סי' כ אות ד והלאה), שגם הוא האריך לדחות סברה זו.

על כל פנים, להלכה העיקר הוא כשיטת המקלים, שאין איסור בהסתכלות ביצירות אמנות, לרבות צורת אדם ובעלי חיים, כל עוד לא נעשו לצורך עבודה זרה. זאת דעת רוב הראשונים, וכך נקט ה"בית יוסף" (יו"ד סי' קמב), שהעתיק את דברי התוספות בשבת והרא"ש, ולא הזכיר כלל את דעת החולקים, וכן משמע מלשונו בשו"ע שם (סע' טו). וכך פסק אף הש"ך שם (ס"ק לג) וה"אליהו רבה" (או"ח סי' שז ס"ק לט), וגם החיד"א הנ"ל נקט שמעיקר הדין ההלכה כדעת המקלים (אף שלדעתו ראוי לחוש למחמירים). ועיין עוד ב"מגן אברהם" (סי' שז ס"ק כג), שהביא את שתי הדעות וכתב: "והעולם נוהגין כסברא ראשונה" (סברת המתירים), וה"ביאור הלכה" (שם סי' שז סע' טז ד"ה ועובר) כתב: "וכתבו התוספות בשבת והרא"ש דדוקא בדיוקנא העשויה לשם עבודת כוכבים, אבל לנוי שרי, וכן משמע דעת שארי הפוסקים [א"ר], ויש מחמירין גם בזה [תוס' בע"ג דף נ]", מכאן שהוא נוקט מעיקר הדין לקולא.

[26] עיין בגמרא (בבא בתרא נז ע"ב, מכות כד ע"א). "ועוצם עיניו מראות ברע – א"ר חייא בר אבא: זה שאין מסתכל בנשים בשעה שעומדות על הכביסה" ומפרש הרשב"ם (בבא בתרא): "שצריכות... לגלות שוק לעמוד בנהר". בהמשך מגדירה הגמרא כ"רשע" את מי שאינו נזהר מכך כשהדבר אפשרי. וכך פסקו הרמב"ם (איסורי ביאה פרק כא הל' כא) והשו"ע (אבה"ע סי' כא סע' א): "אסור לאדם להסתכל בנשים בשעה שהן עומדות על הכביסה".

ועיין בגמרא (ברכות כד ע"א): "אמר רבי יצחק: טפח באשה ערוה, למאי אילימא? לאיסתכולי בה, והאמר רב ששת כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף אלא באשתו, ולק"ש אמר רב חסדא שוק באשה ערוה, אמר שמואל קול באשה ערוה, אמר רב ששת שער באשה ערוה". ופירש רש"י: "ערוה – להסתכל, וכן באשתו לק"ש". עיינו בטור (או"ח סי' עה), שכתב: "טפח מגולה באשה, במקום שדרכה לכסותו, אפי' היא אשתו – אסור לקרות ק"ש כנגדה". וכן העתיק השו"ע (שם סע' א). ה"בית יוסף" הביא את הגמרא ואת רש"י, וכתב: "והוה תמיהא לי, מאי קמ"ל רב חסדא כל מקום שדרך לכסותו הוה ערוה, ומאי איריא שוק? עד שמצאתי להרשב"א (שם ד"ה

יתר על כן, גם לגבי חלקי גוף אשה שאין צורך לכסותם - אסור לגבר להתבונן בהם לשם הנאה[27] (מלבד כשמדובר באשתו[28]). חז"ל החמירו מאוד באיסורים אלה ובעונשם[29].

טעמם של איסורים אלה הוא כיוון שהדבר מביא לידי הרהורי עברה, והללו אסורים גם מצד עצמם[30], ובעיקר משום שהם עלולים להביא לאיסורים נוספים[31].

והא) שכתב... טפח באשה ערוה... פירש הראב"ד, דאפשר דוקא ממקום צנוע שבה, ועלה קא אתי רב חסדא למימר דשוק באשה מקום צנוע וערוה הוא... ורבינו (= הטור) נראה שהלך בשיטה זו, וזהו שכתב טפח מגולה באשה במקום שדרכה לכסותו, דמשמע דבמקום שאין דרכה לכסותו, כגון פניה או ידיה – לית לן בה".

ועיין ברמ"א (שם) שמחמיר אפילו בפחות מטפח, מלבד לעניין האיסור לקרוא קריאת שמע (וכדו') כנגד אשתו. ועיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק ז), שהדגיש ש"לענין איסור הסתכלות (במטרה ליהנות), לכו"ע המסתכל באשה אפילו באצבע קטנה, כיון שמסתכל בה להנות – עובר בלאו ד'לא תתורו אחרי עיניכם'", כפי שמשמע בגמרא הנ"ל (ברכות), וראה עוד בהערות הבאות, ורק "ראיה בעלמא לפי תומו בלא נהנה שרי, אם לא מצד המוסר" וציין לדברי ה"פרי מגדים", שהדגיש ש"במקומות שדרך להיות מכוסה אף ראיה בעלמא אסור".

[27] כפי שאמרו בגמרא (ברכות שם וכעין זה בשבת סד ע"ב): "לאיסתכולי בה, והאמר רב ששת כל המסתכל באצבע קטנה של אשה כאילו מסתכל במקום התורף", וכן (בברכות סא ע"א): "המרצה מעות לאשה מידו לידה כדי להסתכל בה, אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו – לא ינקה מדינה של גיהנם". וכמבואר ברמב"ם (איסורי ביאה פרק כא הל' ב), בשו"ע (אבה"ע סי' כא סע' א) וב"משנה ברורה" שצוין בהערה הקודמת.

[28] כפי שפשוט מהגמרא (ברכות כד ע"א) הנ"ל, שלגבי אשתו הבעיה היחידה היא בשעת קריאת שמע (והוא הדין בתפילה וכדומה), וכפי שנפסק ברמב"ם (איסורי ביאה פרק כא הל' ד): "ומותר לאדם להביט באשתו כשהיא נדה, ואע"פ שהיא ערוה, ואע"פ שיש לו הנאת לב ממנה בראייה, הואיל והיא מותרת לו לאחר זמן – אינו בא בזה לדבר מכשול". וכן בשו"ע (אבה"ע סי' כא סע' ד). דברים אלה מוכחים גם מהגמרא (נדרים כ ע"א) המגנה רק את המסתכל ב"עקבה" של אשתו נידה, ומשמע שבמקומות אחרים מותר, ולהלכה לגבי אשתו נדה נחלקו הראשונים אם בכינוי "עקבה" הכוונה רק למקום הערווה שאסור, או גם לשאר מקומות המכוסים. עיין ברמב"ם (הנ"ל) ובראב"ד (שם), וכן בטור וב"בית יוסף" (יו"ד סי' קצה), ולמעשה פסק השו"ע (יו"ד שם סע' ז) לחומרה.

[29] כפי שצוין בהערות הקודמות, השוו חז"ל כל הסתכלות כזו להסתכלות ב"מקום התורף" (=הערווה עצמה), ואמרו (ברכות סא ע"א): "המרצה מעות לאשה מידו לידה כדי להסתכל בה, אפילו יש בידו תורה ומעשים טובים כמשה רבינו – לא ינקה מדינה של גיהנם". עוד אמרו בסנהדרין (צב ע"א): "כל המסתכל בערוה קשתו ננערת".

לעומת זאת, הנזהר מכך זוכה לשכר רב. נצטט כאן את דברי רבנו יונה באגרת התשובה (הובאו גם ב"בית יוסף" אבה"ע סי' כא): "ואשר לא נשא עיניו אל אשת איש, זוכה ותחזינה עיניו בנועם ה', מדה כנגד מדה, שכך ארז"ל (מדרש רבה סוף פרשת אחרי מות כג, יג): כל הכובש עיניו מן העריות זוכה ומקבל פני שכינה, שנאמר (ישעיהו לג, טו) 'עוצם עיניו מראות ברע' ונאמר אחריו (שם יז) 'מלך ביפיו תחזינה עיניך'".

[30] עיין בברכות (יב ע"ב): "פרשת ציצית... שיש בה חמשה דברים... והרהור עבירה... מנלן? דתניא... אחרי עיניכם – זה הרהור עבירה". משמע שההרהור עצמו הוא איסור, וכן עולה בבירור הקשר בין ראיית העין להרהור. ועיין עוד בגמרא (יומא כט ע"א): "הרהורי עבירה קשו מעבירה" (לא ברור באיזה מובן הם קשים יותר, עיין שם ברש"י).

בגמרא (שבת סד ע"א) דרשו: "'ויקצף משה על פקודי החיל'. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אמר להן משה לישראל: שמא חזרתם לקלקולכם הראשון? אמרו לו: לא נפקד ממנו איש. אמר להן: אם כן, כפרה למה? אמרו לו: אם מידי עבירה יצאנו, מידי הרהור לא יצאנו. מיד 'ונקרב את קרבן ה'". תלמוד בבלי, תנא דבי רבי ישמעאל, מפני מה הוצרכו ישראל שבאותו הדור כפרה? שזנו עיניהם מן הערוה". גם כאן עולים מן הדברים הן האיסור שבהרהור עברה והן הקשר בינו לבין ההסתכלות, "שזנו עיניהם".

ועיין ב"בית הבחירה" (שם): "כבר ידעת שהרהורי עבירה קשים מעבירה, ומעתה אדם צריך כפרה על ההרהור כעבירה עצמה, והוא שנאמר במדין ... הא למדת שראוי ליזהר מהרהורי עבירה כגוף

נימוק זה קיים גם לגבי הסתכלות ביצירות אמנות המתארות נשים שגופן חשוף, ולכן אף זו הסתכלות אסורה. אף לגבי הסתכלות ביצירה המתארת אשה לבושה יש איסור מהטעם הנ"ל, כאשר יש בהסתכלות זו הנאה. אלא שיש מקום לומר שבמקרה של יצירה שאינה מתארת אשה ספציפית, או אף אם היא מתארת אשה ספציפית, אך זו אשה שאינה חיה כיום וכדומה, כדוגמת ה"מונה ליזה" – האיסור הוא רק כשמטרת ההסתכלות היא הנאה שיש בה גירוי יצרים ותאוות, להבדיל מהנאה אמנותית אסתטית בלבד[32].

2. לגבי הסתכלות של אשה ביצירה המתארת גבר חשוף, קיימת מחלוקת בין הפוסקים אם לאיסורים על גבר להסתכל בנשים יש מקבילות של איסור על נשים להסתכל בגברים[33]. אף אם אין איסור על אשה להסתכל ביצירה

העבירה". עיין עוד בקידושין (כט ע"ב) על היחס למי שמתואר "כל ימיו בהרהור עבירה", שעליו אומר הקב"ה "תיפח עצמותיו". ובבבא בתרא (קסד ע"ב): "אמר רב עמרם אמר רב, שלש עבירות אין אדם ניצול מהן בכל יום: הרהור עבירה...". ובטור ובשו"ע (אבה"ע סי' כא סע' א) הנ"ל, המדבר בין השאר על איסורי ההסתכלות בנשים, מנומק: "שמא יבא להרהר בה".

[31] כגון שז"ל. עיינו בגמרא (עבודה זרה כ ע"א): "ונשמרת מכל דבר רע – שלא יסתכל אדם באשה נאה ואפילו פנויה, באשת איש ואפי' מכוערת". ובהמשך הסוגיה (ע"ב) דרשו כהשלמה לכך: "ונשמרת מכל דבר רע – שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה". עיין עוד ב"בית יוסף" (אבה"ע סי' כא הנזכר בהערה הקודמת), שמוסיף בשם רבנו יונה "שעל ההרהור עובר בלאו מן התורה, שנאמר (דברים כג, י) 'ונשמרת מכל דבר רע', ופירשו רז"ל (ע"ז כ ע"ב) שלא יהרהר ביום ויבוא לידי טומאה בלילה". עיין עוד בתוספות יו"ט (סוכה פ"ה מ"ב): "הסתכלות האנשים בנשים מביא לידי קלות ראש... ועוד, משום קישוי לדעת ושמא יראה קרי".

[32] הבחנה זו לא נזכרה לגבי הסתכלות באשה ממש, אבל יש הבדל בין הסתכלות באשה – שעשויה ליצור משיכה טבעית אליה, לבין יצירת אמנות – שלגביה אין חשש של הימשכות אליה עצמה, שתביא לידי עבירה, אלא רק חשש של היווצרות הרהורים בנשים באופן כללי או דמיונות; וכאן אולי יש מקום לומר שכאשר אין הסתכלות ביצירה המתארת מקומות שצריכים להיות מוצנעים וגם לא כוונה להנאה יצרית מעצם ההסתכלות – אולי אין מקום לחשש.

ההבחנה בהקשר זה בין יצירה המתארת אשה ספציפית ליצירה אחרת, נובעת גם היא מחילוק זה: תיאור של אשה ספציפית עלול לגרום ל"הרהור" באותה אשה. חשש זה וודאי אינו פחות בחומרתו מהבטה ב"בגדי צבעונין" של אשה המוכרת למביט, האסורה מחשש שיבוא להרהר בה, כמבואר בגמרא (ע"ז כ ע"ב) ובשו"ע (אה"ע כא סע' א).

חשש זה אינו קיים כאשר אותה אשה כבר איננה בין החיים, כפי שמוכח מהגמרא (בסוטה ח ע"א ובשינוי קל בסנהדרין מה ע"א) "התם הא מיקטלא, וכי תימא אתי לאיגרויי באחרניתא ... גמירי אין יצה"ר שולט אלא במה שעיניו רואות", ועי"ש בתוס' (בסוטה- ד"ה גמירי ובסנהדרין ד"ה אלא).

אמנם ברור מההקשר ("שמא יתגרו בה פרחי כהונה" וכפרש"י בסוטה ד"ה הכא "יהיו רודפים אחריה כל ימיה"), שהדברים אמורים רק לגבי החשש החמור של הרהור המביא למעשה עבירה עמה. חשש זה קיים רק לגבי אשה זו עצמה, והוא החשש שמחמת חומרתו סברה הגמרא שיש צידוק לעקירת דין תורה (לגבי האשה הנסקלת כמו לגבי הסוטה). עדיין ברור שראיית אשה בלתי צנועה עלולה לגרום ל"הרהור" המביא לידי טומאה וכדו', גם אם אשה זו עצמה מתה, אלא שחשש זה אינו מהווה סיבה שלא לנהוג באשה הנסקלת או בסוטה כדינה. בכך מתורצת גם קושיית מלוא הרועים (בסוטה שם) שהוכיח מסוגיות אחרות ששייך הרהור בנשים אחרות ע"י ראיית אשה זו ונדחק לדחות את ההוכחה. הוכחה לכך שחשש זה, על כל פנים, קיים אף בראיית תמונת אשה שמתה כבר או תמונה דמיונית שאינה מתארת כלל אשה ספציפית, עולה מהגמרא בסנהדרין (דף לט ע"ב) האומרת שאיזבל ציירה צורות כאלה במרכבתו של אחאב כדי לגרות את יצרו. עמדו בכך כבר בעל "עיון יעקב" על ה"עין יעקב" בתענית (דף ה) וה"שלמת יוסף" (הרוגוצ'ובר, סי' כב אות ד), ובעקבותיהם ב"מנחת יצחק" (ג סי' יא), "באר משה" (ג סי' קנד אות ג, ו-ד סי' קמז אות כב) וע"ע "אז נדברו" (חלק י סי' לה, וחלק יא סי' נא).

[33] עיין ב"ספר חסידים" (סי' תריד), שחידש חידוש עצום, (שלא התקבל באף קהילה), שאפילו לעניין "קול באשה ערוה" כתב: "לא ישמע קול אשה", וחידש "וה"ה לאשה שלא תשמע קול איש, שמכל שהאיש מוזהר אשה מוזהרת". וב"מדרש שמואל" (פרשה יג אות ח, והובא גם בילקוט שם רמז קח): "מביטות בנויו של שאול היו ולא היו שבעות ממנו, דברי ר' יהודה, א"ל ר' יוסי, א"כ עשית בנות ישראל כזונות, והלא כשם שאי אפשר לאיש לזון את עיניו מאשה שאינה שלו כך אי אפשר לאשה לזון עיניה מאיש שאינו שלה", והובא גם בחידושי אגדות מהרש"א (ברכות מח ע"ב ד"ה כדי

המתארת גבר, אפילו אם הוא איננו לבוש, אין בכך חלילה המלצה להצגת "יצירות" שכאלה. ברור שהצגה שכזו אינה ראויה[34].

3. הערה כללית לגבי הסתכלות ביצירות של אמן שאינו יהודי: אסור לשבח גוי (עובד עבודה זרה) על יופיו או על מעשיו[35]. הדבר מעלה בעיה לגבי התבוננות ביצירת אמנות כשהיוצר היה עובד עבודה זרה. בספרות ההלכה נמנו כמה מצבים שבהם יש להתיר יחס חיובי למעשהו של אדם כזה, ותמצית הדברים היא:

א. אין איסור בגוי שאינו עובד עבודה זרה[36].

להסתכל). על-פי זה כתב בשו"ת "תשורת שי" (א סי' קכה) שראוי לסדר ישיבת האנשים בבית הכנסת באופן שלא יזונו הנשים עיניהן באנשים. עוד יש לציין את דברי הרשב"א (נדה יג ע"א) "ועוד אילו היו בנות הרגשה ודאי אסורות הן, לרבות בבדיקה, משום דמגרן יצר הרע בנפשייהו". ובדומה לכך במאירי שם: "שאינן בנות הרגשה – ר"ל שיהא יצרן מתגרה בהן מפני כך" משמע מדבריו שאם וכאשר אכן יש גירוי של יצר הרע, אף שאין חשש שז"ל, בכל אופן יש איסור בכך. ועיין עוד בשו"ת "דברי יציב" (אה"ע סי' ט אות ו; סי' לה), שהאריך בעניין זה, וכן בשו"ת "משנה הלכות" (ה סי' קלב). וצ"ע.

לעומתם, עיין ב"יביע אומר" (א או"ח סי' ו אות ה), שהאריך לבאר שאין על נשים איסור להסתכל בגברים, ולדחות את הראיות שהביאו הפוסקים הנ"ל לאיסור. טיעוניו הם שמהגמרא (ברכות מח ע"ב) נראה שלא כדברי ה"מדרש שמואל", ולגבי דברי ה"ספר חסידים", הוא רואה בהם חומרה ומידת חסידות, ומציין שהם נגד המנהג הפשוט. ועיין שם שהוסיף וציין פוסקים נוספים שנראה מהם כדבריו.

אמנם על אף שכתב ה"יביע אומר" שכיוון שמהגמרא לא נראה כך יש לומר שהמדרש משובש וכדברי הירושלמי (פאה פ"ב ה"ד) "אין למדין הלכה לא מן ההגדות ... אלא מן התלמוד", מ"מ אין כוונתו שכל האמור שם משובש, שזה לא מסתבר ועוד שאם כך אין צורך להזדקק לדברי הירושלמי כלל, אלא כוונתו שהניסוחים במדרש עשויים להיות לא מדוייקים מפני שבדברי אגדה לא דקדקו כ"כ כבהלכה (וזה טעמם של דברי הירושלמי גם כן ולכן יש מקום להביאם כאן). אין לומר שאסור לאשה להתבונן באיש "שאינו שלה" ולראות בכך התנהגות של זנות, אבל מ"מ אין להתעלם מכך שגם אם הניסוח החריף הוא שיבוש בכל אופן יש כאן ביקורת על התנהגות כזו (ולזה - אין ראיה נגדית מן הגמרא, שלא מוכח ממנה אלא שאין זה בגדר "איסור"). כמו כן דברי ספר חסידים - גם אם לדבריו של ה"יביע אומר" אינם דברי הלכה סו"ס לפחות חומרא ומידת חסידות יש כאן וכ"ש בהסתכלות בגבר שאינו לבוש שבוודאי חמורה היא משמיעת קול. לכן ברור שאין זו הנהגה מומלצת, ובוודאי אם נניח –כפי שמוכרחים לומר לכאורה לאור דברי ה"חינוך" שלא נדחו ע"י הפוסקים המתירים, שלכל הדעות גם על אשה יש איסור בהרהור וכל הויכוח הוא אם יש לחשוש שההסתכלות (בדברי הפוסקים הנ"ל מדובר בגברים לבושים) - תביא לידי הרהור.

[34] יש להוסיף ולדון גם לגבי הסתכלות של גבר ביצירה המתארת גבר שאינו לבוש ושל אשה ביצירה המתארת אשה שאינה לבושה:

באופן כללי ההלכה היא ש"לא נחשדו ישראל ..." (קידושין דף פב ע"א, רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק כב הלכה ב, שולחן ערוך אבן העזר סימן כד סעיף א. והוא הדין שלא נחשדו בנות ישראל), לכן באופן כללי אין חשש שהסתכלות כזו תביא את האדם לעבירה או אף להירהורי עבירה. אומנם יש מדרגות של התקדשות עיינו שבת דף קיח ע"ב, רמב"ם - בהלכות איסורי ביאה פרק כא הלכה כד שו"ע - אבן העזר סימן כג סעיף ז,"מנורת המאור" (ר"י אלנקאוה, פרק כ - דרך ארץ, עמוד 449).

[35] משום "לא תחנם", כפי שדרשו בגמרא (עבודה זרה כ ע"א) "לא תתן להם חן", כלומר "שלא יאמר כמה עובד כוכבים זה נאה" (רש"י), וכן פסקו הרמב"ם (עבודת כוכבים פרק י הל' ד) והשו"ע (יו"ד סי' קנא סע' יד).

[36] "ציץ אליעזר" (טו סי מז) על-פי דיוקים מהרמב"ם בהמשך ההלכה הנ"ל (עבודת כוכבים פרק י הל' ד), שו"ת הרשב"א (א סי' ח), ושו"ת "נשמת כל חי" (ר"ח פלאג'י, א סי' נד) דייק גם הוא כך מהרשב"א, והביא ראיה לכך גם מהרלב"ג (דברים יד, כא). והוסיף (ה"ציץ אליעזר") שיוצא כן במפורש מדברי הרמב"ם בספר המצוות (לא תעשה נ) ומלשון ה"חינוך" (מצוה תכו) וכן מבואר במאירי (עבודה זרה בסוגיה הנ"ל, כ ע"א).

ב. כשמספר בשבח מעשיו של הגוי, ומכוון בכך לשבח ולהודות להקב"ה שברא אדם בעל כישרונות כאלה כדי שיהנו מכך בני אדם[37], או לשבח יהודים או ערכים יהודיים (אם באמצעות השוואה ביניהם או בהקשר של יצירה העוסקת בעצמה ביהודים או במושגים מן היהדות) – מותר[38], ויש להניח שהוא הדין אם המטרה היא הסתייעות ביצירה להמחשה או להעצמת הרושם של מסר ערכי או לימודי-יהודי, (כמו למשל שימוש בציורי תנ"ך מסוימים של רמברנדט ואחרים).

ג. יש מקום להקל כשאין מדברים בשבחו של הגוי, גם אם בלב נהנים ומתפעלים ממנו או ממעשיו[39], [40].

---

[37] שהרי בגמרא הנ"ל בעבודה זרה הקשו מ"מעשה ברשב"ג שהיה על גבי מעלה בהר הבית, וראה עובדת כוכבים אחת נאה ביותר, אמר מה רבו מעשיך ה'", ותירצו: "אודויי הוא דקא מודי" (כוונתו היא להודות לה' שבראה), ועל-פי זה פסקו הטור (יו"ד סי' קנא) והשו"ע (שם סע' יד): "אבל אם מכוין בשבחו להודות להקב"ה שברא בריה נאה כזו – מותר".

[38] "נשמת כל חי" (סי' נה בשם ספר "ריח שדה" על הסוגיא בע"ז), ועל-פי דבריהם פסק גם ה"ציץ אליעזר" (שם). מסתבר שגם ביסוד הנהגתו של מרן הראי"ה קוק, ביחס ליצירותיו של רמברנדט, כמתואר לעיל בתחילת תשובה זו (ובהערה 5), עומד אחד משני נימוקים אלה (ואולי צירוף של שניהם).

[39] כיוון שכנ"ל יש מחלוקת איך להבין את הרמב"ם בעניין זה, ואם נפרש ברמב"ם שהוא מתיר – יש לפסוק כמותו (אף שה"חינוך" אוסר).

[40] בדומה לכך יש לדון ביצירה מתארת אדם ספציפי- גוי, אסור לשבח את האדם המתואר ויתכן שיש להמנע מהסתכלות ביצירה כזו כדי לא להגיע למצב שאותו גוי מוצא חן בעיני המתבונן. עם זאת נראה שאין צורך להחמיר בכך - לפחות ביחס למחשבה, כשהאדם המתואר ביצירה כבר מת, שכן טעם האיסור הוא כדברי ספר החינוך: "לפי שתחילת כל מעשה בני אדם היא ... המחשבה ... על כן בהמנענו במחשבה ובדבור ממצוא בעובדי עבודה זרה תועלת וחן, הננו נמנעים בכך מלהתחבר עמהם ומלרדוף אחר אהבתם ומללמוד דבר מכל מעשיהם הרעים", ומדברי פוסקים אחדים משמע שאין זה רק טעמו של האיסור אלא מהותו של האיסור היא דווקא ביחס להתיחסות - במחשבה או בדיבור - העשויה להביא להתחברות עם עובדי עבודה זרה, וביחס לאדם שכבר מת בלאו הכי אנו "מנועים מלהתחבר עמו". התר זה אולי אינו שייך לגבי יצירות של אמן שאינו יהודי מפני שנימוק זה שיכול להיות משמעותי מאוד כשמדובר על התפעלות מיופיו של אדם, (שבדרך כלל אינה עשויה לגרום לחיקוי של מעשיו, כל עוד לא מצטרפת להתפעלות זו או נגרמת ממנה הכרות עם אותו אדם), מאבד הרבה ממשקלו כשמדובר בהתפעלות מיצירתו של אדם, שהוא בדרך כלל דמות מוכרת ומפורסמת וגם לאחר מותו עלולה ההתפעלות מיצירתו לגרור אחריה הכרות עם מעשיו ואולי גם השפעה מהם, לכן לגבי בעיה זו לא הסתמכנו על התר זה. לעומת זאת לגבי יצירה שמושאה הוא גוי שייך התר זה ובנוסף שייכים ההתרים שכתבנו לגבי יצירות של אמן שאינו יהודי.

אוהיו, ארה"ב **Ohio, USA**
שבט תשס"ז

סו. מכירת מוצרי פולחן של נוצרים ע"י יהודי

שאלה:
אחד הבחורים בקהילתנו מתחזק והולך ב"ה. לאחרונה פתח גם בתהליכי עלייה ארצה. הוא הגיע אלי ושאלתו בידו, האם מותר לו למכור דרך האינטרנט "מוצרי דת" כגון צלבים או "מים קדושים" לנוצרים?

תשובה:
א. ההלכה במקרה זה תלויה במחלוקת הפוסקים, כאשר המחבר אוסר והרמ"א מתיר מצד המנהג, ומסיים "וכל בעל נפש יחמיר לעצמו"[1]. לדעת המחבר, אין חילוק בין מוכר משל עצמו לבין מתווך עבור אחרים[2].
ב. אם הוא מוכר לסוחר, אין כאן איסור אף לדעת המחבר[3], ובלבד שהמוכר השני לא יהיה יהודי[4]. כמו כן, אם הוא מוכר בכמויות גדולות, שניכר שהקונה אינו קונה אלא לסחורה, אף שאין ידוע לו שהוא סוחר – מותר[5].

---

[1] כך כותב השו"ע (יו"ד סי' קנא סע' א): "דברים שהם מיוחדים למין ממיני עבודת כוכבים שבאותו מקום, אסור למכור לעובדי אותן עבודות כוכבים שבאותו מקום. ואם קונה הרבה ביחד, שניכר הדבר שהוא קונה אותם לסחורה – מותר. וכן אם אומר שצריך אותם לדברים אחרים, והישראל יודע שכדבריו כן הוא – מותר. ודברים שאינם מיוחדים לה, מוכרים אותם סתם. ואם פירש העובד כוכבים שהוא קונה אותם לעבודת כוכבים, אסור למכור לו אלא אם כן פסלן מלהקריבו לעבודת כוכבים. הגה: אסור למכור לעובד כוכבים מים, כשיודעים שרוצה לעשות מהם מים להטביל. (תא"ו ני"ז). היו מעורבים דברים המיוחדים עם דברים שאינם מיוחדים, כגון לבונה זכה בכלל לבונה שחורה, מוכר הכל סתם ואין חוששין שמא ילקט הזכה לבדה לעבודת כוכבים. וכן כל כיוצא בזה. הגה: ודוקא לכהן או לעובד כוכבים, שחזקתו שיקטיר הלבונה לעבודת כוכבים, אבל לסתם עובד כוכבים, שרי. י"א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם, היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו, או שלא יוכלו לקנות במקום אחר, אבל אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר למכור להם כל דבר (מרדכי דפ"ק דע"ז). ויש מחמירין. ונהגו להקל כסברא הראשונה, וכל בעל נפש יחמיר לעצמו. (ר"ן שם ובתוספות ואשיר"י והגמ"ר פ"ק דשבת לדעת הרב)".
נמצא שהמחבר והרמ"א נחלקו אם כשיכול להשיג מוצרי דת ממקום אחר יש איסור על היהודי למכור לו. עיינו (שם) בש"ך, שביאר שיסוד מחלוקתם הוא אם יש איסור מסייע לדבר עברה לעכו"ם. עיינו גם בשו"ת "חלקת יואב" (יו"ד סי' נה) בדיון מפורט לגבי מסחר בשתי וערב.

[2] מאחר שטעם האוסרים הוא משום מסייע, אין חילוק אם מוכר משל עצמו או שמוכר משל אחרים.

[3] שו"ת "אגרות משה" (יו"ד א סי' עב), ומשום שאין איסור של "לפני דלפני עיוור". ועיין בשו"ת "יביע אומר" (חו"מ ז סי' א אות ו).

[4] "יביע אומר" (שם).

[5] שו"ע (שם).

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
שבט תשס"ט

סז. השתתפות פעילה בחתונה של גויים

שאלה:
ידידים שלי, האיש בן לאב יהודי והאשה איננה יהודייה, מעוניינים להתחתן. מפאת מוצאו היהודי של הבעל, הזוג מעוניין לשלב בחתונתו אלמנטים מדתות שונות, כולל "שבע ברכות".
הזוג פנה אלי כדי שאהיה שותף בטקס.
האם מותר לי להשתתף בחתונה? האם מותר לי לארגן את הצד "היהודי" בטקס?

תשובה:
א. ההשתתפות בחתונה מותרת. יש לעודד גם אינם יהודים להתחתן על-פי החוק המקובל במקומם[1].
ב. יש להיזהר מלאכול בסעודה[2].
ג. יש לוודא שאין מרכיבים של עבודה זרה בטקס.
ד. אין זה מן הראוי שאתה או יהודי אחר יארגנו את הצד היהודי בטקס[3].
ה. אין איסור שלפני הטקס תלמד את החתן, או גוי אחר, לומר שבע ברכות[4], אך אסור ליהודי לברכן, כיוון שהן ברכה לבטלה.

---

[1] שהרי גם בין אינם יהודים התורה אסרה "אשת איש" כמבואר בסנהדרין (נז ע"ב)
[2] ראה שו"ת "במראה הבזק" (ו תשובה סא) שאסור, אף אם האוכל כשר, אך לשתות משקאות כשרים מותר.
[3] הוראת הרב רבינוביץ', מחשש שהוספת תוכן יהודי לטקס תגרום בעתיד למסקנה שהחתן יהודי.
[4] ראה שו"ת "במראה הבזק" (ו תשובות כט-ל), שמותר לגוי להתפלל כיהודי, אך יש להיזהר שלא יאמר דברי שקר. בשבע ברכות אין מילים המהוות בעיה של אמירת שקר אם גוי יאמר אותם. אם אכן אתה מלמד את החתן, יש להדריך אותו להימנע מלשלב מרכיבים של עבודה זרה בטקס, כדברי הרמב"ם (ספר המצוות עשה ג ע"פ תרגום הרב קאפח), שבכלל מצות אהבת ה': "שנקרא את כל בני האדם לעבודתו יתעלה ולאמונה בו".

ניו ג'רסי, ארה"ב **New Jersey, USA**
ניסן תשס"ו

סח. הלכות ריבית, קנייה וגבייה של חובות אבודים

שאלה:
חברה בבעלותי עוסקת בתחום הבא:
אנו קונים מבנקים כרטיסי אשראי שהבעלים שלהם לא עמדו בהתחייבויותיהם, במחיר נמוך. לרשותנו עומדים עורכי דין ואנשי מקצוע נוספים המנסים לגבות את מלוא החוב, וכן הצמדה וריבית מהחייבים כפי שהתחייבו כלפי הבנק.
אם יש שמות יהודיים על הכרטיסים – אנו נמנעים מלקחת אותם, בגלל איסור ריבית מיהודים. יש כמה שמות שאין ברור אם הם יהודיים, כגון Smith.
האם אנו נוהגים נכון על-פי ההלכה, שהרי ייתכן שאנחנו עדיין גובים ריבית מיהודים שלא זיהינו אותם על-פי שמותיהם?
מובן שהיתר עסקה לא יעזור כאן, וגם אין היתר כזה בין הבנק ללקוחות.

תשובה:
א. אם יהודי לווה מגוי בריבית, מותר ליהודי אחר לקנות את ההלוואה מהגוי, ולגבות מהיהודי הלווה את כל הריבית שהתחייב לתת כבר לגוי[1]. אולם ריבית שלא התחייב עדיין היהודי לגוי, אלא שהיא נוצרה אחרי שמכר הגוי את החוב ליהודי – אסור לקונה לגבות אותה מהלווה[2].
ב. לכן, אם מדובר בגביית עצם החוב של הלווה לבנק – מותר לגבות את החוב, וגם את הריביות שהתחייב הלווה לפני שנמכר החוב. אולם ריביות שהתחייב בהן אחר-כך – אסור לגבות ממנו.

---

[1] מקור הדין לזה הוא מדברי הרמ"א (יו"ד סי' קסח סע' כ): "ואם יש לעובד כוכבים חוב על ישראל ועשה עמו שעבודים ליתן לו כל השנה כך וכך רבית, או שיאכל פירות שדה שלו, אם אין ביד הלוה לסלק העובד כוכבים ולהחזיר לו מעותיו – מותר לישראל אחר לקנותו ממנו. ואם יוכל לסלקו, אסור לקנותו מן העובד כוכבים", ומקורו בדברי הריב"ש. לפני כן (בסע' י) פסק הרמ"א: "ישראל שחייב לעובד כוכבים חוב על רבית, והעובד כוכבים הקנה אותו חוב לישראל אחר, אם העובד כוכבים מקבל הרבית ונתנו לישראל השני – מותר. אבל אסור לישראל השני לקבל מיד הראשון, משום חומר רבית". הט"ז (ס"ק יב) מסביר שטעם האיסור הוא משום שמדובר בדבר שבו חיוב הריבית של הלווה כלפי הגוי עוד לא חל בשעה שמכר לישראל, אבל כשהחיוב כבר חל בשעה שמוכר לישראל – מותר לגבות את החוב מהלווה. וכן דעת הגר"א (שם אות כה) וה"חוות דעת" (חידושים אות כ). וה"נקודות הכסף" אוסר גם במקרה כזה, וצ"ע כיצד הוא מיישב את דברי הרמ"א (סע' כ). ובספר "תורת ריבית" (פרק כד הע' ב) כתב שגם הש"ך מודה היכן שהקנה בקניין המועיל אף בדיננו. ולזה יש לומר, שאף שמן הסתם לא עשו קניין המועיל בכתיבה ומסירה, הרי הקנו את החוב באופן המועיל על-פי החוק באותה המדינה, ובכגון אלו לכו"ע "דינא דמלכותא דינא", שהרי ההתקשרות בין הלווה ובין הבנק היא על-פי חוקי המדינה, וכשקונה מהבנק קונה כפי שהסכימו מראש הלווה והבנק. ועיין בזה בש"ך (חו"מ סי' עג ס"ק לט), שחילק בעניין.

[2] כן כתב הט"ז (שם). וטעמו, שהרי הקונה הוא בעצם המלווה כעת, ולכן כשגובה את הריבית שלא נתחייב עדיין – הרי זוהי ריבית מישראל לישראל.

ג. אם יש ספק אם הלווה הוא יהודי, אם רוב לקוחות הבנק אינם יהודים ניתן לסמוך על הרוב ולהניח שהלווה איננו יהודי[3]. אולם אם ניתן לברר בקלות אם הלווה הוא יהודי או גוי – יש לעשות את הבירור הזה, על מנת שלא לבוא לידי גבייה של ריבית מיהודי[4].

[3] היות שבשעה שמלווה הבנק כסף מדובר בהלוואה של גוי ליהודי – אין בהלוואה שום צד איסור, ונמצא שכל הספק התעורר רק כאשר הבנק מוכר את ההלוואה ליהודי, שהרי הקונה עושה שטר עם הלווה, ואם יש איסור ריבית הרי עובר הקונה מיד על איסור ריבית. והדבר דומה ליהודי הקונה בשר מגוי ברחוב, בעיר שרובה גויים, שהולכים בזה אחר הרוב (חולין צה ע"א). ואם כן, אם רוב הלקוחות של הבנק הם גויים – ניתן לסמוך על הרוב, ולהניח שהלווה הוא גוי. היתר זה מועיל אף לריבית דאורייתא, וקל וחומר לריבית דרבנן. עוד הוסיף מו"ר הגרז"נ גולדברג, כי אין כאן בעיית קבוע כיון שהרוב אינו בעין ולכן המיעוט בטל ברוב.

[4] משום שאם ניתן לברר בקלות, אסור לסמוך על הרוב (ש"ך בקונטרס ספק ספקא כלל לה), ועיין ב"פרי מגדים" (פתיחה ליו"ד סי' לט ד"ה ואתחיל, בשם "משכנות יעקב").

ניו ג'רסי, ארה"ב **New Jersey, USA**
שבט תשס"ט

סט. אשה ששכחה לעשות בדיקה ביום השביעי, טבילתה

שאלה:
נשאלתי לגבי אשה שעשתה הפסק בטהרה וספרה שבעה נקיים, וכל יום עשתה בדיקה, אך ביום השביעי שכחה לבדוק לגמרי, לא בבוקר ולא לפנות ערב. היא נזכרה ממש לפני טבילתה, בהיותה במקווה במוצאי היום השביעי, זמן רב לאחר צאת הכוכבים (אפילו לר"ת).
הגם שבשו"ת "חתם סופר" (יו"ד סי' קעח) דן במקרה דומה והעלה שאין להחמיר כאשר כבר טבלה ולנה אצל בעלה. עיי"ש. אך מה הדין כאשר טבלה ועדיין לא לנה אצל בעלה, אלא באה לשאול אם טבילתה הועילה? האם נצריכה לטבול שנית מחר, או שנקל עבורה?

תשובה:
מעיקר הדין צריכה האשה לבדוק כל ימי השבעה נקיים, בוקר וערב. בדיעבד יכולה האשה לסמוך על בדיקת ראשון ושביעי לימי הנקיים[1]. אשה שבדקה כל ימי הנקיים

---

[1] יסוד דין זה נלמד מהגמרא על המשנה (נדה סח ע"ב): "הזב והזבה שבדקו עצמן ביום ראשון ומצאו טהור, וביום השביעי ומצאו טהור, ושאר ימים שבינתים לא בדקו – ר' אליעזר אומר, הרי הן בחזקת טהרה; ר' יהושע אומר, אין להם אלא יום ראשון ויום שביעי בלבד; ר' עקיבא אומר, אין להם אלא יום ז' בלבד". בגמרא (שם) נפסקה הלכה כר' אליעזר: "וגרסינן התם, איבעיא להו הזב והזבה שבדקו עצמן יום ראשון ויום שמיני ומצאו טהור ושאר ימים לא בדקו, לר"א מהו? תחלתן וסופן בעינן, והכא תחלתן איכא סופן ליכא, או דילמא תחלתן אע"ג שאין סופן? רב אמר תחלתן אע"פ שאין סופן, ור' חנינא אמר תחלתן וסופן בעינן, והכא תחלתן איכא סופן ליכא, וא"ל ר' ירמיה בר אבא לרב ששת, דלרב ה"ה סופן אע"פ שאין תחלתן, מהו דתימא תחלתן הוא, דאמרינן אוקמינהו אחזקת טהרה, אבל סופן אע"פ שאין תחלתן לא, קמ"ל" – הרמב"ם (איסורי ביאה פרק ו הל' כא-כב), הראב"ד ("בעלי הנפש" שער הספירה והבדיקה), הרז"ה והרמב"ן (נדה פרק ב הל' ד-ה), ס' חפץ (הובא בסמ"ג סי' קיא דף כב ע"ב), הרשב"א בתה"א (בית ז שער ה), הרא"ה ב"בדק הבית" (דקפ"ג ע"א), המאירי (נדה עמ' שו), הר"ן בחי' (נדה סט), רבנו ירוחם (נתיב כו דף רכא ע"ד), ה"צדה לדרך" (מאמר ג כלל ה' פרק ז), ה"אור זרוע" (סי' שמא), הרא"ש בפסקיו (פרק י סי' ה), הרשב"ץ הטור (סי' קצו), והר"א ממיץ בס' "יראים" (סי' קצב) – כולם סבורים שהלכה כרב, שסופן אף-על-פי שאין תחלתן, אולם בספר "התרומה" (סי' פח) העלה במסקנתו שאף בדיעבד יש להקפיד על בדיקת יום ראשון ושביעי, מלבד ההפסק בטהרה שלפני כן. וכן כתב הסמ"ג (סי' קיא דף כב ע"ד), שאף-על-פי שבס' חפץ פוסק שרב ור' חנינא הלכה כרב, מאחר שאין זה פסק מבורר ראוי להחמיר בזה כר' חנינא, דבעינן תחלתן וסופן, שלא יהא יותר מחמישה ימים בין בדיקה לבדיקה, מלבד יום שפסקה בטהרה, עיי"ש. וכן כתב בספר הרוקח (סי' שיז עמ' ר). וכן כתב הגמ"י (ספ"ו מהא"ב) בשם ר' שמחה. ועיין עוד בספר ה"אשכול" (א עמ' קח), שכתב שיש מן החכמים שכתבו שראוי להחמיר כר' חנינא, דבעי תחלתן וסופן, הילכך אין להתיר אפילו בדיעבד אם לא בדקה ביום ראשון ושביעי, והכי מסתבר. עיי"ש.
ובתוספות (נדה ז ע"ב ד"ה ר' אליעזר): "מכאן נראה אשה שספרה ז"נ ובדקה ביום ראשון ושביעי ומצאה טהורה דחשיב ספירה, ודוקא יום שביעי אבל יום שמיני לא. ומיהו לכתחלה צריכה לבדוק בכל יום". ומשמע מפשט לשונם שכוונתם לפסוק כר' חנינא, דבעינן תחלתן וסופן. וכן כתב הרש"ש שם. וכן מבואר בביאורי הגר"א (סי' קצו ס"ק טו). אך ה"אור שמח" (ספ"ו מהא"ב) פירש אחרת את דבריהם, עיי"ש.

ובשביעי לימי הספירה לא בדקה, והלכה למקווה וטבלה אחרי זמן צאת הכוכבים לר"ת, ועוד לא התייחדה עם בעלה – לכתחילה[2] יש להצריכה לספור יום נוסף, ולבדוק בו בוקר וערב, ולטבול בצאתו, ובכך היום השני יחשב כיום הראשון והיום הנוסף (השמיני לתחילת ספירתה) יחשב כיום השביעי לשבעה נקיים.

אמנם אם הצטרף למקרה הנ"ל פרט שיש בו משום שעת הדחק ואפי' קטנה יש לשאול מורה הוראה ועל מורה ההוראה לשקול היטב מה יקרא שעת הדחק לצורך עניין זה[3].

כמו כן, יש מקום להקל אם יש בעיות של דימומים ופצעים באותו מקום[4], או אם בדקה לפני צאת הכוכבים לר"ת[5] , וכן אם ספירת הנקיים היא לאחר ראיית כתם[6].

מרן ה"בית יוסף" (סי' קצו) הביא את סברת הרמב"ם, הראב"ד, הרז"ה, הרשב"א והרא"ש, שפוסקים כרב, דסופן אף-על-פי שאין תחלתן, ולעומתם דברי הסה"ת וסמ"ג והגמ"י בשם ר' שמחה להחמיר כר' חנינא, ושהסמ"ק כתב לגמגם על מסקנת הסמ"ג בזה, וסיים: "כיון דכל הני רבוותא מספקא להו אין להקל בדבר שהוא ספק איסור כרת". וכן כתב מרן בשו"ע (סי' קצו סע' ד): "בכל יום מז' ימי הספירה צריכה לבדוק לכתחלה פעמים בכל יום, אחת שחרית ואחת סמוך לבין השמשות, ואם לא בדקה בכל השבעה אלא פעם אחת, לא שנא בדקה ביום ראשון או ביום שביעי או באחד מהאמצעים. מאחר שבדקה ביום שקודם הז"נ ומצאה טהורה – עלו לה, אבל אם לא בדקה בכל הז' וביום השמיני בדקה ומצאה טהורה – אין לה אלא יום ח' בלבד ומשלמת עליו. וי"א שצריך שתבדוק ביום ראשון מהשבעה וביום השביעי, ואין להקל". הנה מבואר שלדעת מרן יש להחמיר כדברי הסוברים שתחילתן וסופן לעיכובא. וכמו שסיים בשו"ע שאין להקל, ולא שייך כאן סתם "וי"א הלכה כסתם", מאחר שהכריע לבסוף שאין להקל. וכן כתב הש"ך (סי' קצב ס"ק ב).

נמצאנו למדים שרוב הפוסקים הראשונים ככולם סברו כדעת רב, שתחילת או סופן בעינן, ובשו"ע מכריע כדעת החולקים ופוסקים כרב חנינא, שתחילתן וסופן בעינן. ועיין בשו"ת "רב פעלים" (ב יו"ד סי' טז), כמה צער נצטער אותו צדיק על מנהג רוב המשפחות בעירו בגדאד, שמלבד הפסק בטהרה לא היו בודקות אלא בראשון לז"נ או בשביעי, וכתב: "ונצטערתי ע"ז, כי לא ידעתי אם יש להם אפילו סמך קל להעלים עין מזה ולשתוק, כי לפעמים יזדמן שנשים באות לשאול בענין נדה או טבילה, ומתוך דבריהן יוודע למורה הוראה שטבלו ע"י בדיקת יום א' בלבד", והביא דברי הגאון "בית דוד" טעביל (סי' ב) והגאון "חסד לאברהם" (סי' מח), הנ"ל שרוב הפוסקים סברו כרב, דסופן אע"פ שאין תחלתן וכו', וסיים: "שלפ"ז מצאנו סמך לנשים שדרכן בכך וכו', ומ"מ צריך המורה להזהירן תמיד שלא ימשיכו לעשות כן ולעבור ע"ד מרן שקבלנו הוראותיו".

[2] עיינו באריכות בדבריו של ה"רב פעלים" (יו"ד סי' יז), שמדבריו נשמע שלשעת הדחק צריך המתנת כמה ימים, ולא רק יום אחד.

[3] שכן כתב ה"דגול מרבבה" (גליון שו"ע סי' קצו), שגם אם נסבור כדעת הסמ"ג שצריך בדיקת ראשון ושביעי, ושאכן על-פי דבריו החמיר השו"ע, עדיין ניתן לבאר בדעת הסמ"ג שצריך שתי בדיקות, שלא יהא ביניהם יותר מחמישה ימים. ו"השואל ומשיב" (דברי שאול ומשיב" (דברי שאול יוסף דעת על יו"ד דף צז ע"ב) ו"ערוך השולחן" (סי' קצו סע' כה) נקטו כך להלכה, ואמנם להלכתא קשה לסמוך על דעה זו, שכן רוב האחרונים חלקו על דבריו, וגם ה"דגול מרבבה" עצמו חזר בו בתשובותיו ב"נודע ביהודה", ואף נימק זאת היטב, אבל בהצטרף שעת הדחק ואפילו קטנה, נראה שניתן לסמוך על בדיקת ימים ראשונים, ואין צריך להגיע לשעת דחק ממש, שאז מספיקה אפילו בדיקה אחת, ראשון או שביעי, כאמור לעיל בהערה 1. אם היה קינוח ביום השביעי, יכול הקינוח להיחשב כבדיקה בשעת הדחק (על-פי הוראת הראשון לציון הגר"מ אליהו, עיין ב"נודע ביהודה" מהדורה קמא יו"ד סי' מו).

[4] כדעת "ערוך השולחן" (סי' קצו סעיפים כה, כו), שתמה בדעת מר"ן מדוע לא פסק כרוב הפוסקים, ולבסוף מסיק כדעת השו"ע: "ולכן, אף שבודאי חלילה לנו לסור מדי רבינו הב"י שכ' שאין להקל, אמנם בזמנינו שיש הרבה נשים שיש להם חבורות ופצעים בתוך חדרי בטנם, והבדיקות קשות להן מאד, יש להורות להן כעיקר הדין, שתהיה לה בדיקה אחת בכל שבעת הימים, מלבד ההפסק בטהרה, וכן מורין הלכה למעשה, וכ"כ גדולי האחרו' בתשו'. וכ"מ מהסד"ט (ס"ק יח)". וכן כתב ה"צמח צדק" (מליואוויטש) (יו"ד סי' קכג אות ג), שדבריו הובאו באחרונים

[5] עיין ב"שבט הלוי" (נדה עמ' רפח אות ט') וב"טהרת הבית" (עמ' שטו).

[6] כן כתב הרב עובדיה יוסף ב"טהרת הבית" (עמ' שיג) ובשו"ת "יביע אומר" (יו"ד ח"ה סי' טז): "ומיהו נ"ל שבראתה כתם כגריס ועוד בלא הרגשה, והפסיקה בטהרה וספרה ז"נ, ולא בדקה ביום הראשון ובדקה ביום שביעי בלבד, יכולה לטבול ולהטהר לבעלה, דהו"ל דיעבד, ואין להחמיר עליה להצריכה לספור עוד ששה ימים, שהואיל וכל דין כתמים דרבנן, וליכא סרך כרת בהם, ויש לנו ס"ס

כמו שכתבת, אם שימשה אחר הטבילה – יש להקל שאינה צריכה לספור יום נוסף ולטבול שוב[7].

להקל, שמא הלכה כרוה"פ שפסקו כרב, ואת"ל כד' המחמירים, שמא בזה"ז שכל ספירת ז"נ מדרבנן ממנהג בנות ישראל, יש להקל בבדיקה של יום א'. ויש לצרף לסניף דברי ה"גליא מסכת" (יו"ד סי' ד, דף צ ע"ד), שחומרת בנות ישראל לספור ז"נ לא הוי מתקנת חכמים, רק בנות ישראל החמירו כן על עצמן. ובכ"מ שיש צד להקל יש להקל, ובקל נפטרין הימנה. ע"ש. ואע"ג דרבים לוחמים, מ"מ סניף מיהא הוי להקל בנ"ד בכתם. ומרן הש"ע מיירי בראיית דם בהרגשה ולא בכתמים. וזה ברור לפע"ד להלכה ולמעשה".

[7] בשו"ת "ויען משה" (יו"ד סי' סד) העיר על "מה שכתב מרן בש"ע שאין להקל, והאחרונים שכתבו דהיינו דלכתחלה אין להקל, אבל בדיעבד וכן בשעת הדחק יש להקל. וע' ב"י (סי' קצב)". ובשו"ת "יביע אומר" (ה יו"ד סי' טז) סתר דבריו, ומסיק שרק בשעת הדחק יש להקל, ולא בדיעבד, והוכיח כן מדעת מרן, שלכתחילה הצריך בדיקת כל יום ובדיעבד הקל בראשון ושביעי, ועל כורחך שאם לא בדקה בראשון ושביעי, הרי שגם בדיעבד לא יצאה, ולכן הקל הרב עובדיה יוסף רק בשעת הדחק ולא בדיעבד, וכן כתב בשו"ת "ערוגת הבושם" (יו"ד סי' קסט). וכתב עוד שם הרב עובדיה יוסף "אבל בטבלה בלבד אין להקל, אא"כ טבלה ושמשה עם בעלה, שאז יש להקל", וכמבואר בשו"ת "חתם סופר" (יו"ד סי' קעח): "שהואיל והרמב"ם והראב"ד והרמב"ן והרז"ה והרשב"א והרא"ה והרא"ש והטור כולם פסקו פה אחד כדעת רב, דסופן אע"פ שאין תחלתן, אך הראב"ן וסה"ת וסמ"ג מספקא להו דילמא הלכה כר' חנינא דבעינן תחלתן וסופן, והרב ב"י כתב שאין להקל נגדם באיסור כרת, מ"מ נ"ל דבדיעבד שכבר לנה אצל בעלה לא שבקינן ודאן של רוה"פ הנ"ל מפני ספקן של המחמירים, ומיהו בבדקה באמצען בלבד שהרז"ה והרא"ה נלוו לד' האוסרים, וגם הרשב"א בתה"א מסיק להחמיר בודאי, דחזי לאצטרופי להחמיר אפילו בדיעבד". ואומר על זה הרב עובדיה יוסף: "לפע"ד גם בבדקה באמצע יש להקל בדיעבד שטבלה ולנה אצל בעלה, משום דאיכא ס"ס לקולא, שכל דין ז"נ בזה"ז ממנהג בנות ישראל, וכמו שסיים הרז"ה, וכ"כ האו"ז, וכנ"ל. ומה גם שאף להסה"ת אין החומרא בזה אלא מדרבנן. ועכ"פ בטבלה לבד יש להחמיר. וכן מתבאר עוד מד' כמה אחרונים, וכ"כ בס' טהרת ישראל". וכן כתב בפירוש "שבט הלוי" (נדה סי' קצו סע' ד אות ט), שבטבלה לבד לא מספיק כדי להגדיר זאת כשעת הדחק. ואמנם מצינו בשו"ת "דברי יציב" (יו"ד סי' ק) שהקל בנדון דידן, והצריך בדיקת שמיני בלבד לפני טבילתה כדי להחזיקה בטהרתה, ולא חייב להמתין יום נוסף; אבל נראה שלא שבקינן דעת ה"חתם סופר" ,שהקל דווקא אם לנה אצל בעלה, וכן למדו הרב עובדיה ו"שבט הלוי". וביסוד החילוק אם שימשה עם בעלה כבר יש לומר, כפי שראינו בגמרא בנדה (יב), וכן הוא להלכה (שו"ע יו"ד סי' קפד סע' א), שהאשה לא תרבה לבדוק לפני ואחרי תשמיש כדי שלא יהא לבו נוקפו ויחוש שמא היתה טמאה בתשמיש, לכן כיוון שפוסקים רבים פוסקים שלא בעינן תחילתן וסופן, הרי שאם שימשה הקלנו שלא להצריכה לחוש גם אם לא בדקה, שלא יהא לבם נוקפם שמא שימשו בטומאה, אבל אם רק טבלה – הרי שאין בזה כדי לחוש ולהגדיר זאת כשעת הדחק.

יוהנסבורג, דרום אפריקה **Johannesburg, South Africa**
מרחשוון תשס״ו

ע. הפסק טהרה לאחר השקיעה

שאלה:
אשה שעשתה הפסק טהרה כמה דקות לאחר השקיעה, האם היא רשאית לסמוך על שיטת ה״אגרות משה״ (או״ח ד סי׳ סב) ולהתחיל לספור ממחרת אותו היום?

תשובה:
לכתחילה יש לבצע את בדיקת הפסק טהרה לפני השקיעה, ויש להקפיד על כך.
בדיעבד תיחשב הבדיקה להפסק טהרה במקרים הבאים:

א. אם השמש עדיין נראת במקום שבו נמצאת האשה, אף שעל-פי הלוחות המקובלים זמן השקיעה עבר[1].
ב. במקום שיש מחלוקת בין הלוחות ניתן להקל, לפי הלוח המאוחר[2].
ג. במקום שאם לא נחשיב את הבדיקה להפסק טהרה, הטבילה תידחה בכמה ימים.

---

[1] הגרנ״א רבינוביץ.

[2] ה״אגרות משה״ הנ״ל מתיר לאשה לבדוק במשך הזמן של הילוך ג׳ רבעי מיל לאחר השקיעה, כיוון שזהו ספק ספקא – ספק אם הלכה כרבנו תם, ואותו הזמן הוא יום גמור, ואפילו הוא בין השמשות – גם בין השמשות נחשב כספק יום. הגר״ע יוסף ב״טהרת הבית״ (ב עמ׳ רסה ואילך), מצרף ספקות נוספים:

א. ייתכן שהלכה כר׳ יוסי, ובין השמשות מתחיל רק אחרי זמן בין השמשות דר׳ יהודה (עיין ב״שער הציון״ סימן רלג ס״ק כא שצירף סברה זו לקולא בשעת הדחק).
ב. יש ספק אם אכן ראתה דם בבין השמשות ואבד. ביאור לדבריו: הגר״ע יוסף רואה את בדיקת הפסק טהרה לא כסיבה לכך שהאשה יוצאת מחזקת רואה לחזקת טהורה, אלא שהפסק הטהרה רק מראה שבאותו הרגע עצמו של ההפסק האשה לא ראתה, וממילא לאחר מכן יש לה חזקת טהרה. חזקת רואה שיש לאשה, אין פירושה שהאשה ודאי רואה, אלא שיש לנו כל הזמן ספק אם היא ראתה, וממילא היא אינה יכולה לומר שהיו שבעה נקיים, כי יש לנו ספק שמא ראתה טיפת דם ונבלעה. אבל כאשר האשה בדקה את עצמה בין השמשות, אלא שאנו חוששים שמא הבדיקה הייתה כבר בלילה, ולפני כן היא ראתה בתחילת היום הראשון לשבעה נקיים, ישנו ספק אם היא ראתה, ואפילו ראתה – יש ספק אם בין השמשות הוא יום או לילה, ולכן יש ספק ספקא אם היא ראתה ביום הראשון לשבעה נקיים. כאשר יש רק ספק ספקא, אין זה מפריע לאותו הזמן להיחשב כ״נקי״. כאשר יש רק ספק אחד, חוששים שמא ראתה טיפת דם ונבלעה, אבל בספק ספקא אין חשש.

על דבריהם ניתן להקשות שתי קושיות עיקריות:

א. לכאורה, זהו ״ספק ספקא משם אחד״, שהרי השאלה היא אם הפסיקה ביום. לגבי שאלה זו, כותבים הגר״ע יוסף והגר״מ פינשטיין שכיוון שהספק של רבנו תם מתיר יותר, שהרי הוא מתיר גם זמן של כדי הילוך עוד שניים וחצי מילין, אין זה ״ספק ספקא משם אחד״. יש לציין גם שקושיה זו אינה שייכת כלל לגבי הספק אם ראתה דם בבין השמשות ואבד.
ב. יש כאן בעיה של ״ספק ספקא נגד חזקה״. אך גם בזה, בדרך-כלל נהוג להקל ב״ספיק ספיקא נגד חזקה״.

ועיין גם ב״שערי אורה״ (לרב שלמה לוי, עמ׳ 133), שדן בשאלה זו מצד אחר: אם בדיקת הפסק טהרה היא מן התורה או מדרבנן, וציין שיש בזה מחלוקת בין הראשונים. הוא כתב שלדעות שהפסק טהרה הוא רק מדרבנן, בבין השמשות הוי ספק דרבנן וניתן להקל. ומסיק לחלק מדעתו, שאם ראתה דם סמוך לבין השמשות ובדקה שוב בין השמשות יש להחמיר, ואם לא ראתה דם קודם בין השמשות יכולה לסמוך על אותה בדיקה כבדיקת הפסק טהרה.

ה"אגרות משה" עצמו מגביל את ההיתר דווקא למי שנוהג להחמיר כשיטת רבנו תם[3], אבל במקרים כאלה יש מקום להתיר גם לנוהגים שלא לחוש לשיטת רבנו תם, גם לחומרה[4].
ועל כל שאלה שכזו נאמר "והחכם עיניו בראשו".

[3] ה"אגרות משה" (יו"ד ד סי' יז אות כו) פסק שאין לסמוך על סברת ספק ספקא הנ"ל אלא במקום שנוהגים להחמיר כדעת רבנו תם גם במוצאי שבת, משום דאם לא כן אלו שתי קולות שסותרות זו את זו.

[4] כן משמע מדברי הגר"ע יוסף שם, שמקל בזה, אף שהוא שסובר שניתן להקל כשיטת הגאונים גם במוצאי שבת, כפי שנכתב בשמו ב"ילקוט יוסף" (סי' רצג סע' ב), וכן כתב בפירוש ב"יביע אומר" (ו יו"ד סי' כג). ולא חשש שיהיו אלו שתי קולות שסותרות זו את זו.
ומה שכתב ה"אגרות משה", שמקום שכבר נוהג כדעת הגאונים גם לקולא אינו יכול לצרף את שיטת רבנו תם אפילו לספק ספקא, עיין בזה ב"שדי חמד" (מערכת הסמ"ך כלל יח), ובפרט כאן, ששיטת רבנו תם היא זו שנפסקה בשו"ע, ויש ראשונים רבים הסוברים כמותה, ואיך לא נצרף את דעתם אפילו כדי ליצור ספק?
מלבד מה שהערנו כאן, יש לציין שלדעת הגר"ע יוסף ישנם ספקות נוספים שאותם הוא מצרף, והוא מביא את שיטת רבנו תם רק כספק שלישי או רביעי. גם מה שהבאנו מספר "שערי אורה" אינו בנוי על שיטת רבנו תם. ולכן יש מקום להקל גם לנוהגים שלא להחמיר כרבנו תם במוצאי שבת.

פריז, צרפת **Paris, France**
שבט תשס״ז

עא. הוראת תורה שבעל-פה לבנות

שאלה:
מכון אנדרה ורינה נהר קיבל לאחרונה בקשה מטעם בית ספר ״יבנה״ פריס לארגן תכנית השתלמות או הכשרת מורות בהוראת מִשְׁנָה. מדובר בעשר נשים חרדיות, שלא למדו בצעירותן את הנושא. הן צריכות ללמד אותו בגלל שהוא מופיע במערכת המקצועות הנלמדים בבית ספר ״יבנה״. הן ניגשו למנהל והסבירו לו שהן צריכות לקבל הכשרה כדי ללמד משנה בכיתות החטיבה והתיכון לבנות. אין להן ידע או מקצוענות בתחום הזה. מכון אנדרה ורינה נהר עיין בבקשה, וגיבש עבורן תכנית לימודים לשנה וחצי. הן יצטרכו קודם כל ללמוד בעצמן את המשניות שילמדו, ואחר-כך ללמוד איך מלמדים משנה.
הן אינן משוכנעות שמותר להן ללמד משנה לבנות, לכן הועלתה השאלה המתייחסת להוראת תורה שבעל-פה לנשים בדורנו. באופן כללי, מהי עמדת הפוסקים לגבי היחס לנשים וללימוד תורה בימינו? מה מן התורה מותר ללמד לבת בדורנו?

תשובה:
בשאלת לימוד התורה לבנות בימינו, המנהג הוא ללכת אחרי רוב הפוסקים[1] שהתירו, ולא אחר המיעוט שאסרו[2].
בימינו[3], מצווה וחובה[4] ללמד את מורות ישראל גם תורה שבעל-פה[5] ככל שנדרש[6], על מנת שילמדו את ילדי ישראל תורה[7] ויחזקום באהבת תורה, לימוד תורה, קיום המצוות ועבודת ה׳ שלהם.

---

[1] עיינו לקמן בהערה 3, ועיינו ב״אוצר דינים לאשה ולבת״ (סי׳ לב הערה ג) בשם הראשון לציון הרב עובדיה יוסף, הרש״ר הירש (״חורב״ סי׳ עה עמ׳ 345 בפרקי המצוות סעיף ד) ו״אגרות קודש״ לרבי מליובאוויטש (ז עמ׳ רמז).

[2] ״שבט הלוי״ (יו״ד סי׳ קנ) ו״אגרות משה״ (יו״ד חלק ג סי׳ פז). ושמענו בשם הרב ראובן אברמן, לשעבר ר״מ בישיבת ״כרם ביבנה״, ששאל אישית את הגר״מ פינשטיין, וענה לו שאם מלמדים אותן לימודי חול ברמה גבוהה - ״לא תהיה כהנת כפונדקאית״, ולכן במקרה כזה גם לדעתו מותר ללמדן.

[3] כך מקובלנו מפי הכהן הגדול מאחיו, בעל ה״חפץ חיים״ וה״משנה ברורה״ (״ליקוטי הלכות״ על מסכת סוטה): ״ונראה דכל זה דוקא בזמנים שלפנינו, שכל אחד היה דר במקום אבותיו וקבלת האבות היה חזק מאוד אצל כל אחד ואחד להתנהג בדרך שדרכו אבותיו... היינו יכולים לומר שלא תלמד תורה ותסמוך בהנהגה על אבותיה הישרים. אבל כעת... מצווה רבה ללמדם...״. לדעתו יש לצרף גם את ״אשל אברהם״ (הגרא״י ניימרק ב״פירות הנושרין״ סוטה כ), הגרי״ז סורוצקין (״מאזנים למשפט״ סי׳ מב): ״ואפילו בתורה שבע״פ מותר ללמדה המסקנה האחרונה בלא קושיות ופירוקים [וכל שכן משניות, על פי השכל הישר]. וההיפך מזה בזמנינו, כל מי שאינו מלמד את בתו... הרי הוא כאילו מלמדה ממילא את אותה התיפלות הממלאה עתה את הרחוב״, הגר״א וולדינברג ב״ציץ אליעזר״ (ט סי׳ ג), הרב הראשי לתל אביב הגרח״ד הלוי בשו״ת ״עשה לך רב״ (ב סי׳ נב). כך גם קיבלנו בעל-פה מפי הרב הראשי לישראל לשעבר הגאון הרב אברהם אלקנה שפירא, והגרי״ד סולובייציק כעדות חתנו ראש ישיבת הר עציון הגר״א ליכטנשטיין, אפילו על לימוד סוגיות הש״ס בשקלא וטריא. אמנם הגרז״נ גולדברג הסתייג מכך, וטען שאינו רואה סיבה ללמד גם את הסוגיות.

[4] שנינו במשנה: ״אם יש לה זכות – היתה תולה לה... מכאן אומר בן עזאי: חייב אדם ללמד את בתו תורה, שאם תשתה תדע שהזכות תולה לה. רבי אליעזר אומר: כל המלמד בתו תורה – (כאילו) לומדה תפלות. ר׳ יהושע אומר: רוצה אשה בקב ותפלות מט׳ קבין ופרישות״ (סוטה כ ע״א). בגמרא שם מצינו ״זכות דמאי? אילימא זכות דתורה... אף תורה מגינה לעולם״ (שם כא ע״א). ועוד מצינו בהמשך הסוגיה: ״ר׳ אליעזר אומר: כל המלמד את בתו תורה מלמדה תיפלות. תיפלות ס״ד? אלא אימא: כאילו למדה תיפלות. א״ר אבהו: מ״ט דר״א? דכתיב: (משלי ח) ׳אני חכמה שכנתי ערמה׳, כיון שנכנסה חכמה באדם – נכנסה עמו ערמומית. רבי יהושע אומר: רוצה אשה וכו׳. מאי קאמר?

הכי קאמר: רוצה אשה בקב ותיפלות עמו, מתשעת קבין ופרישות" (שם כא ע"ב). ופירש רש"י: "כאילו – שמתוכה היא מבינה ערמומית ועושה דבריה בהצנע. רוצה אשה בקב ותיפלות – חפיצה ליזון במזונות מועטין ויהא תיפלותה מצוי לה בתשמיש מט' קבין ופרישות לפרוש מן התיפלות, לפיכך אין טוב שתלמוד תורה".

הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג מ"ג) חולק על רש"י בהסבר "תפלות", וגם בהסבר "קב ותיפלות", ומפרש: "ואמרו למדה תפלות, ענינו כאלו למדה תפלות, והוא השוא ודברי ההבל. וענין דברי ר' יהושע, שהוא אומר כי האשה רצוי לה איש רשע מאנשי ההבל, ואף על פי שיתן לה קב בכל יום למזונותיה יותר מאיש חסיד פרוש מדברים הרעים, ואפילו יתן תשעה קבין בכל יום". עיינו גם במאירי ("בית הבחירה" שם), שמסביר את כל הנושא אחרת. הרמב"ם פסק לכאורה כר' אליעזר, ואף החמיר יותר ממנו: "אשה שלמדה תורה – יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו, ואע"פ שיש לה שכר צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן. אמרו חכמים, כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות – במה דברים אמורים? בתורה שבעל פה, אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה, ואם למדה אינו כמלמדה תפלות" (תלמוד תורה פרק א הל' יג). המקור לכך שאין איסור בתורה שבכתב הוא מפרשת "הקהל", שם המלך קורא בתורה לעיני כל ישראל: הגברים, הנשים והטף, ודרשו חז"ל: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף – אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאיהן" (חגיגה ג ע"א). וכבר תמהו על הרמב"ם, מאין המקור להחמיר גם בתורה שבכתב, שהרי שנינו במפורש "אבל מלמד הוא את בניו ואת בנותיו מקרא" (משנה נדרים פ"ד מ"ג), והגר"א (שו"ע יו"ד רמו סע' ו ס"ק כה) תירץ שהרמב"ם אינו גורס "בנותיו" כיוון שלדעתו לכתחילה לא ילמדן, ויש שהסבירו "לשמוע" ולא ללמוד (ט"ז שו"ע שם ס"ק ד), ועדיין צ"ע.

המחבר העתיק את לשון הרמב"ם, אבל הרמ"א במקום הגיה: "ומ"מ חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה. (אגור בשם סמ"ג). ואשה אינה חייבת ללמד את בנה תורה, ומ"מ אם עוזרת לבנה או לבעלה שיעסקו בתורה חולקת שכר בהדייהו (הגהות מיימוני פ"א דת"ת וסמ"ג)". משמע שלדעתו גם לפי הרמב"ם והמחבר, מה שצריכה ללמוד כדי לקיים – כגון ענייני אמונה והלכה למעשה – לא רק שמותר לה ללמוד אלא חייבת, כדי לקיים תפקידה כמורה כהלכה. וכשם שחובתה ללמוד הלכות ומוסר לצורך קיומה הרוחני, אם היא נושאת בתפקיד של מחנכת ומורה ולשם מילוי תפקידה היא צריכה ללמד משניות – הרי שיש מקום לומר בהחלט שזה נכלל בחובתה.

[5] עיינו ב"ספר חסידים" (סי' שיג), שהאריך להסביר שכל מה שהאשה צריכה לעבודת ה' שלה היא צריכה ללמוד, ומותר לאביה ללמדה, וממליץ שהאב ילמד את אשתו ובתו. והביא ראיה מהשונמית, שהלכה לשמוע את הדרשות של הנביא אלישע בשבתות ובראשי חודשים. כך גם הסביר את הימצאות הנשים ב"הקהל", ודלא כט"ז (לעיל הערה 2). ה"ספר חסידים" איננו מחלק בין תורה שבכתב לתורה שבעל-פה, אלא שם את הדגש על לימוד הלכות שנצרך גם לנשים, והביא ראיה לכך מנשות הדור של חזקיה מלך יהודה, שידעו הלכות טהרות וקדשים. ובשו"ת "בני בנים" (ג סי' יב) טען שכיוון שגם תורה שבעל-פה כבר כתובה, האיסור ללמד בתו תורה שבעל-פה איננו תקף, כי הכול כתורה שבכתב, עיי"ש. ראוי לפי זה שהמשניות הנלמדות בתכנית הלימודים יהיו בנושאים שיחזקו את עבודת ה' ואת שמירת המצוות של התלמידות.

[6] בשו"ת "בני בנים" (שם) האריך להוכיח כי אם יש איסור הוא רק על האב כלפי בתו, ואולי רק על בתו הקטנה קודם שהוברר מה מידת רצינותה. כן דעת שו"ת "מעיין גנים" (הובא ב"תורה תמימה" דברים יא, יט אות מח).

[7] ב"שו"ע הרב" (הל' ת"ת פרק א סעיף יד) כלל לא הביא את האיסור לכתחילה לגבי תורה שבכתב, נראה שהכריע שאין כלל איסור ("ציץ אליעזר" שם), וגם לגבי תורה שבעל-פה נימק את הדברים שרוב הנשים אינן רוצות להתלמד, וכן מוציאות את הדברים לדברי הבאי – מה שאי אפשר לומר כלל וכלל לגבי מורות לתורה שבעל-פה, שכל עניינן הוא ללמד את ילדי ישראל תורה. כן מצינו ב"דרישה" (על הטור יו"ד סי' רמו ס"ק טו), שאם למדה מעצמה כבר יצאה מן הרוב הנזכר בראשונים. וכן דייק בשו"ת "עשה לך רב" (שם).

נשים שחשקה נפשן בלימוד התורה וחפצם בהתחזקות רוחנית – יש לעודדן כמעט לכולי עלמא[8]. גם לחוששים שלא ללמד בנותיהם[9] תורה, במקום שמלמדים אותן חוכמות אחרות הדורשות מאמץ אינטלקטואלי – יש מקום להתיר שילמדו אותן גם תורה, כולל תורה שבעל-פה[10].

נסיים בדבריו של הגר"א ליכטנשטיין[11]: "לעניין לימוד תורה לנשים יש אספקט נוסף, והוא חובת המשך מסורת ישראל, כמתואר בתורה: 'והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב'. לאשה כמחנכת הדור הבא צריך שיהיה מה להעביר, ולשם זה היא זקוקה הן לידע הן לזיקה נפשית – שתרצה להעביר את המסורת הלאה. לשם כך רצוי להעמיק את הלימוד, שהרי כך בהחלט מתעמקת אף הזיקה הנפשית, האכפתיות, כשלומדים דבר היטב זה מפתח זיקה נפשית".

---

[8] עיינו בדבריו הארוכים של ה"עלי תמר" על הסוגיה בירושלמי בסוטה, שהביא רשימה ארוכה מאוד של נשים למדניות, מימי מרים ובנות צלפחד דרך ימי השופטים, כגון דבורה הנביאה ויעל (עיינו גם בתרגום יונתן על הפסוק "מנשים באהל תבורך", המסביר אותו על נשים היושבות בבית המדרש ועוסקות בתורה) ועד תקופת האחרונים, כגון אמו של ר' עקיבא אייגר. הוא מביא ראיה מהנשים שהגמרא מזכירה, היודעות לקרוא בתורה אלא שאינן עושות זאת מפני כבוד הציבור (מגילה כג) ומדברי התוספתא (כלים ב"מ פ"א ה"ו) המשבחת את דעת ברוריה שחלקה על רבי טרפון, וכן מדברי התוספתא המביאה שחלקה על אחיה בתו של רבי חנניא בן תרדיון וקלסה את רבי יהודה בן בבא (כלים ב"ק פ"ד ה"ז הלכה יז). ובירושלמי (כתובות פ"ה ה"ב) מובא שרבי יהושע בנו של רבי עקיבא נשא אשה על מנת שתלמדו תורה. עוד הביא שם בשם שו"ת התשב"ץ (ג סי' עח) אודות הרבנית אשת הרב רבי יוסף אבי הרב מתיתיה טרייביש מפריז, שתירצה תירוץ וחידשה חידוש בהסבר דברי חז"ל. גם בשו"ת מהרש"ל סימן כט הביא אודות הרבנית מרים בת הגאון מהור"ר שפירא שלימדה בישיבה הלכה מאחורי וילון לפני בחורים מופלגים. ובשו"ת מהרי"ל נשא ונתן בהלכה עם אשה חכמה (סי' ע סעיף ב, סימן עו בדפוס החדש). גם רבנו פתחיה מרגינשבורג מספר על בתו של ר"ש הלוי בן עלי מבגדד, שהיה ראש הישיבה שם, ובתו הייתה מלמדת דרך חלון את התלמידים. בדורות מאוחרים יותר התפרסמה אשת הסמ"ע כתלמידת חכם, וסבתו של ה"חוות יאיר" זכתה שספרו ייקרא על שמה, בגלל חוכמתה. ועוד רבות שהוא מונה אותן בשמן מתקופת האחרונים. נוסיף עליהן את האשה החכמה מאבל בית מעכה שלימדה את יואב בן צרויה פרק בהלכות מוסר, ודבריה נפסקו להלכה על-ידי הירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד) והרמב"ם (יסודי התורה פ"ח ה"ח).

[9] עיינו לעיל בהערה 2.

[10] כדברי הגרח"ד הלוי, רבה של תל-אביב (שם בסוף דבריו): "אבל בזמנינו, שלומדות לימודים כלליים בכל הרצינות הראויה, למה יגרעו דברי תורה?" ועיינו לעיל בהערה 2 עדות גם על דעתו של הגר"מ פינשטיין בנדון.

[11] הובאו בספר "האשה וחינוכה" (עמ' 159-158).

אילינוי, ארה"ב **Illinois, USA**
תמוז תשס"ח

עב. חיוב לימוד תורה וחיוב "והגית בו"

שאלה:
הגיע אלי בחור צעיר ממשפחה החברה בקהילה. הבחור ירא שמים ואוהב ללמוד תורה, אבל משקיע זמן גם בפעילות חברתית, והוא חושש ל"ביטול תורה". אודה לכם על הדרכתכם בנדון זה.

תשובה:
ראוי לשמור על קשרים משפחתיים וחברתיים, ויש להקדיש לכך זמן לפי צרכיו האישיים של כל אחד ואחד, אישיותו, גילו ומעמדו.
מצוות לימוד תורה כוללת שני עניינים: א. ידיעת התורה, ב. עסק בתורה.

א. ידיעת התורה פירושה להכיר את חלקיה הרוחניים והמעשיים של התורה ולזכור אותם[1]. יש אומרים שחיוב זה לעסוק בתורה נמשך כל החיים, שהרי אין גבול לידיעת התורה[2].

---

[1] מצווה זו נלמדת במסכת קידושין (כט ע"ב) ובספרי (פ' ואתחנן) מהפסוקים "ולמדתם אותם את בניכם" (דברים יא, ט) – מלמד שהאב חייב ללמד את בנו תורה, "ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם" (דברים ה, א) – מלמד שאם לא לימדו אביו חייב ללמד את עצמו, "ושננתם לבניך" (דברים ו, ז) – מלמד שחייב ללמד תורה גם לתלמידים אחרים שאינם בניו. הגמרא (מנחות צט ע"ב) לומדת מהפסוק "השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים" (דברים ד, ט) שאסור לשכוח דבר אחד מתלמודו. הסמ"ג (ל"ת יג) והסמ"ק (סי' טו ו-קה) מנו זאת כלאו בפני עצמו, אבל הרמב"ם כלל זאת בתוך מצוות עשה של ידיעת התורה, וביאר הגר"ז ב"שו"ע הרב" (הלכות תלמוד תורה סי' ג קונטרס אחרון א) שלדעת הרמב"ם זוהי אזהרה לקיים את העשה של לימוד תורה, ולכן היא נחשבת כחלק ממנו. מהראשונים עולה שגדר המצווה שנלמדת מהפסוקים הנ"ל הוא להגיע לידיעת התורה, וכך מבואר בפירוש בשו"ע הרב (תלמוד תורה סי' ג) וב"אגרות משה" (יו"ד ד סי' לו).
האם יש שיעור מינימלי ללימוד תורה, שניתן לומר שיצא בו ידי חובת המצווה?
הגמרא (קידושין כט ע"ב) אומרת שילמד תורה ואחר-כך יישא אשה – משמע שיש שיעור מסוים שצריך ללמוד. כמו כן במנחות (צט ע"ב) מובא שבן דמה שאל את ר' ישמעאל אם מותר לו ללמוד חוכמת יוונית, מאחר שלמד כבר את כל התורה. משמע אפוא שיש שיעור לידיעת התורה שיצא בו ידי חובת מצוות ידיעת התורה, וסבר שכעת רשאי להתפנות ללימודים אחרים, וענה לו ר' ישמעאל שמכל מקום רובץ עליו חיוב של "לא ימוש", ולכן אינו רשאי להתפנות ללימודים אחרים. גם בסוטה (לז ע"ב) אומרת הגמרא שעל כל המצוות נאמרו "ארור" ו"ברוך" בכלל ובפרט, ללמוד וללמד לשמור ולעשות, ורש"י שם כותב שהמקור לכך שחייב ללמוד וללמד הוא הפסוקים שהובאו לעיל, ואם כן יש חיוב ללמוד את כל תרי"ג המצוות לכל הפחות.
הגר"ז (הלכות תלמוד תורה סי' ג) מבאר שלדעת רש"י וספר החינוך החיוב הוא לדעת את כל התנ"ך ואת כל המשנה ויישובי הסתירות שבה, וכן את טעמיה על דרך קצרה, וכיו"ב כתב ה"אגרות משה" (ד יו"ד לו ט) שצריך לדעת כל התלמוד הבבלי שלא בעיון, ועיין שם שכתב: "והוא מקור ללימוד דף גמ' שהיה ברוב ערי ישראל ואולי כולן, שהיה חברה ש"ס... וכשהתחילו מתרשלין בזה הונהג ע"פ הגאון ר' מאיר שפירא זצ"ל שהיה אב"ד ור"מ בלובלין שיהיה דף יומי קבוע בכל העולם. שבלימוד זה מקיימין לימוד כל תורה שבע"פ שנכתבה ע"י רב אשי ורבינא, שזה שייך להחשיב כולה תלמודא וכו'". הרמב"ם בהקדמה ל"יד החזקה" נראה כסובר שהחיוב המינימלי אינו כולל את ידיעת טעמי המשניות, אלא רק את ההלכה הפסוקה.

[2] הגר"ז הבין ברמב"ם שאין שיעור מינימלי לידיעת התורה, והוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם שצריך לשלש ימיו, ולהקדיש בכל יום שליש לתלמוד, היינו טעמי המשניות, ולהבין דבר מתוך דבר ולדמות דבר לדבר, ואם כן גם חלק זה נכלל בידיעת התורה הנדרשת, והרי לחלק זה אין שיעור. ה"אור

ב. חיוב העיסוק בתורה נלמד ממה שכתוב "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך, והגית בו יומם ולילה"[3]. הוא נזכר בברכות התורה: "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו לעסוק בדברי תורה". נחלקו הפוסקים אם זו מצווה בפני עצמה[4], או שהיא נכללת במצוות ידיעת התורה[5] והיא מגדירה את זמני הלימוד שעל-ידם יגיע לידי ידיעת התורה[6].

יש פוסקים, ובכללם השו"ע, שלדעתם יוצאים ידי חיוב של עסק התורה על-ידי קביעת עתים ביום ובלילה ללימוד תורה. היינו, שבכל יממה חייב לקבוע עת אחת ביום ועת אחת בלילה ללימוד. אין שיעור קצוב לעת זו, ויוצאים ידי חובה בזמן כלשהו. אכן כל המרבה הרי זה משובח. פוסקים אחרים, ובכללם הרמ"א, סוברים שיש חיוב ללמוד תורה ללא הפסק כלל[7] (גם הם מודים שיש להקציב זמנים לפעילויות חיוניות כמו אכילה, שינה, פרנסה וכיו"ב).

שמח" (תלמוד תורה פרק א הל' ב) כתב שהתורה לא נתנה שיעור לתלמוד תורה, אלא כל אחד לפי כוחו, אך לא הביא שום ביסוס לדבריו. מו"ר מרן הגר"ש ישראלי ("עמוד הימיני" סי' נה) כתב שלדעת הר"ן בנדרים (ח ע"א) אין שיעור לתלמוד תורה, מפני שעניין המצווה הוא להתעמק יותר ויותר בדברי התורה כפי כוחו ויכלתו, וכמו שדרשו חז"ל "ושננתם לבניך" – שיהיו הדברים מחודדים בפיך. כיוון שאין שיעור לעומק דברי התורה, ממילא אין שיעור למצווה.

ניתן להגדיר את המחלוקת הנ"ל כך: האם התורה קבעה את הדרישה הגבוהה כחיוב, ורק מי שאנוס נפטר ממנו, או שהשיעור המינימלי נקבע כחיוב, והתביעה לידיעה המקסימלית הוא עניין לכל מי שמסוגל. ובזה יובן הביטוי "ארור וברוך" – לדעות שהציווי הוא הרף העליון הרי זה כפשוטו שמקיים חובתו, ולדעה השנייה זו התייחסות של תוכחה.

[3] יהושע א, ח.

[4] כך דעת הגר"ז (קונטרס אחרון תלמוד תורה סי' ג סע' א).

[5] כך נראה מדברי "אור שמח" (תלמוד תורה פרק א הל' ב), וכן הביא מו"ר מרן הגר"ש ישראלי ב"עמוד הימיני" (סי' נה).

[6] בברכות (לה ע"ב) מובא בשם ר' ישמעאל: "לפי שנאמר 'לא ימוש' – יכול דברים ככתבן? ת"ל 'ואספת דגנך' – הנהג בהן מנהג דרך ארץ". ואם נאמר ש"לא ימוש" הוא מצווה מדברי קבלה לכאורה – זו אינה סתירה לנאמר בתורה, אלא אם נאמר שאין ראוי שדברי קבלה יסתרו דברי תורה מפורשים להיתר. הרמב"ם (תלמוד תורה פרק א) מדבר על החיוב והגדרים של מצוות תלמוד תורה וידיעת התורה, ותוך כדי הדברים כותב (הל' ח): "כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה, בין עני בין עשיר בין שלם בגופו בין בעל יסורין... חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה, שנאמר 'והגית בו יומם ולילה'". משמע שאין מדובר במצווה עצמאית, אלא באותה מצוות תלמוד תורה שעסק בה קודם לכן.

ספר החינוך (מצווה תיט) מביא כחלק מדיני מצוות העשה של תלמוד תורה את דברי הרמב"ם הללו כלשונם, ואם כן נראה בפירוש שזהו חלק ממצוות ידיעת התורה. הרמב"ם (שם הל' י) כתב: "עד אימתי חייב אדם ללמוד תורה? עד יום מותו, שנאמר "ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך", וכל זמן שלא יעסוק בלימוד הוא שכח". ולכאורה קשה: למה לא הביא מקור לכך מ"לא ימוש", ובפרט שהגמרא (מנחות צט ע"ב) הביאה פסוק זה כמקור לכך שאפילו כגון בן דמה, שלמד כבר את כל התורה, אסור לו ללמוד חוכמת יוונית. לכן נראה כמו שכתב מרן הגר"ש ישראלי ("עמוד הימיני" סי' נה), ש"לא ימוש" בא להגדיר את מצוות ידיעת התורה, ובא לחדש שאפילו כגון יהושע, שוודאי ידע כבר את כל התורה, חייב לחזור עליה ולעסוק בה, אחרת ישכחנה.

[7] הגמרא (מנחות צט ע"ב) מביאה ארבע דעות בביאור "לא ימוש": ר' אמי סובר שדי בפרק אחד שחרית ופרק אחד ערבית, ואין הכוונה כפשוטו, שילמד ללא הפסק. לדעת ר' יוחנן בשם רשב"י די בקריאת שמע שחרית וערבית. לדעת ר' ישמעאל "לא ימוש" היינו כפשוטו ממש, ולכן אסור ללמוד חוכמת יוונית וכיו"ב אפילו אם כבר למד את כל התורה כולה. לדעת ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן אין בזה לא חובה ולא מצווה, אלא ברכה ליהושע. הפוסקים לא הביאו את דעת ר' שמואל בר נחמני להלכה.

הרמב"ם (תלמוד תורה פרק א הל' ח) והשו"ע (יו"ד סי' רמו סע' א) פסקו: "כל איש מישראל חייב בת"ת, בין עני בין עשיר... חייב לקבוע לו זמן לת"ת ביום ובלילה, שנאמר 'והגית בו יומם ולילה'". כיוון שלא כתבו שדי בקריאת שמע, ומאידך גיסא כתבו שדי בקביעת זמן ביום ובלילה, ולא כתבו שצריך ללמוד ללא הפסק – נראה שפסקו כר' אמי, כך פסק גם ה"אגרות משה" (יו"ד ד לו ג). "הגהות מיימוניות" (תלמוד תורה פרק א אות ז) כתב שהרמב"ם פסק כרשב"י, לכאורה זה תמוה.

לדעה זו יש כמה דרגות בקיום "לא ימוש". לכתחילה צריך לקיים את המצווה כפשוטה, אך אם הדבר איננו מתאפשר יקיים "לא ימוש" בקביעות עתים ביום ובלילה. אם גם זה אינו מתאפשר, יקיים את המצווה על-ידי קריאת שמע של שחרית וערבית.

מאידך גיסא, הגר"א (יו"ד סי' רמו) והגר"ז (קונטרס אחרון תלמוד תורה סי' ג סע' א) כתבו שהרמב"ם והשו"ע פסקו כר' ישמעאל. והגר"ז הוכיח כן ממה שכתב הרמב"ם (תלמוד תורה פרק ג) שמי שנשאו לבו לקיים מצווה זו כראוי לה לא יסיח דעתו לדברים אחרים. ונראה לכאורה שפשט דברי הרמב"ם והשו"ע, שדי בקביעת עתים כדי לקיים מצוות "לא ימוש", אינו כר' ישמעאל, ומה שכתבו שלא יסיח דעתו לדברים אחרים היינו כדי לקיים מצוות ידיעת התורה, כמו שמבואר ברמב"ם (תלמוד תורה פרק ג). נראה להוכיח זאת גם מכך שהרמב"ם והשו"ע לא כתבו כלל שיש איסור בשיחה בטלה, כפי שמוזכר ביומא (יט ע"ב). ובפירוש המשניות (אבות פ"א מי"ז) כתב הרמב"ם שאינו אלא דיבור נמאס, אך אינו אסור. לכאורה זה מפני שהם סוברים שהגמרא שם סוברת כר' ישמעאל, ולהלכה פוסקים כר' אמי. וייתכן שהמצב האידיאלי למי שנשאו לבו (אולי הכוונה לכך שיש לו הכוחות והכישורים) כר' ישמעאל, אבל מעשית לכל אדם די בקביעת עתים.

מכל מקום, הגר"א והגר"ז פסקו כר' ישמעאל, ולפי דעתם "לא ימוש" הוא כפשוטו, ומי שמדבר שיחה שאינה לצורך כלל הריהו מבטל מצווה זו, כמו שאסר ר' ישמעאל ללמוד חוכמת יוונית. הרמ"א (שו"ע סי' רמו סע' כה אות ד) פסק שאסור לדבר שיחת חולין, ואם כן משמע שפסק כר' ישמעאל, אבל מצד שני פסק (שם סי' רמו סע' ד) שמותר באקראי ללמוד חוכמות חיצוניות, ואולי כוונתו כשהלימוד הזה מועיל לו ללימוד התורה, ואינו דומה לחוכמת יוונית, שאין בה שום תועלת ללימוד תורה, שהרי אינה אלא לשון מיוחדת שהשתמשו בה בני פלטין (רש"י סוטה מט ע"ב ד"ה חכמת יוונית). מכל מקום הרמ"א (שם סי' רמו סע' א) כתב שבשעת הדחק יכול לסמוך על רשב"י, שדי בקריאת שמע שחרית וערבית.

הרב יעקב אריאל, רב העיר רמת גן (שו"ת "באהלה של תורה" בפתיחה) מחדש שאין מחלוקת בין ר' ישמעאל ורשב"י, אלא שכל אחד מדבר לסוג אחר של אנשים. מי שמסוגל ללמוד תורה ללא הפוגה – לגביו "לא ימוש" הוא כפשוטו. מי שאינו מסוגל לכך – לגביו "לא ימוש" היינו קריאת שמע שחרית וערבית. גם מו"ר מרן הגר"ש ישראלי ("עמוד הימיני" סי' נה) כתב בדעת ה"לחם משנה" והגר"א שאין מחלוקת כלל, אלא מי שיש לו פנאי – לדידיה "לא ימוש" הוא כפשוטו, אך מי שטרוד בפרנסה וכיו"ב לדידיה "לא ימוש" הוא בקביעת עתים, או אפילו בקריאת שמע שחרית וערבית. לפי זה אפשר שגם הרמ"א הלך בשיטה זו.

וקשה מדברי ר' ישמעאל על עצמו, שבברכות (לה ע"ב) אמר: "לא ימוש ספר התורה הזה מפיך' – יכול דברים ככתבן? ת"ל 'ואספת דגנך' – הנהג בהן מנהג דרך ארץ", ואילו במנחות (שם) סבר ש"לא ימוש" הוא כפשוטו. ונראה שבמנחות דיבר על חוכמת יוונית, שהיא דבר שאין בו צורך ותועלת כלל, שאינה אלא לשון שהשתמשו בה הקרובים למלכות, כדאיתא ברש"י (סוטה מט ע"ב), אבל עיסוק בפרנסה אינו פוגע ב"לא ימוש" (עיין גם בהערה 9), שזה דבר נצרך, וכן נכתב בקונטרס אחרון של שו"ע הרב (תלמוד תורה סי' ג סע' א) וב"עמוד הימיני" (סי' נה). עוד קשה מדברי רשב"י על עצמו, שבברכות (לה ע"ב) אמר: "אפשר אדם חורש בשעת חרישה... תורה מה תהא עליה?" ואיך אומר במנחות שדי בקריאת שמע שחרית וערבית? על קושיה זו ענו כמה תשובות: הש"ך (יו"ד סי' רמו ס"ק א) בסוגיה במנחות גורס ר"ש בן יהוצדק ולא ר"ש בר יוחאי. ה"שדי חמד" (מערכת ו כלל טו) כתב שבברכות מיירי כשיצא רשב"י מהמערה בפעם הראשונה, ובמנחות מיירי לאחר שיצא בפעם השנייה, לאחר הבת קול שאמרה "להחריב עולמי יצאתם" והחזירה אותם למערה, לכן חזר בו.

בתוספות רא"ש (ברכות לה ע"ב) ובתוספות ר"י החסיד (ברכות לה ע"ב) כתבו שאין כוונת רשב"י בברכות שזו חובה, אלא מצווה בעלמא משום ביטול תורה. נראה שכוונתם היא שמידת חסידות לנהוג כן על מנת להגיע לידי ידיעה שלמה בתורה. כמו שנראה מהגר"ז (קונטרס אחרון תלמוד תורה סי' ג סע' א). ה"אגרות משה" (יו"ד ד לו יא) מיישב שבברכות הכוונה בתלמידי חכמים, ועליהם מוטל לקיים "לא ימוש" כפשוטו, ואילו במנחות מיירי בשאר העולם, וטעם הדבר הוא מפני שיש חיוב שיהיו בעם ישראל תלמידי חכמים גדולים שידעו את כל התורה כולה בידיעה גדולה, אף להורות. הרב יעקב אריאל (בפתיחה שם) כתב שמצוות לימוד תורה היא מצווה על הכלל, שהתורה תתקיים בכלל ישראל, ולכן החלק של ללמד תורה תופס מקום נכבד במצווה, ואולי אף עיקרי. לפי זה מובן שעיקר קיום חוכמת התורה יהיה אצל המוכשרים לכך, ואם כן עליהם מוטל החיוב של "לא ימוש" כפשוטו.

"ביטול תורה".

לפי זה אדם מבטל את החיוב בתחום של "עסק בתורה", לפי הדעה הראשונה אם לא למד תורה כלל במשך יום שלם או לילה שלם. לפי הדעה השנייה, אם היה לו זמן פנוי שיכול היה ללמוד תורה ולא למד, הרי זה ביטל "לא ימוש", גם אם קבע עתים ביום ובלילה. ביטול "ידיעת התורה" היינו שהתרשל ולא הגיע לרמה שהיה יכול להגיע אליה בידיעת התורה. לכן אדם צריך להשתדל ולהתייגע בתורה כפי כוחו על מנת להגיע לידיעת התורה, בדרך היותר שלמה. כיוון שתורתנו היא "תורת חיים", היא כוללת תחומים רבים שגם העסק בהם נחשב כקיום התורה, ולעתים אף יוגדר כלימוד תורה[8]. ניתן כמה דוגמאות:

א. אם אדם מרגיש בעצמו שהוא צריך למנוחת הנפש, לשיחה עם חברים, לצאת לטיול וכיו"ב – זהו ודאי איננו ביטול תורה, מפני שללא זה לא יוכל ללמוד תורה כראוי. כשם שצריך להיזהר ולנצל את הזמן כך מוטל עליו לדאוג למנוחה

---

[8] על כיו"ב אומרת הגמרא (מנחות צט ע"ב) בשם ריש לקיש: "פעמים שביטולה של תורה זהו ייסודה, דכתיב 'אשר שברת' – אמר לו הקב"ה למשה, יישר כחך ששיברת". רש"י במקום מפרש: "כגון שמבטל תורה להוצאת המת ולהכנסת כלה – זהו ייסודה, כלומר מקבל שכר כאילו יושב ומייסדה ועוסק בה". "פחד יצחק" (על חג השבועות במאמרים ה, יג ויח) מסיק מגמרא זו שכל מה שמסייע ללימוד תורה הריהו כלימוד תורה עצמו, ולכן התורה שיבחה את משה על עצם שבירת הלוחות, ולא רק את מה שנולד כתוצאה מכך. לכן קיום מצוות על חשבון לימוד תורה אינו נחשב כדחיית לימוד התורה אלא כלימוד תורה עצמו, שהרי קיום המצוות הוא תנאי ללימוד התורה, שכל התורה ניתנה על מנת לקיימה. לפי זה ביאר את דברי התוספות (ברכות יא ע"ב), שכתבו שאין צריך לברך ברכות התורה בכל פעם שלומד, מפני שחייב ללמוד כל שעה, כדכתיב "והגית בו", ואם כן אינו מייאש עצמו מהמצווה גם כשנפנה לעיסוקים אחרים. אחר-כך הקשה שאם כן גם במצוות תפילין נאמר כך, שהרי חיובה גם כן כל היום. ולפי הנ"ל מיושב, שהרי גם כשעוסק בדברים אחרים לצורך לימוד התורה, כגון מצוות, פרנסה, אכילה ושתייה נחשב כעוסק בתורה ממש. כך גם נראה מהגמרא (סוטה כא ע"א), שלאשה תיתכן זכות של לימוד תורה במה שהיא מסייעת לבעלה ולבניה ללמוד תורה.

בשו"ת ב"אהלה של תורה" (שם בפתיחה) כתב שמצוות לימוד תורה היא מצווה בחפצא ולא בגברא, היינו שהתורה ציוותה שיהיו אנשים שיודעים את התורה; זאת אומרת שציווי התורה הוא על התוצאה, ולכן מדגישה התורה את המצווה ללמד תורה אולי אפילו יותר מללמוד תורה. לפי זה קיום המצווה הוא כל דרך שמביאה לתוצאה זו, ולכן עיסוק בפרנסה, מנוחת הנפש וכיו"ב, אם כוונתו בהם לצורך לימוד התורה – הרי זה קיום גמור של מצוות התורה, ולא סיוע בעלמא. דבר דומה מצינו במצוות מילה שעל האב, או במצוות פרייה ורבייה, שלפחות לפי חלק מהפוסקים שם המצווה היא להגיע לתוצאה שהבן יהיה נימול או שיהיו לו בן ובת, ולכן כל השתדלות שלו בעניין זה היא קיום המצווה. מו"ר הגרז"נ גולדברג הביא ראיה נוספת לנ"ל מדברי רש"י (ברכות לה ע"ב), שמבאר את דברי ר' ישמעאל שאמר שכוונת התורה ב"לא ימוש" היא להנהיג בהן מנהג דרך ארץ – שאם תבוא לידי צורך הבריות סופך להיבטל מדברי תורה. מהתוספת של רש"י, שדרך הארץ היא לצורך התורה, משמע שאין זה בגדר דחייה של מצוות לימוד התורה מחמת צרכי גופו, אלא שזהו חלק מקיום התורה – "לא ימוש".

ראוי לציין שיש חולקים על כך שעיסוק בדרך ארץ נחשבת ללימוד תורה ממש. הגר"ז (קונטרס אחרון תלמוד תורה סי' ג) ומרן הגר"ש ישראלי ("עמוד הימיני" סי' נה) הבינו שהעיסוק בדרך ארץ הוא דין של דחיית המצווה, מפני שאי אפשר לאדם שלא יעסוק במלאכה ובצרכי גופו. מרן הגר"ש ישראלי הוסיף שלפי הרמב"ם, שהטעם ב"לא ימוש" הוא כדי שלא ישכח את התורה, האיסור הוא רק ב"מסירם מלבו", כדאיתא במנחות (צט ע"ב); וכשעוסק בדרך ארץ לצורך פרנסתו בוודאי שאינו מסירם מלבו, ואם כן זהו מעין "הותרה" ולא "דחויה". אך אחר-כך כתב שיש לומר שאם עוסק בפרנסתו כדי שיוכל לעסוק בתורה אין זה היסח דעת מהתורה, ואם כן נכלל ב"והגית בו", שענייננו, לדעת הרמב"ם לפי הבנת מרן הגר"ש ישראלי, שלא יסיח דעתו מהתורה כדי שלא יבוא לידי שכחה, ואם כן דבר זה קרוב לנאמר לעיל, אלא שגם לפי זה נראה שלדעת מרן הגר"ש ישראלי אינו נחשב כלומד תורה, אלא רק שאינו עובר על שכחת התורה.

כדי לשמור על בריאות גופו ונפשו. זאת כדי שלא להגיע למצב שלא יוכל ללמוד תורה כלל, או יאלץ להפסיק ללמוד לפרקי זמן ממושכים[9].

ב. אם מפסיק מלימוד תורה כדי ללמוד מקצוע שיפרנסו או לצורך פרנסתו אין בזה "ביטול תורה", שהרי זהו צורך חיוני. וכבר פסקה הגמרא[10] "הרבה עשו כרבי שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידם". ועל זה נאמר: "כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה וגוררת עוון"[11].

ג. אם משוחח עם חברים ומקיים את מאמר התנא באבות "קנה לך חבר"[12], או שמדבר עם חברו כדי לעשות שלום בינו לבין חבר אחר, או כדי לייעץ לו עצה ההוגנת לו בענייניו, או כדי לשמחו ולהפיג ממנו את צערו[13], או שמדבר עם אשתו, או עם הוריו[14], או קרוביו[15] – ודאי שאין בזה משום "ביטול תורה", שהרי מדובר בצרכי מצווה, והוא אף חייב להפסיק מלימודו כדי לקיים מצוות שאי אפשר לעשותן על-ידי אחרים[16].

מובן שצריך לעמוד על המשמר ולא לבטל יותר מהנצרך. אפילו לגבי תפילה, שהיא בוודאי מצווה גדולה, פסקו חז"ל שלא יאריך בה כדי שלא יתבטל מתורה[17].

מצווה זו של לימוד תורה היא הגדולה שבמצוות, וכל המצוות אינן שוות לדבר אחד מן התורה, וכל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק – הרי זה בכלל בוזה דבר ד'[18].

לכן צריך כל אדם לערוך חשבון נפש מהו הנצרך ומה לא, ויהי רצון שינחנו ה' בעצה טובה מלפניו.

---

[9] מסופר על ה"חפץ חיים", שמרוב התמדתו וחשקו בתורה נפל למשכב ובמשך שנה תמימה לא יכול היה ללמוד כלל, ולאחר שהפיק את הלקח ממקרה זה היה נוהג לעבור בישיבתו שבראדין בין הבחורים ולשלוח אותם לישון. גם בישיבת מיר הקפידו על שעת טיול יומית לאורך הנהר (הגר"א בינה וראש ישיבת "נתיב מאיר").

[10] ברכות לה ע"ב

[11] אבות פרק ב משנה ב.

[12] אבות פרק א משנה ו.

[13] דוגמאות אלו הובאו בספר "אהבת חסד" של ה"חפץ חיים" (ג פרק ח) למצוות חסד שתלוי בדיבור.

[14] יש בזה מצוות כיבוד הורים.

[15] יש בזה מצוות "מבשרך אל תתעלם".

[16] מועד קטן ט ע"ב.

[17] יומא יט ע"ב.

[18] סנהדרין צט ע"א.

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
תמוז תשס"ו

עג. ג' חודשי הבחנה לזוג שמתחתן שוב לאחר שהתברר שגיור האשה בעבר היה קונסרבטיבי

שאלה:
בשו"ת "במראה הבזק" (ד תשובה צה) התרתם לוותר על ג' חודשי הבחנה בהסתמך על "פרסה נידתה" לאשה שהתגיירה ב"גיור" קונסרבטיבי שנים רבות קודם לכן, אם תחזור ותתגייר בגיור אורתודוקסי. הסתמכתם על ר' משה פינשטיין, אבל הוא התיר זאת רק אם שני בני זוג מתגיירים, ואתם התרתם גם אם רק האשה מתגיירת.
אשמח לקבל את הבהרתכם.

תשובה:
באופן עקרוני, כל אשה שהייתה נשואה חייבת להמתין שלושה חדשים לפני שתינשא לאחר, גם אם בוודאות אינה בהריון[1]. אולם במקרי גיור שבהם הבעל והאשה ממשיכים לחיות ביחד, וההבחנה נדרשת מסיבות אחרות, נחלקו האחרונים אם ניתן להקל ולסמוך על הוכחות שהאשה אינה בהריון[2]. לדעת האחרונים המוכנים לסמוך על הוכחות אלו, אין הבדל בין אם בני הזוג מתגיירים יחדיו ובין

---

[1] שנינו ביבמות (מא ע"א): "כל שאר הנשים לא יתארסו ולא ינשאו עד שיהיו להן שלשה חדשים". וכן פסק השו"ע (אבה"ע סי' יג סע' א), שכל אשה שהייתה נשואה לאחד צריכה להמתין שלושה חדשים לפני שתינשא לאחר. בטעם האיסור הובא בגמרא (שם, מב ע"א): "להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני". איסור זה באופיו אינו חשש בעלמא, אלא גזרה של חכמים התקפה גם במקרה שבו אין חשש להריון, לכן שנינו (שם ע"ב): "היה בעלה חבוש בבית האסורים... או שהפילה אחר מיתת בעלה, או שהיתה... איילונית... צריכה להמתין שלשה חדשים".
ביחס לגיורת שנינו ביבמות (לה ע"א): "הגיורת, השבויה והשפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו צריכות להמתין ג' חדשים – דברי ר' יהודה, ר' יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד". הרמב"ם (הל' גירושין פי"א הכ"א) פסק כר' יוסי, שהגיורת צריכה להמתין שלושה חודשים, אלא שנחלקו הפוסקים בהבנתו אם כל גיורת צריכה להמתין, כדעת ר' יהודה (רדב"ז ב"פתחי תשובה" ס"ק ה), או שדווקא גיורת שהייתה נשואה לגוי צריכה להמתין לפני שתינשא לישראל (הה"מ, וכן פסק השו"ע שם ה). לגבי גר וגיורת שהיו נשואים כגויים ובאים להתגייר יחדיו נאמר בגמרא (יבמות מב ע"א) שצריכים להמתין כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שלא נזרע בקדושה, וכך פסק השו"ע שם (ולא כפי שנדפס במהדורה הקודמת של התשובה).

[2] ה"חלקת מחוקק" (אבה"ע שם ס"ק ד) מסתפק בשאלה אם דין הבחנה בגיורת הנו גזרה מוחלטת, כדין הבחנה בשאר הנשים, או חשש בעלמא, שביחס אליו ניתן להסתמך על הוכחות שהאשה אינה בהריון, כגון שהאשה אינה בגיל הפוריות. משמע מלשונו שהוא אינו מבחין בין גיורת שהייתה נשואה לגוי ולבעל ואשתו שנתגיירו יחדיו. אולם ה"דגול מרבבה" (על השו"ע שם) מחלק בין גיורת שהייתה נשואה לגוי ובאה להינשא לישראל, שם האשה משנה בעל, ואם כן יש לראות את דין הבחנה כגזרה מוחלטת, לבין גיורת המתגיירת עם בעלה, שם האשה אינה משנה מבחינה מציאותית את בעלה, וכל מטרת ההבחנה היא להבחין בין זרע הנזרע בקדושה לזרע הנזרע שלא בקדושה. במקרה זה יש לראות את דין ההבחנה כחשש, ולא כגזרה משום "דלא משכחת כיו"ב בישראל" ולכן לא גזרו על כך חכמים.
לדינא נקטו הפוסקים ("אגרות משה" אבה"ע ב סי' ה ועוד) להקל כ"דגול מרבבה" ולהסתמך על הוכחות שהגיורת אינה בהריון, בין שהאשה מסולקת דמים (כדוגמאות המובאות ב"חלקת מחוקק" וב"דגול מרבבה"), ובין שהאשה פרסה נידה, מה שמוכיח קרוב לוודאי שאינה בהריון. לשיטה זו נראה שאף בדיקה רפואית לגילוי הריון תועיל, וכך נפסק בשו"ת "במראה הבזק" (חלק א סימן פה).

אם רק האשה מתגיירת כדי להינשא כדין לבעלה היהודי[3], וכן מנהג בתי הדין לגיור לסמוך על שיטות אלו במקרים מסוימים, ולהסתפק בהוכחה שהאשה אינה בהריון. במקרה שבו יהודי חי עם גויה בעברה אין מקום לסמוך על השיטות המקלות, ודינו ככל יהודי המבקש להינשא לגיורת שהייתה נשואה קודם לכן, ונדרשים שלושה חודשי הבחנה כדי שלא יצא החוטא נשכר[4]. על בית הדין לבחון כל מקרה לגופו, ולשקול אם חיים אלו נעשו בחטא ויש להחמיר עליו כאמור, או בשגגה ואז יש לקרבם ולהקל על בני הזוג את תהליך הגיור[5].

---

[3] וכן כתב ה"אגרות משה" (יו"ד ג סי' קט-קי), שבסברה אין לחלק בין שני המקרים, שכן בשניהם אין האשה משנה את בעלה, ואין דמיון בין מקרים אלו למקרים שבהם נאמרה גזרת הבחנה, שבהם האשה עוברת מבעל אחד לבעל אחר.

[4] "אגרות משה" שם.

[5] כמו במקרה שאליו מתייחסת התשובה שציינת ("במראה הבזק" ד תשובה צה), בו מדובר במשפחה החיה חיים יהודיים מלאים, אלא שנתברר לה לפתע שאם המשפחה לא גוירה כראוי. כמו כן, גם מנהג בתי הדין בזוגות מעורבים בקרב העולים ממדינות חבר העמים להסתמך על בדיקת הריון קודם הגיור, ומיד לאחר מכן תינשא לבעלה היהודי כדין. במקרים אלו ראוי ממילא להפרישם זה מזו עוד קודם לגיור, כדי שלא יעבור הבעל היהודי על איסור בעילת גויה, ותקופת פרישה זו תעלה לגיורת זו כשלושה חודשי הבחנה, אף שטרם נתגיירה.

ניו ג'רסי, ארה"ב **New Jersey, USA**
אלול תשס"ו

עד. הפרדת יריעה למשמרת מתוך ספר תורה פסול, לפני גניזתו

שאלה:
ספר תורה "משפחתי" נמצא פסול בלי יכולת תיקון ודורש גניזה.
המשפחה רוצה לשמר פרשיה אחת, כמו קריאת שמע, על-ידי גזירתה מן הספר לפני הגניזה, והכנסתה למסגרת כדי לתלותה אחר-כך בביתם. האם יש כאן בעיה הלכתית? מה דינו של מעיל הספר?

תשובה:
א. מקובל לשמור ספר תורה פסול בארון קודש, כשהוא מסומן (בדרך-כלל על-ידי חגורה סביב המעיל). נוהגים להוציאו בשמחת תורה יחד עם שאר ספרי התורה[6].
ב. אין להפריד יריעות מתוך ספר תורה[7]. ראוי שלא להפריד גם בספר תורה פסול[8].

---

[6] למרות שהדין המקורי ביחס לספר תורה שנפסל הוא גניזה מיוחדת, עיינו במגילה (כו ע"ב) ובשו"ע (יו"ד סי' רפב סע' י), מכל מקום התירו הפוסקים לשמרו בארון עם שאר ספרי התורה. מקור הדברים הוא ב"ספר חסידים" (תתקל"ד), ונסמך על דברי חז"ל שגם "שברי לוחות מונחים בארון". ועיין ב"מגן אברהם" (או"ח סי' קנד ס"ק יד), בשו"ת "בנין ציון" (סי' צז) ובשו"ת "באר משה" (ח סי' קי). ה"נודע ביהודה" (מהדו"ק או"ח סי' ט) חשש לכך שיקראו בספר התורה הפסול בטעות, אך שאר הפוסקים לא חששו לכך.

[7] שנינו במסכת סופרים (פ"ג מ"ג): "אין עושין תורה חומשין... שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה". וביאר ה"נחלת יעקב" שם: "ר"ל שאין חולקין ס"ת שלמה לחומשין, דהיינו כל ספר בפנ"ע... לפי שאין קדושת חומש כקדושת ס"ת". טעמו של הדין איננו ברור לגמרי. לכאורה הוא תלוי במחלוקת הרמב"ם והרשב"א בעניין קדושת חומשים (ייתכן שטעמים שונים ישפיעו על הלכות ספר תורה פסול). השו"ע (יו"ד סי' רפג סע' א) הביא את מחלוקת הרמב"ם והרשב"א אם לחומשים הכתובים בגיליון כספר תורה יש קדושה. לדעת הרמב"ם, "אין קדושתם כקדושת ס"ת אלא כחומש בעלמא", ולדעת הרשב"א הם כספר תורה לכל דבר, אלא שאין קוראים בהם בציבור.
יש לעיין, מדוע לדעת הרשב"א אין עושים את התורה חומשים, והרי קדושתם היא כקדושת ספר תורה. ניתן לבאר זאת בכמה דרכים. לשם כך נקדים את דברי הירושלמי (מגילה פ"ג ה"א): "ר' ירמיה בשם ר"ש בר רב יצחק, תורה וחומשים קדושה אחת הן. אין עושין תורה חומשין, אבל עושין חומשין תורה. א"ר יוסה, הדא אמרה תורה שעשאה חומשין בקדושתה היא". "קרבן העדה" פירש: "תורה וחומשים קדושה אחת הן – אפ"ה אין עושין תורה חומשין, דאסור לחלק ס"ת שלמה לחלקים משום בזיון התורה". ה"פני משה" פירש: "והא לא פליג אברייתא, דקתני אין עושין תורה חומשין, אלמא דקדושת תורה חמירא היא מקדושת חומשין, אלא לאו, הא דקאמר קדושה אחת הן, היינו אם בדיעבד עשה מהתורה חומשין קדושה אחת הן, לענין שמותר לכרוך חומשין עם התורה, וא"כ ש"מ תורה שעשאה חומשין – נשארו אותן חומשין בקדושת תורה, ולפיכך מותר לכרכן עם התורה". על-פי דבריהם נראה ליישב את דברי הרשב"א בשתי דרכים, וכן נכתב בשיעורי ר' שמואל למסכת בבא בתרא (עמ' שכא ושכה):
א. לפי "קרבן העדה", אף-על-פי שקדושת החומשים שווה, יש בהפרדת היריעות משום בזיון התורה. את הבזיון ניתן להבין בשני אופנים: אפשר להסביר שההפרדה עצמה היא בזיון, ואפשר להסביר שהסיבה היא מצד ששוב לא ניתן יהיה לקרוא בו בציבור, כמבואר בגמרא (גיטין ס ע"א).
ב. לפי ה"פני משה", גם אם לחומשים יש קדושת ספר תורה, ישנה קדושה חמורה יתרה בספר תורה שלם, ואין להורידו מקדושה זו.
לדעת הרמב"ם, שקדושת חומשים אינה כקדושת ספר תורה, סיבת האיסור פשוטה, והיא ההורדה מקדושה חמורה לקדושה קלה, אלא שגם בכך נאמרו הסברים אחרים, שכן בדעת הרמב"ם מתעוררת קושיה נוספת: הרמב"ם פסק (ספר תורה פרק ז הל' טו): "מותר לדבק תורה נביאים וכתובים בכרך אחד", וכן (שם הל' טז): "כרך זה שיש בו תורה נביאים וכתובים – אין קדושתו כקדושת ס"ת, אלא כחומש מן החומשין". הקושיה עולה מאליה: אם קדושת כרך של תנ"ך יחד אינו

אלא כקדושת חומשים, מדוע מותר לדבקן יחד? והלא בכך הוא מוריד את התורה מקדושה חמורה לקדושה קלה, כמי שעושה את התורה חומשים!
ה"ראשית בכורים" כתב לתרץ שלא הותרה ההדבקה הנ"ל אלא כשמלכתחילה כתב את התורה על דעת כן, להדביקה עם הנביאים והכתובים. האחרונים דנו בדבריו ביחס לשאלת משמעות הכוונה של הכותב בקדושת ספר תורה. עיין ב"שיעורי רבי שמואל" (בבא בתרא שם).
בספר "דברות משה" (בבא בתרא סי' יא) כתב ליישב באופן אחר: לדבריו, לאחר שנכתב ספר תורה ונתקדש בקדושת ספר תורה – שוב אין פוקעת הקדושה ממנו, גם לאחר שיופרד לחומשים (עיי"ש באריכות, שתלה זאת בשני הסברים) סיבת האיסור לעשות מספר תורה חומשים היא משום ביזיון (על-פי "קרבן העדה"), או משום ביטול מצווה (קריאה בציבור או מצוות כתיבת ספר תורה, עיי"ש שכך ביאר בכוונת ה"פני משה" הנ"ל על הירושלמי). לפי זה כתב שם לחדש, שלפי הרמב"ם עיקר הטעם הוא ביטול מצוות כתיבת ספר תורה (שכן משום קריאה בציבור אין הורדה, שאין זה אלא משום כבוד הציבור), וטעם זה לא שייך בהדבקת ספר תורה לנביאים וכתובים, שכן ספר התורה בשלמותו עומד, ומצוות הכתיבה איננה מתבטלת. עיי"ש באריכות.
[8] לאור מה שנתבאר, יש לעיין מה יהיה הדין בספר תורה שנפסל. ראשית, יש לברר אם דיני קדושת ספר תורה קיימים גם ביחס לספר תורה פסול, ואם יש איסור להורידו מקדושתו. לכאורה, שאלה זו מתבררת בתלמוד. במסכת מנחות (לב ע"א) וכן במסכת שבת (עט ע"ב) נאמר: "ס"ת שבלה ותפילין שבלו – אין עושין מהן מזוזה, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה". כן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' רצ סעיף א'). אם כן, נראה שגם ביחס לספר תורה פסול חלים דיני קדושת ספר תורה. אך הרמ"א ב"דרכי משה" הביא בשם שו"ת מהר"ם פאדוה (סי' פד) שהתיר לחתוך גיליונות מספר תורה שבלה כדי לתקנם, ובלבד שאי אפשר יהיה לתקן באופן אחר, עיי"ש. לעומת זאת, הוא הביא שם את תשובת הריב"ש (סי' לב, הובאה ב"בית יוסף" יו"ד סי' רפ), שאסר לקחת גיליונות מספר תורה שנקרע בשעת הגזרה בשביל לכתוב מזוזה או לדבק קרע ספר תורה. כדי ליישב ביניהם, כתב הרמ"א שגם הריב"ש לא פסק כן אלא כשאפשר לתקן באופן אחר. כן פסק הוא להלכה (יו"ד סי' רצ). ניתן אולי ללמוד מכך, שכאשר אי אפשר לתקן את ספר התורה – שוב איננו עומד בקדושתו, ומותר להורידו לקדושה קלה. לכאורה, ניתן למצוא סיוע לכיוון זה גם מתשובת הריב"ש (סי' רפה), שהתיר למכור ספר תורה פסול, שאינו אלא כחומשים, למרות שמכירת ספר תורה כשר אסורה בכהאי גוונא.
ברם, ה"חתם סופר" (יו"ד סי' רעט) ביאר את הדברים אחרת. יסוד דבריו הוא שוודאי שספר תורה פסול עומד בקדושתו לגמרי. שם נשאל ה"חתם סופר" על גזירת גיליונות מספר תורה פסול לצורך הדבקה בשולי יריעות ספר תורה אחר, לשם חיזוק היריעה. השיב ה"חתם סופר" שדבר זה אסור, ולא התיר המהר"מ פדואה אלא במקום שעל-ידי גזירת הגיליונות יוכשר ספר התורה, ולא בהדבקה שאיננה הכרחית לכשרות הספר. יותר מכך כתב שם, להשיג על דעת הרמ"א הנ"ל, וביאר שלא התיר בתשובת מהר"מ פדואה אלא כשגזירת הגיליונות מסייעת לתיקון ספר תורה זה, אבל לא לתיקון ספר תורה אחר, ובכך יישב את המחלוקת לכאורה בין המהר"מ פדואה והריב"ש.
עוד הביא ה"חתם סופר" שם מתשובת ה"נודע ביהודה" (מהדו"ק יו"ד סי' עא), שנשאל אם יש איסור להישבע לשקר על ספר תורה פסול והכריע לאסור, מפני שספר תורה פסול עומד בקדושתו לכל דבר (הוא הביא שתי ראיות לדבריו, מכך שניתן לתקן ספר תורה פסול ואין צורך לקדשו מחדש, ומהיתר הצלתו מדליקה בשבת. עיין ב"חתם סופר" (שם) במה שכתב על דבריו, ויש לפלפל בכך, ואכמ"ל).
ביחס לתשובת הריב"ש בעניין מכירת ספר תורה פסול, ביאר ה"חתם סופר" שלא התיר הריב"ש אלא לעניין מכירה, שספר תורה בדרך-כלל אסור למכור, שהרי אין לו עילוי נוסף. אבל ספר תורה פסול הוא כחומשים לעניין זה, שניתן למכרם כדי לקנות בדמיהם ספר תורה כשר, "אבל לא ח"ו להורידם מקדושתם לעשות מהן מזוזה". עיי"ש).
אם כן, נראה שם שספר תורה פסול – בקדושתו עומד. גם כלפיו שייך הכלל ש"אין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה". מעתה, יש לעיין אם סיבת האיסור בהפרדת היריעות נכונה גם ביחס לספר תורה פסול. לפי מה שנתבאר לעיל, נראה שהדבר תלוי בנימוקים השונים שהובאו. לפי ההבנה שההפרדה ליריעות מפחיתה את קדושת ספר התורה עצמו, ובכך החיסרון, שכן בספר תורה שלם יש קדושה מיוחדת – מסתבר שהאיסור יעמוד בתוקפו גם בספר תורה פסול. לעומת זאת, אם הטעם הוא מצד קיום המצווה של קריאה בציבור – מסתבר שבכך לא תהיה הורדה, לפי מה שנפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' רעט סע' ב, ואו"ח סי' קמג סע' ד), שלא יוצאים ידי חובת קריאה בספר תורה פסול

ג. אם ישתמשו ביריעה לתועלת חינוכית (כגון דרבון הדור הצעיר לרכישת ס״ת, או להראות את כבודה ויופיה של תורה וכיו״ב) יש מקום להתיר[9],[10].

ד. ניתן לשמור את המעיל של ספר התורה, ובלבד שיהיה במקום סגור ושמור היטב[11].

(שלא כדברי הרמב״ם), אלא אם גילו טעות באמצע הקריאה, שבכגון זה ימשיכו ממקום שפסקו (קולא של השו״ע, על-פי המהר״י בי רב). ויש לעיין היטב איזה נימוק נקטינן כעיקר לדינא.
ויש להסתפק אם נכון להתייחס לנדון שלפנינו כגניזה גרידא, או כשימוש ביריעות לשימוש חול, שאם נחוש לכך – הרי שכל דברינו לא הועילו, שהם לא התייחסו אלא לבעיית ההפרדה עצמה, ולא לשימוש שנעשה בה לאחר מכן. ומדברי ה״אגרות משה״ שיובאו להלן נראה שלא חש לכך.

[9] טעם נוסף להקל הוא שיטת הט״ז (או״ח סי׳ קנד ס״ק ז). הוא חידש שהאיסור להוריד מקדושה חמורה לקדושה קלה קיים רק כל זמן שראוי הדבר לקדושה החמורה, אבל כשאינו ראוי לשימוש של הקדושה החמורה – ״עדיף שיעשו בה לכל הפחות קדושה קלה, ממה שתהיה פנויה ותגנז״.
בגוף דברי הט״ז נפלה מחלוקת גדולה בין הפוסקים. בעל ה״תבואות שור״ (מגילה כו ע״ב) חלק על היתר הט״ז, וכך הסכים לפסק ה״משנה ברורה״ (״שער הציון״ סי׳ קנד אות כג). מאידך גיסא, ״מקור חיים״ וה״ראשון לציון״ (לבעל ״אור החיים״ הקדוש) הסכימו עם הט״ז. עיינו עוד בשו״ת מהרש״ם (ד סי׳ נז) וב״דעת תורה״ (או״ח שם). עוד על התפלגות הדעות עיינו באריכות בשו״ת ״יביע אומר״ (ח סי׳ יט).
נעיר שתי הערות נוספות הנוגעות לנדון דידן:

א. כמה מהפוסקים כתבו שלא התיר הט״ז אלא בתשמישי קדושה, אבל לא בספר תורה, שהוא קדוש בעצמו. כך כתב בשו״ת ״אבני נזר״ (יו״ד סי׳ שעו, והביא שם מה״פרי מגדים״), וכן חילקו ״שבט הלוי״ (א סי׳ ל) ו״דברות משה״ (בבא בתרא שם), וטעמם שסברת הט״ז נאמרה ביחס לתשמישי קדושה, שאין קדושתם עצמית אלא מצד טפלותם לגוף הקדושה, ולכן כשאי אפשר להשתמש בהם לקדושה החמורה – שוב אינם נטפלים, מה שאין כן בספר תורה, שקדושתו עצמית ואינה מתבטלת. עיינו בתשובת ״חוות יאיר״ (סי׳ קס סע׳ ב) ביחס לטסין של מתכת ששימשו כתשמישי קדושה ונתבטלו משימושן, שבטלה קדושתן. ואין מדבריו ראיה אלא לחילוק ״שבט הלוי״ וה״דברות משה״ הנ״ל, ולא לספר התורה עצמו. וכן נראה משו״ת הריב״ש שהובא לעיל ביחס לשימוש בגיליון מספר תורה למזוזה, או שחולק על עיקר דינו של הט״ז, עיין בשו״ת ״שבט הלוי״ שם.

ב. גם אם נקבל את דברי הט״ז ביחס לספר תורה עצמו, (וכן משמע מהא״ר שעל דברי ה״מגן אברהם״ (שם), שכתב שהקושרים ספרים בדפי ספרים עושין איסור, דמורידין אותן מקדושתן, ושעל-פי דברי הט״ז הנ״ל יש להתיר. והשיג עליו ה״פרי מגדים״, שלא אמר הט״ז להקל אלא בתשמישי קדושה, ולא בקדושה עצמה.) עדיין יש לפקפק אם היתר זה נוגע לנדון דידן, שהרי בהשארת גיליון למצגת אין אף שימוש של קדושה קלה, ולכן אין זה אלא תשמיש חול, ואולי במקרה כזה גם הט״ז יודה לאיסור.

אולי יש להסתייע בעניין זה בשתי תשובות של אחרוני הפוסקים:

א. ה״שרידי אש״ (ג חלק ב סימן עט) נשאל על הוצאת ספר תורה ממקומו לשם הצגתו בתערוכה, ופסק להקל אם יש בסירוב לכך חשש מעלבון של הממשלה. בסוגריים העיר שעדיף לקחת ספר תורה פסול. אחד מנימוקיו הוא מפני ש״ההצגה בתערוכה היא להראות יופי תורתנו הקדושה ולהרבות את כבודה בעיני הבריות״, וזה מותר. עיין בשו״ת ״גור אריה יהודה״ (יו״ד סי׳ כב) שהתיר לטלטל ספר תורה ״כדי להראות יופיו לאחרים״.

ב. ה״אגרות משה״ (או״ח ד סי׳ לח) נשאל על שמירת יריעה מספר תורה שנמצאה בגרמניה לאחר השואה, וכתב שאין בכך משום ביזיון, אם הוא לצורך זכרון רשעות הנאצים ימ״ש, ע״ש.

משתי התשובות הנ״ל נראה שגם שימושים לצרכים שיש בהם תועלת חינוכית מהווים שיקול בענייני קדושת ספר תורה. אם אמנם אין ראיה מדבריהם, שהרי לא דיברו על הנדון דידן אלא על הוצאת ספר תורה או שמירת יריעה בזכוכית, ולא על הפרדת היריעות, מכל מקום אפשר שניתן להסתייע בהם, בצירוף הסברות שנתבארו לעיל, שאולי אין בעיה בהפרדת היריעה בספר תורה פסול.

[10] ביחס לשאלת הגניזה עצמה, כבר כתבו הפוסקים, שלמרות שהדין המובא בשו״ע הוא גניזה בכלי חרס וקבורה ליד תלמידי חכמים, ניתן לכתחילה לשמור את ספר התורה גם בדרך אחרת, ובלבד שיישמר היטב. עיין ב״ערוך השולחן״ (או״ח, סי׳ קנד סע׳ ח), ב״אגרות משה״ (ד סי׳ לח) וב״ציץ אליעזר״ (טו סי׳ י).

[11] מעיל של ספר תורה שבלה דינו גניזה (שו״ע יו״ד סי׳ רפב סע׳ יב). לפי מה שנתבאר לעיל בהערה 5, אפשר לשמרו בדרך אחרת, וזו תהיה גניזתו.

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
שבט תשס"ח

עה. קדושת שם המודפס על שטר כסף (דולר)

שאלה:
שם ה' שכתוב בלע"ז על שטר הדולר,
א. האם יש בו קדושה?
ב. האם מותר להכנס עמו לשרותים?
ג. האם מותר להפוך אותו כשפניו כלפי מטה?

תשובה:
א. שם ה' שנכתב בלע"ז, אף-על-פי שניתן להקל ולא לשומרו בקדושה[1], ובייחוד כשהוא כתוב באותיות לועזיות[2], מן הראוי להחמיר ולשמרו בקדושה.

---

[1] הרמב"ם (שבועות פרק ב הל' ב) פסק: "אחד הנשבע בשם המיוחד או באחד מן הכנויין... וכיוצא בהן, בכל לשון הרי זו שבועה גמורה". ניתן לבאר את דברי הרמב"ם בשני אופנים:
א. רק הנשבע בשם ה' בלשון הקודש – שבועתו תופסת, ומה שכתב הרמב"ם "בכל לשון" כתבו ביחס ללשון השבועה, אך שם ה' שמחייב אפשר לומר שהוא רק בעברית (מהר"י ברונא סי' ער"ב).
ב. המילים "בכל לשון" כוללות גם את שם ה', ולכן בכל לשון שהוא מזכיר שם ה' זוהי שבועה, כיוון שגם שם ה' בלע"ז הוא שם ה' (הרדב"ז על אתר).
הרדב"ז מביא ראיה מהירושלמי (שבועות פ"ג ה"י), שם מובא שאדם נשבע ואמר: "קירי פירי ברכסון", ובתרגום לעברית: "ה', פירות בזול"; כלומר, האדם נשבע בשם ה' בארמית שהפירות בזול עובר על שבועת שוא, כיוון שנחשב כנשבע בשם ה'. וכן מביא הרדב"ז ראיה מהגמרא (נדרים כב ע"ב), שם מפורש שניתן להישבע בלשון "מארי כולא לא טעימנא", וזהו שם ה' בתרגום לארמית, ומוכח שהשבועה מועילה גם כשהשם בלע"ז. הרשב"א (בתשובות ח"א, תתמב) מפרש בגמרא שאף שאמר את שם ה' בלע"ז, ואמירתו אינה נחשבת כאמירת שם ה', בכל אופן השבועה חלה מדין ידות (אמירת חלק מתוכן השבועה, שמושלמת על-ידי הבנת כוונתו של הנשבע), ולא מדין שבועה בשם, ולכן אין ראיה לדברי הרדב"ז. וכן פסק הש"ך (יו"ד סי' רלז ס"ק ב) שהזכרת השם בלע"ז בשבועה מועילה מדין יד, ולא מדין עיקר שבועה. וכן נראית דעת הרמ"א, שפסק (שם) ששבועה בשם ה' בלע"ז חלה, למרות שמקורו הוא תשובת הרשב"א (שם), שכתב ששם ה' בלע"ז אינו נחשב כלל שם ה', והשבועה חלה מדין ידות. וכן כתב ה"דרכי משה" (יו"ד רלז, ב), שהרמב"ם פסק כרשב"א, דהיינו כהסבר המהר"י ברונא. יש להעיר שהר"ן (שם ב ע"א ד"ה ושבועות) הבין שהגמרא (נדרים כב) מדברת מדין שבועה בשם, ולא מדין שבועה בלא שם, אף שהוא סובר ששבועה בלא שם חלה, וכן כתב ה"חתם סופר" (בפירושו לנדרים שם), ומזה הוכיח שאסור מספק לומר ברכות בארמית, כגון בריך רחמנא, כיוון שזוהי גם שבועת שווא.
במשנה (סנהדרין צ ע"א, וכן בגמרא שם קא ע"א) מופיע איסור ללחוש על המכה פסוק, מתוך אמונה שהפסוק ירפא את המכה. מי שעושה כן אין לו חלק לעולם הבא. הרמ"א (יו"ד סי' קעט סע' ח) פסק (על-פי רש"י בסנהדרין קא ע"א) שלמרות זאת, אם קוראים את הפסוקים בלשון לע"ז מותר לקראם על המכה, כיוון שזה לא נחשב כמתרפא בפסוק, אלא מתרפא במילים לועזיות. הש"ך (ס"ק יא) מביא את קושיית הב"ח עליו מהגמרא (שבת מ ע"ב), שם נאמר שבמקום מטונף אסור לומר דברים של קודש, גם אם אומרים אותם בלשון חול (לע"ז). רואים משם שגם פסוקים שנאמרים בלשון חול, יש בהם קדושה. לכן חולק הב"ח על הרמ"א וסובר שאסור ללחוש על המכה גם פסוקים בתרגום ללועזית. הש"ך אינו מקבל את דברי הב"ח, וסובר שמה שאסרו במסכת שבת, הכוונה שאסור לומר פסוק או דבר תורה גם בלשון חול, וזאת כיוון שהתוכן הוא קודש, אך אם אומרים שם ה' בלשון חול "אינו שם כלל" – והראיה מזה היא שמותר למחוק שם שנכתב בלשון חול, כגון "גאט" בלשון אשכנז. אך הוא מוסיף שוודאי לכתחילה יש להיזהר בכל מה שאפשר. יוצא שהרמ"א כאן הוא כשיטתו בהלכות שבועות, ששם בלועזית אינו נחשב שם, ולכן גם פסוק שקוראים אותו בלע"ז אינו נחשב פסוק מהתורה כלל.

לעומת זאת, נחלקו הרמב"ם והראב"ד (סנהדרין פרק כו הל' ג) מה דינו של המקלל את חברו בשם בלע"ז: לרמב"ם חייב, ולראב"ד פטור. הטור והשו"ע פסקו כרמב"ם. השו"ע (חו"מ סי' כז סע' א) פסק: "המקלל אחד מישראל בשם או בכינוי, או באחד מהשמות שקורים העכו"ם להקב"ה... לוקה משום 'לא תקלל חרש'". והרמ"א אינו חולק. פסיקה זו של הרמב"ם לגבי קללה בשם קשה על פירוש המהר"י ברונא ברמב"ם, שכן בסוגיית קללת חברו בשם, הרמב"ם סובר במפורש שאדם שקילל את חברו בשם לע"ז לוקה – משמע ששם בלע"ז נחשב לשם ה', לעומת שבועה בשם, שם פוסק הרמב"ם שהנשבע בשם לע"ז אינו שבועה בשם. וכן קשה על הרמ"א, שכן הרמ"א בשני המקומות שהזכרנו פסק שאין משמעות לשם ה' בלע"ז כשם ה' בלשון הקודש, ומדוע לא חלק על השו"ע?

"נתיבות המשפט" (שם חידושים ס"ק ב) מביא את דברי ה"תומים" (שם): "בעוונותינו הרבים, רוב המון העם אינם נזהרים ואומרים בלשון אשכנז (גא"ט) ועוברים על לאו של תורה, ובלאו הכי בעוונותינו הרבים אינם נזהרים בכינוי, וחושבים שמה שכתוב או מדובר בלשון עכו"ם אינו אלא תואר השם, וטועים הם... וכעת בעוונותינו הרבים למדו ממעשה עכו"ם, וחזר הדבר לקלקולו ביותר. וזהו המרי הגורם אשר בעוונותינו הרבים וידל ישראל מאוד... וצריך התחכמות ושקידות תוכחת חכמי הדור לבטל זה מהמון העם, וכן אין לכתוב באגרת שלום תיבת גא"ט, שהוא כינוי לשם ב"ה". מ"נתיבות המשפט" וה"תומים" עולה שאכן למדו מהשו"ע כאן כמה דברים: א. ששם ה' בלע"ז נחשב כשם ה'. ב. שאסור לבזות את שם ה' שכתוב בכל מקום. ג. גם אם לא התכוונו לקדושת שם (שהרי האנשים הכותבים אינם יודעים שנחשב שם ה') – בכל זאת אסור לבזותו. אך "נתיבות המשפט" מתעלם למעשה מהמקורות שמהם עולה כי הרמ"א סובר שאין קדושה בשם ה, בלע"ז.

ניתן ליישב את הרמ"א על-פי דברי ר' עקיבא אייגר (מהדורא קמא תשובה כה), שדן בתשובתו באדם שמסתפק אם בירך ברכת המזון – אם יחזור ויברך, ויזכיר את שם ה' בלשון לע"ז; כך מצד אחד יצא מידי ספק ברכת המזון, ומצד שני לא יעבור על ברכה לבטלה, כיוון שלא הזכיר שם ה' בעברית. מסיק ר' עקיבא אייגר, שאמנם שם ה' בלשון לע"ז אינו נחשב אלא לכינוי, ולא לשם ה' ממש, ולכן המזכירו סתם לא עבר על הזכרת שם שמים לבטלה; למרות זאת, המברך ברכה ומזכיר בה שם ה' בלע"ז עובר בלאו של "לא תשא את שם ה' אלקיך". הסיבה לכך היא שהזכרת שם ה' בברכה חמורה יותר מהזכרתה סתם, בלא ברכה, ולכן בברכה גם הזכרת שם ה' בכינוי נחשבת לעברה על "לא תשא".

ר' עקיבא אייגר מדייק זאת מדברי הרמב"ם (שבועות פרק יב הל' ט): "השומע הזכרת שם מפי חבירו לשוא, או שנשבע לפניו בשקר, או שבירך ברכה שאינה צריכה, שהוא עובר משום נושא שם ה' לשוא... הרי זה חייב לנדותו". מכך שהרמב"ם כלל שבועת שקר עם ברכה לבטלה, רואים שברכה לבטלה חמורה כמו שבועת שקר. לכן אסור לברך לבטלה גם כאשר מזכיר את שם ה' בלע"ז. דיוק זה מבוסס על הנחת היסוד של הרעק"א שההסבר בדעת הרמב"ם הוא כדברי הרדב"ז, ששבועה עם שם ה' בלע"ז היא שבועה. בהמשך הפרק (הל' יא) פסק הרמב"ם: "ולא שבועה לשוא בלבד היא שאסורה, אלא אפילו להזכיר שם מן השמות המיוחדין לבטלה אסור, ואע"פ שלא נשבע", ומשמע דווקא שאחד מן השמות המיוחדים אסור להזכיר לבטלה, אבל שם בלע"ז מותר להזכיר לבטלה. מכאן שהרמב"ם סובר שהזכרת שם שמים לבטלה אסורה רק בשם ה' בעברית, ולא בלע"ז, ואילו בברכה אסורה הזכרת ה' לבטלה גם בלע"ז.

כלומר, שיטת ר' עקיבא אייגר היא שלגבי הזכרת שם שמים בלע"ז יש חילוק בין מקרה שבו הזכרת שם שמים היא העיקר של החיוב – ואז רק בעברית נחשב לשם ה', לבין אם הזכרת שם שמים היא חלק ממסגרת כוללת יותר, שבין היתר כוללת גם הזכרת שם ה', כמו ברכה לבטלה, או מקלל את חברו בשם, שהעיקר הוא הברכה או הקללה ולא הזכרת שם ה' – ולכן גם אם קילל את חברו בשם בלע"ז, או בירך לבטלה בלע"ז עבר על האיסור. הרב שלמה פישר ב"בית ישי" (סי' סו) ביאר שהיא היא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד, אם קללת חברו בשם ה' בלע"ז אסורה, אם העיקר בקללת חברו הוא הזכרת השם או שהעיקר הוא הקללה, ושם ה' הוא רק חלק מהמסגרת.

כתוצאה מזה, ר' עקיבא אייגר סובר שאין לברך בלע"ז אם מסופק בחיוב הברכה שלו, כיוון שאף שאין זה בכלל הזכרת שם שמים לבטלה כשמזכיר השם בלע"ז, אבל זו ברכה לבטלה. לעומת זאת, "ערוך השולחן" (או"ח סי' רב סע' ג) פסק שניתן לומר במקרה של ספק את שם ה' בלע"ז, בצורה של "בריך רחמנא", כיוון ש"רחמנא" איננו שם ה' כלל. ייתכן ש"ערוך השולחן" מתייחס באופן פרטני רק לשם "רחמנא", ולא לכל שם בלע"ז. כיוון ש"רחום" בעברית אינו הזכרת שם ה' אלא רק כינוי, ולכן תרגומו לשפה אחרת אינו מהווה שם ה', ואין להשליך מכך על תרגום שם ה' ללע"ז. אך אם כך, לא תיחשב אמירת "בריך רחמנא" לברכה כלל, שהרי אין בה כלל הזכרת שם ה', איך תיחשב לברכה? ולכן נראה שהוא סובר ששם ה' בלע"ז הוא כינוי לשם ה', ויכול לצאת בו ידי חובת ברכת המזון, אבל מצד שני איסור ברכה לבטלה אין באמירתו. לכאורה, זוהי ראיה ש"ערוך השולחן" סובר שבאמירת שם ה' בלע"ז אינו עובר גם על ברכה לבטלה, וכך כתב גם ה"אגרות משה" שמובא לקמן. אלא שכתב "ערוך השולחן" (שם) שמדובר במקרה שהמברך עושה תנאי, שאם הוא חייב בברכה הוא מכוון לשם ברכה, ואם הוא פטור אינו מכוון כלל לשם ברכה, אלא לשם אמירה בעלמא. ה"בגדי

ב. שם שנכתב בלע"ז, גם למחמירים ניתן למחקו[3].

ג. אם נכתב שם השם שלא לכוונת קדושה[4], וכן אם נכתב על-ידי גוי[5] יש הסוברים שאין צורך לשמור על קדושתו.

ישע" (שו"ע או"ח סי' קפח סע' יא) כתב שברכה שהזכיר בה שם השם בלע"ז – רק אם מכוון לשם ברכה עובר בברכה לבטלה. אם כן אין הוכחה ש"ערוך השולחן" סובר שאין איסור ברכה לבטלה בהזכרת שם ה' בלע"ז. את דברי ה"בגדי הישע" ניתן להסביר לפי סברת ר' עקיבא אייגר, היות שהוא אומר שאינו מכוון לשם ברכה – כלל לא הוציא שם שמים לבטלה, שהרי כל האיסור להוציא שם שמים בלע"ז הוא רק בברכה.

ה"משנה ברורה" (סי' פה ס"ק י) פסק על-פי שו"ע הרב (שם סע' ג) שאסור לומר שם ה' בלע"ז בבית המרחץ, ואף ששם זה בעצמו אין בו קדושה כשכותבים אותו, ומותר למחקו, בכל אופן זהו בזיון לשם ה', כיוון שלכמה דברים דינו כשם ה': לעניין שבועה, הזכרת שם שמים לבטלה וקללת חברו בשם (ומה שהזכיר שבועה, והזכיר מקורו ב"שער הציון" מהש"ך (שהזכרנו לעיל בסי' רלז), אלא שבש"ך כתב ששבועה חלה מדין ידות, ולא מדין שבועה בשם, ובאמת כבר הרגיש בזה בקונטרס אחרון לשו"ע הרב, והקשה זאת). ה"אגרות משה" (או"ח ד סי' מ, סע' כז) מדייק מה"משנה ברורה" שאסור לומר שם בלע"ז לבטלה, אך כפי שהסברנו בשיטת ר' עקיבא אייגר, האיסור לומר את שם ה' בלע"ז הוא רק בתוך ברכה, אבל המזכירו סתם אינו עובר ב"לא תשא", ואם כן ניתן להבין את ה"משנה ברורה" גם בדרך אחרת.

לסיכום, נראה כי ה"תומים" ו"נתיבות המשפט" (סי' כז) תפסו ששם ה' בלע"ז הוא שם ה' לכל דבר ועניין, גם לעניין שאסור למחקו. לעומתם, הש"ך וכנראה גם "ערוך השולחן" הבינו שאין שום קדושה בשם ה' בלע"ז, ואין לו כל תוכן של שם ה'. דעה שלישית היא דעת ר' עקיבא אייגר וה"משנה ברורה", שהבחינו בין שם ה' באמירתו כצורתו או בכתיבתו, לבין אמירתו כחלק מדיבור, כמו ברכה או קללה.

נראה שאף ששיטת "נתיבות המשפט" וה"תומים" ששם ה' בלע"ז הוא שם ה' לכל דבר ועניין, הרמ"א לפי הסבר הש"ך פסק שאין כלל משמעות לשם ה' בלע"ז, ושם ה' הוא רק בעברית, וכשיטת המהר"י ברונא ברמב"ם ושו"ת הרשב"א. בכל זאת נראה שיש להחמיר כשיטת ה"משנה ברורה" ור' עקיבא אייגר, שהבינו בדעת הרמ"א שיש משמעות גם לשם ה' בלע"ז, וכגדר של כינוי, וכפי שהוכיחו זאת מסי' כז.

[2] לפי ה"חוות יאיר" (סי' קט), שסובר שאין קדושה כלל בשום שם לועזי, אלא אם נכתב בכתב אשורי, ולשיטתו יש קדושה אם כותבים "גוד", ולא אם כותבים: God.

[3] בפסקי הריא"ז (שבת מג ע"א מדפי הרי"ף סע' א) מסתפק אם מותר למחוק כתבי קודש שלנו שכותבים בלשון חול, ואם יש לנהוג קדושה באזכרות, וכותב שיש להחמיר. אלא שראשונים רבים חולקים עליו (מובאים בהערה 1). וכן פסק ה"משנה ברורה" במפורש, שאף שאסור להזכיר שם ה' בלע"ז במקום טינופת, מכל מקום מותר למחקו.

[4] בברייתא (שבת קד ע"ב) כתוב שאם כתב שם בספר תורה שלא לשמה, מותר לחזור על אותיות השם שוב עם דיו ולכתבו בקדושה. התשב"ץ (א, קכז) מוכיח מכאן שניתן למחוק שם שנכתב שלא בכוונת קדושה, כיוון שכאשר כותב שוב זה מוחק את השם שכתוב למטה, ואף שכותב שיש לדחות, כיוון שדיו על גבי דיו אינו נחשב למחיקה, מכל מקום כתב שיש הוכחות ממקומות אחרים שמותר למחוק שם שנכתב שלא בכוונת קדושה, וכן במסכת סופרים (פ"ה ה"ד) כתוב בפירוש שמותר למחוק שם כזה.

ה"ברכי יוסף" (יו"ד סי' רעו סע' כה) פוסק כתשב"ץ, שרק כאשר השם נכתב בכוונה לכתוב משמעות אחרת משם ה' ובטעות יצא שם ה' – מותר למחוק, אבל שם שנכתב בכוונת כתיבת השם אסור למחקו. וכן מוכח מהרמב"ם (יסודי התורה פרק ו הל' ו), שפוסק ששם שנכתב על כלים אסור למחקו, ושם כזה ודאי לא נכתב לשם קדושת ספר תורה. ו"הגהות מיימוני" (שם) כתב שגם לרמב"ם אין שום קדושה בשם שנכתב שלא לשמה, ופסק הרמב"ם יוסבר כשכתבו לשם קדושת ה'.

הראשון לציון הגרב"צ עוזיאל ("פסקי עוזיאל" סי' כו) התיר למחוק שם שנכתב שלא לשמו, וכפסיקת ה"ברכי יוסף". גם הראשון לציון הרב עובדיה יוסף ("יביע אומר" ד יו"ד סי' כא) מכריע שאין קדושה בשם שנכתב שלא לשם קדושה, על סמך ה"הגהות מיימוניות" ופוסקים נוספים שפסקו שאין קדושה בשם שנכתב שלא לשמה.

[5] ה"חוות יאיר" (סי' קט) פוסק שאם גוי כותב שם ה' גם בעברית – אין בו קדושה. וה"פנים מאירות" (א, מה) חולק עליו ופוסק שאפילו שם שנכתב בלועזית ועל-ידי גוים, לכתחילה יש לגנזו.

ד. אם נדפס בדפוס, ובייחוד דפוס של ימינו, ניתן להקל ולא לנהוג בו קדושה[6].

ה. לכן, ברור שלגבי שם ה׳ המופיע על שטר הדולר של ארה״ב, שכל הקולות הנ״ל תקפות לגביו, אין צורך לנהוג בו כבוד או קדושה, ומותר גם להכניסו לשירותים בלי כיסוי[7].

---

[6] הט״ז (יו״ד סי׳ רעא ס״ק ח) מוכיח שגם כתיבת שם ה׳ בצורה של דפוס נחשבת לכתיבה, וכן הביא ה״פתחי תשובה״ (שם ס״ק כ), אך הביא גם שיש חולקים, וכן חלק שו״ת ״שאילת יעב״ץ״ (ב, קמ) וכתב שבדפוס אין שום קדושה, ואף-על-פי ששם שנכתב בלא כוונה – יש בו קדושה.
נימוקו של הט״ז הוא: ״הוה כתיבה ממש, ואין כאן חקיקה, דמה לי שדוחק את העט על הנייר או הנייר על האותיות של עופרת, אידי ואידי כתיבה היא״. הט״ז מדבר על הדפוס בתקופתו, שנעשה על-ידי אדם שיוצר לוח עם בליטות ושקעים כדי שייכנס הדיו לתוך התבנית שיצר, שאותה הוא כובש על הנייר, על מנת לכתוב את האותיות. אך בזמננו הדפוס אינו נעשה על-ידי לוחות עם בליטות ושקעים, אלא על-ידי יצירת לוחות אופסט שצורבים עליהם בלייזר את תוכן העמוד, בצורה כזו שכאשר הדף עובר במכבש מתחמם החלק שעליו אמור להיות הכתב, וכתוצאה מכך נמרח עליו הדיו המתאים. צריבה זו של לייזר על הנייר נעשית בצורה ממוחשבת, וללא מגע יד אדם, ולכן יש מקום לומר שהדפוס של היום אינו נחשב כלל לחקיקה או לכתיבה, כיוון שנעשה בצורה של גרמא דגרמא. ולכן נראה שלמרות שהט״ז מתיר לכתוב ספר תורה על-ידי דפוס – בימינו היתר זה אינו שייך. לפי זה נראה שהוא הדין, שאין לאסור למחוק שם הנדפס בדפוס של ימינו, כיוון שכתב הרדב״ז (א סי׳ עז) שהסיבה שאסור למחוק שם שנכתב שלא בכוונת קדושה היא בגלל שכותב סתם בלא כוונה, מסתמא לשמה הוא כותב, אבל כאשר נכתב בלי כוונה כלל – סברה זו אינה קיימת.
לענינינו, שיטת ה״שאילת יעב״ץ״ שגם בדפוס של פעם אין קדושה כלל בנדפס, אבל גם לשיטת הט״ז נראה שניתן לומר שבדפוס של ימינו, שאין כלל כוונה בכתיבתו לשם קדושת השם, לא תהיה בו קדושה ויהיה מותר למחקו.

[7] ה״חוות יאיר״ (סי׳ טז) כותב בשם המהרי״ל ששם שנכתב על שטר, ואפילו שם ה׳ המפורש: ״לע״ד נראה דאסור להכניסו לבה״כ או למקום טינופת... ולפי זה במטבעות שנטבעין במדינות שוודיה בשם של ד׳ אותיות, היה צ״ע. ומ״מ נ״ל דמותרים הם, כי נטבעו להוציאם, וה״ל ככתיבת השם בפירוש לשם חול״. כלומר, ה״חוות יאיר״ חידש ששם שנכתב בפירוש שלא לשם קדושה, ואף נכתב לשם שימוש של חול – אינו קדוש, ומותר אף להכניסו בביזיון לבית הכיסא. וגם בלא חידושו, ניתן לצרף לזה את כל הקולות שהזכרנו להיתר.

Valleta, Malta **וולטה, מלטה**

סיוון תשס"ח

עו. טיפול בנפטר שיש צורך לדחות את הלווייתו

שאלה:

אחד מחברי קהילתנו נפטר בגיל מבוגר, ב"ה. קרוביו שחיים מחוץ למדינה היו יכולים להגיע להלוויה רק אחרי שלושה ימים מהפטירה. כדי לשמור על כבוד המת, ניקינו את הגופה מחומרים אורגנים. האם נהגנו נכון הלכתית? מתי היינו אמורים לעשות את הטהרה - לפני הניקיון, אחריו או לפני הקבורה? אם תדריכונו כיצד לעשות את הטהרה, נודה לכם.

מה מקורו של המנהג לתת ביצים על ראש המת?

האם חייבים להקפיד שגברים יטפלו בגברים ונשים בנשים? האם מותר לקבור בארון?

תשובה:

א. אסור להלין את המת, אלא אם ה"הלנה" נעשית לכבודו, כגון להביא לו ארון ותכריכים, או כדי שיבואו קרובים וכדו'[1]. צריך שבשעת הקבורה המת ותכריכיו יהיו נקיים, לכן אם הזמן בין המיתה לקבורה קצר יש לסמוך את הטהרה לקבורה. במקרה שיש צורך להלין את המת לכבודו, ניתן לסמוך את הניקיון והטהרה למיתה, כדי שלא יימאס המת על העוסקים בו, או מטעמי הגיינה. ואם לאחר הניקיון ישוב המת ויתלכלך, חוזרים ומנקים את הלכלוך סמוך לקבורה[2].

ב. אחרי הניקיון מסירים מעל המת את הסדין שהיה עליו בשעת הרחצה, ומעמידים את המת: שני אנשים מחזיקים במת, ושני אנשים נוספים שופכים עליו את המים, אחד בצד ימינו ואחד בצד שמאלו, מראשו ועד רגליו. וצריך שישפכו את המים ביחד, היינו שלפני שהראשון יסיים שפיכת המים שבידו כבר יתחיל השני לשפוך.

בארץ ישראל יש שמניחים את המת בזמן הניקיון על לוח ("דף") מיוחד המסייע בהעמדת המת והחזקתו בזמן הטהרה. אחרי שפיכת המים, אחד מחברי החברה קדישא מכסה מיד את המת בסדין יבש. שוטפים את דף הטהרה ושוטחים מעין שטיח על הדף, ומשכיבים את המת על הדף כשהוא מכוסה בסדין הלבן והיבש. מנגבים היטב את הגוף לפני הלבשת התכריכים[3].

ג. מנהג נתינת הביצים על הראש הנו מנהג קדום, וטעמיו מבוארים במקורות קבליים[4]. רוב רובן של קהילות ישראל אינן נוהגות כיום מנהג זה.

ד. גברים לא יעסקו בטהרת נשים, משום הרהור, אך נשים יכולות לעסוק בטהרת גברים[5].

ה. יש לקבור באדמה, שנאמר "כי עפר אתה ואל עפר תשוב". לפיכך לכתחילה יקברו ללא ארון, או בארון שיש בו נקבים[6]. אם הארון אינו מנוקב והניח את הארון באדמה – יצא בדיעבד ידי חובת מצוות קבורה, וכך נוהגות רוב הקהילות בחו"ל.

---

[1] שו"ע (יו"ד סי' שנז סע' א).

[2] שם (סי' שנב) "פתחי תשובה" (ס"ק ג, בשם תשובת "חתם סופר" יו"ד סי' שכח).

[3] "גשר החיים" (א עמ' צח).

[4] שו"ת "חתם סופר" (יו"ד סי' שכז).

[5] שו"ע (יו"ד סי' שנב סע' ג).

[6] שם (סי' שסב סע' א).

טורינו, איטליה Torino, Italy

מרחשוון תשס״ז

עז. קבורה בבית קברות עתיק

שאלה:

ישנה רחבת שדה שאין בה כעת ציוני קברים בתוך גדר בית קברות עתיק, ויש לתלות שאולי קברו באזור זה בעבר. מהי הדרך הנכונה לבדוק אותה על-פי ההלכה, כדי שנוכל להשתמש בה לקבורה בעתיד?

תשובה:

היות שיש ספק אמיתי אם קברו בחלקה זו בעבר, יש צורך לבדוק אותה על מנת שניתן יהיה לקבור בה[1]. הדבר יעשה באופן הבא: בכל מקום שרוצים לקבור בו יחפרו אמה על אמה ויניחו אמה על אמה[2]. החפירה תיעשה בצורה עדינה (לא באמצעות כלים כבדים)[3], ויעמיקו עד שיגיעו לקרקע קשה, שברור שלא חפרו בה בעבר, או אל מתחת למפלס של הקברים באותו בית קברות[4].

---

[1] הצורך (והאפשרות) בחפירה מופיעים במשנה (אהלות פט״ז מ״ג, נזיר סד ע״ב), וכן בגמרא (בבא בתרא קא ע״ב): ״המוצא מת בתחלה משכב כדרכו – נוטלו ואת תבוסתו. מצא שנים – נוטלן ואת תבוסתן. מצא שלושה – אם יש בין זה לזה מארבע אמות ועד שמונה, כמלא מטה וקובריה – הרי זו שכונת קברות, בודק ממנו ולהלן עשרים אמה, מצא אחד בסוף עשרים אמה – בודק ממנו ולהלן עשרים אמה, שרגלים לדבר; שאלו מתחלה מצאו – נוטלו ואת תבוסתו״.
ממשנה זו ניתן ללמוד שברגע שנוצר החשש שיש כאן בית קברות, יש צורך לבדוק מסביב למתים עשרים אמה לכל צד. משנה זו נפסקה להלכה על-ידי הרמב״ם (טומאת מת פרק ט הל׳ ג). אמנם במשנה זו מדובר על מי שמצא קברים שאינם ידועים, שלאחר שמצא שלושה כאלו יש חשש שיש במקום בית קברות, אך כאשר מדובר בקברים ידועים – אין צורך לבדוק בסביבתם, וכפי שפסק הרמב״ם (שם הל׳ ו). לכאורה, במקרה שלנו מדובר בבית הקברות ידוע, ולא יצטרכו לבדוק סביבותיו. דא עקא, שהחלקה המדוברת נמצאת בתוך שטח בית הקברות, וקיים לגביה ספק ממשי אם נקברו בה מתים, או שרק קידשו אותה לצורך קבורה עתידית, וממילא יש צורך לבדוק את החלקה המדוברת.
יש מקום לברר אם העובדה שמטרת הבדיקה באהלות היא לעניין מעברם של כהנים ועושי טהרות במקום, ואילו כאן מדובר בבדיקה לצורך קבורה, ויש לה השפעה הלכתית, אך נראה שאם לצורך מעבר כהנים חובה לבדוק, קל וחומר כשמטרת הבדיקה היא כדי שלא יקברו באותו מקום שני מתים ללא הרחקה מתאימה ביניהם. אמנם היה מקום לאסור את הבדיקה, שהרי בשו״ע (יו״ד סי׳ שסג סע׳ ז) נפסק שיש איסור בפתיחת קברים, אך כאן מדובר בחפירה שמטרתה לבדוק אם הקברים קיימים, ללא פתיחתם. ועוד מצאנו משניות מפורשות שמותר לחפור כדי לחפש קברים (ושם נאמר שיש חובה לעשות כן, ואין אומרים שיחזיקו את המקום כטמא ולא יבדקוהו).
גם באופן מעשי מסר לנו הרב שמואל אליהו, רבה של צפת, שכך המנהג למעשה בעירו, שבה יש בית עלמין עתיק, ויש ספק אם קברו בחלקות מסוימות בעבר. כאשר רוצים לקבור בחלקה שכזו, חופרים שם כדי לבדוק אם כבר קברו במקום בעבר.
אמנם במשנה נאמר שצריך לחפור רק עשרים אמה, אך במקרה שם אין סימון של גבולות, ולכן עד שם חוששים, אך בנדון דידן, שהספק קיים על החלקה והיא תחומה, יש לבדוק את כל החלקה.

[2] כן מופיע במשנה (אהלות שם מ״ד): ״הבודק – בודק אמה על אמה, ומניח אמה״, וכן פסק הרמב״ם (שם הל׳ ז).

[3] שכן יש צורך להיזהר שלא יגיעו חלילה למצב של ביזיון המת, ולכן יעשו זאת בזהירות מרבית.

[4] במשנה (אהלות שם) מפורש עומק החפירה: ״עד שהוא מגיע לסלע או לבתולה״, וכן פסק הרמב״ם (שם הל׳ ו): ״כיצד בודק העשרים אמה שאמרנו? חופר עד שהוא מגיע לסלע או לבתולה, והיא הקרקע שנראית שאינה עבודה. העמיק אפילו מאה אמה ומצא חרש – הרי זו כבתחילה, וצריך להעמיק עד שיגיע לבתולה. הגיע למים – הרי זו כבתולה״. אף-על-פי-כן, כתבנו בגוף התשובה שאם הגיעו אל מתחת למפלס הקבורה בבית הקברות אין צורך לחשוש יותר, וכך נוהגים למעשה גם בצפת. הסיבה לכך, כמבואר לעיל, היא שהמשנה מדברת על מציאת קברות כשלא היה ידוע שקברו

שם בעבר, ואילו בנדון דידן מדובר בבית קברות ידוע, שקיים בו ספק על חלקה מסוימת, ולכן אין להניח שקברו בו עמוק יותר ממה שקברו בחלקו הידוע של בית הקברות.
נוסף לכך, דווקא בחשש של מאהיל על הטומאה יש צורך בחפירה עד שיהיה ברור שאין שם מת, שכן מאהיל יש עד התהום, אך בנדון דידן החשש הוא שיקברו מת במקום שכבר קבור מת אחר, ובעניין קבורת מת מעל מת נפסק בשו"ע (יו"ד סי' שסב סע' ד): "אין נותנין ב' ארונות זה על זה; ואם נתן – כופין העליון שיפנה. ואם יש ביניהם עפר ששה טפחים – מותר". אם כן, כאשר חפרו עד מתחת למפלס בית הקברות, שוב יכולים לקבור שם אפילו אם יש מת, שכן תהיה הרחקה של ו' טפחים בין קבר לקבר (לפי נימוק זה יש להיזהר שהחפירה תהיה באופן שכאשר יקברו יהיו ו' טפחים בין המקום התחתון שבו חפרו לתחתית הקבר החדש).

רמת בית שמש, ישראל **Ramat Beit Shemesh, Israel**
אייר תשס״ו

עח. שימוש בקברים לצורך גניזה

שאלה:
לאור כמויות הגניזה בבתי הכנסת ובמוסדות הציבור, אשר לרוב דורשות קבורה על-פי ההלכה, רצינו לברר אם ניתן לקברם עמוק באדמה (כפי שהמלצתם ״במראה הבזק״ חלק ה׳ תשובה פט הערה 7) ומעליהם לקבור את מתי ישראל? במיוחד לאור העובדה שכבר כמה שנים נוהגים לקבור מתים בקומות. בכך יצטמצמו באופן משמעותי העלויות הכרוכות בקבורת הגניזה, ואת גניזת כל עיר ועיר ניתן יהיה לקבור בבית הקברות המקומי, ללא צורך בשינוע לאתרי קבורה יעודיים.

תשובה:
הפתרון, לקבור את הגניזה מתחת לקברי המתים, אכן מותר מבחינה הלכתית[1].
גם לדעת המחמירים בקבורת מתים זה על גבי זה[2], קבורת מתים על גבי גניזה מותרת[3].
לכתחילה יש לכסות הגניזה בעפר בגובה שישה טפחים[4], וכן המנהג בארץ ישראל[5].

---

[1] במסכת אבל רבתי שנינו: ״אין נותנין שני ארונות זה על גבי זה, ואם נתן כופין את העליון שיפנה, שאין נוהגים בזיון במתים, ודוקא שאין ביניהם עפר ששה טפחים״. וכן פסק השו״ע (יו״ד סי׳ שסב סע׳ ד) שמותר לקבור מת על גבי מת אם יש ביניהם עפר שישה טפחים. לדעת התשב״ץ (חלק ג סי׳ קיט) מספיק לקבור בהפסק ג׳ טפחים, ולדעת הרמב״ן (הובא ב״מצבת משה״, בסוף ה״חכמת אדם״) מספיקות אף שש אצבעות. גם ה״אחיעזר״ (ג סי׳ עט), וה״אגרות משה״ (יו״ד סי׳ רלד) פסקו שמותר לקבור מת על גבי מת בהפסק שישה טפחים עפר כאשר אין מקום אחר לקבורה.

[2] על אף האמור לעיל, קיימות שתי דעות יחידאיות בראשונים, שמהן עולה כי קבורה בקומות אסורה: דעת ר׳ ישעיה (הובאה בטור יו״ד סי׳ שסד), שעפר שנותנים על גבי המת אסור בהנאה, ואם כן אין לקבור עליו, אולם הרא״ש בתשובה חלק עליו. כאמור לעיל, השו״ע פסק כרא״ש להקל. הדעה השניה היא דעת הרמב״ם (אבל פרק יד הל׳ טז), שלא הזכיר היתר בקבורה בהפסק שישה טפחים אלא אסר כל קבורה של מתים זה על גבי זה משום ביזיון. כאמור לעיל, השו״ע פסק שלא כרמב״ם, אלא כפשט הברייתא וכרמב״ן והרא״ש והטור, שמתירים בהפסק שישה טפחים. בעקבות שתי דעות אלו פסקו האחרונים האמורים לעיל כי אף-על-פי שמן הדין קבורה בקומות מותרת, אין להתיר זאת אלא במקום שבו קיימת מצוקת קבורה אמיתית, כיוון שיש לחשוש לדעת הרמב״ם ור׳ ישעיה.

[3] נראה כי כאשר מדובר בקבורת מת על גבי גניזה יש להתיר לכתחילה, שכן במקרה זה מסתבר שגם ר׳ ישעיה והרמב״ם יתירו; שכן לדעת ר׳ ישעיה עפר שעל גבי המת אסור בהנאה, אולם עפר שעל גבי הגניזה מותר בהנאה, ולכן מותר לקבור על גביו. כמו כן, אף-על-פי שמשמע מפשט לשון הרמב״ם כי קבורה בקומות אסורה, הן משום ביזיון התחתון והן משום ביזיון העליון, משמע מדברי הרדב״ז (שם) שכאשר ישנו הפסק של שישה טפחים קיימת בעיה של ביזיון רק ביחס לתחתון, ולא ביחס לעליון, ובנדון דידן המת נקבר מעל הגניזה. יתר על כן, קבורת מת על גבי מת אסורה כקבורת שני מתים כאחד (עיי״ש ברמב״ם), ואילו קבורת ספר תורה מותרת עם תלמיד חכם, ואיך ניתן לומר שקבורה עם הגניזה מהווה ביזיון למתים?! לכן נראה כי לכולי עלמא יש להתיר קבורת מתים על גבי קבורת גניזה, ומן הדין אין צורך אפילו בהפסק של שישה טפחים.

[4] הצורך בכיסוי הגניזה בעפר בגובה שישה טפחים הנו מחשש שמא עם הגניזה נקברו גם דברים שאינם צריכים גניזה כלל, כעיתונים וכד׳, שקבורתם עם המתים ממש מהווה ביזיון, ולכן פסקנו כדעת השו״ע, שיש לדאוג להפסק של שישה טפחים עפר בין מת למת, והוא הדין בין הגניזה למת. אף שהיה מקום לחלק בין גניזה למת ולהסתפק בפחות מכך (עיין ב״אגרות משה״ שם, שדן במשמעות השיעורים השונים שנאמרו בהפסק העפר בין מת למת), אין להקל בניגוד לפשט השו״ע אם לא במקום צורך גדול.

[5] כך נמסר לנו על-ידי החברה קדישא הכללית בירושלים, שהמנהג הוא שכאשר מכינים חלקה חדשה לקבורה מעמיקים אותה מעבר לנדרש, מניחים שם את הגניזה, מכסים בעפר ורק על גביו יוצקים את חלקת הקבורה.

Vienna, Austria **וינה, אוסטריה**

מרחשוון תשס״ח

עט. גדר והיכר לבית קברות במקום שבו אין כבר קהילה יהודית

שאלה:

אנו מנהלים משא ומתן עם השלטונות האוסטריים על בתי הקברות במקום שלא נשארו כלל יהודים.

א. מה צריך להיות הגובה המינימלי של הגדר שתקיף את בית הקברות? אי אפשר לדרוש מהם יותר מדי.

ב. מה דין בית הקברות היהודי העתיק בחלק שלא קברו בו, אף שמלכתחילה קידשו את כל השטח? האם ניתן להוציא לחולין את השטח בלי הקברות, כדי שהשלטון המקומי ידאג לכבוד המתים שכבר קבורים?

ג. במקום אחד בנו כבר גדר. יש שדרשו לשים שם אבנים כמו מצבות, כדי להודיע שזהו בית קברות. האם לא מספיק שיש שלט גדול? יש חשש שתביעות מוגזמות יפגעו בבקשות אחרות, ויהיה בכך גם חילול השם.

תשובה:

א. מצד הדין אין צורך דווקא במחיצה לבית הקברות, אלא בהיכר ברור לגבול בית הקברות המרוחק ד׳ אמות מן הקברים, או לחילופין במחיצה בגובה עשרה טפחים[1]. על מנת לשמור על הקברים, ראוי להקים גדר שתשמור מפני כניסה של גורמים בלתי רצויים לשטח בית הקברות[2].

ב. אסור להוציא לחולין את שטח בית הקברות אף במקום שאין בו קברים, אלא אם קיים חשש איבה, ואי אפשר לפתור אותו בדרכים אחרות[3]. אם מדובר

---

[1] לא מצאנו בפוסקים הגדרות ברורות בנושא זה. אמנם בגמרא (בבא בתרא נח ע״א) מצאנו: ״ר׳ בנאה הוה קא מציין מערתא״. מסביר הרשב״ם (שם ד״ה רבי בנאה): ״עשה שם ציון סיד, כדי להכיר מקום הטומאה ולא יביאו טהרות דרך כאן, שלא יאהיל על הקבר״. אם כן יש עניין לדאוג שלא יטמאו הקברים טהרות. אף שבזמננו אין טהרות, כהנים עדיין מוזהרים שלא להיטמא למת, לכן צריך לעשות היכר. מבואר בשו״ע (יו״ד סי׳ שעא סע׳ ה) שמחשש שמא יאהיל על מת, אסור לכהן להתקרב ד׳ אמות לקבר, אלא אם מפסיקה ביניהם מחיצה בגובה עשרה טפחים. סיבה נוספת לצורך להרחיק ד׳ אמות היא הלימוד שלעניין הרחקת ד׳ אמות מפני הטומאה קבעה הגמרא (סוטה מד ע״א): ״מת תופס מקומו״ –הפוסקים (גליון מהרש״א יו״ד סי׳ שסב ד״ה ״אצל צדיק״, ועיין עוד בהרחבה בשו״ת ״במראה הבזק״ ו תשובה עד) למדו מכך את שיעור ההרחקה גם לדברים אחרים, כגון קבורת רשע אצל צדיק.

[2] סברת מו״ר הגרז״נ גולדברג.

[3] השו״ע (יו״ד סי׳ שסד סע׳ א) פסק להלכה שקבר אינו אסור בהנאה כל עוד לא קברו בו, ועוד חילק שהאיסור קיים רק בקבר של בניין, ולא בקרקע עולם של קבר. אך הרמב״ם (אבל פרק יד הל׳ יג) פסק שבתי קברות אסורים בהנאה ולא חילק, אף שחילק שם (הל׳ יז) לגבי קבר של יחיד. והוכיח מכאן ה״שלטי גיבורים״ (סנהדרין טו ע״א מדפי הרי״ף) שבבית קברות של רבים יש איסור נוסף, והם קדושים כמו קדושת בית כנסת של כרכים, שאי אפשר להפקיע אותה אפילו על-ידי ז׳ טובי העיר במעמד אנשי העיר (מגילה כו ע״א, נפסק להלכה בשו״ע או״ח סי׳ קנג סע׳ ז). דבריו של ה״שלטי גיבורים״ הובאו להלכה בשו״ת ״דעת כהן״ (למרן הראי״ה קוק סי׳ רא), שהוסיף וכתב שכל שייחדו שטח לבית קברות ציבורי והחלו לקבור בו מתים, מתקדש כל השטח שייחדו בקדושת בית הקברות, אף במקום שטרם קברו בו. גם בשו״ת ״ציץ אליעזר״ (טז סי׳ לו) הביא דבריו, ונראה

בחלקה שעוד לא התחילו לקבור בה כלל – אין בה קדושה, ומותר להוציאה לחולין[4].

ג. יש צורך בסימון שיעיד שהמקום הנו בית קברות, אבל אין הגדרה מדויקת לסוג הסימון. על הרב במקום לפעול כפי ראות עיניו בשאלה זו[5].

שמסכים עמם. ועיין ב"אגרות משה" (יו"ד ב סי' קלא), שדן בקבורת גוי בבית קברות של ישראל ומצריך הרחקה, ואינו דן שם מדין קדושת בית הקברות, ונראה שאינו חושש לכך. גם בשו"ת "דעת כהן" (שם) כתב שהיות שדין קדושת בית כנסת הנו מדרבנן, ניתן במקום איבה לתת חלק מבית הקברות לשם קבורת גויים, ובלבד שירחיקו שיעור ראוי (ההרחקה היא דין דאורייתא לדבריו). לכן כתבנו בגוף התשובה שבמקום חשש איבה ניתן להקל בזה.

[4] עיין ב"דעת כהן" (שם), שכל עוד לא התחילו לקבור לא נתקדש השטח, וכן מוכח, שהרי נפסק להלכה כדברי רבא (סנהדרין מז ע"ב) ש"הזמנה לאו מילתא היא" (שו"ע או"ח סי' קנג סע' ח לגבי בית הכנסת) עד שיתחיל שימוש בפועל.

[5] כפי שנתבאר לעיל, יש עניין בציון בית הקברות, ואמנם בגמרא שם דובר על סיד, אך נראה שהעיקר הוא שהציון יהיה ברור ובולט דיו.

טורינו, איטליה Torino, Italy

סיוון תשס״ט

פ. העברת מת לקבר הסמוך לבן זוגו

שאלה:

שני בני זוג נקברו לפני שנים רבות בשתי עיירות רחוקות זו מזו. הצאצאים הגרים בעיר א׳ מבקשים לפנות את עצמות בן הזוג הקבור בעיר ב׳ ולהביאן לקבורה בעירם, בטענה שקשה להם לעלות לקבר מחמת המרחק. האם בן זוג נחשב בגדר ״אבותיו״ (שו״ע יו״ד סי׳ שסג), כך שאפשר יהיה להתיר את ההעברה?

תשובה:

א. יש להנחות את הקהילה ואת המשפחה, שעקב כובד העניין הנדון, כל גדולי ישראל ליבנו אותו היטב בטרם התירו. לכן אין לראות בהיתרים הניתנים בתשובה זו היתרים גורפים, אלא יש לשאול את כבודו, המרא דאתרא לגופו של כל מקרה ומקרה[1].

ב. בכל היתר של פינוי קבר, יסוד הדין הוא שנוח וערב למת עצמו בפינוי זה (שנוח לו שינוח אצל קבר אבותיו, שיתכפר בארץ ישראל, או כדי למנוע ממנו בזיון). אין זה תלוי ברצון או בנוחות של קרוביו שבחיים; אדרבה, קרוביו מחויבים לבטל את רצונם ואת נוחותם מפני נוחות וחרדת הדין של המת[2]. אף שכל עיקרו של האיסור אינו אלא מדרבנן[3], מכל מקום החמירו בו רבותינו הפוסקים. מצינו שחז״ל שהקפידו מאוד בכבוד המתים, המשילו עוון ביזוי המתים לשפיכת דמים. עיקרון זה נטוע בשורש אמונתנו הקדושה, ומחזק את האמונה בתחיית המתים[4].

---

[1] בגלל החשש שמא יהפוך ההיתר לדרך הכבושה לרבים, וחלילה לנו לגרום שיתבזו המתים. כן כתב ה״שרידי אש״ (יו״ד סי׳ ק בהקדמה. מהדורת הוועד להוצאת כתבי הגאון וכו׳, ירושלים תשס״א, במהדורה הישנה ב סי׳ קכה): ״שבכל זמן וזמן, בשעה שבאה שאלה על דבר פינוי עצמות מתים לפני גדולי המורים, היו תוקעים את עצמם בדבר הלכה זו והיו מתלבטים הרבה בבירור ובליבון הדין מכל צד, ולא היו נמהרים להתיר אף בשעה שיסודי ההיתר היו ברורים ופשוטים״. ועוד, שישנו החשש שמא הממשלה תראה בהיתרים לפינוי קברים ״פרצה הקוראת לגנב״, ותתיר לעצמה לחלל קברות ישראל בניגוד להלכה, ויעשה ההיתר הפרטי מכשול לרבים, כמו שכתב ה״חתם סופר״ בתשובה (ו סי׳ לז) וה״שרידי אש״ (שם ענף רביעי אות כח). וכן חשש הגרי״א הרצוג (יו״ד ה סי׳ קלב עמ׳ תסא) מהתפתחות מגמה של העברת גופות חסידים לבית קברות הרביים שלהם, ומפינוי חללי מלחמה מקבר לקבר.

[2] ״משפטי עוזיאל״ (ו סי׳ קכ עמ׳ קפה). ראה גם ״אגרות משה״ (יו״ד ב סי׳ קסב), שאין להקל מטעם שקשה לבנים ללכת לקבר אביהם, משום שכל ההליכה לקברי אבות אינה חיוב אלא מנהג. אף שיש בזה כבוד לאביהם, אין זה כבוד שבשבילו מותר לפנות את המת. וכן מצאנו בשו״ת ״הר צבי״ (יו״ד סי׳ רסח), שלא התיר לפנות קבר כדי שהבנים יוכלו לבקר בקברי אבות, שזה נחשב להנאת עצמם, ואי אפשר לגרום צער למת בשביל כך. אך עיין ב״שרידי אש״ (יו״ד סי׳ ק שורש רביעי אות כו), שראה בכך שיוכלו הבנים להשתטח על קבר אמם סיבה להקל ולהתיר העתקת קבר למקום מגורי הבנים.

[3] ״בית יוסף״ (טור יו״ד סי׳ שסד ד״ה והרמב״ם כתב). ועיין ב״אור שמח״ (שמחות פרק יד הל׳ טו), שהסתפק אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן. וראה עוד באריכות בשו״ת הגרי״א הרצוג (שם סי׳ קלד וסי׳ קלו).

[4] שו״ת ״שרידי אש״ (יו״ד סי׳ ק בהקדמה).

ג. יש מי שאסר לפנות קבר לקברות אבותיו אם המת כבר קבור בין קברי ישראל אחרים. לדעה זו, ההיתר לפנות קיים רק כאשר הקבר בודד[5], אבל לעומתו פוסקים רבים התירו זאת[6], ואין לחוש לדעת יחיד. גם בבתי הקברות של ימינו יש דין קברי משפחה[7].

ד. נוח לאדם שיקבר ליד "קבר אבותיו", ולדעת אחרונים רבים הוא הדין ליד קברי משפחה[8]. אף קבר אשתו נחשב כקברי משפחה[9], לכן ניתן להעביר את קברו ליד קבר אשתו, או את קבר אשתו ליד קברו.

ה. כדי שיחשב שנקבר אצל אבותיו, צריך שיהיו הקברים סמוכים זה לזה[10].

---

[5] מדברי "אור זרוע" (אבלות סי' תיט) משמע שאסור להוליך את המת מעיר אחת לעיר אחרת, אלא אם בעיר השנייה מצויים קברות אבותיו, אבל בלא טעם זה אסור. הש"ך (שו"ע יו"ד סי' שסג ס"ק ד) כתב שהטעם שאסור להוליך מעיר לעיר הוא משום כבוד המתים הקבורים בעיר הראשונה, שמבזה אותם שאותו מת לא ינוח אצלם. ה"כנסת יחזקאל" (סי' מג) כתב שאפשר שה"אור זרוע" התיר להוליך רק משום שהמת לא נקבר עדיין, אבל אם כבר נקבר בעיר הראשונה – אין לפנותו לעיר השנייה, משום שיש יותר ביזיון וניוול למתי העיר הראשונה אם כבר נקבר. אלא שה"כנסת יחזקאל" מתיר, משום שמתשובת הרשב"א (א סי' שסט) משמע שאין חילוק אם נקבר כבר או שלא נקבר, ושכן דעת הרמ"א (יו"ד סי' שסג סע' ב), שהביא את דברי ה"אור זרוע" ולא חילק אם נקבר או לא נקבר. אבל ב"משפטי עוזיאל" (א יו"ד סי' ל) אסר, משום שבפינוי המת מקברו ישנו ביזיון למתים אחרים, וכמו שכתב ה"כנסת יחזקאל". יתר על כן, הואיל שנקבר בקברי ישראל – זה עצמו נקרא קברי אבות, שכל ישראל בית אב אחד נקראים, ופינוי המת מקברו נראה כאילו מזלזל בכבוד האחרים, שאינו ראוי לשבת במחיצתם ולהתייחס אליהם.

[6] כפשט דברי הרמ"א שלא חילק; וכן דעת שו"ת "חתם סופר" (ו סי' לז); "בית רידב"ז" (סי' יז); "כנסת יחזקאל" (בהערה הקודמת); "שרידי אש" (סי' ק ענף ראשון אות ד); הגרי"א הרצוג (שו"ת יו"ד כרך ה סי' רכח עמ' תמה-תמו); ו"יביע אומר" (ז סי' לח). טעם ההיתר הוא שאיננו חוששים לביזיון שאר מתים, אלא רק לביזיון המת עצמו, ולעניין היתר קברי אבות אין הבדל אם נקבר כבר או לא; או שאף שבדרך-כלל אנו חוששים לביזיון שאר המתים, כשמפנה לתוך חלקה של אבותיו – איננו חוששים, משום שאין שאר המתים מתבזים במקרים כאלה.

[7] ה"צפנת פענח" (ראזין סי' קפב, ורשא) הסיק להלכה שלפנות לקברי אבות הותר רק בימיהם, שהיה המנהג לקבור משפחות משפחות, כל משפחה בקבר משלה, והיום כשכולם קוברים יחד דבר זה אסור. וכן דעת "אמרי אש" (יו"ד סי' קכ). אך נדחו דבריהם, שהרי כל הפוסקים הראשונים והאחרונים סתמו את דבריהם להיתר, אף-על-פי שגם בימיהם לא נהגו קבורת משפחות. ראה שו"ת "שרידי אש" (יו"ד סי' ק ענף רביעי אות כה-כו. לשיטתו, שאיסור הפינוי הוא רק מחמת ביזיון המת, כשמפנה לצד קברות משפחתו אין זה משנה אם קבורים שם גם אחרים, כמו שרואים שגם היום אנשים מקפידים להיקבר ליד קרוביהם); שו"ת הגרי"א הרצוג (שם סי' קלז); "יביע אומר" (ז יו"ד סי' לז).

[8] הירושלמי (מועד קטן פ"ב ה"ד) קובע ש"בתוך שלו, אפילו מן המכובד לבזוי ערב הוא לאדם שהוא נינוח אצל אבותיו", לכן, למרות שאסור לפנות קבר ממקום למקום, אם רוצים להעבירו לקברות אבותיו הדבר מותר. נחלקו האחרונים בהגדרת "אבותיו". יש מי שכתב שניתן להעבירו רק למקום אבותיו ממש, אבל לא למקום בניו ("אגרות משה" יו"ד א סי' רלו-רלח לפי דעת הש"ך, אך התיר לעשות כן בדיעבד, מחמת הדעות החולקות על הש"ך). אבל רוב האחרונים קבעו שאבותיו לאו דווקא, אלא הוא הדין גם בניו ("ציץ אליעזר" ח"ה קונטרס אבן יעקב סי' כח, מופיע בסוף חלק ה מונה את ה"פרישה", ט"ז, באה"ג, "חתם סופר", "כתב סופר", "ערוך השולחן" ועוד הרבה אחרונים, ע"ש. אך עיין שם (י סי' מ), שם משמע קצת שמחמיר בדבר).

[9] גם לסיעת הסוברים שאבותיו לאו דווקא, נחלקו אם אשתו נחשבת כמשפחתו. יש הסוברים שאינה משפחתו – "דודאים בשדה" (סי' ו); כך הבין ה"ציץ אליעזר" הנ"ל בדברי ה"אגרות משה" (יו"ד א סי' רלו), ויש הסוברים שהיא כמשפחתו – "חלקת יעקב" (יו"ד סי' רה) בשם האחרונים; "שבט שמעון" (בבית אבל סי' שסג); מהרש"ם (ג סי' שמג); שו"ת ריב"ד (סי' כד) בשם "יד יצחק" (סי' רמט); "מלמד להועיל" (יו"ד סי' קיז), שכיוון שעתה המנהג שקוברים איש אצל אשתו, יש להתיר להביא האיש אצל אשתו; שו"ת "אפרסקתא דעניא" (סי' קעא); "ציץ אליעזר" (אבן יעקב שם); "יביע אומר" (ז יו"ד סי' לח), מרן הגר"ש ישראלי ב"עמוד הימיני" (סימן לה) שהתיר להעביר קבר אשה ליד קבר בעלה אף שכבר נקברה בסמוך לקברות אבותיה, בנסיבות מסוימות. הנה רבו המתירים להעביר קבר איש ליד קבר אשתו וקבר אשה ליד בעלה, ונדון כמקום קבורת משפחה.

ו. יש המחמירים שקברות משפחה הם רק כשיש שם לכל הפחות ג' קברים של בני המשפחה[11], ולכתחילה יש לחוש לכך.

ז. במקרה שאין שם קברים של בני משפחה אחרים, יש שהתירו אם קרובים אחרים רכשו או ירכשו לפני הפינוי חלקות קבר באותו מקום, וייקברו שם לאחר מאה ועשרים[12]. פוסקים אחרים פקפקו בהיתר זה[13]. להלכה נראה שאין

---

[10] בשו"ת "זכרון יהודה" (ב סי' קמה, גרינולד) למד מלשון ה"אור זרוע" הנ"ל שקברות אבותיו נחשבים אפילו אם הוא קובר באותו בית קברות, ולאו דווקא סמוך לקברי המשפחה, ולמעשה לא התיר אם מפנים את המת מעיר אחרת, עיי"ש. אבל בשו"ת "אדרת אליהו" (למהר"א גוטמאכר, יו"ד סי' קכה) פסק שרק בסמוך ממש לקברי המשפחה נחשב כקבר משפחה. וכן פסק שו"ת מהרש"ם (ג סי' שמג) שמותר לפנות רק אם מפנים סמוך לקברי המשפחה, והוסיף שצריך גם שתהיה הפרדה בין הקבר שאליו מפנים לשאר הקברים באותו בית קברות, היינו שיקברו בצד אותו הקבר עוד אחד מהמשפחה, או שישאירו מקום ריק כשיעור קבר אחד. וכן ניתן ללמוד משו"ת "דברי יוסף" (סי' יא) שצריך שהקברים יהיו סמוכים, מפני שלדעתו רק אם הקבר מיוחד לבני המשפחה לבד ואין לזולתם חלק בקברות יש לו דין קבר משפחה, ולמד כן מדין נפל הנקבר בקברי משפחה שהוזכר בספרי. ואף-על-פי שאיננו מקבלים דבריו כפשוטם, כמו שכתבנו לעיל (הערה 7), גם בקברות שלנו צריך שלא יהיה קבר של מי שאינו בן משפחה בין הקברים. וכן כתב ה"ציץ אליעזר" (י סי' מ שאלה יב).
ה"מלמד להועיל" (ב סי' קיט), התיר לפנות קבר ממקום למקום באותו בית קברות, משום שפשט הירושלמי שאמר "אצל אבותיו" משמע בסמוך, כמו שאין קוברים רשע אצל צדיק, היינו בסמוך. ומדבריו למדנו שגדרי סמוך בנדון דידן שווים לגדרי סמוך בדין שאין קוברים רשע אצל צדיק. וכן ב"קול מבשר" (א סי' מ) הוכיח שדווקא בסמוך ממש נחשב כקבר משפחה. אחת מראיותיו היא מתשובת הרשב"א (ה סי' רלו), שהתיר לקבור מוחרם ומנודה בקברות אבותיו, "ואי משום שאין קוברים רשע אצל צדיק וכו'" – הרי שהסמיכות לקברי אבות היא ממש כמו ב"אין קוברים רשע אצל צדיק", היינו שצריך שהמרחק בין קבר לקבר לא יהיה יותר משמונה אמות "אגרות משה" (יו"ד ב סי' קנב).

[11] שו"ת הגרי"א הרצוג (ה סי' קלג עמ' תסז) הביא שיש מחמירים בכך; "משפטי עוזיאל" (ו סי' קיג שאלה ב ס"ק ד); "ציץ אליעזר" (י סי' מ). ויש להעיר שבדברי כמה פוסקים לא הוזכר עניין זה כלל, ומסתימת דבריהם נראה שהתירו לפנות קבר ליד קבר של בן משפחה אחד בלבד: "מלמד להועיל" (ב סי' קיז); "ציץ אליעזר" (אבן יעקב סי' כח אות י); "יביע אומר" (ז יו"ד סי' לז-לח); "עמוד הימיני" (סימן לה); גם מדברי הגרי"א הרצוג הנ"ל משמע רק שיש מחמירים, אבל יש גם מקלים בכך.

[12] "אור שמח" (סוף הל' שמחות), ולמד כן מהא דכתיב (יהושע כד) "ויקברו אתו בגבעת פנחס בנו", וכשמת אלעזר בן אהרן היה בשילה (שהרי היה כהן גדול, שאסור לו לצאת מעיר המקדש, כמו שכתב הרמב"ם (כלי המקדש פרק ה הל' ז), והוליכוהו לקבורה בגבעת פנחס בנו, ועדיין היה פנחס חי. ולולא היה היתר של קברי אבות אסור היה להעבירו, מטעמו של ה"אור זרוע", שאין מוליכים את המת מעיר לעיר. לכן בעל כורחנו נחשיב לקבר משפחתו מה שהוא של משפחתו החיה, עי"ש. אך בסיום דבריו כתב: "היות שדברי ה'אור זרוע' לא נזכרו בקדמונים... אין רצוני לסמוך על דעתי לבד, אך שיסכים עוד אחד מהמורים המובהקים". וכוונתו שמא פינוי קבר חמור מהולכה לפני שנקבר, ואם כן אין ראיה מפנחס, ששם הייתה הולכה בלא פינוי. בשו"ת "דברי יוסף" (סי' יא) הביא מקור אחר להיתר זה, שבספרי שופטים על הפסוק "לא תסיג גבול רעיך" למדו שהמוכר את קבר אבותיו עובר בלא תעשה, בהוא אמינא עובר בלאו זה גם אם לא נקבר שם אדם עדיין, קמ"ל. הרי שאף שלא נקבר שם מי ממשפחתו – יש לקבר שם קברי משפחה, אחרת ההוא אמינא אינה מובנת. כמו כן אין לחוש שמא מאונס לא יקברו בקבר ממשפחתו, דלא חיישינן לאונס. גם ה"שרידי אש" (שם ענף רביעי אות כה) למד כן, מהמקור של ה"דברי יוסף" מסברתו. שו"ת "דעת כהן" (סי' רב), מוכיח מלשון הירושלמי (מועד קטן פ"ב ה"ד) שפתח ב"בתוך שלו" ונימק 'שערב לאדם שיהא נינוח אצל אבותיו", משמע שאבותיו עדיין אינם קבורים שם, אלא רק עתידים להיקבר שם. וכן דעת "ציץ אליעזר" (אבן יעקב סי' כח אות ה), וכן נראה שדעת ה"יביע אומר" (ז סי' לח).

[13] הגרי"א הרצוג (שו"ת יו"ד ח"ה סי' קכה עמ' תמג-תמה; סי' קכט עמ' תנא) פקפק בעצם ההיתר של ה"אור שמח", שמי אמר שהיה אלעזר בשילה בשעה שמת? אולי יצא ממנה לצורך מצווה? ומי אמר שלא היה אחד מקרובי משפחה קבור כבר בגבעת פנחס. ופקפק גם על ההרחבה שלו, שאפשר שדווקא להוליך את המת בטרם נקבר מותר, אבל לאחר שנקבר ישנו בכך ביזיון למתים אחרים,

לסמוך על ההיתר, אלא אם קבור שם אחד ממשפחתו, וגם קנו או יקנו עכשיו שתי חלקות קבר נוספות[14].

ח. בנדון דידן יש להסביר לבני המשפחה[15] את כובד העניין. אם יבחרו לפנות את המת, ואין חשש לפריצת גדר[16], ויהיה בכך כדי להוסיף כבוד למת[17] – ניתן להתיר את הפינוי, ובלבד שהבנים יקנו לפחות שני קברים נוספים בסמוך לקברי הזוג[18].

ואסור. ואף-על-פי שה"אור זרוע" התיר גם לפנות, שם כשכבר היו קברי אבות, ותרתי מחדא לא ילפינן. אכן, במקום הכרח ובצירוף טעמים רבים הורה להקל (שם סי' קלא). הרב חנוך הענאך אייגש (הובא ב"שרידי אש" יו"ד סי' ק במכתבי הרבנים) חשש שמא לעתיד לבוא לא ייקברו שם הבנים, ונמצא שטלטלו את המת לבטלה. וכן כתב המהרש"ם (ו סי' קכו), שמי יודע מה ילד יום. הגאון חיים עוזר גראדזענסקי (הובא בשו"ת הגרי"א הרצוג שם סוף סי' קכט) לא קיבל את ההיתר הנ"ל, שיקנו קבר שלעתיד לבוא יהיה קבר משפחה, ולא נימק. וכן ה"אגרות משה" (יו"ד א סי' רלו; רלז; ב סי' קנו; קסא) כתב שאפשר שבזמן שנפטר אלעזר לא היו קברות בשילה, ולכן רק אם כבר נגמרו הקברות אצל היורשים אין למחות בהם, כי אפשר לסמוך על ה"אור שמח", אבל למי ששואל ורוצה לעשות כהוגן וכראוי לטובת המת – יש לומר לו שלא כדאי לפנות, ושמצערים בכך את המת, ובפרט למתים שבזה הזמן במקומותינו, שיש להם הרבה מה לירא מחרדת הדין, ואין רוח חכמים נוחה מזה.

[14] שאז נוכל לסמוך על הדעות המקלות, שנחשב כקברי משפחה אם רק קנו שם קברים, ואף למחמירים אפשר שאין צורך בשלושה מבני המשפחה כדי שהחלקה תיחשב כקברות משפחה, ודי בקבר אחד.

[15] לדעת הגרנ"א רבינוביץ יש לעשות כל מאמץ כדי לשכנע את הצאצאים שלא להעביר את הקבר.

[16] ראה הערה 1.

[17] התשובה מבוססת על כך שהקשר בין שני בני הזוג היה טוב, והסיבה שלא נקברו ביחד הייתה טכנית, כגון שהמשפחה העתיקה את מקום מגוריה מעיר א' לעיר ב' אחר פטירת בן הזוג הראשון, ולא היה בכך משום גילוי דעת שלא רצו להיקבר יחד, ראה ב"אגרות משה" (ב סי' קנו).

[18] ראה גם בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה סד).

טקסס, ארה"ב **Texas, USA**
אלול תשס"ו

פא. פינוי המת על מנת לקברו בעומק רב יותר

שאלה:
כרב קהילה, לצערי נתבעתי לבית משפט על-ידי קרוב משפחה של אשה שקבורה בבית הקברות של קהילתי. קרוב המשפחה טוען שלא קברו את דודתו מספיק עמוק, ורוצה שיוציאו את גופתה כדי שיוכלו לחפור לעומק רב יותר ולקבור אותה שוב.
נתבקשתי להופיע בבית המשפט ולומר לשופט ישירות שלפי ההלכה זה אסור. האם אני צודק?

תשובה:
אין להוציא מת מקברו על מנת לקברו מחדש, ואפילו מקבר בזוי לקבר מכובד[1], אלא אם מתקיים אחד מהתנאים הבאים:

א. לקברו בקברי אבותיו[2].
ב. להעלותו מחו"ל לארץ ישראל[3].
ג. מלכתחילה קברוהו באופן זמני[4].
ד. הקבר אינו משתמר, כגון שהוא נמצא במקום שיש חשש שעכו"ם יוציאוהו משם, או שייכנסו מים לקבר[5]. יש אומרים שזה רק כשהמים שוטפים את הקבר מבחוץ וניכר הביזיון, אך לא כשהמים מתחת לקרקע, ויש אומרים שגם מים הנכנסים לתוך הקבר נחשבים כביזיון המתיר לפנות[6]. בעיר שלכם, כשגם קבורה מחדש לא תפתור בעיה זו, אין זה מהווה סיבה להוציא את המת מקברו, אף אם ננקוט כדעה המתירה.

נחלקו חכמים אם מותר להוציא מת מקברו כאשר קברוהו שלא כדין, אולם בנדון דידן, שהרצון להוציא נובע מטענה שהמת אינו קבור מספיק עמוק, אף אם הדבר נכון – כיוון שאין חיוב הלכתי לקבור דווקא בעומק, אין להוציאו מקברו על מנת לקברו עמוק יותר[7]. אם עומק הקבורה נראה לקרוב המשפחה בלתי מספיק, ניתן לרצותו על-ידי נתינת חול על הקבר[8].

---

[1] ירושלמי (מועד קטן פ"ב ה"ד), ונפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' שסג סע' א). טעם האיסור מובא ב"כלבו" (סי' קיד), משום שהבלבול קשה למתים, וכמו שמצאנו בשמואל (שמואל א' כח, טו) שכעס על שאול כשהעלהו באמצעות בעלת האוב. וב"חזון איש" (יו"ד סי' רח ס"ק ה) מובא טעם נוסף, והוא שאסור להניח את המת אפילו שעה אחת בלי קבורה, וכל שכן לבטל את קבורתו.

[2] ירושלמי ושו"ע (שם).

[3] רבנו ירוחם (תולדות אדם וחוה נכ"ח ח"א), ונפסק להלכה בשו"ע (שם).

[4] רבנו ירוחם ושו"ע (שם).

[5] "אור זרוע" (אבילות סי' תכ), ונפסק להלכה בשו"ע (שם). הגדרת מים הנכנסים לקבר שמתירים לפנותו מובאת ב"אגרות משה" (יו"ד א סי' רלט).

[6] ראה "אגרות משה" (יו"ד א סי' רלט), שלדעת השואל בשם האחרונים (ששמם אינו מוזכר בתשובה) יש לנהוג כאפשרות הראשונה, ואילו ה"אגרות משה" עצמו נוקט כאפשרות השנייה.

[7] במקרה שקברו מת ללא תכריכים, נפסק ב"פתחי תשובה" (יו"ד סי' שסג ס"ק ז) שאסור לפתוח את קברו על מנת להלבישו בתכריכים, ויתרה מכך, ה"חזון איש" (שם ס"ק ד) כתב שאפילו אם קברו שני

מתים ביחד – דבר שהוא בניגוד להלכה (עיין שו"ע יו"ד סי' שסב סע' ג) – חל איסור לפנותם (אלמלא קברו אותם מלכתחילה שם באופן זמני, וכדלעיל). מאידך גיסא, ה"אגרות משה" (יו"ד א סי' רמא) נשאל על איש שבטעות קברוהו ליד אשה, בניגוד למנהג המקובל, והשיב שכיוון שיש כאן ביזיון גדול לנפטר, מותר לפנותו. אלא שגם בתשובה זו, הוא מצרף להיתרו נימוקים נוספים, כגון שכאן מדובר בקבורה בטעות (שלא ידעו שהיה קבר אשה ליד), וכן שמדובר כאן בגזל האשה, שנקברה קודם, כיוון שהמנהג מחשיב כאילו התנו בקבורתה שלא לקבור לידה איש. נוסף לכך, מסתבר שדברי ה"אגרות משה" אמורים רק על ביזיון שנראה לעין כול, ולא על דבר שאיננו נראה לרבים, כגון קבורה ללא תכריכים.

אם כן, נראה שבנדון דידן, גם אם היה חיוב הלכתי לעומק מסוים, כולם יודו שגם אם נקבר בפחות מעומק זה – כל שזה מוגדר כקבורה, יהיה אסור לפנותו, כיוון שהדבר אינו ניכר לעין. אלא שבכל מקרה, לא מצאנו הגדרה הלכתית לעומק הקבר, והדבר היחיד המפורש בשו"ע (שם סי' שסב סע' א) הוא שיש צורך בקבורה בקרקע. ועיין עוד ב"חזון איש" (שם ס"ק ה), שדן במקרה שרוצים לסלול כביש מעל הקבר, ומסיק שמצד ביזיון מספיק שיהיה מתחת עפר י' טפחים, וייתכן שמספיק אפילו בג' טפחים, ומשמע שכל זה רק מצד הכביש שסוללים מעל, אך בסתם קבר אין צורך אפילו בהפסק זה. מו"ר הגרז"נ גולדברג אף הביא הוכחה לכך שלא נהגו לקבור בעומק מעצם המציאות של "בית הפרס", שהוא שדה שנחרש בה קבר, ואם היו קוברים עמוק לא הייתה מציאות כזו. "גשר החיים" (פרק טז סע' ד), הדן במידת הקבר, שמע שמעמיקים את הקבר י' טפחים, ומנהג ירושלים לחפור בעומק 1.3-1.4 מטר, אך ודאי שמדובר כאן רק במנהג, ולא בדין, ועל כן גם אם חפרו בעומק פחות מזה, אין להוציא את המת מקברו על מנת לקברו עמוק יותר.

בעבר כבר נדונו שאלות בעניין העתקת קברים בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה עג; ב תשובות צא וצב; ג תשובות סד, ע, עב; ד תשובות קכב וקכג; ה תשובות צה וצו), אולם כל היתרי הפינוי שניתנו בתשובות אלו נבעו מאחת הסיבות המנויות במפורש בשו"ע, או במקרה של ביזיון גדול ביותר, כגון מי שנקבר בבית קברות של גויים, או שקיים חשש כבד שיהרסו את בית הקברות, ולכן הם אינם רלוונטיים לנדון דידן.

[8] הערת מו"ר הגרז"נ גולדברג.

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**

כסלו תשס"ט

פב. טיסת כהן במטוס שבתא המטען שלו מוטס מת

שאלה:

בקהילתי כהן המרבה לטוס לישראל. הוא פנה אלי בשאלה אם הוא צריך לחשוש שמא מעבירים בטיסה גם גופה לקבורה בישראל. כיצד מתמודדים עם בעיה זו?

תשובה:

א. כאשר מת מוטס במטוס, בין בתא הנוסעים (מה שאינו מצוי) ובין בתא המטען, אסור לכהן לטוס במטוס זה[1]. גם אם המת בארון – אין זה פותר את הבעיה לרוב הפוסקים.

ב. אם המת מוטס בתוך "כלי הבא במידה" (כלי שנפחו לפחות 40 סאה) העשוי מחומר שאינו מקבל טומאה[2], מהווה הכלי חיץ בפני הטומאה, ולכהן מותר לטוס בטיסה זו.

ג. בטיסות "אל על" מכסים את הארון בכיסוי העשוי מקרטון[3] קשיח, שיש בינו לבין הארון 15 ס"מ, והוא משמש כחיץ בפני הטומאה[4].

ד. ל"אל על" טיסה קבועה היוצאת כל יום מנמל התעופה ניוארק בניו ג'רזי בשעה 14:30, שאין מעבירים בה גופות[5].

---

[1] כן פסקו ה"אגרות משה" (יו"ד ב סי' קסד), ה"חלקת יעקב" (יו"ד סי' ריג) וה"באר משה" (ז קונטרס אלקטריק סי' פז). כיוון שהמטוס עשוי ממתכת, המקבלת טומאה, אף-על-פי שהוא גדול ביותר, נקרא כלי ואינו חוצץ בפני הטומאה, והכהן נטמא בטומאת אוהל.
אין אפשרות להתיר מכוח העובדה שהמטוס הוא "אוהל זרוק" (כלומר אוהל שאינו מונח במקומו, אלא מיטלטל או נישא), שיש דעות שאיננו גורם לטומאת אוהל, שהרי בוודאות יש רגע שבו המת והכהן נמצאים במטוס כאשר הוא נח על הקרקע, כמבואר ב"אגרות משה" (שם). ייתכן שתהיה גם בעיה של "סוף הטומאה לצאת" בהתאם, וזה תלוי במבנה המטוס. ואכמ"ל. הגר"מ פיינשטיין ב"אגרות משה" (שם) העלה אפשרות שאם המטוס עשוי ממתכת אחרת משש המתכות שנאמרו בפסוק: זהב, כסף, נחושת, ברזל, בדיל ועופרת, יש מקום לפסוק שאינו מקבל טומאה, אך לא פסק כן למעשה.
ה"חלקת יעקב" (שם) העלה אפשרות שבארון שמובל בו המת ברוב פעמים יש "פותח טפח". לשיטת הראב"ד, במקרה כזה אינו מטמא באוהל, ולרמב"ם אינו מטמא אלא מדרבנן. בכל מקרה, במקום מצווה לא גזרו, לכן בנסיעה לארץ ישראל, שלכמה שיטות יש בזה מצווה אף אם בדעתו לחזור, או שנוסע ללמוד או לקבל פני צדיק – יש מקום להקל, אך גם זה דווקא כשאין אפשרות אחרת. כיוון שלפוסקים רבים "הוי קבר סתום" ומטמא מדאורייתא, ניתן לסמוך על קולא זו רק כשאין אפשרות אחרת. "טהרת פתחים" (המכון הטכנולוגי להלכה) (ב פרק ה) הביא ראיה מתוספות (בבא בתרא ק ע"ב ד"ה ורומן) שגם לשיטתם אין דין של "קבר סתום" כאשר המת נמצא בארון באופן ארעי. במקרה של הטסת מת לישראל לשם קבורה, הרי אין קוברים בארון, וממילא אכן המת נמצא בו באופן ארעי.

[2] עיין ב"טהרת פתחים" שדן שם בהצעה להתקין ארון להעברת מתים וכיו"ב בבתי חולים. ועיי"ש במיוחד בפרקים ג-ז. כמו כן עיי"ש במאמרו של הגרש"ז אויערבך שדן בזה, וחלק מהדיון נסוב על דברים הנוגעים לענייננו. כמו כן יש לדון מצד "אוהל זרוק", אם המחיצה בכלל חוצצת כאשר היא במטוס. יש פוסקים שסוברים שמטוס נחשב כאוהל זרוק (עיין ב"הר צבי" יו"ד סי' רפ), אבל אולי זה רק ביחס לטומאה שנמצא בקרקע. אבל לגבי טומאה שנמצאת במטען של המטוס עצמו, אפשר לומר שכיוון שביחס למטוס הארון איננו זז – לא הוי אוהל זרוק, וצ"ע. עיין ב"טהרת פתחים" בתשובת הגרש"ז אויערבך, שהעלה אפשרות שכאשר המת או הטומאה בתוך הכלי – אין זה נחשב "אוהל זרוק", אפילו הכלי מיטלטל, שכן ביחס לטומאה זהו אוהל קבוע, ועיי"ש ונשאר בצ"ע.

[3] עיין ב"טהרת הבית" (סי' ח הערה י), שמרחיב בבירור השאלה אם נייר מקבל טומאה, ובעולה משם לגבי השאלה אם כלי מנייר מקבל טומאה. כמו כן יש לעיין בעניין זה אם כלים חד פעמיים מקבלים טומאה. ההכרעה בעניין זה תשפיע גם על השאלה לגבי שימוש בכלי חד-פעמי לקידוש.

[4] הרב אבשלום קציר, רב חברת אל-על.

[5] נמסר ע"י הרב אבשלום קציר, נכון לכסלו תשס"ט.

מרילנד, ארה"ב **Maryland, USA**
מרחשוון תשס"ח

פג. בת שאינה רוצה לנהוג מנהגי אבלות על אביה משום שהתעלל בה

שאלה:
אשה בקהילתי שואלת אם היא צריכה לקרוע ולשבת שבעה אחרי פטירת אביה, שאנס אותה ר"ל פעמים רבות בילדותה. היא רוצה ללבוש לבנים ולאכול ולשתות בשמחה, וביזיונו יהיה כפרתו.

תשובה:
בת זו, שמרגישה שאינה יכולה להתאבל על אביה, שעשה בה מעשים מתועבים – יכולה בהחלט להימנע מלהתאבל עליו[1].

---

[1] חכמים מנו את הרשעים שאין מתאבלים עליהם (שו"ע יו"ד סי' שמה סע' ה): "העומד בשעת יציאת נשמה של איש או אשה מישראל, חייב לקרוע (טור בשם רמב"ן ו"בית יוסף" אף לדעת רש"י). ואפילו אם לפעמים עשה עבירה לתיאבון, או שמניח לעשות מצוה בשביל טורח". והוסיף הרמ"א: "אבל רגיל לעשות עבירה, אין מתאבלין עליו (מרדכי סוף מ"ק). וכל שכן על מומר לעבודת כוכבים (שם ופוסקים, וכן מוכח מש"ס פי' נגמר הדין וכמה דוכתי)".
הש"ך דייק מדברי הרמ"א שהרגיל לעבור עברה לתיאבון אין מתאבלין עליו. אולם ה"שבט מיהודה" (סי' שמ) דייק מדברי הרא"ש (פרק אלו מגלחין סי' נט) והמרדכי (שם סי' תתפה) שאינם סבורים כך, אלא כל שעשה עברה לתיאבון, ואפילו הרבה לעשות כן – מתאבלין עליו. והביאו ראיה לדין זה ממה שהתאבל דוד המלך על אבשלום בנו, שאף שהרבה לחטוא לא עשה כן אלא מתאוות המלכות. ומה שכתבו הרא"ש והמרדכי, שאין מתאבלים על העובר הרבה פעמים עברה - היינו משום שמסתמא אם עושה כן הרבה פעמים – הרי שהוא עושה כן להכעיס, אבל גם הם מודים שאם עושה כן לתאבון מתאבלים עליו. ונראה לומר ביישוב דברי הש"ך, שהוא סבור לגבי אבשלום שאף שעשה עברות רבות בזמן מסוים בחייו – לא היה זה דרכו במכלול חייו, רק בשעה שרצה את המלוכה ורק בעברות הנוגעות לרצונו לתפוס את המלכות, אבל מי שהפך את המעבר על מצוות לדרך חיים הוא פורק עול, אף שאינו עושה כן אלא לתיאבון.
והנה מכך שדוד התאבל על אבשלום בנו יש ללמוד שאף האונס אשה – שהרי אבשלום אנס את פילגשי אביו – הריהו בכלל רשע לתיאבון שמתאבלים עליו, ואינו נכלל בגלל כן בדין הפורשים מדרכי ציבור, שאין מתאבלים עליהם (כמבואר ביו"ד סי' שמה). ואף שעושה כן מספר פעמים, אין זה מחשיבו כפורק עול ועובר להכעיס, אם בשאר מעשיו הוא מתנהג כישראל כשר, וכנ"ל בדברי הש"ך וה"שבט מיהודה". ויש לדחות את ההשוואה לאבשלום, ואכמ"ל. בספר "כל בו על אבלות" (מאת הרב גרינולד, עמ' 301) הביא מספר "שערי דעה" (לר' אלעזר רוקח, וינה תקפח) שמי שעבר במזיד על עבירה שחייבים עליה מיתת בית דין, אין מתאבלים עליו. גם אם לא נפסוק כדבריו, הפסק במקומו עומד כדברי ה"ים של שלמה" בחידושיו (גיטין דף יח) שאשה שהיתה בקטטה עם בעלה והיה בדעתו לגרשה ומתה קודם לגירושין – אין הבעל חייב להתאבל עליה. בטעם הדבר כתב שמאחר שאין הבעל יורשה לחד דעה – אין הוא מתאבל עליה, שהלכה כדברי המקל באבל. והיינו שסבר שמזה שאין הבעל יורשה אנו למדים שאין כאן עוד קשר של אישות, וממילא אין כאן אבלות. ובשלהי דבריו כתב: "ועוד, איך יעלה על דעת האדם להאבילו מה שאין לבו אבל, ואין יום מר לפניו, ונהי דבאבל ממש לא חלקו רבותינו בין אהב ושונא, הכא יש ויש לחלק, ועוד, התם אחר דאית ליה קורבא בגביה, אפילו הוא שונאו מכל מקום בשרו הוא ונכמרו רחמיו, ושייך ביה אבילות ומרירות הלב, אבל כהאי גוונא כו"ע מודו דחשיב ליה בליביה כאילו אזלה מיניה, ואין כאן אבילות ומרירות הלב, והנה תמהו העם על ככה, ושלחתי דברי לזקני ירושלים, וכתב לי זקן אחד וחכם מופלא שחכמי ירושלים הסכימו לקל וחומר שדנתי מדברי הרשב"ם".
ה"בית מאיר" (אבה"ע סי' צ ס"ג בהג"ה) חלק על דבריו: "ומה שכתב מסברא דאיך סלקא דעתך להאבילו מה שאין ליבו אבל ואין יום מר לפניו, ומאריך לחלק בין קרוב והוא שונא לו, נמי לענ"ד אין מוכרח דיש לומר כשמתה גם שנאתה אבדה, ונפשו תאבל על אשת נעוריו, ועם כל זאת לא מלאני ליבי להרהר לאחר שהורה זקן, זה שקנה חכמה יתירה, לולא שכבר רבים תמהו בפסק זה, וזקן אחד כתב לו שחכמי ירושלים הסכימו להק"ו שדן, משמע אבל בגוף הפסק לא הסכימו, וצ"ע". ויש להעיר

על דבריו שמדברי ה"ים של שלמה" המצוינים לעיל בלשונם משמע שחכמי ירושלים הסכימו עם פסקו, ולא רק עם פלפולו.
ועיין עוד בשו"ת "מנחת אלעזר" (ד סי' כו), שכתב בנדון איש שאשתו ציערתו הרבה, ונשטתתה ומתה: "וגם סבל ממנה צרות רבות לא יתוארו בחרט עלי גליון, עכ"פ נראין דברי ה"תשורת ש"י" דתלוי בלב כל אחד ואחד, וכיון דבע"כ בזה אין לבו דוי כנ"ל על הפסדו, רק אולי כשאר בת ישראל שהיה מכירה ויודעה, ולא הוי סברא שהוא בכלל 'ואחריתה כיום מר' – א"כ לא הוי עוד ספק דברי קבלה, שנאמר להחמיר בזה... וממלא הדרן לכללא הלכה כמקל באבל".
מכל הפוסקים הנ"ל מבואר כדבר פשוט שאין דין אבלות אלא במקום שסילוק הנפטר הוא בבחינת "יום מר" ולבו דווה על הדבר. ומה שלא מצינו חילוק בש"ס בין אוהב לשונא לעניין אבלות היינו משום שמסתמא אדם מרחם על שאר בשרו. אבל כשברור מתוך המציאות שאין כאן אבלות שבלב כלל – גם חיוב להתאבל אין. וצריך לומר שאבלות היא דין דרבנן, ורבנן לא גזרו אלא במקום צער ו"יום מר", אבל במקרה שאין זו המציאות – לא גזרו. או שסברו שאף שאבלות של יום אחד היא דין תורה, מדאורייתא זהו גדרה של האבלות, שאין אבלות אלא במקום "יום מר". עיין בדברי ה"מחנה חיים" (ג סי' לט), שכתב שכן נראה מדברי המהרש"ל, ועיין עוד בשו"ת "קנין תורה" (ב סי' צג), וראיה לזה יש לומר ממה שפסקו הפוסקים, שאין להתאבל על אדם רשע, שבמקרה זה אין אומרים שיש כאן אבלות, אלא "באבוד רשעים רינה". ואף שיש לחלק בין הדינים, על כל פנים למדנו שהאבלות אינה גזירת הכתוב בלא טעם וגדר, אחרת היאך חילקו הפוסקים, אלא על כורחנו לומר שגם אי נאמר שאבלות היא דין תורה, יש לה גדר והוא שראוי או שייך להתאבל על האדם שמת.
ועיין בשו"ת "תעלומות לב" (ג סי' יט-כ) שדן אף הוא בנדון אשה שבעלה רצה לגרשה ומתה מתוך קטטה, ואף שהוכיח שאין בעלה חייב להתאבל עליה – לא הזכיר כלל כנימוק את דברי ה"ים של שלמה" המצוינים לעיל. שמע מינה שהוא סבר שאין זה נימוק העומד בפני עצמו, רק נספח לנימוקו העיקרי של ה"ים של שלמה", שאם אין הבעל יורש את אשתו קל וחומר שאינו מתאבל עליה. עיין עוד ב"ילקוט יוסף" (אבלות סי' יד סע' כ), שהעלה שאשה שמתה מתוך קטטה – בעלה חייב להתאבל עליה, שכן הוא יורשה. ועי"ש בהערותיו, שלא דן כלל בנימוק של קטטה, רק בשאלה אם הבעל יורשה.
ועיין עוד בשו"ת "משפטי עוזיאל" (ט יו"ד סי' מה), שכתב שאדם שמת אחיו שציערו כל חייו – הרי הוא חייב להתאבל עליו, והאריך בכך שהאבלות אינה תלויה בצער שאדם מרגיש בהעדר קרובו, אלא היא פרי מידותיו של המתאבל, שיודע להעריך ערכו של כל אדם, והיא נועדה להזכיר לאדם את יום המיתה, למען ישוב ממעשיו הרעים, עי"ש. ולאחר שהביא את דברי ה"ים של שלמה" הנ"ל סיים: "ועל כל פנים, גם אם נקבל דברי רש"ל ("ים של שלמה") כהלכה פסוקה, אין הדברים אמורים אלא כשכבר התפשרו על הגירושין אלא שלא הספיקו להתגרש, לפיכך הרי היא אינה כאשתו להתאבל עליה, אבל בכל שאר הקרובים שמתאבלים עליהם, כיון שחובת האבלות היא מסיבת קורבא שאינה פוסקת לעולם, לדברי הכל אין הקטטה שביניהם פוטרת מדין אבלות, לא בכולה ולא אפילו במקצתה, אלא חובה להתאבל עליו כהלכה, כדי לשוב מעבירות שבידו להתעורר משנתו".
יש לעיין על דברי הרב עוזיאל מדברי ה"ים של שלמה", שכתב: "ונהי דבאבל ממש לא חלקו רבותינו בין אהב ושונא, הכא יש ויש לחלק, ועוד, התם אחר דאית ליה קורבא בגביה, אפילו הוא שונאו – מכל מקום בשרו הוא, ונכמרו רחמיו, ושייך ביה אבילות ומרירות הלב, אבל כהאי גוונא כו"ע מודו דחשיב ליה בליביה כאילו אזלה מיניה, ואין כאן אבילות ומרירות הלב".
הנה נוכל לפרש את תחילת דברי המהרש"ל כדברי הרב עוזיאל, ולומר ש"אבל ממש" היינו שאר בשרו, ו"יש ויש לחלק" היינו שבאבלות על שאר בשרו אין הדבר תלוי כלל באהבה, מה שאין כן באבלות על אשתו, שהדבר תלוי באהבה, שכן כל סיבת הקרבה ביניהם היא מחמת האישות, שיסודה באהבה, וכשאין אהבה אלא שנאה – אין כאן אישות גמורה. אולם בסוף דברי המהרש"ל נאמר בפירוש שגם האבלות על הקרובים תלויה בהרגשת האבל, והסיבה לכך שחכמים לא חילקו בין אוהב לשונא היינו משום שבשאר בשרו בסתמא נכמרו רחמיו. מה עוד שקשה לחלק בין אשתו שלא גירשה לשאר קרוביו, שהלא כולם כחדא מחתא נחשבים כקרוביו בתורה, ומנין לנו שיש לחלק ביניהם.
בנדון דידן נראה שחלק מהפוסקים הנ"ל יסכימו שאין לחייב אשה זו להתאבל על אביה. אף ששאר בשרה הוא, בוודאי שבמקרה זה לא נכמרו רחמיה על אביה, ואדרבה היא אומרת בפה מלא שברצונה לחגוג את מותו. אף שכל הפוסקים הנ"ל דיברו על אשה המתקוטטת עם בעלה, והיה מקום לומר שהדבר שונה מאבלות על אשתו, שאינה נובעת מהיותו שאר בשר אלא מהאישות, וכדברי ה"משפטי עוזיאל" הנ"ל. מתוך דבריהם משמע שעיקרון מושכל הוא שחכמים הגדירו את דיני האבלות במי שמרגיש שיש כאן יום מר, אבל במי ששמח על מיתת קרובו לא תיקנו חכמים. ואף-על-פי שלא מצאנו בחז"ל חילוק בין אוהב ושונא לעניין אבלות קרובים בשאר בשר, הטעם הוא

שמסתמא אדם מוחל לקרובו לאחר מותו, ורחמיו נכמרים עליו. אבל בנדון דידן, שבו התורה העידה: "כאשר יקום איש ורצחו נפש כן הדבר הזה", והיאך אדם יתאבל על רוצחו? והיאך ייכמרו רחמיו לאחר זמן? אפשר לסמוך על המהרש"ל, ה"בית מאיר" וגדולי האחרונים שעמם במקרה קיצוני זה. אולם יש מקום להסביר לאשה זו את תפיסתו של הרב עוזיאל, הרואה באבלות את תיקונו של המתאבל, ואם לא תוכל לקבלם יש לה על מה לסמוך. קל וחומר אם מעשי האב לא היו חד-פעמיים הרי לדעת הש"ך בפשוטו, נחשב האב כרשע שאין מתאבלים עליו. ויש מקום לומר שבעניין כה חמור, שניתן להגדירו בהחלט כתועבה, גם מעשה חד-פעמי יהפוך את האב לרשע שאין להתאבל עליו. ובפרט לפי הכרעת ה"כל בו על אבלות" כאמור לעיל.

נתניה, ישראל **Netanya, Israel**

תמוז תשס״ו

פד. מנהגי אבלות כשחל יום השנה בשבת

שאלה:

השנה חל יום השנה של אמנו ע״ה בשבת קודש.

א. מה החיוב בשבת שלפני, לגבי תפילות, מפטיר ועלייה לתורה?

ב. מה החיוב בשבת של היארצייט עצמו, לגבי תפילות ועלייה לתורה?
אם מקבלים עלייה רק בשבת, שהיא יום השנה עצמו, האם עדיף עלייה או מפטיר?
האם עלייה במנחה בשבת זהה לעלייה בשבת בבוקר?
במצב שלא ניתן לקבל מפטיר בשבת זו ועלייה בשבת הבאה, האם ניתן לפתור את הבעיה על-ידי קבלת מפטיר בשבת זו ועלייה בשבת הבאה במנחה, או שעדיף שלא לקבל עלייה בשבת זו כלל, ולקבל עלייה בשבת בבוקר?

ג. האם יש עדיפות לתפילות מסוימות?

ד. האם יש עניין ללכת שבת אחת לבית כנסת אחד ובשנייה לשני, כדי להרוויח מעבר לפני התיבה ועלייה לתורה?

תשובה:

א. מנהג ישראל[1] שבן הנפטר עולה למפטיר בשבת לפני יום השנה[2], וכן יש נוהגים שהוא אומר קדיש בערבית של ליל שבת (קדיש יתום שנאמר לאחר ״מזמור שיר ליום השבת״), עובר לפני התיבה במוסף וכן עובר לפני התיבה בערבית של מוצאי שבת[3]. מנהגים אלה נהוגים גם כאשר חל היארצייט עצמו בשבת[4].

---

[1] בשו״ת ״במראה הבזק״ (ו תשובה עה הערה 12) הדגשנו כי אי אפשר להגדיר את התפילות לפני התיבה בשבת שלפני יום השנה כ״חיוב״ מעיקר הדין, שכן אין זה אלא מנהג מאוחר יחסית, אלא שמתוך החשיבות שאנשים מייחסים למנהגי הקדיש, התפילות לפני התיבה וכו׳ הורגלו להשתמש במינוח ״חיוב״. יתכן, שלאחר שהורגלו להקפיד על כך, יש בכך ״חיוב״ מצד כיבוד הורים, כי אולי מי שלא יעשה כמנהג זה (ולא מחמת אילוצים) יראה כמזלזל בכבודם. בהקשר זה יש לזכור ולהזכיר שהדאגה לשלום בין הבריות ודיבור בנחת גם היא מצווה גדולה, שיכולה להועיל לעילוי נשמה ולהיחשב ככיבוד אב ואם גדול.

[2] ״ביאור הלכה״ (סי׳ קלו ד״ה בשבת) ביאר שמנהג זה אינו דוחה את עליית אבי הבן קודם המילה, אף שנדחה (בניגוד ל״חיובים״ אחרים) מפני מי שיש לו יארצייט באותו היום. שם לא נזכר שעולה דווקא למפטיר, אך כך מובא ב״גשר החיים״ (פרק לב ס״ק ב), ב״פני ברוך״ (סי׳ לט סע׳ א) וב״דברי סופרים״ – ״קיצור הלכות אבלות״ (פרק סה סע׳ לא), והם ציינו כמה מקורות לכך.

[3] ״גשר החיים״ (פרק לב ס״ק ב) ו״פני ברוך״ (סי׳ לט סע׳ ב). עיי״ש בהערות מה המקור לכל אחד ממנהגים אלה. עוד הביא שם שיש נוהגים לעבור לפני התיבה בשבת זו בכל התפילות, אך לא הביא מקור למנהג זה. גם ב״דברי סופרים – קיצור הלכות אבלות״ (פרק סה הערות ו, י) כתב שלא מצא מקור למנהג זה, אם כי הציע הסבר משלו למנהג, לכן לא ציינו את המנהג בגוף התשובה.

[4] כך נראה מהפוסקים, שהביאו את מנהגי השבת שלפני היארצייט ולא חילקו בכך. לגבי התפילות והקדישים בשבת אין גם סברה לחלק, שהרי גם כשחל היארצייט באמצע השבוע עוברים בו לפני התיבה ואומרים קדיש, ובכל אופן נהגו מנהגים אלה גם בשבת שקודם לכן. לגבי התפילה במוצאי שבת ולגבי המפטיר יש אמנם סברה לחלק: לגבי מוצאי שבת (ואולי גם לגבי הקדיש בכניסת השבת) טעם המנהג הוא שעל-פי הקבלה, בשבת האחרונה לפני סיום שנים-עשר החודש עולה הנשמה לגן

ב. בשבת של היארצייט עצמו נוהגים כבכל יארצייט[5], לומר קדיש ולעבור לפני התיבה בכל תפילות היום – במקרה שהדבר מתאפשר ואינו מנוגד לרצון הציבור[6].
לגבי עלייה לתורה או מפטיר, ישנה מחלוקת מה משניהם יש להעדיף בשבת זו[7]. כמו כן, ישנה מחלוקת לגבי מי שאינו יכול לעלות למפטיר גם בשבת זו וגם בשבת שלפני היארצייט – באיזו שבת יעדיף לעלות למפטיר[8].
למעשה, מי שאין ידוע לו על מנהג ברור במשפחתו, עדיף שיעלה למפטיר גם בשבת זו[9]. אם עליו לבחור בינה לבין השבת הקודמת, יעדיף לעלות למפטיר

עדן ושוב אינה יורדת. וכן בשבת האחרונה לפני סיום כל שנה נוספת עולה הנשמה ממדרגה למדרגה, עיין ב"גשר החיים" (שם ס"ק א) וב"פני ברוך" (שם בהערה ג). אם כן יש מקום לומר שכשחל היארצייט בשבת מתרחשת עלייה זו בו ביום, ולא שבוע קודם. לגבי מפטיר יש מקום לומר שהצורך בו בשבת שלפני היארצייט נובע מכך שלא ניתן לעלות למפטיר בדרך-כלל בו ביום, מה שאין כן כשהיארצייט חל בשבת.
אך למעשה אין לחלק בחילוקים אלה: לגבי מוצאי שבת - א. כיוון שהחילוק אינו הכרחי, ואיננו יודעים בדיוק כיצד ומתי מתעלה הנשמה. ב. למעשה, היארצייט הוא תחילת השנה הנוספת, ולא סיום השנה הקודמת (שמסתיימת יום לפניו), ואולי עליית הנשמה תלויה בסיום השנה ולא בתחילת השנה החדשה. יש לציין גם מנהג של חלק מעדות המזרח, שנוהגים לומר קדיש החל מהשבת שלפני היארצייט ועד היארצייט עצמו (ועד בכלל, כמובן), מהטעם שהזכרנו כאן לגבי מוצאי שבת ("כף החיים" סי' נה אות כג), ומבואר בשו"ת "מעשה אברהם" (יו"ד סי' נו) וב"ספר חיים" (להר"ח פאלאג'י, סי' כה אות יט), וכן הובא ב"דברי סופרים" הנ"ל (שם בסע' י), שהדברים אמורים אף כשחל היארצייט בשבת. וכן יש להוסיף שב"גשר החיים" (שם בהערה) הוסיף עוד טעם למנהג, והוא שבמוצאי שבת האחרון לפני הפטירה נפרד הגוף בפעם האחרונה מן הנשמה היתרה, ולכן יש לזמן זה מעין מעמד של יארצייט, אף שבשנים הבאות חל תאריך זה באמצע השבוע. העניין הוא בתפילה במוצאי שבת דווקא, כנראה מפני שהגורם לכך שבמועד זה נפרד האדם מן הנשמה היתרה הוא היות זמן זה מוצאי שבת, ולא היותו בתאריך מסוים בחודש. לכן גם בשנים הבאות החשיבות היא במוצאי שבת. מעין זה מבואר ב"מגן אברהם" (או"ח סי' תקפ ס"ק ט): "כתב התניא ביום הששי פרשת חקת נהגו יחידים להתענות שבאותו היום... ולא קבעו אותו בימי החדש, מפני שמתוך שאלת חלום נודע להם שיום הפרשה גורם גזיר' התורה זאת חקת התורה, מתרגמינן דא גזירת אורייתא". הרי שכשסיבת מועד הגזרה קשורה ליום בשבוע או לפרשה – יש לקבוע את יום הזיכרון לכך לפי זה, ולא לפי התאריך בחודש; זאת בניגוד ליארצייט עצמו, שנקבע לפי היום בחודש, שכן נגזר על האדם לחיות מספר מסוים של שנים וימים, ואלו נמנים על-פי ימי החודש.
לגבי המפטיר - מבואר ב"פני ברוך" (שם סע' א) שמנהג זה קיים גם כשחל היארצייט בשבת, וציין גם כמה מקורות לכך, ובהם שו"ת "מעשה אברהם" הנ"ל ו"ספר חיים" הנ"ל; ואכן מבואר שם כך בפירוש, וכן ציין לשו"ת "מלאכת שלמה" (יו"ד סי' יד), ושם משווה את מנהג אמירת הקדיש החל מהשבת הקודמת לעלייה למפטיר. ובהמשך דברינו יובא שיש גם שסברו שמעלת המפטיר בשבת שלפני היארצייט גדולה אף מזו של המפטיר ביום היארצייט עצמו, אם כן אין סיבה לשנות את המנהג בשנה כזו. ועיין עוד ב"דברי סופרים" (שם סע' לו), שגם כשעולה לתורה ביום היארצייט עצמו, (היינו בשבת או בב' וה', כפי שמפרט שם בסע' לא ו-לד), עולה לתורה למפטיר גם בשבת הקודמת.

[5] "גשר החיים" (שם ס"ק ג).

[6] שכן העובר לפני התיבה הוא שליח הציבור, ואינו נעשה שלוחם בניגוד לרצונם, וכמבואר בשו"ע (או"ח סי' נג סע' כ) וב"מגן אברהם" (שם ס"ק כד) וב"משנה ברורה" (ס"ק ס). ועיין עוד ב"פני ברוך" (סי' לה סע' ה והערה יא שם).

[7] "פני ברוך" (סי' לט סע' יב) ועיי"ש בהערות למקורות לכך. למעשה, רבים נוהגים ככל אחת מהדעות. עיין עוד ב"דברי סופרים" (שם הערה לא), הן לגבי היארצייט עצמו והן לגבי השבת שלפניו, אם יש עניין עצמי במפטיר דווקא או שיכול לעלות גם לעלייה אחרת, ורק אם עובר לפני התיבה במוסף, שנהוג שהמפטיר עובר בה לפני התיבה – עדיף שיעלה למפטיר משום כך. מקורות נוספים בעניין הובאו ב"פסקי תשובות" (סי' קלו סע' ט והערות 82-81 שם).

[8] "פני ברוך" (שם הערות ב ו-כב).

[9] כיוון שזו הדעה הרווחת יותר בפוסקים, כפי שעולה מהמקורות שהביאו ה"פני ברוך" וה"דברי סופרים" הנ"ל (בהערה 7).

בשבת הקודמת, ובשבת של היארצייט עצמו יעלה לאחת העליות הרגילות[10]. יש המעדיפים באופן זה לעלות ל"אחרון", ו"להרוויח" את הקדיש שלאחריו[11].

לא מצאנו התייחסות מפורשת לנושא של עלייה לתורה בשבת במנחה, אולם הסברה נותנת שגם עלייה זו מועילה לעילוי נשמה[12], ויש להוכיח זאת אף מדברי הפוסקים[13].

לגבי השאלה אם מעלה זו זהה לזו של עלייה בשבת בבוקר – בסברה אמנם ניתן לומר שעלייה בשבת בבוקר עדיפה[14], אולם יש להוכיח מהפוסקים, שלא חילקו ביניהן[15].

---

[10] במקרה זה עדיף לעלות למפטיר בשבת שלפני היארצייט, ולעלייה רגילה בשבת של היארצייט עצמו (וכפי שנבאר בהמשך, לאו דווקא בשחרית), מאשר להפסיד לגמרי את העלייה בשבת שלפני היארצייט, כדי לקבל מפטיר בשבת של היארצייט עצמו. סיבת הדבר היא שיש לצרף את הדעות שבשבת זו עדיפה עלייה אחרת על פני מפטיר (כנ"ל בהערה 7) עם הדעות שגם אם יש עדיפות למפטיר – בכל אופן העלייה למפטיר בשבת הקודמת חשובה יותר (הערה 8).

עם זאת, העדפה זו של מפטיר בשבת שלפני היארצייט אינה תקפה אם כתוצאה מהעלייה בשבת הקודמת לא יוכל לעלות לתורה כלל ביארצייט עצמו. במצב כזה, מסתבר שעדיף לעלות לתורה ביארצייט עצמו, שכן לגבי זה לא מצאנו מי שסובר בפירוש אחרת, ופשטות ההלכה היא שהיארצייט עצמו עדיף, שלכן הוא קודם לאבי הבן בשבת שקודם הברית, אף שמי שיש לו יארצייט במשך השבוע נדחה מפניו, כמבואר ב"ביאור הלכה" (לעיל הערה 2), ועיין גם ב"פני ברוך" (שם הערה א), מה שהביא שאין שום "חיוב" מלבד ביארצייט עצמו.

[11] "דברי סופרים" (שם סע' והערה לא, ובפרק סג סע' והערה ו). עיין גם ב"פני ברוך" (שם סע' יב ובסי' לד סע' יד והערה כד), וב"גשר החיים" (פרק ל סע' ח ס"ק ב).

[12] שהרי גם בה מקיים את המצווה שמקיים בעלייה בבוקר, ומזכה את הציבור במענה ל"ברכו" ולברכות התורה.

[13] שהזכירו עלייה בב' וה' אם חל בהם היארצייט, כשווה לעלייה בשבת, עיין ב"גשר החיים" (פרק לב ס"ק ב), "פני ברוך" (סי' לט סע' יב ובמקורות שציין שם) ועוד, והקריאה בתורה בשבת במנחה שווה לזו של ב' וה' בכל דבר לא רק בתוכן, אלא גם במידת החיוב ובמקורו, ואף שמסקנת הגמרא (בבא קמא פב ע"א) שעיקר תקנת הקריאה בב' וה' היא מימות משה רבנו, ובשבת במנחה מימות עזרא, מכל מקום כשקרא הכהן ג' פסוקים כבר יצאו ידי חובת התקנה הראשונה, כמבואר בגמרא שם, והעולים הבאים אינם אלא מתקנת עזרא, כבשבת במנחה). ועיין גם ב"חתם סופר" (חלק ו ליקוטים סי' קג), שמוכח מדבריו שעלייה במנחה מועילה, ונדון עוד בדבריו בהערה 15.

[14] משתי סיבות: א. החיוב בקריאת התורה בבוקר הוא גדול יותר: מקורו מתקנת משה רבנו, כמבואר בגמרא (בבא קמא שם), ולדעת הב"ח (או"ח סי' תרפה) נחשב חיוב זה אף לחיוב דאורייתא, לעומת חיוב הקריאה במנחה (מתקנת עזרא כנ"ל). ב. מבואר בגמרא (מגילה כא ע"ב) שמי שקורא יותר פסוקים – יש בכך יותר מעלה ובדרך-כלל העליות בבוקר ארוכות יותר מאלו שבמנחה.

[15] שהרי העדיפו מפטיר וכן "אחרון" (ומשמע, אף שאינו משבעת הקרואים המחויבים בשבת, אלא הוספה) על עלייה רגילה, אף שאלו אינן מכלל החיוב שמתקנת משה רבנו, ואף שעליות אלה (מפטיר ואחרון – כשזו הוספה שנוצרת על-ידי חלוקת עליית השביעי לשניים) כוללות בדרך-כלל פחות פסוקים מהאחרות.

כמו כן יש לציין ל"חתם סופר" הנ"ל (בהערה 13), שדן במי שיש לו יארצייט והגיע לבית הכנסת באונס רק לאחר שמכרו את העליות, אם יש לו זכות לקבל עלייה, ואם כן, על חשבונו של מי מהקונים, וכתב: "אירע בשבת אחר שכבר מכרו כל המצות, בא לבה"כ חיוב יא"צ, שהיה אסור בבית הכלא ועתה התירוהו, ואמרתי פשוט שמי שקנה סגן יתן לו מקום לקרותו לתורה בין הקרואים שלו... ובר מן דין איכא נמי משום 'ועשית הישר והטוב', שהרי היא"צ לא יכול לעלות ביום אחר, דיומא גרם, והבעל סגן יכול לקנות ביום אחר, ע"כ הי' נראה פשוט ליתן לו חיוב שלו, אך כל זה לאפוקי שלא יצא ריקם מבלי שיעלוהו לתורה כלל, אך באשר הסגן טוען... דילמא מי שקנה ז' או מפטיר... והנה זה המעשה היה בא' שלא הותר ממאסרו אלא לשעה לומר קדיש ולעלות לתורה, ואח"כ יחזור למאסרו, ובמנחה לא הורשה לבוא לבהכ"נ, אך אי היה רשאי לבוא לבהכ"נ במנחה צ"ע אי יאמרו לו ז' ומפטיר הנחנו לך מקום לגבות בקריאת המנחה... או דילמא אין מנחה בכלל, שהרי עינינו רואות שקוראים לכל החיובים בשחרית, ואפילו יש הרבה חיובים קורין לז' ומפטיר ולא

לפיכך ולאור האמור לעיל, מסתבר שעדיף לקבל מפטיר בשבת שלפני היארצייט ועלייה בשבת של היארצייט עצמו במנחה[16], ולא לוותר לגמרי על עלייה בשבת שלפני היארצייט כדי לקבל עלייה בשבת של היארצייט עצמו בבוקר.

ג. סדר העדיפויות בתפילות לגבי השבת שלפני היארצייט עולה מהאמור לעיל בסעיף א.

לגבי השבת שחל בה היארצייט עצמו – מסתבר שסדר העדיפות הוא: שחרית, מוסף, מנחה, ערבית[17].

אם אינו יכול לעבור לפני התיבה גם בשבת זו וגם בקודמתה, יעדיף את השבת שהיארצייט חל בה על פני קודמתה[18].

ד. באופן כללי, עדיף להתפלל תמיד באותו מקום[19]. עם זאת, אם מעבר מבית כנסת אחד למשנהו יאפשר לעבור לפני התיבה או לעלות לתורה בשתי השבתות, כגון

דוחים אותם למנחה כלל, וצ"ע קצת בזה, מ"מ נ"ל דמעיקרא לא תקנו כך אלא היכי דליכא פסידא לשום אדם, ע"כ ה"יארצייט" מוחל לו שיהיה זריזין ומקדימין למצוה ויעלה בשחרית לז' ומפטיר, ולא ימתין עד למנחה". נראה מן הדברים שלמסקנתו אין לעלייה בבוקר שום מעלה עצמית מעבר לעלייה במנחה, אלא שזריזים מקדימים.

[16] כפי שביארנו (לעיל בהערה 10) שעדיף לקבל מפטיר בשבת שלפני היארצייט ועלייה רגילה בשבת של היארצייט עצמו, ולא לוותר לגמרי על עלייה בשבת שלפני היארצייט כדי לקבל מפטיר בשבת של היארצייט עצמו. לאור האמור כאן קל וחומר בנדון דידן, שהרי לגבי מפטיר לעומת עלייה רגילה לדעת פוסקים רבים מפטיר עדיף, ואילו בהשוואה בין עלייה בשחרית או במנחה נראה שאין לעלייה בשחרית עדיפות מלבד "זריזים מקדימים", שמסתבר שאין להפסיד עבור זה את עצם המעלה של העלייה בשבת שלפני היארצייט, ועוד שייתכן לומר שעצם העלייה בשבת שלפני היארצייט – בהשוואה לעלייה בשבת של היארצייט עצמו – גם היא מעין "זריזים מקדימים" לגבי כלל העניין של הדאגה לעילוי נשמה.

את האמור יש לסייג ולומר שלפי המבואר, שיש המעדיפים לעלות ל"אחרון" ולומר את הקדיש שלאחריו, אפשרות זו עדיפה על עלייה במנחה, שכן לאחר הקריאה בשבת במנחה אין קדיש (עם זאת יש לציין שניתן לבקש לומר את הקדיש גם בלי לעלות לאחרון, אם אין חיוב אחר. ועל כל פנים נראה שעדיפות זו אינה גוברת על מעלת המפטיר בשבת שלפני היארצייט, שיש רבים שהעדיפוהו על המפטיר בשבת של היארצייט עצמו ואת המפטיר בשבת של היארצייט עצמו העדיפו על עלייה זו של אחרון, ואם כן קל וחומר שמעלת המפטיר בשבת שלפני היארצייט עדיפה על מעלת ה"אחרון").

[17] בשחרית שליח הציבור מזכה את הציבור יותר מאשר בכל תפילה אחרת, שכן יש בה: א. חזרת הש"ץ, ב. קדושה, ג. "ברכו", ד. חצי קדיש שלפני "ברכו", ה. קדיש "יתתקבל". במוסף ובמנחה יש: א. חזרת הש"ץ, ב. קדושה, ג. חצי קדיש שלפני העמידה, ד. קדיש "יתתקבל". בערבית אמנם נוסף לעומת מוסף ומנחה "ברכו", אך לעומתו חסרים בה חזרת הש"ץ וגם קדושה. לא מנינו את הקדישים שאומרים בכל מקרה היתומים,שכן אמירתם אינה תלויה בש"ץ, ובפרט לפי המנהג הרווח כיום, שכל ה"חיובים" אומרים את הקדישים ביחד.

יש לציין שהאמור כאן הוא לפי נוסח אשכנז. לפי נוסחי ספרד ועדות המזרח יש מקום להסתפק לגבי עדיפות מנחה על ערבית, שכן למנהגים אלה מתווסף בערבית גם חצי קדיש שלאחר "מזמור לדוד" (ובחול לאחר "שיר המעלות", וכן בחול למנהג ספרד ועדות המזרח אף בשבת קדיש נוסף בתחילת התפילה – לפני "ברכו"). עוד נציין, שלמרות השוויון הקיים, לכאורה, בין מוסף למנחה, מסתבר להעדיף מוסף על מנחה, לפי שאנו רואים שיש למוסף מעלה יתרה הבאה לידי ביטוי בשבת שלפני היארצייט.

[18] אף שלגבי מפטיר ישנה מחלוקת כנ"ל (הערה 8), לגבי התפילות אין חולק שהמנהג לעבור לפני התיבה בשבת לפני היארצייט הוא מנהג מאוחר (וכנ"ל הערה 1) לעומת מנהג זה ביארצייט עצמו, שנזכר כבר ברמ"א (יו"ד סי' שעו סע' ד, וב"דרכי משה" שם אות ט הביא המקור לכך ממהר"ם). מנהג זה של תפילות לפני התיבה בשבת הקודמת אף אינו מוגדר כלל כ"חיוב" (כנ"ל שם ובסוף הערה 10), וכמבואר גם ב"גשר החיים" (הנ"ל פרק לב ס"ק ב) וב"פני ברוך" (סי' לט הערה ג), שגם לגבי התפילות לפני התיבה, מי שיש לו יארצייט במשך השבוע, נדחה מפני החיובים האחרים בשבת שלפני היארצייט.

[19] מעלתה של קביעות מקום לתפילה מבוארת בגמרא (ברכות ו ע"ב; ז ע"ב), ונפסקה להלכה בשו"ע (או"ח סי' צ סע' יט): "יקבע מקום לתפלתו, שלא ישנהו אם לא לצורך". עיין עוד בטור (שם) ובעקבותיו בשו"ע הרב (סע' יח) וב"ערוך השולחן" (סע' כג), שכתבו "לצורך גדול".

שהציבור בכל אחד מבתי הכנסת מוכן לאפשר זאת רק באחת משבתות אלו - נראה שמותר לעשות כך[20], זאת בתנאי שמספר המתפללים בשני בתי הכנסת דומה, שכן אם מדובר בוויתור על מקום תפילה שיש בו ציבור מתפללים גדול יותר - יש לשקול אם שכר התפילות הנוספות לפני התיבה אינו יוצא בהפסד המעלה של "ברב עם הדרת מלך"[21].

[20] שהרי "לצורך" משמע בשו"ע (הנ"ל בהערה הקודמת) שמותר לשנות מקביעותו. יש להסביר שבאופן זה אין מפסידים כלל את מעלת "הקובע מקום לתפילתו", ולא שמפסידים מעלה זו אלא שהדבר מותר או נדחה מפני הצורך, שכן עדיין נחשב שמתפלל במקום קבוע ולא בדרך ארעי, כיוון שאינו משנה ממקום למקום באופן מקרי וללא סיבה.

[21] משלי יד, כח. מעלת "ברוב עם" נזכרה בש"ס ובפוסקים בהקשרים רבים, ובהם גם בענייננו (שו"ע או"ח סי' צ סע' ט) לגבי מעלת תפילה בבית הכנסת, ומפרש ה"מגן אברהם" (ס"ק טו): "אע"פ שיכול להתפלל בביתו בעשרה, מ"מ ברוב עם הדרת מלך", וכן ב"משנה ברורה" (שם ס"ק כח): "אם יש לו שתי בתי כנסיות ואחד יש בו 'ברב עם' – מצוה להתפלל בו יותר".

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
תמוז תשס"ו

פה. ביקור בתערוכת "Bodies"

שאלה:
בניו יורק מוצגת עכשיו תערוכה פופולארית בשם "Bodies". בתערוכה זו מוצגות גופות משומרות (מסין. סביר להניח שהן גופות של גויים), שהזריקו להן חומר לטקס ששומר עליהם מריקבון. ישנו גם חדר שבו שמורים עוברים. האם יש בעיה הלכתית בהצגת התערוכה ובביקור בה? האם לסטודנטים בבית ספר לרפואה מותר לבקר בתערוכה, לצורך לימודי?

תשובה:

א. נחלקו הפוסקים אם יש חיוב לקבור מתי גויים[1]. מחלוקתם אינה אלא בארץ ישראל, אבל בחו"ל לכולי עלמא אין חיוב[2]. על כל פנים יש לטפל בגופה בדרך אחרת[3].

ב. נחלקו הפוסקים אם יש איסור להנות ממת גוי[4].

ג. גם למי שסובר שיש איסור הנאה ממת גוי – ההסתכלות על גופתו איננה כלולה באיסור זה[5].

ד. נחלקו הראשונים אם יש איסור של "בל תלין" במת גוי. לרש"י[6] אין איסור, ולרמב"ן יש איסור[7] [8].

---

[1] רמב"ן (דברים כא, כב) ו"העמק דבר" (שם), שו"ת "יביע אומר" (ג יו"ד כב אות כ).

[2] עיינו בהערה 1. "בית יצחק" (או"ח סי' טו).

[3] עיינו לקמן בהערה 8.

[4] ראה שו"ע (יו"ד סי' שמט סע' א), שפסק כדברי הרשב"א בתשובה, שמתי גויים אסורים בהנאה. ביאור הגר"א (שם) וב"משנה למלך" (אבל פרק יד הל' כא). חלקו על דבריו מכוח דברי הירושלמי (שבת פ"י ה"ה), העוסק בדין הוצאה. וניתן לדייק מדבריו שמותר להנות ממת עכו"ם, וממה שמצינו שדוד הביא מאה עורלות פלשתים לשאול. עיין בחידושי "חתם סופר" (שבת צג ע"ב), המעלה אפשרות שהבבלי חולק בזה על הירושלמי. ובדברי ה"שאילת יעב"ץ" (א סי' מא) שדחה את הראיה מעורלות הפלשתים. ועיין עוד בשו"ת "עטרת פז" (א חו"מ סי' ז), ובדברי הפוסקים המצוינים בדבריו.

[5] "חזון איש" (יו"ד סי' רח ס"ק ז), "ציץ אליעזר" (ד סי' יד), ו"משפטי עוזיאל" (א יו"ד סי' כח אות ה; סי' כט אות ג).

[6] רש"י (דברים כא, כג): "כי קללת אלהים תלוי – זלזולו של מלך הוא, שאדם עשוי בדמות דיוקנו, וישראל הם בניו. משל לשני אחים תאומים שהיו דומין זה לזה, אחד נעשה מלך ואחד נתפס ללסטיות ונתלה. כל הרואה אותו אומר המלך תלוי. כל קללה שבמקרא לשון הקל וזלזול, כמו (מלכים א' ב, ח) 'והוא קללני קללה נמרצת'". ומקור דבריו בגמרא (סנהדרין מו ע"ב) ועיין שם בדברי המהרש"א. לנו לא ברור מה המקור לשיטת רש"י (לאורך כל הדרך) שהכריחו להעמיד את דברי הגמרא הנ"ל דווקא בישראל – הלא כל אדם נברא בצלם, וכדברי המשנה באבות "חביב אדם שנברא בצלם".

[7] ז"ל הרמב"ן (שם כא, כב): "ורבותינו (סנהדרין מו ע"א) דרשו כן בכל המלין את מתו שלא לכבודו. מה עץ שהוא נוול אף כל שהוא נוול. והנה לדעתם, 'כי קללת אלהים תלוי' לומר אע"פ שזה ראוי לנוולו לגודל חטאו – לא תעשה כן, כי קללת אלהים תלוי. ועל המשל של שני אחין יהיה כל המלין בטעם הזה. וכן הקללה שהזכיר רבי אברהם ממנה, יהיה בכל בית אשר יהיה שם מת, ועל כן יטמא כל הבא אל האהל וכל אשר באהל (במדבר יט, יד): 'ולא תטמא את אדמתך' על דעת רבותינו איננו טעם בלבד, בעבור שלא תטמא את אדמתך, שא"כ יהיה מותר בחוצה לארץ, אבל הוא לאו שני. והנה המלין התלוי, או אפילו המת בארץ עובר בשני לאוין ועשה, ובחוצה לארץ בעשה ולא תעשה אחד,

ה. מותר לסטודנט לרפואה לנתח גופות של גויים לצורך המקצוע[9], כמקובל באומות העולם. עליו להיזהר שלא לנוול את הגופה, אלא להשתמש בה לצורך לימוד בלבד[10].

ו. כיוון שיש האוסרים ניוולו של מת נוכרי, יש איסור בארגון תערוכה של גופות, אף של גויים[11]. יש להימנע מביקור בתערוכה כזו לשם סקרנות או בילוי[12].

ז. מעיקר הדין מותר לבקר בתערוכה לצורך לימודי רפואה[13], במיוחד אם יערך סיור מיוחד רק לסטודנטים לרפואה[14].

ח. לעולם יתרחק אדם מישראל מן הכיעור ומן הדומה לו[15].

שהוא למד מן התלוי, כאשר פירשתי. ומן הלאו הזה קבר יהושע מלכי כנען ביומן, אע"פ שאין בתלייתן הקללה שהזכירו רבותינו במגדף ועובד ע"ז, אבל היה בהם משום טומאת הארץ, או שחשש לקללת אלהים מן המשל של שני האחים, כאשר פירשתי".

יש להעיר שלפי דברי הפוסקים הסוברים שאין חיוב לקבור מתי גויים בחו"ל, עניינו של איסור "בל תלין" הינו שלא להשאיר את הגופה להתנוול לעין כל, אלא יש חיוב להעלים את הגופה בשריפה וכדומה, ולא דווקא בקבורה בקרקע.

[8] ראה ב"מנחת חינוך" (מצוה תקלז). "קומץ המנחה" ציין למחלוקת הנ"ל, וכן כתב המהרש"א (סנהדרין מו ע"ב), וכן כתב ב"דברי סופרים" (סי' שנז סע' א). וכן כתב ב"עיניים למשפט השלם" (סנהדרין מו ע"ב). יש להעיר על דברי ה"משפטי עוזיאל" (יו"ד סי' כח אות ד), הכותב שאם נאמר שיש איסור ניתוח מתי ישראל משום ניוול המת, ואיסור ניוול המת נלמד מדין בל תלין, אין חילוק בין ישראל ועכו"ם, ששניהם מקרא אחד דרשו. דבריו הולמים את דברי הרמב"ן, אך לפי הנ"ל רש"י חולק. ועיין ב"שאילת יעב"ץ" (א סימן מא) שגם נקט בפשטות שאיסור הלנת המת שייך אף במתי עכו"ם. וכן נקט שו"ת "שואל ומשיב" (מהדו"ק ב סי' קנא).

[9] ראה "חזון איש" הנ"ל ו"ציץ אליעזר" הנ"ל.

[10] מאחר שיש מחלוקת ראשונים בדבר ניוולו של מת גוי, פשוט שאסור לאדם להיכנס לספק איסור תורה ללא צורך.

[11] כנ"ל בהערה הקודמת.

[12] זה לשון הגמרא (סנהדרין מו ע"ב): "אומר רבי מאיר: משלו משל למה הדבר דומה – לשני אחים תאומים בעיר אחת, אחד מינוהו מלך ואחד יצא לליסטיות. צוה המלך ותלאוהו. כל הרואה אותו אומר: המלך תלוי! צוה המלך והורידוהו". ונראה שכוונת המשל היא שהגוף הנו משכן הנפש האלוקית, המחיה את האדם, ומי שמבזה את הגוף בעצם מבזה את העניין האלוקי שבו. ויש ללמוד ממשל חז"ל שגם ההסתכלות על גופו של מת המתנוול יש בה נדנוד עברה, משום שבכך מתבזה המלך עוד יותר. ואם אף אחד לא יסתכל בפני התלוי לא יהיה בזיון למלך כל-כך, ועל כגון זה נאמר: "כל שלא חס על כבוד קונו – ראוי לו שלא בא לעולם" (חגיגה יא ע"ב). ואם אין ראיה לדבר, זכר יש לדבר במה שמצינו שהשומע ברכת ה' צריך אף הוא לקרוע את בגדיו.

[13] כמו שמותר לנתח מתי גויים לצורך לימוד חוכמת הרפואה, או משום שסומכים על שיטת רש"י, שאין איסור בל תלין במתי גויים, או משום שלימוד הרפואה על-ידי ניתוח אינו נחשב לניוול הגופה, מאחר שהוא לצורך גדול ויקר של הצלת אחרים ממחלה.

[14] עיין בדברי ה"סנהדרי קטנה" (סנהדרין מו ע"ב).

[15] יש לקחת בחשבון שאם יראו גויים או יהודים שיהודי ירא שמים נכנס לתערוכה זו – יראו בזה מתן לגיטימציה לתערוכה. על כן יש לשקול לגופו של עניין אם ישנה תועלת אמיתית בביקור בתערוכה.

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
תשרי תשס"ט

פו. יחס ההלכה לחוק מוות מוחי נשימתי

שאלה:
בהמשך לשאלתנו בעניין מוות מוחי והשתלות לב בפסקי מו"ר הגר"ש ישראלי, אנו פונים אליכם לבירור נוסף בנושא זה. אבקש את התייחסותכם לשאלות העקרוניות הבאות:
לדעת גדולי הפוסקים שחלקו על הגר"ש ישראלי, למחקרים בעניין תאים חיים במוח גם לאחר קביעת מוות מוחי, וכן למקרים שפורסמו בספרות הרפואית של אנשים שהמשיכו לחיות אחרי קביעת מוות מוחי - מה דעתכם בעניין החוק החדש שהתקבל בכנסת ישראל, בהסתמך על פסק הרבנות הראשית לישראל משנת תשמ"ז, כשמו"ר הגר"ש ישראלי כיהן כיו"ר ועדת ההלכה של הרבנות הראשית לישראל[1]?

התשובה:
קראנו בעיון את החומר הרב ששלחת לנו. ניכר מתוכו כי השקעת זמן רב בהכנתו. למדנו שוב את הסוגיות, עיינו מחדש בדברים שכתב מרן הגר"ש ישראלי, שגם פורסמו בשו"ת "במראה הבזק" (חלק ב). עיינו שוב בהחלטת מועצת הרבנות הראשית לישראל משנת תשמ"ז, ועיינו גם בחוק מוות מוחי-נשימתי, התשס"ח-2008, שהתקבל בכנסת ישראל בי"ז באדר ב' תשס"ח (24.3.08).
להלן מסקנותינו:

א. מהסוגיות המרכזיות ומדעות הראשונים עולה כי הקריטריון לקביעת מוות על-פי ההלכה הוא הפסקת נשימה (כל הבדיקות המופיעות בש"ס מכוונות כנראה לקריטריון זה). גם במקום שמופיע עניין הדופק (פעימות הלב) הוא קשור לנשימה, שכן כך הבינו בזמנו את מקור הנשימה, וכמבואר באריכות בשו"ת "חכם צבי"[2]. מה גם שבסוגיה בירושלמי, וגם לפי דעת רוב הראשונים, בדיקת הלב אינה נזכרת כלל בסוגיה המרכזית ביומא[3], מכל מקום להלכה נפסק ברמב"ם, בטור ובשו"ע שהכול תלוי בנשימת האף. מובן שהכוונה להפסקת נשימה בלתי הפיכה, לכן מופיעות, בעיקר בדברי האחרונים, דרישות נוספות, כמו "מונח כאבן" וכדו', שמוכיחות שאכן הפסקת הנשימה היא מוחלטת ובלתי הפיכה, ואיננה הפסקה למראית עין או לזמן קצר. שיטות האחרונים החשובות הדורשות גם דום לב, מטרתן כנ"ל להבטיח שאכן הפסקת הנשימה היא בלתי הפיכה.

ב. כל שיטות האחרונים מסכימות ביניהן על דבר אחד, כיוון שכנראה יש רופאים רבים הקובעים מוות שלא על-פי ההלכה, יש צורך להבטיח כתנאי להסכמה להשתלות שלאחר המוות כי אכן קביעת המוות תתאים לדרישות ההלכה. לכן דרשו כל האחרונים, כולל מרן הגר"ש ישראלי והגר"א שפירא, הגר"מ אליהו, ומועצת הרבנות הראשית יחד עם הגרז"נ גולדברג, הראשון לציון הרב עובדיה יוסף והראשון לציון הגר"ש עמר, שותפות של רב בקביעת המוות, או שותפות של רופאים שקיבלו הכשרה מרבנים שהוסמכו לכך. חשדנות מוצדקת זו, שנתייחס אליה גם בהמשך דברינו, הביאה את הגרי"ש אלישיב ואת הגר"ש

---

[1] הערת המערכת: לשאלה צורף חומר רב הנוגע לשאלות אלה.
[2] סי' עז. עיינו גם במאמרו של הרב רא"ם הכהן ראש ישיבת "עתניאל", (יתפרסם בקרוב).
[3] פה ע"א

וואזנר, ובזמנו את ה"הציץ אליעזר", להוסיף תנאים נוספים על הנדרש על-פי הסוגיות.

ג. כל מה שנכתב על-ידי הפוסקים בדבר רצח כפול בהשתלת לב איננו רלוונטי כיום מצד המושתל. החשש בזמן הזה הוא רק מצד התורם, ותלוי בהכרעה ההלכתית ובביטחון כי התהליך נעשה על-פי ההלכה. מבחינה רפואית ההיפך הוא הנכון – כבר זמן רב שההשתלות הפכו למכשיר המציל נפשות רבות. חייהם של מושתלים רבים ניצלים, והם זוכים גם לאיכות חיים. אף-על-פי ש"אין דוחין נפש אחת" גם כדי להציל נפשות רבות, אם יש ביכולתנו להבטיח כי האיברים יילקחו אחרי קביעת המוות על-פי ההלכה – יש כאן מצווה גדולה של הצלת נפשות, שאי אפשר להתעלם ממנה. אחריות כבדה זו מוטלת על כתפי הפוסקים.

ד. בדבריכם כתבתם כמה פעמים בשם כמה פוסקים חשובים כי ייתכן שהם יתירו לקחת תרומת איברים, אף-על-פי שיאסרו לתרום. על כגון זה נאמר "חכמים הזהרו בדבריכם". פרסום דברים שכאלה איננו רק חילול השם שאין כמותו, אלא שהוא עלול להביא למצב של פיקוח נפש דרבים, אנטישמיות נוראה וחרם על יהודי העולם, בטענה המוצדקת, פשוטה והאנושית כי מי שאינו תורם – איננו רשאי לקבל תרומות. על כן הכרעה מסוג שכזה מסוכנת ביותר, אין לה כל מקום ואסור לפרסמה אפילו בדברים שאינם מיועדים לפרסום.

ה. הטענה כי יש אנשים שהוגדרו כמתים לאחר שעברו מוות מוחי והם חיים בינינו איננה טענה כלפי שיטת מרן הגר"ש ישראלי וחבריו. זאת כיוון שהדרישות על-פי הפרוטוקול שנתקבל על-ידי מועצת הרבנות לישראל בזמנו ועל-ידי כנסת ישראל לאחרונה באות אכן להבטיח כי מציאות כזאת תהיה מן הנמנעות. יתר על כן, גם לאחר קביעת מוות לבבי, המוסכם על כל הפוסקים, היו לא מעט מקרים שבהם אנשים חזרו לחיות. כל זה נובע מטעויות של רופאים, שוודאי יש לעשות מאמץ למונען, אך אין זה משנה את העקרון כלל ועיקר. הרי על כך בנויה תשובת ה"חתם סופר"[4], שבזמנם היו טעויות נפוצות של רופאים, ובכל זאת כתב ה"חתם סופר" שכל רוחות שבעולם לא יזיזונו מקביעת ההלכה העקרונית.

ו. הבדיקה שנערכה לאחרונה בעניין מציאת תאים חיים במוח לאחר קביעת מוות מוחי, גם היא איננה רלוונטית לדיוננו, מכמה סיבות:

1. גם בגוף מת יש תאים שחיים זמן אחרי הקבורה.
2. מחקר זה לא נעשה במוחות של אנשים שנקבעו כמתים על-פי הפרוטוקול שקבעו מרן הגר"ש ישראלי ומועצת הרבנות הראשית.
3. הדרישה שכל תאי המוח יהיו מתים אין לה מקור הלכתי בחז"ל. היא אמנם מופיעה בדברי הגרש"ז אויערבך, ואולי גם בדברי הגר"מ פינשטיין, כנראה רק כדי להבטיח שהמצב בלתי הפיך מבחינת הנשימה. לית מאן דפליג כי אחרי הבדיקות שנערכות על-פי הפרוטוקול שהציעו מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל וחבריו, שכנסת ישראל אימצה בחוק החדש, מובטח כי אכן המצב בלתי הפיך.

---

[4] יו"ד סי' שלח

4. לא מצינו בשום מקום בהלכה שמתחשבים בממצאים מיקרוסקופיים, כמבואר באריכות בדברי הפוסקים[5].
5. גם לאחר מוות לבבי יימצאו תאים חיים רבים בלב, ואין מי שיאמר שהאדם איננו מת עד שכל תאי הלב ימותו. אם כן מאי שנא ביחס למוח?
6. אין במחקר האמור תיאור מפורט על צורת המוח בהסתכלות בעין רגילה, ויש להניח שאילו בדקו את המוחות לאחר מוות מוחי על-פי דרישות הגר"ש ישראלי זצ"ל וחבריו, ועל-פי דרישות החוק הישראלי החדש – היו רואים מוח ממוסמס, וכפי שדרשו הגרש"ז אויערבך והגר"מ פינשטיין.

ז. אנו מציעים לרבני ארה"ב בפרט ולרבני שאר העולם בכלל לאמץ את הנוסח של החוק החדש שנתקבל בכנסת ישראל ולפרסם תמיכה בו. החוק מכיר בקביעת מוות על-פי מוות מוחי, שמוביל להפסקה בלתי הפיכה של הנשימה, על-פי קריטריונים מחמירים ביותר מבחינה רפואית, וכולל גם פיקוח של רופאים שהוכשרו בידי רבנים שהוסמכו לכך. מי שירצה לסמוך על גדולי ישראל שתמכו ותומכים בהכרעה הלכתית זו – יש לו בהחלט על מי לסמוך. לכן יש חיוב לתמוך בשיטה זו.

החוק מאפשר גם למי שרוצה להחמיר (ולהקל באותו זמן) וללכת על-פי השיטות הדורשות גם דום לב, לדרוש המשך הטיפול בחולה גם לאחר קביעת מוות מוחי. בכך יצאנו ידי חובת כולם.

ח. נוסיף כי גם לשיטת הפוסקים על-פי שיטת הגרש"ז אויערבך ניתן להתיר מבחינה הלכתית תרומות איברים בדרך הבאה (שיש לבדוק אותה גם בהיבט הרפואי): לשיטתו, חולה במצב של מוות מוחי שאיננו נושם (אפילו רק על-ידי בדיקת נוצה על-יד האף), והוא נושם רק בגלל שהוא מחובר למכונת הנשמה – מותר לנתקו מן המכשיר[6]. לאחר שינותק מן המכשיר גם לבו יפסיק לפעום, ואז הוא יוגדר כמת לכולי עלמא. לאחר זמן (מספיק קצר על-פי ההלכה, ולא ארוך מדי, על-פי הדרכת הרופאים) יחובר שוב האדם למכונות, כדי להבטיח שהאיברים הפנימיים ימשיכו להיות ראויים להשתלה, ורק אז יתחיל תהליך לקיחת האיברים להשתלה.

---

[5] עיינו לדוגמה בשו"ת "יביע אומר" (ח"ד יו"ד סי' כ).

[6] כמבואר בשו"ת "מנחת שלמה" (ב סי' פו אות ה עמ' רסג).

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
אייר תש"ע

פז. קניית אברים להשתלה באמצעות מתווך ממקור מפוקפק

שאלה:
אני משמש כרופא ועומד בראש ועדת האתיקה הרפואית של אוניברסיטת קולומביה. בשבת הבאה אמסור שיעור הלכתי על הנושא של קניית אברים ממדינות זרות לצורך השתלות.
אני משער שהתנאים ההלכתיים שחייבים להתקיים כדי להתיר מכירת האברים אינם חלים אלא על יהודים ששוקלים למכור את אבריהם. מהם התנאים, אם בכלל, שיהודי הרוצה לרכוש איבר מגוי מחויב לקיים? האם היהודי מחויב לחקור את הנסיבות בהן הושג האיבר מן ה"תורם"? אנחנו יודעים שרבים מה"תורמים"- המוכרים, אם לא כולם, עברו על החוק במדינה בה הם חיים, חוץ מאירן – וגם נוצלו על-ידי המתווך.
האם אסור לחולה לקנות איבר בנסיבות אלה?

תשובה:
בעניין מכירת אברים של יהודי לצורך השתלה, ראה מאמרו המקיף של ד"ר הרב מיכאל ויגודה[1].
כמתואר בשאלה, המציאות כיום היא שברוב רובם של המקרים שבהם קונים איברים שמקורם במדינה זרה, מדובר בניצול התורם במקרה הטוב, בהפיכתו לבעל מום או הריגתו במקרה הגרוע.
כל ניסיון להגדיר את מעשיו של המתווך באמצעות דיני גזל ואונאה עלול לגמד את האיסור. ועל כגון זה כבר נאמר "כי מלאה הארץ חמס", "לא נחתם גזר דינם אלא על הגזל"[2] ו"לא חרבה ירושלים אלא על שדנו בה דין תורה"[3].
עוד נוסיף להעיר שאבר שנלקח בכוח ובמרמה – הרי הוא גזול בידי המתווך, ורבים הפוסקים הסבורים שאף שכל התורה כולה נדחית מפני פיקוח נפש, איסור גזל אינו נדחה מפני פיקוח נפש[4], לכן אסור להתרפא מאבר זה.
אף על-פי שהיהודי עצמו אינו מרמה את התורם, והוא קונה מהמתווך את האבר, עדיין רובצים עליו איסורים רבים[5].

---

[1] אתר אינטרנט דעת, בקישור: http://www.daat.ac.il/mishpat-ivri/havat/8-2.htm וראה שם בייחוד את דעת מו"ר הרב שאול ישראלי זצ"ל להיתר.

[2] בראשית רבתי (וישב, כמובא ברש"י בתחילת פרשת נח, בראשית ו, יג). המתווך הגוי המנצל את חברו עובר על איסור אונאת ממון. איסור אונאת ממון הוא חלק מאיסור גזל (בבא מציעא ס"א ע"א), שהוא אחד משבע מצוות בני נח. ולא עוד, אלא שאונאה שכזו, הנוגעת לגופו של האדם, הריהי חלק מדרישות של כל מערכת מוסר בסיסית.
ואין לומר שאין דין אונאה בעבדים (ראה חו"מ סי' רכז סע' כט), והוא הדין שאין דין אונאה באבר מאברי האדם החופשי, שכבר כתב הרמב"ן (בפירושו לפרשת ויקרא כה יד) שמה שנתמעטו קרקעות ועבדים מדין אונאה – רק מחיוב התשלומים נתמעטו, אבל האיסור בעינו עומד.

[3] בבא מציעא ל ע"ב.

[4] ראה שו"ת "יחל ישראל" סי' עה.

[5] א. איסור של "לפני עיוור" שכן בהסכמתו לשלם עבור התיווך הוא מעודד את המתווך לרמות את חברו. לפעמים אף גוף איסור הגזל רובץ על כתפו של היהודי, אם הוא יודע על מזימותיו של המתווך.

אף לאלה הסוברים שאיסור גזל נדחה מפני פיקוח נפש, עדיין יש לאסור גזל הנעשה בצורה מערכתית ופומבית, מפני שיש בדבר זה חילול השם.

מכל הנ״ל יוצא ברור שישנה חובה גדולה על המושתל, לדעת ולחקור מה המקור של האברים שהוא מקבל להשתלה.
מדינת ישראל, מדינתו של ״עם סגולה״, חייבת להוביל את ההתנגדות הבין-לאומית למעשים מסוג זה.
אין לשכוח שבצד גודל האיסור של ניצול הזולת, ניצב בפנינו נושא ההצלה מחיים למוות של החולה המוטל לפנינו. לכן יש לדון בכל מקרה פרטי לגופו[6].
כאן המקום להעיר כי יש לעודד תרומת אברים שאין תרומתם פוגעת בתורם. ואף שאין חובה לתרום, יש לשבח[7] ולעודד את התורמים, ולפרסם את רום מעלתם וצדקתם.
עוד נוסיף כי על-פי פסק מו״ר הגר״ש ישראלי, בשבתו כראש ועדת ההלכה של הרבנות הראשית לישראל, שהצטרפו אליו הרבנים הראשיים בעבר ובהווה ועוד גדולי עולם, יש לעודד תרומת איברים לאחר מות מוחי; כל זה בהתקיים כל התנאים המבוארים בהחלטת הרבנות הראשית משנת תשמ״ז, וכפי שהתקבל בכנסת בחוק המוות המוחי-נשימתי בשנת תשס״ח[8].

וכן שיטת הש״ך (חו״מ סי׳ קפב), שמי שמשלמים לו כדי לעבור עברה – אין אומרים בו ״אין שליח לדבר עברה״. ב. איסור של ״חולק עם הגנב״.

[6] אכן, על אף האמור כאן שיש איסור של אונאה, להלכה הלא אין איסור אונאה בגוי (חו״מ סי׳ שלג סע׳ כז). כמו כן, אף שלדעת הרמב״ן (הנ״ל) יש איסור אונאה אף בקרקעות ועבדים, מדברי התוספות (בבא מציעא סא ע״א ד״ה אלא) מדויק שאין איסור. גם במקרה שהאבר נלקח במרמה או בכוח, והוא נחשב לגזול, ישנה מחלוקת בשאלה אם איסור גזל נדחה מפני פיקוח נפש, כאשר רבים מן הפוסקים סבורים שגם איסור גזל נדחה מפני פיקוח נפש. ועיין על כך באריכות בשו״ת ״יחל ישראל״ (סי׳ עה), שדן בשאלה זו בהקשר של תרומת אברים.
עוד צד להקל יש בנדון דידן, שאין היהודי עושה בעצמו את מעשה הגנבה והחבלה, רק המתווך עושה כן, והיהודי אינו אלא מקבל את האבר הגנוב. ואף שאסור לקנות גנבה מהגנב לפני יאוש, ושהעושה כן עובר גם הוא על איסור (ראה חו״מ סי׳ שנו סע׳ א; סי׳ שסט סע׳ א). וממילא הדין יהיה תלוי אם היה כאן יאוש של התורם לפני ההשתלה. והמעיין בהלכה זו יראה שאיסור הגזלה אינו רובץ על הקונה, אלא רק איסור של מחזק ידי עוברי עברה ושל ״לפני עיוור״, ובפשוטו איסורים אלו נדחים מפני פיקוח נפש.
כמו כן, במקרה שהאבר נלקח בכוח בידיעתו של היהודי, אף שלשיטת הש״ך מי שמשלמים לו כדי לעבור עברה, אין אומרים בו ״אין שליח לדבר עברה״ (ראה חו״מ סי׳ קפב סע׳ א), והעברה נזקפת לחשבון המשלח, ההגהות ר׳ עקיבא אייגר (שם) ציין למחלוקת הפוסקים אם בכלל ישנו דין של שליחות לדבר עברה בגוי.

[7] ראה שו״ת הרדב״ז (סי׳ אלף נב). ועיין בדברי הפת״ש (סי׳ תכו), ובדברי ״העמק שאלה״ (שאילתא תמז) שהאריך בנושא זה.

[8] עיינו בתשובה פו לעיל.

אוסטרליה **Australia**

שבט, תשס״ז

פח. פדיון הבן לוולד של בת כהן שהופרתה מתרומת זרע נכרי

השאלה:

ברשותכם, אשים לפני כבודכם שאלה באיש שאין לו זרע, ואשתו סמכה על המתירים להיכנס להריון באמצעות הפריה מלאכותית מזרע של נוכרי. האשה, בת כהן, עומדת ללדת בן, ושואלת אם יש חיוב לפדות את בנה, היות שבת כהן שנבעלה לגוי מתחללת וחייבת לפדות את בנה. האם האשה נשארת בקדושת בת כהן ואינה מתחללת בנסיבות של הפריה מלאכותית, ומשום כך אין חובה לפדות את בנה?

ופונה אני לכת״ר לשמוע את דעתכם: א. האם הבן חייב בפדיון? ב. אם הוא חייב – מי חייב לפדותו, היות שבעל אמו אינו אביו? האם בית דין של שלושה הדיוטות רשאי לפדות את הבן, כדי לא לגרום עגמת נפש להורים?

התשובה:

א. בת כהן אינה מתחללת אלא בביאה, ולא בהזרעה, ולכן האם בכשרותה, והילד פטור מפדיון[1].

ב. בית דין יכול לפדות קטן במקום הצורך[2].

---

[1] הגרש״ז אויערבך ב״נעם״ (א עמ׳ קסה אות ד), וכן ב״מנחת שלמה״ (ג סי׳ צח אות י). עיינו ב״במראה הבזק״ (ג תשובה קכז).

[2] עיינו בשו״ת ״במראה הבזק״ (ב תשובה סט).

ניו יורק, ארה"ב **New York, USA**
סיוון תשס"ח

פט. תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות

שאלה:
זוג צעיר אינו יכולים להביא ילדים לעולם כי אין לבעל תאי זרע כלל – אפילו זרעים אחדים בשביל ICSI. הבעל איננו מוכן לסמוך על הפוסקים המתירים הזרעה מלאכותית עם זרע זר, אך הוא מוכן לסמוך על העמדה שבהשתלת אברים התורם "מאבד" את בעלותו על האבר שהושתל, והשתל נחשב כחלק מגוף האדם שקיבל אותו.
הבעל הציע לשתול כמה תאים (פחות מ-cc אחד דרך ביופסיה) מאשך של איש אחר. רקמת האשך של התורם תושתל בתוך האשך של המקבל, ואז יאוחה החתך של האשך ושל שק האשכים. לאחר המתנה קצרה, החתכים ייפתחו מחדש ורקמת האשך של התורם תוסר לצורך הפריה באמצעות ICSI.
מבחינה רפואית, ניתן לעשות את הדבר מבלי לגרום כל נזק לתורם או לבעל, אך מובן שהדבר יוצר בעיות הלכתיות אחרות. אחי הבעל מוכן להיות התורם.

תשובה:
היות שיש סברות חזקות שלמרות ההשתלה, הוולד מיוחס לתורם הרקמה ולא למושתל, ולכל הפחות הדבר בגדר ספק[1], הרי שיש לדחות את ההצעה, ואין לעשות

---

[1] הפוסקים בדור האחרון דנו רבות בשאלה של "אם פונדקאית", היינו, האם כאשר משתילים ביצית מופרית ברחמה של אשה אחרת, הולד מתיחס לאם היולדת, ה"פונדקאית" או לבעלת הביצית. פוסקים רבים סוברים שישנו ספק שקול מי נחשבת לאמו של הוולד, יש מי שפוסק שבעלת הביצית היא האם, ויש מי שפוסק שהיולדת היא האם. לסיכום השיטות בעניין ייחוס הוולד עיין ב"אנציקלופדיה הלכתית רפואית" ("הפריה חוץ גופית", ב עמ' 867-859). בדומה לכך דנו הפוסקים ביחס ל"תרומת זרע", האם הוולד מתיחס לאביו – או לאו.(שם "הזרעה מלאכותית" עמ' 574-573) השאלה שלפנינו עוסקת בנדון דומה, ויש לדון לגבי הסברות שנאמרו ביחס ל"אם פונדקאית" וביחס ל"תרומת זרע", האם הן שייכות גם בנדון דידן.

א. בשו"ת "אבן יקרה" (מהדורא תליתאה אבן העזר סי' כט), נשאל על מקרה שבו לוקחים שחלות מגוף של אשה אחת על מנת להשתילן באשה עקרה. תשובתו הייתה שלכתחילה אין לעשות כן, מחמת סירוס האשה הראשונה, אך אם עברו ועשו – הוולד מיוחס לאשה שאצלה הושתלו השחלות. ראייתו לכך היא מהגמרא (סוטה מג ע"ב): "ילדה שסיבכה בזקינה – בטלה ילדה בזקינה, ואין בה דין עורלה". כלומר, ענף שנלקח מעץ צעיר שפירותיו עורלה והורכב על עץ שכבר עברו עליו שנות העורלה ויותר (עיין רש"י שם ד"ה שסיבכה, וד"ה בטלה – ומוכח ממנו שהוא הדין להיפך) מקבל את דין העץ שעליו הורכב, ואין בפירותיו חשש עורלה ונטע רבעי.
מדברים אלו למד ה"ציץ אליעזר" (יט סי' מ; כ סי' מט) קל וחומר לפונדקאות, שבה הוולד מיוחס ליולדת, ולא לבעלת הביצית, משום שכאן אין מדובר במעמד עצמאי של השחלות או הביצית, אלא בשאלה אם לייחסן לגוף שממנו נפרדו, ופשוט לו יותר שאין לייחס אותן לגוף שממנו הופרדו לגמרי.
אם כן, לכאורה היה מקום לומר שגם בנדון דידן, אם יקחו רקמת אשך עם תאי זרע מאדם אחד וישתילו אותה אצל אדם שקיים אצלו חוסר מוחלט בתאי זרע – ייוחס הוולד הנולד מתאי הזרע הללו למושתל ולא לתורם.
אמנם, לאחר העיון נראה שדווקא משם ראיה שבנדון דידן המושתל אינו נחשב לבעלים של תאי הזרע שהושתלו בגופו. נבאר את הדברים: בגמרא (מנחות סט ע"ב) מובא דין אחר על ילדה שסיבכה בזקנה: "אמר ר' אבהו אמר רבי יוחנן, ילדה שסבכה בזקנה ובה פירות – אפילו הוסיף במאתים אסור". כלומר, הפירות שהיו כבר על ענף של אילן שפירותיו עורלה אינם ניתרים בהרכבה על האילן הזקן, אפילו אם הוסיפו לגדול בו. דין זה נפסק על-ידי הרמב"ם (מעשר שני פרק י הל' טז) והשו"ע (יו"ד סי' רצד סע' כב), ומבואר שכל מה שבטלה הילדה בזקנה הוא

לעניין פירות שיגדלו לאחר מכן, אך פירות שכבר היו קיימים על ענף הילדה בשעת ההרכבה נשארים באיסורם, וממשיכים להיחשב לפירות עורלה, ואין ההרכבה מועילה להחשיבם כפירות של האילן הזקן. כן כתב במפורש בחילוק הדברים ה"בית יוסף" (על דברי הטור שם) ועיין ב"מנחת חינוך" (מצוה רמו אות ט), שהעיר על כך שהרמב"ם פסק במפורש רק את האיסור ולא את ההיתר, אך מסיק שמכלל לאו – כלומר האיסור בפירות הקיימים, אתה מסיק הן – כלומר ההיתר בפירות שיגדלו לאחר מכן. אם כן, אף אם נשווה את השתלת רקמת האשך לדין ילדה שסיבכה בזקנה, הרי תאי הזרע כבר קיימים ברקמה בשעת ההשתלה, וממילא הבעלות עליהם אינה עוברת בזמן ההשתלה. גם אם הייתה אפשרות שהנתרם ייצר תאי זרע חדשים, אי אפשר לדעת באיזה תא ישתמשו להפריה. אמנם, אין בדחיה זו בכדי לדחות את דבריו של ה"אבן יקרה" משום שיש חילוק גדול בין תאי הזרע ולבין הביציות. לגבי הביצית, כל עוד הביצית לא הבשילה וחרגה מהזקיק המתפתח – הרי אין זה נחשב כ"פרי קיים". (ואף שה"חזון איש" (שביעית סי' ח ס"ק יג) כתב שהפירות נשארים באיסורם אף אם היו בוסר בשעת ההרכבה, מ"מ אף הוא מסכים שאם הפירות עדיין לא הגיעו ל'שיעור פרי', הם בטלים בזקנה, בדיוק כמו הביצית שבתוך הזקיק. לעומת זאת, תא הזרע לא מתפתח מתוך רקמת האשך, אלא יוצא החוצה, וממילא יש לדמותו לפרי שהגיע ל'שיעור פרי', ואינו בטל בזקנה.

אף על עצם השוואתו של בעל ה'אבן יקרה', קמו עוררין. הגרש"ז אויערבך (אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך 'הפריה חוץ גופית הערה 151) העיר שאין להשוות צמח לבעל חיים שיש לו נשמה. יש שדחו מפאת שדין 'ילדה שסיבכה בזקנה' אמור רק בדיני ערלה ולא בדיני כלאים (הרב יעקב אריאל, "באהלה של תורה" א סי' ע) . שתי דחיות אלו שייכות גם בנדון דידן. הרב אריאל כתב לדחות את הראיה מערלה ל'אם פונדקאית', מטעם נוסף, ששם הילדה נשארת קבועה בגוף הזקנה, ואילו בפונדקאות הימצאות העובר בגוף הפונדקאית היא מלכתחילה זמנית שהרי הוולד אמור לצאת לאוויר העולם, לכן אין שייך שיתבטל בה העובר. יש לדון אם דחיה זו שייכת בנדון שאלתנו, משום שלא שייך לומר ש"טבע הריקמה לצאת", ואף לא שייך לומר ש'טבע הזרע לצאת', בפרט שרוב תאי הזרע נשארים בריקמה בסופו של דבר, ואף עצם ההוצאה היא מלאכותית ולא כדרך כל הארץ. שמא לפי דחיה זו אפשר לצדד שהריקמה ותאי הזרע שבה תתבטל בגוף המושתל.

ב. מו"ר הגרז"נ גולדברג (תחומין ה עמ' 248) הביא ראיות לכך שייחוס הוולד לאמו נקבע בלידה, ולכן יש לומר שהפונדקאית היולדת, היא נחשבת לאמו של הולד. מקור הדברים בסוגיית "הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה" (כלומר, שאמו נתגיירה בין העיבור ללידה, יבמות צז ע"ב). שם משמע שבמקרה כזה הוולד מיוחס לאמו, אך לא לאביו (שהיה גוי בשעת העיבור). אף מרן הגר"ש ישראלי ("חוות בנימין" ג סי' קח) הלך בדרך זו, והוא טען שייחוס הוולד לאמו נקבע בגיל 40 יום, שעד אז הוא כ"מיא בעלמא", וממילא הוולד מתיחס לאם שברחמה נמצא העובר. מראיתו של הגרז"נ לגבי האם, מבואר שלגבי האב, היחוס הולך אחרי רגע ההזרעה וכיון שבנדון דידן ההזרעה היא מגוף המושתל, יש ליחס את הולד אחרי המושתל ולא אחרי התורם, כיוון שהזרע נלקח להפריה בסופו של דבר מגופו. יתירה מזו, יש מקום לומר שהיות שבפונדקאות ובתרומת ביצית ההפריה מתרחשת מחוץ לגוף האדם, ומה שמוחזר הוא עובר קיים, לכן טרחו פוסקים אלו להביא ראיות שהייחוס לאם אינו נקבע ברגע ההפריה אלא רק לאחר מכן. בנדון דידן, שההפריה מתרחשת לאחר ההשתלה, פשוט הדבר עוד יותר שהוולד מתיחס למושתל.

ג. ה"חלקת מחוקק" (שו"ע אבה"ע סי' א ס"ק ח) הסתפק ב"אשה שנתעברה באמבטי, אם קיים האב פריה ורביה ואם מקרי בנו לכל דבר". ה"בית שמואל" (שם ס"ק י) לעומתו הביא ראיה לכך שנחשב לבנו וקיים פרייה ורבייה. הספק תלוי בשאלה מה קובע את ייחוס הוולד לאביו – אם מעשה הביאה עצמו, או עצם העובדה שהוולד נוצר מזרע אביו, והוא בנו הגנטי. להלכה מסכימים רוב הפוסקים שהוולד מיוחס לאביו ולפי זה, בנדון דידן הוולד יתיחס לתורם – בעל המטען הגנטי. יתרה מכך, אף על הצד שמעשה הביאה הוא הקובע את האבהות, בנדון דידן שההפריה נעשית שלא בדרך כל הארץ ואף לא בדרך של 'הזרקה', אלא באופן של 'הפריה חוץ גופית', הרי שאין שום צד לייחס את הוולד למושתל, שהרי אין כאן 'מעשה ביאה' כלל, בין המושתל ובין האשה. (עיין באריכות בשו"ת "ציץ אליעזר" טו, מה שם מביא את דברי הרמב"ם (מורה נבוכים א, עב): "אי אפשר שימצאו אברי אדם בפני עצמם והם אברי אדם באמת, רוצה לומר שיהיה הכבד בפני עצמו, או הלב בפני עצמו, או בשר בפני עצמו". נימוק זה

את השתלת רקמת האשך וההפריה. פעולה שכזו עלולה לגרום, לשיטות מסוימות, לחשש ממזרות של הוולד[2], ואף שאין כאן חשש לדין "פצוע דכא"[3] – מכל מקום יש לחשוש לחבלה וסיכון[4] שקיימים בעצם הוצאת רקמת האשך מהתורם.

יתרה מזו, הרעיון של תרומה מאחי הבעל בעייתי מאוד מבחינות רבות, בעיקר פסיכולוגיות. לא הרחבנו בנושא כיוון שיש להיוועץ בבעלי מקצוע בכל מקום שיש חשש שכזה.

יש לשוחח עם הבעל ולהבהיר לו שהפתרון ההלכתי האפשרי למצבם של בני הזוג הוא קבלת היתר לתרומת זרע מגוי, על סמך הפוסקים המתירים זאת[5].

מופיע גם בתשובתו (יט סי' מ) על ייחוס הוולד בפונדקאות, ובאמצעותו הוא מוסיף לבאר את דברי ה"אבן יקרה" שהובאו לעיל, מדוע לא ייתכן לייחס את הוולד לבעלת הביצית.

מכל האמור לעיל עולה שמסתבר לומר בנדון דידן שהוולד ממשיך להתייחס לתורם הרקמה ולא למושתל, ואף אם יש מקום לדון בכך, מידי ספק לא יצאנו.

[2] מאחר שהגענו למסקנה שישנה סבירות גבוהה לכך שהוולד אינו מיוחס למושתל, אלא לתורם הרקמה, ממילא עלינו להתייחס לתאי הזרע שמוציאים לצורך ההפריה כאל תרומת זרע, או לפחות יש חשש גדול לכך.

והנה, בין גדולי הפוסקים שדנו בכתב בשאלת תרומת זרע זר לאשה שבעלה עקר (עיין בסיכום השיטות באנציקלופדיה הלכתית רפואית, "הזרעה מלאכותית" ב עמ' 566-571) מצאנו כמה שהסכימו להתיר את הדבר: שו"ת "אגרות משה" (אבה"ע א סי' עא; ב סי' יא; ד סי' לב ס"ק ה) ושו"ת "מנחת שלמה" (ג סי' צח, במהדו"ת סי' קכד). שניהם הסכימו להתיר אך ורק בתרומת זרע מגוי, ושניהם כתבו את ההיתר בצורה מסויגת. ה"אגרות משה" (ד שם) כתב: "הנה ממה שכתבתי בתשובותי... כולם אמת וברור לדינא לא שייך להתחרט מהם, וליכא שום חששות בזריקת זרע של נוכרים, אבל למעשה לא הוריתי לעשות כן... ולכן אין זה עצה טובה... אבל ודאי אין ליעץ לעשות כן". וה"מנחת שלמה" כתב (שם אות ד): "ואף שאך למותר הוא להרבות דברים על הכיעור והזוהמה שבדבר זה" (הוא הסכים לדון בכך אך ורק משום שבשביל הנשים השואלות זו ממש שאלת הצלת חיים, ולכן כל עוד לא גזרו על כך איסור ברור – צריך לברר הדין מצד ההלכה). גם דעת מרן הגר"ש ישראלי (הובאה בשו"ת "במראה הבזק" ג תשובה קכז) הייתה להתיר תרומת זרע מגוי כאשר אין תקווה לרפואת הבעל.

לגבי הסיבה שבעטיה אסרו תרומת זרע מישראל ישנה מחלוקת ביניהם: ה"אגרות משה" סבר שיש לאסור מחשש שמא יישא אחותו מאביו, כיוון שלא ידעו מי האב, ולפי זה בנדון דידן, שבו ידועה זהות התורם, לא קיים החשש הזה. אך לדעת ה"מנחת שלמה" (שם אות א) יש כאן חשש ממזרות של ולד הנוצר מאשת איש ויהודי (לכן התיר רק בזרע גוי, שבו אין דין ממזרות), ואף שלא נוצר בדרך של ביאת איסור, שיטתו היא שיש לחשוש שאין הממזרות תלויה בביאת איסור אלא בכך שוולד נוצר משני גופים שאין תופסים בהם קידושין.

[3] כבר דנו פוסקי זמננו בשאלה אם יש איסור פצוע דכא בלקיחת דגימה מאשך לצורכי פוריות, ורובם מתירים; אם מצד שאין כאן נקב מפולש והמקום מתרפא ("מנחת יצחק" ג סי' קח), ואם מטעם שאיסור פצוע דכא קיים רק במקום שיגרום לכך שאינו ראוי להוליד ("אגרות משה" אבה"ע ב סי' ג ענף ב ו"שבט הלוי" ו סי' קצג). ואף שההיתר שלהם אמור לצורכי פוריות של האדם עצמו, ולא לצורך אדם אחר – על כל פנים עולה מדבריהם שאין כאן בעיה של פצוע דכא.

[4] המשנה (בבא קמא צ ע"ב) אומרת שאין אדם רשאי לחבול בעצמו, ואף שהטור (חו"מ סי' תכ) הביא את דברי הרמ"ה, שאין הלכה כמשנה זו ואדם רשאי לחבול בעצמו, הרמב"ם (חובל ומזיק פרק ה הל' א) והשו"ע (חו"מ סי' תכ סע' לא) פסקו כסתם משנה, שאין אדם רשאי לחבול בעצמו. מהרמב"ם משמע שכל האיסור לחבול בעצמו הוא רק אם עושים זאת דרך ביזיון, מה שאין כן בנדון דידן, שמטרת הניתוח והחבלה היא עזרה לאחיו ולא דרך ביזיון. על סמך זה יש פוסקים ("אגרות משה" חו"מ ב סי' סו, "יביע אומר" ח חו"מ סי' יב, וכן צידד השואל בשו"ת "מנחת יצחק" ו סי' קה אות ב, וה"מנחת יצחק" לא דחה את דבריו) שהתירו עשיית ניתוח פלסטי לצורך ייפוי הגוף. אלא שב"יביע אומר" וב"מנחת יצחק" צירפו לכך את העובדה שמדובר בצורך גדול לאדם, מה שאין כן לפי המסקנה שהגענו אליה, שאין בדבר תועלת והדבר אסור מחשש ממזרות, וממילא ייתכן שכאן חוזר איסור חבלה. יש לקחת בחשבון שמדובר כאן לא בניתוח אחד בלבד, אלא בשלושה ניתוחים שונים – הוצאת רקמת האשך מהתורם, לאחר מכן השתלתה באחיו, ולאחר זמן הוצאת הרקמה חזרה מהמושתל לצורך ההפריה.

[5] הערת הרב פרופ' אברהם שטיינברג, מחבר "אנציקלופדיה רפואית הלכתית":

מצד אחד, נראה שיש לשואל בעיה פסיכולוגית בהסכמה לתרומת זרע זר (הדבר בא בחשבון מבחינת ההלכה רק אם תורם הזרע הוא גוי), ולכן הוא מחפש דרכים להקל על מצוקתו הנפשית בנדון. אם כך הוא המצב, לכאורה גם אם מצד גדרי ההלכה אין כל משמעות לפעולה המוצעת, אבל אם השתלת תאי הזרע תהיה מתורם גוי מתבטלת הבעיה של חשש ממזרות, ועניין החבלה – בפרט כשמדובר בגוי – יש מקום להקל בו, כי החבלה היא מזערית וללא סיכון, ואין היא נעשית בדרך ביזיון או בדרך ניציון (בהתאם לשתי הגרסאות ברמב"ם חובל פרק ה הל' א), ומידה כזו של חבלה היא אולי בבחינת דשו בה רבים, ואולי במשפטי הגויים אין זה נחשב כלל לחבלה. ואם כן לכאורה כדי לרצות את הצד הפסיכולוגי היה מקום להתיר את הפעולה, שהרי משום טירוף הדעת התירו איסורי דרבנן, ולעתים אף איסורי דאורייתא, קל וחומר שאפשר להתיר פעולה שאין בה איסור. ואף שלא ברור שהבעיה הפסיכולוגית של השואל עולה כדי טירוף הדעת, אך אם אמנם אין איסור ברור בבקשתו, לכאורה היה מקום להתיר לו. אלא שמאידך גיסא נראה בבירור שהמצוקה הפסיכולוגית איננה חיצונית ובלתי תלויה, אלא היא באה בגלל השקפה הלכתית. אך השקפה זו נובעת מחוסר הבנה; שהרי ממה נפשך, אם תרומת זרע אפילו מגוי אסורה לדעת השואל (כדעת חלק הפוסקים – ראה שו"ת "דברי יואל" סי' קז-קי; שו"ת "מנחת יצחק" ד סי' ה; שו"ת "ציץ אליעזר" ג סי' כז, ושם ט סי' נא שער ד; שו"ת "שרידי אש" ג סי' ה; שו"ת "שבט הלוי" ג סי' קעה ועוד), הרי שעצתו אינה מועילה כלל; ואם הוא סובר שבשעת הדחק מותרת תרומת זרע מגוי, כדעת חלק מהפוסקים (ראה הגרש"ז אויערבך "נועם" א, תשי"ח, עמ' קמה-קסו ושו"ת "מנחת שלמה" ג סי' צח; הגר"ש ישראלי – הובאו דבריו בשו"ת "במראה הבזק" ג סי' קכז; שו"ת "אגרות משה" אבה"ע א סי' עא; שם, ב סי' יא וסי' יח; שם ג סי' יד; ושם ד סי' לב אות ה) אין כל צורך ב"תרגיל" המיותר המוצע על-ידו. ולכן יש להסביר לו את צדדי השאלה, ולא להזדקק לפתרון שאינו מעלה ואינו מוריד לכל צד של השאלה.

ישראל **Israel**

שבט תשס״ט

צ. נישואין לכהן לבחורה שנאנסה ר״ל

שאלה:

בחורה צעירה נאנסה בעיר שרוב תושביה הם יהודיים. זהות התוקפים אינה ידועה לה (הם לא נעצרו עדיין), אך היא זוכרת שלפחות אחד מהם דיבר ערבית. האם היא מותרת לכהן?

תשובה:

א. בחורה שנאנסה רח״ל על ידי אחד מבני החבורה[1], אם אחד מהחבורה דיבר ערבית ולא האנס עצמו, ואפילו אם היא מסופקת אם היה זה האנס עצמו, מותרת היא לכהן[2] בהתקיים שני תנאים:

---

[1] במשנה (כתובות יד ע״ב) מצינו: ״א״ר יוסי, מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן העין ונאנסה. אמר ר׳ יוחנן בן נורי: אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה – הרי זו תנשא לכהונה״. ובגמרא: ״א״ל רבא לרב נחמן, ר׳ יוחנן בן נורי דאמר כמאן אי כרבן גמליאל אפילו ברוב פסולין נמי מכשר אי כרבי יהושע, אפילו ברוב כשרים נמי פסיל, אמר ליה: הכי אמר רב יהודה אמר רב, בקרונות של ציפורי היה מעשה, וכדרבי אמי, דאמר רבי אמי והוא שהיתה סיעה של בני אדם כשרין עוברת לשם״. ופירש רש״י: ״דהשתא איכא רוב סיעה ורוב עיר״. מפשט הגמרא נראה שאשה שנאנסה צריכה ״תרי רובי״ כדי שתוכל להינשא לכהן. אלא שנחלקו הראשונים בהבנת הסוגיה. להלן סיכום שלוש הדעות העיקריות:

א. הרמב״ם (איסורי ביאה פרק יח הל׳ יג-טז) סבר שכיוון ששאל רבא, ר׳ יוחנן בן נורי דאמר כמאן כר״ג או כר׳ יהושע, הסוגיה כאן שייכת למחלוקות רבן גמליאל ור׳ יהושע (עיין כתובות יב ע״ב-יד ע״ב) וממילא דנו כאן בטוענת ברי לי שלכשר נבעלתי. במחלוקת רבן גמליאל ור׳ יהושע נפסק (שם יד ע״א): ״א״ל שמואל לרב יהודה: הלכה כר״ג ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרים אצלה... הא לכתחלה הא דיעבד״. פירש הרמב״ם, שמה שהצריכה הגמרא לכתחילה רוב היינו אותו רוב המתבאר בסוגייתנו והוא ״תרי רובי״ – רוב סיעה ורוב העיר. אם כן לכתחילה בטענת ברי ובתרי רובי תינשא לכהונה, ובדיעבד בטענת ״ברי״ סגי ואפילו הם רוב פסולים אצלה. אם לא טענה, וכגון ש״היתה אלמת או חרשת או שאמרה איני יודעת למי נבעלתי, או שהיתה קטנה שאינה מכרת בין כשר לפסול – הרי זו ספק זונה, ואם נשאת לכהן תצא, אא״כ היו שני הרובים המצויין אצלה כשרים״ (רמב״ם שם), שכיוון שאינה טוענת ״ברי״ צריך ״תרי רובי״ כדי להכשירה. כתב ה״בית יוסף״, שנראה מדברי הרמב״ם שזה מועיל רק בדיעבד, היינו אם היא נישאת לא תצא, אך לכתחילה לא תינשא לכהן כשאינה טוענת ״ברי״ אף אם יש ״תרי רובי״. והב״ש (סי׳ ו ס״ק לא) למד שאף לכתחילה יכולה להינשא לכהן אם ישנם תרי רובי, וכן כתב ה״חלק מחוקק״ (שם ס״ק יז) בשם ה״מגיד משנה״.

ב. הרא״ש (כתובות פ״א סי׳ ל), הטור (אבה״ע סי׳ ו סעי׳ יז- יח), הר״ן (כתובות ה ע״א בדפי הרי״ף), הרשב״א והרמב״ן (כתובות שם) סברו שמשנתנו עוסקת באשה שאינה טוענת, וכסתמא דמתניתין דבתינוקת, ואנוסה מיירי ואינה יודעת למי נבעלה, ולכן בעינן תרי רובי, אף שרבן גמליאל מכשיר אפילו ברוב פסולים בדיעבד, ורק לכתחילה הוא מצריך רוב כשרים, זה כשטענה ״לכשר נבעלתי״, אך כאן כיוון שאינה טוענת דבר בעינן ״תרי רובי״ לכתחילה, וכל שכן בדיעבד.

ג. ״בעל המאור״ (כתובות ה ע״א בדפי הרי״ף) ורש״י (יד ע״ב ד״ה א״ל) סברו שסוגייתנו כר׳ יהושע היא, ור׳ יוסי כמותו סבר, ולכן צריך ״תרי רובי״, אך אנן סוברים כרבן גמליאל, ולכן אם טענה ״ברי״ כשרה אפילו ברוב פסולין, ולכתחילה צריך רק רוב כשרים, ואם לא טענה כלום מספיק רוב כשרים, ואין צריך ״תרי רובי״.

השו״ע (אבה״ע סי׳ ו סע׳ יז) הביא בסתם את דברי הרמב״ם, וסיים בי״א כדעת הרא״ש והטור, והלא ״סתם ויש, הלכה כסתם״ (עיין ב״יד מלאכי״ כללי השו״ע אות יז). לכן כתב הב״ש (ס״ק לד) שיש לחשוש לכתחילה לרמב״ם, אלא שאם ישנם תרי רובי מותרת אף לכתחילה, שהרי לרוב

1. שהאונס לא היה בתוך העיר ממש[3].
2. שרוב תושבי העיר הינם יהודים, וגם רוב העוברים במקום האונס הם יהודים[4].

ב. אם היה האונס בתוך העיר, נחלקו בזה הרמב"ם[5] והטור[6], ונפסק כרמב"ם שהיא אסורה להינשא לכתחילה לכהן[7]. אך אם כבר הייתה משודכת לכהן[8], יש לעיין שוב בכל פרטי המקרה.

הפוסקים זה מספיק, וגם לרמב"ם, אף שה"בית יוסף" כתב שלא תינשא לכתחילה בלא טענה, מכל מקום דעת ה"מגיד משנה" לחלוק, ואנו סומכים עליו.

[2] גם אם נגדיר את רוב דוברי הערבית כערבים, אין זה משפיע הלכתית על קביעת זהותו של התוקף. היותו של התוקף בחבורה שאחד מחבריה הוא ערבי אינה מגדירה הלכתית גם אותו כערבי.

[3] הכוונה לכל מקום שאינו נחשב כחלק מהעיר, קרי מבואות העיר, כבישים הנכנסים ויוצאים מהעיר, שדות ויערות הסמוכים לעיר – כל אלו אינם נחשבים לחלק מהעיר לעניין זה.

[4] בביאור המושג "תרי רובי"– רוב סיעה ורוב העיר – נחלקו הראשונים. הטור (אבה"ע סי' ו) פסק: "רוב העיר כשרים ורוב שיירא של כשרים הבאה ממקום אחר עוברים שם". על-פי הסברו (שם), רוב העיר הכוונה לעיר הקרובה למקום האונס, ורוב סיעה הכוונה לשיירה העוברת שם. אולם הרמב"ם (איסורי ביאה יח, יד) פירש אחרת: "בד"א בשהיה המקום שנבעלה בו פרשת דרכים או בקרנות שבשדות שהכל עוברין שם, והיו רוב העוברים שם כשרים ורוב העיר שממנה פרשו אלו העוברין כשרין" – יוצא מדבריו שאין לנו עסק כלל בעיר הקרובה, אלא בסיעה העוברת במקום ובעיר שממנה הגיעה הסיעה.

להלכה, הביא השו"ע (אבה"ע סי' ו סע' יז-יח) בסתם את דעת הרמב"ם, ואגב הכי העתיק את הסברו בתרי רובי. ה"בית מאיר" (סוף הסי', ד"ה ורש"ל ז"ל כתב) העיר: "ולענ"ד אף המחמיר כרמב"ם, מ"מ דתרי רובי דהטור דהיינו רוב העיר ורוב הבאים ממקו"א ישראלים כשרים די, ושרי לכתחילה עכ"פ בטוענת וכו'". ה"חתם סופר" (אבה"ע סי' יח) הסתמך על דבריו והתיר גם אם נבעלה בעיר, כדעת הטור. ועיין ב"בית רדב"ז" (סי' ט), מה שהעיר על ה"חתם סופר", שלדעתו טעה בהבנת ה"בית מאיר", וציין שה"חתם סופר" אילנא רברבי הוא לסמוך עליו בפני עצמו. אלא שנראה מדבריהם שלא מלאם לבם להתיר אלא בטוענת, ואם כן לא יועילו היתרים אלו בנדון דידן. נראה שאפשר לסמוך להלכה על פירושו של הטור, היות שה"באר יעקב" (הביאו ב"מחצית השקל" שם ד"ה יש לחוש) כתב שלדינא מודה הרמב"ם לפירוש הטור, ולא כתב כן אלא מחמת שסבר שהמעשה שבמשנה כך היה, אך לדינא אין חילוק; ועיין בחידושי המהרי"ח למשנה, שפירש גם כן. וכתב ה"חזון איש" (אבה"ע פו"ר סי' ז ס"ק י) שלפי זה גודל הסיעה הנדרש הוא עשרה אנשים העוברים במקום.

[5] איסורי ביאה פרק יח הל' טו.

[6] אבה"ע סי' ו.

[7] כך כתב הרמב"ם (שם): "ראוה שנבעלה בעיר או נתעברה בעיר, אפילו לא היה שוכן שם אלא עכו"ם אחד... הרי זו לא תנשא לכתחלה לכהן, שכל הקבוע כמחצה על מחצה הוא", כלומר שכל מה שהצרכנו "תרי רובי" הוא דווקא כשנבעלה בקרונות שבשדות או בפרשת דרכים, וכפשט המשנה "שירדה למלאות מים מן העין", אך כשנבעלה בעיר ויש שם אפילו גוי אחד – אסורה לכהן, שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. הטור (שם) לעומת זאת חלק עליו: "ונראה דאפילו נתעברה בעיר, אם הלך הבועל אליה תנשא לכתחילה, כיון דאיכא רוב העיר ורוב סיעות כשרים, אלא אם כן הלכה היא אליו". הסביר ה"בית יוסף" (סי' ו ד"ה ומ"ש רבנו ונראה) שמחלוקתם תלויה בגרסה בגמרא, שעל מה שאמרה הגמרא שרוב סיעה לבד לא מספיק – כי גזרו "רוב סיעה אטו רוב עיר", שאלה הגמרא: "ורוב העיר נמי, אי דקא אזלי אינהו לגבה, כל דפריש מרובא פריש, לא צריכא דקא אזלא איהי לגבייהו דהוה ליה קבוע, וא"ר זירא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי", כך גרס הטור. לכן למד שכל הבעיה אם נבעלה בעיר היא ש"אזלה איהי לגבייהו", דאז הוי קבוע, אך אם אזלי אינהו לגבה אמרינן כל דפריש, ויועיל תרי רובי. הרמב"ם לעומת זאת גרס: "איכא דאזלה לגבייהו". לפי זה תירוץ הגמרא, ש"כיוון שחיישינן שמא אזלה איהי לגבייהו" ואז הוי קבוע. לכן נבעלה בעיר – לא יועיל לה תרי רובי, עיין בב"ש (שם ס"ק לד) במה שהקשה על ה"בית יוסף" ובהסבר שהציע למחלוקת.

כתב ה"חזון איש" (אבה"ע פו"ר סי' ז ס"ק א) שמחלוקת זאת קשורה במחלוקת נוספת של הרמב"ם והטור לגבי פירוש המושג "תרי רובי" (עיין בהערה 3). הרמב"ם סובר שבעיר אין תרי רובי, שהרי גם

ג. אם האנס היה דובר ערבית[9] – לא תינשא לכתחילה לכהן.

אם תמצא סיעה בעיר אין זה כי אם רוב אחד, וכעיר גדולה תחשב, אלא ע"כ שנבעלה מחוץ לעיר, וכגון בפרשת דרכים, ומשום גזרת רוב העיר, שלא יבואו להתיר ב"אזלא איהי לגבייהו", לכן הצריכו תרי רובי שאינם קשורים לעיר הזאת אלא לסיעה. אף-על-פי שרוב העיר "תלוש" הוא מסברה, שכן מה אכפת לי רוב העיר ממנה הגיעה הסיעה – סוף סוף רוב הסיעה העוברים כאן מספיק, מכל מקום מעלה עשו חז"ל ביוחסין, לבל יבואו להתיר ברוב העיר גרידא, שאז יש חשש של קבוע. לעומת זאת, הטור לא חשש לכך, וגם סיעה שבתוך העיר לסיעה תיחשב, לכן פירש שרוב העיר מתייחס לעיר הקרובה, ואפילו אם נבעלה בעיר יועיל "תרי רובי" להכשירה.

להלכה, הביא השו"ע (שם סע' יז-יח) בסתם את דעת הרמב"ם וב"יש מי שאומר" את דעת הטור, והלא בכל מקום שכתב מרן "סתם" לאסור ו"יש" להתיר – הלכה כסתם. גם הפוסקים שכתבו שניתן להקל בזה בשעת הדחק ("פרי חדש" חיו"ד סי' ט סע' ב וב"ח בהקדמה ליו"ד ד"ה ונראה; ונחלקו עליהם רוב הפוסקים, עיין ב"מחזיק ברכה" (יו"ד סי' ט סע' ב) וב"זבחי צדק" (צח נח) כפה"ח (או"ח סי' יג סע' ז), הרי כאן לא נשאלנו על נשואה או על ולד שנזקקים אנו לכשרותו, אלא בלכתחילה עסקינן, ובכגון זה שומה עלינו לדאוג לבל תלקה חלילה קדושת הכהונה בישראל. על כן אם האונס היה בתוך העיר – יש להורות לה שתינשא לישראל, ותקנה יש לה.

[8] ה"חתם סופר" (אבה"ע סי' ח) הגדיר מצב זה כ"אי אפשר בענין אחר" מאחר וגדולה הבושה, על כן יש צורך בבירור נוסף במקרה זה.

[9] לשאלה אם בנדון דידן יועילו "תרי רובי" כשרים כדי להכשירה יש לצרף את העובדה שהאנס דיבר ערבית. בראשית דברינו נאמר שמה שידענו שאחד התוקפים דובר ערבית אין בזה להגדיר אותו בוודאות כערבי, שכן ישנם יהודים דוברי ערבית, וכן ישנם ערבים דוברי ערבית שאמם יהודייה, אלא שיש כאן רוב, היינו שרוב דוברי הערבית הם גויים ומיעוטם יהודים, ולכן יש לדון במקרה זה, שבו אינה ידועה לנו זהות התוקף, רק המקום שבו היה והשפה שבה דיבר. והנה מצד המקום (בהנחה שיש תרי רובי) נראה היה להחשיבו כיהודי, אך מנגד עומד העניין שרוב דוברי הערבית הם ערבים להחשיבו כגוי, ויש לדון מה הדין כשרוב אחד מתנגד לרוב השני.

ר' עקיבא אייגר (תוספות רע"ק על המשנה אות יד ובחידושים) הקשה על המשנה, שאמרה שאם רוב אנשי העיר משיאים לכהונה הרי זו תינשא לכהונה, והרי אם יש בעיר למשל נ"א איש כשרים ונ' איש פסולין, ורוצה כהן א' מהעיר לשאת אותה – אינו יכול, כיוון שהוא יודע שלא נאנסה על-ידו, ואם כן לגביו יש מחצה על מחצה, לכן מוכח שמדובר כאן כשיש רוב בלעדיו.

הרש"ש (כתובות יד ע"ב ד"ה במשנה) חלק עליו, שלגבי הגדרת הרוב תופס אפילו מי שאינו בגדר הספק, משום שכאשר אנו מסתפקים מי הוא הבועל אנו מניחים שהוא מגיע מקבוצת הרוב. לכן אין נפקא מינה בידיעתו שהוא לא היה הבועל – סוף סוף הגיע הבועל מהרוב. על-פי זה הוסיף לחדש שבמקרה שיש נ' חתיכות בשר כשרות וכ' טרפות, וכל החתיכות הטרפות הן משולשות אולם הנ' חתיכות הכשרות מ' מתוכם מרובעות וי' משולשות, ונמצאה חתיכה משולשת; הנה אם היינו הולכים על-פי רוב החתיכות המשולשות היינו קובעים שהיא טרפה, שכן כ' חתיכות משולשות טרפות ורק י' כשרות, ומנגד רוב חתיכות הבשר שלפנינו כשרות הן, ועל-פי העיקרון שקבע לעיל, שמשייכים את הפרט לקבוצת הרוב אף אם בסברה היינו משייכים אותו לקבוצה אחרת, רצה לומר גם כאן שנלך אחר רוב חתיכות הבשר, וממילא החתיכה כשרה.

ואם נלך לדעת הרש"ש, היה נראה לומר שגם בנדון דידן יהיה הדין כן, ונלך אחרי רוב העיר אף שמצד היותו דובר ערבית היה ראוי לשייכו לרוב אחר. אלא שגם הרש"ש סיים דבריו: "ודבר זה צריך עדיין תלמוד". כפי שציינו, ר' עקיבא אייגר חלק עליו, ולפיו אין להכניס בגדר הספק מי שאין מסופקים בו, והיינו שצריכים תרי רובי בקרב דוברי הערבית. נוסיף שדברי הרש"ש נסובו על מקרה שבו שני רובים מנגדים אחד לשני, אך שני הרובים מאותו סוג הם, מה שאין כן בנדון דידן, שכל אחד מהרובים שייך לסוג אחר של רוב, "רוב דוברי ערבית ערבים הם" הוא רוב שאינו לפנינו ואילו "רוב אנשי העיר יהודים" הוא רוב שישנו לפנינו, והבדל יש בין רוב שלפנינו ושאינו לפנינו. רוב שאינו לפנינו מלמדנו על טבע העולם שכך הוא, והוא סיבה לדבר – הסיבה שרוב בהמות אינן טרפות היא מפני שכך הוא טבע העולם. אמנם ידענו על כך רק אחר שבדקנו והגענו למסקנה שרוב הבהמות הן כאלה, אך מרגע זה ואילך ברור לנו שכך טבע העולם – זו הסיבה שהולכים אחרי הרוב. לעומת זה, רוב שישנו לפנינו הוא מקרה, שכן אין סיבה שהבשר הנמצא נפל דווקא מהכשרות ולא מהטרפות, אלא שמספר האפשרויות מראה שיש יותר סיכוי שהוא נפל מהכשרות ולא מהטרפות, שכן ישנן תשע אפשרויות שנפל מהחנות הכשרה, ורק אפשרות אחת שנפל מהטרפה. מי אמר לנו שבהתנגשות ביניהם נעדיף את הרוב שישנו לפנינו? להיפך, נראה שבדין כזה עדיף רוב שאינו לפנינו, שכן הוא מצביע על סיבה בעצם הדבר, מה שאין כן רוב שישנו לפנינו, שרק מצביע על סיכוי יותר גדול מבחינת האפשרויות. סברה זו, שרוב שאינו לפנינו עדיף משישנו לפנינו מצינו בחידושי ר' עקיבא אייגר

(חידושים כתובות יג) ובדברי רבי שמעון שקופ (״שערי ישר״ סי׳ ג סע׳ ג) ובהגהות ״אמרי ברוך״ (לש״ש א א), וכן נראה מדברי ה״שב שמעתא״ גופיה (ב, טו-טז).

אף שסברה זו שנויה במחלוקת באחרונים, עיין ב״חלקת יואב״ (א יו״ד פתיחה ב ד״ה וכן) שסבר שרוב שישנו לפנינו עדיף, וכן בחידושי ר׳ מאיר שמחה (סנהדרין סט ע״א ד״ה שם מסתפינא), והוא משום שלמד שרוב פועל מדין ביטול ברוב, היינו שאנו רואים את הרוב והמיעוט כאילו שניהם לפנינו, והמיעוט בטל ברוב. מכל מקום מידי ספק לא יצאנו, על כן נראה שראוי להחמיר בנדון זה בכל מקום שאין סיבות מיוחדות להקל כדלעיל, וכמו שכתוב ב״עזרת כהן״ (סי׳ ט): ״אע״פ שמדת הרחמים הומה מאוד לגורל אחיותנו העלובות, מ״מ צריכים מאוד להיות עומדים על המשמר, שלא תלקה ח״ו קדושת המשפחה בישראל״, וכמו שראינו בחז״ל, שהחמירו חומרות יתרות בענייני יוחסין ופסולי כהונה, וכדאיתא ״מעלה עשו ביוחסין״ (שם טו ע״א), ו״נהגו הכהנים סלסול בעצמם״ (ירושלמי בכורים פ״א ה״ה). כאמור לעיל, כל זה במקום שהחומרה לא תביא לידי קולא וזלזול בבנות ישראל.

עפולה, ישראל **Afula, Israel**
מרחשוון תשס״ח

צא. נאמנות לטעון שאיננו כהן לאדם ששם משפחתו כגנוביץ

השאלה:
חתן וכלה עולים מחבר העמים. שניהם יהודים משני הצדדים. הכלה הייתה נשואה לגוי על-פי הצהרתו. החתן שמו כגנוביץ, שהוא שם של כהן, אך כמסיח לפי תומו הוא סיפר כי זה שם משפחתה של אמו. את אביו הוא לא הכיר, ולכן הוא קיבל את שמה. האם יש להתיר להם להינשא?
כיוון שהחתן והכלה כבר אחודים זה בזה, והם אינם צעירים (בני כשישים) ולא יסכימו להיפרד, וביקשו להינשא כדת משה וישראל, אנו מבקשים לנהוג בהם לקולא, על מנת שלא לדחוף אבן אחר הנופל ולקרבם לדת ישראל. מה דעתכם?

התשובה:
א. אדם שלא הוחזק כנכרי נאמן לומר ״יהודי אני״[1].
ב. הוא הדין והוא והטעם שיהודי שלא הוחזק ככהן יהיה נאמן לומר ״ישראל אני ואיני כהן״[2]. מקרה דנן ייתכן שקל וחומר הוא[3].
ג. אם הוחזק ככהן, יצטרך להוכיח[4] את טענתו[5] שאינו כהן.

---

[1] ר״ן פסחים (ג ע״ב ותוס׳ שם, ראשונים על יבמות מז ע״א) עיין בשו״ת ב״מראה הבזק״ (א תשובה פב) להרחבת הדין ומקורותיו.

[2] שלושה טעמים נאמרו כהסבר לנאמנותו לומר ״ישראל אני״:
א. רוב הנמצאים באותו מקום הם יהודים.
ב. רוב הבאים לפנינו בתורת יהדות הם ישראלים.
ג. מילתא דעבידא לאיגלויי (דבר שסופו להתגלות).
הטעם הראשון מתאים גם לטוען ״ישראל אני ולא כהן״, כי רוב היהודים אינם כהנים. הטעם השני אינו מתאים לכאורה לנדון דידן, שהרי מעטים המקרים שדנים בכך ואין נתונים שבעזרתם נוכל ליצור הנהגה מטעם רוב. אך יש שביארו טעם זה מכוח חזקה שגוי לא יאמר על עצמו שהוא יהודי, כמבואר בשו״ת ״במראה הבזק״ (שם הערה 3) בשם ה״אגרות משה״ (אבה״ע א סי׳ ח) ופד״ר (ט עמ׳ 358). אך עיין במאמרו של הרב פרבשטיין בתחומין (יב עמ׳ 47), שהבין ב״אגרות משה״ (שם סי׳ ו) שהטעם הוא מדין רוב. כן גם דעת ה״חזון איש״ (הלכות ייבום סי׳ קיז סע׳ ז) אך הביא גם את טעם החזקה כהסבר לראשונים אחרים, עיי״ש. במקרה דנן יש חזקה שאדם בגיל מבוגר שהתעורר ורוצה להינשא כדת משה וישראל לא ישקר בדבר כהונתו. גם הטעם השלישי שייך בענייננו,שהדבר עשוי להתגלות אם נכונה טענתו שזה שם משפחת אמו ושאין כהנים במשפחתו.

[3] כתבנו שקל וחומר הוא מדין האומר ״יהודי אני״:
א. נראה כך מסברה: סתם יהודי או אדם שכבר הוכיח את יהדותו אינו נטול חזקה, אלא בחזקת ישראל הוא עד שיוכח אחרת, ואדרבה, אינו נאמן לומר ״כהן אני״ ללא עדות (אבה״ע סי׳ ג). לעומתו, אדם שאינו מוכר שטוען ״יהודי אני״ אינו בחזקת יהודי ואינו בחזקת גוי טרם שטען.
ב. הרב פרבשטיין (שם עמ׳ 72) הביא מחלוקת בהסבר טעמו של רבי יהודה, שבחו״ל מאמינים לאומר ״יהודי אני״. לפי רבנו הלל (על תורת כהנים ספרא פ׳ קדושים פ״ח), הנאמנות היא מדין ״אנן סהדי״ ומתקבלת אף במקום שצריך עדים, אך לפי הגר״מ פינשטיין (״אגרות משה״ יו״ד חלק ב תשו קכז ענף ה) אין זה פועל מדין ״אנן סהדי״, אלא רק מבטל את חזקתו כגוי והופך אותו לאדם שאינו מוחזק, עיי״ש. נמצא שאם האומדן חזק, יש לדון גם מכוח ״אנן סהדי״, וכך נראה לומר בשאלתנו, שהחזקה שלא משקר (בהערה הקודמת) קרובה ל״אנן סהדי״.
ג. אך יש לדחות. שאפשר שאין כאן ״אנן סהדי״, כי ייתכן שאדם רוצה להינשא כדת משה וישראל, ומאיסורים אחרים לא אכפת לו. נישואים הם סמל חשוב בשבילו, ומי ידע שהיא אסורה לו? וייתכן גם שרק לאחד מבני הזוג חשוב להינשא כדת משה וישראל, וממילא לא אכפת לו לכסות את האמת.

ד. בנדון דידן המבקש לא הוחזק ככהן. שם המשפחה אינו מוכיח כי המבקש כהן, והמבקש הסביר בצורה הגיונית מדוע הוא מחזיק בשם זה אף שאינו כהן. על כן, לרוב הדעות אין צורך בשני עדים, והוא נאמן[6].

ה. גם אם אדם הוחזק לכהן, יש לבדוק מהו בסיס החזקה. האחרונים הקלו במקרים שהמקור להנהגת הכהונה הוא דברי אב שאינו שומר מצוות[7], סימנים על קבר[8], ואפילו אם שם המשפחה כהן[9], וכן בחשש שיחזור לסורו[10] (בחלק מהתשובות נאמר בפירוש שמדובר באדם שנהג בכהונה).

ו. רצון בני הזוג לחזור ליהדות ולהינשא כדת משה וישראל מחזק את אמינותם, ויש צד לומר ש"הוי כאנן סהדי" שאינו כהן[11] (עיין בהערות לעיל).

ז. לאור הנ"ל ניתן להשיאם כדת משה וישראל, לאחר בירור מעמיק שאכן לא הוחזק לכהן וטענתו מוכחת[12].

---

[4] נחלקו הדעות אם נחשב הדבר לאיסורים או לדבר שבערווה. לחלק מן השיטות יצטרכו שני עדים, וגם שאלה היא לשיטות אלו אם עד יחיד יהא נאמן לומר על אדם שהסיח לפי תומו.

[5] האחרונים העירו על הרמב"ם, שפסק (סנהדרין פרק טז ה"ו) שעד אחד נאמן לומר שאשה זו גרושה, או זונה, שלא כתוספות רי"ד וריטב"א (קידושין סו ע"א). מצד שני, בגמרא שם משמע שאינו נאמן לומר על פלוני שהוא בן גרושה ובן חלוצה. מצינו מספר תירוצים באחרונים:

א. עד אחד נאמן לומר "דבר זה אסור", אך אינו נאמן לומר על פלוני שעשה מעשה אסור ("מחנה אפרים", עדות יג). ה"חזון איש" (אבה"ע סי' כ סע' טז) הקשה מזונה, והסביר שמשכחת לה בגיורת או נבעלה לחלל, ואין כאן בעילת איסור.

ב. בעדות על הבן העד בא להוציא מחזקת כהונה- "מחנה אפרים"

ג. עד אחד נאמן גם על מעשה אסור, אך אינו נאמן לומר פלוני שהוא פסול כהונה או קהל. "שב שמעתתא" (ו טו) עיין ב"קהילות יעקב" (כתובות סי' יא) לתוספת הסבר. ה"חזון איש" הנ"ל הקשה: מה לי פסול קהל מה לי פסול בתולדה? עיי"ש.

ד. כשכבר נישאת לכהן ומעידים עליה או על הבנים, הרי זה דבר שבערווה, נדחה על-ידי ה"מחנה אפרים" והתקבל על-ידי "שער המלך" (סנהדרין שם) ו"אבני מילואים" (מו ה).

ה. ה"פני יהושע" (קונטרס אחרון לקידושין צא) העמיד את הרמב"ם במקרה שהורעה חזקת הכשרות, ורק אז עד אחד נאמן, או שהאשה ספק גרושה. גם ה"חזון איש" הסביר בר"ן שיוחסי כהונה אינם דבר שבערווה (אבה"ע סי' נט סע' כ), וכך הסביר גם ברמב"ם (סעיף כב). ועיין עוד במאמרו של הרב פבשטיין (עמ' 70-64) שהרחיב בזה.

[6] לפי ההסבר הראשון עד אחד נאמן להעיד על ייחוסו של אדם. גם לפי ההסבר השני יהיה עד אחד נאמן, כי אינו בא להוציא מחזקה. לפי ההסבר השלישי לכאורה צריך שני עדים, אלא שכאן יש אולי קולא, כיוון שאינו מוחזק, וצ"ע. לפי ההסבר הרביעי גם לא יצטרכו שניים, כי אינו מוחזק. גם לפי ה"פני יהושע" אין צריך שניים, כי אדרבה הוא בחזקת ישראל, וכתב (כתובות כג ב) שעד אחד אינו נאמן לומר "פלוני כהן" נגד חזקה דרובם ישראל. כאמור, התוספות רי"ד והריטב"א חולקים על הרמב"ם.

[7] "אגרות משה" (אבה"ע ד סי' יא).

[8] "אגרות משה" (אבה"ע ד סי' מא).

[9] קובץ "חזון עובדיה" (ב) שו"ת "יביע אומר" (אבה"ע ז סי' ט), שהתיר בית דין רבני לאדם בשם "כהן" מפרס להינשא לאסורה לכהן, כי לא שמע מאביו ולא הוחזק, או כי ניתן הסבר לשם כהן אף שאיננו כהן. וכן ידוע במקומותינו כי רבים נושאים בשם כהן או שם אחר הנהוג במשפחות כהנים אף שאינם כהנים כלל.

[10] "אגרות משה" (יו"ד ד סי' לט).

[11] כמבואר בהערות לעיל.

[12] מצטרפים לזה דברי הריב"ש (סי' תקד) שאף במקום שיש נאמנות לאדם בדבריו מכוח הפה שאסר, ראוי לדרוש ולחקור היטב. דבריו הובאו בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה פב).

דרום אמריקה **South America**

אדר תשס״ט

צב. היתר נישואין לכהן לאשה שהייתה נשואה לגוי

שאלה:

לבית הדין בעירנו הגיע המקרה הבא: אשה יהודייה ונוכרי חיו יחד משך 14 שנה, נשואים בנישואין אזרחיים. לאחר תקופה זו התגרשו על-פי החוק. ברוך ה׳ מאז התקרבה האשה ליהדות, היא הכירה בחור יהודי כהן והחליטו להתחתן. כשהיו בבית הכנסת בפרשת אמור, נודע להם דרך עלון פרשת השבוע שלכאורה אסור להם להתחתן.

האשה טוענת שלנכרי לא היה כוח גברא, ולכן לא היו ביניהם כלל יחסי אישות. היא אף הביאה מכתב מרופא נשים, שנכתב השנה, שבו נאמר שהרופא בדק את האשה לפני כחמש שנים (כשהייתה עדיין ״נשואה״ לנכרי), והייתה אז בתולה. האשה אומרת שהיא בטוחה שלא נבעלה לנכרי.

התברר בבית הדין שאין לפקפק בחזקת הכהונה של הכהן. בשיחה עם הזוג התברר כי אינם רוצים להיפרד, ואולי יתחתנו בערכאות או אצל הרפורמים. האשה מתקשרת כמעט כל יום ומתחננת לעזרה. היש כאן פתח להקל ולהתיר להם להתחתן, בגלל שעת הדחק שנמצאים בה?

הקדמה:

תשובה מלאה המשתרעת על פני 67 עמודים נשלחה לשואל. להלן המסקנה ומראי המקומות העיקריים. לקבלת התשובה המלאה וללימוד מעמיק של הנושא ומקורותיו, יש לפנות למשרדי מכון ״ארץ חמדה״. נציין שמקרה זה הובא באופן ישיר לפני הגרז״נ גולדברג, שהתיר את האשה לפי נסיבותיה המיוחדות. התשובה אף אושרה עקרונית בידי הגרנ״א רבינוביץ, כיוון שמדובר בשעת דחק גדולה.

בעיית ״נישואי התערובת״ של יהודים עם נוכריות ושל נוכרים עם יהודיות מובילה לכישלון באיסורים חמורים מן התורה. היא גם מסכנת את קיומו של עם ישראל. המחקרים מוכיחים כי דור שלישי ל״נישואי תערובת״ מתנתק לגמרי מכל קשר לעם ישראל ומורשתו, לכן יש להימנע מכל צעד הנראה כמתן הכשר למעשה שכזה.

במקרה שבו נאסר על-פי ההלכה לכהן לשאת אשה מסוימת, סידור חופה וקידושין לזוג, אף שיתפוס מבחינת ההלכה, יש לו חסרונות הלכתיים מרובים[1], ואין לעשותו בשום פנים ואופן. יש להוסיף שאם אשה זו נאסרה לכהן מן התורה, הרי שבני חיתון זה יהיו חללים ויפסידו את כהונתם לעולם. אם האשה כבר מבוגרת מלהביא ילדים, חשש זה לא יהיה רלוונטי.

החשש שאם לא נתיר לזוג להתחתן הם עלולים לפנות לכיוון של ״נישואין״ אזרחיים, או לזרמים שאין להם מחויבות להלכה, אינו סיבה להתיר זיווג זה באופן

---

[1] עיין ברמב״ם (איסורי ביאה פרק יז הל׳ ב). ועיין גם בראב״ד (שם) בהשגותיו, ברמב״ן (קידושין עח ע״א ד״ה דאמרי׳ וד״ה והדבר פשוט וידוע) ובריטב״א (שם ד״ה ויש מרבותינו) ועוד.

גורף[2], אולם על בית הדין להתחשב בין היתר גם בנקודה זו בהחליטו אם רצוי לחפש פתח להתיר[3].

במקרה זה קבע בית הדין המקומי שהתקרבותה של האשה לעבודת הבורא ולקיום מצוותיו היא כנה ואמיתית. הוא גם קבע שמציאת היתר במקרה זה לא תעודד מעשים דומים של "נישואי תערובת"[4]. לכן אנו רואים חובה וזכות לעצמנו ללכת בדרכם של גדולי ישראל שבכל הדורות, לנסות להציל אשה זו ולאפשר לה להקים בית נאמן בישראל, על-פי ההלכה.

נפרט להלן בקיצור את צדדי ההיתר, שמצטרפים יחד לפסק שהתיר לכהן לשאת אשה זו.

תשובה:

א. העובדה שהאשה והנכרי נחשבו כנשואים למשך ארבע-עשרה שנה אינה מספקת לבדה לאסרה לכהן. זאת למרות פסק הרמב"ם[5] לגבי פסולי כהונה, "שכל נשואה בחזקת בעולה". אף שנראה שגם המחבר פסק כמותו[6], דעת הרמב"ם אינה מוסכמת על כל הראשונים[7], ויש הטוענים[8] שגם הרמב"ם לא פסק כך במקום שידוע שלא נבעלה. לכן החשש במקרה זה נוגע לאיסור מדרבנן בלבד[9]. מסתבר שחז"ל תיקנו כך רק כשהיו נישואין הלכתיים ממש, ולא כאשר חיו יחד בנישואין אזרחיים[10].

ב. יש לנסות לאתר את הנוכרי ולוודא כי אינו מסוגל לחיי אישות כלל. אישור שכזה יאפשר להסתמך ולצרף להיתר את השיטות[11] ש"שחוף" שכזה אינו אוסר אשה לכהן.

---

[2] עיין ברמ"א (יו"ד סי' שלד סע' א), על-פי "תרומת הדשן" (פסקים וכתובים ריש סי' קלח) וה"לקט יושר" (עמ' 82 ד"ה וזכורני). וראה שם ב"נקודות הכסף" ובפת"ש (ס"ק א). ועיין עוד בשו"ת רדב"ז (סי' קפז), בשו"ת "חוות יאיר" (סי' קמא), בשו"ת "חלקת יעקב" (יו"ד סו"ס נו, ב סי' טז, אות ח), בשו"ת מהרש"ם (ז סי' קד), בשו"ת מהר"ם שיק (אבה"ע סי' כח) ובשו"ת "אגרות משה" (אבה"ע ב סי' ד ד"ה בענין).

[3] עיין ברמ"א עצמו (אבה"ע סי' קעז סע' ה). ועיין עוד בשו"ת מהר"ם שיק (אבה"ע סי' כח ד"ה ועוד), בלשון הרמב"ם (ממרים פרק ג הל' ג) וב"חזון איש" (יו"ד שחיטה סו"ס ב אות כח).

[4] ועיין בשו"ת רדב"ז (סו"ס קפז) ובשו"ת "חתם סופר" (יו"ד סי' שכב, החל מד"ה אלא שהדבר נראה).

[5] רמב"ם (ביאה פרק יט הל' ג). ועיין עוד בתוספות (יבמות נז ע"ב ד"ה רב אמר) ובמאירי (שם ד"ה רב ושמואל וד"ה בת שלש).

[6] אבה"ע סי' ז סע' יב.

[7] עיין בריטב"א (יבמות נט ע"א ד"ה ואמר ליה תניתוה).

[8] שו"ת מהר"א ששון ("תורת אמת" סי' קעג ד"ה ובזה נבין ג"כ), שו"ת מהרשד"ם (אבה"ע סי' כב), "מעשה רוקח" (איסורי ביאה פרק יט הל' ג ד"ה שם שכל),"ערוך השולחן" (אבה"ע סי' ז סע' לא), ומדויק ב"לבוש" (סי' ז סע' יב).

[9] עיי"ש בריטב"א, ב"קרית ספר" (על הרמב"ם שם), ב"חזון איש" אבה"ע סי' סג אות יג ד"ה דעת), ב"אבי עזרי" (על הרמב"ם שם, מהד' ג ד"ה הנה מהמקור) ועוד. ועיין ב"חלקת מחוקק" (אבה"ע סי' ז ס"ק כג) ובב"ש (שם ס"ק לו).

[10] ועיין טענה מעין זו ב"שער המלך" (אישות קונטרס חופת חתנים סע' ה ד"ה ומ"מ בנידון מוהר"א ששון ז"ל). ויש לעיין לפי לשון החזו"א הנ"ל.

[11] ברמב"ם (איסורי ביאה פרק א הל' יא) יש אפשרות מסתברת, אם כי לא מוסכמת לכל הדעות, שביאת שחוף אינה אוסרת אשה לכהונה. ועיין ב"ים של שלמה" (יבמות פרק ו הל' יא), ב"לבוש" (אבה"ע סי' כ סע' א), ברבנו חננאל (כמובא ב"ערוך" ערך שחף), וכהבנת ה"מנחת חינוך" (מצוה רסו

ג. אי אפשר להתיר את האשה לכהן על סמך טענותיה בלבד, למרות הכלל ש"עד אחד נאמן באיסורים"[12]. אם כל המידע שלנו על חייה עם הנוכרי (למרות היותם יחד למשך ארבע-עשרה שנה) בא רק ממנה, ניתן יהיה להפעיל את הכלל של "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" – לכן תהא נאמנת לעניין מצבו הרפואי של הנוכרי.

ד. יש מקום לומר שאישורו של הרופא יוכל להצטרף כסניף להיתר[13]. למסמך שנכתב בתקופה שבה הייתה האשה לטענתה בתולה יש עדיפות. על הרב לשוחח עם הרופא ולוודא את אמינותו. ניתן לצרף את דברי הרופא כסניף לקולא, אם הרב ישתכנע ממכלול הדברים שיש "רגליים לדבר" בטענת האשה[14].

ה. סניף נוסף להתיר הוא דעת הראשונים, כי אין העראה ללא שבירת בתולים[15].

אות לח ד"ה והנה התוס' בסוטה) וה"ישועות מלכו" ("קרית ארבע" תרומות פרק ח הל' יא), במאירי (סוטה כג ע"ב ד"ה על ידי), ב"קובץ הערות" (יבמות סי' מה אות ה) בדעת הר"ש, בפירוש הר"ד פרדו (ספרי נשא פסקה יג, ה, כ, עמ' קה ד"ה ונראה דתלמודא).
אבל עיין גם ב"מגיד משנה" (איסורי ביאה פרק א הל' יא), ב"מנחת חינוך" שם בדעת הרמב"ם, בפירוש הר"ד פרדו (שם ד"ה ומ"מ מדברי הרמב"ם), ב"קובץ הערות" (שם אותיות ו-ז) בדעת הרמב"ם, ב"קונטרסי שיעורים" (קידושין שיעור יג אות ז, עמ' פד ד"ה וז"ל הרמב"ם) וב"אבי עזרי" (איסורי ביאה פרק א הל' יא ד"ה ונראה שמוכח).
לגבי הדין שמקנאין לשחוף, עיין ב"ים של שלמה" (יבמות פרק ו הל' יא), במהר"ץ חיות (סוטה כו ע"ב ד"ה גמרא), ב"יד המלך" (על הרמב"ם סוטה פרק א הל' א ד"ה ולולא), ב"שער אפרים" (סוף תשובות קונטרס א שאלה עח ד"ה ועל מה שתמה, מובא גם בשו"ת "שבות יעקב" ח סי' צד), ב"ערוך השולחן" (אבה"ע סי' קעח סע' יד), ב"אור שמח" (איסורי ביאה פרק ג הל' ב ד"ה אולם באמת נראה) ובשו"ת "בית הלוי" (ג סי' מ אות ה).

[12] עיין בראב"ש (כתובות פרק א סי' יח) בסוגיית משארסתני נאנסתי, בר"י מיגש (שם יד ע"ב ד"ה האופן השני, וב"שטה מקובצת" בשמו בסוף הפרק הראשון), ב"עיטור" (אות מ מרד ליד ציון מו לשער החדש), בפסקי הרי"ד (יב ע"ב ד"ה רבן גמלי'), בפסקי הריא"ז (פרק א הל' טו), ברמב"ן (ט ע"ב ד"ה והכי נמי), בראה"ה (י ע"א ד"ה וקשיא לן ודה"ה וכן מפורש), ברשב"א (ד"ה ואמאי ספק ספיקא, ד"ה והא דר"א ודה"ה והא דאמרינן), במאירי (ט ע"א ד"ה הכחישתו), בריטב"א (ט ע"א ד"ה והא דקאמר) ובראשונים נוספים שם; הטור, המחבר והרמ"א (אבה"ע סי' סח סע' ז; סי' קעח סע' ג).
לגבי שיטת הרמב"ם, עיין ב"מגיד משנה" (איסורי ביאה פרק יח הל' י), בשו"ת "נודע ביהודה" (תניינא סי' יד ד"ה והנה הרב המגיד) ובאחרונים אחרים. אחרונים נוספים מובאים בגוף התשובה.
לגבי הסתירה בתוך דברי הרמ"א (בסי' סח סע' ז ובסי' קעח סע' ג), עיין בשו"ת "נודע ביהודה" (תניינא סי' יד ד"ה באופן ודה"ה הנה ספרו, ושם סי' כא ד"ה ומה שהוקשה), בשו"ת "פנים מאירות" (ג סי' כב ד"ה אך בעיקר), בשו"ת "כתב סופר" (אבה"ע סי' יז ד"ה והנה כשיטת ר"י), ב"בית מאיר" (אבה"ע סי' ו סע' יד), ב"פני יהושע" (כתובות נא ע"ב ד"ה שם ופליגא דרבא, "קונטרס אחרון" שם סי' לא, גיטין יז ע"א ד"ה ועדיין), בשו"ת "כתב סופר" (אבה"ע סי' יז ד"ה והנה הרמ"א, ד"ה לכן נלפע"ד על פי ודה"ה והראב"י), שו"ת "בית הלוי" (ב סי' א), שו"ת "נחלת דוד" (סי' כו ד"ה ומעתה נחזי אנן) ועוד.
לגבי רמת האיסור של ביאת נוכרי מול רמת איסור זונה לכהן, עיין ברמב"ם (איסורי ביאה פרק יב הל' א), בטור ובמחבר (אבה"ע ריש סי' טז), ברמב"ם (שם פרק יז הל' ב) ובמחבר (סי' ו סע' א), שו"ת מהר"ם שיק (אבה"ע סי' לז) ו"ערוך השלחן" (שם סי' טז סע' ב) ועוד בדעת הטור. ועיין עוד במחבר (יו"ד סי' קיט סע' ה) ובש"ך (שם ס"ק יב).

[13] למרות שמדובר באדם שבדרך-כלל אינו עונה על דרישת ההלכה עבור נאמנות של עד אחד.

[14] עיין בשו"ת "שבות יעקב" (א סי' סה), בשו"ת "בית שלמה" (יו"ד ב סי' כח), בשו"ת חת"ס (יו"ד סי' קעה ד"ה וראי' ברורה) ועוד.

[15] פשטות משמעותם של דברי רש"י (סנהדרין עג ע"ב ד"ה אלא דמאן). ועיין עוד בדבריו (כתובות ט ע"ב ד"ה מאי לאו), בתוספות יבמות (נט ע"ב ד"ה אלא לאו), ב"אור זרוע" (א סי' תרנ בשם ר"ת); ב"נתיבות לשבת" (אבה"ע סי' ז ס"ק א), בשו"ת "תורת חסד" (פראדקין) (ב אבה"ע סי' יט ד"ה אך בנ"ד), ב"מראה הפנים" (מקלוואן) (אישות פרק ז הל' ב), בשו"ת "אמרי אש" (אייזנשטטר) (יו"ד סי'

ו. יש לצרף לקולא גם את חזקתה כבתולה וגם את חזקת כשרותה לכהונה[16].

ז. יש לוודא כי קשריה עם אחרים בין עזיבתה את הגוי לבין תחילת קשריה עם הכהן לא פסלו[17] אותה לכהונה[18].

נדגיש שוב שהיתר זה אינו מרווח, וודאי שיש לשקול היטב את הנאמר בגוף התשובה לפני יישומו למעשה. והקב"ה יצילנו משגיאות ויקרב אליו את כל בני ובנות עמו הנידחים.

סו ד"ה והנה אם), ס"מנחת פתים" (אבה"ע ז, א), בשו"ת "חינוך בית יצחק"(גליק) (אבה"ע סי' נ ד"ה אחרי דרישת) ובשו"ת "באר משה" (ג סי' קמה אותיות יב-יג).
אולם עיין בט"ז (אבה"ע סי' ז ס"ק יג), בשו"ת מהר"ם אלשקר (סי' צה), בשו"ת מהרש"ם (ה סי' סו אות ד), ב"סדרי טהרה" (יו"ד סי' קצג אות ג ד"ה ועדיין פש גבן). ועיין עוד במאירי (סנהדרין עג ע"ב ד"ה האונס), ובדיונים הנוספים של גוף התשובה שלנו אות ד.

[16] עיין בסוגיה (יבמות סז ע"ב – סח ע"א), בתוספות (שם ד"ה רישא), בפירוש ר' אברהם מן ההר (שם סח ע"א ד"ה רישא פסולי כהונה) ובריטב"א (שם סט ע"ב ד"ה אמר רבא).
כמו כן עיין בכתובות (כב ע"ב – כג ע"א) בתוספות (שם כג עא ד"ה תרוייהו). עיין עוד בשו"ת "תורת חסד" (ב אבה"ע סי' יט ד"ה אמנם), בחידושי המהרי"ט (על הרי"ף קידושין ה ע"ב ד"ה ונראה לי), בשו"ת מהרי"ט (חו"מ סי' כ ד"ה וא"ת, אבה"ע סי' מא ד"ה ומיהו נראה), ב"שב שמעתתא" (ו סוף פרק יח) באבני מילואים (סי' כז ס"ק יח), בשו"ת "נודע ביהודה" (קמא אבה"ע סי' סא ד"ה אך אעפ"כ) וב"בית מאיר" (אבה"ע סי' קעג סע' ו).

[17] עיין בסוגיות (כתובות יג ע"א – טו ע"ב), בשו"ע (אבה"ע סי' ו סע' יז), ברמב"ן (טו ע"א ד"ה א"ל הכי), בראי"ש (שם סי' ל) ובר"ן (ה ע"א באלפס ד"ה גמ') לגבי דרישת תרי רובי. עיין ביבמות (סט ע"א – ע ע"א) עם השו"ע (סי' ד סע' כח) לגבי סוגיית דיימא. לגבי הודאתו של ה"בועל", עיין בשו"ת רשב"א (א סימן תרי), בשו"ת רא"ש (כלל לב סי' טז), ב"בית שמואל" (סי' ד ס"ק מח), ב"הפלאה" (כתובות יד ע"א ד"ה בתוס' ישנים), בשו"ת "גבעת פנחס" (סי' ז), ב"קהלת יעקב" (סי' ו סע' יז) ובשו"ת "כתב סופר" (סי' ה).
לגבי השאלה מתי חוששים שזינתה עם אחרים, עיין ברמב"ם (יבום וחליצה פרק ג הל' ד), במחבר (סי' קנו סע' ט), בשו"ת הרשב"א (שם א סי' תרי), בשו"ת רא"ש (כלל פב סי' א), ברבנו ירוחם (נתיב כג חלק ד, עמוד קצח טור ג למטה), בשו"ת "כנסת יחזקאל" (סי' נו), בשו"ת רדב"ז (ג סי' תתקסא (תקכו)), בשו"ת "ושב הכהן" (סי' לה), בב"ח (אבה"ע סי' קנו אות טז), בב"ש (סי' ו ס"ק לא וסי' ד ס"ק מ), ב"בית מאיר" (סי' ו סע' יז ד"ה תו כתב), בשו"ת רע"א (סי' פה), "דגול מרבבה" (על הב"ש הנ"ל סי' ו ס"ק לא), ובשו"ת "נודע ביהודה" (תניינא סי' כז-ל), ב"קהלת יעקב (שם סי' ו סע' יז), ב"הפלאה" שם (כתובות יד ע"א), בשו"ת "גבעת פנחס" (סי' א; ד; ז), ובשו"ת "כתב סופר" (אבה"ע סי' ה).

[18] לגבי החשש שמא עיניו נתן בה, עיין בשו"ת "נודע ביהודה" (שם תניינא סי' כז-ל), ב"קהלת יעקב" (שם סי' ו סע' יז), ב"כתב סופר" (שם סי' ה), בשו"ת רע"א (שם סי' פה), בשו"ת "חתם סופר" (אבה"ע סו"ס ט), ובשו"ת "אהל אברהם" (לרב א"צ קארפלס, סי' לו). לגבי "הפה שאסר", עיין בתוספות (כתובות יד ע"ב – טו ע"א ד"ה כמאן), בשו"ת "כנסת ישראל" (שם סי' נו), בשו"ת "ברית אברהם" (סי' י), בשו"ת "דברי מלכיאל" (א סי' קט) ובשו"ת "גבעת פנחס" (סי' ד).

ירושלים, ישראל **Jerusalem, Israel**
אלול תשס״ו

צג. מגורים של בעלי צרכים מיוחדים בדירה מעורבת לבנים ולבנות

שאלה:
הקדמה:
אני מרכזת פרויקט מיוחד מטעם ״בת עמי״, המאפשר גם לבעלי צרכים מיוחדים להתנדב לשירות לאומי. אחד הפרויקטים, שאני קשורה אליו ישירות, הנו פרויקט ייחודי וראשון מסוגו בארץ, המאפשר לבעלי שיתוק מוחין (נכות פיזית) לצאת לשירות לאומי במסגרת מוגנת, עם מערך תמיכה וליווי צמוד. המתנדבים יוצאים להתנדבות בשירות לאומי, ובשנים שלאחר מכן יקבלו ליווי בתכנית לימודית אקדמית (או אחרת), כך שיוכלו לקדם את עתידם בצורה משמעותית.
שאלה:
בפרויקט משתתפים בשלב זה כמה בנים ושתי בנות. מסיבות כלכליות מובנות, רק דירה אחת עומדת לרשות כל המשתתפים. המתנדבים מתגוררים בדירה, שהונגשה-שופצה ועברה התאמות מיוחדות לצרכיהם (אביזרים ועזרים מיוחדים, מעברים רחבים לכיסא גלגלים וכיו״ב).
בדירה נמצא משגיח (או משגיחה) בשעות השהות של הדיירים (הערב והלילה) על מנת לעזור להם. אחת הבנות המשתתפת בפרויקט ומתגוררת בדירה הנה בוגרת אולפנה. אנשים שונים בסביבתה הקרובה של המתנדבת מפעילים עליה לחצים רבים לעזוב את התכנית ולצאת מדירה זו, מאחר שהם רואים בכך איסור הלכתי חמור.
הבחורה נמצאת בקונפליקט גדול ובמצב רגשי מורכב: היא נקרעת בין רצונה לשרת בשירות לאומי כמו כולן וכן לקדם את עתידה המקצועי, ובין הבעיה ההלכתית העולה לכאורה מן הסיטואציה.
השאלה היא אם ישנו כאן איסור ייחוד, או איסור אחר שהנו בלתי פתיר (יש לציין כי בעמותות השירות הלאומי אין אף דירת בנות המונגשת לנכים ויכולה לקלוט את המתנדבת. כמו כן, בשלב זה אין תקציב להנגשת דירה נוספת עבור בפרויקט).

תשובה:
הקדמה:
א. הגישה לשאלה כבדת משקל זו חייבת להיות בכובד ראש רב. מצד אחד עומדים בפנינו חומרתם של איסורי עריות וגודל החיוב להתרחק מהם ככל האפשר, כפי שקבעו לנו חז״ל בדיני ייחוד ובשאר דיני ההרחקה בין המינים – חיוב שכולל בתוכו הן את הדינים עצמם והן את ההרחקה ממצב שיכול להביא ללעז והוצאת שם רע, ואת ההנחיה ״הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו״[1].
מן הצד השני עומדת החשיבות הגדולה שישנה בכך שיתאפשר גם לבעלי נכויות שונות להשתלב בחברה, דבר שיתרום הן לחברה והן להם. לשני הדברים חשיבות רבה מבחינה הלכתית, שהרי אין לך גמילות חסד גדולה מזו: הן כלפי

[1] הנחיה זו מצויה בגמרא (חולין מד ע״ב) ובכמה מקורות נוספים, עיין למשל בתוספתא (חולין פ״ב הכ״ד); אבות דרבי נתן (נוסחא א פרק ב ד״ה איזהו סייג, ושם בהוספה ב לנוסחא א פרק ב ד״ה ר׳ יוסי, נוסחא ב פרק ב ד״ה ומניין); כלה רבתי (פ״ג הי״ז) ועוד. הנחיה זו כוללת, כפי שמשתמע מהמקורות ואף מפורש בחלקם, הן את ההרחקה מדבר שעלול להביא לידי עברה והן את הדבר הנראה כעברה או כמביא לה, ועלול להביא לידי חשד או רינון. בכמה מן המקורות עולה שעיקר הדגש בעניין הוא בתחום זה של ההרחקה בין המינים.

הנכים עצמם (גם במישור הרגשי, של תחושת היכולת להיות כמו כולם, וגם במישור הכלכלי, שכן כאמור בשאלה הדבר יתרום לעתיד המקצועי של משתתפי הפרויקט[2]), והן כלפי החברה (על-ידי שילובם של אנשים כאלה במערכות השונות תהפוך החברה לטובה יותר ביחסה אליהם ובקבלתה אותם מחד גיסא, ומאידך גיסא תלותם הכלכלית בה תפחת). ההתחשבות בשני צדדים אלה כאחד נוגעת הן לתשובה עצמה והן ליישומה בפועל.

ב. האמור להלן הוא בהנחה שכל משתתפי הפרויקט הדרים בדירה המדוברת סובלים רק מנכות פיזית. אם חלק מהם סובלים גם מנכות שכלית או נפשית – ישנם מצבים שבהם ישתנה הדין, ויש לדון בכל מקרה לגופו.

ג. מנוסח השאלה, "בפרויקט משתתפים כמה בנים ושתי בנות", משמע שישנם לפחות שלושה בנים. התשובה מבוססת על ההנחה שכך המצב. אם המצב שונה או אם ישתנה – יש להפנות שאלה נפרדת, כיוון ששינוי כזה עשוי לשנות את הפסיקה בנדון.

ד. בשאלה מוזכרת נוכחות משגיח או משגיחה בשעות הערב. אם ניתן להסדיר שתהיה זו משגיחה – יש להסדיר זאת, כיוון שמצב שבו יימצאו בדירה שלוש בנות (וכנ"ל ישנם לפחות שלושה בנים) עדיף בהרבה על מצב שבו יימצאו שם רק שתי בנות, וכדלהלן[3].

ה. ישנה משמעות רבה לשאלה מיהם הבנים הדרים בדירה: אם מדובר בבנים שחינוכם והנורמות בחברה שאליה הם משתייכים, הנם כאלה הרואים בקיום יחסי אישות בין איש ואשה שאינם נשואים דבר פסול ומגונה, שאז יש להגדירם הלכתית כ"כשרים", או שמדובר בבנים המשתייכים לחברה שבה יחסים שכאלה נחשבים לדבר לגיטימי, שאז יש להגדירם הלכתית, לעניין זה, כ"פרוצים"[4].

---

[2] כבר נפסק להלכה שמתן האפשרות לאדם להתפרנס בכבוד הוא המעלה הגדולה ביותר של הצדקה: רמב"ם (מתנות עניים פרק י הל' ז); "שולחן ערוך" (יו"ד סי' רמט סע' ו).

[3] בגוף התשובה. יש להעיר שמצב שבו יהיה גבר בתפקיד של אחראי ומשגיח בדירה שיש בה בנות גובל במצב הבעייתי של מינוי "שומר על בית הנשים", שאסור "אע"פ שהוא עומד בחוץ" (שו"ע אבה"ע סי' כב סע' טו), למרות שבדרך-כלל אין חוששים שמי שעומד בחוץ ייכנס ויבוא לידי ייחוד. ועיין ב"בית שמואל" (שם ס"ק יז), וביתר ביאור ב"חלקת מחוקק" (ס"ק יז), שביאר: "הכא דהוא שומר בקביעות, אפילו עומד מבחוץ אסור, ולא דמי יחוד בעלמא לזה שהוא אפוטרופוס וממונה עליהם, וגרע"... אמנם ייתכן שכיוון שדרים במקום גם בנים אין זה "בית הנשים", והרי גם אם ייכנס ה"שומר" לבית כזה לא יהיה בו לבד עם הנשים, אך מאידך גיסא כאן ה"שומר" הוא בפנים ולא מבחוץ, ולא ברור שהימצאות הבנים שם תמנע איסור יחוד. הדבר תלוי בפרטים נוספים ובמחלוקות בפוסקים, כמבואר בגוף התשובה. נוסף לכך, עדיין עשוי להיווצר מצב של ייחוד בחדר שיהיו בו רק ה"שומר" והבנות. הסיבה העיקרית לחומרה בעניין – "שהוא אפוטרופוס וממונה עליהם" – קיימת גם כאן.

[4] הגדרת "פרוצים" ו"כשרים" לעניין איסור ייחוד אינה ברורה, ונחלקו בה הפוסקים. עיין ב"אוצר הפוסקים" (סי' כב ס"ק כד) שהביא את הדעות השונות. ככלל, יש מקום לפסוק לקולא בעניין זה ולהחיל את הכלל של הרמ"א (שם סע' ה) "סתם אנשים כשרים הם", אולם ברור שתוכנו המרכזי של המושג "כשר" בהקשר זה הוא מי שיש להניח שיימנע מיחסים כאלה, ואמנם הוא אסור בייחוד כיוון שאין אדם שמחוסן בפני היצר, אבל עם זאת החשש שייכשל הנו קטן יחסית, ולכן די בסייגים מועטים יחסית כדי שהמצב לא יחשב כייחוד. כמו כן, ברור שמי שעל-פי חינוכו ומערכת ערכיו, יחסי אישות בין איש ואשה פנויים אינם נחשבים לדבר פסול או לחריגה מהנורמה בעיניו, לא ניתן להחזיקו כ"כשר" בנושא זה. ועיין ב"אוצר הפוסקים" (שם), שגם הדעות המקלות בהגדרת פרוץ הן "פרוץ בעריות... או שעכ"פ ידענו שמתנהג בקלות ראש ב'סדר נשים', ונקל בעיניו להתייחד עמהן" – הגדרה שברור שאדם כזה עונה עליה, או ש"סתמא אין לחשדם כלל בדיעבד שפרצו גדר ומנהג

ו. חשוב להדגיש שמתשובה זו, בנסיבותיה המיוחדות – שוודאי יש להחשיבן כ"שעת הדחק" ו"מקום צורך גדול" – אין ללמוד הוראות היתר לדיור משותף של בנים ובנות (אפילו בחדרים נפרדים וכו') במצבים אחרים.

תשובה:

א. אם הבנים הם "כשרים", כהגדרת מושג זה בהקדמה, יש הבדל בין מנהגי העדות השונות: למנהג האשכנזים מותר גם לאשה אחת או שתים להתייחד עמם, בין ביום ובין בלילה, אלא שאם יהיה מצב שחלק מהבנים יעדרו מן הדירה – לא יועיל היתר זה, ויהיה צורך להיעזר בפתרונות אחרים. מספר הבנים המינימלי הדרוש לתקפותו של היתר זה הוא שני בנים ביום ושלושה בלילה (היינו בשעות השינה)[5]. למנהג הספרדים ועדות המזרח אסור לאשה אחת להתייחד עמם, בין ביום ובין בלילה[6], אך אם יש שלוש נשים (שתי הבנות והמשגיחה) ושלושה גברים – מותר. לגבי מצב של שתי נשים ושני גברים או יותר (מצב שייווצר כאשר לא תהיה שם המשגיחה) – ישנה מחלוקת בין הפוסקים[7]. להלכה יש להקל בשעות היום, אך בשעות השינה אין להקל[8], ולכן צריך שיהיה מפתח אצל אנשים אחרים שיאפשר כניסה חופשית אליו. כמובן, ניתן לדאוג שלמשגיחה תהיה אפשרות להיכנס לחדר במקרה הצורך (רצוי שגם חדרם של הבנים יהיה נעול, אבל אם אין הם מסכימים לכך – יש מקום להקל[9]). אם הבחורה יוצאת מחדרה בשעות אלה וחדרם של הבנים אינו נעול,

---

העולם" – גם זו הגדרה (גם אם נתעלם מהיותה דווקא בדיעבד) שברור שאינה יכולה להכשיר לענייננו מי ש"מנהג העולם" בחברה שאליה הוא משתייך אינו סותר יחסי אישות בין איש ואשה פנויים.

[5] רמ"א (שו"ע אבה"ע סי' כב סע' ה). פוסקים רבים טענו שלכאורה אין היתר בלילה אף בשלושה אנשים (ושלוש נשים), אלא ביחס למצב שהם ערים ורק חוששים שמא ירדמו, ולא כשאכן הולכים לישון. עיין ב"דרישה" (שם אות יב), ב"עזר מקודש" (שם) ועוד. אך למעשה, גם הם עמדו על כך שהמנהג להקל בזה, ודחקו בכמה אופנים ליישב את המנהג. עיין עוד בעניין זה ב"אוצר הפוסקים" (שם ס"ק כה אות יג).

[6] שו"ע אבה"ע סי' כב סע' ה.

[7] שם (סע' ו): "נשים הרבה עם אנשים הרבה אין חוששין ליחוד". נחלקו שם הפוסקים אם די בשניים ושתיים: לדעת הט"ז (ס"ק ג-ד) די בכך, אך יש הסוברים שצריך לפחות שלוש נשים: "בית שמואל" (שם ס"ק ח), ועוד שלושה אנשים, כמשמעות ה"בית שמואל" (שם), ה"פתחי תשובה" (שם ס"ק ה) בשם "ברכי יוסף" וה"ערוך השלחן" (שם סע' ט), או לפחות שני אנשים, כדעת ה"חכמת אדם" (כלל קכו סע' ג). עיין שם עוד ב"חלקת מחוקק" (ס"ק ז), שמסתפק בין האפשרויות של שניים ושתיים או שלושה ושלוש, ועל כל פנים משמע שגם לדעתו אין מקום לסברה שצריך שלוש נשים ושני אנשים עמן.

[8] בשעות היום יש לסמוך על הפוסקים המקלים, שכן במצב שישנו ספק איך לפרש את דעת השו"ע יש לצרף לנוהגים כמותו גם את דעת הרמ"א, שלשיטתו ודאי שאין איסור במצב זה, שהרי יש כאן שני אנשים, אולם בשעות הלילה אין תוקף לצירוף זה, ונשאר כאן רק הספק בפרשנות דברי השו"ע. נוסף לכך, הסברות לחומרה בלילה, שמחמתן צריך אז שלושה אנשים, שייכות גם כאן. אף שסך הכל יש כאן ארבעה בני אדם, כמו בשלושה גברים ואשה, שהרמ"א מתיר בלילה – אין ללמוד מזה להקל במקרה שלנו, כי שם הנימוק הוא שגם אם יהיו שני אנשים ערים וכן האשה ואחד ישן – אין איסור לדעת הרמ"א, ואין חוששים ששניים יישנו ואחד יהיה ער, שכן גם אז יחשוש על כל פנים שעוד אחד יתעורר. לעומת זאת כאן, שאנו דנים לפי דעת השו"ע, הרי אם יהיו שני האנשים והאשה ערים ואיש אחד ישן – יש לדעתו איסור בדבר. לכן יש להחמיר, ובמיוחד לאור העובדה שישנו פתרון של נעילת הדלת, כדלהלן.

[9] יש מי שמתיר אם אחד משני המינים נעול בחדר בתוך הבית ואין המין השני יכול להיכנס לחדר הנעול ("דברי מלכיאל" ד סוף סי' קב, מטעם שהנעילה משמשת כ"היכר", הגרי"ח זוננפלד בשו"ת "שלמת חיים" סי' קנא), וכן משמע מדברי ה"משנה ברורה" ("שער הציון" סי' רלט ס"ק יז), ועיין בהערה הבאה. כמו כן יש מי שסובר שאם האשה נועלת עצמה בחדר הדבר מועיל, משום שבאשה אין

עליה להימנע מלהשתהות במקום שיש לבנים גישה אליו (מטבח, פרוזדור וכדומה. לגבי שירותים אין בעיה, שהרי ודאי תנעל את הדלת, אלא שתימנע מהשתהות בפרוזדור וכדומה בדרך)[10].

ב. אם הבנים מוגדרים כ "פרוצים", כהגדרת מושג זה בהקדמה, אין להתיר לאשה אחת או שתיים להתייחד עמם (גם אם הם בנים רבים) בחדר סגור או בדירה סגורה, בין ביום ובין בלילה[11]. רק אם ישנן שלוש נשים (שתי המשתתפות

יצר שיגרום לה לקלקל. אך באיש חיישינן שיפתח את הדלת, ואמנם גם כשהאשה נועלת קיים חשש שהאיש ידפוק בדלת האשה ויפתה אותה שתפתח לו, אך לא חיישינן שיעבור לכך ("חזון איש" אבה"ע סי' לד ס"ק ב, אם כי יש לציין שהניח זאת ב"צ"ע"). יש מי שאוסר בכל מקרה, מפני החשש שיבקש ממנה שתפתח לו את הדלת, ותתפתה לפתוח לו ("אגרות משה" אה"ע ד, סי' סה אות יט), אך למעשה נקטנו להקל, שנעילת הדלת על-ידי האשה מועילה.

אין כאן מקום לדון באופציה ההפוכה, כי לפי הנראה מהשאלה, שרק היא מוטרדת מהבעיה ההלכתית שבדבר, סביר להניח שהבנים לא יסכימו לנעול תמיד את דלתם כדי לחסוך לה את הצורך בנעילת הדלת, וגם אם יסכימו – לא בטוח שניתן לסמוך עליהם שיעמדו בכך.

ב"דברי סופרים" (על השו"ע הלכות יחוד, ס"ק עד) העיר שכל ההיתר הוא רק אם ברור שלא תצא לעשות צרכיה, וכגון שיש לה בית כיסא בחדרה וכן שאר צרכים. כדי לפתור את הבעיה העולה מכך, כתבנו שרצוי שגם חדרם של הבנים יהיה נעול, שאז גם אם תצא הבחורה מחדרה לא יהיה איסור ייחוד לחלק מן הדעות, ומן הסתם אין לחשוש שייווצר מצב שבו בדרך מקרה יצאו גם היא מחדרה וגם אחד הבנים מחדרו, בו זמנית, באמצע הלילה.

[10] כאמור בהערה הקודמת, יציאה מן החדר הנעול מעוררת מחדש את בעיית הייחוד, לכן עדיף שגם חדרם של הבנים יהיה נעול. ברם (גם אם אין הם מסכימים לכך) נקטנו שיש מקום להקל, בהתחשב בנסיבות המיוחדות שבשאלה ובסייג של הימנעות משהייה ממושכת במקום שאליו יש לבנים גישה, וזאת לאור הסברה שלאיסור ייחוד יש פרק זמן מינימלי, שבפחות ממנו האיסור קל יותר, עיין ב"אוצר הפוסקים" (שם ס"ק א אות ה) בשם ה"אמרי אש", שבפחות מזמן זה אין איסור דאורייתא על כל פנים. אף שרוב הפוסקים חולקים על כך (שם), וגם מהמקלים משמע שמודים שאסור מדרבנן, מכל מקום כאן, בשעה שיוצאת לפרוזדור, עדיין יש לומר שאין זה ייחוד גמור – כיוון שהבנים אינם שם אלא בחדרם, וייתכן שאין זה נחשב ייחוד אף אם החדר אינו נעול, כפי שמשמע מ"חכמת אדם" (כלל קכו דין ז), שכל שהם בחדרים נפרדים – לדעת הרמב"ם, שרוב הפוסקים פסקו כמותו – אין זה ייחוד.

אין לסמוך על סברה זו בפני עצמה, כי מוכח מכל האחרונים שדנו אם מועילה נעילה של אחד החדרים (כנ"ל הערה 9), שחולקים על סברה זו, ועיין עוד ב"דברי סופרים" (שם "עמק דבר" אות תסט), שהביא ראיות לכך מפוסקים נוספים. גם בדעת ה"חכמת אדם" עצמו יש מי שפירש שלא התיר בכל אופן, עיין ב"דברי סופרים" (שם סע' ו, ב"בירור הלכה" ד"ה ופירשה, מהפסקה הפותחת "בד"ס ס"ק ע"ג" ואילך), ובספר "תורת היחוד" (פרק ט הערה א) שהאריך בעניין. ברם, בנדון דידן יש לראות בסברה זו סיבה נוספת להקל בשהייה קצרה בפרוזדור. ניתן גם להניח שהבנים ישנים, והחשש רק שמא ייווצר ייחוד אם אחד מהם יתעורר. כנגד חשש זה, גם כשיתעורר ישנו החשש הנגדי, שחוששים שגם מישהו מהאחרים יתעורר, וזה מעין מה שכתב ה"עזר מקודש", שיש לומר שיסוד ההיתר בשלושה בלילה הוא שאם אחד ער הוא חושש שגם אחד מחבריו יתעורר. או כמו שכתב טעם נוסף, שזה מעין ספק ספקא, שמא לא ירדם אף אחד, ואם ירדם שמא על כל פנים לא ירדמו שנים יחד ואחד יישאר ער, אלא כשירדמו שניים גם השלישי ירדם. לדבריו יש לומר שהוא הדין בענייננו – שמא לא יתעורר אף אחד, ואם יתעורר שמא יתעורר עוד אחד, ולכן נראה שיש להקל.

עיין גם ב"אוצר הפוסקים" (שם ס"ק כח אות ט). הוראת ה"חזון איש" במצבים דומים: "לא אסרו חכמים... אלא שאין להתעכב בפרוזדור", "מותר לעבור, רק יעבור מהר". עיין עוד ב"דברי סופרים" (שם ס"ק עה), שגם הוא דן באופנים דומים, והביא גם את דברי ה"חזון איש", אלא שהוא נקט שם להחמיר ולא להסתמך על הדברים, בנימוק שפרטי המקרה שבו דן ה"חזון איש" אינם ברורים – עיין שם ב"דברי סופרים" ("עמק דבר" אות תפו-תפז). ואנו נקטנו כאן להקל בצירוף הטעמים הנוספים ובהתחשב בנסיבות ובהעדר אפשרות אחרת, וכפשטות דברי ה"חזון איש", בלי להתחשב בטענה זו.

[11] רמ"א (שו"ע אבה"ע סי' כב סע' ה). המחבר עצמו מחמיר שם אפילו ב"כשרים", וכדלעיל. אמנם שם הרמ"א עוסק באשה אחת, אבל נראה שהאיסור גם על שתיים ("אחת" הוזכרה רק כדי להקל –

בפרויקט והמשגיחה) יש פוסקים שמקלים בדבר[12], וניתן לסמוך עליהם בשעות היום[13].

במקרה כזה, בשעות שהמשגיחה אינה נמצאת, יש להשאיר את דלת הדירה פתוחה[14], ולחלופין לדאוג לכך שהמשגיחה (או אשה אחרת) תימצא במקום קרוב ותגיע לדירה לעתים בלא התראה מוקדמת, גם בשעות שהיא אינה נמצאת בקביעות[15]. לגבי שעות השינה, יש להקפיד על נעילת החדר וכו' כבסעיף הקודם.

לדעת הרמ"א – אפילו באחת, כשמדובר ב"כשרים"), שכן אפילו בשלוש נשים ויותר נחלקו הפוסקים אם ניתן להתיר (וכדלהלן בהערה הבאה), וחלק מטעמי המתירים מתבססים על צירוף העובדה שלדעת רש"י איש אחד מתייחד עם שלוש נשים, ואם כן בשתי נשים אין להתיר (מצאנו מפורש רק פוסק בודד שמקל בזה: ה"חקרי לב" המובא בהערה הבאה), ועוד, שגם לדעת הרמ"א מבואר שם ש"מי שעסקו עם הנשים" אסור בייחוד עם שתי נשים או אף יותר, ומסתבר שהחשש לעברה אצל "פרוצים", אפילו הם רבים, אינו קטן מהחשש אצל "כשר" ש"עסקו עם הנשים". כך מבואר בריטב"א (קידושין פ ע"ב), שתלה את החומרה הקיימת לדעתו ב"עסקו עם הנשים" בכך ש"עסקו עם הנשים" הוא כ"פרוץ" – משמע שמקור החומרה ובסיסה הוא בדינו של "פרוץ", אלא שנתחדש שכדינו כך גם דין מי ש"עסקו עם הנשים". עיין גם ב"המקנה" (קידושין דף פב ע"א ד"ה בתוס'), ש"פרוץ" חמור מ"עסקו עם הנשים".

[12] ה"חלקת מחוקק" (שו"ע אבה"ע סי' כב ס"ק ט) נוטה לאסור, וכך הביא גם ה"בית שמואל" (שם ס"ק יא) בשמו, וכך גם דעת החיד"א ב"ברכי יוסף" וה"פתחי תשובה" (שם ס"ק א) בשמו, וכך נקט להלכה ה"חכמת אדם" (כלל קכו דין ה). לעומתם, ה"חקרי לב" (א סי' לט) מתיר אפילו שתי נשים עם שני אנשים פרוצים, ועיין ב"אוצר הפוסקים" (שם ס"ק כז אות ג), שהביא עוד פוסקים אחדים שהקלו בעניין אם יש לפחות שלוש נשים.

[13] אף שהפוסקים האוסרים מרובים יותר, והם גם מקובלים יותר בעולם הפסיקה, נראה שבשעת הדחק, כבשאלה זו, ניתן לסמוך על המקלים. אולם בלילה, אפילו לגבי "כשרים" אין הקולא ברורה, שכן פוסקים רבים טענו שלכאורה אין היתר בלילה אף בשלושה אנשים (ושלוש נשים), אלא ביחס למצב שהם ערים ורק חוששים שמא ירדמו, ולא כשאכן הולכים לישון (ראה לעיל הערה 5), וכן בשני חדרים נפרדים יש הסוברים שלגבי "פרוצים" חוששים גם כשכעת אין ייחוד, שמא יבואו להתייחד. עיין ב"אוצר הפוסקים" (שם ס"ק כח, אות א ד"ה ובשער יוסף), ועיין ב"דברי סופרים" (שם ב"בירור הלכה" ד"ה ופירשה – בפסקה הפותחת "והנה בד"ס" והלאה, שהאריך בעניין).

בשאלות אלה עצמן נקטנו להקל, הן לגבי עצם הדין של לילה, כמבואר בהערה 5 הנ"ל, והן לגבי מצב שבו אין ייחוד – כמבואר בהערות 10-9 לגבי מצב שבו החדר נעול, ולגבי יציאה לזמן קצר מן החדר כשהבנים בחדר השני, אף שיכולים לצאת ולהשתהות, ועל כך סמכנו אף לגבי "פרוצים". אך במצב שבו מצטרפים כל צדדי החומרה יחדיו (לילה, פרוצים, שהות ממושכת בלי נעילת החדרים) קשה מאוד להקל, ובפרט שניתן לפתור את הבעיה על-ידי נעילת החדר.

[14] איסור וגזרת ייחוד הם משום חשש למעשה עבירה (רמב"ם איסורי ביאה פרק כב הל' א; שו"ע אבה"ע סי' כב סע' א). לכן אם יש "פתח פתוח לרשות הרבים – אין חוששין משום ייחוד" (קידושין פא ע"א; רמב"ם שם הל' יב; שו"ע שם סע' ט).

[15] אם יש מפתח לבית בידי אדם כשר, היכול להיכנס בכל עת לבית – דין הפתח כפתח פתוח - עיין שו"ת "אגרות משה" ("אבן העזר" חלק ד סי' סה אות ד); שו"ת "דובב מישרים" (חלק א סי' ה); ו"ההלכה במשפחה" (פט"ו סעיף יז בשם ה"חזון איש").

לא הוגדר בבירור בפוסקים הללו מי הוא האדם שיכולתו להיכנס דיה כדי להגדיר את המצב כדומה ל"פתח פתוח לרה"ר" האם די באיש/ אשה/צריך כמה אנשים. לכאורה: הרי לא כל אדם מתיר יחוד אפילו אם יהיה איתה בדירה בפועל ולא רק יהיה לו מפתח. אמנם יתכן לומר שחשש ממי שיבא בפתאומיות מונע עברה יותר ממי שכבר נמצא בדירה, כי מי שכבר נמצא- אפשר שיתפתה לחטוא גם כן, אבל חוששים לחטוא מחשש ממי שיבוא פתאום תוך כדי עברה (והוא עדיין לא התפתה), אך צריך לבסס סברא זו, לכן למעשה כתבנו "המשגיחה (או אשה אחרת)" - דהיינו מי שנוכחותו בדירה בפועל היתה פותרת את הבעיה. כמו כן ההיתר רק כשאותו אדם רגיל לבא ונמצא במקום קרוב, באופן שיש חשש מעשי שיבוא "כל רגע" (זה ברור מסברא וגם מוכח מההיתר המיוחד ליחוד עם אשה ש"בעלה בעיר"- ואם לא נאמר כנ"ל מה המיוחד בבעלה), ולכן כתבנו "תמצא במקום קרוב ותגיע לדירה לעיתים, בלא התראה מוקדמת".

ג. כמובן, במשך הזמן שבו תדור הבחורה עם הבחורים באותה דירה, עליה להקפיד על אווירה רצינית ומניעת מצב של "לבו גס בה" – מה שעלול להרוס את הבסיס ההלכתי להיתר זה[16].

[16] במצב מיוחד ורגיש זה, של אנשים ונשים צעירים שדרים משך זמן באותה דירה, יש לנהוג במשנה זהירות, ובמיוחד יש להימנע לחלוטין ממצבים הגובלים באזהרת המשנה (אבות פ"ג מי"ג): "שחוק וקלות ראש מרגילין לערווה". גם כאן ברור שחיובי ההרחקות הם הדדיים, כשם שאיסורי עריות עצמם חלים על שני הצדדים.
לגבי מה שכתבנו, שחוסר זהירות בכך עלול להרוס את הבסיס ההלכתי לכל מה שהקלנו כאן – עיין בשו"ע (אבה"ע סי' כב סע' ח), שב"לבו גס בה" אסור להתייחד אפילו עם אשה שבעלה בעיר, שבדרך-כלל אין בזה איסור. עיין שם גם ב"חלקת מחוקק" (ס"ק יג) וב"בית שמואל" (ס"ק יג), שסוברים שהוא הדין שאפילו ב"פתח פתוח לרשות הרבים" יש איסור במצב כזה. כמו כן עיין ב"חכמת אדם" (כלל קכו סע' ד), שסובר שאסור להתייחד אפילו עם נשים רבות, גם לדעות המקלות בכך בדרך-כלל, אם "לבו גס בהן". בשו"ת "דברי מלכיאל" (ד סימן קב, סוף ד"ה והנה הרמב"ם) משמע שלדעתו במצב זה חוששים שיבואו לידי ייחוד גם כשכעת נמצאים בחדרים נפרדים, שבדרך-כלל אין זה ייחוד, לדעת הרמב"ם ורוב הפוסקים, שפסקו כמותו.

מלבורן, אוסטרליה Melbourne, Australia
סיוון תשס"ז

צד. כלה המסרבת לכסות ראשה בהינומא

השאלה:
מתי החל המנהג של לבישת הינומה? כלה בקהילתי, שביקשה ממני לערוך לה חופה וקידושין, מתנגדת בחריפות לשים על ראשה הינומה. האם עלי להימנע מלערוך את הקידושין? האם תהיה בעיה בחלותם של הקידושין?

התשובה:
המנהג שכלה לובשת הינומה בשעת חופתה הוא מנהג עתיק[1], ונאמרו בו כמה טעמים[2]. כמו בשאר מנהגי ישראל ובכללם מנהגי החופה – יש להשתדל לקיימם, ואין לזלזל בהם[3].
אם הכלה מסרבת ללבוש הינומה, אין זה מעכב על-פי דין את סידור החופה והקידושין[4]. על הרב המסדר, שמכיר את הזוג ואת הקהילה, לשקול היטב אם שינוי

---

[1] במשנה (כתובות טו ע"ב) מוזכר המנהג שכלה בתולה הייתה יוצאת בהינומה וראשה פרוע. בגמרא (שם יז ע"ב) שואלים "מאי הינומא?" ומסביר ר' יוחנן: "קריתא דמנמנה בה כלתא". רש"י שם מפרש: "קריתא – צעיף על ראשה משורבב על עיניה, כמו שעושין במקומינו, ופעמים שמתנמנמת בתוכו מתוך שאין עיניה מגולין, ולכך נקרא הינומא, על שם תנומה".
בתשובת הרשב"א שמובאת ב"אורחות חיים" (הלכות קידושין סי' יג עמ' 56), ומשם גם ב"בית יוסף" (טור אבה"ע סי' לא, עמ' רפד במהד' מכון ירושלים) כתב: "עוד עכשיו נהגו בנות ישראל הצנועות שמכסות פניהן בשעת קידושין". וכן מביא הרמ"א (אבה"ע סי' לא סע' ב). גם במהרי"ל (הלכות נישואין אות ב, עמ' תסד במהד' מכון ירושלים) מופיע שהכלה "...והינומא על פניה".

[2] א. המרדכי (ריש מסכת כתובות סי' קלב) כתב שהסיבה שמזכירים את החופה לפני הקידושין בברכת האירוסין היא "משום דזימנין מקדש בשעת ברכת הנשואין, ואז הכנסת חופה קודמת לקידושין, כי הכנסת החופה הוא שמוסרה בשחרית לחתן קודם הברכה". ה"דרישה" (טור אבה"ע סי' סה אות א) כתב על זה: "נמצא מה שהולכין בזמנינו כל הקהל עם החתן... לכסות ראש הכלה, היא היא הנקרא בזמנינו הכנסת כלה לחופה".
התוספות (יומא יג ע"ב ד"ה לחדא) כתבו: "אבל בתולה משיצתה בהינומא הויא חופה שלה". וכן הביא הרמ"א (שו"ע אבה"ע סי' נה ס'ף א) כ"יש אומרים". הב"ח (טור אבה"ע סי' סא אות א) כתב: "ולכך ביום ה' או ביום ו' לאחר יציאת ב"ה [=יציאה מבית הכנסת] שחרית מכסין ראש הכלה בסודר, שאז מסרה האב לחתן, ולכן נוהגין במדינת רוסיא להקפיד שלא לילך לכסות ראש הכלה בשחרית בלתי החתן עמהם, ושהחתן יאחוז בכיסוי עם הרב והחשובים לכסות ראשה, ונראה שזהו מ"ש התוספות".
ב. לפי שו"ת הרשב"א הנ"ל (בהערה 1), מרוויחים מכיסוי פניה שאין חשש שמא היא מקפידה במה מתקדשת. מובא ברמ"א (אבה"ע סי' לא סוף סע' ב). שטעם זה שייך רק בהינומה מבד שמונע ראייה.
ג. בשו"ת הרשב"א (שם) כתב: "עכשיו נהגו בנות ישראל הצנועות שמכסות פניהן בשעת קידושין", ומשמע שעשו כך בגלל טעמי צניעות. שו"ת "שארית יעקב" (לרב יעקב זאב בן אברהם כהנא, אבה"ע סי' יח, "עוד ממנהגי חתן וכלה") מביא כמה הסברים למנהג זה, ואחדים מהם נובעים מטעמי צניעות. כן הובא גם בליקוטי מהרי"ח (סדר נשואין, ד"ה והנה הטעם שמכסין).
ד. שו"ת "שארית יעקב" (שם) מציע נימוקים נוספים: למנוע עין הרע, להראות שאסורה לאחרים ולמנוע חילול השם שעלול להיות בגלל שבחי שקר.

[3] ועיין בדברי שו"ת מהר"ם שיק (סי' פח), שהחמיר שלא לסדר קידושין לחתן שאינו מוכן ללבוש קיטל, אף שוודאי אינו מעכב את הקידושין, ואף שיש מקומות שלא נהגו בו, שבמנהגים כאלה שייך "אל תיטוש תורת אמך", וכלל יש לנו ברמ"א (או"ח סי' תרצ סעיף ז): "אין לבטל שום מנהג". וכן כתב גם בשו"ת "באר משה" (ה סי' קסו).

[4] לגבי הטעם של הינומה כחופה, יש להעיר שהרמ"א (שם סי' נה סע' א) הביא כמה דעות מהי חופה, והסיק: "והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסין יריעה פרוסה על גבי כלונסות ומכניסין תחתיה החתן והכלה ברבים ומקדשה שם... וזה החופה הנוהגת עכשיו". על-פי זה ונימוקים נוספים,

זה יביא תועלת של קירוב רחוקים וכדומה, או שמא הוא עלול חלילה להוות סיכון לחתירת יחידים או ציבור לשינויים נוספים שאינם מותרים או רצויים[5].

הט"ז (אבה"ע סי' סה אות ב, וביו"ד סי' שמב ס"ק א), המובא גם בב"ש (שם אבה"ע סי' סה ס"ק ג) דוחה את דברי ה"דרישה" הנ"ל, שהינומה היא חופה.
ונוסיף שבשו"ת "שבט הלוי" (י סי' רמב אות ה) טען על-פי שו"ת "מהר"ם מינץ" (סי' קט עמ' תקלד-תקלה במהד' מכון ירושלים) שכיסוי הכלה שאולי יחשב כחופה "לא היה זה כיסוי ראש לבד, כמו היום", אלא טקס יותר מורכב, ובזמנם "לא היתה להם חופה אחרת".
לגבי הטעם להראות שאינה מקפידה במה מתקדשת, ברמ"א שם משמע שגם אם היא מסתכלת אין שום חשש בקידושין, הואיל שנוהגים לקדשה בטבעת שאין בה אבן, וגם "נוהגין תחת החופה לשאול לעדים אם הטבעת שווה פרוטה, כדי שתדע הכלה שאין מקדשה רק בשוה פרוטה", והנימוק של כיסוי פני הכלה בא רק בסוף כתוספת בעלמא. ודאי שהטעמים האחרים של צניעות, עין הרע, להראות שאסורה לאחרים ומניעת חילול השם אינם מעכבים כלל בעצם מעשה הקידושין.

[5] כפי שהזכרנו לעיל (הערה 3), שו"ת מהר"ם שיק ושו"ת "באר משה" החמירו מאוד לגבי שינויי מנהגים בטקס הנישואין, גם במנהג של לבישת קיטל, למרות ש"אמנם שלא נתפשט מנהג זה בכל ישראל, נהרא נהרא ופשטיה" (ל' המהר"ם שיק שם ד"ה אם אמנם). מצד שני, בשו"ת "נהרי אפרסמון" (לרב יעקב טענענבוים, יו"ד סי' כו) מביא את המהר"ם שיק ומציין שכאשר הרב המסדר "חושש שאם לא יסדר קידושין יביאו את הידוע לסדר, אשר יהיה ח"ו קלקול גדול, יבחר הרע במיעוטו... יסדר להם קידושין ויפרסם כי זה רק הוראת שעה מטעם הידוע, ולא ילמדו מזה אחרים". גם שו"ת "אפרקסתא דעניא" (לרב דוד שפערבער, חלק א סי' קע) מביא את שו"ת "מהר"ם שיק" ואת שו"ת "נהרי אפרסמון", ומסיק: "כיון דלא בא לכאן כ"א לסידור קידושין, ויש חשש גדול שיבא ח"ו לקלקול יותר גדול – נתרציתי לסדר קידושין בלבישת טלית [בלי קיטל], ושלא בחצר בית הכנסת".
הכלל העולה מזה הוא שלכתחילה יש להקפיד מאוד ולהיזהר מכל שינוי מנהג, במיוחד בפני רבים. ברם, אם הרב המקומי מבין שהקפדה זו תביא לקלקול גדול יותר מאשר לביטול המנהג – יש מקום לסדר את הקידושין גם בלי קיום המנהג.

ריו דה ז'נירו, ברזיל **Rio de Janeiro, Brazil**
כסלו תשס"ח

צה. חתונה מחדש לזוג שהתחתן בעבר בחתונה רפורמית

שאלה:
יש כאן זוג, לצערנו הם (אחד מיני רבים) התחתנו לפני שנים רבות בחתונה רפורמית. הכתובה שיש להם פסולה. אני מתכנן לחתן אותם מחדש בזמן הקרוב. ברצוני לדעת:

א. באופן כללי במקרים הללו, האם יש השלכה כלשהי לגבי הילדים שלהם, שבעצם נולדו מחוץ לנישואים כשרים?

ב. האשה הנ"ל כבר מסולקת דמים (היא בת 57). האם עליה לספור שבעה נקיים אחרי המתנת חמישה ימים, כשתטבול לחופתה? האם עליה לחשוש לדם חימוד מחמת הנישואין המחודשים?

תשובה:
א. הילדים כשרים[1]. בכתובה יש לכתוב מאתיים זוז, וניתן לכתוב "דחזי ליכי מדאורייתא" ו"בתולתא"[2]. אבל אין לברך שבע ברכות אלא ביום הראשון[3].

ב. אם האשה טבלה אחרי שהייתה נידה בפעם האחרונה – איננה צריכה לטבול שוב בגלל נישואיה. זאת משום שהקשר ביניהם בנישואין הרפורמיים לא נותק מעולם, ואין בנישואין אלה התקשרות חדשה המובילה לדם חימוד[4]. העובדה שהיא מסולקת דמים גם היא סיבה להקל[5].

---

[1] שו"ע (אבה"ע סי' ד סע' כו).

[2] שו"ת "במראה הבזק" (א תשובה צא), על-פי "אגרות משה" (אבה"ע א סי' קא).

[3] כך פסקנו בשו"ת "במראה הבזק" בתשובה הנ"ל. מקור הלכה זו בגמרא (כתובות ז ע"א) ובשו"ע (אבה"ע סי' סב סע' ו): "אלמון שנשא אלמנה מברכים אותה ביום ראשון בלבד". למדנו שכדי להכריע שאין להם אלא יום אחד לברכה, צריך להגדיר גם את החתן כאלמן וגם את הכלה כאלמנה. שיטת בנו של ה"נודע ביהודה" (אבה"ע מהדורה תניינא סי' פב) היא שכיוון ששניהם טעמו טעם ביאה, הרי הם כאלמן שנשא אלמנה. שיטת ה"חתם סופר" (ח"ג אבה"ע סי' קכג) היא שהבעל אינו מוגדר כאלמן, כיוון שאלו נישואים ראשונים שלו. וה"שמש צדקה" (אבה"ע סי' ה) פסק שכאשר האשה בעולת עצמו בלבד היא מוגדרת כבתולה. אולם "אוצר הפוסקים" (אבה"ע סי' סב אות כט ס"ק ג) הביא בשם שו"ת "קנין תורה" (ג סי' לב) שכל מה שדיבר ה"חתם סופר" הוא דווקא בחתן שנאף מחוץ לנישואין, אך מי שהיה נשוי שלא כדת משה וישראל – אין כאן שמחת נישואין ראשונים לא מבחינתו ולא מבחינתה, ולכן אינו מברך אלא יום אחד. ניתן אולי לדמות מצב זה למחזיר גרושתו, שהרי גם כאן יש נישואין חדשים בין בני זוג שחיו כנשואים בעבר. לגבי מחזיר גרושתו, הובא בפת"ש (אבה"ע סי' סב ס"ק כא) שיש הסוברים שאין צריך ז' ברכות אפילו יום ראשון, שהרי המשנה (מועד קטן ח ע"ב) אומרת שמותר להחזיר גרושתו במועד, ואין בזה עירוב שמחה בשמחה, כיוון שאינה שמחה לו. אמנם להלכה מברכים שבע ברכות, אך רק יום אחד, ונראה שהוא הדין גם כאן.
שו"ת "יביע אומר" (ה אבה"ע סי' יא) פסק שגם בנוהגים כמנהג איש ואשתו בטרם הנישואין יש לברך כל שבעה, אולם נראה שגם הוא יודה במקום שהיו נשואים בנישואין אזרחיים או רפורמיים וראו עצמם כאיש ואשתו, שאין לברך אלא יום אחד.

[4] בגמרא (נידה סו ע"א) מצינו: "רבא לא שנא גדולה לא שנא קטנה". למדו מכאן האחרונים שהובאו בפת"ש (יו"ד סי' קצב ס"ק ב) שכשם שקטנה שהיא מסולקת דמים חייבת בשבעה נקיים כך זקנה ומעוברת. וכך מפורש גם ברשב"ץ (בחידושיו לגמרא בנידה סו ע"א).
לכאורה היה מקום לומר שכיוון שהם כבר רגילים להיות יחד כאיש ואשתו אין כאן חימוד, אולם מפורש בשו"ע (יו"ד סי' קצב סע' ה) בשם הרשב"ץ הנ"ל, שגם במחזיר גרושתו צריך לספור שבעה נקיים. ולכאורה לפי מה שכתבנו לעיל (הערה 3) הנדון דידן דומה במקצת למחזיר גרושתו, וההלכה

קובעת שלמרות שמבחינת שמחת החתן במקרה זה אין לברך אלא יום אחד – יש כאן מספיק התרגשות מצד הכלה כדי ליצור דם חימוד.
ניתן היה לומר שכאשר יש שני צדדים להקל, שהיא מסולקת דמים וגם רגיל בה, שיהיה מותר. אך בשו"ת הרדב"ז (ג סי' תכג) פסק להחמיר גם בזה, וכתב: "ואם מפני שכבר היא רגילה בו אדרבה מהאי טעמא חיישינן שמא תראה דם חימוד, כיון שהיא מכירתו מהרהרת בו, וקרוב הדבר שתראה דם". וכן כתב בשו"ת "מקום שמואל" (סי' לג) ו"תורת השלמים" (סי' קצב ס"ק ט) ו"ערוך השלחן" (יו"ד סי' קצב סע' א).
לעומתם מהריק"ש (סי' קכה) כתב להקל במחזיר גרושתו מעוברת, אם אומרת שבדקה עצמה ביום התביעה, שבזה ניתן לסמוך על שיטת ראבי"ה (נידה סי' קפג) שבדיקה ביום תביעה תועיל. הוא צירף לזה סברות נוספות: א. שדין דם חימוד במחזיר גרושתו אינו מפורש בגמרא, ויש מקום להרהר בו, כיוון שלא תקיף יצרה. ב. יש מקום לחלק בין קטנה לבין מעוברת, שמתעבת תשמיש. ג. יש בהלכה זו כדי להביא שלום בין איש לאשתו, שאם נקל עליהם לחזור בלא שבעה נקיים, תתרצה האשה לחזור מיד.
ה"ברכי יוסף" (יו"ד סי' קצב סע' ה) הביא דברי מהריק"ש ותמה עליו שלא התייחס לתשובת הרדב"ז הנ"ל, ותירץ שהרדב"ז דיבר דווקא בבא על אשה קודם הנישואין בניאוף, אך גם הוא מודה במחזיר גרושתו. טענה זו של ה"ברכי יוסף" אינה תקפה ביחס ל"תורת השלמים" ו"ערוך השלחן" (שם), שדיברו ישירות על מחזיר גרושתו וחלקו על מהריק"ש.
אולם בנדון שלנו נראה שאין צורך להזדקק למהריק"ש, שהרי המהריק"ש בתשובתו מביא תשובה אחרת של הרדב"ז (ד סי' רסג): "ומיהו גם אני מודה, שאם החזירה קרוב לגירושין, בגוונא דליכא חימוד, דמחזירה ואינה צריכה להמתין כלל, אבל אם עבר זמן כנידון דידן, איכא למיחש שמא תראה מחמת חימוד... ומסתבר לי שאם האשה יודעת וממתנת בכל יום שיחזירנה תבועה ועומדת היא, ודעתה עילויה, ואין כאן תביעה חדשה, ואינה מהרהרת בו שתבוא לידי חימוד, ודומה למי שיש לה פת בסלה, אבל אם נתיאשה ממנו ושוב תבעה להינשא דצריכה להמתין ז' נקיים... היכא שהדבר נראה לדיין שגירש אותה כדי לאיים עליה או כיוצא באלו הדברים, שהענין מורה שרוצה להחזירה, והיא גם כן יודעת בזה, כי האי אינה צריכה להמתין".
הרדב"ז סובר שאין שייך לחשוש לדם חימוד במחזיר גרושתו, אלא כאשר יש ניתוק מוחלט בין בני הזוג לאחר הגירושים. אם כן במקרה שלנו, שחיו כאיש ואשה בנישואין אזרחיים או רפורמיים, כיוון שאין נתק ביניהם אין מקום לחוש לדם חימוד. סברה זו מצויה גם בדגמ"ר (יו"ד סי' רסט סע' ט) לגבי גר וגיורת שחיו כאיש ואשה וצריכים לפרוש זה מזה ג' חודשים כדי להבחין אם הוולד שיצא מהם הוא יהודי או לא: "ואף שנתבאר בסי' קצב שמחזיר גרושתו צריכה ז' נקיים, שאני התם שגירשה לחלוטין ונתיאשה ממנו לכך איכא חימוד חדש, מה שאין כן זה שלכתחילה הפרישה על דעת להחזירה – אין כאן חימוד חדש".
גם בספר "דעת תורה" (סי' קצב סע' ה) הביא בשם שו"ת "לשון זהב" לגבי מי שקידש אשה ודר עמה בלא חופה, ואחר-כך רוצה לשוב בתשובה ולשאתה כדת, שאין צריך עוד ז' נקיים. עוד הביא בשם ה"מי נידה" בעניין מי שגירש אשתו בעל כורחה והיא רדפה אחריו, ובאותו היום חזר ונתרצה לשאתה שוב, שאינה צריכה ז' נקיים כיוון שלא הסיחה דעתה כלל. אך החמיר למעשה בגלל שה"בית אפרים" חלק עליו. גם שו"ת "שבט הלוי" (עמ' רמ) כתב שמסתבר לו שבבעלי תשובה שחיו יחד בלא חופה וקידושין, או שנישאו בנישואין אזרחיים, אין צריך ז' נקיים. אך נשאר בצ"ע למעשה בגלל תשובת הרדב"ז (ג סי' תכג) העוסקת בפנויה שנתעברה. גם בספר "טהרת ישראל" (סי' קצב) כתב: "צ"ע בגירש אותה לקיים שבועתו ועתיד להחזירה והיא יודעת בדבר, אי צריך ז' נקיים".
הראשון לציון הרב עובדיה יוסף ב"טהרת הבית" (סי' ט סע' ד) הצריך ז' נקיים בבעלי תשובה שבאים להתחתן כהלכה, ותמה על "שבט הלוי", שהרי אפילו מהריק"ש לא הקל אלא במעוברת מסולקת דמים, לכן החמיר על-פי דברי הרדב"ז בתשובה העוסקת בפנויה שנתעברה. לדעתנו, יש להקל לפי הרדב"ז עצמו בתשובה האחרת (ד סי' רסג), שכותב בפירוש שבמקום שלא היה נתק בקשר הראשון אין שייך לחוש לדם חימוד. ייתכן שגם הרב עובדיה יוסף לא החמיר אלא בזוג שחי בלא נישואין כלל, אך מודה במי שחי חיי אישות במסגרת נישואין אזרחיים או רפורמיים שאין כאן חימוד חדש. כך נוהגים גם בבתי הדין לגיור. עיינו גם לעיל בתשובה עג.

[5] מהריק"ש (סי' קכה), אולם קשה להסתמך על סברה זו בלבד, כיוון שאחרונים רבים חלקו עליה, כנ"ל.

קארלסרוה, גרמניה **Karlsruhe, Germany**
כסלו תשס"ח

צו. חיוב עריכת סעודת שבע ברכות

שאלה:
במקור לסעודת שבע ברכות וברכת חתנים במסכת סופרים (פרק מ יא) נזכר גם עניין ברכת אבלים על הכוס. איש לא נוהג בברכת אבלים, ומדוע כן מקפידים בברכת חתנים? האם אכן יש להקפיד על כך? הרי "פנים חדשות" אין פירושו מי שלא היה בחתונה, אלא מי שמרבים שמחה עבורו. האם מי שאין לאל ידו לעמוד בהוצאות חייב גם הוא לערוך בכל יום סעודת שבע ברכות?

תשובה:
א. מעיקר הדין אין צריך שה"פנים חדשות" יהיה מי שמרבים השמחה עבורו, אלא מספיק שמצטרף אדם שעדיין לא השתתף בשמחה. כך הוא גם המנהג המקובל[1], אף שיש שפסקו להחמיר[2].

---

[1] המקור ל"פנים חדשות" כתנאי לשבע הברכות שמברכים לחתן ולכלה הוא מהגמרא (כתובות ז ע"א) "ת"ר, מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה. אמר רב יהודה: והוא שבאו פנים חדשות".
בביאור המושג נחלקו הראשונים: רש"י כתב "פנים חדשות – בכל יום שלא היו שם אתמול". ה"שיטה מקובצת" והמאירי הבינו בדבריו שכל עוד לא היו אתמול – נחשבים ל"פנים חדשות", אף אם היו שם שלשום או קודם לכן, שכל שהיה אצלם הפסק בשמחה הרי הם "פנים חדשות". לא כן למד הריטב"א, שגרס ברש"י "שלא היו שם קודם לכן". לפי זה רק מי שלא נכח עדיין כלל בשבע הברכות נחשב ל"פנים חדשות". ה"עיטור" (שער שני ברכת חתנים ד דף סד ע"א), וכן המאירי (כתובות שם, כתב כן בשם "יש מפרשים") כתבו ש"פנים חדשות" נקראים אנשים שאינם מאנשי ביתו של החתן שבאו לשמחת חתן וכלה, ואפילו נכחו כבר בסעודת שבע ברכות. כיוון שאין נמנים על בני הבית אלא בגדר אורחים הם, נקראים "פנים חדשות". הרמב"ם (ברכות פרק ב הל' י) פסק: "אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכות נישואין בשעת נישואין – מברכין בשבילן אחר ברכת מזון שבע ברכות". יוצא מדבריו שכל מי שלא שמע עדיין שבע ברכות בחתונה של זוג זה נחשב "פנים חדשות". הרא"ש (כתובות פרק א סי' יג), הטור (אבה"ע סי' סב סע' ז), רבנו מנוח (ברכות פרק ב הל' י), תלמידי רבנו יונה (הובאה שיטתם ב"שיטה מקובצת" שם) למדו שכל מי שלא אכל באחת מסעודות החתונה או השבע ברכות נקרא "פנים חדשות", ואף מי שהיה נוכח בשעת החופה ושמע שבע הברכות שמברכים תחת החופה – כל שלא אכל שם יכול להיות "פנים חדשות" באחת מסעודות שבע הברכות שעורכים לחתן ולכלה. הרי שמצאנו ארבע שיטות בדברי הראשונים להגדרת המושג "פנים חדשות".
והתוספות (שם ד"ה והוא) כתבו: "אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר", וכן כתב הרא"ש (שם), והר"ן (ב ע"ב מדפי הרי"ף) בשם ר"ת. ונראה שתנאי זה שהוסיפו התוספות לא יעמוד לשיטתו של הרמב"ם, שפנים חדשות הם אנשים שלא שמעו עדיין שבע ברכות. שכיוון שסיבת הדבר שמברכים שוב את שבע הברכות, אף שבירכו אותם כבר בשעת החופה, היא עבור אלו שלא שמעו אותם עדיין, וכלשונו: "מברכין בשבילן אחר ברהמ"ז שבע ברכות", אם כן לא שייך להצריך שיהיו דווקא כאלו שמרבים השמחה בשבילם, שכן גם אורח סתמי שאין מרבים השמחה בשבילו זקוק הוא לשמוע שבע ברכות שעדיין לא שמע. אולם לשיטת הסוברים ש"פנים חדשות" נקרא מי שלא נכח באחת מסעודות החתונה או השבע ברכות (אף שכבר שמע את שבע הברכות), נראה להסביר שחז"ל תיקנו לברך שבע ברכות בכל מקום בו קיימת שמחת חתן וכלה ואין שמחה אלא בסעודה. אמנם אם אין בסעודה אדם שלא השתתף עד כה בסעודות הנישואין, ניתן להסביר שאותה שמחה שהייתה כבר הרי היא ממשיכה, ועליה כבר בירכו שבע ברכות לכן רק אם נוכח אדם חדש בסעודה זו יש כאן שמחה חדשה שמאפשרת לברך שוב שבע ברכות. כיוון שתנאי הכרחי לברכות הוא התווספות שמחה חדשה, מובן למה הצריכו התוספות תנאי נוסף, "שירבו השמחה בשבילו", שאין הדבר תלוי במה שלא היה עד כה בשום סעודה, אלא בשמחה שהתרבתה, ועליה מברכים. וכן הסבירו ה"קהילות יעקב" (כתובות סי' ו), חידושי הגר"ח סטנסיל (סי' ק) ו"ערוך השלחן" (אבה"ע סי' סב סע' כג-כו).

ב. סעודות ה"שבע ברכות" הן רשות ולא חובה[3], ולכן חתן וכלה שאין לאל ידם לעשות בכל יום סעודת "שבע ברכות" יסתפקו בסעודה ובשמחה לעצמם[4]. על כל פנים, מצווה מן המובחר להרבות בסעודות "שבע ברכות"[5].

לפי מה שהסברנו, מובן מדוע הרא"ש והטור, לאחר שהביאו את הדין של "פנים חדשות", ציינו מיד שצריך שירבו שמחה בשבילם, שכן זהו תנאי הכרחי בהגדרת "פנים חדשות". להלכה פסק השו"ע (אבה"ע סי' סב סע' ז) בסתם כדעת הרמב"ם, ומיד אחר-כך הביא בשם "יש אומרים" את דעת הרא"ש והטור, וסיים שכדעה זאת פשט המנהג. בהמשך (סע' ח) הביא השו"ע בשם י"א את דעת התוספות, שצריך שירבו שמחה בשבילם. נתקשו האחרונים בשאלה מה היחס בין המנהג לדברי התוספות.

הרב משה לוי בספרו "ברכת ה'" (ד פרק ה סע' ב תנאי ד) פסק שה"פנים חדשות" צריך שירבו שמחה בשבילם, והבין את כוונת השו"ע שאף שהביא בסתם את דברי הרמב"ם, הרי מיד כתב שפשט המנהג כדעת הרא"ש והטור, ואם שפשט המנהג כך צריך שירבו שמחה בשבילם, שהא בהא תליא, וכפי שהסברנו. לעומתו פסק הראשל"צ הרב עובדיה יוסף ("יביע אומר" ג אבה"ע סי' יא ס"ק ה) שכיוון שסתם המחבר כדעת הרמב"ם, אף שכתב שהמנהג הוא כדעת הרא"ש והטור, מה שהביא בכל זאת את דברי הרמב"ם הוא להורות שלא נקטינן כדעת התוספות. ואף שהמנהג בהגדרת "פנים חדשות" הוא כדעת הרא"ש והטור, רק לגבי עצם המושג "פנים חדשות" נסמוך על המנהג, אך מה שנגרר מזה שצריך שירבו שמחה בשבילם, בזה נקטינן כרמב"ם שאין צורך.

הקושי בדברי הרב עובדיה יוסף הוא שלשיטתו נוצרה הלכה חדשה, שאין מקורה באף שיטה, היינו ש"פנים חדשות" הם אנשים שלא היו עדיין באף אחת מסעודות החתונה, ומצד שני אין צורך שירבו שמחה עבורם. לכן נראה להציע אפשרות אחרת בהסבר השו"ע, והיא שהשו"ע התכוון לפסוק כרמב"ם, ולכן סתם כדעתו. אם כן כל שלא שמעו עדיין שבע ברכות, נחשבים ל"פנים חדשות" ומברכים בשבילם, ואף אם לא הרבו שמחה בשבילם, כיוון שפשט המנהג לברך אפילו ששמע כבר את שבע הברכות, כל שלא אכל שם עדיין; אם כן ננקוט כך, רק שבכגון זה צריכים להיות ה"פנים חדשות" שמרבים שמחה עבורם, אחרת יצא שנקטינן דלא כחד.

להלכה נקטינן ש"פנים חדשות" אין צריך שירבו השמחה עבורם, שכן פסקו הגר"ע יוסף ("יביע אומר" ג אבה"ע סי' יא ס"ק ה), "חופת חתנים" (סי' ט אות יד), סידור "בית עובד" (דיני ב"ח אות יג), ו"שיח יצחק" (דיני חתונה אות לה).

[2] כן פסק "ברכת ה'" (ד פרק ה סע' ב) וה"פעולת צדיק" (ג סי' רנב), וה"בן איש חי" (שנה א' פרשת שופטים אות טו) כתב: "וטוב לחזור אחר בני אדם חשובין שמרבין בשבילם".

[3] שו"ת "רב פעלים" (אבה"ע ד סי' ו) הוכיח כן ממה שלמדה הגמרא (כתובות ז ע"א) ברכת חתנים בעשרה מבועז, ושם נאמר בשעת הנישואין, ולכך הוצרך לעשרה אנשים, ואם כן רק בשעת הנישואין יש חיוב לברכת חתנים בעשרה. בשבעת ימי המשתה, רק אם נזדמנו עשרה מברכים. כמו כן ניתן להביא ראיה ממה שאומר רב יהודה (שם ע"ב): "ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל ז'. אמר רב יהודה, והוא שבאו פנים חדשות" משמע שרק אם באו פנים חדשות מברכים. כן משמע מהגמרא (שם ח ע"א): "רב אשי אקלע לבי רב כהנא יומא קמא מברך כולהו מכאן ואילך, אי איכא פנים חדשות בריך כולהו, ואי לא אפושי שמחה בעלמא הוא מברך שהשמחה במעונו ואשר ברא", נמצא שכאשר לא נזדמנו "פנים חדשות" אין חובה לחזר אחריהם, וכך היה המנהג לכתחילה.

[4] הרמב"ם (אישות פרק י הל' יב) פסק: "וכן תקנו חכמים, שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים". איתא בגמרא (שם ז ע"א): "אמר רבי חלבו אמר רב הונא א"ר אבא בר זבדא אמר רב, אחת בתולה ואחת אלמנה טעונה ברכה... אלא הא דתניא שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים במאי... איבעית אימא באלמון יום אחד לברכה ושלשה לשמחה, ואיבעית אימא בבחור שבעה לברכה ושלשה לשמחה". נלמד מכאן שאף שתיקנו חכמים לאלמנה שיהיה שמח עמה שלושה ימים (שם ה ע"א) – זה רק לעניין שמחה, אך לעניין ברכה, אם מדובר באלמן שנשא אלמנה יש לו יום אחד לברכה ושלושה לשמחה, ואם בבחור שנשא אלמנה, אף שיש לו שבעה ימים לברכה יש לו שלושה ימים לשמחה.

הראשונים (ר"י מיגאש, רמב"ן וריטב"א שם) למדו ש"איתא לתרי לישני אלו", וכן פסק הרמב"ם (שם), שבין בחור ובין אלמן אינו שמח עמה אלא שלושה ימים, שכן תיקנו חכמים לאלמנה. לעניין ברכה פסק הרמב"ם (ברכות פרק ב הל' ט) שבחור שנשא אלמנה מברכים ברכת חתנים כל שבע, ואלמן שנשא אלמנה מברכים אותה ביום הראשון בלבד. הקשה על דבריו הרשב"א (כתובות ז ע"א), שאיך ייתכן שבחור שנשא אלמנה יברכו ברכת חתנים כל שבע, ומצד שני ישמח עמה רק שלושה

ימים? היאך יהיה משכים ועוסק במלאכתו ומברכין לו ברכת חתנים? וכיוון שאין סברה שיהיו ימי השמחה מועטים מימי הברכה, על כורחינו שהני תרי לישני פליגי וקי"ל כלישנא בתרא שמיירי באלמן שנשא אלמנה, שאף על פי שיש לו יום אחד לברכה יש לו שלושה ימים לשמחה.

והראשונים הסבירו ששני דינים הם: שמחה וברכה. אין הם תלויים האחד בשני – השמחה היא המצווה לשמח את הכלה, וברכת חתנים באה על שמחה חתן וכלה. לכן אין תמיהה במה שבחור שנשא אלמנה שמח עמה שלושה ימים אך סועד ומברך ברכת חתנים כל שבע. אף הרשב"א אינו חולק על החילוק של שתי ההלכות הללו, אלא שהוא תולה אותן זו בזו. היוצא מכל זה הוא שלכולי עלמא אף שלא התקיימו התנאים הנצרכים לברכת שבע הברכות, מכל מקום מצוות שמחה בעינה עומדת.

מה שכתבנו שהשמחה היא בסעודה, כן מפורש בשו"ע (אבה"ע סי' סד סע' א): "הנושא בתולה צריך לשמוח עמה שבעה ימים... אלא אוכל ושותה ושמח עמה". נראה לומר שמקור הדברים הוא בגמרא (סוכה כה ע"ב), שמביאה את דברי רב אבא בר זבדא, שפוטר חתן ושושביניו מסוכה כל שבעה מפני השמחה. ושואלת הגמרא: "וליכלו בסוכה וליחדו בסוכה אין שמחה אלא בחופה וליכלו בסוכה וליחדו בחופה – אין שמחה אלא במקום סעודה". הגר"י ענגיל ב"גליוני הש"ס" (כתובות ח ע"ב) הביא: "מהיות ז' ימי המשתה נדמים למועד בכמה דוכתי נראה פשוט דהחתן חייב בעצמו בשמחת עצמו ככל אדם שחייב בזה ביו"ט". ואם כן נלמד ממצוות השמחה במועדים שהיא באכילה ושתייה, וכדברי הרמב"ם (יום טוב פרק ו הל' יח): "והאנשים אוכלים בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין", שכן הוא בשמחת חתן וכלה.

המהרש"ל (יש"ש כתובות פרק א סי' יב) יישב את המנהג בעירם, שאין שמחים כל שבעה וממילא אין מברכים שבע ברכות (עיי"ש שנוקט כרשב"א, שדין שבע הברכות תלוי בשמחה), שזה מפני שהאשה וקרוביה יכולים למחול על תקנה זו (ורק על סעודת הנישואין אינם יכולים למחול, עיין בשו"ע (אבה"ע סי' סד סע' ד, וב"אוצר הפוסקים" שם), ובזמנם שערבה כל שמחה וקושי הגלות, מסתמא שכולם מוחלים על שמחה זאת.

כל זה נכון לזמנו של המהרש"ל ולעירו, אולם בזמנינו, שהמנהג בכל מקום הוא ששמחים שבעה ימים ומברכים שבע ברכות – איך ייתכן לומר שמסתמא מוחלים על כך הכלה וקרוביה? דבר פשוט וברור הוא שהמהרש"ל בדבריו לא בא לפסוק הלכה, אלא רק לתרץ את המנהג שהיה בעירו, שאין מברכים שבע ברכות כל שבעת הימים. ולכן בימינו אין נוהגים כך.

[5] כן כתב בשו"ת "רב פעלים" (אבה"ע ד סי' ו): "אבל אם יש לאל ידו להרבות בהוצאה – הא ודאי למצווה גדולה תחשב לו זאת, לעשות סעודת מרעות לחתונתו בהזמנת עשרה לברך ולשבח לשמו יתברך בשבעה ברכות של חתנים".

טורינו, איטליה **Torino, Italy**

ניסן תשס״ט

צז. שם של עבודה זרה כתיבתו בכתובה

שאלה:

כלה שנולדה לאם יהודייה ואב נוכרי גדלה בין העכו״ם עד שקראו לה שם כאחד שמות העבודה זרה המובהקים שלהם. איך לכתוב את שמה בכתובה?

תשובה:

א. לכתחילה אין לתת לאדם שם של רשע[1]. ואם אדם נקרא על שם רשע או על שם עבודה זרה – צריך לשנות את שמו[2].

ב. אדם עם שם כזה שאינו רוצה לשנות את שמו – מותר לקרותו בשמו ולכתבו בכתובה[3].

ג. אם רוצה לשנות את שמו לפני החתונה, לכתחילה צריך לשנות את שמו שלושים יום לפני החתונה ולדאוג שאנשים אכן יקראו לו בשמו החדש[4]. בדיעבד אם קוראים את הכתובה בציבור או ששינה את שמו בתעודת הזהות זה מספיק[5].

---

[1] כתוב בגמרא (יומא לח ע״ב): ״מאי ושם רשעים ירקב? אמר רבי אלעזר: רקביבות תעלה בשמותן, דלא מסקינן בשמייהו״.

[2] הרמב״ם (תשובה פרק ב הל׳ ד) כתב: ״מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים, ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו – כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים, ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו – שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח״.

[3] הרמ״א (בתשובה סי׳ מא) כתב: ״אבל במי שהיה גדול והורגל ודש בעירו להיות נקרא בן פלוני אביו, וישנו אותו ויחוורי אפיה בדברים חלילה משפוך דם נקי, דאע״ג דאיתא סוף פרק אמר להם הממונה (יומא לח ע״ב) דלא מסקינן בשמייהו היינו דלא לקרי אחר על שמם, פירש״י (שם) לא יקרא אדם לבנו שם אדם רשע, אבל שלא להזכיר הרשע עצמו לא מצינו, שהרי התורה והנביאים וכל התלמוד מלאים מזה בהזכירן שם הרשעים שעברו. ולא גרע שם הרשע משם ע״ז עצמה, שנאמר בה ׳לא ישמע על פיך׳ (שמות כג, יג), ומכל מקום מותר להזכירה בכל שם שאינו לשבח אלא לגנאי, וכמו שאמרו (עבודה זרה מו ע״א): אם קורין לה בית גליא קורין לה בית כריא. וה״ה אם היה שמה מתחלה כן שלא לשבח מותר להזכירה באותו שם, כדאיתא במרדכי (עבודה זרה פא סי׳ תתט): ״ואבי״ה פירש מפי הקבלה דוקא בימיהם, ששם עבודת כוכבים משמע לשון שררות ואלפות, אבל היכא שהקדשים שלהם נקראים בשמות של בני אדם אין קפידא בהזכרתם, והקרא מוכיח כן: ׳ושם אלהים אחרים לא תזכירו׳, עיין פ׳ ד׳ מיתות ובהגהות מיימוניות (עבודה זרה פרק ה אות ג), וב״דרכי משה״ (יו״ד סי׳ קמז אות ב) מוסיף: (ב״תולדות אדם וחווה״, נתיב יז חלק ה) דוקא שלא בלשון חשיבות אלא בלשון ב״א, אבל לקרותן קדשים כמו שמזכירים אותו העכו״ם בלשון חשיבות אסור״. ומבואר מדבריו שאף הנושא שם של עבודה זרה, אם אין בשם הזה משום פאר לעבודה זרה מותר לאחרים לקרותו בשמו. וכן נמצא בשו״ת ״חוות יאיר״ (סי׳ א השגה יא).

[4] כך מבואר בשו״ת הרא״ש (כלל טו אות ד), והוא מובא ב״בית יוסף״ (סי׳ סו).

[5] ה״חתם סופר״ (ו סי׳ מא) כתב ששינוי שם שיש לו פרסום אין בו חשש רמאות גם אם לא נתחזק כבר שלושים יום. והוא לא הזכיר את תשובת הרא״ש הנ״ל. ובשו״ת ״מנחת יצחק״ (א סי׳ קכד) כתב שכדאי הוא ה״חתם סופר״ לסמוך עליו בדיעבד. ומשמע מדבריו שאם השינוי שם הוא מוחלט, באופן כזה שאינו רוצה עוד להיקרא כלל בשם הראשון – ניתן לסמוך לכתחילה על ה״חתם סופר״.

ד. אם שינה האדם את שמו כי מאס בשמו הראשון מפני שהוא שם של רשע, ואינו חפץ עוד שיקראו לו כלל בשם זה, והוא גם שינה את שמו בתעודת הזהות, אין לכתוב בכתובה אלא את השם החדש[6]. אולם אם לא ברור שיש מאיסה בשם הראשון, והוא עדיין כתוב בתעודת הזהות שלו – יש לכתוב את שני השמות בכתובה: תחילה השם שניתן בלידה ולאחריו השם החדש[7].

ה. אדם הנולד לאב גוי אין לקרותו בשם אביו. נחלקו הפוסקים אם קוראים לו בשמו ובשם אמו[8] או שקוראים לו בשמו לבדו, מבלי הזכרת שם אמו[9], וכן המנהג[10]. בכל אופן יכתבו נוסף על שמו את שם משפחתו[11].

ו. לכן במקרה דנן, אם לא שינתה את שמה יכתבו את שם הכלה כמו שהוא ואת שם משפחתה.

---

[6] כן מבואר בשו"ת "חיים שאל" (א סי' לט אות ח), וכך כתב "משפט הכתובה" (לרב אליהו בר שלום, עמ' רנא) בשם הגרי"ש אלישיב. ומה שכתבנו שהיא צריכה לשנות את שמה שבתעודת זהות הוא שאם אינה משנה אותו, הרי שבמוסדות רשמיים יקראו לה בשמה הקודם, ונמצא ששם זה לא נעקר לגמרי.

[7] ראה "בית יוסף" (טור אבה"ע סי' קכט ד"ה מי שיש לו שמות), ובמשפט הכתובה (עמ' רמו).

[8] כן כתב ה"נוה שלום" (הלכות כתובות אות ג), וכן משמע מה"דגול מרבבה" (אבה"ע סי' קכט סע' ט).

[9] כך כתב שו"ת "עין יצחק" (ב אבה"ע סי' כו). וכן כתב שו"ת "נתיבי עם" (אבה"ע סי' מט סע' ג). וכן כתב שו"ת "קנין תורה" (א סי' נו).

[10] כך כתב "משפט הכתובה" (שער ד פרק ג סע' כו).

[11] עיינו עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ג תשובה פג) בעניין דומה.

לונדון, בריטניה **London, Britain**
אלול תשס״ט

צח. כשרות כתובה של גר וגיורת שלא נזכר בה דבר הגרות

שאלה:
זוג עם שני ילדים שהיגר לכאן מארה״ב באו לפני וביקשו להירשם בקהילה היהודית. לבקשתי, הם נתנו לי את כל המסמכים הרלוונטיים לצורך רישומם בקהילה. בין היתר היו שם שני ״מעשי בית דין״ של הבעל והאשה בענין גיורם, וכן הכתובה של בני הזוג.
לאחר שעיינתי בכתובתם, ניטעו בי הספקות הבאים: אני יכול לקבל בדיעבד את העובדה שהכתובה היא כתובת מאתיים ולא כתובת מאה. אני יכול אף לקבל בדיעבד את העובדה שאין כתוב ״בכתובה מוהרייכי״, אלא ״מהר בתוליכי״. אך בכתובה זו אין שום אזכור לכך שהכלה הינה גיורת. אין כתוב בשמה ״בת אברהם אבינו״, אין כתוב לאחר שמה ״גיורתא דא״. האם צריך לכתוב להם כתובה חדשה?

תשובה:
א. אין בעיה בכך שהכתובה היא כתובת בתולה[1].

---

[1] סכום כתובתה של גיורת זו מנה, בין שנישאה אחר שנתגיירה – שאז מפורש שכתובתה מנה (משנה כתובות יא ע״ב): ״הגיורת... יתירות על בנות שלש שנים ויום אחד – כתובתן מנה״, וכן נפסק בשו״ע (אבה״ע סי׳ סז סע׳ ג), ובין אם הם ״גר שנתגיירה אשתו עמו״ נחלקו הראשונים מה גובה כתובתה. במשנה (כתובות צ ע״א) שנינו: ״גר שנתגיירה אשתו עמו – כתובתה קיימת, שע״מ כן קיימה״. התוספות (שם ד״ה לא), הרא״ש (פרק ט סי׳ לב) והטור (סי׳ סז) למדו שדינו של גר הוא כשל קטן, וכתובתה מאתיים; אך הרמב״ם (אישות פרק יא הל׳ ז) פסק במפורש שבגר כתובתה מנה, וכמותו פסק השו״ע (אבה״ע סי׳ סז סע׳ יא, ועיין ב״שדי חמד״ ו כללי הפוסקים סי׳ יג אות ג). ואף שב״חלקת מחוקק״ (שם ס״ק יג) רצה לומר שאין חולק על פסק הרמב״ם במקרה שלא הייתה לאשה זו כתובה לפני שהתגיירה, ולכן כשכונסה עכשיו כותב לה כתובה כפי דינה, וכל גויה בחזקת בעולה, ולכן כתובתה מנה; ומה שהתוספות והרא״ש פוסקים הוא במקרה שהייתה לה כתובה מאתיים לפני שהתגיירה, ואם כן כשנושאה שוב משנתגיירו ע״ד כתובה ראשונה נושאה, ולכן כתובתה מאתיים, אלא שאף זה אין בו כדי לשנות לנדון דידן, שלא שמענו שנוהגים הגויים לכתוב כתובה, ואף אם היו נוהגים כן ודאי שאינם כותבים לבתולה מאתיים. אם כן פשוט הוא שאשה זו כתובתה מנה, וכל מה שיש לנו לברר הוא מה דינה של כתובה זו שהיא כתובת בתולה, הן מבחינת הסכום (מאתיים) והן מבחינת התארים הנלווים המאפיינים כתובת בתולה (בתולתא, מהר בתולייכי, דחזי ליכי מדאורייתא), שלכאורה אם ישתמשו בהם לכתובת מי שאינה בתולה יכולות להיות שתי בעיות: ״מחזי כשיקרא״, ושאזכורם עלול לגרום לכך שתשתכח העובדה שהיא גיורת, הפסולה לכהונה.
נבדוק את הביטויים המופעים בכתובה זו האופייניים לכתובת בתולה אם פוסלים את הכתובה.

א. ״בתולתא״ – כתב התשב״ץ (ג סי׳ קעח): ״ולכתוב לבעולה בתולתא כרצון הבעל לא חיישינן, כבהא ל׳מחזי כשיקרא״׳. ונראה שהסיבה היא שבדבר שאינו מעיקרי השטר איננו חוששים ל״מחזי כשיקרא״, וכמו שמצינו בשו״ע (אבה״ע סי׳ קכט סע׳ ז): ״אם כתב פלוני החכם או הרב או הנשיא, אע״פ שאין קורין אותו כן וגם אינו בר הכי – הגט כשר״. האחרונים לא קיבלו את דברי התשב״ץ, עיין ב״יד אהרן״ (סי׳ סו הגה׳ טור אות טז) וב״שבט בנימין״ (סי׳ רעג), אך אין זה אלא מחמת בעיות אחרות שיכולות לנבוע מכך שבאמת אינה בתולה, כגון אם אלמנה היא, שיכולה להיות בעיה של קטלנית. וכן אם נבעלה לפסול לה יכולה להיות בעיה שמא תינשא לכהן. אך בעצם העניין לא חלקו עליו, שאין בעיית ״מחזי כשיקרא״, מלבד מה שבכל מקרה ראוי לסמוך על התשב״ץ בדיעבד, על מנת שלא לפסול הכתובה.

ב. "מהר בתולייכי" – הרמב"ם (יבום וחליצה פרק ד הל' לד) פסק: "ואם היתה כתובת אלמנה... וכותב ויהיבנא ליכי מוהרייכי וכו'", וכתב עליו ה"מגיד משנה": "תיקון נאה הוא". אם כן נראה שרק לכתחילה הוא "לרווחא דשטרא", אך אין זה פוסל אם כתבו "מוהר בתולייכי". וכן כתוב ב"חוקת הגר" (עמ' כא), שבכתובת גיורת שכבר יש אזכור לכך שגיורת היא ופסולה לכהונה – אין קפידא אם כתב "מהר בתולייכי".

ג. "מאתן" – כתב התשב"ץ (ג סי' קעח): "ואם כתב לה מאתיים והיתה בעולה ורצה ליזוק בנכסיו – כבר אמרו, אם רצה להוסיף לה אפי' מאה מנה מוסיף".

ד. "דחזי ליכי מדאורייתא" – התוספות (כתובות יב ע"ב ד"ה ביי"ד של כהנים) כתבו על מה שכתבה המשנה שבית דין של כהנים היו מגבים לבתולה ארבע מאות זוז, שאפי' לא כתבו בלשון תוספת אלא בעיקר הכתובה כתבו ארבע מאות זוז, וקס"ד שלא תוכל לגבות כל סכום כתובתה מאחר, שכתוב שם "דחזו ליכי וכו'", והרי ארבע מאות לא חזו לה אלא מאתיים, אפילו הכי נראה מכאן שמנהג טוב הוא. נחלקו האחרונים: ה"חלקת מחוקק" (סי' סו ס"ק ל) למד שדין זה אמור דווקא לכהנים ולמשפחות מיוחסות, שהם יכולים לכתוב "ארבע מאות דחזו ליכי", אבל שאר בני אדם לא. ואם רצה להוסיף – רשאי להוסיף, כדבר המשנה בריש פרק אע"פ, אך אינו רשאי לכתוב "דחזי ליכי", לעומתו התוספות יו"ט (ריש פרק אע"פ) כתב שהוא הדין לכל בני אדם, ומה שאמרה המשנה שאם רצה להוסיף אפילו מאה מנה – יוסיף, היינו אפילו כשכותב "דחזי ליכי", ואף שה"חתם סופר" (אבה"ע סי' קכה) פסק כ"חלקת מחוקק", מכל מקום כתב ב"מנחת יצחק" (ב סי' קיא ס"ק ג) שאין בזה כדי לפסול בדיעבד ולהצריכה כתובה חדשה, ושכן משמע מתשובת ה"פנים מאירות" (א סי' לה), וכן נראה מה"אגרות משה" (או"ח ד סי' קיח).

ה. ציון הגיור – בשו"ע (שם סי' סו סע' יא) פסק הרמ"א: "בכתובת גרושה כותבין מתרכתא, כדי שידעו שהיא גרושה ואסורה לכהנים". מקורו הוא ב"תרומת הדשן" (פסקים סי' צ), וכן פסק הרמב"ם (יבום וחליצה פרק ד הל' לד): "ואם היתה כתובת אלמנה כותב 'פלונית אלמנתא', ואם היתה כתובת גרושה כותב 'פלונית הגרושה', וכן אם היתה שבויה כותב 'פלונית השבויה', כדי שלא יכשל בה כהן". והרדב"ז (א, קפ) כתב כן גם לגבי גיורת שצריך לכתוב "פלונית הגיורת", שהרי גם היא פסולה לכהונה. ה"חתם סופר" (אבה"ע א, קל) פסק שכתובה זו פסולה גם בדיעבד, וכן כתב ה"נחלת שבעה" (סי' יב אות כט). ובפת"ש (שם ס"ק ח) כתב שדווקא בהרגישו בטעות קודם החופה פסל ה"חתם סופר" את הכתובה, דהוי כלכתחילה, וכן מצינו ב"חלק לשבעה" – הערותיו של ה"שואל ומשיב" לספר "נחלת שבעה" (שם אות קיד), שכתב שכל מה שכותבים לגרושה ולאלמנה אינו אלא מנהג בעלמא, וכמו שכתב ה"מגיד משנה" "תיקון נאה הוא", ואם כן אינו כדאי לפסול את הכתובה בשביל זה, וכן עיין ב"אות היא לעולם" (מערכה כ אות קח) במה שכתב בזה. מאידך גיסא, מצינו פוסקים שהתנגדו להזכרות אלו, עיין ב"יפה ללב" למהר"י פאלאג'י (ד סי' סו סע' יב), שכתב שאין ראוי הוא לגנות אשה על בעלה ולהזכיר ביום חתונתה וביום שמחת לבה מהי, ואם מחמת החששות הנזכרים אין אלו טעמים מספיקים להצריך לכתוב כן בכתובה, שכל אלו הדברים ניתן לברר קודם השידוכין. ומכל זה נראה בוודאות שאין לפסול כתובה שלא כתוב בה "גיורתא", ובפרט שכתב ב"בארות המים" (אבה"ע סי' נב) שבגיורת אין צריך להזכיר "גיורתא", ודי במה שכותב "בת אברהם אבינו", שבזה נדע שגיורת היא לעניין פסילתה לכהונה.

מלבד כל זאת היה נראה להביא ראיה שלכתחילה יכול החתן לכתוב לגיורת כתובת בתולה, כאשר הוא טוען שבתולה היא ומחזיקה בכך, שכן מצינו במשנה (כתובות צ ע"א): "גר שנתגיירה אשתו עמו כתובתה קיימת, שעל מנת כן קיימה", ונחלקו הראשונים מהו סכום כתובתה. לתוספות ולרא"ש כתובתה מאתיים, ואילו לרמב"ם כתובתה מנה. הב"ש (סי' סז ס"ק יב), בתרצו מה שקשה על התוספות והרא"ש, שמה בכך שדעתו על כך מעיקרא, והרי אף כשנשאה הייתה בחזקת בעולה וכתובתה מנה: "ואפשר אף על גב דקיימא לן בגיורת דאין לה כתובה מאתים מחשש שמא זנתה, מ"מ אם כתב לה מאתים לא הוי כתוספת כתובה, כי לאו בודאי זנתה". היינו, שמה שמדינא כתובתה מנה אין זה אלא מבחינת הדין שכל גויה בחזקת שנבעלה, ולכן כתובתה מנה, אלא שאין בזה ללמד על המציאות בפועל, ולכן אם לדידו בתולה היא יכול הוא להחשיבה כך, ואף משתנה סכום כתובתה על-ידי כך. לכן גם בנדון דידן, אף שגיורת כתובתה מנה מחמת שבחזקת בעולה היא, אין זה אלא מחמת שכל גויה בחזקת שנבעלה היא, אך הרשות בידו להחליט שבתולה היא, וממילא כתובתה מאתיים. ומובן שאז אין את כל הבעיות בשאר האזכורים, לבד מזה שצריך להזכיר את עובדת היותה גיורת, וכבר כתבנו שב"בת אברהם אבינו" סגי.

ב. מפני שכתוב בשם החתן והכלה "בן/בת אברהם" ללא הציון "אבינו"[2], ראוי לכתוב כתובה חדשה[3].

---

[2] כפי שכתבנו בהערה הקודמת, אין בעיה בכתובה זו שהיא כתובת בתולה גמורה, ובלבד שיוזכר בה שהכלה גיורת, ובזה מצאנו חיסרון בכתובה הנ"ל, שכתוב בה בשם הכלה וכן בשם החתן "בן/בת אברהם". ויש בזה שלוש בעיות:

א. משמע ששם אביה אברהם, וזה אינו נכון, והוי שינוי השם (עיין בשו"ע אבה"ע סי' קכט סע' ט ובב"ש ס"ק יז ובפת"ש ס"ק כא, במה שנחלקו כל האחרונים על "עבודת הגרשוני" שהכשיר בדיעבד), וכן החיסרון הנ"ל קיים גם בשם החתן, והוא יכול לטעון שזה אינו הוא, שהלא אין שם אביו אברהם. ואף שניתן היה לטעון שגם "אברהם" סתם מתייחס לאברהם אבינו, אלא שבזה מצינו למהר"י מינץ בסדר הגט (סי' קג) שכתב: "נראה דהוה צריך לכתוב בן אברהם אבינו ולא בן אברהם סתם, דמחזי כשיקרא ומזוייף מתוכו". ואף שכתב כן לגבי גט, מכל מקום לשון "מחזי כשיקרא" מורה שאין לטעון כדלעיל, כי מאז אברהם אבינו אנשים רבים נקראו כן, וכשכותבים "אברהם" סתם מחזי כשיקרא, שהרי ישנם רבים ששמם אברהם ולאף אחד מהם אינו מתייחס הגר, ורק כשכותבים "אבינו" ברור למי הכוונה.

ב. כתב הב"ש ב"שמות הגיטין" (שמות הנשים אות פ): "לכן יש לדקדק לכתוב שמות אנשים ונשים בכתובה כדין הגט", ובנדון דידן יש חשש שיחשבו ששם אבי החתן והכלה אברהם, מה שוודאי יפסול גט. עיין בשו"ע (אבה"ע סי' קכט סע' כ): "בגט גר כותב פלוני בן אברהם אבינו", ובב"ש (שם לט) הביא מתשובת מהר"י מינץ שהבאנו לעיל, שאם כתב רק "בן אברהם" הגט פסול. וב"טיב גיטין" (שמות הנשים אות פ ס"ק ג) כתב שנראים דברי הב"ש דווקא כשידוע שהסופר היה מומחה ומדקדק ובקי בכתיבת השמות, אך אם אין ידוע שהוא כזה – אין להסתמך כלל על השמות הכתובים בכתובה. וסמך עליו ה"מנחת יצחק" (ז סי' קיז; י סי' קלב-קלג) ביישוב המנהג שאין כותבים בכתובות "דמתקרייא", וכן שכותבים שם "שנשתקע" וכן עיין במה שכתבנו ב"במראה הבזק" (ג תשובה פד הערה 5) שבכתובה אין מדקדקים כמו בגיטין.

ג. לא ניכר בה שגיורת היא, שכן הרואה חושב שבת אברהם היא. ובזה עיין ב"במראה הבזק" (שם), שהבאנו ראיה מהרמב"ם שאף אם כתב "בת אברהם" כשר, שכן הרמב"ם לא הזכיר שבגיורת כותבים "גיורתא", וכתב ר"ד עראמה שהוא מפני שלגרות ממילא יש קול, ואם היה כתוב בכתובה "בת אברהם אבינו" אין צריך לטעם זה, שכן די במה שכתוב שהיא בת אברהם אבינו שנדע שהיא גיורת, ואם כן היה מקום לסמוך על כך לפחות בדיעבד, אלא ששם מדובר שכתבו כתובת גיורת שכתובתה מנה, ורק טעו בשמה, ואצלנו בכתובת בתולה גמורה עסקינן, ואין שום אזכור לכך שהיא גיורת, ובזה יש חשש שתשתכח גרותה לאורך זמן. וכן מצינו בתשב"ץ (ב סי' קפג), שאחד מנימוקיו למה אין צריך לכתוב בכתובת גרושה "מתרכתא" הוא שכל המעיין בכתובה ורואה שכתוב בה מנה מיד יודע לחקור ולברר אם אלמנה היא או גרושה, וכאן שאין שום סימן וזכר לכך, לכן כתבנו שראוי לכתחילה לכתוב כתובה חדשה.

[3] כתב ב"נחלת שבעה" (סי' ג ס"ק יז): "אם טעה הסופר בגופו של שטר, דהיינו שם הלוה והמלוה והמעות – נפסל השטר... אבל אם קיימם כשר... אבל מהר"ם מינץ כתב בשם האגודה דאם טעה בשם החתן והכלה או שלא הזכיר שמותן ושם המדינה – פסולה, ואין תולין ביני חיטי... ואפשר דבכתובה החמירו וכו'". אם כן אין אפשרות להוסיף את המילה "אבינו" בין השורות ולקיים בסוף שטר הכתובה, אלא צריך לכתוב כתובה חדשה, כדין כתובה שיש בה טעות. וכן כתב ה"שמש צדקה" (סי' ד), שכל שנפלה טעות בשם החתן והכלה הוי מעוות שאינו יכול לתקן. והיו שחלקו על כך, עיין ב"בית דוד" (סי' מא), וכן ה"שבט בנימין" (סי' רפו) כתב שבמקום הצורך יש להקל ולהתיר תיקון על-ידי קיום, אך מכל מקום כתבנו שיש צורך לכתוב כתובה חדשה, היות שכשבאים לתקן כתובה ראוי הוא לעשות כן על הצד היותר טוב והגון, ולא להיכנס לדחוקים (נוסח "כתובה דאשתכח בה טעותא" עיין ב"נחלת שבעה" סי' יד).

פלורידה, ארה"ב **Florida, USA**
מרחשוון תשס"ז

צט. היתר פניה לערכאות במקום שיש סכנה לילדים

שאלה:
ראובן ולאה נשואים עם ילדים במשך 13 שנה. לאה סבלה כל השנים מהתנהגות לא ראויה של בעלה בתחום חיי האישות. המצב החמיר כאשר ילדיהם החלו לחקות את התנהגות אביהם אחד כלפי השני. לאה רצתה להפסיק את הנישואין, בעיקר מחשש לביטחונם של הילדים.
בפגישה של שלושה רבנים (בית דין) הוחלט שלאה יכולה לתבוע את החזקת הילדים בבית משפט ולא בבית דין, כי זה יבטיח לה את החזקה על הילדים ויגן עליהם מפני ראובן.
יש ערעור על החלטת בית הדין, כי:

1. הרב של ההורים של לאה היה אחד משלושת חברי בית הדין שפסק זאת.
2. פסק הדין ניתן שלא בנוכחות ראובן, ובית הדין לא דיבר איתו (זה נעשה כדי שראובן לא ימנע מלאה לתבוע בבית משפט – צעד שנועד להגן על הילדים).

תשובה:

א. החלטת בית הדין לגבי היתר תביעת החזקת הילדים בערכאות נכונה על-פי ההלכה ועומדת בעינה. לאה רשאית לפנות לערכאות לצורך זה.
ב. הערעורים שהובאו כנגד היתר זה, אין בהם כדי לסתור את פסק הדין בנסיבות שתוארו בשאלה: לא העובדה שאחד הדיינים הוא רבה של משפחת האשה[1] ולא העובדה שהיתר הפנייה לערכאות ניתן ללא שמיעת טענות הבעל, שלא בנוכחותו[2].

---

[1] פסול אוהב לדין מבואר בסנהדרין (כט ע"א), שם נחלקו ר' יהודה וחכמים אם אוהב ושונא כשרים לעדות. הלכה נפסקה כחכמים שכשרים לעדות, אך לכולי עלמא פסולים לדון. הסמ"ע (חו"מ סי' לג ס"ק א) הסביר שההבדל בין עדות לדיינות הוא שעדים מעידים על עובדה, ואין חשש שישקרו עקב אהבה או שנאה, אך דיינים דנים בסברות, ובזה יש חשש שעקב אהבה או שנאה יטעו בסברה, שזה דבר שקל לטעות בו. הגמרא מגדירה שם "אוהב" כ"שושבינו של אדם", אך הפסול הוא רק בימי המשתה (על-פי הסבר רש"י ד"ה מיום ראשון), וכן פסקו הסמ"ע (סי' ז ס"ק יח) ו"נתיבות המשפט" בחידושים (שם ס"ק י).
אך בגמרא בכתובות (קה ע"ב) אמר רב פפא שאין לאדם לדון דין למי ששונא אותו או אוהב אותו. מהסוגיה מוכח שדבריו נסובו על רמה נמוכה יותר של אהבה או שנאה ממה שמוזכר בסוגיה בסנהדרין. התוספות (שם ד"ה לא למאן) חילקו שדברי רב פפא הנם רק חומרה בעלמא, ולא דין גמור. הלכה למעשה יש בזה שתי שיטות: א. שיטת הרמב"ם (סנהדרין פרק כג הל' ו) כפי שפירשה ה"בית יוסף" (חו"מ סי' ז) וכן פסק בשו"ע (שם סע' ז), שאסור לדון שום אוהב, אפילו אינו שושבינו, אך בדיעבד אם דן דינו דין. שיטת הרא"ש (סנהדרין פרק ג סי' כג) והטור (חו"מ סי' ז), כפי שפסק הרמ"א (שם), שאוהב גמור פסול אפילו בדיעבד, אך מי שאינו אוהב ממש מותר לדון, ורק ממידת חסידות ראוי להחמיר. על כן מי שרוצה לפסול את הדיין – עליו מוטלת חובת ההוכחה שמדובר באוהב ממש.
בנדון דידן, שכבר דנו, וגם המערערים מודים שאין מדובר כאן באוהב גמור, לכולי עלמא אין בטענות בכדי לפסול הדין בדיעבד. יתרה מכך, אפילו לכתחילה מותר לרב להיות הדיין של תלמידו, וכל שכן שמותר לרב להיות דיין של אשה שהוריה חברים בקהילתו. כך פסקו המהרי"ק (שורש טז) והרמ"א (שם). ביאור הגר"א (שם ס"ק לה) הביא לכך הוכחה מהגמרא (שבועות ל ע"ב), שבה נכתב שאף שלצורבא מרבנן שיש לו דין עם עם הארץ אין לו להיכנס לדיין לפני הדיון, אבל אם הוא תלמידו ויש לו זמן קבוע ללימוד אצלו – מותר. וכן פסק בשו"ע (שם סי' יז סע' ה), ומוכח שהרב יכול לדון את תלמידו אף לכתחילה. גם אם הורי האשה משתתפים במשכורתו של הרב – הדבר מותר, שהרי תשובת המהרי"ק מדברת על רב שמקבל שכר לימוד מאבי תלמידו, ואף-על-פי-כן הוא כשר.

[2] בגמרא (סנהדרין ז ע"ב; שבועות לא ע"א) מובא שיש איסור לשמוע בעל דין שלא בפני חברו. כך פסק השו"ע (סי' יז סע' ה) אפילו אם שומעים אחר-כך את בעל הדין השני. מדברי השו"ע (שם סי' יא

סע׳ א ואילך) מוכח שאפילו אם לא בא לדין אין דנים אותו שלא בפניו, אלא מנדים אותו. אפילו בגביית חוב בשטר פסק השו״ע (חו״מ סי׳ קו סע׳ א) שניתן לגבות רק בשטר מקוים (שיש רק גבייה ולא דין), והמלווה מוכיח שהלווה נמצא במדינה רחוקה.

בנדון דידן, שבית הדין נתן לאשה היתר פנייה לערכאות, פנייה (ללא היתר מבית דין) נחשבת לדבר חמור ביותר (ראה גיטין פח ע״ב), ואמר עליה הרמב״ם (סנהדרין פרק כו הל׳ ז, הובא בטור חו״מ סי׳ כו ובשו״ע שם סע׳ א): ״כל הדן בדייני עכו״ם ובערכאות שלהן, אע״פ שהיו דיניהם כדיני ישראל, הרי זה רשע וכאילו חרף וגדף והרים יד בתורת משה רבינו״. ובמקרה של בעל דין אלם, שאין אפשרות לכפותו בבית דין כתבו הפוסקים הנ״ל (שם ובשו״ע סע׳ ב) שניתן לתבעו בדיני גויים לאחר קבלת רשות מבית דין (רשות זו נחוצה אף כאשר ברור שאין לבית הדין סמכות לכפות את החלטתו על הצדדים, כמופיע בפוסקים הנ״ל, וכן מוכח מדברי הפוסקים הנ״ל שיש צורך בקבלת רשות אף במקרה שידוע שהתובע לא יסכים לבוא לבית דין. אף שיש שרצו ללמוד מדברי הרא״ש (בבא קמא פרק ח סי׳ יז) שאין צריך קבלת רשות, כתב הרמ״א בתשובותיו (סי׳ נב) וכן היש״ש (בבא קמא פרק ח סי׳ סה) שגם לדעת הרא״ש צריך רשות, כמו שכתב בנו הטור, וגם בשו״ע (שם) מפורש שצריך קודם להזמינו לבית דין, ורק אם לא רצה לבוא נותנים רשות לתבוע בערכאות.

כאן הדין שונה כיוון שמדובר בחשש של בית הדין שאם היו מזמינים קודם את הבעל לבוא לדין תורה הוא היה מנצל את ההזדמנות לפגוע בילדים. מצאנו מקרה דומה שבו עקב חשש של בית הדין שהנתבע יקבע עובדות בשטח ניתן לבצע פעולות שאינן מן הדין. מדובר בתקנת העיקול המופיעה בשו״ע (חו״מ סי׳ עג סע׳ י), ומקורה בראש״ש (בבא קמא פרק א סי׳ ה), וכן מופיע בשו״ת הרשב״א (א סי׳ תתקח) ובשו״ת הריב״ש (סי׳ קט), שמי שיש לו חוב על חברו ובא בתוך הזמן לבית דין בטענה שהלווה מבזבז מעותיו באופן שכשיגיע זמן הגבייה לא יהיה לו ממה לפרוע – אם בית הדין רואים שיש ממש בדבריו, מצווה עליהם לעכב בידם את ממון ההלוואה עד שיגיע הזמן. כן כתבו גם ״תרומת הדשן״ (פסקים סי׳ סד) והרמ״א (שם), שהוא הדין בכל מקום שבית הדין רואה צורך לעכב את מעות הנתבע. יתרה מכך כתב הרמ״א שנשתרבב המנהג לעקל אפילו כשאין צורך גדול כל-כך. אמנם הרמ״א כתב שם שצריך להודיע לנתבע, אך עיין בשו״ת ״דברי מלכיאל״ (ה סי׳ רפב) שהאריך להוכיח שאין צריך להודיע לפני העיקול, וכוונת הרמ״א היא שלאחר העיקול צריך להודיע לנתבע על מנת שיבוא לדון, וכל שכן במקרה שאם יודיע לנתבע הוא עלול להבריח את הנכסים. הוא הדין בנדון דידן, שקיים חשש סביר לבית הדין שהאב יבריח את הילדים אם יוזמן לבוא לבית דין. גם ב״תקנות סדר הדין״ של בתי הדין הרבניים, בפרק העוסק בדיני עיכוב ועיקול (פרק י) נכתב שבשעת הצורך ניתן להטיל עיכוב או עיקול גם שלא בפני בעל הדין.

במקרים שבהם ניתן העיקול, בית הדין עצמו מבצע את העיקול ואינו מפנה לערכאות, ובהיתר פנייה לערכאות נאמר במפורש שזה רק במקרה שבו בעל הדין מסרב לבוא לבית הדין, אך כאן אין לבית הדין אפשרות מעשית לבצע את העיקול ללא פנייה לערכאות, לכן נראה שיש כאן מעין נתינת רשות לאשה לאכוף בפועל עיקול. כן פסק גם מו״ר הגרז״נ גולדברג, שהדבר מסור לראות עיני בית הדין, ואם הם משתכנעים שיש צורך בכך הם יכולים לעשות זאת. ניתן להביא ראיות נוספות לכך שבמקרה של בעל דין אלם יש לבית הדין סמכויות לפעול כנגדו שלא כדין:

א. הרמ״א (חו״מ סי׳ יד סע׳ א) פסק שניתן לכפות על אלם מקום דיון אחר, למרות שבעלמא זכותו של הנתבע לדרוש לדון בעירו (עיין על כך בהמשך).

ב. השו״ע (חו״מ סי׳ כח סע׳ ה) פסק שלמרות שבדרך-כלל מי שהראיה היא לזכותו עליו מוטל להביאה לבית הדין, במקרה של בעל דין אלם, שהעדים של השני מפחדים לבוא לבית דין להעיד כנגדו, הוא צריך להביאם לבית דין, אחרת הוא מפסיד.

ג. הרמ״א (שם סע׳ טו) פסק שבעל דין אלם, שהעדים מפחדים להעיד בפניו, ניתן לקבל עדות שלא בפני בעל דין.

ד. השו״ע (חו״מ סי׳ צח סע׳ ד) פסק שלווה שטוען על שטר מזויף ואין נראה לבית דין שיש ממש בדבריו – הוא צריך לשלם ואם יביא אחר-כך ראיה יחזירו לו; לעומת זאת, במקרה שבעל דינו אלם ויש חשש שלא יוכל לקבל את ממונו חזרה גם אם יוכיח שהצדק איתו, נותנים את הממון לשליש ולא למלווה.

כמו כן, יש להצדיק את פסק הדין ולטעון שייתכן שבית הדין נהג כשורה אף שלא שמע את טענות הבעל, כיוון שייתכן שאין הבעל נחשב כלל בעל דין, כאשר הדיון הוא על החזקת הילדים. ההורים אינם נחשבים כבעלי הזכויות על הילדים, אלא בית הדין רואה כנגדו אך ורק את טובתם (ולדוגמה אם בני הזוג מגיעים להסכמה על מקום החזקת הילדים ובית הדין מגיע למסקנה שהם צריכים להיות במקום אחר – אין מתחשבים בזה בהסכמת ההורים). ראה פסקי דין רבניים (יא עמ׳ 161, וכן

ג. למרות זאת, על בית הדין להודיע לאשה שעליה להתחייב שלאחר שתקבל צו ביניים מבית המשפט בנוגע להחזקת הילדים תפנה לבעל בבקשה שיסכים לדון בעניין זה על-פי דין תורה, ועל מנת להבטיח שגם יציית להחלטות בית הדין, על בית הדין לדרוש מהבעל לתת ערבויות מספיקות (כפי ראות עיני בית הדין) שיבצע את החלטת בית הדין. במקרה שיסכים לעשות זאת, עליה לבטל את תביעתה בבית המשפט[3]. גם על האשה לתת ערבויות מספקות שתקבל את פסק בית הדין.
בנסיבות שתוארו בשאלה, ניתן יהיה לכוף על הבעל לדון מחוץ לעירו בבית דין שאין מכירים אותו ואת מעמדו[4].

ד. טענת המערערים, שסוברים שיש בעיה של "גט מעושה", איננה נראית לנו. פניית האשה לקבלת החזקה על הילדים לא נועדה ללחוץ להשגת גט, ואין שום קשר בינה לבין הגירושין (שהרי גם אם הבעל ייתן גט תמשיך האשה בתביעתה).
בית הדין צריך להזהר שלא להשתמש בערבויות שנועדו להסכמה לדון על הילדים (אם יינתנו) לצורך הפעלת לחץ על הבעל לתת גט, במקום שהדין אינו מתיר כפיית גט.

יג עמ' 337), שם פסק בית הדין שאף שהאב תבע את הזכות על החזקת הילדים בערכאות והפסיד, ולהלכה פסק הרמ"א (סי' כו סע' א) שמי שהלך לערכאות והפסיד אין בית דין של ישראל נזקקים לו – יש להיזקק לתביעתו בבית דין, משום שהתביעה אינה נחשבת לתביעתו, אלא לתביעת הילדים עצמם, ואין להענישם על חטא האב. בית הדין הוא אביהם של יתומים, ושל כל קטן במקרה שיש צורך בכך. ועוד עיין בפסקי דין רבניים (ג עמ' 358), שם מוכח שאין בית הדין מתייחס בשאלת החזקת הילדים ל"זכויות ההורים", אלא לטובת הילדים.
אף שבהלכה יש כללים לגבי קביעת מקום הילדים, שבת אצל אמה וכן הבנים עד גיל שש אצל אמם, ולאחר גיל שש אצל אביהם, כמבואר בשו"ע (אבה"ע סי' פב סע' ז), כבר כתב שם הרמ"א שהדברים אמורים רק כשטובת הילדים אינה דורשת אחרת, ואף שה"חלקת מחוקק" (שם ס"ק י) והב"ש (שם ס"ק י) כתבו שיש להתיישב בדבר, הרי שהרדב"ז בתשובותיו (א סי' קכג, הובא בפת"ש אבה"ע שם ס"ק ז) כתב: "כללא דמילתא שהכל תלוי בראות בית דין באיזה מקום תקנה לולד יותר". עיין עוד על כך בהרחבה בפסקי דין רבניים (יא עמ' 369), וכל שכן בנדון דידן, שבית הדין השתכנע שקיימת סכנה לילדים אצל אביהם, שאין מתחשבים בכללים הרגילים שנפסקו בשו"ע.

[3] כיוון שכל היתר הפנייה לערכאות ללא שמיעת בעל הדין הנו רק משום תקנת העיקול, שבה (כפי שהובהר לעיל) צריך לאחר העיקול לשלוח ולקרוא לנתבע על מנת שיידון בבית דין, לאחר שהאשה הבטיחה באופן זמני את שלום הילדים, עליה לתבוע את הבעל לדין תורה. אם יסכים לדון בדין זה עליה לבצע את מה שיפסוק בית הדין. היות שיש חשש שהבעל לא יציית לפסק הדין (שכאמור אין אפשרות לאכוף אותו), זכותו של בית הדין לדרוש מהבעל ערבויות מתאימות (כפי ראות עיני הדיינים) לקיום פסק הדין, ערבויות שיוכלו לעמוד במבחן המעשי (כגון שהבעל ישליש סכום כספי גבוה שיוחזר לו רק אם הדיינים יפסקו לטובתו, אך אם יפסקו לרעתו יסכים לקבל את פסק הדין באופן שלא יוכל לתבוע חזרה בערכאות). במסגרת הסכם הגירושין בערכאות האזרחיות (שנצרך מבחינת החוק בארה"ב) הוא יחתום על סעיף שבו יקבע שהילדים יישארו בחזקת האשה, ואם לא יסכים להשלשת הערבויות, הריהו כמי שסירב לבוא לדין תורה, וניתן יהיה לתת רשות לאשה להמשיך את תביעתה בערכאות.

[4] פסק הרמ"א (חו"מ סי' יד סע' א, ומקורו במרדכי סנהדרין פרק ג סי' תשט), שהמנהג שבמקום שיש בית דין אין אחד יכול לכוף את חברו לדון בעיר אחרת. עוד פסק (ומקורו בשו"ת מהרי"ק שורש א) שכאשר התובע והנתבע אינם בעיר אחת – התובע צריך ללכת אחר הנתבע. אולם בהמשך פסק שם הרמ"א (מקורו בשו"ת "בנימין זאב" סי' תיח) שעשיר מוחזק ואלם בעירו ניתן לכופו לדון בעיר אחרת. עיין ב"אורים" (שם ס"ק טו), וב"כנסת הגדולה" (הגהות הטור שם אות ג), וכן ב"נתיבות המשפט" שם (חידושים ס"ק י, והביאם הפת"ש שם ס"ק ה) שלאו דווקא אלם, אלא כל מי שיש חשש בזה, כגון שהוא גדול בחכמה, או שבני העיר סרים למשמעתו, שניתן לעשות זאת. לכן גם כאן, שבית הדין חושש שעקב מעמדו של הבעל יופעלו לחצים כבדים על בית הדין אם ידון בדין תורה, ניתן לדונו בעיר אחרת, שבה אין לו מעמד.

תל אביב, ישראל **Tel Aviv, Israel**

מרחשוון תשס״ח

ק. תוקפו של פסק דין שנחתם בידי שני דיינים מתוך שלושה

שאלה:

מה דינו של פסק דין שנחתם רק על-ידי שני דיינים מתוך שלושה? האם על-פי חוק הבוררות ניתן לאכוף פסק דין שכזה? האם על-פי דין תורה ניתן לחייב את הדיין השלישי לחתום, או לתבוע אותו לחתום? מה הדין אם בשטר הבוררות יש התחייבות של הצדדים שלא לתבוע את בית הדין בפני כל גוף משפטי, או פיסקה הפוטרת את בית הדין מלהופיע בפני כל גוף משפטי?

התשובה:

כיוון שעניין זה נידון בפני בית דין, נענה לשאלות העקרוניות בלבד, בלא להתייחס למקרה הנדון בשאלה.

א. יתכנו שני מצבים:

1. הדין נפסק על-פי שלושה (ברוב דעות או פה אחד), דהיינו שהייתה ישיבה של בית דין ונאמר ״פלוני זכאי – פלוני חייב״. במצב זה יש לכתב פסק הדין (כלומר למסמך) משמעות ראייתית בלבד. פסק הדין תקף אם מוכח מתוך השטר שישבו שלושה בדין, ועל-פיהם נפסק. אם לא מוכח מהשטר שהדין נפסק על-פי שלושה, חוששים לבית דין טועה[1] והשטר פסול, אולם אין זה מבטל את עצם תוקפו של הדין, אם אכן התבצע בשלושה.
2. כאשר לא נפסק הדין אלא על-ידי השטר, מדובר בדיין שאינו רוצה למעשה לפסוק. במקרה זה תלוי מה הוא אומר: אם הוא אומר ״איני יודע״ לא נחתך הדין[2]. אם הוא פוסק בניגוד לעמדת הרוב, השניים יכולים לכתוב פסק דין גם ללא נוכחות הדיין השלישי.

ב. נחלקו הפוסקים אם ניתן לחייב דיין שלישי לחתום על פסק הדין. הכרעת האחרונים היא שאם חתימתו מעכבת את הביצוע הוא חייב לחתום. למרות זאת, אם הדיין מסרב לחתום אי אפשר לכוף אותו, שכן יש לו על מי לסמוך[3]. יש לציין שאם על-ידי מניעת חתימתו יתגלה שהוא בדעת מיעוט, יש בזה גם כן איסור מצד הדין של ״הולך רכיל מגלה סוד״.

ג. אם יש התחייבות בשטר הבוררות שלא לתבוע את בית הדין, התחייבות כזו מוגדרת כ״קנין דברים״, אלא אם היא מגובה בקניינים המועילים על-פי דין. כאשר בשטר הבוררות יש הודאה שהכול נעשה באופן המועיל, בית הדין יכול להישען על כך, ואי אפשר לתבעו.

---

[1] שו״ע (חו״מ סי׳ מו סע׳ כט וש״ך שם).

[2] (שם סי׳ יח סע׳ א), עיין עוד בתשובות חו״י המובאת בפת״ש (שם סי׳ יט ס״ק ד), אודות מצב שבו הדיין אומר ״איני יודע״ כדי שלא יחתך הדין בניגוד לדעתו. יש מקרים שבהם מותר לפעול בדרך זו מלכתחילה ויש מצבים שבהם אסור; וגם על זה נאמר ״ויראת מאלוקיך״, עיין בפת״ש (שם סי׳ יח ס״ק ד).

[3] עיין פת״ש (שם סי׳ יט ס״ק ד), וב״קצות החושן״ (שם ס״ק ב).

ד. השאלה אם ניתן לאכוף פסק דין זה על-פי חוק הבוררות היא משפטית, ויש להיעזר ביעוץ משפטי כדי לקבל תשובה מוסמכת. תשובה זו היא הלכתית בלבד.

ה. בכל מקרה, העצה הטובה ביותר במצב זה היא לפנות לבית הדין ולבקש פסק דין המנוסח כדין. אם הדבר לא יעלה, תלוי הדבר במציאות, כפי שהצגנו לעיל. אם לא נפסק הדין ודאי שאסור לפנות לבית משפט מחוזי לאישור פסק בורר, גם אם הוא יאשר את תוקף פסק הדין מבחינת חוק הבוררות. ואם נפסק הדין והחיסרון הוא בראיה שבשטר, מותר לפנות לבית המשפט המחוזי לקבלת אישור פסק בורר, למרות שעל-פי דין המסמך פסול[4].

---

[4] נפסק בשו"ע (שם סי' ד') שאף-על-פי ש"עביד אינוש דינא לנפשיה", אסור ללכת לערכאות במסגרת ההיתר לעשות דין לעצמו. לכן אם לא נפסק הדין, ברור שאסור לפנות לבית המשפט המחוזי שיאכוף דין שלא נפסק. אולם אם נפסק הדין, והחיסרון הוא ראייתי – הדין שונה. ההליך כיום הוא שלאחר שבית דין רבני פסק, הולכים עם פסק הדין לבית משפט מחוזי לאישור פסק הבוררות, ולאחר מכן ניתן לפנות להוצאה לפועל. היה מקום לערער על מנהג זה, ולומר שגם על פנייה זו יש לקבל כתב סירוב; היינו לפנות לבעל הדין לביצוע פסק הדין, ורק אם אינו רוצה לפנות לבית דין שיאשר פנייה לערכאות, שהרי גם בהליכי הגביה של ההוצאה לפועל עולות שאלות שונות לגבי הליכי גבייה, הליכי מכירת נכסים ועוד.

ניתן להסביר את הנוהג בשתי דרכים:

א. בעצם כתיבת פסק הדין, מסירתו ומסירת הסכם הבוררות, יש כעין הרשאה לפנייה לערכאות. הסיבה שבתי הדין נוהגים כך היא ככל הנראה על-פי המבואר בשו"ע (שם סי' ב) שבית דין יכול לתקן לצורך שעה שיכופו על-ידי ערכאה שאינה דנה על-פי דין תורה. אין מניעה מלהגיש ראיה שאינה קבילה, כיוון שלבעל הדין ישנה ראיה שמועילה על-פי דין (שני הדיינים שיעידו על פסק הדין), אלא שהוא מביא את הראיה הגרועה – פסק הדין הפסול.

ב. אפשר לומר שבית המשפט המחוזי וההוצאה לפועל מהווים רק את הכלי לביצוע פסק הדין, שכן במקרה זה בית המשפט המחוזי אינו ערכאה שיפוטית, אלא הוא רק בוחן אם בית הדין פעל בהתאם לחוק הבוררות. לפי הסבר זה, ודאי שאין בעיה להציג גם ראיה שאינה קבילה.

פלורידה, ארה"ב **Florida, USA**
אדר תשס"ח

קא. סמכותו של דיין יחיד להתיר פניה לערכאות

שאלה:
מתי צריך רשות של בית דין של שלושה, ומתי מספיק בית דין של אדם חשוב יחיד כדי לקבל רשות לתבוע בערכאות?

תשובה:
צריך רשות של שלושה, שאחד מהם לפחות בקי בדינים, שהם נקראים בית דין לפי ההלכה[1]. גם יחיד מומחה גדול אינו יכול להתיר ללכת לערכאות[2]. אבל אם הוא רב של ציבור שאליו משתייכים התובע וגם הנתבע, ומקובל באותו ציבור שהרב דן אותם בעל כורחם יחידי – נראה שיוכל להתיר.

---

[1] שו"ע חו"מ (סי' כו סע' ב): "היתה יד עכו"ם תקיפה ובעל דינו אלם, ואינו יכול להציל ממנו בדייני ישראל – יתבענו לדייני ישראל לכתחילה. אם לא רצה לבוא – נוטל רשות מבית דין ומציל בדיני עכו"ם מבעל דינו". מלשון השו"ע משמע שצריך בית דין דווקא, ואם כן צריך דווקא שלושה, שאחד מהם בקי בדינים, כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' ג סע' א). אולם יש מקום לעיין בדבר זה, שהרי אם מותר לפנות לערכאות במקרה של אלם – די במורה הוראה שיתיר, אלא שצ"ל שכיון שפונה לבית דין, אין בפניה לערכאות משום העדפתם על פני בית הדין.
אכן, הדבר שנוי במחלוקת הפוסקים: המהרש"ל ("ים של שלמה" בבא קמא פרק ח סי' סה) כתב על-פי המרדכי (שם סי' עד) שכל האיסור הוא להעדיף ערכאות על פני בית דין ישראל במקום שאפשר ללכת לשניהם, אך במקום שבית דין של ישראל אינו יכול להוציא – אין כאן איסור כלל, אלא ש"תקנה נהגו בבתי דינים שבישראל, שלא לדון בפניהם אלא ע"י רשות". לפי דעה זו, ייתכן שאין צורך דווקא בבית דין שייתן רשות. ואכן משמע במהרש"ל ובמרדכי שגם טובי העיר או ראשי הקהל יכולים לתת רשות. גם המהרי"ל דיסקין (תשובות קצרות סי' יג) כתב שההיתר לדון בפני ערכאות הוא כהוראת איסור והיתר, אך שם לא התיר לקבל רשות מדיין יחיד, אלא מבית דין אחר, שלא התחיל בו את הדין.
לעומת זאת, ה"חתם סופר" (חו"מ סי' ג) כתב שגם במקרה של אלם כל ההיתר נובע מכך שהוא דן בערכאות ברשות בית דין, ואז נחשבים הגויים כשלוחים של בית הדין של ישראל, כמבואר בגמרא (גיטין פח ע"ב): "ובנכרים חובטים אותו ואומרים לו עשה מה שישראל אומרים לך – כשר". גם הגר"א (שו"ע חו"מ סי' כו ס"ק ה) ציין שזהו מקור הדין. לפי שיטה זו, דווקא בית דין יכול לתת רשות, וכך משמע מלשון השו"ע.

[2] רמ"א (חו"מ סי' ג סע' ב) כתב שבזמן הזה אין לנו מומחה שדן לרבים בעל כורחו של אדם. אולם הש"ך (שם ס"ק י) כתב שגם בזמן הזה מותר לדון יחידי אם באו לפניו, כיוון שהרי זה כאילו קיבלוהו. אולם בנדון דידן לפי שיטת ה"חתם סופר" לכאורה לא די במי שמותר לו לדון, אלא צריך שיהיה בית דין ממש. לפי הש"ך (שם סי' ג ס"ק ח) ו"קצות חושן" (שם ס"ק ב), יחיד אף על פי שיכול לדון אין לו דין בית דין. אך המהרש"ם (ד סי' קה) כתב שיחיד שקיבלוהו הציבור – דינו כבית דין, שהודאה בפניו חלה. גם אם לא נקבל את טענת המהרש"ם, שיחיד שקיבלוהו הציבור דינו כבית דין, גם ה"חתם סופר" איננו סבור שצריך דווקא בית דין, שהרי אין כאן צורך בבית דין כמו בהודאה או בדיני קנסות, אלא צריך שיהיה כשר לדון ולכפות הוצאת ממון בדיני ישראל, ואז כשהוא מורה ללכת לערכאות – הרי הם נחשבים כשלוחיו.

ירושלים,ישראל **Jerusalem, Israel**
סיוון, תשס״ו

קב. תשלום דמי תיווך עבור מידע חלקי

שאלה:
זוג צעיר חיפש דירה. הם עברו מדלת לדלת בבניינים שבהם התעניינו. הם העדיפו זאת על האפשרות להשתמש בשירותיו של מתווך, כדי לחסוך כסף. בעברם מדירה לדירה הם שאלו את השכנים אם הם יודעים על דירות למכירה באזור.
לאחר זמן מה, אחת מן השכנות שנשאלה אם היא מכירה או יודעת על דירות למכירה, פגשה את אחותה של האשה המחפשת ברחוב, ואמרה לה כי היא פגשה את אחד מדיירי הבניין במעלית, והוא אמר לה כי הוא מעוניין למכור את דירתו.
הזוג התקשר אל השכנה כדי לשאול אותה באיזו קומה נמצאת הדירה, ומאז לא דיבר עמה.
עברו מאז כמה חודשים, שבמהלכם הזוג רכש את הדירה הנ״ל. כאשר פגשה השכנה שוב את אחותה של האשה, שאלה מה קרה בסוף, וכאשר נענתה כי הם אכן רכשו את הדירה, שאלה ״מה עם דמי תיווך?״
יש לציין כי השכנה לא אמרה מראש כי היא מעוניינת בתיווך, ומעולם לא עלתה סוגיה זו של תשלום, וכי הזוג לא נשאל אם הוא מעוניין לקבל את האינפורמציה עבור תשלום.
השאלה היא אם על-פי דין תורה יש מקום לתביעת תשלום כלשהו לאותה אשה. מאחר שלא הוסכם כלל על הסכם זה, ולא היה מקום להבין כי אותה אשה מעוניינת בדמי תיווך. אם כן, אז כמה?

תשובה:
א. אדם שקיבל הנאה משמעותית[1] מחברו שנהוג לשלם עליה[2], צריך לשלם לו על כך אפילו כאשר הוא לא ביקש את ההנאה ולא סיכם עמו מראש תשלום

---

[1] בגמרא (בבא מציעא קא ע״א) מצינו: ״איתמר, היורד לשדה חבירו ונטעה שלא ברשות, רב אמר שמין לו וידו על התחתונה, ושמואל אומר אומדין כמה אדם רוצה ליתן בשדה זו ונטעה. אמר רב פפא: ולא פליגי, כאן בשדה העשויה ליטע, כאן בשדה שאינה עשויה ליטע״. דברי שמואל נסובים על אדם שירד ונטע בשדה חברו שהייתה עומדת להינטע. במצב זה אומדים כמה אדם רוצה לתת כדי שהשדה שלו תהיה נטועה, ואת הסכום הזה נדרש בעל השדה לשלם לחבר, למרות שהוא לא ביקש ממנו לטעת בשדה. כדעתו נפסק להלכה בשו״ע (חו״מ סי׳ שעה סע׳ א). שם (סי׳ רסד סע׳ ד), מרחיב הרמ״א את החיוב לכל אדם שעושה עם חברו פעולה או טובה, שלא יוכל החבר לומר ״שבחינם עשית עימדי הואיל ולא ציויתיך, אלא צריך ליתן לו שכרו״.
בעניין השוואה לסוגיית ״היורד לשדה חברו״ יש לעיין בדעת הרמב״ם (שכנים פרק ג הל׳ ד), בעניין המקיף את שדה חברו. מקור נוסף הנוגע לענייננו הנו המשנה (כתובות קז ע״ב) והראשונים שעליה. המשנה מביאה את דברי חנן, שמי שהלך למדינת הים ועמד אחד ופרנס את אשתו – המפרנס איבד את מעותיו. ונחלקו עליו שם ״בני כהנים גדולים״. רבן יוחנן בן זכאי במשנה פסק כחנן. מהרשב״א והר״ן (נדרים לג ע״ב) עולה שמי שמפרנס סתם אדם יכול אחר- כך לתבוע את מה שנתן לו, ולא יוכל המתפרנס לומר לו ש״במתנה נתן לי את המזונות״ (ולעניין הדין, במפרנס אשה בסתמא הם חלקו, אבל לעניין זה הם מסכימים). הריטב״א (כתובות קז ע״ב) הביא את דברי הרשב״א, אבל כתב שהרא״ה חלק עליו, ופסק שהמפרנס איבד מעותיו גם במקרה זה. ה״נמוקי יוסף״ בנדרים (על פסקי הרמב״ן בעניין הגמרא שם) מביא שהריטב״א חלק על הרשב״א והר״ן וכתב לחלק בין המקרה הזה ל״יורד לשדה חברו״, ששם האדם לא התנה שהוא עושה זאת תמורת שכר, כיוון שהוא חיכה שהנהנה יתרצה במה שהוא נתן לו, ואז הוא יתבע אותו, אבל בזן, אם על דעת שכר הוא עשה זאת, היה לו לפרש. ונראה שדבר זה נכון גם לעניין המקרה שלנו, אם כן בנדון זה נראה שלכולי עלמא נותן ההנאה יכול לדרוש תשלום, אף שלא התנה על כך מראש.

עבורה. גם שירות תיווך שהצליח כלול בהגדרה זו[3], זאת גם אם המתווך פעל מיוזמתו האישית וללא דרישת תשלום מראש[4].

ב. הלכה זו תקפה גם אם מדובר באדם שאיננו מקצועי[5], גם אם פעולת התיווך לא דרשה ממנו הוצאות או טורח[6], וגם על קשר בלבד בלי עיסוק בפרטים[7].

גם כשהציע האדם את ההנאה לפני חברו, כגון שאמר לו: "אכול עמי", צריך לשלם לו, ולא נאמר שבמתנה הוא נותן לו את האוכל. כך פסק הרמ"א (חו"מ סי' רמו סע' יז בשם "תרומת הדשן" סי' שיז). והקשו הפוסקים (עיין בש"ך שם ס"ק ט ובב"ח בסי' שסג) מדברי הרמ"א (סי' שסג סע' י), שם הביא את פסק התשב"ץ שהובא ב"בית יוסף" שהאומר לחברו "דור עימי בחצר" – החבר אינו צריך לשלם לבעל החצר. מתוך כך העלו כמה פוסקים שהדין במקרים אלו הנו ספקא דדינא ואין להוציא ממון – כך העלה הב"ח (שם) וכן הש"ך (שם ס"ק יג), "קצות החושן" (שם סק"ט) ופוסקים נוספים.
מביאור הגר"א (שם) נראה שהבין שהתשב"ץ דיבר דווקא על חצר שאינה עשויה להשכרה, ואז אפילו אם האדם נכנס לדור בה ללא הזמנת חברו הוא אינו צריך לשלם על כך. עיין גם בכנסת הגדולה (חו"מ סי' שסג הג' ב"י באות טז), שהעלה אפשרות כזאת. גם בספר "הלכות מתווכים" הוכיח כך מלשון התשב"ץ בתשובותיו (א סי' קעד), וטען שהציטוט החלקי כפי שהובא ב"בית יוסף" גרם לספק אצל הפוסקים. עיין במבוא לספר, שהאריך בדברים. ומעיון בתשובה נראה שאין הדבר פשוט, שכן בהמשך הדברים כותב התשב"ץ: "כל שכן כשהוא בעצמו אמר לו 'דור בחצרי', בודאי פטור, אפילו נאמר בזה נהנה וזה חסר (נראה שצ"ל "וזה אינו חסר", וכן העלה לתקן ד"ר איתמר ורהפטיג במאמרו בתחומין י עמ' 222) הוא דחייב, כדעת הרב בעל העיטור ז"ל, לפי שזה מדעתו דר בו" – עולה שעצם ההצעה שהציע בעל החצר פוטרת את הדר מלשלם לו, שלא כדברי הרמ"א (שם סי' רמו בשם "תרומת הדשן"). ונראה שלעניין השאלה שלפנינו אין הדבר נוגע, שכן אצלנו אין הזמנה מצד נותן ההנאה שניתן לפרשה כהסכמה לתת את ההנאה ללא תשלום, אלא רק נתינת שירות. באופן דומה נראה לחלק בין המקרה שלנו לתשובת הב"ח (בתשובות הישנות סי' קיז) על אדם שהציע לחברו לשבת במקומו בבית הכנסת ולאחר זמן תבע ממנו שכירות על כך. הב"ח הכריע שאין צריך לשלם: "כיון שאמר לו 'עשה זה' והוא עשה – פטור ואין צריך לשלם". ובתשובות מהר"ם מינץ (סי' עד עמ' שלא, בהוצאת מכון ירושלים) לגבי אדם שעשה טובות שונות לאשה, ולאחר זמן בעקבות מריבה ביניהם תבע שכר על מעשיו, העלה לפטור – אכן מדבריו נראה שהפטור הוא מצד שהיה מוכח שם שהאדם עשה את הטובות בחינם, ורק בעקבות המריבה הוא דרש עליהן שכר וכך פסק גם ב"תרומת הדשן" (סי' שיז).
בנדון דידן לא מוכח שהאשה התכוונה להציע את התיווך בחינם, ולכן אין להוכיח משם. אם אכן יהיה ברור לדיינים שהאשה הציעה את הדבר בחינם, בתור טובה, ייתכן שלא יוכלו לחייב אם אחר-כך היא תחזור ותתבע. וכן העלה ב"משפטי התורה" (הלכות תיווך סי' לו), כשמציע התיווך הודה שהיה בדעתו להציע את הדבר בחינם (על-פי "נתיבות המשפט" חו"מ סי' יב ס"ק ה).

[2] הרמ"א (חו"מ סי' קכט סע' כב), העלה שאדם שאמר לחברו שיערב בעדו – אם לא קיבל קניין לתת לו שכר על כך, הערב לא יוכל לדרוש שכר. ב"קצות החושן" (שם ס"ק ט) הסביר את הדין: "כי ערבות אינו דבר שלוקחין עליו שכר, שיקנה באמירה". עולה מכאן שעל הנאה שאין רגילים לקחת עליה שכר אי אפשר לדרוש כסף, אלא אם כן התנו על כך מראש בקניין.

[3] כך עולה מהסוגיה (בבא מציעא סג ע"ב, וכפי שציין הגר"א בחו"מ סי' פז ס"ק קיז). וכן עולה מתשובת הרא"ש (כלל קה סי' א), הביאו הרמ"א (חו"מ סי' קפה סע' ו). ציינו שהתשלום בענייננו יהיה דווקא אם התיווך הצליח, כיוון שלא סוכם עם המתווך שיתנו לו ממון, ואנו באים לחייב מצד דין "היורד לשדה חברו", שזה חיוב מצד ההנאה שהגיע לאדם. כך העלו רוב הפוסקים, ועיין בשו"ת "הליכות אליהו" (חו"מ סי' כה) ובשו"ת "שבט הלוי" (ד סי' ריז). וב"משפט שלום" (חו"מ סי' קפה אות יב) כתב שהמנהג הוא שאין משלמים הוצאות לשדכנים וכן לסרסרים, ואפילו אם הם התבקשו לשירות זה. דעות נוספות הובאו בספר "הלכות מתווכים" (פרק ו).

[4] כך דייק הגר"א (חו"מ סי' קפה ס"ק יג) מהרמ"א שם. יש לציין שבדברי הרא"ש בתשובה (כלל קה סי' א) נראה שעוסק במתווך שביקשו ממנו לעשות את פעולת התיווך. עיינו עוד ב"אגרות משה" (חו"מ א סי' מט). כמקור לדבר הביא בשם הר"מ את הסוגיה של ה"יורד לשדה חברו ונטעה" (בבא מציעא קא). וכן עולה מתשובת "שב יעקב" (ב חו"מ סי' יג) ובשו"ת מהר"ש ענגיל (ג סי' טו), ועיינו עוד במה שכתבנו בהערה 1.

ג. במקרה של תיווך על-ידי אדם שאיננו בעל מקצוע, יש שנוהגים בחלקים של החברה בישראל לשלם רק מחצית מדמי התיווך המקובלים[8].

ד. במקום שאין מנהג בעניין, ישומו הדיינים כפי ראות עיניהם[9].

ה. במקרה שגם ללא ההצעה של המתווך היה הקונה מגיע להצעה זו – אין חובת תשלום על שירות של יצירת קשר בלבד[10].

ו. יש אומרים שאין חובת תשלום כלל במקרה זה[11], אלא מצד הכרת הטוב מן הראוי שהנהנים יתנו מתנה לאשה שסיפקה את האינפורמציה באמצעות האחות.

ז. הלכה למעשה בנדון דידן, כיוון שבמדינת ישראל נחקק חוק המתווכים, שמטרתו למנוע סכסוכים וטיפול רשלני, חל לגביו הכלל של "דינא דמלכותא דינא". לכן במקום שאין הסכם כתוב – אין חובה לשלם דמי תיווך[12].

---

[5] כן העלה בשו"ת מהרש"ג (ג סי' קב), ועיינו עוד בספר "הלכות מתווכים" (פרק א סע' ב ובהערה שם) וכן בספר "הליכות ישראל על הלכות תיווך ושידוך" (סי' כח). בשו"ת "ישכיל עבדי" (ה חו"מ סי' ל) העלה כך מצד מנהג העולם.

[6] עיין בשו"ת "יד אליהו" (מלובלין סי' עד), שכתב שאף-על-פי שבדין "זה נהנה וזה אינו חסר" פטור, פסק הרמ"א (חו"מ סי' רסד) שבמקום שעשה עמו טובה צריך לשלם לו שכרו, ואינו יכול לומר "בחינם עשית עמדי". ודייק מדבריו שאפילו שלא הוציא עליו הוצאות. אכן, מהמשך התשובה נראה שהוא מבין שדין זה הוא מעין תקנה, כדי שלא יימנע אדם מלהיטיב עם חברו. ובענייננו ניתן להבין את החיוב מדינא: אדם שסיפק שירות לחברו יוכל לדרוש על כך תשלום, כמו פועל, ולא נאמר שכיוון שהוא לא הוציא על כך הוצאות או טרח אין לו זכות לתבוע תשלום. וכיוון שעצם עבודת התיווך היא ביעוץ הקשור בין אנשים, המסתכם בדיבור בלבד, ניתן לדרוש גם על דבר זה בלבד שכר. עיין בספר "משפטי התורה" (סי' לז הערה 1), שכך נראה מסתימת הפוסקים בעניין תיווך. עיינו בתשובות שהבאנו לעיל בהערה 4. וכן פסק מו"ר הגרז"נ גולדברג. בספר "הלכות מתוכים" (פרק א סע' ד) העלו שהחיוב במצב שהמתווך פעל מעצמו ללא הוצאות וטרחה הוא רק מצד שכך המנהג.

[7] ה"פתחי תשובה" (אבה"ע סי' נ) הביא בשם ספר "חוקי דרך" ששדכן אינו נקרא שדכן עד שלא דבר מסך הנדן. מהמובא ב"פתחי תשובה" (חו"מ סי' קפה ס"ק ג) נראה שזו מחלוקת הפוסקים. ב"משפט שלום" למהרש"ם (סי' קפה סע' י, אות ח), הובא גם בתשובת מהר"ש ענגיל (ג סי' טו) העלה שגם לשיטות אלו, במקום שלא היה נודע הדבר לקונה בלי ההצעה של המתווך – יהיה לו דין מתחיל, והוא יוכל לתבוע שכר טרחה עבור התיווך.

בספר "הלכות מתווכים" (פרק א הערה 7) הביא את לשון המהר"ח או"ז, שפטר מתשלום סרסרות עבור התאמת העסק בלבד. עיון בתשובה כפי שהיא מופיעה בשלמות בהוצאה חדשה של שו"ת מהר"ח או"ז (בעריכת הרב מנחם אביטן, ישראל תשס"ב סימן ג) מעלה שאם הקונה והמוכר לא היו מוצאים זה את זה ללא המתווך – יוכל המתווך לדרוש את שכר טרחתו – נראה שהכוונה לשכר המקובל הנדרש עבור פעולת תיווך (וכפי שעולה בתשובת ה"אגרות משה" בחו"מ א סי' מט). עיינו גם בספר "הליכות ישראל תיווך ושידוך" (סוף סי' ל).

[8] הבאנו שיש חוגים שבהם מקובל לשלם למתווך שאינו מקצועי מחצית ממה שמקובל לשלם למתווך מקצועי. נראה שהדבר נובע מכך שהתשלום למתווך מקצועי כולל הוצאות שונות שהמתווך צריך להוציא (החזקת משרד כד'), ואיננו ניתן רק על עצם השירות. ובספר "משפטי התורה" (סי' לו) העלה שבמקרה זה מגיע למתווך תשלום מלא, כמו שמקובל לתת למתווך מקצועי באותו אזור, אם אין מקובל אחרת. בעניין סכום התשלום, יש לדון במציאות של ימינו, כאשר ניתן להשיג מידע ממאגרי מידע גדולים על דירות העומדות למכירה והשכרה תמורת תשלום מועט יחסית, אף שמו"ר הגרז"נ גולדברג העיר שיש לחלק, ששם יש תשלום קבוע לבעלי המאגר, גם אם לא נקנתה דירה, מה שאין כן בתיווך, שניתן רק כאשר נקנתה הדירה.

[9] דעת מו"ר הגרז"נ גולדברג.

[10] כך עולה ממה שהבאנו בהערה 7, לפחות מצד הספק בדין.

[11] דעת הגרנ"א רבינוביץ. הוא מנמק את דעתו בכך שהאשה לא נתנה למחפשים עצמם את הצעת התיווך, אלא רק סיפרה לאחות על אותו שכן, ולכן אין לראות בכך שירות שסיפקה האשה לזוג שחיפש את הדירה.

[12] ידועה מחלוקת הפוסקים ביסוד הדין של "דינא דמלכותא דינא" ובהיקפו. עיינו בעניין זה בשו"ע (חו"מ סי' שסט סע' ח ו-יא) ובש"ך (שם סי' עג ס"ק לט). הרמ"א פסק "דינא דמלכותא" בכמה עניינים, וביניהם שיכול המלווה על המשכון למכור את המשכון רק לאחר שנה, כפי דין המלך במקומו (חו"מ סי' עג סע' יד). הש"ך (שם ס"ק לט) חלק על הרמ"א, וכתב: "שהוא דבר תמוה מאוד לעניות דעתי, דכיון דעל פי דין תורה יכול למוכרו לאחר ל' יום, היאך נלמוד מדיני הגויים לבטל דין תורה? ח"ו, לא תהיה כזאת בישראל". בהמשך דבריו כתב, שאין אומרים "דינא דמלכותא" אלא בעניינים שלטובת המלך, כגון מסים, ושגם לפי הטענה שאומרים בכל עניין, "היינו דווקא מה שאינו נגד דין תורתינו, אלא שאינו מפורש אצלינו, אבל לדון בדיני הגוים בכל דבר נגד תורתינו, חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל".

דעת ה"חתם סופר" (ה חו"מ סי' מד) בתשובה המתייחסת לחוק שנועד להסדיר נושאי תחרות עסקית, היא שיש לבחון את דינא דמלכותא בחינה מהותית. אם יש צורך בתקנה, ובמצב שהתקנה ראויה, "ואלו באו לפנינו היינו גם כן מתקנים" – דינא דמלכותא תקף. דברי ה"חתם סופר" הובאו על-ידי פוסקים רבים (שו"ת "בית יצחק" חו"מ סי' עז סע' ג; שו"ת "מנחת שלמה" א סי' פז; שו"ת "ציץ אליעזר" יב סי' פג; הרב משה הלברשטם, "משנת זכויות היוצר", עמ' קכא; הרב יצחק נסים, הרב יוסף שלום אלישיב והרב בצלאל ז'ולטי (פד"ר ו, 382); הרב ז"נ גולדברג, חוק לישראל – נזיקין, עמ' 378; שו"ת "שבט הלוי" י סי' רצא ועוד). חידושו של ה"חתם סופר" הוא שעל בית הדין לבחון את החוק מבחינה מהותית. חוק שראוי מבחינת תוכנו ומטרתו – יש לו תוקף הלכתי, והוא כלול גם בשיטת הש"ך – שמגדיר שאין להחיל דין מכוח דינא דמלכותא אם הוא סותר את דין התורה.

בענייננו, קביעת חוק התיווך במקרקעין, שאין חובת תשלום ללא הסכם בכתב, מועילה לצמצם מקרים של חוסר בהירות בין מתווך לבין מוכרים או קונים. חוסר בהירות זה מוביל לאי נעימויות, כעס ואיבה ללא צורך, ואף מאפשר למתווך לכפות את שירותיו ללא הסכמה. בסופו של דבר, מוביל חוסר הבהירות להתדיינויות משפטיות מייגעות הפוגעות בכל המעורבים.

בעניין דינא דמלכותא שנועד למנוע חוסר בהירות משפטית, מצאנו בתשובת הרשב"א (ב סי' שנו): "ולשון דינא דמלכותא, מורה על דברים שהם מחוקי המלכים לעשות כן בארצם, כגון לשים ערכאות, לכתוב שטרות... וכן לעשות חוקים בארצו, כדי שלא יבואו העם לידי הכחשות וקטטות. ומתקנין שלא יקנה אדם קרקע אלא בשטר. וכמו שאמרו בפרק חזקת הבתים. מלכא אמר: לא ניכול אניש ארעא בלא שטרא. וכן כל כיוצא בזה. שכלל ענייניו אלו, הם ממשפטי המלכים". הרשב"א קובע שדינא דלמכותא, שנועד "כדי שלא יבואו העם לידי הכחשות וקטטות", תקף. נראה שהמשך דבריו: "ומתקנין..." הוא הדוגמה שמביא הרשב"א לכלל זה: דינא דמלכותא הוא שקרקע לא תיקנה אלא בשטר. מה טעם חוק זה? לגרום לכך שלא תהיה חוסר בהירות בין הקונה למוכר, שכן בהימכר הקרקע בשטר, יש ראיה לעסקה, ואילו במכירה בשאר דרכי הקניין – כסף, חזקה וקניין חליפין – יכול להתפתח סכסוך, שכן מעשה הקניין אינו משאיר ראיה.

הנדון דידן, דומה להפליא לענייננו של הרשב"א. החוק הקובע שאין דמי תיווך ללא הסכם חתום בכתב נועד למנוע בדיוק את המצב של חוסר בהירות בענייננו של תיווך, המוביל "לידי הכחשות וקטטות". נמצא, שלדעת הרשב"א נושא זה הוא בתחום סמכויות השלטון, גם אם אינו שלטון של תורה. ודאי אם כן שלמנוע "הכחשות וקטטות" הוא טעם רלוונטי לענייני תיווך, והדבר בא לידי ביטוי בהיקף התביעות בבתי הדין על דמי תיווך. הסכסוכים ואי ההבנות נובעים גם בשל העובדה שיש אפשרויות רבות למכור את הנכס ללא תיווך. גם אם אפשרויות אלו לא פוטרות את המוכר "מעיקר הדין", קיומן מצדיק לתקן תקנות שיבהירו את המצב המשפטי בין הצדדים. הדרך למניעת הכחשות וקטטות, על-ידי קביעה שאין זכות תביעה לדבר שנעשה שלא באופן ברור וחד-משמעי, היא דרך הגיונית בעיניו של הרשב"א. נמצא, שגם על-פי הגדרותיו של ה"חתם סופר", "אלו באו לפנינו היינו גם כן מתקנים כן".

בולוואיו, זימבבואה **Bulawayo, Zimbabwe**
תמוז תשס״ח

קג. חיוב השבה של כסף שהושג במרמה והגיע לידי השואל בעקיפין

שאלה:
רקע: לפני כמה חודשים הגיע יהודי בן 40 מצפון אמריקה, שלדבריו למד בישיבות שם ובארץ ישראל. כרב הקהילה, מובן שדאגתי לארח אותו בשבתות, ובמהלך השבוע ישן בבית האבות היהודי של הקהילה.
הוא הציג עצמו כ״בעל אמצעים״. בתום חודש לשהותו, המיר צ׳קים למזומן משני אנשים בקהילה: צ׳ק אחד ע״ס 3500$ והשני ע״ס 500$. שני הצ׳קים לא כובדו, והתברר שהאיש נוכל.
בטרם עזב נתן לי מתנה אישית: כרטיסי טיסה בשווי של 335$. ברור לי שכסף זה נלקח ממה שאנשי הקהילה נתנו לו תמורת הצ׳קים. אני רוצה להחזיר להם את הכסף. ה״נעקץ״ בסכום הגבוה ויתר לי על הכסף. האם מצד הדין יש לתת את הסכום במלואו ל״נעקץ״ השני?

תשובה:
היות שהגנב העביר את הכסף לחברת הטיסה, וקיבל תמורתו כרטיס טיסה, שאותו הוא העביר לך – אין עליך חיוב מן הדין להחזיר את הכסף לבעליו[1]. עם זאת, יש מקום להשיב את הכסף לפנים משורת הדין[2]. אם תחליט להשיב לפנים משורת הדין את הכסף, כפי שראוי, עליך להשיב רק לנגזל, בלשונך ל״נעקץ״, בסכום הקטן, ובאופן יחסי. כיוון שנגנבו ממנו 500$ מתוך 4000$, המהווים 12.5% מסך הגנבה, הוא יקבל 12.5%[3] מהכסף ש״ניצל״, העולה לסך 335$, לכן תחזיר לו 41.86$[4].

---

[1] אילו היה מדובר בממון שנגזל ממש, ייתכן שהייתה מוטלת חובת השבה מצד הדין, שהרי אם מדובר באותו ממון, יש חיוב השבה כל שלא נודע שנתייאשו הבעלים, כמבואר בגמרא (בבא קמא קיא ע״ב): ״גזל ולא נתייאשו הבעלים, ובא אחר ואכלו, רצה מזה גובה רצה מזה גובה״. אף אם נתייאשו הבעלים, ייתכן שהיית חייב להחזיר את הכסף לבעלים מדין תקנת השוק, עיין בש״ך (חו״מ סי׳ שנו ס״ק ד), או מצד ״דינא דמלכותא דינא״, כמבואר ברמ״א (שם סעיף ז), ועיין ב״קצות החושן״ (שם ס״ק ה).
אולם בנדון דידן הממון הגזול בעצמו אינו בידך. ממון זה הומר בכרטיס טיסה, והכרטיס הומר בחזרה בכסף. לכן אין אפשרות לתבוע אותך, אלא רק את הגזלן עצמו. מאותה סיבה, אין לומר שמוטלת עליך חובה לשלם לבעלי הכסף הגנוב מדין נהנה או מדין משתרשי, שהרי לא נהנית מרכוש שלהם, כפי שהוסבר לעיל.

[2] כאמור, תשובתנו התבססה על ההנחה שאתה עצמך לא קיבלת ישירות כסף, אלא רק את כרטיס הטיסה. אולם אילו אתה עצמך היית מקבל את הכסף עצמו שנלקח משני ה״נעקצים״, היה מוטל עליך להשיב את הכסף מן הדין, שאין ליהנות מכסף גזול.

[3] הרמ״א (חו״מ סי׳ רצב סע׳ י) פסק: ״אם נתן לו מעות להוליכו על אחריותו, ונתנן עם מעותיו, ונאבדו מקצת המעות – ההפסד לפי ערך המעות״. מסתבר לדמות את העניין לנדון דידן. היות שהכרטיס נקנה מתוך סך הכסף, הרי זה כאילו כל אחד מהבעלים ״תרם״ לקניית הכרטיסים על-פי חלקו היחסי בגנבה. ממילא, הכרטיס שהגיע אליך היה בהשקעה של 87.5% מצד ה״נעקץ״ הגדול ושל 12.5% של ה״נעקץ״ השני. חובת ההחזרה, גם לפנים משורת הדין, מוגבלת לסכומים אלו, שהרי אפילו אם הכסף עצמו היה מגיע לידך, לא הייתה מוטלת עליך חובת השבה מעבר למה שיש בידך מרכושו של כל אחד מהנגזלים. לכן, אם אחד מחל, מחל על חלקו, ואינך צריך להחזיר אלא עבור חלקו של השני.

[4] הערת המערכת: הרב השואל החליט להחמיר ונתן את מלוא הכסף, בסך 335$, ל״נעקץ״ הקטן, ומן השמים יברכוהו.

מלבורן, אוסטרליה **Melbourne, Australia**
אדר תשס״ט

קד. שימוש באינטרנט אלחוטי ללא בקשת רשות

שאלה:
לשמעון מחשב נייד עם "wi-fi". האם הוא רשאי להשתמש בו כדי להתחבר לרשת באמצעות מנויי אינטרנט מזדמנים (לפי מיקומו) בלתי מאובטחים, ללא קבלת רשות?

תשובה:
מותר לאדם להשתמש בחיבור אינטרנט אלחוטי של אחר, אם הוא מסכים לכך, ובתנאי שאין בהסכם עם ספק האינטרנט או עם ספק תשתית התקשורת התייחסות מפורשת שאוסרת הסכמה שכזו[1].
כשבעל החיבור אינו יודע שמשתמשים בחיבור שלו, אין להשתמש בו אלא אם מתקיימים התנאים הבאים:

א. אין חוק שאוסר זאת.
ב. התשלום של בעל החיבור הנו גלובלי, ולא לפי שימוש[2].
ג. השימוש אינו גורם להאטה של בעל החיבור[3]. ניתן להתיר גם כאשר השימוש גורם להאטה קלה מאוד של בעל החיבור, כגון שימוש קל כמו הורדה ושליחה של דואר אלקטרוני וכיו״ב[4], ואין זו מידת חסידות[5].

---

[1] כיוון שאם ישנה הגבלה כזו, ספק האינטרנט מתיר שימוש בשירותיו בתנאים מסוימים בלבד, ואף שיש מקום לעיין בשאלה אם יש איסור גזל בהקשר של שימוש באינטרנט ללא רשות הספק, שהרי הוא אינו מוציא מרשות הבעלים חפץ ממשי, מכל מקום, אף אם אין איסור גזל, ספק התשתית או האינטרנט רשאי למנוע ממי שאינו מנוי להשתמש בשירותיו, כפי שמובא בהערה 6, שלכולי עלמא אדם יכול למנוע מאחרים שימוש בנכס שלו שעומד להשכרה.

[2] בעבר היה נהוג לשלם עבור גלישה באינטרנט לפי זמן הגלישה. היום מציאות זו אינה שכיחה וכמעט שאינה קיימת, אך המציאות המסחרית משתנה לעתים תכופות, ולכן יש לשים לב אם השימוש שלו באינטרנט עלול לגרום לאחר לשלם יותר עבור הגלישה. לדוגמה נביא שני מקרים שיכולים להיות בעיתיים: נהוג כיום לרכוש חבילות גלישה סלולרית לפי ״נפח הורדה״, שחיוב התשלום בהן איננו חודשי אלא לפי השימוש. כמו כן עולות מדי פעם יוזמות של הגבלת ההורדה לתקופות קצובות, כדי לסייע במניעת עומסים שתשתיות האינטרנט בישראל אינן מסוגלות לתת להם מענה כיום; במקרה זה השימוש בחיבור של אחר עלול להגביל את השימוש של הבעלים. מובן שהן במקרה שבו בעל החיבור משלם יותר ממה שהיה משלם אם לא היו משתמשים בחיבור שלו ללא ידיעתו, והן אם הוא נאלץ להשתמש בחיבור שלו פחות ממה שהיה יכול להשתמש בו – הדבר אסור.

[3] הגמרא (בבא קמא כ ע״א) דנה בסוגיית ״זה נהנה וזה לא חסר״ – אדם נהנה מנכסיו של חברו באופן שאינו גורם הפסד לחברו. בשו״ע (חו״מ סי׳ שסג סע׳ ו) נפסק כי ״זה נהנה וזה לא חסר – פטור״. ומבואר בגמרא שאם הנהנה גורם חיסרון כלשהו לבעל הנכס, הרי זה דין ״זה נהנה וזה חסר״, שאז הנהנה צריך לשלם עבור ההנאה שלו, אף אם היא גדולה מהחיסרון.
כל לקוח של ספק שירותי אינטרנט קונה ממנו זכות שימוש בתשתיות שהוא מספק. לעתים, המשתמש בחיבור של חברו עלול בהחלט לפגוע ביכולת השימוש של בעל החיבור, כיוון שלכל חיבור ישנה מהירות הורדה מקסימלית, וכאשר אדם משתמש בחיבור אינטרנט של אחר הוא מאט את מהירות הגלישה של השני. מובן שבעיה זו קיימת רק כאשר בעל החיבור משתמש בו באותו זמן,

אם בעל החיבור אינו מרשה לאחרים להשתמש בו, הדבר אסור[6].

ולכן אם ידוע שהוא אינו משתמש בו בזמן נתון – אין כאן הגדרה של "זה נהנה וזה חסר". יש להעיר שקשה מאוד לדעת מתי אדם משתמש באינטרנט, ולעתים אנשים משאירים את המחשב עובד זמן ממושך כדי להוריד קבצים גדולים, ולכן בכל שעה שימוש בחיבור רשת של אחר עלול לגרום להאטת השימוש שלו. אם אכן המשתמש גורם להאטת השימוש של בעל החיבור, הרי זה לכאורה "זה נהנה וזה חסר", ולא זו בלבד שאסור לו להשתמש באופן זה, אלא שעליו גם לשלם עבור השימוש.

[4] כך עולה ממה שנפסק בשו"ע (חו"מ סי' שנט סע' א), שבדבר שאין אנשים מקפידים עליו, כגון ליטול מהחבילה או מהגדר קיסם כדי לחצוץ בו את שיניו – אין איסור גזילה.

[5] כך בשו"ע שם, שממידת חסידות אסור. עוד יש להעיר שיש מקום לאסור כל שימוש בנכסיו של אחר, גם באופן ש"זה נהנה וזה אינו חסר". ה"ים של שלמה" (בבא קמא פרק ב סי' טז) כתב שכאשר אדם גר בבית של חברו, ובעל הבית אינו מתכנן להשתמש בבית – הריהו פטור מלשלם, מדין "זה נהנה וזה לא חסר", ואף מותר לכתחילה לעשות כן, כיוון שיש לבעל הבית תועלת בכך שדרים בביתו. תועלת זו מבוארת בגמרא, שמבססת את דבריה על הפסוק "שאֶיהָ יוכת שער" – שכאשר אין גרים בבית, הוא מתקלקל. אך במקום שבו אין לבעל הנכס כל תועלת בכך שאחרים משתמשים בנכס שלו, אף שהמשתמש אינו מְחסר את בעל הנכס – אסור להשתמש בלא ידיעת בעל הנכס. נמצא שלדעת ה"ים של שלמה" יש איסור להשתמש בחיבור אינטרנט של אחר ללא הסכמתו, גם במקום שהדבר אינו גורם הפסד לבעל החיבור. והגר"א (על חו"מ סי' שסג ס"ק טז) דחה את הצעת ה"ים של שלמה", וכתב שהיא דחוקה, ומדבריו ניתן להסיק כי כאשר בעל החיבור אינו אומר דבר בפירוש – ניתן להשתמש בחיבור ללא הסכמתו.

[6] התוספות (בבא קמא כ ע"ב ד"ה "הא איתהנית") כתבו, שאדם רשאי למנוע מחברו לגור בביתו, אף אם בעל הבית אינו מתכנן להשתמש בבית, ואין זו "מידת סדום". המרדכי (בבא קמא סי' טז) חולק וסובר שרק כאשר ניתן להשכיר את הנכס, רשאי בעל הנכס למנוע את השימוש בחינם, משום שהוא יכול לטעון שאין לו להשכיר נכס בחינם, אבל כאשר מדובר בנכס שאינו עומד להשכרה כלל – ניתן להשתמש בנכס בחינם, בלא רשות בעל הנכס, שהרי זו "מידת סדום". הרמ"א (חו"מ שם) פסק כדעת המרדכי. וה"נודע ביהודה" (חו"מ תניינא סי' כד) פסק כדעת התוספות.

לשיטת הרמ"א, יש לשאול אם חיבור האינטרנט הוא "נכס העומד להשכרה". בדרך-כלל, במקרה של חיבור ביתי – התשובה שלילית. רק במקרה מגיע אדם המשתמש ברשת הביתית של חברו. אם אכן מדובר ברשת חזקה מספיק, שהשכנים יכולים להשתמש בה בקביעות, מסתבר שחיבור זה נחשב עומד להשכרה, ובעל החיבור יוכל למנוע מאחרים להשתמש בעל כורחו. מכיוון שמדובר בספק, רשאי בעל החיבור למנוע את המשתמש לכתחילה, כדעת ה"נודע ביהודה".

ירושלים, ישראל **Jerusalem, Israel**
סיון תשס״ז

קה. אחריות בין שכנים על נזקי מים

שאלה:
שני שכנים פנו אלי כרב בשכונה בשאלה הבאה:
במרפסת של השכן העליון יש מזה ארבע שנים סדק קטן, הגורם לקילוף גדול בתקרת הסלון של השכן התחתון. השכן התחתון פנה לקבלן, מתוך הנחה כי הדבר באחריותו. הקבלן התנער מאחריות, בטענה שהשכן העליון הוסיף מדעתו דלת למרפסת שלו, והקידוח ברצפה של בסיס מזוזת הדלת הוא שאפשר למים לחלחל וליצור את הרטיבות. השכן העליון איננו מכחיש את העובדות על הקידוח והוספת הדלת, אך מאידך גיסא טען בכנות כי אינו יודע, וגם אי אפשר לדעת בוודאות שהקידוח שלו הוא שגרם לנזק.
ככלל, לאחר אכלוס הבניין התגלו אצל שכנים רבים נזקים שונים, על כן לא היה זה מפתיע שגם הפעם ידם הרשלנית של פועלי הבניין במעשה. למרות הוויכוח, הסכים הקבלן לתקן את הנזק מיד עם בוא הקיץ; אך בהגיע החורף הבא חזרה התופעה על עצמה. הקבלן לא הסכים להמשיך לנסות ולפתור את הבעיה.
השכן העליון אינו מסרב לשלם את הנזק, אך בכנות הוא שואל: מנין הוודאות שסיבת הנזק היא תוספת הבנייה שלו, ולא רשלנות הקבלן? זאת ועוד, אולי העובדה שהקבלן הסכים לתקן את הנזק פעם אחת – כמוה כהודאה כי עליו האחריות?
שמא תאמר, אביא בעל מקצוע מומחה שיכריע בשל מי הנזק, עדיין תישאר השאלה מי יממן איש מקצוע כזה. ואם תאמר שהשכן התחתון יזמין אותו, לאחר שתינתן תשובתו שהעליון אשם – האם יוכל לדרוש החזר על ההוצאה מהשכן העליון? האם יש לבעל המקצוע נאמנות כדי לחייב מי מהצדדים על הנזק?

תשובה:
אף שמן הדין האחריות על תיקון התקרה מוטלת על הדייר התחתון[1], המנהג הרווח כיום על-פי החוק[2] הוא שעל השכן העליון למנוע כל נזיקין העלולים לפגוע ברכוש שכניו, ובכגון זה הולכים אחר המנהג.

---

[1] הגמרא (בבא מציעא קיז ע״א) דנה בשאלת האחריות על נזקים שנגרמים לבעל הבית הגר בקומה התחתונה כתוצאה מתשמישיו של בעל העלייה הגר בקומה מעליו: ״הנהו בי תרי דהוו דיירי, חד עילאי וחד תתאי. איפחית מעזיבה (רש״י: טיח של טיט שנותנין על התקרה) – כי משי מיא עילאי אזלי ומזקי לתתאי. ר׳ חייא בר אבא אמר העליון מתקן, ור׳ אלעי משום ר׳ חייא בר׳ יוסי אמר התחתון מתקן״. בהמשך תולה הגמרא מחלוקת זו במחלוקתם של ר׳ יוסי ורבנן בעניין חובת הרחקת אילן מהבור (בבא בתרא כה ע״ב). ר׳ חייא, הסובר שעל העליון לתקן את המעזיבה, סובר כרבנן, שעל המזיק להרחיק עצמו; ואילו ר׳ עילאי, שסובר שעל התחתון מוטל לתקן את המעזיבה, סובר כר׳ יוסי, שעל הניזק להרחיק את עצמו. על זה מקשה הגמרא: ״איני והאמר רב אשי כי הוינא בי רב כהנא הוה אמרינן מודה רבי יוסי בגירי דיליה? דפסקי מיא והדר נפלי״ (רש״י: לא היה מקום רחיצת ידיים של עליון על מקום נזקי תחתון, אלא במקום אחר, משם הן נמשכין עד שנופלים במקום שהם מזיקין): הרי שאם המים נופלים ישירות מן העליון על התחתון לכולי עלמא חובתו של העליון לתקן, אולם אם הם נבלעים בתקרה ואחר-כך מחלחלים ויוצאים בדירתו של התחתון – בזה נחלקו ר׳ חייא ור׳ עילאי. הריב״ש (סי׳ תקיז) הסביר שכל זה נאמר במים שהם תשמישו של העליון

ומכוחו הם באים, אך מי גשמים שיורדים מאליהם, מן השמים, אין שייך להגדירם כ"גירי דיליה" (חצים שלו), לכן העליון אינו נחשב כמזיק בעטיים. כדעתו פסק הרמ"א (חו"מ סי' קנה סע' א).
לפי זה אין ההלכה רואה בעליון מזיק, וממילא אין חלים עליו דיני הרחקת נזיקין. אולם יש מקום לדון בחיובו מכיוון אחר: שני אנשים שהתאגדו יחד לרכוש שטח קרקע ובנו עליו בית משותף, וזה דר בבית וזה בעלייה, יש לדון מה משמעותה של שותפות זו, וממילא מה הם שעבודיו וחיוביו של כל אחד מהשותפים כלפי חברו.
במשנה (בבא מציעא קטז ע"ב) מצינו: "הבית והעלייה, נפחתה העלייה ואין בעל הבית רוצה לתקן – הרי בעל העלייה יורד ודר למטה עד שיתקן לו את העלייה. ר' יוסי אומר: התחתון נותן את התקרה והעליון את המעזיבה". נחלקו הראשונים באיזו מציאות עוסקת משנתנו. רש"י (שם ד"ה הבית והעליה) והרי"ף (עא ע"א מדפי הרי"ף) העמידו את המשנה בשוכר ומשכיר, וכתב הרא"ש שזה משום שבשותפים ברור שתיקון התקרה אינו מוטל על התחתון, שהרי אין הוא צריך לה כלל, וכל עניינה הוא מעמד לעליון. כיוון שתשמיש העליון היא, איך ייתכן להטיל זאת על התחתון? הלא ההגנה שצריך התחתון מפני הגשמים הוא מקבל מהגג העליון, ואף העליון משועבד לכך, שעל דעת זה חלקו, שישמש הגג לשניהם.
הרמב"ם (שכירות פרק ו הל' ד) פסק: "המשכיר עלייה לחבירו ונפחתה בארבעה או יתר – חייב לתקן התקרה והמעזיבה שעליה, שהמעזיבה חזוק התקרה היא". הרי שהעמיד את המשנה בשוכר ומשכיר ופסק כרבנן. אולם במקום אחר (שכנים פרק ד הל' א) פסק: "מי שהיתה לו עלייה למעלה מביתו של חבירו ונפל כותל מכותלי הבית... והתקרה של בית – הרי היא של בעל הבית, והמעזיבה שעל התקרה הרי היא של בעל העלייה". כאן משמע שהעמיד את המשנה בשותפים ופסק כר' יוסי. ה"מגיד משנה" תירץ שדעת הרמב"ם היא שמה שנחלקו ר' יוסי ורבנן הוא בשוכר ומשכיר, ולכן בהלכות שכירות פסק כרבנן, אולם בשותפים כולי עלמא מודים שהמעזיבה לעליון והתקרה לתחתון, וכן פסקו הראב"ד והרמ"ה.
הגמרא (בבא בתרא ז ע"א) דנה בעניין בית ועלייה, ש"טבע" התחתון בקרקע ורוצה התחתון לסתור את הבניין ולבנותו מחדש. מובא בגמרא שאם לא נשאר לתחתון ריוח עשרה טפחים בין הרצפה לתקרה הוא יכול להכריח את העליון לסתור את הבית ולבנותו מחדש. על זה כתב הרשב"א (שם) שהתחתון בונה את הקירות והתקרה, והוא למד זאת מהמשנה (בבא מציעא קטז ע"ב) וכרבנן, שהתחתון בונה את התקרה. מוכח מכאן שלמד את המשנה בבבא מציעא בין בשכירות ובין בשותפות.
להלכה פסק השו"ע (חו"מ סי' קסד סע' א): "הבית והעליה של שנים, כל קלקול שיארע בכתלים... והתקרה בעצמה היא של בעה"ב, והמעזיבה שעליה היא של בעל העלייה". אולם הרמ"א (שם) חולק: "וי"א דאין בעה"ב חייב לתקן התקרה אלא בעל העלייה צריך לתקנו, וכן נראה לי לדון... וכל צרכי הגג חייב בעל העלייה לתקן ג"כ". האחרונים (עיין בסמ"ע סי' קנה סע' טו) הקשו סתירה לכאורה בדברי הרמ"א, שבסימן קנה פסק שעל התחתון מוטלת החובה לתקן את התקרה במקרה של דליפת מי גשמים, ואילו בסימן קסד פסק שעל העליון מוטלת החובה לדאוג לגג העליון. אם על העליון לדאוג לגג, איך מגיעים למציאות שהתחתון צריך להתגונן ממי הגשמים? הב"ח (טור חו"מ סי' קנה סע' ז) תירץ שמי גשמים, שהגיעו מחמת פשיעתו של העליון – מוטל עליו למנוע היזק זה, אולם מים שהגיעו שלא מחמת פשיעתו, וכגון גשם שוטף – על התחתון לתקן. באופן דומה תירץ הש"ך (מובא גם ב"באר היטב" שם ס"ק יג).
"נתיבות המשפט" (שם סי' קסד סע' ב) תירץ שכיוון שהסיבה שהגג הוא באחריות העליון הוא משום שעל דעת זה חלקו, שכיוון שהגג העליון הוא גם צורך התחתון, שהרי אם לא היה – היו המים מגיעים גם אליו, כי אין בכוח התקרה שבין התחתון לעליון למנוע מי גשמים. אם כן כשחלקו על דעת זה חלקו, שיהיה העליון אחראי לגג ומשועבד לכך. אך בנדון של הריב"ש, שם מדובר על גג שנמכר לשני אנשים, כאשר צינור ניקוז המים עובר לאורכו, מחלקו של ראובן לחלקו של שמעון, ושמעון סתם את הצינור לבל יגיעו המים לחלקו, וזה גרם לכך שיחלחלו המים עד לתקרתו. בנדון זה אין שייך לדבר על שעבוד, שהרי בשעת המכירה הייתה המציאות שונה, שהיו המים עוברים דרך הצינור, ונהי שאין להם אמת המים זה על זה (בבא בתרא ז ע"ב), מכל מקום לכך לא השתעבד, להסיר את ההיזק שייגרם מסתימת הצינור.
עד כה דיברנו על מצב שבו יש בית ועלייה על גביו, ובזה ראינו את שיטות הראשונים והאחרונים, אולם בנדון דידן המציאות שונה: כאן יש מרפסת בלתי מקורה שמתחתיה בית, ונראה שבכגון זה ישתנה הדין.
הרמ"א (שם סי' קסה סע' א) כתב: "וכל צרכי הגג חייב בעל העלייה לתקן גם כן", ומקור דבריו בראש (בבא מציעא פרק ט סי' ב): "דמילתא דפשיטא היא שאין בעל הבית חייב לתקן התקרה לדירת בעל העלייה, כי מה הוא צריך לה, כיון שהגג של מעלה קיים, אדרבא יותר הוא חפץ בפחיתותה מבתיקונה, כדי שלא ידור בעל העלייה על גביו... ואי בעי לסלוקי בעל העלייה את הגג כדי

על-פי הנתונים, כפי שהוצגו בשאלתך, אי ההסכמה שישנה בין השכן העליון לקבלן בדבר האחריות לנזילה ולרטיבות ראוי הוא שתידון בפני בית דין שיכריע בדבר.

שיצטרך בעל הבית לתקן את התקרה מחינן בידיה, דהגג משועבד לבעל הבית אף כשיש שם תקרה, כי הדבר ידוע אם ירדו גשמים על התקרה יעבורו לבית, ואדעתא דהכי חלקו מעיקרא, שיתקן בעל העלייה את גגו, שלא יזיקו מי גשמים לתחתון". ונראה מדבריו שמה שעל העליון מוטל לתקן את התקרה הוא מפני שאין היא צריכה לתחתון, שהרי את כל מבוקשו הוא מקבל מהגג העליון, וגג זה נמצא באחריות העליון מפאת שעבוד השותפות שביניהם, ועל דעת זה חלקו. פשוט שהצורך בהגדרה זו נובע מכך שהגג נמצא ברשותו הבלעדית של העליון; לשם אין יכול התחתון להגיע, לכן הוא מבטח את עצמו על-ידי כך. אולם כאשר גג זה נמצא בין התחתון לעליון, כמו במקרה הנדון, חוזר הדין לסברה הפשוטה, וכמו שנכתב במשנה (בבא מציעא קטז ע"ב), שלרבנן התחתון בונה את הכל, שהרי כאן ברשותו נמצאת התקרה, ואין צורך לשעבד לכך את העליון. ואף שראינו שבשו"ע נפסק כרמב"ם, שתחתון בונה התקרה והעליון המעזיבה, מכל מקום בנדון דידן אין נפקא מינה לדין.

נמצא שאליבא דהלכה, על התחתון מוטלת החובה לתקן את הנזילה ממרפסת חברו. אך מובן שאם הנזילה נגרמה כתוצאה מפשיעת העליון (כגון התקנת דלת שגרמה לסדק בתקרה) תחול החובה לתקן עליו, וכדברי הב"ח והש"ך. כמו כן, אם יהיה צורך לאטום מחדש את המרפסת, מה שמוטל על התחתון הוא איטום באותה עלות לו היה שם גג רגיל, ואת הפרש העלויות בין זיפות רגיל לאיטום מרפסת (שכידוע עלותו יקרה יותר) יישא העליון, שכן הוא הנהנה מכך.

עם זאת, אף-על-פי שההלכה מגדירה את התחתון כאחראי לתקרתו, בדיני שכנים מוכרחים אנו להתחשב במנהג המדינה, היוצר אומדן דעת שעל דעת כן השתתפו, וכן כתב ה"מנחת יצחק" (ז סי' קכו), שכל דבר התלוי באומדן דעת הבריות נלך בו אחר המנהג. הוא הדין הכא, שהרי יש לראות בבניין משותף שותפות של קבוצת אנשים בשטח קרקע מסוים, שעליו החליטו לבנות בניין שישמש לכל צרכיהם, לא רק ברכוש המשותף (מקלטים, חדרי מדרגות, מחסנים וכדומה) אלא אפילו מערכת היחסים שבין השכנים עצמם צריכה לדון כשותפות, ועל כן כשיש מנהג שעניינו להגדיר את אופי השותפות, נאמר שכל הנכנס לשותפות זו על דעת זה נכנס. ולענייננו, המנהג הקובע שהעליון אחראי לשלמות הרצפה והתקרה שמתחתיו מגדיר את אופי השותפות שבין השכנים כך שכל המצטרף לבניין על דעת כן מצטרף.

למעשה, יש מהאחרונים שראו את כל תקנות הקהל באופן זה. ה"חתם סופר" (יו"ד סי' ו) כתב "שהרי למכור נכסיו של אחר שלא ברצונו ושלא בדין גביות בי"ד הוא רק מגזרת הקהל וכחם בשותפותם זה על זה להסיע על קיצתם", וכן פסק המהר"ם שיק (חו"מ סי' יט): "והנה כל ציבור וציבור במקהלות בית ישראל הם כשותפים".

[2] חוק המקרקעין תשכ"ט-1969, סעיף 3(ב) לתקנון המצוי.

נהריה, ישראל **Naharia, Israel**

ניסן תשס״ח

קו. טענת חזקה על חניה ציבורית הסמוכה לבית מגורים

שאלה:

אדם חונה ברחוב בחניה הסמוכה לביתו כבר שנים רבות (כ-15 שנה). בזמן האחרון, דייר חדש התחיל לחנות שם, ומסרב לשנות ממנהגו על אף הפצרותיו של האדם החונה שם כבר שנים רבות. עוד נציין שבעת קניית הבית, האדם שילם עוד כ-10,000 דולר כתוספת למחיר הדירה בעקבות ה״הטבה״ של חניה ליד הבית (אף-על-פי שלא רכש את מקום החניה). האם יש חזקה למקום חניה שכזה? אודה לכם מאד על הוראתכם בנדון.

תשובה:

א. אין זכות קניינית לאדם זה בחניה שליד ביתו, הואיל שזו חניה ציבורית[1].

ב. אין חזקה לחניה במקום זה[2], ולכן אין שום טענה על הדייר החדש שהחל לחנות שם[3].

---

[1] אין אדם יכול למכור מה שאינו שלו, ולכן אין באפשרות הקבלן למכור חניה ציבורית, אף אם היא ממוקמת סמוך לדירה או בית פרטי, ומטבע הדברים חונה שם האדם שהחניה קרובה לביתו. לכן האפשרות היחידה להסביר את מה שאירע היא שהקבלן העלה את ערך הדירה בכ-10,000$ בשל העובדה שדירה זו קרובה לחניה הציבורית יותר מדירות אחרות (ואולי אף בשל יתרונות נוספים בדירה, שלא הובאו לידיעתנו).

[2] דין זה מבואר בגמרא (בבא בתרא ס ע״א): ״ר׳ אמי הוה ליה זיזא דהוה נפיק למבואה... דידי למבואה מפיק בני מבואה מחלין, גבאי דידך לרשות הרבים מפיק, מאן מחיל גבך?״ אמנם, מהגמרא (בבא בתרא כג ע״א) משמע שלא כך, שכן על המשנה ״ר׳ יהודה אומר... ואם לקחו אפילו בית רובע, הרי הוא בחזקתו״ – שואלת הגמרא: הרי שנינו כבר שטוענים ללוקח ״לקח חצר ובה זיזין וגזוזטראות – הרי זה בחזקתה״. על זה עונה הגמרא שישנה צריכותא: ״דאי אשמעינן התם גבי רשות הרבים, דאימור כונס לתוך שלו הוא אי נמי אחולי אחול בני רשות הרבים גביה, אבל הכא לא, ואי אשמעינן הכא דכיון דיחיד הוא, אימא פיוסיה פייסיה אי נמי אחולי אחיל גביה, אבל רבים מאן פייס ומאן שביק אימא לא צריכא״. משמע מהגמרא שאם הייתה שנויה רק המשנה העוסקת ברשות היחיד, היינו אומרים שברשות הרבים אין טוענים ללוקח, כי מחילה אינה מועילה, אך כיוון שגם לגבי רשות הרבים שנינו כן, אם כן גם ברשות הרבים מועילה מחילה.

הראשונים העלו כמה אפשרויות ביישוב הסוגיות: הרי״ף והרא״ש לא גרסו את המילים ״אי נמי אחולי אחול בני רה״ר גביה״, וכן נראה מדברי הרשב״א (ס ע״א ד״ה אנא בני מבוי מחלין גבאי). לשיטתם אין שום אפשרות למחילה ברשות הרבים, שאף אם ימחלו אנשי העיר הזאת – הרי הרשות של כל העולם היא, והם לא מחלו. הגמרא (כג ע״א) תוסבר שהקמ״ל הוא שהטענה היא בלוקח חצר ובה זיזין הפונים לרשות הרבים שכנס לתוך שלו. כדברים אלו כתב גם הריטב״א (כג ע״א ד״ה ואי אשמועינן). וכן נראה שסובר גם רבנו ירוחם (נל״א ו קב ע״א), שכתב: ״ואם יש עדים שכך היה מתחילה רה״ר – לא אמרינן טוענין ללוקח״.

הרשב״א בתשובה (ב סי׳ רצב), וכן נראה מהתוספות (בבא בתרא כג ע״א ד״ה אחולי אחילו גביה), כתבו שאפשר לפרש שהגמרא (ס ע״א) מתכוונת למחילה בשתיקה, היינו שטוען בעל הזיז שבני רשות הרבים לא מיחו בו, ומחילה כזו אינה מועילה; אך מחילה בפירוש כן מועילה, כפי שנראה פשטות הסוגיה (כג ע״א), ולכן אם יטען שראוהו בני רשות הרבים ולא טענו נגדו כלום – לא יועיל, אך אם יטען שהתאספו הרבים ובמעמד ז׳ טובי העיר מחלו לו – יועיל. ב״לחם רב״ (סי׳ טז) כתב שהרשב״א הסביר כך לסוברים שבחזקת תשמישין אין צריך טענה, אך לשיטתו, שחזקת תשמישין צריכה שלוש שנים וטענה, אי אפשר לומר כהסבר זה, שכן שם בגמרא לר׳ אמי היה גם זיז שיוצא מרשותו, אך בניגוד לאותו אחד שבא לדון לפניו, שהזיז שלו יצא לרשות הרבים, זיזו של ר׳ אמי יצא למבוי, וטען ר׳ אמי ״דידי למבואה, מפיק בני מבואה מחלין גבאי״ אם מדובר כאן במחילה בשתיקה, איך הועילה חזקתו של ר׳ אמי במבוי? אלא שהסבר זה הוא רק לסוברים שבחזקת תשמישין אין צריך טענה.

כיוון שדעה זו נפסקה להלכה, יש לדון באפשרות שהעלה הרשב״א. השו״ע (חו״מ סי׳ קנג סע׳ ב) כתב: ״הוציא את הזיז ולא מיחה בו בעל החצר לאלתר – הרי החזיק בעל הזיז״, הרי שפסק כרמב״ם, שחזקת תשמישין לאלתר הוי חזקה ואין צריך טענה. הרמ״א כתב שם: ״ויש אומרים דכל חזקות אלו בעינן ג׳ שנים... וכן בעינן שיבא בטענה, כמו בחזקת קרקע״. נראה היה שפוסק כך, אלא

ג. כל זה באופן כללי. שני אנשים החלוקים בדיני ממונות, מן הראוי שייגשו לבית דין שיכריע בעניינם.

שעל מה שכתב השו"ע (סי' קנה סע' לה), שכל ההרחקות אם ראה חברו שלא הרחיק ושתק הרי מחל ושוב אינו יכול לחזור בו, כתב על כך הרמ"א: "וכן ראוי להורות, אע"ג די"א דבעינן חזקה שלש שנים וטענה". הסמ"ע (שם סי' קנג סע' לב) כתב שאין כוונת הרמ"א לחזור בו מפסיקתו, ואין הכרעתו כאן הכרעה כללית, אלא שיש לחלק אם עושה את הדבר בתוך שלו, ואף-על-פי-כן הצריכוהו חכמים להרחיק מרשות חברו בזה לאלתר הוי חזקה, לבין אם משתמש בשטח של חברו וטוען לחזקה בשימוש בשטח של חברו – בזה פסק הרמ"א שצריך ג' שנים וטענה. מנגד כתב הט"ז (שם סי' קנה סע' לה) שהכרעת הרמ"א היא כרמב"ם, ובכל המקומות הסתפק והביא את דברי החולקים, וכאן בא להכריע כמי לפסוק.

אם כן לא מבעיא לרמ"א (לשיטת הסמ"ע) שצריכה חזקה זו טענה ובנדון דידן אין טענה, שהרי אינו טוען שקנה חניה זו מהציבור, אלא אפילו לשו"ע ולרמ"א (לשיטת הט"ז) שפסקו כרמב"ם שאין צריך טענה, כבר כתב ה"לחם רב" שזה דווקא ביחיד שטוען לחזקה על שכנו, מה שאין כן ביחיד שטוען חזקה על הציבור – בזה לא תועיל חזקה שבשתיקה. הסברה הפשוטה היא שיש ראיה משתיקתו של יחיד למחילתו, שכן אם רצונו לעכב ולמנוע מחברו להשתמש בשלו היה עליו למחות בו, אולם ציבור אין ראיה שמחלו מזה שאיש לא מיחה בו, הן מחמת שאין מקפידים למחות כריש גלותא (בבא בתרא לו ע"א), והן מחמת ש"קידרא דבי שותפי לא חמימי ולא קרירי".

כמו כן פשוט הוא שלרי"ף, לרא"ש, לרבנו ירוחם, לריטב"א ולרשב"א (בחידושים) לא תועיל טענתו, שלשיטתם אין מועילה חזקה ברשות הרבים בשום פנים ואופן. היה מקום לדון מכיוון אחר, היות שמהגמרא (בבא בתרא ס ע"א) מפורש לחלק בין מבוי לרשות הרבים, וכך אמר שם ר' אמי: "דידי למבואה מפיק בני מבואה מחלין גבאי, דידך לרשות הרבים מפיק מאן מחיל גבך", אם כן יש לנו לברר מהו ההבדל בין מבוי לרשות הרבים. הריטב"א (בבא בתרא ס ע"א ד"ה לדידי בני מבואה), בהסברו מדוע מועילה מחילה במבוי ואילו ברשות הרבים אינה מועילה, כתב: "ואע"ג דרבים נינהו כיון שהוא מיוחד להם יכולים למחול או למכור, אבל... לרה"ר מאן מחיל, דהא כל העולם יש להם בו זכות, ואפי' בני עיר אחרת". אחר-כך כתב הריטב"א: "מ"מ שמעינן מהא דכל מקום שהוא של בני העיר, שיש להם רשות למכרו, יש חזקה". יוצא מדבריו שמבוי הוא מיוחד ליושביו והם יכולים למכרו, ולכן מסיק הריטב"א שכל מקום שיכולים בני העיר למכרו בלי שיערערו עליהם בני עיר אחרת – מועילה בו חזקה על-ידי מחילה שבשתיקה, על-פי ההסבר שכתב הרשב"א בתשובה, או על-ידי מחילה בפירוש על-פי שאר הראשונים. כיוון שכך היה אפשר לומר שהואיל שבסמכות העירייה לעשות בשטחים הציבוריים כרצונה: למכור, להפקיע וכדומה, אם כן תועיל במקרה כזה חזקה, כמו שמועילה במבוי, ואליבא דהרמב"ם והשו"ע אף אין צריך לכך טענה, אלא מספיק ששתקו ולא מיחו.

אך נראה שגם אם תועיל חזקה בנדון זה, מכל מקום אין בחניה במקום מסוים, אפילו אם מדובר בתקופה ארוכה של כחמש-עשרה שנה, כדי ליצור חזקה על מקום זה. שכן, כל עניינה של חזקה הוא ביטוי לבעלות על חפץ, נכס או אפילו תשמיש מסוים, באופן שזכויות השימוש מובטחות רק למחזיק (עיין בחידושי הרי"מ פסחים ד ע"א, שעל מה שכתב רש"י, שמסירת מפתח היא קניין השכירות, כתב: "ועיקר הקניין מה שהוא בחזקתו למנוע אחר בשלו"). ולכן פעולת החזקה צריכה להיות פעולה שבמהותה מוכיחה בעלות. אם כן, אי אפשר לומר שחניה במקום מסוים למשך זמן ממושך היא פעולה שמוכיחה בעלות על מקום החניה, שכן מקום החניה הוא ציבורי והוא נועד כדי שהציבור יחנה בו, וזה שחנה בו הרי הוא כאזרח מן השורה, וכל תשמישיו בשטח זה הריהם כשל כל אדם אחר.

[3] היה אפשר לכפות על הדייר החדש שלא לחנות שם, מדין "כופין על מידת סדום", על-פי התוספות רא"ש ("שיטה מקובצת" בבא בתרא יב ע"ב ד"ה אמר רבא), שלמד מדברי רבה שם שכאשר נדרש אדם לוותר על חלקו בגוף הנכס לטובת האחר, ואין לו הפסד בכך – בזה נאמר "כופין על מידת סדום" (בניגוד ל"ועשית הישר והטוב", ששייך דווקא כאשר אין לאדם זכות כלשהי בנכס, שמשום "הישר והטוב" אומרים לו שיימנע מלקנות את הנכס לטובת אדם אחר שיש לו עניין בנכס, וכגון דינא דבר מצרא). אך כל זה נכון רק כאשר בתמורה לוויתור על חלקו מקבל האדם חלק אחר תמורתו, ובזה נאמר "כופין על מידת סדום", שכן לו אין זה משנה איזה חלק יקבל; אולם כאן נדרש השכן לוותר על חלקו בחניה הציבורית מבלי שיקבל אחרת תמורתה, ועוד שבשביל להגדיר מציאות זו כ"מידת סדום" יש לבדוק היטב אם אין טענה כלשהי לדייר החדש מדוע הוא חונה שם, שכן אם יצביע הדייר החדש על צורך כלשהו, ולו המינימלי ביותר, שבשלו הוא מעדיף לחנות דווקא במקום זה – שוב לא יהיה אפשרי להגדיר זאת כ"מידת סדום".

תל אביב, ישראל **Tel Aviv, Israel**
שבט תשס״ט

קז. פיטורי עובדים - סדרי עדיפות הלכתיים

שאלה:
בימים אלו של סערות בעולם העסקים אנחנו נתקלים לצערנו בין השאר בצורך לפטר עובדים.

א. ישנה התלבטות מפורסמת, אם לקזז שכר לאורך כל השדרה, ואף במדרוג – כגודל השכר כך גודל הקיצוץ באחוזים, או שמא עדיף להשאיר את היעילים יותר, ושיהיו לפחות מרוצים. אני מעדיף להטיל יותר על צוות יותר קטן, אך יחד עם זאת לקנות את נאמנותו עם שביעות רצונו עד כמה שאפשר. האם יש לזה מקום?

ב. במקרה שמחליטים לפטר מגיע סדר העדיפויות: האם לפטר קודם עובד מוצלח, שיכול למצוא מקום אחר אולי בקלות יחסית, או שמא אני יכול להשאיר אותו לעצמי? קרוב משפחה (מדרגה שנייה) מול איש אחר? אם חד-הורית? האם להעדיף משרות מלאות על פני משרות אם?

ג. האם להוציא אנשים לחופשה ללא תשלום, כאשר אני מצד אחד יודע כי יהיה לי קל יותר לגייס עובדים אלו חזרה, אולם הם חושבים כי התקופה תהיה קצרה, למרות שלי אין ביטחון בכך? האם יש לחשוש לאיסור הונאה, הטעיה או ״לפני עיוור״?

מובן שאנחנו מתכוונים לשלם לכל איש כזה את המגיע לו על-פי חוק, כולל כל התנאים וההודעה מראש. בתפילה לפתיחת גשמי ברכה בכל המובנים לכלל ישראל, העמלים האמיתיים, בבית, במפעל ובשדה.

תשובה:
מעסיק הנאלץ לפטר עובדים, יש לו מחויבות לדאוג לרווחתם של עובדיו, גם במקום שעל-פי הדין הוא רשאי לפטרם[1]. מחויבות זו מעוגנת הן בהלכות צדקה בכללן[2], והן בדברי ״ספר החינוך״ לגבי מצוות הענקה בעבד עברי[3].

---

[1] בתקופת הגמרא כמעט לא עמדה על הפרק שאלת הפיטורין. תקופת השכירות הקלאסית של פועל הייתה יומית. הדיונים בגמרא הם אם פועל רשאי לחזור בו בחצי היום. ההנחה היא שבסוף יום העבודה הפועל מסיים את העבודה, ולמחרת ימצא עבודה אצל אותו מעסיק, או אצל מעסיק אחר. בימי הראשונים היו עובדים שנשכרו לטווחים ארוכים יותר. מלמדים היו נשכרים לעתים תכופות לשנה. ההתייחסות של הפוסקים לכך היא שכל השנה נחשבת כתקופת השכירות.
בימינו המצב שונה. ישנם עובדים רבים שיש תאריך לתחילת תקופת העבודה שלהם, אבל אין לה תאריך סיום. הסיום הוא כאשר המעביד מפטר את העובד. נחלקו הפוסקים במקרה כזה, כיצד מוגדרת תקופת השכירות. לדעת ה״אגרות משה״ (חו״מ א סי׳ עה), בהעדר זמן ברור, תקופת השכירות של העובד היא לכל החיים. לעומת זאת, לדעת ה״חזון איש״ (בבא קמא סי׳ כג אות ב), תקופת השכירות היא על-פי תקופת התשלום. יש להניח שבתחומי עיסוק שבהם הפיטורים נפוצים, כגון בתחום ההיי-טק, גם ה״אגרות משה״ יודה שפיטורים באופן המקובל על-פי חוק נחשבים כסיום לגיטימי לתקופת השכירות. דברי ה״אגרות משה״ נאמרו רק בתחומים שבהם פיטורים של עובדים הם מאורע חריג, כגון בתחום ההוראה.
בעניין המשך עבודתו של פועל בתום תקופת השכירות: בגמרא (בבא בתרא כא ע״א) נאמר: ״אמר רבא, האי מקרי ינוקי דגריס, ואיכא אחרינא דגריס טפי מיניה – לא מסלקינן ליה, דלמא אתי לאיתרשולי. רב דימי מנהרדעא אמר, כ״ש דגריס טפי, קנאת סופרים תרבה חכמה״.
הרא״ש (סי׳ ט) פסק כרב דימי, שמסלקים את המלמד כאשר יש אחר טוב ממנו, משום ״קנאת סופרים תרבה חכמה״. אלא שבתשובה (כלל קד סי׳ ד) פסק: ״מי ששכר מלמד לבנו ללמדו שנה

אחת, ובתוך השנה מצא טוב ממנו, אם יש להוציא מן הראשון לתת לו? דע, כי כיון ששכרו לזמן קצוב והתחיל במלאכתו – אינו יכול להוציאו מתחת ידו תוך זמנו, אם אינו פושע במלאכתו". לכאורה, תשובתו סותרת את מה שכתב בפסקים בדברי האחרונים. וצ"ע.

שני כיוונים ביחס לשאלה זו: לדעת "ערוך השלחן" (יו"ד סי' רמה, סע' יח-יט) ניתן להחליף מורה גם באמצע תקופת השכירות. לעומת זאת, ה"מנחת יצחק" (יו"ד ד, סי' עה) הבין שאי אפשר לסלק מורה באמצע תקופת השכירות. דברי הגמרא בבבא בתרא מתייחסים למצב שבו תקופת השכירות הסתיימה, והשאלה היא אם לחדש את השכירות עם אותו מורה או להחליפו באחר. במצב זה אומרת הגמרא, שבמקרה שנמצא אחר טוב ממנו רשאי המעסיק שלא לחדש את השכירות עם הראשון, אלא להעדיף את זה שטוב ממנו. יש לציין, שכאשר עשו קניין עם העובד קודם תחילת עבודתו – גם "ערוך השלחן" (חו"מ סי' שלג סע' ח) מודה שאין לפטר עובד בתוך תקופת השכירות שלו.

מדברי ה"מנחת יצחק" למדנו שכאשר אדם מעסיק עובד, בתום תקופת השכירות הוא מחויב להעדיף אותו עובד, אם יש עבודה. רק אם מצא אחר טוב מהראשון הוא רשאי לפטר את הראשון ולהעסיק את השני. טעמו של ה"מנחת יצחק" הוא שביסודו של דבר יש לעובד הראשון מעמד של "עני המהפך בחררה" (קידושין נט ע"א), שאין אדם אחר יכול לקחתה ממנו. בתוספות (שם ד"ה עני) מצאנו: "ומכאן נראה למהר"ר יצחק שאסור למלמד להשכיר עצמו לבעל הבית שיש לו מלמד אחר בביתו כל זמן שהמלמד בביתו, שמאחר שהוא שכיר שם ילך המלמד במקום אחר להשתכר שם, אם לא שיאמר בעה"ב דאין רצונו לעכב המלמד שלו". הרי שגם ביחס לעבודות יש מושג של "עני המהפך בחררה". רק למעסיק מותר להעדיף עובד אחר כאשר הוא טוב יותר, וממילא אינה שייכת סברת "עני המהפך בחררה".

ניתן היה להוסיף נימוק, על-פי דברי "ספר החינוך" (מצווה תפב) לגבי מצוות הענקה. בסיום דבריו לגבי עיקר המצווה, העוסקת בהענקה לעבד עברי בסיום תקופת עבדותו, כתב: "ונוהגת מצוה זו בזכרים ונקבות בזמן הבית, שאין דין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, כמו שכתבתי במה שקדם. ומכל מקום, אף בזמן הזה ישמע חכם ויוסף לקח, שאם שכר אחד מבני ישראל ועבדו זמן מרובה, או אפילו מועט, שיעניק לו בצאתו מעמו מאשר ברכו השם". היינו שלבעל הבית יש חיוב מיוחד לדאוג לצרכיו של העובד שלו. לכן, באופן יסודי על בעל הבית להעדיף להמשיך ולהעסיק עובד נוכחי, כיוון שיש חיוב גדול יותר כלפיו. נמצא, שכאשר מדובר בפועל שתמה תקופת העסקתו, והשאלה היא אם להמשיך ולהעסיקו, באופן עקרוני בעל הבית אינו חייב להמשיך; אבל אם השאלה היא אם לפטר את הפועל הנוכחי ולהביא אחר במקומו או להשאיר את הפועל הראשון – על בעל הבית להעדיף את הפועל הראשון, אם אין השני טוב ממנו.

פיטורי פועל בתוך תקופת השכירות: בעניין מצאנו בשו"ת מהר"ח "אור זרוע" (סי' רכה), שדן באדם שהזמין ספר תורה אצל סופר. באמצע עבודתו של השוכר נגרם הפסד גדול לבעל הבית ולכל בני העיר. לאור המצב, בעל הבית אינו מעוניין בספר התורה. פסק מהר"ח "אור זרוע": "ואפילו אי לא משכח לאוגורי, נראה לדמות זה לאתא מיטרא הויא פסידא דפועלים דמשום הא לא אצטריך, ואפילו אי לא משכח לאוגורי הוי פסידא דפועלים. אמנם דבר זה תלוי באומד הדעת. שאם נשאר לו כך הרבה, שעשירים כמותו שיש להם טיפול כמותו רגילים לכתוב חפץ כזה".

כלומר, אפילו אם הסופר לא ימצא מי שיקנה את ספר התורה – בעל הבית לא יצטרך לשלם על המשך העבודה של הסופר, אם אומדן הדעת הוא שבמצבו הכלכלי החדש לא היה בעל הבית מזמין ספר תורה שכזה, משום שזה כמו אונס, המונע את המשך העבודה. זה דומה למי ששכר פועלים להשקות את שדהו. באמצע העבודה ירדו גשמים, ועבודתם של הפועלים שוב אינה נצרכת. מהר"ח אור זרוע דן במקרה של אדם המפטר עובד באמצע תקופת העבודה בגלל שינוי המצב הכלכלי. הוא קובע שניתן לעשות כן, אם בתנאים הכלכליים הנוכחיים לא היה המעסיק לוקח את העובדים מראש.

במקרה כעין זה, שמותר לפטר, עדיין יש לשאול אם המעסיק נחשב "מחוסר אמנה". בדוגמה דנן, שבתנאים הנוכחיים המעסיק לא היה לוקח את העובד, הרי זה כמו "תרי תרעי", שבו נחלקו הראשונים אם אדם החוזר בו נחשב מ"חוסר אמנה". הרמ"א (חו"מ סי' רד סע' יא) פסק שיש להחמיר בזה, אבל בפת"ש (שם סי' רז, סק"ה) הביא את תשובת ה"חתם סופר" (חו"מ סי' קב; ועיין גם יו"ד סי' רמו), שכתב שב"תרי תרעי" אין דיני "מחוסר אמנה". נמצא, שמצד "חושן משפט" מעסיק רשאי לפטר עובדים בתום תקופת השכירות. גם בתוך תקופת השכירות, רשאי מעסיק לפטר את עובדיו, אם בתנאים הכלכליים הנוכחיים הוא לא היה מעסיק אותם מראש.

עם זאת, מחויבות זו אינה בדרכי פעולה מסוימות דווקא, היות שכל אדם רשאי לתת כספים לצדקה על-פי שיקול דעתו. לעניין זה, מלבד שיקולים עסקיים, רשאי המעסיק הפרטי להעדיף לתת לקרוביו וכדומה[4].

באופן בסיסי, אם מדובר בחברה ציבורית, מעסיק חייב להעדיף תמיד את השיקול העסקי על פני שיקולי חסד. גם אם מדובר בחברה פרטית, החובה להבטיח את חיות העסק קודמת למצוות הצדקה. תשובתנו מתייחסת למצבים שבהם מנקודת מבט תועלתית של המעסיק אין העדפה, והשאלה היא רק מצד מידת החסד. במקרה זה, סדר הקדימויות הוא:

א. מי שפיטוריו יגרמו לו להיות עני, כיוון שלא ימצא עבודה אחרת, דוחה את מי שימצא עבודה אחרת[5].

ב. בין אלו שפיטוריהם יגרמו להם להיות עניים, או אלו שפיטוריהם לא יגרמו להם להיות עניים (כל קבוצה בפני עצמה), יש להעדיף להעסיק כמה שיותר עובדים, גם אם במשכורת חלקית, מאשר לתת למעט עובדים את משכורתם המלאה[6].

---

[2] הרמב"ם (צדקה פרק י הל' ז) פסק: "שמנה מעלות יש בצדקה, זו למעלה מזו, מעלה גדולה שאין למעלה ממנה זה המחזיק ביד ישראל שמך ונותן לו מתנה או הלואה או עושה עמו שותפות או ממציא לו מלאכה כדי לחזק את ידו עד שלא יצטרך לבריות לשאול, ועל זה נאמר 'והחזקת בו גר ותושב וחי עמך', כלומר החזק בו עד שלא יפול ויצטרך". המעלה העליונה בצדקה היא לתת עבודה לאדם כדי שלא יהיה עני ולא יזדקק לבריות. לכן, כאשר יש לפנינו שני עובדים, ופיטוריו של האחד יגרמו לו להפוך לעני, והשני לא יהפוך לעני, כגון שברור שיצליח למצוא עבודה אחרת, יש להעדיף את פיטוריו של מי שלא יהפוך לעני.

[3] דבריו הובאו לעיל בהערה 1.

[4] באופן בסיסי, מעיקר הדין "כופים על הצדקה"; אלא שלכפייה זו אין שיעור ברור. גם מעשר כספים אינו חיוב ברור, ורבים מאוד, סבורים שהוא רק מנהג טוב. מעבר לכך, יש לציין שגם אם באים לכוף על אדם לתת צדקה, אי אפשר לחייב אותו לתת אותה לאדם מסוים. כעין דברים אלו כתב הגר"מ פינשטיין ("אגרות משה" יו"ד א סי' קמד): "הנכון לעניות דעתי שיש חלוק בזה בין היחיד על צדקה שלו לגבאי על כיס של צדקה. דיחיד על צדקה סתם שלו יש לו טובת הנאה לתתה למי שירצה מאותן שרשאין לקבל צדקה. והוא כמו טובת הנאה דמתנות כהונה, שהזכות שבידו הוא ליתן לכל כהן שירצה, ואין חלוק איזה כהן צריך יותר להמתנות". אם כן, הקריטריונים שהצגנו לעיל אינם הגדרות מחייבות, אלא רק ההנחיות של התורה, כאשר למעסיק אין שיקולים אחרים. כמו כן נעיר כי כאשר מעסיקים אדם, גם אם ישנם שיקולי חסד, אין מדובר בצדקה ממש, כיוון שהמעביד מקבל גם מן העובד הנאה ותועלת.

[5] כפי שהסברנו לעיל, שהמשך העסקת עובד יש בה משום מצוות צדקה.

[6] מצוות צדקה היא לתת לעני "די מחסורו אשר יחסר" (בכתובות סז ע"ב). ברור שכאשר אדם ממשיך לקבל את משכורתו במקום להיות מפוטר הוא מקבל צדקה "די מחסורו". השאלה היא, כאשר יש אפשרות לתת לעובד אחד משכורת מלאה, או לתת לכל העובדים משכורת חלקית. ברור שאם בהורדת המשכורת אין הופכים את העובדים לעניים, כפי שקורה בדרך-כלל, יש להעדיף לתת משכורת לכמה שיותר עובדים, שהרי חובתו של המעסיק להמשיך ולהעסיק את העובדים היא מתורת צדקה, ובצדקה אין חובה להעשיר את העני, אלא רק "די מחסורו", כמבואר בכתובות שם. ואם כן, מדוע לא להעדיף לתת לכמה שיותר עניים צדקה? השאלה היא, כאשר ניתן לתת ליותר עובדים, אך במקרה כזה כל העובדים יחשבו עניים, כיוון שיקבלו משכורת נמוכה.
נחלקו הפוסקים אם לאדם יחיד יש חיוב של "די מחסורו", כאשר הוא יכול לתת סכום זה. אם על היחיד אין חיוב, הרי שאין הבדל בין סכום קטן לגדול שניתן לכל עני. לכן, מסתבר שיש לתת לכל העובדים בשווה, ולא להעדיף לתת לחלק, כדי שאצלם הנתינה תהיה "די מחסורו". אולם לדעות שאצל יחיד יש חובת "די מחסורו", וכן כאשר דנים בחובתו של הציבור, היה מקום להסתפק אם להעדיף לתת לעני אחד די מחסורו, או לתת לשני עניים, אף שכל אחד לא יקבל די מחסורו.
למעשה, פשוט וברור בפוסקים שגם במקרה כזה מחלקים את סך הכסף המיועד לצדקה בין כל העניים, כדי לספק להם צרכים בסיסיים. במשנה (פאה פ"ח מ"ז נאמר: "אין פוחתין לעני העובר ממקום למקום מככר בפונדיון מארבע סאין בסלע. לן – נותנין לו פרנסת לינה. שבת – נותנין לו מזון שלש סעודות. מי שיש לו מזון שתי סעודות – לא יטול מן התמחוי מזון. ארבע עשרה סעודות – לא יטול מן הקופה". הרי שעני מקבל רק אוכל, גם אם האוכל הזה אינו "די מחסורו", ורק אחרי שכל

ג. הקדמת קרובים: אם מדובר בעסק פרטי, יש להעדיף קרוב על פני אחר[7], אפילו אם אותו קרוב ינזק מהפיטורין פחות מאשר עובד אחר[8]. אבל אם מדובר בעסק בבעלות של אנשים רבים, כגון תאגיד ציבורי, שותפות וכדומה, אין להקדים קרובים[9].

ד. במקרה שבכל זאת חייבים לפטר חלק מהעובדים, יש להעדיף פיטורין על בסיס הקדמת פיטורי עובד חדש (שיטת המחסנית)[10].

ה. אם אין אפשרות להכריע – יש לעשות גורל[11].

כהדרכה למעשה, כאשר מעסיק צריך לתכנן פיטורים נרחבים, עליו לנסות להציג כמה חלופות עסקיות, שמנקודת מבט כלכלית הן שקולות, ואז להעדיף את הבחירה בזו שפועלת על-פי הקריטריונים שהוזכרו[12].

בנוגע לשאלה של חשש "לפני עיוור" והטעיה – איסור הטעיה קיים רק כאשר אדם יודע מידע, ובמקום למסור את המידע לאחר הוא גורם לאחר לחשוב אחרת. כאשר המעסיק אינו יודע כלל מתי יוכל לחזור ולהעסיק את עובדיו, וגם אינו עושה דבר המעיד על כך שבכוונתו להחזירם בהקדם, ורק העובדים עצמם חושבים כך – אין בזה משום הטעיה[13] וגם לא משום "לפני עיוור"[14].

העניים יקבלו אוכל יתחילו לחלק גם צרכים אחרים, אם יש מספיק בקופה. לכן, מבחינת הלכות צדקה, עדיף לתת ליותר עובדים משכורת נמוכה מאשר לתת לפחות עובדים "די מחסורם", וכך פסק גם הגר"מ פינשטיין ("אגרות משה" חו"מ א סי' פא).

[7] כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' רנא סע' ג).

[8] כך כתב בשו"ת "חתם סופר" (יו"ד סי' רלא) בשם בעל ה"הפלאה", וב"אגרות משה" (יו"ד א סי' קמד).

[9] שו"ע (שם סי' רנז סע' י).

[10] ישנו נוהג מקובל, לפיו כאשר הברירה היא בין שני עובדים – מקובל להעדיף את העובד הוותיק יותר, היינו לפטר בשיטת המחסנית (LIFO). מנקודת מבט תורנית, נוהג זה מבוסס על שני שיקולים: ראשית, ההנחה היא שלעובד הוותיק יהיה סיכוי נמוך יותר למצוא מקום עבודה חלופי. הבסיס לטיעון זה התבאר לעיל. שנית, מכוח הכרת הטוב ונאמנות. נכון שהמעביד נותן פרנסה לעובד, אך גם העובד הוא חלק ממקום העבודה. לכן, מכוח הכרת הטוב ונאמנות ראוי להעדיף עובד שתרם לאורך זמן למקום העבודה מאשר עובד שהועסק רק מעט זמן. גם ה"פתחי חושן" (שכירות פרק י הערה א) אימץ מסברה את הנוהל של הקדמת פיטורי העובד המאוחר יותר, במקרה ששניהם שווים.

[11] במקום שבו אין אפשרות להכריע יש לעשות גורל, על-פי דברי ה"חוות יאיר" (סי' סא): "מפני שקרוב הדבר שאם הגורל נעשה כהוגן תדבק בו ההשגחה העליונה". וכן פסק בעניין דומה מו"ר הגר"ש ישראלי, בשו"ת "במראה הבזק" (א תשובה פט).

שני השיקולים האחרונים (גורל וקדימות עובד וותיק) הנם כאשר המעסיק מעדיף לפטר חלק, או כאשר אין אפשרות לתת עבודה לכל העובדים, גם במשכורת נמוכה יותר. מבין שניהם, מסתבר שיש להעדיף את קדימות העובד הוותיק, משום שזהו הנוהג המקובל.

[12] תשובה דומה נכתבה על-ידי מכון "משפטי ארץ"
http://www.moreshet.co.il/web/shut/shut2.asp?id=111731

[13] עיין בשו"ע (חו"מ סי' רכח ובפרט סע' ו).

[14] אף אם איסור "לפני עיוור" קיים במקרה של עצה רעה, ולא רק בהקשר של איסורים, ברור שהוא רק כאשר אדם מטעה את חברו, ולא כאשר אדם אינו יודע כלל שהעצה שהוא נותן היא עצה רעה; וקל וחומר כאשר הוא אינו נותן עצה כלל, אלא רק נמנע מלתת עצה אחרת.

בני ברק, ישראל **Bnei Brak, Israel**

כסלו תשס״ח

קח. אחריות רופא על נזקים שאירעו עקב טיפולו

שאלה:

רופא שיניים עקר שן בטעות. עכשיו צריך הלקוח שלו לעשות השתלת שן במקום השן שנעקרה. מהם חיובי הרופא שביצע את העקירה בטעות?

תשובה:

א. רופא שנהג ברשלנות ופשיעה והזיק במעשיו – חייב בדיני אדם לשלם את שווי הנזק שעשה.

ב. אם נהג כראוי והזיק בשגגה – פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, משום תיקון העולם. ויש אומרים שכל שלא פשע והתרשל פטור אף בדיני שמים[1].

---

[1] הרמב״ן ב״תורת האדם״ (שער המיחוש עניין הסכנה בסופו. עמ׳ מא במהדורת שעוועל) כתב: ״בפרק החובל (פה ע״ב), תנא דבי ר׳ ישמעאל ׳ורפא ירפא׳ – מכאן שניתנה רשות לרופא לרפאות. פי׳, שמא יאמר הרופא: מה לי בצער הזה שמא אטעה ונמצאתי הורג נפשות בשוגג? לפיכך נתנה לו תורה רשות לרפאות. וקשיא לי, הא דתניא בתוספתא (בבא קמא פ״ט הי״א) רופא אומן שרפא ברשות ב״ד והזיק ה״ז גולה, אלמא עונש שוגג יש בדבר, ויש לומר הכי, הרופא כדיין מצווה לדון, ואם טעה בלא הודע אין עליו עונש כלל, כדאמרינן (סנהדרין ו ע״ב) שמא יאמר הדיין מה לי בצער הזה? ת״ל עמכם, בדבר המשפט אין לדיין אלא מה שעיניו רואות, ואעפ״כ אם טעה ונודע לב״ד שטעה — משלם מביתו על הדרכים הידועים בו, ואע״ג דהתם אם דן ברשות ב״ד פטור, אף כאן מדיני אדם פטור מן התשלומין, אלא שאינו פטור מדיני שמים עד שישלם הנזק ויגלה על המיתה, הואיל ונודע שטעה והזיק או המית בידים. וכן אמרו בתוספתא דבבא קמא (פ״ו ה״ו) גבי פטורים מדיני אדם וחייבין בדיני שמים, רופא אומן שריפא ברשות ב״ד פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים, ומ״מ בלא הודע שלו אינו חייב כלום, כמו שהדיין פטור לגמרי בין מדיני אדם בין מעונש שמים, והוא שיזהר כמו שראוי ליזהר בדיני נפשות, ולא יזיק בפשיעה כללי״.

אם כן, לשיטת הרמב״ן הרופא דינו כדיין. כמו שדיין שטעה בשוגג פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, כן הרופא, אם הרג בשוגג מתחייב גלות, על מנת שיתכפר לו בידי שמים. כאשר אין הוכחה שטעה, מדגיש הרמב״ן, אף על פי שהטיפול נכשל – אין עליו עונש אף בידי שמים. כל זה דווקא ברופא בקיא שריפא ברשות בית דין.

גם הטור (יו״ד סי׳ שלו) פסק: ״אבל אם ריפא ברשות ב״ד וטעה והזיק – פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, ואם המית ונודע לו ששגג – גולה על ידו, ומ״מ א״צ לימנע מפני חשש טעות״. וטעם הפטור מפורש בתוספתא (גיטין פ״ג ה״ח): ״רופא אומן שריפא ברשות בית דין והזיק בשוגג – פטור, במזיד – חייב מפני תיקון העולם״. כן כתב גם התשב״ץ (ג ס׳ פב): ״דהני היזק ניכר נינהו, ומן הדין חייבין אפי׳ בשוגג, דקי״ל אדם מועד לעולם, בין שוגג בין מזיד... אלא שפטרו שוגג מפני תקון העולם, לרופא אומן ועושין ברשות ב״ד, שאם לא נפטרנו בשוגג אתי לאמנועי מלרפאת, וכבר נתנה התורה רשות לרופא לרפאת״.

לעומתם הר״ן (סנהדרין פד ע״ב) כתב: ״ולא בהקזה בלבד איכא ספק הרג, אלא בכל דבר של רפואה יש לך לומר כן, שכולן הן סכנה לחולה, שאפשר שסם זה אם יטעה הרופא בו ימית החולה, אלא ע״כ אית לן למימר שהרופא המומחה כשיטעה ברפואותיו אינו שוגג אלא אנוס, שברשות הוא מרפא, כדאמרינן בפרק החובל, שניתנה רשות לרופא לרפאות ואין לו אלא מה שעיניו רואות״. לשיטת הר״ן הרופא שטעה איננו מוגדר כשוגג אלא כאנוס, לכן פטור אף מדיני שמים. הטעם אינו כתשב״ץ, משום תיקון העולם, אלא שכיוון שמרפא ברשות הוא אכן אנוס על התוצאות. יש להוסיף בטעמו משום שהוא אכן טיפל נכונה, אלא מה שמחיה לזה ממית לזה. שיטה נוספת, אמצעית, היא שיטת התשב״ץ (שם), שכתב לחלק בין רפואה שבאה במלאכת היד (ניתוח) – ששם אכן חייב בידי שמים אם טעה, לבין מקרה שהרופא רק נתן תרופות שהתבררו כמזיקות – שאז פטור אף מדיני שמים. עיינו עוד בשו״ת ״ציץ אליעזר״ (ד ס׳ יג) שתמה על דבריו.

להלכה, השו״ע (יו״ד סי׳ שלו סע׳ א) הכריע כרמב״ן: ״ואם ריפא שלא ברשות בית דין חייב בתשלומין, אפילו אם הוא בקי. ואם ריפא ברשות ב״ד, וטעה והזיק – פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ואם המית, ונודע לו ששגג – גולה על ידו״. ״ערוך השלחן״ פסק שכיום הגדרת רשות בית דין היא רשות המדינה לרפא, וכן פסק שו״ת ״שבט הלוי״ (ד סי׳ קנא).

יש להסתפק, כיוון שלפי הטעם של ״תיקון העולם״, שהחברה זקוקה לרופאים, ואם נחייבם לא יסכימו לעבוד, שמא כל זה דווקא כשנוהג לפי ההלכה ואינו לוקח ממון (שו״ע סי׳ שלו סע׳ ב), אך כשלוקח ממון הריהו רוצה לעבוד כרופא בגלל הממון, ובפרט שככל שהרופא טוב יותר כך לוקח ממון רב יותר, ואם כן שמא אין על כך תקנת הקהל ונחייבו מדין אפוטרופוס (חו״מ סי׳ רצ סע׳ טז), שאם מינהו אבי יתומים

פטור מן השבועה, אך אם יש לו חלק ברווח, אפילו מינהו אבי יתומים חייב (שם), ניתן להוכיח שגם מי שמקבל שכר פטור.
בשו"ת "באהלה של תורה" (לגר"י אריאל א סי' נה) הקשה על שיטת הרמב"ן, שהפטור מדין תיקון העולם, משיטתו בסוגיית אומן שטעה (בבא קמא צט ע"ב), שם מבואר שאם הוא מומחה ועשה בחינם – פטור, ורק בשכר חייב. אם כן רופא שחייב לרפא בחינם, מדוע צריך פטור מיוחד של תיקון העולם? הרי הוא פטור מדין אומן מומחה שטעה. ותירץ, שמדובר כשהרופא לוקח שכר, ואף שמדין אומן שטעה חייב, הרי רופא פטור מתיקון העולם.
עיינו בהגהות ה"יד אברהם" (על גליון השו"ע), שהקשה על שיטת הרמב"ן, מדוע רופא שהמית חייב גלות, ומדוע שונה דינו מהרב שהכה את תלמידו ושליח בי"ד שהכה והרג, ופטור משום שעוסק במצווה – והלא גם הרופא עוסק במצוה, ומדוע אינו פטור לגמרי? ותירץ שהם עשו מצווה במעשיהם, אך רופא שהרג מתברר שלא עשה כלל מעשה מצווה. וכן כתב שו"ת "בשמים ראש" (סי' שפו). בשו"ת "באר משה" (ד סי' פג) ביאר שכוונתו שאם הרופא אבחן נכונה את המחלה וטיפל בה, אלא שבפועל לא טיפל כראוי, ולכן הזיק – כיוון שהאבחנה נכונה ומטפל על-פיה, הרי הוא עושה מעשה מצווה של ריפוי, וכמו הרב שהכה את תלמידו, שיש בכך מצווה, אלא שהכה יותר מדי והרג, שפטור מגלות. אך אם הרופא טעה לגמרי באבחון, ועל-פי זה טעה בטיפול – הרי כלל לא עשה מעשה רפואה, ואין זו מצווה, ולכן חייב גם גלות. וכתב שלא ייתכן לפרש כך את דברי הרמב"ן, שכתב שהרופא טעה "בחולי או ברפואה", והסביר ה"באר משה" שטעות בחולי הכוונה שלא אבחן נכונה את החולי עצמו, ואילו טעות ברפואה הכוונה לטיפול. ולרמב"ן בשני המקרים פטור. ה"באר משה" הקשה מדברי הרמב"ן גופיה, שבתחילה כתב שליביה אנסיה, ואחר-כך כתב שחייב גלות. ולכן כתב שאין התירוץ עולה לשיטת הרמב"ן, שעל שני המקרים כתב שליביה אנסיה. אמנם היה ניתן לומר שכלל אין סתירה ברמב"ן, ומה שכתב "ליביה אנסיה" אין הכוונה לגדר אונס, שפטור אף מגלות, אלא רק שאין זו פשיעה, ולכן פטור ממיתה ומהיזק וחייב רק בידי שמים ובגלות.
שם (סי' פד) הוסיף לבאר את דברי הרמב"ן על-פי שיטתו (מכות ח ע"ג), שכתב שיש חילוק בין הרב המכה את תלמידו ושליח בית דין שהכה כמספר והרג, שנחשב שוגג, וכיוון שעוסק במצווה אינו גולה, לבין שליח בית דין שהוסיף להכות יותר והרג משום שהיה לו להבין שייתכן שימות. ועל-פי זה כתב ה"באר משה" שגם רופא שעוסק בנפשות, עליו לדייק ברפואתו, ולכן חייב גלות.
התוספתא דנה בנושא זה בכמה מקומות: א. גיטין (פ"ג הי"ג): "רופא אומן שריפא ברשות בית דין והזיק בשוגג – פטור, במזיד – חייב, מפני תיקון העולם". ב. בבא קמא (פ"ו ה"ו): "רופא אומן שריפא ברשות בית דין והזיק – פטור מדיני אדם ודינו מסור לשמים". ג. בבא קמא (פ"ט ה"ג): "רופא אומן שריפא ברשות בית דין והזיק – פטור, חבל יתר מן הראוי לו – הרי זה חייב". ד. מכות (פ"ב ה"ה): "רופא אומן שריפא ברשות בית דין – הרי זה גולה".
בתשב"ץ (שם) כתב לבאר את התוספתות. בתוספתא בגיטין מבואר שבשוגג פטור אך במזיד חייב. על-פי תוספתא זו כתב שכוונת התוספתא בבא קמא (פ"ו ה"ו) שפטור מדיני אדם וחייב רק בדיני שמים היא בשוגג. אך מזיד חייב אף בדיני אדם. וכן כתב ליישב בין התוספתות הנ"ל, שפטרו בשוגג וחייבו במזיד, לבין התוספתא (בבא קמא פ"ט ה"ג) שפטרה כשעשה כראוי לו וחייבה אם עשה יותר מן הראוי לו. וביאר ש"עשה כראוי לו"- פירושו שוגג, שפטור מדיני אדם וחייב רק בדיני שמים. לעומתו מזיד שחייב אף בדיני אדם, הכוונה שעשה יותר מהראוי לו. עוד המשיך לבאר מדוע בשוגג פטור: "וזהו מפני תקון העולם, דמן הדין היה ראוי לחייבו, דאדם מועד לעולם ודינו מסור לשמים, ואם עשה יותר מן הראוי לו – הוי מזיד וחייב. וחייב כדין חובל".
לביאורו, שלוש התוספתות אומרות דבר אחד: ששוגג העושה כראוי לו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, לעומת מזיד, העושה יותר מן הראוי לו וחייב בדיני אדם. כך הוא מבאר אף את התוספתא במכות לעניין רציחה: "ולענין רציחתו, אמרו בתוספתא דמכות רופא אומן שריפא ברשות ב"ד והרג ה"ז גולה, וזהו כשעשה הראוי לו, אבל אם עשה יותר מן הראוי והרג – אינו גולה, דמזיד הוא". מבואר בדבריו שחיוב הגלות הוא דין בשוגג, כמו חיוב בדיני שמים לעניין נזק. אך העושה יותר מן הראוי לו חייב מיתה ולא גלות.
לכן מסקנתו: "העולה מזה הוא כי רופא אומן ונתנו לו רשות ב"ד לרפאת וטעה והזיק והכירו טעותו רופאים אחרים אומנים – חייב הוא, בין בשוגג בין במזיד מן הדין, כדין חובל, ואם הרגיש יש לו דין רוצח, ואם לא טעה ועשה הראוי לו לעשות אלא ששגג בפשיעתו וחבל – פטור מפני תקון העולם, ודינו מסור לשמים. ואם הרג – גולה, ואם עשה יותר מן הראוי לו – הוי מזיק ורוצח, ומשלם ונהרג עליו אם התרו בו, ואם לא התרו בו דמו מותר לגואל הדם". אם כן מסקנת דבריו היא שרופא שעשה כראוי לו והזיק – חייב רק בדיני שמים, וכן חייב גלות אם הרג. במקרה שעשה יותר מן הראוי לו – אם הרג בנוכחות עדים ואחרי התראה חייב מיתה בדיני אדם.
בביאור המושג "ראוי לו" נראה שפירושו שפעל במה שהיה מוטל עליו לפעול, כלומר שאבחן נכונה את המחלה ולכן טיפל בצורה שהיה ראוי לטפל בה, אלא שלבסוף לא עשה זאת כראוי. "מפני תיקון העולם" פירושו שאנו אומרים שאם ינהג כרופא וירפא כפי יכולתו אז אפילו יטעה בפועל – כיוון שניסה לעשות

כיכולתו, פטור. אך במקום שכלל לא אבחן נכונה את המחלה, הרי כל מעשיו אינם רפואה אלא נזק, ועל כך לא פטרוהו. וזה הכוונה ב"יותר מן הראוי לו", שטיפל במקום שכלל לא היה ראוי לו לטפל. אם כן לשיטת התשב"ץ להלכה רק רופא שצדק באבחנתו ופעל כראוי, אלא שבפועל הזיק במעשיו – פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, מפני תיקון העולם. אך רופא שמלכתחילה טעה באבחנתו, וכלל לא עשה מעשה רפואה – חייב אף בדיני אדם.

על-פי דבריו כתב שו"ת "שבט הלוי" (ד סי' קנא), שנשאל שאלה דומה לזו שלפנינו, ולאחר שהביא את דברי התוספתא (בבא קמא פ"ט) הביא את דברי התשב"ץ: "מבואר מדברי רבינו התשב"ץ, דמעיקר הדין היה מקום לחייבו אפילו שוגג, דאדם מועד לעולם ודין שוגג כדין מזיד בזה, אלא מפני תקון העולם, שלא ימנעו עצמם ממלאכת רפואה – פטרו שוגג בידי אדם, ודינו מסור לשמים. אבל כל זה כשעשה מה שצריך לעשות ועסק במקום שהיה ראוי לעסוק ובאותו אבר שהיה צריך לטפל בו, אלא שהמלאכה מלאכת הרפואה לא עלתה בידו טוב – בזה יש מקום לפטרו, מדין אדם מועד לעולם. אבל אם בדרך טיפולו טיפל ביותר מן הראוי לו, עי"ז שחתך במקום שלא היה צריך לחתוך או קדח במקום שלא היה צריך, אע"ג שהיה דרך שוגג ה"ז מזיד בדין תשלומין, מדין אדם מועד לעולם. א"כ בנ"ד יראה דחייב לשלם מעיקר הדין, וכן כל כיוצא בו מטפולי הרופאים, שלמדנו מן הנסיון שלפעמים מטפלים במקומות בריאים וגורמים נזקים. כמובן דזה רק באופן שהיה יכול לדעת בברור ולאתר המקום הראוי, אלא שהתרשל ופשע דומיא דנ"ד, ואע"פ שבנ"ד יתכן שנשמטה ידו ממקום למקום וגרם שקדח בשן האחר – מ"מ לדינא יראה דאין הבדל בזה אם לא שהיה דרך אונס גמור, שלא היה לו שליטה על ידו כלל".

"שבט הלוי" הגדיר שגם רופא שעקר שן בלתי נכונה נחשב הדבר יותר מן הראוי לו, ולכן חייב אם פשע. ואמנם היה מקום לומר שאם צדק באבחנתו, ורק טעה בפועל ועקר שן אחרת – יחשב "כראוי לו", אך יותר מסתבר כדבריו, משום שהשן שעקר הייתה בריאה לחלוטין, ולא היה שום צורך לעקרה, ולכן לגביה נחשב "יותר מן הראוי לו".

ה"באר משה" (סי' פד) הביא גם הוא את כל התוספתות, אך יישבן בדרך אחרת, וגם מסקנתו שונה. לדעתו "עשה כראוי לו" שפטור – הכוונה שטעה טעות שאפשרי לטעות בה, גם לאחר שנתן לבו ודרש וחקר, ולכן פטור. אך טעות ש"יותר מן הראוי" הכוונה שאם היה מעיין כפי הראוי לא היה טועה בה, אלא שהתרשל ולא עיין כראוי – לכן חייב גלות. לשיטתו, החילוק הוא אם הרופא פשע והתרשל או ששגג. עוד כתב שבמקרה שאכן פשע חייב גלות, ולא כדברי התשב"ץ, שביאר את התוספתא שאז חייב מיתה, כיוון שהשווה זאת לתוספתא בגיטין, שנחשב כמזיד.

"ערוך השלחן" (יו"ד סי' שלו סע' ב) פסק שאם הרופא עיין וטעה – אין לו שום חטא, ומשמע שפטור אף מדיני שמים. רק כאשר הרופא הזיק בהתרשלותו, שלא עיין יפה – אז פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. כן כתב לענין חיוב גלות, שרק אם מת מהתרשלותו, או שלא עיין יפה, אך אם נהג כשורה – פטור גם מגלות. מוכח ש"ערוך השולחן" וה"באר משה" כתבו כן לא רק לענייַן גלות, אלא אף לענין חיוב היזק; שאם פשע והתרשל – פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, וכן חייב גלות. אומנם אם לא התרשל – פטור אף מדיני שמים, ולכן פטור מגלות.

נראה בדעתם שלמדו שדברי התוספתא בגיטין, שבשוגג פטור ובמזיד חייב מפני תיקון העולם, הכוונה היא שבשוגג פטור בכלל, ואפילו בדיני שמים, ובמזיד חייב – רק בדיני שמיים. לשיטתם זו גם כוונת התוספתא בבבא קמא (פ"ט ה"ג), שבראוי לו פטור – כלומר: בכלל, וב"יותר מן הראוי לו" שחייב הכוונה בדיני שמים. לשיטה זו, למסקנה רופא תמיד פטור מדיני אדם, אלא שאם התרשל פטור מפני תיקון העולם וחייב רק בדיני שמים, ואם לא התרשל נחשב כאנוס ופטור מכל וכל. כך גם מבואר ב"חסדי דוד" על התוספתא (בבא קמא פ"ו), שגם אם טעה בפשיעה – פטור מדיני אדם וחייב רק בדיני שמים. ויש לומר שהרמב"ן כלל לא דיבר על עונש בידי אדם, וזו ראיה לכך שהחיוב הוא רק בדיני שמים, ולעולם לא בדיני אדם.

שו"ת "ציץ אליעזר" (ה סי' כג) דן במקרה דומה, של רופא שהחליף זריקה והזיק. אחר שהביא את שיטת הרמב"ן, הר"ן והתשב"ץ פסק שכל הפטור הוא דווקא כאשר הרופא נתן טיפול מסוים שחשב שהוא הנכון, והתברר שהיה טעות וגרם להיזק – שפטור משום תיקון העולם. וכמו שדימוהו לדיין שטעה ולרב שמכה את תלמידו. אך רופא שהתרשל בטיפול ולא טעה באומדן של המחלה וטיפולה, אלא טעה בפועל בטיפול והזריק זריקה לא נכונה משום שלא שם לב מה הוא מזריק – במקרה זה גם לשיטתו של הרופא הוא לא עשה מעשה רפואה, לכן חוזר הכלל של "אדם מועד לעולם", וחייב לכולי עלמא.

תל אביב, ישראל **Tel Aviv, Israel**

טבת תשס"ה

קט. בעלות השולח על מכתב שכבר נשלח לנמען

שאלה:

ראובן ושמעון שניהם אנשי ציבור נבחרים ובכירים. ראובן הנו בעל תפקיד בכיר בתחומי איכות הסביבה. בתוקף תפקידו הוא אחראי גם על נושאים מסוימים בתחומי התיירות. שמעון הוא איש תיירות מובהק בהכשרתו, בתפקידו ובמקצועו. עם זאת, יש לו "עסק" לא מבוטל בתחומי איכות הסביבה, ונוסף לתפקידו הרשמי הוא פעיל מאוד גם בתחום זה.

ראובן ושמעון עמדו להיפגש עם ראש הממשלה ושר האוצר, במטרה לקדם עניינים מסוימים של איכות הסביבה. כהכנה לפגישה הכין שמעון "מסמך עבודה" ובו דרישות ובקשות מראש הממשלה ושר האוצר, בעיקר בנושאי איכות הסביבה. נוסף למסמך כתב שמעון לראובן "מכתב חיזוק" (בכתב ידו) שבו הוא משבח אותו (את ראובן) מאוד באשר לעיסוקיו בתחומי איכות הסביבה, מודה לו ומברכו וכו'. שמעון הוסיף כי הוא (ראובן) "מצליח למזער נזקים מצדו של רוה"מ בנושא איכות הסביבה", ועל כך הוא (שמעון) משבחו. שמעון הוסיף כמובן את עיקר מכתבו כלפי ראובן, וטען כי "עליו להתאמץ להשתדל ולהשיג תוצאות והישגים (מרוה"מ, בעיקר) גם בנושאי התיירות, החשובים מאוד וכו'". את מכתבו הנ"ל לא סייג שמעון כ"אישי" או כ"חסוי", אם כי בפתיחת המכתב הוא כותב: "נוסף למכתב הרשמי הנני מוסיף בכת"י...".

מקץ שנתיים ביקש ראובן לקבל על עצמו תפקיד בכיר יותר בתחומי משרדו (איכות הסביבה). לשם קידום עצמו והוכחת מקצועיותו בתחום זה, צירף ראובן את צילום מכתבו הנ"ל של שמעון, המשבח כאמור את עשייתו בתחום איכות הסביבה. משנודע לשמעון על השימוש שעשה ראובן במכתבו ללא רשותו, טען שמעון כי ראובן עבר על גזל, וכי "שלח ידו בפקדון".

האם המכתב שמסר שמעון לראובן הנו "פקדון" של שמעון הנמצא בידי ראובן? האם חטא ראובן בשימוש שעשה במכתב? האם אסור להראות או לפרסם מכתב שנכתב על-ידי איש ציבור לאיש ציבור אחר, בתפקידיהם, על אף שלא סויג כ"אישי" או "סודי"?

תשובה:

נדגיש כי התשובה איננה מתייחסת למקרה מסוים, ואיננו באים לפסוק במחלוקת בין שני צדדים, כי אז צריך לשמוע את טענות שני הצדדים כאחד, והאחד בפני השני. התשובה מתייחסת לשאלה התיאורטית, ובהתאם לפרטים שהציג השואל, בלי לקבוע דבר לגבי דיוקם או אמיתותם.

השאלה שבנדון שלפנינו צריכה להבחן משני צדדים: מצד שאלת הזכויות הממוניות ומצד ההיתר לפרסם דברים שנמסרו מאדם לחברו.

ביחס לזכויות הממוניות:

א. בפשטות, "מכתב החיזוק" שניתן מפלוני לאלמוני לא נמסר לו כפיקדון אלא כמתנה גמורה, והוא שלו.

ב. יש מקום לדון אם שייכת כאן טענה של שיור זכויות, המגבילה את הנתינה לראובן. שאלה זו נוגעת לדיון רחב בדבר זכויות יוצרים בכלל, ובדבר שאין בו ממש בפרט[1].

ג. בנדון דידן קשה להגדיר את שמעון כמשייר לעצמו זכויות ב"מכתב החיזוק", מפני שהמכתב איננו חפץ בעל ערך ממוני, אלא עדות בעלמא, ואין שייך לגביו "שיור בעלות". אף שיש מקום לומר ששמעון יכול לקבל תמורה על מכתב זה, כפי שמצאנו בגמרא (קידושין סג ע"א) בענין "אדבר עליך לשלטון" – מכל מקום זהו שכר טרחה, אבל הנייר עצמו אינו אלא עדות.

ד. מלבד זאת, על-פי המבואר בשאלה, שמעון לא התנה מפורשות בשעת מסירת המכתב שלא יעבירוהו לאחרים, ולא כל-כך מסתבר שכוונתו הייתה כן בלא שיאמר[2].

ה. ביחס להיתר הפרסום: בגמרא (יומא ד ע"ב) נאמר: "אמר ר' מנסיא רבה, מנין לאומר דבר לחבירו שהוא ב'בל יאמר' עד שיאמר לו 'לך אמור'? שנאמר: 'וידבר ה' אליו מאוהל מועד לאמור'". יש מקום ללמוד מגמרא זו שכל המקבל מידע מחברו מנוע מלפרסמו עד שיקבל על כך אישור. אומנם הפוסקים התייחסו בדרכים הבאות לסוגיא זו. א. הרמב"ם לא הביא את דברי הגמרא. יש מי שכתב שהרמב"ם לא קיבלה להלכה[3], ויש מי שהסביר שהיא רק בגדר "דרך ארץ"[4]. ב. יש מי שכן נקטה להלכה[5]. יש מי שכתב שדברי הגמרא נאמרו רק

---

[1] ראה על כך במאמרים ב"תחומין" (ו – מאמרי הרב בצרי והרב גולדברג; ז – תגובת הרב בר אילן לדברי הרב גולדברג, ותשובה לתגובה). מתוך הדברים שם עולה שאלה מרכזית על היכולת לשייר דברים שאין בהם ממש, וכן על שיור דברים שאין בהם תועלת לנותן. כל זאת מלבד השאלה העקרונית על "זכויות יוצרים" (ראה במאמרו של הרב בצרי שם, שהביא בעניין זה מחלוקת בין שו"ת "בית יצחק" לשו"ת "שואל ומשיב". סיכום הדברים נמצא במאמר הרב שילה רפאל, בחוברת "תורה שבע"פ").

[2] הערת מו"ר הגרז"נ גולדברג: לענ"ד בודאי אין להגדיר את ראובן כגזלן, שגם אם היה מפרש שיש לו קפידה שלא להראות את מכתבו לאחרים – לא היה גזלן, שלא קיימל"ן כר"מ, האומר "כל העובר על דעת בעל הבית נחשב גזלן". וברי"ף (פ' המפקיד) גבי: "אין השוכר רשאי להשכיר ולהשאיל, ואם עבר והשכיר או השאיל – אינו גזלן", "שאם היה גזלן היה חייב באונסים, אלא נשאר שומר, ואם יש עדים שהבהמה מתה כדרכה – פטור, דלא קיימל"ן כר' מאיר" עיי"ש. אכן אם עבר איסור בזה שהראה מכתב שמעון לאחרים מצינו שיש לדון בכך שהרי הן אמת שהמספר לחבירו דבר הרי הוא ב"בל יאמר" לאחרים".

מ"מ נראה מסברה שזה רק דברים שיש להניח שיכול לבוא לידי הפסד, כגון שראובן כותב לשמעון שבדעתו לקבוע עסק מסוים, שבזה אם מגלה לאחרים ייתכן שיהיה לו הפסד, שיהיה לו מזה עיכובים, למשל אם אדם זקוק למעות באופן דחוף, ולכן מוכר ביתו – ייתכן שאם הקונה ידע האמת יציע מחיר פחות וכמו שמצינו (בבא קמא ז ע"א בתוספות ד"ה אי) שבזה יש איסור לגלות סודות חברו, אבל בנדון דידן איני רואה מה קפידא יש לשמעון ממה שראובן מראה מכתבו זולת. אם באמת כתב שמעון דברים שאינם נכונים על ראובן, או שהגזים ובזה שיראה מכתבו יודע לאחרים שאין לסמוך על שמעון – בזה יש מקום לאסור, אבל כל שכתב האמת איני רואה סיבה שיהיה לשמעון קפידא בדבר.

[3] כן כתב שו"ת "יהודה יעלה" (א יו"ד סי' שיט) בדעת הרמב"ם.

[4] כן כתב שו"ת "בצל החכמה" (ד או"ח סי' פד) על-פי לשון המאירי (יומא שם).

[5] בספר "שאלתות דרב אחאי גאון" (שאילתא כח) הזכיר גמרא זו, וכן הסמ"ג (לאוין ט). דברי השאילתות סויגו על-ידי הפוסקים. שו"ת "יהודה יעלה" (שם) כתב שדין זה הוא משום "לתא דלישנא בישא, והיינו אם אמר לו בצנעא נקרא הולך רכיל מגלה סוד", ובשו"ת "בצל החכמה" (שם) כתב שדברי השאלתות לא נאמרו אלא במקום שהדברים נוגעים ללשון הרע. ה"מגן אברהם" (או"ח סי' קנו סק"ב) הביא את דברי הגמרא, ואפשר שלדבריו זו הלכה גמורה (אם כי הביא שם גם ענייני "דרך ארץ"). דברים מפורשים יותר נמצאים בשו"ת "חקקי לב" (סי' מט): "ועוד נלע"ד דאפילו בשולח אדם אגרת לחבירו – אסור לחבירו שבא לו האגרת לגלות דברי האגרת לאחרים, דאפילו בסתם דליכא... דבר מגונה ונזק להכותב האגרת איכא איסור לגלות, כמש"כ בגמ' דכל האומר דבר

כשנמסרו הדברים בדרך סוד, או לפחות ביחידות[6]. ג. מרן הגר״ש ישראלי פירש את הדברים רק ביחס לדברי תורה[7].

לחבירו, שהוא ב׳בל יאמר׳ עד שיאמר לו ׳לך אמור׳״. אך גם לפי דבריו, נראה שהנדון דידן שונה באופן מהותי, שכן מתחילה ניתן המכתב על מנת להראותו לאחרים.

[6] בפירוש ״דינא דחיי״ על הסמ״ג (שם) כתב שדין זה נאמר על דברים ה״נאמרים בסוד וביחידות״. בשו״ת ״בצל החכמה״ (שם) כתב שאין הכוונה לסוד כפשוטו, אלא לכל דבר שנאמר ביחידות. בדבריו הסתמך על לשון המאירי (בגמרא שם) ועל ביאורי המהרש״ל לסמ״ג (שם). ראה גם מה שכתבנו בהערה הקודמת.

[7] מו״ר הגר״ש ישראלי בשו״ת ״חוות בנימין״ (סי׳ עה) דן בשאלת הפרסום של דברי תורה בלא קבלת רשות ממי שאמרם. לפי דבריו, מאמר הגמרא מתייחס במיוחד לדברי תורה (ראה שם בהסברו). אך פירושו הוא ייחודי, ולא מצאנו מפרש נוסף שפירש כך. לעומת דעתו זו, מוזכרת שם דעת הרב הראשי לישראל הגר״ש גורן, המסביר את דברי הגמרא דווקא בדברי חול, ולא בדברי התורה (וכן מצאנו בשו״ת ״בצל החכמה״ שם).

ירושלים, ישראל **Jerusalem, Israel**
אייר תשס״ו

קי. בעלות על ספרי קודש לאחר שנמסרו לבית הכנסת

שאלה:
לפני כשש שנים תרמתי ש״ס לבית הכנסת. לא דיברתי עם איש אודות התרומה, רק הנחתי את הש״ס בבית הכנסת. לאחר זמן שמתי לב כי הספרים הוחתמו בחותמת בית הכנסת.
כעת אני מעוניין לקחת את הספרים לביתי, שם אני מניח שייעשה בהם שימוש טוב יותר, ולהמירם בספרים אחרים שאתן לבית הכנסת. האם אני רשאי לעשות זאת?

תשובה:
אין להחליף את הש״ס בספרים אחרים, גם אם הם שווים יותר, ללא רשות הגבאים או המוסמכים מטעם בית הכנסת לעניינים אלו, שכן הש״ס נקנה[1] לבית הכנסת[2].

---

[1] כדי לבאר את השאלה אם הספר נקנה לבית הכנסת בהנחתו שם, נדון בדין קניין בחצר בית הכנסת: א. במציאה, ב. בקניין מדעת, ג. בקניין מאחד מחברי בית הכנסת לכלל החברים.

א. דין מציאה בבית הכנסת – ״מגן אברהם״ (או״ח סי׳ קנד ס״ק כג) פסק: ״מצא דבר בחצר בה״כ – זכה בו, ולא אמרינן דחצר בה״כ קונה להקדש, דחצר קונה מכח יד, ואין יד להקדש (״אגודה״ ריש מעילה)״. ״קצות החושן״ (חו״מ סי׳ ר ס״ק א) דן בעניין זה בהרחבה: נכון שהמוצא מציאה בבית הכנסת – זכה בה המוצא ולא בית הכנסת, אולם ייתכן שזהו דין מיוחד במציאה, למרות שיש לבית הכנסת כוח לקנות בחצר. אחרונים אחרים פקפקו בפסק זה למעשה, כפי שיבואר להלן. כדי לבאר מחלוקת זו יש להבהיר כמה דינים: א. דין קניין חצר בחצר ההקדש, ב. דין מציאה בבית כנסת.
דין קניין חצר להקדש מבואר בגמרא בבא בתרא (עט ע״א): ״תנן, התם כל הראוי למזבח ולא לבדק הבית, לבדק הבית ולא למזבח, לא למזבח ולא לבדק הבית – מועלין בהן ובמה שבתוכן. כיצד? הקדיש בור מלאה מים, אשפות מלאות זבל, שובך מלא יונים, שדה מלאה עשבים, אילן נשוי פירות – מועלין בהן ובמה שבתוכן. אבל הקדיש בור ואחר כך נתמלא מים, אשפה ואחר כך נתמלאה זבל, שובך ואחר כך נתמלא יונים, אילן ואחר כך נשא פירות, שדה ואחר כך נתמלאה עשבים – מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן״. מן הגמרא נראה שרכוש שהגיע לחצר ההקדש, לדוגמה, כאשר הבור התמלא מים לאחר ההקדש – הנהנה מן המים לא עבר על איסור מעילה. בהסבר דין זה נחלקו הראשונים. התוספות שם כתבו: ״ואין מועלין במה שבתוכו – דלא אמרינן שיקנה חצר הקדש כמו שקונה חצר הדיוט, דחצר משום יד איתרבאי, ולא מצינו יד להקדש״. כלומר, לדעתם הסיבה שאין איסור מעילה היא כיוון שהמים שהגיעו לחצר לאחר ההקדש אינם בבעלות הקדש, אלא נשארו הפקר, וממילא ברור שאין במים אלו דין מעילה. אולם הרמב״ן שם ביאר דין זה באופן מחודש: ״והא דאמרינן מועלין בהן ואין מועלין במה שבתוכן. שמעתי משום דלא קניא חצר להקדש דמשום יד איתרבאי, ואין יד להקדש, וכן פי׳ ה״ר שמואל ז״ל, ויש לומר אי נמי קניא ליה אין מעילה בזכיתה״. לדעתו, למרות שהמים נקנו להקדש – אין בהם דין מעילה. לא כל נכס בבעלות ההקדש שייך בו דין מעילה; רק נכסים שהוקדשו על-ידי אדם חייבים בהם משום מעילה, אולם נכסים שהגיעו לבעלות ההקדש בצורה אחרת (כגון במקרה דנן, על-ידי קניין חצר) אין בהם דין מעילה, אף שהם בבעלות ההקדש מבחינה ממונית.
לסיכום, לדעת התוספות אין להקדש קניין חצר, ולדעת הרמב״ן גם הקדש קונה בחצר, אלא שבנכס שנקנה להקדש על-ידי חצר אין חייבים בדין מעילה. ה״אגודה״ שהובא ב״מגן אברהם״ פסק כדעת התוספות, אולם לדעת הרמב״ן לכאורה יש קניין חצר לבית הכנסת. כך אכן כתב ״קצות החושן״ (סי׳ ר ס״ק א): ״ולפי״ז מצא מציאה בבית הכנסת אכתי יש לחוש לדעת הרמב״ן, דיש חצר להקדש לזכות בו״ – שהרי כנ״ל לדעת הרמב״ן יש להקדש קניין חצר. במציאה מודה ״קצות החושן״ שלא זכה בית הכנסת, והמציאה שייכת למוצא, אולם לא מטעמו של ה״אגודה״ הנ״ל, אלא מטעמים אחרים: ״וא״כ מהאי טעמא נמי לא זכי חצר הקדש מעות הנמצא בו משום דאתי לידו קודם יאוש, דאע״ג דאדם עשוי למשמש כיסו בכל שעה, כיון שבשעה שנפל להר הבית לא ידע דמייאש א״כ באיסורא אתי לחצר, וא״כ פשיטא דמהאי טעמא

נמי נמצא מעות בבית הכנסת לא זכי הקדש, כיון דבא קודם יאוש. אמנם לפי מ"ש הראשונים תירוצים אחרים בהאי דמצא בגל דלא זכי חצירו, והוא משום דאין חצירו זוכה שלא מדעתו אלא בדבר שרגיל לבא, אבל בדבר שאינו רגיל לבא ולא אסיק אדעתיה – אין חצירו זוכה שלא מדעתו". כלומר, ישנם שיקולים מקומיים בדיני אבדה הגורמים לכך שהמציאה אינה נקנית לבית הכנסת, אולם ככלל יש לבית כנסת קניין חצר לדעת הרמב"ן, ויש לחוש לדעתו.

אולם "נתיבות המשפט" (חו"מ בהקדמה לסי' ר) חלק על "קצות החושן" בהבנת הרמב"ן, ולדעתו גם לרמב"ן אין חצר ההקדש קונה מציאה: "והרמב"ן מיירי בבור ונתמלא מים ובשובך ונתמלא יונים דאין כאן חב לאחריני, דהא אי לאו בירא ושובכא דהקדש לית כאן מים ויונים, וההקדש גורם להמים ויונים שיבואו, ולזה הוי שפיר הגזבר יד דהקדש ושלוחא דרחמנא. וגם, בהפקר א"צ שליחות של בעל הממון, דהא ליכא בעל הממון כלל, משא"כ במציאה, דכל זמן שלא אתי ליד זוכה לא יצא מרשות הבעלים, ולכך בעינן שליחות מבעל הממון דוקא". כלומר, במציאה החצר אינה נעשית שליח להקדש, שכן אין שליחות לקנות מציאה, אבל בדין המים שבבור ההקדש, יש להקדש קניין ואין להם דין מציאה, כיוון ששום אדם אחר אינו יכול לזכות בהם.

נסכם את הדין של קניין מציאה בבית כנסת: לדעת "קצות החושן", לכו"ע אין מציאה נקנית לבית הכנסת אלא היא של מוצאה. לדעת התוספות אין קניין חצר להקדש. לדעת הרמב"ן יש קניין חצר להקדש, אולם מדיני מציאה לא נקנתה המציאה, כיוון שאין דרכה להימצא בבית הכנסת, או מפני שאתא לידיה באיסורא. לדעת "נתיבות המשפט", לכו"ע הקדש אינו יכול לקנות מציאה, ומחלוקתם היא רק בבור שנתמלא מים. לדעת תוספות הדבר דומה לשאר מציאה שאינה נקנית. לדעת הרמב"ן בכהאי גוונא יש קניין חצר להקדש.

אולם ה"משנה ברורה" (סי' קנד ס"ק נט) פסק: "מצא דבר בחצר ביהכ"נ או בביהכ"נ – זכה בו, ולא אמרינן דיקנה החצר להקדש, דחצר קונה מטעם יד ואין יד להקדש ("מגן אברהם" בשם "אגודה" ועיין בחידושי ר' עקיבא אייגר), ובספר מגן גבורים כתב שיש בזה דעות בין הראשונים, עי"ש". כלומר, לדעתו לשיטת הרמב"ן אכן הקדש קונה מציאה בחצר.

ב. קניין חצר להקדש בהקנאה מדעת מקנה – "קצות החושן" ו"נתיבות המשפט" (שם) נחלקו גם בשאלה אם דברי התוספות, שאין קניין חצר להקדש, תקפים דווקא במציאה, או שגם בהקנאה הנעשית מדעת המקנה, ואין קניין להקדש.

"קצות החושן" כתב: "אמנם דברי התוס' נראין תמוהין, כאשר עמד עליהן אא"ז בתוי"ט פ"ג דמעילה (משנה ו) ע"ש, דכתב עלה, וז"ל, ותמיהני דהתם מסקינן בגמ' פ"ק דמציעא (יב ע"א) דאע"ג דחצר משום יד אתרבי לא גרע משליחות, ולמה לא יהיה שליחות להקדש, דהא הני כהני שלוחי שמים כמ"ש במשנה ג פ"ד מנדרים (לה ע"ב) וכשהגזבר עומד בצד כל הני דהשתא הוי חצר המשתמרת תקני להקדש, ודוחק לומר דגזבר גופיה שליח דהקדש הוא, ואין שליח עושה שליח וצ"ע, עכ"ל". כוונתו להקשות מכך שחצר יכולה לקנות משתי סיבות: משום יד ומשום שליחות; ומה בכך שאין יד להקדש, ותקנה החצר מטעם שליחות?

"נתיבות המשפט" תירץ: "ולפענ"ד נראה לתרץ קושית התוס' יו"ט, דהא הר"ן בב"מ (יב ע"א הביאו נמוקי יוסף שם ה ע"ב מדפי הרי"ף) במשנה דראה אותן רצין כתב, דבמציאה אי אפשר לזכות בחצר מטעם שליחות, דמגביה מציאה לחבירו אפילו עשאו שליח לא קנה, משום דבממון בעינן שליחות של בעל הממון, ע"ש בנמוקי יוסף, וגם משום דבמציאה הוי חוב לאחריני לא מהני שליחות, ואינו קונה רק מטעם יד, והואיל ואין יד להקדש לא קנה חצר בהקדש במציאה". כלומר, חצר ההקדש אמנם יכולה לקנות מדין שליחות, אלא שאין קניין שליחות במציאה. על-פי דבריו מובן שאם מדובר לא במציאה אלא בקניין מדעת המקנה – יש קניין חצר להקדש. אולם "קצות החושן" תירץ את קושיית התוספות יו"ט באופן אחר: "ומבואר יותר בשיטה מקובצת (ב"מ יב ע"א ד"ה ודעת גליון תוס') וז"ל: לא גרע משליחות וכו', אבל חצר מהלכת כיון דכלל לא דמי ליד לא קני אפילו משום שליחות, דלהכי אהני דאתרבי משום יד שלא יקנה משום שליחות חצר שאינו דומה ליד כלל כגון חצר מהלכת, דלא דמי לאינו משתמר, דהתם אין [חילוק] מיד גוף החצר רק שימור (חצר) [חסר] לו, אבל מהלכת גוף החצר חלוק מיד, עכ"ל. וכיון דלא מהני חצר שאינו דומה ליד אלא גבי חצר שאינו משתמר, שאינו חלוק לגמרי מיד, אבל מהלך שאינו דומה ליד כלל [לא מהני] אפילו משום שליחות ומשום דלא הוי חצר משום שליחות, אלא חצר שדומה לידו דלהכי אתרבי מידו, א"כ ממילא בהקדש דליכא תורת יד כלל, א"כ חצר נמי ליתיה, ואפילו משום שליחות, דגם שליחות דחצר ליכא אלא הדומה ליד, ואין יד להקדש, וזה ברור". לדעתו, כיוון שאין יד להקדש אין גם שליחות להקדש, וממילא גם קניין חצר הנעשה מדעת המקנה אינו חל בבית הכנסת.

ג. הגדרת בית הכנסת: חצר ההקדש או חצר השותפין – הנחתנו עד כה הייתה שלבית כנסת יש דין של חצר ההקדש, אולם "קצות החושן" תמה על כך: "אולם בעיקר דברי אגודה תמיהא לי, דכתב בחצר בית הכנסת דאין יד להקדש, דהא בית הכנסת אין לו דין הקדש אלא הרי הוא כמו חצר השותפין. ומהאי טעמא כתב בריב"ש (סי' ר"ה) דארבע אמות זוכה לכל אדם בבית הכנסת דהו"ל חצר השותפין, וכדאיתא בנדרים ריש פרק השותפין (מו ע"ב) והובא בב"ש באה"ע סי' ל סק"ט ע"ש, וא"כ הו"ל חצר השותפין, שמבואר בשו"ע סי' רס סעיף ד דזוכין השותפין, ובהדיא תניא ריש פרק אלו מציאות (ב"מ כא ע"ב) המוצא מעות בבתי כנסיות ובבתי מדרשות הרי אלו שלו, וע"ש כד ע"א) דס"ד דמיירי בשל ישראל, וא"כ מוכח להדיא דמצא בבית הכנסת הרי אלו שלו, אבל לאו מטעמא דאין יד להקדש, כיון דבתי כנסיות דין שותפין דהדיוט הוא, וכדאיתא להדיא בנדרים, והרי בתי כנסיות כחצר שאין בו דין חלוקה, אלא כיון דהדיוטות הוו א"כ שפיר שייך ביה כל התירוצים שנאמרו בגל ובכותל או משום דהו"ל באיסורא אתי לחצר או משום דאינו רגיל לבא אינו זוכה שלא מדעת, כיון דהדיוטות דשותפין צריך דעת, וזה ברור". כלומר, לדעתו לבית הכנסת יש דין חצר השותפין, לא חצר הקדש, וממילא יש קניין חצר בבית כנסת, אלא שמציאה אינה נקנית בבית הכנסת, מאותן סיבות שלדעת הרמב"ן אין בית הכנסת זוכה במציאה לדעתו בהבנת הרמב"ן.

אולם לדעת "נתיבות המשפט" יש לבית כנסת דין חצר הקדש: "ומה שהקשה הקצוה"ח (סק"א) על האגודה, דהא בית הכנסת חצר השותפין הוא, נראה לפענ"ד דמ"מ הוצרך האגודה לטעם דאין יד להקדש, דכיון ששיעבדו הקהל הבית לצורך הקדש של בית הכנסת לא גרע מחצר המושכר להקדש, דהא חצר המושכר קונה לשוכר, והגזבר יד הקדש הוא ורוצה לזכות לצורך הקדש, וגם דעת שכינה איכא, לכך הוצרך האגודה ליתן טעם להא דהמוצא מציאה בבית הכנסת ובבית המדרש דהרי הוא שלו, דאין ההקדש זוכה בו מטעם דאין יד להקדש". נראה להבין בדבריו שאין לבית כנסת דין הקדש ואין לבית הכנסת דין "קדשי בדק הבית". הבעלות היא של קהל המתפללים, אלא שאת מימוש הבעלות מסרו הקהל כפרטים לציבור כגוף, בדומה למה שמוגדר היום כחברה בע"מ, וכיוון שאין מדובר בפרטים אלא בגוף "בית הכנסת" – ממילא אין קניין חצר לאותו גוף.

לסיכום, אם יש הקנאה ודעת מקנה, ל"נתיבות המשפט" יש קניין חצר להקדש, מדין שליחות; ול"קצות החושן" להקדש אין קניין אפילו בקניין מדעת מקנה, אולם לבית כנסת יש דין חצר שותפין.

ד. דין קניין חצר בחצר השותפין במציאה – "קצות החושן" (שם) מניח שאם לבית הכנסת דין חצר השותפין הרי יש קניין חצר בבית הכנסת; אולם הנחה זו צ"ע, שהרי לא בכל המקרים יש קניין חצר בחצר השותפין, וגם הוא לכאורה סותר את דבריו במקום אחר.

בגמרא בבא בתרא (פד ע"ב) מצינו: "תא שמע, דאמר ר' ינאי אמר רבי: חצר השותפין קונין זה מזה מאי לאו על גבי קרקע לא לתוך קופתו", כלומר בחצר השותפין אי אפשר להקנות חפץ מיד אחד השותפים לידי השותף השני. וכך כתבו התוספות (קידושין ח ע"ב): "אם היה סלע שלה מקודשת – פי' בקונטרס דחצרה קונה לה, ולא נהירא, דאם כן מאי בעי סלע של שניהם מהו? פשיטא דאינה קונה, כיון דהוא חצר של שניהם, כדאמרינן פרק המוכר את הספינה (ב"ב פד ע"ב) אמר רבי ינאי חצר של שני שותפין קונין זה מזה, ומוקי לה במודד בתוך קופתו של לוקח, אבל במודד על הקרקע לא". משמע בפשטות שאין חצר השותפין קונה זה מזה, אולם במציאה חצר השותפין קונה.

המחבר בשו"ע פסק על-פי דברי הרא"ש (חו"מ סי' רס סע' ד): "ראובן הדר עם שמעון בביתו ומעלה לו שכר, אם צבי שבור או גוזלות שלא פרחו נכנסו לתוך הבית – זכו בהם שניהם (דהוו כשנים השותפין בחצר, טור). אבל אם קנה אחד מהם בו מציאה מגנב – אין לחבירו זכות בה".

"קצות החושן" (סי' רס ס"ק א) השיג על דברי הרא"ש הללו: "ולולי דברי הרא"ש נראה לענ"ד דאפילו מציאה דאתי מעלמא נמי אין חצר השותפין קונה אלא דהמוצא זכה... וטעמא דהך מלתא נראה כיון דאפילו בשנים שהגביהו מציאה אמרו בפ"ק דמציעא (ח ע"א) דתיהוי כמאן דמנח בקרקע ולא ליקני לא זה ולא זה, אלא משום דכל אחד הו"ל מגביה מציאה לחבירו ע"ש, וא"כ דוקא התם דשתי ידים זוכות בו אמרינן דידו של זה זוכה לחבירו וכן ידו של זה זוכה לחבירו, אבל בחצר השותפין, דאינו אלא יד אחת ואותה היד משותפת לשניהם, א"כ לא זכה לא זה ולא זה והו"ל כמאן דמנח בקרקע". וקשה על "קצות החושן", מדוע בסי' ר, לאחר שהגדיר את בית הכנסת כחצר השותפין, כתב כדבר הפשוט שיש קניין חצר, והרי לשיטתו אין כלל קניין חצר בחצר השותפין. ניתן לטעון שדבריו בסי' רס נאמרו "לולי דברי הרא"ש", אולם להלכה הוא מקבל את דברי הרא"ש.

אולם ייתכן שישנה כאן סיבה נוספת. בסי' רס מדובר בשני שותפין בחצר, אולם לא אמורה להיווצר ביניהם בעלות משותפת במציאה – הם יחלקו את המציאה חצי-חצי, ולא שהמציאה

תיכנס לרכוש השותפות, לקופת השותפות. אולם אם ישנה מציאה שאמורה להיכנס לקופת השותפות, יתכן שבזה יודה "קצות החושן" שיש קניין חצר גם לשותפין. לכן בסי' ר, אם המציאה הייתה נקנית לבית הכנסת היא הייתה נכנסת לרכוש המשותף, ולא היינו מחלקים אותה בין הקהל, כל אחד לפי חלקו. ממילא אם נידון בית כנסת כחצר השותפין, עקרונית יש מקום לכך שהמציאה תיקנה. הסברה בזה פשוטה; "קצות החושן" ביאר שלדעתו מציאה אינה נקנית בחצר השותפין כיוון שאי אפשר שיד אחת תזכה לשני גופים שונים, ובשותפין בחצר אותה יד – חצר – אמורה לזכות לראובן וגם לשמעון, מה שלא ייתכן לדעתו. אולם אם החצר זוכה לגוף אחד – קופת השותפות – אין כל מניעה שהחצר תקנה.

ה. קניין משותף אחד לשני בחצר השותפין ובבית הכנסת – לדברינו בסעיף ד ישנה משמעות גם לנדון דידן. כאן הרי לא מדובר במציאה, אולם ייתכן שהתורם הנו חבר בבית הכנסת, ואם כן אם נגדיר את בית הכנסת כחצר השותפין, הרי שכפי המבואר בגמרא (בבא בתרא פד) אי אפשר לקנות בחצר משותף אחד לשני. ולפי זה בנדון דידן לא נקנה הספר לבית הכנסת. ולפי מה שביארנו בסעיף ד ישנם שני סוגים של קניין חצר בחצר השותפין: מקרה אחד כאשר החצר קונה לשותפים כאנשים פרטיים, ומקרה שני כאשר החצר קונה לשותפות. ייתכן שכל דברי הגמרא הם כאשר ראובן מעוניין להקנות חפץ לשמעון בחצר המשותפת. בזה לא נקנה החפץ לשמעון, והסברה פשוטה – החפץ הנקנה לא יצא מרשותו של המקנה. אולם כאשר ראובן אינו מעוניין להקנות את החפץ לשמעון אלא לכיס המשותף, בזה נאמר שחצר השותפות קונה לשותפות.

ואכן פסק המחבר (חו"מ סי' קעו סע' ב): "נשתתפו בשאר מטלטלין, כיון שקנו מידם שיביא זה חביתו של יין וזה כדו של דבש, והרי נשתתפו בהם, נעשו שותפין בהם. וכן אם ערבו פירותיהם, או ששכרו מקום בשותפות, והניח זה כדו וזה חביתו שנשתתפו בהם, הרי אלו שותפין בהם. כללו של דבר: בכל הדרכים שקונה הלוקח, באותם הדרכים עצמם קונים השותפין זה מזה הממון המוטל ביניהם להשתתף בו". "קצות החושן" (שם) הקשה מדין זה שאין השותפין קונים זה מזה בקניין חצר, ותירץ: "ואפשר דהא דחצר השותפין אין קונין זה מזה, היינו דוקא לקנותו כולו, אבל בגוף הכא דקונין זה מזה להיות הדבר בשותפות מהני גם חצר השותפין, ואכתי צ"ע". "נתיבות המשפט" (שם) הקשה על דברי "קצות החושן": "והוא תמוה, דמה הפרש יש בין לקנות פלגא ובין לקנות כולה". ייתכן שניתן להסביר על-פי מה שביארנו שישנו חילוק בין מצב שבו שותף אחד מקנה לשני לבין מקום שבו שותף אחד מקנה לצורך השותפות, שאז יצא החפץ לגמרי מרשותו של השותף ונכנס לרשות השותפות. "נתיבות המשפט" שם תירץ באופן שונה קושיה זו: "ולכן נראה דדוקא בחצר השותפין, שיש רשות לכל אחד להניח מה שירצה – אין קונין זה מזה, והטעם דהא כתב הר"ן בנדרים ריש פרק השותפין (מה ע"ב) דמטעם זה מותר במודר הנאה ליכנס לחצר השותפין (למאן דאמר) דיש ברירה, וכשמשתמש הוברר הדבר דאותו מקום הוא שלו לגמרי ובשלו הוא משתמש, ומש"ה אין קונין זה מזה, דתיכף כשהניח ראובן השותף החפץ שלו בחצר השותפין הוי כהוברר הדבר שהמקום שהניח עליו החפץ הוא של ראובן, ושוב לא הוי מקום זה חצירו של שמעון וא"א לקנות לו, וכמ"ש הפוסקים בטעמא דד' אמות של אדם אין קונין במקח וממכר בסימטא, משום כיון דקדם הכלי נעשה רשות המוכר, והוי כחצירו של מוכר שאינו קונה ללוקח (ראה ש"ך סי' ר ס"ק ה), ומטעם זה ג"כ אינו קונה בחצר השותפים דמקום הנחת כלי של מוכר הוי חצירו של מוכר מטעם ברירה כמ"ש, משא"כ בחצר ששכרו בשותפות, שלא יניחו בו רק דברים המשותפים ולא דברים שאינן שייכים לשותפות, וכשמניח בו השותף דבר שהוא שלו בעצמו שאין לו רשות להניח בחצר זה – לא שייך בו לומר ברירה, שכיון שהניח עליו ונשתמש במקום זה הוברר שהמקום זה הוא שלו, דאין לו רשות להשתמש בו בזה ולא שייך בו ברירה, ועדיין המקום של שותפים הוא וקונה המקום לשני השותפים, דחצירו של אדם קונה לו, כמו שקונין מאחר כשמניח בחצירם, דבדבר שאין להשותף רשות להניח בחצר דמי לקונה מאחר ע"י חצר זה מחמת שאין לו רשות להניח בו, ויש ג"כ שינוי רשות שמוציאו מרשות שלו לרשות השותפים". לכן גם לדעת "נתיבות המשפט" יש לחלק בין חצר משותפת שבה אין קניין משותף אחד לשני, לבין חצר המשותפת שבה נקנה החפץ מאחד השותפים לצורך השותפות. ויש לזכור שלדעתו יש קניין חצר לבית כנסת חוץ מאשר במציאה, לכן מסתבר כי החפץ נקנה לבית הכנסת בקניין חצר.

ו. קניין משיכה על-ידי הגבאי – גם אם נאמר שלא נעשה כאן קניין משיכה, ייתכן שבהמשך הספר הגיע לידי גבאי בית הכנסת והוא התכוון לקנות אותו עבור בית הכנסת. אמנם קשה להניח שכך היה, שדעתו של הגבאי הייתה לקניין. אמנם הוא הגביה, אולם לא מתוך הנחה

הדרך הטובה ביותר הנה לפנות להנהלת בית הכנסת ולהציע להם להחליף הש"ס בספרים אחרים.

שמדובר במעשה קניין, אלא כדי להחתים את הספר, וכו'. למרות זאת מצאנו בספר "אורחות המשפט" שכתב: "ובאמת המנהג כל מה שבא ליד הגבאי הוא כבא לרשות ההקדש... א"כ קונה מטעם סיטומתא". אם כך המנהג ודאי שנעשה כאן קניין.

[2] יש לדון כאן לא רק מדיני קניינים אלא גם מדיני נדרים.
בצדקה ישנה הלכה הקובעת כי אמירתו של אדם שייתן צדקה מחייבת אותו, אף-על-פי שלא אמר בלשון נדר, וכך דורשת הגמרא: "אשר דיברת בפיך – זו צדקה". לכן אם הנודר אמר (גם אם לא לגבאים אלא לבני ביתו) שהוא נותן ספר זה לבית הכנסת – האמירה מחייבת.
על-פי השאלה נראה שהנודר לא הוציא בפיו את החלטתו לתת את הספר כתרומה לבית הכנסת, ובכל זאת פסק הרמ"א (יו"ד סי' רנח סע' יג): "אם חשב בלבו ליתן איזה דבר לצדקה, חייב לקיים מחשבתו ואין צריך אמירה, אלא דאם אמר מחייבין אותו לקיים... וי"א דאם לא הוציא בפיו אינו כלום (הרא"ש כלל יג), והעיקר כסברא הראשונה". כלומר, גם החלטה לתת צדקה מחייבת, אף-על-פי שלא הוצאה בדיבור, כל שכן כאן, שההחלטה לוותה במעשה. כאשר יש רק אמירה לתת צדקה, אם הכסף לא הגיע לידי גזבר הצדקה – אין חיוב לתת דווקא את החפץ שעליו התחייב הנותן, אלא ניתן להחליפו בחפץ אחר. וכך נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רנט סעיף א'): "האומר סלע זו לצדקה, או שאומר הרי עלי סלע לצדקה, והפרישו – עד שלא בא ליד הגבאי יכול לשנותו, בין ללוותו לעצמו בין ללוותו לחבירו, ויפרע אחר תחתיו. הגה: וכן אם הקדיש כלים, יכול למוכרם לפני ג' בקיאים בשומא, ונותן דמיהם לצדקה. (ב"י בשם הגהות מרדכי דכתובות). משבא ליד גבאי – אסור ללוותו, בין לו בין לאחר בין לגבאי". על-פי זה, אם נכריע שלא נעשה קניין על-ידי בית הכנסת, ניתן לקחת את הש"ס לביתו ולהחליפו על-פי שומא בש"ס אחר. ועל כל פנים אין כל היתר לקחת את הש"ס מבלי להחליפו, ללא רשות המוסמכים לדבר.

קליפורניה, ארה"ב **California, USA**
אדר תשס"ו

קיא. תוקפה של התיישנות מבחינה הלכתית

שאלה:
כידוע לכם, במשפט הכללי קיים מושג של התיישנות בתביעות. בתביעות מקרקעין 15 שנים או 25 שנים (קרקע מוסדרת או לא), ובתביעות כלליות 7 שנים, ועל-פי זה נוהגים בבתי משפט של המדינה.
שאלתי היא, אם בהתדיינות על-פי דין תורה כיום (מה שאנו מקווים שיהיה תמיד) הנתבע יכול להעלות את טענת ההתיישנות על-פי דין תורה, שכן מושג וחוק זה מקובל בין האנשים כיום הלכה למעשה, אם מצד הנוהג או מצד דינא דמלכותא דינא. דוגמה לעניין דומה, דיני הספנות, דיני קניין (טאבו), דיני הגנת הדייר וכדומה מאומצים על-ידי ההלכה ופוסקים גם על-פיהם, בהתחשב באומדן דעת הצדדים, גם בבתי הדין הרבניים ועל-פי דין תורה.
מהו המצב הנוהג לגבי נושא ההתיישנות? האם בדין תורה יש להתחשב בכך שהוא נפוץ ומקובל כל-כך בקרב היהודים, הלכה למעשה?

תשובה:
א. מעיקר הדין, אין בזמן שחלף בכדי לבטל את חיובו של החייב לפרוע את חובו[1]. למרות זאת, כאשר מגיע דין ישן לפני בית הדין, יש לבדוק את המקרה היטב ולהתייחס לדין זה כ"דין מרומה"[2].
ב. במקרים מסוימים אין גובים בשטר ישן[3].
ג. לפי המשפט הכללי, יש הבדל בין טענת התיישנות מהותית, לטענת התיישנות פרוצדוראלית. לטענה המוגדרת פרוצדוראלית אין תוקף כלל מבחינה הלכתית.

---

[1] כתובות (קד ע"א) בגמרא מבואר שבעל חוב גובה חובו לעולם, ואפילו אין שטר בידו, כל זמן שהחייב מודה. באלמנה נוהג דין מיוחד שמוחלת הכתובה ליורשים אחר כ"ה שנים עי"ש. עיין גם שו"ת חת"ס (ח"ו - חו"מ סי' עח); שו"ת נחלת עזרא (ח"א חו"מ סי' י).

[2] כתב הרא"ש (כלל פה סי' י וכנפסק בשו"ע חו"מ סי' סט ושם סי' צח סע' ב) שכאשר באה לפנינו תביעה ישנה, הרי זה בכלל "דין מרומה". במצב כזה עלינו לדרוש ולחקור בדין. אם הדין אינו ברור על הדיין להסתלק מן הדין. פרטי דין מרומה מופיעים בשו"ע (חו"מ סי' טו). לשון הרמ"א (שם סי' סא): "וכן כל שטר ישן, יש לב"ד לחקור ולפשפש אחריו, אע"ג שכתוב בו שלא יטעון הנתבע שום טענה נגד השטר, וקבל עליו בחרם ובשבועה, אפילו הכי הב"ד צריך לחקור אחר זה, כדי להוציא הדין לאמיתו".

[3] "נתיבות המשפט" (שם סי' סא ס"ק יא) פסק: "והמנהג שאין גובין בשטר ישן מיורשים, והלוה נאמן לטעון פרעתי". כלומר, נגד שטר ישן אין טענת "שטרך בידי מאי בעית" (שטר ישן – שלוש שנים, ובשטר עסקה שש שנים). תקנה דומה מופיעה כבר בפנקס קהילת ליטא משנת שפ"ח (דובנוב, פנקס המדינה, עמ' 42 תקנה רה): "שטר ישן מקרי כשעבר זמן פרעון שלו שלוש שנים, ואז רשות בי"ד להפוך השבועה, והכל לפי ראות בי"ד". מכל מקום, ספק אם ניתן להסתמך על תקנה זו בפני בתי הדין שבישראל (ראה אליאב שוחטמן, סדר הדין, עמ' 178 הערה 89).

מסיבה זו, במדינת ישראל[4] בה החוק מתייחס להתישנות רק כפרוצדוראלית, אין תוקף הלכתי לטענת התיישנות, למעט מקרים חריגים.
הסעיפים הבאים דנים אך ורק בטענת התיישנות מהותית.

ד. לשיטת רוב הפוסקים, נראה שיש לחייב בחובות ישנים למרות דין המדינה, ואין לומר בזה "דינא דמלכותא דינא"[5].

---

[4] המשפט הכללי מבחין בין שני סוגים של טענות התיישנות. הראשונה היא טענה מהותית, הטוענת לפקיעת הזכות. השנייה היא טענה דיונית-פרוצדוראלית, הקובעת כי למרות שהזכות עדיין קיימת, בית המשפט אינו מטפל בה. החוק בישראל מגדיר טענת התיישנות רק לפי ההסבר השני. וז"ל החוק: "תביעה לקיים זכות כל שהיא נתונה להתיישנות, ואם הוגשה תובענה על תביעה שהתיישנה וטען הנתבע טענת התיישנות, לא יזדקק בית המשפט לתובענה, אך אין בהתיישנות בלבד כדי לבטל את הזכות גופה" (חוק ההתיישנות תשי"ח-1958 סעיף 2). לפיכך טענת התיישנות יכולה להיטען רק בתחילת דיון, ואם לא נטענה אז, איבד הנתבע את זכותו לטעון להתיישנות (שם סעיף 3). כמו כן, יכול אדם לטעון לקיזוז חובות, למרות שהחוב שחייבים לו התיישן, ולא תתקבל נגדו טענת התיישנות (שם סעיף 4). טענת התיישנות כזו היא למעשה הוראה לבית המשפט, ואין היא מחייבת את בתי הדין. דבר זה מפורש בחוק עצמו, שחוק ההתיישנות אינו תקף בבית דין: "בחוק זה - 'בית משפט' - כל רשות שיפוטית או בורר, ולמעט בית דין דתי" (שם סעיף 1). הדבר הוסבר גם בדיוני הכנסת ע"י ח"כ ש.י. רוזנברג: "בתביעה כספית יכול בית דין דתי לטפל רק בהסכמת שני הצדדים. הוא פועל לפי שטר בוררות. בשטר בוררות רשאים כיום עורכי-הדין להכניס סעיף האומר שמותר לבורר לקבל ראיות שלא לפי חוק הראיות ולפעול בכל מיני דרכים שלא לפי הפרוצדורה של בתי המשפט. ענין ההתיישנות הוא ענין פרוצדוראלי לפי החוק ולא ענין מהותי. וכאשר בעלי הדין פונים לבית-דין דתי מה הם אומרים? אנו מאפשרים לבית הדין הדתי להשתמש באותו החוק הפרוצדוראלי שהוא משתמש בו. ממילא הנוהג הוא כמו לגבי כל בורר, כאשר חותמים על שטר בוררות. לגבי בית דין דתי יש חוק התיישנות אחר, והוא איננו פועל לפי חוק ההתיישנות הקיים. שני הצדדים הסכימו איפוא שהוא יפעל לפי חוק ההתיישנות שלו, של בית הדין הדתי, ולפי הפרוצדורה שלו..." (נ. רקובר, המשפט העברי בחקיקת הכנסת, עמ' 447).
גם מצד מנהג המדינה לא שייך לטעון להתיישנות, כיון שמזווית זו העובדה שבתי המשפט אינם נוהגים לחייב בתביעות ישנות, אינה מכתיבה את המנהג לבתי דין. גם אין לומר שמן הסתם התובע מחל על חובו, בידיעה שלא יוכל לתבוע חובו בבית משפט מפאת ההתיישנות, שהרי הוא יכול לתבוע חובו בבית דין. ואף אם הנתבע יסרב לבוא לדיון בפני בי"ד, אין לומר שהתובע מוחל על חובו בגלל שהנתבע עובר על דת. לפיכך במדינות בהן נוהג רק חוק התיישנות פרוצדוראלי, כמו בישראל, לפי דין תורה אין כל מקום לטענת התיישנות.
במדינות אחרות, כמו בצרפת ובסקוטלנד, ובתחומים מסויימים בחוק בישראל (כמו למשל בחוק הספנות ובחוק התובלה האוירית), קיימת טענת התיישנות מהותית בנוסף לטענת ההתיישנות הפרוצדוראלית. הסעיפים הבאים של התשובה עוסקים בשאלה האם לחוקים שמכתיבים פקיעת הזכות מבחינה מהותית יש תוקף בדין תורה, מצד דינא דמלכותא או מצד מנהג המדינה.

[5] יש לדון בתוקף חוק ההתיישנות, בנושאים בהם מוגדרת התיישנות מהותית, משלוש זוויות: א. אם אומרים בזה "דינא דמלכותא דינא" (להלן דד"ד); ב. אם יש לחוק תוקף מצד "תקנות הקהל"; ג. אם יש לו תוקף מצד המנהג.

א. תוקף הלכתי מצד דד"ד: ביסוד דין דד"ד נחלקו הראשונים: י"א שכלל זה נאמר רק בחוקים הקשורים בקרקע ובמיסוי; י"א שכלל זה נכון רק בדברים שהם להנאת המלך; וי"א שכלל זה אינו נכון לגבי מלך מישראל אלא רק לגבי מלכי אומות העולם. שיטות אלו נדחו מההלכה, והשו"ע ורמ"א פסקו שלא כמותם - שהכלל דד"ד נכון בכל דבר ולא רק בקרקעות; שהוא נכון לא רק להנאת המלך, ובפרט כשהוא לתקנת המדינה; ושהוא נכון בין במלכי או"ה ובין במלכי ישראל (עיין במאמרו של הרב וינגרטן "חוקי המדינה ותוקפם לפי ההלכה" בתוך "בצומת התורה והמדינה" ח"א עמ' 67). יתר על כן, החת"ס (ח"מ סי' מד) קבע כי אף לשיטות המצמצמות את דד"ד, זהו דוקא "במסים ומכס שמטיל על כרחם ס"ל לא שייך לומר בני מדינה ניחא להו אלא משום שהוא אדון הארץ וא"כ יש לחלק בין מלכי ישראל למלכי או"ה אבל במנהגי ונימוסים... מודה ר"ן דהטעם משום דניחא להו ואין לחלק בין מלכי ישראל לאו"ה". היינו שבמנהגים ונימוסים לכו"ע יהיה דד"ד מפני שהעם עצמו נוח לו בתקנת המלך.
עם זאת, קבעו הראשונים שאין אומרים דד"ד במקום שהוא סותר דין תורה. שתי שיטות בהבנת כלל זה - שיטת הרמ"א ושיטת הש"ך. הרמ"א (חו"מ סי'

שסט סע' יא) פסק: "וליכא בזה (דיני ירושה) משום דינא דמלכותא, דלא אמרינן דינא דמלכותא אלא בדבר שיש בו הנאה למלך או שהוא לתקנת בני המדינה, אבל לא שידונו בדיני עובדי כוכבים, דאם כן בטלו כל דיני ישראל". מו"ר מרן הגר"ש ישראלי ("עמוד הימיני" סי' ח אות ח) מבאר שכוונת הרמ"א לחלק בין חוקים שעיקרם בהכרעה שכלית "ומטרת החוק בזה הוא למצות את מדת האמת והצדק, ולקבוע כן את החוק", אשר בזה לא אמרינן דד"ד, מפני שאנו הולכים אחר מידת האמת והצדק שהתורה מגדירה, לבין דברים שעיקרם בחינת התיקון שיש מזה לעולם "שלא שייך בהם הכרעה שכלית, אלא קבעית נוהג וחק, בהתאם ליסודות הכלליים של הצדק", ובזה אמרינן דד"ד.

על-פי דבריו יש לדון האם יחול כאן דד"ד. הדבר תלוי בהסברים השונים לחוק ההתיישנות (ראה הסברים להצעת חוק ההתיישנות תשס"ז-2007): לפי חלק מההסברים, מטרת החוק לאפשר התנהלות תקינה של צרכי המסחר, כדי שלא יצטרכו לשמור ראיותיהם לאורך זמן; לעודד תובעים להגיש תביעותיהם בזמן; וכדי לתת עדיפות לתביעות חדשות על פני תביעות ישנות, על מנת להקל מהעומס המוטל על בתי המשפט. לפי הסברים אלו, החוק הוא תקנה לתיקון העולם, ועשוי להיות לו תוקף הלכתי. אולם לפי הסברים אחרים השיהוי הממושך בהגשת התביעה עשוי להעיד על כך שהתובע ויתר ומחל על זכות התביעה; וכן כי זכותו של נתבע שלא לסבול מחוסר ודאות באשר לתביעות ישנות שעשויות להיות מוגשות כנגדו. לפי זה, חוק ההתיישנות מבוסס על הכרעות שכליות הנוגדות את הכרעת התורה, ולכן אין תוקף הלכתי לחוק ההתיישנות.

גם אם ננסה לבסס את מעמד החוק על הנימוקים הראשונים, שהחוק מיועד לתקנת המדינה ואינו מבוסס על הכרעה שכלית, עדיין אפשר שאין לתת לחוק זה תוקף הלכתי, משום שהאופן שבו נחקק החוק היום זועק לאי-צדק. לפי החוק די בכך שהנתבע יטען להתיישנות התביעה, כדי לפטור אותו, ואין הוא נדרש לטעון שפרע את חובו. ואפילו הוא מודה שהוא חייב, יכול הוא לטעון להתיישנות (סעיף 9 לחוק: "הודה הנתבע בכתב או בפני בית משפט... תתחיל תקופת ההתיישנות מיום ההודאה... בסעיף זה, "הודאה" - למעט הודאה שהיה עמה טיעון התיישנות"). סביר להניח שלו היינו אנחנו מתקנים את חוק ההתיישנות, היינו דורשים מהנתבע לטעון שפרע את חובו אלא שאין בידו השטרות הנדרשים להוכחת דבריו, או לכל הפחות לטעון שאינו זוכר אם פרע או לא. אך פשוט שאם הנתבע מודה שלא פרע חובו אלא שהוא מבקש להסתתר מאחורי התיישנות התביעה - אין בזה כדי לפטור אותו מלשלם, בבחינת "כל חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה". מתקבל על הדעת, שהמחוקק בישראל פטר את הנתבע מלטעון טענה נוספת, ואף קיבל את טענת ההתיישנות למרות הודאת הנתבע, בגלל הנחתו שהשיהוי בהגשת התביעה מעיד על כך שהתובע מחל על זכותו (על סעיף 9 הנ"ל התקומם ח"כ ז. ורהפטיג בדיוני הכנסת על החוק, בטענה שחוק ההתיישנות צריך להיות מבוסס על חשש מדין מרומה, ולפיכך הודאה בזכות התובע וטענת התיישנות הן תרתי דסתרי. ראה נ. רקובר, המשפט העברי בחקיקת הכנסת, עמ' 450).

הדברים הנ"ל מעוררים שאלה כללית: מיהו המופקד על הבירור אם כל חוק וחוק מחוקי המדינה נעשה לתקנת המדינה, או שהוא נובע ממניעים זרים - העדפת שיטת משפט הזרה לתורה, או העדפת נימוקים אישיים על פני טובת הציבור כולו? מי המחליט בדבר - כל יחיד? כל רב? או שמא צריך להיות גוף מוסמך שיאשר את חוקי המדינה? לדיון בשאלה זו ראה מאמרו של איתמר ורהפטיג "חוקי הכנסת ומדינת התורה" (תחומין י, עמ' 190-193).

לעומת זאת הש"ך (חו"מ סי' עג ס"ק לט) חולק על פסיקת הרמ"א, ולדעתו מה שפוסקים שדד"ד, אפילו במקום שהחוק עשוי להיות לתקנת בני המדינה, זהו דוקא "מה שאינו נגד דין תורתינו אלא שאינו מפורש אצלינו, אבל לדון בדיני הגוים בכל דבר נגד תורתינו, חלילה, ודאי לא יעשה כן בישראל... ואנה מצא זה דמה שהוא לתקנת בני המדינה אמרינן דינא דמלכותא דינא אפילו נגד דין תורה... ועוד דמי מפיס, א"כ בכל דיניהם נימא שהוא לתקנת בני המדינה".

הויכוח בין הרמ"א לש"ך נסוב סביב דין המלכות שאין למכור משכונות תוך פחות משנה מסוף זמן ההלוואה, בעוד שבדין תורה ניתן למכור כבר אחר ל' יום. לדעת הש"ך אין לדון כאן בדין המלכות, מפני שמפורש בתורתנו כי ניתן למכור משכון כבר לאחר ל' יום, ואין דין המלכות יכול לעקור דבר המפורש בתורתנו, אף אם הוא נעשה לטובת בני המדינה.

מו"ר מרן הגר"ש ישראלי ("עמוד הימיני" סי' ח אות ז) דן בדברי הש"ך, והתקשה מדוע יש לחלק בין דין מפורש לדין שאינו מפורש, הרי גם הדינים הסתומים יכולים להילמד מהמפורשים, ואין לך דין שאי אפשר ללמוד אותו לפי כללי ההלכה. אם כן, לעולם דינא דמלכותא יהיה נגד דין תורה! לכן הוא מחדש בדעת הש"ך כי: "כשם שאין לבי"ד לתקן תקנה העוקרת איזו מצווה או דין מן התורה, אלא אם כן עיקר המצווה נשארת, ורק לפרט מסויים ממנה השתמשו בהפקר בי"ד, כך גם "דינא דמלכותא" מכח הפקר המלכות, כלפי דיני התורה ותקנות חז"ל ואין להם תוקף אלא כשאינם פוגעים ואפילו בעקיפין באחד הדינים לעקור אותו מכל וכל. אבל דין שלא נתפרש, אע"פ שוודאי אפשר לשמוע אותו מכלל דיני התורה, וממילא נמצא שיש בתקנתם משום עקיפה במקרה זה על לא תגזול, מ"מ לא אכפת לן בהא, כיוון שאין זו עקירה אלא בדרך הפקר של דינא דמלכותא, ואף זה אינו פוגע בכלל המצוה ול"ש לומר שע"י התקנה כאילו בטלה מצוה זו". לאור דברי הרב ישראלי, למרות שניתן ללמוד סתום ממפורש, אין בעקירת הסתום ע"י דינא דמלכותא משום סתירה לדין תורה. היות ועיקר הדין מוסיף להתקיים, ניתן לקבל את דינא דמלכותא. רק בדינים מפורשים מוגדרים החוקים כעוקרים לגמרי דין תורה (סוגיה שנותרה פתוחה היא עד היכן מגיעים גבולות המפורש, ומתחיל הסתום. האם רק דיני התורה והגמרא נחשבים למפורש, ואילו דברי הראשונים לסתום? ואם ראשונים כמלאכים ודבריהם כמפורשים, האם רק עד חתימת השו"ע, או שגם דברי האחרונים נחשבים מפורשים שמנאמרו? נראה שהש"ך עצמו מתייחס רק אל דברי הגמרא כאל מפורשים, אך לא ברור למה). לכן קובע הש"ך, כי דינא דמלכותא יכול להגדיר שאחרי שנה יכול המלוה למכור את המשכון אף אם לא תבע את חובו מהלוה, היות שאין מפורש בדינינו שאחרי שנה צריך לתבוע כדי למכור, אך מי שתבע חובו לא יוכל דינא דמלכותא להגבילו מלמכור את המשכון עד שתעבור שנה, היות שמפורש בגמרא (ב"מ קיג ע"א) שניתן למכור כבר אחרי ל' יום. לפי הבנה זו בדברי הש"ך, חוק ההתיישנות עוקר דין מפורש, שאין חובות נמחלים או פוקעים גם כעבור תקופה ארוכה (כדלעיל הערה 1), ואין לו תוקף הלכתי גם אם הוא לתקנת בני המדינה.

מו"ר הגרז"נ גולדברג הסביר בדברי הש"ך שישנם דינים שבהם אין דין תורה קובע את הדין בדווקא, כגון ההלכה המגדירה את שעות העבודה, ובזה דד"ד. אולם דינים מוחלטים, כגון בדין שעליו דן הש"ך שם, החלטת המשכון לטובת המלווה לאחר ל' יום - בזה לדעת הש"ך אין אומרים דד"ד, כיוון שזה נגד דין תורה. על-פי דבריו ודאי שדיני ההתיישנות יוגדרו כדינא דמלכותא הסותר את דיני התורה.

ב. תוקף הלכתי מצד "תקנות הקהל": יש לדון האם למרות שאין לחוק תוקף הלכתי מצד דד"ד, אולי יהיה לו תוקף כ"תקנות הקהל", שביכולתן לעקור דברי תורה במקום הצורך. לשם כך יש להשיב תחילה על השאלה, האם לחוקי הכנסת תוקף של "תקנות הקהל". אילו כל יושבי הכנסת היו תלמידי חכמים, לא היה ספק שיש לתת לחוקים שקבעו מעמד של "תקנות הקהל", כפי שהתקינו הקהל תקנות במשך אלפיים שנות גלות. אלא, ששתי טענות נאמרו ביחס למעמדם של חוקי הכנסת כ"תקנות הקהל": טענה אחת קשורה ליכולתו של קהל לתקן תקנה, כאשר חלק מהמתקנים הינם פסולים לדון. זאת על סמך דברי הרמ"א (סימן לז סעיף כב), שטובי הקהל הרי הן כדיינים, ואסורים להושיב ביניהם מי שפסול לדון משום רשעה. לצערנו עדיין חלקים גדולים מחברי הכנסת עונים להגדרה זו. עם זאת, רבים מן האחרונים כתבו שדין הרמ"א הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד, מאחר שהקהל קיבלו עליהם את הפסולים, מועילה קבלה זו. הטענה השניה קשורה להלכה, לפיה תקנת הקהל זקוקה לאישורו של 'אדם חשוב' (סימן רלא סעיף כח), וספק אם חוקי הכנסת זכו לאישורו של 'אדם חשוב'. גם ביחס לתנאי של זה, כתבו אחרונים, שאף אם אדם חשוב היינו רב, סוף סוף, על רבים מהחוקים הסכימו גם נציגי הציבור הדתי בארץ, וממילא גם

הרבנים שאיתם הם מתייעצים (הרב אברהם שפירא, תחומין ג' עמ' 238; הרב עובדיה הדאיה, בצומת התורה והמדינה עמ' 32). למעשה, רבים האחרונים הקובעים שיש לחוק האזרחי בארץ תוקף של "תקנות הקהל" (הרב עובדיה הדאיה [ישכיל עבדי ו, ח, ב], הרב אברהם שפירא [תחומין ג, עמ' 238], הרב יוסף קאפח, הרב מרדכי אליהו והרב שלמה גורן [שלושתם בפד"ר יב, עמ' 15], ציץ אליעזר [חלק ה סי' ל וחלק י סי' נב]).

למרות האמור לעיל, נראה שבנידון דידן לא יהיה תוקף הלכתי לחוק ההתיישנות, גם אם נחשיב את חוקי הכנסת כ"תקנות הקהל", ולמרות שלתקנות כאלו יש סמכות לשנות ולעקור דין תורה. הטעם לכך הוא, שניתן היה לתקן את חוק ההתיישנות בצורה שלא תסתור בצורה ישירה את דין התורה, כפי שכתבנו לעיל, שהיינו דורשים מהנתבע לטעון שפרע את חובו, או לכל הפחות לטעון שאינו זוכר אם פרע או לא. באופן זה ניתן היה להשיג את כל היתרונות שבחוק ההתיישנות הנוכחי (ראה בתשובות המהרי"ק [שורש יד] ו"תרומת הדשן" [פסקים סי' רנג] שאף לדעת הראבי"ה הסובר שניתן לתקן תקנות בדבר שיש בו רווח לאחד והפסד לאחר, היינו דוקא כשהוא לצורך הקהל, אך להפקיר או להפסיד ממונו של יחיד שלא לצורך הקהל אין להם רשות. וראה עוד אצל הרב ישראל בארי, בצומת התורה והמדינה, עמ' 35: "...עוד נראה לי, שאפילו אם אין הכונה לחקוק חוקים מתוך מרידה בתורה, אלא מפני שנראה להם שעניני המדינה יתוקנו יותר לפי משפט העמים הוי כדין ערכאות, וגם קבלה מפורשת מטעם הציבור לא מהני על זה").

כך אנו לומדים גם מתשובות הרשב"א (המיוחסות סי' נט), הדן במנהג ההכרזה הנעשה אחר מכירת קרקע, שמי שאינו מערער על המכירה ומציג ראיותיו בתוך ימי ההכרזה אינו יכול לערער אח"כ על המכירה. הרשב"א נשאל האם מי שלא היה בעיר בזמן ההכרזה, או שלא מצא ראיותיו באותו זמן, יוכל לערער אח"כ על המכירה. הרשב"א משיב כי "שורת הדין שכל מי שיאמר שאינו בעיר, ולא שמע בהכרזה, אין בדין שיפסיד... אבל במה שהסכימו הקהל, איני יודע במה היתה ההסכמה. שאם הסכימו בפירוש: שכל מי שלא יבא תוך זמן, בין שמע בין לא שמע, בין יורש בין אחר; ותקנו זה לפי שראו שיש בזה תיקון המדינה, להרחיק הערמות מבעלי ערמה; כל מה שתקנו והסכימו והנהיגו בהנהגת כולם, מה שעשו עשו ותקנו, בין בדין בין שלא בדין, רשאים הן, והפקרן הפקר". הרי שהרשב"א מכיר בתוקף תקנה הדומה לחוק ההתיישנות, ושיש לנהוג על פיה כיון שתוקנה לתיקון המדינה, כדי להרחיק הערמות. ומשמע גם שאם התקנה לא הייתה לתיקון המדינה אלא מחמת קבלת מערכת משפטית זרה, לא היה לה תוקף. ועוד כתב הרשב"א (ח"ו סי' רנד) שאין לקבל מנהג שהתקבל, היות ונהגו כן רק משום שכך נוהגים הגויים, ונראה שמאותו הטעם גם אין תוקף לתקנה שתוקנה כחיקוי לדיני הגויים: "ומכל מקום לנהוג כן מפני שהוא משפט גויים באמת נ"ל שאסור לפי שהוא מחקה את הגויים וזהו שהזהירה תורה לפניהם ולא לפני גויים, ואע"פ ששניהם רוצים בכך והוא דבר שבממון. שלא הניחה תורה את העם שהוא לנחלה לו על רצונם שייקרו את חקות הגויים ודיניהם ולא עוד אלא אפי' לעמוד לפניהם לדין אפילו בדבר שדיניהם כדין ישראל".

ג. תוקף הלכתי מצד המנהג: מנימוקים דומים להנ"ל כתב הרב עוזיאל ("משפטי עוזיאל" ד סי' כח) שאין לחוק ההתיישנות תוקף הלכתי מפאת המנהג שהוא יוצר: "והוא הדין בנדון דידן נעשה דין ההתיישנות כדין מנהג המדינה. אולם בכל זאת אי אפשר לקבל חק זה כהלכה פסוקה ומוסכמת, לפי שדין ישראל מחייב את הדיין לדון דין אמת לאמתו... ואין זה דומה למנהג שקבלו עליהם, שלא נאמר זה אלא בדרכי הקנין, כגון סיטומתא ומנהג הסוחרים שעל פי המנהג גמרי ומקנו, אבל אין היתר לגזול מפני המנהג, והואיל וכל זמן שהשטר קיים יש הוכחה ברורה שלא נפרע מטעם 'שטרך בידי מאי בעי', והואיל ואין הלוה מוכיח שפרע שטר זה, אלא שטוען מחל לי או שמא פרעתיו, וראיה לדבר שלא תבעני, הרי זה בכלל דינא דגזלנותא, ואין הגזל ניתר מפני המנהג, שתורת ישראל מחייבת את כל אדם להיות רודף צדקה ומשפט, כדכתיב 'צדק צדק תרדוף למען תחיה וירשת את הארץ'. והנלע"ד כתבתי". הנחתו היא שגם אם ישנו מנהג לא

ה. בחיובים שמקורם במנהג המדינה, יש מקום לומר שאין לחייב בחוב שהתיישן על-פי החוק והמנהג[6]. ויש אומרים שאין להתחשב בכך שחלפה תקופת ההתיישנות[7].

לתבוע חובות אחר תקופת ההתיישנות, לא אומרים שעל דעת כן הלווה לו. הטענה כי "אע"פ שאני חייב לך - לא אפרע, שכן חלפו שנים רבות" נחשבת לטענה שאין בה הגינות, ולכן אין בכוחה ליצור מנהג מדינה.
יש להעיר, שהרב עוזיאל מניח שההסבר לחוק ההתיישנות הוא שכאשר חולפת תקופה ארוכה התובע מוחל לנתבע על חובו, דבר שלפי התורה אינו נכון, אך אינו מזכיר את הצדדים לתיקון העולם שבבסיס החוק. אפשר שגם הרב עוזיאל היה מקבל את החוק אם הוא היה מנוסח באופן שהזכרנו, ובדומה לנזכר בהערה 3.

[6] בפסק דין של בית הדין הרבני הגדול (הרב שלמה בן שמעון, מובא ב"שורת הדין" ו עמ' קעו) נפסק שאף שבכלל אין טענת התיישנות מתקבלת, בחיובים הנובעים מכוח מנהג המדינה אין לנו אלא כפי המנהג. היות שכל מקור החיוב הוא במנהג, משהתיישנה התביעה שוב אין מנהג לחייב בה. לכן בתביעת פיצויי פיטורין קיבל בית הדין את טענת הנתבע, שאי אפשר לתבוע אותם אחרי תום תקופת ההתיישנות.
המקור לפסק של בית הדין הנו בתשובת הריב"ש (סי' תעז): "ומ"מ, מאחר שאין זה מן הדין ולא מתקנת הקהל, אלא מצד המנהג לבד; וגם המנהג אינו בנוי על קו היושר – אין לדון בו אלא בדומה ממש למה שנהגו. וכל שיש קצת התחלפות מן הנדון אל המנהג – אין הולכין אחריו". שם מדובר בעיר שנהגו שהבאים לדור בה מחויבים בחובות הקהל, ואף שהקהל התחייב בהם קודם שבאו לדור בה, הקהל תבע מחזן שאותו שכרו לפרוע את החובות שנוצרו קודם בואו. הריב"ש פסק שכאן יש מקום לומר שהמנהג לא נתקן למי שהגיע לעיר על-פי בקשת הציבור ונשכר להם. "וכן אני אומר בחזן זה, שאף אם יהיה חייב בשאר מסין מן הדין, אין לחייבו בחובות הקהל מצד המנהג, אא"כ נהגו בכיוצא בו. רצה לומר: במי שבא בשכרו, שנשכר עם הקהל" (הריב"ש שם).

[7] מו"ר הגרז"נ גולדברג השיג על פסק דין זה, שכל טענת "אין לך במנהג אלא מה שנהגו", היא רק במקום שמתוך ההיגיון הפנימי של המנהג ניתן להבין שאין להנהיגו אלא במקרים מסוימים, ממילא אין לנו אלא מה שנהגו, ולכן בפסיקת הריב"ש יש היגיון פנימי שלא לחייב את החזן. מה שאין כן כאשר ישנם שני מנהגים שבמקרה נפגשו, כגון כאן, פיצויי פיטורין אשר הוא מנהג ראוי (עיין ב"ספר החינוך" מצווה תפב במצוות הענקה), ומקובל על בתי הדין, שנפגש במקרה עם מנהג התיישנות שאינו מקובל כשלעצמו על בתי הדין הרבניים, כנ"ל. במקרה כזה אין סיבה לומר ש"אין לך במנהג אלא מה שנהגו".
יש להדגיש שהשגה זו אינה נובעת מכך שמנהג הפיצויים הנו מנהג ראוי ומנהג ההתיישנות אינו ראוי – לטענה זו התייחס בית הדין הנ"ל. עיקר הטענה היא שמדובר בשני מנהגים שונים, לכן אין לדמות זאת לתשובת הריב"ש שעליה מסתמך בית הדין.
עיין גם ב"תחומין" (כה עמ' 432), במאמרו של הרב ד"ר רצון ערוסי, רבה של קרית אונו, שהשיג על פסק דין זה, מטעמו של מו"ר הגרז"נ.
יש להעיר, שלאור האמור בסעיף ד, לא היה מקום לטעון שתחול התיישנות באותו נידון של תביעת פיצויי הפיטורין, היות שההתיישנות בארץ מוגדרת כפרוצדוראלית, ולפיכך אינה נוגעת לבתי הדין, אלא רק לבתי המשפט.

בנימין, ישראל **Binyamin, Israel**

טבת תשס"ז

קיב. העדפה של העסקת פועלים יהודים

שאלה:

ביישוב בהרי בנימין, שבו אני מתגורר מאז הקמתו, הקפדנו שהעבודות הנעשות ביישוב יעשו דווקא על-ידי פועלים יהודים (פרט למקרים בודדים שבהם הוכנסו גויים לעבודה, בדרך-כלל מחוסר ברירה קיצוני).

דבר זה נעשה הן משום שרצינו לתמוך באנשי עמל יהודים, שמצבם הכלכלי בדרך-כלל אינו שפיר, ואם יישובים כמונו לא יפרנסו אותם – מי יפרנסם? והן בעיקר משום שלפרנס את הגויים הסובבים אותנו ולחזק את ידיהם ואת אחיזתם בארץ הקודש, כשהם רוצים לנשלנו – הרי זה הפך רצון ה' והפך מטרתנו בהקמת היישוב, ליישב את ארץ הקודש (נוסף לזאת ישנו השיקול הביטחוני, שכבר ראינו בעבר ביישובים רבים כי פועלים גויים שהוכנסו ליישוב היו שותפים למעשי איבה ולפעולות טרור).

לאחרונה פנו חלק מהתושבים בבקשה לערוך דיון ציבורי בעניין זה ולשנות את המצב, ונימוקם שההקפדה להעסיק רק יהודים פוגעת בפיתוח היישוב, וממילא ביישוב הארץ, וזאת הן משום שקל יותר למצוא פועלים ערביים והן משום שהתשלום שהם דורשים הוא בדרך-כלל נמוך יותר ממה שדורשים יהודים (וממילא, אם ישלמו פחות על כל פרויקט ביישוב יוכלו לבצע יותר פרויקטים ולקדם יותר את היישוב). המתנגדים לכך אומרים כי המטרה אינה מקדשת את האמצעים, וכי ראשית יש לבצע "סור מרע" – היינו לא לחזק את ידי שונאי ישראל בארצנו, ואפילו אם הדבר יאט את התפתחות היישוב.

והנה לא אלמן ישראל, וברור כי לתורת ישראל יש דברים ברורים בעניין, וכמו שמצאנו ב"אהבת חסד" לבעל ה"חפץ חיים" (פרק ה הלכה ו) ובמקומות נוספים. נודה לכת"ר על הדרכתכם בנדון.

תשובה:

קודם כל, נדגיש כי הרב המקומי - המרא דאתרא וועד היישוב הם האחראים על עסקי הציבור של היישוב, וכל החלטה חייבת להתקבל על-ידם ועל דעתם, כמי שנתמנו לכך. מתוקף תפקידם הם גם יכולים לשקול לשם שמים מהי טובת היישוב, לכן נתייחס לשאלותיך רק באופן כללי, ואין לראות בכך פסק הלכה ליישוב שלכם.

כמו כן, אם קיימת מחלוקת ביישוב בנושא - אין לפסוק הלכה לפני שמיעת שני הצדדים.

א. במקרה שניתן לקבל אותה סחורה מהיהודי כמו מהגוי, כתוב בתורה: "או קנה מיד עמיתך", ודרשו חז"ל (ספרא פרשת בהר): "וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה וכו' - לימדה תורה דאם באת לקנות - קנה מיד עמיתך, וכן למכירה וכו'", היינו שכשיש לפני האדם אפשרות לקנות מגוי או מיהודי, התורה מצווה עליו לקנות מאחיו היהודי.

נחלקו הפוסקים בהיקפו של דין זה. יש שאמרו שאין חובה לקנות מיהודי אלא במקרה שהמחיר שהוא מציע גבוה אך מעט מזה של הגוי[1]. ויש שאמרו שעד תוספת של שתות יש חובה לקנות מהיהודי[2]. ויש שאמרו שאין למצווה זו שיעור[3] [4].

---

[1] "אהבת חסד" (א פרק ה הלכה ו-ז).

[2] מרן הגר"ש ישראלי (שו"ת "חוות בנימין" א סי' כב). טעמו הוא שעד שיעור שתות ישנה מחילה, ומימלא יש לומר שהתורה חייבה לכתחילה למחול על ההפרש כדי להחיות את אחיו.

[3] הראשון לציון הרב עוזיאל (פסקי הגבצ"ח עוזיאל לשאלות הזמן, סי' מח).

יש להוסיף שמעבר לחיוב לקנות מיהודים הנדרש מהפסוק הנ"ל, ישנן סיבות נוספות המחייבות העדפה להעסיק פועלים יהודיים[5]:

1. בהעסקת פועלים יהודיים מתקיימת מצוות צדקה, שמונעת מהם להזדקק לבריות.
2. חיזוק יישוב ארץ קדשינו על-ידי אחינו בני ישראל.
3. אי-חיזוק אחרים, המנסים לנשלנו מארץ קדשינו.

ממילא בנדון דידן, בכל תחום של בנייה שרק ניתן להעסיק בו יהודים– מצווה להתאמץ לעשות כן.

ב. במקרה שלא ניתן להשיג אותה הסחורה מיהודי, אין חובה לקנות מהיהודי דווקא[6]. על כן אם יתברר שאין קבלנים יהודים המסוגלים לבצע פרויקטים של בנייה המאפשרים פיתוח הולם של המקום, אין חובה להעסיק פועלים יהודיים דווקא, ולעכב בשביל כך דבר הנצרך לפרט או לכלל.

אלא שכאן יש לדון במקרה שהנוכרים הם ערבים, ולא נוכרים מחוץ למדינה – אם אין בזה משום החלשת אחיזתנו בארץ. וכך כתב הרמב"ן (השמטות לספר המצוות מצווה ד): "שנצטווינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך לאבותינו, לאברהם ליצחק וליעקב, ולא נעזבנה ביד זולתינו מן האומות או לשממה. והוא אומרו להם 'והורשתם את הארץ וישבתם בה, כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה, והתנחלתם את הארץ'". מעתה יש לומר שכשמסייעים לנוכרי השייך לאומה עוינת להישאר בארץ על ידי המצאת פרנסה– יש בזה משום ביטול "ולא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות"[7].

נמצא שבבניית יישוב על-ידי פועלים ערביים ישנה התנגשות בין שני עניינים: א. יישוב ארץ ישראל, בצורה חיובית. ב. שלא נעזבנה ביד זולתנו מן האומות. מפשטות דברי הרמב"ן, שכלל את שני העניינים הללו תחת מצווה אחת, נראה לומר שעיקרה של מצווה זו היא שבפועל ניישב את הארץ, רק שיישוב אמיתי של הארץ כולל הרחקת גורמים עוינים ממנה, החולקים על זכותנו על הארץ ומנסים לנשלנו – ממילא כאשר מתנגשות הדרכים להגיע למטרה, שהיא ישיבת ארץ ישראל, עלינו לשקול מהי הדרך המציאותית להגיע למטרה זו. ובנדון דידן נראה שמבחינה מציאותית יש להעדיף את קיום מצוות יישוב הארץ על-ידי בניה בפועל, אף אם זו כרוכה בהעסקת פועלים ערבים, מכמה סיבות:

א. אין בהמצאת פרנסה לערבים אלא דרך עקיפה של "עזיבת הארץ ביד האומות". במציאות של היום, הערבים כבר נמצאים, ויש להסתפק אם קשיי פרנסה יגרמו להם לעזוב את הארץ או להיפך, להתקומם בנו, ועל-ידי זה לרפות את ישיבתנו בארץ הקודש, חלילה.

ב. במציאות של היום, אם אתם לא תפרנסו את הערבים יש לשער שהם ימצאו אחרים שיפרנסו אותם.

ג. פיתוח היישוב בו אתם גרים, מוטל בעיקר על כתפיכם, ואין באפשרות גורמים אחרים ליטול אחריות זאת, ולכן יש להעדיף את המצווה המוטלת עליכם בייחוד. (את המצווה להעסיק יהודים, ניתן לקיים גם על ידי אנשים אחרים ובמציאויות אחרות).

נמצא שכיום הדרך לקיים מצוות ישוב הארץ היא על-ידי בניית הארץ בפועל, אף אם בכך נגרר באופן עקיף חיזוק ישיבתם של הגויים הנמצאים פה.

---

[4] ועיין עוד אריכות בעניין זה בשו"ת "חבל נחלתו" לרב יעקב אפשטיין (ב סי' סז).

[5] עיין שם אות ו.

[6] כל יסודה של מצווה זו הוא שכל אדם מישראל צריך להרגיש כלפי אחיו מישראל כאחיו ממש, וממילא במקרה ש"אחיו" מוכר את הדורש לו – עליו לקנות אצל אחיו, אף אם מחירו יקר יותר (כך מבואר בדברי הרב עוזיאל שם). אבל פשיטא שלא נאמר שבשביל זה הוא יקנה דבר שונה ממה שהוא צריך.

[7] לא נכנסנו לדיון בטענה של חלק מכוחות הביטחון, כי ערבי שיש לו פרנסה הסיכוי שיעסוק בטרור קטן יותר. לטיעון זה יש השלכה על עניני פיקוח נפש שגם אותה יש לקחת בחשבון.

ירושלים, ישראל **Jerusalem, Israel**

סיוון תשס״ז

קיג. טיפול בגינה בשנת השמיטה

שאלה:

תלמידה שלי עוסקת שנים בנושא של איכות הסביבה בראי תורני. היא פעילה בכל מיני ארגונים ירוקים, מתוך אמירה תורנית, ואף עובדת בזה. היא מדריכה ומנחה מטעם החברה להגנת הטבע, ומחפשת זמן רב עבודה קבועה. סוף סוף קיבלה הצעה רצינית, להיות רכזת החינוך הסביבתי של ירושלים. העבודה נעשית מול מגוון בתי ספר בעיר (דתיים וחילוניים) מטעם החברה להגנת הטבע.

חלק גדול מהתפקיד הוא הקמה או הפעלה של גינות אורגניות בבתי הספר. בין תפקידיה: לתדרך את המדריכים הבית ספריים, לתקצב את פועלם ואף ליזום פניות לבתי ספר שיקימו אף הם גינות כאלה. השנה הבאה היא שנת שמיטה.

האם היא רשאית לקבל עבודה זו? גם בהנחה שתשכנע את בתי הספר הדתיים לשמור שמיטה (גם אז צריך לברר מה זה אומר), היא מניחה שלא כל בתי הספר החילוניים יסכימו להגביל את פועלם לפי הלכות השמיטה.

הצעתי החינוכית, שהיא תציע להם שחלק מהלימוד האורגני יהיה הכרת דרכה של התורה בשמיטה, מצאה חן בעיניה, אך היא טוענת שהיא אינה ישימה. בסופו של דבר, שאלתה היא אם לדחות בגלל זה את הצעת העבודה, ולאפשר למועמד חילוני לקבלה?

תשובה:

ניתן להתיר לה לקבל את התפקיד, על-פי שני העקרונות הבאים:

א. בתי ספר המעוניינים בשמירת השמיטה יונחו כיצד לעשות זאת על-פי ההלכה[1].

ב. בתי ספר שאינם מעוניינים לשמור שמיטה, ניתן להקל, ולהתיר להדריכם ולסייע להם בעבודה בגינות[2]. אין ליזום הקמת גינות חדשות במקומות כאלו[3],

---

[1] יש שני אופנים מרכזיים שבהם ניתן להתיר גידול בגינות אורגניות: א. על מצע מנותק, ובמקום מקורה כמו חממה (עיינו במאמרו של הרב יהודה עמיחי, התורה והארץ ו עמ׳ 320-312) ראה גם ״ילקוט יוסף״ (שם פרק ט סעיף א), שם הוא דן בטיפול בגינת נוי משותפת בשביעות, כאשר ישנם דיירים שאינם שומרי תורה ואי אפשר להשפיע עליהם שלא לעבוד בגינה בשביעית, אחד מהאופנים בהם הוא מייעץ להינצל מאיסורי שביעית הוא למכור הקרקע לגוי ע״י הרבנות. במקרה זה מותר הגידול כרגיל, והירקות אינם קדושים בקדושת שביעית. ב. הזריעה נעשית בשנה השישית, כך שהגידול יתחיל עוד לפני השמיטה, ואז ניתן להתיר מלאכות שנועדו למנוע הפסד לקרקע. כמו כן, יש להקפיד על קדושת שביעית בירקות – להשתמש בהם באופן הרגיל ולהיזהר שלא להפסיד אותם בידיים. באופן מעשי, יש להמליץ לבית הספר המעוניין בשמירת השמיטה לעמוד בקשר קבוע עם רב לקבלת הדרכה מדויקת, הן על האסור והמותר בעבודות האדמה והן בנוגע לאזהרות בקדושת שביעית של הגידולים. אפשר יהיה לפנות גם אלינו בנושא זה.

[2] ניתן להקל ולומר שאין כאן מסייע לדבר עברה, מחמת כמה נימוקים שהבאנו בשו״ת ״במראה הבזק״ (ה תשובה כו, ועיין שם בדעתו של הגרנ״א רבינוביץ), הן משום שידוע שהאדם שמסייעים לו לא יפרוש מן האיסור והן משום שהוא מסייע שלא בשעת העברה. יתרה מזו, ייתכן שבנדון דידן שייכים דברי מרן הרב ישראלי (״עמוד הימיני״ סוף סי׳ יא): ״וישנם הרי מקרים מעין אלה, כגון קבלת ראשות מחלקה המטפלת בעניני חינוך החילוני והדתי כאחד. מכל מקום, לפי האמור לעיל, יש כאן הכלל שאומרים בכה״ג לאדם חטא בכדי שיזכה חברך, ומוטב שיחלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, ומכיון שהחינוך החילוני ישגשג ביתר שאת בראשות המחלקה של אדם חילוני, וע״י

ויש לעודד בתי ספר אלו למכור את הגינות לגוי, על סמך "היתר מכירה" של הרבנות הראשית לישראל[4].

ג. יש ליידע את המעביד לפני קבלת העבודה שהעבודה תתבצע בתנאים אלו.

ד. כמו כן, יש לברר מראש את כל מגוון המשימות הכרוכות בתפקיד, כדי להימנע מלהגיע למצבים שבהם שמירת השמיטה תיפגע. כמו כן יש לברר במדויק מה מסגרת הסמכויות שיוענקו לה, ואם בפועל תוכל להשפיע בצדדים ההלכתיים של המשימה.

ששומר תורה מטפל בזה הרי הוא שומר עכ"פ מקיפוח החינוך הדתי ועוזר לביסוסו וחיזוקו, הרי איסור מסייע וכו' הוא איסורא זוטא, שהותר למען המצוה רבה והמצוה דרבים, וכאמור". וכמו כן בנדון דידן ייתכן ששמירת השמיטה תתחזק כאשר אשה דתית תהיה רכזת החינוך הסביבתי.

[3] יוזמה להקמת גינות חדשות במקומות כאלו היא בגדר "לפני עיוור", ואין שייכים בה ההיתרים שבהערה הקודמת.

[4] ראה "ילקוט יוסף" (שביעית והלכותיה פרק כה הערה א). ככלל, הרבנות הראשית לישראל איננה מתירה לבעלי גינות לסמוך על "היתר המכירה", כיוון שההיתר אינו הכרחי במקרה שלהם. ובמקרה זה, שככל הנראה בתי הספר החילוניים יעבדו בשמיטה בכל מקרה, יש לעודד שמוש ב"היתר המכירה" כדי למעט באיסורים. במידת האפשר, יש לנסות לעודד גם אותם להשתדל לזרוע זמן מה לפני תחילת השנה, ואז להימנע במהלך השנה ממלאכות שאינן לצורך חיוני של היבולים, עיינו ב"במראה הבזק" (ה תשובה קכד).

קליפורניה, ארה"ב **California, USA**
סיוון תשס"ז

קיד. צורת הכרובים וכנפיהם

שאלה:
אני מקדיש זמן רב למחקר בנושא הכרובים ומעשה מרכבה, כמובן בלי להיכנס לתורת הסוד.
לחיות המופיעות ביחזקאל א' וי' היו כנפיים. ברצוני לברר אם היו תמונות מסוג זה על הפרוכת ועל הדלתות והקירות של בית המקדש, ואם גם שם היו כנפיים.
האם יש לכך רמז כלשהו או מקור לכך במדרשי חז"ל או בראשונים (או אולי אפילו באחרונים)? האם הכנפיים היו מהסוג הנהוג במצרים, או בבבל ואשור?

תשובה:
א. מבואר בפירוש בנביאים, הן לגבי המקדש שבנה שלמה והן לגבי בית המקדש השלישי, שעל הקירות והדלתות היו ציורי כרובים[1]. לגבי בית שלישי מפורש שיהיו גם אריות, ובדומה למראה שבחזון המרכבה, מדובר בדמות שגופה כגוף אדם ופניה כפולים, פני אדם ופני אריה (כפיר)[2]:

---

[1] לגבי בית ראשון: מלכים א' (ו, כט): "ואת כל קירות הבית מסב קלע פתוחי מקלעות כרובים ותמרת ופטורי צצים מלפנים ולחיצון". ומפרש רש"י: "ואת כל קירות הבית – קירות העץ. מסב קלע – מוקפות ציורין. פתוחי מקלעת כרובים – חקוקי צורת כרובים ודקלים וחבלים ופרחים. מלפנים ולחיצון – לבית הכפורת הפנימי ולהיכל החיצון". והרד"ק הדגיש שמדובר ב"ציורים כרובים מפותחים לא שהיו בולטין". בהמשך הפרק (פסוקים לא-לה) נאמר: "ואת פתח הדביר עשה דלתות עצי שמן... ושתי דלתות עצי שמן, וקלע עליהם מקלעות כרובים... וכן עשה לפתח ההיכל מזוזות עצי שמן... ושתי דלתות עצי ברושים... וקלע כרובים ותמרות ופטרי צצים".
לגבי הבית השלישי: יחזקאל (מא, יז-כ): "על מעל הפתח ועד הבית הפנימי ולחוץ ואל כל הקיר סביב סביב בפנימי ובחיצון מדות. ועשוי כרובים ותמרים ותמרה בין כרוב לכרוב ושנים פנים לכרוב... מהארץ עד מעל הפתח הכרובים והתמרים עשוים וקיר ההיכל". וראה עוד ברש"י (שם יט-כ): "עשוי אל כל הבית – לבית קדשי הקדשים. וקיר ההיכל – וכן לקיר ההיכל". וכן ברד"ק: "וקיר ההיכל – וכן לקיר ההיכל, ואני תמה למה הזכיר זה, שהרי אמר 'עשוי אל כל הבית סביב', אולי מה שזכר הבית הוא אומר על בית קדשי הקדשים, ואחר כך אמר 'וקיר ההיכל', אבל כיון שאמר 'כל הבית' – הכל בכלל, ולא היה צריך לשנות בפרט". על כך כותב ה"מצודת דוד": "וקיר ההיכל – וכן היה בכל קיר ההיכל, וכפל הדבר לומר שלא היה מקום פנוי מבלי ציורים". בהמשך הפרק (פסוק כה) נאמר שגם על דלתות הבית יהיו ציורים דומים: "ועשויה אליהן אל דלתות ההיכל כרובים ותמרים, כאשר עשוים לקירות, ועב עץ אל פני האולם מהחוץ".

[2] יחזקאל (מא, יח-יט): "ועשוי כרובים ותמרים ותמרה בין כרוב לכרוב ושנים פנים לכרוב: ופני אדם אל התמרה מפו ופני כפיר אל התמרה מפו עשוי אל כל הבית סביב סביב". רש"י מפרש (שם יח): "ושנים פנים לכרוב – אחד פני כפיר ואחד פני אדם, זה פונה לכאן וזה פונה לכאן, כשהיתה התמורה בין כרוב לכרוב היה פני הכפיר לה מכאן ופני אדם מכאן, כמו שאמור בענין". הרד"ק מוסיף: "ועשוי כרובים ותמרים – הקיר עשוי בציור כרובים ותמורים, כמו שהיה בבנין שלמה, ותמורים כבר פירשנו שהוא צורת דקלים. ושנים פנים לכרוב – כמ"ש פני אדם ופני כפיר". וה"מצודת דוד" מוסיף: "ושנים פנים לכרוב – לכל כרוב היה שני פנים, האחד פני אדם והשני פני כפיר, והוא ארי בחור, ועל כי תמונת גופם היה כשל אדם קראם כרובים עם כי היה להם גם פני כפיר". ועיין ב"מורה נבוכים" (ג פרק א), שלדעתו העובדה שהפסוק קרא את כולם "אדם" אינה מרמזת רק לצורת גופם, אלא אף למראה פניהם, שלדעתו היו כולם פני אדם עם נטייה כלשהי למראה פני אריה, שור ונשר (והרביעי ללא נטייה כלשהי). עוד נוסיף כי גם ברלב"ג (מלכים א' ז, כח) משמע שגופם של הכרובים כולו כגוף אדם (ואין זה רק תיאור פניהם), שהרי כתב שם: "צורות

לגבי בית שני, מהגמרא עולה שלפחות לדעת חלק מהאמוראים, גם בבית שני היו ציורי כרובים על קירות הבית[3].

כרובים – והם כמו צורות אדם, אלא שיש להם כנפים". משמע שהכנפיים הם החריגה היחידה מדמות אדם. כך גם מבואר בפירוש רבנו מיוחס (שמות פרק כה).
אולם הרה"ג ר' זלמן קורן (להלן: הרז"ק), שעוסק רבות בסוגיות המקדש והמשכן, סובר שמשמעות תיאורי הכרובים בחז"ל היא שמבנה גופם של הכרובים היה דומה לגופו של עוף, כך שרגליהם היו בשני קצות הכפורת (בכרובים שעשה משה) או משני צדי הארון (באלה שעשה שלמה), והגוף מוטה ונמשך לפנים – במאוזן (במקביל לכפורת) או מעט באלכסון, כאשר הראשים נפגשים זה בזה (וכך מתפרש "פניהם איש אל אחיו", ולא רק כהפניית הפנים זה לכיוון פניו של זה). הבנה זו מתבססת בין השאר על דברי הרשב"ם (שמות כה, יח): "כרובים – עופות... וחכמים פירשו פני תינוק" (ואין הכרח לראות בסיום הדברים "חכמים פירשו" ניגוד לכל האמור "עופות", אלא רק צמצום משמעות זו – להוציא את הפנים, שאינם כפני עוף); וכן על דברי ר' אברהם בן הרמב"ם (בפירושו שם), שכתב: "ראשם ופניהם כדמות ראש אדם ופניו וכנפיים ככנפי עופות... הקרוב בזה לדעתי שהיו כרגלי עופות, והיה הכרוב מראשו ועד כתפותיו כתבנית אדם, ומן כנפותיו עד תחתית גופו כתבנית עוף" (אגב, נעיר שתחילה נקט "עד כתפותיו" ואחר-כך שינה ונקט "ומן כנפותיו", וייתכן שישנה כאן טעות המעתיקים, וצריך להיות בשני המקומות "כתפותיו" או בשניהם "כנפותיו"; על כל פנים אין לכך משמעות רבה לעצם העניין, שהרי הכתפיים הן מקום חיבורן של הכנפיים). כמו כן יש לציין את דברי פילון האלכסנדרוני, שכתב (חיי משה ספר שלישי, סיפור ג – עמ' 93 במהדורת פלעש, פראג 1838): "על הכפורת... תמונת שתי ציפורים שנקראות בלשוננו כרובים" (וראה עוד בחומש "תורה שלמה" לרמ"מ כשר ב"נספח לפרשת תרומה" ז, שהביא את דבריו). עוד עיין ב"מרומי שדה" (לנצי"ב, סוכה ה ע"א) שמפרש שהייתה לגמרא הוא אמינא שפני כרובים הם פני עוף. מסתבר שהיא מבוססת על הבנה שזו צורתם הכללית של הכרובים. לפי זה ייתכן שאף למסקנה, שפניהם פני תינוק, אין הכרח לומר שגם ההבנה לגבי צורת הגוף נשתנתה. יש להוסיף ולהעיר שאף שבגמרא (סוכה ה הנ"ל) דרשו: "כרובים – כרביא, שכן בבבל קורין לינוקא רביא", ומשמע לכאורה שזו פרשנות המילה "כרובים" – אין בכך סתירה לפרשנות ש"כרובים" הם עופות (פילון, רשב"ם והסברא שההוא אמינא של הגמרא על-פי הנצי"ב נשארת גם למסקנה, למעט ביחס לפנים), שכן מסתבר שעיקר הפרשנות שהיו לכרובים פני תינוק היא קבלה שהייתה לחז"ל, אלא שבדרך אסמכתא הסמיכוה על דרשת המילה "כרובים" – "כרביא", ולא שזו אכן פרשנות המילה להבנתם (דברים אלה יפים להרבה דרשות אטימולוגיות של חז"ל, שחלקן נראות תמוהות ביותר אם נרצה לראות בהן דרשות גמורות, ואכמ"ל), ובהמשך נביא את דברי ר' אברהם אבן עזרא, שכתב כך בפירוש.
יש לציין גם את דברי (הפירוש המיוחס ל) רש"י (דברי הימים ב' ג, יא), שכתב לגבי הכרובים שעשה שלמה "לפי פשוטו נראה לי שהיה גופן בולט מהם, כעוף זה שפורש כנפיו בולט גופו מחוץ כנפיו", אך אין בכך ראיה גמורה לפרש שמדובר ממש במבנה דומה לעוף, שכן לפי ההקשר והעניין די שנאמר שחלקו העליון של הגוף מוטה מעט לפנים. כמו כן פירוש זה הוא כהדגשתו "לפי פשוטו", וההקשר הוא כפי שמפורש בדברים – כניגוד לדברי חז"ל ש"כרובים בנס היו עומדים".
עוד נציין שבמדרשים שונים נראה שיש דמיון בין הכרובים לעופות, עיין בבמדבר רבה (פרשה יב ד"ה ד"א את המשכן): "משכן שהוא שקול כנגד העולם... בחמישי ועוף יעופף על הארץ וגו' ובמשכן והיו הכרובים פורשי כנפים", וכעין זה במדרש תנחומא (פרשת פקודי סי' ב), בילקוט שמעוני (פרשת בראשית רמז יז ופרשת בהעלותך רמז תשיט), וכן בסגנון אחר במדרש אגדה (בובר שמות לח ד"ה אלה).
עם זאת, אין כאן ראיה גמורה להשוואת גוף הכרובים לעופות, שהרי ייתכן שמוקד ההשוואה הוא הכנפיים, שהן המאפיין העיקרי של העופות. ניתן לחזק טיעון זה במידה מסוימת, שכן המדרש אינו מביא את הפסוק "ועשית כרובים" אלא את הפסוק "והיו הכרובים פורשי כנפים". וראה עוד להלן, שנרחיב את הדיבור לגבי מבנה הכנפיים של הכרובים לשיטה זו.

[3] יומא נד ע"א: "אמר רב קטינא: בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת, ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להן: ראו חבתכם לפני המקום... במאי עסקינן? אי נימא במקדש ראשון – מי הואי (= האם היתה) פרוכת? (הרי בבית ראשון היה קיר "אמה טרקסין" בין הקודש לקודש הקדשים), אלא במקדש שני – מי הוו (=האם היו) כרובים? לעולם במקדש ראשון, ומאי פרוכת – פרוכת דבבי (=אין מדובר בפרוכת שנועדה להבדיל בין הקודש לבין קודש הקודשים, אלא בפרוכות שהיו בפתחים השונים שבמקדש, כולל הפתח שבאותו קיר עצמו שבין הקודש לבין קודש הקודשים)... רב אחא בר יעקב אמר: לעולם במקדש שני, וכרובים דצורתא הוו קיימי (=דברי ר' קטינא אמורים בבית שני, ואף שלא היו בו הכרובים מזהב בקודש הקודשים – היו בו כרובים מצוירים על הקירות), דכתיב 'ואת כל קירות הבית מסב קלע... כרובים ותמרת ופטרי

ב. במקורות המזכירים שהיו כרובים מצוירים על הקירות, אין מצוין אם היו להם כנפיים. בפשטות יש להניח שכרובים אלה היו דומים לאלה שעשה משה על הכפורת, ולאלה שעשה שלמה מצידי הארון, שלגביהם מפורש בפסוקים[4] שהיו להם כנפיים. כך מוכח גם מהמאירי[5], המסביר את דעת ר' אחא שהכרובים המצוירים על הקירות היו "מעורים זה בזה": "ומראים להם את הכרובים מעורין זה בזה, ר"ל (לדעתו, אין הכוונה שגופיהם של הכרובים היו דבוקים זה בזה אלא) דבקים זה בזה, כשאר בני אדם הנצמדים יד ליד זה בצד זה, שכך היו הכרובים עומדים לרוחב הדביר, זה לצד ימין וזה לצד שמאל, וכנפיהם פרושות ומתדבקות כנף הימני של זה לכנף השמאלי של זה"[6]. עם זאת, יש לציין שבניגוד לחיות שבמרכבה, שלהן היו שש[7] או ארבע כנפיים[8] לכל אחת, לכרובים היו בפשטות רק שתי כנפיים, וגם לגבי האריות, או צורות נוספות (ר' להלן) שצוירו על קירות המקדש או דלתותיו או באריגה בפרוכת, אין מקור שהיו להם יותר משתי כנפיים.

ג. כנפי הכרובים שבקודש הקדשים היו פרושות למעלה וסוככות על הכפורת (שהכרובים היו משני צדדיה, הן הכרובים שעשה משה על הכפורת עצמה[9] והן אלה שעשה שלמה – שעמדו על הקרקע מצדי הארון[10]), כלומר הכנפיים מונפות למעלה וקדימה[11].

אם נפרש "כרובים מעורים זה בזה" ביחס לכרובים אלה, ונפרש זאת כמגע בין גופו של כרוב אחד למשנהו, נצטרך להסיק שגופם של הכרובים (שעמדו כנ"ל משני הצדדים) הוטה זה לעברו של זה, ואז נוצר מצב שהכנפיים פרושות למעלה ומוטות לאחורי הכרובים עצמם. בדומה לתיאור זה צוירו הכרובים שעל הארון בספרים השונים של מכון המקדש (ר' תמונה מצורפת).

ציצים'" (כלומר, כרובים כגון אלה שבפסוק היו גם בבית שני, אף שהפסוק מדבר כמובן בבית ראשון). מכאן שלדעת ר' אחא גם בבית שני היו ציורי כרובים על קירות הבית.

[4] שמות כה, כ; לז, ט; מלכים א' ו, כד,כז; ח, ו-ז; וכן בדברי הימים, בפרקים המקבילים.

[5] יומא נד ע"א.

[6] אמנם דברי המאירי מוסבים על תחילת הסוגיה, שבה הגמרא יוצאת מנקודת הנחה שמדובר בכרובים שעשה שלמה, שעצם העובדה שכנפיהם נגעו זו בזו מפורשת בכתוב (מלכים א' ו, כז; דברי הימים ב' ג, יא), אך אין סיבה להניח שפירושו של הביטוי "מעורים זה בזה" משתנה לדעת המאירי בהמשך הסוגיה.

[7] ישעיהו ו, ב.

[8] יחזקאל א, ו.

[9] שמות כה, יט-כ: "ועשה כרוב אחד מקצה מזה וכרוב אחד מקצה מזה... והיו הכרבים פרשי כנפים למעלה סככים בכנפיהם על הכפרת".

[10] עיין במלכים א' ו, כג-כז, ובמפרשים (פסוק כז), ועוד שם (ח, ו-ז) ובדברי הימים ב' ג, י-יג; ה, ז-ח.

[11] עיין בגמרא (סוכה ה ע"ב), ועל-פיה ברש"י (שמות כה, כ), שהכנפיים "פרושים וגבוהים למעלה אצל ראשיהם (=מהגמרא עולה שהכוונה ב'מעל הראשים' – בסמוך להם), שיהא עשרה טפחים בחלל בין הכנפים לכפרת". כמקור מפורש להבנה שצורת פרישת הכנפיים היא למעלה ולפנים יש לציין לדברי הפסיקתא זוטרתא (לקח טוב שמות כה ד"ה והיו הכרובים): "והיו הכרובים פורשי כנפים למעלה. הכרובים האלה יהיו פורשים כנפים למעלה, ולא של בית עולמים, כי הכרובים שעשה שלמה היו פורשים כנפים מקיר הדביר לקיר הדביר, שנאמר 'כנף הכרוב האחד נוגע בקיר מזה', ואלו הכרובים 'סוככים בכנפיהם על הכפרת ופניהם איש אל אחיו', כגון כפי הכהנים בשעה שעולין לברך את ישראל".

לחלופין, ייתכן שהכנפיים מופנות ופרושות לצדדים, במאוזן כמשטח רחב, וכך הן סוככות על הכפורת[12].

לגבי הכרובים המצוירים על קירות ודלתות הבית, כאמור, לא התפרש בכתוב או בחז"ל שהיו להם כנפיים, וממילא לא התפרש מה היה מבנה הכנפיים, גם אם אכן היו להם כנפיים, כפי שהנחנו לעיל ואף הוכחנו מדברי המאירי.

יש היגיון בהנחה שאם היו לכרובים אלה כנפיים כמו לכרובים שבקודש הקדשים, גם מבנה הכנפיים היה דומה, אך כאמור אין דברים מפורשים בנדון. אם נקבל את דברי המאירי עצמו לגבי הביטוי "מעורים זה בזה", הרי שכנפי הכרובים – שביחס אליהם נאמר ביטוי זה (כאמור, מחלוקת בגמרא אם הדברים נאמרו לגבי אלה שבקודש הקודשים או לגבי אלה המצוירים על הקירות) – היו מושטות קדימה (ומסתבר שמבנה שאר הכרובים היה דומה, אך אין הדבר מפורש). על כל פנים מפורש בכתוב כנ"ל שכנפי הכרובים שעשה שלמה נגעו זו בזו.

לגבי המקובל אצל המצרים, האשורים והבבלים, אין בידינו די מידע לצורך ההשוואה, אולם ממעט המידע שבכל זאת יש בידינו עולה שאין צורת הכנפיים הנ"ל דומה למה שהיה מקובל אצלם, להבדיל: בפסלים אשוריים מכונפים הכנפיים נמצאות מאחורי הראש, בגב, ואינן מופנות קדימה, כמו כן הן צמודות לגוף וזקופות, ואינן פרושות לצדדים או "סוככות" על דבר מה (ר' בנספח תמונות מצורפות לדוגמה). כך גם לגבי ספינקסים מכונפים (אם כי בדרך-כלל הספינקסים במצרים אינם מכונפים).

---

[12] זו שיטתו של הרז"ק (כפי שמסר לנו בעל-פה) ובהתאם לצורת הכרובים עצמם ואופן עמידתם לדעתו, כפי שתואר לעיל בהערה 2. יצוין שלהבנתנו את הדברים, צורה ואופן עמידה אלה עצמם קרובים לציור של "מכון המקדש", ואכן הרז"ק אישר לנו זאת בדבריו. עוד הוסיף שהתנשאות הכנפיים מעל לראשי הכרובים יכולה להתפרש בכך שהראש מורכן ומצוי בגובה אחד עם הכתף שממנה יוצאות הכנפיים, ונפרשות לצדדים וכלפי מעלה, או בחלוקת הכנף לשני משטחים (כפי שקיים במציאות אצל עופות, שיש להם בכנף פרק שמאפשר קיפול, בדומה לפרקי הידיים והרגליים אצל היונקים), כאשר המשטח הקרוב לגוף פרוש במאונך לצד הגוף ועולה אל מעל הראש, והמשטח השני מתקפל ופונה ממנו במאונך, כך שהוא פרוש במאוזן מעל הכפורת לרחבה.

לחיזוק דבריו ציין הרז"ק, שאם נתאר את הכרובים שעל הכפורת באופן זה, הדבר מוסיף לדמיון בינם לבין הכרובים שעשה שלמה, שלגביהם מפורש בכתוב שכנפיהם היו פרושות לצדדים, ולא מושטות לפנים (מלכים א' ו, כז): "ותגע כנף האחד בקיר וכנף הכרוב השני נגעת בקיר השני, וכנפיהם אל תוך הבית נגעת כנף אל כנף". וכן בדברי הימים ב' ג, יא-יב: "וכנפי הכרובים ארכם אמות עשרים כנף האחד לאמות חמש מגעת לקיר הבית והכנף האחרת אמות חמש מגיע לכנף הכרוב האחר. וכנף הכרוב האחד אמות חמש מגיע לקיר הבית והכנף האחרת אמות חמש דבקה לכנף הכרוב האחר". כלומר: כנף אחת של כל כרוב פונה לעבר הכרוב האחר ונוגעת בכנפו, והשנייה פונה אל קיר הבית, וכמבואר ברש"י (במלכים ובדברי הימים בפירוש המיוחס לרש"י) וברד"ק בשני המקומות. עם זאת, יש לציין שבפסיקתא זוטרתא שהובאה בהערה הקודמת, ולשיטתה הכרובים שעל הארון מושיטים כנפיהם לפנים, אכן הודגש: "האלה יהיו פורשים כנפים למעלה, ולא של בית עולמים, כי הכרובים שעשה שלמה היו פורשים כנפים מקיר הדביר לקיר הדביר").

כמו כן, אם נניח שהיחסים בין מוטת כנפי הכרובים לגובהם היו דומים אצל הכרובים של משה ואצל אלה של שלמה, נגיע למסקנה שאורך הכנף אצל הכרובים של משה היה חמישה טפחים (שכן הגמרא בסוכה ה ע"ב מסיקה שהכרובים היו גבוהים עשרה טפחים, ולגבי הכרובים שעשה שלמה נאמר במלכים א' ו, כג-כד שגובהם היה עשר אמות ואורך הכנף חמש; אם כן לפי אותו יחס אורך הכנף בכרובים של משה היה חמישה טפחים), ומאחר שרוחב הכפורת היה תשעה טפחים (שמות כה, יז: "אמה וחצי רחבה") נמצא ששתי כנפיים בנות חמישה טפחים כל אחת הפרושות לשני הצדדים סוככות מעל כולה ואף עודפות עליה).

יש להוסיף עוד, שהרלב"ג בפירושו (שמות כה, כ) אומר על פרישת כנפי הכרובים: "פורשי כנפיים למעלה – כאילו ירצו לעוף", ונראה מהדברים שגם הוא מפרש שהכנפיים היו פרושות לצדדים ככנפי העופות במעופם, ולא מושטות לפנים או לאחור. כך גם בפירוש רבנו מיוחס (שמות כה), "פורשי כנפיים" – "פרושים כמין עופות פורחות" (אך לגבי צורת הכרובים עצמם, דעתו שם שצורת אדם להם, כנ"ל בהערה 2).

ד. על הפרוכת שהייתה במשכן נאמר בתורה, בציווי: "ועשית פרכת... מעשה חשב יעשה אתה כרובים"[13]. ובעשייה: "ויעש את הפרכת... מעשה חשב עשה אתה כרובים"[14]. גם לגבי הפרוכת שהייתה בבית ראשון (בפתחו של קודש הקודשים) נאמר: "ויעש את הפרכת תכלת וארגמן וכרמיל ובוץ, ויעל עליו כרובים"[15].

לגבי הפרוכת שהייתה בבית שני, בפשטות יש להניח שפרוכת זו הייתה דומה לקודמותיה, אך יש לציין את דברי ה"משנה למלך"[16] שדן בדברי הרמב"ם[17], שהביא את סדר עשיית הפרוכת ולא ביאר שצריך לעשות בה צורות כרובים, והעלה אפשרות שאין חובה לארוג צורת כרובים בפרוכות, מלבד בזו שהייתה במשכן, ואפשרות נוספת שגם במשכן לא הייתה חובה לארוג דווקא צורת הכרובים, אלא הייתה אפשרות לארוג צורה של בריות אחרות. עם זאת, ה"משנה למלך" תמה על שתי האפשרויות[18].

יש להוסיף שגם אם נאמר שלא הייתה חובה לארוג צורת כרובים, עדיין ייתכן שעשו כך בפועל, ולא רק במשכן אלא גם במקדש – כפי שמורה הפסוק לגבי בית ראשון, ומסתבר שאם נהגו כך בבית ראשון – אף אם לא הייתה זו חובה – נהגו כך גם בשני.

ה. בדברינו לעיל הובאו המקורות לכך שציורי כרובים יהיו הן על הפרוכות והן על קירות המקדש, וכן ציור אריה – גם הוא מחיות המרכבה – בבית שלישי. האם היו ציורי אריות גם במשכן ובבית ראשון ושני? והאם היו גם צורות נוספות מבין אלה שבמרכבה, כמו נשר ושור?

לעיל הובאו דברי ה"משנה למלך", שציטט בדבריו את דברי רש"י בפרשת תרומה לגבי עשר היריעות שנאמר בהן "כרובים מעשה חושב": "ארי מצד זה ונשר מצד זה", וכן בפרוכת, שנאמר בה "כרובים", כתב: "כרובים ציורים של בריות יעשה בה"[19]. ה"משנה למלך" תמה על דברי רש"י הללו, ולתמיהתו

---

[13] שמות כו, לא.

[14] שם לו, לה.

[15] דברי הימים ב' ג, יד.

[16] הלכות כלי המקדש (פרק ח הל' טו).

[17] שם (פרק ז הל' טז).

[18] "ונראה דדוקא במקום שכתוב כרובים מעשה חושב אז צריך שיהיו הצורות צורת כרובים, כגון בעשר יריעות שצוה בפרשת תרומה... אבל במקום שלא כתב הכתוב כרובים... יעשה הפרצוף מאיזה מין צורה שירצה... אך מה שאני תמיה ברבינו ז"ל הוא שהרי בפרשת תרומה גבי פרוכת, שהוא דבר הנוהג תמיד, כתיב ביה 'מעשה חושב יעשה אותה כרובים', וא"כ... כשהביא סדר עשיית הפרוכת... למה לא ביאר דבפרוכת צריך שתהיינה הצורות צורות כרובים? ולומר דס"ל לרבינו דמאי דכתיב בפרוכת כרובים אינו אלא בפרוכת המשכן, ואינו דבר הנוהג לדורות. זו לא ידעתי מנ"ל דהא בחד קרא נצטוינו שיהיה מד' מינים, ושיהיו הצורות צורות כרובים, ומאן פלגינהו לומר דמה שהצריך הכתוב ד' מינים הוא דבר הנוהג לדורות, ומה שהצריך שיהיו הצורות צורות כרובים אינו נוהג לדורות? הן אמת שמדברי רש"י בפי' התורה נראה דס"ל דאף במקום שנאמר בו 'כרובים' אין הכוונה צורת כרובים, אלא כל איזה צורה שירצה יעשה. שהרי בפרשת תרומה גבי עשר יריעות דכתיב 'כרובים מעשה חושב' פירש ארי מצד זה ונשר מצד זה, וכן בפרוכת דכתיב 'כרובים' כתב 'כרובים – ציורים של בריות יעשה בה'. והדבר הוא תימה בעיני, דמאחר דפירוש כרובים הוא דמות פרצוף תינוק, וכמו שפירש"י גבי כרובים דכפורת, א"כ איך יתכן לומר בשאר המקומות שנאמר בהם כרובים שאינו דמות צורת פרצוף תינוק? שוב ראיתי להרא"ם פרשת תרומה, שתמה בזה, ועיין במהר"ש יפה בסוף שקלים, ועיין במ"ש רלב"ג בפי' התורה".

[19] ראוי לציין שדברי רש"י לגבי הארי והנשר מקורם בירושלמי (שקלים פ"ח ה"ב).

שותפים עוד רבים. נציין כאן כמה הסברים שנאמרו בדבר, ומהם עולות הדעות השונות גם לגבי שאלת ציורם של אריות, נשרים או שוורים בבתי המקדש.

בפירוש התורה לרבנו אפרים[20] כתב: "כרובים מעשה חשב – פרש"י... אריה מצד זה ונשר מצד זה וקשיא לי... פירש למעלה... דמות פרצוף אדם ולא צורה אחרת רצוני לומר צורת תינוק להם... והתשובה כי מילת 'כרובים' כוללת צורת כל בריה, בין של אדם בין של בהמה וחיה. אמנם הכרובים שהיו על הכפורת קבלו החכמים ז"ל שהיו צורת תינוק... אמנם ביריעות המשכן קבלו לעשות צורת חיה ועוף".

נראה שהרא"ם (שדבריו הוזכרו ב"משנה למלך") מקבל את העיקרון של רבנו אפרים, אלא שלדעתו אין צורך לומר שחז"ל קיבלו לעשות ביריעות המשכן דווקא צורת חיה ועוף (אריה ונשר), אלא שחיות אלה הוזכרו כדוגמה[21] [22].

לעומתם, ה"שפתי חכמים" כתב: "ונ"ל שלא היו מצויירין ביריעות המשכן שום צורות, רק צורות המרכבה שהן ד'". ויש לציין את דברי ר' אברהם אבן עזרא[23], שמדבריו כבר עולה רעיון שיש בו מקור לפרש "כרובים" ככינוי כללי לצורות שונות, או ככינוי מיוחד וכולל לצורות שבמרכבה.

עיין בספר "מעשה חושב"[24], שדן באריכות בצורת הכרובים שעל הפרוכת, בשיטת רש"י ובדברי הירושלמי. לדעתו, אכן היו על הפרוכת צורות אריה ונשר דווקא, והוא אף קושר זאת לחיות שבמרכבה. לדעתו, שני הכרובים שעל הכפורת מקבילים ל"פני אדם" ו"פני כרוב" שבמרכבה (ששניהם כדברי חז"ל "פני אדם", אלא ש"אדם" הוא "אפי רברבי" – פני אדם גדול, ו"כרוב" - "אפי

---

[20] בתוך הפירוש לפרשת תצוה עמ' 64 וכן בפירוש רבינו שמעיה (שמות כו א).

[21] הרא"ם כתב: "האי דנקט ארי מצד זה ונשר מצד זה לאו דוקא, אלא צורות בעלמא נקט, משתנות זו מזו; וכן כתב בפסוק 'ועשית פרוכת'... ציורין של בריות... ושמא לזה כיון המתרגם שתרגם 'כרובים דפרוכת ודמשכן צורת כרובים יעשה בה ותרגם כרובים דכפרת כרובים לא צורת כרובים".

[22] גם המהר"ל ב"גור אריה" כתב דברים דומים לכך.

[23] שמות כה, יח. "אמרו קדמונינו, כי צורת כרובים כשני נערים, ופירשו כרוביא בלשון ארמי והכ"ף משרת. ונכון דברו, שהיו כצורת ילדים אם היא קבלה, ושמו המלה לזכר (=כלומר ניתן לקבל פרשנות זו בתנאי שההנחה שכרוב = תינוק היא מסורת שקבלו חז"ל בע"פ, ורק כסימן לכך אמרו כרוב = כרביא, היינו כתינוק), כמו מלת חנוכה (=שנתנו בה סימנים כרמז לחג החנוכה: חנוכה = חנו כ"ה, וודאי לא התכוונו לומר שזה מקורה של המילה חנוכה. כך גם לגבי כרובים), כי כ"ף כרוב שרש, והעד: 'והיו הכרובים' (שמות כה, כ), כי הה"א ה"א הדעת (=ה"א הידיעה)... וכאשר חפשתי על מלת כרובים, הנה הוא צורות, כמו 'את כרוב ממשח הסוכך' (יחזקאל כח, יד). אמר יחזקאל כי ראה ד' פנים לחיה ואחד מהם פני שור, ובמקום אחר על החיה בעצמה תחת שור פני הכרוב (שם י, יד). והטעם, הצורה שהזכיר בפעם הראשונה. ואמר באחרונה היא החיה אשר ראיתי תחת אלהי ישראל בנהר כבר, ואדע כי כרובים המה (שם כ). וקרא כל הד' כרובים".

פרשני רש"י, ובראשם הרא"ם הנ"ל, טרחו להתמודד עם טענותיו של ר' אברהם אבן עזרא, אך הוויכוח על כך אינו חשוב לענייננו. לגבי טענת אבן עזרא בסוף דבריו על כך ש"קרא כל הד' כרובים", ואף לגבי כל עיקרו של הרעיון ש"כרובים" הוא כינוי כללי לבריות וכו', יש לציין שמדברי הרמב"ם ב"מורה נבוכים" (הוזכרו לעיל בסוף הערה 2), נראה שאין הוא מקבל סברה זו, שהרי לדעתו אכן היו כל ארבע החיות בעלות פני אדם (אלא שלשלוש מהן היה בפנים אלה דמיון כלשהו לפני אריה, נשר ושור), ומשמע שזו לדעתו הסיבה לכינוין "כרובים". במידה מסוימת יש לראות בדברים אלה דחייה להצעתו של ה"משנה למלך", להבין גם את הרמב"ם על-פי הרעיון של ההבנה בדברי רש"י, ש"אף במקום שנאמר בו כרובים אין הכוונה צורת כרובים, אלא כל איזה צורה שירצה" (כאמור, אף ה"משנה למלך" עצמו רואה בהצעה זו פירוש דחוק).

[24] המקובל ר' עמנואל חי ריקי (א – המשכן וכליו, פרק ג – הפרוכת והמסך). מובא במלואו גם בתוך "אנציקלופדיה לענייני המשכן והמקדש" (ר' שאול שפר, עמ' 57-55).

זוטרי״ - פני תינוק)[25], ופני האריה והנשר משלימים עם הכרובים שעל הפרוכת את ההקבלה למרכבה.

הוא מסביר עוד שאין ״פני שור״ במשכן (כמו במרכבה שביחזקאל פרק א) מאותה סיבה שאין הם מופיעים במרכבה שבפרק י ביחזקאל – כיוון שאין קטגור (שור = חטא העגל) נעשה סנגור[26].

מאחורי דברים אלה עומד הרעיון, המפורש בדבריו של ״מעשה חושב״, שהמשכן ובית המקדש הנם ״מרכבה התחתונה״, המקבילה ל״מרכבה העליונה״ שראו ישעיהו ויחזקאל – רעיון הבא לידי ביטוי במקורות נוספים[27].

ועיין עוד ב״די באר״[28], שהאריך גם הוא בביאור דברי רש״י ובהסבר מתי יש לפרש כרובים כפני אדם, מתי כצורות שבמרכבה דווקא ומתי כצורות כלשהן.

---

[25] רעיון זה עצמו – לקשור את הכרובים שעל הארון לחיות המרכבה, תוך הצעה לפרש שהכרובים היו ״אפי רברבי״ ו״אפי זוטרי״ (אך בלי מציאת מקבילות לשאר החיות, וראה בהמשך ההערה), העלה כבר רבנו בחיי בפירושו (שמות כה, יח). עיין שם שהאריך בביאור משמעות הכרובים מחד גיסא וחזון המרכבה מאידך גיסא וקישר ביניהם, ולדעתו גם הרמב״ם ב״מורה הנבוכים״ כיוון לקשר זה. על כך יש להעיר (ואולי לכך כיוון בציינו לרמב״ם), שאם כל החיות שבמרכבה היו בעלות פני אדם – כדעת הרמב״ם הנ״ל (הערות 2 ו-16), ניתן להבין יותר את ה״הסתפקות״ בשני הכרובים שעל הארון, גם אם נרצה לקשור ביניהם לבין חיות המרכבה.

[26] על-פי הגמרא (חגיגה יג ע״ב).

[27] ראשית נציין את הפסוק המפורש בדברי הימים א׳ (כח, יח): ״ולתבנית המרכבה הכרבים זהב לפרשים וסככים על ארון ברית ה׳״. ובפירוש המיוחס לרש״י: ״ולתבנית המרכבה – הם הכרובים שהשכינה רוכבת עליהם״ וב״מצודת דוד״: ״תבנית המרכבה – וחוזר ומפרש שהם הכרובים שעמדו בארץ, להיות פורשים כנפיהם לסכך על הארון, והיו דומים למעשה חיות המרכבה, אשר פני אדם להנה, כי גם אל הכרובים היה פני תינוק״. הרי לנו ההשוואה בין הכרובים שבמקדש לאלו שבמרכבה – בצורה, בכינוי ״מרכבה״ וב״תפקיד״: ״שהשכינה רוכבת עליהם״.

בכמה מקומות (שמואל א׳ ד, ד; שמואל ב׳ ו, ב; מלכים ב׳ יט, טו; ישעיהו לז, טז; תהלים פ, ב; צט, א; דברי הימים א׳ יג, ו) מכונה ה׳ ״יושב הכרובים״ – ביטוי רב משמעות היכול להתייחס הן ל״מרכבה״ והן לכרובים שבמקדש. ביחזקאל, לקראת סופו של חזון המרכבה, נאמר (יחזקאל א, כב-כו): ״ודמות על ראשי החיה רקיע... וממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא, ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה״. ועיין ב״מצודת דוד״: ״דמות כמראה אדם על הכסא ממעל – והוא רמז על האל יתברך״. על בית המקדש נאמר הביטוי ״הדום רגליו״ של ה׳ (תהלים צט, ה; קלב, ז; איכה ב, א; דברי הימים א׳ כח, ב), עיי״ש בכל המקומות ובמפרשים, וכן בגמרא (מכות כד ע״א): ״ואנו בית הדום רגלי אלוקינו שרוף״.

דברים אלה מתחברים לכתוב בישעיהו סו, א: ״כה אמר ה׳, השמים כסאי (= המרכבה) והארץ הדם רגלי (=המקדש)״. עיין גם באבן עזרא (דברים לג, ג): ״שילכו אל המקום ששם הארון, שהוא הדום רגלי השם״. יתר על כן, לא רק הכינוי ״הדום רגליים״, המקביל ומשלים את הכיסא, אלא גם הכינוי ״כיסא״ עצמו מתייחס גם לבית המקדש, כמו למרכבה העליונה – עיין בירמיהו יז, יב: ״כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו״.

עיין עוד ביחזקאל מג, ז: ״את מקום כסאי ואת מקום כפות רגלי אשר אשכן שם בתוך בני ישראל לעולם״, וביאר הרד״ק: ״את מקום כסאי ואת מקום כפות רגלי אשר אשכון שם – כאילו אמר זהו אשר אשכון שם, ואמר מקום כסאי כי בה״מ מכוון כנגד כסא הכבוד: ומקום כפות רגלי – על דרך ׳והארץ הדום רגלי׳, ודעת רז״ל כי בית המקדש נקרא ׳כסא׳, כמו השמים, כמו שכתוב: ׳כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו׳״.

כמו כן בישעיהו ו, א, בנבואה המקבילה לחזון המרכבה של יחזקאל, נאמר: ״בשנת מות המלך עזיהו ואראה את ה׳ ישב על כסא רם ונשא ושוליו מלאים את ההיכל״, ומפרש רש״י: ״ראיתיו יושב על כסא בשמים ורגליו בהיכל הדום מרגלותיו, בבית המקדש״ והרד״ק כתב: ״ההיכל הוא היכל בית המקדש, או פירוש ההיכל – השמים, כמו ׳ה׳ בהיכל קדשו ה׳ בשמים כסאו׳״.

[28] לרב דוד יצחק מן, ראש ישיבת ״כנסת חזקיהו״, כפר חסידים. פרשת תרומה (עמ׳ שג והלאה).

נספח

הארון עם הכרובים שעליו ע״פ מכון המקדש

תבליט אשורי של ישות מכונפת

תבליט אשורי ממקדש אשורנסירפל ה-2 בנמרוד (883-859 לפנה״ס), נמצא במוזיאון הבריטי.

מפתח לחלקים א - ז

אורח חיים

תפילה וברכות, בית הכנסת והקהילה

זמני היום

דילוג על פסוקי דזמרה, ליחיד הרוצה להספיק להתפלל עם הנץ	ח״ג, תשובה ב
השתתפות הרב בתפילת שחרית לאחר זמנה	ח״ד, תשובה יב
זמן תפילה לכתחילה במקום שזמן הנץ מאוחר ואי אפשר לארגן אז מנין	ח״ה, תשובה ג
תפילת מנחה אחר השקיעה	ח״ג, תשובה יד
תפילת ערבית לפני פלג-המנחה במקום שאחר-כך לא יהיה מניין	ח״ד, תשובה ב
חישוב זמן צאת הכוכבים, בפרט באזור ניו יורק	ח״ו, תשובה א
סעודה שלישית ותפילת ערבית במקומות שהשבת יוצאת מאוחר מאד	ח״ו, תשובה לא
חישוב זמני היום מעבר לחוג הקוטב	ח״ה, תשובה א

תפילין

תפילין שנכתבו על פי נוסח אחד, הנחתן ע״י בן עדה אחרת	ח״ד, תשובה קב

דיני תפילה לפי מיקום גיאוגרפי ולפי מנהגים שונים

ריבוי מניינים לפי נוסחי העדות השונות לענין ״לא תתגודדו״	ח״ג, תשובה לא
שינוי ממנהגי אבות כדי לנהוג כמנהג המקום	ח״ד, תשובה יד
שינוי נוסח התפילה למטרות קירוב	ח״ה, תשובה יב
שינוי נוסח התפילה כשהשתנה הרכב המתפללים בבית הכנסת	ח״ו, תשובה ב
שינוי מנהג ממנהגי אשכנז לספרד בעקבות חתונה	ח״ה, תשובה יג
שינוי מנהגי הבעל לפי מנהגי האשה	ח״ו, תשובה כד
עניית אמן על ברכת ״יראו עינינו״ לבן ארץ-ישראל שאינו אומרה	ח״ג, תשובה טז
אמירת ״יראו עינינו״ ע״י חזן שאינו נוהג לאומרה	ח״ה, תשובה י
מנהג אמירת ״ברוך ה׳ לעולם״	ח״ד, תשובה ג
שינוי במנהג ברכת כהנים	ח״ו, תשובה יז
מניין בני ארץ-ישראל ב״שמיני עצרת״ המושך אליו מבני המקום	ח״ג, תשובה נד
המתנה בחוץ-לארץ עד שבת פ׳ בהר-בחוקותי להשוואת הקריאה עם בני ארץ-ישראל	ח״ד, תשובה ד
זמן תפילה לכתחילה במקום שזמן הנץ מאוחר ואי אפשר לארגן אז מנין	ח״ה, תשובה ג
חישוב זמני היום מעבר לחוג הקוטב	ח״ה, תשובה א
חישוב זמן ברכת קידוש לבנה בחו״ל	ח״ז, תשובה א
שאילת גשמים בהודו	ח״ה, תשובה ד
תקיעת שופר בר״ה בתפילת לחש	ח״ד, תשובה ו
אמירת המזמורים ״לדוד ה׳ אורי וישעי״ ו״מכתם לדוד״ אחר תפילת מנחה	ח״ד, תשובה ח

נוסח התפילה

החתימה לברכת "ותערב" ברגלים ובמועדים	ח"א, תשובה ו
אמירת עננו, אבינו מלכנו וסליחות כשיש רק אחד או שניים מתענים	ח"א, תשובה כה
משמעות שינוי נוסח בהוספה של "וכתוב לחיים טובים" בעשרת ימי תשובה	ח"ד, תשובה ז
אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו ע"י גר כשליח-ציבור או במניין גרים	ח"א, תשובה ב
השמטת קטעים מן התפילה ושיתוף הציבור בתפילה	ח"א, תשובה ה
קיצור התפילה בבית-ספר לא-דתי	ח"ד, תשובה יג
קיצור "ליל הסדר" לאנשים שאינם יודעים עברית	ח"ג, תשובה נה
הזכרת שמות שני ההורים בזמן אמירת "מי שברך" ובמקרים נוספים	ח"ד, תשובה יא

שפות שונות והגיות שונות בתפילה

לשון התפילה במקום שהציבור אינו מבין עברית	ח"א, תשובה א
חזרת הש"ץ כשהציבור אינו מבין עברית	ח"ו, תשובה ג
תפילה בלשון הקודש בלי הבנת המתפלל או תפילה בלועזית	ח"ב, תשובה א
אמירת דבר שבקדושה שלא בשפה העברית או קדיש בעברית, ללא מניין, ע"י אשה	ח"ו, תשובה ד
תרגום שם ה' בסידורים המתורגמים לשפה לועזית	ח"ב, תשובה ב
שימוש בסידורים המתורגמים ללועזית בהוצאת רב רפורמי	ח"ב, תשובה ד
ברכת המזון בלע"ז	ח"ו, תשובה ה
תרגום "שבע ברכות" לאנגלית בזמן החופה	ח"ה, תשובה קיד
שימוש בשמות לועזיים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה, ואשכבה ללא ציון שם כלל	ח"ו, תשובה כג
שינוי הגיה בתפילה	ח"ג, תשובה א

דיני קדיש ושליח ציבור

אמירת קדיש ע"י אשה	ח"א, תשובה ד
מחיצה לאשה האומרת קדיש בבית-הכנסת	ח"ג, תשובה כח
אמירת קדיש (שאחרי הקרבנות) באמצע פסוקי דזמרה	ח"ב, תשובה ט
אמירת קדישים נוספים ע"י אבל, במניין שאין הוא מתפלל בו	ח"ד, תשובה קיז
אמירת קדיש אחר קדיש בבית האבל ללא הפסק מזמור	ח"ד, תשובה קיח
הלכות "שמחות", לקראת סיום שנת האבל	ח"ו, תשובה עה
חלוקת התפילה בין שליחי-ציבור אחדים וכיבוד נערים כשליחי-ציבור	ח"ב, תשובה ה
כללי קדימה באמירת קדיש, מינוי כשליח ציבור ועלייה לתורה	ח"ו, תשובה ז
יהודי מסורתי כשליח-ציבור ועלייתו לתורה	ח"ג, תשובה ה
כשרותו של חזן המשמש בבית כנסת קונסרבטיבי	ח"ו, תשובה ח
מחלל שבת כשליח-ציבור	ח"ג, תשובה ו
מינוי כהן שנשא אסורה לו לשליח-ציבור	ח"ג, תשובה ח
שינוי מקום החזן בבית כנסת עם בעיות אקוסטיקה	ח"ד, תשובה ט
עיכוב הציבור לצורך אמירת קדושה עם יחיד שהפסידה	ח"ד, תשובה א
סדרי תפילה בציבור כשאין עשרה בזמן שמונה עשרה של לחש	ח"ה, תשובה ב
טירחא דציבורא וריבוי קדישים באמירת קדיש לאחר "אנעים זמירות"	ח"ז, תשובה ב
המרותק לכסא גלגלים, מינויו כשליח ציבור והעלאתו לתורה	ח"ז, תשובה ג

קריאת התורה, דיני ספר תורה, ברכת הגומל וכיבודים

כללי קדימה באמירת קדיש, מינוי כשליח ציבור ועלייה לתורה	ח"ו, תשובה ז
מחלל שבת, נושא נכרית וגר רפורמי: עלייתם לתורה וצירופם למניין	ח"א, תשובה ז

נושא נכרית – נשיאת כפיים וכיבודים בבית-הכנסת	ח״א, תשובה ח
כהן הנושא גרושה – העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו	ח״א, תשובה ט
העלאת כהן שאינו צם לתורה, בתענית ציבור	ח״ז, תשובה ד
דין כהן שנשא גיורת לעניין עליה לתורה ולהיטמא למת	ח״ב, תשובה ו
העלאתו לתורה של בן לוי מנכריה, שנתגיירה לפני הלידה, תחת שם ״לוי״	ח״ה, תשובה יז
כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לעניין עליה לתורה	ח״ה, תשובה יח
דין החשוד במשכב-זכר בקשר להלכות בית-הכנסת, כיבודים, עליות וכדו׳	ח״ב, תשובה ז
יהודי מסורתי כשליח-ציבור ועלייתו לתורה	ח״ג, תשובה ה
הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגעתו ואין אחר זולתו	ח״ג, תשובה מד
אי תשלום מיסי חבר לבית-הכנסת והשפעתו על כיבודים	ח״א, תשובה יא
הוצאת ספר תורה מארון קודש אחר, לאחר שארון הקודש הראשון כבר נפתח	ח״ו, תשובה ט
עדיפות קריאה בספר תורה חדש שנתרם לבית הכנסת על פני שאר הספרים	ח״ז, תשובה ה
קריאה, ברכות והפטרה בס״ת כשיש חשש רציני שנפסל	ח״ג, תשובה יא
מנהג הוספת ג׳ פסוקים בסוף פרשת בלק	ח״ג, תשובה יב
שינויים בניגון בקריאת התורה להדגשת התוכן והגברת ההקשבה	ח״ו, תשובה יא
הנחת שקף עם טעמים וניקוד על גבי ס״ת בעת הקריאה	ח״ג, תשובה יג
שימוש בשקף עם טעמים במקרה שבעל הקורא אינו בקי בקריאה	ח״ז, תשובה ו
המתנה בחוץ-לארץ עד שבת פ׳ בהר-בחוקותי להשוואת הקריאה עם בני ארץ-ישראל	ח״ד, תשובה ד
קריאת התורה וההפטרה במנחה ביום צום שנקבע לרפואת חולה	ח״ד, תשובה ה
בעלות על ספר-תורה לאחר שנמסר לבית כנסת	ח״ג, תשובה כא
בעלות על ספרי קודש לאחר שנמסרו לבית הכנסת	ח״ז, תשובה קי
דינו של המפיל ספר-תורה עטוף	ח״ד, תשובה קד
נשיקת ספר התורה באמצעות סידור	ח״ו, תשובה י
נשיקת ספר-התורה ע״י נשים מעזרת הנשים	ח״ג, תשובה כט
העברת ספר-התורה לעזרת נשים בדרכו חזרה לארון הקודש	ח״ד, תשובה טו
זמן אמירת ברכת הגומל של העולה לתורה	ח״ה, תשובה ו
דין ברכת הגומל לאשה	ח״ה, תשובה ז
שימוש בשמות לועזיים לצורך ״מי שברך״ לחולים או אשכבה, ואשכבה ללא ציון שם כלל	ח״ו, תשובה כג
״טירחא דציבורא״ בזמן אמירת ״מי שברך״ לחולים	ח״ו, תשובה כה

יחס לבעלי עבירה

מחלל שבת, נושא נכרית וגר רפורמי: עלייתם לתורה וצירופם למניין	ח״א, תשובה ז
נושא נכרית – נשיאת כפיים וכיבודים בבית-הכנסת	ח״א, תשובה ח
היחס לפרנס שנשא גויה	ח״א, תשובה י
מינוי מי שנשוי לנכריה כמנהל בית-הספר היהודי	ח״ד, תשובה כה
אי שמירת כבודו של מי שנשא לא יהודיה וכח ״תקנת הקהל״ בנושא	ח״ה, תשובה יט
כיבודי כהונה לכהן החי עם גויה	ח״ג, תשובה ט
כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לענין עליה לתורה	ח״ה, תשובה יח
כהן הנושא גרושה – העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו	ח״א, תשובה ט
דין החשוד במשכב-זכר בקשר להלכות בית-הכנסת, כיבודים, עליות וכדו׳	ח״ב, תשובה ז
העברה מתפקיד חשוב של אדם שבבעלותו עסק של פריצות	ח״ז, תשובה ח
הורשע בפלילים, נשיאת כפים וכיבודים בבית הכנסת	ח״ז, תשובה ז
הנצחת שם מחלל שבת בבית כנסת	ח״ה, תשובה טז
שירת פייטן מחלל שבת	ח״ג, תשובה ז

מחלל שבת כשליח-ציבור	ח״ג, תשובה ו
מינוי כהן שנשא אסורה לו לשליח-ציבור	ח״ג, תשובה ח
הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגעתו ואין אחר זולתו	ח״ג, תשובה מד
כשרותו של חזן המשמש בבית כנסת קונסרבטיבי	ח״ו, תשובה ח
יהודי המטיף להאמין באותו האיש, חברותו בקהילה	ח״ד, תשובה עו
שימוש בסידור של התנועה הקונסרבטיבית	ח״ב, תשובה ג
שימוש בסידורים המתורגמים ללועזית בהוצאת רב רפורמי	ח״ב, תשובה ד
השתתפות גר בחגיגת בר מצווה של אח לא יהודי המתקיימת בבית כנסת רפורמי	ח״ו, תשובה כח
ערל, דינו לעניין חיוב במצוות ושיתופו בחיי הקהילה	ח״ד, תשובה ל
דין מומר מאונס שחזר בתשובה ונשאר ערל מבחינה רפואית	ח״ה, תשובה כא
לימוד תורה לגברים בגילוי ראש	ח״ב, תשובה סד
אמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח נפש רוחני לרבים	ח״ג, תשובה לז
פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת	ח״ה, תשובה נב
תפילה להצלחת יהודי בעל עבירה	ח״ד, תשובה י
גדרי ״מוטב יהיו שוגגים״	ח״ג, תשובה לב
הכנת תוכניות אדריכליות ל״בית כנסת״ קראי	ח״ה, תשובה כו

מחיצה והפרדה בבית כנסת, הלכות צניעות

אמירת קדיש ע״י אשה	ח״א, תשובה ד
אמירת דבר שבקדושה שלא בשפה העברית או קדיש בעברית, ללא מניין, ע״י אשה	ח״ו, תשובה ד
מחיצה לאשה האומרת קדיש בבית-הכנסת	ח״ג, תשובה כח
הסבר לצורך במחיצה בין גברים ונשים בבית-הכנסת	ח״א, תשובה טו
הצורך בהפרדה במבואה לבית הכנסת, המשמשת לנשים וגברים	ח״ז, תשובה י
שעור גובה המחיצה בבית-הכנסת	ח״א, תשובה טז
גובה המחיצה בבית-הכנסת	ח״ב, תשובה טז
בדיני מחיצה בבית הכנסת	ח״ו, תשובה יג
וילון כמחיצה בין עזרת נשים לעזרת גברים, בבית הכנסת	ח״ז, תשובה ט
נשיקת ספר-התורה ע״י נשים מעזרת הנשים	ח״ג, תשובה כט
העברת ספר-התורה לעזרת נשים בדרכו חזרה לארון הקודש	ח״ד, תשובה טו
כפיית כיסוי-ראש לנשים בבית-הכנסת	ח״ג, תשובה כ
כיסוי ראש לאשה בזמן תפילה ואמירת ברכות	ח״ו, תשובה יב
חצאית מכנס לנשים	ח״ב, תשובה סג
מניין נשים	ח״ג, תשובה כה
קריאת מגילה לנשים ע״י נשים	ח״ז, תשובה נב
שירה מעורבת באזור רחבת הכותל, גערה בשרים	ח״ז, תשובה יא
תפילת נשים בקבוצה נפרדת	ח״ג, תשובה כו
צירוף נשים למניין לעניין הדלקת נרות חנוכה בבית-הכנסת	ח״ד, תשובה סד
דין ברכת הגומל לאשה	ח״ה, תשובה ז
פטור מתחנון כאשר כלה מתפללת בבית הכנסת	ח״ה, תשובה ה
ברכת האירוסין ע״י אשה	ח״ו, תשובה יד
קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה ע״י אשה בזמן החופה	ח״ו, תשובה טו
שבע ברכות מפי אשה	ח״ה, תשובה קיג
אשה כפנים חדשות בשבע ברכות	ח״ו, תשובה טז
הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה ע״י בת-מצוה כחלק ממסיבתה	ח״ד, תשובה לא

"כבוד הציבור" באי עליית נשים ובנות מצוה לתורה (הסבר)	ח"א, תשובה יט
עריכת "בת מצוה"	ח"א, תשובה יז
עריכת בת-מצווה בבית-הכנסת	ח"א תשובה יח
עריכת טקס בת-מצוה בבית-הכנסת	ח"ב, תשובה יב
טקס בת-מצוה בבית-הכנסת ושירת הבנות במקהלה בציבור	ח"ב, תשובה יג
עניית איש לזימון נשים	ח"ה, תשובה ח
שאלת רשות לזימון מבעלת הבית	ח"ה, תשובה ט
דיבור בשירותים ובמקלחת	ח"ג, תשובה ג
מחנה-קיץ מעורב (לבנים ולבנות)	ח"ה, תשובה כב

נישואין ושבע ברכות

"שבע ברכות" לשני זוגות בזמן אחד	ח"ד, תשובה יח
השתתפות בחתונה בה יוגש אוכל כשר רק לחלק מן המוזמנים	ח"ד, תשובה כד
רישום קידושין שנערכו בידי רב מסיג גבול	ח"ד, תשובה כח
פטור מתחנון כאשר כלה מתפללת בבית הכנסת	ח"ה, תשובה ה
ברכת האירוסין ע"י אשה	ח"ו, תשובה יד
קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה ע"י אשה בזמן החופה	ח"ו, תשובה טו
"שבע ברכות" מפי אשה	ח"ה, תשובה קיג
אשה כפנים חדשות בשבע ברכות	ח"ו, תשובה טז
תרגום "שבע ברכות" לאנגלית בזמן חופה	ח"ה, תשובה קיד
חיוב המשתתפים לאכול פת בסעודת שבע ברכות	ח"ה, תשובה קטו

בר ובת מצווה

עריכת "בת מצוה"	ח"א, תשובה יז
עריכת בת-מצוה בבית-הכנסת	ח"א, תשובה יח
עריכת טקס בת-מצוה בבית-הכנסת	ח"ב, תשובה יב
טקס בת-מצוה בבית-הכנסת ושירת הבנות במקהלה בציבור	ח"ב, תשובה יג
שינוי שם לועזי לשם עברי בזמן בר-המצוה	ח"ב, תשובה יד
זמן חיוב במצוות ומנהג הנחת תפילין לנער שנולד בל' אדר א כשבר-המצוה בשנה פשוטה	ח"ג, תשובה י
הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה ע"י בת-מצוה כחלק ממסיבתה	ח"ד, תשובה לא
בר-מצוה בתשעת הימים	ח"ג, תשובה סא
השתתפות גר בחגיגת בר מצווה של אח לא יהודי המתקיימת בבית כנסת רפורמי	ח"ו, תשובה כח

כהונה

שינוי במנהג ברכת כהנים	ח"ו, תשובה יז
נושא נכרית – נשיאת כפיים וכיבודים בבית-הכנסת	ח"א, תשובה ח
כהן הנושא גרושה – העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו	ח"א, תשובה ט
כהן שיצא עליו קול שהוא בן הגיורת – הורדתו מכהונה	ח"א, תשובה יד
דין כהן שנשא גיורת לעניין עליה לתורה ולהיטמא למת	ח"ב, תשובה ו
מינוי כהן שנשא אסורה לו לשליח-ציבור	ח"ג, תשובה ח
כיבודי כהונה לכהן החי עם גויה	ח"ג, תשובה ט
כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לענין עליה לתורה	ח"ה, תשובה יח

גיור וקהילה ובני נח (ראה עוד בחלק אבן העזר)

אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו ע״י גר כשליח-ציבור או במניין גרים	ח״א, תשובה ב
השתתפות גוי הנמצא בתהליך גיור בשיעורי תורה ואמונה ובתפילות בבית-הכנסת	ח״ב, תשובה עו
מינוי גר צדק לראש קהילה	ח״ג, תשובה ל
שירת ״אנעים זמירות״ ע״י בן נכרית שהוא ואמו נמצאים בתהליכי גיור	ח״ד, תשובה יט
עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק	ח״ד, תשובה כ
תוקפו של גיור קונסרבטיבי לעניין הצטרפות לקהילה	ח״ב, תשובה עב
קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) – גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים	ח״א, תשובה עו
ילדים לאם נכריה – התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי	ח״א, תשובה עה
פתיחת המקוה הקהילתי בפני טובלים לצורך גיור רפורמי	ח״ב, תשובה עד
השתתפות גר בחגיגת בר מצווה של אח לא יהודי המתקיימת בבית כנסת רפורמי	ח״ו, תשובה כח
תפילתם של בני נח	ח״ו, תשובה כט
הלכות בני נח	ח״ו, תשובה ל
קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיומם	ח״ו, תשובה עב

כיוון תפילה, מבנה בית הכנסת, מקום ראוי לתפילה ושימוש ברמקול

עוגב וכלי זמר בבית-הכנסת	ח״א, תשובה ג
קריאת מגילה ברמקול	ח״א, תשובה כו
שמיעת מגילה באמצעות רמקול, במקום שכך נהגו	ח״ה,תשובה סב
הקדמת ציון שם התורם לשם ה׳ בעמוד התפילה	ח״ב, תשובה יז
קביעת הבימה בסמוך לארון-הקודש	ח״ג, תשובה כב
שינוי מקום החזן בבית כנסת עם בעיות אקוסטיקה	ח״ד, תשובה ט
בית כנסת שיש בו חדרים מספר, המכוונים לכיוונים שונים	ח״ג, תשובה כג
בניית עזרת-נשים במקום שבו היתה עזרת-גברים	ח״ג, תשובה כז
הסבר לצורך במחיצה בין גברים ונשים בבית-הכנסת	ח״א, תשובה טו
שעור גובה המחיצה בבית-הכנסת	ח״א, תשובה טז
גובה המחיצה בבית-הכנסת	ח״ב, תשובה טז
בדיני מחיצה בבית הכנסת	ח״ו, תשובה יג
ברכות בבית המטבחיים	ח״ג, תשובה יח

קדושת בית הכנסת, שימוש בו ומכירתו

אימתי מותר לאסור על יהודי להכנס לבית-הכנסת	ח״א, תשובה יב
הטלת איסור כניסה לבית-הכנסת על חבר הקהילה	ח״ד, תשובה כב
העסקת מטפל שאינו יהודי לעניין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית הכנסת	ח״ה, תשובה פ
מסיבת סיום השנה האזרחית באולם השמחות של הקהילה	ח״ה, תשובה עו
סדר ציבורי בבית-הכנסת	ח״ב, תשובה טו
צילום תפילה בבית-הכנסת או שיחזור תפילה	ח״ב, תשובה כא
צילום בית-הכנסת בשעת תפילה ובעת פתיחת הארון	ח״ד, תשובה יז
אולם בו מתפללים באופן זמני, שימושי חול בו וסדרי עדיפות במיקום ספרי התורה במקרה זה	ח״ז, תשובה יט
קיום קונצרט בבית-הכנסת כדי לקרב רחוקים	ח״ה, תשובה יד
עריכת קונצרט בבית כנסת ישן שאינו בשימוש	ח״ז, תשובה יד
שיפוץ בית כנסת ע״י השלטונות בתנאי שישמש גם אולם לאירועים שונים	ח״א, תשובה כג

בניית אתר-הנצחה על שטח המשמש כיום כחניון, והיה בו בית כנסת שחרב בליל הבדולח	ח״ב, תשובה כ
הפיכת בית כנסת שחרב למוזיאון	ח״ד, תשובה כא
אופן מכירת בית כנסת ישן על מנת לבנות בית כנסת חדש באתר אחר	ח״ב, תשובה יח
בית כנסת, מיקומו בבית אבות שעובר הליך שיפוץ	ח״ז, תשובה טז
מכירת בית כנסת לצורך הפיכתו למרכז סוציאלי	ח״ב, תשובה יט
מכירת בית שמרתפו שימש באופן זמני כבית כנסת	ח״ה, תשובה טו
מכירת בתי כנסת שאין מתקיימות בהם תפילות	ח״ו, תשובה יח
בית כנסת, מכירתו בשעת הדחק לכנסייה המקומית	ח״ז, תשובה יח
מכירת בית כנסת באזור שהידרדר מבחינה חברתית-כלכלית על מנת לבנות בית כנסת באזור טוב יותר	ח״ו, תשובה יט
בית כנסת, הגדרתו כבית כנסת של כפרים והשימוש בדמי מכירתו	ח״ז, תשובה יז
ויתור על בעלות על בית כנסת למען הצלתו מחורבן	ח״ו, תשובה כ
בניית בית כנסת חדש על חורבות בית כנסת ישן, ומיקומו בקומפלקס הקהילה החדש	ח״ו, תשובה כא
שינוי מיקום תפילה במטרה לגרום להגדלת מספר המתפללים	ח״ז, תשובה יב
מגורים מעל בית כנסת והדרך לאי החלת קדושת בית כנסת על מבנה	ח״ז, תשובה טו
מכירת מקוה שמצבו רעוע	ח״ד, תשובה כג
אולם טהרה של בית קברות, הסבתו לבית כנסת	ח״ז, תשובה יג

בית ספר ומחנה קיץ

שליחות חינוכית לאשה נשואה שאינה מכסה ראשה	ח״ב, תשובה סב
מינוי מי שנשוי לנכריה למנהל בית-הספר היהודי	ח״ד, תשובה כה
מחנה-קיץ מעורב (לבנים ולבנות)	ח״ה, תשובה כב
ילדים לאם נכריה – התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי	ח״א, תשובה עה
קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) – גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים	ח״א, תשובה עו
שילוב ילדים שנולדו ליהודי מאשתו הנכריה בבית-ספר יהודי	ח״ד, תשובה כו
קבלת ילדים שאמם נכריה, וע״פ טענת הוריהם יתגיירו בגיל בר-מצוה, לגן ילדים יהודי, כאשר יש חשש שאי-קבלתם תגרור אחריה סגירת הגן	ח״ד, תשובה כז
קבלת ילדה מאומצת הנמצאת בתהליך גיור לבית-ספר יהודי	ח״ב, תשובה עז
שיתוף פעולה ועבודה בבית ספר המשותף לכל התנועות	ח״ה, תשובה כג
שיער ארוך לבנים	ח״ה, תשובה כה

דיני סעודה וברכות

שאלות בהלכות הפרשת-חלה, אחוז הסוכר בעיסה לברכת בורא מיני מזונות	ח״א, תשובה מה
גדר ברכת נטילת-ידיים ודין הקם באמצע הלילה לעשות צרכיו	ח״ב, תשובה י
חינוך לברכות הנהנין על מאכלים לא-כשרים	ח״ב, תשובה יא
ברכות על מזון לא-כשר במקום שהכרח לאוכלו	ח״ג, תשובה ד
ברכת בורא פרי הגפן על יין ״קדם״ ו״כרמל״ לספרדים	ח״ג, תשובה טו
ברכת ״שהחיינו״ על עליה ארצה	ח״ז, תשובה כ
ברכות על ראיית גאונים בתורה ובמדע	ח״ה, תשובה יא
ברכת המזון בלע״ז	ח״ו, תשובה ה
סעודת שבע ברכות וברית מילה משותפת בשבת	ח״ז, תשובה כא
כיבוד בזימון למי שאכל מאכלים שברכתם שהכל, עץ ואדמה	ח״ז, תשובה כב
בקשת ״רשות״ בזימון מבעלת הבית	ח״ז, תשובה כג

נוסח תפילה להיפקד בילדים	ח״ו, תשובה ו
שימוש בשמות לועזים לצורך ״מי שברך״ לחולים או אשכבה ואשכבה ללא ציון שם כלל	ח״ו, תשובה כג
״טרחא דציבורא״ בזמן אמירת מי שברך לחולים	ח״ו, תשובה כה
תפילות הקשורות להקמת מדינת ישראל	ח״ו, תשובה כו

שונות

היחס לתובע את הקהילה בפני ערכאות של גויים	ח״א, תשובה יג
דינו של המסרב להופיע לדין-תורה	ח״א, תשובה צט
הקמת בית-דין בקהילה שבה קיים בית-דין	ח״ד, תשובה כט
שאלות בהלכות הפרשת-חלה, אחוז הסוכר בעיסה לברכת בורא מיני מזונות	ח״א, תשובה מה
שתיה לפני התפילה לאדם שלא נהג כן עד עתה	ח״ב, תשובה ח
חבישת כובע בזמן תפילה ובזמנים אחרים, והתעטפות בטלית בזמן תפילה	ח״ו, תשובה כז
שינוי שם לועזי לשם עברי בזמן בר-המצוה	ח״ב, תשובה יד
חשיבותם של שמות עבריים	ח״ו, תשובה כב
שימוש בשמות לועזים לצורך ״מי שברך״ לחולים או אשכבה ואשכבה ללא ציון שם כלל	ח״ו, תשובה כג
דיבור לצורך, אחר קריאת-שמע שעל המיטה	ח״ג, תשובה יז
סמכות הרב האזורי ביחס לקהילה, בעניין בחירת שו״ב, חזן ורב מקומי	ח״ג, תשובה יט
סמכות חזן לאסור על אדם אחר לשמש כחזן בקהילתו	ח״ד, תשובה לב
הסמכות למתן תעודת כשרות	ח״ד, תשובה ע
העברת רב מתפקידו וזכויותיו הכספיות בהקשר לכך	ח״ד, תשובה קלח
מחויבות של מרא דאתרא חדש לפסקיו של קודמו	ח״ז, תשובה כד
סדרי פיקוח על מטבח הקהילה בזמן העדרו של הרב	ח״ג, תשובה קה
החלפת או הוספת שם לחולה	ח״ד, תשובה טז
ערל, דינו לעניין חיוב במצוות ושיתופו בחיי הקהילה	ח״ד, תשובה ל
ברכות על ראיית גאונים בתורה ובמדע	ח״ה, תשובה יא
שיער ארוך לבנים	ח״ה, תשובה כה
אמירת שקר כאמצעי להשגת מטרה חיובית	ח״ה, תשובה כז
השארת ילדים ברכב ללא השגחה	ח״ה, תשובה כח
פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת	ח״ה, תשובה נב
פתיחת אגף כשר במסעדה של נכרים בשעת הדחק	ח״ה, תשובה עד

<u>שבת ועירובין</u>

זמני היום

תפילת מנחה בערב-שבת אחרי קידוש שנעשה להוציא אחרים	ח״ב, תשובה ל
אמירת פרקי קבלת שבת לפני פלג המנחה על מנת למנוע חילול שבת	ח״ז, תשובה כה
זמן קבלת שבת למי שמתפלל מנחה מאוחר	ח״ה, תשובה לא
חישוב זמני השקיעה וצאת-הכוכבים לצורך הלכות שבת	ח״ד, תשובה לג
סעודה שלישית ותפילת ערבית במקומות שהשבת יוצאת מאוחר מאוד	ח״ו, תשובה לא
טיסה מזרחה ביום שישי אחר הצהריים החוצה את קו התאריך בשבת	ח״ה, תשובה כט
שיחה טלפונית בין יהודי שבמקומו חול ועובדו הגוי שנמצא במקום שם שבת	ח״ה, תשובה מג
קביעת מועד השבת באינטרנט	ח״ה, תשובה מ
הדלקת נרות שבת ביום שישי בארצות הצפון	ח״ה, תשובה לב
המשך נסיעה ברכב בהגיע זמן כניסת שבת	ח״ה, תשובה ל
טבילה במקוה חם בערב שבת אחר השקיעה	ח״ג, תשובה קיז

ברכת מאורי האש ובשמים בימות הקיץ באזורי הצפון	ח״ה, תשובה לו
חישוב זמן צאת הכוכבים, בפרט באזור ניו יורק	ח״ו, תשובה א

הדלקת נרות

הדלקת נרות שבת ביום שישי בארצות הצפון	ח״ה, תשובה לב
הדלקת נר שבת נוסף ע״י אשה ששכחה להדליק נרות שבת אחת	ח״ד, תשובה לד

קידוש והבדלה

שתיית מים או קפה לאשה קודם קידושא רבה	ח״ג, תשובה מט
יין תפוחים לעניין טעימת המסובים לאחר הקידוש	ח״א, תשובה לט
תפילת מנחה בערב-שבת אחרי קידוש שנעשה להוציא אחרים	ח״ב, תשובה ל
הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה ע״י בת-מצוה כחלק ממסיבתה	ח״ד, תשובה לא
ברכת מאורי האש ובשמים בימות הקיץ באזורי הצפון	ח״ה, תשובה לו

הנאה ממלאכה שנעשתה בשבת

עידוד יהודים לבוא בשבת לבית-הכנסת כשבאים ברכב, נסיעה במוצש״ק מבית-הכנסת עם יהודי שבא בשבת ברכב	ח״א, תשובה לא
הפעלת ״אוטובוס שבת״ לאיסוף מתפללים הגרים במרחק מבית הכנסת	ח״ז, תשובה כז
הנאה ממעשה שבת של גוי	ח״א, תשובה לד
קניית מוצרים שהגיעו בטיסה הכרוכה בחילול שבת	ח״א, תשובה לה
הפעלת מסעדה של יהודי בשבת ע״י עובדים נכרים	ח״א, תשובה לו
שותפות בע״מ, המותר להשתתף בה כשהעסק פתוח גם בשבת (מאפיה)	ח״א, תשובה לז
עסק בע״מ הפתוח בשבת ושותפות עם גוי במסעדה למטרת פתיחתה בשבת	ח״א, תשובה לח
חימום אוכל בשבת עבור ליל הסדר שחל במוצאי שבת	ח״ו, תשובה לד
שותפות עם גוי לצורך קנייה בשבת	ח״ב, תשובה כב
פתיחת חנות המנוהלת בשותפות עם גויים או עם יהודי מחלל שבת, בשבת	ח״ג, תשובה מא
שותפות עם גויים בחברה הפועלת גם ביום טוב	ח״ב, תשובה לה
אספקת סחורה באמצעות גוי לחנויות שמוכרות בשבת, ע״י גויים	ח״ו, תשובה לה
ביצוע עבודה בידי גוי על דעתו בראש השנה	ח״ו, תשובה נג
שימוש במעלית רגילה בשבת לדבר מצוה כשהיא מופעלת ע״י גוי	ח״ב, תשובה כג
הכשר למוצרי מאפה ממאפיה של יהודי המופעלת בשבת	ח״ג, תשובה מג
השגחה בשבת במסעדה שאיננה שייכת ליהודי	ח״ד, תשובה לה
טלטול ילדים לבית-הכנסת באמצעות אמירה לנכרי	ח״ג, תשובה לו
אמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח-נפש רוחני לרבים	ח״ג, תשובה לז
פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת	ח״ה, תשובה נב
הפעלת משחק ״בינגו״ ע״י גוי בשבת ויום טוב, במבנה בית הכנסת	ח״ז, תשובה כו
הסעת זקן לבית-הכנסת בשבת ויום טוב ע״י גוי	ח״ג, תשובה לח
הבאת אדם משותק בכסא גלגלים לבית-הכנסת בשבת	ח״ג, תשובה מב
הסעת תינוק לבית הכנסת בשבת ע״י גוי במכוניתו	ח״ו, תשובה לח
הבאת נכה לבית הכנסת, במקום שאין ערוב	ח״ו, תשובה לט
הכנה משבת לחול ע״י גויים	ח״ג, תשובה מו
שימוש בפועל שאינו יהודי להכנות מקודש לחול	ח״ד, תשובה לו
אמירה לגוי לעניין חימום מי המקווה במוצאי שבת קיצית	ח״ו, תשובה לב

אמירה לגוי בשבת, כדי למנוע הלנת המת עד ליום שני	ח״ו, תשובה לג
חיובו של המחזיק במניות- שליטה בחברה ציבורית, למנוע חילול שבת בחברה	ח״ה, תשובה מב
שיחה טלפונית בין יהודי שבמקומו חול ועובדו הגוי שנמצא במקום ששם שבת	ח״ה, תשובה מג
גלישה בחו״ל באתר אינטרנט המתעדכן בישראל, בזמן שאצל הגולש יום חול ובישראל שבת	ח״ו, תשובה לו
ארגון כנס מקצועי בשבת, כשרוב המשתתפים וכל העובדים אינם יהודים	ח״ז, תשובה כח
שימוש בחברת הובלה לא יהודית להובלת סחורה מיום ו׳ לשבת בבוקר עבור לקוח שאינו יהודי	ח״ה, תשובה מד
הפעלת חניון פרטי של בית כנסת בשבת	ח״ב, תשובה כו
עבודת רופא יהודי בשבת בבית-חולים שרוב המטופלים בו הם גויים	ח״ב, תשובה כח
נסיעה במטרו לבית הכנסת, במקום שהציבור לצערנו מגיע ברובו ברכב פרטי, כתריס נגד התבוללות	ח״ה, תשובה לד
השתתפות בחתונת בן משפחה של חוזרת בתשובה הנערכת בשבת	ח״ז, תשובה כט
הפעלת רמזור להולכי רגל בדרך לבית הכנסת בשבת ובימים טובים	ח״ה, תשובה לה

מכשירים חשמליים, השמוש בהם בשבת וביום טוב

שימוש ברמקול לצורך מצוה בשבת ומועד	ח״א, תשובה כז
כללי הלכה טכניים לשימוש ברמקול בשבת וביום טוב	ח״ג, תשובה לג
האזנה לתפילה מוקלטת בשבת	ח״א, תשובה ל
שימוש ב״קולן״ בבית-הכנסת, בשבת	ח״ד, תשובה לז
פתיחת נעילה חשמלית בשבת במקום סכנה	ח״א, תשובה כח
מערכת ביטחון חשמלית בשבת, בבית פרטי	ח״א, תשובה כט
הפעלת טלויזיה במעגל סגור לצורך ביטחון בשבת	ח״ג, תשובה לד
הדלקת זרקור באמצעות חיישן כחלק ממערכת בטחון ואזעקה, בבית פרטי, בשבת	ח״ד, תשובה מב
מערכת אזעקה בבית כנסת ודרך הפעלתה בשבת	ח״ד, תשובה מג
הפעלת מערכת קידוד אלקטרונית בכניסה לבית פרטי בשבת	ח״ד, תשובה מד
מתג האחראי על נעילת הדלת במקום שיש ״אינטרקום״, הזזתו בשבת	ח״ז, תשובה ל
שימוש במעלית רגילה בשבת לדבר מצוה כשהיא מופעלת ע״י גוי	ח״ב, תשובה כג
שימוש בגלאי-מתכת בשבת	ח״ב, תשובה כד
פתיחת ברז העלולה להביא להפעלת משאבת-לחץ חשמלית בשבת	ח״ב, תשובה כה
הפעלת כסא גלגלים חשמלי לנכה באמצעות קרן אור בשבת	ח״ד, תשובה לח
שימוש בשבת בכסא גלגלים חשמלי המחובר למצבר מבעוד יום	ח״ד, תשובה לט
מכשיר שמיעה המשמיע צפצופים בזמן הנחתו באוזן ובזמן הסרתו, השימוש בו בשבת וביום טוב	ח״ז, תשובה לא
הליכה ליד חיישנים אלקטרונים בשבת וביום טוב	ח״ד, תשובה מ
תזוזה ממקום שירותים בעל מתקן הדחה הפועל באמצעות תא פוטו-אלקטרי, בשבת	ח״ד, תשובה מא
כללי הפעלת מכשור חשמלי ואלקטרוני	ח״ה, תשובה מט
מפתחות אלקטרוניים, השימוש בהם בשבת, בשעת הדחק גדולה	ח״ז, תשובה לב

מחשבים ושבת

מסחר באינטרנט ושמירת השבת	ח״ה , תשובה לז
השארת אתר אינטרנט המספק מידע תמורת תשלום פתוח בשבת	ח״ה, תשובה לח
״שוק אלקטרוני״ וחנות וירטואלית - השארתם פתוחים בשבת	ח״ה, תשובה לט
קביעת מועד השבת באינטרנט	ח״ה, תשובה מ
גלישה בחו״ל באתר אינטרנט המתעדכן בישראל, בזמן שאצל הגולש יום חול ובישראל שבת	ח״ו, תשובה לו
אתר אינטרנט הפועל בשבת עם שירות ״און ליין״ אנושי	ח״ה, תשובה מא

פיקוח נפש ורפואה בשבת

דברים המותרים משום "יתובי דעתא" של יולדת	ח"ג, תשובה קכד
פצוע ראש בשבת, פניה לרופא	ח"ז, תשובה לג
חזרת החולה והמלוה לביתם בשבת, לאחר גמר הטיפול	ח"ז, תשובה לד
פתיחת נעילה חשמלית בשבת במקום סכנה	ח"א, תשובה כח
מערכת ביטחון חשמלית בשבת, בבית פרטי	ח"א, תשובה כט
הפעלת טלויזיה במעגל סגור לצורך ביטחון בשבת	ח"ג, תשובה לד
הדלקת זרקור באמצעות חיישן כחלק ממערכת בטחון ואזעקה, בבית פרטי, בשבת	ח"ד, תשובה מב
מערכת אזעקה בבית כנסת ודרך הפעלתה בשבת	ח"ד, תשובה מג
הפעלת מערכת הביטחון בקהילה יהודית בשבתות וימים טובים	ח"ה, תשובה מה
סיור ברכב פטרול להרתעה בשבת וביום טוב	ח"ה, תשובה נ
שמירה על מטוסים בחו"ל הכרוכה בחילול שבת	ח"ג, תשובה לה
מאבטחים, נשיאת טלפון סלולרי לצרכי בטחון בשבת	ח"ד, תשובה מה
טלטול אקדח בשבת וביום טוב ע"י רכז ביטחון, שלא בזמן משמרת	ח"ו, תשובה לז
הסמכות להגדיר מצב כ"פיקוח נפש"	ח"ה, תשובה מו
כללי התנהגות ועקרונות הפעלת המערכת האדמיניסטרטיבית הביטחונית בקהילה	ח"ה, תשובה מז
כללי טלטול לצורך פעילות ביטחונית	ח"ה, תשובה מח
החלפת תורנות שמירה בשבת עם מי שאינו שומר מצוות	ח"ה, תשובה נא
טלטול והוצאת שטרות כסף בשבת לצורך הצלה משוददים	ח"ב, תשובה לד
שימוש בתנור חשמלי בשבת	ח"א, תשובה לג
טיפול רפואי לכלב, המסייע בשמירה רפואית על חולה, בשבת	ח"ז, תשובה לה
הגדרת חולה שאין בו סכנה לדיני שבת, איסור והיתר ופטור מתעניות	ח"ז, תשובה לו
אשה שזמן לידתה קרב ובא – שהותה בשבת בקירבת בית-החולים	ח"ב, תשובה כט
עבודת רופא יהודי בשבת בבית-חולים שרוב המטופלים בו הם גויים	ח"ב, תשובה כח
טיפול בפצעו של חולה סכרת בשבת	ח"ו, תשובה מו
תפירת פצע בשבת	ח"ו, תשובה מז

פיקוח נפש רוחני

אמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח-נפש רוחני לרבים	ח"ג, תשובה לז
פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת	ח"ה, תשובה נב
נסיעה במטרו לבית הכנסת, במקום שהציבור לצערנו מגיע ברובו ברכב פרטי, כתריס נגד התבוללות	ח"ה, תשובה לד

לפני עוור

עידוד יהודים לבוא בשבת לבית-הכנסת כשבאים ברכב, נסיעה במוצאי-שבת מבית-הכנסת עם יהודי שבא ברכב בשבת	ח"א, תשובה לא
החלפת תורנות שמירה בשבת עם מי שאינו שומר מצוות	ח"ה, תשובה נא
הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגעתו ואין אחר זולתו	ח"ג, תשובה מד

הוצאה ועירובי חצרות

טלטול והוצאת שטרות כסף בשבת לצורך הצלה משוददים	ח"ב, תשובה לד
מאבטחים, נשיאתם טלפון סלולרי לצרכי בטחון בשבת	ח"ד, תשובה מה
טלטול אקדח בשבת וביום טוב ע"י רכז ביטחון, שלא בזמן משמרת	ח"ו, תשובה לז

טלטול טלפון סלולרי בשבת, ביום הכיפורים ובחג	ח״ז, תשובה לט
כמות המזון לעירובי חצרות	ח״ב, תשובה לג
עירובי חצרות ואופן עריכתם	ח״ג, תשובה לט
עירובי חצרות לחדר מדרגות	ח״ג, תשובה מ
עירוב חצרות בבנין בו מתגוררים יהודים ונכרים	ח״ז, תשובה מ
שכירת רשות מתובע כללי לצורך עירובי חצרות	ח״ז, תשובה מא
טלטול ילדים לבית-הכנסת באמצעות אמירה לנכרי	ח״ג, תשובה לו
הסעת תינוק לבית הכנסת בשבת ע״י גוי במכוניתו	ח״ו, תשובה לח
נשיאת קטן היודע ללכת במקום שאין עירוב	ח״ד, תשובה מט
הבאת נכה לבית הכנסת, במקום שאין ערוב	ח״ו, תשובה לט
דין טלטול לספרדים במקום שיש בו עירוב	ח״ג, תשובה מה
התקנת עירוב לאזור היהודי של פראג	ח״ד, תשובה מו
דין פירצה שיש בה יותר מעשר אמות ובאמצעה עמוד של תמרור או רמזור	ח״ד, תשובה מז
גשר העובר מעל לחומת העיר אם יוצר פרצה בעירוב	ח״ז, תשובה לז
טלטול מחדר בית מלון לשטחים ציבוריים שלו ולחצרו המוקפת ג׳ מחיצות, בשבת	ח״ד, תשובה מח
תשלום בעבור שימוש בשטחים ציבוריים בבניין משותף, אם פוטר מעירובי-חצרות	ח״ה, תשובה נג
טלטול אוסף אבנים בשבת	ח״ו, תשובה מ
טלטול חנוכיה חדשה בשבת קודם שהדליקו בה	ח״ו, תשובה מא
שימוש במטרייה בשבת	ח״ו, תשובה מב
הדרכות בענייני עירובין לשובתים בכפר באזור האלפים	ח״ז, תשובה לח

שונות

דחיית מילה הכרוכה בחילול שבת	ח״א, תשובה לב
העדפת הקניה בחנות שאינה פתוחה בשבת	ח״ב, תשובה כז
מריחה בערב שבת של שפתון הנשאר על השפתיים במשך כל השבת	ח״ב, תשובה לא
שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ	ח״ו, תשובה מח
הריגת ״זבוב המלריה״ בשבת	ח״ב, תשובה לב
כיסוי דוד מים בשבת	ח״ג, תשובה מז
בישול וחימום אוכל בשבת באמצעות ריאקציה כימית	ח״ו, תשובה מג
שימוש במיחם עם מד גובה בשבת	ח״ו, תשובה מד
הוצאת ירקות ממרק באמצעות כף מחוררת	ח״ו, תשובה מה
סלט ירקות, הכנתו באמצעות קוצץ ידני בשבת וביום טוב	ח״ז, תשובה מב
שימוש בממחטות לחות בשבת	ח״ג, תשובה מח
טבילה במקוה חם בערב שבת אחר השקיעה	ח״ג, תשובה קיז
דיני רחיצה בשבת וביום טוב בימינו	ח״ה, תשובה לג
פתיחת גג שעל סוכה בשבת וביום טוב	ח״ד, תשובה סב
שימוש במטרייה בשבת	ח״ו, תשובה מב

<u>מועדים וזמנים</u>

פסח

״מכירת חמץ״ ע״י יהודי המפעיל את מאפייתו (חמץ) גם בימי הפסח	ח״ב, תשובה לז
״מכירת חמץ״ ע״י בעל מאפיה השותף עם גוי	ח״ב, תשובה לח
מכירת חמץ למי שיתכן שישתמש בו בפסח	ח״ה, תשובה נד
מכירת חמץ לבית אבות, שחברה בבעלות נכרית מספקת לו את המזון	ח״ז, תשובה מג

חלב בפסח מבהמה שהאכילוה חמץ	ח״ו, תשובה מט
שמן קטניות בשעת הדחק בפסח	ח״ג, תשובה נז
תערובת קטניות בפסח	ח״ד, תשובה נא
סתם קמח לעניין פסח	ח״ד, תשובה נב
זמן ״תענית בכורות״ למי שטס לארץ-ישראל	ח״ד, תשובה נ
הקדמת הקידוש בליל הסדר לפני צאת-הכוכבים (לצורך זקנים)	ח״ב, תשובה לט
קיצור ״ליל הסדר״ לאנשים שאינם יודעים עברית	ח״ג, תשובה נה
הזמנת זוגות מעורבים ל״סדר״ פסח והגשת אוכל ב״סדר״ זה	ח״ג, תשובה נו
חימום אוכל בשבת עבור ליל הסדר שחל במוצאי שבת	ח״ו, תשובה לד
חול המועד	
גילוח לאב ולסנדק לכבוד ברית הנערכת בחול המועד	ח״ז, תשובה מד
ספירת העומר בין המצרים ותעניות	
עריכת מסיבת אירוסין בספירת העומר	ח״ד, תשובה נה
קביעת תענית על השואה	ח״א, תשובה מג
קניית בגדים חדשים במכירת סוף העונה בימי בין המצרים	ח״ב, תשובה מג
טיול ונופש בימי ״בין המצרים״	ח״ד, תשובה נח
חתונה בימי ״בין המצרים״, במקום הפסד מרובה	ח״ד, תשובה נט
כניסה לבית מורחב בתשעת הימים	ח״ג, תשובה ס
שיפוצים, דינם בתשעת הימים	ח״ז, תשובה מו
בר-מצוה בתשעת הימים	ח״ג, תשובה סא
אכילה לצורך לקיחת תרופות מונעות בתשעה באב שנדחה	ח״ד, תשובה ס
תחילת צום תשעה-באב בארצות הצפון כאשר מתפללים ערבית של מוצאי-שבת לאחר פלג המנחה	ח״ה, תשובה נז
העלאת כהן שאינו צם לתורה, בתענית ציבור	ח״ז, תשובה ד
יום הזכרון, יום העצמאות ויום ירושלים	
תפילות הקשורות להקמת מדינת ישראל	ח״ו, תשובה כו
סדרי תפילות ביום העצמאות ויום ירושלים, על פי הנחיות הרבנים הראשיים לישראל לדורותיהם	ח״ז, תשובה מה
ליווי מוזיקאלי בעצרת יום הזכרון לחללי צה״ל	ח״ב, תשובה מד
גילוח והשמעת מוזיקה ביום העצמאות	ח״ד, תשובה נג
השתתפות במסיבה לכבוד יום העצמאות הנערכת בתאריך אחר (קרוב)	ח״ד, תשובה נד
עריכת חופה ביום ירושלים (כ״ח באייר)	ח״ג, תשובה נט
השיבה לירושלים בימינו (הסבר)	ח״א, תשובה מד
הלכות יום העצמאות ויום ירושלים	ח״ו, תשובה נ
יום טוב שני	
שמירת יום טוב שני של גלויות ע״י שליחים ובעלי חוזה אישי היוצאים מארץ-ישראל לחו״ל	ח״א, תשובה מ
שמירת יום טוב שני של גלויות ע״י חזנים היוצאים רק לחגים	ח״א, תשובה מא
יום טוב שני של גלויות לשליח מארץ-ישראל	ח״ב, תשובה לו
מניין בני ארץ-ישראל ב״שמיני עצרת״ המושך אליו מבני המקום	ח״ג, תשובה נד
עירוב תבשילים ע״י בן ארץ-ישראל לבני חו״ל, בחו״ל	ח״ג, תשובה נח

הלכות יום טוב שני של גלויות לגבי שליחים מישראל ח״ה, תשובה נה
בן ארץ-ישראל השוהה כבר עשר שנים בחו״ל, דינו לעניין יום טוב שני, כשמבקר בישראל ח״ד, תשובה נז
דין ״צנעא״ לענין שמירת יום טוב שני לישראלי השוהה בחו״ל ח״ז, תשובה מז
הבדלה בין יום טוב ראשון ושני לישראלי השוהה בחו״ל ח״ז, תשובה מח
עליה לקבר בחו״ל ביום טוב שני ח״ד, תשובה קכא
קבורת מת ביום טוב שני של גלויות ח״ה, תשובה נו

בישול ביום טוב

פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים ח״ו, תשובה נד
בישול וחימום אוכל בשבת באמצעות ריאקציה כימית ח״ו, תשובה מג

ימים נוראים

נוסח ״מסירת המודעה״ ברומא בימי הסליחות והרחמים ח״ו, תשובה נא
ראש השנה מתי נחגג יום אחד בלבד בארץ ישראל? ח״ז, תשובה מט
תקיעה בשופר עתיק שנסדק ח״ג, תשובה נ
תקיעת שופר בר״ה בתפילת לחש ח״ד, תשובה ו
דרשת הרב בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד במקום צורך ח״ו, תשובה נב
משמעות שינוי נוסח בהוספה של ״וכתוב לחיים טובים״ בעשרת ימי תשובה ח״ד, תשובה ז
ביצוע עבודה בידי גוי על דעתו בראש השנה ח״ו, תשובה נג
אמירת המזמורים ״לדוד ה׳ אורי וישעי״ ו״מכתם לדוד״ אחר תפילת מנחה ח״ד, תשובה ח
דין העוסקים בפעילות ביטחונית לעניין אכילה ושתייה ביום-הכיפורים ח״ה, תשובה נח

סוכות ושמיני עצרת

מחצלת לסוכה המשמשת לשכיבה רק אצל גויים ח״א, תשובה מב
שימוש במחצלת כסכך ושימוש באזיקונים לחיזוק הסכך ח״ו, תשובה נה
אמירה לנכרי להכשיר סוכה פסולה ביום טוב ח״ב, תשובה מ
שימוש בחבלים כ״מעמיד״ לסכך ח״ד, תשובה סא
פתיחת גג שעל סוכה בשבת וביום טוב ח״ד, תשובה סב
סיכוך על גבי פרגולה ח״ה, תשובה נט
זיהוי ההדס של ״ארבעת המינים״ ח״ג, תשובה נא
גידול אתרוגים כשרים בניו זילנד ח״ג, תשובה נב
זיהוי האתרוג ח״ה, תשובה ס
זיהוי מין הערבה ח״ה, תשובה סא
הקדמת קריאת התורה ל״שמיני עצרת״ מחשש שלא יהיה מניין בשמחת- תורה ח״ג, תשובה נג
ריקודי נשים עם ספר תורה ח״ז, תשובה נ
מניין בני ארץ-ישראל ב״שמיני עצרת״ המושך אליו מבני המקום ח״ג, תשובה נד
מנהג חלוקת פרחים למתפללות בבית-הכנסת בשמחת תורה ח״ד, תשובה סג

חנוכה ופורים

צירוף נשים למניין לעניין הדלקת נרות חנוכה בבית-הכנסת ח״ד, תשובה סד
טלטול חנוכייה חדשה בשבת קודם שהדליקו בה ח״ו, תשובה מא
חתונה בתענית אסתר ח״ו, תשובה נו
הקדמת פורים ל״ב באדר, בשעת הדחק ח״ו, תשובה נז

שימוש ברמקול להשמעת מגילת אסתר	ח״א, תשובה כו
קריאת מגילה לנשים ע״י נשים	ח״ז, תשובה נב
שמיעת מגילה באמצעות רמקול, במקום שכך נהגו	ח״ה, תשובה סב
משלוח מנות בידי גוי	ח״ב, תשובה מא
זמן מצות מתנות לאביונים – לפי הנותן או המקבל	ח״ב, תשובה מב
סעודת פורים לאחר פלג המנחה כשכבר התפללו ערבית	ח״ה, תשובה סג
השתתפות אבל אחר השבעה בסעודת פורים שמחוץ לבית ובמסיבה שיש בה ערך חינוכי	ח״ב תשובה צז
דיני מוקף ופרוז ששינו את מקומם בפורים משולש	ח״ו, תשובה נח
מוקף ופרוז ששינו מקומם בפורים משולש, דיניהם	ח״ז, תשובה נא

שונות

החתימה לברכת ״ותערב״ ברגלים ובמועדים	ח״א, תשובה ו
שותפות עם גויים בחברה הפועלת גם ביום טוב	ח״ב, תשובה לה
הזמנת זוגות מעורבים לסדר פסח	ח״ג, תשובה נו
עקירת שן ע״י רופא נכרי ביום טוב	ח״ד, תשובה נו
פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים	ח״ו, תשובה נד
הזזת מלכודת ממקומה ביום טוב	ח״ז, תשובה נג
הריגת דבורים ביום טוב	ח״ז, תשובה נד
כיבוי כיריים או תנור ביום טוב, סדרי עדיפויות	ח״ז, תשובה נה
הדלקת אש ביום טוב באמצעות גוי לצורך הכנת תה כשיכ כבר אוכל חם	ח״ז, תשובה נו

יורה דעה

כשרות

הראוי לשחוט

מינוי שו״ב במקום שאין השו״ב הנוכחי רצוי	ח״א, תשובה נג
אדם שכיהן כרב וגייר גיורים שלא כהלכה – העסקתו כשוחט	ח״ב, תשובה מו
שחיטת שוחט לא מוסמך שצבר נסיון בשחיטה לשאינם יהודים	ח״ג, תשובה צא

השחיטה והבדיקה

הכאת העוף במכת חשמל מיד לאחר השחיטה	ח״א, תשובה נד
שבירת מפרקת העוף מיד לאחר שחיטה, ע״פ דרישת הממשלה בלחץ אגודת צער בעלי-חיים	ח״ג, תשובה צב
בדיקות בעופות אחרי שחיטה	ח״ב, תשובה מה
דינה והגדרת כשרותה של בהמה שנורתה במוחה אחר שחיטתה	ח״ג, תשובה צג
בדיקת ריאה לספרדים ואשכנזים	ח״ג, תשובה צד
״בשר שנתעלם מן העין״ לאחר שחיטה, בזמן מריטה	ח״ג, תשובה צה
אורכה המינימלי של סכין שחיטה	ח״ד, תשובה סה
מליגת עופות אחרי שחיטה	ח״ד, תשובה סו

ניקור

ניקור חוטי דם וחלב בבהמה ובעוף	ח״ג, תשובה צו
בהלכות ניקור	ח״ה, תשובה סד

כשרותם של מיני חגבים ודגים

כשרות חגבים לבני אשכנז	ח״ה, תשובה סו
כשרות הדג טרוטה ורודה	ח״ב, תשובה מז

מליחה

ספיקות המתעוררים בבשר שהובא מבית מטבחיים של גוי. נאמנות של קצב שאינו שומר תורה ומצוות על כשרות המליחה	ח״א, תשובה נה
זרם חזק של מים כתחליף ל- ג׳ הדחות שאחרי המליחה	ח״א, תשובה נו
דין בשר צלוי שלא הודח ונמלח, לנוהגים על-פי פסקי הרמ״א	ח״ד, תשובה סז

בשר וחלב

מקור המנהג של המתנת ג׳ שעות בין בשר לחלב	ח״ז, תשובה נח

תערובות

אכילת ירקות-עלים ללא בדיקה	ח״ה, תשובה סה
סכין קצבים המשמשת לחיתוך ראשוני בבית-המטבחיים הכללי	ח״ה, תשובה סח
מוצר הומואופטי המכיל אחוז קטן מאוד של חומר לא כשר	ח״ה, תשובה סט
בישול בתנור טרף בשני כיסויים	ח״ג, תשובה קג
שימוש בשיער אדם עבור חומר המשמש אחר-כך כמאכל	ח״א, תשובה מו
השימוש בגליצרין למאכל ולקוסמטיקה	ח״א, תשובה מז
כשרות סוכר הענבים	ח״א, תשובה נז
כשרותו של צבע מאכל הנקרא ״כרמן״	ח״ב, תשובה מח
כשרות מרגרינה המיוצרת במפעל שמייצרים בו מאכלים שאינם כשרים	ח״ג, תשובה צט

מעמיד

דין ״מעמיד״ (רנט) העשוי מקיבת בהמה טריפה	ח״ב, תשובה נא
קניית גבינות מבית-חרושת של גויים – גבינות עכו״ם וכשרות המעמיד	ח״א, תשובה נא

לחם חלבי

מכירת לחמניות שנילושו בחלב	ח״א, תשובה מח
אפיית מאפה חלבי ופרווה בתנור אחד	ח״א, תשובה מט
דין הלחם הנאפה בתנור שאפו בו עוגות חלביות שאחוז החלב בהם נמוך (עד 2%)	ח״א, תשובה נ
אפיית לחם פרווה על גבי סרט נע שעליו אופים גם דברי מאפה חלביים	ח״ב, תשובה נג

השגחת כשרות

ספיקות המתעוררים בבשר שהובא מבית מטבחיים של גוי. נאמנות של קצב שאינו שומר תורה ומצוות על כשרות המליחה	ח״א, תשובה נה
הפעלת בית אבות ע״י יהודי בחו״ל, ללא שמירה על כשרות	ח״ה, תשובה סז
נאמנות גוי בברירת אורז	ח״ג, תשובה צח
סדרי פיקוח על מטבח הקהילה בזמן העדרו של הרב	ח״ג, תשובה קה
אכילת דגים כשרים ללא השגחה	ח״ד, תשובה סח
הסמכות למתן תעודת כשרות	ח״ד, תשובה ע
פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים	ח״ו, תשובה נד

שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל	ח"ו, תשובה עו

הכשרת כלים

הכשרת תנור מיקרוגל	ח"א, תשובה נב
הכשרת מדיח כלים תעשייתי	ח"ז, תשובה נז
אופן הכשרת כלי חרסינה טרפים ששהו י"ב חודש בלא שימוש	ח"ב, תשובה מט
הפיכת מסעדה בשרית לחלבית	ח"ה, תשובה עב
כשרות מרגרינה המיוצרת במפעל שמייצרים בו מאכלים שאינם כשרים	ח"ג, תשובה צט

שונות

כשרותו של חלב פרה בימינו	ח"ז, תשובה נט
"צומת הגידין", חיוב הבדיקה	ח"ז, תשובה ס
המתנה לגמר פרפור לפני מריטת עופות	ח"ז, תשובה סא

<u>נכרים</u>

גבינה

קניית גבינות מבית-חרושת של גויים – גבינות עכו"ם וכשרות המעמיד	ח"א, תשובה נא
גבינת קוטג' אם כלולה בגזרת גבינות עכו"ם	ח"ד, תשובה סט
בדיני גבינת עכו"ם	ח"ה, תשובה עא

חלב

חלב עכו"ם בחלב עמיד ובאבקת חלב	ח"ב, תשובה נב
כשרות ה- Mascarpone, מאכל חלבי העשוי משמנת חלב עכו"ם	ח"ג, תשובה צז
דין בישולו של מחלל שבת ודינו של חלב שנחלב בנוכחותו	ח"ג, תשובה קח

בישול

דין בישולו של מחלל שבת ודינו של חלב שנחלב בנוכחותו	ח"ג, תשובה קח
בדיני בישול עכו"ם למי שנוהג על-פי פסקי המחבר ורוצה בנושא זה לסמוך על רמ"א	ח"ה, תשובה ע
דינם של שימורי ירקות לעניין בישול עכו"ם	ח"ג, תשובה ק
בישול עכו"ם לילד במקום פיקוח-נפש	ח"ג, תשובה קז
העסקת מטפל שאינו יהודי לעניין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית הכנסת	ח"ה, תשובה פ

סתם יינם

חשש להחלפת יין ביין נסך	ח"ג, תשובה קא
כשרותה של חומצת היין Tartaric Acid	ח"ג, תשובה קב
הגשת סתם יינם ע"י "קייטרינג" יהודי, לגויים, בכוסות זכוכית המשמשות גם יהודים	ח"ד, תשובה עב
חומץ בן יין לעניין יין נסך	ח"ד, תשובה עג
יין, מזיגתו ע"י חילוני	ח"ז, תשובה סב

פת

בדיני פת עכו"ם	ח"ג, תשובה קט

לפני עוור

הפעלת בית אבות ע"י יהודי בחו"ל, ללא שמירה על כשרות	ח"ה, תשובה סז

עזרה להורים בהכנת אוכל שאינו כשר	ח״ג, תשובה קד
שליחת משגיח כשרות ל״חתונה״ של יהודי וגויה ר״ל	ח״ו, תשובה עו

מקום חולי ופיקוח נפש

בישול עכו״ם לילד במקום פיקוח-נפש	ח״ג, תשובה קז
אכילת דג טרף, לצורך מניעת מחלות	ח״ד, תשובה עא

חדש

איסור חדש בחו״ל	ח״ה, תשובה עג

חלה

הפרשת חלה, נאמנות גוי	ח״ה, תשובה קכג

שונות

פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים	ח״ו, תשובה נד
מסחר בדגים שאינם כשרים	ח״ו, תשובה נט
החיוב להפריש את הלוקים בתסמונת דאון ממאכלות אסורות	ח״ו, תשובה ס
שליחת משגיח כשרות ל״חתונה״ של יהודי וגויה ר״ל	ח״ו, תשובה עו

<u>עבודה זרה ודתות אחרות</u>

כניסה לכנסייה, וטקסי ע״ז וחדרים שיש בהם צלבים

איסור כניסה לכנסיות ומבואותיהן	ח״א, תשובה נט
ביקור בכנסיה למי שמוזמן לאירוע ממלכתי	ח״ג, תשובה קיד
צפיה בטקס עבודה זרה	ח״ה, תשובה עה
השתתפות בטקסים של בני דתות אחרות	ח״ו, תשובה סא
השתתפות בהלוויה של חבר קתולי לעבודה	ח״ו, תשובה סג
הורים סנדקאים (Madrina, Padrino) לילד נוצרי	ח״א, תשובה ס
לימוד נגינה בבית של נוצרים אדוקים	ח״ב, תשובה נד
לינה באכסנית נוער נוצרית ותפילה באולם שיש בו צלבים	ח״ב, תשובה נה
שכירת דירה בבניין הבנוי על שטח השייך לכנסייה	ח״ו, תשובה סה
בית כנסת, מכירתו בשעת הדחק לכנסייה המקומית	ח״ז, תשובה יח

השתתפות ביחד עם דתות אחרות

הופעה משותפת עם כמרים בויכוח פומבי	ח״ב, תשובה סה
תפילה משותפת עם גויים	ח״ג, תשובה קיב

חוקות העכו״ם וכתובת קעקע

ביצוע תרגילי יוגה	ח״ב, תשובה נו
מסיבת סיום השנה האזרחית באולם השמחות של הקהילה	ח״ה, תשובה עו
מתנות וברכות לקראת תחילת השנה האזרחית	ח״ו, תשובה סב
שבועה ונשיקה לדגל בבית-ספר יהודי בחוץ לארץ	ח״ב, תשובה נז
עוגב וכלי זמר בבית-הכנסת	ח״א, תשובה ג
איפור פיגמנטי שאינו נמחק במשך זמן מרובה - אם נחשב ככתובת קעקע	ח״ב, תשובה נח
הסרת כתובת- קעקע	ח״ה, תשובה עח

שונות

כלי ותשמישי ע״ז – קנייתם ואופן ביטולם	ח״א, תשובה נח
מכירת מוצרי פולחן של נוצרים ע״י יהודי	ח״ז, תשובה סו
״ספורט״ הציד	ח״ב, תשובה נט
מנהג ה״חינא״	ח״ה, תשובה עז
השתתפות פעילה בחתונה של גויים	ח״ז, תשובה סז
דין מכונות גילוח חשמליות	ח״ה, תשובה עט
מבצע פרסום קניית צעצועים לקראת חג של גויים	ח״ג, תשובה קי
דואל (דו-קרב) בהלכה	ח״ג, תשובה קיג
לשון הרע על שאינו יהודי	ח״ד, תשובה עד
מחיקת כתובת ״גרפיטי״ שנכתבה ע״י גוי ויש בה גידוף כלפי שמיא ח״ו	ח״ד, תשובה עה
יהודי המטיף להאמין באותו האיש, חברותו בקהילה	ח״ד, תשובה עו
העסקת מטפל שאינו יהודי לעניין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית הכנסת	ח״ה, תשובה פ
מתנות וברכות לקראת תחילת השנה האזרחית	ח״ו, תשובה סב
תמונות של גרמי השמים, ציורם והשהייתם	ח״ז, תשובה סג
חושן המעטר ספר תורה ויש עליו דמות אדם	ח״ז, תשובה סד
היחס לעבודה זרה בימינו ויחס היהדות לאמנות	ח״ז, תשובה סה
העדפה של העסקת פועלים יהודים	ח״ז, תשובה קיא

<u>ריבית</u>

בעיית הריבית בלווה הנותן מתנת בר-מצוה לבן המלוה	ח״ב, תשובה סו
היתר עיסקא	ח״ד, תשובה עז
הלואת-מכירת ״תכנית חיסכון״ דינה לעניין ריבית	ח״ד, תשובה עח
קבלת ריבית מכספים שמופקדים בבנק שרוב בעליו אינם יהודים	ח״ד, תשובה עט
קבלת שכר על טרחה כאשר היא מתבצעת בכספי המבצע	ח״ד, תשובה פ
הלואה צמודת דולר, דינה לעניין ריבית	ח״ד, תשובה פא
חוזה- מכר הכולל הצמדה חד כיוונית לדולר וקנסות פיגורים	ח״ה, תשובה פא
ריבית והצמדה למדד בהלנת פיצויי פיטורין	ח״ו, תשובה סו
הלכות ריבית, קנייה וגבייה של חובות אבודים	ח״ז, תשובה סח

<u>טהרת המשפחה</u>

אשה ששכחה לעשות בדיקה ביום השביעי, טבילתה	ח״ז, תשובה סט
הפסק טהרה לאחר השקיעה	ח״ז, תשובה ע
דברים המותרים משום ״יתובי דעתא״ של יולדת	ח״ג, תשובה קכד
לכה, ציפורניים מלאכותיות ועדשות-מגע לעניין חציצה	ח״ג, תשובה קטו
טבילה עם עדשות מגע במקום צורך גדול	ח״ו, תשובה סז
אשה שטבילתה לאחר ימי הביוץ	ח״ג, תשובה קיח
טבילת כלה מסולקת דמים	ח״ד, תשובה פב
בלנית שאינה שומרת תורה ומצוות – כשאין אחרת	ח״ב, תשובה ס
טבילה במקוה חם בערב שבת אחר השקיעה	ח״ג, תשובה קיז
אמירה לגוי לעניין חימום מי המקווה במוצאי שבת קיצית	ח״ו, תשובה לב
שמירת הלכות טהרת המשפחה אצל זוג מעורב	ח״ד, תשובה פג
אשה הטובלת מחמת חומרא או ספק, דין ברכתה	ח״ב, תשובה סא
אטימת חור השקה במקווה בפקק פלסטיק	ח״ו, תשובה סח

בניית מקוה כהילכתה, מקוה על-פי שיטת חב״ד	ח״א, תשובה סא
הכנסת כימיקאלים למקוה לצורך חיטוי המים	ח״ג, תשובה קטז
בדיני מקוה	ח״ד, תשובה פד
בדיני מקוה	ח״ד, תשובה פה
התקנת מערכת סינון במקוה	ח״ד, תשובה פו
מכירת מקוה שמצבו רעוע	ח״ד, תשובה כג

<u>כיבוד אב ואם</u>

קריאה להורי בן הזוג בשם פרטי	ח״ה, תשובה פב
יציאה זמנית מארץ ישראל לצורכי הרשות	ח״ד, תשובה קמ
בת שאינה רוצה לנהוג מנהגי אבלות על אביה משום שהתעלל בה	ח״ז, תשובה פג

<u>תלמוד תורה</u>

היחס לספר ״מקבים״ ולספרים חיצוניים	ח״א, תשובה סב
היחס למספרים בתנ״ך	ח״א, תשובה סג
לימוד תורה לגברים בגילוי ראש	ח״ב, תשובה סד
הוראת תורה שבעל פה לבנות	ח״ז, תשובה עא
חיוב לימוד תורה וחיוב ״והגית בו״	ח״ז, תשובה עב
הופעה משותפת עם כמרים בויכוח פומבי	ח״ב, תשובה סה

<u>צדקה</u>

חיוב הציבור בעזרה לאדם שנכשל (הסתבך בפלילים)	ח״א, תשובה כד
כללי ״מעשר כספים״	ח״ג, תשובה קכח
מתן הנחה בשכר-דירה לאברך כחלק מחישוב מעשר כספים	ח״ג, תשובה קל
קניית מתנות בכספי מעשר כדי לקרב בני הקהילה, ע״י הרב	ח״ד, תשובה פח
שינויים במנהג הפרשת מעשר כספים	ח״ד, תשובה צ
פדיון שבוי שעבר עבירה מכלא ישראל ומכלא גוי	ח״ג, תשובה קכט
איסור ״החזרת פניו ריקם״ בעני גוי	ח״ג, תשובה קלא
צדקה להצלת בן לזוג שהאב יהודי והאשה איננה יהודיה	ח״ה, תשובה פד
שינוי מטרה של כספי-צדקה	ח״ד, תשובה פז
כללים בנתינת צדקה	ח״ד, תשובה פט
גדרי מצוות צדקה, וחיוב ״די מחסורו״	ח״ה, תשובה פג
הנצחת שם מחלל שבת בבית הכנסת	ח״ה, תשובה טז
שינוי בדרך הנצחה	ח״ו, תשובה סט

<u>מילה ופדיון הבן</u>

שימוש במגן ״קלמפ״ ומגן ״ברונשטיין״ במילה	ח״א, תשובה צ
מילת תינוק שנולד עם Hypospadias	ח״ב, תשובה סז
מילה ע״י רופא יהודי שאינו שומר תורה ומצוות או ע״י רופא גוי במקום שאין מוהל מוסמך	ח״ב, תשובה סח
עדיפות מילה ע״י ירא שמיים שלא בזמנה על מילה בזמנה בידי מחלל שבת	ח״ג, תשובה קכב
פריעה בכפפות ובמספרים ומציצה במכשיר מחשש הדברה במחלות	ח״ג, תשובה קיט
שימוש באמצעי הרדמה בזמן ברית המילה	ח״ו, תשובה ע
נימול שלא תמיד ניכר שהוא מהול	ח״ג, תשובה קכג
דחיית מילה שלא בזמנה כדי להמתין לבוא הסבא והסבתא	ח״ד, תשובה צא

דחיית מילה הכרוכה בחילול שבת	ח״א, תשובה לב
מילת בן של אשה הנמצאת בהליכי גיור	ח״ד, תשובה צב
ברית מילה לאחר מאה ועשרים	ח״ו, תשובה עא
ברכת שהחיינו על המילה, בחו״ל	ח״ג, תשובה קכ
ברכה על המילה תוך שימוש במכשיר ״גומפקא קלמ״פ״	ח״ג, תשובה קכא
חשיבותם של שמות עבריים	ח״ו, תשובה כב
דין פדיון הבן בילד ממזר	ח״ב, תשובה סט
פדיון הבן לבנה של בת כהן שאביו אינו יהודי	ח״ד, תשובה צג
גילוח לאב ולסנדק לכבוד ברית הנערכת בחול המועד	ח״ז, תשובה מד
סעודת שבע ברכות וברית מילה משותפת בשבת	ח״ז, תשובה כא

גירות

קבלת מצוות, הורים שאינם שומרים תורה ומצוות ומניע זר

גיור אנשים שלפי הערכה לא יקיימו מצוות	ח״א, תשובה עד
גיור ילד שאומץ ע״י הורים שאינם שומרי תורה ומצוות	ח״א, תשובה עז
גיור גויה החיה מזה זמן עם יהודי במטרה להיקבר לידו בבית העלמין	ח״ב, תשובה עה
גיור גויה החיה עם כהן ורוצה להינשא לו	ח״ג, תשובה עט

הורה לא יהודי

ילדים לאם נכריה – התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי	ח״א, תשובה עה
קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) – גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים	ח״א, תשובה עו
גיור ילד שנולד לאם נוצריה הממשיכה לחיות עם בעלה היהודי	ח״א, תשובה עח
גיור ילד (לקראת בר-מצוה) שאמו נתגיירה על-יד קונסרבטיבים	ח״א, תשובה עט
מילה לשם גירות לתינוק שאביו יהודי ואמו נכרית ואינה בהליכי גיור	ח״ג, תשובה עו
דין תינוק שנימול וטבל שנשאר אצל אמו הגויה	ח״ג, תשובה פה
גיור ילדים על-פי רצון האם כאשר שני ההורים גויים	ח״ג, תשובה פו
בן גויה שאביו היהודי טוען שמל אותו לשם גרות	ח״ג, תשובה צ
עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק	ח״ד, תשובה כ
דין מי שאמו נכריה ואביו יהודי שגויר בילדותו ואחר-כך בזמן השואה האב השתמד עם בנו הקטן ועכשיו רוצה לחזור ליהדות	ח״ד, תשובה צח
מילה לשם גירות של בן יהודי ואם נכרית, ללא גיור והשתתפות הרב בטקס	ח״ד, תשובה ק
גיור קטנים שאביהם חזר בתשובה ונפרד מאמם, ללא גיור האם	ח״ה, תשובה פה
גיור בן מאומץ ע״י נכרית וכהן	ח״ה, תשובה פו
חובותיו של אב יהודי לנולד לו מן הגויה והתגייר, או שאמו התגיירה בהיותה מעוברת בו	ח״ב, תשובה עא

גר קטן

ילדים לאם נכריה – התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי	ח״א, תשובה עה
קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) – גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים	ח״א, תשובה עו
דין תינוק שנימול וטבל שנשאר אצל אמו הגויה	ח״ג, תשובה פה
גיור ילדים על-פי רצון האם כאשר שני ההורים גויים	ח״ג, תשובה פו

דין מי שאמו נכריה ואביו יהודי שגויר בילדותו ואחר-כך בזמן השואה האב השתמד עם בנו הקטן ועכשיו רוצה לחזור ליהדות	ח״ד, תשובה צח
גיור ילד (לקראת בר-מצוה) שאמו נתגיירה על-יד קונסרבטיבים	ח״א, תשובה עט
קטן שהתגייר – מחאתו לאחר שגדל	ח״א, תשובה פ
קטן שנתגייר ובגדלותו איננו מקפיד על שמירת תורה ומצוות	ח״ג, תשובה עז
הלכות גר קטן לכשיגדל ויגיע לגיל מצוות	ח״ג, תשובה עח
מילת קטן לשם גיור שלא בפני שלושה, על מנת להטבילו בפני בית-דין	ח״ב, תשובה ע
אימוץ ילד לא-יהודי	ח״ב, תשובה עח
אשה שהמירה דתה, וכעת היא רוצה לחזור לחיק היהדות עם בתה מן הגוי	ח״ב, תשובה עט

מעוברת שנתגיירה

חובותיו של אב יהודי לנולד לו מן הגויה והתגייר, או שאמו התגיירה בהיותה מעוברת בו	ח״ב, תשובה עא
דין גיורת שנשתמדה ר״ל ודין מעוברת שנתגיירה	ח״ד, תשובה צז
גט לאשה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי. גיור מעוברת	ח״ד, תשובה קלו

ביטול גירות ומחאה

קטן שהתגייר – מחאתו לאחר שגדל	ח״א, תשובה פ
קטן שנתגייר ובגדלותו איננו מקפיד על שמירת תורה ומצוות	ח״ג, תשובה עז
הלכות גר קטן לכשיגדל ויגיע לגיל מצוות	ח״ג, תשובה עח
גר שחזר לסורו ונוהג כגוי – אם עודנו יהודי	ח״א, תשובה פא
ביטול גיור	ח״ג, תשובה פט
ביטול גירות	ח״ד, תשובה צו
דין גיורת שנשתמדה ר״ל ודין מעוברת שנתגיירה	ח״ד, תשובה צז

גיורים קונסרבטיבים ורפורמים

גיור ילד (לקראת בר-מצוה) שאמו נתגיירה על-יד קונסרבטיבים	ח״א, תשובה עט
התייחסות לגיור קונסרבטיבי ולעניין מעמד הצאצאים והכנתם לבר-מצוה	ח״ב, תשובה עג
עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק	ח״ד, תשובה כ
״גרים״ רפורמים וקונסרבטיבים – תפיסת קידושין והצורך בגט	ח״א, תשובה פד
הצורך בגט ל״גרים״ קונסרבטיבים שהתחתנו בנישואין קונסרבטיבים	ח״א, תשובה צז
תוקפו של גיור קונסרבטיבי לעניין הצטרפות לקהילה	ח״ב, תשובה עב
פתיחת המקוה הקהילתי בפני טובלים לצורך גיור רפורמי	ח״ב, תשובה עד
זירוז תהליכי גיור לבני משפחה שעברה גיור קונסרבטיבי לפני עשרות שנים והם חיים מאז כיהודים	ח״ד, תשובה צה

לימוד תורה למועמד לגירות ובמקרים מסופקים

ילדים לאם נכריה – התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי	ח״א, תשובה עה
קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) – גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים	ח״א, תשובה עו
השתתפות גוי הנמצא בתהליך גיור בשיעורי תורה ואמונה ובתפילות בבית-הכנסת	ח״ב, תשובה עו
קבלת ילדה מאומצת הנמצאת בתהליך גיור לבית-ספר יהודי	ח״ב, תשובה עז
התייחסות לגיור קונסרבטיבי ולעניין מעמד הצאצאים והכנתם לבר-מצוה	ח״ב, תשובה עג
עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי ואמו נכריה	ח״ד, תשובה כ

ונתגייר הוא גיור מפוקפק

קביעת זהות יהודית

הטוען שהוא יהודי (על-פי דברי סבתו) ואינו מוחזק אצלנו כיהודי	ח״א, תשובה פב
עולים מברית-המועצות – נאמנותם על יהדותם	ח״א, תשובה פג
מעמדם ההלכתי של יהודי אתיופיה וההבחנה בינם לבין ה״פלאשמורה״	ח״ב, תשובה פ
בת מאומצת שיש ספק ביהדותה והיא רוצה להנשא ליהודי	ח״ד, תשובה צט

חזרה ליהדות לאחר המרת דת

אשה שהמירה דתה, וכעת היא רוצה לחזור לחיק היהדות עם בתה מן הגוי	ח״ב, תשובה עט
חזרה ליהדות של בני משומדים ר״ל	ח״ד, תשובה קא

שונות

אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו ע״י גר כשליח-ציבור או במניין גרים	ח״א, תשובה ב
גרים רפורמים וקונסרבטיבים – תפיסת קידושין והצורך בגט	ח״א, תשובה פד
מילה לשם גירות של בן יהודי ואם נכרית, ללא גיור והשתתפות הרב בטקס	ח״ד, תשובה ק
גט לאשה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי. גיור מעוברת	ח״ד, תשובה קלו
אדם שנימול ע״י גוי וטבל, הטפת דם ברית וטבילתו שנית	ח״ג, תשובה פ
הדרכה כללית בעניין גיורים בדרום אמריקה ובעיות החרם	ח״ג, תשובה פא
דיין גר בבית-דין לגיור	ח״ג, תשובה פב
גיור בני משפחה שבטעות חיו כיהודים ועכשיו נתבררה להם טעותם	ח״ד, תשובה צד
ג׳ חודשי הבחנה לזוג שמתחתן שוב לאחר שהתברר שגיור האשה בעבר היה קונסרבטיבי	ח״ז, תשובה עג
גיור מי שעבר ניתוח לשינוי מינו	ח״ה, תשובה פז
תפילתם של בני נח	ח״ו, תשובה כט
הלכות בני נח	ח״ו, תשובה ל

<u>סת״ם</u>

ספר תורה וגניזת כתבי הקודש

תגים מנותקים של אותיות ספר תורה	ח״א, תשובה כ
אופן גניזת ספרי תורה	ח״א, תשובה כא
בדיקת ס״ת ישנים והגהת הפרשה לפני שבת	ח״א, תשובה כב
קריאה בספר תורה ״ספרדי״ בקהילה אשכנזית	ח״ד, תשובה קג
דינו של המפיל ספר תורה עטוף	ח״ד, תשובה קד
ספר תורה עם אותיות פ״ה מלופפות	ח״ד, תשובה קה
כשרותו של ספר תורה שיש בו אותיות נוספות או משונות	ח״ד, תשובה קו
הוצאת ספרי-תורה ממקומם בבית-הכנסת לצורך שמירתם מפני גנבים	ח״ה, תשובה פח
הוצאת ספר תורה מארון קודש אחר, לאחר שארון הקודש הראשון כבר נפתח	ח״ו, תשובה ט
נשיקת ספר התורה באמצעות סידור	ח״ו, תשובה י
הפרדת יריעה למשמרת מתוך ספר תורה פסול, לפני גניזתו	ח״ז, תשובה עד

תפילין

תפילין שנכתבו ע״פ נוסח אחד, הנחתן ע״י בן עדה אחרת	ח״ד, תשובה קב

מזוזה

קביעת מזוזה במקום מועד לגניבה	ח״ג, תשובה קלב
מקום קביעת המזוזה כאשר לא ניתן לקובעה במזוזת הפתח	ח״ג, תשובה קלג
הדבקת מזוזה	ח״ג, תשובה קלד
מזוזה למרפסת מקורה	ח״ג, תשובה קלה
מזוזה לחדר שצורף לחדר קיים	ח״ג, תשובה קלו
חיוב במזוזה בפתח שנוצר מעמודי תווך	ח״ה, תשובה צ
הוצאת מזוזה מבית שכור שלא ידוע מי יהיו שוכריו בעתיד	ח״ד, תשובה קז
החיוב לקבוע מזוזה בדירה מושכרת	ח״ד, תשובה קח

נוסחים שונים ואותיות משונות

תגים מנותקים של אותיות ספר תורה	ח״א, תשובה כ
תפילין שנכתבו על פי נוסח אחד, הנחתן ע״י בן עדה אחרת	ח״ד, תשובה קב
קריאה בספר תורה ״ספרדי״ בקהילה אשכנזית	ח״ד, תשובה קג
ספר תורה עם אותיות פ״ה מלופפות	ח״ד, תשובה קה
כשרותו של ספר תורה שיש בו אותיות נוספות או משונות	ח״ד, תשובה קו

שמות קדושים וגניזתם

אופן גניזת ספרי תורה	ח״א, תשובה כא
הקלטת פסוקים ושירים שיש בהם שם שמים	ח״ג, תשובה קלז
כתיבת ב״ה או בס״ד בראש דבר חולין	ח״ג, תשובה קלח
גניזת דברי תורה ומיחזורם	ח״ה, תשובה פט
קדושת שם המודפס על שטר כסף (דולר)	ח״ז, תשובה עה

<u>קבורה, טומאת כהנים ואבלות</u>

הכנות להלווית המת

שמירת המת- בלילה, במקום סכנה ובמקרר	ח״א, תשובה סד
דין טהרה לאדם שנפטר עקב מחלה מסוכנת ומדבקת, ל״ע	ח״ב, תשובה פח
סיוע גויים בטהרת המת במקום שאין יהודים	ח״ג, תשובה סו
דינו לעניין ההכנות לקבורה וקבורתו בקבר ישראל של מי שחי עם נכריה	ח״ג, תשובה סה
קבורת אפרו של אדם שמשפחתו מתחרטת על מעשיה	ח״ד, תשובה קיב
הלנת המת לצורך טהרתו	ח״ג, תשובה סב
הלנת המת לצורך טהרה	ח״ד, תשובה קיא
טיפול בנפטר שיש צורך לדחות את הלווייתו	ח״ז, תשובה עו

הלווית המת

מנהגים בבית הקברות	ח״א, תשובה סה
קיום טקס הלויה בבית הכנסת	ח״ג, תשובה סח
נשים בהלויה ובבית הקברות	ח״ג, תשובה עג
שורה לאשה אבלה	ח״ה, תשובה צג

בית הקברות

סידור הקברים בבית הקברות (גברים נשים)	ח״א, תשובה סו
שיעור ההרחקה בין קברי ישראל לקברי נכרים	ח״א, תשובה סז

שיעור הרחקת קברים העומדים זה על גבי זה וקבורת בעל ואשה באופן זה	ח״ב, תשובה פט
קבורת אשה שלא ליד בעלה ומעלת הקבורה בארץ ישראל	ח״ב, תשובה צ
קבורת אנשים זה על גבי זה	ח״ד, תשובה קיג
קבורה בקבר שהתפנה ע״פ הדין	ח״ג, תשובה עא
ניקיון סביב מצבות לצורך צילום לצורכי מחקר	ח״ג, תשובה עד
קבורה בבית קברות עתיק	ח״ז, תשובה עז
זכות ההחלטה בדבר הכיתוב על מצבה	ח״ד, תשובה קיט
החלפת מצבה	ח״ד, תשובה קכ
הסרת מצבה או אי-הצבתה כלחץ לתשלום חוב לחברה קדישא	ח״ה, תשובה ק
חיוב ציון הקבר ומידתו על-פי דין תורה	ח״ה, תשובה קא
קבורה בקומות	ח״ד, תשובה קיד
נטיעת עצי-ברוש בבית-הקברות כחלק מאתר קבורת ספרי-תורה	ח״ה, תשובה צז
שימוש בקברים לצורך גניזה	ח״ז, תשובה עח
הקמת חלקות-קבורה בין עצים	ח״ה, תשובה צח
הנאה מעפר בית-הקברות, גידול צמחים בתחומו	ח״ה, תשובה צט
קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיומם	ח״ו, תשובה עב
קבורת נכרים בני זוג של יהודים ר״ל	ח״ו, תשובה עד
גדר והיכר לבית קברות במקום שבו אין כבר קהילה יהודית	ח״ז, תשובה עט

פינוי קבר

העלאת עצמות מחו״ל לארץ ישראל	ח״א, תשובה עג
פינוי מת שנקבר בחוץ לארץ לקבורה בארץ ישראל	ח״ב, תשובה צא
פינוי עצמות לארץ ישראל כדי לאפשר קבורת אחרים במקומם	ח״ג, תשובה ע
קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיומם	ח״ו, תשובה עב
הוצאת מת מקברו כדי לקברו במקום שציוה בחייו	ח״ב, תשובה צב
פינוי מת שנקבר בזמן מלחמה והעברתו כרוכה בבעיות רגשיות וטכניות קשות	ח״ג, תשובה סג
פינוי מת למקום נוח מבחינת בני המשפחה והגדרת ״קברי משפחה״	ח״ג, תשובה סד
פינוי מת שנקבר על תנאי	ח״ג, תשובה עב
פינוי מקבר בבית קברות מעורב עם נכרים לבית קברות יהודי	ח״ד, תשובה קכב
פינוי עצמות אשה שנשתמדה מחמת המציק וחזרה בתשובה לקבר ישראל	ח״ד, תשובה קכג
פינוי בית-קברות בשל בזיון גדול	ח״ה, תשובה צה
פינוי מקבר לקבר באותו בית-הקברות, לאחר טעות בקבורה	ח״ה,תשובה צו
העברת מת לקבר הסמוך לבן זוגו	ח״ז, תשובה פ
פינוי המת על מנת לקברו בעומק רב יותר	ח״ז, תשובה פא

מנהגי בית קברות

מנהגן של נשים שלא להיכנס לבית קברות	ח״ב, תשובה צד
נשים בהלויה ובבית הקברות	ח״ג, תשובה עג
עליה לקבר בחו״ל ביום טוב שני	ח״ד, תשובה קכא
שורה לאשה אבלה	ח״ה, תשובה צג

טומאת כהנים

דין כהן שנשא גיורת לעניין עליה לתורה ולהיטמא למת	ח״ב, תשובה ו
דברים המותרים משום ״יתובי דעתא״ של יולדת	ח״ג, תשובה קכד

כניסת כהן לאהל יזכור ביד ושם	ח״ה, תשובה קב
טיסת כהן במטוס שבתא המטען שלו מוטס מת	ח״ז, תשובה פב

נשים

מנהגן של נשים שלא להיכנס לבית קברות	ח״ב, תשובה צד
נשים בהלויה ובבית הקברות	ח״ג, תשובה עג
שורה לאשה אבלה	ח״ה, תשובה צג

בעלי עבירות

דינו לעניין ההכנות לקבורה וקבורתו בקבר ישראל של מי שחי עם נכריה	ח״ג, תשובה סה
קבורת אשה שיש חשש שהתאבדה	ח״ג, תשובה סט
הספד על מי שחי ללא קבלת עול מצוות	ח״ד, תשובה קי
קבורת אפרו של אדם שמשפחתו מתחרטת על מעשיה	ח״ד, תשובה קיב
אמירת קדיש על מי שציווה ר״ל לשרוף את גופתו	ח״ה, תשובה צב
פינוי עצמות אשה שנשתמדה מחמת המציק וחזרה בתשובה לקבר ישראל	ח״ד, תשובה קכג

נכרים

סיוע גויים בטהרת המת במקום שאין יהודים	ח״ג, תשובה סו
אמירה לגוי בשבת, כדי למנוע הלנת המת עד ליום שני	ח״ו, תשובה לג
שיעור ההרחקה בין קברי ישראל לקברי נכרים	ח״א, תשובה סז
קניית חלקת קבורה בארץ ישראל שלא על מנת לקבור בה	ח״ו, תשובה עג
מעבר דרך בית קברות של גויים	ח״ב, תשובה צג
שימוש בבית הספדים של בית קברות נוצרי	ח״ו, תשובה סד
סדרי עדיפות לחברת קבורה המטפלת ביהודים וגויים	ח״ג, תשובה עה
פינוי מקבר בבית קברות מעורב עם נכרים לבית קברות יהודי	ח״ד, תשובה קכב
השתתפות בהלוויה של חבר קתולי לעבודה	ח״ו, תשובה סג
אזכרה להורים לא יהודים	ח״א, תשובה ע
קבורת נכרים בני זוג של יהודים ר״ל	ח״ו, תשובה עד

קדיש

אמירת קדיש על אדם שנעלם ואשתו עדיין בעיגונה	ח״ד, תשובה קטו
אמירת קדיש על אב חורג ע״י מי שהוריו בחיים	ח״ד, תשובה קטז
אמירת קדישים נוספים ע״י אבל, במניין שאין הוא מתפלל בו	ח״ד, תשובה קיז
אמירת קדיש אחר קדיש בבית האבל ללא הפסק מזמור	ח״ד, תשובה קיח
דין בן מאומץ לענין אבלות וקדיש	ח״ה, תשובה צא
אמירת קדיש על מי שציווה ר״ל לשרוף את גופתו	ח״ה, תשובה צב

שמחה בתקופת האבלות

חגיגת בר מצווה לנער שהוריו באבלות	ח״א, תשובה סט
השתתפות אבל אחר השבעה בסעודת פורים שמחוץ לבית ובמסיבה שיש בה ערך חינוכי	ח״ב, תשובה צז
הלכות יום העצמאות ויום ירושלים	ח״ו, תשובה נ
כניסה לדירה חדשה בתוך י״ב חודשי אבלות	ח״ב, תשובה צח
היתר גילוח לאבל תוך ל׳ ביום חתונת בנו	ח״ה, תשובה צד

הלכות אבלות

בעל שהתייאש מלמצוא את אשתו שטבעה במים שאין להם סוף- אם ינהג אבלות	ח״א, תשובה סח
אמירת קדיש על אדם שנעלם ואשתו עדיין בעיגונה	ח״ד, תשובה קטו
אדם שלא הספיק להגיע לקבורת קרובו הנפטר, מאימתי הוא מונה ״שבעה״	ח״ב, תשובה צו
שינוי מקום ישיבת גבאי אבל ממקומו המיוחד לו	ח״ג, תשובה סז
אמירת המזמורים ״לדוד ה׳ אורי וישעי״ ו״מכתם לדוד״ אחר תפילת מנחה	ח״ד, תשובה ח
דין בן מאומץ לענין אבלות וקדיש	ח״ה, תשובה צא
בת שאינה רוצה לנהוג מנהגי אבלות על אביה משום שהתעלל בה	ח״ז, תשובה פג

צידוק הדין, ימי זיכרון ויזכור

אמירת ״יזכור״ על בן או בת במקום שיש הורים	ח״א, תשובה עא
שבת ויום טוב שלפני יארצייט	ח״א, תשובה עב
מנהגי אבלות כשחל יום השנה בשבת	ח״ז, תשובה פד
קבורת נכרים בני זוג של יהודים ר״ל	ח״ו, תשובה עד
אמירת ״צידוק הדין״ ותפילת אשכבה בימים שאין אומרים בהם תחנון	ח״ב, תשובה צה
קביעת יום הזכרון (יארצייט) כאשר יום הפטירה אינו ידוע	ח״ב, תשובה צט
הלכות ״שמחות״, לקראת סיום שנת אבל	ח״ו, תשובה עה

שונות

ביקור בתערוכת ״Bodies״	ח״ז, תשובה פה
אולם טהרה של בית קברות, הסבתו לבית כנסת	ח״ז, תשובה יג

<u>רפואה והלכה</u>

הפרייה, הריון ולידה

שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ	ח״ו, תשובה מח
בדיקת מי שפיר והפסקת הריון	ח״א, תשובה פז
הפרייה חוץ גופית	ח״ב, תשובה פב
הפריה מלאכותית מתורם זר	ח״ג, תשובה קכז
הפריית אלמנה בזרע לאחר מותו	ח״ד, תשובה קכט
זרע מוקפא, הבעלות עליו ומעמדו ההלכתי	ח״ג, תשובה קכו
סדרי קדימות בשימוש באמצעים למניעת הריון	ח״ו, תשובה פב
סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים	ח״ו, תשובה עט
מכירת ביציות של אשה הזקוקה לכסף	ח״ו, תשובה פ
דברים המותרים משום ״יתובי דעתא״ של יולדת	ח״ג, תשובה קכד
שכפול גנטי	ח״ד, תשובה קכז

שונות

איסור עישון	ח״א, תשובה פו
השתלת קרנית	ח״א, תשובה פח
סדרי קדימות בשימוש באמצעים למניעת הריון	ח״ו, תשובה פב
השתלת לב וקביעת רגע המוות [כולל שני נספחים : החלטת מועצת הרבנות הראשית ; מסמך של בית החולים ״הדסה״]	ח״ב, תשובה פא
ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לעניין סירוס ופצוע דכה	ח״ב, תשובה פג
סירוס בעלי-חיים	ח״ו, תשובה עז

זריקה המכילה עצמות חזיר	ח״ב, תשובה פד
תפילה לרפואה שלימה ליד מיטת חולה	ח״ב, תשובה פו
תפילה לרפואה שלימה בלילה	ח״ב, תשובה פז
דיני יחוד וביקור אצל רופא נשים	ח״ה, תשובה קיא
מידתיות הלכתית בשימוש במשככי כאבים	ח״ו, תשובה עח
טיפול בפצעו של חולה סכרת בשבת	ח״ו, תשובה מו
תפירת פצע בשבת	ח״ו, תשובה מז
החיוב להפריש את הלוקים בתסמונת דאון ממאכלות אסורות	ח״ו, תשובה ס
דיני ייחוד עם הלוקים בתסמונת דאון	ח״ו, תשובה פח
יחס ההלכה לחוק מוות מוחי נשימתי	ח״ז, תשובה פו
קניית אברים להשתלה באמצעות מתווך ממקור מפוקפק	ח״ז, תשובה פז

אתיקה רפואית

אחריות רופא על נזקים שארעו עקב טיפולו	ח״ז, תשובה קח
סדר עדיפות להצלה במצב של פיקוח נפש (התקפת גזים ל״ע)	ח״א, תשובה פט
סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים	ח״ו, תשובה עט
שיקול דעת בקדימות חולים שיש בהם סכנה כשאי אפשר לטפל בכולם בו זמנית	ח״ב, תשובה פה
ניתוח בניגוד לרצון החולה	ח״ג, תשובה קכה
תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות	ח״ז, תשובה פט

<u>אבן העזר</u>

הפרייה מלאכותית

זרע מוקפא, הבעלות עליו ומעמדו ההלכתי	ח״ג, תשובה קכו
מכירת ביציות של אשה הזקוקה לכסף	ח״ו, תשובה פ
הפריה מלאכותית מתורם זר	ח״ג , תשובה קכז
פטור מחליצה בנתעברה מבעלה בהזרעה מלאכותית לאחר מותו	ח״ד, תשובה קכח
הפריית אלמנה בזרע בעלה לאחר מותו	ח״ד, תשובה קכט
הוצאת זרע מן הנפטר להפריית אלמנתו	ח״ה, תשובה קג
תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות	ח״ז, תשובה פט
הפריה מלאכותית מזרע הבעל כאשר האשה היא נשאית HIV (איידס)	ח״ה, תשובה קו
דין נישואין עם מעוברת חברו ומינקת חברו, שהיא גיורת שהופרתה בהפריה מלאכותית	ח״ו, תשובה פא
סדרי קדימות בשימוש באמצעים למניעת הריון	ח״ו, תשובה פב
דינה של בת שנולדה לאם פונדקאית גויה, מזרע של יהודי וביצית של יהודייה	ח״ו, תשובה פד
דינה של הנולדת מפונדקאית גויה שהופרתה בהפריה חוץ-גופית מהורים יהודיים לכהונה ולעניין חליצה	ח״ו, תשובה פה
יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפריה מלאכותית (IVF), היתרה והיתר בתה מהפריה זו לכהן	ח״ו, תשובה פו
סירוס בעלי חיים	ח״ו, תשובה עז
חיוב פדיון לוולד של בת כהן שהופרתה מתרומת זרע נכרי	ח״ז, תשובה פח

קביעת מעמד כיהודי

סידור קידושין לגר שהתעורר ספק בכשרות גיור אימו	ח״א, תשובה צג
היתר נישואין לבת אשה האומרת נתגיירתי ע״י רב פלוני, ואין מסמכים המאשרים	ח״ב, תשובה ק
מי שהוחזק עד עתה כגוי וטוען שהוא יהודי - נאמנותו להינשא	ח״ב, תשובה קא
נאמנות ע״א לפסול יהודי מיהדותו	ח״ג, תשובה פז

חיובו של רב לבדוק יחוסו של חבר בקהילה ורישומו בספר הקהילה, על סמך טענתו שהוא יהודי ח״ג, תשובה פח

דיני כהונה

נכריה

כהן החי עם גויה ואינו שומר תורה ומצוות - פגימתו מן הכהונה לצורך גיור האשה, ונישואיהם כדת משה וישראל ח״ב, תשובה קב

גיורת

כהן שנשא גיורת שנתגיירה לפני הגיעה לגיל שלוש, תוקף הנישואין, מעמדו ומעמד הבנים ככהנים ח״ב, תשובה קג
נישואי כהן עם גיורת שנתגיירה פחותה מבת ג׳ שנים, ואביה ישראל ח״ב, תשובה קד
נישואי כהן לאשה שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה ח״ג, תשובה קנה
כהן שנשא גיורת שנתגיירה בקטנותה מתוך אי ידיעה, דינו, מקור האיסור ודין הבנים ח״ד, תשובה קכד
דין צאצא כהן שנשא בת גיורת ח״ו, תשובה פג
דינה של בת שנולדה לאם פונדקאית גויה, מזרע של יהודי וביצית של יהודייה ח״ו, תשובה פד
דינה של הנולדת מפונדקאית גויה שהופרתה בהפריה חוץ-גופית מהורים יהודיים לכהונה ולעניין חליצה ח״ו, תשובה פה
יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפריה מלאכותית (IVF), היתרה והיתר בתה מהפריה זו לכהן ח״ו, תשובה פו

גרושה

כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו ח״א, תשובה ט
גרושה שנתקשרה עם כהן, מציאת פתרון לבעייתם ח״ה, תשובה קז

חללה

נישואי כהן לאשה שנבעלה לגוי ח״ב, תשובה קה
נאמנות לטעון שאיננו כהן לאדם ששם משפחתו כגנוביץ ח״ז, תשובה צא
דין כהן שאשתו נבעלה לגוי בצעירותה ואשר חזקת כהונתו קלושה ח״ב, תשובה קו
אשה שהודתה שנבעלה לנכרי ורוצה להינשא לכהן, ומתרצת הודאתה באמתלא ח״ג, תשובה קנו
אשה יהודיה שחיה עם גוי - דינה לכהן ח״ה, תשובה קח
היתר נישואין לכהן לאשה שהייתה נשואה לגוי ח״ז, תשובה צב
נישואין לכהן לבחורה שנאנסה ר״ל ח״ז, תשובה צ

בת נכרי

נערה יהודיה בת נכרי – איסורה לכהן ח״ב, תשובה קז
בת ישראלית מנכרי ונישואיה לכהן ח״ד, תשובה קכה
מעמד הנולדים מנישואי כהן עם יהודיה בת גוי ח״ב, תשובה קח
יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפריה מלאכותית (IVF), היתרה והיתר בתה מהפריה זו לכהן ח״ו, תשובה פו

דיני גרות אחרים

דין הבחנה בגיורת העומדת להינשא מיד לאחר גיורה ח״א, תשובה פה
סידור קידושין לגר שהתעורר ספק בגיור אימו ח״א, תשובה צג
היתר-נישואין לבת אשה האומרת נתגיירתי ע״י רב פלוני, ואין מסמכים המאשרים ח״ב, תשובה ק

ייחוד

מגורי רווק ורווקה בחדרים נפרדים בדירה אחת, לעומת המגורים עם גוי	ח״ג, תשובה קנד
דיני יחוד בלקיחת טרמפיסטים במקום סכנה להם	ח״ה, תשובה קי
דיני יחוד וביקור אצל רופא נשים	ח״ה, תשובה קיא
דיני ייחוד במשרד	ח״ו, תשובה פז
דיני ייחוד עם הלוקים בתסמונת דאון	ח״ו, תשובה פח
מגורים של בעלי צרכים מיוחדים בדירה מעורבת לבנים ולבנות	ח״ז, תשובה צג
דיני נגיעה וייחוד במשפחה שיש בה הורים חורגים	ח״ו, תשובה פט

השחתת זרע

השחתת זרע אצל גוי	ח״ג, תשובה קנב
איסור ״לפני עוור״ במכירת אמצעי מניעה כשיש מכשירי מכירה אוטומאטיים	ח״ג, תשובה קנג

ענייני רפואה אחרים

ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לעניין סירוס ופצוע דכה	ח״ב, תשובה פג
דיני יחוד וביקור אצל רופא נשים	ח״ה, תשובה קיא
שכפול גנטי	ח״ד, תשובה קכז
שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ	ח״ו, תשובה מח
קביעת מין הילוד מראש	ח״ה, תשובה קד
בדיקות גנטיות לפני האירוסין	ח״ה, תשובה קה
סירוס בעלי חיים	ח״ו, תשובה עז

קידושין ונישואין

טקס הקידושין והנישואין

זוג הנשוי זה מכבר ומעולם לא ערכו חופה וקידושין, עריכת חופה וברכות נישואין ודין כתובתם	ח״א, תשובה צא
ברכת האירוסין ע״י אשה	ח״ו, תשובה יד
עדי קידושין במקום שאין בו יהודים שומרי תורה ומצוות	ח״א, תשובה צב
עדי קידושין ״שני בשני״ בשעת הדחק	ח״ב, תשובה קי
עדי קידושין ה״קרובים״ ע״י אימוץ בלבד	ח״ב, תשובה קיא
עדי קידושין וכתובה שאינם מבינים עברית	ח״ג, תשובה קנא
הצורך בכוונה מצד עדי קידושין	ח״ב, תשובה קט
גיל מינימום בעדות קידושין וגיטין	ח״ד, תשובה קל
סידור קידושין לגר שהתעורר ספק בגיור אימו	ח״א, תשובה צג
סידור חופה וקידושין למי שהיה נשוי בעבר בנישואין אזרחיים לגיורת קונסרבטיבית	ח״ד, תשובה קלא
חתונה מחדש לזוג שהתחתן בעבר בחתונה רפורמית	ח״ז, תשובה צה
ג׳ חודשי הבחנה לזוג שמתחתן שוב לאחר שהתברר שגיור האשה בעבר היה קונסרבטיבי	ח״ז, תשובה עג
מענה מצד הכלה לאמירת החתן ״הרי את מקודשת...״, ומסירת טבעת מן הכלה לחתן	ח״ה, תשובה קיב
קידושין בטבעת יהלום	ח״ו, תשובה צ
קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה ע״י אשה בזמן החופה	ח״ו, תשובה טו
כלה המסרבת לכסות ראשה בהינומא	ח״ז, תשובה צד

שבע ברכות

״שבע ברכות״ לשני זוגות בזמן אחד	ח״ד, תשובה יח
שבע ברכות מפי אשה	ח״ה, תשובה קיג

אשה כפנים חדשות בשבע ברכות	ח״ו, תשובה טז
תרגום ״שבע ברכות״ לאנגלית בזמן החופה	ח״ה, תשובה קיד
חיוב המשתתפים לאכול פת בסעודת שבע ברכות	ח״ה, תשובה קטו
חיוב עריכת סעודת שבע ברכות	ח״ז, תשובה צו
סעודת שבע ברכות וברית מילה משותפת בשבת	ח״ז, תשובה כא

שונות

זוג הנשוי זה מכבר ומעולם לא ערכו חופה וקידושין, עריכת חופה וברכות נישואין ודין כתובתם	ח״א, תשובה צא
ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לעניין סירוס ופצוע דכה	ח״ב, תשובה פג
כלה ששמה כשם אם החתן	ח״ב, תשובה קיב
אשה נשואה- נשיאת שם משפחתה הקודם (משפחת ההורים או בעל קודם)	ח״ב , תשובה קיג
אשה המסרבת לקבל גט כדי להחזיק בילדיה ומונעת מהם חינוך יהודי	ח״ג, תשובה קמז
דין ״קטלנית״	ח״ד, תשובה קכו
דין נישואין עם מעוברת חברו ומינקת חברו, שהיא גיורת שהופרתה בהפריה מלאכותית	ח״ו, תשובה פא
שליחת משגיח כשרות ל״חתונה״ של יהודי וגויה ר״ל	ח״ו, תשובה עו
אי אמירת אמת למטרת שידוכין	ח״ו, תשובה צד
עליית כלה להר הבית ביום חופתה	ח״ו, תשובה ק

כתובות

נוסח הכתובה וכתיבתה

כתיבת שם משפחתו של גר בכתובה	ח״ג, תשובה פג
ציון ״גר״ בנוסח הכתובה והדין בדיעבד	ח״ג, תשובה פד
כשרותה של כתובת גר שלא נזכרת בה גירותו	ח״ג, תשובה קמט
כשרות כתובה של גר וגיורת שלא נזכר בה דבר הגרות	ח״ז, תשובה צח
שמו של הגר בכתובה ואופן קריאתה	ח״ה, תשובה קטז
הזכרת שם המדינה בכתובה ואופן כתיבת השם ״קנדה״	ח״ג, תשובה קמח
שינוי נוסח הכתובה מן הנהוג בעיר	ח״ד, תשובה קלב
כתובת אשה שחיתה בעבר עם גוי	ח״ג, תשובה קנ
עדי קידושין וכתובה שאינם מבינים עברית	ח״ג, תשובה קנא
חתימתו של פרוץ בענייני עריות כעד על כתובה	ח״ו, תשובה צא
שם של עבודה זרה כתיבתו בכתובה	ח״ז, תשובה צז

שונות

חיוב אדם לזון את בניו מן הפנויה וחיוביהם של הללו כלפי האב	ח״ב, תשובה קיד
אשה המסרבת לקבל גט כדי להחזיק בילדיה ומונעת מהם חינוך יהודי	ח״ג, תשובה קמז
עדי קידושין וכתובה שאינם מבינים עברית	ח״ג, תשובה קנא
בעלות על דירה שנקנתה ע״י הורי הכלה ונרשמה על שם שני בני הזוג, במקרה של גירושין ח״ו	ח״ה, תשובה קיז

גיטין

סרבנות וכפייה

דרכים לכפיית הבעל ליתן גט, עריכת חוזה מחייב בנישואין	ח״א, תשובה צד
כפיה למתן גט	ח״א, תשובה צה
כפיה למתן גט	ח״א, תשובה צו
סרבן גט בבי״ד שהצהיר בבית משפט אזרחי שמוכן להתגרש	ח״ג, תשובה קמו

כפיית מעגן אשתו ליתן לה גט באמצעות איום גילוי פשעיו לשלטונות	ח״ד, תשובה קלה
אשה המסרבת לקבל גט כדי להחזיק בילדיה ומונעת מהם חינוך יהודי	ח״ג, תשובה קמז
כפיית האשה לקבל גט לטובתה	ח״ו, תשובה צג
עיכוב גט מצדה של אשה שהודתה בזנות	ח״ה, תשובה קיח

גט לאחר גיור או קידושין מפוקפקים

הצורך בגט ל״גרים״ קונסרבטיבים שהתחתנו בנישואין קונסרבטיבים	ח״א, תשובה צז
התייחסות לגיור קונסרבטיבי לענין חיוב גט	ח״ב, תשובה קטו
נישואיה של ״גרושה״ מקדושין רפורמים לכהן שחזקתו מסופקת	ח״ג, תשובה קמד

גט לאשה שהלכה לחיות עם גוי

גט לאשה יהודיה שעזבה בעלה וחיה עם גוי	ח״ג, תשובה קמג
גט לאשה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי, גיור מעוברת	ח״ד, תשובה קלו
עיכוב גט מצדה של אשה שהודתה בזנות	ח״ה, תשובה קיח

שונות

״כתבו ותנו״ בגט	ח״א, תשובה צח
מקום דיון בתביעות בין בעל ואשה כאשר האשה עברה לדור במדינת הוריה	ח״ג, תשובה קמ
כתיבת שם האשה שאביה גוי, בגט	ח״ג, תשובה קמב
נישואיה של גרושה מקידושין רפורמים לכהן שחזקתו מסופקת	ח״ג, תשובה קמד
השתתפות האשה בהוצאות כתיבת הגט	ח״ג, תשובה קמה
גיל מינימום בעדות קידושין וגיטין	ח״ד, תשובה קל
הצלה מעיגון של אשה שבעלה הצעיר חולה ״אלצהיימר״	ח״ד, תשובה קלג
סדרי כתיבת גט במקרה שהבעל חולה ויש חשש עיגון	ח״ו, תשובה צב
בעלות על דירה שנקנתה ע״י הורי הכלה ונרשמה על שם שני בני הזוג, במקרה של גירושין ח״ו	ח״ה, תשובה קיז
היתר פניה לערכאות במקום שיש סכנה לילדים	ח״ז, תשובה צט

חליצה

פטור מחליצה בנתעברה מבעלה בהזרעה מלאכותית לאחר מותו	ח״ד, תשובה קכח

<u>חושן משפט</u>

סידור הדין והליכה לערכאות

דינו של המסרב להופיע לדין תורה	ח״א, תשובה צט
מקום הדיון בתביעות בין בעל ואשה כאשר האשה עברה לדור במדינת הוריה	ח״ג, תשובה קמ
עדות נגד יהודי בערכאות של גויים	ח״א, תשובה ק
אופני החיוב ללכת לדין תורה כאשר התחילו לדון בערכאות	ח״ג, תשובה קלט
חתימתו של פרוץ בענייני עריות כעד על הכתובה	ח״ו, תשובה צא
תוקפו של פסק דין שנחתם בידי שני דיינים מתוך שלושה	ח״ז, תשובה ק
סמכותו של דיין יחיד להתיר פניה לערכאות	ח״ז, תשובה קב
היתר פניה לערכאות במקום שיש סכנה לילדים	ח״ז, תשובה צט

מסחר והשגת גבול

השגת גבול במתן הכשרים במקום שכבר יש בו רב נבחר	ח״ב, תשובה קיט
השגת גבול במסחר וזכויות הנובעות מ״זכויות יוצרים״	ח״ה, תשובה קכא

בדיני אונאה	ח״ה, תשובה קיט
הורדת מחירים כמדיניות שיווק בחדירה לשווקים	ח״ה, תשובה קכ
תשלום דמי תיווך עבור מידע חלקי	ח״ז, תשובה קב

בתי ספר

אופן גביית שכר לימוד בבית הספר מן הורים	ח״ב, תשובה קיז
היעדרות מורים מבית ספר לתקופה מסוימת לצורך קיום מצוה אחרת	ח״ב, תשובה קיח
הטלת איסור על הבאת מוצרים המכילים אגוזי אדמה על כל ילדי בית-הספר בגלל ילד אלרגי	ח״ה, תשובה כד

ירושה

ירושת הנכדה במקום בן על פי צוואת המוריש	ח״ד, תשובה קלז

גזילה וגניבה

חיוב השבה של כסף שהושג במרמה והגיע לידי השואל בעקיפין	ח״ז, תשובה קג
שימוש באינטרנט אלחוטי ללא בקשת רשות	ח״ז, תשובה קד

שכנים

אחריות בין שכנים על נזקי מים	ח״ז, תשובה קה
טענת ״חזקה״ על חניה ציבורית הסמוכה לבית מגורים	ח״ז, תשובה קו

פועלים

פיטורי עובדים - סדרי עדיפות הלכתיים	ח״ז, תשובה קז

נזיקין

אחריות רופא על נזקים שאירעו עקב טיפולו	ח״ז, תשובה קח

שונות

יחס ההלכה לנושא משרה ציבורית הנחשד במעשים לא כשרים	ח״ב, תשובה קטז
סמכות הקהל לפטר רב, ממונה על הנוער בקהילה	ח״ג, תשובה קמא
העברת רב מתפקידו וזכויותיו הכספיות בהקשר לכך	ח״ד, תשובה קלח
התגוננות עצמית	ח״ב, תשובה קכ
בעלות על ספרי קודש לאחר שנמסרו לבית הכנסת	ח״ז, תשובה קי
השארת ילדים ברכב ללא השגחה	ח״ה, תשובה כח
תוקפה של ״התערבות״ על-פי ההלכה	ח״ו, תשובה צה
תוקפה של התיישנות מבחינה הלכתית	ח״ז, תשובה קיא
אחריותם של מנהלי ארכיון ציבורי על דברי לשון הרע ורכילות שמכילים המסמכים	ח״ו, תשובה צו
בעלות השולח על מכתב שכבר נשלח לנמען	ח״ז, תשובה קט

<u>תורה ומדינה, ארץ ישראל</u>

סמכות השלטון להפקיע קרקעות והתשלום בעבורן	ח״ד, תשובה קלט
יציאה זמנית מארץ ישראל לצרכי הרשות	ח״ד, תשובה קמ
מכירת נדל״ן לנכרים בארץ-ישראל כיום	ח״ה, תשובה קכב
העדפה של העסקת פועלים יהודים	ח״ז, תשובה קיב

שמיטה ומצוות התלויות בארץ

העדפת "היתר המכירה" על קנייה מגויים	ח"ג, תשובה קו
שמירת שמיטה בגינה על גג	ח"ה, תשובה קכד
שמירת שמיטה בגינת בית משותף	ח"ה, תשובה קכה
גיזום עצים מעל לסוכה בשנת השמיטה	ח"ה, תשובה קכו
עקירת עצי פרי לצורך נטיעתם, בשנת השמיטה	ח"ה, תשובה קכז
הוצאתו לחו"ל של הקדוש בקדושת שביעית	ח"ו, תשובה צח
ייצואם לחו"ל של יינות רמת הגולן משנת שמיטה המשווקים ע"י אוצר בית-דין, והשימוש בהם	ח"ו, תשובה צט
חלול מעשר שני ממטבע על מטבע	ח"ו, תשובה צז
טיפול בגינה בשנת השמיטה	ח"ז, תשובה קיג

בית המקדש

עליית כלה להר הבית ביום חופתה	ח"ו, תשובה ק
צורת הכרובים וכנפיהם	ח"ז, תשובה קיד

אתיקה והלכה

סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים	ח"ו, תשובה עט
מכירת ביציות של אשה הזקוקה לכסף	ח"ו, תשובה פ
תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות	ח"ז, תשובה פט

אחריות הלכתית של חבר עמותה ושל מנהל

אחריותם של מנהלי ארכיון ציבורי על דברי לשון הרע ורכילות שמכילים המסמכים	ח"ו, תשובה צו
גבולות אחריותו של חבר הנהלה בעמותה	ח"ו, תשובה קא
אחריותם של חברי עמותה בישראל במתן אישורים להחלטות ודוחות כספיים	ח"ו, תשובה קב

Responsa

B'mareh Habazak

Seventh Volume

The responsa were reviewed by the
Advisory Committee consisting of
Harav Zalman Nechemia Goldberg
Harav Dr. Nachum Eliezer Rabinovitch
Harav Israel Rosen -Technical Halachic Advisor

The responsa were written by Fellows of "Eretz Hemdah"
Under the guidance and instruction of the Heads of the Kollel.
The responsa were sent with the signature of the Heads of the Kollel :
Harav Yosef Carmel Harav Moshe Ehrenreich

The participating Fellows:

HaRav Meir Abargel
HaRav Doron Alon
HaRav Michael Adre'e
HaRav Ariel Alkoby
HaRav Yaniv Avda
HaRav Tuvia Shlomo Bar-Ilan
HaRav Hillel Ben-Nun
HaRav Itamar Blaugrond
HaRav Netanel Chayat
HaRav Yehuda Dahan
HaRav Achiya Davidovitz
HaRav Chaim Aizental
HaRav Uriel Eliyahu
HaRav Yonatan Erenberg
HaRav Aharon Feldman
HaRav Yechiel Chaim Freiman
HaRav Uri Ganz
HaRav Ido Haber
HaRav Avraham Harush
HaRav Akiva Kahana
HaRav Nachshon Kahana
HaRav Akiva Kashtiel
HaRav Aryeh Katz
HaRav Daniel Katz
HaRav Benaya Kniel
HaRav Daniel Levi
HaRav Sinai Levi
HaRav Ofer Livnat
HaRav Lior Regev
HaRav Daniel Rosenfeld
HaRav Uri Sadan
HaRav Aryeh Sat
HaRav Elyakim Sharir
HaRav Meir Shkedi
HaRav Yaron Solberg
HaRav Yoav Sternberg
HaRav Avishai Vanunu
HaRav Nir Vargone
HaRav Menachem Jacobowitz
HaRav Amichay Zuriel

Responsa

B'mareh Habazak

Second Edition

Vol. 7

Established by Maran Hagaon
Harav Shaul Israeli Zt"l
President and Founder of "**Eretz Hemdah**"

Responses to Questions
Sent by Facsimile and E-mail
By Diaspora Rabbis to
The "Eretz Hemdah" Institute
Headed by **Harav Moshe Ehrenreich** and **Harav Yosef Carmel**

With the approval of the Chief Rabbinate of Israel

Published by

World Zionist Organization
Department for Religious
Affairs in the Diaspora

Eretz Hemdah
Institute for Advanced Jewish Studies
Jerusalem

Published with the participation of the Ministry of religion