

שו"ת

במראה הבזק

חלק חמישי

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

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

בראשות
הרב משה ארנרייך הרב יוסף כרמל

בהורמנא דהרבנות הראשית לישראל

בהוצאת



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



הסתדרות הציונית העולמית
המרכז לשירותים רוחניים בתפוצות

תוכן הענינים

אורח חיים

תפילה וברכות

- א. חישוב זמני היום מעבר לחוג הקוטב
- ב. סדרי תפילה בציבור כשאין עשרה בזמן שמונה עשרה של לחש
- ג. זמן תפילה לכתחילה במקום שזמן הנץ מאוחר ואי אפשר לארגן אז מניין
- ד. שאלת גשמים בהודו
- ה. פטור מתחנון כאשר כלה מתפללת בבית הכנסת
- ו. זמן אמירת ברכת הגומל של העולה לתורה
- ז. דין ברכת הגומל לאישה
- ח. עניית איש לזימון נשים
- ט. שאלת רשות לזימון מבעלת הבית
- י. אמירת "יראו עינינו" ע"י חזן שאינו נוהג לאומרה
- יא. ברכות על ראיית גאונים בתורה ובמדע

בית הכנסת והקהילה

- יב. שינוי נוסח-התפילה בעקבות שינוי בהרכב המתפללים
- יג. שינוי מנהג ממנהגי אשכנז לספרד בעקבות חתונה
- יד. קיום קונצרט בבית-הכנסת כדי לקרב רחוקים
- טו. מכירת בית שמרתפו שימש באופן זמני כבית-כנסת
- טז. הנצחת שם מחלל שבת בבית-כנסת
- יז. העלאתו לתורה של בן לוי מנוכריה, שנתגיירה לפני הלידה, תחת השם "לוי"
- יח. כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לענין עליה לתורה
- יט. אי שמירת כבודו של מי שנשא לא יהודיה וכח "תקנת הקהל" בנושא
- כ. ביוש ברבים של מי שמעל בכספי הקהילה והתחייב להחזירם
- כא. דין מומר מאונס שחזר בתשובה ונשאר ערל מבחינה רפואית
- כב. מחנה-קיץ מעורב (לבנים ולבנות)
- כג. שיתוף פעולה ועבודה בבית ספר המשותף לכל התנועות
- כד. הטלת איסור על הבאת מוצרים המכילים אגוזי-אדמה על כל ילדי בית-הספר בגלל ילד אלרגי
- כה. שיער ארוך לבנים
- כו. הכנת תכניות אדריכליות ל"בית-כנסת" קראי
- כז. אמירת שקר כאמצעי להשגת מטרה חיובית
- כח. השארת ילדים ברכב ללא השגחה
- כט. טיסה מזרחה ביום שישי אחר הצהריים החוצה את קו התאריך בשבת
- ל. המשך נסיעה ברכב בהגיע זמן כניסת שבת
- לא. זמן קבלת-שבת למי שמתפלל מנחה מאוחר
- לב. הדלקת נרות שבת ביום שישי בארצות הצפון
- לג. דיני רחיצה בשבת וביום טוב בימינו
- לד. נסיעה במטרו לבית הכנסת, במקום שהציבור לצערנו מגיע ברובו ברכב פרטי, כתריס נגד התבוללות
- לה. הפעלת רמזור להולכי רגל בדרך לבית-הכנסת בשבת ובימים-טובים
- לו. ברכת מאורי האש ובשמים בימות הקיץ באזורי הצפון
- לז. מסחר באינטרנט ושמירת שבת
- לח. השארת אתר-אינטרנט המספק מידע תמורת תשלום פתוח בשבת



- לט. "שוק אלקטרוני" וחנות וירטואלית - השאתם פתוחים בשבת
מ. קביעת מועד השבת באינטרנט
מא. אתר-אינטרנט הפועל בשבת עם שירות "און ליין" אנושי
מב. חיובו של המחזיק במניות-שליטה בחברה ציבורית, למנוע חילול-שבת בחברה
מג. שיחה טלפונית בין יהודי שבמקומו חול ועובדו הגוי שנמצא במקום ששם שבת
מד. שימוש בחברת-הובלה לא-יהודית להובלת סחורה מיום ו' לשבת בבוקר עבור לקוח שאינו יהודי
מה. הפעלת מערכת-הביטחון בקהילה יהודית בשבתות וימים טובים
מו. הסמכות להגדיר מצב כ"פיקוח-נפש"
מז. כללי התנהגות ועקרונות הפעלת המערכת האדמיניסטרטיבית הביטחונית בקהילה
מח. כללי טלטול לצורך פעילות ביטחונית
מט. כללי הפעלת מכשור חשמלי ואלקטרוני
נ. סיור ברכב כפטרול להרתעה בשבת וביו"ט
נא. החלפת תורנות שמירה בשבת עם מי שאינו שומר מצוות
נב. פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת
נג. תשלום בעבור שימוש בשטחים ציבוריים בבניין משותף, אם פוטר מעירובי-חצרות

מועדים וזמנים

- נד. מכירת חמץ למי שיתכן שישתמש בו בפסח
נה. הלכות יום טוב שני של גלויות לגבי שליחים מישראל
נו. קבורת מת ביום טוב שני של גלויות
נז. תחילת צום תשעה-באב בארצות הצפון כאשר מתפללים ערבית של מוצאי-שבת לאחר פלג המנחה
נח. דין העוסקים בפעילות ביטחונית לעניין אכילה ושתייה ביום-הכיפורים
נט. סיכוך על גבי פרגולה
ס. זיהוי האתרוג
סא. זיהוי מין הערבה
סב. שמיעת מגילה באמצעות רמקול, במקום שכך נהגו
סג. סעודת פורים לאחר פלג המנחה כשכבר התפללו ערבית

יורה דעה

שחיטה וטרפות

- סד. בהלכות ניקור

כשרות

- סה. אכילת ירקות-עלים ללא בדיקה
סו. כשרות חגבים לבני אשכנז
סז. הפעלת בית אבות ע"י יהודי בחו"ל, ללא שמירה על כשרות
סח. סכין קצבים המשמשת לחיתוך ראשוני בבית-המטבחים הכללי
סט. מוצר הומיאופטי המכיל אחוז קטן מאוד של חומר לא כשר
ע. בדיני בישול עכו"ם למי שנוהג על-פי פסקי המחבר ורוצה בנושא זה לסמוך על רמ"א
עא. בדיני גבינת עכו"ם
עב. הפיכת מסעדה בשרית לחלבית
עג. איסור חדש בחו"ל
עד. פתיחת אגף כשר במסעדה של נכרים בשעת הדחק



עכו"ם

- עה. צפיה בטקס עבודה זרה
- עו. מסיבת סיום השנה האזרחית באולם השמחות של הקהילה
- עז. מנהג ה"חינא"
- עח. הסרת כתובת-קרקע
- עט. דין מכונות גילוח חשמליות
- פ. העסקת מטפל שאינו יהודי לעניין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית-הכנסת

ריבית

- פא. חוזה-מכר הכולל הצמדה חד כיוונית לדולר וקנסות-פיגורים

כיבוד אב ואם

- פב. קריאה להורי בן הזוג בשם פרטי

צדקה

- פג. גדרי מצוות צדקה, וחוב "די מחסורו"
- פד. צדקה להצלת בן לזוג שהאב יהודי והאשה איננה יהודיה

גירות

- פה. גיור קטנים שאביהם חזר בתשובה ונפרד מאמם, ללא גיור האם
- פו. גיור בן מאומץ ע"י נכרית וכהן
- פז. גיור מי שעבר ניתוח לשינוי מינו

סת"ם

- פח. הוצאת ספרי-תורה ממקומם בבית-הכנסת לצורך שמירתם מפני גנבים
- פט. גניזת דברי תורה ומיחזורם
- צ. חיוב במזוזה בפתח שנוצר מעמודי תווך

אבילות, קבורה וטומאת כהנים

- צא. דין בן מאומץ לענין אבילות וקדיש
- צב. אמירת קדיש על מי שציווה ר"ל לשרוף את גופתו
- צג. שורה לאשה אבלה
- צד. היתר גילוח לאבל תוך ל' ביום חתונת בנו
- צה. פינוי בית-קברות בשל בזיון גדול
- צו. פינוי מקבר לקבר באותו בית-הקברות, לאחר טעות בקבורה
- צז. נטיעת עצי-ברוש בבית-הקברות כחלק מאתר קבורת ספרי-תורה
- צח. הקמת חלקות-קבורה בין עצים
- צט. הנאה מעפר בית-הקברות, גידול צמחים בתחומו
- ק. הסרת מצבה או אי-הצבתה כלחץ לתשלום חוב לחברה קדישא
- קא. חיוב ציון הקבר ומידתו על-פי דין תורה
- קב. כניסת כהן לאהל יזכור ביד ושם

אבן העזר

אישות וקידושין

- קג. הוצאת זרע מן הנפטר להפריית אלמנתו
- קד. קביעת מין הילוד מראש
- קה. בדיקות גנטיות לפני האירוסין
- קו. הפריה מלאכותית מזרע הבעל כאשר האשה היא נשאית HIV (איידס)

- קז. גרושה שנתקשרה עם כהן, מציאת פתרון לבעייתם
קח. אשה יהודיה שחיה עם גוי - דינה לכהן
קט. מעמד כהן שנשא גרושה - הוא בניו ובנותיו
קי. דיני יחוד בלקיחת טרמפיסטים במקום סכנה להם
קיא. דיני יחוד וביקור אצל רופא נשים
קיב. מענה מצד הכלה לאמירת החתן "הרי את מקודשת..." ומסירת טבעת מן הכלה לחתן
קיג. שבע ברכות מפי אישה
קיד. תרגום "שבע ברכות" לאנגלית בזמן החופה
קטו. חיוב המשתתפים לאכול פת בסעודת שבע ברכות

כתובות

- קטז. שמו של הגר בכתובה
קז. בעלות על דירה שנקנתה על ידי הורי הכלה ונרשמה על שם שני בני הזוג, במקרה של גירושין ח"ו

גיטין

- קח. עיכוב גט מצדה של אישה שהודתה בזנות

חושן משפט

- קיט. בדיני אונאה
קכ. הורדת מחירים כמדיניות שיווק בחדירה לשווקים
קכא. השגת גבול במסחר וזכויות הנובעות מ"זכויות יוצרים"

ארץ ישראל ומצוות התלויות בארץ

- קכב. מכירת אדמה לנוכרים בארץ-ישראל כיום
קכג. הפרשת חלה, נאמנות גוי
קכד. שמירת שמיטה בגינה על גג
קכה. שמירת שמיטה בגינת בית משותף
קכו. גיזום עצים מעל לסוכה בשנת השמיטה
קכז. עקירת עצי פרי לצורך נטיעתם, בשנת השמיטה

Amsterdam, Holland

אמסטרדם, הולנד
חשון תש"ס

א. חישוב זמני היום מעבר לחוג הקוטב

שאלה:

כיצד יש לנהוג לדעתכם בנושא חישוב זמני היום במקומות שהם מעבר לחוג הקוטב, ולפי זה מתי זמן התפילות, הנחת תפילין, לבישת ציצית, ברכת הלבנה, כניסת ויציאת שבת? כמו כן כיצד יש לנהוג בענין טהרת המשפחה התלוי בספירת ימים?

תשובה:

נראה לע"ד שיש לנהוג להלכה באופן הבא¹: לגבי הקיץ הצפוני (היינו כשהשמש אינה שוקעת), יש לקבוע את זמן עלות השחר ע"פ הרגע בו מגיעה השמש לנקודה התחתונה ביותר ומתחילה לעלות (היינו "חצות הלילה"). מיד לאחר שעה זו ניתן לקרוא

¹ המקורות הקדומים הנדרשים לנושא זה במישורין הינם דלים (אף שעצם התופעה כבר מוזכרת בספרות הראשונים: ר' אברהם בר' חייא הנשיא ב"ספר העיבור" (מאמר א שער ג), וכן כתב רד"ק בפירושו לאיוב י, יב) "ארץ עפתה כמו אפלי", וכעין זה נמצא בזוהר (ח"ג, י יא), ואולם להלכה ההתייחסות מצויה רק בספרי אחרונים). ממילא ישנו מגוון רחב של שיטות ואפשרויות בפסיקת ההלכה, וכדלהלן: - בעניין הגדרת "יממה":

באשר למקום שהשמש אינה זורחת (או אינה שוקעת) ישנן שתי שיטות עיקריות:

א. יממה נקבעת על-פי המהלך האסטרונומי, היינו השלמת הקפה אחת של כדור הארץ סביב עצמו תוגדר כיממה. העיקרון שקביעת הזמן היא על-פי הגלגל האסטרונומי, בלא תלות בזריחה ושקיעה, כבר מובא ברמב"ם, "מורה נבוכים" (ח"ב פרק ל), ואבן-עזרא כתב (בראשית א, ה): "וטעם יום אחד הוא תנועת הגלגל". שיטה זו תפסו רוב ככל האחרונים כעיקר. לראשונה כתב זאת להלכה ר' אליעזר אשכנזי, בן דורו של מרן "בית יוסף" (מעשי ה"י) (מעשי בראשית, פ"ג) וכן פסקו "תפארת ישראל" (סוף פ"ק דברכות), "מור וקציעה" (סי' שדמ, הובאו דבריו ב"שערי תשובה" ובמחבר"ר), שו"ת "רב-פעלים" "סוד ישרים" (ח"ב סי' סד). כן נקטו גם פוסקי זמננו - הרב הראשי לישראל הרב שלמה גורן במאמרו המקיף בנושא זה בספר "תורת השבת והמועד", וכן כתב הרב זלמן מנחם קורן (הובאה דעתו בספר "קו התאריך הישראלי" לרב מ' כשר, פרק ס). זכר לדבר מצינו בכמה מקורות: "שלי" שעות שמה אורה מע"ש ועד מוצ"ש. כיוון שיצאת שבת, התחיל משמש החושך" (ירושלמי ברכות פ"ח ה"ה), אלמא, על אף שהיתה אורה, היתה התחלפות ימים מערב שבת למוצאי שבת (אמנם בבראשית רבה יא, ב ישנה גירסה אחרת). וראה בפרקי דרבי אליעזר (פרק נב) לגבי מה שנאמר ביהושע "שמש בגבעון דום" וגו', כתוב - "מה עשה יהושע? פשט ידו לאור השמש ולאור הכוכבים...עמדו כל אחד ששה ושלושים שעות עד מוצ"ש", עיי"ש. מוכח, שעל-אף שעמדו, הגיע מוצ"ש. וכן משמע ממדרש תנחומא (פרשת כי תשא, לו), גבי ארבעים יום שהיה משה במרום, עיי"ש. ועוד ישנן מקורות, ואכמ"ל.

ב. הזמן שבין שקיעה אחת לחברתה (אפי' נמשך כמה חודשים) נחשב ליממה אחת. היינו, שאין לזוז מכללי הזריחה והשקיעה הרגילים שקיימים במקומות בהם ישנה זריחה ושקיעה. (כ"כ ב"מנחת אלעזר" ובספר "אור מאיר" (אמנם כתב שהתאריך אכן משתנה). יש עוד לדון בעניין קביעת ה"זריחה" וה"שקיעה", שכן מצוות רבות תלויות בזמנים אלה (תפילות, קריאת-שמע, ציצית ועוד) ויש בזה מספר סברות:

- יש מי שסובר (הרב זלמן מנחם קורן הנ"ל) שבחורף הצפוני דין עלות השחר הוא כבכל מקום, שכן עד קו רוחב 85° (אין ישוב בני אדם צפונה מזה) מתקיים עלות השחר האסטרונומי-הלכי, היינו שהשמש נמצאת 18° (ע"פ "מלמד להועיל". ויש הסוברים 19.8° , ויש הסוברים 16° , ויש הסוברים 20°) מתחת לאופק, והלילה מתחיל מיד אחר "חצות היום" - כשהשמש מתחילה לרדת ביחס לאופק. באשר לקיץ הצפוני, עלות השחר הוא ברע ששהשמש מתחילה לעלות ביחס לאופק, ויסוד הדבר בדברי הגרי"א (שו"ע אורח חיים סי' רס א) ובעל ה"תניא" (בסידורו, הלי ספירת העומר), שפסקו, שבארצות הצפוניות בהן אין השמש יורדת הרבה מתחת לאופק ועדיין אורה נראה, עלות השחר הוא מיד עם חצות הלילה, היינו כשהשמש מתחילה לעלות.

[אמנם בדברים שבע"פ אמר לנו הרב ז"מ קורן שיש לעיין, אם עלות השחר ש"אין סופו להתקיים" (היינו, שהחמה אינה עולה מעל האופק), דינו כעלות השחר, או שמא דווקא אם משמש כתחילת היום].

שיטה נוספת בעניין זה (הרב שלמה גורן שם) היא, שבקיץ הצפוני חצות הלילה (היינו שעה 24:00 בקירוב) הוא זמן השקיעה, ומיד לאחר מכן הוא עלות השחר, והעיקרון המנחה בזה הוא שכאשר ישנו לילה קצר, ואפי' של כמה דקות בלבד, ודאי שבתחילת הלילה היא השקיעה ובסופו - עלות השחר, וגם כאשר כבר לא יהיה עוד לילה כלל, נקודת חצות נשארת שלב המעבר מן היום שעבר ליום הבא - ולהיפך לגבי החורף הצפוני, היינו שחצות היום (שעה 12:00 בקירוב) הוא שלב המעבר מיממה ליממה.

על-פי-זה, בקיץ - שבת תכנס בחצות הלילה של יום שישי ותצא בחצות הלילה של שבת, ובחורף היא תכנס בחצות היום של יום שישי ותצא בחצות היום של יום שבת "ויוש להוסיף זמן" "תוספת שבת" - בכניסתה וביציאתה].

ולגבי קריאת שמע ותפילה, ציצית ותפילין - בקיץ אפשר להתעטף בציצית בברכה ולהניח תפילין בברכה וכן לקרוא קריאת שמע ולהתפלל שחרית, מעיקר הדין, מיד אחר חצות "הלילה" (שכן לא שייך זמן "משיכיר"), ולתפילת ערבית יש להתפלל מפלג המנחה ואילך כר' יהודה (דק"ל "דעביד כר' יהודה עביד"), שהוא שעתיים וחצי לפני השקיעה על-פי רמב"ם, שכתב שפלג המנחה הינו שעה ורבע זמנית לפני החשיכה (והיום הוא בן 24 שעות).

נראה שקודם לכן יתפלל מנחה; ושיש לנהוג כן לגבי קריאת-שמע וברכותיה, ולסמוך בזה על דעת ר"ת (תוס' במס' ברכות ב ע"א ד"ה מאימתי) המתיר לקרוא קריאת שמע מפלג המנחה, דעה שהובאה גם להלכה ב"תורת הדשן" (סי' א) וכן במהרי"ל (תשובה קנז).

בחורף המצב בעייתי יותר והרב שלמה גורן (שם) העלה שישנן אפשרויות: לעניין התפילה ניתן להסתמך על המשתמע מן הירושלמי (ברכות פ"ד הל' א) שהולכים לעניין תפילה על-פי זמני ארץ-ישראל, ואף שאין מסתבר לומר כן, מכל מקום בשעת הדחק כעין זו יש מקום לסמוך על זה. ואפשר ללכת גם על-פי זמני ארץ-ישראל גם לעניין ציצית, שכן אין איסור ללבוש בלילה (ולא יברך עליה).

ניתן לסמוך על שיטת רש"י (ברכות ל ע"א) הסובר שבשעת הדחק אפשר להתפלל שחרית לפני עלות השחר (אף שדינו כלילה) - ואף שלא נפסק כן להלכה, מכל מקום בשעת הדחק גדולה כעין זו יש להקל. (וביחס למנחה ראה להלן).

על-פי מה שנפסק בשו"ע ("אורח חיים" סימן קח) יש דין תשלומין לתפילה כאשר טעה או נאנס, ומכיון שאין לך אנוס גדול מזה, הרי הוא יכול להתפלל ערבית ולאחר מכן יתפלל תשלומי מנחה, ולגבי תפילת שחרית, אף-על-פי ששנפסק (שם, סעיף ד) שאין תשלומין אלא לתפילה הסמוכה, מכל מקום ישנם פוסקים הסוברים לא כך (כמבואר שם ב"משנה ברורה"), ומלבד זאת אף המחמירים סוברים שמכל מקום יכול להתפלל תפילת נדבה. אולם פתרון זה הינו חלקי, מכיוון שברכות קריאת שמע ותפילת מוסף אין להן תשלומין.

"זמן שכיבה" ו"זמן קימה" שייך גם בארצות הצפוניות, והוא על-פי מנהג האנשים באותו המקום, ועל-פי זה יש לקרוא קריאת שמע ולהתפלל. (אמנם דין "בשכב ובקומך" אינו שייך לעניין שבת וכיו"ב).

קריאת שמע ולהתפלל שחרית. חצי שעה לאחר חצות היום (היינו חצי שעה זמנית) ניתן להתפלל מנחה עד פלג המנחה (שעתיים וחצי לפני עלות השחר הבא), ומפלג המנחה ואילך להתפלל ערבית (עם קריאת שמע וברכותיה).
זמן ציצית ותפילין הנו במשך כל שעות היממה.² כניסת השבת היא ב"חצות הלילה" וכן יציאתה. (יש להוסיף "תוספת שבת").
ניתן למנות שבעה נקיים גם אם השמש אינה שוקעת (על פי עלות השחר המבואר לעיל) ותטבול ביום השמיני (אף-על-פי שהוא יום). קידוש לבנה יעשה בסמוך לחצות "הלילה".

באשר לחורף הצפוני – עלות השחר האסטרונומי-הלכי קיים (במקומות של יישוב בני-אדם) וכן מתקיים³ לרוב גם זמן מ"שיכיר". וכשאנו מתקיים, יקרא קריאת שמע מיד⁴ לאחר עלות השחר ואז גם יתעטף בציצית [ואף יברך, לנוהגין כרמ"א⁵], ויניח תפילין ללא ברכה⁶. מנחה יתפלל כ"תשלומין", ביחד עם ערבית. כניסת השבת תהיה ב"חצות היום" (של יום ששי) וכן יציאתה ב"חצות היום" וכנ"ל לגבי שבעה נקיים.

שיטה נוספת בעניין זה ("מועדים וזמנים" להרב שטערנבוך, חלק ב' סי' קנה, בהגה מתחת לקו) היא שעלות השחר הינו הרגע לאחר שהשמש נמצאת במרחק הגדול ביותר מכדור הארץ, והשקיעה, היינו כאשר היא מתחילה שוב "להתקרב" (כלומר שהמקום בו נמצא האדם הולך ומתקרב לשמש ע"י תנועת כדור הארץ), ובקיץ אין דין לילה ובחורף אין דין יום. ומיהו לעניין קריאת שמע (ותפילה) דתלי בדין שכיבה וקימה אפשר דשפיר קיימא גם שם.

- פוסקים מספר (שו"ת "רב-פעלים" הנ"ל ועוד) כתבו בסתמא שיש למנות יום וי"ב שעות לילה (וקשה להכריע מדבריהם, כיצד לנהוג למעשה).

ישנה שיטה הסוברת (ר' יהודה מוסקטו, נפטר הש"נ) שאכן, כיוון שאין באזורים אלה גדר יום ולילה, אין מצוות התלויות ביום ולילה חלות שם, כשם שאין מצוות מעקה באין בית, וכשם שאין חובת מעשר באין גידולי שדה. וכן גם משמע מדברי ר' אריה ליב אפשטיין בספר "הפרדס" שכתב "...וגם הקב"ה נתן שם קריירות וחמימות עד שלא יכלו לדור שם שלא יפזרו בני ישראל גם שם, ולא יוכלו לייחד השם בקריאת שמע". ויש לדחות, ואכמ"ל.

וב"תפארת ישראל" (שם) כתב, שכיוון שקשה לקבוע, מתי הם עלות השחר והשקיעה, יש לו לילך אחר המקום שיצא ממנו (לחומרא ולקולא), ועל פי זה (לפי חישוב שעות), כשתכנס שבת במקום מוצאו, תכנס השבת גם אצלו, והוא הדין לעניין צאת השבת. ויש לו לנהוג כן גם לגבי תפילות (ואע"פ שיאמר "מעריב-ערבים" ביום וכיו"ב). ואולם לעניין קריאת-שמע וציצית שהם דברים התלויים לגמרי ביום ולילה, הוא נשאר בצ"ע.
לגבי "שבעה נקיים" נראה שתלוי בהתחלפות הימים ולא ביום ובלילה ("אור מאיר" בהערה דף שיז). ולעניין טבילה תטבול ביום השמיני, ואף על פי שהוא יום, אין לאסור משום "סרד בתה", שכן נפסק (שו"ע "יורה דעה" סי' קצ"ד) שבמקום אונס לא גזרו, ואין לך אונס גדול מזה.
לגבי קידוש לבנה, כתב הרב שלמה גורן (שם) שיקדשו בסמוך לחצות הלילה (שאו הוא הזמן החשוך ביותר), ואע"פ שעדיין יום הוא ואין מקדשין אלא בלילה, שעת הדחק שאני.

² יתכן שיש מקום לאסור להניח תפילין בזמן שדרך בני אדם לישון, שכן הטעם שאין מניחין תפילין בלילה הוא החשש, שמא יישן בהן. כמבואר במס' מנחות (לו ע"א/ע"ב, וברש"י שם), וכן נפסק להלכה (שו"ע "אורח חיים" סי' ל סעי' א).
³ כדי להבין את המציאות יש להרחיב מעט:

כאשר אדם נמצא במישור הקוטב (90°), הוא רואה את השמש עושה הקפה שלמה המקבילה למישור שבו הוא נמצא (היינו בגובה אחיד לאורך כל ההקפה). השמש מגיעה בשיא גובהה לזווית של כ- 23° מעל לאופק, ובכל יום הקפה היא הולכת ויורדת עד שהיא מגיעה לזווית של (23° -), ואז היא עולה בחזרה, וכן הלאה. כאשר אדם נמצא בקו הרוחב 80°, הרי ביחס אליו השמש (בשיא גובהה) עושה הקפה שאינה מקבילה למישור שבו הוא נמצא, אלא הקפה שבה הנקודה העליונה ביותר היא בזווית 33° (23° + 10°), והנקודה התחתונה היא בזווית 13° - (23° - 10°), עלות השחר הוא 18° - (בקירוב), ואם כן נמצא, שגם ביום שהקפת השמש הינה נמוכה ביותר - (23° -), אדם הנמצא בזווית 85° (5° - 90°) עדיין יתקיים אצלו עלות השחר, שכן השמש תקיף באופן שהנקודה העליונה היא 18° - ונקודה התחתונה 28° - . זמן מ"שיכיר" הינו לערך 12° - 11° מתחת לאופק, ועל-פי החישוב הנ"ל נמצא שזה קורה ברוב המקומות והתקופות.

⁴ וכפי שנפסק להלכה בשו"ע ("אורח חיים" סי' נח סעי' ד) דבדיעבד יצא, ואנוס כדיעבד דמי.

⁵ שם (סי' יח סעי' ב) ועיין שם "משנה ברורה" (סק"י).

⁶ ונראה שלא שייך בזה איסור הנחת תפילין בלילה, ובפרט בשעה שבה קמים. וכן משמע ממה שנפסק בשו"ע ("אורח חיים" סי' ל סעי' ג), שאם רוצה לצאת לדרך בהשכמה, יכול להניחן אפי' לפני עלות השחר (עיי"ש "משנה ברורה" סי' ק"א), "דליכא למיחש שמא יישן בהם, כיון שהשכים ויצא לדרך" – והוא הדין בנדון דידן.



Kansas, U.S.A

קנזס, ארה"ב
אלול תש"ס

ב. סדרי תפילה בציבור כשאין עשרה בזמן שמונה עשרה של לחש

שאלה:

בקהילתנו הקטנה נוצר לעיתים מצב בו אנו מתחילים שמונה עשרה של לחש בלא מנין. בינתיים מגיעים האנשים המשלימים את המניין, האם אחד המאחרים יכול עכשיו להתפלל כחזן ולומר את חזרת הש"ץ בקול רם במקום להתפלל ביחיד שמונה עשרה בלחש?

האם אחד מאלו שכבר התפללו בלחש יכול להיות שליח ציבור ולומר את חזרת הש"ץ, מה עם אמירת קדושה במקרה הראשון?

תשובה:

א. ישנה מחלוקת בסיסית בין מרן בעל השו"ע¹ לרדב"ז², אם עשרה שהתפללו ביחידות ולא שמעו קדושה, יכולים לעשות חזרת הש"ץ³ כאשר הם מצטרפים יחדיו. דעת השו"ע שיכולים ודעת הרדב"ז שאינם יכולים. להלכה נראה שלא יעשו חזרת הש"ץ במקרה זה.⁴

ב. גם רדב"ז מודה, שאם אחד לא התפלל עדיין ותשעה התפללו תפילה בלחש, יכול אותו האחד להתפלל בקול רם וכולם יאמרו קדושה⁵. ומדין "כל ישראל ערבים זה לזה" מותר גם לאחד מבין אלה שכבר התפללו לרדת לפני התיבה ולומר חזרת הש"ץ⁶.

ג. מתוך כל זה יוצא, שאם תשעה התפללו תפילה בלחש ואח"כ בא עשירי, והם רוצים לעשות חזרת הש"ץ, כי אז דין חזרת הש"ץ ממש אין כאן, כי לא היו עשרה אנשים בזמן התפילה בלחש של רוב מנין (ששה ומעלה)⁷, אבל יש כאן דין יורד לפני התיבה (כפורס על שמע) ובוזה, אם העשירי כבר התפלל - פרחא מהם חובת הקדושה, ואם לאו - אפשר לעשות קדושה עבורו, ואף ניתן להשלים את כל התפילה בקול, ואפילו אחד מאלה שכבר התפללו.⁸

¹ שו"ע (אורח חיים סי' סט ס"א).

² חלק ד סי' רמא.

³ אמנם בשו"ע מדובר על "פורס על שמע" ולא על חזרת הש"ץ, אך אחרונים השוו זה לזה, עיין שו"ת "הר צבי" (ח' או"ח סי' נא) שו"ת "משנה הלכות" (ח"ד סי' ז) וסי' "אשי ישראל" (פי' לד סעי' ט והערה כז). ועיין בשו"ת "שבט הלוי" (ח"ג סי' ט) שאומנם חילק בין יורד לפני התיבה (של פריסת שמע) לבין חזרת הש"ץ, אך הפנה בסוף התשובה לסי' "אשל אברהם" (בוטשאטש או"ח סי' סט ד"ה עמג"א סק"ד) שם איתא שאומנם אין חובה להשלים את חזרת התפילה אחר ברכת הא-ל הקדוש, אך מותר להשלים כולה, ואפילו מצווה איכא, כדי לשמוע סיומי הברכות ולענות ה"אמנים" (והוא חולק בזה על סי' "תהילה לדוד" המחייב בכהאי גוונא לחזור על כל התפילה, עיי"ש).

⁴ "משנה ברורה" (שם סק"א) הביא את סברת רדב"ז, שכיוון שהעשרה התפללו ביחידות, "פרחה" מהם חובת קדושה, ואף על פי שאחר- כך חזרו והתחברו, אינם יכולים לחזור ולומר קדושה, ואם חזרו והתפללו, הוי ברכה לבטלה. וכתב "משנה ברורה" (שם) שגם "מגן אברהם" וגם "מגן גיבורים" ו"חיי האדם" הביאו דברי רדב"ז להלכה, ואלו בשו"ת הרמ"ע ובסי' "דרך החיים" פסקו כשו"ע. אלא בעל שבעל "חתם סופר" כתב שעמא דבר כרדב"ז, שאין חוזרים ומתפללים. וב"ביאור הלכה" שם (ד"ה אומר אבות וכו') פוסק במפורש כרדב"ז מכח דברי "חתם סופר" הנ"ל. בנוסף לכך יש גם עניין ציבורי וחיוני שלא לחזק את התופעה של אי הגעה בזמן לתפילה (סברת הרב נ"א רבינוביץ).

⁵ "משנה ברורה" (שם סק"א), בתנאי שאותו העשירי לא יתפלל בלחש לפני האמירה בקול רם, כי אז לא שייך לומר שפרחה חובת תפילה מהם, כי בשביל עצמו אומר התפילה.

⁶ "משנה ברורה" (שם).

⁷ בשו"ת "שבט הלוי" (שם) כתב, שחייב חזרת הש"ץ חל רק כאשר קיימת נוכחות של עשרה אנשים בבית-הכנסת בזמן התפילה בלחש אפילו אם ארבעה מהם כבר התפללו, כי רק זה מוגדר כתפילת ציבור. ולכן מובנים דברי "הר צבי" (הובא לעיל הערה 3), שאם העשירי כבר התפלל - אי- אפשר לעשות חזרת הש"ץ, כי דין חזרת הש"ץ ממש אין כאן בכל מקרה (גם אם לא התפלל), שהרי לא היו עשרה בעת התפילה בלחש, ודין יורד לפני התיבה שייך רק אם יש אחד שעדיין לא התפלל כלל - שאז חוזרים עבורו.

⁸ אמנם אם אותו שלא התפלל בקי, מן הראוי שהוא ירד לפני התיבה (המחבר, שם).



Oslo, Norway

אוסלו, נורווגיה

טבת, תשס"ב

ג. זמן תפילה לכתחילה במקום שזמן הנץ מאוחר ואי אפשר לארגן אז מנין

שאלה:

בימים הקצרים של השנה - דצמבר, ינואר, כל הזמנים שמסביב לתחילת היום ההלכתי באים יחסית מאוחר. היום למשל (20/12/01) זמן טלית ותפילין בשעה 07:30 והנץ החמה בשעה 09:18. בימים כאלה נוהגים להתחיל את התפילות כאן בשעה 07:30 ולהניח תפילין אחרי פסוקי דזימרה. למותר לציין שאם נתפלל בזמן הנץ יתבטל המנין בחורף ואולי בכלל. אם אחד מבאי בית-הכנסת אומר שהוא מעדיף להתפלל בנץ היות וכבר לא הובטח שיהיה כל יום מנין, האם קיימת אפשרות להגיד לו להמשיך להתפלל בשעה 07:30 כמו שאר המתפללים מחשש ביטול המנין על אף העובדה שתפילה כזאת נחשבת לבדיעבד ותפילה בנץ הינה לכתחילה? האם מותר לדרוש מחזן בית-הכנסת להתפלל בשעה 07:30 ביחידות יחד עם שאר באי בית-הכנסת, בגלל השיקולים הנ"ל או שמא אין באפשרותינו למנוע ממנו להתפלל יותר מאוחר אם היה נוכח בשעה 07:30 ולא היה אז מנין?

תשובה:

1. לכתחילה, זמן קריאת-שמע הוא משיכיר את חברו הרגיל עמו קצת בריחוק ד' אמות¹, וכן הוא זמן הנחת תפילין². זמן תפילת שמונה-עשרה הוא מהנץ החמה³. בשעת הדחק, כגון שצריך להשכים לדרך⁴, או לצאת לעבודה לצורך פרנסתו⁵ - יכול אדם לקרוא קריאת-שמע ולהתפלל תפילת-שמונה עשרה משעלה עמוד השחר⁶, אך לא יברך על התפילין עד הזמן שיכיר חברו. ואם הוא נאלץ להתפלל בעלות השחר - יניח בלי ברכה⁷ וכשיגיע הזמן, ימשיך בהם ויברך⁸.
2. אם עומדת לפני אדם הברירה להתפלל בציבור לפני זמן תפילה לכתחילה, או להתפלל ביחידות בזמן - אם הוא יכול לכוון את זמן הנץ החמה בדיוק, עדיף שיתפלל ביחידות⁹ אך הרוב אינם בקיאים בכך, ואז עדיפה תפילה בציבור קודם הנץ החמה¹⁰.
3. במקרה שלנו קיים עניין נוסף - בלעדי היחיד, יתבטל המנין של הציבור. במצב כזה אפילו ניתן לכפות על היחיד להתפלל בציבור, כדי שלא יתבטל המנין¹¹. ואף על פי שמדובר בתפילה קודם זמנה - הרי ביררנו לעיל שבשעת הדחק היא מותרת.
4. באשר לחזן - יש לחייב אותו להגיע כל יום בזמן המוקדם, למקרה שיהיה מנין¹², אך אם אין מנין בזמן שקבעו, אין לחייבו להתפלל ביחידות עם האחרים בזמן המוקדם, והוא יכול לאחר את תפילתו להנץ החמה¹³.

¹ שו"ע או"ח (סי' נח סעי' א).

² שו"ע או"ח (סי' ל סעי' א).

³ שו"ע או"ח (סי' פט סעי' א), כדכתיב "ויראוך עם שמש".

⁴ לגבי קריאת-שמע - שו"ע או"ח (סי' נח סעי' ג); לגבי תפילת שמונה-עשרה - שם (סי' פט סעי' ח וב"משנה ברורה" ס"ק מ).

⁵ שו"ת "אגרות משה" (או"ח ח"ד סי' ו), שגם זה נחשב לשעת הדחק.

⁶ לפי הכלל "כל שעת הדחק כדיעבד דמיי" (בית יוסף או"ח סי' נח ד"ה "מי שהוא אנוס"). ויעויין ברא"ש במס' סוכה (פ"ג סי' יד) שכתב, ששעת הדחק עדיפה אפילו על דיעבד, וכן כתב בשו"ת "שבות יעקב" (ח"ג סי' ק), שלכן בשעת הדחק מותר לכתחילה לנהוג כמו בדיעבד, והוכיח עדיפות שעת הדחק מהא שסומכים בזה אפילו על יחיד במקום רבים, ואילו בדיעבד לא סומכין אהא.

⁷ "משנה ברורה" (סי' נח ס"ק טז).

⁸ שו"ע או"ח (סי' ל סעי' ג).

⁹ אמנם עיין ברמב"ם בתשובותיו (סי' קפ, בלאו) שהסתפק בכך, וצ"ע.

¹⁰ שו"ת "פרי יצחק" (ח"א סי' ב); שו"ת "אגרות משה" (שם). שניהם כווננו לאותו החידוש - שהעדיפות של הנץ החמה בנוגע לשמונה-עשרה היא רק בזמנו המדויק - "עם שמש", אך אם הוא מאחר להתפלל לאחר הנץ עד ד' שעות, הרי שזה באותה המעלה כמו להתפלל מעלות השחר עד הנץ. וממילא, כאשר יש תפילה בציבור קודם הנץ, ולא יוכל לכוון לשעת הנץ בדיוק - יתפלל עם הציבור.

¹¹ מרדכי ב"ב (פ"א סי' תעח, תעט); רמ"א או"ח (סי' נח סעי' כב). ועיין ב"משנה ברורה" (שם ס"ק עג) שהאריך בחשיבות קיום מנין במיוחד בקהילות קטנות, כדי שלא יתבטל התמיד. וכל המזכה את הרבים, אין חטא בא לידו, ע"ש.

¹² כמו כל יחיד אחר, וכנ"ל.

¹³ מכיוון שעצם נוכחותו בזמן כל יום, יראה לציבור שהוא מעוניין להתפלל עמהם, בתנאי שיהיה מנין, ולכן גם אם יראו שבסופו של דבר לא הצטרף, כי לא הגיע מנין, זה לא ימנע מן היחידים האחרים להגיע להבא, כי תמיד יקוו שיהיה מנין, ואז החזן יתפלל עמהם.



Bombay, India

בומבי, הודו
מרחשוון תשנ"ט

ד. שאלת גשמים בהודו**שאלה:**

עונות השנה בבומבי, הודו, הינן כסדר העונות בחצי הכדור הדרומי שהן הפוכות למציאות בארץ-ישראל. אנו נוהגים בבומבי לומר את התוספות בשמונה עשרה הנוגעות לגשם לפי צרכי ארץ-ישראל. בחודשים יוני עד ספטמבר יורדים אצלנו גשמים (כ-200 מ"מ בממוצע) אנו כאמור אומרים אז בפועל "מוריד הטל" למרות שזאת עונת הגשמים. האם אנו נוהגים נכון? ואם כן, מה הדרך הנכונה לבקש ולהתפלל לגשם במקומנו?

תשובה:

אתם נוהגים נכון ואכן המנהג הפשוט בערי הודו שאומרים "משיב הרוח ומוריד הגשם" מיום שמיני-עצרת, ושואלים גשמים מיום ס' שלאחר תקופת תשרי, עד הפסח, ואזי פוסקים מלומר "משיב הרוח ומוריד הגשם" ופוסקים מלשאל מטר בברכת השנים, כמנהג רוב הארצות¹. ובזמן שנצרך להם גשם בין פסח לבין סוכות שואלים מטר בברכת שומע תפילה², אך אין מזכירים משיב הרוח ומוריד הגשם, מכיוון שהזכרת גבורותינו ית' תלויה בארץ ישראל ששם עיקר השבח וההודיה אליו ית'³.

¹ "כף החיים" (או"ח, סי' קיז, ס"ק יז); "ילקוט יוסף" (ח"א, סי' קיז, הערה כ).

² ישנם פרטים רבים בדיני שאלת גשמים בחו"ל. להלן יובא תקציר הדינים בנושא זה כרקע להבנת דיני הזכרת גבורות גשמים בחו"ל: בשו"ע אורח חיים (סי' קיז, סעיף ב) נפסק על-פי הגמ' במסכת תענית דף יד ע"ב, כי יחידים בחו"ל הנצרכים לגשם בימות החמה - בין פסח לסוכות - שואלים מטר בברכת שומע תפילה. המחבר הכריע שם כדעת רוב הפוסקים שתושבי ארץ שלימה דינם כיחידים לעניין זה. הפוסקים כתבו שבאותם המקומות ישאלו מטר בברכת השנים לאחר סוכות ועד פסח אלה אם כן גשמים מזיקים להם בחודשים אלו, שאז יאמרו כל השנה "ותן ברכה" בברכת השנים, וישאלו מטר בזמן שהם צריכים לו בברכת שומע תפילה (שו"ת "תורת חיים" ח"ג, סי' ג; "כף החיים" שם ועוד). במקרה האחרון, כאשר הגשמים שבין סוכות לבין פסח מזיקים, חלוקת הדעות בין הפוסקים, אם יאמרו בימים אלה "מוריד הטל" [דעת הגר"ע יוסף בסעיף יט, שם] או שיזכירו "משיב הרוח ומוריד הגשם" [דעת הגר"ש סלנט שהובאה בשו"ת "בצל החכמה", ח"ו סי' פה]. אמנם, להוציא מקרה זה לא מצאנו חילוק כלשהו בדברי חז"ל והפוסקים בדין הזכרת גבורות גשמים בין בני א"י לבין בני חו"ל, ולכן לכל הדעות במקומות שאין גשמים מזיקים בין סוכות לבין פסח, יזכירו אז משיב הרוח ומוריד הגשם, ובימים שבין פסח לבין סוכות לעולם יאמרו מוריד הטל, כמו בא"י. כפי שצוין לעיל, כך פסקו "כף החיים" וה"ילקוט יוסף" גם בהתייחסם בפירוש לדינים אלו כפי שהם נוהגים בהודו.

³ זהו הטעם שכתב מרן הראי"ה קוק בשו"ת אורח משפט סי' כ"ד לכך שלא מצאנו חילוק בדברי חז"ל בין בני א"י לבין בני חו"ל בעניין הזכרת גבורות גשמים.



New York, U.S.A

ניו – יורק , ארה"ב

תמוז, תשנ"ט

ה. פטור מתחנות כאשר כלה מתפללת בבית הכנסת**שאלה:**

הכלה מקפידה להתפלל בציבור כל יום כבר כמה שנים. היא אמרה שבשבעת ימי המשתה יתכן שהחתן יצטרך ללכת לעבודה והם לא יתפללו באותו מניין או שהוא לא יוכל להתפלל בכלל במניין, אבל היא עדיין תגיע. היא רוצה לדעת אם יש לקהל להגיד תחנון כשהיא נמצאת בתוך שבעת ימי המשתה?

תשובה:

המנהג הוא שלא לומר תחנון כשיש חתן בעזרת-הגברים, ויש על מי לסמוך גם למי שמיישמו למקרה שהכלה מתפללת בעזרת-נשים¹, אף-על-פי שאין החתן בעזרת-הגברים². ובמקום שהדבר יעורר מחלוקת בציבור, יש לפתור את הבעיה בדרכי נועם בלבד, "והאמת והשלום אהבו".

¹ נשים צעירות הבאות להתפלל בקביעות במניין הן תופעה חדשה, שיסודה ברגשי - קודש ויראת - שמים. על כן יש לחפש דרכים ע"פ ההלכה לעודד את הקשר בינן לבין בית-הכנסת, חיי קהילה, לימוד תורה וקיום מצוות. ובוודאי שיש להיזהר שלא לפגוע ברגשי קודש אלה.
² מכיוון שלא נשאלנו, לא התייחסנו בתשובה לעובדה המוזכרת בשאלה בדבר חתן היוצא לעבודתו ב-ז' ימי המשתה, נושא הדורש הכרעה הלכית בפני עצמו.

בשו"ת "ישכיל עבדי" (ח"ז השמטות לאו"ח סי' ג ס"ק א) הכריע שאין לבטל אמירת תחנון מכיון שהאישה אינה מצטרפת עם הציבור (א) משום שאינה מצטרפת למניין (ב) משום שבשל הימצאותה בעזרת-נשים אין היא נחשבת לחלק מן הציבור לעניין זה. לדעתו רק ב"בית חתנים" מבטלים תחנון אף אם רק הכלה שם. וכן פסק בשו"ת "שבט הלוי" (ח"ה סו"ס יב) "פשוט שאין כלה לבד פוטרת מנפילת אפיים, כיון שאינה בצירוף איתם, ועוד טעמים. ולרוב הפשיטות אקצרו". וחזר ושנה (ח"ח סי' כד סעיף ב) שאין לבטל תחנון אא"כ מתפללים ב"בית חתנים", אם רק הכלה נוכחת שם.

אמנם בשו"ת "שבט הלוי" הני"ל (שם) הביא השואל מספר "מאורי אור" (דף קסא), וז"ל: "נפילת אפים אצל חתן ואבל מסתברא הכי נמי כלה ואבלה", ופשטות דבריו שכלה פוטרת מתחנון, ואולם בעל "שבט הלוי" העמיד דבריו רק במקרה שמתפללים ב"בית חתנים".

נחלקו פוסקים אם אומרים תחנון כשחתן נמצא בבית-הכנסת ולא מתפלל עם הציבור. לדעת הגרש"ק (סי' החיים סי' קלא) נפטרים מתחנון רק ביום החופה, ולדעת מהרש"ם (דעת תורה" קלא, ד) ושו"ת "חסד לאברהם" (או"ח ב מצוין ב"תפילה כהלכתה", עמ' שו הערה מב) שפטורים כל ז' ימי החופה. לדעת "אשל אברהם" (בוטשאטש, סי' קלא), "ישכיל עבדי" (שם) "אבני ישפה" לגר"ש אלישיב (א, כא) אומרים תחנון.

לדעות שגם חתן שאינו מתפלל עם הציבור פוטר מאמירת תחנון, אין צורך בהימצאותו במקום התפילה ודי בהימצאותו באותו המקום כדי לפטור את הציבור, קל וחומר שפטורים בנדון דידן, שהכלה מתפללת באותו המנין. לגבי הצטרפות הכלה מעזרת-נשים יש להעיר ממה שפשוט לפוסקים (יעוין "תפילה כהלכתה" פרק טו סעי' כו ובהערות) שלעניין אמירת תחנון יש לצרף לבית-הכנסת כל חדר סמוך, ובלבד שלא יהא בו ארון-קודש ותיבה, ובמה תהא שונה עזרת-נשים? וכן כתב הגר"ח קניבסקי (בתשובה סי' רכו) בסוף ספר "אשי ישראל" שעזרת-נשים נגזרת אחרי בית-הכנסת. ניתן לצרף גם את שיטת בעל "ישועות יעקב" (סי' קלא, י) שהכריע, שאם יש חתן בבית-כנסת אחד בעיר, כל העיר נגזרת אחריו, והעיד שכך נהגו בפראג, ואף שלמעשה לא נוהגים כך, מכל מקום למדנו מדבריו שאין הפטור מתחנון תלוי בהצטרפות למניין.

ובנוגע לעצה שכתב הטי"ז (שם סי' קלא, סי' י) והביאה ה"משנה הברורה" (שם סי' כ, כ) שב-ז' ימי המשתה אלו ימנע עצמו החתן מלהיכנס לבית-הכנסת כדי שלא יבטלו אמירת תחנון - הרבה מן הפוסקים לא קיבלו עצה זו (שיש בה גם ביטול תפילה בציבור לחתן!) ויש מהם שאף אמרו שראוי שיבוא לבית-הכנסת כדי שהציבור ישתתף בשמחתו ("כף החיים" סי' קלא, סי' פז וכן "ילקוט יוסף" חלק א עמ' שמה הערה יא, ויעוין במה שציין שם), ובפרט במקרה דנן שלא ממליצים לחתן שלא לבוא, ראוי להיזהר לא לבייש את הכלה. ואף שהחתן מחוייב בתפילה בציבור, יתכן שגם היא מחוייבת, מכיוון שקיבלה על עצמה, ואף אם לא קיבלה על עצמה קבלה גמורה, ראוי להיזהר בזה מאוד, כדי לא לגרוע ח"ו משמחתה.



ו. זמן אמירת ברכת הגומל של העולה לתורה

שאלה:

שמעתי שיש פוסקים, שמי שהתחייב בברכת הגומל ועלה לתורה כשלישי, יברך הברכה דווקא אחר הקדיש, כדי לא להפסיק בין הקריאה לקדיש. האם יש מקור לכך?
אם כן, מדוע לא חוששים להפסק בשבת במנחה ובתענית ציבור, שם הקדיש לפני שמונה עשרה הוא גם משמש כקדיש שאחר הקריאה?

תשובה:

אכן יש שכתבו¹, להקפיד שמי שעולה לתורה בעלייה שלפני הקדיש, יברך את ברכת הגומל רק לאחר הקדיש, והמחמיר לעשות כן תע"ב². אבל נראה שמעיקר הדין אין צריך לחוש לזה, ואין למחות במי שרוצה לאמרה צמוד לעלייתו, לפני הקדיש³.

¹ עיין בספר "נתיבי הלכה" (לרב יואל מלכא, ח"ב סי' ריט סעיף ו' עמ' צו, ובהערה מספר 8 שם) שמביא את דברי ה"קיצור שולחן ערוך" (סי' סט סעיף ה) שש"ץ המתעטף בטלית במנחה, לאחר שכבר סיים פסוקי אשרי, יאמר פסוקים נוספים אחר עטיפתו כדי שיאמרו פסוקים לפני הקדיש בלי הפסק לפניו. וטוען ב"נתיבי הלכה" דה"ה לנדון דידן, שאין להפסיק בין הקריאה בתורה לבין הקדיש ע"י אמירת ברכת הגומל.
נראה שדבריו אלה של הקיצור בניויים על דברי ה"אורחות חיים" (ח"א, דיני קדיש ופירוש, עמ' י, ובכל בו סי' ו), "אחר ישתבח בלא הפסק שום דבר... פותח החזן קדיש... וכתב ה"ר נתן, אם אחר והפסיק בין פסוקי זמרה לקדיש, יאמר ברכו בלא קדיש... אך טוב שיאמר פסוקי... ואחר כך יאמר קדיש, שאין לשנות מנהג התפילה..."

אמנם, בקריאת התורה של מנחה בשבתות ובתעניות ציבור אכן מפסיקים הרבה בין הקריאה לבין הקדיש, כי רוצים להסמך את הקדיש לתפילת העמידה שלאחריו ("שבלי הלכות" סי' עט, ומובא ב"בית יוסף" או"ח ריש סי' רצב, וב"מגן אברהם" סי' ק ב"משנה ברורה" שם סי' ק ד), אבל נראה שיש הבדל, שהרי ההפסק של אמירת יהללו וכו' עדיין קשור לקריאת התורה.

כך נראה להבין בדברי ה"מגן אברהם" (שם סי' ק ב) בשם "ליקוטי פרדס" (כמופיע ב"פרדס הגדול", סוף סי' א; ובהוצ' עהרנרייך בפי' התפילות עמ' שא-שב, ושם מציין ל"ליקוטי פרדס" דף יד) שכתב: "...ממהר לגלול התורה ובא לפני התיבה ואומר קדיש... ומה שמפסיק בינתיים, לא חשיב הפסקה, וכולה סיומא אריכתא הוא". ואמנם, יש לעיין, אם בזמנו אכן אמרו את הפסוק "יהללו" וגם הוא כלול ב"סיומא אריכתא", כי שמה הכוונה רק לגלילת התורה, ואם כן, אפשר לטעון שרק מעשה הגלילה לא ייחשב כהפסק בין שני חלקי תפילה שבדיבור, אבל דיבור עצמו אכן ייחשב להפסק. אבל מזה שהסביר, שגלילת ספר התורה היא סיומא אריכתא, ולא הדגיש שהיא מעשה ולא דיבור, נראה שלא ירד לחילוק זה, ועל כן גם "יהללו" יהיה כלול ב"סיומא אריכתא", ועיין בהגהות "יד אפרים" שם. ונראה שדומה לדברי ה"תרומת הדשן" (סי' יג, ג, מובא ב"משנה ברורה" סי' קכג סי' יח) שלמרות המרחק שבין תפילת העמידה של שחרית לבין קדיש תתקבל שלאחריה, הקדיש מוסב על התפילה, "אלא שמפסיקין בקריאת ס"ת וסדר קדושה והלל ואבינו מלכינו וכו'ג, דכולהו לסדר התפילה באין". ועיין להלן בהערה 2 לגבי מנהג חב"ד.
וזהו שלא כעטיפת הש"ץ בטלית, שאין לראות בה סיום של אשרי, וכן ברכת הגומל אינה חלק מקריאת התורה.

ונראה שיתכן לחלק בין הקדיש במנחה של שבת ותענית ציבור לבין עטיפה בטלית לאחר אשרי ואמירת ברכת הגומל משתי בחינות נוספות:
א. יש להבחין בין הפסקה מיד לפני הקדיש לבין הפסקה בקטע שעליו אומרים את הקדיש, דהיינו שבעטיפה בטלית ובאמירת הגומל, מה שנעשה מיד לפני הקדיש אינו דבר ששולעצמו מאפשר את אמירת הקדיש כגון אמירת פסוקים או תפילת העמידה, כמבואר ב"פרדס הגדול" (סי' ה) וב"אורחות חיים" (שם בריש דין קדיש ופירוש). ועוד עיין "פרי מגדים" ב"משבצות זהב" (סי' נה ריש סי' א), ולבין פסוקי יהללו וכו', שם, אמנם הפסוקים שנאמרים סמוך לקדיש מפסיקים בין הקריאה בתורה (שעליה אומרים את הקדיש) ולבין הקדיש, אבל על כל פנים גם הם מן הדברים שעליהם ניתן לומר קדיש.

ואולי יש לדמות את זה לדיני הפסק בברכות. שהרי מי שהפסיק בין ברכת הנהנין והמצוה לבין אכילתו או עשיית המצוה שעליה בירך, חייב לברך שוב, בעוד שמותר לכתחילה להפסיק באמצע סעודתו לאחר שכבר התחיל לאכול (עיין שו"ע או"ח סי' קסז סעיף ו), וכן הוא לגבי ברכות המצוה, אם הפסיק לאחר שכבר התחיל במצוה, שאינו צריך לברך שוב (עיין שו"ת הרשב"א ח"א סי' רמד, מובא ב"בית יוסף" או"ח סוף סי' תרצב).

ב. ב"שער הכולל" (לרב אברהם דוד לאוואוט, פרק כט סעיף ד) ובספר ה"קדיש" (לרב דוד אסף, עמ' רמא הערה 70) מביאים את שו"ת "דברי נחמיה" (לחתן בנו של בעל התניא, סי' יט) שבקדיש שלאחר קריאת התורה במנחה "עיקר התקנה בשביל השמונה עשרה". ומסביר שמה שמביא ה"מגן אברהם" (שם סי' רצב סי' ב) מה"ליקוטי פרדס", שהקדיש שלפני תפילת העמידה מוסב על קריאת התורה, הוא "משום דבלא זה אי אפשר לומר קדיש בלי פסוקים קודם".

ואולי יש להבחין בנוגע להפסק לפני קדיש, בין כשעיקר מטרת הקדיש היא לשמש כהקדמה למה שיבא אחריו (כבמנחה בשבת ובתענית ציבור, כמו שהבאנו לעיל מבעל "שבלי הלכות") ולבין קדיש שנתקן בעיקר כסיום למה שקדם לו (כבנדון דידן לגבי ברכת הגומל).
גם הקדיש שבין אשרי לבין תפילת העמידה של מנחה בחול וביו"ט, ייתכן שנתקן בעיקר בגלל פסוקי "אשרי" שקדמו לו (כמשמע מדברי "פרי מגדים" ב"משבצות זהב", או"ח סי' נה סק א), ולא כהקדמה לתפילת העמידה. ורק לאחר קריאת התורה (כבמנחה של שבת ותענית ציבור) יש צורך בקדיש כהקדמה לתפילת העמידה, וכלשון ה"לבוש" באו"ח סי' תצב, "כדי שידעו העם, שהגיע החזן לפני העמוד ויתחילו להתפלל... מה שאינו כן בשחרית, שכשיגיע החזן לפני העמוד, מתחיל בקול רם אשרי יושבי ביתך וגו' וידעו העם שהגיע החזן לפני העמוד ושיאמרו מכאן ואילך סדר קדושה". אמנם, עיין ברמב"ם בסדר התפילה בסוף הקטע המתחיל "נוסח ברכות התפילה וסידור", ועיין עוד בשו"ת הרמב"ם "פאר הדור" (סי' קל הערה 5).

² יש להעיר שלמנהג חב"ד, כמופיע בהערה לסידור "תפילת ה'" (בתפילת מנחה בשבת), "הש"ץ מתחיל לומר חצי קדיש קרוב לסוף הגלילה ומאריך באמירתו באופן שיסיים אחר כניסת הס"ת לארון". ומעין זה מופיע בספר "שער הכולל" (פרק כט, מנחה לשבת, סעיף ד, ועי"ש שדן בזה) שבעל התניא הנהיג ש"בשבת במנחה יתכף אחר הקריאה בס"ת, כשהש"ץ הולך להתבה להתחיל קדיש, מגביהין הס"ת והש"ץ בבואו אל התיבה מתחיל מיד קדיש..."

³ נראה שאפשר להקל בזה משתי סיבות: (א) כנראה דברי ה"קיצור שולחן ערוך" אינם מוסכמים; (ב) יש להבחין בין שני המקרים. ונסביר את דברינו:

(א) ב"דרכי משה" (טור או"ח סי' נד אות א) מביא בשם ה"אור זרוע" ש"בתשובת הגאונים כתוב, וששאלתם מי שנזדמנה לו טליתו לאחר שעמד להתפלל... מפסיק ומברך בין ישתבח לקדיש להתעטף בציצית ומתעטף ומתחיל לומר קדיש". נראה מדבריו שאין צריך לומר פסוקים נוספים, מפני שאין העטיפה בטלית והברכה עליה מוגדרות כהפסק בין פסוקי דזמרה לבין הקדיש. וכן כתב במפורש ב"משנה ברורה" (סי' נד סי' יב) על פי משמעות לשון ה"דרך החיים", שאין צריך לומר פסוקים נוספים כהאי גוונא. ולכאורה הוא הדין בעטיפת הש"ץ בין אשרי של מנחה לבין הקדיש שלאחריו.



נראה שהסיבה שאין העטיפה בטלית מוגדרת כהפסק, היא מפני שהעטיפה נמשכת זמן קצר בלבד, ואם כן הוא הדין גם בנדון דידן, לגבי ברכת הגומל, שאין להחשיב את הברכה כהפסק, ועיין לקמן בסוף הערה זו.

אמנם, ניתן לדחות שכל זה הוא רק בדיעבד, אבל עדיין ייתכן שלכתחילה אסור להפסיק אפילו בהפסק קטן כמו עטיפה בטלית או אמירת ברכה (אם כי, עיי' בסוף הערה זו, דיותר נראה שמותר גם לכתחילה). ועוד אפשר לטעון שאין עטיפת הש"ץ נחשבת להפסק מפני שגם היא קשורה לסדרי התפילה, שלא כברכת הגומל, שלכאורה אינה קשורה לקריאת-התורה (אמנם לגבי נקודה זו עיין לקמן). אבל על כל פנים, אם דוחים את דברי ה"קיצור שולחן ערוך", לפחות נופלת ממנו הראיה לנדון דידן.

(ב) גם אם נקבל את דברי ה"קיצור שולחן ערוך", מכל מקום אפשר להבחין בין המקרה שלו לבין המקרה שלנו מכמה בחינות:

אף כי לכאורה אין קשר ענייני בין קריאת-התורה לבין ברכת הגומל, הרי מכיוון שנוהגים להסמיך ברכה זו לקריאת-התורה, נראה שאין לראות בה הפסק, שהרי גם הפסוקים יהללו וכו' (שמהווים "סיומא אריכתא" לקריאה, כנ"ל בהערה 1, ועוד עיין ב"משנה ברורה" סי' רצב ס"ק ד על-פי "פרי מגדים" שם ב"אשל אברהם" ס"ק ב וב"פתחי שערים" על ה"שערי אפרים" שער י סעיף מד) אינם קשורים ישירות לקריאת-התורה. ועיין עוד ב"כף החיים" (או"ח סי' קכג סעיף כז) בשם "פתח הדביר" שכתב "ומ"ש הש"ץ מי שבידך בעת קריאת התורה למתנדב והשכבות וכיוצא... הכל נקרא מצורף לענין הקריאה ושירי כקריאה עצמה, כיון דהכי נהוג". ועיין עוד ב"תרומת הדשן" שציטטנו לעיל בהערה 1.

גם יש לציין שבמקרה של ה"קיצור שולחן ערוך" הש"ץ הוא זה שמפסיק בעטיפתו, ושלא כבנדון דידן שבו העולה לתורה (שבדרך כלל אינו זה שקרא בתורה ושומר את הקדיש) הוא זה שמברך את ברכת הגומל. ועיין ב"פרישה" (טור או"ח סי' קכב אות א, ומובא ב"פרי מגדים" משבצות זהב" סי' קכג ס"ק ט וב"משנה ברורה" שם ס"ק יח) שכתב על-פי דברי "תרומת הדשן" הנ"ל, ש"מכאן משמע שאסור לשלוח צבור לדבר ביני ביני [היינו בין חזרת הש"ץ לבין קדיש תתקבל], כיון דהכל מעין תפילה אחת הוא וקדיש חוזר על כולו". אבל אחרונים אינם אוסרים על שאר המתפללים להפסיק. ואף כי שאולי אפשר לדחות, דבנדון של ה"פרישה" ההפסק של מתפלל אחר יהיה הפסק פרטי, ושלא כבנדון דידן שבו ברכת הגומל תהיה הפסק ציבורי, שהרי מברכים אותה אחר הקריאה דוקא כדי שתאמר לפני הציבור, מ"מ נראה יותר כמו שכתבנו.

עוד יש לציין את דברי ה"מגן אברהם" (שם בסי' רצב סקב, ומובא גם ב"משנה ברורה" שם ס"ק ד) שאין פסוק אחד ("יהללו" או "ואני תפילתי") נחשב להפסק לגבי קדיש. ואף דשם אינו מדבר אודות הפסק בין מה שעליו אומרים קדיש לבין הקדיש עצמו, אלא על הפסק בין שתי אמירות של קדיש שיצדיק את אמירת שניהם, מכל מקום נראה שעל כל פנים יש משם סמך לנדון דידן.

ועוד נראה שכך יש להבין את דברי ה"משנה ברורה" (סי' רפד ס"ק טו) ש"אחר אשרי [לפני מוסף בשבת] לא יאמר שום דבר, דהקדיש שאומרים לפני העמוד קודם תפילת שמונה עשרה הוא קאי על אשרי שאמר בתחילה... ויהללו שאומרים אין הפסק...". נראה שמוכרחים לומר ש"שום דבר" הוא לאו דוקא (ובא רק לאפוקי מהפסק גדול של מי שברך שהוא מזכיר אחר כך שם), שהרי מקור דבריו הוא ב"פרי מגדים" שם ("אשל אברהם" ס"ק ז) שכתב ע"פ ה"מגן אברהם" הנ"ל (בסי' רצב ס"ק ב), שהסביר שיהללו לא חשיב הפסק הואיל והוא הפסק של פסוק אחד בלבד. ולפי זה משמע גם מה"משנה הברורה" שאפשר ליישם את דברי ה"מגן אברהם" לגבי נדון דידן, היינו שהפסק קטן בין מה שאומרים עליו את הקדיש לבין הקדיש עצמו אינו נחשב להפסק.



Paris, France

פריז, צרפת

ניסן, תשנ"ט

ז. דין ברכת הגומל לאישה

שאלה:

נשים נהגו לברך הגומל לאחר לידה, בכל קהילות ישראל. מה דינן לעניין ברכת הגומל לאחר טיסה, לכאורה אין כל הבדל ולמה לא ראינו שנהגו כך?

תשובה:

מעיקר הדין אין לעניין ברכת הגומל הבדל בין גברים ונשים. אמנם יש שכתבו, שכל דין ברכת הגומל איננו חיוב¹, ולפי זה נהגו הנשים כפי שנהגו בכל מקום לפי מנהגיו, אך רוב הפוסקים כתבו שאין ברכת הגומל רשות אלא חובה². ברוב קהילות ישראל נהגו שהנשים מברכות הגומל רק אחר לידה³, ומסתבר שמכיון "שהמנהג הוא לברך בעת קריאת התורה, לכן מדמים שאין הנשים חייבות בברכה זו"⁴, ורק בענין זה, שבו נהגו לברך בזמן הברית או זבד הבת ולאו דוקא בבית-הכנסת, המשיכו לנהוג כעיקר הדין.

¹ עיין "מגן אברהם" (שו"ע או"ח ריש סי' ריט).

² "פרי מגדים" (שם), שו"ת "חתם סופר" (או"ח סי' נא). החיוב נלמד במסכת ברכות (נד ע"ב) מדברי קבלה (תהלים מזמור קז).

³ "כנסת הגדולה" (סי' ריט) תמה, מדוע אין הנשים נוהגות לברך הגומל, וצייד לומר שתברכנה כעיקר הדין ותעשנה זאת בעזרת-נשים, כך שעשרה גברים הנמצאים בעזרת-גברים ישמעו הברכה, וכך הכריעו "ברכי יוסף" (שם אות ב) ו"כף החיים" (שם אות ג). גם בשו"ת "יחווה דעות" (ח"ד סי' טו) הכריע כאמור, וכתב שתברכנה הנשים בבית-הכנסת כשיש שם "גברים וכשקוראים בתורה. והוסיף שיוולדת יכולה לברך בביתה בפני "גברים בעת שעושים מסיבה להולדת הבן או הבת. וחלקו "כף החיים" ו"יחווה דעות" על מה שכתב ב"כנסת הגדולה", שאישה תברך בפני איש א' או שנים או בפני "נשים, והצריכו שתברכנה דווקא בפני "גברים, כנ"ל. למרות זאת, למיטב ידיעתנו, לא נהגו נשים ספרדיות לברך הגומל אלא לאחר לידה. ולגבי נשים אשכנזיות כתב ה"משנה ברורה" (שם בס"ק ג) שמנהג העולם שאין מברכות הגומל, משום ש"לאו אורח ארעא הוא שתברכנה בפני גברים", ואח"כ הביא דברי "כנסת הגדולה" הנ"ל. ואף שלא חילק שם ה"משנה ברורה" בין יולדת לבין מי שנתרפאה ממחלה וכדו', כתב בספר "תורת היולדת" (פרק סב סע' ה) שנהגו בירושלם, שמתאספים "קרובים בבית היולדת ומברכת בפניהם, וכן הביא ב"נשמת אברהם" (חאו"ח סי' ריט אות א בשם הגרש"ז אויערבך) שיוולדות נהגו לברך, אך לא מי שנתרפאו ממחלה וכדו'.

יש לציין עוד שב"משנה ברורה" (שם ס"ק יז) כתב, שיש מקצת אנשים שנהגו, שהבעל מברך הגומל והאשה עונה אמן, עיי"ש, ואכן כך נהגו בקהילות מסוימות. ויש קהילות שלא נהגו כלל שיוולדות מברכות הגומל. ועיין עוד בשו"ת "הר צבי" (חאו"ח סי' קיח), וכן באנציקלופדיה הלכתית-רפואית לד"ר אברהם שטיינברג (כרך א, עמ' 113, ובהערות שם).

⁴ "ערוך השולחן" (שם, סע' ו).



New-York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב
שבט תשנ"ט

ח. עניית איש לזימון נשים

שאלה:

גבר ושלוש נשים האוכלים יחד בשולחן אחד והנשים רוצות לזמן לעצמן כפי שנפסק בשו"ע אורח חיים, סי' קצט סעיפים ו-ז: "האם רשאי אף הגבר לענות? ואם כן, באיזה נוסח הוא עונה (ראה ספר הליכות ביתה, פרק י"ב, סעיף ז' בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל)? האם התשובה לשאלה משתנה אם מדובר שלא בבני משפחה?

תשובה:

מפורש בספר "הליכות ביתה"¹, כפי שכתב הרב השואל (שאלת חכם חצי תשובה), שמותר לאיש לענות אחרי זימון הנשים, ואין בזה משום גנאי, משום שאין הוא מצטרף לנשים, אלא רק עונה לזימון של הנשים המזמנות לעצמן. ומי לנו גדול ממרן הגרש"ז אויערבאך שהסכים לדברים אלה, כמובא בספר הנ"ל. וממילא הוא עונה בנוסח הרגיל. ואין חילוק בין זימון בציבור כללי לבין זימון בקרב המשפחה.

ט. שאלת רשות לזימון מבעלת הבית

שאלה:

אלמנה בקהילתנו, לפעמים מזמינה אורחים לארוחת שבת קודש, וכשנמצאים שם ג' גברים, היא מבקשת שהמזמן יזכיר "ברשות בעלת הבית" בברכת הזימון שלו. אורח אחד סירב, בטענו שעליו לבקש רשות מבעל הבית מכיוון שיש לבעל הבית זכות לזמן – זכות שאין לבעלת הבית האלמנה. מאידך, האלמנה טוענת שמכיוון שהאורח חייב לברך אותה ב"ברכת האורח", לכן יש לה זכות לבחור את המזמן. לפיכך, עליו לבקש רשות ממנה בברכת הזימון. מי צודק?

תשובה:

זכותו של בעל - הבית לבחור את המזמן¹, ונראה שמכך נובע המנהג להוסיף בזימון: "ברשות בעל- הבית", יחד עם כהנים, מרגן ורבותי², ולכן מן הנימוס וממילא מן הדין לכבד את בעלת - הבית³, האלמנה, ולומר ברשות בעלת - הבית.

¹ שו"ע או"ח "משנה ברורה" (סי' רא סק"ד בשם "פרי מגדים"), וראיתו מברכות מו ע"ב, דרבי נתן לרב לברך, אף דרבי חייא שהיה גדול מרב, גם הוא יושב באותה הסעודה. עיין עוד ב"משנה ברורה" (שם ס"ק ו-ז).

² המקור לבקשת הרשות מובא: בשבולי הלקט אות קמ (מובא בב"י או"ח סי' קסז): "מצאתי בשם רב האי גאון המברך נוטל רשות מחברו דרך כבוד ואומר ברשות מורי... והם עונים ברשות שמיים. שכן שנינו בברכות נ"ה ע"א ראה קראתי בשם בצלאל - אמר לו הקב"ה למשה, משה הגון עליך בצלאל... וכן בסעודה כל בני הסעודה בוחרים להם הכהן או החשוב לברך, ואומרים לו ברכ. כלומר, אתה נאה והגון לפני הקב"ה לברך וכל שכן לנו. והוא אומר ברשות רבותי: זה אני יודע, אם אתם מסכימים, שהקב"ה מסכים עמכם וכו'..."

כלומר, המברך אומר ברשות רבותי משום כבוד הממנים אותו וכל שכן לבעל הבית שבידו לבחור כנ"ל. וכן כתב "כל בו" (סי' כה) "ומדרך המוסר לכל מי שיברך שיטול רשות מן הגדולים המסובים שם" - ואם כן ודאי שגם מדרך המוסר ליטול רשות ממארחו. עוד הביא בשו"ת "תורה לשמה" (סי' לד) ראה מערכין (יא ע"ב) שחזקיהו נמלך בציבור ונטל רשותם להקרב העולה, אף על פי שהיה מלך, וכן מלאכי השרת נותנים רשות זה לזה להקדיש ליוצרם. ועוד טעם לאמירת "ברשות", בהמשך דברי שבולי הלקט הנ"ל, וכן כתב בשו"ת "ירב פעלים" (ח"ד סי' כב) כדי לעורר את המסובים שיתנו דעתם לברכה, ויכוונו לצאת ידי חובה.

³ זכר לדבר אפשר למצוא בגמרא ברכות (מח ע"א) בעניין ינאי המלך, אשתו וברכת המזון.

New-York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב

מרחשוון תש"ס

י. אמירת "יראו עינינו" ע"י חזן שאינו נוהג לאומרה

שאלה:

לצערי אני בשנת אבל על אבי והנני משתדל לעבור לפני התיבה ככל יכולתי. נזדמן לי להתפלל בבתי כנסת שונים והנני מקפיד תמיד להתפלל בקול רם כנוסח הקהילה וכפי מנהגיה. בדרך כלל אין זה עניין גדול להגיד "הודו" לפני או אחרי "ברוך שאמר", והכל הולך על תלו.

נסתפקתי לגבי אמירת "ברוך ה' לעולם" בתפילת מעריב שנאמרת בהרבה קהילות כאן בחו"ל בין "השכיבנו" לתפילת שמונה עשרה. אני התחנכתי על ברכי מנהגי הגר"א, ליטא ובריסק שהקפידו לא להגיד "ברוך ה' לעולם" וראו בו ממש הפסק בין גאולה לתפילה של תפילת מעריב. ואף שאני יודע שמבחינה הלכתית יש מקום נרחב לתרץ זאת, בכל זאת כאן מדובר לא רק בשינוי זעיר של "שמע קולנו" או "אב הרחמן" אלא בעניין של הפסק. בנוסף לכך, ספיקותי עולים שהרי אני רואה שהרבה מאלה שמקפידים על שיטת הגר"א כשמתפללים לפני התיבה במניין שאומרים "ברוך ה' לעולם" עוצרים אחרי אמירת "השכיבנו" ומחכים עד שהקהל יגמור את הברכה, ואז מיד אומרים את הקדיש לפני שמונה עשרה בלי אמירת אותה הברכה – האם זו הדרך הנכונה לפעול?

תשובה:

א. ברכת "יראו עינינו" איננה נזכרת בש"ס, אלא נתקנה ע"י ראשי ישיבות שבבבל¹. הברכה כוללת י"ח פסוקים (כשבכל פסוק ישנה אזכרת שם ה') עם ברכה בסופם, ומטרתה היתה לפטור אותם המתפללים בבתי-הכנסת שבשדות שפחדו להתאחר שם זמן רב בלילה, מתפילת שמונה-עשרה על-ידי י"ח אזכרות אלה והקדיש שלאחריהן. אמנם כיום שמתפללים בבתי-כנסיות מסודרים, לא שייכת תקנה זו, אך אין אנו מבטלים מנהג ראשון². גם בארץ-ישראל קיבלו וקבעו תקנה זו בראשית תיקונה, אך בדורות האחרונים חדלו לאומרה בארץ-ישראל³. בטור⁴ הביא מחלוקת ראשונים, אם יש לאומרה או לאו, ואף בין הפוסקים האחרונים יש שפסקו, שאין לאומרה אפילו בחו"ל⁵.

ב. לפי זה נפסקה ההלכה שכל אדם ינהג לפי מנהגו שלו, גם כאשר הציבור נוהג באורח שונה. ולכן, בן ארץ-ישראל או הנוהג כגר"א וכגרש"ז הנמצאים בחו"ל במקום הציבור אומרה - אין לו לאומרה⁶, וזאת בתנאי שלא ירגישו אחרים בדבר⁷. ולכן, אם אי-אפשר שלא לאומרה באופן שלא ירגישו, כגון שהוא שליח-ציבור - צריך לאומרה⁸. אין זה מן הראוי לסמוך על הפתרון של שתיקה בעת שהציבור אומרה ואמירת קדיש בלי לאומרה, שכן מעצם השתיקה ניתן להבין, שהוא מתפלל בנוסח אחר⁹.

¹ שו"ת "משנה הלכות" (ח"ה סי' כט') בשם "שבלי הלקט".

² טור (או"ח סי' רלו).

³ "דרכי יוסף" (או"ח סי' רלו אות ג). "בית יוסף" (טור או"ח סי' מו) לא מנה ברכת "יראו עינינו" במאה ברכות שחייב אדם לומר בכל יום.

⁴ שם.

⁵ על-פי האריז"ל אין לומר פסוקים אלה, וכן דעת הגר"א והגרש"ז שלא לאומרם אפילו בחוץ לארץ - מובא בשו"ת "משנה הלכות" שם.

⁶ "אגרות משה" (חאו"ח ח"ב סי' קב, בסופו).

⁷ "אגרות משה" (חיו"ד ח"ג סי' צו אות ח), כדין כל שינוי נוסח שיש בו בעיה של "לא תגודדו" - מדאורייתא, ובעיה של לא ישנה מפני המחלוקת - מדרבנן. ואם הדבר לא מורגש - לא קיימות בעיות אלה.

⁸ "אגרות משה" שם, על-פי פסחים קו ע"א. וכל שכן כאן שרבים סוברים, שצריך לאומרו בחו"ל, וניתן לסמוך עליהם שלא להחשיבו כהפסק בין גאולה לתפילה אלא הוי גאולה אריכתא, כמו "השכיבנו".

⁹ ראה סברה דומה ב"אגרות משה" (חאו"ח ח"ב סי' קד) לגבי שינויי נוסח בדברים שהקהל אומרים בקול רם, שאין לשנות אפילו בלחש - מחמת סברה זו, וקל וחומר לגבי הש"ץ.



יא. ברכות על ראיית גאונים בתורה ובמדע

שאלה:

אני לומד באוניברסיטת פרינסטון בניו ג'רזי, ארה"ב. האוניברסיטה שלנו מפורסמת בזכות חתני פרס נובל מרובים השייכים לסגל המרצים. חלקם יהודים וחלקם אינם יהודים. חלק מ"גאונים" אלה הינם יהודים שומרי מצוות. האם אני צריך לברך ש"חלק מחכמותיו" או "שנתן חכמותיו"? האם יש הבדל בין יהודי שומר מצוות ושאינו שומר מצוות? מה הדין באינו יהודי שנחשב גאון ב"מדעי היהדות"? כשצריך לברך, האם יש לעשות זאת בשם ובמלכות? מה הדין, אם בזמן הראיה לא נאמרה הברכה, האם אפשר לברכה שלא בנוכחות ה"גאון"?

תשובה:

א. הרואה חכמי ישראל, אומר "ברוך שחלק מחכמתו ליראיו"¹ בלא הזכרת שם ומלכות², ורק כאשר הוא רואה חכם מופלג בתורה ובחכמה וביראת ה' ומורה הוראות בישראל³, יברך בשם ומלכות. וגם כאשר הוא רואה הרבה חכמים יחד, אפילו אינם מופלגים, הוא יכול לברך עם אזכרה⁴.

ב. הרואה חכמי אומות העולם, אומר "ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם"⁵, וגם כאן בלא הזכרת שם ומלכות⁶, וגם כאן מדובר דווקא בחכמים גדולים מפורסמים בכל העולם, מופלגים בחכמה ובמחקר, כגון מקבלי פרס נובל⁷.

ג. גם הרואה יהודי חכם ומפורסם במחקריו המדעיים, יאמר "ברוך שנתן מחכמתו לבשר ודם"⁸.

ד. הרואה גוי חכם ומפורסם במחקר מדעי קודש, אינו מברך עליו⁹.

ה. אם לא בירך כשראה, אם משום שלא ידע שלפניו חכם מפורסם ואם משום שלא ידע שיש לברך, יברך כאשר יראנו פעם נוספת¹⁰.

¹ ברייתא במס' ברכות (נח ע"א), וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רכד סעיף ו).

² כן פסק "ציץ אליעזר" (חלק יד סי' לו ס"ק ו) וכן משמע מ"כף החיים" (חלק ג סי' רכד סעיף יט). ישנם ב' טעמים עיקריים למה לא להזכיר שם ומלכות בברכה זו:

מפני שאין היום דין "תלמיד חכם" ראוי לברכה זו, וכמו שכתב "ציץ אליעזר" (שם) והביא בשם ספר "יוסף אומץ" (יוזפא), שמחברו חי לפני כארבע מאות שנה, וז"ל: "בסימן ת"נ כותב שהברכה לראיית חכמי ישראל ואומות העולם לא כתב, כי מעטים מאד בזמנינו מי שראוי לקרותו חכם", ומסיים: "אכן מי שרוצה לאומרה בלא שם ומלכות, לא הפסיד". אמנם הרב עובדיה יוסף חלק על טעם זה ופסק ב"יחוה דעת" (חלק ד סי' טז) לומר את הברכה בשם ומלכות.

טעם נוסף מביא "כף החיים" שלגבי נוסח הברכה ישנה פלוגתא, אם לומר "שחלק" כמו נוסח הגמרא שלנו או לומר "שנתן" כמו שפסק רמב"ם (פ"י מהלי ברכות ה' יא), ולכן פסק ב"בן איש חי" (פי עקב אות יג) לברך על חכמי ישראל בלא שם ומלכות.

³ "יחוה דעת" (חלק ד סי' טז).

⁴ "כף החיים" (חלק ג סי' רכד סעיף יח) וכן ב"ציץ אליעזר" (חלק ד סי' לו).

⁵ ברייתא ברכות נח ע"א, וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' רכד סעיף ז).

⁶ "כף החיים" מביא שגם בברכה זו ישנה פלוגתא בנוסח הברכה, דבגמרא שלנו כתוב "שנתן מחכמתו לבריותיו".

⁷ כן משמע מ"ציץ אליעזר" בשם ספר "יוסף אומץ" שמובא בהערה 2.

⁸ באחרונים הובאו הסברים שונים להבדל בנוסח הברכה בין חכמי ישראל לאומות העולם, מדוע כאן הנוסח "נתן" וכאן "חלק": "ב"בית יוסף" (טור או"ח סי' רכד סעיף ו) מפרש שהשינוי בנוסח הוא בשל הסגולה המיוחדת המיוחדת לנפשות ישראל, שהן כחלק א-לוה ממעל, ועיין שם הסברו בשם "אבודרהם".

ועיין עוד בב"ח (שם) שכתב בעקבות מדרש רבה (שמות פ' מא, ג), שאע"פ שחכמי האומות קיבלו ז' חכמות, רק לישראל חלק בתורה ובסודותיה. ועוד עיין בב"ח (שם ס"ק א) המסביר זאת ע"פ כללים משפטיים הלכותיים משו"ע חושן משפט.

מכל הפירושים משמע שוודאי ישראל לא גרע מגוי לעניין ברכה זו, ולכן פשוט שגם על ראיית החכם היהודי יכול לומר נוסח "שנתן".

⁹ כך מדייק "בית יוסף" (טור או"ח סי' רכד סעי' ו-ז) מסמ"ק שכתב "הרואה חכמי אומות העולם, שחכמים בחכמת העולם, מברך שנתן מחכמתו לבשר ודם", והסביר שכתב כן לאפוקי היכא שאינם חכמים אלא בדת, שאין מברך עליהם. ואף שה"משנה ברורה" (סי' רכד ס"ק י), מדייק דווקא לאפוקי חכמים בדת, נראה שאין לחלק בין דתם לדתנו לעניין זה.

¹⁰ כתב מרן בשו"ע (אורח החיים סי' רכז סעיף ג): "היה יושב בבית הכסא ושמע קול רעם או ראה ברד, אם יכול לצאת ולברך תוך כדי דיבור - יצא, ואם לא - לא יצא", וכתב על זה "משנה ברורה" (שם ס"ק יב) "ואם עבר יותר מכדי דיבור מעת שראה הברק או שמע הרעם, שוב לא יברך על רעם וברק זה". ואף שמשמע מהט"ז (שם), שאם אפשר לו, יכול לברך אפילו אחר כך, מביא ה"משנה ברורה" ב"שער הציון" (ס"ק יז) הרבה אחרונים שחולקים על הט"ז, ולכן פסק שם ספק ברכות להקל. ומסתבר כדעתם, שהרי זו כן ברכת הרואים, ואם כן יש לברכה דווקא בזמן הראיה.



יב. שינוי נוסח-התפילה בעקבות שינוי בהרכב המתפללים

שאלה:

השאלה היא בקשר לשינוי נוסח תפילה בבית הכנסת המרכזי במינכן. קיים בקהילתנו מצב מיוחד, שגורם לשאלה זו.

נוסח התפילה כרגע הוא נוסח ספרד.

רק חלק קטן מחברי הקהילה – רובם זקנים – יודעים בכלל להתפלל. רוב האנשים שבאים בחגים ולשמחות אינם יודעים להתפלל, וצריכים סידור ומחזור עם תרגום גרמני. הסידורים והמחזורים עם תרגום גרמני הם לפי מנהג אשכנז – (רובם לפי נוסח היידענהיים (רעדעלהיים)). חשוב לי גם, שלרוב המתפללים יהיה אותו סידור או מחזור, כדי שאוכל להודיע את מספר העמוד בקול רם.

לאחרונה הוציאו מחדש מחזור עם תרגום רק לערבית ר"ה וי"כ בנוסח אשכנז – בתפילת ערבית השינויים אינם גדולים ולכן השתמשנו בהם בשנה שעברה. במיוחד האנשים שאינם יכולים להתפלל, שמחו שמחה גדולה. רצוני להוסיף עוד מספר נקודות:

1. לפני שלושים שנה כן התפללו נוסח אשכנז בבית הכנסת שלנו וזאת למרות שרוב המתפללים היו מפולין ולא מארץ אשכנז. אינני יודע מדוע שינו את הנוסח.

2. שמעתי – אבל לא ראיתי – ואינני יודע מאיפה שמועה זו נובעת, שיש פסק שבארץ אשכנז צריכים לשמור על מנהג המקום ולהתפלל נוסח אשכנז.

3. הצד החיובי בשינוי הנוסח יהיה כמו שהסברתי – ליזכות את הרבים, לעזור להרבה אנשים להתפלל – ולהם לא אכפת הנוסח. מצד שני בודאי אתקל בהתנגדותם של האנשים שאוהבים להתפלל נוסח ספרד, וביניהם יש אנשים שבאים כל יום להתפלל.

4. ברצוני לציין שיש בעיר מנינים המתפללים נוסח ספרד, אם יש אנשים שלא מוכנים לנוסח אשכנז.

תשובה:

בבית-כנסת חדש יש לקבוע נוסח-תפילה כנוסח-התפילה של רוב המתפללים¹. לאחר שנקבע נוסח מסוים, אין לשנותו (בדרך כלל) כל עוד נשארו ולוא מעטים מן המתפללים שנוהגים בו².

במקרה שלכם יש לנסות לברר למה בית-הכנסת שינה את נוסח-התפילה בעבר מנוסח אשכנז לנוסח ספרד³, ואם אין מצליחים לברר את סיבת השינוי, נראה שיש לקבוע את הנוסח הנהוג עכשיו כמנהג בית-הכנסת⁴, ולנסות למצוא פתרונות אחרים מאשר לשנות לנוסח אשכנז⁵.

ואולם אם לא נמצא פתרון מעשי אחר מאשר להחזיר את נוסח אשכנז, נראה שיש לעשות כך, הואיל ויש כאן צורך גדול של קירוב רחוקים⁶. והגבאים, עמותת בית-הכנסת או הרב⁷ יכולים להחליט על שינוי זה חרף התנגדותו של חלק מציבור המתפללים⁸.

¹ היינו לפי הנוסח שבו נוהג רוב המתפללים, ולא שיחלטי הרוב להנהיג נוסח שאינו לפי מנהגם, שו"ת "מנחת יצחק" (ח"ז סי' ד). לגבי השאלה באילו מתפללים יש להתחשב, נראה שיש להתחשב רק באלה שמתפללים בבית-הכנסת באופן קבוע, וגם משלמים דמי-חברות, אם נוהג שם תשלום כזה [ואולי זוהי כוונת ה"מנחת יצחק" שם בכותבו שהקובע הוא "המציאות של נוסחאות המתפללים של חברי הקהילה"].

² שו"ת "אגרות משה" (או"ח ח"ב סי' כא), "דהדין של מנהג חל על המקום כל זמן שיש שם קהל", אף כי בסוף תשובה אחרת (או"ח ח"ד סי' סה) מודה המחבר שיש להסתפק קצת בנקודה זו, כאשר "ידעו ובנו בית הכנסת גם אדעתא דאלו שיבואו אח"כ שאפשר שיהיו מרובין".

³ שהרי אם שינו מסיבות לא נכונות, נראה פשוט שיכולים לחזור לנוסח אשכנז. ועיין מעין זה בשו"ת "ציץ אליעזר" (חי"ד סי' יג אות א ד"ה וכך) בשם בעל "מלאכת שמיים" לגבי מקום שבו נהגו, שרק אבל אחד אומר קדיש, וכנראה שינו לנהוג שכולם יאמרו קדיש ביחד, שכותב "וע"כ יצוה מר על השואלים בזה שיחזרו להמנהג". [ואמנם יש לדחות ולומר ששם התנגד מפני שחשב את המנהג הקודם ליותר נכון, אבל מ"מ יותר נראה שם שהתנגד מצד עצם שינוי המנהג מקדמותו].

⁴ שהרי כרגע נוסח זה הוא המוחזק, ויש להניח שנהגו כהלכה כאשר שינו לנוסח ספרד. באשר לשמועה שבגרמניה יש להתפלל דוקא לפי נוסח אשכנז, לא ידוע לנו דבר לגבי פסק זה, ונראה לצערנו ששייכים בנדון דידן דברי ה"חך יעקב" (על שו"ע או"ח סי' תסח סק"ט) שפסק לעיר ווינה, בירת אוסטריה, שלאחר שנתבטלה הקהילה, נתבטל מנהגם (מובא שם ב"אגרות משה" או"ח ח"ב סי' כא).

⁵ כגון לחפש סידורים בנוסח ספרד עם תרגום לגרמנית. ואולי ניתן להחזיק בבית-הכנסת גם סידורים בנוסח ספרד וגם סידורים בנוסח אשכנז (עם תרגום), כאשר שליח הציבור יתפלל לפי נוסח ספרד, אבל הרב יכריז מספרי העמודים לפי שני הסידורים, ואולי ניתן לצלם קטעים מן התרגום לגרמנית ולחלקם לקהל.

⁶ בשו"ת "חלקת יעקב" (סי' לו במהד' תל אביב תשנ"ב, במהדורות קודמות ח"א סי' עט אות ב) התיר לשנות נוסח-התפילה כדי שיתפללו "ברוב עם הדרת מלך ו... ירבה בשם תורה ותפילה". וכל שכן בנדון דידן של קירוב רחוקים שגובל בפיקוח-נפש רוחני. בשו"ת מהרש"ם (או"ח סי' לה) התיר לשנות נוסח תפילת אבות בגלל צחות הלשון והבנת התפילה. אמנם, יש להעיר שלדעתו אין בשינוי נוסח משום אל תטוש תורת אמן, נקודה שאינה מוסכמת בין הפוסקים, עיין בשו"ת "ביע אומר" (ח"ו סי' י אות ב והלאה). בנדון דידן יש עוד סניפים להתיר, שהרי כתבת, שמלכתחילה התפללו בנוסח אשכנז, ולא ברור, למה שינו לנוסח ספרד, ואולי השינוי היה שלא כדין. ויש להוסיף

עם זאת יש להקפיד שלא לגרום מריבות בציבור, ולדבר ב"דרכי נועם" עם אלה שמתנגדים לשינוי, ולהסביר להם את חשיבות העניין.⁹

⁷ של"אגרות משה" (או"ח ח"ב סי' כד) תמיד מותר לאשכנזי לשנות מנוסח ספרד לנוסח אשכנז, גם בלי סיבה מיוחדת. אולם לשו"ת "דברי חיים" (ח"ב סי' ח) ראוי לשנות מנוסח אשכנז לנוסח ספרד (ע"פ האר"י ז"ל), אבל לא להיפך.

⁸ היינו כל מי שמוסמך מטעם בית-הכנסת להחליט בעניין נוהלי המניין.

⁹ כמופיע שם בשו"ת "חלקת יעקב" דלגבאי בית-הכנסת יש מעמד של ז' טובי העיר (שם אות ז) והם יכולים להחליט גם בניגוד לרצונם של אלה שתורמו לבניין בית-הכנסת (שם אות ב). דיון יותר מפורט בעניין זה מופיע במאמרו של הרב שילה רפאל ב"תחומין" (כרך יא עמ' 87 - 91), ומשם ב"משכן שילה" (עמ' שסב - שסח). ועיין ב"אגרות משה" (או"ח ח"ב סי' כא) שדורש הסכמת רב הקהילה ("אדם חשוב") וגם הסכמת רוב הקהל, "דהמיעוט אף בציורף הרב אין מועיל תקנתם כלום". למעשה נראה שהקובע בשאלת שינוי מנהגי בית-הכנסת הוא הנוהג הקיים, או תקנון בית-הכנסת, אם קיים בזה.

⁹ ובוודאי שיש להשאיר בבית-הכנסת גם סידורים בנוסח ספרד לכל מי שירצה להמשיך להתפלל בנוסח זה. אבל על שליח-הציבור מוטל להתפלל בנוסח הציבור גם אם כשלעצמו הוא מתפלל בנוסח אחר, כמבואר בשו"ת "אגרות משה" (או"ח ח"ד סי' לג סוד"ה הנה).

Paris, France

פריז, צרפת

סיון תש"ס

יג. שינוי מנהג ממנהגי אשכנז לספרד בעקבות חתונה

שאלה:

בחורה מקהילתי הנוהגת בעקבות הוריה כמנהגי אשכנז עומדת להינשא לבחור הנוהג כמנהגי הוריו הספרדים. מה דינה לאחר החתונה בקשר להלכות שבהם יש מחלוקת בין הפוסקים כמחבר הפוסקים כרמ"א, כגון ברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, קטניות בפסח וכדו'?

תשובה:

א. על אשה לנהוג כמנהג בעלה¹.

ב. לעניין השאלה הנדונה:

(1) האשה רשאית לעשות מצוות עשה שהזמן גרמא והדבר אף רצוי².

(2) לעניין הברכה על מצוות עשה שהזמן גרמא, נשים אשכנזיות נהגו לברך³. בקרב קהילות הספרדים מנהגים שונים בדבר⁴, ודעת מרן הגר"ש ישראלי שנשים ספרדיות שרצונו לברך, אין ממחין בידן⁵. ומכל הנ"ל נראה שאינה צריכה לשנות מנהגה, ויכולה לברך.

(3) לעניין קטניות בפסח, מדינא דינה כדין בית בעלה ואינה צריכה התרה⁶, אך אשה רשאה להחמיר על עצמה חומרות שבעלה אינו מחמיר בהן⁷ (גם אם החומרות הללו אינן מנהג הוריה).

אם ברצונה להחמיר, חשוב מאוד שתתנה מראש ותאמר, שעושה כן בלא נדר. בעניינים אלה יש להביא בחשבון את השיקול של "שלום בית"⁸.

ג. אשה מתחילה לנהוג כמנהג בית בעלה רק לאחר הנישואין⁹, ולכן כלה אשכנזית תתענה ביום החופה.

¹ שלשה טעמים נאמרו לכך בפוסקים:

א. אשתו כגופו, ובבית אחד צריך להיות מנהג אחד (תשב"ץ ח"ג סי' קעט).

ב. דינה כדין מי שעוזב את מקומו וקהילתו ועובר לקהילה אחרת שלא על מנת לחזור ("אגרות משה" או"ח ח"א סי' קנח ו"יביע אומר" ח"ה או"ח סי' לו).

ג. משום שלום-בית (הרב חיים דוד הלוי בתוך "תחומין" ו עמ' 79). ולטעם זה הדבר תלוי רק ברצון הבעל, ובמידה שיש בכך בעיית שלום-בית אמיתית (ולא רק רצון שרירותי של הבעל), וראה ב"תחומין" (כרך טו) במאמר של הרב וסרמן שדוחה את רוב הדברים.

² שו"ע אורח חיים (סי' תקפט סעיף ו) ועיין ב"י שם.

³ רמ"א שם (ולשון הב"י: "ומיהו טוב שלא לברך כיוון בפלוגתא הוא ספק ברכות להקל", ומכאן שלא פסיקא ליה שלא תברך, אע"פ שהכריע שלא תברך).

⁴ המנהג בא"י היה לברך וכן היה בבגדאד ויש שנהגו כן במרוקו (עיין בשו"ת "ציץ אליעזר" ח"ט סי' ב), ויש שכתבו שבא"י ובמרוקו נהגו שלא לברך ("יביע אומר" ח"ה סי' מג).

⁵ "חוות בנימין" ח"ב סי' עט.

⁶ "אגרות משה" (או"ח סי' קנח) ו"יביע אומר" (ח"ה או"ח סי' לו). וראה במאמרו של הרב וסרמן הנ"ל שמביא מחלוקת בענין קטניות.

⁷ הראשון לציון, הרב הראשי לשעבר הרב מרדכי אליהו, בתוך: "קול צופיד" גליון 3, ע"ש.

⁸ דעת "ירב פעלים" (ח"ג סי' ל) שאדם המחמיר שלא לאכול אורז, אינו רשאי לבשל ביו"ט למי שנוהג לאכול (אך בחוה"מ רשאי), ודעת "משנה ברורה" (סי' תקכז ס"ק סה) שאשה רשאה לבשל גם ביו"ט.

⁹ כך יוצא מכל הטעמים שהובאו בהערה 1. ואם יש צורך להקל מסיבות אחרות, יש לכך מקום.



יד. קיום קונצרט בבית-הכנסת כדי לקרב רחוקים

שאלה:

בקהילתי רוצים לערוך קונצרט מוסיקלי – "כליזמר" – בבית הכנסת. הדבר נעשה כבר בעבר, והכניס לא מעט כסף לבית הכנסת, וכן נכחו במקום אנשים רבים שאינם מגיעים בדרך כלל לבית הכנסת. השאלה היא, האם מותר לאפשר זאת? מצאתי תשובה של ה"שרידי אש", הנראית קרובה ביותר לנתונים כאן (חלק ב סימן יב) שם הוא פסק כי במקרה של קונצרט שאיננו חילוני, "אפשר שאין הרבנים מחויבים לריב ולהתקוטטות עם ראשי העדה בשביל זה מאחר שיש מקום להקל בזה מצד הדין יש מקום להתיר, ובלבד שיהיו ניגונים יהודיים". אולם הוא מסייג את תשובתו לזמן השואה בלבד, ומדגיש זאת בסוף התשובה.

השאלה היא האם יש מקום להוסיף – על סמך העניין העקרוני של תשובתו ושיקוליו להתיר, את הנושא הכספי, קרי הכנסה נוספת לבית הכנסת שאינו עשיר, וכן את השיקול של אנשים שאינם באים אף פעם לבית הכנסת, ויכול להיות שדרך דבר כזה ניתן לחזק את הקשר שלהם למקום. או שמא אין לקיים אירוע מעין זה מכל וכל, גם כאשר מדובר על ניגונים יהודיים, וכו'.

תשובה:

בנסיבות שתוארו בשאלה, כאשר מדובר על עידוד אנשים שכרגיל אינם מגיעים לבית-הכנסת¹ ובמקום מחלוקת, הרי אע"פ שבאופן רגיל אין לערוך² קונצרטים - גם של מוזיקה יהודית - בבית-הכנסת, יש מקום להתיר³ במקרה הנדון. יש לנצל את המעמד גם⁴ לאמירת דברי תורה⁵, כך שיביא את המשתתפים להיות קשורים יותר ללימוד תורה וקיום מצוות, ובפרט לקשר עם בית-הכנסת וחיים יהודיים בכלל. קונצרטים שאינם עונים להגדרות דלעיל אסור לערוך בבית-הכנסת⁶.

¹ בענין קדושת בית-כנסת כתב רמב"ם (הל' בית הבחירה פרק ז הלכה א): "מצווה לירא מן המקדש שנאמר 'ומקדשי תראו, ולא מן המקדש אתה ירא אלא ממי שציוה על יראתו'". מדרבנן יש מצוה לירוא מבית-הכנסת ומבית-מדרש, שנאמר 'ואהי להם למקדש מעט' (יחזקאל יא), כמבואר בגמרא (מגילה כט ע"א) ונפסק בשולחן ערוך (אורח חיים סי' קנא סעיף א). ועיין בדברי ה"פרי מגדים" ב"משבצות זהב" (שם ס"ק א ובסי' קנא בתחילת דבריו), וכן העלה להלכה בשו"ת "ציץ אליעזר" (חלק ט סי' טז) שרוב הפוסקים כתבו, שקדושתו מדרבנן. דיני מורא בית-הכנסת נחלקו לשלושה חלקים, והם: א. קלות ראש קצת, כמו שיחה בטלה (לא בזמן התפילה); אכילה ושתייה שנאסרו, אלא אם כן התנו מתחילה שיתורו; ב. קלות ראש כמו שחוק והיתול שלעולם אסור; ג. תשמישי-חול שאין ראוי לעשות בו, עיין בשו"ת "שרידי אש" (ח"ב סי' יב) אין נכנסים לבית-הכנסת לצורך פרטי, כגון מפני הגשמים, ואם צריך להכנס לצורכו, כגון לקרוא לאדם, יכנס וילמד מעט או יאמר כמה פסוקים ואח"כ יקרא לו (שו"ע או"ח סי' קנא סי' א). ואין מחשבין בו חשבונות, ואח"כ הם חשבוניות מצוה כמו צדקה, עיין שו"ע (שם). יש להמנע מלעשות בבית-הכנסת דברי רשות אלא אם כן הותנה מתחילת בנייתו לעשותם, עיין "מגן אברהם" (סי' קנא ס"ק יד) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק לח). אומנם ב"פרי מגדים" ו"אשל אברהם" (שם ס"ק ד) פסקו שתנאי כזה היה מועיל רק בבבל, אבל ב"ברכי יוסף" וכן "מגן גיבורים" התירו בשעת הדחק.

שו"ת "שרידי אש" (ח"ב סי' יב) הסכים שבית-הכנסת שבארצות המזרח שנהגו להאכיל שם עניים, נחשבו למקום שהתנו עליו מתחילה שיהא מותר להשתמש בו לצרכי רשות, אבל בתי-הכנסת שבאשכנז, שלא הורגלו להשתמש בהם לצורך כזה, לא נאמר שמסתמא הוי כמו שהתנו מתחילה.

אומנם עניינו הרואות שבדורות האחרונים גם בקהילות אשכנז באירופה משתמשים בבית-הכנסת לצורך רשות, ואם כן נאמר שמסתמא זה כאילו היתנו מתחילה.

² צורכי רבים מותר לעשות בבית-הכנסת, וכן מצינו בגמרא שבת (קנ ע"א) "הולכים לבית-הכנסת לפקח על עסקי רבים בשבת", ועיין בנצי"ב ב"העמק שאלה" שהוכיח משם, שמותר לעשות צורכי רבים בבית-הכנסת, ואפילו בשבת, וכן פסק בשו"ת "שרידי אש" (שם עמ' כד), לערוך קונצרטים של מוזיקה יהודית דהוי צורכי רבים והותר, אך מכיון שאסור נגינה בכלי השיר לאחר חורבן המקדש, יש לדון בנושא בכובד ראש. מובא בשו"ע או"ח (סי' תקס סעי' ג) "גזרו שלא לנגן בכלי שיר ובכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמח בהם", וברמ"א (שם) העיר "לצורך מצוה הכל מותר". ועיין עוד בשו"ת "חתם סופר" (חלק ה סי' קצב בד"ה לנגן). וכן כתב (ח"ו סי' פד ד"ה ואם יאמרו): "אם הותר קצת לשמח חתן וכלה, כי המה עגומי הגלות והותר לשמחם, אבל בבית ד' אין שמחה לפניו".

ועיין ב"מלמד להועיל" (או"ח סי' טז) שכתב, שידוע שבעיר פראג נהגו לקבל שבת בכלי זמר מפני המצוה של קבלת שבת. ³ שו"ת "שרידי אש" הנ"ל כתב שיש להקל במקום מחלוקת מפני שמצד הדין אינו אסור, אך מכיון שמרן ה"חתם סופר" אסר, אינו רוצה להתיר. אלא שנראה, שהיום יש מקום להתיר כליזמרים יהודים כצורך מצוה, שבכך מקרבים את היהודים לערכים רוחניים, ובמיוחד יהודים כאלה שבלא זה אינם מגיעים לבית-הכנסת.

⁴ צורכי מצוה מותר לעשות בבית-הכנסת, ירושלמי (פרק קמא פסחים) וכן תוספות בגמרא פסחים (קא ע"א ד"ה דאכלוה) ממעשה שנהגו לעשות קידוש החדש בבית-הכנסת ועשו סעודה. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' קנא סעי' ד).

שו"ת "שרידי אש" (שם) התיר להעביר הרצאות בבית-הכנסת למרות שהן תשמישי חול, במקרה שעשו תנאי על כך מתחילת בנייתו, ולרוב האחרונים מותר אפילו בסתמא. והוסיף כ"סניף" דהוי צורך מצוה, שעל-די הרצאות תתעודד רוחם של היהודים אחרי הסבל הנורא שעברו בתקופת השואה, וכמו כן נאמר שקיבוץ יהודי הקהילה בבית-הכנסת ימנע מהם ללכת לרעות בשדות זרים. עוד הוסיף בשו"ת "שרידי אש" הנ"ל שיש כאן צורכי רבים משום שאין לקהילה מקום אחר לשמוע את ההרצאות.

⁵ שו"ת "שרידי אש" הנ"ל. על פי גמרא מגילה (שם) וכן נפסק בשו"ע - כשרוצה להיכנס לצורכו הפרטי, יכנס וילמד תורה ואח"כ יעשה צורכו. והוכיח מהרמב"ם (סי' תקצא מגילה) שתשמיש חול מותר אגב גררא של לימוד.

⁶ שו"ת "שרידי אש" הנ"ל - מפני שאסור לנגן ולשמוע כלי שיר וכל מיני זמר וכל משמיעי קול של שיר לשמוח בהם. ובגמרא סוטה (מח ע"א) מצינו "אודנא = אוזן, ששמעה זמרה, תעקרי". ובאמת מסקנת הפוסקים לאסור אע"פ שבארץ אשכנז יש שהולכים לקונצרטים, על כל פנים אין לנו להתיר לערוך אותם בבית-הכנסת.



New York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב

מרחשוון תשס"ב

טו. מכירת בית שמרתפו שימש באופן זמני כבית-כנסת**שאלה:**

בקהילתנו השתמש אחד מבעלי הבתים במרתף ביתו (הבייסמנט) כבית כנסת זמני. מצב זה נמשך שנים מרובות (כמו הרבה דברים זמניים). בימים אלו הוא מעוניין למכור את הבית. האם חלות עליו מגבלות הלכתיות בנוגע למכירה ולשימוש שיעשה במקום לאחר מכן?

תשובה:

1. מותר למכור בית שאחד מחדריו שימש לתפילה באופן זמני. ההיתר מבוסס על שני עקרונות:
 - א. בית-כנסת פרטי דומה לבית-הכנסת של כפרים, שאם מכרוהו שבעת טובי העיר, במעמד אנשי העיר, יכול לעשות בו הלוקח כל שימוש, וגם יכולים לעשות כל שימוש בכסף המכירה.¹
 - ב. כיון שמתחילה היה השימוש בבית-הכנסת זמני, פקעה קדושתו כשהופסק השימוש בו.² עם זאת יש לכתחילה למכור את הבית ליהודי³, ואין למכרו לנכרי אא"כ אין שום אפשרות למכרו ליהודי.
2. אמנם לפי פסק אחרונים⁴ גם בית-הכנסת של כרכים שנמכר על-פי טובי העיר במעמד אנשי העיר, אסור לשימוש של בזיון, ולפי זה כך הדין גם בבית-כנסת שבבעלות פרטית. עם זאת, מחמת הטעם השני (שנועד מלכתחילה לשמש לזמן מסוים בלבד) יתכן שיש מקום להקל בנסיבות מיוחדות.

¹ שו"ע אורח חיים (סי' קנג סעי' ז, ט).

² ע"פ "שערי תשובה" (שם ס"ק יז).

³ עיין שו"ת "מנחת יצחק" (סי' קכ).

⁴ שו"ע אורח חיים (סי' קנג "באור הלכה"), ועיין עוד "במראה הבזק" (ח"ב עמ' 24-30, תשובות יח - כ).



טז. הנצחת שם מחלל שבת בבית-כנסת

שאלה:

מחלל שבת רוצה לתת סכום גדול מאוד לבית כנסת מסוים בעירנו. הוא רוצה ששמו יחקק על הבנין. אשמח לקבל את חוות דעתכם בנדון.

תשובה:

אפשר¹ לקבל תרומה לצורך בניית בית-כנסת מיהודי מחלל שבת, וגם ניתן² לחקוק את שמו לזכרון טוב על הבנין.

¹ במומר פסק רמ"א (שו"ע אורח חיים סי' קנד סעי' יא), "מומר שנתן שעווה או נר לבית הכנסת, אסור להדליקו". בשו"ע יורה דעה (סי' רנד סעי' ב) כתב רמ"א שהוא הדין, אם מנדבין כל דבר לבית-הכנסת. אמנם בש"ך (שם) כתב בשם מהרי"ט (ח"א סי' ריד) ו"ספר חסידים" (סי' תרפז) שניתן לקבל.

יש שהבינו שהם חולקים על פסק רמ"א הנ"ל, כגון "פרי מגדים", ויש שחילקו בין תרומת חפץ שאותו אסר רמ"א לקבל, לבין תרומת כסף שישמש לצורך קניית חפץ או לצורך בנין בית-הכנסת, אותו אפשר לקבל, כגון "חיי אדם".

ב"ילקוט יוסף" (או"ח סי' קנד עמ' שו) הביא שהרבה אחרונים סמכו להקל בדברי מהרי"ט (מהרש"ם סי' תרו), "עולת שמואל" סי' טז, מהרי"ץ סי' יח). ובודאי בנדון דא, שמדובר בתרומת כסף בלבד.

אמנם כל הדיון הזה הוא במי שגדרו "מומר", וכבר כתבו אחרונים שכיום אין למי שאינו שומר תורה ומצוות דין "מומר", אבל דינו כתינוק שנשבה או כחלק מציבור ששגג. לכן ודאי שניתן לקבל מהם תרומה לצורך בנין בית-הכנסת.

² "באר משה" ו"ילקוט יוסף" התירו לקבל תרומה, אך אסרו לחקוק שמו של הנדבן לזכרון, ואף הם לא אסרו אלא ב"מומר" ("באר משה" ח"ג סי' לא) או בקהילה רפורמית שתורמת סכום כסף ("ילקוט יוסף" או"ח סי' קנד עמ' שז). אך מי שלצערנו אינו שומר תורה ומצוות כיום, ניתן לחקוק שמו.

סמך לכך שאף באדם שאינו נוהג כשורה, ניתן לחקוק שמו לזכרון טוב, מן הגמ' (בבא בתרא קלג ע"ב): "יוסף בן יועזר היה לו בן שלא היה נוהג כשורה". לאחר שהקדיש אביו את כל נכסיו, הקדיש גם בנו נכסיו, ואומרת הגמ' (שם) "עמדו וכתבו: יוסף בן יועזר הכניס אחת, ובנו הכניס שש", ומובא בחידושי ריטב"א (שם) שהעיר: "יש אומרים שהיו כותבים ספר מן ההקדשות כדי שיהא זכר למקדישים, כי ראוי להזכיר לדורות מעשים טובים שעושים בני אדם". הרי אנו רואים שאף שהגמ' מעידה, שלא נהג כשורה, כאשר הקדיש נכסיו לשמים, לא נמנעו מלכתוב שמו לזכרון טוב (אמנם יש לדחות, שמא חזר בתשובה קודם שהקדיש).

ויעוין עוד בשו"ת הרשב"א (סי' תקפא) הדין בחשיבות ושבח פרסום עושה מצוה ע"י חקיקת שמם בכותל ההיכל, ומסיים שם: "מכאן אתה למד שהיו נוהגין לכתוב כן שמות המקדישין לשמים, להיות להם לזכרון טוב על המצוות ולפתוח דלת לעושה מצוות".

Tennessee, U.S.A

טנסי, ארה"ב

אלול תשנ"ט

יז. העלאתו לתורה של בן לוי מנוכריה, שנתגיירה לפני הלידה, תחת השם "לוי"

שאלה:

בקהילתנו חוזר בתשובה בכל רמ"ח איבריו ושס"ה גידיו והוא מן החשובים והמובילים בקהילה גם ברוחניות וגם כאיש מדע דגול.

האיש לוי ע"פ יחוסו, חי עם נכריה קודם חזרתו בתשובה. לפני הלידה התגיירה האם בגיור אורתודוקסי וכנאמר לעיל הם שומרי מצוות במלוא מובן המילה. האב פגוע מאד אחרי שסירבו להעלות לתורה את בנו תחת השם הלוי.

האם יש מניע הלכתי לכך שהבן ישא את שם המשפחה של האב הלוי ויקרא לתורה כאחרון או מפטיר תחת הכינוי לוי כדי לא לבייש את הבן ובעיקר את האב?

האם יש מקום להעלותו לתורה כלוי אפילו פעם בשנה משום דרכי שלום, כגון ביום זכרון?

תשובה:

מותר לקרוא לילד בן לוי שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, בשם אביו¹, ולהוסיף לו את התואר לוי² - פלוני בן פלוני הלוי - ואף מותר לקרוא לו לעלות לתורה בשם זה כאחרון³, אבל אסור להעלותו לתורה בתור לוי (כשני, אחרי הכהן), וזה מכמה סיבות:

1. שלא יטמע בין הלויים, ואנחנו בידיים נוסף מכאוב למכאובינו⁴.
2. שיוודע שלפי ההלכה הוא איננו בנו של אביו, כדי למנוע מכשולים בעתיד, כגון שיחייבו אשתו חליצה או שהוא יחלוץ לאשתו של אחד מבני אביו⁵.
3. שלא ימנעו מלעשות פדיון הבן לצאצאיו⁶.

במקרה שאין כהנים בבית-הכנסת, כי אז, ורק אז, יוכל לקבל עליה כשני⁷.

¹ שו"ע חושן משפט (סי' מב) מובא שמותר לקרוא לאדם בשם מי שגידלו, וה"ה כאן. ועיין "חתם סופר" (אבן העזר סי' עו) ו"מנחת יצחק" (חלק א סי' קלו).

² שהרי לא ברור, אם השם "לוי" שייך לאביו או לו עצמו, וניתן להסביר על אביו. וכן מוכח מדעת רבי אלעזר ור' חנינא (זבחים קא ע"ב), מובא ברש"י (במדבר כה, יג), "שלא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי", ואע"פ כן הכתוב מכנהו פנחס בן אלעזר הכהן. ושמענו שהדיין הרב שמואל ורנר, אב"ד בתל-אביב, הכשיר גט שהשם נרשם בו כך, על סמך ראייה זו.

³ שבמקרה זה אין בעלייתו לתורה עדות על היותו לוי. ולדעת הרב נחום אליעזר רבינוביץ, גם בזה יש חשש שיקבע עליו שם לוי, ולכן לדעתו יש להימנע אף מכך.

⁴ לא מבעיא לדעת "חזון איש" (אבן העזר סי' ג) שנוקט, שהכהנים והלויים בזמן הזה מוחזקים הם, ולכן אל לנו לייחס חזקת לוי למי שאינו לוי, שבוה מקלקלים את החזקה, אלא אפילו לדעת הש"ך (שו"ע חושן משפט סי' שכב ס"ק ט) ועיין שם "פתחי תשובה" (ס"ק ג), שאין לכהנים וללויים בזמן הזה חזקת כשרות, ולכן אין נותנים להם חלה וכו', מסתבר שאל לנו להעניק לאנשים שאינם לויים חזקת לויים. הרי "מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום כדי שיהיה ריחו נודף"?! ובפרט בזמן הזה שבקרוב בעזה"י נגיע למצב שרוב יושביה עליה, ונתחייב בתרומות ומעשרות מן התורה ונצטרך למצוא כהנים ולויים מיוחסים. ולכן אל לנו לקלקל החזקה, ומה גם שלעניין פדיון הבן אנו נוהגים כ"חזון איש" ופודים את הבכורות ואין חוששין שמא אינו כהן.

⁵ עיין "חתם סופר" (אבן העזר חלק ב סי' קכה) ו"מנחת יצחק" הנ"ל.

⁶ ועוד יש להוסיף שהאב חייב לדעת, שהמעשה שעשה לא ייעשה, ומן הדין היה לקנוס אותו עצמו, כפי שהיה נהוג בזמנים עברו, ואם כן אל יבקש לו גדולות (עיין ירמיהו מה).

⁷ כמובן שלראשון יעלה ישראל. עיין בדעת הרב נ"א רבינוביץ בהערה 3.



Montevideo, Uruguay

מונטוידאו, אורוגואי

אדר תשס"א

יח. כהן חוזר בתשובה החי עם גויה, היחס אליה ומעמדו לענין עליה לתורה

שאלה:

בקהילתנו כהן, והוא נשוי עם אשה שהתגיירה בגיור קונסרוטיווי או רפורמי. לזוג ישנם כמה ילדים, כולם מתחנכים בחינוך יהודי אורתודוקסי.

בשנה האחרונה, האיש מתקרב מאוד לשמירת תורה ומצוות. הוא נמצא באופן כמעט קבוע בתפילות, רכש לעצמו תפילין, לומד הלכות כשרות על מנת לקיים ושואף להתקדם יותר ויותר.

דא עקא שאינני יודע כיצד לנהוג בו בקשר לאשתו. אני מאמין כי בשלב מסוים ואולי לא רחוק, הוא יבין כי ילדיו צריכים לעבור גיור, אך במקרה של אשתו לא יעזור גיור מכיוון שהוא כהן. הנושא הזה מעכב אצלי את כל התהליך של הקירוב שלו מכיוון שאין אני יודע מה לענות אם וכאשר תשאל השאלה הזו. כמו כן כיצד לנהוג בו כרגע (למשל לגבי העליות לתורה)?

תשובה:

יהודי הנשוי לגויה, אף שעובר עבירה חמורה ביותר¹, אינו מומר² וקל וחומר שאינו כזה, כאשר התחיל לחיות עמה כשהיה בגדר "תינוק שנשבה". על כן מצוה גדולה לקרב את האיש לדת ישראל, ללא קשר לשאלה, אם ימשיך לחיות עם אשתו הגויה או לא, ודאי עדיף שישמור כמה שיותר מצוות, ו"המאור שבה מחזירו למוטב"³. עם זאת צריך לדאוג שהדבר לא ייתפס בציבור כמתן הכשר לחייו עם הגויה.

כאשר תישאל השאלה, ביחס לאשתו, יש לענות עליה בעדינות, אך בצורה ברורה, שהדבר אסור ע"פ התורה, תוך תקווה שהדברים לא יביאו לאמירת "אי הכי לא בעינא".

לגבי עליה לתורה - כל עוד הוא חי עם הגויה אין להעלותו לתורה ככהן⁴.

העיקרון הוא שלא, להעלות לתורה אדם הנשוי לגויה, פן יראו בכך משום מתן לגיטימציה ציבורית למעשה חמור זה⁵. אך במקרה דנן, כשהאדם בתהליך התקרבות, יש לשקול, אם להעלותו לכיבודים אחרים, שלא ככהן, ובלבד שהדבר לא יתפרש כמתן לגיטימציה למעשהו (כגון, אם הציבור אינו יודע על היות אשתו גויה, או שיודעים שעושים כן כדי לקרבו) שלא יגרום לפרצה באיסור הנ"ל.

יש מקום⁶ לנסות להטיל ספק בכשרות כהונתו⁷ או ביחוסו, כך שאם, יתברר לאחר בירור יסודי, שיש רגליים לספקות אלה, יוכל האיש לחיות עם אשתו לאחר שתתגייר כדין. אך על כבודו לשקול צעד כזה בזהירות רבה, כדי שלא תיהפך קדושת הכהונה לחוכא ואיטלולא ח"ו.

¹ עיין רמב"ם הל' איסורי ביאה (פ"ב הל' ו-ח ושו"ע אבן העזר סי' טז סי' א-ב).

² עיין רמב"ם הל' תשובה (פ"ג הל' ט) "והוא שיעשה להכעיס".

³ ירושלמי חגיגה (פ"א הל' ז).

⁴ "הנושא נשים בעבירה פסול..." משנה בכורות (מה ע"ב).

⁵ עיין שו"ת "במראה הבזק" ח"א תשו' ז, ח; ח"ג תשו' ט; ח"ד תשו' יט, כה.

⁶ הוראת הגרנ"א רבינובץ.

⁷ כגון לבדוק, שמא הייתה אמו חללה (נבעלה לגוי וכדומה).



יט. אי שמירת כבודו של מי שנשא לא יהודיה וכח "תקנת הקהל" בנושא

שאלה:

בקהילתנו תקנת הקהל האוסרת להעלות לתורה או להתפלל כשליח ציבור מי שנשא אשה לא יהודייה. אחד מן המתפללים הקבועים שנשא אשה לא יהודייה בא לפני שבוע וביקש לעלות לתורה ולעבור לפני התיבה בגלל יום הזיכרון לאביו, האם חיוב ה"יור צייט" דוחה את תקנת הקהל? מה הדין אם כבר קראו לו, האם מותר לביישו ולהורידו? מה קורה כאשר איסור הלבנת פנים מתנגש עם תקנת הקהל?

תשובה:

נישואי תערובת הן עבירה חמורה ביותר, גם במימד הפרטי וגם במימד הציבורי¹, ועל כן יש להשתדל ביותר למנוע מתן לגיטימציה מכל סוג של "נישואים" כאלה. במסגרת השתדלות זו, נכון וראוי למנוע מתן כיבודים שונים לאדם כזה, כגון עלייה לתורה². במקרה דנן הדבר מקבל משמעות הלכית חזקה יותר, מכיוון שזו תקנת הקהל, ובוודאי שמותר וראוי לקהל לתקן תקנות לגדור פרצות הדת³. מעיקר הדין אין איסור, ולעתים - אם הדבר יגרום לתועלת - אף מצוה הוא לבייש ברבים אדם הנשוי לגויה, מאחר שזו עבירה שנחשבת בציבור כחמורה⁴ וכן הוא עובר אותה בפרהסיא. אך על הרב לשקול בזהירות רבה - על סמך היכרותו את הנוגע בדבר ואת הקהילה - אם צעד כזה יגרום לקירוב או לריחוק, ושלא יצא שכרו בהפסדו⁵. על כן יש לשקול היטב אם לתת לאדם זה לעבור לפני העמוד ביארציט, אף להורידו משם כשכבר עבר. ועדיף מזה להשתדל למנוע גישתו לעמוד, אם על ידי שיכנוע להסתפק באמירת קדיש בלבד ואם על-ידי הפניית אדם אחר לעמוד קודם שיגש זה.

¹ רמב"ם הל' איסורי ביאה (פ"ב הל' ח), שו"ע אבן העזר (סי' טז סעיפים א-ב).

² עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשו' ז, ח; ח"ב תשו' ט; ח"ד תשו' יט, כה), ובמאמרו של הרב יוסף כרמל בענין, בתוך "שרידים", בטאון רבני אירופה, גליון יח, אדר תשנ"ט.

³ תקנה דומה למקרה שלנו, אנו מוצאים בתקנת חז"ל שכהן הנושא נשים בעבירה פסול לעבודה עד שיגרש או שיידור הנאה מהן ברבים (משנה בכורות מה ע"ב), ועיין גם ברמב"ן (קונטרס משפט החרם) ועוד מקורות רבים בעניין סמכות הציבור לתקן תקנות.

⁴ נקרא רשע ואינו בכלל עמיתך, ולכן מותר לביישו. עיין בשו"ע חושן משפט (סי' לד סעי' כד), וכן ב"חפץ חיים" (הל' לשון הרע כלל ח סעי' ז' והערות יד וטו), עיין היטב.

⁵ עיין בתשובה בעניין יהודיה הנשואה לגוי, שם אסרנו לאפשר לה לטבול לנידתה, כדי שלא תיווצר בציבור תחושה שדבר זה לגיטימי, שו"ת "במראה הבזק" (ח"ד תשו' פג).



Milano, Italy

מילאנו, איטליה

תמוז תש"ס

כ. ביוש ברבים של מי שמעל בכספי הקהילה והתחייב להחזירם**שאלה:**

בקהילה מסוימת בצפון איטליה קרה מקרה בלתי טהור: אחד מצוות משרד הרבנות מעל בכסף שנמסר לו כדי שיעבירו לקהילה, וכשנתגלה הדבר לאנשי ועד הקהילה מיד פטרוהו מכל משרותיו ופרסמו הדבר ברבים וגרמו לו בושות גדולות מאוד. שאלותיי הן:

1. היות והאדם הזה התחרט על מעשיו וקיבל על עצמו להחזיר את הסכומים שלקח, האם היה מותר לביישו על ידי הפרסום ברבים? ואם לא, מה דינם של אנשי ועד הקהילה?
2. והאם מגיע לו לאדם איזה עונש בנוסף להחזרת הכסף?

תשובה:

- א. עובד במשרה ציבורית שמעיד אין לביישו ברבים¹ ובמיוחד כשהוא מתחרט ומתחייב להשיב את הכסף שמעל. יתר על כן, ראוי להיזהר בכבודו יותר מאדם אחר².
- ב. כיון שבאמת עבר העבירה ויש דעה שמותר לביישו³ אי אפשר לנקוט בצעדים כלפי הועד, אע"פ שלכתחילה לא נהגו כראוי⁴.
- ג. עובד במשרה ציבורית שמעל בכסף⁵ יש לקהילה לפטרו מתפקידו, משום שפשע⁶ בכספי הציבור ויש לחשוש שהמקרה יחזור על עצמו.
- ד. אין העובד זכאי⁷ לתשלום המשכורת עד סוף החוזה אלא מעכשיו מפסיד שכרו. לענין⁸ תשלומי פיטורין ופנסיה, הכל לפני מנהג המדינה.

¹ שולחן ערוך חושן משפט סימן תכ סעיף לח מביא שתי דעות בבושת דברים אם פטור או שבי"ד צריך לנדות עד שיפייס המתבייש. אבל כאשר הבושת בעבירה שבאמת עשה נחלקו בו האחרונים "פתחי תשובה" (שם ס"ק ז) ו"חוות יאיר" (סימן סב) פסקו שאסור לבייש ואבל "שבות יעקב" (ח"א סימן קעט) פסק שדוקא אם העבירה דבר שאפשר לתקנו אסור לבייש אבל אם הוא עבד, או ממזר מצוה לפרסמו כדי שיפרשו ממנו מפני שאי אפשר לתקן מה שאין כאן בנדון דידן שחזר בתשובה, וכך פירש ה"שבות יעקב" את פסק הרמ"א שפטר את הקורא לחבירו עבד או ממזר אם הדבר אמת. אומנם המהרש"ל פרק החובל סובר שאם באמת עבר עבירה פטור המביישו, בכל מקרה.

² עיין בשו"ע שם ס"ק ט שדין מבייש ממונים של הקהל כמבייש תלמיד חכם.

³ דעת המהרש"ל הנ"ל. וכן ה"שבות יעקב" כל זמן שלא משיב את הכסף.

⁴ "חוות יאיר" (סימן סב) וכן מסקנת "פתחי תשובה" (שם) ובפרט כאשר רוצה לתקן את העבירה ולהשיב את הכסף.

⁵ בבא בתרא דף כא ע"ב אמר רבא "מקרי ינוקא שתלא טפחא אומנא ... כולן כמותרים ועומדים נינהו כללא דמילתא כל פסידא דלא הדר כמותרה ועומד". ובשולחן ערוך חו"מ (סי' שו סעי' יח) פסק לפי שיטת הרמב"ם שכל תפקיד שהעמידו אותו הציבור עליהם אם טעה - רשאים לסלקו.

⁶ יש להבדיל בין פועל שעבד וטעה שאז יש לדון אם צריך להתרות בו לבין פועל שבפשעיה הלך וגנב שאפשר לסלקו אפילו אינו עובד ציבור. וכן פסק הרמ"א בשו"ע חו"מ (סימן תכא סעיף ו) "יצא עליו שם גנב מסלקו תוך זמנו" וב"ערוך ש"י" (סימן תכא) כתב שאין צריך לברר בעדים כשרים ומספיק שיברר על פי קרובים או שיש רגלים לדבר לפי ראיות עיני בית-הדין שגנב.

⁷ "פתחי חושן" (פרק י סעי' כד) - אבל משכרו על העבר אין יכול לפחות אלא אם כן בדבר שיכול לתובעו על כך.

⁸ שם בסוף סעיף קטן לה.



כא. דין מומר מאונס שחזר בתשובה ונשאר ערל מבחינה רפואית**שאלה:**

לצערינו, בימי השלטון הפשיסטי בתקופה שבין מלחמות העולם ובעיקר אחרי החלת חוקי ה"גזע", יהודים רבים המירו דתם מאונס והוטבלו לנצרות. באיטליה חלק מהם ניצלו באמצעות צעד זה מציפורני הנאצים ימ"ש. יהודים אלה לא חזרו לקהילה לאחר המלחמה מחמת הבושה, כמובן לא מלו את בניהם אבל מאידך גיסא הקפידו להתחתן (נישואים אזרחיים) עם נשים ממשפחות יהודיות במצב דומה ומעולם לא נהגו מנהגי הנוצרים. בשנים האחרונות מנסים רבים מהם (בעיקר דור שני ושלישי) לחזור לקהילה ולנסות להשתלב מחדש בחיים היהודיים. חלק מהם כבר מבוגרים ומוכן לסבול כחלק מתהליך חזרתם ליהדות אבל גם חוששים למול עצמם גם בגלל סיבות רפואיות כגון החשש מהרדמה בגיל שכוה. כיצד יש לנהוג בהם ומה התנאים לקרבם?

תשובה:

- א. ישראל מומר שעשה תשובה (וכל שכן במקרה זה שהיה אנוס), יטבול מדרבנן לחומרא, ויקבל עליו מצוות בפני שלושה¹. ועל אף שאי אפשר למולו, מפאת אונס רפואי, יתוודה על חטאתו, ויחזור בתשובה שלימה, וד' הטוב יכפר בעדו.
- ב. יש לקבל יהודים אלה בסבר פנים יפות ולעודדם בדרכי נעם לחזור למקום. לחיות חיים יהודיים שלמים, לשמור תורה ומצוות ולהיות קשורים לעם ישראל וארץ ישראל.
- ג. ערל חייב בכל המצוות הנוהגות בזמן הזה², ורשאי לעלות לתורה³.

¹ רמ"א שו"ע (יורה דעה, סוף סי' רסח).

² אך נחלקו פוסקים, אם מותר לכהן ערל לישא כפיו.

³ בשו"ת "מים רבים" (יורה דעה, סי' נא) נשאל ממש על נדון דומה, וכתב על-פי חכמי ליורנו, שאין מניחים לערל להניח תפילין, וכל שכן לקרוא בתורה בציבור. אמנם בעל "ציץ אליעזר" (חי"א, סי' סט) כתב שלא שמענו על פסול ערל לתפילין, כל שכן שמדובר בערל מחמת אונס, והביא שתי תשובות של מתירים להעלותו לתורה, וכל שכן כשהוא אנוס. ברם, ערל שיכול למול ואינו רוצה, דעת רוב הפוסקים שלא להעלותו, ועיין עוד בדבריו.



Moscow, Russia

מוסקבה, רוסיה

אייר תשנ"ט

כב. מחנה-קיץ מעורב (לבנים ולבנות)**שאלה:**

הובאה לפנינו כאן במוסקבה הצעה לערוך מחנה קיץ לבני נוער בגילאים 10-16. ברור שהתכנים שאברכי הכולל יעבירו במחנה זה, יהיו על דרך התורה המסורת ואהבת הארץ. שאלתנו, האם נוכל לערוך מחנה זה למרות היותו מעורב בנים ובנות. ואם הדבר אפשרי, מה ההגבלות ההלכתיות.

תשובה:

א. במקומות שבהם ההפרדה בין המינים תרחיק בני נוער, וממילא הקשר שלהם לדת ישראל יתרוּפף¹, מותר לערוך מחנה-קיץ מעורב לבנים ובנות, שמטרתו קירוב רחוקים לתורה ולמסורת ישראל. וכבר נאמר על זה: "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

ב. יש מקום להתיר שירה בצוותא של שירים בעלי תוכן ערכי².

ג. שחיה מעורבת וריקודים מעורבים אסורים.

ד. מובן מאליו שהמגורים יהיו נפרדים.

האווירה של התרוממות הרוח וההתעלות בתורה ובדברים שבקדושה היא שתגרום בסופו של דבר גם את התיקונים בתחום הצניעות, ועל כן עיקר המאמץ צריך להיות מושקע בהגברת האור.

¹ שו"ת "שרידי אש" (ח"ב, סי' ח), וכן פסק הרב שלמה אבינר בסוף ספר "קדושים תהיו" (עמ' 246). ועיין עוד ב"יחווה דעת" (ח"ד, סי' מו) שפסק, שיש לקיים בית-ספר מעורב במקומות הללו, שאי-קיומו יגרום שהתלמידים ילמדו בבית-ספר נכרי, עיי"ש. ועיין עוד במאמר מרן הגר"ש ישראל בעניין "פקוח נפש רוחני" ("תחומין" ב).

² "שרידי אש" (שם), ואף ששם נקט "שירי קודש", טעם היתרו הוא מפני שהם מעוררים רגשות דתיים, ונוטעים בלב חיבה לקדשי ישראל, והוא הדין בענייננו.



כג. שיתוף פעולה ועבודה בבית ספר המשותף לכל התנועות**שאלה:**

אני משמש ברבנות מקומית כשליח מִישראל. הגענו לעיר לפני כמה חודשים. בעירנו קהילה יהודית גדולה, הרוב המוחלט לא קשור לשום זרם יהודי. ישנן קהילות רפורמיות וקונסרבטיביות יחסית גדולות. הקהילה האורתודוקסית היא קטנה.

מבחינת חינוך: יש בית ספר דתי אחד עד כיתה ח' (ובו לומדים גם תלמידים שאינם דתיים) וישנם עוד 2 בתי ספר של זרמים אחרים.

כשזה נוגע לתיכון הסיפור שונה מאוד. ישנו תיכון של חב"ד מאוד קטן (בערך 20 תלמידים) וזהו. המשפחות הדתיות ברובן שולחות את ילדיהם למדינות אחרות. מי שלא מעוניין לשלוח את ילדיו לפנימיה שולח אותם לבית ספר ממלכתי (לא יהודי). המצב עוד יותר גרוע בכך שיש הורים ששולחים את ילדיהם לבית ספר קתולי דתי כדי לקבל חינוך טוב!

עכשיו מתגבש פה תיכון יהודי שנועד לתת מענה לבעיה החינוכית. מי שעומד בראשו הוא בן אדם דתי שהביאו במיוחד כדי לנהל את התיכון. התיכון מיועד לכל הזרמים ביהדות. המנהל החליט שכל אחד מהתלמידים יוכל להתפלל איך שהוא רגיל - יהיה מניין עם מחיצה (לדתיים) ויהיה מניין בלי מחיצה. וכך הוא גם בנה את המערכת הלימודית - ישנו מסלול למתקדמים (דתיים) וישנו מסלול רגיל. במסלול הרגיל ילמד רב רפורמי והמנהל רוצה שאני אלמד במסלול המתקדם. מצד אחד יש פה אפשרות לעסוק בהמון קירוב ומצד שני זה לעבוד בבית ספר "נותן לגיטימיות" לזרמים האחרים ע"י זה שמאפשר חופש תפילה וכדומה. (יש לציין שהבניין הזמני - שנתיים - ממוקם על יד בית הכנסת הרפורמי).

השאלה שלי מתחלקת ל- 3 חלקים:

1. האם במצב הנוכחי ניתן ללמד שם (והאם יש הבדל באיזה מסלול אלמד).
2. אם לא ניתן ללמד במצב הנוכחי מה צריך להשתנות ע"מ שאוכל ללמד?
3. אם ניתן ללמד שם מהם הקווים האדומים שעלי לנקוט בהם כמייצג את היהדות האורתודוקסית?

תשובה:

שאלתך איננה שאלה שניתן להשיב עליה רק מבחינה הלכית טהורה. השיקולים הציבוריים הם אלה שצריכים להכריע, וגם זו הלכה.

אתם הגעתם לעיר לפני כמה חודשים ולכן איננו בטוחים שאתם כבר יכולים לקבל החלטה כל כך חשובה וודאי שמכאן קשה עוד יותר להכריע בכגון דא.

מכיוון שבעירכם רב העוסק בהפצת תורה והחזקת היהדות בעיר זה שנים מרובות, כל החלטה צריכה להיות בתיאום עמו ובהסכמתו המלאה.

ברור שצריך לעשות כל מאמץ "כדי שלא ידח ממנו נידח..." מה עוד שלא ברור, שבית-ספר כזה יחזק את התנועה הרפורמית אף כי המבנה הזמני קרוב דווקא ל"טמפל" שלהם.

להלן עקרונות-יסוד הלכיים למצב שכזה:

יש להשתדל מאוד ליצור מסגרת חינוכית נפרדת לילדים האורתודוקסים.

כאשר אין אפשרות ליצור מסגרת שכזו, ואם לא תוקם מסגרת אורתודוקסית בתוך בית ספר משותף לכל הזרמים, יש חשש שהילדים האורתודוקסים ילמדו בבתי-ספר שאינם יהודים כלל¹, ראוי לסייע בהקמת המסגרת האורתודוקסית, בתוך בית הספר המשותף במיוחד כשיש חשש, שאם תוקם ואתה לא תלמד בה, תיעשה המלאכה ע"י מי שאינו שומר מצוות.

ואולם יש להקפיד על התנאים הבאים:

א. שתהיה לך (או לסמכות תורנית אחרת) עצמאות מוחלטת בקביעת תכני הלימוד והתפילה².

ב. המלמד את הילדים שבזרם האורתודוקסי לא ילמד את הילדים שבזרמים האחרים, כי בכך יש משום חשש למתן לגיטימציה בעיני הילדים האורתודוקסים³ לחינוך שאיננו מחויב להלכה למסורת ולסידורת האמונה.

¹ אף על פי שב"אגרות משה" (יורה דעה ב, סי' קז') כתב שהמלמד אצל הקונסרבטיבים, אין רוח חכמים נוחה הימנו, אלא שמותר לפרנסה, המקרה שלנו שונה משתי סיבות: (א) כאן אין המוסד שייך לזרם הקונסרבטיבי, והמורה אינו מלמד קונסרבטיבים אלא אורתודוקסים. (ב) כאן יש חשש לחינוכם של ילדים אורתודוקסים שבא מסגרת זו ילמדו אצל גויים, וזהו פיקוח נפש רוחני, ובמקרה זה התיר ב"אגרות משה" (אבן העזר ד, סי' כו ג) אף ללמד ילדים שעברו גיור רפורמי, וללמד בנים ובנות קטנים יחד (יו"ד ב סי' קד), מה שאין כן שם שהילדים הם מלכתחילה קונסרבטיבים.

² "אגרות משה" (יורה דעה ח"א קלט; ח"ב סי' קו - קז).

³ "אגרות משה" (יורה דעה ח"א סי' קלט). במקום אחר (יורה דעה ח"ב סי' קא) כותב בעל "אגרות משה" שאף כי אין איסור מפורש לקיים את הלימוד בבניין בית הכנסת הרפורמי או סמוך לו, יש להימנע מכך מסיבות חינוכיות, ובנדון דידן שמדובר על שכנות זמנית, ניתן להקל, אך יש להשתדל שהמבנה הקבוע לא יהיה סמוך לבית-הכנסת הרפורמי.

כד. הטלת איסור על הבאת מוצרים המכילים אגוזי-אדמה על כל ילדי בית-הספר בגלל ילד אלרגי**שאלה:**

משפחה בקהילתי פנתה אלי בשאלה הבאה:

בנו סובל מאלרגיה אקוטית לבוטנים ולתוצרתם. יש לו רגישות גבוהה במיוחד לאלרגיה זו. אם הוא אוכל או נוגע חלילה בבוטנים או תוצרתם, הוא זקוק לזריקה מיידית (אפיפן) ולהגיע לבית חולים תוך רבע שעה להמשך הטיפול. התגובה ללא הטיפול המידי עלול רח"ל להסתיים בפיקוח נפש ממש. ידוע לנו על מקרים אחרים שהסתיימו לא עלינו במוות.

בגלל זה אנו מבקשים מילדי בית הספר היהודי במונטריאול להמנע מלהביא בוטנים לבית הספר ואף לחייב את הורי שאר התלמידים לבל ישלחו בוטנים ותוצרתם עם ילדיהם לתחום בית הספר. אנו פונים בזה אל הרב בשאלה האם זה הוגן וצודק לתבוע מבית הספר והורי התלמידים את כל הנ"ל? אודה לכם על התייחסותכם ומתן חוות דעתכם ההלכתית.

תשובה:

א. אין לעשות מעשה¹ שיפגע במישרין² בחולה או בבעל רגישות רפואית.

ב. אדם חולה או רגיש מבחינה רפואית איננו יכול לדרוש מן הסובבים אותו לשנות את אורח-חייהם הרגיל והתקין כדי שלא ייפגע בעקיפין, ועל החולה מוטל להיזהר³.

ג. חובה על הסובבים את החולה או הרגיש מבחינה רפואית לעשות כל מאמץ שלא ייגרם נזק על ידיהם, ולוא בעקיפין⁴. על כן אין לאסור באיסור כללי על הבאת אגוזי-אדמה לבית-הספר, ומאידך גיסא - מכיון שידוע⁵, שיש ילדים הרגישים לאגוזי-אדמה - חובה על המביאים לדאוג לכך שלא ייווצר מגע בין אגוזי-האדמה או שאריותיהם ולבין הילדים הרגישים. בחדר-האוכל יש להקצות מקום מיוחד לילדים רגישים ושם יהיה פיקוח מיוחד שימנע הכנסת כל מאכל שיכול לסכן את האוכלים שם. בכיתות הנמוכות (לפי שיקול דעת הנהלת בית-הספר) יש לאסור הבאת אגוזי-אדמה⁶.

יש לנצל בעיה זו כדי לחנך להתחשבות בזולת ולכביד החריגים, ולהדגיש את חובת הזהירות מפגיעה בזולת, חובה המוטלת הן על התלמידים הן על ההנהלה⁷.

¹ מהא דרב יוסף בבבא בתרא (כג ע"א) שאף על פי שבמקרה זה הנזק נבע מהיותו חולה - מנע משכינו להזיקו. וכך הבין הריב"ש (סי' קצו, מובא ב"בית יוסף" חושן משפט סי' קנה סעי' מא), שמדובר בנזק, שפוגע רק בחולה, אבל אדם בריא לא היה יכול למחות כלל. וכך נפסק שם ברמ"א (סעיף טו). וכן כתב ב"אגרות משה" (ח"י"מ ב סי' יח) שמדובר בנזק כזה שאין אנשים בריאים יכולים למחות נגד עשייתו, וכן כתב בספר "פתחי חושן" (דיני נזיקין פרק יג סעיף יג). ו"חזון איש" (ח"י"מ ב"ב סי' יג סעיף יא) לא הבין כך בגמ' הנ"ל, אבל משמע שלמסקנה אינו חולק על הריב"ש.

² שגם בנזק הגוף רק אסור אם הוא "גירי דיליה", מהא דבי בר מריון (ב"ב כו ע"א), "כי הוה נפצי כיתנא הוה אזלא רקתא ומזקא אינשי": שם משמע שהאבק היה מזיק לאנשים עצמם ולא לנכסיהם, ואף על פי כן מדייקת הגמ' שם שצריך להיות "גירי דיליה". וגם במקרה של רב יוסף הנ"ל (דף כג ע"א) מדובר לפי רמב"ם בהל' שכנים (פרק יא הל' ה) בחולה שהעורבים מזיקים לו, ובכל זאת טרחו כל המפרשים להסביר שהנזק הוא מ"גירי דיליה".

³ עיין "חזון איש" (ח"י"מ ב"ב סי' יג סעיף יא ד"ה נראה).

ויש להוסיף עוד שמדברי הראשונים על הסוגיה בעניין רב יוסף, משמע שהחולה יכול לעכב רק אם הנזק הוא כזה, שגם בריאים סובלים ממנו קצת, אבל אין מקפידים עליו. אבל נזק שאינו מפריע לבריא כלל, משמע שהחולה אינו יכול לעכב. עיין ברשב"א (כב ע"א ד"ה אמר) ור"ן (שם ד"ה אמר ליה) וב"נימוקי יוסף" (דף יב בדפי הרי"ף) ובריטב"א (שם) שכולם כתבו ביחס לנזקי העורבים "שאין שאר בני אדם מקפידים עליו כל כך". משמע שנוזק שאין שאר בני אדם מקפידים עליו כלל, אין לאיסטנסי זכות למחות בו. וגם בדוגמה של ריב"ש (מובא בהערה 1 למעלה) הרי זה נזק שמפריע לבני אדם. וכן משמע מן הרמב"ם (פרק יא מהל' שכנים הל' ה) שמדובר בנזק, שמיצר לכל בני האדם, אלא שלחולה הוא מפריע יותר, אבל נזק שאינו מפריע לבריאים כלל, אין זכות לעכב. וצריך עיון גם בלשון הרשב"א (הנ"ל) "כל מי שנודע ומוחק שאינו יכול לסבול נזק אחד ידוע מן הנזקים שהנפש קצה בהם, אין לו חזקה". וצריך הכרע. ויש להוסיף גם ש"חזון איש" הנ"ל כתב, שאם המזיק קדם לחולה, אי-אפשר למנוע את מעשיו.

⁴ שאם משאירים פירורים של אגוזי-אדמה, הרי זה כעשיית בור ברשות-הרבים שאסורה, והעושה כן עובר על עשה "השמר לך ושמור נפשך מאד" ועל לא-תעשה "לא תשים דמים בביתך" (דברים כד, ח), ראה רמב"ם (הל' רוצח ושמירת הנפש פרק יא הל' ד) שהרי כאשר הנזק נגרם כתוצאה מריח, הרי זה כמו "זפת, סיד ומלח" שאסור להניחם קרוב לכותל חבירו (ב"ב יז ע"א) והוא "גירי דיליה", כמו שנפסק ברמב"ם (פ"ל מהל' שכנים הל' ב) ובשו"ע חושן משפט (סי' קנה סעיף ד) וכמו "ניפוץ כיתנא" (דף כ ע"א). וכאן אין צריך סיוע של הרוח ולכן לכולי עלמא הוא "גירי דיליה", ויחשב כנזק ישיר.

⁵ עיין בבא קמא (נב ע"א) שאם מכסים בור בכיסוי העומד לפני שוורים ולא לפני גמלים, ובא גמל ונפל לתוכו, אם גמלים לא שכחי - אנוס הוא, ורק אם גמלים באים לפרקים, כי אז חייב. ולכן הוא הדין בנדון דידן, שאם ידוע, שבאזור יש ילד הסובל מן הרגישות הזאת - חייבים להיזהר בדבר, אבל אם לא ידוע כלל שיש ילד כזה בבית-הספר - אין צריכים לחשוש.

⁶ דהוי כ"שולח את הבעירה ביד חרש, שוטה או קטן" שחייב דיניי שמים (ב"ק נט ע"א).

⁷ האיסורים המנויים בהערה 4 חלים גם על הנהלת בית-הספר.



כה. שיער ארוך לבנים

שאלה:

הנני מורה בביה"ס היסודי המ"ד אזורי תורני ביישובנו.
בכיתה ב' ישנו תלמיד שכבר זמן מה לא מסתפר ושערו התארך מעבר למקובל. בשיחה עם ההורים התברר שהם מסרבים מטעמים השמורים עימם לספר את בנם, למרות בקשתנו. ברצוני לדעת אם יש התנגדות בהלכה שתספורת של בן תתארך מסביב לראש, ללא הבדלת פאות, ובכך להיות דומה לתספורת אשה.
האם יש דרישה הלכתית שתספורת של בחור תהיה כזאת המקצרת שיער מאחור ובצדדים ומבדילה את הפאות. או שמא מותר שתהיה תספורת ככל העמים. מהם ההגדרות לתספורת לבן. והאם יש הבדל לפני בר מצווה או אחרי בר-מצווה?

תשובה:

- גידול שיער ארוך לגברים ובנים יכול להוות בעיה הלכתית מכמה סיבות:
- א. חציצה בתפילין¹ - בעיה זו אינה קיימת בילדים מתחת לגיל בר-מצווה.
 - ב. "לא ילבש גבר שמלת אשה"².
 - ג. "ובחוקותיהם לא תלכו"³.
 - ד. ההורים אחראים למנוע מילדם לעשות מעשה שיש בו איסור⁴, ולוא איסור דרבנן בלבד⁵.
 - ה. על כל אדם חובה למחות בהוריו של ילד העובר איסור תורה⁶.
 - ו. לגבי החובה למחות בילד עצמו נחלקו ראשונים⁷, ויש מן האחרונים שפסקו למחות רק באיסור תורה⁸.

גם אם נכריע לקולא בבעיות ההלכיות, השיקול החינוכי הוא זה שמכריע את הכף לכיוון מניעת התופעה.
יש לזכור, כי באורח טבעי קיים אצל כל נער ונערה גורם של מרדנות שיש לו גם פן חיובי. יש לחפש דרכים שבהן יוכלו הנער והנערה לבטא את עצמאותם ואת אישיותם, בלי מעשים שפירושם הזדהות עם פריקת עול וחיים ללא מיגבלות מוסריות.
מכיוון שבעשורים האחרונים גידול שיער אצל בנים נחשב ל"תרבות אנשים חטאים", יש לאוסרו במוסדות החינוך באמצעות תקנון התנהגות שאיננו חייב להתבסס דווקא על פסקי הלכה אלא על שיקולים חינוכיים.⁹
בהקשר זה התבטא הרב ד"ר אהרון ליכטנשטיין, ראש ישיבת "הר עציון", כך:
"כל האמור עד כה מתייחס לשיקולים הלכתיים מובהקים. ברם - גם אם נגיע למסקנה, שמשום כיוון שהוא אין איסור - לא דאורייתא ולא דרבנן - בגידול שיער ארוך, הרי שבמישור הערכי והחינוכי יש להתנגד לתופעה, שכן סוף סוף, מקור התופעה של גידול שער ארוך בקרב גברים הוא זרם תרבותי מסויים, שהתפתח בתחילת שנות ה-60 בעולם המערבי, כשעניין גידול השער התלווה למספר ביטויים תרבותיים אחרים, שהינם פגומים ופסולים מבחינה הלכתית ומוסרית, והוא עצמו נשא מסר תרבותי מאוד ברור - שבירת מוסכמות חברתיות, התרת הרסן המוסרי, מתירנות וכו', ועל כן גם אם התופעה התפשטה, וחדרה לא"י, ואף לתוככי הציבור הדתי, ועתה יש מעין זרם מסויים אף בתוך ציבור שומרי תורה ומצוות, שנוהג לגדל שער ארוך, יש לשלול את התופעה מצד המסר התרבותי, שהיא נושאת מאחוריה. וככלל - יש לעמוד על עצם הרצון וההתפתחות המניעים לבחור בגידול שער ארוך, שכן הדבר מלמד על "סיפגה" תרבותית קודמת, שהובילה לכך, ושצריכה להדאג.
יש לציין, כי אף במקורות היהדות אנו מוצאים, כי מאז ומתמיד היתה לעניין השיער משמעות מיוחדת. חז"ל דורשים ביחס ליוסף, שכאשר התורה אומרת עליו "והוא נער", שעשה מעשה נערות וסלסל בשעריו. יוסף היה אז נער בן שבע עשרה, וענין סלסול השער ביטא טיפוח יופי גופני, שאפיין נערים בגיל זה. כך שנינו בגמ' בנדרים:
אמר שמעון הצדיק: "מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד - פעם אחת בא אדם אחד, נזיר מן הדרום, וראיתיו שהוא יפה עינים וטוב רואי וקוצותיו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו: בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה? אמר לי: טועה הייתי לאבא בעירי, הלכתי למלאות מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי ופחז עלי יצרי ובקש לטורדני מן העולם.
אמרתי לו: רשע - למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה? העבודה שאגלחך לשמים! מיד עמדתי ונשקתי על ראשו. אמרתי לו: בני, כמוך ירבו נזירי בישראל. עליך הכתוב אומר, 'איש כי יפליא לנדור נזיר להזיר לה' ' " (נדרים ט).

אנו רואים שטיפוח השיער וגידולו היוו מאז ומתמיד מאפיין תרבותי, שלא בהררי קודש מחצבתו, ועל כן יש לשלול את תופעת גידול שיער ארוך בקרב גברים, גם מבחינה הלכתית וגם מבחינה חינוכית, ולהזהר מנוהג זה¹⁰.

¹ יש מן האחרונים שכתבו, ששיער ארוך חוצץ לגבי תפילין של ראש, ואסור לברך על הנחתה של התפילה של ראש, כאשר הוא מניחה על שיער ארוך ("מחצית השקל" אורח חיים סי' כז, ד), ויש שכתבו, שיש חציצה רק כאשר השער אינו מונח במקומו ("אשל אברהם" סי' כז, ד).

² מלשון רמב"ם (הל' עבודה זרה פ' יב הל' ט - י) משמע שיש איסור תורה על לבישת בגדי בני המין השני ואיסור דרבנן על ביצוע מעשה בגוף המאפיין את בני המין השני. מכאן משמע שיש איסור דרבנן לגדל שער ארוך כמנהג נשים, אלא שיש לדון בשאלה אם גידול שער ארוך בימינו הוא מנהג נשים.

³ המהרי"ק (סי' פח) פסק שיש איסור הליכה בדרכי הגויים דווקא במעשה המהווה עבור הגויים חוק. לעומתו, הגר"א (שו"ע יורה דעה סי' קעח, ז) פסק שכל מקרה, שבו המעשה מהווה הזדהות עם תרבות הגויים, יש בו איסור תורה. ומכיוון שגידול שער ארוך הוא חלק מתרבות הגויים, עיין לקמן בדברי הגר"א ליכטנשטיין, יש חשש שהוא כלול באיסור.

⁴ שו"ע אורח חיים סי' שמג, א.

⁵ "משנה ברורה" שמג ס"ק ג.

⁶ "משנה ברורה", שם.

⁷ רמ"א סי' שמג, א.

⁸ "חיי אדם", מובא ב"משנה ברורה" סי' שמג, ז.

⁹ יש בכך גם יתרון לא רק בגלל שאפשר לדון בכל אחד מן הצדדים ההלכיים, אלא גם מכיוון שצריך להזהר מלהגדיר כאיסור דבר שלא ברור, שהוא אכן אסור. כמו כן יש חשש שההיתלות בהלכה תגרום לעתים לפתח רגשות מתנגדים שנוקם עלול להיות גדול מתועלתם.

¹⁰ מובא בדף קשר 663 לתלמידי ישיבת הר עציון.



כו. הכנת תכניות אדריכליות ל"בית-כנסת" קראי

שאלה:

אני מכהן כרב קהילה בתל-אביב, פנה אליי אדריכל שנתבקש להכין תכנית בנין עבור בית כנסת לקהילה קראית. האדריכל פנה אליי בשאלה אם זה מותר על-פי ההלכה. הוא ביקש לקחת בחשבון שמצב הבניה בארץ כרגע בשפל והשוק קשה מאוד והוא זקוק לעבודה זו לפרנסתו ממש. אבל כמובן שהוא יעשה זאת רק אם מותר על-פי ההלכה.

תשובה:

מותר לאדריכל¹ אפי' בארץ-ישראל² לקבל על עצמו הכנת תכנית לבנין בית-כנסת לקראים³.

¹ בשו"ת "אגרות-משה" (יו"ד ח"א סי' סח) נשאל "בעניין שרטוט על נייר אופן בנין בית תיפלה" (כנסיה של נוצרים), וכתב שיש להתיר מעיקר הדין, אך רצוי להמנע מזה אם לא מפני דרכי שלום או פרנסה. ואולם "לעשות אופן בנין רעפארס טמפלען ליכא שום איסור, ואין צורך אף להחמיר".

² אמנם דברי האג"מ נאמרו בחו"ל, שם המתחרים הינם ברובם גויים, ויתכן שבארץ, שכל המתחרים הינם יהודיים, יש מקום לדון, אם עובר בזה על לפני עור או נחשב בשל כך למסייע לעוברי עבירה.

בגמ' ע"ז (ו ע"ב) מצינו: "מנין שלא יושיט כוס יין לנזיר, ואבר מן החי לבן נח, תלמוד לומר 'ולפני עיור' [להלן לפני] לא תתן מכשול... הכא במאי עסקינן, דקאי בתרי עברי דנהרא", ומפרש רש"י תרי עברי דנהרא: "דאי לא יהיב ליה, לא מצי שקל".

כאשר מדובר בחד עברא דנהרא, כתבו התוס' (שבת ג ע"א) ור"ן (ע"ז, שם), כי אמנם אין איסור לפני, ואולם מדרבנן קיים איסור "מסייע ידי עוברי עבירה". אך התוס' בע"ז כתבו, "ולפי-זה אסור להושיט למומרים דבר איסור... ומיירי במקום שלא יוכלו ליקח", משמע שבחד עברי דנהרא אין שום איסור [סתירה כנ"ל קיימת לכאורה גם בין דברי הרא"ש בשבת לדבריו בע"ז].

אכן הרמ"א (יו"ד סי' קנא ס"ס א) כתב: "י"א הא דאסור למכור להם... היינו דווקא אם אין להם אחרים, ויש מחמירין, ונהגו להקל". ניתן להבין, כי הרמ"א הבין שקיימת מחלוקת בשאלה, אם ישנו איסור לסייע, והוא פסק לקולא. אחרונים רבים יישבו את הסתירה שבדברי התוס' והרא"ש, ואת דברי הרמ"א יש להבין על-פי תירוציהם.

נבחן ראשית כול, אם האיסור שבכאן הוא איסור "מסייע" או איסור לפני.

והרי המקרים שבהם דנו פוסקים, אם הם תרי עברי דנהרא או חד עברי דנהרא, הרלוונטים לענייננו:

כאשר לאדם העומד לעבור על האיסור אין הנחוץ לזה משל עצמו, אבל הוא יכול לקנות אותו במקום אחר.

כאשר כל המוכרים בכוח הינם ישראלים.

כאשר המוכר מציג תנאים מיוחדים.

כתב הרמ"א (שו"ע יו"ד סי' קנא ס"א): "אם יכולים לקנות במקום אחר, מותר". דהיינו, לדעתו גם כאשר לעובר על האיסור אין משל עצמו, אך הוא יכול לקנות, המקרה מוגדר כחד עברי דנהרא. הגר"א (שם) חולק עליו. לדעתו חד עברי דנהרא, הינו רק כאשר יש לאדם משל עצמו, ולא כאשר הוא יכול לקנות במקום אחר.

ואולם גדולי האחרונים נקטו לדינא כרמ"א, עיי' "ביע אומר" (ח"ב או"ח סי' טו אות י) שהאריך בזה, והביא רבים מן הראשונים והאחרונים המקילים כרמ"א, וגם בעל "אגרות משה" (יו"ד ח"א סי' עב) נקט כדעת הרמ"א, בפשטות.

כאשר כל מי שניתן לקנות ממנו הינו ישראל, נחלקו אחרונים.

שאלה זו העלה ה"משנה למלך" (פ"ד מהל' מלוה ולוה, ה"ד) וז"ל: "כתב הרב פני-משה ח"ב סי' קה, דהיכא דהלוה הוה חזי דהמלוה הוי מוזיק בריבית הני דמים גופייהו לאיניש אחרינא, ליכא משום ולפני... ותימה, דלא דמי כלל לנזיר, דשאני התם, דהאיסור דלפני עור לא היה נעשה".

לפי ה"משנה למלך", בארץ שכל האדריכלים העשויים לקבל עבודה זו הינם יהודים הרי שיש לפני דאורייתא. ובה שונים הדברים מן המקרה של ה"אגרות משה". עיי' ב"חכמת אדם" (כלל קט סי' ב) שהביא את דברי ה"משנה למלך" להלכה.

אולם יש לסייג הדברים, משום ש"כתב סופר" (יו"ד סי' פג) דחה את דברי ה"משנה למלך" הללו (דחה את ראיותיו מן הגמרא, ואכמ"ל), ומסביר כתב: "אין חילוק בין ימצא לקנות מנכרי או מישראל... כיוון שבלאו הכי יקנה ויעשה איסור". וב"חלקת יעקב" השוה בין דברי ה"משנה למלך" לדברי "כתב סופר". לדעתו סברת ה"משנה למלך" הינה שכאשר המוכר הפוטנציאלי הנוסף גם הוא ישראל, הרי יתכן שהאיסור לא ייעשה בסופו של דבר, ולכן יש כאן למעשה תרי עברי דנהרא. אולם אם האיסור בוודאי ייעשה, מכיוון שהמוכרים האחרים אינם חוששים כלל לאיסור, הרי שגם לדעת ה"משנה למלך" מדובר בחד עברי דנהרא.

כתב ה"חוות יאיר" (סי' קפה): "אם המוכר נתן לפני הקונה תנאים מיוחדים [נחות מחיר או איכות], הרי שזה נחשב לתרי עברי דנהרא".

בנדון דידן ראינו, כי האחרונים לא חששו לדעת הגר"א, וכי גם לדעת ה"משנה למלך" אמנם המוכרים האחרים הינם ישראלים, אך הם אינם חוששים לאיסור לפני, כך שהאיסור ייעשה ממילא, ועדיין יש לחוש לדעת ה"חוות יאיר", אם כי בעסקה כל כך מסובכת, מורכבת ומלאת פרטים, קשה להגדיר, מה זה "תנאים מיוחדים". בוודאי יימצא בשוק מישהו שיתן בתנאים דומים.

והרי תירוצי האחרונים ביישוב דברי התוס' והרא"ש:

* הש"ך (שם סי' ק): בישראל קיים איסור מסייע מה שאינו כן במומר. אחרונים בגמ' שם ועוד, תמהו "שהרי ישראל, אע"פ שחטא, ישראל הוא", ועל-כן חלים עליו כל האיסורים. ואכן, אחרונים רבים נחלקו עליו על הש"ך וסוברים שגם במומר שייך איסור מסייע, ראה "חוות יאיר" (סי' קפה), "כתב סופר" (יו"ד סי' פג) ועוד.

אולם אחרונים אחרים הסבירו את הש"ך, בסגנונות שונים, שהצד השוה שבהם הוא, כי כאשר אין סיכוי שהנכשל יפרוש מן האיסור, לא קיים איסור מסייע, עיי' "טורי אבן" (חגיגה ג), "דגול מרבבה" (שם), "ביע אומר" (או"ח סי' טו), "אגרות משה" (אה"ע"ז סי' סב). מסיבה זו אין צריך לדון בהגדרתם של העוברים כמומרים או כתינוקות שנשבו, שכן בין כך ובין כך לא יפרשו מן האיסור [עיי' ב"אגרות משה" הני"ל].

תירוצ נוסף לסתירה בדברי התוס' והרא"ש מצינו בדברי הנצי"ב ("משיב דבר" ח"ב סי' לד), וב"כתב-סופר" (יו"ד סי' פג).

* רש"י בגיטין (סא ע"א ד"ה וכולן לא אמרו) כתב - "שהתירו להשאילם כלים ולסייעם שלא בשעת העבירה עצמה אלא מפני דרכי שלום". על-פי זה תירצו את הסתירה בדברי התוס' והרא"ש: יש לחלק בין מסייע שלא בשעת העבירה - שמותר, לבין מסייע בשעת העבירה - שאסור. ואולם רש"י הוסיף (שם) שמותר שלא בשעת העבירה דווקא מפני דרכי שלום:

* כתב סופר - יש לחלק בין מסייע שיש בו ממש - שאז אסור אפי' שלא בשעת העבירה, לבין מסייע שאין בו ממש - שאז מותר שלא בשעת העבירה.



* נצי"ב - אכן ישנה מחלוקת בין רש"י ותוספות. לתוס' - שלא בשעת העבירה מותר לגמרי, גם אם אין חשש של דרכי שלום. לפי"ז קשה, מדוע במשנה בגיטין (סא ע"א) התירו השאלת כלי לחשוד על השביעית רק מפני דרכי שלום? לדעת התוס' - המקרה בגיטין הוא תרי עברי דנהרא, ולפי"ז דרכי שלום הן גורם מתיר אפי' לפני"ע גמור ולא רק מסייע [לכל הפחות שלא בשעת העבירה].

לדעת התוס' מדובר בסיוע בשעת העבירה ולכן דווקא בשל דרכי שלום מותר.

הנצי"ב מחדש חידוש נוסף - לדעתו, כאשר יש היתר של דרכי שלום, יש להתיר גם לצורך פרנסה.

אמנם ע"פ דברי "כתב סופר" יש מקום לחלק בין אדריכל, אשר הוא מסייע שאין בו ממש, על-פי הגדרת "אגרות משה" הנ"ל (יו"ד ח"א סי' סא) לבין העוסק בבניין בפועל.

לסיכום - מתוך הנחה שהמדובר באיסור מסייע (בניגוד ל"משנה למלך" או ע"פ דברי האחרונים המסייגים את דעתו) יש להתיר:

1. אין איסור מסייע במומר או באדם שידוע שלא יפרוש מן המעשה האסור.
2. מדובר במסייע שלא בשעת העבירה, סיוע המותר לכולי עלמא כאשר המעשה הוא לצורך פרנסה או משום דרכי שלום, ומדובר בסיוע שאין בו ממש שלא בשעת העבירה. עיין בספר "מלומדי מלחמה" (סי' ד) לרה"ג הרב נחום רבינוביץ על-פי רבנו חננאל ורוב הראשונים, אפי' בחד עברי דנהרא כל זמן שאינו כופה אותו - אסור מדאורייתא מצד לפני עור. אלא שגם הוא התיר במקרה של דרכי שלום.
3. יש מקום לדון, אם ישנו כאן איסור כלשהו, אנו דנים באיסור "מסייע", כיוון שיצאנו מנקודת הנחה, כי בניין ביכנ"ס חדש מהווה תנופה להפצת תורתם, ולפעילויות אשר בוודאי יש בהן משום איסור וכפירה; אך הבניין עצמו אינו חלק מהאיסור וכדברי האג"מ כל מטרותיו היא נוחות המתפללים ולא עצם האיסור, הבניין חיצוני לאיסור.

יש לעיין האם בכעין זה שייך איסור מסייע כלל.

עיין "משנת יוסף" (שביעית פ"ה מ"ו) שכתב סברא כעין זו, מדוע כלי המיוחד לאיסור ולהיתר מותר להשאילו לחשוד על השביעית. והביא אחרונים רבים שתירצו שהאיסור הוא "לפני"ע לא תתן מכשול", אולם דבר אשר אינו מכשול שכן ניתן לעשות בו גם מעשה היתר, אינו מכשול וגם אם בסופו של דבר האדם יכשל בו, אין זה בסיבת המכשיל.

אמנם גם בדבר שהוא משמש "לאיסור ולהיתר" קיים איסור מסייע דרבנן, וזה דוקא כשהאדם עושה את האיסור בחפץ עצמו, (כמו במשנה שביעית מוכר מגל-יד, שאמנם אינו חפצא של "מכשול", אבל בסופו של דבר האיסור יעשה במגל עצמו, ולכן לולא היו שיקולים נוספים - דרכי שלום, כדי חייו של ע"ה, היה איסור מסייע).

אולם כאשר האיסור "חיצוני" לחפץ אותו נותנים לעובר העבירה מנלן לאסור.

נמצא שיש שלוש רמות:

1. מכשול - כגון אבר מן החי לבן נח.
 2. דבר אשר אינו מכשול, אולם יתכן שהאדם יעבור בו איסור, מגל-יד בשביעית וכו'. אסור עקרונית מדרבנן.
 3. כגון המקרה דן - בניין אשר הוא לנוחות ולא לעצם האיסור.
- סברא כעין זו מצינו גם במכתבו של הגרש"ז אורבך בספר "לפני עור" עמ' קפז. עיין עוד בנושא זה בתשובה כב.



Haifa, Israel

חיפה, ישראל

מרחשון תשס"ב

כז. אמירת שקר כאמצעי להשגת מטרה חיובית

שאלה:

תוך כדי לימודי במסכת עירובין דף נא ע"א, נתקלתי בסיפור אודות רבה ורב יוסף שהלכו בדרך ודנו בנושא הלכתי. רבה שכנע את רב יוסף בצדקתו ההלכתית תוך כדי שימוש בציטוט מדברי רבי יוסי ממקור שבעצם לא קיים. הוא עשה זאת כיון שידע שרב יוסף יסמוך על דברי רבי יוסי. כיון שאין הסתייגות בגמרא ממעשהו אני תוהה, מתי חל הכלל של "מדבר שקר תרחק" ומתי מותר לשנות?

תשובה:

האמת היא חותמו של הקב"ה, כמו שמצינו במדרש: "מהו חותמו של הקב"ה? אמת"¹. ובמשנה נקבע: "רבן שמעון בן גמליאל אומר, על שלשה דברים העולם עומד, על הדין ועל האמת ועל השלום"². וכבר קבע דוד מלך ישראל "...מִי יִגְוֹר בְּאַהֲלָךְ, מִי יִשְׁכֹּן בְּהַר קִדְשֶׁךָ. הוֹלֵךְ תְּמִים וּפְעֵל צֶדֶק, וְדֹבֵר אֱמֻת בְּלִבּוֹ"³.

יותר מכל אחר, תלמיד-חכם מצווה לדבוק באמת ולדייק בדבריו. לכן נאמן הוא על אבידתו "בטביעות עינא"⁴ בלבד, והוא נאמן להורות לעצמו בענייני איסור והיתר ואינו חשוד להקל לעצמו⁵, ואסור לאדם לשקר גם כדי להחזיק בממון שלו. וזה לשון הרשב"א: "חס ליה לזרעיה דאברהם דלימא שיקרא, ואפילו במקום פסידא, דכתיב: 'שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב'. וגדולה מזו אמרו בפרק שבועת העדות, שאפילו באומר אמת, אלא שהדבור אינו על אותו דרך שאמרו, אסרו, ...אלא ודאי שנוי השקר ואהוב האמת, ואין תמורתו כלי פז"⁶. ונחלקו ראשונים בשאלה, אם שקר שאינו גורם נזק לחברו, אסור מן התורה⁷. יש שהקלו, במקום הצורך, כשאינו גורם נזק לחברו⁸, ויש שאסרו גם כשאינו גורם נזק לחברו, והתירו רק כש"ביטולה של תורה הוא קיומה"⁹ ושמטרת השקר היחידה היא המטרה של השגת האמת¹⁰, ובמקום צורך גדול¹¹.

כך גם הסבירו את המעשה המובא במס' עירובין (נא ע"א) שהבאת בשאלתך, ופסקו שמותר לתלמיד-חכם ליחס דבר הלכה, שהוא משוכנע באמתותו, לת"ח אחר.

אך מכיוון ש"על הראשונים אנו מצטערים", נסתייג ונאמר שכל מקרה שבו ירצו להסתמך על תקדים זה, יהיה טעון שיקול דעת מעמיק ולקיחה בחשבון של מכלול ההיבטים הנוגעים לעניין, וד"ל.

¹ בראשית רבה (פרשה פא ד"ה אס), ועוד.

² אבות (פרק א משנה יח), עיין בדבריו של רבנו יונה במקום.

³ תהלים טו, א-ב.

⁴ בבא מציעא (יט ע"א) ועוד.

⁵ עירובין (סג ע"א) ועיין עוד בט"ז שו"ע יו"ד (סי' יח ס"ק טו), ואכמ"ל.

⁶ שו"ת הרשב"א (חלק ג סי' פא ד"ה תשובה חס). ועוד עיין בעניין זה קונטרס "בעניין עשיית תחבולות ולשקר בכדי לזכות בשל"י בסוף ספר "ברכת אליהו" על ביאור הגר"א (ח"ו ח"ג), ובכלל בעניין האמת עיין ב"נתיבות עולם" למהר"ל.

⁷ רוב הראשונים מונים במניין המצוות רק את איסור מתן עדות שקר ושבועת שקר, אך בעל ספר "יראים" (רל"ה), ובעקבותיו הסמ"ג (קז) והסמ"ק (קכו), מונים גם את הפסוק "מדבר שקר תרחק" (שמות כג, ז) במניין המצוות.

⁸ גם ה"יראים" מגביל את האיסור רק למקרה "שיוכל לבוא לידי היזק חברו... אבל שקר שאינו בא לידי רעה, לא הזהירה תורה עליו, דדבר הלמד מענינו הוא, שברשע רע לבריות הכתוב מדבר" וכו'. כלומר, שקר שאין בו הפסד לאיש אפילו לא באופן רחוק - מותר מן התורה, אלא שאינו ראוי מבחינת אי זו היא דרך שיבור לו האדם. ועיין עוד באריכות בביאור הגר"א פערלא לספר המצוות לרס"ג (חלק א עמ' 310-316), שהאריך להוכיח, ששקר כזה שאין בו משמעות לבית-הדין ולא נזק לאיש ולא גניבת דעת, מותר אף מדרבנן, ואין בו אלא מידה רעה ולכן הקלו בו כמה קולות. ועיין שם בשם הרשב"ץ שמנה אותו בניגוד לרוב הראשונים, ומה שדחה דבריו שם.

⁹ שו"ת "דבר יהושע" (חלק א בהשלמות לסי' יט) ו"אגרות משה" (ח"ו ח"ב סי' ל), שהביאו מקורות רבים מדברי האחרונים שנקטו, שיש איסור אף בשקר שאינו מזיק לאיש.

¹⁰ מהרשד"ם (יו"ד סי' רכז), כלומר שקר שמטרתו היא להגיע לאמת.

¹¹ וכן פסק "מגן אברהם" (סי' קנו) עפ"י הגמרא בפסחים (ק"ב), "אם רצית להיחנק היתלה באילן גדול", אם כי יעויין שם בפירושי הראשונים שם ועיין שו"ת "חכם סופר" (ו, נט), ועיין עוד ב"שדי חמד" (כרך ה עמ' 310) שציין כמה מקרים שבהם שינו אמוראים, והביא ספרים רבים שדנו בכך. וראה גם בחוברת "החכם" (א עמ' 13). ובשו"ת "דבר יהושע" (א מב) חידש שמותר לומר דבר בשם חכם, כאשר ראוי אותו החכם לאומרו!

Tel Aviv, Israel

תל אביב, ישראל

אלול תש"ס

כח. השארת ילדים ברכב ללא השגחה**שאלה:**

בזמן האחרון רבו המקרים שבהם הורים השאירו ילדיהם ברכב ויצאו לקניות והדבר נסתיים ר"ל באסון. האם גם הלכתית יש איסור בהתנהגות כזו? האם יש למחות בהורים שכאלה?

תשובה:

כל מעשה שמשמעותו היא סיכון חיי אדם שלא לצורך הצלת חיים, בין של גדול בין של קטן, הינו אסור¹ בתכלית האיסור, וגם יש חיוב להימנע מלהיכנס למצב שכזה.

חובה מיוחדת מוטלת על ההורים² לדאוג לביטחונם של ילדיהם.

ידוע ומפורסם, כי מסוכן להשאיר ילדים ללא השגחה, וקל וחומר שאסור להשאירם במכונית סגורה במקום ציבורי ללא הגנה, או להשאירם בשמש כשהטמפרטורה עלולה לעלות במידה ניכרת ולסכן בזה את החיים.

לכן, כל מי שבידו³ להתריע על כגון דא, מחויב לעשות זאת, כמובן - בדרכי נועם.

¹ עיין ברכות (לב ע"ב), ושו"ע חו"מ (סי' תכז סעיף ז-ח).
² עיין קידושין (כט ע"א): "וי"א אף להשיטו במים", ועוד (שם ל ע"ב) "מאי טעמא - חיותיה היא".
³ עיין שבת (נד ע"ב) בכל מי שאפשר בידו למחות ולא מיחה.

New York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב

סיוון תש"ס

כט. טיסה מזרחה ביום שישי אחר הצהריים החוצה את קו התאריך בשבת**שאלה:**

ביום שישי יוצאת טיסה מטוקיו לניו יורק בשעה 12:00 בצהריים. בגלל מעבר קו התאריך הטיסה מגיעה לניו יורק ביום שישי בשעה 11:00 לפני הצהריים. עד המעבר של קו התאריך יתכן וחלק מהזמן המטוס יטוס בשבת, לפי מקום היציאה ולפי מיקומו של המטוס ביחס לפני הקרקע. האם מותר לטוס בטיסה זו ואם כן האם יש מגבלות כל שהן בנוגע לטיסה וההתנהגות בה.

תשובה:

מעיקר הדין מותר לו לאדם לעלות לפני שבת¹ על טיסה זו, ובפרט לאיש עסקים². והדבר מותר גם אם הטיסה תמשך כאשר הוא טס מעל למקום שבו השבת נכנסת או כבר נכנסה³. החל בשעה שבה היה חייב בשמירת שבת⁴ ועד לרגע שהמטוס יעבור את קו התאריך ימנע עצמו מלעשות פעולות שהן בגדר חילול שבת⁵, ואז לא יבקש מאנשי הצוות לבצע עבורו פעולות כאלה⁶.

¹ במסכת שבת (יט ע"א) מצינו, "אין מפליגין בספינה פחות מג' ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים, לדבר הרשות, אבל לדבר מצווה שפיר דמי...". ונחלקו פוסקים בדבר טעם האיסור, והנחת-היסוד של כולם היא שמדובר בספינה שמונהגת על ידי נכרים.

להלן סיכום השיטות ע"פ המובא ב"משנה ברורה" (בהקדמה לסי' רמח):

א. שיטת "בעל המאור" - החשש הוא שמא יאלץ היהודי לעשות מלאכה לאחר כניסת השבת, מחמת פיקוח נפש ח"ו, שהרי הולך למקום סכנה.

ב. שיטת רמב"ן - החשש הוא שמא יעשה הגוי מלאכה עבור היהודי המפליג.

ג. שיטת רבנו חננאל - בנסיעה בשבת בספינה יש איסור תחומין גם כשאין הנוסע עושה כל מעשה. בספינה שגבוהה מעשרה טפחים מעל לים לא קיים איסור זה (עיין ב"בית יוסף" שם דיון בנושא).

ד. שיטת ר"ף - לא יתכן שיש כאן חשש חילול שבת, כי אז גם קודם ג' ימים וגם לצורך מצוה היו אוסרים, מכיון שמתנה לדחות את השבת, אבל הטעם הוא משום "עונג שבת" - הגוף זקוק לשלושה ימים כדי להתרגל לטלטול בים ולתופעות הלואי שהוא גורם (ועיין שם ההסבר בשיטת החולקים על ר"ף).

ה. שיטת בעלי התוספות - בשלושת הימים קודם השבת גזרו "שמא יעשה חבית של שייטין", ואם הקפיד לעלות על הספינה שלושה ימים קודם השבת, לא גזרו, כי יש "היכרא" שחושש, ולא גזרו שמא יעבור על איסורי שבת.

להלכה פסק מרן המחבר כר"ף והתיר לעלות לספינה אפילו בערב שבת, אם אין חשש תחומין (כלומר בספינה גבוהה ו/או בנהר עמוק) ובמקום שאין חשש של ביטול עונג שבת. לפי זה ודאי שמטוס עדיף, שבו אין כל חשש, כמעט לפי כל השיטות, וגם לגבי איסור תחומין ניתן להקל בצרף מספר טעמים:

א. גם לדעת החולקין, שיטת המהר"ם שלא נפסק כמותה להלכה עיין הג' מימוניות (רמב"ם הלכות שבת פרק ל אות מ), הסוברים שבעית תחומין למעלה מעשרה היא "בעיא דלא איפשטא" כבר פסק הרמב"ם שכל מחלוקתם היא ביבשה ולא בים, ובמקרה דנן הטיסה היא מעל הים.

ב. גם כשהמטוס טס מעל ליבשה, ניתן להקל - ע"פ פסק רשב"ם (מובא בתוס', עירובין מג ע"א ד"ה הלכה כרבן גמליאל) וזה לשונו: "דמותר להכנס בספינה מבעוד יום בערב שבת אפילו שהספינה הולכת חוץ לתחום בשבת, דספינא ממילא אזלא ואיהו לא מידי עבד, ובלבד שלא יצא חוץ לספינה, והספינה כולה כארבע אמות". סברה זו הובאה גם בחידושי רמב"ן (שם ד"ה "ומעתה") והובאה להלכה על-ידי ה"ב"ח (טור), "אורח חיים" סי' רמח. ואע"פ שיש חולקים, במטוס ניתן לצרף זאת כסניף להקל, מה עוד שאין חשש שיצא מן המטוס.

ג. הגמרא במסכת עירובין (מו ע"א) דנה במושג "מינד ניידי", ונחלקו ראשונים בהסבר העניין, עיין בחידושי הרשב"א (שם) ובחידושי הרמב"ן (דף מג ע"א ד"ה ועוד נ"ל) והובאו דבריהם ב"ביאור הלכה" (סי' תד ד"ה ממקום שפגע). לביאור נוסף בעניין עיין שו"ת "ציץ אליעזר" (ח"א סי' כא) שהבין בדעת "ביאור הלכה" שדוקא בספינה, שיש לומר שנחה על פני המים והמים הם אלה שנדים, נחלקו, אך לעניין מטוס כולי עלמא לא פליג שאינו קונה שביתה במקומו, וממילא אין כאן בעית תחומין.

² מרן בשו"ע "אורח חיים" (סי' רמח סעיף א) פסק שכל ההיתר לעלות לספינה בערב שבת הוא דוקא, אם הוא הולך לדבר מצוה, אבל רמ"א בסוף הסימן הביא דעת ר"ת "יש אומרים, כל מקום שאדם הולך לשחורה או לראות פני חבירו, חשוב הכל דבר מצוה, ואינו חשוב דבר הרשות רק כשהולך לטייל, ועל כן נהגו בקצת מקומות להקל בעניין הפלגת הספינות... כי חושבים הכל לדבר מצוה. ואין למחות בידן, הואיל ויש להם על מי שישמוכו". וכאן מדובר בהפסד יום עסקים, אם נחייבו לצאת יום קודם.

³ אע"פ שהמחבר מוסיף שם תנאי נוסף - "ופוסק עמו שישבות", כלומר שהישראל יתנה מראש עם בעל הספינה הגוי, שהספינה לא תנוע בשבת, כבר נזכר בגמרא שבת (יט ע"א) "ואינו שובת", כלומר אע"פ שברור שלא ישבות, וכבר נפסק להלכה שהוא רק למצוה בעלמא, כמבואר ב"משנה ברורה" (סי' רמח ס"ק ג). והטעם הוא כדי שלא ייראה, שהיהודי מזלזל במצוות השבת, ובנדון דידן זה כלל וכלל לא שייך (ולפי "המשנה ברורה" להלכה, במקום שברור שלא ישמע לו, אין צריך כלל להגיד).

⁴ ויכול לסמוך על כך שרוב הטייסים ורוב הנוסעים אינם יהודים, ואם יכול לברר על הטייס - עדיף. עיין שו"ע "אורח חיים" (סי' רעו סעי' ב).

⁵ כגון הדלקת המנורות שליד כסאו, הפעלת מערכת הבידור, כניסה לשירותים (הדלקת האור על ע"י נעילת הדלת), אזעקת הדייל על ידי מערכת חשמלית.

⁶ כגון לבקש לחמם אוכל עבורו. ויש מקום לבקש להגיש את הארוחה אחר המעבר על קו התאריך או לבקש את הארוחה קודם כניסת השבת.

וישנם פוסקים שצידדו להחמיר בעניין זה - עיין "אגרות משה" (אורח חיים ח"ג, צו) וז"ל: "...ובלא כל זה נמי אין לשומרי תורה ליסע בעראפלאן בשבת, אף אם יכנס לשם בערב שבת ויצא משם אחר השבת...". וכן הוא בשו"ת "מנחת יצחק" (ח"ב סי' קו), שם כתב להחמיר בדבר, בין השאר מטעם שיש הסוברים, שאם נמצא במקום הנוח להילוך, אע"פ שהוא למעלה מעשרה טפחים נחשב שעומד על הקרקע ("ארעא סמיכתא") וכן מטעם שיש שהכריעו שיש תחומין למעלה מעשרה. ועי"ש עוד באריכות. עיין עוד בהרחבה בעניין זה בתשובה הבאה בענין המשך נסיעה ברכב בהגיע זמן כניסת שבת ובהערה 4 שם.



אין כל ספק שמותר לעלות על המטוס אם זה יחצה את "קו התאריך"⁷ קודם כניסת השבת. כמבואר בשאלה, כל זה הוא כאשר הנחיתה תהיה במקום בו עדיין לא⁸ נכנסה השבת.⁹

⁷ המושג ההלכי "קו תאריך" איננו חופף את המושג "קו התאריך" הבינלאומי. קו התאריך הבינלאומי נקבע באופן שרירותי (תוך התחשבות בשיקולים פרקטיים) 180 מעלות מגריניץ שבאנגליה. קו זה עובר מערבית לחוף המערבי של יבשת אמריקה (בין אלסקה לסיביר), לעומת קו התאריך ההלכי שנקבע ע"פ שיקולים אחרים, ונחלקו בשאלה פוסקים. והרי תמצית שיטותיהם: א. שיטת ה"חזון איש" - הקו עובר 90 מעלות מזרחית לקו האורך של ירושלים, ולפי זה הקו עובר במזרח של סין (מערבית ליפן). ב. שיטת הגר"מ טיקוצ'ינסקי - הקו עובר 180 מעלות מזרחית לקו האורך של ירושלים, ולפי זה הוא חוצה את האוקיאנוס השקט בין יפן לארה"ב ועובר מערבית לאלסקה (לפ"ז קו התאריך הבינלאומי קרוב לקו התאריך ההלכי). ג. שיטת הגרצ"פ פרנק - אי-אפשר להכריע בשאלת קו התאריך.

נמצא שכל הדיון בשאלה זו הוא רק לשיטות הרב טיקוצ'ינסקי והגרצ"פ פרנק, אבל לשיטת החזון איש אין כלל בעיה. ⁸ אם הנחיתה תהיה בשבת, יתעוררו בעיות הלכה קשות, ואכמ"ל. על כן אין לעלות לכתחילה על טיסה כזו. ⁹ עיין גם בשו"ת "בצל החכמה" שכתב רבות על נושא זה.



ל. המשך נסיעה ברכב בהגיע זמן כניסת שבת

שאלה:

אדם שנתקע ברכבו ביום שישי אחה"צ ועומדות בפניו שתי האפשרויות
א. לעצור עם כניסת שבת ולחנות במלון, ללא אוכל כשר וללא כל סידור לשבת.
ב. להמשיך לנסוע ולהגיע הביתה חצי שעה לאחר כניסת שבת.
מה עליו לעשות? האם יש גם פתרון הלכתי שלישי?

תשובה:

אין להמשיך ולנסוע¹ לאחר שקיעת החמה² (ולגבי נסיעה בשעת בין-השמשות, עיין בהרחבה בהערה)³. כאשר הנהג הוא גוי, ניתן

¹ נהיגה ברכב אסורה מן התורה בעיקר משום איסור "מבעיר" שיש בכל לחיצה על דוושת הדלק, ועוד.
² יש להעיר שזמן כניסת שבת המוזכר בלוחות כולל פרק זמן "תוספת שבת", שכן השבת עצמה אינה נכנסת אלא עם השקיעה. בנדוננו שהוא שעת-הדחק, ניתן להקל כסוברים שזמן "תוספת שבת" הוא "כלשהו", שכן ישנו דיון בפוסקים באורך שיעורה, וגם יש דיון בשאלה, אם התוספת היא מדאורייתא או מדרבנן, ובכלל, אם התוספת היא חובה או רשות. ועל כן יש מקום להקל בזה בשעת-הדחק. ועיין עוד שו"ת "יביע אומר" (ח"ב סי' טז).
³ לגבי נסיעה בזמן בין-השמשות יש לדון:

הגמ' במס' שבת (לד ע"ב) מביאה מחלוקת אמוראים בדעת ר' יהודה באשר לשיעור זמן בין-השמשות, אם הוא כדי הילוך שני-שלישי מיל או כדי הילוך שלושת-רבעי מיל [עיין לקמן הרחבה בעניין אורך שיעור זמן זה]. והקשו התוס' (ד"ה תרי) שהנה מבואר במס' פסחים (צד ע"ב) שר' יהודה עצמו סובר, שבין השקיעה לצאת-הכוכבים ישנו זמן הילוך ארבעה מילין, ותיצרו בשם רבנו תם שבמס' פסחים מדובר על תחילת השקיעה (היינו, מרגע שגלגל החמה התכסה מעינינו) ובמס' שבת מדובר בסוף השקיעה. אם כן, נמצא שזמן בין-השמשות לפי ר"ת מתחיל ג' מילין ורבע לאחר שקיעת החמה מתחת לאופק, וקודם לכן הוא יום גמור. וכשיטת ר"ת פסקו ראשונים רבים וכן נפסק להלכה בשו"ע ("אורח חיים" סי' רסא). אמנם שיטת הגאונים חלוקה על דברי ר"ת. לשיטתם זמן בין-השמשות מתחיל מיד אחר השקיעה, היינו כשהחמה מתכסית מעינינו (ו-ג' רבעי מיל לאחר מכן הוא צאת-הכוכבים), וכן הוא מנהג העולם [ואע"פ שהוא נגד פסק מרן השו"ע, כיוון שהוא מנהג קדום, לא אזלינן בזה בתר מרן, כפי שכתבו הרב חיד"א ("מחזיק ברכה" סי' רסא) ועוד אחרונים]. וכן כתב הגר"א (שו"ע "אורח חיים" סי' רסא ד"ה שהוא) והאריך ה"באור הלכה" (שם, ד"ה מתחילת השקיעה) לצדד בשיטת הגאונים והזכיר פוסקים רבים הנוקטים שיטה זו, ועל כן כתב שחלילה מלהקל לעשות מלאכה אחר השקיעה, ובפרט שאנשים אינם בקיאים בזמן בין-השמשות (משמע קצת, שאילו היו בקיאים, היה מקום להקל לעשות מלאכה אף לאחר השקיעה, ועיין לקמן). אך יתכן, שבנדון דידן, בשעת-הדחק כעין זו, במקום מצוות עונג-שבת, ישנו מקום להקל גם לאחר השקיעה, כל זמן שהוא בין-השמשות, מטעם ספק-ספיקא - ספק הלכה כר"ת ודעמיה, ואז הוא עדיין יום גמור, ואם תרצה לומר שהלכה כגאונים, הרי בין-השמשות עצמו הוא ספק יום ספק לילה [ובפרט שגם ישנה מחלוקת ר' יהודה ור' יוסי במס' שבת (שם), אם בין-השמשות הוא רמת משך זמן-מה (ר' יהודה) או שהוא כהרף-עין (ר' יוסי), ואותו הרף-העין נחלקו בו הפוסקים אם הוא בסוף בין-השמשות של ר' יהודה או מעט לאחר מכן (וקודם לכן הוא יום גמור), ונפסקה הלכה בגמ' שמספיקא יש להחמיר כדברי שניהם. ועיין "ביאור הלכה" (סי' תטו ד"ה נאכל) שכתב אף יותר מזה, שהעיקר כשיטת ר' יוסי, ורק משום חומרא דשבת מחמירים כר' יהודה, וכך ביאר את כוונת הגמ' ש"הלכה כר' יהודה לענין שבת" (אמנם, לכאורה, פירוש זה אינו מוכרח כל כך עי"ש בגמרא)]. אמנם יש לדון בספק-ספיקא זה, שכן לכאורה הוא ספק-ספיקא מ"שם אחד", היינו שסוף סוף זהו ספק אחד, האם עתה הוא יום או לילה, ובכעין זה כתבו התוס' (כתובות ט ע"א ד"ה ואי) דלא הוי ספק ספיקא [ולפיכך בעל שמצא "פתח תתח" באופן שודאי נבעלה תחתיו, נאמן לאוסרה עליו, ולא אמרינן דהוי ספק-ספיקא, ספק באונס ספק ברצון, ואף אם היה ברצון האשה, שמא היתה קטנה ופיתוי קטנה הוא, "דשם אונס חד הוא"]. והביאו השו"ע להלכה (בקונטרס ספק ספיקא, אות יא). וכן כתב "משנה ברורה" (סי' שלא ס"ק יד) בשם הרדב"ז (לגבי הדין שמי שנולד בין-השמשות של מוצאי-שבת, אינו נימול בשבת, ומילתו נדחית למחר), שאף אם ספק הוא, אם נולד לפני בין-השמשות (בשבת) או בתוך בין-השמשות (שאלו לכאורה הוא ספק-ספיקא לומר שנולד בשבת), נדחה למחר. ובטעם הדבר כתב ב"ביאור הלכה" (ד"ה ביה"ש) שהוא משום "דשם ספק חד הוא", וכנראה יסביר כן גם לגבי נדון דידן. אך מלבד העובדה שעיקרון זה של התוס' שנוי במחלוקת [ובפרט לפי שיטת רשב"א שטעם ההיתר בספק-ספיקא הוא מכוח רוב, ואם כן מה לי ספק משם אחד, או שלא משם אחד סוף סוף רובא איכא], וכפי ששמענו מדברי הרב המגיד בהבנת הרמב"ם (הלי' איסורי ביאה פ"ג ה"ב), וכן כתבו גם מס' אחרונים בדעת הרמב"ם, וכן כתבו שו"ת מהר"מ פדואה (סי' יג) ועוד, ואף המחמירים בזה, כתבו אחרונים רבים שהוא רק מדרבנן, ומדאורייתא שפיר הוי ספק-ספיקא. ומלבד זאת יש לדון עוד על פי דברי "תרומת הדשן", הובאו דבריו בשי"ך (שם סי' יא, יב), שכאשר ספק אחד מתיר יותר מן השני, שפיר הוי ספק-ספיקא, ואם כן הוא הדין כאן, שאם הלכה כר"ת, הוי יום למשך עוד ג' מילין ורבע, ובספק השני לא הוי יום אלא למשך ג' רבעי מיל (שיעור זמן בין-השמשות). וכן נראה לדייק מדברי הרדב"ז עצמו שכתב שני טעמים לדבריו, ולא הזכיר את הטעם שכתב ה"ביאור הלכה" (וכנראה שלא היו לפני ה"ביאור הלכה" דברי הרדב"ז). וכן נראה לדייק מדברי ה"פרי מגדים" [שה"ביאור הלכה" עצמו הזכירו], שנתן טעם אחר בדברי הרדב"ז (שישנה "חזקת מעוברת"), ולא משום שהוא משם אחד. וכן כתב להדיא הגר"מ פיינשטיין (אג"מ ח"ד "אורח חיים" סי' סב), שכיוון שספק אחד מתיר יותר מחבירו, שפיר הוי ספק-ספיקא, וגם משום שבין השמשות הוא ספק במציאות, וחלות זמן בין-השמשות הוא ספיקא דדינא, ולפיכך שפיר הוי אפי' אם נאמר שהוא ספק-ספיקא משם אחד, וכן כתב בשו"ת "יביע אומר" (ח"ו "יורה דעה" סי' כג). ועל פי זה היתירו למול בשבת תינוק שנולד בין-השמשות של מוצאי-שבת (אמנם הגר"מ פיינשטיין כתב במסקנתו שאולי יש להחמיר בזה משום חומרא בשבת, מכיון שהגר"א והגר"ז סוברים כגאונים, אך המקל בזה אין למחות בידו, עי"ש. עוד יש להעיר שלכאורה לא הוי ספק-ספיקא, מכיון שאינו "מתהפך", שכן לא ניתן להתחיל בספק אם ביה"ש הוא יום או לילה (שכן לא שייך לומר שגם אם נאמר שהוא לילה, ספק הלכה כר"ת), וכתב השו"ע בקונטרס ספק ספיקא (אות יג, יד) שבכנראה גוונא לא הוי ספק-ספיקא. וכן כתבו עוד אחרונים. אך אחרונים רבים חולקים על זה, כמבואר ב"כנסת הגדולה" (סי' מט) וכ"כ ה"פרי-חדש" (סי' קי כללי ספק-ספיקא אות יג) ועוד, ועיין עוד בזה בספר "טהרת הבית" (עמ' שפ).

בענין שיעור אורך זמן בין-השמשות:

כבר נאמר לעיל שהוא כדי הילוך ג' רבעי מיל (ובנוסף לזה כ"הרף עין), אך נחלקו באורך שיעור זה. דעת "תרומת הדשן" ששיעור מיל הוא י"ח דקות (ו-י' ג' רבעי מיל הם 13 דקות וחצי), ובעקבותיו פסק להלכה מרן המחבר בשו"ע ("אורח חיים" סי' רסא ובי"ורה דעה" סי' סט ס"ו) וראה גם ברמ"א ושו"ע (שם). [אמנם יש להעיר מפי תלמידו של "תרומת הדשן" בספר "לקט יושר" שכתב, שכוונת "תרומת הדשן" היא לפרק זמן ארוך יותר - וצ"ע]. ואילו מן הגמ' בפסחים (שם) משמע ששיעור מיל הוא כ"ב דקות וחצי, וכן כתב ה"חוק יעקב" (סי' תנט ס"ק י), וכן משמע מהר"ל (להלכות עסק המצות) שכתב, שמהלך מיל הוא קצת יותר משליש שעה. ולעומתם דעת רמב"ם (בפירוש המשניות פסחים פ"ג מ"ב) ור' עובדיה מברטנורא (שם) ששיעור מיל הוא כשני חומשי שעה (24 דקות), וכן היא דעת בעל ה"תניא" ("אורח חיים" סי' תנט). ברם, שיעורים אלה לא נכונים אלא בזמן תחילת תקופת תשרי ותחילת תקופת ניסן, (שאלו היום הממוצע), אך הם משתנים במהלך השנה וכפי שמשמע בגמ' התולה את זמן בין-השמשות בחשכת הרקיע (שהוא דבר התלוי במקום וזמן). וכ"כ ה"פרי חדש" (קונטרס דבי שימאש ד' ט'), וז"ל: "הני ד' מילין משתנין בכל מקום ובכל זמן אפי' לקולא". וכן כתבו הגר"א (שם) ובעל התניא (בסידורו - קבלת שבת), [אמנם משמע קצת מ"פרי מגדים" (סי' רסא, ט) ומ"מחצית השקל" (סי' רלה ס"ק ג) ששיעור זה הוא קבוע]. וא"כ ע"פ דין היה לנו לבדוק, אם כבר יצאו 3 כוכבים בינוניים, ומכיון שאיננו בקיאים בדבר, יש להמתין עד שיצא הספק מלבנו שאכן יצאו ג' כוכבים בינוניים או עלינו להיעזר בלוח (אמין) של המקום. ועיין עוד בענין זה בשו"ת "יביע אומר" (ח"ו סי' מא) ובספר "זמנים כהלכה" (בקונטרס על בין השמשות).



להמשיך לנסוע גם בזמן בין-השמשות⁴. וכאשר אין איסור תחומין, אם משום שמדובר ברכב גבוה⁵. ואם משום שמדובר בנסיעה בתוך העיר⁶, מותר להמשיך לנסוע עם הנהג⁷ הלא-יהודי עד זמן בין-השמשות של רבנו תם⁸, אם הוא נוסע יחיד ברכב. ואם ישנם נוסעים רבים ורובם גויים, אפשר להמשיך⁹ לנסוע אף לאחר כניסת השבת.

יש לציין שגם ר"ת מודה, שכשיצאו ג' כוכבים (בינוניים), הוא צאת-הכוכבים, וכמבואר בגמ' (שבת לה ע"ב), ומכיוון שכתבו אחרונים מספר, ביניהם "המנחת כהן" (מאמר ב פרק ה), ששיטת ר"ת אינה מתאימה אלא במקומות מסויימים ובזמנים מסויימים בלבד, ובמקומות רבים זמן צאת-הכוכבים הינו הרבה קודם שיעור ד' מילין מהשקיעה. ולגבי תחילת זמן בין השמשות כתב (שם פ"ד) שהוא מתחיל באופן קבוע ג' רבעי מיל קודם לצאת הכוכבים (כך כתב לענין מעשה. אך מעיקר הדין כתב שיש גם לצמצם את זמן בין השמשות באופן יחסי לצמצום זמן הארבעה מילין. עיי"ש). וכן כתב ה"ביאור הלכה" (סי' רסא ד"ה קודם) ע"פ ה"מנחת כהן" הנ"ל ש"זמן ר"ת" משתנה לפי המקום והזמן, ואם נראים הכוכבים, הרי זה צאת-הכוכבים אף לר"ת. וכן כתב להלכה הגר"מ פינשטיין (שם) ש"זמן ר"ת" משתנה לפי המקום והזמן, ולגבי תחילת זמן בין-השמשות של ר"ת כתב שיש לחשב ג' מיל באופן יחסי (היינו לחלק הזמן של ארבעה מילין 16 - רבעי מיל, ושלושת החלקים האחרונים הינם בין השמשות).

ולענין הלכה נראה שמכיוון שמנהג העולם הוא כדעת הגאונים, אין להמשיך לנסוע לאחר השקיעה, ובפרט שהוא במקום חומרא דשבת.

⁴ שכן אמירה לגוי אסורה משום "שבות", ולא גזרו על "שבות" בין-השמשות במלאכה "שהוא טרוד ונחפו עליה" וכמבואר בשו"ע ("אורח חיים" סי' שמב), שמשום כך מותר לומר לגוי בשעת בין-השמשות להדליק לו נר. ואף שישנו גם איסור תחומין, ניתן לסמוך על הסוברים שאיסור תחומין אינו אלא מדברנן, ואם כן לא גזרו על כך בין-השמשות. ועיין "ביאור הלכה" (סי' תטו ד"ה נאכל) שהקל לפסוק כבין-השמשות של ר' יוסי (עיין לעיל) לענין "ערובי תחומין", כיוון שאינו איסור חמור כל כך.

ולכאורה היה מקום לומר שאף לאחר בין-השמשות, עד זמן בין-השמשות של ר"ת, מותרת לגוי, שכן בדבר שיש בו מחלוקת הפוסקים יש מקום להתיר לעשותו על ידי גוי, וכפי שמשמע ב"בית יוסף" (טור "אורח חיים" סי' שיד לגבי שבירת מנעול של תיבה בשבת, עיי"ש), וכן משמע מפוסקים נוספים, אלא שישנו איסור "תחומין" ובו לא יועיל שיעשה ע"י גוי.

אמנם כאשר מדובר ברכב גבוה שהנוסעים בו נמצאים למעלה מעשרה טפחים, יתכן שניתן להקל להמשיך לנסוע (עיי' גוי), וכדלהלן: בעירובין (מג ע"א) מסתפקת הגמ', אם יש תחומין למעלה מעשרה טפחים, ואם כן, כשמדובר באיסור דרבנן, היינו בפחות מ"ב מיל או אף יותר מ"ב מיל לדעת הסוברים שעיקר תחומין הוא מדברנן (עיין טו"ש" ו"בית יוסף" או"ח סי' תד), הוי ספיקא לקולא. אמנם בהמשך מסייגת הגמ' את דבריה, שאם ישנו עמוד שרחב ד' טפחים על ד' טפחים (שאו ניחא תשמישיתיה), אף שהוא גבוה עשרה טפחים, נחשב ל"ארעא סמיכתא" (וכעומד ע"ג הקרקע דמל), ועל פי זה כתב ריטב"א (מג ע"ב) שאם נוסע בקרון אף שגבוה עשרה טפחים, כיוון שרחב ד' טפחים על ד' טפחים, הוי כ"ארעא סמיכתא", והביאו הב"י (סי' רסו) להלכה כדבר פשוט, וכן משמע ב"מגן אברהם" (סי' רמח ס"ק ז) וב"ביאור הלכה" (ריש סי' תד), וכן כתב ב"כף החיים" (תד, ס"ק ה) לאסור ללא חולק.

אך למרות האמור אפשר שניתן להקל בדבר: בספר ה"יראים" (קמז:) משמע שהנוסע בספינה שתחתיתה משוקעת במים למטה מעשרה טפחים, אם הוא עומד בתחתיתה, הריהו עובר על איסור תחומין, אך אם הוא עומד על-פני הספינה שגבוהים מקרקעית הים עשרה טפחים - שרי, דאין תחומין למעלה מעשרה [וה"ח"תם סופר] בתשובה (ח"ו בליקוטים סי' צז, צח) הביא שני טעמים, מדוע לא אמרין דהוי "ארעא סמיכתא" (כדין עמוד): א. מכיוון שהספינה מתנועעת, לא שייך לדבר על ארעא סמיכתא.

ב. מכיוון שהוא עצמו עומד במקומו, וה"קרקע" היא זו שנעה תחתיו, אין זה בכלל "לא יצא איש ממקומו", ולא נאמר בזה איסור תחומין (וכעין זה כתב רשב"ם, הובא בתוס' שם בגמ'), וכתב שהוא הדין בקרון ואף עדיפא מיניה, מכיוון שהקרון מתנועע והנוסע אינו יכול לעמוד בו, שמה יפול, ואם כן לא ניחא תשמישיתיה. ומ"מ כתב ה"ח"תם סופר" שיש ראשונים החולקים על ה"יראים" בזה, ושאלו בכהאי גוונא אמרין, דהוי "ארעא סמיכתא", ומשמע מדבריו (שם) שמצדד להחמיר בדבר.

ה"מגן אברהם" (סי' רמח סק"ז) הביא דברי ה"יראים" וחלק עליהם, וכתב ב"שולחן ערוך" הרב (סי' רמח קונטרס אחרון (ב)) שטעם ה"מגן אברהם" הוא משום דאזיל לטעמיה (סי' רסו ס"ק ז), דסבירא ליה שרוכב על גבי בהמה הרי הוא כמהלך על גבי הקרקע, ומשום כך לא מועיל שנמצא למעלה בספינה, משום שהרי הוא כמהלך בגובה תחתית הספינה (למטה מעשרה טפחים). וכתב שמכיוון שזהו טעמו של ה"מגן אברהם", ניתן במקום צורך שלא לפסוק כמותו, שכן ה"בית יוסף" ו"אבן-העוזר" חלוקים על ה"מגן אברהם" וסבירא להו, דלא אמרין שרוכב כמהלך. וכן פסק ה"משנה ברורה" (סי' רמח ס"ק יד) כדברי שו"ע הרב (בשו"ע הרב הזכיר שניתן להקל במקום צורך בדבר שהוא מדברי סופרים, אך ה"משנה ברורה" לא הזכיר זאת, ועיין לעיל שיש מקום לומר, שעיקר תחומין הוא מדברי סופרים בלבד).

[אמנם יש להעיר שלכאורה פשוט דברי ה"מגן אברהם" היא, שהטעם שאוסר הוא משום שנחשב "ארעא סמיכתא" (שכן הפנה לסי' תד) ובוזה, כאמור, אין ה"בית יוסף" חלוק עליו, וצ"ע].

עוד יש לציין שברש"י (ערובין מג ע"ב ד"ה בקפיצה) משמע, שבדבר שאינו נח לא שייך ארעא סמיכתא. אך יענין בשו"ע הרב שם שאפשר שיש לחלק בין דבר הנמצא ע"ג הקרקע לבין ספינה, עיי"ש.

ומלבד כל האמור יתכן שכוונת האוסרים מצד ארעא סמיכתא היא, לומר שאף שעומד בגובה הקרון דינו כעומד בתחתית הקרון (לא שנחשב כעומד ע"ג הקרקע), וכן משמע ב"מגן אברהם" (שם) שאסר דווקא כשהתחתית משוקעת מתחת לעשרה, ומשמע שאם גם התחתית מעל עשרה מקרקעית הים, לא נאסר מצד ארעא סמיכתא (וכפי שמשמע בגמ' שבספינה לא שייך ארעא סמיכתא, עיי"ש, ודו"ק. וכן משמע להדיא ב"משנה ברורה" (שם). ואם כן ברכבים שיש בין הקרקע לתחתית הרכב חלל של עשרה טפחים, גם הם יודו להקל (אמנם דבר זה אינו מצוי כל כך).

[ועיין ב"מחצית השקל" (סי' רמח סק"ז) שגם הבין ב"מגן-אברהם", שמודה כשהקרקעית גבוהה עשרה טפחים ושאלו מקום לדברי ה"אליה-רבא" וה"תוספת שבת" שהבינו שבכל גוונא (אף אם קרקעית הספינה גבוהה עשרה) דעת ה"מגן-אברהם" להחמיר, ומשמע שהבינו שה"מגן-אברהם" סובר שכל שיש שטח של ארבעה על ארבעה נחשב שעומד על גבי הקרקע].

עוד יש להעיר מדברי ה"ברכי יוסף" (סי' תד סק"א) שכתב, שאין לנסוע על גבי עגלה אף שהיא גבוהה עשרה טפחים, מכיוון שיש לחשוש לסוברים, שיש תחומין למעלה מעשרה, ולא הזכיר שהעגלה נחשבת ל"ארעא סמיכתא". וכן יש לציין שרי' שלמה קלוגר ("טוב טעם ודעת" סי' קצב, בתשובה העוסקת בנושא אחר לחלוטין) מזכיר, שגובה עשרה טפחים בעגלה מועיל לענין תחומין (ואינו מזכיר דבר מדין ארעא סמיכתא).

ישנו סמך נוסף להקל באופן שנוסע מבלי לעצור ("מינד נייד", עיין ערובין מו ע"א) שבכהאי גוונא דעת הרמב"ן (ערובין מג ע"א ועוד נ"ל) שאינו קונה שבתה וכן משמע מהרשב"א (שם), הובאו דבריהם ב"באור הלכה" (סי' נד ד"ה ממקום שפגע) ונשאר בצ"ע למעשה. אך דעת הר"ן (שם) שכל שראוי לעמוד במקומו (אע"פ שבפועל "מינד נייד"), קונה שבתה, וכן משמע מהמאירי (שם) שכל שהוא למטה מעשרה טפחים קונה שבתה אף שאינו עומד במקומו.

וכל האמור הוא בכדי שלא להזדקק לדברי הרמ"א (שו"ע או"ח סי' רעו ס"ב) שבמקום "צורך גדול" ניתן לסמוך על שיטת בעל העיטור שסובר שאמירה לגוי במקום מצוה (בנדון דידן - עונג שבת) מותרת אף באיסורי תורה, שכן הלכה זו אינה מוסכמת, ורבים החולקים עליה (כמבואר שם ב"משנה ברורה", ב"שו"ע הרב", וב"ערוך השולחן"), אך המיקל לנסוע ע"י גוי אף בשבת בצורך גדול כעין זה אין מוחין בידו (כשאין איסור תחומין, וכנ"ל). ועיין עוד בזה בשו"ת "יביע אומר" (או"ח ח"ג ס"כ"א אות יז ו-יח). ועיין בהערה 7 בענין היציאה מן המכונית.

⁵ בענין הגדרת "רכב גבוה" לענין תחומין עיין בהערה הקודמת.

⁶ בענין הגדרת "עיר" לענין זה עיין שו"ע ("אורח חיים" סי' שצח).

⁷ כמבואר בהערה 4 באריכות. ובכל מקרה של נסיעה לאחר השקיעה יש להזהר ביציאה מן המכונית שהנהג יפתח את דלתו של הנוסע היהודי, כדי שהיהודי לא ידליק את האור שבמכונית, או שבדלת.

⁸ עיין הערה 3.

⁹ וישתדל לכתחילה להיכנס לרכב לפני כניסת השבת כדי שלא להיתקל באיסורי שבת הכרוכים בכניסה לרכב (תשלום וכיו"ב).



לא. זמן קבלת-שבת למי שמתפלל מנחה מאוחר

שאלה:

- א. בחיפה נהוג שזמן הדלקת נרות הוא 30 דקות לפני השקיעה. תפילת מנחה ברוב בתי הכנסת היא 20 דקות לאחר מכן. תפילת מנחה היא כ- 10 דקות. ממילא לא יוצא לקבל שבת לפני השקיעה. מצד שני אם נקבל שבת לפני מנחה, אזי איך נתפלל מנחה של חול? האם יש לקבל שבת (היחיד) תוך כדי חזרת הש"ץ? ואם כן האם מספיק לומר הנני מקבל על עצמי קדושת שבת? כמה זמן מינימום לפני השקיעה יש לקבל שבת?
- ב. אנשים שמאחרים למנחה מתחילים מנחה מחוץ לבית הכנסת למרות שתפילתם תימשך לאחר השקיעה, האם ימתינו למניין והמנחה תגלוש הרבה מעבר לשקיעה? או שעדיף שיתפללו יחיד ויסיימו לפני השקיעה? האם נכנס השקול של ברוב עם? במקרה שמגיעים לאחר השקיעה, ובמניין הראשי מתחילים לכו נרננה, האם בכלל ניתן להתפלל אז מנחה? ואם לא והפסיד מנחה ורוצה להשלים, בתפילת מעריב איזה שמונה עשרה יתפלל בפעם השנייה?

תשובה:

- א. חובה לקבל את השבת לפני השקיעה ולהוסיף מן החול אל הקודש¹. לחובה זו אין שיעור-זמן ברור². במקרה שהציבור לא יסיימו שמונה-עשרה של מנחה לפני השקיעה, יש אומרים שלא יקבל על עצמו שבת, ואם יש לו אפשרות לכך, אף יתפלל ביחידות לפני כן, כדי שיוכל לקבל גם תוספת-שבת. אולם יש על מי לסמוך גם למי שיקבל שבת בליבו אף לפני תפילת מנחה, יתפלל מנחה עם הציבור לאחר שקיבל על עצמו שבת³.
- ב. במקרה שהיחיד לא יספיק לגמור את תפילת שמונה-עשרה לפני השקיעה ויש לו אפשרות לחכות למניין שיתחיל לפני השקיעה - יחכה למניין. אבל אם המניין יתחיל רק לאחר השקיעה, עדיף שיתפלל ביחידות לפני השקיעה⁴. אם עברו שלוש-עשרה דקות אחר השקיעה ולא הספיק להתפלל מנחה, מתפלל תפילת תשלומין בערבית, דהיינו תפילת שמונה-עשרה של ערבית פעמיים, בין בשבת ובין בחול. ואם התפלל בשבת בתפילת התשלומין נוסח של תפילת יום חול, יצא בדיעבד⁵. אם לא ענה "ברכו", לא קיבל שבת עם הציבור, ויכול עדיין להתפלל מנחה, אם זה עדיין זמנה⁶.

¹ מרן המחבר בשו"ע (או"ח סי' רסא, ב) הביא דין זה בשם י"א והסביר ב"בית יוסף" (שם) שהוא משום שרמב"ם השמיטו. ואולם עיין בגר"א (שם) שאף לדעת רמב"ם יש עניין ב תוספת-שבת. אמנם יש גם שיטות החולקות על הבנת "בית יוסף" בדעת רמב"ם, עיין "שדי חמד" (כרך ה עמ' 333).

² עיין בסי' "זמנים" (הרב מ"ל זק"ש) שאסף את דברי הראשונים ובי"פסקי תשובות" (סימן רסא) שאסף מדברי האחרונים. רובם ככולם מציינים את דברי הרא"ש (יומא ח, ח) שבענין זה הם לנו לעניינים: "ותוספת לא נתברר לנו שיעורו אלא מיהו לאו תוספת כל דהו קאמר... וצריך לפרוש קודם בין השמשות מעט".

³ מרן המחבר בשו"ע (או"ח סי' רסג, טו) כתב שאם אדם ענה "ברכו" עם הציבור, אינו יכול עוד להתפלל מנחה. ועל-פי זה כתב "מגן אברהם" (שם סי' ק"ט) שאישה המדליקה נרות שבת, תתפלל מנחה לפני שתדליק. אדם שכבר קיבל על עצמו שבת, לא יוכל עוד להתפלל מנחה. אלא שבשו"ת "ארץ צבי" (סי' ס) העיר שמצאנו בסי' רצג, שניתן להתפלל ערבית של מוצ"ש בשבת מפלג-המנחה, דהיינו אין דיני זמני התפילה חופפים בהכרח עם דיני שבת, והוא רצה לחלק בין קבלת שבת ע"י "ברכו", שזוהי התחלה של תפילת ערבית ממש, ולבין קבלת שבת שלא ע"י תפילה, וגם מה שכתב "מגן אברהם" הוא לפי דעתו לכתחילה (אף כי דעת הרבה אחרונים, שלא תתפלל האשה אף בדיעבד), וחזק את דבריו מדברי ה"פרי מגדים" (על "מגן אברהם" רסג, כח) שגם כשאדם נגרר עם הציבור ואסור במלאכה, הוא עדיין יכול להתפלל תפילת מנחה. עוד מצאנו שנחלקו פוסקים בגדרה של תוספת שבת לגבי איסורי שבות לצורך מצוה, מכיון שיש לכאורה סתירה בעניין זה בין פסק המחבר בסי' רסא, ד לפסקו בסי' שצג, ב, ובאחרונים ישנם כמה ישובים לכך. לדעת הגר"א מרן המחבר נוטה לחומרא, וכן הרמ"א (רנ"ג, ב), ולדעתו אין להתחשב בסתירה לכאורה מסי' שצג. לדעת ה"דגול מרובה" ו"שו"ע הרב" יש לחלק בין תוספת-שבת ע"י "ברכו" שזוהי קבלת עיצומו של יום ולבין תוספת-שבת סתם. לדעת הרבה אחרונים (עיין "ביאור הלכה" סי' רסא, ד ד"ה אין מערבין) יש לחלק בין קבלת שבת של ציבור לקבלת שבת של יחיד. על-פי דבריהם - יחיד שיקבל שבת מותר עדיין בשבותים, ומסתבר שגם מותר לו עוד להתפלל מנחה (עיין ב"אז נדברו" חלק ב סי' ב ועוד בחלק א סי' א-ג, ובסי' עט בתחילתו).

על-פי זה היה נראה שאדם יכול להתפלל מנחה עם הציבור גם לאחר שקיבל שבת (ולכאורה עדיף שיקבל שבת קודם התפילה ויתפלל עם הציבור מאשר שיתפלל מנחה ביחידות ויקבל תוספת שבת), וכן משמע מ"ארץ צבי" הנ"ל ובי"מנחת יצחק" (סי' ט"ז, וכן הוא בסי' "משמרת שלום" (קידנוב, סי' כו סי' ג) ובשו"ת "זרע אמת" (לשונו מובאת בשו"ת "דברי שלום" ח"ג, מזרחי-י"ס, תשנ"ו) וכן כתב ב"מועדים וזמנים" (ח"ז סי' רנ"ג הערה א), אלא שבסי' "ברית עולם" הכריע לגבי יחיד שלא יספיק לסיים מנחה לפני השקיעה, שיקבל עליו תוספת-שבת קודם, אבל לגבי ציבור שמאחר להתפלל, כתב להתפלל מנחה ביחידות ולאחר מכן לקבל תוספת-שבת (וכן הדגיש בתשובותיו "אז נדברו" ח"ג סי' ו בהערה) וצ"ע החילוק ביניהם.

לכן כתבנו שאם הציבור מאחרים בתפילה ויסיימו לאחר השקיעה, יש הסוברים שעדיף שיתפלל ביחידות, ויקבל תוספת-שבת לעצמו, ואם לא יספיק להתפלל לפני השקיעה - יתפלל ולא יקבל על עצמו תוספת-שבת, עיין בשו"ת "אבני ישפה" (סי' נו בשם הגרי"ש אלישיב), ובסי' "אשי ישראל" (סי' לו, ח בהערות בשם הגר"א קנייבסקי). אולם מי שרוצה יכול לסמוך על השיטות שיכול להתפלל מנחה בציבור גם לאחר קבלת תוספת-שבת בלב, ואולי אף בדיבור (וציינו שאם הציבור יסיימו תפילה בלחש לפני השקיעה, עדיף לכל הדעות להתפלל איתם ולקבל על עצמו את השבת מיד לאחר סיום תפילה בלחש).

⁴ "משנה ברורה" (סי' רל"ג, יד), ועיין בסי' "אשי ישראל" (פרק כז הערה יג) שהביא את דעת הגר"ש ואזנר, שעדיף להתפלל בציבור אף בין-השמשות.

⁵ "משנה ברורה" (סי' רנח, כה).

⁶ שו"ע או"ח (סי' רסג, טז). וכשאומרים בבית-הכנסת קבלת-שבת, עדיף שיתפלל בחוץ, "משנה ברורה" (שם).

Oslo, Norway

אוסלו, נורווגיה

תשרי תשס"ב

לב. הדלקת נרות שבת ביום שישי בארצות הצפון**שאלה:**

בכל חודשי הקיץ באוסלו מקבלים את השבת בזמן "פלג-המנחה" ביום שישי. באמצע הקיץ פלג-המנחה הוא בשעה 20:45. בשבועות אלה נהוג להקדים את תפילת מנחה כך שבשעת פלג-המנחה הקהילה מתחילה להגיד "מזמור שיר ליום השבת". בשבועות אלה רוב הנשים נשארות בבית בליל שישי היות והן מחכות כדי להדליק נרות עד הפלג ואז הן באות לבית-הכנסת, לקראת סוף התפילה. השאלה לגבי אישה שרוצה לבא גם לתחילת התפילות או לחילופין לרווק שאין מי שידליק עבורו בבית האם מוטב שידליקו מנורה חשמלית באמצעות שעון שבת שיידלק אחרי פלג-המנחה - ואם כן השאלה תהיה האם לברך או לא - או שמא עדיף להשתתף עם אישה שמדליקה נרות אחרי פלג-המנחה בשווה פרוטה או שמא אין להם חיוב במציאות זו להדליק נרות כלל, עד שיוכלו שוב להדליק לפני פלג-המנחה ואז לבא לבית-הכנסת?

תשובה:

במקום שאין בו בערב-שבת מניין אלא לפני פלג-המנחה, חייב אדם להדליק נרות שבת ולברך אף קודם פלג-המנחה, ובלבד שהנרות ידלקו עד זמן האכילה. ואם אין לו נרות גדולים כאלה, הוא יכול למנות שליח שידליק ויברך לאחר פלג-המנחה, או ימנה גוי שידליק, וכשהוא ישוב לביתו, יברך על הנרות, או שיכוון שעון-שבת להדליק מנורה חשמלית ויברך כשיחזור לביתו והמנורה דולקת.

¹ בשו"ע (או"ח סי' רסג, ד) נפסק: "לא יקדים למהר להדליק בעוד היום גדול, שאז אינו ניכר שמדליקו לכבוד שבת". והוסיף רמ"א, "ואם היה הנר דלוק מבעוד היום גדול, יכבנו ויחזור וידליקנו לצורך שבת", אלא שכבר דייק רעק"א מדברי רמ"א, שבדיעבד - אם הדליק בעוד היום גדול לצורך שבת - יצא ידי חובה. ואף שיש מן האחרונים שחלקו עליו, נתקבלו דברי רעק"א להלכה ע"י ה"משנה ברורה" (שם ס"ק כ וביאור הלכה" ד"ה מבעוד יום) ועוד אחרונים.

אלא שב"משנה ברורה" סייג את דברי רעק"א וכתב שאפשר להדליק רק אחרי פלג-המנחה, אבל בשו"ת "ארץ צבי" (לרא"צ פרומר הי"ד, סי' קיג) דחה את דיוקו של ה"משנה ברורה" בדעת רעק"א וכתב שלרעק"א בדיעבד יוצא אף בהדלקה קודם פלג-המנחה, והביא את השל"ה ואת סידור הרב בעל התניא (שלא כבשו"ע שלו), שניתן להקדים את הדלקת נרות-שבת מבעוד יום גם לפני פלג-המנחה (גם בשו"ת "קניין תורה" - ח"ד סי' קכה - כתב שהיום, שאין דרך להדליק נרות לשם תאורה, ניכר שנרות אלה הודלקו לכבוד שבת, אף כשמדליקים אותם מבעוד יום). ויש להוסיף על דבריהם את מה שהובא ב"מגן אברהם" (ס"ק יא) בשם מהר"י, שניתן להדליק נרות-שבת מבעוד יום, ולא כתב שם דווקא מפלג-המנחה [ומה שכתב ב"מגן אברהם" שאז הנשים לא תברכנה, זה דווקא לשיטות שלא מועיל בזה התנאי שלא לקבל שבת עם הברכה (שו"ע או"ח סי' רסג, ז), ואלו אנו פוסקים שמועיל תנאי], אלא שהנרות צריכים להיות דולקים עד כניסת השבת כדי שיוכל ליהנות מהם בעצמו (עפ"י שו"ע או"ח סי' רסג, ט).

על כן הצענו, שאם לא מצא נרות גדולים מספיק, ידליק ע"י שליח, והשליח יברך על הדלקת הנר, ואף הצענו להסתמך על הדלקת עכו"ם, והוא יברך כשישוב לביתו, או יאמר לעכו"ם (אם זה לפני זמן כניסת שבת) להדליק עכשיו והוא יברך על ההדלקה, וזאת עפ"י דברי מהר"ש (הובא ב"מגן אברהם" סי' רסג ס"ק יא), ואף שנחלקו עליו אחרונים - רעק"א העיר שאין שליחות לעכו"ם, וגם חלקו אחרונים על הדעה לברך על נר שהודלק מזמן. וגם ב"משנה ברורה" (ס"ק כא) הביא את עצות מהר"ש והסיק שלא להסתמך עליו. ואולם בשו"ע הרב (סי' רסג סעיף יא ובקונטרס אחרון ס"ק ג) הקל להסתמך על עצתו של מהר"ש בדיעבד, והסביר שמכיון שעיקר מצוות הדלקת נרות-שבת הוא שיהנו מן האור, אפשר לברך על נר שהודלק ע"י עכו"ם, ומדבריו למדנו שבאותה מידה ניתן לברך גם על נר שהודלק מזמן ע"י עכו"ם, ע"כ בדיעבד ניתן לברך על נר שהודלק ע"י עכו"ם מקודם (אחרי זמן פלג-המנחה), כאשר הוא בא לביתו ורואה את הנרות דולקים. גם ב"שמירת שבת כהלכתה" (חלק ב פרק מג סעיף לא ובהערה קסד שם) הורה שניתן להסתמך על מהר"ש בדיעבד לעניין הברכה על ההדלקה שמצוותה נמשכת כל זמן שהנרות דולקים, ולכאורה נובעת ההצעה להדליק ע"י עכו"ם מאותו העיקרון - שהמצוה מתקיימת ע"י כך שהנרות דולקים. ויעויין ב"מקראי קודש" (חנכה סי' יא בעניין זה, וכן שם בסימנים יב, כב, כג) ובתשובותיו המצויינות שם וכן בשו"ת "משפטי עוזיאל" (ח"א או"ח סי' ז) ובמהדורה תניינא (או"ח סי' לה), וכן בשו"ת "ישיביל עבדי" (ח"ג סי' יח).

על כן נראה שאם לא ניתן להשיג נרות שידלקו עד שחוזרים מבית-הכנסת ויכולים ליהנות מן הנרות בשבת (דהיינו בזמן שכבר קיבל שבת, לאחר פלג המנחה), יש מקום להסתמך על שליח או אפילו על עכו"ם שידליקו לאחר פלג-המנחה, ואם השליח יהודי - יברך השליח, ואם הוא גוי - יברך בעל-הבית אחר שיחזור לביתו. וכן בנוגע להדלקת נרות ע"י נורות חשמל, עיין ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק מג הערה כב) שניתן להדליק, ואף שכתב שלא לברך בהדלקה זו ע"י שעון-שבת, דומיא דעכו"ם, הרי שבדיעבד ניתן להסתמך על השיטות שלפיהן אמנם יכול לברך, כפי שכתבנו לגבי עכו"ם. באשר לברכה, עיין ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק מג סעיף יז) שיוצאים ידי חובה אפילו אם נהנה קצת משעה שקיבל על עצמו את השבת, ועל כן אפשר לברך בימים ששבת עצמה נכנסת מאוחר גם בשעה שבני הבית כבר אינם ערים.

New Jersey, U.S.A

ניו ג'רסי, ארה"ב

מר חשון תשס"ב

לג. דיני רחיצה בשבת וביום טוב בימינו**שאלה:**

בימינו, שאנשים נוהגים להתרחץ בכל יום, האם מותר לרחוץ ביום טוב ובשבת, ואם כן - באילו תנאים?

תשובה:

רחיצת כל גופו במים שהוחמו בהיתר, לתענוג, בשבת אסורה, וביום טוב מותרת, ויש מחמירים אף ביום טוב. המצטער רשאי לרחוץ כל גופו לא רק ביום טוב אלא אף בשבת, ובלבד שהמים הוחמו בהיתר. להלן סיכום דיני רחיצה בשבת וביום טוב:

דיני רחיצה בשבת

מים שהוחמו בשבת באיסור, אסור להשתמש בהם¹, כדין כל מעשה שבת. מים שהוחמו בערב-שבת בחשמל, או באש, או שהוחמו בשבת בהיתר², מותר לרחוץ בהם בשבת פניו ידיו ורגליו, אבל לא כל גופו³, וכמובן רק באופן שמותר להוציא מים חמים ממיתקן החימום⁴. הסיבה לאיסור זה היא "גזירת מרחצאות", דהיינו, היו בלנים אחראים על המרחץ שהיו מחממים את המים בשבת באיסור, ומערימים ואומרים שחימומו בערב-שבת, ועל כן גזרו איסור רחיצה בשבת אפילו במים שהוחמו בהיתר. לגבי מים שהוחמו בדוד-שמש, נחלקו אחרונים. יש שסוברים, שדינם כמים שהוחמו בחשמל בהיתר⁵, ויש שסוברים, שדינם קל יותר, ומותר לרחוץ בהם כל גופו, ויש להחמיר בזה⁶, אלא אם כן מצטער⁷.

דיני רחיצה ביום טוב

ביו"ט אסור לחמם מים כדי לרחוץ את כל גופו⁸, אלא רק כדי לרחוץ פניו ידיו ורגליו. ונחלקו ראשונים בטעם הדבר: רוב הראשונים⁹, וכן פסק מרן בשו"ע¹⁰, סוברים שהאיסור הוא מדרבנן - משום גזירת מרחצאות, שנגזרה גם ביום טוב, משום שבת. יש ראשונים¹¹ שסוברים, שהאיסור הוא מדאורייתא, כי אין הרחיצה נחשבת "דבר שווה לכל נפש". רמ"א ו"משנה ברורה" מחמירים כדעה השנייה. מים שהוחמו בהיתר, או בערב יו"ט, לפי המחבר מותר לרחוץ בהם כל גופו¹², ולרמ"א ול"משנה ברורה" אסור. ניתן להקל ברחיצה¹³ ביום טוב כיום, אף למחמירים כרמ"א:

1. במים שבדוד-שמש, שבו לא נעשתה כל פעולת חימום בידי אדם.
2. בגלל הסברה שבזמן הזה יש מקום להחשיב את הרחצה כדבר השווה לכל נפש, שכן לכל אדם יש מקלחת בביתו, ואנשים מתרחצים בכל יום.
- ולכן, בדוד-שמש יש להתיר¹⁴, ובשעת הצורך אף בדוד-חשמל¹⁵, במים שהוחמו בהיתר¹⁶.

¹ משנה שבת לח ע"ב, שו"ע אורח חיים סי' שכו.

² כגון שהוחמו ע"י שעון שבת.

³ שם.

⁴ אסור להוציא בשבת מים חמים מדוד חשמלי, אף כשהוא כבוי והמים שבו חמים, כאשר במקומם נכנסים מים קרים לדוד, ונמצא שגורם לבישולם. ומותר להוציא מים חמים מן הדוד רק אחר שסגר את ברז כניסת המים הקרים לדוד, או שאין בדוד מים חמים רבים, או שהמים בדוד כבר אינם חמים, כי אז לא יתבשלו המים הקרים המתוספים. על כל פנים, איסור זה הוא רק בשבת ולא ביו"ט, ובדוד חשמלי בלבד, ולא בדוד שמש.

⁵ עיין "שמירת שבת כהלכתה" (חלק א פרק יד בהערה יז), בשם הגרש"ז אוירבך.
⁶ שם בשם "תהלה לדוד", וכתבנו להחמיר בזה כ"שמירת שבת כהלכתה", שכן בעל "תהלה לדוד" דיבר על מים שהוחמו בשמש, והגרש"ז אוירבך כתב שגם לשיטתו בדוד-שמש יש להחמיר.

⁷ "ביאור הלכה" (שו"ע "אורח חיים" סי' שכו) בשם רעק"א, שכל שהוא משום גזירה, לא החמירו במצטער.

⁸ משנה ביצה (כא ע"ב), גמ' שבת (לח ע"ב).

⁹ רמב"ם (הלכות יו"ט פרק א) ועיין ב"משנה ברורה" (שו"ע "אורח חיים" סי' תקיא ס"ק יח).

¹⁰ שו"ע "אורח חיים" סי' תקיא סעיף ב.

¹¹ רמ"א שם, בשם תוס' בביצה שם ד"ה "לא" ורא"ש בשבת שם.

¹² כי החמירו ביום טוב לאסור רק חימום, אבל לא את הרחיצה עצמה, מאחר שביום טוב מדינת הכול מותר, לפי דיעה זו. בשבת, שהחימום אסור מן התורה, החמירו גם ברחיצה במים שהוחמו בהיתר.

¹³ את חימום המים אין להתיר, מאחר שלפי הרמב"ם ורוב הראשונים הוא אסור מדרבנן, אך ברחיצה אפשר להקל.

¹⁴ כך הורה הגר"ז גולדברג, מן הטעם הראשון.

¹⁵ לגבי הוצאת מים מדוד חשמלי ביום טוב:

באופנים שהדבר מותר בשבת, בוודאי שהוא מותר ביום טוב (עיין לעיל הערה 4).

באופנים שהדבר אסור בשבת, כגון שיש מים חמים מאוד בדוד, או אם הדוד מופעל ע"י וסת-חום (טרמוסטט), ויש חשש שיגרום להדלקת גוף-החימום:

יש מחמירים בזה, ויש מקילים משלוש סיבות: 1. יש כאן רק גרמא, שאף בשבת איסורה אינו ברור.



אם מצטער מחמת שאינו מתרחץ, לכל הדעות מותר לרחוץ את כל גופו במים שהוחמו בהיתר, כאמור לעיל, אף בשבת¹⁷.
הערה: לא דנו בתשובה זו בשני נושאים: 1. השימוש בסבונים למיניהם. 2. הניגוב.

2. המים שיתחממו ויתבשלו, ראויים לשתייה, ויש אפוא להתיר מטעם "הואיל", כלומר, שיוכל לשתות מים אלה כמים חמים, אם ירצה. 3. היות שאינו יכול להוציא מים מן הדוד באופן אחר, נחשב גם זה כצורך אוכל נפש. והמקל לא הפסיד, ובפרט אם הדוד כבוי. אך סמוך למוצאי יום-טוב, שגם אם ירצה, לא יוכל להשתמש במים אלה ביום-טוב עצמו, יש להחמיר, שהרי אין סברת "הואיל" במצב כזה, והוא הדין בסמוך לפני מוצאי יום-טוב ראשון, אף שייכנס יום-טוב שני, שהרי הוא כחול לגבי יום טוב ראשון.

¹⁶ כך הורה הגר"ד ליאור, מן הטעם השני, וסברה זו הביא גם בעל "שמירת שבת כהלכתה" (חלק א פרק יד הערה כא), ונשאר בצ"ע על פסקו. וברור שאפשר להקל, שהרי כל פסקו של רמ"א אינו אלא חומרא ומנהג, כפי שכתב ה"משנה ברורה" (שם ס"ק יח).
¹⁷ כדלעיל הערה 7.

Lisbon, Portugal

ליסבון, פורטוגל

תשרי תשס"א

לד. נסיעה במטרו לבית הכנסת, במקום שהציבור לצערנו מגיע ברובו ברכב פרטי, כתריס נגד התבוללות.

שאלה:

בעירנו, בית הכנסת נמצא במרכז העיר. רוב המתפללים גרים במרחק של כשלושים דקות נסיעה. לצערי הרב רוב המתפללים האורטודוקסים באים לבית הכנסת בשבת ברכבם הפרטי, בגלל המצב הרוחני הירוד של הקהילה. האם מותר לי להמליץ להם להגיע באמצעות הרכבת התחתית - ה"מטרו". הם יחברו את הכרטיס החודשי של המטרו לבגדם וכך יפתרו את בעיית הטלטול. יש לציין כי הפועלים המפעילים את ה"מטרו" הם גוים. הרכבת עוצרת בכל תחנה בין אם יש נוסעים ובין אם לאו. דלתות הקרונות נפתחות ונסגרות באופן אוטומטי או על ידי המפעילים שאינם יהודים. יש לציין כי התפילה בשבת היא אחד האמצעים היחידים לקשור יהודים אלה ליהדות וזו הדרך הכמעט יחידה למלחמה בהתבוללות.

תשובה:

ודאי שיש בנסיעה בשבת במטרו (רכבת תחתית) פחות איסורים¹ מאשר בנסיעה ברכב. לכן רק בקהילות שבהן הסכנה להתבוללות תגבר אם ייווצר ניתוק בין אנשים שאינם שומרי מצוות באופן מלא לבין בית-הכנסת, יש אפוא מקום שהרב ישקול, אם להציע באופן פרטי (ולא כהוראה גורפת לציבור) להגיע לבית-הכנסת במטרו כפוף לתנאים דלהלן:

1. הנסיעה צריכה להיות כולה בתוך תחום שבת.²
2. תשלום מערב שבת ע"י כרטיסים חודשיים וכדומה.
3. במקום שאין בו עירוב תיעשה הוצאת הכרטיס ע"י תפירתו לבגד או בדרך מלבוש³.
4. ניקוב הכרטיס או החתמתו יעשה ע"י נכרי⁴.
5. הנסיעה היא לצורך מצוה⁵. [באשר לאיסור מראית עין. עיין בהערה 6.]

על הרב להציג אופציה זו לא כהיתר, אלא כמועדפת⁷ על נסיעה ברכב, ולשקול שוב ושוב

¹ מכיוון שהנוסעים רובם ככולם גויים והמלאכות נעשות לצרכם על-ידי גויים, ללא תוספת מלאכה לנוסע היהודי, אין איסור הנאה ממעשי גוי אלה בשבת. לעומת זה, בנהיגה ברכב פרטי בודאי עובר הנהג על איסורי דאורייתא כמו "מבעיר" ועוד.

² ואפילו אם רצפת הקרון תהיה גבוהה 10 ט"פ, גם למאן דאמר שאין תחומין בכהאי גוונא, הרי מכיוון שבכניסת השבת היה במקום נמוך מ-10 ט"פ, כבר קנה שם שביטול, ובהגיע בסוף נסיעתו מחוץ לתחום, לא יוכל לצאת מחוץ לד' אמותיו, כדן כל היוצא מחוץ לתחום (שו"ע או"ח "משנה ברורה" סי' תד ס"ק ט, קיצור שולחן ערוך סי' צה, ח). ובעניין עצם הדין אם מועיל שגובה הקרון עשרה טפחים עיין בהרחבה בתשובה לגבי רכב שנוסע בערב-שבת ושקעה החמה טרם הגיע לביתו, ובהערה 3 שם.

³ א. טלטול הכרטיס: כאשר יש היתר לנסיעה, גם הכרטיס אינו מוקצה ומותר בטלטול, ומאידך, אם היא אסורה, כי אז גם הכרטיס מוקצה מחמת חסרון כיס ("ציץ אליעזר" ח"ד סי' לו אות ב, על-פי "משנה-ברורה" סי' שז ס"ק נו).

ב. טלטול הכרטיס כשהוא תפור לבגד (בסיכת-ביטחון וכדו') - דעת מרן בשו"ע (אורח חיים סי' שא סעי' לג) לאסור, ורמ"א התיר במקום פסידא, דלאו דרך הוצאה היא וכל-שכן היום שלהרבה פוסקים אין רשות-הרבים דאורייתא. לכן ניתן להקל במקום הפסד, דאדם בהול על ממונו, ואיכא חשש שיבוא לעבור על איסורי תורה (משנה ברורה שם). ואף כי במקרה זה אין כל הפסד, הרי אם מטרת ההוצאה היא רק להראות את הכרטיס לביקורת, ישנו סניף אחר להקל, כי לדעת כמה פוסקים נחשבת הוצאה מעין זו למלאכה שאינה צריכה לגופה (האסורה רק מדרבנן לרוב הפוסקים), ולדעת כמה וכמה אחרונים במקום שלושה שבועות הדבר מותר לצורך מצוה, עיין שו"ת מהרי"ש ענגל (ח"ג סי' מג), ו"במראה הבזק" (ח"ג תש"ו לו). אך אם הכרטיס משמש לעצם הכניסה למטרו (על-ידי תחיתו למיתקן המיועד לכך), נראה דשוב הוי מלאכה צריכה לגופה, ואסור. ואם יצליחו לעשות שהכרטיס עצמו יהווה חלק מסוגר או מהיקף החגורה, כמו שיש נוהגים בהוצאת מפתחות, אפשר להקל, כדעת "משנה ברורה" (סי' שא ס"ק מה).

⁴ בשו"ת "משברי ים" (לרב משה שטיינברג) כתב שניקוב הכרטיס הוי קלקול. ואפילו נאמר דהוי תיקון שלומן הנסיעה הרי מעוניינים בניקוב ספציפי זה - מכל מקום אין זה איסור תורה אלא רק איסור דרבנן, דאין הכרטיס כלי להחשיב את ניקובו לתיקון. לכן יהיה במסירת הכרטיס לגוי הנוקב רק שבות דשבות, שבמקום מצוה יש להתירו. אם בניקוב נוצר צורה מסוימת, נחשב ל"ירושם" כפי שכתב רמב"ם (הל' שבת פ י"א ה"א הל' יז). וביבאור הלכה" (סי' שמ ד"ה במשקין) מובא דבירושלמי מבואר שאף בצורה אחת חייב מדאורייתא.

יש מקומות שצריך להעביר גם כרטיס חודשי במיתקן חשמלי המסמן את תוקפו של הכרטיס ע"י נורה, ואז משתחררת נעילה ו/או נפתחת דלת. במציאות כזו יש מחלוקת בין פוסקים, אם ברמיזה לגוי לטפל בכרטיס יש משום איסור. יש שמתירים משום שבעל הכרטיס אינו נהנה מעשיית המלאכה אלא בצורה עקיפה - בהסרת מונע, בסילוק המכשול לכניסה; ויש שאינם מחלקים כך. "ילקוט יוסף" (ח"ד שבת א' ע"א שלב) (וכעין מחלוקת הראשונים אם יש איסור הנאה ממעשה שבת בהוצאה מרשות לרשות, כיון שהחפץ לא נשתנה).

⁵ בשו"ת "חתם סופר" (ח"ו בליקוטים סי' צז) פסק לאסור נסיעה ברכבת משום שהנוסע אינו שובת, וגופו נע ונד, ואי-אפשר לו לעסוק בעסקי שבת בשבת... ומתקרב למקום מסחרו להיות שם במוצ"ש, ואיסור גמור הוא להרמב"ן ה"ל, ומפורש בדברי קבלה, אם תשיב משבת רגלך... ממצוא חפצך וגו'. על-פי דברי רמב"ן על התורה (ויקרא כב, כד) "שבתון", שנצטוונו מן התורה להיות לנו מנוחה אפילו בדברים שאין בהם מלאכה.

הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב ב"צ מאיר חי עוזיאל (שו"ת "משפטי עוזיאל" אורח חיים ח"א סי' ט ואו"ח תנינא סי' לב) הסיק שאין מקום לאסור את הנסיעה בחשמלית (בח"ו"ל) שהישיבה בה נוחה, והיא אינה מובילה למרחבים רק בתוך העיר, לשירות כל בני העיר ולא דווקא לצורך מסחרי, משום "אם תשיב משבת רגלך" ולא משום גזירה שמא ילך למסחרו, וגם אין בה עובדין דחול כשנוסע לצורך מצוה, אבל לא לטיול בעלמא. אמנם בתשובה מאוחרת יותר (או"ח תנינא סי' מא) כתב שכל היתרו היה - שלא למחות בידי הנוסע, אבל החרד לדבר ה' ודאי שלא יסע, והבא להימלך מורים לו שלא יסע.

⁶ אילו הרבנים המקומיים התירו - כפוף לתנאים הנ"ל - לנוסע בשבת במטרו (בח"ו"ל), גם לא היה בכך משום איסור מראית עין וכמו שכתב בשו"ת "משברי ים" (סי' כא). אבל אין הרבנים יכולים לתת היתר שכזה בגלל המכשולים העלולים לצאת מזה, ואין הם יכולים אלא ליתן עצה פרטית לאנשים המתגוררים במקומות רחוקים כדי להצילם מאיסורי תורה בנסיעה ברכב. לכן אפשר ד"חזר וניעור" חשש מראית העין, דלא ידועה להמון עצת המרא דאתרא.



את הנושא. זאת כדי ש"לא יצא שכרם בהפסדם" שהרי אי הנסיעה בשבת היא גם מסממני השבת המובהקים לא רק מבחינה הלכתית טהורה אלא גם מבחינת אוירת השבת, שגם היא הלכה.

⁷ באשר ליסוד הדין, אם מותר לרב להציע לעוברי עבירה למעט באיסורים, להעדיף איסור קל על פני החמור או רק להורות את המותר בלבד מבלי לתת עצות לעבריינים, הנה בסוטה (מח ע"א) "א"ר יוסף, זמרי גברי ועני נשים פריצותא. זמרי נשי ועני גברי כאש בנעורת. למאי נפקא מינא? לבטל הא מקמי הא", ופרש"י שם: "אם אין שומעין לנו לבטל את שניהם, נקדים לבטל את זה שהוא כאש בנעורת". ועל-פי זה כתב ב"אגרות משה" (אורח חיים ח"א סי' מד) "חזינן מפורש שמחוייבין ב"ד וכל אדם אף באופן שאין בידם לבטל האיסור לגמרי, שיבטלו לכל הפחות מה שבידם שלא יעשו האיסור החמור אלא באופן הקל, אף שג"כ אסור". ועי' "אגרות משה" (יו"ד ח"א סי' נב, נג.) וב"אגרות משה" (באו"ח ח"ד סי' לה) סיים "הני מילי בלא מעשה המראה להתיר איסור... אבל להתיר ממש אסור".

ועיין ברמב"ם בתשובה ("פאר הדור" סי' קלב) שהגדיל לעשות וזה לשונו: "ואף כי הנטען על השפחה ונשתחררה אינו יכול לישאנה לכתחילה, אכן כאשר פסקנו שישחררה וישאנה, ופסקנו כך מפני תקנת השבים, ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו, וסמכנו על אומרים ז"ל עת לעשות לה' הפרו תורתך, ויכול לישאנה והאל במרומיו יכפר עוננו...".

הנה בעל "עקדת יצחק" (פרשת וירא, שער כ) כתב "אודות הנשים הקדשות... שכבר יאותו בקצת הקהילות לתת להם חנינה ביניהם גם יש שמספיקין להם פרס מהקהל כי אמרו כיון שמצילות... הסכלים מחטא איסור אשת איש החמור... מוטב שיעברו על לאו זה משיבואו לידי איסור סקילה... ואני דנתי על זה פעמים רבות לפניכם שהחטא הגדול אשר יעבור עליו איש מבית ישראל בסתר ושלא לדעת הרבים וברשות ב"ד חטאת יחיד הוא... אמנם החטא הקטן כשיסכימו עליו דעת הרבים... הנה הוא זימה ועוון פלילי חטאת הקהל כולו..." ועיין עוד שו"ת ריב"ש סי' תכה.

ועוד כתב "חתם-סופר" (אבן-העזר סי' לו): "...אם בליעל יבקש ממנו להתיר לו למיעבד איסורא, ואם לאו יצא מן הדת, חלילה לנו להתיר לו אפילו איסור קל דרבנן..." עיין שם כל התשובה. ועיין עוד "באר משה" (ח"ה פא קנט-קסג).

והנה הגאון הנצי"ב ב"משיב דבר" (ח"ב סי' מג-מד) דן באישה שלא טבלה עד עתה, ומוכנה לטבול מעכשיו בתנאי שיתירו לה לטבול ביום דוקא, אפילו ביום השמיני, כי מתביישת לטבול עם כל הנשים בלילה. עיין שם שתלה במחלוקת ראשונים במס' חגיגה טז ע"א, דאמר רבי אלעא הזקן, אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו, ילבש שחורים... וילך למקום שלא מכירין אותו ויעשה מה שליבו חפץ. דלרש"י ותוס' יעשה העבירה בסתר כדי שלא יבוא לידי חילול השם בפרהסיא החמור. ולרבנו חננאל, ח"ו שהיה מתיר לעשות עבירה, אלא קאמר דלבישת שחורים משברים לבו ולא יבוא לידי עבירה, עכת"ד. ומשמע מדבריו דבוא גופא פליגי, דלר"ח אין מה להציל אדם מעבירה חמורה על-ידי היתר לו לעשות קלה, וכל דברי ר' אלעא אינם אלא דרך לשבירת היצר. ולתוס' גם מי שעובר עבירה אחת מדריכים אותו בשעת נפילתו שלא ישל בדברים נוספים וחמורים יותר. אלא שהנצי"ב הוזהר שיתר רש"י לשיטת ר"ח לגמרי, ונראה יותר לענ"ד דרש"י אינו סובר שר"ח חולק ביסוד הדין שעדיף ליעץ לעבור עבירה קלה כדי לא לעבור עבירה חמורה, רק בא להצביע שטמון בדברי ר' אלעא גם (ולא רק) עצה טובה לשבירת היצר וכן כתב רש"י שם, וביתר בירור בקידושין מ ע"א ד"ה ילבש שחורים: "שלא יראה בכבודו אולי ירד לבבו בכך וגם אם יחטא, אין אדם נותן לב...". וכן מובא ב"אוצר הגאונים" (מו"ק יז ע"א) שב"אשכול" (ח"ב צד) הביא בשם רב האי גאון כפרוש רש"י הנ"ל) והרי רב האי גאון ברור דסבירי ליה כר"ח, כמובא ברש"י במועד קטן שם.

ואפשר שמה שכתב ר"ח ח"ו שהתיר ר' אלעא אפילו בסתר, בא לאפוקי מדעתם של עמי-הארץ שלא ילמדו ח"ו מן הגמרא היתר לעבירה, ולא בא לאפוקי משיטת רש"י ותוס', שגם אם יעשה את העבירה, לפחות לא יוסיף לחטוא בפרהסיא רק שאין היתר חלילה.

נמצינו אפוא למדים שלרש"י ותוס' רב האי גאון שמובא ב"אשכול" (ואפשר שאפילו ר"ח יסכים לכך למרות שתוס' ס"ל שהוא חולק ע"כ) גם עברין בזמן שנכשל, למרות שכאמור לא נותנים היתר ולגיטימאציה (ועי' צווחו ה"עקידה" ו"חתם סופר" הנ"ל), מכל מקום מלמדים אותו "שלא ירשע הרבה".

ואם יש חשש לפתיחת פירצה בקהילה, זה הוא דבר השונה בין מקום למקום, על הרב לשקול, ותשועה ברוב יועץ, וכמו שסיים הנצי"ב הנ"ל. ועיין עוד בשו"ת "יביע אומר" (ח"א סי' ל אות טו, ח"ו יורה דעה סי' ג, ח"ח שם סי' יב).

Oakland, New Zealand

אוקלנד, ניו זילנד
שבט תש"ס**לה. הפעלת רמזור להולכי רגל בדרך לבית-הכנסת בשבת ובימים-טובים**
שאלה:

רוב חברי הקהילה שלנו אינם שומרי שבת והם מגיעים ברכבם לבית הכנסת האורטודוקסי. הרב (כמובן) ואני (סגנו) ועוד מספר קטן של משפחות שומרים שבת. אנחנו גרים קרוב לבית הכנסת, אבל נאלצים לעבור רחוב מאוד ראשי שיש בו רמזור להולכי רגל, שאיננו עובד אם לא מפעילים אותו. אנחנו רצים בין המכוניות וזו סכנת נפשות. מה לעשות בשבת וביו"ט?

תשובה:

הנחת-היסוד לתשובתנו היא, שבלחיצה בשבת על מתג הפעלת הרמזור המאפשר מעבר הולכי-רגל יש חשש איסור דאורייתא¹. אי לכך, הדרך המומלצת היא לבקש מנכרי לעשות זאת עבורכם, ומכיון שמדובר במצוה דרבים (הגעת הרב או סגנו לבית-הכנסת), ניתן להתיר אמירה לגוי גם באיסור תורה². אם תבדקו את המציאות בשטח ותגיעו למסקנה, כי מדובר רק באיסורי דרבנן³, אזי מותר אף ללחוץ על הכפתור בשינוי⁴. ביום-טוב, שלרוב הפוסקים הדלקת חשמל היא איסור דרבנן⁵, מותר ללחוץ על הכפתור בשינוי, כדלעיל.

¹ ע"פ ניתוח-הלכה טכני של מכון "צומת", אלון שבות, בראשות הרב ישראל רוזן.

² "משנה ברורה" (סי' רעו סעיף כה).

³ כגון שהנורה איננה נורת-להט, או שבשעת הלחיצה לא נדלקת שום נורה חדשה, כי אז מותר לדעת הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ללחוץ על הכפתור בשינוי בכל מקרה.

⁴ כי אז הוי שבות דשבות, במקום מצוה דרבים. עיין עוד שו"ת ב"מראה הבזק" (ח"ב עמוד 34 תשובה כג ובהערה 4 שם).

⁵ עיין "שמירת שבת כהלכתה" פרק לג ובהערה *צג שם.



Oslo, Norway

אוסלו, נורווגיה

מר חשון תשס"ב

לו. ברכת מאורי האש ובשמים בימות הקיץ באזורי הצפון**שאלה:**

ע"פ פסק שקיבלתי מהרב אשר ווסטהיים אב"ד דמנשסטור, מוצאי-שבת במדינות הצפוניות מוגדרת לפי ירידת השמש מתחת לקו האופק ל- 8.1 מעלות וכך סיפר לי שנוהגים שם. ע"פ שיטה זו קבעו את הזמן של מוצ"ש כאן באוסלו לפני שבאתי לעיר. למשך כששה שבועות בקיץ השמש באוסלו לא יורדת עד לנקודה הזאת אלא רק עד כ- 7.5 מעלות מתחת לקו האופק. השאלה האם באותם שבתות שלמעשה הזמן של מוצ"ש ועלות השחר הם אותה שעה (בערך שעה 01:20 בבוקר) ניתן לברך את ברכת "בורא מאורי האש". אם הדרישה היא שיהיה מוצ"ש, הרי התחיל כבר יום א' ובודאי שיצאה כבר השבת, אבל אם צריך לילה כדי לברך ברכה זו שמא אין כלל ברכת האש כל אותם ו' שבועות? נראה לי פשוט שאדם שמבדיל בשעה זאת יוכל להגיד ברכת "בורא מיני בשמים" היות ועכשיו פרוחה הנשמה היתרה ואין דבר זה תלוי בלילה.

תשובה:

במקומות שבהם זמן מוצאי-שבת בקיץ הוא בשעה שעדיין אור, מכיון שהשמש אינה שוקעת, ניתן לברך בהבדלה במוצאי-שבת גם ברכת "בורא מאורי האש", אלא שמן הראוי להשתדל, להחשיך את המקום שבו מדליקים את הנר ככל שניתן, כדי שיהנו מאורו¹, וכמו שציננת, גם יברכו אז "בורא מיני בשמים".

¹ מדליקים נר במוצ"ש זכר ליצירת האש הראשונה ע"י אדם הראשון (שוי"ע או"ח סי' רצח סעי' א' וב"משנה ברורה" שם) וצריכים ליהנות מן הנר (שם, ד). על כן, במקום שבו עדיין אור, צריכים להשתדל להחשיך את המקום עד כמה שניתן, אף כי ניתן ליהנות מן הנר גם ע"י התקרבות אליו אף כאשר המקום מואר. עיין עוד "שמירת שבת כהלכתה" (ח"ב סא, לג).



לז. מסחר באינטרנט ושמירת השבת

הקדמה

התפתחותו המדהימה של העולם הווירטואלי - האינטרנט, בשנים האחרונות, מציבה אתגר הלכי ורוחני בפני מרנן ורבנן. פוסקי ההלכה צריכים לתת דעתם לסכנות המרובות מצד אחד וליתרונות העצומים מצד שני. בקונטרס זה נעשה ניסיון לחבר ישן וחדש ולנסות למצוא את המקורות בדברי חז"ל ובדברי הראשונים והאחרונים למציאות החדשה, הדימוינית - תרתי משמע.

בהשאלת אתר אינטרנט בבעלות יהודי פתוח בשבת וביו"ט יכולות להתעורר שאלות הנוגעות לכמה וכמה איסורים.

- א. "לפני עיוור" ו"מסייע לעוברי עבירה";
- ב. מקח וממכר בשבת (באתרים מסחריים);
- ג. שכר שבת (באתרים הגובים דמי-שימוש, בחנויות ושווקים וירטואליים);
- ד. הנאה מחילול שבת (מאתרים מסחריים);
- ה. מראית-עין וחשד;
- ו. זילותא דשבת.

נדון בהם אחד לאחד ונבדוק האם אכן הבעלים עוברים על האיסורים הנ"ל.

א. איסור לפני עיוור ומסייע לעוברי עבירה

התורה הזהירה "ולפני עור לא תתן מכשל"¹. איסור זה כולל גם הכשלת אדם מישראל בעבירה². מאחר שצרכן אינטרנט הגולש בשבת עובר בוודאי על איסורי דרבנן, ואולי אף

על איסורי תורה³, יש לדון אם בעלי האתר המשאירים את האתר פועל בשבת עוברים בשל כך על איסור "לפני עיוור" או איסור "מסייע לעוברי עבירה"⁴.

הגמרא אומרת שאין עוברים על איסור "לפני עיוור" אלא כאשר המוכשל לא היה יכול לעבור את העבירה ללא סיועו של המכשיל⁵ לפיכך - כאשר ישנם אתרים אחרים דומים, ניתן לומר שאין כאן איסור דאורייתא של "לפני עיוור". ואולם לא כן כאשר מדובר באתר יחודי שאין דומה לו⁶, או באתרים שמעצם טבעם מופעלים על-ידי יהודים⁷. אמנם ישנה מחלוקת ראשונים גם כאשר המוכשל היה יכול לחטוא אף ללא עזרת המכשיל, אם בכל זאת אסור מדרבנן לסייע לו לעבור את העבירה - רמ"א מביא את שתי הדעות וכותב ש"בעל נפש יחמיר לעצמו"⁸, ואולם כשמדובר באיסור "מסייע", שהוא מדרבנן, ישנן

¹ ויקרא יט, יד.

² ז"ל רמב"ם ("ספר המצוות", לאוין רצט) "ולא זה כולל גם כן מי שיעזור על עבירה או יסובב אותה, כי יבוא האיש ההוא לעוון, ובעזרתו הכשילו וחזר עוד ויפתחו ויעזרו להשלים עבירתו או יכין לו סיבת העבירה...".

³ האיסורים הם:

כותב - בשו"ת "שבט הלוי" (ח"ו סי' לז) פסק שכתובה על מסך מחשב אסורה משום מלאכת כותב דאורייתא. לעומתו הרב פרופ' זאב לב סבור שכתובה על גבי צג המחשב (ללא הדפסה) היא בבחינת כתב שאינו מתקיים, שאינו אסור אלא מדרבנן, ואילו הרב ישראל רוזן מחלק בין מחשב שיש בו תוכנה למחיקה עצמית, שהכתובה על גביו יכולה להחשב לכתב שאינו מתקיים, ובין זה שאין בו תוכנה כזו, שאז הכתב נחשב לכתב המתקיים.

בונה - הגרש"י אורעבך פסק שהזנת מחשב בנתונים הנשמרים על גבי דיסקט היא בכלל מלאכת בונה, "שמירת שבת כהלכתה" (ח"ב פרק סו סע' נה). בנוסף לכך ישנה בעצם הפעלת המחשב ופעולת ההקלדה סגירה של מעגלים חשמליים שלדעת "חזון אי"ש" כלולה באיסור בונה.

מוליד - סגירת מעגלים חשמליים לדעת "בית יצחק" (יורה דעה ח"ב במפתחות לסי' לא) ועוד אחרונים מהווה איסור דרבנן. הבערה - בתקשורת מחשבים מורכבת [שימוש במודם והתקשוריות מחשבים ושרתים] גם תתכן הלהטת חוטי-להט ממש [בהדלקת נורות שונות] שזה לדעת הרבה מן הפוסקים מלאכת מבעיר מדאורייתא (עם המעבר לטרנזיסטורים אין כמעט בנמצא מחשב עם נורות להט).

"ממצוא חפצך" ומקח וממכר כאשר מדובר על אתר מסחרי, ודאי שהצרכן יעבור גם על איסור מדברי קבלה של "ממצוא חפצך ודבר דבר", שבגינם אסור אפילו להרהר בענייני נכסיו בשבת, כמבואר בגמ' שבת (קנ ע"א) ובשולחן ערוך ("אורח חיים" סי' שו סעיף א). ולגבי גזירת מקח וממכר בשבת עיין לקמן סעיף ב.

⁴ הכרעת הפוסקים היא שיש איסור "לפני עיוור" גם באיסורי דרבנן, ונחלקו, אם האיסור לסייע באיסור דרבנן הוא מן התורה או מדרבנן, עיין סיכום השיטות בספר "לפני עיוור" לרב יצחק א' הכהן אדלר (עמ' נב-נו). הנפקא מינה בין שני הצדדים קשורה לשאלה אם אופני ההיתר באיסור מסייע-מדרבנן, כשמדובר באיסורי דרבנן שהובאו לקמן, יעזרו להקל אפילו במקרה של "תרי עברי דנהרא", כיון שכל האיסור מדרבנן-אמנם גם אם נסבור שהאיסור אינו אלא מדרבנן אין הכרח שהדינים הקיימים ב"מסייע" יחולו גם ב"לפני עיוור" באיסור דרבנן.

⁵ עבודה זרה (ו ע"ב) "הכא במאי עסקינן, דקאי בתרי עברי דנהרא". על פי פירוש רוב המפרשים והפוסקים. אולם רד"צ הופמן בשו"ת "מלמד להועיל" (ח"א סי' לד) והרב נחום אליעזר רבינוביץ (תחומין יא, עמ' 45-97) הוכיחו שלדעת רמב"ם אין חילוק בין תרי עברי דנהרא לחד עברא דנהרא, ובשניהם הסיוע אסור מדאורייתא.

⁶ יש מקום לטעון שגם אם האתר יהיה סגור בשבת, גולש שאינו מודע לסגירתו ינסה להיכנס בו ויחלל שבת בנסיגו זה, ואם כן סגירת האתר תמנע לכל היותר "תוספת איסור". שאלת "לפני עיוור" בתוספת איסור שנויה במחלוקת ראשונים. ריטב"א ומאירי (עבודה זרה ו ע"ב) כתבו שאין עוברים על "לפני עיוור" בתוספת איסור, אך מתוסי' (שם ד"ה מנין) משמע שאמנם עוברים. ועיין על כך בהרחבה בסי' "לפני עיוור" (הני"ל, הערה 4 כללים, סי' ה' עמ' לט-מא). ועיין עוד ב"גיליון מהרש"א" (יו"ד סי' קנא) שמבין את הסוגיא בבבא קמא (סט ע"א) בענין "הלעיטהו", שבמקום שעובר העבירה עובר ממילא עבירה שאין באפשרותו למנוע ממנו, וישנה אפשרות שתוך כדי כך יעבור עבירה נוספת שיש באפשרותו למנועה ממנו, אין חיוב למנועו. עוד יש לדון מצד מה שכתב רמב"ם בפי' המשניות (מעשר שני פ"ד מ"ו), שמותר לתת מעות דמאי למוכר עם-הארץ שבלאו הכי אינו מקפיד שלא לעבור איסורים. אמנם צ"ע בהבנת דבריו.

⁷ דעת "משנה למלך" (פ"ד מהל' מלוה ולוה ה"ב) שגם במקרה שהמוכשל יכול היה לעבור את העבירה גם ללא סיוע המכשיל, אבל זקוק בכל אופן לסיוע של יהודי אחר - עובר בכל זאת על איסור "לפני עיוור" דאורייתא. אך דעת "פני משה" (ח"ב סי' קה) ו"כתב סופר" (יו"ד סי' פג) היא שגם בכהאי גוונא אין עוברים על "לפני עיוור" דאורייתא. "שדי חמד" (מערכה ו כלל כו אות ט) כתב שגדולי האחרונים סוברים כ"משנה למלך", ויעיין סיכום בספר "לפני עיוור" (הני"ל, עמ' כז - לא). ועיין בשו"ת "חלקת יעקב" (או"ח סי' סז במהדורה החדשה) שמטעם "משנה למלך" הני"ל אסר להעמיד בארץ-ישראל מכונה אוטומטית למכירת אוכל ברשות-הרבים בשבת, אע"פ שישנן שם מכונות של בעלים אחרים, מכיוון שגם בעלי המכונות האחרות הם על פי רוב יהודים.

⁸ שו"ע יורה דעה (סי' קנא סי"א בהג"ה).



דעות אחרונות שהאיסור לא חל במקרים הבאים: סיוע למומר⁹, סיוע למזיד¹⁰, סיוע שלא סמוך לשעת העבירה¹¹, וסיוע כאשר העבירה אינה מתבצעת בגוף החפץ שהמסייע - המכשיל מוסר לעבריו¹², והם קשורים גם לנדון דידן. סברה נוספת לצדד שאין בהשאת האתר פתוח משום איסור "לפני עיור" ו"מסייע", היא שניתן לתלות¹³ שהמשתמשים כולם יהיו גויים או שאיש לא ישתמש באתר. גם יתכן שלא שייך איסור "לפני עיור" או "מסייע" כאשר בשעת העבירה¹⁴ המכשיל פאסיבי¹⁵ לחלוטין. כאשר סגירת האתר בשבת כרוכה בהפסד כספי, כגון בהפסד של לקוחות גויים או במקרה שהפתרון הטכני הוא בעייתי, ניתן לצרף להיתר גם את סברת האומרים שאין חיוב להוציא הוצאות כספיות כדי להימנע מאיסור לפני עיור¹⁶.

ב. "ממצא חפצד" - איסור מקח וממכר בשבת

באתרים שבהם נמסר מידע כלכלי, מסחרי וכיו"ב ודאי שהצרכן שנכנס לאתר ומעיין באינפורמציה, עובר על איסור מדברי קבלה - "ממצא חפצד ודבר דבר", פסוק שממנו לומדים שאסור, אדם לעיין בנכסיו בשבת¹⁷. באתרים שהשימוש בהם כרוך בתשלום בעבור מידע או ששירות כל שהוא או שמבוצע תשלום בעבור הזמנת חפץ מסויים, הקונה עובר כנראה גם על איסור דרבנן¹⁸ של מקח וממכר בשבת¹⁹, ובודאי הוא עובר על איסור "ממצא חפצד"²⁰.

⁹ הש"ך (יו"ד סי' קנא ס"ק ו) פסק שבמומר אין איסור מסייע, אומנם הרבה אחרונים נחלקו עליו, עיין ספר "לפני עיור" (עמ' קכח-קלב). הרב שלמה גורן במאמרו על מכשירי בנקומטים בשבת (קובץ "שנה בשנה" תשמ"א עמ' 181) דוחה התבססות על הש"ך הני"ל להיתר, משתי סיבות: א. שיטת הפוסקים שבזמן הזה אין דינים של מחללי שבת בפרהסיא כמומרים מפני שהם נחשבים למי שלא הוכיחו אותם; ב. יש לחוש לדעת הרמ"א שכל הנראה חולק על הש"ך. ויש סברות נוספות לכך שלא נחשיב כיום אנשים אלה למומרים ח"ו אלא ל"ציבור ששגג".
¹⁰ כך מפרש שם "דגול מרובה" את הש"ך, וב"גליון מהרש"א" שם חולק על ה"דגול מרובה". ב"אגרות משה" (יו"ד סי' עב) וב"צץ אליעזר" (ח' טו סי' יח) הוכיחו כדעת ה"דגול מרובה". אומנם ב"אגרות משה" (אבן העזר ח"ד סי' סא אות ב) כתב שכאשר ניתן למנוע את העבירה, ודאי שישנו חיוב לאפרושי גם במזיד, ורק כאשר העבירה תתבצע ממילא, אין איסור מסייע במזיד. ומ"חזון אי"ש" (דמאי סי' ח אות ט) משמע שבמקום שסיועו של המכשיל הוא פאסיבי, והמוכשל מזיד, אין איסור מסייע. ובספר "גבעת לבונה" כתב שגם לשיטת ה"דגול מרובה" באיסור שבת אסור לסייע גם למזיד, אולם לא משמע כן משאר הפוסקים.

¹¹ "פתי תשובה" (יו"ד סי' פג), "משיב דבר" (ח"ב סי' לא-לב) ו"בניין ציון" (סי' טו) התירו סיוע בזמן שאינו סמוך לבצוע העבירה, ועיין עוד "מגן אברהם" (שו"ע או"ח סי' קסט ס"ק ו) שהבין מדברי הבי"ח (שם ד"ה ואסור), דשרי כשאינו מכשיל בזמן העבירה, ואולם בספר "לפני עיור" (עמ' קלח-קמ) הוכיח שרמ"א, ש"ך ו"דגול מרובה" חולקים על זה.

¹² בשו"ת מהרש"ם (ח"ב קפד) חידש שלא שייך איסור מסייע, אלא כאשר העברין עושה את האיסור בגוף החפץ שמסר לו המכשיל, וצירף טעם זה להיתר להשכיר בית לספר המספר גם בשבת, מכיוון שזה עובר את האיסור בחלל הבית ולא בבית עצמו. גם אנו יכולים לצרף טעם זה בנדון דידן - המוכשל עובר את העבירות באמצעות מחשבו האישי ולא בגוף איהו חפץ שהמכשיל מוסר לו.

¹³ במשנה שביעית (פ"ה מ"ו) מבואר שמותר למכור בשביעית לחשוד על השביעית כלי שמלאכתו להיתר ולאיסור, מכיוון שניתן לתלות שהוא קונה את הכלי למלאכת ההיתר. ועיין בספר "לפני עיור" (עמ' עא-עו) שיש הרבה פוסקים הסוברים, דהיינו דווקא כשאיכא רובא להיתרא. אמנם אין היתר זה פשוט, שכן אמנם מצינו במשנה הני"ל, שניתן לתלות להיתר, אך שם מדובר שהכלי שנקנה, מיועד גם להיתר, ואם כן אין זה נחשב לנתינת "מכשול", שהרי הכלי מצד עצמו אינו מיועד דווקא לאיסור (ריטב"א ע"ז סג ע"א), אך סברה זו אינה שייכת לנדון דידן, שכן בשבת מהווה האתר מכשול, ורק ישנו ספק אם ייכשל בו יחיד או לאו, ואם כן הוי ככל "ספיקא דאורייתא", לחומרא (כשם שאסור להכשיל אדם בספק איסור, אף שאז רק ספק, אם מכשילו בעבירה).

אמנם יעויין בירושלמי שביעית (פ"ה ה"ג) ששאלו שם (על מה שכתבה המשנה שאסור למכור לחשוד), האם מותר למכור ל"יתום" אדם כלים שיעודם למלאכה האסורה בשביעית, ואמרינן שם דשרי, דתלינן להיתרא כשם שתלינן להיתרא בכלי שאינו מיועד רק למלאכה האסורה. ואם כן לכאורה הוא הדין בנדון דידן שבו ישנו ספק, אם המשתמש יהיה יהודי, אך יעויין ברמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ח ה"ד) דמשמע שהבין, ושל כל כוונת הירושלמי היא לומר, שאין צורך בדיעה שאינו חשוד, אלא בסתמא אמרינן דאינו חשוד, וממילא תלינן להיתרא שלא ישתמש בכלים האלה בשביעית אלא ימתיק עד לאחר השביעית.

¹⁴ סברה זו הועלתה ע"י הרב הראשי לישראל הרב שלמה גורן לגבי האיסור מדאורייתא "לפני עיור" ("שנה בשנה" הני"ל) ועל ידי הרב ישראל רוזן גם לגבי האיסור "מסייע" מדרבנן (תחומין ז' עמ' 140-139). אולם לפחות לגבי האיסור מדרבנן מוכח במפורש ממשנה מעשר שני (פ"ה מ"א), ומבואר בגמ' בבא קמא (סט ע"א) שלפחות מדרבנן יש חובה על יוצר המכשול למנוע שיכשלו בו גם כשהוא פאסיבי לחלוטין בשעת העבירה, שהרי המשנה מחייבת את בעל הכרם לציין בשביעית "כרם ערלה ונטע רבעי" כדי שלא יכשלו בו הרבים, אע"פ שבעל הכרם פסיבי לחלוטין. הרב אורי דסברג (תחומין יט "אי סגירת בנקומט בשבת" עמ' 353) מחדש שלא שייך איסור מסייע וחובת הפרשה מעבירה, כאשר המכשיל אינו רואה את עובר העבירה בשעת העבירה, מכיוון שלא שייכת כבהאי גוונא חובת הוכחה, ואולם גם סברה זו נדחת לכאורה מן המשנה הני"ל. אך עיין ב"עין יצחק" (אבן העזר סי' א סק"ח) המחזק חידוש דומה, שאין חובת אפרושי מאסורא במקום שאין ידוע למכשיל, מי הם המוכשלים, מכיוון שאין דין ערבות על הנסתרות, ואת המשנה הני"ל תירץ שחובת ציון "ערלה" איננה מטעם "אפרושי מאסורא" אלא מן הטעמים שמביאה הגמ' מועד קטן (ה ע"א) לחיוב ציון קברות.

¹⁵ אמנם נראה שידוי חובת אפרושי מאסורא לא יצאנו לגמרי.

¹⁶ כך סבור מהרי"ל דיסקין (קנ"א סי' קמה) אף לגבי איסור דאורייתא של "לפני עיור". ובשו"ת "עצי חיים" (ח"ד סי' ה) חולק עליו במקום שיש לאו מדאורייתא, ומודה לו במקום שישנו רק איסור מסייע מדרבנן.

¹⁷ שבת (קנ ע"א), שו"ע אורח חיים (סי' שו א).

¹⁸ יש להעיר שדעת "נתיבות המשפט" (חושן משפט סי' רלד) דשגגה באיסור דרבנן אין בה איסור כלל. לפי זה ניתן להשליך זאת לנדון דידן ולהחשיב מחלל שבת זה כשווג (מדין "תינוק שנשבה" או "ציבור ששגג" וכיו"ב), אך מלבד שכל זה אינו מוכרח, עיקר דינו של ה"נתיבות" אינו מוסכם.

¹⁹ פוסקים דנים בשאלה, כיצד ניתן לעשות קניין בזכויות כגון זכויות שימוש, שכן זכות הינה דבר שאין בו ממש (שו"ע חושן משפט סי' ריב, א). גם בהזמנה באמצעות האינטרנט של חפץ ספציפי (כגון יהלום ממוספר) ודאי שאין קניין בחפץ עצמו, שהרי כוונת הסוחרים באינטרנט היא, שכל עוד החפץ לא הגיע בפועל לידי הצרכן, האחריות היא על הספק - ונמצא שאין כוונתם לקניין גמור. אמנם יש כאן התחייבות הדדית, שהרי חברת האשראי מתחייבת לשלם למוכר בשם הקונה, ובתמורה מתחייב המוכר לספק את החפץ. אם מדובר בחפץ לא-ספציפי, מבואר בש"ך (שו"ע חושן משפט סי' לט ס"ק מט), כי לדעת הרמב"ן וסיעתו יכולה התחייבות ליצור התחייבות נגדית (אומנם מסקנת הש"ך שם כרשב"א שהתחייבות לא נחשבת כקניין כלל). (ו)אם מדובר בחפץ ספציפי, תלויה שאלת ההתחייבות במחלוקת בין "קצות החושן" (שם, סי' רג ס"ק ב) לבין "נתיבות המשפט" (שם ס"ק ו) אם ניתן להתחייב לתת חפץ ספציפי. אך גם אם נאמר שאין כאן "חלות" קניין ממש - או שאפילו יש כאן קניין, אלא שלא הקונה נחשב לקונה כי אם חברת האשראי שקונה עבורו, והוא קונה רק מדין "עבד כנעני" (עיין קידושין ז), בכל זאת נאמר שיש כאן עבירה של איסור מקח וממכר בשבת, ע"פ דברי ה"חלקת יעקב" (אורח חיים סי' סח) שפשוט לו, שהסכמה של שני צדדים בשבת לקנות ולמכור כלולה באיסור משא-ומתן בשבת, גם אם הקניין כולו יתבצע רק במוצאי-שבת. וכן ניתן להוכיח מהרמב"ם (פ"ג מהלכות שבת) שכונת, שמקח וממכר בשבת אסור "אחד בפה ואחד במסירה"... והרי בפה אין קניין חל, ובכל זאת אסר. מכאן מוכח שעצם ההסכמה לקנות ולמכור אסורה אף על פי שלא נעשה קניין בשבת.

²⁰ שהרי התחייבות כספית בשבת לצורך חולין אסורה, עיין ב"משנה ברורה" (סי' שו ס"ק לג) המתיר להתחייב בשבת ליתן לחתן דמים, הוא רק משום שיכול לחזור בו. ומשמע קצת שם, שלולי יכול היה לחזור בו, היה בכך גם איסור מקח וממכר, אף-על-פי שזו התחייבות חד-צדדית.



לעומתו, ספק השירות או המוכר - שהוא פסיבי לחלוטין בשבת, נראה שאינו עובר על איסורים אלה¹. ואולם כדי לצאת ידי כל הדעות ראוי להבטיח שכרטיסי-האשראי של הקונים יחויבו רק במוצ"ש, והדבר יפורסם באתר בצורה בולטת².

ג. שכר שבת

חז"ל אסרו לקחת "שכר עבודת שבת" אפילו על ביצוע מלאכה המותרת³, ויש פוסקים שכתבו דהוא הדין שאסור לקחת שכר על השכרת כליו וחפציו בשבת⁴, וכן נפסק בשו"ע⁵.

יש לדון, אם יש משום "שכר שבת" בנטילת תשלום עבור שירותים המסופקים באינטרנט, גם בשבת, או עבור קניית חפץ שהוזמן בשבת באתר מסחרי פתוח.

נראה שאם מדובר בתשלום חודשי/שנתי קבוע עבור הזכות להיכנס לאתר בכל זמן, ודאי שאין בעיה, מכיוון שזה נחשב כשכר שבת בהבלעה, שמותר⁶. וכן הוא באשר לתשלום על קניית חפץ שהוזמן באינטרנט בשבת, ודאי שאין בו משום שכר שבת⁷.

אך תשלום חד-פעמי בעבור אספקת מידע, צפייה בסרט, שמיעת מוזיקה וכדומה אכן אסור, מפני שהוא דומה לתשלום שכר בעבור השכרת כלים בשבת, וכנ"ל, וכך הדין גם לגבי בעל שוק וירטואלי הנוטל אחוזים מכל עיסקה שמתבצעת בו⁸. לכן מותר להפעיל את האתר רק בשותפות יום כנגד יום עם שותף גוי⁹, ורק בשעת דחק והפסד גדול יש על מי לסמוך גם למי שנוטל את האחוזים ללא שותפות עם גוי¹⁰.

ד. הנאה מחילול שבת

האיסור ליהנות מחילול שבת הוא רק בהנאה מן הדבר שבו נעשה חילול השבת, ולא בהנאה מן השכר הניתן בעבור חילול שבת, ולכן אין בנדון דידן בעיה של הנאה ממעשה שבת¹¹, ומה גם שלאחרים, שלא חיללו שבת, מותר ליהנות גם מן המלאכה עצמה מיד עם מוצאי-שבת¹². אך כל זאת בהנחה שהבעלים לא עשה איסור בהשאת האתר פתוח (כמו שנתבאר בסעיף א), כי אם עשה באיסור, נראה שאסור לו לקבל שכר עבודה זו¹³.

ה. מראית-עין וחשד

חכמים אסרו בשבת מספר דברים משום חשד "מראית עין" של הרואים שעלולים לחשוד שהעושה עובר איסור, אע"פ שאין בהם בדברים איסור עצמי. מסיבה זו אסור להשכיר מרחץ לאינו-יהודי לשבת גם אם הוא משכירו באריסות - מפני שהמרחץ

¹ בשו"ת רעק"א (סי' קנח) אסר לעשות מעשה קניין בחול כשמתנה, שה"חלות" תחול רק בשבת, וכך פסקו עוד אחרונים. ומשמע שלדעתם אסור ליצור מצב שבו תחול "חלות" קניינית בשבת, גם אם בשבת לא ייעשה כל מעשה. ברם, (א) בשו"ת מהר"ם ש"י"ק (או"ח סי' קלא) חולק על רעק"א הני"ל, וכן דעת עוד הרבה אחרונים, עיין סיכום השיטות בספר "שערים המצוינים בהלכה"; (ב) רעק"א מדבר על מקרה שבו אדם עושה מעשה בחול שבדואל יגרם "לחלות" קניינית בשבת, מה שאינו כן בהשאת אתר מסחרי פתוח שאין בה מצד הבעלים שום מעשה שגורם בהכרח "לחלות" קניינית בשבת, ויש לדמות נדון דידן למה שכתב מרן בשו"ע "אורח חיים" (סי' שז, ד) ש"מותר לתת לאינו יהודי מעות מערב שבת לקנות לו, ובלבד שלא יאמר לו קנה בשבת", וברמ"א שם הוסיף "וכן מותר ליתן לו בגדים למכור, ובלבד שלא יאמר לו למכור בשבת". מפורש אפוא שאין חובה למנוע אפשרות של "חלות" קניין בשבת, אם היא איננה תוצאה הכרחית או בשליחות מפורשת. וכעין זה כתב בשו"ת "חלקת יעקב" (או"ח סי' סז) להתיר מטעם זה השאת מכשיר אוטומט למכירת אוכל פתוח בשבת; (ג) כאמור לעיל, בהזמנה באינטרנט לא מתבצע קניין ממש בחפץ, אלא רק התחייבות לספק את החפץ, ובפשטות נראה שרעק"א אסר רק לגרם "לחלות" קניין ממש בשבת, ולא התחייבויות ונדון, וכעין זה גם מובא בשו"ת "באר משה" (קונטרס אלקטריק ח"ו סי' ג); (ד) יש לבדוק, אם על פי החוק האזרחי ניתן לתבע את הספק אם יחזור בו ולא יספק את החפץ (ולא יגבה את התשלום). אם לאו, יש לומר שאין איסור להתחייב בשבת בדבר שיכול לחזור בו - דעת "מחצית השקל" על ה"מגן אברהם" (שו"ע או"ח סי' שו ס"ק טו); (ה) ניתן לצרף שיטת ה"מקנה" (אבן העזר סי' מה) שאיסור מקח וממכר בשבת הוא על הקונה בלבד.

² על מנת למנוע לזות שפתיים.

³ תוספתא שבת (פ"ח הל' טז), בבא מציעא (נח ע"א).

⁴ רא"ש (פ"ק דע"ז סי' כה), טור (או"ח סי' רמג).

⁵ שו"ע אורח חיים (רמו סעיף א).

⁶ שם (סי' שז, ד, וסי' רמו, א). במקרים רבים ישנה הבלעה גם כשהתשלום הוא חד-פעמי, שכן המזמין משלם גם על משלוח החפץ הנקנה ועל אחזקת האתר ועוד.

⁷ ודאי שאין שום בעיה אם החפץ מסופק ביום חול, ואפילו אם היה מסופק בשבת, נראה דשרי, כי ה"נודע ביהודה" (אורח חיים סו"ס כו) כתב שודאי מי שלוקח בשבת חפץ מחברו (באופן המותר, דהיינו שאין מדברים בשבת על המחיר), חייב לפרוע לו בחול, ואין בכך משום שכר שבת. ובדבריו השתמש ה"מנחת יצחק" להתיר את התשלום המתקבל בשבת במכונה אוטומטית למכירת אוכל.

⁸ בכל הדוגמאות הני"ל לא מדובר בקניית חפץ, שבה התשלום הוא עבור החפץ הנקנה, ואין בה משום שכר שבת (כמבואר לעיל ב"נודע ביהודה" וב"מנחת יצחק" הני"ל), אלא בתשלום בעבור שירות (עבודה) שנותן האתר, וזה דומה ממש לשכירת כלים.

⁹ עיין לקמן.

¹⁰ בשו"ת מהרש"ג (חלק א אורח חיים סי' סה) התיר ליטול "שכר שבת" באחוזים ממכונת דישה המושכרת לגויים בשבתות, על סמך שני נימוקים השייכים גם בנדון דידן [ונימוק נוסף שלא שייך]. (א) הוא מוכיח שלשיטת רמב"ם אין כלל איסור של שכר שבת בהשכרת כלים, אלא רק בעבודה של אדם; (ב) הוא מחדש שאיסור שכר שבת הוא רק במי שנוטל שכר לפי זמן, והוא נוטל גם על יום השבת או חלק ממנה ולא בתשלום בקבלנות. וב"ציץ אליעזר" (ח"ו סי' פח) הביא סברה זו וצירף גם אותה להיתר. אמנם עיין ב"שמירת שבת כהלכתה" (פ' כח סעי' סה) בשם הגרש"ז אויערבך לגבי תשלום דמי-כניסה בערב שבת לגן חיות, שמשמע שם בפשטות שלא סברה זו. מכיון ששם צרף המהרש"ג עוד נימוק שלא שייך לענינו, וכן נראה מסוף דבריו שכתב כן רק ללמד זכות על "פרנסת אחינו בני ישראל בגלות המר הזה", נראה שלכתחילה ראוי שלא ליטול שכר זה. במקום הפסד גדול יש לצרף דברי ה"ביאור הלכה" (סי' רמד סעיף ו בשם התוס') שהתיר ליהנות משכר שבת במקום הפסד גדול. בשו"ת "משנה הלכות" (ח"ד סי' לב-לג) כתב להתיר נטילת תשלום שכר שבת לבעלי מכונת-כביסה אוטומטית המוצבת ברושות גויים, ונימוקו - שבמקום שהבעלים אינם מעוניינים, שישתמשו בכלי דוקא בשבת, אלא שהגוי נוהג כך מדעתו, אין שייך שכר שבת, "דאדעתא דנפשיה קא עבדי", ויש לדחות דבריו מסברא ומה גם שדבריו נסתרים ממה שכתב מרן המחבר (שו"ע "אורח חיים" סי' רמה סעיף ו), "אם אפו אינם יהודים בתנורו של ישראל בשבת על כרחו, ונתנו לו פת בשכר התנור, אסור ליהנות ממנו".

¹¹ "משנה ברורה" (סי' שיח סק"ד). וב"שער הציון" שם מצוין למס' בבא קמא (עא ע"א) דמעשה שבת מותר בהנאה, ואסור רק באכילה או בשימוש בדבר עצמו. ועיין עוד בשו"ת "אגרות משה", שמותר ליהנות ממצאה שנמצאה בשבת בעזרת נר שהודלק בשבת באיסור.

¹² שו"ע "אורח חיים" (סי' שיח, א).

¹³ עיין רמ"א (שם סוף סי' רמג) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק טז).



נקרא על שם היהודי, והנכרי עושה בו מלאכה בשבת. החשש הוא שאנשים לא ידעו, שהנכרי הוא אריס (ועושה אדעתא דנפשיה), אלא יחשבו שהוא פועלו של בעל-הבית, ויחשדו בבעל-הבית שעובר על אמירה לנכרי¹⁴. ואכן יש פוסקים שכתבו, שאין להתיר העמדת מכונה אוטומטית לממכר מזון ברה"ר, אם שם ישראל על המכונה¹⁵, ויש מי שכתב כעין זה לעניין כספומט בשבת¹⁶.

עם זאת נראה שאין כאן חשש "חשד" ו"מראית-עין", שהרי הכל יודעים, שמכשירים אלו פועלים אוטומטית, ללא כל שיתוף יד אדם, ואם כן, איזו "מראית-עין" שייך כאן¹⁷? לכן נראה שגם בהשאת אתר-אינטרנט רגיל או מסחרי פתוח בשבת לא שייך "מראית-עין" וחשד, אפילו שם ישראל על האתר (סיומת il וכדומה), מפני שהכול יודעים, שהאתר עובד אוטומטית, ללא התערבות אנושית. ועוד יתכן לומר שאין דין חשד ו"מראית-עין" במקום שאין בו יהודים כשרים כלל וגם לא יתכן שיהיו, כי כל החשש של "מראית-עין" הוא שיהודי כשר יחשוד ביהודי כשר אחר שהוא עובר על איסור. ועוד יש לומר, שכיון שאין מקור לגזירה "משום מראית-עין" במקרים מחודשים כאלה, איננו רשאים לחדש גזירות כאלה.

ואולי לכתחילה כדאי להוסיף הודעה מפורשת שההזמנות המתקבלות באתר לא יטופלו עד למוצאי-שבת, ואז בוודאי שאין חשש כלל¹⁸.

ו. זילותא דשבת

בשו"ת "אגרות משה"¹⁹ נשאל לגבי אפשרות ששעון-שבת ידליק בשבת תנור-בישול או תנור-אפיה באופן שיתחיל לבשל או לאפות את האוכל בשבת כשעה לפני האכילה. בתשובתו כתב המחבר בין היתר, "אבל יש טעם גדול לאסור מטעם אחר, שהוא זילותא דשבת" ואף "זילותא דיום טוב" הא אסור בכמה דברים. כיוון שברור שאיכא זילותא דשבת הוא בכלל איסור זה ממילא אף אסור זה ביחוד, דכל עניין זילותא הוא האיסור, וגם פשוט לענין דעושה דבר שהוא זילותא לשבת הוא עובר בידים על חיוב הכבוד (של שבת) שמשמע שהוא גם כן חיוב התורה שנתפרש ע"י הנביאים...".

ובשו"ת "חלקת יעקב" נשאל לגבי השארת "מזכירה אלקטרונית" פתוחה בשבת שתקבל הזמנות לעסקאות, וההזמנות תטופלנה במוצ"ש, והשיב בתוך הדברים, "וחוץ לזה על זה נאמר 'חכמים הזהרו בדבריהם' בזמן שהטעניק צועד רק צעדים קדימה, ויכול היות בימים קרובים לסדר חנות גדולה ע"י אוטומט וטאנבאנד שהחנות תפתח מאלה לשעה הנדרש, והקונים יבואו לשרת אף כשאין שום איש, דשם תתחלק הסחורה להקונים תמורת המעות שהם נותנים לשם, ואם נזלזל בקדושת שבת בהיתרים של הטעניק משום שהכל נעשה מעצמו, יצמח מזה חילול שבת גדול, שאדם בשבתו בביהמ"ד או על שלחנו של סעודת שבת ומנגן זמירות לכבוד שבת, ועסקו או משרדו עובד בשבת עבורו כבימות החול, ומסופקני אם זה אינו דומה להא דרמב"ן ב' אמור במקח וממכר הנעשה בקביעות, אף דברים שאינם של מלאכה דאסור מן התורה... ואף דבאמת חילוק גדול יש, דהרמב"ן מייירי כשהאדם טורח עמו ביום השבת בעבודות וטרח, לא כן כשהאדם אינו עושה כלום, רק הכל נעשה על ידי המכונה של קודם יום השבת, מכ"מ העובדה בעצמה שהעסק שלו עובד בפרהסיה בשבת במקח וממכר עבורו, זה כבר אינו שבתו, ובכל אופן מעובדין דחול או מראית עין בפני עמי הארץ שלא ידעו דיני התורה לא יצאנו, וגם זכור את יום השבת לקדשו שלא יהא מעשיך בשבת כבחול ג"כ לא נתקיים בעבודות כאלו. ולא דמי להיתר דאוטומט העומד בקרית חוצות בלי שם ובלי בעלות שלא נודע למי הוא שייך, אחרת הוא, כשאדם עושה דברים כאלו בביתו וברשותו... וכשיתיר שהמסחר והקניין נשתרע גם על יום השבת, אפילו ע"י התר עפ"י דיני התורה, יוכל לצמוח מזה שקדושת השבת יתחלל ויזלזל עד למאוד, ובני מנע רגלך מזה"²⁰.

על דברים אלה של בעל "חלקת יעקב" כותב בשו"ת "באר משה" - "...ראיתי בתשו' חלקת יעקב שמתחילה כתב כמעט ככל דברי, דעל פי ההלכה אין מקום לאסור. אולם אח"כ עשה עצמו לדייני גזירה וגזר חדשה שבדאי אין ביד שום רב, יהיה מי שיהיה, לגזור מעצמו גזירות חדשות. ובוודאי אם גדולי רבנים דזמנינו יגזרו גזירה, ובהסכמה יעלו לגזור, בוודאי נכון ראשינו לקבל גזירתם, אבל רב יחידי בוודאי אין בידו לגזור וגם בוודאי לא נקבל גזירתו"²¹.

אמנם יש להעיר שה"אגרות משה" דיבר על אודות מקרה שהאדם עושה בערב-שבת מעשה, שיגרום זילותא דשבת [מעמיד שעון-שבת שידליק בשבת עצמה], מה שאין כן באתר-אינטרנט כשהוא נמנע מסגירת האתר, ואלו ה"חלקת יעקב" דיבר על כך שאדם, שמשאיר בביתו "מזכירה אלקטרונית" פתוחה, נחשב פרהסיה וכו', ויש להסתפק, אם פעילות אתר-אינטרנט חשובה כפעילות פרהסיה [ובדאי שאינו נמצא בביתו של הבעלים]²². ואולי יש לחלק בין אתר-אינטרנט ששם יהודי עליו [או שיש בו סיומת il - שרובם של יהודים] ובין אתר-אינטרנט שאין שם יהודי עליו²³.

וכן לעניין הגדרת פרהסיה יתכן שיש לחלק בין אתרים המשמשים את הציבור הכללי, לבין אתרים שמשמשים בעיקר יהודים²⁴.

¹⁴ דעת רשב"ג במס' עבודה זרה (כא ע"ב). ושו"ע "אורח חיים" (סי' רמג, א).

¹⁵ "חלקת יעקב" ("אורח חיים" סי' סז) ו"מנחת יצחק" (אור"ח סי' לד, וחלק ט סי' כד, מכבסה אוטומטית).

¹⁶ הרב אורי דסברג ב"תחומין" (יט עמ' 357).

¹⁷ כך מעיר בצדק הרב משה אישון ב"כתר" (ב' עמ' 197 הערה 17), וגם בשו"ת "באר משה" (חלק ו, קונטרס אלקטריק סי' פד) איננו דורש את התנאי, שאין שמו עליו. ואולי משום כך לא מזכיר בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' פה) - שהוא המקור להיתר העמדת מכונה אוטומטית ברה"ר בשבת - תנאי זה שאין שם ישראל על המכונה, ורק מצריך שהמכונה לא תעמוד ברשות ישראל, מפני שאז יש מראית-עין, שאולי הישראל מכר לו את המזון ישירות, ולא באמצעות המכונה.

¹⁸ מפני שעדיין יכול הטוען לטעון שגם באתר אינטרנט מסחרי ישנו חשד ומראית-עין, שבעלי האתר מתפעלים אותו בשבת עצמה, ומוציאים את ההזמנות ומטפלים בהן בשבת, או שעמי הארצות יחשבו שהדבר אסור והבעלים עובר על איסור.

¹⁹ "אגרות משה" (אור"ח ח"ד סי' ס). ולכן מתיר שם להפעיל שעון-שבת רק על מנת להדליק ולכבות חשמל למאור, ע"ש טעמו לחילוק.

²⁰ שו"ת "חלקת יעקב" (אור"ח סי' סט, ח"ג סי' צד - במהדורות הישנות)

²¹ שו"ת "באר משה" (ח"ו קונטרס אלקטריק סימן ג).

²² עיין ב"תחומין" (כ) במאמרו של הרב אורי דסברג "מערכות תקשוב בנקאיות בשבת" (עמ' 422 ובהערת העורך שם הערה 1). ויוצא מדבריהם ששניהם מסכימים, שהמשמשים ברשת המחשב עצמם לא יוצרים פרהסיה, והם מתווכחים רק לגבי האנשים שעושים לראות את המשתמש. ולכאורה ניתן להסתפק, אולי הרשת עצמה שנכנסים אליה הרבה משתמשים, תיחשב לפרהסיה מצד עצמה, ולכל הפחות כך במקום שרובם ישראלים. וצ"ע.

²³ שאם אין שם היהודי על האתר, לא שייך לומר שניכר כאן זלזול שבת בפרהסיה.

²⁴ שהרי פרהסיה זה "עשרה מישראל", אומנם על-פי דברי "משנה ברורה" (סי' שפה ס"ק ו) לא תתכן כלל מציאות של מחלל שבת בפרהסיה.

New York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב
שבט תשס"ב**לח. השארת אתר-אינטרנט המספק מידע תמורת תשלום פתוח בשבת****שאלה:**

- א. אתר-אינטרנט המספק מידע. כל הפעולות נעשות באופן אוטומטי, והורדת מידע אינה מחייבת פעולות מצד הספק. האם לבעלים יהודי יש בעיה בהשארת האתר פתוח בשבת?
- ב. כנ"ל בשאלה א' והאתר מספק מידע בתשלום. ישנן שלוש צורות תשלום ושימוש:
1. תשלום חד פעמי על מידע חד פעמי, החיוב נעשה בשבת לאחר לקיחת פרטי הקוח ע"י האתר באופן אוטומטי. האם יש הבדל אם החיוב בפועל נעשה בשבת או אחרי השבת?
 2. תשלום שנתי מראש המאפשר כניסה חופשית לאתר, ולהוריד מידע.
 3. תשלום חד פעמי על מידע ספציפי (כגון מחירו של יהלום מסוים) ואז החיוב כמו בסעיף א.

תשובה:

אתר-אינטרנט המספק מידע המופנה לציבור הכללי, מותר להשאירו פתוח בשבת¹, גם אם הכניסה לאתר כרוכה בתשלום, ובתנאי שהתשלום הינו חודשי (או תקופתי אחר) ואינו חד-פעמי². אבל כאשר החיוב הכספי הוא חד-פעמי, בעבור המידע הספציפי המסופק בשבת, לכתחילה אין להתיר אלא בדרך של שותפות עם גוי יום כנגד יום, ורק בשעת דחק והפסד גדול ניתן להתיר גם ללא שותפות כזו³.

¹ מפני שבמקרה זה אין בעיית "לפני עיור" (שמא יכנס יהודי לאתר) - מפני 1. שניתן לתלות שלא יכנס שום יהודי לאתר בשבת; 2. שיש בדרך-כלל אתרים דומים בבעלות גויים וחשיב "כתרי עברי דנהרא". ולעניין איסור מסייע דרבנן ישנן הרבה קולות השייכות לענייננו והן: סיוע למומר, סיוע למזיד וכו'... כמבואר לעיל בסעיף "איסור לפני עיור ומסייע"; 3. שכוונתו לספק מידע באופן המותר (גויים או אנשים שאצלם עדיין לא נכנסה שבת או שאצלם כבר יצאה), ואם יבוא אדם ויהנה מן האתר באיסור, אין אנו אחראים עליו - "והלעיטהו...".

² מפני שנחשב שכבר שבת בהבלעה שמוותר.

³ מפני שבפשטות זהו שכר שבת, ובשעת הדחק והפסד ניתן לצרף פסק המהרש"ג שבקבלנות אין שכר שבת, ופסק ה"ביאור הלכה" שבמקום הפסד גדול מותר לקחת שכר שבת.



New York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב

שבת תשס"ב

לט. "שוק אלקטרוני" וחנות וירטואלית - השארתם פתוחים בשבת**שאלה:**

שוק אלקטרוני - השוק קיים באופן וירטואלי באתר אינטרנט, וכנ"ל לגבי חנות וירטואלית בודדת האם לבעלים היהודי:

1. מותר להפעיל את האתר בשבת?
2. האם מותר לגבות דמי כניסה שנתיים שכוללים אפשרות כניסה גם בשבת?
3. האם מותר לגבות דמי כניסה חד פעמיים לכניסה בשבת?
4. בעליו של השוק גובה אחוזים מהעסקאות הנעשות בשוק, האם מותר לקבל מעסקאות שנעשות בשבת?
5. כנ"ל בשאלה 4, האם מותר לקבל אחוזים מעסקאות שנעשות ביום חול שלאחר השבת, אבל מקור העסקה הוא בפגישה שנעשתה בשוק, בשבת.
6. במקרים 4 ו- 5, האם יש הבדל אם אחד מן הצדדים בעסקה הוא יהודי, והאם יש צורך לברר זאת?
7. מה הדין בענף כמו ענף היהלומים שם חלק גדול מן הדילרים הם יהודים?

תשובה:

"שוק אלקטרוני" או חנות וירטואלית בודדת הפונים בעיקר לציבור הרחב (ורוב הנכנסים הם גויים), ניתן להפעילם בשבת אף-על-פי שהם גובים דמי-כניסה שנתיים הכוללים דמי-כניסה בשבת.¹ באשר לדמי-כניסה חד-פעמיים ולאחוזים מעסקאות שנעשות בשבת בשוק או בחנות, לכתחילה אין להתיר אלא בדרך של שותפות עם גוי, ורק במקום דחק והפסד גדול ניתן להתיר גם ללא שותפות כזו.² אך בעסקאות הנעשות בימי החול כתוצאה מפגישה שהתקיימה בשוק או בחנות בשבת, אין בעיה, ואין צורך בפתרון הנ"ל.³

אם רוב המשתמשים גויים, אין צריך לברר, אם אחד הצדדים בעסקה הוא יהודי.⁴ במקרה שבענף מסוים רוב הקונים והמוכרים הם יהודים, כי אז - אם הדבר אפשרי ללא טרחה והוצאה כספית גבוהה - רצוי לחסום את הגישה, אבל אם דבר זה כרוך בטרחה גדולה ובהוצאה כספית גדולה, אין צורך בו.⁵

¹ מפני שאין כאן איסור "לפני עור" ומסייע, גם אם יכנס יהודי, כנ"ל הערה 1 בתשובה הקודמת, וגם אין כאן "שכר שבת", משום שזה שכר שבת בהבלעה.

² מפני שבפשטות זהו שכר שבת, ובשעת הדחק והפסד ממון ניתן לצרף פסק המהרש"ג שבקבלנות אין "שכר שבת", ופסק ה"ביאור הלכה" שבמקום הפסד גדול מותר לקחת "שכר שבת".

³ כיוון שוודאי אין לראות בכאלה משום שכר שבת ולא כהנאה ממלאכת שבת.

⁴ מפני שכאמור לעיל, ניתן לתלות ברוב גויים. בירור כזה כמעט בלתי-אפשרי גם מבחינה מעשית וגם מבחינה חוקית.

⁵ כמבואר בהערה 1.



New York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב
שבט תשס"ב**מ. קביעת מועד השבת באינטרנט****שאלה:**

כיצד נקבע מתי חל יום שבת לעניין האינטרנט, לפי מקום האתר (אם יש דבר כזה) או מקום המשתמש, או לפי מקום הבעלים. אם הזמן והמקום תלויים האחד בשני, לאתרים באינטרנט אין כלל מקום.

תשובה:

לפי מקום המשתמש¹.

¹ פשוט, שהרי הבעיה היא הכשלת המשתמש. אך נראה שלענין "שכר שבת" אזלינן לפי מקבל השכר, מכיון שמובא בפוסקים, שאחד הטעמים שאסרו "שכר שבת" הוא, שלא רצו, שיעבוד לפרנסתו בשבת, אך אם אצלו כלל אינו שבת, הרי אותו היום מיועד למלאכה לפרנסתו, ואם כן, מדוע לא יוכל לקבל שכר מאדם שעשה מלאכה בהיתר? ויתכן שאף כאשר אצל הבעלים שבת ואצל המשתמש חול, אינו אסור מצד "שכר שבת", שכן סוף סוף הוא מקבל שכר על מלאכה שכלל לא נעשתה בשבת.

New York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב

שבט תשס"ב

מא. אתר-אינטרנט הפועל בשבת עם שירות "און ליין" אנושי

שאלה:

אתר אינטרנט המחייב גם עבודה של אנשים בפועל, וכדי לשרוד בשוק חייב הוא להיות פתוח גם בשבת. אני מבין שהדרך היא לבנות שותפות עם גוי. האם שותפות זו גובלת בהערמה? האם זה דומה להיתר עיסקא, פרוזבול או מכירת חמץ? האם גם אחרי השותפות יש צורך בהשתדלות בהורדת הפעילות בשבת? מהי הדרך הרצויה ביותר לביצוע השותפות?

1. חברה פרטית מול חברה ציבורית.
2. חלוקת הבעלות עם מי שאינו יהודי.

תשובה:

1. שותפות אמיתית עם גוי שבמסגרתה ישנה חלוקה של יום כנגד יום, מותרת מעיקר הדין ואין בה משום הערמה¹. בשטר-מכירה לגוי לשבתות ויו"ט בלבד יש פוסקים שהתירו, ויש שראו בכך הערמה אסורה, ויש שהתירו רק בשעת דחק, במקום שיש חשש שללא ההיתר יעשו באיסור גמור². בעל "אגרות משה" כתב שהרבה משטרי-המכירה הנהוגים, אינם כדין כלל, וכי ניתן למכור רק במכירה גמורה, דהיינו בקניין מועיל של כל העסק מכחצי שעה לפני שבת עד חצי שעה אחריה, באופן שכל רווחי השבת יהיו של הנכרי בלבד³.

2. כמובן שאחרי המכירה אין ליהודי עוד להתערב בנעשה בעסק בשבת, לא להגברת הפעילות בו ואפילו לא להפחתתה. המצב הרצוי ביותר הוא:

א. אם היהודי הוא בעל מניות בחברה ציבורית שמנהליה ועובדיה הם גויים, ולמנהלים יש חופש פעולה מוחלט בניהול החברה, או אפילו אם עקרונית בעל המניות רשאי לצוות על המנהלים מה לעשות, אבל בפועל הוא מניח למנהלים הנוכרים לעשות ככל העולה על דעתם, ולעולם אינו מתערב בשיקוליהם, כי אז הוא רשאי לרכוש אפילו את רוב מניות החברה, אף-על-פי שהיא פועלת בשבת, והוא רשאי לקבל רווחים ללא כל הסדר מיוחד⁴.

ב. אך אם מדובר בחברה פרטית שבה ישנה לבעלים השפעה מכרעת על הניהול (ובוודאי אם הם הם המנהלים בעצמם), יש ללכת לכתחילה בדרך של שותפות אמיתית עם גוי באחוז מסוים (מעל ל - 15% לגוי) ולכתוב בשטר-השותפות, שהגוי נוטל את שכר השבתות ויו"ט באורח בלעדי, וכי אין ליהודי שום שייכות ביום זה לא לרווח ולא להפסד, וכי הוא היהודי, יטול כנגדו ביום מימי החול דווקא, ובשאר הימים ישתתפו בהתאם ליחסי השותפות שיקבעו ביניהם⁵. מצב זה הוא בעדיפות שניה, אחרי הקמת חברה ציבורית. ובשעת דחק, כששתי האפשרויות הללו לא שייכות - ניתן לכתוב שטר-מכירה לגוי לשבת בלבד - בתנאים מסוימים⁶.

¹ ההיתר מפורש בשו"ע ומקורו בגמ' (ע"ז כב), ועיין ב"משנה ברורה" (שו"ע "אורח חיים" בהקדמתו לס"י רמה).

² עיין "דברי חיים" לגאון מצאנו (אורח חיים ח"א סי' ז ושם ח"ב סי' כט, ל), ועיין סיכום השיטות והדעות בעניין תולדות ההיתר בספר "יסודי ישרון" לרב גדליה פלצער (ח"ג עמ' קכו-קלג).

³ "אגרות משה" (אורח חיים ח"ד סי' נה).

⁴ ע"פ "אגרות משה" ("אורח חיים" ח"ד סי' נד) - מפני שבמקרה זה הוא נחשב לנותן מעות לנכרי להתעסק בהם, שאף-על-פי שהנכרי נושא ונותן במעות בשבת, הוא חולק עימו בשכר בשוה (שו"ע אורח חיים סי' רמה סעיף ד) וכטעם הגאונים לדין זה - מפני שהנכרי נחשב לבעלים על המלאכה. וניכר מדבריו של ה"אגרות משה" בתשובה, שכאשר המנהלים עצמאים לחלוטין, מותר אפילו אם שכירים כפופים להם, מפני שהשכירים הללו הם כשכירי המנהלים, והמנהלים נחשבים לבעלי המלאכה, וצ"ע היטב בדבריו.

⁵ שו"ע (אורח חיים רמה סעיף א), ועיין ב"אגרות משה" (אורח חיים ח"ד סי' נה, נו) נוסח מפורט לשטר-שותפות עם נכרי להיתר עבודה בשבת.

⁶ עיין "אגרות משה" (שם סי' נה), מהם התנאים, ושם (סי' נח) נוסח שטר-מכירה שכתב בעל "אגרות משה" עצמו.



New York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב
שבט תשס"ב**מב. חיובו של המחזיק במניות-שליטה בחברה ציבורית, למנוע חילול-שבת בחברה****שאלה:**

בחברה ציבורית למנהלים השכירים יש חופש פעולה גדול בגלל שיטת הניהול של הבעלים. ההוראה הכללית היא שלא לעסוק בשבת בענייני החברה. עד כמה מוטל על הבעלים לכפות זאת על העובדים? האם יש למנוע גם פעילות עקיפה כגון יצירת קשרים שמביאים בסופו של דבר לידי עסקות?

תשובה:

אם מדובר בחברה ציבורית שעובדיה הם נוכרים, ובעל-המניות היהודי נותן למנהלים חופש-פעולה גמור ואינו מתערב אף פעם בשיקול דעתם, אין צורך בהוראה שלא לעבוד בשבת. אדרבה, התערבות כזו מצד בעלי-המניות יכולה לגרוע - כל זה בתנאי שבעלות היהודי על המניות איננה ניכרת ומפורסמת ברבים¹. אך כאשר הבעלים רשאי להתערב ואמנם מתערב בפועל בשיקולי המנהלים, והמנהלים עצמם או חלק מן העובדים (הגויים) הם שכירים (ולא שותפים), או אז יש לתת הוראה שלא לעבוד בשבת. ואם בעלותו על החברה ידועה ברבים, יש לכפות הוראה זו בתוקף, אך אם אינה ידועה, הוא יכול להעלים עין מן העובדים שעוברים על הוראה זו לנוחיותם האישית ועובדים בשבת. וודאי שעל הבעלים להבטיח שעובדים יהודים לא יעבדו בשבת.

¹ "אגרות משה" (או"ח ד סי' נה, נו, נח) ומה שכתב שם שהתערבותו יכולה לגרוע היינו מפני שהוא מוכיח בזה שלא מסר את העבודה למנהלים לגמרי, וכי הם אינם נחשבים בעלים על המלאכה, ואם כן נופל ההיתר המבוסס על כך שהמנהלים קיבלו לידים את הבעלות על העבודה. ומה שפסק שצריך שבעלות היהודי לא תהיה ניכרת הוא מפני שאם לא כן יש חשש "מראית עין" שאנשים יחשבו שבעל החברה מתערב בענייני החברה ולא ידעו את האמת שמסר העבודה לגמרי.



New York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב
שבט תשס"ב

מג. שיחה טלפונית בין יהודי שבמקומו חול ועובדו הגוי שנמצא במקום ששם שבת

שאלה:

האם מותר לבעלים של חברה לשוחח מן הארץ עם עובד שאינו יהודי בטלפון כאשר בזמן השיחה כאן בארץ יום חול ובחול"ל שבת?

תשובה:

מותר, מפני ששלושת הטעמים שנאמרו באיסור אמירה לעכו"ם לא שייכים בנדון דידן:
(א) משום "ממצא חפצך ודבר דבר" - אין בנדון דידן בעיה, שהרי אצל הישראל יום חול.
(ב) גם "משום שנראה כשלוחו" אין בעיה, מכיון שאצל הישראל חול ואפילו לו עצמו מותר¹.
(ג) גם באשר לטעם "שלא תהא שבת קלה בעיניהם"² ניתן לומר שאין הדיבור גורם לזלזול בשבת קודש, שכן היהודי יודע שהטעם שהדיבור מותר הוא דווקא משום שהוא נמצא בארץ, והגם שאצל הנכרי השבת נכנסה, הרי אין הוא מצווה על השבת.

¹ כן פסקו בשו"ת "חלקת יעקב" (ח"ג סי' קו), שו"ת "בצל החכמה" (ח"ג סי' קכה) ושו"ת "באר משה" (ח"ו קונטרס אלקטריק סי' מט). ועיין בס' "מלכים אמניך" (הגר"י זילברשטיין פרק ג הערה טו) שכתב "ולולי דבריהם היה מקום להחמיר בזה כיוון שיש "שם" של חילול שבת על מלאכת גוי כמבואר בס' "רח"צ" אין מברכים על נר שלא שבת ממלאכת עבירה... כגון אם הדליקו אינו יהודי בשבת, כיוון שאם היה מדליקו ישראל היה עובר, לא שבת ממלאכת עבירה מקרי" ולאור זאת שיש "שם" חילול שבת על מעשה הנכרי, נמצא שהגוי מחלל שבת על פיו של הישראל והוא שלוחו" עכ"ל.
² רמב"ם (פ"ו מה' שבת ה"א).



New York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב
שבט תשס"ב

מד. שימוש בחברת-הובלה לא-יהודית להובלת סחורה מיום ו' לשבת בבוקר עבור לקוח שאינו יהודי

שאלה:

האם מותר לשלוח סחורה ביום ו' באמצעות חברת הובלה לא יהודית, בחו"ל, ולבקש שהסחורה תגיע בשבת ללקוח הלא יהודי?

תשובה:

הדבר מותר רק במקום צורך גדול (דחוף), מכיוון ש"אמירה דאמירה" לגוי מותרת במקום צורך גדול בלבד [ונחשב לאמירה דאמירה מכיוון שהיהודי מדבר עם המזכירה או עם בעלי החברה, והם אומרים לפועלים שלהם. אבל לדבר ישירות עם הפועלים – אסור, מכיוון שאז זו אמירה ישירה]¹.

כאשר אין צורך גדול, מותר למסור את עבודת ההובלה לחברה בסתמא, אפילו אם ידוע שהם יבצעו אותה בשבת, אבל אסור לומר להם במפורש לעשות כן.²

¹ שו"ת "שבות יעקב" (ח"ג סו"ס מב), "מלכים אומניד" (פרק ח סעיף א).
² שו"ע (או"ח רמז סעי' א) ושם ב"משנה ברורה" (ס"ק ג).

Vienna, Austria

וינה, אוסטריה

אדר תשס"ב

מה. הפעלת מערכת-הביטחון בקהילה יהודית, בשבתות וימים טובים

שאלה:

בקהילתנו וינה, אוסטריה קיים מערך בטחוני המנסה לתת מענה הולם לבעיית הטרור הכללית ובמיוחד המופעל כנגד קהילות יהודיות בעולם. במסגרת זו התעוררו מספר שאלות הלכתיות עקרוניות המפורטות להלן. נודה לכם על הדרכתכם ההלכתית, העקרונית ועל תשובותיכם לשאלותינו (השאלות מפורטות בהמשך).

תשובה:

הקדמה כללית:

התורה לימדנו שאסור לאדם לסכן נפשו שנאמר: "השמר לך ושמור נפשך מאוד"¹, וכן "ונשמרתם מאוד לנפשותיכם"², ואף חשש קל של סכנה דינו כסכנה, עיין יומא³, בשו"ע או"ח⁴, רמ"א ושו"ע יו"ד⁵, וכן ב"משנה ברורה"⁶. דין זה הוא אף אם מניעת הסכנה כרוכה בחילול שבת, שנאמר "וחי בהם"⁷ - ולא שימות בהם, עיין בסוגיה שם בגמ' יומא⁸ המביאה מקורות נוספים לכך שפיקוח נפש דוחה שבת.

גם במקרה של פיקוח נפש אין היתר לחלל שבת כי אם בפעולות המסייעות להסרת הסכנה, ואפילו אם רק באופן עקיף, אך אין היתר לעשות פעולות שאין בהן צורך לעצם ההצלה מן הסכנה, אף שהן נעשות כחלק מן השיגרה היומיומית. אמנם ה"מגיד משנה"⁹ התיר לעשות לחולה שיש בו סכנה מלאכות לצורכו אף שאינן מסייעות להסרת הסכנה, עיין ב"בית יוסף"¹⁰ שהביא דברי רמב"ן, שגם מדבריו משמע כדברי ה"מגיד משנה" ומרן בשו"ע ציטט מדבריו להלכה. אמנם ב"בית יוסף" הביא גם את דעת רש"י הסובר שדוקא דבר המסייע להסרת הסכנה מותר לעשותו, ויש לדון, עד כמה ניתן ללמוד משם לנדון דידן, ואכמ"ל.

ישנה מציאות המוגדרת כמצב ש"אין החולה לפנינו", הסכנה לא התעוררה עדיין אלא היא עתידית ואינה ודאית. פוסקים דנו בגדרי היתר פיקוח נפש במצב שכזה:

רבנו ירוחם¹¹ פסק שכל דבר שאין בו סכנה עתה, אף על פי שיוכל לבוא לידי סכנה בעתיד, אין מחללים שבת אלא באיסורי "שבות" דרבנן, ולא באיסורי תורה. ה"נודע ביהודה"¹² אסר ניתוחי-מתים לשם לימוד רפואה - משום ניוול המת, אף כי הם עשויים לעזור להצלת נפשות לעתיד, יען כי אין מצב זה דוחה לא איסור דאורייתא ואף לא איסור דרבנן, דאם כן יותרו כל איסורי רפואה בשבת שמא יזדמן חולה, וחלילה להתיר דבר זה (ויתכן דלא פליג על היתר השבות של ר' ירוחם דמייירי בשתי רמות סיכון שונות). ועיין "חזון איש"¹³ שביאר דברי ה"נודע ביהודה", שאין ההיתר תלוי במצב - אם החולה עומד לפנינו או לא, אבל הוא תלוי ברמת החשש שאכן תתהווה הסכנה, דלא מיקרי ספק פיקוח-נפש בדברים העתידיים שאין להם זכר בהווה, "ואין דנין בשביל עתידות רחוקות".

ועיין בשו"ת רבי עקיבא איגר¹⁴ שגם הוא כתב, שאם חשש הסכנה אינו אלא ע"י הסתעפות רחוקה, אין זה בכלל פיקוח-נפש להתיר איסורים, וכן כתב שו"ת "חתם סופר"¹⁵. גם בשו"ת "בנין ציון"¹⁶ כתב דאף על גב שאין לך דבר העומד בפני פיקוח-נפש, ואין הולכים בזה אחרי הרוב, מכל מקום זה דוקא כאשר לפנינו סכנה ודאית, והאריך לבאר יסוד זה בשו"ת "ציץ אליעזר"¹⁷.

אמנם במקום שיש ריבוי אוכלוסין ותדירות האירועים גבוהה, חשוב כל מקרה כ"חולה לפנינו", עיין בזה בשו"ת "אגרות משה"¹⁸ ועיין בשו"ת "ציץ אליעזר"¹⁹ שכתב "ספק גדול עד מאוד אם ניתן לחלל שבת בהכנת תרופות לנפשות העלולות להצטרך אם לא בעת מלחמה..."

ב"צומת התורה והמדינה"²⁰ הובאו דברי הרב הראשי לישראל הגר"א הרצוג שאסר סיורי ניידות-משטרה בשבת, אף-על-פי שהם מונעים מריבות וממילא גם שפיכות-דמים, והתיר רק סיורים באופניים, הגם שבדרך זו אין כדי לסרוק את כל השטח במהירות - מכיון שכלל לא ברור, אם אכן יש שם מריבה, ולא כל המריבות מביאות לידי פיקוח-נפש, אין זה אלא מיעוט שכיח שבגיניו ניתן להתיר רק איסורי דרבנן. הנסיעה ברכב תהא מותרת רק למקום שכבר פרצה בו מריבה ויש לחשוש לשפיכות-דמים, וגם זה רק בדרך אל האירוע, אבל לאחר תום האירוע אסור לחזור במכונית. ואולם מרן הגר"ש ישראל²¹ דחה ראיותיו ופסק, שגם פיקוח-נפש שעדיין אינו עומד לפנינו, אבל ברור לנו שגיע בזמן מן הזמנים רואים אותו כאילו הוא כבר לפנינו, כי חובת "וחי בהם" קיימת לא רק לגבי החיים של רגע זה. על כן מותרת ואף מחוייבת השמירה בכל השבתות, כי אין אתה יודע איזו התרחשות תביא לפיקוח-נפש, וכן נוהגים. ויתירה מזו מצינו בדברי הגר"ש ישראלי שדבר שהינו נזק לרבים, גם הוא בכלל פיקוח-נפש יחשב, שכן מכיון שמדובר באנשים רבים, יתכן שלגבי אחד מהם יתגלגל הדבר מסיבה כלשהי לידי פיקוח-נפש, אף שלגבי יחיד אין לחוש בכגון זה לסכנת-

¹ דברים (ד' ט).² שם טו.³ פג ע"א.⁴ סי' שכח.⁵ קטז ה.⁶ שו"ע או"ח (סי' של ס"ק ה).⁷ ויקרא י"ח ה.⁸ פה ע"ב.⁹ שבת פ"ב הל' יד.¹⁰ שכח, ב.¹¹ בשם "יש מי שכתב".¹² מהד' תניניא יו"ד סי' רי.¹³ אהלות (סי' כב ס"ק לב).¹⁴ ח"א סי' ס, בהגהה.¹⁵ יו"ד סי' שלו.¹⁶ סי' קלז.¹⁷ ח"א סי' טו עמ' צ-צה.¹⁸ או"ח סי' פ עמ' קנט.¹⁹ שם עמ' צג.²⁰ ג' עמ' 7.²¹ "עמוד הימיני" סי' יז.

נפשות. והביא ראייה מדברי הגמרא²² שמותר לכבות גחלת של מתכת ברשות הרבים כדי שלא יזקו, ומובא בפי' רבינו חננאל שבכיוונו זה יש איסור תורה (ודלא כרוב הפוסקים), ואף על פי כן מותר לכבות, ואם כן על כרחך שהדבר מוגדר כפיקוח-נפש אף שהחשש הינו לנזק בלבד.

נחלקו פוסקים – עיין "בית יוסף"²³, שו"ת מהר"ם מרוטנבורג²⁴, רא"ש יומא²⁵, "הגהות מרדכי"²⁶, שו"ת רמ"א²⁷, שו"ת "חתם סופר"²⁸ ו"משנה ברורה"²⁹ – אם שבת "הותרה" במקום פיקוח-נפש, היינו שאיסורי-שבת לא נאמרו במקום פיקוח-נפש ופעולת-ההצלה מותרת לחלוטין. וגם לשיטה זו – במקום שניתן לעשות את פעולת-ההצלה בהיתר, דהיינו בלי חילול-שבת – נחלקו פוסקים בשאלה אם המציל מחוייב לבחור בדרך ההיתר, ונראה שהדבר תלוי בשתי לשונות בגמ' יומא (ו ע"ב) בענין טומאה הותרה או דחוייה בציבור (עיין שם), או שמא שבת "דחוייה" היא במקום-פיקוח נפש, היינו שעצם איסורי-שבת קיימים גם במקום פיקוח-נפש, אלא שגילתה לנו התורה שפיקוח-נפש "גובר" על איסורי-השבת ודוחה אותם. (יש לציין שאין מספיק מקורות בגמ' כדי להכריע, אם להלכה שבת "הותרה" או "דחוייה" במקום פיקוח-נפש, והגדרים נלמדים מדין טומאה בציבור. אמנם יעוין בגמ'³⁰, שם משמע שאף אם טומאה דחוייה בציבור, ניתן לומר ששבת הותרה בציבור) ומכל מקום, כאשר דרך ההיתר כרוכה בטירחא, אין חולק שלמאן דאמר "הותרה" אינו מחוייב לבחור בדרך ההיתר, עיין שם בסוגיה.

ישנן נפקא מינות מספר בין השיטות, ונמנה כאן שתיים החשובות לענייננו:

(א) אם צריך למעט במספר האיסורים וחומרתם, עיין ר"ן³¹. היינו שלמאן דאמר "הותרה", מכיוון שבלאו הכי צריך לחלל שבת ואי-אפשר לעשות את הפעולה בהיתר, מותר לחלל שבת ממש, ומה לי באיסור חמור או באיסור קל. אמנם ישנו מקור מפורש בגמרא בענין אכילה ביום-הכיפורים למי שאחזו בולמוס, שמאכילין אותו "הקל הקל תחילה"³², אבל רמב"ם לא הביא דין זה להלכה, וישנם טעמים נוספים לחלק בין דין זה לנדון דידן³³. ואילו למאן דאמר "דחוייה" – מכיוון שעדיין קיימים איסורי-שבת, יש למעט לעבור על איסורים אלו ככל שניתן. אחת ההשלכות המצויות מדין זה היא כשאפשר לעשות הדבר בשינוי, האם מחוייבים לעשות כן, או שמא נאמר מכיוון שהותר הותר.

(ב) האם חובה היא להכין מבעוד יום הדברים הנצרכים לו בשבת כדי לצמצם איסורי שבת ככל שניתן. למאן דאמר "הותרה" יש מקום לומר שאין צורך בכך, מכיוון שאין בעיה בעצם ה"מיפגש" בין פיקוח-נפש לאיסור-שבת שכן במקרה זה הותר חילול השבת לחלוטין, וממילא אין גם צריך למנוע היווצרות מיפגש זה. ניתן להביא ראייה מן הגמ' במס' יומא³⁴ ששאלה, מדוע אין מרחיקין את הכהן הגדול מן האנשים שסביבו שבעה ימים קודם יום-הכיפורים, שמא יהיו בהם טמאי מתים (כשם שהרחיקוהו מאשתו שמא תימצא נדה), ומתרתת הגמ' משום שטומאה (טומאת מת) הותרה בציבור. משמע שאין חובה למנוע את ה"מיפגש" בין ה"טומאה" ל"עבודה בציבור".

מאידך גיסא, למאן דאמר "דחוייה", ישנה בעיה בעצם ה"מיפגש" וממילא יש לדאוג שלא יתרחש. בשו"ת "חתם סופר"³⁵ פסק שחייבים להכין מבעוד יום כל מה שאפשר, וכן פסק "במשנה ברורה"³⁶ בענין יולדת שעומדת ללדת בשבת וזה לשונו: "ולכן מן הראוי לאשה שהגיעה לחודש טי"ת להזמין בכל ערב שבת כל הדברים הנצרכים לה...". יתכן לחלק בין חשש שיאלץ לחלל שבת לבין ודאות שיגיע לידי חילול שבת עיין שם ב"חתם סופר"³⁷ ועיין גם ב"שמירת שבת כהלכתה"³⁸.

עוד יש להעיר שאף למאן דאמר "דחוייה", יתכן שניתן להקל "במקום צורך" או במקום טורח גדול, ולומר שאז אינו חייב להכין מראש. מצינו שאסור לאדם לעשות מעשה אף לפני שבת, אם תוצאותיו יהיו בהכרח חילול-שבת – "דהוי כמתנה לדחות את השבת" עיין מס' שבת³⁹ בדין מפליג בספינה ג' ימים לפני השבת ובטור שו"ע או"ח⁴⁰, אך לא מצינו שאדם חייב לעשות מעשה שימנע חילול שבת עתידי, סברה זו הועלתה על-ידי הגרש"ז אוירבך והובאו דבריו בספר "שמירת שבת כהלכתה" (פרק לב הערה קד), אך גם הוא לא סמך על סברה זו אלא במקום טורח או צורך גדול.

²² שבת מב ע"א

²³ טור או"ח (סי' שכח סעי' יד)

²⁴ סי' ר.

²⁵ פרק ח סי' יד.

²⁶ שבת (תסו).

²⁷ סי' עו.

²⁸ שו"ע או"ח (א, קמה).

²⁹ סי' שכח ס"ק לט.

³⁰ יומא מו ע"ב.

³¹ ביצה דף ט ע"ב בדפי הרי"ף ועוד.

³² יומא פג ע"א.

³³ עיין "ילקוט יוסף" (ח"ד, ד עמ' קפז).

³⁴ ו ע"ב.

³⁵ יו"ד סי' שלח ד"ה ומ"ש עוד.

³⁶ סי' של סק"א.

³⁷ שם.

³⁸ פ' לב סעי' לד.

³⁹ יט ע"ב.

⁴⁰ סי' רמח.



Vienna, Austria

וינה, אוסטריה
אדר תשס"ב

מו. הסמכות להגדיר מצב כ"פיקוח-נפש"

שאלה:

מיהו המחליט אם המצב הביטחוני הנמצא לפנינו הוא בכלל "פיקוח-נפש"?

תשובה:

המפקד הבכיר בשטח או רכז-הבטחון בקהילה או ביישוב - הם המוסמכים לקבוע, מה נדרש לשמירת הבטחון, ועל פיהם נדחית השבת לעת הצורך, זאת כשם שבענייני רפואה הרופא האחראי הוא המגדיר את המצב שעל-פיו צריך לפסוק הלכה¹. כמו כן התייחסות המפקדים ביום חול לאותה הפעולה מהווה מדד משמעותי מאוד לגבי נחיצותה בשבת².

¹ בשו"ע או"ח (סי' שכח סעי' י) נפסק שרופא מומחה מוסמך לקבוע שחולי מסוים הוא בגדר פיקוח-נפש, ומחללים עליו את השבת. בשו"ת "שבות יעקב" (ח"ב סי' עו) ובשו"ת "חתם סופר" (יו"ד סי' קנח) פסקו שאפילו רופא נכרי נאמן לפחות ליצור ספק פיקוח-נפש, ואף זה דוחה שבת. ב"ערוך השלח" (יו"ד סי' קפז סעי' סח) הוסיף נימוק לנאמנות הרופאים - "דלא מרע אומנותו". כך גם נפסק ב"שמירת שבת כהלכתה" (פי' לב סעי' כא).

² הגרש"ז אויערבך, כמובא בספר "המורים בקשת" (עמ' 22-23). עוד מובא שם בשם הגר"א נבנצל שיש לבדוק אם אותה הפעולה היתה דוחה גם פעילות אחרת בימי החול.



Vienna, Austria

וינה, אוסטריה

אדר תשס"ב

מז. כללי התנהגות ועקרונות הפעלת המערכת האדמיניסטרטיבית הביטחונית בקהילה

שאלה:

מהם כללי ההפעלה של המערכת האדמיניסטרטיבית?

תשובה:

ראוי להכין לפני שבת או חג כל מה שאפשר, כדי "לחסוך" בחילול שבת ויו"ט, כגון החתמת טפסים שייתכן שיידרש להשתמש בהם בשבת.

לגבי ניהול עניינים אדמיניסטרטיביים בשבת עצמה יש לנהוג לפי הכללים הבאים:

(א) במקרים של סכנה ודאית או ספק סכנה קרובה מותר לבצע כל פעולה שהיא מן הפעולות הנדרשות להסרת הסכנה, ללא שום עיכוב, ורק אם ניתן לבצעה בשינוי שלא יעכב את ביצועה, יש (לכתחילה) לעשותה בשינוי.

(ב) במקרים של סכנה רחוקה (כגון רישום לצורך מעקב אחר ביצוע פעולות שהוא דומה לרישום טיפול ע"י רופא, רישום שנועד למנוע הסתבכויות בעתיד, שעלולות להביא לידי סכנה) מותר לבצעם בשינוי או ב"עט שבת"¹ (אם מדובר בכתיבה)².

(ג) פעולות שאינן קשורות למניעת סכנה כלל, כגון כתיבת רשימת שמירה או תורנות כלשהי, אין כל היתר לעשותן כאשר כרוך בהן חילול-שבת.

¹ דעת הראשון לציון הרב הראשי לישראל הרב מרדכי אליהו, מובא בספר "המורים בקשת" עמ' 83.

² יש תמיד להעדיף לכתוב באופן שהכתב לא יתקיים, שכן כתיבה כזו אינה אסורה מן התורה. לגבי "עט שבת" - עט שהוכן במיוחד לשבת שכותב בכתב שאינו מתקיים, דעת רוב הפוסקים שהכתיבה בו אינה אסורה אלא מדרבנן, ואילו דעת ה"מנחת יצחק" (ח"ז, יג, יד ו-טו) שהכתיבה בו אסורה מן התורה. אם אסור לכתוב במשך יומיים רצופים (יו"ט הסמוך לשבת), יש לחזור על הכתיבה לפני שתימחק, שזה עדיף על כתיבה פעם אחת בכתב המתקיים. גם בעלי הדעות המחמירות בפיקוח-נפש רחוק כמו שהובא בהקדמה, ייתכן שיודו במקרה של עיסוק בפעילות בטחונית, אלא שהסכנה רחוקה, ויתירו בגרמא.



Vienna, Austria

וינה, אוסטריה

אדר תשס"ב

מח. כללי טלטול לצורך פעילות ביטחונית

שאלה:

באיזה אופן יש לטלטל כלים הנצרכים לפעילות הביטחונית [נשק, קשר, סיכת זיהוי, אזיקים וכיו"ב] במקום שאין עירוב?

תשובה:

1. לכתחילה יש לדאוג ככל האפשר שכל החפצים הנצרכים לעבודה הביטחונית יימצאו במקום הפעילות כבר בערב-שבת¹. ובאשר לסיור - אם אפשר לסייר במקום המוגדר בהלכות עירובין כרשות-היחיד, הרי זה עדיף, ואם אין זה אפשרי, ינסה לעשות עירוב צורת-הפתח לאיזור שבו צריך לסייר. ועל כל פנים יש להשאיר את החפצים בבניין הקהילה, ולא לטלטלם חזרה הביתה, כאשר אין עירוב.
2. אם אי-אפשר לעשות כן (כגון שהחפצים נחוצים למאבטח לשם פעילות במקום אחר באותה השבת, או שהם נחוצים לבטחונו האישי בביתו), אזי יש לנהוג על-פי הכללים הבאים:
 - (א) כל פריט הנחוץ לשם בטחון ממש, ויש בו משום הצלה מפיקוח-נפש, כגון נשק עם מחסנית רזרבה, תיק עזרה ראשונה, גז מדמיע, ביפר, מכשיר-קשר או טלפון סלולרי (רצוי להסתפק באחד מהם, אם אפשר) - לכתחילה יטלטלם "כלאחר יד" (בשינוי), ככל שזה אינו פוגע ביעילות הבטחונית. ואם טלטול שכזה כרוך בטירחא, נראה שניתן להקל לטלטלם כרגיל².
 - (ב) מותר להוציא מרשות לרשות בגד או תכשיט דרך לבשתו, והוא הדין באשר לדבר המחובר לבגד והדרך לחברו שם³ (כגון סיכת-זיהוי). ואף דבר שבמהותו אינו בגד או תכשיט, ניתן להופכו לשכזה ע"י שימוש בו כחלק מן החגורה (כך נוהגים במפתחות, ואפשר לנהוג כן גם באזיקים)⁴.
 - (ג) אם צריך לטלטל חפצים שאינם שייכים לקטגוריות הנ"ל, ישנן שתי עצות מרכזיות:
 - (1) טלטול פחות פחות מדי אמות ע"י שני בני-אדם (ובשעת הדחק אפילו ע"י אדם אחד), דהיינו שאדם אחד הולך פחות מדי אמות (כשני מטרים) ומוסר את החפץ לאדם שני, שהולך אף הוא כנ"ל ושוב מוסר לחבירו, וחוזר חלילה. עצם ההוצאה מרשות לרשות תהיה ע"י עקירת החפץ ע"י הראשון ברשות אחת והושטתו החוצה, וחברו הנמצא ברשות האחרת יטלנו ויניחנו, כך שכל אחד מהם עשה או רק "עקירה" או רק "הנחה". ואם אין שם אדם שני, יניח את החפץ כך שחלקו יהיה ברשות האחת וחלקו ברשות האחרת ואז יעבור לרשות האחרת ויקחנו⁵.
 - (2) שימוש במקום פטור, והוא מקום שאורכו או רוחבו הם פחות מדי טפחים (כ- 32 ס"מ) וגובהו מעל עשרה טפחים (לדעת רמ"א)⁶ או שלושה טפחים (לדעת מרן המחבר)⁷. יוציא את החפץ מרשות אחת ויניחנו (ממש) תוך כדי הליכה במקום פטור, ושוב יטלנו, תוך כדי הליכה, ממקום הפטור וימשיך בהליכתו ללא הפסקה עד למקום שבו הוא רוצה להניח את החפץ (או שבו הוא רוצה לעמוד), ואם נעמד לאחר-מכן בכרמלית (ואין לפניו מקום פטור), ינהג כמבואר בסעיף 1.
3. אם המאבטח מוזמן לארוחה לאחר התפילה, יקח עמו אך ורק את החפצים הנחוצים לבטחונו האישי או לאבטחה במקום אחר, ואת השאר ישאיר בבית-הכנסת. וינהג במה שהוא נוטל עמו כמפורט לעיל. כמובן, שכל האמור לעיל הינו רק כאשר אין הדבר פוגע בתיפקוד הבטחוני.

¹ סוכם בסי "כחיצים ביד גיבור" (ח"א עמ' 94-96).

² בעניין הטעם להקל במקום טירחא, עיין "במראה הבזק" (ח"ד תשובה מה), שם הובאה סברה להקל לטלטל מכשיר-קשר במקום שאין בו עירוב על-פי מה שכתב בעל "אגרות משה" (אורח חיים ח"ד סי' פא) שהתיר לאנשי-הצלה לשאת מכשיר-קשר ללא מיגבלה משום שנחשב הדבר ל"תכשיט". עוד יש להקל ע"פ המובא ב"מנחת שלמה" (סי' ז), שאין צריך לטרוח הרבה בכדי לא להגיע לאיסורי שבת כשמדובר בפיקוח-נפש (עיין בתשובה הבאה הערה 3 בהרחבה).

³ רמ"א שו"ע או"ח סי' שא סעי' כג, ועיין שם ב"משנה ברורה" (שם ס"ק פג ו-פד).

⁴ עיין רמ"א (שם סעי' יא) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק מה) שיש מקילים בזה.

⁵ הצעת הגרז"י גולדברג.

⁶ רמ"א (שו"ע או"ח סי' שמה סעי' יט).

⁷ שו"ע שם.



מט. כללי הפעלת מכשור חשמלי ואלקטרוני

שאלה:

באיזה אופן יש להשתמש בכלים ששימושם כרוך באיסורי שבת? [קשר, תאורה, מוניטור, מצלמה, שער מגלה מתכות, דלתות חשמליות, אזעקה וכיו"ב].

תשובה:

לגבי השימוש באמצעים חשמליים או אלקטרוניים אשר כרוך באיסורי-שבת יש לנהוג כדלהלן:
א. מכשיר-קשר - ככלל, יש להכין את המכשיר כבר מערב-שבת, כך שיהיה ראוי לשימוש כמות שהוא (היינו להדליקו, לכווננו על התדר המתאים וכו'). אם הדבר נחוץ (אף שלא במקום פיקוח-נפש), ניתן להנמיך או להגביר את עוצמת הקול אף בשבת.¹ הדיבור בפועל יהיה אך ורק² לצרכים הביטחוניים.³

¹ מכיוון שהוא גורם רק לתוספת זרם או להפחתתו, (נסייג דברינו, כי כל זה כאשר מדובר בכפתור סיבובי. אך בלחצנים הנהוגים ב"שלט רחוק" חוזרות ונעורות הבעיות של סגירת מעגל). ונראה שבתוספת זרם או הפחתתו אין איסור, שכן עצם איסור "הולדת זרם" אינו ברור ומקורו בשו"ת "בית יצחק" (יו"ד ח"ב בהשמות לסי' לא) שדימה דין מוליד זרם לדין מוליד ריחא (ביצה כג ע"א). שאסור בשבת ויו"ט, ועיין בשו"ת "מנחת שלמה" (סי' ט) דשדא ביה נרגא, אך לדינא כתב דכיון ש"כבר הורה זק"ן, אין לזוז מפסק ה"בית יצחק". אך אפי' ב"מוליד ריחא" גופא, אם רק מוסיף ריח - שרי (בגמ' שם), ואם כן כל שכן שמוותר להוסיף זרם, וכמבואר ב"מנחת שלמה" (עמ' עד). גם אין לאסור להפחית זרם שכן אין סברה לומר שאסור לגרום להפסקת הולדה. ולא דמי ל"סותר" או "מכבה", ששם מבטלים מלאכה הקיימת כבר, אך כאן רק גורם לכך שלא תיולד המלאכה. אמנם, יש עוד לדון מצד חידושו של ה"חזון איש" (או"ח סי' נ, ט, "מנחת שלמה" סי' יא שציטט מכתבים מהחזו"א), הסובר שבסגירת מעגל חשמלי עוברים על איסור בונה (או מכה בפטיש), משום שע"י הכנסת הזרם במעגל הוא מתקן את המעגל והופכו מ"גרוטאה" לכלי הראוי לשימוש. ואף כי המעגל עומד לשימוש זה תמיד, ולכאורה זה דומה למה שכתבו "מגן אברהם" וט"ז (והובאו דבריהם גם ב"משנה ברורה" סי' שיג ס"ק מה) שסוויי-כלים מותר להבריגם לכלי, אף שהברגה דינה כ"תקיעה" (שאסורה מצד "מתקן מנא"), משום שהכיוונים עשויים להיפתח ולהיסגר תמיד, וזוהי דרך שימושם, ופתיחתם וסגירתם אינן נחשבות ל"מתקן" אלא ל"משתמש", מכל מקום סובר "חזון איש" שזהו דווקא בכלי שיש לו שימוש גם בחיבורו וגם בפירוקו (בכסויי-כלים שלפעמים הוא מעוניין בכיסוי הקדירה ולפעמים בגילוייה), אך כאשר הכלי אינו ראוי לשימוש בפירוקו כלל, ורק ע"י חיבור הכיסוי הוא נעשה ראוי לשימוש, הרי זה "בונה". עוד כתב "חזון איש" שהזרם הנכנס למעגל נחשב למחבר את חלקי המעגל, והרי זה כבונה. אך נראה שבהוספת זרם בלבד לא שייכים האיסורים שהזכיר "חזון איש", אלא היא דומה לכיסוי כלים, שכן לעתים משתמשים בעוצמה קטנה ולעתים בעוצמה גדולה יותר, על-פי הנסיבות. גם נראה שלא שייך לאסור משום שעל-ידי הוספת הזרם הוא מחבר יותר את חלקי המעגל, כיוון שמן הסתם אין כוונת "חזון איש" שהזרם אכן מחבר את חלקי המעגל זה לזה (שכן עינינו הרואות שאין הדבר כן), אלא שכשעובר זרם במעגל, נוצרת יחידה שלמה ומאוחדת, ויצירת אחדות זו דומה למלאכת ה"בונה", ואם כן כאשר כבר יש זרם במערכת, כבר נוצרה ה"יחידה השלמה" ואין לתוספת הזרם מן הבחינה הזאת כל משמעות. הלכה למעשה, בכל מקום צורך, כמו עגלת-נכים, גלאי-מתכות שינוי עוצמת הזרם (בכפתור סיבובי) מותר, שהרי סברת "בונה" היא חידוש גדול ו"הוי דלא לוסף עלה".

² הבעיה ההלכתית בשימוש במכשיר-קשר היא שבלחיצה על ה"משבת" נסגר מעגל חשמלי, ואם כן יש לאסור את הדבר מצד "מוליד זרם" (על פי "בית יצחק" הני"ל) או מצד בונה/מתקן מנא (על-פי "חזון-איש" הני"ל). אמנם ניתן לכאורה לומר שאין כאן אלא "תוספת זרם" (עיין בהערה הקודמת) מכיון שמכשיר-הקשר כבר דלוק וזרם עובר בו, אך אין זה ברור אם גם בכגון זה הלחיצה תחשב רק כתוספת הזרמת זרם, כיון שבמעגל שנוצר כעת ע"י הלחיצה לא עבר זרם קודם לכן. ומכל מקום, כאשר כבר לוחץ על המשבת, אין צריך לצמצם כל כך בדיבור כל זמן שמדבר בענייני בטחון, מכיון שבדיבורו אינו גורם אלא לתוספת זרם, עיין בס' "שמירת שבת כהלכתה" (פרק לב סע' מא) שכתב כן בשם הגרש"ז אויערבך לגבי טלפון, ונראה שהוא הדין בנדון דידן. [אמנם לכאורה היה ניתן לומר שאינו דומה לטלפון, שכן המשבת הוא קפיצי ויש אפוא מקום לחשבו כלוחץ בכל רגע ורגע (ואם כן יש לאסור לפחות לשיטת "חזון-איש"), שכן אלמלא כוחו, היה המעגל נפסק (שלא כטלפון), ודומה הדבר לאדם שסוחט ספוג בלוע מים בלחיצה מתמשכת, שוודאי חייב להפסיק אחיזתו בכל רגע ולהרפות מאחיזתו. אך נראה שגם אם נחשיבו כלוחץ בכל רגע ורגע, לא יהא בכך איסור, גם מצד מוליד זרם - משום שאינו אלא מוסיף זרם, שהרי כבר עובר זרם במערכת, וגם מצד דברי "חזון-איש" נראה שאין הדבר אסור, שכן אינו בונה בכל רגע ורגע אלא רק שומר שלא "יתפרק" הבנין, ודומה הדבר למי שמצמיד שני חצאי כלים זה לזה, שוודאי אינו עובר על איסור תיקון בכל רגע ורגע. וסמך לדבר זה ניתן לראות בדברי המשנה בשבת (קנא ע"ב): "...וכן קורה שנשברה, סומכין אותה בספסל... לא שתעלה אלא שלא תוסיף", ע"ש. ואדרבה, אפשר שמתג קפיצי קל יותר ממתג יציב, שכן אין בו משום הולדת זרם שהרי אינה דבר המתקיים, ועיין בשו"ת "ציץ אליעזר" (ח"ו סי' ו, טו) וכן בשו"ת "יביע אומר" (ח"ו או"ח סי' לו) שכתבו להקל במוליד לשעה, (אך גם ישנם פוסקים המחמירים בדבר). ואף לדברי "חזון איש" הני"ל נראה שלא שייך לחייב משום בונה כאשר הוא עושה "בנין" שכלל אינו עומד בפני עצמו אלא עומד בזכות כוחו של האדם, ועם הרפית הכוח יתפרק, כפי שהובא ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק מ הערה נט), בדומה למה שכתב "חזון איש" עצמו (או"ח סי' נב, ב) להתיר לפרוש בגד לצל אם הוא אוהזו בידו, ואין זה נחשב אהל].

במקרים רבים לחיצה על המשבת גורמת להדלקת נורות, ובכך איסור נוסף הכרוך בשימוש במכשיר-קשר. מצד שני יש מקום לדון להיתר מדין "פסיק רישא" באיסור דרבנן, שהרי דליקת הנורה אינה מתקיימת (ברגע שיעזוב את המשבת, תכבה הנורה). כמו כן מדובר כיום בדרך כלל בנורות "LED" (המאירות בתהליך אלקטרו-כימי, ללא חוט להט) שבהדלקתן אין אלא איסור דרבנן. על כל פנים אין להיתר כי אם במקום צורך. אם כן מדובר בנורה עם חוט להט או שדליקת הנורה מתקיימת, אסור מדינא, לרמ"א ודעמיה, עיין שו"ע או"ח (סי' שיד סע' א) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק יא) וכן ברמ"א (סי' שטז סע' ג) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק טו) וב"שער הציון" (סי' יח), וברמ"א (סי' שמ סע' ג) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק יז), בעניין "פסיק רישא" באיסור דרבנן).

³ יש להזהיר את אנשי-הביטחון שלא להשתמש במכשיר אלא לצורך עבודתם הביטחונית. מאידך גיסא אין לדרוש מהם לשנות את סדרי-הביטחון כדי לחסוך בדיבור במכשיר, שהרי פיקוח-נפש דוחה שבת. והכלל הוא שרק במקום שניתן להמשיך בפעילות באופן הרגיל יש חובה לבחור בדרך ההיתר כפי שצויין לעיל. הגרש"ז אויערבך הגדיר "אופן רגיל" שבכל מקום ששינוי מן הדרך הרגילה יגרום לטירחא יתירה, ההיתר בתוקף (שו"ת "מנחת שלמה" סי' ז). המקור לדין זה הוא במס' שבת (מב ע"א) שמותר לכבות גחלת של מתכת הנמצאת ברשות-הרבים. רבינו חננאל מפרש שם שהחידוש הוא בזה, שאף-על-פי שכיבוי גחלת הינו איסור דאורייתא, אפילו הכי מותר, משום פיקוח-נפש, אף כי לכאורה ישנו פתרון אחר - שיעמוד בצד הגחלת וישמור שלא ייפגעו בני-אדם בה. על-פי זה פסק ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק מא סע' כב) שהרואה חוט-חשמל שנקרע, והוא מהווה סכנת-נפשות לרבים, מותר לו להזעיק את חברת החשמל ואין הוא חייב לעמוד שם במשך כל השבת ולהזהיר את האנשים לבל יגעו (ועי"ש עוד בפרק לב סע' עד). מרן הגר"ש ישראלי ("עמוד הימיני" סי' יז) למד מסוגיה זו שבהלכות שבת יש הבדל בין הלכות

אין לכבות את מכשיר-הקשר או את הטלפון הסלולרי⁴. במקרה של צורך בהטענה, יש להכניס את המכשיר למטען בשינוי⁵.
 ב. תאורה - לכתחילה ראוי ונכון להכין את התאורה מבעוד יום, כדי למעט באיסורי שבת, וכנ"ל. לכן יש להתקין שעון-שבת⁶.
 במקום שאי-אפשר, ידליק את אמצעי התאורה לפני השבת וישאירם דלוקים עד לצאת השבת⁷. פנסים המופעלים באמצעות סוללות ידליקם בשעת הצורך, אם אפשר - בשינוי.
 ג. מוניטור, מצלמה לצורך בטחוני, שער מגלה מתכות - כמבואר לעיל, כל אלה יש להכין לכתחילה, לפעולה בערב-שבת⁸, בכדי למעט באיסורי שבת ככל שניתן. ככלל, יש להעדיף כל פעילות שאינה כרוכה באיסורי-שבת, כגון בדיקה ידנית במקום שימוש בשער מגלה מתכות, ובלבד שלא תיפגע בגין כך התועלת הביטחונית.

ד. דלתות חשמליות - אם ניתן להעביר הדלתות "למצב ידני", יש לעשות כן⁹. אם אי-אפשר, ואנשים חייבים לעבור שם מטעמי ביטחון (סריקה וכדומה), יכנס בשינוי. במקום שהדלתות החשמליות נשארות פתוחות באופן קבוע (והמעבר אינו גורם לפתיחתן) אע"פ שיש שם חיישן המדליק נורת LED כשעוברים בפתח, ניתן להקל ולהתיר לעבור דרכן אף שלא במקום פיקוח נפש¹⁰.

יחיד והלכות ציבור, (לדעתו זהו המקור להיתר הפעלת כוחות-הביטחון בשבת לצורך הרבים, כמובא בהקדמה שם), וכתב שהטעם שלא חייבו לשמור על הגחלת במשך השבת הוא ששיערו חכמים דעתו שלא יעמוד בזה, והתירו סופן משום תחילתן.

⁴ רוב מכשירי-הטלפון הסלולריים ומכשירי-הקשר יכולים להישאר פתוחים ברציפות כמה ימים, ללא שימוש.
⁵ לא ימתין עד שתיגמר הסוללה, שהרי יש חשש, שיזדקק למכשיר, ואף שניתן היה לומר, שאדברה, כל זמן שעדיין המכשיר ראוי לשימוש, אין כאן מצב של "פיקוח-נפש", ולכאורה עדיף שימתין עד שיכנס למצב של "פיקוח-נפש", אין הדבר כך. כי הנה נחלקו אחרונים, עיין ב"ילקוט יוסף" (סי' שכח הערה לה), בעניין חולה שיש בו סכנה שצריך לבשל עבורו תרופה בשבת, וניתן להמתין שעות מספר (אך לא עד מוצאי-שבת), אם צריך להמתין או לא. בנדון דידן נראה שישטען את המכשיר מיד, שכן ניתן לחלק, דלא דמי לחולה שבמשך כמה שעות ידוע שאינו נמצא במצב של פיקוח-נפש, מה שאין כן במאבטח שבכל רגע ורגע עלול להתחדש מצב זה ועל כן בכל רגע קיים מצב של ספק פיקוח-נפש. גם אין לומר שיחמיר וימתין בהטענת המכשיר, שכן זוהי "חומרא דאתי לידי קולא", שהרי בהטענת מכשיר שכבר אינו ראוי לשימוש יתכן שהוא עובר על "מתקן מנא".

⁶ הוצאה זו היא ברוב המקרים שולית.

⁷ ההיתר מבוסס על סברת "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", המובאת במשנה ראש השנה (פ"א מ"ו). שם מדובר בעדים שהגיעו להעיד על החודש וכבר לא היה צורך בהם, ועיכבם ר' עקיבא בלוד וטען כנגדו רבן גמליאל, שאם כן "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא". ונחלקו מפרשים בשאלה, אם משנה זו עומדת בפני עצמה (וכפי שמצוין בדפוסים המשניים שלפנינו), או שהינה המשך של המשנה הקודמת המחודשת שעדות החודש דוחה שבת, וממילא המקרה המתואר במשנתנו קרה גם הוא בשבת. כך פירשו "מאירי" ו"תפארת ישראל" וכן משמע שהבין "חתם סופר" בתשובה (או"ח סי' רג) והסבירו זאת כחשש שמא לא תהא עדות החודש כתיקונה. ואין לומר שזוהי גזירת הכתוב בעדות החודש דווקא, שהרי משמע, שדברי ר"ג הינם מכוח סברה. ויעוין עוד בסוגיה ביומא (עז ע"ב שם) שהתירו לאדם ההולך ללמוד תורה אצל רבו בשבת ויו"ט, לעבור במים, אף שיש חשש איסור סחיטה, והתירו אף לחזור, שאם לא כן "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא". כי הובא להלכה בשו"ע (או"ח סי' שא סע' ו) שההולך "לדבר מצוה" (בשבת) רשאי לעבור במים בהליכתו ובחזרתו.

רמב"ן ב"תורת האדם" (הובאו דבריו ב"בית יוסף" או"ח סי' תקכו) התיר להולכים ללוות את המת מחוץ לתחום ביו"ט שני, לחזור למקומם, שאם לא כן "נמצאת מכשילן להבא". ועיין עוד רמב"ם (הל' שבת פ"ב הל' כג ופכ"ז הל' יז), וכן ר"ן על הסוגיה בעירובין (מה ע"א), ומהרי"ק (סי' ט).

ונחלקו פוסקים, אם סברת "נמצאת מכשילן לעתיד לבא" מתירה אף איסורי תורה או רק איסורי דרבנן. מדברי "חתם סופר" (או"ח סי' רג) משמע שאפילו איסורי דאורייתא ניתן להתיר מכוח סברה זו, וכן דעת הגר"מ פינשטיין ("תחומין" א, עמ' 13 וכן ב"אגרות משה" או"ח ח"ב סי' ט) להתיר אף איסור תורה (והתיר לרופא לחזור לביתו בשבת ברכב). ברם, הגר"שז אוערבך (שו"ת "מנחת שלמה" סי' ח) יצא נגד דברי הגר"מ פינשטיין והעלה שדווקא איסור דרבנן התירו, וכן פסק "ציץ אליעזר" (ח"ח סי' טו פרק יג אות ח). סמך לדבריהם נראה בדברי הרמב"ן (הני"ל) שכתב, שמכיוון שיו"ט שני אינו אסור אלא מדבריהם, מצינו שמחשש שמא ייכשלו לעתיד לבא התירו רק איסור דרבנן.

בנדון דידן גם לסוברים שלא הותר איסור דאורייתא נראה שיוודו להתיר, מכיון שאין אלא איסור דרבנן, כי כיבוי הפנס אינו אלא כיבוי גחלת של מתכת שאינו אסור אלא מדרבנן (שבת מב ע"א), וכך הובא להלכה בשו"ע או"ח (סי' שלד סע' כז) ובי"מ (שם ס"ק פד), אמנם עיין היטב בפ"י רבינו חננאל (שבת מב ע"א). ואף שלאחר מכן יידרש להדליק את הפנס (ובזה יש איסור תורה לרוב הפוסקים), הרי כבר ידליק בהיתר משום שעתה ההדלקה היא לצורך פיקוח-נפש. ואף שהוא זה שגרם להגיע למצב שבו צריך להדליק את הפנס, מכל מקום הכניסה למצב זה אינה אלא איסור דרבנן. כי הנה נחלקו רמב"ן ורז"ה (עיין ר"ן, שבת דף נג ע"א בדפי הרי"ף) בעניין תינוק שזמן מילתו בשבת, ונשפכו המים שהוכנו מערב-שבת לצורך רפואתו, אם ימולו אותו בשבת אף-על-פי שיצטרכו אחר כך לחמם מים עבורו. דעת רז"ה שיש לדחות מילתו לאחר השבת, שאין להכניס עצמו למצב של פיקוח-נפש, ודעת רמב"ן היא למולו בשבת "דאין למצוה אלא שעתה", ואין צריך להתחשב במצב שיגרם לאחר המילה. אך גם רז"ה מודה שהאיסור להכניס עצמו למצב של פיקוח-נפש אינו אלא מדרבנן (כך משמע מדבריו גם בעניין הפלגה בספינה שלשה ימים לפני השבת, שבת יט ע"א). ומלבד כל זאת, אף אם נאמר שאסור לכבות את הפנס, מכל מקום מותר לדרוש מן המאבטח להדליק את הפנס לצורך בטחוני אף שידוע שלאחר מכן יכבה את הפנס, וראה כעין זה ב"ציץ אליעזר", לעיל, בעניין רופא שמוכן להגיע לחולה שיש בו סכנה דווקא ברכב (אף שאין ההגעה ברכב הכרחית) שוודאי מותר להזמינו, ואין זה מעניינו שיבוא בדרך אסורה, כי אין לנו אלא לדאוג לפיקוח-הנפש של החולה. ועיין עוד מה שכתב בזה ב"שמירת שבת כהלכתה" (פרק מה הערה עא).

⁸ כמובן שאם כתוצאה מזה יתעוותו הצילומים והדבר יפגע בתיפקוד הביטחוני הנחוץ, יש לכבות את המסך.

⁹ בתנאי שאין בהשארות הפעלת החשמלית של הדלתות צורך בטחוני, כגון שהנעילה המערכת אינה אסורה אלא מדרבנן (לרוב

¹⁰ מכיוון שהעובד אינו מתכוון להפעיל את המערכת. ואף שהוא "פסיק רישא", מכל מקום עצם הפעלת המערכת אינה אסורה אלא מדרבנן (לרוב הפוסקים, אם אין הדבר כרוך בהדלקת נורות), מכיוון שהוא "פסיק רישא דלא נחא ליה" באיסור דרבנן (דשרי לדעת המחבר ודעימיה, כמבואר לעיל). ואפשר שיש קצת מקום להחשיב עבירה זו ל"גרמא", וא"כ הרי זה "פסיק רישא בתרי דרבנן" דשרי אף לרמ"א. ועוד, מובא במאירי (שבת קכ ע"ב ד"ה מי ששכח) שיש מפרשים שמשמע מדבריהם, שסוברים שלא החשיבו חכמים גרמא כמעשה אלא כאשר הגורם מתכוון לעשות האיסור, אך כשאינו מתכוון לזה, אף שיש כאן פסיק רישא, לא אסור חכמים ואף התירו לכתחילה. וכן כתב "אבני-נזר" (או"ח סי' קצד) והביא דבריו שו"ת "הר צבי" (או"ח ח"א סי' קלג) להלכה. ועיין עוד שו"ת "מנחת שלמה" (ח"א סי' י) שהוכיח, שאמירה לגוי חמורה מגרמא, ולפי זה יש לומר דכיון שבאמירה לגוי לא החמירו בפסיק רישא (כמבואר ברמ"א או"ח סי' רג), כל שכן שבגרמא לא החמירו בפסיק רישא. אמנם יעוין ב"משנה ברורה" (סי' רנט ס"ק כא) שכתב, שאסור לסגור תנור שבווערת בו אש, מכיוון שגורם בזה לכיבוי האש, משמע שאסור בגרמא אף בפסיק רישא. וכן יעוין בשו"ת "מנחת יצחק" (ח"ב סי' טז, ח) שכתב שמשמע ש"פסיק רישא בגרמא" אסור, והביא ראיה מדין הגרמא (שבת קכ ע"ב) שהובא להלכה בשו"ע (או"ח סי' רעז), שאסור לפתוח דלת כשבפתחתה יגרום לכיבוי הנר (בשל הרוח), וזאת על אף שאינו אלא "גרמא ופסיק רישא". בדומה לזה, יש לדון אם חכמים אסרו גרמא גם בדבר שעצם איסורו אינו אלא מדרבנן, עיין בתשובת מהרי"ל (סי' לב) שכתב, דאף שאסור להעמיד כלי תחת הנר לקבל שמן הנוטף, מכיוון שמבטל את הכלי מהיכנו, מ"מ מותר לשים כלי תחת השולחן (שהנר נמצא עליו) ולסלק

ה. אזעקה - לכתחילה יש להכין את האזעקה לפעולה מבעוד יום¹¹. כשלא הכין, או שבלאו הכי צריך להכנס ולצאת במשך השבת לצורך בטחוני (שאו צריך לכבות את האזעקה כשנכנס ושוב להכניח מחדש, שאם לא כן אין תועלת באזעקה שמצפצפת תמיד), אם מדובר בפיקוח-נפש¹², כגון חשש מפעילות חבלנית, יוכל להפעיל את האזעקה אף בשבת.

נציין שלעיתים אפשר לפתור בעיות של איסור שבת ע"י שימוש ב"שעון-שבת" או באמצעים הלכי-טכנים שפותחו במכון "צומ"ת"¹³.

את השולחן בסיום הסעודה, נמצא הכלי תחת הנר ע"י גרמא (הסרת מונע), ומכיוון שביטול כלי מהיכנו אינו איסור מדאורייתא, מותר לגרום איסור זה אף לכתחילה, והביאו דבריו "מגן אברהם" ו"משנה ברורה" (סי' רסה). אם כן גם בנדון דידן שאינו אלא איסור דרבנן (מוליד זרם) שרי בגרמא. אמנם יתכן שאין לדון כאן כלל מצד גרמא, שהרי כל הפעלת חיישן היא "מעשה בידים" כאשר התוצאה היא מיידיית, וכך גם דעת הגרש"ז אויערבך. עוד יש להקל מצד שישנו מקום להחשיבו כעושה "כלאחר יד", שכן הוא עושה את הדבר בגופו - ע"י כך שהוא עובר דרך הדלתות. אמנם, מאידך גיסא יש לדחות, מכיוון שזוהי דרך עשיית הפעולה - עיין דיון בעניין זה בסי' "ילקוט יוסף" (סי' שח עמ' שיב). ומלבד כל האמור ניתן להתיר מצד שיש להחשיבו כ"מתעסק" בעלמא (כריתות יט ע"א), שכן כלל הוא לא מתכוון לעשות מעשה הגורם להפעלת המערכת (בניגוד לפסיק רישא שבו הוא מתכוון לחלוטין לעצם הפעולה, אך אינו מתכוון לתוצאה הנגרמת ממנה - ואכמ"ל). אמנם, נחלקו פוסקים בשאלה, אם "מתעסק" מותר אף לכתחילה או איסור מדרבנן, עיין רמב"ם (הל' שבת פ"א הל' ח) ו"כסף משנה" ו"לחם משנה" (שם).

¹¹ אמנם ישנם סוגי אזעקות ש"דריכת" האזעקה (וגם נטרול הדריכה) אינם כרוכים בהולדת זרם או בהדלקת נורות וכיו"ב, מכיוון שאינו סוגר שום מעגל, שכן עקרון הפעולה הוא, שהמעגל נסגר וגורם להפעלת האזעקה ברגע שאדם מנסה לפרוץ, וא"כ לכאורה אין בזה איסור. אלא שיש עוד לדון מצד עצם דריכת האזעקה ש"מתקנה" לפעולה, שלפי דעת "חזון אי"ש" (לעיל) לכאורה הדבר איסור. מאידך, סוף סוף עדיין לא הפעיל את האזעקה, ואם כן יתכן שאף ל"חזון אי"ש" אינו איסור. ועיין שו"ת "מנחת שלמה" (סי' יא) שהביא דברי הסוברים שדעת "חזון אי"ש" בזה היא להחמיר גם בכגון זה ודחה דבריהם. ועיין ב"שמירת שבת כהלכתה" (פ"ג הל' כח ובהערה קא) שהתיר לנתק מן התקע מכשיר חשמלי המחובר לשעון-שבת בשעה שהזרם מופסק, אף שבכך הוא "סותר" את הכנתו לפעולה, ודון מינה ואוקי באתרין - לכן נראה שמ"מ במקום הפסד גדול ניתן להקל בדבר.

¹² לדעת ה"אור זרוע", אף אם הגויים באים "לשלול שלל", יש להתייחס לכך כפיקוח-נפש. ועיין עוד ב"במראה הבזק" ח"ד (תשובות מג, מד) שלעיתים אף פגיעה ברכוש הציבור תוגדר כפיקוח-נפש, שהרי יתכן שלגבי אחד מן הציבור הדבר יתגלגל לפיקוח נפש, עיין שם באריכות. אמנם אין להסיק מכך בהכרח שתותר הפעלת אזעקה בשבת לשמירה על רכוש הציבור, שכן אף נזק שכיח וברור ברכוש נחשב לפיקוח-נפש רק מצד הסתעפות רחוקה, וניתוק האזעקה כלל אינו גורם בבירור לנזק ואינו אלא הפחתה מסוימת ברמת שמירת הרכוש, ודיינו שנקל להפעיל את האזעקה בחשש לפיקוח-נפש ישיר, ולא כשאינה אלא להצלת רכוש שהיא עצמה אינה פיקוח-נפש אלא ע"י הסתעפות. אמנם נראה שיהיה מקום להתיר אף בכהאי גוונא על-ידי גוי.

¹³ עיין "במראה הבזק" (חלק ד תשובה מג).



Vienna, Austria

וינה, אוסטריה

אדר תשס"ב

נ. סיור ברכב כפטרול להרתעה בשבת וביו"ט

שאלה:

האם מותר לסייר ברכב בשבת לצורך הרתעה גם כאשר אין סכנה מוחשית לפנינו?

תשובה:

במקום שאי-אפשר לסייר ברגל, או שמבחינה ביטחונית הסיור חייב להיעשות ברכב, אף-על-פי שמבחינת המרחקים אפשר לקיים אותו ברגל, מותר הדבר. בכל מקום שניתן, יש להפעיל את המערכות בדרך שתמעט חילול שבת, כגון לנטרל נורות פנימיות שאינן נצרכות. וכל זמן שהדבר לא מפריע מבחינת הפעילות הביטחונית, יש להשתדל להפעיל את המערכות בשינוי. למכון צומ"ת ישנן מערכות גרמא המורכבות על רכבי-ביטחון, ואם אפשר¹, מומלץ לרכוש אותן².

¹ עיין בהקדמה.

² "בצומת התורה והמדינה" (ג' עמ' 16 ובי"עמוד הימיני" סי' יז) הוכיח מרן הגר"ש ישראלי שעיקרון "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא", שמקורו במס' ראש השנה (פ"א מ"ו) וברמב"ם (פ"ב מהל' שבת הכ"ג) הינו גדר במכשיר פיקוח-נפש ואינו תקנת חכמים. לכן בכוחו לדחות גם איסורי דאורייתא. וראה עוד בביאור סוגיה זו מאמרו של הרב מ' הלפרין ב"אסיא" (ח"ד עמ' 60-63) ויישוב דברי הרמב"ם בענין. עוד הביא שם (הערה 7) דעתו של הגרש"י אויערבך המודה לביאור הסוגיה שעל פיו, כשקיים חשש "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" מחללים שבת גם באיסור תורה (בניגוד לדבריו בשו"ת "מנחת שלמה" ח), אך היתרו זה מוגבל רק למקום שכל אחד ואחד מישראל חייב לבוא להציל או להעיד עדות החודש, אך במצוות הצלה המוטלת על יחידים, כגון על רופאים (או על כוחות-הצלה מיוחדים) התירו רק איסורי תחומין דרבנן. ועיין עוד מה שכתבנו בתשובה הקודמת, הערה 7.

הגר"ש ישראלי רואה גם בעובדה ששומרי מצוות ימנעו עצמם מלשרת כשוטרים ואנשי ביטחון, אם לא יימצא היתר לחזרתם מפעולות בשבת משום "נמצאת מכשילן לעתיד לבוא" (שם עמ' 22-23), ועיין עוד "שמירת שבת כהלכתה" (ח"א פרק מ), ו"במראה הבזק" (ח"ג תשו' לה).



Vienna, Austria

וינה, אוסטריה

אדר תשס"ב

נא. החלפת תורנות שמירה בשבת עם מי שאינו שומר מצוות

שאלה:

אדם שנקבעה לו תורנות בשבת, האם רשאי להחליפה עם שאינו שומר מצוות?

תשובה:

יש אומרים¹ שאין להחליף תורנות שבת עם שאינו שומר מצוות, וכן ראוי לנהוג².

¹ "שמירת שבת כהלכתה" (פרק לב הערה קכה) "ושמעתי מהגרש"ז אורבך דנראה דעדיף טפי לעשות מלאכה ע"י שומר מצוות שכוונתו למצווה, כי ע"י עברייני... הו"ל כנתכוון לבשר חזיר ועלה בידו בשר טלה (קידושין לב ע"א תו' ד"ה דמחיל) ... וייתכן שהשבת אינה נדחית אלא אם כוונתו להצלה" וכו', עיין שם וראה עוד שם (פרק מ סע' כג).

אמנם נראה, שכל מי שעוסק בריפוי (או באבטחה), אעפ"י שאינו חש לשבת, כוונתו לעשייה שהיא מצוה, ואינו דומה למי שנתכוון לעבירה ועלה בידו היתר או אפילו מצוה שלא כיון אליה.

² ויש אומרים שיש מקום להתיר, ואינו עובר על "לפני עיוור", במיוחד אם הפעילות תחסוך מעשי-עבירה, כגון שידוע שאותו יהודי אם לא יהיה בתורנות יהיה מעורב בחילול שבת גדול יותר.

וגם לשיטה המתירה להחליף צריך זהירות גדולה שלא יוצר חילול השם, וזה דבר שקשה מאוד להעריכו מראש, ראה "אגרות משה" (או"ח ח"ד סי' עט), וראה גם בס' "קשרי מלחמה" (עמ' 83).



נב. פעילות למטרת קירוב רחוקים הכרוכה בחילול שבת**שאלה:**

בחלק ג' של שו"ת "במראה הבזק" פרסמתם פסק בנוגע לאמירה לנכרי באיסור תורה במקום פיקוח נפש רוחני (תשובה לו, עמ' 67).

במסגרת הדיון החשוב הנוגע יפה בנקודות מרכזיות ישנה גם חומרה שלענ"ד יש מקום רב להקל בה. וז"ל התשובה: "לכן אף שאין ליזום לכתחילה פעילות חדשה אשר תביא את האנשים לנסיעה מיוחדת בשבת, יש מקום להעלים עין ולא למחות כנגד אלה הבאים לתפילה המתקיימת ולשיעורי התורה הנלווים עליה, כאשר זהו אולי הדבר היחיד שבכוחו לעצור את סכנת ההתבוללות בקהילה, ובפרט שאותם היהודים ייסעו ממילא למקומות בידור ובילוי הגרועים מכל...".

לענ"ד במקרה זה, ניתן, ואף רצוי, ליזום גם פעילויות חדשות, אשר יקרבו אנשים אלו ליהדות. אני מסתמך על דברי הגרש"ז אורבך בשו"ת מנחת שלמה (סימן ל"ה). תשובה זו, לא הוזכרה בשו"ת "במראה הבזק" הנ"ל.

בשו"ע מבואר שאין לתת אוכל לאדם שלא יברך עליו. לפי זה, אם בא טכנאי לתקן מכשיר בביתנו, לא נוכל לתת לו כוס מים וכדומה. הגרש"ז א"ה הקל בכך, וחדש חידוש עצום: אם לא ניתן שתייה לאותו חילוני, נכשיל אותו באיסור גדול יותר של שנתת הדת וכו', וכן במקרה הפוך שע"י שנומין אותו לסעודות שבת וכו' הרי שדבר זה יקרבו אותו. לכן, מותר לתת לו שתייה, כי ע"י כך מצילים אותו מאיסור חמור בהרבה. משל לאדם שיש לו מחלה ברגל, וצריך לכרות את רגלו כדי להציל את כל גופו. כמו כן אם רואים אדם שהולך לשנות יין של ערלה, והדרך היחידה להצילו היא לתת לו יין של טבל שאסור מדרבנן, הרי שמותר לתת לו יין של טבל, כי ע"י כך מצילים אותו מאיסור חמור יותר. כלומר, שבדין "לפני עור" צריך להסתכל על התמונה הכוללת, ולא רק על התוצאה הקרובה.

לאור זאת נראה שיש כמה סיבות להתיר פעילות המקרבת ליהדות, גם כאשר ידוע שהמוזמן יחלל שבת בשביל להגיע:

א. מצד איסור מסייע - לפי ה"כתב סופר" אין כאן איסור מסייע, שכן ההזמנה נעשתה לפני שבת, והאיסור נעשה בשבת.

ב. איסור "לפני עור". ראינו קודם את דעת הגרש"ז א"ה, שכאשר המטרה הכוללת היא תיקון, אין בכך "לפני עור".

אמנם בשו"ת אג"מ (או"ח צ"ט) חולק על כך, וסובר שכאשר מזמינים אדם לפעילות, יש בכך גם "לפני עור" וגם "מסית". הוא מתיר כאשר ניתן גם לבוא ברגל (למרות שסיכוי גדול שהם יסעו). גם דבר זה פותר לפי דעתו רק את "מסית" אך לא את "לפני עור". בכדי לפתור את "לפני עור" הוא סבור שניתן להזמין אבל לא לדבר ע"י פרסים וכדו'. פסקו של האג"מ מאוד מחמיר בענין זה.

ג. ניתן לצרף את הריטב"א בע"ז, הסובר שאם אדם ממילא עובר את העבירה, אין "לפני עור" בתוספת העבירה.

לכן לענ"ד למעשה ניתן להתיר, כאשר לפעילות יש פן מחנך או מקרב, וראוי להציע מקום לינה באיזור (גם אם הוא ידחה הצעה זו). ובפרט, שמדובר באנשים שממילא יחללו שבת, באותה מידה גם ללא הנסיעה אלינו. גם דעת מו"ר הרב ליכטנשטיין נוטה להתיר במקרה זה. עיין סיכום שיעור המצ"ב.

הארכתי בדברים אלו יותר במאמרי שפורסם לפני מספר שבועות ב"עלון שבות" 153.

מצ"ב סיכום שיעורו של הרב ד"ר אהרון ליכטנשטיין ראש ישיבת הר עציון שניתן בישיבה במוצאי שבת פ' יתרו תשנ"ב.

ארגון פעילות חינוכית שעשויה לגרום לחילול שבת**הרב אהרן ליכטנשטיין¹**

בעיה זו מתעוררת הן בפעילות עם עולי רוסיה, שהזמנתם לתפילה ולפעילויות שבת עלולה לגרום לנסיעתם ברכב, וכן בהזמנת קרובי משפחה חילוניים, המגיעים לביקור ברכב בשבת.

מן ההיבט ההלכתי, ראשית יש לדון בבעיה של "לפני עור". ר"מ פינשטיין באגרות משה או"ח סימנים צ"ח וצ"ט מציין את קיומו של איסור "לפני עור" בענינו, ואף מציע שיש כאן דין מסית - טענה שנדון בה בהמשך. לענין "לפני עור" לא תיתן מכשול" נאמר בגמרא:

"מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר... ת"ל 'ולפני עור לא תיתן מכשול'... הביע (-שאסור לתת מכשול) בתרי עברי דנהרא" (ע"ז, ו:).

עולה מהגמרא שאין "לפני עור" במקום שבין כך יכול הנכשל לעבור את העבירה (-חד עברא דנהרא). הכשלה נאסרה רק במכשול שלא היה קיים קודם לכן (-תרי עברי דנהרא).

אך ישנן הגבלות להיתר בחד עברא דנהרא:

1. המשנה למלך בהלכות מלוה ולוה טוען, שההיתר בחד עברא הוא רק אם הנכשל היה יכול לעבור לבדו את העבירה ללא סיוע, אבל כאשר בכל מקרה ניתן לחטוא רק בסיוע ישראל אחר, והשאלה היא רק מי יגרום לעבירה, אותה או אדם אחר - אין היתר לתת מכשול ואסור משום "לפני עור". יש שדייקו שהב"ח חולק, אך בכל אופן לגבי פעילות שבת ניתן לחטוא ללא סיוע, ומגבלה זו איננה רלוונטית.

2. מה פירוש המונח חד עברא דנהרא, האם פירושו שיש לו אפשרות בפועל כעת לעבור את העבירה, או גם כשיש לו פוטנציאל לעבור את העבירה, אך לגבי פעילות בשבת ברור שהאפשרות לחטוא קיימת בפועל, ומגבלה זו לא שייכת.

¹ המאמר מפורסם כאן באישורו של הגר"א ליכטנשטיין, ראש ישיבת "הר עציון".

אך יש המפקפקים בכל היתר זה. התוס' בשבת דף ג' ע"א אומרים: "מ"מ (בחד עברא) איסור דרבנן מיהא איכא, שחייב להפרישו מאיסור"

את האיסור בחד עברא דנהרא, שמעלה תוס', ניתן להסביר בשלושה אופנים:

1. מן התורה אין איסור "לפני עור" בחד עברא, אך קיים איסור דרבנן מטעם "לפני עור". כלומר דרבנן הרחיבו את איסור "לפני עור", והחילו אותו גם בחד עברא דנהרא.

2. אין כאן איסור "לפני עור" כלל, יש כאן איסור מדרבנן מטעם "הוכח תוכיח".

3. אין כאן איסור "לפני עור", אך יש איסור מדרבנן מדין "מסייע ידי עובדי עברה". בעוד ש"לפני עור" הינו איסור שבו אדם עומד מן הצד, מסייע ידי עובדי עברה נחשב כמעורה בעבירה עצמה. ולכן קבעו כמה אחרונים ע"פ רש"י בגיטין סא. כי דין מסייע נאמר רק בשעת העבירה, כי מסייע משתתף בעבירה עצמה, ואילו "לפני עור" נאמר גם קודם העבירה כי תמיד נאסרה גרימת מכשול.

ולגבי בעייתנו, במידה וקיים איסור דרבנן בכל מקרה, מה תועיל העובדה שאותו חילוני יכול לחטוא בלעדך, עדיין ישנה בעיה מדרבנן! אך יש כאן מקום לחלק בין ההבנות שהעלינו בתוס': אם אנו מסבירים את האיסור בחד עברא מצד "לפני עור", הבעיה קיימת. אם מצד מסייע הבעיה לא קיימת, כי חילול השבת איננו נעשה בעת ובעונה אחת עם ההזמנה שלנו לפעילות, ואילו אם דנים מצד תוכחה, לכאורה יש מקום לאסור. נמצאנו למדים שלפי שתיים מתוך שלושת ההבנות שהעלינו, יש מקום לחוש ולאסור אירגון פעילות שכזו.

אלא שיש לדון אם עצם האיסור מדרבנן, שתוס' מעלה, נפסק להלכה. הרמ"א ביו"ד סי' קנ"א ס"ג מביא מחלוקת לגבי מכירת אבירים שעלולים לשמש לע"ז לנוכרים, ופוסק להקל, אך אומר שכל "בעל נפש" ראוי לו שיחמיר. את היתר הרמ"א ניתן להבין בכמה אופנים:

1. הש"ך בס"ק ז' שם אומר בשם הדרכי משה (חיבורו של הרמ"א על הטור), שכשם שהתירו לעשות עסקים עם גוי למרות שאם יקרה סכסוך אתה יכול לגרום לכך שישבע בשם אלוהיו וזה נאסר מדין 'ושם אלוהים אחרים לא ישמע על פיך', ובכל זאת התירו משום שהגויים באלוהותם מתכוונים לקב"ה. כמו כן גם כאן יש להתיר מאותו טעם. אם זוהי הסיבה להתיר, ברור שאין מקום להתיר אצלנו, כי הנימוק להיתר מקומי, ונובע מתפיסת האלוהות של הגויים.

2. הש"ך מוסיף ואומר שלו האיסור בתוס' היה מצד "לפני עור", לא היה הבדל בין אישים שונים, אך הואיל ותוס' מנמק את האיסור באפרושי מאיסורא, ואפרושי מאיסורא, לדעת הש"ך, תלוי במצוות תוכחה, בגוי, שאיננו בגדר 'תוכיח את עמיתך', אין מצוות תוכחה. וכן המצב, לדעתו, בישראל מומר, אך במקרה דנן, שהיהודים רוצים לבוא לפעילות דתית חינוכית זו, ואינם בגדר מומרים, בודאי שאין מקום להתיר על פי ש"ך זה.

3. ברמ"א ניתן להבין הן ע"פ הבנת הדרכי משה והן כהבנת הש"ך עצמו, אך רבים מהאחרונים מתירים תמיד בחד עברא, וטענו שהרמ"א פסק שבחד עברא אין כלל 'לפני עור'.

היבט נוסף השאלה עולה מתוך תשובה בספר מנחת שלמה סי' ל"ה, בה מסביר הרב שלמה זלמן אוירבך זצ"ל שאיסור "לפני עור" הוא רק בעשיית דבר שהוא לרעת האדם, וחילול שבת כזה, שהוא למטרת השבתו של היהודי בתשובה שלמה, דומה לאדם המייעץ לחברו לחרות את רגלו, כדי להציל את כל גופו, וברור שמותר.

יתכן שגם לפי ר' שלמה זלמן אינך יכול להציע לאדם עצמו - חלל שבת ובוא לביתי ע"מ שתחזור בתשובה, ולו מדיני מסייע וחובת תוכחה, ואולי הותר לך רק מצד 'לפני עור' לספק לו אמצעים שיכולים לגרום לחילול שבת בטווח קצר, ולהשבתו בתשובה לטווח הארוך. ולכן גם מותר לתת אוכל לפני אדם שאיננו שומר מצוות, למרות שזה יוביל לאכילה ללא ברכה, כי הבקשה ליטול ידיים יכולה לגרום רק להרחקה מהדת, וברור שאין בכך נתינת מכשול. הוא מרחיק לכת עוד יותר ואומר שאדם הרואה את חברו שותה יין ערלה, והדרך היחידה להצילו היא לתת לו יין טבל שאיסור מדרבנן - מותר לתת לו יין טבל, שכן כך מצילים אותו ממכשול יותר גדול.

זוהי מהפיכה אדירה בנושאי "לפני עור" באיסורים. התפיסה בנויה על יסוד הערכה מסוימת של התרחישים השונים שיכולים לקרות אם לא תעבור את העבירה, אתה מניח שאם לא תעבור, ייווצר מצב חמור יותר. מן הסתם, גם אם אחר כך במבט לאחור תיווכח שהכשלת אותו, ולו היית מונעו מהאיסור, לא היה נגרם נזק גדול, בכל זאת מכיוון שבשעת המעשה התכוונת לטובה - לא עברת על "לפני עור". ולכן, בנידון דידן אם ההערכה שלך היא שהאדם יתקרב בעזרת פעילות חינוכית זו, אין הדבר מוגדר כמכשול.

יתכן שניתן לסייג את דברי הגרש"ז. האחרונים מעירים שלא הרי 'לפני עור' בגרימת עבירה על איסור הלכתי, כאיסור "לפני עור" בגרימת מכשולים אחרים: בכל המכשולים הרגילים, כנתינת יעוץ כלכלי גרוע לדוגמא אתה עובר רק אם הלז לא מעוניין בכישלון ואתה מכשילו, אולם אם האדם רוצה בכישלון, אין בכך "לפני עור". לעומת זאת באיסורים, אם הנזיר רוצה לשתות יין, אסור להגיש לפניו כוס. וכן הסבירו מה שסברו התוס', שבגרימת איסור דרבנן עוברים רק על "לפני עור" מדרבנן - והלא לכאורה קשה: במה אכילת בשר עוף בחלב מהווה פחות מכשול מאשר השקעה אומללה? וביארו, שאם הנכשל איננו רוצה במכשול ואיננו יודע עליו ודאי שעובר המכשיל מדאורייתא, אלא שדברי תוס' נאמרו במקרה בו הנכשל רוצה באיסור, שאז רק המימד הייחודי של הכשלה באיסור קיים, אך רק ברמה דרבנן. ולכן גם בגרימת איסור דרבנן ניתן לעבור ב"לפני עור" מן התורה אם האדם לא רוצה לעבור את העבירה, כי זוהי עצה גרועה, אבל גם אם האדם רוצה לעבור את העבירה, יש בעיה ייחודית של "לפני עור" באיסורים.

במכשול שאיננו איסור יש יותר מקום לאמץ את תפיסת הגרש"ז, ואילו באיסורים קשה יותר להתבונן על התמונה הכוללת, כי בסופו של דבר נגרם איסור.



כמו כן יש לבחון את דבריו ביחס לחקירה הקיימת באחרונים על רקע מחלוקת בעל המאור והרמב"ן בסנהדרין עד ע"א, לגבי השאלה האם "לפני עור" הינו איסור עצמאי הנשאר קבוע בכל המכשולים, או שהמכשיל עובר על רובד נמוך מאותה עבירה שניסה להסית אליה (מי שהסית לרצח, עובר על איסור רציחה ברמה נמוכה). אם "לפני עור" זוהי עבירה כללית ועצמאית, אין קשר לחומרת העבירה שמסיתים אליה, אבל אם זוהי עבירה ספציפית, אתה עובר על העבירה שהסתת אליה בחומרתה העצמאית - דאורייתא דרבנן וכו'.

ובכן אם האיסור הינו לאו העומד בפני עצמו אזי יש מקום לראות את התמורה הרוחנית בכללותה לטווח ארוך. אולם אם "לפני עור" הינו פן של העבירה המתבצעת ע"י הנכשל, יש פחות מקום להתיר על סמך הראיה הכוללת של הגרש"ז אורבך.

בהערות על המנחת שלמה נאמר שהחזו"א לא התיר כה"ג באיסור ודאי. המשנה בשביעית אומרת שאסור למכור למחלל שביעית כלים שמטרתם אך ורק לאיסור, אולם כלים שניתן לעשות בהם גם איסור וגם היתר - מותר למכור. החזו"א שואל למה מתירים בכלי איסור והיתר. והרי זהו ספק "לפני עור"? ועונה שנתינת דבר שלא ברור שיגרום לאיסור הותרה, כי אם נחמיר בספקות נגרום מניעת חסד ומכשול לעמי ארצות ונעבור על "לא תשנא" ושאר עבירות.

ולכן נכתב בהערות למנחת שלמה, שהחזו"א הולך נגד שיטתו של הגרש"ז אורבך במקרים של ודאי איסור. אך יש לציין שהחזו"א ורש"י אינם דנים באותו מקרה. ר' שלמה זלמן דן במקרה שהרעה והטובה שעשויים להיגרם הן מאותו מישור - יש פגיעה רוחנית שיכולה לגרום לטובה רוחנית. ואילו החזו"א טוען שאם בשביעית לא נמכור להם, הבעיה איננה שהדבר יפגע בהם מבחינה רוחנית, פשוט ייווצר מצב של שנאה ותחרות, ומבחינת טובתם הרוחנית יתכן שעדיף היה לא לתת. ולכן אין ראייה נגד הגרש"ז מדברי החזו"א.

אך ר' משה בתשובה צ"ט חולק על זה מכל וכל, ואף מביא את דין מסית בנוסף לדין "לפני עור". ע"י הזמנת האדם לפעילות, אתה מגרה אותו לעבור עבירה. הוא מוכיח מנחש הקדמוני, שלמרות שלא הסית לע"ז, אלא לשאר העבירות, הוא נקרא מסית. (אם כי קשה להקיש מנחש לכל העבירות, שכן בגן עדן זוהי הייתה העבירה היחידה, אך גם מהרמב"ם במו"נ משמע שדין מסית שייך בכל העבירות).

ר' משה מחלק בין איסור מסית לאיסור "לפני עור" - במסית אתה חייב רק אם הפעולה חייבת להיעשות באיסור, אך לדבר אנשים הגרים בסמיכות ויכולים לבוא ברגל לפעילות, מותר מצד מסית, ואסור רק משום "לפני עור". הוא טוען שבהודעה על קיום פעילות שיש בה פרסים ללא דירבון מפורש, לבאים לבית הכנסת בשבת, למשל, לא עוברים על מסית, אבל יש בהודעה זו ספק "לפני עור" - ויש להבהיר שפרסים אלו יינתנו רק לאילו שאינם מחללים שבת. אך בפועל קשה מאוד ליישם פסק זה, וגם ההיתר לתלות מודעה ולא לשדל איננו אפקטיבי, לצערנו, היום: ולכן תשובתו של ר' משה מרחיקת לכת באופן משמעותי. יישום תשובתו של ר' משה ילווה בסגירת בתי הכנסת ברוב הקהילות בגולה.

גם מי שיחלוק על חידוש הרש"ז לגבי "לפני עור", לגבי מסית בוודאי יש מקום לאמץ את שיטתו, שכן מסית מנסה להעבירך מדרך טובה לדרך רעה, וכאן יש לבחון את הדרך בכלליותה. היתרו של הרש"ז הוא מהפכני ב"לפני עור" במישור הדאורייתא, אך לגבי חד עברא דנהרא, שהאיסור הוא מדרבנן, יש יותר מקום להתיר, וזאת יש לבחון ע"פ הסברות שהעלינו:

1. אם מדובר על איסור "לפני עור" מדרבנן, השאלה היא אם ניתן לסמוך על היתר הרש"ז ברובד דרבנן.
2. אם האיסור הוא מצד מסייע ידי עוברי עבירה, הבהרנו כבר שאין איסור אם ההכשלה איננה נעשית בו זמנית לעבירה.
3. לגבי תוכחה, גם אם לגבי "לפני עור" יש מקום לדון בכל עבירה לגופה, אך לגבי תוכחה ואפרושי מאיסורא הנלמדים מ"הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא" - ברור שיש לראות את התמונה בכללותה, שהרי מצווה לומר דבר הנשמע ואסור לומר דבר שאינו נשמע, והתוכחה נמדדת בתועלת שלה לטווח ארוך, וכאן תפיסתו של הרש"ז היא בוודאי במקומה.

קיים עוד צד להתיר, עפ"י שיטת הריטב"א בע"ז, האומר שאם אדם עובר עבירה ב"סיטונות", אזי אין "לפני עור" אם אותו אחד יעבור פעם נוספת מחמתנו, למרות שהפוסקים לא פוסקים כמוהו, ניתן לצרף את דינו למערכת השיקולים במישור הפורמלי.

סיכום:

במצבים של תרי עברי דנהרא, שבלי פעולתנו לא היה יכול להתבצע איסור, קשה מאוד להסתמך על היתרו של ר' שלמה זלמן. אבל בחד עברא דנהרא, יש רבים המתירים לכתחילה, וגם אם נאסור מדרבנן, יש מקום להתיר אם הפעילות נושאת אופי חינוכי (ברור שסתם פעילות שאינה חינוכית כלל אסורה), למרות שברור שזה לא יגרום לחזרה בתשובה אמיתית, אבל די בהתקרבות אל הקב"ה.

כמובן שקיימים כאן גם היבטים נוספים, מעבר לצד הפורמלי של "לפני עור", יש לשקול כיצד אנו מבחינה ציבורית הולכים להיות שותפים בעניין כזה, וזוהי בוודאי בעיה עקרונית. הדבר מצטייר כנתינת גושפנקא לביצוע העבירה, למרות שכל ההיתר הנו מצד "לפני עור".

מבחינה מעשית, במישור הפרטי, ר' שלמה זלמן פוסק שניתן להזמין אדם המחלל שבת, רק בתנאי שתציע לו מקום לינה באזור, גם אם הוא ידחה הצעה זו מחובתך להציע לו. כמובן שהיתר זה תקף אך ורק בהזמנה בעלת מטרות חינוכיות, ועל מגבלה זו יש להקפיד.

במישור הציבורי בעיה זו חמורה יותר משתי בחינות: מצד אחד הצורך לקיים את המסגרת גדול. מצד שני, התחושה שבית הכנסת כמוסד נותן יד לעניין, בעייתית. ואעפ"כ, אם נתחשב בנסיבות ובמיוחד כשמדובר בעיירה ברוסיה, רצוי וניתן לבצע פעילות שכזו. אך ככל שניתן יש לדאוג לאופציה להגיע ברגל, ואסור בשום אופן שיווצר מצב, שבו אתה תציג את חילול השבת כדבר שאתה שלם עמו. עליך להבהיר שחילול השבת הוא למורת רוחך, ועדיף שיגיעו ברגל או ישהו בקרבת מקום.



תשובה:

הפנייתך לתשובתו של הגרש"ז אויערבך בוודאי מוסיפה פן חדש ומעמיק לשאלת "לפני עור" וסיוע בידי עובר עבירה, מהפכנות שגם הגר"א ליכטנשטיין מצביע עליה בשיעורו. אנו מודים לך גם על ההפניה לשיעור. צירפנו גם את השיעור כדי לתת האפשרות להעמיק את הדיון בנושא.

עם זאת, הלכה למעשה, ברגע שמדובר על יוזמה של פעילות שאיננה יכולה להתבצע ללא חילול שבת, גם הגרש"ז אויערבך וגם הגר"א ליכטנשטיין יודו שאין ליזום אותה לכתחילה. הצעתך היא להרחיב את דברי הגרש"ז אויערבך, וזאת לעומת הגר"א ליכטנשטיין, המוכן לקבל את חידושו רק במכשול שאיננו איסור, וזה לשונו: "ואלו באיסורים קשה יותר להתבונן על התמונה הכוללת, כי בסופו של דבר נגרם איסור".

עוד יש להדגיש, כמבואר בתשובתו שם וגם בדברי הגר"א ליכטנשטיין כי הבחינה הציבורית חייבת להילקח בחשבון, וכאשר רב יוזם פעולה שבהכרח תביא לעבירה על איסור, הרי שיש סכנה, שהדבר יצטייר "כנתינת גושפנקא לביצוע העבירה" (הגר"א ליכטנשטיין שם). כל זה נמנע כאשר מדובר בפעילות שלא בהכרח גוררת חילול שבת, אבל יש העלמת עין מאלה המצטרפים אליה תוך כדי חילול שבת, מתוך תקווה שבעתיד ישמרו שבתות הרבה¹.

¹ עיין גם בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ג תשובה לב) בגדרי "מוטב שיהיו שוגגין", ח"א תשובה לא, ח"ג תשובות לו, לח, מד העוסקות בנושא זה ובפתרונות לבעיות מסוג זה.

Hong Kong, China

הונג קונג, סין
אלול תש"ס

נג. תשלום בעבור שימוש בשטחים ציבוריים בבניין משותף, אם פוטר מעירובי-חצרות

שאלה:

בעל בית בקהילה מנסה ליצור בבניין בו הוא מתגורר "עירוב חצרות" ולבצע שכירת רשות מהנהלת הבניין על מנת שיוכל לטלטל בשטחים הציבוריים של הבניין (לדוגמה - חדר המדרגות, מבואה, וגן משחקים חיצוני מגודר). כשניגש הבחור להנהלת הבניין כדי לבצע את שכירת הרשות נתקל בבעיה הבאה – לפי כללי הנהלת הבניין אסור להם לקבל כסף או שווה כסף כתשלום עבור שכירת רשות שכזאת. לעומת זאת הפנתה הנהלת הבניין את תשומת לבו, שלמעשה הוא משלם כל חודש שני תשלומים נפרדים - אחד עבור שכר דירה ואחד עבור הנהלת הבניין. התשלום עבור הנהלת הבניין מקנה לו במפורש רשות להשתמש ולהתהלך בכל המבנים והמתקנים הציבוריים הנמצאים בבניין (מצ"ב נוסח חוזה שעליו חתם הדייר הנ"ל). אי לכך לא נראה לי שיש כאן איזו שהיא בעית שכירת רשות. שאלתי האם שכירת הרשות שהוזכרה לעיל מספיקה לדין עירוב חצרות? יש לציין שלמשפחה ישנם שלושה ילדים קטנים שצריכים להעסיק אותם בשבת ומכיוון שאין בהונג-קונג עירוב אין להם אפשרות להגיע למרכז היהודי (המצויד בעירוב-חצרות). כדי לא להישאר נעולים בדירתם כל השבת הם רוצים לנצל לפחות את השטחים הציבוריים של הבניין.

תשובה:

- א. כאשר ישנו רק דייר אחד יהודי וכל יתר הדיירים הינם גויים, אין צורך כלל בעירוב-חצרות.¹
- ב. כאשר ישנם שני דיירים יהודים ויותר, יש לשכור² את רשות הגוי³, ודי בשכירה בערך כלשהו⁴, כגון שיתן לו אגוז⁵ או תפוח, וזהו כנראה הפתרון גם לבעיה במקומכם⁶. אך כל עוד לא נעשו העירוב והשכירות, אין לטלטל בשטחים הציבוריים. בשעת הצורך מותר לטלטל בחדר-המדריגות בלבד⁷.
- ג. אין זה מספיק שהגוי יתן את רשותו במתנה⁸ אלא-אם-כן מתן הרשות הוא מתנה גמורה שיש לה תוקף גם ע"פ החוק המקומי. בשעת הדחק ישנו מקום להקל ולאמר שאף אפשר לשאול⁹ מן הגוי את רשותו.
- ד. בבנין שהדיירים בו אינם בעלי הדירה, אלא הדיירים שוכרים את דירותיהם מן בעלים, ניתן לעיתים לשכור אף מן הבעלים¹⁰.

¹ עירובין (סא ע"ב), שו"ע אורח חיים (סי' שפ"ב סע' א), ועיין סוף הערה 2.

² חכמים קבעו שעירוב-חצרות ללא שכירות מקום כאשר ישנו דייר גוי אינו מועיל, והוא כדי לא לעודד מגורים של יהודים ביחד עם גויים. עם זאת נתנו חכמים גם "חבישה למכתם" - ע"י שישכור את רשות הגוי. פתרון זה קשה לביצוע, שכן הגוי לא בנקל ישכיר את רשותו, וכמבואר בגמ' (שם סב ע"א).

³ כלומר הגוי יתן רשות ליהודי גם בחלק שלו, ולא רק בחלק המשותף.

⁴ ואפילו פחות משווה פרוטה, כמבואר בגמרא (שם סב ע"א), וזאת על אף שקניין כסף בעלמא מצריך שווה פרוטה, משום שאצל בן-נח אף פחות משווה-פרוטה נחשב ממון, וברמב"ם (הל' ערובין פ"ב הי"ב) משמע שהטעם הוא משום ששכירות זו אינה אלא "היכר", ואין נזקקין לגדרי השכירות המקובלים.

⁵ טור (שם סע' ה), ע"פ הירושלמי.

⁶ ויסביר לאחראי שאין זה תוספת תשלום אלא תשלום בעבור קבלת רשות נוספת.

⁷ שו"ת "אור לציון" (ח"א ס' לא).

⁸ כתב ה"חיי אדם" (כלל עה סע' א), על פי רבינו יהונתן שמתנה אינה יכולה לשמש כתחליף לשכירות, והטעם - כדי שיראה הגוי, שאף שהוא מוכן לתת לו לישראל במתנה, אין הישראל מעוניין אלא בשכירות, ויחוש לכשפים, ומשום כך גם לא ישכיר לישראל, ואז הישראל לא יוכל לטלטל מביתו לחצר, וכתוצאה מכך לא ירצה לגור עם הגוי (דבר המתאים לעיקרון המנחה המבואר בגמ' וכמוסבר לעיל). אך כתב "ביאור הלכה" (שם, סי' שפ"ב ד"ה ממנו) שנראה פשוט, שבכתיבה גמורה בערכאות (שיש לה תוקף ע"פ חוק) מועיל, עיי"ש.

⁹ נחלקו ראשונים, אם מועילה שאלה בגוי וכדלהלן: בגמרא (שם סג ע"ב) מובא מקרה שדייר גוי לא היה מוכן להשכיר רשותו, וסבר רבא שהפתרון לכך הוא, שאחד הישראלים יתקרב לגוי, עד שישאל לו הגוי רשותו שיוכל להניח כליו וכיו"ב, ועל-ידי-כך נעשה כ"שכירו ולקטו" שהדין בזה "שנותן את עירובו ודיו" (אף שלא מדעת בעה"ב), ומשמע מדברי רש"י (ומפשטות לשון הגמרא) שהכוונה, שזה ששאל את המקום די בו מעתה להשתתף בעירוב כשאר הדיירים הישראלים, ומהני, והמשתמע מכך הוא ששאלה מועילה בעכו"ם. אך הרמב"ם פירש בכוונת הגמרא, שלאחר ששאל מן הגוי ונעשה כשכירו ולקטו, יכול הוא מעתה להשכיר רשות הגוי אף שלא מדעתו ("וונותן עירובו ודיו" כתב "בית יוסף" שפירש בשואל מן הישראל, ומשמע דלא סגי בשאלה. ובשו"ע אורח חיים (סי' שפ"ב סע' יב) הביא שתי הדעות (וב"ס"תם" הביא דעת רמב"ם).

¹⁰ מובא בגמ' (עירובין סה ע"ב) שריש-לקיש ותלמידיו ר' חנינא הגיעו למקום שדרו בו ישראלים וגוי, ורצו לשכור את רשות הגוי, וגוי זה דר בשכירות מחברו (הגוי), ובאותה השעה היה נוכח המשכיר בלבד, ושכרו את רשות הגוי מן המשכיר, ואמרו להם רבותיהם שעשו כדן. ומבואר שם שזהו דווקא, אם המשכיר רשאי לסלק את השוכר מביתו, אך אם אינו רשאי, הרי השוכר נכנס תחת הבעלים, ולא יועיל לשכור את הרשות מן המשכיר.

וכתב הרב המגיד (פ"ב מהל' עירובין הי"ד) בשם רשב"א ("עבודת הקודש" ש"ד סי' ג) והביא ריב"ש (סי' תכז) את דברי רשב"א למעשה, שאף כאשר אינו יכול לסלקו, אם יש למשכיר תפיסת-יד בבית, היינו, שמניח כליו בבית [או אפי' שיש לו רשות להניח כליו בבית], מספיק לשכור מן המשכיר, דלא גרע מ"שכירו ולקטו" (פועל) של הגוי, שהדין בזה הוא שניתן לשכור אף ממנו. במקרה של השכרת דירה מרוהטת נחלקו פוסקים, אם הרהיטים (שולחן, מקרר וכד') נחשבים "מניח כליו בבית השוכר". ועיין עוד בשו"ת "משנה הלכות" ח"ד סי' ס (ד"ה הנה מבואר) ובשו"ת "באר משה" (ח"ח סי' יבאות יא).

ועיין עוד בשו"ת "משנה הלכות" (שם) שכתב שניתן לשכור אף מן האחראי על אחזקת הבניין

ה. ע"פ האמור לעיל אין התשלום לוועד-הבית פותר דבר, שכן אין המשלם שוכר בו את ביתו הפרטי של הגוי.

נד. מכירת חמץ למי שיתכן שישתמש בו בפסח

שאלה:

לפני מספר ימים התגלגל לידי ספרכם היפה והחשוב "שו"ת במראה הבזק", ח"ב.

בעברי בין התשובות, ראיתי תשובה אחת הנוגעת לעניין מכירת חמץ למי שמן הסתם ישתמש בחמץ בפסח. התשובה שוללת מכל וכל למכור את החמץ עבור אדם שכזה.

והנה הרבי מליובאוויטש זצוק"ל, בתשובה לשאלה זוהי, המופיעה באגרותיו חלק י"ט עמ' רמ"ו (מצו"ב). ומופיע גם בספר "שערי הלכה ומנהג", ח"ב עמ' ק"ד, דווקא מצדד במכירת חמץ גם עבור אדם שכזה.

לנוחיות הקוראים מובאת בזה תשובת הרבי מלובביץ כפי שהובאה בספר "שערי הלכה ומנהג" המוזכר לעיל.

שאלה:

האם כדאי לסדר מכירת חמץ בעיר שאפשר שכמה מאלה שימכרו יטלו מהחמץ בתוך הפסח.

תשובה:

פשוט שצריך לסדר שם מכירת חמץ.

התועלת - ודאית. ונוסף על העיקר (הענין דבל יראה ובל ימצא) גם ההתעוררות וזכרון ע"ד איסור חמץ מנהג אבות וכו'.

החשש - דשמא יטלו מן החמץ באמצע חג הפסח וכו'.

1. פשיטא שכמה מהני"ל לא יעשו זה.

2. גם בהנוגע להנחשדים - ודאי כודאיות התיקון - לא הוי.

3. אפילו בהנוגע להנוטל - לכמה דעות לא בטלה המכירה [כן משמע דעת אדה"ז סתמ"ח סע' יג-יד], כ"א גוזל הוא מה שנוטל ותו לא מיד.

4. אפילו להאומר דבטלה המכירה - י"ל דזהו מכאן ולהבא - וניצל מאיסור בל יראה ובל ימצא עד שעה זו. ולאו שאין בו מעשה - לכמה דעות אין לוקין עליו אף בעשה מעשה.

5. אפילו למ"ד דלוקין עליו - צ"ע מה מכריע: כל ח' ימי חה"פ באיסור דבל יראה ובל ימצא אלא באופן שאין לוקין - או זמן יותר קצר, אלא שרגע אחד רגע ביטול הקניה - קאי בלאו דלוקין עליו.

6. אפי' את"ל דבטלה המכירה למפרע - הנה אדרבה לפי זה י"ל שאין כאן מעשה ואין לוקין ע"ז, כי מעולם לא הייתה מכירה, ואין מקום לקני' בתוך חה"פ.

יברר אצל הרבנים דשקו"ט עמהם: האפשר להוסיף והתועלת בהוספה בשטר הני"ל:

א. דישראל המוכר באם ירצה או בא כוחו יהי מורשה מהנכרי הקונה, ושלא על מנת לקבל פרס, למכור בשבילו או לתת במתנה מהעניינים הנמכרים.

או ב. שמוכר לו כו' עד למדידה בערב חה"פ, ולבד מה שילקח מהדברים המנויים בשטר גם בימים שלאח"ז.

ומובן שיזהירו את המוכרים שאסור להם לעשות הני"ל. אבל גם אם יעברו על איסור זה - אין כאן חשש ביטול מכירה כיון דאדעתא דהכי כו'.

הערה: וזהו הנוסח אשר נשלח עפ"י הוראות ותיקוניו של כ"ק אדמו"ר שליט"א:

"ישראל המוכר או בא כחו יהי באם ירצה מורשה מהנכרי הקונה ושלא על מנת לקבל פרס למכור בשבילו או לתת במתנה מהעניינים הנמכרים".



תשובה:

ישנם כמה הבדלים עקרוניים ומשמעותיים בין השאלה שהרבי נשאל, ולבין השאלה המופיעה בשו"ת "במראה הבזק" ח"ב תשובה לז, ע' 53.

א. בשו"ת "במראה הבזק" מדובר על ודאות ולא על חשש, ולכן הערת הפתיחה של הרבי לא רלוונטית, וכן לא רלוונטיות הערות 1, 2.

ב. בשו"ת "במראה הבזק" מדובר במקרה שבו ודאי, שכל רגע יעבור בעליו המקורי של החמץ על איסור גזל במעשה. איסור גזל מגוי הינו לרוב השיטות איסור דאורייתא וכן גם פסק בשו"ע הרב דיני גזילה וגניבה, סעיף א. וממילא הערות 3, 4 ו-5 אינן רלוונטיות.

ג. במקרה שבו מדובר בשו"ת "במראה הבזק" המכירה הופכת לחוכא ואיטלולא, מה שאין כן בשאלה שהרבי פסק בה.

ד. הרבי דיבר על תקנה כללית לציבור שיתכן שיש בו כאלה שבכל אופן יטלו מן החמץ, ואלו בשו"ת "במראה הבזק" מדובר באדם פרטי שמראש ידוע שכלל וכלל אינו מתכוון למכור.

Jerusalem, Israel

ירושלים, ישראל

אלול תשנ"ט

נה. הלכות יום טוב שני של גלויות לגבי שליחים מישראל

שאלה:

אנו שולחים מדי שנה עשרות משפחות ורווקים בוגרי ישיבות הסדר ל"כוללים הציוניים", של "תורה מציון". ברצוני לבקש את חוות דעתכם ההלכתית בנוגע למדיניות כוללת לגבי התנהגותם של שליחנו ביום טוב שני של גלויות, כל אחד במקומו.

תשובה:

- א. מעמד כל השליחים כולל האברכים שיוצאים עם משפחותיהם לתקופה של פחות משלוש שנים¹, הוא זה של בני ארץ-ישראל.
- ב. אסור להם לעשות מלאכה ביו"ט שני, בין בפרהסיא ובין בצנעא², כחומרי המקום שהלכו לשם, והם צריכים ללבוש בו מלבושי יום-טוב³.
- ג. אסור להם לקיים מניין מיוחד של בני ארץ-ישראל לתפילת חול. עליהם להתפלל במניין המקומי, אך עליהם להתפלל תפילת שמונה-עשרה של חול (בלחש), ולהניח תפילין בצנעא⁴ ואין לבן ארץ-ישראל להיות ש"ץ ביום-טוב שני לבני חו"ל - אלא אם כן אין במקום אחר מלבדו היודע להתפלל כש"ץ ולהוציא את הרבים⁵.
- ד. בשמיני-עצרת יכולים השליחים לערוך מניין לעצמם בקריאת פרשת "וזאת הברכה" ובהקפות, אבל יש להודיע ולפרסם שהמניין אינו מיועד לבני המקום או ליורדים העלולים להפסיד קריאת-התורה של שמיני-עצרת ולבוא לידי זלזול בשמחת-תורה ובהקפותיה⁶.
- ה. אך אם קיומו של מניין כזה יכול לגרום למחלוקת או שהרב המקומי מתנגד לקיום מניין נפרד של בני ארץ-ישראל, יש להימנע מן הדבר ולהשתתף בתפילת שמיני-עצרת עם הציבור, וגם למחרת בתפילת שמחת-תורה (ולתפלל אז בלחש תפילת חול).
- ו. שליח שמתארח אצל בני חו"ל בשמיני-עצרת, צריך לשבת עמהם בסוכה, אבל יכוון שלא לשבת שם לשם מצוות סוכה, ובודאי לא יברך "לישב בסוכה", וגם יטעם מעט - בצנעא - מחוץ לסוכה, משום חשש בל תוסיף. אם השליחים אוכלים בביתם לעצמם, יאכלו בבית⁷.
- ז. בשמחת-תורה (כ"ג תשרי) מומלץ שישתתפו בהקפות של הציבור גם אם כבר ערכו הקפות לעצמם בשמיני-עצרת, בתנאים המבוארים לעיל.
- ח. אסור לבן ארץ-ישראל להיות בעל קורא ביום-טוב שני של גלויות, אפילו כשזה חול-המועד⁸. ולגבי עליה לתורה - לכתחילה עליו להשתמט (באופן שלא ישימו לב לטעמו), ורק אם אינו יכול להשתמט, הוא יכול לעלות לתורה ולברך, אפילו אם אין זה יום קריאה בארץ⁹.
- ט. אם השליחים הם לבד, לא ינהגו בפסח סדר שני. ואם הם נמצאים עם בני חו"ל, עליהם לשבת בסדר שני עם בני המקום, אבל לא יקדשו בעצמם ולא יברכו ברכת בופה"ג על כוס שני ורביעי, ולא ברכות אכילת מצה ומרור וברכת אשר גאלנו, וישמעו ברכות אלה מאחד מבני חו"ל ויכונו לצאת ויענו אמן¹⁰.
- י. בשמיני של פסח הם אסורים באכילת חמץ¹⁰.

¹ שו"ת "במראה הבזק" (ח"א סי' מ).

² "משנה ברורה" (סי' תצו ס"ק ט), וכן פסק מרן הגר"ש ישראלי זצ"ל ודלא כט"ז. ועיין במאמרו של הרב דסברג ("תחומין" ו, עמ' 369) שדן להקל בעשיית מלאכות שבאופיין להיעשות בצנעא.

³ "משנה ברורה" (שם ס"ק יג).

⁴ שו"ת "במראה הבזק" (ח"ג, תשובה לו, עמ' 51).

⁵ שו"ת "במראה הבזק" (ח"ג סי' נד).

⁶ "יום טוב שני כהלכתו" להרב ירחמיאל פריד (פ"ג אות ל).

⁷ שם (פ"ט אות יא).

⁸ שם (פ"ט אות ג).

⁹ שם (פ"ג אות כח), ועיין שם פרטי ההלכות.

¹⁰ שם (אות כט).



נו. קבורת מת ביום טוב שני של גלויות

שאלה:

מקובל כאן בקהילה, מזה שנים, לקבור מתים ביו"ט שני. בית הקברות של הקהילה מרוחק מן העיר, כ- 20 קילומטר. רוב האנשים כאן אינם שומרי תורה ומצוות, וכאשר ישנה לוויה כזו מגיעים הרבה אנשים במכוניות. לא מדובר רק על המשפחה, אלא על חברים ומכירים. אין אפשרות למנוע את ההגעה, ועל אף שהרב של הקהילה מפרסם הבהרה שרק מי שנחוץ לקבורה רשאי להגיע, הדבר ידוע וברור שלא ישמעו לו. גם במקרה שהיתה הבטחה למעט בחילול יו"ט ע"י הסעה מאורגנת באוטובוס, ההבטחה לא מומשה.

אם מגיע רב לטקס הדבר מגביר עוד יותר את התחושה שודאי מותר להיות שם. אם מגיע רב ישראלי ישנה בעיה אחרת, מכיון שהאנשים חושבים שהוא מגיע מכיון שאינו שומר יו"ט שני, על אף שאנחנו נוהגים כתשובה שהתפרסמה ב"במראה הבזק", ואיננו עושים מלאכה לא בצנעה ולא בפרהסיא.

האם יש מקום לתקנה שתאסור קבורות ביו"ט שני? האם נוכל להחשיב את הדחיה בקבורה (לעתים בעוד יומים, כאשר חל יו"ט שני ביום שיש), לכבוד המת, כאשר אנו מונעים בכך חילול יו"ט שני המוני (על אף שהמת בחייו לא היה מודע לאיסור שבדבר)? האם ישנה בעיה בהוצאת לעז על המנהג שהיה כאן ועל הרבנים שנהגו כך? נראה לי שהמנהג החל כאן כאשר היו יותר אנשים דתיים בקהילה שהבינו את האיסור בהגעה ללוויה למי שאינו נצרך שם. אך גם שנים רבות אח"כ המשיכו להחזיק במנהג.

תשובה:

כאשר צריך לקבור מת ביום-טוב שני, על הרב להבהיר, שעל-פי ההלכה חילול יו"ט מותר רק לקברנים עצמם, ואם המשפחה או החברים יחללו יו"ט כדי ללוות המת - כבודו של המת מחייב את דחיית הלוויה לאחר יו"ט¹. ובכל מקרה על הרב המקומי לשקול בזהירות את העניין, מכיון שעד כה לא נהגו לדחות, ויש לחשוש שצעד כזה יתקבל ע"י הציבור בצורה לא-נכונה. במקרה כזה יש לארגן את ההלוויה בדרך שתמעיט בחילול החג, כגון הסעה באוטובוס ע"י נכרי.

¹ שו"ת "אגרות משה" (ח"ג סי' עו). אף על פי שלמד זכות על המקילים בכך, דעתו שיש לדחות הקבורה.

Oslo, Norway

אוסלו, נורווגיה

תשרי תשס"ב

נז. תחילת צום תשעה-באב בארצות הצפון כאשר מתפללים ערבית של מוצאי-שבת לאחר פלג המנחה**שאלה:**

בכל חודשי הקיץ מתפללים באוסלו ערבית של מוצאי-שבת אחרי פלג המנחה בשבת אחר-הצהריים ומבדילים על הכוס, כמוזכר בשו"ע או"ח רצג, ג לגבי המחשיך על התחום, ומיד מזכירים לציבור שאסור לעשות מלאכה עד שעה כך וכך ונפרדים זה מזה בברכת "שבת שלום" (אם לא כן היה המנין מתבטל היות והזמן שהשבת יוצאת בחודשים אלה נע בין השעה 22⁰⁰ ו- 01⁰⁰ בתפילת ערבית אומרים "אתה חוננתנו" כמו במוצאי שבת וכשחל ראש חודש ביום א, אומרים גם "יעלה ויבא". מה הדין כשראש חודש חל בשבת, מה יגיד בתפילת ערבית האם יזכירו אותו על ידי אמירת "יעלה ויבא" שנאמרת בעצם מבעוד יום? מה הדין כשחל תשעה באב ביום ראשון, ממתי יש להימנע מאכילה?

תשובה:

- א. דין תפילת ערבית הוא לפי היום שאליו התפילה שייכת, גם כאשר מקדימים להתפלל אותה ביום שלפניו מפלג המנחה ואילך. לכן - אין לומר "יעלה ויבא" בערבית של מוצאי-שבת כשחל ראש-חודש בשבת, גם כשמקדימים להתפלל ערבית מפלג המנחה, ודיני השבת ממשיכים לחול¹.
- ב. נראה שבמוצאי-שבת שחל בהם ט' באב יש להימנע מאכילה² אחרי אמירת "אתה חוננתנו" שבתפילת ערבית.

¹ כשם שאינו צריך להזכיר את השבת בתפילתו, כיון שלענין זמני התפילה נסתיים פרק הזמן ששייך לתפילת השבת.
² על-פי דברי השו"ע (או"ח סי' תקנו). אף ששם רק נאמר שהצום מתחיל בהבדלה על הכוס, ולכן מבדילים במוצאי הצום. לא מצאנו מקור לכך שיש לחלק בין ההבדלה שבתפילה להבדלה שעל הכוס.

Vienna, Austria

וינה, אוסטריה

אדר תשס"ב

נח. דין העוסקים בפעילות ביטחונית לעניין אכילה ושתייה ביום-הכיפורים

שאלה:

מהו דין העוסקים בפעילות ביטחונית לענין אכילה ושתייה ביום הכיפורים?

תשובה:

אכילה ושתייה הותרו ביום-הכיפורים במקום סכנה ואפילו בספק פיקוח-נפש, אלא שכל מקרה צריך להיבחן בפני עצמו. הרבה תלוי במצב בריאותו של השואל ובתנאי מזג-האוויר. אנשי-ביטחון בתפקיד כאשר הם מרגישים חולשה¹, הם רשאים לשתות ב"שיעורים"². בזמן סיורי-נוכחות רכובים כשהחשש להיתקלות נמוך מאוד, יש לצום כרגיל, כל עוד אין חשש להתייבשות.

¹ "קשרי מלחמה" (ח"א עמ' 119).

² גדר שתיה "פחותה מכשיעור": כמות הנוזלים מיוחד לכל אדם על-פי מידותיו. לכן מן הנכון לבדוק את "השיעור האישי" לפני יום כיפור - ימלא פיו מים, וימדוד כמות זו שחציה ודאי יהיה פחות ממלוא לוגמיו. (אצל אדם מבוגר בינוני כ- 40 סמ"ק).
לכתחילה ימתין בין שתיה לשתיה 9 דקות, אם המצב דחוק יותר ימתין בין שתיה לשתיה 5 דקות, ולכל הפחות - 2 דקות. עיין שו"ע או"ח (סי' תרח סע' ו, ז) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק כא), ועיין עוד שו"ת "יחיה דעת" (ח"ו סי' לט), וסי' "נשמת אברהם" (חלק או"ח עמ' רצט, ש-שג, שד).



נט. סיכוך על גבי פרגולה

שאלה:

במרפסת ביתנו שאינה מקורה פרגולה העשויה לנוי וצל. האם וכיצד ניתן להשתמש בפרגולה כדי לסכך על גביה ולהפוך אותה לסוכתנו בחג?

תשובה:

א. בשימוש בגג הפרגולה כסכך לסוכה ישנן כמה בעיות:

1. אם קורות הפרגולה קבועות במסמרים, הן פסולות לסכך משום שנעשה כ"דירת קבע"¹. ויש מכשירים כדלקמן אות ד.
2. אפילו אם אינן מחוברות במסמרים, אם הן רחבות ד' טפחים, הריהן פסולות משום גזירת תקרה².

ב. כאשר קורות הפרגולה קבועות יש להניח סכך כשר בין קורותיה⁴, וצריך להקפיד שיהיה מספיק סכך כשר, שאפילו אם יינטלו קורות גג הפרגולה - יהיה בסכך הכשר עצמו משום "צילתה מרובה מחמתה". ועוד יש להקפיד שלא יהיה בקורות עצמן משום "צילתה מרובה מחמתה", אלא דוקא "חמתה מרובה"⁵. ואם הסכך הכשר שוה לקורות, צריך להוסיף מעט מן הכשר, שיונח על-גבי הקורות⁶.

ג. כאשר הקורות מחוברות במסמרים, נחלקו הדעות אם מותר לאכול ולישון תחתיהן או לאו (כדין סכך פסול)⁷. ואם הקורות רחבות מד' טפחים לאורך כל הסוכה, הן פסולות את הסוכה לגמרי⁸, אך אין זה מצוי בפרגולה בזמננו⁹.

ד. יש המכשירים סכך הקבוע במסמרים¹⁰, אך גם לדעתם מצוה מן המובחר לחדש בסוכה דבר¹¹ - על-ידי הנחת סכך כשר טפח על טפח, או אפילו כלשהו על פני כל אורכה או רוחבה. וגם אם עשה את הפרגולה לשם סוכה, יצטרך בשנה הבאה לחדש בה דבר¹².

¹ "מגן אברהם" (סי' תרכ"ו ס"ק ב) בשם האגודה ע"פ תוד"ה "כי עבד" (סוכה ב ע"א), וכן כתב "ערוך השולחן" (סי' תרכ"ט סעי' לב), וכן כתב "שער הציון" (סי' תרל"ג ס"ק ו) בשם התוס' הנ"ל והר"ן על אתר. וזה פסול מן התורה, משום שהסכך צריך להיות עראי ולא קבוע. ופסול זה הוא גם אם הקורות יכולות לעמוד ברוח מצויה גם בלי המסמרים, עיין "פסקי תשובות" (סי' תרכ"ט אות יא והערה 62).

מצד מעמיד בדבר המקבל טומאה - עיין במאמרו של הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ בתחומין (כרך יט עמ' 373-377), שסיכם (בעמ' 374) שלושה יסודות המפריכים בעיה זו בפרגולה.

² שו"ע או"ח (סי' תרכ"ט סעי' יח) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק מה), שדומין לתקרת הבית, וחיישין שמא ישב תחת תקרת הבית שבו הוא דר כל ימות השנה.

³ בענין סיכוך בפלפונים פחות מארבעה טפחים עיין שו"ע או"ח (סי' תרכ"ט סעי' יח) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק מט-נ) שמחמיר מצד גזירה שמא יסכך בהם באופן צפוף שלא יוכל גשם לירד שם. וכן מדין גזירת תקרה, היות ונהוג לעשות תקרות גם בנסרים פחות מד' טפחים. וב"ערוך השלחן" (שם סעי' לב) שמשמע שגם דעתו להחמיר אבל עיין בשו"ת "יביע אומר" (ח"ד או"ח סי' מט) שהאריך להתיר וכן הביא ב"ישיביל עבדי" (ח"ו סי' כ) וב"ציץ אליעזר" (ח' ט"ו סי' לה) שהקלו מצד שלא מחדשים גזירה לאחר חתימת התלמוד ואין נהוג בזמנינו לבנות תקרות מנסרים. עיין סיכום הדברים ב"פסקי תשובות" (סי' תרכ"ט סעי' טו).

⁴ כאשר סכך כשר מפריד בין הקורות, לא אמרינן לבדו לצרפן אפילו אם הן מונחות בפחות מג' טפחים זו לצד זו, "משנה ברורה" (שם), ו"שער הציון" (ס"ק כד).

⁵ שו"ע או"ח (סי' תרכ"ו סעי' א, בסוף הסעיף), ו"משנה ברורה" (שם ס"ק י). אך עיין בשו"ת "אהלה של תורה" (ח"ב סי' פה), שם הרב יעקב אריאל מתעמק בשורשי הדברים ובכח דהיתרא גדול מסיק, שלכתחילה יש לבנות פרגולות שחמתן מרובה מצילתן, אך פרגולה הקיימת ועומדת ואין מקום אחר לעשות סוכה - מותר להשתמש בה אפילו אם צילתה מרובה מחמתה וגגה הוא הסכך.

⁶ "משנה ברורה" (שם ס"ק ט) עפ"י שו"ע (או"ח סי' תרל"א סעי' ח).

⁷ פסק מרן בשו"ע (סי' תרל"ב סעי' א) שאם הסכך הפסול הוא פחות מד' טפחים - ישנים תחתיו, ו"משנה ברורה" (שם ס"ק ג) כתב שלכתחילה יש להחמיר. ויש להוסיף, שאפילו לאוסרים לישון תחת הסכך הפסול, אם סכך כשר מונח על גביו, אזי ניתן לצרף פסקו של הרמ"א (בסי' תרכ"ו סעי' א), שאם הניח סכך כשר על סכך פסול, מקרי עירוב וכשר, דהיינו שהסכך הפסול מתבטל לכשר, וממילא מותר לישון תחת הפסול.

וב"משנה ברורה" (שם ס"ק ט) הוסיף שהיינו רק אם הסכך הכשר מרובה על הפסול. ואמנם ב"ביאור הלכה" (שם ד"ה מקרי עירוב וכשר) כתב שיש ראשונים החולקים על דינו זה של הרמ"א בשם המרדכי, אך בנידון דנן שהסכך הפסול הוא פחות מד' על ד', שאז רק לכתחילה אין לישון תחתיו - ניתן לצרף קולא זו להתיר לכתחילה.

⁸ שו"ע או"ח (סי' תרל"ב סעי' א) ו"משנה ברורה" (שם ס"ק ב).

⁹ ישנה בעיה נוספת המצויה בסיכוך בפלפונים (או פרגולה) - אויר המהלך על פני כל אורך הסוכה. אויר המהלך על פני כל אורך הסוכה, אפילו אין בו כדי לעמוד או לשכב ראשו ורובו - אין ישנים תחתיו (אפי' ברוחב כל שהוא). אלא שכמה פוסקים דחו פסק זה ופסקו שרק אם ראשו או רובו תחת האויר - אין לישון או לישב תחתיו: שו"ת שלמת חיים (סי' רמג - רמה); "חזון איש" (סי' קמד סק"ה); שו"ת "יביע אומר" (ח"ד ח' או"ח סוסי"י מט); "מועדים וזמנים" (ח"ו סי' עא). אך כתבו שלכתחילה יש להניח סכך גם לרוחב הסוכה כדי לצאת ידי חשש זה.

¹⁰ "מחצית השקל" (סי' תרמ"ט ס"ק ט) ע"פ שו"ת בעלי התוס' (סי' טו), הובא גם בהגהות מיימוניות (סוכה ה, ט) שרק סכך שמציל מן הגשמים נחשב סכך קבוע פסול, אך אם אינו מציל מן הגשמים, אפילו הוא קבוע במסמרים, אינו בית וכשר. וכן משמע ב"אבני נזר" (או"ח סי' תעב) וב"ציץ אליעזר" (חט"ו, סי' כח). ועיין ב"תחומין" (כרך יט עמ' 373-377) מאמר של הרב פרופ' דניאל הרשקוביץ שמסיק כשיטה זו.

¹¹ תוד"ה "סוכה ישנה" (סוכה ט ע"א) ע"פ הירושלמי שצריך לחדש בה דבר, ואע"פ שהבנת ה"בית יוסף" והטור שהוא לעיכובא, כתב ה"משנה ברורה" (סי' תרלו ס"ק ד) שדעת רוב הראשונים שהוא רק לכתחילה. ועיין ב"תחומין" (כרך כא עמ' 51-41) מאמר של הרב הראשי לישראל הרב ישראל מאיר לאו בנידון.

¹² "משנה ברורה" (סי' תרלו ס"ק ז) ע"פ ה"חיי אדם".

ה. ישנה בעיה נוספת בחלק מן הפרגולות והיא שהסכך קודם לדפנות¹³. אמנם אין צורך בדפנות שלמות אלא מספיק טפח רוחב לאורך כל הסוכה סמוך לסכך שיהיה שם קודם הנחת הסכך¹⁴. ואם אין אפילו זה בפרגולה - צריך לפקפק הסכך לאחר עשיית הדפנות - להגביהו ולהניחו מחדש.

¹³ הגהות מיימוניות הל' סוכה (פ"ה ה"ט אות מ), דבשעת עשייתן לא הוי אוהל ופסול משום "תעשה ולא מן העשוי". הובא ברמ"א או"ח (סי' תרלה סוף סעי' א). לפי הב"ח וה"שערי תשובה" ס"ק ג' זה פסול רק לכתחילה ואילו לפי ה"לבוש" והט"ז וה"אליהו רבא" זה פסול אפילו בדיעבד.

¹⁴ הרמ"א (שם) עפ"י הגהות מיימוניות (שם), ו"משנה ברורה" (שם ס"ק יא).



Torlinos, Spain

טורלינוס, ספרד

כסלו תשס"ב

ס. זיהוי האתרוג

שאלה:

- אני רב בק"ק טורלינוס, ספרד. כאן בקהילה ישנו יהודי שבביתו נמצא עץ שפריו דומה מאוד לאתרוג. יש לי שלוש שאלות:
- האם תוכלו למסור לי את שם מין האתרוג בלטינית?
 - האם ניתן לסמוך על מומחה גוי אם יאמר שעץ זה הוא עץ של אתרוג (על סמך השם שתמסרו)?
 - האם יש לחשוש להרכבה או לא?

תשובה:

- א. שמו הלטיני של האתרוג - *Citrus medica*¹.
- ב. שאלת נאמנות הגוי ככלל היא שאלה מורכבת, אך כאן יש כמה סיבות להתיר, ולכן נאמן מומחה גוי לומר שהעץ הנושא את השם הלטיני הנ"ל הוא עץ אתרוג². המינוח הלטיני מגדיר רק את הזן, ואין בו כדי ללמדנו, אם העץ מורכב או לאו. וגם אם העץ המדובר עצמו אינו מורכב, יתכן שהיחור שנשתל ושממנו התפתח, היה יחור מעץ מורכב, ולהסיר חשש זה לא תעזור עדות המומחה על זן הפרי³.
- ג. לדעת רוב הפוסקים⁴ אתרוג מורכב - פסול, ואף נתנו בו באתרוג הכשר סימנים, אך כבר כתבו אחרונים⁵ דאין לסמוך על סימנים שלא נזכרו בש"ס, ואף מומחים⁶ אומרים שכל הסימנים שנמנו באתרוג הבלתי-מורכב גם באתרוג מורכב ייתכנו. לכן ניתן לגדל אתרוגים כשרים לברכה רק ע"י ייבוא שתילים ממקום שבו יש מסורת על כשרות האתרוגים, ויש לברר עם היהודי בעל העץ, אם ידוע לו מקורו של העץ.

¹ מפי פרופ' יהודה פליקס ופרופ' אליעזר גולדשמידט.

² במומחה גוי מצטרפים יחד כמה טעמים:

(א) מילתא דעבידא לאיגלווי, ולכן, אין חשש שמשקר; (ב) "לא מרע נפשיה" - וזה אפילו בתגר, וק"ו במומחה שאין לו כל אינטרס ממוני; (ג) זיהוי לא נכון בנדון דידן הוא זיוף אף לגויים;

(ד) מומחה נחשב לערכאות שסומכים עליהם אף בעגונות. יש כמה מקורות לדיון - בשו"ע (יו"ד סי' צח בראשיתו) וב"מגן אברהם" (או"ח סי' כ ס"ק א). שו"ת רבים דנו במצבים דומים - עיין "אגרות משה" (יו"ד א, סי' נה) ו"חלקת יעקב" (יו"ד סי' כח).

³ הכרעת ה"משנה ברורה" (סי' תרמה ס"ק סה). ויש שהתירו אתרוג מורכב בשעת הדחק, עיין שו"ת הבי"ח (סי' קלו) ושו"ת "חלקת יואב" (סי' לב).

⁴ שו"ת "חתם סופר" (או"ח סי' רז), "עץ הדר" להרב א"י הכהן קוק (סעיף ח), שו"ת "יחיוה דעת" (ח"ב סי' עד אות ו).

⁵ עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ג סי' נב) ובסי' "כשרות ארבעת המינים" לרב י"מ שטרן (עמ' קפא) שברר, שגם אין תועלת בבדיקת מעבדה.



Melbourne, Australia

מלבורן, אוסטרליה

חשון תש"ס

סא. זיהוי מין הערבה

שאלה:

בגלל העונות ה"הפוכות" באוסטרליה, קשה מאוד להשיג כאן ערבות. מכיון שרבו המערערים על השימוש ב-Weeping Willow התחלנו לייבא ערבות מהארץ, אך הן מתייבשות בדרך וגם הריסוס לא מיטיב עמם. אודה לכם אם תשלחו לי את ההגדרה הבוטנית לערבה כדי שנוכל לשתול גם כאן עצי ערבה למען הקהילה.

תשובה:

השם הבוטני של הערבה על כל סוגיה הוא Salix (באנגלית Willow)¹, ועדיף לקחת את המין Salix acmophylla².

¹ כך סיכם פרופ' יהודה פליקס (חי וצומח בתורה, עמ' 159, ועוד) עפ"י המקובל מדורי דורות. שהם נראים מתאימים יותר לסימנים שנתנו חז"ל, וכפי שסיכם זאת פרופ' מרדכי כסלו (המעייין, תשרי תשל"א).

Montevideo, Uruguay

מונטוידאו, אורוגוואי

אדר ב תש"ס

סב. שמיעת מגילה באמצעות רמקול, במקום שכך נהגו

שאלה:

האם מותר לקרוא את המגילה בפורים ע"י רמקול?

ראיתי שכבר התייחסתם לשאלה זו והמסקנה היא שמותר לגבי כל מקום שהיו עשויים לשמוע גם ללא הרמקול. מהו הגדר המדויק של דבר זה - האם הקורא צריך לקרוא בקול רם כזה שהיו עשויים לשמוע גם ללא רמקול? אם כן, למה מועיל הרמקול? או אולי בעל קורא בעל חזק שיכול להגיע לכל בית הכנסת, מותר לקרוא בקול חלש יותר באמצעות הרמקול? האם במקרה שישנו הרבה רעש בבית הכנסת בשעת הקריאה, וללא רמקול ניתן לשמוע אם אין רעש, אך בסיוע רמקול ניתן לשמוע גם כשיש רעש, מתיר שימוש ברמקול לפי גדר זה? לפי מי משערים את היכולת לשמוע, לפי הקורא שקורא עכשיו, או שבעל קורא בעל קול חזק, מתיר גם לקורא בעל קול חלש לקרוא את המגילה עד למקום שבו היה ניתן לשמוע בקולו של הראשון? ישנו אצלי ספר שו"ת של הרב הראשי כאן לפני כ- 50 שנה, הרב אהרן מילבסקי. הוא פסק כאן שמותר לשמוע מגילה גם ברדיו. הוא מזכיר בדבריו את הרב עוזיאל וחולק עליו, וכן את ה"מנחת אליעזר" המתיר לשמוע מגילה בטלפון. האם העובדה שהמרא דאתרא כאן פסק כך, תורמת משהו?

תשובה:

א. על-פי התשובה המופיעה בשו"ת "מראה הבזק" ח"א¹:

מותר לקרוא את המגילה ברמקול בכל מקום שבפועל, לפי התנאים עכשיו, שומעים את החזן במידה כזאת שיוצאים ידי חובה אף בלא רמקול.

לכן, אם יש רעשים בזמן קריאת המגילה, שבעטיים אי-אפשר לשמוע את קול החזן (הטבעי) לולא הרמקול, יש להורות שבאותו הזמן ישלימו כולם עם החזן, אם בע"פ ואם מתוך המגילה שבידם, אפילו אינה כשרה (שהרי קראה בע"פ, יצא ידי חובה, אם אינו עניין שלם או פסוק ראשון או אחרון, או עד כדי רובה²).

ב. אף על פי שלכתחילה יש להורות כדעת רוב הפוסקים, דהיינו להחמיר ברמקול, מכל מקום במקום שהמרא דאתרא פסק להקל, יש לנהוג כפסקו^{3,4}, גם במקום שנהגו כן מקדמת דנא מחמת המרא דאתרא הקודם⁵ יכולים להמשיך לנהוג כן⁶, אך בלא זה יש להורות להם כנ"ל.

¹ תשובה כו (יג 3 במהדורה הראשונה) ובמ"מ שם.

² שו"ע או"ח רמ"א סי' תרצ סעיף ג.

לדעת הרב נחום אליעזר רבינוביץ, בספרו "יד פשוטה" על רמב"ם, הלכות מגילה, גם במקום שבו לא היו שומעים ללא הרמקול, יוצאים ידי חובה. וכן כתבו אחרונים נוספים, עיין שו"ת "במראה הבזק", (שם, הערה 1).

³ עיין שבת דף קל ע"א וחולין דף קטז ע"א, בשו"ת הר"ן סי' מח, בשו"ת הריב"ש סי' רנו, בשו"ת הרדב"ז ח"א סי' רכט, וב"חזון איש" שביעית כג ע"א דאף בדאורייתא הולכים להקל, כמרא דאתרא. ועיין במהר"י בן לב (ח"א סי' עה) דדווקא בימי חז"ל שיך גדר מרא דאתרא ללכת אחריו גם בדאורייתא להקל, וכן הביאו ה"פרי חדש" (או"ח קונטרס מנהגי איסור, סי' תצו) ומסכים עמו כשמקבלים רב שאינו מרא דאתרא. ועיין ב"אבקת רוכל" (סי' לב) שיכולים להקל ברב שקיבלו עליהם אף שאינו רבם ממש, וכן סובר בעל "חקרי לב" (או"ח, סי' תצו אות צו), למעט בדיני אישות. ועיין להלן בהערה מס' 6.

⁴ ההיתר יכול להיות מרווח יותר, אם הרב המקומי יחליט, ששימוש ברמקול לצורך קריאת המגילה יביא יותר אנשים לבית-הכנסת, או יחזק את אמונתם והליכות חייהם כיהודים של המתפללים אשר באים.

⁵ במקום שהמרא דאתרא הנוכחי חולק על פסקו של קודמו, צריך לנהוג לפי הרב הנוכחי, ועיין בזה בספר "עם כלביא" לר"ש אבינר, עמ' 245.

⁶ כן משמע מתשובת הרשב"א (סי' אלף ק"צ), אלא שסיים, "ומי"ם טוב להזהירם שלא יהיו נוהגין כן מכאן ולהבא". ועיין במהר"ח"ש ב"קונטרס עיגונא" (סי' ג) דאזהרה זו היינו דווקא משום הנדון שם. ועיין עוד ברשב"א תשובה רנג, וב"חקרי לב" הנ"ל.



סג. סעודת פורים לאחר פלג המנחה כשכבר התפללו ערבית

שאלה:

בפורים האחרון התפללו כמה אנשים מעריב לאחר פלג המנחה ואחר כך אכלו את סעודת הפורים. לכאורה אחרי מעריב זה כבר לא פורים, האם אכן יצאו ידי חובת סעודת פורים ומה הדין לענין אמירת על הנסים בברכת המזון של הסעודה?

תשובה:

אדם שהתפלל ערבית בפורים מבעוד יום, חייב בסעודת פורים ויכול לומר "על הנסים" בברכת - המזון, אם בא לברך מבעוד יום. ואם נמשכה הסעודה עד שחשכה, יוכל להזכיר על הנסים ב"הרחמן" וגם המזכיר בברכת-המזון עצמה יש לו על מי לסמוך¹.

¹ נקדים שהמשנה בברכות (כו ע"א) מביאה את דעת ר' יהודה, דתפילת מנחה זמנה עד פלג המנחה, ובגמ' (שם כז ע"א) "מדבר מצלי של שבת בערב שבת, שמע מינה הלכה כר' יהודה" (דמפלג המנחה הוי זמן ערבית), ואסקינן "והשתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר (ר' יהודה או חכמים), דעבד כמר עבד ודעבד כמר עבד". ושם בע"ב אמרינן דלרב דשרי להתפלל ערבית מבעוד יום, גם מותר לקדש ולהבדיל, (אבל אסור בעשיית מלאכה - ראשונים). ונחלקו ראשונים בראש מסכת ברכות, האם לר' יהודה אפשר גם לקרוא קריאת שמע מפלג המנחה (שהרי לר' יהודה לילה ממש לא הוי עד סוף השקיעה, עיין שבת לד ע"ב). ודעת ר"ת דכיוון דאקרי לילה לענין ערבית, אקרי לילה לענין קריאת שמע, ועיין ב"תרומת הדשן" (ח"א סי' קט) דכל שכן לענין קריאת מגילה דחשיב לילה. ועיין גם שו"ת רמב"ם (בלאו ח"ב תשובה קס, הוצאת ראובן מס) דהא דפסק בהלכות תענית (פרק א הלכה י, עיין שם גרסת הרב המגיד ועוד ראשונים) דאומר "עננו" במנחה שלפני יום התענית, היינו משום דנחשב כיום הבא, וכמו שמתפלל ערבית של שבת בערב שבת (ועיין ב"העמק שאלה" לנצי"ב בפרשת ויקהל סו, ג. ויש לעיין בדברי רמב"ם, אמאי לא הוי כסותר עצמו, דהא מנחה מתפלל משום דסבירא ליה כחכמים דאינו כיום הבא, ואכמ"ל). ומכל מקום, בתשובה אחרת (שם תשובה שיג) נראה שחזר בו. וכן נראה מהגרסא שלפנינו בהלכות תענית כתוב "אומר אחר התפילה, מחר אהא בתענית".

ובנדון דידן באם כבר התפלל ערבית כר' יהודה מבעוד יום כשמעבר לשאלת הגדרת הזמן שמפלג המנחה לר' יהודה ישנה בעיה נוספת שעליו לא להראות כסותר עצמו למה שנהג כ"לילה" כשהתפלל ערבית, נוגע לדברים נוספים כל דין לפי מהותו ולהלן נברר חלק מדעות הפוסקים בנושא זה. בטור יו"ד סימן קצו הביא הב"י ובעקבותיו הרמ"א בסעי' א מחלוקת הראשונים האם לאחר ערבית מבעוד יום נחשב כיום הבא לענין הפסק טהרה, ומקורה בתרומת הדשן סימן רמח, שם נתבאר דלכוליה עלמא לגבי שמועה קרובה לאחר ערבית מבעוד יום נחשב כיום הבא לענין הפסק בפני עצמו למנין שבעה וכמו שפסק המהר"ם, וכן לענין גיטין שכתב ה"אור זרועי" שפסולה נתינתם בלילה, הכא נמי אין לתת בלילה (ובתרומת הדשן הביא דעה שפסול בלילה), ולענין מילה כוליה עלמא מודו דלא אזלינן בתר תפילת ערבית באם נולד לפני החשיכה בין לחומרא ובין לקולא. ומחלוקתם בהגדרת הזמן שלאחר ערבית מבעוד יום.

דעת "תרומת הדשן" - דלאחר ערבית עשאו כליל יום הבא ממש לענין תפילה ולכן שוב אינו יכול לעשותו "יום" (ומדמה למה שכתב המהר"ם - "תרי קולא לא עבדינן"). אמנם היכא דהספק נולד בידי שמים, ואין ביד אדם לשנותו, שאז אין אנו היוצרים את התרתי דסתרי, כהאי גוונא נדון לפי המציאות, כגון: לידה לענין זמן מילה, ולאפוקי גט שניתן ע"י אדם, וכן אבלות שביד המגיד שמועות לאמרו מאוחר יותר והוא הוליד את הספק, וכן לענין הפסק טהרה שבידה להתחיל לספור מאוחר יותר ואין דינה משתנה בכך, וכן לגבי תפילין שבידו היה להניח לפני ערבית אויל לשיטתו ופוסק (בח"ב סימן קכא) שלא יניח דתרי קולא דסתרי הדדי לא עבדינן. (ולכאורה נראה שמיידי כשלא הניח תפילין כלל ואם כן חייב מדאורייתא וצריך לומר שלדעתו שאני חיוב דאורייתא שהפקיעו חכמים בשב ואל תעשה מטעם תרי קולי דסתרי, מאיסור עשיית מלאכה בשבת שכתבו הראשונים וביניהם המהר"ם דוודאי שעדיין אסור בעשיית מלאכה מבעוד יום אפילו שעשאו לילה בתפילתו). דעת המהר"ל - (עיין שו"ת מהר"ל החדשות סימן צה) שאחר ערבית מבעוד יום דינו כ"סניף" של היום הבא ולא ממש היום הבא ולכן לענין אבלות כיון שהתחיל לנהוג ביום זה כסניף של היום הבא שוב אינו יכול לנהוג בו כיום בפני עצמו למנין ימי האבלות. וכן לענין גט נראה שלדעת המהר"ל בעיני נתינתו דווקא "יום" (דומיא ד"דין" עי' ב"י טור אה"ע סימן קכא), והרי הוא החל לנהוג בו כסניף של הלילה, (דלא כתרומת הדשן דדווקא "לילה" הוא הפסול). וכל זה בדברים הזקוקים הנהגה שעל כן אסור לו לסתור הנהגתו מה שאין כן לגבי ספירת שבעה נקיים ושמונת ימי מילה שעצם היום הבא נספר ממילא ואין שום משמעות לתוספת לגביו, שהרי אין הנהגה ליום הנספר, ולכן הזמן שלפני התחלת היום במציאות נידון לפי המציאות - כיום נוסף. ולענין ציצית ותפילין (עיין שו"ת מהר"ל סימן קנז) סבירא ליה דיכול ללבשם לאחר ערבית מבעוד יום מכיון דתלו ב"ראיה" וב - "שכיבה" ולא בהגדרת "יום". (אם כן לדעת המהר"ל שלושה חילוקים: (א) מלתא דתליא בספירת "יום" וגם הוא הדבר התלוי בהנהגה שלנו - שייך חומרת המהר"ם, ונידון כסניף של היום הבא, ולא כיום בפני עצמו. (ב) מלתא דתליא בספירת "יום", אבל הדבר אינו נתלה בהנהגה שלנו, אלא הוא בא ממילא כמו ספירת ימי טהרה ומילה, שאז אין נפקא מינא במה שהנהיג תוספת ליום ועל כן אינה מצטרפת כתוספת ונידונה בפני עצמה. (ג) מלתא דלא תליא בספירת "יום" כמו תפילין וציצית שתלויים ב"ראיה" ו"שכיבה"). ולכאורה היה נראה שגם לפי דעת המהר"ל, פורים דתליא בהנהגתו ובעי "יום" לסעודת פורים ("לעשות את יום... ימי משתה ושמחה") אם כן איתא לחומרת המהר"ם ולא יקיימה (וכמו גבי תפילין דמבטלין קיום המצווה כי היכי דלא ליהוי תרי קולי דסתרי) השולחן ערוך - פסק בהל' אבלות (יו"ד סימן שע"ה סעי' י"א) כמהר"ם דהוי כיום הבא, וכן לגבי תפילין כ"תרומת הדשן" דלא יניח (או"ח סימן ל סעיף ה), ובמילה דלא אזלינן אלא בתר המציאות ולא אחר ערבית (יו"ד סימן רסב סעי' ז). והרמ"א - הביא דעת המהר"ם שלא יגרש מבעוד יום אחר ערבית (אה"ע סימן קכג סעי' ה), וביו"ד (סימן קצו סעי' א) הביא את מחלוקת "תרומת הדשן" והמהר"ל לגבי הפסק טהרה, ופסק כמהר"ל בדיעבד. הגאון - בבאורו מפרש את פסק השו"ע במילה על פי מה שהסתפקה הגמ' בברכות (כז ע"ב) לרב שהתפלל ערבית של שבת בערב שבת אם יכול לומר קידוש, דווקא מלתא דתליא בתפילה הסתפקה הגמרא, אבל לשאר מילי וודאי לאו לילה הוא. (וכעין שביאר מקור לדעת המהר"ל ביו"ד סימן קצו ס"ק ו משם דהיינו דווקא מלתא דתליא בשבת, ולכאורה נראה שכוונתו היא רק לאפוקי שאינו נדון כלילה ממש כדעת "תרומת הדשן", אלא כמהר"ל ולא לחלוק על דעת המהר"ם שהובאה ביו"ד סי' שע"ה, והעיקר כ"ל דהוי כלילה רק לדברים התלויים בהנהגתו). (שו"ת סימן פב) משמע שסובר כתרומת הדשן לגבי ספירת שבעה נקיים, כן כתב השו"ע (יורה דעה סימן קצו ס"ק ד וס"ק יט) וחלק עליו שם.

ובתשובה אחרת (שם סימן סח) לגבי אכילה בסוכה עם קידוש מבעוד יום שלפני שמניי עצרת בחו"ל שהוא ספק סוכות, פסק שלא יאכל- מכיון דאפילו קידש, בעצם עדיין יום וחייב בישיבה בסוכה, ולברך "לישב בסוכה" אינו יכול דהוי תרתי דסתרי לקידוש, ומכיון דאסור לכתחילה לא לברך, על כן לא ישב כלל. ועיי"ש ראייתו מדברי הר"ן (סוכה כב ע"ב בדפי הריף ד"ה "והלכתא") בהא דאמרין דבשמניי עצרת בחו"ל יתיבין בסוכה אבל לא מברכין, (דהברכה שניכרת הוי כולזול וסתירה להנהגת יו"ט-שמניי עצרת), והקשה הר"ן מאי שנא מספירת העומר בליל יו"ט שני של פסח ותיירץ דהסתירה קיימת רק כשזה בחדא מחתא, כגון לקדש יו"ט (שמניי עצרת) על אותו כוס שמברך עליו לישב בסוכה.

עוד תירץ לדעת עצמו, דהשתא ידיעין בקביעות דירחא ונוהגין יו"ט שני רק משום שנהגו כך מחמת ספק הוי "מדברבן בעלמא" מה שאין כן ספירת העומר "הרי חייב בספירת העומר מדאורייתא" מכיון שידעין בקביעה דירחא. ולפי תירוצו זה כתב המהר"ל דוודאי מבעוד יום חייב מדאורייתא בישיבה בסוכה עם ברכה ואין כדאי לבטל חיוב זה מפני שסותר למה שקידש. אלא שמכל מקום מכיון שלפי התירוצו הראשון כל שהוא בחדא מחתא אסור לסתור עצמו לא שנא דאורייתא או דרבנן, על כן אם קידש פסק שלא יברך לישב בסוכה. ומשמע דכל שהוא חייב בדבר



מדאורייתא על כל פנים לא אמרינן תרי קולי דסתרי אהדדי גם לגבי הברכה, אם הסתירה לא בחדא מחתא, (ולכאורה דלא כ"תרומת הדשן" בתפילין), ובדרבנן משמע לכאורה דאמרינן תרי קולי.

אמנם הר"ן עצמו הביא ראיות בסוף פרק ערבי פסחים לדעת רוב המפרשים דסבירא להו דספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, ועל כן נראה יותר דמה שכתב כאן "מדאורייתא" כוונתו כמו שכתב בשם בעל המאור (פסחים כח ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה "וכתוב") דספירת העומר דרבנן באה מכח זמן שהוא וודאי מדאורייתא (השתא דידעינן בקביעה דירחא), ודוחה יו"ט שני דרבנן שבא מכח מה שנהגו מספק, מה שאין כן ברכת לישב בסוכה בספק שמיני דהוי מדרבנן לא דוחה וודאי יו"ט, ועיי"ש לשונו שכינה ספירת העומר "דאורייתא" אף על גב דסבירא ליה דהוא מדרבנן, (ובלאו הכי צ"ל דתירוצו הר"ן בסוכה דורש תוספת באור על דרך שפירש בעל המאור, דלכאורה לא סגי בזה ששיבה בסוכה בשמיני היא דרבנן אם לא שנוקס לכך שיו"ט של שמיני עצרת הוא וודאי מדאורייתא דאם לא כן מאי אולמיה דהאי מהאי, וכן לגבי ספירת העומר חייבים לומר דבא לדחות חיוב פחות יותר). על כל פנים הא דלא אכפת לן בסתירה אינו דווקא בדאורייתא, וכן אפשר דהר"ן ומהרש"ל דברו רק על סתירה וזלזול יו"ט דחמור יותר מסתירה ל"יוס" חול, ועוד אפשר דשאני חיוב דרבנן "בעלמא" (כלשון הר"ן) דאינו אלא מנהג מחמת שנהגו כן מספק שלא שייך עכשיו, שלכן כל שסותר חיוב וודאי יותר נדחה מפניו, מה שאין כן חיוב וודאי מדרבנן אפשר דאינו נדחה כלל מפני תרתי דסתרי לערביית מבעוד יום (שאף לר' יהודה אין זמנה בלילה ממש), כל שאינו בחדא מחתא.

לכן לענין סעודת פורים ואמירת על הניסים דהוי חיוב ברור ואינה סתירה בחדא מחתא או זלזול יו"ט אפשר דמודו שחייב בה. והמהר"ם (הובא במדכ"י מועד קטן סימן תתקכ"ד) כתב לגבי ערביית במוצאי שבת דדווקא לחומרא אמרינן תרי קולי דסתרי אהדדי ולא להקל. וכתב ה"ט"ז (שו"ע יו"ד סימן תב ס"ק ד) דלא אמרינן תרתי דסתרי להקל אפי' כשחייב רק מדרבנן לגבי השומע שמועה ביום השלושים מבעוד יום לאחר ערביית דנחשב "כיום" כדי שיהא חייב בשבעה כשמועה קרובה, אף על גב דהוי תרתי דסתרי ואם כן הכא נמי יהיה חייב בסעודת פורים כל שלא יצא עדיין ידי חובה עם ברכתה דהיינו כמו שתקנו שחייב לומר על הניסים.

ואע"פ שה"ט"ז מסכים לפסק השו"ע בתפילין כה"ד וכן משמע דעת ה"מגן אברהם" שם, כבר הקשו הפמ"ג וה"אליהו רבה" - על פסק זה חדא, דלחומרא לא אמרינן תרתי דסתרי כ"ט"ז הנ"ל, ועוד דהרי כאן אין זה תלוי ב"יום" ו"לילה" אלא בזמן שכיבה, ורוב העולם לא שוכבים מבעוד יום! (ולכן פסקו דינא וכן משמע דעת ה"משנה ברורה"). ועיי' ב"ביאור הלכה" שתירץ לדעת השו"ע שקישר זמן ערביית וק"ש לזמן שכיבה לדידה ואם כן שייכא הך גזירה שמה שיש בהם. (לפ"ז אפשר לומר דהשתא יש חשש עליו שמא יישן, ולא מטעם תרי קולי ואתי שפיר אף למהרש"ל וה"ט"ז הנ"ל, אלא דמתה"ד וה"ט"ז והמג"א משמע דאסור רק מטעם תרי קולי וכמו באלול).

ובשו"ת "עמודי אש" (סימן ג אות יט) כתב דהשו"ע וודאי מייירי רק היכא שכבר הניח תפילין וכבר יצא ידי חובה ואם כן אתי שפיר דלא הוי קולא (אלא דמכל מקום צריך ביאור דלסברת המהר"ל היכא דלא בעי "יום" אין שייך תרתי דסתרי).

עוד י"ל - דלא שייך לגבי סעודת תרתי דסתרי לפי מה שכתב המג"א (שו"ע או"ח סימן קח ס"ק ז) דאם התפלל ערביית לפני מנחה שיכול להתפלל אחר כך מנחה משום דלא מנכר דהוי תרתי דסתרי כשמתפלל שוב - שמונה עשרה דיכול להראות כתפילת תשלומין (ועיי' במחצית השקל, ועיי' בסוכה (מז ע"א) תוס' (ד"ה "מיתב") דדווקא גבי לולב, לא תקנו שיטלנו בשמיני עצרת בחו"ל משום דמנכר מה שאין כן ישיבה בסוכה דלא מנכר כל כך סתירה ליו"ט, וכך צריך לומר גם לגבי ברכת ישיבה בסוכה דלא תקנו משום דמנכר, ואם כן כל שכן הכא בסעודת פורים דיכול לקיימה, שהרי גם ביום חול סועדים אחר ערביית (וכן משמע קצת ב"אליהו רבה" (שו"ע או"ח תרצה ס"ק ז) שיש עניין לסעוד ולשמוח גם בלילה לאחר ערביית. ועיי' ב"תרומת הדשן" (ח"א סימן קי) דקבעו מקצת סעודת פורים גם בערב שאחריו). ורק בעל הנסים דמנכר פורים לא שייך טעם זה.

וה"מגן אברהם" (שו"ע או"ח סימן תרצה ס"ק ט) הביא בשם המרדכי לגבי סעודת פורים שנמשכה לליל שבת שאומר על הנסים אפילו אחר ערביית, וכתב בשם הש"ל שיש חולקים וסוברים אם התפלל ערביית באמצע הסעודה שוב אינו אומר על-הנסים וכן דייק מדברי המהר"ל בסימן נו (וכן דעת האליהו רבא שם). ובסימן קפח (ס"ק יז) משמע שפוסק כמהר"ל והוסיף בשם המהר"ם דאפילו התפלל ערביית מבעוד יום (במוצ"ש) שוב אינו מזכיר של שבת, והיינו מטעם דסותר לערביית. (ואפשר דאף ה"ט"ז מודה היכא דבכל מקרה מקיים חיוב ברכת המזון, שאמירת על הנסים אינו כחיוב בפני עצמו אלא צורת קיום החיוב, דאמרינן תרתי דסתרי ולא הוי כתרתי דסתרי להקל. וכן צריך לומר לדעת האליהו רבא דסבירא ליה כ"ט"ז דלהקל לא אמרינן וסובר גם כמגן אברהם כאן).

אמנם בשו"ת "הר כרמלי" (סימן ז) הובא ב"שערי תשובה" (שו"ע או"ח סימן תרצה ס"ק ו) חולק על דיוקו של "מגן אברהם" וסבירא ליה דדוקא בערב שבת שמזכיר בתפילת ערביית את השבת, וכן במוצאי שבת שמזכיר הבדלה בתפילה דהוי סתירה הנכרת אם יזכיר את של היום הקודם בברכת המזון סובר המהר"ל שלא יזכיר. מה שאין כן בערביית במוצאי פורים דרק שותק מלהזכיר על הנסים על זה לא כתב המהר"ל שתלוי בערביית. (ואף על גב דהמהר"ל עצמו מסכים בערביית של חול לגבי אבילות דאמרינן תרי קולי דסתרי אפשר שמחלק בין קולא לחומרא, דלהקל מדבר המחויב בו לא אמרינן אלא אם כן הוי סתירה הניכרת ממש). עוד כתב דאמירת על הנסים בברכת המזון אינו נראה התנגדות כלל לתפילת ערביית ובפרט שגם ב"ט"ז נעשה נס בשושן. ועל כל פנים סבירא ליה דלא שייך תרתי דסתרי היכא שבעצם חייב בדבר אף כשמדובר באזכור מאורע בברכת המזון (והוא הדין כשמתחיל סעודה שלישית בשבת לאחר ערביית מבעוד יום). וכן כתב בסידור "עמודי שמים" להגאון יעב"ץ שיכול לומר על הנסים אף אם התפלל ערביית בתוך הסעודה.

והנה המהר"ל מייירי כשהסעודה נמשכה ללילה וזוהי פליג ה"מגן אברהם" וה"אליהו רבא", ואפשר דדוקא בכהאי גוונא כיון שבעצם לילה ואין זה זמן חיוב אמירת על הנסים, ומשום שהתחיל הסעודה והתחייב כבר מבעוד יום לא יאמר על הנסים דהא התפלל ערביית, אבל היכא שבעצם חייב מצד המציאות דהיינו מבעוד יום, וגם הברכה וגם האכילה בזמן חיוב אפשר שגם להבנת ה"מגן אברהם" וה"אליהו רבא" במהר"ל לא אמרינן תרתי דסתרי להקל.

עוד יש לחלק דאף אי נימא שכוונת המהר"ל כדברי ה"מגן אברהם" שאחרי ערביית שוב אינו מזכיר על-הנסים מכל מקום הני מילי כשעיקר הסעודה היתה לפני ערביית (כן משמע שם) וכבר יצא ידי חובה, אבל אם מקיים חובת היום לאחר שהתפלל ערביית, אפשר דכיון דממילא אזל ליה מה שהתחיל לנהוג כיום הבא אם כן הכא נמי יוכל להזכיר על-הנסים כמו שסועד. (וכעין שכתב המג"א באו"ח סימן תיט ס"ק א דאף שאם התפללו הקהל ערביית מבעוד יום נחשב לגביו כיום הבא אפילו הוא עדיין לא התפלל ערביית, מ"מ כל שהוא עדיין צריך להתפלל מנחה לא הוי כיום הבא לענין הזכרה בברכת המזון).

ועיי' - בשו"ת "עמודי אש" (שם) שמחלק בין היכא דאם נחשיבו לילה עובר על איסור דאז אמרינן תרתי דסתרי לבין היכא שאם נחשיבו לילה רק לא תקנו שחייב בלילה (וכן חילק בשו"ת "ביע אומר" ח"ו או"ח סימן כא), ואם כן גם לפי דבריו אפשר לסעוד סעודת פורים, ולאמר על-הנסים על כל פנים בהרחמן דשם לא הוי הפסק אם אמרו (ועיי' ב"משך חכמה" בפי' על מגילת אסתר דבעצם זמן השמחה והמנוחה היה גם בלילה שאחר יום הפורים ועל כן הוי בכלל "בזמניהם" וכן כתב ה"אליהו רבא" הנ"ל לגבי סעודה שמצוה בשמחה בשני ימים. ועיי' עוד ב"בית יוסף" אורח חיים סימן תרצ"ג שתנא איזה איסור יש לאמר על-הנסים ביום ט"ו לפרושים, ובט"ז (שם ס"ק ג) כתב דאם על כל פנים הזכיר על-הנסים בתפילה לא דמי להזכיר מאורע שאר ימים בתפילה שלא בזמנו דהוי הפסק וחוזר, דלעל-הנסים יש קצת שייכות בימים אלו וכן פסק ה"מגן אברהם" שם בסעיף א). ועל כן נראה דאין איסור לכתחילה להודות בזמן זה בהרחמן - רק מצד שלא תקנו כן ועל כן לא הוי תרתי דסתרי. לסיכום:

א. המהר"ל ו"תרומת הדשן" נחלקים האם אחר ערביית מבעוד יום דינו כלילה או כסניף של לילה. מ"תרומת הדשן" משמע לכאורה שאף להקל בדאורייתא אמרינן תרתי דסתרי, ומהמהר"ל משמע על כל פנים שלגבי חיוב הזכרת המאורע בברכת המזון (רצה והחליצנו) אומרים כן. וכן משמע מהמהר"ם בהלכות שמחות.

ב. השולחן ערוך פוסק כ"תרומת הדשן" לגבי תפילין והרמ"א כמהר"ל לגבי ספירת שבעה נקיים.

ג. המהרש"ל שסובר כ"תרומת הדשן" לגבי ספירת שבעה נקיים, סובר בהסתמך על הר"ן שכל שחייב מדאורייתא לא אומרים תרי קולי דסתרי, ולגבי חיוב דרבנן כמו אמירת על-הנסים קשה להוכיח מדבריו.



ד. מ"מגן אברהם" משמע שפוסק כ"תרומת הדשן" אפילו היכא שחייב בדבר מדאורייתא לגבי תפילין וגם בחיוב דרבנן כמו אמירת על הנסים לאחר ערבית, שאומרים תרי קולי דסתרי. אולם אפשר לדחות דבתפילין מיירי (כדברי ה"עמודי האש") כשכבר יצא ידי חובה, ולגבי אמירת על-הנסים דאמרינן תרי קולי אפשר שאף לפי הבנתו במהרי"ל היינו דוקא כשחשכה והוי חסרון בזמן קיום הברכה וגם התפלל ערבית, דהוי תרתי לרעותא, או משום שעיקר הסעודה לפני ערבית וכבר יצא ידי חובה, מה שאין כן כשממילא מקיים חובת היום לאחר ערבית. ה. מהט"ז משמע לכאורה שיהיה חייב בעל הנסים דתרי קולי להקל לא אמרינן אף בדרבנן (וכן סוברים ה"אליה רבא" וה"פרי מגדים"), אלא שניתן לדחות שאי אמירת על-הנסים אינה קולא כאי קיום שבעה.

ו. המרדכי, היעב"ץ, וכן שו"ת "הר כרמל" (אף לדעת המהרי"ל) סוברים דערבית לא מפקיעה מה שחייב באמירת על-הנסים, (וכאמור אפשר שגם להבנת "אליהו רבא" וה"מגן אברהם" במהרי"ל יהיה הדין כן באם בא לברך מבעוד יום, או כשהתחיל הסעודה לאחר ערבית.) (ואף אי נימא דמידי ספק לא נפקן הרי אם יאמר על-הנסים למרות שלא חייב, לט"ז והמגן אברהם משמע שיצא ואין צריך לחזור, ואם לא יאמר למרות שחייב דעת הט"ז (שו"ע או"ח סימן תרצג ס"ק ב) דצריך לחזור וכן דעת המהרש"ל, ומהר"ל מפראג, ו"מגן אברהם", ו"אליה רבא" בדעת "תרומת הדשן". ועיין ב"משנה ברורה" שם ס"ק ו' דסובר כ"פרי מגדים" דהיכא דיש ספק אם חייב בעל-הנסים לגבי ספק במציאות אם מוקף, דיאמר על-הנסים.)

ז. לגבי סעודה, נראה דלא שייך תרתי דסתרי לפי דברי ה"מגן אברהם" כיון שאינו ניכר כסתירה.

ח. לומר בהרחמן על-הנסים אחר ערבית שלפני ט"ו לפי "עמודי אש" ו"יביע אומר" נראה שמותר דלא שייך בכהאי גוונא תרתי דסתרי.



Prague, Czech Republic

פראג, צ'כיה

אלול תשנ"ט

סד. בהלכות ניקור

שאלה:

ליויתי שני שוחטים בעבודתם בשחיטת בקר. הראשון לקח מהחלק הקדמי של הפר, עד הצלע האחת עשרה, ואילו השני חילק בין הצלע השנים-עשר לצלע השלושה-עשר. מה יסוד המחלוקת בענין זה? ולגבי החלק האחורי: אני מבין כי מנהג האשכנזים שלא לנקר את החלק האחורי, אלא למכרו לגויים. הגיע לפראג שוחט שלמד בארץ ישראל לנקר גם את החלק האחורי. האם יש להתיר לו למכור את החלק האחורי לישראל, או שהמנהג הוא שלא לסמוך על ניקור כזה?

תשובה:

יסוד השוני במנהגים בעניין זה נובע מ"טרפס הכבד" (שהוא כעין מסך המפריד בין מערכת העיכול למערכת הנשימה) שאסור באכילה, ויש לנקרו. הטרפס "משופע" ביחס לצלעות ועובר ב"מישור" הצלעות 10, 11, 12 ו-13 וקשה להסירו. לכן נוהגים רבים להגיע רק עד הצלע התשיעית או העשירית. אמנם יש שנוהגים להגיע רחוק יותר (עד הצלע ה-12), וסומכים על ניקורם על אף הקושי שבדבר, ואין בזה איסור מעיקר הדין.¹ באשר לחלק האחורי של הבהמה, על אף שנהגו למכרו לגוי מפאת הקושי לנקרו, אין כאן גדר "מנהג", וממילא אם ישנו מומחה היודע לנקרו, רשאים לנקרו.²

¹ מפי מנקר מוסמך.
² הגר"מ פיינשטיין ב"אגרות משה" (יו"ד ח"ב סי' מב) וז"ל: "...איני רואה שום איסור, דאף דלא נהגו במקומותינו הטבחים שוחטים לנקר חלק אחוריים, לא נמצא שהוא מנהג שנהגו לאיזה חומרא, שרק משום שהטבחים לא רצו לטפל בזה... ", וכך מקובל מהאדמו"ר מלובביץ' להתיר (מפי מנקר מוסמך).



Virginia, U.S.A

וירג'יניה, ארה"ב

מר חשוון תשס"א

סה. אכילת ירקות-עלים ללא בדיקה

שאלה:

ירקות עלים נבדקים כאן מתולעים ושרצים על פי התקן המקומי בגלל ענייני בריאות, האם ניתן לסמוך על כך גם מבחינת הלכות כשרות? מה הדין אם אנו מתארחים אצל משפחות אחרות שזה חלק מתפקידנו כאן כשליחים חינוכיים?

תשובה:

- א. לכתחילה ישנה חובת בדיקה בסוגי ירקות הנגועים בכמות המוגדרת "מיעוט המצוי"¹. יש אומרים שמיעוט המצוי הוא עשירית², וי"א שהכוונה שהירק נגוע תדיר וזה טבעו³.
- ב. ירקות (שמוחזקים ב"מיעוט המצוי") שנתבשלו בלא שנבדקו, מותרים באכילה בדיעבד (שו"ע יו"ד סי' פד, ט), אם אמנם אי-אפשר לבדוקם אחר הבישול⁴.
- ג. ירקות המוחזקים כוודאי נגועים בתולעים - אסורים אפילו בדיעבד, ויש מי שהתירם באכילה אם ניקה, והתולעים לא ניכרים לעין ללא חיפוש מדוקדק⁵.

¹ שו"ע יו"ד (סי' פד, ח).
² הבנת הפוסקים בדברי ה"משכנות יעקב" (יו"ד סי' טז-יז).
³ שו"ת "שבת הלוי" (ח"ד סי' פא, ח"ה סי' פה). וראה באריכות במאמר הרב י' פרידמן בתוך: "התורה והארץ" (כרך ב' עמ' 419). ויש לברר את המצב בתחום זה לגבי כל גידול וגידול בכל מקום ובכל ארץ.
⁴ בספר "בדיקת המזון כהלכה" (עמ' 182) התיר הרב שלמה זלמן אויערבאך לקנות אוכל שיש בו ירקות הנגועים ב"מיעוט המצוי", אם המזון בושל באקראי, ונראה שהוא הדין במתארח אצל אחר. וב"אגרות משה" (יו"ד סי' לה) דן בשאלה, אם מותר לקנות סלט-כרוב חי, מכיוון שחזקה שהחלקאים מרססים את הכרוב, ועקב הריסוס הוא נחשב בארה"ב לנקי מתולעים. ועם זאת סיים שבעל נפש יחמיר.
⁵ הרב ז. וויטמן, רבה של "תנובה", במאמר שפירסם ב"אמונת עתד" (גליון 37) טען להכשירם (וכ"ש ירקות הנגועים רק ב"מיעוט המצוי") לרמת כשרות רגילה (לא "מהדרין"), ובנה התירו לפי ההנחות:
א. בכהאי גוונא, שהאיסור לא ניכר לעין להדיא, נקרא תערוכת ובטל בששים.
ב. בחרקים מאוסים כהאי גוונא, לא שייך דין בריה שאינה בטלה. עיין שם בגליון 38 בתגובת הרבנים האוסרים.



סו. כשרות חגבים לבני אשכנז**שאלה:**

האם מותר לאשכנזי לסמוך על מסורת של ספרדי או תימני נאמן כדי לאכול חגבים? כידוע בין כל השרצים יש קבוצה קטנה שכשרה. התורה (ויקרא י"א: כ-כב) מונה ארבעה זנים. לפי חז"ל, המילה "למינהו" מוסיפה עוד ארבעה זנים ובסה"כ יש לנו שמונה זנים מותרים. התורה רומזת לתכונה אנטומית וחז"ל מציעים ארבעה סימנים אנטומיים (רש"י, חולין נ"א. רמב"ם, מאכלות אסורות (א: כ"ב). שצריכים להיות בחגב כדי שיהיה כשר: (א) שיהיו לו ארבע רגליים בנוסף לשתי הרגליים שיש לו בשביל לנתר. (ב) ארבע כנפיים. (ג) שהכנפיים יכסו את רוב גופו. (ד) שיהיו לו שתי רגליים לנתר. לפי הרמב"ם, הרא"ש, הטור והמחבר: כל מה שצריכים לאיתור חגבים הם ארבעת הסימנים הללו. בנוסף לסימנים האנטומיים הללו ישנו עוד דבר (מצוטט ע"י הרא"ש כמנהג ומובא להלכה ע"י הרמ"א ורוב האחרונים) המונע מרוב האשכנזים מלאכול חגבים והוא שיהיה לחגב "שם חגב" (חולין נ"א ויורה דעה עה, א). אם כן כדי לאכול את החגבים דרושה היום מסורה שזהו חגב. עקב חוסר המסורת, אשכנזים לא אוכלים חגבים וערוך השולחן (יורה דעה עה, ה) אומר "בחינו לא שמענו על מקום שאוכלים חגבים". הצורך למסורת דומה להלכה בנוגע לעופות, השאלה האם תושבי עיר שאין בה מסורת בדבר כשרות עוף מסוים יכולים לסמוך על מסורת של עיר אחרת. שולחן ערוך (יורה דעה עב, ה) מציע שתי דיעות: הרא"ש פוסק שמותר לסמוך על המסורת והרשב"א פוסק שאסור. הש"ך מצטט את המהרש"ל ועוד פוסקים שהבינו את הרא"ש והרמב"ם בשונה מה"שולחן ערוך". לדעתם אין מחלוקת. הרשב"א שאסר לסמוך על המסורת דיבר במקרה שיש מסורת שלילית, זאת אומרת שהייתה מסורת שעוף מסוים איננו כשר. במקרה זה, של מסורת שלילית אי אפשר לסמוך על מסורת אחרת בעיר אחרת, והרא"ש שהתיר התייחס למקרה שבעיר כלל לא הייתה מסורת בנושא. במקרה הזה הרא"ש והרשב"א מסכימים שאפשר לסמוך על מסורת מעיר אחרת. האם בני אשכנז יכולים להשתמש בכללים לגבי עופות בעניין חגבים ואיך? זאת אומרת האם אנחנו רואים את חוסר המסורת האשכנזית כחוסר מסורת? אם כן, האם אפשר לסמוך על המסורת של התימנים או האם אנחנו אומרים שאשכנזים הסירו מעצמם את אכילת החגבים וזה כאילו שיש להם מסורת שלילית ואם כן אי אפשר לסמוך על התימנים.

תשובה:

בני העדות הסמוכים על שלחנו של מרן ה"בית יוסף" יכולים לאכול חגבים טהורים שיש עליהם מסורת מבני תימן¹, ואולם הסמוכים על שלחנו של רמ"א, אין זה מן הראוי שיעלו על שולחנם גם את החגבים הנ"ל².

¹ ישנה מחלוקת ראשונים, אם לגבי אכילת חגבים ניתן להסתפק בסימני הטהרה המוזכרים בתורה (ויקרא יא, כא) ובמשנה (חולין נט ע"א) או שיש צורך גם במסורת שזהו חגב כשר, ופסק המחבר בשו"ע (יו"ד סי' פה סעיף ב) שבכל מקרה צריך גם מסורת. לסיכום השיטות וניתוחם, עיין במאמרם של הרב חננאל סרי וד"ר זוהר עמר "כשרותו של הארבה" בתוך: "תחומין" (יט, עמ' 291). ישנם פוסקים שהסתפקו בשאלה, אם ליהודי תימן אמנם ישנה מסורת בנוגע לחגבים, או שמא הם פוסקים כרמב"ם שאין צורך במסורת בנדון זה. ולכן כתבו ששאר העדות, שפוסקות כמחבר, שצריך מסורת, אין יכולות לסמוך בזה על יהודי תימן (שם, עמ' 297-298). ואולם כמה מרבני תימן כתבו, וגם הביאו ראיות, שלבני תימן ישנה מסורת על כשרות חגבים, והוסיפו שלדעתם גם בני עדות המזרח ואשכנזים יכולים לסמוך על מסורת זו, מפני שאין להם מסורת לאסור חגבים באכילה, ורק מפני שהחגבים לא היו מצויים בארצותיהם, שכן מסורתם (שם). ואכן, בשיחה פרטית הורה לנו הגר"מ אליהו שבני עדות המזרח יכולים לסמוך על מסורת בני תימן, מפני שאין להם מסורת לאיסור, ואדרבא, במקומות מספר אף היתה להם מסורת להתיר. אומנם הגר"מ גולדברג סבור שאין לבני עדות המזרח לסמוך על מסורת התימנים, מפני שה"אור החיים" הקדוש אסר לאכול חגבים במרוקו, אע"פ שהיתה להם מסורת היתר, עיין "אור החיים עה"ת" (ויקרא יא, כא), ובספרו "פרי תואר" שו"ע (יו"ד סי' פה באריכות).

² כך סבורים הראשון לציון הגר"מ אליהו והגר"מ גולדברג, מפני שלאשכנזים ישנה מסורת לאסור. והגר"מ גולדברג הוסיף שאין לאשכנזים לסמוך על מסורות אחרות על-פי תשו' הרא"ש (שורש כ סי' כ).

סז. הפעלת בית אבות ע"י יהודי בחו"ל, ללא שמירה על כשרות

שאלה:

אנחנו מפעילים ומנהלים בתי אבות במדינת אילינוי. בתי האבות מיועדים לאוכלוסייה לא יהודית כל אדם שנרשם נשאל אם הוא יהודי ואם התשובה היא חיובית מייעצים לו ללכת לבית אבות אחר מכיוון שהאוכל בבתי האבות שלנו לא כשר. ישנם גם בתי אבות המיועדים לאנשים פגועים מנטלית שמוחם נפגע בגלל סיבות שונות והם בדרגות שונות של "שוטה" אותם אין אפשרות לשאול על יהדותם. האם אנו חייבים לשמור על הלכות כשרות, האם יש בעיה של בשר בחלב, האם יש איסור מיוחד להאכילם "דבר אחר"? רצינו להוסיף כי כל העוסקים במלאכת הבישול אינם יהודים, וכן כי כל שינוי בתפריט עלול לעורר בעיות עם החוק של מדינת אילינוי, וכן עלול לגרום ל"מהומות" מצד הדיירים שרגילים לאוכל מסוים.

תשובה:

לפני שנשיב, נעיר ונאיר, שהטוב ביותר הוא, שהמטבח יהיה כשר באופן בסיסי (ואין צורך להקפיד על הידורי כשרות), ועל הבעלים להשתדל בזה כמה שיוכלו, ו"שומר מצוה - לא ידע דבר רע"¹. בכך נצא מכל הספיקות והבעיות המתעוררות בשאלה זו.

א. בירור היהדות והאכלת יהודים במאכלים האסורים

(א) כל אדם המגיע למוסד, על המוסד לברר אם יהודי הוא אם לאו, מפיו, מקרוביו או ע"י תעודות וכדומה, במידת האפשר.²

במקרה שאין אפשרות לברר את הדבר, ניתן לסמוך על כך שרוב תושבי המקום אינם יהודים³, ומותר להאכיל אדם כזה מאכלים אסורים.

(ב) במקרה שהיהודי מתעקש להירשם למוסד - אסור לקבלו, כי בהאכלתו איסורים עוברים על איסור סיוע לעוברי עבירה. ויש שסוברים, שיש כאן חשש איסור "לפני עור" מדאורייתא⁴.

(ג) אם נשלח יהודי שוטה למוסד, אין לקבלו, אלא אם-כן ברור שהוא שוטה גמור ולא ישוב לדעתו⁵.

ב. בשר בחלב

(א) בשר בחלב אסור בהנאה⁶, ולכן אסור להגיש תבשיל של בשר בחלב לדיירי המוסד, וצריך לקבורו⁷, וכן הדין אפילו כאשר הבשר הוא של נבילות וטריפות⁸.

(ב) נפרט הסתייגויות מספר מכלל זה:

1. עוף בחלב: מותר לבשל, וכן מותר בהנאה⁹.

2. בשר בהמה טמאה בחלב, לא קיימים בו כל איסורי בשר בחלב¹⁰ (ועיין בסעיף 3 לגבי איסור סחורה).

3. אם הבישול איננו בכלי ראשון, הבשר מותר גם בהנאה¹¹. לכן יהיה מותר להגיש חלב קר או בכלי שני בארוחות בשריות.

ג. סחורה בדברים האסורים

(א) אסור לסחור באופן קבוע בדברים האסורים באכילה מדאורייתא¹². לדעת חלק מן הראשונים איסור זה הוא מן התורה, ויש שסוברים שהוא מדרבנן¹³.

¹ קהלת ח', ה.

² פסחים ד ע"א "למאי נפקא מינה? לישיליה!" , ועיין שו"ת הר"ן (תשובה סו), שכל היכן שאפשר לברר - מבררים, אך מכיוון שיש המקילים בזה במקום שאין חזקת איסור או ריעותא, אין צריך להתאמץ בזה מעבר למידת האפשר.

³ כתובות (טו ע"ב) "אם רוב עכו"ם - עכו"ם, למאי הילכתא ... להאכילו נבלות".

⁴ עיין ע"ז ו ע"ב שאין בזה לפני עור, אבל יש איסור מצד "מסייע ידי עוברי עבירה", עיין שביעית (פרק ה משנה ט) וברמב"ם ורי"ש שם ועוד מקומות, ובאורח עיין "ישיביל עבדי" (ח"א יו"ד סי' ו). ועיין ביו"ד סי' קנא בש"ך סי"ק ו, שמתיר לסייע למומר ישראל, אך היתר זה בעייתי, מכיוון שאנשים שאינם שומרים מצוות בזמן הזה מוגדרים בדרך-כלל כ"תינוקות שנשבו" או "כצבור ששגג". לכן צריך עיון אם להגדיר אדם שמתעקש להיכנס בכל-זאת לבית-אבות כזה כמומר. ועיין בשו"ת "מלומדי מלחמה" לרב נחום רבינוביץ (סי' ד) המביא כמה שיטות ראשונים שלפיהן יש אף במקרה כזה איסור דאורייתא - "לפני עור".

⁵ יש מחלוקת בפוסקים, אם מותר להאכיל בידיים דבר איסור לשוטה, ופסקו בזה לחומרה ב"פרי מגדים" (בפתיחה הכוללת ל"אורח חיים"), וכן ב"אמרי בינה" (הלכות שבת סי' ט) ובעוד מקומות, אף שיש המסתפקים בזה. אך בנדון שלנו, אין זה נקרא "להאכיל בידיים", אלא כ"מעמידו אצל נבילה" שיש להתיר, עיין רשב"א יבמות (סוף פרק חרש) וכן עיין בשו"ת חתם-סופר חלק או"ח סימן פג. אך היתר זה מותנה בשני תנאים: א. שהאדם המדובר יוגדר כשוטה על-פי ההגדרות ההלכתיות (ועיין בזה ב"ציץ-אלעזר" חלק י"ד סימן סט, וב"נשמת-אברהם" שמדבר על כך)

ב. שאדם זה יישאר שוטה וברור שלא יתפכח לעולם.

⁶ חולין קיד ע"ב, רמב"ם הל' מאכלות אסורות פרק ט וטור ושו"ע יו"ד סימן פז.

⁷ תמורה דף לג ע"ב.

⁸ עיין יו"ד סימן פז בפתי"ש סי"ק ו שמביא את מחלוקת הפוסקים בזה. "דגול מרבבה" היתר בהנאה, בהתבסס על הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פרק ט, אלא, שגם לפי דעתו, עדיין תשאר בעיה של אמירה לנכרי לגבי הבישול שזה בודאי אסור. השבות-יעקב ח"א סימן ס וכן הפמ"ג בפתיחה לבשר בחלב הביאו את דעת החולקים, והסיקו שאסור בהנאה ושאל דעת הרמב"ם כן, ע"ש באורח.

⁹ טור שו"ע יו"ד סימן פז.

¹⁰ כ"ל.

¹¹ מכיוון שזה אינו אסור מן התורה, וכל בשר בחלב שאינו אסור מן התורה, מותר בהנאה, כנ"ל בהערה 9.

¹² שביעית פ"ז משנה ד. גמרא פסחים (כג ע"א). רמב"ם (הל' מאכלות אסורות פ"ח), וטור ושו"ע (יו"ד סי' קיז).



(ב) לכן, האפשרויות הן כדלקמן:

1. אם התשלום שגובים בעלי המוסד מן הדיירים, בנוי גם על סעיף נפרד של הארוחות - הדבר אסור.
2. אם התחשיב הוא כללי, דהיינו המוסד מחשב את עלות ההפעלה באופן כללי, כולל האוכל, וגובה רווחים עבור הכל יחד - יש להסתפק בדבר¹⁴.
3. ייתכן שאפשר להקל, אם המוסד יגבה עבור המאכלים האסורים מדאורייתא רק את מחיר הקרן¹⁵, ועבור שאר הדברים גם יגבה רווח, אך בתנאי שלא יהיה הדבר בהערמה¹⁶.
- (ג) אם ישכירו הבעלים את המטבח לגוף אחר, שבעלין גוי, והוא ישלם למוסד דמי-שכירות על המטבח וחדר-האוכל, והגוי יגבה את הרווחים על האוכל, יש להתיר בריווח¹⁷.

בדיעבד, ניתן לסמוך גם על החוזה ששלחתם אלינו.

¹³ תוס' בפסחים (שם ד"ה אמר) והרא"ש (בבא קמא פרק ז ס"י ג) כותבים במפורש שהאיסור הזה הוא מדאורייתא, אך ראב"ד (תורת כהנים פ' שמיני), הרשב"א בשו"ת (ח"ג ס"י רכג) ו"תרומת הדשן" (ס"י ר) כתבו שהאיסור הוא מדרבנן. לדעת רמב"ם האיסור מדאורייתא (וכן הבין ה"משנה למלך"), וכן הכריע "ערוך השולחן" (יו"ד ס"י קיז), ועיין ב"פתחי תשובה" (שם) ועיין "יביע אומר" (חלק ח, חיו"ד ס"י ג). ומורנו הגר"ש ישראלי ב"עמוד הימיני" (ס"י לו) מסיק, שכאשר ברור שהמכירה היא לצורך אכילה (ובמקרה שלנו אין ספק שהדבר כך), לכל הדעות האיסור הוא מדאורייתא.

¹⁴ ברמ"א (ס"י קיז) כתוב שאסור אדם להאכיל מאכלות אסורים לפועליו, והש"ך והט"ז חלקו. ויתכן שהמקרה הנדון דומה לכך, אך יש לחלק, שאצלנו הבעלים מרוויחים על האוכל ובפועלים לא. ואף שהפועלים עובדים, נראה שהעבודה איננה ממש תמורת האוכל אלא האוכל הוא תוספת. וכן יש להסתפק באשר להבלעה, אם היא מותרת במקום כזה, ועיין ב"דרכי תשובה" (ס"י קיז ס"ק כח) שהעתיק מן הספר "מקור מים חיים", שדיבר בזה.

¹⁵ הש"ך כתב (שו"ע יו"ד ס"י קיז ס"ק ג), שאסור לתת מאכלות אסורים במתנה, אך טעמו הוא משום "דאי לאו דעבד ליה נייח נפשיה לא יהיב ליה", כלומר, שברור שהמתנה באה כתגמול על טובה שעשה המקבל לישראל, ולפיכך הדבר אסור, כמו שאסורה מכירה, אך זה לא שייך אצלנו, מכיוון שכאן הסיבה שמוכרים ללא ריווח היא - להינצל מן האיסור. וכן אין להקשות ממה שכתב הר"ש (שביעית פרק ז משנה ד), שאם נזדמן לו בכור למשתה בנו, מותר לו למכרו במחיר הקרן, משמע שבלא נזדמן, גם זה אסור, שהרי יש לחלק בין איסור מכירת קדשים, שהוא איסור על עצם המכירה, לבין איסור סחורה בדברים האסורים, שהוא ביסודו איסור על המסחר לשם הנאה ממנו. אך לדעת הרב נחום רבינוביץ הדבר אסור, משום שיש לדמות זאת לדברי הש"ך הנ"ל.

¹⁶ שהערמה מותרת רק באיסורים מדרבנן, והרי באיסור סחורה רבו הפוסקים הסוברים שהוא מדאורייתא, ולכן, אם באמת ירד המחיר בעקבות הפתרון המוצע בסעיף זה, הדבר מותר. ואמנם, יש שסוברים, שאיסור סחורה הוא מדרבנן, כפי שהזכרנו בהערה 13. ועיין ב"כף החיים" (יו"ד ס"י קיז ס"ק נו) שחוכך להתיר ולצרף את הפוסקים שאיסור סחורה מדרבנן, וממילא הערמה תהיה מותרת, לפוסקים שהערמה מותרת אף באיסורי תורה, וממילא הדבר יהיה מותר. אך לפי מה שכתבנו בשם מורנו הגר"ש ישראלי בהערה 13, במקרה שלנו האיסור הוא מדאורייתא, ואם כן יש להחמיר באשר להערמה.

¹⁷ כדי לפתור בעיה של מראית-עין יש לתלות שלט המודיע, כי המטבח מוכר ואינו שייך לבעלים היהודי (שו"ת "אמרי אש" חלק יו"ד ס"י ז).

Prague, Czech Republic

פראג, צ'כיה

אלול תשנ"ט

סח. סכין קצבים המשמשת לחיתוך ראשוני בבית-המטבחיים הכללי

שאלה:

בביקורי בבית המטבחיים בעירנו גיליתי כי הקצבים במקום משתמשים בסכינים המיוחדים שלהם לצורך חיתוך ראשוני של הבהמה, הן בבהמות שנשחטו בכשרות והן לשאר בעלי החיים שנטבחים שם. האם יש צורך בהכשרת הסכינים לפני השימוש בכשרות השחוטות או שמספיקה הדחה?

תשובה:

יש להימנע מן השימוש באותה הסכין בכדי לחתוך בהמות כשרות וטרפות.¹ ובדעיבד, אם חתך בשר טריפה יש להדיח הסכין ולשפשה, כדי להסיר שמנונית האיסור. ובשעת הדחק יש למקל על מה שיסמוך.²

¹ איתא בגמ' (חולין ח ע"ב) - "אמר רבי יהודה אמר רב, הטבח צריך שלושה סכינים, אחת ששוחט בה, אחת שמחתך בה בשר ואחת שמחתך בה חלבים", וכן נפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' סד סע' טז).

ואע"פ שהדרך היא להדיח את הבשר לפני המליחה, כתב הש"ך (סי' י ס"ק כ) לגבי שחט בהמה טריפה ולאחר מכן שחט באותה הסכין בהמה כשרה, שנפסק בשו"ע, שיש להדיח מקום השחיטה, שאין לסמוך על הדחה שלפני המליחה, מכיוון שהיא מועילה דווקא לדם שמוסר בנקל, אך בכדי להסיר שמנונית של איסור בעיני שפשוף. וציין לסי' סד, וכוונתו שזה גם הטעם, מדוע אסור לחתוך בשר בסכין שחתך בה חלבים, כי אין לסמוך על הדחת הבשר שלפני המליחה, שכן בכדי להסיר החלב בעיני שפשוף, וכפי שכנראה הבין "דרכי-תשובה" (שו"ע יו"ד סי' סד ס"ק קיג) בדברי הש"ך. וכן כתב הגר"א (שם ס"ק לד) דלא סגי בהדחה בעלמא, ושלפיכך כתב השו"ע שישפשונו במים, עיי"ש. וכן כתב ה"פרי מגדים" ב"משבצות זהב" (שם, ס"ק יד), והוסיף טעם שיש לחשוש, שמא יצלה את הבשר במקום להדיחו ולמולחו. אמנם לפי מה שכתבו רמב"ן ורשב"א, שיש להדיח גם לפני צלייה, והובא להלכה ברמ"א (שו"ע יו"ד סי' עו סע' א), לא שייך טעם זה. ומכל מקום הרמ"א חולק על השו"ע בזה.

² ישנו מעט סמך להקל במה שכתב "דרכי תשובה" (שו"ע יו"ד סי' סד ס"ק טז) בשם ה"דברי יוסף" (לגבי חיתוך בסכין דבעיני שפשוף), שההדחה הנהוגה בכל תפוצות ישראל (לשרות חצי שעה, וכמבואר ברמ"א יו"ד סי' סט ס"א) דינה כשפשוף, ואם כן הוא הדין הכא. ולגבי החשש שמא יצלה הבשר, יש לומר שבדרך כלל ברוב חתיכות הבשר לא ימצא משאריות הבשר הטרף, שכן השמנונית מתקנחת תוך כדי חיתוך הבהמה, דומיא דמה שכתב ה"שבלי הלקט" לגבי לימונים שחותכו בסכין של עכו"ם, שמותרים, מכיוון שבטל טעם הבלוע בסכין בחתיכות הראשונות, והן בטלות ברוב חתיכות כשרות, וב"דרכי תשובה" (ס"ק סח) הביא מחלוקת, אם אמרינן כן גם בשמנונית שעל הסכין, שדעת ה"פרי חדש" לאסור, ודעת ה"אורח מישור" להתיר גם בזה. ומלבד זאת, גם אם נשאר מעט משמנונית האיסור, לכשיצלה את הבשר, השמנונית תתבטל בדרך כלל בשישים בתוך ה"כדי נטילה" של הבשר. ואע"פ שאין מבטלין איסור לכתחילה, אפשר להקל כשאין כוונתו לבטל האיסור, וכפי ששמע בשו"ע (יו"ד בס' פ"ד סעי' יג, יד), והרי בנדון דידן ודאי שאינו מתכוון לבטל את האיסור, מכיוון שכלל אינו יודע על אודותיו. ואע"פ שמערב את האיסור בידיים, וכתב ה"נודע ביהודה" (סי' כו) שכל מה שהתירו לבטל איסור כשאינו מתכוון, היינו כשכבר נתערב, אך לערב בידיים אסור, כבר כתב ה"נחלת צבי" (לסעי' יג) לדחות דבריו, ושכך שמע מהרבה פוסקים. עיי"ש. וכל שכן בנדון דידן שאין הוא עצמו מערב את האיסור.



Firenze, Italy

פירנצה, איטליה

חשוון תש"ס

סט. מוצר הומיאופטי המכיל אחוז קטן מאוד של חומר לא כשר

שאלה:

מה דינו של מוצר בריאות הומיאופטי המדולל ביחס של 1 ל-20,000 (אחד לעשרים אלף) המופק מארס הדיו של דג הדיונון. התרופה מיועדת מצד אחד לחולה שאין בו סכנה ומצד שני נתן לומר שלחומר המדולל אין שום זכר בדילול ביחס שכזה. אומנם על פי תפיסת הרפואה ההומיאופית, דווקא בדילול שכזה נותן החומר של הדג הלא כשר את סגולתו הרפואית המתאימה.

תשובה:

- א. רוב הפוסקים כתבו שמותר להשתמש בתרופות הומיאופטיות, ואם נתברר על-פי הניסיון¹ שתרופה מסוימת מועילה לרפא, ניתן לראות בה תרופה בדוקה.
- ב. הדיו של דג הדיונון נוצרת בבלוטה של הדג, ולכן יש לראות בה "דבר היוצא מן החי" שאסור², אולם מכיוון שאינה ראויה לשתייה בפני עצמה - שתייתה נחשבת "שלא כדרך הנאתו"³. והנה נפסק שמותר לחולה שאין בו סכנה להתרפאות בשאר איסורין שלא כדרך הנאתו, ונחלקו פוסקים, אם היתר זה כולל גם אכילה ושתייה⁴. כמו כן נחלקו בשאלה, אם ההיתר רק לחולה שאין בו סכנה או גם לבריא⁵. לכן, אם על-פי הניסיון זוהי תרופה בדוקה, ניתן להקל על-פי הפוסקים המתירים לחולה שאין בו סכנה להתרפאות "שלא כדרך הנאתו" אפילו בדרך אכילה. ואפילו אם התרופה הנ"ל אינה תרופה בדוקה, ניתן לסמוך על הפוסקים המתירים שימוש בה אפילו לבריא.
- ג. ואף אם נאמר שאין זו תרופה בדוקה, ונחוש לדעת האוסרים "שלא כדרך הנאתו" לבריא, ניתן להתיר, מכיוון שבדילולים שעבר האיסור, הוא בטל ברוב, ואין צריך בשישים בבת אחת, מכיוון שנותן טעם לפגם⁶. ואין לאסור מטעם ביטול איסור לכתחילה, מפני שהגוי מבטלה ברשותו לעצמו⁷. ואפילו אם יעמוד שם משגיח יהודי על מנת לתת הכשר⁸.
- ד. ההיתר הנ"ל אמור אף במקרה שהתרופה משווקת בצורת סירופ לשתייה. ואם התרופה משווקת בצורת כדורים לבליעה או בתוך קפסולות, אין מקום לחוש כלל⁹.

¹ "מנחת יצחק" (חלק ח סי' סח), "שבט הלוי" (חלק ה סי' נה), הגר"ח הלוי "שנה בשנה" (תשמ"ג עמ' 162), ודלא כדעת הגר"מ פינשטיין המובאת ב"המאור" (גליון רעב תשמ"ג, עמ' 34) שתרופות הומיאופטיות הן אמונות הבל, והשימוש בהן גורם להתכחשות לסדר העולם כפי שסידרו הקב"ה. ועיין "אנציקלופדיה הלכתית רפואית" (חלק ג עמ' 278-279).

² "אנציקלופדיה עברית", ערך דיונון.

³ שו"ע יורה דעה (סי' קנה סעיף א).

⁴ "שאגת אריה" (סי' עה) אוסר באכילה מטעם "דאחשביה", אך מהש"ך שם (סי' יג) משמע שמתיר. ובהג' "יד אברהם" מבואר בפירוש שמותר גם באכילה מטעם דלא אמרינן "אחשביה" כשכל כונתו לרפואה ולא לאכילה.

⁵ הש"ך מתיר "שלא כדרך הנאתו" לבריא רק באיסורי אכילה. וב"בינת אדם" (סי' עא) כתב שאין לחלק בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה ובשניהם נחלקו ראשונים, לתוס' ולמרדכי - מותר, ולרא"ש - אסור מדרבנן.

⁶ שו"ע יו"ד (סי' ק"ג סעיף א). אומנם צ"ע דאולי יש לראות בדיו דבר המעמיד שאינו בטל מכיוון שהוא זה שנותן את התכונה המיוחדת בתערובת והופך אותה לתרופה, אבל בפוסקים שדנו בעניין לא מצאנו חשש זה, וצ"ע.

⁷ "דרכי תשובה" (יו"ד סי' קח ס"ק כ).

⁸ עיין שם בשם שו"ת "בית שלמה". ובתשו' הגר"ח הלוי הנ"ל מתיר תרופות הומיאופטיות מטעם שאין כוונת הגוי לבטל את האיסור אלא לגרום לאפקט החיובי של החומר, וכן מכיוון שכמות החומר המבטלת מרובה מאוד, אין איסור לבטלו לכתחילה.

⁹ מפני שאין איסורי אכילה והנאה אסורים אלא כשנהנה גרונו מהם, אבל אם נהנה רק במעי, אין איסור (רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ' יד הל' א). ויש שהתירו כל בליעת מאכל לרפואה אפילו לחולה שאין בו סכנה, מפני שנחשבת שלא כדרך הנאתו, עיין "אנציקלופדיה הלכתית רפואית" (ח"ג ערך כשרות, עמ' 253).

ובתרופה שעשויה מדברים אסורים בקפסולה, פסקו הפוסקים שנחשבת לפסולה לאכילת כלב, ודינן ככרכן בסיב, והרי הן מותרות גם לחולה שאין בו סכנה, ואולי אף לבריא, עיין שם, עמ' 217. (אבל יש לבדוק, אם הקפסולה עצמה אינה מכילה רכיבים אסורים).

ע. בדיני בישול עכו"ם למי שנוהג על-פי פסקי המחבר ורוצה בנושא זה לסמוך על רמ"א

שאלה:

- א. מי שנוהג כשיטת הרמ"א בבישולי עכו"ם שמספיקה הדלקת האש בלבד ומארח מי שנוהג כשיטת המחבר שצריך לשים את התבשיל על האש (יו"ד קיג, ז), האם יכול לבשל לו בכלים שלו (שבישל בהם קודם כשיטת הרמ"א) כשהוא מקפיד בפעם הזו כשיטת המחבר?
- ב. האם ניתן להורות לספרדי שלא הקפיד עד היום כלל על בישולי עכו"ם לנהוג כשיטת רמ"א מכיון שקשה לו לנהוג היום כשיטת המחבר? השאלה הזו אינה רק על בישולי עכו"ם אלא גם בשאר דברים (בשר חלק, קטניות לאשכנזי וכדו'). האם ישנו הבדל בזה בין רמות שונות (דאורייתא, דרבנן, מנהג וכדו'). אם ניתן להורות לו כך האם צריך לומר לו שזה היתר זמני עד ש"יתחזק" או ניתן להתיר לו זאת לתמיד?

תשובה:

- א. חובה על כל אדם לנהוג כמנהג אבותיו ועדתו, וספרדי המקל כמנהג אשכנזי ולהיפך חייב תשובה וכפרה¹. אמנם בענין בישולי עכו"ם יש פוסקים המתירים אף לבני ספרד לסמוך על קולת רמ"א, ולאכול מאכלים שהתבשלו ע"י טבח עכו"ם המועסק אצל יהודים, ובלבד שישראל הדליק את האש². ולפי זה כל שכן שמוותר לספרדי לאכול מכלים שבלעו מבישול עכו"ם שנעשה לפי היתר רמ"א.
- ב. לשאלתך, אם ניתן להורות לספרדי כרמ"א במקרה שברור, שלא יעמוד בדרישות השו"ע, קשה לענות תשובה מוגדרת, וצריך לדון לפי השואל. והעיקר בזה לענות לפי דרגתו של השואל בדרך שנראית לרב, שזו תקרב אותו ליהדות ולמצוות, ובסופו של דבר תביא אותו לנהוג לפי ההלכה ומנהג עדתו³.

¹ החיד"א ב"דברים אחדים" (דף כו ע"ב) וב"שם הגדולים" (מערכת ספרים אות ט), הובאו דבריו בתשובת הגר"ע יוסף ("יחווה דעת" ח"ה סי' נ"ד).

² "יחווה דעת" הנ"ל שהתיר לספרדים להתארח ולאכול בבתי מלון, שבהם נוהגים בעניין בישולי עכו"ם לפי רמ"א, עיין שם, וב"מנחת יצחק" (ח"ז, סי' סב). אמנם סיים הגר"ע יוסף "והמחמיר תבוא עליו ברכה". וטעם היתרו משום דאמרינן ספק ספיקא אפילו נגד מרן (ספק הלכה כרמ"א, ואף אם לאו - שמא יש להקל, מכיוון שמדובר בפועל המועסק אצל היהודי ובביתו, עיין שם).

עוד מצאנו לגר"ע יוסף ("יביע אומר", ח"ה, סי' ג) שהתיר לספרדי המתארח בסעודה אצל אחר, ומתבייש לשאלו אם הבשר "חלק", שיוכל לאכול את הבשר, ואף זאת מטעם ספק ספיקא, עיין שם.

³ ע"פ דברי הגמ' בסוטה (מח ע"א) "לבטולי הא מקמי הא", ועיקרון זה אומץ בפוסקים במקומות מספר (לדוגמה, שו"ת "יחווה דעת" ח"ד, סי' מו).



Montevideo, Uruguay

מונטוידאו, אורוגוואי

תמוז תשס"א

עא. בדיני גבינת עכו"ס

שאלה:

האם תוצרת מפעל של יהודי מחלל שבת היא בכלל גזירת גבינת עכו"ס?
האם ניתן לתת הכשר למפעל של נכרים המייצר גבינות על סמך משגיח יוצא ונכנס?
האם גבינה לבנה רכה וקוטג' כלולים בגזירת גבינת עכו"ס?

תשובה:

- א. גבינה של ישראל מחלל שבת אינה בכלל גזירת גבינת עכו"ס. ואולם דרושה השגחה על הייצור, מכיוון שישראל זה אינו נאמן.¹
- ב. אין להכשיר גבינות עכו"ס על סמך משגיח "נכנס ויוצא". ישראל צריך לראות את עשיית הגבינה כדי שהצרכנים לא יכשלו בגזירת גבינות עכו"ס.²
- ג. בשאלה אם גבינה לבנה וקוטג' נכללו בגזירת גבינות עכו"ס, התחבטו פוסקים ולפיכך עדיף לכתחילה לסכם עם בעלי בית-חרושת על ייצור מוגבל של גבינות כאלה לצריכת הקהילה היהודית. גבינות אלה יצוינו בציון מיוחד, והקהילה תתחייב לקנות אותן. אם יש מניעה טכנית כלשהי להסדר שכזה, יש להקל בהם, בתנאי שכשרותם של המוצרים אינה מוטלת בספק.³

¹ שו"ת "אגרות משה" (ח"ב, סי' מז וח"א סי' מו). בעניין חלב עכו"ס (גם למאן דאמר שנגזר במנין) וה"ה לגבינה, וכן פסקנו ב"מראה הבזק" (ח"ג תשובה קח).

² עיין ב"במראה הבזק" (ח"א, תשובה נא, לב במהד' הראשונה). תורף העניין הוא שגזירת גבינות עכו"ס היא אפילו כאשר אין כל חשש איסור בגבינה, ושלא כבחלב עכו"ס, שאפילו נאמר שנגזר במניין, הגזירה היא כאשר יש חשש, ולוא חשש רחוק, שיש תערובת חלב טמא. אך כאשר אין שום חשש – כי אז לא גזרו, עיין בשו"ת "אגרות משה" (ח"א, סי' מט ד"ה וזהו מה שפסק רש"י). וכחילוק הני"ל מדויק במשנה (ע"ז לה ע"ב) – בעניין חלב כתוב "חלב שחלבו עכו"ס, ואין ישראל רואהו", אך בגבינה לא נכתב כן במשנה (שם כט, ע"ב). היתר חלב של נכרים כשישראל נמצא בשעת החליבה, אפילו יושב ואינו רואה את החליבה ממש, הוא משום דמרתת הגוי שמא יראהו, מה שאינו כן בנדוננו.

³ כן פסקנו בשו"ת "במראה הבזק" (ח"א, תשובה נא, לב במהד' הראשונה), עיי"ש. לאור תשובת "אגרות משה" (יו"ד ח"ב סי' מח) אם כי הוא לא התיר לפרסם שיש מקום להתיר. לדעתו, הכללת הגבינות בגזירה תלויה במידת נחיצותו של ה"רנט" לגיבון, עיי"ש. ועיין עוד שו"ת "במראה הבזק" (ח"ד תשובה סט וח"ג תשובה צז).



עב. הפיכת מסעדה בשרית לחלבית

שאלה:

בעל מסעדה בשרית בפראג, מעוניין להפוך את מסעדתו לחלבית. ברצוננו לדעת האם ניתן להכשיר כלים (סכ"ס, כוסות, סירים וכו') לצורך כך, או שאין להתיר, כפי שכותב המג"א בסימן תקט סק"א, שאין להגעיל כלים סתם מבשר לחלב, ועליו לקנות כלים חדשים. כמובן כשמדובר במעבר חד-פעמי, וישנו הפסד מרובה.

תשובה:

ניתן להקל¹ ולהגעיל כלים מבשר לחלב במקרה חד-פעמי² או בהפסד מרובה³ או ע"י הטרפת הכלים⁴ גם לנוהגים כחומרת ה"מגן אברהם" (או"ח סי' תקט ס"ק יא).
לכן, באופן חד פעמי, מותר על ידי ההכשרה להפוך את המסעדה לחלבית.

¹ שכן בעיקר דינו של ה"מגן אברהם" ישנה מחלוקת אחרונים:

כדעת ה"מגן אברהם" פסק גם "פרי מגדים", וכן פסקו כך "חתם סופר" ו"קיצור שולחן ערוך" ועוד. אך מדברי ה"פרי חדש" (יו"ד סי' צז ס"ק א) משמע שפשיטא ליה, שאין כלל לחוש להגעיל מכלי בשר לחלב, ו"ערוך השולחן" (או"ח סי' תקט ס"ק י) הביא בהגהתו דברי "מגן אברהם" ותמה עליו, וכן פסק להלכה ב"כף החיים" (סי' תקט ס"ק מ"ה) בשם החיד"א (ב"מחזיק ברכה"). ומהרש"ם כתב (שו"ת מהרש"ם ח"ב סימן רמא) שגם בדעת ה"מגן אברהם" שבדיעבד, אם הגעיל, אין חשש איסור (ויכול להשתמש כפי שתכנן) "דבמה שאסרו משום אתי למיטעי, אין לאסור בדיעבד" ועיין עוד בעניין זה בשו"ת מהרש"ם (שם) וב"ביע אומר" (ח"ג יו"ד סי' ד). [יש להקפיד שההגעלה תהיה באופן, שהכלי לא יחזור וייעשה חלבי מבליעת החלב שנפלט, כגון שאינו בן יומו או שיש אפר במים או שיש במים ששים כנגד החלב הבלוע]. אך גם לפי השיטות האוסרות ישנם אופנים שבהם מותר להפוך כלי מבשר לחלב, וכדלהלן.

² "פרי מגדים" (בא"א, שו"ע יו"ד סי' תנא ס"ק ל, בסופו) כתב, וז"ל: "הנה מבשר לחלב אין נוהגין להגעיל ולא ללבן, וכמ"ש המג"א סי' תק"ט סק"א, ומ"מ בפסח י"ל דמגעילין מבשר לחלב, כי ל"ש חששא פעם אחת בשנה ונזהר הוא". נראה דכל שכן שבנדון דידן, שהוא מעבר חד-פעמי, מותר לעשות כן.

³ כתב ה"פרי מגדים" (סי' תנב ס"ק יג) ז"ל: "כי האיסור להגעיל מבשר לחלב מנהגא הוא, הא מדינא ושעת הדחק יראה דמותר לכתחילה" נראה אפוא, שהוא הדין בנדון דידן, שהוא מקרה שיש בו הפסד מרובה.

⁴ כתב "פרי מגדים" (סי' תקט ס"ק יא) ז"ל: "ולהגעיל מכלי בשר לחלב נוהגין להטריף מקודם".



Virginia, U.S.A

וירג'יניה, ארה"ב
מרחשוון תשס"א

עג. איסור חדש בחו"ל

שאלה:

בעניין איסור חדש בחו"ל, מנהג המקום בו אנו נמצאים הוא להקל. אמנם ניתן להשיג קמח ישן אך הדבר מגביל ועלותו גדולה, האם אנו כשליחים חינוכיים מארץ ישראל צריכים להחמיר.

תשובה:

- א. רוב העולם נוהגים להקל באיסור חדש בחוץ-לארץ, וכך יש להורות לציבור. ובעל נפש הרוצה להחמיר, יחמיר לעצמו.¹
- ב. כל אדם שרוצה להחמיר, וקל וחומר שליחים המגיעים מן הארץ ורוצים לנהוג בעצמם חומרות שאינן מקובלות על אנשי המקום, צריכים להיזהר מאוד שהחומרא לא תביא לידי קולא.² ויש לכך השלכות על שני נושאים:
- (א) יכולתם להתחבר עם אנשי המקום כאורחים;
- (ב) התנהגות מסוג זה עלולה להתפרש כהתנשאות. על כן מן הראוי שהמחמיר יעשה זאת רק בצנעה, בביתו.

¹ "משנה ברורה" (סי' תפט ס"ק מה). רוב הראשונים פסקו שאיסור חדש בחו"ל מדאורייתא (טור ושו"ע יו"ד סי' רצג), דהלכה כרבי אליעזר, דסתם משנה כמותו (מס' ערלה פ"ג, מ"ט). אמנם העולם סומכים על הב"ח הסובר שאין איסור חדש בתבואת נכרים, או על הדעה דאיסור חדש בחו"ל אסור רק מדרבנן, ולא גזרוהו אלא על ארצות סמוכות לארץ-ישראל ("משנה ברורה" שם, "ערוך שולחן" יו"ד סי' רצג). בירור שעשינו העלה, כי המציאות של תבואה חדשה בשוק הינה נדירה ביותר.

² עיין בכללי פסיקה לש"ך, שו"ע יו"ד (סוף סי' רמב).

עד. פתיחת אגף כשר במסעדה של נכרים בשעת הדחק**שאלה:**

בקהילתנו מחסור חמור במסעדות כשרות. אחת האפשרויות היחידות לפתרון הבעיה והצלת יהודים מאכילת נבילות וטריפות ח"ו היא לפתוח אגף כשר במסעדה של נכרים, על ידי הקצאת חלק מן המטבח והכלים לבישולים כשרים בלבד, והעמדת משגיח על הבישולים. במקרה מיוחד ישמר האוכל הכשר והמפתח יהיה אצל המשגיח בלבד. מי שיגיע למסעדה יוכל לבקש במיוחד אוכל כשר. האם ישנה בעיה הלכתית בנתינת הכשר למסעדה שבה ישנה גם אפשרות לאכול טרף? ונראה שיש להביא ראיה להיתר משו"ת "יביע אומר" חלק ד, יו"ד סי' ז, ועל אף ששם מדובר על איסור קל יותר של אכילת חלב אחרי בשר, הרי שגם כאן יש צד קולא שמדובר במסעדה של גוי, ומה גם שעיקר היתרו שם הוא "שעיקר ההכשר על המאכלים ולא על המוכרים וכו'" וכן הדין כאן.

תשובה:

- כדי להציל יהודים מאכילת מאכלות אסורים במסעדה יש מקום להתיר קיום מטבח כשר, כמתואר בשאלה, בתנאים הבאים:
- א. בשלט מחוץ למסעדה יהיה כתוב, שיש כאן אוכל כשר.
 - ב. השולחנות המיועדים לאוכלי הכשר יהיו מסומנים, לשם מניעת חשד ולשם מניעת בלבול אצל המלצרים.
 - ג. המשגיח יהיה צמוד ויהיה בקי גם בהלכות הנצרכות וגם בקי בדעות בני אדם (כדי שלא יוכלו לרמותו)¹.
- צריך מאוד להיזהר שלא יצא שכרו של סידור זה בהפסדו ובמקום להציל מאיסורים יקרה ההיפך, ח"ו.

¹ עיין בשו"ת "אגרות משה" (חיו"ד, ח"א סי' נב, וח"ב סי' ט), ובשו"ת "במראה הבזק" (ח"ב, עמ' 69, תשובה נ).

Montevideo, Uruguay

מונטוידאו, אורוגוואי

אדר ב' תש"ס

עה. צפיה בטקס עבודה זרה

שאלה:

באורוגוואי קיימת כת של עובדי עבודה זרה השולחים בכל שנה ביום אידם מתנות לים (או למלכת הים) ואף מקריבים שם קורבנות של עופות. הטקס נעשה ברוב עם, וצופים בו הרבה שאין להם שום קשר לכת, ומסתכלים על הטקס כעל מופע פולקלור. האם מותר לצפות בטקס כזה של עבודה זרה? האם האיסור להכנס לבית עבודה זרה נובע מן המקום שהוא מיוחד לעבודה זרה או האיסור הוא בראית דבר זה ללא קשר למקום? האם העובדה שרובם המוחלט של הצופים אינם מאמינים בע"ז הזו, אלא רואים זאת כהצגה, יכולה להקל על העניין? להערכתי, מתוך כ- 100,000 הנמצאים שם, אין אפילו 1000 השייכים לכת. האם שייך כאן גדר של הנאה מעבודה זרה? מהי הגדרה של הנאה (כספית, גופנית או אחרת)?

תשובה:

אסור לצפות בטקס עבודה זרה בכל מקום שהוא¹, ויש להתרחק מן הכיעור².

¹ משנה ע"ז דף יא ע"ב, וכל שכן לנדוננו, עיין שם בפירוש המשניות לרמב"ם. ואף-על-פי דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, איסורא מיהא איכא (פסחים כו ע"א).
² אבות דרבי נתן פרק ב; חולין דף מד ע"ב.

Berlin, Germany

ברלין, גרמניה

מרחשון תשס"ב

עו. מסיבת סיום השנה האזרחית באולם השמחות של הקהילה**שאלה:**

נשאלתי ע"י יזם פרטי המעוניין לקבל את אולם השמחות של הקהילה ללילה האחרון של השנה, כדי לחגוג שם עם צבור יהודי, עד עתה הם תמיד עשו זאת באולמות של נוכרים.
האם יש בעקרון איסור לחגוג לילה זה - כמובן ללא שום סממן נוצרי?
האם יש בעיה שמסיבה זו נעשית בבנין הקהילה היהודית?
האם הסיבה שע"י זה הם יאכלו אוכל כשר משפיעה על הכרעת ההלכה?

תשובה:

1. ישנו איסור לחגוג את הלילה האחרון של השנה האזרחית.¹
2. העובדה שהמסיבה תיערך בבנין הקהילה, מוסיפה בעייתיות מיוחדת.²
3. אין בעובדה שיאכלו אוכל כשר כדי להתיר את המסיבה.³

ואע"פ כן, אם הרב המקומי רואה בקיום המסיבה בבית-הקהילה צורך חשוב - חלק מן הפעילות להצלת יהודים רחוקים ומן המלחמה בהתבוללות, וגם לא יהיה שום סממן של עבודה זרה במסיבה, יש לו על מי לסמוך.⁴

¹ ייתכנו שני איסורים בחגיגת יום המיוחד לגויים:

האחד - ימי אידיהן, והם ימים המיוחדים לעבודה זרה. איסור זה אינו שייך בהכרח בחגיגת היום הראשון לשנה האזרחית, מכיון שכיום רוב המונים בו אינם עושים כך מסיבות דתיות.

השני - חוקות הגויים. איסור זה שייך במקום שבו לגויים ישנו מנהג שאין לו טעם לנו כיהודים או שיש בו משום פריצות.

ישנם שני טעמים אפשריים לאיסור לנהוג במנהג גויי חסר טעם לנו כיהודים:

א. יש מי שאומר שישנו ספק האם מקורו של המנהג הוא בדרכי האמורי או בע"ז ולכן אסור.

ב. לפי הסבר אחר, עצם ההליכה אחרי מנהג גויי במקום שאין לו טעם הוא דרכי האמורי, שהרי הסיבה היחידה לנהוג כך היא להדמות לגוי. במקרה זה ודאי שיש במסיבות מעין אלה משום ניסיון להדמות לגויים (גם אם לא בעיני ע"ז), וזאת בתחום שבו קיימת אלטרנטיבה יהודית (הלוח העברי). עיין עוד בנושא זה בתשובה הבאה.

² עיין "עקדת יצחק" על התורה (פרי וירא שער כ) לגבי השאלה, אם להתיר איסור לציבור כדי למנוע כשלונו באיסורים חמורים יותר.

³ ככלל אין מקום להתיר איסור מסוים כדי להציל מאיסור אחר. עיין גם "אגרות משה" (חלק או"ח ד סי' לה). אמנם מצאנו מחלוקת בנתינת הכשר למקום מסוים שאינו מקפיד על כל צדדי ההלכה, אך שם נקודת-המחלוקת היא, האם בנתינת הכשר לחלק מסוים יש משום מתן הסכמה על הכול. במקרה דנן ודאי שהעמדת אולם-השמחות של הקהילה לרשות חלק מבני הקהילה עלולה להתפרש כהסכמה לחגיגה מסוג זה, עיין "אגרות משה" (חלק יו"ד א סי' נב), "ציץ אליעזר" (חלק יא סי' נה), "יביע אומר" (חלק ד, יו"ד סי' ז).

⁴ סברת הרב נחום א' רבינוביץ, וכן נמסר לנו שהרב מ"צ נריה התיר לערוך מסיבה מעין זו בישיבת בני"ע בכפר הרא"ה לתלמידי תוכנית נעל"ה (נוער עולה ללא הורים) ממדינות חבר העמים, כדי שלא ילכו למסיבות בקיבוצי הסיבה.



Paris, France

פריז, צרפת

סיון תש"ס

עז. מנהג ה"חינא"

שאלה:

מה המקור של מנהג ה"חינא" הנהוג בקהילות מסוימות, האם אין חשש "חוקות הגויים" במנהג זה?

תשובה:

בקהילות ישראל רבות נהוג שבליילה מסוים בשבוע שלפני החתונה עורכים טקס שמחה המכונה ליל החינה (לילית אל חננא)¹. וישנם מנהגים שונים בעריכת שמחה זו, אבל המשותף לכולם שבמהלכה צובעים את ידיה של הכלה בכופר אדמדם המיוצר מצמח החינא², ויש שעושים כן גם לחתן, ויש שעושים כן גם לקרובי המשפחה, ואף לכל המשתתפים.

טעמים מספר נתנו למנהג זה:

1. קישוט ויפוי הכלה לקראת חופתה (וגם החתן והקרובים - לפי המנהג)³;
2. סגולה וסימן טוב שתהא הכלה נושאת חן בעיני בעלה⁴;
3. סימן לכלה שתזכור לספור ז' ימי נקיים⁵;
4. כדי שציבור המשתתפים בחתונה יזהה את קרובי החתן והכלה⁶;
5. חנה = ר"ת חלה נדה גדלקת הנר - להזכיר לכלה שעליה להקפיד מעתה על ג' מצוות אלה⁷.

אמנם מנהג דומה נהוג גם אצל הנכרים בארצות שבהן נהוג ישראל כן, ויתכן שמקורו בנכר, ויסודו במנהגים הנהוגים בתרבויות שונות להרחיק מזיקים ולמנוע מכשולים מן החתן והכלה⁸. ואולם, גם אם אכן מנהג זה הובא מבחוץ, אין מקום לאוסרו משום חוקות הגויים, והנהוגים בו יכולים להמשיך ולנהוג בו כמסורת אבותיהם, ויכונו לטעמים⁹ הנ"ל¹⁰.

¹ המנהג מוזכר ברמז כבר בתש"ו הרמב"ם (מהדורת בלאו סי' שלט ח"ב עמ' 610), וביתר בהירות בספר "מעשה רוקח" על הרמב"ם. ועיין עוד ב"הליכות תימן" מאת הרב יוסף קאפח (עמ' 125 - 127), "יהדות מרוקו הווי ומסורת" מאת רפאל בן שמחון (עמ' 393 - 394, 399 - 400 ו - 404 - 405). "חיי אדם", "כלולות" בעריכת הרב מנחם הכהן במנהגי העדות בסוף הספר וספר "נוהג בחכמה" מאת הרב יוסף בן נאים (עמ' קלא סעיף ז).

² "החינא" היא הכופר המוזכר בשיר השירים א, יד, ובמשנה מס' שבועות פ"ז מ"ז, יש לו ריח טוב ונעים. בעבר הרחוק השתמשו בו כבשמים, וכיום משתמשים בעליו לעשיית עיסת החינא - לצביעה ולאפור.

³ הרב יוסף קאפח, "הליכות תימן" עמ' 126 - 127, והוסיף לנו בעל-פה שבענייני יופי וכן כל מקום ומקום לפי מנהגו ו"על טעם ועל ריח אין להתווכח".

⁴ כך שמענו מהראשון לציון הגר"מ אליהו, ע"פ הגמ' הוריות (יב ע"א) וכריתות דף (ו ע"ב) "סימנא מילתא היא".

⁵ שמענו מהרב צמח מאזוז מרבני יוצאי תוניס, ומעין זה כתוב בספר "נוהג בחכמה", שמטעם זה המנהג לעשות את הטקס שבוע לפני החופה, והכלה לובשת בטקס לבן.

⁶ הראשון לציון הגר"מ אליהו.

⁷ הראשון לציון הגר"מ אליהו, וכן הובא בספר "נתיבות המערב" מנהגי מרוקו, מאת אליהו ביטון (עמ' 128 הערה א), ע"פ המשנה (שבת פרק ב משנה ו) "על שלוש עבירות נשים מתות בשעת לידתן, על שאינן זהירות בנדה, בחלה ובהדלקת הנר".

⁸ כבר בתלמוד מוזכר ש"שלושה צריכים שימור - חולה, חתן וכלה" (ברכות נד ע"ב) וברש"י (שם): שימור - מפני המזיקין, חתן וכלה - "מקנאות מתגרה בהם", ומסיבה זו נהוגים מנהגים רבים בקהילות ישראל שעניינם בשמירה על החתן והכלה, כגון: האיסור לחתן לצאת יחידי לשוק (רמ"א שו"ע אבן העזר סי' סד סעיף א) הקפות הכלה סביב החתן (עין מאמרו של ד"ר אהרון ארנד ב"סידרא" ז' עמ' 5 - 11) ואולי אפי' מנהג שבירת כלי בעת החופה (עין שלי"ה ח"ג פ' שופטים, מובא ב"טעמי המנהגים" עמ' תיב, ודלא כטעם המובא ברמ"א או"ח סי' תקס ס"ב שהוא להעלות זכר ירושלים על ראש שמחתנו - ועיין "סיני" פרק קיח, אב - אלול תשנ"ו "שבירת הכוס בחתונה" - פרופ' יוסף ויליאן). ועיין בן שמחון (הנ"ל, עמ' 387 והלאה). ומעין חשש זה חששו, להבדיל, גם אצל הנוכרים - הצבע האדום נתפס ע"י הערבים כמגרש מזיקין, ולכן נהגו לצבוע ידיהם ורגליהם של החתן והכלה בצבע החינא (Eduard Westermark, Ritual and Belief in Morocco), בקהילות מסוימות נתנו טעם זה - לגרש מזיקין, עיין בן שמחון (עמ' 390 ו 394) וכן ב"חיי אדם" (הנ"ל, עמ' 182), ועיין אצל בן שמחון (עמ' 391 בהערה 62) טעם נוסף. ועיין עוד "מנהגי ישראל" לפרופ' דניאל שפרבר (ח"א פרק ל) "השפעות חיצוניות מקומיות על מנהגי יהדות מרוקו" ובמקורות המצויינים שם בהערה 1.

⁹ בתש"ו הרשב"א (ס' קסו, תיג ותתכה) פסק שאין לחוש משום דרכי האמורי אלא בדברים שהוזכרו במפורש בגמ' שבת (סז ע"ב), ואפילו לדברים שהוזכרו בתוספתא פ"ז בשבת אין לחוש, מכיוון שלא הובאו בגמ', וכן פסק החיד"א ב"שירי ברכה" (סי' קעט אות ד) וה"בן איש חי" בשו"ת "רב פעלים" (יורה דעה ח"ב שאלה כט). ויש להוסיף שפעולות לגירוש שדים מובאות גם בגמרא (ברכות סב ועוד הרבה), ורק פעולות שנעשות כדי ליתן כבוד לשדים או בהקרבה להם, הן בכלל עבודה זרה ואבזירה (עין "רב פעלים" שם תש"ו ל).

אכן בתש"ו מהרי"ק (שורש פח) והרמ"א (שו"ע יו"ד סי' קעח סעיף א בהגה), אוסרים משום חוקות הגויים, כל מנהג שהגויים עושים כחוק שאין לו טעם נגלה ברור, אך גם לדעתם נראה שאין לאסור, מפני שמדויק מן המהרי"ק, שאין לאסור אלא כשהיהודי עושה מנהג מסוים רק משום שהוא רוצה להתדמות להם, ובדרך כלל היהודים הנוהגים במנהג, עושים זאת מן הטעמים המובאים בגוף התשובה, וגם אם עושים זאת להרחקת מזיקין, יתכן שזה נחשב טעם נגלה ולא עושה סתם כדי להתדמות לגויים. ומהרמ"א מדויק שהחשש כשאינו טעם נגלה שהטעם הוא משום חוק עבודה זרה, וכאן ידוע שהטעם הוא להרחקת מזיקין וזה אינו עבודה זרה כ"ל. אומנם בהג' הגר"א (שו"ע יו"ד קעח ס"ק ז) אוסר גם כאשר הגויים נוהגים מנהג מטעם נגלה אם היהודי לא היה מגיע למנהג זה מעצמו ללא העתקת המנהג מהגויים. (יתכן שמסיבה זו בטל הגר"א מנהג העמדת אילנות בביהכ"ס בשבועות - עיין "סיני" (פרק קכ אב אלול תשנ"ז) "צמחיה בשבועות" לוי יצחק קופר) אך הקהילות הנוהגות מנהג זה יכולות לסמוך על כל האמור לעיל ועל מסורת אבות. וכן הורו הראשונים הרב מרדכי אליהו, והרב יוסף קאפח שאין במנהג זה שום חשש איסור. ונסיים בדברי "חוות יאיר" (סי' רלד): "ולענין הלכה למעשה נראה דכל מה שנתפשט אצל הנשים מנהג, הנח לישראל דמסתמא נודע בניסיון והורה להם מורה להחיר, ולכן אין לאסור מה שמקיפין לילד שאחותו חמה ונולדו בו סימני אבעבועות טרם שנראו את נקבי גופו בטבעת שהסירו מאצבע המת, וכן כל כה"ג".

¹⁰ הערת הרב נחום אליעזר רבינוביץ: כל מנהג שהתקבל מדורי דורות, אע"פ שמקורו מעורפל, אין לחפש דרכים לפוסלו. עיין עוד בנושא זה בתשובה הקודמת.



Perth, Australia

פרת', אוסטרליה

טבת תשס"א

עח. הסרת כתובת-קעקע

שאלה:

מי שיש בו כתובת קעקע האם חייב להסירו (כשניתן ע"פ עצת רופאים)?
האם יש בזה הנהגה טובה או מידת חסידות?
האם יש נפקא מינא אם נעשה בהיתר בגינתו או באיסור?
היש נפקא מינא אם נעשה לשם עבודה זרה או רק לנאותו?
הסקתי מדברי ה"מנחת יצחק" ח"ג י"א שאין מניעה הלכתית להסיר כתובת קעקע למרות שנשאר איזה צלקת מזה.

תשובה:

מן הדין אין כל חיוב להסיר כתובת-קעקע שכן האיסור הוא בעצם מעשה הקעקוע ובהסכמה לקבלו, ואין כל איסור על היות הקעקוע עליו¹, בין אם הקעקוע נעשה באיסור ובין אם נעשה בהיתר, בזמן גינתו. אמנם אם הקעקוע עשוי בצורה של עבודה זרה יש לכסותו כשנכנס לבית-הכנסת ובזמן התפילה², ולכן אם אפשר, ראוי להסירו, אך לא מן הדין אלא כמידת חסידות. אם האדם רוצה להסירו מכיוון שהוא מתבייש בו אחר ששב בתשובה והוא רוצה להשתייך לחברה יהודית שומרת מצוות, יכול להסירו ע"י טיפול בלייזר³, וחרף האיסור לחבול בעצמו⁴ יש להתיר⁵ - בעדיפות שניה⁶ להסירו גם בניתוח פלסטי, הואיל ו"גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה"⁷.

¹ המחבר בשו"ע (יו"ד סי' קפ סע' ב) פטר את אדם שנעשה עליו קעקוע, אם לא סייע בדבר. הש"ך (שם סק"ד) מעיר כי ה"בית יוסף" למד זאת מדין "הקפת הראש", שם המקיף חייב והניקף פטור - אם לא סייע. על-פי-זה מסיק הש"ך, כי כשם שבדין הקפה קיים איסור על הניקף, כך בקעקוע קיים איסור על המקועקע. ואולם אין להסיק מכך שהאיסור הוא על קיום האיסור בגופו שכן כתבו התוס' (בבא מציעא י ע"ב ד"ה אקפי) כי האיסור הוא על ההסכמה על ההקפה, שהיא "לאו שאין בו מעשה", ואם כן יש לומר כן גם בכתובת קעקע שהאיסור אינו אלא על ההסכמה בשעת ביצוע הקעקוע אך לא על עצם היותו מקועקע.

² דמחזי כעין "צלם בהיכל", סברת הרב זלמן נחמיה גולדברג. ואם הוא על היד, במקום הנחת תפילין, כמובן שצריך להזהר שלא לכסותו בצורה שתהיה חציצה בין הגוף והתפילין.

³ רקע רפואי: החלק החיצוני של רקמת האדם בנוי (בחלוקה כללית) משלוש שכבות (מבפנים החוצה): בשר, עור חי ועור מת. בזמן הקעקוע מוחדר הצבע אל הבשר, כלומר מתחת לשתי שכבות העור. להסרת כתובת-קעקע קיימות היום במדינת ישראל שתי טכניקות:

א. טיפול בלייזר - בו צורבים את שתי שכבות העור ומסירים את הצבע שמתחתן ללא כל פגיעה בבשר ובכלי דם, ולפיכך אינו מצריך השתלת עור. טיפול זה נעשה בשלבים והוא בדרך כלל יקר מהניתוח הפלסטי מכיוון שבטיפול זה לא נעשית כל חבלה בגוף האדם, מותר לעשותו לכתחילה.

ב. ניתוח פלסטי - בו מקלפים את שלש שכבות הרקמה עם שכבת הבשר שמתחת לצבע. באזור המנותח משתילים עור הנלקח ממקום אחר בגוף המטופל. בניתוח זה נעשית חבלה בגוף המטופל ולפיכך יש לדון, אם קיים לגביו איסור חובל בעצמו.

⁴ בשאלה, אם אדם רשאי לחבול בעצמו (עין בבא קמא צ ע"ב במשנה ובסוגיה שם צא ע"א) נחלקו ראשונים הרמ"ה (ב"שיטה מקובצת" שם) מתיר והרמב"ם (הלכות חובל ומזיק פ"ה ה"א) אוסר, ורמ"א פסק (שו"ע יו"ד סי' רלו, ב) שאסור לאדם לחבול בעצמו.

⁵ כתב הרמב"ם (שם) "אסור לאדם לחבול, בין בעצמו בין בחברו. ולא החובל בלבד אלא כל המכה אדם... דרך נציון, עובר בלא תעשה, שנאמר לא יוסיף להכותו", עכ"ל. משמע לכאורה, כי אופן החבלה האסור הוא דווקא דרך נציון - מריבה, אך מה שאינו דרך נציון אלא נעשה לטובת האדם - מותר. את שיטת הרמב"ם ניתן להוכיח מסוגיות מספר (ע"פ "אגרות משה" חו"מ סי' ב, סו): א. רב חסדא שהלך בין הקוצים הפשיל בגדיו ולא חשש לחבול בעצמו (ב"ק צא ע"ב). ב. בכל הש"ס מצינו שהותרה רפואה והקזת דם, אע"פ שלעיתים הן כרוכות בחבלה. ע"פ הרמב"ם הני"ל פסקו האחרונים "אגרות משה" (שם), "יביע אומר" (ח' חו"מ סי' יב) ו"מנחת יצחק" (ו' קה ב) כי מותר לעשות ניתוח פלסטי ליופי. (ועי' קובץ הערות יבמות (סי' ע) המחלק באופן שונה במקצת בין חבלה הנובעת מן העבר לבין חבלה למטרה חיובית עתידית).

אמנם יש מן האחרונים שהתנגדו לכך - "ציץ אליעזר" (יא סוסי' מא) ו"שבט הלוי" (ו' סי' קצח) - מנימוקים אלה:

1. אין רשות לרפואת פגם שנעשה בידי שמיים;

2. אל לנו לשנות סדרי בראשית.

- שני נימוקים אלה אינם רלוונטים בנדון דנן כיוון שהפגם נעשה בידי אדם ועכשיו הוא רוצה לתקנו;

3. זהו סיכון מיותר.

- גם נימוק זה פחות חזק בנדון דנן הואיל ומדובר בהרדמה מקומית בלבד. יתר על כן, מכיוון שהאדם מתבייש בדבר, הרי יש לדנו כחולה שאין בו סכנה, שמותר לו להסתכן כדי להתרפאות ("מנחת יצחק" ה"ל). למותר לציין, כי יש לדאוג לעשיית ניתוח זה ע"י מומחה לדבר.

⁶ התוספות (ב"ק צא ע"ב ד"ה אלא האי תנא) אומר שאסור לחבול בעצמו גם לצורך. משמע מדבריו לכאורה שחבלה אסורה גם שלא דרך נציון, ודלא כרמב"ם (ועי' "אגרות משה" שם שרוצה ליישבם). אולם, גם בדעת רמב"ם גופא יש לדון, דהלא לכאורה יש לדחות את הראיות המובאות לעיל:

א. רב חסדא לא חשש לחבול בעצמו בהליכה בין הקוצים בהפשלת בגדיו רק מפני שלא נתכוון לחבלה, ואין כאן "פסיק רישא" שיחבל.

ב. חבלה לשם רפואה הותרה מכיוון שאיננה חבלה כלל. רפואה מטרתה לתקן את גוף האדם ואילו החבלה פוגעת בגוף האדם, גם אם היא נעשית שלא ב"דרך נציון". לכן אין להסיק מרפואה שחבלה מסוג זה מותרת. על פי זה ניתן להסביר, מדוע המשנה בבכורות (מה ע"א) מתירה לכהן להסיר מום ע"י חיתוך, מפני שזוהי חבלה המתקנת את הגוף הפגום (ולא מכיוון שאין זו דרך נציון). יתר על כן, יש להקשות על הרמב"ם (הובא לעיל הע' 4) בדין מכה אביו, שאסר לבן ליטול קוץ מבשר אביו, שמא יחבול בו יותר מן הנצרך (סנה' פד ע"ב), אע"פ שלכאורה אין כאן כלל נציון (הגר"ד סולביצ'יק ב"המסורה" הקשה זאת ונשאר בצ"ע). אמנם ניתן לתרץ שהחשש הוא, שמא החבלה היתרה תיעשה מתוך זלזול, וזלזול זה נקרא "דרך נציון" ("אגרות משה" שם). אולם תירוצ זה קשה משתי פנים:

א. בפשט הסוגיה משמע שעצם החבלה היתרה בעייתית כשלעצמה ולא הרקע הפסיכולוגי הנלווה.

ב. קשה להגדיר חוסר תשומת-לב מספיקה כ"דרך נציון" (אמנם המדפיס רצה לתקן במקום "נציון" - "בזיון", והרי זו הגדרה מסתברת יותר, אולם שינוי זה הוא משל המדפיס ואינו מופיע בכתי"י של הרמב"ם).

ונראה לתרץ שרמב"ם מחלק בין שתי פעולות הנגזרות מאיסור חובל: 1 - חבלה - גרימת נזק לגוף האדם. פעולה זו נאסרה גם שלא "דרך נציון" מכיוון שנגרם כאן נזק. 2 - מכה - פעולה זו אינה גורמת נזק ממשי לגוף האדם, ואפשר לומר שהנזק שבה הוא יותר במישור הנפשי. לכן יש לחלק בין מכה הנעשית דרך שחוק או לשם חינוך - המותרת, לבין מכה הנעשית "דרך נציון" ומריבה - שנאסרה. על פי דבריו גם הרמב"ם יודה שכל



חבלה נאסרה (כמובן, למעט חבלה לשם רפואה שאיננה חבלה כלל). יתר על כן יתכן שרמב"ם יודה לתוס' שחבלה אסורה אפילו לצורך. ניתוח פלסטי היוצר חבלה בגוף האדם יהיה אפוא אסור ורק טיפול בלייזר מותר, לפי שאינו יוצר חבלה כלל. אמנם יתכן שיש מקום להתיר, מכיוון שהאדם נתן רשות למנתח לחבול בו, ובמקרה זה, אין איסור חובל לדעת חלק מן האחרונים, "מנחת חינוך" (מצוה מח), "טורי אבן" (מגילה כז ע"א) וכ"כ מרן הגר"ש ישראל (ה"התורה והמדינה" ה-ו). אולם עיין בדברי הרב ש"י זיין ("לאור ההלכה", "משפט שיילוק") שהאריך להוכיח, כי גם בנתינת רשות עדיין האיסור לחבול בעינו עומד, ועיין גם בהערות מרן הגר"ש ישראל על מאמרו, שבהם הוא דוחה את ראיותיו.⁷ ברכות יט ע"ב ועוד.



Montreal, Canada

מונטריאול, קנדה
אדר א תש"ס

עט. דין מכונות גילוח חשמליות

שאלה:

באלו מכונות גילוח חשמליות מותר להשתמש? מדוע?

תשובה:

1. מאז שהומצאה, נהגו ישראל להשתמש במכונות-גילוח¹.2. יש מי שפסק², שכל גילוח במכונה מותר³, משום שבפעולת המכונה אין משום השחתה. ויש מי שכתב⁴, שבמכונות-הגילוח המצויות כיום אין משום "גילוח", ועל כן השימוש בהן מותר, ללא הגבלה.3. אמנם יש שמחמירים וחוששים להתיר גילוח במכונה, ותולים הדבר בתוצאת הגילוח, דהיינו הם מתירים רק כאשר המכונה אינה מותירה עור פנים חלק כמו אחר שימוש בתער⁵. לדעתם יש אפוא להקפיד להשתמש דווקא במכונה המותירה את קצות השערות⁶.4. ויש שאסרו כל שימוש במכונות-גילוח⁷.

¹ בגמ' מכות (כא ע"א) שנינו "תנו רבנן, 'ופאת זקנם לא יגלחו', יכול אפילו גילחו במספרים יהא חייב, תלמוד לומר 'לא תשחית'. אי 'לא תשחית', יכול אם ליקטו במלקט ורהיטני, יהא חייב, תלמוד לומר 'לא יגלחו'. הא כיצד? גילוח שיש בו השחתה, הוי אומר זה תער".

מסקנת הסוגיה היא ששימוש בתער אסור רק אם מתקיימים בו התנאים הבאים: (א) גילוח; (ב) השחתה. והנה שתי שיטות יש בהבנת גדר "גילוח": (א) שיטת תוס' (מסכת נזיר מ ע"ב) – יסוד היתר השימוש במלקט ורהיטני הוא "...והם אינם קרויים גילוח, שאינם רגילים לגלח בהם". משיטת התוספות עולה שאמנם תוצאת הגילוח במלקט ורהיטני עשויה להיות זהה לתוצאת גילוח בתער, הרי השימוש בהם מותר משום שדרך הפעולה בהם שונה מפעולת גילוח רגיל. (ב) שיטת ר"י מלוניל - "ואינו חייב עד שיטלנו בתער, כלומר, שכשנשאר קצת משורש השיער בתוך הבשר, אבל אינו בולט מבחוץ כמו במספריים. ובמלקט ורהיטני פטור, לפי שאינו דומה לגילוח, שהרי שורש השיער תולש מבפנים הבשר". לדעה זו, תוצאת הגילוח במלקט ורהיטני שונה מזו של שימוש בתער. מן ההגדרות הנ"ל עולה שמכונות-הגילוח כיום עונות על גדר "גילוח", שכן הדרך לגלח בהן, וכן אין הן עוקרות את שורש השיער מתוך העור.

הגדרת "השחתה". בפירושו של ריב"ן למכות (שם) אנו מוצאים "...ומספריים אינם משחיתים, שאין חותכין שיער בצד עיקר כתר" (וכן עולה מפירושו ר"י מלוניל שהובא לעיל). משיטות אלו עולה שגדר השחתה הוא, כאשר לא נותר כל חלק מן השיער מחוץ לעור הפנים מכיוון שהסכין חותכת אותו בגובה העור ממש.

² כן פסק הגר"א רבינובץ בספרו "מלומדי מלחמה" (עמ' 269). יסוד שיטתו הוא שבמכונות-הגילוח המצויות לעולם לא יוכל להתקיים גדר "גילוח". הוא מסתמך בדבריו על שיטתו של רמב"ן שהגדרת גילוח היא דווקא במקום שיש אפשרות לחתוך מספר רב של שערות שיש בהן שיעור "שיער". אמנם במכונות-גילוח אפשר לגלח בבת אחת מספר רב של שערות, אך שערות אלה אין להן שיעור שיער שעליו מתחייבים בגילוח (להרחבת העניין עיין שם). שיטה זו תובן רק על-פי שיטת רמב"ן, אך כפי שראינו לעיל, ראשונים אחרים הגדירו גדר "גילוח" באופן שונה.

³ כן עולה ממאמרו של הרב ישראל רוזן ב"תחומין" כ"ב (447), לאחר ביקור בחברת 'פיליפס'. לדבריו ניתן להחשיב את כל מכונות הגילוח, מעצם טיבן, כ"מספרים כעין תער" שהותרו, ללא תלות בעיון מיקרוסקופי בתהליך החיתוך. במאמר שפרסם בחוברת 'בית הלל' (ירושלים, שנה ד גליון ב, סיון תשס"ג) הביע עמדתו כי עדיף להשאיר את רכיב ה-Lift & Cut הנמצא בסכיני 'פיליפס', משום שהם מקרבים עוד יותר את מכונות הגילוח למעמד של מספרים.

⁴ כן כתב הרב שבתאי רפפורט במאמר ב"תחומין" (חלק יג עמ' 208 ואילך). לדעתו איסור גילוח מתקיים כאשר הסכין לבדה יכולה לחתוך את השערה. והנה, במכונות-גילוח החיתוך נעשה בשיתוף הרשת, וע"כ אין גילוח בה דומה לגילוח בתער, אלא לגילוח במספריים, שבו החיתוך נעשה בעזרת שני הלהבים גם יחד, ועל כן הוא מותר.

⁵ ע"פ דבריהם יוצא שרק במכונות המותירות זיפי שיער, אין בהם משום השחתה, ואילו במכונות המותירות עור פנים חלק לחלוטין, יש "גילוח שיש בו השחתה".

⁶ הבעיה מתמקדת בעיקר במכונות lift & cut של חברת Norelco, שעל-פי תיאור היצרן שולפות את השערות וחותרות אותן רק לאחר מכן. כך שנוצר עור פנים חלק לחלוטין. ואולם בעיה קיימת גם במכונות שלהבי החיתוך שלהן קרובים מאוד לרשת, כך שייתכן, שהלהב עצמו נוגע בעור וחותר את עיקרי השיער בגובה העור ממש. ע"פ דבריהם יוצא שרק במכונות המותירות זיפי שיער, אין בהם משום השחתה, ואילו במכונות המותירות עור פנים חלק לחלוטין, יש "גילוח שיש בו השחתה".

⁷ שו"ת "מנחת יצחק" (ח"ג סי' קיג), עיין בשו"ת "שבט הלוי" (ח"ב סי' קה וח"ד סי' צו).



Tel Aviv, Israel

תל אביב, ישראל

תשרי תשס"א

פ. העסקת מטפל שאינו יהודי לעניין בישול, הנחת תפילין וכניסה לבית-הכנסת**שאלה:**

התעוררה אצלנו שאלה לגבי יכולתו של מטפל שאינו יהודי לטפל בנכה משותק בכל גפיו וזקוק לעזרת הזולת בכל מעשיו. שאלתנו היא האם מטפל שאינו יהודי יכול לבשל את מזונו של נכה משותק שומר מצוות, האם יכול הוא לעזור לו בקשירת תפילין והאם יכול הוא להיכנס עמו לבית הכנסת. באם יש קושי בקבלת אחת מהעזרות הנ"ל הדרושות לנכה מידי מי שאינו יהודי, נודה באם תוכל למדנו האם יש דרך להקל על נכה שכזה ולאפשר לו להיעזר בעזרת המטפל הזר.

תשובה:

- א. אין איסור בכך שגוי, שאינו מחויב במצוות, יקשור את התפילין על ידו או על ראשו של יהודי¹.
- ב. במקום הצורך אפשר להקל ביחס לבישול הנעשה ע"י גוי, ובלבד שישראל ידליק את האש או שהגוי יקח מן האש שהדליק ישראל². לכן העצה היעוצה היא, שבני משפחתו ידליקו לאדם זה נר נשמה הדולק ימים מספר, והגוי המטפל ידליק את האש הנחוצה לו מנר זה.
- ג. אין איסור על הגוי להיכנס לבית-הכנסת³, וכדברי הנביא "כי ביתי בית תפילה יקרא לכל העמים"⁴.

¹ בגמ' עבודה זרה (לט ע"א) מובא "וכן היה ר"ש בן אלעזר אומר, מעשה באישה אחת שנישאת לחבר, והיתה קושרת לו תפילין על ידו". על סמך גמרא זו פסק בשו"ת "הרצב" (או"ח ח"א, סי' כג) שאין מצוה בקשירת תפילין, אלא שמצוות תפילין היא בתוצאת ההנחה, היינו שהתפילין יהיו מונחות על זרועו ועל ראשו, ולכן אפשר שהקשירה תיעשה ע"י אישה, אף-על-פי שאינה חייבת במצוה זו. אמנם הובא בספר "בעקבי הצאן" (סי' א, עמ' ח) בשם "צפנת פענח", שגם מעשה הקשירה צריך להיעשות ע"י מחויב בדבר, אלא שהמחבר חלק עליו, והוכיח שהקשירה אינה חלק מן המצוה, ולכן כשרה אישה לקשירת תפילין, והוא הדין לגוי, על-פי הסברה, שהקשירה אינה חלק מן המצוה.

² נחלקו ראשונים ביחס לבישולי גויים, האם די בכך שישראל יסיק את התנור, כפי שמצינו ביחס לפת עכו"מ (ע"ז לח ע"ב, שו"ע יו"ד סי' קיב ס"ט) או שצריך שישראל יהיה ממש שותף בבישול. ר"ן (דף טו ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה פת), רשב"א ("תורת הבית" סוף בית ב דף צג ע"א) ושו"ת הריב"ש (סי' תקיד) כתבו, שדווקא בפת הקלו, אבל בשאר תבשילין אין להקל. ואולם המרדכי (ע"ז פ"ב סי' תתלא) וראב"ן (סי' שא) וכן "איסור והיתר" (סי' מג אות יג) פסקו, שגם בתבשיל מועיל, אם ישראל יסיק את התנור או יזרוק קיסם לאש. להלכה נחלקו בדבר מרן בשו"ע ורמ"א. לפי המחבר אין להתיר בישולי נכרי, אם ישראל לא היה שותף בבישול עצמו, ורמ"א הקל בדבר – אפילו אם לקח הגוי אש מאש שהדליק ישראל. ועיין בשו"ת "יחיה דעת" (חלק ה סי' נג וסי' נד) שכתב, שאפילו לספרדים הנהגים בשיטת המחבר אפשר להקל במסעדות ובתי-מלון ע"פ דברי רמ"א, וטעמו – משום שיש כאן שתי סברות נוספות לקולא. האחת, נחלקו ראשונים בשאלה, אם יש איסור בישולי נכרי גם בביתו של ישראל. ר"ת (תוס' ע"ז לח ע"א ד"ה אלא) אסר אפי' בבית ישראל, ואולם ר' אברהם בר' דוד (שם בתוס') והמרדכי (שם סי' תתל) פסקו שבבית ישראל מותר. והסברה האחרת להקל – משום שיש שסוברים, שהשפחות השכירות אצלנו דינם כשפחות הקנויות לנו, שאין בהן בישול עכו"ם (שו"ע יו"ד סי' קיג ס"ק ז). על-פי שתי הסברות הנ"ל פסק בשו"ת "יחיה דעת" (שם), שאפשר להקל גם לספרדים המחמירים כדעת מרן המחבר. שו"ע יו"ד סי' קיג ס"ק ז.

³ נראה שגם כאן שייכות שתי הסברות הנ"ל ואפשר להקל אפי' למחמירים כדברי המחבר. ועיין עוד לעיל בתשובה עה, דיני בישול עכו"ם.

⁴ לא מצאנו בפוסקים שנדרשו ישירות לשאלת כניסת גוי לבית-הכנסת, לא לאיסור ולא להיתר. ואולם מצאנו, שגוי מותר לו להיכנס לחלקים מסוימים בהר הבית. המשנה במס' כלים (פ"א מ"ח) אומרת "החיל מקודש ממנו, שאין עובדי כוכבים וטמאי מת נכנסים לשם", משמע שעד החיל מותר לעכו"ם להיכנס להר הבית, וכן פסק רמב"ם בהל' בית הבחירה (פ"ז ה"ט).

⁴ ישעיהו נו, ז.

פא. חוזה-מכר הכולל הצמדה חד-כיוונית לדולר וקנסות-פיגורים**שאלה:**

בחוזה מכירת דירה קיימת (בו אני מייצג את המוכר) נקוב מחיר הדירה בשקלים ובדולרים ("התמורה") על-פי השער היציג ביום עריכת החוזה. התמורה בשקלים משמשת גם לצורכי דווח ותשלום המסים הנלווים למכירה (מסי רכישה, מס שבח וכדו'), והם משולמים על-פי המחיר בשקלים גם אם יפחת שער הדולר לאחר חתימת החוזה.

א. בסעיפי התשלומים המחולקים למועדים שונים בין יום חתימת החוזה ועד מסירת החזקה בנכס (ורישום העברת הבעלות בטאבו) מצוין הסכום בדולרים בלבד, ומוסכם בחוזה כי "הקונה מתחייב לשלם לפי השער היציג של הדולר הידוע והתקף במועד התשלום בפועל - ואשר מתפרסם על ידי בנק ישראל, ועל כל פנים לא יפחת משער הדולר הנקוב בחוזה".

ב. פיגור בתשלום מעבר ל- 7 ימים מהמועד הנקוב בחוזה מחייב את הקונה לשלם קנס פיגורים על-פי מספר ימי הפיגור עד התשלום בפועל, מחושב על-פי השיעור המקובל לגבי משיכות יתר בחשבונות חח"ד (חשבונות עסקיים) בבנק המזרחי.

השאלות הנשאלות הן:

1. האם בחירת שער דולר של יום החוזה, כאשר הדולר יורד לאחר מכן, מהווה ריבית, והאם עלית שער הדולר לשער גבוה מן הנקוב בחוזה יש בו איסור ריבית?
2. האם הטלת קנס פיגורים במסחר בדרך מקח וממכר יש בו משום הערמת ריבית או שיש דרך לאשרו?
3. האם ניתן על-ידי היתר עסקה כללי לפטור בעיות אלה. במידה וכן, האם יש לציין בכתב בחוזה כי הדבר נעשה על-פי היתר עסקה?

תשובה:

1. לפי הרבה דעות מותר לכתוב חוזה שבו ינקבו תשלומי הקונה בשקלים, בצמוד לשער היציג של הדולר במועדי התשלומים בפועל¹, ובוודאי שמותר להתנות, שיהיו לפי שער הדולר של יום חתימת החוזה². אבל אסור להבטיח את השער לטובת המוכר, דהיינו להתנות שהקונה ישלם לפי השער היותר גבוה מבין שער זמן חתימת החוזה ושער זמן התשלום בפועל, אלא אם כן משתמשים בהיתר עסקה³.
2. מותר להטיל קנס חד-פעמי על אי-תשלום במועד⁴, אך אין לקבוע קנס הגדל לפי משך זמן-האיחור מבלי להזדקק להיתר עסקה⁵.
3. כאמור ניתן לפתור בעיות אלה על-ידי היתר עסקה⁶, ויש לציין בחוזה שאכן הוא נעשה על פי היתר עסקה⁷. יש להכין היתר עסקה ממש, ולא מספיק לכתוב בשטר שהוא נעשה על-פי היתר עסקה כאשר באמת לא קיים כזה⁸. ניתן לכתוב טופס של היתר עסקה ולהשאירו במשך (במגירה, או תלוי על הקיר וכדו') ולציין בשטר שהכל נעשה על פי אותו היתר עסקה.

¹ "תורת ריבית" (פרק יב סעיף ה, ופרק יט סעיף מט).

² פשוט הוא, דזהו כקביעת מחיר בלתי-משתנה בשקלים.

³ הגר"מ שטרנבוך, "קיצור דיני ריבית המצויים" (פרק ז סעיף ח, מודפס בספר "טעם ריבית"). נימוקו הוא שזה דומה לאיסור הרמ"א (יו"ד סי' קסב

סוף סעיף ב) בקרוב לשכר ורחוק מהפסד.

⁴ שו"ע יו"ד (סי' קעז סעיף יח).

⁵ שם בסעיף טז (לגבי הלוואה), ומיישמו ב"תורת ריבית" (פרק יב סעיף יח) גם לגבי מקח בנדון דידן.

⁶ שהרי היתר העיסקה קובע, שאין לראות בתשלומי הקונה הלוואה או הקדמת מעות למוכר, אלא הם בעצם נתינת כסף למוכר כדי שהוא ישקיע אותם

עבור הקונה (אלא שלבסוף – אם המוכר לא ישבע על סכום הרווחים, חייב יהיה לתת במקומם את הדירה).

⁷ "תורת ריבית" (פרק יב סעיף יז).

⁸ הוראת הגרש"ז אויערבאך.



פב. קריאה להורי בן הזוג בשם הפרטי**שאלה:**

מה הדין כלפי הורי אשתו, האם מותר לקרוא להם בשמותם או שיש לנהוג בהם כבוד כבהוריו?

תשובה:

1. בטור¹ נפסק "...והיחייב לכבד חמיו, דכתיב (שמואל א' כד, יא) "ואבי ראה גם ראה", וכן פסח מרן בשו"ע יורה דעה² "חייב אדם לכבד חמיו, ואין הבדל בין חמיו לחמותו".
2. מקור הלכה זו במדרש "שומר טוב": "...ואבי ראה גם ראה", מכאן, שחייב אדם בכבוד חמיו, ככבוד אביו", והקשה הב"ח - מדוע שינו הטור והמחבר מלשון המדרש שגדר הכיבוד הוא "ככבוד אביו", ומכאן הוכיח, שלדעתם הפסוק "ואבי ראה גם ראה" לא מוסב על שאול אלא על אבנר, ועל כן אין הוכחה מפסי' זה. ומכל מקום, לדעת הב"ח - דעת הטור היא שחייב לכבד את חמיו כמו שאר זקנים חשובים, דהיינו בקימה והידור, וכן פסק בש"ך (ס"ק כב) וב"ערוך השולחן" (סעיף מד).
3. עולה מכאן שאין איסור בקריאת חמיו או חמותו בשם הפרטי, שהרי החיוב לכבדם הוא רק כזקנים חשובים.
4. עם זאת נראה שאין ראוי לקרואם בשם הפרטי, שהרי אף לזקנים חשובים אין קוראים בשם הפרטי, אך אינו חייב לקרואם "אבא" או "אמא".
5. אם החותן או החותנת מוחלים, אין בעיה בקריאתם בשם הפרטי.
6. הלכה זו משתנה ממקום למקום. ישנם מקומות שבהם החותן יעלב, אם לא יקראו לו "אבא", ועל כן ראוי להחמיר בכך, כלשון המדרש. וישנם מקומות שבהם אין דעת החותן נוחה מכך שקוראים לו "אבא", ועל כן ודאי יכול להקל ולא לקרואו כך.

פג. גדרי מצוות צדקה, וחייב "די מחסורו"

שאלה:

מהו השיעור מבחינת צרכי המקבל, במצוות הצדקה? ומה הם גדרי "די מחסורו"? מה דינו של אדם שאינו רוצה לעבוד ומבקש להתפרנס מן הצדקה?

תשובה:

א. במצוות הצדקה נאמר (דברים טו, ח) "פתח תפתח את-ידך... די מחסורו אשר יחסר לו". מכאן למדו חכמים שיש שצריך לתת לעני אפילו דברים שהם בגדר מותרות, והוא כשהוא צריך להם. מדברי הפוסקים עולה שהתנאי לנתינת דברים כאלה הוא, שהעני הורגל בהם בעת שהיה עשיר, ולכן חסרונם עתה גורם לו מצוקה ממשית. ויש מן הפוסקים שהגבילו מתן צדקה שכזה לדברים שיש בהם הנאת הגוף דווקא¹.

¹ במס' כתובות (סז ע"ב) מובאות ברייתות בעניין זה: "ת"ר, 'די מחסורו' אתה מצווה עליו לפרנסו, ואי אתה מצווה עליו לעשרו. 'אשר יחסר לו', אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו. אמרו עליו על הלל הזקן שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו...". ועוד שם: "ת"ר, מעשה באנשי גליל העליון שלקחו לעני בן טובים אחד מציפורי ליטרא בשר בכל יום", והגמרא מאריכה ברבותא שבה, (בתוספתא פאה (פ"ד, י) מובאים מעשים אלה בשינויים קלים). ועוד מביאה הגמרא שם סיפור על מר עוקבא ששלח בערב יום הכפורים צדקה לעני, וכשהשליח גילה, שבבית העני מולפים יין ישר, וסיפר זאת למר עוקבא, ככל מר עוקבא את הצדקה - מכיון שעני זה נזקק ליותר כסף. בגמרא שם מובאים עוד סיפורים בנדון ושניים מהם סותרים לכאורה את הכלל הזה של "די מחסורו". האחד - על רבי נחמיה שבא אליו עני, שהיה רגיל בבשר שמן ויין ישר. רבי נחמיה גלגל עמו בעדשים והעני מת, ורבי נחמיה התבטא בביקורת עליו "דלא איבעי ליה לפנוקי נפשיה כולי האי". והאחר - על רבי חנינא ששלח צדקה לעני, וכשנתגלה לו שעני זה משתמש במפות זהב וכסף, חשב אותו לרמאי. ויש לשאול, מדוע אין בנתינה במקרים אלה משום קיום "די מחסורו"?

תלמידי רבנו יונה (ראה "שיטה מקובצת") מדגישים שרק בעשיר שהורגל במותרות יש חובה ליתן לו די מחסורו, ואילו עני שהרגיל עצמו בפינוק בהיותו עני, אין בנתינה לו משום קיום מצות צדקה. ובדומה כתב המאירי באשר לסיפור השני שהעני ההוא התעשר (שלא כדין) מכוח צדקה שקיבל. מהרש"א כתב ביחס לסיפור הראשון שמדובר באדם שלא היה עשיר מקודם, והוסיף שזהו דקדוק לשון הברייתא (בהשוואה לגמרא) "עני בן טובים", דהיינו שהיה עשיר מקודם. גם בלשונו של רמב"ם מפורש (הל' מתנות עניים פ"ז הל' ג): "אפילו היה דרכו של זה העני לרכוב על סוס ועבד רץ לפניו, והעני וירד מנכסיו...", הרי שמדובר באדם שבעודו עשיר היה זה מצרכיו שירכבו לפניו. ובעקבותיו הולך מרן בשו"ע (יורה דעה סי' רנג, א).

התוספות שם (סח ד"ה בטל) כותבים ביחס לסיפור הראשון "דבהנך דברים לא שייך פינוק, אלא ודאי עשיר היה". בספר "חסדי דוד" (השלם, הוצאת וגשל על תוספתא פאה ד, י) מקשה המחבר על התוספות מדברי התוספתא "היה משתמש בכלי מילת, נותנין לו כלי מילת", דהיינו אף כלי משי אינם פינוק רב מדי, ולכאורה עולה מדברי התוספות שיש דברים אשר בשום אופן אינם נכללים ב"די מחסורו". על-כן הוא מחלק בין דברים שבהם יש הנאת הגוף, כמו בגדים, לבין דברים שאין בהם הנאת גופו, ואותם לא ניתן אפילו לעשיר שירד מנכסיו. והוא מסיים שחילוק זה מפורש בירושלמי (פאה דף לו). (על-פי הסבר זה בתוספות צריך לומר שגם "סוס ועבד" הם הנאת גופו, וכפי שמפורש בגירסת התוספתא והירושלמי - "סוס להתעמל בו ועבד לשמשו").

לצורך הבנת דברי הירושלמי עלינו להקדים את סוגיית הבבלי בהמשך הסוגיה הנ"ל - הגמרא שואלת שם מן התוספתא (פאה פ"ד, יא) על המשנה שאין מחייבים את העני למכור את כלי תשמישו, שאם היה משתמש בכלי זהב, ישתמש בכלי כסף וכו' (ובתוספתא שלפנינו הגירסה היא "מוכרן ומשתמש בכלי כסף" - משמע בבירור שעדיין יש בידו כלי זהב), והגמרא מיישבת בשני תירושים: (א) רב זביד ורבי אבהו דרבה מחלקים בין כלי-תשמיש כמו כוסות וקערות ולבין כלי מותרות. (ב) רב פפא מחלק בין אדם שבצינעא מתפרנס מצדקה לבין אדם הנוטל מן הגבאי וחייב למכור את כליו (על-פי הסכמת רוב המפרשים שלא כרש"י).

יש לברר, מה בין עני שיש בידו כלים יקרים לבין זה שכבר אין לו, ואנו נותנים לו מכיוון שהיה מורגל בכך. נראה שאכן אלה שני עניינים שונים - גם אנשים שאינם זכאים לקבל כלי מותרות אינם חייבים למכור כלים אלה. וכן משמע מדברי רמב"ם שחילק את ההלכות הללו לשני פרקים שונים, בפרק ז' - הלכות "די מחסורו", ובפרק ט' - חובת המכירה של נכסים (לאחר שהגדיר מהו עני). גם בסוגיית הגמרא בבבלי לא היקשו מתחום ה"די מחסורו" על חובת המכירה ולהיפך.

אבל בירושלמי (מס' פאה לו) נאמר כך: "תני, משתמש בכלי זהב נותנין לו כלי כסף, כלי כסף - נותנין לו כלי נחושת, כלי נחושת נותנין לו כלי זכוכית. א"ר מנא, וכלי כסף וכלי זכוכית בגופיהן. והתני, היה משמש בכלי מילת נותנין לו כלי מילת? כאן בגופו כאן בשאינו גופו". בהסבר הירושלמי נאמרו פירושים רבים (יעוין ב"פני משה" ו"גליון הש"ס" על הדף, בר"ש סירליאו, ב"פני משה" והמהר"ם בן חביב הוצאת מכון ירושלים), העיקרון המשותף הוא שהירושלמי מושה בין דיני מכירת חפצים לדיני "די מחסורו" (בר"ש סירליאו הנדפס בסוף הכרך נוסף ד"ה לפני קטע זה, והוא ציטוט מהמשנה "אין מחייבין אותו", ואינו יודעים, מי הוסיף ד"ה זה), ואם כך, זהו סיוע לשיטת התוספות שאין לתת דברים שאינם הנאת גופו ממש.

אמנם ברמב"ם ובשו"ע שחילקו בין הנושאים, יתכן שאין מיגבלה כזו על הגדרת "די מחסורו", ולהיפך, ישנם מצבים (אחר שבא לידי הגבאי) שאדם ימכור את כל המותרות שיש לו, כשאינו זקוק להם באמת.

ב"שיטה מקובצת" מובאת גם שיטת הגאונים שלפיה אין חובה לתת לו לעני "די מחסורו" אחר שהתפרנס בתור שכזה. נראה שהם למדו זאת מן התירוף השני של הגמרא, והישו את דיני "די מחסורו" לדין מכירת חפצים. אבל דבריהם לא הובאו בפוסקים כהלכה למעשה. כמו כן ראוי לציין את שיטת המאירי המצמצם באופן עקבי את "די מחסורו" ועל-כן הוא מסביר עניין הסוס והעבד כמדובר עני שעובר מעיר לעיר וזקוק לליווי, מדובר בעזרה חד-פעמית - כדי שיכבדו אותו בעיר שאלה הוא הולך, ולא בעזרה קבועה.

לגבי העני שהאכילוהו בשר, הוא כותב שמדובר בפינוק-נפש, ואלו היה בריא, לא היו מאכילים אותו בשר, וזו הסיבה שרבי נחמיה האכיל את העני בעדשים. ומשמע מדבריו שאף שהורגל בכך בעודו עשיר, אין לתת לו בשר אם אין בזה פיקוח-נפש. לגבי עניין שמר עוקבא כפל את הצדקה לו, כותב המאירי "אע"פ שאנו רואים את העני מתפרנס דרך כבוד, אין בכך למשוך יד שלא ליתן לו, אדרבא, ראוי להפליגו במתנותיו, שאפשר שהעניים חוששים לפעמים לייחוסם ומדרגת מעלתם, ולא משום תענוג הם עושים אלא מדרך מעלה להסתיר מבני אדם" (סברה זו דומה לסברת הגאונים שהביא בעל "שיטה מקובצת" ש"די מחסורו" הוא בעת שהעני אינו ידוע עדיין בתור שכזה (יש להעיר שהמאירי לא הגביל את "דרך הכבוד" שלצורכו נותנים, ויתכן שלדעתו צריך ליתן אף דברים שהם מעבר להנאת גופו). אמנם פוסקים לא הזכירו את הסתייגותו של המאירי בעניין זה.

באשר לשאלה, האם יש מיגבלת זמן ל"די מחסורו" - לא מצאנו כזו.

- ב. עני חסר כל שנוקק לעזרה בעקבות מאורעות מיוחדים כמו נישואין או בעיות בריאות, זכאי לקבל צדקה לצורך דברים אלה, וגם דבר זה נלמד לדעת חכמים מ"די מחסורו"².
- ג. עני שאינו רוצה לעבוד אין חובה לתת לו מעבר לצרכים החיוניים לקיומו³.

האם צריך לתת מכונית-יוקרה לעשיר שירד מנכסיו, מתוך הנחה שחסרון מכונית שכזו גורם צער גדול לאדם זה? (הדבר יהיה תלוי במחלוקת הפוסקים בשאלה אם שייך "די מחסורו" בדברים שאינם הנאת גופו ממש שהרי יכול להסתפק במכונית רגילה), ולכאורה לדעת המפרשים שסוס ועבד הם לא הנאת גופו, יתכן שגם מכונית יוקרה יש לתת לאדם שאכן נזקק לה. [כמו"כ גם לשיטת המאירי יתכן לומר שאם קבלת הצדקה היא "דרך כבוד" כדי לשמור מעלתם וייחוסם שלא יודע מצבם צריך לעזור להם גם בזה.]

² במס' כתובות (סז ע"ב) מובאת ברייתא - "ית"ר, יתום שבא לישא, שוכרין לו בית ומציעין לו מיטה וכל כלי תשמישו ואחר כך משיאין לו אישה, שנאמר 'די מחסורו אשר יחסר לו', 'די מחסורו' - זה הבית, 'אשר יחסר' - זה מיטה ושולחן, 'לו' - זו אישה". ובהמשך - "אתה מצווה עליו לפרנסו ואי אתה מצווה עליו לעשרו". המאירי שם מדגיש "יכולם בצמצום גדול וכסדר שנאמר 'די מחסורו' לפרנסו אתה מצווה ואי אתה מצווה עליו לעשרו", כלומר אף שמרחיבים את נתינת הצדקה מעבר להצלה ממוות ונותנים לו דברים שיאפשרו לו להתחתן, אין לעשות זאת מעבר לשיעור הקטן ביותר. וזהו החידוש של הברייתא הצמודה: "לפרנסו" - במינימום הנדרש ו"לא לעשרו" - דהיינו מעבר לשיעור זה. אמנם דברי המאירי נאמרו לשיטתו שהבאנו בהערה הקודמת, הנוטה לצמצם את שיעור "די מחסורו" [ובמאירי בבא בתרא י ע"ב כתב "כיוון שנתמלא חסרונו, אי אתה מצווה להעדיף לו עד שלא יצטרך לשאול - לפרנסו אתה מצווה ולא לעשרו" (מובא בסי' "נקדש בצדקה" סי' קכו), ולכאורה זהו פירוש אחר בהבנת הסיבה שאין מצוה להעשירו, וצ"ע].

אמנם נראה שראשונים אחרים והפוסקים שלא הדגישו את הצמצום הגדול, ואף ביארו את הדרשה "אלא להעשירו" בדרכים אחרות, אינם סוברים שיש לצמצם מאד, אלא שיש לתת כאדם בינוני (וכך נקט בפשטות בסי' "נקדש בצדקה" סי' קס).

נראה ששיעור אדם בינוני נקבע עפ"י כלל האוכלוסייה, ויתכן שזהו שיעור של משכורת מינימום. מגוריו של אדם באזור מסוים אינם אמורים להשפיע עליו בעניין זה (עיי' בסי' "נקדש בצדקה" סי' קו שהסתפק, האם במקרה שיש צער גדול לאדם מחסורו בחפצים שיש לדריס בסביבתו, תהיה זו מצוה לתת לו כאלה מדין "די מחסורו" ונשאר בצ"ע). על-פי-זה - מסתבר שיש לתת לאדם המקבל צדקה ביגוד סביר, כלומר שאינו מבזוה אך גם אינו מהודר.

³ מן הגמרא עולה (כתובות סז ע"ב) שאדם שיש לו כסף, אינו זכאי לקבל צדקה (אף כי דואגים לו לצורכי חיים בסיסיים, כגון לתרופות כשהוא חולה, ראה "צדקה ומשפט" סי' ב, כא בהערה). אבל אדם שאינו רוצה לעבוד, מכיוון שאין לו כסף - הרי הוא עני, ואין אנו חייבים לברר, מדוע הוא עני (ואין זה דומה לאדם שיש לו כסף וכו' ואנו אומרים שצריך למכור אותם). וכן מצאנו שלא ניתן לכפות אדם שחייב כסף, לעבוד לצורך תשלום החוב, ואף שיש לחלק בין חובת נתינת צדקה לחובת תשלום חוב, העיקרון דומה - התורה מתייחסת למציאות הנוכחית כפי שהיא ולא נדרשת לשאלת הסיבה. אך נראה שאין צריך לתת לו לזה "די מחסורו", אלא רק כעני רגיל, ומכיוון שהוא אינו חש למחסורו ואינו מוכן לטרוח בעבור מילוי מחסורו, אינו זכאי לדרוש זאת מאחרים (כך כתב בסי' "צדקה ומשפט" פ"ג הערה א).

ברור הוא שמבחינה מוסרית על העני להימנע מליטול צדקה כשיכול להסתדר בלעדיו (יעוין סי' רנה בשו"ע יורה דעה וכן ב"כלי יקר" שמות כג, ה).



פד. צדקה להצלת בן לזוג שהאב יהודי והאשה איננה יהודיה

שאלה:

משפחה שחיה בעירנו, איבדה את בתה בת השנה במהלך ניתוח לב. מדובר בזוג של יהודי וגויה. לאחר האסון הם החלו להתקרב לקהילה, ומגיעים כמעט בכל שבת לבית הכנסת. לפני שידענו שהאשה היא גויה, כבר קירבנו אותם מאוד, והם התארחו ומתארחים בבתינו בשבתות. לפני זמן לא רב התגלה שהילד שנשאר להם, בן 4, סובל ממום בלב וצריך לעבור ניתוח בצורה דחופה ביותר. האם יש להרתם לעזרה כספית במקרה הזה? המדובר הוא במבצע קהילתי כדי לאסוף עשרות אלפי דולרים. המצב הכלכלי בקהילה כאן אינו טוב, וכל מבצע כזה עלול להפחית מתרומות אחרות, שהלואי שלא נצטרך, לעזרה ליהודים אחרים. עד עתה אין כיוון רציני של גיור, מצד האם, מכיון שאין לה כוונה לשמור מצוות. אם צריך להירתם למבצע, האם צריך לפרסם שהילד אינו יהודי? הדבר יביא בודאי ליחס לא פשוט מצד נותני התרומות.

תשובה:

בשאלתך יש לדון בנושאים מספר:

- האם ישנו חיוב או היתר לתת צדקה ליהודי ש"מומר" לנישואי-תערובת;
- האם ישנו חיוב או היתר לתת צדקה לילד מאב יהודי ונכרית;
- מה צריכה להיות הגישה לשאלה מבחינת השיקולים הציבוריים של העניין;
- באם נכריע שיש לערוך את המגבית, האם יש לידע את אנשי הקהילה שהילד איננו יהודי.

א. הגדרתו ההלכית של יהודי זה היא "מומר לתיאבון", ונחלקו פוסקים בשאלה, אם ישנו חיוב לפדות "מומר לתיאבון" ואם לתת לו צדקה.¹ גם לסוברים שאין חיוב לפדותו, מותר לפדותו "לפנים משורת הדין".² לכן מותר לתת לו צדקה ויש בכך משום מידת חסידות. צורך זה של רפואת בנו, אף שאיננו קרוי בנו, מבחינה הלכית אינו גרוע מן הצורך בסוס לרכב עליו ועבד לרוץ לפניו - שנותנין למי שרגיל בכך.³

ב. מפרנסין עניי אומות-העולם עם עניי ישראל, ואפילו כשבאים לבדם, גם אם כתוצאה מכך יתנו פחות לעניי ישראל.⁴ ויש הרואים את הילד הנדון כ"גר תושב" שמצוה להחיותו.⁵

ג. אמנם יתכן שבמקום אחר ובנסיבות אחרות היה צריך להרחיק יהודי זה ובנו מן הקהילה ולא לנהוג כלפיהם שום קירוב - משום "מגדר מילתא",⁶ אך נראה שבמקומכם ובמיוחד בסיטואציה המורכבת שתארת בשאלתך, שהזוג וילדם כבר התקרבו לקהילה ומבקרים בבית-הכנסת כל שבת, התנכרות כלפיהם בשעה קשה זו תיתפס כאכזריות ותגרום לחילול השם. ומאידך התנהגות של חסד כלפיהם עשויה לגרום להתקרבות שלמה מצדם ואולי אף לגיור אמיתי של האם או לפחות של הילד.⁷ לכן נראה שיש ללכת ב"דרכי נועם" ולערוך מגבית בקהילה להצלת הילד. וז"ל רמב"ם "אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם ולקבור מתייהם עם מתי ישראל ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל - מפני דרכי שלום, הרי נאמר 'טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו' ונאמר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'".⁸

ד. אמנם נראה שיש לידע את התורמים שהאם והילד אינם יהודים, ולהסביר להם שאף-על-פי-כן מצוה לתרום, וזאת משתי סיבות:

- לפי פסק רמ"א אין חייבים לתת צדקה למומר לתיאבון, ולכן ודאי שאי-אפשר לכפות על הציבור לתת באמצעות העלמת העובדה שהנצרך הוא "מומר לתיאבון". גם נראה שאי-אפשר לכפות על אנשים לתת צדקה לשאינם-יהודים, אף-על-פי שישנה הוראה לכל אחד לתת מפני דרכי שלום.
- נראה שיש לחשוש, שאם הרב עורך המגבית לא יידע את התורמים, ולבסוף הדבר יוודע להם ממקור אחר, תיפגע אמינותו של הרב, ויש לחוש שכאשר יערוך בפעם אחרת מגבית, ימנע עצמו הציבור מלתת, ועל הרב לשקול בחכמתו, כיצד לידע את התורמים.

נתפלל שבאמצעות היחלצות הקהילה לעזרתם בשעת דחקם יקבלו עליהם הזוג הנ"ל עול מלכות שמיים ועול מצוות בשלמות, ויקוים בנו "אני ד' רופאך".⁹

¹ דעת ה"יראים" (סי' קנו ו"בית יוסף" בדעת רמב"ם - שאין חיוב לפדותו, וכן פסק רמ"א (שו"ע יו"ד סי' רנא ס"ב), ודעת התוס' (מסכת ע"ז כו ע"ב ד"ה אני) שמחויבים לפדותו וכתב הגר"א (שם סי' רנא סק"א) שכן עיקר.

² "יראים" וגר"א (שם) ע"פ הסוגיא בגיטין (מז ע"א) שר' אמי רצה לפדות מומר לתיאבון, ועיין ב"פתחי תשובה" (שם סק"א) שמביא בשם שו"ת "חות יאיר", שיש לפדות גם גנב מפורסם, ואפילו רוצח.

³ כתובות (דף סז ע"ב), ושו"ע יו"ד (סי' רנ סעיף א).

⁴ גיטין (סא ע"א), וכתבו רשב"א, ריטב"א ור"ן שם ע"פ הירושלמי שהוא הדין אם באים עניי אומות העולם לבדם, וכן פסקו הטור, ב"ח, ש"ך וט"ז (שו"ע יו"ד סי' קנא), וכתב ה"פרישה" (שם אות כא) שיש לתת אפילו אם כתוצאה מכך יתן פחות לישראל.

⁵ עיין "מלומדי מלחמה" לגר"א רבינוביץ (עמ' 145) שיש לראות את כל מי שמקיים שבע מצוות בני נח, מפני שהקב"ה צוה כן בתורה, כגר תושב לעניין כל דיני גר תושב, ורק לעניין להושיבו בארץ צריך קבלת בית-דין.

⁶ עיין רמב"ם (הל' איסורי ביאה פ' יב הל' ו - ח) בעניין חומרת האיסור של הבועל ארמית והתוצאות הנגרמות מכך.

⁷ עיין ב"מראה הבזק" (ח"א תשובה נח, מג 1 במהדורה הראשונה; וחלק ג תשובה פו).

⁸ רמב"ם (הל' מלכים פרק י הלכה ב). ויש שדורשים, שלכן נתקן לומר דוקא "אשרי" שבו מופיע הפסוק "פותח את ידך ומשביע לכל חי רצון", ולא נתקן לומר את "ההלואה אודה ד' בכל לבב", כי שם נאמר רק "טרף נתן ליראיו", ואכמ"ל.

⁹ שמות טו, כו.



Tennessee, U.S.A

טנסי, ארה"ב

מרחשון תש"ס

פה. גיור קטנים שאביהם חזר בתשובה ונפרד מאמם, ללא גיור האם

שאלה:

יהודי נשא בערכאות גויה ונולדו להם שלושה ילדים. בזמן האחרון חזר בתשובה ושלח את הנכרית. באה לפני שאלתו אם להשתדל בגיור הקטנים או ששב ואל תעשה עדיף?

תשובה:

ידוע ומפורסם "דאין ביי"ד מחזירין למול ולטבול את העכו"ם הקטנים מעצמן"¹ אך כאשר האב יבוא לפני בית-דין ויבקש לגייר את ילדיו הקטנים, ויש באפשרותו לגדלם אצלו בבית ולחנכם כרצונו, ודאי שיש לקבלם.² ויתכן שאכן על האב לנהוג כך,³ והרב יכול להמליץ לו על מהלך כזה.⁴

אך אם מבחינת חוקי המדינה הילדים יחיו אצל האם הנוכריה - אין לגיירם⁵ אלא אם כן מובטחים אנו שיתחנכו בבית-ספר יהודי דתי, ואמם אינה אדוקה בדתה, ויש להם קשר קבוע עם אביהם, באופן שסביר להניח, שכשיגדלו - יבחרו להישאר יהודים שומרי תורה ומצוות.⁶

באם אין אפשרות לגייר את הילדים בתנאים הנ"ל, אלא אם כן תתגייר האם אף היא ובני הזוג ישובו לחיות יחד, ויש לבית-הדין אומדנא דמוכח שסופה לשם שמים, וכי היא מקבלת עליה עול תורה ומצוות בכנות, ניתן לגייר עם הילדים.⁷

¹ לשון הרשב"א (כתובות יא ע"א ד"ה אר"ה).

² גמ' כתובות (שם) "בגר שנתגייר ובניו עמו", ומבואר שאז אין צורך אפילו בדעת בית-דין כדי לגיירם.

³ הראשון לציון הגרב"צ עוזיאל ("פסקי עוזיאל" סי' סה) כותב שבני יהודי מנוכרית הם בבחינת "צאן אובדות", ועלינו לקרבם ולגיירם.

⁴ על-פי "פסקי עוזיאל" הנ"ל. ונראה עוד שרק לבית-דין נאמרה ההנחיה שאין להם "לחזר ולטבול את העכו"ם הקטנים מעצמן".

⁵ עיין "במראה הבזק" (חלק א תשובה עו, לו 2 במהדורא ראשונה).

⁶ עיין "אגרות משה" (אבן העזר חלק ד סי' כו סעיף ג) המתיר לגייר בני יהודי ונוכרית הלומדים בבית ספר דתי. אף-על-פי שבביתם אין שומרים תורה ומצוות. ועיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ג תשובה פו) שבמקום ששני ההורים גויים, הצרכנו גם שיחנכו את הילדים בבית לקיום תורה ומצוות (ולפחות שמירת שבת וכשרות). וכאן, שהאב יהודי, ניתן לסמוך על "אגרות משה" הנ"ל ועיין שם בהערה 6. ועיין עוד שו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובה עח, מג במהדורא ראשונה). ויש לחלק בין אם האב היהודי ממשיך בחטאו וחי עם הנכריה ולבין נדון דידן.

⁷ מפני שלגבי האיסור לקבל גרים לשם אישות. כבר כתב "בית יוסף" (טור שו"ע יו"ד סי' רסח, עפ"י תוס' יבמות כד ע"ב ד"ה לא) ש"הכל לפי ראות עיני בית-הדין, ואם מובטחים שסופם לקיים לשם שמים, יכולים לגיירם". ולגבי איסור ה"נטען על הנוכרית" (יבמות כד ע"ב) עיין ב"אוצר הפוסקים" (אבהע"ז סי' יא סעיף ה אות כב) שיש אחרונים, שסבורים שלדעת רש"י - אם ידוע בוודאות שבא עליה בגיורתה, אין איסור. ואף לטעם רמב"ן ורשב"א נראה שאם יש חשש שיחזור לסורו - מפני שהוא עדיין קשור לאישה ולילדיו שחיים אצלה, ניתן לגייר את האישה ולהשיאם ע"פ דברי רמב"ם בשו"ת "פאר הדור" (סי' קלב) ו"אחיעזר" (ח"ג סי' כו), אף כי שם מדברים על מקרה שעדיין האיש חי עם הנוכריה ואינו מוכן לעזבה, נראה שאם יש חשש שיחזור לסורו כנ"ל, ניתן לסמוך על היתרם.

וניתן לצרף לכאן את דברי הרב עוזיאל (שם הערה ד) על ילדי יהודי וגויה ש"הרי מזרע ישראל המה ואלה הם בחינת צאן אובדות, וירא אנכי שאם נדחה אותם לגמרי עי"ז שלא נקבל את הוריהם לגרות, נתבע לדין ויאמר עלינו "את הנדחה לא השבותם ואת האובדות לא בקשתם" (יחזקאל לד). ועיין עוד בשו"ת "טוב טעם ודעת" לגר"ש קלוגר (סי' רל) שכותב, "שמכיון דהווי רק אסור דרבנן מכוון לזות שפתים, יש לומר דבשעת הדחק לא גזרו" (אמנם הוא מדבר שם על שעת הדחק, שיש חשש שהיהודי ישתמד אם לא יגיירו את הנוכריה). ועל זה נכתב "והאלקים יתעלה יתקן קלקולו כמו שהבטיח, ו"אסירה כל בדילך" (הרמב"ם שם).



Missouri, U.S.A

מיזורי, ארה"ב

מרחשון תש"ס

פו. גיור בן מאומץ ע"י נכרית וכהן

שאלה:

יהודי כהן חי עם גיורת "קונסרבטיבית" - בלתי מוכרת. בזמן האחרון החלו לחזור בתשובה והם שומרי מצוות אבל לא יהיו מוכנים להפרד בגלל כהונתו. האשה יודעת שגיור אורטודוקסי לא ישפר מצבה. עכשיו הם רוצים לאמץ ילד לא יהודי ולגייר אותו. האם ניתן להענות לבקשתם?

תשובה:

אמנם היה מי שטען, שבמקרה זה עדיף לגייר את האשה¹, אבל רבו החולקים עליו שסוברים, שאין לגיירה, וכן נקטינן למעשה². אם כבר אימצו ילד, נראה שבנסיבות שתוארו, דהיינו שהם כבר מנהלים בית על פי ההלכה³, אפשר לגייר אותו⁴. ומעיקר הדין לכאורה גם אין מניעה מלאפשר להם לכתחילה לאמץ ילד על דעת כן שאחר כך יגיירוהו⁵. עם זאת יש להדגיש שההלכה רואה "נישואין" כאלה בין כהן לבין אשה כמתואר כאיסור חמור⁶, ותובעת שיפרדו, ועל כן יש לשקול היטב, לפני שמחליטים בעניינים אלה, אילו צעדים עלולים לחזק את הקשר שביניהם, צעדים שבלעדיהם יש סיכוי שיתגרשו. כמוכן מדובר כאן במצב מאוד עדין, ורק רב המכיר את המצב מקרוב יכול לשפוט, מה עדיף⁷ למעשה⁸.

¹ שו"ת מלמד להועיל (ח"ג אהע"ז סי' ח'). הוא טוען שהאיסור לבעול נכרית הוא חמור מאיסור גיורת לכהן. אמנם גם הוא מודה שלאחר שתתגייר אין לקדש אותם בקידושין הלכתיים.

² שו"ת אחיעזר (ח"ג סי' כ"ח), שו"ת פסקי עוזיאל בשאלות הזמן (סי' ס"ג אות ב'), שו"ת אגרות משה (כרך ד' אהע"ז ח"ב סי' ד'), וכן כרך ו' יו"ד ח"ג סי' ק"ז, ושו"ת יביע אומר (ח"ב אהע"ז סי' ג'). האחיזה טוען שהגיורת באמת מרבה באיסורים שעליהם עוברים, והאגרות משה טוען שגירות כזאת - שבה האשה אינה מקבלת על עצמה את איסור הגיורת לכהן - לא חלה אפילו בדיעבד. ועיין שם ביביע אומר שמביא עוד טעמים שאין לגייר אותה.

³ ושעל כן אין חשש שמתנהגים כך רק לפנים וכוונתם היא לחזור לחיים חילוניים לאחר שבית הדין יגייר את הקטן.

⁴ גיור קטן מבוסס על דין "זכין לאדם שלא בפניו" (כתובות יא ע"ב) ועל כן מגיירים קטן רק אם הגיור ייחשב לו כזכות. דנו האחרונים אם גיורו של קטן שאינו עתיד לשמור מצוות נחשב כזכות או כחובה. בשו"ת בית יצחק (לגרי"י שמעלקיש, יו"ד ח"ב סי' ק אות יא) סובר דכן יש להגדיר גיור כזה כזכות, וכן היא נטיית "אגרות משה" (כרך ב' יו"ד ח"א סי' קנח). ועיין עוד בשו"ת אחיעזר סי' כח. אמנם גם "בית יצחק" סבור (אהע"ז סי' כט אות יא) שבהכאי גוונא אין לגייר לכתחילה. ובשו"ת "דעת כהן" (סי' קמז ד"ה אבל, ובסו"ס קמ"ח ד"ה והאמת) כותב שיהיה חסרון של קבלת מצוות, מרכיב המעכב בתהליך גירות. ועוד עיין שם (בשו"ת דעת כהן, סי' קמ"ז ד"ה וחוץ) סיבות אחרות שלא לגייר ילד כשידוע שלאחר הגירות לא ישמור מצוות.

מכל מקום, בנדון דידן שיש להניח שהבן כן ישמור מצוות לאחר גיורו, רואים בתשובות הנ"ל שכן אפשר לגיירו. ודלא כמשמעות השו"ת שרידי אש (ח"ב סו"ס צו ד"ה ועכשיו).

⁵ אמנם, אם מגיירים יש להקפיד להודיע לילד שהוא גר (ושיוכל למחות ביהדותו) לפני שמגיע לגיל בר (או בת) מצוה, ע' שו"ת אגרות משה (כרך ב' יו"ד ח"א סי' קסב).

⁶ שו"ע אהע"ז סי' טז סעיפים א-ב.

⁷ ועו"ע שם בסוף תשובת האגרות משה (יו"ד ח"א סי' קס"ב) שכותב "ואם לעצתי תשמעו אין צריך להכניס זרע נכרים כי אין בזה שום צורך ותכלית ורק כשנא מעצמו להתגייר לשם שמיים צריך לקבלו", ויש לציין שהוא דיבר אפילו במקרה שבו שני ההורים הם יהודים. כמוכן גם לגבי זה רק רב מקומי יכול לשפוט עד כמה יש בנידון שלו "צורך ותכלית".

⁸ הערת הגר"י גולדברג: לענ"ד נראה שאם רואים ויש אומדנא שיחנכו את הילד לשמירת תורה ומצוות אף שהם עוברים איסור תורה לתיאבון מ"מ אם מבינים שיתגדל הנער לשמירת המצוות א"כ יש לדון שהגירות זכות הוא לו ושפיר ניתן לגיירו ואף שאם היה בנם של האשה לא היו מגיירים את הבן בלי האם מ"מ כאן שהבן רק מאומץ א"כ אין לחוש לאמו רק לדעת שיתחנך באופן שאנן סהדי שניחה ליה להתגייר. אכן בכל אופן כשיגיע לבר מצוה יש להביאו שיקבל מצוות בפני שלושה ויטבול בתור גר אבל כל זה אם זה לא יביא לידי חשש שילמדו אחרים מזה לאמץ ילד או לגייר בן בלי האמא וימצאו דרך להסביר את הדברים כדי שלא יבואו לידי תקלה לאחרים.



פז. גיור מי שעבר ניתוח לשינוי מינו

שאלה:

לפני זמן מה נכנס למשרדי גבר עטור זקן וביקש לדון עמי באפשרות גיורו. תוך כדי שיחתנו התברר לי כי בעצם מדובר במישהי שנולדה כנקבה, גדלה כאשה וילדה שתי בנות, ולפני כשנתיים עברה ניתוח ר"ל לשינוי מין. ע"פ החוק השבדי דינה כגבר. משום מה חשקה נפשה ביהדות, היא מגיעה לבית הכנסת בשנים האחרונות אך יושבת בעזרת גברים. האם מותר וראוי לקבלה לתהליך גירות?

תשובה:

העושה ניתוח לשינוי המין עובר על איסור סירוס¹, יעבור על איסור "לא ילבש", ומעמדו האישי לא ישתנה בעקבות הניתוח². בנוסף, יתכנו תקלות רבות ממצב זה, כגון שיקבלו את ה"איש" לעדות, ואנשים יתייחדו "עמו" (ויפטור את אשת אחיו מיבום ע"י חליצתו)³. על כן אין לקבל אדם כזה לגר צדק, ומה עוד שאין היא מתחרטת על מעשיה ותעבור על "לא ילבש" אף לאחר שתתגייר⁴. קבלתה כגיורת עלולה להתפרש כהסכמה למעשה שעשתה. על כל זאת יש להוסיף את חטאה כלפי בנותיה בכך ש"גזלה" מהן את הזכות להיות בנות ל"אם", וזוהי בעיה מוסרית קשה⁵. המעשה שעשתה מעיד על מידות שאין להן מקום בעולמה ובהשקפתה של היהדות.

¹ אמנם בנידונו הסירוס נעשה בהיותה גויה, ויש פוסקים רבים שסוברים, שגוי לא נאסר בסירוס (עי' באנצ' הלכתית-רפואית, ערך "סירוס"). ובדין סירוס אשה נחלקו הפוסקים ואכמ"ל.

² עיין סיכום הדברים באנציקלופדיה הלכתית-רפואית בסוף הערך "ניתוחים" (ח"ד, עמ' 611) ובמאמרו של הרב י' שפרן בתוך: "תחומין" (כרך כא, עמ' 117).

³ עיין בשו"ת "שאלת יעב"ץ" (ח"א סי' קעא), ובמאמר הרב שפרן דלעיל. (אמנם מכיוון שהנידונה רוצה להתגייר, בעיית יבום לא תווצר).
⁴ ויש בכך אף פגם בקבלת עול המצוות, דהיכא שמתנה שלא לקבל עליו מצוה מסוימת, הרי זה חסרון המעכב בקבלת מצוות (בכורות ל ע"ב), וכל שכן כאן שבשעה שהיא טובלת – שרץ בידה. ועיין עוד בשו"ת "אחיעזר" (ח"ג סי' כו ד"ה ומה"ט) בעניין מומר לתיאבון. לעניין אנוס, עיין בשו"ת "אגרות משה" (ח"ג סי' קח, עמ' שנג, ד"ה שלישית), ואינו דומה לעניינו, דהתם היא מקבלת את כל המצוות ובשעת הנסיון – אפשר שתכשל, אך כאן כל אורח חייה מנוגד למצוה.
⁵ סברת הרב ד"ר נחום אליעזר רבינוביץ.



פח. הוצאת ספרי-תורה ממקומם בבית-הכנסת לצורך שמירתם מפני הגנבים**שאלה:**

הקהילה עושה כל שנה ביטוח עבור כל החפצים שבתוך בית-הכנסת וגם עבור ספרי התורה. היות שיש להם כמה ספרי תורה, הביטוח עולה להם יקר מאד, ולכן הם שואלים, האם מותר להשאיר רק שני ספרי תורה בבית-הכנסת, ושאר ספרי התורה יוצאו ויישמרו בחדר מיוחד שהוא סגור ובטוח יותר, ספרי התורה יחזרו לבית-הכנסת רק בחגים.

תשובה:

חייב אדם לנהוג כבוד גדול בספר-תורה¹, וזהו כבודו של הספר - שלא יגנב. גם בזמן הגמרא² נהגו להניח את הספרים במקום שמור ולא בבית-הכנסת, ומפני גניבה התירו אף יותר מזה³. כמובן, שאם ספר-התורה נמצא שלא בבית-הכנסת, "מצווה לייחד לו מקום ולכבד המקום ההוא ולהדרו ביותר"⁴. גם ישנן מיגבלות על בית שיש בו ספר-תורה⁵.

¹ שו"ע (יו"ד סי' רפב, א).

² מס' סוטה (לט ע"ב) ברש"י שם (ד"ה להפשיט את התיבה בציבור) וברא"ש (מס' מגילה פ"ג סי' יג).

³ שו"ע (יו"ד סי' רפב, ג) סי' ה' ד"ה אפילו לרכוב עליהם.

⁴ כנ"ל הערה 1.

⁵ עיין שו"ע יורה דעה (סי' רפב סעיפים א, ז, ח, יב) – "לא לירוק כנגדו... ולא יחזור אחוריו אלא אם כן גבוה ממנו י' טפחים", "אסור לישב על המטה שס"ת עליה" ועוד, עיין שם. "תיק שהוכן לס"ת והונח בו... והארון... שמניחים בו ס"ת... תשמישי קדושה הם ואסורים (בשימוש חול), ולאחר שיבלו או ישברו - נגזזים".



פט. גניזת דברי תורה ומיחזור

שאלה:

בזמן האחרון בתי הכנסת מוצפים בעלוניים, צילומים וכדו' של דברי תורה ואנו נתקלים בבעיות קשות של גניזה, לכן אודה לכם אם תודיעוני מה דינם של דפים אלה, מה עם דפים שצולמו לצורך הגהות? מה עם פתרון של איבוד ב"גרמא" והאם מיחזור מותר?

תשובה:

אסור מן התורה לאבד שם ה' ¹, גם בגרמא ². יש להבחין בין "כתבי-הקודש" שיש בהם שמות ³ (כגון חומשים וסידורים) שקדושתם חמורה, ולבין "כתבי-הקודש" שאין בהם שמות, וקדושתם קלה יותר ⁴ מכיוון שנועדו ללימוד בלבד ⁵. לכתחילה יש לגנוז את כל "כתבי-הקודש", גם את אלה שקדושתם קלה ⁶. ואולם כאשר הדבר אינו אפשרי משום העדר מקום ראוי או משום עלות גבוהה ⁷, הרי שכדי למנוע את ביזיונם ⁸ יש מקום להתיר ⁹ לנהוג ב"כתבי-הקודש" שקדושתם קלה ¹⁰ באופנים הבאים, לפי סדר-העדיפות הבא:

1. להניחם ¹¹ במכלים הנשלחים למיחזור ¹² במיפעל למיחזור נייר ¹³;

¹ אמרה תורה (דברים יב, ג-ד) "ואבדתם את-שם מן המקום ההוא. לא תעשון כן לה' אלקיכם". ושנינו בספרי (ז) "מנין למוחק אות אחת מהשם שהוא בלא תעשה, שנא' 'ואבדתם את שם'... לא תעשון כן לה' אלקיכם". דרשה זו מופיעה גם בגמ' (מכות כב ע"א, סנהדרין נו ע"א). וכן כתב רמב"ם ב"ספר המצוות" (ל"ת סה) "וכן אין מוחקין את השמות המוקדשין... שנא' 'אבד תאבדון לא תעשון כן לה' אלקיכם'". וכן פסק ביד החזקה (הל' יסודי התורה פ"ו הל' א) "כל המאבד שם מן השמות הקדושים והטהורים לוקה מן התורה", וכן פסק מרן בשו"ע (יורה דעה סי' רעו סע' ט).

² שו"ת "נודע ביהודה" (מהדו"ת ח' או"ח סי' יז), "אף דליכא לאו דלא תעשון, מכל מקום אסור משום בזיון השם". ומוסיף ה"צץ אליעזר" (שם אות ז), דהוא הדין והוא הטעם בבזיון כל כתבי הקודש, שאסור אפילו ע"י גרמא. אמנם במסכת שבת (קכ ע"ב) איתא שאם היה כתוב לו שם ה' על בשרו, מותר לו לטבול טבילה של מצוה אעפ"י שיימחק השם, כי גרמא שרי, אך שם הוא לצורך מצוה, ולכן מותר בגרמא, כי אין זה נחשב בזיון, אך לדבר הרשות אסור אפילו בגרמא, משום בזיון.

³ לעניין זה שם הוא אחד משבעה השמות שאינם נמחקים. כאשר לשם ה' הכתוב בלעז, כתב הש"ך (סי' קעט ס"ק יא) שמותר למוחקו, וב"חיות יאיר" (הובאו דבריו ב"פתחי תשובה" סי' רעו אות יא) חולק וסובר, שאם נכתב באותיות עבריות, אסור למוחקו.

⁴ בפרק כל כתבי (שבת פט"ז משנה א) שנינו, "כל כתבי הקודש מצילין אותן מפני הדליקה...". "אעפ"י שכתובים בכל לשון, טעונים גניזה", גם כתבי-הקודש שלא ניתנו לכתב, ולכן מסיקה הגמ' (שם קטו ע"א) דאין מצילין אותם מפני הדליקה. כיום שהכל ניתן לכתב, מצילין מפני הדליקה. עכ"פ משמע, כי ישנו איסור לאבד גם כתבי-קודש הכתובים בלעז, ולא רק את השם כצורתו.

תוקף הדין: כתב רמב"ם ב"ספר המצוות" (ל"ת סה) "וכן אין מוחקין את השמות המוקדשין ואין מאבדין כתבי הקודש, שנא' 'אבד תאבדון לא תעשון כן לה' אלקיכם'". משמע לכאורה, כי איבוד כתבי-הקודש כולם אסור מדאורייתא, וכן כתב "מגן אברהם" (סי' קנד ס"ק ט). ואולם ב"יד ההלכה" (יסודי התורה פ"ו הל' ח) כתב "כתבי הקודש כולן ופירושיהן ובאוריהן אסור לשורפם או לאבדם ביד, והמאבדן ביד מכין אותו מכת מרדות". משמע, כי האיסור באיבוד כתבי-הקודש אינו אלא מדרבנן (וכן כתב התשב"ץ ח"א סי' ב' וב"עין יצחק" או"ח ח"ה ד).

וכתב ה"צץ אליעזר" (ח"ג תשובה א סע' ג) שיש לחלק בין שני סוגי כתבי-הקודש: כתבי-הקודש שיש בהם שמות, הרי שאיבודם אסור מדין איבוד השם, ולכן הוא אסור מן התורה, ועליהם דיבר רמב"ם ב"ספר המצוות". אולם כתבי-קודש שאין בהם שמות איסור איבודם מדרבנן בלבד ובהם עסק רמב"ם בהלכות.

יש לציין שלדעת הנצי"ב ב"משיב דבר" (ח"ב סי' פ) התוס' חולקים על רמב"ם, וסוברים שכתבי-הקודש העשויים להתבזות, אם אין בהם אזכרות - מותר לאבדם.

⁵ כאמור לעיל ספרים שאין בהם שמות איסור מחיקתם הוא מדרבנן. "אגרות משה" (או"ח ח"ד לט עמ' נ-נא) מסביר זאת בכך שקיימים שני סוגי קדושה. קדושת ספרי-תורה היא עצמית מכיוון שהיא נובעת מעצם חובת כתיבתו. ואלו קדושת סתם ספרי-קודש אינה עצמית, מכיוון שבמקור נאסרו לכתב, ורק התירו כתיבתם לצורך לימוד, וקדושתם נובעת מזה שאפשר ללמוד בהם. לכן מסיק "אגרות משה", כי אם בלו ואינם יכולים לשמש עוד ללימוד, פקעה קדושתם.

⁶ במשנה שבת שם "כל כתבי הקודש מצילין אותם מפני הדליקה...". "אעפ"י שכתובים בכל לשון, טעונים גניזה". וכתב ב"באר שבע" (סי' מג) שקדושת כתבי-הקודש אינה פוקעת ע"י כך שבלו, ויש לגנוזם בקדושה. ועיין ב"מנחת יצחק" (ח"א סי' יז ויח) שאסר לשרוף עלי הגהה.

⁷ ניתן להעלות על הדעת פתרונות נוספים, כגון חפירה עמוקה בעזרת ציוד הנדסי כבד בה ניתן לקבור כמות כמעט בלתי-מוגבלת בשטח לא-גדול ועוד. קבורת כתבי-קודש אינה צריכה להיות דוקא במקום מיוחד לבית-הקברות עתיק או חדש, וניתן להשתמש למטרה זו בשטח מרוחק וזול יותר.

⁸ עיין ב"עין יצחק" (שם סי' ה) שאיבוד כתבי-קודש (ע"פ התשב"ץ ושאר אחרונים שהובאו לעיל) אסור מדרבנן, ואולם בזיון כתבי-הקודש אסור מדאורייתא, והוא נלמד מ"ושפך וכסה" - במה ששפך, יכסה, שלא יהיו מצוות בזויות עליו". לכן יש לדון בשאלה, אם חל איבוד שמטרתו למנוע בזיון חל דין איבוד לצורך תיקון.

ב"ספר החינוך" מובא שמותר למוחק כתבי-קודש לצורך תיקונם (ובתשב"ץ ח"א סי' ב). מכיוון שכך, כתב "שבות יעקב" (ח"ג סי' י), וכן פסק "חזון איש" (יו"ד סי' קסד), ששריפה שתכליתה למנוע בזיון, הרי היא לצורך תיקון ומותרת (תוך הגבלות). אמנם "כנסת יחזקאל" (יו"ד סי' לז) חולק וסובר שאינה תיקון, ואסורה.

⁹ להתיר זה ניתן לצרף מספר אשר אמנם נידחו ע"י רוב הפוסקים, אך ניתן לצרפם כסניף להקל: 1. שיטת רש"י (סנהדרין נו ע"א) שאין קדושה אלא על הנכתב בקלף כמו ספר-תורה (ודלא כרמב"ם ועוד); 2. שיטת "משאת בנימין" (ב"אבני נזר" יו"ד סי' שעו) שבספרים הנדפסים אין קדושה (ודלא כט"ז שו"ע יורה דעה סי' רעא ס"ק ח ועוד); 3. שיטת "הלכות קטנות" (הובאו דבריו ב"צץ אליעזר" ח"ג א יז) שאין קדושה נדפס ע"י גוי, ודלא כ"משיב דבר" ו"כנסת יחזקאל" (הובאו דבריהם שם) שחולקים; 4. כתב שאינו אשורי, לדעת חלק מן האחרונים - "בית דוד" (או"ח סי' קמה), "תאיר נרי" (יו"ד סי' ה), "מחנה חיים" (סי' כה) - אין בו קדושה (ודלא כ"מנחת יצחק" (ח"א סי' יז, יח) ועוד.

¹⁰ עיין ב"אגרות משה", הובאו דבריו בהע' 5 לעיל, המחלק בין שני סוגי קדושה, קדושת כתיבה וקדושת לימוד, ומסיק כי כתבי-הקודש שלהם רק קדושת לימוד קדושתם פוקעת ברגע שבו נתבלו באופן שאינו מאפשר את הלימוד בהם. לפי זה הוא מתיר את איבודם ע"י גרמא (בהשלכה למכלי-מיחזור).

¹¹ הנחתם תתבצע בתוך שקיות נפרדות, כדי להפרידם מיתרת פסולת הנייר הנמצאת במכל, וכדי למנוע את ביזיונם.



2. לשורפם¹⁴ תוך שמירה על כבודם¹⁵.

לכתחילה רצוי להמעיט ביצירת חומר הטעון גניזה¹⁶ ע"י התאמת כמותו לביקוש הקהל¹⁷.

¹² "אגרות משה" הנ"ל, וכן צידד הרב חיים דוד הלוי בשו"ת "עשה לך רב" (ח"ג סי' כח). וכן פסק הרב פנחס יעקב שיר, רבה של כפר סבא (ע"י "אורות עציון", גליון ל, תשנ"ט). היתר זה מסתמך על כך, כי ההשלכה למכלל-המיחזור הינה איבוד בגרמא. בעניין זה יש להעיר, כי מן הסוגיה בשבת המתירה לאדם שיש לו שם על בשרו לטבול, אע"פ שיתכן שהשם ימחק, משמע שגרם איבוד מותר. אמנם בסוגיה במגילה - לגבי תרגום ספר איוב ששיקעו תחת הנידבך - מבואר שגרם איבוד אסור. לדעת "נודע ביהודה" משמע מסתימת השו"ע כגמ' במגילה שגרם איבוד אסור, וכן צידד למעשה "ציץ אליעזר" (ח"ג סי' א אות ז). אולם יש מן הפוסקים שסוברים, שגרם איבוד מותר, ה"ר אליעזר גורדון מטלז (סי' יב ב"שדי חמד", מערכת המ' כלל יא)

על-כל-פנים, בכתבים שאין בהם שמות, האיבוד בגרמא ע"י השלכה למכלל-המיחזור מותר כדי למנוע את בזיונם (וכן פסק "אגרות משה" (או"ח סי' ד לט) וב"אחיעזר" (ח"ב סי' מח), וכן כתב בשו"ת "הר צבי" (סי' רלא). ועיין עוד במאמרו של הרב שבתי רפפורט ("עלון שבות", גליון 86) הדן במיחזור ספרי-קודש שבלו, ומסיק אף הוא להתיר, בצירוף העובדה שבמיפעל כתבים אלה בטלים ברוב. כמו-כן הוא מסיק, כי אין כל בעיה לעשות שימוש של בזיון בנייר ממוחזר מכיוון ש"פנים חדשות באו לכאן". דבריו גם הובאו במאמרו של הרב אורי דסברג (בתוך: "תחומין" ג), שעוסק בנושא זה וסוקר בסקירה מקיפה את כל השו"ת העוסקים בו.

¹³ ב"תחומין" (שם) מציע המחבר שהמיפעל עצמו ימחזר את הנייר ע"י גרמא, אולם בנדון דידן, נראה כי ניתן לוותר על דרישה זו מכיוון שהמיחזור במדינתכם ודאי נעשה ע"י גויים.

¹⁴ "ישובת יעקב" (ח"ג סי' י) וב"אחיעזר" (יו"ד סי' מח), וכן משמע ב"ציץ אליעזר" (שם). על-כל-פנים, אם השריפה נעשית בגרמא, הרי שאין להבחין בינה לבין מיחזור, אלא שבשריפה קשה להגדיר מעשה שיחשב לגרמא ("חזון אי"ש" שם), ועיין בהע' הבאה.

¹⁵ אצל האחרונים שהתירו לשרוף - "עין יצחק" ו"ישובת יעקב" (שם ושם) - מצינו הגבלות מספר על אופן ביצוע השריפה, ולהן שתי מטרות: 1. לשמור על כבוד כתבי-הקודש; 2. למעט באיסור עד כמה שאפשר. לכן דרשו שהשריפה תתבצע ע"י אמירה לגוי שיאמר לגוי קטן שבות דשבות, ע"פ ה"אחיעזר" (ב' מח), שישרוף בגרמא (ע"י הדלקת האש בסמוך, ולא ע"י הצתת כתבי-הקודש עצמם וכן ע"י כיסוי כתבי-הקודש בכיסוי שימנע את שריפתם קודם הצתת האש והסרת הכיסוי רק לאחר שתידלק האש בסמוך. השרפה תתבצע בצנעה, מעט מעט, בתוך כלים. האפר שנוצר מן השריפה יאסף וישמר, ולכשיפטר תלמיד-חכם - יקבר עמו. מכיוון שדרישות אלה קשות לישום ואופן הגרמא שנוי במחלוקת, כתבנו למעלה, כי אפשרות זו נמצאת בעדיפות שניה.

¹⁶ אכן ישנם דברי דפוס מרובים שנתפסים בטעות כקדושים, ואולם הדבר אינו כן. מוכח בגמ' ביבמות (קו ע"ב) בעניין גט חליצה שאע"פ שיש בו פסוקים, אין בגט חליצה קדושה. לכן פסק הרב אלישיב, הובאו דבריו בחוברת "אורות עציון" (גליון ל, תשנ"ט, עמ' 210), שהגדרת כתבי-הקודש צריכה להיות על-פי הסתכלות ובחינה שטחית, אם הכתבים עוסקים בתורה או שרק משובצות בהם אמירות תורניות פה ושם, ואין צריך לדקדק אם יש בהם פסוקים אם לא.

¹⁷ לדוגמה, עיתון "הקהילה" ניתן להשליכו אחר הוצאת המאמרים התורניים שבו, גם אם יש בו אמירות יהודיות כאלה או אחרות. עיין ב"אגרות משה" הנ"ל שמחה על ריבוי יצירת חומרים הראויים לגניזה, ומציע הצעות שונות, כיצד ניתן למנוע מצב בעייתי זה.



צ. חיוב במזוזה בפתח שנוצר מעמודי תווך**שאלה:**

בזמן האחרון קנינו בית ישן וערכנו בו שיפוצים. הסלון היה בעבר 2 חדרים ועכשיו קיבלנו חדר גדול מאוד ע"י שבירת קיר. כיון שהחדר גדול נאלצנו לבנות עמודי תמיכה כולל קורות כדי לחזק את התקרה, האם אנו חייבים לשים מזוזות על עמודי התמיכה?

תשובה:

ע"פ המציאות שתארת בשאלה, העמודים היוצרים את צורת הפתח בתוך החדר הגדול נועדו אך ורק לחיזוק התקרה לכן אין צורך במזוזות על העמודים¹.

¹ בגמרא (מנחות לג ע"ב) מצינו: "אמר רבה בר שילא אמר רב חסדא, אכסדרה פטורה מן המזוזה לפי שאין לה פצימין, הא יש לה פצימין - חייב, לחיזוק תקרה הוא דעבידי, הכי קאמר, אע"פ שיש לה פצימין - פטורה, שאין עשויין אלא לחיזוק לתקרה. אמר אביי, חזינא להו לאיספלידי (אכסדרה) דבי מר דאית להו פצימי ולית להו מזוזתא, קסבר לחיזוק תקרה הוא דעבידו. וכן נפסק להלכה ברמב"ם (פ"ו מהל' מזוזה הל' ג) ובשו"ע (יו"ד סי' רפו סעי' ו). ואע"פ שיש חובה במזוזה כאשר ישנה דופן רביעית לאכסדרה (לא לשיטת הרמב"ם), כאן יש מזוזות לפתחים החיצוניים, והשאלה היא על העמודים שבתוך החלל. לכן נראה שלא מבעי לשיטת הרמב"ם, שכל שאין דלת אין חיוב במזוזה, אלא גם לחולקים אין חיוב במזוזה כלל.

צא. דין בן מאומץ לענין אבילות וקדיש

שאלה:

לפני זמן מה בא תלמיד לשעבר לשוחח על מצבו של אביו שהוא חולה מאד ולא צפוי שיתרפא. הבחור הוא ילד מאומץ שנתגייר כשהיה תינוק, והוא רואה באביו שאימצו אבא בכל מובן המילה, ומטרידה אותו המחשבה שלא יתאבל על אביו כבן ממש. אמרתי לו שהגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל היה מיעץ לבנים מאומצים לנהוג באבילות במות הוריהם שגידלו, למרות שא"א לחייבם בזה מדינא, אך חשבתי שקשה לפוטרו ממצוות כדין אונן. אמנם הוא טען שיש לו דין אונן, שהוא חייב לקברו כמת מצוה, שאין אחר שאחראי לקברו, והוא יורש את אביו (שהכין צוואה הלכתית). נוסף על כך הוא מרגיש שאביו רבו המובהק, כי למרות שאביו אינו ת"ח, הוא חינך אותו במצוות ויראת שמיים, וכל מה שהוא למד מאחרים זה בזכותו, וזה רוב חכמתו. אנא הורוני מה דינו.

תשובה:

א. יש לעודד בן מאומץ לנהוג בכל דיני אבילות¹, אך לא יקל בשל כך להיבטל מלימוד תורה²;

ב. יאמר קדיש על אביו או אמו המאמצים³;

ג. אין לפוטרו מהנחת תפילין ומשאר מצוות מדין אנינות⁴, אך יניח תפילין בצנעה⁵.

נסיים בתפילה שהקב"ה ישלח רפואה שלמה לאבא, והדין יהיה לשם לימוד בלבד.

¹ הגרי"מ שטרנבוך ב"תשובות והנהגות" (ח"ג, סי' שעד). והביא ראייה מרבן גמליאל שקיבל תנחומים על טבי עבדו (ברכות לו ע"ב), ומחידושי הרשב"א (שם) שנהג כן משום שהיה חביב עליו כבנו. וכל שכן בנדון דידן שהנפטר חינך אותו כבן. וכתב ב"נשמת אברהם" (חלק ה, עמ' קמא) שמותר לשבת שבעה מדין הכרת טובה כלפי הורים מאמצים על אף שאינו חייב במצוות כיבוד אב ואם מן התורה. הגרי"מ שטרנבוך (שם, עפ"י רמ"א שו"ע יו"ד סי' שצה סע' א), שמכיוון שהניחוס, הוא חלק מן האבילות הפוסקת רק אחרי שעמדו המנחמים מאצלו.

² "נשמת אברהם" (שם, עמ' קמא-קמב) על פי ר' עקיבא איגר (סי' שעד סע' ו), שגם מי שרוצה לנהוג אבילות על מי שאינו צריך, לא ייבטל מדברי תורה או ימנע עונה מאשתו כליל טבילה. וכן כתב שם בשם הגרש"ז אויערבאך, דכשאינן מנחמים - אין לו להבטל מדברי תורה.

³ "נשמת אברהם", שם, בשם הגרש"ז"א. וכתב שם בשם "חתם סופר" (או"ח, סי' קסד) שלא יעשה כן על חשבון אבילים אחרים. הגרי"מ שטרנבוך, שם, שמכיוון שפטור מן הדין מלנהוג באבילות, אין להקל בדיני אנינות לפוטרו מתפילין ומשאר מצוות, משום שזהו קל וחומר שתחילתו להחמיר וסופו להקל, שאינו דין. וכן כתב ב"נשמת אברהם", שם, בשם הגרש"ז"א, שחייב להניח תפילין לאחר שמסר הקבורה לכתפים. ומדין רבו מובהק אין לפוטרו ממצוות כמבואר בשו"ע (יו"ד סי' שעד סע' י), דעל רבו שלמדו חכמה נוהג דיני אנינות (דהיינו, שלא לאכול בשר ולא לשתות יין כמבואר שם בסי' רמב סע' כז) אך מברך ומזמן, והיינו שאינו פטור ממצוות (וע"ע שם בסי' שמ"א סע' א').

⁵ "נשמת אברהם", שם, בשם הגרש"ז"א.



צב. אמירת קדיש על מי שציווה ר"ל לשרוף את גופתו**שאלה:**

האם מותר לומר קדיש על מי שר"ל ציווה לשרוף גופתו לאחר מותו?

תשובה:

גם אם סיבת הציווי לשרוף את גופו לאחר מותו היא משום שהיה "מומר להכעיס", אומרים עליו קדיש¹, ואע"פ שזה מעשה מגונה מאוד². במקום שהרב חושש, שאמירת הקדיש תביא לפירצה בתחום חשוב זה, יש לשקול סנקציות אחרות, כגון בקביעת מקום הקבורה, ואכמ"ל³. רק אם ח"ו נשתמד, יש מקום - לפי נסיבות העניין - למנוע אמירת קדיש⁴.

¹ אף שהאב רשע, מכל מקום שייך לגביו ברא מזכא אבא, דהא חזקיהו מלך יהודה "גרר עצמות אביו", והודו לו חכמים. ואמרינן בפרק נגמר הדין (סנהדרין מז ע"א) בטעמא דחזקיהו שגרר עצמות אביו "כי היכי דתהוי ליה כפרה", ובן חייב בכבוד אביו הרשע, כמו שמובא ברמב"ם (פ"ו מה' ממרים ה"א).

² וז"ל שו"ת "שרידי אש" (ח"ב סי' כג) "וגרוע זה שציווה לשרוף את גופו משאר רשעים, שהללו הם רשעים בחייהם, וזה המשיך את רשעותו גם לאחר מותו, וציווה להבדיל את גופו המת משאר מתי ישראל". ונפקא מינה לקבורה בקבר ישראל.

³ עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ד תשו' קיב).

⁴ רמ"א בשו"ע יו"ד (סי' שעו סעי' ה) פוסק: "י"א דמומר שנהרג ביד עובדי כוכבים, בניו אומרים עליו קדיש, וט"ז וש"ך כתבו שם, אבל מת על מטתו - לא. ואף-על-פי שמקורו של רמ"א הוא מהרד"ך, ומשמע מהרד"ך עצמו דאפילו על מומר להכעיס יכולים לומר קדיש, רק שאבליים אחרים יכולים לבוא עליו בטענה שהם קודמים ויותר חייבים בזיכוי אבותיהם היהודיים (ובימינו נהוג שכולם אומרים קדיש ביחד ואין אחד בא בטרונא על משנהו בזכות הקדישים, כמו שמובא ב"פני ברוך" סי' לד סעי' לד), וכן הבין בשו"ת "ציץ אליעזר" (ח"י סימן מא פרק ד), מכל מקום מובא (שם) שר"מ בנעט וכן בשו"ת "אמרי אש" (ח"ד סי' קכב) הבינו דברי רמ"א דוקא במומר שנשתמד או מומר לע"ז, וכן מחלק "גשר החיים" (ח"א פ"ל סעי' ח ס"ק י).

Malemo, Sweden

מלמו, שבדיה

טבת תשס"א

צג. שורה לאשה אבלה

שאלה:

מנהג ישראל לעשות שורה לאבל לנחום אבלים. מה הדין לגבי אשה אבלה, האם מותר לה ללכת בשורה כשמשותפים גברים כדי לנחם אבלים? סירוב לבקשת האבלה עלול ח"ו לבייש אותה או להוסיף לה עגמות נפש.

תשובה:

נהגו¹ שאין עושים שורה לאישה אבלה², והוא מדיני צניעות שהחמירו בהם מאוד אפילו בבית-קברות³. לכן, רק במקום שאין בו מנהג בעניין זה, והבקשה באה מתוך רצון כן להתקרב לעבודת ה', והרב המקומי יסבור על-פי ראות עיניו, כי ההיענות לבקשה תחזק את קהילתו ותקרב גם רחוקים, ניתן להתיר עשיית שורה של נשים⁴ לניחום האבילות, בנוסף לשורה של הגברים לניחום האבלים, או במקומם, במקום שיש רק אבילות⁵.

¹ "גשר החיים" (טז, ז, ד), "דברי סופרים" (יח, יח), "פני ברוך" (יא, יא), הערה כג), ולאחריהם בעקבות פסק מרן המחבר (שו"ע יורה דעה סי' שנט, סע' ב) שמנע מנשים עלייה לבית-הקברות, לא ייתכן שיווצר מנהג אחר.

² בשו"ת "דברי מלכאל" (ח"ב סי' צג) משמע שעשיית שורה לאשה אסורה מעיקר הדין, מפני שהוא מפרש את הברייתא ב"אבל רבתי" (יא): "עולין בחבר עיר על האיש ואין עולין בחבר עיר על האישה", כפי שנפסקה בשו"ע (יורה דעה סי' שנה) כעוסקת באיש ואישה אבלים. ושלא כדעת "ציץ אליעזר" ("אבן יעקב" סי' טו) שפירושו מחוסר ומתקבל על הדעת, אך כתב שאין לו מקור מפורש ב"פרישה" ובשאר האחרונים, ובספר "דברי סופרים" דחה דבריו, שהרי כל האחרונים מפרשים את הברייתא על אישה שמתה ולא על אישה אבלה.

³ ב"גשר החיים" (שם) הציע שהוא משום שאל לה לאישה לעבור בין שני גברים ואף ב"שורה" מצד אחד אסור או מטעם לא פלוג או משום שאין גברים מלווים אבלה לביתה. שני טעמים אלה קשורים בדיני צניעות. ולבסוף הוא מסיק שהטעם הוא, שבאופן כללי נהגו, שאין נשים מגיעות לבית-הקברות, ולכן, אפילו מגיעות, אינן עושות שורה, וכן כתב ב"פני ברוך". גם בדין זה הכריע מרן בשו"ע (יורה דעה סי' שנט, סעיף א) שהמנהג, שהנשים הולכות אחר המיטה ולא לפני, הוא מטעם צניעות. ולשון הירושלמי סנהדרין (פ"ב, ה"ד): "מפני כבוד בנות ישראל שלא יהו מביטים בנשים". ומטעם זה כתב ב"דרכי משה" ששנים הולכות אחרונות וחוזרות ראשונות, כדי שלא יתערבו בגברים. אולם המחבר מביא (שם סעיף ב) את דברי הזוהר שמהם משמע, שיש איסור לנשים ללוות המת לבית-קברות בכל אופן, משום שבה הן גורמות רעה לעולם. ואולם ב"בית הלל" ביאר שאינו מעיקר הדין. וב"אורח מישור" על "דרכי משה" הארוך תמה על הבנת "בית יוסף" בדברי הזוהר לפ' ויקהל, וכל האחרונים בעקבותיו, שהרי שם מפורש, ששנים הולכות בבית-הקברות, אלא שאסור לגברים לפגוש אותם, ואם-כן גם זה גדר צניעות, ונראה שהחמירו בבית-הקברות משום כבוד המתים. ועוד הארכנו בזה "במראה הבזק" ג' (תשו"ע עג).

⁴ ואף-על-פי "שאלין שורה פחותה מעשרה בני אדם" (סנהדרין יט ע"א), אין זה אומר בהכרח שמדובר בעשרה גברים, שדווקא בדבר שבקדושה הצריכו עשרה גברים, כגון פריסה על שמע, ברכת כהנים, קריאת התורה, אך להצריך עשרה לשורה של אבלים, שהיא כמו מעמד ומושב שאינו פחות מעשרה, מפורש בגמ' (מגילה כג ע"ב) שאינו מטעם דבר שבקדושה אלא משום שאין דרך-דרך לומר על פחות מעשרה "עמדו יקרים עמודו". וכבר מצינו במקומות אחרים ששנים מצטרפות לעשרה במקום שאינו דבר שבקדושה. וכן פסק בעל "ציץ אליעזר" (ח"י"ג סי' עג) לגבי קריאת מגילה בעשר נשים שהוא משום פרסומי ניסא, וספקו של רמ"א (שו"ע אורח חיים סי' תרצ, סעיף יח) הוא רק בשאלה, אם נשים מצטרפות לעשרה עם גברים - משום פריצות, אך בשורה של נשים בלבד אין ספק. והביא דברי שו"ת "רב פעלים" (או"ח ח"ב סי' סב) שסבר, כי מועיל צירוף נשים להדלקת נר חנוכה בבית-הכנסת ולעניין מחלל שבת בפרהסיא, ומה שלא נהגו לעשות כן, כבר כתב השו"ע (יורה דעה סי' קצ ס"ק ג וסי' שצא ס"ק ח) שבדבר שאינו מצוי לא שייך מנהג, ומכיוון שביאת נשים לבית-הקברות לא הייתה דבר מצוי, כמו שהעידו האחרונים הנ"ל, אין להוכיח ממה שלא נהגו.

⁵ שמענו מפי רב חשוב שלאחר הטמנת המת ניגשה אלמנתו וביקשה לעבור בשורה יחד עם ילדיה, והוא הכריע על-פי נימוקו העיקרי של "גשר החיים" ששנים אינן מגיעות לבית-הקברות, ולכן בזמננו ששנים אכן באות לבית-הקברות, התיר להם לעבור בשורה, ולאחר מכן קיבל את הסכמתו של הגר"ש אלישיב להכרעתו.



צד. היתר גילוח לאבל תוך ל' ביום חתונת בנו**שאלה:**

אבל בתוך שלושים משתתף בחתונת בנו, כמו שהובא ב"אגרות משה". האם מותר לו לגלח ביום החופה?

תשובה:

באופן עקרוני¹ אסור לו לאבל לגלח זקנו בתוך שלושים יום, אף אם הגיע ל"שיעור גערה". דין זה נכון גם לנוהגים להתגלח (בדרך מותרת) כל יום.

לכך² הכריעו הפוסקים שגם לדעת ה"נודע ביהודה" אין להקל אף לצורך השתתפות בחתונת בנו. אמנם³ ה"חתם סופר" הקל בשאלה דומה (לגבי הוצאה והכנסה של תינוק "קוואטר") בתוך השלושים להפחית במקצת את ריבוי שערותיו. על-כן יוכל לתקן, לסדר וליפות זקנו, אך אין להתיר גילוח גמור.

אף על פי כן פסק⁴ "כל-בו אבלות" שגם בתוך שלושים "עם כל זאת המתירים יש להם על מי לסמוך", בצורך גדול מאוד. מכיון ש"כל-בו אבלות" מקובל כפוסק בארה"ב, אם האבל רוצה לסמוך עליו, יכול לעשות כן, ויקח בחשבון שחס וחלילה לא יתפרש הדבר כזלזול בכבוד אביו או אמו. ויש לדעת, כי מצוות כיבוד אב ואם נוהגת, מבחינות מסוימות, גם לאחר מותם⁵.

¹ מועד קטן כב ע"ב ושו"ע יורה דעה (סי' רצ סעיף א).

² בעל "נודע ביהודה" (קמא אורח חיים סי' יד) סובר שכיום, שמגלחים זקנם, הרי נמאסים מאוד כבר אחר שניים שלושה שבועות, ועל-כן נחשב להגיע ל"ראוי לגערה", אלא שגם ב"ראוי לגערה" לא התירו אלא לאחר ל' יום, וזה מודגש בגוף התשובה שם. "חתם סופר" (יורה דעה סי' שמז) סמך על דברי "נודע ביהודה" באבל תוך שלושים יום כך כאשר תכפה עליו אבלות רבים מי"ז תמוז.

³ בהגהות לשו"ע אורח חיים (סי' תקנא) מובא שמכיוון שגידול שערות הזקן נחשב בזמן הזה לניווול גדול מאוד, יש לדוןנו כמי שתכפהו אבלו (שדינו מבואר ביורה דעה (סי' רצ סעיף ג) שמקל שערו בתער אך לא במספריים) ואם יש לצרף לזה שום קולא, כגון להכניס ולהוציא תינוק - יש מקום להקל שיפחית קצת מריבוי שערותיו.

⁴ פרק חמישי עמ' 352.

⁵ עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ד תשו' קלז ובהערות שם).



צה. פינוי בית-קברות בשל בזיון גדול

שאלה:

בעיר דראמה, בצפון יוון שני בתי קברות יהודיים. האחד במרכז העיר, בלב לבה של שכונת מגורים והשני מחוץ לעיר. בית הקברות שבמרכז העיר הפך למקום מפגש לעבריינים ולנרקומנים. השכנים התלוננו והקהילה השקיעה הרבה כסף כדי לנקות את האזור וכדי להגביה את הגדר. לצערנו הרב, בני הבליעל "פרצו גדר" והמצב חזר לקדמותו. השכנים לוחצים על ראש העיר לפנות את בית הקברות משכונתם. כלחץ על הקהל פורסמו באמצעי התקשורת כתבות המציבות את הקהילה באור שלילי כאילו היא מזלזלת בכבוד מתיא. המצב הגיע לכך שיש חשש שהעיריה תפקיע את האזור מבעלות הקהילה.

על פי החוק ביוון, בית הקברות נחשב כאתר ארכיאולוגי (בגלל עתיקותו) ולכן אסור להעביר את הנפטרים לקבורה בארץ.

העיריה מוכנה לקנות את השטח והקהילה מוכנה להקדיש את התמורה לענייני קודש וצדקה. האם במצב זה ובתנאים אלה מותר לפנות את הקברים לבית הקברות היהודי שמחוץ לעיר?

תשובה:

ככלל, אסור לפנות קבר¹ קבוע ממקום למקום בחוץ-לארץ אפילו ממקום בזוי למקום מכובד². ואולם אחרונים התיירו³ לפנות קבר השרוי בבזיון גדול, אף-על-פי שבשו"ע⁴ לא נזכר היתר כזה. מכל מקום - על הרב לדרוש ולחקור היטב⁵, אם

¹ ראינו לנכון להביא כאן קטע מתוך הקדמתו של הגר"י ויינברג לתשובה הארוכה שכתב בעניין פינוי קברים (שו"ת "שרידי אש" סי' קכה): "פינוי עצמות המתים מקבר לקבר, אף שהוא הלכה מפורשת בש"ס ופוסקים, נתן עניין לרבותינו ז"ל למן גדולי הראשונים ועד אחרונים האחרונים לענות בו. ואף שכל עיקרו של האיסור אינו אלא מדברנו (ב"י יו"ד סי' שסד) (ועיין "יביע אומר" ח"י יו"ד סי' לו שיש שיטות שהוא מדאורייתא - הערת מערכת), מ"מ החמירו בו רבותינו הפוסקים שבכל דור. לפי שמצינו לחז"ל שהקפידו מאד על כבוד המתים [ויש להם סמך בדברי תורתנו הקדושה, שאמרה: "לא תלין וגו' כי קבור תקברנו" (דברים כא, כג), ועיין בספרי ובמדרש תנאים שם ובמס' סנהדרין מו ע"ב], והמשילו עון בזיון המתים לעוון שפיכת דמים (מדרש תנאים שם ומס' שמחות פרק ד, הל' לד), והוא מן הדברים שנפשו של כל חי חרדה עליהם, וכל אדם מצטער ובהול על כבוד מתו יותר מעל ממונו (שבת מד ע"א תוס' ד"ה מתוך), ולפיכך התיירו לחלל את השבת בשביל הצלת המת מפני הדליקה או הסרחון (שם מג ע"ב ושו"ע או"ח סי' שיא). ולא עוד אלא שהצלתו קודמת להצלת כתבי-הקודש ("משנה ברורה" סי' שלד ס"ק ל בשם ס' חסידים); ומכל שכן הנפש הישראלית מצטערת הרבה בצער הגוף המת ובזיונו, וזהו נטוע בעמקי שרשי אמונתנו הקדושה, וכמו שהאר"ך בדברים נפלאים בעל הכלבו בטעמי חיבוב קבורת הגוף ושאר הכבוד הנעשה לו במותו, וז"ל: והטעם השני הוא החזק והצריך לאמונתנו בתחיית המתים, כי אלו היו משליכין גוף האדם המת כאחת הנבלות, היו בני אדם אומרים: נמשל כבהמות נדמו, ולא היו מקבלין אמונת התחי, כמו שהם מקבלים עם קבורתו, בראותם כי יבנו לו בית וילבישנו (ועיין שם בהל' אבילות דף קל המשך כל דבריו הנשגבים), ולפיכך אנו רואים, כי בכל זמן וזמן בשעה שבאה שאלה על דבר פינוי עצמות מתים לפני גדולי המורים, היו תוקעים את עצמם בדבר הלכה זו בכובד ראש והיו מתלבטים הרבה בבירור ובלבון הדין מכל צד, ולא היו נמהרים להתיר אף בשעה שיסודי ההיתר היו ברורים ופשוטים".

² שו"ע יו"ד (סי' שסג ס"א) ע"פ ירושלמי מועד קטן פרק ב הל' ד, וברייתא מס' שמחות פרק יג.

³ ראה למשל "שיבת ציון" (סי' סב-סג), וראה "אגרות משה" (יו"ד ח"א סי' רמו) שהוא ממש הנדון דידן. ועוד שם (סי' רלט, רמא ו-רמג), וביביע אומר" (ח"י סי' לו).

⁴ המעיין בשו"ע ובנושאי כליו שם יראה, שהשו"ע התיר פינוי קבר קבוע רק בשלושה מצבים:

א. כדי להעלותו לארץ-ישראל.

ב. בתוך שלו, דהיינו אל קברי אבותיו (ש"ך סק"ב). ולא כאן המקום לדון בהבדל בין שתי הלשונות שהן במקורן רישא וסיפא של אותו ירושלמי, שרמב"ם הזכיר רק את הרישא, ואלו רמב"ן הזכיר רק את הסיפא. וראה למשל "ציץ אליעזר" (ח"י סי' מ), שהבין, שכוונת הש"ך היא לומר שאין מחלוקת, ושגם בלשון רמב"ם והשו"ע יש לפרש כרמב"ן.

ג. כשאנו משומר - דהיינו שיש חשש לפגיעה פיזית בעצמות הנפטר ע"י גויים שיוציאוהו, או ע"י מים, או בזריעה וחרישה. וברמ"א (שם ס"ב) היתר נוסף ע"פ תשובת הרשב"א, כשציווה בחייו לקברו במקום מסוים. ולא כאן המקום לדון אם זהו היתר בפני עצמו, או שהוא מתפרש כהתנייה מראש לקבור באופן זמני.

בכל מקרה אחר אסור לפנות אפילו מקבר בזוי למכובד (ככתוב בפירוש בשו"ע, כ"ל הע' 2), ולפי זה לא מובן לכאורה ההיתר לפנות אל קברי-אבותיו, אם לא שנאמר כדברי הש"ך ע"פ "דרכי משה" ו"בית יוסף": "שמשום האי כבוד מפניו, ולא משום כבוד אחר". ואם כן, לכאורה, כל בזיון שאין בו סכנה לפגיעה פיזית - הרי הוא בכלל "כבוד אחר" שאין מפניו בגללו! אך אחרונים דחו סברה זו והסבירו שהכוונה בלשון "מבזוי למכובד" היא ממכובד פחות למכובד יותר, אבל כשהקבר נמצא בבזיון של ממש - פשוט שמותר לפנותו. בבסיס היתר זה נמצאת תשובה של ה"חכם צבי" (סי' נ), שהתיר לפנות קבר של יהודי שנקבר בין גויים. ואע"פ שהמעין שם יראה, שלא התיר משום בזיון אלא מטעמים אחרים, שכולם מבוססים על ההיתרים הנזכרים בשו"ע, מכל מקום כך נקטו להלכה כל האחרונים, כ"ל הע' 3, ולכן יוכל הרב להתיר גם בנדון דידן.

היתר נוסף נזכר בשו"ע יו"ד (סי' שסד ס"א) ה, כשהקבר מזיק את הרבים. היתר זה, והשיטות השונות בהרחבתו לפינוי קברים משום צרכי הרבים, נדונו באורך במאמרו של הגר"י רוזן ב"תחומין" (כרך יח עמ' 254-273). ואף שיתכן לטעון כאן, שההפרעה לשכנים היא נזק לרבים, ושרצונו של ראש העיר לנצל את הקרקע לבנייה יש בו משום "צרכי הרבים" - לא ראינו לנכון להתיר מטעם זה, ולו רק מפאת החששות הנזכרים בתשובות "חתם סופר" (ח"י סי' לו) והזכרים בקצרה בשו"ת "שרידי אש" (סי' קצז) בסוף התשובה, שמא יאמרו "התירו פרושים את הדבר", ויבואו הגויים וממשלותיהם לגרום לנו לפנות את כל בתי-הקברות שבארצותם, מה גם שבנדון דידן הנזק לרבים והצורך לרבים אינם ברורים במציאות ואינם מוסכמים לשיטות השונות בהלכה.

⁵ יש לזכור, ששמירת בית-העלמין מוטלת על הקהילה, לכל הפחות בהוצאה מועטת, כדעת "תרומת הדשן" (סי' רפד) וכפסיקת הרא"ה קוק ב"דעת כהן" (סי' רכא), ואולי אף בהוצאה מרובה - כדעת "שיבת ציון" (סי' סב). שתי השיטות הובאו ב"תחומין" (שם). ובוודאי שנוח לבני הקהילה יותר מבחינה מינהלית וכלכלית לפתור את הבעיה אחת ולתמיד.

אמנם מוצו כל הדרכים לשמור על כבוד בית-העלמין הישן במקומו או להשיג את אישור השלטונות להעלאת הקברים לארץ-ישראל.
אמנם אם מוצו כל הדרכים, ונכשלו - יוכל הרב להתיר⁶ את פינוי הקברים.

אך אם אמנם זהו "אתר ארכיאולוגי" - האם לא יוכלו להשיג את עזרת השלטונות בשמירה על קדושת המקום? ולצד השני, אם אמנם יצליחו להשיג את האישור להעתיק את הקברות אל מחוץ לעיר, כלום אין באפשרותם לפעול (דרך גורמים בינלאומיים או דרך הסוכנות היהודית) ולהשיג אישור להעלות את כל הקברים לארץ-ישראל?

⁶ בשו"ת "ישכיל עבדי" (חלק ו' יו"ד סי' כב סעי' א אות ב) כשהתיר לפנות קברים משום החשש שמא יוציאו מקברם, הוסיף וכתב: "...ואח"כ יפתחו הקבר של הצדיקים, בנחת וברתת ובזיע אחר שישאלו אלף מחילות מהם, כי בעוונותינו באנו לידי מידה זו, שיגזרו השררה עלינו לפנותם מקברם, הא ודאי עוונותינו הטו אלה. וכשיגיעו לעצמות - יקראו קינות, ובקול יללה יניחו העצמות בכלי גדול עם העפר שתחתיהם שמא יש בהם עצם כשעורה, ובבכי ודמעות וקינות ערוכות יוליכו אותם לקבר החדש, ויסתמו הגולל, ויניחו המצבה הראשונה שהיתה על קבר הראשון, וילכו לבתיהם כאבלים..."



Melbourne, Australia

מלבורן, אוסטרליה

סיון תשס"א

צו. פינוי מקבר לקבר באותו בית-הקברות, לאחר טעות בקבורה

שאלה:

המנוח נפטר לפני כ-30 שנה ונקבר באוסטרליה. השנה הובאו עצמותיו לארץ כדי להיטמן בעיה"ק ירושלים. חברא קדישא קברה את המנוח ללא נוכחות איש מהמשפחה. כאשר נציג המשפחה, שהיה אמור להיות נוכח בזמן הקבורה, הגיע למקום הקבורה כאשר לא היה לאל ידו לשנות את המקום, ואז הופתע לראות כי מקום הקבורה אינו מכובד לדעתו. אלמנת המנוח, יקירת ירושלים, ישישה מופלגת, הובאה למקום הקבר באמבולנס, והזדעזעה למראה מיקום הקבר, כשהיא טוענת כי מקום זה אינו ראוי לדעתה לקבורה. במקרה זה ולאור העובדות הנ"ל, האם ניתן להתיר לפנות את המנוח למקום מכובד יותר, באותו בית-קברות.

תשובה:

אסור לפנות מת¹ אפילו מקבר בזוי לקבר מכובד², אלא אם כן הבזיון הוא אובייקטיבי (לדעת רוב בני האדם)³. אמנם במקרה דידן ניתן להתיר, וזאת על-פי שלשה שיקולים:

- א. יש להתחשב במצבה הבריאותי ובגילה המופלג של האלמנה ובעובדה כי השארת בעלה בקברו זה עלולה לערער את מצבה הבריאותי ח"ו⁴.
- ב. כאשר ברור באומדנא דמוכח שהקבורה במקום זה לא היתה על דעת הקרובים, הרי זה כאלו התנו לפנותו⁵, והפינוי מותר⁶. במקרה דנן האלמנה לא נכחה, והנציג שבא אחרי מעשה, כבר לא היה יכול לשנות את מיקום הקבורה.
- ועוד, על-פי דבריהם של נציג המשפחה והאלמנה ועל-פי אנשים נוספים שביקרו במקום, אכן אין המקום מכובד כלל וכלל⁷, ואילו היתה האלמנה נוכחת בזמן הקבורה, היתה מתנגדת נמרצות, והרי זה כאלו התנו לפנותו⁸.
- ג. האלמנה תרכוש עבור שניהם חלקה כפולה אשר תחשב ל"קבר המשפחה"⁹, ואז יהיה מותר לפנות את המנוח לקבר החדש.

¹ לאיסור פינוי מת מקברו קיימים שני רבדים (ע"פ שו"ת "אגרות משה" יו"ד ח"ב סי' קס):

א. איסור דאורייתא הנגזר מחיוב הקבורה מדאורייתא שהוא להביא את הנפטר למנוחה עד לתחיית המתים.

ב. איסור דרבנן - משום "למה הרגתני", דהיינו 'חרדת הדין' (ש"ך וט"ז יו"ד סי' שסג, א).

² שו"ע יו"ד (סי' שסג, א על-פי התוספתא). על-פי האמור לעיל, במצב זה יהיה קיים רק האיסור מדרבנן, כיוון שמדאורייתא נדחה חיוב קבורה משום כבוד הנפטר.

³ "אגרות משה" שם. ועיין עוד שם (יו"ד ח"ג סי' קנ) בהגדרת בזיון אובייקטיבי.

⁴ על-פי "אגרות משה" (יו"ד ח"ב סי' קנח) המתיר בנדון זה, לאור הסברה כי אדם מחויב ברפואת אלמנתו גם לאחר מותו, עיין שם. יתר על כן, יש כאן חשש גדול של פיקוח-נפש. יש להוסיף, כי האשה עוסקת כל חייה באומנות, והצד האסתטי, משמעותי מאוד בחייה.

⁵ "אגרות משה" (יו"ד ח"ב סי' קנח ד"ה ויש עוד).

⁶ שו"ע יו"ד (סי' שסג, א).

⁷ שבנדון זה איכא אומדנא דמוכח שניתן שם על מנת לפנותו, ובכחאי גוונא יש לומר שאפילו "ציץ אליעזר" (ח"י סי' מ ב) הדורש כי התנאי יהיה מפורש בפה, יודה ל"אגרות משה" הנ"ל, שיש לדון הדבר כאלו התנו.

⁸ ביקרנו במקום, ואכן ניתן להבין את הרגשת האלמנה בצידי הקבר פזור צידו של מיפעל-שיש הצמוד לחלקה.

⁹ השו"ע (שם) פוסק, כי מותר להעביר מת לקברות אבותיו. עיין "אור שמח" (סוף הלכות אבל) הסובר, כי ניתן להעביר מת לקברות משפחתו לאו דוקא כאשר קבורים שם אבותיו, אלא גם למקום בו תקבר משפחתו בעתיד. ואע"פ שחלקו עליו מן האחרונים, יש לצרפו כסניף להקל במקרה זה (ע"פ "אגרות משה" יו"ד ח"ב סי' קנ).



Firenze, Italy

פירנצה, איטליה

אדר ב' תש"ס

צז. נטיעת עצי ברוש בבית-הקברות כחלק מאתר קבורת ספרי-תורה

שאלה:

עקב הצפת מי נהר בפירנצה בשנת תשכ"ו, 1966 למניינם, הוצף בית-הכנסת של העיר עד לגובה 4 מטר. תשעים ושניים ספרי תורה נרטבו ולוכדו בבזק עד ללא תקנה ואפשרות לשיפוצם והתקנתם מחדש לשימוש המתפללים. כעשור שנים אחר-כך נקברו גיולי 92 הספרים, בחלקה בבית-הקברות של העיר. עכשיו מבקשת הקהילה להקים מצבה על מקום קבורתם עם אלמנטים של אבן ואותיות ספרי תורה חצובות בהן. מסביב למצבה מבקש המתכנן לשתול ארבעה ברושים, ששורשיהם, כידוע, הולכים כלפי מטה, כך שאין חשש לקברות שבסביבה.

תשובה:

מותר לטעת עצים בבית-הקברות¹ תוך הקפדה על שני תנאים:
א. העצים אינם מאהילים על קברים ועל השבילים שמחוץ לשטח הקברים, כדי לא להכשיל כהנים באיסור טומאת אוהל המת.²
ב. העצים אינם יונקים מן הקברות עצמם.³

גם מבחינת בעיית "בחוקותיהם" אין כאן איסור⁴, וכן לא שייך כאן איסור "לא תטע לך אשרה כל עץ"⁵.

¹ "גשר החיים" (ח"א פכ"ז סוף אות א) כותב, שברוב הקהילות בחו"ל נוטעים לכתחילה אילנות יפים בבית-הקברות לכבוד המתים (ולכאורה הוא הדין לכבוד ספרי-תורה גנוזים), אך אין עושים כן בערים העתיקות בא"י - ירושלים, צפת, טבריה וחברון - שבהן המנהג לא לנטוע אילנות בביה"ק מחמת חשש טומאה לכהנים (ראה הערה הבאה).

² מסי "אהלות" (פ"ח מ"ג). והובא להלכה בתשובת הרב א"י הכהן קוק "דעת כהן" (סי' ריד) להסביר המנהג בערים העתיקות בא"י.
³ שו"ע יו"ד (סי' שסח סע' ב) ובש"ך בשם הב"ח (ס"ק ד).

⁴ שו"ת הרשב"א (סי' קסו, תיד ותתכה). וכן פסק הרב חיד"א ב"שירי ברכה" (סי' קעט אות ד) ו"בן איש חי" בשו"ת "רוב פעלים" (יו"ד ח"ב שאלה כט). לכל השיטות האלה אסורים רק הדברים שנוכרו במפורש בתלמוד כחוקות הגויים. ועיין גם בשו"ת מהרי"ק (שורש פח) ורמ"א יו"ד (סי' קעח סע' א), שאסרו גם במקום שעושים כן כדי להידמות לגויים, וכל זה לא שייך בנדון דידן. אמנם עיין בביאור הגר"א (יו"ד סי' קעח ס"ק ז) האוסר כל דבר שהתחיל אצל הגויים, אפילו יש לו טעם נגלה, ולשיטתו אסורה שטיחת עשבים בבית-הכנסת בשבועות, אף-על-פי שיש לזה טעם נגלה וברור, מחמת שזה התחיל כמנהג גויים, ואולי אף עצי ברוש בבית-הקברות היה אפוא אוסר, לשיטתו.

⁵ האיסור הוא רק אצל המזבח או בכל העזרה, אף-על-פי שזה נוי למקדש, כמבואר ברמב"ם (הל' עבודת כוכבים פ"ו הל' ט). והטעם - מפני שהיה זה דרך עובדי כוכבים לטעת אילנות בצד מזבח שלהם כדי שיתקבצו שם העם, ואם כן זהו מעין איסור "בחוקותיהם" שהוא מדין תורה. ואף רש"י על הפסוק בסי' שופטים (דברים טז; כא) מדגיש "בהר הבית". אמנם יש שנהגו שלא ליטע אילנות גם בחצר בית-הכנסת, דהוי "מקדש מעט", עיין בשו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' ה"ה מכתבו), אך בבית-הקברות כל זה לא שייך.

Firenze, Italy

פירנצה, איטליה

אייר תשנ"ט

צח. הקמת חלקות-קבורה בין עצים

שאלה:

עיריית העיר הקצתה שטח חדש לבית-הקברות היהודי למאה השנים הבאות או עד שיבולע המות לנצח. השטח נרחב ופרושים בו עצי זית עתיקים. מטעמי איכות הסביבה אין ברצונה של העירייה לברא את העצים ולפנות את השטח, על מנת לא להשאיר קרחה בתוך הנוף. בשטח המיועד פזורים חללים נרחבים שניתן להשתמש בהם על מנת לבנות חלקות קברים שלא מתחת לעצים ממש.

1. האם הכרח לברא את העצים בחלקות שיועדו לקבר?

2. האם אפשר לארגן את השטח בחלקות קבורה קטנות?

תשובה:

1. אין כל הכרח לברא את העצים בחלקות שיועדו לקבר¹, אלא אם כן הם מאהילים בענפיהם על שטח מחוץ לבית-הקברות (ובתוך בית-הקברות הם מאהילים על הקבר) באופן שקשה לכהנים להיזהר מללכת תחתיהם, כי אז רצוי לכוות אותם עם שרשם, או להעבירם למקומות שבהם לא יאהילו מעל קברים, או לפחות לקצוץ הענפים היוצאים אל חוץ לבית-הקברות².

2. אפשר לארגן את הקברים בחלקות קטנות בין האילנות, אם אמנם גודרים את השטח שהוקצה לבית-הקברות³, וחשוב שייעשה הדבר בצורה יפה ומכובדת⁴.

3. הקמת גדר סביב שטח מסוים וקבורה פעם אחת בשטח המגודר, מקדשים את השטח כולו⁵. לפני קניית הקרקע צריך לומר שהקניה היא כדי ש"יבולע המות לנצח" (כדי לא ליתן פתחון פה...). ומנהגים שונים נהגו בעת ההקצאה: מתחילים באמירת כמה מזמורי תהלים, כגון ד' המזמורים הראשונים, אח"כ - "ויהי נועם", "יושב בסתר", פרשת הקטורת והברייתא דקטרת (ת"ר פטום הקטורת כיצד...). והפסוקים שאחר הקטורת עד "קדמוניות" ו"אנא בכח". בהרבה קהילות נהגו שאח"כ החברה קדישא (ולפחות עשרה אנשים) מקיפים את השטח כולו שבע פעמים (מתחילים מקרן-מזרחית דרומית והולכים לימין, כלומר לקרן הצפונית-מזרחית). בכל הקפה אומרים "ויהי נועם", "יושב בסתר" ו"אנא בכח", ואחרי ז' ההקפות אומרים את שם העיר בפסוקים המתחילים באותיותיו ממזמור קיט וכן "קרע שטן" על אותה הדרך. בקהילות שונות נהוגים אמירת תפילות ופסוקים נוספים, נהרא נהרא ופשטיה (בירושלם עיה"ק ושאר הערים העתיקות בא"י לא נהגו בהקפות אלה)⁶.

¹ אדרבה, מובא ב"גשר החיים" (ח"א פכ"ז סוף אות א) שברוב הקהילות בחו"ל נוטעים לכתחילה אילנות יפים בבית-הקברות, לכבוד המתים. ואמנם המנהג בעיירות העתיקות בא"י - ירושלים, צפת, טבריה וחברון - שלא לנטוע אילנות בבית-הקברות (והביא שם דברי הרב א"י הכהן קוק ב"דעת כהן" סי' ריד), שהוא משום זהירות מטומאה, כדאיתא במשנה אהלות פי"ח מ"ג. ואין לבטל מנהג אלא אם כן יש בית-דין גדול ממנו בחכמה ובמניין להתירו, אך אין חובה לעקור אילנות קיימים. ועיין עוד בתשובה הקודמת.

² "כל בו על אבילות" (פ"ג סי' א הערה 9).

³ כדי להימלט מן הבעיה של טומאה לכהנים בהליכה תחת האילנות.

⁴ וכתב "גשר החיים" (שם), שאמנם אין נוהגים לבנות קברים מפוארים מאד מאז שחרב בית-המקדש, אך אנו מצווים להדר את בית-הקברות בנקיון ובכבוד, ושיהיו הקברים מסודרים שורות שורות וכדו'.

⁵ "דעת כהן" (סי' רא). ולגבי עצם ההקדשה - אם הוא משום איסור הנאה או משום קלות ראש - ראה בהרחבה ב"גשר החיים" (ח"ב פ"ד אותיות ח-ט).

⁶ "גשר החיים" (ח"א פכ"ז אות יא).



צט. הנאה מעפר בית-הקברות, גידול צמחים בתחומו

שאלה:

ועד הקהל מינה שוער חדש לבית-הקברות של הקהילה, גנן במקצועו, ומינוהו לנקות את בית-הקברות מן השיחים והקוצים. כחלק משכרו, ובתמורה לעבודתו, הרשוהו להחזיק צמחים ושתילים בחלק מבית-הקברות הפנוי מקברים, הכלול בתוך השטח המקודש של בית-הקברות ובסמוך למקום ולחלקות קבורה שבשימוש, המוקפים בחומות. עכשיו הגנן שותל ומגדל בשטחים הללו פרחים ושתילים שהוא מגדלם לצרכי מסחר וכתוספת למשכורתו.

1. האם מותר לעשות שימוש בשטח בית-הקברות לצרכי מסחר?
2. האם מותר לגדל פרחים בתוך שטח בית-הקברות, שלא על מנת לעשות בהם שימוש לצרכי הקבורה, שאינו מנהג ישראל, ואף שלא לצרכי מסחר?
3. איזה שימוש מותר לעשות בשטחי בית-הקברות שקודשו לכריית קברי ישראל שאין בהם שימוש לעת עתה, מלבד לצורך הקברים?

תשובה:

1. אין איסור הנאה מעפר בית-הקברות שאיננו מעל הקברים עצמם. האיסור הוא לנהוג קלות-ראש בשטח בית-הקברות.¹ (לעומת זאת - עפר המונח על הקבר עצמו אסור בהנאה מדרבנן, והבנין של הקבר עצמו אסור בהנאה מדאורייתא, כדין משמשי ע"ז).² לכן מותרים בהנאה³ הגידולים שבבית-הקברות שאינם על הקברים (להוציא עשבים, שלגביהם גזרו שהמלקטן שורפן במקומן, משום קנס, כי נראה שלוקטן ע"מ להאכיל לבהמותיו, דהוי קלות-ראש)⁴. אבל הגדל על הקבר עצמו - אסור בהנאה, ומותר לקוצצו רק אם מזיק לקבר, וימכרו העצים לצורך בית-הקברות.⁵
2. לגבי נטיעת פרחים בבית-הקברות - כאשר הדבר נעשה על-ידי השומר לצרכי מסחר, ובבית-הקברות של הגויים באותו האזור אין הוא מקובל, כי אז יש לאוסרו גם בבית-הקברות היהודי מחשש זלזול.⁶ אך אם נהוג לעשות כן אצל הגויים, נראה שאין לאסור.⁷
3. בכל מקרה, שימוש שנהגו בו בבית-הקברות והחיים לא מחו בדבר, הרי שמחלו, ומותר להמשיך באותו השימוש,⁸ והיות והשומר כבר נהג בנטיעת הגן שלו, מותר לו להמשיך בכך, בתנאי שהשימוש מפורסם לכול. אלא שיש לדאוג, שהנטיעה תהיה רחוקה מן הקברים עצמם, כך שלא תינק מן הקבר עצמו, שאסור בהנאה.⁹
4. יש להדגיש שכל שימוש בבית-הקברות חייב להיות ברשות החברא-קדישא, שכן בית-הקברות נחשב לרכוש ציבורי הנתון לאחריותם, וראוי לתת מעט מן הרווחים כצדקה לחברא-קדישא.¹⁰
5. קדושת בית-הקברות חלה על כל השטח שהוקצה למטרה זו, בתנאי שכבר קברו שם פעם אחת.¹¹ ואין יכולת לבטל קדושה זו, אפילו ע"י מכירה או פדיון של על-ידי טובי העיר, אלא אם כן היתנו בשעת ההקצאה שחלק מן השטח לא יתקדש בקדושת בית-הקברות.¹²

¹ איסור זה נלמד מסמיכות הברייתא במס' מגילה (כט ע"א) המונה דיני כבוד המתים בבית-הקברות למשנה של כבוד בית-הכנסת, ובי"שליט גבורים" (ספיו דסנהדרין דף טו מדפי הרי"ף) הוזהר את שני העניינים במפורש. ברמב"ם (פ"ד מהל' אבל ה"ג) הוסיף דיני קדושת בית-הכנסת הנובעים מקלות-ראש (אין אוכלין ואין שותין וכו') לדיני בית-הקברות. לשונו שם הוא "בתי הקברות אסורין בהנייה", משמע שיש איסור עצמי על קרקע בית-הקברות. אך ראה בספר "גשר החיים" (ח"ב פ"ד סעי' ו אות ג) המוכיח שכוונתו של רמב"ם איננה לאיסור הנאה ממש, אלא לציון העובדה שאסור ליהנות מהשימוש בבית-הקברות, ולכן מפרט רמב"ם מיד "כיצד אין אוכלין בהן... כללו של דבר, אין נאותין בהן ולא נוהגין בהן קלות ראש", דמשמע שהכול הוא מטעם קלות-ראש, והביא שכן כתב "כסף משנה" (בפ"ח מהלכות טומאת מת ה"ה). וכן מוכח מהריטב"א (ע"ז נד ע"ב) המחלק בין ע"ז - שאם השתחוה לקרקע עולם, אינו נאסר, ואם חפר בו בורות - נאסר (כי עשה בו מעשה), לבין בית-הקברות שאינו נאסר אפי' ע"י מעשה. וכן מוכח מן התוס', מהרא"ש ומהמרדכי המובאים ב"בית יוסף" (יו"ד ס"י שסח) המבארים שהאיסור לרעות בהמות בבית-הקברות הוא משום כבוד המתים, ולא משום איסור הנאה, וכן כתב הגר"א (שם ס"ק א). וכן מוכח מהשו"ע (שם סעי' ב), שהתיר ללקט פירות מאילנות שאינם על הקברים עצמם. וכל זאת בניגוד לדעת "שלטי גיבורים" (שם) והב"ח (ליו"ד ס"י שסח) הסוברים שיש איסור הנאה מדרבנן בעצם עפר בית-הקברות.

² סיכומו של "בית יוסף" שם, וכן פסק רמ"א (שם סעי' א).
³ לדעת רוב הפוסקים המובאים בהערה 1. ואילו ל"שלטי גיבורים" ולב"ח יש בגידולים איסור הנאה מדרבנן, ומותרים רק לצרכי רפואה או לצרכי בית-הקברות או לצרכי מצוה.

⁴ ברייתא במס' מגילה (כט ע"א), ומובאת להלכה בשו"ע שם. ועיין ב"גשר החיים" (ח"ב פ"ד סעי' ט אות ג), שהיינו דוקא בעשבים שנראה כמלקטן לבהמותיו, והוי קלות-ראש, לעומת פרחים שמותרים (אם לא גידלם על הקבר עצמו).

⁵ "גשר החיים" (ח"א פכ"ז אות ה, וכן ח"ב פ"ד סעי' ט).
⁶ הערתו של הרב נ"א רבינוביץ.

⁷ כן משמע מן הב"ח (טור יו"ד ס"י שסח), מובא בש"ך (שם ס"ק ג), ששומר קברות עכו"ם העושה לו גן בבית-הקברות, צריך להיזהר, שלא יהא אילו נטוע ולא הגן זרוע אלא במקום שאין שם ספק קבר, משמע שעצם הדבר מותר.

⁸ שו"ת "חתם סופר" (יו"ד ס"י שכז). וטעמו - היות וכל האיסור נובע מכבוד המתים, אם מחלו, אין איסור (מובא ב"גשר החיים" ח"ב שם).
⁹ הב"ח שם, (מובא בש"ך ס"י שסח ס"ק ג).

¹⁰ "גשר החיים" (ח"ב פ"ד סוף סעי' ח).

¹¹ "דעת כהן" (ס"י רא). והובאו דבריו ב"גשר החיים" (ח"א פכ"ז אות ב סעי' ד). והסביר שם, שאם רק הקצו שטח לבית-הקברות ועדיין לא קברו בו, הוי הזמנה, ולא מילתא היא (אפי' באיסור דרבנן). אך אם כבר קברו שם פעם אחת, הוי כ"אזמניה וצר ביה", שאוסר את כל השטח.

¹² "דעת כהן" (שם) מתוך דיוק מלשונו של "שלטי גיבורים" (המובא לעיל בהערה 1) שמשוה את בית-הקברות לבית-הכנסת של כרכים, שלא מועיל בו פדיון או מכירה אפי' על-ידי ז' טובי העיר. וב"גשר החיים" (ח"ב פ"ד סעי' ו אות ה) דוחה השוואה זו, אך בכל-זאת מסכים עם מרן הרב קוק לדינא מטעם שהאיסור הוא מחמת כבוד המתים, ואין כוח ביד אף אחד לבטל חובת כבוד זו. ותנאי בשעת ההקצאה מועיל, כדכתב "גשר החיים" (שם).



6. בשל קדושת בית-הקברות אסור לנהוג בו קלות-ראש - אין נפנין בו¹³, אין אוכלים ושותין בו, אין עושין בו מלאכה¹⁴, ואין מחשבין בו חשבונות¹⁵. אין מרעין בו בהמות, אין מוליכין בו אמת המים¹⁶ ואין מטיילין בו קפנדריא¹⁷. כל הדברים הללו אסורים מדרבנן, משום כבוד המת¹⁸. מלבד דינים אלה קיים גם איסור "לועג לרש", ולכן אין קורין ושונין בו ואין הולכין בו בתפילין ובציצית מגולות ולא עם ספר-תורה בזרוע וגם אין מתפללין בו¹⁹. ברם, בריחוק ד' אמות מן הקבר כל אלה מותרים²⁰. ואם יש מחיצה מסביב לקבר - אפילו היא בתוך ד' אמות מן הקבר - כל אלה מותרים²¹.

¹³ שו"ע יו"ד (סי' שסח), רמ"א בשם הכלבו.

¹⁴ רמב"ם (פ"ד מהל' אבל הל' יג), מובא ברמ"א שם.

¹⁵ רמ"א שם, בשם ר' ירוחם.

¹⁶ ברייתא במס' מגילה (כ"ט ע"א), מובאת ברמב"ם (שם), ובשו"ע (סי' שסח ס"א).

¹⁷ מס' שמחות רפ"ב, מובא בשו"ע (שם).

¹⁸ כדלעיל הערה 1.

¹⁹ מס' ברכות (י"ח ע"א), מובא ברמב"ם (שם), ובשו"ע (שם ס"י שסז).

²⁰ שו"ע (שם ס"ב).

²¹ שו"ע (שם ס"ו).



ק. הסרת מצבה או אי-הצבתה כלחץ לתשלום חוב לחברה קדישא**שאלה:**

משפחה שחייבת כסף לחברה-קדישא, שמה מצבה באופן עצמאי וללא רשות החברה-קדישא על קבר בן משפחה שנפטר, ל"ע. האם מותר לחברה-קדישא להוריד את המצבה שהונחה ללא רשותם? מצב דומה קיים בנוגע לחלקת קבר שבני זוג קנו במשותף. אחד מהם נפטר לפני כשנתיים ואז שמו מצבה גדולה על כל החלקה. לפני מספר שבועות נפטר בן הזוג השני, בזמן הקבורה הוציאו את המצבה המשותפת. גם משפחה זו חייבת כסף לחברה-קדישא וגם לא שילמה על ניהול ההלוויה. כתגובה, מסרבים חברי החברה קדישא להחזיר את המצבה. האם הם רשאים לנקוט בסנקציה זו?

תשובה:

נקדים, שכשמדובר בדין תורה, קשה להשיב במדויק בלי לשמוע את טענת הצדדים, ולהכיר את המציאות. על כן תשובתנו תהיה עקרונית בלבד.

בכל הנוגע לסדרי בית-הקברות יש לחברה קדישא דין "ז' טובי העיר"¹, ועל כן אדם ששם מצבה ללא רשותם - זכותם להסירה.

אין החברה קדישא מחויבת לקבור אדם ללא תשלום², אך אין היא זכאית להסיר מצבה שכבר שייכת למת³, שהרי המת אינו חייב לה דבר. ברם, את חלק המצבה של הנפטר השני אין היא חייבת להחזיר⁴.

¹ "גשר החיים" (ח"א פרק לג אות ב סעיף ב) עפ"י "מגן אברהם" (שו"ע אורח חיים סי' קנג ס"ק מא), ועיין "במראה הבזק" (ח"ד סי' קיט וסי' קכ).

² פשוט. אך אם האדם היה עני, מוטל על אנשי העיר לקברו.

³ המצבה אסורה בהנאה, עיין שו"ע יו"ד (סי' שסד סעי' א) ושו"ך (סי' ג) וט"ז (סי' א), ומכאן שהמצבה שייכת למת, ולא לבניו, אף שהם שילמו תמורתה.

⁴ לפי שו"ע יורה דעה (סי' שסד סעי' א), מה שעדיין לא שימש לצורך המת, אינו נאסר בהנאה, ואפשר אפוא להפריד את מה שכבר ניתן לצורך המת ממה שעדיין לא ניתן, וממילא יכולה החברה קדישא לעכב את הנחת החלק הזה של המצבה עד לתשלום, כמובן אם אפשר לנסר את המצבה בצורה כזו, שלא ייפגע החלק של המת. ועדיף שלא יעשו כן למעשה, כי סביר להניח, שאם יאיימו על היתומים בניסור המצבה, מיד ישלמו.



Malemo, Sweden

מלמו, שבדיה

שבט תשס"ב

קא. חיוב ציון הקבר ומידתו על-פי דין תורה**שאלה:**

מה ההלכה בנוגע לחלקת קבר המכוסה בדשא ולא ניכר ההבדל בינה לשאר הדשא של בית העלמין ואנשים דורכים על המצבה? מה המידה של סימון חלקת קבר ומה המינימום הנדרש?

תשובה:

החיוב לציין קבר הוא משום טומאה¹, ועל כן - קבר המצוי בין קברים אחרים, דהיינו שאין אפשרות להגיע אליו בלא להיטמא קודם בקברים אחרים, מדינא אין חובה לציינו. קבר שעלולים לדרוך עליו, חובה לציינו². בקבר שחובה לציינו משום דיני טומאה, יש לציין את כל מקום הטומאה, היינו כל מקום הארון.

¹ גמרא מועד קטן (ה ע"א). הדבר עולה בבירור מן הגמרא שם.

² עיין בשו"ע יורה דעה (סי' שסד בט"ז ס"ק א), וכן ב"פתחי תשובה" (שם ס"ק ב) בשם "יד אליהו" (סי' נד). ויש לדין זה שני טעמים: א. איסור לדרוך על הקבר מדין איסור הנאה, על-פי ה"ז. ועיין בשו"ת ר' עקיבא איגר בפסקים (סי' מה) הדן בשאלה אם מותר ליהנות מן העפר שיוותר אחר כיסוי של הקבר, שהרי זה אינו צורך המת. ב. ביזוי המת.



New York, U.S.A

ניו יורק, ארה"ב

מרחשון תשס"ב

קב. כניסת כהן לאהל יזכור ביד ושם**שאלה:**

אנו מארגנים קבוצת הזדהות של יהודים לביקור בישראל. במסגרת הביקור בארץ נסייר גם ביד ושם. האם יש בעיה לכהנים חברי הקבוצה בכניסה לאהל יזכור. עד כמה שידוע לנו יש שם אפר מן המחנות. האם יש להם בעיה להיכנס לאולם ארכיב השמות המשמש כמעין "זכר" לבית קברות עבור אלה שלא נקברו או שמקום קבורתם לא נודע?

תשובה:

1. אין אפר המת מטמא באוהל ועל כן אין איסור לכהנים להכנס לאוהל יזכור¹.
2. אין איסור על כהן להכנס לארכיב השמות כיוון שאין שם חשש טומאת מת, שהוא האוסר על הכהנים להכנס לבית הקברות.

¹ במשנה אהלות (פרק ב מ"ב) לדעת חכמים וכן כתב ה"פתחי תשובה" (שו"ע יו"ד סי' שסט ס"ק ב). אמנם לענין מגע ומשא כתב בשו"ת "חלקת יעקב" להזהר, מחשש שמא נשאר עצם כשעורה, שמטמא במגע ומשא.

קג. הוצאת זרע מן הנפטר להפריית אלמנתו

שאלה:

בשו"ת "במראה הבזק" ח"ד תשו' קכט פסקתם בענין הפריית אשה מזרע בעלה לאחר מותו. כל זה כאשר הבעל השאיר אחריו זרע מחיים.

אודה לכם אם תתייחסו לשאלה הטכנית של הוצאת הזרע מהבעל אחרי פטירתו. האם יש בעיה של ניוול המת או הנאה מהמת?

תשובה:

א. בעניין הנאה מן המת:

המקור להיתר הוא בתשובת הגרי"א הרצוג¹ שהתיר לקחת קרנית של מת להשתלה בסומא, כדי לאפשר לו לראות. ההיתר שניתן שם בנוי על כך שאיסור ההנאה מן הקרנית הוא רק איסור דרבנן, מן הסיבות הבאות:

1. רק הנאה מיידית - הנאה דומיית דאכילה, "לא יאכל" דומיית "לא יאכל", כלומר ההנאה שבאה תיכף - אסורה מדאורייתא - אבל הנאה שלאחר זמן אינה אסורה אלא מדרבנן².
2. איסור ההנאה הוא מן התורה רק כשנחנה מגוף המת, ובקרנית יש לומר שנחנה מהראיה, והקרנית מן המת היא רק הגורם³.

ומכיוון שאין כאן איסור דאורייתא, מסיק הגרי"א הרצוג שבמקרה של סומא המחכה לקרנית להשתלה, לא גזרו חכמים, שהרי "סומא חשוב כמת", ובמקום שזו תהיה ח"ו התוצאה ודאי שלא העמידו את דבריהם.

גם במקרה של לקיחת זרע מן המת האיסור הוא איסור דרבנן, מהסיבות שפורטו לעיל, אבל כאן קשה לומר שחכמים לא העמידו את דבריהם, שהרי הוסבר בתשובה שהזכרת, שאין דעת חכמים נוחה מגידול ילד במשפחה חד-הורית. ועם זאת יתכן שבנסיבות מיוחדות יש מקום לעיון.

ב. בעניין ניוול המת:

1. מקור האיסור - איסור ניוול מת הוא מדאורייתא⁴. יסודו הוא בדין "איסור הלנת המת"⁵ או בדין "ואהבת לרעך כמוך"⁶.
2. האם האדם יכול למחול על ניוול גופו? עיין בתשובות הגרי"א הרצוג⁷, שם משמע שמחילת אדם על ניוול גופו לצורך לימוד רפואה מועילה, וכי אדם רשאי למחול על ניוול גופו. ועיין בתשובת הראי"ה קוק⁸ שלכאורה משמע ממנה ההפך.
3. השוואה בין לקיחת קרנית ממת ללקיחת זרע ממנו: הגרי"א הרצוג בתשובתו התיר לקחת קרנית ממת, חרף איסור ניוול המת, מכיוון "שיש אומדנא חזקה, שהיה מוחל בחייו על ניוול קל כזה, שנראה שאינו דאורייתא, ובכלל ספק אם זה בגדר ניוול, ובפרט שזה לצורך כ"כ חשוב יש לומר שאין זה בגדר בזיון כלל, בצרוף היסוד שזה רק חיתוך קל ופורתא כזאת, רק חלק משהו של עור העין". נראה שהגרי"א הרצוג מסתמך בהיתרו על כך שמדובר בצורך גדול, ולכן יש אומדנא חזקה שהנפטר היה מוחל, ואם כן, בנדון דידן, אם האדם לא הסכים מראש שייקחו ממנו זרע, אזי הרב שבמקום צריך לשקול את הנסיבות ולראות, האם במקרה הספציפי שלפנינו יש אומדנא, שהאדם היה מוחל על ניוול כזה (של לקיחת זרע ממנו) או לאו.
4. האם דקירת מחט והוצאת זרע חשיבי ניוול? יש לעיין בשאלה, האם דקירת מחט והוצאת זרע נחשבות ניוול או רק נתיחה וחיתוך של הגוף נחשבים לשכחה? ב"אגרות משה" כתב בסופה של תשובה⁹, שלתשובה מחט כדי להוציא נוזל מתוך הגוף כדי להיוודע על קיום המחלה (ביופסיה), מותר, "ואין בזה משום ניוול המת, כיוון שדבר זה מצוי לעשות גם לחיים", ואולי נאמר כך גם במקרה שלנו.
- יש להקשות על יסוד ההיתר של "אגרות משה", שהרי אם נאמר, שכל מה שעושים גם לחי אינו נקרא ניוול אצל המת, נוכל להתיר גם נתיחת הגופה, שכן גם זו היא פעולה שנעשית בגוף החי.
- בתשובה לשאלה בנושא, חילק הרב פרופ' אברהם שטינברג באופן הבא: כל פעולה שנעשית בגוף החי לצורך 'אבחנה', מותר לעשותה גם במת, אבל פעולה שנעשית בגוף החי לצורך 'ריפוי', אין לעשותה במת, שהרי למת אין צורך בריפוי. לפי חילוק זה לקיחת זרע ממת תהיה מותרת, כי יש מקרים שבהם עושים זאת גם בחי - לצורך אבחנה. למרות עם זאת אמר הרב פרופ' שטינברג עצמו שלקחת זרע ממת אינה דומה ללקיחת ביופסיה, ולדעתו יש בה משום ניוול.

לסיכום:

¹ "פסקים וכתבים" (כרך ה' יו"ד סי' קנז).

² במס' סוכה (מ ע"א), ב"ק (קב ע"א).

³ ריטב"א ר"ה (כח ע"א, גבי הנודר מן המעיין).

⁴ עיין "אנציקלופדיה רפואית הלכתית", ערך 'נתינת המת'.

⁵ ראה ספרי פרשת תצא (סי' רכא) "מה עץ מיוחד שהוא ניוול לו אף כל שהוא ניוול לו; סנהדרין (מז, א) "לא תלין נבלתו על העץ דומיית דתלוי דאית ביה בזיון".

⁶ "עמוד הימיני" (סי' לד), עפ"י ריטב"א מכות (ז ע"א).

⁷ "פסקים וכתבים" (כרך ה' יו"ד סי' קנז-קנז).

⁸ שו"ת "דעת כהן" (סי' קצט), הדין בשאלה יותר רחבה של אדם לפני פטירתו, אם יכול לתרום גופתו לצורכי מחקר.

⁹ יו"ד ח"ב סימן קנ"א ד"ה "אבל נראה".



מדין ניוול המת אפשר להתיר לקחת זרע מן המת, אם נסתמך על ההיתר של ה"אגרות משה", בצירוף ההסבר של הרב פרופ' שטינברג, למרות שהרב פרופ' שטינברג עצמו סובר, שלקחת זרע ממת היא ניוול המת ואינה דומה ללקיחת ביופסיה.

Montreal, Canada

מונטריאול, קנדה

טבת תשס"א

קד. קביעת מין הילוד מראש

שאלה:

אדם המשתדל להקפיד על קלה כבחמורה הביא את השאלה הבאה לפני: לו ולאשתו יש 4 בנות והם אינם מעוניינים בעוד בת אך מעוניינים הם בעוד בן, לטענתו ניתן היום להפריד את תאי הזרע ולנסות להפרות את האשה רק בתאי זרע זכריים כמובן שאין אחריות של מאה אחוז אך הסיכוי גבוה מאוד שהאשה תופרה בבן אי"ה. האם יש איזה שהוא פתח להתיר ואם כן באיזה תנאים?

תשובה:

א. רוב הפוסקים התירו הן הזרעה מלאכותית הן הפריה חוץ-גופית בין בעל לאשה לזוגות חשוכי ילדים כאשר האשה אינה יכולה להרות כדרך כל הארץ¹, בתנאי שהרופאים קבעו, שהדרכים הנ"ל יעילות לזוג, וקיים פיקוח על הרופאים שלא יחליפו בין זרע הבעל לזרע זר². כמו כן סוברים רוב הפוסקים שמקיימים מצות פריה ורביה גם בדרכים אלה³.

ב. באשר לשימוש בדרכים אלה כדי לקבוע את מין העובר, מותר⁴ הדבר כאשר הוא בא למנוע מחלה תורשתית הקשורה לכרומוזום הזכרי X (כגון מחלת המופיליה).

ג. במקרים אחרים אין להתיר קביעת המין בדרכים אלה. ואולם כאשר מעוניינים בילדים ממין מסויים מחמת שכבר יש כמה ילדים ממין אחד, או שהאשה מבוגרת מאוד ולא תוכל ללדת יותר מילד אחד נוסף, ורוצים שאותו הילד יהיה ממין שאין להם עדיין וכדו' - נחלקו הפוסקים. יש שאוסרים ומטילים ספק בתועלת ואף חוששים מאוד מבחינות רפואיות רבות⁵. ויש שהתירו במקרים דחוקים מאוד כנ"ל, לצורך קיום מצות פריה ורביה⁶.

¹ הזרעה: שו"ת "אגרות משה" (אבן העזר ח"א סי' עא, ח"ב סי' יא וסי' יח, ח"ד סי' לב אות ה), הגרש"ז אויערבך ("נועם", א, עמ' קמה-קסו), שו"ת "מנחת יצחק" (ח"א סי' ג), שו"ת "יביע אומר" (ח"ב אבן העזר סי' א), שו"ת "שרידי אש" (ח"ג סי' ה), הרב נחום אליעזר רבינוביץ, ("תחומין" כרך ב, עמ' 510-511), וראה עוד "אנציקלופדיה הלכתית-רפואית" (כרך א, עמ' 151).

הפריה: הרב עובדיה יוסף, הובאו דבריו ב"נשמת אברהם" (אבן העזר סי' א אות 3), הרב אביגדור נבנצל, ("אסיא", כרך ה, עמ' 92-93). וראה עוד ב"אנציקלופדיה הלכתית-רפואית" (כרך ב, עמ' 129).

² שו"ת "יביע אומר" (שם), שו"ת "מנחת יצחק" (שם), הגרש"ז אויערבך (שם), שו"ת "אגרות משה" (יורה דעה, ח"ג סי' נד סוף אות א).
³ הזרעה: שו"ת "דברי מלכאל" (ח"ד סי' קז), הגהות הגרצ"פ פרנק על טור אבן העזר (סי' א), שו"ת "מנחת יצחק" (שם), שו"ת "יביע אומר" (שם), שו"ת "ציץ אליעזר" (ח"ג סי' כז). וראה עוד ב"אנציקלופדיה הלכתית-רפואית" (כרך א עמ' 153).

הפריה: הרב עובדיה יוסף, והרב אביגדור נבנצל הנ"ל. וראה עוד ב"אנציקלופדיה הלכתית-רפואית" (כרך ב עמ' 138).

⁴ הגרש"ז אויערבך, הובאו דבריו ב"נשמת אברהם" (ח"ד אבן העזר סי' א סוף ס"ק א).
⁵ הגרש"ז אויערבך, הובאו דבריו ב"נשמת אברהם" (שם). לדעתו ההיתר להזרעה והפריה מותנה בכך שהזוג חשון ילדים. שאם לא כן יש בזה חשש הוצאת זרע לבטלה. ואף כי רוצים לקיים בכך מצות פריה ורביה, נאמר על זה "בהדי כבשי דרחמנא למה לך" (ברכות י ע"א). וכן סבור הרב נחום אליעזר רבינוביץ, כפי שאמר לנו בע"פ, בייחוד ביחס להפריה חוץ-גופית שיש בה סיכון מסויים לאשה, ובאחוזים גבוהים ההפריה איננה מצליחה, עיין בנספח לתשובה זו.

⁶ הרב מרדכי אליהו, עפ"י עדותו של הרב מנחם בורשטיין (שכך פוסק הרב אליהו למכון פועה). ההיתר נאמר אך ורק ביחס לזוג עם חמישה ילדים מאותו מין, או אשה מעל גיל 42. ואין זה נחשב הוצאת זרע לבטלה, כי זה לצורך קיום מצוה.

יש לציין שבעולם הרחב רואים בהתערבות בקביעת מין העובר משום בעיה אתית (להוציא במקרים של מחלות תורשתיות), מחשש להפרת האיזון הקיים בטבע בין זכרים לנקבות, ראה ב"אנציקלופדיה הלכתית-רפואית" (כרך ה עמ' 156). מחמת שיקול זה וכדי להתגבר על איסור הוצאת זרע לבטלה יש אפוא לנהוג בזהירות יתר בשימוש בשיטה זו, ולהגבילה אך ורק למקרים מובהקים לצורך קיום מצות פריה ורביה, ומובטחים אנו שבזכות המצוה לא נהיה נזוקים, בבחינת "שלוחי מצוה אינם נזוקים" (קידושין לט ע"ב, חולין קמב ע"א). ועיין בעמודים הבאים בנספח לתשובה זו בדברי הגר"א רבינוביץ.



בעניין ART¹ (Assisted Reproduction Technology) מאת הרב ד"ר נחום אליעזר רבינוביץ

שיטות הפרייה מלאכותית התקדמו הרבה מאז נולדה ממבחנה הילדה הראשונה לפני חמש ועשרים שנה, וכבר נולדו למעלה ממיליון תינוקות בעולם בשיטות אלה², והמספרים הולכים וגדלים על אף העובדה ששיעור ההצלחה להוליד וולד חי הוא פחות משלשים אחוז. אחת המדינות שבה שיטות הללו נפוצות ביותר היא ישראל. לשבחם של רבנים העוסקים במקצוע זה ייאמר שיש השגחה ופיקוח רבני על הטיפול גם בביציות וגם בזרע הגבר. מזמן כבר עסקו רבנים בדיונים על הצדדים ההלכתיים של טיפולים הללו. ישנם כמה כללים הלכתיים אשר על אף היותם נתונים במחלוקת, נתגבשה הסכמה למעשה להתיר לגבר הן הוצאת זרע ואפילו בשאיבה מן האשך, והן סינונו עד כדי בירור תא-זרע בודד להזרקה לתוך ביצית; ולאשה - הוצאת ביציות והפרייתן במבחנה והחזרתן לרחם.

כמעט מהתחלת יישום הפרייה מלאכותית בבני אדם, הוכר הסיכון לאשה מעידוד פעילות יתר של השחלים (OHSS) עד כדי מקרים של מוות, והצליחו להפחית סיכון זה במידה מרובה, אבל עדיין אין אפשרות למנוע לגמרי, וכן לא תופעות לוואי אחרות, אמנם פחות מסוכנות אבל בכל זאת גורמות סבל³. עדיין מוקדם לוודא האם ישנן השפעות לאורך זמן, כגון העלאת שכיחות סרטן, הואיל ורוב האמהות עדיין לא הגיעו לגיל המעבר. ברוב המדינות אין עושים טיפול הורמונלי לגידול ביציות כי אם פעם אחת בלבד, וגם אם אין הצלחה להגיע להולדת וולד חי, אין חוזרים על הטיפול, אולם בארץ אפילו קופות החולים מממנות עד שש סידרות של טיפולים, ויש חוששים שכל טיפול כזה מעלה סיכון בעתיד לסרטן.

רק ממש בשנים האחרונות נתאפשר לחלוש לזמן ארוך קצת על תהליך התפתחותם של הוולדות שנולדו מן המבחנות. כדי להסיק מסקנות סטטיסטיות בני סמכא צריך לעשות מחקר ממושך על מספרים גדולים יחסית של תינוקות, וזה לא היה מעשי בשנים הראשונות של שימוש בטכניקות להפרייה.

הסיכון שהוכר כבר לראשונה הוא הכרוך בצורך להשתיל כמה ביציות מופריות לתוך הרחם כדי להבטיח שלכל הפחות אחת תצליח להתפתח כראוי. זה גרם להריונות מרובים בבת אחת, ומאז ומעולם היה ידוע שאצל תאומים, ואין צריך לומר שלישיות ויותר, בדרך כלל אחוז הלידות המוקדמות לפני מלאות הוא גדול, וכן המשקל של כל עובר הוא פחות מן הממוצע עד כדי משקל קטן הכרוך עם בעיות שונות. גם רבנים נשאלו לפסוק האם ובאילו תנאים מותר לדלל את העוברים כדי למנוע סיכון מן הנשארים. ברם לאחרונה נעשה מחקר⁴ שכלל 42,463 תינוקות מבחנה בארצות הברית שנולדו בשנים 1996-1997, וזוהתה הקבוצה של עוברים שהיו בודדים (18,408). משקל לידה של פחות מ-2.5 קילו הוגדר כמועט, ופחות מ-1.5 קילו מועט מאד, עם כל הסיכונים הכרוכים בכך. מצאו שאחוז התינוקות הללו בין ילדי המבחנה הוא כמעט פי שלוש (2.6) מאשר באוכלוסייה של התינוקות שנולדו בדרך הטבע.

במחקר שנעשה בשוודיה⁵ על 5680 ילדי מבחנה שנולדו בשנים 1982-1995 ושנבדקו שוב בשנת 1997, אחוז ילדי מבחנה עם בעיות נוירולוגיות הוא כמעט כפול מאשר בשאר האוכלוסייה. האטת התפתחות נמצאה אצלם במספר פי ארבע מן הצפוי אצל שאר ילדים. השכיחות של cerebral palsy היא פי ארבע בילדים אלה.

עוד נעשו מחקרים על מומים גדולים שונים בנולדים. בהפרייה מלאכותית באוסטרליה⁶ בשנות 1993-1997 אלא שהקבוצה הנבדקת היתה קטנה יותר. הם בדקו למומים שנתגלו עד גיל שנה באיברים ובמערכות שונות, כגון לב ומערכת הדם, עצמות ושלד, מערכת העיכול וכו', ומצאו שהשכיחות אצל ילדי המבחנה היא פי שנים מזו של הנולדים באופן טבעי.

בשנת 1992 למנינם הומצאה שיטה להתמודד עם עקרות של הגבר. אם ניתן להוציא אפילו תא-זרע אחד מזריקים אותו לתוך ביצית ויש שהביצית מופרית (ICSI). שיטה זו מאפשרת גם סינון של זרע במקרים שיש איזו מחלה תורשתית הניתנת לזיהוי ברמת תא-הזרע אשר מופיעה רק בחלק מן הזרעים. בניסויים על בעלי חיים שנעשו לפני שהתחילו טיפול זה בבני אדם כבר הצטברו ראיות שהטיפול הזה יש בו סיכונים ייחודיים. הואיל והטיפול הזה הוא מאד חדש, מספר התינוקות שניתן לבדוק הוא די קטן, ויש מעלים ספקות האם ניתן להסיק מסקנות סטטיסטיות מקבוצות קטנות כאלה. ברם נמצאו תופעות אשר

קשה להניח שהן לגמרי מקריות⁷. Angelsman Syndrome מופיע באופן מקרי רק אחת לשלש מאות אלף לידות. הוא מאופיין בפיגור שכלי כבד, התפתחות מטורית לקויה, העדר כוח דיבור ועוד. נתגלה שמום זה נובע מאיזו תקלה בביטוי גן מסוים, וניתן להכיר שתקלה זו קיימת על ידי בדיקות דם שפותחו בניסויים בבעלי חיים. דווח בספרות המדעית על שלשה וולדות שנולדו על ידי ICSI, בלא קירבה משפחתית כלל, שאובחן בהם מום זה. כמו כן נמצא אצל קבוצת ילדי מבחנה עוד סינדרום נדיר Beckwith-Wiedemann⁸.

אי אפשר לדעת מה עוד יתגלה אצל ילדי מבחנה ככל שיוקנו, ויתכן אף לילדים שלהם יורישו עוד ליקויים בלתי ידועים היום. והוא הדין לאמהות המקבלות טיפול הורמונלי מסובך.

נראה שהרבנים העוסקים במקצוע זה הצטמצמו לעקרונות הלכתיים במישור אחד בלבד, וסמכו לגמרי על הרופאים להעריך עד כמה יש סיכונים בכך. פנה אלי אב של שש בנות כי אמרו לו שהוא יכול להבטיח לעצמו בן על ידי ICSI, והבטיחו לו השגחה אמנה שהזרע יהיה שלו. הוא נדהם כאשר אמרתי לו שבכל מקרה לא לו יהיה הזרע, כי גם אם יולד בן לא יתייחס אחריו, הואיל והזרע שיצא מן הגוף הרי הוא פרש בעלמא כדן זרע באמבטיה. ועוד יותר הופתע כשהסברתי לו שהואיל ואשתו ב"ה

¹ תודתי אמורה לבתי ד"ר שושנה קליין ולד"ר דבורה וואל שסקרו וכינסו עבורי מאמרים מכתבי עת מדעיים בנושא זה.

² Schultz & Williams, Science 296 2002

³ Raziel et al, Human Reproduction 17 2002

⁴ Schieve et al, N Engl J Med 346(10) 2002

⁵ Stromberg et al, Lancet 359 2002

⁶ Hansen et al, N Engl J Med 346(10) 2002

⁷ Cox et al, Am J Hum Genet 71 2002

⁸ Orstavik et al, ibid. 72 2003

DeBaun et al, ibid. 72 2003



בריאה וילדה שש בנות בריאות, הסיכוי שיוולד לו בן בדרך הטבע הוא כמעט 50 אחוז, אבל בהפרייה מלאכותית הסיכוי שיוולד ולד בכלל הוא פחות מ-30 אחוז? האם לשם כך מותר לסכן את אשתו וגם את הוולד אם יוולד? ישנם מקרים שניתן למנוע הפרייה בזרע לקוי על ידי ICSI, וכבר כתבתי במקום אחר שמצד הדין יש למנוע הריון שיביא לעולם ילד פגום ובעל מום. אבל אם אין לזוג ילדים, יש לשקול שמא כדאי לקחת את הסיכונים בטיפול זה כדי למנוע מחלה תורשתית שסיכונה גבוה (25%). יתכן שיש מקום לשקול היתר גם במקרה שלא יוכל הבעל להוליד בדרך אחרת, אבל במקרים אחרים איך ניתן להתיר דבר כזה? אף בהפריית מבחנה מזרע לא מסונן ישנם לא מעט סיכונים כנ"ל, ובלי התייחסות לספקות הללו לא ניתן לפסוק דין אמת.

Haifa, Israel

חיפה, ישראל

תמוז תש"ס

קה. בדיקות גנטיות לפני האירוסין

שאלה:

לאחרונה נתקלנו בתופעה שזוגות צעירים לפני האירוסין מבצעים בדיקות דם כדי לבדוק התאמה גנטית, ולפסול אפשרות ח"ו למומים עתידיים בילודים. רציתי לשאול מה עמדת ההלכה על כך

תשובה:

א. יש לדעת שבהחלט לא פשוט הדבר להביא ילדים בעלי מום לעולם. ומחמת חשש זה אסור לאדם בריא לישא אשה החולה במחלה גנטית חמורה העלולה לגרום לילדיהם להיולד חולים וכן להיפך¹. ויש שכתב, שאפילו אם כבר נישאו, יש ליעצם להתגרש².

ג. כאשר לא ידוע, אם אחד מבני הזוג העומדים להינשא נושא גן העלול לגרום למומים, אף שהיה מקום לומר "תמים תהיה עם ה' אלוהיך", מן הראוי להמליץ לבדוק לפני האירוסין³.

¹ יבמות (סד ע"ב) "לא ישא אשה ממשפחת נכפין ומצורעים", והובא להלכה בשו"ע (אבן העזר סי' ב סעי' ז). מוגדר שם שהאיסור חל, אם הוחזקו בכך ג' פעמים, וכל שכן במצב של ברי היזיקא.

² הרב י' זילברשטיין ("הלכה ורפואה", ח"ב עמ' קיא) בדבריו "לסיכום" אות א.

³ "אגרות משה" (אבן העזר ח"ד סי' י), והטעם - שכיון שניתן לבצע הבדיקה בקלות, אם אינו בודק את עצמו הוא כעוצם העיניים לראות מה שאפשר לראות. התשובה עוסקת בבדיקה למחלת "טי זקס". המלצה זו היא בעיקר למצב בו בני הזוג טרם נפגשו.



קו. הפריה מלאכותית מזרע הבעל כאשר האשה היא נשאית HIV (איידס)**שאלה:**

אני רופא המנהל מכון לפרויקט האשה. לפני זמן מה פנה אלי זוג המעוניין להקים משפחה. האשה נמצאה כנשאית של HIV, הוא הוירוס הגורם, בסופו של דבר בדרך כלל, את מחלת האיידס. הרפואה היום עוד לא פיתחה חיסון שימנע מוירוס ה-HIV להתפתח למחלת האיידס, אולם קיימות תרופות שיכולות לדחות את התפתחות המחלה בשנים רבות. מכיון שאין הבעל יכול לבא עליה בדרך כלל הארץ מחשש התדבקות במחלה, ברצונם להשתמש בזרע הבעל לצורך הזרעה מלאכותית.

במצב הקיים היום, גם אם נשתמש בתרופות החזקות ביותר, עדיין ישנם לכה"פ חמישה עד שמונה אחוז* סיכוי שהאשה תדביק את וולדה בזמן ההריון.

שאלתי היא: מכיון שאלו התנאים, האם ההלכה מרשה את קיום ההזרעה המלאכותית?

תשובה:

א. יש לדעת, שבהחלט לא פשוט הדבר להביא ילדים בעלי-מום לעולם. מחמת חשש זה אסור לאדם בריא לישא אשה החולה במחלה גנטית חמורה העלולה לגרום לילדיהם להיוולד חולים¹. ויש שכתב, שאפילו אם כבר נישאו, יש ליעצם להתגרש².

ב. אם כבר נישאו, וקשים עליהם הגירושין, ועדיין לא קיימו פריה ורביה - עליהם לעסוק בפריה ורביה, ולא להתחשב בסבל העלול להגרם לילד ולהם עצמם, ועל כגון זה נאמר - "בהדי כבשי דרחמנא למה לך", אל לך להתעסק בסודות הבריאה, ומה שמצווה עליך לעשות, עשה, והשי"ת יעשה הטוב בעיניו³. אם קיים חשש שאחד ההורים לא יוכל לישא בנטל ויכנס לדכאון, כי אז אין לעסוק בפריה ורביה מחשש פקוח-נפש⁴. ובכל מקרה, אם כבר יש לזוג בן ובת, אין עליהם במצב זה חובת "לשבת יצרה" או "ולערב אל תנח ידיך", ואין עליהם מצוה להביא עוד ילדים לעולם⁵.

ג. כל זאת כאשר מדובר בדרך כלל הארץ, אך במקרה שלנו שיש צורך בהתערבות חיצונית ע"י הפריה חוץ-גופנית⁶, והזוג אינו יכול לחיות חיי אישות רגילים⁷, ונוספת החרדה מפני הולדת ילד בעל מום קשה שיביא למותו מתוך יסורים⁸ - יש למנוע מצב זה⁹. ויש האוסר זאת לגמרי לעזור לזוג להביא ילד¹⁰.

* הערת המערכת: בגלל ההתפתחות המהירה של הרפואה, יש לבדוק נתון זה בכל מקרה. אחוז זה נכון לשנת ה'תש"ס.

¹ נבמות (סד ע"ב) "לא ישא אשה ממשפחת נכפין ומצורעים", והובא להלכה בשו"ע (אבן העזר סי' ב סעי' ז). וכתב בשו"ת "חתן סופר" (סי' קלו) - "בלישא אשה ממשפחת חולים. יש לחוש להביא לעולם ילד חולה". ומוגדר שם שהאיסור חל אם הוחזקו ג' פעמים שיבואו בניהם לידי כך (באותה המשפחה), כאשר ישנה מחלה ברורה וידועה שברי הידקה.

² הרב י' זילברשטיין, סי' "הלכה ורפואה" (ח"ב עמ' קיא) בדבריו "לסכום" אות א.

³ שו"ת "אגרות משה" (אבן העזר ח"א סי' סב), הרב י' זילברשטיין (שם עמ' קו ואילך) וכן בעמ' קיב בדבריו "לסכום" אות ב. והראיות: במדרש רבה פ' שמות פרשה א אות יג (ומובא במסכת סוטה יב ע"ב) מצאנו דו-שיח בין עמרם לבתו מרים - "שהיה עמרם ראש הסנהדרין באותה שעה. כיוון שגזר פרעה ואמר 'כל הבן הילוד' אמר עמרם: ולריק ישראל מולידים? מיד הוציא את יוכבד, ופירש עצמו מתשמיש המיטה... עמדו כל ישראל וגרשו את נשותיהן. אמרה לו בתו: גזרתך קשה משל פרעה, שפרעה לא גזר אלא על הזכרים, ואתה על הזכרים והנקבות... עמד הוא והחזיר את אשתו, עמדו כל ישראל והחזירו נשותיהן". הרי שהולדת ילדים טובה היא להם אפילו כאשר מטביעים אותם מיד אחרי לידתם, וזאת משום שעל-ידי ביאתם לעולם זוכים הם לחיי העולם - הבא (ראה סנהדרין קי ע"א). ועוד - במסכת ברכות י ע"א מובא הסיפור על חזקיהו המלך שצפה ברוח הקודש, שיצא ממנו בן רשע (ואכן יצא ממנו מנשה), ולכן לא רצה לעסוק בפריה ורביה. אמר לו ישעיהו הנביא: "כי מת אתה ולא תחיה", "מת אתה" בעוה"ז, "ולא תחיה" לעוה"ב, וזאת משום "בהדי כבשי דרחמנא למה לך". לאמור, אין להתחשב בסתרים של הקב"ה (לשון רש"י שם), ויש לו לקיים חובתו. ועיין עוד ב"שבילי הרפואה" שם, שהובאו ראיות נוספות.

⁴ הרב י' זילברשטיין (שם עמ' קט ובעמ' קיב בדבריו "לסכום" אות ג), ופשוט הוא.

⁵ שם בדבריו "לסכום" אות ד.

⁶ נחלקו הדעות אם עצם התהליך מותר: לדעת הרב עובדיה יוסף, הובאו דבריו במאמרו של מ' דרורי בתוך: "תחומין" (ח"א ע"א 287) ובס' "נשמת אברהם" (אבן העזר סי' א אות ה3), ולדעת הרב אביגדור נבנצל בתוך "אסיא" (ח"ה עמ' 92-93) מותר הדבר, כי לדעתם יש בזה קיום פריה ורביה, וממילא אין כאן משום הוצאת זרע לבטלה, כי התוצאה הסופית היא הקובעת. ואילו לדעת הרב אליעזר וולדינגברג, בתוך "אסיא" (ח"ה עמ' 84-92) ובשו"ת "ציץ אליעזר" (חט"ו סי' מה), וכן הרב משה שטרנבוך, ב"שבילי הרפואה" (ח"ח עמ' כט-ל), והביא שם עדות שגם הגרי"ם קנייבסקי (אסור) - כל התהליך אסור, כי הזרע מוכנס לתוך מבחנה (שלא כמו בהזרעה מלאכותית, שהזרע מוכנס לתוך גוף האשה), ואם הפעולה לא תצליח - תהיה זו הוצאת זרע לבטלה. ולדעתם אין בהפריה כזו משום קיום מצות פריה ורביה, כי כח שלישי (המבחנה) מעורב בו, וכן חוששים מפני אנדרלמוסיה בעולם מחמת ערבוב זרע זה. וראה עוד באריכות ב"אנציקלופדיה הלכתית רפואית" (ח"ב עמ' 129-130 הערה 48).

⁷ במקרה דנן אין הזוג יכול לקיים מצות עונה בדרך כלל הארץ, מחמת חשש הבעל להידבק במחלת אשתו. ואמנם יש שהתירו במקרה כזה להשתמש באמצעי הגנה לבעל, אפילו אם כרוך בכך איסור תורה (כגון כובעון), ראה שו"ת "צפנת פענח" (ח"א סי' ז), שו"ת "אחיעזר" (ח"ג סי' כד אות ה), שו"ת "אגרות משה" (אבן העזר ח"א סי' סג וסה), שו"ת "ציץ אליעזר" (ח"ט סי' נא שער ב פ"ג) בדוחק גדול, וכולי האי ואולי. אך יש שלא התירו זאת, וחייבו להתגרש: מהרש"ם (ח"ג במפתחות בסוף הספר), שו"ת "שבט סופר" (סי' ב), שו"ת מהר"ש ענגיל (ח"ג סי' פו), שו"ת "אגרות משה" (אבן העזר ח"ג סי' כא, וח"ד סי' סג), ולכאורה סותרות תשובות אלה את תשובותיו בראש ההערה, וצ"ע - העיר על כך פרופ' אברהם שטינברג ב"אנציקלופדיה הלכתית רפואית" (ח"ד עמ' 129 - 130 הערה 181, ועמ' 147 הערה 263).

⁸ שמלבד גוף הדבר, ייתכן שהוולד אינו מתייחס אחר אביו במקרה כזה, מכיוון שמחלה זו ודאי ממיתה. ולפי "בית שמואל" (אבן העזר סי' א סק"א בשם ספר חסידים) אינו מקיים מצות פריה ורביה בספק ממזר, מכיוון שממזר אינו חי, משמע שאפילו ספק אינו חי - אין כאן משום קיום מצות פריה ורביה, וממילא אסורה הוצאת הזרע לצורך ההפריה החוץ-גופנית כי היא לבטלה.

⁹ תשובתו של הרב מרדכי אליהו לשאלה זו היתה - "יש להתיר לה כניסה להריון בצורה שהדבר לא ידביק את הבעל, וכן בתנאי שהבעל והאשה מסכימים לקחת סיכון זה" (מבלי להיכנס למידת ההיתר להמשך הנישואין במקרה זה).

¹⁰ הרב נחום אליעזר רבינוביץ, כפי שכתב בתשובה לשאלה זו: "לית דין צריך נגרא ובר נגרא, ואין להתיר בשום אופן להביא לידי כך שיוולד, רחמנא ליצלן, ולד הנוטה למיתה מתוך יסורים. ואיסור זה חל הן על האשה הן על הגבר והן על כל המתעסקים בכך".

Montreal, Canada

מונטריאול, קנדה

אייר תשנ"ט

קז. גרושה שנתקשרה עם כהן, מציאת פתרון לבעייתם

שאלה:

בא לפני המקרה הבא:

אשה גרושה שנתאהבה בכהן, כמובן מבלי לדעת שהוא כהן, ועכשיו שניהם בהלם, כשגילו שאין מוצא למצבם עפ"י ההלכה. הנישואין של האשה נערכו בזמנם כדת וכהלכה, ואין שום פתח לחפש בזה. וכן הגט. והכהן הוא כהן מקדמא דנא. מבוי סתום ואטום. האם יש בספרות השו"ת איזושהו פתח, או דרך ואפשרות כל שהם, לצאת מהמיצר, או בכלל אין על מה לדבר, כפי שכולנו פה חושבים?

מה אם בכל זאת הולכים ומוצאים להם רב, אורתודוקסי וכשר כמובן, שמסדר להם קידושין, מבלי שהגידו לו שהנערה גרושה? בני הזוג אינם שומרי מצוות אך גם לא מורדים. האם יש להזהירם בכל תוקף או שב ואל תעשה עדיף?

תשובה:

אין כל דרך למצוא היתר (כמפורט לקמן) לנישואי כהן וגרושה. יש להסביר לשואלים את הענין בדרכי נועם, ולהדגיש את הענין החשוב שיש בקדושתו של הכהן ואת קדושת הנישואין באופן כללי, ומשמעות הקשר לדורי דורות שיש לבססו על אדני הקודש. מכיוון שיש רגישות רבה בכל ענין כזה, יש לקרב את השואלים ולהראות להם יחס חם ואישי ולנסות לעודדם לבנות כל אחד את ביתו בדרך הנכונה.

את ההצעה בסעיף ג' להלן יש לשקול בזהירות רבה ביותר, אם יש בכלל מקום להעלותה.

להלן פרטי ההלכה:

א. אסור לכהן להתחתן עם גרושה, דבר תורה, כמו שכתוב: "ואישה גרושה מאישה לא יקחו"¹. ולכן אין לחתן אותם, ולא עוד אלא שבנישואין שלהם אנו מוסיפים חומר לאיסורם, שלדעת רמב"ם, כהן הבא על הגרושה בלי נישואין, אינו לוקה, ובנישואין - לוקה². ולדעת רמב"ן - בלי נישואין אינו לוקה אלא אחת, ובנישואין לוקה שתיים³.

ב. צריכים להזהירם על חומרת האיסור בכל תוקף⁴, אבל גם מתוך רגישות למצבם, וזאת מכמה טעמים:

1. מחובת התוכחה, וכמו שמופיע במסכת שבת: "כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה, נתפס עליו בעונו"⁵;
2. שמוטב להם לא להתחתן, מכיוון שבנישואין שלהם הם מוסיפים חומר לאיסורם, וכמש"כ⁶.
3. לגדור פירצה⁷.

ג. הדרך היחידה למצוא פתח בנושא היא לחקור אחרי אמו של אותו הכהן, אולי בצעירותה לא היתה שומרת תורה ומצוות, ונבעלה לגוי, ובזה נפסלה לכהונה⁸, וממילא בנה חלל שמותר בגרושה⁹. אומנם אם אכן נמצא שנבעלה לגוי, היא אסורה לבעלה וכל הבנים שלו חללים, ויכול אפוא להיות שתוצאות הבדיקה הזאת יהיו יותר חמורות מן המצב הקיים.

¹ ויקרא (כא ז) ומובא בספר המצוות לרמב"ם (לא-תעשה קס), וב"ספר החנוך" (מצוה רסח), סמ"ג (לאוין קכג) ועוד.

² עיין רמב"ם (הלי איסורי ביאה פ"ז הל' ב), ועיין עוד ב"ספ משנה" (הלי איסורי ביאה פ"ז הל' ב) בשם רבינו אברהם בנו של הרמב"ם, ועיין רמ"א (שו"ע אבן העזר סי' כו סעי' א) לגבי איסור קדשה, ובגר"א (שם ס"ק ח) ו"אבי עזרי" (הלי אישות פרק א הלכה ד), והדברים ארוכים.

³ עיין שם בה"ה.

⁴ ועיין שו"ת "באר משה" (ח"ה סי' קנט) שכתב, שיש אפילו למנוע ממנה לטבול במקוה טהרה של הקהילה, ע"ש. ועיין עוד בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ד תש"ו פג) דיון דומה בישראלית שהתחתנה עם גוי.

⁵ דף מד ע"ב. ולא שייך כאן מוטב שיהיו שוגגין (שבת קמח ע"ב), שהרי הם כבר לא שוגגין, וכאשר הם מזידיים, חובה להוכיחם בכל אופן, עיין שו"ע (או"ח סי' תרח) וב"משנה ברורה" (שם ס"ק ה). ועוד עיין שם ב"שער הציון" (ס"ק ג) שבדבר שאחרים יכולים להימשך אחריהם, צריכים למחות בידם בכל אופן.

⁶ ועיין בשו"ת "באר משה" הנ"ל (סי' קסג) מחלוקת תוס' ור"ח, אם עלינו ליעץ להם להתחתן בנישואין אזרחיים כדי להצילם מאיסור יותר חמור.

⁷ עיין הערה (4).

⁸ רמב"ם (הלי איסורי ביאה פ"ח הל' א ובשו"ע אה"ע סי' ו סעי' ח).

⁹ רמב"ם (הלי איסורי ביאה פ"ח הל' י).



Melbourne, Australia

מלבורן, אוסטרליה

תמוז תשס"א

קח. אשה יהודיה שחיה עם גוי - דינה לכהן

שאלה:

בחור ממשפחת כהנים הכיר בחורה יהודיה והם נפגשים לצורך בדיקת האפשרות של חתונה ביניהם. בינתיים התברר משיחות שקיימו כי הבחורה בעבר נכשלה וחיה תקופה קצרה עם גוי. הבחור בא לפני ושואל האם מותר לו להתחתן עם הבחורה למרות זאת. האם יש איזשהו פתח להיתר או איזה שהן דעות שמקלות.

תשובה:

- א. אישה שנבעלה לגוי, אסורה לכהן, ואין כל חולק ומפקפק בדבר¹.
- ב. לכן, על אף עגמת-הנפש הרבה הכרוכה בדבר, על הרב להודיע דבר זה לבחור ולבחורה. וטוב שישוחח הרב שיחות רציניות עמו, ובדרכי נועם יסביר להם את חשיבות קבלת דעת התורה שהיא דעת עליון, ושהיא לבדה תביא טוב, ומן העבירה לא יצמח אושר. כמו כן אפשר להסביר (בעיקר לבחור) את חשיבות שמירת קדושת הכהונה, אשר חז"ל ייחסו לה חשיבות רבה ואף גזרו גזירות מיוחדות כדי לשמרה².
- ג. תשובה זו אמורה, כמובן, בהנחה שחזקת כהונתו של הבחור אינה מוטלת בספק. כאשר אין חזקה זו ברורה, יש לשאול שאלת חכם ספציפית³.

¹ הדבר כלול באיסור זונה הכתוב בתורה (ויקרא כא, ז) "אשה זונה וחללה לא יקח", וראה ברייתא (יבמות סח ע"א), וכן נפסק בשו"ע (אבן העזר סי' ו סעי' ח) ועיין שם ב"בית שמואל" ובביאור הגר"א (ס"ק כג), וברמב"ם הל' איסורי ביאה (פ"ח הל' ב-ג).

² עיין שו"ת "במראה הבזק" (ח"ב עמ' 158 - 161, תשובות קה - קז) העוסקות בעניינים דומים.

³ כבר היה שהתגלה, שחזקת הכהונה היתה בטעות, ויש בזה כמה מצבים:

- א. אם ידוע שהאם היתה גרושה, או שנבעלה לנכרי, הרי שהוא חלל, ומותר לו לשאת את הבחורה;
- ב. אם יש חשש לדברים הנ"ל או שיש חשש שאין מסורת אמינה על כהונת המשפחה, וחשש זה קיים בעיקר כאשר ההורים של הכהן אינם שומרי תורה ומצוות.

בכל מקרה, לעשות בירור כזה לכתחילה הוא דבר בעייתי, ויש לעשותו רק במקרים קיצוניים ביותר, דהיינו כאשר מניעת נישואיהם תיצור בעיה קשה ביותר. אבל לפני בירור זה על הכהן לדעת, שאם כהונתו מתבטלת, – הוא גם לא ינהג עוד ככהן, דהיינו: יפסיק לעלות לתורה ככהן, יפסיק לשאת כפיים ולא יוכלו לזכותו בפדיון הבן (וכל מה שלקח בזה – צריך להחזיר). ויש להתייעץ בדבר זה עם משפחת הכהן, מאחר שבירור זה עלול להשפיע גם עליה. ורק אם יתמלאו כל התנאים הנ"ל, ניתן לעשות בירור יסודי בדבר חזקת הכהונה ולשוב ולהתייעץ לאחר הבירור. עיין גם בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ב תשו' קו, עמ' 159).



Kensas, U.S.A

קנזס, ארה"ב

כסלו תשס"א

קט. מעמד כהן שנשא גרושה - הוא בניו ובנותיו

שאלה:

בקהילתי זוג הנמצא בתהליך של חזרה בתשובה וקיום מצוות. הוא ממשפחת כהנים ידועה והיא גרושה. כאשר נישאו לפני כמה שנים, שניהם היו רחוקים מחיים יהודיים וכמובן מקיום מצוות. אין כל אפשרות להציע להם להפריד, היא כרגע בהריון עם הצאצא הראשון שלהם. משהו בבית הכנסת אמר שאסור לתת לו עליה גם לא כישראל. האם זה נכון? האם יש דעות שמקלות יותר? מה דינו לענין חובותיו ככהן? מה יהיה דין בניהם? ומה יהיה דין בנותיהם?

תשובה:

לענין העלאתו לתורה - מעיקר הדין אסור להעלותו לתורה ככהן¹, אבל הוא רשאי לקבל עליה כישראל² (ולא כלוי), ויש מן הפוסקים שכתבו, שלכתחילה לא יעלה למניין שבעת הקרואים³. במקרה הרגיש שאתה מטפל בו, עליך להיזהר שלא לפגוע בבני הזוג ושלא לפגוע בתהליך החזרה בתשובה. ומאידך גיסא יש להיזהר שלא לתת לגיטימציה למצב שבו האיש עובר על איסור כהן וגרושה, והרב החכם עיניו בראשו⁴. נכון הוא שכל החיובים של כהן עדיין חלים עליו⁵, אבל את זכויותיו הפסיד, אפילו גרש את הגרושה, עד שיובטח, שלא יחזור לסורו⁶. בנו של כהן מגרושה נחשב לחלל, וגם כל זרעו אחריו עד סוף כל הדורות נחשבים לחללים⁷, והרי הוא כזר לכל דבר⁸. לכן החלל רשאי לשאת גם בת כהן וגם גרושה, ובכל מקרה בניו הם חללים, כאמור. כמבואר לעיל בתו של כהן מגרושה יש לה דין חללה והיא אינה רשאית להתחתן עם כהן, אבל אם תתחתן עם לוי או עם ישראל, בניה ובנותיה ישראלים או לויים לכל דבר⁹, ואין להם דין חלל לשום עניין.

¹ רמב"ם (הל' נשיאת כפיים פט"ו הל' ה), שולחן ערוך (אורח חיים סי' קכח סעי' מ).

² שם.

³ שו"ת "במראה הבזק" (ח"א תשובה ט, לו 2 במהדורה הראשונה).

⁴ עיין במאמרו של הרב יוסף כרמל בתוך: "שרידים", בטאון ועידת רבני אירופה (גליון יח, תשנ"ט). ועיין שם במאמר בהערה 32 בעניין מציאות שכהן מפסיד את כהונתו לעניין שצאצאיו חייבים בפדיון הבן.

⁵ שהרי זרעו נתחלל, ולא הוא (קידושין עז ע"א, שו"ע אבן העזר סי' ז סעי' יג).

⁶ שו"ע אורח חיים (שם).

⁷ רמב"ם (פרק יט מהל' איסורי ביאה הל' יד), שולחן ערוך (אבן העזר סי' ז סעי' טז).

⁸ רמב"ם (שם שם הל' י), טור ושו"ע אבן העזר (סי' ז סעיף כ).

⁹ רמב"ם (שם שם הל' יד), שו"ע (שם שם סעי' טז).



ק. דיני יחוד בלקיחת טרמפיסטים במקום סכנה להם

שאלה:

הנני לשאול את מעכ"ת על עניין עדין החוזר חלילה במקומות שהתחבורה הציבורית דלה או שאינה קיימת כלל, כגון במושב. עיינו הראות שנערו בלתי אחראיות עומדות בלילה לצד הכביש ומחכות לנהג שיביע את רצונו להסיען למחוז חפצו. והנה שאלתי ובקשתי:

1. האם קיים איסור ייחוד בהסעת טרמפיסטית בלילה? (או טרמפיסט, אם מדובר בנהגת. נוסף שלנסוע עם הנורה הפנימית דלוקה מהווה סכנה לנוסעים כפי שחוק התנועה קובע).
2. במקרה ואיסור זה קיים, האם אינו 'כדאי' לעבור עליו על מנת להציל מסכנה אפשרית?
3. האם יש כאן דין מראית עין?

תשובה:

- א. אין איסור יחוד במכונית הנוסעת בכביש ביום או בלילה, כאשר הכביש מואר ואפשר לראות את הנעשה במכונית¹. כאשר הכביש אינו מואר, יש מי שהתיר בשעת הצורך גם בלילה, אם מדליקים את האור הפנימי של המכונית², ואם קשה עליו הנהיגה בכהאי גוונא, נראה שבשעת הדחק אפשר להתיר גם בלי אור דלוק³.
- ב. ולכן מותר ואף רובה⁴ לאסוף טרמפיסטית בלילה כדי להצילה מחשש סכנה, שהרי זה ודאי שעת הדחק וצורך גדול⁵.
- ג. ואף לאסורים יחוד בלילה במכונית⁶, מותר להסיע את הטרמפיסטית כאשר יש חשש סכנה⁷, וגם כאשר קיים רק חשש אונס ולא חשש נפשות⁸.

¹ "מנחת שלמה" (סי' צא אות כא), עיין שם שכתב, שכרגיל מכוניות מצויות בכל הכבישים, ולכן הוא מתיר כאשר רואים את הנעשה במכונית. ועיין "אוצר הפוסקים" (סי' כב ס"ק לה אות ח) שהתיר רק כאשר שכיחי אינשי ברחובות, ולא בכביש בין-עירוני או בכבישים הצדדיים בעיר בשעות מאוחרות. וכן משמע בספר "מקדם לבית אל" (סי' לו) שכתב, שכל עוד שנוסעים מדי פעם - מותר. וזה מצוי כמעט בכל הכבישים ביום וגם בשעות המאוחרות שבליילה.

² "מקדם לבית אל" הנ"ל. שהרי לא מועיל פתח פתוח לרשות הרבים, אם חשך בתוך הבית, עיין "אוצר הפוסקים" (סי' כב ס"ק לה אות ג).
³ שהרי המכוניות מאירות את פנים המכונית גם בכביש לא מואר, ויש תמיד פחד שמכונית תעצור כדי לבדוק את הנעשה במכונית, וכן יש חשש מסויר צה"לי או משטרה שבודקים מכוניות שבצד הכביש, וזה לא גרע ממה שכתוב בשו"ת רע"א (סי' צט) שכתב לדחות הדעה, שאם אשה ואיש עומדים לבדם באופל בחצי הלילה, שזה דבר מכווער. וכתב רע"א שלא הוא דבר מכווער, הואיל ולא הוא מקום סתר, וציטט את שו"ת הרש"ל (סי' לג) "משא"כ בנדון זה שהוא בפתח הבית ועוברים ושבים מצויים בעיר הגדולה כולה, ושומרי העיר סובבים תמיד אין זה סתר", עכ"ל. וזה לשון מה"ר נפתלי הרץ שצוטט שם - "כי מרתתים אולי יעבור שם אדם לפניהם, כגון העומדים בחצות לילה ללמוד או אי אחד מבני העיר יעור משנתו ויצא לחוץ". רואים שגם באמצע הלילה אם יש חשש שיעבור אדם, אף-על-פי שהחשש הוא רחוק, אינו נחשב "מקום אפל" לגבי דבר מכווער, ואפשר לומר שהוא הדין כאן לגבי יחוד. ואף-על-פי שאפשר לדחות, שדבר מכווער שאנו, כמו שכתוב בשו"ת רע"א הנ"ל, נראה שחומרת דבר מכווער הוא באופן היחוד, וכמו שכתב שם רע"א "שכל אחד נכנס על דעת חבירו ונועדו יחדיו לכנס למקום זה, וניכר שעצת זימה ביניהם", ולא בגדר היחוד עצמו. ואף-על-פי שחלקו בדבר אחרונים לגבי פתח סגור ולא נעול, עיין "אוצר הפוסקים" (סי' כב ס"ק לה אות ג). רע"א בשו"ת הנ"ל הבדיל בין יחוד ובין "דבר מכווער", ואם כן אין ראייה ממקום אפל. אבל הרבה פסקו שהדברים שווים. מחלוקת זו תלויה בגירסאות בשו"ת הרשב"א המובא שם. הלכה למעשה הרבה פוסקים מקילים להתיר כאשר הדלת רק סגורה ולא נעולה. ועיין גם "אוצר הפוסקים" (שם ס"ק א אות ה) שיש מתירים גם בדלת נעולה, אם יש מפתחות לבני הבית שיכולים להיכנס בכל עת. ונראה שה"ה בנדון דידן, שהמכונית היא ברשות-הרבים ונהגי מכוניות עשויים לעצור ולהסתכל - שמותר בשעת הדחק.

⁴ מדין "לא תעמוד על דם רעך", ועיין מס' סוטה (כא ע"א) ושו"ע (חו"מ סי' תכה).

⁵ עיין שו"ת "אגרות משה" (אבן העזר ח"ד סי' סה ס"ק ג) שמתייחס לנדון פחות חמור מזה בתור שעת הדחק וצורך.

⁶ עיין "אוצר הפוסקים" (מובא לעיל הערה 1) ו"חלקת יעקב" (אה"ע סי' סו), וכן משמע מ"אגרות משה" (יו"ד ח"ב סי' פב).

⁷ ואף-על-פי שאיסור נידה נחשב לגילוי-עריות שדינו יחרג ואל יעבור. עיין שו"ע וטור יו"ד (סי' קצה) ב"בית יוסף" ושו"ע (שם סי' קנו ס"ק י ובסי' קצה ס"ק כ) וחבל אחרונים, מובא ב"אוצר הפוסקים" (סי' כ ס"ק ג אות א) שדנו, אם יש דין יחרג ואל יעבור בנגיעה שאינה של חיבה לנידה. ועיין ספר "טהרת הבית" (ח"ב סי' יב עמ' רכג) שהביא כן מן הרא"ה, מובא בריטב"א בפסחים דף כה (וצ"ע בדבריו בח"א עמ' יא כאשר בא לדון, אם נידה היא דבר שבערוה או לא, הכריע שלא הוא דבר שבערוה). וכן מבואר ברמב"ם (הל' איסורי ביאה פ"ד הל' א) שנידה היא ערוה כאשר עריות, וכן מבואר מדבריו פרק כא שם כאשר הוא דן באיסור "לא תקרבו לגלות ערוה" הכולל גם את נידה (ומקורו של איסור זה מן הנידה כמו שכתב שם הגר"א). וכן כתב בס' "החינוך" (מצוה קפח) שנידה היא אחת מן העריות, ודלא כאחרונים אחרים, מובאים דבריהם ב"אוצר הפוסקים" (סי' כב ס"ק ח אות ב) ובספר "טהרת הבית" (ח"ב) הנ"ל על סמך סי' "החינוך" (מצוה רצו) ורש"י (סנהדרין עב ע"ב) לגבי רודף. ולא נראה שיש ראייה מספר החינוך למעין שם וברור לכאורה ההיפך ממצוה קפח וגם רש"י שם דן בפגם האשה, ולכן נקט שם דוקא עריות שעושות אותה זונה, אבל מדבריו בגטין (ו ע"ב) מוכח שאיסור נידה הוא בכלל גילוי עריות ע"י ב"אונות דאורייתא" (סי' כא).

והרי היום כל הנערות בחזקת נידה, וגם על אביזרייהו יחרג ואל יעבור, כמש"כ ברמ"א (שו"ע יו"ד סי' קנו סעיף א), ולכן באמת כתבו כמה אחרונים שגם יחוד הוא אביזרייהו של גלוי-עריות, ולכן יחרג ואל יעבור, עיין דבריהם ב"אוצר הפוסקים" (סי' כב ס"ק א אות ז). מכל מקום נראה שאין הדין כמותם, ובפרט בנדון דידן, וזה מטעמים אלה:

- א. הרמ"א הנ"ל כתב שבלאו של אביזרייהו יחרג ואל יעבור, וכן כתב סי' החינוך (מצוה רצו). והרי לרוב רובם של הפוסקים איסור יחוד, על אף שהוא מדאורייתא, אינו בלאו אלא באיסור עשה. וכן כתב בשו"ת "ציץ אליעזר", מובא ב"אוצר הפוסקים" (שם).
- ב. יש הרבה אחרונים שלדעתם יחוד עם פנויה גם כשהיא בנדה הוא רק מדרבנן, עיין "אוצר הפוסקים" (שם ס"ק ח אות ב).
- ג. יש שסוברים, שאין באביזרייהו יחרג ואל יעבור כלל, עיין "אוצר הפוסקים" (שם ס"ק א אות ז) בשם "שאגת אריה" ומהר"ם בן חביב.
- ד. עיין ב"אוצר הפוסקים" (שם) בשם הגר"א אונטרמאן שיחוד הוא איסור להביא עצמו למצב שבו אפשר לבוא לעבירה בעריות, ואין בו הנאה מן הערוה כלל. ולכן לא שייך לאביזרייהו דגילוי עריות.

⁸ מסתבר שמותר לאדם לעבור איסור לאו כדי להציל אישה מאונס, וכל שכן שמותר לו להתייחד לשם כך, ונראה שאף חייב לעבור, מק"ו מהריגת הבעל מדין רודף, וכמו שכתוב במס' סנהדרין (עג ע"א) ונפסק ברמב"ם (פ"א מהל' רוצח) וכן בשו"ע (חושן משפט סי' תכ ס"ו) שמותר לעבור על איסור קל יותר כדי להצילה. סברה דומה מובאת במס' יומא (פה ע"א) כדי להתיר חילול שבת במקום פיקוח נפש, ולכן הוא הדין בנדון דידן, שמותר לעבור איסור יחוד, הואיל ואינו יחרג ואל יעבור, כדי להציל מאונס. ונראה לחזק סברה זו, שהרי אם אומרים לאדם לעבור איסור לאו, ואם לא יעבור - יחרגו חבירו, ברור שמותר ואולי אף חייב לעשות כן מן הסברה דלעיל, ומזה שמותר לעבור על כל העבירות כדי



להציל נפש, כמו שמפקחים את הגל מעליו. והרי לומדים שהורגים את האונס מגזירה-שוה "כי כאשר יקום איש על-רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה" (דברים כב, כו) כמו שכתוב בסנהדרין (עג ע"א) ומובא ברמב"ם (פ"א מהל' רוצח ה' י), ולכן כל הדינים צריכים להיות זהים. ומצאנו ברמב"ם (שם בהל' טו) שכתב, שגם על הצלת הנאנסת מן האונס יש מצוות לא-תעשה של "לא-תעמוד על דם רעך", ולמד כן מגזירה-שוה זו. ולכן, כשם שמצילים חיי אדם על-ידי עשיית עבירה, כן הדין לגבי הצלת אשה מאונס.

ועיין "משנה ברורה" (סי' רכח ס"ק לא) שכתב להיפך מזה. שם כתב ש"אם אונסים אדם לעבור גם על השלש מצוות החמורות - ע"ז, שפיכות דמים או גילוי עריות, אין לחלל שבת להצילו, אא"כ יש חשש שהנאנס ימסור את נפשו, ואז אפשר דצריך לחלל, שלא יבא לזה". ולפי מה שכתבנו בשפיכות דמים ובגילוי עריות, צריך לחלל שבת להצילו מק"ו, שאם מותר להרוג את האונס בכהאי גוונא להציל את הנרדף, ק"ו שמותר לחלל שבת כדי להציל את הנרדף.

ויש להעיר על דבריו כמה הערות:

1. ה"לבוש" (סי' שו ה' יד) כתב דלא כ"משנה ברורה", אלא שמותר לחלל שבת כדי להציל את חברו משלש העבירות החמורות, וב"פרי מגדים" (שם מ"ז ס"ק ה) מבואר שגם אם אין חשש שהנאנס ימסור את נפשו, בגלל שעבירות אלה בעצמן דוחות את החיים, שהרי מוסרים נפש בהן, ואם מחללים שבת להציל חיים, ק"ו שמחללים שבת כדי להציל מעבירות אלה. וכן פסק ב"אליהו רבה" (אות לג), ומשמע ב"כף החיים" (סי' שו ס"ק קיא) שמסכים לדעתם.
2. דברי ה"משנה ברורה" קשים מיניה וביה, שהרי באונסים את חברו לעבור על איסור שפיכות דמים, ודאי שחייבים לחלל שבת, שהרי ממה נפשך יהודי ירהג - או הנאנס או הקרבן. ואם כן, איך כתב ה"משנה ברורה" בכה"ג שלא צריך לחלל שבת כדי להציל?
3. ב"מגן אברהם" (שו"ע או"ח סי' שו ס"ק כט) שהוא המקור לדברי ה"משנה ברורה" (סי' שו ס"ק נח) והוא גם המקור לדברי ה"משנה ברורה" בסי' שכו הנ"ל כתב רק שלא מחללים שבת להציל אדם מאונס עבודה זרה, ולא הזכיר שם שפיכות דמים וגילוי עריות. וה"משנה ברורה" הוא שהרחיב את הנדון לשפיכות דמים וגילוי עריות. ואפשר שב"מגן אברהם" כתב כן, שדוקא להציל מע"ז לא מחללים, אבל להציל משפיכות-דמים ומגילוי עריות מחללים, מן הסברה שכתבנו, שאם בכהאי גוונא הורגים את הרודף, ק"ו שעוברים עבירה יותר קלה. ודברי ה"משנה ברורה" צ"ע.

ואף-על-פי שיש אולי מקום לטעון שבנדון דידן אין לעבור עבירה להצילה, משום שהיא פשעה בזה שהיא מסכנת את עצמה, וכעין מה שכתב ב"משנה ברורה" (סי' שו ס"ק נו), שבפשיעה אין מחללים שבת להציל העבירה חמורה של הוצאה מכלל ישראל. אבל נראה שבנדון דידן אין זו טענה שהרי בסי' "ישועות ישראל" מהמהר"י מקוטנא (סי' כא) כתב שאף-על-פי שאונס שאדם מסבב על עצמו, אינו קרוי אונס, שפיר מחללים עליו את השבת להצילו.

⁹ דומה שאין כאן פטור מצד מראית-עין או חשד, מידי דהוי כרואה אשה טובעת בנהר ואומר, שאין ברצונו להצילה בגלל שלא דרך ארץ להסתכל בה וכו', שהרי חסיד שוטה הוא זה. (סוטה כא ע"ב). וגם שהרי כתוב, שאין חכמה ואין עצה כנגד ה', שאין חולקים כבוד לרב במקום איסור (ברכות יט ע"ב), וכאן יש איסור "לא תעמוד על דם רעך", ורק הסתפקו בפוסקים, אם חייב אדם להכניס עצמו לספק סכנה להציל חברו (עיין רמב"ם בהל' רוצח פ"א בכ"מ ה' יד ועיין סמ"ע חו"מ סי' תכו ס"ק ב), אבל בבזיון ודאי שחייב. ואעפ"י שה"חכמת שלמה" (חו"מ סי' תכו) כתב שלא צריך, כבר חלקו עליו רבים, עיין לדוגמה "תחומין" (ב עמ' 27) מאמרו של מרן הרב שאול ישראלי. ואף-על-פי שב"אגרות משה" (או"ח ח"ד סי' פב) כתב שחשד אסור מן התורה, הרי כמו שפיקוח-נפש דוחה את כל התורה כולה, כך הוא גם דוחה איסור זה.



קיא. דיני יחוד וביקור אצל רופא נשים

שאלה:

האם יש בעיה הלכתית לאשה להיבדק אצל רופא נשים גבר, ומה הדין לגבי איסור יחוד?

תשובה:

בדיקת הרופא:

מותר לאישה להיבדק אצל רופא מכיוון שהוא טרוד באומנותו¹. אמנם, מכיוון שאין אפוטרופוס לעריות, ראוי לה לאישה ככל שהדבר ניתן - ללכת להיבדק אצל רופאה או לחילופין, אצל רופא ירא-שמיים, אם אינם טובים פחות².

יחוד עם הרופא:

כמובן שאין בעיית הייחוד מתעוררת כלל כאשר הבעל מתלווה לאישה³, ואולם כאשר אין זה אפשרי, יש לנהוג בסדר העדיפויות הבא:

1. הדלת תהיה סגורה אך לא נעולה⁴, ומחוץ לחדר נמצאים שלושה אנשים או איש ואשתו⁵ ויש אחות או מזכירה הרשאית להיכנס לחדר הרופא ללא נטילת רשות⁶. ויש מתירים גם ללא אחות או מזכירה הנכנסת⁷.

¹ נחלקו ראשונים בשאלה, אם קירבה אל הערוה שלא דרך ביאה היא אסורה מדאורייתא (רמב"ם "ספר המצוות" ל"ת שג, ה' איסורי ביאה פכ"א ה' א) או מדרבנן (רמב"ן בהשגות על סה"מ). ונחלקו פוסקים בדעת רמב"ם בטיב הקירבה האסורה: לדעת ה"בית יוסף" (סוף סי' קצה) ו"בית שמואל" (אבן העזר כ, א) כל נגיעה אסורה מדאורייתא, ואלו לדעת הש"ך (שם ס"ק כ) אסורה מדאורייתא רק נגיעה דרך תאוה. [אכן רמב"ם ב"ספר המצוות" אינו מזכיר כלל דרך תאוה ואוסר כל קירבה, בעוד שבה' איסורי ביאה הוא אוסר דווקא קירבה דרך תאוה]. אומנם מסתבר, כי לדעת הש"ך קיים בנגיעה שלא דרך תאוה איסור דרבנן ("אגרות משה" יורה דעה ח"ג ת' נד), ואולם איסור דרבנן זה אינו איסור עצמי אלא סייג וגדר בפני גילוי עריות, ולכן, כשם שמן הדין הותר איסור זה באחותו (שבת יג ע"א) כשאין חשש לתאוה, ומאותה הסיבה לא נאסר ייחוד עם אחותו (קידושין פא ע"א), כך הוא הותר אצל רופא, משום שבעבדותיהו טרידי, וכן המנהג (ש"ך שם וכן כתב ה"כרתי ופליתי" ויסדרי טהרה" (סוף סי' קצה) ו"דרכי תשובה" (סי' קנז סק"ח).

אכן, מצאנו בש"ס שאבא אומנא היה מקיז דם לנשים ומכסה את זרועו, ולכן "אתי ליה שלמא ממתיבתא דרקיעא כל יומא", דבר שרמב"ם ואב"י לא זכו לו (תענית כא ע"ב), ולמדנו משם שני דברים: מצד הדין רשאי הרופא להסתכל בערוה לצורך עבודתו ואף רשאי לגעת בה, ממידת החסידות של הרופא הוא לכסות את המטופלת ולא לגלות אלא לפי ההכרח. ואמנם פסקו רוב גדולי האחרונים שמותר לאשה להתרפאות אצל רופא, לרבות אצל רופא נשים ("אגרות משה" הנ"ל, "מנחת יצחק" ח"י סי' עג ועוד).

² חשש זה הועלה אצל חלק מגדולי האחרונים, ולכן פסקו שיש להעדיף (בסדר עדיפויות יורד) רופאה או רופא יר"ש או רופא שאינו חשוד בעריות ("מנחת יצחק" הנ"ל וכן כתב בסי' "טהרת הבית" ב' י"ב הע' מו).

אמנם, יש מן האחרונים שביקשו לאסור בדיקת אשה אצל רופא נשים איסור גורף משום צניעות ("טהרת הבית" הנ"ל, "שבט הלוי" בשעורים סוף סי' קצה ובשו"ת ח"ד סי' קסז) ולכן העדיפו רופאה, אפילו אם ביקור אצל הרופא איננו כרוך בתשלום כגון רופא קופ"ח, וביקור אצל רופאה כרוך בתשלום כגון בשר"פ. ולא התירו ללכת אצל רופא, אפילו מומחה יותר, אם לא במקום צורך גדול, ואולם על פי הש"ך ועוד אחרונים שהובאו לעיל הדבר מותר מצד הדין.

³ וכך יש לנהוג כאשר קיים חשש כלשהו, או כאשר מדובר בביקור אצל הרופא במרפאתו הפרטית, בלא אנשים הממתינים לתורם בחוץ (או לחילופין - אחות או מזכירה) העשויים לחשוד, אם הטיפול יתארך יתר על המידה (ועיין להלן בעדיפות 4).

⁴ דעת רשב"א (שו"ת אלף רנא) ע"פ הירושלמי שדלת סגורה, אבל לא נעולה, נחשבת לפתח פתוח לרשות הרבים, וכן פסק ב"ציץ אליעזר" (ח"י סי' מ פ"א) ו"אגרות משה" אבן העזר ח"ד סי' סה א) ועיין בשו"ת "בנין ציון" (סי' קלח) המסיק, כי רא"ש וראשונים נוספים חולקים על רשב"א הנ"ל ומביא את "בית מאיר" הפוסק להחמיר כמותם.

גרסינן בגמ' (קידושין פא ע"א) שרב ביבי לא רצה להתייחד עם אשתו של רב יוסף, אף על-פי שרב יוסף היה בעיר, ומסבירה הגמרא "שאני רב ביבי, דשושבינתיה הואי וגייסא ביה" ומפרש רש"י "שושבינתיה - בעלת ברית לוי" (כלומר "מקורבת"). וכן פסק רמב"ם (ה' איסורי ביאה פ' כ"ב הל' יב) ובשו"ע (אבן העזר סי' כב סעיף ח) שבגס בה, לא מהני בעלה בעיר.

ונחלקו ראשונים, אם גם היתר "פתח פתוח לרשות-הרבים" בטל כאשר "ליבו גס בה": רמ"א (מובא ברבנו ירוחם, ח"א נתיב כג) סובר שב"גס בה" לא מועיל פתח פתוח לרשות-הרבים וכן פסקו "בית שמואל" וחלקת מחוקק" (סי' כב ס"ק יג) ו"ערוך השולחן" שם. ואולם התוס' (שבת יג ע"ב ד"ה מטה) סובר שאצל פלטי בן ליש, שבדודאי גס ליבו במיכל בת שאול שנישאת לו על-פי שאול ובית-דינו, היה די בפתח פתוח לרשות-הרבים, וכן פסק ה"ט"ז (ס"ק ח) ו"ציץ אליעזר" (שם פ"ב), כיון שיש לחלק בין היתר "בעלה בעיר", הנובע מאימת בעלה עליה, אימה המצויה בליבה אבל מסתלקת עם גבור רגשי הקירבה לאדם שליבה גס בו, לבין היתר "פתח פתוח לרשות הרבים" הנובע מן הבושה מפני עוברים ושבים, בושה שאינה מסתלקת עם גבור רגשי הקרבה ביניהם.

ומה עוד שיש להסתפק, אם יחסי רופא - מטופלת אכן עונים לקריטריון "ליבו גס בה", המוגדר בפי רש"י "בעלת ברית לוי", כי בדרך כלל מדובר ביחסים ענייניים הנוגעים לעצם הטיפול, ואין המגע הפיזי ההכרחי בגין הטיפול מעלה או מוריד את רמת הקירבה הנפשית ("ציץ אליעזר" שם).

אמנם יש מן האחרונים שהגדירו את הרופא כ"לבו גס בה", ואז לא יועיל היתר "בעלה בעיר" ("זכרון עקדת יצחק", מובא ב"אוצר הפוסקים" ח"ט עמ' 144 בהע', ועיין לקמן הערה 11).

⁵ גרסי' בגמרא (קידושין פא ע"א) אמר רב יוסף, פתח פתוח לרשות הרבים - אין חוששין משום ייחוד", וכן פסק מרן בשו"ע (אבן העזר סי' כב ט). באשר להגדרת "רשות-הרבים" נסתפק בעל "חכמת אדם" (כלל כזו ז), אם שלשה אנשים הנמצאים בחצר הופכים אותה לרשות-הרבים, כמו רשות-הרבים לענין טומאה, ופשט ספיקו בעל "ציץ אליעזר" (ח"י סי' מ פרק יא אות יד) שגם שלושה אנשים בחצר עושים אותה לרשות-הרבים וכל שכן אם מצויים בה איש ואשתו עמו.

⁶ "בנין ציון" (פי' קלח) המעמיד את דברי הרשב"א הנ"ל רק למקרה שאדם אחר יכול להיכנס ללא נטילת רשות, וכן פסקו בעל "מנחת יצחק" ז) (עג) והרב זלמן נחמיה גולדברג.

⁷ שו"ת מהרש"ם (ח"ב אבן העזר סי' עז), וכך פסקו האחרונים הנזכרים לעיל ("ציץ אליעזר", "אגרות משה") שלא חילקו בדבר.

⁸ וכן ילד או ילדה קטנים, שמבינים בדבר.

⁹ כתב רמב"ם (ה' תלמוד תורה פ"ב הל' ד) "ומי שאין לו אשה, לא ילמד תינוקות, מפני אמותיהם הבאות אצל בניהם וכל אשה לא תלמד תינוקות, מפני אבותיהם שהם באים אצל הבנים". משמע שאיש נשוי מותר לו ללמד. ומסביר בעל "כסף משנה" "כיוון שאשתו עמו, היא



2. הדלת נעולה, אך יש איש או אישה⁸ המחזיקים בידם מפתח לחדר ויכולים להיכנס ולצאת באופן חופשי⁹.
3. הדלת נעולה, אך בעל האשה או אשת הרופא נמצאים בעיר ויודעים על אודות בדיקה זו. ויש האוסרים כשאין האשה או הרופא בביתם¹⁰.
4. יש מי שמתיר גם כשהדלת נעולה, אך בדיקה שתמשך מעבר לזמן סביר תעורר חשד אצל מי מן המצויים מחוץ לחדר, ורופא, אפילו נכרי, לא מרע אומנותיה¹¹ (לא יעשה מעשה שיפגע במעמדו המקצועי כרופא).

משמרתו, לפי שדרכה להיות תמיד בבית, וביאר כוונתו בב"ש (סי' כב ס"ק כב) "אפילו אין אשתו שרויה עמו בבית הספר, מכל מקום בכל עת תבוא אליו, ושייד לומר היא משמרתו". משמע ששומר מהני גם בנכנס ויוצא, כפי שמצאנו בדברי שומר לעניין יין נסך ("ציץ אליעזר" שם פ"ח, ועיין שם שהביא פוסקים נוספים הסוברים כמוהו).

¹⁰ גרסינן בקידושין (פא ע"א) "אמר רבה, בעלה בעיר, אין חוששין משום ייחוד". אך נחלקו בדבר ראשונים: רש"י - "אין חוששין משום ייחוד - להלקות, דמסתפי מבעל השתא אתי", משמע שגם כאשר בעלה בעיר, איסורא מיהא איכא. ונראה כי מסקנה זו נובעת מטעמו, שההיתר הוא בשל הפחד, שמא יבוא הבעל בכל רגע, וחשש זה אינו מונע קירבת דעת אלא רק את ההתדרדרות לידי מעשה, ולכן אמנם אין לוקין על כך, אך איסור יש. תוספות (שם ד"ה בעלה) וכן כתב רמב"ם (הל' איסורי ביאה פכ"ד הל' יב), וכן פסק מרן בשו"ע (אבן העזר סי' כב, כ) - בעלה בעיר, זהו היתר מוחלט, "ואפילו איסורא ליכא". רמב"ם מנמק - "מפני שאימת בעלה עליה". ונראה שאין זה הטעם שמביא רש"י, אבל הוא טעם רחב יותר פסיכולוגי, דהיינו, גם כאשר בעלה אינו נוכח באופן פיזי, אך הוא נמצא באיזור, כאילו "צילו מרחף עליה", ואין חשש שתבוא לקירבה לאדם אחר, ואין כאן אפוא איסור ייחוד כלל. ("ציץ אליעזר" שם פ"ה אות ב). אמנם מסתבר, כי גם לדעת רמב"ם וסיעתו קיים טעמו של רש"י - הפחד להיתפס במעשה - אלא שלפיהם קיים יסוד נוסף, והוא אותו "הפחד הפסיכולוגי" של האשה, כאמור.

ונראה שלחקירה זו ביסוד דין "בעלה בעיר" יהיו נפקא מינות מספר ("ציץ אליעזר" שם):

א. ייחוד שלא בביתה

נחלקו פוסקים בשאלה, אם היתר "בעלה בעיר" נכון רק כאשר האשה בביתה - בית בעלה, אך אם הלכה לבית אחר, ובפרט אם נתן לה בעלה רשות לדבר דבר סתר עם אדם אחר מאחורי דלת סגורה, אזי בטל היתר "בעלה בעיר" ("חכמת אדם" כלל קכו ו"בינת אדם" אות יז, מובא ב"פתחי תשובה" אבן העזר סי' כב, ז, וכן פסק הרב זלמן נחמיה גולדברג), או שהיתר "בעלה בעיר" קיים גם כאשר הלכה לבית אחר (רדב"ז ח"ג, תפ"א / תתק"ט). ונראה שאם נאמר, כי ההיתר נובע מן "מסתפי מבעל השתא אתי", הרי כאשר היא בבית אחר, ובפרט אם נתן לה רשות להסתתר, אין כל חשש שמא יבוא, וגם אם יבוא וימצא הדלת סגורה - הרי הרשה לה זאת. ואולם אם נאמר שההיתר נובע מן "אימת בעלה עליה" - בנפשה, הרי שאימתו עליה במקום אחר כבביתה. וכן כתב "דובב מישרים" (סי' ה) להקל אפילו שנתן לה רשות לסגור את הדלת, וכן פסק "ציץ אליעזר" (שם פ"ב).

ב. אשתו בעיר

נחלקו פוסקים אם קיים היתר "אישתו בעיר" במקביל להיתר "בעלה בעיר" (ב"ש כב ס"ק כב בדעת "כסף משנה" וכן כתב "ערוך השולחן" שם טו), או שהיתר "בעלה בעיר" שייך רק ביחס לאשה (מהרש"ם ח"ד, סי' קמח). ונראה שאם נאמר, שההיתר נובע מן "מסתפי מבעל השתא אתי", הרי שפחד זה קיים גם ביחס לבעל, שמא ייתפס בקלקלתו, אך אם נאמר שההיתר נובע מן "אימת בעלה עליה" הרי שזהו מצב נפשי המיוחד לאשה, אך אינו קיים אצל הבעל ולכן לא קיים ביחס אליו היתר "אשתו בעיר". אולם על פי דברינו לעיל גם רמב"ם וסיעתו יודו שקיים הפחד להיתפס במעשה שלילי, כשם שהוא קיים לדעת רש"י, אלא שהם סוברים שקיים יסוד נוסף, ולכן נראה, כי גם לשיטתם יש להקל על ידי "אשתו בעיר", ולכן מסתבר להקל גם במחלוקת זו על-פי דעת רוב הפוסקים, ומה גם שישנם צדדים נוספים לקולא זו ("ציץ אליעזר" שם).

ועיין לעיל הערה 4 אם רופא מוגדר כ"ליבו גס בה", שלא מועיל היתר "בעלה בעיר".

¹¹ "אגרות משה" (אבן העזר ח"ד סי' סה, א). והעיר הרב זלמן נחמיה גולדברג שזוהי סברא מחודשת, ואכן בספר "זכרון עקדת יצחק" (מובא לעיל הע' 4) פסק שאין השיקול "לא מרע אומנותיה" רלוונטי אצל רופא המטפל בנשים, מכיוון שדינו כמי שעסקו עם נשים.



Victoria, Australia

ויקטוריה, אוסטרליה

שבט תש"ס

קרב. מענה מצד הכלה לאמירת החתן "הרי את מקודשת..." ומסירת טבעת מן הכלה לחתן

שאלה:

נתבקשתי לסדר חופה וקידושין לזוג צעיר בקהילתי. במסגרת פגישותיי עם החתן והכלה, ביקשה הכלה את רשותי לענות לחתן אחרי שיקדש אותה בטבעת עם הנוסח המקובל, "אני מקבלת טבעת זו והרי אני מקודשת לך בזה כדת משה וישראל". ברצוני להדגיש שהזוג שומרי מצוות, הכלה גם לומדת תורה והם יראי שמים בתכלית. היתר כזה ייתן לה את ההרגשה הטובה תוך הקפדה על ההלכה, שרק החתן מקדש את הכלה. כמו כן ברצוני לשאול אם מותר להוסיף את שמות האמהות של החתן והכלה בנוסח הכתובה? במקרה אחר בקשה הכלה גם היא לתת לחתן טבעת ולומר לו הרי אני מקודשת לך, סירבתי להתיר זאת, האם נהגתי כשורה?

תשובה:

לפני התייחסות לפרטים נדגיש שצריך לנהוג במשנה זהירות בכל הנוגע לשינוי בטקס החתונה, ויש להבדיל בין שינויים שעלולים לגרום לבעיות הלכיות ולבין שינויים אחרים. עוד יש להבחין בין שינויים שמאפשרים לחתן ולכלה לבטא עניינים אישיים שחשובים להם בגלל רקעם ואישיותם, ושפתיחות בתחום זה תקרב אותם לחיבת היהדות ואהבת תורה, ולבין שינויים בעלי אופי אידאולוגי בעייתי, שעלולים לחזק ח"ו "רוחות לא טובות". א. אישה שמאוד רוצה להשיב לחתנה לאחר קידושה "הרי אני מקבלת טבעת זו ומקודשת לך בה כדת משה וישראל", יכולה לעשות כך.¹ ב. מצד ההלכה אין מניעה להוסיף את שם האמהות בכתובה, ואף-על-פי כן רצוי להימנע מזה, שהרי שבחם של ישראל בכך שלא רק שם האם ידוע, אלא ישראל נמנים "למשפחותם לבית אבותם", כדי להדגיש שבישראל גם האב ידוע.² ג. נהגת כראוי, ואין להתיר שתיתן האישה טבעת לחתן, אפילו תאמר "הרי אני מקודשת לך", וכל שכן שאין להתיר אמירה כמו "הרי אתה מקודש לי".³

¹ עפ"י "שאלת משה" (סי' לג) ו"יד דוד" (על רמב"ם ה' אישות פ"ג ה' ב) שפסקו כך, והביאו שהמאירי וה"שיטה לא נודע למי" (קידושין ע"ב) כתבו, שאמירה זו אינה פוגעת בקידושין, הובאו דבריהם ב"אוצר הפוסקים" (סי' כז ס"ק מ אות ג). הרב מסדר הקידושין צריך להסביר לכלה שלא תחשוב, שאמירה זו היא פעולת קידושין, אלא היא רק הבעת הסכמה לקידושי הבעל, שכן, אם אמנם לאמירה זו תהיה בעיניה משמעות של קידושי האישה לאיש, יתכן שהיא תבטל את הקידושין (על-פי הפוסקים הנ"ל וכן על-פי עוד אחרונים המובאים ב"אוצר הפוסקים" שם אות א). גם חשוב שהרב מסדר הקידושין יודיע לקהל, שהכלה רק מביעה הסכמתה לקידושה על-ידי הבעל, כדי למנוע טעויות.

² עיין באריכות בנושא זה בשו"ת "במראה הבזק" (ח"ד תשובה יא). וב"חמדת הארץ" ח"ג במאמרו של הרב יוסף כרמל. ³ אם הדבר חשוב מאוד לכלה, ניתן להציע שתתן לחתן טבעת לאחר סיום ברור של טקס החופה, ותאמר לו את הפסוק "שימני כחותם על ליבך כחותם על זרועך", או משפטים דומים לזה שאין להם שום משמעות קניינית. בהצעה זו אין מקום לחששות שכתב ב"אגרות משה" (אה"ע ח"ג סי' יח, א). (א) מנהג נכרים לא שייך כאן; (ב) גם אין בזה חשש לטעות, שיחשבו שגם האישה מקדשת, שאפילו היתה נותנת טבעת ואומרת את הנוסח שהזכרנו בתשובה, מתיר "אגרות משה", אם זה יעשה לאחר החופה שלא סמוך לחופה, וודאי שאמירה כזו, שאין לה שום משמעות, מותרת; (ג) לא שייך החשש שישכח דין תורה.



קיג. שבע ברכות מפי אישה

שאלה:

בסעודת "שבע ברכות" שמשותפים בה עשרה גברים ופנים חדשות כדן, פשיטא שאף הנשים שנמצאות שם חייבות בזימון כאמור בשו"ע או"ח, סימן קצט סעיף ז, ומשום כך, שהנשים חייבות בזימון, כבר פסקו הפוסקים שנשים אף חייבות בברכת חתנים, ראה שו"ת אגרות משה, או"ח ח"א, סימן נו. על כן עולה השאלה אם מותר לאחת הנשים לברך אחת משבע הברכות. ועיין ברמב"ם, פ"ב מהלכות ברכות, סעיף ט ובשו"ע אה"ע, סימן סב, סעיף ד, הכותב: "ואין מברכים ברכה זו לא עבדים ולא קטנים", ואילו "ולא נשים" אינו נאמר. האם התשובה משתנה כשמדובר לא בסעודה גדולה כי אם בסעודה צנועה כסעודה משפחתית?

תשובה:

בעניין ברכת נשים בשבע ברכות נחלקו אחרונים בדבר. מרן הגר"ש ישראלי פסק שאסור לאשה לברך אחת הברכות¹, וכן פסק בשו"ת "משברי ים"². ולעומתם הגר"י גרשוני התיר לאשה לברך³, בתנאי שהדבר לא יגרום למחלוקת בין המסובים⁴. ונראה שמחמת ספק ברכות יש להימנע מלתת לאשה לברך אחת משבע הברכות⁵ (וזו הדרכה לחתן וכלה). ואולם נוסף שאם החתן והכלה מאוד מעוניינים בדבר, והבקשה נובעת מרגשי קודש, ורוצים לסמוך על הרב גרשוני, כי אז, מכיון שיש מקום להתיר, לא נאה למסובים לגרום למחלוקת ובכך לצער את החתן והכלה ולמנוע בעדם לכבד את המשמחים אותם⁶ (וזו הדרכה למוזמנים). אין חילוק⁷ בין סעודה משפחתית⁸ לאירוע רב-משתתפים⁹.

¹ "חוות בנימין" (ח"ב סי' פ), עיקר נימוקו הוא שעצם חיוב שבע הברכות נלמד מן הפסוק "במקהלות ברכו אלוקים", וממילא רק מי שהוא בכלל "מקהלה" הוא בכלל חיוב הברכה, והיות ואשה אינה בכלל עשרה, הרי שאינה חייבת כלל בברכות הללו, ומי שאינו מחוייב בדבר, אינו יכול להוציא מחוייב ידי חובתו. ומה שהשמיטו רמב"ם ושו"ע "אשה" מכלל הני שאין מברכים, הוא משום שהדבר פשוט לגמרי, שאין אשה בכלל ענין זה (אפילו בלי הנימוק הנ"ל), וזאת משום שסיבת אמירת הברכות היא לשמח את החתן, והיא כמו ריקוד ושירה לפניו, ואין זה צנוע שאשה תשמח את החתן. ולדעתו של הרב ישראלי שם אין חובה לשמח את הכלה, אלא חובתו של החתן עצמו היא לשמחה. ומה שכתוב, "כיצד מרקדין לפני הכלה" וכו', היינו שעי"כ כך משמחים את החתן, ורק עבדים וקטנים, שלגביהם שייך שישמחו את החתן, צריך רמב"ם לחדש שאין הם בכלל ברכות אלה, מפני שאינם בכלל "מקהלה".

² סי' פה, הן מצד "קול באשה ערוה", שתכוון ל"בסומי קולה", הן מצד תקדים לדרישות נוספות דוגמת אלה המקובלות אצל הקונסרבטיבים והרפורמים, והביא דוגמה לזה משו"ת "אגרות משה" (או"ח ח"ד סי' מט). ולטעם זה על הרב לברר היטב, מהי סיבת הדרישה, ולדאוג למיגדר מילתא כראוי.

³ "חכמת גרשון" (עמ' קסה-קסז), ונימוקו - מכוח הדיוק של הרב השואל מרמב"ם ושו"ע שהשמיטו "אשה" מבין אלה שאינם ראויים לברך שבע הברכות, ולדעתו אשה חייבת בברכת חתנים (כאשר היא נוכחת במקום שישנם עשרה אנשים היוצרים חיוב הברכה, וכמו בזימון שאין אשה מצטרפת, אך במקום דאיכא ג' אנשים, חייבת בזימון עמהם), וממילא מותרת לברך. וגם אין לחוש כאן לדברי חז"ל בענין קריאה בתורה, שאשה לא תקרא משום כבוד הציבור, דהתם אין היא מחוייבת בדבר, ולכן אין זה כבוד שתקרא לפני המחוייבים, אך כאן הרי היא חייבת. ואין להשוות זאת לדין שאסור לאשה לזמן במקום שחל חיוב זימון של אנשים, דהתם הם מחוייבים בברכת-המזון דאורייתא (והמזמן, מעיקר הדין, בא להוציא גם ידי חובת ברכת-המזון), ואלו חיוב האשה בברכת-המזון הוא ספק דאורייתא ספק דרבנן. ועוד, שהזימון בא לסמן את הקביעות שבסעודה, ואשה אינה יוצרת קביעות עם אנשים, לעומת שבע ברכות שאינן קשורות לזה (ויש לציין שאף הרב ישראלי, שם, בסוף התשובה, חילק בין זימון לשבע ברכות, וכתב שאין להסיק מזה על זה). ואף אין כאן משום "קול באשה ערוה", שאין יצר הרע מצוי לשעה קלה כזאת, ובמקום השראת שכנה לא חששו חכמים להרהור (ובי עשרה שכינתא שריא). ועיין בנוגע לזה ב"יחווה דעת" (ח"ד סי' טו).

⁴ ריב ומדון אסורים בכל מקום וכל שכן במקום שמחה של מצוה. אך העיר שם הרב גרשוני, שאם החתן והכלה מעוניינים בדבר, והוא מותר מבחינת ההלכה, לא נאה למסובים לגרום למחלוקת, ובכך לצער את החתן והכלה, ולמנוע בעדם למנות את המשמחים אותם, לברך.

⁵ כמו שמצינו כעין זה בדיון, אם לא היו אנשים אחרים בסעודה אלא בני ביתו בלבד, שנחלקו ראשונים ואחרונים, אם יש לברך "אשר ברא" או לאו, ופסקו כמה אחרונים, שאין לברך "אשר ברא", אך יש לומר בזימון "שהשמחה במעונו", כי ב"אשר ברא" איכא שם ומלכות, מה שאינו כן ב"שהשמחה במעונו" - עיין ב"שיח החיים" (סי' יז אות טו והערות 54, 55).

⁶ ובייחוד נכון הדבר בדורנו, שהדבר עלול להוות פגיעה בכלל הנשים הדורשות שיתופן בעבודת ד', ויש להשתדל להיענות לבקשתן במקום שההלכה מתירה.

⁷ שהרי המחלוקת הנ"ל היא בעיקר בשאלת עצם חיובן של הנשים בשבע ברכות, ולא דווקא מחמת גדרי צניעות.

⁸ עיין להלן מאמרו של הגר"נ גולדברג, חבר הוועדה המייעצת שנכתב כתוספת לתשובה. במאמר זה מסכם הגר"נ גולדברג את שיטתו ההלכתית בנושא. שיטתו חולקת גם על דעתו של מרן הגר"ש ישראלי וגם על דעתו של הגר"י גרשוני בהגדרתו את ברכת חתנים כחלק מברכת המזון. מאידך גיסא, יש בה אף קולות מאוד משמעותיות בנושא. אין במאמרו משום סתירה לפסק ההלכה, אע"פ שיש בדבריו בהחלט משום גישה שונה לתופעה הרוחנית-חברתית שבאה לידי ביטוי בשאלה זו ובתשובה.

⁹ בסעודת שבע ברכות רבת משתתפים: א. יש לבדוק עוד יותר את המניעים לבקשה. ב. על הרב במקום מוטלת אחריות גדולה יותר ויש לגלות רגישות שלא לפגוע בחלקים האחרים של הציבור שאיננו מוכן לקבל את בקשתם של החתן והכלה.



נשים בברכת שבע ברכות הגרז"נ גולדברג

בנדון השאלה אם אשה יכולה לברך ברכת שבע ברכות הנני בזה לכתוב מה שנראה לענ"ד. כתב הרמב"ם פ"ב מברכות ה"ט וז"ל: "בבית חתנים מברכים ברכת חתנים אחר ארבע ברכות [של ברכת המזון] בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם ואין מברכים ברכה זו לא עבדים ולא קטנים וכו'". עכ"ל. ובכ"מ שם מ"ש אין מברכים ברכה זו לא עבדים ולא קטנים: "נראה פשוט דהא אפילו צירופי לא מצרפין עבד וקטן בדבר הצריך עשרה כדאיתא בברכות מז כש"כ שהם לא יברכו" עכ"ל.

ובפ"ה מברכות ה"ז כתב הרמב"ם: "נשים ועבדים וקטנים אין מזמנים עליהם אבל מזמנים לעצמם וכו', אבל נשים מזמנות לעצמן ובלבד שלא יזמנו בשם וכו'". עכ"ל. ובכ"מ משנה שם: "ומ"ש ובלבד שלא יזמנו בשם מדאמרין כל דבר שבקדושה לא יהא בפחות מעשרה גדולים ובני חורין כמו שנתבאר בפ"ח מתפילה" עכ"ל.

ולכאורה לפי מה שכתב הכס"מ שכל שצריך עשרה ואין נשים מצטרפים לעשרה לא יתכן שיזכירו את השם ויברכו ברכת חתנים, א"כ איך אמרו במגילה דף כג: "ית"ר הכל עולים למנין שבעה ואפילו קטן ואפילו אשה אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור", תיפוק ליה שכוין שאשה וקטן לא מצטרפים לעשרה והרי קריאת התורה צריכה עשרה ואין תקרא בתורה אם אינה מצטרפת כש"כ שלא תברך. ויש לומר, שיש חילוק בין ברכת חתנים וברכת הזימון לקריאת התורה. שקריאת התורה אין חיוב לקרות כל הפרשה, תדע שמבואר במגילה דף כט ע"ב שמנהג ארץ ישראל לגמור התורה בג' שנים ובע"כ שתקנת משה רבנו לא היתה אלא שז' קרואים יקראו כל אחד לא פחות מג' פסוקים ולכן אין הקורא בתורה בא להוציא השומעים, שהרי אין חיוב על הקריאה של הפרשה אלא החיוב לקרות. ולכן, אם היה בציבור שבעה שקראו נתקיימה התקנה ולכן גם אשה וקטן שקראו נתקיים התקנה ולכן אשה עולה למנין שבעה ויכולה לברך דאין מוציאה אחרים בברכה, משא"כ ברכת החתנים שכל האוכלים בסעודת חתן חייבין לברך ברכת חתנים. ועיין בהגהות מימוניות פ"ב מברכות אות ה' שריצב"א הורה לברך ברכת נישואין בביתם הפתוחים לבית שכלית חתנים שם על ידי צירוף שמש אע"פ שאין שני החבורות יכולים לשמוע את המברך עכ"ל. הרי שכל האוכלים בסעודת חתן אפילו שהם בבית אחר, אם השמש מצרפם מברכים ברכת חתנים ולכן אין אשה יכולה להוציאם כיוון שהיא אינה מצטרפת לעשרה, וכן ברכת הזימון כיוון שהזמין צריך להוציא לכל האוכלים בברכת הזימון ואשה שאינה מצטרפת אינה יכולה להוציא אחרים.

והנה המג"א בסימן רפ"ב סק"ו הקשה איך אשה עולה למנין שבעה והרי אינה מחויבת בשמיעת קריאת התורה, ותיירץ המג"א שגם נשים חייבות בשמיעה ועוד תירוצו כתב המג"א שבאמת אין נשים חייבות בשמיעה ואפ"ה עולות למנין שגם מי שאינו מחויב יכול להוציא אחרים. אמנם לכאורה צ"ע מה החילוק יש בין קריאת התורה לברכת חתנים, שהרי בקריאת התורה גם קטן עולה ואילו בברכת חתנים כתב הרמב"ם שלא מברכים לא קטנים ולא עבדים אף שלכאורה עבדים חייבים ג"כ בברכת חתנים. ולכאורה לפמש"כ המג"א למה אין מברכים ברכת חתנים? והנראה לומר, שברכת חתנים משמע משלון הרמב"ם שהוא חלק מברכת המזון ולכן דינו בברכת המזון שצריך להיות מחויב בדבר, שברכת המזון מן התורה וקטן אינו מוציא, כן צריך לומר שגם בעבדים יש איזה טעם למה אין מוציאין. ולפ"ז נראה שגם אשה אינה מוציאה בברכת חתנים ולא דמי לקריאת התורה.

אמנם באמת צריך ביאור מ"ש לא כתב הרמב"ם הדין של אשה בברכת חתנים, ונראה לענ"ד ליתן טעם לזה, שהרמב"ם בהלכות תפילה פרק י"ב ה"י: "אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור", והנה בגמ' במגילה הלשון "הכל עולין למנין שבעה אפילו אשה וקטן אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור", ומלשון הרמב"ם ששינה משמע אשה לא תקרא בציבור הוא איסור גמור ומה שאמרו בגמ': "הכל עולין למנין שבעה אפילו וכו'". אין כוונת הגמ' שיש אופנים שאשה עולה שא"כ צ"ע על הרמב"ם למה לא הביא הרמב"ם את הדין באשה ובע"כ שאין אופן שתקרא בציבור, והמג"א בא לומר טעם הדבר, שאין הטעם שאינה חייבת בקריאת התורה ולכן אינה עולה אלא הטעם משום כבוד הציבור, ונ"מ לגבי קטן שאף שאינו חייב מ"מ עולה. [ואף שקטן ג"כ חייב מדין חינוך וקריאת התורה דרבנן, מ"מ היה מקום לומר שאינו מוציא וכמו קריאת המגילה שקטן אינו קורא. וטעם הדבר נראה משום שקטן הוא תרי דרבנן וגדול חד דרבנן, ועוד אפ"ל שחינוך אינו חיובו של קטן אלא חוב על אביו כמבואר בהראשונים]. ולפ"ז נחא למה לא כתב הרמב"ם שאשה לא תברך ברכת חתנים כיון שהרמב"ם כבר כתב בקריאת התורה שאשה לא תקרא בציבור, וה"ה בברכת חתנים הוי בציבור אבל כתב הרמב"ם שעבד אין מברך, שנראה שכבוד הציבור הוא עניין של צניעות ולכן לא שייך בעבד. ומה שלא הזכיר הרמב"ם שעבד עולה למנין שבעה נראה שטעם הדבר שעבד אינו קורא בתורה שהגמ' בגיטין דף מ ע"א אמרו שעבד שאמר לו רבו לקרות שלושה פסוקים בספר תורה בפני הציבור יצא לחירות ולכן אין מקום שעבד יקרא בתורה, ונראה שגם ברכת החתנים שמברכים בשעת החופה אף שאינם באים להוציא הציבור, שגם כשאכלו בסעודה נתחייבו האוכלים לברך ברכת חתנים אבל העומדים בחופה בפשטות אין עליהם חיוב לשמוע ברכות חתנים, מ"מ יש טעם אחר שלא יברך עבד או קטן שהברכות באות להוציא את החתן, וקטן ועבד אינם מוציאין מכיון שאינם בר חיובא ולכן אינם מוציאין את החתן, ומה שאשה אינה מברכת נראה שהוא משום כבוד הציבור.¹

אמנם דברי הכס"מ צ"ע שכתב מקור לדברי הרמב"ם שמאחר שאין עבדים וקטנים מצטרפים לעשרה כדאיתא בברכות מ"ז כש"כ שלא יברכו וצ"ע, ששם בברכות מיירי שאין נשים ועבדים וקטנים מצטרפים לזימון, וא"כ מאי ראייה על ברכת חתנים. ועוד קשה שהרמב"ם שם בהלכה י וז"ל: ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין, עכ"ל. והרא"ש בפ"ק דתובנות סימן י כתב שברכה אחרונה אינה צריכה עשרה ולפ"ז צ"ע איך הוכיח הכס"מ מברכות שאין מצרפים עבדים וקטנים כשצריך עשרה והרי ברכת חתנים אינה צריך עשרה. ונראה לומר שהרמב"ם שם בהלכה ח' כתב וכשמברכין בבית האבל אומר בברכה רביעית וכו' דהיינו ברכת אבלים וכשיש אבל זה נעשה חלק מברכת המזון וה"ה ברכת חתנים דכשיש חתן נעשה הברכה חתנים חלק מברכת המזון אלא שחלוק ברכת חתנים מברכת אבלים שברכת אבלים מברך בתוך הברכה רביעית וברכת חתנים מברך אחר הברכה רביעית, והנה הרמ"א באהע"ז סימן סב סעיף ד פסק כהרא"ש שא"צ עשרה לברכת אשר ברא אמנם שלשה בעיני וביאר הגר"א שם בס"ק יב שיהא ברכת זימון. ונראה לומר שהטעם בזה שברכת אשר ברא זה חלק מברכת המזון וכך היה התקנה שלא יברך כל אחד בפני עצמו אלא במפטר יתברך ויוציא את כולם. ולפ"ז אפ"ל שזה כוונת הכס"מ דכמו שאין עבדים וקטנים מצטרפים לזימון כש"כ שלא יברכו דה"ה באשה מכיון שאינה מצטרפת לזימון כש"כ שאינה מזמנת ולכן אין יכולה לברך ברכת אשר ברא, אמנם יש לעיין דכיון שנשים מזמנות לעצמן א"כ אפשר שיכולים לזמן לעצמם ולברך הברכה אשר ברא ע"י אשה.²

והמקנה בקו"א סימן ס"ב ס"ה כתב וז"ל ואין מברכים ברכה זו לא עבדים ולא קטנים כן הוא לשון הרמב"ם. משמע דס"ל גם כן ברכת "אשר ברא" אין צריך עשרה בדבר שצריך עשרה פשיטא דאין עבד וקטן מצטרפים וכש"כ שאין יכולים להוציא. אלא ע"כ דמיירי בברכת "אשר ברא" דאין צריך עשרה ולא שייך צירוף עבד או קטן אלא, כיוון דעבד וקטן לאו בני נישואין נינהו אין יכולים להוציא ידי חובתן בברכה זו ולא שייכי בגוויהו. ולפ"ז משמע קצת דס"ל דאפילו ג' לא בעי מדלא קאמר דאין מצרפין לעבד או לקטן לענין ג'. מיהו יש לומר דאע"ג דאין מצטרפים לעשרה מ"מ יכולים לברך ברכה זו כמו הפטרה דקיימא לן דקטן מפטיר עכ"ל, ובע"כ צריך לומר בכוונת המקנה שכתב דאע"ג דאין מצטרפים מ"מ יכולים לברך ברכה זו אין כוונתו לדינא שהרי מפורש שאין עבד וקטן מברכים ברכה זו, אלא כוונתו שאין זה פשיטא והו"א שאף שאין מצטרפים מ"מ מברכים, לכן קמ"ל הרמב"ם שברכה זו אינו כן אלא מכיון שאין מצטרפים גם אין מברכים. וא"א לומר שמקל"ן שאין מברכים משום דלא שייכי בגוויהו אבל לא מטעם שאין מצטרפים ולכן חלוק מברכת מפטיר, דא"כ קשה מה החילוק בקטן שמפטר בנביא ואינו מברך ברכת אשר ברא ובע"כ שיש חילוק וכמו שכתבנו לעיל שאין במפטר ענין שמוציא אחרים אלא כן התקינו שאחד מהקהל יפטיר בנביא לכן גם קטן קורא, משא"כ ברכת חתנים שצריך להוציא את המברכים ברכת המזון וכיוון שפטור מהדבר אינו מוציא הרבים ידי חובתם. והעולה מכל מה שנתבאר שאין לאשה לברך שבע ברכות. אפילו ברכת אשר ברא ואפי' שיש מנין ומברכים כל השבע ברכות אין לאשה לברך ברכת אשר ברא. וכן בכל אחת מהברכות שמברכין תחת החופה לא תברך מכיון שהברכות זה להוציא את החתן, ואפילו אם הסעודה התקיימה אצל החתן והכלה ולא היה מנין אלא רק זימון של שלשה ומברכים ברכת אשר ברא אין אשה רשאית לברך הברכה.

אמנם כל מה שנתבאר זה ללמוד ולדעת שמעיקר הדין, אבל בצדק³ שכל רצונם לחדש דברים לפי דרכי הגויים שבארה"ב חלילה לילך בדרכם ולחקות את האפיקורסים. וכבר כתב בספר מלמד להועיל להגאון רד"צ הופמן וצ"ל שהעושה דבר לחקות את האפיקורסים עובר בחוקותיהם לא תלכו, והדבר מסוכן לדת ישראל. והמתבונן בדרכי הפרומים הראשונים יראה שעיקר מטרתם להידמות לגויים ולכן בכל מקום שידם משגת הזיזו את הבימה לעמוד בצד ולא באמצע כדי להידמות לגויים, וכן הכניסו עוגב לבית הכנסת כדי להידמות לגויים ומנהגם, ולעשות חופות בבית הכנסת הכל לחקות את הגויים, לכן מוטל עלינו להסביר לנשים שיבינו שאין הפרומים דואגים לכבודן. שאילו היו דואגים לכבוד האשה היו משתדלים לראות שהנשים תלבשנה בצניעות שזה כבודן האמיתי ולא ללכת ערומות בשוק שאין לך פחיתות הכבוד יותר מזה וכמבואר בגמרא אין לך בזוי ומשוקץ יותר מזה, והיו מעלים על נס תפקידה האמיתי של האשה שהוא להעמיד בית יהודי על תלו ולחנך בנים ובנות ללכת בדרכי התורה והמצוה ולהרגילים במידות טובות, שגם כי יזיקנו לא יסורו מהם. ולא לעשות ח"ו להיפך להמאס כל מה שנשים עושות וללעוג להם שהם מעשים פחותים וכל מה שגבר עושה הוא הנבחר, תחת זאת יש להסביר להם שהקב"ה ייעד לכל אחד תפקיד וכל תפקיד חשיבותו גדולה ומכרעת שאין לעולם קיום כשיחסר אחד מהדברים.

ואס"מ בספר מפורסם מה"י הלוי, שראה בפורים לאחר התפילה שעשיר אחד הוציא גמרא מארון הספרים וישב ללמוד בבית-הכנסת ולא מיהר לביתו. אמר לו ה"בית הלוי", בזה אתה מתחייב בנפשך. תמה העשיר ואמר, רבינו בגלל לימוד תורה אני מתחייב בנפשי, ענה לו הגאון אתה הרי יודע חוקי הקיסר שיש לו חילות שונים. מה דינו של חיל שבורח מפלוגתו ועובר לפלוגה אחרת הרי לפי החוק מתחייב בנפשו וכן הדבר בחיל הקב"ה יש חיילים שתפקידם ללמוד תורה, ויש חיילים

¹ תחת מערכת: נקודה זו היא חידוש גדול שהרי אין לו מקור מפורש וצ"ע.

² תחת מערכת: בנקודה זו מקל יותר הגרז"נ ממרן הגר"ש ישראל.

³ תחת מערכת: בנקודה זו מתבטאת עיקר המחלוקת בין רוח התשובה ורוח המאמר בשאלה כיצד יש להתייחס כיום לנשים הנמקשות להיות שותפות יותר פעילות בעבודת ד'.

שתפקידם ליתן צדקה ובעיקר בפורים שכל פושט יד נותנים לו ואם אתה לא הולך לביתך בפורים כדי לחלק צדקה ואתה יושב ולומד הרי ברכת מחיל שלך לחיל אחר. וכן בנידון דידן יש לומר לנשים שאננות הרבה מצוות ומעשים טובים שמוטל על הנשים והלוואי שיקיימו בהידור ויש עוד דברים הרבה שבהם מהללים את האשה כדכתיב קמו בניה ויאשרוה בעלה ויהללה ע"כ. והנה לפי מה שנתבאר בהרמב"ם שאשה לא תקרא בציבור הוא ההלכה ומה שאמרו בגמ' הכל עולין למנין שבעה אפי' אשה זה רק הטעם להדין אבל להלכה אין נ"מ בזה. הנה בספר מגדול עוז להיעב"ץ יעוי"ש משמע דלא כמש"כ. ובשו"ע או"ח סימן רע"א סעיף ב' וז"ל נשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא מצות עשה שהזמן גרמא וכו' ומוציאות את האנשים הואיל וחייבות מן התורה כמותם עכ"ל, ובמג"א שם סק"ב הביא קושיות הב"ח מאי שנא במגילה אין אשה מוציאה, ומתוך המג"א שבמגילה הקריאה ברבים, וזילא להו מילתא וכ"כ תוס' סוכה בדף לח. ועיין במ"ב סימן תרפ"ט, שמשמע כמש"כ שהלכה שאין אשה עולה כלל לתורה שכתב המחבר שיי"א שנשים אינן מוציאות את האנשים וכתב המ"ב בס"ק ז' דשאני מגילה דהוי כמו קריאת התורה ופסולה מפני כבוד הציבור ולכן אפילו ליחיד אינה מוציאה משום "לא פלוג" שה"ה בברכת חתנים שהתקנה היה שיברכו בציבור. והנה בברכות דף כ' ע"ב בעיא בגמ' אשה אם חייבת מדאורייתא בברכת המזון מוציאה את האנשים ונראה שהכוונה באיש בור שאמרו בגמ' בדף מה ע"ב ששם הסופר מברך ובור יוצא אבל לא מיירי בזימון שבזימון אשה ודאי אינה מזמנת להוציא איש. ובתוס' סוכה דף לח ד"ה באמת וז"ל ובתוספתא קתני גבי ברכת המזון דאין אשה ועבד וקטן מוציאת את הרבים ידי חובתן ואיכא לאוקמי כשאכל שיעורא דאורייתא, ואין יכול לדקדק מכאן דאין חייבות בברכת המזון דאורייתא דדלמא חייבות דאורייתא אלא כיון דאין מצטרפות לזימון אין מוציאות, אע"פ שהאיש מוציאן שאני איש דחשיב טפי, אי נמי משום דברבים זילא מילתא, שהרי, מגילה נשים חייבות בה ופירש בה"ג שאינם מוציאות אנשים עכ"ל. ולכאורה שיהא לא פלוג בברכת המזון וא"כ אפי' אם חייבות דאורייתא מ"מ לא תוכל להוציא אנשים, וצריך לומר שבזימון יש ברכה מיוחדת ואין בזה לא פלוג, ולא דמי לברכת המזון בלי זימון. אמנם מהתוספתא נראה שגם בעבד כך הדין, שאינו מוציא אחרים אף במקום שחייב, ולפ"ז נדחה מה שכתבנו לעיל בדעת הרמב"ם למה נקט שאין עבד וקטן מברכים ברכת חתנים, וצריך לומר בעבדים כיון שאינם מצטרפים אינם מזמנים, ובאשה יש עוד טעם משום כבוד הציבור ומכיון שהוא בזימון הרי זה כרבים.

Victoria, Australia

ויקטוריה, אוסטרליה

שבט תש"ס

קיד. תרגום "שבע ברכות" לאנגלית בזמן החופה

שאלה:

רוב הציבור בקהילתנו איננו דובר עברית ומבין רק את השפה האנגלית. חתן וכלה ביקשו ממני שתוך כדי טקס החופה והקידושין יתורגמו הברכות לאנגלית, האם יש מניעה הלכתית להיענות לבקשתם? האם מותר לאישה לתרגם את הברכות?

תשובה:

א. ניתן לתרגם את הברכות לאנגלית, אפילו בין ברכה לברכה¹. רצוי שהמתרגם לא יהיה אחד מן המברכים.

ב. מכיון שמדובר כאן רק בתרגום², הרי שמבחינה הלכית (הוצאה ידי חובה) אין הבדל בין מתרגם ומתרגמת. אך מכיון שמדובר כאן באירוע ציבורי, יש לקחת בחשבון גם היבטים הלכיים-ציבוריים, דהיינו להיזהר ולשקול היטב שלא תיווצר פירצה, לא בענייני צניעות ולא בפריצת גדר מסוג אחר, ושיהיה ברור, שהכול נעשה לשם שמים ומתוך מניעים שמקורם בקודש.

¹ שבע הברכות שנאמרות תחת החופה, אינן באות להוציא ידי חובה ואין בהם דין "הפסק", שכן הן ברכות השבח, כמפורש בתשובת רבי אברהם בן הרמב"ם (מובאת בראש ספר "מעשה רוקח"); וכן פסקו "הר צבי" (או"ח ח"א, סי' מד); "יביע אומר" (ח"ד אה"ע סי' ז) ועוד פוסקים המצויינים ב"אוצר הפוסקים" (סי' סב ס"ק א אות ד). ואף אם יש חיוב על כל אחד מן הנוכחים לצאת בברכה והמברך מוציאם מחובת הברכה, כפי שעולה מדברי ה"אגרות משה" (אבה"ע ח"א, סי' פז) ומדברי מו"ר הגר"ש ישראלי ב"חוות בנימין" (ח"ב סי' פ), אין זו ברכה על מצוה ואין כאן בעיה של הפסק בין הברכות, מלבד החתן והכלה שאסור להם להפסיק בין ברכת היין לשתיתו.
² עיין בתשובה הקודמת בעניין אמירת אחת הברכות על-ידי אישה.



Victoria, Australia

ויקטוריה אוסטרליה

שבט תש"ס

קטו. חיוב המשתתפים לאכול פת בסעודת שבע ברכות**שאלה:**

האם כדי לומר שבע ברכות צריך שעשרה אנשים ייטלו ידים ויאכלו פת, או שמספיק שחלק מהם יעשו זאת? אם מספיק שחלק מן המשתתפים יעשו זאת, מה המספר המינימלי? האם החתן והכלה חייבים ליטול ידים ולאכול פת?

תשובה:

נחלקו פוסקים בשאלה, אם לצורך אמירת שבע הברכות שלאחר הסעודה נדרשים שבעה שאכלו פת מתוך העשרה, ושלושת הנותרים די שיאכלו פירות או לא יאכלו כלל, או שמא די בשלושה מתוך העשרה שאכלו לחם. למעשה רצוי לנהוג כדיעה הראשונה, והמיקל, יש לו על מי לסמוך¹. החתן והכלה צריכים לאכול פת לכל הדיעות².

¹ סיכום הדיעות ב"אוצר הפוסקים" (סי' סב ס"ק כ"ה אות ה) וב"ביע אומר" (ח"ג אה"ע סי' יא אותיות ו-ז). נציין עוד כי גם ניתן לאכול מזונות בשיעור המחייב ברכת-המזון.

² "אוצר הפוסקים" (שם אות ו), וכפסק בעל "ציץ אליעזר" (חלק יג סי' צט, א) שאכילת החתן מעכבת, ושלא כ"שובע שמחות" (פרק א סעיף יט). בעניין אכילת הכלה הסתמכנו על "ביע אומר" (חלק ו אה"ע סוף סי' ט) שהסתמך על הריטב"א ו"האגודה" בכתובות, ואף שפוסקים נתחבטו בשאלה, אם מותר לברך שבע ברכות כאשר הכלה או החתן אינם נוכחים (עיין "אוצר הפוסקים" סי' סב, אות נח, ס"ק ד), אין ספק שלכתחילה ראוי לנהוג כפי שכתבנו.



Torino, Italy

טורינו, איטליה

שבט תשס"א

קטז. שמו של הגר בכתובה ואופן קריאתה

שאלה:

כיצד יש לכתוב את שמו של הגר בכתובתו? הגר שבא לפני מתבייש בכך ומבקש להשמיט פרט זה בכתובה.

תשובה:

גר צדק הנושא אשה, יכתבו בכתובתו את שמו הפרטי: ... בן אברהם אבינו¹, מכיוון שהכתובה משמשת כמיסמך לעניין יוחסין². וכן יש לכתוב אצל מי שאביו הביולוגי יהודי ואמו נכריה³. כדי שלא לביישו, יש להנחות את מקריא הכתובה בזמן החופה, להשמיט פרט זה ולא להקריאו בקול רם⁴.

¹ שו"ת הרא"ש (כלל טו סי' ד).
² כיון שאם ישא גיורת, בתו אינה רשאית להינשא לכהן. שו"ע אבן העזר (סי' ז סע' כא).
³ "מנחת יצחק" (ח"א ת' קלו), "משפט הכתובה" (ח"א עמ' רעו).
⁴ עיין עוד בנושא בשו"ת "במראה הבזק" ח"ב תשובה פ"ד.

קיצו. בעלות על דירה שנקנתה על ידי הורי הכלה ונרשמה על שם שני בני הזוג, במקרה של גירושין ח"ו

שאלה:

למי שייכת דירה שנקנתה על ידי הורי הכלה ונרשמה בטאבו על שם שני בני הזוג?

תשובה:

דירה שקונים הורי הכלה ורושמים אותה על שם החתן והכלה, ודאי שחצי מערך הדירה הוא נכסי-מלוג, שהרי הוא בבעלותה, ולבעל יש בו רק פירות, ובמקרה של גירושין או מות הבעל תזכה האישה בחצי זה כדין נכסי-מלוג. באשר להגדרת החצי השני של הדירה יש שלוש אפשרויות:

א. מתנה גמורה לבעל; ב. נכסי צאן-ברזל; ג. נכסי-מלוג.

לכאורה היה פשוט לומר שהחצי השני ניתן לבעל כמתנה גמורה, ובמקרה של גירושין או מות הבעל אין לאישה בחצי זה ולא כלום. חצי זה לא יהא נכסי צאן-ברזל, שהרי לא שמו את הדירה בכתובה כנדוניה, ובוודאי לא יהא נכסי-מלוג, שהרי נרשם בטאבו ע"ש החתן.

אמנם יש לדון שבכל זאת החצי הרשום על שם הבעל יוגדר כנכסי צאן-ברזל, ובמקרה של גירושין או מות הבעל תזכה האישה אף בחצי זה, וזאת מפני שלא מצינו בש"ס מתנות גמורות, שנותנים לחתן מבית אבי הכלה, וכמו שמצינו בסוגיא בכתובות "אמר רב גידל אמר רב, כמה אתה נותן לבנך, כמה אתה נותן לבתך"¹. ואם כן, אבי החתן מכניס נכסים שיהיו לבנו, ואבי הכלה מכניס נדוניה - נכסי צאן-ברזל שיהיו כחוב על הבעל, ובמקרה של גירושין או מות הבעל תזכה בהם בתו². לפי זה יש לנו אומדנא שהורי הכלה נותנים את החצי השני של הדירה לבעל רק לזמן האישות, על מנת שאם יתפרקו הנישואין, תחזור כל הדירה לאישה.

האפשרות השלישית היא שאף החצי השני הוא נכסי-מלוג, ואף שהדירה נרשמה בטאבו על שמו של הבעל, יש סברה לומר שרישום זה היה טכני בלבד - לצורך זכויות במשכנתא וכדו', אך, ודאי כוונת הורי הכלה שכל הדירה תהא שלה כנכסי-מלוג, והבעל רק יאכל פירות. בכל מקרה פרטי יש לדון לפי העקרונות שפורטו לעיל.

¹ קא ע"ב.

² ולפי זה מה שנכסי צאן-ברזל כתובים בכתובה הוא רק כסימן לכך שאלה הם נכסים שהכניסו לחתן, בניגוד לנכסי-מלוג שהם נכסי האישה ועל כן אינם מופיעים בכתובה.

Mexico City, Mexico

מקסיקו סיטי, מקסיקו

אדר תשנ"ט

ק"ח. עיכוב גט מצדה של אישה שהודתה בזנות

שאלה:

אישה נשואה שבגדה בבעלה עם גוי, על פי הודאתה. הם עומדים להתגרש אבל היא מתנה קבלת הגט עם סידור הגט האזרחי כדי להבטיח את מזונות הבנות. ולפני שיסתדר ענין זה, היא לא רוצה לקבל את הגט. הבעל מצד שני טוען שקודם כל הוא רוצה לסדר את הענין של הגט, ואח"כ לגמור את הענין האזרחי. בית הדין לא רוצה לתת גט זיכוי או להגיע להתר מאה רבנים כי הם טוענים שהיא כן מוכנה לקבל את הגט, רק שהיא מתנה את זה בסידור הטוטלי של העניינים האזרחיים. השאלה הנשאלת כאן היא: במקרה כזה, האם לנקוט באמצעים לעשות רצון הבעל, או צריך לחכות עד שיסתדר הסידור האזרחי?

תשובה:

אישה שהסכימה להתגרש מבעלה עקב הודאתה בזנות, איננה יכולה להתנות כל תנאי כהסכמה לקבלת הגט¹, אלא אם כן מדובר בזכות שמגיעה לה מבעלה לפי דין תורה, וזהו אמצעי הלחץ שלה להשגת זכותה הצודקת². נוסף בשולי הדברים כי באופן עקרוני יש להיזהר מאוד מלהשתמש ב"גט" וב"נשק העיגון" כאמצעי-לחץ, בין מצד הבעל ובין מצד האישה.

¹ לא מבעיא לדעות שרבונו גרשום מאור הגולה כלל לא גזר חרם במקום מצוה (הגה"ת הרמ"א אבה"ע סי' קטו ס"ד), אלא אפילו אם החרם חל (הגה"ת הרמ"א אבה"ע סי' א ס"י) מכל מקום אין האישה שנאסרה על בעלה "זכאית" לעגן אותו, ויש להתיר לו לישא אישה אחרת, ואפילו אינו רוצה לישא כעת, אין הוא חייב להישאר אגוד בה (הערת הגר"ן גולדברג). במקרה של שינוי בעמדות הבעל והאישה יש לשאול שאלה חדשה.

² דוגמה לזכותה הצודקת היא השתלטות הבעל על נכסי נדוניה שהאישה הביאה עמה לנישואין וזכאית לקחתן בגירושין (שו"ע אבה"ע סי' קטו ס"ה). בשאלתך כתבת שהאישה חוששת למזונות הבנות. דע שחייב האב לזון את בנותיו הוא כלפי הבנות, ואינו זכות האם, כך משמע ממה שפסק שו"ע אבה"ע (סי' עא ס"ד), שהבא על הפנויה חייב במזונות הוולד הנולד מביאה זאת, כדעת תשובת הרא"ש, ודלא כדעת הר"ן (בסוף פרק אף-על-פי כח ע"ב בדפי הרי"ף), וממילא מוטלת על בית-הדין החובה לדאוג למזונותיה, ואף לכפות על מזונות הבנות, לפי דרגות החיוב והכפייה השונות השנויות בשו"ע (אבן העזר סי' עא, א) ואין זה עניינה הישיר של האם.



Haifa, Israel

חיפה, ישראל

כסלו תשס"א

ק"ט. בדיני אונאה.

שאלה:

ידוע הכלל היסודי של דיני "שתות" באונאה. האם המחיר נקבע לפי העלות או לפי מחיר השוק? כאשר יבואן מייבא מוצר בעלות כוללת (מחיר המוצר + עלויות יבוא) של 50 ש"ח. מחיר השוק של המוצר הינו 100 ש"ח האם היבואן יכול למכור ב - 100 ש"ח? או שנאמר שעליך למכור במחיר עלות + שתות? אם נחدد זאת: מה היחס בין "מחיר השוק" למחיר המכירה של המוכר הספציפי? כיצד גורם המס נכנס בחשוב הרווח?

תשובה:

שיעור האונאה נקבע לפי "מחיר השוק". אדם המרוויח רווח גדול כאשר הוא מוכר במחיר השוק, אינו עובר על איסור אונאה¹. ישנן הגבלות על הרווח במוצרים מסוימים, אבל אלה אינן שייכות לאיסור אונאה². ה"שער" כולל את כל עלות הסחורה, לרבות המסים, שכן המסים הם קבועים ומוטלים על כל הסוחרים שבשוק³.

¹ הבסיס לדיני אונאה הוא שלחפץ יש "שווי", כפי שפותח מרן בשו"ע חושן משפט (סי' רכז סעיף ב) "הרי שמכר שווה שש בחמש" וכו'. השווי הוא דבר שנקבע לפי מחיר השוק ולא לפי הוצאותיו של המוכר ברכישתו או ביצירתו של החפץ הנמכר. דבר זה מוכח מדין חזרת אונאה, (סעיף ז') "עד כדי שיראה לתגר או לקרובו", שכן אם האונאה תשתנה ממוכר למוכר לפי השקעותיו ורווחיו, לא יוכל תגר אחר לגלות ללוקח שהתאנה.

² שו"ע חושן משפט (סי' רלא סעיף כ), ועיין גם ב"פתחי חושן" (הל' אונאה פרק יד סעיף יא).

³ בס' "פתחי חושן" (הל' אונאה פרט יא סוף הערה טו) המחבר דן בשאלה, אם תהיה אונאה כאשר הרוויח למעלה משתות על-ידי שמוכר עבר על החוק ולא שילם את המס למדינה, ונוטה לומר שאף על פי כן המחיר של החפץ הוא יחד עם המס המוטל עליו.



קכ. הורדת מחירים כמדיניות שיווק בחזירה לשווקים.**שאלה:**

האם ומתי מותר ליצרן או סוחר להוריד מחירים כדי לחדור לשוק?
 ספק שרוצה לחדור לשוק מוזיל מחירים ומוכן לעבוד על רווח נמוך.
 האם זה מותר כי גורם לאחרים להפסיד/להקטין רווחים?

תשובה:

מותר לסוחר להוזיל מחירים כדי למשוך קונים אליו, אך, יש להימנע מהורדת מחירים מופרזת שתגרום הפסד לסוחרים רבים ותסכן את יכולתם להתפרנס, וודאי שאסור לעשות זאת כאשר המטרה היא השתלטות על השוק על ידי חיסולם של עסקים קטנים.¹

¹ עלינו לדון כאן בשתי שאלות, א. מה הם הגבולות המוטלים על תחרות מסחרית ועד כמה עלינו להתחשב ביכולתם של הסוחרים לעמוד בתחרות ב. האם צריך להתחשב בתקנת הלקוחות ומתוך כך להתיר לסוחרים להוזיל מחירים, חרף הפגיעה ברווחיהם ובפרנסתם של הסוחרים האחרים.

במשנה (בבא מציעא ס"ע"א) מובאת מחלוקת תנאים "רבי יהודה אומר, לא יחלק החנווני קליות ואגוזים לתינוקות, מפני שהוא מרגילן לבא אצלו, וחכמים מתירין. ולא יפחית את השער, וחכמים אומרים זכור לטוב".

הגמרא מבארת שחכמים מתירים חלוקת קליות ואגוזים משום שהסוחר המחלק אומר לחבירו "אנא מפליגא אמגוזי, ואת פליג שסיקי". וכן על היתר חכמים לפחות את השער שואלת הגמרא "מאי טעמא דרבנן?" ומשיבה "משום דקא מרוח לתרעא", דהיינו שיוזל השער. מרן בשו"ע (חושן משפט סי' רכח, יח) פסק: "יכול למכור בזול יותר מהשער ואין בני השוק יכולים לעכב עליו", כדברי חכמים שאין איסור בהוזלת השער. גם רמ"א (שם סי' קנ"ה) פסק: "שני בני אדם הדדים ביחד, והאחד רוצה להוזיל בהלואת ריבית לעכו"ם, אין חבירו יכול למחות בו, וה"ה בכל כיוצא בזה, ועיין לקמן סימן רכח סעיף יח". והנה אף-על-פי שמדובר כאן בלקוחות נכרים שבודאי לא שייכת בהם תקנת לקוחות, היתר רמ"א להוזיל. אלא שרמ"א עצמו (בתשובותיו סי' י) דן בעניין סוחר שהתחרה במהר"ם פדואה ומכר בזול ממנו, ואף הודיע שכל שיוזיל מהר"ם פדואה את סחורתו, יוזיל הוא יותר ממנו, ורמ"א אסר על אותו הסוחר להוזיל באופן כזה א. נימוק שיש בזה "פסקת חיותי", פגיעה ביכולת המתחרה להשאר "עסק חיי" ב. על סמך שיטתו של רב הונא (בבא בתרא כ"א ע"ב) שכן מביי אינו יכול לפתוח חנות נוספת במבוי כאשר יש בו כבר חנות פתוחה. ואף שלהלכה לא פוסקים כרב הונא, מצאנו ב"מרדכי" שהביא דברי ה"אביאסף" שכאשר אדם רוצה לפתוח חנות בכניסה למבוי שבתוכו כבר ישנה חנות דומה, יש לאסור עליו את פתיחת החנות, והוא מנמק את האיסור בכך שהוא פוסק כרב הונא. והסביר רמ"א, שיש מקרים שבהם הכול מודים, שאסור לפתוח משום "פסיק חיותא", והוא כאשר יש היזק ברור, אף-על-פי שבדרך כלל אין להלכה כרב הונא.

נמצא שישנה לכאורה סתירה בין דברי רמ"א בשו"ע ודבריו בתשובה. אךן "בית אפרים" (חלק חו"מ סי' כו) נקט שהעיקר כדברי רמ"א בשו"ע, וזו הסיבה שרמ"א לא הביא שם את דברי המרדכי להלכה. עוד טען שבתשובה רמ"א רק מצדד בזכותו של המהר"ם פדואה, אבל לא רצה לנקוט למעשה כדברי המרדכי. אמנם ניתן ללכת בכיוון אחר מה"בית אפרים" ולחלק בין תחרות שהמתחרה אינו יכול לעמוד בה, כמו במקרה של התשובה שבו אחד תמיד מוזיל יותר מאשר המהר"ם פדואה, וכן נקט ב"דברי חיים" (חושן משפט ח"א סי' יט), והוא אף הגיה בשו"ע שמותר להוזיל רק מעט.

בעל "פנים מאירות" (ח"א סי' עח) אסר אף הוא הוזלה פחות מן השער, כשהמוכרים האחרים אינם יכולים להוריד את המחיר מתחת לשער, אפילו יש בזה משום תקנת הלקוחים, דהיינו כשהם יהודים. ולמד את זה מסברת הגמרא שהבאנו, שההיתר לחלק קליות או להוזיל נובע מכך שגם ההסוחרים האחרים יכולים לחלק או להוזיל, והעמיד את דברי מרן שו"ע ודברי רמ"א במקרים שאכן השער יוזל בעקבות ההוזלה של אחד הסוחרים.

גם "חתם סופר" (חו"מ סי' קעה) סבר שאסור להוזיל מחירים כדי למשוך קונים, ויש שלמדו שהוא סבר כ"פנים מאירות". (מהרש"ם ב"משפט שלום", קונטרס תיקון עולם, סי' רלו אות יז), ויתכן שאסר מסיבות אחרות, וצ"ע. ובסי' "ערוך השולחן" (חושן משפט סי' רלא, כ) כתב "ועתה במדינתנו יש לצעוק להיפך על החנונים המזלזלים במקחים בכל מיני סחורות, ועיי' זה רבה הקלקול מהמסחר, והעניית. והרי זו"ל התיירו להרויח שתות אף באוכל נפש, וכ"ש בשאר מיני סחורות שצריכים להרויח הרבה יותר, ועתה מזלזלים במקחים בלא דעת ובלא תבונה". ובמקום אחר (שם סי' רכח, יד) כתב "וכן יכול למכור בזול ואין בני השוק יכולים לעכב עליו. אמנם נ"ל דזהו רק בתבואה, מפני שע"ז שימכור בזול, גם האחרים ימכור בזול... אבל לזלזל במכירת סחורה איסור גמור הוא, ומתוך כך מקולקל דרך המסחר ומאבדין מעות אחרים. וכן מצאתי לאחד מהגדולים שכתב כן". ונראה שכוונתו ל"פנים מאירות" שהזכרנו.

אמנם בשו"ת "דברי חיים" (ח"א סי' יח) סתר את דברי "פנים מאירות" וכתב להתיר הוזלה אף אם אין השני יכול להוזיל, וכן התיירו "חכמת שלמה" (בהגהות על שו"ע חושן משפט סי' רכח), שו"ת "גור אריה יהודה" (חושן משפט סי' כב), שו"ת מהר"א הלוי (ח' ב סי' קל) ו"בית אפרים" (חושן משפט סי' כו-כח). ויש שטענו, שאף בעל "פנים מאירות" לא אסר אלא במקום שיש דינא דמלכותא דינא.

מקור חשוב שדנים בו פוסקים, וממנו עולה שמותר להוזיל משום תקנת לקוחות, הוא דברי הר"י מיגש שהובאו ב"נימוקי יוסף" (בבא בתרא י"א בדפי הר"י ע"א ד"ה שיעור חייתייכו) לגבי האיסור על סוחרים שאינם מבני המקום לסחור בשוק העיר: "פירש הר"י מיגש ז"ל דהיינו דוקא, היכא דלא מוזלי תרעא טפי, אז אמרינן דמצו מעכבי, אבל אי מוזלי טפי, הא איכא תקנת לוקחים דהיא מתא, אם ישראל נינהו, לא מצו מעכבי". ויש שדייקו (מהר"א לוי) שאף בהוזלה שאין לה תחרות מתיר הר"י מיגש, ויש ("פנים מאירות") שדחו זאת וטענו, שמדובר אך ורק בהוזלה שהסוחרים האחרים יכולים להתמודד איתה.

יש לציין שהמתירים שהזכרנו, לא חילקו בין מקרה שבו יש תקנת לקוחות, למקרה שהלקוחות הם נכרים שלא שייך בהם תקנת לקוחות.

על כן נראה שבאופן עקרוני ניתן להוזיל, כחלק מתחרות מסחרית, אף כשהלקוחות הם נכרים אלא אם כן כוונתו להפסיד לגמרי את מסחרו של השני, כעין המקרה המובא בתשובות רמ"א, שאף היה מוכן להפסיד בשביל לפגוע בשני, שאז יש לחשוש לדעת רמ"א בתשובותיו ולאסור. לתקנת הלקוחות יש משקל הלכתי במקום שבדרך כלל אסור לפתוח חנות בנוסף על זו הקיימת, כי אז, כשהחנות הנוספת מוזילה בהרבה, יש להתיר לפותחה משום תקנת לקוחות, כפי שראינו ב"ריי מיגש, וכן לגבי החובה למנוע יצירת מונופול, כמבואר ברמב"ן (בבא בתרא ט ע"א ד"ה הא דאמרינן).



גם ראוי להזכיר את תשובת מהרשד"ם (סי' תז) שדן במקום אשר בו עכו"ם יכולים לבוא ולמכור ללא הגבלה, שאז לא ניתן להגביל את היהודי אשר רוצה להוזיל כדי להתחרות. תשובה זו הובאה להלכה גם ב"בית אפרים" וב"דברי חיים". יתכן שבתנאי השוק של היום ישנם מצבים, שבהם התחרות היא פתוחה באופן שאם אדם אחד לא יתחרה יהיו רבים שיעשו זאת במקומו, ועל כן ראוי להתייעץ הלכתית על כל מקרה לגופו.



Mexico City, Mexico

מקסיקו סיטי, מקסיקו

תמוז תשנ"ט

קכא. השגת גבול במסחר וזכויות הנובעות מ"זכויות יוצרים"

שאלה:

בעירנו מספר יהודים שעיסוקם יצור ומכירת מוצרים כשרים לכל ימות השנה ומוצרים כשרים לפסח. אחת הקהילות החליטה לפתוח חנות מטעמה שתעסוק גם היא במכירת ויצור מוצרים אלה ונימוקם הוא שיש להזיל את המחירים כדי שיותר יהודים יוכלו לקנות אוכל כשר. אם החנות תצליח הם יפתחו חנויות דומות גם באזורים אחרים בעיר. הסוחרים הותיקים טוענים שכוונת הקהילה איננה "שם שמיים" אלא כוונתם להשתלט על כל נושא הכשרות בעיר. מה עוד שהם טוענים שהידע של הקהילה בנושא יצור המוצרים נרכש בגלל שהם נחשפו אליו תוך כדי תהליך נתינת "הכשרים" לסוחרים הותיקים ואין זה מן הראוי לנצל ידע זה כדי להתחרות בהם. כמו כן טוענים הסוחרים הותיקים שלא יתכן שמי שנותן את ההכשר יעסוק גם ביצור ומסחר שהרי הוא הופך נוגע בענין. הנושא הובא לפני בית הדין שלנו ואני פונה אליכם בשמו כדי לקבל חוות דעתכם החשובה.

תשובה:

1. מותר לאדם לפתוח חנות בעירו, אף-על-פי שיש שם אחר שיש לו חנות שבה מוכרים אותם הדברים¹. וגם מותר לו להזיל את המחירים, ואין בכך משום הסגת גבול², אף אם בשל כך יעברו אליו חלק מן הקונים של האחר. אך אסור לו לעשות פעולות כלשהן כדי למשוך אליו קונים של הראשון³. וקל וחומר שאסור לו למשוך קונים קבועים של הראשון⁴.
2. אם בעל החנות השניה משתמש בידע כלשהו שרכש מן הראשון, והדבר הוכח בבית-דין על-פי כללי הראיות ההלכיים, עליו לשלם לראשון חלק מן הרווחים שהיו לו עד כה ממוצרים אלה, וכן חלק מן הרווחים שיבואו, או צריך להתפשר עמו בסכום חד-פעמי⁵.
3. מותר לאדם לתת הכשר על מוצר כלשהו גם כאשר הוא עצמו מרוויח ממכירתו של המוצר הזה, ומותר לסמוך על הכשר זה, בכפוף לתנאים מסוימים⁶.

¹ גמ' בבא בתרא (כא ע"ב) וטור שו"ע (חו"מ סי' קנו). אך עיין שו"ת "חתם סופר" (חו"מ סי' עט) שממדת חסידות אם "פוסק לחיותיה", וקצת יש להחמיר מצד "שלא ירד לאומנות חבירו", אך אין זה דין, וגם אינו נקרא רשע אם עושה זאת. ועיין עוד בתשובה הקודמת לתשובה זו.

² משנה בבא מציעא (ס ע"א) והלכה כחכמים, עיין שו"ע חו"מ סי' רכח סעיף יח.

ועיין ב"פתחי תשובה" (שם ס"ק ב), וב"פתחי תשובה" (סי' קנו ס"ק ח), שדין זה, שמותר להזיל המחירים הוא רק במוצרים שיש עניין שיוזלו. במקרה הנדון, בו מדובר באוכל כשר, אין ספק שיש לציבור עניין, שהמחירים יוזלו (אך דבר זה מסור לשיקול הדעת של הדיין אם ההזלה אינה גורמת להפסד ללקוחות בסופו של דבר [עיין לעיל תשובה קכ]), ולכן נראה שמותר להוריד את המחירים.

³ עיין תשובות רמ"א (סי' י בייסוד ראשון) שהביא דברי "אביאסף", שכל מה שמותר לבן העיר ולבן המבוי לפתוח חנות, הוא כשאינו "פוסק חיותו" בידיים, כגון אם פותח חנותו על פתח המבוי, הדבר אסור, כי כל מי שנכנס למבוי רואה דבר ראשון חנותו של החדש, שכל ההיתר הוא משום מש"כ הר"י מיגאש (ב"ב, שם) ומצי א"ל את מטי לך מאי דפסקו לך מן שמיא... שהדבר תלוי רק בידי שמיים - מה יתן ה' בדעת הקונים. ועיין "חוות בנימין" למרן הגר"ש ישראלי (ח"ב סי' ט) מה שכתב בזה.

ולכן, אם התחרות אינה חפשיה (והקביעה בעניין זה מסורה לדיין), הדבר אסור. לפי הכתוב בשאלה (ואיננו יכולים לדעת את כל העובדות שבשטח) נראה שבנדון דידן יש תחרות חפשיה. האיסור למשוך קונים של השני "בידיים" נלמד מהנ"ל.

⁴ יש איסור גדול יותר, שהוא אף גזל ממש, (לפי החת"ס סי' ע"ט) במשיכת קונים קבועים של הראשון אליו - והוא נלמד מהגמ' בבא בתרא (כא ע"ב) "שאני דגים דיהבי סייארא", ועיין בפירושי הראשונים שם. וברור, שבקונה קבוע הדבר נחשב כאלו הכסף כבר של המוכר, והלוקחו כאלו גזל את כספי המוכר. ועיין חו"מ סי' קנ"ו במחלוקת בזה, ואף לחולקים - אסור לכל הפחות ונקרא רשע. (עי' חת"ס הנ"ל).

⁵ עיין תחומין (כרך ז), במאמריהם של הרב עזרא בצרי והרב ז"י גולדברג. מובאת מחלוקת אם יש "זכויות יוצרים". בעניין זה עיין "שואל ומשיב" (ח"א סי' מד) שיש זכות יוצרים על כל המצאה, ו"בית יצחק" שחולק אבל מודה במקום שיש רווח כספי. לדעת הגר"י גולדברג אין זכות יוצרים במובן שהמעתיק עובר בגזל.

נפק"מ ביניהם - אם יכול לתבוע הפסקת הייצור של המוצרים שהשני למד ממנו. אבל לכולי עלמא צריך השני לשלם לראשון. לסוברים שיש זכות יוצרים - צריך לשלם, שאם לא כן הוא גזל, ולחולקים ישלם - מדין 'נהנה'. ועל כן על הדיין לפסוק פיצוי כספי על פי המנהג במקום - אחוזים מסויימים מהרווחים כפי המקובל. זהו גם הפתרון המעשי ביותר.

⁶ שאלה זו כבר נדונה בשו"ת "במראה הבזק" ח"ד, (תשובה ע, עיין שם).



קכב. מכירת אדמה לנוכרים בארץ-ישראל כיום

שאלה:

- א. האם מותר למכור כיום אדמות לערבים, כאשר הסיבה היא המחיר הגבוה שהם מציעים?
- ב. האם לעורך-דין מותר לסייע במכירה כזו, בגלל הנימוק שאם הוא לא יעשה זאת, יעשו זאת בין כך אחרים?
- ג. האם מותר ליהודי למכור קרקעותיו שנמצאות בתוך שטח מיושב ערבים? האם ניתן להשתמש כאן בנימוק של "מציל מפי הארץ"?
- ד. האם מותר למכור קרקעות לחברות היי-טק, כמו סיסקו ואינטל או אחרות, לבנייני תעשייה או משרדים, כאשר חברות הללו הם בבעלות נכרים?

תשובה:

- א. יש בעיה חמורה במכירה גמורה לנוכרים של קרקע בא"י, ולכן צריך כל מקרה פרטי להישקל לגופו של עניין.
- ב. כאשר מטרתם של הקונים היא לעקור את עם ישראל מארצו, אסורה המכירה באיסורים חמורים¹.
- ג. אך ורק במקום שהחשש שבסעיף ב אינו רלוונטי, מותר למכור לערבים קרקע שנמצאת במרכז שכונה ערבית, בתנאי שאינו מוצא קונים יהודים, ואינו יכול להשכירו לערבים. אף במקרה כזה, מן הראוי לעשות כל מאמץ שלא למכור².
- ד. אסור לסייע לישראל במכירת קרקע לנוכרי כאשר יש בה משום איסור "לא תחנם"³.
- ה. מותר למכור לחברות היי-טק קרקעות לצורך תעשייה ומשרדים⁴.

¹ איסור "לא תחנם" (דברים ז, ב) נדון באריכות בפוסקים בהקשר להיתר המכירה, ובאחרונה בהקשר למסירת שטחים מא"י לצורכי "הסכמי שלום". סיכום השיטות השונות וההיתרים נמצא ב"תחומין" (ב, עמ' 193) במאמרו של הר"י ורהפטיג וב"תחומין" ח במאמרו של הרב"צ קריגר. הוויכוח בעניין מסירת שטחים מופיע ב"תחומין" י (עמ' 34) במאמרו של הגר"ע יוסף, ושוב באריכות ב"תורה שבע"פ" (טו, עמ' כו-לו). גם ב"ספר השמיטה" לגר"מ טיקוצינסקי (ח"ב פרק י). מנויים כל ההיתרים שהובאו בפוסקים בעניין זה, כגון בישמעאלים שאינם עובדי ע"ז, באונס, כאשר כבר יש לגוי קרקע, כשיש הנאה ליהודי מזה, וכשמחליף כנגד קרקע אחר, שנויים במחלוקת. בגלל מחלוקות אלה כשבאו הפוסקים להתיר את מכירת הקרקעות לענין שביעית המכונה "היתר המכירה", התנו היתרם בכך שתהיה זו מכירה לזמן, כסניף נוסף להיתר. ואף על זה חלקו ה"חזון אי"ש" וסיעתו. על-כן נראה שבמקרה שאין בו סיבות מיוחדות, בוודאי אין מקום להתיר מכירה לגוי, אפילו מוסלמי, ובפרט במקום שנראה, שכוונתו של הקונה לפגוע בישראל, כפי שניכר בעובדה שהוא מוכן לשלם כל מחיר. וראוי להוסיף שאם בעקבות קניין הגוי תתעורר סכנה ליהודים, במישור הפרטי או הציבורי, הרי שיש במכירה זו גם איסור משום "לא תעמוד על דם רעך". סכנה זו חמורה שבעתים כיום, בתקופה של טרור ופיגועים.

יתכן שבעקבות הקמתה של מדינת ישראל והחלת רבנות ישראלית בכל שטחי המדינה, יש מקום לעורר דיון מחודש בנושא "לא תחנם". בספר "שמיטה ממלכתית במדינת ישראל" לרב זאב ויטמן (פ"ב סע' ח, א) מערער המחבר על היתר המכירה מכוח קיומה של רבנות זו. טענתו היא שלא ניתן להפקיע את מצוות שביעית, מכיוון שהרבנות הישראלית נשארת. הוא מוכיח את טענתו מדברי הראי"ה בשו"ת "משפט כהן" (סי' סח) שחידש, שבגוי שכבר גר בארץ אין איסור "לא תחנם", והיקשו עליו שהנה יש איסור לא תחנם בז' אומות שגרו בארץ, והשיב הראי"ה שכיון שנכבשה הארץ, בטלו מגוריהם הפרטיים של שבע אומות, ומכאן ואילך אסור לתת להם חניה. הוכיח משם הרב ויטמן, שדעת הראי"ה, שרבנות ציבורית מפקיעה בעלות פרטית. לענייננו מוכח משם שלאחר שחלה רבנות ציבורית, עדיין יש איסור "לא תחנם", שהרי תשובת הראי"ה הייתה, שיש איסור לא תחנם בז' אומות אחר הכיבוש, למרות שיש כבר רבנות ישראלית.

² בספר "כפתור ופרח" (פרק י) דן מחברו במקרה כזה ומחדש שמותר למכור קרקע שנמצא במרכז איזור נכרי, על מנת לעבור למקום אחר. ויש שחלקו עליו והוכיחו, שאין להתיר במקרה כזה, ועיין "הר צבי" בתוך הסי' "כרם ציון" (שביעית סי' א) שיישב דבריו. אמנם ניתן לצרף כאן גם את שיטותיהם של הרבנים הראשיים לישראל שבישמעאלים אין "לא תחנם", כפי שמאריך להוכיח הגר"ע יוסף בתושבע"פ הנ"ל, וכן הסכים הראי"ה קוק (שו"ת "משפט כהן" סי' סג), בצירוף עוד היתרים, והגרי"ה הרצוג ("תחומין" ג, עמ' 173) אף בלא היתרים נוספים, והרב נ"א רבינוביץ בספרו "יד פשוטה" (הלכות ע"ז פ"ו). גם יש שהתירו, כשהמכירה היא לטובת היהודי ("ישועות מלכו" יו"ד סי' נה ו"תורת יהונתן"). אך "הר צבי", "חזון אי"ש" ו"בני ציון" חלקו עליהם. גם יש פוסקים שהתירו למכור לערבי כאשר כבר יש לו קרקע אחר בארץ. על-כן יש מקום לצרף את כל ההיתרים הללו כדי להקל במקום שבו, אם לא ימכור לערבי, יפסיד את הקרקע. אמנם כל-זה בתנאי שאינו יכול למכור לישראל אחר או למצוא דרכים אחרות כדי להמשיך ולהחזיק בקרקע. בימינו, כשיש ארגונים יהודיים שעוסקים בקניית אדמות כאלה, ודאי שצריך לפנות אליהם בתחילה. מכל מקום עדיף להשכיר את הקרקע לערבי, שאין זה אלא איסור דרבנן, מאשר למכור לו, שהרי יש במכירה כזו חשש איסור תורה.

³ אף כשאין איסור דאורייתא של "לפני עיוור", דהיינו בחד עברא דנהרא, שאפשר למצוא עו"ד אחר בלא הוצאות נוספות, ישנו איסור דרבנן של מסייע לדבר עבירה, כפי שהכריע הש"ך (שו"ע יו"ד סי' קנא, ס"ק ו). וישנם מקרים שבהם יתכן שאין איסור מסייע, כגון במומר. ה"דגול מרובה" (שם) העמיד דבריו בכל חוטא במזיד שאין מצוה להפרישו. ובשו"ת "בית יצחק" (או"ח סי' כט) הרחיב את היתרו של הש"ך למומר לאותה העבירה, שאין מצוה להפרישו אלא "הלעיטהו". ועיין עוד ב"ביע אומר" (ח"ב או"ח טו) וב"אגרות משה" (יו"ד סי' עב). אמנם פוסקים רבים החמירו במומר ובמזיד, וגם צ"ע מה הדין בתינוקות שנשבו, ולכן ראוי להחמיר בזה. ועיין ב"מלומדי מלחמה" לרב נ"א רבינוביץ שלפי דבריו שם האיסור הוא מדאורייתא גם במה שאנו מכנים "חד עברא דנהרא".

⁴ היתר זה נובע מצירוף כמה מן השיטות שהזכרנו קודם:

א. מכירה לטובת היהודי, בפרט במקרה זה שהוא טובת היישוב, שחברות מחו"ל ישקיעו בארץ ויפתחו את הכלכלה, דבר שגורם לחיזוק תושבי המדינה ולחיזוק אחיזתו בארץ-ישראל.

ב. כאשר הגויים הקונים אינם עובדי ע"ז, דהיינו מוסלמים - ולכמה שיטות אף נוצרים אינם עובדי עבודה זרה - ראה "תחומין" (ד, עמ' 174) דעת הגרי"ה הרצוג, וראה "תחומין" (ח, עמ' 368) מאמר מהר"ש אבינר ובשו"ת "במראה הבזק" (חלק א תשובה נט, כב במהדורה ראשונה).

ג. כשהגויים נמצאים בחו"ל, ומסתבר שהבניינים לא יישמשו גם בעתיד לצורך מגוריהם, יש שמתירים זאת (הגר"י פרלעא בסה"מ לרס"ג ל"ת יג, יד ורה"י ורהפטיג חיזק את דבריו).

ד. מכיוון שבחברות הנ"ל עובדים בדרך כלל יהודים, ולמעשה רק הבעלות הפורמלית על הקרקע היא של נכרים, לא ניתנת אחיזה בקרקע לנוכרים. (סברה דומה כתב הגר"פ פרנק ב"כרם ציון" סי' ג).

ה. יתכן שבחברה בע"מ לא נאמרו כלל איסורי התורה הנ"ל, ואפשר לצרף את השיטות שסוברות כך, ובפרט שמצוי שבחברות כאלה ישנם יהודים רבים שנמנים עם מחזיקי המניות. עיין סיכום השיטות בקובץ "דברי משפט" (ח עמ' קמה) במאמרו של הרמ"פ זונדר.



Montevideo, Uruguay

מונטוידאו, אורוגוואי

אדר תשס"א

קכג. הפרשת חלה, נאמנות גוי

שאלה:

יש לנו כאן מאפיה גדולה בבעלות יהודים שמלחמיהם אנו צורכים. כל המוצרים כמובן כשרים ועד עתה אחד מהבנים של בעל העסק היה אחראי על הפרשת חלה (לא מדובר ביהודים דתיים, אבל הבן הזה היה לדידן בר סמכא). עתה הבן עזב את העסק ואין לנו שם שליח להפרשת החלה. שאלתינו, אם כן, האם אפשר בחו"ל להורות לגוי שיפריש את החלה בשביל הישראל? ואם אפשר, באיזה דרך יעשה זאת? ואגב אורחא, מה דינו של לחם כזה שספק הופרשה חלה ממנו?

תשובה:

הפרשת חלה על-ידי גוי אינה מועילה¹ אפילו בחלת חוץ לארץ². מוצע לנהוג כמו שנהוג בקהילות רבות, שהרב או שליחו היהודי יגיע מדי פעם לחנות, יפריש חלה מכל העיסה שהוא מוצא שם וישים מדבקות מיוחדות על דברי-מאפה אלה, סימן לכשרותם. דרך זו היא מעשית במיוחד כאשר אנשי הקהילה קונים, כמו במקרה דנן, בחנות מסוימת זו ומפריש החלה בא בזמנים קבועים שיפורסמו בתוך הקהילה היהודית. למשל, אם הוא יכול להפריש חלה בכל יום שני בבוקר, אפשר להודיע ליהודי המקום שיקנו את לחמיהם לצורך כל השבוע ביום שני בצהריים, וישמרו את רוב הלחם בהקפאה³. אם משום מה לא מתאפשר לנהוג כך, אפשר להפריש את החלה לאחר האפייה⁴, אלא שאז יש להבטיח שהיהודי המפריש יגיע למאפיה ככל האפשר סמוך אחר אפיית כל הלחמים, כדי שיוכל להפריש את החלה לפני⁵ מכירתם⁶. במקרה זה אין צורך במדבקות מיוחדות⁷. אם דרכים אלה אינן מעשיות, נראה שבשעת הדחק אפשר להקל ולומר לגוי, שישים חלק⁸ מכל עיסה ועיסה במקום מסוים⁹, או לחמניה אחת מכל מחזור אפייה¹⁰, ובכל פעם שהוא עושה כן, יתקשר לטלפון הנייד של המשגיח¹¹, להודיעו שעכשיו לקח חתיכה אחרת, וכשהמשגיח יגיע לחנות, יפריש חלה מכל חתיכה וחתיכה שהושמה בצד¹².

¹ רמב"ם (פ"ו מהל' ביכורים הל' י) "נכרי שהפריש חלה אפילו בארץ ישראל אינה חלה..." - על-פי הגמרא במנחות (סז ע"א), וכן ברמב"ם (פ"ד מהל' תרומות הל' א) שם כתב לגבי הפרשת תרומה ד"אין עושין שליח גוי" להפריש מעיסת ישראל, ועוד שם (הלכה ב), "חמישה לא יתרמו, ואם תרמו - אין תרומתן תרומה: החרש, השוטה והקטן והנכרי שתרם של ישראל ואפילו ברשותו..." ובפ"ה מהל' ביכורים ה"י"ד מקיש הפרשת חלה להפרשת תרומה, "ויכל שאמרנו בתרומה לא יתרום ואם תרם אינה תרומה, כך בחלה..."
אמנם, כאשר מדובר בעיסה שהגוי קנה מיהודי לאחר שכבר נתייבבה בחלה, ייתכן שאז הפרשת הגוי תועיל, עיין ב"מעדני ארץ" (תרומות פ"ד הל' טו אות ב ד"ה ובדעת וד"ה צריכין) שסובר כך, אם כי גם הוא מביא חולקים.
² כמפורש שם ברמב"ם (פ"ו מהל' ביכורים). וגם בהשוואתו שם בפ"ה להלכות הפרשת תרומה אין רמב"ם מבחין בין חלת ארץ-ישראל לבין חלת חוץ-לארץ למרות שבאותו הפרק מדבר על שניהם.
³ אמנם כאן יש לחוש, שמא נכשיל על-ידי-זה אנשים, כי לא יבחינו בין לחמים עם מדבקות לבין לחמים בלי מדבקות, ויאכלו לחמים שלא הופרשה מהם חלה. על הרב המקומי לשקול את המצב לפי ראות עיניו.
⁴ ויש להעיר שבחלת חו"ל אפשר להפריש אפילו מן הנותר, אחר אכילת עיקר הלחם, ראה מס' ביצה (ט ע"א) "אמר שמואל, חלת חוץ-לארץ אוכל והולך, ואח"כ מפריש", וכן פסק מרן המחבר (יו"ד סי' שכג) "מפני שאין עיקרה אלא מדבריהם".
⁵ אם היה בכל עיסה שיעור המחייב בחלה, אין צריך שהכול יהיה מוקף ממש, אלא די בכך שכל הלחמים שמהם הוא מפריש עכשיו, יהיו לפניו והיו סמוכים זה לזה (שו"ע יורה דעה סי' שכה, סעיף ב ובש"ך שם סי' ק). ובעל "משנה ברורה" מפרט (סי' תנו ס"ק ז), "דהבית מצרפן ויכול להפריש מזה על זה. וזהו דוקא כשהם מונחים בלא כלים, אבל אם הם מונחים בכלים, צריך לקרב הכלים להדדי והיו פתוחים למעלה". וב"שער הציון" שם (אות יג) הוא מוסיף, "ודוקא לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו כל כלי מונח בבית אחר והפריש מזה על זה, מהני, כיון שיש בכל עיסה כשיעור".
⁶ כמובן שגם שאפשר לכתוב בתעודת-הכשרות, בהבלטה, שלא הופרשה חלה מן המוצרים, ושכל אחד יפריש בביתו מכל מוצר בנפרד. אלא שאנו חוששים מלהציע פתרון זה משום שנראה ודאי, שזה יכשיל אנשים באי-הפרשת חלה.
⁷ שהרי לא יאפה יותר לחמים במחזור זה.
⁸ כל חלק כזה יהיה קצת יותר מכזית (כזית הוא שיעור הפרשת החלה הנהוג, ראה רמ"א יורה דעה סוף סי' שכב), כדי שהיהודי יוכל אחר כך להפריש ממנו את החלה עצמה (ראה רמ"א סוף סי' שכג שם).
⁹ עיסה אחת פירוש - כל שנלוש יחד, ורק במקרה זה אין דורשים הפרשה מן המוקף, ראה רמ"א (יו"ד סוף סי' שכג). והרי אם מפרישים את החלה אחר שהלחם כבר נמכר, ודאי שאין מפרישים מן המוקף, ועל כן דורשים שתופרש החלה מכל עיסה כשלעצמה.
¹⁰ כאשר מדובר בלחמניות עדיף לכאורה שהגוי ישים בצד לחמניה אחת מכל אפייה, שהרי חתיכות עיסה עלולות להתלכלך ולהתקלקל. ברם, דרך זו תעזור רק אם כל הלחמניות באותה האפייה באות מעיסה אחת, שאם לא כן, שוב נתקל בדרישת "מן המוקף". ויש להוסיף שלכתחילה אכן עדיף להפריש חלה מן העיסה, כלומר לפני האפייה, ראה "משנה ברורה" (סי' תנו ס"ק ה).
¹¹ כי רק אם יתקשר לטלפון הנייד, ייתכן שהמשגיח ייכנס ממש בזמן הפרדת החתיכות, ועל כן הגוי יפחד לשקר ולא להפריש כדרוש. אבל אם יתקשר לטלפון שבבית המשגיח, הרי יודע הגוי שהמשגיח לא יגיע עכשיו, והוא יוכל לפי אותו נפשו חתיכה אחת מכל העיסות ולחלק אחר כך את מה שהפריש לחתיכות קטנות, ולטעון שכל חתיכה מקורה בעיסה אחרת. וכל שכן שלא יהיה שייך כאן ההיתר של מירתת, אם אין הגוי מתקשר למשגיח בכלל, שלכאורה מירתת מועיל רק כדי למנוע פעולה, כגון הכנסת אוכל טרף (כי ייתכן שהישראל ייכנס בדיוק בזמן המעשה), אבל אין הוא מועיל להבטיח עשיית פעולה שאין לה זמן קבוע (כי כאשר נכנס הישראל, יוכל הגוי לטעון, שכבר עשה את הפעולה, או שהנה הוא עומד לעשותה).
¹² הואיל ובדרך זו תיתכנה תקלות, עדיף שהרב יפריש שוב, ליתר בטחון (ובלי ברכה), מן הלחמים שהוא קונה, ויכוון לפטור את כל שאר הלחמים שנילושו יחד עם מה שממנו הוא מפריש. וגם יש מקום לשקול, אם עדיף ליעץ גם לאנשי הקהילה לעשות כך, כלומר שיחמירו לשוב ולהפריש בביתם, או שמא נערער על-ידי-זה את אמונם במהימנות ההשגחה על המאפיה, ואז נראה שיצא שכרם בהפסדם.

קכד. שמירת שמיטה בגינה על גג

שאלה:

על גג החנייה המקורה שלנו יש גינה, כך שבעצם האדמה של הגינה איננה מחוברת לאדמה. האם ניתן להתייחס לגינה כאל עציץ גדול? ואם כן, מה מותר ומה אסור לעשות בגינה זו, בשנת השמיטה?

תשובה:

דיני שביעית חלים גם על גינה הנמצאת בגגו של בניין¹, והוא הדין בנדון דידן כאשר מתחת לגינה יש חנייה. ולכן, בשנת השמיטה מותרות בדרך כלל רק פעולות שמונעות את קלקולם של הצמחים² (היינו "לאוקמי"), אבל פעולות שתורמות לתוספת גידול ("לאברוי") - אסורות. [לגבי מלאכות להצלת היבול עצמו, כשאין סכנה לגוף הצמח, נחלקו אחרונים, כמובא בהערות³.] גם לגבי הירקות שגדלים בשביעית בגינה שעל גבי גג מאלהים, נחלקו אחרונים, אם מותר לקיימם⁴ או שחייבים לעקורם מדין "ספיחין"⁵.

אולם יש מקום להקל בדבר, אם יתמלאו שני תנאים:

א. אם יהיה לגינה זו מעמד של עציץ שאינו נקוב (עיין כאן בהערות)⁶.

ב. אם יהיה מבנה קבוע מסביב לגידולים⁷.

¹ עיין בתוספתא שביעית (פ"א ה"ב) "ומקיימין את העלויים שבגג, אבל אין משקין אותן", ומובא ברמב"ם (פ"א מהל' שמיטה ה"ו), היינו דיני שביעית (איסור השקייה והמלאכות הדומות לה) חלים גם על גידולים שעל הגג.

ואמנם, בתוספתא שם (פ"ג ה"ג) משמע שמקילים יותר, "ועושין ספיחים שבראש גגות ומקיימין אותן, ואין חוששין לא משום שביעית ולא משום עבודת הארץ", אבל עיין שם (בפרק ג) ביחזון יחזקאל" שהסביר, כי התוספתא השנייה מקילה רק במה שצומח ויונק מגופו של הגג, אבל לא במה שגדל מעפר המונח עליו.

גם בתשובות הרא"ש (כלל ב סי' ד) כתוב לגבי חיוב בתרומה ובערלה, "...בנידון זה שמילא הגג עפר ונטע בו כרם, שהוא דבר קבוע, עדיף טפי [=נחשב יותר כזרוע בארץ ממש] מעציץ נקוב... דהוי כמחובר לכל מילי, כיון שהוא מחובר וקבוע ויונק מן הארץ והאור שחתת הגג לא מחשיב ליה כתלוש, וגם דרך העולם לזרוע כך..."

² ברמב"ם (שם פ"א ה"ו), "ומפני מה התירו כל אלו, שאם לא ישקה, תעשה הארץ מלחה וימות כל עץ שבה". יש להעיר שבהיתר "לאוקמי" מתירים רק מלאכות שאסורות מדרבנן, כבהמשך דברי רמב"ם שם, "והואיל ואיסור הדברים האלו וכיוצא בהם מדבריהם לא גזרו על אלו, שאין איסור מן התורה, אלא אותן שתי אבות ושתי תולדות שלהם [=זריעה, זמירה, קצירה וביצירה] כמו שביארנו [=שם בהל' א-ב]. וכן עיין שם ברדב"ז (הל' ו), "...והלא כל האילנות והירקות מקיימין אותן בשביעית".

³ עיין "חזון איש" (הל' שביעית סי' כא ס"ק יד) על-פי "נימוקי יוסף" בריש מס' מועד קטן, שהתיר גם מלאכות המונעות הפסד הפירות, ומסביר ברמב"ם הנ"ל (בהערה הקודמת), "אין הכוונה דתיבש העץ ולא תעשה פרי לעולם, אלא ימות בשנה זו ולא יבשיל פירותיו".

אמנם בקונטרס אחרון ל"שבת הארץ" (אות יב, עמ' 762 במהד' מכון התורה והארץ) טוען הגר"א קוק שמתירים רק לצורך מניעת קלקול בארץ, או מניעת קלקול בפירות שלאחר שנת השמיטה דווקא. אבל לגבי קלקול בפירות שנת השמיטה אין להתיר, דהרי אותם הפירות "רחמנא אפקרינהו". ועוד עיין שם ב"שבת הארץ" על רמב"ם פ"א ה"ה.

⁴ עיין בפירוש הר"ש סיריליאנו לירושלמי שביעית (פ"ד הל' ד ד"ה ומקיימין את האלווי בראש הגג, עמ' רלג במהד' הרב קלמן כהנא), המסביר "והוא שם עשב של בושם... והשרים זורעין אותן לפני חלון הבית... ופעמים זורעין אותו בראש הגג ששם עולין ומטיילין". וכן עיין ב"מרכבת המשנה" רמב"ם (ח"ג, פ"א מהל' שביעית סוף הל' ו) בהסבר שיטתו של ראב"ד.

⁵ כן מובא ב"תוספתא שבת" י"שבת הארץ" (פ"א ה"ו הערה 37) בשם בית רידב"ז. ויש להעיר שלפי הסברו של "פני משה" בירושלמי (שם) "ומקיימין את האלווי בראש הגג... דרך להטמינו בעפר בראש הגג לקיימו..." אין שום הוכחה לנדון דידן.

⁶ עציץ שאינו נקוב, היינו שיש דבר המפריד בין הצמח לבין הקרקע המונע את יניקתו של הצמח מן האדמה, למשל אם שמים טס של מתכת או של פלסטיק וכדו' להפריד בין העציץ לבין הקרקע, יהיה לעציץ זה (גם אם בעציץ עצמו יש נקב למטה) דיני מצוות התלויות בארץ, ובכלל זה חיובי שביעית, רק מדרבנן (עיין "חזון איש" סי' כב ס"ק א וסי' כו ס"ק ב).

אמנם, ב"ספר השמיטה" לגר"מ טוקצינסקי זצ"ל (פרק ו סעיף ו) כותב שמכל מקום אין להחמיר מדין ספיחין בעציץ שאינו נקוב. וכן הוא ב"מנחת שלמה" לגר"ש אויערבאך זצ"ל (ח"ג סי' קנח, אותיות י-יב, עיי"ש).

כאשר מפסיקים על-ידי טס כדי להפוך עציץ נקוב לעציץ שאינו נקוב, יש להקפיד שהטס לא יהיה מחובר לקרקע, שאם לא כן יהיה דינו כמו רצפת הגינה עצמה (על-פי "חזון איש" עוקצין סי' ד ס"ק ד ד"ה ומבואר).

גם יש להקפיד שכמות העפר שבגינה לא תהיה יותר מארבעים סאה, דהיינו כ- 650 ליטר (ע"פ "משפטי הארץ" לר"ש רייכנברג, עמ' 71), כי אז גם עציץ שאינו נקוב ייחשב למחובר לקרקע (הואיל ואינו מיטלטל מחמת גודלו), לפי בעל "אגלי טל" (מלאכת קוצר, סעיף ג ס"ק י). במקרה כזה העצה היא לכאורה לחלק את הגינה לחלקות קטנות, כך שכל חלקה תהיה בת טלטול. ונראה שדי בכך שכל חלקה (עציץ) לבד תהיה פחות מן השיעור הנ"ל (למרות שבסך הכל מונח על הטס של מתכת או פלסטיק וכדו' יותר מארבעים סאה עפר), שהרי דברי ה"אגלי טל" הנ"ל מבוססים על תשובת הרא"ש (כלל שני סימן ד) ושם (בד"ה תשובה) נראה שהוא דורש רק, שהעציץ עצמו יהיה דבר המיטלטל כדי שלא יהיה דבר קבוע, אלא ייחשב ל"אין דרך לזרוע כך".

ה"משנה למלך" (בפ"ב מהל' ביכורים הל' ט ד"ה ודע שרבינו) כותב "ודע שמה שכתבנו לעיל, דעציץ שאינו נקוב כתלוש [=מדאורי], הוא דוקא כשלא יצאו הענפים חוץ לעציץ, אבל אם יצאו חוץ לעציץ, יש לו דין מחובר". וכן כותב "חזון איש" (שביעית סי' כ"ב סק"א ד"ה ובין) שאם רוצים שגידול ייחשב לכבתוך עציץ שאינו נקוב, "יש ליהרר שלא יצאו הנופות חוץ לעציץ, שאז דינו כמחובר", היינו שבנדון דידן יש גם להקפיד, שכל הענפים של הגידול יהיו מעל לטס המפריד.

אמנם בנדון דידן, שמתחת לרצפת הגינה יש חנייה, יש להחשיב את קומת הגינה כמו קומה שנייה בבניין רגיל (שבו הקומה הראשונה נמצאת מתחתיה). בהתאם גוונא הגר"ש אויערבאך - מובא ב"הליכות שדה" (גליון 48, שבט-אדר תשמ"ז, עמ' 25) - סובר שבכל מקרה ייחשב עציץ המונח שם כעציץ שאינו נקוב (בגלל המרצפות). ועו"ע ב"מנחת שלמה" (סי' מא אות ב).

דעת הרב קלמן כהנא (שם, עמ' 26) היא שעל כל פנים לגבי ירקות יש להחשיב מצב כזה לעציץ שאינו נקוב.

אמנם, שם בהמשך (בעמ' 25, ע"פ פתק התיקונים) מובאת דעתם של הרבנים י"ש אלישיב ונסים קרליץ, הסבורים שמבחינה הלכית גם עציץ נקוב בקומה שנייה בבניין יוגדר כעציץ נקוב. אמנם במקרה זה (בקומה ב') גם הם מוכנים להקל לפחות כאשר העציץ עצמו אינו נקוב, ורק חלקים מן הצמח בולטים מעל למרצפות, שיש להחשיבו כעציץ שאינו נקוב.

יש לחזור ולהדגיש שגם בעציץ שאינו נקוב חלים איסורי שמיטה מדרבנן, אלא שכאשר יש גם גג, אפשר להתיר, כבהערה הבאה.

⁷ לגבי הגדרת "מבנה" הגורם למה שבתוכו ליחשב לבתוך בית, עיין "חזון איש" (סי' כב ס"ק א) שכותב "ווגדר בית ודאי אין צריך בית שחייב במזוזה, והדעת נוטה דהעיקר תלוי בכיסוי, ואולי צריך מחיצות י"ט ג"כ [=עשרה טפחים גם כן]".



אם יתמלאו שני תנאים אלה, יש למיקל על מה לסמוך - אפילו לזרוע ממש⁸.

בדבר שגדל בתוך בית, הירושלמי (ערלה פ"א ה"ב) הסתפק, אם נוהגים בו איסורי שביעית, וה"חזון איש" (בהל' שביעית סי' כב ס"ק א) מביא שה"פאת השלחן" הכריע, דספיקא דרבנן לקולא (הואיל ולרוב הדעות שביעית בזמן הזה דרבנן בלבד. ועיין בהערות הרב דוד יוסף לשו"ת "פאר הדור" של רמב"ם סי' טו הערה 32, המביא הרבה דעות בזה).

"חזון איש" עצמו (בד"ה ועיקר יסודו) דוחה את היתרו הגורף של ה"פאת השלחן". אבל אם מדובר בעציץ שאינו נקוב (כבהערה הקודמת), הוא כותב (בסי' כו ס"ק ד) "ואף בעציץ שאינו נקוב בבית הדעת נוטה להחמיר, אלא מי שסומך על הפאה"ש בעציץ שאינו נקוב בבית אין לנו כח למחות, דיש להם על מי שיסמכו, כיון שאין דין עציץ שאינו עקוב מפורש בגמ' ומה שאינו מפורש בגמ' נהגו הפוסקים לסנף זה לקולא".

⁸ כב"חזון איש" בהערה הקודמת. ואמנם הוא נטה להחמיר, אבל יש להעיר שבקונטרס "סדר השביעית" (המודפס בסוף "דרך אמונה" (לרב חיים קנייבסקי, ח"ד עמ' קצה אות יד) סותם הגר"ז שפירא ש"בעצמים שאינם נקובים הנמצאים בבית אפשר להקל". ונראה שקונטרס זה הופיע לאחר שה"חזון איש" עבר עליו.

גם בספר "שנת השבע" (לרב קלמן כהנא, עיין שם בהקדמה בעמ' ז שה"חזון איש" עבר על הספר) סתם (עמ' כא) ש"מותר לזרוע בבית בעציץ שאינו נקוב", וכן נטה להתיר ב"ספר השמיטה" (פרק ג' סעיף ה).



Ra'anana, Israel

רעננה, ישראל
אלול תש"ס**קכה. שמירת שמיטה בגינת בית משותף****שאלה:**

כיצד עלי לנהוג בבית משותף בו רוב הדיירים אינם מקפידים על הלכות שמיטה ומעוניינים להמשיך ולטפל בגינה המשותפת בשנת השמיטה כדרך שטיפלו בה בשנים קודמות. דהיינו הגנן, לו ועד הבית משלם שכר, ימשיך לכסח את הדשא, ימשיך לשתול פרחים או עצים כשימצא לנכון, ימשיך לגזום עצים וכד'. מהיכרותי את השכנים סביר להניח כי דרישה מצד המיעוט הקטן להפסיק כמעט לחלוטין את עבודות הגינון תיתקל בסירוב מאחר ומדובר ביהודים שטיפוח הגינות בארץ ישראל חשוב להם ביותר. כמובן שיחסי שכנות טובה חשובים והייתי מעוניין עד כמה שפחות ליצור חיכוכים בבניין המשותף. שמעתי על עצה לפיה עלי להפקיר את חלקי בגינה המשותפת.

תשובה:

גם בבית משותף יש להבטיח, כי הטיפול בגינה יעשה ע"פ ההלכה (אין להשתמש בהיתר המכירה לעניין גינות נוי). אסור להשתתף בהוצאות, כל עוד לא הובטח עניין זה¹, ואין הבדל בין דמי-וועד שכבר שולמו או שישולמו בעתיד. במקרה שאי-התשלום יגרור אחריו תביעה למשפט² או סכסוכים בין השכנים³, יש לשלם את מסי וועד-הבית⁴. כדאי להודיע לוועד-הבית, כי מבחינתך אין צריך לטפל בגינה טיפולים שאסורים לפי ההלכה, ותשלומיך הם עבור שאר ההוצאות והטיפולים המותרים.

מכיוון שלהרבה שיטות חל על בעלי שדה עדיין חיוב "שביתת שדותיהם" גם כאשר אחרים עושים את המלאכה⁵, רצוי להפקיר את חלקך בגינה המשותפת⁶.

¹ מפני שהעבודות ייעשו גם בשליחותך ועבורך, ועוד, שאסור לסייע בידי עוברי עברה.
² שהרי אם התשלום כפוי ע"פ חוק, אי-אפשר להתחמק ממנו, וזה דומה לשאר מיסים שמשלמים, אף-על-פי שלעיתים משתמשים בהם לדברים אסורים, ועוד שמשלם כדי להינצל מן המשפט ולא כדי לסייע.
³ מפני "דרכי שלום", ועוד שהגינות יעשה בין כך ובין כך (הגרש"ז אויערבך).
⁴ כיון שהכסף שכבר שולם, הוא בחזקת פיקדון אצל הוועד, וכל מה שיעשו בו הוא בשליחות המשלמים.
⁵ עיין במאמר "שמיטה" של הרב ירוחם פישל אדלר בספר "בשעריך ירושלים" (אוצר הפוסקים, תשנ"ד) שמביא דעות שונות בזה.
⁶ עיין במאמר המוזכר בהערה הקודמת הדין בזה באריכות ומסיק: כדי לצאת מפקפוקים וחששות שונים, יעשה כך: בתחילה יפקיר את שכבת העפר העליונה של חלקו בגינה, אך מאחר שיש פקפוקים בהפקר זה, שוב יפקיר את כל חלקו בגינה בהפקר למשך שנת השמיטה, ומכיון שיש מערערים על הפקר לזמן, שוב יפקירנה הפקר גמור ויתנה שמשירר לעצמו זכות באוויר הגינה.



Jerusalem, Israel

ירושלים, ישראל

תשרי תשס"א

קכו. גיזום עצים מעל לסוכה בשנת השמיטה**שאלה:**

לצערנו גילינו בערב סוכות כי ענפי העצים במקום בו רצינו לבנות את סוכתנו גדלו עד כדי כך שהם יהיו גם מעל מקום הסוכה. האם מותר לנו בימים אלה, בשנת השמיטה לגזום את הענפים כך שלא יפריעו לסוכה ולא נהיה בבחינת "העושה סוכתו תחת האילן כאילו עשאה בתוך הבית" (סוכה פ"א מ"ב).

תשובה:

רצוי מאוד להתכונן כבר בשנה הששית לשנת השמיטה גם מבחינת הטיפול בגן. בין היתר כדאי גם לגזום את העצים במקום המיועד לבניית הסוכה, כי אז יהיה ניתן לעשות את הגיזום בדרך שתועיל לעצים ללא כל חשש ושאלה.

באם לא התכונן בזמן וגילה בערב סוכות, בשביעית, כי ענפי עץ עלולים לפסול את סוכתו, ינהג בדרך הבאה:

א. אם מדובר בעץ-סרק, יש שמקילים בכל עניין¹, ולכתחילה יגזום באופן שאינו דרך גיזום.

ב. אם מדובר בעץ-פרי, אסור לגזום בדרך המועילה לאילן², אלא בדרך שמראה, כי הוא זקוק לענפים או להיעדרם, כגון שיחתוך הענפים אך ורק בצד אחד³.

אם יתחיל לבנות את הסוכה ואח"כ יגזום, הרי סוכתו תהיה מוכיחה על כוונתו⁴.

¹ כיון שאינו מתכוון לטובת העץ, "כרם ציון השלם, אוצר השביעית", (הל' פסוקות פ"ג סעי' ג, בשם החזון איש).

² משנה שביעית (פ"ד, מ"ו) ובמפרשים שם, בעיקר ר"ק, רא"ש, רע"ב, "מלאכת שלמה" ו"תפארת ישראל", "ספר השמיטה" לגר"מ טיקוצינסקי (פ"ג סעי' ב סעי' ג), "שבת הארץ" (פ"א הל' ב).

³ "ספר השמיטה" (שם). ועוד בררנו אצל המומחים, כי בתקופה זו של השנה אין תועלת בגיזום, ואדרבה, בהרבה מקרים הדבר מזיק לעץ.

⁴ ירושלמי שביעית (פ"ד הל' א) "בהמתו מוכחת עליו". ועיין תוס' סנהדרין (כו ע"א ד"ה לעקל).



קכו. עקירת עצי פרי לצורך נטיעתם, בשנת השמיטה**שאלה:**

קבלן שומר תורה ומצוות עומד לבנות על חלקת קרקע בירושלים. בחלקה נמצאים שני עצי פרי. המשך הבנייה לפי תכנית העבודה מצריך עקירת עצי הפרי. הקבלן חושש לצוואת רבי יהודה החסיד ולכן מבקש לנטוע את עצי הפרי במקום אחר ולא להשמידם. וכך היה נוהג הקבלן אילולי שנת השמיטה. מאחר שהקבלן נאלץ לעקור את עצי הפרי ואינו רוצה לעבור על צוואת רבי יהודה החסיד, ומאחר שהקבלן חושש לאיסורי שביעית, שאלתי היא האם מותר לקבלן לפעול כדלהלן: לקצוץ את ענפיהם של העצים, לעקור את העצים, ונטוע אותם בעציצים שאינם נקובים, ואם יש צורך לעשות את הנ"ל בתוך בית מקורה, ובכך להימנע מאיסורי שביעית?

תשובה:

להלן תשובתנו על סמך קבלת כל הנחות-היסוד שהופיעו בשאלה. מכיוון שבהצעה שהצעת יש בעיות, מוצעת לך בסעיף 3 הצעה אחרת.

א. משהוציאו האילנות פירות ברמת סמדר, אסור לקצוץ את ענפי האילן בשביעית - עד שיגיעו פירותיו לעונת המעשרות.¹
ב. גם לפני הזמן הזה וגם לאחריו מותר לקצוץ את ענפי האילן, כל עוד מדובר במציאות שבה אין איסור "לא תשחית את עצה"².

ג. כאשר צריך לבנות בשנת השמיטה במקום שבו עומד האילן,³ אזי האופן שבו נצא כמעט מכל החששות כמעט לכל השיטות הוא - מכירת האילן לגוי על מנת שהלה יעקור את האילן על שרשיו ויטענו בקרקעו שלו.⁴

¹ משנה שביעית פ"ד מ"י. בטעם האיסור ישנם שתי שיטות: בגמ' פסחים (נב ע"ב) משמע שטעם האיסור הוא מצד "לאכלה ולא להפסד" (וכן ביארו רש"י ברכות לו ע"ב ופסחים נב ע"ב, ר"ש ורא"ש על אתר) רמב"ם בפירוש המשניות מבאר: "מפני שהוא גוזל בני אדם, לפי שה' נתן פירותיהם לכל בני אדם", ותוספות יום טוב מבאר שגם רמב"ם בפירושו לא נתכוון אלא לתת טעם לאיסור, אך יש מן האחרונים שמוצאים נפקא מינה בין שני הטעמים (ראה "שושנים לדוד").

ע"י משנה מעשרות פ"א. בחלק מן האחרונים מובא שאין אנו יודעים מהי בדיוק עונת המעשרות, ולכן יש להמתין עד שיהיו הפירות ראויים לאכילה קצת (שו"ת "משנת יוסף" ח"ג סי' כז).

² תוס' ברכות (לו ע"ב ד"ה אין) ועוד ראשונים, וכן פסקו "ערוך השלחן העתיד" (הל' שמיטה פכ"ד סעיף כו) ו"שבת הארץ" (פ"ה הל' יז).

³ רא"ש (ב"ק פ"ח סי' טו) מתיר לקצוץ בצריך למקומו, ט"ז (יורה דעה סי' קטז ס"ק ו) התיר על-פי רא"ש הנ"ל לקוץ אילנות שיש בהם פירות כדי לבנות בית-דירה. "חתם סופר" (שו"ת יורה דעה סי' קב) סובר שאם אפשר לעקור את העץ ולטעת אותו במקום אחר, הרי שהדבר מותר, אך רק בתנאי זה. מסתבר שבשנת שמיטה שבה אסור לנטוע את האילן במקום אחר, יודה "חתם סופר" שאין צריך לנטוע במקום אחר, או כהצעתנו. ⁴ שו"ת "משנת יוסף" (ח"א סי' יז וח"ג סי' כז). על-פי מהריט"א (סי' מז) שמותר לתת חיטים לגוי כדי שיזרען בשביעית בשדה שלו [ובח"א הוסיף בתור אפשרות פחות עדיפה לעקור את האילן ולנטוע אותו בעציץ שאינו נקוב העומד בבית - ולענ"ד, אם אז צריך לקצץ את ענפי האילן קודם למעשה, פתרון זה דחוק, ואכן בח"ג לא הזכירו וגם אינו מעדיף פתרון זה מצד השחתת אילן מאכל].