

שו"ת במראה הבזק

חלק שמיני

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

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

בראשות
הרב משה ארנרייך **הרב יוסף כרמל**

(כולל מפתח לחלקים א-ח)

בהורמנא דהרבנות הראשית לישראל

בהוצאת



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



ההסתדרות הציונית העולמית
המערך לשירותים רוחניים בתפוצות

מסת"ב 3-020-436-965-978

ירושלים, תשע"ד



כל הזכויות שמורות תשע"ד

All Rights Reserved, 2013

מהדורה מעודכנת

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

המערך לשירותים רוחניים בתפוצות

ההסתדרות הציונית העולמית

הרב יחיאל וסרמן - ראש המחלקה. יצחק שטיגליץ - מנהל המערך לשירותים 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 שמיני

התשובות נבדקו על ידי חברי הועדה המייעצת

הרב זלמן נחמיה גולדברג

הרב פרופ' נחום אליעזר רבינוביץ

הרב ישראל רוזן - יועץ הלכתי טכני

התשובות נכתבו על ידי אברכי "ארץ חמדה"

בהנחיית ראשי הכולל ובהדרכתם

הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל

ונשלחו אל השואלים בחתימתם

שמות האברכים המשיבים (עפ"י סדר א"ב)

הרב עמנואל נהון
הרב אהרן פלדמן
הרב יחיאל חיים פריימן
הרב בניה קניאל
הרב זכריה רבינוביץ
הרב ליאור רגב
הרב דניאל רוזנפלד
הרב מאיר שקדי
הרב אליקים שריר

הרב דניאל וסטברוק
הרב דניאל וסטפריד
הרב מנחם יעקבוביץ
הרב עקיבא כהנא
הרב ידידיה לביא
הרב עופר לבנת
הרב סיני לוי
הרב יהושפט מייזל
הרב דניאל מן

הרב חיים אייזנטל
הרב עדיאל אסייג
הרב איתמר בלאוגרונד
הרב טוביה שלמה בר אילן
הרב עקיבא גרין
הרב בצלאל דניאל
הרב עידו הבר
הרב אברהם הרוש
הרב אבישי ונונו

עריכה לשונית : הרב משה גרוס

שו"ת 'במראה הבזק'
יוצא לאור
בעזרתם הנדיבה של
מר זליג וסוזי ונגרובסקי הי"ו

כי אורך ימים
ושנות חיים ושלום יוסיפו לך

זכרון עולם בהיכל ה'
לכבודו ולעילוי נשמתו
של איש מופת מורם מעם,
תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה
הרה"ח ר' **יהושע השיל רייזמן** ז"ל
אוד מוצל מאש משרידי דור דעה
ומחבר ספרים בהלכה, במחשבה ובחסידות
אשר כל חייו מיזג ושילב תורה עם דרך ארץ
ועשה מלאכתו ארעי ותורתו קבע
בהתעמקות ובריתחא דאורייתא
נלב"ע בעשרה בטבת תשס"ט

* * *

האשה החשובה עדינת הנפש ואצילת הרוח
מרת **הלינה שיינדל רייזמן** ע"ה
אשת חיל עטרת בעלה רודפת צדקה וחסד
נלב"ע ערב שבת ה' במנחם אב תשנ"ז

* * *

איש דגול מרובה ואציל נפש, אוהב ספר ויודע ספר,
ראש וראשון לכל דבר שבקדושה

הרה"ח ר' **אהרן יעקב קורנווסר** ז"ל
רב פעלים לתורה ולצדקה,
אוהב חסד ומרבה להיטיב
נלב"ע ז' בתמוז תשס"ב

אשר היו כולם הורים ומורים, מלמדים ויועצים,
ודמותם מלווה אותנו תמיד

תנצב"ה

הנציח

צבי רייזמן, איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (י"א חלקים)
ובני משפחתו, לוס אנג'לס

ספר זה מוקדש
לזכרם של סבנו וסבתנו
שלמה וחנה שפירא-שולר
שנספו בשואה
ולא נודע מקום קבורתם
תנצב"ה

נכדיהם: משפחות רוטנברג, שפירא,
רוזנטלר, אלטשולר, יסלזון

This book is dedicated to the blessed memory of
SALOMON and CHANA SPIRA-SCHALLER

שלמה וחנה שפירא-שולר

who perished in the holocaust and their final
resting place is unknown

תנצב"ה

Their grandchildren:
The Rotberg, Spira, Rosenthaler,
Altshuler and Jeselsohn families

בהוקרה

לרב אלעזר מסקין

ולקהילת ישראל הצעיר סנצ'ורי סיטי

לוס אנג'לס, ארה"ב

In tribute to

Rabbi Elazar Muskin

and Young Israel Congregation
of Century City
Los Angeles, USA

Dedicated in loving memory
of **Rabbi Joseph and Ruth Kelman** z"l

They lived as an inspiration to a family
and a community.

Yehi zichram baruch

Tova and Allan Gutenberg
Ilana and Jay Kelman
Peninah and Maury Kelman
Toronto, Ontario, Canada

Elyo & Perlet Behmuaras

In the blessed memory of our dear parents

DAVID & RSTER BEHMURAS

YAAKOV & LEA MACORO

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

הרב הראשי לטורקיה

על פועלו למען הקהילה בפרט

ועם ישראל, ארץ ישראל ותורת ישראל בכלל



World Zionist Organization

ההסתדרות הציונית העולמית

Center for Religious Affairs in the Diaspora

המערך לשירותים רוחניים בתפוצות

לשכת ראש המערך
Head of the Center

**לרבנים הנכבדים ולראשי הקהילות היהודיות בתפוצות,
ידידים יקרים!**

מונח לפניכם הכרך השמיני 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 באמצעות הדואר האלקטרוני או בפקסימיליה. 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.

המערך לשירותים רוחניים בתפוצות, בהסתדרות הציונית העולמית, מציב לעצמו יעדים שמטרתם לסייע לקהילות היהודיות בתפוצות ישראל, לחיזוק הקשר לעם היהודי ומורשת ישראל וטיפול הזיקה למדינת ישראל. המערך מהווה כתובת לרבנים ומנהיגי הקהילות בכל בקשה הקשורה בסיוע רוחני ומסייע להם בעצה, הדרכה והכוונה. המערך עורך השתלמויות לרבנים בנושאים אקטואליים, מקיים סמינרים מקצועיים וכנסים, יוזם ומעודד הקמת בתי מדרש לנשים בתפוצות ומפעיל את פרויקט "בן - עמי" הדרכה רוחנית בקהילות יהודיות קטנות בתפוצות.

המערך פועל בשיתוף פעולה עם מכון "ארץ חמדה" בתחומים שונים ושמח להיות שותף 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, לשלוח אותה בדואר אלקטרוני או לשגר את השאלה בפקס 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

הרב יחיאל וסרמן
ראש המערך

יצחק שטיגליץ
מנהל המערך

עם בואנו להדפיס את הכרך השמיני 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.

דוד המלך ברוח קדשו כתב בספר תהילים (פרק יט, א-ח):

לְמַנְצַחַת מְזִמּוֹר לְדָוִד:

הַשָּׁמַיִם מְסַפְּרִים כְּבוֹד אֱלֹהִים וּמַעֲשֵׂה יָדָיו מְגִיד הַרְקִיעַ:

יוֹם לַיּוֹם יִבְיַע אֱמֶר וְלַיְלָה לְלִילָה יִחְנֶה דָּעַת:

אֵין אֱמֶר וְאֵין דְּבָרִים בְּלִי נִשְׁמַע קוֹלָם:

בְּכָל הָאָרֶץ יֵצֵא קוֹם וּבִקְצֵה תֵּבֵל מְלִיָּהֶם לְשִׁמְשׁ שֵׁם אֱהֵל בְּהֶם:

וְהוּא כָּחֶתֶן יֵצֵא מִחֶפְתּוֹ יִשְׁשׁ כְּגִבּוֹר לְרוּץ אֶרֶץ:

מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם מוֹצֵאוֹ וּתְקוּפָתוֹ עַל קִצּוֹתָם וְאֵין נִסְתָּר מִחֶפְתּוֹ:

תּוֹרַת ה' תְּמִימָה מְשִׁיבַת נֶפֶשׁ עֲדוּת ה' נֶאֱמָנָה מְחַכֶּמֶת פִּתִּי:

חכמים לימדונו כי דוד המלך הקפיד לדבר בשבח התורה דווקא בפסוק השמיני. זאת בגלל מעלתה של התורה שהיא מעל העולם החומרי שעליו הוא מדבר בשבעת הפסוקים הראשונים. גם המהר"ל, בעקבות הקדמונים, כבר קבע כי הנקודה השמינית היא הנקודה העליונה המאפשרת לטבעי להתעלות אל העל-טבעי, אל הרוחני. כאשר מתמודדים עם מציאות של עולם החומר מתוך ניסיון למצוא את הדרך ההלכתית הנכונה, מחפשים את הדרך להתעלות אל מעל לצרכים החומריים.

הניסיון לקשר בין אוצרות ההלכה, שאנו מחויבים 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, תורה שמאפשרת התעלות למעלה מעולם הטבע. תחושה זו של שליחות היא הנותנת לנו את הכוח להתמודד עם אתגר קשה זה. אנו תפילה לבורא עולם כי יזכנו להמשיך במשימה קשה זו בבריאות ובשמחה, ויתן לנו את השכל הטוב למצוא חן בעיני אלהים ואדם.

היו לנו לעיניים שני מורי דרך גדולים. מו"ר הגר"נ גולדברג, לשעבר חבר בית הדין הגדול בירושלים וממרבצי התורה הגדולים של דורנו, ומו"ר הגר"א רבינוביץ, שעלה מבבל והקים עולה של תורה בישיבת "ברכת משה" שבמעלה אדומים, עברו על התשובות והחכימונו רבות. הערותיהם מופיעות בגוף הספר.

משיבי התשובות, הרבנים, חובשי בית המדרש, השקיעו שעות רבות בהכנת התשובות תוך "שימוש" רב. כתיבת התשובות משמשות נדבך נוסף בבניינם הרוחני ובהכשרתם לתפקידיהם בעתיד.

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

נודה גם לשותפינו הנאמנים, הרב יחיאל וסרמן - ראש המחלקה לשירותים 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'

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

תוכן הענינים

אורח חיים

תפילה וברכות, בית כנסת והקהילה

טלית ותפילין

- א. תפילת מנחה לאחר השקיעה 17
ב. תפילת ערבית קודם שקיעת החמה בטלית ותפילין 23

דיני תפילה לפי מיקום גיאוגרפי

- ג. כיוון התפילה לארץ ישראל, קביעתו 25
ד. שאלת "ותן טל ומטר" לבן ארץ ישראל שיצא לחוץ לארץ לתקופה קצרה 29
ה. שליח מישראל כשליח ציבור בתקופה שבה אומרים בארץ ישראל "ותן טל ומטר" ובחוץ לארץ עדיין אומרים "ותן ברכה" 30

נוסח התפילה

- ו. אמירת ברכו אחרי תפילת ערבית 31
ז. שינוי נוסח התפילה כשהשתנה הרכב המתפללים 35
ח. שינוי נוסח התפילה לאחר איחוד שתי קהילות 36
ט. מנהגי תפילה שהשתנו, חזרה למנהג הקדום. 38

הגיות שונות בתפילה

- י. קריאת המגילה בהברה ספרדית לאשכנזים 39

קריאת התורה וכיבודים

- יא. בית סוהר שיש בו עשרה יהודים, קריאת התורה וכפיית תפילה במניין 41
יב. רב רפורמי, עלייתו לתורה בבית כנסת אורתודוקסי 43
יג. בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו 45

קהילה ובני נח

- יד. בנים לאב יהודי, חברותם בקהילה 46

קדושת בית הכנסת והשימוש בו

- טו. בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות 48
טז. הריסת בית כנסת 50

שבת ועירובין

מלאכות שבת

- יז. מנה חמה, הכנתה בשבת 52
יח. אותיות-מגנט, סידורם בשבת 54
יט. מקק, צידתו בשבת 57

הנאה ממלאכה שנעשתה בשבת ואמירה לנכרי

- 58 כ. דג שבישלה או כבשה עובדת נכריה, דינו בשבת ובחול
61 כא. עסק הפעיל בשבת, שותפות של יהודי וגוי בו

מכשירים חשמליים, השימוש בהם בשבת וביום טוב

- 64 כב. בניית מדרכות נעות בירושלים

פיקוח נפש ורפואה בשבת

- 66 כג. התנדבות בארגון כיבוי אש בשבת
67 כד. תנור גז, כיבוי בשבת מסיבה בטיחותית

לפני עוור

- 69 כה. הורים מחללי שבת, הזמנתם לסעודות שבת

הוצאה ועירובי חצרות

- 74 כו. זכייה עבור אחר לעניין קניין בשבת וחייב טבילת כלים
76 כז. שיט באנייה גדולה, 'cruise', דיני עירובין

שונות

- 78 כח. משחק גולף בשבת

מועדים וזמנים

יום טוב

- 81 כט. בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחתן תורה בשמחת תורה בחוץ לארץ
82 ל. חתם "מקדש השבת" בתפילת יום טוב שחל ביום שישי

יורה דעה

כשרות

בשר וחלב

- 84 לא. דין המדיח והכלים אם נשטפו כלים חלביים ובשריים בו זמנית

נכרים

חלב

- 86 לב. יוגורט קפיר (kefir), כשרותו

פת עכו"ם

- 92 לג. פתרון איסור "פת עכו"ם" על ידי הדלקת התנור באמצעות שעון שבת

בישול

- 94 לד. "בישול עכו"ם", מניעתו בבית שבו עובדת נכריה המבשלת עבור בני המשפחה

עבודה זרה ודתות אחרות

- 95 לה. כנסיות, אם מותר להיכנס לתוכן

ריבית

98 לו. ייצוג לקוח התובע ריבית מיהודי על הלוואה

קבורה, טומאת כהנים ואבלות

טומאת כהנים

99 לו. מסלול מותר לכהנים בהר הרצל

רפואה והלכה

הפרייה, הריון ולידה

שונות

101 לח. הפלה, כללים הלכתיים לרופא

104 לט. פג, חיוב הצלתו והטיפול בו

אבן העזר

סירוס בעלי חיים

151 מ. פקולטה ללימודי וטרינריה, הפעלתה על פי ההלכה

חושן משפט

167 מא. כרטיסי טיסה שהוצעו למכירה במבצע שפורסם בטעות, דין קנייתם והשימוש בהם

א. תפילת מנחה לאחר השקיעה**שאלה**

האם מותר להתפלל תפילת מנחה לאחר השקיעה?

תשובה

בשו"ת במראה הבזק (חלק ג סי' יד) הובאה מחלוקת בשאלה זו. יש הסוברים שבדיעבד אם לא התפלל לפני השקיעה יכול להתפלל עד 13.5 דקות אחרי השקיעה¹, ויש אומרים שאין להתפלל מנחה אחר השקיעה, ולכן יתפלל ערבית פעמיים, אחת חובה ואחת תשלומין. בהערות מובאות ראיות נוספות לדעה זו, האחרונה, שאין להתפלל מנחה אחר השקיעה, וכך ראוי לנהוג למעשה².

¹ זמן צאת הכוכבים המוקדם ביותר במהלך השנה בארץ ישראל לפי השיטות השונות. יש לציין שבהערה 2 בתשובה הנ"ל נכתב בטעות שמדובר בדקות של שעות זמניות. ראה שו"ת במראה הבזק (חלק ו סי' א) שם תוקן עניין זה, שהזמן מהשקיעה עד צאת הכוכבים מתארך הן בחורף והן בקיץ, וכן הוא משתנה ממקום למקום, ולכן יש לחשב את זמן צאת הכוכבים על פי שיטת המעלות (מיקום השמש מתחת לאופק).

² במשנה מסכת ברכות (ד, א) נאמר: "תפלת המנחה עד הערב, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה". ובגמרא (שם כז ע"א) מבואר שאפשר לנהוג הן כרבי יהודה והן כרבנן, ונמצא שאפשר להתפלל מנחה עד הערב. ונחלקו הראשונים מהו 'ערב' הנאמר במשנה. דעת הרמב"ם היא (בפירוש המשנה ברכות שם ובהלכות תפילה ג, ד) שהערב הוא שקיעת החמה. וכן דעת כמה גאונים וראשונים (את דבריהם הביא בספר הזמנים בהלכה לרב ח"פ בניש עמ' רעז). אך בספר המנהיג (דיני מנחה) ובשבלי הלקט (סי' מח) פירשו שהוא צאת הכוכבים (וכך דעתם של עוד ראשונים, ראה בספר 'הזמנים בהלכה' עמ' רעז). ופסק הרמ"א (או"ח רלג, א) שאפשר להתפלל עד צאת הכוכבים.

יש לעיין במה תלויה מחלוקת זו. במסכת ברכות (כו ע"ב) הגמרא דנה אם דברי רבי יהודה במשנה הם עד ועד בכלל או עד ולא עד בכלל. ומובא בסוגיה: "תא שמע: רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. אי אמרת בשלמא עד ולא עד בכלל - היינו דאיכא בין רבי יהודה לרבנן, אלא אי אמרת עד ועד בכלל - רבי יהודה היינו רבנן!", נמצא שהזמן בו כלה פלג המנחה, דהיינו סוף י"ב שעות היום, הוא סוף זמן מנחה לחכמים, והוא פירוש "עד הערב" בדברי חכמים במשנה. נמצא כי מחלוקת הראשונים אם סוף זמן תפילת מנחה הוא בשקיעה או בצאת הכוכבים תלויה בשאלה אם שעות היום נמנות מן הזריחה עד השקיעה או מעלות השחר עד צאת הכוכבים. וכן כתבו המנחת כהן (ספר מבוא השמש, מאמר שני, פרק שביעי) והפרי חדש (קונטרס דבי שמש, הודפס בתוך ספר מים חיים, עמ' קח ד"ה והנה) והמשנה ברורה (סי' רלג, שער הציון סי' ק).

בשאלה כיצד מונים את שעות היום נחלקו הראשונים. דעת הרמב"ם (בפירוש המשנה שם) ובהלכות תפילה (שם), וכן משמע בשו"ת הרמב"ם מהד' בלאו סי' קלד) היא שמונים מהזריחה עד השקיעה, ואילו דעת התוספות (פסחים יא ע"ב ד"ה אחד אומר) והרמב"ן (תורת האדם, שער אבילות ישנה) ותרומת הדשן (סי' א) היא שמונים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים (ועיין בספר הזמנים בהלכה פרק יג, שם האריך להביא ראשונים ואחרונים רבים שדנו בשאלה זו).

הלבוש (או"ח רלג, א) פסק שמונים מן הזריחה עד השקיעה, וכתב: "שלעולם חלקו היום ל"ב שעות, בין יום ארוך ובין יום קצר, וביום ארוך הוי י"ב שעות ארוכות, וביום קצר י"ב שעות קצרות, ונראה לי שר"ל י"ב שעות מעת זריחת השמש עד עת השקיעה, שכן הוא משמעות כל ספרי התכונה".

במקום אחר הלבוש (או"ח רסז, ב) התייחס לדעת תרומת הדשן, שכתב למנות מעלות השחר עד צאת הכוכבים, והקשה על שיטה זו: "אלא שהתימה היותר גדול שעלי הוא מדברי בעל תרומת הדשן סימן א', שדקדק בזה הענין ולא עלה על דעתו לחלק בזה, אשר באמת הוא תמוה בעיני מאוד. אבל אומר אני אולי זה לבלתי עסקם בזמנו בספרי התכונה, וחשבו מאי דחלקו רבנן היום לעולם ל"ב שעות מתחיל לעולם מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ולדידי נראה לי מתוך דברי התוכנים האלקיים בפשיטות שטעות גמור הוא, ולא היה דעת רז"ל מעולם רק מעת זריחת השמש ואילך עד השקיעה, וזה נראה לי הלכה למעשה בכל הדינים הנאמרים בכגון זה שתלו אותם בשעות היום".

כוונתו היא שהמושג 'שעה' - מקורו בחלוקת היממה לעשרים וארבע יחידות, דהיינו 24 שעות. היממה אורכה קבוע פחות או יותר (ישנם הפרשים של מספר דקות באורך היממה, עיין על כך בספר הזמנים בהלכה פרק ג). ולפי זה חולקו היום והלילה כל אחד לשתיים עשרה שעות. אלא שמאחר שהיום והלילה אורכם משתנה לאורך השנה, חלוקה זו של היום והלילה כל אחד לשתיים עשרה שעות שוות (היינו שכל שעה היא חלק אחד מתוך עשרים וארבע חלקים של היממה) מתקיימת רק בימים השווים, שהם בניסן ותשרי. בניסן ותשרי היום והלילה שווים רק אם מודדים את היום מהזריחה עד השקיעה, וכן את הלילה מהשקיעה עד הזריחה. על בסיס חלוקה זו הושאלה חלוקת היום לשתיים עשרה שעות לכל השנה גם כאשר השעות מתארכות בקיץ ומתקצרות בחורף, ואלו הן השעות המכונות 'שעות זמניות'. נמצא שאת השעות הזמניות יש לחשב על פי חלוקת הזמן מהזריחה ועד השקיעה, ורק כך מתקבל שבימי ניסן ותשרי היום והלילה שווים, והשעות הזמניות שוות לשעות השוות. שעות אלו מתארכות ומתקצרות בהתאם לעונות השנה.

על פי הלבוש, טעותו של תרומת הדשן הייתה במה שסבר שהיום והלילה שווים בימי ניסן ותשרי כאשר מחשבים את היום מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, ועל זה אמר שמתברר מספרי התוכנים שאין הדבר כן, אלא רק אם מחשבים מהזריחה ועד השקיעה.

המלבושי יום טוב (רסז, ז) בחידושו על הלבוש, נראה שהסכים בעיקרון עם הנחתו של הלבוש, אלא שכתב: "אין זה מוכרח כלל, ודברי התוכנים הנחה בעלמא לא מצד ההכרח והמופת (=הוכחה) כלל". כלומר, הלבוש צודק שיש להכריע בשאלה זו על פי בירור אורכו של היום הבינוני, אלא שדברי התוכנים שהיום הבינוני הוא מן הזריחה עד השקיעה - אינם הכרחיים (וכן מתבאר מדבריו במעדני יום טוב, ברכות פרק א, סי' י, אות ט). אמנם עתה שנודע שדברי התוכנים הם אכן הכרח גמור, שוב יש לחשב מן הזריחה עד השקיעה כדעת הלבוש (וראה לקמן שאף שלעניין צאת הכוכבים סובר הלבוש כשיטת רבינו תם, מכל מקום הוא סובר שאת זמני היום יש לחשב מהזריחה עד השקיעה).

גם הגר"א, בעניין חישוב אורכו של המיל, כתב שתורמת הדשן חישב את חישובו על פי ההנחה שהיום הבינוני הוא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, והשיג עליו הגר"א (או"ח תנט, ב ד"ה ושיעור מיל): "אבל הוא תמוה מאד ושגגה גדולה היא מאד, דהא אמרינן בפרק מי שהיה (פסחים צד, ע"א) דעשרה פרסאות הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים, ואם כן י"ב שעות ביום בינוני לדידיה מעלות השחר עד צאת הכוכבים. וטעות גדולה הוא, שכבר כתבו כל התוכנים שבתקופת ניסן ותקופת תשרי, שהן ימים בינוניים - י"ב שעות מנץ החמה עד השקיעה, ומעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא ט"ו שעות, וגם כן ידוע שהימים בימות החמה שוין להלילות בימות הגשמים, וכן להיפך, וכמו שכתוב במדרש רבה (ויקרא רבה פרשה כו אות ד) שלווים זה מזה כו', וזהו מנץ החמה עד שקיעת החמה, אבל מעלות השחר עד צאת הכוכבים הוא יותר ששה שעות על הלילות, וכל שכן באופקים הנוטים הרבה לצפון, וכן בקו השווה, שכל ימים ולילות שוות, אינן אלא מנץ החמה עד שקיעת החמה, אבל מעלות השחר עד צאת הכוכבים הרבה יותר היום על הלילה. ועוד כמה קושיות עצומות יש ונלאתי לכותבן. ועיקר, כדברי האומרים שהחשבון הוא מהנץ החמה עד שקיעת החמה ואין לזוז ממנה".

בהמשך דבריו התייחס הגאון גם לחישוב השעות הזמניות: "וגם החשבון של שעות זמניות בכל מקום אינו אלא מנץ החמה עד שקיעת החמה, והן נקראין 'שעות', כי שעות שאמרו ודאי שיערו על יום בינוני, שהן נקראים שעות כ"ד ליום, וכבר אמרתי שיי"ב שעות ביום בינוני הוא מנץ החמה עד שקיעת החמה". נמצא שלדעת הלבוש והגר"א יש להכריע באופן ברור כדעת הראשונים הסוברים שמונים מהזריחה עד השקיעה, וזאת על פי ידיעתנו שהיום הבינוני בימי ניסן ותשרי הוא מהזריחה ועד השקיעה.

אולם הפרי חדש (קונטרס דבי שמש, הנ"ל עמ' קי ד"ה וראיתי, ועמ' קיא ד"ה וגם) כתב שאף על פי שיום בינוני הוא מהזריחה ועד השקיעה, כיון שלדיני תורה אנו מחשיבים את הזמן מעלות השחר עד צאת הכוכבים ליום, לכן חלוקת היום ליי"ב שעות היא מעלות השחר ועד צאת הכוכבים.

וכן כתב הרב יחיאל מיכל שלזינגר (על ענין השעות הנזכרות בתלמוד, הודפס בתוך ספר הזכרון אש תמיד, עמ' תשעב): "אבל כבר מילתי אמורה למעלה, שאין לתלות בוקי סריקי ברבותינו בעלי התוס' ושאר גדולי הראשונים ההולכים בשיטתם, אלא אף על פי שידעו שמשעות ההשוויה יש י"ב מהנץ החמה עד שקיעת החמה, מכל מקום סברו ששעות זמניות של התלמוד מתחלקים לכל משך יום התורה, שהוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים".

אולם הרב זלמן קורן (על שיטת בעל תרומת הדשן ובעלי התוספות בעניין שעות זמניות, הודפס בספר יד יצחק, עמ' 10-75) האריך להוכיח מדברי תרומת הדשן והתוספות שהם לא חלקו על הנחת הלבוש והגר"א, שחישוב שעות היום תלוי בידיעת היום הבינוני, אלא שסברו שהיום הבינוני הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים. לפי זה נראה שכיון שידוע לנו בבירור שהיום הבינוני הוא מהזריחה עד השקיעה - כך יש לנהוג לגבי חישוב שעות היום.

עוד יש להעיר שחישוב שעות היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים יתכן רק לפי שיטת רבינו תם בצאת הכוכבים, הסובר שצאת הכוכבים הוא זמן של מהלך ארבעה מילין אחרי שקיעת החמה (עיין בספר הזמנים בהלכה פרקים מא-מג בביאור השיטות השונות). שכן רק באופן זה חצות היום הוא באמצע היום כשהחמה בראש כל אדם (לשון הגמרא פסחים צד ע"א ועוד מקומות). וזאת משום שרק לשיטת

רבינו תם הזמן מהשקיעה עד צאת הכוכבים שווה לזמן מעלות השחר עד הזריחה. אך לשיטת הגאונים והגר"א צאת הכוכבים הוא זמן של מהלך שלושת רבעי מיל אחרי שקיעת החמה אי אפשר לחשב את שעות היום מעלות השחר עד צאת הכוכבים, שכן בחישוב זה בחצות החמה לא תהיה בראש כל אדם, וזאת משום שהזמן מהשקיעה עד צאת הכוכבים קצר באופן משמעותי מהזמן שמעלות השחר עד הזריחה.

נמצא שלשיטת רבינו תם אפשר לחשב את שעות היום או מהזריחה עד השקיעה (וכן עשה הלבוש, אף שסבר כשיטת רבינו תם בצאת הכוכבים) או מעלות השחר עד צאת הכוכבים. אך לשיטת הגר"א חייבים לחשב את שעות היום מהזריחה עד השקיעה. אם כן, כיון שהמנהג הרווח בימינו הוא כשיטת הגאונים והגר"א בצאת הכוכבים, יש לחשב את שעות היום מהזריחה עד השקיעה. כן כתב גם הרב שלזינגר במאמרו הנ"ל. ועיין עוד בבית ישי ס"י יד שרצה לחדש שאופן חישוב שעות היום הוא מחלוקת תנאים, אולם אף הוא לבסוף מסיק כשיטת הלבוש.

מאחר שכנזכר בתחילת הדברים מהגמרא מוכח שסוף זמן תפילת מנחה הוא בסוף שעות היום, והתברר שיש לחשב את שעות היום עד השקיעה - אם כן סוף זמן תפילת מנחה הוא עד השקיעה, וזהו פירוש: "עד הערב" במשנה.

אמנם, עדיין יש לעיין מדוע חכמים קבעו שתפילת מנחה עד השקיעה. בגמרא מבואר (ברכות כו ע"ב): "ומפני מה אמרו תפלת המנחה עד הערב? שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד הערב. רבי יהודה אומר: עד פלג המנחה, שהרי תמיד של בין הערבים קרב והולך עד פלג המנחה". אם כן עלינו לברר עד מתי הקריבו את התמיד של בין הערבים.

במסכת זבחים (נו ע"א) אמרו: "אמר רב יצחק בר אבודימי: מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה? שנאמר: 'ביום הקריבו את זבחו יאכלו', ביום שאתה זובח - אתה מקריב, ביום שאי אתה זובח - אי אתה מקריב". וכן פסק הרמב"ם (הלכות מעשה הקרבנות ד, א): "כל הקרבנות אין מקריבין אותן אלא ביום, שנאמר: 'ביום צוותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם', ביום ולא בלילה, לפיכך אין שוחטין זבחים אלא ביום, ואין זורקין דמים אלא ביום השחיטה, שנאמר: 'ביום הקריבו את זבחו', ביום הזביחה תהיה ההקרבה. וכיון ששקעה החמה - נפסל הדם". נראה שעל פי זה קבעו חכמים שתפילת מנחה עד השקיעה, שהרי הדם נפסל בשקיעת החמה, וממילא לא ניתן להקריב תמיד של בין הערביים לאחר השקיעה. כן כתבו תלמידי רבינו יונה בברכות (יח ע"א מדפי הרי"ף, ד"ה תפלת): "תפלת מנחה עד הערב - אין לפרש עד יציאת הכוכבים שהוא לילה ממש, דעל כרחך אית לן למימר דעד הערב האמור בכאן אינו רוצה לומר אלא עד שקיעת החמה, משום דהכי אמרינן בזבחים: 'מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה וכו'', רוצה לומר דמשקיעת החמה ואילך אינו זמן זריקת דם תמיד של בין הערבים, ותפלת המנחה היא כנגד תמיד של בין הערבים, ועיקר התמיד הוא זריקת הדם. וכי היכי שזריקת הדם אין זמנה אלא עד שקיעת החמה - הכא נמי תפלת המנחה שנתקנה כנגדה אין זמנה אלא עד שקיעת החמה בלבד".

אמנם רבינו תם בספר הישר (חלק החידושים, סי' רכא) פירש שמה שאמרו בגמרא שדם נפסל בשקיעת החמה הכוונה לצאת הכוכבים. אך בכדי לעמוד על שיטתו, שהיא חלק משיטתו הכללית בצאת הכוכבים, יש לעמוד על דבריו שם, וזה לשונו:

"במה מדליקין. רבה אמר רב יהודה אמר שמואל: כרוך ותני, אי זה הוא בין השמשות? משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון בין השמשות, והכסיף העליון והשוה לתחתון לילה. והכי פירושא, אי זהו בין השמשות דמספקא לן אם חציו מן היום או מן חציו מן הלילה או כולו יום כו'? משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין, האי פני מזרח - מערב הוא, שנקרא פני מזרח לעת ערב, כל זמן שהוא מאדים עד שהשחר התחתון ולא העליון בין השמשות. ולא תימא משעה שרוצה החמה ליכנס ברקיע דמאז הוא מתחיל ליאדם, אלא משתשקע החמה שכבר נכנסה ברקיע ועברה בעוביו של רקיע והוא עדיין כנגד החלון. ומשום שעדיין לא עבר את חלונו, ולא פסק חלונו ללכת אחרי הכיפה - הוא מטיל זהורורין ומאדים מושבו. ועל כרחיך אני צריך לפרש משתשקע החמה כמו שפירשתי, שכבר נכנסה ברקיע, דאי תימא משעה שמתחיל ליכנס - זה אינו יכול להיות. דהא אמרינן בפרק מי שהיה טמא בפסחים (צד ע"א) דעוביו של רקיע אחד מששה של יום, ומשעת שקיעת החמה ועד צאת הכוכבים חמשת מילין, ואחר בין השמשות צאת הכוכבים הוא לילה, כדאמרינן: 'שנים - בין השמשות, שלשה - לילה'. ועוד אמרינן לקמן דלא אכלי כהנים תרומה עד שישלים בין השמשות דר' יוסי, ומשישלים בין השמשות יאכלו כהנים תרומה. וזמן אכילת כהנים מצאת הכוכבים ואילך. ואם אתה מפרש משתשקע החמה כמו שקיעת החמה, ואם כן הוי בין השמשות חמשת מילין, ואם כן קשיא דרבה אדרבה. דרבה אמר לקמן דלא הוי בין השמשות אלא תילתא ריבעי מיל. אלא על כרחיך משקיעת החמה יום גמור הוא. ומשום הכי גרסינן ביה משקיעת החמה - משעה שיתחיל ליכנס ברקיע לשקוע. ומשתשקע משמע שנכנס כבר, ועדיין לא הגיע לאחריו כיפה מכל וכל. וראיה לדבר נר חנוכה, דאמרינן (שבת כא ע"ב) מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, ריגלא דתרמודאי, דההוא - לילה הוא. ואי לא גרסינן הכא כל שפני מזרח מאדימין - הוי משמע משתשקע החמה לילה, דהכי משמע, שנרחקה כבר לאחריו כיפה ואינה כנגד החלון שלה. והילכך משקיעת החמה בכל מקום גרסינן לה לילה, לבד מזה שהוא בין השמשות. ועוד ראיה גמורה ממסכת זבחים, דגרסינן בפרק אי זהו מקומן,

קדשים הנאכלין ליום אחד נאכלין ומחשבין בדמיו משתשקע החמה, דהיינו חוץ לזמנו, דכיון שעבר יום שחיתתן - אינן ראויין לזריקה, ד'ביום צוותו' כתיב, ונפסל הדם משבאה הלילה. ובבשרן ואימוריהן - משיעלה עמוד השחר, דאינן ראויין שוב להקטרה. קדשים הנאכלים לשני ימים - מחשבין בדמיו משתשקע החמה כו'. ועל כרחיק האי משתשקע היינו שכבר שקעה חמה מכל וכל, וכבר יצאו כוכבים. דאילו לאו הכי, היאך מחשבין בדם? אלא הוי חוץ מזמנו, שהרי יום הוא וראוי להקטירו. וכן כל מקום שתמצא 'משתשקע' תמצא פירושו מכוון כמו שפירשתי. פירש ר' יצחק בר' ברוך מפי רבינו יעקב."

רבינו תם פותח בסתירה בין הגמרא במסכת שבת (לד ע"ב) שם אמרו שמשתשקע החמה עד צאת הכוכבים הוא זמן מהלך שלושת רבעי מיל לבין הגמרא בפסחים (צד ע"א) שם אמרו שמשיקעת החמה עד צאת הכוכבים הוא זמן מהלך ד' או ה' מילין. מיישב רבינו תם שיש לחלק בין לשון 'שקיעת החמה', שפירושו תחילת השקיעה, לבין לשון 'משתשקע החמה' שפירושו סוף השקיעה והיינו צאת הכוכבים. ומפרש רבינו תם שרק במסכת שבת 'משתשקע החמה' פירושו תחילת בין השמשות, דהיינו זמן מהלך של שלושת רבעי מיל קודם צאת הכוכבים (שהוא זמן 'משתשקע החמה' המתואר במסכת פסחים), וזה משום שבגמרא אמרו: "משתשקע החמה, כל זמן שפני מזרח מאדימין", דהיינו שמדובר בסוף השקיעה, אך בעוד השמש מטילה אדמומיות בשמים. אך בכל מקום אחר בגמרא שבו נאמר 'משתשקע החמה' - הכוונה לצאת הכוכבים, ובמקום שאמרו: 'שקיעת החמה' - הכוונה לתחילת השקיעה.

לפי שיטתו יש לברר את לשון הגמרא לגבי סוף זמן הקרבת הקרבנות. לשון הגמרא בזבחים (נו ע"א) הוא: "דם נפסל בשקיעת החמה". ובהמשך (שם ע"ב) הגמרא מביאה ברייתא: "תניא כוותיה דרבי יוחנן: קדשים הנאכלין ליום אחד מחשבין בדמן משתשקע החמה, ובבשרן ובאימוריהן משיעלה עמוד השחר. קדשים הנאכלין לשני ימים ולילה אחת מחשבין בדמן משתשקע החמה, ובאימוריהן משיעלה עמוד השחר, ובבשרן משתשקע החמה של שני ימים."

נמצא ששיטת רבינו תם מבוססת על יישוב הסתירה בין הגמרות. מלשון מימרתו של רב יצחק בר אבודימי (זבחים שם ע"א): "מנין לדם שנפסל בשקיעת החמה", משמע שדם נפסל בתחילת השקיעה, ולעומת זאת מלשון הברייתא משמע שדם נפסל בסוף השקיעה, דהיינו צאת הכוכבים - לילה. רבינו תם בספר הישר הכריע כלשון הברייתא, שדם נפסל בסוף השקיעה, כלומר צאת הכוכבים, ונימוקו הוא שבוודאי אפשר להקריב כל היום עד הלילה.

אמנם התוספות שם (זבחים נו ע"א ד"ה מנין) העלו אפשרות אחרת: "...והא דאמר בשמעתא דנאכלין ליום אחד מחשבים בדמו משתשקע החמה - היינו תחילת שקיעה, ומדאורייתא, ולא צאת הכוכבים, דומיא דאימורין ובשר דחשיב לקמן בהדי דם, ומשתשקע החמה דלקמן לא הוי כמו 'משתשקע החמה' בעלמא. דרגיל רבינו תם לפרש ד'שקיעה' דווקא משמע תחילת שקיעה, אבל 'משתשקע' משמע סוף שקיעה, משום דקשה ליה דבסוף פרק במה מדליקין (שבת לד ע"ב) משמע משקיעת חמה עד לילה תלתא ריבעי מיל, ובפרק מי שהיה טמא (פסחים צד ע"א) משמע דמשתשקע החמה עד צאת הכוכבים ארבע מילין, וחשיב ליה במדידת היום, דמפרש רבינו תם דמשקיעה משמע תחילת שקיעה, שהחמה מתחלת ליכנס בעובי הרקיע, ואתי שפיר דאידי דבסמוך קתני גבי בשר קדשים קלים ובבשרם משתשקע החמה של יום שני, דהיינו על כרחך צאת הכוכבים, תני נמי האי לישינא גבי דם אף על גב שחלוקין זה מזה."

לפי דברי התוספות, אף שהם נוקטים כשיטת רבינו תם, דם נפסל בשקיעת החמה מדאורייתא, למרות שהוא יום גמור, משום לימוד מיוחד מהפסוק. וזו משמעות הלשון 'שקיעת החמה', ואת לשון הברייתא: 'משתשקע החמה', שבדרך כלל מורה על צאת הכוכבים, כתב התנא אגב הסיפא בעניין בשר, ושם ודאי שהזמן הקובע הוא צאת הכוכבים, שהרי אין לימוד מיוחד לפסול בשר מאכילה בשקיעת החמה. ועיין בשו"ת עונג יום טוב (סי' יב) שהביא ראיה לשיטה זו.

התוספות כאן רומזים לעוד אפשרות, והיא, שדם נפסל מתחילת שקיעה מדרבנן, וכך נקטו התוספות במנחות (כ ע"ב ד"ה נפסל). ולפי זה יש מקום לדון אם לעניין מנחה העמידו חז"ל את דבריהם כדין תורה שתמיד קרב עד צאת הכוכבים או שמא קבעו את דינם כדין דרבנן, עד השקיעה. (שער הציון [רלג ס"ק י] מעלה סברה [בדעת תלמידי רבינו יונה] שאולי רק לגבי דם פסח החמירו חכמים לפסלו מתחילת השקיעה אך לגבי דם התמיד לא החמירו).

על כל פנים נמצא שלשיטת רבינו תם הלשונות השונים של שקיעת החמה מתפרשים או כשקיעת החמה או כצאת הכוכבים (מלבד הלשון המיוחדת בגמרא שבת לד ע"ב 'משתשקע החמה כל זמן שפני מזרח מאדימין', שהוא כאמור היחיד שמתפרש כזמן מהלך שלושת רבעי מיל קודם צאת הכוכבים). אם כן לגבי סוף זמן הקרבת תמיד של בין הערביים ישנה מחלוקת בין בעלי התוספות האם הוא בשקיעת החמה או בצאת הכוכבים, ובהתאם לכך מן הסתם יחלקו לגבי סוף זמן תפילת מנחה.

עוד יש להעיר ששיטת רבינו תם הובאה בר"ן (שבת טו ע"א מדפי הרי"ף ד"ה אמר) באופן שונה, וממנה משמע כאילו יש שתי שקיעות. לדבריו משמעות הלשון 'שקיעת החמה' היא לתחילת השקיעה, והלשון 'משתשקע החמה' משמעו סוף שקיעת החמה ברקיע בעוד שהיא כנגד חלונה. ומשמע מלשונו שבכל מקום שאמרו 'משתשקע החמה' - הכוונה היא למצב זה, ולא כשיטת רבינו תם בספר הישר שבכל מקום שאמרו 'משתשקע החמה' משמעו צאת הכוכבים. ויש נפקא מינה בין השיטות, עיין בספר הזמנים בהלכה פרק מב.

על כל פנים כל האמור הוא לשיטת רבינו תם בצאת הכוכבים, הסובר שישנם משמעויות שונות למונחים 'שקיעת החמה' ו'משתשקע החמה', וכך יישב את הסתירה בין הגמרא בשבת לגמרא בפסחים. אך לשיטת הגאונים והגר"א 'שקיעת החמה' ו'משתשקע החמה' הם זהים, ובכל מקום הכוונה לתחילת השקיעה. והתירוץ לסתירה בין הסוגיות הוא בהגדרת צאת הכוכבים. הגמרא בשבת אמרה שיש שיעור מהלך של שלושת רבעי מיל עד צאת שלושה כוכבים בינונים (וכך הוא במציאות באופן ארץ ישראל בימי ניסן ותשרי, עיין בספר הזמנים בהלכה פרק מא סעיף ו, ובפרק מז), ואילו בגמרא בפסחים, שבה נאמר שיש כמה מילין עד צאת הכוכבים מדובר בצאת כל הכוכבים (ראה גר"א או"ח סי' רסא ד"ה שהוא). ואם כן ודאי שכוונת הגמרא בזבחים היא שדם נפסל בתחילת השקיעה.

נמצא שכיון שאנו נוהגים כשיטת הגאונים והגר"א בצאת הכוכבים, הרי שתמיד של בין הערביים קרב עד שקיעת החמה, ולפי זה זמן תפילת המנחה הוא עד השקיעה.

המשנה ברורה (רלג ס"ק יד) פסק ש"לכתחלה צריך כל אדם לזהר להתפלל קודם שקיעת החמה דוקא, דהיינו שיגמור תפלתו בעוד שלא נתכסה השמש מעיניו", והוסיף שמוטב להתפלל ביחידות קודם השקיעה מאשר עם הציבור לאחר השקיעה. מכל מקום סיים שם: "ובדיעבד יוכל לסמוך על דעת המקלים להתפלל אחר השקיעה, עד רבע שעה קודם צאת הכוכבים". וביאר בשער הציון (שם ס"ק יט) שכוונתו באמרו רבע שעה היא לשיעור מהלך שלושת רבעי מיל.

נמצא שפסק בדיעבד להקל כשיטת רבינו תם, אך הקל רק עד בין השמשות של רבינו תם. לכאורה נראה שהיקל בדיעבד משום שהיו נוהגים במקומו לפסוק כשיטת רבינו תם בצאת הכוכבים, אך אנו הנוהגים כשיטת הגאונים והגר"א בצאת הכוכבים - אין לנו להקל בכך. ברם בשער הציון (שם ס"ק כא) כתב טעם להקל להתפלל אחר השקיעה אפילו לשיטת הגר"א: "ונראה לי עוד דאפילו לדעת הגר"א והגאונים, דסברי דתכף אחר השקיעה הוא בין השמשות - מכל מקום נוכל לומר דבשעת הדחק סומכין על דעת ר' יוסי דסבירא לה דאז עדיין יום ודאי הוא, עד שנראה שהכסף העליון והשוה לתחתון..."

נמצא שהמשנה ברורה מצא פתח להקל, אף לשיטת הגאונים והגר"א, להתפלל מנחה לאחר השקיעה, וזאת בהסתמך על שיטת ר' יוסי הסובר כי לאחר השקיעה הוא יום גמור עד 'הכסף העליון והשוה לתחתון', ואז נגמר בין השמשות לשיטת ר' יהודה ומתחיל בין השמשות לדעת ר' יוסי. ויש להוסיף עוד שהגר"א כתב (או"ח רסא, ב) שמימרת שמואל (שבת לה ע"ב): "כוכב אחד יום, שנים בין השמשות, שלושה לילה" היא לשיטת ר' יוסי, ואם כן עד שיוצאים שני כוכבים בינוניים הוא יום על פי שיטת ר' יוסי.

הנה אף שהגר"א כתב שכמה סוגיות בגמרא הם לשיטת ר' יוסי, הגר"א לא כתב שהלכה כמותו או שאפשר לסמוך עליו בשעת הדחק, אדרבה מצאנו בגמרא (שבת לה ע"א) להפך, שם אמרו שהלכה היא להחמיר גם כדעת ר' יהודה וגם כדעת ר' יוסי. ועוד, כפי שהוזכר לעיל, לעניין תפילת מנחה משמע מהגמרא שזמנה הוא עד סוף שעות היום, וסוף שעות היום לשיטת הגאונים והגר"א הוא ודאי עד השקיעה (כפי שכתבנו לעיל, מונים את שעות היום מהנץ החמה ועד השקיעה), אף אם יש עוד זמן שלאחר השקיעה שמבחינה הלכתית מוגדר כיום. המשנה ברורה עצמו הביא הוכחה זו בשער הציון (לעיל שם ס"ק י): "ועיין שם שכתב מטעם זה שלא להתפלל אז מנחה, וכן הוא על כרחך לדעת הגדולים הנ"ל, דהא אפילו אם נסביר כרבנן דסברי עד הערב, הלא על כרחך הוא בהשלמת הי"ב שעות לא יותר, ואם כן כיון דחשבינן הי"ב שעות מנץ החמה עד שקיעתה, אם כן על כרחך ערב היינו שקיעה".

גם הגמרא בזבחים הנ"ל אומרת שדם נפסל בשקיעת החמה. וכי נאמר שכל הסוגיות הללו אינם אליבא דר' יוסי? (ומה שיש להקשות שלר' יוסי יום הוא אף לאחר שקיעת החמה, כבר הזכרנו שלשיטת התוספות יש לימוד מיוחד שדם נפסל בתחילת שקיעה אף שהוא יום גמור עד סוף השקיעה).

עוד יש לומר שכבר העירו כמה אחרונים (ראה הליכות יצחק ברכות סי' א, וברכת מרדכי ברכות סי' ב אות ה-ו) שהרמב"ם פוסק בכמה מקומות שאף לאחר השקיעה הוא יום גמור (עיין פירוש המשנה ראש השנה ג, א, ובהלכות קידוש החודש ב, ט, ובעוד מקומות ואכמ"ל). וכפי שציין הגר"א שבכמה סוגיות משמע שעד צאת הכוכבים הוא יום. וכבר נשאל על כך בשו"ת רדב"ז בכמה מקומות (ראה חלק ה סי' ו וסי' סט ובעוד מקומות) ויישב באופנים שונים, וכן מפרשי הרמב"ם ועוד אחרונים כתבו ליישב את דעתו באופנים שונים. ועל כל פנים נמצא שאף שלעניין כמה דינים לדעת הרמב"ם אף לאחר השקיעה הוא יום מכל מקום לגבי מנחה פסק שסוף זמנה הוא השקיעה. ואם כן יתכן שאף לפי ר' יוסי זמן תפילת מנחה הוא עד השקיעה.

ונראה שאף המשנה ברורה לא הקל על סמך סברה זו בלבד, אלא צירף סברה זו למה שסמך בדיעבד על שיטת רבינו תם, וכפי שהיה נהוג במקומו. ואם כן לדידן אין להקל בכך.

ויש לציין עוד לתשובת גאונים המובאת בספר האשכול (לקוטים מהלכות תפילה מהד' ר"ח אלבק לט, ב):

"ונשאל מר רב שרירא ורב האי ז"ל: צבור שאחרו תפלת המנחה ביום ששי עם דמדומי חמה ודחקתן העת. יש אומרים מתפלל שמונה עשרה כהלכתו, כי לא תקנו ז' ברכות אלא משום טורח, והאי כיון דעראי הוא - לא איכפת לן שמתחיל בשמונה עשרה ומשלימה בשבת. ויש אומרים שאומר שלש

ראשונות ופוסק. ויש אומרים שאומר ג' ראשונות ושומע תפלה וג' אחרונות. ויש שפרשו שפוסק באיזה ברכה שמרגיש בה כי בא השמש, ואומר יתגדל, הלכה כמאן? והשיבו: כבר ממה שאמרתם עם דמדומי חמה, וממה שאמרתם פוסק באיזה ברכה שמרגיש בה כי בא השמש - משמע שהתחיל ועדיין לא בא השמש, ולא יפה הוא זה, כי מבוא השמש עד עונת קריאת שמע ערבית יש ריוח לומר שמונה עשרה. ובזמן שמתחיל שליח צבור בשעה שיש דמדומי חמה ועדיין לא בא השמש, אף על פי שבא השמש - משלים. והכין מנהגא דרבנן כד מתרמי דחק העת, אבל אין נופלין על פניהם אחריה. ואנו אומרים כי בודאי אם אפשר לעשות כן עושין, ואם אי אפשר, וחלה שבת או יום טוב, אין לך שעת דחק גדולה מזו ומתפלל 'הביננו'. ואם דחק העת שאפילו כדי 'הביננו' אין בו - בודאי יש לו לעשות ולומר אבות וגבורות וקדושת השם וחיותך. כל זה בהכנסת שבת ויום טוב דאיכא שתי תפלות משונות זו מזו, אבל בימי החול לא צריכין לכולי האי, אלא גומר והולך אפילו בלילה".

ומשמע מלשון הגאונים "ובזמן שמתחיל... ועדיין לא בא השמש, אף על פי שבא השמש - משלים", וכן מסוף דבריהם "גומר והולך אפילו בלילה", שרק אם התחיל מנחה לפני השקיעה רשאי להמשיך אחריה, אך אינו רשאי להתחיל אחר השקיעה. וכן מדברי רב האי גאון המובאים במרדכי (ברכות סי' צ) משמע שזמן תפילת מנחה הוא עד השקיעה.

לסיכום: מכיוון שרבו הגאונים והראשונים הסוברים שזמן תפילת מנחה הוא עד השקיעה, וכפי משמע מהגמרא, ואף החולקים נראה שחלקו רק מחמת שסברו כשיטת רבינו תם בזמני היום ובצאת הכוכבים וכפי שהוסבר לעיל, לפיכך אין להתחיל להתפלל מנחה לאחר שקיעת החמה.

ב. תפילת ערבית קודם שקיעת החמה בטלית ותפילין**שאלה**

הציבור בקהילתנו נוהג על פי הוראת הבית יוסף (או"ח סי' רלג) וזה לשונו: "ועכשיו נהגו העולם להקל בכך שאעפ"י שמתפללין תפילת מנחה אחר פלג המנחה לא נמנעו מלהתפלל ערבית גם כן באותה שעה ואף על גב דהווי תרי קולי דסתרן אהדדי".
אנו מתפללים מנחה בטלית ותפילין של שימוש רבא כמנהג האר"י ז"ל (שער הכוונות נב, א). אנו מסיימים להתפלל תפילת ערבית לפני שקיעת החמה.
האם מותר להתפלל תפילת ערבית בטלית ותפילין?

תשובה

במקרה שמתפלל ערבית מבעוד יום¹, אם היה כבר עם טלית² ותפילין³ - יכול⁴ להתפלל עם טלית ותפילין.

¹ המקור להיתר להתפלל מנחה וערבית יחד מבעוד יום, אף על פי שיש בזה תרתי דסתרי, הוא מה שכתב הרא"ש בתחילת ברכות, הובאו דבריו לקמן הערה 4. אמנם הפוסקים כתבו שאין להקל בזה אלא בשעת הדחק, כגון שקשה יהיה לאסוף שוב את הציבור לתפילת ערבית. אמנם בכף החיים (או"ח סי' רלג ס"ק יב) הביא בשם ספר שלמי ציבור שהאר"י היה נוהג כן לכתחילה, וטעמו, מפני שכל התפילות צריכות להיות ביום דוקא, וקריאת שמע היה קורא אחרי צאת הכוכבים.

² עיין במשנה ברורה (סי' יח ס"ק ד) שאם לובש טלית גדול בלילה יראה כאילו סובר שלילה זמן ציצית, מפני שאין רגילות להתעטף בטלית גדולה אלא לשם מצוות ציצית. לכן אסור להתעטף בטלית גדול בלילה. נבדוק להלן מה הדין בתפילת ערבית כשמתפללים מבעוד יום.

³ בשולחן ערוך (או"ח ל, ב) פסק שאסור להניח תפילין בלילה, שמא ישכחם ויישן בהם. אמנם אם הניח קודם לכן מותר להשאירן עליו, אך "אין מורין כן". במשנה ברורה (שם ס"ק ח) פסק שאם מתפלל בבית הכנסת, ברבים, אם משאירן עליו - הרי זה נחשב כהוראה, ולכן יש לחלוץ אותם. ורק אם מתפלל בינו לבין עצמו אינו חייב לחלוץ.

⁴ הבית יוסף (או"ח סי' ל) כתב: "כתוב בכתבי מהר"י איסרלין (תרומת הדשן חלק ב סי' קכא) שמי שלא הניח תפילין עד אחר תפלת ערבית שאסור לו להניחם אז, הואיל ועשה אותו לילה בתפילתו, דתרי קולי לא עבדינן". וכן פסק בשולחן ערוך (שם, ה): "ויש מי שאומר שאם התפלל תפלת ערבית מבעוד יום עד שלא הניח תפילין - אין לו להניחם אחר כך". אמנם נראה שדבר זה איננו מוסכם אלא תלוי במחלוקת ראשונים.

הרא"ש (ברכות פרק א סי' א) דן בדבר המנהג שנהגו בזמנו להתפלל ערבית מבעוד יום, ולכאורה לא יוצאים בזה ידי חובת קריאת שמע של ערבית. אחד ההסברים שמביא הרא"ש בשם רבינו תם, הוא שלפי ר' יהודה לא רק שאפשר להתפלל ערבית מפלג המנחה, אלא שלדעתו זמן זה נחשב ללילה גם לענין קריאת שמע. אמנם הרא"ש דוחה דעה זאת, וטוען שר' יהודה דיבר רק לענין תפילת ערבית, מפני שתפילות נתקנו כנגד קרבנות התמיד, ותמיד של בין הערביים היה קרב עד פלג המנחה, אבל לשאר דיני תורה נחשב הזמן שאחר פלג המנחה ועד השקיעה ליום גמור.

נמצא אפוא שלפי דעת הרא"ש אין סתירה בין תפילת ערבית מבעוד יום לבין הנחת תפילין בתפילה זו. רק לדעת רבינו תם תיווצר סתירה אם יתפלל ערבית מפלג המנחה וגם יניח תפילין באותו הזמן. (אמנם היה מקום לומר כי הנחת תפילין אינה סותרת לתפילת ערבית, שהרי האיסור להניח תפילין בלילה אינו מחמת שאינו יום, אלא מחמת שזהו זמן שכיבה, וחכמים חששו שמא יישן בהם. אמנם בביאור הלכה (סי' ל ד"ה ויש מי) כתב שכיוון שקורא קריאת שמע באותו זמן, הרי שלדעת רבינו תם זהו זמן שכיבה, שהרי זמן קריאת שמע של ערבית הוא בזמן "בשכבך").

ואמנם נראה כי מה שכתב תרומת הדשן הנ"ל, שהנחת תפילין סותרת לתפילת ערבית, זה על פי שיטתו במקום אחר (חלק א סי' א), שם כתב שהעיקר להלכה הוא כרבינו תם הנ"ל.

נוסיף כי גם במקומות נוספים שבהם מצינו שנוצרת סתירה בין תפילת ערבית מבעוד יום ודברים אחרים שצריכים להיות ביום - המקור הוא שיטת רבינו תם הנ"ל. ראה ברמ"א (יו"ד קצו, א), שהביא מחלוקת אם אפשר לעשות הפסק טהרה לאחר שהתפללו הקהל ערבית. גם שם, הדעה המחמירה היא

של תרומת הדשן. גם הרמ"א שפסק (או"ח יח, א) שאין לברך על ציצית לאחר ערבית, מקורו הוא בתרומת הדשן.

כיון שלהלכה נקטו הפוסקים שאין להקל כרבינו תם, ראה שולחן ערוך (או"ח רלה, א) ובמשנה ברורה (שם) - לכן גם בנדון דידן, של מי שלא הניח תפילין עד אחר תפילת ערבית, פסקו (משנה ברורה סי' ל ס"ק יז) שיש להניח בלא ברכה אם הוא קודם צאת הכוכבים, כדי שלא יבטל מצוות עשה מן התורה של הנחת תפילין. אמנם אם כבר קיים מצוות תפילין באותו יום אין ראוי להניח תפילין, שכן יש לחוש לדעת תרומת הדשן.

עוד נציין שלפי הנ"ל אם דרכו להתפלל ערבית מבעוד יום אינו ראוי להניח תפילין החל מפלג המנחה (שולחן ערוך או"ח רלג, א מגן אברהם ומשנה ברורה שם).

לכאורה היה אפשר לטעון שכל הנ"ל אמור לגבי מי שהתפלל מנחה לפני פלג המנחה ועתה מתפלל ערבית, אף שאין דרכו להתפלל ערבית בזמן זה מכל מקום החשיב זמן זה ללילה, אבל אלו שמתפללים מנחה וערבית לאחר פלג המנחה, מדוע נאמר שהחשיבו זמן זה ללילה וכבר אינו יום? אמנם הרא"ש (ברכות פרק א סי' א) שאל כיצד נהגו מצד אחד להתפלל לפעמים מנחה לאחר פלג המנחה, ומצד שני נהגו להתפלל ערבית מבעוד יום, נמצא שנוהגים כקולא של שני צדדי המחלוקת, ויישב שלעניין תפילה הקלו. (יש להעיר כי על דברי הרא"ש הללו מבוסס המנהג להתפלל מנחה ומיד אחריה ערבית מבעוד יום, עיין בית יוסף או"ח סי' רלג). לפי זה דווקא לענין תפילה הקלו, אבל בשאר דברים לא הקלו, ולכן אם קורא אז קריאת שמע ומכוון לצאת בקריאתו ידי חובה וכדעת רבינו תם - הרי שעשה זמן זה ללילה לכל שאר הדינים, ואין להניח תפילין. אך אם אינו מתכוון לצאת ידי חובת קריאת שמע באותה שעה - הרי שלא עשאו לילה לשאר דברים. ולכאורה יש להקל במקרה כזה אפילו לדעת רבינו תם ותרומת הדשן. וכן העיר בביאור הלכה (שם סוף סי' ל).

למעשה נראה שיש להקל ואין צריך לחלוץ את התפילין בזמן תפילת ערבית, מפני שמעיקר הדין מותר להשאירן עליו אפילו בלילה, אלא שאין מורין כן כדי שלא יבואו להקל ולהניח לכתחילה. ומכיון שמדובר כאן שמניח את התפילין מבעוד יום ורוב הפוסקים מתירים להניח אז לכתחילה, דלא כרבינו תם, וגם חוזרים וקוראים קריאת שמע אחרי צאת הכוכבים - אפילו לרבינו תם לא עשאו לילה אלא לענין תפילה בלבד.

ג. כיוון התפילה לארץ ישראל, קביעתו

שאלה

מפאת מבנה בנין בית הכנסת שלנו, ארון הקודש ממוקם בקיר הצפוני. אולם מבחינת קווי האורך וקווי הרוחב, ארץ ישראל נמצאת בכיוון דרום מזרח. אי אפשר להעביר את ארון הקודש לצד אחר.

חלק מן המתפללים טוענים שיש להתפלל לכיוון ארץ ישראל, למרות שעל ידי זה לא נתפלל לכיוון ארון הקודש. אך מתפללים אחרים טוענים שיש להתפלל לכיוון ארון הקודש, כפי שעשינו עד עכשיו, למרות שאיננו פונים לכיוון ארץ ישראל. לאיזה כיוון ראוי להתפלל?

תשובה

המתפלל תפילת העמידה בחוץ לארץ יכוון את גופו כך שפניו יהיו כלפי ארץ ישראל, המתפלל בארץ ישראל יכוון לכיוון ירושלים, והמתפלל בירושלים יכוון לבית המקדש¹ ולקודש הקודשים². לכן הנמצא בארצות שבצפון מזרח לארץ ישראל יתפלל לדרום

¹ כן נפסק על פי התוספתא (ברכות ג, טז) המובאת בגמרא ברכות (ל ע"א): "תנו רבנן ... היה עומד בחוצה לארץ יכוין את לבו כנגד ארץ ישראל, שנאמר: 'והתפללו אל ה'". היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד ירושלים, שנאמר: 'והתפללו אל ה' דרך העיר אשר בחרת'. היה עומד בארץ ישראל יכוין את לבו כנגד בית המקדש, שנאמר: 'והתפללו אל הבית הזה'... נמצאו כל ישראל מכוונים את לבם למקום אחד". התוספות (שם ד"ה היה עומד) העירו שיש לגרוס "יכוין כנגד" במקום "יכוין את לבו כנגד", שהרי מדובר בכיוון הפנים, ולא רק בכיוון הלב, וכן משמע מדברי הרמב"ם (הלכות תפילה ה, ג) שכתב תחילה כוונת הפנים, ובמי שלא יודע לכוון הרוחות - הוא יכוון את לבו. אמנם ר' אברהם בן הרמב"ם בספרו המספיק לעובדי השם (מהד' נסים דנה עמ' 89) ואחרים הסבירו שגם על פי הגרסה שלפנינו אפשר להסביר שהכוונה היא לכיוון הפנים והגוף ולא רק הלב, עיי"ש.

לכאורה ברייתא זו חולקת על שיטתם של ר' יהושע בן לוי ור' אבהו (בבא בתרא כה ע"א-ע"ב) שקבעו כי "שכינה במערב", ויש להתפלל תמיד מערבה. וכך הבינו בתוס' בברכות (שם ד"ה לתפילות), והעירו שלמסקנת הסוגיה בבבא בתרא יש להתפלל דווקא לכיוון ארץ ישראל, גם אם אינה נמצאת למערבו של המתפלל.

יש להעיר כי בממצאים ארכיאולוגיים (ראה י' ספיר, כיוון התפילה ומקום הפתח בבתי הכנסת הקדומים, בתוך: טללי אורות ד, תשנ"ג, שם הביא ממצאים קדומים, כגון בית הכנסת בהרודיון) נראה שעד החורבן היו רבים שהתפללו לכיוון מערב, וכן יהושע בן לוי ור' אבהו, ולא לכיוון ירושלים והמקדש, ואחרי החורבן נתקבעה ההלכה להתפלל לכיוון ירושלים ומקום המקדש.

בעניין כיוון התפילה ברחבת הכותל המערבי, ראה משנת יוסף (הלכות בית הכנסת עמ' כג-כד בהערה).

² השולחן ערוך (או"ח צד, א) פסק: "אם היה עומד בחוצה לארץ יחזיר פניו כנגד ארץ ישראל, ויכוין גם לירושלים ולמקדש ובית קדש הקדשים. היה עומד בארץ ישראל יחזיר פניו כנגד ירושלים, ויכוין גם למקדש ולבית קדש הקדשים...". בכף החיים (שם ס"ק ב) העיר כי מניסוח זה אפשר ללמוד שהמתפלל בחוץ לארץ אינו צריך לדייק בכיוון פניו כלפי ירושלים עצמה, אלא די שיכוון פניו באופן כללי כלפי ארץ ישראל. גם הרמב"ם (הלכות תפילה ה, ג) מזכיר רק שאם "היה עומד בחוצה לארץ - מחזיר פניו נוכח ארץ ישראל ומתפלל", ואינו מוסיף שיש לדייק יותר ולהחזיר פנים כנגד ירושלים. וכן כתב: "היה עומד בארץ - מכוון פניו כנגד ירושלים", מבלי להזכיר החזרת פנים כנגד בית המקדש.

אבל מדברי תלמידי רבינו יונה לברכות (שם כ ע"ב מדפי הרי"ף) נראה שסוברים שבאמת יש לכל מתפלל, בכל מקום שהוא נמצא בו, להשתדל להחזיר פניו לכיוון בית המקדש עצמו (עד כמה שהדבר אפשרי).

אמנם אפשר לומר שגם הרמב"ם סבר כן, שהרי פתח את דבריו הנ"ל במלים: "נוכח המקדש כיצד?", ומיד פרט את דיני העומד בחוצה לארץ, ומזה נראה שגם הוא מודה שעדיף להחזיר את פניו לכיוון בית המקדש ממש. אלא שרוב הנמצאים בחוץ לארץ אינם מסוגלים לכוון כלפי ירושלים ממש, רק באופן

מערב³. והנמצא בארצות שבצפון מערב לארץ ישראל יתפלל לדרום מזרח⁴. דין זה נאמר גם במי שמתפלל בבית כנסת שבו ארון הקודש עומד בצד אחר⁵, כל עוד שגבו של המתפלל לא יהיה מופנה כלפיו⁶.
אם אדם מתפלל בציבור שבו המתפללים פונים לכיוון ארון הקודש ולא לכיוון הנכון הנ"ל, יש למתפלל לעמוד כשרגליו לכיוון שבו עומדים שאר המתפללים, ויצדד מעט את פניו לכיוון הנכון⁷.
מדברי הפוסקים לכאורה רואים שדין זה נכון גם אם מחמתו המתפלל לא יעמוד בתשעים מעלות כלפי קיר החדר⁸.

כללי לארץ ישראל. וכן הנמצאים ברוב המקומות שבארץ ישראל יוכלו בדרך כלל לכוון לכל היותר כלפי ירושלים, אבל אינם יכולים לדייק ולכוון כלפי בית המקדש עצמו (וכלשון הב"ח [על הטור או"ח], תחילת סי' צד, הובאו דבריו במשנה ברורה שם ס"ק ג'): "וזה אי אפשר לכל אדם".
מעין זה כתב גם הראב"ה (ברכות סי' צב, ד"ה יכול יתפלל) לגבי מה שנאמר בדניאל (ו', יא) שחלונותיו היו פתוחים כנגד ירושלים: "פירוש, מן הדין הוה ליה לצלויי רק כנגד ארץ ישראל, כדאמרין בפרק תפילת השחר (ל ע"א), אלא שהיה יכול לכוון מבלי טורח כנגד ירושלים...". וראה גם את דבריו הנאים של הפרישה (או"ח סי' צד ס"ק א) שכתב: "משל למה הדבר דומה? למי שעושין לו מטרה לחץ. אם הוא קרוב למטרה - מציירין לו נקודה קטנה, ובאותה נקודה צריך לירות בחיצו כיון שהוא סמוך למטרה. אבל הרחוק מן המטרה - עושין לו עגול גדול ובתוכו יורה. כך הקרוב לירושלים צריך לכוין פניו כנגד ירושלים ממש, אבל אנו שמרוחקין ממנה מחזירין פנינו לארץ ישראל ודיו".
בעניין הזמן בתפילה שבו צריך לכוון את לבו יש להעיר כי ר' אברהם בן הרמב"ם (המספיק לעובדי השם פרק כה, מהד' נסים דנה, עמ' 91-92, 94-96 ו-98), סובר כי יש לכוון את הגוף לכיוון בית המקדש אפילו בזמן אמירת פסוקי דזמרה, ברכות קריאת שמע, קריאת שמע ואפילו בכל תחינה ובקשה (ובעמ' 97 שם מסתפק שאולי הוא הדין בכל ישיבה בבית כנסת, "אפילו שלא בשעת עבודת ה'"). אבל ברמב"ם (הלכות תפילה ה, ג), בשולחן ערוך (או"ח צד, א) ובשאר הפוסקים מוזכר דין זה רק לגבי תפילת העמידה. בהסבר לדעת הפוסקים ראה בבית א-להים למבי"ט, שער התפילה פרק ה, שכתב: "ועיקר תפלותינו הם י"ח ברכות שאנו מתפללין ג' פעמים בכל יום, ותקנו אותם כאילו מדבר עם השכינה לנוכח, 'ברוך אתה, 'אתה גבור', 'אתה קדוש'... ולזה צריך גם כן שיהפוך פניו אל מקום שכינתו, כמדבר איש אל חברו שמדבר לו פנים אל פנים, בפרט בתפלת י"ח שהוא לנוכח, כי במה שמתפלל האדם בישיבה, כמו קריאת שמע וברכותיה, אין צריך להיות נוכח השכינה".

³ כגון המתפלל בבבל (עירק של זמנינו). רבי חנינא (בבא בתרא כה ע"ב) מצווה למתפללים בבבל: "אדרימו אדרומי" (היינו שיתפללו לכיוון דרום).

המעדני יום טוב (על הרא"ש ברכות פרק ד סי' יט אות ו), ובדברי חמודות (שם אות סח), וכן במלבושי יום טוב על הלבוש (או"ח צד, א) וכן הרב משה רוטנבורג (הובאו דבריו בשו"ת יד אליהו סי' א), ומשם בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' יט) מסבירים שאנשי בבל כבר ידעו שעליהם להתפלל לכיוון מערב, ודברי רבי חנינא באו להוסיף שבנוסף לכך יש להם לצדד גם לדרום.

⁴ לבוש (שם צד, ג), משנה ברורה (שם ס"ק יא) בשם ה"אחרונים שהסכימו כולם".

⁵ כנסת הגדולה (או"ח סי' צד, הגהות הטור ד"ה לפי), כף החיים (שם ס"ק ח), משנה ברורה (שם ס"ק ט). ועיין עוד בשו"ת במראה הבזק (חלק ג סי' כג הערה 9). נציין שבהליכות שלמה (חלק תפילה יט, ד) הגרש"ז אורבך פסק ש"במקום הצורך יש להקל" שלא להעמיד את ארון הקודש בזווית המדויקת, אם זה יגרום להתמעטות מספר מקומות הישיבה בבית הכנסת.

⁶ בדברי חמודות על הרא"ש (ברכות שם, סי' יט סוף אות סח) כתב: "ומכל מקום דעתי נוטה, וכן אני רגיל לעשות, לצדד למזרחית דרומית, אם לא שאני מתפלל ואני עומד בצד דרום הארון, שאז יהיה נראה כהופך עורף ולא פנים כלפי הארון, שאז אני הופך פני למזרח בלבד, ודי לי אז בשחיות שאני שוחה בנטייה קצת לדרום".

עוד נוסף שבהליכות שלמה (שם, הערה 14) מובא שאין לצדד את פניו לכיוון הנכון אם ארון הקודש "הוא בכיוון אחר ממש, שאף על פי שלא יעמוד על ידי זה אחורי ארון הקדש, גם זה שפונה לכיוון אחר אינו לכבוד ארון הקודש". לעומתו בפרי מגדים (משבצות זהב סי' צד ס"ק ב) משמע שיש להתפלל לכיוון הנכון גם אם על ידי זה גבו של המתפלל יהיה כנגד ארון הקודש.

⁷ כן פסק המגן אברהם (סי' צד ס"ק ג) ומכריעים כמותו בערוך השלחן (שם סעיף יג) והמשנה ברורה (שם סוף ס"ק ז).

⁸ כן נראה ברור מסתימת הפוסקים הדנים בכיוונים הנכונים של התפילה (לזווית דרום מזרח וכדו') מבלי להזדקק כלל לשאלת מבנה הקירות של בית הכנסת.

במקומות הרחוקים מארץ ישראל, כגון בצפון אמריקה, נראה שעדיף לקבוע את כיוון התפילה לכיוון תחילת הניתב הקצר ביותר להגיע לארץ ישראל. כיוון זה נקבע על פי קשת המעגל הגדול ("אורתודרום" - דהיינו המרחק הקצר ביותר בין שתי נקודות על הגלובוס), העוברת ממקומו של המתפלל עד לירושלים, ולא בהכרח לפי כיווני קווי האורך והרוחב של המפה השטוחה⁹. לכן לכתחילה יש למתפללים הנמצאים בצפון אמריקה להתפלל לכיוון מזרח עם נטייה צפונה. הזווית של נטייה זו משתנה ממקום למקום¹⁰. נוסף שאין צריך לדייק בכך דקדוק רב, והמתפלל רשאי להסתפק בכך שיעמוד בכיוון הכללי כלפי ארץ ישראל¹¹.

⁹ בתוס' (ברכות ל ע"א ד"ה לתלפיות) כתבו: "עכשיו אנו במערבה של ארץ ישראל, על כן אנו פונים למזרח". הלבוש (או"ח סי' צד ס"ק ג) כתב: "ודע שכל הארצות האלו אשר אנו מפוזרין בהן, כולם הם כנגד מערבית צפונית של ארץ ישראל, ואינם מכוונים במערבה של ארץ ישראל ממש... לפיכך נראה לי שטוב ונכון הוא כשעושין בית הכנסת שיזהרו שיעשו הכותל המזרחי שעושין שם הארון ושמיתפללין כנגדו, שתהא נוטה קצת לצד מזרחית דרומית, ואז נעמוד מכוון כנגד ארץ ישראל וירושלים ובית המקדש וקדשי הקדשים". והסכימו עמו הט"ז (שם ס"ק ב), המגן אברהם (שם ס"ק ד) והמשנה ברורה (שם ס"ק יא), שיש להשתדל להתפלל לכיוון דרום מזרח היותר מדויק, ולא להתפלל לכיוון המזרחי הכללי בלבד.

בספר אמונת חכמים (לר' אביעד שר שלום באזילה, דפוס מנטובה מ, א-ב, ראה גם ישורון ג עמ' תר) הביא את דברי הלבוש וכתב עליהם ש"אמת הוא שבארץ אשכנז ופולוגיא וכמו כן בארץ איטליה האמת הוא כדבריו... אבל כל מה שכתב בטעם זה, אחרי המחילה הראויה, טעות היא בידו... וכבר נמצאו כמה מקומות ומדינות שאף על פי שנמצאו בהם אותם התנאים שכתב הרב בעל הלבושים, עם כל זה הרוצה לפנות כלפי ארץ ישראל ממש צריך לנטות קצת כלפי צפון...".

הרי שהבין שלדעת הלבוש תמיד קובעים את כיוון התפילה על פי קווי האורך וקווי הרוחב של כדור הארץ שנקבעו בהתאם לקו המשווה וציר כדור הארץ. ובעל האמונת חכמים חולק עליו וסובר שיש להתחשב רק בדרך שבה המרחק לארץ ישראל יהיה הכי קצר, וזה נקבע על פי המעגל הגדול (היינו המעגל היחיד אשר מרכזו הוא מרכז כדור הארץ הכולל בהיקפו גם את המקום שבו נמצא המתפלל וגם את ירושלים). וכן כתב בספר נצח ישראל לר' ישראל בן משה מזאמושץ (קונטרס אחרון לברכות ל ע"א). במור וקציעה (סי' קנ) הביא את דברי שלושת הספרים הנ"ל: הלבוש, האמונת חכמים וספר נצח ישראל, ומדבריו נראה שהסכים עם האמונת חכמים והנצח ישראל. וכן פסק גם בשולחן ערוך הרב (או"ח צד, ב, ועיין במאמר הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, בתוך: שימת עין, עמ' 5 והלאה, שמסביר את דבריו באריכות). יש להעיר שיתכן שגם הלבוש עצמו יסכים לעמדה זו. מפני שלמרות נדודיו הוא תמיד התיישב במקומות קרובים לארץ ישראל, שלגביהם גם הדרך הכי קצרה הייתה לכיוון דרום מזרח (בערך כמו שהיתה נראית גם לפי כיווני העולם הנראים במפה השטוחה). ייתכן שכתב את דבריו רק ביחס לאזורים שבהם הוא גר, ולכן כלל לא דן במקומות הרחוקים יותר מארץ ישראל שבהם ייתכן והמתפלל יצטרך לחשב את כיוון תפילתו באופן אחר.

לא מצאנו אף אחד מן הפוסקים הקדמונים החולק במפורש על שיטת האמונת חכמים, הנצח ישראל ושולחן ערוך הרב. גם מסברה שיטה זו מתקבלת על הדעת, שהרי מכל נקודה בכדור הארץ יש אינסוף מסלולים אפשריים אשר דרכם ניתן להגיע לירושלים. הגיוני הוא שמתוך מסלולים אלה הדרך הקצרה ביותר תוגדר כזו שהיא מכוונת כנגד ירושלים.

[משוואת חישוב (בקירוב) של סטיית הזווית של קשת המעגל הגדול ממזרח אמת:
~ הזווית

$$\text{ArcCos} \{ [.85 \sin D] / [\sin \{ \text{ArcCos} (.52671 * \sin R + .850046 * \cos R * \cos D) \}] \}$$

D שווה להפרש במעלות בין מעלת קו האורך של מקומו של המתפלל לבין זו של ירושלים (שהיא בערך 35.2167 מעלות למזרח); R הוא קו הרוחב של מקומו של המתפלל.

¹⁰ ראה בעניין זה מאמרים בישורון ג ובקובץ אור ישראל (מאנסי) כח-כט ומב.

¹¹ זאת מפני שהרבה ראשונים, כגון התוספות (ברכות ל ע"א ד"ה לתלפיות), הרא"ש (ברכות פרק ד סי' יט) תוס' רבנו פרץ (שם), תוס' ר"י שירליאון (שם), תוס' רא"ש (שם), וכן נימוקי יוסף (שם) ו"אור זרוע" (הלכות קריאת שמע סוף סי' ט), למרות שגרו בצפון מערב של ארץ ישראל, סתמו שיש להתפלל למזרח. ויש להבין את דבריהם על פי טענת ערוך השולחן (או"ח צד, ו-ט) המסיק: "נמצא לפי זה דהעמידה נגד

אכן כיוון שאפשר להצדיק גם את הנוהג להתפלל לכיוונים שבמפות השטוחות של העולם¹², לכן נראה שבמקום שבו כבר נוהגים לקבוע את כיוון התפילה באופן זה - ימשיכו במנהגם.

יש חשיבות רבה בהקפדה שלא יוצר מצב שבו חלק מן המתפללים פונים לכיוון אחד וחלק אחר של המתפללים פונים לכיוון אחר הבולט וניכר ככיוון סותר לזה של שאר הציבור¹³. ובודאי יש להקפיד שלא תוצרנה מריבות ח"ו בגלל ענין זה¹⁴. ויהי רצון שיקוימו בנו דברי שלמה המלך בתפילתו (מלכים א' ח, מח-מט): "והתפללו אליך דרך ארצם אשר נתת לאבותם, העיר אשר בחרת והבית... ושמעת השמים מכון שבתך את תפילתם ואת תחינתם..."

ארץ ישראל וירושלים אין הכונה נגד ממש, אלא קצת נטייה לשם...". עיין עוד בדברי המאירי (ברכות שם ד"ה סומא) שכתב: "ומכל מקום אין המנהג להקפיד כל כך, אלא שלא להפוך עורף לארץ ישראל, ר"ל להתפלל במערב". וראה גם מה שכתב החזון איש (או"ח קלח, ד ד"ה במה שהקשו) בענין חוסר דיוק מירבי בהלכה.

¹² זאת מכמה טעמים. ראשית, גם כיוון זה יהיה בדרך כלל מספיק קרוב לכיוון של המרחק הקצר ביותר, כך שניתן יהיה להגדירו על כל פנים כ"קצת נטייה לשם" (ראה בהערה הקודמת). בנוסף, כבר ראינו שכן סובר הלבוש לפי הבנתם של כמה אחרונים (ראה לעיל הערה 11). אמנם לכאורה יש לתמוה על שיטה זו, הרי המפה השטוחה שלנו היא המצאת בני אדם מציירי המפות. והכיוונים אשר רגילים להשתמש בהם לכאורה נוצרו באופן מלאכותי מהנוהג שהתקבל לצייר את קו המשווה של כדור הארץ כקו מאוזן באמצע המפה. אבל כדור הארץ עצמו קרוב להיות כדור סימטרי, ועל כן לכאורה נוכל באותה מידה לסובב את הכדור, ולייצגו על גבי מפה שטוחה שבה כיווני המפה יפנו לכיוונים אחרים. האם ישנה התחשבות הלכתית בקביעה שרירותית של כיווני המפה הנוכחיים? ונראה שאין הנחה זו לגבי הכיוונים המקובלים נכונה. כיוונים אלו אינם באמת שרירותיים, אלא מבוססים על המציאות שאותה קבע בורא העולם בעולמינו. קו המשווה איננו קו שרירותי, ומיקומו נקבע על ידי מיקום ציר הסיבוב של כדור הארץ. יתכן שההלכה תכיר בכיוונים הנוצרים מתופעה טבעית זו כמשמעותיים. כבר ציינו (לעיל הערה 1) שיש אמוראים בגמרא הסוברים ששכינה במערב. ומזה לכאורה ברור שהם מכירים בכיווני העולם של המפה השטוחה כבעלי משמעות. ואף שאין הלכה כדעות אלו (כמוזכר בהערה הנ"ל), על כל פנים היסוד ששכינה במערב התקבל לגבי דינים אחרים. ראה שולחן ערוך או"ח ג, ה-ו. גם בהלכות עירובי תחומין יש משמעות הלכתית לכיווני העולם, עיין בשולחן ערוך שם שצח, ג, לגבי קביעת גבולי תחומיה של עיר. ועיין עוד בשיטת הרשב"ם והר"י המובאת בהגהות אשרי שבת פרק א סי' יג, אם כי שיטה זו לא נתקבלה להלכה.

ונוסיף שלפי המקובלים יש משמעות מיוחדת לכיווני המפה השטוחה. עיין זוהר פרשת תרומה (קכט, א) ופירוש הגר"א לספר יצירה (א, ה).

לבסוף יש להעיר על כך שיש חשיבות מיוחדת שלבו של המתפלל יהיה מכוון כלפי ארץ ישראל, ירושלים ומקום המקדש. ייתכן שלכן תהיה יותר משמעות הלכתית לכיווני העולם על פי תפיסתם הרווחת של בני אדם.

¹³ עיין מהרש"א (ברכות ו ע"ב ד"ה כל המתפלל), ט"ז (או"ח סי' צד ס"ק ג וס"ק א בסופו) ומשנה ברורה (שם סוף ס"ק י וס"ק יב). ועיין עוד בשו"ת יד אליהו (שם סי' א), שהבאר היטב (שם ס"ק ג) מביאו.

¹⁴ מפורסם הדבר עד כמה חז"ל הדגישו את חשיבות השלום. וראה מה שכתבו במסכת דרך ארץ זוטא (ז, לו) "גדול השלום... בית הכנסת שיש בה מחלוקת, סופה..."

ד. שאלת "ותן טל ומטר" לבן ארץ ישראל שיצא לחוץ לארץ לתקופה קצרה**שאלה**

מה דינו של ישראלי הנוסע לחוץ לארץ לפני ז' במרחשוון, וישהה שם עד אמצע חודש מרחשוון, לעניין שאלת "ותן טל ומטר"?

תשובה

כדי לצאת ידי חובת כל הדעות, הדרך הנכונה היא להזכיר "ותן טל ומטר" בברכת "שומע תפילה"¹. ויש שייצעו לנסח את בקשת הגשמים ב"שומע תפילה" בנוסח: "ותן טל ומטר לברכה בארץ ישראל ובמקומות הצריכים לכך", או נוסח דומה לזה². הסיבה לכך היא שכיוון שנחלקו הפוסקים בדינו של בן ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ בזמן שבו בארץ ישראל כבר שואלים גשמים ובחוץ לארץ עדיין לא שואלים. יש שחילקו בין מקרה שבו בני משפחתו נותרו בארץ ישראל לבין מקרה שלא נשארו בארץ, וכן חילקו בין מקרה שדעתו לחזור במשך החורף³ או במשך אותה השנה לבין מקרה שאינו עתיד לחזור⁴. עוד יש שחילקו בין מקרה שיצא לחוץ לארץ לפני ז' במרחשוון לבין מקרה שיצא לאחריו⁵, ויש שכתבו שבכל מקרה ינהג, בהיותו בחוץ לארץ, כבני חוץ לארץ⁶. ויש מי שחילק בין מצב שבמקום שבו הוא נמצא בחוץ לארץ זקוקים כבר לגשם או לא⁷. בנדון דידן אין הכרעה ברורה לצד זה או אחר. שכן במקרה זה התנאים השונים שהזכירו הפוסקים הללו, כולם או אפילו רובם הניכר, אינם מתלכדים באופן ברור לאחד מן הצדדים. על כן ראוי לנהוג באופן שיוצאים בו ידי כל הדעות.

¹ הגרש"ז אורבך, הובא בהליכות שלמה (תפילה, פרק ח סעי' טו), ילקוט יוסף (חלק א, הלכות שאלת טל ומטר סעי' טו).

² הליכות שלמה (שם) באורחות הלכה הערה 71 ע"פ תשובה בכתב-יד של הגרש"ז אורבך. וכעין זה הובא בילקוט יוסף (שם) בהערה טו בשם שו"ת זכור לאברהם (אביגדור, סי' כב), הזכור לאברהם עצמו כתב שאפשר לומר נוסח זה אף בברכת השנים עצמה, אך הילקוט יוסף סיים שדבריו צ"ע. מכל מקום ודאי שאפשר להעתיק הצעה זו לברכת "שומע תפילה" שבה ודאי אין מקום לפקפק על כך.

³ רדב"ז (שו"ת חלק ה, סי' ב אלפים נה), מהריק"ש (בערך לחם או"ח קיז, א), אהלי יעקב (סי' פז), הלכות קטנות (חלק א סי' עד), הובאו דבריו בבאר היטב (או"ח קיז, ס"ק ד).

⁴ פרי חדש (או"ח קיז ס"ק ב), הובאו דבריו בפרי מגדים (שם, משבצות זהב ס"ק א), באר היטב (שם), ובמשנה ברורה (שם ס"ק ה).

⁵ ברכי יוסף (או"ח סי' קיז ס"ק ה-ו, שערי תשובה (שם ס"ק ב) ועוד.

⁶ דבר שמואל (סי' שכג), יד אהרן (סי' קיז, בשם הגהת טור בשם כמה פוסקים) אף על פי שהוא עצמו אינו מכריע כך בבירור. הובאו דבריהם גם בבאר היטב (שם), ובמשנה ברורה (שם).

⁷ אגרות משה (או"ח חלק ב סי' קב).

Munich, Germany

מינכן, גרמניה
מרחשוון תשע"ג

ה. שליח מישראל כשליח ציבור בתקופה שבה אומרים בארץ ישראל "ותן טל ומטר" ובחוץ לארץ עדיין אומרים "ותן ברכה"

שאלה

האם יש מקום, מבחינה הלכתית, למנוע משליח מישראל שנמצא בחוץ לארץ לעבור לפני התיבה בתקופה שבה הוא כבר אומר "ותן טל ומטר" (כמו בארץ ישראל) והציבור עדיין אומר "ותן ברכה"?

תשובה

בן ארץ ישראל הנמצא בחוץ לארץ יש לו לנהוג כמנהגם, ואינו שואל "טל ומטר" אלא בשומע תפילה¹. גם לדעות ובמקרים שהוא שואל "ותן טל ומטר" שלא כמנהגם - יכול לכתחילה לעבור לפני התיבה², ובתפילת הלחש ישאל "ותן טל ומטר", ובחזרתו בקול רם יאמר "ותן ברכה", כמנהג המקום³.

¹ עיין בתשובה הקודמת.

² כך כתב בספר יום טוב שני כהלכתו (פרק י אות ו) בשם הגרש"ז אורבך והגר"ש אלישיב. יש לדון בהוראה זו בשני היבטים:

א. האם יש בעיה בכך שמשנה בתפילתו בין תפילת הלחש ובין תפילתו שבקול?
מבואר בגמרא (ראש השנה לד ע"ב) שלדעת רבן גמליאל שליח ציבור בתפילתו בקול רם מוציא את כל הצבור ידי חובתו, והטעם שמתפללים בלחש הוא כדי ששליח הציבור יתפלל עמהם ויסדר תפילתו. יש מן המפרשים שכתבו שגם לרבנן שסוברים ששליח הציבור אינו מוציא אלא את מי שאינו בקי, והבקיאים יוצאים ידי חובה בתפילת הלחש, מכל מקום שליח הציבור עצמו יוצא ידי חובתו בתפילתו בקול רם, והטעם שמתפלל בלחש הוא כדי לסדר תפילתו.
על פי זה כתבו בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ב סי' כט), וארצות החיים (פלאגי שער י אות מט) שאין ראוי לשנות את נוסח תפילת הלחש מנוסח התפילה בקול רם. אם כן לכאורה לא היה ראוי שבן ארץ ישראל ישאל "ותן טל ומטר" בלחש, ובתפילתו בקול רם יאמר "ותן ברכה".
אמנם בספר יום טוב שני כהלכתו (שם הערה יז) הביא בשם הגרש"ז אורבך, שאין חשש במה שמשנה מתפילתו בלחש, כיון שאין זה שינוי בתפילתו אלא רק תוספת בקשה. אמנם בחידושי הגר"ח סולובייצ'יק (מהד' סטנסיל סי' א) כתב שכשלא שואל "ותן טל ומטר" בברכת השנים - הרי זה שינוי ממטבע שטבעו חכמים בתפילה, ושונה שאילת גשמים מאמירת "יעלה ויבוא" בראש חודש שהיא רק חובת הזכרה. אך מכך שנפסק בשולחן ערוך (או"ח קיז, ה) שאם שכח לשאול "ותן טל ומטר" במקומו ישאל ב"שומע תפילה" משמע שאין זה שינוי במטבע התפילה אלא רק תוספת בקשה.

בארצות החיים (שם) פסק שאין ראוי שבתפילתו שבלחש יאמר "ברך עלינו" ובחזרתו ישנה ויאמר "ברכנו". לפי זה, המתפללים כנוסח הספרדים שנוסח הברכות בין הקיץ והחורף שונה, ואין כאן רק תוספת בקשה - יתכן שיש להחמיר שלכתחילה לא יעבור לפני התיבה. ברם סתימת הפוסקים הנ"ל, שכתבו שישנה מתפילת הלחש ולא הוסיפו שלכתחילה לא יעבור לפני התיבה - משמע שלכתחילה יכול לנהוג כן, ובפרט במקום שיש חשיבות שיעבור לפני התיבה. נוסף עוד כי במנחת יצחק (חלק ו, סי' לא אות ג) פסק שכשמתפלל מתוך סדור אין לחשוש לשינוי בתפילה.

גם לשיטת ארצות החיים הנ"ל, שפסק כי לכתחילה לא יעבור לפני התיבה, מכל מקום סובר שכשעובר לפני התיבה יאמר בתפילת הלחש "ברך עלינו", שאף שהוא בא לסדר תפילתו, מכל מקום עיקר תפילתו בלחש היא כדי לצאת ידי חובתו, ובנוסף הוא גם מסדר את תפילתו באותה שעה. וממילא צריך לאומרה כדינה, ולא רק כהכנה לתפילה בקול רם.

ב. אם חייב לשאול בתפילתו "ותן טל ומטר", איך יוכל לדלג עליה בתפילתו בקול רם?

בספר יום טוב שני כהלכתו (שם) כתב בשם הגרש"ז אורבך שאין לו לחשוש לזה, כיון שחזרת התפילה היא לבני חוץ לארץ שאינם שואלים, ועוד שאין זה מוכרע שצריך לשאול בתפילתו "ותן טל ומטר", ויש מי שסוברים שאינו שואל.

³ ברכי יוסף (או"ח סי' קיז ס"ק ח) וכן הסכמת הפוסקים.

ו. אמירת "ברכו" אחרי תפילת ערבית

שאלה

בקהילתנו יש אנשים הנוהגים לומר "ברכו" בסוף תפילת ערבית, אחרי עלינו לשבח. האם זהו מנהג נכון? והאם הציבור חייב לענות אחריהם?

תשובה

דיני אמירת ברכו בסוף תפילת ערבית¹:

¹ חכמים תיקנו לומר ברכו קודם הברכות של קריאת שמע, בשחרית ובערבית. באוצר הגאונים (חלק התשובות, ברכות לב ע"א, סי' רא-רב) מבואר שעניינה הוא סידור שבחו של מקום קודם התפילה, וכן הובא בשם הגאונים בספר המנהיג (דיני תפילה עמ' נט-ס), הובאו דבריו בבית יוסף (או"ח סוף סי' נז). במשנה (מגילה ד, ג) מובא: "אין פורסין על שמע בפחות מעשרה". חלק מהראשונים (רש"י מגילה כג ע"ב ועוד) פירשו שהכוונה היא לאנשים שלא שמעו דברים שבקדושה (קדיש, ברכו וקדושה) שיכולים להשלימם בנוכחות עשרה אנשים. דבר זה נעשה באופן שאחד מהם יעמוד ויאמר קדיש, ברכו וברכת יוצר אור. נמצא אפוא, שקיימת אפשרות לאדם שלא אמר דברים שבקדושה בתפילת הציבור להשלים דברים אלו, והוא מה שנקרא בפי הפוסקים "פריסה על שמע". מצאנו בפוסקים מספר מחלוקות בדן זה של "הפורס על שמע":

- א. מהי כמות האנשים שלא שמעו הנדרשת בשביל לפרוס על השמע?
- ב. האם פורסים על שמע גם לאחר שכל הציבור, כולל אלו שלא שמעו קדיש, ברכו וקדושה, כבר התפללו תפילת עמידה?
- ג. האם חייבים לומר ברכה, כגון ברכת יוצר אור בשחרית, לאחר אמירת ברכו?
- ד. האם פורסים על שמע בתפילת ערבית?

ועתה נבאר כל אחת מהשאלות הללו:

א) מהי כמות האנשים שלא שמעו הנדרשת בשביל לפרוס על השמע?
במשנה מגילה (ד, ג) מובא שאין פורסין על שמע בפחות מעשרה. ובמסכת סופרים (סוף פרק י) נאמר: "אין פורסין על שמע ... פחות מעשרה. ורבותינו שבמערב אומרים אותו בשבעה, ונותנין טעם לדברים: 'בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ה', כמניין התיבות. ויש אומרים אפילו בששה, שברכו ששי הוא. ובמקום שיש שם תשעה או עשרה ששמעו בין ברכו בין קדיש, ולאחר התפילה עמד אחד שלא שמע בפני אילו ואמר ברכו או קדיש, וענו אילו אחריו - יצא ידי חובתו". תלמידי רש"י כתבו בשמו (סידור רש"י סי' נט ותוספות מגילה כג ע"ב ד"ה ואין פורסין) שאפילו עבור אחד שלא שמע פורסין על שמע. וכתב הרא"ש (מגילה פרק ג סי' ז) ראה לדבריו ממסכת סופרים הנ"ל, שם מבואר שם שאפילו אם עמד אחד שלא שמע בפני עשרה ופרס על שמע - יצא ידי חובתו. את הדעות המובאות במסכת סופרים שעל פיהן די בששה או בשבעה כדי לפרוס על שמע, יש לבאר לשיטתו כי מדובר על סך כל הנוכחים במעמד. ולפי זה דעות אלו חולקות על דעת המשנה שבה נאמר שאין פורסין על השמע בפחות מעשרה. התוספות (מגילה כג ע"ב ד"ה ואין פורסין) הביאו כמה דעות נוספות:

- א. דעת רבינו תם היא שצריך שיהיו שם שבעה שלא שמעו, ובנוסף עוד שלושה ששמעו כדי שיהיו שם עשרה.
- ב. יש אומרים שדי בשישה שלא שמעו.
- ג. בספר הישר (חלק החידושים סימן כו) כתב רבינו תם שדי בחמישה.
- ד. ודעת התוספות היא שדי בשלושה.

התוספות הביאו ראייה לדברי רבינו תם (שצריך שבעה שלא שמעו) ממסכת סופרים הנ"ל. ונראה שפירשו שמה שאמרו במסכת סופרים: "ורבותינו שבמערב אומרים אותו בשבעה...", היינו מספר האנשים שלא שמעו ולא על סך כל הנוכחים במעמד. ונראה שפירשו כן כדי שלא תהיה מחלוקת בין מסכת סופרים למשנה, וכן ביאר הר"ן בחידושו, מגילה כג ע"ב.
אלא שיש להקשות, שהרי במסכת סופרים (בהמשך שם) אמרו במפורש שאם עמד אחד שלא שמע ופרס על שמע - יצא ידי חובתו. ותירץ הרא"ש (מגילה פרק ג סי' ז), לדעת רבינו תם, שהכוונה היא שפרסו על

שמע עבור אחד שלא שמע, ובדיעבד יצא ידי חובה, אך לכתחילה אין לפרוס על שמע אלא אם יש שבעה שלא שמעו.

הרמב"ם (הלכות תפילה ח, ד-ה) כתב: "וכיצד הוא תפלת הצבור? יהיה אחד מתפלל בקול רם והכל שומעין, ואין עושין כן בפחות מעשרה גדולים ובני חורין ושליח ציבור אחד מהם, ואפילו היו מקצתן שכבר התפללו ויצאו ידי חובתן משלימין להם לעשרה, והוא שיהיו רוב העשרה שלא התפללו. וכן אין אומרים קדושה... וכן לא יהיה אחד מברך ברכת שמע והכל שומעין ועונין אחריו אמן אלא בעשרה, וזהו הנקרא 'פורס על שמע'..." נמצא שלדעת הרמב"ם צריך שיהיו שישה שלא שמעו.

השולחן ערוך (או"ח סט, א) פסק שלכתחילה שצריך לחזור אחר שישה שלא שמעו, כדעת הרמב"ם, ואם אינם נמצאים אפשר לפרוס על שמע אפילו עבור אחד שלא שמע, וכדעת רש"י.

ב) האם פורסים על שמע גם לאחר שכל הציבור, כולל אלו שלא שמעו קדיש, ברכו וקדושה, כבר התפללו תפילת עמידה?

רש"י (מגילה כג ע"ב ד"ה אין פורסין על שמע) פירש: "מנין הבא לבית הכנסת לאחר שקראו הצבור את שמע - עומד אחד ואומר קדיש וברכו וברכה ראשונה שבקריאת שמע". הר"ן (דף יג ע"א מדפי הרי"ף ד"ה מתני') פירש את כוונתו שמדובר שהתקבצו לבית הכנסת עשרה אנשים שכל אחד התפלל ביחידות ועתה פורסין על שמע, כלומר אחד מהם אומר קדיש וברכה ראשונה של קריאת שמע. וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סט, א).

לעומת זאת, בשו"ת הרדב"ז (חלק ד סי' רמא) כתב שאף לדעת רש"י, במקרה כזה, "כיון דהתפללו כל אחד לעצמו - פרח מינייהו קדיש וקדושה... וכיון דפרח מינייהו אף על גב שאחר כך נתחברו עשרה - אינם יכולים לחזור ולהתפלל בקדיש וקדושה דהא לא מחייבי תו". ומוסיף, שכיוון שאין תפילת נדבה בציבור - אין מקום לחזור שוב ולהתפלל, והעושה כן מברך ברכות לבטלה.

החתם סופר בתשובה (חלק א סי' יז) ביאר שלדעת הרדב"ז קדיש, ברכו וקדושה הם כמו עטרה לתפילה, ואם אין חיוב תפילה - לא שייכת עטרה לתפילה. והוסיף שאף השולחן ערוך מסכים לעיקר דברי הרדב"ז, אלא שהשולחן ערוך סובר שיש חילוק בין קדושה לברכו. קדושה היא כ"גוף התפילה", ולכן סובר השולחן ערוך שכיוון שלא אמר קדושה בתפילתו ביחידות (על פי מה שפסק לעיל שם נט, ג, שאין לומר קדושת יוצר אור ביחידות) - נמצא שהתפלל תפילה ללא אמירת קדושה, ולכן אפשר לחזור ולהתפלל. מה שאין כן לגבי מי שלא שמע ברכו, שאינה אלא עטרה לתפילה, בזה מודה השולחן ערוך שכיוון שאין חסרון כלל במה שהתפללו ביחידות - שוב אין לומר ברכו.

וסיים שם החתם סופר שכיוון שאנו נוהגים על פי פסק הרמ"א (שם) לומר קדושה ביוצר אור, והפריסה על השמע היא רק עבור ברכו - אין לומר ברכו אם כבר התפלל. לכן העיד הרדב"ז שהמנהג הוא לא לפרוס על שמע אם כבר התפלל.

הכף החיים (או"ח סי' סט אות ז) מציין שפשטות לשון הראשונים, השולחן ערוך והאחרונים הוא לא כרדב"ז, ודעתו היא דעת יחיד שאין לחוש לה אף לעניין ספק ברכות להקל.

לעומת זאת המשנה ברורה" (סי' סט ס"ק א, ובביאור הלכה שם ד"ה אומר אבות) מביא את דברי החתם סופר שכתב שנהגו העולם כרדב"ז, ומצדד כמותו להלכה. אמנם בהקדמה לסי' סט הביא המשנה ברורה את דעת החולקים על הרדב"ז, וביניהם הרמ"ע מפאנו (סי' פד) ודרך החיים (דיני 'ברכו' אות ג), וכתב: "...יש לנהוג שלא יאמר השליח ציבור ברכו אלא אם כן בא אחד אחר ברכו ולא שמע כלל באותו יום... וכן מי שכבר שמע ברכו קודם התפילה ועתה מתפלל ביחידות והגיע לברכו... אבל אם תרתי לגריעותא - אינו יכול עוד לפרוס על שמע ולומר ברכו, הוא או אחר בשבילו".

ג) האם חייבים לומר ברכה, כגון ברכת יוצר אור בשחרית, אחר אמירת ברכו? כתב הבית יוסף (או"ח סי' סט) שלפי הדעה שאין יחיד אומר קדושה ביוצר אור, מובן מדוע כשפורס על שמע אומר ברכת יוצר אור בעשרה. אך לסוברים שאף יחיד אומר קדושה ביוצר אור צריך לומר שטעם אמירת ברכת יוצר אור בעשרה כשפורס על השמע הוא כדי שלא ייראו השומעים ככופרים, שאומר להם לברך ואינם חפצים, וצ"ל שכן כתב גם המהר"י אבוהב.

והוסיף המשנה ברורה" (שם ס"ק ג) בשם הפרי מגדים (אשל אברהם בתחילת סי' סט) שלפי טעם זה מי שפורס על שמע צריך לומר את הברכה בקול רם כדי שהשומעים ישמעו, ושומע כעונה.

התוספת יום טוב (מגילה ד, ג) ביאר שלא די באמירת 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד' כדי שלא ייראו ככופרים, משום שאמירה זו איננה עיקר הענייה לקריאה, אלא כעין 'ברוך הוא וברוך שמו' שאומרים כששומעים את שם ה', ו"עדיין לא נתקיים מה שאמר להם השליח ציבור שיברכו".

לעומתו, הדרכי משה (או"ח סי' סט אות א) פסק שדי במה שעונים לו 'ברוך ה' המבורך...' כדי שלא יהיו נראים ככופרים, ולכן פסק להלכה שאפשר לומר ברכו ללא ברכת יוצר אור לאחריו. ולדעתו בעלי דעה זו (שאומרים קדושה ביוצר אור ביחיד) יסבירו שהטעם שנהגו לומר ברכת יוצר אור אחר ברכו הוא כדי להוציא את מי שאינו בקי.

הריב"ש (שו"ת סי' שלד) כתב על דבר קהילה שנהגו לומר ברכו בסוף התפילה, ובא יהודי, רבי משה, ומיחה בידם לבטל המנהג:

"וכן נהגו בברצלונו מזה חמשים שנה, שבחול, בתפלת שחרית, אחר ששליח צבור ירד מן התבה וקמו הקהל לצאת מבית הכנסת עומד בעזרה אחד על רגליו וחוזר ואומר קדיש עד לעילה, ואומר ברכו כדי להוציא אותן יחידים שלא השכימו לבא ולא התפללו עם הצבור. והצבור הולכין לדרכם, והיחידים ההם נשארים שם ומתפללים כל אחד לעצמו. אבל ביום השבת וביום המועד, שמאחרין לצאת, וכבר התפללו כלם - אין אומרים אותו כלל... אז נראה לי שיעשו בדרך זה: שבימות החול ובלילי שבתות וימים טובים, ישובו למנהגם הקדום לאמר ברכו, באשר יש שם לעולם קצת אנשים שלא שמעוהו. אבל שבתות וימים טובים בשחרית שכבר התפללו כלם בשעה שיוצאין מבית הכנסת - בזה יהיו דברי רבי משה, נר"ו, המתקן, קיימים".

בשו"ת רב פעלים (או"ח חלק ד סי' ח) דייק בלשון הריב"ש שכתב "והיחידים ההם נשארים שם ומתפללים כל אחד לעצמו", וכן בהמשך לגבי שבתות וימים טובים כתב: "שכבר התפללו כולם בשעה שיצאו מבית הכנסת", שעיקר החילוק בין שבתות וימים טובים לימי חול היא שבשבתות וימים טובים מסתמא אף אלו שאיחרו כבר הספיקו להתפלל, וממילא אין מי שיאמר ברכה אחר שמיעת הברכה, ונמצא שנראים ככופרים. מה שאין כן בימי חול, אז שכיח מאוד שיהיו אנשים שלא התפללו עדיין, ואחרי שישמעו ברכו יתחילו בתפילתם.

השולחן ערוך (או"ח קלג, א) פסק שאין אומרים ברכו אחר הקדיש האחרון בשבתות וימים טובים, ובבית יוסף (שם) הראה מקום לדברי הריב"ש הנ"ל. ברם הרמ"א (שם) הסביר שהטעם הוא מפני שבשבת "הכל באין לבית הכנסת קודם ברכו". משמע מדבריו שהבין שהחילוק בין שבתות וימים טובים לימי חול הוא מפני שהטעם שתיקנו לומר ברכו בסוף התפילה הוא כדי להוציא את אלו שלא שמעו, וממילא בשבתות וימים טובים שכולם מגיעים קודם לברכו הראשון - שוב אין מקום לאומרו. וכתב ברב פעלים (שם) שבעטרת זקנים ובמאמר מרדכי הקשו על דברי הרמ"א הנ"ל, שזה לא הטעם הכתוב בריב"ש. ובמאמר מרדכי כתב שאפשר שהגהת הרמ"א היא על פי מה שפסק במקום אחר (או"ח סט, א) שאף אם לא יאמרו ברכה אחר ברכו - אינם נראים ככופרים, מפני שהציבור עונים 'ברוך ה' המבורך...', ולכן כתב שאף לשיטתו בשבתות וימים טובים אפשר לומר ברכו בסוף התפילה אף על פי שכולם כבר שמעו את ברכו הראשון.

אמנם, בפשטות נראה שהרמ"א פירש את דברי הריב"ש באופן אחר מהרב פעלים, וביאר שכוונת הריב"ש היא שכולם כבר שמעו ברכו, וכפי ששמע בסוף דבריו: "שבימות החול ובלילי שבתות וימים טובים, ישובו למנהגם הקדום לאמר ברכו, באשר יש שם לעולם קצת אנשים שלא שמעוהו...", משמע מדבריו שההבדל בין יום חול וליל שבת ובין יום השבת הוא שביום חול ובליל שבת לא כולם שמעו ברכו, ואילו בשבת ביום כולם כבר שמעו.

ברם נראה שיש להביא ראייה לדברי הרב פעלים, שהרי בלשון השאלה המובאת בריב"ש כתוב מפורש שר' משה 'המתקן' מיחה שלא לאמר ברכו משום שאין מי שיברך אחריו: "...ועתה מקרוב, בא שם רבי משה, נר"ו, שהוא מרביץ תורה באוקלי"ש, ומיחה ביד הקהל, ובטל המנהג ההוא, שהיה קדמון בידם, באמרו שאין לומר ברכו, מאחר שאין ברכה לאחריו". והריב"ש בתשובתו מקבל את תיקונו זה על כל פנים לגבי שבתות וימים טובים. אמנם, יתכן שהריב"ש קיבל את דינו של המתקן אך לא מטעמו. ברב פעלים מציין לכמה אחרונים שפסקו להלכה שאין לומר ברכו ללא ברכה אחריו משום שנראים ככופרים (בית יהודה, אמת ליעקב והחיד"א), וכן הכריע להלכה לגבי ברכו של קריאת התורה, שבמקום שהעולה טעה ובירך ברכת התורה קודם לאמירת ברכו, שאין לשוב ולומר ברכו כיוון שאין ברכה לאחריו.

אמנם כתב שלפי דעת האר"י טעם תקנת אמירת ברכו האחרון אינו כפי שפירשו בעלי הפשט, שהוא כדי להוציא את מי שלא שמע, אלא שיש בעניין זה סוד גדול. ונמצא שלדעתו אפשר לומר ברכו אחרון אף במקום שאין ברכה לאחריו. מכל מקום העיר שם שאין לדון מדברי האר"י למקומות אחרים, כגון ברכו של קריאת התורה, ושמה רק בברכו האחרון יש סוד.

ברם בניגוד לדברי הרב פעלים כבר נתבאר שבמשנה ברורה (סי' סט ס"ק ד) ובכף החיים (שם אות ג) פסקו כרמ"א (שם) שאפשר לומר ברכו אף ללא ברכה לאחריו, ובלבד שהציבור עונה 'ברוך ה' המבורך לעולם ועד', והוסיף בכף החיים שכן נקטו האחרונים.

ד) האם פורסים על שמע בתפילת ערבית?

כתב הכלבו (סי' יא) שפורסים על שמע גם בתפילת ערבית, ובדרכי משה (או"ח סי' סט אות א) הביאו שלא ראה שנוהגים כן, וכתב שאפשר שהסיבה שלא נוהגים לפרוס בערבית היא משום שהפריסה בערבית היא רק עבור הברכה, מה שאין כן בשחרית שהפריסה היא גם עבור הקדיש.

וכן כתב הרמ"ע מפאנו (סי' פד) שתיקנו ברכו אחרון דווקא בשחרית (ראה שם טעמו), אבל בערבית אין טעם לאומרו, ולכן לא הנהיגו בערבית ברכו אחרון, "ולא שמענו מעולם מי שפרס בה על שמע".

הרמ"א (או"ח סט, א) הביא את דעת הכלבו, אך כתב שלמעשה לא נוהגים לפרוס על השמע בערבית. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ו) שרק באופן שכולם התפללו - אז לא אומרים ברכו, אבל אם יש מישהו

- א. אדם שעדיין לא התפלל ולא שמע "ברכו" עם הציבור - רשאי לומר "ברכו" בנוכחות עוד תשעה שכבר התפללו, וימשיך בברכות קריאת שמע. מן הראוי הוא שאת הברכה הראשונה יאמר בקול רם.²
- ב. אדם שכבר התפלל אך לא שמע "ברכו" עם הציבור: יש הסוברים שהוא רשאי לומר "ברכו" בנוכחות עשרה לאחר התפילה,³ וכן נוהגים בחלק מהקהילות. ויש הסוברים שאינו רשאי, וכן נוהגים בחלק מהקהילות.⁴
- ג. יש הסוברים שלעולם יש לומר "ברכו" בסוף התפילה, וכך המנהג בהרבה קהילות כיום בארץ ישראל.⁵
- ד. במקום שלא נהגו לומר "ברכו" בסוף התפילה ובא אדם ואמר "ברכו" - יש לענות אחריו,⁶ אך יש להסביר לו בדרכי נועם שאין זה מנהג המקום ושלא יעשה כן בעתיד.

שעדיין שלא התפלל - לכולי עלמא יכול לפרוס על שמע (ולדעת השולחן ערוך צריך לומר את הברכה הראשונה בקול רם, כפי שביארנו באות ג).

במקרה המתואר בשאלה, שיש מי שלא שמע ברכו, אם המאחר לא התפלל עדיין - נראה פשוט שיכול לומר ברכו אחרון אף בערבית, אבל אם כבר התפלל, למנהג הרמ"א - אין לאומרו, אולם לדעת הר"ן והכלבו יכול לאמרו.

יש לציין שהריב"ש (המובא לעיל בשו"ת סי' שלד) מעיד שהיה מנהג לומר ברכו בסוף התפילה תמיד, אף אם כולם שמעו ברכו. וכתב שכמנהג זה משמע מדברי מסכת סופרים (מובא לעיל) שתיקנו תמיד לומר ברכו בסוף התפילה משום המאחרים. אולם לדעתו, אף שאין למחות במי שנוהג כך, עדיף שלא לומר ברכו אלא אם נמצא מי שלא שמע ברכו. כאמור, גם על פי הרב פעלים בשם האר"י תמיד יש לומר ברכו אחרון, וכן המנהג היום בבתי כנסת רבים בארץ ישראל. וראה קצות השולחן חלק א סימן כד סעיף י והערה לו שכתב שבארץ ישראל המנהג כן, והוא נשתרבב מהספרדים שנהגו כן על פי הקבלה.

² כן פסק המשנה ברורה (סי' סט, ס"ק ו) וכפי שנתבאר בהערה הקודמת.

³ כפי שנתבאר בהערה 1, כן למד הדרכי משה מהכלבו.

⁴ וכן העיד הרמ"א (או"ח סט, א) שהמנהג לא לפרוס על שמע בערבית, וכפי שנתבאר בהערה 1.

⁵ כן העיד הריב"ש (שו"ת סי' שלד, הובאו דבריו בארוכה לעיל) שנהגו כן בחלק מהקהילות בזמנו, וכן העיד החיד"א (מחזיק ברכה רפו, ד) שכן המנהג בארץ ישראל ובמצרים, וכן כתב הרב פעלים (או"ח חלק ד סי' ח) בשם האר"י.

⁶ בשולחן ערוך (או"ח קלה, ו) דן בעניין ישראל שעלה לתורה במקום שלא היה כהן ואמר רק ברכו ופתאום נכנס כהן. ופסק שיפסיק, וייתן לכהן לעלות. והסבירו הלבוש והגר"א (שם) שכיוון שענו לישראל 'ברוך ה' המבורך...' - אין זו ברכה לבטלה. משמע מדבריהם, שאם לא היו עונים - הייתה אמירת ברכו נחשבת כברכה לבטלה. ולכן אף שמנהג המקום הוא שלא לומר ברכו, ראוי לענות אחריו כדי למנוע הוצאת שם שמים לבטלה, ויילמדו אותו בדרכי נועם שבעתיד ינהג כמנהג המקום.

ובספר אורח נאמן (סי' קלג) נשאל מה הדין במקום שלא נהגו לומר ברכו בימים שיש בהם קריאת התורה ובא אחד ואמר, האם יש לענות אחריו? בתשובתו דן תחילה אם יש לדונו כמי ש"משנה ממטבע שטבעו חכמים" או לא. עוד כתב שבמקום שעושה זאת במזיד נגד מנהג המקום או שעושה כן מספר פעמים, ויש לחוש שיעשה כן במזיד, יש להורות להם שלא יענו אחריו. על כל פנים נשאר הספק במקום שטעה או שגג. ובהגהת בן המחבר (שם) נקט כדבר פשוט שאין לדונו כמי ש"משנה ממטבע שטבעו חכמים", מאחר שלא שינה את הנוסח, ומכל מקום דן שמא יש כאן ברכה שאינה צריכה. ומסיק שדין ברכה שאינה צריכה נאמר רק על ברכה, אך ברכו הוא רק שבת והודיה ואינה חשובה כברכה אלא כקדיש. וכיוון שיש הנוהגים לומר ברכו, אף על פי שיש לגעור בו שינהג כמנהג המקום, מכל מקום ודאי שיש לענות לו.

לפי זה, מאחר ובסוף ערבית יש צד לאמירת ברכו, וכך נקטו חלק מהפוסקים, וכן המנהג בהרבה קהילות - יש לענות אחר האומר ברכו, אך יש ללמדו שבעתיד יעשה כמנהג המקום.

ז. שינוי נוסח התפילה כשהשתנה הרכב המתפללים**שאלה**

ברצוני לשאול שאלה ביחס לשינוי נוסח התפילה במניין, מנוסח אשכנז לנוסח ספרד (נוסח החסידים), כשהרכב המתפללים השתנה. אמנם שאלה זו נדונה בשו"ת במראה הבזק (חלק ו סי' ב)¹, אך יש במקרה זה פרטים אחרים העשויים לחזק את ההצדקה במעבר הנוסח.

המדובר בבית כנסת שנוסח התפילה בו בכל התפילות הוא נוסח ספרד. לפני כעשרים שנה רצו לייסד בבית הכנסת "מניין ראשון" בשבת. והחליטו כי במניין זה יתפללו בנוסח אשכנז. כיום, נוסח התפילה האישי של כל מתפללי ה"מניין ראשון" הוא נוסח ספרד, והם רוצים לשנות את נוסח התפילה במניין זה.

אציין שגם בעבר היו מתפללי נוסח אשכנז במניין זה המיעוט, ועם חלוף השנים לא נשארו בו מתפללי נוסח אשכנז.

יש להוסיף כי ה"מניין ראשון" הנ"ל מתקיים בבית המדרש שבמבנה, ושאר התפילות שמתפללים שם (בימות החול) הם בנוסח ספרד. כך שאם ישנו את הנוסח אין זה "קביעות נוסח" לחדר התפילה.

האם מכל הנ"ל יש מניעה כלשהי להחליף את נוסח התפילה?

תשובה

א. אפשר להחליף את נוסח התפילה מנוסח אשכנז לנוסח ספרד², הן משום שרצון כל המתפללים הוא לשנות את הנוסח, והן משום שזה הנוסח המקורי שנהגו בבית הכנסת.

ב. אם ח"ו השינוי עלול לגרום למחלוקת אין לשנות.

¹ שם נתבאר שבעיקרון אין לשנות מהנוסח המקורי של בית הכנסת גם אם חל שינוי בהרכב המתפללים, אלא אם כן ישנו צורך מיוחד בכך ובנסיבות מיוחדות.

² בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סי' לה) כתב שאין איסור "אל תיטוש תורת אימך" בשינוי מנהגים שאין בהם צד איסור, ואף לדעת המחמירים, וביניהם החתם סופר (שו"ת חתם סופר חו"מ, השמטות סי' קפח בתחילתו) והאגרות משה (או"ח חלק ב, סי' כא), הסוברים כי אין לשנות מהנוסח התפילה כל עוד נשארו אנשים שהיו בעת הנהגת המנהג הראשון וממשיכים לנהוג כך, בנדון דידן כל המתפללים מתפללים נוסח ספרד, כך שאין אף אחד שמתפלל כמנהג הראשון. ובנוסף לכל הנ"ל המנהג המקורי בבית הכנסת היה נוסח ספרד, ולכן אין מניעה לחזור למנהג המקורי של נוסח ספרד.

Ra'anana, Israel

רעננה, ישראל
סיוון תשע"ב**ח. שינוי נוסח התפילה לאחר איחוד שתי קהילות****שאלה**

בקהילתנו מתפללים בנוסח אשכנז וכך גם כתוב בתקנון. עכשיו שוקלים לצרף לבית הכנסת קהילה אחרת שנוסח תפילתם הוא נוסח ספרד. השאלה היא על איזו קהילה לשנות את הנוסח. חלק ממכלול הנקודות בשאלה זו הם כדלקמן:

א. האם יש עדיפות כלשהי לשינוי מנוסח אשכנז לספרד או להפך או ששני הנוסחים שווים?

ב. האם יש משמעות במקרה כזה למה שנכתב בתקנון הקהילה?

ג. האם יש לדון את הקהילה המצטרפת כמי שבא לעיר והצטרף לקהילה, שמנהגי הקהילה המקומית חלים עליו? או שנדון מקרה זה כשתי קהילות בעיר אחת, ויכולה הקהילה המצטרפת לנהוג כמנהגה הראשון, ואין בזה משום "לא תתגודדו", משום שזה דומה לשני בתי דין בעיר אחת?

ד. האם נוכל לקבוע כי היחיד יוכל להתפלל לפי נוסחו, וכשייגש לעמוד יתפלל בנוסח הציבור?

או שמא יש לקבוע נוסח אחד בלבד שבו יתפללו כולם.

או שמא יש להגיע לפשרה, ולהתפלל ב"נוסח אחיד", כמו שנתקבל בארץ ישראל.

הנפקא מינה בסעיף זה תהיה לגבי רכישת סידורים חדשים.

תשובה

א. באופן כללי אין עדיפות לנוסחים זה על זה¹. עיין עוד בשו"ת במראה הבזק (חלק ו סי' ב).

ב-ג. לדעת רוב הפוסקים כיוון שהקהילה הראשונה קבעה את נוסח התפילה לפי רוב המתפללים שהיו בשעת הקביעה - אין לשנות את הנוסח אחר כך, אפילו אם נוספו הרבה מתפללים מנוסח אחר. ואין הדין משתנה גם אם קהילה שלימה הצטרפה ואפילו אם לאחר האיחוד נוסח רוב המתפללים שונה². עיין עוד בשו"ת 'במראה הבזק' (שם, ובחלק ה סי' יב). לפיכך שליח הציבור צריך להתפלל בנוסח אשכנז³.

אמנם יש מקומות בארץ ישראל שנהגו להתפלל בנוסח אחיד, אבל אם הקהילה כבר בחרה נוסח - עליה להמשיך בו.

¹ יש פוסקים הסוברים שיש עדיפות לנוסח האר"י על פני נוסח אשכנז, עיין שו"ת חסד לאברהם (או"ח סי' ט), שו"ת ישכיל עבדי (חלק ז או"ח סי' ח) ושו"ת יביע אומר (חלק ו או"ח סי' י אותיות ז-ט). אבל הסכמת רוב הפוסקים אינה כן, אלא שאין לאדם לשנות מנוסחו, עיין שו"ת חתם סופר (חלק א או"ח סי' טז), פאת השלחן (חלק א סי' ג, בית ישראל ס"ק לא), שו"ת שואל ומשיב (מהד' תליתאה, חלק א סי' רמז), משנה ברורה (סי' סח ס"ק ד), אגרות משה (או"ח חלק ב סי' כד), ועוד.

² שו"ת חתם סופר (חו"מ חלק ה, השמטות סי' קפח), שו"ת עשה לך רב (חלק ד סי' טו), ועיין גם שו"ת אגרות משה (או"ח חלק ב סי' כא).

³ אמנם יש חילוקי דעות לגבי תפילת הלחש של שליח הציבור. בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ב סי' כט) פוסק שיתפלל בנוסח הקהילה, כיוון שמטרת תפילת הלחש של שליח הציבור היא להסדיר את תפילתו. אמנם פוסקים אחרים סוברים שיתפלל כתפילתו שרגיל בה, עיין שו"ת שואל ומשיב (שם), שו"ת שיבת ציון (סי' ה), ושו"ת מנחת יצחק (חלק ו סי' לא אות ג).

נוסיף שבעניין זה יש שהסבירו⁴ שהרב הראשי לישראל, שהיה גם הרב הראשי הראשון בצה"ל, הגר"ש גורן, כשקבע את הנוסח האחד בצבא לא התכוון שכל אחד יעבור להתפלל בנוסח אחד באופן אישי, אלא שהצבא אינו יכול להדפיס סידורים בכל הנוסחים, ולפיכך בחר הרב גורן בנוסח אחד, שאף שרובו הוא כנוסח ספרד של החסידים, על כל פנים כי יש בו שילוב של כל הנוסחים.

אמנם יש פוסקים הסוברים שכיוון שכל הנוסחים דומים הרי שאין הבדל הלכתי ביניהם⁵, ולכן הקהילה יכולה להחליט לקבוע איזה נוסח שהם מעדיפים או שלא לקבוע נוסח ובכל תפילה הנוסח ייקבע לפי שליח הציבור. אפשרות נוספת היא לשלב מנהגים משני הנוסחים⁶.

ד. לדעת רוב הפוסקים, אם יכריעו להתפלל בנוסח מסוים, היחידים יכולים להמשיך לכתחילה להתפלל בנוסח המקורי, אלא שיקפידו שלא יורגש שאינם נוהגים כמנהג הקהילה. לכן קטעים הנאמרים בקול רם, צריכים לאומרם לפי נוסח הקהילה⁷.

אמנם, יש פוסקים⁸ שסוברים שיחיד שמתפלל בקביעות בבית כנסת יכול לשנות את נוסח תפילתו כמנהג המקום. ונראה שיש להתחשב בדעה זו אם יתברר שקשה למתפללים להתפלל חלק מהתפילה בנוסח ספרד וחלקה בנוסח אשכנז. נדגיש כי חובה על הקהילה להשתדל להסביר את החלטתה באופן הממעט מחלוקת ופירוד, לכן אם יחליטו כך - מומלץ שהקהילה תספק סידורים משני הנוסחים לנוחות כולם. בכל מקרה הדבר רצוי בשביל אורחים שמתפללים בנוסח שאינו כמנהג המקום.

⁴ שו"ת שאילת שלמה (חלק ב סי' ו).

⁵ כן דעת המהרשד"ם (או"ח סי' לה) שההדרכה "אל תיטוש תורת אמך" שייכת רק כשמדובר במנהג שיש בו הרחקת איסור, ואינה שייכת בעניין נוסח התפילה שהוא מנהג בלבד. לדעתו שם נוסח ספרד הוא המשובח יותר, ראה לעיל הערה 1.

⁶ וכן הורה מו"ר הגרנ"א רבינוביץ.

⁷ שו"ת אגרות משה (או"ח חלק ד סי' לג). לגבי קדושה, פסק האגרות משה (או"ח חלק ב סי' כג), שצריך לומר כנוסח מתפללי בית הכנסת, ואפילו אם הוא אומרה בלחש. והטעם הוא שקדושה אינה נאמרת ביחיד, ועליו לאומרה כנוסח הציבור שמכוחו נאמרת הקדושה, וכן מובא בשם הגרש"ז אורבך בספר עלהו לא יבול (חלק א עמ' צב). אולם בשו"ת יביע אומר (חלק ו או"ח סי' י אות ד) פסק שהיחיד יאמר קדושה כפי נוסחו, כיוון שפסוקי הקדושה, שהם עיקר הקדושה, זהים בכל הנוסחים, ואין מניעה שהיחיד יאמר את התוספות כפי הנוסח שלו.

⁸ עדות לישראל (אות סה), ושו"ת בני בני (חלק ב סי' ב).

Melbourne, Australia

מלבורן, אוסטרליה
אדר תשס"ט**ט. מנהגי תפילה שהשתנו, חזרה למנהג הקדום****שאלה**

בשנה האחרונה אני מכהן כרב בית כנסת אשכנזי בעיר. כמה מן המתפללים בקשו ממני להשמיט מנוסח התפילה כמה קטעים, וטענתם היא שמנהג הקהילה היה שלא לאמר קטעים אלו, ורק לפני כחמש שנים הם נוספו. התוספות הן:

- א. וידוי לאחר שמונה עשרה.
- ב. פיטום הקטורת בסיום התפילה. יש לציין כי מלבד שליח הציבור רוב הציבור כלל לא אומר קטע זה.

תשובה

- א. עיין לעיל סי' ח ובשו"ת 'במראה הבזק' חלק ה סי' יב וחלק ו סי' ב לגבי השאלה העקרונית של שינוי נוסח התפילה בבית הכנסת.
- ב. גם כאשר נוסח התפילה השתנה, אם השינוי לא נעשה לפי הכללים המותרים - מותר וראוי לחזור לנוסח המקורי¹. כך גם במקרה של הוספות שנוספו. לכן ראוי להשמיט את שתי התוספות ולחזור למנהג הראשון.
- ג. אם כמה מהמתפללים מעוניינים להמשיך לאמר "פיטום הקטורת" בסוף התפילה ולאחריו קדיש דרבנן - יכולים לאומרם, ובלבד שלא יעמדו לפני העמוד, אלא יעמדו במקומם או ליד הבימה. כך יהיה ברור שקטע זה אינו אלא תוספת שהיא רשות, כמנהג קהילות רבות בקבלת שבת וכדומה. וכך גם ימנעו ממחלוקת.
- ד. קדיש דרבנן יאמרו אם יש עדיין עשרה מתפללים, אף אם יחיד בלבד אמר את "פיטום הקטורת"².
- ה. יש להקפיד שכל השינויים יעשו באופן הממעט מחלוקות. השלום עדיף על פני החזרה למנהג המקורי.

¹ שו"ת במראה הבזק" חלק ה שם הערה 3, על פי שו"ת ציץ אליעזר.

² שולחן ערוך (או"ח נה, א), משנה ברורה (שם ס"ק ב) וביאור הלכה (סי' קנה בסוף ד"ה ויקבע).

י. קריאת המגילה בהברה ספרדית לאשכנזים**שאלה**

אחרי שקראתי בקהילתנו את המגילה, בערב וביום, בדקדוק רב, להפתעתי ניגש אליי יהודי ושפך עלי קיטונות של ביקורת, וזאת משום שקראתי בהברה ספרדית ולא הברה אשכנזית ("עֲבָרִיס"). ולבסוף אמר לי שילך לשמוע פעם נוספת את המגילה כדי לצאת ידי חובה.

הוא טען שבאוצר הפסקים מובאות תשובות האוסרות לבן אשכנז להתפלל בהברה ספרדית, כיוון שאסור לנטוש "מסורת אבות".

השבתי לו שדווקא מסורת האבות שלי, על ידי אבי ז"ל, הייתה לקרוא בהברה ספרדית כיוון שעלה לארץ מיד לאחר המלחמה בהיותו ניצול שואה ושינה את הברת התפילה שלו, מהברה אשכנזית להברה ספרדית.

שאלותיי הן:

- א. האם אדם יוצא ידי חובת קריאה רק אם קרא בהברה שהיא מסורת אבותיו?
- ב. האם רשאי לשנות מההברה שהיא מסורת אבותיו?
- ג. האם יש בעיה למתפלל בהברה ספרדית לבטא את האות נ' בשם ה', "א-דני", בפתח?

תשובה

א. אדם יוצא ידי חובתו¹ אם מתפלל במקום שמתפללים בנוסח או הברה שונה ממנהגו², והוא הדין לגבי קריאת התורה³ וקריאת מגילה⁴.

ב. לדעת רוב הפוסקים, לכתחילה, אין לאדם לשנות את נוסחו⁵ והברתו⁶, וזה נכלל בהוראה: "אל תיטוש תורת אבך". יש החולקים על כך וסוברים שמותר לשנות הן את הנוסח⁷ והן את ההברה⁸. יש כמה פוסקים שסוברים שאפילו

¹ עיין שו"ת במראה הבזק (חלק ג סי' א), שם דנו באריכות בהיבטים השונים של סוגיה זו.
² משנה ברורה (סי' סח ס"ק ד) ועיין בספר תפילה כהלכתה (פרק ד הערה לג). נציין כי לשתי ההברות מסורת עתיקה, והיו גם אשכנזים שהתפללו בהברה ספרדית.

³ שו"ת יביע אומר (חלק ו או"ח סי' יא), תפילה כהלכתה (פרק טז הערה נג) בשם הרב הגר"ש אלישיב, מקראי קודש (הרב הררי) הלכות פורים (מהדורה שניה, פרק א הערה מא) בשם הגרש"ז אורבך.

⁴ אמנם, יש אומרים שבקריאת פרשת זכור, שהיא מדאורייתא לחלק מהדעות, חייב לשמוע כפי ההברה שנוהג בה (שו"ת יביע אומר הנ"ל, ותפילה כהלכתה פרק כג הערה שפג). ויש שהסבירו (מקראי קודש הנ"ל, הערה מב בשם הגר"מ אליהו, והערה מ בשם הגר"ש משאש) שאפילו לדעת המחמירים - בדיעבד יצא ידי חובתו אם שמע בהברה שונה. ויש הסוברים (מקראי קודש הנ"ל הערה מא בשם הגר"ש ישראלי, וכן נראה דעת הגר"א נבנצל שם) שלכתחילה מותר לשמוע אפילו פרשת זכור בהברה אחרת, וכן עיקר.

⁵ עיין שו"ת חתם סופר (חלק א או"ח סי' טז), פאת השלחן (חלק א סי' ג, בית ישראל ס"ק לא), שו"ת שואל ומשיב (תליתאה חלק א סי' רמז), משנה ברורה (סי' סח ס"ק ד), אגרות משה (או"ח חלק ב סי' כד).

⁶ עיין שו"ת אורח משפט (סי' טז-יח), שו"ת הר צבי (או"ח חלק א סי' ד), שו"ת אגרות משה (חלק ג סי' ה), שו"ת קול מבשר (חלק ב סי' יב), שו"ת מנחת יצחק (חלק ג סי' ט), שו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סי' כח) ושו"ת אז נדברו (חלק ג, סי' מח אות א).

⁷ בשו"ת מהרשד"ם (או"ח סי' לה) כתב שההדרכה של "אל תיטוש תורת אבך" אמורה רק לגבי מנהג שיש בו הרחקת איסור, ולא לגבי שינוי נוסח התפילה שאינו אלא מנהג בלבד.

אם אין לכתחילה לשנות נוסחו או הברתו, מי שהתחנך בהברה מסוימת או נוסח מסוים - אינו חייב לחזור למנהג אבותיו.⁹

ג. יש הסוברים שאפילו מי שמתפלל בהברה ספרדית יבטא את הנ' שבשם ה' בקמץ, כמנהג האשכנזים¹⁰. אך העיקר להלכה הוא שהמתפלל בהברה ספרדית יבטא גם שם ה' כהברתו¹¹.

⁸ לדעת שו"ת בני בנים (חלק ב סי' א), מי שקובע עצמו בבית כנסת מסוים ששם נוהגים להתפלל בהברה השונה ממנהגו - רשאי לשנות ממנהג אבותיו למנהג המקום. ונראה שהוא הדין לענין נוסח התפילה. לדעת הגר"י אונטרמן (תשובתו נדפסה בספר כתר אפרים סי' כג), מותר לישראלי אשכנזי להתפלל בהברה ארצישראלית. לדעת מו"ר הגר"א רבינוביץ העיקר הוא כשו"ת מהרשד"ם הנ"ל, והוא הדין לגבי ההברה. וכן כתבו כמה פוסקים שמותר לאשכנזי לעבור להתפלל בנוסח והברה ספרדית, עיין פסקי עזיאל (סי' א), שו"ת ישכיל עבדי (חלק ב או"ח סי' ג, ובחלק ז או"ח סי' ח), יביע אומר (חלק ו או"ח סי' י אותיות ז-ט, ושם סוף אות יא).

⁹ ועלהו לא יבול (הנהגות והדרכות של הגרש"ז אוירבך, חלק א עמ' סד), תפילה כהלכתה (פרק ד הערה ד בשם הגר"ח קנייבסקי, החזון איש, והגר"צ אבא שאול).

¹⁰ שו"ת אז נדברו (חלק ג, סי' מח אות א) בשם החזון איש. אבל הגר"י רזנטל במשנת יעקב על הרמב"ם (הלכות ברכות ב, ח-ט) טוען שהחזון איש לא סבר כך.

¹¹ שו"ת הגרי"ה הרצוג (סי' א) ושו"ת הר צבי (או"ח חלק א סי' ד).

יא. בית סוהר שיש בו עשרה יהודים, קריאת התורה וכפיית תפילה במניין

שאלה

א. עשרה אסירים שיש באפשרותם לקרוא בספר תורה רק באחד מימות השבוע או תשעה אסירים שיש להם ספר תורה ויש ביכולתם לצרף עשירי למניין (כגון רב בית הסוהר) באחד מימות החול, האם מותר להם ביום החול לקרוא את כל הפרשה ויעלו שבעה קרואים לתורה? הרי לכאורה הטעם ש'אין מוסיפים על השלשה משום בטול מלאכה' (מגילה כב ע"ב) אינו שייך במקרה זה. אם נאמר שיכולים לקרוא את הפרשה, האם צריכים או יכולים לקרוא גם את ההפטרה בברכה?

ב. בית הסוהר שאין בו אלא עשרה יהודים, ולאחד מהם יש אפשרות לצאת לחופשה בראש השנה או בפרשת זכור - פורים, האם שאר האסירים יכולים לכופו להישאר כדי שיהיה בידם להתפלל ולשמוע קול שופר וקריאת התורה במניין?

תשובה

א. כתב הרמב"ם (הלכות תפילה יב, א): "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהו קורין בתורה ברבים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית, כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה. ועזרא תיקן שיהו קורין כן במנחה בכל שבת משום יושבי קרנות. וגם הוא תיקן שיהו קורין בשני ובחמישי שלשה בני אדם, ולא יקראו פחות מעשרה פסוקים". אין לברך ולקרוא בתורה אלא בזמנים שתוקנו, ואין להוסיף על התקנה מדעתנו.

ב. גם בבית סוהר בימות החול אין להוסיף קרואים, אף על פי שלא שייך באסירים הטעם של ביטול מלאכה¹.

¹ אמנם במשנה ברורה (סי' קלה ס"ק ב) הביא בשם רש"י שהטעם לכך שלא יוסיפו הוא משום "בטול מלאכה לעם", טעם שלכאורה לא שייך בבית הסוהר. אך מדברי הרמ"א (שם, ב) אפשר להסיק שבכל אופן אין להשלים ביום חול. הרמ"א כתב ש"אם בטלו שבת אחת קריאת הפרשה בצבור, לשבת הבאה קורין אותה פרשה עם פרשה השנייה לאותה שבת", ומשמע שאין לעשות זאת בימות החול. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ה) בשם הדגול מרבבה: "מיידי שלא קראו כל היום, אבל אם בטלו רק בשחרית הקריאה ובמנחה כבר מצאו מנוחה, אם יש פנאי לקרות כל הסדרה - יקראו במנחה כל הסדרה ויקראו שבעה גברי, כי כל יום השבת הוא זמן הקריאה. אבל אם גם במנחה לא היה מנוחה - לא יקראו בשני או בחמישי כל הסדרה משבת העבר, כי בחול יש בטול מלאכה לעם. אלא יקראו רק הפרשה מן הסדר של שבת הבאה ולא מן שבת העבר". מלשונו משמע שהטעם שאפשר לקרוא במנחה הוא משום ש"כל יום השבת הוא זמן הקריאה", ומשמע שיום אחר אינו זמן קריאה ואין לנו להעלות שבעה קרואים לתורה אלא בזמנים שתיקנו לנו חז"ל. אף על פי שהדגול מרבבה נימק שאין להשלים בחול משום "בטול מלאכה לעם", נראה שכוונתו היא שזה הטעם שתיקנו מתחילה. אבל לאחר שכך תיקנו - זמן הקריאה הוא בשבת בלבד. עוד נוסף שהחיד"א בשו"ת חיים שאל (חלק ב סי' טז) חלק על דברי הדגול מרבבה, ואסר להשלים את קריאת התורה של שחרית במנחה בשבת, כי זה אינו זמן הקריאה שתיקנו, אף שאין ביטול מלאכה בשבת במנחה. ועיין עוד בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סי' כז) שמסכם את דעות הפוסקים בנושא.

הוא הדין בנוגע להפטרה. חכמים תיקנו לקרוא הפטרה בברכה אחרי קריאת התורה בשבתות, ימים טובים ותשעה באב בלבד (לשון הרמב"ם שם, ב), ולכן אין להוסיף על תקנתם ולקרוא בברכה ביום חול.

- ג. בני קהילה² יכולים לכפות זה את זה לדאוג לצרכי הקהילה. לכן הם יכולים גם למנוע נסיעה של אחד מהם בימים נוראים במקרה שיתבטל המניין או לכופו לשכור אחר במקומו.
- ד. לאסירים בבית הסוהר אין דין קהילה³. לכן אינם יכולים לכפות אסיר המקבל חופשה להשאר כדי להשלים מניין אפילו בימים נוראים.

ייתכן שיש להציע להם לקרוא בשני או חמישי, אגב קריאת שלושת הקרואים, את שאר הפרשה בלא תוספת ברכות, ובכך ילמדו את כל התורה על ידי קריאה בספר כשר כתקנת חז"ל. עיין בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק א סי' קא, ענף ב), שפירש שכוונת חז"ל בתקנת קריאת התורה בשבתות היא לימוד כל התורה בציבור.

² הבית יוסף (או"ח סי' נה) הביא בשם הגהות מיימוניות (הלכות תפילה יא, א): "פסק ר"מ, דעיר דאין בה אלא עשרה ואחד מהם רוצה לצאת בימים הנוראים - שכופין אותו לישאר או לשכור אחר במקומו, כיון דמנהג בכל נפוצות הגלות שאפילו אותם שאין להם מנין שלם שוכרין אחד או שנים או הולכים למקום מנין, הוי דומיא דבית הכנסת וספר תורה, דכופין בני העיר זה את זה". מקור דינו בתוספתא (בבא מציעא א, יב): "כופין בני העיר זה את זה לבנות להן בית הכנסת ולקנות להן ספר תורה ונביאים, ורשאין בני העיר להתנות על השערים ועל המדות ועל שכר פועלין רשאין לעשות קיצתן...".

³ בבית סוהר אין מדובר בהתאגדות של האסירים היהודים כקהילה אשר יכולה לכוף את הפרטים בה למסים ולתקנות מסוימות של הקהל. בבית סוהר מדובר באוסף של יחידים אשר רוצים להתפלל יחדיו, ואין להם כוח לכוף את היחיד על צורכי הרבים ובניית מוסדות הקהילה.

יב. רב רפורמי, עלייתו לתורה בבית כנסת אורתודוקסי**שאלה**

רב רפורמי של טמפל גדול במיאמי פרש לגמלאות, ולהפתעתי הוא בא, ברגליו, בשבת לבית הכנסת שלנו. אנחנו מתלבטים אם לאפשר לו לעלות לתורה. צדדי ההתלבטות הם כדלהלן:

מצד אחד יש להתרחק מאד מאותם רפורמים, מפני שאנו מתנגדים לדעותיהם ולכך שפרצו פרצה גדולה שגרמה גם להתבוללות נוראה.

מצד שני בעקבות הניסיון שיש לי בעירנו, נראה לי שיש מקום לפעול לקירוב אצל אותם רפורמים שניכר אצלם שינוי, ולפחות רצון לשינוי, של ממש בהנהגותיהם. כגון: השתתפות בשיעורי תורה על פי רוח ישראל סבא או שבאים ברגליהם בשבת לבית הכנסת האורתודוקסי, למרות שיכולים, לשיטתם, לנסוע ברכב לטמפל שלהם בשבת. כמו כן ידועה שיטתם של ר' יעקב עטלינגר ואחרונים נוספים שיש להתייחס כיום, לחילונים, כ"תינוק שנשבה". ויהודים רפורמים כאלה, שלא יודעים מיהדות, תורה ומצוות דבר וחצי דבר, כולם בורים ועמי ארצות, מעולם לא למדו דבר ובכלל חילונים ייחשבו, ואם כן אולי יש מקום לקרבם ולהחזירם בתשובה. ולפי זה אולי יש מקום להעלות לתורה רב רפורמי שפרש לגמלאות ולעודדו ולקרבו ליהדות, שכן הוא מראה סימנים ברורים לכך.

מצד שלישי ידועים לי כאן, בדרום פלורידה, מקרים רבים שרבנים בבתי כנסת אורתודוקסיים מתירים ליהודים הבאים ברכב בשבת לבית כנסת לעלות לתורה ולקחת חלק פעיל בבית הכנסת, מפני שאותם יהודים רוצים דווקא להתפלל במסגרת המסורתית ולהשתייך אליה (אולי בגלל בורותם או שהם עושים כן "לתאבון" ולא "להכעיס").

תשובה

נקדים ונאמר כי רב בית הכנסת הוא היחיד שמוסמך לפסוק בשאלה זו ובשאלות דומות.

בגלל חשיבות הנושא נציין כמה הדרכות הלכתיות בנושא:

- א. יש בעיה להעלות לתורה רב רפורמי המחזיק עדיין בדרכם¹.
- ב. אם ניכר² שהוא עזב את דרכם ורוצה להתקרב לתורה ומצוות - אפשר להעלותו לתורה, כדרך שמותר להעלות כל איש שאינו שומר תורה ומצוות³, כדי לקרבו לתפילה ותורה⁴.

¹ הגר"מ פיינשטיין הגדיר את הרבנים הרפורמים כאפיקורסים. על פי הגדרה זו יש שתי בעיות כאשר הם עולים לתורה. (א) ברכתם אינה ברכה, שהרי הם כופרים בקב"ה. (ב) יש בכבודם משום חנופה לרשעים. עיין אגרות משה (או"ח חלק ב סי' נ, ובחלק ג סי' כא). יש להעיר שפסיקותיו אלה של הגר"מ פיינשטיין בענינים אלו נכתבו כאשר היה חשש גדול שהאורתודוקסיה ח"ו תעלם, וידם של הרפורמים היא שתגבר. לכן פסק כך גם לקולא ולא רק לחומרה. בדורנו החשש הוא הפוך. יש סכנה גדולה מאד של התבוללות שמעמידה בספק ח"ו את קיומם של יהודים רפורמים כיהודים בעתיד הלא רחוק.

² החשיבות שהכוונה לשינוי הדרך תהיה ניכרת נובעת משתי סיבות. (1) מצד הציבור. צריך שיהיה ברור לציבור המתפללים שאנו לא מכבדים אותו מתוקף תפקידו הקודם כרב רפורמי.

(2) מצד הברכה. כדי שברכתו תחשב כברכה, צריך שנראה שהוא שינה את אמונתו ודרך החשיבה שלו. ההגדרה של "ניכר", תלויה במציאות המסוימת שבכל מקרה ומקרה. לדוגמה, הגעה ברגל ולא ברכב

אם הוא כבר משפיע לטובה על סביבתו⁵ - יש מצווה רבה לקרבו ולעודדו.

לבית הכנסת לא מעידה בהכרח על שינוי גישה, יכול להיות שהיא נובעת מטעמי נוחות. גם בהעברת שיעורים יש צורך שהתוכן אכן יהיה שונה מהתכנים של התנועה הרפורמית.

³ עיין שו"ת במראה הבזק חלק א (סי' ז-ח), חלק ב (סי' ו), וחלק ג (סי' ה), ובמאמרו של הרב יוסף כרמל בנושא בכתב העת שרידים גליון יח.

⁴ הרמב"ם באיגרת השמד כתב: "וכבר פירשו ז"ל שהפושע שפשע ברצונו, כשיבוא לבית הכנסת להתפלל - מקבלין אותו, ואין נוהגין בו מנהג בזיון". וראה גם מה שכתב הרמב"ם בהלכות ממרים ג, ג: "אבל בני אותן הטועים ובני בניהם, שהדיחו אותן אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו - הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים וגדלוהו הגוים על דתם, שהוא אנוס; ואע"פ ששמע אחר כך שהיה יהודי, וראה היהודים ודתם, הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם; כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה, ולמשוך אותן בדרכי שלום עד שיחזרו לאיתן התורה...", וביד פשוטה שם הביא מדברי הרמב"ם בתשובה (בלאו סי' תמט) שכתב בעניין הקראים: "ואומר, כי אלה הקראים השוכנים פה בנוא אמון ובארץ מצרים ובדמשק ובשאר מקומות ארץ ישמעאל וזולתם, ראויים הם לחלקם מחלקי הכבוד להתקרב אצלם במעשה יושר, ולהתנהג עמם במדת הענוה ובדרך האמת והשלום, כל זמן שגם הם ינהגו עמנו בתמימות, ויסירו מהם עקשות פה ולזות שפה מלדבר תועה על חכמי הרבנים שבדור. וכל שכן כשישמרו לשונם מלהתלוצץ ומלהלעיג בדברי רבותינו ע"ה הקדושים, התנאים חכמי המשנה והתלמוד, שבדבריהם והמנהגים הקבועים לנו מפייהם ומפי משה מפי הגבורה אנו הולכים. ובזאת יכון לנו לכבדם וללכת לשאול בשלומם אפילו בבתייהם ולמול את בניהם ואפילו בשבת, ולקבור מתיהם ולנחם אבליהם", ועוד הביא שם מדברי רבינו אברהם בן הרמב"ם בתשובה שהרמב"ם התיר הלכה למעשה יין של קראים ולא דנו כיון של גויים.

⁵ רבינו יונה בשערי תשובה (סוף שער א) מפרט את דרכי התשובה, ובעיקר העשרים כתב: "להשיב רבים מעוון... שובו והשיבו מכל פשעיכם - למדנו כי זה מעקרי התשובה". ועיין בהערה 2.

יג. בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו

שאלה

אדם שנולד מאם יהודיה ואב גוי, כיצד קוראים וכותבים את שמו, כגון בכתובה או כאשר הוא עולה לתורה בבית הכנסת. האם על שם הסב, אבי האם (כגון משה בן שם הסב), על שם האם (כגון משה בן שם האם) או מזכירים את שמו בלבד (משה, ללא תוספת)?

תשובה

הדרך הפשוטה והנכונה היא לקרוא לו בשם אמו¹, דהיינו "משה בן (שם האם)". כך יש לקרוא לו בברית המילה², בכתובה בעזה"י ובגט ח"ו. לעניין עלייה לתורה, במקום שיש בושה, כיוון שאין לכך משמעות הלכתית, במקום שיש חשש שיילבנו פניו אפשר להקל ולקרוא לו בשם הסב³.

¹ מכל הסוגיות (קידושין סח ע"ב ועוד) עולה בצורה ברורה שלבן של גוי ויהודיה אין יחס משפחתי לאביו, אלא הוא נחשב לזרע של אמו בלבד. מהפוסקים עולות כמה אפשרויות:

א. לא לכתוב את שמות ההורים כלל. בשולחן ערוך (אבן העזר קכט, ט) פסק שמכיוון שהגט כשר גם כאשר לא כתבו בו את שמות ההורים, במקרים של גר (שאינו מיוחס אחר הוריו), שתוקי (שלא יודעים מיהו אביו) או אסופי (שלא יודעים מיהם הוריו) - אין כותבים אלא את שמותיהם, ולא שמות הוריהם כלל.

ב. "בן אברהם אבינו". בשולחן ערוך (שם, כ) פסק שבגט של גר יש לכתוב "פלוני בן אברהם אבינו". פסיקה זו באה למרות הפסיקה האמורה לעיל שם שלא יכתוב את שמות ההורים כלל. הלבוש (שם) הבין שאפשר לכתוב אצל גר: "בן אברהם אבינו", וכן אפשר לכתוב גם בגט של שתוקי או אסופי.

לעומתו בספר גט פשוט (שם ס"ק מח) פסק שאפשר לכתוב כך רק על גר, אך אם יכתבו כך אצל שתוקי יטעו ויחשבו שמדובר בגר, ואם כן לא יהיה מובן מתוך הגט במי מדובר, והגט יהיה פסול. ג. בן הסב. הרמ"א (או"ח קלט, ג) פסק שמעלים לתורה שתוקי בשם הסב. הטי"ז (שם ס"ק א) חלק עליו מכיוון שהוא לא באמת הבן של הסב, ואם יכתבו לו גט בשם סבו הוא יהיה פסול. לכן למעשה כתב להעלותו: "בן אברהם" (עיין פרי מגדים שם שכתב שאפשר שכוונת הטי"ז היא "בן אברהם אבינו" כמו אצל הגר).

ד. בן האם. רחל בת שמואל האמורא נשבתה בידי שובה גוי בשם 'איסור' וילדה לו בן. לימים איסור זה התגייר, עיין רשב"ם (בבא בתרא קמט ע"א ד"ה דאיסור). והגמרא מכנה בן זה בשם "מרי בר רחל", מכיוון שלהלכה אין מכירים באביו, שהיה גוי.

הגט פשוט (סי' קכט ס"ק נא) והחתם סופר (חלק ד סי' מא) כתבו שיש לכתוב את שם האם בבן של גוי ובשתוקי. גם הדגול מרבבה (על שולחן ערוך אבן העזר קכט, ט) הסכים שכך יש לכתוב בבן גוי, אך לא אצל שתוקי, מכיוון שלגבי בן הגוי ההלכה לא מכירה באב כלל, ואילו לשתוקי יש אב, רק שאנו לא יודעים מי הוא. אך כאמור, הוא מסכים שלבן הגוי יש לקרוא בכתובה בשם האם, ולחילוק זה הסכים האגרות משה (יו"ד סי' קו אות ג) לעניין כתיבת הכתובה.

² כפי שהובא בהערה הקודמת, מהפוסקים משמע שכך שמו ההלכתי לעניין גט וכתובה. יש חשיבות לשם הנקרא בברית כשמו הרשמי, ולכן חשוב לקרוא לו בשם זה במעמד הברית. כמו כן אין במקרה של ברית חשש של הלבנת הפנים, מכיוון שמן הסתם הנוכחים מודעים לזהות של הורי הילד.

³ הנחתנו היא שלהעלות אדם לתורה בשם הכולל את שם אמו עשוי למשוך תשומת לב שאין אנו מעוניינים בה. כפי שהובא לעיל, הרמ"א פסק לעניין שתוקי שאפשר להעלותו לתורה בשם הסב, ואמנם הטי"ז חולק עליו, אך משום חשש הלבנת פנים, ומפני שאין בעלייה לתורה עניין הלכתי, שהרי אפשר לומר "יעמוד השלישי" סתם, בלי לפרש את שמו, לכן נראה שיש לסמוך על שיטת הרמ"א.

Copenhagen, Denmark

קופנהגן, דנמרק
ניסן תשע"ב**יד. בנים לאב יהודי, חברותם בקהילה****שאלה**

בקהילתנו הקטנה והרחוקה אנו מנסים להציל צאצאים לאב יהודי ואם גויה. כולם מסכימים לעובדה שהם אינם יהודים על פי ההלכה, ולכן לפני שהם יתגיירו הם אינם יכולים לקחת חלק פעיל בדברים שצריך בשבילם להיות יהודי, כגון השלמת מניין וכדומה. לעומת זאת, כדי לקרובם אנו מאפשרים להם להיות חלק מהקהילה כגון להשתתף בבחירת הנשיא או להיות חברי ועד. כרב הקהילה הם ביקשו ממני חוות דעת הלכתית בנושא. אודה לכם על תשובתכם.

תשובה

נקדים ונקבע, כי ילד הנולד לאב יהודי ואם גויה, אף שהוא גוי לכל דבר, מכל מקום לדעת פוסקים חשובים מצווה לקרבו ולעודדו להתגייר ולהיות חלק מעם ישראל¹, וזאת בשונה מסתם מועמד לגירות שיש לדחות אותו בשלב ראשון, ובוודאי שאין לעשות פעולות שיעודדו אותו לעבור לעם ישראל. לכן בן לאב יהודי הנמצא בתהליכי גיור מותר לשתפו בבחירות כבוחר, תוך הדגשה שהוא עדיין לא יהודי והוא חייב בגיור מלא. אם מדובר במי שעדיין לא התחיל הליך גיור, והרב חושב שמתן הרשות להשתתף בבחירות כבוחר תעודד אותו להתגייר כראוי בהמשך - הרי שיש מקום לשקול באופן חיובי את קירובו על ידי שישתתף בפעילויות הקהילה, אם דבר זה יגרום לכך שבעתיד

¹ ראה דרכי משה הקצר (אבן העזר סי' קנו, אות א): "אור זרוע ריש יבמות מסתפק אם בנו מן השפחה ומן הנכרית הוא בנו מדרבן, אף על גב דמדאורייתא אינו בנו". אמנם מלשון האור זרוע אפשר להסיק אחרת, וזה לשונו (חלק א. הלכות יבום וקידושין סי' תקצה): "ואמרו בגמרא ורבנן למעוטי שפחה ונכרית כו' דלאו אחותו היא, הלכך מותר בה. מיהו לא ידענא אם שייך בה לגזור מדרבנן". נראה מדבריו שהסתפק במקרה שתתגייר אם היא אסורה מדרבנן משום אחותו מאביו, ולא שייחשב ממש כבנו מדרבנן. ויש לדון עוד במשמעות דבריו ואכמ"ל. אמנם עדיין יש מקום ללמוד מדבריו שיש קשר בין אב יהודי ובנו מן הגויה.

כך הבין גם הראש"ל צ הרב בן ציון חי עזיאל במשפטי עזיאל (כרך ב יו"ד סי' נח) שנשאל על גויה שאביה ישראל והיא נשואה לישראל על ידי ערכאות והיא רוצה להתגייר. הוא השיב: "בנכרית שהיא כבר נשואה לישראל - מעשיה מוכיחים שהיא באה להתגייר לשם שמים, ולפיכך מצוה לקרבה. וכל שכן הוא שמצוה לקרב בת ישראל שנולדה מנכרי ונשאת לישראל. דאף על גב שהבנים נגררים אחרי אמן והם נכרים לכל דבריהם, מכל מקום מזרע ישראל באו ומצוה להשיבם אל צור מחצבתם, אלו האבות, לבל ידח ממנו נדח. מטעמים אלה מותר ומצוה לקבל את שתי הנכריות האם ובתה, להציל את ילדי זרע ישראל מאבדון ואת איש ישראל מחטא ועון תמידי של: 'כי חלל יהודה קדש ובעל בת אל נכר יכרת ה' אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות' (מלאכי ב, יא-יב). כדברים אלה כתבתי בסה"ק 'משפטי עזיאל' (חלק א יו"ד סי' יד סעיף א)".

בהמשך שם דן הרב עזיאל אם לאחר שתתגייר תהיה מותרת לבעלה הישראל. והביא שיש מחבריו הרבנים שכתבו לאסור משום "שאם נתיר להם הנשואין ימצאו כמה בחורים או בניהם עצמם וישאו להם נשים נכריות, בחשבם שהרב מתיר להתחתן בבנות אל נכר". והוא דחה את דבריהם, וכתב: "חששא זאת, דשמא יאמרו התירו חכמים לישא בת אל נכר - אין לה מקום כלל, דמי לא יודע אסור נשואי תערובות בישראל? ואדרבה מזה שיראו שלא מסדרין להם חופה וקידושין אלא אחרי גרות כדת וכהלכה יבינו וידעו אסור נשואי תערובות, שבניה של הנכרית הם כמותה ואף הם לא מותרים להנשא לישראלית אלא אחרי גרותם". עיינו עוד בעניין זה בשו"ת במראה הבזק (חלק ב סי' עא).

ירצה להתגייר², ובלבד שיעשה כן תוך כדי זהירות ממתן לגיטימציה לנישואים עם גויים³, שאז ייצא שכרנו בהפסדנו. לכן בכל מקרה יש לשקול מהי הדרך הראויה לפעול. שיקול זה נתון לדעת רב הקהילה המכיר ויודע את ההשלכות להחלטה על פי היכרותו עם בני הקהילה.

² כן דעת מו"ר הגרנ"א נחום רבינוביץ.

³ לדעת מו"ר הגרז"נ גולדברג יש להוציאם מהקהל, וזאת כדי להבהיר לציבור שהם גויים ולמנוע נישואים עם גויים בעתיד.

California, USA

קליפורניה, ארצות הברית
סיוון תשע"א**טו. בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות****שאלה**

אני מכהן כרב בבית חולים בלוס אנג'לס. הנהלת בית החולים קבעה מקום שהוגדר Interfaith chapel (=מקום תפילה בין דתי). מקום זה מיועד לתפילתם של כל בני הדתות. היהודים מקיימים שם תפילת מנחה בכל יום ולעתים יש שם כמה מניינים בזמנים שונים. הקתולים מתפללים שם שלוש פעמים בשבוע והמוסלמים מתפללים שם בימי שישי. אין שם תפילות משותפות או תפילות באותם זמנים. כמה מהמתפללים היהודים חשו אי נוחות להתפלל במקום זה. הם שאלו אותי האם להתפלל במשרד שלהם או לבוא ולהתפלל במקום זה, מפני שאין לנו בית כנסת אחר? אוסיף עוד ואציין כי מדובר בבית חולים יהודי. יש לנו ארון קודש במקום עם שני ספרי תורה, ועל הארון מבחוץ מצויר מגן דוד גדול וחרוטים בו פסוקים. אין במקום כל סימן של הדתות האחרות. ספרי התפילה שלהם מאוחסנים בארון צדדי סגור.

כמו כן התברר לי שכאשר החלו להתפלל במקום, לפני כשלושים שנה, הרב, שכיהן אז כרב בית החולים, הכריז על המקום כבית כנסת, ולא רק כמקום תפילה לדתות שונות. אמנם הוסכם שכל בני הדתות יוכלו להשתמש במקום אבל הוסכם כי הבסיס הוא יהודי.

המקום נראה כבית כנסת יהודי לכל דבר. יש במקום גם מערכת וידאו שבאמצעותה יכולים החולים במיטותיהם ליהנות מן התפילות כגון קריאת מגילה, כך שיש יתרון גדול בהמשך השימוש במקום זה.

אודה לכם מאד באם תאירו את עיני בסוגיה זו ובהגדרת המקום מבחינת קדושת בית הכנסת.

תשובה

מהפרטים המופיעים בשאלה נראה שאכן מדובר בבית כנסת, אלא שמתאפשרת בו תפילה לבני דתות אחרות.

בעצם הדבר שגויים יבואו ויתפללו לקב"ה בבית הכנסת אין שום איסור, ומקרא מלא הוא: "כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים" (ישעיה נו, ז). אמנם מגונה הדבר שבת כנסת ישמש לתפילה של דתות אחרות. מכל מקום נראה שאין משום כך לאסור ליהודים להתפלל בבית כנסת זה מהטעמים הבאים:

1. לדעת רבים מן הראשונים נצרות אינה נחשבת לעבודה זרה¹. ואף שפוסקים רבים קבעו שאסור להיכנס לכנסייה², מכל מקום כיוון שמקום זה ביסודו הוא בית כנסת, הטעמים לאיסור כניסה לכנסייה אינם שייכים במקרה זה³.

¹ מכיוון שגויים לא נצטוו על השיתוף, ראה שו"ת במראה הבזק (חלק א סי' נט) סקירה של הדעות השונות בעניין זה. יש להוסיף לכך שלדעת מו"ר הגרנ"א רבינוביץ רוב הנוצרים כיום מאמינים בא-ל אחד.

² מכיוון שאף אם הגויים לא נצטוו על השיתוף, מכל מקום ישראל נצטוו על השיתוף, ולכן עבור ישראל נצרות היא עבודה זרה, וממילא אסור לישראל להיכנס לכנסייה כפי שאסור לו להיכנס לבית עבודה זרה.

³ איסור הכניסה לבית עבודה זרה מקורו מהמשנה במסכת עבודה זרה (א, ד): "עיר שיש בה עבודה זרה חוצה לה - מותר, היה חוצה לה עבודה זרה - תוכה מותר. מהו לילך לשם? בזמן שהדרך מיוחדת לאותו

2. כיוון שהמקום ביסודו הוא בית כנסת, יש לומר ש"הם באים בגבולנו"⁴, ואינם יכולים לאסור בית כנסת שלנו⁵.

מקום - אסור". וכתב הרמב"ם בפירוש המשנה: "ולפיכך יש לדעת שכל עיר מערי האומה הנוצרית שיש להם בה במה, רצוני לומר בית תפילתם, אשר הוא בית עבודה זרה בלא ספק, הרי זו העיר אין מותר לעבור בה בכוונה, וכל שכן לדור בה. אבל ה' מסרנו בידיהם עד שנדור בעריהם בעל כרחנו, לקיים ייעודו הרע: 'ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן'. ואם זה הוא דין העיר, קל וחומר לדין בית עבודה זרה עצמו, שכמעט אסור להביט בו, וכל שכן לקרב אליו, וכל שכן להיכנס אליו".
בראשונים מצאנו שני טעמים לאיסור הכניסה לבית עבודה זרה. הראשון הוא מפני החשד שמא נכנס לעבוד עבודה זרה (כך משמע מרש"י והרשב"א עבודה זרה יא ע"ב). הטעם השני הוא שמא יימשך אחר עבודה זרה (כך משמע בתוספות עבודה זרה יז ע"ב).

מכיוון שמקום זה הוא בית כנסת, נראה שאין חשד שנכנס לעבוד עבודה זרה, וכן אין חשש שיימשך אחר עבודה זרה.

⁴ על פי המשנה מסכת עבודה זרה (ג, ד): "אני לא באתי בגבולה, היא באתה בגבוליי".

⁵ וכן כתב בשו"ת יביע אומר (חלק י או"ח סי' טז) לעניין מערת המכפלה, שהישמעאלים באו בגבולנו.

Israel

ישראל

תמוז תשס"ט

טז. הריסת בית כנסת**שאלה**

חברת בנייה קנתה שטח כדי לבנות בו שכונת מגורים. בשטח שנקנה עומד בית כנסת בין בניינים נוספים העומדים להריסה. האם מותר להרוס את בית הכנסת יחד עם שאר הבניינים ולבנות בית כנסת חדש במקומו במקביל לבניינים החדשים העומדים לבניה? האם גודל בית כנסת החדש חייב להיות כגודלו הראשון או שהוא יכול להיות קטן יותר מפני שהקהילה קטנה? אם אין חיוב שיהיה באותו הגודל, האם יש הגבלה על השימוש בשטח שיתפנה?

תשובה

א. כדי להתיר הריסת בית כנסת צריך להפקיעו מקדושתו¹. הפקעה מקדושה נעשית על ידי מכירתו באופן המועיל². כיון שמדובר שכבר היה קניין, יש לברר למפרע האם המכירה הייתה על דעת שיפקיעו את בית הכנסת מקדושתו. אם כן, והדבר נעשה במעמד שבעת טובי העיר או ועד, כגון ועד שכונתי המורשה לכך, והוא מונה לפחות שבעה אנשים³ והקנייה נעשתה בפרסום - קדושתו הופקעה. ב. אם המכירה לא הייתה על דעת שיפקיעו את בית הכנסת מקדושתו אפשר להציע פתרון אחר: ימכרו את בית הכנסת לאדם שלישי והוא ימכור אותו בחזרה לחברת הבנייה על מנת להפקיע את קדושתו⁴.

¹ כאן לא נדון האם למוכרים היה מותר למכור את בית הכנסת. לגבי שאלה זו ודומות לה ראה בהרחבה בשו"ת במראה הבזק חלק ב סי' יח, ובחלק ו סי' יט ובמקומות נוספים.

² בשו"ת הר צבי (או"ח חלק א סי' עו) פסק שבית כנסת שכונתי שנבנה רק לבני השכונה אינו מוגדר כבית כנסת של כרכים (שנפסק בשולחן ערוך [או"ח קנג, ז] שאסור למכרו), אלא כבית כנסת של כפרים שאפשר למכרו בתנאים מסוימים.

³ וצריכים להיות דווקא שבעה, מכיוון שלא מונו במפורש למכירה. כך מכריע המשנה ברורה (סי' קנג ס"ק כט) ומקורו בשו"ת הרשב"א (חלק א סי' תריז), אך מספיקה הכרעת רובם, כמו שמביא ביאור הלכה (שם ד"ה והוא הדין אם מכרו).

⁴ במשנה ברורה (סי' קנג ס"ק נו) הביא מדברי הפרי מגדים (משבצות זהב ס"ק יא) שהסתפק אם צריך להתנות בעת המכירה שרוצה להפקיע את קדושת בית הכנסת, ומדברי המשנה ברורה משמע שנוטה להחמיר, אבל לא הכריע וכתב בלשון "אפשר", ולכן גם בנדון דידן גם אם לא התכוונו בעת המכירה להפקיע את הקדושה – יש לומר שפקעה הקדושה מעצם המכירה. אפשר לצרף להקל את דברי הגר"מ פיינשטיין באגרות משה (או"ח חלק א סי' נ) שפסק שבית כנסת שאינו בשימוש ואף אין צורך בדמיו כדי לבנות בית כנסת אחר, כפי שמדובר בנדון דידן, פקעה קדושתו לגמרי מאליו גם ללא מכירה. אפשרות נוספת מובאת בשו"ת מהרש"ם (חלק א סי' י) והיא הפקעת בית הכנסת על ידי פדיונו, דהיינו שיפדו אותו בשווה פרוטה או סכום סמלי אחר (כגון ח"י שקלים), ואת כסף הפדיון ליעד למטרה קדושה.

אפשרות זו הובאה גם בשו"ת במראה הבזק (חלק א סי' כג, ובחלק ג סי' כז). בתשובות אלו הוזכרו דבריו כקולא אפשרית, אך לא סמכנו עליהם להתיר למעשה. גם הרב דב ליאור (בטאון ישיבת שדרות: אפיקי דעה - קדושת בית המדרש ובית הכנסת, עמ' 92) מצרף את דברי המהרש"ם כדי להפקיע קדושה לדעת הסוברים שקדושת בית כנסת היא מדאורייתא (שיטת היראים).

אמנם בנדון דידן שכבר הייתה כבר מכירה ויש ספק אם המכירה צריכה להיות בכוונה להפקיע את הקדושה או שמספיקה גם מכירה ללא כוונה, אם האפשרות שהוזכרה בגוף התשובה, למכור לאדם שלישי ולקנות ממנו, קשה לביצוע, אז אפשר לסמוך על דברי המהרש"ם להקל ולהסתפק בפדיון בית הכנסת בכסף.

- ג. מכיון שבית הכנסת העומד להריסה אינו פעיל, מותר להרוס אותו על מנת לבנות בית כנסת חלופי.⁵
- ד. אין חיוב שבית הכנסת החדש יהיה באותו גודל של בית הכנסת הישן, והוא יכול להיות אף קטן יותר.
- ה. בשטח שיתפנה יש הגבלה שלא ישתמשו בו שימוש בזוי, כגון שירותים, בית מרחץ וכד', אך בשעת הדחק אפשר להתיר לעשות בו כל שימוש.⁶

⁵ במסכת בבא בתרא (ג ע"ב) אמרו שאסור להרוס בית כנסת אחד עד שיבנו בית כנסת אחר. בגמרא הזכירו שני טעמים: א. משום שאין מקום אחר להתפלל בו. ב. שמא יארע אונס ולא יבנו את בית הכנסת החלופי, ויישארו ללא בית כנסת.

השולחן ערוך (או"ח קנב, א) פסק כטעם השני: "שמא יארע להם אונס שלא יבנו השני". נחלקו המגן אברהם והט"ז מה הדין במקרה שיש להם מקום אחר להתפלל בו, לדעת המגן אברהם אסור אפילו במקרה כזה, ולדעת הט"ז מותר. בביאור הלכה מכריע להקל, ובתנאי שיש מקום ברווח להכיל את כל המתפללים בבית כנסת האחר. בנדון דידן החשש שלא יהיה מקום אחר להתפלל אינו קיים, שהרי אין מתפללים בבית כנסת העומד להריסה.

⁶ כך אמרו בגמרא (מגילה כו ע"ב), וכך פסק השולחן ערוך (או"ח קנג, ט): "כשמוכרים אנשי הכפר בית הכנסת יכולים למכרו ממכר עולם, והלוקח יעשה בו מה שירצה, חוץ ממרחץ ובורסקי ובית טבילה ובית הכסא; ואם מכרוהו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, יעשה הלוקח אפילו אלו ארבעה דברים". הרמ"א (שם, ז) פסק שמכירה בפרסום נקראת "במעמד אנשי העיר", ולכן כיום שמכירה נעשית לאחר מכרז, הדבר נחשב כמפורסם לעניין הנ"ל.

בביאור הלכה (שם ד"ה ואם מכרוהו) דן בעניין זה ואומר שבדין זה נחלקו ראשונים ואחרונים, ויש האוסרים בכל מקרה לעשות שימוש בזוי במקום שהיה קודם בית כנסת, ולכן עדיף להימנע משמוש בזוי. אמנם, כשאין אפשרות אחרת אפשר לסמוך על השיטות המקלות.

יז. מנה חמה, הכנתה בשבת

שאלה

אנו מכהנים כשליחים מישראל בתפקידי חינוך ורבנות. בחנות של המוצרים הכשרים מוכרים את המוצר "מנה חמה" מישראל. ברצוננו לדעת מה דין הכנתה בשבת.

תשובה¹

א. מותר להכין בשבת מנה חמה העשויה מאטריות וקוסקוס וכד', שאינה הופכת לעיסה.²

¹ כדי לענות על השאלה יש לתאר תחילה את המציאות המדוברת: המנה העיקרית של המנה חמה עוברת בישול באופן שהמאכל מוכשר לגמרי לאכילה. לאחר מכן ישנו תהליך של ייבוש שלאחריו המנה חמה אינה ראויה לאכילה. אך לאחר שרייה במים, אפילו פושרים, היא חוזרת להיות ראויה לאכילה. בנוסף למנה העיקרית עצמה ישנם, בקופסה או בשקית, תבלינים שלא התבשלו, ירקות מיובשים שכנראה בושלו ואחר כך יובשו ועלים ירוקים מיובשים שייתכן שלא התבשלו.

² תחילה נברר אם יש לאסור את הכנת המנה החמה כשלעצמה (כלומר האטריות וכדומה ללא התוספות) משום בישול.

שנינו במשנה (שבת כב, ב): "כל שבא בחמין מלפני השבת - שורין אותו בחמין בשבת". ואם כן נראה בפשטות שמכיוון שהמנה חמה עברה כבר בישול לפני שבת, יהיה מותר לשבותה בחמין ואפילו מכלי ראשון. אלא שיש מקום לפקפק ולומר שאולי תהליך הייבוש, שאחריו המאכל כבר אינו ראוי לאכילה, ביטל מהמנה חמה את הבישול הראשון, ושוב יהיה איסור בישול בהכשרת המנה חמה לאכילה.

אמנם אם אכן כך הדבר אזי לכאורה יש לאסור להכין מנה חמה אף בכלי שני, כדין קוליים האיספנין (במשנה שם), שהרי אף בכלי שני המנה החמה מוכשרת לאכילה.

מבדיקה שערכנו עולה כי הכשרת המנה חמה לאכילה יכולה להיעשות גם במים פושרים. ולפי זה יש לעיין האם עדיין יש לאסור להכין במים חמים. לכאורה יש בכך מחלוקת. הבית יוסף (או"ח סי' שיח) הבין בדעת הפרדס שאף דבר שאפשר להכשירו לאכילה על ידי הדחה בצונן, מותר להדחיו רק בצונן, אך בחמין אסור. הבית יוסף תמה על הפרדס, שהרי אם אפשר להכשיר לאכילה בצונן, מדוע שלא יהיה מותר אף בחמין ומדוע התיר הפרדס רק בצונן? הדרישה (שם ס"ק ד) והאליה רבה (שם ס"ק יד) הבינו שגם לדעת הפרדס מותר להדחיו אף בחמין דבר שאפשר להכשירו לאכילה על ידי צונן.

הט"ז (שם ס"ק ה) הבין את דברי הפרדס כמו שהבינם הבית יוסף, ונראה שפוסק להחמיר כדעה זו, שהרי התיר לרחוץ בצונן בלבד הערינג שיש בו הרבה מלח. במשנה ברורה (שם ס"ק לו) מביא מחלוקת אחרונים בעניין זה, ואומר שנכון לנהוג למעשה כשיטת הט"ז.

נמצא שלדעת הבית יוסף, הדרישה והאליה רבה (ועיין בשער הציון ס"ק נא שכן סוברים התוספת שבת ומחצית השקל בדעת המגן אברהם) מותר לשרות את המנה חמה בחמין. ולכאורה לפי הט"ז והמשנה ברורה יהיה אסור לשרות בכלי שני. אך אפשר לומר שבמנה חמה אף המשנה ברורה יתיר, מפני שבניגוד לדג מלוח שלא התבשל, המנה חמה עברה תהליך של בישול, (וכן משמע בביאור הלכה שם ד"ה חוץ, שזו הסיבה לאסור הדחה בחמין בדג מלוח).

ועל כן נראה שיש להתיר את הכנת עיקר המנה החמה (כגון האטריות) אף בעירוי מכלי ראשון, לפי שסברת הבית יוסף מסתברת מאוד, ועוד שהרבה אחרונים הבינו שאף הפרדס התיר, ואף החולקים ייתכן שידו בנדון דידן.

לסוברים שיש מכה בפטיש באוכלים (פרי מגדים אשל אברהם סי' שיח ס"ק טז, לבוש שם ס"ק ד, נשמת אדם חלק ב כלל כ ס"ק ה, וכן פסק הבן איש חי בשו"ת רב פעלים או"ח חלק א סי' טז) יש מקום לאסור את הכנת המנה חמה בשבת אף בצונן. אך פוסקים רבים חולקים על שיטה זו וסוברים שאין מכה בפטיש באוכלים (אליה רבה סי' שיח ס"ק טז, ביאור הלכה שם ד"ה קוליים, ועיין חזון עובדיה שבת חלק ד עמ' רצה-שו שהביא רשימה ארוכה של פוסקים הסוברים שאין מכה בפטיש באוכלים), וגם לחוששים לאיסור מכה בפטיש באוכלים אפשר להקל אם מכין ואוכל מיד (כן כתב בחזון עובדיה שם על פי הרשב"א בתשובה, חלק ד סי' עה).

- ב. אם יש בה תבלינים ועלים שאינם מבושלים - אין לערות מים חמים מכלי ראשון לתוך המנה החמה, אלא יערה עליה מים מכלי שני. אם התבלינים נמצאים בשקית נפרדת - אפשר להוסיף אותם למנה לאחר שעירה את המים מכלי ראשון.
- ג. לחוששים לבישול תבלינים אף בכלי שני - יערה למנה חמה מים מכלי שני³.
- ד. מנה חמה מסוג "פירה", שבהכנתה האבקה הופכת לעיסה - אסור להכין אותה בשבת משום מלאכת לש⁴.

³ כאמור לעיל בהערה 1 יש במנה חמה בנוסף למנה העיקרית גם תבלינים ועלים ירוקים שלא התבשלו, ויש לדון אם מותר להכין מנה חמה עם תבלינים.

בגמרא (שבת מ ע"ב) מבואר שכלי שני אינו מבשל, אלא שישנם דברים המכונים "קלי הבישול" שמתבשלים גם בכלי שני, כגון מליח הישן וקוליים האיספנין (משנה שבת כב, ב). ועוד מבואר בגמרא (שם מב ע"ב) שכלי שני אינו מבשל. ולפי אחת מלשונות הגמרא מותר ליתן מלח אף בכלי ראשון. אך יש לברר מה דין שאר דברים, אם מותר לתת אותם בכלי שני. דעת היראים (סי' רעד) היא שמכיוון שאין אנו בקיאים לדעת מה מתבשל בכלי שני ומה אינו מתבשל - לכן יש להיזהר שלא להכניס שום דבר לכלי שני ואף לא לכלי שלישי במקום שהיד סולדת בו. ויש פוסקים שפסקו כיראים, וביניהם החיי אדם (כלל כ, ד) ושולחן ערוך הרב (או"ח שיח, יב) וכן נראה שפוסק המשנה ברורה (שם ס"ק מב וס"ק מה).

אמנם גם לדעת המחמירים בדברים שאיננו יודעים אם מתבשלים בכלי שני יש מקום להקל בכלי שלישי, וכן נראה שהיא דעת המגן אברהם (שם, ובסי' תמוז ס"ק ט) וכן פסק הפרי מגדים (סי' שיח אשל אברהם ס"ק לה) והביאו המשנה ברורה (שם ס"ק מז), וכן נראה שהיא דעתו, שכן התיר לתת חתיכות פת או בצלים בכלי שלישי שהיד סולדת בו (שם ס"ק מה). כן פסק גם באגרות משה (או"ח חלק ד סי' עד, בישול, אות ד ואות טו) וכתב שנוהגים להקל בכלי שלישי אף בחום שהיד נכוית בו, וכתב שאולי אף החיי אדם, שאסר בחום שהיד נכוית בכלי שני, יתיר בכלי שלישי.

החזון איש (או"ח נב, יט) כתב שלא מצאנו מקור שבו חילקו בין כלי שני לכלי שלישי, והדבר תלוי בחום המים שבכלי, אם היד סולדת בהם או לא. אך בסוף דבריו כתב שמכיוון שמה שנהגו לאסור את כל הדברים בכלי שני אינו אלא חומרה, מה שנהגו - נהגו, ועל הרוב אין היד סולדת בכלי שלישי ולכן הקלו בו (ונמצא שהקל גם באם היד סולדת בו). אמנם ערוך השולחן (או"ח שיח, כח) פסק שאין לערות על עלי תה מכלי שלישי, שהרי "עינינו רואות שמתבשלים בכלי שני ובכלי שלישי". אך האגרות משה (שם אות טו) חלק עליו, וטען שמה שאנו רואים שצבע המים משתנה אינו עניין לבישול, שהרי אף בצונן משתנה צבע המים.

אמנם בתבלינים לכאורה גם המחמירים יודו שיש להתיר בכלי שני, שהרי בגמרא מפורש שמותר לתת תבלין בכלי שני. אמנם בשמירת שבת כהלכתה (פרק א הערה קנב) כתב שדעת הגר"ז אורבך היא שייטכן שבתבלינים דקים ושחוקים יש בישול אף בכלי שני. אך בספר אורחות שבת (פרק א הערה צו) וכן בספר שבת כהלכה (עמ' נ) תמהו על דבריו אלו, שהרי אף בזמן חז"ל נהגו לשחוק תבלינים, ואילו היה חילוק בין תבלינים שחוקים לשאינם שחוקים היו צריכים לפרש זאת. וכן לא מצאנו בין הפוסקים מי שחילק בין תבלינים שחוקים ללא שחוקים.

נמצא שאף אם ישנם תבלינים שאינם מבושלים יש מקום גדול להקל ליתנם אפילו בכלי שני, וכל שכן בעירו מכלי זה (שכן אף בעירו מכלי ראשון יש ראשונים שהקלו שאין דינו ככלי ראשון, ראה בית יוסף או"ח סי' שיח אות י) או ליתנם בכלי שלישי. אולם אין לערות על התבלינים מכלי ראשון, כפי שנפסק בשולחן ערוך (או"ח שיח, י).

⁴ אגרות משה (או"ח חלק ד סי' עד, טוחן, אות יב).

New York, USA

ניו יורק, ארצות הברית
תשרי תשע"א**יח. אותיות מגנט, סידורם בשבת****שאלה**

הסתפקתי בעניין כותב בשבת, האם יהיה מותר להניח אותיות ממגנט שאין להם רקע בפני עצמם על המקרר בשבת?
והנה ראיתי בספר "שמירת שבת כהלכתה" (פרק טו הערה סד) שדן בכיוצא בזה, והתיר אם יש לאותיות רקע בפני עצמם. אמנם שמא יש להחמיר במקרה שאין להם רקע בפני עצמם, ודומה הדבר למה שאסר המגן אברהם בענין חיבור אותיות לפרוכת?

תשובה

מותר לסדר אותיות שעשויות ממגנט על מקרר, אף שבכך נוצרת מילה בעלת משמעות, ואין בזה משום איסור כותב, מכמה טעמים:
א. יש הסוברים שחיבור אותיות למשטח אינו כתיבה¹.
ב. חיבור האותיות למקרר אינו נחשב חיבור קבוע².

¹ בגמרא מסכת גיטין (כ ע"א) אמרו: "תנו רבנן: 'וכתב' - ולא חקק. למימרא, דחקיקה לאו כתיבה היא? ורמינהו: עבד שיצא בכתב שעל גבי טבלא ופנקס - יצא לחירות, אבל לא בכתב שעל גבי כיפא ואנדוכתרי". ופירש רש"י שהכוונה שרקמו אותיות על גבי כיפא (כובע של צמר) ואנדוכתרי (תכשיט), וגט שנכתב באופן זה של רקימה - פסול.

המגן אברהם (סי' שמ ס"ק י) מסיק מגמרא זו: "שאם תוחב אותיות של כסף על גבי בגד - מקרי כתב עיין שם, ואם כן אפשר דאסור לעשותו בשבת". יש לשאול כיצד למד המגן אברהם את דינו מהגמרא שאם תופר אותיות כסף על גבי בגד זה כתב, והרי משם לכאורה מוכח להפך, שאם רקם אותיות על גבי כיפה ונתן לאשתו או לעבדו בתור גט - הגט אינו מועיל, ומשמע שאין זה כתב? אכן מסיבה זו ערוך השולחן (שם, לג) חלק על דברי המגן אברהם, וכתב: "אמנם באמת המעיין שם יראה דאדרבא, דמבואר משם דאינו כתב".

אמנם הבית יוסף (אבן העזר סוף סי' קכה) מביא מהראשונים שתי אפשרויות לבאר את דברי הגמרא. שיטה אחת היא שיטת הערוך, העיטור ורבינו ירוחם, שפירשו שרקימה אינה נחשבת כתב כלל. ולשיטה זו דברי המגן אברהם קשים. לעומת זאת רש"י (גיטין כ ע"א) כתב "ואם רקמו עליהן אותיות הגט אינו כתב, לפי שאינו כתוב וקבוע אלא מוטל על הבגד וב' ראשו תחובים". וכתב הבית יוסף על דברי רש"י: "ויש לדון בדבריו שאם הוא קבוע כגון שהוא ארוג או שהוא מרוקם כמו שרוקמין הנשים אצלנו שהוא קבוע - כתב מיקרי וכשר, וצ"ע". ולפי זה אפשר להבין שהמגן אברהם למד מדברי רש"י שאם רוקם אות באופן שהוא קבוע ומתקיים שייחשב כתב (וכן כתב בנשמת אדם חלק ב-ג כלל לו אות ב).

במחצית השקל (על המגן אברהם הנ"ל, הובאו דבריו גם בחתם סופר גיטין כ ע"א) ביאר שאפילו לשיטת הערוך והסוברים כמותו שרקימה אינה נחשבת כתב כלל, עדיין המגן אברהם יכול היה ללמוד את דינו שלעניין שבת רקימה נחשבת כתיבה, והוא יבאר שרק לעניין גט רקימה אינה נחשבת כתיבה, משום שבגט צריך כתיבה על ספר ובדיו שבו האותיות דבוקות לקלף, אז נחשב הדבר לכתיבה על גבי ספר, אך ברקימה, שאין האותיות דבוקות למה שהם נרקמים עליו, אין זה נחשב לכתיבה על גבי ספר, אלא כאותיות פורחות באוויר ופסול לגט. אך בשבת - כל כתב, אפילו שאינו על גבי ספר, אסור, ולכן רקימה אסורה. וראה בשו"ת היכל יצחק (להגרא"י הרצוג או"ח סי' מו) שביאר באופן דומה אך בסגנון אחר. אמנם ערוך השולחן (או"ח סי' שמ, לג) כתב שיישוב זה דחוק מאוד. ובנשמת אדם (וכן בהיכל יצחק) הוסיף להקשות על המגן אברהם שאפילו אם נאמר שרקימה נחשבת כתיבה לעניין שבת, מכל מקום זהו דווקא אם יוצר את צורת האותיות באמצעות רקימה, אך אם האותיות כבר קיימות בצורתן והוא רק מחברן לבגד, אין זו כתיבה.

אמנם למעשה בחיי אדם (חלק ב-ג כלל לו סעיף ו) כתב להחמיר כדברי המגן אברהם, וכן כתב באגרות משה (או"ח חלק א סי' קלה) שאף שלא נתבררו דברי המגן אברהם, מכל מקום למעשה יש להחמיר.

ג. האותיות עשויות לכך שיסירו ויניחו אותן כל הזמן.³

² הנשמת אדם (חלק ב-ג כלל לו אות ב) כתב שאף לדעת המגן אברהם שחיבור אותיות הוא כתיבה, זהו דווקא כשמחברו בחיבור קבוע, אך מותר לחברו בחיבור שאינו קבוע, כגון שמחבר אותיות לפרוכת עם מחט שיש לה שני נקבים. ואם כן גם חיבור אותיות למקרה באמצעות מגנט אינו חיבור קבוע. וכן בהיכל יצחק (או"ח סי' מו) כתב שכאשר מודדים חום של חולה בשבת ורוצים לכתוב את מידת החום ליד מיטתו, מותר לשים לידו ספרות, במקום הקבוע לכך מראש, שצירופן יוצר מספר, וכתב שלחומרת המגן אברהם אין מקור, אך אף אם נפסוק הלכה כמותו, הרי שזה רק במקרה שמחבר את האותיות עם בורג וכדו', ולא בצורה כזו שמניח מספר או אות בתוך מסגרת.

וכן כתב באגרות משה (או"ח חלק א סי' קלה), שבבית כנסת שרוצים לתלות את מספר העמ' בסידור כדי שיוכל הקהל להתמצא בתפילה, מותר להעמיד מספרים אחד ליד השני אם אינם מחוברים לשום דבר, ומסיק: "אם יש איזה חבור דקובען הגבאי שלא יזוזו ממקומן - יש לאסור כהמגן אברהם, ואם אין שום חבור, רק שהעמידן אות זה אצל זה לבד - אין לאסור, לא מצד כותב ולא מצד מוחק". ונראה שאסר לחבר את המספרים בחיבור קבוע למקומם, אך לא אסר להעמיד אותן באופן יציב, אחרת מה הועילה ההעמדה?

מכיוון שלא נראה לומר שקביעת המגנטים על המקרה קבועה יותר מהקביעות שעליה דנים בגמרא בגיטין כשאותיות הגט רקומות על כיפה, ומן הסתם אין אותיות הגט נופלות כשנוגעים בהם, לכן נראה שלפי סברה זו גם לשיטת המגן אברהם אפשר יהיה להדביק מגנטים אלו למקרה.

אמנם בשמירת שבת כהלכתה (מהדורה שלישית פרק טז, סעיף כד) כתב: "אין להצמיד אותיות וחלקי ציורים מגנטיים ללוח המיוחד לכך (או על דלת המקרה)", ועיין שם בהערה סז* שהטעם הוא: "מכיון שהם יכולים להשאר לזמן ארוך בגלל המגנט שבהם - אסור בכל עניין, אפילו מתכוון להורידו לאחר זמן קצר". אמנם נראה שמגנט של משחק ילדים אינו חיבור יותר חזק מתחבת מחט שהתיר הנשמת אדם, וכן מהכנסת המספרים למסגרת שהתיר בהיכל יצחק. אמנם, בשולחן שלמה (סי' שמ, אות יג, ב) כתב שמותר לשים מספרים שמציינים את חום החולה ליד מיטתו בתוך מסגרת, "משום דחולה שאני". אך בהיכל יצחק לא נראה שתלה את היתרו בכך שחולה שאני, אלא לדעתו כאשר החיבור אינו קבוע אלא מחובר באופן שאפשר בקלות להסירו - אין זו כתיבה.

³ הרמ"א בתשובה (סי' קיט, מובאת בנושאי הכלים על השולחן ערוך או"ח סי' שמ) דן במקרה שכתבו אותיות על ראשי הדפים של ספר, אם מותר לפתוח ולסגור אותו בשבת, כיון שכשפותח וסוגר את הספר נמצא שמוחק וכותב את האותיות שעל ראשי הדפים. וכתב הרמ"א להתיר משני טעמים:

א. הספר עשוי לפתיחה ולסגירה.

ב. בגמרא במסכת שבת (קד ע"ב) אמרו שאם אדם כותב שתי אותיות באופן שאחת מרוחקת מהשנייה חייב משום כותב כבר משעת הכתיבה, כיון שאפשר לקרב את שתי האותיות אחת לשנייה, ומחוסר קריבה אינו כמחוסר מעשה. משמע שאיסור הכתיבה הוא ביצירת חלקי האות או המילה, גם אם כעת האותיות רחוקות האחת מהשנייה, וכדי ליצור רצף של שתי אותיות צריך לקרב את האותיות בכדי שתיווצר המילה. לא סביר שלאחר שעבר על איסור כותב, כשכתב שתי אותיות בשני מקומות שונים, שנאמר שעבר שוב על האיסור כאשר יחבר אותן זו לזו. ולפי זה משמע שקירוב אותיות כתובות אינו כלול באיסור כותב. והוא הדין למילים הכתובות בצדו של ספר, קירוב והרחקת חלקי האותיות הכתובות לא ייחשב ככתיבה ומחיקה.

הנשמת אדם (שם) מבאר שעיקר טעמו של הרמ"א הוא הטעם השני, שכאשר מקרב אותיות כתובות אינו עובר על איסור, אך כתב שאולי אפשר לומר שכוונת הטעם הראשון היא שכיון שהספר עשוי להפתח ולהסגר הרי שהכתיבה והמחיקה אינן מתקיימות, ולכן אין איסור לכתוב בצורה זו. ואף שיש איסור מדרבנן בכתיבה שאינה מתקיימת, נראה שמכיוון שמדובר בקירוב אותיות גם מדרבנן אין איסור, וזה נלמד מהטעם השני שהוזכר.

המגן אברהם, המשנה ברורה (סי' שמ ס"ק יז) וערוך השולחן (שם סעיף כג) הביאו רק את טעמו הראשון של הרמ"א, ומבארים ערוך השולחן והמשנה ברורה שמכיוון שהספר עשוי להפתח ולהסגר אין כאן כלל כתיבה. ומדמים מציאות זו לחלון, שאף שאסור להרכיב חלון בשבת, מדין בונה, חלון שמחובר לקיר ועשוי להפתח ולהסגר - אינו עובר על מלאכת בונה כשפותח וסוגר אותו, מכיוון שדרכו בכך. וכן עיין עוד באבני נזר (או"ח סי' רי אות טז) שכך הבין את דברי הרמ"א, והביא ראייה לדבריו שההגדרה של דבר שאינו מתקיים אינה מציאות מוחלטת אלא תלויה במחשבת האדם.

העולה מכל הנ"ל הוא שלפי תשובת הרמ"א נראה שבנדון דידן לא יהיה שום איסור, בין לפי פירושו של הנשמת אדם, ובין לפי פירושו של המשנה ברורה. לפי הנשמת אדם הרי שכאן הוא רק מקרב אותיות כתובות, וגם לדעת המשנה ברורה נראה שהדבקה המגנטים דומה לפתיחה וסגירה של ספר, שהרי גם

במקרה של מגנטים אינם עשויים להישאר על המקרר זמן ארוך, ועתידים להוריד אותם ולשים במקומם דבר אחר.
וכן פסק מו"ר הגרנ"א רבינוביץ להתיר (בעל-פה), והשווה למה שפסק בשו"ת שיח נחום (סי' כד), שם התיר לשחק את המשחק 'scrabble' (שבץ-נא), שבו גם מקרבים אותיות זו לזו. וכן התיר באורחות שבת (חלק א פרק טו סעיף יז, וראה הערה כה).

יט. מקק, צידתו בשבת

שאלה

מקק (ג'ויק; תַּקָּן) שאינו מזיק אבל בני הבית הילדים נגעלים מנכחותו ומפחדים ממנו, והוא מסתובב בתוך הבית ופעמים גם מגיע או יכול להגיע למקום שבו אוכלים ומפריע לעונג השבת, האם יש מקום להתיר את צידתו על מנת לזרקו מחוץ לבית? בכמה ספרים ראינו שהתירו לרסס חומר קוטל חרקים לידו, ולהשאיר לו מקום אחר לברוח, אמנם לא תמיד הדבר מציאותי שהרי אם הוא ליד מקום אוכל ודאי לא ירססו שם, על כן שמא יש להקל בזה מצד שאין במינו ניצוד, ואז האיסור הוא רק מדרבנן, ובמקום עונג שבת, שאמנם התירו רק שבות דאמירה, כמובא בשולחן ערוך (או"ח שז, ה), אבל שמא גם בזה יתירו מפני שהוא צער גדול לסועדים בבית, וקשה לבקש שיעשו זאת בשינוי שהרי על מנת לתפסו צריך מהירות ומיומנות.

תשובה

אם תַּקָּן (סוג של מקק=ג'ויק) מסתובב בבית ואי אפשר לסלקו עם מקל, והדבר מפריע לבני הבית לסעוד בסעודת שבת - אסור לצודו¹, אבל מותר לומר לגוי לצודו ולהוציאו². אם אין גוי, ובין הסועדים המצטערים ישנו קטן פחות מגיל מצוות, מותר לתת לקטן לצודו ולהוציאו³.

¹ איסור צידת התיקן הוא מדרבנן מכיוון שהתיקן אין במינו ניצוד, וכמבואר בגמרא (שבת קו ע"ב) שלדעת חכמים הצד בעל חיים שאין במינו ניצוד פטור אבל אסור, וכן פסק הרמב"ם (הלכות שבת י, כד) והשולחן ערוך (או"ח שטז, ג).

אמנם מצאנו מקרים שהתירו צידה האסורה מדרבנן בשביל מניעת נזק וצער, כגון לצוד נחשים ורמשים המזיקים כדי שלא ינשכו אותו (שבת קז ע"א, רמב"ם הלכות שבת י, כה ושולחן ערוך או"ח שטז, ז) וכן צידת פרעוש הנמצא על בשרו ועוקצו (תוספות שבת קז ע"ב ד"ה הצד את הפרעוש, רא"ש שבת יד, א, שולחן ערוך או"ח שטז, ט. ועיין משנה ברורה סי' שטז ס"ק לו שנחלקו הפוסקים אם אינו על בשרו אלא על חלוקו מבפנים וירא שיעקצנו, אם גם כן מותר), ואם כן היה מקום להקל גם משום צערם של הסועדים, אך למעשה נראה שרק משום צער הגוף התירו, כגון למנוע נשיכה או עקיצה, אך לא משום צער של חוסר נוחות.

² כפי שנתבאר, צידת התיקן אסורה מדרבנן בלבד, ואם כן משום צער אפשר לומר לגוי לצודו וכדברי השולחן ערוך (או"ח שז, ה): "דבר שאינו מלאכה, ואינו אסור לעשות בשבת אלא משום שבות, מותר לישראל לומר לגוי לעשותו בשבת, והוא שיהיה שם מקצת חולי, או יהיה צריך לדבר צורך הרבה, או מפני מצוה. כיצד? אומר ישראל לגוי בשבת לעלות באילן להביא שופר לתקוע תקיעת מצוה או להביא מים דרך חצר שלא עירבו, לרחוץ בו המצטער. ויש אוסרין". הוסיף הרמ"א: "ולקמן סי' תקפז פסק להתיר, ועיין לעיל סי' רעו דיש מקילין אפילו במלאכה דאורייתא, ועיין שם סעיף ג'".

³ על פי דברי ר' עקיבא איגר שהובאו בביאור הלכה (סי' שמג ד"ה מדברי סופרים): "כתב בתשובת רבינו עקיבא איגר על דבר טלטול הספרים לבית הכנסת במקום שאין עירוב על ידי תינוק, אי יש לסמוך בזה על הרשב"א דאיסור דרבנן ספינן ליה בידים. והשיב דזה אינו, דהא הר"ן כתב בפרק כל כתבי להדיא דאף להרשב"א ספינן ליה רק לצרכו ולא לצרכנו, ואדרבה מחינן בידים. ויש תקנה ליתן להתינוק חומש וסידור שישא לבית הכנסת לצורך עצמו, להתפלל ולשמוע קריאת התורה, וממילא יצטרף הגדול עמו להתפלל יחד". ולפי זה אפשר לומר לקטן שיצוד את התיקן ויסלקנו אם התיקן מפריע גם לקטן ונמצא שעושה כן לצורכו.

אמנם בספר לוי' חן (סי' שמג) העיר שרבו החולקים על ר' עקיבא איגר, ובפרט הנוקטים כדעת השולחן ערוך שפוסק כרמב"ם שאסור להאכילו איסור דרבנן אפילו לצורכו של הקטן, ולא כדעת הרשב"א שהתיר. ומכל מקום מאחר ומצאנו שהתירו צידה האסורה מדרבנן במקום צער, אלא שלא ברור לנו שאף משום צער כזה התירו, וכפי שנתבאר, בוודאי בקטן אפשר לסמוך על דעת ר' עקיבא איגר והמשנה ברורה.

Cancun, Mexico

קנקון, מקסיקו
תשרי תשע"ב**כ. דג שבישלה או כבשה עובדת נכריה, דינו בשבת ובחול****שאלה**

אני שליח בקנקון, מקסיקו. הקהילה שבה אני משמש כרב עוברת שינוי גדול, מקהילה רפורמית לאורתודוקסית. אנו נמצאים בראשיתו של התהליך, ולכן זעזוע עלול לגרום למתפללים רבים להפסיק לבוא לתפילה, וממילא הקשר עמם ח"ו ינותק. הקהילה מפעילה מטבח כשר, ובילי שבת ובבוקרו מוגשת ארוחה. חברי הקהילה סומכים על ארוחה זו כסעודת השבת שלהם, וישנם אף כאלו שמצבם הכלכלי מאלץ אותם לסמוך על ארוחת השבת המוגשת בקהילה, שאם לא כן - לא יאכלו. ארוחות אלו העלו שתי שאלות:

א. בליל שבת, אחרי כניסת השבת העוזרת הכניסה דג לסיר כדי לבשלו אף שנאמר לה בפירוש להכניסו עד שעה מסוימת. העוזרת עשתה כך כדי שהדג יהיה טעים יותר. השאלה היא: במצב הנוכחי, שבו ישנם רבים העלולים להיפגע אם לא יוגש הדג, ועוד שיש כאלה שיישארו רעבים, האם יש מקום להתיר ולהגיש את הדג ובאיזה אופן?
מהם השיקולים ההלכתיים אותם יש לשקול במקרים דומים בעתיד?
במקרה זה, מאחר שלא יכולתי להתייעץ לפני כן הודעתי שהדג בושל בשבת והניחוהו בנפרד משאר האוכל.

ב. ישנו מאכל הנקרא סביצ'ה. זהו דג הכבוש בלימון. האם יש בהכנה שכזו איסור של בישולי גויים? העוזרת הגויה "פסקה" שאין זה בישול, והכניסה את הדג למיץ בשבת. האם מותר לאכול את הדג?
האם בדיעבד, כגון שזהו האוכל היחיד, יש מקום להקל משום שאין זה בישול באש או תולדותיה?

תשובה

תחילה נקדים כי אם אכן הדבר אסור ואי אפשר להתירו, גם בקהילה כמו שלך צריך למצוא את הדרך הנכונה להסביר זאת ולחנך אותם לשמירת השבת כהלכה. ברם, כפי שיפורט בהמשך, במקרה כמו שהיה אצלכם יש להשתמש בכלל "כח דהיתרא עדיף", כפי שראוי ונכון לעשות גם מבחינה הלכתית.

א. לכאורה בגלל איסור מוקצה היה מקום לאסור את אכילת הדג שנתבשל בשבת וגם את הדג שנכבש בשבת, מכיוון שבזמן כניסת השבת אי אפשר היה לאכול את הדג והוא מוקצה. אמנם, אם היה אפשר לאכול על ידי הדחק - היה מותר באכילה¹. אכן בזמן חז"ל והשולחן ערוך דגים לא נאכלו חיים כלל, ולכן נפסק אז להלכה שדג חי הוא מוקצה². ברם כיום רבים אוכלים דג חי, כגון במסעדות סושי, לכן דג שבזמן בין השמשות היה ראוי לאכול בצורה כזו, ואפילו על ידי הדחק - אינו מוקצה בשבת.

ב. גם אחרי שהכרענו כי הדג אינו מוקצה יש לדון האם יש כאן איסור הנאה ממלאכה שנעשתה בשבת. נברר מה דינו של דג שנתבשל בשבת.

¹ שולחן ערוך או"ח שח, לא.

² שולחן ערוך או"ח שח, לב.

1. אם היה מדובר בעוזרת יהודיה שבישלה במזיד, האוכל היה אסור באכילה, כדין אוכל שהוכן בשבת באיסור³. אם היה מדובר בבישול מתוך חוסר הבנה או ידיעה, הרי שהאיסור נעשה בשוגג, ובמקום הצורך אפשר לסמוך על הפוסקים שסוברים כי אוכל שבושל בשבת בשוגג מותר אפילו למבשל עצמו ואפילו בשבת עצמה⁴.
2. בנדון דידן, שמדובר בעוזרת גויה, אם היא בישלה את האוכל בבין השמשות קודם צאת הכוכבים - האוכל מותר באכילה⁵. ואם היא בישלה את האוכל לאחר צאת הכוכבים, כנגד ההוראות שלכם, לכתחילה האוכל אסור⁶, ובשעת הדחק ובמצב המיוחד של קהילתכם, כפי שמתואר בשאלה, יש להקל ולהתיר את אכילתו⁷.

³ שולחן ערוך או"ח שיח, א.

⁴ משנה ברורה שיח ס"ק ז.

⁵ שהרי מותרת אמירה לגוי בבין השמשות לצורך שבת, שולחן ערוך או"ח רסא, א.

⁶ שהרי גוי שעשה מלאכה לצורך ישראל אסור ליהנות מאותה מלאכה, כמבואר בגמרא (שבת קכב ע"א), ושולחן ערוך (או"ח רעו, א). במרדכי (שבת ס"י תג) הביא דעה הסוברת שבמלאכות של הכנת אוכל אפילו אם הגוי עשה אותם לצורכו, אסור לישראל לאכול, וגוזרים שמא יאמר לגוי לבשל עבורו, ופסק השולחן ערוך (או"ח שכה, ד) שלכתחילה יש לחוש לדעה זו, ורק בשעת הדחק או לצורך מצווה יש להקל.

⁷ בנדון דידן יש כמה טעמים להקל בשעת הדחק:

א. מכיוון שישראל הזהיר את הגוי במפורש שלא לעשות את המלאכה בשבת - הב"ח (או"ח ס"י רעו, ה) הבין מדברי הכל בו שבמקרה כזה אנו דנים כאילו הגוי עשה את המלאכה לצורכו, ומותר לישראל ליהנות ממנה, וכן פסק המגן אברהם (שם, ס"ק יג), ובפרי מגדים (אשל אברהם שם) ביאר שאפילו אם עשה מלאכה בחפצים השייכים לישראל, וכן פסק במשנה ברורה (שם ס"ק לו). אמנם האליה רבה (שם, טז) חלק ודחה את ראיית הב"ח, וכן ערוך השולחן (או"ח ס"י רעו, יח) תמה על שיטה זו והסכים עם האליה רבה.

ב. מכיוון שישראל מסר את המלאכה לגוי כדי שיעשה אותה קודם השבת וקצץ לו שכר - הרי שהגוי לא היה חייב לעשותה דווקא בשבת, ואם עשאה בשבת נחלקו הראשונים אם מותר ליהודי ליהנות מאותה מלאכה בשבת עצמה, ושלוש שיטות נאמרו בדבר:

1. דעת הר"ן (שבת ז ע"א בדפי הרי"ף) היא שמותר ליהנות בשבת משום שהגוי עושה את המלאכה בשבת לתועלת עצמו.

2. דעת הגהות אשר"י (על הרא"ש שבת פרק א ס"י לו) היא שבכל מקרה אסור ליהודי ליהנות מהמלאכה באותה שבת.

3. דעת שבולי הלקט (ס"י קיב) היא שמלאכה שאינה אלא לצורך השבת, כגון הדלקת הנר - אסור ליהנות ממנה באותה שבת, אך מלאכה שאינה רק לצורך השבת, כגון תפירת בגד - מותר ליהנות ממנה אפילו באותה שבת.

מלשון השולחן ערוך (או"ח רנב, ד) נראה שפסק כדעת הר"ן. הרמ"א שם הוסיף וכתב שיש חולקים, ופסק שלכתחילה יש להחמיר אם לא במקום צורך.

הרמ"א (או"ח רעו, א) אסר ליהנות מנר שהדליק גוי עבור ישראל אף שקצב לו שכר על ההדלקה. מדברי המגן אברהם (ס"י תקטו ס"ק ג) נראה שהבין כי הרמ"א פסק כשיטת שבולי הלקט, ולכן בנר בכל מקרה אסור ליהנות ממנו, ובשאר הדברים רק לכתחילה החמיר כדעת ההגהות אשר"י. והסתפק שם המגן אברהם אם מלאכת הכנת אוכל דומה להדלקת הנר, מכיוון שנעשית לצורך השבת ואסורה לפי שיטת שבולי הלקט, או שמכיוון שאפשר לאכול את האוכל אף לאחר שבת דומה הדבר לתפירת בגד ומותר ליהנות בשבת עצמה.

על כל פנים נראה שבנדון דידן, שקצץ לגויה שכר והייתה יכולה לבשל מערב שבת, אם בישלה בשבת לפי שיטת הר"ן האוכל מותר, ולפי שיטת שבולי הלקט יש ספק אם מותר לאכול את התבשיל, ויש לצרף סניף זה להקל בשעת הדחק.

ג. לפי שיטת העיטור (הלכות מילה מט ע"א) אמירה לגוי מותרת לצורך מצווה גם במלאכה דאורייתא. הרמ"א (או"ח רעו, ב) כתב שבמקום צורך גדול אפשר לסמוך על שיטת זו, ובנדון דידן אפשר לסמוך על דעתו, בפרט שעל פי מצב הקהילה המתואר בשאלה יש חשש שרבים לא יבואו לבית הכנסת. ועיין בשו"ת במראה הבזק חלק ס"י לב.

3. אם העוזרת הגויה לא בישלה את הדג אלא רק כבשה אותו, מכיון שכבישה בשבת אסורה רק מדרבנן⁸, במקרה המתואר בשאלה האוכל מותר, משום שבאיסור דרבנן מותרת אמירה לגוי לצורך מצווה⁹.

ג. אף אם האוכל היה אסור משום מוקצה או משום איסור הנאה ממלאכת גוי בשבת, אם על ידי הגשתו האוכלים יינצלו ממאכלות האסורים מהתורה, כגון שאנו יודעים שהם אינם מקפידים בביתם לאכול אוכל כשר, מותר לתת לפנייהם אוכל זה ואין בכך משום איסור ילפני עיוור¹⁰.

ד. אין איסור בישולי גויים בכבישה¹¹.

⁸ הרמב"ם (הלכות שבת כב, י) כתב: "והכובש אסור מפני שהוא כמבשל", ושם (א, ג) כתב שבכל מקום שכתב בהלכות שבת "אסור" - איסורו מדברי סופרים. וכן כתבו בדעתו בחכמת אדם (נח, א), ובמשנה ברורה (סי' שכא ס"ק טז).

⁹ שו"ע או"ח שז, ה.

¹⁰ כן הורה מו"ר הגרז"נ גולדברג על פי הגהות הגאון ר' עקיבא איגר (על שולחן ערוך יו"ד קפא, ו). וכן כתב בדרך אפשר בתפארת שמואל (על הרא"ש בבא מציעא פרק ה אות ג).

¹¹ עבודה זרה (לח ע"ב), רשב"א תורת הבית הקצר (בית ג שער ז), וכן פסק הרמ"א (יו"ד קיג, יג).

כא. עסק הפעיל בשבת, שותפות של יהודי וגוי בו**שאלה**

ליהודי ולגוי ישנה שותפות בחברה העוסקת בתכנון בנייה. כל אחד מהשותפים שולטים ב-45% מהחברה, שאר 10% שייכים לעובדים אחרים. באופן רשמי המשרד אינו פתוח בשבת אולם חלק מהעובדים, וכן השותף הגוי, מגיעים בשבת כדי להשלים משימות שלא הספיקו לעשות בשאר ימות השבוע. היהודי עשה בתחילת דרכו המשותפת עם הגוי הסכם בעל פה ובו התנו שאם יהיו רווחים מהעבודה בשבת - הם יהיו של הגוי. שאלותיי הן:

1. האם יש צורך בהסכם מעין זה? העבודה בשבת איננה מובילה לרווחים ישירים, אלא רק לרווחים עקיפים, ואין הגויים מחויבים לעבוד בשבת. האם אפשר להחיל כאן את הכלל שגוי "אדעתיה דנפשיה קעביד", וממילא אין כלל בעיה של רווחים הנעשים בשבת?
2. אם יש צורך בהסכם לחלוקת רווחים, האם הסכם בעל פה מועיל או שיש צורך להעלותו על הכתב?

תשובה**הקדמה:**

ישנם שלושה סוגי איסורים העלולים להיות בהעסקת גוי בשבת:

1. אמירה לגוי - אסור לומר לגוי לעשות מלאכה עבור יהודי בשבת. אמנם, כפי שיפורט להלן, אם הגוי עושה את המלאכה לתועלת עצמו, "אדעתא דנפשיה", הדבר מותר.
2. מראית עין - פעמים שאף אם הגוי עושה את המלאכה בשבת לתועלת עצמו עדיין יהיה איסור משום מראית עין, שנראה כאילו היהודי ציווה אותו לעשות בשבת.
3. שכר שבת - ישנו איסור ליהודי להרוויח שכר בשבת, אף אם הרווח נוצר בדרך היתר. אולם אם אינו נוטל את שכר השבת בפני עצמו אלא ביחד עם שכר מימי החול, "בהבלעה" - מותר ליטלו שבת.

לגבי שותפות בעסק עם גוי, אף אם הגוי עושה מלאכה בשבת, הוא עושה זאת לתועלת עצמו, שהרי יש לו חלק ברווחים. הבעיה נוצרת כאשר כנגד יום העבודה שעובד זה הגוי לבדו בשבת, עובד היהודי במקומו באחד מימי החול, ונמצא שהגוי הוא שלוחו של היהודי לעבוד בשבת בתמורה לעבודת היהודי באחד מימי החול. כדי לפתור בעיה זו חז"ל קבעו שעל היהודי והגוי לערוך הסכם מראש ששכר השבת יהיה לגוי לבדו, וכנגד זאת שכר אחד מימי החול יהיה ליהודי לבדו, ונמצא שכל אחד עובד ביומו לתועלת עצמו.¹

¹ במסכת עבודה זרה (כב ע"א) אמרו: "ישראל ועובד כוכבים שקיבלו שדה בשותפות, לא יאמר ישראל לעובד כוכבים טול חלקך בשבת ואני בחול, ואם התנו מתחלה - מותר, ואם באו לחשבון - אסור". ופירש רש"י: "שקיבלו - שדה באריסותן מבעל הבית, ומשקיבלוה - הוטלה על שניהם לעסוק בה ביחד. לא יאמר ישראל - טול אתה חלקך בשבת, לפי שנעשה שלוחו על חצי היום המוטל עליו". מבואר מדברי רש"י שמכיוון שהמלאכה הוטלה על שניהם יחד, כאשר היהודי אומר לגוי לעבוד בשבת והוא יעבוד במקומו ביום חול - נמצא שהגוי הוא כשלוחו לעבוד בשבת. כטעמו של רש"י נראה גם

אמנם אם אין היהודי עובד בימות החול כנגד עבודת הגוי בשבת, הרי שהגוי עובד בשבת לדעת עצמו כדי להרוויח, ואין צורך בהסכם מראש, ואף שהיהודי נהנה מכך - הדבר מותר, ובלבד שיקבל היהודי את רווחי השבת בהבלעה עם רווחי ימות החול.²

א. במקרה המתואר בשאלה נראה שאין צורך לערוך הסכם, משום שהיהודי אינו עובד באחד מימי החול בתמורה לעבודת השותף הגוי בשבת. וכן אין איסור בלקיחת רווחים מעבודת הגוי בשבת, משום שהוא נוטלם בהבלעה עם הרווחים מהעבודה בימות החול.

ב. לגבי יתר העובדים הגויים, אם הם עובדים עבור החלק שיש להם ברווחים, הרי שדינם הוא כדין השותף הגוי. אולם אף אם הם שכירים, אם השותף היהודי לא קובע להם לעבוד דווקא בשבת³, והם יכולים לעשות את עבודתם

בתשובת הגאונים שהביא הבית יוסף (או"ח סי' רמה), שרק משום שהמלאכה מוטלת גם על היהודי והגוי עובד במקומו בשבת הדבר אסור. על פי זה כתב הר"ן (עבודה זרה ו ע"ב בדפי הרי"ף):
 "וישראל ועובד כוכבים שלקחו מרחץ בשותפות, ועובד כוכבים מחממו בשבת בשביל חלקו, ונותן מחצית מה שמשכר בו לישראל, ובימי החול שניהן מחממין אותו - נראה לי דשרי, דכיון דעובד כוכבים אדעתא דמחצה שלו קא עביד אף על פי שישראל משתכר במלאכה שלו הוי ליה כבעל שדה לגבי אריס, דאמרין דכיון דאריס אדעתא דנפשיה קא עביד, אף על גב דמטי ליה לישראל רווחא שרי, הכא נמי עובד כוכבים אדעתא דנפשיה קא עביד, וישראל מטיא ליה הנאה ממילא. הלכך בכי האי גוונא ליכא משום שכר שבת כלל. מאי אמרת מפני שנקראת על שמו ליתא דכיון שהכל יודעין שמרחץ זה יש לו לעובד כוכבים חלק בו הוי ליה מרחץ זה כשדה, דכיון דעביד לאריסותא אמרי לאריסותיה קא עביד. ועוד שהעובד כוכבים זה לא יהא נמנע בשביל ישראל מלחמם אותו בשבת, וכיון שסוף סוף מרחץ זה בשבת יחמו אותו, בין שיהא נקראת על שמו בין שלא יהא נקראת על שמו - אין מקום לאסור שכרו. דכיון דעובד כוכבים אדעתא דמחצה שלו קא עביד, הוי ליה גבי ישראל כאריס, וכיון דאריסותיה קא עביד אף על גב דממילא מתהני בעל השדה שרי. ואל תקשה עלי מזו ששנינו בתוספתא דדמאי: "ישראל ועובד כוכבים שלקחו שדה בשותפות לא יאמר ישראל לעובד כוכבים טול אתה חלקך בשבת ואני בחולי", דהתם כיון שישראל נוטל כנגדו בחול - נמצא שנעשה העובד כוכבים שלוחו בשבת. אבל הכא שבחול שניהם מחממין את המרחץ, כשהעובד כוכבים מחממו בשבת - לאו שליחותא דישראל קא עביד, אלא אדעתא דנפשיה קא טרח, כאריס וישראל, מטיא ליה הנאה ממילא. ומכל מקום דוקא כשישראל זה לוקח מה ששנתכר המרחץ בשבת בהבלעת שאר ימים. אבל אם בפני עצמו לוקח לא, דאף על גב דבהתירא אתי לידיה - מחזי כשכר שבת, כדאמרין בפרק אף על פי (סד ע"א) גבי מורד ומורדת: 'מאי שנא איהו דיהבינן ליה שכר שבת ומאי שנא איהו דלא יהבי לה שכר שבת, איהו דמפחת קא פחית לא מיתחזי ליה כשכר שבת, איהו דאוסופי קא מוספא מתחזי ליה כשכר שבת', ותניא נמי בפרק הזהב (נח ע"א): 'השוכר את הפועל לשמור את התינוק, לשמור את הזרעים - אינו נותן לו שכר שבת'. כך נראה ליי".

כלומר על פי הר"ן אף אם המלאכה מוטלת על שניהם אך הגוי עובד לבדו בשבת והיהודי אינו עובד במקומו ביום חול, הרי שאין הגוי נחשב כשלוחו של היהודי לעבוד בשבת, אלא הוא עובד לדעת עצמו להרוויח, ואף שהיהודי נהנה מכך אין איסור. כדברי הר"ן פסק הרמ"א (או"ח רמה, א).

² כמבואר בר"ן (שם) שאף שאין זה שכר שבת ממש, מכיוון שהגוי עובד לדעת עצמו וממילא היהודי נהנה מכך, מכל מקום זה נראה כשכר שבת, ולכן יש ליטול אותו בהבלעה. וכן פסק הרמ"א (או"ח רמה, א).

³ מבואר בשולחן ערוך (או"ח רמז, א, שם שז, ד) שאפילו אם הגוי עושה מלאכה בקבלנות אסור לומר לו לעשותה דווקא בשבת. ואם אינו אומר לו במפורש לעשות בשבת, אך המלאכה מוכרחת להיעשות בשבת, בדין זה נחלקו המפרשים. בהגהות מיימוניות (הלכות שבת פרק ו אות ב) כתב שאסור לתת לגוי מעות לקנות עבורו חפץ אם יום השוק הוא בשבת ואי אפשר לקנות אלא בשבת. ומדבריו משמע שאם אי אפשר לעשות את המלאכה אלא בשבת הרי זה כאילו אמר לו לעשותה בשבת. ברם בבית יוסף (או"ח סי' שז) כתב ש"יום השוק לאו דווקא", והכל תלוי אם אמר לגוי לקנות לו בשבת. במנחת כהן (משמרת השבת שער א חלק ד) הבין שכוונת הבית יוסף היא להקל כל עוד שלא אמר לו לקנות בשבת, אף אם יום השוק הוא בשבת ואינו יכול לקנות אלא בשבת.

(יש להעיר כי דעת המנחת כהן בתחילה הייתה שלא לפסוק כדברי הבית יוסף, אך בסוף סבר כדבריו, וכתב ביחווה דעת (חלק ג סי' יז) שבשעת הצורך אפשר לסמוך על שיטה זו).

ברם המגן אברהם (סי' שז ס"ק ג) כתב שאם יום השוק הוא בשבת ואינו יכול לקנות ביום אחר - הדבר אסור כאילו אמר לו לקנות בשבת. וכן פסק הט"ז (שם ס"ק ג), ובפרי מגדים (משבצות זהב שם סי' רמד

בימות החול, גם אם הם בוחרים לעבוד בשבת הדבר מותר. מכיוון שעבודתם בשבת נובעת מדעת עצמם.⁴

ג. גם משום מראית עין אין לאסור. כיון שידוע שיש לחברה שותף גוי - אין חוששים שיאמרו שעושים לצורך ישראל.⁵

ד. במקום שיש צורך בהסכם כזה, מעיקר הדין די בהסכם בעל-פה ככל תנאי ממון, אולם מן הראוי לכתוב את ההסכם, בפרט במקום שכותבים את ההסכם השותפות הכללי, כדי שלא ייראה כאילו חלק ההסכם, הנוגע לעניין השבת, הוא הערמה בלבד.⁶

ס"ק ה) פסק שאפילו אם הגוי יכול לאנוס את עצמו ולעבוד בלילה ולא בשבת, מכיוון שאין הדרך לעשות כן - הרי זה כאילו ציווה אותו לעשות מלאכה בשבת, וכן פסק במשנה ברורה (סי' רמ"ד ס"ק כד).⁴ באופן זה ישנן שלוש אפשרויות:

1. קבלנות - כאשר אינו משלם לעובד לפי זמן העבודה אלא על המלאכה, אם אינו קובע לו לעבוד בשבת הדבר מותר. כן מפורש במשנה (שבת א, ז-ט) לפי שיטת בית הלל, וכן עולה מסוגיית הגמרא (שם יט ע"א) לגבי שליחת אגרת, וכן פסק הרמב"ם (הלכות שבת ו, יב) ובשולחן ערוך (או"ח רמ"ד, א).
2. כאשר קיבל על עצמו לגמור מלאכה מסוימת, אך התשלום נקבע לפי הזמן שייקח לו לגמור את המלאכה - מבואר בר"ן (שבת ז ע"א מדפי הרי"ף) שאם שכר גוי להוליך אגרת על מנת שישלם לו סכום קצוב לכל יום בהליכתו ובחזרתו אך אינו מקפיד עמו מתי ילך - מותר, ובלבד שלא ימסור לו את המלאכה בערב שבת, שאז נראה כאילו התנה עמו שייקח בשבת. וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח רמ"ז, ג). וראה גם בשו"ת חשב האפוד (חלק ב סי' קט).
3. כאשר קובע המעביד היהודי כמות מסוימת של שעות או ימים לעבוד בכל שבוע או חודש, אך אינו מקפיד באלו שעות או ימים יעבוד - בירושלמי (שבת א, ח) מבואר שמותר לאומנים גויים לעשות מלאכה עבור ישראל באופן שאין חשש של מראית עין: "במה דברים אמורים? בקיבולת, אבל בשכר יום אסור". ומלשון הרמב"ם (הלכות שבת ו, יג) משמע שהאיסור בשכר יום הוא אם שכרו לעשות מלאכה בשבת. ולפי זה אם לא שכרו לעשות בשבת, אלא יוכל לעשותה מתי שירצה אלא שהתשלום הוא לפי זמן העבודה - אין איסור. וכן כתב החתם סופר בתשובה (או"ח סי' ס) ובשו"ת הרי בשמים (מהדורה תנינא סי' כד) ובשבט הלוי (חלק ה סי' כז) שהכל תלוי אם עובד בשבת מדעת עצמו או משום שהישראל קבע לו לעבוד בשבת.

אמנם הגר"ז בשולחן ערוך הרב (או"ח סי' רמג, קונטרס אחרון אות א) הקשה שלפי חילוק זה מה ההבדל בין שכירות לבין קבלנות? הרי אם קבע לו לעבוד בשבת - אף בקבלנות אסור. על כן חידש שבשכר יום, אף אם לא קבע לו לעבוד בשבת - אסור, משום ששכיר יום מוגדר כשלוחו של הישראל, ועושה מלאכה עבורו אפילו אם לא קבע לו שיעבוד דווקא בשבת. אך אם מוטל על השכיר לגמור מלאכה מסוימת, כמו שנתבאר לעיל בשם הר"ן, אף אם משלם לו לפי ימים הדבר מותר. כשיטת הגר"ז פסק גם בשו"ת אמרי יושר (חלק א סי' מב).

אולם הצמח צדק (שו"ת או"ח סי' כט) כתב שאף לדעת הגר"ז, ששכיר יום אסור אף אם לא קבע לו לעבוד בשבת, זה דווקא בשכיר יום שלא קבע לו כמה ימים עליו לעבוד, אלא אמר לו 'על כל יום שתעבוד אשלם לך כך וכך', ובמקרה כזה בכל יום עבודה, קודם שמתחיל לעבוד יכול המעביד לחזור בו, וממילא כאשר עובד בשבת נמצא כאילו שכרו לעבוד בשבת. אולם אם קבע לדוגמה שיעבוד שלושה ימים בכל שבוע, ואינו קובע לו באלו ימים יעבוד, אף אם הגוי בחר לעבוד בשבת - הרי שעבד על דעת עצמו, ואין זה כשכרו לעבוד בשבת, והדבר מותר אף לשיטת הגר"ז.

⁵ מגן אברהם (סי' רמה ס"ק א) על פי הר"ן, הובאו דבריו לעיל הערה 1.

⁶ כך מבואר באגרות משה או"ח חלק א סי' צ: "ומה שיתנה עם העכו"ם, בין כאופן א' בין כאופן ב' - ודאי נכון יותר שיכתבו זה בשטר, ואם יעשו השותפות בשטר של ערכאות על ידי עורך דין - ודאי צריך לעשות שטר שיהיו מפורשין התנאים שהתנו, דמה שידברו בעל פה אינו כלום, דניכר שהוא רק להערמה, אך אם יעשו שטר מתחלה עם תנאים אלו יהיה מותר אף אם יש להם טעם לעשות השטר שעל ידי העורך דין בסתם שותפות, דיכול לסמוך דעיקר השותפות הוא על פי השטר דמתחלה כמו שהתנו אף אם לא יהיה לו תוקף בערכאות כיון שהאמינו זה לזה. אבל אם יעשו השטר דסתם שותפות תחלה - יהיה אסור, כיון שלא בטלוהו".

Jerusalem, Israel

ירושלים, ישראל
אדר תשע"ב**כב. בניית מדרכות נעות בירושלים****שאלה**

ירושלים סובלת מבעיות רבות בתחום התחבורה והנגישות. הקמת המערכת של הרכבת הקלה לא שיפרה די את המצב ואינה פתרון שלם. העיר זקוקה לפתרון תחבורתי יצירתי המשלב התחשבות בהיבטים סביבתיים, תרבותיים וחברתיים המתאים לטופוגרפיה ההררית של ירושלים, לאורח החיים המקובל כאן ולקדמה הטכנולוגית של המאה העשרים ואחת.

טכנולוגיות מודרניות מאפשרות להקטין בתוך הערים את השימוש בכלי רכב, פרטיים וציבוריים, על ידי הפיכת חלק מהמדרכות למדרכות נעות. פתרונות דומים יושמו בהצלחה רבה בהונג-קונג, ברצלונה וויטוריה. הקמתן זולה והן חסכוניות בשימוש ובתחזוקה. בירושלים ניתן לספק את כל האנרגיה הנדרשת לתנועה במסוע או דרגנוע באמצעות מערכות סולאריות פוטו-ואלטאיות בלבד.

בשנה האחרונה יזמנו, יחד עם אדריכל קרלוס פרוז, רעיון של הקמת רשת שדרות אורבאניות (=עירוניות) ירוקות בעיר, המשלבות, בין היתר, קטעי מסוע ודרגנוע. אנו סבורים כי על מנת לחסוך בחשמל רצוי כי "רחובות נעים" אלו בימות החול יופעלו בעזרת חיישנים אלקטרוניים ויעבדו רק בזמן שמישהו עולה עליהם, אך בשבת יופעלו במתכונת דומה למעלית שבת, כלומר יתחילו לנוע לפני כניסת השבת ויפסיקו לנוע אחרי צאתה. האם לפי ההלכה שימוש ב"רחוב נע" שיפעל במתכונת כזאת יהיה מותר בשבת?

תשובה

- א. מותר לעלות בשבת על מסוע או מדרגות נעות בזמן שהם פועלים. זאת משום שגם אם נגרם כתוצאה מכך שינוי מסוים, כגון בזרם או בתדר המנוע (אך לא של חוט להט), מכל מקום זהו דבר המותר לכתחילה בשבת, גם לצרכים שאינם ביטחוניים, אלא לנוחיות ולאנשים בריאים.¹
- ב. המסוע חייב לפעול כל השבת או בשעות קבועות מראש, שהרי אין להפעיל במודע מכשיר חשמלי באמצעות חיישנים בשבת.²

¹ הנושא התבאר היטב במאמרו של הרב ישראל רוזן (תחומין כו עמ' 83) עיין גם בספר שמירת שבת כהלכתה (מהדורה שנייה עמ' שג ושם בהערה קמ) לגבי היתר השימוש במעלית שבת שדומה לשימוש במסוע או במדרגות נעות.

² נחלקו הפוסקים באשר לחיישנים. ראה מאמרו של הרב אלישיב קנוהל (תחומין כג עמ' 285) שבו הוא מסכם את השיטות השונות בסוגיה זו, וציין שם שנחלקו בשאלה האם הפעלת החיישן היא פעולה גמורה האסורה בשבת או שמא זהו גרמא המותרת רק במקום הפסד לדעת הרמ"א. וראה שם (עמ' 279 הערה 2) הערת הרב ישראל רוזן, עורך תחומין, הנוטה לאסור את השימוש בחיישנים בשבת משום שגם בפעולה עקיפה המפעילה חיישן אלקטרוני נחשב האדם כעושה הפעולה. אמנם הרה"ג שמואל הלוי וואזנר (שם עמ' 277) התיר ללכת ברחוב גם אם האדם עובר במקום שיש עין אלקטרונית המדליקה נורה, ויסוד היתרו הוא משום שאין כאן פעולה של מלאכה כלל, אלא רק הליכה לפי תומו. ושם (עמ' 285 בהערה 14) מסייג הרב ישראל רוזן, העורך, את היתרו של הגר"ש וואזנר, וסובר שהתיר רק אם הנורה הנדלקת אינה בביתו אלא בבית אקראי שהוא עובר לידו ברחוב, והוא אינו מעוניין בהדלקת הנורה.

עיין עוד בדבריו של מו"ר הגרנ"א רבינוביץ בשו"ת שיח נחום (סי' כה עמ' 72) שהתיר לכתחילה כניסה ויציאה דרך דלת שנפתחת באופן אוטומטי על ידי חיישני תנועה הגורמות גם להדלקת נורות לד, הואיל

- ג. מכיון שמדובר בשאלה ציבורית העשויה להשפיע על צביון השבת בעיר - יש לקבל את ההחלטה אחרי אישור הסמכות ההלכתית העליונה של העיר ובתאום עם נציגי הציבור.
- ד. אחרי האישור העקרוני יש לקבל יעוץ הלכתי-טכני ממכון או רב שמתמחה בכך, כדי להבטיח מראש פתרונות הלכתיים לכל בעיה שעלולה להתעורר³.

והתנועה של האדם היא בעצמותה פעולת היתר גמורה, ואין האדם עושה שום פעולה ישירה ואין בכך לא כוחו ולא כוח כוחו. עיינו שם בהרחבת הדברים.

³ יש להכיר מקרוב את פרטי המערכת כדי לבחון אלו אלמנטים נוספים מעורבים במערכת ומהו תיפקודם. למשל במסוע ייתכנו לחצני חירום ולחצני START וכדו', ואולי חיישן סיפרור לכמות האנשים. כמו כן, אולי יש חיישן עומס-יתר שעוצר את המסוע (כמו במעלית). ואם כן יש לראות את מה מפעיל החיישן, האם יש צלצול שצריך להשתיקו. ואם עומס היתר משתחרר, האם זו הפעלה אוטומטית מחדש של המסוע או שנדרשת פעולה ידנית, וכל כיו"ב.

Florida, USA

פלורידה, ארצות הברית
כסליו תשס"ט**כג. התנדבות בארגון כיבוי אש בשבת****שאלה**

אני מתנדב בארגון מכבי האש של עירנו. האם אני רשאי לענות לטלפונים בשבת או ביום טוב, שהרי יתכן שמדובר בפקוח נפש? האם מותר לכתחילה להתנדב לכך?

תשובה

- א. מותר להתנדב בארגון כיבוי אש, גם אם תוצב בתורנות בשבתות ובימים טובים.¹
- ב. ההיתר הוא גם במקום שרוב תושביו הם גויים.²
- ג. בזמן המשמרת מותר לענות גם אם מתקשרים אליו לטלפון המשמש אותו בכל השבוע לצרכיו הרגילים, שמא פונים אליו משום תפקידו כמכבה אש.³
- ד. אם איוש משמרת הכיבוי מחולק לפי ימים, ואפשר לסמוך על התנדבות של גויים לאיוש המשמרת בשבת - עדיף לכתחילה להימנע מהתנדבות בשבת.
- ה. אם מדובר במתנדבים קבועים שמתנדבים לאורך כל השבוע, או שדרושים מתנדבים רבים ככל האפשר, כפי שמצוי בדרך כלל בשירותי הכבאות, שכל תוספת כוח אדם מועילה, מותר ומצווה לכתחילה להתנדב לכך גם בשבתות ובימים טובים.⁴

¹ פסק השולחן ערוך (או"ח שכט, א), שבכל מקום שיש חשש שהאש תתפשט למקום העלול לסכן חיים - מותר ומצווה לכבות את השריפה גם בשבת וביום טוב.

² הרמ"א (שם שלד, כו) התיר בשם ראשונים ואחרונים לכבות דליקה בשבת אף על פי שמסכנת רק גויים, וכן כתבו אחרונים רבים, עיין שו"ת במראה הבזק (חלק ב סי' כח) שם הבאנו מספר נשמת אברהם שכתב כך בשם הגרש"ז אוירבך, הראשלי"צ הגר"ע יוסף והציץ אליעזר. שיטה זו מנוגדת לפסיקת המשנה ברורה (שם סי' של ס"ק ח). אם אפשר להימנע ממלאכות האסורות בשבת מדאורייתא ולעבור על איסורי דרבנן בלבד - עדיף לעשות כן. וכן כתבו האחרונים שעדיף להימנע מכל חילול שבת של ישראל אם אפשר לסמוך על גוי שיעשה זאת.

עוד יש להקל בנדון דידן מחשש שהשרפה תתפשט, וגם ישראל שנמצא באותה העיר יבוא לידי סכנה, ולכן יש להתיר את כיבוי השריפה כדי שישראל אחר לא יבוא לידי סכנה, וכן כתב במשנה ברורה על דברי הרמ"א (שם ס"ק עג) בשם האליה רבה שכתב כן בשם כנסת הגדולה. לפי סברה זו ייתכן שעדיף שישראל יחלל את השבת ולא ינסה לסמוך על הגוי בזה, וראה לקמן.

³ ראה שו"ת באר משה (חלק ו קונטרס עלעקטריק סי' נב-נד), וכן פסק בשמירת שבת כהלכתה (מהדורה שנייה פרק לב סעיף מז). כמובן שלא יענה לטלפון אם זה אינו הטלפון שאליו פונים במקרה של שריפה.

⁴ עיין ברמ"א (או"ח שכח, יב) שכתב שאם יש גוי שיכול להציל - יש להניח לגוי לחלל את השבת, אלא אם כן ישנו חשש שיתרשל, ואז עדיף שהיהודי יחלל את השבת מפני פיקוח נפש. במשנה ברורה (שם ס"ק לג) כתב טעם אחר, בשם הרא"ש, שמא יזדמן לידו מקרה שבו לא יימצא גוי, ויתעכבו בחיפוש אחרי גוי כדי למנוע חילול שבת על ידי ישראל, ולפי זה גם אם הגוי יעשה את ההצלה במהירות כמו הישראל - עדיף שישראל יציל. לכן יש לשקול האם הימנעות מההתנדבות תפחית את יעילות צוות הכיבוי, האם תפחית את מספר המתנדבים או שתגרום לאי סדר במערכת ולשיהוי בהזעקת מכבי האש. אם יש חשש שאי התנדבות תפגע באחד מכל הנ"ל - אזי במקרים כאלה אין לסמוך על הגוי, ולישראל מותר ומצווה לכתחילה להתנדב כפי שכתבנו למעלה.

כד. תנור גז, כיבוי בשבת מסיבה בטיחותית**שאלה**

תנור גז שנשאר דלוק, האם מותר לקטן לכבותו בשבת?

תשובה

אם מדובר במקרה שגם בימות החול היו מכבים את התנור בגלל שיקול בטיחותי, גם בשבת מותר לכבות את התנור ואפילו אם הסכנה היא רחוקה¹, ורק תנור אחד לכמה אלפים מתפוצץ או גורם לדליקה כאשר הוא נשאר דלוק במשך זמן רב. לדעת השולחן ערוך, ישראל גדול² יכול לכבותו בשינוי³. ולדעת הרמ"א (לפי ההסבר של המשנה ברורה) יש להעדיף קטן⁴ או גוי⁵, אם אין הדבר גורם לעיכוב. ומכל מקום רצוי לכבות, בשינוי, את התנור על ידי סגירת המפסק הראשי של הגז⁶.

¹ ברמב"ם (הלכות שבת ב, טז-יז) מובאות כמה דוגמאות לסכנה רחוקה, כגון ילד שנשאר נעול בחדר, שיש לשבור את הדלת מחשש שמא התינוק יפחד וימות. ברור שמדובר בסכנה רחוקה, ורוב הילדים אינם נתונים בסכנה ממש, ועם כל זה התירו. כך קבעו גם בעלי התוספות (יומא פה ע"א ד"ה ולפקח) שהגדר הוא: "שלא יוכל לבוא בשום עניין לידי מיתת ישראל".

בשמירת שבת כהלכתה (מהדורה שנייה פרק לב הערה ב) דן מה נקרא ספק. ומציין שם שמדברי החזון איש משמע שחששות עתידיים שאין להם בהווה כל זכר - אינם בגדר ספק פיקוח נפש, ואין לחלל עליהם את השבת. ובשבט מיהודה פסק שספק נקרא כאשר סיבת הדבר נמצאת לפנינו, אבל אם אין הסכנה קיימת כלל, ורק עלולה להתפתח אחר כך - אין זה בגדר פיקוח נפש. וכן חילק הגרש"ז אורבך, שאם שוכב לפנינו אדם חולה ומצבו מדרדר, למרות שהסיכון הוא קטן - יש לחלל את השבת כדי להצילו. אבל אם האדם רק עלול להיות חולה אין לחלל את השבת כאשר מדובר בסיכון רחוק. וכתב בשבט מיהודה שיש להתחשב בהרגלים של רוב בני האדם, דהיינו שאם בני אדם רגילים לחוש לדבר מה - הרי הוא בגדר פיקוח נפש. הגדרה כעין זו כתב הרב אורבך במנחת שלמה (תנינא סי' לו): "דכל שדרך רוב בני אדם לברוח מזה כבורח מפני הסכנה - הרי זה חשיב כספק פקוח נפש".

לסיכום: אם ישנה סכנה ממשית, קרובה, יש לחלל את השבת בכל מקרה. אם הסכנה היא רחוקה ביותר, כגון נרות שבת שלפעמים גורמות לדליקה, מכיוון שזהו חשש רחוק ואין בני אדם נוהרים בימות החול שלא להשאיר נרות וללכת לבית אחר - אין לחלל את השבת כדי לכבותם כל עוד אין חשש ברור לסכנה.

אם הסכנה היא רחוקה, כגון אחד לאלף או יותר, אך בני אדם רגילים לחוש לכך, ובדרך כלל אינם מסתכנים, הרי שזה בכלל פיקוח נפש.

² אין להשתמש בקטן בעניינים הנוגעים לפקוח נפש, כי הדבר עלול לגרום לזלזול בפיקוח נפש, ולכן יש להשתמש רק בגדולים (שולחן ערוך או"ח שכח, יב). אולם מכיון שמדובר בחשש רחוק ועתידי, יש לעשות כן בשינוי, כפי שמצאנו ביולדת (רמ"א או"ח שכח, יב).

³ רמב"ם (הלכות שבת ב, א). בהלכה יא שם דן הרמב"ם על יולדת, וכתב שם המגיד משנה שהתירו לחלל את השבת ביולדת רק בשינוי מכיוון שאפילו אשה אחת מיני אלף אינה מתה בלידה. ואפשר לדייק מדבריו שבמקרה שיש סכנה רק לאחד מאלף מותר לחלל את השבת, למרות שהסכנה רחוקה, אלא שהצריכו לעשות כן בשינוי.

⁴ כן כתב במשנה ברורה (סי' שכח ס"ק לו) בהסבר דעת הרמ"א, שכשם שיש להעדיף גוי, לפי הרמ"א, כך יש להעדיף קטן.

⁵ שיטת בעל השולחן ערוך (לעיל הערה 2) היא שאין להשתמש בגוי כי יש לפרסם את ההיתר לחלל שבת לצורך פיקוח נפש. אך דעת הרמ"א (שם) היא שאם אפשר בקלות להשיג גוי, עדיף שהוא יעשה את המלאכה. הטי"ז (שם ס"ק ה) חלק על הרמ"א, וכתב שאין זה מנהג נכון, ועדיף לעשות את ההצלה על ידי ישראל, כי יש חשש שהגוי יתעצל בדבר.

⁶ ראה בשו"ת נצר מטעי (סי' ט) ובשו"ת שיח נחום (סי' כז) שסוברים כי סגירת המפסק הראשי של הגז אינה כיבוי בידיים אלא לכל היותר גרם כיבוי. ואף על פי שבשו"ת יביע אומר (חלק ג או"ח סי' ל)

ההיתר מבוסס על שני העקרונות ההלכתיים הבאים :

- א. לפי מרבית הפוסקים, כיבוי תנור גז בשבת הוא איסור דרבנן בלבד⁷.
- ב. לגבי הצורך בשימוש בגוי נחלקו הפוסקים. בוודאי שאם יש צורך לחפש אותו, עדיף שישראל יכבה את הגז, ובפרט בנידון דידן, שמדובר באיסור דרבנן.

⁷ ובשו"ת ציץ אליעזר (חלק ו סי' ח-ט) חלקו על דבריהם, מכל מקום בנדון דידן שהכיבוי מותר משום סכנה יש להעדיף את הכיבוי בדרך זו.
⁷ ראה תשובתנו בשו"ת במראה הבזק חלק ז סי' נה הערה 10 שהארכנו בביאור העניין.

Illinois, USA

אילינוי, ארצות הברית
כסליו תשס"ז**כה. הורים מחללי שבת, הזמנתם לסעודות שבת****שאלה**

אחד העובדים שלי חוזר בתשובה, ויש לו חיכוך עם הוריו כאשר הם רוצים לבוא לבקרו בשבת ברכב והוא לא מוכן. האם אפשר להקל בכך?

תשובה

א. מותר¹ להזמין את הוריו לסעודת שבת אם יכול לתלות שיגיעו ברגל².

¹ הבעיה בהזמנת אורחים לשבת שיגיעו תוך חילול שבת היא איסור "לפני עיוור לא תיתן מכשול". בגמרא (עבודה זרה ו ע"א) אמרו: "והתניא, אמר רבי נתן מנין שלא יושיט אדם כוס של יין לנזיר ואבר מן החי לבני נח? תלמוד לומר: 'ולפני עור לא תתן מכשול'; והא הכא דכי לא יהבינן ליה שקלי איהו, וקעבר משום 'לפני עור לא תתן מכשול'! הכא במאי עסקינן - דקאי בתרי עברי דנהרא". מכאן נלמד שיש איסור להכשיל כל אדם בעברה, גם גוי. אמנם כל זה הוא רק ב"תרי עברי דנהרא", ופירשו התוספות (שם ע"ב ד"ה מנין) שהכוונה היא שלא היה יכול לעבור את העברה בלי עזרת השני. אך אם יכול היה לעבור את העברה בלי עזרה - המצב מוגדר כ"חד עברא דנהרא", ואין איסור "לפני עיוור".

התוספות (שבת ג ע"א ד"ה בבא דרישא) הסבירו שגם בחד עברא דנהרא אף על פי שאין איסור לפני עיוור מהתורה עדיין יש איסור מדרבנן. ונראה מלשונם שהאיסור הוא משום מסייע ידי עובדי עברה וחיוב הפרשה מאיסור. וכן כתבו הרא"ש (שבת פרק א ס"י סא) והר"ן (עבודה זרה, א, ע"ב בדפי הרי"ף). בשולחן ערוך (יו"ד קנא, א) פסק שאסור למכור לגוים דברים שמיועדים לעבודה זרה משום לפני עיוור, ולא חילק אם ניתן היה לקנות במקום אחר. ואילו הרמ"א (שם) חילק כחילוק התוספות (עבודה זרה שם) שבמקום שהגויים יכולו לקנות גם ללא עזרה של ישראל מוגדר הדבר כחד עברא דנהרא, ולכן אין איסור מצד לפני עיוור למכור להם. וכן הציע מחלוקת ראשונים אם מותר למכור להם לכתחילה. לדעת המרדכי מותר לכתחילה, ואילו לדעת התוספות והר"ן אסור מדרבנן משום מסייע לעובדי עברה. ולמסקנה כתב שנהגו להקל ובעל נפש יחמיר לעצמו.

אם כן לשיטת הרמ"א, שפסק כדברי התוספות לחלק בין חד עברא דנהרא לתרי עברא דנהרא, הרי בכל מקום שיש לאדם אפשרות לעבור את העברה גם ללא הסיוע - אין איסור של לפני עיוור. וכן פסק שמעיקר הדין אין גם איסור מדרבנן של מסייע וחיוב הפרשה מאיסור, ומותר לכתחילה.

על פי זה גם בנדון דידן לכאורה מכיוון שההורים יכולים לחלל את השבת ולנסוע גם בלא ההזמנה - הרי זה כחד עברא דנהרא, ואין איסור לפני עיוור, ויש רק לדון באיסור דרבנן של מסייע והפרשה מאיסור.

אמנם הש"ך (שם, ס"ק ה) חלק על הרמ"א, ולדעתו אין מחלוקת בעניין מכירת חפצים המשמשים לעבודה זרה לגויים, מכיוון שמדובר במצב שבו הם יכולים לקנות מאחר, הרי שאין איסור "לפני עיוור", ומה שכתבו התוספות לאסור מדרבנן משום הפרשה מאיסור - אין זה אלא בישראל, אך בגוי וב ישראל מומר אין דין הפרשה מאיסור, ולכן מותר למכור לגויים לכולי עלמא.

לפי דברי הש"ך הללו בישראל מומר אין דין הפרשה מאיסור, ולכן במקרה של הכשלת אדם שלא מקיים תורה ומצוות, כאשר אין איסור לפני עיוור, כגון שמדובר בחד עברא דנהרא, שיכול לעשות את העברה גם ללא סיוע, הרי שאין חובת הפרשה מאיסור, ומותר לכתחילה.

אמנם דברי הש"ך אינם מוסכמים על כל הפוסקים, ועיין בדגול מרבבה (על השולחן ערוך שם) שתמה על דברי הש"ך, שמכיוון שישראל מומר הוא יהודי ומחויב במצוות, מניין שאין חובה להפרישו מאיסור? ולכן ביאר שכוונת הש"ך היא שאין חילוק בין ישראל מומר לשאינו מומר, אלא החילוק הוא בין מקרה שעושה עברה בשוגג ואחר יכול להפרישו, שאז יש חובת הפרשה מאיסור, לבין מצב שעושה עברה במזיד אפילו אם אינו מומר - אז אין חובת הפרשה מאיסור.

לעומתו בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' כט) כתב שיש לפרש את דברי הש"ך כפשוטם, דהיינו שאין דין מסייע וחובת הפרשה מאיסור בישראל מומר. ולמד כן מהגמרא (בבא קמא סט ע"א) שם אמרו: "כרם רבעי היו מציינין אותו בקוזזות אדמה... אמר רבן שמעון בן גמליאל: במה דברים אמורים? בשביעית, דהפקר נינהו, אבל בשאר שני שבוע - הלעיטתו לרשע..." ומסקנת הגמרא היא: "כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו". אם כן לשיטת רשב"ג אין צריך לסמן את מקום נטע הרבעי, ובכך להפריש את הגנב מאיסור אכילת נטע רבעי.

יש להעיר שקשה מדוע אין הבעלים מחויב לסמן את נטע הרבעי על מנת שהגנב לא יכשל באיסור זה? ומדוע אין כאן חובת הפרשה? והרי הגנב אינו רוצה לעבור על עברה של נטע רבעי. ביאר הבית יצחק שהטעם הוא: "כיון דעל איסור גניבה הוא מזיד - אינו חייב להפרישו על שאר איסור, וכל שכן על איסור שהוא מומר". אמנם נראה שאין ראיות מוכחות, כיון שאפשר לומר שכוונת הגמרא היא שדוקא אדם שגונב לא רק שאין חייבים למונעו מאיסורים נוספים, אלא להפך, צריך הגנב לדעת שכאשר הוא גונב הוא יכול להכשל אף באיסורים אחרים. וכן נראה מלשון הפסוק שהביאה הגמרא: "הלעיטהו לרשע..." שכוין שכרגע עושה מעשה רשעות - הרי שאנו מעוניינים לגרום לו לעבור על איסורים נוספים. אם כן היה נראה לומר שמדובר בדין מיוחד של גנב. ושמה ניתן ללמוד מכאן לכל עברות, שבשעה שאדם עושה עברה אחת אין חיוב להפרישו מעברה אחרת, אך אי אפשר ללמוד מכך שאדם מומר, שבדרך כלל עובר עברות, שלא נצטרך להפרישו מעברות שהוא אינו רוצה לעבור עליהן במזיד. וכן כתב בגליון מהרש"א (על השולחן ערוך שם) בביאור דברי הגמרא, והוסיף שכן נראה גם מהרמב"ם בפירוש המשנה, ולכן כתב שאין ראיה מהגמרא לש"ך.

וכן נראה מדברי המאירי (בבא קמא שם) שכתב: "ודברים אלו (שמסמנים את מקום הנטע רבעי) בשנת השמיטה שהיתה יד הכל מורשית ליגע בה, הא בשאר שנים הואיל ונגיעתם אסורה - אין מתקנין לעוברי עברה, אלא אם יגעו - מוטב שישתמשו בחטא ויאכלו דבר האיסור, וכגון זה הלעיטהו לרשע..." משמע שאנו מעוניינים שהגנבים ישתמשו בחטא, ואין זה רק שהפקענו את חובת ההפרשה מהאיסור, אלא כיון שעושה הגנב מעשה גניבה ומעשה רשעות ולא אכפת לו מרכוש חברו - אנו מעוניינים שיכשל גם בחטא של נטע רבעי. ולפי הבית יצחק, הסובר שאין חובת הפרשה מאיסור לרשע ולמומר, קשה, מדוע שנתיר לכתחילה להכשילו? לכן נראה שמדובר בדין מיוחד בגנב, שיש ענין להכשילו במעשה הגניבה. אמנם מפירוש המשנה לרמב"ם (מעשר שני ה, א) קצת משמע כבית יצחק, וכך כתב שם: "ומי שעבר ואכל - הרי זה גזלן, ואין לנו לעשות תקנה לגזלן כדי שלא יכשל, מפני שעון גזל חמור יותר". דהיינו דווקא אם עבר עברה חמורה אז אין מפרישים אותו מעברה קלה, אך אם עובר עברה קלה - יש להפרישו משום עברה חמורה, וצ"ע.

ביאור אחר בדברי הש"ך כתב בשו"ת משפטי עזיאל (חלק ב סי' יט). וכתב שם שלשית רש"י (עבודה זרה נה ע"ב ד"ה וישראל) הטעם שיש איסור מסייע הוא כדי שעובר העברה לא ירגיל עצמו בכך. ולפי זה כתב שיש לבאר את דברי הש"ך, שאין איסור מסייע למומר - דווקא באדם שהורגל לעבור עברה מסוימת, ולכן אין חשש שאם תסייע בידו יתרגל לעברה זו, שהרי כבר רגיל בה. לכן באדם שרגיל בעברה מסוימת ובחד עברא דנהרא - אין אפילו איסור מדרבנן לסייע לו. מה שאין כן בסתם ישראל מומר, שיש איסור מסייע ידי עוברי עברה.

לענין נדון דידן בין להסבר הדגול מרבבה, בין להסבר הבית יצחק ובין להסבר המשפטי עזיאל הרי שהורים הנוסעים בשבת הם מומרים, לפחות למצווה זו, ומורגלים בה וגם מזידים במעשה העברה, ולכן לכאורה אין חובת הפרשה מאיסור. אמנם כמו שכתבנו לעיל הדין שחידש הש"ך אינו מוסכם, ובגליון מהרש"א דחה דבריו.

עיי' עוד בשולחן ערוך (או"ח שמז, א) שפסק שאם אדם פשט ידו לתוך רשות היחיד ונטל חפץ מתוך ידו של העומד בתוכה והוציאו לחוץ, המוציא חייב וחברו העומד בפנים פטור אבל אסור. הסביר במשנה ברורה (שם ס"ק ז) שאין זה אסור משום איסור שבת, אלא משום איסור לפני עיוור, שמכשיל את חברו. אמנם אם החפץ היה מונח בידו באופן שהמוציא היה יכול להוציאו גם בלא עזרתו - אין איסור לפני עיוור, אך יש איסור של מסייע ויש חובת הפרשה מאיסור. וכן כתב שאיסור זה קיים בין בישראל ובין בישראל מומר, ורק בגוי אין איסור. מוכח מדבריו שיש חובת הפרשה מאיסור גם בישראל מומר. בשער הציון כתב שלמד כן מדברי המגן אברהם (סי' שמז ס"ק ד) ושכן דעת הש"ך ה"ל. אמנם מה שציין לדברי הש"ך קשה, מפני שלכאורה הש"ך לא כתב כן בישראל מומר. גם בתפארת שמואל על הרא"ש (עבודה זרה פרק א ס"ק א) כתב שבמומר יש איסור דרבנן של מסייע וחובת הפרשה מאיסור. וכן משמע מדברי התוספות (שבת שם) שיש איסור אף בגוי, ויש ללמוד שכל שכן הוא במומר. ונמצאנו למדים שנחלקו הפוסקים בדין זה, האם יש במומר חובת הפרשה מאיסור.

יש להעיר שפסק הרמ"א, שמעיקר הדין אין אף איסור לכתחילה בחד עברא דנהרא - אינו מוסכם. עיי' בגר"א (יו"ד סי' קנא ס"ק ח) שכתב שיש להכריע כשיטת התוספות והר"ן שיש איסור דרבנן גם בחד עברא דנהרא ולא כשיטת המרדכי. ומביא ראיה מנדרים (סב ע"ב), שם אמרו שרב אשי מכר עצים לגויים אף על פי שקנו אותם לשרפם לעבודה זרה. ובגמרא שם הקשו: "האיכא לפני עיוור?", ותיצו שרב אשי תלה שקנה את העצים להסקה. על זה הקשה הגר"א, וכי אין בכל המקום עוד עצים לקנות? ואם כן לכאורה הוא חד עברא דנהרא, ומכאן מוכח שגם במקרה של חד עברא דנהרא יש איסור דרבנן. ובמשפטי עזיאל (שם) הקשה על שיטת הגר"א. וכן בשו"ת אמונת שמואל (סי' יד, הובאו דבריו בפתי תשובה יו"ד סי' קנא ס"ק ב) הקשה שלפי שיטת הרמ"א כל דין המשנה שאין למכור לגוי חפצים לעבודה זרה בטל, שהרי מסתבר שאין הוא המוכר היחיד בעיר, ונמצא שלשיטה זו אין איסור לפני עיוור (עיי' בפתי תשובה שתירץ קושיה זו). וכן כתב שמה שאמרו בגמרא שאין איסור לפני עיוור - זה רק אם

יש לו בהמה אחרת בביתו, אך לא אמרו שם שאם יכול לקנות בהמה אחרת אין איסור לפני עיוור. ולכן דחה מההלכה את דברי הרמ"א. אמנם בשו"ת יחיה דעת (חלק ג' ס' סז, בהערה) דחה את דברי האמונת שמואל, וכתב שמדברי התוספות (קדושין נו ע"א ד"ה אבל) משמע שגם אם יכול היה לקנות במקום אחר - מוגדר הדבר כחד עברא דנהרא.

עוד יש להעיר כי עיקר דינו של הרמ"א שאין איסור לפני עיוור אם יכול לעשות את העברה ללא סיוע, אינו מוסכם. בשולחן ערוך (יו"ד קנא, א) כתב שאסור למכור לגוי חפצים של עבודה זרה, ולא חילק כחילוק הרמ"א. נראה שמקורו של השולחן ערוך הוא מדברי הרמב"ם, שלא חילק חילוק זה. חלק מהאחרונים תמחו על כך (עיין במנחת חינוך מצוה רלב, אות ג), ובשו"ת מלומדי מלחמה (סי' ד) כתב הגרנ"א רבינוביץ שמקור שיטת הרמב"ם הוא בשיטת הר"ח והגאונים שביארו את דברי הגמרא באופן אחר מדברי התוספות. לדעת הר"ח חילוק הגמרא הוא שבתרי עברא דנהרא לא יוכל לכפות אותו להביא לו את כוס היין, מה שאין כן בחד עברא דנהרא. ולכן בתרי עברא דנהרא יש איסור לפני עיוור. ולפי זה כתב הגרנ"א רבינוביץ שכל ההיתר בחד עברא דנהרא הוא רק אם כופה על המסייע להעביר את החפץ, אך אם אינו כופה, אף שיש לו אפשרות להשיג את החפץ במקום אחר, הרי שיש כאן איסור לפני עיוור, והוסיף שזו גם דעת השולחן ערוך. נמצא שלפי שיטה זו ההיתר שכתב הרמ"א תלוי במחלוקת ראשונים.

מרש"י (קדושין נו ע"א ד"ה אמר ר' אלעזר) גם משמע שיש איסור של לפני עיוור אפילו אם אינו בתרי עברא דנהרא. התוספות (שם ד"ה אבל) הקשו על פירוש רש"י והניחו שאין איסור לפני עיוור אם יכול לקנות במקום אחר. בספר המקנה (קדושין שם, הובאו דבריו בשו"ת יהודה יעלה יו"ד ס' קעז ד"ה הנה כבר, ובשו"ת יחיה דעת שם) יישב שלשיטת רש"י ההיתר של חד עברא דנהרא הוא רק כאשר העובר יכול היה להשיג את חתיכת האבר מן החי בלא כל סיוע, אבל אם זקוק לסיוע, אף שיכול היה להשיג את האיסור על ידי אחר או במקום אחר - המסייע עובר על איסור לפני עיוור.

נראה לבאר את דברי הגמרא בעבודה זרה (שם) לפי דרך זו. אמרו בגמרא שכאשר יש לגוי פרה בביתו אין איסור למכור לו פרה נוספת, והטעם הוא (וכן כתב הריטב"א) שאין כאן איסור מרבה בשיעורים אם תהיה לו פרה אחת או יותר לעבודה זרה. לפי זה משמע שאם אינו גורם לו לעבור עברה, כגון שבכל מקרה עובר את העברה - מותר יהיה למכור לו חפץ ואין בזה משום לפני עיוור. על הנחה זו הקשו בגמרא מדין נותן יין לנזיר, שם משמע שיכול הנזיר להשיג את היין גם ללא עזרת המסייע, ומדוע אסור? ותירצו ששם מדובר בתרי עברא דנהרא, שאינו יכול להשיג את היין אלא על ידי המסייע, אך בחד עברא דנהרא כיון שיכול היה להשיג את היין לבד - מותר.

לסיכום, למדנו שאם יש לו בביתו חפץ של עברה - אין איסור לתת לו עוד חפץ, כיון שאין זו מכשלה אם גורם לו ריבוי שיעורים של העברה, וכן במקום שאת כוס היין יכול היה להשיג גם בלעדי המסייע - אין משמעות לנתינתו.

אך במקום שאין לנזיר כוס יין ואינו יכול להשיגה ללא העזרה - ברור שיש משמעות לנתינה, והעובדה שיכול להשיגה אינה פוטרת ואינה מפחיתה מחומרת הסיוע, כיון שעל כל פנים מעשה המסייע גרם לאפשרות שלא הייתה קודם. והיתר התוספות הוא רק אם אין משמעות למעשה המסייע.

על פי זה אפשר ליישב את קושיית הגר"א שהבאנו לעיל. ונבאר שבמקרה המובא במסכת נדרים מדובר אפילו אם יש עוד עצים העומדים למכירה בעיר יש איסור לפני עיוור, כיון שיש משמעות למה שמוכר לו עכשיו עצים. ברם בענין מכירת הפרה - אין משמעות למעשיו, מפני שבעל מקרה יש לו כבר פרה אחרת יש להוסיף גם שנחלקו המשנה למלך (הלכות מלוה ולוה ד, ב) והפני משה (הובאו דבריו במשנה למלך שם) במקרה שיכול להשיג את החפץ במקום אחר, אך גם שם יושב יהודי לסייעו, וגם עליו יש איסור של לפני עיוור. לדעת המשנה למלך מצב זה לא מוגדר כחד עברא דנהרא ויש בו איסור לפני עיוור. והרבה אחרונים פסקו כמותו. נמצאנו למדים שההיתר של חד עברא דנהרא אינו פשוט ומוסכם.

לכן, אף שלמעשה יכולים ההורים לנסוע בשבת, ואפילו שיש ודאות שישעו למקום אחר גם אם לא יזמינם, עדיין אסור להזמינם אם אי אפשר להזמינם באופן שלא יצטרכו לחלל שבת.

נראה שזו גם סברתו של האגרות משה (או"ח חלק א' ס' צט, הובאו דבריו גם בשו"ת במראה הבזק חלק א' ס' לא וחלק ג' ס' מד) שם כתב שמי שמזמין אדם לשבת כשידוע שייסע ברכבו ויחלל את השבת יש בכך איסור מסית (וכתב שאף שעונש מסית יש רק בעבודה זרה, מכל מקום בכל העברות יש עברה של מסית אלא שאין בה עונש) שהוא "גרוע מאיסור לפני עיוור". ולדעתו איסור לפני עיוור קיים כאשר אדם רוצה לעבור עברה ולולי עזרה לא יכול היה לעבור אותה. אך כאשר אדם גורם לעצם העברה - זה גרוע מאיסור של לפני עיוור.

² במשנה מסכת שביעית (ה, ו) אמרו: "אלו כלים שאין האומן רשאי למכרם בשביעית... זה הכלל: כל שמלאכתו מיוחדת לעברה - אסור, לאיסור ולהיתר - מותר". וכן מובא במשנה (גיטין ה, ט, ועיין גם עבודה זרה טו, ב): "משאלת אשה לחברתה החשודה על השביעית נפה וכברה ורחים ותנור, אבל לא תבור ולא תטחן עמה. אשת חבר משאלת לאשת עם הארץ נפה וכברה ובוררת וטוחנת ומרקדת עמה,

ב. אם אי אפשר לתלות שיגיעו ברגל מותר להזמין רק אם ההזמנה היא לכל השבת. הדבר מותר גם אם הם יחליטו בסופו של דבר להגיע רק לסעודת ליל שבת³ או רק לסעודת היום⁴.

אבל משתטיל המים לא תגע עמה, לפי שאין מחזיקין ידי עוברי עברה, וכולן לא אמרו אלא מפני דרכי שלום.

למדנו מכאן שאם ידוע בוודאות שתעשה העברה - אסור, אך אם אפשר לתלות שלא תעשה עברה, אף על פי שיתכן שתעשה - מותר.

לכאורה קשה, כיצד מתירים איסור תורה על סמך תלייה כזו? הסביר הריטב"א (עבודה זרה שם) שמן התורה אין איסור לפני עיוור אלא כשבוודאי תעשה העברה, וחכמים החמירו אפילו במקום שיש רגלים לדבר, אבל במקום שאפשר לתלות - הקלו לכתחילה. בשו"ת משפטי עוזיאל (יו"ד חלק ב סי' יט) כתב שיסוד האיסור של לפני עיוור הוא הפיתוי, דהיינו שמפתה את עובר העברה. ובמקום שתולה להיתר הרי שהנותן אינו מפתה, "אלא הקונה או המקבל הוא שמפתה את עצמו".

מדברי המשנה בגיטין משמע שההיתר הוא מפני דרכי שלום. בתוספות (גיטין סא, ע"א) הקשו שמדברי הגמרא בעבודה זרה משמע שהתירו בכל מקום שניתן לתלות. וביארו שם שיש לחלק בין תלייה רחוקה, כגון שידוע שאין לה פירות שאינן פירות שביעית, אף שתולה שמא יש לה, ואז נדרש הטעם של "מפני דרכי שלום", ברם בתלייה רגילה מותר בכל מקרה. הרמב"ן שם כתב כי במקום שמשאיל חפץ התירו רק מפני דרכי שלום, "משום שאלמלא מפני דרכי שלום לא היה לו להכניס עצמו לבית הספק ולהשאיל לו, שאינו נהנה בכך כלום", אבל במכירה הרי שהמוכר נהנה, ולכן התירו לו בכל מקרה. בשו"ת מלומדי מלחמה (שם) כתב שכל צורך של מצווה של תורה יש בה מפני דרכי שלום, שכל התורה נקראת 'שלום'. ברור הוא שנדון דידן כלול בהגדרה של 'דרכי שלום', ולכן כאשר יש אפשרות ריאלית שהוריו יגיעו ברגל ושלא יהיה חילול שבת, בין אם מזמינים לליל שבת ובין אם מזמינים ליום שבת - מותר לו ומצווה להזמין.

³ כאשר אין אפשרות ריאלית שיגיעו ברגל, אם מזמינים לסעודת ליל שבת והם מגיעים לפני כניסת השבת האיסור הוא בחזרתם בלבד. ולכן נראה שאם מציע להם לישון בביתו כל השבת, ומתכוון לכך - נמצא שהזמנתו נעשתה בהיתר, וגם אם יחליטו ההורים לנסוע בשבת אין בכך איסור של לפני עיוור. (וכן עיין לקמן בשם שו"ת מלומדי מלחמה).

⁴ גם במקרה שההורים באים ביום השבת וידוע שיגיעו ברכב - מותר אם יזמינם לכל השבת. אף על פי שהוא יודע שלא יקשיבו לו וייסעו בשבת, כיון שהוא הזמין לכל השבת, וזהו מעשה מותר. הרי זה דומה למי שמכר בשביעית כלי שיכול לשמש להיתר ולאיסור, ואחר כך רואה שהשתמשו בכלי לאיסור שאינו מחויב לקחת את החפץ מיד הקונה כיון שמעשהו היה בהיתר. גם בשו"ת משיב דבר (חלק ב סי' לא) פסק שהאיסור קיים רק אם הוא מסייע בשעת מעשה העברה, אך כאשר הסיוע אינו בשעת מעשה העברה אלא חשוד שיעשה אחר כך עברה - אין בכך איסור.

עוד נראה שיש להקל מצד נוסף. כתב הגרש"ז אוירבך במנחת שלמה (חלק א סי' לה) שמותר להגיש מאכל ומשקה לאדם אף על פי שידוע שלא יברך אם אי הנתניה תגרום לו לשנאת התורה ולשנאת תלמידי החכמים ובכך תרחיק אותו מתורת ישראל, מכיוון שאז אין מעשה נתניה המאכל נחשב כהכשלתו באיסור, אלא להפך, אם לא תיתן לו תכשיל אותו, ונתנית המאכל תגרום לאיסור קל יותר. אמנם ברור הוא שאין לאדם לעבור על עברה קלה על מנת שחברו לא יעבור על איסור חמור (שבת ד ע"א), אך כאן אין כלל איסור, מפני שעניינו של איסור לפני עיוור הוא ההכשלה באיסור, וכאן מצילו מאיסור חמור אין זו הכשלה ומותר.

וכן פסק בשו"ת מלומדי מלחמה (עמ' 45), שמותר לתת לאדם לאכול, אף אם מסתבר שלא יברך, במקרה שאם לא ייתן לו יכשילו באיסור של נקימה ונטירה, כיון שדרכי שלום דוחה איסור של לפני עיוור במקום שיש ספק אם יעבור העברה, קל וחומר כשיש חשש שמא מכשילו באיסור אחר. אמנם למעשה כתב שראוי שגם הנותן יאכל ויברך בקול ויוציא ידי חובה את האוכלים.

וכן פסק להתיר לערוך פעילות בליל שבת לרחוקים מתורה ומצוות, אף על פי שמסתבר שיחזרו ברכבם בשבת, אם מציעים להם להשאר וללון כל השבת. מכיוון שבשעת ההזמנה והפעילות אין איסור כלל, שהרי נתן להם מקום ללון, לכן יש ספק שמא יחליטו לא לנסוע בשבת, ומכיון שהפעילות היא דבר מצוה - הרי זה כמו דרכי שלום שהתירו במקום ספק.

עיין עוד בשו"ת במראה הבזק (חלק ה סי' נב) שם נדפס מאמרו של הגר"א ליכטנשטיין שעל פי היתרו של הגרש"ז אוירבך התיר להזמין אנשים חילונים בשבת לפעילות מקרבת ליהדות, אף על פי שעל ידי כך ייגרם בוודאות חילול שבת, כיון שגורם בכך קירוב רחוקים, ואם כן אין זה הכשלה אלא קירוב, אך עיי"ש שסייג את ההיתר.

ג. אם ההורים מגיעים מיוזמתם - אסור למנוע את ביקורם⁵.

לכן יש לדמות את המקרה שלנו למקרה שהציע הגרש"ז אורבך, כיון שגם כאן אם לא תתיר להזמין לשבת אתה גורם להם לאיסור חמור של כעס על התורה ודרכה, ושנאת תלמיד חכמים וכן להתרחקותם מבנם וחובת כיבוד הורים של הבן.

עוד יש לומר שהוא אף מפחית מאיסוריהם, שהרי בביתו לא יחללו את השבת ולכן אין זו הכשלה. וסברה זו כתב בשו"ת אגרות משה (או"ח חלק ד סי' עט).

⁵ שהרי הוא חייב בכבודם, וזו הדרך הנכונה לקרבתם בעתיד. זו גם הדרך לשמור על אחדות המשפחה ולדאוג ליחסים התקינים בין הסבא והסבתא לנכדים, שלא ייזקו מניתוק הקשר ואי קיום מצוות כיבוד אב ואם.

New Jersey, USA

ניו ג'רסי, ארצות הברית
כסליו תשע"ב**כו. זכייה עבור אחר לעניין קניין בשבת וחייב טבילת כלים****שאלה**

מה צריך אדם הקונה חפץ כדי לתתו במתנה לאחר לעשות כדי שיוכל לזכות בו מיד בעבור חברו על מנת שיוכל לתתו כמתנה בשבת או כדי לטבול את הכלי לפני נתינתו?

תשובה

- א. הקונה חפץ בכספו בלי אמירה מפורשת שהוא רוצה לזכות בעבור חברו, אפילו אם התכוין לזכות עבורו - זכייתו אינה מועילה לפי רוב הפוסקים¹, ואם לא התכוון לכך במפורש - אין חברו זוכה בו לדברי הכל², והוא נשאר בבעלותו של הקונה.
- ב. אם אמר למוכר בזמן שהוא קונה שהוא רוצה לזכות בחפץ עבור חברו - קנה חברו.
- ג. אם חברו מינה אותו לשליח לקנות בעבורו - זכה חברו³.
- ד. אחרי שקנה את החפץ לעצמו אינו יכול להקנותו לאחר אלא על ידי אדם שלישי^{4, 5}.

¹ בגמרא בבא קמא (קב ע"ב) מובא בשם "בני מערבא" שמי שאינו שליח אינו יכול לזכות בעבור חברו אם אינו מודיע למוכר, ואפילו כאשר קונה מכסף של חברו. ואף שמסקנת הגמרא היא שלא כמותם, כדבריהם פסק רבינו ירוחם (נתיב כח חלק א, הובאו דבריו בבית יוסף חו"מ סי' קפג). ואף שהבית יוסף הקשה עליו שלא משמע כן מהסוגיה, וגם לא הביא את דבריו בשולחן ערוך, הש"ך (שם סי"ב) פסק כדעת רבינו ירוחם, והוסיף שכדבריו מפורש גם ברא"ש (בבא קמא פרק ט סי' יח). וכן הסכימו הקצות החושן (שם סי"ב וסי"ד) ונתיבות המשפט (שם חידושים סי"ב). נציין כי אף שהבית יוסף הקשה על דעתו מכל מקום לא חלק עליו בפירוש.

אמנם המחנה אפרים (הלכות שלוחין ושותפין סי' יח) כתב שיש חולקים, וביניהם הגהות אשרי (על הרא"ש שם) בשם אור זרוע ומהרי"ח, והרשב"א בספר תולדות אדם (סי' רפו וסי' שסט), וכן מצדד המחנה אפרים להלכה.

² בשולחן ערוך (חו"מ ריב, ח) הביא שתי דעות בעניין מי שקנה קרקע על דעת שיקדיש אותה אם יכול לחזור בו. מבואר בטור ובבית יוסף שם שהדעה הראשונה היא דעת הרא"ש בתשובה (כלל יג, א) שפסק שיכול לחזור בו, והדעה השנייה היא דעת השואל שם, שסבר שמפני הכלל 'אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט' - אינו יכול לחזור בו. על כל פנים לדברי הכל במתנה לחברו, שלא שייך כלל זה, שאין זו אמירה לגבוה אלא לחברו - לא קנה חברו והקרקע שייכת לו. וראה הגהות חתם סופר על המגן אברהם (סי' שו אות טו).

³ כן כתב הטור (חו"מ סי' קפג) שהוא כאילו מלווה למשלח את הכסף. והש"ך (שם סי"ב) הקשה כיצד הקנה לו, והרי אינו בעל המעות? ותירץ שעשאו שליח, וביאר דבריו בנתיבות המשפט (שם ביאורים סי"ק ב): "דתיכף שנתן לחבירו המעות על פיו - נתחייב לו המעות, דהוי כאומר 'תן מעות לפלוני ואתחייב לך...' מה שאין כן כשלא נתן על פיו", נמצא שכשמינה את חברו לשליח - המוכר מכר למשלח.

⁴ משנה עירובין (ז, ו), שולחן ערוך (או"ח שסו, ט). אין להביא ראיה מדברי הרא"ש בבא מציעא (פרק ט סי' כג) בדיון בר מצרא, שם כתב: "ואין צריך קנין אחר, והוי כקונה שדה לחבירו שלא מדעתו, אי בעי שקיל ליה ולא צריך קנין אחר", מפני ששם תיקנו חכמים שהוא שליח של המצרן, ואם ירצה המצרן - יזכה בשדה למפרע משעת הקניין. ועל כרחנו הרא"ש לא התכוון להשוות בין הדינים לגמרי.

⁵ אף שהמאירי (ביצה יז ע"ב ד"ה מי שלא הניח) פסק שמותר לתת מתנה מיד ליד שלא כדרך קניין, דעת המרדכי (שם סי' תרעו), הובאו דבריו בבית יוסף או"ח סי' שו) שזה אסור שלא במקום מצוה. וכן החמירו שם המגן אברהם (סי"ט טו) והמשנה ברורה (סי"ק לג), וכתבו שהוא בכלל מקח וממכר. לכן אי אפשר בשום ענין לזכות לחברו אלא על ידי אחר.

- ה. אם חברו לא זכה בחפץ קודם השבת, לרוב הפוסקים אין לתתו במתנה במשך השבת אלא אם כן יאמר במפורש שאיננו של חברו עד למוצאי שבת.
- ו. קנה כלי הטעון טבילה, אף שעדיין לא זיכה אותו לחברו יכול להטבילו. במקרה כזה רצוי שישתמש בו בעצמו קודם שיתנו לחברו⁶.

⁶ הצעת מו"ר הגרז"נ גולדברג, וטעמו הוא משום שיש להסתפק במי שקונה כלי כדי לתתו מתנה לחברו אם חלה חובת טבילה, שמא הוא דומה לכלי המיועד לסחורה, שפטור מטבילה (ראה בית יוסף יו"ד סי' קכ וטי"ז שם ס"ק ז).

Woshington, USA

ושינגטון, ארצות הברית
תמוז תשע"ב**כז. שיט באנייה גדולה, 'cruise', דיני עירובין****שאלה**

אנו עומדים לצאת לשיט, 'cruise', על אנייה גדולה. בין אלפי הנוסעים ישנה קבוצה של כמה עשרות שומרי מצוות. השיט יוצא ביום א' וחוזר ביום א' שבוע לאחר מכן.

א. האם במשך השבת יהיה מותר לטלטל מחדרנו לשטחים ציבוריים, כמו לקחת סידור לבית הכנסת?

ב. אם האנייה תעגון בשבת בנמל, האם אנו רשאים לרדת ממנה ולסייר ברגל?

תשובה

א. באניית נוסעים¹ ששובתים בה בשבת יהודים וגויים ומתקיימים התנאים המובאים בהמשך - אין צורך לתקן עירוב חצרות כדי שיהיה מותר לטלטל בכל האנייה. יש מקרים שבהם צריך לתקן עירוב חצרות ואף לשכור רשות מבעל האנייה, על מנת שיהיה מותר לטלטל בין החדרים, מהחדרים לאזורים הציבוריים ומהם לחדרים².

ב. אם היהודים כולם אוכלים יחד בחדר אוכל משותף³, ואפילו אם אוכלים במקומות נפרדים אך הבעלים של האנייה או שלוחו הם יהודים והם אוכלים באנייה בקביעות⁴ - מותר לטלטל אף אם אין עירוב חצרות⁵.

ג. אם יש יהודים שאוכלים במקומות נפרדים ואין אף אדם שנמצא באנייה בקביעות - חייבים לתקן עירוב חצרות⁶. ואם יש מי שנמצא בקביעות אך הוא אינו יהודי, צריך לתקן עירוב חצרות בלא ברכה⁷. בשני מקרים הנ"ל קודם

¹ לרוב אניות הנוסעים יש מחיצות והאנייה מוגדרת כרשות היחיד. בעניין ספינה שאין לה מחיצות, כגון רפסודה, כתב בשולחן ערוך (או"ח שסו, ב) שאין מטלטלין בה אלא בד' אמות.

² שולחן ערוך (או"ח שפב, כ).

³ בגמרא (עירובין עב ע"ב) נחלקו רב ושמואל מה נחשב מקום דירתו של אדם שאוסר על אחרים לטלטל בחצר. לדעת שמואל מקום לינה נחשב לדירתו, ולדעת רב "מקום פיתא", דהיינו מקום האכילה. הראשונים פסקו כדעת רב, וכן פסק בשולחן ערוך (או"ח שע, ד). ולכן אם כולם אוכלים באותו מקום - אינם צריכים לעשות עירוב חצרות.

⁴ שו"ת בצל החכמה (חלק ה ס"י קמ) ונתיבות שבת (פרק לד, ו).

⁵ בירושלמי עירובין (ו, ב), וכן בבבלי שם (סט ע"ב), מבואר שאורח איננו אוסר ואין צריך לערב בגללו. כך פסק גם בשולחן ערוך (או"ח שע, ח), שהמתארח בחצר, אם לא מתארח דרך קבע אלא לשלושים יום או פחות - אינו אוסר על בני החצר, והוא והם מותרים לטלטל מן הבית לחצר, ובלבד שבעלי הבתים הקבועים עשו ביניהם עירוב. מוסיף הרמ"א שאפילו אם יש בעל הבית אחד קבוע והשאר אורחים - אינם אוסרים ואין צריך לערב.

⁶ הרמ"א (או"ח שע, ח ובשו"ת ס"י קכ) חידש שאורחים אינם צריכים לערב רק אם בחצר גר לפחות אדם אחד בקביעות, אך בחצר שכולם אורחים חייבים בעירוב.

⁷ נחלקו האחרונים (ראה שער הציון ס"י שע ס"ק לו ובביאור הלכה שם סוף ס"י שפב) אם גם במקום שמתארחים אצל גוי דירת האורחים בטלה ואין צריך לערב או שדין זה, שהאורחים בטלים לגבי הקבועים, אינו קיים בבעל הבית גוי, ונמצא שזו חצר שכולם אורחים בה וצריכים לערב. לכן מספק רצוי לערב אך ללא ברכה.

- עירוב החצרות יש לשכור רשות מהבעלים של האנייה⁸. אפשר לסכם מראש ששכירות הרשות תהיה כלולה בתשלום עבור השיט באנייה⁹.
- ד. אם אי אפשר לשכור רשות מבעל האנייה אפשר בדיעבד לטלטל בלא שכירת הרשות¹⁰.
- ה. מותר לטלטל חפצים ודברים ששבתו באזורים הציבוריים בכניסת שבת בין המקומות הנ"ל, אך לא להכניסם לחדרים¹¹.
- ו. מכיוון שהאנייה שטה בגובה של יותר מעשרה טפחים מקרקעית הים, אם הגיעה בשבת לנמל, מותר לרדת ממנה בשבת וללכת בכל העיר, ואם עגנו ביבשה במקום שאינו עיר - יכולים ללכת עד אלפים אמה¹². אך אסור לטלטל מהאנייה ליבשה¹³.

⁸ אף על פי שדירת גוי אינה דירה ואינה אוסרת, חכמים רצו שיהודים לא יגורו בשכנות עם הגוי כדי שלא ילמדו ממעשיו, ולכן גזרו שצריכים לשכור את רשותו של הגוי, וכדי להימנע מטרחה זו, ועוד שלא תמיד יסכים הגוי להשכיר את רשותו, ימנעו היהודים מלגור עם גויים. ראה שולחן ערוך (או"ח שפב ובנושאי כלים שם). עוד עיין באריכות בשו"ת במראה הבזק (חלק ז סי' מ-מא) פרטי הלכות שכירות הרשות.

⁹ שולחן ערוך (או"ח שפב, כ).

¹⁰ בשו"ת מהרש"ם (חלק ה סי' לו) חידש שמכיוון שבידו של בעל הבית להעביר את האורח מחדר לחדר - האורח לא נחשב כקובע מקום דירה, ולכן יש להקל ואין צריך עירוב חצרות. אמנם יש מהאחרונים שחלקו על סברה זו מאחר ובעל הבית לא יכול לסלקו לגמרי מהדירה אלא רק להעבירו מחדר לחדר, ועל כן עדיין יש לו רשות בחצר וחייבים בעירוב. אפשר לצרף לסברת המהרש"ם קולא נוספת לעניין שכירות הרשות מן הגוי (הובאה בשו"ת גינת ורדים כלל ג סי' כב), שכיוון שעיקר הגזרה הייתה שלא יגור בין הגויים וילמד ממעשיהם, היום שאנו מעורבים בכל מקרה בין הגויים - אין צורך לשכור רשות. עוד אפשר לצרף את דעת החזון איש (או"ח סי' צ ס"ק מא) שאוסר להוציא רק ממקום האכילה לחצר.

¹¹ שולחן ערוך (או"ח שעב, א). ובעניין כלים שבכניסת שבת היו בחדר והוציאום באיסור או דרך מלבוש לשטח הציבורי עיין ביאור הלכה (שם ד"ה שמא יטלטל) שכתב שיש מחלוקת בין הפוסקים אם מותר לטלטלם בכל השטח הציבורי או רק בתוך ארבע אמות. ונראה שבנדון דידן מכיוון שיש פוסקים שסוברים שאין צריך לערב עירוב חצרות, כמבואר בהערה הקודמת, ודאי שאפשר להקל באופן זה.

¹² שולחן ערוך (או"ח תד, א). ואף שמבואר שם שהולך עד אלפיים אמה, בבית יוסף שם מבואר שאם הגיע לעיר - דינו כבני העיר ומהלך את כל העיר, וכן פסק בנתיבות שבת (פרק מה הערה מא).

¹³ יש לשים לב שברוב אניות הקרוז אי אפשר לצאת מן האנייה ולהיכנס בחזרה בלי שימוש בכרטיס מגנטי, וזה מעלה שאלה נוספת לגבי הירידה מן האנייה והחזרה אליה בשבת. בכל מקרה שכזה יש צורך בדיעת הפרטים כדי שאפשר יהיה להורות הלכה ברורה.

New Jersey, USA

ניו ג'רסי, ארצות הברית
כסליו תשע"ב**כח. משחק גולף בשבת****שאלה**

האם מותר לשחק גולף בשבת במקום שיש עירוב?

תשובה**הקדמה:**

יום השבת הוא יום שמיועד להתעלות רוחנית והחלפת כוחות.¹ כדי לשמור על אוירת השבת,² תקנו הנביאים שמלבושינו, מעשינו ודיבורינו בשבת יהיו שונים מאלו שבימות החול. לכן בכל שאלה מסוג זה בהלכות שבת צריך לדון בשני היבטים:

א. אם בפעולה עובר על איסור ממלאכות שבת או איסור אחר.

ב. מה ההשפעה של העיסוק על אוירת השבת.

התשובה לשאלה הראשונה נכונה בכל מקום ובכל זמן, ואילו התשובה לשאלה השנייה תלויה גם בזמן וגם במקום. אם אין בעיה הלכתית מבחינת איסורי שבת על הרב המקומי לשקול את שיקוליו ביחס לקהילתו, האם היתר מסוג זה יגביר את אוירת השבת ויקרב את החברים בקהילה לעבודת ה', או ח"ו ירחיק אותם מכך. בנדון דידן, מכיוון שיש בעיות הלכתיות הקשורות לאיסורי שבת, אין צורך בהתייחסות לשאלה השנייה.

אסור לשחק גולף בשבת מכמה סיבות:

א. מלאכת קוצר - המכה בכדור גורמת בוודאות לתלישת דשא, לכן הדבר אסור משום פסיק רישיה³ של מלאכת קוצר.⁴

¹ ירושלמי שבת טו, ג: "רבי ברכיה בשם רבי חייא בר בא: לא ניתנו שבתות וימים טובים אלא לעסוק בהן בדברי תורה", וראה גם במורה נבוכים (ב, לא), שם כתב הרמב"ם שמטרת המנוחה היא כדי שיוכל להעמיק באמונות, וראה גם שם ג, מג.

² באיכה רבה (פרשה ב, ראה גם ירושלמי תענית ד, ד) אמרו: "טור שמעון (=שם עיר) הוה מפיק תלת מאה גרביין, ולמה חרבו? ... א"ר הונא, משום שהיו משחקין בכדור בשבת" בערוך השולחן (או"ח שח, ע) כתב שהמנהג להקל ולפסוק שכדור אינו מוקצה בשבת, אך הוסיף: "אמנם בירושלמי... דעיר אחת חרבה בשביל שהיו משחקין בכדור בשבת". נראה שרמז שאין ראוי לשחק בשבת. אמנם הראי"ה קוק (שו"ת אורח משפט או"ח סי' קנב) ביאר שהעיר חרבה מפני ששחקו ברשות הרבים ועברו על איסור הוצאה בשבת, אמנם גם הרב קוק כותב שאף במקום שאין איסור מלאכה בשבת אין להתיר לשחק בכדור אלא לקטנים. וכן כתב המהרש"ל (ים של שלמה ביצה פרק א סי' לד): "ודבר תימה להתיר ביום טוב לשחק בכדור, דאין בו צורך היום כלל, אלא שחוק של ילדים שלא הגיעו לכלל חיוב, הנח. אבל גדולים - נראה מנהג רע בעיני כי זה אינו טיול אלא שיחת ילדים וקלות ראש".

³ נחלקו רבי יהודה ורבי שמעון אם אסור לעשות מלאכה בשבת כשאנו מתכוון לעשותה, כמו במקרה שלנו, שלא מתכוון לתלוש דשא אלא לתת מכה לכדור. בגמרא (שבת קג ע"א ועוד) אמרו שאם ודאי שתעשה המלאכה ("פסיק רישיה") - גם רבי שמעון מחייב: "והא אביי ורבא דאמרי תרווייהו: מודה רבי שמעון בפסיק רישיה ולא ימות!".

⁴ במסכת עירובין (ק ע"ב) אמרו: "אמר רמי בר אבא אמר רב אסי: אסור לאדם שיהלך על גבי עשבים בשבת... והאידינא דקיימא לן כרבי שמעון - כולהו שרי". הגמרא מתירה ללכת על גבי עשבים בשבת מכיוון שאין זה מוכרח שיתלשו, אבל אם מוכרח שיתלשו עשבים בהליכתו או במעשה אחר משמע שאסור.

- ב. איסור חופר - נעיצת הקונוס שעליו מונח הכדור אסורה משום מלאכת חופר.⁵
- ג. גזירת חכמים - חכמים גזרו שלא לשחק משחקי כדור על גבי קרקע משום שיש חשש שיבוא ליישר את הקרקע במהלך המשחק.⁶
- ד. טלטול מוקצה - יש שלב במשחק שבו השחקן מכה בכוונה⁸ בחול כדי להוציא את הכדור מהאזור החולי במגרש. בהכאה זו עובר על מלאכת חופר⁹ ועל איסור טלטול החול שהוא מוקצה.¹⁰

הסמ"ג (לאוין סי' סה אות ג) כתב: "ואמרין נמי בעירובין בפרק המוצא תפילין מצינו אסור להלך על גבי עשבים בשבת במקום שאי אפשר לו שלא יתלוש". וביארו המהרש"ל (ביאור לסמ"ג מהד' מכון ירושלים עמ' סז) שלדעתו הגמרא בעירובין דנה במקרה של פסיק רישיה, שבוודאי יתלשו עשבים ואף על פי כן למסקנת הסוגיה הדבר אינו אסור כי אין זו מלאכת מחשבת. כלומר מאחר שהדבר נעשה בלי תשומת לב, בדרך הילוכו, הדבר מותר.

אך הריטב"א (עירובין שם ד"ה כאן בימות החמה) ביאר שבגמרא מדובר באופן שאינו פסיק רישיה, ולכן התיירו.

הביאור הלכה (סי' שלו ד"ה מותר לילך) דחה את פירוש המהרש"ל ופירש שלדעת הסמ"ג יש לאסור אם ודאי יתלוש עשבים בהליכתו, והסתמך על דברי הריטב"א. אמנם גם לשיטת המהרש"ל לא ברור שחביטה בכדור מותרת, שהרי החבטה לא נעשית בדרך הילוכו אלא במעשה מכוון. מכל מקום הלכה למעשה המשנה ברורה (שם ס"ק כה) פסק שרק במקום שאין פסיק רישיה מותר ללכת על גבי עשבים. ועיין ערוך השולחן (או"ח שלו, כא) שלדעתו בהליכה על גבי עשבים לעולם אין פסיק רישיה שיתלשו עשבים.

⁵ בגמרא בשבת (עג ע"ב) אמרו: "תנא: החורש והחופר והחורץ כולן מלאכה אחת הן. אמר רב ששת: היתה לו גבשושית ונטלה בבית - חייב משום בונה, בשדה - חייב משום חורש. אמר רבא: היתה לו גומא וטממה בבית - חייב משום בונה, בשדה - משום חורש". נלמד מכאן שחפירה או סידור אחר של הקרקע אסורים משום תולדה של חורש או בונה. הרמב"ם בהלכות שבת (ז, ב) כתב ששיעורו בכל שהוא, ולכן אף עשיית חור הקטן באמצעות הקונוס אסורה משום מלאכת חופר.

⁶ בגמרא בעירובין (קד ע"א) אמרו: "אלא הא דאמר רב יהודה אמר רב: נשים המשחקות באגוזים - אסור. מאי טעמא? לאו דקא מוליד קלא, וכל אולודי קלא אסיר? לא, דלמא אתי לאשוויי גומות. דאי לא תימא הכי, הא דאמר רב יהודה: נשים משחקות בתפוחים אסור. התם מאי אולודי קלא איכא? אלא: דילמא אתי לאשוויי גומות".

ופירש רש"י שהמשחק היה לגלגל אגוזים או תפוחים על גבי קרקע, ולכן החשש הוא שיישר את הקרקע כדי שיוכל לגלגל. כך פסק גם בשולחן ערוך (או"ח שלח, ה). הרב אביגדור נבנצל בהערותיו על המשנה ברורה (מהד' ביצחק יקרא) כתב שמשחק שלא על גבי קרקע, כגון כדורסל, לא נאסר. אבל לשחק גולף ודאי אסור, מכיוון שגולף דומה למשחק של תפוחים ואגוזים, שאף בו מגלגלים את הכדור על גבי הקרקע וצריך שהקרקע תהיה ישרה. וכן כתב בספר נשמת שבת (חלק ו סי' תכז).

⁷ המשנה ברורה (סי' שלח ס"ק כ) אסר לשחק בקרקע מרוצפת שמא יבוא לשחק על קרקע שאינה מרוצפת. בערוך השולחן (שם, יב) התיר משום שבמשחק לא גזרו על קרקע מרוצפת (בניגוד לכיבוד הבית לחלק מהדעות) מכיוון שהוא אינו דבר של קביעות. ונראה שלדעתו במשטח סינטטי יהיה מותר.

⁸ אם החול היה יוצא בדרך אגב - היה זה נחשב כטלטול מן הצד, שלא נאסר בשבת. אבל אם המכה ניתנת בכוונה בחול כדי להזיזו - זהו טלטול ממש שאסור במוקצה מחמת גופו.

⁹ חופר מדרבנן. חפירת בור שלא לשם עשיית בור אלא לשם הוצאת העפר היא מלאכה שאינה צריכה לגופה. במלאכה שאינה צריכה לגופה נחלקו התנאים, לדעת ר' יהודה (וכן פסק הרמב"ם) חייב בה מן התורה, ולדעת ר' שמעון (וכן פסקו רוב הראשונים) אין חייבים בה והיא אסורה מדרבנן. אם חופר כדי להוציא את העפר ואינו צריך לבור - לכולי עלמא האיסור הוא מדרבנן משום מקלקל. כך מבואר במסכת שבת (עג ע"ב): "אמר רבי אבא: החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה - פטור עליה. ואפילו לרבי יהודה דאמר מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב עליה הני מילי - מתקן, האי - מקלקל הוא".

¹⁰ החול הוא מוקצה מחמת גופו, דבר שאינו כלי או מאכל ואין לאדם שימוש בו, כאבנים פיסות עץ וכדו'. אם מייחד את הדבר לשימוש - אזי מותר לטלטלו. במסכת שבת (נ ע"א) מבארים כיצד אפשר להכין חול לצורך שימוש בשבת: "אמר רב יהודה: מכניס אדם מלא קופתו עפר, ועושה בה כל צרכו. דרש מר זוטרא משמיה דמר זוטרא רבה: והוא שיחד לו קרן זוית". היינו כדי להכין חול לשימוש בשבת

ה. אם רגילים לכתוב את התוצאות במהלך המשחק - יש האוסרים לשחק במשחק כזה בשבת, גזרה שמא יכתוב¹¹.

צריך גם לחשוב על שימוש מסוים וגם לעשות מעשה שמעיד על כוונה זו. כך פסק בשולחן ערוך (או"ח שח, לח).

בשמירת שבת כהלכתה (פרק טז סעיף ד) התיר לילדים לשחק בארגז חול בשבת. בארגז חול אין בעיה של מוקצה, מפני שהחול הובא לשם לייעוד מסוים, לצורך משחק (ישנה מחלוקת בין השולחן ערוך והרמ"א [או"ח שח, מה] אם ייעוד למשחק נחשב כשימוש שמוציא חפץ מדין מוקצה, לפי השולחן ערוך משחק איננו נחשב כשימוש ולרמ"א נחשב כשימוש, וההיתר בארגז חול הוא על פי דברי הרמ"א) על פי הגדרה זו נראה שהחול שבמגרש הגולף הוא מוקצה, מפני שהחול לא נמצא שם בשביל שישחקו בחול עצמו, אלא המטרה היא שחלק מהמגרש שעליו משחקים יהיה חולי. מכיוון שאין החול מיועד לשימוש - הרי שהוא מוקצה.

¹¹ כך פסק החיי אדם (לח, יא). אך בברית עולם (עמ' צ) כתב שלא מצא מקור לדברי החיי אדם. ובנשמת שבת (חלק ו סי' תיט) כתב שאם קובע מראש לשחק בלא כתיבה אין לחשוש שמא יכתוב.

כט. בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחתן תורה בשמחת תורה בחוץ לארץ**שאלה**

ראיתי בשו"ת במראה הבזק (חלק ה סי' נה) שאין להעלות בן ארץ ישראל לתורה בחוץ לארץ ביום שמחת תורה שלהם. מה הדין לענין "חתן תורה"? אחד השליחים בעירנו, שהעביר הרבה שיעורים וחיזק מאד את הקהילה, עוזב אחרי חג הפסח של שנה זו. האם אנו יכולים לכבדו בעלייה של חתן תורה?

תשובה

אם הקהילה חפצה מאוד לכבד תלמיד חכם בן ארץ ישראל ב"חתן תורה" - יש לה על מה לסמוך ואפשר לכבדו¹.

¹ ההיתר מבוסס על כמה טעמים:

- א. כלל גדול נאמר לגבי מנהגים, שאדם שאינו מבני המקום ואינו חייב במנהגי המקום, מכל מקום בדברים של פרהסיה עליו לנהוג כמנהג המקום ולא לשנות, בין לקולא ובין לחומרה. לפיכך אם כתוצאה מכך שלא יעלו תלמיד חכם לחתן תורה יהיה ניכר שזה מחמת היותו בן ארץ ישראל ואינו נוהג כמנהגם בענין יום טוב שני, (דבר זה תלוי במדיניות הנהוגה בקהילה לגבי חלוקת הכיבודים) יש לו לעלות לתורה ואסור לו להימנע.
 - ב. עלייה זו של חתן תורה אינה ממניין הקרואים, שהרי בכל מקרה יש מספיק עולים לתורה בשמחת תורה, ואם כן עלייה זו היא מחמת המנהג שנהגו להוסיף עליות, וממילא אף בן ארץ ישראל רשאי לעלות, כך כתב בספר יום טוב שני כהלכתו (עמ' רלא) בשם הגרש"ז אוירבך.
 - ג. נהגו ישראל לסיים את התורה בכל שנה, והמנהג לסיים את התורה אינו תלוי בשמיני עצרת (מו"ר הגר"ז"נ גולדברג הביא לכך ראיה מכך שבעבר הרחוק בארץ ישראל נהגו לסיים את התורה פעם בשלוש שנים). ומכיוון שגם השליח שייך במצווה לגמור את התורה, לכן מחויב בקריאה זו, כך כתב בספר יום טוב שני כהלכתו (עמ' רלא) בשם הרבנים פירסט וגרינבלט בשם הרב משה פיינשטיין.
 - ד. ייתכן שאין כלל איסור להעלות לתורה את מי שאינו חייב בקריאת התורה, וראיה לדבר אפשר להביא מהדין שהכול עולים למניין שבעה, אפילו אישה ואפילו קטן (מגילה כג ע"א), אף על פי שאישה וקטן אינם חייבים בקריאת התורה. אמנם החיד"א (חיים שאל א, יג) דחה ראיה זו, משום שעל כל פנים לאישה וקטן זהו יום שנתקן בו קריאת התורה, מה שאין כן לבן ארץ ישראל בחוץ לארץ הרי שזהו יום חול לגמרי.
- למעשה החיד"א (חיים שאל חלק א סי' יג) כתב שלכתחילה לא יעלה, ובשו"ת חלקת יעקב (או"ח סי' רכה) פסק שבמקום שאם לא יעלה יהיה ניכר שזה מחמת שהוא בן ארץ ישראל - יש לו לעלות לתורה. השרידי אש (חלק א סי' נא) הורה שאפשר להעלות בן ארץ ישראל לחתן תורה, והעיד: "וכן עשיתי מעשה, ובהיות כאן הגר"י סרנא שליט"א ר"מ דישיבות חברון בירושלים לפני שנים, נתכבד בחתן תורה, וקיבל". לפיכך נראה שלמקלים יש בסיס רחב לסמוך עליו.
- אף לדעות שלכתחילה לא יעלה, אם קראוהו לעלות צריך לעלות ולברך ואין בכך חשש ברכה לבטלה, משום שאם לא יעלה או לא יברך יהיה ניכר שעושה כן מחמת שאינו מבני המקום, ובפרהסיה חייב לנהוג כבני המקום (ראה שאילת יעבץ חלק א סי' קסח וחלקת יעקב או"ח סי' קכה).

New Jersey, USA

ניו ג'רסי, ארצות הברית
תמוז תשס"ט**ל. חתם "מקדש השבת" בתפילת יום טוב שחל ביום שישי****שאלה**

נשאלתי, ביום טוב ראשון של שבועות בתפילת מנחה שהוא יום שישי ערב יום טוב שני שחל בשבת כאן בארצות הברית, אחד המתפללים התבלבל והוסיף ביום השבת, וחתם "מקדש השבת ישראל והזמנים", האם צריך לחזור ולהתפלל או לא?

תשובה

המתפלל ביום טוב שאינו שבת, וחתם בברכת היום "מקדש השבת וישראל והזמנים" - צריך לחזור¹.

¹ בשולחן ערוך (או"ח תפז, א) פסק שאם טעה וחתם "מקדש השבת" ביום טוב, וחזר תוך כדי דיבור - יצא. וכתב המגן אברהם (שם ס"ק א) על מה שכתב השולחן ערוך "חזר", ש"חזר ואמר 'מקדש ישראל והזמנים'". מדברי המגן אברהם דייק בפרי מגדים שאם חזר ואמר רק "ישראל והזמנים" אינו כלום, שכן נמצא שאמר "מקדש השבת ישראל והזמנים", והרי היום אינו שבת. מפורש בדבריו שהחתימה "מקדש השבת וישראל והזמנים" ביום טוב שאינו שבת אינה מועילה. וראה בספר אשי ישראל (מב, ט) שכתב על פי דברי הפרי מגדים הללו כדברינו.

היה מקום לומר שלמרות שהזכיר שבת בחתימה יצא, אף על פי שלא היה שבת, וזאת משני נימוקים: א. מכיוון שבגוף הברכה הזכיר את עניינו של היום די בכך, ואף שאם חתם רק "מקדש השבת" - יצא. ב. אין במה שהוסיף בחתימה "השבת" כדי לגרוע מן הברכה, שכן הזכיר בחתימה גם את קדושת ישראל והזמנים.

א. בשולחן ערוך (או"ח רסח, ד) פסק שמי שהתפלל תפילת עמידה של יום חול בשבת, והזכיר בה את השבת, אף על פי שלא קבע בה ברכה מיוחדת לשבת - יצא. משמע לכאורה שדי בכך שמזכיר בעיקר התפילה את עניינו של היום כדי שייצא, אף שלא חתם כראוי. מדברי המחבר הללו הסיק המגן אברהם (סי' תפז ס"ק ב) שגם ביום טוב אם כלל בברכתו את עניינו של היום יצא, אף על פי שלא חתם "מקדש ישראל והזמנים" אלא חתם "מקדש השבת". המגן אברהם הוסיף שגם יום טוב נקרא 'שבת', ולכן בוודאי שיוצא בנדון זה.

אמנם בסי' רסח (ס"ק ה) תמה המגן אברהם על דברי השולחן ערוך בעניין תפילת עמידה בשבת, וכתב שבשולחן ערוך בסי' תפז (שם) סותר את עצמו. שכן שם כתב שהטועה בתפילת יום טוב וסיים "מקדש השבת" צריך לחזור תוך כדי דיבור על מנת לצאת ידי חובה. ולמרות שבסי' תפז כתב המגן אברהם שהשולחן ערוך דיבר במקרה שלא הזכיר את עניין היום בגוף הברכות, הרי שלא כתב המגן אברהם כך בפירושו על סי' רסח.

אחרונים רבים העירו על הסתירה לכאורה בדברי המגן אברהם. וכתב במחצית השקל (סי' תפז) שדברי המגן אברהם בסי' רסח הם העיקר, דהיינו שהכל הולך אחר החיתום ואם לא הזכיר מעניינו של יום בחיתום לא יצא, גם אם הזכיר את עניין היום בגוף הברכה. כך הבין מחצית השקל גם בדברי המגן אברהם בסי' תפז, שכן המגן אברהם הקשה שם כיצד יוצא ידי חובה רק משום שהזכיר את עניינו של יום בגוף הברכה, והלא זה סותר את הכלל שהכל הולך אחר החיתום, ותירץ המגן אברהם שמעיקר הדין גם בתפילת השבת ישנן י"ח ברכות, אלא שמפני כבוד השבת לא הטריחו חכמים להאריך בתפילה. לכן אף על פי שהחיתום היה של חול - חתם כמטבע שטבעו חכמים, והצורך בהזכרת השבת התממש במה שהזכיר את היום בגוף הברכות. וכתב על זה מחצית השקל שתירוצו של המגן אברהם מבאר את דברי השולחן ערוך בסי' רפח לגבי שבת, אך אין בו כדי לתרץ את הקושיה על חתימה בלשון "מקדש השבת" ביום טוב, ומכאן שהמגן אברהם חזר בו ממה שכתב בתחילה, ולדעתו הכל הולך אחר החיתום, והחותר בלשון "מקדש השבת" ביום טוב לא יצא גם אם הזכיר את עניין היום בגוף הברכה.

לדברי מחצית השקל מצטרפים אחרונים רבים שחלקו על המגן אברהם. אליה רבה (שם סי' רסח ס"ק ז) והפרי חדש (שם סי' תפז ס"ק ב), וכך פסקו המשנה ברורה (סי' תפז ס"ק ד) וערוך השולחן (שם תפז, ד). ותירצו האחרונים כפי שכתב מחצית השקל שיש לחלק בין י"ח ברכות בשבת לבין חיתום שאינו בכלל מטבע שתקנו חכמים, כגון של יום טוב בשבת וכיו"ב.

עולה שאין לסמוך למעשה על דברי המגן אברהם בסי' תפז, ואם חתם בשל שבת ביום טוב - לא יצא, גם אם הזכיר את עניינו של יום טוב בגוף הברכה.

ב. בשולחן ערוך (או"ח קח, יב) פסק ש"הטועה ומזכיר מאורע שאר ימים בתפלה שלא בזמנה לא הוא הפסקה". לכאורה לפי זה לא גרע מה שהזכיר גם שבת בחתימת ברכת היום של יום טוב. אמנם כתב במחצית השקל (שם סי' תפז) שאין ללמוד מדברי השולחן ערוך הללו על שינוי בחתימה, שכן שינוי בחתימה מהווה שינוי ממטבע שטבעו חכמים, והכל הולך אחר החיתום. אמנם במחצית השקל לא התייחס למקרה דנן, אלא למקרה שבו עקר לחלוטין את החתימה, ושמא כאן הדין שונה, שסוף סוף הזכיר גם 'ישראל והזמנים', ובפרט לאור מה שכתב המגן אברהם (שם סי' קב) שלשון 'שבת' שייכת גם ביום טוב, כמובא לעיל. ובשו"ת אוהב משפט (או"ח סי' יא) דן אם התפלל מוסף של שבת רגילה ואמר בטעות "אתה יצרת" וחתם בשל שבת וראש חודש, וכתב שם שיש להוכיח מדברי השולחן ערוך (סי' קח וסי' רט, ב) שתוספת שבח בברכה אינה גורעת ממנה, והוא הדין בחיתום, כמו שכתב בשולחן ערוך (או"ח רט, ב) אם ברך "בורא פרי הגפן שהכל נהיה בדברו" על יין, שיצא, והביא בשם הפוסקים שכתבו שכך הדין לגבי החותם בשבת חול המועד בשל שבת ויום טוב, שיצא ידי חובתו, ולפי זה הוא הדין כאן, שיצא ידי חובה אף על פי שהזכיר גם של שבת בחתימת ברכת היום של יום טוב שאינו שבת.

לדעת מו"ר הגרנ"א רבינוביץ ניתן למצוא גם בדברי ר' עקיבא איגר בגליון הש"ס (ברכות יב ע"א, על תוד"ה לא) סמך לומר שבדיעבד יצא. ר' עקיבא איגר נוטה לומר שהמברך 'בורא פרי העץ' על משקה שברכתו 'בורא פרי הגפן' יצא בדיעבד, מכיוון שגם משקה מן הגפן הוא בכלל פרי העץ, וכן ציין לשו"ת גינת ורדים (או"ח סי' יט) שהורה כך למעשה. לאור מה שכתב המגן אברהם שגם יום טוב נקרא שבת, אפשר אולי להסיק מדברי ר' עקיבא איגר שגם בנדון דידן בדיעבד יצא ידי חובה. ברם לפי זה נמצא שחתימה בלשון 'מקדש השבת' מועילה בדיעבד כאילו חתם 'מקדש ישראל והזמנים', ולזה בוודאי שלא הסכימו הפוסקים, וכמובא בשולחן ערוך (או"ח תפז, א) כנ"ל. אמנם אפשר לדחות את דיוקו של הפרי מגדים, מפני שיתכן שכוונת המגן אברהם היא שלכתחילה יש לחזור ולומר "מקדש ישראל והזמנים", שכן לכתחילה אין להזכיר של שבת ביום טוב, אך בדיעבד אם חזר ותיקן בהוספת "ישראל והזמנים" בלבד יצא ידי חובה, ובפרט על פי האמור במגן אברהם שלשון 'שבת' שייכת גם לגבי יום טוב. אמנם דברי המגן אברהם נאמרו בלשון דיעבד, כלשון השולחן ערוך, ויותר מדויק לומר שסבר כי גם בדיעבד לא יצא, אך על כל פנים נראה שיש מקום לחולק לחלוטין. למעשה, למרות שיש צדדים לכאן ולכאן, יש לחזור וכפי שמבואר בדברי הפרי מגדים שפתחנו בהם.

Illinois, USA

אילינוי, ארצות הברית
סיוון תש"ע**לא. דין המדיח והכלים אם נשטפו כלים חלביים ובשריים בו זמנית****שאלה**

במטבח של אחד מבני הקהילה הוכנסו למדיח כלים בטעות צלחות חלביות ובשריות בני יומן. מה דין המדיח ומה דין הצלחות ושאר הכלים שנשטפו בו זמנית?

תשובה

בתשובתנו נתייחס למדיח כלים ביתי שפעולתו מתוארת כך: לאחר ניקוי הכלים מהלכלוך הגס, העלול לגרום לסתימה במדיח, מניחים את הכלים במדיח על גבי מגש מרושת המאפשר רווח בין כלי לכלי. עם סגירת דלת המדיח מתחיל המדיח את פעולתו, והיא מורכבת משלושה שלבים. בשלב הראשון מבצע המדיח שטיפה של הכלים במים בלבד, על ידי ממטרה אשר מתיזה את המים שבתחתית המדיח אל הכלים על מנת לשטפם. בחלק מהמדיחים מדובר על מים שהתחממו בתוך חלל המדיח על ידי גוף חימום הקבוע בקרקעיתו לחום של לפחות חמישים מעלות צלזיוס. בשלב השני, מתווסף הסבון אל המים ומתחילה שטיפה שנייה של הכלים שבמדיח. לאחר מכן מתבצע השלב השלישי בו הכלים שוב נשטפים במים חמים כדי לנקותם מהסבון. נציין כי במדיח מותקנת רשת המונעת משיירי מאכל מוצקים לסתום את מערכת הניקוז, ועל כן הם נשארים בחלל המדיח.

בהנחה שהכלים שהוכנסו למדיח היו מלוכלכים¹, פרטי ההלכות הן כך:

א. אם השטיפה הראשונה של המדיח מתבצעת במים חמים² בלא סבון³: מכיוון שמי השטיפה נידונים ככלי ראשון⁴, ומכיוון שאין מספיק מים במדיח בכדי לבטל את

¹ על פי הוראות היצרנים אין להכניס למדיח כלים עם שאריות ממשיות של אוכל. לכן הנחת היסוד שלנו בתשובה זו היא שמכניסים למדיח כלים שיש עליהם שומן וסימני מזון בלבד, ולא כלים שיש בהם גושי מזון שאינם נמסים תוך כדי פעולת המדיח. מכיון שאלו הן הנחיות היצרן, אין לחשוש שנשארו שאריות אוכל ממש. כך הכריע גם הראשון¹ הרב עובדיה יוסף (שו"ת יביע אומר חלק ו יו"ד סי' י) וכן הורה מו"ר הגר"א רבינוביץ.

² ישנם מדיחי כלים שבהם השטיפה הראשונה נעשית במים חמים כדי לאפשר שטיפה יעילה יותר של הכלים. כאשר טמפרטורת המים היא מעל 50 מעלות צלזיוס, יש לחשוש שהמים מוגדרים חמים כך שהיד סולדת בהם והם מפליטים ובולעים. ועיין שמירת שבת כהלכתה (פרק א סעיף א ובהערה ג בשם הגרש"ז אוירבך) הסובר שמעל 45 מעלות צלזיוס יש להסתפק שמא המים מוגדרים כמים חמים שהיד סולדת בהם והם מפליטים ובולעים. לדעת האגרות משה (או"ח חלק ד סי' עד, ביטול אות ג) יש לחוש לכך כבר מ-43 מעלות צלזיוס. אם כן אם במדיח המדובר חום המים בשטיפה הראשונה הוא פחות מ-43 מעלות חלות ההלכות המופיעות בפסקה ב לקמן.

³ אף על פי שלאחר שטיפת הכלים במים בלבד שוטף המדיח את הכלים במי סבון, אין הכלים חוזרים מאיסורם הראשון בגלל שנבלע בהם סבון הפוגם את הבליעה. זאת למדנו מדברי התוספות במסכת עבודה זרה (עו"א ד"ה מכאן) שכתבו בעניין ביטול בסיר שבישלו בו איסור ועתה אינו בן יומן: "ויש לתת טעם, מה ראו להתיר המאכל ולאסור הקדרה? לפי שהקדרה היה בה איסור גמור תחלה, אבל המאכל - לא נבלע בו איסור מעולם", דהיינו שאם בלעה הקדירה איסור שיש בו טעם לשבח, אף על פי שאחר כך הוא נפגם (שעתה אינו בן יומן או שנפגם על ידי סבון) - אין הכלי יוצא מידי איסורו. וכן כתב הרשב"א בתורת הבית הארוך (בית ד ראש שער ד). ועיין בשו"ת יביע אומר (חלק ו יו"ד סי' י).

⁴ כן כתב הרב ישראל רוזן במאמרו בתחומין יא (עמ' 130) שמי המדיח נחשבים ככלי ראשון, וכן משמע באגרות משה (יו"ד חלק ג סי' י). ההסבר לכך הוא שמכיון שמדובר בכלי אחד שכולו חם מהאדים של המים והוא מלא בהבלם, והמים החמים שבו עולים ומתערבבים כל הזמן בכל מקום במדיח - הרי שיש להחשיב את המים כל זמן שהן מתערבבים בתוכו כנמצאים בכלי ראשון. דוגמה לכך מביא הרב רוזן ממה שפסק הרמ"א (יו"ד צב, ז) בעניין טיפה שנפלה על כיסוי הקדירה, שהיא נחשבת כאילו נפלה כנגד הרוטב עצמו, וזה מכיון שהזיעה עולה ויורדת ומגיעה אל הכיסוי ומשם מורידה את הטיפה אל הרוטב.

הכלים והלכלוך שעליהם בשישים במי המדיח - הכלים והמדיח אסורים וצריכים הכשרה.⁵

ב. אם השטיפה הראשונה של המדיח מתבצעת במים קרים⁶: יש להחשיב את טעם הבשר והחלב שנבלע בכלים במהלך השטיפה השניה כטעם שנפגם, וזה מפני שהמים התערבבו עם הסבון, ועל כן הכלים מותרים.⁷

ג. אם נמצאו שאריות מאכל במסננת המדיח: יש להחשיב את השאריות שנשארו במדיח לאחר ההדחה בסבון כחתיכות מאכל שטעמם נפגם שאינן אוסרות את הכלים.⁸ גם לסוברים שטעם השאריות לא נפגם, כאשר יש במים בכדי לבטל את שאריות המאכל בשישים, הכלים והמדיח מותרים לכל הדעות.

לפי זה משמע שטיפה שעלתה מלמטה אל הכיסוי דינה כאילו לא יצאה מהרוטב, שהרי חלל המדיח מלא בזיעת המים. אמנם הרב גדעון פרל כתב במאמרו בתחומין יא (עמ' 113) שמי המדיח נידונים כעירוי מכלי ראשון, אך מבירור עמו עולה שהמאמר עוסק במדיח שבו המים מתחממים בתא אחר מהתא שבו נמצאים הכלים. מציאות זו אינה שכיחה בימינו.

⁵ הסירים צריכים הגעלה לכל הדעות, והמדיח צריך הגעלה במים רותחים ואבן מלובנת לדעת האגרות משה (יו"ד חלק ג סי' נח) או בהפעלתו ברמת חום גבוהה יותר מהרגיל (הדבר אפשרי רק במדיחים שבהם ישנן כמה תוכניות חום). אמנם יש המתירים בהפעלת המדיח פעם אחת בחום המקסימלי לאחר עשרים וארבע שעות מזמן השימוש האחרון אף אם זהו החום הרגיל.

⁶ מברור שעשינו עם היבואן (נכון לסיוון תש"ע) עולה כי במדיחי כלים מתוצרת בוש, סימנס וקונסטרוקטה השטיפה הראשונה מתבצעת במים קרים.

⁷ בשולחן ערוך (יו"ד צה, ד) פסק: "יראה לי שאם נתנו אפר במים חמין שביורה קודם שהניחו הקדירות בתוכה, אף על פי שהשומן דבוק בהן - מותר, דעל ידי האפר הוא נותן טעם לפגם". אך הש"ך (שם ס"ק כא) והט"ז (שם ס"ק טו) חלקו, וסברו שאין הטעם נפגם מהאפר. וכתב היד אפרים (שם) שאף המחמירים מודים שבבורית שלנו יש להתיר, מפני שהיא פגומה מאוד עד שנפסלה מאכילת כלב. בשו"ת יביע אומר (חלק י יו"ד סי' ד) פסק שסבון הכלים שבמדיח פוגם את טעם הבשר והחלב, ואף הש"ך והט"ז יודו לדון זה וכדברי היד אפרים. וראה גם בילקוט יוסף (איסור והיתר חלק ג עמ' תפה), ובמאמרו של הרב גדעון פרל בתחומין יא (עמ' 113).

אמנם באגרות משה (יו"ד חלק ג סי' כח) כתב שאפשר להתיר רק בשעת דחק גדול משום שיש להסתפק שמא מרוב המים אין הסבון פוגם את טעמם, ועוד הוסיף שיש לאסור שמא ידח את הכלים בלא חומר הפוגם, ואף על פי שאין חשש כזה במדיח, שמא יש לגזור משום כלי אחר שמדיחים בו כלים. וכן בספר כשרות ושבט במטבח המודרני (עמ' קיד) כתב שיש לחוש לדעת הש"ך והט"ז, ושרק במקום הפסד מרובה יש לסמוך על דעת המחבר. אך כאמור, לדעת היד אפרים אף הש"ך והט"ז יודו בנידון דידן.

⁸ במאמרו בתחומין יא (עמ' 130) כתב הרב ישראל רוזן, שחתיכות הבשר והחלב עצמן אינן נפגמות מהסבון, וטעמם נשאר כשהיה.

אך יש לחלוק על דבריו ולומר שטעם החתיכות נפגם בצורה משמעותית מהמים והסבון. ועוד שאף אם יש בהם עדיין מקצת טעם לשבח, מכל מקום השאריות נחשבות כפגומות מבחינה הלכתית, ואינן אוסרות את הכלים, מפני שאין טעמם לשבח כבעבר. וכן משמע מלשון המשנה בעבודה זרה (ה, ב): "זה הכלל: כל שבהנאתו בנותן טעם - אסור, כל שאין בהנאתו בנותן טעם - מותר, כגון חומץ שנפל על גבי גריסין". ומשמע שאין חובה שהאיסור ייפסל מאכילה כדי שייחשב לנותן טעם לפגם, אלא רק שלא תהיה הנאה בטעמו. ועל כן אף על פי שטעם החתיכות שהודחו במדיח אולי לא נפגם לגמרי, מכל מקום אין הנאה מטעמם מפני טעם הסבון, שטעימה ממנו אף מזיקה לאדם.

את הטענה הזו אפשר גם להוכיח מדין אחר, שקדירה שאינה בת יומה - טעם שלה אינו אוסר ונחשב לנותן טעם לפגם, אף על פי שאינו נותן טעם רע בתבשיל, אלא די במה שאינו נותן טעם לשבח בתערובת. גם בנדון דידן, אף על פי שלא נפגם טעם החתיכות לגמרי, הן אינן נותנות טעם משובח בתערובת. וכן פסק בשולחן ערוך (יו"ד קג, ב) שאף אם פוגם קצת אינו אוסר את התערובת. ועיין בפרי מגדים (שם משבצות זהב ס"ק א) שכתב שלדעת הרשב"א בכל תערובת שנתערב בה טעם איסור, אם טעם זה נותן טעם לפגם קצת - אין לאוסרה משום הטעם, ולדעת הר"ן כל שאינו נהנה מן הטעם - אינו אוסר. גם מדבריו יש להוכיח שאין להחשיב טעם של חתיכה שנמאסה במידת מה בהדחה במדיח כחתיכה הפולטת טעם לשבח, שהרי היא אינה נותנת טעם לשבח בתערובת וכן אין נהנים מטעמה.

אמנם אין ללמוד מכאן שמותר לשתוף במדיח כלי חלב ובשר יחדיו לכתחילה, וכל דברינו הם למקרה שהדיח כלים בשריים וחלביים יחד בדיעבד. ואף שיש שהתירו זאת, לכתחילה, מכל מקום נראה שירא שמים יחוש להחמיר בדין זה לחלק מדעות הפוסקים ולנהוג כמנהג ישראל שמפרידים הפרדה ניכרת בין כלי הבשר והחלב גם בדברים שאינם מחויבים לפי ההלכה.

Michigan, USA

מישיגן, ארצות הברית
שבט תשע"א

לב. יוגורט קפיר (kefir), כשרותו

שאלה

האם מותר להכין ולאכול יוגורט קפיר ביתי?⁹

תשובה

א. מותר להשתמש בגרעיני הקפיר לצורך הכנת היוגורט, ולאכול יוגורט זה מיד, אם מדובר בגרעינים שכבר השתמשו בהם זמן רב¹⁰. למי שאינו סומך על "חלב החברות"¹¹, ההיתר מותנה בכך שאת היוגורט הכין יהודי, מחלב ישראל.

⁹ תיאור המציאות (מתוך ויקיפדיה, ערך קפיר):

קפיר הוא משקה חלב (דומה ליוגורט) שמקורו בקווקז ומופק בתסיסה חיידקית. תהליך ייצור המשקה: משרים גרעיני קפיר בתוך חלב, ולאחר יממה החלב הופך לקפיר. בסיום התהליך מסננים את גרעיני הקפיר ומשתמשים בהם לייצור יוגורט נוסף, וכן על זו הדרך. היחס המקובל בין הגרעינים לבין החלב הוא אחד לחמישים. אולם לא מדובר בקו ייצור תעשייתי. יתרה מזו, הכמויות משתנות לפי שיטות ההכנה שבהן נוקטים המשתמשים, מצבם של הגרעינים וכן לפי הטמפרטורות שבהן משרים אותם בחלב. לכן סביר להניח שפעמים רבות היחס הוא של אחד לשישים. כאשר מעוניינים לשמור את הגרעינים לפרק זמן מסוים בלא להכין יוגורט חדש, משרים את התערובת בתוך כמות חלב קטנה.

גרעיני הקפיר הם צירוף של חיידקים פרוביוטיים ושמרים במטריצה של חלבונים, ליפידים וסוכרים. הצירוף המדויק של חיידקים ושמרים משתנה מתערובת לתערובת. המשקה שנוצר מוגז קלות ומעט אלכוהולי.

תהליך ייצור גרעיני הקפיר: קשה עד בלתי אפשרי להתחקות אחר תהליך הייצור המדויק מכיוון שהוא שמור בסוד אצל הכפריים באזור הקווקז. באחד העיתונים המדעיים (*World Journal of Microbiology & Biotechnology* 13: 579-581. כמו כן אפשר לעיין באתר kefir.ilbello.com/articoli/k4.pdf) מתואר התהליך כך: לוקחים שק מעור של עז, שוטפים אותו במים סטריליים וממלאים אותו בחלב פרה מפוסטר ובפלורת המעי (צמחיית המעי - חיידקים שנמצאים באופן תקין במערכת העיכול) של כבשה. במשך שתי יממות שומרים אותו בטמפרטורה של כ-25 מעלות צלזיוס ומנערים את השק כל שעה. לאחר שהחלב מתגבן מחליפים שלושת רבעי ממנו בחלב טרי. כך עושים במשך שנים עשר שבועות. במשך הזמן מופיע בהדרגה על הקיר הפנימי של השק קרום ספוגי לבן. מעבירים קרום זה לחלב פרה מפוסטר ושם מתפתחים גרעיני הקפיר. יש לציין כי אף שהם קרויים גרעינים בלשון המדעית, הם רכים כמו גרגירי קוטג'.¹⁰

התרבות הגרעינים: בכל תהליך הכנת קפיר גם הגרעינים עצמם עוברים תהליך של התרבות משמעותית. כמו כן חלק מהגרעינים מתפורר ומתערבב ביוגורט. נמצא שלאחר תהליך הכנת היוגורט, הגרעינים המסוננים הם תערובת של הישנים והחדשים.

¹⁰ א. דין הגרעינים המקוריים:

לאור העובדה שייצור הגרעינים נעשה בידי גויים, הרי שהחלב היה חלב גויים. יתר על כן, על פי מקורות מסוימים משתמשים בו גם בחלב גמלים (<http://coproweb.free.fr/kefir.htm>). כמו כן עור העז, שבתוכו הושרה החלב, הגיע מנבילה או טריפה (ואין לדעת אם עור זה היה יבש או לא, ראה שולחן ערוך יו"ד פז, י). פלורת המעי גם כן הגיעה מנבילה או טריפה, ואף שאין בכך כדי לאוסרה (ראה דרכי תשובה יו"ד סי' פז ס"ק קמ, וראה גם באגרות משה יו"ד חלק ב סי' קמו), חלק מהמקורות מתארים שימוש בעור עצמו בלא בידוד של פלורת המעי (cfaitmaison.com/kefir_lait/historique.html). כמו כן, במקורות אחרים מתארים תערובות הכוללת חומץ, ויש לחוש שמדובר בחומץ יין נסך. יש לשוב ולהדגיש שלא מדובר בקו ייצור תעשייתי וסביר להניח שישנן כמה שיטות ייצור.

לכאורה היה מקום להתיר את הגרעינים המקוריים מטעם שאינם ראויים לאכילה, ואם כן הם לא נחשבים לאיסור. אולם במסכת עבודה זרה (סח ע"א) אמרו בגמרא ששאור, אפילו שאינו ראוי לאכילה - אוסר משום שאפשר להחמיץ בו עיסות אחרות. ועיין בחוות דעת (יו"ד סי' קג סוף סעיף

קא) ובשו"ת אחיעזר (יו"ד סי' יא, אות ג-ו) שהאריכו לדון בשמרים המחמצים את העיסה, וכתבו שדין זה נכון בכל איסורים ולא רק בשאור. ממילא הוא הדין בגרעיני הקפיר האוסרים בתערובת אף שאינם ראויים למאכל (עיין עוד בספר בעקבי הצאן לרב הרשל שכטר סי' כז). באחיעזר (שם אות ח ו-יא) ביאר שכוונת הגמרא היא שהשאור עדיין ראוי לאכילה, דהיינו שאחרי שיעמידו בו את העיסה - יאכל השאור כחלק מהעיסה (וראה גם באגרות משה יו"ד חלק ב סי' כג). סברתו שייכת גם בנדון דידן מכיוון שהגרעינים עומדים לסינון לאחר שיעמידו את היוגורט וחלקם נשאר בתוך היוגורט, והם אלו שנותנים ליוגורט את ערכו המקרוביטי המיוחד. לכן גרעיני הקפיר המקוריים אסורים באכילה.

ב. דין הדורות הבאים של גרעיני הקפיר:

הגרעינים שעליהם אנו נשאלים עברו מיד ליד והעמידו חלב כשר שנים רבות. ממילא עברו תהליכי שינוי והתרבות רבים, ומבחינה ביולוגית אינם עוד הגרעינים המקוריים שהעמידו קיבת נבילה וחלב הגויים.

הסיבות לאסור את הדורות הבאים של גרעיני הקפיר הן שתיים: 1. דין טעם כעיקר - אם הגרעינים המקוריים נתנו טעם בבאים. 2. דין מעמיד - הגרעינים המקוריים הם אלו שחוללו בחלב שבו הושרו את התהליך שיצר את הגרעינים הבאים.

ב.1. טעם כעיקר - חני"נ (=חתיכה נעשית נבילה)

כפי שהקדמנו, מבחינה ביולוגית אין בגרעינים עליהם אנו דנים שום זכר או טעם לגרעינים המקוריים.

אולם יש לדון שמא לאורך השלבים הגרעינים נאסרו מחמת דין חתיכה נעשית נבילה - חני"נ. דהיינו שלפני שנעלמו הגרעינים המקוריים הם הספיקו לתת טעם בגרעינים החדשים. וכיוון שהם מושרים בחלב, וכבוש דינו כמבושל, לא יתבטל הטעם אלא בשישים. וכל עוד שאין שישים כנגד האיסור, לפי פסיקת הרמ"א (יו"ד צב, ד) שדין חני"נ שייך בכל האיסורים ולא רק בבשר וחלב, נמצא שגם הגרעינים החדשים נעשים לאיסור ואוסרים את הבאים אחריהם.

מכל מקום, הקפיר מותר מהסיבות הבאות:

ב.1.א. חני"נ בספק: הב"ח (יו"ד סי' עב, ה, ובסי' עד, א) פסק שאין דין חני"נ אלא כאשר ברור לנו

שהייתה נתינת טעם אוסרת. אבל במקום שיש ספק, בין אם הספק אם היה שישים או לא ובין אם הספק הוא אם הייתה תערובת איסור או לא - אין דין חני"נ. טעמו הוא שחני"נ בשאר איסורים הוא רק איסור דרבנן, גזירה משום בשר בחלב (עיין חולין ק ע"א ובר"ן שם מד ע"ב בדפי הרי"ף), וספק דרבנן לקולא. והפרי מגדים (משבצות זהב שם ס"ק א) הסכים עמו להלכה.

ברם ר' עקיבא איגר בתשובה (יו"ד סי' ז) הוכיח מהט"ז (יו"ד סי' צח ס"ק ה) שיש דין חני"נ בשאר איסורין גם כשיש ספק אם היה שישים בתערובת או לא.

אמנם נראה שאף הוא יודה שיש להתיר כאן, משום שכפי שכתבנו בפתיחה היחס בין הגרעינים לכפיר הוא קרוב לאחד לשישים, ומכיוון שלא מדובר בקו ייצור תעשייתי מדויק, יש להניח שלאורך השנים שבהם השתמשו בגרעינים היו פעמים רבות שבהן היה שיעור של שישים. אם פעם אחת היה שישים, ולאחריה סינון את החלב, הרי שבגרעינים שישמשו להכין את המשקה הקפיר הבא תהיה תערובת של גרעינים אסורים ומותרים, ואז ודאי יהיה ששים כנגד הגרעינים האסורים, ושוב יתרבו הגרעינים המותרים, ולאחר מספר מועט של ערבובים נוספים יתבטלו הגרעינים האסורים בגרעיני ההיתר.

יש להתיר גם אם אחר כך השרו את התערובת בתוך כמות חלב קטנה שאין בה שישים כנגד הגרעינים המקוריים, מכיוון שגרעיני האיסור בטלים ברוב ההיתר, והכלל הוא שמין במינו בטל ברוב. ואף שגרעיני ההיתר נכבשים עם גרעיני האיסור, ובשולחן ערוך (יו"ד קט, ב) פסק שבמקרה כזה האיסור חוזר וניעור, מכל מקום הרמ"א שם כתב שבמקום הפסד יש להקל כדעת החולקים על שיטה זו ואין אומרים שהאיסור חוזר וניעור.

לאור כל הנ"ל נראה שבנדון דידן שיש רק ספק אם הגרעינים המקוריים היו אסורים, וגם יש ספק אם התערובת הושרתה במעט חלב קודם שהיה שישים לבטל את גרעיני האיסור - לשיטת הרמ"א מותר לכתחילה, מפני שאנו אומרים שהאיסור לא חוזר וניעור, וגם לשיטת השולחן ערוך מותר לכתחילה מפני שהוא פוסק שאין דין חני"נ בשאר איסורים.

לסמוך על הספק שמא הגרעינים המקוריים לא היו אסורים ולהתיר הכל אי אפשר, מפני שיש כאן כמה ספיקות לאסור: שמא שק העור לא היה יבש, ואף אם היה יבש, שמא החלב הועמד בעור קיבה, ואף אם לא, שמא הגרעינים שהו בחלב טמאה. כשיש חשש כזה ייתכן שאין להתייחס אליו כספק אלא כוודאי איסור. ובפרט כשהגרעינים

המקוריים אסורים משום גבינות גויים, האסורות כאיסור ודאי (לדעת הש"ך יו"ד סי' קי, דיני ספק ספיקא, יז-יט, על פי איסור והיתר הארוך [כלל כה דין יב וכלל מז דין א] אסורות כאיסור תורה ודאי; ולדעת הפרי חדש [שם ס"ק יד] באיסור דרבנן ודאי), ובאיסורי דרבנן יש דין חני"נ.

ב.1.1. חני"נ בכבוש: בנדון דידן טעם האיסור לא נקלט בבישול אלא רק בכבישה. נחלקו הראשונים אם יש דין חני"נ במליחה ובכבוש.

(המקלים סוברים שכיון שמה שהחמירו לומר דין חני"נ הוא גזרה משום בשר וחלב, ובבשר בחלב התורה אסרה דרך בישול ולא בכבישה ומליחה, לפיכך אם נאמר שיש דין חני"נ בשאר איסורים גם בדרך כבישה ולא רק בבישול נמצא שזו גזרה לגזרה).

הרמ"א בתורת חטאת (סי' לח, ב) והש"ך (יו"ד סי' קלד ס"ק טז) כתבו שאפשר להקל בהפסד מרובה. ובשו"ת דעת כהן (ענייני יו"ד סי' נב) כתב שבמקום ספק אפשר לכתחילה לסמוך על המקלים.

ואף שבנדון דידן ישנו איסור ודאי של חלב גויים, מכל מקום לדעת הפרי מגדים (יו"ד סי' צז שפתי דעת ס"ק א) לא אומרים חני"נ בחלב גויים. ועוד, שמא השרו בחלב מועט עד שנוצר יחס של שישים בין הגרעינים הכשרים לאסורים, וממילא אף זה בכלל הספק.

ג.1.1. חני"נ לח בלח: אפשר להתיר מטעם שאין דין חני"נ אלא במקום שהחתיכה ניכרת ומובדלת, שאז היא נעשית חני"נ, אבל כשאינה ניכרת, כגון בתערובת לח בלח כבנדון דידן, לא אומרים חני"נ (כן כתבו המרדכי [חולין סי' תרצז] והרמ"א [יו"ד צב, ד]).

ב.1.1.ד. לא אומרים חני"נ בשאר איסורים: לדעת השולחן ערוך ופוסקים רבים אין אומרים חני"נ בשאר איסורים אלא רק בבשר בחלב. אמנם גם כאן, כשהשרו את הגרעינים בפעם הראשונה ישנו איסור בשר וחלב משום שהחלב נכבש בעור הקיבה, אך איסור זה אינו מתגלגל לדורות הבאים, וכשיטת הש"ך (יו"ד סי' צד ס"ק כב) והפרי"ח (שם ס"ק כ ד"ה ועדיין) שכתבו שאחרי שנוצר בשר וחלב אינו אוסר אחרים, ובניגוד לדעת הבית יוסף (סוף סימן קג) הפוסק שדבר שנאסר באיסור בשר וחלב גורם לחתיכות אחרות להיות חני"נ.

ראייה לשלושת היתרים אלו (ב-ד) אנו מוצאים בטור (יו"ד סי' קלד, וראה ש"ך שם ס"ק טז שכן דעת הרבה מהראשונים), שכתב שאם נפלו מים לתוך יין נסך, אפילו נפלו מעט מעט, כיון שנתרבו המים עד שאין היין נותן בהם טעם - מותר.

והקשה שם הש"ך מדוע שלא נאמר שהמים הראשונים נעשו חני"נ, וראשון ראשון יאסר? ותיירץ בשלושת האופנים הנ"ל: שלא אומרים חני"נ בשאר איסורים; או שלא אומרים חני"נ בצונן; או שלא אומרים חני"נ בלח בלח. ודברי הש"ך נאמרו אפילו אם אין הפסד כלל.

ה.1.1. חני"נ אחר חני"נ אחר חני"נ: יש מקום לומר שאף לדעת הרמ"א אין כאן דין חני"נ, שהרי בשאר איסורים לא גזרו חני"נ אלא משום בשר וחלב, ובבשר בחלב עצמו אינם נעשים חני"נ אלא בזמן התערובת הראשונה. אם כן יש לומר שגם בשאר איסורים לא גזרו מהתערובת השנייה או השלישית ואילך (וכשיטת הש"ך והפרי חדש הנ"ל, ולא כבית יוסף).

אלא שקשה על זה, מדברי התוספות (חולין ק ע"ב) שהביאו ראייה לשיטת רבינו אפרים שאין אומרים חני"נ בשאר איסורים ממה שצוותה התורה להגעיל את כלי מדין, ולפי רבינו אפרים אפשר להכשיר כלים גדולים באופן שיגעיל את הכלים כמה פעמים, בכל פעם חלק אחר של הכלי, ואז האיסור יתבטל. אך לחולקים וסוברים שיש דין חני"נ אף בשאר איסורים, הרי המים בהגעלה הראשונה נעשו חני"נ, ולא תועיל הגעלה כמה פעמים להתיר את הכלי הגדול. ואילו לפי דברינו שאין אומרים חני"נ מהפעם השלישית ואילך הרי שלסוברים שיש דין חני"נ בשאר איסורים יכולים להגעיל את הכלי ארבע וחמש פעמים ודי בזה, ומדוע התקשו שם בתוספות?

אמנם אפשר לתרץ שהתוספות התקשו בזה לשיטתם שסוברים שדין חני"נ בשאר איסורים הוא מדאורייתא (וכך כתב גם ר' עקיבא איגר [חולין שם]), והוכיח זאת ממה שרצו התוספות ללמוד מכלי מדין שאסורים מדאורייתא לשאר איסורים), מה שאין כן לפי הראשונים האחרים הסוברים שאין דין חני"נ בשאר איסורים אלא מדרבנן - אפשר שלא גזרו אלא בתערובת שנייה אך לא בשלישית.

ב.2. מעמיד:

אף שהסקנו שאין לחוש לטעם איסור בגרעינים שלפנינו ואף לא לחני"נ, יש לדון האם יש לאסור אותם מדין 'מעמיד'. גם כאן ישנן כמה סיבות להכשיר:

ב.2.א. אין איסור מעמיד באיסורי אכילה: לדעת רוב הראשונים אף מעמיד בטל בשישים (ראה יד יהודה [סי' פז ס"ק כה בפירוש הארוך] שהוכיח שכן היא דעת רש"י, ר"ת, תוספות בחולין, ספר התרומה, סמ"ק, עיטור, רז"ה, ראב"ד, רמב"ן, רשב"א, יש"ש ועוד). אולם השולחן ערוך והרמ"א (שם, יא) פסקו כדעת הר"י מיגש והרמב"ם שמעמיד אינו בטל בשישים, והסכימו האחרונים שאין לזוז מהוראתם.

ב.2.ב. אף לסוברים שמעמיד אינו בטל, אינו אלא מדרבנן: אף לאותם הסוברים שמעמיד אסור בכלשהו, אין זה אלא מדרבנן. ראה פרי חדש (יו"ד סי' ק ס"ק ג) ומהרי"ט (חלק ב יו"ד סי' ג ד"ה והך טעמא). ועיין מגן אברהם (סי' תמב ס"ק ט) שכתב שדעת הטור היא שאיסורו מדאורייתא, אך בחק יעקב (סי' תמב ס"ק טז) כתב שדברי המגן אברהם אינם מוכרחים.

ב.2.ג. אין איסור מעמיד מההעמדה השלישית ואילך: אמרו בתוספתא (פסחים ב, א): "חמץ של כותיים מאימתי מותר אחר הפסח? של בעלי בתים אחר שלש שבתות של אפייה". כלומר, חמץ של כותים אסור אחר הפסח מפני שאינם מקדשים את החודש כמותנו, ואנו חוששים שמא קידשו את חודש ניסן יום אחד לפנינו, ונמצא שבשביעי של פסח הם נוהגים כביום חול. עם זאת, כיון שבעלי בתים אופים פעם בשבוע לכל השבוע (תוספתא כפשוטה שם עמ' 484) - אחרי שלושה סבבים של אפייה השאור שהשתמשו בו לאפיה מותר.

בטעם ההיתר מבארים בירושלמי (עבודה זרה ה, יא): "אותה העיסה השנייה לא מאיסור והיתר מתחמצת? אמר רבי ירמיה בשם ריש לקיש מאן תנא חמיצן של כותים רבי לעזר... רבי הילא בשם ריש לקיש: ירדו לחמיצן של כותים כרבי לעזר". דהיינו שהעיסה מתחמצת מהאיסור המקורי ומההיתר החדש, והדין הוא זה וזה גורם (=זוז"ג) - מותר. אלא שבחמצן של כותיים החמירו כרבי אליעזר שזוז"ג אסור. לאחר שלוש פעמים אף רבי אליעזר מודה שמותר, כיוון שהאיסור כלה ואין כאן אפילו זוז"ג. לפי זה בנדון דידן כיוון שהסקנו שאין לומר חני"נ ולאסור גם את הגרעינים החדשים, הרי שכאשר תערובת גרעיני האיסור (הישנים) וההיתר (החדשים) העמידו את הגרעינים הבאים - יש כאן מצב של זוז"ג ומותר. ממילא אין צורך להמתין אפילו שלוש פעמים מדין מעמיד.

אולם תוספתא זו נפסקה בעיטור (חלק ב הלכות ביעור חמץ) וברבינו ירוחם (נתיב ה חלק ה) כפשוטה וללא הסבר הירושלמי. ולפי דבריהם כתב הבית יוסף (יו"ד סי' קטו): "ויש ללמוד מכאן למי שעבר והעמיד חלב בחלב חמוץ של גוים ולקח חלב זה והעמיד בו אחר ומהאחר אחר - שמותר ליקח מחלב שלישי זה ולהעמיד בו חלב אחר ואוכלו, דלאחר שלוש פעמים כבר כלה חלב של גוים".

הבית יוסף (שם) הבין שפסיקת רבינו ירוחם והעיטור אינה מסויגת כפי שסייגה הירושלמי, ונכונה אף בחלב גויים. נמצא שבנדון דידן אין להתיר מיד מחמת זוז"ג ורק אחרי שלוש תערובות יש להתיר.

(יש להקשות על הירושלמי והפוסקים מדוע לא נאמר חני"נ? ראה בשו"ת מנחת יצחק (חלק ו סי' עג). ונראה לתרץ שאדרבה, מהברייתא יש ללמוד חומרה זו שאומרים חני"נ מחמת המעמיד. לדעת הירושלמי חומרה זו שייכת דווקא בחמץ של כותים, ולדעת הבית יוסף היא שייכת אף בחלב גויים. התוספתא מלמדת אותנו שלא נאמרה חומרה זו אלא כאשר אפשר עדיין לומר שזוז"ג, כלומר שהאיסור המקורי עדיין גורם לחלק מהתהליך, אך כאשר כלתה השפעתו - אין להחמיר עוד).

אמנם הקשו קדמונים מדברי הראב"ן (סי' ח הובאו דבריו במגן אברהם סי' תמב ס"ק ט) שכתב שדבש שנתחמץ בשמרי דבש, ואותו דבש הוא רביעי או חמישי לדבש שנתחמץ בשמרי שכר - אסור להשהותו מטעם שמעמיד חשוב כאילו הוא האיסור עצמו. ולכאורה היה צריך להתיר שם מטעם זוז"ג (ראה בספר מקור חיים [סי' תמב ביאורים ס"ק ו] ובמגן האלף [סי' תמב ביאורים ס"ק ו]) שדנו בדברי הראב"ן מדוע אין בזה משום זוז"ג, אך דבריהם אינם עולים יפה עם מה שכתב הבית יוסף הנ"ל).

וכן הקשה באלהו זוטא (סי' תמז), ונשאר בצ"ע אם אפשר להקל כבית יוסף שהרי הראב"ן לא השתמש בקולא זו גבי חמץ. וכתב ששאל את ר' משה כהן מירושלים והוא תירץ שיש לחלק בין חמץ, שאסור במשהו, לבין שאר איסורים. אך האליהו זוטא הקשה על דבריו שהמעמיד אינו מתבטל לעולם אפילו באיסורים שאינם אוסרים במשהו. המנחת יצחק (חלק ו סי' עג) הסיק מחמת זה שקולת הבית יוסף ורבינו ירוחם לא התקבלה אלא באיסורי דרבנן קלים כגון חלב גויים וחמץ שעבר עליו הפסח, אך לא באיסור חמץ בפסח ואיסורי תורה אחרים. בדומה לזה, לדעת שולחן ערוך הרב (או"ח

ב. המחמירים שלא לשתות מ"חלב החברות", יכולים להשתמש בגרעיני הקפיר כדי ליצור יוגורט מחלב ישראל, וממנו יכינו יוגורט שני שאותו יוכלו¹² לאכול¹³.

תמב, י) יש לחלק בין איסור שיש לו עיקר מן התורה לאיסור שאין לו עיקר מן התורה. הירושלמי והבית יוסף אחריו התירו בחמץ שעבר עליו הפסח שאין לו עיקר מן התורה, וכן בחלב של גויים, ואילו הראב"ן אסר בחמץ לפני הפסח שיש לו עיקר מן התורה. ולפי זה יש להחמיר בקפיר, שהרי גבינות הגויים נידונות לכל הפחות כאיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה (ש"ך יו"ד סי' קי, כללי ספק ספיקא, ס"ק יז-יט).

גם מדברי היד יהודה (סי' פז בפירוש הארוך ס"ק כו) נראה שיש לאסור, שהרי כתב שיש לחלק בין מקרה שהמעמיד אינו אלא זרז לתהליך שהיה יכול להתרחש באופן טבעי, כמו החמצת עיסה או גיבון גבינה, שכל עיסה וחלב נעשים לשאור וגבינה אם משהים אותם זמן רב, ולכן בזו"ג מהסוג הנ"ל אין האיסור ניכר. לעומת זאת מעמיד שיוצר תהליך שאינו יכול להתרחש אלא באופן מלאכותי, כהתססת הדבש, שאין הדבש מחמיץ מעצמו לעולם, מכיוון שרק הגורם הראשון גרם לכל התהליך - אנו דנים כאילו האיסור הראשון נמצא בכל התערובות מכאן ואילך והוא אוסר (הדבש הוא חומר משמר טבעי כמבואר בגמרא [בבא בתרא ג ע"ב] שהורדוס טמן תינוקות בדבש במשך שבע שנים. וראה הסבר נאה במאמרו של הרב יוסף מרדכי זילבר, השימוש במחמצות שמקורן בחלב גויים, בנתיב החלב, חלק א עמ' 61). ולפי זה בנדון דידן לא יהיה היתר לקפיר, היות שיוגורט כזה לא היה נוצר באופן טבעי אלמלא המעמיד הראשון.

אולם הדגול מרבבה (יו"ד סי' קטו על הטי"ז הנ"ל) יישב את הסתירה בין הבית יוסף לראב"ן. הראב"ן דן כשידוע בוודאי שהעמיד את הדבש בחמץ, ואילו הבית יוסף התיר בחלב גויים שאינו אסור אלא מספק (וצריך לומר שגם שאור של כותים אינו אסור אלא מספק, שמה לא אפו בשאור זה בשביעי של פסח שלנו). ולפי זה, גם בנדון דידן יהיה היתר בהעמדה שלישית.

כמו כן, בשו"ת פנים מאירות (חלק א סי' קז) דחה את דברי הראב"ן מפני דברי הירושלמי והתוספתא הנ"ל, ואף שלא מלאו ליבו להתיר את הדבש בשתייה בפסח, "אבל לשהותו נראה דמותר". ובאמת בשולחן ערוך הרב (הנ"ל) כתב שיש לסמוך על דבריו אפילו לשתות בפסח אם משום שלא נתיר לו לשתות יהיה לו הפסד מרובה. וכן פסק בערוך השולחן (שם, כב).

עוד יש לומר שאף הראב"ן היה מקל בנדון דידן, שכן כל הסיבה שלא קבלו את דינו של רבינו ירוחם בדינים חמורים היא מפני שהכלל שאומר שאחר שלוש פעמים כלה האיסור המקורי אינו ודאי מבחינה מציאותית, וממילא אין לסמוך עליו אלא באיסורים קלים. אולם בנדון דידן, שברור לחלוטין שגרעיני האיסור כלו לגמרי ופנים חדשות באו לכאן, לא נאמרה החומרה של מעמיד. ויש להוסיף לכך שפשטותם של דברי הירושלמי מורים שמותר מיד, ואדרבה הבית יוסף הוא המחמיר.

לפי זה אפשר להתיר בנדון זה שאינו אסור לרוב הראשונים כיון שאין האיסור נותן טעם; ואף לאוסרים אין זה אלא מדרבנן; ועוד שלא ברור שיש לפנינו איסור כלל; ואף אם במקור ישנו איסור – הרי איסור זה עבר מזמן מן העולם בהעמדות רבות; ואף האוסר בהעמדות רבות יתכן שיתיר כאן שאינו אסור אלא מפני הספק; ואף האוסרים כשיש לאיסור דרבנן עיקר מן התורה הקלו בהפסד מרובה ולא קבעו מסמרות בדבר. נמצא שהיוגורט מותר בלא פקפוק, יאכלו ענווים וישבעו.

¹¹ חלב המשווק על ידי חברות שיש עליהם פיקוח ממשלתי שלא יערבבו בו חלב בהמה טמאה. לדעת האגרות משה (יו"ד חלק א סי' מז-מט) אין בחלב זה איסור של חלב גויים מכיוון שהם מתייראים לערבב בו חלב בהמה טמאה. אך יש הנוהגים להחמיר ולא לסמוך על היתר זה.

¹² אף שהבית יוסף התיר רק את התערובת השלישית של החלב שהוחמץ בחלב גויים, כאן אין צורך בשלוש פעמים: בניגוד למקרה של הבית יוסף שם השתמשו בחלב האסור עצמו, הרי שלצורך יצירת הקפיר אין משתמשים בחלב האסור, אלא רק בגרעיני הקפיר המסוננים. בגרעינים עצמם אין איסור חלב גויים, שהרי חלב טמא אינו מתגבן. עם זאת, אף שמסנן את גרעיני הקפיר, אי אפשר לסננם לגמרי ועל כרחך חלק מהחלב האסור נכנס לחלב החדש יחד עם גרעיני הקפיר. ואף שמעט חלב זה מתבטל בחלב החדש, מכל מקום אין מבטלים איסור לכתחילה.

על כן נראה שלא יאכל מהיוגורט הראשון שמכין בחלב ישראל, אבל יכול לאכול מהיוגורט השני. באופן זה אין חשש לאיסור ביטול איסור לכתחילה מהטעם שיתבאר בהערה הבאה.

¹³ לכאורה יש לאסור לתת את הקפיר שנלקח מגויים ולתתו לתוך חלב שלנו, אף שאינו אוכל אלא את היוגורט השני, שהרי גורם בזה לבטל את חלב גויים האסור המעורב בין גרעיני הקפיר, ואין מבטלים

- ג. אם את היוגורט שהוא מקבל עתה הכין גוי, יכין ממנו יוגורט ראשון, מהראשון יוגורט שני וכן הלאה עד הרביעי, את היוגורט הרביעי מותר לאכול¹⁴.
- ד. יוגורט קפיר המיוצר בתהליך תעשייתי חייב הכשר, ככל מוצר תעשייתי אחר.

איסור לכתחילה (ראה שולחן ערוך יו"ד צט, ה) ואפילו באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה אין מבטלים, וכל שכן באיסור דרבנן שיש לו עיקר מן התורה שאסור להנות מביטול זה גם בדיעבד (ראה בית יוסף שם). כך גם דייק בכנסת הגדולה (הגהות בית יוסף יו"ד סי' קטו אות נט) מדברי הבית יוסף (יו"ד סוף סי' קטו), שהתירו להעמיד בחלב השלישי רק בדיעבד. וכן כתב גם ביד יהודה (סי' פז ס"ק כו סוף ד"ה כתב הבית יוסף). ראה גם בדרכי תשובה (סי' קטו ס"ק מט).

ברם, - המהרי"ט צהלון (סי' פא) התיר להעמיד חלב ישראל על ידי חלב גויים אפילו בתערובת ראשונה, וכתב שלא שייך לומר שזהו ביטול איסור לכתחילה מכמה טעמים: ראשית, שאין כאן ודאי חלב טמא אלא רק ספק; ועוד שאינו חפץ לאכול את החלב הטמא, "ולא אמרינן אין מבטלין איסור אלא בדבר שחפץ בו ורוצה להתירו ומרבה עליו להתירו ולבטלו, אבל בכהאי גוונא אינו חפץ בו ואדרבה קץ בו - לא מקרי ביטול איסור לכתחילה".

ואף שהקשה על דבריו ביד יהודה (שם) שמכל מקום אין לבטל איסור לכתחילה גם כשאין כוונתו להתירו, יש לומר שזה דווקא אם אוכל את התערובת הראשונה, כמו שהתיר המהריט"ץ, אבל אם אין כוונתו לאכול את התערובת הראשונה, מדוע יהיה אסור לערב? והלא חלב גויים נאסר רק באכילה ולא בהנאה. ואמנם נאסור את התערובת באכילה כדן מי שביטל איסור במזיד, אך אין תערובת זו אסורה בעצם, אלא רק באיסור גברא לאכול ממנה. ולכן יוכל להעמיד בה את התערובות הבאות, ואז אינו מבטל איסור אלא היתר.

כעין מחלוקת זו, אם מותר לבטל איסור כשאינו רוצה אלא ליהנות ממנו באופן המותר, מצאנו גם במקום אחר: הפרי תואר (סי' צט סוף ס"ק ח) כתב שאין לבטל איסור כדי להאכילו לגוי, כגון שהיו לו שתי חתיכות של היתר ורצה להניח לפני הגוי שלוש חתיכות, שאין לערב חתיכה של איסור עמהן, שהרי סוף סוף מבטל איסור. אך ר' דוד פארדו במזמור לדוד (מהד' ליוורנו עז ע"א) חלק וכתב: "דכל שאין כוונתו לבטל האיסור, אף על גב דודאי מתבטל ממילא - בזה לא מיקרי מבטל איסור לכתחילה... והכא נמי אין כוונתו לבטל האיסור, אלא להרבות הדורון לגוי, ולגבי הגוי ליכא איסור כלל, דגוי אכיל נבילה".

אמנם אפשר לומר שאף הפרי תואר יודה שבנדון דידן יש להתיר, שהרי אין בחלב גויים אלא איסור דרבנן, והוא אסר שם בביטול איסור דאורייתא. והחילוק מבואר, שדווקא באיסור דאורייתא, שהוא איסור חפצא - אין לבטל, שאם יעשה כן נמצא שהוא מכשיר את מה שהתורה אסרה. אבל איסורי דרבנן אינם אלא בגברא (עיין נתיבות המשפט חו"מ סי' רלד, ביאורים ס"ק ג). ממילא כשהוא מבטל בדרך אגבית - אינו מבטל איסור בחפצא, ואף הגברא כבר ראוי היה ליהנות מאיסור זה באופן המותר. ועוד שבנדון דידן אפשר לצרף להתיר את דעת המקלים בחלב החברות (ראה לעיל הערה 3).

¹⁴ הובא לעיל (הערה 2, מעמיד, סעיף ג) שהבית יוסף התיר לשתות רק מהחלב הרביעי ואילך. ועל פניו גם כאן יש להתיר רק מהיוגורט הרביעי ואילך, משום שלקפיר שהכין גוי יש דין גבינות גויים.

אך יש לחלק ולומר שלקפיר שבדורות ההמשך אין דין גבינות גויים אף אם יצרוהו גויים, היות שאופן הייצור של דורות ההמשך אינו מאפשר העמדה בקיבת גויים (כמתואר בהערה 1, בניגוד לגרעינים המקוריים שאותם יש לאסור משום גבינות גויים. ואין לחוש שהגרעינים שבידו הם הגרעינים המקוריים שזה חשש רחוק מאוד). וכשם שהתירו חמאה של גויים במקום שלא נהגו בה איסור (ראה שולחן ערוך יו"ד קטו, ג), שמכלל חלב גויים האסור יצאה ולכלל גבינת גויים האסורה לא באה.

דומה הדבר למה שהתיר הפרי חדש (יו"ד קטו, ס"ק כא) את נסיוני דחלבא של גויים ואת גבינת הריקוטה שמכניס אותה מתוצרי הלוואי של ייצור גבינה, ושבהכנתה לעולם אין משתמשים בעור קיבת נבילה. ואף שבמזמור לדוד חלק על דבריו, זה מפני שבריקוטה מעורבת גם גבינה רגילה (ראה דרכי תשובה סי' קטו ס"ק ל), אבל כאן יש לומר שגם לדעת המזמור לדוד אפשר להקל.

אולם אפשר לטעון שהקפיר הראשון מיוצר על ידי העמדה בקיבת נבילה, ואף שכל דורות ההמשך אינם נוצרים באופן זה, מכל מקום היות שעל מעט מהקפיר חלה גזירת חז"ל בגבינות - חלה הגזירה על כל הקפיר, ואף שרק מיעוט קטן נוצר באופן האסור.

אף שנראים דברי המקל, מכל מקום מכיוון שאין כמעט הפסד אם נחמיר לומר שמותר לשתות רק מהיוגורט הרביעי, נראה שכך יש לנהוג. כאמור בהערה 4, באופן זה אין משום ביטול איסור לכתחילה.

Rome, Italy

רומא, איטליה
תשרי תשע"א**לג. פתרון איסור "פת עכו"ס" על ידי הדלקת התנור באמצעות שעון שבת****שאלה**

אם יהודי יכוון שעון שבת שידליק תנור חשמלי, האם פעולה זו יכולה להיחשב כזריקת קיסם והפת שתאפה אחר כך בתנור לא תחשב "פת גויים"?

תשובה

- א. חז"ל אסרו לאכול פת שאפה גוי¹, אולם אם עשה ישראל אחת ממלאכות האפייה, כגון הסקת התנור, חיתוי גחלים או הכנסת הפת לתנור, או שעשה ישראל היכר על ידי זריקת קיסם וכדומה - הפת מותרת².
- ב. פת שאפה גוי בתנור שישראל הדליקו על ידי שעון - אינה בכלל פת גויים.
- ג. הפת מותרת לא רק אם גוי הניח את הפת בתנור ואחר כך נדלק התנור על ידי השעון שכיוון ישראל³, אלא אפילו אם התנור נדלק ואחר כך הניח הגוי את הפת⁴ בתנור⁵.

¹ פסק הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יז, ט): "ויש דברים שאסרו אותם חכמים ואף על פי שאין עיקר איסורן מן התורה גזרו עליהן כדי להתרחק מן הגויים שלא יתערבו בהן ישראל ויבואו לידי חתנות, ואלו הן ... ואסרו לאכול פיתן או בישוליהן ואפילו במקום שאין לחוש לגיעוליהן". מקור האיסור במשנה במסכת עבודה זרה (ב, ו) ונחלקו הראשונים בטעם האיסור, רש"י (שם לה ע"ב על המשנה שם ד"ה שלקות) כתב שהטעם שאסרו בישולי גויים הוא משום חתנות וכדברי הרמב"ם לעיל, וכן כתבו התוספות בהמשך (שם לח ע"א ד"ה אלא), ושם דחו את פירוש רש"י על הגמרא (שם לח ע"א ד"ה מדרבנן) שכתב שטעם האיסור הוא שמא יאכילנו הגוי דברים טמאים.

השולחן ערוך (יו"ד קיב, א) כתב שטעם איסור פת גויים הוא משום חתנות, וכן בבישולי גויים הסבירו הפוסקים שעיקר הטעם הוא משום חתנות (ט"ז יו"ד סי' קיג ס"ק א וערוך השולחן שם, ב).

בענין איסור פת גויים נחלקו הפוסקים באיזו פת נוהג, השולחן ערוך (שם קיב, ב-ג) כתב שיש מקילים לקחת פת מנחתום (=אופה) גוי במקום שאין נחתום ישראל מפני שהיא שעת הדחק, אך אין להקל לקנות פת מבעל הבית. הרמ"א כתב שיש מתירים פת נחתום גוי אף במקום שמצוי פת ישראל. ההיתרים המובאים לקמן נצרכים רק בפת שנכללה באיסור.

² מכיוון שעיקר החשש הוא משום חתנות, לא אסרו חז"ל אם ישראל שותף בהדלקת האש או בבישול ואפילו אם זרק קיסם אחד לתוך התנור מותר. משום שהשתתפות ישראל באפייה או בהכנת התנור להסקה היא פעולה שבאה להזכיר שפת הגוי אסורה. השולחן ערוך (יו"ד קיב, ט, ושם קיג, ז) פסק שזריקת קיסם מועלת רק בפת גויים, אך בבישולי גויים צריך ישראל להניח את התבשיל על האש ולא די בהיכר של זריקת קיסם. והרמ"א מיקל וסובר שגם בבישולי גויים די בזריקת קיסם לאש.

³ כן הורה מו"ר הגרז"נ גולדברג, וטעמו שכיוון שבזמן שהניח הגוי את הפת התנור היה כבוי, הרי שמעשה ההנחה של הגוי אינו כלום, ומכח הישראל שכיוון את השעון נאפתה הפת.

⁴ בדבר זה נחלקו הפוסקים אך רובם נטו להתיר. בשו"ת מנחת יצחק (חלק ד סי' כח אות ד) פסק ש"אף שבכהאי גוונא הוי גרמא, מכל מקום יש לומר כיוון שפת גויים מהני אף מעשה כל דהו, ואפילו רק נפיחה באש כמובא ברמ"א (יו"ד קיב, ט) בין נפיחה בפה ובין נפיחה במפוח מהני כמובא בפרי חדש (שם ס"ק י"ט), ואם כן אף על ידי שעון מהני".

ויש להעיר על דבריו שמקור דברי הרמ"א הנ"ל הם מתשובת מהרי"ל (סי' קצב) ומבואר שם שמה שאנו אומרים שניפוח מועיל הוא משום שמסקנת הסוגיה בבבא קמא (ז' ע"ב - יח ע"ב) היא שאנו מחשיבים ניפוח כמעשה בגופו ולא גרמא, וכן כתב בביאור הגר"א (שם ס"ק יט). וכן העיר על דבריו בשו"ת שבט הלוי (חלק ט סי' קסד).

מקור נוסף שממנו דנו הפוסקים לנדון דידן הוא מדברי הרמ"א (יו"ד קיג, יז) שכתב: "ויש אומרים דאפילו לא חיתה ישראל ולא השליך שם קיסם, רק שהעובד כוכבים הדליק האש מאש של ישראל שרי". בשבט הלוי (שם) דן שלכאורה קל וחומר הוא לנדון דידן, שהרי בנדון של הרמ"א הישראל כלל לא הדליק את האש המבשלת והיא רק הודלקה מאש שהוא הדליק, והרי זה פחות מגרמא, כל שכן

בהדלקת התנור על ידי שעון שכוון הישראל, שהאש המבשלת נעשתה בגרימת ישראל. אך הוסיף שיש לחלק, ששם הרי האש בסופו של דבר היא אש של ישראל, לעומת הדלקה על ידי שעון, שבה אין האש עצמה של ישראל. למסקנה כתב: "סוף דבר, אין לנו הוכחה ברורה להקל או להחמיר בגרמא, ואם מסברא ודע"ת יראה להקל".

אולם בשו"ת שבות יצחק (חלק ו עמ' עב) כתב בשם הגרי"ש אלישיב שלא מועלת הדלקה על ידי שעון, שההיתר הוא רק אם ישראל משתתף במעשה האפייה, אבל על ידי שעון מכיוון שבזמן האפייה ההדלקה נעשית מאליה - לא ניכרת יד הישראל בעסק האפייה. ואף על פי שהתירו אם הדליק הגוי מאש של ישראל - שם מכיוון שמשתמש מאש קיימת של ישראל התירו, אבל כאן, שבזמן שהישראל פעל את פעולתו עדיין לא נדלקה האש ואחר כך כשנדלקה לא ניכרת בהדלקה יד הישראל - לא מועילים מעשיו הראשונים.

עיינו עוד בשו"ת אבן ישראל (חלק ט ס"י ע) שכתב שמוכח מלשונם של הרמב"ם והשולחן ערוך, "שאין הדבר אלא להיכר שפת של גויים אסורה", שההיתר של זריקת קיסם הוא משום שעל ידי כך יש היכר שידעו שפת גויים אסורה, והיכר זה הוא לבעל הבית שהגוי אופה בשבילו. אם כן בנדון דידן יש היכר, כיוון שהגוי לא הדליק בעצמו את התנור אלא הישראל. ועיין שם שדן להתיר גם אם ישראל מדליק את התנור באמצעות שלט מרחוק. עוד הוסיף שם שהיתר זה יועיל לא רק לשיטת הרמב"ם, אלא גם לשיטת הרמב"ן שלא התיר פת גויים בהיכר של חיתוי בקיסם, והצריך שההיכר יהא דווקא על ידי מעשה של קרוב הבישול או מעשה כלשהו ממעשה האפייה, כיוון שלשיטתו ההיתר תלוי בכך שמעשיו של הישראל יהיו ניכרים בפת, וכיון שבמקרה זה הישראל גרם להבערת כל האש, וכל האפייה נעשתה על ידי אש זו - ניכרים מעשיו של הישראל ומותר לכולי עלמא.

⁵ פתרון זה מועיל גם לנוהגים להחמיר שלא לאכול פת גויים בעשרת ימי תשובה (ראה ר"ן ראש השנה יב ע"ב בדפי הרי"ף).

New Jersey, USA

ניו ג'רסי, ארצות הברית
טבת תשע"א**לד. "בישול עכו"ם", מניעתו בבית שבו עובדת נכריה המבשלת עבור בני המשפחה****שאלה**

עוזרת בית גויה מבשלת אצלנו. היא בקיאה בכל דיני הכשרות ומקפידה עליהם. איננו רוצים לסמוך על השיטות שאם הגויה מבשלת בבית של יהודים אין איסור בישול גויים, איננו רוצים גם להשאיר את האש בכיריים דולקת במשך כל היום בגלל בעיות בטיחות.

באיזה אופן היא יכולה לבשל בלי חשש איסור בישולי גוים? כמו כן מה עלינו לעשות בנושא תנור האפיה?

תשובה

- א. בבישול בגז: לנוהגים כפסקי הרמ"א, יש להניח במטבח נר נשמה שהדליק ישראל, וממנו תדליק המבשלת הגויה את האש שמתחת התבשיל. ויש אומרים שפתרון זה מועיל גם לאלו שבדרך כלל נוהגים כפסקי השולחן ערוך¹.
- ב. באפיה בתנור: יש להשאיר את התנור פועל על חום נמוך² או להשתמש בשעון עצר (=טיימר). בתנורי גז ידליק ישראל להבה וממנה יאפה הגוי.
- ג. אם יש זקן או חולה, יש להקל שיבשל להם הגוי המטפל בהם בביתם גם באש שלא הדליקה ישראל³. במקרה כזה בוודאי גם הנוהגים לפי פסקי השולחן ערוך יכולים להקל.

1 ראה לעיל סי' לג שם הבאנו את מקורות הדין. הרמ"א (יו"ד קיג, ז) פסק שאם גוי מדליק את האש שתחת התבשיל מאש שהדליק ישראל, אין איסור בישולי גויים. אמנם השולחן ערוך שם מחמיר, ולדעתו במקרה כזה התבשיל אסור ורק אם ישראל השתתף ממש בבישול אין איסור. אך בשו"ת יחיה דעת (חלק ה סי' נד) כתב שגם הנוהגים לפי פסיקות השולחן ערוך יכולים להקל כרמ"א, וראה גם בשו"ת במראה הבזק (חלק ה סי' ע).

2 הרמ"א (יו"ד קיב, י) פסק שאם ישראל הסיק את התנור וגוי בא אחריו ואפה בו פת - הפת מותרת.

3 רבינו אברהם (הובאו דבריו בטור יו"ד סי' קיג) סובר שיש להתיר בישולי גויים אם גוי בישל בבית ישראל, מפני שבמקרה כזה לא שייך לחשוש לאיסור חתנות ואף אין חשש שמא יאכילנו דברים טמאים. אך רבינו תם (הובאו דבריו בתוספות עבודה זרה לח ע"א ד"ה אלא מדרבנן, ובמרדכי שם סי' תתל) חלק על שיטתו ולדעתו חכמים לא חילקו בין בישול ברשות ישראל לבישול ברשות גוי. וכתב באיסור והיתר הארוך (כלל מג דין יג) שיש לסמוך על דעת רבינו אברהם בדיעבד, ובהגהות שערי דורא (סי' עה אות ב) כתב שיש לסמוך על דעת רבינו אברהם בצירוף העובדה שמן הסתם אחד מבני הבית חיתה בגחלים או שהתנור נשאר חם מהיסק ישראל. בדרכי משה (יו"ד סי' קיג אות א) הביא את דבריהם. ובהגהותיו על השולחן ערוך (שם, ד) כתב: "ובדיעבד יש לסמוך אדברי מתירים, ואפילו לכתחלה נוהגין להקל בבית ישראל שהשפחות והעבדים מבשלים בבית ישראל, כי אי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט". ומשמעות דבריו היא שאם בישלה כבר הגויה בלא שישאל חיתה בגחלים - התבשיל מותר בדיעבד כדעת רבינו אברהם. ועוד כתב שגם לכתחילה יש להקל שמותר לה לבשל לבדה בבית ישראל, כי אי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט.

ומכיוון שבדיעבד הקל הרמ"א לסמוך על דעת רבינו אברהם בלא כל צירוף, הקל מו"ר הגרנ"א רבינובץ לגוי המטפל בזקן או חולה לבשל לו בלא שום היכר.

לה. כנסיות, אם מותר להיכנס לתוכן

שאלה

אני משמש כרב קהילה. פנו אלי מספר אנשים וכמה שאלות בידם: מה גדר האיסור להיכנס לכנסייה? האם יש היתר ללמוד בקורס מדריכי דרך שבו נדרשים התלמידים להיכנס לכנסיות? והאם מותר למדריך תיירים לקחת קבוצות של אינם יהודים לבקר בכנסיות?

תשובה

א. אסור להיכנס לבית עבודה זרה¹. הראשונים נתנו שני טעמים לדבר:

1. מפני החשד שנכנס לשם עבודה זרה².

2. שמא יימשך אחר העבודה זרה³.

הראשונים ראו איסור זה כחמור מאוד, עד שלא היה ברור אם אפשר להתיר אותו משום פיקוח נפש⁴. להלכה נפסק להקל במקרה של פיקוח נפש⁵, אך לצורך פרנסה אין להקל.

¹ מקור איסור הכניסה לבית עבודה זרה הוא במשנה עבודה זרה (א, ד): "עיר שיש בה עבודה זרה - חוצה לה מותר. מהו לילך לשם? בזמן שהדרך מיוחדת לאותו מקום - אסור".

בפירושו על המשנה כתב הרמב"ם: "ולפיכך יש לדעת שכל עיר מערי האומה הנוצרית שיש להם בה במה, רצוני לומר בית תפילתם, אשר הוא בית עבודה זרה בלא ספק, הרי זו העיר אין מותר לעבור בה בכוונה, וכל שכן לדור בה. אבל ה' מסרנו בידיהם עד שנדור בעריהם בעל כרחנו, לקיים ייעודו הרע: 'ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן'. ואם זה הוא דין העיר, קל וחומר לדין בית עבודה זרה עצמו, שכמעט אסור להביט בו, וכל שכן לקרב אליו, וכל שכן להיכנס אליו".

² רש"י (עבודה זרה יא ע"ב) ביאר שטעם דין המשנה, שהובאה בהערה 1, שאסור ללכת בדרך ההולכת לבית עבודה זרה - הוא מפני החשד, ולכן המשנה חילקה בין דרך ההולכת רק לבית עבודה זרה ובין דרך שהולכת למקומות אחרים. ובדומה לו כתב הרשב"א שם: "ביום איד אסור לילך לרחוב שהעבודה זרה שם אם אין אותו רחוב פתוח לשווקים אחרים, מפני שיחשדוהו שמהלך לעבודה, כפירושו של רש"י ז"ל, וכל שכן שהוא אסור ליכנס לעולם בחצר עבודה זרה".

³ חשש זה עולה מדברי התוספות (שם יז ע"ב ד"ה ניזיל אפיתחא) שכתבו: "מכאן יש ללמוד שדרך להרחיק מפתח עבודת כוכבים כל מה שיכול, משום דכתיב: 'אל תקרב אל פתח ביתה', ומוקמי לעיל בעבודת כוכבים, שהרי היה רוצה ללכת יותר אפיתחא דבי זונות". מההשוואה בין הדינים נראה שבעלי התוספות הבינו שהאיסור הוא שמא יימשך אחרי עבודה זרה, כמו שהגמרא דנה על החשש שייגרר אחר הזונות.

בדומה לכך משמע מהרמב"ם (מורה נבוכים ג, לו), אם כי אינו מפורש בדבריו: "ואמנם אסור ההנאה בעבודה זרה מבואר מאד, שפעמים יקחה לשבור אותה וישאירה ותהיה לו למוקש, אפילו אם שברה ויצקה או מכרה לגוי נאסרה דמיה בהנאה. וסבתו, כי הרבה פעמים יחשבו ההמון העניינים המקריים סבות עצמיות, כמו שנמצא רוב בני אדם אומרים שאחר ששכן פלוני בזה הבית או קנה זאת הבהמה או זה הכלי העשיר והוסיף ממונו וכי היו מבורכים לו, וכן היה אפשר שיקרה לאיש אחד שתצליח סחורתו וירבה ממונו מן הדמים ההם ויחשבהו לסבה, ושברכת דמי הצורה ההיא הנמכרת גרמה לו זה ויאמין בה, מה שכונת התורה כולה הפך האמונה ההיא, כמו שהתבאר מכל דברי התורה, לזאת היא הסבה בעצמה באסור הנאת צפוי נעבד ותקרובת עבודה זרה וכליה, מפני שנצל מן המחשבה ההיא, כי היתה אמונתם בהם בזמנים ההם גדולה מאד עד שהיו חושבים שיחיו וימיתו ושכל טוב ורע מאתם רוצה לומר הכוכבים, ומפני זה עשתה התורה חזוקים להסיר הדעת ההוא, בברית, ועדים, ושבועות חמורות, ובאלות הנזכרות, והזהיר להשמר לקחת דבר ממנה וליהנות בה, והודיענו השם יתעלה שאם יתערב מדמיה שום דבר עם ממון אדם, יאבד הדבר ההוא כל הממון ההוא ויכלהו, והוא אמרו ולא תביא תועבה אל ביתך וגוי, כל שכן שאין להאמין שיש בה ברכה.... וכשתעיין בכל המצות שבאו בעבודה זרה אחת אחת תמצא סבתם מבוארת, והוא להסיר הדעות הרעות ולהתרחק מהם עד הקצה האחרון".

ב. איסור זה לא חל על מקום שכבר לא משמש לפולחן. על כן אין איסור להיכנס למקום שכיום משמש כמקום ביקור לתיירים ומטיילים בלבד ומטרת הכניסה היא להתרשם מהמבנה והתצוגה כדרך שנכנסים למוזיאון.⁶

ג. כנסיות⁷:

1. חלק מהפוסקים סוברים שנוצרים נחשבים עובדי עבודה זרה⁸, ולכן לכנסיותיהם יש דין בית עבודה זרה וחל עליהם האיסור הנ"ל. ולכן אין להקל אף לצורך פרנסה.

2. גם מבין הפוסקים הסבורים שנוצרים אינם עובדי עבודה זרה היו שאסרו להיכנס לבית תפלתם, וזאת מכיוון שלגוי לא נאסר עבודה זרה בשיתוף⁹, אך לישראל נאסרה, ולכן למרות שגוי העובד שם אינו נדון כמי שעבד עבודה זרה, אבל מבחינת היהודי זהו בית עבודה זרה, והחשש שייחשד או ייגרר אחרי העבודה נשאר בתוקפו¹⁰, ולכן אין להקל אף לצורך פרנסה.

3. יש פוסקים שסבורים שהנוצרים היום אינם עובדי עבודה זרה, ולכנסייה אין דין של בית עבודה זרה, ולכן הנכנס לכנסייה אינו עובר על האיסור החמור של כניסה לבית עבודה זרה. גם לדעה זו אין להיכנס לכנסייה

⁴ הרשב"א (עבודה זרה יא ע"ב) נטה להחמיר שאין להיכנס לבית עבודה זרה אפילו מפני פיקוח נפש. וזה לשונו: "וכל שכן שהוא אסור ליכנס לעולם בחצר עבודה זרה ואפילו לדבר עם אחד מהם מפני החשד, ואפשר דאפילו על עסקי רבים ואפילו על פקוח נפשות אסור ליכנס שם". ברם הרא"ש בתשובה (יט, יז) כתב: "ששאלת על אשר ברח ונכנס ליסגר בבית עבודת כוכבים המוקפת חומה ודלתים ובריח כדי לינצל. נראה לי שאין איסור ועון בדבר. ועוד יותר מזה אני אומר, כי בארצנו נהגו הכותים, אף מי שהיה חייב מיתה ונס אל בית עבודת כוכבים לא יקחוהו משם; ואם יהודי ברח שם לינצל, אין איסור בדבר. ולא דמי למתפאע בעצי אשרה. דהתם היינו טעמא, משום דסבור הישראל שיש ממשות בעבודת כוכבים ואתי לממשך בתרה, כיון שהרפואה תלויה בעצי אשרה, ולא משום שנהנה מעבודת כוכבים... וכן אם עובדי כוכבים נהגו קלון בבתי עבודת כוכבים, להציל הבורח לתוכן, בשביל זה לא אתי למימשך בתרה, דאין זו משום כח ועילוי שיש בעבודת כוכבים. ועוד, דלא אסרו להתרפאות אלא מעצי אשרה הנעבדת, שהיא עצמה עבודת כוכבים ומשתחוין לה".

⁵ בשולחן ערוך (יו"ד קנז, ג) פסק כרא"ש.

⁶ בתשובות הרא"ם (חלק א סי' עט) כתב שמותר להתפלל בדרך אקראי במקום ששימש פעם לעבודה זרה, ורק אסור לקבוע שם בית כנסת. משמע מכאן שלדעתו לא נאסרה כניסה אקראית לצורך. המגן אברהם (או"ח סי' קנד ס"ק יז) ביאר שמכיוון שהבית מחובר, והוא עצמו לא נעבד – אין צורך שהגוי יבטל את העבודה זרה. עיין עבודה זרה (דפים מו-מז) בעניין עבודה זרה מחוברת לקרקע שנאסרה ודיני ביטולה. מכאן הרב ח"ד הלוי בשו"ת עשה לך רב (חלק ד סי' נג עמ' רפ) התיר להיכנס למקום למקומות ששימשו פעם ככנסיות וכיום משמשים לתיירות וכיו"ב. גם מתשובת אגרות משה, מובאת להלן הערה 10, יש רמז לכך שיש לחלק בין מקום שנעבד בעבר ובין מקום שעדיין עובדים בו.

⁷ בישראל אפשר ללמוד בקורס מדריכי דרך ללא הכרח להיכנס לכנסיות, כגון במכון לנדר.

⁸ עיין בשו"ת במראה הבזק חלק א סי' נט סיכום השיטות בעניין זה.

⁹ לעבוד את הקב"ה ודבר אחר.

¹⁰ פוסקים רבים כתבו שכאשר דנים בשאלה האם מותר להיכנס לבית תפלתם, הדיון אינו האם השיתוף נחשב עבודה זרה עבורם, אלא האם זו עבודה זרה עבור ישראל. גם אם לגוי זה מותר, ישראל עשוי להיחשד כעובד עבודה זרה אם נכנס לשם, מפני שלישראל זה נחשב כעבודה זרה, ובוודאי שישראל הנגרר אחר כך – נגרר אחר עבודה זרה, גם אם לגויים אין זה נחשב עבודה זרה. טעמי האיסור שנמנו לגבי כניסה לבית עבודה זרה תקפים בדיוק באותה מידה גם כאן, ולכן הגדרת הנוצרים כאינם עובדי עבודה זרה אינה מועילה לאיסור הנידון. חילוק זה כתבו להלכה הרב הרצוג (תחומין ב עמ' 175) והרד"צ הופמן (מלמד להועיל חלק א סי' טז), וכן בשו"ת עשה לך רב של הרב ח"ד הלוי (חלק א' עמוד קפ), וכן כתבנו בשו"ת במראה הבזק חלק א סי' נט. וכסברה זו משמע ביעב"ץ (מור וקציעה ראש סי' רכז), וראה עוד מהר"ץ חיות (כל כתבי מהר"ץ חיות עמ' תפט).

וכן פוסקים נוספים החמירו למעשה, עיין משנה הלכות (חלק ו סי' קלט), ציץ אליעזר (חלק יד סי' צא), אגרות משה (יו"ד חלק ג סי' קכט), יביע אומר (חלק ז יו"ד סי' יב).

משום "הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, שמא יחשדוך בעבירה"¹¹, אך אפשר להקל במקום שיש צורך גדול או למי שפרנסתו תלויה בכך¹². לדעה זו, מי שמתפרנס מעסקי תיירות (ובאופן כללי יש לעודד עיסוק זה מפני שמדריכי התיירים יכולים להשפיע רבות במלחמת התעמולה שמתנהלת כיום כנגד ישראל ברחבי העולם, והניצחון במלחמה זו גם הוא גובל בשאלות של פקוח נפש) רשאי לקחת תיירים לבקר גם בכנסיות פעילות. בסיוורים המיועדים ליהודים יש להשתדל להימנע מלבקר בכנסיות פעילות. אם אי אפשר להימנע מכך, אזי אם אפשר יציע למי שמעוניין להישאר בחוץ, תוך מתן הסבר מדוע.

¹¹ מסכת דרך ארץ א, יב. ובבמדבר רבה (פרשת נשא פרשה י סי' ח) הנוסח הוא: "הרחק מן הכיעור ומן הדומה לכיעור, שכך אמרו חכמים: הרחק מחטא הקל שמא יביאך לידי חמור". הרי ששני הטעמים שאמרנו לגבי איסור כניסה לבית עבודה זרה, חשד ושמא יבוא לידי עבירה, נאמרו גם לגבי הרחק מן הכיעור.

¹² כך דעת מו"ר הרב נחום אליעזר רבינוביץ. לדעתו, הנוצרים היום כבר לא באמת מאמינים ביותר מא-ל אחד, ואף שהם מתפללים לדברים אחרים אלו רק בגדר מתווכים (משיח שלהם וכדו'), ולכן הם לא מוגדרים כעובדי עבודה זרה, ולא חל על בית תפלתם דין בית עבודה זרה. ואף שברור שליהודי אסור להאמין בנצרות מכיוון שיש בכך כפירה בעיקרי אמונה נוספים, מכיוון שהגויים אינם מוגדרים כעובדי עבודה זרה, ובית תפלתם אינו בית עבודה זרה, על כך לא גזרו (למרות שהטעמים של חשד ושל שמא יימשך אחריהם עדיין שייכים, כמפורט לעיל בהערה 11). לכן הוא הורה שלמעשה אסור להיכנס מצד הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו, אך אין לאסור במקום צורך גדול.

New York, USA

ניו יורק, ארצות הברית
אלול תש"ע**לו. ייצוג לקוח התובע ריבית מיהודי על הלוואה****שאלה**

אני עורך דין המייצג אנשי עסקים בישראל ובארצות הברית. יהודי מירושלים הלווה כספים יחד עם מספר חברים, חלקם יהודים, ליהודי בארצות הברית (להלן הלווה). הלווה נחשב בעבר לאיש עסקים מצליח מאד, אך הוא ירד מנכסיו ונותר ללא כלום. בסופו של יום התברר שהוא רמאי שקיבל כספים מכל מיני אנשים בדרכים שונות, ובתחילת החודש הוא נאסר בארצות הברית והואשם במרמה והלבנת הון. בימים אלה מחפש הלווה אנשים שיעזרו לו להשתחרר בערבות. בעקבות התרחשויות אלה פנה אליי המלווה לברר איזה צעדים עליו לנקוט בכדי לשמור על זכויותיו בהלוואה. לצערי, לא שמת לי לב מיד כי לפי הסכם ההלוואה למלווה קיימת הזכות לקבל ריבית אם יזכה לקבל את כספו בחזרה, ולכן התעוררו מספר שאלות:

- א. האם מותר לי לייצג את המלווה נגד הלווה בתביעה בבית משפט בארצות הברית בגין הפרת חוזה ההלוואה או בגין מרמה?
- ב. אם לא, האם מותר לי לתת למלווה ייעוץ ולהציע לו כי גוי ייצג אותו אם יחליט להגיש תביעה?
- ג. אם לא, אני מניח כי אסור לי לקבל כסף עבור העבודה שביצעתי עד עכשיו?
- ד. האם אפשר להודיע למלווה מה בררנו לגבי השאלות המשפטיות שחקרנו?
- ה. האם אפשר להפנות אותו לעורך דין גוי בארצות הברית?
- ו. האם אסור לעזור לו בכלל ועלינו לנתק את הסיוע באופן טוטאלי?

תשובה

- א. יש לסכם עם המלווה שתייצג אותו רק בתנאי שהוא יבקש לתבוע את הקרן בלבד ולא את הריבית¹.
- ב. אם המלווה ירצה לגבות גם את הריבית יש איסור לייצגו, למסור לו עזרה ונתונים או להפנות אותו לעורך דין אחר, משום איסור מסייע ידי עוברי עבירה².
- ג. אין איסור לגבות כסף מהמלווה על עבודה שכבר בוצעה.

¹ פסק השולחן ערוך (חו"מ נב, א) ששטר שכתובה בו ריבית בצורה מפורשת - אינו גובה בו את הריבית אבל גובה בו את הקרן. אמנם הרמ"א (שם) מביא בשם "יש אומרים" שהמלווה אינו גובה את הקרן מפני שקנסו אותו. עיין שם בש"ך (ס"ק ד), בט"ז (ד"ה ויש אומרים) ובביאור הגר"א (ס"ק ה) שהשיגו על דברי הרמ"א ופסקו כדעת השולחן ערוך.

² המכשיל אחר עלול לעבור על שני איסורים. הראשון הוא איסור 'לפני עיוור לא תתן מכשול', ואיסורו מן התורה. האיסור השני הוא איסור מסייע בידי עוברי עברה, ואיסורו מדרבנן. איסור 'לפני עיוור לא תתן מכשול' קיים כאשר העברה לא יכולה הייתה להתבצע ללא עזרתו של המכשיל. הדוגמה בגמרא במסכת עבודה זרה (ו ע"א-ע"ב) היא הגשת כוס יין לנזיר כאשר הנזיר נמצא בעבר אחד של הנהר והכוס נמצאת בעברו השני, וללא עזרתו של המגיש לא יוכל הנזיר להגיע אל הכוס ולעבור על האיסור. לדעת הרבה מן הראשונים גם כאשר יהודי יכול לקיים את העברה בעצמו וללא עזרה, אם תעזור לו בכל זאת יש בכך איסור דרבנן של מסייע ידי עוברי עבירה. כך כתבו הר"ן (עבודה זרה א ע"ב בדפי הרי"ף), תוספות (שבת ג ע"א ד"ה בבא) ורא"ש (שבת פרק א סי' א). עיין עוד בדברי הרמ"א (יו"ד קנא, א). הש"ך (שם ס"ק ו) טוען שאיסור דרבנן זה של מסייע קיים רק בישראל כשר ולא בגוי או מומר. עוד עיין לעיל סי' כה דיון ארוך ומקיף בנושא זה.

לז. מסלול מותר לכהנים בהר הרצל

שאלה

אני אחראית על הסיורים החינוכיים המתבצעים בהר הרצל ומוזאון הרצל. בסיורים משתתפים לרוב בני נוער וחיילים. חלק מהם כהנים, ורבים מהם מסרבים להשתתף בסיור מחשש שמא יכנסו למקומות האסורים בכניסה לכהנים. אודה לכם על תשובתכם והדרכתם בנושא זה.

תשובה

מבוא

מדינה יהודית עצמאית היא חלק בלתי נפרד מעולמו הרוחני השלם של עם ישראל. לצערנו רק במשך זמן קצר יחסית מתוך היסטוריה ארוכת שנים זכה עם ישראל למתנה זו מידי הקב"ה.

במאה השנים האחרונות זכה עם ישראל להתגשמותם של חלקים גדולים מחזון הנביאים ולחזות עין בעין בשיבת ציון, היינו כחולמים. לנגד עינינו מתרחש נס "תחיית מתים" לאומי. מי שזכה להניע את התהליך כאיש חזון ומעשה היה בנימין זאב הרצל. לכן חובה לחנך את הדורות הבאים ולהביא להם ממורשתו כדי שיבינו את רוחב חזונו והעומק שבו.

המשך קיומה וחיזוקה של מדינת ישראל תלוי גם בהכרת השורשים והמעשים שהביאו בסופו של דבר להתרחשות הנס, בבחינת "זכור ימות עולם, בינו שנות דור ודור, שאל אביך ויגדך, זקניך ויאמרו לך" (דברים לב, ז), ו וכדברי יגאל ידין: "מי שאין לו עבר – אין לו גם עתיד". על כן עלינו ללמוד וללמד על האנשים והתהליכים שהביאו להקמת המדינה, ומצווה להשתתף בסיורים בהר הרצל המלמדים על כך.

לכן יש לדאוג למסלול סיור בהר שאף כהנים יוכלו להשתתף בו. מכיוון שמדובר בתכנון מסלול לציבור הרחב ולשנים רבות, קבענו את המסלול על פי נקודות ברורות בשטח, כדי שלא יבואו כהנים להיכשל באיסור טומאת מת. אף על פי כן, בעוד כעשר שנים יש לערוך שוב בדיקה בהר כדי לוודא שלא חלו שינויים בשטח המצריכים את עדכון המסלול.

על הנהלת הר הרצל לדאוג לכך שכל המדריכים בהר יעברו הדרכה בנושא וילמדו את המסלול המאושר לכהנים. כמו כן יש לחלק לכהנים הבאים לבקר בהר דף הנחיות המפרט את המסלול המותר להם.

עקרונות הלכתיים

ישנם שני עקרונות הלכתיים עליהם מבוסס תכנון המסלול:

- א. על הכהנים לשמור מרחק של ארבע אמות (כ-2.4 מטר)³ מן הקברים⁴.
- ב. אסור לכהן לעמוד מתחת לגג או ענפים שמאחילים על קבר⁵.

³ על פי שיטת הנודע ביהודה והחזון איש (מדות ושיעורי תורה פרק ה עמ' קה).

⁴ שולחן ערוך יו"ד שעא, ה.

⁵ משנה אהלות (ח, ב), רמב"ם (הלכות טומאת מת יג, ב) ושולחן ערוך (יו"ד שסט, א). עיין גם בשו"ת איתן האזרחי (סי' ה-ז), שו"ת שבט הלוי (חלק ח סי' רנז) ובשו"ת בצל החכמה (חלק ב סי' כד) שם דנו מתי ענפים של אילנות מצטרפים לכדי אוהל המביא את הטומאה. בנדון דידן, מכיוון שמדובר בפסק

המסלול המותר

כשמגיעים לקבר הרצל (נקודה 4 במפה) אסור לכהנים לעלות על המבנה הפנימי בצורת עיגול המקיף את הקבר.

כשמגיעים לחלקת ראשי ההסתדרות העולמית וילדיו של הרצל (נקודות 5-8), על הכהנים להישאר על המדרגות היורדות לרחבה שלפני הקברים ולא להיכנס אל תוך הרחבה, מכיוון שאין סימון ברור של מרחק ארבע אמות מהקברים וכן משום שיש עץ המאהיל גם על חלק מהקברים וגם על חלק מהרחבה.

כשמגיעים לחלקת גדולי האומה אין להיכנס אל הרחבה או הסככה הסמוכה לחלקה, אך אפשר ללכת על הרחבה המוגבהת הסמוכה שמשקיפה על החלקה. בקצה הרחבה בפינה ישנם עצים שעלולים להאהיל על אחד הקברים ועל פינת הרחבה, ולכן על הכהנים להישאר בתחילת הרחבה ולהתרחק מכל רצף העצים שחלקם עלולים להאהיל על אחד הקברים.

כשמגיעים לקבר ז'בוטינסקי אין להיכנס אל הרחבה של הקבר, משום שאין בה סימון ברור של ארבע אמות, וכן אין ללכת אל שטח הדשא המקביל לרחבה שמאחורי הקבר, משום שנמצאים שם קברי בניו של ז'בוטינסקי.

אין ללכת לכיוון האנדרטה לנפגעי פעולות האיבה ואנדרטאות המעפילים משום שיש רצף של עצים מחלקת גדולי האומה ועד לשביל המוביל לעברם.



הלכה לרבים ולזמן רב, וישנו קושי לבדוק את המציאות באופן מתמיד - יש להחמיר שבכל מקום שבו יש רצף של אילנות שקצתם מאהילים על קבר אין לכהנים ללכת תחתיהם.

לח. הפלה, כללים הלכתיים לרופא

שאלה

אני רופא מתמחה ברפואת נשים. מתוקף תפקידי אני נדרש לבצע גם הפלות. האם תוכלו להדריכני מה הם הכללים ההלכתיים בתחום זה?

תשובה

א. נחלקו הפוסקים בגדרו של איסור ההפלה. יש שסברו כי איסור ההפלה נכלל באיסור רציחה¹. יש שאמרו שאיסור הפלה הוא מדרבנן בלבד². דעת מו"ר הגר"ש ישראלי היא שאיסור הפלה הוא איסור דאורייתא משום חובל באישה ובל תשחית של גוף האישה³.

¹ הרב הראשי לישראל הגר"א אונטרמן (נועם ו עמ' א), שו"ת אגרות משה (ח"מ חלק ב סי' סט-עא), שערי הלכה ומנהג (חלק ד סי' ד), הגר"יב זיליט (בהסכמתו לספר הרפואה לאור ההלכה א, תש"מ), שו"ת יביע אומר (חלק ד אבן העזר סי' א), שו"ת משנה הלכות (חלק ט סי' שכח), בשבילי הרפואה (ג-ד, תש"מ, עמ' צה-קט), הגר"א ליכטנשטיין (תחומין כא, עמ' 93 ואילך). עיין עוד באנציקלופדיה הלכתית רפואית בעריכת הרב פרופ' אברהם שטיינברג, ערך הפלה.

המקור לשיטה זו הוא מדברי הגמרא (סנהדרין נט ע"א) שם אמרו שאין דבר שבני נח מצווים עליו וישראל אינם מצווים עליו. ומאחר שבני נח חייבים מיתה על הפלת עוברים, ממילא נלמד ישראל אסורים בזה. בתוספות (שם ד"ה ליכא מידעם) שאלו מדוע אפשר להרוג עובר המסכן את חיי אמו? עיין שם תירוצם, ומוכח מעצם שאלתם שהבינו שהאיסור בהריגת עובר הינו מדין רציחה.

עוד סמכו פוסקים אלו על דברי הרמב"ם (הלכות רוצח א, ט) שכתב שהטעם שמותר לחתוך את העובר במעי אמו כאשר הוא מסכן אותה, הוא משום שיש לעובר דין רודף. ומשמע מדבריו שלולי טעם זה לא היה היתר להרוג את העובר, משום שיש לו 'נפש'.

עוד סמכו פוסקים אלה על שיטת הבה"ג (הלכות יום הכיפורים סי' יג) שפסק שמותר לחלל את יום הכיפורים כדי להציל עובר, ואם מותר להציל עובר - משמע שהוא נכלל בהוראה: "וחי בהם", והוא נחשב לנפש.

² ר"ן (חולין נח ע"א ד"ה ולעניין), שו"ת אחיעזר (חלק ג סי' סה אות יד), שו"ת חיים ושלום (חלק א סי' מ), הגר"ש קלוגר (בתשובה המובאת בשו"ת צלוחת דאברהם סי' ס), שו"ת מהר"ש ענגיל (חלק ה סי' פט וחלק ז סוף סי' קע), שו"ת בית יהודה (אבן העזר סי' יד), צדה לדרך (פרשת משפטים), שו"ת אמונת שמואל (סי' יד), שו"ת תורת חסד (אבן העזר סי' מב) והחפץ חיים בדעת התוספות (הובאו דבריו בשו"ת משפטי עזיאל ח"מ סי' מו אות ד).

עיינו עוד בעניין זה בשו"ת בני יהודה (אבן העזר סי' יד), שו"ת יביע אומר (חלק ד אבן העזר סי' א אות ה), נשמת אברהם (ח"מ סי' תכה) ושו"ת ציץ אליעזר (חלק ח סי' לו, חלק כ סי' ב וחלק כא סי' כט).

הפוסקים הללו דחו את הראיה מהגמרא סנהדרין (נט ע"א), מאחר שישנן הוכחות רבות שהרמב"ם סבר שאין לפסוק את הכלל: "מי איכא מידי דאסירא לבני נח ומותר לישראל". כמו כן מדברי התוספות (נדה מד ע"ב) משמע שהם סוברים כי אין איסור מן התורה בהריגת עוברים, וכן משמע מדברי הרמב"ן (שם) ומדברי הר"ן (חולין נח ע"א). הפוסקים הללו ביארו שדברי הרמב"ם המגדירים את העובר המסכן את אמו כרודף אינם ראיה כלל למעמדו של העובר, מפני ששם מדובר שהיא כבר יושבה על המשבר, ומשישבה על משבר אכן יש לעובר דין של נפש, אבל לא לפני כן.

³ עמוד הימיני (סי' לב). ושיטתו מבוססת על דברי הגמרא במסכת ערכין (מובאת לקמן) שאיסור הפלה נדחה מפני צער האם. משמע שאין באיסור הפלה סניף של שפיכות דמים. אבל אם נאמר שטעם האיסור הוא משום חובל באם - הדברים מיושבים, מפני שמותר לאם לחבול בעצמה לצורך בריאותה. וכן מיושב לפי הטעם שהאיסור הוא משום בל תשחית שהרי כל שעושה לצורך אינו מוגדר כהשחיתתה ומותר.

- ב. לכן יש פוסקים שהתירו לבצע הפלה רק אם יש סכנה לאם, ויש שהקילו יותר. דעתו של מו"ר הגר"ש ישראלי היא להתיר ביצוע הפלה אם יש לוולד מום גדול או פיגור עמוק, מצבים שבהם צפוי צער גדול לאם או לוולד גם אם אין סכנת חיים לאם.⁴
- ג. מו"ר הגר"ש ישראלי התיר ביצוע הפלה במקרים המנויים לעיל אם יש חשש גדול לבריאות האם, פגיעה פיזית או נפשית, או ידיעה ברורה שיש פגיעה בוולד העומד בפנינו או אם ישנו רוב סטטיסטי ברור המנבא פגיעה חמורה בוולד.⁵
- ד. כל הפוסקים מתייחסים לאיסור ההפלה קודם שהסתיימו ארבעים ימי היריון הראשונים כאיסור קל בהרבה.⁶ אך גם במקרה כזה אין מדובר בהיתר גורף. ה. יש מן הפוסקים שהקלו יותר בהפלה בשלושת חודשי היריון הראשונים.⁷
- ו. משכלו שלוש חודשי ההיריון הראשונים ועד שעת התעוררותו של הוולד לצאת מרחם אמו,⁸ האיסור שווה בחומרתו.
- ז. גם במקרים המותרים, יש להעדיף דרכי הפלה שהם בדרך גרמא.⁹

⁴ עמוד הימיני (שם). מקורו מסוגיית הגמרא בערכין (ז ע"א) שם אמרו על דברי המשנה: "האשה שיצאה ליהרג - אין ממתינין לה עד שתלד. האשה שישבה על המשבר - ממתינין לה עד שתלד. האשה שנהרגה - נהנין בשערה. בהמה שנהרגה - אסורה בהנאה": "פשיטא, גופה היא! איצטריך, סלקא דעתך אמינא: הואיל וכתוב 'כאשר ישית עליו בעל האשה', ממונא דבעל הוא ולא ליפסדיה מיניה, קא משמע לן. ואימא הכי נמי! אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן, אמר קרא: 'ומתו גם שניהם', לרבות את הוולד. והאי מיבעי ליה: עד שיהו שניהן שוין, דברי רבי יאשיה! כי קאמרת מ'גם'".

ממה שהקשו בגמרא: "פשיטא, גופה היא!", משמע שלא חששו כלל לחיי העובר. אמנם על כרחנו יש לומר שאף שיש איסור תורה בהריגת העובר, איסור זה נדחה משום עינוי הדין של האם, וממילא יש להסיק מכאן שבמקום שיש צער גדול לאם - איסור ההפלה נדחה מחמתו.

הפוסקים שפסקו שיש בהפלה סניף של איסור שפיכות דמים כתבו שאין ראייה מגמרא זו, מפני שיש לפרש שמה שאמרו בגמרא הוא שברור הוא שאין להמתין מהריגת האם בשביל להציל את עובריה, שהרי אף הוא חייב מיתה מאחר שהוא יונק את חיותו מהאם, וכפי שכתבו התוספות בסנהדרין (פ ע"ב) בשם רבינו תם. ואולם הר"ן במסכת חולין (יט עמוד א בדפי הרי"ף) כתב שהטעם הוא מפני שעובר אינו ירך אמו, ואף על פי כן היות שאין בו חיות גמורה, הרי הוא נדחה מפני עינוי הדין של האם, וההוכחה לכך שעובר אינו ירך אמו היא מהסיפא של המשנה, שאם ישבה על משבר ממתינים לה, ואם נאמר שהוא ירך אמו או שאף הוא נידון למיתה, גם במקרה כזה לא היה לנו להמתין. ועיין עוד בדברי מו"ר הגר"ש ישראלי שכתב שלא רק לדעת הרמב"ן (יומא פב ע"ב) הסובר שאין לחלל שבת עבור סכנת עובר, משום שאין בהפלת עובר סניף של שפיכות דמים, אלא גם הבה"ג שמתיר לחלל שבת או יום הכיפורים בשביל הצלת עובר, אין זה מפני שאנו מחשיבים אותו לפנש, אלא מפני ששייך לומר עליו את הכלל: "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", ולא לחינם ציין הבה"ג לכלל זה כמקור לדבריו, ולא כתב את הכלל של "וחי בהם", שממנו למדו את כל דיני הצלת נפשות, משום שבאמת אין העובר בכלל נפש.

⁵ עמוד הימיני שם.

⁶ אכן בגמרא (יבמות סט ע"ב) מבואר שעד לשלב זה נחשב העובר "מיא בעלמא" (ראה רמב"ם הלכות תרומות ח, ג: "שכל הארבעים יום אינו עובר אלא מים בעולם הוא חשוב"). חלק מהפוסקים למדו מכאן שבשלב זה של ההיריון איסור ההפלה הוא קל בהרבה. עיין שו"ת תורת חסד (אבן העזר סי' מב אות לג), חמדת ישראל (עמ' פח), שרידי אש (חלק ג סי' קכז), שו"ת ציץ אליעזר (חלק ז סי' מח פרק א אות ח) ושו"ת באהלה של תורה (חלק א סי' קטו). עיין עוד באנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך הפלה. וראה אמונת עתיך כרכים 98-99.

⁷ ראה שו"ת יביע אומר (שם, אות י). וטעמו הוא שבשלושת החודשים הראשונים העובר ממילא מסוכן. כמו כן נקבע זמן זה לזמן הכרת העובר בהלכה.

⁸ עמוד הימיני שם, כך דייק מדברי הרמב"ם, שכל שהתעורר לצאת מרחם אמו - חשוב כנפש.

⁹ עיין בתשובת יביע אומר (חלק ד אבן העזר סי' א בשם ספר בית יהודה). ועיין עוד בשו"ת חיים ושלו (חלק א סוף סי' מ), שו"ת חוות יאיר (סי' לא) ושו"ת שפת הים (אבן העזר סי' יד).

ח. נושא ההפלה הוא רגיש ביותר מבחינה רוחנית ומבחינה ערכית. אף שצינו לעיל שבמקום צער גדול ומום גדול אפשר להקל, למעשה אין לאשה המבקשת להפיל להחליט לבדה על כך, אלא עליה לפנות למורה הוראה מובהק שיבחון את הנושא. כנ"ל במה שנוגע לרופא המבצע את ההפלה.

ראוי שרופא שמתעתד לעסוק בתחום זה ילמד הלכות אלו לעומק, ויעמוד בקשר תמידי וישיר עם פוסק הלכה הבקי בתחום זה.

Jerusalem, Israel

ירושלים, ישראל
כסליו תשע"א

לט. פג, חיוב הצלתו והטיפול בו

שאלה

תינוק הנולד קודם זמנו בגיל עשרים ושלושה שבועות ושלושה ימים, במשקל שש מאות גרם ובעיניים עצומות, שלפי ההגדרה הרפואית תינוק כזה אינו בר חיות, ועל כן הנחיות בית החולים הן להניחו בחדר לידה ללא טיפול עד למותו. ברצוננו לדעת מה עמדת ההלכה לגבי טיפול בו בחול ובשבת, ומה על המיילדות לעשות כאשר התינוק נמצא אצלן במחלקה וממשיך לחיות?

תשובה¹

- א. בגמרא קבעו ש"בן שמונה (היינו שנולד לאחר שמונה חדשי הריון בלבד) הרי הוא כאבן, ואסור לטלטלו (בשבת)", נחלקו חכמים בהסבר מימרה זו².
- ב. פוסקי דורנו הסכימו שכיום יש לטפל בפגים, בחול ובשבת, הן טיפול רגיל ככל תינוק והן טיפול מיוחד הנדרש כדי להציל את הפג ולהביאו לידי "בן קיימא"³.

¹ תשובה זו נכתבה לאחר התייעצות עם הרב פרופ' אברהם שטיינברג, מנהל היחידה לאתיקה רפואית במרכז הרפואי שערי צדק שבירושלים, מנהל יד הרב הרצוג ומערכת האנציקלופדיה התלמודית, מחבר אנציקלופדיה הלכתית רפואית ועוד. עם זאת אין לראות בו אחראי על תוכן התשובה, שכן לא תמיד קיימת זהות בין עמדתו לעמדתו וכדלהלן. כמו כן סייעו בידינו ומסרו לנו נתונים חשובים הנחוצים לתשובה זו פרופ' מיכאל שימל מנהל היחידה לטיפול נמרץ ילודים במרכז הרפואי שערי צדק שבירושלים, ד"ר אורית ברנהולץ מהאגף נשים ויולדות במרכז הרפואי שערי צדק וד"ר רחל קופמן מהמרכז הרפואי קפלן שברחובות. תודתנו נתונה לכולם.

² גמרא (שבת קלה ע"א), שולחן ערוך (או"ח של, ז) ועוד. לדעת רוב הראשונים אסור לטפל בכל דרך שהיא בתינוק כזה כיון שאין לו כל סיכוי לחיות. לכן אפילו איסור טלטול מוקצה אינו נדחה לצורכו. הרמב"ם (הלכות שבת כה, ו) העתיק את הכלל "בן שמונה הרי הוא כאבן", אך לא כתב במפורש שאין מחללין את השבת להצלתו, ובהלכות מילה (א, יג-יד) פסק שאין מחללין את השבת למולו. אפשר להסיק מכאן כי לדעת הרמב"ם גם בן שמונה הוא ספק נפל, ולכן אף על פי שאינו נימול בשבת מותר לעסוק בהצלתו גם תוך כדי חילול השבת כדין "ספק פיקוח נפש".

מור"ה הגרני"א רבינוביץ (יד פשוטה הלכות מילה שם ובתחומין ח עמ' 438-439) סובר שפירוש דברי הרמב"ם הוא שכל בן שמונה אף שלא גמרו שערו וציפורניו הוא ספק, ובמיעוט המקרים הוא מתקיים, וכיון ש"אין חולקין בפיקוח נפש אחר הרוב" - יש לחלל את השבת להצלתו. לדעתו, זו גם שיטת רש"י (יבמות פ ע"ב) בניגוד לדעת רוב הראשונים. יש לציין כי בניגוד לדעתו רוב האחרונים הבינו שגם לדעת הרמב"ם אין לחלל את השבת להצלתו.

את הפירוש ש"אין מחללים עליו את השבת" מוסב לעניין מילה ולא לעניין פיקוח נפש כבר כתבו בעולת שבת (סי' של ס"ק ז), תהלה לדוד (שם ס"ק ט) ובביאור הלכה (שם, ז ד"ה או ספק), והאחרון אף עמד על ההבדל שבין הרמב"ם לראשונים אחרים בעניין זה.

לדעת העולת שבת והתהלה לדוד גם השולחן ערוך אינו חולק על כך להלכה, והפעולות שאסר בשולחן ערוך לעשות בשבת הן, לדעתם, פעולות שאינן בגדר פיקוח נפש ונועדו רק למניעת צער מהתינוק. אלא שהם כתבו כן רק לגבי ספק בן שבעה ספק בן שמונה, והניחו שמעמדו של בן שמונה אינו שנוי במחלוקת, משום שאין לגביו ספק רגיל אלא קרוב לוודאי שאינו מתקיים, כפי שמשמע מלשונם של התוספות (יבמות פ ע"א סוף ד"ה והא תניא): "מילתא דלא שכיח היא".

בדומה לכך כתב גם הפרי תאר (יו"ד סי' יג ס"ק י) לגבי בהמה שלא כלו חודשיה, שהאפשרות שבן שמונה יתקיים היא "מעשה ניסים". כך נקט גם החזון איש (אבן העזר סי' קטו ס"ק א ויו"ד סי' קנה ס"ק א) לגבי בן שמונה שלא גמרו שערו וציפורניו. עיין עוד במאירי (שבת קלה ע"א) שכתב שאם בן שמונה, ואפילו גמרו צפורניו, חי - הרי זה "דרך הזרות", ואם אירע כן, אנו תולים ב"חסרון הכרתנו בסימנין אלו (=גמרו שערו וציפורניו)".

ג. פג שעל פי הגדרות הרפואה וההלכה⁴ מוגדר גם כיום כ"ודאי נפל", אין לגביו חובת טיפול והצלה אפילו ביום חול. ואין לחלל את השבת כדי לטפל בו⁵.

³ א. כיון שהשתנו הטבעים, ובניגוד למצב שתארוהו חז"ל כיום רואים שהרבה יילודים שנולדו טרם זמנם מתקיימים אף ללא טיפול חריג. ב. התקדמות הרפואה הביאה לכך שגם אותם יילודים שלא היו שורדים בעבר ללא טיפול מיוחד יכולים לשרוד ולהתפתח כיום.

ענין אמרי יושר (חלק א סי' קעז), חזון איש (יו"ד סי' קנה ס"ק ד ואבן העזר סי' קטו ס"ק ד), מנחת שלמה (חלק א סוף סי' לד), מנחת יצחק (חלק ד סי' קכג אות יט-כב ואות כו-כט וחלק י סי' לא אות יג), ציץ אליעזר (חלק יח סי' יט אות ג), שבט הלוי (חלק ג סי' קמא וחלק ח סי' פט על שולחן ערוך או"ח של, ז), לוית חן (סי' של אות צו), תשובות והנהגות (חלק ב סי' תשלב), שו"ת קניין תורה (חלק ג סי' מב), יסודי ישורון (חלק ד עמ' רלה), הלכות שבת (Halachos of Shabbos) לרב שמעון איידר, קונטרס ב מלאכת דש הערה רעה) בשם הגר"מ פיינשטיין, שמירת שבת כהלכתה (פרק לו הערה כד, ובמהדורת תש"ע הערה כו), הגר"א רבינוביץ (תחומין ח עמ' 439-440), תורת היולדת (מהדורה בתרא פרק נז סעי' ב), ואנציקלופדיה הלכתית רפואית (הרב פרופ' אברהם שטיינברג, ערך ילוד עמ' 908-909).

אמנם חלק מפוסקים אלה צירפו לשיקולי ההיתר את ההנחה שאין לנו ודאות שמדובר בבן שמונה, ולצירוף זה אין מקום בנדון דידן, אך להלכה יש לסמוך על הפוסקים שלא נזקקו לצירוף זה, שהם הרוב, ועל טעמים שמסתבר, ועוד שספק נפשות להקל. וראה עוד בשו"ת במראה הבזק (חלק ו סי' עט הערה 18).

⁴ ראה הגדרתו לקמן סעיפים ז-י.

⁵ ואפילו באיסורים מדברנן, כפי שעולה מדין הגמרא הנ"ל (הערה 2). גם אם נניח שפעולות מסוימות יאריכו במקצת את חייו של הפג בלי להוסיף לו סבל אין להתיר חילול שבת משום חיי שעה, שכן היתר זה לא נאמר במי שאינו בן קיימא, ועל זה נאמר: "בן שמונה הרי הוא כאבן". גם סברותיהם של העולת שבת והתהלה לדוד (לעיל הערה 2) שיש לחלל את השבת על בן שמונה או ספק שמונה (ראה שם), אינן אלא משום שיש תקווה כלשהי להצילו, מה שאין כן כשאין תקווה כזו. מסתבר שבמצב שיש סיכוי להצלת הפג לחיי עולם, אך לאור מכלול השיקולים יוכרע שמצד אפשרות כזו אין לטפל בו (ראה לדוגמה סעיף ט), יש לראותו כמי שלא יטופל ויחזור דינו להיות כבן שמונה שדיברו בו חז"ל.

להלן (הערות 25 ו-32) יובאו דברי הגרש"ז אוירבך שחידש היתר לחלל את השבת עבור פג שסיכויי הצלתו קלושים כדי שלא יזלזלו בחיי אחרים, אך זה אינו שייך במקום שבו מורים בפירוש ובמודע שלא לפעול למען הצלת חייו של הפג (וכל הדיון הוא על פעולות שנועדו להקל עליו ואולי להאריך במעט את חיי השעה שלו), ואם כי מצינו (בתשובתו שנדפסה במשנת חיי שעה, פינת יקרת, עמ' ריט ובשלחן שלמה, ערכי רפואה, חלק ב, ערך חיי שעה, הערה ג, וענין עוד בנשמת אברהם חלק ד, או"ח סי' של סוף ס"ק ה, ובמהדורת תשס"ז שם סוף ס"ק כג), שהזכיר סברה זו גם לגבי חיי שעה של תינוק שכלו לו חודשיו אבל אינו בן קיימא, משום שהוא אנאנציפלוס (=נולד ללא המוח העליון), מכל מקום לא סמך על סברה זו אלא כצירוף למה שהסתפק בו, משום ששם היה מדובר בתינוק שכלו לו חודשיו. לכן יש מקום לומר שאף שאין לו סיכוי לחיות אין זה נפל, אלא טרפה שיש להאריך את חיי השעה שלו אף על ידי חילול שבת. ברם בנדון דידן המצב שונה, שכן מדובר בנפל, (וענין בשמירת שבת כהלכתה פרק לו הערה כד, ובמהדורת תש"ע הערה כו, אנציקלופדיה הלכתית רפואית ערך ילוד עמ' 911 ובהערה 373 שם, ונשמת אברהם חלק א או"ח סי' של ס"ק יט, וחלק ד או"ח סי' של ס"ק ג, ובמהדורת תשס"ז שם ס"ק כ, בשם הגרש"ז אוירבך עצמו, ש"חיי שעה של נפל לאו כלום הוא גם בזמננו שיש אינקובטור").

זאת ועוד, כאשר מורים להימנע מלהאריך חייו של פג, וסוברים כי אין חשש שהדבר יביא לזלזול בחיי אחרים, גם לענין שבת אין לחשוש לכך. דהיינו שאין לומר מחד גיסא לא להציל את התינוק (ולהניח שלא יגרם על ידי כך זלזול בהצלת חיים של אחרים), ומאידך גיסא לחלל עליו את השבת כדי שלא יזלזלו בחובת ההצלה. כך משמע מדברי הגרש"ז אוירבך (הובאו בנשמת אברהם שם, בשלחן שלמה, ערכי רפואה שם, ובמאמרם של הרב נפתלי בר אילן, ד"ר יחיאל בר אילן וד"ר רחל קופמן, אסיא עג-עד, עמ' 94-103, ספר אסיא יב עמ' 130-139), שבמצבים מסוימים פג ש"אין לו חזקת חיים והעמל כה גדול ... אין חיוב לטפל ... וגם אין לחלל עליו שבת". ברם אם יוחלט לנסות ולהצילו יהיה מותר לחלל עליו את השבת.

לדעת העולת שבת והתהלה לדוד הנ"ל עיקר הדין שנאמר בשולחן ערוך (או"ח של, ז): "הולד שנולד עושין לו כל צרכיו ומרחיצין אותו ... אבל נולד לחי' או ספק בן ז' או בן ח' אין מחללין עליו..." , הכוונה היא שלא לעשות פעולות אלה כדי למנוע ממנו צער, להבדיל מפעולות הנצרכות כדי להחיותו. מדברים אלה עולה שאסור לעבור גם על איסורי דרבנן (למעט מוקצה ואמירה לגוי כדלהלן בסעיף

ד. אמנם כדי למנוע סבל מפג כזה⁶ מותר לעבור על איסורי מוקצה⁷ ואמירה לגוי⁸.

הבא ובהערות 7-8), אף כדי להפחית את סבלו, שכן הפעולות המנויות בשולחן ערוך (שם) אינן אסורות מן התורה, כמבואר במגן אברהם (שם ס"ק יג, ועיין במשנה ברורה שם ס"ק כג וס"ק כז ובבאור הלכה ד"ה הוולד, שדעתו היא שבבן קיימא מותרות חלק מפעולות אלה גם באיסור תורה, ולא כדברי המגן אברהם, אך אינו חולק על כך שבדרך כלל אין פעולות אלה כרוכות באיסורי תורה ולמרות זאת הן אסורות כשמדובר בוולד שאינו בן קיימא).

⁶ גם אם נקבל את הטענה שלפיה פג כזה אינו מוגדר "אדם" ואין כלפיו חיובי בין אדם לחברו, כטענת הרב נפתלי בר אילן (במאמר הנ"ל בהערה 5 וכפי שיובא בהרחבה בהערה 9), על כל פנים יש למנוע ממנו סבל משום החובה לדבוק במידותיו של הקב"ה ש"רחמיו על כל מעשיו", כפי שכתב הרב בר אילן עצמו (שם), ועל אחת כמה וכמה שיש לנהוג כך אם אין מקבלים טענה זו ואנו מגדירים אותו כ"אדם" (וכפי שיובא בהרחבה בהערה 9).

⁷ אף על פי שמלשון הגמרא והפוסקים (שבת קלה ע"א, יבמות פ ע"א, בבא בתרא כ ע"א, רמב"ם הלכות שבת כה, ו, הלכות טומאת מת טו, ב ושולחן ערוך או"ח של, ח) משמע שבמצב כזה אסור לעבור אפילו על איסור מוקצה, "אסור לטלטלו", למעשה יש להורות שאיסור זה אינו תקף כאשר המטרה היא למנוע ממנו סבל נוסף כל עוד הוא חי. זאת על פי חידושו של הגרש"ז אוירבך (נשמת אברהם חלק ד, או"ח סי' של ס"ק ה, במהדורת תשס"ז שם ס"ק כג, שלחן שלמה, ערכי רפואה, חלק ב, ערך חיי שעה עמ' י, אנציקלופדיה הלכתית רפואית ערך ילוד עמ' 907 ובהערה 356, מאמרו הנ"ל של הרב בר אילן באסיא הערה 24), שמה שאמרו "אסור לטלטלו" מתייחס רק למצב שבו התינוק "שוכב דום ללא תנועה וללא בכי", וכמשמעות הביטוי שבגמרא: "הרי הוא כאבן", "אבל ברור שאם הוא בוכה מצער אז מותר לטלטלו", ולמד זאת "קל וחומר מצער בעלי חיים".

[בעניין טלטול מוקצה במקום שיש צער בעלי חיים ראה שולחן ערוך (או"ח שה, יח), ואמנם שם לא התיירו אלא טלטול בגופו, במשנה ברורה (שם ס"ק סה) כתב ש"לא רצו להקל לסלקו בידיים כיון דאפשר", ומשמע שללא אפשרות כזו היו מתירים אף טלטול מוקצה בידיים, וכך דייק מדבריו בשו"ת הר צבי (או"ח חלק א סי' רה). וראה גם במשנה ברורה (שם ס"ק ע) שדן במחלוקת הפוסקים לגבי טלטול הבהמה עצמה ובשולחן ערוך (שם שח, מ) ובמשנה ברורה (שם ס"ק קנא) לגבי טלטול מקצת הבהמה.]

יש להעיר שעל פי הבחנה זו בין איסור מוקצה לבין שאר האיסורים, מובן גם מדוע השולחן ערוך כתב דין זה בסעיף נפרד (סעיף ח) משאר הדברים הנעשים לוולד בן קיימא ולא לנפל (שהובאו בסעיף ז). גם לפי פרשנותו של הגרנ"א רבינוביץ (לעיל הערה 2) לדברי הרמב"ם בהלכה זו, אין כלל איסור לטלטל פג זה לצורך הטיפול בו, שכן הוא סובר שיש לטפל בו כבחול ושדברי הרמב"ם (הלכות שבת ב, יד): "ומרחיצין את הקטן בשבת ביום שנולד..." אמורים אף בוולד כזה, ואילו האיסור לטלטלו הוא טלטול שלא לצרכו האסור, לפירושו, אף בחול משום שיש בו סכנה לחייו של הפג וכיון שכך, מיתווסף עליו גם איסור מוקצה. אם כי מציין שם שבכתב-היד של משנה תורה שחתם עליו הרמב"ם לא נכתב כלל "אסור לטלטלו בשבת" אלא "אסור לטלטלו".

⁸ על פי מה שחידש הגרש"ז אוירבך (ראה בהערה הקודמת): "קל וחומר מצער בעלי חיים", ומאחר שמצינו שהתירו אמירה לגוי לעניין חליבה בשבת כשהבהמה מצטערת מריבוי החלב משום צער בעלי חיים (שולחן ערוך או"ח שה, כ, ועיין עוד שם שלב, ד, משנה ברורה ס"ק ט, ובבאור הלכה ד"ה ואם הוא ספק).

אמנם במשפטי עזיאל (חלק ג או"ח סי' נ) מפקפק בכך, ורצה לומר שהתירו רק שבות דשבות, והיתר החליבה על ידי גוי הוא משום שחליבה אסורה רק מדרבנן. אמנם כבר האריך הציץ אליעזר (חלק ב סי' ג פרק ג) לדחות טענה זאת והוכיח שההיתר קיים אף אם חליבה על ידי אסורה מן התורה. לכאורה על עצם הקל וחומר מצער בעלי חיים יש להקשות לכאורה שבצער בעלי חיים מצאנו שהתירו אמירה לגוי, בחליבה, אף על פי שהוא רק "צער בעלמא" ולא "חולי", ואילו באדם לא התירו אמירה לגוי אלא בחולה ולא בצער בעלמא ולא למדי קל וחומר. (וכבר העיר על כך הציץ אליעזר שם, סוף אות ד).

ונראה לישב שכיון שאדם מצווה על השבת אסרו עליו לעבור על איסור גם על ידי אמירה לגוי ואפילו אם יצטער כתוצאה מכך, ואדרבה, לפום צערא אגרא. מה שאין כן בהמה שאינה מצווה, אין לנו לצערה אם נוכל למנוע את הצער על ידי שבות של אמירה לגוי. אפשר גם להטעים שאינו דומה צערו של אדם היודע לשם מה הוא מצטער לצערה של בהמה הסובלת ללא הבנה. יתכן שלגבי בהמה חוסר ההבנה הופך את צערה למשמעותי יותר. לפי זה יש לומר שצערו של תינוק דומה לצערה של בהמה, הוא אינו מצווה בעצמו על השבת וגם אינו מבין שיש מטרה ותוחלת לצערו. לכן יש להקל יותר במניעת הצער ממנו.

ה. יש לאמוד את סיכויי חיותו של כל פג לגופו⁹. כיון שחלק ניכר מאומדן הסיכויים של פג מסוים יכולים להערך עוד טרם לידתו¹⁰, יש לבצעו כבר אז¹¹. בכל מקרה

לפי זה יש לומר עוד שהכלל "צרכי קטן כצרכי חולה" (רמ"א או"ח שכת, יז) אינו מבוסס רק על ההנחה שכל קטן הוא חלוש בגופו, אלא על כך שקטן (לפחות כל עוד הוא אינו בר הבנה) אינו מצווה על השבת וגם אינו יכול להבין את משמעות צערו ותכליתו.

גם אם יש מקום לספק בדבר, כדאי הוא הגרש"ז אוירבך לסמוך עליו, וכיוון ש"בשל סופרים הלך אחר המקל" (עבודה זרה ז ע"א, רמב"ם הלכות ממרים א, ה) ו"בדברבן עבדין מעשה והדר מותבין תיובתא" (עירובין סז ע"ב) יש לפסוק כך ולא להחמיר על חשבון צערו של פג מסכן זה.

נראה שהקולא לעניין אמירה לגוי אף מבוססת יותר מהקולא במוקצה, הן לעניין חולה שאמירה לגוי הותרה בו בפשטות (שולחן ערוך או"ח שכת, יז), ואילו מוקצה הותר רק בהעדר אפשרות אחרת (מגן אברהם שם ס"ק טו) ולחלק מהדעות רק בשינוי (משנה ברורה שם ס"ק נח בשם הפרי מגדים). והן לעניין צער בעלי חיים שבו הותר האמירה לגוי הוא מוסכם, וקרוב לוודאי, אף במלאכה דאורייתא, ואילו במוקצה, לכל הפחות במוקצה מחמת גופו כפג זה ש"הרי הוא כאבן" ודומה לנדון של טלטול הבהמה עצמה, דין טלטולו שנוי במחלוקת כמבואר בשולחן ערוך רסו, ט).

צד נוסף להקל באמירה לגוי הוא מפני שעיקר איסורה הוא כאשר עושה הגוי מלאכה עבור הישראל או אם עושה מלאכה לעצמו בממונו של ישראל (שולחן ערוך ורמ"א או"ח שז, כא, מגן אברהם שם ס"ק כט ומשנה ברורה ס"ק עג), וכאן אין הנאת הגוף או ממון לישראל האומר לגוי לטפל בפג זה (ופשוט הוא שאין לדון מצד הנאת הפג עצמו שאינו חייב במצוות), ואין הוא גם רכוש של הוריו (וכל שכן של הרופאים). בכך עדיף נדון זה על הנדון של צער בעלי חיים שבו מדובר על טיפול בבהמה השייכת לישראל ויש לישראל גם הנאה ממונית מכך.

⁹ יש בסיס להוראה, שהוזכרה בשאלה, שלא לטפל בכל פג שנולד לפני שבוע עשרים וארבע, ובלבד שקיימת ודאות בקביעה זו על פי כל הפרמטרים (וסת אחרונה, נתוני אולטרא סאונד מתקופת ההריון, מצב הפג וגודלו לאחר הלידה מתאימים לכך). זו היא עמדתו של הרב פרופ' אברהם שטיינברג כפי שמסר לנו, ונימוקו הוא שמכיוון שרוב רובם של הנולדים בשבוע עשרים ושלוש לא שורדים, נראה שדינם כנפל כמו הנולדים לשמונה חדשים בימי חז"ל. עם זאת, המקרה שבשאלה הוא חריג גם לדעתו, ולגביו כתב לנו: "אם התינוק נולד עם דופק ונשימות עצמוניות, ובפרט אם הוא בוכה... לפענ"ד יש לבצע בו פעולות החיאה ולהעריך את מצבו בהמשך... אם התינוק מראה סימני חיים ברורים בלידתו יש לנסות להחיותו...". כעין זה כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יח סי' יט אות ג): "אם חייבים בכלל להחיותו – נראה דלפי המצב העכשווי לא אפשר לקבוע שמחויבים בכך". (אמנם יש לעיין אם קביעתו מלפני יותר מעשרים ושנים שנים שרירה וקיימת כיום. ולקמן נדון בכך).

עוד יש לציין למאמרו של הרב נפתלי בר אילן (בשיתוף עם ד"ר יחיאל בר אילן וד"ר רחל קופמן, אסיא עג-עד, עמ' 94-103, ספר אסיא יב עמ' 130-139) שם צידד לומר שמעיקר הדין אין כלל חיוב להציל את חייו של פג שהוא ספק בן קיימא (היינו אפילו בספק שקול, וקל וחומר כשסיכויי ההצלה נמוכים). לדעתו יש בכך רק חובה כללית של רחמנות, שלגביה אפשר לומר שבשיקול החשש הגבוה להיוותרות מומים חמורים, טובת פג זה היא שלא להחיותו.

למרות האמור אין אנו מסכימים לגישה זו מהטעמים הבאים:

נימוקו של הרב פרופ' שטיינברג הוא שרוב רובם של הנולדים בשבוע עשרים ושלוש לא שורדים, ולכן לדעתו יש להשוותם לבן שמונה שהגדירוהו חז"ל כנפל. (הנחה זו הובאה גם בשו"ת במראה הבזק חלק ו סי' עט הערה 18). אולם כפי שמסר לנו (ואף כתב כן באנציקלופדיה הלכתית רפואית ערך ילוד עמ' 846), סיכויי פג כזה להיוותר בחיים נעים בין 0% ל-16.7%, וסביר להניח שההבדל בין הסטטיסטיקות השונות נובע בין השאר מהמדיניות הנקוטה בפגיות השונות לגבי טיפול אגרסיבי בפג כזה. משמעות הדברים היא שאם אכן יונהג טיפול כזה – ישנה סבירות להגיע לנתון הגבוה של כ-16.7% סיכויי הישרדות או קרוב לכך, אם כי הדבר תלוי גם בכח האדם המצוי בפגיות.

להלן נתייחס למחקרים שפילחו את הנתונים תוך הבחנה, בין השאר, בין פגים שטופלו טיפול אגרסיבי יותר או פחות. זאת ועוד, במאמרם הנ"ל של הרב נפתלי בר אילן, ד"ר יחיאל בר אילן וד"ר רחל קופמן כתבו שסיכויי הישרדות הם גבוהים יותר ומגיעים ל-20%. (במאמר באסיא שפורסם בשנת 2004 לא צוינו המקורות של נתון זה, אך ד"ר רחל קופמן מסרה לנו כי היא סבורה שהנתונים המוצגים במאמר הם עדכניים יותר מאלו המוצגים באנציקלופדיה הלכתית רפואית).

להלן בהערה 14 נביא נתונים נוספים ועדכניים יותר, שעל פיהם יש להבחין בין מצבים שונים של הפגים וכן לקבוע לפיהן קביעות עקרוניות כלליות והחלטות פרטיות לכל פג. גם הרב פרופ' שטיינברג עצמו כתב באנציקלופדיה הלכתית רפואית (שם, סוף הערה 39): "ראה נתונים נוספים עם שיפור הולך וגדל של תוחלת החיים של ילודים שנולדו בשבוע 23 להריון ואילך..." (וציין למס' מחקרים מן השנים 1993, 1995, 2000, ו-2005, בניגוד לנתונים הנ"ל, המתבססים, כפי שציין שם בתחילת ההערה על מחקרים מהשנים 1986, 1989 ו-1990).

לדעתנו ברור שפג שסיכויי הצלתו יכולים להגיע לאחוזים כאלה אינו זהה לבן שמונה שחז"ל הגדירוהו נפל, שלגביו (כפי שצויין לעיל בהערה 2) כתבו תוספות שהאפשרות שיחיה "מילתא דלא שכיח היא", והפרי תאר והחזון איש כתבו שאפשרות זו היא בגדר "מעשה ניסים".

נזכיר שכאמור לעיל המקרה שלפנינו הוא חריג גם לדעתו של הרב פרופ' שטיינברג. לעניין קביעתו של הציץ אליעזר שכתב שסיכויי ההשרדות של פג כזה הם כ-10%, וכתב: "אם אחוזי התקוה לחיים יעלו עם ההתפתחות הרפואית עד שיצא מהמיעוט הגמור, אזי נראה דיוכלו (-אפילו) לחלל על שכזה את השבת". היות שלפי האמור קיימים כיום סיכויים גבוהים, ואולי אף גבוהים בהרבה מ-10% - הרי שנראה שלדעת הציץ אליעזר כיום יש להציל פג כזה. ראוי גם לציין שגם בתשובתו שם כתב שאף שאין חובה להציל ואין לחלל את השבת על כך, מכל מקום "מן הראוי לנסות להחיותו (=בחול) אפילו במיעוט דמיעוטא כזה".

הטענה העקרונית של הרב נפתלי בר אילן (במאמרו הנ"ל) לפיה אין כלל חיוב להציל את חייו של פג שהינו ספק בן קיימא (ואפילו בספק שקול), וכל שכן שאין לחלל עליו שבת מעיקר הדין, מבוססת במאמר באסיא על ההסבר הבא:

הרמב"ן בספר תורת האדם דן בשאלה אם מותר למעוברת לאכול ביום הכפורים כדי להציל את העובר. וכתב שם שלדעת בה"ג רשאת לאכול מטעם ש"חלל עליו שבת אחת שמא ישמור שבתות הרבה", לפי הדעה השנייה אינה רשאית לאכול שכן: "אין מחללים משום נפלים". הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא קסז) מבאר את המחלוקת כך: בגמרא (יומא פו ע"ב) הביאו שני טעמים להיתר לעבור עבירות לצורך הצלת נפשות, "וחי בהם - ולא שימות בהם", ו"חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". לכאורה הלימוד מ"וחי בהם" תקף רק ביחס "לאדם", ועובר עדיין אינו "אדם", ואילו הנימוק "חלל עליו שבת אחת..." שייך גם בעובר. בה"ג סובר שהדרשות משלימות זו את זו, ולפיכך מותר להציל עובר מהנימוק "חלל עליו שבת אחת...". אך הרמב"ן סובר שיש מחלוקת בין הדרשות, ולהלכה ההיתר מבוסס רק על הדרשה מ"וחי בהם". מוסיף הנצי"ב שדרשת "וחי בהם" שייכת אף בספק פיקוח נפש, ואילו הטעם של "חלל עליו..." שייך רק במצב של ודאי פיקוח נפש, "רק על ודאי מחללין, ולא על ספק". מכאן, ש"גם בה"ג סבירא ליה, שאין מחללים את השבת על העובר, אלא על הודאי ולא על הספק". כלומר, אפשר לחלל את השבת להציל עובר רק אם מדובר בעובר שרוב הסיכויים שיחיה ו"ישמור שבתות הרבה". מסקנת המאמר היא שלאור הסבר הנצי"ב, לכל הדעות עובר ופג אינם בגדר "אדם", ולכן אין כלפיהם שום מצווה שבין אדם לחברו וגם בחול לא חייבים להצילם. לכן אין מחללים עליהם את השבת, וגם בחול יש מקום להתחשב בכל החלטה הנוגעת להצלתם בשיקולים נוספים.

מסקנה זו מבוססת איפוא, על ההנחות הבאות:

1. לכל הדעות עובר אינו "אדם" ולא נאמר לגביו "וחי בהם". אם מחללים עליו את השבת זה רק משום הנימוק "חלל עליו שבת אחת...", וטעם זה אינו אלא בוודאי (או ספק שיש בו רוב לחיים) אך לא בספק שקול וכל שכן בספק שבו סיכויי ההצלה הם מיעוט.
2. דינו של נפל זהה לדינו של עובר שאינו "אדם" (ורק בספק בן שמונה יש לדון אם הוא דומה לעובר, כיון שאין לו חזקת חיים, או שספק בן שמונה שונה מעובר מכיוון שעל הצד שאינו בן שמונה הרי הוא "אדם").

על כל אחת מהנחות אלה יש לערער:

1. הביאור הלכה (סי' של סעי' ז ד"ה או ספק) נקט שמחללים שבת על ספק בן שמונה, וביאר שזה משום שפסקו של הריטב"א הוא כדעת בה"ג, שמחללין את השבת על עובר, וכפי שכתב קודם לכן: "כל שכן בנוולד והוא ספק". הבנתו היא, כפי שציין הרב בר אילן עצמו בהערה, שלדעת בה"ג אף על ספק פיקוח נפש של עובר מחללים את השבת, ושלא כדעת הנצי"ב. גם הציץ אליעזר (חלק יא סי' מג אות ד) מערער על הנחתו של הנצי"ב, ומוכיח שלדעות שמחללים שבת על עובר הוא הדין גם בספק פיקוח נפש שלו, ואין משמעות לכך שהמקור הוא מהנימוק "חלל עליו..." ולא משום דרשת "וחי בהם".

(ולפי זה בזמן חז"ל לא היו מחללים על בן שמונה משום שבזמנם לא היה אפילו ספק שאי אפשר להצילו, וזאת מהטעמים הנ"ל שהדבר היה בגדר "לא שכיח" ו"מעשה ניסים").

מו"ר מרן הגר"ש ישראל (עמוד הימיני סי' לב) גם הוא סובר שחילול השבת עובר עובר נובע רק מסברת "חלל עליו שבת אחת..." ולא מדרשת "וחי בהם", ועם זאת משמע מדבריו שלעניין ספק פיקוח נפש אין בכך נפקא מינה (אף שלדעתו יש לחילוק זה השלכות אחרות). הוא מבאר שכשם שהתחדש בדין פיקוח נפש שאין הולכים בו אחר הרוב, כך התחדש, מכח הנימוק "חלל עליו...", שאין דין זה תלוי בגדרי "נפש" שבכל התורה (ולכן הוא תקף גם בעובר). ולדעתו חידושים אלה באים כאחד, דהיינו שהתורה הרחיבה את דין פיקוח נפש.

2. הטיעון שבן שמונה אינו בגדר "אדם" יכול להתבסס על אחת מהטענות הבאות:

א. לשון התוספות (בבא בתרא כ ע"א ד"ה ועכו"ם) שכתבו: "ובן שמונה אינו מקבל טומאה כשהוא

חי, דלא איקרי אדם".

על כך יש להעיר שלא מצינו שחז"ל דרשו שבן שמונה ממועט מגדר "אדם". אדרבה מצאנו שלשון "נפש אדם" היא מקור לרבות בן שמונה. ראה ספרי (במדבר פי' קכה ד"ה לכל נפש), ומכילתא דרבי ישמעאל (פרשת משפטים, מסכתא דנזיקין, פרשה ד' ד"ה מכה איש, ופרשה ח' ד"ה וכו' ינצו). יש לציין שבגמרא (סנהדרין פד ע"ב) אמרו: "אי כתב רחמנא 'כל מכה נפש' הוה אמינא אפילו נפלים, אפילו בן שמונה". ובפסוק נאמר: "נפש אדם", נמצא שלא די שלא מיעטו את בן שמונה מהיות נפש אדם, אלא שיש הוה אמינא לרבותו מפסוק זה. אכן אפשר לחלק בין "נפש אדם" ל"אדם" (וראה בית האוצר לר"י ענגיל מערכת א-ד עמ' 34 שחילק ביניהם לעניין אחר) אך זהו דוחק. זאת ועוד, בפסוק הדן בקבלת טומאה לא נאמר "אדם" אלא "איש".

לכן נראה לומר כי התוספות התכוונו לומר שבן שמונה אינו מקבל טומאה משום שאינו קרוי "איש". ואכן מצאנו שמיעטו בן שמונה מתיבת "איש", ראה מכילתא דרבי ישמעאל שם. (אפשר לשער שלשון "אדם" השתרבבה לתוך דברי התוספות על ידי מעתיק שעירבב דיון זה עם הדיון במקומות אחרים במיעוט מ"אדם" לגבי בן שמונה המטמא להבדיל מהדיון לגבי מקבל הטומאה). עיין עוד בספר באר משה (דאנושבסקי, יו"ד סי' ג) שמציע לגרוס בדברי התוספות: "לא מיקרי נפש", בטענה שבן שמונה אינו כלול בנפש אלא כשיש ריבוי: "כל נפש", וביאר מדוע אין למעטו מ"איש". ועל כל פנים אין מקור לכך שאינו קרוי "אדם".

בספר יד יהודה (אשכנזי, בבא בתרא כ ע"א) כתב: "לשון תוספות לשון מושאל הוא, והכוונה דלא חשיב איש". ובשער הלקוטות - פתחי שערים (ווינגוט, בבא מציעא קיד ע"ב) האריך לדון אם בן שמונה קרוי "אדם".

יש לציין שהנצי"ב עצמו מבסס את הטענה שעובר אינו "אדם" על כך שאינו מטמא בנגעים, אף שתינוק בן יום אחד מטמא משום "אדם". הוא מעיר שאף על פי שמהגר"א משמע שהמיעוט אינו מ"אדם" אלא מ"איש" (אליהו רבה לנגעים ז, א), מכל מקום אין לקבל זאת, שהרי "תינוק בן יום אחד מטמא", ו"איש" משמע גדול. גם כאן יש לציין שאין זו ראייה לבן שמונה. אמנם בספר באר משה הנ"ל הציע לפרש את דברי תוספות באופן נוסף, לפיו דבריהם: "לא מיקרי אדם" הם כפשוטם, וכוונתם היא שמשום כך אינו מטמא בנגעים, שנאמר בהם: "אדם כי יהיה בעור בשרו". הוא הסביר שהדבר נצרך משום שאמרו שם שבן שמונה חוצץ בפני טומאת מת, ואילו היה מטמא בנגעים לא היה חוצץ. ברם דברים אלה נסתרים ממשמעות המשנה (אהלות יג, ו): "אלו שאינן ממעטים ... ולא השתי והערב המנוגעים", וכן מהרמב"ם (הלכות טומאת מת טו, ה): "מיעט את הטפח בשתי וערב המנוגעים או גוש מבית הפרס אינו מיעוט, שדבר טמא אינו חוצץ", משמע ששתי וערב שאינם מנוגעים, אף על פי שראויים להטמא בנגעים - חוצצים, ועיין במשנה אחרונה (כלים ז, א, ואהלות יג, ה) שדייק כך. כן הוכיח גם בספר מי נפתוח (פרפר לה אות ד) מתוספות (מנחות לא ע"א), וכן דעה אחת ברמב"ן וברשב"א (שבת מד ע"ב), שהוצרכו לבאר שמה שראוי לקבל טומאת מדרס אינו חוצץ, זה לפי שראוי לקבל גם כן טומאת מת. מכאן שהעובדה שדבר ראוי לקבל טומאה כלשהי שאינה טומאת מת - אינו מהווה סיבה לכך שלא יחוצץ. וגם לדעת הרמב"ן והרשב"א עצמם בשבת (שם) והתוספות (שבת פד ע"ב ד"ה מי) בשם ר"י, שהסתפק שמה גם דבר הראוי לקבל טומאה אחרת אינו חוצץ, מכל מקום זה דווקא בראוי לקבל טומאה מדבר אחר, אך לא כשיכול רק להיטמא מעצמו, כפי שמוכח משתי וערב הנ"ל. ועיין משנת ר' אהרן (טהרות סי' לו אות יז), שהוכיח כן.

בנוסף עיקר הטענה נסתרת לכאורה מהמכילתא הנ"ל, שמיעטו בן שמונה מ"איש", ועל כרחך שיש מקומות שבהם פירשו חז"ל ש"איש" בא להוציא רק עובר או נפל, ויש מקומות שדרשו בהם ש"איש" - להוציא אף קטן. וכנראה שהדבר תלוי במה שהסתבר להם לדרוש (דהיינו שכשיש ריבוי מיוחד לקטנים, כגון במכילתא שבה מרבים קטן מ"כל נפש אדם", וייתכן שלולי המיעוט היינו מכלילים אף עוברים, וכנגדו מיעוט מ"איש" - אז מסתבר לרבות את הקטן ולמעט את העובר. הוא הדין לגבי המיעוט בנגעים, כיון שמהכתוב: "אדם כי יהיה בעור בשרו" מרבים אף קטן, כמבואר בגמרא ערכין ג ע"א, וכפי שהביא הגר"א עצמו באליהו רבה שם ג, א - לכן אין ממעטים מ"איש" אלא את העובר, וגם כאן יתכן שלולי ההכרח למעט מ"איש" - אף עובר היה מתרבה מ"אדם"), או במה שנצרך לדרשה (כגון כשמיעטו בקידושין יט ע"א ובסנהדרין נב ע"ב מ"איש אשר ינאף את אשת איש" שאין קטן נהרג על אשת איש וכן שאין אישות לקטן, וכשמיעטו במכילתא הנ"ל קטן הרוצח מ"איש כי יכה כל נפש" - היינו משום שלא שייך למעט עובר או נפל, שהרי אינו יכול לקדש או לא לבוא על אשת איש או לרצוח). ועיין עוד בשו"ת משנה הלכות (חלק ז סי' רפא) שתמה על טענה זו של הנצי"ב, והביא שגם בפירוש המזרחי על התורה (שמות כא, יב; כב) כתב כדברי הגר"א (המזרחי מביא את הדרשה שבמכילתא המופיעה גם ברש"י שם, ומפרש ש"איש" מתפרש כאן כמי ש"ראוי להיות איש", להוציא נפל ועובר שיתכן שיהיה נפל).

ב. האחרונים קשרו בין הדין של בן שמונה לדינו של עובר, וגם לשון הרמב"ן היא: "אין מחללין על הנפלים", לשון "נפלים" כוללת לכאורה גם בן שמונה, והנצי"ב הבין שזה משום שאינם בגדר "אדם".

על כך יש להשיב שהביאור הלכה (שם) הבין שכוונת הרמב"ן היא רק לעוברים, שלגביהם "לא מחללין משום דישאל אינו מצווה על העוברין", לעומת זאת ב"נולד לאויר העולם" הוא מבאר שאמנם אין ההורג נהרג עליו אבל רק מחמת הספק שמא בכל מקרה לא היה בן קיימא, ואילו לעניין הצלת היילוד - יש להצילו אפילו על ידי חילול שבת משום ספק פיקוח נפש.

אמנם ברור שדברים אלה אמורים בספק בן שמונה ולא בוודא. אך לאור הנ"ל אי אפשר להוכיח שהסיבה שאין מצילים אותו היא מחמת חסרון מהותי, דהיינו שבן שמונה אינו מוגדר כ"אדם", וייתכן שמה שאין מחללים עליו את השבת הוא מפני שאין סיכוי ממשי להצילו, מה שאין כן במציאות שיש סיכוי להצילו.

בנוסף גם אם נקבל את ההנחה שבן שמונה אינו מוגדר "אדם", עדיין אין הכרח לראות בכך מעין "גזרת הכתוב" או "הלכה למשה מסיני" (כפי שהניח הרב נפתלי בר אילן, והסיק מכך שהטעמים שהתירו כיום לחלל שבת על בן שמונה, שהם משום שנשתנה הטבע או שמחמת התקדמות הרפואה קיים סיכוי להצילו - לא יכולים להתקיים אלא על בסיס הפסיקה העקרונית שמחללים שבת גם על מי שאינו מוגדר "אדם", ומשום הנימוק "חלל עליו שבת אחת..."). אפשר לפרש ש"אדם" מוגדר מי שהוא בן קיימא, ולכן הקריטריון לקבוע אם בן שמונה הוא "אדם" תלוי בהגדרה אם הוא בן קיימא או לא.

לפי זה כיום לכל הדעות יחזור דינו של בן שמונה להיות מוגדר "אדם" שמצילים אותו גם בחילול שבת. סיוע לסברה זו יש להביא מספר ידי משה (הורו"ץ, עמ' פא) שדן בדברי שו"ת חוות יאיר (סי' לא) שכתב (בניגוד לדברי הנצי"ב) שלפי דברי התוספות בבבא בתרא הנ"ל עובר קרוי "אדם", וכתב שבן שמונה נחשב כמת וגרוע מעובר. דבריו ברור מילולו, עובר, אף שכעת לא כלו לו חודשיו, מכל מקום בדרך הטבע עוד יכלו חודשיו ויחיה, מה שאין כן כשנולד בן שמונה. ולפי דבריו משמע שבמציאות שבה גם לבן שמונה יש סיכוי לחיות הוא מוגדר "אדם", ולכאורה עלמא מחללים את השבת כדי להצילו אף בספק פיקוח נפש.

נוסיף את דברי הגר"נ גולדברג שציין (בעל פה) להבדל שבין דברי הרמב"ם בדיני טריפת בהמה לדיני טריפת אדם. בטריפת בהמה כתב (הלכות שחיטה י, יב-יג): "אין להוסיף על טריפות אלו... ואפילו נודע לנו מדרך הרפואה שאין סופה לחיות. וכן אלו שמנו ואמרו שהן טריפה אף על פי שיראה בדרכי הרפואה שבידינו... שתחיה מהן אין לך אלא מה שמנו חכמים...", ובדין טריפת אדם כתב (הלכות רוצח ב, ח): "ההורג את הטרפה... פטור מדיני אדם, וכל אדם בחזקת שלם הוא וההורג נהרג עד שיוודע בודאי שזה טריפה ויאמרו הרופאים שמכה זו אין לה תעלה באדם ובה ימות אם לא ימיתנו דבר אחר". הבדל זה נובע משום שדין טריפת בהמה היא גזרת הכתוב, והקביעה מה היא טריפה יסודה בהלכה למשה מסיני. לעומת זאת אדם שרצח טריפה פטור מדרשת חז"ל (סנהדרין עח ע"א): "ואיש כי יכה כל נפש אדם - עד דאיכא כל נפש", דהיינו שמיעטו חז"ל שאינו נהרג אלא אם היכה את "כל נפשו", וזה מפני שגם ללא הכאה זו כבר היתה נפשו מוכה, כלומר הוא היה במצב שמיתתו צפויה בקרוב. ממילא הדין תלוי בהערכת המציאות. חילוק זה מבואר כבר באחיעזר (חלק א סי' יב אות ה) ובאגרות משה (ח"מ חלק ב סי' עג אות ד) ועוד.

הוא הדין בנדון דידן, מעמדו החריג של בן שמונה ואי הגדרתו כ"אדם" אינם מפורשים בתורה ולא בהלכה למשה מסיני, וחז"ל קבעו את דינו, שאינו בן קיימא, מכח הערכת המציאות, ועל כן דינים והגדרות אלו משתנות במציאות שבימינו.

נזכיר גם את דברי המנחת שלמה (חלק א סוף סי' לד, לעיל הערה 3) שכתב: "מסופקני במי שנמצא כיום באיזו מדינה אשר אין שם אינקובטור אם מותר לחלל שבת עבור חיי שעה של בן ח', כיון שבזמננו הם יכולים לחיות". דהיינו שיש מקום לומר שבזמננו יוגדר כל בן שמונה כבן קיימא כיון שקיימת אפשרות עקרונית להצילו, אף אם אינה מעשית. דרך זו קרובה אף היא לסברה הנ"ל, שאף אם בן שמונה לא היה מוגדר בעבר לפי דעות מסוימות "אדם", מכל מקום כיום יוגדר "אדם" לכולי עלמא.

מלבד הנ"ל יש לציין שלדעת העולת שבת והתהלה לדוד בהבנת דברי השולחן ערוך וכן לדברי הגר"א רבינוביץ בהבנת דברי רמב"ם (לעיל הערה 2), יש חיוב להציל אפילו בן שמונה ודאי כל עוד שיש סיכוי כלשהו לחיים, ומעולם לא התכוונו חז"ל לומר שאין להצילו או שאין לחלל שבת על הצלתו (אמנם העולת שבת והתהלה לדוד דיברו רק בפק בן שמונה, אבל ברור מדבריהם שזה משום שבעבר לא היה סיכוי להציל בן שמונה ודאי, וימינו דינו שווה לספק בן שמונה). נקודה זו הועלתה כבר בשו"ת במראה הבזק (חלק ו סי' עט הערה 18).

בנוסף יש לציין לפוסקים הרבים שהובאו דבריהם לעיל הערה 3, שנקטו בפשטות שיש לחלל את השבת להצלת בן שמונה בזמננו, ולא תלו את הדבר במחלוקת הבה"ג והרמב"ן, ולא התנו את ההיתר בכך שיש לפחות 50% סיכויים להצלתו. מכאן שהם סוברים שבן שמונה מוגדר "אדם" ויש חיוב להצילו ולחלל את השבת על כך (וממילא גם במצב שבו סיכויי השרדותו של הפג נמוכים בהרבה יש להצילו בדרך כלל, ואף לחלל את השבת על כך). במיוחד נזכיר את הנאמר בספר תשובות והנהגות

שהמסקנה תהיה חיובית - יש להתחיל את הטיפול מיד¹² דבר שיגדיל את סיכויי ההשרדות.

ו. גם במקרה כזה, אין להמליץ לאם על ניתוח קיסרי כדי לשפר את סיכויי הולד לשרוד, ואין לבצעו אלא אם האם דורשת זאת¹³.

(חלק ב' ס"י תשל"ב) שכתב שאפילו במצב של 5% של סיכויי הישרדות קיימת חובה לטפל בפג ולהצילו ואף לחלל את השבת על כך, ועיין שם שלדעתו החילוק בין ודאי בן קיימא לספק בן קיימא הוא רק שבודאי בן קיימא מותר לחלל את השבת אף לצורך טיפול שטרם הוכחה יעילותו, אלא שיש יסוד לשער שטיפול זה יועיל, ובספק בן קיימא הותר רק טיפול שהוכחה יעילותו במקרים אחרים, אף אם רק במיעוטם.

נציין שהרב פרופ' שטיינברג תמה, מה מקור הקביעה שב-5% כבר יש בסיס לחיוב הצלה? אכן, מעיון בדברי התשובות והנהגות נראה שייתכן שלדעתו שאפילו באחוזים נמוכים יותר יש לכך מקום, אלא שאין הדבר ברור לו, בניגוד לסיכוי של 5% שלגביו הוא מסתמך על הוראת החזון איש במעשה שהיה, שם היה מדובר במציאות על סיכוי של 5% סיכויי חיים (וניתן שהיה מורה כך גם בסיכוי נמוך יותר). חידושו של התשובות והנהגות אינו אלא בכך שהוראה זו תקפה לדעתו גם בפג. זאת לאור שיטתו שחיוב ההצלה בפג ובבן קיימא שווה (חוץ מטיפול שטרם הוכחה יעילותו).

אמנם אין לקבוע שיש לטפל בכל פג בגיל זה, מאחר שהמחקרים מוכיחים שקיימים פרמטרים נוספים (שיפורטו להלן) מלבד שאלת הגיל שמשפיעים על סיכוייו של הפג לשרוד וכן על איכות החיים הצפויה לו אם ישרוד.

המסקנה המתבקשת היא שיש לבצע אומדן סיכויים מדויק לכל פג שנולד או שצפוי להיוולד. הנחיה זו נכונה, לדעתנו, אף אם אין וודאות בקביעת גיל הפג, ויש סיכוי מסוים לטעות, כך שהגיל האמיתי הוא גבוה יותר, וזאת בניגוד להנחיה הגורפת יותר, המותנית כאמור לעיל, בוודאות כזו.

¹⁰ שהרי על ידי בדיקות אולטרא סאונד אפשר לדעת את מין העובר ולהעריך את משקלו. גם חישוב סיכוייו לשרוד, על פי הנתונים, יכול להתבצע מראש.

¹¹ כאשר הערכת המצב שעל פיה מחליטים אם להתאמץ ולהציל את הפג מתבצעת לפני הלידה ובשלב שבו יש עוד די זמן לכך לטיפול בסטרואידים לשם זרוז הבשלת הראות - יש לבצע את ההערכה תוך התייחסות כאילו אכן ניתן טיפול כזה, ואם מסקנת הערכה זו היא שיש להציל את הפג - יש לבצע טיפול זה. משום שבבואנו לדון על חובת ההצלה עלינו להתייחס לסיכויי ההצלה אם ייעשו כל המאמצים. יש לציין שכיום, כפי שיוסבר בהמשך ועל פי הטבלאות שבנספח לתשובה, בחלק מהמקרים יש לנסות ולהציל גם פג שנולד ללא מתן סטרואידים.

¹² בהנחיה זו נכללים הן טיפול טרום לידה, כגון מתן סטרואידים להבשלת הראות, והן התחלה מיידיית של הטיפול לאחר הלידה.

¹³ זאת כמובן אם אין סיבות נוספות המצדיקות ניתוח.

ניתוח מהווה בדרך כלל סיכון נוסף מעבר לסיכון הקיים בכל לידה. אמנם לא מדובר בסיכון גדול יחסית, ולכן מקובל לבצע ניתוח קיסרי ממגוון סיבות (ובחלק מבתי החולים על פי בקשת האם גם ללא סיבה אובייקטיבית). עם זאת אפילו בעובר רגיל לא ברור שיש לחייב את האם להסתכן בניתוח לטובתו, עיין נשמת אברהם (חלק ה' או"ח ס"י של ס"ק א'; במהדורת תשס"ז או"ח שם ס"ק ב) שהביא מחלוקת בעניין זה בין הגרש"ז אוירבך (שדבריו מובאים גם בשמירת שבת כהלכתה פרק לו הערה ד) לבין הגר"ש אלישיב. עוד מבואר שם שגם לדעת הגר"ש אלישיב, הסובר שיש מקום לחייב, הדברים אמורים רק כאשר הצפי הוא ללידת ילד בריא בעל סיכויים מירביים לחיות, אך לא כשיש ספק אם הילד יחיה גם אם יוולד בניתוח. כך מובא גם בתשובת הרב זילברשטיין לרב פרופ' שטיינברג בשם הגר"ש אלישיב (הובאה בקובץ ברכה לאברהם, עורך: הרב יצחק שטיינברג, תשס"ח, עמ' 305-306). יתר על כן במאמרו של הרב זילברשטיין באסיא (סה-סו עמ' 9 ואילך, ספר אסיא חלק י, עמ' 3 ואילך) כתב בשם הגר"ש אלישיב שדבריו, שיש חובה על האשה להסכים לעבור ניתוח, אמורים רק כשיש לשער שהאם אינה מבינה שהימנעות מניתוח תביא בוודאות למותו של העובר, אך אם היא מודעת היטב למצב ומבינה אותו אלא שאינה מסכימה לעבור ניתוח משום שהעובר הצפוי להיוולד יהיה בעל מום והיא מעדיפה שלא יוולד חי כלל - אזו אינו להכריח את האם. דברי הגרש"ז אוירבך והרב זילברשטיין הובאו גם בשלחן שלמה (ערכי רפואה, חלק ג, ערך יולדת, דינים שונים, עמ' קכו). הרב זילברשטיין העיר (נשמת אברהם שם, ברכה לאברהם שם) שראוי לנסות לשכנע את האם להסכים לעבור את הניתוח.

למרות האמור נראה שנדון דידן שונה. כאן מדובר בפג שגם אם יוולד בניתוח ספק אם יהיה בן קיימא, והניתוח אינו משפר את סיכוייו, ככל הנראה, באופן קיצוני (כך מסר לנו פרופ' מיכאל שימל, מנהל טיפול נמרץ יילודים בשערי צדק). במצב כזה נראה שלכל הדעות לא רק שאין חובה על האם להסכים לניתוח, אלא שלא ברור כלל שראוי לעשות כן, כיון שגם לגבי התועלת לעובר, כמו לגבי

ז. פג שנולד לפני שבוע עשרים וארבע ומשקלו מצוי מתחת ל"אחוזון 25" - אין לטפל בו (אך יש להסביר את המצב להורים ולהתחשב ברצונם במקרה שהפג טופל בסטורואידים קודם לידתו)^{14, 15}.

הסכנה לאם, לא מדובר באחוז גבוה של סיכוי מול הסיכון. ומשכך, יש לנהוג על פי הכלל שחיי האם קודמים לחיי העובר קודם שנולד, וזה אף כשמדובר בפגיעה אקטיבית וודאית בעובר להצלת האם, (עניין שולחן ערוך חו"מ תכה, ב, שכששניהם מסכנים זה את זה - העובר מוגדר כרודף ביחס לאם ולא להפך) וכל שכן בהימנעות מפעולה בשב ואל תעשה.

לגבי פג ש"אין רוב סיכויים שיחיה", הסכים הרב זילברשטיין שאין חובה להסכים לניתוח, ואף אין להמליץ עליו (קובץ עטרת שלמה ט, עמ' קד).

אך אם האם דורשת לעבור ניתוח כדי להגדיל את סיכויי הפג לחיות, נראה שיש מקום לקבל דרישה זו (ולכן כתבנו "אין לבצעו שלא על פי דרישת האם"), שכן הסיכון בניתוח קיסרי הוא קטן יחסית. מצאנו שמותר לאדם להסתכן בסיכון כזה לצורך פרנסה, עניין בנוגע ביהודה (תנינא, יו"ד סוף סי' י) שכתב: "מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה כמו כל סוחר ימים מעבר לים, שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה: 'ואליו הוא נושא את נפשו', ואמרו רז"ל: 'מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה? לא על שכרו?...'. וכן התירו באבני נזר (או"ח סי' תכח אות יא ואבן העזר סי' פ אות ב), משפט כהן (סי' קמג), ציץ אליעזר (חלק ט סי' יז פרק ה), יביע אומר (חלק א יו"ד סי' ח אות ד), משנה הלכות (חלק יב סי' תסח) ועוד.

כמו כן מצאנו שהתירו לעבור ניתוחים לצורך מניעת צער שאין בו סכנה, עניין למשל שבט הלוי (חלק י סי' רצב אות א). פוסקים רבים התירו ניתוח אף לצרכים קוסמטיים וכדו', עניין באגרות משה (חו"מ חלק ב סי' סו) ומנחת שלמה (חלק ב סי' פב אות ז [ובמהד' תניינא סי' פו אות ג]), עניין גם במשנה הלכות (חלק ד סי' רמו) ויביע אומר (חלק ח חו"מ סי' יב) שהתירו וכתבו שאין בכך סכנה, משום שהניתוח הוא חיצוני וההרדמה היא לפרק זמן קצר.

הדבר ברור שגם לדבריהם אין הכוונה שאין סכנה כלל, שהרי היו דברים מעולם שמטופל מת אפילו בהרדמה מקומית, אלא שאין לחשוש לסכנה כזו, וכלשון היביע אומר שם (אות ג): "שמאחר שעניינו הרואות שמעשים בכל יום שעושים הניתוח הזה, ורובא דרובא מהם אחר הניתוח חוזרים לבריאותם השלמה, אפילו אם יקרה אסון ח"ו לאחד מרבבה, הרי זה בגדר דבר שאינו מתכוין, שמותר", ובשם הגרי"ש אלישיב כתב (שם סוף אות ב) שאין זה "חשש אמיתי". כעין זה נקטו גם החלקת יעקב (חלק ג סי' יא בדפוס ישן, ובדפוס החדש חו"מ סי' לא אות ו ואילך).

שיקול נוסף הוא שטיפול רפואי מקובל ושגרתי אינו נחשב בדרך כלל לסיכון שיש בו איסור, וזה משום ש"דשו בו רבים", עניין ציץ אליעזר (חלק י סי' כה פרק יז אות א-ב), שהזכיר שיקול זה בדיון על ניתוח שאמנם יש בו צורך רפואי והצלה מסכנה אך קיימת גם סכנה בניתוח עצמו, ועניין חלקת יעקב הנ"ל שהזכיר שיקול זה בנדון של ניתוח קוסמטי, והשווה שם את הדבר לנסיעה ברכב או טיסה שהיתרם מוסכם על אף סכנת התאונות. עניין עוד במנחת שלמה (חלק ב סי' פב אות יב) שכתב: "יש אשר נשים מכניסות עצמן לספק סכנה של הריון רק בגלל רצון חזק לילד, ואין מוחין בהן, אף שמצד הדין מותרות הן למנוע את ההריון". מבואר מדבריו שהרצון החזק לילד, הדומה לרצון להגדיל את סיכוייו של הילד לחיות בנדון דידן, מהווה סיבה לגיטימית לסיכון של האם. מובן מאליו שהיתר זה לנתח על פי דרישת האם אינו אמור כאשר הרופאים מעריכים שבמצבה הרפואי של אשה זו ניתוחה כרוך בסיכון משמעותי.

¹⁴ על פי נתוני המחקר של ה-National Institute of Child Health and Human Development (NICHD) -

המכון הלאומי לבריאות הילד ולהתפתחות אנוש, השייך ל-National Institutes of Health - NIH - המכונים הלאומיים לבריאות, של ה-HHS - מחלקת הבריאות ושרותי האנוש, של ממשלת ארצות הברית) אין להעריך את סיכויי הישרדותו של פג אך ורק על סמך משקלו וגיל ההריון. הסיכויים תלויים גם בשאלות הבאות: מין הפג (לנקבות יש סיכוי טוב יותר), מתן סטורואידים להבשלת הראות לפני הלידה, והאם ההריון היה הריון של עובר יחיד או הריון מרובה עוברים (נתונים אלה נכונים לארצות הברית, הנתונים בארץ הם מעט פחות טובים).

תודתנו נתונה לד"ר אורית ברנהולץ מבית החולים שערי צדק על שמסרה לנו מידע זה. פרופ' מיכאל שימל (מנהל טיפול נמרץ ילודים בשערי צדק) הביא לידיעתנו את מחקרם של פרופ' דוד בדר (מנהל מחלקת ילודים ופגיה במרכז הרפואי בני ציון בחיפה, ויו"ר ועדת מחקר של בני ציון והאיגוד הישראלי לרפואת פגים) וד"ר אמיר קוגלמן (מנהל יחידת ריאות ילדים ופגים בבני ציון) שפורסם לאחרונה בכתב העת של האקדמיה האמריקנית לרפואת ילדים (American Academy of Pediatrics), המתייחס למצב בבתי החולים בארץ.

ח. פג¹⁶ שנולד כאשר סיכוייו לחיות מוגדרים כאפסיים¹⁷ מחמת מומים נילווים או פרמטרים רפואיים אחרים¹⁸ - אין לטפל בו¹⁹.

פילוח הנתונים המובאים במחקר זה מראה שהפרמטרים המשפיעים הם אותם פרמטרים שעלו גם במחקר של ה-NICHD, למעט ההבדל הבא: על פי מחקרם של פרופ' בדר וד"ר קוגלמן ישנה משמעות רבה למשקלו של הפג ביחס לגילו. פג שנמצא באחוזון ה-25 ומטה (כלומר רק 25% של הפגים בני גילו שוקלים פחות ממנו) - סיכוייו קטנים ב-16% מאלה של פג המצוי באחוזון ה-25-75 (היינו שלא פחות מ-25% שוקלים פחות ממנו אך לא פחות מ-25% שוקלים יותר ממנו) וב-32% מאלה של פג המצוי באחוזון ה-75 (היינו 75% מהפגים בני גילו שוקלים פחות ממנו). במחקר לא מצאו הבדל משמעותי בין זכרים לנקבות. יתכן שהבדל זה המצוי במחקרי ה-NICHD נובע מכך שמשקלן היחסי של נקבות נמוך משל זכרים, ולכן כשמשקלם זהה הם מצויים באחוזונים שונים (ומכך נובע ההבדל בסיכוייהם לפי מחקרם של פרופ' בדר וד"ר קוגלמן). על פי מחקר זה מתן סטראידיים לזרוז הבשלת הריאות לפני הלידה מגדיל את סיכוייו של הפג לשרוד בכ-22%.

בנספח 2 מצורפת טבלה המסכמת את המחקר האמור, ומופיעה במאמרם של פרופ' בדר וד"ר קוגלמן (כולל תרגום ותוספת הסבר שלנו).

המסקנה העולה ממחקר זה (וכאמור תואמת באופן כללי גם למחקרי NICHD) היא שלפג שנולד קודם לשבוע עשרים וארבע, משקלו מצוי מתחת ל"אחוזון 25" ולא קיבל סטראידיים להבשלת ראותיו - אין סיכוי לשרוד. פג כזה שקיבל סטראידיים - סיכוייו עומדים על כ-17%. מבין אלו ששרדו - חלק ניכר יסבלו מלקויות שונות.

להלן (בהערה 30) נסקור את המשמעות ההלכתית של שילוב פרמטרים אלה שממנו נובעת המסקנה לפיה יש לנקוט גם במצב זה במדיניות של "שב ואל תעשה", אלא אם אחד ההורים מבקשים לטפל בתינוק (כדלהלן בסעיף יב).

¹⁵ נכון לחודש כסליו תשע"א ובמדינת ישראל. לפני כל הכרעה הלכתית יש לקבל עדכון על המצב בזמן הנתון ובמקום האירוע.

¹⁶ גם לגבי ילוד שאינו פג יתכן שאם ברור שסיכוייו לשרוד אפסיים - דינו כנפל. זאת לא רק כשייתכן שלא כלו לו חודשיו והוא (ספק) בן שמונה שהוגדר כנפל (ובמצב המתואר כאן אין הבדל בין תקופת חז"ל לבין זמננו), אלא אף אם ברור שכלו לו חודשיו, כיון שאין לו סיכוי לשרוד ומעולם לא היתה לו חזקת חיים (ובכך הוא נבדל מבן קיימא שהפך לסופני, ואף מהמוגדר כטרפה, שיש להצילם אף לחיי שעה).

אך למעשה אין לראות בכך כלל קבוע בנוגע לילוד כזה, ויש לבחון בכל מקרה לגופו לא רק עד כמה נמוכים הסיכויים לכך שישרוד לאורך זמן, אלא גם האם כלו לו חודשיו ומהי תוחלת החיים, גם אם אינה מרובה, הצפויה לו. כמו כן יש לבחון האם הילוד המדובר סובל או צפוי לסבול במשך חיי השעה הצפויים לו מצד עצמו כתוצאה מהטיפול שנועד להאריך את חייו אלו.

ילוד שכלו חודשיו, ואולי אפילו כשהדבר בספק, ויכול להתקיים יותר משלושים יום, אף שברור שימות לאחר מספר חדשים מחמת מום חמור, לדעת המנחת יצחק (חלק ט ס"י קכ) אינו נחשב נפל אלא טרפה. מדברי הגרש"ז אוירבך (בתשובה שנדפסה במשנת חיי שעה, פינת יקרת, עמ' ריט ובשלחן שלמה, ערכי רפואה חלק ב, ערך חיי שעה הערה ג), נראה שהוא מסופק בדבר, ורק ביחס להחייאה הכריע שאין חיוב לבצעה. אך מדבריו (שהובאו בנשמת אברהם חלק ד, או"ח ס"י של סוף ס"ק ה, ובמהדורת תשס"ז שם ס"ק כג), נראה שגם הוא נקט שאם כלו לו חודשיו אין לו דין נפל (ואף אם לא יוכל להתקיים אפילו שלושים יום, ואם יוכל להתקיים שלושים יום - אפילו אם יתכן שלא כלו לו חודשיו). כך עולה גם מדבריו לגבי תינוק שנולד עם מום חמור אחר בלב או במוח שמחמתו אינו יכול לחיות יותר מכמה ימים (שם, ס"ק ג, ובמהדורת תשס"ז ס"ק כ), אלא שלדעתו אין חיוב לבצע בילוד כזה החייאה, כיוון שגם בבן קיימא גמור הסובל ומצבו סופני אין חיוב כזה לדעתו ולדעת פוסקים רבים נוספים כפי שיבואר להלן (הערה 20).

לעומת המנחת יצחק והגרש"ז אוירבך, דעת הגר"ש אלישיב (הובאו דבריו בנשמת אברהם מהדורת תשס"ז, יו"ד ס"י שלט ס"ק ז) לגבי תינוק שנולד עם בעיה בהתפתחות כלי הדם הריאתיים וכל הטיפולים האפשריים נכשלו היא: "שלתינוק זה יש דין של נפל, ולכן במצב כזה מותר לנתק אותו גם כשאין תינוק אחר שמחכה למכשיר". (לפי המובא שם גם לדעת הגרש"ז הדבר מותר, אלא שלדעתו אין תינוק זה נחשב נפל, וההיתר מסתמך על סברה אחרת, עיין להלן הערה 37).

¹⁷ לא הגדרנו כאן מה הם "סיכויים אפסיים". לפי האמור לעיל בהערה 9 נראה שסיכויי הישרדות הפחותים מ-5% יש לראותם כאפסיים. זאת מאחר שלא מצאנו שום פוסק שחייב במפורש להציל פג במצב כזה וכל שכן שלא התירו לחלל את השבת לשם כך (אף על פי שיתכן שהיה מקום אף לכך כאמור בסוף ההערה הנ"ל). לעומת זאת לגבי סיכוי של 5% יש לקבל את הוראתו של בעל תשובות

ט. פג שסיכויו לחיות אינם עולים על עשרה אחוזים, ורוב הסיכויים הם שאף אם יחיה ייפגע בצורה משמעותית וחיייו יהיו מרובי סבל - אין לטפל בו²⁰.

והנהגות (חלק ב סי' תשלב) ולנסות להציל. אמנם הציץ אליעזר (חלק יח סי' יט אות ג) נקט שאין חובה לטפל ואין לחלל שבת אף על סיכוי של 10% לחיות, אך במחלוקת פוסקים הנוגעת להצלת נפשות יש להכריע לפי הכלל: "ספק נפשות להקל" לפחות במה שבעלי אחת הדעות התירו במפורש. בהמשך נדון בהשלכות של החשש שהפג, אם ינצל, יסבול מנזקים קבועים כאלה או אחרים, שיקול המיתוסף על סיכויי ההצלה הנמוכים (אף אם הם יותר מ-5% ואולי גם יותר מ-10%) לקביעה באלו מצבים יש להתאמץ להצילו.

עוד נוסיף כי לעיל (הערות 2 ו-9) הזכרנו את דברי התוספות שאמרו כי האפשרות שבן שמונה יחיה לאורך ימים היא דבר לא שכיח, והסברנו שזה היסוד לכך שאין חובה להצילו ואין לחלל עליו את השבת. כתבנו גם שוודאי שאין לראות בסיכויים של כ-16% דבר שאינו שכיח, אך לא הוגדר מהו שכיח.

הפוסקים דנו בהקשרים שונים מהו מיעוט המצוי, והאם מדובר באחוז סטטיסטי קבוע או שזו הגדרה התלויה בהקשר. עיין בית אפרים (יו"ד סי' ו), משכנות יעקב (יו"ד סי' יז), דרכי תשובה (יו"ד סי' לט ס"ק ג), מנחת שלמה (חלק ב סי' סא סעיף א אות א), שבט הלוי (חלק ד סי' פא וחלק ה סוף סי' קנו). ראה גם בכתב העת אמונת עתיד (גליון 13 עמ' 22-25, מאמרו של הרב יואל פרידמן, ובגליון 15 עמ' 33-36 תגובתו של הרב עזריאל אריאל).

נראה ברור שלעניין ספק נפשות יש לנקוט כגישה המקילה ביותר, היינו הגישה שלפיה די בסיכוי נמוך יחסית כדי להגדיר מיעוט המצוי (שהוא היפוכו של לא שכיח). בספר בדיקת המזון כהלכה (הרב משה ויא עמ' 118) כתב לעניין חיוב הבדיקה מתולעים וכדו' (שהיא חובה מדרבנן, ומדאורייתא הולכים אחר הרוב) שדעת הגר"ש אלישיב היא שיש לחשוש שמ-5% ומעלה נחשב דבר כמצוי, וכן הובא בתבואת יוסף, קיצור הלכות ערלה (סי' טו) בשם הגר"ח קנייבסקי. ואם כך היא דעתם בנידון זה - קל וחומר בפיקוח נפש, שהוא חמור משאר האיסורים ואין הולכים בו אחר הרוב, שאין לראות בסיכוי של 5% לא שכיח.

בדומה לזה הובא בקובץ מוריה (קלד, אלול תשס"ב, עמ' קח סוף הערה 25) ובהליכות שלמה (מועדים חלק ב פרק ו, אורחות הלכה הערה 2) בשם ספר שערי חיים (תשנ"ג, קונטרס הערות עמ' מז) שהביא בשם הגרש"ז אורבך שבפיקוח נפש יש להחשיב כמצוי גם אם הסיכוי הוא פחות מ-10%. לדעות אלה, שהכרענו כמותם, מותר אף לחלל את השבת לצורך הטיפול (וראה להלן הערה 32). לגבי יום חול יש לצרף גם את דברי הציץ אליעזר עצמו (לגבי סיכוי של 10%, ואולי גם בפחות) שגם אם אין חיוב להצילו "מן הראוי לנסות ולהחיותו".

¹⁸ כאמור לעיל בהערה 14 נתוני המחקר של ה-NICHD והמחקר של פרופ' דוד בדר וד"ר אמיר קוגלמן מלמדים שסיכויי ההשרדות של פג תלויים גם בנתינת סטרואידים להבשלת הראות לפני הלידה, והאם ההריון היה הריון של עובר יחיד או הריון מרובה עוברים. (בנוסף לשאלת גיל ההריון ומין ומשקל הילוד או לחלופין האחוזון בו מצוי משקלו).

לפי מחקרם של פרופ' דוד בדר וד"ר אמיר קוגלמן מתן סטרואידים לזרוז הבשלת הריאות לפני הלידה מגדיל את סיכוייו של הפג לשרוד בכ-22%. ההבדל בסיכויי ההשרדות של פג שנולד לאחר הריון מרובה עוברים לזה שהיה עובר יחיד עומד על כ-7%. נתון נוסף שמסר לנו פרופ' שימל הוא כי לא נמצא קשר בין הערכת המצב הגופני של הפג לאחר הלידה על פי מבחן "אפגר" לבין סיכוייו לשרוד בהמשך. מכאן שתוצאות מבחן זה אינן חשובות לענייננו.

¹⁹ על פי הרב פרופ' אברהם שטיינברג ועל פי העיקרון העומד מאחרי עמדתו (שהוסברה בתחילת הערה 9) לפיה אין לטפל בכל פג בגיל זה והוא שווה לבן שמונה שבזמן חז"ל. אף שבאופן כללי לא קיבלנו השוואה זו, מכל מקום במצב המדובר כאן נראה גם לנו שהשוואה נכונה, וממילא יש ליישם את העיקרון הנ"ל. ראה גם מאמרו של הרב פרופ' אברהם סופר אברהם בעמק הלכה, אסיא (חלק ב, תינוק הנולד עם מום קשה, עמ' 207).

²⁰ הציץ אליעזר (חלק יח סי' יט אות א) סובר שכאשר קיימת חובת הצלה, בין בחולה בוגר ובין בפג, חובה לעשות זאת אף בניגוד לרצונו של החולה, אף אם יוותר פגוע קשה בגופו או בנפשו, ואף כאשר הטיפול הרפואי עצמו הוא שיגרום לפגיעה (וכל שכן בפג, שאינו יכול להביע את רצונו, וקיים רק הרצון של ההורים או אומדן שלנו שהדבר אינו רצוי לו). זו גם דעת הרב זילברשטיין (השואל בציץ אליעזר שם, וכתב כך גם בספר בשבילי הרפואה חלק ט עמ' עה ואילך. דבריהם הובאו באנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך ילוד, עמ' 905 ובהערה 345).

לעומתם המנחת שלמה (חלק א סי' צא אות כד) כתב: "על דבר הילדה החולנית ... נלענ"ד דכיון שעל ידי הניתוח היא תישאר ח"ו משותקת לכל ימי חייה, וגם נוסף לזה אין ההצלה ודאית, בכגון דא מוטב להשאר בשב ואל תעשה ... אמנם פשוט וברור דאף על גב שהחיים של משותקים ל"ע אינם כלל

חיים לפי המושגים הפשוטים שלנו ... הננו מצווים וגם חייבים להשתדל בקום ועשה להארכת חייהם של משותקים ... להזדרז בהצלתו וגם לחלל עליו את השבת... מכל מקום הואיל וסוף סוף החיים של המשותקים הם רעים ומרים, וגם יש אשר טוב להם המות מהחיים - לכן בכגון דא מסתבר שאין חייבין לעשות מעשה של נתוח בקום ועשה, ובפרט בנידון דידן שגם עצם ההצלה אינו אלא ספק". עוד הוסיף: "יש סוברים דכשם שמחללים שבת עבור חיי שעה כך חייבים להכריח את החולה ... אך מסתבר שאם החולה סובל מכאבים ויסורים גדולים או אפילו סבל נפש חזק מאוד, חושבני שאוכל וחמצן לנשימה חייבים ליתן לו גם נגד רצונו, אבל מותר להימנע מתרופות הגורמות סבל לחולה אם החולה דורש את זה. אולם אם החולה ירא שמים ולא נטרפה דעתו - רצוי מאוד להסביר לו שיפה שעה אחת בתשובה בעולם הזה מכל חיי העולם הבא".

לדבריו בנידון דידן אין חובה לטפל, ואף עדיף לנקוט בשב ואל תעשה, כיון שגם אפשרות ההצלה אינה ודאית, ובנדון דידן היא אף מיעוט, בניגוד למצב שבו יש אפשרות ברורה של הארכת החיים, שלגביו הוא סובר שאמנם אין חובה לטפל אבל רצוי לשכנע את החולה לקבל טיפול אף עבור חיי שעה. בנוסף לכך משמעות דבריו היא שבמצב שבו יש אפשרות ברורה של הארכת החיים, רק כשהחולה מסרב לטיפול אין לטפל בו, מה שלא שייך בפג.

יתר על כן נראה שלדבריו אף אם ברור הוא שנוכל להאריך את חייו של הפג לכל הפחות במעט - אין לעשות כן. הסיבה שרצוי לשכנע את החולה להסכים לטיפול היא, לדעתו, משום ש"יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה..." ונימוק זה אינו שייך ביחס לפג כשרוב הסיכויים הם שמדובר בהארכה מועטת של חיי שעה ולא בחיי עולם. עוד נראה שאין משמעות של חיי שעה אצל פג, שכן אם מצד האפשרות להצלה של חיי עולם אין חובה לטפל בו - נוכל לראותו כמי שלא יטופל, וממילא יחזור דינו להיות כבן שמונה של חז"ל שאין צורך להאריך את חיי השעה שלו.

באנציקלופדיה הלכתית רפואית (שם הערה 346) כתב שכך הורה הגר"מ הלבשרטאם, על פי דברי המנחת שלמה, לגבי פג במצב כזה.

יש לציין כי כדעת הגרש"י אורבך, שאין חובה להאריך באופן מלאכותי חיי סבל של חולה סופני בניגוד לרצונו, היא גם דעת האגרות משה (ח"מ חלק ב סי' עג ס"ק א, סי' עד ס"ק ב, וסי' עה ס"ק א) והגר"ש אלישיב (הובאו דבריו בנשמת אברהם חלק ד יו"ד סי' שלט ס"ק ב וסי"ק ד, ובמהדורת תשס"ז שם ס"ק ד, ושם הביא גם פסיקות דומות מהגרש"י אורבך, האגרות משה והציץ אליעזר). כך מצדד גם בעל קהילות יעקב (קובץ אגרות קריינא דאיגרתא, מכתב קצ) ושם גם תמה על הגישה ההפוכה שנסתרת מההלכה המפורשת לגבי גוסס שאין להאריך את גסיסתו.

החידוש בדברי הגרש"י אורבך הנוגעים לענייננו הוא שאין חובת הצלה אפילו אם יש סיכוי מסוים להצלה לחיי עולם על ידי הטיפול כל עוד אין ההצלה ודאית, ואפילו שלא הייתה הבעת דעה מפורשת של החולה (כך משמע מדבריו "על דבר הילדה החולנית", ולא הוזכר כלל רצונה של הילדה, ולא ברור שהיא בגיל ומצב שבו היא יכולה להביע את רצונה, והשואל הוא כנראה אביה). וראה עוד מה שהורה הגרש"י אורבך לגבי הארכת חייו של חולה סופני מחוסר הכרה (נשמת אברהם שם, ושלחן שלמה, ערכי רפואה חלק ב, ערך חולה סופני עמ' ג ו-ז).

גם מדברי הגר"ש אלישיב (שהובאו בנשמת אברהם שם) משמע הוראה דומה לגבי חולה שלא הביע את דעתו אך ברור לנו שהוא סובל, אלא שנחלקו לגבי דינו של חולה חסר הכרה, שמשום כך אין ודאות שהוא חש בסבל.

עייין עוד במאמרו של הרב פרופ' שטיינברג (תחומין ז, עמ' 229 ובהערות שם) שהביא גם הוא את הדיון לגבי חולה סופני ואת ההתלבטות לגבי פג. ועייין עוד במאמרו של הרב משה וינברגר (עמק הלכה אסיא, חלק א שער ב, יסורים קשים כשיקול בהחלטה רפואית, עמ' 53) עייין עוד בדברי הגרש"י אורבך בנשמת אברהם (שם) ובשלחן שלמה (שם, ערך חיי שעה עמ' יא-יב).

עוד יש לציין בנדון דידן את דברי הגרש"י אורבך שהובאו לעיל (הערה 5) שלפיהם פג שיש לו רק 10% של סיכויי הישרדות כיון שאין לו חזקת חיים ו"העמל (=הצפוי להיות בטיפול בו) כה גדול... אין חיוב לטפל... וגם אין לחלל עליו שבת" (בעודו חי, כיון שאין מטפלים בו על מנת להציל את חייו). דברים אלה תקפים במיוחד במצב שבו צפויים מומים נילווים שאז בוודאי שיהיה "העמל גדול".

להכרעת ההלכה יש לצרף גם את העובדה שהציץ אליעזר (שאף שלדעתו יש להאריך חיי כל חולה, אף במחיר סבל) סובר שאין חובה כלל להציל פג שסיכויי הצלתו הם כ-10%, (ואף אם הסיכוי כיום גדול יותר, וייתכן שכיום היה מורה לטפל, מכל מקום אין הדבר ודאי).

ראה עוד בשו"ת במראה הבזק (חלק ו סי' עט, ובעיקר סעיף א הערה 1, סעיף ב הערות 12-13 וסעיף ג הערות 18-20).

גם אם נוקטים שמצב של חיי סבל צפויים אין די בו כדי להתיר שלא להאריך את חייו של הפג, בנדון דידן שעצם ההצלה היא ספק ואף לא ספק שקול אלא ספק שבו רוב הסיכויים הם לאי הצלחה, יש לנקוט כאמור שם לגבי פג שמצבו סופני שאין חובה לטפל בו.

י. פג שנולד ללא טיפול בסטרואידים וגילו צעיר מעשרים וארבע שבועות ומשקלו מצוי ב"אחוזון 25-75"¹⁵ - אין לטפל בו²¹.

יא. בכל המקרים המנויים לעיל בסעיפים ז-י אין גם חובת הזנה²², אך יש להשתדל למזער את הכאבים ואת הסבל²³. טיפולים שיימנעו סבל ועלולים לקרב את המיתה באופן עקיף - מותרים²⁴, ובלבד שלא מדובר בפעולה שתביא בפני עצמה למיתתו הוודאית²⁵.

²¹ על פי מחקרם של פרופ' בדר וד"ר קוגלמן פג שנולד בגיל עשרים ושלושה שבועות, משקלו מצוי באחוזון 25-75 והוא לא קיבל טיפול בסטרואידים טרום לידה - סיכוייו לשרוד הם כ-11%. קרוב למחצית מפגים אלה שישרדו יסבלו, כפי שעולה ממחקרי NICHD, מנזקים חמורים ורובם המוחלט יסבלו לפחות מנזקים שאינם חמורים. מצב זה דומה מאוד למצב שבו הכריע הגרש"ז אוירבך (ראה בהערה הקודמת) שכאשר "שיעור ההשרדות עומד על 10%, כשרק פחות ממחציתם יהיו נורמליים - אין חיוב לטפל..." וראה הרחבה בעניין זה להלן הערה 30.

²² אמנם המנחת שלמה (חלק א סי' צא אות כד) כתב: "מסתבר שאם החולה סובל מכאבים ויסורים גדולים... שאוכל וחמצן לנשימה חייבים ליתן לו גם נגד רצונו, אבל מותר להימנע מתרופות הגורמות סבל". בדומה לזה הובא בשמו בנשמת אברהם (יו"ד סי' שלט ס"ק ד) שיש להבדיל בין "טיפולים הממלאים את צרכיו הטבעיים של החולה או המקובלים כשגרתיים" ובין "טיפולים שהם מחוץ לגדר השגרה" שאותם אין להמשיך. ברם דברים אלה אמורים בחולה שהיה בן קיימא והייתה לו חזקת חיים, ואין ללמוד מהם לעניין פג שלגביו קבע הגרש"ז באופן גורף ש"אין חיוב לטפל".

תוקף להבחנה זו יש להביא ממה שכתבנו (לעיל הערות 5 ו-20) שאם מצד האפשרות להצלתו לחיי עולם אין חובה לטפל בו - נוכל לראותו כמי שאכן לא יטופל, וממילא יחזור דינו להיות כבן שמונה שבימי חז"ל שאין צורך להאריך את חיי השעה שלו, וכדברי הגרש"ז אוירבך עצמו (מובאים בכמה מקומות, עיין לעיל הערה 5): "חיי שעה של נפל - לאו כלום".

[עניין עוד במובא משמו בספר ועלהו לא יבול (חלק ב עמ' קלו-קלז) לגבי תינוק שסובל מתסמונת מולדת הצפויה להביא למותו הקרוב, אך גם שם מדובר בילד שמצבו סופני אך אינו נפל, וראה לעיל הערה 16 שאין להשוותם].

עניין עוד בציץ אליעזר (חלק יד סי' פ) שמבאר כי במצב שבו אין חובת הצלה ומותר להסיר את הדברים המעכבים את המוות (ובכלל זה ניתוק מכשירי ההנשמה, אם כי להלן נראה שבתשובתו בחלק יז סי' עב חזר בו בנקודה זו) היתר זה כולל גם הפסקת הזנה. אמנם לדעתו (שם ובחלק יג סי' פט) היתר זה תקף רק בגוסס שאין לו נשימה עצמונית כלל ואין סיכוי לחידושה, להבדיל ממי שיש לו סיכוי לכך, ולו גם לזמן קצר. אך נקודה זו, (הנובעת מעמדתו שיש להאריך חיי שעה של כל אדם אחר אף בניגוד לרצונו וכאשר הוא סובל, עמדה שעליה חולקים רוב הפוסקים כפי שביארנו לעיל) אינה קשורה לעיקרון לפיו הפסקת הזנה גם היא אינה אלא מניעת הצלה.

ראוי לציין כי בניגוד להפסקת הנשימה שעלולה לגרום למוות מיידי, הפסקת הזנה אינה גורמת לכך, ומבחינה זו היא קלה יותר (עיין להלן בהערה 35, וכפי שיבואר שם הבחנה זו משתמעת גם מהציץ אליעזר). אמנם הרב משה הרשער (הלכה ורפואה, חלק ב, חיוב הצלה בחולים ומסוכנים, פרק ב אות א) כתב שהמונע מזון או תרופות מאדם ועל ידי כך גורם למותו נחשב לרוצח בגרמא, וראייתו מהרמב"ם (הלכות רוצח ב, ג-ד). לפי זה היה מקום לאסור זאת גם בנפל. אולם מדברי הפוסקים שהתירו הימנעות מהנשמה וכדומה במצבים מסויימים (כנ"ל) נראה שלא כדבריו. גם עיקר טיעונו של הרב הרשער והראיה שהביא לדבריו תמוהים, שכן הרמב"ם עוסק במי שמונע מחברו גישה למזון באופן אקטיבי ("כפתו עד שמת ברעבי") ואין הדבר דומה למי שנמנע מהזנתו של חולה או תינוק שאינו יכול, בדרך הטבע, להזין את עצמו. נראה שהימנעות כזו אינה רציחה אלא הימנעות מהצלה, שאסורה בדרך כלל משום "לא תעמוד על דם רעך" ו"והשבותו לו", אך במצב שבו אנו עוסקים אין בה איסור לדעת רוב הפוסקים. עם זאת הימנעות מהזנה עלולה להביא לסבל של רעב שבדרך הטבע הוא גם ממושך יותר מהסבל שעלול להיגרם על ידי הימנעות מהנשמה, שכן אם אין נשימה עצמונית - ימות המטופל תוך זמן קצר ביותר, ואילו העדר מזון או אף נוזלים יגרום למוות רק לאחר זמן ממושך יותר, אלא שהמשך ההזנה והארכת החיים על ידה עלולים לגרום להארכת סבל אחר. כבר הדגשנו שגם כשאין לנקוט במאמצי הצלה יש להשתדל למנוע סבל מיותר מן הפג. על כן ההחלטה בעניין מסורה לצוות הרפואי שישקול לגופו של עניין מה הדרך העדיפה ביותר מבחינת השיקול של מיזעור הסבל.

²³ כנ"ל סעי' ד ובהערה 6. מותר לעבור על איסור מוקצה ואמירה לגוי בשבת לשם כך, כנ"ל (שם ובהערות 7-8).

²⁴ כך כתבו אף לגבי גדול, שבוודאי יש לו חזקת חיים ויש חובה להצילו, הציץ אליעזר (חלק יג סי' פז

וחלק יד סי' קג), הנשמת אברהם (יו"ד סי' שלט סוף ס"ק ד, במהדורת תשס"ז שם ס"ק ד [2, א, 2], ראה גם במאמרו של הרב נפתלי בר אילן הני"ל בסופו ובהערה 48 בשם הגרש"ז אוירבך), הרב שלמה קורח (ספר אסיא ד, עמ' 263-264 בתגובה לדברי הרב נבנצל שם עמ' 262-263), מנחת שלמה (חלק ב סי' פב אות א [ובמהד' תניינא סי' פו אות ב]) ושלחן שלמה, ערכי רפואה (חלק ב, ערך חולה סופני עמ' ד-ז, והיא היא תשובתו של הגרש"ז אוירבך לפרופ' שמעון גליק שנדפסה באסיא נט-ס עמ' 46 ובספר אסיא יא עמ' 3).

בדברי הגרש"ז אוירבך (שם) מבואר שמותר לעשות כך אף כשאי אפשר לשאול את דעתו של החולה עצמו. ואף על פי שמדברי האגרות משה (חוו"מ חלק ב סי' עג סוף ס"ק א) נראה שלדעתו אין לתת תרופות להקלת הכאבים אלא אם כן "איכא סמי מרפא שיקילו היסורין ולא יקצרו אף רגע מחייו", מכל מקום למעשה מקובל ומסתבר להורות כדעת רוב הפוסקים הני"ל, ועיין עוד בשו"ת במראה הבזק (חלק ו סי' עח).

²⁵ נשמת אברהם ושלחן שלמה הני"ל בהערה הקודמת.

תנאי נוסף העולה מדבריהם ומפורש גם במנחת שלמה (שם) ובציץ אליעזר (שם) הוא שלא יתנו חלילה טיפול מתוך כוונה לגרום (גם) למוות. דברים אלה תקפים גם בנדון דידן, שהרי גם לגבי עובר כתבו תוספות (סנהדרין נט ע"א ד"ה ליכא, חולין לג ע"א ד"ה אחד עכו"ם) שאף על פי שאין ישראל נהרג על הריגת עובר, מכל מקום מוזהר עליה (ועיין גם בחידושי הר"ן חולין נח ע"א ועוד). כך משמע גם מהגמרא בנדה (לא ע"א) שאפילו על פעולה העלולה בגרמא להביא למיתת העובר אמרו: "הרי זה כשופך דמים". כן מוכח גם מהרמב"ם (הלכות רוצח א, ט) שביאר שההיתר להרוג עובר כדי להציל את חיי האם הוא מפני שהעובר הוא רודף.

וראה גם בחוות יאיר (סי' לא), נודע ביהודה (תניינא, חוו"מ סי' נט), חקרי לב (או"ח סי' נח), מהר"ם שיק (יו"ד סי' נה) ועוד.

וכן הסכמת הפוסקים האחרונים, ראה באחיעזר (חלק ג סוף סי' סה), משפטי עזיאל (חלק ד חוו"מ סי' מו-מז), עמוד הימיני (סי' לב), אגרות משה (חלק ב, חוו"מ סי' סט-עא וסי' עג ס"ק ח), ציץ אליעזר (חלק ז סי' מח פרק א, חלק ח סי' לו, חלק ט סי' נא שער ג פרק א-ג, חלק יג סי' קב, חלק יד סי' כז וסי' ק, חלק כ סי' ב), נשמת אברהם (חוו"מ סי' תכה ס"ק א), שלחן שלמה (ערכי רפואה חלק ג ערך הפלה מלאכותית בשם הגרש"ז אוירבך ועוד), יביע אומר (חלק ד אבן העזר סי' א), משנה הלכות (חלק ה סי' שו, חלק ז סי' רפא, וחלק יד סי' רעד-ערה). עיין עוד שדי חמד (פאת השדה, מערכת האלף כלל נב, ושיורי הפאה כלל יט), נשמת אברהם (הני"ל) ואנציקלופדיה הלכתית רפואית (ערך הפלה עמ' 152-159) שסקרו את הדעות השונות.

לדעת כולם יש איסור בכך ולא נחלקו אלא בגדרו ובחומרתו, וממילא באפשרות ההיתר במקרים חריגים. כיון שכך נראה ברור שגם נפל שאין חובה להחיותו ושבדאי ימות בתוך זמן קצר, אינו קל מעובר ואסור להרגו. גם מלשון הרמב"ם (הלכות רוצח ב, ו): "אחד ההורג את הגדול או את הקטן בן יומו ... הרי זה נהרג עליו ... והוא שכלו לו חודשיו, אבל נולד לפחות מתשעה חדשים הרי הוא כנפל עד שישנה שלשים יום וההורגו בתוך שלשים יום אינו נהרג עליו", משמע שיש איסור, אלא שאין חיוב מיתה.

אמנם לכאורה היה מקום לטעון שהאיסור הוא רק בעובר כיון שיש סיכוי, ואף רוב, שסופו להיוולד כבן קיימא ולהאריך ימים, וכן בנוולד קודם סיום תשעה חודשי הריון שיש סיכוי שישנה שלשים יום וייצא מכלל נפל, מה שאין כן בנפל ודאי (עיין בביאור המזרחי על התורה, [שמות כא, כב] שכתב כי ההורג עובר פטור מחמת הספק, שמא עתיד להיות נפל. ולפי דבריו יתכן שההורג עובר דינו פטור אבל אסור מספק, ובנפל ודאי אין ספק וממילא אין איסור).

ראה גם בנודע ביהודה הזכיר את סברת השואל, הר"י פיק: "דלא כלו חודשיו הוא גרע מטריפה", וכתב על חילוק זה הנודע ביהודה עצמו: "הנה זה בודאי לא כלו חודשיו ונולד כך הרי סופו למות, אבל הורג עובר במעי אמו קודם שכלו חודשיו, מה ענין זה לטריפה? טריפה היה סופו למות אף שלא היה זה הורגו, אבל עובר במעי אמו, אם לא היה זה הורגו אולי היה משלים ימי עוברו והיה נולד כדרכו?".

מכל מקום להלכה ודאי שאי אפשר להקל בדיני נפשות על סמך חילוק שאינו הכרחי אף שהוא אפשרי. ועוד, שיש להוכיח ההפך מחילוק זה:

א. מלשון הרמב"ם הני"ל משמע שמשווה בין ה"נולד לפחות מתשעה" ל"נפל" לעניין רציחה, והרי זה בא ללמד ונמצא למד, שבשניהם יש איסור להרגם ולא מספק.

ב. הנודע ביהודה הני"ל דחה את הסברה שנאמרה לעיל, והוכיח שהפטור ממיתה על הריגת עובר אינו נובע מכך שהעובר הוא ספק נפל, וממילא אין בסיס לחידוש שבנפל אין כלל איסור רציחה.

ג. במשפטי עזיאל (חלק ד סי' מו) האריך לבאר שאדרבה נפל חמור מעובר, ולדעתו עובר אינו קרוי כלל נפש, ואילו נפל קרוי נפש והתמעט רק מ"איש".

(אמנם מהמשך דבריו נראה שכוונתו רק לספק נפל, אך נפל גמור שווה דינו לעובר, שחיותו היא,

יב. בכל המקרים המנויים בסעיפים ז-י אם ההורים מבקשים לנסות ולהציל את הילוד ומתחייבים לטפל בו²⁶ - יש להיענות לבקשתם²⁷ אם יתקיימו שני תנאים:

- לדבריו, מחיות אמו. ומכל מקום גם לגבי עובר יש איסור בהריגתו.
- ד. במשנה בערכין (א, ד) נאמר: "האשה שיצאה ליהרג - אין ממתנין לה עד שתלד". ובגמ' (שם ז ע"א) מבואר שהמקור לכך הוא מריבוי: "ומתו גם שניהם - לרבות את הוולד". בהמשך הגמרא אמרו: "האשה היוצאה ליהרג מכין אותה כנגד בית הריון כדי שימות הוולד תחילה, כדי שלא תבוא לידי ניוול". מסוגיה זו למדו לדין הריגת עובר, ויש שהוכיחו (ראה למשל משפטי עזיאל וציץ אליעזר שהובאו לעיל) ממנה שיש להקל בכך אם יש בכך צורך רפואי לאם (גם אם אין סכנה לחייה) וכדומה.
- לעומתם יש שדחו את ההוכחה וחילקו בין עובר זה שבוודאי ימות בקרוב, כשתהרג אמו, ובפרט שהרי למדו מן הפסוק שגם הוא ייהרג, וממילא יש לומר שמותר להרגו אף לפני אמו ולא רק עמה, לבין עובר שיש לו סיכוי לחיות (ראה בחוות יאיר, אגרות משה ויביע אומר הנ"ל). על כל פנים מוכח מכאן שאפילו עובר שבוודאי ימות בקרוב, לא התירו להרגו אלא מכוח הדרשה מן הפסוק ו"כדי שלא תבוא לידי ניוול" (שהוא דין תורה, ראה סנהדרין נב ע"ב). עיין עוד ברדב"ז (חלק ב סי' תרצה) שנשאל על "נשים שמתות מחמת לידה, והולד מפרפר בבטנה, והנשים מכות על בטנה לקרב את מיתתו", דהיינו שהעובר בכל מקרה ימות בקרוב, והדיון הוא רק על קירוב מיתתו. וכתב: "ראוי לגעור בנשים העושות ככה משום דמחזי כעין רציחה". ואחרי שביאר שלדעתו אין זו רציחה ממש כיון ש"אית ביה תרתי לריעותא, חדא שלא היה לו חזקת חיות. ותו, כיון שאין קורעין את אמו ודאי ימות מיד", כתב: "ומכל מקום מונעין אותן שלא יקרבו את מיתתו בידים". ואם כן כל שכן בנפל שכבר נולד.
- (יש להעיר על הנאמר באנציקלופדיה הלכתית רפואית (ערך ילוד עמ' 925) שכתב כי הפוסקים נחלקו אם הריגת נפל מותרת או אסורה, וציין (בהערה 460) לתורה שלמה (שמות פרק כא אות רלו) שכתב שיש מחלוקת בעניין זה בין הצידה לדרך למרכבת המשנה. ברם הצידה לדרך ומרכבת המשנה עסקו בעוברים ולא בנפל שכבר נולד, ואם כוונתו ללמוד דין נפל מדין עובר - אין סיבה לציין כמקורות לדיון רק את דבריהם, בשעה שיש ספרות ענפה בשאלת הריגת עובר, [ובתורה שלמה עצמו אכן ציין למקורות רבים נוספים]).
- ראוי לציין שגם לדעות שהקלו לגבי הפלה כאשר העובר צפוי להוולד עם מומים חמורים (כגון העמוד הימיני והציץ אליעזר הנ"ל), נראה שכאן אין להקל בהריגת הוולד, שכן יש לחוש לסברה הנ"ל שנפל שכבר נולד חמור מעובר. ועוד, שאם הקלו בהפלה מתוך התחשבות בסבל העתידי הממושך הצפוי לעובר זה ולהוריו שאין דרך למנעו אלא על ידי ההפלה - אין זו ראייה להקל בהריגת נפל, שבכל מקרה צפוי למות בקרוב (ועל כל פנים אם לא נאריך את ימיו באופן מלאכותי) ולא ימשך הסבל עוד, שבוה ודאי יש לחשוש לדעת המחמירים בספק נפשות.
- עוד ראוי לציין שלדעת מו"ר הגרנ"א רבינוביץ (לעיל בהערה 7) האיסור שנאמר בבן שמונה שאסור לטלטלו הוא מחשש שהדבר יקרבו את מיתתו ודומה לדין גוסס שאסור להזיז בו אבר.
- כמו כן ברור שבהריגת נפל באופן אקטיבי שייכים דברי הגרש"ז אורבך (הובאו בנשמת אברהם, במאמר הנ"ל של הרב נפתלי בר אילן, באנציקלופדיה הלכתית רפואית ובתשובת הרב פרופ' שטיינברג אלינו, וכעין זה במשנת חיי שעה ובשלחן שלמה, שהזכרנו לעיל הערה 5 ולהלן הערה 32), שזילזול בחיי נפל, ובנדון דידן בהריגתם בפועל עלול להביא לזילזול גם בחייהם של פגים שאפשר להצילם. וכאן שמדובר על הריגה ממש, הדבר אף עלול להביא לזילזול בחיי חולים סופניים אחרים עד כדי המתת חסד ח"ו, ושמא טעמו של הרדב"ז: "מחזי כעין רציחה", קרוב אף הוא לטענה זו.
- ²⁶ לאחר שהוסברו להם סיכויי ההישרדות הנמוכים, משמעותם של המומים וסיכויי היוותרות נזק כתוצאה מהפגות (בנוסף למומים אלה).
- ²⁷ לכאורה ההחלטה על הצלתו או אי הצלתו של ילד אינה נתונה בדרך כלל בידי הוריו, שאין הם בעלים עליו ועל חייו, ולכן לכאורה כשמדובר בילד שאינו יכול להביע את רצונו או העדר רצונו בטיפול צריכה ההחלטה להקבע על פי שיקולים אובייקטיביים בלבד. גם אצל חולה בר דעת יש משקל לרצונו, (כמובא בדברי הפוסקים שצינו אליהם בהערה 20). למרות האמור נראה שיש להתחשב בבקשתם של ההורים וכפי שיבואר.
- הגרש"ז אורבך (בדבריו שהובאו בהערות 5 ו-20), כתב בין הנימוקים לאי החובה לטפל בפג כזה: "מאחר... והעמל כה גדול". נראה שאין כוונתו לעמלם של הצוות הרפואי בטיפול שבזמן הקרוב, שכן אין עמל זה שונה מעמלם הקבוע בהצלת חיים, והם לא יעבדו מעתה יותר משמרות כדי להציל את הוולד, אלא כוונתו לעמל הצפוי של ההורים, שיצטרכו להתמודד במשך שנים ארוכות עם קשיי הטיפול והגידול של ילד שסיבול, כנראה, מלקויות שונות.

א. אם יש סיכוי כלשהו להצלתו²⁸, ב. אם אין בכך פגיעה בסיכויים של אחרים לקבל טיפול מציל חיים²⁹.

חידושו של הגרש"ז אורבך הוא שבתנאים אלה אין ההורים מחויבים ליטול על שכמם מעמסה זו, ואף אנו לא חייבים, ושלא לא רשאים, להטילה עליהם או על אחרים. לכן אין חובה לנסות להציל את חייו של פג זה. ברם נראה שאם ההורים מוכנים ומבקשים לקבל על עצמם מעמסה זו, בטל שיקול זה מאליהם וחייב ההצלה חוזר וניעור. כך עולה גם מהמשך דברי הגרש"ז שם: "אם בכל זאת רוצים לטפל בו - מותר, ואז מותר גם לחלל עליו את השבת".

עוד יש לציין לדברי הציץ אליעזר (חלק יח סוף סי' יט) שגם במצב שעליו כתב: "דלפי המצב העכשווי לא אפשר לקבוע שמחויבים בכך", מכל מקום ייחס משמעות לעמדת ההורים, וכתב: "מן הראוי לנסות בכך להחיותו... כי דרכיה דרכי נועם, ובפרט כאשר ההורים רוצים בכך".

אפשר להוסיף ולבאר שגם אם נבסס את הכרעתנו על השיקול האובייקטיבי, הרי שחלק משיקול זה הוא ההערכה מה היא טובתו של פג זה. אפשר לקבוע, כמעט בוודאות, שישנו שוני מהותי בין המצב ואיכות החיים של ילדים פגועים הגדלים בבית של הורים בעלי יכולת נפשית להתמודד עם מצבו של הילד לכאלה הגדלים בבית שבו ההורים אינם כאלה ומטפלים בילד אך ורק מתוך ההכרח שלא להזניחו לחלוטין. כשהורים מבקשים לטפל בילד לאחר שהוסברו להם סיכויי ההשרדות הנמוכים, משמעותם של המומים וכו' (ראה לעיל הערה 26) - משמעות הדברים היא שהם מוכנים להתמודדות כזו, ולכן יש לשער שגם מבחינה אובייקטיבית יהיה מצבו של פג זה, לכשישרוד ויגדל, טוב יותר. ולכן אפשר שטובתו של הילד היא להשאירו בחיים.

עניין גם באגרות משה (ח"מ חלק ב סי' עד ס"ק ג וס"ק ה) שנראה מדבריו שההכרעה לגבי הארכת חיי סבל מסורה להורים. אך גם בדבריו מדובר רק במצבים שבהם נקט באופן עקרוני שאין להאריך את חיי הסבל, אלא שלגבי מצבים גבוליים שלגביהם לדבריו "לא ידוע לן להכריע" כתב שמחוסר היכולת להכריע "תלוי זה בדעת החולה, ובקטן - תלוי זה בדעת אביו ואמו ואחים וכדומה, שעליהן מוטל יותר עד שיתברר הדין למעשה על בוריו", וכן כתב שם שבמצבים שבהם "קשה לסמוך על אומדנות הרופאים... מסתבר שתלוי בדעת החולה ומשפחתו, ואם החולה הוא תינוק או אף גדול שאינו יודע להחליט - רשאי אביו ואמו וכל המשפחה להחליט, והרשות שיש להם משום דרוב חולים סומכין על דעת האב והאם, ואף על המשפחה כאחים ואחיות ובניהם, שרוצים מה שיותר טוב להחולה ולבני ביתו, וכשליכא קרובים ודאי יש לסמוך על דעת הבית דין שבעיר".

עניין עוד במאמר של הרב פרופ' שטיינברג (תחומין ז עמ' 230) שלדעתו נראה ברור שיש לשמוע להם. אמנם אם המצב הוא הפוך התלבט שם הרב פרופ' שטיינברג וצידד שאין להתחשב ברצון ההורים. וכן כתב הרב זילברשטיין (קובץ עטרת שלמה ט עמ' קב-קג). אך לפי דברינו כאן אין הדבר כן, ועניין עוד להלן. נציין כי פנינו ללשכת סגן שר הבריאות ר' יעקב ליצמן בשאלה האם קיימת הוראה בחוק או בתקנות המאפשרת להוריו של פג כזה לדרוש לטפל בו אם יתברר שכך היא דעת ההלכה לפחות לפי חלק מדעות הפוסקים. הפנייה הועברה לרב ד"ר מרדכי הלפרין (הממונה על האתיקה הרפואית ועל יישום חוק החולה הנוטה למות), והוא השיב לנו שאמנם אין בחוק התייחסות ספציפית לפג, אולם היחס החוקי אליו נגזר מהנקבע בחוק ביחס לקטין הנוטה למות, שלגביו קובע החוק בסעיף 24: "הורה של קטין מוסמך לייצגו בענין הטיפול הרפואי בו, בין לענין הארכת חיייו ובין לענין הימנעות מהארכת חיייו. אפוטרופוס של קטין, שהוא אדם קרוב, רשאי להשמיע את עמדתו לענין זה, והרופא האחראי רשאי לפעול על פיה. היה הקטין חסר הורים, או שנשללה אפוטרופוסת ההורים ולא נקבע לקטין אפוטרופוס או שאפוטרופוסו אינו אדם קרוב - תכריע בענינו הועדה המוסדית". סעיף 28 לחוק קובע: "נתגלעו חילוקי דעות בין הורי קטין שהוא חולה הנוטה למות, או בינם לבין הרופא האחראי, לענין הטיפול הרפואי בו - תכריע בדבר הועדה המוסדית".

בהקשר לשאלתנו ציין לקביעת החוק בסעיף 13-14. סעיף 13 לחוק קובע: "חולה הנוטה למות הרוצה שחייו יוארכו ומבקש טיפול רפואי שלדעת הרופא האחראי אין לו הצדקה בנסיבות הענין - יש לכבד את רצונו ולתת לו את הטיפול המבוקש בהתאם לכל דין ובהתאם לתנאים ולהסדרים הנהוגים, מעת לעת, במערכת הבריאות בישראל. הוראות סעיף זה לא יחולו לגבי טיפול רפואי שלדעת הרופא האחראי אינו צפוי להאריך את חייו או עלול לגרום נזק משמעותי למטופל או לזולתו". סעיף 14 לחוק עוסק בקביעת רצונו של החולה. סעיף 14 עוסק בחולה בעל כשירות וסעיף 14ב בחולה שאינו כזה וגילו עולה על 17. הסעיף הנוגע לנו הוא סעיף 14ג הקובע כי "בהעדר הנחיות או החלטות כמפורט בסעיף קטן (ב), (על פי 1) הצהרה מפורשת של אדם קרוב לענין רצונו של החולה הנוטה למות, (2) ובהעדר הצהרה כאמור ייקבע רצונו של החולה הנוטה למות על פי עמדת אפוטרופוסו שהוא אדם קרוב, ככל שישנו".

²⁸ להוציא מצב של פג שנולד קודם השבוע העשרים וארבע וללא טיפול סטרואיד, כשמשקלו מצוי מתחת לאחוזון 25 שסיכוייו לשרוד עומדים כיום, על פי מחקרם של פרופ' בדר וד"ר קוגלמן, על 0%.

יג. לעומת כל האמור לעיל בסעיפים ז-י, פג שנולד קודם לשבוע עשרים וארבע ומשקלו נמצא מעל "אחוזון 25" (למעט מקרה שבו המשקל מצוי בטווח "אחוזון 25-75" ולא טופל בסטרוואידים קודם ללידה)¹⁵ - יש לטפל בו ולנסות להצילו³⁰, קל וחומר אם הוא נושם באופן עצמוני ובוודאי אם נשימה זו נמשכת מעבר לאופן הרגיל בפג כה צעיר³¹.

²⁹ שכן למי שסיכוייו להינצל טובים יותר ושמן הדין קיימת חובה להצילו, יש דין קדימה וכדלהלן סעיף טו והערה 33.

³⁰ לעיל (הערה 9) נימקנו מדוע אין לקבל, לדעתנו, את הקביעה הגורפת לפיה אין לטפל בכל פג בגיל זה מחמת סיכויי ההצלחה הנמוכים. הבאנו (בהערה 17) גם את דברי הפוסקים שנוקטים שסיכויים כאלה הם בגדר מיעוט המצוי, וכן הובאו דברי בעל תשובות והנהגות לפיהם יש לנסות להציל את הפג גם כאשר סיכויי ההצלחה הם רק כ-5%. שיקול נוסף שלא לטפל הוא הסיכוי להיוותרותם של נזקים, שעלולים להוות סיבה להכריע לנהוג בשב ואל תעשה, כפי שהובא בהערה 20. אולם בניגוד למצב שתואר שם שבו יש ודאות של נזק כזה, כאן מדובר בספק.

הרב פרופ' שטיינברג (אנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך ילוד עמ' 848-849), מציין כי "מבין הנותרים בחיים שנולדו בשבוע 23 סבלו 95%-100 מנזק משמעותי". נתון זה הוא כוודאות של נזק. אולם לפי הנתונים שהוצגו במאמרם הנ"ל של הרב נפתלי בר אילן, ד"ר יחיאל בר אילן וד"ר רחל קופמן, (לעיל הערה 9) מדובר ב"כ-20%... הפרעה נוירולוגית כלשהי, כ-25%... לקות ראייה ו-13%... פגור שכלי משמעותי". ניתוח נתונים אלה מלמד כי כ-52.2% לא יסבלו מאף אחד מנזקים אלה, ובהנחה שההתייחסות למומים אלה בלבד משמעה שאלו המומים המשמעותיים ביותר שיש להתייחס אליהם, הרי שחל שיפור רב בנתונים, ולפיו רוב הילודים בגיל זה שישדרו לא יסבלו מנזק חמור. עוד ציינו שם ש"כ-46% מהילדים הנולדים במשקל נמוך מ-1 ק"ג ומשתחררים מן הפגיה יסבלו בגיל 8 שנים מהגבלה ביכולת פעילות יום יומית אחת או יותר". גם כאן מדובר אמנם באחוז ניכר, אבל עדיין הרוב לא יסבלו מכך.

לאור נתונים אלה, ובהנחה כי הנתונים הטובים יותר נובעים מהתקדמות הרפואה והם עדכניים יותר, נמצא שאין בסיס להורות על שב ואל תעשה מחמת החשש להיוותרות נזקים, מלבד מצב שישנה אינדיקציה לחשש כזה אצל הפג הנדון.

נתונים עדכניים יותר ומפורטים יותר ניתן למצוא, כפי שצינו לעיל (הערה 14), באתר של NICHD. על פי המצב המוצג בטבלאות שלהם (ראה נספח 1) פג ממין נקבה שיטופל מראש במתן סטרוואידים להבשלת ראות ולאחר הלידה יונשם – סיכוייו לשרוד ללא ליקויים נויר-התפתחותיים עמוקים הם כ-35%, וב-22% אף ללא ליקוי בינוני. מצב זה רחוק מלהחשב כוודאות של נזק חמור המהווה סיבה שלא לטפל בה. גם לפג ממין זכר, שסיכוייו טובים פחות, יש עדיין סיכויים של 23% לשרוד ללא ליקויים נויר-התפתחותיים עמוקים וכ-12% אף ללא ליקוי בינוני, אם אכן יטופל באופן הנ"ל.

נציין כי אין אנו מתחשבים בשאלת הסיכויים של פג שלא יונשם, שכן (כפי שהערנו לעיל בהערה 11) בבואנו לדון על חובת ההצלה עלינו להתייחס לסיכוייה אם אכן ייעשו כל המאמצים. מאותה סיבה אנו מתייחסים לאפשרות של מתן סטרוואידים לצורך הבשלת הראות. עם זאת גם אם לא בוצע טיפול להבשלת הראות, מחוסר אפשרות או מחמת התנגדות האם, עדיין הסיכויים של פג ממין נקבה שתונשם לאחר הלידה לשרוד ללא ליקויים יהיו כ-23%, וב-13% מהמקרים אף ללא ליקוי בינוני. גם מצב זה אינו מצדיק התייחסות לפג כאל מי שיותר בעל נזק חמור או בינוני בוודאות. אכן במצב כזה לגבי פג זכר שסיכוייו לשרוד ללא נזקים עמוקים או בינוניים הם בין 7% ל-14%, שהיינו קרוב לוודאי שיישארו נזקים, ולכן במצב כזה יש מקום לאפשר להורים להחליט (על פי האמור בהערה 27).

עוד יש להבחין בין אלה שאינם צפויים כלל לשרוד לבין אלה שישדרו עם נזקים. ולשמה הוספנו שתי שורות בכל אחת מהטבלאות שבנספח. אם ברצוננו לשקול את הסבל שיגרם לפג ולמשפחתו, אם ישרוד כבעל מום, יש להתייחס בעיקר לאלה שישדרו עם נזקים ולבחון את הסיכון שבכך בהשוואה לסיכוי לשרוד ללא נזקים, שכן אלה שלא ישדרו כלל - לא יסבלו לאורך זמן. מכאן שבבואנו להחליט על נסיונות להצלתו של פג או על הימנעות מכך, אין לשקלל את אלה שימותו למרות הנסיונות להצילם (ולכן אין תועלת בנסיונות אלה) ואלה שישדרו כבעלי לקויות שונות (ולכן אולי עדיף שלא להצילם), לעומת אלה שישדרו ללא לקויות משמעותיות. אלא יש להפריד ולדון מהם סיכויי ההישרדות בכלל, ולקבוע האם יש לראות פג זה כבן קיימא, ובמקביל לדון בחובת הצלתו של מי שישנם סיכויים מסוימים להשאיר בעל לקויות כאלה או אחרות.

יש אמנם גם מקום לחיבור בין שני הדיונים, אך חיבור זה הוא מוגבל. הדיון על הסיכויים להיוותרות מומים ישפיע על הדיון בהגדרתו של פג זה כבן קיימא, מפני שפג שימות כתוצאה מהעדר טיפול בו בגין הנזקים הצפויים יש לראותו כמי שאינו בן קיימא, וממילא זה ישפיע על האחוז הכללי של אינם

בני קיימא. אולם הדיון בהגדרת פג כבן קיימא אינו משפיע ישירות על הדיון בכדאיות ההצלה לאור החשש מהיותו מומים.

הפוסקים שהזכרנו לעיל שצידדו לומר שאין חובה לטפל בפג במצב שבו ישנה ודאות או סבירות גבוהה של היותו נכות קבועה וכדומה, עסקו בדרך כלל במצבים שבהם הייתה ודאות של נזק כזה. העמדה המקילה ביותר בעניין היא ככל הנראה עמדתו של הגרש"ז אורבך, שאמנם בתשובתו במנחת שלמה, שלא עסקה בפג, התייחס למצב שבו החולה ישאר משותק, אך דבריו (שהובאו בנשמת אברהם, בשלחן שלמה ועוד, עיין לעיל הערות 5, 20 ו-27), לפיהם פג ש"אין לו חזקת חיים... והעמל כה גדול... אין חיוב לטפל... וגם אין לחלל עליו שבת", עסקו (לפי נשמת אברהם והשלחן שלמה) במצב שבו "שיעור ההשרדות עומד על 10%, כשרק פחות ממחציתם יהיו נורמליים". דברים אלה יכולים להתפרש בשלשה אופנים:

א. הסיכויים להיותו מומים משליכים על הדיון בהגדרת הפג כבן קיימא. הפגים שייוותרו פגועים, אילו היינו יכולים לבדודם משאר הפגים - היינו קובעים שאין חובה לנסות ולהצילם כשיש ספק בהצלחת הנסיון. ובהתחשב בעובדה שסך כל סיכויי ההצלה עומדים על 10% שיותר ממחציתם הם כאלה שבדיעבד יתברר שהיה עדיף שלא לנסות להצילם - אפשר לומר שמראש ישנם פחות מ-5% בני קיימא שראוי היה להצילם, ובמצב כזה אין חובה להצילם ואין לחלל את השבת. (לפי זה הגבול הקובע הוא כ-5% וזאת כדעתו של בעל תשובות והנהגות על פי החזון איש לעיל הערה 9).

ב. מעיקר הדין די בכך שסיכויי ההצלה הינם רק כ-10% (ובהתאם לסברה שמתחת ל-10% נחשב הדבר כמיעוט שאינו מצוי, עיין לעיל הערה 17) כדי לפטור מחובת ההצלה לפחות ביחס לפגים שאין להם חזקת חיים, אלא שאם לניצולים או לרובם יש סיכוי לחיים טובים או סבירים - ראוי להתאמץ ולהציל אף יותר מהחובה הבסיסית. לא כן כאשר מרבית הסיכויים הם שחייהם של הניצולים יהיו קשים. כל זאת בצירוף העובדה שהעמל הצפוי להיות בטיפול בהם הוא "כה גדול".

ג. שילוב שני האופנים. דהיינו גם כאשר יש-5% סיכויי הצלה יש להציל בדרך כלל, ואצל בר קיימא או מי יש סיכוי סביר שיחיה אין להימנע מהצלתו אלא אם הסבל העתידי הוא ודאי או קרוב לכך. אבל בצירוף נתונים אלה יחד אפשר לומר שמי שסיכויי השרדותו כה קלושים - אין חובה להצילו אם במרבית המקרים הוא צפוי לחיי סבל.

מכל מקום, לפי כל האופנים, אם סיכויי ההצלה הינם יותר מ-10%, ובמקביל הסיכויים להשרדות ללא ליקויים מגיעים ל-50% מבין השורדים (דהיינו יותר מ-5% מכלל הפגים), אין בסיס בדבריו לכך שלא לנסות ולהציל.

מעיון בטבלאות שעל פי נתוני ה-NICHD עולה שסיכויי ההשרדות הצפויים לפג שנולד בשבוע עשרים ושלוש במשקל 600 גרם הם גבוהים מ-10%, גם לפג שנתוניו הם הגרועים ביותר שסיכוייו הם כ-14%. עם זאת, סיכוייו של פג שנתוניו גרועים (כנ"ל) לסבול מליקויים חמורים עומדים על כ-50% מבין השורדים, ובצירוף כלל הסיכויים לליקויים מדובר בכ-77% מכלל השורדים, ואחוז השורדים ללא נזקים אלה עומד רק על כ-5% מכלל הפגים בני אותם פרמטרים. לכן נראה שבמצב זה אין חובה לנסות ולהציל.

ברם בשאר המקרים לא זו בלבד שסיכויי ההשרדות עולים על 10%, אלא גם סיכויי ההשרדות ללא נזקים עמוקים עולים על 50% מכלל השורדים, וגם בהתחשבות בליקויים הבינוניים עדיין יהיו השורדים ללא ליקויים למעלה מ-5% מכלל הפגים בעלי אותם נתונים.

נבהיר שלא קבענו עמדה נחרצת ביחס למעמדם של נזקים בינוניים, אם להתייחס אליהם כסיבה מספקת להימנע מטיפול או לא, והתייחסו אליהם רק כאל גורם מכריע במצבים גבוליים, מאחר שקשה לדעת, כפי שנמסר לנו גם על ידי פרופ' שימל, מה הוגדר על ידי המחקרים של NICHD כנזק חמור ומה הוגדר כנזק בינוני, והאם הייתה הגדרה ברורה ואחידה אצל כל בתי החולים שהשתתפו במחקר.

כמו כן לא התייחסנו לאפשרות של נזקים נוספים שאינם נוירולוגיים, מאחר שרק במאמרם של הרב בר אילן, ד"ר בר אילן וד"ר קופמן מצאנו התייחסות לכך (וביחס לנתונים שבמאמרם, כבר ציינו ששקלול כל הנזקים כפי שהם מתוארים במאמר אינו מצדיק לדעתנו הימנעות מטיפול). גם פרופ' שימל מסר לנו שזקים אלה הם שוליים בהשוואה לנזקים הנוירולוגיים, הן מבחינת חומרת הנזק והן מבחינת שכיחותו. על כן עיקר ההתייחסות היא להבטים הנוירולוגיים.

נציין שאמנם הסתמכנו כאן על נתוני ה-NICHD. וייתכן שתמונת המצב בארץ שונה מזו שהם הציגו, כפי שהיא שונה לגבי אחוזי החיות גרידא (ראה לעיל הערה 14), אלא שאין בידינו נתונים מדויקים על כך. מחקרם של פרופ' בדר וד"ר קוגלמן עסק רק באחוזי החיות ולא באחוזי הנזקים. עם זאת לאור הנתונים וההסברים שקיבלנו מפרופ' שימל הנחתנו היא שכיון שעיקר ההבדל בין המצב בארץ לנתוני

ה-NICHD נובע מחוסר בכח אדם הגורם לכך שלעיתים לא יקבל הפג את מלוא הטיפול הרצוי, ולא מהבדל מהותי בסוג ואיכות הטיפול - הרי שלא צפוי הבדל משמעותי בין סיכוייהם של פגים שזכו לטיפול האופטימלי הראשוני ושייוותרו בחיים לשרוד ללא נזק לבין סיכויי מקביליהם שנסקרו על ידי ה-NICHD.

השערה זו מקבלת חיזוק גם מן העובדה, המשתקפת בנתוני ה-NICHD (ראה נספח 1), שאפילו הנשמת הפג לאחר לידתו, שאף שהיא מעלה בצורה משמעותית את סיכויי לשרוד - מכל מקום כמעט שאינה משפיעה על אחוזי השרדים ללא ליקויים נוירולוגיים.

למשל, בשאלה שנשאלנו דובר על פג בגיל עשרים ושלושה שבועות שמשקלו 600 גרם, שנולד בלידת יחיד וטופל מראש בסטרואידים. הנשמה של וולד כזה מעלה את סיכויי ההישרדות מ-30% ל-40% בזכרים, ומ-40% ל-51% בנקבות. לעומת זאת את סיכויי פג כזה לשרוד ללא נזקים חמורים מעלה ההנשמה רק מ-57% ל-57.5% מכלל השרדים בזכרים ומ-67.5% ל-69% מכלל השרדות. מכאן שהסיכוי של פג מסוים לשרוד ללא נזקים אלה בהנחה שהוא ישרוד מושפע בעיקר מנתוני הראשוניים ולא מהטיפול שלאחר לידתו.

אמנם יתכן שיווצר הבדל בסיכויים אם יקלע הפג למצוקה כלשהי, לא יטופל מיידית עקב חוסר בכח אדם וייגרם לו נזק בלתי הפיך. אך מצב כזה אף שאי אפשר לחזותו מראש, מכל מקום אפשר לזהותו לאחר מעשה. להלן (סעיף טו אות ד ובהערה 37) נבהיר שמצב כזה, דהיינו שלאחר התחלת הטיפול בפג חלה הדרדרות במצבו שמחמתה הוא צפוי להיות עם נזקים משמעותיים - אפשר להפסיק את הטיפול בו, וממילא אין לחשוש מכך שהתחלת הטיפול תגרום לכך שנאלץ להשאיר בחיים באמצעים מלאכותיים פג שיסבול כל חייו מנזקים אלה.

אמנם עדיין אפשר לטעון שדי בכך שרוב השרדים יסבלו מליקויים, ואפילו בינוניים, ולצרף לכך את העובדה שרוב הפגים בגיל זה אינם שורדים, אף שהשרדים הם יותר מ-10%, כדי שנמנע מטיפול. אולם לטיעון זה אין אסמכתא מדברי הגרש"ז אוירבך. יתר על כן בנשמת אברהם ובשלחן שלמה (שם) נאמר בשמו, כי "באותם בתי חולים משוכללים" שבהם, לפי האמור שם, סיכויי ההשרדות לאחר טיפול עומדים על 25%, "מחוייבים לטפל בתינוק כזה", ויש "לחקור דרכים וטיפולים שונים כדי להעלות את אחוז ההשרדות ולשפר את איכות החיים של אלו הנותרים בחיים". ממילא כיון שמהטבלאות של ה-NICHD עולה שבכל המקרים, מלבד הגרוע ביותר הנ"ל, סיכויי ההשרדות הם יותר מ-25%, הרי שמפורש מדברי הגרש"ז אוירבך שיש לטפל במקרים כאלה.

יש לציין עוד לאמור בנשמת אברהם עצמו (במהדורת תשס"ז או"ח סי' של סוף ס"ק כב): "היום הדבר השתנה בהרבה עקב טיפולים חדשניים ומשוכללים, וההישרדות בחיים של פג ברוב בתי החולים היכן שקיימת מחלקת טיפול נמרץ לילוד... בגיל 24 שבועות שיעור ההישרדות בחיים הוא כ-43%, ולכן חייבים לשאול שאילת חכם ביילוד שנולד בגיל 24 שבועות".

ביחס למצב בארץ: סיכויי ההשרדות לאחר טיפול בפגים בני עשרים ושלושה שבועות המצויים באחוזון 75 ומעלה הם יותר מ-25% ולא פחות מ-20% בלידה שאחרי הריון מרובה עוברים וללא טיפול בסטרואידים או בתינוקות שמשקלם מצוי באחוזון 25-75, וטופלו בסטרואידים טרום לידה. בכל אלה יש לטפל בפג לפי דברי הגרש"ז אוירבך, וכן לפי החישוב דלעיל שהעריך את הסיכוי להישרדות ללא נזקים חמורים או בינוניים.

לכל זה יש לצרף את דעתו של הציץ אליעזר (חלק יח סוף סי' יט) לפיה גם ב"מצב העכשוי לא אפשר לקבוע שמחוייבים בכך", מכל מקום "מן הראוי לנסות בכך להחיותו אפילו במיעוט דמיוני כזה...". מסקנתנו היא שבנתונים העכשוויים יש להתאמץ להציל גם פג בגיל כזה אם הוא טופל בסטרואידים קודם לידתו והוא ילוד יחיד בלידה זו או אם הוא מצוי באחוזון 75 ומעלה אף אם לא טופל בסטרואידים.

פג בן עשרים ושלושה שבועות שמשקלו מצוי באחוזון 25-75 (כדוגמת המקרה שנשאלנו עליו) שקיבל טיפול טרום לידה בסטרואידים יש לו 33% סיכויים להיות בחיים, בתנאים הקיימים כיום בארץ (לפי מחקרם של פרופ' בדר וד"ר קוגלמן), ואם מדובר בהריון מרובה עוברים הסיכוי הוא כ-27%. אם אחוז השרדים ללא נזקים יעמוד בעינו לפי נתוני ה-NICHD הרי שסיכויי לחיות ללא נזקים חמורים עומדים על כ-19% לפחות, ואם הוא אחד משני עוברים או יותר על כ-15%. חישוב דומה ביחס להעדרם של נזקים בינוניים נותן סיכויים של כ-10% וכ-7% בהתאמה.

לגבי פג בגיל זה המצוי באחוזון 25 ומטה, שגם לאחר טיפול בסטרואידים סיכויי לשרוד עומדים רק על כ-17% כשמדובר בלידת יחיד יש מקום להסתפק ביחס לדעת הגרש"ז אוירבך, ובצירוף החישובים שמהם אפשר לשער שסיכויי לשרוד ללא נזקים חמורים (סיכויים הנעים בין 54% ל-64% מכלל הנותרים בחיים על פי טבלאות של ה-NICHD) נעים סביב ה-10%, והסיכויים שישורוד אף ללא נזקים בינוניים נעים סביב ה-5%. נראה שמדובר במצב גבולי בו ויש לידע את ההורים ולטפל בוולד רק אם הם מבקשים זאת, וללא בקשתם יש לנהוג בשב ואל תעשה.

יד. בכל המקרים שבהם מנסים להציל את הפג על פי ההלכה יש לעשות זאת גם בשבת.³²

כפי שביארנו לעיל (הערה 27) העיקרון שלפיו בהעדר יכולת לקבל הכרעה ברורה אובייקטיבית יש להשאיר את ההחלטה ביד ההורים עולה מדברי האגרות משה, ויש להדגיש כי במצב כזה משמע מדבריו שקיימת חובה להיוועץ בהורים (בניגוד למצבים שבהם ההנחייה הבסיסית היא לא לטפל אלא אם ההורים ישאלו וידרשו זאת מיזמתם). ברם מסתבר שכאשר לאחר הבהרת המצב ההורים לא מבקשים במפורש לטפל בוולד - יש לנקוט בשב ואל תעשה, ובפרט שיש להניח שזו פרשנותה הנכונה של שתיקתם, ואין לצפות מהורים לומר בפירוש שלא לטפל בילדם. קל וחומר לגבי פג שהיה אחד מבין שני עוברים או יותר, שסיכויי לשרוד הם כ-10% או פג שנולד בגיל עשרים ושלושה שבועות ומשקלו מצוי באחוזון 25-75 ולא קיבל טיפול בסטרואידים שסיכויי לשרוד הם כ-11%, שקרוב למחציתם יסבלו מנזקים חמורים, ורובם המוחלט יסבלו לפחות מנזקים בינוניים. ודאי שהמצב דומה מאוד למצב שעליו דיבר הגרש"ז אורבך, והמסקנה המתבקשת היא להימנע מטיפול. דברים אלה עומדים בבסיס האמור בסעיפים ז ו-י, ביחס לפג בגיל זה המצוי מתחת לאחוזון 25 או מצוי באחוזון 25-75 ולא טופל בסטרואידים.

³¹ שכן זה מלמד על כך שפג זה מצוי במצב רפואי טוב יותר מהרגיל בגיל זה, וסיכויי ההישרדות שלו ללא נזקים טובים יותר מן הממוצע. במצב זה, גם עמדת הרב פרופ' שטיינברג, כפי שמסר לנו, היא שיש "לבצע בו פעולות החייאה, ולהעריך את מצבו בהמשך".

³² אמנם אין מחללים את השבת על בן שמונה (שולחן ערוך או"ח של, ז), והיה מקום לומר שאף על פי שלגבי בן שמונה עצמו אין מורים כך כיום (כמבואר לעיל הערה 3), מכל מקום פג שסיכויי לשרוד קלושים ביותר דינו הוא כשל בן שמונה שבזמן חז"ל. אבל לדעתנו (כפי שהוסבר לעיל הערה 9) רק פג שאפשרות הצלתו היא בגדר "לא שכיח" ו"מעשה ניסים" אין לחלל עליו את השבת. לגבי חלק מן המקרים שנדונו לעיל, יתכן שהוראה זו שנויה במחלוקת, אך למעשה ההוראה היא שאף על הספק, לרבות ספק הנובע ממחלוקת הפוסקים, מחללים את השבת משום פיקוח נפש.

בגישה זו נקט הביאור הלכה (שם ד"ה או ספק) שכתב שנחלקו בדין ספק בן שמונה, ומשמע מדבריו שלמעשה יש לחלל עליו את השבת מספק. נדון דידן אף דומה לספק בן שמונה, שכן כאן הספק ההלכתי השנוי במחלוקת הוא האם פג בגיל זה נחשב לבעל מעמד הלכתי של בן שמונה. יש לצרף להיתר חילול השבת גם את סברת העולות שבת והתהלה לדוד ואת סברת מו"ר הגרנ"א רבינוביץ (לעיל הערות 2, 5 ו-9) שלפיהם גם בבן שמונה שבזמן חז"ל לא נאסר מעולם חילול שבת עבור סיכוי כלשהו של הצלה.

כן יש לצרף את סברת הגרש"ז אורבך (הובאו דבריו בנשמת אברהם חלק ד או"ח סי' של ס"ק ג, ובמהדורת תשס"ז שם ס"ק כ 2, במאמר של הרב נפתלי בר אילן הנ"ל בהערה 9, ואצל הרב פרופ' שטיינברג באנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך ילוד, עמ' 910, ובתשובתו אלינו) שכיום יש לחלל את השבת בבתי חולים על נפל שלא כלו חודשיו גם כשסיכויי הצלתו נמוכים מאוד, כדי שלא יבואו לזלזל בחייהם של פגים אחרים (ועיין עוד בתשובתו שנדפסה במשנת חיי שעה, פינת יקרת, עמ' ר"ט, ובשלחן שלמה, ערכי רפואה, חלק ב, ערך חיי שעה הערה ג, שצירף סברה זו לעניין תינוק שכלו לו חודשיו אבל אינו בן קיימא משום שנולד ללא המוח העליון).

גם במצבים שבהם ההוראה היא שאין חובת ההצלה מוחלטת או שהדבר תלוי ברצון ההורים - יש להסתמך על הוראת הגרש"ז אורבך לגבי פג שיש לו רק 10% סיכויי הישרדות, שאף שאין לו חזקת חיים ו"העמל כה גדול", ולכן "אין חיוב לטפל... וגם אין לחלל עליו שבת" - מכל מקום "...אם בכל זאת רוצים לטפל בו - מותר... גם לחלל עליו את השבת" (נשמת אברהם שם, שלחן שלמה שם, ובמאמרו של הרב בר אילן באסיא [ראה לעיל הערות 5, 20 ו-27] בהערה 28).

נראה שההסבר להיתר חילול השבת גם עבור טיפול בפג שאין חובה לטפל בו אף בחול הוא מכיון שעל ידי הטיפול יש סיכוי להצלתו - הרי שיש לדנו לעניין זה כבן קיימא שמצווה לחלל עליו את השבת. אך אם מתקבלת החלטה שלא לנסות ולהביאו לחיי עולם, ממילא חיי השעה שלו מוגדרים כחיי שעה של מי שאינו בן קיימא הדומה לבן שמונה שבימי חז"ל, ואין לחלל את השבת עליו.

אמנם אף ללא הסבר זה אפשר לומר שגם אם אין חיוב להציל אדם או להאריך את חייו, מכל מקום אם רוצים לעשות כך - מותר אף לחלל את השבת לשם כך. ראה מה שכתב הרב אוריאל אייזנטל במגילת ספר (שבת סי' כז אות ו) ובמכתבו המובא בסוף ספר אשמרה שבת (חלק ב עמ' רעז-רעח) שהביא מדברי האגרות משה (ח"מ חלק ב סי' עג ס"ק א) בעניין חולה בעל ייסורים שאי אפשר לרפאותו אלא רק לתת לו תרופות שמאריכות את חיי השעה שלו בייסורים - אין לתת לו תרופות אלא יניחוהו כמות שהוא. והביא שבספר בדי השולחן העיר על כך מהגמרא (יומא פה ע"א: "דאפילו לחיי שעה") ובשלחן ערוך (או"ח שכט, ד) שמי שנפלה עליו מפולת ומצאוהו חי, אפילו אם הוא מרוצץ ואינו יכול לחיות אלא חיי שעה - מחללים עליו את השבת אף שמסתבר שהוא סובל.

הרב אייזנטל ציין שכבר קדם בהערה זו התפארת ישראל (יומא ח, ז) שהקשה שמצד אחד מצאנו (כתובות קג ע"א) שאמרתו של רבי התפללה עליו שימות מחמת ייסוריו, ומצד שני התירו לחלל את השבת על חיי שעה של ייסורים. ומוכח שהיה ברור לו שאין להתיר לחלל את השבת על חולה שאין חיוב לרפאותו בחול.

המגילת ספר כתב שהתפארת ישראל אוחז כאן בשיטתו (חולין ג, ה) שאין לסמוך על ספק ספיקא בחשש סכנה, שהרי מי שנפלה עליו מפולת אפילו אם יש כמה ספקות מפקחים עליו להצילו (משנה יומא ח, ז, רמב"ם הלכות שבת ב, יח, שולחן ערוך או"ח שכט, ג), וברור לתפארת ישראל שאם היה מותר להעלים עין מהסכנה בספק ספקא היה אסור לחלל עליה את השבת. אך הפרי מגדים (משבצות זהב או"ח סוף סי' קעג) הסתפק אם אפשר לסמוך על ספק ספקא בחשש סכנה, ולדעתו צריך לומר שאין הדברים תלויים זה בזה.

עוד ביאר המגילת ספר על פי ההנחה שאין תלות בין ההיתר לחלל את השבת משום פיקוח נפש לבין חובת ההצלה, את דברי המגיד משנה (הלכות שבת ב, יד) הדן בחולה שיש בו סכנה שמותר לעשות עבורו דברים שאין במניעתן סכנה, וכתב הרדב"ז (חלק ד סי' קל) שהטעם הוא שהיות שהוא מסוכן - אין לדעת מה יועיל לרפואתו. וכתב: "אף שברור שצרכים הללו הנמנע מלעשותם לחולה שיש בו סכנה אינו נחשב כעומד על דם רעהו, כיון שרק על צד רחוק יכול להועיל לו, בכל זאת הותר לעשותם בשבת. וכן במה שמבואר בגמרא שתינוק שנעלה בפניו הדלת מותר לשברה שמא יבעת התינוק, ולא אומרים שאפשר לקרקש לתינוק באגוזים עד שיביאו מפתח, נראה שמי שאינו שובר מיד את הדלת, אלא מקרקש לתינוק מבחוץ, אינו נחשב שעומד על דמו של התינוק, כיון שיש צד רחוק של סכנה".

עוד ציין לחזון איש (או"ח סי' נט ס"ק ג-ד, ואבן העזר סי' קלד - הערות ליבמות קיד ע"א) בביאור דברי הגמרא: "סתם תינוק מסוכן הוא אצל חלב", שלא מדובר בתינוק רעב שאין מה להאכילו אלא שיש לו תחליפים להאכילו, אך אין לו חלב טהור ומותר להאכילו חלב טמא, מפני ש"חסרון חלב סכנה הוא לו, שיכול לבוא לידי חולי, וכל חולי הוא ספק סכנה". וכן לגבי תינוק שיש אוכל לא מבושל להאכילו, אבל חסרון אוכל מבושל גורם לו לפעמים לכאב בטן - יש לחושבו כספק סכנה. וכיוצא בזה כתב בשמירת שבת כהלכתה (פרק לו הערה סב, ובמהדורת תש"ע הערה סז) בשם הגרש"ז אורבך שיש להתיר למינקת לשאוב את החלב לתוך כלי, שכיון שחלב אם הוא המזון הטבעי שלו, אף שיש לו תחליפים - נחשב הצורך בחלב אם לספק סכנה. וכתב על זה במגילת ספר שאף שרגילים בימות החול לתת לתינוק תחליפי חלב ואוכל לא מבושל, ולא חוששים לסכנה רחוקה, מכל מקום נקטו שמותר לחלל את השבת על זה.

את כל האמור ביאר במגילת ספר שפירוש מה שאמרו "וחי בהם ולא שימות בהם" הוא שעל ידי קיום דיני התורה "לא יוכל לבוא בשום ענין לידי מיתת ישראל", וכדרך שפירשו התוספות (יומא פה ע"א ד"ה ולפקח), שזה הטעם שאין הולכים בפיקוח נפש אחר הרוב. ולכן גם כשיש חששות רחוקים שמצד חיובי ההצלה אין צריך לחוש להם, מכל מקום הבא לחוש לצדדים רחוקים ולנסות בכל זאת להציל - דיני התורה אינם מונעים ממנו את הניסיון להציל, וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות שבת ב, ג) על דין זה של "וחי בהם": "שאין משפטי התורה נקמה בעולם, אלא רחמים וחסד ושלוש בעולם". ורש"י כתב ביומא פב ע"ב ד"ה מאי: "שחביבה נפשן של ישראל לפני המקום יותר מן המצוות".

על פי זה ביאר את דברי האגרות משה שהדין שאין חיוב להציל מי שיש לו רק חיי שעה וייסורים מתגברים עליו אינו סותר את ההיתר לחלל עליו את השבת, מפני שהתורה לא עומדת בדרכו של מי שרוצה להאריך את ימיו אף של בעל ייסורים, והרשות נתונה גם לחלל את השבת עליו, מפני שגם אם אין חיוב הצלה - אין משפטי התורה מעכבים מלהציל, ובלבד שרצונו בכך.

אמנם על מקצת הדוגמאות אפשר לטעון שאכן יש בהן חובת הצלה בחול ועוד שלא הרי חילול שבת עבור אדם שיש חובה להצילו אלא שהפעולה הנעשית כעת אינה הכרחית לכך או שהוא מצוי כעת במצב שבו חובה זו אינה תקפה (כדברי האגרות משה על בעל ייסורים קשים) כהרי מי שאולי אין כלל חובה מעיקרא להצילו. אבל על כל פנים העיקרון העולה מן הדברים הוא שמשמעות הציווי "וחי בהם" הוא שכיון "שאין משפטי התורה נקמה בעולם אלא רחמים וחסד ושלוש" ולכן אין משפטי התורה מעכבים מלהציל גם כשאין חובה. לעיקרון זה יש מקום גם בענייננו.

נציין גם לדברי שבט הלוי (חלק ו סי' קעט, חלק ח סי' פו וסי' רפז אות ג) שאף שאין חובה להאריך את חיי השעה של הגוסס (השווה לדברי הרמ"א יו"ד שלט, א) מכל מקום מותר לעשות כן ולחלל את השבת על כך וכמבואר בשבות יעקב (חלק א סי' יג).

עוד יש להוסיף לדוגמאות אלה גם את המובא בנשמת אברהם (חלק ה או"ח סי' של ס"ק א, ובמהדורת תשס"ז שם ס"ק ב) בשם הגרש"ז אורבך שאשה אינה חייבת להסכים לעבור ניתוח קיסרי כדי להציל את עובריה (ראה לעיל הערה 13), אך אם היא מסכימה - מותר לחלל את השבת ולנתחה.

עוד עיין במאמרו של הרב יוסף שלמה כהן בקובץ עטרת שלמה ז (עמ' רסח ואילך), שדן אף הוא בשאלה של הצלת עובר (הקרובה לנדון דידן), ובתוך הדברים (סעי' ג אות ב) דן אם גדרי ההיתר לחלל

טו. בכל המקרים שבהם יש לטפל בפג יש להקפיד על סדר הקדימות בטיפול לפי הכללים הבאים: א. בן קיימא קודם לפג. ב. פג בעל סיכוי גבוה יותר קודם.³³

את השבת משום פיקוח נפש זהים לחובת ההצלה, והביא את דברי תוספות (נדה מד ע"א ד"ה איהו מיית) שגם אם נאמר שמותר להרוג עובר בבטן אמו - מכל מקום מחללין עליו את השבת משום פיקוח נפש. אמנם בהמשך שם הביא את דברי החוות יאיר שתמה על כך, והסיק שוודאי אין כוונתם לומר שמותר להורגו אלא שההורג פטור, וכתב שגם לדברי החוות יאיר ודאי שאין חובת הצלה ולמרות זאת מחללין עליו את השבת.

אמנם יש לדחות את הטענה הזו ולומר שאם ההורג פטור אבל אסור - הרי שיש חובת הצלה. ואמנם בהמשך המאמר כתב שהשיטה מקובצת בשם הרא"ש כתב שאם מחללים עליו את השבת ודאי שאסור להורגו, ודייק מכך שיש חיוב להצילו, וזה להפך ממה שדקדק מהחוות יאיר. לכן נראה שאי אפשר להוכיח, לא מהרא"ש ולא מהחוות יאיר, לא לכאן ולא לכאן. ברור משניהם שלא יתכן שיהיה מותר מצד אחד להרוג מאן דהו ומצד שני לחלל את השבת עבור הצלתו, ולעומת זאת ברור הוא שיתכן שההורג יהיה פטור ומכל מקום יהיה מותר לחלל את השבת עליו, אך לא ברור אם במצב זה תהיה הצלתו ביום חול ובשבת חובה או רשות.

במאמר זה הובאו גם דבריו של הקובץ הערות (סי' ט אות ז-ח וסי' מח אות טז) שביאר בדברי התוספות הנ"ל שלא המצווה והחובה שבהצלה דוחים את השבת, אלא המציאות של פיקוח נפש, דהיינו האפשרות שינצלו חייו של אדם, והביא סיעתא לכך גם מדברי ראשונים נוספים.

באופן נוסף יש לבאר על פי מרן הגר"ש ישראל, שגם הוא נקט (עמוד הימיני סי' לב אות ח-ט) על פי דברי התוספות הנ"ל וראשונים נוספים שאין זהות בין היתר חילול השבת משום פיקוח נפש לבין חובת ההצלה ואף האיסור לקצר את חייו של אדם בדרך עקיפה ואצל עובר אפילו במישרין, ופעולה זו אינה בגדר רציחה. הוא מבאר שם שמה שאמרו חז"ל: "חלל עליו שבת אחת ... - כוונת הדברים: כל שחילול השבת הוא במטרה שעל ידי זה יקיימו את התורה אין על זה שם חילול שבת כלל, וביטולה זהו קיומה", ולפי זה מובן שהיתר חילול השבת משום פיקוח נפש אינו תלוי במצווה או חובה להציל, אלא בתוצאה המקווה.

³³ כתב הפרי מגדים (או"ח סי' שכח, משבצות זהב ס"ק א): "אם יש אחד שוודאי מסוכן על פי הרופאים וכדומה, וזה ספק, ורפואה אחת אין מספקת לשניהם - הודאי דוחה הספק". כיוצא בזה הבאר היטב (או"ח סי' שלד ס"ק כב) וחידושי רעק"א (יו"ד סי' שלט, א) הביאו את דברי ספר חסידים (סי' תשכד) לענין הצלה מן הדלקה ש"בריא ומסוכן - בריא קודם", וכן כתב בשולחן עצי שטים (סי' א סעיף י).

טעם הדבר הוא שהצלת הבריא היא לוודאי חיי עולם ואילו הצלת המסוכן היא רק לחיי שעה או לספק חיי עולם.

(נציין כי בספר חסידים עצמו כתב: "טריפה" ולא "מסוכן", ולפי זה מדובר בחיי עולם לעומת חיי שעה ולא לספק).

עיי' בציץ אליעזר (חלק ט סי' יז, פרק י אות ה), שכתב על השלחן עצי שטים: "כנראה כוונתו במסוכן כזה שמוכן להצלה אצלו מתבטא רק בלהאריך החי שעה שלו". אך במקום אחר (חלק יז סי' עב אות יז) חזר בו וכתב על דברי השלחן עצי שטים להפך: "שהמדובר על מסוכן סתם, אפילו כשאינו טריפה, ואפילו לא שבטוח שחיי חיי שעה בלבד, דאם לא כן לא היה נמנע... מלפרש...". ופלא שלא הרגיש שכך כתבו גם הבאר היטב והרעק"א, ולא ציין בחלק יז שחזר בו מדבריו שבחלק ט, ומה שכתב בחלק ט "כנראה" זה מפורש מספר חסידים, אם כי עדיין יתכן שלדינא נכונים הדברים גם ב"מסוכן" גרידא, ויתכן, כטענתו בחלק יז, שלכן סתם השלחן עצי שטים, והוא הדין לגבי הבאר היטב והרעק"א. גם היעב"ץ (מגדל עוז, אוצר הטוב, מוסד ה, פינה א - אבן בוחן, אות צב) כתב, כדבר פשוט, שיש להקדים את מי שיש לו יותר סיכוי להנצל לחיי עולם.

על פי דברים אלה וראיות נוספות נקטו הפוסקים שאם יש לפנינו שני חולים שלאחד מהם יש סיכויי הצלה טובים יותר מלחברו - הוא קודם. כך כתבו האגרות משה (חו"מ חלק ב סי' עג אות ב), הגר"ש אוירבך בתשובתו לפרופ' שמעון גליק (פורסמה באסיא נט-ס, עמ' 48, ובספר אסיא יא עמ' 5 ובמנחת שלמה חלק ב סי' פב אות ב [במהדורת נתינא סי' פו אות א]), הציץ אליעזר (חלק ט סי' כח אות ג, וחלק יז סי' עב אות טו ואילך), שבט הלוי חלק י סי' קסז, הגר"ש אלישיב בקובץ תשובות (חלק ג סי' קנט), תשובות והנהגות (חלק א סי' תתנח) ועיי' עוד בנשמת אברהם (יו"ד סי' רנב ס"ק ב ובהערה 6, ובמהדורת תשס"ז הערה 7) ובשלחן שלמה (ערכי רפואה, חלק ב, ערך מכשיר הנשמה, עמ' יד-יז). הפוסקים ביארו שדברים אלה כוללים שלושה תנאים:

1. קדימות מי שיש לו סיכוי לחיי עולם, אפילו אם הצורך בטיפול הרפואי מוטל בספק, על פני מי שהצלתו היא רק לחיי שעה (אגרות משה, ציץ אליעזר, מנחת שלמה, קובץ תשובות ותשובות והנהגות),

ג. אם אין לפנינו תינוק או פג אחר הזקוקים כרגע למכשור או לכח האדם ויש חשש סביר שיגיעו בקרוב - יש לחבר את הפג הנדון למכשירים שפעולתם תפסק מאליה לאחר זמן ויהיה צורך להפעילם מחדש. אם יגיע בר קיימא או פג בעל סיכויים גבוהים יותר - כח האדם יופנה מיד לעבר מי שסיכוייו עדיפים³⁴,

2. התחשבות ב"גודל הסכנה והסיכויים להצלה", אם אצל שני החולים מדובר בטיפול המציל לחיי שעה או ששניהם לחיי עולם (הגרש"ז אורבך).

3. הקדמה גם בניגוד לכללי הקדימה המבוארים במשנה הוריות (ג, ז-ח: "האיש קודם לאשה... כהן קודם ללוי וכו'") שאותם יש לפרש כמוסבים על שניים שסכנתם וסיכוייהם שווים (שבט הלוי והגרש"ז אורבך). ראה גם מה שכתב הרב משה הרשלר בספר הלכה ורפואה (חלק ב' תשמ"א, חיוב הצלה בחולים ומסוכנים, פרק ג, בעיקר סעיפים ו-ח; חלק ד תשמ"ה, בעיות רפואיות בהלכה, קדימה והעדפה במישור הרפואי עמ' פב-פד) והרב משה וינברגר, (עמק הלכה, אסיא א, תשמ"ו, שער ב, קדימויות בריפוי חולים, עמ' 109) וש"ת במראה הבזק (חלק ו סי' עט סעיף א-1 ובהערות שם).

נציין כי המובא שם בהערה 5 בשם הגרש"ז אורבך תואם לעיקרון המצוי בתשובתו שבמנחת שלמה (שם), ולפיה מצב שבו "יום יום מצילים אנשים", נחשב כמצב שבו אותם אנשים הם לפנינו ממש (וכן כתבו בציץ אליעזר חלק יז סי' עב אות יד והתשובות והנהגות חלק א סי' תתנח, אם כי הוא מציין שלדעתו לא לכל עניין נחשב מצב זה כחולה שנמצא לפנינו).

הפוסקים דנו גם האם ומתי יש להורות כפי סדרי הקדימות שבמשנה הנ"ל, אך לא ראינו אל נכון להאריך בכך, כיוון שכאמור, סדרי קדימה אלה הינם רק בשניים השווים בסיכוייהם לחיות ובצורך שלהם בטיפול, והסבירות להימצאות שני פגים כאלה בעת ובעונה אחת כשרק באחד ניתן לטפל - נמוכה ביותר. מכל מקום מקורות לדיון בסוגיה זו מצויים באנציקלופדיה הלכתית רפואית, ערך קדימויות בטיפול רפואי, עמ' 624-625.

³⁴ רבים מהפוסקים, ומהם אלה שהוזכרו בהערה הקודמת, כתבו שאם כבר התחילו לטפל בחולה, אפילו אם סיכויי הצלתו נמוכים יותר או שהזדקקותו לטיפול פחותה - אין להפסיק את הטיפול בו לטובת החולה אחר, אפילו אם הוא זקוק יותר לטיפול או שיש יותר סיכויים גדולים יותר להצילו. הפוסקים דנו בשאלה זו הן ביחס למטפל, אם רשאי או צריך להפסיק את הטיפול באחד לטובת השני, והן ביחס למכשור רפואי, אם להעבירו מהחולה הראשון לשני.

האגרות משה (חו"מ חלק ב סי' עג אות ב) כתב: "אם כבר הכניסו שם את החולה שלדעתם הוא רק לחיי שעה - אין מוציאין אותו משם, בין שהכניסוהו כדין ובין שעשו שלא כדין... דלהחולה עצמו ליכא חיוב להציל נפש אחרים בנפשו, וכיון שהכניסוהו להיחידה לרפואתו - כבר זכה בהמקום... קנה במה שהובא שם להיות שם הזמן שצריך להיות שם והשעבודים שיש על בית החולים והרופאים דשם לרפאותו. ואינו מחוייב, ואולי גם אסור, שיתן את זכותו". הגר"מ פיינשטיין חידש כאן שיש לחולה מעין קניין על הזכות לקבל את הטיפול הרפואי שהתחילו בו, קניין הכולל זכויות במיכשור הרפואי וגם השתעבדות של אנשי הצוות הרפואי. אמנם לא נתבאר איך נוצר קניין זה. ונראה שלדעתו כיון שבאופן עקרוני ישנה חובת הצלה אף לגבי חולה כזה לכן כאשר מתחילים לטפל בו מחויבים להמשיך בכך, והדבר הופך ממצווה גרידא ל"שיעבוד", כעין שיעבוד ממוני כלפיו (שלכן אף כאשר ישנה מצווה גדולה יותר של טיפול בחולה הזקוק יותר לטיפול או בעל סיכויים טובים יותר, אין לעזוב את הראשון, כיוון שהשיעבוד אינו פוקע על ידי המצווה הגדולה יותר).

דוגמה לדבר מצאנו בהלכות אבידה ומציאה. גם במצב שבו אדם אינו מחוייב בהשבת אבדה משום שאינה לפי כבודו, מכל מקום "אם מצא בהמה והכישו - נתחייב ליטפל בה ולהחזירה... שהרי התחיל במצוה" (בבא מציעא ל ע"ב, ושולחן ערוך חו"מ רסג, ב) וממילא חובת ההשבה עתה יוצרת שיעבודים, שחייב בשמירתה ובאחריותה של האבדה.

יש לציין שכיון שאחד המקורות לחובת ההצלה הוא מהפסוק: "והשבותו לו" (דברים כב, ב) האמור בהשבת אבדה, וממנו דרשו (סנהדרין עג ע"א): "לרבות אבדת גופו", הרי שיש בסיס להשוואה בין דיני השבת אבדה לדיני הצלת נפשות.

בקובץ תשובות לגר"ש אלישיב (חלק ג סי' קס) כתב שאין הנדונים שווים כיון שבנדון דידן אינו בא לפטור את עצמו מן המצווה, והוא רק עובר מהצלת אחד להצלת האחר. מכל מקום גם לדעתו אסור לעזוב את הטיפול בראשון לטובת השני משום דברי הריטב"א (סוכה כה ע"א) שכתב כי המשמעות של הכלל "העוסק במצווה פטור מן המצווה" היא שלא יעזוב את המצווה שהחל לעסוק בה אפילו לטובת מצווה גדולה ממנה, שכן בשעה שהוא עוסק במצווה - המצווה השנייה נחשבת לגבי כרשות, ונמצא שעזוב מצווה שחייב בה לעסוק בדבר הרשות.

כעין זה מבואר במנחת שלמה (חלק ב סי' פב אות ב [במהד' תניינא סי' פו אות א]) ובתשובת הגרש"ז אורבך לפרופ' שמעון גליק (אסיא נט-ס, עמ' 48, ספר אסיא יא עמ' 5) שכתב: "וכן אם כבר התחיל

הרופא להתעסק עם חולה מסוכן, מסתבר דכמו שהעוסק במצוה פטור מן המצוה כך הוא פטור, ואולי אסור, מלהניח את הראשון ולהתעסק עם השני כששניהם בסכנה, אף אם יש יותר סיכוי להציל את השני."

(אגב, לגבי מכשירים כתב שם כעין דברי האגרות משה, ואילו לגבי הרופא המטפל לא כתב סברה זו שהשתעבד לחולה, וצריך ביאור).

אלא שיש להקשות על דבריהם, שאם כן אף אם שעוסק במצווה אחרת, היעלה על הדעת שלא יעזבנה למען פיקוח נפש? אכן בשאלה זו עצמה עמד בקובץ תשובות (חלק א סי' קכד) ותיירץ שאין לעוסק במצווה היתר לעבור על לאו, וכשנמנע מהצלת חברו עובר על "לא תעמוד על דם רעך", ולדעתו לאו זה עומד בפני עצמו גם כאשר אין מצוות עשה של "והשבותו לו", וזה בניגוד ללאווים הנובעים ממצוות עשה זו, שכשפטור מהעשה משום שעוסק במצווה - אינו עובר על הלאו.

לנו נראה לתרץ באופן נוסף. המשמעות של מה שאמרו: "אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש" הוא שאינו דוחה רק את מצוות התורה אלא גם את גדרי הדין הכלליים שלה, וממילא אף דין עוסק במצווה פטור מן המצווה נדחה ובטל במצב של פיקוח נפש. ולאחר שבטל דין זה אין הצלת הנפשות רשות, אלא חוזרת להיות מצווה.

באופן אחר יש להסביר לפי מה שכתבנו לעיל (הערה 32) שלא מצוות ההצלה היא שדוחה את שאר המצוות, אלא המציאות של פיקוח נפש, ולכן גם אם פטור מן המצווה, מכל מקום המציאות של פיקוח נפש דוחה את המצווה בה הוא עוסק, ורשאי לעזבה לטובת הצלת הנפשות, ונראה שכתוצאה מכך אף מתהפכים הדברים - המצווה שעסק בה עד עתה הופכת לדבר רשות בלבד, כיון שהמציאות של פיקוח נפש דחתה אותה, וממילא אין היא יכולה לדחות את המצווה של הצלת נפשות, ושוב יש כאן לא רק מציאות של פיקוח נפש שמחמתה מותר לו לעזוב את המצווה שעסק בה, אלא אף מצווה וחובה של הצלת נפשות, וחייב לעזוב את המצווה שעסק בה כדי לקיים את המצווה של הצלת נפשות. אמנם נראה שהבנה זו לפיה במציאות של פיקוח נפש הופכת המצווה האחרת להיות דבר הרשות בלבד תתכן רק אם נניח שבפיקוח נפש כל מצווה אחרת הותרה. לעומת זאת אם היא דחוייה הרי שעדיין זו מצווה. לשיטה זו החובה לעזוב מצוות אחרות לטובת הצלת נפשות תתפרש לפי ההסבר הראשון.

[לגוף השאלה אם פיקוח נפש יוצר גדר של הותרה או דחוייה עיין במהר"ם מרוטנבורג (דפוס קרימונה סי' ר, ובמהדורת מקיצי נרדמים חלק ב סי' מא), הובאו דבריו ברא"ש (יומא פרק ח סי' יד, ובשו"ת הרא"ש כלל כו סי' ה) ששבת הותרה בפיקוח נפש כאוכל נפש ביום טוב, וכן כתב בהגהות מרדכי (שבת סוף סי' תסו) בשמו, ששבת הותרה ולא דחוייה. כך מסיק גם התשב"ץ (חלק ג סי' לו, שם הוכיח זאת מהראב"ד ויש שדחו הוכחתו וראה גם מהרי"ץ חיות ליומא מא, ע"ב].

עייין עוד בשו"ת שואל ומשיב (תנינא חלק ב סי' טו, ותליתאה חלק א סי' תלג) ומהר"ם שיק (או"ח סי' קלח ד"ה ונראה, וסי' קמז ד"ה אמנם בגוף) שהוכיחו שגם דעת התוספות (פסחים מו ע"ב ד"ה רבה) היא ששבת הותרה לגבי פיקוח נפש. כדבריהם עולה כבר מהישועות יעקב (או"ח סי' כב ס"ק ב, וסי' תקט ס"ק ד) וכיוון לדבריו גם הגרש"ז אוירבך במאורי אש (יב ע"ב) שאם שבת דחוייה בלבד בפיקוח נפש - אין מקום לקושיית התוספות. (יש להעיר כי לפי מה שכתב הגריא"ה הרצוג בהיכל יצחק [או"ח סי' לג אות ז] יתכן שיש לדחות הוכחה זו).

עייין גם בשמירת שבת כהלכתה (פרק לב הערה קעה*, ובמהדורת תשי"ע הערה קפה) שמדברי הר"ן (בחיידושים המיוחדים לו, שבת ל ע"א ד"ה איני) בשם הרא"ה נראה שגם הרא"ה סובר שהותרה השבת.

לעומתם הרשב"א (שו"ת חלק א סי' תרפט, חלק ז סי' שמג ותשובות החדשות סי' שע) והר"ן (ביצה ט ע"ב בדפי הרי"ף) כתבו שהשבת דחוייה ולא הותרה.

הבית יוסף (או"ח סי' שכח) הביא את דברי הרשב"א והר"ן, וכתב שכך היא דעת הרמב"ם (הלכות שבת ב, א וראה כסף משנה שם), וכן כתב המשנה ברורה (שם ס"ק לט ובשער הציון אות יט), אולם הרמ"א בתשובה (סי' עו) כתב בדעת הרמב"ם ששבת הותרה במצב של פיקוח נפש. עייין עוד בדברי הצפנת פענח (הלכות שבת שם) שמה שכתב הרמב"ם: "דחוייה היא שבת אצל סכנת נפשות" כוונתו היא שגוף השבת נדחה מפני הסכנה, והיינו הותרה, ולכן כתב: "כללו של דבר שבת לגבי חולה שיש בו סכנה הרי הוא כחול". כן כתבו בדעת הרמב"ם גם האבני נזר (או"ח סי' תנה), אור הישר על הרמב"ם שם (שנקט שכל המצוות ודאי הותרו, וכוונת הרמב"ם היא לחדש שגם שבת הותרה) וחתנו הגריא"ה הרצוג בהיכל יצחק (או"ח סי' לב סוף אות ג, ובעמוד הימיני סי' יז אות ב-ג דחה דבריו).

יש שרצו לחלק כך: השבת הותרה אצל פיקוח נפש, אבל איסורים אחרים דחויים, או בין איסורי שבת ואיסורים אחרים שהם איסור גברא לבין איסור חפצא. כך היא משמעות לשון ההגהות מרדכי הנ"ל בשם מהר"ם, וכן כתבו החתם סופר (או"ח סי' עט) והבית יצחק בדעת המהר"ם (או"ח סי' צד אות ב) שעדיף לשחוט בהמה לחולה בשבת ולא להאכילו נבלה מפני ששבת הותרה, אך נבלה לא הותרה. (אמנם זה אינו מוכרח, שהרי המהר"ם והראב"ד עצמם נימקו שהשבת היא העומדת כעת

בפני הפיקוח נפש ולכן יש לומר שהותרה לגמרי, מה שאין כן איסור נבלה שאינו מנוגד לפיקוח נפש, ועל כן לא הותר במקרה זה. ואם כך יש לומר שכאשר איסור נבלה נדחה מפני פיקוח נפש נחשב הדבר הותרה, מאיר עיני חכמים (חלק א סי' קכה) וקובץ הערות (סי' יח אות ט-י, וסי' כג אות ב). לעומתם יש שכתבו להפך, כל המצוות ודאי הותרו כנגד פיקוח נפש, וההתלבטות היא רק לגבי שבת ראה שו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' רצז), אור הישר (שם) ועמוד הימיני (סי' מד). עיין עוד בשו"ת עטרת חכמים (או"ח סי' ד), ביאור הגר"א (יו"ד סי' רסו ס"ק כה), ערוך השלחן (שם סעיף כה), שו"ת פעולת צדיק (חלק ג סי' קיט), עין יצחק (או"ח סי' טו אות ב, ה, י, יח, כו, מ, מב ו-מה), דברי מלכאל (חלק ד סי' טו), ווי העמודים על היראים (סי' יט אות ו), יסודי ישורון (חלק ד, מערכת פיקוח נפש, עמ' רכא-רכג), משנת יעבץ (או"ח סי' מט אות ה), יביע אומר (חלק א יו"ד סי' כב אות ד, חלק ז או"ח סי' נב אות א, סי' נג אות ב ועוד), יחוה דעת (חלק ד סי' ל). ועיין עוד בשו"ת במראה הבזק (חלק ג סי' קז, וחלק ה סי' מה). וכן בילקוט יוסף (שבת ד, סי' שכת, חולה שיש בו סכנה הערות א, כד לח ו-מה. אכן דבריו צ"ע, שבהערה כד הביא את הסברה לחלק בין שבת לבין שאר איסורים ואת ההסבר ששבת היא איסור גברא, ואף על פי כן כתב שאכילה ביום הכיפורים היא כשאר איסורים כמו שכתב בקובץ הערות [סי' יח אות ט-י, הובאו דבריו ביביע אומר חלק ז או"ח סי' נב אות א]. דברים אלה תמוהים שכן אכילה ביום הכיפורים היא איסור גברא כמו שכתב הוא בעצמו בעמ' קפח הערה א, והסברה לחלק בין יום הכיפורים לבין שבת אינה יכולה להתבסס על חילוק זה אלא רק על הטענה שבשבת יש דרשה מיוחדת "חלל עליו שבת אחת", וכמו שכתב הקובץ הערות).

על כל פנים נראה שאם פיקוח נפש יוצר מעמד של דחיה - אין המצווה הנדחית מפניו הופכת לדבר הרשות. מעתה כדי להסביר מדוע אין אומרים שהעוסק במצווה פטור מן המצווה של פיקוח נפש מוכרחים לכאורה להזדקק לסברה שדין העוסק במצווה עצמו נדחה מפני פיקוח נפש. לפי האמור יש לשוב ולדון גם כשהמצווה שעוסק בה בעצמה היא הצלת נפשות, כבנדון דידן, שמא עדיין מותר לעזבה לטובת הצלת נפשות אחרות, כיון שאף על פי שעצם הצלת הנפש הראשונה אינה נדחית מפני השנייה, מכל מקום הדין של העוסק במצווה נדחה (או שאין לו משמעות כיון שלא המצווה של הצלת הנפשות דוחה את שאר המצוות, אלא המציאות של הצלת נפשות). משכך הדבר יכול הרופא לעזוב את הטיפול בחולה הראשון ולעבור לטפל בחולה השני, שהרי גם אצלו יש פיקוח נפש.

לכאורה יתכן אפילו שיהיה חייב לעשות כך, כיון שאם אכן חובת ההצלה של השני גדולה מחובת ההצלה של הראשון - הרי שפיקוח הנפש שיש כאן ידחה את הדין של העוסק במצווה, והמצווה הגדולה יותר שבהצלת השני תדחה את עצם המצווה של הצלת הראשון.

גם לפי ביאורו של הקובץ תשובות עצמו, לפיו מצוות אחרות שעוסק בהן נדחות מחמת הלאו של "לא תעמוד על דם רעך", יש לומר כי גם כשעוסק במצוות הצלת נפשות אין זה פוטר מהצלת נפשות אחרת, שהרי יש בה לאו של "לא תעמוד", אלא שלמעשה הוא אנוס בכך שאינו יכול להציל את שניהם כאחד. במצב זה ודאי שאם יעזוב את הצלת הראשון לטובת הצלת השני אין הצלת האחרון בגדר רשות, שהרי אין בה פטור מהותי של עוסק במצווה, אלא אונס בלבד. ממילא יש לומר שאין איסור לעזוב את הטיפול בראשון כדי לטפל בשני (ואולי אף צריך לעשות כך, אם לשני יש יותר סיכויים להנצל).

אמנם אם נאמר שהסיבה שיש להניח מצווה שעוסק בה כדי להציל נפש אינה מפני שדין עוסק במצווה נדחה, אלא שהמציאות של פיקוח נפש הופכת את המצווה הראשונה לרשות - מסתבר שאם המצווה הראשונה גם היא הצלת נפשות אי אפשר לומר שהיא הופכת לרשות מחמת המציאות של פיקוח נפש של השני, ואף אם הצלת השני היא מצווה גדולה יותר. שכן כאשר שתי מצוות עומדות לפניך ואחת גדולה יותר אין מקום לומר שהשנייה הותרה אלא רק דחיה. לכן אין חובה לעזוב את הצלת הראשון לטובת השני.

עוד יתכן לומר שאף לפי הביאור הראשון שדין עוסק במצווה נדחה מפני פיקוח נפש, מכל מקום אם גם במצווה הראשונה יש פיקוח נפש, אף אם המצווה שבו פחותה מהשנייה, אין בכוחה של המציאות של פיקוח נפש לדחות פיקוח נפש אחר, ונותרות כאן בשני עברי המתיר שתי מצוות, שהאחת אמנם פחותה מחברתה, אבל מכל מקום העוסק בה אינו פוסק ממנה לטובת חברתה. ואולי זו סברת המנחת שלמה והקובץ תשובות.

על כך יש להעיר שאם אכן במצב של פיקוח נפש שיש בו מצווה גדולה כנגד פיקוח נפש שיש בו מצווה פחותה ממנה אין המציאות של פיקוח נפש יכולה לדחות מצוות או דינים הנלווים לפיקוח נפש השני, ואם הם נדחים, הרי זה רק משום שגוברת המצווה של פיקוח נפש על פיקוח הנפש האחר, והרי הוא כבר עוסק במצווה. אם כך במצב שבו אין כלל חובה ומצווה של הצלת נפשות אלא רק מציאות של פיקוח נפש תהיה חובה לבחור בהצלת מי שהצלתו כרוכה בפחות איסורים, וגם בהעדר כל איסור יהיה מותר לבחור בהצלת זה שדיני הקדימה מורים בדרך כלל שלא להקדימו (שהרי אנו מניחים

שדיני הקדימה תלויים במצווה של פיקוח נפש ולא במציאות של פיקוח נפש, שלגביה אין הבדל בין זה לזה, ואנו עוסקים במצב שבו אין מצווה (כזו).

כך למשל אם נניח שבעובר, בשלבים מסוימים על כל פנים, אין חובת הצלה, ואף על פי כן מותר לחלל את השבת כדי להצילו מחמת שהדבר נחשב למציאות של פיקוח נפש - הרי שאם יש בפנינו שני עוברים שלאחד סיכויי הצלה גבוהים יותר, אך הצלתו כרוכה בחילול שבת מרובה, והשני שסיכויי הצלתו פחותים אך די במעט חילול שבת - נצטרך להעדיף את זה שסיכוייו מועטים, שהרי אין מצוות הצלה לגבי אף אחד מהם, ומבחינת המציאות של פיקוח נפש אין קדימות לזה על זה, ואין בכוחה של מציאות זו לדחות איסורים אחרים כל עוד התועלת בכך תהיה רק הצלתו של זה ולא של חברו.

דברים אלה הם מחודשים, ומכך שהפוסקים לא הזכירו הגבלות אלה על היתרי חילול שבת הנ"ל או על דיני הקדימה בפיקוח נפש נראה שאינם סוברים כן, אלא שהמציאות של פיקוח נפש יכולה לדחות את דיני התורה גם כאשר קיים פיקוח נפש גם לצד השני.

אם בנוסף לכך נוקטים שפיקוח נפש יוצר מצב של דחיה ולא הותרה, לא נוכל לומר שהסיבה שיש להניח מצווה שעוסק בה כדי לעסוק בפיקוח נפש היא שהמציאות של פיקוח נפש הופכת את המצווה הראשונה לרשות. המסקנה ההכרחית תהיה שדין עוסק במצווה נדחה מפני פיקוח נפש, ודחיה זו יכולה להיות גם כשהמצווה שעוסק בה היא הצלת נפשות. ממילא העוסק בהצלת מי שסיכוייו להנצל פחותים יכול, ואולי אף חייב, לעזוב מצווה זו לטובת הצלת נפשו של מי שהמצווה בהצלתו גדולה יותר כגון שיש לו יותר סיכויים להנצל או מסיבה אחרת הכלולה בדיני הקדימה.

אין הדבר דומה לדברי הריטב"א שלא יעזוב מצווה שהחל לעסוק בה לטובת מצווה גדולה ממנה מחמת דין עוסק במצווה, שכן דין זה עצמו נדחה בנדון דידן.

מחמת כל הנ"ל נראה שאין כוונת הדברים שיש כאן ממש גדר העוסק במצווה פטור מן המצווה. ונראה לבאר את כוונת הדברים באופן אחר. הקובץ תשובות פתח בהבחנה בין נדון זה לבין "הכיסה - נתחייב בה" שבהלכות אבדה ומציאה, וכתב שכאן אינו בא לפטור את עצמו אך לא ביאר מה בכך. כך גם המנחת שלמה שכתב שהחולה זכה במכשירים, ולגבי הרופאים נזקק לנימוק של עוסק במצווה ואף דקדק וכתב "דכמו שהעוסק במצווה פטור ..." (משמע שאין זה ממש אותו גדר אלא דומה לו). כוונתם היא שאין הנדון זהה לנדון באבדה, שכן אפשר לטעון שמי שהתחיל במצווה אינו רשאי לעזבה ללא סיבה, אך כשאין רצונו להפטר ממנה אלא לקיים מצווה אחרת המקבילה אליה - היה מקום לטעון שאין בכך פסול. מאותו הטעם לא ניתן לבסס את החיוב להמשיך בטיפול רק על ההשתעבדות, שכן בניגוד למיכשור הרפואי, ששייכת בו השתעבדות ממונית כבכל ממון (אם כי יסודה עשוי להיות בחובת ההצלה של בעלי המכשור או מפעיליו), האדם המטפל אינו יכול להשתעבד לכך.

השתעבדות שאינו יכול לחזור ממנה תלויה בכך שקיימת מצווה מחייבת (בנידון דידן לטפל בחולה), וממילא יש מקום לטעון שכאשר האדם אינו פטור את עצמו כעת מן המצווה של הצלת נפשות אלא עובר לקיומה כלפי אדם אחר - אולי אין בכך פסול.

כדי לדחות את הטענה הזאת שהשעבוד לקיום מצווה אינו מונע ממנו לעבור לקיום מצווה אחרת באה ההשוואה לדין עוסק במצווה. שם אמרנו, לאור דברי הריטב"א, שהעוסק במצווה אנו רואים כאילו לא קיימת מצווה אחרת והוא פטור ממנה. הוא הדין שמי שעוסק בהצלת נפשות - כאילו לא קיימת הצלת נפשות אחרת. לכן אין העוסק בפיקוח נפש של אחד רשאי לעזבו לטובת פיקוח נפש של אחר, שכן עברו אין פיקוח נפש אחר, והרי הוא כמי שעזב את הצלת הנפשות ללא סיבה.

(לעומת זאת אם העוסק במצווה אחרת יעזבנה לשם הצלת נפשות, כיון שגם אם מצוות הצלת נפשות כביכול אינה קיימת, המציאות של פיקוח נפש קיימת גם לגבי עוסק במצווה, והיא פוטרתו מן המצווה שבה הוא עוסק, וממילא שוב גם המצווה של הצלת נפשות חוזרת וניעורה. רק כשעוסק בפיקוח נפש, המצוי באותו מישור גם אם לא באותה דרגת חיוב, של הפיקוח נפש השני - נחשב הפיקוח נפש השני כמי שאינו קיים לגביו).

עייין מאמרו של הרב משה אליעזר וכתפוגל (קובץ עטרת שלמה ז', דחיית נפש מפני נפש במכשירים וטיפול רפואיים, ענף ב, עמ' קע), ובשלחן שלמה, (ערכי רפואה, חלק ב, ערך מכשיר הנשמה, הערה ב) שהביא את דבריו. גם הוא דקדק מדברי הגרש"ז אורבך שאין כאן עוסק במצווה ממש, אלא סברה דומה לסברת עוסק במצווה. ובסוף דבריו ביאר סברה זו.

(קודם לכן הביא גם הוא את דברי הקובץ תשובות [חלק א סי' קכד], וכתב שיש לבאר באופן אחר מדוע אין דין עוסק במצווה כשיש כנגד זה פיקוח נפש, וזאת על פי העקרון שכתב הרמב"ם: "שאינו משפטי התורה נקמה בעולם", ואם נאבד נפש כתוצאה מדין העוסק במצווה הרי נעשו בכך משפטי התורה כ"נקמה בעולם". ביאור זה קרוב לסברה שהעלנו שפיקוח נפש אינו דוחה רק מצוות אלא אף דינים כלליים של התורה. עוד עמד על כך שלפי זה גם כשעוסק בהצלת נפשות אין לדון אותו, ביחס להצלת נפשות אחרות, בדין עוסק במצווה אלא יש להתחשב לכאורה בסיכויים להצלה, ואם כתוצאה מהחלת דין עוסק במצווה יגדלו הסיכויים לאבדן נפש, שכן אדם זה יימנע מלהציל את מי שסיכוייו

גבוהים ויעסוק בהצלת מי שמרבית הסיכויים שימות בכל מקרה - הרי נעשו בכך משפטי התורה "נקמה בעולם". עוד הוסיף לטעון כך גם מההבט של האיסור "לא תעמוד על דם רעך", שגם אותו יש לפרש כחובה לעשות את המירב על מנת שלא יאבד דם רעהו, וכלשון רש"י: "חזור על כל צד שלא יאבד". עוד הציע לבאר שהחולה מוחזק, אף ללא קניין, בטיפולו של הרופא, ולכן הפסקת הטיפול בו אסורה ונחשבת אף כגרמא של הריגתו).

גם השבט הלוי (חלק י ס"י קסז) כתב: "וכן אם כבר התחיל לטפל באחד - אסור לעזוב אותו מכח דין הקדמה לבד", אך יש להעיר שהוא עוסק בדין קדימה המוזכר במשנה בהוריות, וייתכן שיש מקום לחלק בין קדימה זו לבין עדיפותו של מי שהסיכויים להצילו גבוהים יותר.

ענין עוד בדברי הרב משה הרשור (הלכה ורפואה ד, תשמ"ה, קדימה והעדפה במישור הרפואי, עמ' פד) שכתב: "מיהו נראה מן הסברא שאם התחיל לטפל במי שיש לו ספק סכנה... ובא באמצע שני שאם לא יטפלו בו ודאי ימות - שאין צריך לעזוב זה ולעבור לשני, שכבר נתחייב בטיפולו של זה (ואף שאין ראייה לדבר הסברא מכרעת בזה, וכל זה בהשבת גופו, אבל בהשבת ממון אמרינן כיון דהכיש בה נתחייב בה...)". יש לשים לב להדגשתו שאין ראייה לדבר, ולכך שאין הוא טוען שאסור לעזוב את הראשון לטובת השני, אלא ש"אין צריך". והעובדה שהוא מנמק "שכבר נתחייב בטיפולו של זה" אינה סותרת לכך, שהרי יש לומר שמכל מקום גם בהצלת השני הוא מתחייב, אלא שאם לא היה מתחיל כבר לטפל בראשון היה מתחייב רק בשני כיון שיש לו דין קדימה, ולטפל בשניהם כאחד אי אפשר.

(אמנם אפשר שהנחתו שיש חילוק ברור בין השבת גופו להשבת ממון אינה מוסכמת, ולעיל הצענו לפרש את דברי האגרות משה, שמניח כדבר פשוט שעל ידי התחלת הטיפול נוצרים שיעבודים, שהבסיס לשיעבוד הוא מהדין שבהשבת אבדה. עם זאת להלן נטען שגם בהשבת אבדה לא פשוט הדבר שהתחלת המצווה מחייבת תמיד לסיימה).

ענין עוד בנשמת אברהם (יו"ד סי' רנב ס"ק ב) שכתב: "אם הרופא כבר התחיל לטפל בחולה אחד או חיבר אותו למכשיר... אסור לרופא לעזוב את החולה הראשון כדי לטפל בשני, וכן אסור לקחת את המכשיר...", אך לא נימק את דבריו ולא ציין להם מקור, וסיים שם: "וכן כתב לי הגרש"ז אורבך שליט"א: אין דוחין נפש מפני נפש אפילו להציל עצמו או אחרים, אפילו לחכם גדול וצדיק שרבים צריכים לו בקרוב מיתתו של איש פשוט זקן מופלג אפילו חרש ושוטה". אך לכאורה אין בדברי הגרש"ז אורבך ראייה לדברי הנשמת אברהם, שכן דברי הגרש"ז הללו עוסקים בדחיית נפש על ידי קרוב מיתתו בפועל (ואולי ניתוק מכשירים בכלל זה, כפי שיבואר להלן), ולא ברופא העוזב את החולה.

(הגע עצמך, והרי הגרש"ז כתב: "אפילו להציל עצמו", וכי יעלה על הדעת שאסור לרופא המטפל בחולה להפסיק לטפל בו כשנשקפת סכנה לחיי הרופא עצמו? אלא ודאי הגרש"ז דיבר על קרוב מיתתו ממש, וזה אסור גם כשמציל את עצמו).

למרות האמור נראה שבנדון דידן יש להורות למעשה שמותר לרופא לעזוב את הטיפול בפג שסיכוייו לשרוד נמוכים כדי לטפל בפג שסיכוייו לשרוד גבוהים וכל שכן כדי להציל בן קיימא גמור. וזאת מהנימוקים הבאים:

לעיל (הערה 25) הזכרנו את הדיון אם יש איסור רציחה בהריגת נפל, וביארנו שלמעשה ודאי יש לנקוט בספק איסור רציחה לחומרה, ומה גם שיש ראיות לכך שעל כל פנים יש איסור בדבר אף אם אין זה איסור רציחה. אולם בנדון של עזיבת פג שסיכוייו קלושים לטובת טיפול מציל חיים באחר אין לנקוט הנהגה של חומרה, שהרי חומרה זו היא קולא ביחס לפיקוח הנפש של האחר.

אמנם ברור שלא נתיר הריגת פג בידיים לשם הצלת אחר, אך כשמדובר בהימנעות מטיפול אין כאן רציחה אלא לכל היותר עברה על "והשבבות לו" ועל "לא תעמוד על דם רעך" בשב ואל תעשה. לגבי זה ודאי שיש מקום לצרף את הספק שאולי אין כאן כלל איסור רציחה, וכן אין חובת הצלה (אף אם ראוי להצילו, ואף אם מותר לחלל את השבת לשם כך, ראה לעיל הערה 32), כדי להציל את מי שסיכוייו להנצל טובים יותר.

יש להדגיש שדברי הפוסקים שהתנגדו להפסקת הטיפול בחולה אחד לטובת חברו אינם דברים ברורים ומוחלטים. הגרש"ז אורבך, בצד דבריו דלעיל, כתב: "אין אני קובע מסמרים בכל מה שכתבתי, כי השאלות הן חמורות מאד ואינני יודע ראיות ברורות", היינו האיסור אינו ברור לו, אלא שלמעשה אינו מתיר לעזוב את הטיפול בחולה הראשון, שהרי לכל הפחות יש בכך ספק. גם את עיקר ההשוואה לעוסק במצווה לא כתב הגרש"ז אורבך כדבר ברור, אלא כ"מסתבר", ואף כתב לגביה "פטור, ואולי אסור, מלהניח את הראשון", לאמור אף אם נקבל השוואה זו ואין חובה לעזוב את הראשון לטובת הטיפול השני - מכל מקום אין בכך איסור ודאי אלא "אולי אסור".

גם באשר לדברי הגר"ש אלישיב (קובץ תשובות שם) כבר ביארנו שמסתבר שכוונתו היא כעין דברי הגרש"ז, ואילו מצד דין העוסק במצווה נראה שאי אפשר לאסור עזיבת טיפול בחולה אחד לצורך

פיקוח נפשו של אחר שסיכויי הצלתו עדיפים. גם אם יש להחמיר בכגון זה בחולה בן קיימא. גם כאשר רק "מסתבר... ואולי אסור" - עדיין יש מקום שלא לנקוט כך בפג, שהוא (ספק) נפל. עיין גם בדברי הרב זילברשטיין (הובאו בקובץ עטרת שלמה ט, עמ' ק סעיף ה, ובעמ' קג, תשובות לרב פרוץ' שטיינברג סעיף ג) שלדעתו פג כזה, שאין לו חזקת חיים, אין לגביו איסור של "לא תעמוד על דם רעך", ולכן אמנם ראוי להחיותו, אך מותר להימנע מלטפל בו כדי לתת טיפול למי שיש לו סיכויים טובים יותר לחיות (אלא שהוא אוסר לנתקו מצידו החייה שאליו הוא מחובר, ולדעתו זו הריגה בידים).

לגבי דברי שבט הלוי, כבר הערנו שיש לחלק בין קדימה הנובעת מדין המשנה בהוריות לזו הנובעת מהבדל בסיכויי ההצלה, ואין ראיה מדבריו לנדון דידן. לדברים אלה יש לצרף את טענתו המסתברת של הרב וכטפוגל (במאמרו בעטרת שלמה ובשלחן שלמה) שעל פי מה שכתב הרמב"ם: "שאין משפטי התורה נקמה בעולם", אם תאבד נפש כתוצאה מדין העוסק במצווה - הרי נעשו בכך משפטי התורה "נקמה בעולם". כאמור לעיל, לפי זה גם כשעוסק בהצלת נפשות אין לדון, ביחס להצלת נפשות אחרות, מדין עוסק במצווה אלא יש להתחשב לכאורה בסיכויים להצלה, דהיינו שאם כתוצאה מהחלת דין עוסק במצווה יגדלו הסיכויים לאבדן נפש, שכן יימנע מלהציל את מי שסיכוייו גבוהים ויעסוק בהצלת מי שמרבית הסיכויים שימות בכל מקרה - הרי נעשו בכך משפטי התורה "נקמה בעולם". עוד הוסיף לטעון כך גם מההבט של "לא תעמוד על דם רעך", שגם אותו יש לפרש כחובה לעשות את המירב על מנת שלא יאבד דם רעהו, וכלשון רש"י: "חזור על כל צד שלא יאבד". וכבר הערנו לעיל שלפי טענה זו אין מקום לדון בדין העוסק במצווה או סברות כעין אלו. גם אם לא נסמוך על טענה זו נגד הוראת גדולי הפוסקים, כשמדובר בהפסקת טיפול בחולה בר קיימא או אפילו טריפה שהייתה לו חזקת חיים קודם, מכל מקום ודאי שיש להתחשב בסברה זו לגבי פג, כשמנגד עומדים חייו של מי שיש יותר סיכויים להצילו.

אשר לטענת האגרות משה שהחולה זכה בהשתעבדות של הרופאים והציוד הרפואי לצורך הצלתו כבר ביארנו לעיל ששיעבוד זה ביחס לרופאים יכול להתבסס רק על קיומה של מצווה, ויש מקום לומר שבמצב שבו מצד דיני עוסק במצווה וכדומה מותר, ואולי אף מצווה, לעזוב את הטיפול בזה לטובת הטיפול בחברו - גם השיעבוד אינו קיים יותר, והרופא רשאי לחזור בו משיעבודו.

יש להוסיף לגבי הדמיון לדין "הכיש" שנאמר בהשבת אבדה. בדין זה נחלקו ראשונים (ושורש מחלוקתם בביאור ספק הגמרא בבבא מציעא ל ע"ב), ובעקבותיהם השולחן ערוך והרמ"א (חו"מ רסג, ב). אבדה שטיפול בה בעיר אינו לפי כבודו של המוצא, אך בשדה הוא לפי כבודו, ונמצאה האבדה בשדה, דעת הרמב"ם (הלכות גזילה ואבדה יא, ג) והשולחן ערוך שחייב לטפל בה, שהרי שם היא לפי כבודו. וכיוון שהתחיל במצווה - מחויב לגמרה ולהחזירה אף בעיר. אך דעת הרא"ש (בבא מציעא פרק ב סי' כא, על פי הבנת הטור חו"מ סי' רסג) והרמ"א היא שמכניסה מן השדה לעיר, ששם היא לפי כבודו, ומניחה כיוון ששוב אינה לפי כבודו.

משמע מכאן שלשיטת הרא"ש והרמ"א יתכן שיהיה מצב שבו קיימת מצווה שיש סיבה לפטור את האדם ממנה (אבדה שאינה לפי כבודו), וכאשר סיבה זו אינה קיימת בזמן ומקום מסוים הוא מתחייב במצווה (בשדה), אך חיוב זה ייפקע כאשר תחזור סיבת הפטור (כשיגיע לעיר), ואין אומרים שכיון שהתחיל במצווה מחויב לגמרה.

לדבריהם יש לומר שאף לגבי הצלת חיים, אם ישנה מצווה עקרונית להציל את חייו של אדם, אך מצווה זו נדחית מפני הצלת אדם אחר הקודם להצלה, יש לומר שגם אם התחיל בהצלת הראשון - מכל מקום אין הדבר מחייב להמשיך במצווה זו עד שיגמרנה, אלא רק חיוב להמשיך בה עד שתחזור סיבת הפטור ממנה.

עוד נוסיף כי מו"ר הגרז"נ גולדברג (הלכה ורפואה ב, תשמ"א, עמ' קצא ואילך) סובר שמותר ואף חובה לעזוב את הטיפול במי שיש לו אפשרות לחיות רק חיי שעה לטובת הצלת אחר לחיי עולם (דבריו שם בעניין ניתוק מכשירים יבואו להלן). עוד כתב שהצלת נפשות דוחה את דין העוסק במצווה, והוסיף שיש לומר כך גם אם נאמר שהעוסק במצווה נפטר אף אם עובר על לאוויין שאין בהם מעשה (כשיטת הפרי מגדים שהביא שם, ולפי זה אין מקום לדברי הקובץ תשובות שאין העוסק במצווה פטור מהצלת נפשות מפני שעובר הלאו של "לא תעמוד על דם רעך", שהרי לאו זה הוא לאו שאין בו מעשה).

בנוסף לכך נקט שהעוסק בהצלת חיי שעה במקום בהצלת אחר לחיי עולם עובר על "לא תעמוד על דם רעך". עם זאת ביאר שדבריו אמורים לגבי הקדמת הצלה לחיי עולם לעומת הצלה לחיי שעה אך לא בדיני הקדימה שמכח המשניות בסוף מסכת הוריות, שכן עברה על דיני קדימה שבמשנה אינה עברה על "לא תעמוד על דם רעך".

מסתבר שלפי דבריו וסברתו יש לדמות את העדפת בעל הסיכויים הטובים יותר להעדפת חיי עולם על פני חיי שעה ולא לדיני הקדימה שבהוריות, ולכן מותר, ואף חובה, לעזוב את הטיפול במי שסיכוייו להנצל קלושים ולטפל במי שסיכוייו מרובים.

עוד נוסף כי רבים מהאוסרים הפסקת טיפול רפואי כדי לטפל בחולה שסיכוייו עדיפים, הסיקו מכך שאם הדבר שכח שיגיע חולה שסיכוייו טובים יותר ולא יוכלו לטפל בו מחמת שהמיכשור משמש לטיפול בחולה הראשון - עדיף שלא להתחיל כלל לטפל בחולה הראשון (לפחות אם הוא בגדר טרפה). כתב המנחת שלמה הנ"ל: "החלטת בית החולים להימנע מהצלת טרפה במכונת ההחיה יתכן שהיא נכונה אם אמת הוא כדבריהם, שיום יום הם מצילים בה אנשים שלמים... שהרי אם כבר התחילו בהצלת הטרפה - יותר נראה שאסור אז לנתק ממנו את המכונה למען הצלת אדם שלם".

בדומה לכך מסיק הציץ אליעזר (חלק יז סי' עב אות כ-כג): "אילו היתה עומדת הבעיה שלפנינו לגבי מכונת ההחיה בספק וודאי... הספק הזה נדחה מפני הוודאי פיקוח נפש... קל וחומר כגון הנידון... של הצלת ודאי, או הצלת טריפה ולחיי שעה... נראה לי להלכה כי יפה היא התקנה... שלא להשתמש במכונת ההחיה היחידה שברשותם כי אם עבור חולים שניתן לרפאותם ולהצילם לחיי עולם, היות ואם יתנו הטיפול במכונת ההחיה לזה שלחיי שעה - תדחה על יד כך ההצלה לזה שלחיי עולם, וימות. כי אז בהיות כבר החיי שעה מחובר למכונת ההחיה, יהא אסור לנתק את המכונה... ולכן יש להשאיר מלכתחילה את מכונת ההחיה פנויה, כדי להציל על ידה יהודים לחיי עולם..."

כעין זה בתשובות והנהגות (חלק א סי' תתנח) צידד שיש לראות בניתוק מכשיר ההנשמה הריגה בידיים, וודאי שאסור לנתק אף את מי שיש לו סיכוי לחיות רק חיי שעה כדי לחבר את מי שיש לו סיכוי לחיות חיי עולם, ולכן עדיף להימנע מלכתחילה מחיבור מי שאין לו סיכויים לחיות חיי עולם למכשיר אם יש סיכוי סביר שבהמשך יזדקקו למכשיר לשם הצלת אחר לחיי עולם.

לפי זה אם נניח שלא רק שאסור לנתק מכשירים כדי לחברם לחולה אחר, אלא גם אסור לרופא לעזוב את הטיפול בראשון כדי לטפל בשני הרי שנצטרך לפסוק שאם האפשרות שיגיע חולה שיש לו סיכויים טובים יותר לחיי עולם היא אפשרות שכחה - הרי שיש להימנע מלכתחילה מלטפל בראשון שיש לו סיכוי לחיות רק חיי שעה (ולדברי הציץ אליעזר גם אם יש לו סיכוי לחיות חיי עולם אלא שהצלתו בספק, בעוד שסביר שיגיע אחר שיש ודאות קרובה שינצל).

ברם פסיקה כזו אינה מסתברת, שהרי בניגוד לניתוק מכשיר, שאולי נחשב כהריגה בידיים ולכן חמור מהימנעות מלכתחילה מחיבורו, הפסקת הטיפול על ידי הרופא אינה הריגה, ואין סברה לומר שבמסגרת דיני "והשבותו לו" ו"לא תעמוד על דם רעך" נאמר שעדיף לא להתחיל כלל לטפל בחולה מאשר להתחיל ולאחר מכן להפסיק.

(ואם דיני "והשבותו לו" ו"לא תעמוד" אכן מורים שעדיף להתחיל בטיפול ולהפסיק, הרי שגם אם דיני העוסק במצווה יורו ההפך - תדחה הצלת נפשות את דין העוסק במצווה).

אין לומר גם שבשלב הראשון נתחיל בטיפול ולאחר מכן לא נפסיק משום גדר מעין העוסק במצווה הקיים גם בפיקוח נפש, שהרי זה מנוגד להוראת הפוסקים ביחס למכשירי החייה.

יש להטעים עוד שגם אם יש צד איסור בהפסקת הטיפול מכל מקום אם משמעות הדבר היא שנצטרך לאסור את התחלת הטיפול כדי שלא להגיע להפסקתו - הרי שאדרבה נתיר את ההפסקה כדי שנוכל להתיר את התחלת הטיפול, כעין מה שמצאנו בהצלת נפשות ש"התירו סופם משום תחילתם" (משנה ראש השנה ב, ה, רמב"ם הלכות שבת כז, יז, טור ושולחן ערוך או"ח תז, א-ג ועוד).

בעניין זה עיין בחתם סופר (או"ח סי' רג) שביאר את דברי המשנה (שם א, ו): "אם אתה מעכב את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", שכשם שעדות החודש דוחה את השבת אף באיסור דאורייתא - כך החשש להימנעות עתידית מעדות החודש דוחה. והראיה לכך מדין "התירו סופן משום תחילתן" בפיקוח נפש. משמע מדבריו שבפיקוח נפש התירו סופן משום תחילתן אפילו איסורי תורה.

בתשובה אחרת (חלק ו סי' צט) ביאר שהטעם שהתירו סופן משום תחילתן בעדות החודש הוא מפני שהכלל "חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה" שייך בכל מצב שבו ישנו חשש עתידי ש"יתחללו שבתות הרבה". טעם זה שייך כמובן גם בפיקוח נפש.

(ועיין ציץ אליעזר חלק יא סי' לט אות ב ומנחת שלמה חלק א סי' ז אות ג שעמדו בזה, אם כי לדינא הם סוברים שהדבר אסור).

כך נראה גם מדברי מרן הגריא"ה הרצוג בהיכל יצחק (או"ח סי' לב אות ג). עיין עוד אגרות משה (או"ח חלק ד סי' פ) שמתיר איסורי תורה ל"חבורה להצלת נפשות" משום הנימוק ש"התירו סופן משום תחילתם". וראה גם עמוד הימיני (סי' יז ס"ק ו).

ראוי לציין שגם הציץ אליעזר הסובר שהיתר זה לא נאמר לגבי איסורי תורה כתב (חלק כא סי' נט ס"ק ג) שהרצאה לסמוך על דעת האגרות משה - אין למחות בידו.

(וראה גם בשו"ת במראה הבזק חלק ג סי' לה, חלק ד סי' מה הערה 1 וחלק ז סי' נא הערה 4).

זאת ועוד גם הסוברים שאין מתירים איסורי תורה משום סברת "התירו סופן משום תחילתן" יתכן שידו שכאשר העברה היא בשב ואל תעשה הדבר מותר. עיין ציץ אליעזר (חלק ח סי' טו פרק יג אות ח, וחלק יא סי' לט אות א) על פי דברי המנחת חינוך (מצוה כד) שההיתר של סופן משום תחילתן הוא מדרבנן, ולכן אינו קיים באיסור תורה, שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. לפי זה יתכן שאכן יש מקום להיתר זה בשב ואל תעשה אף באיסור תורה.

יש גם להוסיף שבעוד שהיתר משום הכלל שהתירו סופן משום תחילתן עוסק בחשש בלבד, דהיינו שאם לא נתיר סופן - ימנעו מלכתחילה מלבוא להציל או להעיד, וזו לכאורה הסיבה שאין זה נחשב היתר גמור של פיקוח נפש וממילא לא התירו מחמתו איסורי תורה לרוב הדעות. הרי שבנדון דידן שמדובר בוודאות, ושם לא נתיר סופן - בהכרח יימנעו מההצלה שבתחילתן, מחמת הפסיקה המחייבת שלא להתחיל טיפול במצב כזה, ואם כן יש לומר שבאופן זה יודו הכל שיש להתיר איסור תורה משום הכלל שהתירו סופן משום תחילתן.

(ואכן המנחת שלמה הנ"ל כתב בסי' ח שיש לחלק בין חשש מהימנעות מההצלה מחמת עצלות וכדו', שבו לא חששו חכמים כל כך ולכן לא התירו איסורי תורה משום הכלל שהתירו סופן משום תחילתן. לבין חשש שיימנעו מההצלה מפני פחד וכדו' שהוא חשש גדול יותר, ויש להתיר בו אף באיסור תורה משום הנ"ל וקל וחומר לנדון דידן).

לפיכך נראה שהאוסרים על רופא להפסיק את הטיפול בחולה הראשון לטובת הטיפול בחולה השני דיברו על שני חולים שאף אחד מהם אינו טרפה או נפל, אלא במקרה שלאחד יש סיכויי הצלה עדיפים, ואז אין להפסיק את הטיפול בראשון, ואף לכתחילה יש לטפל בו גם אם יתכן שבעקיפין יימנע על ידי כך טיפול בבעל סיכויים עדיפים שיבוא אחר כך. לחלופין יתכן שדנו רק במצב שבו אירע בדרך מקרה שהתחילו לטפל באחד ואחר כך הגיע השני, להבדיל ממצב שבו האפשרות שיגיע חולה אחר צפויה מראש, ומראש כוונת הרופאים להתחיל במצווה ולהשתעבד לטיפול החולה הראשון רק עד להגעת מי שנצרך יותר לטיפול.

סברה זו היא סניף נוסף לקביעה שאפשר להתחיל את הטיפול בטרפה או בפג שסיכויי הצלתו מועטים על דעת שאם יזדמן אחר כך חולה בן קיימא או בעל סיכויים עדיפים לחיות יעזוב הרופא את הטיפול בטרפה או בפג לטובתו.

עוד עיין בתשובת הגר"מ קליין (בשבילי הרפואה ח, תשמ"ז, עמ' טז ואילך) שבה הוא דוחה את הסברה שלא להתחיל בטיפול בחולה טרפה שמא נזדקק אחר כך להפסיק את הטיפול בו כדי לטפל בחולה שיש לו סיכויי הצלה לחיי עולם, אך סובר שאם יגיע אחר כך חולה כזה מותר להפסיק את הטיפול בחולה הראשון כדי לטפל בשני ואפילו לנתקו ממכשירים.

(ומאחר שביאר שם שאין הדבר תלוי בהיתר לגרום למיתת הטרפה לצורך הצלת אחר, אלא הדבר תלוי בכך שפעולה זו נחשבת רק כמניעת הצלה, ולצורך הצלת מי שיש לו דין קדימה בהצלה מותר למנוע הצלה מהאחר, הטרפה. ברור שהדבריו תקפים גם בנדון דידן).

יש לציין שאין הוא מעלה כלל אפשרות לאסור זאת משום דין עוסק במצווה או משום שהראשון כבר זכה בזכות לקבל טיפול וכדומה. עם זאת כדי למנוע התנגדות של משפחת החולה הראשון הוא מציע להתנות מראש את התחלת הטיפול בטרפה בכך שהטיפול יופסק במידת הצורך לטובת החולה השני. עיין עוד בשו"ת במראה הבזק (חלק ו תשובה עט סעיף א-2) שנדונו דעות הפוסקים בשאלה זו.

יתכן שחובת ההצלה של פג פחותה משום שאין לו חזקת חיים, ומשכך יש לדחותה מפני טיפול במי שסיכוייו לחיות עדיפים, וכל שכן שלטובת בן קיימא הנתון בסכנה, אף כשמדובר בהפסקת טיפול שכבר התחילו בו. יש מקום לקשור זאת גם לטענה דלעיל, שלפיה יתכן שלא שייך במצב זה דין "וחי בהם", שיתכן שמשמעו המשך חזקת החיים הקיימת, ואולי גם לא חובת "והשביתו לו" שמשמעותה השבת חיים שכבר היו בחזקתו, אלא רק מציאות של פיקוח נפש ללא גדר מצווה, וכן המטרה "שישמור שבתות הרבה".

עוד נציין שישנה כיום בארץ בעייה חמורה של מחסור בכוח אדם בפגיות. וכבר ציינו זאת בשו"ת במראה הבזק (חלק ו סי' עט הערה 7) בשם הרב פרופ' שטיינברג, וכך נמסר לנו גם עתה על ידי פרופ' מיכאל שימל (מנהל טיפול נמרץ יילודים בשערי צדק). הוא ציין שמפני מיעוט תקנים בפגיות חסרות אחיות וכן יש מחסור ברופאים ניאונטולוגים. הוא אף הפנה אותנו להודעתה של ההסתדרות הרפואית (מתאריך 11.5.2010 למניינם) שבה ציינו שהניאונטולוגים בארץ מהווים רק כ-65% מהנדרש.

כמו כן פרופ' שימל הביא לידיעתנו את הנתון הבא הממחיש את משמעותו האפשרית של שיפור המצב: לא זו בלבד שסיכויי ההישרדות של פג צעיר בארץ נמוכים, לעיתים בפערים משמעותיים מאלה המוצגים על ידי ה-NICHD (ראה לעיל הערה 14 ובנספחים 1 ו-2 לתשובה זו), אלא שאף נתוני ה-NICHD אינם בהכרח האופטימלים. בית החולים לנשים וילדים של אוניברסיטת דרום אלבמה בארצות הברית מציג נתונים טובים בהרבה משל ה-NICHD, הן ביחס לאחוזי הפגים ששורדים והן ביחס לאחוזי הפגים ששרדו ללא בעיות נוירולוגיות.

פרופ' יעקב קוינט (מחלקת תינוקות ופגים של בית החולים תל השומר) הציג, בהרצאתו בכנס בנושא "דילמות בהריון בגבול החיות" שנערך לאחרונה במרכז הרפואי ע"ש שיבא, נתונים שמלמדים על הבדלים משמעותיים ביותר בין בתי חולים שונים בעולם לסיכויי הישרדותם של פגים בגיל זה. מכאן שעקרונית יש אפשרות להתקדמות אדירה בתחום זה.

אין ספק שמצווה רבה לפעול לתיקון מצב זה, ולהפוך את הדיון שבהערה זו לדיון שעיקרו "דרוש

פעילות המכשירים לא תחודש, וכשתפסק מעצמה או שהטיפול עצמו יחייב את הפסקתה - אז, ורק אז, ינותק הפג הנדון מהם³⁵. ד. פג בעל סיכויים גבוהים

וקבל שכר", ולא לכזה הדן ב"הלכה למעשה".

³⁵ כפי שהוזכר בהערה הקודמת פוסקים רבים כתבו שאם כבר התחילו לטפל בחולה שסיכויי הצלתו נמוכים יותר או שהזדקקותו לטיפול פחותה אין להעביר את המכשור ממנו לחולה אחר שסיכויי להנצל גדולים יותר או שנוזק יותר לכך. האגרות משה (ח"מ חלק ב סי' עג אות ב) כתב ש"כיון שהכניסוהו להיחידה לרפאותו כבר זכה בהמקום ... קנה במה שהובא שם להיות שם הזמן שצריך להיות שם...". הסברנו לעיל שהאגרות משה חידש שיש לחולה מעין קניין על הזכות לקבל את הטיפול הרפואי שהתחילו בו, הכולל זכויות במיכשור הרפואי, אך לא ביאר איך נוצר קניין זה. והצענו לבאר שכיון שבאופן עקרוני ישנה חובת הצלה אף לגבי חולה כזה, אלא שלכתחילה יש להקדים חולה שסיכויי לחייו עולם עדיפים, לכן כאשר מתחילים לטפל בו מחויבים להמשיך בכך, והדבר הופך ממצווה גרידא לשיעבוד, כעין שיעבוד ממוני כלפיו. (עיין עוד במאמרו של הרב משה אליעזר וכטפוגל [עטרת שלמה ז', דחיית נפש מפני נפש במכשירים וטיפולים רפואיים ענף א עמ' קסה] שהציע לבאר שהחולה מוחזק בשימוש במכשור הרפואי ואף בטיפול של הרופא אף ללא קניין, ויש דין קדימה בהצלתו על ידי דבר שהוא מוחזק בו).

בנוסף לדעתו ניתוק ההנשמה נחשב כהריגת החולה, כדבריו במקום אחר (אגרות משה יו"ד חלק ג סי' קלב): "חולים גדולים שלא יכלו לנשום, והניחו הרופאים בפייהם מכוונה שנושם על ידי זה... כל זמן שהמכוונה עובדת עבודתה - אסור ליטול מפיו, דשמא הוא חי ויהרגוהו בזה". הוא אף סובר שגם אם מכוונת ההנשמה הפסיקה את פעולתה בעוד שהחולה בחיים - חובה להפעילה מחדש "כשפסקה מלעבוד... ואם יחיה, היינו שיראו שהוא נושם גם בלא המכוונה אך בקושי ובהפסקים - יחזירו המכוונה עוד הפעם לפיו מיד". עוד כתב (יו"ד חלק ד סי' נד): "במקרה שהחולה יהודי מחויב הרופא, והוא הדין שאר יהודים, לעשות כל שביכולתם להצילו, אף שרק מצילים אותו לכמה ימים, שהרי כבר הוא כגוסס... וגם אם על ידי הצלה זו יתחייב הרופא להוציא הון רב לשלם עבור המשכת מכשירי ההנשמה ושאר הטיפולים, מחויב... כפי הגדרים של הארכת חיי שעה". (עיין עוד אסיא נג-נד עמ' 29-31 וספר אסיא ז' עמ' 148 מה שכתב בביאור דעתו הרב שבתי רפפורט).

במנחת שלמה (חלק ב סי' פב אות ב [במהד' תניינא סי' פו אות א]) ובתשובתו של הגרש"י אורבך שפורסמה באסיא (נט-ס, עמ' 48, ספר אסיא יא, עמ' 5) כתב דברים דומים: "...אולם להעביר מכשיר הנשמה מחולה לאחר שהוא במצב יותר קשה או שיש לשני יותר סיכויים להצלה מסופקני מאד, כי יתכן דחשיב כאילו הראשון כבר זכה במכשיר..."

בהמשך הדברים (במנחת שלמה) כתב: "שהרי אם כבר התחילו בהצלת הטרפה - יותר נראה שאסור אז לנתק ממנו את המכוונה למען הצלת אדם שלם, כי אז זה נחשב כמעשה בידים". (בתשובתו באסיא נוספה הסתייגות: "בנוגע למכשיר הנשמה חושבני שתלוי בשיקול דעת של הרופא, ואם על פי רוב זה כבר ללא תועלת - מוטב להעביר את זה לשני", כך הועתק גם במנחת שלמה חלק ב ובשלחן שלמה והושמטה במנחת שלמה מהדורת תניינא).

חלק מדברי הגרש"י אורבך הובאו גם בנשמת אברהם (יו"ד סי' רנב ס"ק ב). ועיין עוד במאמרו של הרב פרופ' אברהם (הלכה ורפואה ב, טיפול בגוסס וקביעת המוות עמ' קפ-קצ) בשם הגרש"י אורבך, ובמה שכתב הרב פרופ' שטיינברג באנציקלופדיה הלכתית רפואית (ערך קדימויות בטיפול רפואי, עמ' 642): "יש מי שכתבו... בכל מקרה אסור לנתק אדם ממכשיר הנשמה, גם אם הוא טריפה או חיי שעה, וגם אם הדבר נעשה עבור שלם", וציין בהערה 178: "שמעתי מפי הגרש"י אורבך".

גם בתשובות והנהגות (חלק א סי' תתנח, והוא שהפנה שאלה זו לגרש"י) צידד לומר שניתוק מכשיר הנשמה הוא כהריגה, ולכן אסור לנתק אף את מי שיש לו סיכוי לחיות רק חיי שעה לטובת מי שיש לו סיכוי לחיות חיי עולם ועדיף להימנע לכתחילה מחיבור מי שאין לו סיכוי לחיי עולם למכשיר.

בציץ אליעזר (חלק יז סי' עב אות יג) כתב (בתשובה לבעל תשובות והנהגות): "ברצוני להבהיר גם זאת כי ניתוק ממכוונת ההחייאה... לא נחשב כגורם למיתה אלא כממית בידים, היות שבניתוק המכוונה הלה מת מכה ראשון. ואביא ראיה לכך מדברי אחד מהראשונים... דאפילו אם פעולת ההמתה באה עם הסרת גורם חיצוני, מכל מקום אם תהליך פעולת ההמתה מתחילה מיד עם סילוק הדבר החוצץ - אזי הגם שאיננו עושה הפעולה בגוף הדבר שממית אלא מסיר הדבר החוצץ... לא הוי זה בגדר גרמא בלבד, אלא... כרוצח". (ולכאורה חזר בו מה שכתב בחלק יג סי' פט, עיי"ש).

מתוך כך הסיק (שם אות כב): "יפה היא התקנה... שלא להשתמש במכוונת ההחייאה היחידה שברשותם כי אם עבור חולים שניתן לרפאותם ולהצילם לחיי עולם, היות ואם יתנו הטיפול במכוונת ההחייאה לזה שלחיי שעה, תדחה על ידי כך ההצלה לזה שלחיי עולם וימות, כי אז בהיות כבר החיי שעה מחובר למכוונת ההחייאה, יהא אסור לנתק את המכוונה מהלחיי שעה עבור החיי עולם".

אמנם יש לציין שמדברי הציץ אליעזר נראה שהוא רואה בניתוק מכשירים הריגה רק כש"בניתוק המכוונה הלה מת מכה ראשון... אם תהליך פעולת ההמתה מתחילה מיד עם סילוק הדבר", דברים

אלה תקפים במכשיר הנשמה, בפרט אם אין לחולה נשימה עצמונית כלל (בשונה ממצב שהמכשיר מהווה רק גיבוי לנשימה העצמונית), ברם דבריו אינם תקפים, לכאורה, בהתקנים המיועדים להזנה, החדרת תרופות, סילוק פסולת מהגוף ואולי גם לא באינקובטור.

עייין עוד בדברי הרב זילברשטיין (הובאו בקובץ עטרת שלמה ט, עמ' ק סעיף ו, ובעמ' קג - תשובות לרב פרופ' שטיינברג סעיף ה) שם דן בפג שסיכוייו לשרוד הם כ-10%, וקובע שאם כבר חיברוהו לציוד החייה - אסור לנתקו משום שהדבר נחשב להריגתו בידיים.

(לעיל הזכרנו גם את דברי שבט הלוי חלק י סי' קסז שכתב: "אם כבר התחיל לטפל באחד - אסור לעזוב אותו מכח דין הקדמה לבד", והערנו שאין ראיה מכך לנדון דידן כיון שהוא מדבר על דין הקדמה שאינו נובע מסיכויים עדיפים להצלה).

לעומת כל זאת יש לציין לדברי מו"ר הגרז"נ גולדברג (מוריה מח, אלול תשל"ח עמ' מח, והועתקו להלכה ורפואה ב, עמ' קמו-קפד ושם עמ' קצא ובעמק הלכה אסיא א, עמ' 64 ואילך) ודברי הגר"מ קליין, שהובאו בהערה הקודמת. לדעתם אין ניתוק ממכשיר הנשמה נחשב כהריגה אלא כמניעת הצלה בלבד, והוא מותר, ואף מצווה, כאשר זה נעשה כדי להציל את מי שחייו קודמים.

עייין עוד בהשגותיו של הרב לוי יצחק הלפרין על דברי הגרז"נ בעמק הלכה אסיא (שם בהערות) ובמשא ומתן שביניהם (הלכה ורפואה שם). ועייין עוד בתשובתו של הגר"מ קליין במשנה הלכות (חלק ז סי' רפז) שגם בה נקט שהפסקת ההנשמה אינה נחשבת כהריגה, אלא כהימנעות מהארכת החיים. אלא ששם הוא מסייג זאת בכך שהדבר לא יביא למוות מיידי, וכן מציין שכשהחולה מוגדר כגוסס שאסור להזיזו, אסור להוציא את צינור ההנשמה מגופו בעודו חי, אך אפשר "להפסיק את המכונה מבחוץ".

נעיר כי עמדתו של הגרש"ז אורבך בעניין אינה מוחלטת וברורה. ולשונו בתשובה אחת היא: "יותר נראה שאסור", ובתשובה השניה: "מסופקני... יתכן", ובהמשך תשובה זו הוא כותב: "אין אני קובע מסמרים בכל מה שכתבתי, כי השאלות הן חמורות מאד, ואינני יודע ראיות ברורות". בתשובתו המקורית של הגרש"ז אורבך שהופנתה לפרופ' שמעון גליק ופורסמה באסיא (נט-ס עמ' 48, ספר אסיא יא עמ' 5, וראה שם צילום כתב היד המקורי), במנחת שלמה (חלק ב סי' פב אות ב) ובשלחן שלמה (ערכי רפואה חלק ב, ערך מכשיר הנשמה עמ' טז) כתב: "בנוגע למכשיר הנשמה חושבני שתלוי בשיקול דעת של הרופא, ואם על פי רוב זה כבר ללא תועלת - מוטב להעביר את זה לשני". מדברים אלה נראה לכאורה שאם סיכויי ההצלה של הראשון הם נמוכים, וכל שכן אם הם נמוכים מאוד - מותר לנתקו ממכשיר ההנשמה לטובת חולה אחר, והדברים שכתב לאסור מתייחסים למצב שבו גם לגבי החולה הראשון אי אפשר לקבוע ש"על פי רוב זה כבר ללא תועלת", אלא שסיכוייו של השני עדיפים.

יתכן שכשכתב: "יותר נראה שאסור אז לנתק... כי אז זה נחשב כמעשה בידיים" התייחס למצב שבו צפוי הראשון למות מיד כשינותק מהמכשיר, ונמצא שיש תועלת בהנשמה, לפחות למניעת המוות המיידי, ואילו בתשובתו השניה התייחס למצב שאינו כזה.

(גם המשנה הלכות מחלק בין מצבים אלה, וכן הגרז"נ. אך לדעת הגרז"נ כשהראשון הוא טריפה - מותר לנתקו לטובת הטיפול בשני גם אם הדבר יגרום למוותו המיידי, ורק אם אפשר למנוע זאת עדיף).

יתר על כן בתשובתו של הגרש"ז אורבך לרב פרופ' אברהם (ספר אסיא ז, עמ' 148ב) כתב לגבי ניתוק מכונת הנשמה במצב של מוות מוחי: "מכיון שאת המכשיר רק שמו הרופאים, יש לראותו כאילו הוא רק מאריך את סוף הגסיסה ומעכב את הנשמה לצאת מן הגוף, ולכן מותר להסיר אותו". וכך סיכם הרב פרופ' אברהם בשמו (נשמת אברהם חלק ד יו"ד סי' שלט ס"ק א ובמהדורת תשס"ז יו"ד שם ס"ק ב): "מכיון שהוא מוגדר כגוסס ואין שום סיכוי שיחלים או שינשום שוב בכוחות עצמו - מותר להפסיק את מכונת ההנשמה שמעכבת את נשמתו מלצאת מגופו... בתנאי שיודעים בודאות מוחלטת שמוחו אינו מקבל שום הספקת דם".

כך הובא משמו גם בשלחן שלמה (שם עמ' יח): "שאם יהיה פעם בירור גמור על המוח והגזע שהם הרוסים דשפיר מותר להפסיק את ההנשמה... מפני שהמכשיר רק מעכב את יציאת הנפש...".

ברור אם כן שלדעתו בתשובה זו הפסקת ההנשמה אינה רציחה אלא רק הסרת המונע. יש להדגיש שתשובה זו היא משנתו האחרונה של הגרש"ז, שכן תשובה זו היא משנת תשנ"ג, כפי שציין הרב פרופ' אברהם שם, והתשובה שבה כתב: "נראה... שאז זה נחשב כמעשה בידיים" היא משנת תשמ"ה. אמנם בשלחן שלמה הוסיף העורך רש"ב לייזרזון את התיבות: "במקרה זה" לפני הקביעה ש"המכשיר רק מעכב...", ובכך ביקש כנראה לבאר מדוע ההיתר לנתק את המכשירים מותנה ב"בירור על המוח והגזע שהם כבר הרוסים", ואולי אף יישב את הדברים עם דברי הגרש"ז בשאר המקומות. אולם הוספה זו תמוהה, מפני שאין כל סיבה לראות בניתוק המכונה במקרה זה רק הסרת דבר המעכב את המוות ובמצב אחר הריגה ממש. אדרבה, אם יש לחלק בין המקרים אזי החילוק הוא בין מצב זה שבו ברור שהמוות יהיה מיידי עם ניתוק המכשיר ובין מצב שבו יתכן שהמוות לא יהיה

מייד. לכן ברור שמסקנת הגרש"ז אוירבך היא שניתוק מכוונת ההנשמה לעולם אינו הריגה, אלא הסרת המניעה. והסיבה שההיתר מותנה ב"בירור על המוח והגזע שהם כבר הרוסים" היא משום שבדרך כלל רק במצב של גוסס מותר להימנע מהארכת החיים. מכאן שאם יש סיבה אחרת המצדיקה הימנעות מהארכת החיים, כגון שאנו רוצים להציל חולה בעל סיכויים לחיי עולם - יש מקום להתיר ניתוק המכשירים אף ללא תנאי זה (וכדברי הגרש"ז בתשובתו לפרופ' גליק). וגם אם נאסור זאת אין הדבר בגדר רציחה וכדו', אלא מניעת הצלה, שנחשב לגביה מעין עוסק במצווה או איסור מנימוקים אחרים. וממילא יש יותר מקום להקל אם ישנה מחלוקת או ספק בכך.

נציין עוד שלפי מה שכתב בנשמת אברהם (שם) בשם הגר"ש אלישיב: "כל עוד שלא ברור שחולה כזה מוגדר כגוסס - אין להפסיק את מכוונת ההנשמה", משמע שגם הוא סבור שדין הפסקת המכונה הוא כהסרת דבר המונע את המוות ולא כהריגה (אלא שלגופו של עניין הוא סובר שהסרת מונע זו מותרת רק בגוסס, ומפקפק בהגדרת מי שמת מוות מוחי כגוסס), זאת בניגוד לשמועה שהביא הרב ד"ר מרדכי הלפרין באסיא (פא- פב, עמ' 99 ואילך, ספר אסיא יא עמ' 332 ואילך, סוף סעיף ו בשאלה) שלפיה דעתו היא כדעת האגרות משה.

(לעצם הסברה לחלק בין גוסס לחיי שעה של חולה סופני אחר הסובל, שיש להאריך את חייו לפי דעה זו למרות סבלו עיין גם בקריינא דאגרתא מכתב קצ, שכתב: "ואולי גוסס שאני", כדי ליישב את הסברה שיש להתאמץ בהארכת חיי שעה של סבל, בניגוד להלכה האמורה בגוסס. אולם מדבריו נראה שהוא עצמו אינו מצדד בהבחנה זו, ולדעתו גם בחולה סופני אחר אין להאריך חיי סבל שלו). עיין עוד בספר עשה לך רב (חלק ה סי' כט) שגם הוא התיר לנתק חולה הנוטה למות ממכוונת ההנשמה במצבים שבהם הותרה הסרת המונע, הרב ברוך יהושע ירחמיאל רבינוביץ (הובאו דבריו בספר אסיא א עמ' 197-198) נוקט גם הוא שניתוק המכשירים אינו אלא הסרת המונע, אף במצב שבו החולה ימות מיד עם ניתוק המכשירים.

הרב פנחס ברוך טולידאנו (ברקאי ד תשמ"ז, שו"ת בעניין חולה מסוכן, עמ' 53 ואילך) סבור אמנם שכל עוד יש סיכוי להחזרת נשימה עצמונית קיימת חובת הצלה, אך כשאין סיכוי לכך הוא מתיר את ניתוק המכשירים משום שאין זו הריגה אלא הסרת דבר המונע את המוות.

[אמנם יש להעיר שבסוף דבריו כתב שכדעתו נקט הציץ אליעזר בתשובתו (חלק יג סי' פט). ואף על פי שכך נראה מדברי הציץ אליעזר שם, ובתשובה אחרת (חלק יד סי' פ) ביאר, בדומה לרב טולידאנו, שהדברים מתייחסים רק למצב שבו אין כל סיכוי לנשימה עצמונית, שכן במצב אחר קיימת לדעתו חובת הצלה, מכל מקום בתשובתו הנ"ל שבחלק יז חזר בו והגדיר את ניתוק ההנשמה כהריגה בידים, אלא שאף אם חזר בו והסיק שהניתוק אסור מכל מקום לא חזר בו מכך שאין חובה לחברו, וכן אפשר לחברו למכשירים מתחילה באופן שייפסקו לאחר זמן על ידי שעון.

עוד נעיר כי נראה ברור שבתשובתו שבחלק יז לא יעץ כך לא מפני שחזר בו מעצה זו, אלא יתכן שסבר שעצה זו אינה מעשית במקרה שעליו נשאל, שם הובע חשש שאם הטרפה יחובר למכשירי הנשמה יאבקו בני משפחתו בהחלטה לנתקו אחר כך לטובת חולה אחר].

ממילא נראה שגם לדעתם המשך פעולת המכשירים הוא הצלה, והפסקתם לטובת חולה אחר אינה אפילו גרמא של רציחה ואינה תלויה אלא בדיני הקדימה בהצלה בלבד.

נציין גם לדברי הרב משה הרשלר (הלכה ורפואה ב תשמ"א, חיוב הצלה בחולים ומסוכנים, פרק ב סעיף ד-ה, ופרק ג סעיף ו-ז) שגם הוא כתב שיש לחשוש לכך שניתוק המכשיר דינו כהריגה ולא כהסרת המונע (ולכן אסור אפילו בגוסס. אך העלה סברה להקל יותר בטרפה כאשר המטרה היא הצלת מי שיש לו סיכוי לחיות חיי עולם. (הוא מציין שידון בעניין זה "בפרק רביעי אות ו", אולם הדברים חסרים מן הספר). ובהמשך דבריו התלבט בכך בנוגע לגוסס, ומסכם: "צריך הרבה ישוב בדבר". עוד כתב שאף "אם נתרוקן מיכל החמצן או שקית ההזנה ויש להחליף ולתת במקומם אחרים... נראה שיש לזה דין כאילו באו שניהם ביחד, שיש להעדיף את מי שיש לו סיכוי להבריא", ואף לגבי זה כתב "צריך להתישב בזה הרבה כדי לקבוע הלכה בזה". גם במקום אחר (הלכה ורפואה ד תשמ"ה, עמ' פד) הוא כותב: "...שאם יש מיתקן של הנשמה מלאכותית שצמוד לחולה אף שאין לו אלא חיי שעה - אין להוריד ממנו כדי להציל אפילו לחיי עולם... מיהו אם נתרוקן מיכל החמצן וכדומה ויש להחליף ולהביא אחר אפשר... ויש להציל הודאי שדוחה הספק, וצריך להתישב בכל זה...".

מאחר שכפי העולה מן האמור נושא זה של ניתוק מכשירים שנוי במחלוקת גדולה בפוסקים, כאשר המחמירים יש מהם הרואים בכך עבירה של רציחה, קשה להקל בדבר, ויש להורות שאין לנתק מכשירי הנשמה וכדומה מפג שיש עדיין לו סיכוי לחיות, גם אם מטרת הניתוק היא להצלת אחר שסיכוייו טובים יותר.

אמנם בפג שאין לו לחיות אלא חיי שעה בלבד נראה שמותר לנתקו משום שדינו כנפל גמור, ראה להלן בהערה הבאה.

ברם כאשר המכשיר מפסיק את פעולתו ממילא או שבהכרח להפסיקו לשם הטיפול בפג זה עצמו -

לרוב הדעות אין חובה לחברו מחדש למכשיר כאשר ישנו אחר שסיכויי הצלתו עדיפים, ואף מצווה להעדיף את חיי השני. לכן יש להורות כך, מפני שדעת האגרות משה האוסר זאת במפורש היא דעת יחיד, ומלבדו הרב הרש"ר מסתפק ונוטה להתיר ולשאיר הדעות מותר או אף חובה לעשות כן. כך עולה גם מנימוקייהם של האוסרים את הפסקת המכשיר במקרים שאינם שייכים במצב זה. ואף שהגרש"ז אוירבך כתב "מסופקני... יתכן דחשיב כאילו הראשון כבר זכה במכשיר", מכל מקום מכך שלא אסר אלא ניתוק והעברה של המכשיר, נראה שלדעתו החולה זוכה במכשיר רק כל עוד המכשיר פועל ברצף ומחובר לחולה, אך לא לכל זמן שיוזקק לו כדעת האגרות משה. גם מה שהתיר לנתק את המכשיר לטובת חולה אחר אם "על פי רוב אין בכך תועלת" מלמד על כך שזכיה זו מוגבלת, שהרי אם היה סובר כדעת האגרות משה היה אסור להפקיע את זכותו של החולה כל עוד שיש סיכוי כלשהו שהוא זקוק למכשיר. ואין צריך לומר שלדעת המתירים אף לנתק את המכשיר מהחולה הראשון לטובת השני שיתירו את הדבר כאשר פעולת המכשיר נפסקת.

(עיי' גם בשו"ת במראה הבזק חלק ו' סי' עט הערה 7 שם ציינו נפקא מינה זו בין דעת האגרות משה לדעת הגרש"ז אוירבך, שכאמור היא גם דעת רוב הפוסקים בנקודה זו).

מה גם שנימוקו של האגרות משה אינו משום חשש איסור רציחה, אלא מחמת הגדרת הראשון כמי שזכה בשימוש במכשיר. כיון שאף לדעתו אין בבסיס הדברים אלא קניין או שיעבוד שנוגע לכאורה לאיסור גזל, הרי שבממון הולכים אחר הרוב. (ואף על פי שאיסור גזל הוא חמור, וייתכן שאף אינו ניתן אף בפיקוח נפש כאשר אי אפשר להחזיר את הגזל, מכל מקום ודאי שאינו חמור כאיסור רציחה).

[נראה גם שאין מקום לטעון "קים לי" כדעת האגרות משה ולהשאיר את המכשיר אצל הראשון, שכן אין הוא מוחזק במכשיר לאחר ניתוקו, ועוד שאין אומרים "קים לי" כפוסק יחיד, עיי' מהרי"ק (סי' קמג), ועל פיו פסקו הרדב"ז (חלק א' סי' תד), המהריב"ל (חלק א' סי' צא וחלק ב' סי' מא, מז ו-פב), המהרש"ם (אבן העזר סי' קפא וח"מ סי' יח, לט, סא, סד ו-צז), תקפו כהן (סי' עב ו-קכג ובש"ך ח"מ סי' ס"ק יב), כנסת הגדולה (ח"מ סי' כה, הגהות בית יוסף, כללי הקים לי סעיף טו), חכם צבי (סי' קלב), תומים (קיצור תקפו כהן, קכג-קכד), שבות יעקב (כללי הקים לי סוף חלק ב, אות ה ובביאורים אות טז) נודע ביהודה (קמא אבן העזר סי' סח וח"מ סי' לא), קצות החושן (סי' עב ס"ק ט), ונתיבות המשפט (קיצור כללי התפיסה ס"ק כ ועוד)].

לאחר שעיקר הדין מוכרע בדיני ממונות שאין כאן קניין ושעבוד של הציוד הרפואי לחולה הראשון, ממילא אין כאן גזלה של זכותו להצלה (שמכוחה היה מקום לומר שחיי קודמים) או עבירה על "לא תעמוד על דם רעך" וכו' (שבהן אולי היה מקום להחמיר יותר), ואין צורך לדון בהן. בנוסף יש לומר שאם מגדירים מראש את מסירת המכשיר לראשון כמסירתו לזמן מוגבל (ראה לעיל הערה 34 על פי הצעת הגר"מ קליין) עד שיהיה אחר הקודם לו, יתכן שאין כלל מקום לסברת האגרות משה.

(ועיי' מה שכתבנו שם עוד שאם ההשתעבדות לטיפול בראשון מבוססת על כך שהתחילו במצוות ההצלה, ועל עיקרון הדומה לכלל האמור בהשבת אבדה "הכישא - נתחייב בה" - אזי יש מקום לומר שאפשר להגדיר מראש שההצלה מיועדת להימשך רק עד למצב שבו תהיה סיבה הלכתית להפסיקה, דהיינו לטובת מי שיש לו דין קדימה. וכעין שיטת הרא"ש והרמ"א באבדה שנמצאה בשדה והיא לפי כבודו בשדה, אך לא בעיר).

מכוח היתר זה הוצע הפתרון של חיבור המכשירים לשעון וכדומה, הצעה זו מבוססת על הצעותיהם של הציץ אליעזר (חלק יג סי' פט אות יד) והתשובות והנהגות (חלק א' סי' תתנח) שהביא עצה זו בשם הרב זילברשטיין והסכים עמו. דברים דומים כתב הרב זילברשטיין (עטרת שלמה ט, עמ' קג, תשובות לרב פרוץ' שטיינברג, סעיף ו).

עוד יש לציין בהקשר זה את פנייתו של הרב ד"ר מרדכי הלפרין לרב יהושע נויבירט ולרב אביגדור נבנצל (בחדש מרחשוון תשס"ב). השאלה והתשובות מופיעות באסיא פא-פב, עמ' 99 ואילך, ספר אסיא יא עמ' 332 ואילך) בעניין אדם החולה במחלת ALS, ושם שאל האם מותר במקרים כעין אלה לחבר את החולה למכשיר הנשמה עם שעון באופן שכבר קודם לחיבור החולה למכשיר הנשמה המכשיר יהיה מכוון להפסיק את פעולתו בזמן מסוים. כשהמכשיר יפסיק לפעול מצבו של החולה יהיה שוב כפי שהיה לפני החיבור הזמני, ואפשר יהיה לדון אם להפעיל את המכשיר או להימנע מהפעלה חוזרת.

תשובת הרב נבנצל הייתה שאם החולה מתעקש - מותר לחברו למכשיר הנשמה עם שעון או באופן שאפשר להוציא את הצינור מפיו לאחר הפסקת הפעולה על ידי השעון ואפשר לסמוך על הרופאים שיעשו זאת.

(ההתנייה האחרונה באה בגלל חשש שהיוותרות הצינור בשעה שאין המכשיר פועל מקשה על הנשימה ועלולה להוות זרז פעיל למוות. בהעדר חשש זה - לא קיימת ההתנייה).

הרב נויבירט התיר אף ללא התניה נוספת, וכתב: "ביום טוב (=שהבערה מותרת בו, אך לא כיבוי) מותר להוסיף שמן למנורה גם אם ידוע שבעבור זמן הנר יכבה, וכן שעון-שבת מותר לשנות את

(כולל מי שמופיע בסעיפים יב-יג) שמצבו התדרדר (למעין המצב המתואר בסעיפים ח-י) יש לנהוג בו כאמור בסעיף הקודם³⁶, ואם אפסו סיכויי לגמרי - מותר אף לנתק ממנו מכשירי הנשמה וציוד הזנה אם הם דרושים לפג אחר או אם סבורים שהמשך פעילותם גורמת לפג סבל³⁷.

מחוגיו להאריך את זמן ההפעלה (=ואין זה נחשב גרמא לכיבוי לאחר זמן). על פי זה, כל שמוסיף אויר (=מחבר מכשיר הנשמה לזמן קצוב מראש) מבלי לעשות פעולת ההפסקה (=שנעשית מאליה בתום הזמן) תבוא עליו ברכה, ולכאורה גם אין צורך להתנות להוציא את הצינורית מן הפה...". יש לציין שרעיון זה מתאים גם ל"חוק החולה הנוטה למות", המבחין בסעיף 21 בין הפסקת "טיפול רפואי רציף" להימנעות מחידוש "טיפול רפואי מחזורי", ומגדיר (בסעיף 3, הגדרות) "טיפול רפואי מחזורי" כ"טיפול הניתן באופן מחזורי ובהפסקות" או כ"טיפול שתוכנן מראש באמצעים טכנולוגיים מתאימים, להינתן כטיפול רפואי מחזורי, למרות שעל פי טיבו הוא היה ניתן באופן מתמשך וללא הפסקות".

עם זאת נציין שבדרך כלל אין כיום בארץ בעיה של מחסור בציוד בפגיות, אלא מחסור בכח אדם. לכן על פי רוב אין משמעות מעשית לדיון בניתוק מכשירים וציוד מפג אחד לטובת האחר, אלא לדיון שהארכנו בו לעיל הערה קודמת בעניין עזיבת האדם המטפל בפג אחד לטובת טיפול בחברו.

³⁶ כיון שכעת אין חובת טיפול בפג, ממילא אפשר גם להפסיק את הטיפול. זו גם עמדתו של הרב פרופ' שטיינברג כפי שכתב בתשובתו לפנייתנו. אמנם לדעת האגרות משה (חוי"מ חלק ב סי' עג אות ב, הובאו דבריו בהערות הקודמות) גם כשאין חובה לטפל בחולה מסוים משום שיש אחרים הקודמים לו, אם התחילו לטפל בו "כבר זכה בהמקום... קנה במה שהוא שם להיות שם הזמן שצריך להיות שם והשעבודים שיש על בית החולים והרופאים דשם לרפאותו". אך למעשה נראה שהדבר מותר משתי סיבות:

א. מאחר שרוב הפוסקים אינם סוברים כחידושו זה של האגרות משה ויש להורות כדעתם, בפרט לאור העובדה שנימוקו של האגרות משה הוא ביסודו בדיני של זכויות וקניינים, שבו ודאי שאין חובה להורות כדעת יחיד.

ב. נראה שגם האגרות משה מודה בנדון זה. שכן דבריו נאמרו בחולה שמעיקר הדין יש לטפל בו אלא שלאחר יש זכות קדימה, ובזה יש מקום לומר שזכה הראשון במיכשור לאחר שהחלו את הטיפול, אך מי שמפני מצבו הרפואי אין כלל חובה לטפל בו או אף עדיף להימנע מכך – אין סיבה לראותו כמי שזכה בזכות לקבל את הטיפול. גם לשונו של האגרות משה היא: "קנה... להיות שם הזמן שצריך... לרפאותו", ומשמעות הדברים היא שקנה את הטיפול במשך "הזמן (והטיפול) שצריך" מצד מצבו שלו בלי להתחשב בחולים אחרים. אך מי שסיכויי לשרוד אפסיים או שעתיד לסבול אם ישרוד, מניין לנו לכלול את המשך הטיפול בו כ"צריך"? עם זאת ניתוק אקטיבי ממכשירי הנשמה וכדומה אסור גם במצב כזה לפי הדעות הרואות בכך הריגה (ראה לעיל בהערה הקודמת) ולכן יש להחמיר בכך, וכל שכן שאסור לקצר את חייו באופן אקטיבי (ועיין לעיל הערה 25).

בעניין ההזנה, לעיל (הערה 22) הסברנו שכשאין חובה לטפל בפג אין חובה אף לדאוג להזנתו. אך יש מקום לחלק בין מניעת האכלה גרידא, הכוללת אי חיבור לאינפוזיה או הימנעות מהחלפת השקית שנתרוקנה בשקית מלאה לבין ניתוק אינפוזיה המחוברת לגופו של החולה או נטילת הנוזלים ממנה. יש מקום לראות פעולה שכזו כמניעה אקטיבית של מזון שהחולה היה עתיד לקבלו לגופו ללא סיוע נוסף מצד הצוות הרפואי.

(עיין עוד בוויכוח בין מו"ר הגרז"נ גולדברג לרב לוי יצחק הלפרין [עמק הלכה - אסיא א, עמ' 64 ואילך], והלכה ורפואה ב, עמ' קמו-קפד), שם דנו גם בשאלה האם מי שלקח או שרף את מאכלו של חברו שווה למי ש"כפתו עד שמת ברעב" שפטור [סנהדרין עז ע"א, רמב"ם הלכות רוצח ג, י] או שיש לחלק ביניהם. גם לדברי הגרז"נ, יתכן שנטילת אוכל שכבר מחובר לגוף החולה על ידי צינורות ההזנה חמור יותר. כיון שגם שהאוכל היה מגיע אליו ממילא בלא שום מעשה, ויש מקום לראות זאת כאילו כבר הגיע האוכל לגופו, בניגוד למצב שבו נדרשת פעולת האכילה עצמה. ברם גם בדברי הרב הלפרין הנדון שם הוא לקיחת אוכל השייך לאדם זה, והוא מודה שהנמנע לתת אוכל שלו אינו אלא נמנע מהצלה).

לכן יש לנהוג בהזנה המלאכותית בדומה למה שאמרנו בעניין הנשמה. דהיינו שלא לחבר במצב זה ולא להחליף שקיות הזנה, אך לא לנתק את המכשירים המחברים כבר. הימנעות מהזנה עשויה להביא לסבל של רעב, אך המשך ההזנה והארכת החיים על ידה עלולים לגרום להארכת סבל אחר (כנ"ל הערה 22). לכן על הצוות הרפואי לשקול לגופו של מקרה מה הדרך העדיפה ביותר למזער את הסבל.

³⁷ אם אפסו סיכויי ההשרדות יש לסמוך על האמור בנשמת אברהם (מהד' תשס"ז, יו"ד סי' שלט

טז. בכל מדינה יש לבדוק שהוראות אלה, המתירות להפסיק טיפול, אינן סותרות את החוק הפלילי שבאותו מקום.³⁸

יז. כאשר מדובר בבית חולים המעסיק רב פוסק, פסיקותיו של הרב המרא דאתרא מתגברות על האמור בתשובה זו.³⁹ לפירוט בדבר יישומה של הוראה זו עיין כאן בהערה.⁴⁰

ס"ק ז) לגבי תינוק שנולד עם בעיה בהתפתחות כלי הדם הריאתיים, וכל הטיפולים האפשריים נכשלו: "שמעתי מהגרש"י אורבך זצ"ל שכיון שלתינוק זה אין חזקת חיים, וכל החיים שלו הם חיים מלאכותיים בלבד שניתנו לו על ידי הרופאים - מותר להם גם לנתק אותו מהמכשיר כשברור ובטוח שאין לו כל סיכוי להתרפא. וכן שמעתי מהגרש"י אלישיב שליט"א שלתינוק זה יש דין של נפל, ולכן במצב כזה מותר לנתק אותו גם כשאין תינוק אחר שמחכה למכשיר".

דברים אלה אמורים בתינוק שנולד לתשעה חודשים שאינו מוגדר בדרך כלל כנפל (ועיין לעיל הערה 16), אלא שמצבו הנוכחי הוא שהוא חסר סיכוי לחיות, וקל וחומר בפג שוודאי דינו כבן שמונה שבזמן חז"ל, ואף גרוע ממנו. לכל זה יש לצרף את דעת הפוסקים שהתירו ניתוק מכשירי הנשמה מכל גוסס או אף חולה סופני שאינו גוסס אלא שחיווהם חיי שעה והוא סובל (עיין בהערה הקודמת).

אמנם לפי הדעות שניתוק המכשירים כמוהו כהריגה בידיים (אגרות משה, צ"ץ אליעזר ותשובות והנהגות) לכאורה גם כאן קיים איסור זה. אך יש סוברים (לעיל הערה 25) שבנפל גמור הדבר מותר גם לדעות אלה. ואף שלמעשה אין לסמוך על סברה זו נראה שאפשר לצרפה כאן, ולא לחוש בדין נפל לדעת המחמירים בניתוק מכשירים. ולפחות יש להתיר כשיש פג אחר הזקוק למכשיר או כאשר פג זה סובל מאד.

³⁸ שכן ברור שהפסקת טיפול רפואי וניתוק ממכשירים בניגוד לחוק תתפרש באותו מקום כרציחה. עשיית מעשה כזה על ידי יהודי יש בו משום חילול השם ואולי גם עלול לגרום סכנה ליהודים אחרים.

³⁹ העיקרון של פסיקה על פי הוראת מרא דאתרא מבוסס על כמה מקומות בתלמוד. "באתריה דרב לא איבעי ליה למיעבד הכי" (שבת יט ע"ב). "רבי אבהו כי איקלע לאתריה דר' יהושע בן לוי מטלטל שרגא, וכי איקלע לאתריה דר' יוחנן לא הוה מטלטל" (שבת מו ע"א ויבמות יד ע"א). "במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת, במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין עוף בחלב" (שבת קל ע"א וחולין קטז ע"א). "ולדרוש להו, דהא שמואל כרבי שמעון סבירא ליה... אתריה דרב הוה" (פסחים ל ע"א).

מן הדברים עולה שעיקרון זה תקף הן בפסיקה לחומרה והן בפסיקה לקולא ואפילו באיסורי תורה, ואף כאשר עמדתו של המרא דאתרא היא דעת יחיד.

עיקרון זה שימש את הפוסקים כבסיס לקבלת את פסיקותיו של פוסק מסוים במקומות מוגדרים, ובכך הורחב העיקרון של מרא דאתרא גם למי שהוחלט להתייחס אליו כאל מרא דאתרא ואף אם מדובר בפוסק שנסתלק כבר לבית עולמו, ואף אם לא כיהן כלל ברבנות באותו מקום. עיין בשו"ת הרשב"א (חלק א סי' רנג) שקבע: "אבל אם היה רב אחד במקום ולמדס הן הולכים אחר דבריו... ואף על פי שהוא... דאורייתא... והנה במקומו של רבי אליעזר... ולא מיחו בידם חכמים לפי שהן עושין כדברי רבן... כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים...". וראה גם יכין ובועז (חלק ב סי' כג), אבקת רוכל (סי' לב) ועוד.

אמנם בשו"ת מהריב"ל (חלק א סי' עה), אחרי שדן בדברי הרשב"א, הסיק שהסכמה לפסוק כפוסק אחד אפשרית רק בדיני ממונות, אך באיסור והיתר "דווקא בזמן הגמרא... וכל עיר ועיר היו מחוייבים בכבוד מלמדס, הולכים אחר אותו רב, אבל בזמנינו אנו מחוייבים בשל תורה ללכת אחר המחמיר". גם מדברי שו"ת זכרון יהודה לר' יהודה בן הרא"ש (סי' נד) משמע שסובר שאי אפשר לתקן תקנה שרירותית לפסוק תמיד כפוסק מסוים.

אבל מדברי הראשונים הנ"ל ומהנהג שהתקבל בפועל בכל קהילות ישראל (שנהגו לפסוק כדעת הרמב"ם, השולחן ערוך או הרמ"א ולא חששו לדעות החולקות) משמע שלא קיבלו חילוק זה. יתר על כן יתכן שגם דברי מהריב"ל עצמו לא נאמרו אלא ביחס לקבלה שרירותית של מי שאינו מכהן ואף לא כיהן בפועל כרב באותו המקום. לעומת זאת מי שמשמש בפועל כמרא דאתרא - פסקיו מחייבים את מי שנמצא באותו המקום, כעין המצב שהיה בזמן הגמרא "שבכל עיר ועיר היה להם רב אחד שהיה מלמדס" (שו"ת מהריב"ל שם), בפרט כאשר אין הוא חולק על הוראות "כל הפוסקים והרבנים אשר מימיהם אנו שותים" (שם), אלא על הוראותיהם של רבנים אחרים בני זמנו.

ביחס לדברי הזכרון יהודה כבר כתב הקובץ שיעורים (חלק א אות רעג) שיש לחלק בין קבלת פוסק מסוים בחייו, שהיא מבוססת על הסוגיות הנ"ל, לבין קבלת פסקיו לאחר מותו, כאשר כבר אי אפשר לוודא שהוא היה עומד בדעתו לאחר שמיעת דעות החולקים.

בנוסף אפשר לבאר את דברי הזכרון יהודה כמתייחסים רק לדיני ממונות (שבהם עוסקת תשובתו, ועליהם מוסבים גם דברי אביו הרא"ש המובאים שם) ובאופן שבעלי הדין לא נתרצו לנהוג כדברי

פוסק מסוים, אלא שרצו חכמי העיר ודייניה לתקן כך בלי הסכמת כל אנשי העיר. ולהבדיל מדיני איסור והיתר שבהם אין בעל דין המהווה צד בעניין ורשאי להתנגד לפסיקה על פי דעה מסוימת דווקא, וכן להבדיל מקבלת פוסק או רב על דעת הציבור כולו (מתחילה או כאשר הציבור כולו מתחייב לנהוג כהוראותיו לאחר מכן. קבלה כזו מועילה אף בדיני ממונות לכל הדעות, ולדעת מהריב"ל יש לקבלה זו בדיני ממונות בסיס איתן יותר מבאיסור והיתר).

את ההסבר ההלכתי לפסיקה על פי הוראותיו של מרא דאתרא אף כאשר פסיקתו היא לקולא ועומדת בניגוד לדעת אחרים ואף בניגוד לדעת הרוב כתב הקובץ שיעורים: "כמו שכל ישראל חייבין לשמוע בקול הבית דין הגדול שבלשכת הגזית מפני שהוא בית דין על כל ישראל, וכל השבט חייב לשמוע לבית דין של אותו השבט... חייב לשמוע לבית דין שבעירו, דכח בית דין שבעיר אחת על כל בני העיר הוא ככח בית דין הגדול על כל ישראל".

לחיזוק השוואה זו הביא את דברי הרשב"א (תשובות המיוחסות לרמב"ן סי' רפ) שכתב: "כל ציבור רשאים לגדור ולתקן בעירם כמו בית דין הגדול על כל ישראל", והסביר הקובץ שיעורים: "שאם הסכימו למנות עליהן חכם פלוני לרב עליהן נעשה רבן, וחייבים לשמוע להוראותיו".

לדברים אלה אפשר למצוא מקור כבר בדברי הריטב"א (שבת קל ע"א) שכתב בשם הראב"ד על מה שאמרו הגמרא שם: "עיר אחת היתה בארץ ישראל שהיו עושין כרבי אליעזר, והיו מתים בזמן. ולא עוד אלא שפעם אחת גזרה מלכות הרשעה גזרה על ישראל על המילה, ועל אותה העיר לא גזרה", כתב שם: "להודיעך השכר שנותן הקב"ה על קיום לאו ד'לא תסור', דכיון דר' אליעזר ראוי להוראה היה, וכל זמן שלא נפסקה הלכה רשאים לעשות... ובמקומו היו עושין כמותו לקיים 'לא תסור'... קבלו השכר הזה...". כלומר הציות להוראת מרא דאתרא כלול, לדעת הראב"ד, בציווי התורה "לא תסור" שעיקרו הוא ש"חייבין לשמוע בקול בית דין הגדול" (רמב"ם ספר המצוות עשה קעד, ספר החינוך מצווה תצה).

מלשון הגמרא שאמרו: "עיר אחת היתה שהיו עושין כרבי אליעזר", ולא אמרו: "עירו של רבי אליעזר" או: "לוד", מקום מושבו של ר' אליעזר (ראה סנהדרין לב ע"ב: "אחר רבי אליעזר ללוד") אפשר, לכאורה, להביא סיוע לסברה שיש לקבל את הוראותיו של חכם מסוים גם במקום שאינו מקומו ממש.

ברם מדברי מהריב"ל (שם) משמע שיסוד דין מרא דאתרא הוא: "כבוד מלמדם", ולכאורה יש להקשות כיצד שיקול זה גובר על הכלל "ספיקא דאורייתא לחומרא", ועל הכלל "הלכה כרבים"? והרי "במקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב" (ברכות יט ע"ב)?

נראה לבאר שמה שאמרו: "אין חולקין כבוד לרב" – זה מתייחס לגינוני כבוד, כגון קימה, הידור וההימנעות מהוראה בפניו וכו', ועליהם נאמר: "במקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב", ראה למשל עירובין (סג ע"א) שם אמרו שיש לתלמיד לנדות אדם אחר בפני רבו במקום של חילול ה', ובסנהדרין (פב ע"א) אמרו שיכול להורות הוראה בפניו גם כשנתעלמה ממנו הלכה, ובשבועות (ל ע"ב) אמרו שחייב הרב להעיד בפני בית דין שפחותין ממנו. עיקר טעמו של דבר הוא מפני ש"אתה ורבך חייבין בכבודי".

לעומת זאת הכבוד המוזכר בדברי מהריב"ל הוא נשמת אפה של ההלכה, שהציבור ישמע לפסקי הרב ולא תנתן תורת כל אחד בידו להחליט כאילו דעה ראוי לפסוק. וכדי למעט במחלוקות ולא יעברו על האיסור "לא תתגודדו" – לא תעשו אגודות אגודות" (יבמות יד ע"א). ואם לא "יחלקו כבוד לרב" הרי שיהיה "חילול השם" בעשיית התורה כשתי תורות.

כעין זה משמע מדברי הראשונים שביארו שטעם המצוות "אחרי רבים להטות" ו"לא תסור" הוא כדי שלא תעשה התורה כשתי תורות (ספר החינוך מצוות עח ו-תעו ודרשות הר"ן דרוש יב), וכן הסבירו ראשונים אחרים את האיסור של עשיית אגודות אגודות (רשב"א וריטב"א מגילה ב ע"א ויבמות יד ע"א, רא"ש יבמות פרק א סי' ט, הקדמת המאירי לספרו מגן אבות ד"ה וכן אולי, רבינו ירוחם תולדות אדם וחוה, נתיב ב, חלק ה, כג, א. ועיין עוד ברש"י סוכה מד ע"א ד"ה לדידהו נמי).

אמנם ייתכנו מצבים חריגים שבהם אין לקבל את הוראת מרא דאתרא (עיין שו"ת נאמן שמואל סי' לא ושו"ת ריח שדה סי' כ, הובאו דבריהם בברכי יוסף יו"ד סי' רמב ס"ק יא), אולם אלה מצבים שבהם ישנה הסכמה כללית בין פוסקים שגדולים יותר מהרב המקומי שטעות בידו, והם אף מוכיחים את דבריהם מהש"ס והפוסקים, במקרה כזה אין הרב יכול לחלוק עליהם. לעומת זאת במצבים הרגילים שבהם הדברים שנויים במחלוקת, ובהם המרא דאתרא אינו עומד יחידי נגד כל הפוסקים, ואף אם הוא יחידי מכל מקום הוא גדול וראוי לחלוק עליהם, ובמקרה הנדון אין הוכחות חד משמעיות מהש"ס והפוסקים לאחד מן הצדדים – יש לפסוק כמותו במקומו אף בשאלות הנוגעות לאיסורי תורה.

גם ערוך השלחן (יו"ד סי' רמב, כט) כתב בפשטות שאין לחלוק על מרא דאתרא, ועיין דברי מרן הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' ו אות י).

עיקרון זה של קבלת הוראות המרא דאתרא היה אבן יסוד של הפסיקה בכל קהילות ישראל, ויש להצר על החלשות עקרון זה בדורות האחרונים. על כל פנים במקום שבו יש מרא דאתרא והוראותיו מקוימות בדרך כלל - ודאי שיש לחזק מגמה זו ולא לסטות מפסיקותיו.

⁴⁰ פסיקותיו מחייבות לקולא ולחומרה, נדון בשני מצבים:

א. אם סובר המרא דאתרא שיש לטפל בחולה או פג הרי שיש לשמוע להוראתו גם אם רבים החולקים עליו וגם אם הטיפול כרוך בחילול שבת או שכרוכים בטיפול צער או הפסד כספי. זאת לאור האמור לעיל (הערה 39) שלפסיקת מרא דאתרא יש מעמד הגובר על שיקולים הלכתיים אחרים. ולכן אם הכרעת הרב במקום היא לטפל ולהציל - הכרעתו מחייבת תמיד בניגוד לכל הכרעה שונה.

ב. הכרעתו מחייבת גם אם הכריע שאין לטפל בחולה, בין אם הכרעה זו נובעת משיקולים של חשש פיקוח נפש עקיף לחולים אחרים שיש להצלתם דין קדימה ובין מחמת שחושש הרב לחילול שבת במקום שלדעתו אין היתר של פיקוח נפש.

אין לטעון שספק פיקוח נפש גובר על המחויבות להוראת מרא דאתרא משתי סיבות:

א. הפוסקים, שהתייחסו לקביעת ההלכה על פי הוראת מרא דאתרא וראו בה עיקרון מחייב (עיין לעיל הערה 39), לא הזכירו מגבלה זו. מכאן שסמכות המרא דאתרא כוללת אף הכרעה בסוגיות פיקוח נפש.

נראה שההתייחסות להכרעת המרא דאתרא כמחייבת וגוברת על שיקולי רוב, ספיקא דאורייתא וכדו', משמעה שכשקיימת הכרעה כזו – נחשב הדבר כהכרעה ודאית ולא כהנהגת במקום ספק, וממילא אין מקום להכרעות השייכות בספקות שהם מדיני הנהגה. הלכך גם אם סבורים כי יש כאן ספק פיקוח נפש יש להתייחס למצב כאילו אין כאן ספק כלל ולדבוק בוודאו של המרא דאתרא.

ראוי לציין שהשולחן ערוך שקיבל על עצמו לפסוק על פי הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש, שהם ה"עמודים אשר בית ישראל נשען עליהם" (הקדמת הבית יוסף), ועל פי עיקרון זה, שציבור יכולים לקבל עליהם פוסקים גדולים מסוימים כאילו הם המרא דאתרא, הכריע להלכה אף בשאלה של ספק פיקוח נפש. במקרה של חולה שקיים לגביו ויכוח בין הרופאים האם הוא צריך לאכול ביום הכיפורים, רופא אחד אומר שעליו לאכול וכמה רופאים אומרים שאינו צריך והחולה שותק – אין מאכילים אותו (יומא פג ע"א). ברם הרמב"ן (תחילת ספר תורת האדם) הביא דעה שלפיה אם הרופא היחיד האומר שעליו לאכול הוא מומחה - שומעים לו ומאכילים את החולה מספק פיקוח נפש. הרמב"ן חשש לדעה זו לפחות במצב שבו אותו יחיד הוא מופלג בחכמה, כך גם דעת הר"ן. לעומת זאת בשולחן ערוך (או"ח תריח, ג) לא הוזכרה הסתייגות זו, משום שמדברי הרמב"ם (הלכות שביתת עשור ב, ח, לפי הבנת המגיד משנה שם והבית יוסף או"ח סי' תריח) משמע שאין להתחשב בבקיאות, כלומר מומחיות, יתרה אלא כאשר מספר הרופאים המצדדים בכל עמדה שווה, ואף הרי"ף והרא"ש לא חילקו בין רופא מומחה לשאינו מומחה. נראה איפוא שהשולחן ערוך פסק על פי מי שמעמדו בעיניו היה כעין מרא דאתרא אף כשהדבר נוגע לספק פיקוח נפש.

יש להבהיר שאמנם רבים מן האחרונים (על השולחן ערוך שם) פסקו שיש להתחשב בדעת המומחה משום ספק פיקוח נפש (מגן אברהם ס"ק א, משנה ברורה ס"ק י ועוד), אולם אין ללמוד מדבריהם שאין לפסוק כמרא דאתרא בשאלות כאלה, שכן אפשר שאין הם מקבלים את התייחסותו של השולחן ערוך לרי"ף, הרמב"ם והרא"ש כאל מרא דאתרא. זאת ועוד דברי הרי"ף והרא"ש כאן אינם מפורשים וגם את דברי הרמב"ם אפשר לפרש באופן אחר, ראה בדרכי משה (שם ס"ק ב) שחולק וכתב שנראה שהטור הבין שדעת הרמב"ם היא כדעת הר"ן, שהולכים אחר הבקיאים אף נגד הרוב. אפשרות נוספת היא שהרמב"ם סבר שרוב ובקיאות הם שקולים, ולכן כשהכרעותיהם סותרות, בין אם הרוב אומרים להאכיל והבקי אומר שלא להאכיל ובין אם להיפך - הדבר נשאר ספק פיקוח נפש.

כמו כן שמא יש לומר שקבלת פוסקים אלה כמרא דאתרא הייתה רק באופן חלקי, דהיינו חוץ מבשאלות של פיקוח נפש (בדומה לכך מצינו מקומות שקיבלו את פסקי הרמב"ם חוץ מבשאלות מסוימות, ראה שו"ת התשב"ץ חלק ב סי' רנו: "ובמקומנו זה מיום שנתישבו בו הסכמנו לדון על פי ספרי הרמב"ם ז"ל מלבד קצת דברים אחד מהם דין מורדת", ובתשובת בנו הרשב"ש בשו"ת התשב"ץ חלק ד, חוט המשולש, טור א סי' ל: "הגם כי כל דיננו הם על פי הרמב"ם ז"ל לבד מתלתי"). ברם יתכן שכל זה אינו שייך במי שמשמש כמרא דאתרא בפועל, וקל וחומר כשמינויו לתפקידו כלל סוגיות של פיקוח נפש, בפירוש או כמשתמע ממינוי לתפקיד שמטבעו הוא כולל שאלות רבות כאלה, כבמקרה של רב בית החולים.

ב. לעיל (בהערה 39) הסברנו שסמכות המרא דאתרא גוברת על שיקולים אחרים משום שאם הציבור אינו נשמע להוראותיו מחמת סיבות מוצדקות לכאורה, זה עלול לגרום לכך שלא ישמעו לו גם במצבים אחרים.

יח. אם יש סתירה בין תשובה זו להנחיות בית החולים, ואי שמירת הכללים תגרוור פטורים של העובד - אין חובה לעשות פעולות שאולי יצילו את הפג. גם במקום שתתכן תביעה כספית כלפי מפר ההוראות העובדים פטורים מלקבל על עצמם חובה זו⁴¹.

ראוי לציין את דברי ספר החינוך (מצווה תצו) בעניין חובת הציות לסנהדרין: "אפילו יהיו הם טועים בדבר אחד מן הדברים... טוב לסבול טעות אחד ויהיו הכל מסורים תחת דעתם הטוב תמיד, ולא שיעשה כל אחד ואחד כפי דעתו, שבזה יהיה חורבן הדת וחלוק לב העם והפסד האומה לגמרי". דברים אלה כוחם יפה גם לשאלות של פיקוח נפש, אם כל אחד יחליט על דעת עצמו איך ראוי לנהוג בשאלות של פיקוח נפש תוך ערעור על סמכות המרא דאתרא - עלול הדבר לגרוור נזקים גם בענייני פיקוח נפש.

(עיקרון זה נכון גם ביחס להחלטותיהם של בעלי סמכות מקצועיים ברפואה או בעניינים אחרים הנוגעים לפיקוח נפש, ולא רק להחלטות הלכתיות אותם פסקו רבנים. אלא שהדברים אמורים ביחס לשאלות מקצועיות, כגון מהו הטיפול היעיל ביותר ולא לגבי שאלות ערכיות והלכתיות, כגון העדפת חולה אחד על משנהו או ההחלטה על הארכת חייו של אדם או אי הארכתם במצבי סבל.

⁴¹ במנחת שלמה (חלק ב סי' פב אות ב [במהד' תנינא סי' פו אות א]) כתב: "החלטת בית החולים להימנע מהצלת טרפה במכונת ההחיה יתכן שהיא נכונה... גם אם אין זה כל כך ברור, על כל פנים הרי ההנהלה החליטה כך, וכיון שכן הנני מסכים למה שכתב הד"ר ג, וגם חושבני שאף אם נאמר שלצורך הצלת נפשות חייבים גם לגזול מאחרים אפילו בכהאי גוונא דלא אפשר כלל בתשלומין, מכל מקום אסור לו לעשות מעשה ולהשתמש במכונה שלא ברשות, שהרי אם כבר התחילו בהצלת הטרפה יותר נראה שאסור אז לנתק ממנו את המכונה למען הצלת אדם שלם, כי אז זה נחשב כמעשה בידים". דהיינו שסטייה מנהלי בית החולים עלולה לגרוור, בעקיפין, לגזלת זכותו של מטופל אחר להנצל.

ברם בנדון דידן אין כל כך מקום לשאלה זו, מפני שכבר כתבנו לעיל (הערה 35) שאין כיום חוסר במיכשור הנדרש לטיפול בפגים. ולאור המבואר בדברינו (לעיל הערה 34) ביחס לשאלת כוח האדם, שבו אכן יש מחסור, כבר כתבנו שם שאם במהלך הטיפול בפג זה יצטרך המטפל לעזבו כדי לטפל במי שיש לו זכות קדימה לקבלת הטיפול - יהיה צריך לעשות כך. וביחס לצידוד הרפואי כתבנו (בהערה 35), שאם תהיה גם בעיה של מחסור בצידוד קיים אפשר להשתמש בשעון וכדומה, ובמצבים מסוימים אפשר גם לנתק את הפג מהמכשירים. לכן עיקר הדיון בהמשך דברינו כאן, נסוב על השאלה הממונית גרידא.

על אף חשיבותה העליונה של הצלת חיים, קבעו חז"ל ש"אסור לאדם להציל עצמו בממון חברו" (בבא קמא ס ע"ב, ושם קיז ע"ב). מדברי רש"י (שם ס ע"ב ד"ה ויצילה) משמע שהאסור הוא אפילו אם מציל על מנת לשלם ואף שזהו פיקוח נפש. עיין בספר פרשת דרכים (דרוש יט, דרך החיים סוף ד"ה וסימנין) שדייק כך מדברי רש"י ותמה עליו, ועיין בשו"ת בנין ציון (סי' קסז) שהאריך לצדד כשיטת רש"י. עיין עוד בדברי הראב"ד שהובאו בשיטה מקובצת (בבא קמא קיז ע"ב) שלדעתו מעיקר הדין הדבר אסור, אך מתקנת יהושע בן נון מותר אם בדעתו לשלם.

השולחן ערוך (ח"מ שנט, ד, ועיין גם שם שפ, ל) פסק כדעת תוספות (בבא קמא ס ע"ב ד"ה מהו), הרשב"א (שם ושם פא ע"ב, ובשו"ת הרשב"א חלק ד סי' יז), הרא"ש (בבא קמא פרק ו סי' יב, ועיין גם בפרק י סי' ל), וכמבואר בטור ובבית יוסף (ח"מ סי' שנט) שמותר להשתמש ברכוש שלא מדעת בעליו ובניגוד לרצונם במצב של פיקוח נפש, אך קיימת חובת תשלום לאחר מכן. עיין עוד בנשמת אברהם (יו"ד סי' קנז ס"ק ד-1, ובמהד' תשס"ז שם ס"ק ה-1).

אמנם מצינו הבחנה בין מי שפועל להצלת עצמו בממון חברו, לבין מי שפועל להצלת חברו שאותו פטרו חכמים מלשלם (בבא קמא קיז ע"ב), ובסנהדרין (עד ע"א) אמרו: "ורודף שהיה רודף אחר רודף להציל, ושבר כלים... פטור, ולא מן הדין, אלא שאם אי אתה אומר כן, אין לך אדם שמציל את חברו...". כך פסקו הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק ח, יד), הטור (ח"מ סי' שפ) והשולחן ערוך (שם, ג). אך לא ברור שתקנה זו שייכת בנדון דידן. כתב האגרות משה (ח"מ חלק ב סי' סג): "התקנה... ברודף להציל ששבר כלים של כל אדם פטור... הוא רק ליפטר מדין מזיק, ורק מהמונעים בדרכו, אבל להפטר מחיוב גזל והלואה - לא תקנו. ואף במזיק שלא בעומדים בדרכו... אינו בכלל התקנה".

כיון שגם בנדון דידן מדובר בנטילת ממון, גזל, לצורך ההצלה ולא בהיזק, וגם אין מדובר בפגיעה בממון המפריע להצלה אלא בשימוש בו לצרכה, הרי שלפי דבריו אין כאן מקום לתקנה. בדומה לסייג השני שכתב באגרות משה כתב כבר בשו"ת תפארת צבי (או"ח סי' יד) והובאו דבריו בציץ אליעזר (חלק ט סי' נא, קונטרס רפואה במשפחה פרק ג): "לא הוזכר ההיתר להמציל שישבור כדי להציל, רק אם... שלא במתכוין שבר פטור...".

יש להעיר שהאגרות משה הוכיח סייג זה מהגמרא (בבא קמא ס ע"ב) שממנה משמע, ש"אי לא מדין מלך פורץ גדר... היו חייבין לשלם... אף שהיה זה להצלת רבים, ולא היה גם בזה התקנה". את הוכחתו אפשר לדחות ולומר שדווקא שם שהמזיקים (דוד המלך ואנשיו) היו בכלל הסכנה - לא שייכת התקנה, כיון שאין חשש שאדם ימנע מלהציל את עצמו בגלל החשש שיצטרך לשלם. מסיבה זו אין תקנת חכמים תקפה אלא במציל את חברו, אבל לגבי מציל את עצמו "נרדף ששיבר את הכלים... של כל אדם - חייב" (בבא קמא ק"ז ע"ב, רמב"ם הלכות חובל ומזיק ח, יג, טור חו"מ סי' שפ, ושולחן ערוך שם, ג).

דברים אלה הם כמפורשים גם בפני יהושע (בבא קמא ס ע"ב): "אף על גב דלאו הצלת עצמו בלבד היה אלא הצלת כל ישראל... תקשי, לא יהא אלא רודף שרודף להציל את הנרדף מיד הרודף שפטור אף אם שיבר כלים של כל אדם... אלא דהתם טעמא מאי? משום דאם לא כן אין לך אדם שיציל את חברו מיד הרודף, והכא כיון שגם דוד עצמו היה בסכנה לא שייך האי טעמא".

משמע שלדעת הפני יהושע המציל את חברו בממונו של אדם אחר פטור אף כשהשתמש בגוף הממון לשם כך, ולא רק כשהזיקו אגב אורחא אם עמד בדרכו, ושלא כדברי האגרות משה והתפארת צבי. גם לגבי ההבחנה בין מזיק לגזול אפשר לחלוק ולטעון שמאחר שטעם התקנה שייך בשניהם - שניהם כלולים בה (אמנם לגבי הלוואה דבריו מסתברים יותר, שכן אם נפטור את הלווה לשם הצלת נפשות מתשלום תנעל דלת בפני לוויים). אך למעשה אין הדבר ברור, ולא מן הנמנע שאם תביעת תשלומים כזו תבוא בפני בית דין יפסקו בית הדין שתקנת חז"ל אינה שייכת כאן, ויחייבו לשלם.

ראוי לציין שבתשובות והנהגות (חלק א סי' תתנח) דן בשימוש במכונת החייאה בניגוד לנהלי בית החולים, הניח גם כן כדבר פשוט שההיתר לגזול לצורך הצלת נפשות הוא רק על מנת לשלם אחר כך, אף כאשר מדובר בהצלת אדם אחר ולא בהצלת הגזול עצמו. עוד הוסיף שם שייטכן שהצלה בממון חברו ועל מנת לשלם אינה חובה אלא היתר בלבד, ולכן גם אם יש מקום לערער על הנחיית בית החולים, מותר לנהוג כהנחיה זו ולא לגזול את המכונה כדי להציל את החולה שלפנינו. כך היא כנראה גם דעת המנחת שלמה (חלק ב סי' פב אות ב [במהד' תנינא סי' פו אות א]) שכתב: "הרי ההנהלה החליטה כך, וכיון שכן הנני מסכים למה שכתב הדר"ג".

(יש לציין שהוא מעלה בדבריו גם את האפשרות שיהיה מותר לגזול לצורך הצלת נפשות גם אם אין אפשרות לשלם, ומכל מקום משמע גם מדבריו שכשיש אפשרות לשלם - קיימת חובת תשלום אף שהגזלה היתה לצורך הצלת אחרים).

עמדת המנחת שלמה והתשובות והנהגות בנקודה זו היא לכאורה שלא כדברי האגרות משה (יו"ד חלק ד סי' נד) שכתב לגבי "מקרה שבית חולים או איזה מדינה יתחילו להחשיב כמתים גם חולים שלדינא הם חיים... במקרה שהחולה יהודי - מחוייב הרופא, והוא הדין שאר יהודים, לעשות כל שביכולתם להצילו... לכמה ימים... גם אם על ידי הצלה זו יתחייב הרופא להוציא הון רב, לשלם עבור המשכת מכשירי ההנשמה ושאר הטיפולים - מחוייב".

אך יתכן שכוונתו אינה להתיר שימוש בציד ללא רשות על מנת לשלם אחר כך, אלא במצב שבו בית החולים מאפשר להשתמש במכשור ובציוד ולשלם על כך, גם כאשר הטיפול אינו נצרך לדעת קובעי המדיניות של בית החולים. מכל מקום דרישה זו של האגרות משה, אף לפי פרשנותה הנוכחית, אינה מוסכמת. ויש מקום גדול לומר שאף אם אין דנים בדין "מציל בממון חברו", מכל מקום אין אדם פרטי חייב להוציא מכיסו סכומי עתק או להסתכן באיבוד מקום העבודה להצלת חברו. עיין בשבט הלוי (חלק ה סי' קעד) ובדברי הגרש"ז אורבך, הציץ אליעזר, הגר"ש אלישיב ועוד שהובאו בנשמת אברהם (אוי"ח חלק ד סי' תרנו ס"ק ב-4, חו"מ חלק ה סי' תכו סעיף א, ס"ק א), שלחן שלמה (ערכי רפואה, ערך הוצאות רפואיות, עמ' רנז-רנח ובהערה א, וערך רופא - הלכות כלליות, עמ' קלו).

עוד יש לציין שהטיפול בניגוד להוראות בית החולים עשוי גם להחשב כזמן העדרות מהעבודה שאין לקבל עבורו שכר (או שיש להחזיר את השכר שכבר נתקבל עבורו). בעניין זה יש לציין, בנוסף להבחנה בין מזיק לשם הצלה לבין חיובי ממון אחרים, לפסק דין של הרב יעקב י' מלכא שהובא בשו"ת אבני שיש (חלק ב סי' ח), שם הדגיש כי בתקנת חז"ל זו: "פטור אמר, אבל לא להוציא ממון". מדבריו משמע אפוא, שתביעה לקבלת שכר עבור פעולות ההצלה אינה מתקבלת, ואינה כלולה בתקנת חז"ל (וזאת אף בשכר עבור הוצאות שהוציא המציל, כנדון הפסק דין הנ"ל, וקל וחומר בשכר עבור פעולת ההצלה עצמה).

נציין כי שאלנו את סגן שר הבריאות, ר' יעקב ליצמן האם קיימת הגנה מפני תביעות או איבוד מקום העבודה לאיש צוות רפואי שטיפל בחולה על פי פסיקה הלכתית שקיבל ובניגוד לנהלים אחרים. פנייה זו הועברה לרב ד"ר מרדכי הלפרין (הממונה על האתיקה הרפואית ועל יישום חוק החולה הנוטה למות), ובתשובתו ציין לסעיף 56 לחוק: "אין בהוראת חוק זה כדי לחייב מטפל לתת לחולה הנוטה למות טיפול רפואי מסוים או להימנע מטיפול רפואי מסוים, בניגוד לערכיו, למצפנו או לשיקול דעתו הרפואי. מטפל שסירב או נמנע כאמור, יעביר את הטיפול למטפל אחר, על פי הסדר שיקבע בתיאום מראש עם מנהל המוסד הרפואי". מדברים אלה משמע שהמצב היחידי שבו עלול מטפל

יט. בכל מקום שבו יש ספק שמא הוראות הרב או בית החולים אינן נוגעות למקרה מסוים בגלל היותו יוצא דופן, יש לנסות להציל את הפג על פי הכללים שמנינו בסעיף טו, עד לברור העניין עם הנהלת בית החולים או נציגיה⁴².

להחשב כעובר על החוק הוא אם יתעקש לטפל בניגוד לנהלים ולחוק ואף ימנע מלהעביר את הטיפול למטפל אחר.

⁴² כגון בשאלה הנוכחית, ההוראות של בית החולים או פסיקת הרב הן כלליות, כמתואר בשאלה, והמטפל סבור שאולי המצב שלפניו הוא חריג, מחמת העובדה שהפג ממשיך לנשום וכו'. מצינו בהלכות שבת שכאשר המציל סבר שזהו ספק פיקוח נפש אף אם אחר כך התברר שטעות בידו ממשיכה ההתייחסות למעשיו להיות כאל מעשה המותר, כך אמרו במנחות (סד ע"א): "חולה שאמדהו לגרוגרת אחת, ורצו עשרה בני אדם והביאו ... פטורין, אפילו בזה אחר זה, אפילו קדם והבריא בראשונה", ומפרש רש"י: "שכולן נתכוונו למצווה", הרמב"ם (הלכות שבת ב, ז) פסק דין זה והוסיף: "שהרי כולם ברשות הביאו". ובטור (או"ח סי' שכח) ובשולחן ערוך (שם, טו) הוסיפו: "ויש להם שכר טוב מאת ה'".

יש ללמוד מכך גם לגבי החובה לפעול להצלת נפשות והפטור מתשלומין שקבעו חז"ל (כנ"ל הערה 41) שנכלל בהן גם מצב שמבחינת המטפל היה בגדר ספק פיקוח נפש, וכל עיכוב כדי לשאול את הגורמים המוסמכים האם אפשר לטפל עלול להיות קריטי, ועליו לקבל הכרעה מיידית בעצמו, וגם אם ייתכנו ספקות לצד השני - ספקות אלה אינם אלא ספק ספיקא, שמא אין צריך לטפל ואם יטפל שמא ישרוד התינוק עם ליקויים חמורים, ואף אם יתברר אחר כך שהנחיות בית החולים או הרב כללו גם הוראות למקרה כזה, אין כל טענה כלפי המטפל ואי אפשר לתבוע ממנו לשלם או לפטרו מעבודתו מחמת הסטייה מההנחיות.

גם בלי נימוק זה ברור שאי אפשר כלל לקיים מערכת תקינה של הצלת נפשות או כל מערכת אחרת אם אין מקום לשיקול דעת והכרעה מיידית של העובד שהמקרה מצוי לפניו, ועל דעת כך הוא נשכר לעבודתו.

יש לציין גם לשון החוק (כנ"ל בהערה 41): "אין בהוראת חוק זה כדי לחייב מטפל לתת לחולה הנוטה למות טיפול רפואי מסויים או להימנע מטיפול רפואי מסויים, בניגוד ... לשיקול דעתו הרפואי".

נספח 1

**סיכויי ההשרדות לפג שנולד בשבוע עשרים ושלוש
במשקל 600 גרם (על פי נתוני ה-NICHD)**

פג שקיבל סטרואידים להבשלת הריאות לפני הלידה

לידת יילוד אחד

תוצאות	כל התינוקות נקבות	נקבות שהונשמו	כל התינוקות זכרים	זכרים שהונשמו
הישרדות	40%	51%	30%	40%
הישרדות ללא ליקויים נירו- התפתחותיים עמוקים	27%(=)67.5% מהנותרים (בחיים*)	35%(=)69% מהנותרים (בחיים*)	17%(=)57% מהנותרים (בחיים*)	23%(=)57.5% מהנותרים (בחיים*)
הישרדות ללא ליקויים נירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים	17%(=)42.5% מהנותרים (בחיים*)	22%(=)43% מהנותרים (בחיים*)	9%(=)30% מהנותרים (בחיים*)	12%(=)30% מהנותרים (בחיים*)
מוות	60%	49%	70%	60%
מוות, או ליקויים נירו- התפתחותיים עמוקים	73%	65%	83%	77%
מוות, או ליקוי נירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים	83%	78%	91%	88%
ליקויים נירו-התפתחותיים עמוקים**	13%(=)32.5% מהנותרים (בחיים)	16%(=)31% מהנותרים (בחיים)	13%(=)43% מהנותרים (בחיים)	17%(=)42.5% מהנותרים (בחיים)
סה"כ ליקויים נירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים (כולל הליקויים העמוקים הנ"ל)**	23%(=)57.5% מהנותרים (בחיים)	29%(=)57% מהנותרים (בחיים)	21%(=)70% מהנותרים (בחיים)	28%(=)70% מהנותרים (בחיים)

לידת שני יילודים או יותר

תוצאות	כל התינוקות נקבות	נקבות שהונשמו	כל התינוקות זכרים	זכרים שהונשמו
הישרדות	36%	44%	26%	34%
הישרדות ללא ליקויים נוירו- התפתחותיים עמוקים	23%(=)64% מהנותרים (בחיים)*	29%(=)66% מהנותרים (בחיים)*	14%(=)54% מהנותרים (בחיים)*	19%(=)56% מהנותרים (בחיים)*
הישרדות ללא ליקוי נוירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים	13%(=)36% מהנותרים (בחיים)*	17%(=)39% מהנותרים (בחיים)*	7%(=)27% מהנותרים (בחיים)*	9%(=)26.5% מהנותרים (בחיים)*
מוות	64%	56%	74%	66%
מוות, או ליקויים נוירו-התפתחותיים עמוקים	77%	71%	86%	81%
מוות, או ליקויים נוירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים	87%	83%	93%	91%
ליקויים נוירו-התפתחותיים עמוקים*	13%(=)36% מהנותרים (בחיים)	15%(=)34% מהנותרים (בחיים)	12%(=)46% מהנותרים (בחיים)	15%(=)44% מהנותרים (בחיים)
סך הכול ליקויים נוירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים (כולל הליקויים העמוקים הנ"ל) *	23%(=)64% מהנותרים (בחיים)	27%(=)61% מהנותרים (בחיים)	19%(=)73% מהנותרים (בחיים)	25%(=)73.5% מהנותרים (בחיים)

פג שלא קיבל סטרואידים להבשלת הריאות לפני הלידה

לידת יילוד אחד

תוצאות	כל התינוקות נקבות	שהונשמו נקבות	כל התינוקות זכרים	שהונשמו זכרים
הישרדות	23%	36%	17%	26%
הישרדות ללא ליקויים נוירו-התפתחותיים עמוקים	15% (=65% מהנותרים בחיים*)	23% (=64% מהנותרים בחיים*)	9% (=53% מהנותרים בחיים*)	14% (=54% מהנותרים בחיים*)
הישרדות ללא ליקויים נוירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים	9% (=39% מהנותרים בחיים*)	13% (=36% מהנותרים בחיים*)	4% (=24% מהנותרים בחיים*)	7% (=27% מהנותרים בחיים*)
מוות	77%	64%	83%	74%
מוות, או ליקויים נוירו-התפתחותיים עמוקים	85%	77%	91%	86%
מוות, או ליקויים נוירו-התפתחותיים בינוניים עד חמורים	91%	87%	96%	93%
ליקויים נוירו-התפתחותיים עמוקים**	8% (=35% מהנותרים בחיים)	13% (=36% מהנותרים בחיים)	8% (=47% מהנותרים בחיים)	12% (=46% מהנותרים בחיים)
סך הכול ליקויים נוירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים (כולל הליקויים העמוקים הנ"ל)**	14% (=61% מהנותרים בחיים)	23% (=64% מהנותרים בחיים)	13% (=76% מהנותרים בחיים)	19% (=73% מהנותרים בחיים)

לידת שני ילודים (או יותר)

תוצאות	כל התינוקות נקבות	נקבות שהונשמו	כל התינוקות זכרים	זכרים שהונשמו
הישרדות	20%	30%	14%	22%
הישרדות ללא ליקויים נוירו- התפתחותיים עמוקים	12%(=)60% מהנותרים (בחיים)*	18%(=)60% מהנותרים (בחיים)*	7%(=)50% מהנותרים (בחיים)*	11%(=)50% מהנותרים (בחיים)*
הישרדות ללא ליקויים נוירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים	7%(=)35% מהנותרים (בחיים)*	10%(=)33% מהנותרים (בחיים)*	3%(=)21.5% מהנותרים (בחיים)*	5%(=)23% מהנותרים (בחיים)*
מוות	80%	70%	86%	78%
מוות, או ליקויים נוירו-התפתחותיים עמוקים	88%	82%	93%	89%
מוות, או ליקויים נוירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים	93%	90	97%	95%
ליקויים נוירו-התפתחותיים עמוקים**	8%(=)40% מהנותרים (בחיים)	12%(=)40% מהנותרים (בחיים)	7%(=)50% מהנותרים (בחיים)	11%(=)50% מהנותרים (בחיים)
סך הכול ליקויים נוירו- התפתחותיים בינוניים עד חמורים (כולל הליקויים העמוקים הנ"ל)**	13%(=)65% מהנותרים (בחיים)	20%(=)67% מהנותרים (בחיים)	11%(=)78.5% מהנותרים (בחיים)	17%(=)77% מהנותרים (בחיים)

* הנתון שבסוגריים הוא הוספה שלנו הבנוי משיקלול הנתון שבצידו עם הנתון של "הישרדות" המופיע בשורה הראשונה בטבלה.

** שורות אלה בטבלה הן הוספה שלנו, על פי תחשיב הנובע מהשורות הקודמות, במטרה להדגיש את אחוז הסובלים מליקויים בנפרד מאלה שלא שרדו כלל.

נספח 2**המצב כיום בארץ - סיכויי ההישרדות של פג שנולד בשבועות 23-26**

על פי מחקרם של פרופ' דוד בדר וד"ר אמיר קוגלמן*

גיל הפג בלידה (בשבועות)				טיפול טרום לידה בסטרואידים	משקל לידה (ביחס לבני אותו גיל)
26	25	24	23		
100%	83%	66%	49%	טופל בסטרואידים	פג שמשקלו בלידה מצוי באחוזון 75 ומעלה (משקלם של לפחות 75% מבני גילו נמוך ממשקלו)
88%	61%	44%	27%	לא טופל בסטרואידים	
84%	67%	50%	33%	טופל בסטרואידים	פג שמשקלו בלידה מצוי באחוזון 75-25 (משקלם של לפחות 25% מבני גילו נמוך ממשקלו, ומשקלם של לפחות 25% אחרים גבוה ממשקלו)
62%	45%	28%	11%	לא טופל בסטרואידים	
68%	51%	34%	17%	טופל בסטרואידים	פג שמשקלו בלידה מצוי באחוזון 25 ומטה (משקלם של לפחות 75% מבני גילו גבוה ממשקלו)
46%	29%	12%	0%	לא טופל בסטרואידים	
ליילוד שהינו אחד משניים או יותר בלידה זו יש להפחית 7%					

* טבלה זו מבוססת על הטבלה של פרופ' בדר וד"ר קוגלמן במאמרם שפורסם בכתב העת של בית החולים לנשים וילדים של אוניברסיטת דרום אלבמה, מובייל, אלבמה ארה"ב. הנתונים בטבלה המקורית הראו את אחוזי התמותה ועובדו על ידינו כך שהטבלה תציג את אחוזי החיות.

נספח 3

טווחי המשקל לפגים בגילאי 23-26 שבועות
(מופיעים במאמרם של פרופ' דוד בדר וד"ר אמיר קוגלמן)

גיל הפג בלידה (בשבועות)				משקל לידה ביחס לבני אותו גיל	
26	25	24	23		
1030 גרם ומעלה	900 גרם ומעלה	780 גרם ומעלה	675 גרם ומעלה	אחוזון 75 ומעלה (משקלם של לפחות 75% מבני גילו נמוך ממשקלו)	זכרים
1030-790 גרם	900-700 גרם	780-615 גרם	675-520 גרם	אחוזון 75-25 (משקלם של לפחות 25% מבני גילו נמוך ממשקלו, ומשקלם של לפחות 25% אחרים גבוה ממשקלו)	
790 גרם ומטה	700 גרם ומטה	615 גרם ומטה	520 גרם ומטה	אחוזון 25 ומטה (משקלם של לפחות 75% מבני גילו גבוה ממשקלו)	
985 גרם ומעלה	860 גרם ומעלה	740 גרם ומעלה	630 גרם ומעלה	אחוזון 75 ומעלה	נקבות
985-735 גרם	860-650 גרם	740-575 גרם	630-500 גרם	אחוזון 75-25	
735 גרם ומטה	650 גרם ומטה	575 גרם ומטה	500 גרם ומטה	אחוזון 25 ומטה	

מ. פקולטה ללימודי וטרינריה, הפעלתה על פי ההלכה**שאלה**

האם מותר מבחינת ההלכה להקים בית ספר לרפואה וטרינרית, לאור העובדה שחלק מלימודי הוטרינריה כוללים לימוד והדגמה של סירוס בעלי חיים, וישנו איסור בתורה על סירוס בעלי חיים?

תשובה

בתי הספר לרפואה וטרינרית עוסקים בעבודת קודש. שמירת בריאותם של בעלי החיים חשובה לא רק מצד איסור צער בעלי חיים, אלא גם תופסת מקום מרכזי בשמירת בריאות הציבור. בית ספר לרפואה וטרינרית שיוקם על ידי יהודים יראי שמים יכול לשמש גם כמודל לחיקוי וכגורם המביא לקידוש שם שמים ברבים בישראל ובגויים.

אחד הנושאים החשובים שבהם עוסקת רפואה זו נוגע לשאלת הריבוי הטבעי הגבוה של בעלי החיים והפיקוח עליו. בניגוד לבני אדם, בעלי חיים ובעליהם לא נצטוו בציווי של "פרו ורבו". ריבוי בלתי מבוקר של בעלי חיים עלול להביא לנזקים לסביבה ולבני האדם. ובסופו של דבר עלול לגרום גם למצב שבו חיות שיומלטו לא יוכלו למצוא לעצמם תנאי חיים ומזון כדי צרכם. לכן ההלכה מכירה בצורך למנוע פיצוץ אוכלוסין מצד זה. אולם מצד שני התורה אסרה את סירוסם של בעלי חיים בדרכים מסוימות. מכאן נובע כי מציאותו של בית ספר לרפואה וטרינרית שיוקם על ידי יהודים שומרי תורה ומצוות יש לו יתרון גדול. בית ספר כזה ילמד את הסטודנטים שלו איך למנוע את ההולדה הבלתי מבוקרת בדרכים המותרות על פי ההלכה כפי שיפורט בהמשך. מוסד להשכלה גבוהה זה יאפשר לכל הסטודנטים להשלים את לימודיהם האקדמיים בתחום חשוב זה בלא שייכשלו ויעברו על איסורים. עליו לפרסם לכלל התלמידים שאפשר להשלים את כל הלימודים עם שמירת ההלכה. בנוסף, על המוסד לפרסם בביטאון שלו שהוא אינו תומך בסירוס גורף ושרירותי של בעלי חיים, אלא רק כאשר יש צורך בכך ובאופנים המותרים על פי ההלכה.

להלן הכללים ההלכתיים שעל פיהם מותר להקים בית ספר לרפואה וטרינרית:

א. הדגמה של מרצים יהודים או התמחות מעשית של סטודנטים יהודים בסירוס או עיקור בעלי חיים¹, מותרת בבעלי חיים זכרים, כאשר מדובר בטיפולים תרופתיים שאינם פוגעים, אפילו בעקיפין, באברי הרבייה עצמם², אלא רק

¹ מהכתוב "ומעוך וכתות ונתוק וכו'... ובארצכם לא תעשו" (ויקרא כב, כד) למדו חז"ל שאסור לסרס בעל חיים זכר. איסור זה קיים בין בארץ ובין בחוץ לארץ, כמבואר בגמרא חגיגה (יד ע"ב), שאילתות (פרשת אמור מהד' הנצי"ב שאילתא קה), ספר המצוות לרמב"ם (לא תעשה שסא), הלכות איסורי ביאה (טז, יא) ושולחן ערוך (אבן העזר ה, יא).

עם זאת ישנם אופנים שבהם, לדעת פוסקים רבים ולעתים אף לכל הדעות, אין בדבר איסור. אופנים אלה יפורטו להלן. חלק מהמובא כאן הובא בקצרה בתשובתנו בשו"ת במראה הבזק (חלק ו סי' עז).

² לא כל טיפול תרופתי מותר, משום שאיסור סירוס כולל גם טיפולים תרופתיים הגורמים לעקרות הקרויים בלשון חז"ל "שתיית כוס עיקרין" (ראה תוספתא יבמות ח, ד גמרא שבת קי ע"א - קיא ע"א ושולחן ערוך אבן העזר ה, יב). איסור זה חל גם על טיפולים תרופתיים הפוגעים בעקיפים באברי הרבייה עצמם. לכן הותרו כאן רק טיפולים שאינם כאלה. ברם גם לגבי הטיפולים שלא הותרו כאן קיימת מחלוקת האם איסור זה הוא מהתורה אלא שאין לוקין עליו או שהאיסור הוא מדרבנן. ויש למחלוקת זו השלכות רבות שידונו בסעיפים הבאים:
הסוברים שמדובר באיסור דרבנן הם:

בספר יראים (סוף סי' שמב, בדפוס ישן סי' שפא) כתב: "ונראה שעיקור על ידי סם מדרבנן", מאירי (שבת קי ע"ב, בביאורו הראשון שמבאר שהלימוד מהפסוק אינו אלא אסמכתא), עיין גם בלשון הרשב"א בחידושו (שם): "שלא אסרה תורה אלא בנוגע ממש במקום סירוס", אמנם יתכן שלא כתב כן אלא בביאור ההוה אמינא של הגמרא שמשווה בין שתיית כוס עיקרין לנטילת כרובלתו של תרנגול "כדי שיתרס מאליו", ואילו לדעת רב אשי שם שדחה את הראיה יתכן שבשתיית כוס עיקרין יש איסור תורה. אמנם יתכן שסבר כי הרשב"א סובר שגם רב אשי מודה שאין איסור תורה בדבר, ונחלקו האמוראים אם יש בשתיית כוס עיקרין איסור דרבנן או היתר גמור, ואז לא נאמר שהמחלקות היא קיצונית, שבהוה אמינא סברו שמותר לגמרי ורב אשי סבר שיש בדבר איסור תורה. עוד יתכן שלא פוסקים כרב אשי אלא נוקטים שדבריו הם דיחוי בעלמא, ואף על פי שלהלכה אוסרים שתיית כוס עיקרין - איסור זה הוא מטעם ביטול פריה ורביה ולא משום איסור סירוס עצמו, וכדלהלן.

ועיין גם בדברי הריטב"א (יבמות סג ע"ב) בשם הרמב"ן שמשמע ממנו שהאיסור הוא רק משום ביטול פריה ורביה, ולמי שכבר קיים פריה ורביה משום חובת "לערב אל תנח ידך" שהיא חובה מדרבנן. יש לציין שגם היראים הנ"ל הציע ביאור כזה לדעות שיש בכך איסור מהתורה, אם כי בדבריו נראה שאין כוונתו לומר שהאיסור הוא משום ביטול פריה ורביה, אלא איסור הסירוס היא ההוראה המנוגדת לצווי של פרו ורבו כמפורט לקמן, שמכיוון שציוותה התורה פרו ורבו - אנו אומרים שהסירוס הוא מה שמנוגד לחובה זו, לפיכך יש להשוות בין פרטי המצווה והאיסור, וכעין מה שכתב בעל ההפלאה בספר נתיבות לשבת (סי' ה ס"ק ו) וכן רבי מלאכי הכהן בעל יד מלאכי (בתשובתו שהובאה בשו"ת בני יהודה חלק ב, בית יהודה סי' מז, בביאור דברי המבי"ט בקרית ספר. וראה להלן עוד בביאור דעת היראים). ועיין בדברי החיד"א בספר יעיר און (מערכת א אות יח) שכתב שכך נראה מדברי הריטב"א הללו, והאריך בביאורם.

יש לציין שלכאורה לפי דעה זו בבעלי חיים אין איסור כלל, שהרי מצוות אלו, "פרו ורבו" ו"לערב אל תנח ידך" לא נאמרו לגביהם. אמנם יש להקשות על זה מהגמרא בשבת (קי ע"ב) שם דנו באיסור זה ולמדו מהפסוק: "ובארצכם לא תעשו" שמדבר בבעלי חיים. קושיה זו היא על כל הסוברים שאיסור זה הוא מדרבנן. על זה אפשר להשיב שלימוד זה הוא רק אסמכתא, וכדברי המאירי הנ"ל. אבל מכל מקום קשה, שהרי מהמשך הגמרא משמע שאיסור זה שייך גם בבעלי חיים, שהרי בגמרא מנסים להוכיח ששתיית כוס של עיקרין מותרת מדברי ר' יוחנן לגבי תרנגול, ודחו את הראיה בטענה שר' יוחנן התיר רק פעולה הגורמת לתרנגול שלא ירצה להזדווג, אך לא סירוס ממש ואפילו בעקיפין. ואם שתיית כוס של עיקרין אסורה רק משום ביטול פריה ורביה, וזה אינו שייך בבעלי חיים, מדוע לא דחו בגמרא את הראיה כך? אפשר ליישב בדוחק שאכן יכלו לומר כך, אלא שבלאו הכי דחו את הראיה באופן אחר. לחלופין אפשר לומר שלדעת הרמב"ן הסיבה שאין בשתיית כוס של עיקרין איסור סירוס מהתורה אינה משום שפעולה זו אינה נעשית באברי ההולדה עצמם, אלא משום שלא נעשית כל פעולה ישירה, פיזית, בגוף. ובגמרא שם שרצו להוכיח מדברי ר' יוחנן לגבי תרנגול, מדובר שעשו פעולה בגופו, שיש להחשיבה כסירוס האסור אף בבעלי חיים, ואף על פי כן התיר ר' יוחנן לכאורה משום שזו פעולה עקיפה הנחשבת גרמא, ואם כן הוא הדין ששתיית כוס עיקרין צריכה להיות מותרת מטעם שהיא גרמא. ברם למסקנת הגמרא שהיתרו של ר' יוחנן אינו מטעם זה, אם כן יש לומר שגם פעולה עקיפה אסורה ואינה נחשבת גרמא. אלא שאם פעולה זו אינה פעולה פיזית בגוף - אין זה סירוס, ורק לגבי אדם היא אסורה משום ביטול פריה ורביה, כנ"ל.

אמנם היראים, שכאמור גם הוא העלה אפשרות לבאר שהאיסור בשתיית כוס של עיקרין הוא משום ביטול פריה ורביה, כתב שאפשר להסביר מדוע איסור זה נוהג גם בבעלי חיים: "אף על גב דלאו בני מצוות פריה ורביה נינהו, כיון דזכרים נינהו דומיא דאנשים שנצטוו, יש לומר שגם עליהן הקפידה תורה".

לכאורה דבריו קשים, מפני שמסברה היה נראה שיש להשוות נשים לאנשים יותר מלהשוות את בעלי החיים זכרים לאנשים.

אלא נראה שכוונתו היא שלא מצוות: "פרו ורבו" (בראשית א, כח) מגדירה את איסור סירוס, אלא גם הברכה שנאמרה לבעלי החיים: "פרו ורבו" (שם, כב). ואף על פי שהזכיר בדבריו שלאחר קיום "פרו ורבו" יש מצווה של "לערב אל תנח ידך" - מכל מקום אין כוונתו לומר שהאיסור הוא משום מצווה זו, שהרי בשלב זה של דבריו הוא מצדד לומר שמדובר באיסור סירוס ממש, אלא שכוונתו היא שמצווה זו משמעה ש"פרו ורבו" אינו מוגבל רק למה שכלול במצוות התורה של פריה ורביה, אלא הוא מושג רחב יותר הקשור לעניין הכללי של רצון ה' להתפתחות והתיישבות העולם, הבא לידי ביטוי בברכה זו. ומחמתו נובע גם החיוב הנוסף של "לערב אל תנח ידך".

עתה יש לומר שכיוון שגם בעלי חיים נתברכו ב"פרו ורבו" - לכן אסרה התורה את הסירוס שהוא היפוכה של ברכה זו. ברם מאחר שמצינו ש"פרו ורבו" שנאמר באדם כמצווה מתייחס לזכרים בלבד, יש לומר שגם לגבי הברכה, אף על פי שבוודאי היא כוללת גם את הנקבות (ראה תוספות יבמות סה ע"ב ד"ה ולא קאמר, ורא"ש שם פרק ו סי' כ) - מכל מקום האחריות למימושה של הברכה מוטלת על

מדכאים את הפעילות ההורמונלית המינית³ או הפוגעים באיכות הזרע,⁴ וכתוצאה מכך נקבה שתזדווג עם זכר זה לא תתעבר.

הזכרים, ולכן גם האיסור על פעולה המונעת פריה ורביה מתייחסת רק על פעולות באיש, והוא הדין לאחריות שיש לאדם לאי מניעת מימושה של ברכה זו בבעלי החיים, והוא איסור סירוס. מכל מקום ביאור זה דחוק, ואכן מסקנת היראים אינה כביאור זה.

עוד עיין בדברי מהר"א שטיין בביאורו לסמ"ג (לאוין קכ) שסובר שלאיש זכר אסורה שתיית כוס עיקרין מן התורה, אך בבעלי חיים מצדד לומר שזו רק גזרה דרבנן "אטו זכר דאדם", אלא שאין הדבר ברור לו לגמרי, וסיים: "שמא איסור דאורייתא הוא כמו באדם". ונראה שגם לדעתו יסוד האיסור באדם הוא משום ביטול פריה ורביה, ולכן בבהמה שאינה מצווה - אין איסור מהתורה.

(לפי דרך זו, את הספק שבסוף דבריו "שמא אסור מן התורה כמו באדם" יש לפרש שהוא מחמת הברכה של פריה ורביה, או שיש לפרש שהוא מסופק שמא זהו סירוס ממש ולא רק משום פריה ורביה, ולכן יש לאיסור זה מקום גם לגבי בעלי חיים. ביאור נוסף בדבריו כתב מרן הגר"ש ישראל בעמוד הימיני סי' לא אות ה).

מלשוננו של המבי"ט בקרית ספר (על הלכות איסורי ביאה פרק טז, אזהרה קיג) משמע שרק באדם יש איסור דאורייתא בסירוס (משום פריה ורביה או משום שיש איסור לאדם לעקר את עצמו גם באופן שאינו כלול באיסור "ומעוד וכרות" שאמרה תורה. לביאור דבריו ראה בשו"ת בני יהודה, חלק ב, בית יהודה סי' מז, וביעיר און הנ"ל), אם כי אין זה מוכרח בדבריו.

בחתם סופר (אבן העזר סי' כ) כתב שלדעת הרמב"ם ורוב הפוסקים שתיית כוס עיקרין אסורה מדרבנן, בשו"ת יביע אומר (חלק ח אבן העזר סי' יד) ובבית אפרים (אבן העזר סי' ב) כתבו ששתיית כוס של עיקרין היא גרמא בלבד, ולכן אין בכך איסור תורה (ובנוסף מצדד האחרון שגם האיסור מדרבנן הוא רק מכיוון שגורם לפגיעה באברי הרבייה, מה שאין כן אם לא נוצרת פגיעה כזו) והחזון איש (או"ח, הערות במסכת שבת סי' סב אות כו, ובאבן העזר סי' יג) כתב כן בביאור דעת הרמב"ם והרשב"א. הסוברים שמדובר באיסור תורה הם:

המאירי (מסכת שבת שם) בביאורו השני, מדבריו משמע שרק אם התוצאה, היינו הסירוס, אינה ודאית, ובנוסף לכך אין כוונה לסרס - אין איסור בשתיית כוס עיקרין, ומשום שזהו דבר שאינו מתכוון, פסקי ריא"ז (שבת פרק יד הלכה ג אות ב), תשובת רבי מלאכי הכהן בעל יד מלאכי שהובאה בשו"ת בני יהודה (שם), והזכירה החיד"א בברכי יוסף (אבן העזר סי' ה ס"ק יא), וביעיר און הנ"ל, בעל ההפלאה בספר נתיבות לשבת (סי' ה ס"ק ו), ויש להעיר שנראה מדבריו (שם וכן מדבריו בס"ק הקודם) שרק פעולה הניכרת באברים אסורה מן התורה. ונראה שהוא סובר שכוס של עיקרין פועלת פעולה כזו בעקיפין. הנצי"ב בהעמק שאלה (שאלתא קה אות ט), דעת החכם המשיב מה"ר מרדכי שהובאה בבית אפרים (אבן העזר סי' ב), שגם בשתיית כוס של עיקרין יש איסור תורה לדעת הרמב"ם, הסמ"ג והשולחן ערוך, החיד"א ביעיר און (שם) בביאור דעת השאלות, הרמב"ם, הסמ"ג והרא"ש, הגר"א בביאורו לשולחן ערוך (אבן העזר סי' ה אות כח), חת"ם סופר (שם) בדעת רש"י, תוספות בבכורות והשאלות לפי גרסת הרא"ש (אם כי הדגיש שלדעתו אין זו דעת רוב הפוסקים), ערוך השלחן (אבן העזר סי' ה, כג) ומרן הגר"ש ישראל (עמוד הימיני סי' לא, אות ב).

בעמוד הימיני אות ג שם כתב שיתכן שלדעת התוספות בבכורות (לט ע"ב ד"ה כולן) גם הלאו של "ובארצכם לא תעשו" כולל אפילו שתיית כוס של עיקרין, אך על כל פנים שיטתם זו ודאי שלא נפסקה להלכה. בהמשך שם (אות ו) הוא מציע אפשרות לומר (על פי ביאורו באותיות ג-ה) ששאלה זו, אם יש איסור דאורייתא בשתיית כוס של עיקרין, היא עצמה הספק שבגמרא, ואם הוא איסור תורה - יתכן שאף נכלל בלאו של "ובארצכם לא תעשו", ויש בו מלקות, ואין כלל צד לומר שאיסורו הוא מדרבנן, אלא או שאיסורו מהתורה או שיש בשתייה היתר גמור. להלכה נשאר הדבר ספק דאורייתא, ולכן דינו: אסור ואין לוקין עליו.

יש לציין שלדעת הגרצ"פ פרנק (הערותיו לאוצר הפוסקים חלק א עמ' 320, ובשו"ת הר צבי יו"ד סי' כג) טיפול על ידי זריקות חמור יותר מטיפול על ידי תרופה הניתנת דרך הפה, אך דברים אלה הם חידוש, ושאר הפוסקים לא כתבו כך, והגרצ"פ פרנק אף מעיר על כך.

³ מדברי הגמרא (שבת קי ע"ב) משמע שאפילו אם סירוס עקיף על ידי שתיית כוס עיקרין אסור, מכל מקום פעולה שמחמתה אין לתרגול רצון להזדווג עם התרגולת אינה מוגדרת סירוס כלל ומותרת. וכך פסק הרמ"א (שולחן ערוך אבן העזר ה, יג). הרמ"א הוסיף ונימק: "כיון דלא עביד כלום באברי הזרע", מדבריו משמע שלא רק אם מדובר בפעולה המונעת את ההזדווגות, אלא אפילו בפעולה של סירוס עקיף, כל עוד התוצאה אינה ניכרת באברי הרבייה.

(לפי הסבר זה שתיית כוס עיקרין אסורה רק אם היא פוגעת בעקיפין באברים הרבייה או באדם בכל מקרה של פגיעה, ומשום ביטול פריה ורביה).

לכאורה נראה שדברי הרמ"א מבוססים על דברי הרשב"א בחידושו (שבת שם): "שלא אסרה תורה אלא בנוגע ממש במקום סירוס", ואף שכפי שצינו לעיל הרשב"א כתב זאת בביאור ההוה אמינא של

בהיתר זה קיימת עדיפות למצב שבו הפגיעה המדוברת היא זמנית בלבד.⁵

הגמרא, ואילו לדעת רב אשי שם, שדחה את הראיה ונפסק להלכה כמותו, בכוס של עיקרין יש איסור, אף שכאמור לעיל יתכן שאין זה איסור תורה. עוד אפשר לומר, כאמור לעיל, שכוונת רב אשי, שדחה את ההשוואה בין שתיית כוס עיקרין לנטילת כרובלת של תרנגול, היא לומר שאין בסירוס היתר של גרמא, אך מכל מקום לא נדחה העיקרון שאם אין פגיעה באברי הרבייה אין זה סירוס שנאסר (ואמנם בשתיית כוס עיקרין נוצרת פגיעה כזו בגרמא), ואין הבדל אם מניעת ההולדה שאינה על ידי פגיעה כזו נובעת רק מחוסר רצון להזדווג או מסיבה אחרת.

לפי זה יש לדייק בלשונו של הרמ"א שלא כתב: "אינו נוגע באברי הזרע" כלשון הרשב"א, אלא כתב: "לא עביד כלום באברי הזרע". דהיינו שגם פגיעה בגרמא אסורה, אם "לא עביד כלום", כלומר שהם אינם ניזוקים כלל ואף לא בגרמא, אלא שבעל החיים אינו יכול עתה להתרבות מחמת פגיעה, ישירה או עקיפה, במערכות אחרות בגופו - אין איסור בדבר.

יש לציין שביאורים דומים בדברי הרמ"א כתב גם הגרצ"פ פרנק (הנ"ל), כמו כן עולה מדבריו שגם הוא הבין באופן פשוט ששתיית כוס של עיקרין פוגעת באברים אלה (אלא שזה אינו נחשב סירוס בידיים, ולדעתו הסיבה לכך היא שבעת השתייה עדיין אין התוצאה, הסירוס, הכרחית, כיוון שאפשר להקיא את המשקה, וזה אינו בטיפול על ידי זריקה), וכן כתבו באגרות משה (אבן העזר חלק ג סי' טו) ומרן הגר"ש ישראל (עמוד הימיני שם, אות ז) שאף עמד על כך שהרמ"א שינה מלשונו של הרשב"א.

הגר"א (שם אות לא) השיג על דברים אלה, וכתב: "לאו דווקא, אלא משום דאינו מסרס כלל אלא מונעו מתשמיש", היינו שאם רק מונעו מתשמיש אין בכך שום איסור, ומשמע שהוא הדין לגבי טיפול הורמונלי המונע את הדחף המיני, וכך עולה גם ממסקנתו של מרן הגר"ש ישראל (שם).

אמנם מהאגרות משה (שם [יש להעיר כי בתשובה שם לא דן בבעלי חיים]) נראה שהוא סבור שדברים אלה אמורים רק כאשר עדיין קיימת אפשרות להזדווגות, אך לא כאשר המערכת המינית אינה מתפקדת כתוצאה מהטיפול, דהיינו שאין אפשרות של קישוי. ולפי זה יש לברר את מהותו של הטיפול המדובר, אם הוא מונע אפשרות של הזדווגות או רק מפחית את החשק לכך. אולם למעשה נראה שיש להקל בכל אופן, מכיוון שאין דבריו מוכרחים, ופשט דברי הרמ"א הם שכל עוד שמדובר בפעולה שאינה יוצרת שינוי באברי הרבייה אלא רק שינוי בתפקודם אין בכך איסור, ובשתיית כוס של עיקרין יש שינוי באברי הרבייה.

בנוסף, גם אם נחשוש לדברי האגרות משה, אם מדובר בפגיעה זמנית גם לדבריו אין איסור כפי שיובא בסמוך.

(ואף ששם התיר בגלל צירופם של שני נימוקים: א. הפגיעה היא רק באיכות הזרע, ב. מדובר בפגיעה זמנית בלבד. מדבריו משמע שמעיקר הדין די בנימוק השני לבדו, וכך עולה גם מדברי הציץ אליעזר, הדבר יהושע ושבת הלוי שניבא להלן. וכל שכן שיש לסמוך על נימוק זה כאשר בכל מקרה יתכן שפעולה זו נכללת בהיתר של הגמרא, ולא כהבנת האגרות משה בנקודה זו).

⁴ לפי דברי הגר"א שהובאו בהערה הקודמת יש מקום לומר שזה נחשב סירוס בגרמא, ויש מקום לומר שכן הוא גם לדעת הרמ"א (שם), כיוון שנוצרת כאן פגיעה ממשית במערכות הרבייה החיצוניות, היינו בייצור תאי הזרע המתבצע באשכים, ולא רק פגיעה ברצון ההזדווגות, וגרמא זו אינה דומה, לכאורה, למתואר בשולחן ערוך (אבן העזר ה, יג), אלא לשתיית כוס עיקרין שנאסרה, לחלק מהדעות מן התורה, (כפי שהסבר בהערה 2, ולדברי הגרצ"פ פרנק שם גרמא זו אף חמורה יותר).

ברם יש לומר שכיוון שאין זו פגיעה הניכרת לעין הרי שמבחינה הלכתית אין זה נחשב סירוס, כיוון שאין אנו מבחינים בעין בלתי מזויינת בשינוי באברים עצמם אלא רק בשינוי בתפקודם.

להלכה באגרות משה (שם) כתב להתיר, אלא שלמעשה לא הסתפק בנימוק זה אלא צירף לו את הנימוק של זמניות הפגיעה, וכך נקטנו כאן.

⁵ אין די בהתרים האמורים לעיל כדי שיהיה זה היתר מרווח וברור. משום שנראה מדברי האגרות משה (שם) שיש מקום לחשוש שאם יכולת ההזדווגות נפגעת הדבר נכלל באיסור (כנ"ל בהערה 3). כמו כן, לדעת ההרצ"ב (הנ"ל בהערה 2) אם תפקודם של אברי הזרע נפגע כתוצאה מהטיפול (או בהעדר קישוי או באפשרות של ייצור הזרע) - יש בכך איסור לפחות כמו שתיית כוס עיקרין (ולדעתו אף חמור יותר).

לגבי פגיעה בייצור הזרע, האגרות משה כאמור בהערה הקודמת, לא סמך להתיר בכך ללא צירוף ההיתר של פגיעה זמנית. לכן נדרש תנאי נוסף והוא זמניות הפגיעה, זאת בהתבסס על דברי הדבר יהושע (חלק ג אבן העזר סי' ז), האגרות משה (שם) ושבת הלוי (חלק ב סי' ג) שהתיר זריקות הגורמות לסירוס זמני. ונראה מדבריו שטעם ההיתר משום שאין זה נחשב סירוס כלל (ולכן הוא מדמה זאת לנטילת כרובלתו של תרנגול הנ"ל בהערות 2-3, שהותרה מאחר שאינה נחשבת כלל לסירוס). כך גם נראה מדברי הציץ אליעזר (חלק ט סי' נא, שער ב פרק ד אות יא) שזה אינו מוגדר כלל סירוס, אם כי שם מדובר בנקבה.

למרות האמור לא כתבנו שפעולות אלה אסורות כאשר מדובר בפגיעה קבועה, אלא כתבנו שפגיעה זמנית עדיפה, מאחר שמדברי הפוסקים הנ"ל נראה שמעיקר הדין הם סוברים שהיה מקום להתיר זאת, אלא שלא סמכו על כך למעשה.

ב. בהדגמה או התמחות כנ"ל, בסירוס בעל חיים נקבה⁶, מותרת גם גרימת סירוס בטיפול תרופתי, אף אם מדובר בפגיעה קבועה ביכולת הרבייה⁷.

כאשר הפגיעה היא זמנית נראה שההיתר מרווח יותר. זאת על-אף שמרן הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני סי' לא אות א) מפקפק בזה ומסתפק שמא גם סירוס זמני נאסר, מכל מקום למעשה מסתבר שאין ספק מוציא מידי ודאי, וכל שכן ספקו של פוסק יחיד שאינו מוציא מידי ודאן של רבים, ובפרט שיש עוד נימוקי היתר שגם הוא מודה להם, ושאל ללא הטעם של זמניות הפגיעה די בהם מעיקר הדיון, כנ"ל.

⁶ נחלקו התנאים בספרא (אמור פרשה ז): "מנין שהנקבות בסירוס? תלמוד לומר: 'כי משחתם בהם מום בס', רבי יהודה אומר: 'בהם' - אין נקבות בסירוס", וכן בתוספתא מכות (ה, ו): "המסרס את האדם ואת הבהמה ... בין זכרים בין נקבות הרי זה חייב. ר' יהודה אומר: מסרס זכרים חייב, מסרס נקבות פטור", ושם ביבמות (ח, ד): "... ר' יהודה אומר: המסרס את הזכרים חייב ואת הנקבות פטור". להלכה הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה טז, יא) והשולחן ערוך (אבן העזר ה, יא) פסקו: "המסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור", וביאר המגיד משנה (שם) שפטור אבל אסור. וכן נוסף בדפוסים המאוחרים של השולחן ערוך. לרוב הדעות איסור זה הוא מדרבנן, וכפי שנבאר: פשוט לשון הרמב"ם והשולחן ערוך (הנ"ל) מורה שפסקו כר' יהודה, וכיוון שלדעתו אין מקור בתורה לאיסור סירוס בנקבות, ועוד שיש אף מיעוט: "בהם - אין נקבות בסירוס", אם כן אין כאן איסור דאורייתא אלא גזרה מדרבנן, כך פירש הברכי יוסף (על השולחן ערוך שם סי' ק יד). דעת הט"ז (שם סי' ק ו) היא שאין איסור סירוס בנקבה אפילו מדרבנן, אלא שאסור לעשות כן משום "צער בעלי חיים". (ולפי זה אם יש בכך תועלת לאדם - מותר, וכן סירוס שאינו כרוך בסבל משמעותי לבעלי חיים, כגון שעושים אותו בהרדמה וכדומה או שיש בו תועלת לבריאות בעלי החיים ומניעת סבל עתידי - מותר בנקבה).

אמנם העיר האגרות משה (אבן העזר חלק ג סי' יב): "הט"ז הוא דעת יחיד ואין להורות כמותו". עם זאת יתכן שיש מקום לצרף את סברתו כסניף להקל במקום שיש צדדי היתר נוספים. עיין גם בקרית ספר למב"יט (הלכות איסורי ביאה טז, אזהרה קיג) שכתב: "ואין סירוס בנקבה מן התורה". ועיין ברשב"א (שבת קיא ע"א) שכתב: "דבאשה ליכא משום סירוס" (ולכן האיסור שאשה תשתה כוס של עיקרין אינו אלא לדעה שהיא מצווה על פריה ורביה, וכשעדיין יש לה סיכוי ללדת). מדבריו משמע שאם אשה אינה מצווה על פריה ורביה, וכפי שנפסק להלכה - אין איסור כלל בסירוס האשה. עוד עיין ביעיר און (מערכת א אות יח) שמדבריו משמע שאיסור זה הוא מדרבנן וכן בדברי בעל ההפלאה בספר נתיבות לשבת (שם סי' ק ה) שגם הוא סובר כך.

לעומת זאת הגר"א (שם סי' קה) ביאר שהשולחן ערוך פסק כדעת תנא קמא בספרא, הלומד מהכתוב: "כי משחתם בהם" שאף "הנקבות בסירוס", ואם כן האיסור הוא מדאורייתא, אלא שגם לדעת תנא קמא אין לוקין עליו. אך דבריו קשים, שהרי דברי הרמב"ם והשולחן ערוך הם ממש העתקת לשון ר' יהודה שבתוספתא, וכפי שכתב המגיד משנה. ושמא הבין הגר"א שר' יהודה סובר ש"פטור" היינו "פטור ומותר", וכיון שבשולחן ערוך נאמר "אסור" הסיק מכך שפסק כתנא קמא.

(אמנם כפי שכבר כתבנו לעיל בדפוס השולחן ערוך הראשונים לא היה כתוב "אבל אסור", וזו תוספת על פי דברי המגיד משנה, וכיון שלשון השולחן ערוך המקורית היא ממש לשון ר' יהודה שבתוספתא - מסתבר שפסק כמותו. אלא שייתכן שכוונת הגר"א היא שמכל מקום "אסור", וכהבנת המגיד משנה ברמב"ם, שהביאה בבית יוסף, ומסתימת הדברים משמע שהסכים להם).

ועיין גם בערוך השלחן (אבן העזר סי' ה, כב) שציין למחלוקת שבין המגיד משנה לגר"א, וכתב שלדעתו מלשון הרמב"ם משמע שהאיסור הוא מדרבנן.

יש לציין לדברי סמ"ג (שם) שמפרש שאפילו לדעת תנא קמא בספרא אין איסור תורה בסירוס נקבה, ודרשה זו היא לעניין איסור הקרבת בעל מום, שנקבה שסורסה נחשבת בעלת מום.

כמו כן יש לציין לדברי תוספות (שבת קי ע"ב ד"ה והתניא) שכתבו: "באשה לא שייך סירוס" (ואף אם היתה מצווה על פריה ורביה כמבואר שם).

בביאור דברי תוספות נחלקו האחרונים. הב"ח (אבן העזר סי' ה) פירש שהכוונה היא שכיון שמערכת הרבייה של הנקבה מצויה כולה בתוך הגוף אין אפשרות לכרות מערכת זו או חלקים ממנה אלא רק לפגוע בתפקוד המערכת על ידי שתיית כוס של עיקרין. הבית שמואל (שם סי' ק יד) הסכים לדברי הב"ח בביאור דברי התוספות, אך סובר שהרמב"ם חולק על דבריהם.

יש שהקשו על דברי הב"ח מהמפורש במשנה (בכורות ד, ד), שגם בימי חז"ל היו מקומות שבהם ביצעו בבהמות ניתוח של כריתת הרחם (ובספר עצי ארזים על השולחן ערוך שם תירץ שיש הבדל בין נקבת בהמה לבין אשה, ושיש להוכיח כדברי הב"ח מהמשנה בקידושין [א, ז] שם השווו איש ואשה לכל הלאווין שבתורה חוץ משלשה, ולא אמרו שאין באשה לאו של סירוס. ברם כבר העיר החתם סופר [אבן העזר חלק ג סי' כ] שתירוצו תמוה, ואת הוכחתו יש לדחות ולומר שבמשנה מנו רק את הפעולות המותרות לאשה ואסורות לאיש, אבל סירוס האשה והאיש הן פעולות שונות ובאברים שונים).

יש שתירצו שאמנם היתה אפשרות כזו, אבל היא לא היתה שכיחה וגם היתה אסורה בכל מקרה משום סכנת הנפשות שבניתוח כזה, ולכן ברור לתוספות שהגמרא לא עסקה בניתוח כזה, וכן ברור לב"ח עצמו (שפירש את דברי הרמב"ם על פי דברי התוספות) שהרמב"ם לא דיבר על ניתוח כזה, וסירוס באופן אחר לא שייך באשה (עיין בשו"ת דברי יציב אבן העזר סי' כט).

אחרים פירשו, ובניגוד לדעת הב"ח, שכוונת התוספות היא שאמנם אפשר היה לכרות חלקים ממערכת זו אך זה לא היה שכיח, ולכן ברור לתוספות שהגמרא לא עסקה בניתוח כזה (ראה יעיר און שם והוא חולק על הב"ח, אך הדברי יציב [שם] סובר שאפשר לפרש כך גם בדברי הב"ח עצמו) או שאין זה סירוס שאסרה התורה (ט"ז אבן העזר שם ס"ק ז, ולדעתו אין בזה אפילו איסור דרבנן, ראה יעיר און הנ"ל, בביאורו השני), וטעם הדבר הוא מכיון שמערכת זו היא פנימית והפגיעה בה אינה ניכרת מבחוץ, או משום שסירוס שאסרה תורה הוא רק פגיעה באברים שהוזכרו בכתוב בפירוש שהם אברי הזכר, וממילא פגיעה ביכולת ההולדה על ידי פגיעה באברים אחרים של הזכר או ביכולת ההולדה של נקבה – אין זה הסירוס שהתורה אסרה. עיין נתיבות לשבת (שם), חתם סופר (שם), ביאור החפץ חיים לספרא (שם אות יב), אגרות משה (אבן העזר חלק ג סי' יב) ועוד.

יש להעיר עוד, שגם לפי הדעות שאין איסור סירוס בנקבה אפילו מדרבנן, ודאי שאין היתר לעקר נשים או אפילו נקבות של בעלי חיים ללא תכלית ראויה. לגבי נשים כבר ציין בהגהת כתונת פסים (בנו של הפרישה) על הפרישה (אבן העזר סי' ה ס"ק ל) שאף שאין מצוות על פריה ורביה, מכל מקום הן מצוות ב"לא תהו בראה לשבת יצרה" (ועיין גם בדברי יציב הנ"ל, שלדעתו זו הסיבה שסירוס אסור באשה), וכשמדובר בפעולה כירורגית גם לדברי הט"ז (אבן העזר סי' ה ס"ק ו), שהאיסור הוא רק משום צער וחבלה הרי ש"אין אדם רשאי לחבול בעצמו" (לשון הרמב"ם הלכות חובל ומזיק ה, א, על פי המשנה בבא קמא ח, ו).

גם בבעלי חיים, עיקור שלא לצורך הוא הפך מכוונת הבריאה שנתברכו החיות ב"פרו ורבו", ומסתבר שיש בכך גם איסור "בל תשחית", וכשמדובר בפעולה כואבת הרי יש כאן גם איסור "צער בעלי חיים". אלא שאם וכאשר אין בסירוס איסור עצמי – הרי שהוא מותר במקום צער המצדיק ביטול חובת "לשבת יצרה", וכן אינו נחשב לחבלה האסורה. ולגבי בעלי חיים – מותר לסרסם אם יש לאדם תועלת בכך, ואז אין זו השחתה, ושימוש בבעלי חיים לצורך האדם – הותר, אף במקום צער (כמבואר ברמ"א אבן העזר ה, יד).

⁷ כך משמע מדברי השולחן ערוך (אבן העזר ה, יב) שמתיר לאשה לשתות כוס של עיקרין, על פי הסבר הט"ז (ס"ק ו-ז), החלקת מחוקק (ס"ק ו) והבית שמואל (ס"ק יד), ובניגוד לדעת הב"ח (שם) שסובר שהיתר זה אמור רק "במקום צער".

יש לציין שאמנם הדברי יציב (שם) ביאר שהיתר זה מפני ששתיית כוס עיקרין אינה יוצרת סירוס גמור וודאי, וכעין דברי המאירי (שבת קי ע"ב) בביאורו השני (ראה הערה 2). ולפי זה לכאורה טיפולים רפואיים הגורמים בעקיפין לידי סירוס ודאי – אסורים. אך רוב הראשונים והאחרונים לא הזכירו סברה זו, והבינו שזהו סירוס גמור ואף על פי כן הוא מותר באשה.

עוד יש להוסיף שהדברי יציב עצמו נימק את החילוק בין סירוס גמור לאשה השותה כוס של עיקרין בכך שגם אשה מצווה ב"לשבת יצרה", ולכן אסור לה לעשות פעולה שתמנע ממנה לגמרי את אפשרות ההולדה, וממילא יתכן שבבעלי חיים, שאינם מצווים בכך, גם הוא מודה שטיפול רפואי הגורם עיקור עקיף לנקבה מותר.

כמו כן לא חששנו כאן לסברת הגרצ"פ פרנק (בהערותיו לאוצר הפוסקים חלק א עמ' 320, ובשו"ת הר צבי יו"ד סי' כג, ראה לעיל סוף הערה 2) שטיפול על ידי זריקות חמור יותר מטיפול על ידי תרופה הניתנת דרך הפה, כיון שדבריו הם חידוש ששאר הפוסקים לא כתבו (ואף הגרצ"פ פרנק בעצמו ציין שם שלפי דבריו מתעורר קושי בהבנת דברי כמה מגדולי הפוסקים), ובפרט שלרוב הדעות (לעיל הערה 6) איסור סירוס נקבה הוא מדרבנן, כך שאפילו אם נחשוש מספק לסברת הגרצ"פ פרנק – אין זה אלא ספק או מחלוקת באיסור דרבנן, וחלים בהם הכללים: "ספיקא דרבנן – לקולא" (ראה ביצה ג ע"ב) ו"בדברי סופרים הלך אחר המיקל" (עבודה זרה ז ע"א רמב"ם הלכות ממרים א, ה ורמ"א חו"מ כה, ב).

נוסיף כי גם אם נתחשב בדעות שיש כאן איסור תורה ונתייחס לכך כאל ספק דאורייתא, הרי שבצירוף הספק הנוכחי יש כאן ספק ספיקא שמותר גם באיסורים דאורייתא.

ראוי להעיר כי לדעת הגר"א הנ"ל (הערות 2 ו-6), שהן סירוס נקבה והן שתיית כוס עיקרין של זכר אסורים מן התורה, קשה לכאורה מדוע השקיית כוס עיקרין לנקבה מותרת, ובפרט ששני איסורים אלו נלמדים לדעת הגר"א מאותו פסוק: "כי משחתם בהם", (שם ס"ק כח). על קושייה זו כבר עמדו באגרות משה (אבן העזר חלק א בתחילת סי' יג, ראה שם תירוץ), ומרן הגר"ש ישראל (עמוד הימיני סי' לא אות ב) נטה משום כך מדברי הגר"א, אך בהמשך (אות ד) הציע לבאר שהלימוד מ"משחתם" כולל שני דברים: א. "דין הלא תעשה דסירוס קשור בדיני מום, אלא שיש בו ריבוי ד'משחתם', שממנו למדים לאיסור באברים אלה שיש בהם דין מום, גם כשלא נעשה בהם מום, כגון על ידי כוס של עיקרין", ב.

ג. לעומת זאת, סירוס או עיקור פיזי הפוגע באברי הרבייה של בעל חיים - אסור, לזכרים⁸ ולנקבות כאחד^{9, 10}.

"ואשה, שכל איסור סירוס שלה לא נלמד אלא מהאי קרא ד'משחתם בהם', אין איסור נוסף בכוס של עיקרים, ורק כשנוגע באברי הזרע הוא שאסור".

גם מו"ר הגרנ"א רבינוביץ (קובץ הדרום נא, תשמ"א, עמ' 156, ובשיח נחום סי' ק) הציע שיש הבדל בין פעולת כוס העיקרין בגוף הזכר לפעולתה בגוף הנקבה, "נמצא כוס עיקרין הוא פוגם באברי התשמיש של זכר... ולפיכך יש לומר שנאסר מדאורייתא מן הכתוב 'משחתם', כי גם מ'משחתם' אין ללמוד לאסור אלא מה שפוגע באברי התשמיש, ולו גם לא כמעשה שנעשה ישר בהם. אבל בנקבה שאין פעולת כוס עיקרין פוגעת באיכות התשמיש, אלא היא מחלישה את שאר הגוף עד שאינה מולידה - אין לאסור כוס של עיקרין כלל, שהרי לא נכלל ב'משחתם', מכיון שפסוק זה מוסב רק על איברי הזרע". מכך הסיק "שגם לדעת הגר"א ז"ל לא נאסר מן התורה אלא סירוס הפוגע באברי הזרע, אבל אפילו מעשה (=ולא גרמא) הפוגע בשאר הגוף וגורם סירוס לא נאסר משום 'משחתם'. ולא עוד אלא שהוא מותר גם מדרבנן".

בהמשך דבריו העלה חילוק בין סירוס נקבה שנאסר מהתורה לחלק מן הדעות (ובהן הגר"א) לכוס של עיקרין המותרת לה אפילו מדרבנן, שכן יש לומר שסירוס הוא פגיעה ברחם, שאמנם אינו ניכר מבחוץ כאברי הזכר אבל סוף סוף הרי הוא פתוח אל החוץ ואפשר להגיע אליו מבחוץ שלא על ידי פתיחת הבטן (ונטילת הרחם היא הסירוס בידיים שהוזכר בפוסקים ובמשנה), ואילו שתיית כוס של עיקרין בנקבה פוגעת בשחלות או בחצוצרות שהן מערכות פנימיות לחלוטין (ראה הסבר נרחב לכך, להלן בהערה 9, וראה עוד שם שהצענו גם סברה הפוכה).

לפי סברה זו של הגרנ"א רבינוביץ יש מקום לאסור טיפול תרופתי או אחר שיגרום פגיעה ברחם ולהתיר רק כשהפגיעה היא בחצוצרות או בשחלות. אך למעשה לא החמרנו לאסור טיפול תרופתי שיפגע בעקיפין ברחם (ואף לא החמרנו בפגיעה בחצוצרות או בשחלות מחמת הסברה ההפוכה שתוזכר להלן), שכן הסבר זה אינו הכרחי, ומסתבר שאין לנו לחדש מסברה חומרות נוספות שאין להם מקור ברור, ובפרט כשכל הנדון הוא בדעת הגר"א שגם סירוס נקבה וגם כוס עיקרין בזכר אסורים מן התורה, שעה שרוב הפוסקים חולקים לפחות על אחת משתי נקודות אלו ורבים חולקים אף בשתייהן כאחת.

⁸ כנ"ל בהערה 1. כיוון שמדובר באיסור דאורייתא הדבר אסור גם כשיש בכך תועלת לבעלי חיים עצמו או אף לאדם (כל עוד שלא מדובר בפיקוח נפש). לכן אסור לסטודנטים לבצע פעולה כזו לצורך התמחותם בוטרינריה או למרצים לצורך ההוראה. גם אם ההימנעות מכך כרוכה באבדן פרנסה אין היתר, שלא הותר לעבור על לאו דאורייתא מחמת הפסד, וקל וחומר שלא מחמת מניעת רווח. גם באופנים שבהם מדובר רק באיסור דרבנן אין מתירים איסור דרבנן משום הפסד אלא רק במקרים בהם התירו חז"ל בפירוש, ובנוסף לכך מניעת היכולת להתפרנס ממקצוע מסוים אינה הפסד אלא רק מניעת רווח.

⁹ איסור סירוס נקבה נתבאר לעיל בהערה 6.

ישנה סברה, שנבארה בהרחבה להלן הערה 10, שלפיה סירוס האסור מן התורה גם בזכר הוא רק כאשר נפגעים אברי הרבייה החיצוניים, אך פגיעה בחלקי מערכת הרבייה שבתוך הגוף נחשבת כשתיית כוס של עיקרין שנאסרה רק מדרבנן. לדעה זו, לכאורה, כל סירוס בנקבה אינו אלא כשתיית כוס עיקרין שהותר לה, כנ"ל בהערה 7, אך למעשה מפורש בשולחן ערוך שסירוסה אסור (וכנ"ל בהערה 6).

יתכן שלפי סברה זו יש לומר שכל סירוס נקבה הותר, אלא שההיתר, ואף בכוס של עיקרין, קיים רק במקום צער גדול ובנדון דידן אין זה מקום צער. [אמנם אשה שסבלה בלידה דינה חריג, ואין זה נדון כצער רגיל]. עמדה זו היא כדעת הב"ח (אבן העזר סוף סי' ה וכנ"ל הערה 6). אמנם הרבה אחרונים חלקו על שיטתו (כנ"ל בתחילת הערה 7), אך כאמור מי שסובר שכל סירוס נקבה דינו כשתיית כוס של עיקרין צריך לומר ששניהם לא הותרו אלא במקום צער גדול.

אפשרות נוספת היא לפי דברי מו"ר הגרנ"א רבינוביץ בהמשך לדבריו הנ"ל בהערה 7, שכתב שיש לחלק, גם לגבי זכר, בין פגיעה באברים החיצוניים לפגיעה באברי הרבייה הפנימיים, ועל פי זה הוא מציע שזה שורש החילוק שבין סירוס נקבה שנאסר מהתורה לחלק מן הדעות, וביניהם הגר"א, לשתיית כוס של עיקרין המותרת לה אפילו מדרבנן, שכן סירוס הוא פגיעה ברחם, שאף שאינו ניכר מבחוץ כאברי הזכר אבל סוף סוף הרי הוא פתוח אל החוץ וניתן להגיע אליו שלא על ידי פתיחת הבטן ואילו שתיית כוס של עיקרין בנקבה פוגעת בשחלות או בחצוצרות שהן מערכות פנימיות.

יש להביא ראיה לטענת הגרנ"א רבינוביץ, לפיה ההתייחסות לרחם היא כאל אבר חיצוני, מכך שאיסור סירוס קיים גם ביחס לעופות (כפי שמפורש בשולחן ערוך אבן העזר ה, יא) אף שאברי הרבייה של רובם המוחלט של זכרי העופות הם פנימיים.

ברם אפשר לדחות ראייה זו ולומר שמהתורה אסור לסרס רק את העופות המועטים שאברי הרבייה שלהם הם חיצוניים (כגון מיני ברווזים, ראה בבא קמא נה ע"א). וכבר העלה סברה זו מרן הגר"ש ישראלי (עמוד הימיני שם אות ג).

על כל פנים מדברים אלה יוצאות קולא וחומרה. חומרה לעניין טיפול תרופתי או אחר שיפגע ברחם, שנדון כאבר חצוני, וקולא לעניין טיפול, אפילו פיזי, שיפגע בשחלות ובחצוצרות שנדונים כאברים פנימיים.

מכל הנ"ל משמע שטיפול תרופתי שיפגע בשחלות או בחצוצרות נכלל בשתיית כוס של עיקרין ומותר ממה נפשך. בין אם נפסוק כדעת הגר"א וכביאורו של הגרנ"א רבינוביץ בדבריו ובין אם לאו.

יש מקום להציע גם סברה הפוכה במידת מה, ולומר שדווקא הפגיעה בשחלות ובחצוצרות היא החמורה יותר, והיא דומה יותר לפגיעה באברי הרבייה הזכריים, שכן השחלות הן מקורן של הביציות היוצרות, יחד עם זרע הזכר, את העובר, ומקום יצירתו הוא בחצוצרה. ולעומת אברים אלו הרחם משמש רק להתפתחות העובר לאחר יצירתו הראשונית. עיין בשו"ת חלקת יעקב (חלק ג אבן העזר סי' כט), שכתב שיש לומר ש"חוטאי ביצים" שהוזכרו לגבי סירוס זכר שנאסר, הכוונה היא ל"יותרת האשך" שיש לה תפקיד בהבשלת תאי הזרע, והיא מורכבת מכעין צינורות מפותלים, שכונו משום כך "חוטאים", ולא לאותם צינורות שתפקידם רק להוליך את הזרע אל הגיד, מפני שהללו אינם שותפים ביצירת הזרע. אמנם דברי החלקת יעקב, כמו גם דברי החזון איש, העומדים בבסיס סברתו של הגרנ"א רבינוביץ, קשים מאוד, כפי שנעיר להלן (הערה 10), אך גם אם נניח שלא כדברי החזון איש וסיעתו, ונאמר שיש איסור סירוס בפגיעה בחלקים הפנימיים של צינור הזרע - אין זה מחייב לדחות את סברתו לגמרי. שכן אפשר לקבל את ההנחה שהאיסור מתייחס לאברים חיצוניים, אלא שצינור זה נחשב כולו לחיצוני היות שחלקו הוא כזה.

ההשלכה של סברה כזו תהיה במקרה של פגיעה בחלקים פנימיים לגמרי, כמו הערמונית עצמה או שלפוחית הזרע. כמו כן, גם אם לא נסמוך על דברי החלקת יעקב בהקשר המקורי, מחמת הדוחק הנ"ל, עדיין נוכל ללמוד ממנו את סברתו היסודית ולהשליך ממנה לנדוננו כדלהלן:

בדומה לסברת החלקת יעקב יש לומר שגם סירוס של אשה הוא רק במקום שבו מובשלות הביציות או במקום בו הביצית מתחברת לזרע ויוצרת את העובר. לפי זה אפשר להבין את דברי הב"ח הנ"ל (הערה 6), שסירוס באשה הוא רק על ידי שתיית כוס של עיקרין ולא בידיים, שכן אל השחלות והחצוצרות לא היתה אפשרות להגיע, ואילו כריתת הרחם אינה סירוס. עם זאת, לדרכו של הב"ח אין זה איסור תורה, והצד השווה בדבריו ובדברי הגר"א, לפי הסברו של הגרנ"א רבינוביץ, הוא שהלכה למעשה אין לחלק בין פגיעה פיזית בחצוצרות ובשחלות לפגיעה עקיפה בהן על ידי טיפול תרופתי ושתייה מותרות מן התורה, ואף מדרבנן לא נאסרו, לדעת הגר"א לא נאסרו כלל, ולדעת הב"ח לא נאסרו במקום צר.

(ואף שאפשר היה לבאר על פי הסברה שכתבנו גם את דעת הגר"א, ולומר שפגיעה זו היא החמורה יותר והיא שאסורה מן התורה, מכל מקום למעשה מסתבר שאין לנו לחדש מסברה חומרות נוספות שאין להם מקור ברור, ובפרט כשכל הנדון הוא בדעת הגר"א הסובר שגם סירוס נקבה וגם כוס עיקרין בזכר אסורים מן התורה, שעה שרוב הפוסקים חולקים לפחות על אחת משתי נקודות אלה ורבים חולקים אף בשתייה).

למעשה, לא התרנו פגיעה פיזית באברי הרבייה של נקבה, כיון שהסברו של הגרנ"א רבינוביץ להבחנה בין סירוס נמקבה לבין שתיית כוס של עיקרין אינו ההסבר היחיד האפשרי, אפילו ביחס לשיטת הגר"א, ובוודאי לדעת החולקים על הגר"א, וגם הגרנ"א רבינוביץ לא סמך על סברה זו להתיר קשירת חצוצרות לאשה אלא במצב שבו ההריון מהווה סכנה. אך גם לא החמרנו לאסור טיפול תרופתי שיפגע בעקיפין ברחם, בשחלות או בחצוצרות).

¹⁰ כאשר הפגיעה הפיזית היא בחלקי מערכת הרבייה המצויים בתוך הגוף ולא באברים החיצוניים (לרבות הרחם שפתוח לחוץ), יש הסוברים שאין בכך איסור תורה. כך דעת החזון איש (הלכות פריה ורביה סי' יב אות ז), שיש בזה איסור מדרבנן כשתיית כוס של עיקרין. סברה זו הובאה גם בדברי הגרא"י אונטרמן (הערות לאוצר הפוסקים חלק א, עמ' 328 ובשבט מיהודה חלק א פרק יז, אות ג), מנחת יצחק (חלק ב סי' קכג וחלק ו סי' קמא), אגרות משה (אבן העזר חלק ד סי' כח-כט, מדבריו משמע שיתכן שאין בזה אפילו איסור דרבנן ואף שבאדם יש בזה משום ביטול מצוות פריה ורביה, בבעלי חיים אין מצווה), ציץ אליעזר (חלק י סי' כה פרק כד, וחלק יד סי' צד), הגרנ"א רבינוביץ (במאמרו בקובץ הדרום נא, תשמ"א, עמ' 156, ובשיח נחום סי' ק, שכתב שדברי החזון איש נתקבלו למעשה) ועוד.

גם בשו"ת חלקת יעקב (חלק ג אבן העזר סי' כט אות ד) נוקט כסברת החזון איש, ראה לעיל הערה 9 שהבאנו בשמו שסובר כי חוטאי הביצים שזכרו בהקשר לאיסור סירוס הם יותרת האשך שיש לה תפקיד בהבשלת הזרע ואין הכוונה לצנור המעביר את הזרע בלבד. אמנם דבריו צ"ע שכן מהדינים המובאים בשולחן ערוך (אבן העזר ה, ו; ט) משמע שחוטאים אלה סמוכים ל"שביל מי רגליים", ומכאן שמינוח זה משמש גם להגדרת המשכו של צינור הזרע.

ואף שהפוסקים נתקשו בביאורם של סעיפים אלה לפי המציאות המוכרת לנו ולפיכך הסבירו את המציאות באופנים שונים, מכל מקום הכל מודים שישנה סמיכות בין הצינורות, אלא שנחלקו אם הצינורות נפרדים בכל דרכם או שיש מקום חיבור ביניהם.

רוב האחרונים הבינו שמדובר בשני צינורות נפרדים עד סופם, ואת השוני במציאות הסבירו כשינוי שחל במשך הדורות במבנה האנטומי של אותו מקום.

לעומתם סברו הגר"מ (פסקי עזיאל) (פסקי עזיאל בשאלות הזמן סי' נה) ושו"ת חשב האפוד (חלק ב סי' ח) ובנשמת אברהם (אבן העזר סי' ה ס"ק ג [במהד' תשס"ג ס"ק ה]) בשמו ובשם הגר"י אויערבאך, שהכוונה היא לסמיכותם של שני הצינורות בתוך הגוף לפני חיבורם, והידיעה שהיתה בזמן חז"ל על מקרים שבהם נפגע הצינור שם והזרע יצא דרך "שביל מי רגליים" נבעה מכך שהזרע יצא עם מי הרגליים אך לא באופן הרגיל, או שאירע להפך, דהיינו שעקבות מי רגליים ניכרו בזרע.

כנראה שהחלקת יעקב הבין שיש להבחין בין מושג זה של "חוטי ביצים" במובנו הרחב, שמתייחס לכל המערכת המוליכה את הזרע מהאשכים אל מחוץ לגוף, לבין מושג זה בהוראתו המצומצמת המתייחס, כהגדרת הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה טז, ג) והשולחן ערוך (שם, ב), רק למקומות ש"בהם מתבשל שכבת זרע", ורק פגיעה במקומות אלה היא המוגדרת סירוס, והדיון בעניין כשרותו לקהל של מי שנפגע בחלקים האחרים של צינור הזרע - קשור להגדרת "כרות שפכה", וזה שייך גם כאשר הפגיעה היא בחלק של הצינור המצוי בשופכה או לכך שפגיעה זו מאפשרת חדירת מי רגליים למערכת הזרע, שהיתה הוה אמינא שהיא פוסלת משום שהיא מזיקה לזרע, ועל כל פנים אין זה שייך לפסול של "חוטי ביצים" עצמם.

ברם ביאור זה דחוק, משום שחלוקה כזו לא הוזכרה במפורש בגמרא, בפוסקים וגם לא בחלקת יעקב עצמו, ועוד שמהגמרא ביבמות (עה ע"ב - עו ע"א), משמע שההתייחסות למקום ששביל הזרע סמוך לשביל מי רגליים היא כאל מקום שבו שכבת הזרע מתבשלת, מה שמצריך לכאורה לבאר שכל אורך צינור הזרע, או לפחות חלקים נוספים ממנו כגון החלק העובר בערמונית, היא הפרוסטטה, ושלפוחית הזרע נכללים במקומות ש"בהם מתבשלת שכבת הזרע", משום ששם מתווסף נוזל הזרע לזרע עצמו. וזה סותר את דרכו של החלקת יעקב, כי לפי דרכו הזרע מתבשל רק במקום אחד ולא בכל הצינור.

נעיר כי לפי הידע הרפואי ברור הוא שהמקומות שבהם "שכבת זרע מבשלת" אינם כוללים את החלק של צינור הזרע לאחר יציאתו מהערמונית, ומכאן עולה קושיה על שיטת החזון איש וסיעתו. מפני שמדבריהם עולה שהמקומות שבהם פגיעה בצינור הזרע נחשבת סירוס והופכת את האדם לפצוע דכא הם שניים. א. בתוך שק האשכים, מקום שבו אין הצינור קרוב ל"שביל מי רגליים". ב. באותו חלק של הצינור שבו היו בזמן חז"ל, להבנת החזון איש ואחרונים נוספים, שני צינורות סמוכים אך נפרדים, וכיום זהו צינור משותף גם למערכת השתן ולשכבת הזרע. ברם לפי הידע הרפואי כיום חלק זה של הצינור אינו יכול להחשב למקום שבו "שכבת זרע מבשלת".

(בדוחק יש ליישב ולומר שלפי השערתם, שהיו שני צינורות נפרדים, יש לפרש שבגמרא דיברו על מציאות שבה נפגעה ההפרדה ביניהם לכל האורך, וכיון שיש כאן צירוף של שתי פגיעות, פגיעה בזרע כתוצאה מהפגיעה החלק של הצינור שבו "שכבת זרע מבשלת" ופגיעה הניכרת מבחוץ אף שהמקום שבו ניכרת הפגיעה אינו מקום בו שכבת הזרע מבשלת, הפעולה נחשבת לסירוס והאדם נחשב פצוע דכא. אבל במציאות שבה הצינורות מתאחדים לאחר יציאתם מהערמונית, אין בפגיעה בצינור הזרע, בחלק שבתוך הגוף, סירוס.

למעשה בשאלה שעסקו בה החזון איש וסיעתו יש צדדי היתר נוספים. עצם הניתוח הוא משום סכנה, ובעניין פצוע דכא יש צד היתר כיון שהמקום כבר היה לקוי מחמת מחלה והאדם נחשב לסריס בידי שמים שאינו אסור בקהל, כמו שכתבו האגרות משה, המנחת יצחק, המנחת שלמה והציץ אליעזר הנ"ל. אך לדברים אלה אין מקום בנדון דידן).

לכאורה אין להקל בסירוס כזה בנדון דידן מכמה סיבות. הראשונה, משום שגם לדעת המקילים יש בכך איסור דרבנן (ואף שהאגרות משה כתב שיתכן שאפילו מדרבנן אין איסור דעתו היא דעת יחיד). שנית, משום שרבים פקפקו על היתר זה, עיין בכתבי הגר"א העניקין (ספר לב איברא, הערות לקובץ הפרדס אייר תשט"ו, לס"י נא), מנחת יצחק (שם, ובמכתבו בקובץ אוצרות ירושלים, רצו, סי' תרלה), מנחת שלמה (חלק ג סי' קג אות ט) ועוד. שנית, מחמת הקושיות שהקשנו כאן על סברות המקילים.

גם בנקבה נראה שאין להקל למעשה, לא בפגיעה פיזית בחצוצרות או בשחלות (כשיטת הגר"א רבינוביץ) ולא בפגיעה ברחם (מכח הסברה שכתבנו לעיל), כיון שכאמור (בסוף הערה 7) ההסבר (על פי סברות אלה) אינו ההסבר היחידי האפשרי. וגם הגר"א רבינוביץ, במאמרו הנ"ל, לא סמך על סברתו להקל אלא במצב של חשש סכנה.

(וכל שכן שאין להקל מספק בשני המקרים, שכן אלה שתי קולות שסותרות זו את זו, ראה עירובין ו ע"ב שהנוהג כך הוא "כסיל בחושך הולך").

לכן נמנענו מלהתיר סירוס כזה בגוף התשובה.

עם זאת, נאמר לנו מפי הגר"א רבינוביץ, שלדעתו יש להורות להקל גם בנדון דידן, מהטעמים הבאים:

ד. בבעל חיים זכר, גם טיפול תרופתי הפוגע ביכולת הרבייה באופן קבוע, והפגיעה ניכרת באברי הרבייה החיצוניים - אסור¹¹. הוא הדין כאשר הפגיעה באברים נגרמת על ידי טיפול כימי, הקרנה או עצירת זרימת הדם, הגורמים להתנוונות של חלקים מהמערכת החיצונית¹².

א. כיום יש בכך צורך גדול מחמת הנזק האקולוגי הצפוי אם לא יצמצמו את האוכלוסיות של מיני בעלי חיים מסוימים (והם אלה שבהם מבוצעות בדרך כלל פעולות העיקור), ולכן יש לראות זאת כמקום צורך גדול ולסמוך על דברי החזון איש (וכן להתיר מחמת צורך זה גם את האיסור מדרבנן שיש בניתוח כזה, אף לדעת החזון איש עצמו. מה גם שבאיסור דרבנן יש מקום לסמוך בשעת הדחק גם על דעת יחיד, והיא על דעת האגרות משה הנ"ל, שכתב שלפי סברה זו אין כאן אפילו איסור דרבנן).

ב. לגבי ניתוחי ערמונית (פרוסטטה) התקבלו דברי החזון איש למעשה וכדברי חז"ל "כל מקום שהלכה רופפת בידך הלך אחר המנהג" (ירושלמי פאה ז, ה), ו"פוק חזי מאי עמא דברי" (ברכות מה ע"א) ואף שיש סברות להקל בבני אדם ולא בבעלי חיים, מכל מקום כיון שעיקר העניין של מניעת פריה ורביה חמור יותר לגבי בני אדם המצווים על פריה ורביה, לא מסתבר להתיר טיפול רפואי המונע אפשרות של פריה ורביה בבני אדם, ולאסור את אותו טיפול עצמו בבעלי חיים.

נוסיף כי בספר פאר הדור - חיי החזון איש (חלק ד עמ' קמב) ובנשמת אברהם (אבן העזר סי' ה ס"ק ו) מסופר שהחזון איש הורה לרופא שסיפר לו על אפשרות לבצע את ניתוח כריתת הערמונית ללא ניתוק צינור הזרע: "אף על פי כן צריך לנתק", זאת אף שגם לדעתו יש איסור דרבנן בניתוק זה. הנשמת אברהם הבין שהחזון איש חשש שהטיפול ללא ניתוק הצינור יהיה גרוע וכרוך בסיכון נוסף, למרות דברי הרופא שלא סבר כך. אך יתכן שהחזון איש ראה חשיבות בבסיס הקולא של ניתוק הצינור כאשר יש בכך צורך, וחשש שאם תתקבל הוראה לפיה אין לנתק את הצינור כאשר קיימת אפשרות אחרת - יפקפקו בסברת הקולא הנ"ל ויבואו להחמיר גם כאשר יש צורך רפואי בניתוק הצינור, ועל ידי כך יכנסו לחשש סכנה.

מעין סברה זו תיתכן גם כאן. הוראה להחמיר בסירוס בעלי חיים עלולה לגרום לחשש מן הקולא גם אצל בני אדם, שישברו שאם בבעלי חיים מחמירים - קל וחומר בבני אדם המצווים על פריה ורביה, ונבוא בעקיפין לידי סכנה.

יש לציין שאם אפשר לתקן את הפגיעה על ידי ניתוח נוסף - יש מקום להקל יותר, שכן בזה יש לצרף גם את סברת הדבר יהושע (חלק ג אבן העזר סי' ז ראה להלן הערה 13), ואף שאין אנו פוסקים כמותו (שם), מכל מקום כשיש צדדי היתר נוספים, אפשר לצרף את דעתו.

¹¹ כפי שהוסבר בהערה 2. ראה עוד בהערה הבאה.

¹² סירוס על ידי גרמא - אסור מדרבנן כמבואר בשולחן ערוך (אבן העזר ה, יג). עיין גם בדברי הגרצ"פ פרנק (בהערות לאוצר הפוסקים חלק א עמ' 320, ובשו"ת הר צבי יו"ד סי' כג), בעניין הגדרת גרמא בהקשר זה והמקור לכך שיש איסור דרבנן בכך.

יש שהבינו שאף השקיית כוס של עיקרין היא גרמא, ולכן אינה אסורה מן התורה, עיין לעיל הערה 3. לדעת הגרא"י אונטרמן (בהערות לאוצר הפוסקים חלק א עמ' 328-329 ובספר שבט מיהודה חלק א פרק יז, אות ד-ה) נכלל בגרמא האסורה רק מדרבנן גם טיפול כימי, הקרנה או עצירת זרימת הדם, הגורמים להתנוונות של חלקים ממערכת הרבייה. מכל מקום גם לפי דבריו יש בכך איסור דרבנן.

המנחת חינוך (מצווה רצא אות א) הציע סברה, שלפיה איסור דרבנן זה הוא רק בסירוס אדם ומשום מזיק וחובל, אך לא בבעלי חיים. אך למעשה גם הוא הניח סברה זו בצ"ע, ולכן אין לסמוך על סברה זו בהעדר נימוקים נוספים להקל.

כך מוכח למעשה גם מדברי הגרא"י אונטרמן (שם) שלא הקל סירוס זה אלא באמירה לגוי, אף שמדובר בסירוס של בעלי חיים.

עיין גם בחלקת יעקב (חלק ג אבן העזר סי' ל) שחולק על סברת הגרא"י אונטרמן, וגם מדברי הגרצ"פ פרנק (הנ"ל הערה 2) משמע שאין זה בגדר גרמא אלא זה דומה לשתיית כוס של עיקרין ואף חמור מזה, ולדעתם יש בזה אף חשש איסור תורה.

עם זאת הגבלנו איסור זה לזכרים, מאחר שהאיסור המוזכר בשולחן ערוך עוסק בזכרים. אף שלא נאמר שם היתר מפורש בנקבות, מכל מקום כיון שבדרך כלל גרמא מותרת, ואיסורה כאן הוא חידוש, כמבואר בהר צבי הנ"ל, "אין לך בו אלא חידוש". ובפרט שיש סברה לדמות גרמא לכוס של עיקרין שהותרה במפורש בנקבה (כנ"ל הערה 7), וכל שכן אם סירוס בגרמא קל יותר משתיית כוס של עיקרין.

כמו כן אף שלדעת החלקת יעקב והגרצ"פ פרנק נדון דידן אינו נחשב לגרמא, מכל מקום גם אם ייחשב כשתיית כוס של עיקרין - הרי אף זו הותרה בנקבה.

סברת הגרצ"פ פרנק שלפיה נדון זה חמור יותר משתיית כוס של עיקרין היא סברה מחודשת, ומדברי פוסקים רבים משמע שאינם סוברים כך, ולכן לא חששנו לה.

ה. ניתוח או טיפול אחר הגורם לסירוס שנאסר אסור גם אם אפשר לתקנו בניתוח נוסף.¹³

ו. כפי שהוזכר לעיל, על המוסד לאפשר לסטודנטים להשלים את לימודיהם בלא לבצע אף אחד מאופני הסירוס האסורים שנתבארו. עליו לפרסם זאת על מנת שלא לגרום לסטודנטים להיכשל בכך.

ז. עיקרן של הוראות אלה חל גם על סטודנטים או מרצים גויים הפועלים לצרכם או מכח הוראותיהם של יהודים,^{14, 15}

נעיר שגם אם יש מקום לפקפק בהיתר של גרמא בנקבה או בהגדרת טיפולים אלה כגרמא, עדיין יש כאן ספק או מחלוקת באיסור דרבנן שיש להקל בה (ראה לעיל הערה 7 מקורות לכך). וזה משום שסירוס נקבה אסור לרוב הדעות רק מדרבנן (כנ"ל הערה 6, וגם אם נתחשב בדעות שמדובר באיסור תורה, ונתייחס לכך כאל ספק דאורייתא - הרי שבצירוף הספק הנוכחי יש כאן ספק ספיקא המותר גם באיסורים דאורייתא).

כמו כן הגבלנו איסור זה לפגיעה בחלקים החיצוניים של המערכת, שכן לגבי החלקים הפנימיים יש לצרף את הסברה הנ"ל (בהערה 10) שאין איסור סירוס בפגיעה בהם, ואף שיש לפקפק בסברה זו (כנ"ל שם), מכל מקום ביחס לאיסור גרמא, שהוא איסור דרבנן - יש לצרפה, מה עוד שיש לומר שבגרמא שהוא חידוש, שהרי לא בכל איסורי התורה אסרו חכמים גרמא - אין לך בו אלא חידוש, ומאחר שהדוגמאות שנאסרו בשולחן ערוך הן של פגיעה באברי התשמיש, היינו האברים החיצוניים, בגרמא - אין להרחיב את האיסור לפגיעה בחלקים הפנימיים של המערכת.

כמו כן יתכן שהחילוק בין שתיית כוס של עיקרין, שנאסרה, לבין "נטילת כרובולתו של תרנגול כדי שיתרס מאליו", ובין השקיית כוס של עיקרין לזכר להשקייתו לנקבה - אינו אלא חילוק בין גרמא הפוגעת בחלקים החיצוניים של המערכת לזכו הפוגעת רק בחלקים הפנימיים (ראה לעיל הערות 2, 3 ו-7), ומכאן שטיפול תרופתי או גרמא אחרת שאין פגיעתה ניכרת בחלקים החיצוניים של מערכת הרבייה לא נאסר.

¹³ פסקי עזיאל בשאלות הזמן (סי' נה), הגרמ"י אונטרמן (בהערות לאוצר הפוסקים חלק א עמ' 328-329 ובספר שבט מיהודה פרק יז אות ב ואף ששם דן בפסולו של פצוע דכא לבוא בקהל, יש לומר שהוא הדין לעניין איסור סירוס), אגרות משה (שם, ובחלק ד סי' לב אות א) מנחת יצחק (חלק ה סי' יב, ועיין שם גם בסי' יג שנוטה להחמיר בחלק מן המקרים אפילו בסירוס זמני תרופתי), וציץ אליעזר (שם אות יב, וחלק יד סי' צו).

אמנם יש מי שנראה מדבריו להתיר ניתוח הפיך (דהיינו שאפשר להחזיר המצב לקדמותו בניתוח נוסף), עיין שו"ת דבר יהושע (חלק ג אבן העזר סי' ז), אבל קשה לסמוך על כך למעשה באיסור תורה נגד שאר הפוסקים הנ"ל, בפרט שהראיה שהביא לדבריו היא מפגיעה זמנית שמתרפאת מעצמה ולא על ידי ניתוח נוסף, ועוד שלא ברור שכך מסקנתו כיון שסיום התשובה אבד וחסר מן הספר (עיין שם).

¹⁴ אסור לומר לגוי לסרס בעל חי, (שולחן ערוך אבן העזר ה, יד על פי הגמרא בבא מציעא צ ע"ב). מוכח מהגמרא שהאיסור הוא גם אם הגוי עושה זאת למען היהודי ללא שיאמר לו, וכך נפסק בטור ורמ"א (שם). ואף שדין זה אינו מוזכר בשולחן ערוך - אינו חולק על כך, וכן משמע מדבריו בבית יוסף שם. ואם יש לגוי שותפות בבהמה - מותר, ובלבד שהיהודי לא יאמר לו לסרס).

רוב הראשונים פסקו כסברת סתמא דגרמא (שם) שהאיסור הוא משום אמירה לגוי שהוא איסור דרבנן. (ראה בבית יוסף שם). אך יש שפסקו שהוא איסור דאורייתא משום שפסקו כר' חידקא וכבני מערבא על פי הסברו של רב פפא (גרמא שם): "בני נח נצטוו על הסירוס", והאמירה לגוי אסורה משום איסור "לפני עיוור". כך נראה לכאורה מהשאלות (פרשת אמור מהד' הנצי"ב שאילתא קה, ועיין שם בשאלת שלום, אך בהעמק שאלה שם אות ו סובר שזו תוספת מאוחרת ואינה מדבריה השאלות), סמ"ג (לאווין קק, ועיין שו"ת בית יהודה יו"ד סי' נה שדוחק לומר שאין זו כוונת הסמ"ג) ואור זרוע (חלק ג, פסקי בבא מציעא סי' רפו). יש להדגיש שגם לדעה זו, כאשר הסירוס נעשה מיזמתו של הגוי עצמו ולצרכו - אין אנו מצווים למנוע.

גם לדעה זו האיסור מדאורייתא הוא רק כאשר הגוי לא היה יכול לסרס את הבהמה בלי שהיהודי יאפשר זאת, כגון בבהמה של יהודי, אבל בבהמת גוי אין איסור לפני עיוור, כמבואר בגמרא עבודה זרה ו ע"ב, שאיסור לפני עיוור קיים רק בתרי עברי דנהרא (ראה באריכות לעיל סי' כה)

אך נראה שלא יועיל למכור את הבהמה לגוי, שכן המכירה עצמה היא נתינת המכשול, כמבואר בהערה הבאה. כמו כן יש לציין שהגרמ"א רבינוביץ הוכיח (ביד פשוטה, הלכות עבודה זרה ט, ח, בתשובתו בהדרום ל, תשרי תש"ל, שיח נחום סי' פד, תחומין יא ובמלומדי מלחמה סי' ד, סעיפים ב-ד) שראשונים רבים ובהם השאלות, בה"ג, ר"ח, ר"י, הרמב"ם ואולי גם רש"י, חולקים על שיטת תוספות, וסוברים שאיסור לפני עיוור קיים גם כשהעיוור היה יכול לבצע את העברה אף ללא סיועו של המכשיל,

ובלבד שסיוע או עידוד זה היה בעל משמעות כלשהי ולא היה בעל כרחו של המסייע. עוד כתב שם הגר"א רבינוביץ שיש לפרש כך גם את דברי השולחן ערוך. לשיטתו, אם בני נח נצטוו על הסירוס אסור ליהודי לסייע או לעודד גוי לסרס בעלי חיים, גם אם מדובר בבעלי חיים השייך לגוי.

¹⁵ כתבו הטור והשולחן ערוך (אבן העזר ה, יד): "אסור לומר לגוי לסרס בהמה שלנו". נקטו לשון זו מכיוון שלדעתם האיסור הוא משום אמירה לגוי, ומהותו של האיסור היא עשיית פעולה אסורה של הגוי עבור היהודי, משמע מכאן שפעולה של גוי בבהמתו שלו שאינה לצורכו של יהודי אלא לצורך הגוי עצמו מותרת, ברם אם ימכרו או יתנו את הבהמה לגוי למטרה זו נראה שהדבר לא יפחית מאומה מן האיסור, שהרי עדיין הגוי פועל עבור היהודי.

הגר"א (הגהות לשולחן ערוך שם, אות לג) כתב: "שלנו - כמו שכתוב שם (=בגמרא בבבא מציעא, בתחילת הסוגיא העוסקת באיסור אמירה לגוי) פירש, ועיין באו"ח סי' שז סעיף כא בהגה (שכתב שאין איסור אמירה לגוי בשבת אם אומר לו לעשות מלאכה לצורך עצמו) וביו"ד סי' רצז, ב ומותר לומר לעכו"ם כו', ועיין מה שכתבתי שם וצ"ע". כוונתו למה שאמרו שם: "ומותר לומר לעכו"ם לזרוע לו כלאיים", ושם דעת הגר"א (ס"ק ז) שמותר אפילו לצורך יהודי אם השדה שייכת לגוי, וכן בסוגיה בבבא מציעא לגבי איסור לא תחסום, בבהמת גוי מותר אפילו אם השדה שייכת לישראל והחסימה היא עבורו. וכתב שם שהוא הדין לעניין סירוס.

אלא שהגר"א עצמו (או"ח סי' שז) פירש שההיתר הוא דווקא כשעושה לצורך עצמו (והעיר על כך בברכת אליהו על ביאור הגר"א אבן העזר שם).

ונראה שדברי הגר"א ביו"ד משקפים את דעת עצמו, ואילו דבריו באו"ח הם ביאור לדעת הרמ"א, (אמנם לא יצאנו ידי אפשרות שגם הגר"א עצמו לא הכריע בבירור, ולכן סיים כאן ב"צ"ע").

למעשה לא התננו כאן את היתר הסירוס על ידי גוי (כשהותר, וכדלהלן), בהקנת בעל החיים לגוי, ואף לא הצענו זאת כסניף לקולא במקרים שבהם לא התרנו. זאת משום שלאור האמור – לרוב הדעות אין לכך משמעות, וגם הגר"א הניח זאת ב"צ"ע". ועוד שיייתכן שבהקנאה שזו מטרתה ואינה אלא הערמה גם הגר"א יודה שאין היא מתירה, שהרי בגמרא (בבא מציעא שם) קנסו את מי שגוי סירס את בהמתו לטובתו על ידי הערמה באופן שהגוי גנב כביכול את הבהמה, ואחר כך החזירה (וכך נפסק בשולחן ערוך שם), ולא העלו בדעתם הערמה פשוטה יותר, והיא מכירה לגוי (ומסתבר שאילו הייתה הערמה כזו מועילה לא היו קונסים את מי שעשה כן הערמה אחרת שאינה מועילה). ועיין בהערה הבאה שמכירה כזו לא תועיל גם לביטול החשש מאיסור לפני עיוור לדעות שהחמירו בכך בסירוס על ידי גוי.

כמו כן לדעות שכאשר יהודי מוסר את בהמתו לגוי שיסרסנה יש בכך איסור דאורייתא, נראה שלא תועיל מכירת הבהמה לגוי לצורך כך, שהרי אין הדבר תלוי בבעלות על הבהמה, אלא בכך שהיהודי הוא שמאפשר לגוי לסרס אותה, ואין הבדל אם יאפשר זאת על ידי מכירתה או על ידי מתן רשות בלבד, וכעין מה שאמרו בגמרא (עבודה זרה ו ע"א) הדנה במכירת בהמה לגוי וצופים שהגוי ישתמש בה לעבודה זרה, אף שהדבר לא נאמר בפירוש, ואסרו שם משום איסור לפני עיוור.

(לכן, כפי שהעיר גם בבית יהודה הנ"ל, לדעה זו אסור למכור לגוי בהמות אם ידוע שהוא יסרס אותן, אף שאין זו מטרת היהודי כלל ואין לו תועלת מכך, כפי שמבואר בתרומת הדשן סי' רצט ובדברי הרמ"א באבן העזר שם. ועיין בהעמק שאלה הנ"ל, שביסס את טענתו שהשאלות סובר שהאיסור הוא משום אמירה לגוי ולא משום לפני עיוור, על כך שהשאלות כתב שהאיסור הוא בבהמת ישראל, ואם היה האיסור משום ש"בני נח נצטוו על הסירוס" - ברור שאין הדבר תלוי בבעלות על הבהמה).

אפשרות נוספת העולה היא שהיהודי ימכור את הבהמה לגוי, והלה ימסור אותה לגוי אחר שיסרס את הבהמה, וייחשב הדבר כ"לפני דלפני עיוור", והוא מותר, וכדברי הרמ"א (שם): "אם אין הגוי הקונה מסרס בעצמו, רק נותנו לגוי אחר לסרס, לכולי עלמא שרי" עצה זו הוזכרה גם אצל החתם סופר (חו"מ סי' קפה), שואל ומשיב (תליתאה חלק א סי' רכט), האלף לך שלמה (אבן העזר סי' כג), שו"ת מהר"ם שיק (אבן העזר סי' יא) ובדברי הגר"א אונטרמן (בהערותיו לאוצר הפוסקים חלק א עמ' 329, ובספר שבט מיהודה חלק א פרק יז אות ה).

אך גם עצה זו צ"ע, כי בפשטות הרמ"א מדבר על גוי הקונה בהמה לצרכו ומוסרה לגוי אחר שיסרסנה, שאז אנו אומרים שהיהודי אינו מכשיל את הגוי המסרס אלא מכשיל את הגוי הקונה בהכשלת הגוי המסרס. מה שאין כן כאשר היהודי מביא עמו שני גויים כדי להקנות לאחד ושהשני יסרס, ונמצא ששניהם פועלים לצורך היהודי על פי בקשתו, ואילו הוא - לא היו עושים דבר. (בהבדל זה שבין נדוננו לבין דברי הרמ"א כבר עמד השואל בשו"ת מהר"ם שיק הנ"ל).

גם לעניין איסור אמירה לגוי, גם אם יש מקום להקל באופנים מסוימים ב"אמירה דאמירה", כלומר אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר לעשות את האיסור (עיין חוות יאיר סי' נג ותוספת שבת סי' רמג בכללים, וזה אף ללא צורך במכירה כלל, כמו שהעיר האלף לך שלמה הנ"ל, וביאר שמשום כך העובדה שמכירה זו היא הערמה אינה מעכבת), מכל מקום קולא זו היא רק כאשר הגוי השני אינו יודע שהכל נעשה לתועלת היהודי, שהרי אם כוונתו היא לתועלת היהודי - יש בכך איסור אף ללא אמירה כלל כנ"ל בהערה 14. ועוד שמכירה זו היא הערמה, ומה שכתבנו לעיל שהערמה זו אסורה - נכון גם כאן. אמנם

ח. לסטודנטים או מרצים גויים יש להתיר טיפול תרופתי המדכא את הפעילות ההורמונלית המינית או הפוגע באיכות הזרע, גם אם מדובר בפגיעה קבועה¹⁶. יש מקום להקל, לגביהם, אפילו בסירוס פיזי של נקבה¹⁷ וכן בפגיעה בחלק של צינורות הזרע של זכר הנמצאים בתוך הגוף, אך לא באברים החיצוניים¹⁸.

כבר השואל בשו"ת שואל ומשיב הנ"ל הרגיש בכך, שמהגמרא עולה שהערמה אסורה בנדון דידן, והשואל ומשיב ענה לו שיש לחלק בין ההערמה המוזכרת שם, לבין ההערמה כאן שנעשית על ידי מכירה. אך דבריו צ"ע, הן משום שסוף סוף כוונת הגוי היא לטובת היהודי ויש בכך איסור גם אם הגוי פועל בשלו ממש ולא רק במה שמכרו לו בהערמה, כאמור לעיל. והן מחמת הטענה הנ"ל שאם יש הערמה קלה ומותרת - מדוע אלה שעשו את ההערמה הנזכרת בגמרא לא עשאוה? ומדוע קנסו אותם כדי שלא יהנו מההערמה האסורה אם אין כאן הנאה מהותית מן האיסור? והרי יכולים היו להשיג את אותה תוצאה וביתר קלות על ידי הערמה המותרת.

אפשר שגם השואל ומשיב עצמו חש בדוחק שבדברים, ולכן צירף לנימוקי ההיתר את הטענה שאין זה לפני עיוור אלא "לפני דלפני" (ועל משקל זה - יתירו "אמירה דאמירה"), אלא שהיתר זה נכון לכאורה, כנ"ל, רק כשהגוי השני אינו פועל כלל לטובת היהודי או מכח הוראתו.

אכן החתם סופר הזכיר בתוך דבריו שבסיס ההיתר הוא באופן "שגוי האחרון אינו יודע שעושה על דעת ישראל" וכנ"ל, ועם כל זה לא ראה בכך היתר מרווח, אפילו בצירוף העובדה שזו מכירה ולא רק אמירה, וגם כתב להוכיח שיש לאסור "אמירה דאמירה" לגבי סירוס, אלא ש"אין למחות" במקום "הפסד מרובה". גם המהר"ם שיק בסוף דבריו הזכיר תנאי זה.

תנאי זה קשה ליישום אף במקרים רגילים שיהודי מוכר לגוי כדי שהלה ימסור לגוי אחר שיסרס וימכור חזרה ליהודי (ואולי לכך התכוון הגרא"י אונטרמן בדבריו שם שכתב שצירוף הנכרי הקונה גורם קשיים רבים), ועל אחת כמה וכמה שאין הדבר מעשי במוסד אקדמי וכאשר הסירוס עצמו נעשה על ידי הגוי בפרהסיא במסגרת ההוראה לסטודנטים, ובידיעה שיהודים נהנים מכך.

לכן התעלמנו בתשובתנו גם מאפשרות זו של מכירה או אמירה לגוי שיאמר לגוי אחר לסרס.

¹⁶ בהערה 3 ביארנו שמסתבר שטיפול המונע את הדחף המיני אין בו איסור מעיקר הדין, אלא שלמעשה כיוון שיש מקום לפקפק בכך, על פי דברי האגרות משה שהובאו שם, לא סמכנו על כך ביחס לסירוס על ידי יהודי שזה נוגע בחשש איסור תורה, והתרנו רק אם מדובר בפגיעה זמנית בדחף זה. בדומה לכך, ביחס לטיפול הפוגע באיכות הזרע, כפי שהוסבר בהערה 4, האגרות משה מצדד שלהלכה אין זה נקרא סירוס, אך למעשה התיר רק רק בפגיעה זמנית, וגם זה ככל הנראה מן החשש לסמוך על סברה זו ביחס לאיסור תורה. ברם, ביחס לסירוס על ידי גוי, שלרוב הדעות איסורו רק מדרבנן, מסתבר שיש להתיר טיפולים כאלה גם כשהם יוצרים פגיעה קבועה.

יש להוסיף לכך את העובדה שטיפולים מסוג זה אינם נעשים על ידי פגיעה פיזית ישירה באברי הרבייה, ולכן יש מקום לומר שלדעות רבות בלאו הכי אין בהם איסור תורה, ודינם כשתיית כוס של עיקרין האסורה רק מדרבנן לדעת הרבה פוסקים כאמור בהערה 2.

¹⁷ כיון שלרוב הדעות איסורו רק מדרבנן (כנ"ל הערה 6), וממילא גם לדעות שגוי מצווה על הסירוס (וכנ"ל הערה 14) אין כאן איסור לפני עיוור, כיון שגוי אינו מצווה על איסורי דרבנן (הגרא"י אונטרמן שם).

כמו כן יתכן שבאמירה לגוי - אין איסור כלל באיסורי דרבנן, שהרי בגמרא בבא מציעא (שם) הסתפקו אם קיים איסור כזה אפילו באיסורי לאו שאין בהם כרת, ואף שלהלכה נפסק שאמירה לגוי אסורה גם באיסורים כאלה, מכל מקום מאחר שראינו שאמירה לגוי אינה איסור כללי וגורף, הרי ש"אין לך בו אלא חידוש" ובאיסורי דרבנן אין איסור אמירה לגוי. כפי שציין הגרא"י אונטרמן (שם) כך משמע מדברי הגר"א (או"ח תסח, א ד"ה ויש). כך דקדק גם הפרי חדש (או"ח שם) וכן הבית אפרים (יו"ד סי' סב, הוזכרו דבריהם על ידי הגרא"י אונטרמן שם).

נוסיף כי כל מה שדיברנו עד כה שונה משבות דשבות בשבת, שהותר רק במקום צורך מצווה או הפסד, משום שיש הבדל בין איסורי דרבנן בשבת שהם נלווים לאיסור העיקרי שהוא מן התורה, ואילו כאן, סירוס נקבה, אם איסורו מדרבנן אין לו עיקר בתורה (שכן מדובר בפעולה שונה לגמרי מסירוס זכר האסור מהתורה. אכן סירוס זכר על ידי שתיית כוס עיקרין - גם לדעות שאף זה איסור דרבנן - חמור יותר בהקשר זה, כיוון שעיקרו - סירוס זכר בידיים - מהתורה).

ועוד, שיתכן שדווקא באיסורי שבת החמירו יותר מבאיסורי דרבנן אחרים משום חומרת חילול שבת, וכדברי הבית אפרים (שם).

בנוסף לכך, לרווחא דמילתא, יש לציין את דעת הראב"ד (הובאה ברא"ש בבא מציעא פרק ז סוף סי' ו, בטור ובית יוסף חו"מ שלח, ו ובבית יוסף אבן העזר ה, ה) הפוסק שאין כלל איסור אמירה לגוי בסירוס (ובשאר איסורי לאווין, שנדונו בגמרא בבא מציעא שם. אין זה מחייב לומר, שבני נח הוזהרו על הסירוס כדי לבאר את דעת בני מערבא בגמרא שם שאסרו לומר לגוי לסרס, שכן יש לומר שאמנם זו דעת בני

מערבא שאסרו, אך אין ההלכה כמותם. וכן כתב בשו"ת בית יהודה (יו"ד סי' נה), שייתכן שהאמוראים שאסרו בסירוס "לדבריהם דבני מערבא קאמרי דסבירא להו כרבי חידקא, אבל לדידהו מותר אמירה לעכו"ם אפילו בסירוס". ואף שאין הלכה כראב"ד, אפשר לצרף את דעתו לצדדי הקולא האחרים. (יש לציין שבהשגת הראב"ד על הרמב"ם, הלכות כלאיים א, ג, מבואר להפך מהמובא ברא"ש בשם הראב"ד, ובבית יהודה הנ"ל התקשה בכך. אך יש לומר שהראב"ד שהובא ברא"ש אינו הראב"ד בעל ההשגות, אלא חותנו, והוא חילוף מצוי. וכעין זה כתב החתם סופר חו"מ סי' קפה, עיי"ש). כמון כן יש לצרף להיתר האמירה את דעת הט"ז (הנ"ל בהערה 6) שאין איסור בסירוס נקבה אלא רק איסור חבלה, וכשמדובר בבעלי חיים התירו צער בעלי חיים במקום צורך לאדם. עוד יש לצרף את הסברה (שנתבארה לעיל בהערה 9), שכל סירוס נקבה דינו כהשקייית כוס של עיקרין המותרת במקום צער, וייתכן שהוא הדין לכל מצב בו הדבר נעשה לתכלית ראויה. כן יש לצרף את סברת הגרנ"א רבינוביץ (שם), שלפיה האיסור בסירוס נקבה הוא רק בפגיעה ברחם ולא בפגיעה בחצוצרות או בשחלות, ובמקרה ההפוך את הסברה ההפוכה (שכתבנו שם), באופן שבכל אחד מהמקרים מתווסף ספק נוסף. אף שלא סמכנו על סברות אלה בסרוס על ידי יהודי, אפשר לצרף להקל באמירה לגוי.

נדגיש כי כל הצירופים אינם עומדים לעצמם, ולא היינו סומכים עליהם בלבד להתיר וכפי שכתבנו בכל צירוף במקומו.

¹⁸ דעת החזון איש, ופוסקים נוספים בעקבותיו כפי שהבאנו לעיל (הערה 10), שאין בזה איסור סירוס ולא דין פצוע דכא אלא שהוא אסור מדרבנן כשתיית כוס של עיקרין. אך רבים פקפקו על היתר זה. אך, כפי שהוסבר לעיל (שם) הגרנ"א רבינוביץ הורה לסמוך על המקילים בעניין זה מן הטעם ונימוקו הוא שמכיוון שההיתר פשט בניתוחי כריתת הערמונית בבני אדם – כל שכן שיש לסמוך עליו בסירוס בעלי חיים שאינם מצווים בפריה ורביה. כל שכן שבאמירה לגוי האסורה מדרבנן יש לנהוג לפי הכלל: "בדרבנן עבדינן מעשה והדר מותבין תיובתא" (עירובין סז ע"ב), וכל עוד לא נדחו דברי החזון איש וסיעתו לגמרי אפשר לסמוך עליהם, ו"בשל סופרים הלך אחר המיקל" (ראה לעיל הערה 7). נבהיר כי בנדון דידן אמירה לגוי נחשבת לדברי סופרים אף שעיקר איסור סירוס הוא מן התורה, וכן מוכח מהרדב"ז והכסף משנה בהלכות כלאיים א, ג, ואף שלהלכה לא פסקו כסברתם זו משיקול אחר. וזה לא כדברי הראב"ה (סי' תתקמז) הרואה בכך ספק דאורייתא. אמנם למעשה גם לדעת הראב"ה יש להקל בנדון דידן כיוון שלדעתו כל אמירה לגוי כאן היא ספק, אלא שלדעתו זהו ספק דאורייתא, ובצירוף ספקות נוספים הרי זה ספק ספיקא. אמנם היה מקום לטעון שאף שאיסור אמירה לגוי אסור רק מדרבנן עדיין אין די בכך כדי להתירה מספק, כאשר הספק היסודי אינו אם האמירה מותרת, אלא אם הפעולה שאותה אומרים לגוי לעשות נחשבת סירוס או לא. זאת משום שבספק דאורייתא שנתגלגל לדרבנן אין אומרים בו ספק דרבנן להקל. ראה שו"ת מהריב"ל (חלק ג סי' קג), רמ"א בדרכי משה (יו"ד סי' נז אות טו) ש"ך (יו"ד סי' קי, כללי ספק ספיקא, יט), שער המלך (הלכות מקוואות פרק י כלל ו), פרי חדש (יו"ד שם, כללי ספק ספיקא סי"ח) ועוד. אך יש לדחות טענה זו משני טעמים:

ראשית, כיון שהספק כאן אינו ספק מציאותי אלא ספק בהלכה, והוא אם לפסוק כסברת החזון איש או לא. וכתב בתרומת הדשן (סי' קעח) שאם יש ספק בדין דרבנן – מקילים בו, אף כשעיקר הספק נולד בדאורייתא. וכן פסק הרמ"א (יו"ד נז, כא), הש"ך (שם סי' נא), שו"ת בית אפרים (או"ח תחילת סי' מא), "דרכי תשובה" (סי' קי סי' שיא-שיב) בשם שו"ת בית ישראל ובשם ספר יד החזקה (קלישר), שו"ת מהרש"ם (חלק ז סי' קכו) ועוד.

(ועיין שו"ת ר' עקיבא איגר [קמא סי' סד] שהובאה סברה זו בשם השואל שם ודחאה ר' עקיבא איגר, ובמנחת שלמה [תניינא סי' עב] תמה עליו שלא הזכירו כלל את דברי הרמ"א והש"ך).

שנית, בשער המלך (שם) ביאר שספק דאורייתא שנתגלגל לדרבנן הוא רק אם נוצר ספק בדין דאורייתא ואחר כך נוצר מצב חדש שבו יש לספק זה השלכה גם לדין דרבנן, אבל אם הספק נולד בדין דאורייתא ודרבנן כאחד, יש לפסוק בדין דרבנן להקל, אף על פי שסוד הספק נוגע גם לדין דאורייתא.

יתכן שיש לבאר שעיקרון זה הוא העומד גם ביסוד ההבדל הנ"ל שבין ספק במציאות לספק או מחלוקת בדין. שכן ספק במציאות מתייחס לחפץ מסוים שייתכן שלגביו נולד הספק מן התורה ורק לאחר מכן נוצרה השלכה לדין דרבנן, ואילו ספק בדין הוא כללי ונוגע מעיקרו לכל ההשלכות שיש לו, הן לגבי דין דאורייתא והן לגבי דין דרבנן. יש לצרף לכל זה את דברי הט"ז (יו"ד סי' סט סי' כד וכפי שביארם מרן הראי"ה קוק בדעת כהן סי' מז) שמהם עולה שאפילו כשאותו הדבר שלגביו נולד הספק בהיותו איסור דאורייתא הפך לספק איסור דרבנן לאחר מכן, אלא שזו תוצאה של שוני מהותי ולא של תערובת – הרי זה ספק דרבנן, והמושג של "נתגלגל לדרבנן" שייך רק כשספק איסור דאורייתא הפך לדרבנן בביטול ברוב וכדומה.

לפי זה קל וחומר שכאשר ישנם מלכתחילה שני נדונים שונים, האחד הוא איסור דאורייתא והשני איסור דרבנן, שיש לפסוק לגבי כל אחד מהם בנפרד, אף שדיניהם תלויים זה בזה, ולומר ספק דרבנן

ט. כמו כן לסטודנטים או מרצים גויים יש להקל בסירוס עקיף. כגון טיפול כימי, הקרנה או עצירת זרימת הדם, הגורמים להתנוונות של חלקים ממערכת הרבייה אפילו שהוא קבוע, בין בזכר ובין בנקבה.¹⁹

י. מרצה גוי יכול לבצע סירוס האסור ליהודים, אם הנהלת המוסד אינה דורשת זאת בפירוש או במשתמע - כגון שלא ניתן להשיג תואר בלי זה - גם אם סטודנטים יהודים צופים בכך והדבר מסייע להם, ובלבד שכוונתו בכך אינה לתועלת היהודים בלבד אלא גם לתועלתו²⁰, כגון שההדגמה היא על בעל חיים שלו או של גוי אחר שאותו הוא רוצה לעקר בכל מקרה. אם מרבית הסטודנטים גויים, אז מותר בכל מקרה.²¹

להקל וכדברי שער המלך. במצב זה יתכן שגם הש"ך (נקודות הכסף שם) החולק על הט"ז, יסכים שאין זה ספק דאורייתא שנתגלגל לדרבנן אלא ספק דרבנן.

כך מוכח גם מדברי הש"ך עצמו (יו"ד סי' פו ס"ק יא) שביאר שביצה של תרנגולת שהיא ספק נבלה מותרת משום ספק דרבנן, אף שלגבי התרנגולת עצמה זהו ספק דאורייתא.

הפרי חדש (שם) כתב שההבדל בין נדון זה לבין ספק דאורייתא שנתגלגל לדרבנן הוא שהביצה והתרנגולת הן דברים נפרדים, אף שקשורים זה בזה, בניגוד לאיסור שנתערב והפך לאיסור דרבנן על ידי ביטול ברוב.

גם לדבריו נראה שהעיקרון הוא כנ"ל, שכאשר יש שני נדונים שונים (ולא דווקא שני חפצים שונים) יש להתייחס לכל אחד בפני עצמו, והוא הדין כאשר החפץ והפעולה (בעל החיים והסירוס) הם דבר אחד בשני הנדונים, אבל האנשים הנדונים, יהודי וגוי, הם שונים.

גם החלקת יעקב (אבן העזר סי' קיד) כתב את הראייה מדברי הש"ך (בסי' סט), והוסיף שהעיקרון הנ"ל מוכח מגמרא מנחות (סח ע"ב) לגבי ספק אם כבר הותר החדש, שאם פוסקים שחדש בחוץ לארץ דרבנן אין חוששים לספק זה, אף שספק זה נוגע גם לחדש שבארץ ישראל שהוא איסור דאורייתא לכל הדעות. ומכאן יש לומר שבספק שיעקרו בדאורייתא ובדרבנן דנים בכל אחד מהם בנפרד ומקילים בספק דרבנן. גם לעניין איסור לפני עיוור - יש לומר שכיון שרוב הפוסקים אינם חוששים לו - אין להתייחס אליו כאל איסור דאורייתא ודאי, אלא לכל היותר כאל ספק, ובצירוף הספק אם לפסוק כסברת החזון איש או לא, יש כאן ספק ספיקא המותר גם באיסור תורה. כמו כן גם כאן יש מקום לצרף גם את דעת הראב"ד (הנ"ל בהערה הקודמת).

¹⁹ על פי האמור לעיל הערה 12, שסירוס בגרמא אסור רק מדרבנן, ועל פי דברי הגרא"י אונטרמן (שם) שגם טיפול כימי, הקרנה או עצירת זרימת הדם, הגורמים להתנוונות של חלקים ממערכת הרבייה נחשבים לגרמא, וכחוראתו למעשה (שם) היא לסמוך על זה באמירה לגוי (ויש לצרף גם את סברת המנחת חינוך שאין כאן אפילו איסור דרבנן). אף שהחלקת יעקב (חלק ג אבן העזר סי' ל) חולק וסובר שאין זו גרמא, וגם מדברי הגרצ"פ פרנק (לעיל הערה 2) משמע שלדעתו אין זה גרמא, מכל מקום, באמירה לגוי יש לפסוק כדברי המקל בדברי סופרים, וכן לאיסור לפני עיוור לעיל הערה 17, יש להתייחס לכל היותר כאל ספק, ובצירוף הספק אם לפסוק כסברת הגרא"י אונטרמן או לא, יש כאן ספק ספיקא המותר גם באיסור תורה.

²⁰ אם הנהלת המוסד או יהודים אחרים אינם דורשים מהגוי לבצע זאת אין כאן אמירה לגוי. אע"פ שגם בהעדר אמירה בפועל יש איסור כשהגוי עושה את מעשיו לצרכו ולתועלתו של היהודי (כנ"ל הערה 14), מכל מקום כאשר הגוי פועל לצורך עצמו, כגון שהוא סטודנט או מרצה - אין בכך איסור, ומותר גם ליהודי ליהנות מכך (ראה בית יוסף אבן העזר סוף סי' ה, ורמ"א שם, יד).

אמנם רצוי במקרה כזה שהגוי ישתמש בבעל חיים שאינו שייך ליהודי (ואף לא ניתן לגוי על ידי יהודי, ראה לעיל הערה 15), משום איסור לפני עיוור, אמנם להלכה אנו תופשים לעיקר כדעות שאין כאן איסור לפני עיוור (ראה לעיל הערה 14).

²¹ כשהגוי אינו עושה את מעשיו על דעת עצמו אלא לתועלתם של אחרים, אז הדין הוא כך: אם רוב הנהנים הם יהודים - אנו דנים את המצב כאילו הוא פעל לתועלת היהודים ואסור, אך אם רובם גויים - אנו דנים שפעל לתועלת הגויים ומותר (משנה מכשירים ב, ה-ח וראה גם שולחן ערוך או"ח רעו, ב ושם תקטו, ו). אך כשהגוי פועל להנאת עצמו, אף שיש יהודים רבים שנהנים מכך - עיקר כוונתו היא להנאת עצמו, (עיי' בשולחן ערוך שם רעו, שם ובביאור הלכה ד"ה אם רוב ובד"ה אם יש הוכחה).

יש להעיר שלכאורה גם במקרים אלה אם הגוי אומר בפירוש שכוונתו היא גם לתועלת היהודים - יש איסור ליהודים ליהנות מכך (רמ"א או"ח תקטו שם). אך למעשה יש שהקלו אם מדובר בפעולה אחת הנעשית לצורך שניהם באותו האופן שבה הייתה נעשית לצורך הגוי בלבד, אך אם הפעולה נעשית כמה פעמים או בכמויות יותר גדולות - אז יתכן שהתוספת היא עבור היהודי (עיי' בביאור הלכה ד"ה אם יש בשם האליה רבה והחמד משה בביאור דעת השולחן ערוך והרמ"א, וכתב שאין למחות ביד מי שסומך

אם המועצה להשכלה גבוהה במקום דורשת שילמדו גם את אופני הסירוס האסורים - רשאי מרצה גוי לארגן ביקור במקום אחר, שבכל מקרה מבצעים בו סירוס באופנים אלו, ויוכלו הסטודנטים היהודים לצפות בכך²².

יא. הוא הדין שסטודנט גוי יכול לבצע סירוס האסור ליהודים, גם אם סטודנטים יהודים צופים בכך, מכיוון שכוונתו היא לתועלתו, לצורך לימודיו שלו.

על הרשב"א ומיקל, ואם הרוב גויים סובר הביאור הלכה, בניגוד לדעת הרמ"א, שאף הבית יוסף מיקל בכך).

ועיין עוד בתשורת שי (סי' תקעז) בשם המהרש"ם, פקודת אלעזר (לר' אלעזר לעוו, או"ח סי' כד), ארץ צבי (פרומר, סי' סד), לבושי מרדכי (או"ח סי' מז-מט) ושאלו ציון (חלק א סי' יט).

נראה שכיון שאמירה לגוי הוא איסור דרבנן, ובנדון דידן, אמירה לגוי בסירוס, קל יותר מהנידון אצל הפוסקים הנ"ל, אמירה לגוי באיסור שבת - ודאי שאפשר לסמוך על המקילים אף לכתחילה.

²² עיין לעיל הערה 15. באופן זה יש לכל היותר "אמירה דאמירה", ואף פחות מכך, כיון שאותו מקום בכל מקרה מסרס את בעלי החיים, ורק מאפשר לסטודנטים לצפות בכך.

מא. כרטיסי טיסה שהוצעו למכירה במבצע שפורסם בטעות, דין קנייתם והשימוש בהם

שאלה:

חברת תעופה פרסמה בטעות, באמצעות המרשתת (אינטרנט), מבצע מכירת כרטיסי טיסה מארצות הברית לישראל וחזרה במחיר של 330 דולר בלבד. ידוע ומפורסם שמחיר טיסה כזו נע בין 1000 ל-1500 דולר. בתוך זמן קצר נמכרו כרטיסים רבים, הטעות נתגלתה והמבצע הופסק. חברת התעופה החליטה, מסיבותיה, לכבד את הכרטיסים שנרכשו במחיר זה. מתעוררות שתי שאלות:

- א. האם מותר לקנות כרטיס במחיר הזה כאשר ברור שחלה טעות?
- ב. אדם שכבר קנה כרטיס, האם יכול להשתמש בו או שעליו לפנות לחברת התעופה, להחזיר הכרטיס ולקבל את כספו בחזרה?

תשובה:

1. אין לקנות כרטיס כזה, שהרי ודאי שיש טעות במחיר¹. אך יש הסבורים שמכיוון שאיננו יכולים לדעת את השיקולים הכלכליים של חברות תעופה - אין זה מספיק ברור שאכן מדובר בטעות, ומותר לקנות את הכרטיס².
2. מאחר שחברת התעופה בסופו של דבר החליטה לכבד את הכרטיס, מותר לאדם שקנה את הכרטיס להשתמש בו³.

¹ הרמב"ן בפירושו על התורה (ויקרא כה, יד) כתב שגם בקרקעות, שאין בהם דין אונאה לגבי החזרת המעות וביטול מקח - יש איסור הונאה. לכן גם אם אין דין אונאה, והמוכר או הקונה אינם מחויבים להחזיר את הפרשי הכספים או לבטל את העסקה מכל סיבה שהיא, לכתחילה אסור לקנות כרטיס ולהינות מטעות שטעה המוכר.

נראה שיש כאן גם מצוות השבת אבידה, כמבואר בבבא מציעא (לא ע"א), שם לומדת הגמרא מהפסוק 'לכל אבידת אחיד' - לרבות אבידת קרקע, ולכן אם אדם רואה שמים באים לשטוף את שדה חברו צריך לגדור בפניהם כדי שלא יזיקוהו. וכתב ערוך השולחן (חו"מ רנט, יז): "כן בכל עניני הפסד שיכול להיות אצל חברו וביכולתו למנוע ההיזק - חייב למנוע, ואם לא עשה כן עובר בעשה ד'השב תשיבם', ובלא תעשה ד'לא תוכל להתעלם'". לכן מצווה להודיע לחברת התעופה על הטעות שחלה, ובוודאי שאין לקנות ממנה במחיר שהיא מפסידה ממנו.

² כן דעת מו"ר הגרנ"א רבינוביץ.

³ על פי הפרסומים, חברת התעופה החליטה לכבד את הכרטיסים משתי סיבות. הראשונה, כדי שלא יצא לה שם רע אצל הלקוחות. והשנייה, מפני שהחוק ברוב מדינות ארצות הברית קובע קנס גבוה (עד 27 אלף דולר לכרטיס) למי שמפרסם כרטיס במחיר מסוים ולא מוכר אותו במחיר זה. אם הסיבה הראשונה היא הסיבה האמיתית להסכמתם, הרי שיש כאן ודאי גמירות דעת בדיעבד למכירת הכרטיסים, ולכן מותר לקונה להשתמש בהם. אולם אם רק מפחד הקנס הסכימה חברת התעופה לכבד את הכרטיסים, יש לדון אם הסכמה שבכפייה נחשבת להסכמה.

בעניין זה פסק השולחן ערוך (חו"מ רה, ד): "אם כופהו ליתן לו פחות משוויו, אף בקרקע אין כאן תורת מקח, והוא כמו שאנסוהו ליתן, שאינה מתנה". ועוד מבואר בשולחן ערוך (שם, ז) שאף אונס ממון נחשב אונס, ולכן גם איום של הפסד ממון נחשב לכפייה. ולפי זה כאן, שבאמצעות הקנס כפו את החברה למכור את הכרטיסים במחיר נמוך - המכירה בטלה.

אמנם יש לדון מתי הקניין חל. אם הקניין חל כבר בזמן הקנייה באינטרנט, הכפייה על חברת התעופה היא רק כדי שלא לבטל את המכירה, וייתכן שבכפייה מסוג זה המכירה תקפה. ברם אם המכירה אינה

3. אף על פי כן, מידת חסידות היא שלא להשתמש בכרטיס ולנסות לקבל את התשלום חזרה תמורת ויתור על הכרטיס⁴.

חלה עד שהחברה מסכימה לקיים את המכירה - אז המכירה עצמה היא מכירה כפויה ואינה חלה. לכאורה דיון זה תלוי במחלוקת בין השולחן ערוך והרמ"א (חו"מ רכז, ד, על פי התוספות בבא בתרא פד ע"א), אם במקום שיש אונאה בשיעור ביטול מקח, יכול גם המאנה לחזור ולבטל את המקח או רק המתאנה. הסברה שגם המאנה יכול לחזור מהמכר היא שהמקח לא חל עד הסכמת המתאנה. השולחן ערוך פסק שהמאנה אינו יכול לחזור, והרמ"א פסק שהמאנה יכול לחזור עד שהמתאנה מסכים לקיים את המקח, מכיוון שעד אותה השעה המקח לא חל. נמצא שלשיטת השולחן ערוך הכפייה כאן היא רק שחברת התעופה לא תבטל את המכירה, ואילו לפי הרמ"א הכפייה היא לקיים את המכירה.

אמנם יש מקום לומר שבגלל שהמכירה נכפתה על ידי חוקי המדינה, וחוקים אלו אינם עשויים להשתנות באופן שתוכל חברת התעופה לתבוע את ביטול את הכרטיסים - נמצא שבדיעבד יש כאן גמירות דעת של החברה לכבד את הכרטיסים. ולכן גם משום רצונה של החברה לשמור על קשרי לקוחות טובים, וגם משום רצונה לפעול על פי חוקי המדינה, מסתבר שבדיעבד יש כאן גמירות דעת גמורה לכבד את הכרטיסים שנמכרו, ולכן אדם שקנה את הכרטיסים רשאי להשתמש בהם.

⁴ פסק הרמ"א (חו"מ שמח, ב) שטעות הגוי מותרת ובלבד שלא יידע מהעניין משום חילול השם, ומביא שם ש"ש אומרים דאסור להטעותו, אלא אם טעה מעצמו, שרי", וכתב באר הגולה (שם ס"ק ה): "ואני כותב זאת לדורות, שראיתי רבים גדלו והעשירו מטעות שהטעו הגוי ולא הצליחו וירדו נכסיהם לטמיון ולא הניחו אחריהם ברכה, וכמו שכתוב בספר חסידים: אל יעשה אדם עוול אפילו לנכרי ואלו דברים מורידים את האדם ואין הצלחה בנכסיו, ואם השעה עומדת לו - יהיו נפרעין מזרעו". נראה שגם כאן, אף שמותר ליהנות במקרה זה מטעות החברה - מכל מקום מידת חסידות היא לא ליהנות מהטעות או למצוא את הדרך להשיב את ההפרש.

מפתח לחלקים א - ח

אורח חיים

תפילה וברכות, בית הכנסת והקהילה

זמני היום

ח"ג, תשובה ב	דילוג על פסוקי דזמרה, ליחיד הרוצה להספיק להתפלל עם הנץ
ח"ד, תשובה יב	השתתפות הרב בתפילת שחרית לאחר זמנה
ח"ה, תשובה ג	זמן תפילה לכתחילה במקום שזמן הנץ מאוחר ואי אפשר לארגן אז מניין
ח"ג, תשובה יד	תפילת מנחה אחר השקיעה
ח"ח, תשובה א	תפילת מנחה לאחר השקיעה
ח"ד, תשובה ב	תפילת ערבית לפני פלג-המנחה במקום שאחר-כך לא יהיה מניין
ח"ח, תשובה ב	תפילת ערבית קודם שקיעת החמה בטלית ותפילין
ח"ו, תשובה א	חישוב זמן צאת הכוכבים, בפרט באזור ניו יורק
ח"ו, תשובה לא	סעודה שלישית ותפילת ערבית במקומות שהשבת יוצאת מאוחר מאד
ח"ה, תשובה א	חישוב זמני היום מעבר לחוג הקוטב

תפילין

ח"ד, תשובה קב	תפילין שנכתבו על פי נוסח אחד, הנחתן ע"י בן עדה אחרת
ח"ח, תשובה ב	תפילת ערבית קודם שקיעת החמה בטלית ותפילין

דיני תפילה לפי מיקום גיאוגרפי ולפי מנהגים שונים

ח"ג, תשובה לא	ריבוי מניינים לפי נוסחי העדות השונות לענין "לא תתגודדו"
ח"ד, תשובה יד	שינוי ממנהגי אבות כדי לנהוג כמנהג המקום
ח"ה, תשובה יב	שינוי נוסח התפילה למטרות קירוב
ח"ו, תשובה ב	שינוי נוסח התפילה כשהשתנה הרכב המתפללים בבית הכנסת
ח"ה, תשובה יג	שינוי מנהג ממנהגי אשכנז לספרד בעקבות חתונה
ח"ו, תשובה כד	שינוי מנהגי הבעל לפי מנהגי האשה
ח"ג, תשובה טז	עניית אמן על ברכת "יראו עינינו" לבן ארץ-ישראל שאינו אומר
ח"ה, תשובה י	אמירת "יראו עינינו" ע"י חזן שאינו נוהג לאומרה
ח"ד, תשובה ג	מנהג אמירת "ברוך ה' לעולם"
ח"ח, תשובה ה	שליח מישראל כשליח ציבור בתקופה שבה אומרים בארץ ישראל "ותן טל ומטר" ובחוץ לארץ עדיין אומרים "ותן ברכה"
ח"ו, תשובה יז	שינוי במנהג ברכת כהנים
ח"ג, תשובה נד	מניין בני ארץ-ישראל ב"שמיני עצרת" המושך אליו מבני המקום
ח"ד, תשובה ד	המתנה בחוץ-לארץ עד שבת פ' בהר-בחוקותי להשוואת הקריאה עם בני ארץ-ישראל
ח"ה, תשובה ג	זמן תפילה לכתחילה במקום שזמן הנץ מאוחר ואי אפשר לארגן אז מניין

ח"ה, תשובה א
ח"ז, תשובה א
ח"ה, תשובה ד
ח"ד, תשובה ו
ח"ד, תשובה ח
ח"ח, תשובה ג
ח"ח, תשובה ד
ח"ח, תשובה ו

חישוב זמני היום מעבר לחוג הקוטב
חישוב זמן ברכת קידוש לבנה בחו"ל
שאלת גשמים בהודו
תקיעת שופר בר"ה בתפילת לחש
אמירת המזמורים "לדוד ה' אורי וישעי" ו"מכתם לדוד" אחר תפילת מנחה
כיוון התפילה לארץ ישראל, קביעתו
שאלת "ותן טל ומטר" לבן ארץ ישראל שיצא לחוץ לארץ לתקופה קצרה
אמירת "ברכו" אחרי תפילת ערבית

נוסח התפילה

ח"א, תשובה ו
ח"א, תשובה כה
ח"ד, תשובה ז
ח"א, תשובה ב
ח"א, תשובה ה
ח"ד, תשובה יג
ח"ג, תשובה נה
ח"ד, תשובה יא
ח"ח, תשובה ד
ח"ח, תשובה ו
ח"ח, תשובה ז
ח"ח, תשובה ח
ח"ח, תשובה ט

החתימה לברכת "ותערב" ברגלים ובמועדים
אמירת עננו, אבינו מלכנו וסליחות כשיש רק אחד או שניים מתענים
משמעות שינוי נוסח בהוספה של "וכתוב לחיים טובים" בעשרת ימי תשובה
אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו ע"י גר כשליח-ציבור או במניין גרים
השמטת קטעים מן התפילה ושיתוף הציבור בתפילה
קיצור התפילה בבית-ספר לא-דתי
קיצור "ליל הסדר" לאנשים שאינם יודעים עברית
הזכרת שמות שני ההורים בזמן אמירת "מי שברך" ובמקרים נוספים
שאלת "ותן טל ומטר" לבן ארץ ישראל שיצא לחוץ לארץ לתקופה קצרה
אמירת "ברכו" אחרי תפילת ערבית
שינוי נוסח התפילה כשהשתנה הרכב המתפללים
שינוי שינוי נוסח התפילה לאחר איחוד שתי קהילות
מנהגי תפילה שהשתנו, חזרה למנהג הקדום

שפות שונות והגיות שונות בתפילה

ח"א, תשובה א
ח"ו, תשובה ג
ח"ב, תשובה א
ח"ו, תשובה ד
ח"ב, תשובה ב
ח"ב, תשובה ד
ח"ו, תשובה ה
ח"ה, תשובה קיד
ח"ו, תשובה כג
ח"ג, תשובה א
ח"ח, תשובה י

לשון התפילה במקום שהציבור אינו מבין עברית
חזרת הש"ץ כשהציבור אינו מבין עברית
תפילה בלשון הקודש בלי הבנת המתפלל או תפילה בלועזית
אמירת דבר שבקדושה שלא בשפה העברית או קדיש בעברית, ללא מניין, ע"י אשה
תרגום שם ה' בסידורים המתורגמים לשפה לועזית
שימוש בסידורים המתורגמים ללועזית בהוצאת רב רפורמי
ברכת המזון בלע"ז
תרגום "שבע ברכות" לאנגלית בזמן החופה
שימוש בשמות לועזיים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה, ואשכבה ללא ציון שם כלל
שינוי הגיה בתפילה
קריאת המגילה בהברה ספרדית לאשכנזים

דיני קדיש, ברכו ושליח ציבור

ח"א, תשובה ד
ח"ג, תשובה כח
ח"ב, תשובה ט
ח"ד, תשובה קיז

אמירת קדיש ע"י אשה
מחיצה לאשה האומרת קדיש בבית-הכנסת
אמירת קדיש (שאחרי הקרבנות) באמצע פסוקי דזמרה
אמירת קדישים נוספים ע"י אבל, במניין שאין הוא מתפלל בו

אמירת קדיש אחר קדיש בבית האבל ללא הפסק מזמור
הלכות "שמחות", לקראת סיום שנת האבל
חלוקת התפילה בין שליחי-ציבור אחדים וכיבוד נערים כשליחי-ציבור
כללי קדימה באמירת קדיש, מינוי כשליח ציבור ועלייה לתורה
יהודי מסורתי כשליח-ציבור ועלייתו לתורה
כשרותו של חזן המשמש בבית כנסת קונסרבטיבי
מחלל שבת כשליח-ציבור
מינוי כהן שנשא אסורה לו לשליח-ציבור
שינוי מקום החזן בבית כנסת עם בעיות אקוסטיקה
עיכוב הציבור לצורך אמירת קדושה עם יחיד שהפסידה
סדרי תפילה בציבור כשאין עשרה בזמן שמונה עשרה של לחש
טירחא דציבורא וריבוי קדישים באמירת קדיש לאחר "אנעים זמירות"
המרותק לכסא גלגלים, מינויו כשליח ציבור והעלאתו לתורה
שליח מישראל כשליח ציבור בתקופה שבה אומרים בארץ ישראל
"ותן טל ומטר" ובחוץ לארץ עדיין אומרים "ותן ברכה"
בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחתן תורה, בשמחת תורה בחוץ לארץ
ברכו בסוף תפילת ערבית

ח"ד, תשובה קיח
ח"ו, תשובה עה
ח"ב, תשובה ה
ח"ו, תשובה ז
ח"ג, תשובה ה
ח"ו, תשובה ח
ח"ג, תשובה ו
ח"ג, תשובה ח
ח"ד, תשובה ט
ח"ד, תשובה א
ח"ה, תשובה ב
ח"ז, תשובה ב
ח"ז, תשובה ג
ח"ח, תשובה ה
ח"ח, תשובה כט
ח"ח, תשובה ו

קריאת התורה, דיני ספר תורה, ברכת הגומל וכיבודים

כללי קדימה באמירת קדיש, מינוי כשליח ציבור ועלייה לתורה
מחלל שבת, נושא נכרית וגר רפורמי: עלייתם לתורה וצירופם למניין
רב רפורמי, עליתו עלייתו לתורה בבית כנסת אורתודוקסי אורתודוקסי
נושא נכרית - נשיאת כפיים וכיבודים בבית-הכנסת
כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו
העלאת כהן שאינו צם לתורה, בתענית ציבור
דין כהן שנשא גיורת לעניין עליה לתורה ולהיטמא למת
העלאתו לתורה של בן לוי מנכריה, שנתגיירה לפני הלידה, תחת שם "לוי"
בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו
כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לעניין עליה לתורה
דין החשוד במשכב-זכר בקשר להלכות בית-הכנסת, כיבודים, עליות וכדו'
יהודי מסורתי כשליח-ציבור ועלייתו לתורה
הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגעתו ואין אחר זולתו
אי תשלום מיסי חבר לבית-הכנסת והשפעתו על כיבודים
הוצאת ספר תורה מארון קודש אחר, לאחר שארון הקודש הראשון כבר נפתח
עדיפות קריאה בספר תורה חדש שנתרם לבית הכנסת על פני שאר הספרים
קריאה, ברכות והפטרה בס"ת כשיש חשש רציני שנפסל
מנהג הוספת ג' פסוקים בסוף פרשת בלק
שינויים בניגון בקריאת התורה להדגשת התוכן והגברת ההקשבה
הנחת שקף עם טעמים וניקוד על גבי ס"ת בעת הקריאה
שימוש בשקף עם טעמים במקרה שבעל הקורא אינו בקי בקריאה
המתנה בחוץ-לארץ עד שבת פ' בהר-בחוקותי להשוואת הקריאה עם
בני ארץ-ישראל
קריאת התורה וההפטרה במנחה ביום צום שנקבע לרפואת חולה
בעלות על ספר-תורה לאחר שנמסר לבית כנסת

ח"ו, תשובה ז
ח"א, תשובה ז
ח"ח, תשובה יב
ח"א, תשובה ח
ח"א, תשובה ט
ח"ז, תשובה ד
ח"ב, תשובה ו
ח"ה, תשובה יז
ח"ח, תשובה יג
ח"ה, תשובה יח
ח"ב, תשובה ז
ח"ג, תשובה ה
ח"ג, תשובה מד
ח"א, תשובה יא
ח"ו, תשובה ט
ח"ז, תשובה ה
ח"ג, תשובה יא
ח"ג, תשובה יב
ח"ו, תשובה יא
ח"ג, תשובה יג
ח"ז, תשובה ו
ח"ד, תשובה ד
ח"ד, תשובה ה
ח"ג, תשובה כא

בעלות על ספרי קודש לאחר שנמסרו לבית הכנסת
דינו של המפיל ספר-תורה עטוף
נשיקת ספר התורה באמצעות סידור
נשיקת ספר-התורה ע"י נשים מעזרת הנשים
העברת ספר-התורה לעזרת נשים בדרכו חזרה לארון הקודש
זמן אמירת ברכת הגומל של העולה לתורה
דין ברכת הגומל לאשה
שימוש בשמות לועזיים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה,
ואשכבה ללא ציון שם כלל
"טירחא דציבורא" בזמן אמירת "מי שברך" לחולים
בית סוהר שיש בו עשרה יהודים, קריאת התורה וכפיית תפילה במניין
בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחתן תורה, בשמחת תורה בחוץ לארץ

ח"ו, תשובה כג
ח"ו, תשובה כה
ח"ח, תשובה יא
ח"ח, תשובה כט

יחס לבעלי עבירה

מחלל שבת, נושא נכרית וגר רפורמי : עלייתם לתורה וצירופם למניין
רב רפורמי, עליתו עלייתו לתורה בבית כנסת אורתודוקסי אורתודוקסי
נושא נכרית - נשיאת כפיים וכיבודים בבית-הכנסת
היחס לפרנס שנשא גויה
מינוי מי שנשוי לנכריה כמנהל בית-הספר היהודי
אי שמירת כבודו של מי שנשא לא יהודיה וכח "תקנת הקהל" בנושא
בנים לאב יהודי, חברותם בקהילה
בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו
כיבודי כהונה לכהן החי עם גויה
כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לענין עליה לתורה
כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו
דין החשוד במשכב-זכר בקשר להלכות בית-הכנסת, כיבודים, עליות וכדו'
העברה מתפקיד חשוב של אדם שבבעלותו עסק של פריצות
הורשע בפלילים, נשיאת כפיים וכיבודים בבית הכנסת
הנצחת שם מחלל שבת בבית כנסת
שירת פייטן מחלל שבת
מחלל שבת כשליח-ציבור
מינוי כהן שנשא אסורה לו לשליח-ציבור
הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגעתו ואין אחר זולתו
כשרותו של חזן המשמש בבית כנסת קונסרבטיבי
יהודי המטיף להאמין באותו האיש, חברותו בקהילה
שימוש בסידור של התנועה הקונסרבטיבית
שימוש בסידורים המתורגמים ללועזית בהוצאת רב רפורמי
השתתפות גר בחגיגת בר מצווה של אח לא יהודי המתקיימת בבית כנסת רפורמי
ערל, דינו לעניין חיוב במצוות ושיתופו בחיי הקהילה
דין מומר מאונס שחזר בתשובה ונשאר ערל מבחינה רפואית
לימוד תורה לגברים בגילוי ראש
אמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח נפש רוחני לרבים
פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת
תפילה להצלחת יהודי בעל עבירה

ח"א, תשובה ז
ח"ח, תשובה יב
ח"א, תשובה ח
ח"א, תשובה י
ח"ד, תשובה כה
ח"ה, תשובה יט
ח"ח, תשובה יד
ח"ח, תשובה יג
ח"ג, תשובה ט
ח"ה, תשובה יח
ח"א, תשובה ט
ח"ב, תשובה ז
ח"ז, תשובה ח
ח"ז, תשובה ז
ח"ה, תשובה טז
ח"ג, תשובה ז
ח"ג, תשובה ו
ח"ג, תשובה ח
ח"ג, תשובה מד
ח"ו, תשובה ח
ח"ד, תשובה עו
ח"ב, תשובה ג
ח"ב, תשובה ד
ח"ו, תשובה כח
ח"ד, תשובה ל
ח"ה, תשובה כא
ח"ב, תשובה סד
ח"ג, תשובה לו
ח"ה, תשובה נב
ח"ד, תשובה י

גדרי "מוטב יהיו שוגגים"

הכנת תוכניות אדריכליות ל"בית כנסת" קראי

ח"ג, תשובה לב

ח"ה, תשובה כו

מחיצה והפרדה בבית כנסת, הלכות צניעות

אמירת קדיש ע"י אשה

אמירת דבר שבקדושה שלא בשפה העברית או קדיש בעברית, ללא מניין,

ע"י אשה

ח"א, תשובה ד

ח"ו, תשובה ד

מחיצה לאשה האומרת קדיש בבית-הכנסת

הסבר לצורך במחיצה בין גברים ונשים בבית-הכנסת

הצורך בהפרדה במבואה לבית הכנסת, המשמשת לנשים וגברים

שעור גובה המחיצה בבית-הכנסת

גובה המחיצה בבית-הכנסת

בדיני מחיצה בבית הכנסת

וילון כמחיצה בין עזרת נשים לעזרת גברים, בבית הכנסת

נשיקת ספר-התורה ע"י נשים מעזרת הנשים

העברת ספר-התורה לעזרת נשים בדרכו חזרה לארון הקודש

כפיית כיסוי-ראש לנשים בבית-הכנסת

כיסוי ראש לאשה בזמן תפילה ואמירת ברכות

חצאית מכנס לנשים

מניין נשים

קריאת מגילה לנשים ע"י נשים

שירה מעורבת באזור רחבת הכותל, גערה בשרים

תפילת נשים בקבוצה נפרדת

צירוף נשים למניין לעניין הדלקת נרות חנוכה בבית-הכנסת

דין ברכת הגומל לאשה

פטור מתחנון כאשר כלה מתפללת בבית הכנסת

ברכת האירוסין ע"י אשה

קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה ע"י אשה בזמן החופה

שבע ברכות מפי אשה

אשה כפנים חדשות בשבע ברכות

הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה ע"י בת-מצוה כחלק ממסיבתה

"כבוד הציבור" באי עליית נשים ובנות מצוה לתורה (הסבר)

עריכת "בת מצוה"

עריכת בת-מצווה בבית-הכנסת

עריכת טקס בת-מצוה בבית-הכנסת

טקס בת-מצוה בבית-הכנסת ושירת הבנות במקהלה בציבור

עניית איש לזימון נשים

שאלת רשות לזימון מבעלת הבית

דיבור בשירותים ובמקלחת

מחנה-קץ מעורב (לבנים ולבנות)

ח"ג, תשובה כח

ח"א, תשובה טו

ח"ז, תשובה י

ח"א, תשובה טז

ח"ב, תשובה טז

ח"ו, תשובה יג

ח"ז, תשובה ט

ח"ג, תשובה כט

ח"ד, תשובה טו

ח"ג, תשובה כ

ח"ו, תשובה יב

ח"ב, תשובה סג

ח"ג, תשובה כה

ח"ז, תשובה נב

ח"ז, תשובה יא

ח"ג, תשובה כו

ח"ד, תשובה סד

ח"ה, תשובה ז

ח"ה, תשובה ה

ח"ו, תשובה יד

ח"ו, תשובה טו

ח"ה, תשובה קיג

ח"ו, תשובה טז

ח"ד, תשובה לא

ח"א, תשובה יט

ח"א, תשובה יז

ח"א תשובה יח

ח"ב, תשובה יב

ח"ב, תשובה יג

ח"ה, תשובה ח

ח"ה, תשובה ט

ח"ג, תשובה ג

ח"ה, תשובה כב

נישואין ושבע ברכות

"שבע ברכות" לשני זוגות בזמן אחד

השתתפות בחתונה בה יוגש אוכל כשר רק לחלק מן המוזמנים

ח"ד, תשובה יח

ח"ד, תשובה כד

ח"ד, תשובה כח	רישום קידושין שנערכו בידי רב מסיג גבול
ח"ה, תשובה ה	פטור מתחנן כאשר כלה מתפללת בבית הכנסת
ח"ו, תשובה יד	ברכת האירוסין ע"י אשה
ח"ז, תשובה טו	קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה ע"י אשה בזמן החופה
ח"ה, תשובה קיג	"שבע ברכות" מפי אשה
ח"ו, תשובה טז	אשה כפנים חדשות בשבע ברכות
ח"ה, תשובה קיד	תרגום "שבע ברכות" לאנגלית בזמן חופה
ח"ה, תשובה קטו	חיוב המשתתפים לאכול פת בסעודת שבע ברכות

בר ובת מצווה

ח"א, תשובה יז	עריכת "בת מצווה"
ח"א, תשובה יח	עריכת בת-מצווה בבית-הכנסת
ח"ב, תשובה יב	עריכת טקס בת-מצווה בבית-הכנסת
ח"ב, תשובה יג	טקס בת-מצווה בבית-הכנסת ושירת הבנות במקהלה בציבור
ח"ב, תשובה יד	שינוי שם לועזי לשם עברי בזמן בר-המצווה
ח"ג, תשובה י	זמן חיוב במצוות ומנהג הנחת תפילין לנער שנולד בלי אדר א כשבר-המצווה בשנה פשוטה
ח"ד, תשובה לא	הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה ע"י בת-מצווה כחלק ממסיבתה
ח"ג, תשובה סא	בר-מצווה בתשעת הימים
ח"ו, תשובה כח	השתתפות גר בחגיגת בר מצווה של אח לא יהודי המתקיימת בבית כנסת רפורמי

כהונה

ח"ו, תשובה יז	שינוי במנהג ברכת כהנים
ח"א, תשובה ח	נושא נכרית - נשיאת כפיים וכיבודים בבית-הכנסת
ח"א, תשובה ט	כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו
ח"א, תשובה יד	כהן שיצא עליו קול שהוא בן הגיורת - הורדתו מכהונה
ח"ב, תשובה ו	דין כהן שנשא גיורת לעניין עליה לתורה ולהיטמא למת
ח"ג, תשובה ח	מינוי כהן שנשא אסורה לו לשליח-ציבור
ח"ג, תשובה ט	כיבודי כהונה לכהן החי עם גויה
ח"ה, תשובה יח	כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לענין עליה לתורה

גיור וקהילה ובני נח (ראה עוד בחלק אבן העזר)

ח"א, תשובה ב	אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו ע"י גר כשליח-ציבור או במניין גרים
ח"ב, תשובה עו	השתתפות גוי הנמצא בתהליך גיור בשיעורי תורה ואמונה ובתפילות בבית-הכנסת
ח"ג, תשובה ל	מינוי גר צדק לראש קהילה
ח"ד, תשובה יט	שירת "אנעים זמירות" ע"י בן נכרית שהוא ואמו נמצאים בתהליכי גיור
ח"ד, תשובה כ	עריכת בר-מצווה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק
ח"ב, תשובה עב	תוקפו של גיור קונסרבטיבי לעניין הצטרפות לקהילה
ח"א, תשובה עו	קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים
ח"א, תשובה עה	ילדים לאם נכריה - התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי
ח"ח, תשובה יד	בנים לאב יהודי, חברותם בקהילה

פתיחת המקוה הקהילתי בפני טובלים לצורך גיור רפורמי
השתתפות גר בחגיגת בר מצווה של אח לא יהודי המתקיימת בבית כנסת רפורמי
תפילתם של בני נח
הלכות בני נח
קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיומם
בית סוהר שיש בו עשרה יהודים, קריאת התורה וכפיית תפילה במניין
ח"ב, תשובה עד
ח"ו, תשובה כח
ח"ו, תשובה כט
ח"ו, תשובה ל
ח"ו, תשובה עב
ח"ח, תשובה יא

כיוון תפילה, מבנה בית הכנסת, מקום ראוי לתפילה ושימוש ברמקול

עוגב וכלי זמר בבית-הכנסת
קריאת מגילה ברמקול
שמיעת מגילה באמצעות רמקול, במקום שכך נהגו
הקדמת ציון שם התורם לשם ה' בעמוד התפילה
קביעת הבימה בסמוך לארון-הקודש
שינוי מקום החזן בבית כנסת עם בעיות אקוסטיקה
בית כנסת שיש בו חדרים מספר, המכוונים לכיוונים שונים
כיוון התפילה לארץ ישראל, קביעתו
בניית עזרת-נשים במקום שבו היתה עזרת-גברים
הסבר לצורך במחיצה בין גברים ונשים בבית-הכנסת
שעור גובה המחיצה בבית-הכנסת
גובה המחיצה בבית-הכנסת
בדיני מחיצה בבית הכנסת
ברכות בבית המטבחים

ח"א, תשובה ג
ח"א, תשובה כו
ח"ה, תשובה סב
ח"ב, תשובה יז
ח"ג, תשובה כב
ח"ד, תשובה ט
ח"ג, תשובה כג
ח"ח, תשובה ג
ח"ג, תשובה כז
ח"א, תשובה טו
ח"א, תשובה טז
ח"ב, תשובה טז
ח"ו, תשובה יג
ח"ג, תשובה יח

קדושת בית הכנסת, שימוש בו ומכירתו

אימתי מותר לאסור על יהודי להכנס לבית-הכנסת
הטלת איסור כניסה לבית-הכנסת על חבר הקהילה
העסקת מטפל שאינו יהודי לעניין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית הכנסת
מסיבת סיום השנה האזרחית באולם השמחות של הקהילה
סדר ציבורי בבית-הכנסת
צילום תפילה בבית-הכנסת או שיחזור תפילה
צילום בית-הכנסת בשעת תפילה ובעת פתיחת הארון
אולם בו מתפללים באופן זמני, שימושי חול בו וסדרי עדיפות במיקום
ספרי התורה במקרה זה
קיום קונצרט בבית-הכנסת כדי לקרב רחוקים
עריכת קונצרט בבית כנסת ישן שאינו בשימוש
שיפוץ בית כנסת ע"י השלטונות בתנאי שישמש גם אולם לאירועים שונים
בניית אתר-הנצחה על שטח המשמש כיום כחניון, והיה בו בית כנסת
שחרב בליל הבדולח
הפיכת בית כנסת שחרב למוזיאון
אופן מכירת בית כנסת ישן על מנת לבנות בית כנסת חדש באתר אחר
בית כנסת, מיקומו בבית אבות שעובר הליך שיפוץ
מכירת בית כנסת לצורך הפיכתו למרכז סוציאלי
מכירת בית שמרתפו שימש באופן זמני כבית כנסת
מכירת בתי כנסת שאין מתקיימות בהם תפילות

ח"א, תשובה יב
ח"ד, תשובה כב
ח"ה, תשובה פ
ח"ה, תשובה עו
ח"ב, תשובה טו
ח"ב, תשובה כא
ח"ד, תשובה יז
ח"ז, תשובה יט
ח"ה, תשובה יד
ח"ז, תשובה יד
ח"א, תשובה כג
ח"ב, תשובה כ
ח"ד, תשובה כא
ח"ב, תשובה יח
ח"ז, תשובה טז
ח"ב, תשובה יט
ח"ה, תשובה טו
ח"ו, תשובה יח

ח"ז, תשובה יח	בית כנסת, מכירתו בשעת הדחק לכנסייה המקומית
ח"ו, תשובה יט	מכירת בית כנסת באזור שהידרדר מבחינה חברתית-כלכלית על מנת לבנות בית כנסת באזור טוב יותר
ח"ז, תשובה יז	בית כנסת, הגדרתו כבית כנסת של כפרים והשימוש בדמי מכירתו
ח"ו, תשובה כ	ויתור על בעלות על בית כנסת למען הצלתו מחורבן
ח"ו, תשובה כא	בניית בית כנסת חדש על חורבות בית כנסת ישן, ומיקומו בקומפלקס הקהילה החדש
ח"ח, תשובה טז	הריסת בית כנסת
ח"ז, תשובה יב	שינוי מיקום תפילה במטרה לגרום להגדלת מספר המתפללים
ח"ז, תשובה טו	מגורים מעל בית כנסת והדרך לאי החלת קדושת בית כנסת על מבנה מכירת מקוה שמצבו רעוע
ח"ד, תשובה כג	אולם טהרה של בית קברות, הסבתו לבית כנסת
ח"ז, תשובה יג	בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות
ח"ח, תשובה טו	

בית ספר ומחנה קיץ

ח"ב, תשובה סב	שליחות חינוכית לאשה נשואה שאינה מכסה ראשה
ח"ד, תשובה כה	מינוי מי שנשוי לנכריה למנהל בית-הספר היהודי
ח"ה, תשובה כב	מחנה-קיץ מעורב (לבנים ולבנות)
ח"א, תשובה עה	ילדים לאם נכריה - התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי
ח"א, תשובה עו	קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים
ח"ד, תשובה כו	שילוב ילדים שנולדו ליהודי מאשתו הנכריה בבית-ספר יהודי
ח"ד, תשובה כז	קבלת ילדים שאמם נכריה, וע"פ טענת הוריהם יתגייירו בגיל בר-מצוה, לגן ילדים יהודי, כאשר יש חשש שאי-קבלתם תגרור אחריה סגירת הגן
ח"ב, תשובה עז	קבלת ילדה מאומצת הנמצאת בתהליך גיור לבית-ספר יהודי
ח"ה, תשובה כג	שיתוף פעולה ועבודה בבית ספר המשותף לכל התנועות
ח"ה, תשובה כה	שיער ארוך לבנים

דיני סעודה וברכות

ח"א, תשובה מה	שאלות בהלכות הפרשת-חלה, אחוז הסוכר בעיסה לברכת בורא מיני מזונות
ח"ב, תשובה י	גדר ברכת נטילת-ידיים ודין הקם באמצע הלילה לעשות צרכיו
ח"ב, תשובה יא	חינוך לברכות הנהנין על מאכלים לא-כשרים
ח"ג, תשובה ד	ברכות על מזון לא-כשר במקום שהכרח לאוכלו
ח"ג, תשובה טו	ברכת בורא פרי הגפן על יין "קדם" ו"כרמל" לספרדים
ח"ז, תשובה כ	ברכת "שהחיינו" על עליה ארצה
ח"ה, תשובה יא	ברכות על ראיית גאונים בתורה ובמדע
ח"ו, תשובה ה	ברכת המזון בלע"ז
ח"ז, תשובה כא	סעודת שבע ברכות וברית מילה משותפת בשבת
ח"ז, תשובה כב	כיבוד בזימון למי שאכל מאכלים שברכתם שהכל, עץ ואדמה
ח"ז, תשובה כג	בקשת "ירשות" בזימון מבעלת הבית
ח"ו, תשובה ו	נוסח תפילה להיפקד בילדים
ח"ו, תשובה כג	שימוש בשמות לועזים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה ואשכבה
ח"ו, תשובה כה	ללא ציון שם כלל
	"טרחא דציבורא" בזמן אמירת מי שברך לחולים

שונות

ח"א, תשובה יג	היחס לתובע את הקהילה בפני ערכאות של גויים
ח"א, תשובה צט	דינו של המסרב להופיע לדין-תורה
ח"ד, תשובה כט	הקמת בית-דין בקהילה שבה קיים בית-דין
ח"א, תשובה מה	שאלות בהלכות הפרשת-חלה, אחוז הסוכר בעיסה לברכת בורא מיני מזונות
ח"ב, תשובה ח	שתיה לפני התפילה לאדם שלא נהג כן עד עתה
ח"ו, תשובה כז	חבישת כובע בזמן תפילה ובזמנים אחרים, והתעטפות בטלית בזמן תפילה
ח"ב, תשובה יד	שינוי שם לועזי לשם עברי בזמן בר-המצוה
ח"ו, תשובה כב	חשיבותם של שמות עבריים
ח"ו, תשובה כג	שימוש בשמות לועזים לצורך "מי שברך" לחולים או אשכבה ואשכבה
	ללא ציון שם כלל
ח"ג, תשובה יז	דיבור לצורך, אחר קריאת-שמע שעל המיטה
ח"ג, תשובה יט	סמכות הרב האזורי ביחס לקהילה, בעניין בחירת שו"ב, חזן ורב מקומי
ח"ד, תשובה לב	סמכות חזן לאסור על אדם אחר לשמש כחזן בקהילתו
ח"ד, תשובה ע	הסמכות למתן תעודת כשרות
ח"ד, תשובה קלח	העברת רב מתפקידו וזכויותיו הכספיות בהקשר לכך
ח"ז, תשובה כד	מחויבות של מרא דאתרא חדש לפסקיו של קודמו
ח"ג, תשובה קה	סדרי פיקוח על מטבח הקהילה בזמן העדרו של הרב
ח"ד, תשובה טז	החלפת או הוספת שם לחולה
ח"ד, תשובה ל	ערל, דינו לעניין חיוב במצוות ושיתופו בחיי הקהילה
ח"ה, תשובה יא	ברכות על ראיית גאונים בתורה ובמדע
ח"ה, תשובה כה	שיער ארוך לבנים
ח"ה, תשובה כז	אמירת שקר כאמצעי להשגת מטרה חיובית
ח"ה, תשובה כח	השארת ילדים ברכב ללא השגחה
ח"ה, תשובה נב	פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת
ח"ה, תשובה עד	פתיחת אגף כשר במסעדה של נכרים בשעת הדחק
ח"ח, תשובה יא	בית סוהר שיש בו עשרה יהודים, קריאת התורה וכפיית תפילה במניין
ח"ח, תשובה יג	בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו
ח"ח, תשובה טז	הריסת בית כנסת
ח"ח, תשובה ל	חתם "מקדש השבת" בתפילת יום טוב שחל ביום שישי

שבת ועירובין

זמני היום

ח"ב, תשובה ל	תפילת מנחה בערב-שבת אחרי קידוש שנעשה להוציא אחרים
ח"ז, תשובה כה	אמירת פרקי קבלת שבת לפני פלג המנחה על מנת למנוע חילול שבת
ח"ה, תשובה לא	זמן קבלת שבת למי שמתפלל מנחה מאוחר
ח"ד, תשובה לג	חישוב זמני השקיעה וצאת-הכוכבים לצורך הלכות שבת
ח"ו, תשובה לא	סעודה שלישית ותפילת ערבית במקומות שהשבת יוצאת מאוחר מאוד
ח"ה, תשובה כט	טיסה מזרחית ביום שישי אחר הצהריים החוצה את קו התאריך בשבת
ח"ה, תשובה מג	שיחה טלפונית בין יהודי שבמקומו חול ועובדו הגוי שנמצא במקום שם שבת
ח"ה, תשובה מ	קביעת מועד השבת באינטרנט
ח"ה, תשובה לב	הדלקת נרות שבת ביום שישי בארצות הצפון

ח"ה, תשובה ל
ח"ג, תשובה קי
ח"ה, תשובה לו
ח"ו, תשובה א

המשך נסיעה ברכב בהגיע זמן כניסת שבת
טבילה במקוה חם בערב שבת אחר השקיעה
ברכת מאורי האש ובשמים בימות הקיץ באזורי הצפון
חישוב זמן צאת הכוכבים, בפרט באזור ניו יורק

הדלקת נרות

ח"ה, תשובה לב
ח"ד, תשובה לד

הדלקת נרות שבת ביום שישי בארצות הצפון
הדלקת נר שבת נוסף ע"י אשה ששכחה להדליק נרות שבת אחת

קידוש והבדלה

ח"ג, תשובה מט
ח"א, תשובה לט
ח"ב, תשובה ל
ח"ד, תשובה לא
ח"ה, תשובה לו

שתיית מים או קפה לאשה קודם קידושא רבה
יין תפוחים לעניין טעימת המסובים לאחר הקידוש
תפילת מנחה בערב-שבת אחרי קידוש שנעשה להוציא אחרים
הוצאת הציבור ידי חובת קידושא רבה ע"י בת-מצוה כחלק ממסיבתה
ברכת מאורי האש ובשמים בימות הקיץ באזורי הצפון

הנאה ממלאכה שנעשתה בשבת

ח"א, תשובה לא

עידוד יהודים לבוא בשבת לבית-הכנסת כשבאים ברכב, נסיעה במוצש"ק
מבית-הכנסת עם יהודי שבא בשבת ברכב
הפעלת "אוטובוס שבת" לאיסוף מתפללים הגרים במרחק מבית הכנסת
הנאה ממעשה שבת של גוי
קניית מוצרים שהגיעו בטיסה הכרוכה בחילול שבת
הפעלת מסעדה של יהודי בשבת ע"י עובדים נכרים
שותפות בע"מ, המותר להשתתף בה כשהעסק פתוח גם בשבת (מאפיה)
עסק בע"מ הפתוח בשבת ושותפות עם גוי במסעדה למטרת פתיחתה בשבת
חימום אוכל בשבת עבור ליל הסדר שחל במוצאי שבת
שותפות עם גוי לצורך קנייה בשבת
פתיחת חנות המנוהלת בשותפות עם גויים או עם יהודי מחלל שבת, בשבת
עסק הפעיל בשבת, שותפות של יהודי וגוי בו
שותפות עם גויים בחברה הפועלת גם ביום טוב
אספקת סחורה באמצעות גוי לחנויות שמוכרות בשבת, ע"י גויים
ביצוע עבודה בידי גוי על דעתו בראש השנה
שימוש במעלית רגילה בשבת לדבר מצוה כשהיא מופעלת ע"י גוי
הכשר למוצרי מאפה ממאפיה של יהודי המופעלת בשבת
השגחה בשבת במסעדה שאיננה שייכת ליהודי
דג שבישלה או כבשה עובדת נכריה, דינו בשבת ובחול
טלטול ילדים לבית-הכנסת באמצעות אמירה לנכרי
אמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח-נפש רוחני לרבים
פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת
הפעלת משחק "בינגו" ע"י גוי בשבת ויום טוב, במבנה בית הכנסת
הסעת זקן לבית-הכנסת בשבת ויום טוב ע"י גוי
הבאת אדם משותק בכסא גלגלים לבית-הכנסת בשבת
הסעת תינוק לבית הכנסת בשבת ע"י גוי במכוניתו
הבאת נכה לבית הכנסת, במקום שאין ערוב

ח"ג, תשובה מו	הכנה משבת לחול ע"י גויים
ח"ד, תשובה לו	שימוש בפועל שאינו יהודי להכנות מקודש לחול
ח"ו, תשובה לב	אמירה לגוי לעניין חימום מי המקווה במוצאי שבת קיצית
ח"ז, תשובה לג	אמירה לגוי בשבת, כדי למנוע הלנת המת עד ליום שני
ח"ה, תשובה מב	חיובו של המחזיק במניות- שליטה בחברה ציבורית, למנוע חילול שבת בחברה
ח"ה, תשובה מג	שיחה טלפונית בין יהודי שבמקומו חול ועובדו הגוי שנמצא במקום ששם שבת 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
ח"ה, תשובה מד	עבור לקוח שאינו יהודי
ח"ב, תשובה כו	הפעלת חניון פרטי של בית כנסת בשבת
ח"ב, תשובה כח	עבודת רופא יהודי בשבת בבית-חולים שרוב המטופלים בו הם גויים
ח"ה, תשובה לד	נסיעה במטרו לבית הכנסת, במקום שהציבור לצערנו מגיע ברובו ברכב פרטי, כתריס נגד התבוללות
ח"ז, תשובה כט	השתתפות בחתונת בן משפחה של חוזרת בתשובה הנערכת בשבת
ח"ה, תשובה לה	הפעלת רמזור להולכי רגל בדרך לבית הכנסת בשבת ובימים טובים

מכשירים חשמליים, השימוש בהם בשבת וביום טוב

ח"א, תשובה כז	שימוש ברמקול לצורך מצוה בשבת ומועד
ח"ג, תשובה לג	כללי הלכה טכניים לשימוש ברמקול בשבת וביום טוב
ח"א, תשובה ל	האזנה לתפילה מוקלטת בשבת
ח"ד, תשובה לז	שימוש ב"קולן" בבית-הכנסת, בשבת
ח"א, תשובה כח	פתיחת נעילה חשמלית בשבת במקום סכנה
ח"א, תשובה כט	מערכת ביטחון חשמלית בשבת, בבית פרטי
ח"ג, תשובה לד	הפעלת טלוויזיה במעגל סגור לצורך ביטחון בשבת
ח"ד, תשובה מב	הדלקת זרקור באמצעות חישן כחלק ממערכת בטחון ואזעקה, בבית פרטי, בשבת
ח"ד, תשובה מג	מערכת אזעקה בבית כנסת ודרך הפעלתה בשבת
ח"ד, תשובה מד	הפעלת מערכת קידוד אלקטרונית בכניסה לבית פרטי בשבת
ח"ז, תשובה ל	מתג האחראי על נעילת הדלת במקום שיש "אינטרקום", הזזתו בשבת
ח"ב, תשובה כג	שימוש במעלית רגילה בשבת לדבר מצוה כשהיא מופעלת ע"י גוי
ח"ב, תשובה כד	שימוש בגלאי-מתכת בשבת
ח"ב, תשובה כה	פתיחת ברז העלולה להביא להפעלת משאבת-לחץ חשמלית בשבת
ח"ד, תשובה לח	הפעלת כסא גלגלים חשמלי לנכה באמצעות קרן אור בשבת
ח"ד, תשובה לט	שימוש בשבת בכסא גלגלים חשמלי המחובר למצבר מבעוד יום
ח"ז, תשובה לא	מכשיר שמיעה המשמיע צפצופים בזמן הנחתו באוזן ובזמן הסרתו, השימוש בו בשבת וביום טוב
ח"ד, תשובה מ	הליכה ליד חיישנים אלקטרוניים בשבת וביום טוב
ח"ד, תשובה מא	תזוזה ממקום שירותים בעל מתקן הדחה הפועל באמצעות תא פוטו-אלקטרי, בשבת
ח"ה, תשובה מט	כללי הפעלת מכשור חשמלי ואלקטרוני
ח"ז, תשובה לב	מפתחות אלקטרוניים, השימוש בהם בשבת, בשעת הדחק גדולה
ח"ח, תשובה כב	בניית מדרכות נעות בירושלים

מחשבים ושבת

מסחר באינטרנט ושמירת השבת
השאר אתר אינטרנט המספק מידע תמורת תשלום פתוח בשבת
"שוק אלקטרוני" וחנות וירטואלית - השאר אתם פתוחים בשבת
קביעת מועד השבת באינטרנט
גלישה בחו"ל באתר אינטרנט המתעדכן בישראל, בזמן שאצל הגולש
יום חול ובישראל שבת
אתר אינטרנט הפועל בשבת עם שירות "און ליין" אנושי

פיקוח נפש ורפואה בשבת

דברים המותרים משום "יתובי דעתא" של יולדת
פצוע ראש בשבת, פניה לרופא
חזרת החולה והמלווה לביתם בשבת, לאחר גמר הטיפול
פתיחת נעילה חשמלית בשבת במקום סכנה
מערכת ביטחון חשמלית בשבת, בבית פרטי
הפעלת טלוויזיה במעגל סגור לצורך ביטחון בשבת
הדלקת זרקור באמצעות חיישן כחלק ממערכת בטחון ואזעקה, בבית פרטי, בשבת
מערכת אזעקה בבית כנסת ודרך הפעלתה בשבת
הפעלת מערכת הביטחון בקהילה יהודית בשבתות וימים טובים
סיור ברכב פטרול להרתעה בשבת וביום טוב
שמירה על מטוסים בחו"ל הכרוכה בחילול שבת
מאבטחים, נשיאת טלפון סלולרי לצרכי בטחון בשבת
טלטול אקדח בשבת וביום טוב ע"י רכז ביטחון, שלא בזמן משמרת
הסמכות להגדיר מצב כ"פיקוח נפש"
כללי התנהגות ועקרונות הפעלת המערכת האדמיניסטרטיבית הביטחונית בקהילה
כללי טלטול לצורך פעילות ביטחונית
החלפת תורנות שמירה בשבת עם מי שאינו שומר מצוות
טלטול והוצאת שטרות כסף בשבת לצורך הצלה משודדים
שימוש בתנור חשמלי בשבת
תנור גז, כיבוי בשבת מסיבה בטיחותית
טיפול רפואי לכלב, המסייע בשמירה רפואית על חולה, בשבת
הגדרת חולה שאין בו סכנה לדיני שבת, איסור והיתר ופטור מתעניות
אשה שזמן לידתה קרב ובא - שהותה בשבת בקירבת בית-החולים
עבודת רופא יהודי בשבת בבית-חולים שרוב המטופלים בו הם גויים
טיפול בפצעו של חולה סכרת בשבת
תפירת פצע בשבת
התנדבות בארגון כיבוי אש בשבת
פג, חיוב הצלתו והטיפול בו

פיקוח נפש רוחני

אמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח-נפש רוחני לרבים
ח"ג, תשובה לו

פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת
 נסיעה במטרו לבית הכנסת, במקום שהציבור לצערנו מגיע ברובו ברכב פרטי,
 כתריס נגד התבוללות

לפני עוור

עידוד יהודים לבוא בשבת לבית-הכנסת כשבאים ברכב, נסיעה במוצאי-שבת
 מבית-הכנסת עם יהודי שבא ברכב בשבת
 החלפת תורנות שמירה בשבת עם מי שאינו שומר מצוות
 הזמנת בעל קורא, המחלל שבת בהגעתו ואין אחר זולתו
 הורים מחללי שבת, הזמנתם לסעודות שבת

הוצאה ועירובי חצרות

טלטול והוצאת שטרות כסף בשבת לצורך הצלה משודדים
 מאבטחים, נשיאתם טלפון סלולרי לצרכי בטחון בשבת
 טלטול אקדח בשבת וביום טוב ע"י רכז ביטחון, שלא בזמן משמרת
 טלטול טלפון סלולרי בשבת, ביום הכיפורים ובחג
 כמות המזון לעירובי חצרות
 עירובי חצרות ואופן עריכתם
 עירובי חצרות לחדר מדרגות
 עירוב חצרות בבנין בו מתגוררים יהודים ונכרים
 שכירת רשות מתובע כללי לצורך עירובי חצרות
 טלטול ילדים לבית-הכנסת באמצעות אמירה לנכרי
 הסעת תינוק לבית הכנסת בשבת ע"י גוי במכוניתו
 נשיאת קטן היודע ללכת במקום שאין עירוב
 הבאת נכה לבית הכנסת, במקום שאין עירוב
 דין טלטול לספרדים במקום שיש בו עירוב
 התקנת עירוב לאזור היהודי של פראג
 דין פירצה שיש בה יותר מעשר אמות ובאמצעה עמוד של תמרור או רמזור
 גשר העובר מעל לחומת העיר אם יוצר פרצה בעירוב
 טלטול מחדר בית מלון לשטחים ציבוריים שלו ולחצרו המוקפת ג'
 מחיצות, בשבת
 תשלום בעבור שימוש בשטחים ציבוריים בבניין משותף, אם פוטר
 מעירובי-חצרות
 טלטול אוסף אבנים בשבת
 טלטול חנוכיה חדשה בשבת קודם שהדליקו בה
 שימוש במטרייה בשבת
 הדרכות בענייני עירובין לשובתים בכפר באזור האלפים
 שיט באנייה גדולה, 'cruise', דיני עירובין
 משחק גולף בשבת

שונות

דחיית מילה הכרוכה בחילול שבת
 העדפת הקניה בחנות שאינה פתוחה בשבת
 מריחה בערב שבת של שפתון הנשאר על השפתיים במשך כל השבת

ח"ו, תשובה מח	שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ
ח"ב, תשובה לב	הריגת "זבוב המלריה" בשבת
ח"ג, תשובה מז	כיסוי דוד מים בשבת
ח"ו, תשובה מג	בישול וחימום אוכל בשבת באמצעות ריאקציה כימית
ח"ו, תשובה מד	שימוש במיחם עם מד גובה בשבת
ח"ו, תשובה מה	הוצאת ירקות ממרק באמצעות כף מחוררת
ח"ז, תשובה מב	סלט ירקות, הכנתו באמצעות קוצץ ידני בשבת וביום טוב
ח"ג, תשובה מח	שימוש בממחטות לחות בשבת
ח"ג, תשובה קיז	טבילה במקוה חם בערב שבת אחר השקיעה
ח"ה, תשובה לג	דיני רחיצה בשבת וביום טוב בימינו
ח"ד, תשובה סב	פתיחת גג שעל סוכה בשבת וביום טוב
ח"ו, תשובה מב	שימוש במטרייה בשבת
ח"ח, תשובה יז	מנה חמה, הכנתה בשבת
ח"ח, תשובה יח	אותיות-מגנט, סידורם בשבת
ח"ח, תשובה יט	מקק, צידתו בשבת
ח"ח, תשובה כ	דג שבישלה או כבשה עובדת נכריה, דינו בשבת ובחול
ח"ח, תשובה כא	עסק הפעיל בשבת, שותפות של יהודי וגוי בו
ח"ח, תשובה כב	בניית מדרכות נעות בירושלים
ח"ח, תשובה כו	זכייה עבור אחר לעניין קניין בשבת וחוב טבילת כלים
ח"ח, תשובה כח	משחק גולף בשבת
ח"ח, תשובה ל	חתם "מקדש השבת" בתפילת יום טוב שחל ביום שישי

מועדים וזמנים

פסח

ח"ב, תשובה לז	"מכירת חמץ" ע"י יהודי המפעיל את מאפייתו (חמץ) גם בימי הפסח
ח"ב, תשובה לח	"מכירת חמץ" ע"י בעל מאפיה השותף עם גוי
ח"ה, תשובה נד	מכירת חמץ למי שיתכן שישתמש בו בפסח
ח"ז, תשובה מג	מכירת חמץ לבית אבות, שחברה בבעלות נכרית מספקת לו את המזון
ח"ו, תשובה מט	חלב בפסח מבהמה שהאכילוח חמץ
ח"ג, תשובה נז	שמן קטניות בשעת הדחק בפסח
ח"ד, תשובה נא	תערובת קטניות בפסח
ח"ד, תשובה נב	סתם קמח לעניין פסח
ח"ד, תשובה נ	זמן "תענית בכורות" למי שטס לארץ-ישראל
ח"ב, תשובה לט	הקדמת הקידוש בליל הסדר לפני צאת-הכוכבים (לצורך זקנים)
ח"ג, תשובה נה	קיצור "ליל הסדר" לאנשים שאינם יודעים עברית
ח"ג, תשובה נו	הזמנת זוגות מעורבים ל"סדר" פסח והגשת אוכל ב"סדר" זה
ח"ו, תשובה לד	חימום אוכל בשבת עבור ליל הסדר שחל במוצאי שבת

חול המועד

ח"ז, תשובה מד	גילוח לאב ולסנדק לכבוד ברית הנערכת בחול המועד
---------------	---

ספירת העומר בין המצרים ותעניות

ח"ד, תשובה נה	עריכת מסיבת אירוסין בספירת העומר
ח"א, תשובה מג	קביעת תענית על השואה

ח"ב, תשובה מג	קניית בגדים חדשים במכירת סוף העונה בימי בין המצרים
ח"ד, תשובה נח	טיול ונופש בימי "בין המצרים"
ח"ד, תשובה נט	חתונה בימי "בין המצרים", במקום הפסד מרובה
ח"ג, תשובה ס	כניסה לבית מורחב בתשעת הימים
ח"ז, תשובה מו	שיפוצים, דינם בתשעת הימים
ח"ג, תשובה סא	בר-מצוה בתשעת הימים
ח"ד, תשובה ס	אכילה לצורך לקיחת תרופות מונעות בתשעה באב שנדחה
ח"ה, תשובה נז	תחילת צום תשעה-באב בארצות הצפון כאשר מתפללים ערבית של מוצאי-שבת
ח"ז, תשובה ד	לאחר פלג המנחה
	העלאת כהן שאינו צם לתורה, בתענית ציבור

יום הזכרון, יום העצמאות ויום ירושלים

ח"ו, תשובה כו	תפילות הקשורות להקמת מדינת ישראל
ח"ז, תשובה מה	סדרי תפילות ביום העצמאות ויום ירושלים, על פי הנחיות הרבנים הראשיים לישראל לדורותיהם
ח"ב, תשובה מד	ליווי מוזיקאלי בעצרת יום הזכרון לחללי צה"ל
ח"ד, תשובה נג	גילוח והשמעת מוזיקה ביום העצמאות
ח"ד, תשובה נד	השתתפות במסיבה לכבוד יום העצמאות הנערכת בתאריך אחר (קרוב)
ח"ג, תשובה נט	עריכת חופה ביום ירושלים (כ"ח באייר)
ח"א, תשובה מד	השיבה לירושלים בימינו (הסבר)
ח"ו, תשובה נ	הלכות יום העצמאות ויום ירושלים

יום טוב שני

ח"א, תשובה מ	שמירת יום טוב שני של גלויות ע"י שליחים ובעלי חוזה אישי היוצאים מארץ-ישראל לחו"ל
ח"א, תשובה מא	שמירת יום טוב שני של גלויות ע"י חזנים היוצאים רק לחגים
ח"ב, תשובה לו	יום טוב שני של גלויות לשליח מארץ-ישראל
ח"ג, תשובה נד	מניין בני ארץ-ישראל ב"שמיני עצרת" המושך אליו מבני המקום
ח"ג, תשובה נח	עירוב תבשילים ע"י בן ארץ-ישראל לבני חו"ל, בחו"ל
ח"ה, תשובה נה	הלכות יום טוב שני של גלויות לגבי שליחים מישראל
ח"ד, תשובה נז	בן ארץ-ישראל השוהה כבר עשר שנים בחו"ל, דינו לעניין יום טוב שני, כשמבקר בישראל
ח"ז, תשובה מז	דין "צנעא" לענין שמירת יום טוב שני לישראלי השוהה בחו"ל
ח"ז, תשובה מח	הבדלה בין יום טוב ראשון ושני לישראלי השוהה בחו"ל
ח"ד, תשובה קכא	עליה לקבר בחו"ל ביום טוב שני
ח"ה, תשובה נו	קבורת מת ביום טוב שני של גלויות
ח"ח, תשובה כט	בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחתן תורה בשמחת תורה בחוץ לארץ

בישול ביום טוב

ח"ו, תשובה נד	פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים
ח"ו, תשובה מג	בישול וחימום אוכל בשבת באמצעות ריאקציה כימית

ימים נוראים

ח"ו, תשובה נא	נוסח "מסירת המודעה" ברומא בימי הסליחות והרחמים
---------------	--

ח"ז, תשובה מט	ראש השנה מתי נחגג יום אחד בלבד בארץ ישראל?
ח"ג, תשובה נ	תקיעה בשופר עתיק שנסדק
ח"ד, תשובה ו	תקיעת שופר בר"ה בתפילת לחש
ח"ו, תשובה נב	דרשת הרב בין תקיעות דמיושב לתקיעות דמעומד במקום צורך
ח"ד, תשובה ז	משמעות שינוי נוסח בהוספה של "וכתוב לחיים טובים" בעשרת ימי תשובה
ח"ו, תשובה נג	ביצוע עבודה בידי גוי על דעתו בראש השנה
ח"ד, תשובה ח	אמירת המזמורים "לדוד ה' אורי וישעי" ו"מכתם לדוד" אחר תפילת מנחה
ח"ה, תשובה נח	דין העוסקים בפעילות ביטחונית לעניין אכילה ושתייה ביום-הכיפורים

סוכות ושמיני עצרת

ח"א, תשובה מב	מחצלת לסוכה המשמשת לשכיבה רק אצל גויים
ח"ו, תשובה נה	שימוש במחצלת כסכך ושימוש באזיקונים לחיזוק הסכך
ח"ב, תשובה מ	אמירה לנכרי להכשיר סוכה פסולה ביום טוב
ח"ד, תשובה סא	שימוש בחבלים כ"מעמיד" לסכך
ח"ד, תשובה סב	פתיחת גג שעל סוכה בשבת וביום טוב
ח"ה, תשובה נט	סיכוך על גבי פרגולה
ח"ג, תשובה נא	זיהוי ההדס של "ארבעת המינים"
ח"ג, תשובה נב	גידול אתרוגים כשרים בניו זילנד
ח"ה, תשובה ס	זיהוי האתרוג
ח"ה, תשובה סא	זיהוי מין הערבה
ח"ג, תשובה נג	הקדמת קריאת התורה ל"שמיני עצרת" מחשש שלא יהיה מניין בשמחת- תורה
ח"ז, תשובה נ	ריקודי נשים עם ספר תורה
ח"ג, תשובה נד	מניין בני ארץ-ישראל ב"שמיני עצרת" המושך אליו מבני המקום
ח"ח, תשובה כט	בן ארץ ישראל, עלייתו לתורה כחתן תורה בשמחת תורה בחוץ לארץ
ח"ד, תשובה סג	מנהג חלוקת פרחים למתפללות בבית-הכנסת בשמחת תורה

חנוכה ופורים

ח"ד, תשובה סד	צירוף נשים למניין לעניין הדלקת נרות חנוכה בבית-הכנסת
ח"ו, תשובה מא	טלטול חנוכייה חדשה בשבת קודם שהדליקו בה
ח"ו, תשובה נו	חתונה בתענית אסתר
ח"ו, תשובה נז	הקדמת פורים ל"ב באדר, בשעת הדחק
ח"א, תשובה כו	שימוש ברמקול להשמעת מגילת אסתר
ח"ה, תשובה סב	שמיעת מגילה באמצעות רמקול, במקום שכך נהגו
ח"ז, תשובה נב	קריאת מגילה לנשים ע"י נשים
ח"ח, תשובה י	קריאת המגילה בהברה ספרדית לאשכנזים
ח"ב, תשובה מא	משלוח מנות בידי גוי
ח"ב, תשובה מב	זמן מצות מתנות לאביונים - לפי הנותן או המקבל
ח"ה, תשובה סג	סעודת פורים לאחר פלג המנחה כשכבר התפללו ערבית
ח"ב, תשובה צז	השתתפות אבל אחר השבעה בסעודת פורים שמחוץ לבית ובמסיבה שיש בה ערך חינוכי
ח"ו, תשובה נח	דיני מוקף ופרוז ששינו את מקומם בפורים משולש
ח"ז, תשובה נא	מוקף ופרוז ששינו מקומם בפורים משולש, דיניהם

שונות

החתימה לברכת "ותערב" ברגלים ובמועדים
חתם "מקדש השבת" בתפילת יום טוב שחל ביום שישי
שותפות עם גויים בחברה הפועלת גם ביום טוב
הזמנת זוגות מעורבים לסדר פסח
עקירת שן ע"י רופא נכרי ביום טוב
פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים
הזזת מלכודת ממקומה ביום טוב
הריגת דבורים ביום טוב
כיבוי כיריים או תנור ביום טוב, סדרי עדיפויות
הדלקת אש ביום טוב באמצעות גוי לצורך הכנת תה כשיש כבר אוכל חם

יורה דעה

כשרות

הראוי לשחוט

מינוי שו"ב במקום שאין השו"ב הנוכחי רצוי
אדם שכהן כרב וגוייר גיורים שלא כהלכה - העסקתו כשוחט
שחיטת שוחט לא מוסמך שצבר נסיון בשחיטה לשאינם יהודים

השחיטה והבדיקה

הכאת העוף במכת חשמל מיד לאחר השחיטה
שבירת מפרקת העוף מיד לאחר שחיטה, ע"פ דרישת הממשלה בלחץ אגודת
צער בעלי-חיים
בדיקות בעופות אחרי שחיטה
דינה והגדרת כשרותה של בהמה שנורתה במוחה אחר שחיטתה
בדיקת ריאה לספרדים ואשכנזים
"בשר שנתעלם מן העין" לאחר שחיטה, בזמן מריטה
אורכה המינימלי של סכין שחיטה
מליגת עופות אחרי שחיטה

ניקור

ניקור חוטי דם וחלב בבהמה ובעוף
בהלכות ניקור

כשרותם של מיני חגבים ודגים

כשרות חגבים לבני אשכנז
כשרות הדג טרוטה ורודה

מליחה

ספיקות המתעוררים בבשר שהובא מבית מטבחיים של גוי. נאמנות של קצב
שאינו שומר תורה ומצוות על כשרות המליחה
זרם חזק של מים כתחליף ל- ג' הדחות שאחרי המליחה
דין בשר צלוי שלא הודח ונמלח, לנוהגים על-פי פסקי הרמ"א

ח"א, תשובה ו
ח"ח, תשובה ל
ח"ב, תשובה לה
ח"ג, תשובה נו
ח"ד, תשובה נו
ח"ו, תשובה נד
ח"ז, תשובה נג
ח"ז, תשובה נד
ח"ז, תשובה נה
ח"ז, תשובה נו

ח"א, תשובה נג
ח"ב, תשובה מו
ח"ג, תשובה צא

ח"א, תשובה נד
ח"ג, תשובה צב
ח"ב, תשובה מה
ח"ג, תשובה צג
ח"ג, תשובה צד
ח"ג, תשובה צה
ח"ד, תשובה סה
ח"ד, תשובה סו

ח"ג, תשובה צו
ח"ה, תשובה סד

ח"ה, תשובה סו
ח"ב, תשובה מז

ח"א, תשובה נה
ח"א, תשובה נו
ח"ד, תשובה סז

בשר וחלב

מקור המנהג של המתנת ג' שעות בין בשר לחלב
דין המדיח והכלים אם נשטפו כלים חלביים ובשריים בו זמנית

ח"ז, תשובה נח
ח"ח, תשובה לא

תערובות

אכילת ירקות-עלים ללא בדיקה
סכין קצבים המשמשת לחיתוך ראשוני בבית-המטבחיים הכללי
מוצר הומאופטי המכיל אחוז קטן מאוד של חומר לא כשר
בישול בתנור טרף בשני כיסויים
שימוש בשיער אדם עבור חומר המשמש אחר-כך כמאכל
השימוש בגליצרין למאכל ולקוסמטיקה
כשרות סוכר הענבים
כשרותו של צבע מאכל הנקרא "כרמן"
כשרות מרגרינה המיוצרת במפעל שמייצרים בו מאכלים שאינם כשרים

ח"ה, תשובה סה
ח"ה, תשובה סח
ח"ה, תשובה סט
ח"ג, תשובה קג
ח"א, תשובה מו
ח"א, תשובה מז
ח"א, תשובה נו
ח"ב, תשובה מח
ח"ג, תשובה צט

מעמיד

דין "מעמיד" (רנט) העשוי מקיבת בהמה טריפה
קניית גבינות מבית-חרושת של גויים - גבינות עכו"ם וכשרות המעמיד

ח"ב, תשובה נא
ח"א, תשובה נא

לחם חלבי

מכירת לחמניות שנילושו בחלב
אפיית מאפה חלבי ופרווה בתנור אחד
דין הלחם הנאפה בתנור שאפו בו עוגות חלביות שאחוז החלב בהם נמוך (עד 2%)
אפיית לחם פרווה על גבי סרט נע שעליו אופים גם דברי מאפה חלביים

ח"א, תשובה מח
ח"א, תשובה מט
ח"א, תשובה נ
ח"ב, תשובה נג

השגחת כשרות

ספיקות המתעוררים בבשר שהובא מבית מטבחיים של גוי. נאמנות של קצב
שאינו שומר תורה ומצוות על כשרות המליחה
הפעלת בית אבות ע"י יהודי בחו"ל, ללא שמירה על כשרות
נאמנות גוי בברירת אורז
סדרי פיקוח על מטבח הקהילה בזמן העדרו של הרב
אכילת דגים כשרים ללא השגחה
הסמכות למתן תעודת כשרות
פתיחת מסעדה כשרה ביום טוב גם עבור גויים
שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל

ח"א, תשובה נה
ח"ה, תשובה סז
ח"ג, תשובה צח
ח"ג, תשובה קה
ח"ד, תשובה סח
ח"ד, תשובה ע
ח"ו, תשובה נד
ח"ו, תשובה עו

הכשרת כלים וטבילת כלים

הכשרת תנור מיקרוגל
הכשרת מדיח כלים תעשייתי
אופן הכשרת כלי חרסינה טרפים ששהו י"ב חודש בלא שימוש
הפיכת מסעדה בשרית לחלבית
דין המדיח והכלים אם נשטפו כלים חלביים ובשריים בו זמנית
כשרות מרגרינה המיוצרת במפעל שמייצרים בו מאכלים שאינם כשרים
זכייה עבור אחר לעניין קניין בשבת וחיוב טבילת כלים

ח"א, תשובה נב
ח"ז, תשובה נו
ח"ב, תשובה מט
ח"ה, תשובה עב
ח"ח, תשובה לא
ח"ג, תשובה צט
ח"ח, תשובה כו

שונות

ח"ז, תשובה נט
ח"ז, תשובה ס
ח"ז, תשובה סא

כשרותו של חלב פרה בימינו
"צומת הגידין", חיוב הבדיקה
המתנה לגמר פרפור לפני מריטת עופות

נכרים

גבינה

ח"א, תשובה נא
ח"ד, תשובה סט
ח"ה, תשובה עא

קניית גבינות מבית-חרושת של גויים - גבינות עכו"ם וכשרות המעמיד
גבינת קוטג' אם כלולה בגזרת גבינות עכו"ם
בדיני גבינת עכו"ם

חלב

ח"ב, תשובה נב
ח"ג, תשובה צז
ח"ג, תשובה קח
ח"ח, תשובה לב

חלב עכו"ם בחלב עמיד ובאבקת חלב
כשרות ה-Mascarpone, מאכל חלבי העשוי משמנת חלב עכו"ם
דין בישולו של מחלל שבת ודינו של חלב שנחלב בנוכחותו
יוגורט קפיר (kefir), כשרותו

בישול

ח"ג, תשובה קח
ח"ה, תשובה ע
ח"ג, תשובה ק
ח"ג, תשובה קז
ח"ה, תשובה פ
ח"ח, תשובה כ
ח"ח, תשובה לד

דין בישולו של מחלל שבת ודינו של חלב שנחלב בנוכחותו
בדיני בישול עכו"ם למי שנוהג על-פי פסקי המחבר ורוצה בנושא זה לסמוך
על רמ"א
דינם של שימורי ירקות לעניין בישול עכו"ם
בישול עכו"ם לילד במקום פיקוח-נפש
העסקת מטפל שאינו יהודי לעניין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית הכנסת
דג שבישלה או כבשה עובדת נכריה, דינו בשבת ובחול
"בישול עכו"ם", מניעתו בבית שבו עובדת נכריה המבשלת עבור בני המשפחה

סתם יינם

ח"ג, תשובה קא
ח"ג, תשובה קב
ח"ד, תשובה עב
ח"ד, תשובה עג
ח"ז, תשובה סב

חשש להחלפת יין ביין נסך
כשרותה של חומצת היין Tartaric Acid
הגשת סתם יינם ע"י "קייטרינג" יהודי, לגויים, בכוסות זכוכית המשמשות
גם יהודים
חומץ בן יין לעניין יין נסך
יין, מזיגתו ע"י חילוני

פת

ח"ג, תשובה קט
ח"ח, תשובה לג

בדיני פת עכו"ם
פתרון איסור "פת עכו"ם" על ידי הדלקת התנור באמצעות שעון שבת

לפני עוור

ח"ה, תשובה סז
ח"ג, תשובה קד
ח"ו, תשובה עו

הפעלת בית אבות ע"י יהודי בחו"ל, ללא שמירה על כשרות
עזרה להורים בהכנת אוכל שאינו כשר
שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל

מקום חולי ופיקוח נפש

בישול עכו"ם לילד במקום פיקוח-נפש
אכילת דג טרף, לצורך מניעת מחלות

ח"ג, תשובה קז
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
מסחר בדגים שאינם כשרים
החויב להפריש את הלוקים בתסמונת דאון ממאכלות אסורות
שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל

ח"ו, תשובה נד
ח"ו, תשובה נט
ח"ו, תשובה ס
ח"ו, תשובה עו

עבודה זרה ודתות אחרות

כניסה לכנסייה, וטקסי ע"ז וחדרים שיש בהם צלבים

איסור כניסה לכנסיות ומבואותיהן
ביקור בכנסייה למי שמוזמן לאירוע ממלכתי
כנסיות, אם מותר להכנס לתוכן
צפיה בטקס עבודה זרה
השתתפות בטקסים של בני דתות אחרות
השתתפות בהלוויה של חבר קתולי לעבודה
הורים סנדקאים (Madrina, Padrino) לילד נוצרי
לימוד נגינה בבית של נוצרים אדוקים
לינה באכסנית נוער נוצרית ותפילה באולם שיש בו צלבים
שכירת דירה בבניין הבנוי על שטח השייך לכנסייה
בית כנסת, מכירתו בשעת הדחק לכנסייה המקומית
בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות

ח"א, תשובה נט
ח"ג, תשובה קיד
ח"ח, תשובה לה
ח"ה, תשובה עה
ח"ו, תשובה סא
ח"ו, תשובה סג
ח"א, תשובה ס
ח"ב, תשובה נד
ח"ב, תשובה נה
ח"ו, תשובה סה
ח"ז, תשובה יח
ח"ח, תשובה טו

השתתפות ביחד עם דתות אחרות

הופעה משותפת עם כמרים בויכוח פומבי
תפילה משותפת עם גויים
בית כנסת המשמש כמקום תפילה לכל הדתות

ח"ב, תשובה סה
ח"ג, תשובה קיב
ח"ח, תשובה טו

חוקות העכו"ם וכתובת קעקע

ביצוע תרגילי יוגה
מסיבת סיום השנה האזרחית באולם השמחות של הקהילה
מתנות וברכות לקראת תחילת השנה האזרחית
שבועה ונשיקה לדגל בבית-ספר יהודי בחוץ לארץ
עוגב וכלי זמר בבית-הכנסת
איפור פיגמנטי שאינו נמחק במשך זמן מרובה - אם נחשב ככתובת קעקע
הסרת כתובת-קעקע

ח"ב, תשובה נו
ח"ה, תשובה עו
ח"ו, תשובה סב
ח"ב, תשובה נז
ח"א, תשובה ג
ח"ב, תשובה נח
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 ביטול, 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

ריבית

בעיית הריבית בלווה הנותן מתנת בר-מצוה לבן המלווה	ח"ב, תשובה סו
היתר עיסקא	ח"ד, תשובה עז
הלואה-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
ייצוג לקוח התובע ריבית מיהודי על הלוואה	ח"ח, תשובה לו

טהרת המשפחה

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 חס 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
בניית מקוה כהלכתה, מקוה על-פי שיטת חב"ד
הכנסת כימיקאלים למקוה לצורך חיטוי המים
בדיני מקוה
בדיני מקוה
התקנת מערכת סינון במקוה
מכירת מקוה שמצבו רעוע

ח"ו, תשובה סח
ח"א, תשובה סא
ח"ג, תשובה קטז
ח"ד, תשובה פד
ח"ד, תשובה פה
ח"ד, תשובה פו
ח"ד, תשובה כג

כיבוד אב ואם

קריאה להורי בן הזוג בשם פרטי
יציאה זמנית מארץ ישראל לצורכי הרשות
בת שאינה רוצה לנהוג מנהגי אבלות על אביה משום שהתעלל בה
הורים מחללי שבת, הזמנתם לסעודות שבת

ח"ה, תשובה פב
ח"ד, תשובה קמ
ח"ז, תשובה פג
ח"ח, תשובה כה

תלמוד תורה

היחס לספר "מקבים" ולספרים חיצוניים
היחס למספרים בתנ"ך
לימוד תורה לגברים בגילוי ראש
הוראת תורה שבעל פה לבנות
חיוב לימוד תורה וחיוב "והגית בו"
הופעה משותפת עם כמרים בויכוח פומבי

ח"א, תשובה סב
ח"א, תשובה סג
ח"ב, תשובה סד
ח"ז, תשובה עא
ח"ז, תשובה עב
ח"ב, תשובה סה

צדקה

חיוב הציבור בעזרה לאדם שנכשל (הסתבך בפלילים)
כללי "מעשר כספים"
מתן הנחה בשכר-דירה לאברך כחלק מחישוב מעשר כספים
קניית מתנות בכספי מעשר כדי לקרב בני הקהילה, ע"י הרב
שינויים במנהג הפרשת מעשר כספים
פדיון שבוי שעבר עבירה מכלא ישראל ומכלא גוי
איסור "החזרת פניו ריקם" בעני גוי
צדקה להצלת בן לזוג שהאב יהודי והאשה איננה יהודיה
שינוי מטרה של כספי-צדקה
כללים בנתינת צדקה
גדרי מצוות צדקה, וחיוב "די מחסורו"
הנצחת שם מחלל שבת בבית הכנסת
שינוי בדרך הנצחה

ח"א, תשובה כד
ח"ג, תשובה קכח
ח"ג, תשובה קל
ח"ד, תשובה פח
ח"ד, תשובה צ
ח"ג, תשובה קכט
ח"ג, תשובה קלא
ח"ה, תשובה פד
ח"ד, תשובה פז
ח"ד, תשובה פט
ח"ה, תשובה פג
ח"ה, תשובה טז
ח"ו, תשובה סט

מילה ופדיון הבן

שימוש במגן "קלמפ" ומגן "ברונשטיין" במילה
מילת תינוק שנולד עם Hypospadias
מילה ע"י רופא יהודי שאינו שומר תורה ומצוות או ע"י רופא גוי במקום שאין
מוהל מוסמך
עדיפות מילה ע"י ירא שמיים שלא בזמנה על מילה בזמנה בידי מחלל שבת
פריעה בכפפות ובמספרים ומציצה במכשיר מחשש הדברה במחלות

ח"א, תשובה צ
ח"ב, תשובה סז
ח"ב, תשובה סח
ח"ג, תשובה קכב
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
בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו	ח"ח, תשובה יג
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
בנים לאב יהודי, חברותם בקהילה	ח"ח, תשובה יד
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 שגוייר 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 וכחן	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

ח"א, תשובה עה	ילדים לאם נכריה - התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי
ח"א, תשובה עו	קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים
ח"ג, תשובה פה	דין תינוק שנימול וטבל שנשאר אצל אמו הגויה
ח"ג, תשובה פו	גיור ילדים על-פי רצון האם כאשר שני ההורים גויים
ח"ד, תשובה צח	דין מי שאמו נכריה ואביו יהודי שגוייר בילדותו ואחר-כך בזמן השואה האב השתמד עם בנו הקטן ועכשיו רוצה לחזור ליהדות
ח"א, תשובה עט	גיור ילד (לקראת בר-מצוה) שאמו נתגיירה על-יד קונסרבטיבים
ח"א, תשובה פ	קטן שהתגייר – מחאתו לאחר שגדל
ח"ג, תשובה עז	קטן שנתגייר ובגדלותו איננו מקפיד על שמירת תורה ומצוות
ח"ג, תשובה עח	הלכות גר קטן לכשיגדל ויגיע לגיל מצוות
ח"ב, תשובה ע	מילת קטן לשם גיור שלא בפני שלושה, על מנת להטבילו בפני בית-דין
ח"ב, תשובה עח	אימוץ ילד לא-יהודי
ח"ב, תשובה עט	אשה שהמירה דתה, וכעת היא רוצה לחזור לחיק היהדות עם בתה מן הגוי

מעוברת שנתגיירה

ח"ב, תשובה עא	חובותיו של אב יהודי לנולד לו מן הגויה והתגייר, או שאמו התגיירה בהיותה מעוברת בו
ח"ד, תשובה צז	דין גיורת שנשתמדה ר"ל ודין מעוברת שנתגיירה
ח"ד, תשובה קלו	גט לאשה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי. גיור מעוברת

ביטול גירות ומחאה

ח"א, תשובה פ	קטן שהתגייר - מחאתו לאחר שגדל
ח"ג, תשובה עז	קטן שנתגייר ובגדלותו איננו מקפיד על שמירת תורה ומצוות
ח"ג, תשובה עח	הלכות גר קטן לכשיגדל ויגיע לגיל מצוות
ח"א, תשובה פא	גר שחזר לסורו ונוהג כגוי - אם עודנו יהודי
ח"ג, תשובה פט	ביטול גיור
ח"ד, תשובה צו	ביטול גירות
ח"ד, תשובה צז	דין גיורת שנשתמדה ר"ל ודין מעוברת שנתגיירה

גיורים קונסרבטיבים ורפורמים

ח"א, תשובה עט	גיור ילד (לקראת בר-מצוה) שאמו נתגיירה על-יד קונסרבטיבים
ח"ב, תשובה עג	התייחסות לגיור קונסרבטיבי ולעניין מעמד הצאצאים והכנתם לבר-מצוה
ח"ד, תשובה כ	עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק
ח"א, תשובה פד	"גרים" רפורמים וקונסרבטיבים - תפיסת קידושין והצורך בגט
ח"א, תשובה צז	הצורך בגט ל"גרים" קונסרבטיבים שהתחתנו בנישואין קונסרבטיבים
ח"ב, תשובה עב	תוקפו של גיור קונסרבטיבי לעניין הצטרפות לקהילה
ח"ב, תשובה עד	פתיחת המקוה הקהילתי בפני טובלים לצורך גיור רפורמי
ח"ד, תשובה צה	זירוז תהליכי גיור לבני משפחה שעברה גיור קונסרבטיבי לפני עשרות שנים והם חיים מאז כיהודים

לימוד תורה למועמד לגירות ובמקרים מסופקים

ח"א, תשובה עה	ילדים לאם נכריה – התייחסות אליהם והכנסתם לחינוך יהודי
ח"א, תשובה עו	קטן שאביו יהודי ואמו נוצריה (ואינה רוצה להתגייר) - גיורו, קבלתו לבית-ספר יהודי והצטרפות האם לשיעורי יהדות לנשים
ח"ב, תשובה עו	השתתפות גוי הנמצא בתהליך גיור בשיעורי תורה ואמונה ובתפילות בבית-הכנסת
ח"ב, תשובה עז	קבלת ילדה מאומצת הנמצאת בתהליך גיור לבית-ספר יהודי
ח"ב, תשובה עג	התייחסות לגיור קונסרבטיבי ולעניין מעמד הצאצאים והכנתם לבר-מצוה
ח"ד, תשובה כ	עריכת בר-מצוה למי שאמו נתגיירה גיור קונסרבטיבי או למי שאביו יהודי ואמו נכריה ונתגייר הוא גיור מפוקפק

קביעת זהות יהודית

ח"א, תשובה פב	הטוען שהוא יהודי (על-פי דברי סבתו) ואינו מוחזק אצלנו כיהודי
ח"א, תשובה פג	עולים מברית-המועצות - נאמנותם על יהדותם
ח"ב, תשובה פ	מעמדם ההלכתי של יהודי אתיופיה וההבחנה בינם לבין ה"פלאשמורה"
ח"ד, תשובה צט	בת מאומצת שיש ספק ביהדותה והיא רוצה להנשא ליהודי

חזרה ליהדות לאחר המרת דת

ח"ב, תשובה עט	אשה שהמירה דתה, וכעת היא רוצה לחזור לחיק היהדות עם בתה מן הגוי
ח"ד, תשובה קא	חזרה ליהדות של בני משומדים ר"ל

שונות

ח"א, תשובה ב	אמירת אלוקינו ואלוקי אבותינו ע"י גר כשליח-ציבור או במניין גרים
ח"א, תשובה פד	גרים רפורמים וקונסרבטיבים - תפיסת קידושין והצורך בגט
ח"ד, תשובה ק	מילה לשם גירות של בן יהודי ואם נכרית, ללא גיור והשתתפות הרב בטקס
ח"ד, תשובה קלו	גט לאשה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי. גיור מעוברת
ח"ג, תשובה פ	אדם שנימול ע"י גוי וטבל, הטפת דם ברית וטבילתו שנית
ח"ג, תשובה פא	הדרכה כללית בעניין גיורים בדרום אמריקה ובעיות החרם
ח"ג, תשובה פב	דין גר בבית-דין לגיור
ח"ד, תשובה צד	גיור בני משפחה שבטעות חיו כיהודים ועכשיו נתבררה להם טעותם
ח"ז, תשובה עג	ג' חודשי הבחנה לזוג שמתחתן שוב לאחר שהתברר שגיור האשה בעבר היה קונסרבטיבי
ח"ה, תשובה פז	גיור מי שעבר ניתוח לשינוי מינו
ח"ו, תשובה כט	תפילתם של בני נח
ח"ו, תשובה ל	הלכות בני נח

סת"ם

ספר תורה וגניזת כתבי הקודש

ח"א, תשובה כ	תגים מנותקים של אותיות ספר תורה
ח"א, תשובה כא	אופן גניזת ספרי תורה
ח"א, תשובה כב	בדיקת ס"ת ישנים והגהת הפרשה לפני שבת
ח"ד, תשובה קג	קריאה בספר תורה "ספרדי" בקהילה אשכנזית
ח"ד, תשובה קד	דינו של המפיל ספר תורה עטוף
ח"ד, תשובה קה	ספר תורה עם אותיות פ"ה מלופפות

כשרותו של ספר תורה שיש בו אותיות נוספות או משונות
הוצאת ספרי-תורה ממקומם בבית-הכנסת לצורך שמירתם מפני גנבים
הוצאת ספר תורה מארון קודש אחר, לאחר שארון הקודש הראשון כבר נפתח
נשיקת ספר התורה באמצעות סידור
הפרדת יריעה למשמרת מתוך ספר תורה פסול, לפני גניזתו

תפילין

תפילין שנכתבו ע"פ נוסח אחד, הנחתן ע"י בן עדה אחרת

מזוזה

קביעת מזוזה במקום מועד לגניבה
מקום קביעת המזוזה כאשר לא ניתן לקובעה במזוזת הפתח
הדבקת מזוזה
מזוזה למרפסת מקורה
מזוזה לחדר שצורך לחדר קיים
חיוב במזוזה בפתח שנוצר מעמודי תווך
הוצאת מזוזה מבית שכור שלא ידוע מי יהיו שוכריו בעתיד
החיוב לקבוע מזוזה בדירה מושכרת

נוסחים שונים ואותיות משונות

תגים מנותקים של אותיות ספר תורה
תפילין שנכתבו על פי נוסח אחד, הנחתן ע"י בן עדה אחרת
קריאה בספר תורה "ספרדי" בקהילה אשכנזית
ספר תורה עם אותיות פ"ה מלופפות
כשרותו של ספר תורה שיש בו אותיות נוספות או משונות

שמות קדושים וגניזתם

אופן גניזת ספרי תורה
הקלטת פסוקים ושירים שיש בהם שם שמים
כתיבת ב"ה או בס"ד בראש דבר חולין
גניזת דברי תורה ומיחזורם
קדושת שם המודפס על שטר כסף (דולר)

קבורה, טומאת כהנים ואבלות

הכנות להלווית המת

שמירת המת- בלילה, במקום סכנה ובמקורר
דין טהרה לאדם שנפטר עקב מחלה מסוכנת ומדבקת, ל"ע
סיוע גויים בטהרת המת במקום שאין יהודים
דינו לעניין ההכנות לקבורה וקבורתו בקבר ישראל של מי שחי עם נכריה
קבורת אפרו של אדם שמשפחתו מתחרטת על מעשיה
הלנת המת לצורך טהרתו
הלנת המת לצורך טהרה
טיפול בנפטר שיש צורך לדחות את הלווייתו

הלווית המת

ח"א, תשובה סה
ח"ג, תשובה סח
ח"ג, תשובה עג
ח"ה, תשובה צג

מנהגים בבית הקברות
קיום טקס הלוויה בבית הכנסת
נשים בהלוויה ובבית הקברות
שורה לאשה אבלה

בית הקברות

ח"א, תשובה סו
ח"א, תשובה סז
ח"ב, תשובה פט
ח"ב, תשובה צ
ח"ד, תשובה קיג
ח"ג, תשובה עא
ח"ג, תשובה עד
ח"ז, תשובה עז
ח"ד, תשובה קיט
ח"ד, תשובה קכ
ח"ה, תשובה ק
ח"ה, תשובה קא
ח"ד, תשובה קיד
ח"ה, תשובה צז
ח"ז, תשובה עח
ח"ה, תשובה צח
ח"ה, תשובה צט
ח"ו, תשובה עב
ח"ו, תשובה עד
ח"ז, תשובה עט

סידור הקברים בבית הקברות (גברים נשים)
שיעור ההרחקה בין קברי ישראל לקברי נכרים
שיעור הרחקת קברים העומדים זה על גבי זה וקבורת בעל ואשה באופן זה
קבורת אשה שלא ליד בעלה ומעלת הקבורה בארץ ישראל
קבורת אנשים זה על גבי זה
קבורה בקבר שהתפנה ע"פ הדין
ניקיון סביב מצבות לצורך צילום לצורכי מחקר
קבורה בבית קברות עתיק
זכות ההחלטה בדבר הכיתוב על מצבה
החלפת מצבה
הסרת מצבה או אי-הצבתה כלחץ לתשלום חוב לחברה קדישא
חיוב ציון הקבר ומידתו על-פי דין תורה
קבורה בקומות
נטיעת עצי-ברוש בבית-הקברות כחלק מאתר קבורת ספרי-תורה
שימוש בקברים לצורך גניזה
הקמת חלקות-קבורה בין עצים
הנאה מעפר בית-הקברות, גידול צמחים בתחומי
קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיומם
קבורת נכרים בני זוג של יהודים ר"ל
גדר והיכר לבית קברות במקום שבו אין כבר קהילה יהודית

פינוי קבר

ח"א, תשובה עג
ח"ב, תשובה צא
ח"ג, תשובה ע
ח"ו, תשובה עב
ח"ב, תשובה צב
ח"ג, תשובה סג
ח"ג, תשובה סד
ח"ג, תשובה עב
ח"ד, תשובה קכב
ח"ד, תשובה קכג
ח"ה, תשובה צה
ח"ה, תשובה צו
ח"ז, תשובה פ
ח"ז, תשובה פא

העלאת עצמות מחו"ל לארץ ישראל
פינוי מת שנקבר בחוץ לארץ לקבורה בארץ ישראל
פינוי עצמות לארץ ישראל כדי לאפשר קבורת אחרים במקומם
קבורת מי שהיה בתהליכי גיור ונפטר בטרם הגיעו לסיומם
הוצאת מת מקברו כדי לקברו במקום שצויה בחייו
פינוי מת שנקבר בזמן מלחמה והעברתו כרוכה בבעיות רגשיות וטכניות קשות
פינוי מת למקום נוח מבחינת בני המשפחה והגדרת "קברי משפחה"
פינוי מת שנקבר על תנאי
פינוי מקבר בבית קברות מעורב עם נכרים לבית קברות יהודי
פינוי עצמות אשה שנשתמדה מחמת המציק וחזרה בתשובה לקבר ישראל
פינוי בית-קברות בשל בזיון גדול
פינוי מקבר לקבר באותו בית-הקברות, לאחר טעות בקבורה
העברת מת לקבר הסמוך לבן זוגו
פינוי המת על מנת לקברו בעומק רב יותר

מנהגי בית קברות

מנהגן של נשים שלא להיכנס לבית קברות
נשים בהלוייה ובבית הקברות
עליה לקבר בחו"ל ביום טוב שני
שורה לאשה אבלה

ח"ב, תשובה צד
ח"ג, תשובה עג
ח"ד, תשובה קכא
ח"ה, תשובה צג

טומאת כהנים

דין כהן שנשא גיורת לעניין עליה לתורה ולהיטמא למת
דברים המותרים משום "יתובי דעתא" של יולדת
כניסת כהן לאהל יזכור ביד ושם
טיסת כהן במטוס שבתא המטען שלו מוטס מת
מסלול מותר לכהנים בהר הרצל

ח"ב, תשובה ו
ח"ג, תשובה קכד
ח"ה, תשובה קב
ח"ז, תשובה פב
ח"ח, תשובה לז

נשים

מנהגן של נשים שלא להיכנס לבית קברות
נשים בהלוייה ובבית הקברות
שורה לאשה אבלה

ח"ב, תשובה צד
ח"ג, תשובה עג
ח"ה, תשובה צג

בעלי עבירות

דינו לעניין ההכנות לקבורה וקבורתו בקבר ישראל של מי שחי עם נכריה
קבורת אשה שיש חשש שהתאבדה
הספד על מי שחי ללא קבלת עול מצוות
קבורת אפרו של אדם שמשפחתו מתחרטת על מעשיה
אמירת קדיש על מי שציווה ר"ל לשרוף את גופתו
פינוי עצמות אשה שנשתמדה מחמת המציק וחזרה בתשובה לקבר ישראל

ח"ג, תשובה סה
ח"ג, תשובה סט
ח"ד, תשובה קי
ח"ד, תשובה קיב
ח"ה, תשובה צב
ח"ד, תשובה קכג

נכרים

סיוע גויים בטהרת המת במקום שאין יהודים
אמירה לגוי בשבת, כדי למנוע הלנת המת עד ליום שני
שיעור ההרחקה בין קברי ישראל לקברי נכרים
קניית חלקת קבורה בארץ ישראל שלא על מנת לקבור בה
מעבר דרך בית קברות של גויים
שימוש בבית הספדים של בית קברות נוצרי
סדרי עדיפות לחברת קבורה המטפלת ביהודים וגויים
פינוי מקבר בבית קברות מעורב עם נכרים לבית קברות יהודי
השתתפות בהלוויה של חבר קתולי לעבודה
אזכרה להורים לא יהודים
קבורת נכרים בני זוג של יהודים ר"ל

ח"ג, תשובה סו
ח"ו, תשובה לג
ח"א, תשובה סז
ח"ו, תשובה עג
ח"ב, תשובה צג
ח"ו, תשובה סד
ח"ג, תשובה עה
ח"ד, תשובה קכב
ח"ו, תשובה סג
ח"א, תשובה ע
ח"ו, תשובה עד

קדיש

אמירת קדיש על אדם שנעלם ואשתו עדיין בעיגונה
אמירת קדיש על אב חורג ע"י מי שהוריו בחיים
אמירת קדישים נוספים ע"י אבל, במניין שאין הוא מתפלל בו
אמירת קדיש אחר קדיש בבית האבל ללא הפסק מזמור

ח"ד, תשובה קטו
ח"ד, תשובה קטז
ח"ד, תשובה קיז
ח"ד, תשובה קיח

ח"ה, תשובה צא
ח"ה, תשובה צב

דין בן מאומץ לענין אבלות וקדיש
אמירת קדיש על מי שציווה ר"ל לשרוף את גופתו

שמחה בתקופת האבלות

ח"א, תשובה סט
ח"ב, תשובה צז
ח"ו, תשובה נ
ח"ב, תשובה צח
ח"ה, תשובה צד

חגיגת בר מצווה לנער שהוריו באבלות
השתתפות אבל אחר השבעה בסעודת פורים שמחוץ לבית ובמסיבה שיש
בה ערך חינוכי
הלכות יום העצמאות ויום ירושלים
כניסה לדירה חדשה בתוך י"ב חודשי אבלות
היתר גילוח לאבל תוך ל' ביום חתונת בנו

הלכות אבלות

ח"א, תשובה סח
ח"ד, תשובה קטו
ח"ב, תשובה צו
ח"ג, תשובה סז
ח"ד, תשובה ח
ח"ה, תשובה צא
ח"ז, תשובה פג

בעל שהתייאש מלמצוא את אשתו שטבעה במים שאין להם סוף- אם ינהג אבלות
אמירת קדיש על אדם שנעלם ואשתו עדיין בעיגונה
אדם שלא הספיק להגיע לקבורת קרובו הנפטר, מאימתי הוא מונה "שבעה"
שינוי מקום ישיבת גבאי אבל ממקומו המיוחד לו
אמירת המזמורים "לדוד ה' אורי וישע" ו"מכתם לדוד" אחר תפילת מנחה
דין בן מאומץ לענין אבלות וקדיש
בת שאינה רוצה לנהוג מנהגי אבלות על אביה משום שהתעלל בה

צידוק הדין, ימי זיכרון וזיכור

ח"א, תשובה עא
ח"א, תשובה עב
ח"ז, תשובה פד
ח"ו, תשובה עד
ח"ב, תשובה צה
ח"ב, תשובה צט
ח"ו, תשובה עה

אמירת "זיכור" על בן או בת במקום שיש הורים
שבת ויום טוב שלפני יארצייט
מנהגי אבלות כשחל יום השנה בשבת
קבורת נכרים בני זוג של יהודים ר"ל
אמירת "צידוק הדין" ותפילת אשכבה בימים שאין אומרים בהם תחנון
קביעת יום הזכרון (יארצייט) כאשר יום הפטירה אינו ידוע
הלכות "שמחות", לקראת סיום שנת אבל

שונות

ח"ז, תשובה פה
ח"ז, תשובה יג

ביקור בתערוכת "Bodies"
אולם טהרה של בית קברות, הסבתו לבית כנסת

רפואה והלכה

הפרייה, הריון ולידה

ח"ו, תשובה מח
ח"א, תשובה פז
ח"ב, תשובה פב
ח"ג, תשובה קכז
ח"ד, תשובה קכט
ח"ג, תשובה קכו
ח"ו, תשובה פב
ח"ו, תשובה עט
ח"ח, תשובה לט

שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ
בדיקת מי שפיר והפסקת הריון
הפרייה חוץ גופית
הפרייה מלאכותית מתורם זר
הפרייה אלמנה בזרע לאחר מותו
זרע מוקפא, הבעלות עליו ומעמדו ההלכתי
סדרי קדימות בשימוש באמצעים למניעת הריון
סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים
פג, חיוב הצלתו והטיפול בו

מכירת ביציות של אשה הזקוקה לכסף
דברים המותרים משום "יתובי דעתא" של יולדת
שכפול גנטי
הפלה, כללים הלכתיים לרופא

שונות

איסור עישון
השתלת קרנית
סדרי קדימות בשימוש באמצעים למניעת הריון
השתלת לב וקביעת רגע המוות [כולל שני נספחים : החלטת מועצת הרבנות
הראשית ; מסמך של בית החולים "הדסה"]
ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לעניין סירוס ופצוע דכה
סירוס בעלי-חיים
זריקה המכילה עצמות חזיר
תפילה לרפואה שלימה ליד מיטת חולה
תפילה לרפואה שלימה בלילה
דיני יחוד וביקור אצל רופא נשים
מידתיות הלכתית בשימוש במשככי כאבים
טיפול בפצעו של חולה סכרת בשבת
תפירת פצע בשבת
החויב להפריש את הלוקים בתסמונת דאון ממאכלות אסורות
דיני ייחוד עם הלוקים בתסמונת דאון
יחס ההלכה לחוק מוות מוחי נשימתי
קניית אברים להשתלה באמצעות מתווך ממקור מפקפק
הפלה, כללים הלכתיים לרופא
פג, חיוב הצלתו והטיפול בו

ח"ו, תשובה פ
ח"ג, תשובה קכד
ח"ד, תשובה קכז
ח"ח, תשובה לח

ח"א, תשובה פו
ח"א, תשובה פח
ח"ו, תשובה פב
ח"ב, תשובה פא
ח"ב, תשובה פג
ח"ו, תשובה עז
ח"ב, תשובה פד
ח"ב, תשובה פו
ח"ב, תשובה פז
ח"ה, תשובה קיא
ח"ו, תשובה עח
ח"ו, תשובה מו
ח"ו, תשובה מז
ח"ו, תשובה ס
ח"ו, תשובה פח
ח"ז, תשובה פו
ח"ז, תשובה פז
ח"ח, תשובה לח
ח"ח, תשובה לט

אתיקה רפואית

אחריות רופא על נזקים שארעו עקב טיפולו
סדר עדיפות להצלה במצב של פיקוח נפש (התקפת גזים ל"ע)
סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים
שיקול דעת בקדימות חולים שיש בהם סכנה כשאי אפשר לטפל בכולם בו זמנית
ניתוח בניגוד לרצון החולה
תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות
הפלה, כללים הלכתיים לרופא
פג, חיוב הצלתו והטיפול בו

ח"ז, תשובה קח
ח"א, תשובה פט
ח"ו, תשובה עט
ח"ב, תשובה פה
ח"ג, תשובה קכה
ח"ז, תשובה פט
ח"ח, תשובה לח
ח"ח, תשובה לט

אבן העזר

הפרייה מלאכותית

זרע מוקפא, הבעלות עליו ומעמדו ההלכתי
מכירת ביציות של אשה הזקוקה לכסף
הפריה מלאכותית מתורם זר
פטור מחליצה בנתעברה מבעלה בהזרעה מלאכותית לאחר מותו
הפריית אלמנה בזרע בעלה לאחר מותו

ח"ג, תשובה קכו
ח"ו, תשובה פ
ח"ג, תשובה קכז
ח"ד, תשובה קכח
ח"ד, תשובה קכט

ח"ה, תשובה קג	הוצאת זרע מן הנפטר להפריית אלמנתו
ח"ז, תשובה פט	תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות
ח"ה, תשובה קו	הפריה מלאכותית מזרע הבעל כאשר האשה היא נשאית HIV (איידס)
ח"ו, תשובה פא	דין נישואין עם מעוברת חברו ומינקת חברו, שהיא גיורת שהופרתה בהפריה מלאכותית
ח"ו, תשובה פב	סדרי קדימות בשימוש באמצעים למניעת הריון
ח"ו, תשובה פד	דינה של בת שנולדה לאם פונדקאית גויה, מזרע של יהודי וביצית של יהודייה
ח"ו, תשובה פה	דינה של הנולדת מפונדקאית גויה שהופרתה בהפריה חוץ-גופית מהורים יהודיים לכהונה ולעניין חליצה
ח"ו, תשובה פו	יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפריה מלאכותית (IVF), היתרה והיתר בתה מהפריה זו לכהן
ח"ו, תשובה עז	סירוס בעלי חיים
ח"ז, תשובה פח	חיוב פדיון לולד של בת כהן שהופרתה מתרומת זרע נכרי

קביעת מעמד כיהודי

ח"א, תשובה צג	סידור קידושין לגר שהתעורר ספק בכשרות גיור אימו
ח"ב, תשובה ק	היתר נישואין לבת אשה האומרת נתגיירתי ע"י רב פלוני, ואין מסמכים המאשרים
ח"ב, תשובה קא	מי שהוחזק עד עתה כגוי וטוען שהוא יהודי - נאמנותו להינשא
ח"ג, תשובה פז	נאמנות ע"א לפסול יהודי מיהדותו
ח"ג, תשובה פח	חיובו של רב לבדוק יחוסו של חבר בקהילה ורישומו בספר הקהילה, על סמך טענתו שהוא יהודי

דיני כהונה

נכריה

ח"ב, תשובה קב	כהן החי עם גויה ואינו שומר תורה ומצוות - פגימתו מן הכהונה לצורך גיור האשה, ונישואיהם כדת משה וישראל
---------------	---

גיורת

ח"ב, תשובה קג	כהן שנשא גיורת שנתגיירה לפני הגיעה לגיל שלוש, תוקף הנישואין, מעמדו ומעמד הבנים ככהנים
ח"ב, תשובה קד	נישואי כהן עם גיורת שנתגיירה פחותה מבת ג' שנים, ואביה ישראל
ח"ג, תשובה קנה	נישואי כהן לאשה שהורתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה
ח"ד, תשובה קכד	כהן שנשא גיורת שנתגיירה בקטנותה מתוך אי ידיעה, דינו, מקור האיסור ודין הבנים
ח"ו, תשובה פג	דין צאצא כהן שנשא בת גיורת
ח"ו, תשובה פד	דינה של בת שנולדה לאם פונדקאית גויה, מזרע של יהודי וביצית של יהודייה
ח"ו, תשובה פה	דינה של הנולדת מפונדקאית גויה שהופרתה בהפריה חוץ-גופית מהורים יהודיים לכהונה ולעניין חליצה
ח"ו, תשובה פו	יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפריה מלאכותית (IVF), היתרה והיתר בתה מהפריה זו לכהן

גרושה

ח"א, תשובה ט
ח"ה, תשובה קז

כהן הנושא גרושה - העלאתו לתורה, כשאין עוד כהנים, ודין בניו
גרושה שנתקשרה עם כהן, מציאת פתרון לבעייתם

חללה

ח"ב, תשובה קה
ח"ז, תשובה צא
ח"ב, תשובה קו
ח"ג, תשובה קנו
ח"ה, תשובה קח
ח"ז, תשובה צב
ח"ז, תשובה צ

נישואי כהן לאשה שנבעלה לגוי
נאמנות לטעון שאיננו כהן לאדם ששם משפחתו כגנוביץ
דין כהן שאשתו נבעלה לגוי בצעירותה ואשר חזקת כהונתו קלושה
אשה שהודתה שנבעלה לנכרי ורוצה להינשא לכהן, ומתמצת הודאתה באמתלא
אשה יהודיה שחיה עם גוי - דינה לכהן
היתר נישואין לכהן לאשה שהייתה נשואה לגוי
נישואין לכהן לבחורה שנאנסה ר"ל

בת נכרי

ח"ב, תשובה קז
ח"ד, תשובה קכה
ח"ב, תשובה קח
ח"ו, תשובה פו

נערה יהודיה בת נכרי – איסורה לכהן
בת ישראלית מנכרי ונישואיה לכהן
מעמד הנולדים מנישואי כהן עם יהודיה בת גוי
יהודייה שהופרתה מזרע גוי בהפריה מלאכותית (IVF), היתרה והיתר בתה
מהפריה זו לכהן

דיני גרות אחרים

ח"א, תשובה פה
ח"א, תשובה צג
ח"ב, תשובה ק

דין הבחנה בגירות העומדת להינשא מיד לאחר גיורה
סידור קידושין לגר שהתעורר ספק בגיור אימו
היתר-נישואין לבת אשה האומרת נתגיירתי ע"י רב פלוני, ואין מסמכים
המאשרים

ייחוד

ח"ג, תשובה קנד
ח"ה, תשובה קי
ח"ה, תשובה קיא
ח"ו, תשובה פז
ח"ו, תשובה פח
ח"ז, תשובה צג
ח"ו, תשובה פט

מגורי רווק ורווקה בחדרים נפרדים בדירה אחת, לעומת המגורים עם גוי
דיני ייחוד בלקיחת טרמפיסטים במקום סכנה להם
דיני ייחוד וביקור אצל רופא נשים
דיני ייחוד במשרד
דיני ייחוד עם הלוקים בתסמונת דאון
מגורים של בעלי צרכים מיוחדים בדירה מעורבת לבנים ולבנות
דיני נגיעה וייחוד במשפחה שיש בה הורים חורגים

השחתת זרע

ח"ג, תשובה קנב
ח"ג, תשובה קנג

השחתת זרע אצל גוי
איסור "לפני עוור" במכירת אמצעי מניעה כשיש מכשירי מכירה אוטומאטיים

ענייני רפואה אחרים

ח"ב, תשובה פג
ח"ה, תשובה קיא
ח"ד, תשובה קכז
ח"ו, תשובה מח
ח"ה, תשובה קד

ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לעניין סירוס ופצוע דכה
דיני ייחוד וביקור אצל רופא נשים
שכפול גנטי
שימוש בשבת בערכה לבדיקת מועד הביוץ
קביעת מין הילוד מראש

ח"ה, תשובה קה
ח"ו, תשובה עז
ח"ח, תשובה מ
ח"ח, תשובה לח

בדיקות גנטיות לפני האירוסין
סירוס בעלי חיים
פקולטה ללימודי וטרינריה, הפעלתה על פי ההלכה
הפלה, כללים הלכתיים לרופא

קידושין ונישואין

טקס הקידושין והנישואין

זוג הנשוי זה מכבר ומעולם לא ערכו חופה וקידושין, עריכת חופה וברכות
נישואין ודין כתובתם
ברכת האירוסין ע"י אשה
עדי קידושין במקום שאין בו יהודים שומרי תורה ומצוות
עדי קידושין "שני בשני" בשעת הדחק
עדי קידושין ה"קרובים" ע"י אימוץ בלבד
עדי קידושין וכתובה שאינם מבינים עברית
הצורך בכוונה מצד עדי קידושין
גיל מינימום בעדות קידושין וגיטין
סידור קידושין לגר שהתעורר ספק בגיור אימו
סידור חופה וקידושין למי שהיה נשוי בעבר בנישואין אזרחיים לגיורת
קונסרבטיבית
חתונה מחדש לזוג שהתחתן בעבר בחתונה רפורמית
ג' חודשי הבחנה לזוג שמתחתן שוב לאחר שהתברר שגיור האשה בעבר היה
קונסרבטיבי
מענה מצד הכלה לאמירת החתן "הרי את מקודשת..." , ומסירת טבעת מן
הכלה לחתן
קידושין בטבעת יהלום
קריאת הכתובה או אמירת דבר תורה ע"י אשה בזמן החופה
כלה המסרבת לכסות ראשה בהינומא

ח"א, תשובה צא
ח"ו, תשובה יד
ח"א, תשובה צב
ח"ב, תשובה קי
ח"ב, תשובה קיא
ח"ג, תשובה קנא
ח"ב, תשובה קט
ח"ד, תשובה קל
ח"א, תשובה צג
ח"ד, תשובה קלא
ח"ז, תשובה צה
ח"ז, תשובה עג
ח"ה, תשובה קיב
ח"ו, תשובה צ
ח"ו, תשובה טו
ח"ז, תשובה צד

שבע ברכות

"שבע ברכות" לשני זוגות בזמן אחד
שבע ברכות מפי אשה
אשה כפנים חדשות בשבע ברכות
תרגום "שבע ברכות" לאנגלית בזמן החופה
חיוב המשתתפים לאכול פת בסעודת שבע ברכות
חיוב עריכת סעודת שבע ברכות
סעודת שבע ברכות וברית מילה משותפת בשבת

ח"ד, תשובה יח
ח"ה, תשובה קיג
ח"ו, תשובה טז
ח"ה, תשובה קיד
ח"ה, תשובה קטו
ח"ז, תשובה צו
ח"ז, תשובה כא

שונות

זוג הנשוי זה מכבר ומעולם לא ערכו חופה וקידושין, עריכת חופה וברכות
נישואין ודין כתובתם
ביצוע ניתוח באשכים של תינוק לעניין סירוס ופצוע דכה
כלה ששמה כשם אם החתן
אשה נשואה- נשיאת שם משפחתה הקודם (משפחת ההורים או בעל קודם)
אשה המסרבת לקבל גט כדי להחזיק בילדיה ומונעת מהם חינוך יהודי

ח"א, תשובה צא
ח"ב, תשובה פג
ח"ב, תשובה קיב
ח"ב, תשובה קיג
ח"ג, תשובה קמז

דין "קטלנית"

דין נישואין עם מעוברת חברו ומינקת חברו, שהיא גיורת שהופרתה בהפריה מלאכותית

שליחת משגיח כשרות ל"חתונה" של יהודי וגויה ר"ל
אי אמירת אמת למטרת שידוכין
עליית כלה להר הבית ביום חופתה

כתובות

נוסח הכתובה וכתובתה

כתיבת שם משפחתו של גר בכתובה
ציון "גר" בנוסח הכתובה והדין בדיעבד
כשרותה של כתובת גר שלא נזכרת בה גירותו
כשרות כתובה של גר וגירות שלא נזכר בה דבר הגרות
שמו של הגר בכתובה ואופן קריאתה
בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו
הזכרת שם המדינה בכתובה ואופן כתיבת השם "קנדה"
שינוי נוסח הכתובה מן הנהוג בעיר
כתובת אשה שחיתה בעבר עם גוי
עדי קידושין וכתובה שאינם מבינים עברית
חתימתו של פרוץ בענייני עריות כעד על כתובה
שם של עבודה זרה כתיבתו בכתובה

שונות

חיוב אדם לזון את בניו מן הפנויה וחיוביהם של הללו כלפי האב
אשה המסרבת לקבל גט כדי להחזיק בילדיה ומונעת מהם חינוך יהודי
עדי קידושין וכתובה שאינם מבינים עברית
בעלות על דירה שנקנתה ע"י הורי הכלה ונרשמה על שם שני בני הזוג,
במקרה של גירושין ח"ו

גיטין

סרבנות וכפייה

דרכים לכפיית הבעל ליתן גט, עריכת חוזה מחייב בנישואין
כפייה למתן גט
כפייה למתן גט
סרבן גט בבי"ד שהצהיר בבית משפט אזרחי שמוכן להתגרש
כפיית מעגן אשתו ליתן לה גט באמצעות איום גילוי פשעיו לשלטונות
אשה המסרבת לקבל גט כדי להחזיק בילדיה ומונעת מהם חינוך יהודי
כפיית האשה לקבל גט לטובתה
עיכוב גט מצדה של אשה שהודתה בזנות

גט לאחר גיור או קידושין מפוקפקים

הצורך בגט ל"גרים" קונסרבטיבים שהתחתנו בנישואין קונסרבטיבים
התייחסות לגיור קונסרבטיבי לענין חיוב גט
נישואיה של "גרושה" מקדושין רפורמים לכהן שחזקתו מסופקת

ח"ד, תשובה קכו

ח"ו, תשובה פא

ח"ו, תשובה עו

ח"ו, תשובה צד

ח"ו, תשובה ק

ח"ג, תשובה פג

ח"ג, תשובה פד

ח"ג, תשובה קמט

ח"ז, תשובה צח

ח"ה, תשובה קטז

ח"ח, תשובה יג

ח"ג, תשובה קמח

ח"ד, תשובה קלב

ח"ג, תשובה קנ

ח"ג, תשובה קנא

ח"ו, תשובה צא

ח"ז, תשובה צז

ח"ב, תשובה קיד

ח"ג, תשובה קמז

ח"ג, תשובה קנא

ח"ה, תשובה קיז

ח"א, תשובה צד

ח"א, תשובה צה

ח"א, תשובה צו

ח"ג, תשובה קמו

ח"ד, תשובה קלה

ח"ג, תשובה קמז

ח"ו, תשובה צג

ח"ה, תשובה קיח

ח"א, תשובה צז

ח"ב, תשובה קטו

ח"ג, תשובה קמד

גט לאשה שהלכה לחיות עם גוי

גט לאשה יהודיה שעזבה בעלה וחיה עם גוי

גט לאשה שלא נתגרשה והתחתנה עם נוצרי, גיור מעוברת

עיכוב גט מצדה של אשה שהודתה בזנות

ח"ג, תשובה קמג

ח"ד, תשובה קלו

ח"ה, תשובה קיח

שונות

"כתבו ותנו" בגט

מקום דיון בתביעות בין בעל ואשה כאשר האשה עברה לדור במדינת הוריה

כתיבת שם האשה שאביה גוי, בגט

נישואיה של גרושה מקידושין רפורמים לכהן שחזקתו מסופקת

השתתפות האשה בהוצאות כתיבת הגט

גיל מינימום בעדות קידושין וגיטין

הצלה מעיגון של אשה שבעלה הצעיר חולה "אלצהיימר"

סדרי כתיבת גט במקרה שהבעל חולה ויש חשש עיגון

בעלות על דירה שנקנתה ע"י הורי הכלה ונרשמה על שם שני בני הזוג,

במקרה של גירושין ח"ו

היתר פניה לערכאות במקום שיש סכנה לילדים

בן לאם יהודיה ואב גוי, שמו

ח"א, תשובה צח

ח"ג, תשובה קמ

ח"ג, תשובה קמב

ח"ג, תשובה קמד

ח"ג, תשובה קמה

ח"ד, תשובה קל

ח"ד, תשובה קלג

ח"ו, תשובה צב

ח"ה, תשובה קיז

ח"ז, תשובה צט

ח"ח, תשובה יג

חליצה

פטור מחליצה בנתעברה מבעלה בהזרעה מלאכותית לאחר מותו

ח"ד, תשובה קכח

חושן משפט

סידור הדין והליכה לערכאות

דינו של המסרב להופיע לדין תורה

מקום הדיון בתביעות בין בעל ואשה כאשר האשה עברה לדור במדינת הוריה

עדות נגד יהודי בערכאות של גויים

אופני החיוב ללכת לדין תורה כאשר התחילו לדון בערכאות

חתימתו של פרוץ בענייני עריות כעד על הכתובה

תוקפו של פסק דין שנחתם בידי שני דיינים מתוך שלושה

סמכותו של דיין יחיד להתיר פניה לערכאות

היתר פניה לערכאות במקום שיש סכנה לילדים

ח"א, תשובה צט

ח"ג, תשובה קמ

ח"א, תשובה ק

ח"ג, תשובה קלט

ח"ו, תשובה צא

ח"ז, תשובה ק

ח"ז, תשובה קב

ח"ז, תשובה צט

מסחר והשגת גבול

השגת גבול במתן הכשרים במקום שכבר יש בו רב נבחר

השגת גבול במסחר וזכויות הנובעות מ"זכויות יוצרים"

בדיני אונאה

כרטיסי טיסה שהוצעו למכירה במבצע שפורסם בטעות, דין קנייתם

והשימוש בהם

הורדת מחירים כמדיניות שיווק בחדירה לשווקים

תשלום דמי תיווך עבור מידע חלקי

ח"ב, תשובה קיט

ח"ה, תשובה קכא

ח"ה, תשובה קיט

ח"ח, תשובה מא

ח"ה, תשובה קכ

ח"ז, תשובה קב

בתי ספר

אופן גביית שכר לימוד בבית הספר מן הורים
היעדרות מורים מבית ספר לתקופה מסוימת לצורך קיום מצוה אחרת
הטלת איסור על הבאת מוצרים המכילים אגוזי אדמה על כל ילדי בית-הספר
בגלל ילד אלרגי

ירושה

ירושה הנכדה במקום בן על פי צוואת המוריש
ח"ד, תשובה קלז

גזילה וגניבה

חיוב השבה של כסף שהושג במרמה והגיע לידי השואל בעקיפין
שימוש באינטרנט אלחוטי ללא בקשת רשות
ח"ז, תשובה קג
ח"ז, תשובה קד

שכנים

אחריות בין שכנים על נזקי מים
טענת "חזקה" על חניה ציבורית הסמוכה לבית מגורים
ח"ז, תשובה קה
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
סמכות הקהל לפטר רב, ממונה על הנוער בקהילה
העברת רב מתפקידו וזכויותיו הכספיות בהקשר לכך
התגוננות עצמית
בעלות על ספרי קודש לאחר שנמסרו לבית הכנסת
השארת ילדים ברכב ללא השגחה
תוקפה של "התערבות" על-פי ההלכה
תוקפה של התיישנות מבחינה הלכתית
אחריותם של מנהלי ארכיון ציבורי על דברי לשון הרע ורכילות שמכילים
המסמכים
בעלות השולח על מכתב שכבר נשלח לנמען
זכייה עבור אחר לעניין קניין בשבת וחייב טבילת כלים
הפלה, כללים הלכתיים לרופא
כרטיסי טיסה שהוצעו למכירה במבצע שפורסם בטעות, דין קנייתם
והשימוש בהם
ח"ב, תשובה קטז
ח"ג, תשובה קמא
ח"ד, תשובה קלח
ח"ב, תשובה קכ
ח"ז, תשובה קי
ח"ה, תשובה כח
ח"ו, תשובה צה
ח"ז, תשובה קיא
ח"ו, תשובה צו
ח"ז, תשובה קט
ח"ח, תשובה כו
ח"ח, תשובה לח
ח"ח, תשובה מא

תורה ומדינה, ארץ ישראל

סמכות השלטון להפקיע קרקעות והתשלום בעבורן
יציאה זמנית מארץ ישראל לצרכי הרשות
מכירת נדל"ן לנכרים בארץ-ישראל כיום
העדפה של העסקת פועלים יהודים
ח"ד, תשובה קלט
ח"ד, תשובה קמ
ח"ה, תשובה קכב
ח"ז, תשובה קיב

שמיטה ומצוות התלויות בארץ

העדפת "היתר המכירה" על קנייה מגויים

שמירת שמיטה בגינה על גג

שמירת שמיטה בגינת בית משותף

גיוזם עצים מעל לסוכה בשנת השמיטה

עקירת עצי פרי לצורך נטיעתם, בשנת השמיטה

הוצאתו לחו"ל של הקדוש בקדושת שביעית

ייצואם לחו"ל של יינות רמת הגולן משנת שמיטה המשווקים ע"י אוצר בית-דין,

והשימוש בהם

חלול מעשר שני ממטבע על מטבע

טיפול בגינה בשנת השמיטה

ח"ג, תשובה קו

ח"ה, תשובה קכד

ח"ה, תשובה קכה

ח"ה, תשובה קכו

ח"ה, תשובה קכז

ח"ו, תשובה צח

ח"ו, תשובה צט

ח"ו, תשובה צז

ח"ז, תשובה קיג

בית המקדש

עליית כלה להר הבית ביום חופתה

צורת הכרובים וכנפיהם

ח"ו, תשובה ק

ח"ז, תשובה קיד

אתיקה והלכה

סדר קדימויות בטיפול בפגייה וטיפול להצלת פגים פגועים

מכירת ביציות של אשה הזקוקה לכסף

תרומת רקמת אשך כפתרון לבעית פוריות

ח"ו, תשובה עט

ח"ו, תשובה פ

ח"ז, תשובה פט

אחריות הלכתית של חבר עמותה ושל מנהל

אחריותם של מנהלי ארכיון ציבורי על דברי לשון הרע ורכילות שמכילים

המסמכים

גבולות אחריותו של חבר הנהלה בעמותה

אחריותם של חברי עמותה בישראל במתן אישורים להחלטות ודוחות כספיים

ח"ו, תשובה צו

ח"ו, תשובה קא

ח"ו, תשובה קב

Responsa

B'mareh Habazak

Eighth Volume

The responsa were reviewed by the
Advisory Committee consisting of
Harav Zalman Nechemia Goldberg
Harav Prof. 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 Chaim Aizental
HaRav Adiel Asayag
HaRav Tuvia Shlomo Bar-Ilan
HaRav Itamar Blaugrond
HaRav Betzalel Daniel
HaRav Aharon Feldman
HaRav Yechiel Chaim Freiman
HaRav Akiva Green
HaRav Ido Haber

HaRav Avraham Harush
HaRav Menachem Jacobowitz
HaRav Akiva Kahana
HaRav Benaya Kniel
HaRav Yedidya Lavi
HaRav Sinay Levi
HaRav Ofer Livnat
HaRav Daniel Mann
HaRav Yehoshafat maisel

HaRav Emmanuel Nahon
HaRav Zecharya Rabinovitch
HaRav Lior Regev
HaRav Daniel Rosenfeld
HaRav Elyakim Sharir
HaRav Meir Shkedi
HaRav Avishai Vanunu
HaRav Daniel Westbrook
HaRav Daniel Westfried

Responsa

B'mareh Habazak

Vol. 8

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